

نظریه اسلامی سیاست
خارجی: چهارچوبی برای
تحلیل سیاست خارجی
جمهوری اسلامی ایران

سید جلال دهقانی فیروزآبادی *

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* سید جلال دهقانی فیروزآبادی استاد روابط بین الملل دانشگاه علامه طباطبائی می باشد.
(jdehghani20@yahoo.com)

تاریخ تصویب: ۸۹/۱۱/۲۶

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۲۰

فصلنامه روابط خارجی، سال سوم، شماره اول، بهار ۱۳۹۰، صص ۴۷-۷.

چکیده

نظریه های مختلفی برای تبیین ماهیت، فرایند و رفتار سیاست خارجی جمهوری اسلامی به کار بسته شده است. به گونه ای که بر اساس مفاهیم تحلیلی منتج از آنها تلاش شده است تا چرایی و چگونگی سیاست خارجی ایران تجزیه و تحلیل شود. ادبیات موجود نشان دهنده این واقعیت است که هیچ یک از نظریه های متعارف موجود در دو حوزه روابط بین الملل و تحلیل سیاست خارجی، قادر به تبیین چرایی و چگونگی رفتار و فرایند سیاست خارجی جمهوری اسلامی نیستند. این ناتوانی تبیینی ناشی از ماهیت زمینه پرورده نظریه های سیاست خارجی و ماهیت و هویت اسلامی جمهوری اسلامی ایران می باشد. این امر حاکی از این واقعیت و ضرورت است که تبیین سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران نیازمند یک رهیافت نظری است که ماهیت و هویت آن به عنوان یک دولت اسلامی را در کانون تحلیل خود قرار دهد. هدف این مقاله طرح و پردازش یک نظریه اسلامی سیاست خارجی است که قدرت تبیین سیاست خارجی دولت اسلامی و جمهوری اسلامی ایران به عنوان یکی از مصادیق آن در خود دارد. این نظریه چهارچوب نظری و مفهوم تحلیلی تبیین کننده را برای تحلیل سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران فراهم می سازد.

واژه های کلیدی: سیاست خارجی، دولت اسلامی، جمهوری اسلامی، عقلانیت، تکلیف، مصلحت، تصمیم گیری

مقدمه

نظریه‌های مختلف سیاست خارجی در دو سطح نظری متفاوت و متمایز ساخته و پرداخته شده‌اند: رهیافت‌های نظری و مدل‌های تحلیل سیاست خارجی^۱ و رویکردهای نظری منتج از نظریه‌های سیاست بین‌الملل. هر دو دسته از این نظریه‌ها به عنوان چهارچوب نظری برای تحلیل سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران به کار بسته شده است. به گونه‌ای که مفاهیم تحلیلی مختلفی برای تبیین چرایی و چگونگی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران از این نظریه‌ها استنتاج شده است. اما مطالعات موردی انجام شده آشکار می‌سازد که هیچ یک از این چارچوب‌های نظری و مفاهیم تحلیلی، قادر به تبیین ماهیت و کلیت سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران نیستند؛ چون یا اصلاً ماهیت و هویت اسلامی جمهوری اسلامی ایران را ملحوظ نداشته و یا نقش تعیین کننده و مقومی برای آن قائل نمی‌باشند.

هدف این مقاله ارائه یک نظریه اسلامی تحلیل سیاست خارجی دولت اسلامی است. نظریه‌ای که قادر به تبیین چرایی و چگونگی تصمیم‌ها و رفتارهای خارجی جمهوری اسلامی ایران به عنوان یک دولت اسلامی نیز می‌باشد. این نظریه تلاش می‌کند تا به این سؤال‌ها پاسخ دهد که چرا یک دولت اسلامی، از جمله جمهوری اسلامی ایران، تصمیم‌هایی اخذ و رفتارهایی از خود بروز می‌دهد که از آن مشاهده می‌کنیم؟ چرا دولت اسلامی این گونه تصمیم‌گیری، اقدام و رفتار می‌کند؟ انگیزه، محرک و دلایل و علل رفتاری دولت اسلامی در سیاست خارجی به معنای

1. FPA

اقدامات، کنش‌ها و تصمیم‌های ارادی و هدفمند آن نسبت به موجودیت‌ها و موقعیت‌های خارج از قلمرو و حاکمیت سیاسی و حقوقی آن کدامند؟ کدام مفهوم تحلیلی از قدرت تبیین علل و عوامل برانگیزاننده تصمیم‌ها، کنش‌ها و رفتارهای سیاست خارجی دولت اسلامی برخوردار است؟ مفهومی تحلیلی که دست کم به صورت عام، قادر به تبیین الگوهای کلی تصمیم‌گیری، کنش و رفتار سیاست خارجی دولت اسلامی در زمان‌ها، موقعیت‌ها و موضوع‌های مختلف باشد.

در پاسخ به این پرسش‌ها استدلال خواهد شد که سائق و محرک اصلی تصمیم‌ها، کنش‌ها و رفتار سیاست خارجی دولت اسلامی، در اینجا جمهوری اسلامی ایران، انگیزه «ادای تکلیف مبتنی بر مصلحت» است. از این رو، مفهوم تحلیلی «مصلحت» نیز تبیین و تحلیل کامل‌تری از انگیزه کنش‌ها و رفتار سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران ارائه می‌دهد. زیرا مفاهیم تحلیلی دیگری مانند منفعت، قدرت، امنیت، ثروت، آزادی عمل و رهایی، متضمن ارزش‌هایی هستند که در چهارچوب مفهوم مصلحت قابل تعقیب و تبیین نظری و عملی می‌باشند.

ماهیت و مختصات

نظریه اسلامی تحلیل سیاست خارجی دولت اسلامی، از ماهیت و ویژگی‌های خاصی برخوردار است. اول، این نظریه یک نظریه تحلیل سیاست خارجی است تا نظریه سیاست بین‌الملل؛ زیرا با توجه به ماهیت متفاوت سیاست خارجی و سیاست بین‌الملل (هالستی، ۱۳۷۳: ۲-۳۱)، موضوع نظریه سیاست خارجی و نظریه سیاست بین‌الملل متمایز و متفاوت است.

البته تفاوت موضوع تحلیل و متغیر وابسته این دو نظریه به معنای عدم امکان به کارگیری انگاره‌ها، مفاهیم، مفروضه‌ها و دلایل علی یک نظریه سیاست بین‌الملل جهت تبیین گزینه‌ها، انتخاب‌ها، رویه‌ها و رفتارهای سیاست خارجی کشورها نیست (Rittberger, 2004: 1)؛ با این وجود، در اینجا هدف ارائه و پردازش نظریه‌ای است که به تحلیل انگیزه‌ها، تصمیم‌ها، کنش‌ها و رفتارهای خارجی یک دولت اسلامی، از جمله جمهوری اسلامی ایران، می‌پردازد. یعنی تحلیل رفتار سیاست خارجی که برحسب مفاهیم، قاعده‌مندی‌ها و الگوهایی که از ساختارها و فرایندهای

مشترک سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری خارجی نشئت می‌گیرد.

دوم، نظریه اسلامی تحلیل سیاست خارجی، یک نظریه بازیگر عام است که رویکردی عام‌گرا به کنش‌گر سیاست خارجی دارد (برای توضیح بیشتر رک: Hudson and Vore, 1995: 210-212). به گونه‌ای که دولت اسلامی به صورت یک کنشگر یکپارچه تلقی می‌شود که سیاست خارجی آن حاصل تصمیم‌های کارگزارانی است که از طرف آن اقدام می‌کنند. از این رو، تصمیم‌گیرندگان خارجی دولت اسلامی به رغم تفاوت‌ها و تمایزهای شخصیتی، از ویژگی‌های مشابه و مشترکی برخوردارند. در نتیجه، اولاً تصمیم‌گیرندگان را می‌توان به جای یکدیگر بکار برد، به طوری که اگر شخص «الف» نیز به جای «ب» باشد همین گونه تصمیم گرفته و اقدام می‌کند. ثانیاً، این تصمیم‌گیرندگان مترادف دولت اسلامی به کار می‌روند. زیرا از جمله ویژگی‌های روش شناختی اساسی نظریه تحلیل سیاست خارجی «مترادف گرفتن دولت با تصمیم‌گیرندگان رسمی دولت، یعنی کسانی است که اقدامات آمرانه‌اشان از هر جهت، اقدام دولت شناخته می‌شود، اقدام دولت، اقدام همان کسانی است که به نام دولت عمل می‌کنند» (Snyder, et. al. 2002:25؛ هیل، ۱۳۸۷: ۴۵). لذا، اطلاعات کلی و عام از ماهیت تصمیم‌گیرندگان و دولت اسلامی برای تحلیل رفتار آن کفایت می‌کند. زیرا، دولت اسلامی الزامات و اقتضائات خاصی دارد که هر تصمیم‌گیرنده‌ای که در مقام تصمیم‌گیری آن باشد، باید به گونه معینی تصمیم گرفته و اقدام نماید. ثالثاً، یک الگوی عامی برای سیاست خارجی دولت اسلامی ترسیم و تصور می‌شود که قابل تعمیم به کلیه رفتارهای خارجی آن است.

سوم، مدل اسلامی تحلیل سیاست خارجی متضمن و مستلزم شخصیت بخشی به دولت اسلامی است که نیازهای آن را به نوعی بر نیازهای فرد استوار می‌سازد. اگر چه دولت اسلامی به عنوان یک کنش‌گر جمعی و موجودیت انتزاعی نمی‌تواند به معنای دقیق کلمه کارگزار باشد، ولی تلقی و تعریف آن به مثابه یک کنش‌گر توجیه‌پذیر و منطقی است. زیرا، براساس رویکرد هستی‌شناختی کارگزار به مثابه دولت یا دولت به مثابه تصمیم‌گیرنده، در شرایطی که کارگزاری افراد به صورت نمایندگی متضمن منابع اقتدارآمیز و آمرانه دولت باشد، تلقی دولت به مثابه کارگزار مشروع و مقبول می‌باشد. تصمیم‌گیرندگان دولتی به دلیل آنکه دولت را نمایندگی

می‌کند، به مثابه دولت هستند. زیرا، آنان وظیفه و مسئولیت اخلاقی انتخاب گزینه‌های سیاستگذاری و رفتاری را برعهده دارند و قابلیت و امکان اجرای تصمیم‌ها نیز در اختیار آنهاست (میتزن، ۱۳۸۸: ۲۷۴؛ Steele, 2008).

از این رو، سیاست خارجی به عنوان یک عرصه کنش جمعی، متضمن و مستلزم انتخاب است که تصمیم‌گیرندگان به نام دولت بر پایه آن اقدام می‌نمایند. به طوری که به رغم انتساب تصمیم‌ها و کنش‌ها به دولت، در تحلیل نهایی، کارگزار انسانی است که به نیابت و نمایندگی از آن دست به انتخاب و اقدام می‌زند (رمضانی، ۱۳۸۰: ۴۰). البته این امر به معنای فرو کاستن سیاست خارجی به تصمیم سیاستگذاران نیست که مستلزم تحلیل رفتار یک یک آنها باشد؛ بلکه دولت یک کارگزار واحد و یکپارچه‌ای تصور می‌شود که افراد تصمیم‌گیرنده از طرف آن تصمیم گرفته و اقدام می‌کنند. لذا، در نظریه اسلامی تحلیل سیاست خارجی، به جای تبیین رفتار تک تک تصمیم‌گیرندگان، الگوی تصمیم‌گیری و رفتار دولت اسلامی تحلیل می‌شود. این امر بیانگر این واقعیت است که تصمیم‌گیری در سیاست خارجی جبری نیست، بلکه تصمیم‌گیرنده از روی اراده و اختیار دست به تصمیم‌گیری و اقدام می‌زند.

چهارمین ویژگی نظریه اسلامی، سیاست خارجی آن است که یک الگوی نظری عام را برای تحلیل سیاست خارجی هر دولت اسلامی، که جمهوری اسلامی ایران نیز یکی از مصادیق آن است، ارائه می‌دهد. به گونه‌ای که این نظریه مختص به یک نوع دولت اسلامی خاص نیست، بلکه سیاست خارجی هر دولت اسلامی که بر پایه شریعت اسلامی شکل گرفته و رفتار کند را تبیین و تحلیل می‌کند. البته باید توجه داشت که منظور از دولت اسلامی، صرفاً نظام و دولتی نیست که توسط مسلمانان در جغرافیای جهان اسلام تشکیل شده است، بلکه دولتی است که براساس شریعت اسلامی تأسیس شده و بر مبنای احکام اسلامی نیز تصمیم گرفته و رفتار می‌کند. به عبارت دیگر، منظور نمونه آرمانی دولت حق اسلامی است تا دولت محقق که در قلمروی اسلامی تحقق و تعیین یافته باشد (برای توضیح بیشتر رک: برزگر، ۱۳۸۵: ۱۴). از این رو، به میزان نسبتی که بین یک دولت اسلامی محقق، در اینجا جمهوری اسلامی ایران، با نمونه آرمانی و حق وجود دارد، رفتار سیاست

خارجی آن را نیز می‌توان در چهارچوب نظریه اسلامی سیاست خارجی تبیین و تحلیل کرد؛ زیرا کارکرد نمونه‌های آرمانی، توصیف واقعیت‌ها نیست بلکه ارائه معیاری برای تطبیق و تفهم واقعیت‌هاست (رووت، ۱۳۸۹: ۱۰۲).

پنجم، نظریه اسلامی سیاست خارجی، یک نظریه تبیینی و تجویزی است. از این نظر که در صدد توضیح، توصیف و تحلیل انگیزه‌ها، تصمیم‌ها، کنش‌ها و رفتار سیاست خارجی دولت اسلامی است، یک نظریه تبیینی است. به گونه‌ای که می‌توان این نظریه را به عنوان چهارچوب تحلیلی سیاست خارجی دولت اسلامی، در اینجا جمهوری اسلامی ایران، به کار گرفت. از سوی دیگر، این نظریه تجویزی و هنجاری است. چون وضعیت آرمانی و مطلوبی از سیاست خارجی یک دولت آرمانی و حق اسلامی و اهداف آن را ترسیم و توصیه می‌کند که تصمیم‌گیرندگان سیاست خارجی دولت محقق اسلامی باید بر پایه هنجارها و ارزش‌های آن تصمیم‌گیری و در جهت آن اقدام نمایند.

سرانجام، نظریه اسلامی تحلیل سیاست خارجی، از یک سو، یک نظریه بازیگر خاص (Hudson, 2005: 1-30) برای تحلیل سیاست خارجی دولت اسلامی می‌باشد. خاص بودن این نظریه ناظر به ماهیت و هویت خاص اسلامی این نوع دولت است؛ به گونه‌ای که مهم‌ترین مورد نقص نظریه‌های متعارف و موجود در تحلیل سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران نیز مرتفع می‌شود. لذا، عدم امکان تحلیل سیاست خارجی دولت‌های غیر اسلامی در چهارچوب این نظریه را نباید مورد نقص و نقض آن قلمداد کرد. اما، از سوی دیگر، از آنجا که در پی تحلیل انگیزه، چگونگی تصمیم‌گیری و رفتار خارجی هر دولت اسلامی است، یک نظریه بازیگر عام به شمار می‌رود. زیرا همانطور که ذکر شد، کلیه تصمیم‌گیرندگان سیاست خارجی دولت اسلامی به معنای عام را دارای انگیزه‌های رفتاری مشخص و مشابهی می‌داند.

مدل کنش‌گر

نظریه اسلامی سیاست خارجی، بر «مدل کنش‌گر» خاصی استوار است که از هستی‌شناسی و انسان‌شناسی متمایز اسلامی نشئت می‌گیرد. منظور از مدل کنش‌گر،

توصیف شیوه و چگونگی کنش و اقدام بازیگران اجتماعی است. امری که خود مستلزم تبیین ماهیت، انگیزه‌ها، عقلانیت و چگونگی تصمیم‌گیری کنش‌گران اجتماعی می‌باشد (Rittberger, 2004: 8-4).

۱- انسان فطری

نظریه اسلامی سیاست خارجی بر مفهوم «انسان فطری» مبتنی است. انسان فطری، از هر دو مفهوم «انسان اقتصادی» در نظریه‌های خردگرا و «انسان اجتماعی» در نظریه‌های سازه‌نگاری و انتقادی متفاوت و متمایز است. چون وجه اشتراک هر دو انسان اقتصادی و انسان اجتماعی، تصمیم‌گیری و کنش بر مبنای انگیزه شهوت و غریزه است (Lebow, 2008).

انسان فطری، بر خلاف این دو، مخلوقی ماقبل اجتماعی و موجودی اجتماعی با ساق و انگیزه‌های فطری الهی است. چون طبق انسان‌شناسی اسلامی، نفس انسان آمیزه‌ای از فطرت و غریزه است که در ستیز با یکدیگرند. از این رو، از یک سو، انسان بر اساس فطرت الهی خود به طور بالقوه دارای کلیه معارف و ملکات حسنه است. به گونه‌ای که انسان به حکم این فطرت الهی گرایش‌های انسانی، معنوی و خدایی دارد که وی را فارغ از هرگونه جنسیت و ملیتی به سوی حقیقت‌جویی، حق‌طلبی، عدالت‌خواهی، آزادی‌خواهی، ظلم‌ستیزی و نوع‌دوستی سوق می‌دهد و بر می‌انگیزد. پروردگار حکیم این گرایش‌های فطری را به صورت یک استعداد و نیروی بالقوه در ذات انسان به ودیعت گذاشته است (مطهری، ۱۳۷۰: ۵۴-۵۲). اما نفس انسان در عین حال، از مرتبه پایین‌تری نسبت به فطرت، یعنی غریزه نیز برخوردار است که منشأ گرایش‌های تمایلات حیوانی، مانند ظلم، جور، خودخواهی، منفعت‌طلبی شخصی لجام‌گسیخته و بی‌عدالتی می‌باشد. از این رو، فطرت و غریزه دو جزء مجزای نفس انسان نیستند بلکه دو مرتبه بالا و پایین آن هستند که انسان در بین آنها در حرکت است و بر اساس غلبه یکی از این دو سرنوشتش رقم می‌خورد (علم‌الهدی، ۱۳۸۸: ۱۶۳-۱۶۰).

این امر بدان معناست که حقیقت انسان در عین وحدت و یگانگی، نامتعین نیز می‌باشد. عدم تعین حقیقت انسان، دال بر این واقعیت است که حرکت و سیورورت

او نیز نامتعیین بوده و بین خیر و شر در نوسان است. به گونه‌ای که انسان می‌تواند به اقتضای اختیار و آزادی ذاتیش، نوع و جهت حرکت خود را آزادانه انتخاب کند (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۳۵-۱۱۵). به بیان دیگر، حقیقت نامتعیین ذات انسان، امکان انتخاب راه هدایت و ضلالت را فراهم می‌سازد که او می‌تواند با انتخاب یکی از این دو راه، به سعادت یا شقاوت برسد (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۶۳-۱۶۲).

فراتر از این، بر مبنای نظریه فطرت، جامعه انسانی نیز از یک نوع فطرت مشخص و معینی پیروی می‌کند (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۶۰). از این رو، جوامع انسانی نیز بین مرتبه علوی و سفلی در حرکتند و لزوماً حرکت استکمالی در جهت خیر و سعادت ندارند. جامعه آرمانی اسلامی، به عنوان نمونه جامعه نوع اول، جامعه توحیدی متشکل از انسان‌های به عقیده و ایمان و آرمان رسیده عادل است که به حقیقت وجود و وجود حقیقی و ربط و فقر خود به آن واقفند (مطهری، ۱۳۷۰ (الف): ۵۸-۵۴).

بنابراین، در جهان‌بینی اسلامی فرد و جامعه یا کارگزار و ساختار، هر دو از اصالت وجودی برخوردارند (مطهری، ۱۳۷۰ (ب): ۳۰-۲۴؛ مطهری، ۱۳۷۶ (الف): ۱۵۹-۱۵۸). در نتیجه می‌توان گفت انسان مسلمان هم مخلوقی ماقبل اجتماعی با فطرت الهی و هم موجودی اجتماعی است که هویتش در تعامل با انسان‌های دیگر شکل می‌گیرد. افزون بر این، چون نفس انسان مسلمان در جامعه مسلمان و فطری بر مبنای فطرت الهی تعیین می‌یابد، دارای انگیزه‌های فطری است تا غریزی.

۲- عقلانیت موسع

از آنجا که فطرت انسانی با عقل و اختیار توأم است، انسان فطری کنش‌گری عاقل و خردمند است که عقلانی تصمیم‌گیری و رفتار می‌کند. اما عقلانیت کنش‌گر فطری از عقلانیت ابزاری در نظریه انتخاب عقلانی، عقلانیت برساخته زمینه‌ای در نظریه سازه‌انگاری، و عقلانیت برساخته ارتباطی در نظریه انتقادی متفاوت است. (برای توضیح بیشتر در مورد انواع مختلف عقلانیت رک: وارد، ۱۳۷۸: ۱۳۴-۱۳۶؛ رووت، ۱۳۸۹: ۲۰۰-۲۱۰؛ جابری، ۱۳۸۴؛ الجابری، ۱۹۹۰: ۱۵؛ معینی علمداری، ۱۳۸۵: ۱۰-۱۳؛ Pizzorno, 2008: 168-169; Mcintyre, 1985; Sjrnsen, 2002: 8).

عقلانیت فطری در نظریه اسلامی سیاست خارجی، از آنجا که در فطرت تبدیل ناپذیر انسان ریشه دارد، از عقلانیت هنجاری و ارتباطی برساخته متمایز می‌شود. چون عقل فطری، نیروی تشخیصی است که خالق هستی در چهارچوب هدایت تکوینی در سرشت انسان قرار داده تا خیر و شر و درست و نادرست را بشناسد و به او نشان دهد. وجه ممیزه انسان نیز که او را از حیوان و فرشته متمایز می‌سازد، نیروی عقل است (خطبه ۱۵۴ در حکمت ۴۲۱ به نقل از شفیعی، ۱۳۷۹: ۷۶).

بر این اساس، نخستین و مهم‌ترین هدف رسالت پیامبران الهی نیز بیدار و بارور ساختن عقل فطری انسان‌ها بوده است تا از طریق آن راه صواب و سعادت را از راه ضلالت و شقاوت تمیز دهند. امام علی (ع) در این رابطه می‌فرماید: «خداوند سبحان رسولان خود را برانگیخت و پیامبران خود را پیاپی به سوی مردم فرستاد تا از آنان بخواهد عهد فطرت الهی را ادا کنند و... تا دفینه‌های عقل آنان را بر انگیزانند» (به نقل از: پارسانیا، ۱۳۸۱: ۱۶).

بنابراین، عقل و عقلانیت فطری دارای ویژگی‌ها و الزامات رفتاری خاصی است. اول، با توجه به ماهیت فطرت به عنوان حقیقت مشترک نوع بشر، عقل فطری نیز نوع واحدی دارد و در همه انسان‌ها یکسان است. به گونه‌ای که ماهیتی فرا تاریخی داشته و قواعد، قوانین، عناصر و اصول آن در همه انسان‌های فطری یکسان می‌باشد. لذا، ویژگی‌های وجودی، احساسات و عواطف، آگاهی‌ها و تجارب پیشین، پیش داوری‌ها، احوال و شئون افراد و شرایط زمانی و مکانی، ماهیت عقل فطری را تغییر نمی‌دهد؛ چون فطرت انسانی تبدیل‌ناپذیر می‌باشد.

دوم، عقلانیت فطری امری نسبی نمی‌باشد. از این رو، بر خلاف عقلانیت هنجاری و ارتباطی برساخته، هم‌نوایی و سازگاری عقل با ارزش‌ها و هنجارهای انسانی متضمن و مستلزم نسبییت آن نیست. زیرا بر اساس نظریه فطرت در جهان‌بینی اسلامی، اولاً، ارزش‌ها از آنجا که در فطرت انسانی ریشه دارند ذهنی یا قراردادی نیستند، بلکه امور واقعی و حقیقی بوده که قابل کشف‌اند. این ارزش‌ها در فطرت انسان نهفته‌اند و فرد با درک واقعیت خود قادر به کشف آنها خواهد بود (مطهری، ۱۳۷۰: ۵۷-۵۶). ثانیاً، با توجه به ذاتی بودن حسن و قبح ذاتی افعال و تعریف عقل به صورت آگاهی از مصالح و مفاسد و درک خوبی و بدی اعمال

(حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۲۴۰)، نسبت عقل منتفی می‌شود.

ثالثاً، حتی اگر حسن و قبح و بایدها و نبایدها و به تبع آن ارزش‌ها را اعتباری بدانیم، باز نسبت ارزش‌ها و عقلانیت از آن به دست نمی‌آید؛ چون ملاک، دوست داشتن و نداشتن به عنوان مبنای خوب و بد، من علوی و فطری انسان‌هاست که در همه آنها مشترک است. از این رو، به موجب من علوی و ملکوتی همه انسان‌ها در زمان‌ها، مکان‌ها و شرایط فردی و اجتماعی مختلف، اعتبار یکسان را لحاظ و ایجاد می‌نمایند (مطهری، ۱۳۶۶: ۳۰۴). رابعاً، حتی اگر عقلانیت را فراتاریخی و جهانشمول ندانیم، دست کم مسلمانان و جامعه اسلامی را به علت اشتراک در ارزش‌ها و هنجارهای مشترک، می‌توان واجد عقلانیت واحدی دانست.

سوم، ویژگی‌های وجودی و احوال و شئون فردی از یک سو و شرایط زمانی و مکانی اجتماعی از دیگر سو، گرچه باعث تبدیل عقلانیت فطری نمی‌شود، ولی می‌تواند آن را تحت تأثیر قرار دهد. زیرا همانگونه که ممکن است فطرت انسان تحت تأثیر غریزه فعلیت نیابد، عقل او نیز می‌تواند در ستیز با شهوت و احساسات، کارکرد خود را از دست بدهد. از این رو، عقلانیت فطری لزوماً به معنای کنش عقلانی انسان در همه حال نیست؛ چون عقلانیت و انسان فطری نیز نمونه‌های آرمانی‌اند.

چهارم، از آنجا که تصمیم‌گیرنده مسلمان مومنی عاقل است، کنش و رفتاری عقلانی دارد. زیرا اصل بر این است که انسان مسلمان از فطرت الهی برخوردار است که لازمه‌اش پیروی از عقل و تصمیم‌گیری، رفتار و کنش مبتنی بر تدبیر و مصلحت می‌باشد. با این وجود، حتی کنش و رفتار یک کنشگر مومن عاقل نیز ممکن است تحت تأثیر احساسات و عواطف شخصی و شرایط اجتماعی قرار گیرد و کنش عقلانی را محدود سازد. پنجم، عقل و عقلانیت به رغم وحدت، دارای نوعی مراتب متعدد است. در نتیجه، با توجه به تفاوت مرتبه عقلانی کنش‌گر، میزان عقلانی بودن رفتار و کنش او نیز متفاوت می‌باشد.

کل‌نگری عقلانیت فطری آن را از عقلانیت ابزاری یک بعدی نیز متمایز می‌کند. عقلانیت موسع در یک تقسیم‌بندی کلی در برگیرنده عقل نظری و عقل عملی است. عقل نظری به معنای توانایی شناخت حقایق و واقعیت‌های هستی و

پدیده های خارج از اراده انسانی است (پارسانیا، ۱۳۸۱: ۸). ماهیت و کارکرد واقعیت شناس عقل نظری، تصمیم گیرنده انسانی را در درک و شناخت غایات و اهداف حقیقی کمک و هدایت می کند. این عقل هم چنین، از طریق کشف ملاک حکم شرعی و دینی، حکم را کشف می کند که انسان مکلف به اجرای آن در حیات فردی و اجتماعی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۴). عقل نظری کاشف از حقیقت، شامل هر سه نوع عقل تجربی، تجریدی و شهودی می شود که برای انتخاب اهداف معقول جهت رسیدن به سعادت، براساس عقل عملی حقیقت جو لازم و ضروری است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: مقدمه). از این رو، درک و شناخت انسان از جهان طبیعی و اجتماعی که با روش های تجربی (حسی)، برهانی (استدلالی) و شهودی به دست می آید، دستاورد عقل به شمار می رود (سوزنجی، ۱۳۸۹: ۱۵۱-۱۳۰).

دومین لایه عقل موسع، عقل عملی است. عقل عملی، به معنای نیروی عمل و کنش انسان است. عقل عملی مربوط به بایدها و نبایدهای رفتار انسان در چهارچوب انجام اعمال و رفتارهای پسندیده و شایسته و پرهیز از اعمال و رفتارهای ناشایست و ناپسند است. عقل عملی معطوف به هستی ها و پدیده های خارجی است که معلول کنش ارادی انسان می باشد. از این رو، این عقل و عقلانیت به ارزیابی و داوری در مورد خوبی و بدی کنش ها، رفتارها و افعال خارجی انسان می پردازد. در نتیجه برانگیزاننده اعمال و رفتار نیک و بازدارنده افعال ناپسند در انسان تصمیم گیرنده می باشد (پارسانیا، ۱۳۸۱: ۸؛ شفیع، ۱۳۸۱: ۱۰۷-۱۰۶).

عقل عملی خود دربرگیرنده انواعی است که راهنمای رفتار کنش گر اجتماعی و سیاسی از جمله تصمیم گیرنده سیاست خارجی قرار می گیرد. عقل عملی از آنجا که قوانین و موازین اخلاقی را بر اقتضاها و الزامات نیاز انسان، و سود شخصی مبتنی بر محاسبه هزینه - فایده مرجح و مقدم می دارد، ماهیتی اخلاقی می یابد (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۵: ۴۵). لذا، عقلانیت اخلاقی متضمن و مستلزم ارزیابی درستی و نادرستی اهداف و اعمال بر اساس موازین و قواعد اخلاقی است. به طوری که کنش گر مومن عاقل، در مقام تصمیم گیری و اقدام به ارزیابی اخلاقی اهداف پرداخته و تعهدات اخلاقی خود را نیز مدنظر قرار می دهد. هم چنین، عقل عملی واجد بعد هنجاری و ارتباطی است؛ چون معطوف به هنجارها بوده و متضمن

همنویایی و سازگاری با ارزش‌ها و هنجارهای حاکم بر رفتارهای فردی و جمعی می‌باشد. ارزش‌های واقعی و حقیقی که از فطرت انسانی مشترک در همه انسان‌ها سرچشمه می‌گیرد.

عقل عملی چون مستلزم باید و نباید رفتاری است، بر عنصر وظیفه شناختی نیز دلالت دارد. عقلانیت وظیفه شناختی متضمن وظایف و تکالیف معطوف به بایدها و نبایدهای رفتاری مبتنی بر ارزیابی اخلاقی است. عقلانیت وظیفه‌شناختی متضمن وظایف معرفت شناختی نیز می‌باشد که معطوف به ارزیابی باورها و پذیرش انواع معقول آنهاست. زیرا انسان بر اساس باورهایی عمل می‌کند که به صدق و درستی آنها یقین داشته و روایت صادقی از واقعیت و حقیقت می‌پندارد (قائم‌نیا، ۱۳۸۶: ۴ - ۳). اعتقاد به معنای علم به وجوب اطاعت بر طبق مقتضای علم قطعی است.

عقلانیت عملی شامل عقلانیت ابزاری نیز می‌شود. زیرا در چهارچوب عقل فطری، مطلوب‌ترین، کم‌هزینه‌ترین و مناسب‌ترین ابزار و شیوه‌ها برای تأمین اهداف مشروع و معقول به کار گرفته می‌شود. اما، در عقلانیت ابزاری مبتنی بر فطرت انسانی، بر خلاف عقلانیت ابزاری مدرن، هدف وسیله را توجیه نمی‌کند. به گونه‌ای که، در راستای عقلانیت ارتباطی متعارف، استفاده از ابزار ناسازگار با اصول، ارزش‌ها و موازین اخلاقی برای دستیابی به اهداف غیراخلاقی و حتی معقول و اخلاقی نیز جایز و عاقلانه نیست. از این رو، به کارگیری ابزار مناسب برای تأمین اهدافی که مورد ارزیابی ارزشی و اخلاقی قرار گیرد و متعارض و ناسازگار با نظام ارزشی، موازین اخلاقی و اصول اعتقادی نباشد، معقول و موجه است. اما برخلاف عقلانیت ارتباطی متعارف، تصمیم‌گیرندگان سیاست خارجی مسلمان، از جمله جمهوری اسلامی ایران، زمانی عاقل تلقی می‌شوند که قادر باشند تصمیمات و کنش‌های خود را بر اساس احکام و ارزش‌های اسلامی توجیه کرده و به طور مستدل و مستند توضیح دهند.

سرانجام، عقل عملی فطری، از آن رو که در ترجیح و تقدم قواعد و موازین اخلاقی، ارتباط آنها را با مبدا ماهوی و وجودی آنها ملحوظ می‌کند، ماهیتی دینی یافته و می‌توان آن را عقل دینی قلمداد کرد (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۵: ۴۵).

همچنین، از آنجا که عقلانیت عملی شامل عقلانیت غایات نیز می‌شود که معطوف به انتخاب غایات دینی یا اهدافی است که غایت مورد انتظار دین را در زندگی فردی و جمعی محقق می‌سازد، وصف دینی می‌یابد.

بنابراین، عقلانیت موسع فطری به تأمل و تدبر در حیات دنیوی و اخروی انسان و تعهدات و تکالیف وی در زندگی فردی و اجتماعی می‌پردازد. این عقلانیت، علاوه بر بررسی رابطه ابزار با هدف معطوف به ارزیابی و انتخاب اهداف نیز می‌باشد. از این رو، حقانیت رفتار و کنش و راه و روش‌های تأمین اهداف نیز موضوعیت و اهمیت می‌یابد. پس، عقلانیت موسع فطری، به عنوان مبنای تصمیم‌گیری کارگزاران سیاست خارجی دولت اسلامی، از جمله جمهوری اسلامی ایران، عبارت است از: تعیین و تعقیب اهداف و غایات شایسته و مطلوب (عقلانیت غایات)، موجه و سازگار با ارزش‌ها، هنجارهای مشروع و موازین اخلاقی (عقلانیت اخلاقی - هنجاری - ارتباطی) و معطوف به اصول و ارزش‌های دینی (عقلانیت دینی)، از طریق به کارگیری کم‌هزینه‌ترین و آسان‌ترین ابزار و کوتاه‌ترین و کارآمدترین راه‌ها و شیوه‌های مشروع و مقبول (عقلانیت ابزاری). در نتیجه، در تحلیل سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران باید چرایی و چگونگی تصمیم‌گیری و رفتار خارجی را بر مبنای عقلانیت موسع فطری تبیین کرد نه عقلانیت ابزاری.

منطق تکلیف

منطق اقدام کنش‌گر اسلامی که تصمیم‌ها و رفتار سیاست خارجی دولت اسلامی، شامل جمهوری اسلامی ایران، بر پایه آن شکل می‌گیرد را می‌توان «منطق تکلیف» نامید. این منطق از «منطق نتیجه»، «منطق تناسب» و «منطق توجیه» متعارف متفاوت است؛ چون از یک طرف، سابق کنش‌گر اسلامی، نتایج بهینه احتمالی کنش‌های مختلف مبنی بر بیشینه‌سازی سود مادی حداکثری نیست. بلکه انگیزه رفتار، درستی و نادرستی ذاتی، میزان سازگاری با احکام الهی و مشروعیت آن بر اساس وظایف و تکالیف شرعی می‌باشد. از سوی دیگر، منطق تکلیف، به رغم شباهت با منطق تناسب و توجیه، از این دو نیز متمایز است. زیرا در چهارچوب منطق تناسب،

کنش‌ها بر پایه ارزش‌های بینادینی اجتماعی مبتنی بر اعتبار و توافق انسانی حاکم بر جامعه صورت می‌گیرد. به گونه‌ای که تصمیم‌ها و کنش‌ها معطوف به ارزش‌ها، قواعد و هنجارهای قراردادی اتخاذ می‌شود که رفتار و کنش مشروع را تعریف می‌کنند. در حالی که، بر مبنای منطق تکلیف، کنش معطوف به اجرای احکام الهی، و نه وضعی، است که محدوده رفتار مشروع را تعیین می‌کند. منطق توجیه نیز مستلزم توجیه مستند و مستدل تصمیم‌ها و کنش‌ها از طریق اقامه دلایل و شواهد مشروع و موجه ناشی از اجماع اخلاقی در چهارچوب اخلاق گفتمانی است، نه موازین اسلامی.

با این وجود، منطق تکلیف، آمیزه‌ای از سه منطق نتیجه، تناسب و توجیه است. زیرا انگیزه انجام وظیفه شرعی و ادای تکلیف الهی، مستلزم تصمیم‌گیری و اقدام بر مبنای احکام و ارزش‌های اسلامی است که منطق تناسب ایجاب می‌کند. ضرورت توجیه تصمیم‌ها و کنش‌های سیاست خارجی در چهارچوب شرع اسلام نیز متضمن منطق توجیه است. انگیزه‌های معطوف به نتیجه در چهارچوب احکام اسلامی تصمیم‌ها و کنش‌هایی را بر می‌انگیزد که با منطق نتیجه سازگار است. زیرا ادای تکلیف خود حصول نتیجه بوده و فی‌نفسه متضمن نتیجه مشروع و مطلوب می‌باشد. افزون بر این، تصمیم‌ها و کنش‌های انسانی در منطقه الفراغ و حوزه ما لانص فیه، به حکم شرع و عقل، معطوف به اهداف مشروع دارای نتایج مطلوب است.

تکلیف‌گرایی به معنای تصمیم‌گیری و اقدام با انگیزه ادای تکلیف الهی جهت جلب رضایت خداوند و تأمین سعادت است. پس کنش‌گر تکلیف محور، قبل از اتخاذ تصمیم و اقدام به ارزیابی آن بر حسب میزان انطباق با اوامر و نواهی الهی و جلب رضایت خداوند می‌پردازد. به طوری که سابق تکلیف در انجام افعال و ترک آنها، حلیت و حرمت و اکراه و اباحه آنها نزد شارع مقدس می‌باشد.

تکلیف محوری از وجدان مبتنی بر فطرت الهی انسان نشئت می‌گیرد. تکلیف به معنای احساس مسئولیت انسان، در سطوح فردی و اجتماعی تجلی می‌یابد. اما در حوزه سیاست خارجی وجه اجتماعی مسئولیت تعیین پیدا می‌کند. مسئولیت اجتماعی انسان به مثابه رعایت احکام الهی در رابطه با هم نوعان و جامعه بشری به

طور عام و مسلمانان و جامعه اسلامی به طور خاص می باشد که بر حسب تکالیف حقوقی و اخلاقی تعریف می شود. مسئولیت انسان در برابر طبیعت نیز نشئت گرفته از تکلیف وی نسبت به استفاده بهینه از نعمت ها و مواهب الهی در حیات فردی و اجتماعی است (جمشیدی، ۱۳۸۲: ۱۵-۱۴).

رابطه منطقی بین تکلیف محوری، عقلانیت و مصلحت وجود دارد؛ به گونه ای که ادای تکلیف متضمن عقلانیت و رعایت مصلحت است. زیرا انجام وظیفه و ادای تکلیف مستلزم تشخیص آن قبل از تصمیم گیری و اقدام در سیاست خارجی است. تشخیص تکلیف نیز خود مستلزم شناخت احکام الهی، درک و شناخت موضوع، عنوان و مصداق حکم و هم چنین مصلحت می باشد. از این رو، نه تنها تکلیف گرایی، عقلانیت و مصلحت با هم تعارض ندارند، بلکه لازم و ملزوم یکدیگرند.

ضرورت عقلانیت در تکلیف گرایی از آن جهت است که برای ادای تکلیف، تشخیص اوامر و نواهی الهی و کشف احکام شرع لازم و واجب است. به گونه ای که بر اساس قاعده ملازمه، نسبت این همانی بین عقل و شرع وجود دارد. از این رو، حکم یقینی و قطعی عقل همان حکم شرع است و حجیت دارد. چون خود شارع عاقل به حجیت عقل حکم کرده و حکم قطعی آن را پذیرفته است. پس هیچ گونه ناسازگاری و تناقض و تعارضی بین دین حق اسلام و احکام آن و عقل کاشف از حقیقت وجود ندارد.

احکام الهی تعیین یافته در دین اسلام به وسیله عقل و نقل (کتاب و سنت) کشف می شوند. زیرا از منظر فقه شیعه، عقل و نقل هر دو در صدد کشف و نشان دادن احکام و اراده تشریحی الهی به مکلفین هستند تا با پیروی از آنها به خیر و سعادت برسند. از این رو، عقل در طول نقل قرار ندارد، بلکه منبع مستقلی است که در عرض آن به استنباط و کشف احکام و اراده تشریحی الهی می پردازد. پس عقل کاشف از اراده تشریحی و احکام الهی است که آنها را باز نمایی می کند، اما به تشریح و صدور حکم نمی پردازد. «دلیل عقلی می تواند فعل، حکم و قانون تکوینی و تدوینی را کشف کند و در کنار دلیل نقلی حجت شرعی تلقی شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۶۵). این امر بدان معناست که «مجموع قرآن و روایات و عقل می توانند

معرف احکام اسلام بوده و حجت شرعی در باب فهم دین را به دست دهند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۷۳).

فراتر از این، عقل تنها به نوع نظری و مستقلات عقلیه منحصر و محدود نمی‌شود، بلکه شامل عقل عملی و غیر مستقلات عقلیه به عنوان مبنای اجتهاد نیز می‌شود؛ به گونه‌ای که احکام ثابت و متغیر الهی از طریق اجتهاد به معنای تفریع فروعات از اصول کلی استنباط و استخراج می‌شود. از این‌رو، عناصری چون مقتضیات زمان و مکان، سیره عقلا و مصلحت نقش تعیین کننده‌ای در استنباط احکام الهی از طریق اجتهاد در هر دو حوزه احکام الزامی و منطقه الفراغ ایفا می‌کنند (شفیعی، ۱۳۸۱: ۱۱۵-۱۱۲). چون ممکن است در شرایط زمانی و مکانی خاص، موضوع و عنوان حکم تغییر کرده باشد که در اجتهاد حکم باید آن را مدنظر قرار داد (رک: امام خمینی، ۱۳۷۷: ۳۹).

براساس عقل‌گرایی شیعی، در صورت تعارض و ناسازگاری عقل و نقل، حکم قطعی عقل بر نقل مرجح و مقدم است. یعنی حکم یقینی عقل بر حکم نقل و نص قطعی الصدور یا ظنی الصدور که هر دو ظنی‌الدلاله‌اند مرجح و مقدم است. زیرا «شرع عقل کل و معصوم از خطاست. پس ممکن نیست که ضوابط درست و ضروری عقل را رد کند» (عابدی شاهرودی، ۱۳۶۳: ۵۲). البته این امر به معنای تقدم حکم عقل بر احکام تبعدی شرعی نیست.

وجه دیگر ارتباط منطقی بین عقل و تکلیف در حوزه تشخیص و تعیین مصادیق احکام تجلی می‌کند. زیرا شارع مقدس و پیرو آن مجتهد، احکام کلی حلیت، حرمت، کراهت، استحباب و اباحه موضوع را تعیین و تکلیف می‌کند. از این‌رو، تشخیص عقلی مصادیق این احکام کلی بر عهده مکلف است. برای نمونه، برقراری عدالت یک تکلیف دولت اسلامی است که تشخیص مصادیق آن مستلزم عقلانیت است. چون «اگر عقل و خرد در تشخیص مصادیق عدالت به کار گرفته نشود، انسان به گمراهی و اشتباه دچار می‌شود... بنابراین، عقلانیت و محاسبه یکی از شرایط لازم رسیدن به عدالت است» (آیت‌ا... خامنه‌ای، ۱۳۸۴).

در چهارچوب تکلیف‌گرایی، بین ادای تکلیف و مصلحت اندیشی نیز ارتباط منطقی وجود دارد. رابطه تکلیف و مصلحت در سه زمینه پیروی احکام از مصالح و

مفاسد، نقش مصلحت در استنباط احکام و رفع تراحم احکام بر مبنای مصلحت نمود می‌یابد. در جهان بینی شیعی، کلیه احکام شرعی تابع و متضمن مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الامری ثابت است. از این‌رو، عمل به تکلیف مبنی بر پیروی از احکام الهی عین مصلحت به معنای کسب نفع دینی یا دنیایی و دفع ضرر دینی یا دنیایی است (قمی، ۱۳۰۳: ۸۵). گرچه عقل عادی ممکن است قادر به درک مصالح و مفاسد این احکام در حیات دنیوی نباشد.

احکام شرعی که شارع مقدس بر مبنای مصالح و مفاسد وضع کرده است، به دو نوع اولیه و ثانویه تقسیم می‌شوند. احکام اولیه آن دسته از احکامی است که شارع مقدس بر مبنای نیازهای ثابت و با رعایت مصالح و مفاسد برای موضوعی در شرایط طبیعی و عادی وضع کرده است. احکام ثانویه را شارع مقدس بر مبنای نیازهای ناپایدار و موقتی با رعایت مصالح و مفاسد برای موضوعی در شرایط استثنایی و غیرطبیعی وضع کرده است (نیکزاد، ۱۳۸۵: ۴؛ افتخاری، ۱۳۸۴: ۴۸۲-۴۸۵؛ حسینی، ۱۳۸۵).

افزون بر احکام شرعی اولیه و ثانویه که شارع مقدس جعل کرده و از مصالح و مفاسد واقعی پیروی می‌کنند، احکام شرعی دیگری توسط حاکم یا حکومت اسلامی بر مبنای مصالح عمومی و جامعه وضع می‌شود که احکام حکومتی نامیده می‌شود. احکام حکومتی را حاکم اسلامی براساس ولایتی که شارع مقدس برایش قرار داده است صادر می‌کند و از احکام بیان‌کننده اوامر و نواهی الهی متفاوت و متمایز می‌باشد (امام خمینی، ۱۳۸۵ ق: ج ۵۲: ۱). صاحب‌جواهر، احکام حکومتی را «دستور حاکم اسلامی (نه خداوند) مبنی بر انفاذ و اجرای حکم شرعی یا وضعی یا موضوع آن» تعریف می‌کند (نجفی، ۱۳۹۲، ج ۱۰۰: ۴۰؛ همچنین ببینید: طباطبایی، ۱۳۵۴: ۶۴).

بنابراین، احکام حکومتی، بر مبنای ولایت حاکم اسلامی که خود حکم اولیه شرعی است، با لحاظ نمودن مصالح اجتماعی و عمومی وضع می‌شود. از نظر امام خمینی، موضوع حکم حکومتی و مبنای صدور آن، مصالح حکومتی و عمومی می‌باشد. از این‌رو، دایره مصالح عمومی و حکومتی که احکام حکومتی بر پایه آن صادر می‌شود به حوزه مباحات و حتی احکام شرعی اولیه و ثانویه منحصر نمی‌شود

(حسینی، ۱۳۸۵)، بلکه حاکم اسلامی به اقتضای ولایت مطلقه و تأمین مصالح حکومت، در صورت تشخیص مصلحت می‌تواند بر خلاف احکام شرعی (اولیه و ثانویه) حکم صادر کرده و یا آنها را موقتاً تعطیل نماید. زیرا «حکومت شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول... (ص) است و یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز، روزه و حج است» (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۷۰).

براین اساس، دست کم، همانگونه که بعضی از فقها بیان داشته‌اند، تقدم احکام حکومتی بر احکام شرعی و تعطیلی موقتی آنها بر مبنای قاعده تزامم صورت می‌گیرد؛ به گونه‌ای که در صورت تزامم بین احکام حکومتی با احکام شرعی، ولی امر و حاکم اسلامی با تشخیص و ترجیح مصلحت اهم حکومتی بر مصلحت غیر اهم حکم شرعی، آن را مقدم می‌دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۶۵-۲۵۰).

بنابراین، رعایت مصالح اجتماعی و حکومتی در صدور احکام حکومتی توسط تصمیم‌گیرندگان سیاست خارجی، یک تکلیف شرعی است. از این رو، تکلیف‌گرایی و مصلحت‌اندیشی لازم و ملزوم یکدیگرند و تصمیم‌گیرنده موظف و مکلف به تشخیص مصلحت و اقدام بر مبنای آن می‌باشد. به گونه‌ای که تصمیم‌گیرنده در صورت هرگونه کوتاهی در تشخیص مصلحت و یا عدم اقدام بر پایه آن مسئولیت شرعی دارد. تشخیص مصلحت نیز مستلزم عقل و عقلانیت است. زیرا، اولاً مصالح حکومتی تابع ضرورت است که عقل قادر به کشف آن می‌باشد. ثانیاً، موضوعات و مسائل مختلف سیاست خارجی متضمن مصالح متعددی بوده که تشخیص مهم‌ترین آنها در مقام تصمیم‌گیری مستلزم عقلانیت است. تشخیص درک مصالح محقق و مقدر و برآورد نتایج احتمالی آنها نیز نیازمند عقلانیت است که مؤید بعد نتیجه‌گرایی منطقی تکلیف می‌باشد.

کارکرد مصلحت‌اندیشی در رفع تزامم فراتر از احکام حکومتی می‌رود و شامل کلیه احکام و تکالیف ناشی از مصلحت می‌شود. لذا، در صورت تزامم بین احکام شرعی در حوزه سیاست خارجی، باید برپایه اصل اهم و مهم تصمیم گرفت و حکم متضمن مصلحت اهم را مقدم و مرجح داشت و در غیر این صورت، عذر شرعی نخواهد داشت (الموسوی الخمینی، بی تا: ۲۴۵). به گونه‌ای که «هیچ فقیهی در این کلی شک ندارد که به خاطر مصلحت بزرگ‌تر اسلام، باید مفسده‌های

کوچکتر اسلام را متحمل شد» (مطهری، ۱۳۷۳ ج ۲: ۸۵-۸۴). اصل اهم و مهم در رفع تراحم بین احکام و مصالح ناشی از آنها یک اصل و حکم عقلی است که همه عقلا به آن عمل می‌کنند. قاعده دفع افسد به فاسد یا اصل خیرالشرین نیز در مقام عمل و اجرای احکام برای رفع تراحم بین آنها به کار می‌رود.

از آنجا که احکام شرعی و حکومتی تابع مصالح و مفسد نوعی هستند، در صورت تراحم بین آنها، حکمی که در بردارنده مصالح و مفسد نوعی است، بر حکم تابع مصالح و مفسد شخصی مقدم است. هم چنین تکالیفی که متعلق آنها دارای مصلحت یا مفسده است، در صورت عسر و حرج، الزام آنها برداشته می‌شود. بر همین اساس، طبق قاعده لاضرر، اطاعت از احکام شرعی در صورت ضرر و زیان، الزامی نیست. در حوزه احکام حکومتی، لاضرر جمعی معطوف به کشور و ملت ملاک این قاعده است (حسینی، ۱۳۸۵).

مصلحت در استنباط احکام شرعی و تعیین تکالیف نیز نقش مهمی دارد. مصلحت نقش بنیادی در جعل احکام حکومتی دارد؛ به گونه‌ای که ملاک و منشأ صدور حکم حکومتی، مصلحت جامعه است. اما آیا با کشف مصلحت حقیقی مبنای صدور حکم شرعی می‌توان آن را به موارد و موضوعات دیگر تعمیم داد؟ در فقه شیعه در صورتی که شارع مقدس به مناط حکم تصریح کرده باشد یا با قرائن کلامی یقین حاصل شود، تعمیم آن به موارد واجد همان ملاک جایز است. بر پایه قیاس منصوص‌العله، در جایی که علت و ملاک حکم در شریعت منقول (کتاب و سنت) تصریح شده باشد، تعمیم حکم به موارد دارای همان ملاک و علت جایز است. هم چنین در مواردی که موضوع حکم مصلحت و مفسده باشد، تشخیص موضوع حکم به تشخیص آن مصلحت و مفسده بستگی دارد.

بر همین اساس، در شرایط و موارد صدق عنوان مصلحت یا مصلحت اهم، حکم حرمت به جواز تبدیل می‌شود. از این رو، در فقه شیعه صدور حکم بر مبنای مصالح ضروری، قطعی و یقینی که دلیل نصی بر خلاف آن نباشد جایز است (نیکزاد، ۱۳۸۵). بدیهی است که در منطقه الفراغ، ملاک عمل و تکلیف مصالح و مفسد می‌باشد که به کمک عقل کشف می‌شود. ولی مشروعیت این مصالح در صورتی است که تعارضی با احکام شارع نداشته و در حوزه مسائل اجتماعی باشد

نه فردی و عبادی.

بنابراین، در تحلیل سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، به عنوان یک دولت اسلامی، باید توجه داشت که تصمیم‌گیری بر پایه منطق تکلیف که متضمن عقلانیت و مصلحت است، صورت می‌گیرد.

الگوی تصمیم‌گیری

منطق تکلیف بیانگر آن است که تصمیم‌ها و کنش‌های سیاست خارجی دولت اسلامی، بر مبنای تکالیف آن که در احکام الهی تعیین شده است انجام می‌گیرد. از این رو، دولت اسلامی، از جمله جمهوری اسلامی ایران، کنش‌گری مکلف و رسالت مدار است، نه هدف محور یا نقش محور، که به چگونگی ادای تکلیف می‌اندیشد. تصمیم‌گیری سیاست خارجی نیز مستلزم تفکر در مشروعیت اهداف در چهارچوب احکام الهی و مصالح اسلامی، در راستای ادای تکلیف و انجام رسالت الهی و اسلامی مبنی بر تعالی و سعادت است.

تصمیم‌گیرنده سیاست خارجی در دولت اسلامی و جمهوری اسلامی ایران، به عنوان یک انسان فطری بر مبنای منطق تکلیف و عقلانیت کل نگر، دست به تصمیم‌گیری می‌زند. او در فرایند تصمیم‌گیری بین گزینه‌ها، خط مشی‌ها و راه حل‌های بدیل، یکی از آنها را انتخاب می‌کند. تصمیم‌گیرنده هم چنین از شیوه و راه و روش خاصی برای انتخاب گزینه و ترجیح و تقدم آنها بهره می‌گیرد که الگوی تصمیم‌گیری در سیاست خارجی را به وجود می‌آورد. تصمیم‌گیری بر مبنای برداشت و تلقی کارگزار انسانی عاقل و مختار، از محیط اجتماعی و عملیاتی صورت می‌گیرد. از این رو، نظام شناختی و عقلانیت تصمیم‌گیرنده نقش بنیادی در فرایند تصمیم‌گیری سیاست خارجی ایفا می‌کند (دوئرتی و فالتزگراف، ۱۳۷۲: ۷۲۰-۷۲۲). تصمیم‌گیرنده با انگیزه آگاهانه برای تأمین هدف مشخص و معین دولت اسلامی که نمایندگی آن را بر عهده دارد، یا انگیزه ناآگاهانه یا نیمه آگاهانه ناشی از نظام شناختی فردی، نهادی و ساختاری تصمیم می‌گیرد (Snyder, et al., 1963: 144).

با وجود این، الگوی تصمیم‌گیری سیاست خارجی در دولت اسلامی و

جمهوری اسلامی ایران، لزوماً منطبق بر الگوهای تصمیم‌گیری تعریف شده در نظریه‌های رایج تصمیم‌گیری نیست. چون همان‌گونه که دوئرتی و فالتزگراف به درستی بیان می‌دارند: «نظریه‌های تصمیم‌گیری که در ایالات متحده تکوین یافته‌اند به نحو کاملاً قابل درکی حول تجربه سیاسی خود آمریکا... متمرکزند» که لزوماً قابل تعمیم به سایر کشورها نیست (دوئرتی و فالتزگراف، ۱۳۷۲: ۷۶۲).

الگوی تصمیم‌گیری در نظریه سیاست خارجی دولت اسلامی را می‌توان الگوی «عقلانی چند لایه» نامید. این الگو در زمره رهیافت‌های چند رویکردی و الگوهای مرحله‌ای تصمیم‌گیری قرار می‌گیرد. زیرا از یک سو متضمن ادغام الگوهای بدیل تصمیم‌گیری خارجی است و از سوی دیگر، همانند الگوهای مرحله‌ای، فرآیند تصمیم‌گیری سیاست خارجی را چند مرحله‌ای تلقی و ترسیم می‌کند (برای توضیح بیشتر در مورد مدل‌های مرحله‌ای رک: Stern, 2004: 106). به گونه‌ای که این الگو، تلفیقی از دو الگوی شناختی و عقلانی است که در چهارچوب آن تصمیم‌گیری برمبنای عقلانیت چندگانه و نظام شناختی، صورت می‌گیرد.

مدل عقلانی چند لایه، از آنجا که تأثیرگذاری عوامل و متغیرهای شناختی در سه سطح کارگزاری، نهادی و ساختاری بر فرآیند تصمیم‌گیری سیاست خارجی را مد نظر قرار می‌دهد، واجد بعد شناختی است. در سطح کارگزاری، نظام باورها و میزان اعتقاد و ایمان تصمیم‌گیرنده به اسلام و احکام آن، به عنوان عناصر تشکیل دهنده نظام شناختی وی، فرآیند تصمیم‌گیری سیاست خارجی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به طوری که انتخاب گزینه‌ها در پرتو این ویژگی‌های شناختی، تصمیم‌گیری صورت می‌گیرد. از آنجا که نظام باورها و ادراکات تصمیم‌گیرنده مسلمان ریشه در فطرت او دارد، تصمیم‌های ناشی از آن عقلانی است؛ چون فطرت انسان مومن آمیزه‌ای از عقل و اختیار است که تصمیم‌گیری بر مبنای آن صورت می‌گیرد. اما این نوع تصمیم‌گیری لزوماً با عقلانیت ابزاری مبتنی بر عقل حسابگر مادی که بر اساس تحلیل هزینه - فایده اقدام می‌کند، انطباق ندارد.

در سطح نهادی نیز این الگو، هم چون نهادگرایی شناختی (رک: Peters, 1999; Klein, 2001، متضمن تأثیرگذاری باورها و اعتقادات و احکام نهادینه شده در نهادها، سازمان‌ها و دیوانسالاری سیاست خارجی بر درک، تلقی و بیان موضوعات و مسائل

توسط تصمیم‌گیرندگان است. در نتیجه، گزینه‌های تصمیم‌گیرنده تحت تأثیر شرایط نهادی و سازمانی مبتنی بر احکام و ارزش‌های اسلامی، تعریف و تعیین می‌شود. به طوری که نظام باورهای شخصی در چهارچوب فرهنگ و هنجارهای نهادی حاکم، تثبیت و تقویت می‌شود. زیرا این هنجارها در تصمیم‌گیرنده درونی شده‌اند که تصمیم‌گیری، به طور خودآگاه یا ناخودآگاه، منطبق با آنها صورت می‌گیرد (رفیع‌پور، ۱۳۸۲: ۱۹۲).

همچنین، قواعد، هنجارها، نقش‌ها و رویه‌ها حاکم بر دولت اسلامی و محیط ملی که بر حسب احکام، قواعد، هنجارها و ارزش‌های اسلامی تعریف می‌شود، فرایند تصمیم‌گیری سیاست خارجی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به گونه‌ای که بر مبنای ماهیت و هویت دولت اسلامی، برداشت و تلقی تصمیم‌گیرندگان از هویت و نقش ملی آن در سیاست خارجی، شکل می‌گیرد. با این وجود، باید توجه داشت که تأثیرگذاری شناختی نهادی و سازمانی، خود به وسیله هنجارها و ارزش‌های اسلامی قوام می‌یابد.

از این رو، در سطح داخلی ساختارهای معنایی و انگاره‌ای، که بر حسب احکام، قواعد، هنجارها و ارزش‌های اسلامی، تعریف می‌شوند، بر فرایند تصمیم‌گیری تأثیر می‌گذارند. این ساختارهای انگاره‌ای باعث می‌شوند تا تصمیم‌گیرندگان از روش‌های شهودی و میانبر برای تعریف محیط و مسائل جاری استفاده نمایند، تا راه حلی را برگزینند که زودتر آنان را به نتیجه برساند. این علائق ادراکی باعث می‌شود تا تصمیم‌گیرندگان بعضی از تهدیدات را نادیده گرفته یا در تلقی برخی دیگر حساسیت بیشتری نشان دهند و تصمیم‌ها و سیاست‌های ثابت و انعطاف‌ناپذیری را اتخاذ نمایند.

با این حال، انتخاب گزینه‌ها بر مبنای نظام شناختی فردی، نهادی و ساختاری نیز متضمن عقلانیت است. اما این عقلانیت مبتنی بر عقل ابزاری حسابگر مادی نیست، بلکه عقلانیت هنجاری مبتنی بر فطرت و ارزش‌ها و هنجارهای فطری اسلامی می‌باشد. به طوری که تصمیم‌گیرنده دولت اسلامی گزینه‌هایی را انتخاب می‌کند که با ارزش‌ها و هنجارهای اسلامی سازگار و یا قابل توجیه باشد. این ویژگی است که الگوی «عقلانی چند لایه» اسلامی را از الگوی «شهود چند وجهی»

متمایز می‌سازد. چون در این الگو، بر خلاف الگوی شهود چند وجهی، انتخاب گزینه‌ها در این مرحله نیز بر پایه عقلانیت هنجاری اسلامی می‌باشد (برای توضیح بیشتر در مورد الگوی شهود چند وجهی رک: Stern, 2004; Mints and Geva, 1997; (Mints, 2004; Mints and DeRoun, 2010: 79- 86).

در الگوی «عقلانی چند لایه»، فرایند تصمیم‌گیری دو مرحله‌ای است؛ به گونه‌ای که تصمیم‌ها در دو مرحله متوالی و مرتبط اخذ می‌شوند. در مرحله نخست، تصمیم‌گیرنده مومن و متعهد به اعتقادات، ملتزم به احکام و متخلق به اخلاق اسلامی، در چهارچوب احکام اسلامی گزینه‌های بدیل را محدود و محصور می‌کند. به طوری که گزینه‌های ناسازگار با احکام الهی و غیر قابل توجیه در چهارچوب شرع، حذف شده و تنها گزینه‌های مشروع و مباح باقی می‌ماند.

البته وفق قاعده اباحه، اصل بر مباح و مشروع بودن کلیه گزینه‌های بدیل است، مگر اینکه حکم حرمت و حلیت آنها منصوص و مصرح باشد. زیرا طبق ادله شرعیه در صورت نیافتن حکم شرعی، اصل بر اباحه است. در این صورت تصمیم‌گیرنده سیاست خارجی، انتخاب گزینه‌های مخالف با حکم مصرح شرع، حتی با وجود منافع مادی ظاهری نیز جایز و مشروع ندانسته و از آن صرف نظر می‌کند. چون بر پایه منطق تکلیف، منفعت حقیقی در گرو پیروی از این احکام است.

تصمیم‌گیری مبنی بر حذف و ابقای گزینه‌های بدیل، در نخستین مرحله در سه گام انجام می‌گیرد. در گام اول، بر اساس احکام اولیه، گزینه‌های مشروع و نامشروع یا ممکن و ناممکن شرعی از یکدیگر تفکیک می‌شوند. در دومین گام، بر مبنای احکام و عناوین ثانویه از بین گزینه‌های باقی مانده گزینش می‌شود. زیرا، طبق قواعد وسع، اضطرار، اهم و مهم، اکراه و اجبار، اعسار و تقیه به علت تغییر احکام در اثر عارض شدن عناوین خاص دیگری غیر از حکم اولیه، انتخاب گزینه‌ها دستخوش تغییر و تحول می‌شود. از این رو، ممکن است گزینه‌ی اصالتاً و بدواً نامشروع، حکم جدیدی یافته و موقتاً مباح شود، یا گزینه واجب و لازمی نهی شده و انتخاب نشود. کارکرد این قواعد رفع تزامم بین احکام و به تبع آن تصمیم‌گیری مبتنی بر انتخاب گزینه‌ها در شرایط و موقعیت‌های خاص و بحرانی می‌باشد.

قاعده وسع در تصمیم‌گیری، متضمن آن است که تکالیف و وظایف فراتر از

توان مکلف بر او واجب نشده است. چون شارع حکیم امر به مالایطاق نکرده و مکلف را به تکلیفی که فراتر از تحمل و قدرت اوست امر نمی‌کند و تکلیف و توان متلازمند. از این رو، دولت اسلامی نیز در سیاست خارجی، تکالیف و وظایفی متناسب با قدرتش دارد. قاعده اضطرار بدان معناست که در اثر اجبار شرایط خاص محیطی، حکم حرمت به حلیت تبدیل شده و مکلف در مقام انتخاب گزینه‌ها می‌تواند بر اساس آن تصمیم‌گیری نماید. قاعده اضطرار کاربرد و جنبه فردی، اجتماعی و حکومتی دارد (کلانتری، ۱۳۷۸: ۳۲۳). لذا، رعایت و التزام به آن در امور اجتماعی و حکومتی، از جمله سیاست خارجی نیز لازم و ضروری می‌باشد.

طبق قاعده عسر و حرج، در صورت تعارض و تزاخم حال و شرایط درونی مکلف با حکم شرعی، از وی رفع تکلیف می‌شود. این قاعده متمایز و مستقل از قاعده عدم تکلیف و قاعده اضطرار می‌باشد. چون از یک طرف ناظر به رفع واجبات است، نه جایز شمردن محرمات و از سوی دیگر، به جای شرایط محیطی و بیرونی، ملاک تغییر حکم قدرت و توانایی درونی مکلف، اعم از فرد و دولت اسلامی است (افتخاری، ۱۳۸۷۴: ۴۹۸-۴۹۲).

بر مبنای قاعده اهم و مهم، در صورت تزاخم عملی دو حکم، تصمیم‌گیرنده سیاست خارجی با رعایت مصلحت برتر و مهم‌تر یا مفسده و ضرر بیشتر، گزینه اهم (وجوب) انتخاب و گزینه افسد را حذف می‌کند. معیار تشخیص اهم و مهم و ترک افسد و انجام فاسد را شارع مقدس تعیین و تعریف کرده است که با کشف آن، ملاک عمل قرار می‌گیرد (عمیدزنجانی، ۱۳۷۴: ۲۲۴-۲۲۲). براساس قاعده تقیه نیز تصمیم‌گیرنده سیاست خارجی برای دفع ضرر که بر حسب حفظ مصالح اسلام، مسلمانان و نظام اسلامی در برابر تهدیدات خارجی تعریف می‌شود به اتخاذ تصمیم می‌پردازد و گزینه‌ای را حذف یا انتخاب می‌نماید (کلانتری، ۱۳۷۶: ۲۵۹-۲۵۸؛ العلوی، ۱۹۹۳: ۳۲).

تصمیم‌گیری مبنی بر حذف بعضی از گزینه‌ها بر اساس قواعد اضطرار، اعسار، تقیه، اهم و مهم و وسع، فرآیندی عقلانی مبتنی بر عقلانیت رویه‌ای است. چون اولاً بر مبنای منطق تکلیف، تصمیم‌گیرنده سیاست خارجی مسلمان اعتقاد دارد که شارع حکیم که خود عقل کل است اجازه انجام تکلیف بر مبنای عناوین ثانویه در شرایط

استثنایی را داده است که در چهارچوب قاعده ملازمه عقلانی می‌باشد. ثانیاً، تصمیم‌گیری بر پایه قواعد پنج‌گانه فی‌نفسه و مستقل از حکم شرع عقلانی می‌باشد. زیرا این قواعد از اصول عقلی در سیره عقلا می‌باشد. از این رو، در این موارد نیز تصمیم‌گیری ماهیتی عقلانی دارد که آن را از الگوی تصمیم‌گیری «شهود چند وجهی» متمایز می‌سازد. اگر چه این نوع عقلانیت با عقل ابزاری حسابگر که بر حسب هزینه - فایده مادی تعریف می‌شود، متفاوت می‌باشد.

در سومین گام از نخستین مرحله تصمیم‌گیری، گزینه‌های جایگزین بر مبنای مصلحت عمومی و حکومت حذف و ابقا می‌شوند. به گونه‌ای که تصمیم‌گیرنده سیاست خارجی، فراتر از احکام اولیه و ثانویه، براساس مصلحت جامعه و حکومت و اقتضائات احکام حکومتی، به تصمیم‌گیری و انتخاب گزینه‌های بدیل دست می‌زند. طبق اصل مصلحت، در صورت تراحم بین احکام شرعی اولیه و ثانویه حاوی مصلحت مهم با احکام حکومتی در بردارنده مصلحت مهم حکومت، تصمیم‌گیرنده سیاست خارجی مجاز است گزینه‌های مخالف احکام اولیه و ثانویه را انتخاب نماید. در حوزه سیاست خارجی، مهم‌ترین مصلحت، حفظ موجودیت اسلام و نظام اسلامی و گسترانیدن عدالت می‌باشد. از این رو، در صورتی که مصلحت اسلام و نظام در چهارچوب احکام اولیه و ثانویه تأمین شود، تصمیم‌گیرنده بر مبنای آن تصمیم می‌گیرد و در غیر این صورت بر مبنای حکم حکومتی، حتی مخالف با احکام اولیه و ثانویه، تصمیم گرفته و عمل می‌کند.

تصمیم‌گیری بر پایه مصلحت مستقل و متمایز از تصمیم‌گیری بر اساس قواعد پنجگانه پیش گفته است. چون اولاً، مبنای این نوع تصمیم‌گیری احکام و عناوین ثانویه به اقتضای اضطرار، اعسار، اکراه و اجبار نیست، بلکه مصالح ذاتی پیش‌بینی نشده از سوی شارع می‌باشد (معرفت، ۱۳۷۶). ثانیاً، در احکام ثانویه، شارع ملاک و مصداق اهمیت را تعیین کرده است، اما در احکام حکومتی مبتنی بر مصلحت عمومی، تصمیم‌گیرنده معیار و مصداق یا دست کم مصداق اهمیت را تعریف می‌کند و بر اساس آن تصمیم می‌گیرد (افتخاری، ۱۳۸۴: ۵۲۰-۵۱۴).

تصمیم‌گیری سیاست خارجی مبنی بر حذف و انتخاب گزینه‌های مختلف بر مبنای عقل مصلحت‌اندیش، کنشی عقلانی است. زیرا اولاً، تشخیص مصلحت که

مبنای تصمیم‌گیری قرار می‌گیرد، مستلزم عقل و عقلانیت است. ثانیاً، تعیین مصداق اهمیت و مصلحت اهم، توسط تصمیم‌گیرنده بر پایه عقل و عقلانیت می‌باشد. ثالثاً، تشخیص و تعیین مصالح محقق و مقدر نیز نیازمند عقلانیت می‌باشد. رابعاً، برآورد نتایج احتمالی هریک از این مصالح نیز بر تصمیم‌گیرنده لازم است که از راه عقل مصلحت‌اندیش صورت می‌گیرد. عقل مصلحت‌اندیش گرچه به عقل ابزاری منفعت‌اندیش شباهت دارد، ولی با آن یکسان نیست. چون عقل ابزاری تنها به نتیجه می‌اندیشد ولی عقل مصلحت‌اندیش، به مصلحتی می‌اندیشد که اهمیت و اولویت بیشتری داشته و توسط شرع تعیین یا تایید شده باشد.

در دومین مرحله تصمیم‌گیری سیاست خارجی، پس از حذف گزینه‌های مخالف و ناسازگار با احکام شرعی اولیه، ثانویه و حکومتی مبتنی بر مصلحت، گزینه‌های باقی مانده بر اساس تحلیل هزینه - فایده مبتنی بر منطق نتیجه انتخاب می‌شوند. زیرا، این گزینه‌ها همگی در بردارنده مصلحت و فاقد مفسده هستند، اما انتخاب آنها نتایج یکسانی نخواهد داشت. از این رو، تصمیم‌گیرنده سیاست خارجی تلاش می‌کند در چارچوب عقل عاقبت‌اندیش، بهترین گزینه‌ای را انتخاب نماید که متضمن بهترین نتیجه با کمترین هزینه است.

رابطه تنگاتنگی بین عقل مصلحت‌اندیش و عقل عاقبت‌اندیش وجود دارد. زیرا مصلحت، متضمن منافع مادی و معنوی در این دنیا و دنیای دیگر است. بنابراین، اگر منافع نیز به این گستردگی تعریف شود، مصلحت و منفعت بر هم منطبق خواهند شد. در نتیجه، عقل مصلحت‌اندیش نیز بر عقل عاقبت‌اندیش انطباق می‌یابد. اما اگر منفعت به نوع مادی و این جهانی آن محدود و منحصر شود، مصلحت نیز از منفعت متمایز می‌شود. از این رو، نسبت بین مصلحت و منفعت عموم و خصوص، مطلق خواهد بود.

براین اساس، در فرآیند تصمیم‌گیری سیاست خارجی، حذف و ابقای بعضی از گزینه‌های بدیل بر مبنای چند اصل صورت می‌گیرد. اول، طبق اصل مطابقت با شرع، کلیه گزینه‌ها بر پایه همه ابعاد مورد بررسی و ارزیابی مقایسه‌ای قرار نمی‌گیرند، بلکه گزینه‌ها تنها براساس سازگاری با شرع سنجیده می‌شوند. از این رو، گزینه‌هایی که خلاف احکام شرعی بوده یا در چهارچوب آن قابل توجیه نباشند،

حذف می‌شوند. دوم، طبق اصل ضرر و مفاسد غیر قابل جبران، اولاً، هیچ منفعتی نمی‌تواند مخالفت با شرع را جبران کرده و باعث ابقا و عدم حذف یک گزینه شود. ثانیاً، در صورتی که یک گزینه متضمن و مستلزم تهدید و به خطر افتادن موجودیت اسلام و نظام اسلامی و عدالت، به عنوان مهم‌ترین مصلحت دینی باشد، از دایره انتخاب حذف می‌شود. سوم، بر پایه اصل حجیت حکم یقینی، گزینه‌هایی که به وجوب و حرمت آنها یقین یا ظن قریب به یقین حاصل شود، انتخاب یا طرد می‌شوند. چهارم، طبق اصل اهم و مهم، در صورت تراحم حکم دو گزینه در مقام اجرا، گزینه اهم بر مهم یا فاسد بر افسد مقدم بوده و انتخاب می‌شود. پنجم، دفع ضرر و مفاسد بر حلیت و کسب منفعت اولویت دارد. ششم، ضرر و مفسده فراگیر و شدید از طریق تحمل ضرر خاص و خفیف دفع می‌شود. هفتم، مصالح راهبردی بلند مدت بر منافع و مصالح جزئی کوتاه مدت اولویت و تقدم دارد. هشتم، مصلحت و منافع نوعی بر مصلحت و منفعت شخصی تقدم و ترجیح دارد.

بنابراین، دولت اسلامی، از جمله جمهوری اسلامی ایران، در فرآیند تصمیم‌گیری و اقدام در سیاست خارجی با این پرسش‌های رفتاری روبه‌روست: شرایط و وضعیت انسانی و جهانی چگونه است؟ احکام، اوامر و نواهی الهی در مورد این شرایط چیست؟ کدام یک از تکالیف، وظایف و رسالت‌ها با این شرایط و احکام متناسب بوده و باید بر اساس آن عمل و اقدام کرد؟ میزان انتظارات (داخلی و خارجی) برای ادای این تکلیف چقدر است؟ هر یک از این گزینه‌های رفتاری و اقدامات تا چه اندازه با این تکلیف و وظیفه سازگاری و انطباق دارد؟ هر یک از این رفتارها چقدر بر احکام الهی و موازین اسلامی منطبق بوده و می‌توان برای مقبولیت و مشروعیت آن دلیل شرعی و عقلی اقامه کرد؟ این رفتارها تا چه اندازه تأمین‌کننده تکالیف مبتنی بر مصلحت می‌باشد؟ این کنش‌ها و رفتارها تا چه اندازه به تأمین تعالی، عدالت و سعادت در چهارچوب استقرار نظم اسلامی مطلوب کمک می‌کند؟ در چهارچوب احکام الهی، تکالیف و وظایف اسلامی، مشروع‌ترین و مقبول‌ترین هدف و اقدام کدام است؟ مناسب‌ترین و کم هزینه‌ترین ابزار لازم برای تأمین این اهداف مشروع و مقبول کدام است؟

سیاست خارجی به مثابه سیاست مصلحت

با وجود اینکه سیاست خارجی به صورت مجموعه تصمیم‌ها، کنش‌ها و اقدامات ارادی و هدفمند دولت‌ها نسبت به بازیگران یا موقعیت‌های خارج از حاکمیت آنها تعریف می‌شود (Roseti, 1994; Hermann, 1990: 3-21; Cohen and Harris, 1975: 383)، ولی به عنوان متغیر وابسته در نظریه‌های مختلف سیاست خارجی معنا و مفهوم متفاوتی می‌یابد (Rittberger, 2004: 28؛ دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۷: ۳۱۰). در نتیجه، در نظریه‌های مختلف، مفاهیم، قدرت، امنیت، منفعت، هنجار و رهایی برای تحلیل سیاست خارجی به کار می‌رود.

سیاست خارجی در نظریه اسلامی سیاست خارجی نیز ماهیت و تعریف متمایز و متفاوتی می‌یابد. در این نظریه، سیاست خارجی به صورت «ادای تکلیف مبتنی بر مصلحت» تعریف و تحلیل می‌شود. از این رو، متغیر مستقل تبیین‌کننده کانونی و کلیدی که سیاست خارجی و تحولات و تغییرات آن، تابعی از آن است را ارائه می‌دهد. این امر بدان معناست که مصلحت مفهوم تحلیلی کانونی در نظریه اسلامی سیاست خارجی است که رفتارها و تغییر و تحولات سیاست خارجی دولت اسلامی را می‌توان بر پایه آن تحلیل و تبیین کرد.

مصلحت به معنای جلب منافع دینی و دنیایی و دفع ضرر دینی و دنیایی است (قمی، ۱۳۰۳ ق: ۸۵). مصلحت متضمن سعادت مادی و معنوی مردم و جامعه است که از طریق رفاه و سعادت و رسیدن به کمال انسانی حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، مصلحت به معنای تأمین اهداف شارع است که بر حسب سعادت دنیوی و اخروی تعریف می‌شود. از این رو، در چهارچوب مفهوم مصلحت، منافع مادی و معنوی و سعادت اخروی و دنیوی، در طول هم قرار گرفته و هیچ‌گونه تعارضی ندارند؛ چون منافع معنوی و صلاح، کمال و سعادت اخروی از راه خیر و صلاح دنیوی در قالب زندگی شایسته و حیات طیبه در این جهان به دست می‌آید (معرفت، ۱۳۷۶).

مفهوم مصلحت گرچه قرابت و نسبت نزدیکی با مفهوم منفعت در نظریه واقع‌گرایی و لیبرالیسم سودجو دارد، ولی مساوی با آن نیست. زیرا اولاً، از نظر محتوایی و ارزشی، منفعت ملی تنها شامل منافع و ارزش‌های مادی می‌شود در

حالی که مصلحت علاوه بر منفعت و ارزش‌های مادی، در برگیرنده منافع و ارزش‌های معنوی نیز می‌باشد. افزون بر این، مصلحت شامل منفعت دینی و دفع ضررها و مفساد نسبت به آن نیز می‌شود. ثانیاً، قلمرو و گستره زمانی مصلحت نیز فراتر از حیات دنیوی بوده و جهان آخرت را نیز در بر می‌گیرد. به طوری که هدف اصلی جلب منفعت به معنای سعادت اخروی است که متضمن و مستلزم منافع، سعادت و تعالی دنیوی نیز می‌باشد (افتخاری، ۱۳۸۶: ۴۴-۴۳).

مصلحت، اعم از ثابت و متغیر، از طریق عمل به احکام شرعی و الهی تأمین می‌شود. زیرا همانطور که توضیح داده شد، پیروی از احکام شرعی متضمن جلب مصالح و دفع مفساد و ضررهای مادی و معنوی در دنیا و آخرت می‌باشد. از این رو، تصمیم‌گیری و عمل در چهارچوب احکام اولیه، مصالح ذاتی و نفس‌الامری ثابت و پایدار را تأمین می‌کند. رعایت احکام ثانویه به مثابه تحصیل مصالح متغیر و موقتی در شرایط خاص و استثنایی است. احکام حکومتی نیز تابع مصلحت تامه ملزمه یا مفسده تامه ملزمه هستند که با اجرای آنها مصالح مقطعی و پیش‌بینی نشده توسط شارع تأمین می‌شود (معرفت، ۱۳۷۶).

برآیند کلیه مصالح ناشی از اجرا و امتثال احکام نیز حفظ کیان دین، موجودیت نظام اسلامی و برقراری و گسترش عدالت است که بر سایر مصالح اولویت و تقدم دارد. چون همان‌گونه که امام خمینی تصریح می‌کند «احکام مطلوب بالعرض و ابزاری است برای اجرای حکومت و گسترانیدن عدالت» (الموسوی الخمینی ۱۳۶۳ ج ۲: ۴۷۲). از طرف دیگر، فلسفه وجودی حکومت اسلامی اجرای عدالت و احکام اسلامی است (همان: ۴۶۴). از این رو، بین اجرای احکام شرعی و عدالت رابطه این همانی و همبستگی مطلق وجود دارد. به گونه‌ای که، همانطور که استاد مطهری بیان می‌دارد، عدالت اجتماعی در سلسله علل احکام شرعی قرار دارد (مطهری، ۱۳۶۸: ۴۷ و ۱۷۲). در نتیجه اجرای احکام شرعی متضمن برقراری عدالت اجتماعی نیز می‌باشد. لذا امام خمینی تصریح می‌کند که: «مقصد (انبیا) این بوده که یک نظام عادلانه به وجود آورند تا به وسیله آن احکام خدا را اجرا کنند» (صحیفه نور، ج ۶: ۷۷).

طبق ادله شرعیه، مرجع تشخیص نهایی اهمیت و اولویت امتثال و اجرای احکام سه گانه اولیه، ثانویه و حکومتی در سیاست خارجی، حاکم و تصمیم‌گیرنده

دولت اسلامی می‌باشد. از این رو، تعریف و تعیین مصلحت و اهمیت و اولویت آن نیز، با توجه به شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی، از سوی حاکم اسلامی است که بر مبنای آن تکلیف و رفتار سیاست خارجی شکل خواهد گرفت.

از مجموع مباحث گذشته می‌توان نتیجه گرفت که مصلحت به معنای چراغ راهنمای سیاست خارجی دولت اسلامی بر پایه برداشت تصمیم‌گیرنده از قدرت و امکانات مادی و معنوی داخلی (بر مبنای قاعده وسع و اعسار)، ضرورت، فوریت و اهمیت موضوع و موقعیت موردنظر (بر مبنای قاعده اضطرار و اهم و مهم)، و محیط و شرایط بین‌المللی (بر پایه قاعده اکراه، اجبار و تقیه) تعریف و تعیین می‌شود. این امر به معنای تلفیق سطوح فردی، داخلی و خارجی در نظریه اسلامی سیاست خارجی می‌باشد. بر این اساس، کلیه رفتارهای سیاست خارجی دولت اسلامی تلاشی است برای کسب مصالح که می‌توان بر پایه مفهوم تحلیلی مصلحت تبیین کرد.

مفهوم تحلیلی مصلحت متضمن چند اصل تبیین‌کننده سیاست خارجی دولت اسلامی است. اول، تبیین تأثیرگذاری هویت و ماهیت دولت اسلامی بر رفتار سیاست خارجی آن. دوم، تبیین نقش تعیین‌کننده ساختارهای غیر مادی حاکم بر جامعه و حکومت اسلامی شامل ارزش، هنجارها و احکام اسلامی در سیاست خارجی دولت اسلامی. سوم، امکان تبیین پی‌گیری اهداف و منافع فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی. چهارم، تبیین جهت‌گیری تجدید نظرطلبی و تلاش برای اصلاح و تغییر نظم و نظام بین‌الملل ناعادلانه. پنجم، توضیح اولویت و تقدم بعضی از مصالح و منافع اسلامی بر منافع مادی ملی در سیاست خارجی. ششم، انتخاب گزینه‌هایی که متضمن هزینه‌هایی است که بر مبنای عقل ابزاری مبتنی بر منطق نتیجه قابل توضیح و توجیه نیست هفتم، امکان تحلیل و تبیین تداوم و تغییر در سیاست خارجی. چون در چهارچوب مصلحت، تصمیم‌گیری و رفتار سیاست خارجی دولت اسلامی لزوماً و دائماً ثابت و انعطاف‌ناپذیر نیست. بلکه بر اساس مقتضیات زمانی و مکانی منعطف و متغیر می‌باشد. هشتم، امکان تبیین رفتار متفاوت سیاست خارجی در موارد، موضوعات و موقعیت‌های مشابه. زیرا تکلیف دولت اسلامی بنا به شرایط خاص موضوع، محیط بین‌المللی و قدرت آن متفاوت می‌باشد.

نهم، امکان تبیین تغییر و تحول در سیاست خارجی دولت اسلامی نسبت به موضوع و موقعیت خارجی واحد در شرایط مختلف. دهم، قابلیت تحلیل و تبیین تأثیرگذاری متغیرهای مختلف در سطوح فردی، ملی و بین‌المللی بر سیاست خارجی در مفهوم مصلحت نیز وجود دارد. چون رعایت مصالح در هر سه سطح بر مبنای منطق تکلیف لازم است.

نتیجه‌گیری: دلالت‌های نظری برای تحلیل سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران

در این مقاله تلاش شد تا نظریه اسلامی سیاست خارجی تدوین شود. نظریه‌ای که از قدرت تبیین سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران به عنوان یکی از مصادیق دولت اسلامی نیز برخوردار است. از این رو، هدف ارائه و تبیین چهارچوب نظری برای تحلیل سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران است، نه تحلیل آن بر اساس نظریه اسلامی سیاست خارجی. به عبارت دیگر، این نوشتار چهارچوب نظری لازم برای تحلیل و تبیین سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران را فراهم می‌سازد نه اینکه خود به این امر مبادرت ورزد. بنابراین، این نتایج نظری را می‌توان برای تحلیل سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، به عنوان یک دولت محقق اسلامی استنتاج کرد.

۱- کنش بر پایه منطق تکلیف

در قالب مدل کنش‌گر در نظریه اسلامی سیاست خارجی، بر پایه انسان فطری و عقلانیت کل‌نگر، تصمیم‌گیرنده سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران بر مبنای فطرت و عقل فطری به جای عقل ابزاری صرف تصمیم گرفته و اقدام می‌کند. از این رو، عقلانیت حاکم بر تصمیم‌گیرنده سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، برآیندی از عقلانیت‌های اخلاقی، هنجاری و عملی است. منطق اقدام در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران نیز منطق تکلیف است که آمیزه‌ای از منطق نتیجه، تناسب و توجیه است که از هریک از سه منطق نتیجه، تناسب و توجیه صرف متفاوت و متمایز می‌باشد.

تکلیف‌گرایی به معنای تصمیم‌گیری و اقدام با انگیزه انجام اوامر و ترک نواهی

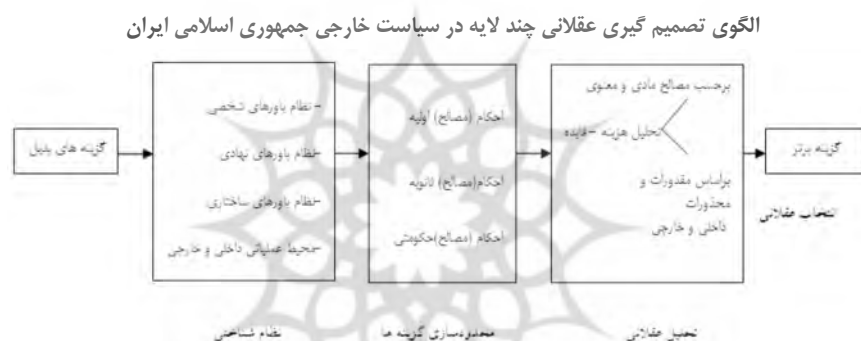
و ادای تکلیف الهی، جهت جلب رضایت خداوند و تأمین سعادت در سیاست خارجی است. به گونه‌ای که سائق و محرکه اصلی تصمیم‌ها، کنش‌ها و رفتار سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران انگیزه «ادای تکلیف مبتنی بر مصلحت» است. این انگیزه تصمیم‌گیری در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، به صراحت در سخنان رهبران آن بیان شده است. برای نمونه، امام خمینی به مناسبت‌های مختلف به این امر تصریح کرده است. «ما باید به تکلیف خود عمل کنیم، نتیجه حاصل شود یا نشود به ما مربوط نیست» (صحیفه نور، ج ۲: ۱۶۷). عمل به تکلیف مستلزم اطمینان از نتیجه قطعی آن نیز نیست. چون به نظر ایشان، «در این مسائلی که آدم تکلیف دارد که اقدام بکند. دیگر ما نباید در آن مسائل علم به این که نتیجه آن مطلبی که می‌خواهیم، حاصل می‌شود. این لازم نیست علم پیدا کند؛ انسان دنبال این است که آن تکلیفی که به او شده، به آن تکلیف عمل بکند» (صحیفه نور، ج ۵: ۱۸). بر این اساس، مثلاً حمایت از مستضعفین و مبارزه با مستکبرین و ظالمین یک تکلیف الهی است که باید به آن عمل کرد، گرچه سود و منفعت مادی در پی نداشته باشد. زیرا «ما (جمهور اسلامی) از مظلوم دفاع می‌کنیم و بر ظالم می‌تازیم. این یک وظیفه اسلامی است» (صحیفه نور، ج: ۲۵۹).

۲- تصمیم‌گیری عقلانی چند لایه

الگوی تصمیم‌گیری در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، الگوی تلفیقی و چند مرحله‌ای است. از یک سو، نظام شناختی و باورهای تصمیم‌گیرندگان و نهادینه شده در نهادها و ساختار سیاست خارجی نقش تعیین‌کننده‌ای در انتخاب گزینه‌های فراتر از عقل محاسبه‌گر و عقلانیت ابزاری دارد. به گونه‌ای که تصمیم‌گیرندگان سیاست خارجی جمهوری اسلامی در چهارچوب احکام اسلامی و اوامر و نواهی الهی گزینه‌های بدیل را محدود و محصور می‌کنند. در نتیجه، گزینه‌های ناسازگار با احکام الهی و غیر قابل توجیه بر اساس شرع حذف شده و تنها گزینه‌های مشروع و مباح باقی می‌ماند. تصمیم‌گیری مبنی بر حذف و ابقای گزینه‌های بدیل، در مرحله اول در سه گام صورت می‌گیرد. نخست، گزینه‌های مشروع و نامشروع بر اساس احکام اولیه از هم تفکیک می‌شوند. در دومین گام، بر مبنای احکام و عناوین ثانویه

از بین گزینه‌های باقی مانده گزینش می‌شود. سرانجام گزینه‌های جایگزین بر پایه مصلحت عمومی و حکومت حذف و ابقا می‌شوند.

در دومین مرحله تصمیم‌گیری سیاست خارجی، پس از حذف گزینه‌های ناسازگار و مخالف با احکام و مصالح شرعی اولیه، ثانویه و حکومتی، گزینه‌های باقی مانده بر پایه تحلیل هزینه - فایده مبتنی بر منطق نتیجه انتخاب می‌شوند. چون این گزینه‌ها اگر چه همگی در بردارنده مصلحت هستند ولی انتخاب آنها نتایج یکسانی نخواهد داشت. از این‌رو، تصمیم‌گیرندگان سیاست خارجی جمهوری اسلامی سعی می‌کنند در چهارچوب عقل حسابگر، گزینه‌ای را انتخاب نمایند که در بردارنده بهترین نتیجه با کم‌ترین هزینه باشد.



۳- مفهوم تحلیلی مصلحت

مفهوم تحلیلی مصلحت که در کانون نظریه اسلامی سیاست خارجی قرار دارد، از قدرت تبیین و تحلیل سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران برخوردار است. به گونه‌ای که فرایند تصمیم‌گیری و رفتار سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران را می‌توان بر اساس مفهوم مصلحت تحلیل کرد. مصلحت به معنای جلب منافع دینی و دنیایی یا دفع مفاسد و ضررهای دینی و دنیایی، چراغ راهنمای سیاست خارجی جمهوری اسلامی می‌باشد. مصلحت از دو جهت محتوایی یا ارزشی و گستره زمانی از منفعت متمایز می‌شود. چون مصلحت، بر خلاف منفعت، در برگیرنده منافع دنیایی و اخروی و هم چنین منافع مادی و معنوی می‌باشد. بر این اساس، کلیه رفتارهای سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران تلاشی است برای کسب مصالح



که بر پایه مفهوم تحلیلی مصلحت قابل تبیین است.

مصلحت در سیاست خارجی جمهوری اسلامی نیز بر حسب برداشت تصمیم گیرنده از قدرت و امکانات مادی و معنوی داخلی (بر مبنای قاعده وسع و اعسار)، ضرورت، فوریت و اهمیت موضوع و موقعیت مورد نظر (بر مبنای قاعده اضطرار و اهم و مهم)، و محیط و شرایط بین‌المللی (بر پایه قاعده اکراه، اجبار و تقیه) تعریف و تبیین می‌شود.

امام خمینی در موارد بسیاری به تصمیم‌گیری سیاست خارجی بر اساس مصلحت، به ویژه حفظ اسلام و نظام جمهوری اسلامی ایران، تصریح کرده است. برای مثال ایشان می‌فرماید: «حفظ اسلام یک فریضه است، بالاتر از تمام فرائض؛ یعنی هیچ فریضه‌ای بالاتر از حفظ خود اسلام نیست. اگر حفظ اسلام جزء فریضه‌های بزرگ است... حفظ این جمهوری اسلامی از اعظم فرائض است» (صحیفه نور، ج ۱۵: ۲۰۳). بر این اساس، امام خمینی در جریان پذیرش قطعنامه ۵۹۸، اولاً مهم‌ترین عامل تصمیم خود را تأمین مصلحت اسلام و جمهوری اسلامی و ثانیاً، تغییر شرایط داخلی و بین‌المللی را دلیل آن ذکر می‌کند. «خدا می‌داند اگر نبود انگیزه‌ای که همه ما و عزت و اعتبار ما باید در مسیر مصلحت اسلام و مسلمین قربانی شود، هرگز راضی به این عمل قبول آتش بس نمی‌بودم... من تا چند روز پیش معتقد به همان شیوه دفاع و مواضع اعلام شده در جنگ بودم و مصلحت کشور و انقلاب را در اجرای آن می‌دیدم ولی به واسطه حوادث و عواملی... با قبول قطعنامه و آتش بس موافقت نمودم». (صحیفه نور، ج ۲۰: ۲۳۹-۲۳۸).

مفهوم تحلیلی مصلحت، در مقایسه با مفاهیم تحلیلی دیگر، در تبیین سیاست خارجی جمهوری اسلامی از چند مزیت برخوردار است. اول، امکان تبیین تأثیرگذاری ماهیت و هویت اسلامی جمهوری اسلامی در سیاست خارجی آن را فراهم می‌سازد. دوم، ساختارهای اجتماعی غیر مادی چون ارزش‌ها، هنجارها، احکام و گفتمان اسلامی در کنار ساختارهای مادی به عنوان عوامل تعیین‌کننده سیاست خارجی را ملحوظ می‌دارد. سوم، تلفیق سطوح فردی، داخلی و بین‌المللی در تحلیل سیاست خارجی جمهوری اسلامی را امکان‌پذیر می‌سازد. چهارم، پی‌گیری اهداف و منافع فراملی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی را می‌توان در

چهارچوب مفهوم مصلحت توضیح داد. پنجم، انگیزه‌های غیر مادی سیاست خارجی جمهوری اسلامی مانند احیا و ارتقا عزت نفس، سعادت ملت ایران، جهان اسلام و همه بشریت را توضیح می‌دهد. ششم، امکان تبیین، راهبرد تجدید نظرطلبی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی را مهیا می‌سازد. هفتم، توضیح اولویت و تقدم بعضی از مصالح و منافع اسلامی بر منافع ملی مادی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران را میسر می‌سازد. هشتم، انتخاب گزینه‌هایی که متضمن هزینه‌هایی است که بر مبنای عقل ابزاری مبتنی بر منطق نتیجه قابل توضیح و توجیه نیست را تبیین می‌کند. نهم، تداوم و تغییر در سیاست خارجی جمهوری اسلامی بر اساس مصالح ثابت و متغیر در شرایط مختلف زمانی و مکانی را تحلیل می‌نماید. دهم، امکان تبیین رفتارهای متفاوت سیاست خارجی در موارد، موضوعات و موقعیت‌های مشابه را ایجاد می‌کند؛ مانند حمایت از بعضی از جنبش‌های اسلامی و عدم حمایت از برخی دیگر. یازدهم، تغییر و تحول در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران نسبت به موضوع و موقعیت خارجی واحد در شرایط مختلف مانند رابطه با عربستان سعودی را می‌توان در قالب مصلحت تحلیل کرد.*

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

الف - فارسی

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ۱۳۸۵. *دفتر عقل و آیت عشق*، تهران: طرح نو. افتخاری، اصغر. ۱۳۸۴. *مصلحت و سیاست؛ رویکردی اسلامی*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

برزگر، ابراهیم. ۱۳۸۵. *تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران*، تهران: سمت. پارسانیا، حمید. ۱۳۸۱. از عقل قدسی تا عقل ابزاری، *علوم سیاسی*، سال پنجم، شماره ۱۹. جابری، محمد عابد. ۱۳۸۴. *عقل سیاسی در اسلام*، ترجمه عبدالرضا سواری، تهران: گام نو.

جمشیدی، محمدحسین. ۱۳۸۲. امام خمینی (ره) و تکلیف‌گرایی در جنگ، نگین ایران، *فصلنامه مطالعات جنگ ایران و عراق*، شماره ۴.

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۹. *ولایت فقیه*، قم: مرکز نشر اسراء. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۶. *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تنظیم و تحقیق احمد واعظی*، قم: نشر اسراء.

حائری یزدی، مهدی. ۱۳۶۱. *کاووش‌های عقل نظری*، تهران: امیر کبیر. حسینی، علی. ۱۳۸۵. *نظریه مصلحت از دیدگاه امام خمینی (ره)*، *فصلنامه اندیشه صادق (ع)*، شماره ۵.

خامنه‌ای، آیت‌ا. سیدعلی. ۱۳۸۴. بیانات در دیدار با هیئت وزیران به نقل از داور رضایی، عقلانیت اسلامی در چالش با عقلانیت ابزاری مدرن، *کیهان*، ۱۵ آبان ۱۳۸۵.

خمینی، امام روح ا... ۱۳۷۱. *صحیفه نور*، ج ۲۰، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.

خمینی، امام روح ا... ۱۳۷۷. *منشور حوزویان*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی. دوئرتی، جیمز و رابرت فالتزگراف. ۱۳۷۲. *نظریه‌های متعارض در روابط بین‌الملل*، ترجمه علیرضا طیب و وحید بزرگی، تهران: قومس.

دهقانی فیروزآبادی، سید جلال. ۱۳۸۷. *سیاست خارجی رهایی‌بخش: نظریه انتقادی و*

سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، سیاست خارجی، سال ۲۲.

دهقانی فیروزآبادی، سید جلال. ۱۳۸۶. *هویت و منفعت در سیاست خارجی جمهوری*

- اسلامی ایران، در داود کیانی (گردآورنده)، *منافع ملی جمهوری اسلامی ایران*، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- راست، بروس و هاروی استار. ۱۳۸۸. *سیاست جهانی: محدودیت ها و فرصت های انتخاب*، ترجمه علی امیدی، چاپ سوم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
- رفیع پور، فرامرز. ۱۳۸۲. *تکنیک های خاص تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- رووت، مایکل. ۱۳۸۹. *فلسفه علوم اجتماعی*، ترجمه محمد شجاعیان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- ریتزر، جرج. ۱۳۸۰. *نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- ریتزر، جرج. ۱۳۷۴. *بنیان های جامعه شناختی*، ترجمه تقی آزاد ارمکی، تهران: سیمرغ.
- سجادی، سید عبدالقیوم. ۱۳۷۹. *سیاست خارجی دولت اسلامی از دیدگاه امام علی (ع)*، *علوم سیاسی*، سال سوم، شماره ۱۱.
- سوزنچی، حسین. ۱۳۸۹. *علم دینی: معنا، امکان و راهکارهای تحقق*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- شفیعی، محمود. ۱۳۸۱. *عقل و عقلانیت در اندیشه سیاسی شیعه، علوم سیاسی*، سال پنجم، شماره ۱۷.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۵۴. *معنویت تشیع*، قم: اندیشه.
- عابدی شاهرودی، علی. ۱۳۸۵. *نظریه علم دینی بر پایه سنجش معادلات علم و دین*، در حسنی، حمیدرضا، علی پورمهدی و موحد ابطحی، *سید محمد تقی، علم دینی: دیدگاه ها و ملاحظات*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- عابدی شاهرودی، علی. ۱۳۶۳. *مقدمه بر ترجمه، ملاصدرا، مفاتیح الغیب*، ترجمه و تعلیق محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی.
- قائم نیا، علیرضا. ۱۳۸۶. *عقلانیت؛ ضد عقلانیت*، باشگاه اندیشه.
- کرمی، محمدتقی. ۱۳۸۲. *معناکاوی نقد عقل غربی در اندیشه جابری، علوم سیاسی*، سال ۶، شماره ۲۲.
- کلانتری، علی اکبر. ۱۳۷۶. *فقه و مصلحت، فقه*، شماره ۱۲-۱۱.
- کلانتری، علی اکبر. ۱۳۷۸. *حکم ثانوی در تشریح اسلامی*، قم: مرکز انتشارات حوزه علمیه قم.
- لیتل، دانیل. ۱۳۸۱. *تبیین در علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۸۰. *چکیده ای از اندیشه های بنیادین اسلامی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی. ۱۳۶۶. *مقالات فلسفی*، ج ۲، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۷۴. *عدل الهی*، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. ۱۳۷۰. *تکامل اجتماعی انسان*، چاپ ششم، تهران: صدرا.
 مطهری، مرتضی. ۱۳۷۶. *فطرت*، چاپ نهم، تهران: صدرا.
 مطهری، مرتضی. ۱۳۷۳. *اسلام و مقتضیات زمان*، چاپ نهم، تهران: صدرا.
 مطهری، مرتضی. ۱۳۶۸. *نظری به نظام اقتصادی اسلام*، چاپ اول، تهران: صدرا.
 ملکی، عباس. ۱۳۸۲. فرایند تصمیم‌گیری در سیاست خارجی ایران، *راهبرد*، شماره ۲۷.
 میتزن، جنیفر. ۱۳۸۸. *امنیت هستی شناختی در مایکل شیپان، امنیت بین‌الملل*، ترجمه سید جلال دهقانی فیروزآبادی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
 نیکزاد، عباس. ۱۳۸۵. جایگاه مصلحت در بستر قانونگذاری حکومت اسلامی، *کتاب زنان*، سال نهم، شماره ۳۳.
 وارد، هوگ. ۱۳۷۸. نظریه انتخاب عقلانی، در دیوید مارش و جری استوکر، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
 هالستی، کی، جی. ۱۳۷۳. *مبانی تحلیل سیاست بین‌الملل*، ترجمه بهرام مستقیمی و مسعود طارم سری، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
 هیل، کریستفر. ۱۳۸۷. *ماهیت متحول سیاست خارجی*، ترجمه علیرضا طیب و وحید بزرگی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

ب - عربی

الجاری، محمد عابد. ۱۹۹۰. *تکوین العقل العربی*، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.
 خمینی، امام روح ... ۱۳۸۵ ق. *الرسائل*، قم: چاپخانه مهر.
 قمی، میرزا. ۱۳۰۳ ق. *قوانین الاصول*، قم: چاپخانه حاج ابراهیم.
 الموسوی الخمینی، روح ... بی تا. *تهذیب الاصول*، ج ۱، به کوشش جعفر سبحانی، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
 الموسوی الخمینی، روح ... ۱۳۶۳. *کتاب البیع*، ج ۲، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
 نجفی، محمدحسین. ۱۳۹۲ ق. *جواهر الکلام*، قم: دارالکتب اسلامیه.

ج - لاتین

Allison, G. T. and P. Zelikow. 1999. *Essence of Decision: Explaining the Cuban Missile Crisis*, 2d ed., New York: Longman.
 Carlsneas, Walter. 1992. The Agency-Structure problem in Foreign Policy Analysis, *International Studies Quarterly*, No. 36.
 Cohen, B. C. and S.A. Harris. 1975. Foreign Policy, in F. I. Greenstein and N. Polsby, eds., *Handbook of political Science*, Reading: Addison Wesley.
 Dacey, Raymond and Lisa J. 2004. Traditional Decision Analysis and the Poliheuristic Theory of Foreign Policy Decision Making, *Journal of Conflict Resolution*, 48 (1).



- East, M, S. Salmore and C.F. Hermann, eds. 1978. **Why Nations Act: Theoretical Perspectives for Comparative Foreign policy Studies**, Beverly Hills: Sage.
- Eriksson, J. 2001. **Threat Politics: New Perspectives on Security, Risk, and Crisis Management**, Alder shot, UK: Ashgate.
- Griffiths, Martin. 2007. **International Relations Theory for the Twenty-First Century**, London: Routledge.
- Gustavson, Jacob. 1990. How Should We Study Foreign Policy Change? **Cooperation and Conflict**, No. 34(1).
- Hermann, C.F. 1990. Changing Course: When Governments Choose to Redirect Foreign Policy, **International Studies Quarterly**, 34.
- Hudson, Valerie and Christopher S. Vore. 1995. Foreign Policy Analysis yesterday, Today and Tomorrow, **Mershon international Studies Review**, 34.
- Hudson, Valerie. 2005. Foreign policy Analysis: Actor- Specific Theory and the Ground of International Relations, **Foreign Policy Analysis**, 1.
- Mcintyre, Alasadir. 1985. **After Virtue: A Study in Moral Theory**, 2 ed, London: Duek Worth.
- Mints, Alex and DeRoun, Karl. 2010. **Understanding Foreign policy Decision Making**, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mints, Alex and Nehemiah Geva. 1997. Poliheuristic Theory of Foreign policy decision making, In N. Geva and A. Mints, **Decision Making on War and Peace**, Boulder, CO: Lynn Rienner.
- Mints, Alex. 2004. How Do Leaders Make Decisions? A Poliheuristic perspective, **Journal of Conflict Resolution**, 48(1).
- Rosetie, J. A. 1994. Cycles in Foreign Policy Restructuring: The Politics of Continuity and Change in U.S. Foreign Policy, in J. A. Rosetie, J. D. Hagan and M. W. Sampson, eds., **Foreign policy Restructuring: How Governments Respond to Global Change**, Columbia: University of South Carolina Press.
- Snyder, Richard C., H.W.Bruck and Burton Sapin. 2002. **Foreign Policy Decision- making**, New York: Palgrave.
- Stern, Eric. 2004. Contextualizing and Critiquing the poliheuristic Theory, **Journal of Conflict Resolution**, 48 (1).
- Habermas, Jurgen. 1981. **Theory of Communicative Action**, Vol.1, Boston: Beacon Press.



- Lebow, Richard N. 2008. **A Cultural Theory of International Relations**, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pizzorno, Alessandro, Alessssandro. 2008. Rationality and recognition, in Donatella Della Portal and Michael Keating, eds., **Approaches and Methodologies in the Social Sciences**, Cambridge: Cambridge University press.
- Rittberger, Volker. 2004. **Approaches to the Study of Foreign Policy Derived from International Relations Theories**, Tubingen: University of Tubingen, Center for International Relations.
- Sjursen, Helene. 2002. Why Expand? The Question of Legitimacy and Justification in the EU's Enlargement Policy, **Journal of Common Market Studies**, Vol. 110, No.3.
- Steele, Brent J. 2008. **Ontological Security in International Relations; Self-identity and the IR state**, London and New York: Routledge.

