

نقد رهیافت‌های رئالیستی و ایدئالیستی دیپلماسی مدرن و امکانات سیاست خارجی فطرت‌گرا در ایران

مجتبی زارعی*

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۲۴ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۲/۱۳)

چکیده

آنچه در روزگار ما بیش از همه در روابط بین‌الملل مورد اغماض قرار گرفته است بحث "رعایت انسان" و "کرامت وجودی" او است. بر این اساس سؤال اصلی نوشتار حاضر این است که آیا فطرت، سیاستی ره‌آموز دیپلماسی بوده و ظرفیتی برای تدوین سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران دارد؟ پرسشی که پاسخ آن بر اساس دستاورد تحقیق پیش روی بر این فرض استوار شد؛ فطرت، راه‌گذار از کاستی‌های کنونی دیپلماسی در رویکردهای مدرن بوده و به دلیل توجه به ذات و ساحت وجودی انسان، واجد سنخی از دیپلماسی و دلالت‌گر سیاست خارجی در عالم واقع است. در همین راستا با دیدگاهی تطبیقی در ابتدا به مقایسه مفهوم اخلاق در رهیافت‌های متفاوت معطوف به سیاست خارجی پرداخته، سپس در صدد نشان دادن اولویت بُعد الهی و وجودی - فطری انسان بر نمودهای این جهانی و در نهایت در پی تدوین امکانات کلی سیاست خارجی سامان یافته بر اساس مفهوم فطرت هستیم.

واژگان کلیدی: فطرت، اخلاق، سیاست، گفتمان رئالیستی، گفتمان آرمان‌گرا

مقدمه و رویکرد نظری

در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده است: «حکومت از دیدگاه اسلام، برخاسته از موضع طبقاتی و سلطه‌گری فردی یا گروهی نیست بلکه تبلور آرمان سیاسی ملتی هم‌کیش و هم‌فکر است که به خود سازمان می‌دهد تا در روند تحول فکری و عقیدتی راه خود را به‌سوی هدف نهایی (حرکت به‌سوی الله) بگشاید.» در این پاره از متن ما شاهد تقابل دو دیدگاه سلبی و ایجابی در مورد تعریف "حکومت" از دیدگاه اندیشه اسلامی می‌باشیم. در فراز نخست، حکومت نه آن است که امکان سلطه‌گری از مردمان را بر گروه دیگر فراهم آورد و از این‌رو نفی سلطه‌پذیری، نخستین بیان حکومت در دیدگاه اندیشه اسلامی است. در فراز دوم، تعریف حکومت، هم‌هنگام مستلزم در پیش چشم‌داشتن "آرمان" است و آن هم آرمانی سیاسی که ملتی هم‌کیش و هم‌فکر را به‌سوی هدف نهایی راهبر است. نکته جالب توجه در تعریف ایجابی "حکومت" بر اساس فراز دوم این قسمت از مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، منوط‌شدن نیل عملی به هدف به تحول فکری است؛ به‌طوری‌که مابین این دو وجه، استلزامی منطقی برقرار شده است. حکومت اسلامی که برآمده از مردمانی است نافی "سلطه" اند، برای گام برداشتن در مسیر حرکت به‌سوی پروردگار می‌بایست تحولی فکری را نیز تجربه کند و مؤلفه‌های چنین تحولی را همان حرکت به‌سوی خداوند تعیین می‌کند. مسیر خداوند همان مسیری است که فرجام آن "أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ" (سوره انبیاء، آیه ۱۰۵) خواهد بود و این فرجام دسترس‌پذیر نمی‌نماید مادامی که بر آنچه خداوند امر فرموده اهتمام نکنیم و آن این است که "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ" (سوره نساء، آیه ۱۲۵). اگر توجه داشته باشیم که "قوامین" صیغه مبالغه و به معنای بسیار قیام‌کننده و در هر شرایطی است؛ آنگاه دامنه قیام در راه عدالت نه تنها مقید به گروه خاصی نمی‌شود بلکه به سطح کشور، حکومت و در عرصه‌های داخلی و خارجی نیز تعمیم می‌یابد. از همین روی است که اصل دوم قانون اساسی، جمهوری اسلامی ایران را نظامی بر پایه ایمان به "عدل خدا در خلقت و تشریح" می‌داند. محتوای جمهوری اسلامی ایران، محتوایی ایمانی و از جنس مجاهدت در راه برپایی قسط است. باور به ستاندن داد مظلوم از ظالم و حمایت از مظلومین جهان در هر نقطه‌ای که باشند دلالت به ایمان مسلمین به فطرت مشترک آدمیان دارد. نهاد آدمیان در تمامی اقطاب عالم بر یک طینت مفسور شده است؛ اما بنا به انواع تربیت و پرورش، امکان تعالی یا حجاب‌یافتگی را در پی دارد. از این‌رو فطرت را می‌توان جامع صفات و خصوصیتی دانست که از ابتدای خلقت در سرشت انسان نهاده شده‌اند. امام خمینی در همین راستاست که تصریح می‌فرماید:

«لوازم وجود و هیئت مخمره در اصل طینت و خلقت است. احدی را در آن اختلاف نباشد. عالم

و جاهل و وحشی و متمدن و شهری و صحرائشین در آن متفق‌اند. هیچ‌یک از عادات و مذاهب و طریقه‌های گوناگون در آن راهی پیدا نکنند ... اختلاف بلاد و اهویه و مأنوسات و آرا و عادات که در هر چیزی، حتی احکام عقلیه، موجب اختلاف و خلاق می‌شود، در فطریات ابداً تأثیری نکند» (امام خمینی، ۱۳۷۷، صص ۱۱۸-۱۱۳).

انقلاب اسلامی ایران از همان ابتدا رسالت خود را حمایت از مبارزه حق‌طلبانه مستضعفین در برابر مستکبرین در هر نقطه از جهان قرار داده بود (اصل ۱۵۴ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران) و رفتار سیاسی بنیان‌گذار این انقلاب را نیز تنها از معبر چنین خوانشی است که می‌توان تبیین کرد.^۱ با توجه به این تأکید، هرگونه سیاست خارجی و رابطه دیپلماتیکی که متضمن بنیان‌های این اصل نباشد سیاستی غیرانقلابی خواهد بود. تأکید بر مستضعفین در هر نقطه جهان دیگر بار یادآور ایمان مسلمانان به فطرت مشترک آدمیان است. در نظر داشتن فطرت آدمیان و آن را سامان‌بخش سیاست خارجی دانستن، منحصر به انقلاب اسلامی ایران و متأثر از آرای امام خمینی بوده است. این نوشتار، سیاست خارجی را مجموعه اقدامات سیاسی مرتبط با شبکه ارتباطی یک کشور با جهان خارج دانسته و دیپلماسی را نیز از اساسی‌ترین ابزارهای این سیستم ارتباطی در نظر می‌گیرد. گفتمان سیاست خارجی نیز منظومه معنایی‌ای خواهد بود که در آن تمام امور مرتبط با امور خارجی یک کشور مورد پوشش معنایی قرار خواهند گرفت. مباحث مربوط به در هم تنیدگی اخلاق در سیاست خارجی و روابط دیپلماتیک پیشینه‌ای طولانی در تاریخ دارد و اندیشمندان بسیاری "سیاست خارجی" را به "اخلاق" مقید دانسته‌اند؛ اما هدف اصلی این نوشتار بررسی تفاوت‌های مابین این آراء و مبحث فطرت در گفتمان دیپلماتیک انقلاب اسلامی ایران است. فرضیه این نوشتار همخوانی سیاست خارجی سامان‌یافته بر اساس فطرت با شاخصه‌های وجودی انسان است؛ به این معنا که در چنین سیاستی تقدم با رعایت مبانی وجودی انسان و در نظر گرفتن بعد الهی اوست و در این راستا است که چنین سیاستی را نمی‌توان منحصر به امور این جهانی دانست بلکه بسیار بیش از آن هدف این مدل از سیاست خارجی، تعالی وجودی انسان خواهد بود. ما این کار ویژه را با بهره‌گیری از روش تطبیقی همراه با رویکرد توصیفی - تحلیلی به انجام خواهیم رساند. برای این منظور در ابتدا به اخلاق و دیپلماسی در اندیشه متفکران غربی در قالب دو رهیافت عمده ایده‌نالیستی و واقع‌گرا

۱. دفاع از حقوق مظلومین برآمده از در نظر داشتن بعد الهی وجود انسان است چراکه انسانی که سرشش باوجود الهی عجین شده است در هر حالتی کمال‌گرا است و وجود ظلم و استکبار از مصادیق بارز اخلاق در کمال‌اند. به‌منظور تقریب به ذهن بیشتر و یک مصداق عینی از سیاست خارجی‌ای که این ویژگی‌ها را مد نظر دارد می‌توان به عملکرد امام خمینی در جریان وقایع مهمی از قبیل تسخیر لانه جاسوسی امریکا و حمله شوروی به افغانستان اشاره کرد که در هر دوی این وقایع تعیین سیاست خارجی ایشان برآمده از در نظر داشتن وجه روحانی بود چراکه در غیر اینصورت و بر اساس گفتمان غالب سیاست خارجی در آن زمان منطقی‌تر می‌نمود که امام با ابرقدرت‌های جهانی درگیری پیدا نکنند، اما عملکرد امام کاملاً بر خلاف تلقی این گفتمان رایج بود.

خواهیم پرداخت و با برشمردن دلالت‌های معنایی آنان، اقدام به مقایسه آن با اندیشه فطرت‌گرا به‌عنوان گرانیک‌گاه سامان‌بخش سیاست خارجی انقلاب اسلامی ایران خواهیم کرد و آنگاه با بررسی مبانی دیپلماسی فطرت‌گرا اقدام به استخراج شاخصه‌های آن خواهیم کرد.

پیشینه‌های دیپلماسی؛ سیاست خارجی اخلاق‌مدار در رهیافت‌های ایده‌نالیستی و واقع‌گرا

"ریوس" و "اسنیدل" در مقدمه اثر جالب توجهی که انتشارات آکسفورد در مورد «روابط بین‌الملل» منتشر کرده است، بر این باورند که هرگونه اهتمام در جهت بررسی روابط بین‌الملل هم‌هنگام مستلزم بررسی اخلاق و هنجار در این حوزه است. (Reus; Snidal, 2010: 6) به‌طوری‌که در این اثر ما شاهد بررسی «اخلاق» منحصر به رهیافت‌های متفاوت در روابط بین‌الملل هستیم. بر طبق این اثر، هر کدام از این رهیافت‌ها اعم از رئالیسم، ایده‌نالیسم، رهیافت انتقادی و ... دارای گفتمان اخلاقی منحصر به خود هستند و بررسی آن‌ها بدون در نظر گرفتن این مواضع اخلاقی راه به جایی نخواهد برد. (Reus; Snidal, 2010: 9) ریوس و اسنیدل در توجیه چنین روشی استدلال می‌آورند؛ از آنجاکه حوزه روابط بین‌الملل از ابتدا «حوزه‌ای معطوف به عمل بوده» است و دغدغه اولیه آن پاسخ‌گویی به پرسش «چگونه باید عمل کرد؟» است (Reus; Snidal, 2010, p: 7)؛ پیگیری پاسخ همین پرسش ما را وارد فضای هنجار و اخلاق خواهد کرد، چراکه هر یک از راه‌حلی‌هایی که به چگونگی عمل کردن خواهند پرداخت و آن را متعین خواهند ساخت، دارای هنجارها و "چه باید کرد" های منحصر به خویش‌اند. باوجود ادعای اولیه اثر که خود را ملزم به بررسی هم‌زمان اخلاق و پراتیک در هر یک از حوزه‌های روابط بین‌الملل کرده بود، ما در ادامه شاهد این امر هستیم که در بررسی رهیافت‌های متفاوت، ابتدا به جنبه عملی آن‌ها پرداخته شده است و آنگاه به لحاظ هنجاری، موردبررسی واقع شده‌اند.^۱ اگر به این امر توجه داشته باشیم که شاخه‌ای تحت عنوان رسمی "روابط بین‌الملل" در حوزه آکادمیک علوم سیاسی، تنها پس از جنگ اول جهانی و با ایجاد کرسی "روابط بین‌الملل" در دانشگاه ولز و در سال ۱۹۱۹ پایه‌گذاری شد (Burchill and Others, 2005: 6)؛ آنگاه دلیل تأکید بر جنبه عملی و "قدرت" در این حوزه مشخص‌تر خواهد شد. هرچند که داعیه ابتدایی این حوزه بر جایگزین کردن نظمی جدید - در مقابل نظم پیشین که برآمده از منازعه مابین قدرت‌های امپریالیستی بود - بر امنیت جمعی تأکید داشته باشد است (Burchill and Others, 2005: 7)؛ اما در میان دستاوردهای این حوزه که پس از جنگ اول جهانی گسترش چشمگیری پیدا کرد،

۱ این امر در چینه‌س مطالب کتاب نیز آشکار است بطوریکه بررسی عملی رهیافت‌های متفاوت، مقدم بر بررسی اخلاقی آورده شده است.

باز شدن باب بحث در مواردی همچون "جنگ عادلانه" (Just War)، چگونگی رفتار با نظامیان و غیرنظامیان در هنگام جنگ و ... بوده است. "هدلی بول" در تبیین رهیافت ایده‌نالیستی در روابط بین‌الملل می‌نویسد:

«ما هنگامی که مفهوم "ایده‌نالیسم" [در روابط بین‌الملل] را استعمال می‌کنیم، افرادی همچون آلفرد زیمرن و دیوید میترانی را در ذهن داریم، وجه ممیزه این اندیشمندان [از سایر اندیشمندان حوزه روابط بین‌الملل] اعتقاد آن‌ها به ایده پیشرفت است: آن‌ها بر این باورند که سیستم روابط بین‌المللی که جنگ اول جهانی و فجایع ناشی از آن را موجد شده بود، توانایی اصلاح‌پذیری و مبدل شدن به سیستمی در راستای صلح و جهانی عادلانه را دارا است. این اصلاح و بهبود کارکرد سیستم، در گرو اشاعه دموکراسی، رشد "ایده جهان‌گرایی"، توسعه سازمانی متشکل از تمامی کشورها و اشاعه روشنگری و آموزه‌های صلح توسط اندیشمندان است» (Markwell, 2006: 3).

حوزه‌ای که داعیه اصلی‌اش مقابله با فجایع برآمده از جنگ و پیشگیری از به وقوع پیوستن مجدد آن‌ها بود، ناتوان از ارائه راه حلی برای این امر، "جنگ" را به‌عنوان واقعیت بی‌چون و چرای جهان انسانی پذیرفت و تمامی تلاش‌هایش بر تلطیف این مقوله (جنگ) متمرکز شد به طوری که حتی آن‌هایی که معتقد به برقراری صلح و نفی جنگ مابین کشورها بودند و در میان رهیافت‌های متفاوت روابط بین‌الملل، گفتمان‌هایی صلح‌آمیز به شمار می‌آمدند تنها راه غلبه بر جنگ و کشتار را افزایش تجارت و مراوده اقتصادی مابین این کشورها می‌دانستند تا جایی که میترانی با تفکیک دو عرصه سیاست و اقتصاد از همدیگر، توافق سیاسی در سطح بین‌الملل را ناممکن می‌دانست و وضعیت صلح بین‌المللی را در توافق تجاری و اقتصادی می‌جست. آلفرد زیمرن نیز که او را یکی از بنیان‌گذاران آرمان‌گرایی در روابط بین‌الملل دانسته‌اند تأکید داشت که به‌منظور جلوگیری از فجایع انسانی می‌بایست که کشورها را از طریق مراودات تجاری با یکدیگر بیش‌ازپیش مرتبط ساخت (Burchill and Others, 2005: 10). یکی از تبعات چنین نگرشی تغییر جغرافیای جنگ از میدان‌های نبرد به حوزه تجارت و بازتولید همان رابطه این بار در قاموسی صلح‌طلبانه بود؛ به طوری که در این گفتمان جدید، جهان به دو قطب «مرکز» و «پیرامون» تجاری مبدل شد و فجایع انسانی در پی بهره‌کشی‌های این چنینی نه تنها کاهش نیافت بلکه از آنجا که این فجایع نه در اثر نبرد نظامی که در اثر مراوده اقتصادی یک‌طرفه - که نفع آن تنها متوجه کشورهای مرکز می‌شد - به وقوع می‌پیوستند مشروعیت نیز پیدا کردند. آرمان‌گرایان نخستین موج از متفکرانی بودند که پس از پایه‌گذاری دانشگاهی رشته روابط بین‌الملل سعی بر این داشتند که این حوزه را به حوزه‌ای اخلاقی مبدل سازند. در مورد دستاوردهای این گروه نوشته‌اند که:

«این قبیل از محققان در ارزیابی رویدادهای حال و آینده بیشتر به امیدها دل بستند تا به واقعیت‌های موجود. آنان بیش از اندازه بر سازمان‌ها، جامعه و حقوق بین‌الملل تأکید ورزیدند» (قوام، ۱۳۹۲: ۲۷۷).

واقعیت موجود «آن است که نهادها و سازمان‌هایی که در صدد تعیین خط‌مشی جهانی بودند و اقدام به صورت‌بندی قوانینی تحت عنوان حقوق بین‌الملل می‌کردند، غالباً توسط کشورهای استعمارگر و همان‌هایی که بیشترین ضربه را به صلح و امنیت جهانی وارد ساخته بودند اداره می‌شدند و از همین رو تکیه بر چنین نهادهایی به منظور اشاعه صلح و امنیت، اشتباهی فاحش در زمینه تعیین استراتژی و در حالت واقع‌بینانه‌تر فریبی دیپلماتیک در راستای استثمار هر چه بیشتر بود. آرمان‌گرایان بر این باور بوده‌اند که در عصر جدید، مبادلات اقتصادی در مقیاس جهانی موجب شده است که نقش دولت‌ها به‌عنوان مهم‌ترین بازیگران عرصه روابط جهانی هر چه بیشتر کم‌رنگ شده و این واحدها به بازیگرانی فرعی تنزل مقام پیدا کرده‌اند و براین اساس «روابط جدید قدرت بر مبنای وابستگی‌های مشترک به وجود می‌آید» (قوام، ۱۳۹۲: ۳۸). نقطه اتکای آرمان‌گرایان جهت تغییر شرایط جهانی و تغییر مناسبات مابین کشورها، گسترش نهادهای بین‌المللی از قبیل اتحادیه کشورها (League of Nations) و سازمان‌های بین‌المللی است؛ اما این نکته قابل طرح است که این قبیل اتحادیه‌ها و سازمان‌ها قابل انتزاع از اندیشه‌های بانیان آن‌ها نیستند. در برنامه آرمان‌گرایان به منظور مقابله با تنازع جهانی، طنین آشنای «انسان را موجودی حسابگر دانستن که در صدد پیشینه‌کردن منافع شخصی خویش است» به گوش می‌رسد. آرمان‌گرایان بر این باور بودند که اگر مقوله صلح جهانی به‌جای سیاست میان کشورها به «تجارت مابین آن‌ها» محول شود آنگاه صلح جهانی متحقق خواهد شد (قوام، ۱۳۹۲: ۳۵). در انگاره این گروه از اندیشمندان، انسان موجودی حسابگر و منطقی است و شرایط صلح را که منجر به کسب منافع شخصی وی خواهد شد، بر منازعه ترجیح خواهد داد. آرمان‌گرایان بر این باور بودند که انسان به لحاظ ذاتی «نیک» است و صلح را بر جنگ ترجیح خواهد داد؛ اما دلیلی که در این راستا متذکر می‌شدند این بود که جنگ منافع افراد را به خطر خواهد انداخت و از همین روی است که جنگ مطلوب آنان نخواهد بود (Steans and Others, 2010: 23). از دید اینان، افراد به‌واسطه به خطر افتادن منافعشان وضعیت صلح را بر جنگ ترجیح خواهند داد. بر این اساس می‌توان گفت که استدلال آن‌ها مبنی بر نیک بودن ذاتی انسان‌ها (Inherently Goodness) نه بر ذاتی بودن «نیکی» که بس بیش از آن بر ذاتی بودن «منفعت‌طلبی» دلالت داشت و آن‌ها از طریق منفعت شخصی مفهوم نیکی را مستفاد می‌کردند.

نحله مهم دیگری که بر تاریخ حوزه روابط بین‌الملل تأثیر شایان توجهی داشته است و

بسیاری از تحلیل‌ها در این حوزه را از خود متأثر ساخته است، گفتمان «رئالیسم» است. رئالیسم سیاسی را به‌عنوان یک نحله فکری می‌توان از طریق توماس هابز و ماکیاوولی تا زمان توسیدید ردیابی کرد (Wohlforth, 2010: 132). ولفورث با تأکید بر اینکه رئالیسم به گونه‌های متفاوتی تعریف شده است، چهار ویژگی اصلی تمام تعاریف رئالیسم را بدین گونه برمی‌شمارد:

۱ - گروه‌گرایی: سیاست مابین گروه‌های مختلف و متفاوت در جریان است و دولت - ملت‌ها نمونه گروه‌های مهم سیاسی به‌شمار می‌روند؛
 ۲ - خودپرستی: منافع شخصی به اقدام‌های سیاسی افراد و گروه‌های مختلف، تعیین می‌بخشد؛

۳ - آناارشی: تعقیب منافع شخصی در غیاب یک نظم مورد توافق جهانی، به وضعیت آناارشی در سطح بین‌الملل دامن می‌زند؛

۴ - قدرت سیاسی: هم‌هنگامی گروه‌گرایی با خودپرستی (Egoism) و وضعیت آناارشی، باعث شده است که مفهوم «قدرت سیاسی» و امنیت به مهم‌ترین کلیدواژه حوزه روابط بین‌الملل مبدل شوند (Wohlforth, 2010: 132 - 133).

اگر در گفتمان آرمان‌گرایی، انسان به‌صورت تلویحی دارای ذاتی منفعت‌طلب معرفی می‌شد، انسان‌شناسی گفتمان رئالیستی صریحاً انسان را موجودی منفعت‌طلب و خودپرست می‌داند که در راستای نیل به امیال شخصی و فردی خویش از هیچ کوششی فروگذار نخواهد کرد و در این راستا جنگ و نبرد فیزیکی یکی از اساسی‌ترین ابزارهای نیل به هدف به‌شمار می‌رود و از آن‌گزیری نیست. بر این اساس، ترس (Fear)، افتخار (Honor) و نفع شخصی (Self Interest) اجزای ذاتی آدمی‌اند و هر سه این شاخصه‌ها در نوشته‌های توسیدید، هابز و ماکیاوولی قابل ردیابی‌اند (Donnelly, 2000: 43). در گفتمان رئالیستی، جهان عرصه منازعه و کشمکش است. رابطه میان ملل نیز تنها در راستای کسب بیشترین منافع شخصی هر ملت است و در این راستا قدرتمندترین کشورها خواهند توانست بیشترین منافع جهانی را به خود اختصاص دهند. گفتمان رئالیستی بر اساس استدلالی سه مرحله‌ای به این نتیجه می‌رسد که تنها بازیگر تأثیرگذار در عرصه روابط بین‌الملل، "دولت" است:

۱ - سیاست به معنای نزاع برای دستیابی به قدرت است و از همین رو شخص و یا گروهی که در صدد ایفای نقش سیاسی است، می‌بایست در صدد کسب قدرت قابل توجهی باشد؛
 ۲ - در سیاست‌های جهانی بعد از دوران مدرن، تنها دولت‌ها توانسته‌اند که قدرت قابل توجهی داشته باشند؛

۳ - به همین خاطر در دوران مدرن، دولت‌ها تنها بازیگران سیاسی به‌شمار می‌روند (Vasquez, 2004: 48).

انسان‌شناسی رئالیستی با حرکت از جانب فرد آدمی به دولت، تمامی شاخصه‌هایی را که ذاتی نوع بشر می‌دانست به «دولت» نگاشت می‌کند و از این رو در این انگاره دولت نه موجودیتی صلح‌دوست یا حتی عافیت‌طلب بلکه موجودیتی ستیزنده است که در راستای منافع خودش به عنوان سیستمی که به‌طور کامل از جامعه منتزع شده است - چراکه در این انگاره دولت بازیگری مستقل قلمداد می‌شود - تنها در صدد سودافزایی است. یکی از تبعات اصلی چنین نگرشی، تحدید جهان به «بیرون» و «درون» است؛ به طوری که بیرون به‌عنوان محدوده خارج از مرزهای سرزمینی دولت، به‌طور کامل در خدمت درون به‌عنوان حوزه سرزمینی دولت قرار خواهد گرفت و منافع شخصی هر دولت، مراد و آن واحد را با جهان خارج تعیین می‌بخشد. اگر بر اساس آموزه هابزی، "انسان گرگ انسان" بود اینک در سطح جهانی، "دولت گرگ دولت" است و از آنجایی که در سطح جهانی، هیچ مرجعی برای سامان دادن به امور و داوری در مورد اعمال دولت‌ها وجود ندارد، از این رو عرصه بین‌الملل، عرصه‌ای آنارشیک خواهد بود که در آن قدرتمندترین‌ها هیچ ابایی از اعمال زور آشکار نخواهند داشت و ضعیف‌ترین‌ها را منقاد خود می‌خواهند.

اگر گفتمان ایده‌نالیستی و آرمان‌گرایانه، به اخلاق و قانونی جهانی باور داشت که تمامی کشورها می‌بایست ملزم به رعایت آن باشند و همچنین در آن گفتمان، دولت، قدرت قهار به شمار نمی‌آمد - و به جای آن بر اتحادیه‌ها و سازمان‌های جهانی تأکید گذارده می‌شد - در گفتمان رئالیستی، سخن گفتن از "اخلاق جهانی" و کلی مهمل می‌نماید تا جایی که "کار" که یکی از سرشناس‌ترین متفکران رئالیسم در روابط بین‌الملل است باور دارد که اخلاق مقوله‌ای نسبی است و تنها در محدوده‌های کوچکی از قبیل گروه‌ها قابل بررسی است نه در سطح جهانی (Donnelly, 2010: 151). در سطح جهانی، "امر درست" در گرو منازعه مابین قدرت‌هاست و محدودیت‌های هنجاری هیچ تأثیری بر چگونگی صورت‌بندی آن نخواهند داشت. دولت تنها بازیگر تأثیرگذار در روابط میان ملل است و کسب قدرت هر چه بیشتر تنها خواسته آن است چراکه در وضعیت آنارشیک تمامی واحدهای سیاسی در صدد کسب قدرت برخوانند آمد و از این رو قدرتمندان هر دم باید بر قدرت خود بیفزایند تا از قافله استعمار و بهره‌کشی از ملت‌های ضعیف‌تر جا نمانند.

ره‌آموزی انقلاب اسلامی در تکوین سیاست خارجی؛ فطرت، تعین بخش رابطه با جهان خارج

انقلاب اسلامی ایران از همان آغاز و بنا بر آموزه‌های بنیان‌گذار آن دغدغه‌ای جز بازگشت به فطرت انسان‌ها نداشت؛ چراکه این فطرت حامل میراث مشترک بشری و متضمن ظهور مفاهیمی بین‌الذلهانی در انسان‌ها است. از نظر امام خمینی، فطرت در اصل و حقیقت خود

بی‌حجاب است. فطرت مشتق از «فَطَرَ» است که در لغت به معنای آغاز کردن و شکافتن و در قرآن کریم به معنی آفریدن و خلق کردن به کار رفته است. امام خمینی در توجیه این معنی می‌فرماید: «خلقت گویی پاره نمودن پرده عدم و حجاب و غیبت است» (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۷۹).

طبرسی نیز در بیان معنای فطرت نوشته است: «فطر عبارت است از فروریختن از امر خداوند، همان‌گونه که برگ از درخت فرو می‌ریزد. عبارت فطر الله الخلق نیز کنایه از این است که خلق از جانب خداوند پدید آمده است» (مجمعه‌البیان طبرسی، به نقل از: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۸: ۱۷). از همین روی است که انسان با خلقتش پرده عدم و حجابش بر خواهد درید و با دقت در نفس خود خواهد توانست پروردگارش را بشناسد. صدرالمآلهین در تفسیر آیه شریفه "لیس کمثله شیء و هو السميع و البصیر" (الشوری، ۱۱) بیان می‌کند که این آیه "مثل" را از خداوند نفی می‌کند و "مثال" را برای او اثبات می‌کند. در عالم وجود فقط نفس آدمی است که در ذات و صفات و افعال، مثالی برای حق تعالی است. هر انسانی به این معنی - که همان خلیفه خدا بودن است - دقت کند، نفس خود را خواهد شناخت و بنابراین "رب" خود خویش را نیز می‌شناسد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۳۸). آدمی از آنجاکه دارای مقام شامخ "مثال حق تعالی" بودن است، فطرتش الزاماً نیک و طالب کمال خواهد بود. "طباطبایی در مقاله‌ای به برشمردن احکام فطرت می‌پردازد که از آن میان، در طلب کمال بودن" در جایگاه نخست قرار دارد. احکام شش‌گانه فطرت عبارت‌اند از:

۱- پذیرش مبدأ هستی و کامل مطلق؛

۲- پذیرش توحید؛

۳- پذیرش اوصاف معبود؛

۴- ادای احترام نسبت به منعم؛

۵- پذیرش نبوت و کتاب هدایت؛

۶- پذیرش معاد (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۷۰-۱۶۵).

با تدقیق در هر یک از احکام فوق‌قادر خواهیم بود که شاخصه‌ها و دلالت‌های یک دیپلماسی حقیقت‌گرا و فطرت‌محور را مورد بررسی قرار دهیم. روح آدمی که به لحاظ فطری، طالب کمال‌اعلی است با هرگونه ظلمی و در هرکجای جهان که باشد آزرده می‌شود (حکم اول)؛ چراکه آن را تخطی از قانون خداوند یکتایی می‌داند که بنا بر آیه ۲۷۹ سوری بقره ظلم را در هر قاموسی تقبیح فرموده است (حکم دوم) و از آنجاکه الوهیت را یکی از صفات معبود می‌داند با هر رویدادی که با چنین صفتی هم‌راستا نباشد ناسازگار خواهد بود (حکم سوم) و

هرگونه سرپیچی از نظام الهی را که بر مبنای "عدل" و عدالت استوار گشته است را ناسپاسی به ذات باری تعالی می‌داند (حکم چهارم) و آموزش را بر اساس کتاب خدا و آموزه‌های پیامبرش سامان می‌دهد (حکم پنجم) و بر این باور است که تمامی اعمال و کردارش در دادگاه الهی مورد داوری قرار خواهند گرفت و خود را همواره در محضر خداوند احساس خواهد کرد؛ زیرا به قول آیت‌الله جوادی آملی «انسان به دلیل فقر ذاتی در برابر ذات واجب‌الوجود قرار دارد و با توجه به چنین چشم‌اندازی در حکمت متعالیه (که ربط مستقیم با فطرت انسانی دارد)، قدرت و سیاست را مهاجر و مسافر تبیین می‌نماید؛ لاجرم نیازمندی انسان به دانش و قوانین جامع و جاودانه در تأمین نیازهای مادی و معنوی خویش که برخاسته از سه گانه سازمان آفرینش، حرکت عمومی جهان و سرشت متجددانه انسان است امری ضروری می‌نماید» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۷۴ و همو، ۱۳۸۹: ۱۰۴ و همچنین ر.ک طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۷۸/۱-۱۵۳). تمامی ابناي بشر در همه اقطاب عالم با چنین فطرتی مفلور شده‌اند و اما در زمان حاضر، حجاب‌های سیاست و زبان، ذات انسجام یافته فطرت را در حوزه‌های عینی با موانعی روبرو ساخته است؛ حکم ششم که این موانع ناشی از تعلقات فردی، قومی و نفسانی است. در این ارتباط نوشته‌اند که:

«البته فطری بودن یک تمایل و گرایش در انسان، مستلزم این نیست که در همه انسان‌ها و در همه شرایط به‌طور یکسان فعال بوده و آثار عینی آن نمایان گردد. نقش فطرت نسبت به ترتیب آثار عملی آن در حد مقتضی و زمینه است نه علت تامه. بر این اساس شرایط مختلف زندگی در قوت، ضعف، افزایش و کاهش آن مؤثر است» (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۸: ۱۴۶).

از این رو نفس مستلزم تربیت است و می‌بایست در اثر تربیت به سرچشمه‌های اصلی خود رهنمون گردد. آیت‌الله طباطبایی در تفسیر ارزشمند *المیزان* ارتباط مابین "فطرت" و امر تربیت را با استفاده از مفاهیم "هدایت تکوینی" و "هدایت تشریحی" این چنین بر می‌رسد:

«هدایتی که خود نوعی اعلام از ناحیه خدای تعالی و علامت‌گذاری بر سر راه بشریت است، دو قسم است: قسم اول هدایت فطری [تکوینی] است؛ و آن عبارت از این است که بشر را به نوعی خلقت آفریده و هستی‌اش را به الهامی مجهز کرده که با آن الهام اعتقاد حق و عمل صالح را تشخیص می‌دهد، همچنان که در جای دیگر فرمود: «نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها» و از این آیه شریفه وسیع‌تر و عمومی‌تر آیه زیر است که می‌فرماید: "فاقم وجهک للدين حنیفا فطرت الله التي فطر الناس علیها لا تبدل لخلق الله ذلك الدين القيم" و فطرت خدای را حاکم بر تمامی خلایق می‌داند، نه تنها بر انسان. قسم دوم هدایت کلامی و زبانی [تشریحی] است: که از طریق دعوت انجام می‌شود، یعنی خدای تعالی انبیایی را مبعوث و رسل

را ارسال و کتبی را انزال و شرایعی را تشریح می‌کند» (علامه طباطبایی، ۱۳۸۶، جلد ۲۰: ۱۹۸ - ۱۹۷).

انقلاب اسلامی موجب حکومتی اسلامی بود که امر تربیت را رسالت خود می‌دانست کما اینکه امام خمینی می‌فرماید:

«حکومت اسلامی حکومتی است بر پایه قوانین اسلامی. در حکومت اسلامی استقلال کامل حفظ می‌شود. ما خواستار جمهوری اسلامی می‌باشیم. جمهوری فرم و شکل حکومت را تشکیل می‌دهد و اسلامی، یعنی محتوای آن فرم که قوانین الهی است» (صحیفه‌ی امام، جلد ۴: ۱۵۷).

قوانین الهی مسلمانان را موظف به دفاع از مستضعفان عالم می‌گردانند و جمهوری اسلامی نیز به‌عنوان انقلابی که بر پایه همین قوانین بنیان نهاده شده است از این قاعده کلی مستثنی نیست. بنا بر نصی الهی، حکومت اسلامی موظف است که از مظلوم حمایت به عمل بیاورد و بر ظالم بتازد. امام خمینی در مورد این اصل می‌نویسند:

«بحمدالله امروز همه دست‌اندرکارهایمان کاخ‌نشین نیستند. دولت ما یک دولت کاخ‌نشین نیست. آن روزی که دولت ما توجه به کاخ پیدا کرد، آن روز است که باید ما فاتحه دولت و ملت را بخوانیم ... خدا نیاورد آن روزی را که سیاست ما و سیاست کشور ما پشت کردن به دفاع از محرومین و رو آوردن به حمایت از سرمایه‌داری گردد و اغنیا و ثروتمندان از اعتبار و عنایت بیشتری برخوردار بشوند. معاذالله که این با سیره و روش انبیاء و امیرالمؤمنین و ائمه معصومین سازگار نیست» (صحیفه امام، ج ۲: ۱۲۹).

اصول اساسی سیاست خارجی مد نظر امام خمینی را به‌هیچ‌وجه نمی‌توان جدای از اندیشه ایشان مورد تحقیق و تفحص قرار داد. ما نیز که در صدد برآمده‌ایم که الزام توجه به فطرت را در سیاست خارجی مورد بازاندیشی قرار دهیم، آرا و اندیشه‌های ایشان را خاصه در زمینه انسان‌شناسی مورد بازخوانی قرار می‌دهیم چرا که در این متون ما شاهد این امر هستیم که برای نخستین بار در دوران جدید، بسیاری از اصولی که مدت‌های مدیدی بود از یادها رفته بود دیگر بار در عرصه سیاست کشور به منصفه ظهور رسیدند. سیاست خارجی نیز چون سایر عرصه‌های فعالیت بشری، مادامی که اصول اساسی انسانی در آن مورد توجه قرار نگیرد یا به‌عبارت دیگر انسان در آن رعایت نشود، نمی‌تواند زمینه اعتلای انسان را - که از دغدغه‌های اساسی بنیان‌گذار انقلاب اسلامی است - فراهم آورد. جهت دیافت حلقه ارتباطی مابین فطرت و سیاست خارجی و یا به‌عبارت دیگر تبیین شاخصه‌های سیاست خارجی و دیپلماسی فطرت‌گرا در اندیشه امام خمینی، ابتدا اقدام به تشریح صورت‌بندی ایشان در مورد ارتباط مابین اخلاق و

سیاست با محوریت مفهوم "فطرت" خواهیم کرد سپس نمود اندیشه‌های ایشان را در مورد فطرت در عرصه سیاست خارجی مورد بررسی قرار خواهیم داد. همچنان که پیش‌تر اشاره کردیم ارتباط مابین اخلاق و سیاست خارجی در اندیشه متفکران غربی متأثر از انسان‌شناسی آنان، به این سمت سوق پیدا می‌کند که انسان را فردی تک افتاده که به دنبال منافع حداکثری خویش است در نظر می‌گیرند. در گفتمان آرمان‌گرایی (ایده‌نالیسم) در سیاست خارجی، انسان به واسطه این امر که به تجربه دریافته است منافعش در طول دوران صلح بیشتر برآورده خواهد شد در پی استقرار صلح برخواهد آمد و از این‌رو صلح‌جویی‌اش متأثر از ذات سودجوی انسانی است که در این گفتمان به صورت تلویحی بر روی آن تأکید گذاشته می‌شود. در طرف مقابل، گفتمان واقع‌گرا (رنالیستی) صراحتاً انسان را دارای ذاتی سودجو و نظم‌ناپذیر می‌داند و از این‌رو با نگاهی شاخصه‌های ذاتی انسان به دولت، عرصه بین‌الملل را نیز عرصه‌ای آنارشیک می‌داند که در آن تنها نظم حاکم اراده قوی‌ترین واحدهای حاکمیتی است. این متن مدعی است که در اندیشه فطرت‌گرا، بر ذات نیک انسان به صورت صریح تأکید شده است و مفهوم فطرت حلقه ارتباطی و جوه مختلف امر سیاسی من جمله سیاست خارجی است.

اخلاق و سیاست در اندیشه فطرت‌گرا؛ فطرت مبنای جامع ارتباطی مابین اخلاق و سیاست

هرچند که غالب آثار اساسی امام خمینی در زمینه اخلاق در دوران ابتدایی مبارزات ایشان و قبل از پیروزی انقلاب اسلامی نگاشته شدند^۱ اما فعالیت سیاسی ایشان پس از پیروزی انقلاب اسلامی نشان از کاربست تمامی آن آرای اخلاقی در زمینه سیاست است بطوریکه انتزاع سیاست و اخلاق در اندیشه امام خمینی چندان امکان‌پذیر نمی‌نماید و حضور هر یک از این دو عرصه مستلزم حضور عرصه دیگر نیز خواهد بود و این را می‌توان از شاخصه‌های اساسی هر نوع اندیشه "فطرت‌گرایی" دانست. در اینجا به سبب الزامات تحلیلی، در ابتدا تعاریف اندیشه‌های فطرت‌گرا و در این میان آرای امام خمینی در مورد «اخلاق» و «سیاست» را به‌طور جداگانه مورد بررسی قرار خواهیم داد و آنگاه مفهوم فطرت در این تعاریف را ردیابی خواهیم کرد.

آیت‌الله جوادی آملی سیاست را برگرفته از "ساسة" می‌داند و در این مورد می‌نویسد:

«ساسة جمع سائس، اسم فاعل ساسَ یَسوسُ از مصدر سیاست است (مثل قاله و قائل) سیاست

۱. کتاب شرح دعای سحر در سال ۱۳۰۷، چهل حدیث در سال ۱۳۱۸، آداب الصلاه در سال ۱۳۲۱ و در نهایت کشف-الاسرار در سال ۱۳۲۳ به رشته تحریر درآمدند. (به نقل از مجیدی؛ قربانی، ۱۳۹۰)، نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه امام خمینی (ره) و امانوئل کانت، رهیافت انقلاب اسلامی، پاییز، شماره ۱۶.

در لغت به معنای تدبیر چیزی و به مصلحت آن اقدام کردن می‌آید. این معنای عام شامل تدبیر امور شخصی، تدبیر امور منزل و تدبیر امور اجتماعی می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۴۶).

تدبیری اندیشیدن به معنای اخذ امکانات فکری و عملی از مکانی غیر از خود مفهوم "سیاست" است. "تدبیر" برآمده از امکانات فکری‌ای است که الزاما خود عرصه سیاست نمی‌تواند به کلی آن‌ها را مهیا کند. بر این اساس اگر خواسته باشیم که این سخن را در قاموس اندیشه فطرت گرا مورد بازخوانش قرار دهیم آنگاه "سیاست" در این عرصه نمی‌تواند حوزه‌ای درون ماندگار (Immanence) باشد و بنا بر الزامات "فطرت" حوزه‌ای متعالی (Transcendental) خواهد بود که رسالتش رساندن آدمی به سرمنزول مقصود است. بنا بر همین الزام است که تعریف امام خمینی از مفهوم سیاست منوط به در نظر داشتن دین است چراکه در نظر ایشان این دو "دستگاه" از یکدیگر انفکاک‌ناپذیرند. در رساله "ولایت فقیه" امام خمینی که مجموعه‌ای از سخنرانی‌ها است؛ آمده است:

«این را [جدایی دین از سیاست] استعمارگران گفته و شایع کرده‌اند. این را بی‌دین‌ها می‌گویند. مگر زمان پیغمبر (ص) سیاست از دیانت جدا بود؟ مگر در آن دوره عده‌ای روحانی بودند و عده دیگر سیاستمدار و زمامدار؟ مگر زمان خلفای حق، یا ناحق، زمان خلافت حضرت امیر (ع) سیاست از دیانت جدا بود؟ دو دستگاه بود؟ این حرف‌ها را استعمارگران و عمال سیاسی آن‌ها درست کرده‌اند تا دین را از تصرف امور دنیا و از تنظیم جامعه مسلمانان برکنار سازند؛ و ضمناً علمای اسلام را از مردم و مبارزان راه آزادی و استقلال جدا کنند. در این صورت می‌توانند بر مردم مسلط شده و ثروت‌های ما را غارت کنند. منظور آن‌ها همین است» (ولایت فقیه، ص ۲۸).

در این پاره از متن، تعریف سیاست به صورت تلویحی عبارت است از عرصه و "دستگاهی" که باعث مداخلیت دین در "امور دنیا" و همچنین "تنظیم جامعه مسلمانان" می‌شود. در فرازی دیگر و این بار در کتاب صحیفه نور در مورد مداخلیت اسلام - و به‌طور خاص کتاب قرآن - در امور سیاسی چنین می‌خوانیم:

«اسلام که سندش قرآن است و محفوظ است، حتی یک کلمه تغییر نکرده، این‌طور است که قرآن مشتمل بر همه چیز است، یعنی یک کتاب آدم‌سازی است، همین‌طور که آدم همه چیز است، معنویت دارد، مادیت دارد، ظاهر دارد، باطن دارد، قرآن کریم هم که آمده است این انسان را بسازد، همه ابعاد انسان را می‌سازد، یعنی کلیه احتیاجاتی که انسان دارد، چه احتیاجاتی که شخص دارد و مربوط به شخص است، روابط مابین شخص و خالق تبارک و تعالی و مسائل توحید، مسائل صفات حق تعالی، مسائل قیامت؛ این‌ها هست مسائل سیاسی و اجتماعی و قضیه جنگ با کفار و این‌ها» (صحیفه امام، ص ۱۲۱).

بر این اساس دو حوزه دین و سیاست در اندیشه امام خمینی را می‌توان در یک پیوستار واحد و در هیئت "دین / سیاست" مورد بررسی قرار داد چراکه نه دین بدون سیاق اجرایی و سیاسی کاربردی دارد^۱ و نه سیاست بدون آموزه دینی می‌تواند در راستای تعالی بشری اثری ایفا کند.^۲ کار ویژه دین / سیاست عبارت است از سامان دادن به رابطه مابین شخص با "خالق تبارک و تعالی" و "مسائل توحید" و "مسائل حق تعالی" و ... پیش‌تر به این نکته اشاره کردیم که احکام شش‌گانه "فطرت" در نزد امام خمینی عبارت‌اند از: پذیرش مبدأ هستی و کامل مطلق، پذیرش توحید، پذیرش اوصاف معبود، ادای احترام نسبت به منعم و پذیرش نبوت و کتاب هدایت. در نسبت سنجی این احکام با کار ویژه‌های دین / سیاست در نزد امام خمینی به‌روشنی بر ما معلوم خواهد گشت که مفهوم "فطرت" دارای نقش کلیدی در زمینه تبیین این پیوستار است و همان‌طور که تربیت یکی از اجزای ضروری جهت متجلی ساختن شاخصه‌های فطری انسان است به همان صورت نیز پیوستار دین - سیاست را می‌توان آموزه‌ای تربیتی دانست که در صدد تعالی بشری است. دین / سیاست در نزد امام خمینی محملی است که موجب می‌شود انسان به یک "مرتب‌دیگری" برسد:

«تمام عبادات وسیله است ... برای این است که انسان این لبایش ظاهر بشود ... انسان بالقوه انسان بالفعل بشود انسان طبیعی بشود یک انسان الهی به‌طوری که همه چیزی الهی بشود. هر چه می‌بیند حق ببیند. انبیا هم برای همین آمده‌اند ... انبیا نیامده‌اند حکومت درست کنند، حکومت را می‌خواهند چه کنند؟ این هم هست؛ اما نه اینکه انبیا آمده‌اند که دنیا را اداره کنند. حیوانات هم دنیا دارند و دنیایشان را اداره می‌کنند ... عدالت اجتماعی ... حکومت ... این‌ها همه وسیله است که انسان برسد به یک مرتبه دیگری که برای او انبیا آمده‌اند» (امام خمینی، ۱۳۸۳: ۷۵-۷۴).

رسالت دین / سیاست تربیت انسان به‌منظور تجلی امکانات روحی وی است و به زبانی دیگر دین / سیاست عرصه‌ای را می‌بایست تدارک ببیند که در آن امکانات فطری انسان مجال ظهور بیابند.

امام خمینی در تعریف اخلاق چنین نوشته‌اند:

«بدان که خلق عبارت از حالتی است در نفس که انسان را دعوت به عمل می‌کند بدون رویه و

۱. در کتاب "ولایت فقیه" در این مورد آمده است: "اگر ما مسلمانان کاری جز نماز خواندن و دعا و ذکر گفتن نداشته باشیم، استعمارگران و دولت‌های جائر متحد آن‌ها هیچ کاری با ما ندارند." (ولایت فقیه، ص ۲۸)

۲. آیت‌الله جوادی آملی در همین باب در کتاب "ولایت فقیه" می‌نویسد: "اسلام از آن جهت که دین الهی است و از آن جهت که کامل و خاتم همه مکتب‌هاست، برای اجرای احکامش و برای ایجاد قسط و عدل در جامعه، حکومت و دولت می‌خواهد؛ برای نبرد با طاغوت و ستیز با ظلم و تعدی طاغوتیان، حکومت و حاکم می‌خواهد. اسلام بی‌حکومت و بی‌اجرا، قانون صرف است و از قانون که "سوادی بر بیاض" است، به تنهایی کاری ساخته نیست." (جوادی آملی، عبد‌الله، ۱۳۸۵)، ولایت فقیه، ولایت فقهات و عدالت، مرکز نشر اسراء، قم، ص ۷۶.

فکر. مثلاً، کسی که دارای "خلق سخاوت" است، آن خلق او را وادار به جود و انفاق کند، بدون آنکه مقدماتی تشکیل دهد و مرجحاتی فکر کند، گویی یکی از افعال طبیعی اوست ... و تا نفس به واسطه ریاضت و تفکر و تکرر به این مقام نرسد، دارای خلق نشده است و کمال نفس حاصل نگردیده ... و علمای اخلاق فرمودند این حالت و خلق نفس، گاهی در انسان، طبیعی است و راجع به اصل فطرت و مربوط به مزاج است، چه در جانب خیر و سعادت، یا شر و شقاوت، چنانچه مشهور است بعضی از زمان طفولیت رو به خیرات و بعضی مایل به شرورند ...» (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۵۱۰).

چنانکه پیداست "اخلاق" در بالاترین مرتبه آن عبارت از است هنجاری راهبر که انسان را به آنچه حقیقتاً خیر و مطابق با فطرت است، می‌رساند. هر آن عملی که انسان را از نیل به آنچه در فطرتش تعبیه شده است باز بدارد و پیمودن مسیر تجلی فطرتش را بر او صعب گرداند، الزاماً عملی "غیر اخلاقی" خواهد بود و در سوی مقابل هر آن کنشی که مطابق با فطرت بشری باشد (پیش‌تر احکام فطرت را ذکر کردیم) و او را به سر منزل مقصود که همانا دارا شدن اعتبار "مثال" خدایی بودن (رجوع شود به تفسیر آیه "لیس کمثله شیء" توسط صدرالمألهین) است، برساند عملی "اخلاقی" است. همچنان که حوزه دین / سیاست را حوزه‌ای "متعالی" دانستیم به همان صورت نیز حوزه اخلاق که در صدد رعایت الزامات فطری انسان است، حوزه‌ای متعالی خواهد بود. اگر خواسته باشیم به منظور تبیین ارتباط مابین دین / سیاست و اخلاق به واسطه‌ی مفهوم فطرت به تمثیلی از علم ریاضی تمسک جویم می‌بایست بگوییم که دین / سیاست و اخلاق دو حد متناظرند که "فطرت" نقطه همگرایی آنان است و آن دو از مسیرهای متفاوت و با توجه به الزامات خاص خودشان در صدد نیل به تجلی فطری انسان برخوانند آمد.

تاکنون دریافتیم که باور فطرت‌گرا انسان را نه ذاتی بسیط بلکه وجودی مرکب می‌داند (رجوع شود به سخن امام خمینی در مورد اینکه انسان موجودی دارای ابعاد مادی، معنوی، روحانی، ظاهری و باطنی است) و از این روی برای تمام ابعاد وجودی انسان برنامه‌ای تدارک دیده است تا وجود بالقوه انسان (فطرت) را بالفعل کند. هم دین / سیاست و هم اخلاق در صدد "رعایت انسان" اند و او را مهیا می‌کنند تا اعتبار "مثال" پروردگار بودن را دارا گردد. پیش‌تر بر اساس آموزه‌های انقلاب اسلامی ایران نمود ظاهری اندیشه فطرت‌گرا را در سیاست خارجی مورد بررسی قرار دادیم و اینکه به صورت کلی به محدودیت‌هایی که باور فطرت‌گرا بر سیاست خارجی به عنوان یکی از عرصه‌های بسیار مهم سیاست، می‌گذارد خواهیم پرداخت.

چشم‌انداز سیاست خارجی بر اساس اندیشه‌ی فطرت‌گرا

این چنین به نظر می‌آید که سخن راندن از جاری شدن احکام فطرت در سیاست خارجی

طرحی بسیار بعید می‌نماید و این تلاش صرفاً در عالم نظر امکان تحقق دارد. موانع بسیار زیادی که در عالم عینی فراروی این طرح قرار دارد باعث می‌شود کسانی را که در گفتمان‌های اصلی روابط بین‌الملل - خاصه گفتمان رئالیستی - استحاله یافته‌اند چنین پروژه‌ای را صرفاً آرمانی غیرقابل استحصال به شما بیاورند و به اجرایی‌سازی آن وقعی نگذارند. در ابتدای این مقاله متذکر شدیم اندیشه فطرت‌گرا در کنار امکاناتی که برای حوزه سیاست خارجی به وجود می‌آورد هم‌هنگام آن حوزه را با محدودیت‌هایی فرارو می‌سازد. در این مقال ابتدا به پاره‌ای از این محدودیت‌ها اشاره خواهیم کرد و بدین‌وسیله نشان خواهیم داد اینان چه شاخصه‌هایی هستند که پیمودن این مسیر را چنین صعب می‌نمایند. پس از این دستاوردهایی را که اندیشه فطرت‌گرا در سیاست خارجی، موجد آن‌هاست به صورت اجمالی بر خواهیم شمرد.

کار را با فرازی از نامه تاریخی امام خمینی به گورباچف - "صدر هیئت‌رئیس اتحاد جماهیر سوسیالیستی شوروی" - که در تاریخ ۱۱ دی‌ماه ۱۳۶۷ نگاشته شده است آغاز می‌کنیم. ایشان در ابتدای این نامه نوشته‌اند:

«جناب آقای گورباچف!

باید به حقیقت رو آورد: مشکل اصلی کشور شما مسئله مالکیت و اقتصاد و آزادی نیست. مشکل شما عدم اعتقاد واقعی به خداست، همان مشکلی که غرب را هم به ابتدال و بن‌بست کشیده و یا خواهد کشید. مشکل اصلی شما مبارزه طولانی و بیهوده با خدا و مبدأ هستی و آفرینش است» (صحیفه امام، جلد ۲۱).

اگر بار دیگر تاریخ این مراسم را از نظر بگذرانیم نکته قالب توجهی جلب نظر خواهد کرد. در این دوران کشور در کوران حوادث جهانی وضعیت بسیار پیچیده‌ای پیدا کرده بود، ویرانی‌های ناشی از جنگ تحمیلی موجب از بین رفتن بسیاری از زیرساخت‌های عمرانی و تولیدی کشور شده بود و ... با تمام این اوصاف در چنین بزنگاهی رهبر انقلاب خود را در قبال سرنوشت مردمانی در آن سوی مرزهای کشور ایران مسئول می‌داند و آن‌ها را به مسیر الهی رهنمون می‌شود. این امر از باور امام به فطرت خداجوی تمامی آدمیان سرچشمه می‌گیرد. در فرازی دیگر از همین نامه بنیان‌های چنین اندیشه‌ای به صراحت آمده است. امام خمینی (ره) می‌نویسد:

«انسان در فطرت خود هر کمالی را به‌طور مطلق می‌خواهد و شما خوب می‌دانید که انسان می‌خواهد قدرت مطلق جهان باشد و به هیچ قدرتی که ناقص است دل نبسته است» (صحیفه امام، جلد ۲۱).

در ادامه این نامه، به اندیشمندانی همچون فارابی، ابن‌سینا و سهروردی اشاره شده است. وجود چنین اسامی‌ای در یک مکتوب دیپلماتیک بسیار غریب می‌نماید. امام به صورت تلویحی

به گورباچف اندرز می‌دهد انسان را موجودی بسیط که تمام نیازهایش در عالم مادی خلاصه می‌شود نبیند، بلکه همچنان که پیش‌تر گفتیم انسان در اندیشه متعالیه و در سخنان امام، موجودی مرکب است که از ابعاد مادی، معنوی، جسمانی و روحانی به هم آمده است و از این‌روی هر برنامه زیستی می‌بایست تمام این ابعاد را در نظر داشته باشد. در سیاست خارجی که به صورت سنتی، مفهوم "قدرت" و سازوکارهای آن بیشترین اهمیت را می‌یابد و این‌باور در گفتمان‌های غالب این حوزه مشهود است، توجه به ابعاد معنوی و روحانی انسان نمی‌تواند چندان محلی از اعراب داشته باشد. بر این اساس یکی از اساسی‌ترین محدودیت‌هایی که اندیشه فطرت‌گرا بر سیاست خارجی اعمال می‌کند ملزم ساختن آن به در نظر گرفتن تمامی ابعاد انسانی است و از این‌رو شاخصه‌های مادی و جسمانی‌ای که در اثر استقرار گفتمان‌های مسلط در این حوزه تاکنون بیشترین اثر را داشته‌اند - و این امر وابسته انسان‌شناسی خاص این گفتمان‌ها است که انسان را موجودی حسابگر و در جستجوی بیشتری منافع می‌دانند - به چالش می‌گیرد. سیاست خارجی‌ای که "انسان را رعایت نکند" و علاوه بر توجه به نیازهای مادی و جسمانی او هم‌هنگام تعالی وی را در نظر نداشته باشد، در اندیشه فطرت‌گرا جایی ندارد.

در زمان سخن گفتن از محدودیت‌های سیاست خارجی مبتنی بر اندیشه فطرت‌گرا این نتیجه به صورت تلویحی قابل استحصال خواهد بود که در صورتی سیاست خارجی در مسیر فطرت گام بردارد موجبات تعالی انسان فراهم خواهد آمد. بی‌شک در سیاست خارجی‌ای که تنها در اندیشه منافع مادی و جسمانی باشد و تمام زیرساخت‌های خود را در جهت نیل به این منافع سازمان‌دهی کرده باشد سخن گفتن از "فطرت" بسیار گنگ می‌نماید و چه بسا به این بهانه که سخنی نامعقول در حوزه روابط بین‌الملل - که بر مفاهیمی همچون قدرت مادی، منافع شخصی و ... بنیان نهاده شده است - است مورد بی‌توجهی واقع شود؛ اما با غور در مبانی این اندیشه (اندیشه فطرت‌گرا) در خواهیم یافت که تنها راه‌هایی بشر از مخمصه کنونی که در آن جنگ و نابسامانی‌های اقتصادی بر تمام اقصی نقاط جهان حکم فرما شده‌اند نمی‌تواند از مسیری غیر از مسیر "فطرت" و "تعالی" گذر کند. در فراز پایانی نامه به گورباچف چنین می‌خوانیم:

«از شما می‌خواهم درباره اسلام به صورت جدی تحقیق و تفحص کنید؛ این نه به خاطر نیاز اسلام و مسلمین به شما که به جهت ارزش‌های والا و جهان‌شمول اسلام است که می‌تواند وسیله راحتی و نجات همه ملت‌ها باشد و گره مشکلات اساسی بشریت را باز نماید» (صحیفه امام، جلد ۲۱).

کما اینکه از حیث ایجابی نیز می‌توان امکانات سیاست خارجی و بین‌المللی فطرت‌گرا را در نقد اعلامیه جهانی حقوق بشر مورد توجه قرار داد. آیت‌الله جوادی آملی این مهم را در

کتاب فلسفه حقوق بشر و در نقد فطرت‌گرایانه مهم‌ترین اعلامیه بین‌المللی یعنی سند جهانی حقوق بشر به‌خوبی رصد و تبیین کرده است؛ گو اینکه ایشان دلیل شکست اعلامیه مزبور را در "دوری از خدا" به‌عنوان آفریدگار هستی و فاصله گرفتن از فطرت الهی انسان‌ها به‌عنوان فصل مشترک بشریت و نیز نادیده انگاشتن فطرت در تدوین و اجرا، تراضی زورمندانه دولت‌ها در تدوین حقوق، نادیده انگاشتن روابط انسان و جهان آفرینش و تبعیض و ... ارزیابی نموده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۷۱-۲۵۸).

نتیجه‌گیری

در این مقاله به این موضوع پرداختیم که مدخلیت دادن به مفهوم فطرت در گفتمان روابط بین‌الملل چه استعدادها، امکانات و گشودگی‌هایی را برای انسان و محیط بین‌المللی در پی خواهد داشت. به همین منظور ابتدا به تفاوت‌های بنیادی‌ای که اخلاق فطرت‌مدار با اخلاق در گفتمان‌های رئالیستی و ایده‌نالیستی - که از جمله مهم‌ترین رهیافت‌ها در روابط بین‌الملل هستند - دارد پرداختیم و آنگاه با این نتیجه که اخلاق در این دو رهیافت صرفاً امری ثانویه است و اگر هم اعتباری دارد این اعتبار به‌واسطه تأمین منافع فردی انسان است و نه باور به ذات نیک او و نه تحقق خیر عمومی و جهان‌شمول، به سراغ تبیین مفهوم فطرت و جایگاه آن در اندیشه سیاسی به‌طور عام و حوزه روابط بین‌الملل به‌طور خاص رفتیم و ترسیم احکام شش‌گانه فطرت و نیز استعدادها و امکانات سلبی و ایجابی آن در نقد مهم‌ترین اعلامیه جهانی؛ یعنی سند جهانی حقوق بشر مورد توجه قرار گرفت امری که معلوم نمود فقدان توجه به فطرت الهی انسان در تدوین و تراضی حقوق و سیاست بین‌الملل نمی‌تواند ره‌آموز دیپلماسی جامعی برای تأمین سعادت‌مندی انسان باشد؛ بنابراین مفهوم فطرت از آنجاکه در سراسر اندیشه سیاسی، رسالتی جز تعالی انسان و دادن اعتبار "مثال" الهی بودن به وی و تأمین سعادت و خیر جهانی برای خود نمی‌بیند در برابر حوزه روابط بین‌الملل نیز ساکت نیست؛ بنابراین چنین رویکردی نافی هرگونه روابط سلطه‌مدار و پذیرش سلطه در سطح بین‌الملل است و از سوی دیگر رهیافت فطرت‌گرا بر این باور است مردمان جهان در هر کجایی که باشند از حیث سرشت و ماهیت صرف‌نظر از جغرافیا، نژاد و فرقه‌های متنوع به یک فطرت "مفطور" شده‌اند بنابراین ایستادن در کنار اصل برهانی - فطری رعایت انسان برخاسته از فطرت الهی و هم‌پیمانی با جبهه عدل و مستضعفان عالم و پشتیبانی از آن‌ها را رسالت خود می‌داند و این همان اصلی است که در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز به‌صراحت به آن اشاره رفته است.

منابع

الف) فارسی

- قرآن کریم

- امام خمینی، سید روح‌الله موسوی. (۱۳۷۷). شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله موسوی. (۱۳۷۸). شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله موسوی. (۱۳۸۳). تفسیر سوره حمد. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵). ادب فنای مهربان. ج ۱. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵). ولایت فقیه. ولایت فقاقت و عدالت. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). فلسفه حقوق بشر. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه. به اهتمام شریف لکزایی. قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- (۱۳۸۵). صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی (س): (بیانات، پیام‌ها، مصاحبه‌ها، احکام، اجازات شرعی و نامه‌ها). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- صدرا، محمد بن ابراهیم صدر المتألهین شیرازی. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. به کوشش محمد خواجوی. ج ۷. قم: صدرا.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۸). دین و فطرت. تهران: کانون اندیشه جوان.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۶). ترجمه تفسیر المیزان. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. دفتر انتشارات اسلامی. دوره ۲۰ جلدی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۹). بررسی‌های اسلامی، به کوشش سید هادی خسروشاهی. ج ۱. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، فاطمه. (۱۳۷۸). «مبحث فطرت از دیدگاه امام خمینی». پژوهشنامه متین. بهار، شماره ۲.
- قوام، عبدالعلی. (۱۳۹۲). روابط بین‌الملل (نظریه‌ها و رویکردها). تهران: سمت.

ب) انگلیسی

- Reus – Smit, Christian; Snidal, Duncan (2010). *The Oxford Handbook of*

International Relations, Oxford University Press.

- A. Vasquez, John (2004), *The Power of Power Politics (From Classical Realism to Neotraditionalism)*, Cambridge University Press.

- Burchill, Scott; Linklater, Andrew; Devetak, Richard; Donnelly, Jack; Paterson, Matthew; Reus Smit, Christian; True, Jacqui. (2001). *Theories of International Relations (Third edition)*, Palgrave Macmillan.

- Donnelly, Jack. (2004). *Realism and International Relations*, Cambridge University Press.

- Markwell, Donald (2006). *John Maynard Keynes and International Relations (Economic Path to War and Peace)*, Oxford University Press.

- Sreans, Jill; Petteford, Lloyd; Diez, Thomas; El – Anis, Imad. (2010). *An Introduction to International Relations Theory. (Perspectives and Themes)*, Pearson Press.

