

اصول سیاست خارجی در سیره سیاسی امام سجاد علیه السلام

جلال درخشه^۱

استاد گروه علوم سیاسی دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع)

جبار شجاعی

دانشجوی کارشناسی ارشد معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع)

(تاریخ دریافت: ۹۳/۷/۱۶ - تاریخ تصویب: ۹۳/۱۰/۲۰)

چکیده

اسلام که مکتبی جامع و مشتمل بر آموزه‌های فرازمانی و فرامکانی است، به مبحث سیاست خارجی به منزله موضوعی مهم و اساسی توجه دارد. تبیین معیارهای رفتاری اسلام به‌طور عام و موضوع سیاست خارجی به‌طور خاص در عالی‌ترین شکل آن در آموزه‌های قرآن و سیره اهل بیت تجلی دارد که در این پژوهش سیره نظری و عملی امام سجاد علیه‌السلام مبنای تحلیل و تبیین قرار می‌گیرد. بر این اساس و با روش توصیفی-تحلیلی، نگارندگان اصول سیاست خارجی را در آرا و آموزه‌های امام سجاد علیه‌السلام بررسی و تجزیه و تحلیل کرده‌اند که بر مبنای آن و با توجه به چارچوب مفهومی طراحی شده، اصول سیاست خارجی نظیر گستره روابط بر اساس مبانی اسلامی و انسانی؛ اصل احترام متقابل و عدم دخالت در امور داخلی یکدیگر؛ روابط حسنه، مدارا و مسالمت‌آمیز؛ نفی سلطه‌گری و سلطه‌پذیری؛ نفی ظلم و ظلم‌پذیری؛ وفاداری به عهد و پیمان‌ها؛ دشمن‌شناسی و دشمن‌ستیزی و آخرت‌گرایی و آرامش‌سیاسی در سیره امام تحلیل و بررسی می‌شود.

واژگان کلیدی

اسلام، امام سجاد (ع)، سیاست خارجی، سیره سیاسی

مقدمه

موضوع سیاست خارجی و تحلیل آن یکی از مباحث اساسی رشته روابط بین‌الملل است و دانشوران این رشته تلاش دارند با رویکردی علمی و با مطالعات روشمند، رفتار سیاست خارجی کشورها را در عرصه بین‌المللی توضیح دهند. ضرورت و اهمیت توجه به این مقوله از آن روست که مهم‌ترین وظیفه و کارکرد سیاست خارجی هر کشور تأمین منافع ملی و ایجاد امنیت برای آن واحد سیاسی است؛ امری که حصول آن موجب اعتلای یک جامعه و کشور و شکست در دستیابی به آن موجب افول و حتی نابودی آن سامان می‌شود. از این‌رو، می‌توان گفت سیاست خارجی مقوله‌ای بسیار مهم و حیاتی در سرنوشت کشورها بوده، شایسته توجه علمی و مطالعات روشمند برای فهم موضوع‌های آن است. اما آنچه حائز اهمیت است، تبیین الگوهای رفتاری اسلام به‌طور عام و موضوع سیاست خارجی به‌طور خاص بوده که در عالی‌ترین شکل آن در تعالیم قرآن و سیره اهل بیت تجلی دارد؛ از این‌رو در این پژوهش، سیره عملی و نظری امام سجاد (ع) مبنای تحلیل قرار گرفته است. برای این کار، رفتار سیاسی معطوف به قدرت سیاسی در زندگانی و دوره امامت ۳۴ ساله امام سجاد (ع) در سه مرحله متفاوت قابل بررسی است: دوره اسارت، دوره قیام‌ها و شورش‌ها که تا چندسالی بعد از واقعه عظیم عاشورا ادامه داشت و دوره ثبات و سازندگی که به‌طور تقریبی با خلافت بیست‌ساله عبدالملک و ده ساله ولید بن عبدالملک مصادف بوده است. مرحله اول را که از عصر عاشورا تا بازگشت به مدینه به‌طول انجامیده است، امام در دست این زیاد و به‌اسارت گذرانده‌اند؛ از این‌رو رفتاری افشاگرانه نسبت به حاکمان اموی داشته‌اند و در مرحله دوم و سوم زندگانی، رفتار سیاسی ایشان با پوششی از تقیه و در قالب دعا و فعالیت‌های ملایم بوده است؛ چرا که امام در این برهه، در صدد اجرای برنامه قدرت‌افزایی شیعیان بوده‌اند. مراحل سه‌گانه مذکور و افت‌وخیزهای آن، بین‌السطور اندیشه‌های سیاسی ایشان در متن کتاب شریف صحیفه سجادیه را تشکیل می‌دهد. با عنایت به این مهم، این مقاله در پی تبیین اصول سیاست خارجی دولت اسلامی در سیره امام سجاد (ع) است؛ به این منظور، با ارائه چارچوبی مفهومی برای تحلیل سیاست خارجی، اصول سیاست خارجی را در اندیشه و عمل امام سجاد (ع) استخراج و بررسی می‌کند.

مبانی نظری و مفهومی

اصول

«اصل» واژه‌ای عربی و به معنای بیخ، بنیاد، پایه و بُن هر چیزی است (آذرنوش، ۱۳۹۱: ۱۹). در زبان

انگلیسی، «اصل» معادل واژه «Origin» (گیت، ۲۰۰۹: ۱۲۳۳) و «Principle» است که هر دو به معنای اصل، مبدأ، منشأ و قاعده می آیند (همان: ۱۳۷۷).

واژه اصل در تعریف راغب اصفهانی این گونه است: و أصل الشيء قاعدته التي لو تُوهِّمت مرتفعه لارتفع بإرتفاعه سائرته لذلك قال الله تعالى «أصلها ثابت و فرعها في السماء» (الراغب الإصفهانی، ۱۴۲۸هـ: ۲۸). از این رو می توان گفت که مقصود از اصل، چارچوب هایی است که بر پایه مبانی، جهت و روش، تصمیم گیری و عمل را مشخص می سازد. این اصول که به مثابه قواعدی عام، ممکن است در جریان رفتار سیاسی، راهنمای عمل قرار گیرد؛ به همین دلیل می توان گفت اصولی که بر پایه مبانی - به منزله گزاره های توصیفی که به ویژگی های انسان توجه دارد - استخراج و استنباط می شود؛ گزاره هایی تجویزی و هنجاری است (شریعتمداری، ۱۳۷۲: ۱۱).

سیاست

برای واژه «سیاست» معانی بسیاری داده شده است که از آن جمله می توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) سیاست به معنای «علم قدرت»

عده ای از نظریه پردازان غربی مانند فرانکل، ماکیاولی، فرانکلین لووان بومرور، نیچه و ...، علم سیاست را «علم قدرت» دانسته اند؛ اگرچه این تعریف دست کم در عمل از ابتدای تشکیل حکومت ها در جامعه بشری وجود داشت، شاید تدوین کلاسیک این تعریف به «موریس دوورژه» برمی گردد (دوورژه، ۱۳۷۶: ۱۱).

ب) سیاست به معنای «علم دولت»

عده ای دیگر از نظریه پردازان غربی، نظریه نخست را تعدیل کرده و بیان داشته اند که سیاست یعنی «علم دولت» و منظور علمی است که رفتار دولت را بررسی و مطالعه می کند (وینست، ۱۳۷۱: ۱۵).

ج) تعریف های دیگر

برای سیاست تعریف های دیگری نیز بیان شده است که بعضی از آنها به صورت مستقیم و برخی غیرمستقیم بیان یا تلفیق معانی بند الف و ب است؛ برای نمونه هارولد لاسول معتقد است سیاست یعنی علمی که می آموزد: چه کسی می برد؟ چه زمانی می برد؟ چرا می برد؟ چگونه می برد؟ (آیور، ۱۳۴۹: ۸-۱۲). علاوه بر این، ماکس وبر معتقد است سیاست یعنی حرفه، و تلاشی است برای مشارکت در کسب قدرت و سعی در اعمال نفوذ برای اختصاص قدرت در

هر رده‌ای از تشکیلات، اعم از گروه‌ها یا دولت‌ها؛ از این‌رو هرکس با هر انگیزه‌ای -چه اهداف آرمانی، چه مادی، چه جاه‌طلبانه و چه لذتی که از کسب قدرت به دست می‌آید- دست به هر اقدامی برای مشارکت در قدرت بزند، عمل سیاسی انجام داده است (ویر، ۱۳۶۸: ۸۷-۹۱).

د) سیاست در فرهنگ سیاسی اسلام

با عنایت به موارد مذکور، گفتنی است که تعریف یا معنای واژه سیاست در فرهنگ اسلامی کاملاً متفاوت است:

لغت نامه دهخدا واژه سیاست را به «تدبیر امور و مصلحت‌اندیشی و دوراندیشی» معنا کرده است (ج ۳۸، ذیل واژه سیاست). همچنین، فرهنگ فارسی معین سیاست را به معنای «حکم راندن به رعیت، اداره کردن امور داخلی و خارجی کشور، داوری، سزا، تنبیه و جزا» آورده است (ج ۲، ذیل واژه سیاست). نظریه‌پردازان و سیاستمداران اسلامی عموماً سیاست را به معنای «تمشیت امور» -چه در امر دولت و چه غیر دولت- آورده‌اند؛ چرا که سیاست در هر امری روان است و تمشیت امور نیز در فرهنگ فارسی معین به معنای «روان کردن، راه انداختن و سامان دادن» نیز آمده که مستلزم همان مصلحت‌اندیشی، دوراندیشی و اداره امور است. امام خمینی (ره) در همین زمینه گفته‌اند: «سیاست این است که جامعه را هدایت کند و راه ببرد، تمام مصالح جامعه و تمامی ابعاد انسان و جامعه را در نظر بگیرد و اینها را به طرف چیزی که صلاحشان هست، هدایت کند» (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۴۳۲).

سیاست خارجی

سیاست خارجی^۱ عبارت است از راهبرد یا رشته‌ای از اعمال که تصمیم‌گیرندگان حکومتی از پیش طرح‌ریزی کرده‌اند و مقصود آن دستیابی به اهدافی معین در چارچوب منافع ملی و در محیط بین‌المللی است. همچنین، سیاست خارجی ابتکار عمل هر دولت یا واکنش آن در قبال کنش دیگر دولت‌هاست (مقتدر، ۱۳۷۰: ۱۰۳-۱۰۴).

خاستگاه سیاست خارجی

برای روشن شدن ادبیات سیاست خارجی باید به مبحث روابط بین‌الملل برگردیم. نظریه‌های روابط بین‌الملل از جنبه‌ای به دو بخش نظریه‌های اندرکنش^۲ و نظریه‌های کنش^۳ تقسیم می‌شود؛ نظریه‌های اندرکنش با روابط بازیگران در عرصه بین‌المللی سروکار دارد، درحالی که

1. Foreign Policy.
2. Interaction.
3. Action.

نظریه‌های کنش فقط با بازیگر درون نظام بین‌المللی سروکار دارد. روابط بین‌الملل عبارت است از مطالعه اندرکنش بازیگران عرصه بین‌المللی و حال آنکه سیاست خارجی مطالعه کنش این بازیگران است. به این ترتیب، نظریه اندرکنش عرصه بررسی روابط (سیاست، اقتصاد و فرهنگ) بین‌الملل است، درحالی که نظریه کنش عرصه بررسی سیاست خارجی است (کاظمی، ۱۳۷۲: ۴۱-۴۴).

از آن جا که سخن از اصول سیاست خارجی در آرا و آموزه‌های امام سجاد (ع) به‌مثابه اصول سیاست خارجی از منظر اسلام است، باید گفت که مطالعه و بررسی اصول سیاست خارجی اسلام بر مفروضات چندی استوار است:

۱. طرح اصول سیاست خارجی اسلام از منظر رفتار سیاسی معصومین که تجسم عملی اسلام و قرآن‌اند، مستلزم آن است که رابطه دین و سیاست مفروض انگاشته شود.
 ۲. سیاست خارجی یکی از بخش‌های اساسی سیاست در معنای کلان آن است؛ بنابراین اگر دین به مسائل سیاسی پرداخته، به مسائل سیاست خارجی نیز پرداخته است.
 ۳. سیاست خارجی مجموعه‌ای از مسائل سیاسی مرتبط به حوزه خارجی است و از دو بخش به‌نسبت ثابت و متغیر برخوردار است؛ قسمت ثابت آن بیشتر بر آموزه‌های نظری، نظام ارزشی و ایدئولوژی حاکم مبتنی است و عناصر متغیر سیاست خارجی هم به خط‌مشی‌هایی ناظر است که با اوضاع و شرایط تنظیم و تدوین متناسب می‌شود.
 ۴. اسلام دو بخش ثابت و متغیر دارد: بخش ثابت آن به اصول و مبانی کلی رفتار دینداران ناظر است و در طول زمان بقا و ماندگاری دارد؛ اما جنبه متغیر آن از عرف و ضرورت‌های زمانه اثر می‌پذیرد (عبدالحق، ۱۹۹۸: ۱۱-۳۵).
 ۵. مسائل روابط بین‌الملل و سیاست خارجی به‌شکل امروزی و در قالب نظامی دانشگاهی و منسجم، محصول قرون اخیر به‌خصوص دوره پس از جنگ جهانی دوم است؛ اما برخی مسائل آن، نظیر مراوده‌های خارجی و مسائل جنگ و صلح، به قدمت تاریخ بشر سابقه دارد. چنین نگرشی طرح بحث سیاست خارجی اسلامی را تبیین می‌کند؛ چرا که اسلام از گذشته تاریخ و به‌هنگام طلوع خود، همین مسلک را در تمامی حوزه‌های رفتاری خود به‌خصوص تعامل با جوامع دیگر داشته است (أبو‌عید، ۲۰۰۷: ۲۵۷).
- در ادامه، رهیافت‌های مختلف نسبت به سیاست خارجی را کاوش کرده، در پایان رویکرد مختار پژوهش را بیان می‌کنیم.

۱. آرمان‌گرایی

آرمان‌گرایی به منزله مکتبی فکری، ریشه در خوشبینی عصر روشنگری قرن هجدهم، لیبرالیسم قرن نوزدهم و ایدئالیسم ویلسونی قرن بیستم دارد. از دید آرمان‌گرایان، سیاست عبارت است

از هنر خوب حکومت کردن یا حکومت خوب. بر اساس این نگره، انسان‌ها استعداد یادگیری داشته، تعلیم‌پذیرند و در نتیجه، می‌توانند رفتارهای خود را تغییر دهند؛ پس آنها باید رفتار و عملکرد نابهنجار و غیراخلاقی خود را بر اساس موازین اخلاقی و انسانی تغییر داده، رفتار بهنجار و اخلاقی را پیشه کنند. این نظریه، ریشه جنگ و خشونت را در ساخت جامعه داخلی و واحد سیاسی ای به نام دولت می‌داند؛ بنابراین جنگ معلول وضع خاص جامعه داخلی و بین‌المللی است و اگر این وضع خاص متحول و اصلاح شود، جنگ نیز از میان خواهد رفت. به‌طور کلی آرمان‌گرایی بر اصول و مفروضات زیر استوار است:

۱. سرشت و ذات بشر، خوب یا نوع‌دوستانه است؛ بنابراین انسان‌ها قادر به کمک متقابل و همکاری‌اند.

۲. نگرانی و اضطراب اساسی بشر برای رفاه دیگران، ترقی و پیشرفت را امکان‌پذیر می‌سازد.

۳. رفتار بد، محصول و معلول انسان شرور نیست؛ بلکه معلول نهادها و ترتیب‌های ساختاری بشر است که انسان‌ها را تحریک می‌کند تا خودپرستانه عمل کرده، به دیگران آسیب برسانند و به جنگ متوسل شوند.

۴. امنیت بین‌المللی و صلح از راه امنیت دسته‌جمعی تأمین می‌شود و کشورها باید امنیت ملی خود را همسو با امنیت بین‌المللی تعریف کنند (لینکلتر، ۱۳۸۵: ۷۷-۹۰).

در ارزیابی این نوع نگرش، باید گفت که آرمان‌گرایان خود را مکلف به «انجام دادن وظیفه» می‌دانند و در میدان کنش و عمل، تا حد ممکن پیامدهای تصمیم‌ها و اقدام‌های خویش را جدی نمی‌گیرند؛ از این‌رو نظریه‌ای جامع و کامل برای تحلیل سیاست خارجی نیست.

۲. صلح دموکراتیک

نظریه صلح دموکراتیک، دیدگاهی در سطح تحلیل خرده‌سیستمی ملی یا از نوع تصویر دوم است که سیاست خارجی را تابعی از ماهیت و سرشت نظام سیاسی کشورها می‌داند. به نظر کانت، در جایگاه نظریه پرداز اصلی این نگره، اولین شرط صلح پایدار میان ملت‌ها - که به صورت امحای عمل جنگ احتمالی تعریف می‌شود - استقرار نظم جمهوری در درون کشورهاست. قانون اساسی جمهوری بر آزادی فردی، حکومت قانون و برابری شهروندان در برابر قانون استوار است. به احتمال زیاد، جمهوری‌های دموکراتیک در ایجاد و حفظ صلح می‌کوشند؛ چون اگر رضایت شهروندان برای تصمیم‌گیری درباره مسائل سیاست خارجی به‌ویژه اعلام یا عدم اعلام جنگ ضروری باشد، طبیعی است که آنان برای موافقت با شروع جنگ محتاط باشند؛ زیرا تصمیم به جنگ به معنای تحمل و پرداخت تمام هزینه‌ها و خسارت‌های جنگ توسط خود شهروندان است. بنابراین استدلال کانت این است که بین

ساختار داخلی کشور و سیاست خارجی آن پیوند وثیقی وجود دارد (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹: ۲۱). در این زمینه باید گفت که نخست، این رویکرد جامعیتی نسبی ندارد و دیگر آنکه امروزه نقیض آنچه را استدلال می‌کند، می‌توان به‌وفور یافت. همچنین، نسخه مد نظر آن فقط برای مدیریت و تعامل در زمان صلح است و برای غیر آن، به منزله نمونه چگونگی تعامل در زمان جنگ و بی‌ثباتی، حرفی ندارد.

۳. لیبرالیسم اقتصادی

نظریه لیبرالیسم اقتصادی نوعی رویکرد اقتصاد سیاسی مبتنی بر تعامل اقتصاد و سیاست و تأثیر متقابل آنها بر هم است. این مکتب فکری استدلال می‌کند که نظام اقتصادی لیبرال یا اقتصاد بازار در داخل و نظم اقتصادی در سطح بین‌المللی موجب اتخاذ سیاست خارجی صلح طلب و مسالمت‌جو می‌شود. این نظم اقتصادی، سعادت و رفاه اقتصادی بیشتری را برای ملت و کشور فراهم می‌سازد. ملت‌ها و کشورهای مرفه و سعادت‌مند نیز از وضع و نظم موجود راضی‌ترند و کشورهای محافظه‌کار و طرفدار وضع موجود، صلح‌جو ترند. بنا بر این نظریه، کشورهای مرفه چون باید هزینه زیادی برای جنگ بپردازند و توانایی اقناع مردم را هم ندارند، تمایلی به منازعه ندارند. از سوی دیگر، نظم اقتصادی لیبرال، وابستگی متقابل اقتصادی بین کشورها را افزایش می‌دهد که خود سیاست خارجی صلح‌آمیزی را ایجاد می‌کند؛ در نتیجه این کشورها به همکاری و تشریک مساعی با یکدیگر مجبورند تا رفاه و آسایش مردم خود را فراهم سازند (ساند، ۱۳۷۴: ۱۰۱-۱۰۵). این رویکرد به سیاست خارجی، اقبال‌چندانی نخواهد یافت؛ چون امروزه صحنه تعامل کشورها این‌گونه که آنها می‌گویند، ساده نیست که با مشارکت اقتصادی، همه نزاعات ایدئولوژیک و حتی منفعتی به‌سهولت حل شود.

۴. واقع‌گرایی

واقع‌گرایی نظریه فراگیر و کلان روابط بین‌الملل بوده که در صدد تبیین کلی سیاست بین‌الملل و پدیده‌های گوناگون بین‌المللی بر اساس ویژگی‌های ثابت انسان‌ها و کشورهاست. برخلاف آرمان‌گرایی که بر جهان آن‌گونه که باید باشد تأکید می‌ورزد، واقع‌گرایی، مدعی است که جهان را آن‌گونه که هست توضیح می‌دهد. از منظر واقع‌گرایی، نظام بین‌الملل متشکل از کشورهایی دارای حاکمیت، خودپرست و منفعت‌طلب با منافع متفاوت و متعارض است که تلاش می‌کند تا حد امکان آن منافع را افزایش دهد. واقع‌گرایی برای تبیین روابط بین‌الملل و تحلیل سیاست خارجی، بر این اصول و مفاهیم بنیادی تکیه می‌کند: قدرت‌محوری، دولت‌محوری، منافع ملی، موازنه قوا، وضعیت طبیعی، عقلانیت و بقا. واقع‌گرایان سیاست بین‌الملل را به‌صورت حوزه‌ای تعریف می‌کنند که قانون و اخلاق در آن جایگاهی ندارد و مبارزه برای کسب قدرت بر مناسبات کشورها حاکم است (قاسمی، ۱۳۸۴: ۷۳-۹۶). با توجه به اینکه واقع‌گرایان در پیگیری

هدف‌های خویش همواره ملتزم به مکتب «اصالت نفع»^۱ بوده‌اند و کمتر در سایه اخلاق و الزامات انسانی تنفس کرده‌اند، براین کار آنها در سیاست خارجی، متأسفانه با کشتارها و ویرانی‌های خانمان‌سوز در جای‌جای جهان همراه بوده است.

۵. نظریه ژئوپولیتیک

یکی از رویکردهای سنتی در روابط بین‌الملل نظریه ژئوپولیتیک است که به بررسی ارتباط انسان با طبیعت، ارتباط قدرت ملی و جغرافیا یا ریشه‌های جغرافیایی قدرت ملی و میزان امکان تغییر عوامل زیست‌محیطی در جهت رفع نیازهای انسانی و ملی می‌پردازد. قدرت ملی و کنترل سرزمینی، کانون این نظریه است. ژئوپولیتیک به مثابه مفهوم تحلیل سیاست خارجی، به توضیح چگونگی تضمین سیاست خارجی کشورها بر پایه عوامل جغرافیایی یا کارکرد این عناصر در شکل‌گیری آن می‌پردازد. نظریه‌پردازان ژئوپولیتیک استدلال می‌کنند که عوامل و عناصر جغرافیایی، به‌ویژه موقعیت جغرافیایی هر کشور، جایگاه ویژه‌ای در قدرت ملی و جهت‌گیری سیاست خارجی آن دارد (عوتی و ناناوا، ۱۳۹۰: ۱۳۶-۱۳۹). همان‌طور که بیان شد، این رهیافت به عناصر دیگر مثل مبانی ایدئولوژیکی در سیاست خارجی کشورها هیچ اهمیتی ندارد و از سوی دیگر، با این نگاه تک‌بعدی، به‌یقین در تحلیل کامل و جامع سیاست خارجی کشورها - به‌طور خاص دولت اسلامی - ناتوان خواهد بود.

۶. نواقع‌گرایی

نواقع‌گرایی یا واقع‌گرایی ساختاری نظریه‌ای واقع‌گراست که به اصول و مفروضات محوری واقع‌گرایی کلاسیک مانند کشورمحوری، قدرت‌محوری، موازنه قوا، یکپارچگی و عقلانیت کشورها و وضع طبیعی بین‌المللی وفادار است؛ اما برخلاف واقع‌گرایی که دیدگاهی در سطح خرد است، نواقع‌گرایی نظریه‌ای در سطح تحلیل کلان است که رویکردی برون به درون به نتایج بین‌المللی و سیاست خارجی دارد. در حالی که واقع‌گرایی چون مورگنتا ریشه قدرت‌طلبی کشورها را در ذات انسان و ماهیت دولت می‌داند، نواقع‌گرایی چون والتز وضعیت آنارشیک نظام بین‌الملل را علت اصلی قلمداد می‌کنند که تجمیع و انباشت قدرت را که نیاز حیاتی است، بر کشورها القا می‌کند (سیف‌زاده، ۱۳۸۱: ۱۶۳-۱۷۶). یک مشکل این رویکرد، ابهامی است که خود نظریه دارد و از سوی دیگر، این نظریه با مبانی نظری اسلام سازواری ندارد؛ از این‌رو نمی‌توان آن را برای تحلیل سیاست خارجی دولت اسلامی به‌کار گرفت.

۷. نهادگرایی نولیبرال

نهادگرایی نولیبرال یا نولیبرالیسم، نظریه‌ای نظام‌مند است که منبع و مرجع رفتار و سیاست خارجی کشورها را نظام بین‌الملل و ویژگی‌های آن به‌شمار می‌آورد. این نظریه حاصل تلاش

1. Utilitarianism.

نظری برای تلفیق دو الگوی متمایز لیبرال و واقع‌گرا در روابط بین‌الملل است. این رهیافت بر اصولی استوار است که عبارت‌اند از: نظام بین‌الملل مهم‌ترین عامل تعیین‌کننده رفتار کشورها و نتایج بین‌الملل است؛ نظام بین‌المللی آنارشیک است؛ کشورها واحدهای یکپارچه و عاقل‌اند؛ کشورها مهم‌ترین بازیگران بین‌المللی‌اند و در پایان اینکه نهادهای بین‌المللی هویت و موجودیت مستقلى دارند. نهادگرایی نولیبرال برخلاف نواقع‌گرایی، نظام بین‌الملل را فقط برحسب توزیع قدرت بین‌المللی تعریف نمی‌کند؛ زیرا نظام بین‌الملل علاوه بر ساختار قدرت از فرایندهای سیاسی نیز برخوردار است (گاراندو، ۱۳۸۳: ۱۱-۱۵). سودمحوری این رویکرد و در مواردی انتزاعی بودن آن، چنین رهیافتی را در تطبیق با مبانی رویکرد اسلامی با مشکل مواجه می‌کند.

۸. سازه‌انگاری

سازه‌انگاری به‌مثابه یکی از رویکردهای انتقادی، مفروضات هستی‌شناختی خردگرایی درباره روابط بین‌الملل و سیاست خارجی را به چالش می‌کشد و اصول و گزاره‌های متفاوت دیگری را عرضه می‌کند. این نظریه تصور کشورها را به‌صورت کنشگران ذره‌ای خودپرست که منافعشان پیش از تعامل اجتماعی بین‌المللی شکل گرفته است و آنها فقط به‌منظور تأمین اهداف راهبردی وارد روابط بین‌الملل می‌شوند، نمی‌پذیرد. سازه‌انگاری از طریق رهیافت سیاست هویت تلاش می‌کند چگونگی نقش و تأثیر اجتماعات بین‌الادّهانی مانند ناسیونالیسم، قومیت، مذهب، فرهنگ، جنسیت و نژاد در سیاست بین‌الملل و سیاست خارجی را توضیح دهد (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹: ۱۰-۴۰). به‌نظر می‌رسد این نگره با نگاهی تک‌بعدی و در مواردی انتزاعی، تحلیلی جامع و کامل از روابط بین‌الملل نداشته، در بررسی حوادث بین‌المللی با چالش روبه‌رو خواهد بود و به‌هنگام مسائل آنی نظام بین‌الملل که نیاز به درمان فوری دارد، حرفی نخواهد داشت.

رویکرد اسلامی (رویکرد مختار)

نظریه اسلامی سیاست خارجی دولت اسلامی، از ماهیت و ویژگی‌های خاصی برخوردار است؛ نخست اینکه این نظریه، 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 سیاست بین‌الملل برای تبیین گزینه‌ها، انتخاب‌ها، رویه‌ها و رفتارهای سیاست خارجی کشورها نیست (مقتدر، ۱۳۷۰: ۱۴۵-۱۴۸)؛ با وجود این، در اینجا هدف عرضه و پردازش نظریه‌ای است که به تحلیل‌انگیزه‌ها، تصمیم‌ها، کنش‌ها و رفتارهای خارجی

دولتی اسلامی می‌پردازد؛ یعنی تحلیل رفتار سیاست خارجی که بر حسب مفاهیم، قاعده‌مندی‌ها و الگوهایی که از ساختارها و فرایندهای مشترک سیاستگذاری و تصمیم‌گیری خارجی نشئت می‌گیرد.

دوم آنکه نظریه اسلامی تحلیل سیاست خارجی نظریه بازیگر عامی است که رویکردی عامگرا به کنشگر سیاست خارجی دارد (ابوزهرة، بی‌تا: ۲۰)، به گونه‌ای که دولت اسلامی به صورت کنشگری یکپارچه تلقی می‌شود که سیاست خارجی آن حاصل تصمیم‌های گارگزارانی است که از طرف آن اقدام می‌کنند. از این رو، تصمیم‌گیرندگان خارجی دولت اسلامی با وجود تفاوت‌ها و تمایزهای شخصیتی، از ویژگی‌های مشابه و مشترکی برخوردارند؛ در نتیجه، نخست آنکه تصمیم‌گیرندگان را می‌توان به جای یکدیگر به کار برد، به طوری که اگر شخص الف نیز به جای شخص ب باشد، همین‌گونه تصمیم گرفته، اقدام می‌کند.

دو دیگر، این تصمیم‌گیرندگان مترادف دولت اسلامی به کار می‌روند؛ یعنی اقدام دولت، اقدام همان کسانی است که به نام دولت عمل می‌کنند (لاریجانی، ۱۳۷۷: ۸۲)؛ بنابراین اطلاعات کلی و عام از ماهیت تصمیم‌گیرندگان و دولت اسلامی برای تحلیل رفتار آن کفایت می‌کند؛ زیرا دولت اسلامی الزامات و اقتضانات خاصی دارد که هر تصمیم‌گیرنده‌ای که در مقام تصمیم‌گیری آن باشد، باید به گونه معینی تصمیم گرفته، اقدام کند. سه دیگر، الگوی عامی برای سیاست خارجی دولت اسلامی ترسیم و تصور می‌شود که قابل تعمیم به همه رفتارهای خارجی آن است.

سوم آنکه الگوی اسلامی تحلیل سیاست خارجی متضمن و مستلزم شخصیت‌بخشی به دولت اسلامی است که نیازهای آن را به نوعی بر نیازهای فرد استوار می‌سازد. اگرچه دولت اسلامی در جایگاه یک کنشگر جمعی و موجودی انتزاعی نمی‌تواند به معنای دقیق کلمه کارگزار باشد، تلفیق و تعریف آن به مثابه یک کنشگر، توجیه‌پذیر و منطقی است؛ زیرا بر اساس رویکرد هستی‌شناختی کارگزار به مثابه تصمیم‌گیرنده، در شرایطی که کارگزاری افراد به صورت نمایندگی متضمن منابع اقتدارآمیز و امرانه دولت باشد، تلقی دولت به مثابه کارگزار مشروع و مقبول است. تصمیم‌گیرندگان دولتی به دلیل آنکه دولت را نمایندگی می‌کنند، به مثابه دولت‌اند؛ زیرا آنان وظیفه و مسئولیت اخلاقی انتخاب گزینه‌های سیاستگذاری و رفتاری را بر عهده دارند و قابلیت و امکان اجرای تصمیم‌ها نیز در اختیار آنهاست (لاریجانی، ۱۳۷۴: ۱۹-۲۴).

چهارمین ویژگی نظریه اسلامی سیاست خارجی آن است که الگوی نظری عامی را برای تحلیل سیاست خارجی هر دولت اسلامی عرضه می‌کند.

پنجم اینکه نظریه اسلامی سیاست خارجی نظریه‌ای تبیینی و تجویزی است؛ از این نظر که خواهان توضیح، توصیف و تحلیل انگیزه‌ها، تصمیم‌ها، کنش‌ها و رفتار سیاست خارجی دولت

اسلامی است، نظریه ای تبیینی است. 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 ترسیم و توصیه می‌کند که تصمیم‌گیرندگان سیاست خارجی دولت محقق اسلامی باید بر پایه هنجارها و ارزش‌های آن تصمیم‌گیری و در جهت آن اقدام کنند. سرانجام، نظریه اسلامی تحلیل سیاست خارجی، از یک سو، نظریه بازیگر خاصی برای تحلیل سیاست خارجی دولت اسلامی است؛ خاص بودن این نظریه ناظر به ماهیت و هویت خاص اسلامی این نوع دولت است. به همین علت، عدم امکان تحلیل سیاست خارجی دولت‌های غیراسلامی در چارچوب 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، نظریه بازیگر عام به‌شمار می‌رود (سیف‌زاده، ۱۳۸۱: ۱۹۲-۲۰۸)؛ زیرا همان‌طور که ذکر شد، تمام تصمیم‌گیرندگان سیاست خارجی دولت اسلامی به‌معنای عام را دارای انگیزه‌های رفتاری مشخص و مشابهی می‌داند.

الگوی کنشگر

نظریه اسلامی سیاست خارجی بر «الگوی کنشگر» خاصی استوار است که از هستی‌شناسی و انسان‌شناسی متمایز اسلامی نشئت می‌گیرد. منظور از الگوی کنشگر، توصیف شیوه و چگونگی کنش و اقدام بازیگران اجتماعی است؛ امری که خود مستلزم تبیین ماهیت، انگیزه‌ها، عقلانیت و چگونگی تصمیم‌گیری کنشگران اجتماعی است (دوئرتی و فالترگراف، ۱۳۷۲: ۷۲۵).

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 سازه‌انگاری و انتقادی متفاوت و متمایز است. انسان فطری برخلاف این دو، مخلوقی ماقبل اجتماعی و موجودی اجتماعی با سلیقه‌ها و انگیزه‌های فطری است؛ چون طبق انسان‌شناسی اسلامی، نفس انسان آمیزه‌ای از فطرت و غریزه است که در ستیز با یکدیگرند. از این‌رو، انسان بر اساس فطرت الهی خود به‌طور بالقوه دارای همه معارف و ملکات حسنه است که او را به سوی معرفت و عملکرد مبتنی بر رضایت الهی سوق می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۴۳-۵۳)؛ اما نفس انسان در عین حال، از مرتبه پایین‌تری نسبت به فطرت، یعنی غریزه، نیز برخوردار است که منشأ گرایش‌ها و تمایل‌های حیوانی مانند ظلم، جور، خودخواهی، منفعت‌طلبی شخصی لجام‌گسیخته و بی‌عدالتی است. از این‌رو، فطرت و غریزه دو جزء مجزای نفس انسان نیستند، بلکه دو مرتبه بالا و پایین آن‌اند که انسان در بین آنها در حرکت است و بر اساس غلبه یکی از

این دو، سرنوشتش رقم می‌خورد. فراتر از این، بر مبنای نظریه فطرت، جامعه انسانی نیز از یک نوع فطرت مشخص و معینی پیروی می‌کند (مطهری، ۱۳۶۹: ۶۵-۸۴). از این رو، جوامع انسانی نیز بین مرتبه علوی و سفلی در حرکت‌اند و لزوماً حرکت استکمالی در جهت خیر و سعادت ندارند. جامعه آرمانی اسلامی، جامعه توحیدی متشکل از انسان‌های به عقیده، ایمان و آرمان رسیده عادل است که به حقیقت وجود و وجود حقیقی و ربط و فقر خود به آن واقف‌اند (قطب، ۱۳۴۹: ۲۲۳-۲۲۵). بنابراین، در جهان‌بینی اسلامی فرد و جامعه یا کارگزار و ساختار هر دو از اصالت وجودی برخوردارند؛ 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 (الغنی، ۱۹۸۸: ۸۴۰).

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 سازه‌نگاری و عقلانیت برساخته ارتباطی در نظریه انتقادی متفاوت است. عقلانیت فطری در نظریه اسلامی سیاست خارجی، از آنجا که در فطرت تبدیل‌ناپذیر انسان ریشه دارد، از عقلانیت هنجاری و ارتباطی برساخته متمایز است (کلینی، ۱۳۹۰: ۶۰-۶۸). بر این اساس، نخستین و مهم‌ترین هدف رسالت پیامبران الهی نیز بیدار و بارور ساختن عقل فطری انسان‌ها بوده است تا از طریق آن صواب و سعادت را از ضلالت و شقاوت تمیز دهند.

بنابراین، عقل و عقلانیت فطری دارای ویژگی‌ها و الزام‌های رفتاری خاصی است؛ نخست آنکه با توجه به ماهیت فطرت به منزله حقیقت مشترک نوع بشر، عقل فطری نیز نوع واحدی دارد و در همه انسان‌ها یکسان است.

دوم آنکه عقلانیت فطری امری نسبی نیست؛ به همین دلیل برخلاف عقلانیت هنجاری و ارتباطی برساخته، هم‌نواپی و سازگاری عقل با ارزش‌ها و هنجارهای انسانی متضمن و مستلزم نسبییت آن نیست.

سوم آنکه ویژگی‌های وجودی و احوال و شئون فردی از یک سو و شرایط زمانی و مکانی اجتماعی از دیگر سو، گرچه سبب تبدیل عقلانیت فطری نمی‌شود، ممکن است آن را تحت تأثیر قرار دهد.

چهارم آنکه از آنجا که تصمیم‌گیرنده مسلمان، مؤمنی 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 است (عبدالرحمن، ۲۰۰۰: ۱۲۱-۱۵۶).

مهم این است که این عقلانیت موسع فطری به تأمل و تدبیر در حیات دنیوی و اخروی انسان و تعهدها و تکلیف‌های وی در زندگی فردی و اجتماعی می‌پردازد. این عقلانیت علاوه بر بررسی رابطه ابزار با هدف، معطوف به ارزیابی و انتخاب اهداف است؛ از این‌رو، حقانیت رفتار و کنش و راه و روش‌های تأمین اهداف نیز موضوعیت و اهمیت می‌یابد. بنابراین، عقلانیت موسع فطری، به منزله مبنای تصمیم‌گیری کارگزاران دولت اسلامی 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 به‌کارگیری کم‌هزینه‌ترین و آسان‌ترین ابزار و کوتاه‌ترین و کارآمدترین راه‌ها و شیوه‌های مشروع و مقبول (عقلانیت ابزاری). در نتیجه، در تحلیل سیاست خارجی دولت اسلامی باید چرایی و چگونگی تصمیم‌گیری و رفتار خارجی را بر مبنای عقلانیت موسع فطری تبیین کرد و نه عقلانیت ابزاری (محمصانی، ۱۹۸۲: ۲۶).

تکلیف‌گرایی

از مطالعه آیات قرآنی و احادیث اسلامی و کتاب‌هایی که در زمینه حقوق و اخلاق اسلامی نگارش یافته است، این حقیقت را می‌توان به‌روشنی یافت که اسلام بر عنصر مسئولیت و تکلیف تأکید خاصی داشته است و اسلام پیش از آنکه از حق و طلب افراد بر دیگران سخن بگوید، وظیفه و مسئولیت آنان را در برابر خدا، خود، جامعه و جهان یادآور می‌شود. تکلیف‌گرایی به معنای تصمیم‌گیری و اقدام با انگیزه ادای تکلیف الهی به‌منظور جلب رضایت خداوند و تأمین سعادت است؛ پس کنشگر تکلیف‌محور پیش از اتخاذ تصمیم و اقدام، به ارزیابی آن برحسب میزان انطباق با اوامر و نواهی الهی و جلب رضایت خداوند می‌پردازد. تکلیف‌محوری 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 به‌مثابه رعایت احکام الهی در رابطه با هم‌نوعان و جامعه بشری به‌طور عام و مسلمانان و جامعه اسلامی به‌طور خاص است که برحسب تکلیف‌های حقوقی و اخلاقی تعریف می‌شود. مسئولیت انسان در برابر طبیعت نیز نشئت گرفته از تکلیف وی نسبت به استفاده بهینه از نعمت‌ها و مواهب الهی در حیات فردی و اجتماعی است. گفتنی است بین تکلیف‌محوری، عقلانیت و مصلحت رابطه

منطقی وجود دارد؛ زیرا انجام دادن وظیفه و ادای تکلیف مستلزم تشخیص آن پیش از تصمیم‌گیری و اقدام در سیاست خارجی است. تشخیص تکلیف نیز خود مستلزم شناخت احکام الهی، درک و شناخت موضوع، عنوان و مصداق حکم و همچنین مصلحت است. از این‌رو، نه تنها تکلیف‌گرایی، عقلانیت و مصلحت با هم تعارض ندارند، بلکه لازم و ملزوم هم‌اند (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۰: ۲۰-۲۵).

ضرورت عقلانیت در تکلیف‌گرایی از آن جهت است که برای ادای تکلیف، تشخیص اوامر و نواهی الهی و کشف احکام شرع، لازم و واجب است. از سوی دیگر، در حوزه تشخیص و تعیین احکام، بین عقل و تکلیف ارتباطی منطقی وجود دارد؛ زیرا شارع مقدس و پیرو آن مجتهد، احکام کلی حلیت، حرمت، کراهت، استحباب و اباحت موضوع را تعیین و تکلیف می‌کند؛ از این‌رو تشخیص عقلی مصادیق این احکام کلی بر عهده مکلف است. حال، بر همین مبنا به بررسی اصول سیاست خارجی از نگاه امام سجاد (ع) می‌پردازیم.

۱. گستره روابط بر اساس مبانی اسلامی و انسانی

در بررسی رساله حقوق امام سجاد (ع)، دریافتیم که امام با توجه به مسائل بسیار ظریف، نکاتی را یادآور می‌شود که در قوانین امروز بشر به آنها کمتر توجه شده است؛ اما در روابط میان انسان‌ها اهمیت بسیار دارد. از نگاه امام سجاد (ع)، معاشرت انسان‌ها با یکدیگر و تالی تلو آن دولت‌ها، بین آنها حقوق و وظایفی را ایجاد می‌کند. مهم‌ترین ویژگی این حقوق، پشتوانه اخلاقی آنهاست. رعایت این حقوق جامعه بشری را از بی‌عدالتی و ناراستی می‌رهاند و اخلاق زیبای انسانی را ترویج می‌کند (الإمام السجاد ع)، ۲۰۱۱: ۳۷۹-۳۸۲).

۲. اصل احترام متقابل و عدم دخالت در امور داخلی یکدیگر

این ویژگی که هم در رفتار عملی امام و هم در ادعیه ایشان به‌وفور دیده می‌شود، ناشی از مشرب سیاسی امام در تعامل و تقابل با امویان و دیگر اعدای امت اسلامی است؛ چرا که امام در دعای مرزداران این‌گونه عمل کردن را از خدا می‌خواهد و همچنین در حیات سیاسی خود بسیار پیش آمده بود که با وجود نامهربانی امویان با ایشان و توانایی ایشان در ایجاد چالش در ثبات سیاسی حکومت، دست به چنین اقدامی نزدند و از راه دعا به پرورش نیرو پرداختند (برزگر، ۱۳۹۱: ۷۱-۸۸). در تأیید این مطلب می‌توان به خواسته امام از خداوند اشاره داشت که توفیق ترک انتقام‌گیری شخصی را خواستار است (الإمام السجاد ع)، ۲۰۱۱: ۹۱).

۳. روابط حسنه، مدارا و مسالمت‌آمیز

این رویکرد امام را در سیاست خود که در عرصه خارجی هم انعکاس دارد، علاوه بر روش سیاسی ایشان در تعامل با زمامداران اموی (الطبرسی، ۱۹۷۹: ۲۵۴-۲۵۸)، می‌توان در نوع بینش و عملکرد سیاسی ایشان نسبت به اقلیت‌ها و حقوق آنها مشاهده کرد. امام سجاد (ع) در بیان

حقوق اقلیت‌ها، آنان را گرامی می‌دارد و از مسلمانان می‌خواهد که از ستم به آنها بپرهیزند و به آنچه با آنان عهد بسته‌اند، وفا کنند؛ زیرا آنها در پناه خدا و رسول اویند و اگر به آنها ظلم و بی‌وفایی شود، پیامبر خود در روز قیامت با ستمگران منخاصمه خواهد کرد. ناگفته نماند که وفای به عهد، از ارزش‌های مهم اخلاقی است؛ از این‌رو اسلام به رعایت پیمان‌ها و معاهده‌ها بسیار اهمیت داده، پیمان‌شکنی و خیانت در معاهده را نکوهش می‌کند.^۱

۴. نفی سلطه‌گری و سلطه‌پذیری

از جمله ویژگی‌های تاریخی دوران امامت زین‌العابدین، ستمگری و سلطه‌گری امویان بوده است؛ به گونه‌ای که آنها از هر راهی برای به گوشه راندن و در ادامه، حذف اجتماعی پیروان مکتب عاشورا تلاش می‌کردند. از این‌رو، اصحاب امام سجاد (ع) همیشه از نوعی نابرابری اجتماعی در جامعه آن زمان رنج می‌بردند و همواره سعی داشتند تا به راه‌های مختلف این خط‌مشی سیاسی را نوعی ظلم به انسان جلوه دهند؛ به همین دلیل علیه امویان حرکت‌هایی معترضانة نیز داشتند (ابن الأثیر، ۱۹۶۵: ۱۲۵-۱۳۰)؛ برای این منظور، امام سجاد (ع)، در جایگاه امام مردم، در قالب دعا این گفتمان را پیگیری و نیروهایی را تربیت کردند. بنابراین، ایشان در دعاهای خود و همچنین دیگر فرموده‌هایشان، سلطه‌گری و سلطه‌پذیری را به‌کلی رد کرده، سعی داشتند این نوع نگاه را برای مردم توضیح دهند و آنها را برای ظلم‌ستیزی تربیت کنند (الإمام السجاد (ع)، ۲۰۱۱: ۱۱۲-۱۱۳ و ۳۹۶).

۵. نفی هرگونه جنگ و خونریزی همراه با سلطه‌طلبی و مشروعیت صرف جنگ توحیدی

برحسب آموزه‌های امام سجاد (ع)، جنگ‌طلبی مذموم و ناپسند است و تنها جنگ در راه حق و اهداف توحیدی پذیرفتنی است؛ به این ترتیب اساس این سیاست، نفی جنگ‌طلبی است و اگر قرار بر موجه بودن جنگی باشد، آن، نبرد برای حاکمیت توحیدی و تفکر توحیدی بر همه جای عالم است. امام (ع) برای این منظور، سپاهیان و مرزداران اسلامی را چنین دعا می‌فرماید: «.. و آنها را از جنگ و محاربه کفار، فراغت برای عبادت بخش و از دفع و طرد آنها آسوده ساز تا با تو به خلوت و راز و نیاز پردازند و تا آنکه دیگر در معموره زمین هیچ‌کس غیر تو را پرستش نکند و پیش احدی جز ذات یگانه تو، کسی جبهه به خاک مذلت نساید. ... پروردگارا! و این نعمت غلبه و استیلاي مسلمانان را در تمام اقطار عالم تعمیم ده». همچنین امام (ع) شریعت و عدالت و معرفت‌خواهی و جهاد در راه استیلاي توحید را از ویژگی‌های سپاهیان اسلام به‌شمار آورده است: «پروردگارا! هرگاه از قشون اسلام - که اهل ملت و شرع تواند - مرد جنگجویی با آن کافران به جنگ برخیزد یا آنکه از پیروان سنت و

۱. نک: نساء: ۹۱ و مائده: ۱.

۲. نک: دعای مکارم اخلاق از کتاب صحیفه سجادیه، و حق‌الرعیة از رسالۃ الحقوق.

آیینت مردی با عدالت و معرفت، با آنها به جهاد و دفاع رو آورد، با این مقصود که دین توحیدی تو برتری یابد و حزب و سپاه تو نیرومندتر شود و بهره خلق از معرفتت بیشتر شود، تو ای خدا، بر آن مرد جنگجو و مجاهد، امر جنگ را سهل و آسان گردان و...» (الإمام السجاد (ع)، ۲۰۱۱: ۱۴۷-۱۵۰).

۶. امنیت و حفظ حدود و سرحدات

آنچه به خوبی بیانگر موضوع امنیت و حفظ سرحدات بلاد اسلامی است، در این نهفته که امام دعای بیست و هفتم خود را با تأکید بر این موضوع مهم آغاز کرده است: «پروردگارا! درود فرست بر محمد و آل اطهارش و ثغور و سرحدات مسلمانان را به عزت و جلال خود محفوظ بدار و سپاهیان اسلام را که به حمایت و نگهداری مرزهای کشورهای اسلامی همت گماشته‌اند، به قوت و قدرت کامل خود یاری فرما...» (الإمام السجاد (ع)، ۲۰۱۱: ۱۴۴).

۷. نفی ظلم و ظلم‌پذیری

امام سجاد (ع) در دعای بیستم (دعای مکارم الأخلاق) چنین می‌فرماید: «خدایا بر محمد و خاندانش درود فرست و مرا بر آن که بر من ستم کند، دستی (نیرویی) و بر آن که با من ستیزه‌جویی، زبانی (برهانی) و بر کسی که با من دشمنی و عناد ورزد، پیروزی عطا کن و در برابر آن کس که نسبت به من به حيله‌گری و بداندیشی پردازد، راه و تدبیر و در برابر آن که بر من فشار و آزار رساند، نیرو ده و در برابر عیبجویانی که بر من عیبجویی و دشنام‌گویی کنند، قدرت تکذیب و در برابر خطر تهدید دشمنان به من امنیت عنایت فرما...» (الإمام السجاد (ع)، ۲۰۱۱: ۱۱۱-۱۱۲). باید توجه داشت که چه کسانی جز کارگزاران عبدالملک، نظیر حاکم مدینه بودند که امام مورد ستم، ستیزه‌جویی، عناد، بداندیشی، فشار، آزار و تهدید آنان قرار داشت. بنابراین، این دعای امام شکوایه‌ای در برابر زورگویی‌های حکومت وقت بوده است. بر این اساس، می‌توان این‌گونه برداشت کرد که امامی با این نوع نگاه به ظلم و با اتخاذ چنین رویکرد ظلم‌ستیزی، خود هیچ‌گاه ستمگری را تأیید نکرده است؛ کما اینکه در ادامه همین دعا، به این خط‌مشی در سیاست خود به صراحت اشاره کرده‌اند.

۸. وفاداری به عهد و پیمان‌ها

امامان با صدها گفتار، اطرافیان خود را با تأکیدهای فراوان به وفای به عهد دعوت کرده‌اند و شاید بتوان گفت به کمتر چیزی مانند رعایت عهد و پیمان فراخوانده‌اند؛ از این‌رو در مشی سیاسی خود، در جایگاه رهبر جامعه اسلامی، همواره هم به این آموزه عمل می‌کردند و هم سعی داشتند که اصحاب خود را به گونه‌ای تربیت کنند که در تعامل با دیگران حتی آنهایی که از آیین اسلام نباشند، رعایت وفای به پیمان را داشته باشند (درخشه، ۱۳۸۶ در علیخانی، ۱۳۸۶: ۵۶۳-۵۶۴). برای نمونه، منقول است که امام سجاد (ع) از شخصی مطالبه ده هزار درهم قرض کردند.

او گفت: در مقابل این پول و قرض که می‌دهم، وثیقه می‌خواهم. امام نخی از عبایش جدا کردند و به او داده، فرمودند: «این نخ پیش تو وثیقه باشد». آن شخص از چنین وثیقه ناچیزی اظهار ناراحتی کرد. زین‌العابدین فرمودند: «أنا أولى بالوفاء أم حاجب؟» (آیا من به عهدی که می‌کنم، باوفاترم یا حاجب بن زراره؟). او گفت: شما با وفاترید. امام سجاد (ع) فرمودند: «با اینکه حاجب بن زراره کافر بود، عهد او با وثیقه نهادن یک کمان چوبی کم‌ارزش در برابر صد درهم پذیرفته شد. آیا عهد من با وثیقه نهادن یک نخ از عبایم، وفا نمی‌شود؟». آن شخص قانع شد و ده هزار درهم به امام سجاد (ع) قرض داد. چندی بعد امام پول طلبکار را نزدش بردند و از او خواستند که وثیقه را بازگرداند؛ اما او عرض کرد که وثیقه (نخ) را گم کرده است. در این هنگام، امام فرمودند: «در این صورت مال خود را از من نگیر. آیا مثل من عهد خود را سبک می‌شمیرید؟». سرانجام وثیقه پیدا شد و امام پول طلبکار را پرداخت کردند (عبدوس و اشتهدادی، ۱۳۹۰: ۱۹۴-۱۹۵).

در این ماجرا، امام سجاد (ع) در اهمیت وفای به عهد سخن گفتند و با تعبیر گفته‌شده، خواستند اهمیت وفای به عهد و پیمان‌ها در تمام زمینه‌ها را گوشزد کنند؛ حال در حوزه‌های حساسی چون سیاست خارجی که جای خود دارد و در این جاها چون حیثیت اسلام و مسلمانان و وجهه آنها ترسیم می‌شود، این وفاداری بیشتر اهمیت می‌یابد.

۹. دشمن‌شناسی و دشمن‌ستیزی

اصولی اساسی در سیره سیاسی امام سجاد (ع) در تعامل و تقابل با دیگران در عرصه‌های مختلف سیاسی به‌خصوص سیاست خارجی، دشمن‌شناسی و به‌تبع آن، دشمن‌ستیزی است. به‌طور مشخص، شروع این دو را در رفتار سیاسی امام می‌توان بعد از واقعه عاشورا مشاهده کرد. در این هنگام، امام به‌همراه حضرت زینب سلام الله علیها تمام تلاش خود را برای بیداری مردم و آگاه کردنشان از دشمن اصلی و راهبرد این دشمن، به‌کار گرفتند. از این‌رو، می‌بینیم که در وقایع پس از عاشورا، ایشان در مواقف مختلف سعی دارند تا این دشمن را با خطبه‌خوانی غرا به مردم بشناسانند (الراوندی، ۱۴۰۹هـ: ۵۷۷-۵۸۸). البته ناگفته نماند که این رویکرد، به این مورد محدود نمی‌شد، بلکه امام با سلاح دعا، در مؤلفه‌های تربیتی خود به‌خوبی به این مسئله اشاره می‌فرمودند که نمونه‌های آن را در صحیفه سجادیه و به‌خصوص دعا برای مرزداران می‌توان مشاهده کرد. ستیز امام با این دشمن هم، بر مبنای اصل سیاسی مصلحت بود؛ بنابراین با توجه به جو خفقانی که امویان ساخته بودند و وجود زمامداران ستمگر و جنایتکار و مراقبت‌های شدید آنان از امام و نیز با توجه به نبودن یاران باایمان و مجاهد و فداکار، به این نتیجه می‌رسیم که آن بزرگوار جز مبارزه منفی و پرورش شاگردانی ممتاز و نشر آثار علمی و اخلاقی، چاره‌ای نداشتند (موسوی، ۱۳۸۸: ۱۰۴-۱۰۵)؛ اما مهم این است که ویژگی دشمن‌شناسی و

دشمن‌ستیزی در حیات فکری- سیاسی ایشان موج می‌زند که باید در عرصه سیاست خارجی سرلوحه دولت‌های اسلامی باشد و مهم‌تر اینکه دشمن‌ستیزی در هر زمانی شیوه‌ای می‌طلبد.

۱۰. آخرت‌گرایی و آرامش سیاسی

آخرت‌گرایی به معنای نفی دنیا نیست، بلکه به این معناست که امکانات دنیا برای آخرت به کار گرفته شود (نقی پورفر، ۱۳۸۱: ۹۵). شرایط سیاسی- اجتماعی دوران امام سجاد (ع) به گونه‌ای بود که حاکمان جور به عنوان مسلمانانی سکولار، به جای نشر اسلام، وجود و گسترش بیشتر مسیحیت و یهودیت را ترجیح می‌دادند؛ چرا که از این راه، به ثروت‌های هنگفتی دست می‌یافتند. از این‌رو، امام در مقابل چنین رویکردی، همیشه سعی داشتند با نشر گفتمان آخرت‌گرایی، دو هدف را به طور همزمان به پیش برند: یکی با تغییر این نگرش، نگاه مسلمانان را در گسترش اسلام دگرگون کنند و دیگری اینکه به اصحاب خود بیاموزند که در تعامل با ملل دیگر در عرصه سیاسی، اگر معاد و رضایت الهی را مبنای عمل خود قرار دهند، در عملکرد خود به سرگردانی و تزلزل برنخواهند خورد؛ به همین دلیل ایشان دنیاطلبی را مذموم می‌داشتند تا از این راه مسلمانان را برای نشر گفتمان اسلامی در خارج از حوزه مسلمانان ترغیب کنند و همچنین آنها را در سیاست‌گذاری پایدار در عرصه تعامل و تقابل با خارج از مرزهای اسلامی برای استمرار نظام سیاسی، رهنود کنند (قمی، ۱۴۰۹هـ: ۱۰۶-۱۱۷).

نتیجه

این مقاله با بررسی و تحلیل کامل تمام نظریه‌ها و رهیافت‌های نظری سیاست خارجی و نقد آنها و در ادامه، با عرضه چارچوبی نظری، وارد بحث سیاست خارجی شد و با ابتنای به آن، به اصول سیاست خارجی در آرا و آموزه‌های امام سجاد (ع) توجه کرد. مبنای تبیین و تحلیل این مقاله از سیاست خارجی زین‌العابدین (ع)، رفتار و عملکرد سیاسی ایشان در برهه متفاوت و پرتنش از زندگی ایشان و همچنین کتاب شریف صحیفه سجادیه است که این کتاب خود تشکیل‌دهنده رفتار و عملکرد سیاسی ایشان در بخشی از این حیات است. نگارندگان این پژوهش معتقدند که رفتار سیاسی معطوف به قدرت امام سجاد (ع)، پروژه قدرت‌افزایی وی و فرایندهای پیچیده‌ای که بر اثر دگرگونی واقعیات در زندگی سیاسی و اجتماعی مسلمانان دوره ایشان اتخاذ شده است، در قرن بیست و یکم سرمشق بسیار خوبی برای مسلمانانی است که در پی جایگاه برجسته و درخوری در نظام و ساختار نظام بین‌المللی و در حال جهانی شدن‌اند؛ زیرا همانندی‌های زیادی میان این دو وضعیت به چشم می‌خورد؛ در هر دو، سلطه هژمونیک غیرمسلمانان و پیشرفت و دست بالای آنان بر شاهرگ‌های اقتصاد، سیاست و جامعه را شاهدیم. پرسشی که این پژوهش پیگیر آن بود و سرانجام بر اساس روندی که پیش‌تر ذکر شد،

به آن دست یافت، این است که «چگونه می‌توان قدرت خود را در سطوح مختلف سیاسی افزایش داد و در تعامل با دیگر کشورها، چگونه می‌توان با پایبندی به اصول و مبانی اسلامی، به پیش رفت و به تمام منافع خود دست یافت؟». برای پاسخ به این پرسش، نگارندگان با روش توصیفی - تحلیلی، اندیشه و عمل سیاسی امام سجاد (ع) را بررسی کرده و بر این عقیده‌اند که اصولی چون گستره روابط بر اساس مبانی اسلامی و انسانی؛ اصل احترام متقابل و عدم دخالت در امور داخلی یکدیگر؛ نفی هرگونه جنگ و خونریزی همراه با سلطه‌طلبی و مشروعیت صرف جنگ توحیدی؛ امنیت و حفظ حدود و سرحدات؛ روابط حسنه، مدارا و مسالمت آمیز؛ نفی سلطه‌گری و سلطه‌پذیری؛ نفی ظلم و ظلم‌پذیری؛ وفاداری به عهد و پیمان‌ها؛ دشمن‌شناسی و دشمن‌ستیزی؛ و آخرت‌گرایی و آرامش سیاسی در سیره امام سجاد (ع) در جای‌جای عمل و رفتار سیاسی ایشان متجلی است.

منابع و مآخذ

- فارسی

۱. قرآن کریم.
۲. الإمام السجاد (ع) (۲۰۱۱)، الصحيفة السجادية، بیروت: المجمع العالمي لأهل البيت.
۳. الإمام السجاد (ع) (۲۰۱۱)، رسالة الحقوق، بیروت: المجمع العالمي لأهل البيت.
۴. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۹۱)، فرهنگ معاصر عربی-فارسی، تهران: نشر نی.
۵. آیور، مک (۱۳۴۹)، جامعه و حکومت، ترجمه ابراهیم علی‌کنی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹)، صورت و سیرت انسان در قرآن. قم: نشر اسراء.
۷. درخشه، جلال (۱۳۸۶)، «شرایط شکل‌گیری و چارچوب سیاست خارجی دولت پیامبر(ص)»، در علی‌اکبر علیخانی، سیاست نبوی؛ مبانی، اصول، راهبردها، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۸. دهقانی فیروزآبادی، جلال (۱۳۸۹)، سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، تهران: سمت.
۹. _____ (۱۳۹۰)، «نظریه اسلامی سیاست خارجی چارچوبی برای تحلیل سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه روابط خارجی، سال سوم، شماره اول، بهار ۱۳۹۰.
۱۰. دوئرتی، جیمز و فالترگراف (۱۳۷۲)، نظریه‌های متعارض در روابط بین‌الملل، ترجمه علیرضا طیب و وحید بزرگی، تهران: قومس.
۱۱. سیف‌زاده، سیدحسین (۱۳۸۱)، نظریه‌پردازی در روابط بین‌الملل: مبانی و قالب‌های فکری، تهران: سمت.
۱۲. ساندل، مایکل (۱۳۷۴)، لیبرالیسم و منتقدان آن، ترجمه احمد تدین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. شریعتمداری، علی (۱۳۷۲)، اصول تعلیم و تربیت، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. عبدوس، محمدتقی و محمدمهدی اشتهاردی (۱۳۹۰)، آموزه‌های اخلاقی - رفتاری امام شیعه علیهم السلام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۵. عزتی، عزت‌الله و سهیلا نانوا (۱۳۹۰)، سیاست خارجی ایران و چالش‌های فراروی ایران با تغییر ساختار سیاسی عراق، تهران: فصلنامه دانشنامه.
۱۶. قاسمی، فرهاد (۱۳۸۴)، اصول روابط بین‌الملل، تهران: نشر میزان.
۱۷. قطب، سیدمحمد (۱۳۴۹)، اسلام آیین فطرت، ترجمه سیدابراهیم میرباقری، قم: دارالکتب الإسلامية.

۱۸. قمی، عباس (۱۴۰۹هـ)، منتهی الآمال، ج ۲، قم: نشر هجرت.
۱۹. قوام، عبدالعلی (۱۳۷۰)، اصول سیاست خارجی و سیاست بین‌الملل، تهران: سمت.
۲۰. کاظمی، علی‌اصغر (۱۳۷۲)، روابط بین‌الملل در تئوری و در عمل، تهران: نشر قومس.
۲۱. کانت، ایمانوئل (۱۸۰۹)، رساله کشف، ترجمه مهدی ذاکری، قم: نشر دانشگاه مفید.
۲۲. کلینی، محمد (۱۳۹۰)، اصول کافی، ج ۱، ترجمه صادق حسن‌زاده، قم: انتشارات قائم آل محمد (ص).
۲۳. گاران‌دو، میکانل (۱۳۸۳)، لیبرالیسم در تاریخ اندیشه غرب، ترجمه عباس باقری، تهران: نشر نی.
۲۴. لاریجانی، محمدجواد (۱۳۷۴)، کاوش‌های نظری در سیاست خارجی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۵. لاریجانی، محمدجواد (۱۳۷۷)، درس‌های سیاست خارجی، تهران: انتشارات مشکوة.
۲۶. لینکلیتر، اندرو (۱۳۸۵)، آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی، ترجمه لی‌لا سازگار، تهران: مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، فطرت، تهران: صدرا.
۲۸. مقتدر، هوشنگ (۱۳۷۰)، سیاست بین‌الملل و سیاست خارجی، تهران: مفهرس.
۲۹. موریس، دوورژه (۱۳۷۶)، اصول علم سیاست، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران: دادگستر.
۳۰. موسوی، سیدمهدی (۱۳۸۸)، گذار از فتنه؛ شگردهای فتنه‌گران و مقابله با آنان از منظر امام سجاد (ع)، تهران: مؤسسه اشراق.
۳۱. موسوی خمینی، روح‌الله (امام خمینی(ره)) (۱۳۷۹)، صحیفه نور، ج ۱۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
۳۲. نقی‌پورفر، ولی‌الله (۱۳۸۱)، اصول مدیریت اسلامی و الگوهای آن، تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی.
۳۳. وینست، اندرو (۱۳۷۱)، نظریه‌های دولت، حسین بشریه، تهران: نشر نی.
۳۴. وبر، ماکس (۱۳۶۸)، مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه احمد صدارتی، تهران: نشر مرکز.

– عربی

۳۴. ابن اثیر، علی‌بن محمد (۱۹۲۶)، الكامل فی التاریخ، بیروت: دار بیروت للطباعة و النشر.
۳۵. أبوزهرة، محمد (بی‌تا)، دارالفکر العربی.
۳۶. أبوعید، عارف خلیل (۲۰۰۷)، العلاقات الدولية فی الفقه الإسلامی، عمان: دارالنفائس.
۳۷. الراغب الإصفهانی (۲۰۰۷)، المفردات فی غریب القرآن، ضبطه و راجعه محمد خلیل عینانی، بیروت، لبنان: دارالمعرفة.
۳۸. الراوندی، قطب‌الدین (۱۴۰۹هـ)، الخرائج و الجرائح، الجزء الثاني، قم: مؤسسه الإمام المهدي (ع).
۳۹. الطبرسی، الفضل بن الحسن (۱۹۷۹)، أعلام الوری بأعلام الهدی، بیروت: دارالمعرفة.
۴۰. عبدالرحمن، طه (۲۰۰۰)، العمل الدینی و تجدید العقل، المغرب: المركز الثقافی العربی.
۴۱. عبدالخالق، فرید (۱۹۹۸)، فی الفقه السیاسی الإسلامی، قاهره: دارالشروق.
۴۲. الغنیمی، محمد طلعت (۱۹۸۸)، قانون السلام فی الإسلام دراسة مقارنة، قاهره: دارالمعارف.
۴۳. محمصانی، صبحی (۱۹۸۲)، القانون و العلاقات الدولية فی الإسلام، بیروت: دارالعلم للملایین.
۴۴. <http://www.pajooh.com> مشاهده‌شده در تاریخ ۱۳۹۲/۴/۱.