

تبیین مبانی هستی‌شناسانه دیپلماسی در اسلام و بازخوانی اصول برآمده از آن

علی شیرازی*

چکیده

پژوهش حاضر کنکاشی نظری است که می‌کوشد با ارائه معیارهایی هستی‌شناسانه، ضمن تبیین مفهومی اصول و جداسازی آن از مبانی، فروع، قواعد و الگوهای جزئی عملی، امکان قضاوت علمی درباره جایگاه و نسبت مفاهیم با یکدیگر را فراهم سازد. سپس آنچه را که در آثار موجود این حوزه از آنها به‌عنوان «اصول دیپلماسی اسلامی» یاد شده است، بر اساس مبانی هستی‌شناختی ارائه شده نقد و از نو بازخوانی نماید. برای نیل به این هدف، بنیان‌های سه‌گانه اندیشه سیاسی توحیدی و دیپلماسی اسلامی ارائه و هفت گزاره کلیدی به‌عنوان اصول برآمده از آنها و سایر موارد به‌عنوان فروع و قواعدی که در پرتو گزاره اصلی حیات می‌یابند، ذیل اصول مورد شناسایی قرار گرفته‌اند. همچنین تلاش شده است در قالب روش کیفی و برمبنای اصول روش تحقیق نظری، چگونگی مفصل‌بندی دال‌های شناور دیپلماسی اسلامی در منظومه اندیشه سیاسی اسلام آشکار و با ترسیم نمودار پایانی، برآیندی از دستاوردهای تحقیق ارائه گردد.

واژگان کلیدی

هستی‌شناسی اسلامی، مبانی دیپلماسی در اسلام، اصول دیپلماسی در اسلام.

alishirazi@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۵

*. استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه شیراز.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۸

۱ مقدمه

کنش‌گری دولت‌ها در نظام بین‌الملل و چگونگی روابط دیپلماتیک در عصر حاضر، اهمیتی فراتر از گذشته یافته است. از بدو پیروزی انقلاب اسلامی این مهم در صدر مسائل حکومت نوپای برآمده از آن قرار داشته است. از آنجاکه نظام جمهوری اسلامی برپایه اندیشه سیاسی اسلام بنا گردیده، دقت‌نظر و پژوهش پیرامون نظام اندیشگانی که اصول، فروع و قواعد دیپلماسی را از اصل اندیشه سیاسی اسلام ارائه نماید، می‌تواند در شرایط کنونی حاکم بر سیاست بین‌الملل، از اهمیتی مضاعف برخوردار باشد.

باید دانست برای نیل به این نظام اندیشگانی باید توجه داشت که مقدمات فهم یک دانش و ورود به حیطه علمی و معرفتی، منوط به درک کلی جهان‌بینی حاکم بر آن و اصول مستخرج از دل آن جهان‌بینی است. از این‌رو هنگامی که از دیپلماسی و رفتار سیاسی بین‌المللی در اسلام سخن به میان می‌آید، نخستین گام، شناخت و تبیین مبانی هستی‌شناختی، اصول برخاسته از آن و سپس معرفی زیرمجموعه‌های آنهاست، تا حدود بحث معین و الگوی عمل در آن بستر، تا حد امکان مشخص و قابل پیش‌بینی گردد.

در آثار متعدد نگارش‌یافته پیرامون دیپلماسی در اسلام به اصول گوناگونی اشاره شده که کم‌وکیف آنها متفاوت است. این اصول، دایره گسترده و متنوعی از مفاهیم کلان و اساسی همچون «توحید» تا قواعد جزئی عملی و رویه‌های حاکم بر عرف روابط دیپلماتیک همچون «مصونیت دیپلماتیک سفرا» را در برمی‌گیرد که این وسعت‌بخشی در برشمردن «اصول» می‌تواند دقت‌نظر علمی مباحث ارائه‌شده را خدشه‌دار سازد.

با مذاقه علمی در مفاهیم یادشده، برخی سوالات به‌ذهن متبادر می‌گردد؛ از جمله اینکه آیا اصول برشمرده‌شده در آثار موجود، همه اصول حیاتی و ناگزیر در دیپلماسی اسلامی را در بر گرفته و از ویژگی جامعیت علمی برخوردار است؟ و اینکه اساساً یک گزاره به‌مثابه اصل، چه وجوه افتراقی با سایر گزاره‌های فرعی در این زمینه دارد؟ چگونه می‌توان مبانی هستی‌شناسانه را از اصول منشعب از آن تفکیک کرد؟ آیا جایگاه و ارزش گزاره‌هایی که به‌عنوان اصول دیپلماسی اسلامی در این مقالات و پژوهش‌ها از آنها نام برده‌شده با یکدیگر برابر است؟ اگر پاسخ سوال منفی باشد، پس چگونه همه آنها در آثار گوناگون موجود در این حوزه به‌طور یکسان در دسته‌بندی کلی با عنوان «اصول دیپلماسی در اسلام» قرار گرفته‌اند؟ درنهایت، چگونه و براساس چه معیاری می‌توان این فرایند را بازخوانی، اصلاح و تکمیل نمود؟

تأمل در این پرسش‌ها و انطباق آنها با آثار موجود، گویای این نکته لطیف است که ارزش و اعتبار اصول مذکور در آثار مورد بحث، با یکدیگر همسان نیست؛ چنان‌که دایره شمول اصول یادشده نیز همه موارد را دربر نمی‌گیرد. بنابراین می‌توان گفت که مورد یا مواردی از اصول یادشده در آثار موجود اصل نیستند؛ بلکه جزو مبانی هستی‌شناختی‌اند. برخی دیگر، اصول کلی قابل استحصال از آن مبانی هستند؛ و دسته سوم، به مصادیق و روش‌های جزئی‌تر معطوف به عمل و رویه‌های اجرایی اشاره دارند که می‌توان آنها را به‌عنوان زیرمجموعه‌های اصول دیپلماسی در اسلام قلمداد نمود. به‌طورطبعی دستیابی به این نگاه و شرح و تبیین آنکه برای درک علمی یک موضوع و به‌کارگیری آن در حوزه نظریه‌پردازی و عمل ضروری است، جز از راه تحلیل و بررسی نقادانه آثار موجود ممکن نیست.

پژوهش حاضر را می‌توان در رسته تحقیقات بنیادین قلمداد کرد: در این فرایند ابتدا مفاهیم نظری مبتلابه پژوهش تبیین شده‌اند؛ بعد از آن ادبیات موجود پیرامون موضوع مدنظر مورد بررسی قرار گرفته است. پس از فراغت از ادبیات پژوهش که جایگاهی مهم در مقاله حاضر دارد و بسط اندک آن موجه می‌نماید، مبانی هستی‌شناسانه دیپلماسی در اسلام در شمارگانی سه‌گانه و سپس اصول منبعت از آن در قالب گزاره‌هایی هفت‌گانه ارائه و مورد بررسی قرار گرفته است. در انتها نیز پس از نتیجه‌گیری، اهم مباحث در قالب نموداری ارائه شده است.

۱. تبیین مفاهیم نظری پژوهش

۱-۱. مبانی هستی‌شناختی

هستی‌شناسی (Ontology) که از آن به «مادر علوم» تعبیر می‌شود و کلید حل مهم‌ترین مسائل بنیادین در زندگی انسان به‌شمار می‌آید، (مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ۲۷۸) در تعریف یعنی حوزه هست‌ها و نیست‌ها و حوزه امکان (وجود و عدم): تبیین ماهیت پدیده‌ها و سؤال از چیستی و چگونگی آنها را گویند. (شیرازی، ۱۳۹۴: ۸۵) معنای متعارف و کلاسیک هستی‌شناسی، نه علم و شناخت نسبت به موجودات جزئی؛ بلکه معرفت نسبت به وجود به شکل عام و کلی آن است. (فولکیه، ۱۳۷۸: ۴ - ۳) شایان ذکر است در اینجا بحث درباره وجودی فراگیر است که نقطه‌مقابل عدم به‌شمار آمده و ویژگی آن شمولیت و تعمیم است. بنابراین هنگامی که سخن از هستی‌شناسی به‌میان می‌آید، کلی و فراگیر بودن در آن مفروض است؛ به‌گونه‌ای که قابل تقلیل به ویژگی‌های اختصاصی مصادیق و جزئیات نیست. پس در اینجا مراد از مبانی هستی‌شناختی، آن سنخ گزاره‌های بنیادینی است که صرفاً ناظر به ترسیم دایره هست‌ها و نیست‌ها بوده، حدود بحث را مشخص نماید و نسخه‌ای نپیچد و حکم عملی

درباره رفتار دیپلماتیک صادر نکند. با این وجود مبدأ و غایت هستی‌شناسانه هرچه که باشد، اصول ایدئولوژیک متناسب با خود را - مشخصاً در حوزه دیپلماسی و روابط خارجی - خواهد داشت. ایراد سخن از دیپلماسی اسلامی، مستلزم باور به این مبانی اعتقادی و هستی‌شناسانه است.

۲-۱. اصول

عنوان اصل در شمار قابل توجهی از آثار برای گزاره‌هایی به کار برده شده است که اطلاق «اصل» به آنها فاقد دقت نظر علمی است. در حقیقت باید به این نکته توجه نمود که دست پژوهشگر برای اطلاق «اصل» (basic principles) به هر گزاره‌ای که مهم است، باز نیست و اینکه اصل در اینجا مقابل فرع است، نه بدل.

اصول به معنای آن چیزی است که وجود دیگری وابسته و متکی به آن است، مانند پدر نسبت به فرزند و رودخانه نسبت به جوی. اصل یعنی بنیان و شالوده، گوهر و سرشت. در اصطلاح به آنچه به صورت قضیه کلی بیاید اطلاق می‌شود و تفریع جزئیات از آن صورت می‌گیرد. اصل از آن بابت که مشتمل بر فروع است، اصل نامیده می‌شود. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۸۰۱ - ۲۷۹۹)

به تعبیر گفتمانی (Discourse The Theory of) می‌توان گفت که هر اصل به مثابه یک دال مرکزی (Nodal Point)، شکل‌دهنده نظام معنایی یک گفتمان است و همه مفاهیم، قواعد، احکام، قوانین، افعال و اقوال پیرامون آنها با ارجاع به آن قابلیت فهم پیدا نموده، هویت‌یابی و معنا می‌شوند. (کسرابی و شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۴۴)

باید توجه داشت که اگر مبانی از اصول تفکیک شوند، تمیز گزاره‌های هستی‌شناسانه از ایدئولوژیک دشوار نخواهد بود. مبنا هم‌چنان که از نام آن پیداست از بنیان، ریشه و باور حکایت دارد و ناظر بر جهان‌بینی یک مکتب است و اصل یا اصولی که از آن استخراج می‌شوند، ناظر به حوزه نظریه‌پردازی و اجرا می‌باشد؛ پس تجویزی و ایدئولوژیک‌اند. اصولی که دستگاه دیپلماسی نظام سیاسی با رعایت اعتقادی و عملی می‌تواند متصف به صفت الهی شود و عنوان «دیپلماسی اسلامی» به خود بگیرد. این اصول وجهی کلی داشته، دست‌مایه تفریع قواعد، قوانین و رویه‌های جزئی‌تر در حوزه دیپلماسی خواهند بود.

نکته دیگری که در مورد اصول در برابر فروع شایان توجه است اینکه به‌طور اساسی اصول، غیرقابل انعطاف و اغماض‌اند و شارع مقدس اجازه سازش و مماشات درباره آنها را صادر ننموده است، در حالی که در غیراصول این امکان وجود دارد: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ». (انعام / ۱۰۸؛ عباس‌نژاد، ۱۳۸۴: ۲۰۰)

۳-۱. دیپلماسی اسلامی

مقصود از دیپلماسی، علم، مهارت و هنر حفظ منافع کشور در عرصه خارجی و مدیریت روابط بین‌المللی دولت است. (آقابخشی و افشاری‌راد، ۱۳۷۹: ۱۶۱ - ۱۶۰) در واقع مراد از دیپلماسی، اداره روابط میان کشورها به‌وسیله نمایندگان رسمی است که شامل بخش نظری (سیاست‌گذاری و تدوین) و عملی (ابزار، سازوکار و اجرا) می‌شود. (پلنو و آلتون، ۱۳۸۷: ۳۸۸)

هنگامی که سخن از دیپلماسی اسلامی به‌میان می‌آید، منظور دیپلماسی است که در نظر و عمل از مبانی هستی‌شناسانه مبتنی بر منابع معتبر دینی و در رأس آنها قرآن کریم و سنت پیامبر ﷺ و امامان معصومین است استخراج شده باشد. به‌عبارت دیگر در مقابل دیپلماسی غربی، شرقی و مکاتب بشری که مبتنی بر اومانیسیم و برپایه اصالت عقل انسانی یا راسیونالیسم است، دیپلماسی اسلامی ریشه در وحی الهی و عقلانیت منبعث از آن دارد.

لازم به توضیح است که مفهوم «اسلام» نیز در اینجا ضمن تمرکز بر مذهب امامیه، آن اسلامی است که همه ابعاد زندگی را اعم از فردی و اجتماعی در برمی‌گیرد و برای اداره بشر در همه حوزه‌ها، برنامه‌ای جامع و مانع ارائه می‌نماید. تأکید بر درکی این چنین یا اصطلاحاً حداکثری از اسلام در مقابل آن دیدگاه‌هایی مطرح می‌شود که نگاه حداقلی داشته، عمدتاً بر این باورند که خداوند اداره امور زندگی را به عقل بشر وانهاد و او را نسبت به آزمون و خطای گزاره‌های بی‌شمار پیش‌رو رها نموده است.

۲. پیشینه و ادبیات پژوهش

اگرچه در چارچوب مقاله مجال پرداختن به ادبیات پژوهش محدود است؛ اما لازم می‌نماید که با شرح نسبی اهم آثار پیشین، خلأها و نواقص موجود و انگیزه نگارنده از بازخوانی آنها تبیین شود، تا شبهه پیش نیاید که مقاله حاضر تکرار آثار گذشتگان است.

عبدالقیوم سجادی در کتاب *دیپلماسی و رفتار سیاسی در اسلام* اصول دیپلماسی اسلامی را چنین برمی‌شمارد: ۱. دعوت یا جهاد؛ ۲. ظلم‌ستیزی و نفی سبیل؛ ۳. عزت اسلامی و سیادت دینی؛ ۴. التزام و پایبندی به پیمان‌های سیاسی. (سجادی، ۱۳۸۹: ۴۶) با وجود اهمیت موارد یادشده، به‌نظر می‌رسد، بنابر تعریفی که از اصل بودن یک گزاره ارائه شد، نه همه موارد مطرح‌شده را می‌توان اصل نامید و نه اصول دیپلماسی اسلامی محدود به این گزاره‌های معدودند.

ابوالفضل شکوری در کتاب *فقه سیاسی اسلام*، اصول سیاست خارجی را در هشت فصل (درس) این‌گونه برمی‌شمارد: دعوت، نفی سبیل، جهاد، عتق، تألیف قلوب، تولی و تبری، عقد ذمه، استجاره

و امان. (شکوری، ۱۳۷۷: ۴۹۹ - ۳۰۳) این اثر هم دست کم واجد اشکالات اثر گذشته بوده، خلط مفهومی بین اصول کلی و راهکارهای جزئی در آن مشهود است.

عمید زنجانی در کتاب *حقوق معاهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام* نیز موارد بسیاری را برمی‌شمارد که فاقد دسته‌بندی منسجم و عناوین مشخص است. (عمید زنجانی، ۱۳۹۴: ۲۷۸ - ۲۷۶) در اثر یادشده ضمن عدم دقت نظر نسبت به هم‌سنخی گزاره‌های ارائه‌شده به‌عنوان اصول دیپلماسی اسلامی، شمار بسیاری از موارد احصاء شده قابل‌تجمیع با یکدیگرند. (همان: ۲۷۶)

جوادی آملی هم در کتاب *روابط بین‌الملل در اسلام* عناوینی از جمله جهان‌شمولی، (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۳) جایگاه عدل، (همان: ۳۷) وحدت در روابط خارجی، (همان: ۵۷) همزیستی مسالمت‌آمیز (همان: ۶۹) و شیوه‌های رفتار اسلامی با کافران و مستکبران را مطرح می‌نماید. (همان: ۱۷۱) کتاب مزبور با وجود بیان مطالب درخور توجه، چنانچه پیداست همه‌موارد را احصاء نکرده و به اولویت‌بندی‌ها، جایگاه اصول و فروع و سایر عناوین مربوطه نیز یا اشاره ننموده و یا تصریح ندارد.

به نظر می‌رسد اثر بهرام اخوان کاظمی با عنوان *دیپلماسی و رفتار بین‌المللی در اسلام*، کامل‌ترین اثر به‌لحاظ محتوا و روش‌مندترین آنها به‌لحاظ شیوه ارائه باشد. نویسنده تفکیک سه‌گانه ارزشمندی میان اصول دیپلماسی اسلامی، قواعد فقهی حاکم بر آن و ابزارها و سازوکارها به‌عمل آورده که نوآورانه و درخور توجه است و از آشفتگی مفهومی می‌کاهد.

در کتاب یادشده، اصول دیپلماسی اسلامی از این قرار است: ۱. توحید. ۲. رسالت جهانی و رسیدن به امت واحد؛ ۳. دعوت؛ ۴. جهاد؛ ۵. همزیستی مسالمت‌آمیز؛ ۶. نفی سبیل؛ ۷. حفظ عزت و ذلت‌ناپذیری مسلمین؛ ۸. وفای به‌عهد و تعهدات؛ ۹. مصونیت و مزایای سفرا و نمایندگان سیاسی. (اخوان کاظمی، ۱۳۹۲: ۱۲۰ - ۷۴)

باید توجه داشت که اشکال اصلی همچنان به‌قوت خویش پابرجاست؛ چنانچه «نفی سبیل» در کنار «توحید» و ذیل عنوانی (اصول دیپلماسی اسلامی) آورده شده است و اصل کلی جهان‌شمولی اسلام، در کنار فرعی از فروع روابط خارجی همچون مصونیت سفرا، این درحالی است که برای مثال «توحید» نه اصلی در کنار سایر اصل‌ها؛ بلکه بنیان هستی‌شناسانه همه اصول است.

اگرچه نویسنده برای دو مورد (مباحث هفتم و نهم) از مباحث نه‌گانه‌ای که ذیل عنوان اصول دیپلماسی آورده، لفظ «اصل» را به‌کار نبرده است؛ اما چون همه این مباحث مستقلاً ذیل عنوان «اصول» آمده، طبعاً برداشت می‌شود که نویسنده هریک از این مباحث نه‌گانه را اصلی از اصول دیپلماسی اسلامی می‌داند.

با توجه به مطالب بیان شده، می‌توان دریافت که نخست، نویسندگان این حوزه میان مبنا و اصل (ریشه و ثمره) تمایز قائل نشده‌اند. دوم اینکه اصول کلان، فروع، قواعد و راهکارها اغلب از یکدیگر تفکیک نشده‌اند. سوم، این نکته مهم که همه اصول هم سطح نیستند بلکه اولویت‌بندی دارند و به هنگام تراجم، برخی بر دیگری تقدم می‌یابند، در آثار موجود موردعنایت قرار نگرفته است. چهارم اینکه جایگاه برجسته مهم‌ترین اصل دیپلماسی در اسلام، یعنی «تبعیت از ولی‌امر» در همه آثار موجود خالی است.

۳. تفکیک مبانی هستی‌شناسانه دیپلماسی در اسلام از اصول منبعث از آن

بررسی اجمالی شماری از مهم‌ترین آثار مطرح در این حوزه چنانچه گذشت، می‌تواند بیانگر چرایی بازخوانی فرایند استحصال اصول دیپلماسی در اسلام باشد. در این بازخوانی باید برای احصای اصول و معیاری معتبر در نظر گرفته شود که بتوان براساس آن از اصل بودن گزاره‌ای دفاع کرد و آن را در میان سایر گزاره‌ها برجسته نمود. نخستین اقدام پژوهش حاضر برای رفع آشفتگی مفهومی موجود در آثار مطبوع در این حوزه، تفکیک مبانی هستی‌شناختی (توحید، انسان کامل و معاد) از اصول برآمده از آن است.

۴. مبانی هستی‌شناختی دیپلماسی در اسلام

۱-۵۴. توحید

توحید از آن رو بنیانی هستی‌شناسانه است که ترسیم‌گر دایره هست‌ها و نیست‌هاست و بعدی تکوینی دارد. توحید در واقع بیان حقیقت هستی، تمایز بین حق و باطل، بی‌شریکی پروردگار و یگانگی او در ذات، صفات و افعال و در نتیجه در ربوبیت و الوهیت است. باور به اینکه عالم سراسر محضر خداست و در سلطنت او بوده و فرار از این حکومت ناممکن و غایت سیاست تحقق حکومت خدا بر جهان است، نتایج سیاسی مهمی را به دنبال خواهد داشت.

نخست اینکه انتساب حاکم باید از جانب خداوند باشد، تا به نیابت از او حکومت اسلامی را بنیان نهد و اداره کند. طبعاً شمول این اختیار و نیابت سیاسی، حوزه دیپلماتیک را نیز در برمی‌گیرد.

دوم اینکه شارع مقدس باید دیپلماسی را تشریح کند؛ چراکه شاکله سیاست در اسلام چیزی جز وحی و قوانین الهی نیست (فیرحی، ۱۳۹۲: ۲۰) و توحید، هسته اصلی یا همان دال مرکزی همه امور در جهان بینی اسلامی به‌شمار می‌آید.

سوم در حوزه باور و عمل انسانی، باید اذعان نمود که برخلاف تفکرات مادی و عرفی، تفکر توحیدی تقدس‌بخش است و به فعل فاعل جنبه ارزشی می‌بخشد. (افتخاری، ۱۳۹۱: ۳۸) باور

توحیدی اقتضا می‌کند یک دیپلمات موحد، خداوند را ناظر بر خود و موقعیتش را وسیله آزمایش خویش بداند؛ آنگاه تحت امر خداوند (که از طریق پیامبر ﷺ، امامان علیهم‌السلام و در عصر غیبت، ولی‌فقیه عرضه شده است) وظیفه الهی خویش را تشخیص دهد و بی‌هیچ واهمه و ملاحظه‌ای به آن عمل نماید. (برگرفته از فرمان امام علی علیه‌السلام به مالک اشتر: جعفری، ۱۳۸۹: ۱۹۷ - ۱۹۵)

از این مهم می‌توان به تکلیف‌باوری نیز یاد کرد که یکی از محورهای عمل مؤمنانه و خدا‌باور در چارچوب نظام سیاسی اسلام است. (عمید زنجانی، ۱۳۸۹: ۹۹) پیامد این نکته در حوزه مورد بحث مقاله، تفاوت آشکار در باور و عمل میان دستگاه دیپلماسی توحیدی و غیرتوحیدی است.

۲-۴. انسان کامل

در حکمت بحث می‌شود که حقیقت انسان، وجودی فوق همه عوالم است. واسطه فیض بین خداوند و تمام موجودات که از آن به انسان کامل تعبیر می‌شود. مضامین روایات متعدد، زیارت جامعه کبیره و زیارت رجبیه و... مستند این مطلب است. وجود انسان کامل در سراسر خلقت برای ثبات، بقا و عدم سقوط عالم آفرینش به ورطه فناء ضروری و وجودش عامل سیلان فیض واجب‌الوجود به عالم ممکنات است.

درواقع شیعه باور دارد که در هر دوره‌ای امام و حجتی وجود دارد که انسان کامل است و میرا از حتی شائبه اشتباه؛ (مطهری، ۱۳۹۱: ۵۶ - ۵۴) و جانشین حقیقی خداوند در تکوین و تشریح به‌شمار می‌آید. تطابق اندیشه و رفتار یکایک افراد با این انسان کامل از مبانی اندیشه اسلامی بوده که از آن تحت عنوان «ولایت» یاد می‌شود. بنابراین همه انسان‌ها برای درک فیوضات هستی و کسب معرفت و نیل به کمال و تعالی، نیازمند ولایت‌پذیری، اطاعت؛ بلکه تبعیت مطلق از انسان کامل‌اند.

بشر به سبب روحیه کمال‌گرای خویش (که در انسان‌شناسی اسلامی از آن بحث می‌شود) همواره در حوزه تصمیم و اقدام در پی کشف بهترین گزاره ممکن بوده است؛ آن‌گونه که متضمن جلب حداکثری منفعت و دفع حداکثری مضرت باشد. هدف همه دستگاه‌های دیپلماسی در دنیا نیز چیزی جز این نیست؛ اما صرفاً در هستی‌شناسی توحیدی است که درمی‌یابد چنین قدرت تشخیص و عملی در حدّ‌اعلای خود، جز از انسان کامل نمی‌تواند صادر شود.

پس نخستین پیامد این باور هستی‌شناسانه در عرصه سیاسی آن است که تنها انسان کامل شایسته قرار گرفتن در رأس حکومت دارد.

دوم اینکه انسان کامل مظهر همه صفات الهی و متصل به علم مطلق است و رأی و نظر او صائب است. به عبارت دیگر به سبب عصمت (نه اشتباه)، که حتی خطا و سهو در او راه ندارد. پس

قابلیت اعتماد مطلق داشته و در عرصه سیاسی و دیپلماسی، هرآنچه بگوید اعم از امر یا نهی، بهترین است و مافوق آن متصور نیست.

سوم آنکه شناخت چنین فردی و نصب او به خلیفه‌الهی در زمین از حیثه توانایی بشر خارج است: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ». (انعام / ۱۲۴) چهارم آنکه شرعیت بخشی به همه ارکان سیاست از جمله دستگاه دیپلماسی از طریق وی صورت می‌پذیرد.

پنجم، تأمین حجت شرعی نزد خداوند برای کنش‌گران عرصه دیپلماتیک نیز صرفاً در انطباق رأی و عمل ایشان با خط مشی و نظر انسان کامل تأمین می‌شود. دو مورد اخیر، اختصاصی به عصر ظهور امام معصوم علیه السلام ندارد و جانشینان ایشان در عصر غیبت اعم از نواب خاص و عام (ولی فقیه) را نیز در برمی‌گیرد.

شایان ذکر است اگر در هستی‌شناسی اسلامی خلافت انسان کامل به مثابه یکی از اصول عقاید مطرح شد، در اصل مستخرج از آن (تبعیت از ولی‌امر) امر به اطاعت از او در عرصه دیپلماسی خواهد شد.

۳-۴. معاد

مفهوم دیگری را که می‌توان به‌عنوان بنیانی هستی‌شناختی برای درک امر سیاسی در اندیشه اسلام به‌شمار آورد، معاد است. در اینجا نیز سخن از بودن و نبودن به میان می‌آید، اینکه هرچیز در این دنیا به‌طور مطلق، صورتی باطنی و حقیقی دارد که در معاد خود به‌سوی خدا منکشف می‌گردد و تنها در آنجاست که پرده از راز هستی فرومی‌افتد.

بنیان هستی‌شناسانه معاد ترسیم‌کننده این حقیقت است که هیچ مسئله‌ای در طول زندگی انسان به این دنیا ختم نمی‌شود و پرونده عملکرد آدمیان همواره باز و اعمال و آثار آنها جاودانه است. پاداش نیکی و عقاب بدی نزد پروردگار محفوظ است و هیچ عملی از اعمال انسانی نیست، مگر آنکه انسان خود آن عمل (و نه صرفاً نتیجه آن را) خواهد دید. (زلزال / ۸ - ۷) از این رو باور به معاد یا عدم باور به آن در کلیت و جزئیات تصمیم‌سازان و کنش‌گران عرصه دیپلماسی اثری تمام و کمال دارد.

باور به معاد سبب می‌شود، تا کنش‌گران دیپلماتیک، رفتارها را با شاخص پاسخ‌گویی روز جزا بسنجند و حکم به حق یا باطل بودن و به تبع آن، فعل یا ترک آنها بدهند. از این رو زاویه نگاه دستگاه دیپلماسی به مقولات نام‌آشنا و مبتلابه‌ی مانند: تحریم، جنگ، تهدید، رقابت، خصومت، ترور، ارباب، تطمیع، همکاری و تعامل، حمایت یا عدم حمایت، مذاکره یا عدم مذاکره، برقراری ارتباط یا قطع رابطه سیاسی، به رسمیت شناختن یا نشناختن، معاهده بستن یا نبستن، در حوزه دیپلماسی و روابط خارجی در صورت باور به قیامت یا عدم اعتقاد به آن کاملاً متفاوت یا حتی متضاد خواهد بود.

۵. اصول دیپلماسی برآمده از مبانی هستی‌شناسانه سیاست در اسلام

مبانی سه‌گانه مذکور پیامدهای اساسی در حوزه عمل سیاسی در عرصه بین‌الملل خواهد داشت که در قالب هفت گزاره مورد اشاره قرار خواهند گرفت.

۱-۵. تبعیت از ولی‌امر

نخستین، مهم‌ترین و اصیل‌ترین اصل دیپلماسی اسلامی که حاکم بر همه اصول و فروع است، تبعیت از حاکم الهی یا ولی‌امر در رأس نظام سیاسی است.

این اصل نه‌تنها بر عرصه دیپلماسی و روابط بین‌المللی دولت اسلامی که بر همه شئون سیاسی و اجتماعی آن حاکم است، در نتیجه دستگاه دیپلماسی اسلامی برخلاف مدل غربی آن، تحت ولایت ولی‌امر و تابع دیدگاه‌های وی بوده و تنها در این صورت است که هرگونه تصمیم یا اقدام آن واجد عنصر ضروری مشروعیت خواهد بود. کمال این تبعیت آن است که در این مسیر، امرونهی مولوی از امرونهی ارشادی تفکیک نشود و کنش‌گران عرصه دیپلماسی در هر دو فرض مذکور، تمام و کمال مطابق دیدگاه ولی‌امر عمل نمایند. طبعاً این مهم با ارائه مشورت و خیرخواهی نسبت به حاکم الهی (و به‌طور مشخص در عصر غیبت امام معصوم علیه‌السلام) منافات ندارد.

۲-۵. تبعیت از احکام شریعت

ابتدا باید بدانیم که حکومت اسلام، حکومت قانون است. همه افراد از رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد، تا ابد تابع قانون هستند که از طرف خدای تبارک و تعالی نازل شده و در لسان قرآن و نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بیان شده است. (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۴۵)

از این رو یکی از لوازم باور توحیدی و از ارکان مشروعیت در حوزه اندیشه و کنش سیاسی اسلامی، اعتقاد نظری و التزام عملی به شرع و منطبق بودن همه اقدامات با احکام (حلال و حرام) و پایبندی به حدود الهی و چارچوب فقه شیعه است. این اصل، پیش از هر چیزی تبیین‌گر چارچوب عمل اولی‌الامر است.

درواقع اصل حاضر ناظر به متن و نص قانون و اصل قبلی ناظر به مجری و اعمال‌گر قانون است. در عین حال لازم به ذکر می‌نماید که در بروز تزام ظاهری میان قانون و مجری، همچون تزام نظر پلیس با قوانین راهنمایی، نظر مجری بر قانون مقدم است.

از تبعات التزام به این اصل حیاتی، تأکید بر لزوم داشتن حجت شرعی برای هر اقدام نظری و عملی در حوزه سیاسی اجتماعی به‌مثابه یگانه جواز تبادر به آن است. این مهم نظریه‌پردازی و عمل

در حوزه دیپلماتیک را نیز در برمی‌گیرد. از آنجاکه بحث از احکام اولیه، ثانویه و حکومتی ذیل این اصل قرار می‌گیرد، تشخیص مصلحت دستگاه دیپلماسی توسط ولی‌امر نیز در چارچوب همین اصل صورت می‌پذیرد.

۳-۵. جهان‌شمولی اسلام

جهان‌شمولی به معنای لزوم تلاش برای فراگیری جهان‌بینی توحیدی در سراسر جهان است. براساس این اصل، تسری مؤمنانه باور توحیدی به روح و جان همه انسان‌ها، رسالت توأمان حاکم الهی و مردم مؤمن تحت امر اوست. (ر.ک: یوسف / ۱۰۸؛ صف / ۱۴) مراد از تسری مؤمنانه، پذیرش با آگاهی، اختیار و شفع قلبی یکایک انسان‌هاست.

قرآن کریم رسالت پیامبر اسلام ﷺ را جهانی معرفی می‌نماید:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ يَا ذَا النُّبُوَّةِ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ
الْحَمِيدِ. (ابراهیم / ۱)

این قرآن کتابی است که ما آن را بر تو نازل کردیم، تا به وسیله آن مردم را با اجازه پروردگارش از ظلمت‌ها به سوی نور خارج سازی.

تعبیر خارج ساختن مردم بی‌هیچ قید و شرطی همچون نژاد، زبان، سن، دین، جنسیت و منطقه جغرافیایی و... حکایت از آن دارد که همه انسان‌ها از زمان بعثت پیامبر اکرم ﷺ تا پایان جهان، مشمول دعوت به اسلام و دین پیامبر خاتم ﷺ خواهند بود.

همچنین در موارد بسیاری، آیات قرآن کریم با عباراتی همچون «یا ایها الناس» عموم انسان‌ها را مخاطب قرار می‌دهد و آنان را به ایمان به خدا، پیروی از فرامین الهی و کنارنهادن برتری‌طلبی‌ها فرا می‌خواند. این امر نیز می‌تواند بستر شکل‌گیری امت واحد اسلامی در سراسر جهان به‌شمار آید. (بوازار، ۱۳۵۸: ۱۰۱)

گفتنی است که اصل دوم پیامدهای مهمی در عرصه دیپلماسی به‌دنبال خواهد داشت؛ چنانچه مدینه فاضله اسلام در حوزه سیاست، رسیدن به امت واحد و تشکیل جامعه جهانی اسلامی است و طبعاً این آرمان، نقطه‌مقابل اندیشه دولت - ملت^۱ مبتنی بر ناسیونالیسم و حاکمیت ملی^۲ در اندیشه سیاسی غرب^۳ به‌شمار می‌آید. از این‌رو نتیجه ناگزیر این گزاره، الغای مفهوم دیپلماسی در آرمان‌شهر اسلام خواهد بود.

1. Nation-state.

2. National Sovereignty.

۳. مفهوم «حاکمیت ملی» ریشه در اندیشه‌های ژان بدن، اندیشمند فرانسوی، دارد که در کتاب معروف خود با عنوان *شش کتاب درباره جمهوری* این مفهوم را تبیین نموده است. (ر.ک: عنایت، ۱۳۷۷: ۱۹۴ - ۱۷۹)

بنابراین تداوم روابط دیپلماتیک به معنای سنتی و مدرن آن مشروط به تداوم ساختار فعلی حاکم بر نظام بین‌الملل است. از این رو با فراگیر شدن مکتب اسلام، نظم کنونی برخاسته از مکاتب اومانیستی از اساس هویت خود را از دست داده و مفهوم «ملل» (دولت - ملت‌ها) جای خود را به مفهوم «امت واحد اسلامی» خواهد داد.

در چنین حالتی سخن از رابطه میان ملت‌ها (روابط بین‌الملل) و دیپلماسی به معنای متداول آن سالبه به انتفای موضوع خواهد بود. از این رو پیامد ناگزیر این اصل را می‌توان در این جمله خلاصه نمود که بر اساس اندیشه سیاسی اسلام، دیپلماسی ابزار است، نه هدف و اگرچه طریقت دارد؛ اما موضوعیت ندارد.

۴-۵. هدایت

هدایت از آن جمله مفاهیم کلیدی است که فهم احکام و مقررات اسلامی بدون ارجاع به آن امکان‌پذیر نیست و این نکته برای تبیین اصل بودن یک گزاره حیاتی است. در واقع می‌توان گفت که غایت همه برنامه‌های فردی و اجتماعی اسلام و هدف از رسالت انبیا و وصایت اوصیا، چیزی جز هدایت نوع بشر نبوده است. محتوای این هدایت، دعوت به سوی حق و پذیرش ولایت خدا است که در عبارت «قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَقْلِبُوا» خلاصه می‌شود.

بنابراین برخلاف آنچه که در اغلب متون این حوزه آمده، نه صلح اصالت دارد و نه جهاد در معنای خاص آن (جنگ)؛ بلکه آنچه اصالت دارد، هدایت انسان‌هاست که گاهی با صلح و گاهی با جنگ و جهاد به دست می‌آید. به دیگر سخن، هدایت اصل و هدف است و جنگ و صلح، ابزارها و مسیرهای تحقق آن هستند. بدیهی است که مراد از اصل هدایت، هدایت تشریحی است، نه تکوینی که خارج از حیطه اراده و اختیار انسان است.

شایان ذکر است تعبیر کلیدی «فی سبیل الله» برای مفهوم جهاد در اسلام، گویای جهت‌دهی کامل توحیدی و هدایت‌گرانه به آن است (جمشیدی، ۱۳۹۰: ۱۲۱) و ماهیت آن را از جنگ در چارچوب جهان‌بینی‌های غیراسلامی متمایز می‌نماید.

با این وجود جنگ در اسلام اولویت ندارد و آخرین گزینه به‌شمار می‌رود. در حقیقت خداوند قوانین شریعت را به‌عنوان نرم‌افزار نظام سیاسی - اجتماعی اسلام به‌گونه‌ای وضع نموده است که قلوب مردمان را به میل و ارادت، به سوی پروردگارشان جلب و جذب نماید و دیگر نیازی به خشونت و برخورد سخت‌افزاری نباشد، مگر به استثنا و ضرورت؛ از این رو صلح بر جنگ مقدم است. از نظر شارع مقدس تا دعوت به حق نشود و حجت بر کفار تمام نگردد، جهاد و قتال با ایشان ممنوع است.

(طباطبایی، ۱۳۷۶: ۹۰)

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز همواره به اصحاب توصیه می‌فرمود که از طریق صلح و آشتی درآیند و پیش از آنکه دشمن را به کرات دعوت به اسلام نمایند، از هرگونه حمله خودداری کنند (ضیایی بیگدلی، ۱۳۹۵: ۱۲۸) همچنین درخور توجه است.

اصل بر هدایت همه انسان‌هاست؛ اما همواره پذیرش دین، اختیاری است و آیه شریفه «لا اکره فی الدین» در همه شرایط صادق است. از این رو کسانی که هدایت تشریحی الهی را نمی‌پذیرند، در چارچوب حکومت اسلامی در حکم کافر ذمی، مشمول پرداخت مالیات (جزیه) خواهند شد. اهل ذمه سکونت دائمی در سرزمین‌های اسلامی خواهند داشت و تبعه دولت اسلامی به‌شمار می‌آیند. (عظیمی شوشتری، ۱۳۸۶: ۱۱۲)

این قاعده و احکام آن نیز می‌تواند در عنوان کلی‌تری به‌نام «همزیستی مسالمت‌آمیز»، ذیل اصل هدایت مورد شناسایی قرار گیرد که خود بسترساز هدایت افراد است. همچنین است قاعده «مؤلفه قلوبهم» در مصرف زکات و نیز قوانین و احکام اسلامی پیرامون موضوع بردگی که بسط آن مجال دیگری می‌طلبد. البته همزیستی مسالمت‌آمیز مصادیق و زیرمجموعه‌های متعدد دیگری مانند قاعده امان، بی‌طرفی، معاهدات با کشورها یا گروه‌های غیراسلامی (همانند پیمان‌هایی که پیامبر مکرم صلی الله علیه و آله با یهودیان مدینه امضا نمود) و... نیز می‌تواند داشته باشد. (ر.ک: خلیلیان، ۱۳۷۵: فصل یازدهم)

۵. اخلاق

ابتدا باید دانست که اساس دین از دو رکن تشکیل گردیده: رکن نظری و عملی (اعتقادات و برنامه حرکت) که دومی خود شامل دو بخش است: اخلاق و احکام. (جعفری، ۱۳۹۴: ۱۲۷ - ۱۲۶) در حدیث مشهوری پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله علم را به سه بخش تقسیم نموده‌اند: «آیه محکم، او فریضه عادل، او سئه قائمه». (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۲) در اینجا گفته شده که منظور از فریضه عادل، همان علم اخلاق است؛ چراکه عدالت، حدّ وسط افراط و تفریط و موافق اخلاق است و تنها حالت اعتدال است که با حکمت سازگار می‌افتد؛ (امام خمینی، ۱۳۹۷: ۴۳۳) و اساساً هیچ اصلی یا فرعی از فروع اسلامی نیست، مگر آنکه با حکمت موافق باشد، پس لاجرم اخلاقی است.

از این رو بدون درک اخلاق محوری احکام و قوانین اسلامی، فهم، تعریف و تحلیل منظومه دیپلماسی اسلام ناممکن خواهد بود. از آنجاکه ارجاع همه اصول و قواعد دیپلماسی و رفتار سیاسی در اسلام به اصول ثابت و غیرنسبی اخلاقی است و اصول اخلاقی نیز مبتنی بر حسن و قبح عقلی، هیچ اصلی و فرع عملی اسلام از جمله دیپلماسی، خارج از شمول این دایره نیست. نتیجه آنکه اگر دستگاه دیپلماسی ملتزم به اخلاق نباشد، اسلامی نیست.

چنین ابتدایی موجب می‌شود که دیپلماسی برخاسته از جهان‌بینی توحیدی برای طرف مقابل قابلیت پیش‌بینی داشته، به وی تضمین دهد که دولت اسلامی، هرگز از مرزهای پررنگ اخلاق اسلامی خارج نخواهد شد و به سمت نبرنگ ظالمانه و تجاوز به حقوق خدا و بندگان او در روابط دیپلماتیک حرکت نخواهد کرد.

از میان گزاره‌هایی که در آثار موجود به‌عنوان اصول دیپلماسی در اسلام از آنها نام برده شده، دو قاعده مهم را به‌عنوان دو فرع لازم می‌توان ذیل اصل اخلاق طبقه‌بندی نمود: یکی الزام وفای به عهد و دیگری، مصونیت سفرا و نمایندگان دیپلماتیک. البته دست‌کم یک قاعده دیگر را نیز در عنوان «رعایت حقوق بشردوستانه» می‌توان به آنها افزود.

شایان توجه است که بحث پیرامون حقوق بشر دوستانه اسلامی که ناظر بر بخشی از اخلاق الهی بوده و موارد متعددی از آن با حوزه مسائل دیپلماتیک مرتبط است، خود شایسته بحثی مستقل و مبسوط است. (ر.ک: عمید زنجانی، ۱۳۸۴: فصل هفتم) در این زمینه گزاره‌هایی از جمله لزوم صداقت و عدم فریب در معاهدات، رعایت حقوق انسانی در خلال جنگ و پس‌از آن و... از جمله موارد حقوق بشر دوستانه ذیل اصل اخلاق به‌شمار می‌آیند.

برای نمونه در خصوص جهاد فی‌سبیل‌الله از نگاه اسلامی عنوان می‌شود که حبّ و بغض تنها باید خالص برای خدا باشد و اعمال خشونت و نماد اعلای آن (جنگ) برای تسلی قلب خود یا با اغراض شخصی و... خلاف شرع است؛ (علاسوند، ۱۳۹۷: ۲۹۶) چنان‌که پیامبر اسلام ﷺ فرمود:

با نام خدای مهربان و بخشنده به سوی دشمن بروید و مبادا به زنان و کودکان و پیرمردان و... آسیب برسانید یا درختی را بشکنید. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۱)

بنابراین حتی در خشونت‌آمیزترین معادلات سیاسی و نظامی و دیپلماتیک نیز اصل اخلاق حاکم است.

۶۵. عزت

در قاموس قرآن کریم همه عزت از آن خداست: «مَنْ كَانَ يَرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعاً» (فاطر / ۱۰) و او آن را به پیامبرش و مؤمنان عطا کرده است: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ». (منافقون / ۸) عزت مسلمانان و جامعه اسلامی، برای خداوند بوده و امانتی از جانب اوست و هیچ مسلمانی حق ندارد آن را خدشه‌دار سازد.

قاعده فقهی «نفی‌سبیل» نیز در همین چارچوب قابل فهم خواهد بود. این قاعده بیانگر آن است که هر اقدام و عملی که راه را برای کافران در استیلا بر مؤمنان و جامعه اسلامی باز نماید، محکوم

و ممنوع است؛ چراکه آیه شریفه با نفی ابد (لن) از سوی شارع مقدس «جعل» هرگونه طریق تسلط بر مؤمنان را توسط کفار منتفی می‌داند: «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا». (نساء / ۱۴۱) از آنجاکه: «الاسلامُ يعلو و لا يعلى عليه»، (عاملی، ۱۴۰۹: ۱۴) دستگاه دیپلماسی اسلامی در هیچ حوزه‌ای از حوزه‌های کاری خود حق ندارد به‌گونه‌ای رفتار نماید یا برای مثال معاهده‌ای یا مذاکره‌ای را تدارک ببیند که برخلاف آبرومندی و عزت اسلام و مسلمانان باشد و در نتیجه، راه را برای تسلط و نظارت فرادستانه ایشان بر دولت اسلامی باز نماید. از این‌رو عزت‌مندی اسلام و مسلمانان، اصل است و قاعده نفی‌سبیل، راهکاری برای حفظ آن مهم می‌باشد.

برای صیانت از این عزت، راهکارهای دیگری نیز در شریعت پیش‌بینی شده است: اخوان کاظمی در کتاب خود مبحثی را با عنوان «حفظ عزت و ذلت‌ناپذیری مسلمین» در اصول دیپلماسی اسلام برشمرده و آن را یکی از دلایل وضع قاعده نفی‌سبیل توسط شارع مقدس بیان نموده است. (اخوان کاظمی، ۱۳۹۲: ۱۰۹)

اشکال وارده به تقسیم‌بندی مذکور، شکلی است، نه محتوایی: نویسنده از یک‌سو در مبحث هفتم از مباحث نه‌گانه اصول دیپلماسی اسلامی، حفظ عزت مسلمانان را دلیلی بر وضع قاعده (نفی‌سبیل) از سوی شارع مقدس معرفی می‌نماید و از سوی دیگر، هم قاعده (نفی‌سبیل) و هم علت وضع آن (حفظ عزت) را به‌طور مستقل به‌عنوان اصلی در کنار یکدیگر آورده است. این درحالی است که اگر در تبیین نسبت بین اصل و قاعده یادشده، قاعده صرفاً راهکار عملیاتی برای صیانت از بقای یک اصل است؛ از این‌رو نمی‌توان آن دو را در عرض یکدیگر قرار داد.

ناگفته نماند که نویسنده اشاره نموده است که برخی از موارد - همچون نفی‌سبیل - که وی به‌عنوان اصل از آنها نام برده است، از قواعد فقهی حاکم بر دیپلماسی اسلامی نیز به‌شمار می‌آیند؛ (همان: ۷۴) اما در عین‌حال توضیحی که نویسنده ذیل عنوان یادشده ارائه نموده، هنوز فراتر از نفی‌سبیل بوده، به‌طور کلی هر اقدامی را که منافی عزت‌مندی اسلام و مسلمانان باشد در برمی‌گیرد. از این‌رو می‌توان آن را به‌عنوان قاعده‌ای دیگر در کنار نفی‌سبیل در نظر گرفت؛ چنان‌که پیامبر اسلام ﷺ می‌فرمایند:

خداوند همه کارهای مؤمن را به خودش واگذاشته، ولی اینکه ذلیل باشد را به او واگذار نکرده است. (محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۶۲: ۶ / ۲۸۸، به‌نقل از: همان)

همچنین است برخورد امام حسین علیه‌السلام با لشکریان یزید در عاشورا که با هدف احیای عزت اسلامی و کرامت انسانی صورت پذیرفت. عبارت معروف آن حضرت در این‌زمینه نیز از هرگونه ذلت‌پذیری

مسلمانان برای ابد مشروعیت‌زدایی نمود: «هیهات من الذله». (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲۲۰ - ۲۱۶) بنابراین اگر نویسنده مذکور نیز بدان اشاره نموده، قاعده دیگری را با عنوان «ذلت‌ناپذیری» البته نه به‌عنوان اصل، که صرفاً به‌مثابه قاعده ذیل «اصل عزت» می‌توان مورد شناسایی قرار داد. قاعده ذلت‌ناپذیری از نفی‌سبیل عام‌تر و دایره شمولش وسیع‌تر است؛ از این‌رو تفکیک این دو از یکدیگر موجه می‌نماید. در واقع ذلت‌ناپذیری به‌عنوان قاعده‌ای در امتداد اصل عزت‌مندی، ناظر و حاکم بر تمامی احوال فردی و اجتماعی یک مسلمان در تمامی ابعاد خصوصی و عمومی زندگی اوست. (ر.ک: صفایی حائری، ۱۳۹۲: ۶۰ - ۵۹)

۷-۵. مصلحت

مفهوم مصلحت در ذات خود، مفهومی هنجاری است. مهم‌ترین نکته‌ای که از معنای این کلیدواژه حیاتی می‌توان دریافت آن است که ذیل این عنوان، اموری یا منافی باید تأمین و حفظ گردد. (راسخ، ۱۳۹۳: ۵۵۸ - ۵۵۸) به‌طور کلی هنجاری بودن مصلحت به‌معنای آن است که همواره به‌مثابه دستورالعملی ضروری، مبتنی بر تجویز «بایدها» و «نبایدها» است، یعنی ایدئولوژیک است، نه هستی‌شناسانه.

باید دانست که بحث تا اینجا فرامکتبی است؛ اما پاسخ به دو پرسش مهم مبحث را از حالت بی‌طرفی مفهومی خارج می‌سازد: آن امور یا منافی که باید تأمین و حفظ شوند، کدام‌اند؟ ملاک و معیار تشخیص آنها چیست؟ اساساً چرا باید حفظ شوند؟

برپایه اعتقاد به توحید و معاد در هستی‌شناسی اسلامی، حقیقت اخروی تصمیم و رفتار انسانی، عامل تعیین‌کننده در تشخیص مصادیق مصلحت است. به‌عبارت دیگر صورت باطنی و سیرت عمل به‌عنوان ملاک حق یا باطل بودن آن و صدور حکم به‌جواز یا منع در ارتکاب یا ترک فعل، سبب آن می‌شود که عملی در راستای کسب منفعت به مصلحت و یا در راستای دفع مفسده، برخلاف مصلحت تشخیص داده شود.

پاسخ پرسش‌های مطرح شده از نگاه اسلام در منافع دین خدا و حفظ اصل اسلام و نظام اسلامی (اعم از جایگاه امامت، مردم مسلمان و سازوکار عینی تحقق حاکمیت خدا بر زمین) خلاصه می‌شود. از این‌رو مقصود از مصلحت در اینجا، مصالح عمومی است که نه خودمحور؛ بلکه خدامحور است. تعبیر اخیر حکایت از آن دارد که عمل بر مبنای مصالح کلی مسلمانان، نافی استبداد رأی است و همواره در نظام سیاسی اسلام در صورت بروز تراجم، مصالح فردی در مصالح عامه فانی می‌شود. (اخوان کاظمی، ۱۳۹۰: ۳۳)

مطابق با اعتقاد شیعه و بر مبنای حسن و قبح عقلی، و عدل و حکمت الهی، مصالح و مفسد ذاتی و نفس‌الامری‌اند؛ از این‌رو احکام دینی ثبوتاً برپایه کسب منافع و دفع مفسد بنا شده‌اند.

(افتخاری، ۱۳۹۰: ۲۶ - ۲۳) به‌دیگر سخن احکام اسلام تابع مصالح و مفاسدند و مصلحت‌ملزومه موضوع، سبب جعل حکم و وجوب است؛ همچنان‌که مفسده ملزومه موضوع، سبب حکم به خلاف آن یا حرمت است. از این‌رو شاید بتوان گفت که درک مصلحت، مهم‌ترین مسئله در نظام اسلامی است.

مصلحت نه تنها اصل؛ بلکه حاکم بر همه اصول است، اگرچه رابطه آن با اصل نخست نسبت به سایر اصول متفاوت است و با آن ارتباطی تنگاتنگ دارد. به عبارتی این دو لازم و ملزوم یکدیگرند. تشخیص مصلحت برعهده ولی‌امر است و او ملزم به رعایت مصلحتی است که خود تشخیص داده است.

همچنین اگر مصلحت اسلام و مسلمانان با هر یک از اصول یادشده تزاخم پیدا نماید، بر آن اولویت دارد. از این‌رو اگر رعایت هر یک از اصول دیگر در شرایط زمانی و مکانی مشخص برخلاف مصلحت باشد، به‌طور موقت تعطیل می‌شود و تشخیص این مسئله تنها برعهده ولی‌امر (انسان کامل - معصوم علیه السلام - یا جانشین او) است: «ما آتیکم الرسول فخذوه و ما نهیکم عنه فانتھوا». (حشر / ۷)

لازم به توضیح است که اگرچه احکام الهی و قوانین خدا تغییرپذیر نیستند؛ اما به‌طور موقت تعطیل‌پذیر هستند. اگر پس از پیروزی انقلاب اسلامی حاکمان الهی در دو برهه زمانی، حج خانه خدا را بنا بر مصلحت به‌طور موقت تعطیل نموده‌اند.

همچنین باید توجه داشت که حاکم بودن مصلحت بر سایر اصول به‌معنای آن است که پاسدار و شرط ادامه حیات سایر اصول و حتی اعتقادات اسلامی از جمله «اقرار به وحدانیت خدا» است؛ چنان‌که خداوند در آیه ۱۰۶ نحل، اقرارِ خلاف توحیدِ عمار یاسر را از باب تقیه و حفظ جان مؤمن تأیید می‌نماید و کتمان حقیقت قلبی را در برابر مشرکان متجاوز توسط وی به مصلحت می‌داند. در حقیقت رابطه اصل مصلحت با سایر اصول، رابطه مفهوم و مصداق است، یعنی سایر اصول از مصادیق اصل مصلحت‌اند و مصلحت، روح حاکم بر همه اصول، برای مثال چون اخلاق به مصلحت جامعه بشری است، به‌عنوان اصل موردپذیرش قرار گرفته است. درعین‌حال باید اذعان داشت که مقوله مصلحت بسیار پیچیده است و بسط آن مجال دیگری می‌طلبد.

همچنین راهکارهای مصلحت‌ورزی در فقه شیعه بسیار است و می‌توان برای نمونه، قواعدی مانند ضرورت و اضطرار، نفی عسر و حرج، تقیه، دفع افسد به فاسد، اهم و مهم، لاضرر را به‌عنوان قواعد فقهی ناظر بر مسئله مصلحت نام برد. (ایزدهی، ۱۳۹۳، ۱۲۲ - ۱۲۱)

نتیجه

باید دانست که از اشکالات برخی از آثار و پژوهش‌های علوم انسانی و اجتماعی، عدم دقت لازم به

منابع و مأخذ

۱. آقابخشی، علی و مینو افشاری‌راد، ۱۳۷۹، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران، چاپار.
۲. اخوان کاظمی، بهرام، ۱۳۹۲، *دیپلماسی و رفتار بین‌المللی در اسلام*، تهران، سمت.
۳. اخوان کاظمی، بهرام، ۱۳۹۰، *ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه امام خمینی (تبات یا تحول نظری)*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۴. اسدی گرمارودی، اسدالله و محمد بیستونی، ۱۳۸۳، *نگت‌شناسی قرآن کریم*، تهران، بیان جوان.
۵. افتخاری، اصغر، ۱۳۹۰، *مصلحت*، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۶. افتخاری، اصغر، ۱۳۹۱، *امنیت*، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۷. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۹۷، *شرح چهل حدیث*، تهران، دفتر تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۹، *ولایت فقیه*، تهران، دفتر تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۹. ایزدهی، سید سجاد، ۱۳۹۳، *مصلحت در فقه سیاسی شیعه*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. بوازار، مارسل، ۱۳۵۸، *اسلام و حقوق بشر*، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. پلنو، جک. سی. و روی آلتون، ۱۳۸۷، *فرهنگ روابط بین‌الملل*، ترجمه ابوالفضل رئوف، تهران، سرای عدالت.
۱۲. جعفری، محمدتقی، ۱۳۹۴، *فلسفه دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. جعفری، محمدتقی، ۱۳۸۹، *حکمت اصول سیاسی اسلام*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۴. جمشیدی، محمدحسین، ۱۳۹۰، *دیپلماسی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم*، تهران، شرکت نشر بین‌الملل.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۳، *شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی علیه‌السلام*، قم، اسراء.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۱، *روابط بین‌الملل در اسلام*، قم، اسراء.
۱۷. خلیلیان، خلیل، ۱۳۷۵، *حقوق بین‌الملل اسلامی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۸. دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *نگت‌نامه*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. راسخ، محمد، ۱۳۹۳، *حق و مصلحت*، ج ۲، تهران، نی.
۲۰. سجادی، عبدالقیوم، ۱۳۸۹، *دیپلماسی در اسلام*، قم، بوستان کتاب.
۲۱. شکوری، ابوالفضل، ۱۳۷۷، *فقه سیاسی اسلام*، قم، بوستان کتاب.
۲۲. شیرازی، علی، ۱۳۹۴، *مطالعه تطبیقی نظریه مردم‌سالاری دینی و دموکراسی مشورتی با تأکید بر آرای امام خمینی و یورگن هابرماس*، رساله دکتری علوم سیاسی، دانشگاه تهران.
۲۳. صفایی حائری، علی، ۱۳۹۲، *از معرفت دینی تا حکومت دینی*، قم، لیل‌القدر.

۲۴. ضیایی بیگدلی، محمدرضا، ۱۳۹۵، *اسلام و حقوق بین الملل*، تهران، گنج دانش.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۶، *المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، ج ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. عاملی، شیخ حر، ۱۴۰۹ ق، *وسائل الشیعه*، ج ۲۶، قم، آل البیت علیهم السلام.
۲۷. عباس نژاد، محسن، ۱۳۸۴، *قرآن، مدیریت و علوم سیاسی*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه.
۲۸. علاسوند، مریم، ۱۳۹۷، *زن در اسلام*، قم، هاجر.
۲۹. عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۹۴، *حقوق معاهدات بین المللی و دیپلماسی در اسلام*، تهران، سمت.
۳۰. عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۸۴، *هبانی اندیشه سیاسی در اسلام*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۱. عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۸۹، *دانشنامه فقه سیاسی*، ج ۱، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۲. عنایت، حمید، ۱۳۷۷، *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۳. فولکیه، پل، ۱۳۷۸، *هستی‌شناسی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۳۴. فیرحی، داوود، ۱۳۹۲، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران، سمت.
۳۵. کسرای، محمدسالار و علی شیرازی، ۱۳۸۸، «نظریه گفتمان لاکلا و موفه ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیده‌های سیاسی»، *فصلنامه سیاست دانشگاه تهران*، دوره ۳۹، شماره ۳.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۳ ق، *الکافی*، ج ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الانوار*، بیروت، الوفاء.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۶، *آموزش فلسفه*، ج ۱، تهران، شرکت نشر بین الملل.
۳۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۱، *اهمات و رهبری*، تهران، صدرا.