

تبیین سطوح راهبردی منافع دولت اسلامی در سیاست خارجی

هادی شجاعی*

تأیید: ۱۴۰۰/۶/۱۳

دریافت: ۱۳۹۹/۸/۳۰

چکیده

دولت اسلامی سیاست خارجی را در چارچوب منفعت‌گرایی متلازم و به صورت چندسطحی دنبال می‌کند؛ به طوری که بر اساس خصیصه ذاتی تلازم، تأمین بهینه منافع خود را به ویژه در بخش منافع معنوی، در گرو تحقق منافع مشروع سایر ملت‌ها به شکل عادلانه می‌داند. گستره فراگیر منفعت‌گرایی، توان محدود دولت و پیچیدگی‌های موجود در عرصه سیاست خارجی، پیگیری بهینه این راهبرد را با مشکل مواجه کرده و تراحات گوناگونی را پیش روی کارگزاران سیاست خارجی قرار می‌دهد و این سؤال اساسی را مطرح می‌کند که دولت اسلامی برای رهایی از تراحات، منفعت‌گرایی متلازم را در چه سطوحی دنبال می‌کند؟ این پژوهش در پاسخ به این سؤال، با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، این انگاره را مطرح می‌کند که سیاست خارجی دولت اسلامی بر اساس الگوی سطح‌بندی ارزش‌محور، چهار سطح راهبردی جامعه بشری، امت اسلامی، جامعه ایمانی و سطح حفظ نظام را در سیاست خارجی تعریف می‌کند که با حفظ اولویت، بستر تکاپوهای دولت در حوزه منفعت‌گرایی متلازم در سیاست خارجی قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی

سطوح راهبردی، دولت اسلامی، سیاست خارجی، منافع دولت اسلامی، حکومت اسلامی

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و دکتری علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی؛

shojaeehadi@yahoo.com



پښتو ښکته ځاښه علوم انساني و مطالعات فرښکته
پرتال جامع علوم انساني

مقدمه

دولت اسلامی با توجه به ویژگی‌های مشترک ذاتی با سایر دولت‌ها، راهبرد منفعت‌گرایی را برای تحقق حرکت غایی و انجام تکالیف خود انتخاب می‌کند. اما منفعت‌گرایی دولت اسلامی به علت برخورداری از ویژگی‌های خاص، دارای ماهیتی متلازم است و ذاتاً در برابر منافع مشروع و عادلانه دیگر واحدها قرار نمی‌گیرد، بلکه تحقق منافع دولت مستلزم تحقق منافع مشروع دیگر واحدهاست. تحقق راهبرد منفعت‌گرایی متلازم با توجه به پیچیدگی‌های سیاست خارجی و عدم توان کافی دولت اسلامی برای پیگیری همه اهداف و سیاست‌ها، مستلزم سطح‌بندی سیاست خارجی است تا امکان بهره‌برداری مناسب از ظرفیت‌های دولت و هم‌چنین انجام تکالیف فراگیر آن فراهم گردد. انجام این مهم نیازمند بررسی الگویی از سطح‌بندی در سیاست خارجی است که بتوان بر اساس آن، سطوح عمل‌کردی مختلفی را برای دولت تعریف کرد که برحسب اقتضا و با توجه به امکانات موجود، بتواند برحسب اولویت در یک یا چند سطح عمل کرده و اهداف دولت اسلامی در سیاست خارجی را به شکل حداکثری تحقق بخشد. مقصود از دولت در این پژوهش، مجموعه‌ای مشخص از نهادهای سیاسی دارای اقتدار در سرزمینی معین است که کارکرد آن مهیا کردن اسباب مادی و معنوی حیات فاضله شهروندان است (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۷). بنابراین، صرفاً نظام و دولتی نیست که توسط مسلمانان در جغرافیای جهان اسلام تشکیل شده است، بلکه دولتی است که بر اساس شریعت اسلامی تأسیس و بر مبنای احکام اسلامی نیز تصمیم می‌گیرد و رفتار می‌کند (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۰، ش ۹، ص ۱۲).

معیار سطح‌بندی منافع دولت اسلامی در سیاست خارجی

قبل از پرداختن به بررسی سطوح راهبردی منافع، تعیین ملاک و معیار سطح‌بندی ضرورت دارد؛ زیرا اولاً تعیین سطوح راهبردی از مهم‌ترین بخش‌های طراحی الگوی سیاست خارجی است و تعیین این سطوح در هر یک از مکاتب فکری بر اساس ملاک و معیارهای متمایزی صورت می‌گیرد. بنابراین، قبل از بحث کمی و کیفی از سطوح

راهبردی، لازم است روشن شود که اندیشه سیاسی اسلامی چه الگویی را برای سطح‌بندی راهبردی ارائه می‌کند؛ ثانیاً تبیین معیار سطح‌بندی، انحصار سطوح در موارد مشخص را توجیه می‌کند؛ ثالثاً دلیل تقدم یک سطح بر سطح یا سطوح دیگر را بیان می‌کند و رابعاً در تشریح ملاک اولویت‌بندی سطوح نیز مؤثر است. از این رو، ابتدا ملاک سطح‌بندی منافع دولت اسلامی بر اساس مبانی اندیشه سیاسی اسلامی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد.

از منظر اندیشه اسلامی، ارزش‌گذاری جوامع انسانی بر اساس معیارهای حقیقی صورت می‌گیرد و ملاک‌های اعتباری چون رفاه و شکوفایی اقتصادی، قدرت نظامی، میزان جمعیت و... نمی‌تواند به عنوان عامل تمایزبخش و ارزش‌گذار مطرح باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۰، ص ۳۶۸)؛ چراکه عوامل اعتباری، زمینه تحقق کثرت در میان جوامع انسانی را فراهم می‌آورند؛ در حالی که ملاک‌های حقیقی، وحدت‌بخش هستند و امت‌ها را به هم‌گراشدن فرامی‌خوانند (همان، ص ۲۸۸). از این منظر، انطباق با نظام احسن الهی معیار حقیقی ارزش‌گذاری و سطح‌بندی واحدهای اجتماعی است. ارزش جوامع انسانی در دستگاه الهی ذومراتب است و هر واحد به اندازه سهم هویتی که از مقام والای انسانیت دارد، دارای ارزش است. بنابراین، منشأ ارزش، قرب به خداوند متعال و کمیت و کیفیت اتصاف به صفات الهی است. از دیدگاه یکی از اندیشمندان اسلامی، این ویژگی تعلیلی با تحلیل عقلی به یک ویژگی تقییدی باز می‌گردد؛ به این معنا که علت ارزش‌داشتن جوامع انسانی، میزان برخورداری آن‌ها از ارزش‌های الهی است و در حقیقت، ارزش متعلق به کیفیت اتصاف است، نه خود اتصاف. البته باید توجه کرد که برخورداری از ارزش‌های الهی، نه واسطه در حصول ارزش برای یک دولت است و نه واسطه در ثبوت آن؛ زیرا اساساً برخورداری از ارزش‌های الهی برای انسان به منزله فصل مقوم اوست که اگر نبود، نه تنها کرامت نیست، بلکه حیوانیت و شیطنت است (همان، ج ۱۲، ص ۷۴۸).

با توجه به این مقدمه، الگوی سطح‌بندی در منافع دولت اسلامی، الگویی ارزش‌محور است. ارزش‌محوری در این روی‌کرد دویعدی است. از یک سو میزان

اتصاف هر واحد به ارزش‌های الهی، آن‌ها را در سطح مقتضی قرار می‌دهد و بر اساس آن، کمیت و کیفیت تعهدات و مسؤولیت‌های دولت اسلامی نسبت به هر سطح نیز متمایز می‌شود. از سوی دیگر، ابتدای دولت و دولتمرد اسلامی بر ارزش‌های الهی نیز در سطح‌بندی آن از دیگر بازیگران سیاست بین‌الملل تأثیرگذار است. ملاصدرا در تحلیل عقلی این مسأله، با اشاره به استلزامات اتصاف یک واحد انسانی به ارزش‌های الهی معتقد است: «عشق به علت از عشق به لوازم و آثار آن جدا نیست، بلکه محبت به آثار، عین محبت به مؤثر است» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۰۸-۱۰۷). بنابراین، کنش‌گری که ماهیت وجودی آن بر اساس حب الهی تکوین یافته است، به طور طبیعی باید نسبت به مخلوقات و بندگانش وی نیز عشق بورزد و با رحمت و رأفت با آن‌ها برخورد کند. اما محبت نظری و عملی به بندگانش خدا نیز بر اساس میزان برخورداری آن‌ها از ارزش‌های الهی متفاوت است (همان، ص ۱۰۸). به همین دلیل، گستره منافع انسانی همه ملت‌ها را شامل می‌شود، اما فراگیر شدن منافع نسبت به آن‌ها بر اساس اولویت‌بندی و سطح‌بندی‌های ارزشی صورت می‌گیرد.

ضرورت سطح‌بندی و اولویت‌گذاری ارزشی توسط اندیشمندان معاصر نیز تأکید شده است. شهید بهشتی در این باره می‌نویسد:

بر اساس کتاب و سنت، تمام نظر مکتب به عامه مردم است و در میان عامه مردم، آن‌ها که بر محور این مکتب جمع می‌شوند و شکل می‌گیرند، از تقدم و اولویت خاص برخوردارند و آن‌ها می‌شوند امت. امت غیر از ناس است. اسلام در خدمت ناس است. صلاح همه را می‌خواهد، نه صلاح مسلمانان را. نظام اسلامی به سعادت کل بشر می‌اندیشد، ولی در میان ناس و کل بشر، آن‌ها که بر پایه اعتقاد به اسلام و التزام به اسلام یک مجموعه به وجود می‌آورند، می‌شوند امت (شهید بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۴۰-۳۹).

آیه‌الله خامنه‌ای نیز با اشاره به حوزه فراگیر منافع دولت اسلامی که مجموعه جوامع بشری را شامل می‌شود، حوزه امت اسلامی و ملت‌های مسلمان را به طور ویژه ملاحظه می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۱/۲۱) و بر اساس این نوع نگاه، سطح‌بندی خاصی از

حوزه‌های پیگیری منافع ارائه می‌دهد: «امروز آنچه ملت ایران انجام می‌دهد، برای منافع ملی، برای منافع امت اسلامی و برای منافع بشریت است» (همو، ۱۳۹۱/۱۱/۱۹). پس از اثبات الگوی سطح‌بندی ارزش‌محور، این سؤال اساسی مطرح می‌شود که بر اساس این الگو، سطوح راهبردی منافع دولت اسلامی کدام است و دولت اسلامی باید در چه سطحی منافع خود را پیگیری کند؟ امیرالمؤمنین علی 7 در نامه تاریخی خود به مالک اشتر برای زمام‌داری سرزمین مصر می‌فرماید: «فَانْهَم صَنفَان: اَمَّا اخ لک فی الدّین و اَمَّا نظیر لک فی الخلق» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)؛ آن‌ها دو گروهند، یا برادر دینی تواند یا در خلقت همانند تواند. حضرت در این بیان شریف، حوزه عمل و مسؤولیت دولت اسلامی را به دو بخش تقسیم می‌کند و حاکمیت را نسبت به تأمین منافع هر دو بخش مسؤول می‌داند. این نوع سطح‌بندی؛ هرچند در دایره تابعین حکومت اسلامی صورت گرفته است، ولی از آن‌جا که بر اساس الگوی سطح‌بندی ارزش‌محور است، قابلیت تعمیم دارد و می‌تواند به عنوان یک الگوی عام در سطح‌بندی محیط پیرامونی حکومت اسلامی نیز استفاده شود.

بر اساس این نوع اولویت‌بندی، جوامع و ملت‌ها یا برادر دینی دولت اسلامی هستند و یا این‌که به لحاظ اصول انسانیت با آن مشترک‌اند. در صورت اول، اخوت در قالب مذهب و دین نضج می‌یابد. اخوت مذهبی، جامعه ایمانی و تشیع و اخوت دینی، امت اسلامی را شکل می‌دهد. بر اساس اصول مشترک انسانی و بشری نیز می‌توان سطحی را با عنوان سطح انسانی و بشری تعریف کرد که قابلیت تقسیم به چند سطح دیگر را داراست، ولی به نظر می‌رسد در مرحله طراحی الگو، نیاز به سطح‌بندی فراتر از این نباشد. پژوهش حاضر بر مبنای این تقسیم‌بندی ارزشی کلان، محیط پیرامونی دولت اسلامی را به سه بخش جامعه بشری (ملت‌های مستضعف و محروم)، جامعه اسلامی (امت اسلامی) و جامعه ایمانی (شیعیان) تقسیم می‌کند و دولت را در مورد هر یک از این سطوح با کم و کیف متفاوت مسؤول می‌داند.

به رغم آن‌که بر اساس الگوی سطح‌بندی ارزش‌محور می‌توان دسته‌بندی‌های مختلف دیگری نیز از سطوح راهبردی منافع دولت اسلامی ارائه کرد، اما به نظر

می‌رسد تقسیم سطوح منافع به سه بخش جامعه بشری، امت اسلامی و جامعه ایمانی هم می‌تواند دغدغه‌های ارزشی - عقیدتی نظام سیاسی را به طور کامل پوشش دهد و هم بستر جامعی را برای پیگیری تکالیف دولت اسلامی فراهم آورد. البته در کنار سطوح سه‌گانه فوق، سطح عقلانی دیگری نیز تعریف می‌شود که بدون لحاظ آن، عملاً طراحی سه سطح دیگر نیز کارایی خود را از دست می‌دهد. به حکم عقل و تجربه تاریخی، پیگیری منافع انسانی در صورتی موضوعیت پیدا می‌کند که اصل نظام سیاسی و دولت برقرار باشد. به عبارت دیگر، ممکن است در مواردی، هرگونه کنش دولت اسلامی در سیاست خارجی در سطوح سه‌گانه، اصل نظام سیاسی را با چالش جدی مواجه کند. بنابراین، باید در کنار سطوح سه‌گانه ایمانی، اسلامی و بشری، سطحی با عنوان حفظ نظام تعریف کرد که در قیاس با سایر سطوح، نقش محور را بر عهده خواهد داشت.

سطوح راهبردی چهارگانه در سیاست خارجی دولت اسلامی

تعیین سطوح راهبردی با هدف تطبیق چارچوب مفهومی احکام سیاست خارجی بر محدودیت‌های پیش روی دولت و هدایت منطقی اقدامات آن صورت می‌گیرد. بنابراین، نباید توجه به واقعیات موجود و تعیین سطوح راهبردی را به معنای عبور از آرمان‌گرایی تلقی کرد؛ چراکه در سیاست خارجی دولت اسلامی، ضمن آن‌که آرمان‌گرایی به شکل حداکثری متبلور می‌شود، ظهور و بروز آن در بستر واقعیات دنبال می‌شود. به همین دلیل، حضور آرمان‌ها در آن به هیچ وجه کمرنگ نمی‌شود:

در سیاست خارجی هدف، ابزار تاکتیکی و ملاحظات سیاسی در جاهایی قابل قبول است، اما وارونه جلوه دادن اهداف اساسی به هیچ وجه قابل قبول نیست؛ اهداف اساسی ما را باید همه به طور مشخص بدانند. یک وقت انسان لازم است آن را با صدای بلند اعلام کند، یک وقت و در موقعیتی با صدای بلند اعلام نمی‌کند، اما آن را انکار هم نباید بکند؛ باید همه بدانند که ما در این جهت و در این خط هستیم (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۵/۲۵).

سطح جامعه بشری

انبیای بزرگ الهی و به ویژه رسول گرامی اسلام ﷺ بر کل جامعه انسانی مبعوث شده‌اند و دامنه رسالت آن‌ها آحاد افراد بشر را در بر می‌گیرد. ملاصدرا با اشاره به این حقیقت، تبعیت آحاد جامعه بشری از حکومت اسلامی را واجب می‌داند؛ چنان‌که با اثبات ضرورت نصب خلیفه و حاکم مشروع بعد از پیامبر ﷺ ، ضمن آن‌که دامنه حکومت آن‌ها را نیز همانند رسالت رسول گرامی اسلام ﷺ فراگیر می‌داند، تبعیت و پذیرش حاکمیت آن‌ها را نیز بر همه جوامع فرض می‌داند (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۲۰-۲۱۹). بنابراین، حکومت اسلامی به لحاظ استخلاف از خداوند و برخورداری از مشروعیت الهی و تداوم بخشی به رسالت انبیا و ائمه معصومین : در حد وسع و امکان نسبت به سعادت همه افراد بشر مسؤول و در پیش‌گاه خداوند متعهد است.

فیلسوفان سیاسی اسلامی در ترسیم مشروعیت تام و حاکمیت فراگیر حاکم اسلامی، وی را بر مجموعه نظام‌های متصور اجتماعی به صورت یک‌سان حاکم می‌دانند (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۲۲) و بر این اساس، اقتضائات گوناگونی را متوجه این حاکمیت فراگیر می‌کنند. از باب نمونه، بدلیسی حاکم مشروع اسلامی را نسبت به تأمین منافع مجموعه ملت‌ها متعهد و مسؤول می‌داند و در تبیین کارکردهای فراگیر آن می‌نویسد:

صاحب رتبت خلافت رحمانی چون متکفل تکمیل افراد انسانی است، باید متعهد تحصیل منافع و رفع موانع جماهیر عبادالله شود و امداد و اسعاد در امر معاش و معاد کافه خلق الله کند؛ خواه به طریق سلطنت صوری و خواه به وسیله خلافت معنوی و خواه به جامعیت سعادت در صورت و معنا و به ریاست کشور دین و دنیا (بدلیسی، ۱۳۸۷، ص ۲۲-۲۱).

از دیدگاه آیه‌الله خامنه‌ای، نه تنها دولت اسلامی، بلکه جامعه اسلامی در قبال بشریت مسؤول و متعهد است (خامنه‌ای، ۱۳۷۵/۹/۱۹). ایشان با مقایسه مسؤولیت جهانی دولت اسلامی و رسالت جهانی ادعایی قدرت‌های مستکبر می‌فرمایند:

مکتب سیاسی امام این خیر و استقلال و عزت و ایمان را برای همه امت

اسلامی و همه بشریت می‌خواهد؛ این رسالتی است بر دوش یک انسان مسلمان. البته تفاوت امام با کسانی که برای خود رسالت جهانی قائل‌اند، این است که مکتب سیاسی امام با توپ و تانک و اسلحه و شکنجه، نمی‌خواهد ملتی را به فکر و به راه خود معتقد کند. آمریکایی‌ها هم می‌گویند ما رسالت داریم در دنیا حقوق بشر و دموکراسی را توسعه دهیم. راه گسترش دموکراسی، کاربرد بمب اتم در هیروشیماست» (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۳/۱۴).

از دیدگاه ایشان، حتی مسؤولیت‌ها و تکالیف یک فرد مسلمان نیز محدود به رسالت فردی و خانوادگی و ملی نیست و دارای رسالتی انسانی است، چه رسد به دولت اسلامی که مبنای مشروعیت الهی آن، استلزامات فراگیری را به همراه دارد: «رسالت یک انسان که یک رسالت فردی و خانوادگی و یک رسالت ملی به معنای محدود نیست، بلکه یک رسالت انسانی است. انسان، اصلاً در محدوده انسانیت زندگی می‌کند» (خامنه‌ای، ۱۳۶۹/۵/۲۳).

فراگیربودن منافع دولت اسلامی نسبت به اتحاد جامعه بشری و ضرورت در نظر گرفتن منافع مشروع سایر ملت‌ها، به معنای نادیده گرفتن منافع دولت و تابعین آن نیست. تأمین منافع جامعه اسلامی از اصول اولیه حکومت اسلامی است و اصلاح روندهای ناقص و تکمیل فرآیند حکومت‌داری به معنای کاستی دادن به لوازم ذاتی آن نیست. به تعبیر استاد مطهری، وظیفه‌ای که خلقت بر عهده انسان قرار داده است، در جهت مسیر کلی نظام آفرینش است؛ یعنی در تکامل و افزایش است، نه در کاستی و کاهش. از این رو، مبارزه با خودپرستی و عبور از اصالت منافع ملی، در واقع مبارزه با محدودیت‌های غیر اصیلی است که هیچ نسبتی با فطرت انسانی ندارد. بنابراین، هویت دولت و دولتمرد است که باید توسعه یابد؛ به گونه‌ای که همه انسان‌های دیگر را، بلکه همه جهان خلقت را در بر گیرد. محبت به خلق خدا و ملت‌های مستضعف در حقیقت علاقه و تمایل دولتمرد اسلامی را به خارج از وجودش متوجه می‌کند؛ وجودش را توسعه می‌دهد و کانون هستی‌اش را عوض می‌کند، نه این‌که ذهنیت او را از پیگیری منافع جامعه اسلامی منحرف سازد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۶، ص ۲۴۹-۲۴۸).

سطح امت اسلامی

سطح دوم از سطوح راهبردی در سیاست خارجی دولت اسلامی، سطح امت اسلامی است که به لحاظ ارزش‌گذاری و اولویت‌بندی در جایگاهی برتر از سطح جامعه بشری قرار دارد. امت اسلامی در سیاست‌های کلی و راهبردهای کلان دولت اسلامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و دولتمردان مسلمان تلاش می‌کنند منافع حداکثری امت اسلامی را در ذیل منافع دولت اسلامی تأمین کنند.

اندیشه سیاسی اسلام، ضمن پذیرش تفاوت‌های طبیعی در میان جامعه اسلامی، اصالت را به موجودیتی به نام امت می‌دهد که به تعبیر لویی گارده، جامعه اسلامی را در یک ایمان مشترک و تحت اصول مشترکی گرد هم جمع می‌کند (گارده، ۱۳۵۲، ص ۲۸۶). تمایز امت و ملت در عوامل هم‌بستگی ساز آن‌ها نهفته است. آنچه در فضای ملت اعضا را گرد یک‌دیگر جمع می‌کند، عبارت است از اشتراکات قومی، نژادی، زبانی و مانند آن؛ در حالی که مبنای شکل‌گیری امت، عقیده و هدف مشترک است که همه مسلمین را به اتحاد حول اصول مشترک قرآنی فرا می‌خواند: «مايه اصلی این معجون تمدن و فرهنگ اسلامی، در اسلام بود که انسانی بود و الهی، نه شرقی و غربی. جامعه اسلامی که وارث این تمدن عظیم بود، متجانس بود و مرکزش قرآن بود، نه شام و عراق» (زرین‌کوب، ۱۳۷۶، ص ۳۰-۲۹). هرچند امت اسلامی در شکل ایده‌آل آن صرفاً جمعیتی نیست که حول یک محور عقیدتی مجتمع شوند، بلکه مجموعه‌ای از انسان‌ها هستند که بر اساس تعالیم قرآن و سنت پیامبر ﷺ از علم، اخلاق، حکمت، روابط صحیح و اجتماع برخوردار از عدالت بهره‌مندند (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۶/۲۳)، اما در این پژوهش، منظور از امت اسلامی فارغ از نگاه جغرافیایی، انسان‌هایی هستند که به اصول دین اسلام معتقدند و به رغم اختلاف نظر در برخی مسائل، به اصول مشترکی پای‌بند هستند. بنابراین، امت اسلامی صرفاً به معنای کشورهای اسلامی نیست، بلکه هر مسلمانی را که به این اصول معتقد باشد، شامل می‌شود؛ اگرچه در اقصی نقاط عالم زندگی کند.

دولتمردان اسلامی باید امت را به صورت مجموعه‌ای واحد ببینند که مرز جغرافیایی

اعتباری، موجب ایجاد هویت‌های متمایز و در نتیجه تفکیک منافع آن‌ها نمی‌شود. آیه‌الله خامنه‌ای در باره نگاه کلیت‌گرایانه و واحد امام خمینی 1 به منافع امت اسلامی می‌فرماید:

امام عظیم‌الشان ما امت اسلامی را یک‌جا می‌دید. اگر شما می‌بینید مردم پاکستان و مسلمان‌های آفریقا و آسیا و حتی اروپا نسبت به انقلاب و نظام جمهوری اسلامی این قدر احساس وابستگی می‌کنند و امام را پدر و رهبر خود می‌دانند، بدان خاطر است که امام، منطقه‌ای و در محدوده مرزها فکر نمی‌کرد. برای او اسلام و امت اسلامی - در هر جا که باشد و در هر گوشه‌ای از دنیا که زندگی کند - مطرح بود؛ برای ما نیز همین‌طور است. ما امت اسلامی را با همان کلیت که در سرتاسر جهان حضور دارند، معتبر و محترم می‌شماریم (خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۳/۳۱).

یکی از اندیشمندان اسلامی با طرح این سؤال که آیا تنها موظف به حفظ ملت و میهن خودمان هستیم یا فراتر از آن نیز وظیفه داریم؟ معتقد است: هر جا مسلمان زندگی می‌کند، آن‌جا میهن همه مسلمانان است و همه موظف به دفاع از آن هستند. همان‌گونه که دفاع از مرزهای رسمی دولت اسلامی واجب است، دفاع از دیگر سرزمین‌های اسلامی نیز واجب است:

دفاع در اسلام اختصاص به آب و خاک ایران ندارد، بلکه دفاع از دارالاسلام واجب است. بنابراین، یکی از وظایف دولت اسلامی حمایت از مسلمان‌هایی است که در این مناطق زندگی می‌کنند و گرفتار بدترین فجایع و مشکلات می‌باشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۷۵-۲۷۴).

بر اساس این روی‌کرد، نفع و ضرر امت اسلامی، نفع و ضرر دولت اسلامی نیز هست و دولتمردان اسلامی نباید منافع خود را از منافع امت اسلامی جدا ببینند. از این‌رو، در نظر گرفتن منافع امت اسلامی، پیش‌فرضی اساسی در برنامه‌ریزی دولتمردان است و اقدامات دولت اسلامی، به رغم آن‌که هزینه‌هایی را نیز متوجه آن کند، اگر منافع مشروع امت اسلامی را در مجموع تأمین کند، برای دولت و جامعه اسلامی منفعت

محسوب می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸(الف)، ص ۲۱۹-۲۱۷). آیه‌الله خامنه‌ای در باره حمایت دولت اسلامی از حرکت آزادی‌خواهی مسلمانان بوسنی می‌فرماید:

بر اساس مصداق «من اصبح لا یهتم بأمر المسلمین...»، اهتمام به امور مسلمین دارد؛ آن هم با همه وجود و در هر جایی که این مسلم باشد، ولو در اروپا! مردم ما چه می‌دانند مردم بوسنی هرزگوین، مردم سارایوو چه کسانی، چگونه مردمی و با چه احساساتی هستند؟! ما تا به حال چه ارتباطی با هم داشتیم؛ به جز اسلام، احساس اسلامی و احساس این‌که ملت مسلمانی زیر ستم قرار گرفته است؟! این احساس، مردم ما را به حرکت وا می‌دارد؛ مردم ما را به اهتمام به امور آنها و می‌دارد. اگر لازم است به خیابان‌ها بیایند، با گروه‌های میلیونی به خیابان‌ها می‌ریزند. اگر لازم است کمک کنند و پول بدهند به حساب‌های مربوط پول می‌ریزند و کمک می‌کنند. اگر چیز دیگری هم در راه حمایت از برادران مسلمان لازم باشد، باز هم ملت ما سینه را سپر می‌کند و آماده می‌ایستد. این یک نمونه از ملتی است که اعتقاد به وحدت اسلامی، به برادری اسلامی و به خویشاوندی اسلامی دارد (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۶/۲۴).

بنابراین، در سطح دوم از سطوح الگوی منافع انسانی، بر منافع امت اسلامی تمرکز می‌شود که به دلیل عدم وجود اصطکاک و تضاد حقیقی در آن (همان) و هم‌چنین ابتدای بر مصالح مشترک مسلمین (خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۳/۳۱)، به لحاظ اولویت در مرتبه‌ای بالاتر از جامعه بشری قلمداد می‌شود.

سطح جامعه ایمانی

با محور قرارگرفتن سطح‌بندی ارزش‌محور، می‌توان سطح دیگری برای منافع دولت اسلامی تعریف کرد که به لحاظ ارزشی، اولویتی فراتر از جامعه بشری و امت اسلامی دارد و در این‌جا جامعه ایمانی خوانده می‌شود. منظور از جامعه ایمانی، اجتماع شیعیان است که ضمن آن‌که در ذیل امت اسلامی مطرح می‌شود و با سایر مسلمین در اصول

دینی خود مشترک است، به خاطر پیروی از مکتب اهل بیت : از هویتی مجزا و اولویت بالاتری نسبت به دیگر مسلمانان برخوردار است.

علامه طباطبایی در تحلیل جامعه شیعه و مفروض‌های بنیادین آن، شیعه را طایفه‌ای در میان امت اسلامی معرفی می‌کند که به واسطه مشاهده مخالفت اکثریت با برخی از مسلمات کتاب و سنت، در مقام اعتراض و انتقاد برآمد و به ملازمت کتاب و سنت دعوت کرد. وی معتقد است: تلقی شیعه به عنوان «اقلیتی که با اکثریتی که در مقابل خود داشته، در اصول و مبادی دین مقدس اسلام که محتویات کتاب و سنت قطعیه بوده باشد، اختلاف نظر داشته و پاره‌ای از آن‌ها را نمی‌پذیرفته‌اند، لذا با اکثریت به مقام مخاصمه و مشاجره درآمده و مذهب نوینادی تأسیس نموده است» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۳۷)، با نصوص صریح تاریخی و مبانی فکری تشیع در تضاد است. بلکه معترضینی که در میان آن‌ها جمعی از صحابه بزرگ رسول گرامی اسلام ۹ و یاران امیرالمؤمنین علی ۷ حضور داشتند و هسته اولیه مکتب تشیع را پایه‌گذاری کردند، نه تنها هیچ‌گاه در ملازمت پیامبر ۹ و پیروی از کتاب و سنت و فداکاری و مجاهدت در راه دعوت دینی کم‌ترین مخالفتی به خرج ندادند، بلکه در تمام طول دوران بعثت در صف اول مسلمین قرار داشتند. از این رو، بدیهی است با این اعتراض و انتقاد، قصد نداشتند هدف جدید دیگری را جایگزین این آیین نویناد نمایند، بلکه غرض‌شان دفاع از همان نصوص و مسلماتی بود که به موجب آن‌ها ولایت عموم مسلمین به دست امیرالمؤمنین علی ۷ سپرده شده بود و به موجب آن‌ها اهل بیت پیغمبر ۹، پیشوایان دین و مرجع جمیع شؤون علمی و عملی اسلام معرفی شده بودند (همان، ص ۴۰).

بنابراین، اقتدا به مکتب اهل بیت : رکن اصلی در هویت‌یابی جامعه ایمانی است. در منابع روایی در کنار ابوابی که به اهتمام به منافع جامعه بشری در معنای عام آن و منافع امت اسلامی امر می‌کنند، ابواب متعددی چون «باب حق المؤمن علی اخیه و اداء حقه» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۶۹) یا «باب قضاء حجة المؤمن» (همان، ص ۱۹۲) و... در باره کمیت و کیفیت تعامل با جامعه ایمانی وجود دارد که تأکیدهای بسیار شدید موجود در آن‌ها در باره ضرورت اهتمام به مسائل مؤمنین، بر اولویت‌گذاری ارزشی

بالتر آن نسبت به امت اسلامی و جامعه بشری دلالت می‌کند. هرچند اولویت ارزشی جامعه ایمانی به وسیله ادله متقن کلامی در باب حقانیت مکتب تشیع در جای خود اثبات شده است. در ادبیات فقهی - روایی، مؤمن غالباً به معنای شیعه است و دست کم می‌توان گفت جامعه شیعه به دلیل پیروی از مکتب اهل بیت : مصداق نزدیک‌تری برای مفاهیم مؤمن و مؤمنین است.

شهرزوری تأکید فراوان بر محبت نظری و عملی به برادران مؤمن را به دلیل اشتراک در سبب واحدی می‌داند که آنان را به رغم بُعد مسافت، به مثابه جامعه واحد تعریف می‌کند (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۵۲۱). خواجه‌نصیرالدین طوسی با استناد به برخی روایات، معتقد است: «اهل مدینه فاضله؛ اگرچه مختلف باشند در اقصای عالم، به حقیقت متفق باشند، چه دل‌های ایشان با یک‌دیگر راست بود و به محبت یک‌دیگر متحلی باشند و مانند یک شخص باشند در تألف و تودد» (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۴۲). بر اساس این روی‌کرد، منافع دولت اسلامی با منافع جامعه ایمانی کاملاً متصل است و هیچ خط فاصلی بین آنها وجود ندارد. به همین دلیل نیز دولتمردان اسلامی، نباید اجازه دهند منفعت‌طلبی‌های محدود ملی، موجب ایجاد شکاف در این رابطه شود. از دیدگاه یکی از حکمای سیاسی معاصر:

این سخن اختصاص به مؤمنینی ندارد که در یک شهر یا یک کشور و منطقه جغرافیایی خاص با هم زندگی می‌کنند، بلکه ملاک ایمان است و کسانی که این ملاک در آنها باشد، از هر قوم و نژاد و اهل هر منطقه و کشور و قاره‌ای که باشند، برادران ما محسوب می‌شوند و این حکم در مورد آنها صادق است... مؤمن فقط به ایران و ایرانی اختصاص ندارد و ایجاد و تقویت ارتباط با همه اهل ایمان از دستورات و توصیه‌های اکید اسلامی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸(الف)، ص ۱۴۲).

با این توضیح، شیعه در هر سوی مرز رسمی قرار گرفته باشد، مسائلی که دولت اسلامی و مشکلاتش مشکل دولت اسلامی است و مرز جغرافیایی نمی‌تواند توجیهی برای دولتمردان اسلامی در عدم تأمین منافع جامعه فراگیر ایمانی باشد؛

هرچند که مجدداً باید تأکید کرد، این مسأله نافی توجه به اقتضانات مرزهای رسمی نیست.

روایات بسیاری در منابع روایی وجود دارد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۷۱، ۱۹۱، ۱۹۳ و ۱۹۴) که بنا بر مفاد آنها، دولت اسلامی به حکم اولی نمی‌تواند میان تابعین خود و عضوی از جامعه ایمانی در دورترین نقطه عالم تفاوت قائل شود، بلکه از آنجا که ملاک ارزش‌گذاری، ایمان و اعتقاد علمی و عملی به مبانی و آموزه‌های مکتب اهل بیت است، ممکن است در مواردی منافع جامعه ایمانی در فراسوی مرزها، نسبت به منافع برخی از تابعین ارجحیت و اولویت داشته باشد. نکته جالب توجه در این روایات، شدتی است که در آنها نسبت به رعایت نکردن حقوق جامعه ایمانی وجود دارد که به هیچ وجه با تأکیدهای موجود در روایات مربوط به امت اسلامی و جامعه بشری قابل قیاس نیست. به هر حال، بر اساس مبانی سطح‌بندی ارزش‌محور و هم‌چنین بررسی مذاق روایات، می‌توان قائل به سطح سوم برای پیگیری منافع دولت اسلامی بود که نه تنها به لحاظ رتبه ارزشی، بالاتر از دو سطح پیش‌گفته است، بلکه سطح اصلی عمل دولت اسلامی نیز هست و تنها در یک صورت و به حکم ضرورت عقلی است که دولت اسلامی به شکل حداقلی می‌تواند از این سطح به سطح چهارم گذر کند.

سطح حفظ نظام

سطوح ارزشی منافع دولت اسلامی در شکل کلی آن شامل جامعه بشری، امت اسلامی و جامعه ایمانی است و تابعین دولت اسلامی در داخل مرزهای رسمی نیز در هر حال، در ذیل همین سه دسته قرار می‌گیرند؛ چنان‌که امیرالمؤمنین علی ۷ خطاب به مالک اشتر و در تقسیم اصناف رعیت تابعه حکومت اسلامی فرمودند: «إماخ لک فی الدین و إما نظیر لک فی الخلق» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)؛ یا برادر دینی تو و یا در خلقت همانند تو هستند. نباید گمان کرد چون دولت اسلامی می‌تواند به راحتی برنامه‌ها و راهبردهای خود در حوزه‌های مختلف اقتصادی، امنیتی و ... را در باره افراد تابعه خود اعمال کند، پس اولویتی از جهت ارزشی وجود دارد؛ چراکه این مسأله تابع

شرایط حاکم جهانی است که تنها به اقدام در چارچوب مرزها رسمیت می‌بخشد. مسأله اصلی در این جا وجود محذورات و تنگناهایی است که کنش سیاسی دولت را در داخل یا ورای مرزها تحت الشعاع قرار می‌دهد؛ وگرنه به لحاظ ارزشی، مرز دولت اسلامی، مرز عقیدتی است و به رغم احترام به مرزهای اعتباری رسمی، تکالیف و مسؤولیت‌ها بر اساس مرزهای عقیدتی متوجه آن می‌شود.

تعقیب هر سیاست در حوزه سیاست خارجی هزینه‌هایی به همراه دارد، به همین دلیل نیز محققین، هدف‌های سیاست خارجی کشورها را طبقه‌بندی کرده‌اند و اولویت هر یک از اهداف را با توجه به هزینه‌ای که لازم است برای آن پرداخت شود، مشخص کرده‌اند. در این میان، حفظ امنیت، تمامیت ارضی و اساس حکومت، مهم‌ترین هدفی است که یک ملت باید بیش‌ترین بها را برای حفظ آن پردازد و هدف‌های دیگر از قبیل اهداف ایدئولوژیک و صدور انقلاب و... در مرحله بعدی قرار می‌گیرد (مقتدر، ۱۳۶۰، ش ۲۲، ص ۲۲۷). بنابراین، نخستین هدفی که هر دولت تعقیب می‌کند، تضمین بقای خویش است (هونتزینگر، ۱۳۶۸، ص ۱۹۳). این مسأله، به ویژه هنگامی که تهدیدهای ناشی از محیط بین‌المللی وسیع و فوری باشند، جنبه حیاتی پیدا می‌کند و حدود منافع با توجه به امنیت دولت ترسیم می‌شود (کلینتون، ۱۳۷۹، ص ۱۳۲). اگر یک واحد سیاسی با خطر تهدید بقا و موجودیت خود مواجه باشد، در صورت تزاحم، تمامی منافع دیگر را برای رفع این تهدید قربانی می‌کند؛ چنان‌که در صورت توافق منافع نیز آن‌ها را در خدمت نیل به این منفعت اولیه در می‌آورد. کنت والتز می‌نویسد:

حداقل این است که دولت‌ها در راه بقای خویش می‌کوشند و حداکثر این‌که در صددند بر همه تسلط یابند. هر دولت فقط پس از این‌که بقایش تضمین شد، می‌تواند به فکر هدف‌های دیگر بیفتد و بنابراین، در مرتبه نخست و پیش از هر چیز برای این‌که امنیت خود را به بالاترین حد برساند، وارد عمل می‌شود (دویچ و رابرت کوهن، ۱۳۷۵، ص ۳۰۷).

مسأله «حفظ نظام» و احکام مترتب بر آن، یکی از مهم‌ترین موضوعات فقه سیاسی است. مفهوم حفظ نظام در منابع فقهی شیعه در سه معنای مختلف به کار رفته است.

گاهی مقصود از حفظ نظام، حفظ نظام اجتماعی و نظم عمومی و رعایت اموری است که قوام جامعه و مردم به آن وابسته است و در صورت اخلال در آن، نظم زندگی و معیشت مردم به خطر می‌افتد و دچار هرج و مرج می‌شود (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۳۷). در برخی دیگر از کاربردها، منظور از حفظ نظام، حفظ اساس اسلام و کشور اسلامی به معنای حفظ جان و مال و ناموس مسلمانان از خطر تعرض دشمنان اسلام و بیگانگان است که از اصول مسلم فقه شیعه، بلکه همه مسلمانان است. فقیهان شیعه دفاع در مقابل بیگانگان را بدون هیچ قید و شرطی بر همگان واجب می‌دانند (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۲۹۰). با تأمل در کلمات فقها، روشن می‌شود که حفظ اصل اسلام و کشور اسلامی و جان و مال و ناموس مسلمانان موضوع مستقلاً است که ربطی به تأسیس و حفظ حکومت اسلامی ندارد (نجفی، ۱۳۹۳، ج ۲۱، ص ۴۷). در اسلام، دفاع از اصل اسلام بر همه مسلمانان واجب است؛ خواه حکومت، حکومت اسلامی باشد یا غیر اسلامی و خواه حفظ اسلام و کشور اسلامی مستلزم حفظ و بقای حکومت اسلامی باشد یا نباشد (مهوری، ۱۳۸۰، ش ۲۰، ص ۱۱۲). مفهوم حفظ نظام در کاربرد سوم خود، به معنای حفظ حکومت اسلامی است. در این پژوهش، همین معنا از حفظ نظام در طراحی سطح چهارم از سطوح راهبردی منافع دولت مد نظر است.

ادله‌ای که بر لزوم تشکیل حکومت اسلامی دلالت می‌کنند، حفظ و استمرار آن را نیز واجب می‌دانند. امام خمینی ۱ با استدلال بر لزوم تشکیل حکومت اسلامی، حفظ و استمرار آن را نیز اثبات می‌کند و معتقد است: دلایلی نظیر حفظ اسلام و دفاع از تمامیت ارضی و استقلال امت اسلام، اجرای احکام اسلامی، حفظ وحدت مسلمانان و جلوگیری از افتراق آنان، همگی دال بر لزوم تشکیل حکومت و حفظ و استمرار آن است. ایشان در کتاب ولایت فقیه می‌نویسد:

بدون تشکیل حکومت و بدون دستگاه اجرا و اداره که همه جریانات و فعالیت‌های افراد را از طریق اجرای احکام، تحت نظام عادلانه درآورد هرج و مرج به وجود می‌آید و فساد اجتماعی و اعتقادی و اخلاقی پدید می‌آید. پس برای این‌که هرج و مرج و عنان‌گسیختگی پیش نیاید و جامعه دچار

فساد نشود، چاره‌ای نیست جز تشکیل حکومت و انتظام بخشیدن به همه اموری که در کشور جریان می‌یابد (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۳۰-۱۹).
از دیدگاه ایشان، اجرای احکام الهی و لزوم استمرار آن تا روز قیامت، دلیل اصلی تشکیل حکومت اسلامی است و نفس این امر اقتضا می‌کند که حکومت اسلامی استمرار داشته باشد و اخلال در آن، امری مبعوض و ناپسند باشد (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۱۹).

از منظر امام خمینی ۱، حفظ اساس دولت اسلامی از احکام اولیه است و دارای چنان مصلحتی قوی است که بر سایر احکام شرعی مقدم است. بنابراین، در صورتی که میان مصلحت حفظ نظام اسلامی و سایر مصالح تزاخم باشد، مصلحت حفظ نظام مقدم می‌شود و حکم دیگر موقتاً تعطیل می‌گردد. ایشان در این باره می‌فرمایند:

مصلحت نظام از امور مهمه‌ای است که گاهی غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می‌گردد... مصلحت نظام و مردم از امور مهمه‌ای است که مقاومت در مقابل آن، ممکن است اسلام پابرهنگان زمین را در زمان‌های دور و نزدیک زیر سؤال برد و اسلام آمریکایی مستکبرین و متکبرین را با پشتوانه میلیاردها دلار توسط ایادی داخل و خارج آنان پیروز گرداند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۴۶۵-۴۶۴).

امام در باره حفظ نظام جمهوری اسلامی می‌فرمایند:

مسأله حفظ نظام جمهوری اسلامی در این عصر و با وضعی که در دنیا مشاهده می‌شود و با این نشانه‌گیری‌هایی که از چپ و راست و دور و نزدیک نسبت به این مولود شریف می‌شود، از اهم واجبات عقلی و شرعی است که هیچ چیز به آن مزاحمت نمی‌کند و از اموری است که احتمال خلل در آن عقلاً منجز است (همان، ج ۱۹، ص ۱۵۳).

ایشان در یکی دیگر از بیانات خود می‌فرماید: «اگر این جمهوری اسلامی از بین برود، اسلام آن‌چنان منزوی خواهد شد که تا آخر ابد، مگر در زمان حضور حضرت نتواند سرش را بلند کند» (همان، ج ۱۶، ص ۱۳۹). بر همین اساس نیز حفظ دولت اسلامی را حتی از

حفظ جان امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) بالاتر می‌دانند: «این یک تکلیف الهی است برای همه که اهم تکلیف‌هایی است که خدا دارد؛ یعنی حفظ جمهوری اسلامی از حفظ یک نفر - ولو امام عصر 7 باشد - اهمیتر است» (همان، ج ۱۵، ص ۳۶۵).

ملاک اولویت‌بندی سطوح منافع دولت اسلامی

کنش سیاست خارجی دولت اسلامی در چارچوب سطوح راهبردی چهارگانه، متوقف بر وجود دو عنصر توان طبیعی و مصلحت به صورت هم‌زمان در یک سطح است. از باب نمونه حمایت عملی دولت از حرکت آزادی‌خواهانه ملتی غیر مسلمان که به لحاظ سطوح راهبردی در سطح جامعه بشری قرار می‌گیرد، مطابق با اهداف بلند نظام اسلامی است و از این جهت، دارای مصلحت است، ولی به علت عدم وجود توان طبیعی، کمیت و کیفیت کنش دولت در این سطح دچار تغییر می‌شود. یا این‌که ممکن است در مواردی، دولت به لحاظ برخورداری از توان طبیعی مطلوب برای عمل با چالشی مواجه نباشد، ولی آن کنش با توجه به ماهیت و اهداف دولت دارای مصلحت نباشد. با توجه به آنچه گفته شد، ملاک عدول کلی یا موضعی از یک سطح راهبردی به سطح دیگر، توان طبیعی و مصلحت است.

توان طبیعی

دولت‌ها بازیگران عاقل هستند، بنابراین، در تعامل با سایر بازیگران تلاش می‌کنند گستره اهداف و منافع را بر اساس توان طبیعی خود ترسیم کنند. مورگنتا با تأکید بر لزوم توازن میان منابع و سیاست خارجی معتقد است یک حکومت خوب باید اهداف و روش‌های سیاست خارجی خود را با توجه به قدرت موجود تعیین کند. از دیدگاه وی، ممکن است دولتی بکوشد نقش یک قدرت بزرگ را بدون داشتن وسایل لازم آن ایفا کند، ولی چنین دولتی به طور قطع با فاجعه روبه‌رو خواهد بود. به همین دلیل، حدود سیاست خارجی را قدرت ملی موجود تعیین می‌کند. تنها یک استثنا بر این قاعده وجود دارد که آن در مواردی است که موجودیت یک ملت در معرض خطر قرار می‌گیرد (مورگنتا، ۱۳۷۴، ص ۲۵۴-۲۵۳).

دولت‌های ملی تنها داعیه‌دار منافع ملت خویش هستند و مشروعیت آن‌ها وابسته به تأمین منافع ملی است. در این صورت به طور طبیعی با عدم وجود ظرفیت و توانمندی مطلوب، دولت می‌تواند پیگیری برخی امور و تحقق بعضی اهداف را به زمان دیگری موکول کند و از آن به طور موقت و یا حتی دائم صرف نظر کند. اما دولت اسلامی به علت برخوردارگی از خاستگاه الهی، صرف نظر از اهداف، دارای تکالیف و مسؤولیت‌هایی است که به علت برخوردارگی از هویت دینی متوجه آن شده است و عدم انجام آن‌ها موجب اسقاط هویت دینی دولت می‌شود. در واقع پس از ثبوت و تنجز تکلیف، دولت و دولتمردان اسلامی، ولو با هزینه بالا، ملزم به انجام تکالیف و تعهدات خود در پیشگاه الهی می‌باشند. بنابراین، اگر هم بتوان بر اساس منطق عقلانی، هدف‌گذاری عملی دولت اسلامی در سیاست خارجی را همانند دولت‌های ملی، متوقف بر کمیت و کیفیت منابع قدرت کرد، ولی ابهام دیگری در مورد عمل‌کرد دولت اسلامی وجود دارد که دولت‌های ملی به دلیل مبنای مشروعیت مردمی با آن مواجه نمی‌شوند.

سؤالی که در این جا مطرح است، ناظر به تعلق تکلیف به دولت اسلامی در مورد عمل در یک سطح خاص از سطوح راهبردی منافع است. در واقع، با فرض پذیرش این‌که دولت اسلامی بتواند پس از اثبات عدم برخوردارگی از توان طبیعی مناسب، حوزه عمل خود را از یک سطح بالاتر به سطحی پایین‌تر منتقل نماید، آیا عدم وجود توان طبیعی لازم، ساقط‌کننده تکلیف دولت نیز هست؟ هدف‌گذاری دولت اسلامی در سیاست خارجی بر اساس بنیان‌های تئوریک آن چون سعادت‌طلبی فراگیر و تعهد فراگیرنده صورت می‌گیرد و سطوح عملی آن بر اساس الگوی سطح‌بندی ارزش‌محور تعیین می‌شود، با این وصف اولاً در این‌که دولت وظیفه دارد به حکم اولی، گستره هدف‌گذاری خود را فارغ از نگاه ملی در بستر منافع اصیل و مشروع بشریت انجام دهد و به لحاظ عملیاتی نیز سطوح عمل خود را کاملاً فراگیر تعریف کند، بحثی نیست. مسأله در این است که آیا برخوردارگی از سطح مشخصی از توان طبیعی، در اثبات یا اسقاط تکالیف و تعهدات دولت نقش دارد تا دولتمردان بر اساس آن، عمل‌کرد خود در سطوح راهبردی منافع را مدیریت کنند و از باب نمونه در مسأله حمایت از جنبش‌های

آزادی بخش، از سطح جامعه بشری به سطح امت اسلامی عدول کنند و یا بالعکس، در فرض عدم اسقاط تکلیف، حتی در صورت عدم برخورداری از توان طبیعی لازم، مجبور به عمل در سطح فوقانی منافع باشد؟

در پاسخ به این سؤال باید گفت، تکالیف متعلق به دولت در همه حوزه‌ها، به لحاظ سهولت یا سختی از چهار حالت خارج نیست:

۱. تکالیفی که پایین‌تر از توان دولت‌اند و انجام آن سهل و آسان است و از آن تعبیر به پایین‌تر از عسر می‌شود.

۲. تکالیف و مسؤولیت‌های دشواری که به رغم ایجاد هزینه‌های سنگین برای دولت، چالش اساسی برای آن ایجاد نمی‌کند که می‌توان از آن تعبیر به عسر کرد.

۳. تکالیف و تعهدات بسیار دشواری که دولت توان انجام آن را دارد و در فقه مکلفین آن را حَرَج می‌نامند.

۴. مسؤولیت‌ها و تکالیف سنگینی که انجام آن‌ها ما فوق توان طبیعی دولت است و در حقیقت تکلیف مالایطاق است.

مرحوم نراقی در عواید الایام معتقد است در مورد جواز مورد اول و امتناع مورد آخر تردیدی در میان فقها وجود ندارد و بحث تنها در صورت دوم و سوم است (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۸۶).

از دیدگاه اصولیون، از آن‌جا که در توانایی محدود دولت تردیدی نیست و دولت به رغم برخورداری از منابع متنوع قدرت، از قدرت نامحدود برخوردار نیست، تکالیف نیز باید در محدوده توانایی‌ها صورت گیرد. بنابراین، عملی مورد تکلیف قرار می‌گیرد که دولت توانایی انجام آن را داشته باشد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۹۵). خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره ۲: ۲۸۹)؛ خداوند هیچ‌کس را جز به اندازه توانایی‌اش مکلف نمی‌سازد. بنا بر مفاد این آیه، تکلیف در هر حوزه‌ای از حوزه‌های عمل‌کردی دولت بر اساس هندسه وسع و توان و نه بیش از آن ثابت می‌شود. البته تحدید تکلیف به میزان توان طبیعی دولت و یا به تعبیر قرآنی آن «وُسْع» به معنای آن است که تکلیف، بیش از توان نیست، اما ضرورت ندارد که تکالیف دولت

همواره هم سطح با توان طبیعی آن باشد؛ زیرا با بررسی منابع فقه سیاسی مشخص می‌شود که در میان تکالیف و مسؤولیت‌های دولت اسلامی، تکالیف کم‌تر از توان؛ هم ممکن است و هم در عالم واقع به وفور وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۷۱۵). افزون بر این که وسع در قدرت به معنای توان افزون بر اندازه تکلیف است و به این مسأله اشاره دارد که تکالیف الهی کم‌تر از توان مکلف است (همان، ج ۱۱، ص ۳۶۹-۳۶۸). البته صرف نظر از آیات قرآن، مقتضای حکمت و عدالت الهی نیز این است که دولت و دولتمردان اسلامی به اندازه ظرفیت‌ها و امکاناتی که در اختیار دارند، مورد تکلیف قرار گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۴).

با توجه به آنچه گفته شد، تکالیف و مسؤولیت‌های دولت اسلامی در سیاست خارجی، متناسب با قدرت آن است. بنابراین، تصمیم‌گیری دولتمردان برای عدول از یک سطح به سطح دیگر بر اساس قاعده وسع و توان طبیعی، مبتنی بر عقلانیت رویه‌ای است. چون اولاً بر مبنای منطق تکلیف، تصمیم‌گیرنده سیاست خارجی مسلمان، اعتقاد دارد شارع حکیم که خود عقل کل است، اجازه انجام تکلیف بر مبنای عناوین ثانویه در شرایط استثنایی را داده است که در چارچوب قاعده ملازمه عقلانی می‌باشد. ثانیاً تصمیم‌گیری بر اساس قاعده وسع، فی‌نفسه و مستقل از حکم شرع، عقلانی است؛ چراکه این قواعد از اصول عقلی در سیره عقلاست (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۰، ش ۹، ص ۳۲-۳۰). بنابراین، دولت اسلامی به فرض وجود قدرت، مکلف به پیگیری منافع انسانی در سطوح سه‌گانه است و در صورت سستی و سهل‌انگاری در مورد تعهدات خود، در پیش‌گاه الهی بازخواست خواهد شد. اما در صورت عدم وجود توان طبیعی، از آن‌جا که تکلیفی نخواهد داشت، می‌تواند از سطح فاقد قدرت به سطح برخوردار از قدرت عدول کند و به محض ایجاد تمهیدات مناسب، مسؤولیت‌های خود در سطوح بالاتر را نیز پیگیری کند.

مصلحت

بر خلاف عنصر توان طبیعی که ناظر به شرایط عینی دولت برای عمل بود، معیار

دوم مربوط به ارزشی است که برای عمل در یک سطح تصویر می‌شود و آن را از سطوح دیگر متمایز می‌کند. با توجه به این توضیح، دومین ملاکی که می‌توان برای اولویت‌بندی سطوح ارائه کرد، مصلحت است. مصلحت به لحاظ لغوی با واژه‌هایی چون نفع، خیر، سعادت و حکمت قرابت دارد، ولی در واقع، معنایی اخص از آن‌ها دارد و بر هیچ یک از این واژه‌ها به صورت مجزا اطلاق نمی‌شود. تنها در صورتی که این معانی با یک‌دیگر اجتماع نمایند و قضیه‌ای دارای همه این مفاهیم باشد، می‌توان از صدق واژه مصلحت سخن گفت (خوری الشرتونی اللبنانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۶۵۶). بنابراین، اگر در مواردی از مصلحت به جای منفعت استفاده می‌شود، قطعاً مراد از آن منفعت، صرف منافع مادی نیست، بلکه منفعی است که یا در ذیل منافع معنوی قرار می‌گیرد یا اعم از منافع مادی و معنوی است.

مصلحت در فقه یا فقط به جنبه‌های اخروی و معنوی دلالت دارد یا این‌که در ضمن آن، جنبه‌های مادی مسأله را نیز در بر می‌گیرد. بر اساس این منطق فقهی، اگر منافع مادی با معنویات در تضاد باشند، عنوان مصلحت فقهی بر آن صدق نمی‌کند (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۷۱۰). با این توضیح، باید گفت مصلحت هر آن چیزی است که موجب کمال و صلاح واقعی انسانیت است؛ اگرچه با امیال و خواسته‌های انسان در تضاد باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ب)، ص ۱۵۵). پس ملاک کلی ارزش اخلاقی، تنها مصلحت واقعی انسانیت است و گستره آن در جامعه اسلامی؛ هم دنیا و هم آخرت مردم را در بر می‌گیرد. پیوند دنیا و آخرت در تفکر دینی، در تصویر ارائه‌شده از مفهوم مصلحت آشکار می‌شود. پس مصلحت حقیقی دولت، چیزی است که هم منافع مادی و هم منافع معنوی آن را پوشش دهد. اگر طرح یا اقدامی منافع مادی آن را تأمین کند، ولی در عین حال، ارزش‌های معنوی آن را خدشه‌دار نماید، مصلحت دولت نیست و مجوزی برای انجام آن وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۴۶۶).

احکام شرعی که دولتمردان ملزم به اجرای آن‌ها هستند، تابع مصلحت می‌باشند و در گرو منفعت صرف مادی نیستند. بسیاری از تکالیف و مسؤولیت‌های دولت اسلامی؛ مانند حمایت همه‌جانبه از مستضعفان و مظلومان، در عین حال که دارای مصلحت

هستند، مستلزم ضرر ظاهری نیز می‌باشند، ولی از آن‌جا که ملاک ثبوت حکم، وجود مصلحت قطعی در آن است، دولت باید حداکثر اهتمام را در مورد انجام آن داشته باشد: مصلحت از سنخ منفعت و مفاسد از سنخ مضرت (ضرر) نیست... و احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد است، نه منافع و مضار. به همین دلیل، در بسیاری از واجبات شرعی از قبیل زکات، خمس، حج و جهاد، ضرر مالی یا جانی وجود دارد؛ چنان‌که در بخشی از محرمات الهی منفعت مالی و بدنی هست (خوبی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۴۰۵-۴۰۴).

تا این‌جا روشن شد که در کنار توان طبیعی، مصلحت دومین معیاری است که می‌توان برای اولویت‌بندی سطوح راهبردی ارائه کرد که بنا بر آن، نهاد متعین در سیستم نظارت و راهبری الگو با شناخت کلی مصالح و مفاسد و احراز وجود مصلحت یا مفاسد، در مورد عدول از یک سطح به سطح دیگر یا توسعه‌دادن به مدار کنش دولت در سطوح بالاتر اقدام می‌کند. پس به طور خلاصه، آن چیزی که موجب می‌شود در یک برهه زمانی، عمل در یک سطح توسط دولت اسلامی به شدت کم‌رنگ شود و در مقابل، سرمایه‌گذاری‌ها برای عمل در سطوح دیگر هدایت شوند، وجود مصالحی است که در چارچوب اهداف کلان دین و نظام اسلامی در این کنش‌ها احراز می‌شود. مصلحت‌سنجی بر اساس ضوابط مشخص و در یک چارچوب نهادینه‌شده صورت می‌گیرد. تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت، به طور طبیعی با تنگناهایی مواجه است که می‌تواند حوزه مصلحت‌سنجی را نیز دچار چالش نماید. صرف نظر از نهاد تعیین‌کننده غیر معصوم، اگر مصلحت‌سنجی در مدار سلیقه‌های شخصی قرار گیرد، می‌تواند زمینه عرفی شدن دولت را فراهم آورد. به همین دلیل، ضرورت تعیین و تبیین ضوابط مصلحت‌سنجی، امری انکارناپذیر است.

فرآیند مصلحت‌سنجی در چارچوب ضوابط متعددی صورت می‌گیرد که یکی از عمومی‌ترین آن‌ها ترجیح اهم بر مهم است. اهم و مهم در اصطلاح به معنای تقدّم حکم مهم‌تر در جایی است که بین دو حکم (مهم و مهم‌تر) در مقام عمل تراحم وجود دارد. بنابراین، هرگاه بین دو واجب تراحم باشد؛ یعنی انجام هر دو امکان‌پذیر نباشد، در مقام

رفع تراحم، در صورتی که یکی اهمیت بیش‌تری داشته باشد، مقدم می‌گردد (جمعی از محققان، ۱۳۸۹، ص ۶۱۳). در واقع، در مورد تراحم دو مصلحت، اگر مصلحت یکی از آن دو امر، از دیگری بیش‌تر باشد، بحث ترتب پیش می‌آید و در ترتب، امری که دارای مصلحت بیش‌تری است، «امر اهم» نامیده می‌شود و بر مورد مهم مقدم می‌گردد (همان، ص ۲۵۰). از باب نمونه ممکن است نجات دو ملت مظلوم مسلمان و غیر مسلمان بر دولت اسلامی واجب باشد، ولی چون انجام هر دو به صورت توأمان برای دولت ممکن نیست، از آن‌جا که یکی مسلمان است (اهم) و دیگری غیر مسلمان (مهم)، بر اساس این قاعده، باید مورد اهم را نجات داد. بنابراین، در تراحم مصلحت اهم با مهم، به حکم عقل، مصلحت شدیدتر و قوی‌تر بر مصلحت کم‌تر ترجیح داده می‌شود.

مهم‌ترین مسأله در قاعده ترجیح اهم بر مهم در فرآیند مصلحت‌سنجی، شاخص‌های تقدیم اهم بر مهم و در واقع، معیارهای تشخیص اهم و مهم است. مرجع تشخیص اهم و مهم و ملاک‌های آن و تفکیک بین آن‌ها نهاد ناظر و راهبر در الگوی منافع است که از طرق مختلف، اهم و مهم و ترجیح یکی بر دیگری را احراز می‌کند و حکم وی برای دستگاه‌های ذی‌ربط لازم‌الاجراء خواهد بود، اما تدوین این شاخص‌ها کمک می‌کند که مصلحت‌سنجی در یک بستر ضابطه‌مند صورت گیرد و اطلاق اهم بر یک مسأله و ترجیح آن بر مورد مهم، بر اساس سلايق شخصی صورت نگیرد. علمای علم اصول، معیارهای مختلفی را برای شناخت اهم و مهم ارائه کرده‌اند. از باب نمونه، مرحوم مظفر در کتاب اصول الفقه، ده معیار برای این مسأله معرفی می‌کند (مظفر، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۲۷-۱۲۵).

با توجه به آنچه گفته شد، مصلحت دومین معیاری است که دوران کنش‌های دولت در سطوح راهبردی چهارگانه را مدیریت می‌کند و موجب قبض و بسط ضابطه‌مند سیاست‌های دولت می‌گردد. بنابراین، به رغم این‌که دولت اسلامی مکلف است اهداف غایی خود را در سطوح چهارگانه دنبال کند، در مواردی به خاطر تأمین مصلحت ناچار به قبض و بسط اقدامات خود می‌شود، اما این قبض و بسط‌ها در چارچوب مصلحت کلان دولت اسلامی و اهداف غایی شریعت صورت می‌گیرد و خروجی نهایی آن، کمک به تأمین مطلوب اهداف دین است.

نتیجه گیری

رفتار سیاست خارجی دولت‌ها در سایه پی‌گیری منافع تکوین می‌یابد. این گزاره بنیادین در ادبیات سیاست خارجی موجود، مبین اثرگذاری حداکثری منافع در جهت‌دهی به فرآیند تعاملات خارجی دولت است. ماهیت و ابعاد منافع هر دولت، در چارچوب اصول فکری حاکم بر آن صورت‌بندی می‌شود و از این طریق، در کانون برنامه‌ریزی‌ها، تصمیم‌گیری‌ها و اقدامات قرار می‌گیرد. هویت دینی دولت اسلامی مبین روی‌کردی به منافع دولت است که به لحاظ اصول نظری و ساز و کار عملی، با سایر روی‌کردها متفاوت بوده و سیاست خارجی دولت را به شکل منحصربه‌فردی مدیریت می‌کند. دولت اسلامی نیز با توجه به ویژگی‌های مشترک ذاتی با سایر دولت‌ها، راهبرد منفعت‌گرایی را برای تحقق حرکت غایی و انجام تکالیف خود انتخاب می‌کند. اما منفعت‌گرایی دولت اسلامی به علت برخورداری از ویژگی‌های خاص، دارای ماهیتی متلازم است؛ به این معنا که تحصیل منافع آن، مستلزم تأمین منافع مشروع و عادلانه دیگر دولت‌هاست. با توجه به امکانات و توانایی محدود دولت اسلامی و پیچیدگی‌های موجود در روابط بین‌الملل، پیگیری منافع دولت در سیاست خارجی نیازمند طراحی سطوح راهبردی مناسب است که دولت بر حسب اولویت در میان این سطوح عمل کند. بر اساس مبانی اندیشه سیاسی اسلامی، سطح‌بندی منافع در چارچوب الگوی ارزش‌محور صورت می‌گیرد و بر اساس آن، سه سطح جامعه بشری، امت اسلامی و جامعه ایمانی به عنوان سه سطح راهبردی ارزشی تعیین می‌شوند. در کنار این سطوح سه‌گانه، سطح عقلانی دیگری نیز تعریف می‌شود که بدون لحاظ آن، عملاً طراحی سه سطح دیگر، کارایی خود را از دست می‌دهد. سطح چهارم، سطح حفظ نظام است و کارکرد آن، تضمین بقای اصل دولت اسلامی است. اما در این‌که آیا اولویتی در میان سطوح چهارگانه فوق وجود دارد؟ و در صورت پاسخ مثبت، آیا ملاک و معیاری برای اولویت‌بندی ارائه می‌شود؟ باید گفت، در الگوی منافع دولت اسلامی، اولویت هر یک از سطوح برای تعیین جهت اقدام در آن سطح، بر اساس دو مؤلفه کلی توان طبیعی و مصلحت سنجیده می‌شود که یکی ناظر به ظرفیت‌ها و توانمندی‌های بالفعل نظام

اسلامی و دیگری متوجه وجود مصالح معین برای عمل در یک سطح مشخص است که به صورت ضابطه‌مند انجام می‌شود. یکی از ضوابط عام مصلحت‌سنجی نیز ترجیح اهم بر مهم است. بنابراین، در تراحم مصلحت اهم با مهم، به حکم عقل، مصلحت شدیدتر و قوی‌تر بر مصلحت کم‌تر ترجیح داده می‌شود.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. امام خمینی، سیدروح‌الله، صحیفه امام، ج ۱۵، ۱۶، ۱۹ و ۲۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
۴. امام خمینی، سیدروح‌الله، کتاب البیع، ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ق.
۵. امام خمینی، سیدروح‌الله، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
۶. بدلیسی، ادریس بن حسام‌الدین، قانون شاهنشاهی، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۷.
۷. جمعی از محققان، فرهنگ‌نامه اصول فقه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
۸. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، ج ۱۰، ۱۱ و ۱۲، قم: اسراء، ۱۳۷۹.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه؛ ولایت فقاهت و عدالت، قم: اسراء، ۱۳۸۹.
۱۰. خامنه‌ای، سیدعلی، لوح فشرده حدیث ولایت: مجموعه بیانات مقام معظم رهبری: <http://farsi.khamenei.ir/speech-content>
۱۱. خوری الشرتونی اللبنانی، سعید، اقرب الموارد، ج ۱، قم: مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۳ق.
۱۲. خوئی، سیدابوالقاسم، محاضرات فی اصول الفقه، تقریر محمداسحاق الفیاض، ج ۴، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸.
۱۳. دهقانی فیروزآبادی، جلال، «نظریه اسلامی سیاست خارجی: چارچوبی برای تحلیل سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران»، روابط خارجی، ش ۹، ۱۳۹۰.
۱۴. دویچ، کارل و رابرت کوهن، جوزف نای، نظریه‌های روابط بین‌الملل، ترجمه وحید بزرگی، تهران: ماجد، ۱۳۷۵.

۱۵. زرین کوب، عبدالحسین، کارنامه اسلام، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶.
۱۶. شهرزوری، شمس‌الدین، رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
۱۷. شهید بهشتی، سیدمحمدحسین، مبانی نظری قانون اساسی، تهران: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های دکتر بهشتی، ۱۳۹۰.
۱۸. شیخ انصاری، مرتضی، المکاسب، ج ۲، قم: کنگره شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق.
۱۹. صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم صدرالدین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، شیعه: مجموعه مذاکرات با پرفسور هانری کرین، به کوشش هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۲۱. طوسی، محمدبن‌محمد نصیرالدین، اخلاق ناصری، تهران: انتشارات علمیة اسلامیة، ۱۴۱۳ق.
۲۲. طوسی، محمدبن‌محمد نصیرالدین، النهاية، بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۰۰ق.
۲۳. فارابی، ابونصر، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، تحقیق دکتر علی بوملحم، بیروت: مکتبة الهلال، ۱۹۹۵م.
۲۴. فارابی، ابونصر، الجمع بین رأی الحکیمین، تحقیق دکتر البیر نصری نادر، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵ق.
۲۵. کلیتون، دیوید دلبو، دو رویه منفعت ملی، ترجمه اصغر افتخاری، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۹.
۲۶. کلینی، محمدبن‌یعقوب، الکافی، ج ۲، تهران: اسلامیة، ۱۳۶۵.
۲۷. گارده، لویی، اسلام، دین و امت، ترجمه رضا مشایخی، تهران: سهامی انتشار، ۱۳۵۲.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، پیام مولا از بستر شهادت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸(الف).
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی، پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸(ب).
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، نظریه حقوقی اسلام، ج ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.

۳۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱۶ و ۱۷، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.
۳۳. مظفر، محمدرضا، اصول فقه، ترجمه محسن غرویان و علی شیروانی، ج ۲، قم: دارالفکر، ۱۳۸۴.
۳۴. مقتدر، هوشنگ، «مسائل سیاست خارجی ایران»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ش ۲۲، ۱۳۶۰.
۳۵. مهوری، محمدحسین، «حفظ نظام»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۲۰، ۱۳۸۰.
۳۶. مورگنتا، هانس جی، سیاست میان ملت‌ها، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۷۴.
۳۷. نجفی، محمدحسین، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تدوین دباغ حیدر، ج ۲۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۳.
۳۸. نراقی، احمدبن محمد مهدی، عواید الایام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۳۹. هوتنزیگر، ژاک، درآمدی بر روابط بین‌الملل، ترجمه عباس آگاهی، مشهد مقدس: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی ۷، ۱۳۶۸.

