

## مقدمه

منافع هر کشور هدایت کننده سیاست خارجی آن کشور است. از این رو، تعیین گستره و محدوده منافع که حکومت اسلامی باید سیاست خارجی خود را در چارچوب آن هدف گذاری کند، اهمیت دو چندان می یابد. پس از پیروزی انقلاب اسلامی، درباره سیاست خارجی نظام اسلامی بحث های گوناگونی صورت گرفته و دیدگاه های متفاوتی مطرح گردیده است. برخی اصالت را به منافع ملی کشور دادند و بعضی دیگر مدافع مسئولیت های فراملی نظام اسلامی شدند. برخی هم سعی نمودند میان ایده «منافع ملی» و «مصالح اسلامی» به نوعی جمع کنند. با این وصف، شاید بتوان به جرئت اذعان نمود که غالب نظریات موجود نتوانسته اند حق مطلب را در باب رویکرد اسلامی به منافع ملی در صورت بندی سیاست خارجی ادا نمایند.

جهان بینی الهی، تلاش در جهت تحقق سعادت دنیوی و اخروی نوع انسانی را مقدمه قرب الهی و عبادتی عظیم معرفی می کند؛ زیرا خدمت به خلق خدا را جدای از بندگی خدا نمی داند. هر چند ممکن است این مسائل در علم سیاست سکولار حاکم بر غرب، از جایگاهی برخوردار نبوده و بلکه به تعبیر مورگنتا، به سبب «جهالت سیاسی» (مورگنتا، ۱۳۸۰، ص ۲۰) باشد، اما تذکر این نکته ضروری است که مبانی متفاوت، مسیرهای متفاوتی را نیز پیش پای حکومت ها می گذارد و از همین رو، رویکرد نظام اسلامی در پی گیری منافع در سیاست خارجی، مبتنی بر یک عقلانیت نظری و عملی بنا شده است که از اساس با ایده منافع ملی در تضاد خواهد بود. از این رو این پژوهش در نظر دارد با نظر به فلسفه سیاسی اسلامی، به بررسی بنیان های نظری اثرگذار در صورت بندی منافع نظام اسلامی در سیاست خارجی پرداخته و از این رهگذر، مبین درکی از مفهوم منافع در سیاست خارجی حکومت اسلامی باشد، که به لحاظ محدوده و گستره، عمق و جهت گیری، در نقطه مقابل مفهوم منافع ملی قرار می گیرد.

## منافع ملی

مفهوم «منفعت» دارای ابهامات اساسی است، از یک سو، بسیاری از اندیشمندان بر ذاتی بودن پی گیری منفعت از سوی انسان ها انگشت گذاشته، خودخواهی و نفع طلبی را از ابعاد سرشت وجود انسانی به شمار می آورند، و از سوی دیگر، برخی آن را واژه ای هولناک می شمردند (کلیتون، ۱۳۷۸، ص ۲۴۸). از این رو، بخش بزرگی از انتقادهای وارد شده بر مفهوم «منافع ملی»، به سبب روشن نبودن معنای این

## تبیین بنیان های نظری منافع نظام اسلامی در سیاست خارجی

هادی شجاعی / دانشجوی دکتری علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \* shojaeehadi4@gmail.com  
دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۱۳ - پذیرش: ۱۳۹۴/۴/۶

## چکیده

ایده «منافع ملی» به سبب ابتناء بر فلسفه سیاسی هابز و نظریه «دولت - ملت»، متضمن اصول و مقتضای کنش گری خاصی در سیاست خارجی است که نتایج آن در بیگانه سازی روزافزون ملت ها و اتحاد جامعه انسانی و همچنین رقابت و ستیز پایان ناپذیر میان ملت ها در تأمین و حفظ منافع خودخوانده شان، به خوبی نمایان است. این پژوهش در نظر دارد با روش توصیفی - تحلیلی و با واکاوی فلسفه سیاسی اسلامی، بنیان های نظری منافع حکومت اسلامی در سیاست خارجی را تجزیه و تحلیل کرده و بر این اساس، با تبیین مبانی نظری همچون هدف و غایت نظام های اجتماعی، و ضرورت تعاون خدماتی در روابط میان واحدها کوشیده است زمینه طرح رویکردی به مفهوم منافع را مهیا سازد که چه به لحاظ محدوده و گستره و چه به حسب عمق و جهت گیری، در نقطه مقابل ایده منافع ملی قرار می گیرد.

کلیدواژه ها: منافع ملی، نظام، سیاست، ملت، حکومت.

واژه است. با این حال، به عقیده پلامنتس، «منفعت در نزد اشخاصی که در پی آنند، آن اندازه مهم است که در تعیین قواعد رفتاری که ملزم به رعایت آن هستند و در داوری‌های ارزشی آنان، مؤثر واقع می‌شود» (پلامنتس، ۱۳۷۶، ص ۸۱۵).

پیچیدگی واژه «منفعت» هنگامی که واژه «ملی» را بدان بفرماییم بیشتر می‌شود؛ زیرا به عقیده مورگنتا:

ملت، پدیده‌ای تجربه‌پذیر نیست. «ملت» در معنای رایج، قابل رؤیت نمی‌باشد. آنچه به‌طور تجربی مشاهده می‌شود افراد متعلق به یک ملت است. بنابراین، ملت پدیده‌ای انتزاعی از افرادی است که ویژگی‌های مشترکی دارند، و همین ویژگی‌ها آنها را به اعضای ملت واحدی تبدیل می‌کند. هر فرد در کنار عضویت در ملت و داشتن طرز فکر، احساس و اعمال ناشی از این عضویت، ممکن است به یک فرقه مذهبی، یک طبقه اجتماعی یا اقتصادی یا حزب سیاسی، یا یک خانواده نیز وابسته باشد (مورگنتا، ۱۳۸۰، ص ۱۸۳).

با توجه پیچیدگی‌های موجود در مفهوم «منفعت ملی»، تعاریف متفاوتی از آن ارائه شده است. برای مثال، جوزف فرانکل در کتاب *روابط بین الملل در جهان متغیر*، می‌نویسد: «منافع ملی هدف‌های عام و ماندگاری است که یک ملت برای دستیابی به آنها تلاش می‌کند» (فرانکل، ۱۳۸۲، ص ۵۴) پلینو و آلتون در کتاب *فرهنگ روابط بین الملل*، منافع ملی را یک مفهوم کلی از عناصری می‌دانند که «مهم‌ترین احتیاجات حیاتی کشور را تشکیل می‌دهد، این عناصر عبارتند از: حفظ موجودیت، استقلال، تمامیت ارضی، امنیت نظامی، و رفاه اقتصادی» (پلینو و آلتون، ۱۳۷۵، ص ۴ - ۵).

به هر حال، تفاوت‌های موجود در رویکردهای گوناگون به مفهوم «منافع ملی»، برخی محققان را به این نتیجه رسانده است:

ما نیازمند بازنگری در مفهوم واژه‌ای هستیم که چنین شایع به کار گرفته می‌شود؛ واژه‌ای که از یک طرف، چونان پدیده‌ای محتوم، که قابل هیچ‌گونه تعرضی نیست، و از طرف دیگر، همچون یک واژه کاملاً متغیر به نظر می‌رسد (کلیتون، ۱۳۷۸، ص ۱۲۴).

چنانکه فرانکل معتقد است:

در غرب، ظاهراً مفاهیم «منافع ملی» و «ملت» در حال افول از جایگاه عالی خویش در سیاست هستند و به‌ویژه، در بافت جامعه اقتصادی اروپا، می‌تواند مانعی منسوخ در راه همگرایی تلقی شوند (فرانکل، ۱۳۷۱، ص ۱۱۱).

### گزاره‌های بنیادین در مفهوم منافع ملی

با توجه به مفهوم‌شناسی ارائه شده، می‌توان مفهوم «منافع ملی» را عبارت از منافع دانست که به یک

قومیت دارای زبان، نژاد و دیگر ویژگی‌های مشترک، که در محدوده یک مرز جغرافیایی مشخص و تحت یک حاکمیت واحد زندگی می‌کنند، اختصاص دارد. این رویکرد به منافع ملی، متضمن چند گزاره بنیادین در هدایت سیاست خارجی است:

۱. اولویت هر واحد سیاسی تحت عنوان دولت، که بر ملتی خاص و در محدوده مرزهای معینی حاکمیت دارد، تنها برطرف کردن نیازها و خواسته‌های ملت متبوع خود می‌باشد (مورگنتا، ۱۹۵۲).

۲. به تدریج، انگاره منافع ملی با غیریت سازی نسبت به دیگر ملل، آنها را یا به چشم دشمنی می‌بیند که به دنبال چپاول منافع آنان است و یا به تعبیر *علامة طباطبائی در المیزان*، به آنها به چشم کالاهایی می‌نگرد که باید به آنان سود برساند و همین امر نیز زمینه استثمار و استبداد را فراهم می‌آورد:

انشعابات وطنی ... یعنی اهل یک وطن هر قدر متحدتر و در هم فشرده‌تر شوند، از سایر مجتمعات بشری بیشتر جدا می‌گردند، اگر متحد می‌شوند واحدی می‌گردند که روح و جسم آن واحد از واحدهای وطنی دیگر جداست، و در نتیجه، انسانیت وحدت خود را از دست می‌دهد و ... سایر انسان‌ها و اجتماعات را به خدمت می‌گیرد، و از آنها چون حیوانی شیره بهره‌کشی می‌کند و چه کارهایی دیگر که انجام نمی‌دهد...! (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۹۸).

۳. مفهوم «منافع ملی» به‌عنوان یک شاخص، سنگ محک و معیار در پی‌گیری سیاست خارجی عمل می‌کند (مورگنتا، ۱۹۵۱، ص ۲۴۱ - ۲۴۲) و بدین‌سان، ترویج‌کننده یک فردگرایی کلان در عرصه روابط میان ملت‌هاست. در این چارچوب، محوریت با سود روزافزون ملت مذکور است و مشکلات و گرفتاری‌های دیگر ملل تنها محملی برای افزایش سود و منفعت ملل قدرتمند به‌شمار می‌روند (پام، ۲۰۰۸م)؛ مانند سودهای کلانی که شرکت‌های عظیم تسلیحاتی غربی از دمیدن در آتش نزاع‌های قومی و قبیله‌ای در آفریقا و دیگر نقاط به‌دست می‌آورند.

۴. مفهوم «منافع ملی» به سبب پررنگ کردن خصیصه‌های نژادی و قومی، که عامل اختلاف و دور شدن افراد بشر از یکدیگر است، موجب می‌شود انسانیت وحدت خود را از دست بدهد و تجمع جای خود را به تفرقه بدهد و واحدی که جدیداً تشکیل شده به گونه‌ای با سایر آحاد جدید معامله‌ای کند که با سایر موجودات عالم می‌کرد؛ یعنی سایر انسان‌ها و اجتماعات را به خدمت بگیرد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۵۸)، و این خود زمینه مساعدی برای بروز جنگ و کشمکش در میان انسان‌ها به‌وجود می‌آورد. بنابراین، غایت و کارویژه مفهوم «منافع ملی» را می‌توان تأمین و تثبیت منافع هر کشور در عرصه تعاملات جهانی دانست. از این منظر، ایده «منافع ملی» به لحاظ غایت و کارویژه خود، کشورها را به سمتی سوق می‌دهد که به تعبیر *علامة طباطبائی*

تازه این چاره‌جویی‌هایی که می‌کنند، به جامعه خودشان اختصاص دارد، و اما جامعه‌های بیرون از جامعه‌شان، به حال آنان اعتنایی نمی‌شود و از منافع زندگی آنها، تنها چیزهایی تامین می‌شود که با منافع خود این جامعه‌ها موافقت داشته باشد، هر چند از راه دیگر، اقسام مختلف بلاء آنها را فرا گرفته باشد و روزگار با مشقت‌های گوناگون آنان را شکنجه دهد (همان).

۵. حدود، گستره، میزان و کیفیت منافع هریک از کشورها در سیاست خارجی، تابع نظام ارزشی و اعتقادی و به عبارت دیگر، جهان‌بینی بنیادین هر کشور است، و از این‌رو، یک دیدگاه مجموعه منافع قابل پی‌گیری را در چارچوب مرزهای جغرافیایی خود چارچوب‌بندی کرده، به دنبال تحقق منافع ملی می‌رود، و دیدگاهی دیگر با توسعه منافع خود به عرصه جهانی، گستره بیشتری به آنها بخشیده، مجموعه‌ای از اهداف ملی و فراملی را دنبال می‌کند. گو اینکه دیدگاه سومی نیز می‌تواند وجود داشته باشد که بر اساس اصول بنیادین خود، درک دیگری از مفهوم «منافع» و گستره و سطوح آن داشته باشد و چارچوبی نوین، فراتر از نگاه ملی و فراملی برای پی‌گیری منافع کشور متبوع خود ارائه نماید.

### نقد و بررسی ایده منافع ملی در چارچوب اندیشه سیاسی اسلام

مفهوم «منافع ملی» مبتنی بر دو بنیان نظری است که برای درک رویکرد اندیشه سیاسی اسلام به این مفهوم، لازم است دیدگاه اسلام در خصوص این دو عنصر اساسی مشخص گردد:

#### الف. ملت و ملت‌گرایی

در حقوق بین‌الملل معاصر، «ملت به گروهی اطلاق می‌شود که در سرزمینی مشخص سکونت داشته و پیوندهای تاریخی و فرهنگی آنها را به یکدیگر متصل ساخته است» (ضیایی بیگدلی، ۱۳۶۸، ص ۷۹). بنابراین، عنصر اساسی در تکوین مفهوم «ملت»، عبارت از عوامل تاریخی، نژادی، زبانی و مانند آن بوده و مخاطب آن، نه کل بشریت، بلکه ملت‌های جدافتاده‌ای است که با پررنگ شدن عناصر تفرقه‌افکن قومیتی، روبه روز از یکدیگر دورتر می‌شوند.

وجود ملت‌ها به معنای اقوام و شعوب مختلف و نه به معنای قراردادی، تحمیلی و استعماری آن، امری طبیعی و مقبول قرآن است. علامه طباطبائی در ذیل آیه ۱۳ سوره حجرات با تاکید بر علت شعبه شعبه بودن انسان‌ها می‌نویسد:

مردم از این جهت که مردمند همه با هم برابرند و هیچ اختلاف و فضیلتی در بین آنان نیست و کسی بر دیگری برتری ندارد، و اختلافی که در خلقت آنان دیده می‌شود که شعبه شعبه و قبیله قبیله هستند، تنها به این منظور در بین آنان به وجود آمده که یکدیگر را

بشناسند تا اجتماعی که در بینشان منعقد شده نظام بپذیرد.... پس غرض از اختلافی که در بشر قرار داده شده این است، نه اینکه.... یکی دیگری را استخدام کند، و یکی بر دیگری استعلا و بزرگی بفروشد، و در نتیجه، کار بشر به اینجا برسد که فسادش تری و خشکی عالم را پر کند و حرث و نسل را نابود نموده، همان اجتماعی که دواى دردش بود، درد بی درمانش شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۴۸۹).

بنابراین، به‌طور خلاصه، می‌توان گفت: اندیشه سیاسی اسلام، با وجود پذیرش تفاوت‌های طبیعی موجود در نوع انسانی، به هیچ وجه اصالتی برای آنها قایل نیست، بلکه اصالت را به موجودیتی می‌دهد که «در یک ایمان مشترک و تحت اصول مشترکی سازمانی برقرار می‌سازد» (گارده، ۱۳۵۲، ص ۲۸۶) و از آن تعبیر به «امت مسلمان» می‌شود. علامه طباطبائی در تعریف «امت» و عناصر اصلی آن می‌نویسد:

امت به معنای گروه انسان‌هاست و گاهی به مناسبتی بر یک نفر هم اطلاق می‌شود... اصل این کلمه از «ام» به معنای «قصد» است و لذا، به هر گروهی از مردمان گفته نمی‌شود، بلکه به جمعیتی گفته می‌شود که دارای مقصد واحد بوده و به واسطه آن با یکدیگر مربوط و متحد شده باشند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۲ - ۱۷۳)

بنابراین، دو عنصر اصلی در مفهوم «امت» خودنمایی می‌کند: (۱) ایمان و عقیده مشترک؛ (۲) هدف و غایت مشترک.

#### ب. منافع ملی و مرزهای سیاسی - جغرافیایی

اصالت بخشیدن به مرزهای سیاسی - جغرافیایی دومین عنصر برجسته در قوام مفهوم «منافع ملی» است. درباره «مرز» تعاریف متفاوتی در حقوق بین‌الملل و جغرافیای سیاسی ارائه گردیده است که به برخی از آنها اشاره می‌گردد: بلدسو و بوسچک «مرز» را به عنوان خطی فرضی که محدوده سرزمینی کشور را ترسیم می‌کند، تعریف کرده، اهمیت آن را در تعیین کنندگی محدوده حاکمیت کشور می‌دانند (بلدسو و بوسچک، ۱۳۷۵، ص ۱۸۷). پلینو و آلتون، مرزها را مظهر قدرت و استقلال ملی و نیز عاملی سستی برای اختلافات و منازعات بین‌المللی (پلینو و آلتون، ۱۳۷۵، ص ۱۴۵)، و هالستی آن را «خط فاصل میان کنش متقابل و محیط خارجی» (هالستی، ۱۳۷۹، ص ۴۴) تعریف می‌کنند.

امروزه مفهوم «مرز» و «قلمرو»، بیانگر تشخیص و تمایز کرداری یک دولت در درون سرزمین و قلمرو و نسبت به اتباع خود است. اما اسلام دینی است جهانی که داعیه‌دار مدیریت حیات انسانی در همه ابعاد فردی و اجتماعی و در گستره‌ای به پهنای جامعه بشری است: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ...» (سبأ: ۲۸)؛ و ما تو را جز برای همه مردم نفرستادیم... بنابراین، اصل همه‌زمانی و همه‌مکانی،

مبین حقیقتی بدون مرز برای اندیشه اسلامی است که به آن هویتی مرزشکن (مرزهای اعتباری و قراردادی) می‌دهد. به تعبیر علامه طباطبائی، «اسلام مسئله تاثیر انشعابات قومی در پدید آمدن اجتماع را لغو کرده است؛ یعنی اجازه نمی‌دهد صرف اینکه جمعیتی در قومیت واحدند موجب شود که آن قوم از سایر اقوام جدا گردند و برای خود مرز و حدود جغرافیایی معین نموده، از سایرین متمایز شوند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۹۶).

مرحوم علامه اصالت بخشیدن به مرزهای جغرافیایی و انشعابات قومی را مبین با فطرت انسانی دانسته، می‌نویسند:

... امری غیر فطری هم در آن راه یافته است و آن این است که فطرت اقتضا دارد که تمامی نوع بشر در یک مجتمع گرد هم آیند؛ زیرا این معنا ضروری و بدیهی است که طبیعت دعوت می‌کند به اینکه قوای جدای از هم دست به دست هم دهند، و با تراکم یافتن تقویت شوند.... در حالی که انشعابات وطنی درست عکس این را نتیجه می‌دهد؛ یعنی اهل یک وطن هر قدر متحدتر و در هم فشرده‌تر شوند از سایر مجتمعات بشری بیشتر جدا می‌گردند... (همان، ص ۱۹۷).

روشن است که تأکید بر اصالت مرزهای عقیدتی در تعیین حدود صلاحیت نظام سیاسی اسلام، به معنای نفی مرزهای اعتباری موجود و عدم پایبندی به مقتضیات آن نیست، اما دو نکته اساسی در اینجا وجود دارد که نباید از آنها غفلت کرد:

۱. بر اساس مبانی اندیشه دینی، اتصال و وحدت سرزمین یا وحدت زبان و لهجه یا وحدت نژاد و خون، هیچ‌کدام نمی‌تواند عامل تعیین کننده وحدت ملت و کشور باشد؛ چنان‌که وجود مرزهای طبیعی مانند کوه‌ها و دریاها یا تفاوت زبان و لهجه یا اختلاف در خون و رنگ پوست هم نمی‌تواند علت قطعی برای تعدد و تمایز ملت‌ها باشد» (مصباح، ۱۳۷۵) و آحاد جامعه انسانی را که می‌توانند بر پایه توحید در زیر چتر واحدی قرار بگیرند محصور در مرزهای جغرافیایی اعتباری و به‌صورت جزیره‌های جدای از یکدیگر قرار داد.

۲. ممکن است گفته شود: در شرایط موجود جهانی، همه مباحث و دیدگاه‌های مطرح در این باب، عملاً در یک نقطه به هم می‌رسند؛ احترام به مرزهای جغرافیایی و اصالت بخشی عملی به آنها، خواه قایل به اصالت مرزهای عقیدتی باشید و خواه اصالت مرزهای جغرافیایی.

اما در پاسخ باید گفت: ضرورت نسبت‌سنجی منطقی میان اصل و فرع در پدیده‌های اجتماعی، امری غیر قابل انکار است و نتایج و اقتضائات بسیاری نیز بدنبال دارد. به عبارت دیگر، اینکه در تزامن

میان دو موضوع، کدام اصل و کدام فرع قرار بگیرد، نتایج خاص به خود را به دنبال خواهد داشت، هرچند ممکن است در عمل، در برخی حوزه‌ها همپوشانی نیز داشته باشند.

بنابراین، وقتی در نظام سیاسی اسلام، اصالت به مرزهای عقیدتی داده شده است و مرزهای جغرافیایی تنها از باب ضرورت‌های حیات سیاسی بین‌المللی به رسمیت شناخته می‌شوند، نتیجه این می‌شود که برنامه‌ریزی‌ها، تصمیم‌ها و هدف‌گذاری‌ها در چارچوب نظام اسلامی، باید ناظر به مرزهای عقیدتی باشد، نه مرزهای جغرافیایی و ملت ساکن در آن؛ به این معنا که حاکم اسلامی به مصداق «إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ...» (ص: ۲۶)؛ ما تو را خلیفه و (نماینده خود) در زمین قرار دادیم...». دغدغه همه آحاد جامعه انسانی را خواهد داشت، «فَأَحْكُمُ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ...» (همان)؛ پس در میان مردم بحق داوری کن. و تنها در عرصه عمل است که برخی مقتضیات مرزهای جغرافیایی مراعات می‌گردد که آن نیز در نهایت، مانعی برای بسیاری از اقدامات فرهنگی، کمک‌های اقتصادی و مانند آن نیست.

#### مبانی نظری الگوی جایگزین منافع ملی در سیاست خارجی نظام اسلامی

هر نظریه مبتنی بر فلسفه سیاسی، صرف‌نظر از صحت و سقم مبانی آن، دارای بنیان‌های نسبتاً قوی و ماندگار است؛ زیرا فلسفه سیاسی به سبب توجیه و تبیین اصول بنیادین نظریه‌ها در باب معرفت، هستی و انسان، محوری را پایه‌گذاری می‌کند که «بقیه اجزای نظریه گرداگرد آن بنا می‌شود» (برزگر، ۱۳۸۹، ص ۴). این امر را می‌توان در ارتباط ناگسستگی میان اندیشه‌های افلاطون، آگوستین قدیس، ماکیاوول و هابز، روسو، بنتام یا میل و تکوین نظریات سیاسی و اقتصادی در جهان غرب به‌خوبی مشاهده کرد (اوداینیک، ۱۳۷۹، ص ۸۵).

با توجه به آنچه گفته شد، تحکیم پایه‌های فلسفی و منطقی از اصول اولیه ارائه، تثبیت و تاثیرگذاری نظریه‌ها در حوزه‌های گوناگون علمی است. از این منظر، باید گفت: رویکرد اسلامی به منافع در سیاست خارجی، مبتنی بر مفروضاتی است که به‌طور بنیادین، ریشه در فلسفه سیاسی اسلامی داشته و اصول و چارچوب‌های آن در زمینه فلسفه سیاسی اسلامی پایه‌ریزی گردیده، نضج یافته و شکوفا می‌شود و از این رو، تعجبی ندارد که نتیجه به دست آمده با آنچه از فلسفه سیاسی هابز و واقع‌گرایی مورگنتا حاصل می‌گردد، تفاوت بنیادین داشته باشد.

بر این اساس، صورت‌بندی ایده «منافع در سیاست خارجی نظام اسلامی»، مبتنی بر چهار مفروضه بنیادین در فلسفه سیاسی اسلامی است که در ادامه به آنها اشاره می‌شود:

## ۱. هدف و غایت نظام‌های اجتماعی در فلسفه سیاسی اسلامی

«انسان موجودی اجتماعی است.» این گزاره را می‌توان یکی از کلیدی‌ترین گزاره‌های بنیادین در علوم اجتماعی دانست که محمل اظهارنظرهای مختلفی گردیده است. اکثریت قریب به اتفاق فیلسوفان سیاسی اذعان دارند که انسان چه بالطبع، یا بالاضطرار یا بالاختیار اجتماعی است و از این رو، به تشکیل اجتماعات، از شکل‌های بسیط و اولیه آن همچون «اهل القرية و اهل المحلة و السكة و البيت» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ج ۱، ص ۴۸۹-۴۹۱)، تا واحدهای سیاسی - اجتماعی گسترده‌تر مانند «مدینه، امم کبار، اجتماع اهل عالم» (طوسی، ۱۳۹۱، ص ۲۱۴)، همت گماشته است. به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی، «موضوع مزبور تا آنجا که به نقل دانشمندان و متون دینی و استناد به آیات بازمی‌گردد، مورد بحث و چالش نیست؛ اما تحلیل عقلی مسئله پیچیده و مبهم است» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۷، ص ۴۰).

بنابراین، در اینکه انسان‌ها به علل گوناگون طبیعی، سرشتی، جبری و اختیاری از ابتدای تاریخ به‌دنبال تشکیل اجتماعات بزرگ و کوچک انسانی رفته‌اند، شکی نیست. اکنون سؤال اساسی این است که آیا همچنان‌که افعال ارادی انسان دارای هدف و غایتی است «هر کاری در انسان مبدای دارد و غایتی... انسان از هر کاری یک منظوری دارد که می‌خواهد به آن منظور و هدف برسد» (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۳۸ - ۴۰)، آیا می‌توان برای سیر حرکتی جوامع نیز قایل به هدف و غایت گردید یا خیر؟ در پاسخ به سؤال مزبور باید گفت: اساساً در جهان‌بینی الهی، همه حرکت‌های موجود در عالم خلقت به‌سوی هدفی رهسپارند که بر حسب ماهیت و کیفیت وجودی آنها هدف‌گذاری شده است؛ «ثم إن الله جعل لكل عالم مرتبة في السعادة و الشقاء، و منزلة، و تفاصيلها لا تنحصر. فسعادتها بحسبها...» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۳). در میان فیلسوفان سیاسی، *خواججه نصیرالدین طوسی* جامعه را به‌سبب هیأت ترکیبی و تألیفی آن، دارای احکام و آثار ویژه خود (طوسی، ۱۳۹۱، ص ۲۸۰) و *غزالی* آن را مانند افراد، دارای هدف می‌داند (... علی الغرض المطلوب من الاجتماع، کالشخص الواحد» (غزالی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۳).

*فارابی* نیز در تبیین معیار فاضله بودن مدینه، تمرکز خود را بر نیل جامعه به سعادت حقیقی، به عنوان هدف و غایت تکاپوهای اجتماعی قرار می‌دهد و با تعمیم این هدف به همه اشکال جامعه، بر هدفدار بودن اجتماعات انسانی تأکید می‌ورزد (فارابی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۲۴). *علماء طباطبائی* با برجسته نمودن حرکت تکاملی جوامع، آنها را همواره در جست‌وجوی صلاح و بهتر شدن و تحقق سعادت معرفی کرده، «چیزی نیست که کسی بتواند آن را انکار کند؛ چون اجتماعی که سرکارش

متهی به طبیعت است، حالش حال طبیعت است، در اینکه مانند طبیعت متوجه به سوی کمال است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۲۴). بنابراین، از منظر فلسفه سیاسی اسلامی، «بی‌تردید، جوامع بشری با اهداف معینی به تدریج شکل می‌گیرند» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۷، ص ۷۹) و در سیر حرکتی خود، به‌سوی مقصدی رهسپارند که «افراد آگاهانه یا ناآگاهانه در پی آن هستند» (همان).

نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه نمود، تأثیر جهان‌بینی‌ها در هدف‌گذاری‌های اجتماعی است. فیلسوفان سیاسی اسلامی با توجه به اصول بنیادین جهان‌بینی الهی، نیازهای انسان را به دو قسم کلی تقسیم نموده‌اند و نظام اجتماعی را در رفع هر دو قسم با حفظ اولویت‌ها و اصول و فروع آن، مسئول می‌دانند:

۱. آنچه برای کسب سعادت، کمال‌یابی، هدایت و تربیت انسان ضروری است.

۲. نیازهایی که صرفاً به زندگی مادی انسان مرتبط است و در جهت دست‌یابی به رفاه و آرمان‌های مادی او قرار دارند (مصباح، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۰۳).

با توجه به این دو نوع نیاز بنیادین، اهداف نظام اجتماعی انسانی را می‌توان به دو قسم (۱) هدف کلان یا «فالحیر الأفضل و الکمال الأقصی» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۸۹-۴۹۱)؛ (۲) و اهداف راهبردی یا «خیر مضاف» (طوسی، ۱۳۹۱، ص ۴۴ - ۴۷) تقسیم نمود.

**الف. هدف نهایی نظام اجتماعی:** غایت کلان نظام اجتماعی در فلسفه سیاسی اسلامی، که *ملاصدرا* از آن تعبیر به «فالحیر الأفضل و الکمال الأقصی» می‌کند، ذاتاً مطلوب است و به قول *فارابی* «لیس وراءها شیء آخر یمکن أن یناله الانسان أعظم منها» (فارابی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۰۱)، و این غایت کلان برای همه آحاد انسانی و نظام‌های کوچک و بزرگ اجتماعی یکسان است؛ چراکه اگر «سعادت افراد انسان‌ها به خاطر اختلافی که با هم دارند مختلف می‌شود، یک جامعه صالح و واحدی که ضامن سعادت افراد آن جامعه باشد، تشکیل نمی‌گشت. و همچنین اگر سعادت انسان‌ها به حسب اختلاف اقطار، و سرزمین‌هایی که در آن زندگی می‌کنند مختلف می‌شد... آن وقت دیگر انسان‌ها نوع واحدی نمی‌شدند... و اجتماع انسانی سیر تکاملی نمی‌داشت، و انسانیت از نقص متوجه به سوی کمال نمی‌شد؛ چون نقص و کمالی وجود ندارد، مگر اینکه یک جهت مشترک و ثابت بین همه انسان‌های گذشته و آینده باشد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۶۸ - ۲۶۹).

*صدرالمؤمنین در الشواهد الربوبیه*، طلب آخرت را «أصل کل سعادة» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۶۸) معرفی کرده، که شکل تام و اتم آن با «نیل به قرب کمال مطلق؛ یعنی خدای سبحان»

(جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۴۷۴) تحقق می‌یابد. بنابراین، مهم‌ترین هدف نظام‌های اجتماعی این است که کرامات اخلاقی و فضایل انسانی در وجود آحاد اعضای جامعه نهادینه شود و تمام تکاپوهای فردی و اجتماعی در نهایت، به تقرب به خداوند و هدایت جامعه بشری به این سعادت عظمی منجر گردد که این نیز امکان‌پذیر نیست، جز اینکه در تمام افعال و اعمال و قواعد و ساختارها و...، جانب الله رعایت شود؛ «فاحفظ جانب الله و ملکوتہ و حزبه فی کل ما تفعله أو تترکه» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۶۸).

**۲. اهداف متوسط و راهبردی نظام اجتماعی:** هدف اساسی از خلقت انسان و پی‌ریزی نظام‌های اجتماعی، فراهم آوردن زمینه شکوفایی استعدادهای متعالی انسانی و تربیت انسان‌های کامل است، اما تحقق این هدف خود متوقف بر این است که شرایط حاکم بر جامعه به‌گونه‌ای باشد که بتواند زمینه تعالی معنوی انسان را فراهم آورد. بنابراین، تحقق هدف کلان، مستلزم تحقق اهداف میانی و به تعبیر دیگر، اهداف راهبردی است تا زمینه تحقق آن هدف کلان فراهم گردد.

چنان‌که گفته شد، یکی از نیازهای اصیل جوامع انسانی، که ریشه در خلقت نوع بشر دارد، نیازهایی است که با جنبه جسمانی انسان ارتباط دارد و بدون تأمین آنها، انسان و نظام اجتماعی انسانی باقی نخواهد ماند تا بخواهد به کمال ابدی نایل گردد. رسول خدا ﷺ در روایتی فرمودند: «... فَلَوْ لَّا الْخُبْرُ مَا صَلَّيْنَا وَلَا صُمْنَا وَلَا ادَّيْنَا فَرَأَيْتَ رَبَّنَا» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۷۳)؛ اگر نان نبود، ما نماز نمی‌خواندیم و روزه نمی‌گرفتیم و واجبات الهی را ادا نمی‌کردیم.

از این رو، یک نظام اجتماعی مطلوب نظامی است که در آن افراد جامعه دارای سطح زندگی مادی قابل قبولی در زمینه خوراک، پوشاک، مسکن، سیاست، حکومت و مانند آن، و بر اساس اصول «عدالت» و «احسان» باشند و در نتیجه آن، شرایط برای شکوفایی استعدادهای روحی و تعالی معنوی همه انسان‌ها فراهم باشد. پس به‌طور خلاصه، سعادت در نظام اجتماعی مقبول اسلام، به برخورداری از لذاپذ مادی خلاصه نمی‌شود، بلکه مدار آن وسیع‌تر است؛ یک ناحیه‌اش همین برخورداری از زندگی دنیاست و ناحیه دیگرش برخورداری از سعادت اخروی است که از نظر اسلام، زندگی واقعی هم همان زندگی آخرت است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۷۲).

## ۲. ضرورت تعاون خدماتی در روابط میان واحدهای سیاسی

تحقق اهداف راهبردی و در نتیجه، هدف کلان در نظام اجتماعی از عهده فرد فرد واحدهای عضو نظام بر نمی‌آید، بلکه نیازمند سازوکاری است که آن را «تعاون خدماتی» می‌نامند.

ضرورت تعاون در زندگی اجتماعی انسان به حدی است که فیلسوفان سیاسی آن را پایه شکل‌گیری نظام اجتماعی و فصل‌میز انسان و حیوان دانسته و نوع انسانی را به‌گونه‌ای تفسیر و تحلیل می‌کنند که «وجودش به افراد ممکن نیست» (اردکانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۸ - ۴۹). صدرالمتألهین تحقق کمال انسانی را متوقف بر تعاون اجتماعی دانسته، می‌نویسد: «شکی نیست که انسان به کمالی که به‌خاطر آن خلق شده است نمی‌رسد، مگر به تشکیل اجتماعی که هر یک از اعضا با دیگران در رفع احتیاجات تعاون داشته باشد» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ج ۱، ص ۴۸۹ - ۴۹۱).

در میان دیگر نحله‌های فکری در فلسفه سیاسی اسلامی، *اخوان‌الصفیاء* نیز وجود جامعه را در جهت رسیدن انسان به کمالات خویش لازم دانسته، معتقد بود:

صلاح دنیا و سعادت آخرت جز با همکاری افراد تمام نشود و برای دستیابی به آن، لازم است پیکرهای پراکنده گرد هم آیند تا نیروی واحدی را شکل دهند، به‌گونه‌ای که گویا همه افراد در حکم یک پیکر و یک روح شوند» (اخوان‌الصفیاء، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۷۵).

تعاون دارای انواعی است که *خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری*، آن را به سه قسم مادی، سببی و خدماتی تقسیم می‌کند (طوسی، ۱۳۹۱، ص ۲۴۸). از انواع تعاون ذکر شده، تنها نوع سوم یعنی تعاون خدماتی - به این معنا که یاری دهنده عملی انجام می‌دهد که موجب کمال یاری‌گیرنده می‌شود - در جامعه انسانی و روابط انسان‌ها با یکدیگر مصداق دارد. بنابراین، ضرورت تعاون خدماتی یک ضرورت عقلی است و - چنان‌که تأکید شد - در ضرورت تعاون در نظام اجتماعی، تفاوتی میان نظام‌های اجتماعی بسیط مانند قبیله و دهکده و یا اشکال گسترده‌تر همچون شهر، کشور و نظام جهانی وجود ندارد. از این رو، بر اساس فلسفه سیاسی اسلامی، در نظام حاکم بر تعاملات جهانی نیز کشورها برای رسیدن به اهداف کلان و راهبردی خود، نیازمند تعاون خدماتی هستند.

در واقع، به‌سبب آنکه امکانات و توانمندی‌های واحدهای سیاسی در عرصه جهانی محدود و در بسیاری از موارد برای تحقق غایت‌نهایی از حیات انسانی ناکافی است، استقرار عدالت، برابری، امنیت و توسعه در جهت رشد و ارتقای کیفیت مادی و معنوی زندگی بشر، از جمله امور هستند که نیازمند تعاون خدماتی در جامعه جهانی هستند. از این رو، بر اساس مبانی اندیشه دینی و آراء فیلسوفان سیاسی اسلامی، نظام اسلامی و به‌طور کلی، هیچ واحدی از واحدهای عضو نظام جهانی، نمی‌تواند نسبت به مسائل دیگر واحدها بی‌تفاوت باشد، بلکه تحقق اهداف راهبردی نظام حاکم بر تعاملات جهانی همچون بهبود وضعیت اقتصادی، ثبات سیاسی و ارتقای فرهنگی و در نتیجه، فراهم شدن زمینه نیل واحدها به کمال ابدی انسانی، مستلزم احساس مسئولیت همه واحدهاست.

اما متأسفانه نظریه «دولت - ملت» و ایده «منافع ملی» منشعب از آن، بستر تعاون خدماتی در روابط میان واحدهای سیاسی در جامعه جهانی را بکلی از بین برد. علامه طباطبائی در ذیل آیه «وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقتلوا أئمة الكفر إنهم لأيمان لهم» (توبه: ۱۲) به زیبایی تمایز میان تفکر اسلامی و اندیشه مادی در تحقق تعاون خدماتی در نظام جهانی را تبیین می‌کند:

... در روابطشان با ملت‌های ضعیف، تنها به منافع خود می‌اندیشند و با اندک بهانه‌ای پیمان می‌شکنند، با این توجیه که به هر شکل ممکن، باید منافع ملت و کشور خود را تأمین کنند، هر چند مایه سرکوبی ملت ضعیف، که حق با اوست، شود. اما روش پیامبران و نیز پیام‌آدیان الهی این است که تأمین منافع جوامع بشری به رعایت همه‌جانبه حق بستگی دارد. از این‌رو، در هر شرایطی باید بر حفظ حق و حمایت از آن پای فشرد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۵۸ - ۱۶۱).

در حالی است که در جناح مقابل، مورگنتا تأکید می‌کند:

ممکن است سیاست‌مداران ادعا کنند که به‌خاطر عدالت یا صلح یا بهتر ساختن جهان تصمیماتی را اتخاذ می‌کنند، اما این قطعی است که یک سیاست‌مدار هیچ‌گاه نباید منافع ملی خود را فدای ارتقای اصول اخلاقی و آرمانی در جهان نماید» (مورگنتا، ۱۹۵۲).

### ۳. اصالت محبت در روابط میان واحدهای سیاسی - اجتماعی

همان‌گونه که گفته شد، نظام‌های اجتماعی دارای اهداف کلان و راهبردی هستند که تحقق آنها نیازمند تعاون خدماتی در تعاملات میان واحدهای سیاسی است؛ تعاونی که به گفته غزالی در ذیل آیه «تعاونوا علی البرِّ و التَّقوی» (مائده: ۲) به معنای «آسان گردانیدن راه خیر، و بستن راه شر، و عدوان به اندازه امکان» (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۶۶۶) است. از سوی دیگر، روشن است که تحقق پدیده‌های اجتماعی در زمینه‌ها و بسترهای مناسب آنها امکان‌پذیر است و از همین روست که از بستر اندیشه سیاسی هابز، که انسان را ذاتاً شرور، خودخواه و مانند سایر حیوانات خشن و درنده‌خو می‌داند (توماس، ۱۳۷۸، ص ۴۳۰)، چیزی جز واقع‌گرایی مورگنتایی بر نمی‌خیزد که در چارچوب آن، هر دولتی تنها به فکر خود است و اگر هم تحت شرایطی دم از اصول و آرمان‌های اخلاقی می‌زند، در وقت عمل «میان وظیفه رسمی که به معنای فکر و عمل بر حسب منافع ملی است و آرزوی شخصی که به معنای توجه به ارزش‌های اخلاقی شخصی و مبانی سیاسی مقبول جهانی است، تفکیک قایل می‌شوند» (مورگنتا، ۱۳۸۰، ص ۱۱).

با توجه به آنچه گفته شد، تنها بستر و زمینه‌ای که می‌تواند پدیده «تعاون خدماتی» را در روابط میان

واحدهای سیاسی در نظام جهانی ریشه‌دار کند، نهادینه شدن عنصر «محبت» در روابط میان آحاد اعضای جامعه انسانی است که بر اساس آن، «محبت قلوب در میان افراد اجتماع، هرچه گسترده‌تر باشد، رشد و شکوفایی آن سریع‌تر خواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۷، ص ۳۷۴) و تعاون خدماتی در جامعه انسانی پررنگ تر می‌شود.

درباره بنیاد محبت در روابط اجتماعی، نظریات مختلفی در میان فیلسوفان سیاسی اسلامی مطرح شده است. ابن‌مسکویه روش «محبت» را در تعلیم و تربیت بسیار مؤثر دانسته، معتقد است: اساس جامعه مبتنی بر محبت است. او می‌گوید: «اگر محبت و صداقت کامل در جامعه حاکم باشد، نیازی به عدالت نیست» (ابن مسکویه، ۱۳۶۹، ص ۱۱۸)؛ چراکه «عدالت مقتضی اتحادی است صناعی، و محبت مقتضی اتحادی طبیعی» (طوسی، ۱۳۹۱، ص ۲۰۹). آیت‌الله مصباح انس و محبت متقابل را برای تأمین مصالح مادی و معنوی این جامعه، بسیار مؤثر و ارزش آن را از همه نعمت‌های مادی بالاتر می‌داند و معتقد است: هر قدر روابط انسانی گسترده‌تر گردد، بر شدت محبت اجتماعی نیز افزوده می‌شود (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۰۵).

سؤال اساسی در بنیان‌گذاری محبت در روابط میان واحدهای اجتماعی این است که محبت، خود چگونه در سطح تعاملات انسانی تثبیت می‌شود؟ به عبارت دیگر، ممکن است برخی معتقد باشند: از اساس نمی‌توان روزی را تصور کرد که به‌جای منفعت و قدرت، عنصری مانند محبت تعیین‌کننده کم و کیف روابط اجتماعی باشد، به‌ویژه با حاکمیت جهان‌بینی مادی که در چارچوب آن، محبت از اساس، موضوعیت خود را از دست می‌دهد و هر واحد سیاسی باید تنها به فکر منافع ملی خود باشد.

در پاسخ به سوال مزبور، باید گفت: تثبیت و تضمین محبت در نظام حاکم بر تعاملات کشورها از منظر اندیشه سیاسی اسلام، مبتنی بر سه مفروضه بنیادین است که اساس محبت در روابط جهانی را تثبیت می‌کنند:

اول. دوگانگی در ماهیت و سرشت واحدهای سیاسی در فلسفه سیاسی اسلامی: رویکرد علمی و عملی غالب در روابط جهانی در طول چند دهه و بلکه سده‌های اخیر، مبتنی بر این ایده شکل گرفته است که عرصه تعاملات جهانی میدان رقابت سهمگین دولت‌ها در به حداکثر رساندن قدرت و در نتیجه تضمین امنیت خود از هر راه ممکن است. دیدگاه غالب روابط سیاسی موجود در میان واحدهای سیاسی را محکوم قواعدی عینی می‌داند که ریشه در عمق سرشت بشر دارد و کسی را یارای تغییر آن نیست (دوئرتی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۶۴). این دیدگاه انسان را به لحاظ سرشتی، شرور، گناه‌کار،

قدرت طلب (همان، ص ۱۴۴ - ۱۴۵) و ذاتاً از خود بیگانه می‌داند که در وهله اول، نگران حفظ حیات و سپس ثروت و منزلت خود است و از آن رو که بدون قدرت هیچ‌یک از این‌ها تضمین نخواهند شد (تیندر، ۱۳۷۴، ص ۲۲)، جنگ همه علیه همه، با هدف تضمین بقا و کسب قدرت بیشتر آغاز می‌شود. با توجه به مبانی نظری این دیدگاه، روشن است که دستاوردهای اجتماعی چنین موجودی نیز همانند خودش فاقد کمال و خیر هستند؛ چنان‌که سن اوگوستین بر این اعتقاد بود که نهادهای ساخته بشری نیز جبراً دارای شر هستند (همان، ص ۲۴ - ۲۵). از این منظر، کارویژه دولت‌ها، چیزی جز تلاش برای بقا و بسط سیطره بر دیگر اعضای جامعه جهانی از طریق حداکثرسازی قدرت نیست (مورگنتا، ۱۳۸۰، ص ۸۷) و دقیقاً از همین زاویه است که تزریق ارزش‌ها و اخلاقیات را به درون نظام سیاست جهانی نامطلوب دانسته، معتقدند: «سیاست خارجی باید بر اساس قدرت و منافع ملی استوار باشد و نه اخلاق» (دوئرتی، ۱۳۷۲، ص ۱۸۳).

بر اساس این رویکرد تک بُعدی به سرشت گناه‌آلود، خشونت طلب و حیوان صفت انسان، نمی‌توان انتظار داشت زمینه و بستری مناسب برای نهادینه شدن احسان و محبت در روابط میان واحدهای سیاسی جهانی فراهم گردد. این در حالی است که بر اساس مبانی اندیشه دینی، در سرشت انسان دو گرایش نهفته است: گرایش به خوبی، و گرایش به بدی. و انسان مختار و آزاد است که هر یک از دو گرایش مذکور را بر دیگری غلبه داده و به آن فعلیت ببخشد. بنابراین، انسان «نه مانند فرشته است که معصوم باشد... و نه چون حیوان، تا همه همت او بر کردن شکمش باشد... بلکه دارای دو جهت است: (۱) حیثیت طبیعی که ذات اقدس الهی آن را به طبیعت، طین، «حماً مسنون» و گل و لای اسناد می‌دهد...؛ (۲) حیثیت فطری وی که مستلزم فرشته‌خوبی است و خداوند سبحان آن را به خود اسناد می‌دهد...» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۷، ص ۴۲ - ۴۷).

بر این اساس و در چارچوب فلسفه سیاسی اسلامی، به‌طور قطع نمی‌توان سرشت دولت‌ها را ذاتاً جنگ طلب و شرارت‌بار دانست، بلکه دولت‌ها نیز، که خود برآمده از اجتماع آحاد انسانی هستند، هم می‌توانند خیرخواه و یاری کننده باشند و هم قدرت طلب و سلطه‌جو. دولت‌ها مختارند سیاست‌های خود را در چارچوب هریک از این اصول هدایت کنند و از این رو، زمینه‌های فکری و عقیدتی متفاوت و بستری که دولت‌ها در سطح آن به تعامل می‌پردازند، می‌تواند برخی را به وادی سلطه‌جویی بکشاند و برخی دیگر را به عرصه عدالت خواهی.

از این رو، دوگانگی و وجود گرایش به عدل و احسان و سلطه و جنگ در سرشت دولت‌ها و فعلیت

یافتن آنها در زمینه‌های فکری و عملی مختلف، از اصول فلسفه سیاسی اسلامی است و با پذیرش آن، بنیان گذاشتن محبت در تعامل میان واحدهای سیاسی امری امکان‌پذیر.

دوم. بنیان محبت بر عنصر توحید و دین: دولت‌های برآمده از متن اجتماع، طبیعتی وحشی و ضمیری متمدن دارند، اما تاریخ حیات بشری گواهی می‌دهد که غالباً، این خوی طبیعی حکومت‌ها و دولت‌ها بوده که فعلیت یافته و معیار و محور در کم و کیف روابط واحدهای سیاسی قرار گرفته و موجب جنگ و ستیزهای بی پایان شده است، «هیچ‌کس نمی‌توانسته دلیلی برای وفا به عهد و پیمان داشته باشد؛ زیرا قید و بند واژگان، سست‌تر از آن است که بر جاه‌طلبی، آز، خشم و دیگر امیال در غیاب ترس از نوعی قدرت اجبارآمیز لگام بزند» (تاک، ۱۳۷۶، ص ۱۰۴).

از این رو، ایجاد دگرگونی در این نظم تاریخی ریشه‌دار، نیازمند عنصری است که:

۱. میان همه واحدهای سیاسی یکسان، فراگیر و فطری باشد.

۲. از ظرفیت علمی و عملی مناسبی برای هدایت کنش حکومت‌ها برخوردار باشد.

۳. بتواند سازوکار لازم را در این جهت طراحی نماید.

رسول گرامی اسلام ﷺ در ضمن روایتی نغز و پر معنا، می‌فرماید: «رأس العقل بعد الإيمان بالله تعالی التَّحِبُّ إِلَى النَّاسِ» (طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص ۲۴۹)؛ عقلانی‌ترین کارها پس از ایمان به خدا، محبت و ورزیدن به مردم است. بنابر آنچه از این روایت شریف استفاده می‌شود، نهادینه شدن محبت در روابط انسانی و کنش‌های موجود در نظام‌های اجتماعی، تنها در بستر توحید و دین امکان‌پذیر است؛ «شروط السَّعَادَةِ التَّوْحِيدِ» (ابن عربی، بی تا، ص ۱۶۵)؛ چراکه تنها توحید است که اصالتاً از ظرفیت تعمیم در میان آحاد جامعه انسانی برخوردار است. توحید این قابلیت را داراست که قوای درونی وجود انسان را هماهنگ کرده، از این طریق، هم‌نواپی او با سایر موجودات را موجب گردد.

ابن‌خلدون در مقدمه، در تبیین ضرورت بنیان‌گذاری محبت بر توحید، با تأکید بر ارتباط دین و تألیف قلوب اعضای اجتماع می‌نویسد:

سر آن این است که هرگاه دل‌های مردم به خواهش‌های باطل گرایند و به دنیا شیفته شوند... به اختلاف و کشمکش منجر می‌گردد، ولی اگر مردم به حق و راستی گرایند و دنیا و باطل را فروگذارند و به ایزد (توحید) روی آورند، در هدف و راهی که برگزیده‌اند متحد می‌شوند و در نتیجه، هم‌چشمی و کشمکش از میان آنان رخت برمی‌بندد و نزاع و اختلاف کمتر روی می‌دهد و همکاری و تعاون نیکو حاصل می‌شود و دایره وحدت کلمه و یک‌زبانی آنان در راه هدف مشترک توسعه می‌یابد (ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۲).



علامه جعفری با اشاره به قدرت توحید در ایجاد صلح و صفا در جامعه جهانی، معتقد است: آگاهی انسان به اتحاد در نوع انسان بودن و در نتیجه، حس نوع‌دوستی، نمی‌تواند به تنهایی از سلطه‌جویی و بروز جنگ و کشتار در میان حکومت‌ها جلوگیری کند، بلکه آنچه می‌تواند «تضاد و تخالف آدمیان را از میدان جنگ و خون‌ریزی به معنای عمومی‌اش باز گردانیده و به مامن صلح و صفا و تعاون و عدالت اجتماعی ببرد، آگاهی به اتحاد انسان‌ها در یک روح کلی است» (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۱۳، ص ۱۷) که همان توحید است. این‌گونه است که در نظام‌های توحیدمدار، واحدها نفع خود را از نفع دیگر اعضا جدا نمی‌بینند، بلکه به تعبیر آیت‌الله مصباح، «رضای خدای متعال را در تقدیم دیگران بر خود می‌دانند؛ یعنی برای جلوگیری از اضرار به دیگران، ضرر را به جان می‌خرند» (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۲۵۲).

علامه جعفری این حقیقت غیر قابل انکار و نقش توحید در کنترل آن را به زیبایی تبیین نموده است: مادامی که قدرت را مانند سایر پدیده‌های مهم انسانی به عنوان مزیتی که خداوند از روی حکمت به بعضی از انسان‌ها می‌دهد - که دیگران نیز از آن بهره‌برداری کنند - تفسیر نکنیم، هیچ تئوری اجتماعی و سیاسی و هیچ مکتب فلسفی نمی‌تواند قدرت را به طوری توجیه کند که نیرومند خود را با ضعیف یکسان دیده و همه را در نتایج آن قدرت سهیم بداند (ر.ک: جعفری، ۱۳۷۳).

بنابراین، تنها عنصر فراگیر، ریشه‌دار و فطری که می‌تواند قلوب جامعه جهانی را به یکدیگر نزدیک کند، توحید و «کلمة السواء» است که بستر مناسب را برای تثبیت محبت در روابط میان واحدهای عضو نظام جهانی به وجود آورده و احسان و خیرخواهی را به جای ستیز و کشمکش جایگزین می‌کند.

سوم: پی‌ریزی محبت در زمینه عقلانیت: عقلانیت در تمامی نظریه‌ها، از اجزای ضروری یک سیاست خارجی موفق به‌شمار می‌رود که بدون آن، سیاست خارجی در طراحی، برنامه‌ریزی و اجرا با چالش جدی مواجه شده، موجب انحراف از اصول و اهداف کلی کشورها می‌گردد.

رسول گرامی اسلام ﷺ در روایتی که در بسیاری از متون روایی به اشکال گوناگون نقل گردیده است، می‌فرماید: «رأس العقل بعد الدين التودد إلى الناس و اصطناع الخیر إلى کل أحد بر و فاجر» (حر عاملی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶، ص ۲۹۵)؛ عقلانی‌ترین کارها پس از پذیرش توحید و دین، دوست داشتن و محبت به مردم و خواستن خیر برای هر کس است، نیکوکار باشد یا فاجر. بنابر ظاهر و فحوای روایت، منظور از «عقل» در اینجا، عقلانیت است، نه صرف عقل به عنوان

یک ابزار شناخت، و منظور از «عقلانیت»، عمل کردن بر اساس اصول استنباط و استنتاج عقلی است. خداوند متعال در آیه ۱۳۰ سوره بقره می‌فرماید: «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلاَّ مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ (بقره: ۱۳۰)؛ جز افراد سفیه و نادان، چه کسی از آیین ابراهیم، روی‌گردان خواهد شد؟» علامه طباطبائی در ذیل آیه می‌نویسد:

معنای جمله این است که اعراض از ملت و کیش ابراهیم از حماقت نفس است، و ناشی از تشخیص ندادن اموری است که نافع به حال نفس است؛ از اموری که مضر به حال آن است. و از این آیه معنای روایت معروف «ان العقل ما عبده به الرحمن» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۵۳)؛ عقل چیزی است که با آن رحمان عبادت شود. استفاده می‌شود.

بنابراین، از منظر آیات و روایات، «سفیه و کم‌خرد کسی است که ولایت خدا و دین او را نپذیرد و کسی که این ولایت را می‌پذیرد، عاقل و خردمند است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۵۰۲).

«ناس» نیز در اینجا اطلاق دارد و عموم را می‌رساند. علامه طباطبائی «ناس» را به معنای نوع انسان تعریف می‌کند، نه انسان خاص که جامعه است که در صدق آن، نه ویژگی‌های تکوینی از قبیل نر و مادگی دخالت دارد، و نه امتیازات غیر تکوینی، مانند داشتن علم و فضل و مال و نداشتن آنها. و از همین نظر که بر همه افراد این جنس صادق است، بیشتر در جماعت استعمال می‌شود و کمتر دیده شده است که به یک فرد «ناس» گفته شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۷۴). تعبیر «ناس» علاوه بر اینکه غالباً در جمع به‌کار می‌رود، در آیات قرآنی، هم درباره پرهیزگاران استعمال می‌شود: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ...» (بقره: ۲۰۷) و هم درباره کافران و مشرکان: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً...» (بقره: ۱۶۵) چنانکه گاهی نیز مراد از آن منافقان هستند: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ» (حج: ۱۱) پس «ناس» شامل پرهیزگاران، کافران و منافقان می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۴۴). با این وصف، «ناس» می‌تواند، هم شامل افراد و هم حکومت‌ها شود، گو اینکه می‌توان عموم ملت‌ها را مقصدی برای منفعت‌رسانی به‌شمار آورد.

بر اساس مفاد این روایت، عقلانی‌ترین کار پس از ضرورت پذیرش توحید، محبت نسبت به آحاد جامعه انسانی، اعم از نیکوکار و فاجر و بلکه فراتر از آن، کنش نظام اسلامی بر این مبناست. البته در روایات دیگری نیز به جایگاه عقلانیت در پی‌ریزی محبت در روابط میان ملت‌ها و در نتیجه، تکوین ایده منافع انسانی، اشاره گردیده است؛ مانند «... رأس العقل معاشرۃ الناس بالجميل» (ارزلی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۵۷۱)؛ و «التودد إلى الناس نصف العقل» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۴۳).

همه این روایات بیانگر معنایی از عقلانیت هستند که تثبیت‌کننده رویکردی به منافع در سیاست خارجی حکومت اسلامی است که محدوده و گستره آن، عموم ملت‌ها را دربر گرفته و در نقطه مقابل عقلانیت هابزی مندرج در ایده «منافع ملی» تعریف می‌شود. عقلانیت مطرح در نظریه «منافع ملی»، یک عقلانیت ابزاری صرف است که تنها ناظر به روش‌ها و ابزارهایی است که واحدها را به اهداف خود می‌رساند و از این رو، به تعبیر فون رایت، «نمی‌تواند برای اهداف فعالیت‌های اجتماعی مشروعیتی فراهم بیاورد؛ چراکه عقلانیت در این بافت، منحصرأ به انتخاب ابزارهای موثر در رسیدن به اهداف یک فرد یا گروه خلاصه می‌شود» (قائم‌نیا، ۱۳۸۳). مورگنتا نیز در کتاب **سیاست میان ملت‌ها**، ایده «منافع ملی» را در چارچوب همین رویکرد به عقلانیت تجزیه و تحلیل کرده و معتقد است: کشورها ممکن است دارای عقاید، ارزش‌ها و اصول اخلاقی خاصی باشند، اما عقلانیت با استدلال بر نبود ارتباط میان عقیده و واقعیت، آنها را وادار می‌کند که در پی‌گیری سیاست خارجی خود، منافع ملی را بر اصول و ارزش‌های اخلاقی و عقیدتی مقدم داشته، از افتادن در ورطه «جهالت سیاسی» (مورگنتا، ۱۳۸۰، ص ۲۰) اجتناب کنند. اما در سوی مقابل، در نظام اسلامی، سیاست خارجی مبتنی بر عقلانیت نظری و عملی است. از این رو، ایده منافع در رویکرد اسلامی، هم در حوزه هست‌ها و بنیان‌گذاری اصول، مبتنی بر عقل نظری است و هم در حوزه انگیزشی و بایدها مبتنی بر عقل عملی؛ چراکه به کمک عقل عملی و با نظر به آن سوی مادیات، اهداف بلندی را برای خود مد نظر قرار می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۰) که از بنیان، با اهداف مادی و محدودی که جهان‌بینی مورگنتایی برای واحدهای سیاسی ترسیم می‌کند، متفاوت است. از این دیدگاه، احسان و محبت به همه ملت‌ها، به لحاظ آثار و نتایج وجودی نیز عقلانی است؛ زیرا از یک سو به مصداق روایت «الاحسان يستعبد الإنسان؛ احسان و نیکی انسان را بنده می‌کند.» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۸۵) موجبات وابستگی فزاینده ملت‌ها به نظام اسلامی، و بر مبنای روایت «من أحسن إلى الناس حسنت عواقبه و سهلت له طرقه؛ کسی که به انسان‌ها نیکی کند، سرانجام نیکو داشته و مسیرش هموار می‌شود.» (همان، ص ۳۸۶) موجبات هموار شدن مسیر نظام در تعاملات جهانی را فراهم می‌آورد و در نهایت بر اساس مفاد حدیث «كثرة اصطناع المعروف تزيد في العمر و تشر الذکر؛ فزونی خیرخواهی و احسان به انسان‌ها موجب تداوم بقا و یاد نیک می‌شود.» (همان) تقویت جایگاه منطقه‌ای و جهانی نظام اسلامی را موجب می‌گردد. البته ناگفته نماند که وجود عنصر «عقلانیت» در پی‌ریزی محبت در میان ملت‌ها،

موجب می‌شود منطقی صحیح بر سیاست‌ها و اقدامات اتخاذ شده در قالب رویکرد اسلامی بر منافع حاکم باشد و از این رو، «آنجا که محبت کارگر نیست دیگر سکوت نمی‌کند؛ آنجاست که خشونت به کار می‌برد، شمشیر به کار می‌برد» (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۵۸ - ۶۰). روشن است که سعادت جامعه بشری دشمنان و مخالفانی نیز دارد که درصدد بسط سلطه خود بر مقدرات ملت‌ها هستند و در اینجاست که بنیاد عقلانیت در محبت میان ملت‌ها از باب «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَاب» (بقره: ۱۷۹) دستور به خشونت منطقی می‌دهد. بنابراین، به تعبیر علامه در **المیزان** پس کسی توهم نکند که احسان به ظالم آن است که دست از او بردارند تا هر چه می‌خواهد بکند، بلکه دفع کردن ظالم خود احسانی است بر انسانیت؛ زیرا حق مشروع انسانیت را از او گرفته‌اند، و از دین دفاع کرده‌اند که خود مصلح امور انسانیت است... (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۹۴).

#### ۴. کارویژه حکومت اسلامی

چهارمین مفروضه بنیادین در صورت‌بندی ایده «منافع انسانی» نهفته در کارویژه حکومت اسلامی است. با توجه به سه مفروضه ذکر شده دیگر، که هدف نهایی از تکاپوی نظام‌های اجتماعی خرد و کلان را نیل به هدایت و کمال قرب الهی و در بستر زندگی سعادت‌مند دنیوی دانسته و تعاون خدماتی همه واحدهای سیاسی عضو نظام را در بستر محبت میان ملت‌ها در این زمینه ضروری می‌داند، خودبه‌خود کارویژه‌های اصلی و فرعی حکومت اسلامی نیز روشن می‌شود.

تبیین کارویژه حکومت اسلامی متضمن ذکر سه مقدمه است:

الف. بر اساس مبانی اندیشه دینی، حکومت اسلامی تداوم رسالت انبیا شمرده می‌شود. این حقیقت را می‌توان در آیات گوناگون قرآن و همچنین سنت و سیره رسول گرامی ﷺ و ائمه اطهار ﷺ مشاهده نمود. پیامبران در طول تاریخ، از جانب خداوند مبعوث می‌شدند تا مردم به استضعاف کشیده شده را بیدار سازند و خود را از قید و بند مستکبران آزاد کرده، تحت تعالیم دین «يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (جمعه: ۲) زمینه استقرار نظام «أَمِنَهُ مَطْمَئِنَّةً» (نحل: ۱۱۲) را فراهم آورند. از همین روست که قرآن کریم مسلمین و حکومت اسلامی را به قتال در راه خدا به منظور نجات مستضعفان فرا می‌خواند: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ...» (بقره: ۱۹۳).

ب. هدف و رسالت انبیا جهانی بوده است: قرآن کریم در آیات متعددی بر جهان‌شمول بودن رسالت انبیا و به‌ویژه رسول گرامی ﷺ اشاره کرده، تصریح می‌کند: «رسالت نبی اکرم ﷺ برای توده

انسان‌ها در تمام اعصار و امصار، بدون اختصاص به تازی یا فارسی و مانند آن... بوده است... و رهبری رسول اکرم ﷺ نیز برای همه ناس و توده مردم است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۸)؛ چنان‌که ارسال نامه به رهبران قدرت‌های بزرگ آن روزگار، خود مؤید این مطلب است. بنابراین، حکومت اسلامی نیز، که یکی از شئون رسالت پیامبر ﷺ بوده و مشروعیت خود را به نصب عام از طرف معصومین ﷺ دریافت کرده است، دارای رسالتی جهانی بوده و سیاست‌ها، برنامه‌ها و اقدامات آن می‌بایست زمینه تحقق آرمان‌های انبیا را در جامعه جهانی فراهم آورد.

ج. با توجه به غایت نهایی و اهداف راهبردی که از منظر اندیشه دینی و فلسفه سیاسی اسلامی برای نظام اجتماعی انسان شمرده شد، کارویژه حکومت اسلامی نیز به دو بخش «کارویژه اصلی و اساسی» و «کارویژه‌های راهبردی» تقسیم می‌شود.

«کارویژه اساسی» حکومت اسلامی ایجاد زمینه مناسب برای هدایت جامعه انسانی به کمال ابدی و تقرب به خداوند است. «هدف نهایی سیاست در اسلام، دستیابی به فضیلت و کمال و استکمال انسان‌هاست» (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۷۶). بنابراین، با توجه به اینکه «زندگی واقعی انسانی آن است که بکوشد اولاً، خود هدایت شود، و ثانیاً، در مقام هدایت دیگران برآید» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۷، ص ۲۴). مهم‌ترین وظیفه حکومت اسلامی «اهتمام به تشکیل جامعه‌ای سالم بوده است که بر تربیت افراد استوار بوده و انسان‌ها در آن با سازش و صفا و صمیمیت زندگی کنند.» (همان، ص ۷۴) این در حالی است که در چارچوب ایده «منافع ملی»، هر دولت تنها می‌بایست سعادت ملت خود را مطمح نظر قرار دهد.

کارویژه‌های راهبردی حکومت اسلامی نیز ناظر به اهداف و اقداماتی هستند که زمینه و مقدمه برای تحقق کارویژه اساسی حکومت را فراهم آورده و از این منظر، آلی هستند؛ مانند تلاش برای تحقق امنیت، آسایش و رفاه اقتصادی، آموزش و پرورش و مانند آن.

با توجه به آنچه گفته شد، حکومت اسلامی در زمان غیبت، در قالب نظریه «ولایت فقیه» متجلی شده و همه اختیارات حکومتی رسول‌الله ﷺ را نیز داراست: «ولایت فقیه یک چیزی است که خدای تبارک و تعالی درست کرده است. همان ولایت رسول‌الله ﷺ است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ص ۳۰۸). این حکومت دارای اهدافی جهانی است:

مسئولان ما باید بدانند که انقلاب ما محدود به ایران نیست... باید دولت جمهوری اسلامی تمامی سعی و توان خود را در اداره هر چه بهتر مردم بنماید، ولی این بدان معنا نیست که آنها را از اهداف عظیم انقلاب، که ایجاد حکومت جهانی اسلام است، منصرف کند (همان، ج ۲۱، ص ۳۲۷).

بدین‌روی، کارویژه اصلی نظام ولایت فقیه ایجاد زمینه هدایت برای همه ملت‌ها به سمت سعادت ابدی و از باب مقدمه، کمک به بهبود شرایط زیست دنیوی در چارچوب قاعده «وُسع» و بر حسب امکانات و توانمندی‌های بالفعل است.

بر این اساس، رویکرد اسلامی به منافع، که با توجه به بنیان‌های نظری‌اش، می‌توان آن را ایده «منافع انسانی» دانست، چارچوبی را برای سیاست خارجی نظام اسلامی فراهم می‌آورد که در آن، حکومت اسلامی به لحاظ مبانی مشروعیت، ماهیت وجودی و غایت نهایی خود، سعادت مادی و معنوی عموم ملت‌ها را مبنای سیاست‌گذاری‌ها و اقدامات خود قرار داده و حاکم اسلامی به عنوان خلیفه خدا بر روی زمین، دغدغه سعادت همه آحاد انسانی را داشته باشد و از این نظر، روشن است، منافع ملتی که در شرایط موجود جهانی و در مرزهای سرزمینی معینی، حاکمیت نظام اسلامی را پذیرفته، به طریق اولی، تأمین و تضمین خواهد شد. علاوه بر این، با هدایت سیاست‌ها، خط مشی‌ها و اقدامات حکومت اسلامی در سیاست خارجی در چارچوب منافع انسانی، دیگر نمی‌توان بر مساعادت‌های نظام اسلامی به دیگر ملت‌ها اشکالی وارد نمود؛ زیرا این اقدامات بر اساس ایده «منافع انسانی»، مقتضای اسلامیت نظام است.

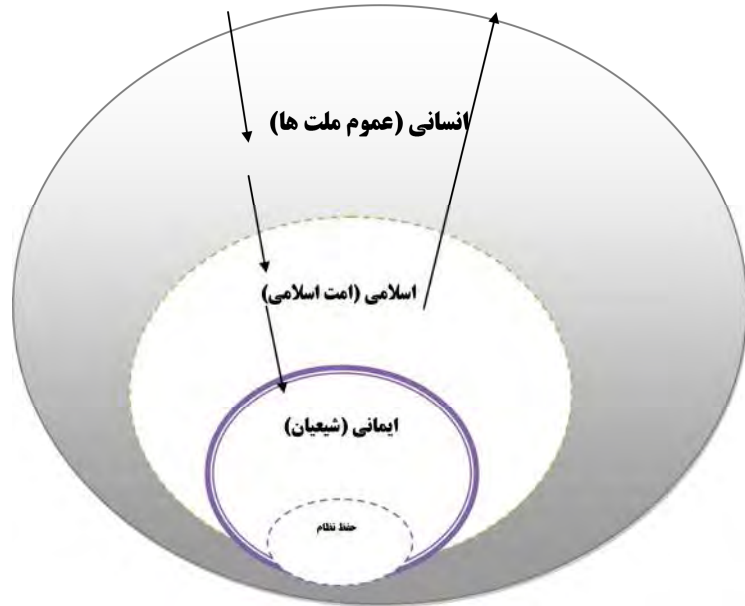
البته معلوم است که واقعیت‌های موجود و امکانات و ظرفیت‌های بالفعل حکومت اسلامی محدود است و قطعاً نمی‌تواند ایده «منافع انسانی» را به معنای تام و تمام تحقق بخشد، اما لازم است به دو نکته اساسی توجه شود:

اول. هرچند شرایط و واقعیت‌های موجود، تحقق کامل ایده «منافع انسانی» را با چالش مواجه می‌سازد، اما مهم آن است که مشخص شود نظام اسلامی در سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌ها و اقدامات خود در عرصه سیاست خارجی، باید بر مبنای رویکرد اسلامی به منافع و کارویژه‌های جهانی خود عمل کند، هرچند در مقام عمل با مشکلاتی مواجه شود.

دوم. شرایط موجود جهانی در حوزه‌های سیاسی، اقتصادی و همچنین توانمندی‌ها و امکانات محدود نظام اسلامی موجب می‌شود که نتواند به‌طور کامل، در چارچوب ایده «منافع انسانی» سیاست‌های خود را دنبال کند و از این‌رو، لازم است سطوح راهبردی ویژه‌ای برای پی‌گیری منافع انسانی طراحی گردد که در قالب آنها، اولویت‌بندی‌های حکومت اسلامی در سیاست خارجی تبیین شود.

### سطوح راهبردی ایده «منافع انسانی در سیاست خارجی»

همان‌گونه که اشاره شد، ایده «منافع انسانی» ارائه‌کننده چارچوبی نوین برای منافع نظام اسلامی در



نکته اساسی دیگری که تذکر آن ضروری به نظر می‌رسد اینکه با وجود آنچه که در باب اقتضائات و موانع پیش روی سیاست خارجی نظام اسلامی گفته شد، شاید نتوان وضعیتی را تصور نمود که حکومت اسلامی در آن، مجبور شود از یکی از سطوح راهبردی به کلی چشم پوشی کند و سیاست خارجی خود را در چارچوب سطوح دیگر به پیش ببرد، بلکه حرکت سیاست خارجی نظام در میان این سطوح، رفت و برگشتی خواهد بود و بر حسب شرایط، امکانات، ماهیت و طرف‌های درگیر در موضوعات و مانند آن، در چارچوب سطوح گوناگون به ایفای نقش می‌پردازد، هرچند طبیعی است که انسانی، نسبت به سطوح دیگر کمتر است.

مطلب آخری که پیش از بحث از سطوح چهارگانه باید روشن شود اینکه در میان سطوح مذکور، سطح «حفظ نظام» در کانون مرکزی قرار دارد و میزان و کیفیت سیاست‌ها و اقدامات نظام در سطوح دیگر، با توجه به این سطح تأمین می‌گردد؛ بدین معنا که تنزل از سطح انسانی در یک موضوع به سطح اسلامی و ایمانی، تنها در صورتی انجام می‌گیرد که سطح حفظ نظام با چالش مواجه شود. از این رو، اگر فعالیت در سطح انسانی در یک موضوع خاص، اصل نظام اسلامی را با تهدید مواجه سازد از آن سطح تنزل کرده، در سطوح اسلامی و ایمانی مسئله پی‌گیری می‌شود و یا

سیاست خارجی و بر اساس مبانی اندیشه سیاسی اسلام است. بر این اساس، آنچه راهنمای حکومت اسلامی در طراحی‌ها، سیاست‌گذاری‌ها و اقدامات مرتبط با سیاست خارجی است، پی‌گیری منافع انسانی در میان همه ملت‌هاست. با این وصف، روشن است که شرایط موجود جهانی همچون مسئله مرزهای جغرافیایی و همچنین امکانات و ظرفیت‌های محدود نظام اسلامی مانع آن است که به معنای تام و اتم در چارچوب ایده «منافع انسانی» به کنش در عرصه سیاست خارجی بپردازد. بنابراین، دو سوال اساسی در اینجا مطرح می‌گردد:

۱. ملاک و معیار در برنامه‌ریزی، سیاست‌گذاری و اقدامات در عرصه سیاست خارجی نظام اسلامی چیست؟

۲. در صورت نبود ظرفیت‌های لازم برای تحقق ایده «منافع انسانی»، اولویت‌های منافع نظام در صورت بندی سیاست خارجی چگونه مشخص می‌شود؟

در پاسخ به سوال اول، باید گفت: همان‌گونه که در مباحث پیشین مستدل شد، آنچه راهنمای نظام اسلامی در عرصه سیاست خارجی است، ایده «منافع انسانی» بوده و بر این اساس، نظام اسلامی باید دغدغه تحقق منافع اصیل، عادلانه و منطقی همه آحاد انسانی را داشته باشد.

اما در پاسخ به سوال دوم، چهار سطح راهبردی تعریف شده، که ریشه در ادبیات روایی دارد و خط مشی نظام اسلامی در سیاست خارجی را به‌طور عملی مشخص می‌سازد. بر این اساس، سطوح راهبردی ایده «منافع انسانی» را می‌توان در چهار سطح انسانی (همه ملت‌ها) «خیر الناس من انتفع به الناس» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۳۸۸)، اسلامی (امت اسلامی) «مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ...» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۶۴)، ایمانی (شیعیان) «رَأْسُ الْإِحْسَانِ الْإِحْسَانُ إِلَى الْمُؤْمِنِينَ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۸۹)، و سطح حفظ نظام چارچوب بندی نمود که در مجموع، گستره کنش و واکنش در سیاست خارجی نظام اسلامی را معین می‌کنند.

این سطوح به‌گونه‌ای طراحی شده که، به ترتیب - از سطح «انسانی» آغاز می‌گردد و به سطح حفظ نظام، که مهم‌ترین سطح راهبردی است، ختم می‌شود؛ به این معنا که در سیاست‌گذاری‌ها و اقدامات باید به گونه‌ای عمل شود که هر چهار سطح با حفظ اهمیت هر یک، لحاظ گردد، اما با بروز اقتضائات و موانع، از سطوح کم اهمیت‌تر که سطح انسانی است، به ترتیب اولویت، تنزل کرده و در قالب «سطوح اسلامی» و سپس «ایمانی» (شیعیان) و در نهایت، سطح «حفظ نظام» که - مهم‌ترین سطح راهبردی در ایده منافع انسانی است - عمل نماید.

تا زمان فراهم شدن شرایط، مسکوت گذاشته می‌شود. بنابراین، معیار و محک در اولویت‌بندی سطوح، حفظ اصل و کیان نظام اسلامی است.

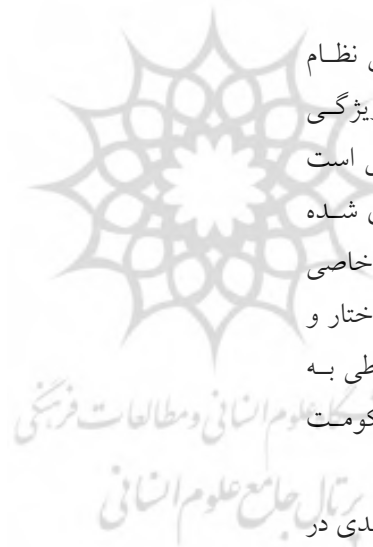
### نتیجه‌گیری

«منافع ملی» هدایت‌کننده سیاست خارجی کشورها است. این گزاره یکی از کلیدواژه‌های اصلی سیاست بین‌الملل و سیاست خارجی کلاسیک به‌شمار می‌رود. ایده «منافع ملی» با سیراب شدن از آب‌شخور نظریه «دولت - ملت» و به سبب ابتنا بر مفروضات فلسفی و انسان‌شناسی هابزی، در طول سده‌های اخیر، موجب پی‌ریزی نظمی در روابط میان ملت‌ها گردیده که در ذات خود، بیگانه‌ساز، وحدت‌ستیز و به نوعی، خشونت‌آفرین بوده است؛ اما پی‌گیری و اصالت‌بخشی به آن در سیاست خارجی، به امری قطعی و لایتغیر تبدیل شده است.

در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی، مباحث بسیاری در خصوص منافع ملی نظام اسلامی و کم و کیف آن صورت گرفته و نظریات متفاوتی در این باره مطرح گردیده که ویژگی بارز بیشتر آنها همسان‌پنداری ایده «منافع ملی» با قاعده «حفظ نظام» بوده است. این در حالی است که منافع ملی مبتنی بر دو بنیان نظری «ملت‌گرایی» و «اصالت مرزهای جغرافیایی» پی‌ریزی شده است که جایگاهی در مبانی اندیشه دینی ندارند. حکومت اسلامی دارای مفروضات بنیادین خاصی است که ریشه در جهان‌بینی الهی و آموزه‌های اسلام ناب دارد و همین امر نیز ماهیت، ساختار و غایت متفاوتی به آن، نسبت به حکومت‌های مادی بخشیده است. روشن است که نگاه التقاطی به کارویژه‌های چنین نظامی، چیزی جز سردرگمی و ابهام در عملکرد و انحراف از اهداف حکومت اسلامی را به بار نخواهد آورد.

بر اساس مبانی اندیشه دینی، نظام‌های اجتماعی در سطح خرد و کلان، به سمت سعادت ابدی در حرکت‌اند. از این منظر، تحقق این هدف نیازمند تعاون خدماتی همه اعضای جامعه بشری است. با این وصف، کارویژه حکومت اسلامی، که دارای مشروعیت الهی بوده و تداوم‌بخش رسالت انبیا در هدایت آحاد جامعه انسانی است، نه تنها تلاش برای هدایت و سعادت افراد تحت تابعیت خود، بلکه همه ملت‌ها و آحاد جامعه انسانی است و به همین سبب نیز باید طراحی‌ها، برنامه‌ریزی‌ها و اقدامات خود را در این جهت هدایت نماید. از این رو، اصالت «منافع ملی» به معنای ضرورت پی‌گیری منافع ملتی خاص در مرزهای جغرافیایی معین، جایگاهی در هندسه معرفتی نظام اسلامی ندارد و حکومت و مسئولان آن پیگیر منافع اصیل، عادلانه و سعادت‌محور همه انسان‌ها خواهند بود.

با توجه به آنچه گفته شد، معلوم است که شرایط موجود جهانی همچون مسئله مرزهای جغرافیایی و همچنین امکانات و ظرفیت‌های محدود نظام اسلامی، مانع آن است که بتواند به‌معنای تام و اتم در چارچوب ایده «منافع انسانی» به کنش در عرصه سیاست خارجی پردازد و از این رو، سطوح راهبردی چهارگانه‌ای تحت عناوین سطح «انسانی» (همه ملت‌ها)، «اسلامی» (امت اسلامی)، «ایمانی» (شیعیان) و سطح «حفظ نظام» تعریف شده است که در آنها، سطح «حفظ نظام» در کانون مرکزی قرار دارد و میزان و کیفیت سیاست‌ها و اقدامات نظام در سطوح دیگر، با توجه به این سطح تامین می‌گردد.



## منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، ۱۳۷۵، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، علمی فرهنگی.
- ابن سینا، عبدالله، ۱۴۰۳ق، *الانشارات و التنبيهات*، تهران، نشر کتاب.
- ابن عربی، محمدبن علی، بی تا، *الفتوحات المکیه*، قاهره، الهیئه المصریه العامه للکتاب.
- ابن مسکویه، احمدبن محمد، ۱۳۶۹، *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق*، قم، طلیعه.
- اخوان الصفا و خلان الوفاء، ۱۴۰۵ق، *رسائل*، ترجمه احمد آرام، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- اریلی، علی بن عیسی، ۱۴۲۱ق، *کشف الغمّه فی معرفه الأئمه*، قم، شریف رضی.
- اوداینیک، ولادیمیر والتر، ۱۳۷۹، *یونگ و سیاست*، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشر نی.
- برزگر، ابراهیم، ۱۳۸۹، *روان‌شناسی سیاسی*، تهران، سمت.
- بلدسو، رابرت و بولسلاو بوسچک، ۱۳۷۵، *فرهنگ حقوق بین الملل*، ترجمه علیرضا پارسا، تهران، قومس.
- پلامتس، جان، ۱۳۷۶، *منفعت در علوم سیاسی*، ترجمه احمد کریمی، تهران، مازیار.
- پلینو، جک، سی، روی، آلتون، ۱۳۷۵، *فرهنگ روابط بین الملل*، ترجمه حسن پستا، تهران، فرهنگ معاصر.
- تاک، ریچارد، ۱۳۷۶، *هانز*، تهران، طرح نو.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد، ۱۳۶۶، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- تیدر، گلن، ۱۳۷۴، *تفکر سیاسی*، محمود صدری، تهران، علمی فرهنگی.
- توماس، هنری، ۱۳۷۸، *بزرگان فلسفه*، فریدون بدره‌ای، تهران، علمی و فرهنگی.
- حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، *وسائل الشیعه*، قم، موسسه آل‌البتیت (ع).
- حسینی اردکانی، احمدبن محمد، ۱۳۷۵، *مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)*، تهران، علمی فرهنگی.
- جعفری تبریزی، محمدتقی، ۱۳۷۳، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی*، تهران، اسلامیه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، *تسنیم*، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *جامعه در قرآن (تفسیر موضوعی)*، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *نسبت دین و دنیا*، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *پیامبر رحمت*، قم، اسراء.
- دوثرتی، جیمز و رابرت فالترزگراف، ۱۳۷۲، *نظریه‌های متعارض در روابط بین الملل*، علیرضا طیب و وحید بزرگی، تهران، قومس.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن ابراهیم، ۱۳۵۴، *المبداء و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ضیایی بیگدلی، محمد رضا، ۱۳۶۸، *اسلام و حقوق بین الملل*، تهران، سهامی انتشار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۸۵ق، *مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار*، نجف، مکتبه الحیدریه.
- طوسی، خواجه نصیر، ۱۳۹۱، *اخلاق ناصری*، تهران، خوارزمی.
- غزالی، محمدبن محمد، بی تا، *میزان العمل*، قاهره، دار المعارف.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، علمی فرهنگی.
- فارابی، محمدبن محمد، ۱۳۷۴، *آراء أهل المدينه الفاضله و مضاداتها*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- فرانکل، جوزف، ۱۳۸۲، *روابط بین الملل در جهان متغیر*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی وزارت امور خارجه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۱، *نظریه معاصر روابط بین الملل*، وحید بزرگی، تهران، اطلاعات.
- قائمی‌نیا، علی‌رضا، ۱۳۸۳، «چیستی عقلانیت»، *ذهن*، ۱۳۸۳، ش ۱۷، ص ۳-۱۲.
- کلیتون، دیوید، ۱۳۷۸، *دو رویه منفعت ملی*، اصغر افتخاری، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تهران، اسلامیه.
- گارده، لویی، ۱۳۵۲، *اسلام، دین و امت*، رضا مشایخی، تهران، سهامی انتشار.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۵، «اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها»، *حکومت اسلامی*، ش ۱، ص ۸۱-۹۵.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، *پاسخ استاد به جوانان پرسش‌گر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *قرآن شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *پیش نیازهای مدیریت اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *فلسفه اخلاق*، قم، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۶، *آشنایی با قرآن*، قم، صدرا.
- مورگنتا، هانس جی، ۱۳۸۰، *سیاست میان ملت‌ها*، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران، وزارت امور خارجه.
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۸۶، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- نوری، حسین بن محمد، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت، موسسه آل‌البتیت (ع).

هالستی، کی. جی، ۱۳۷۹، *مبانی تحلیل سیاست بین‌الملل*، ترجمه بهرام مستقیمی و مسعود طارم سعدی. تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

Morgenthau, Hans J, 1952, "What Is the National Interest of the United States?", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 282, No. 1, P. 4

\_\_\_\_\_, 1951, *In Defense of the National Interest: A Critical Examination of American Foreign Policy*, New York.

\_\_\_\_\_, 1967, "To Intervene or Not to Intervene", *Foreign Affairs*, Vol. 45, No. 3, P. 436.

Pham, J. Peter, 2008, "What Is in the National Interest? Hans Morgenthau's Realist Vision and American Foreign Policy", *American Foreign Policy Interests*, No. 30, P. 256–265.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی