

مبانی و قالب‌های نظری روابط بین‌الملل در اسلامی

حمیدرضا کشاورز

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد روابط بین‌الملل دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

پیشرفت یک رشته علمی به ظرفیت آن رشته در دسترسی به نظریه‌ها و مفاهیمی بستگی دارد که به کمک آن بتوان به شناختی از جهان خارج نائل گردید؛ از این رو تعریف نظریه در هر رشته علمی از اهمیت اساسی برخوردار است. نکته قابل تأمل در مورد رشته روابط بین‌الملل، سیطره نظری غرب بر نظریات حاکم در این حوزه است. بر این اساس، توجه به این نکته که چهارچوب و شاکله و مصادیق یک نظریه، برخاسته از کدام فرهنگ و شرایط و خاستگاه باشد، ارزش فراوانی در محاسبه کارآمدی، ارزش و قابلیت انطباق آن با شرایط متفاوت را دارد. در این راستا، مقاله حاضر تلاش نموده تا با رویکردی تحلیلی - تفسیری و با بهره‌گیری از سؤالات هشت‌گانه موجود در حوزه نظری روابط بین‌الملل، به‌عنوان جامع‌ترین معیار برای تفکیک اغلب نظریه‌های روابط بین‌الملل، دیدگاه اسلام را در مورد ویژگی‌های نظری مطرح‌شده در روابط بین‌الملل، مورد بررسی و شناسایی قرار دهد. بررسی‌های صورت‌گرفته در پژوهش پیش

رو حاکی از آن است که اسلام با پاسخ‌گویی جامع و روشن و دور از ابهام به سؤالات مزبور، این فرضیه اندیشمندان فلسفی - سیاسی غرب را - که سایر قرائت‌ها و فرهنگ‌های موجود به‌طور عام و فرهنگ اسلامی به گونه‌ای خاص، قادر به ارائه نظریه‌ای بدیل در عرصه روابط بین‌الملل نیستند - مورد بازبینی و ابطال خویش قرار داده است.

کلیدواژه‌ها: نظریه‌پردازی، روابط بین‌الملل، اسلام.

۱. مقدمه

پیشرفت یک رشته علمی به ظرفیت آن رشته در دسترسی به نظریه‌ها و مفاهیمی بستگی دارد که به کمک آن بتوان به شناختی از جهان خارج نائل گردید، از این رو تعریف نظریه در هر رشته علمی از اهمیت اساسی برخوردار است (قوام، ۱۳۸۹: ص ۱۲). البته نباید از نظر دور داشت که بیشتر تعاریفی که تا به امروز در مورد نظریه مطرح شده است، به نوعی ریشه در تعبیر مختلف از واژه «تئوریا» در یونان قدیم دارد. «تئوریا» در متون یونان باستان به معنی نگاه کردن و مورد مذاقه قرار دادن ذهنی به کار رفته است (سیف‌زاده، ۱۳۹۰: ص ۲۶). در رشته روابط بین‌الملل و در یک قرن اخیر که از عمر این رشته در حوزه نظریه‌پردازی سپری شده است، مکاتب و نظریات متعددی در این حوزه مطرح شده‌اند که دارای وجوه تشابه و تفاوت گوناگونی با یکدیگر هستند. لذا اگر ملاک و معیار دسته‌بندی نظریه‌های روابط بین‌الملل را در توانایی و قابلیت آنها در پاسخ‌گویی به هشت سؤال بدانیم که از سوی اغلب نظریه‌پردازان و اندیشمندان رشته روابط بین‌الملل مورد پذیرش قرار گرفته است، آنگاه ناگزیر خواهیم بود تا با بررسی نگرش اسلام به سؤالات مزبور، رویکرد اسلام به روابط بین‌الملل را مطرح نماییم. از این رو، به نظر می‌رسد که با قرار دادن دیدگاه‌ها و پاسخ‌های مکتب اسلام به این سؤالات هشت‌گانه، بتوان به چشم‌اندازی تئوریک از روابط بین‌الملل در آموزه‌های اسلامی دست یافت.

۲. روش، سؤال و فرضیه پژوهش

با توجه به ماهیت و نوع موضوع پژوهش، روش تحقیق مورد استفاده در این نوشتار، روش تحلیلی - تفسیری است. بر این اساس، نوشتار حاضر درصدد پاسخ‌گویی به این سؤال است که: مبانی نظری روابط بین‌الملل در اسلام براساس سؤالات هشتگانه موجود در این حوزه چیست؟ برای پاسخ‌گویی به سؤال مزبور، انگاره نویسنده نوشتار پیش رو عبارت است از اینکه:

«به نظر می‌رسد منابع موجود در اسلام - شامل قرآن، سنت، اجماع و عقل - به‌عنوان زیربنای اندیشه سیاسی - فلسفی، بتواند دستمایه‌ای غنی برای پرداختن به مبانی نظری یک نظریه روابط بین‌الملل را فراهم آورد».

۳. پیشینه پژوهش

همان‌گونه که مطرح شد، موضوع پژوهش حاضر بررسی ابعاد نظری روابط بین‌الملل در اسلام است. گرچه در سال‌های اخیر مقالات و کتب چندی در این زمینه نگاشته شده است، اما اغلب این آثار موفق به ارائه پژوهشی مستقل و جامع در این زمینه نشده‌اند. جلال دهقانی فیروزآبادی در مقاله «مبانی فرآیندی نظریه اسلامی روابط بین‌الملل»، به ابعاد فرآیندی روابط بین‌الملل در اسلام می‌پردازد، اما ابعاد نظری را مورد بررسی قرار نمی‌دهد. اصغر افتخاری نیز در مقاله «درک روابط بین‌الملل؛ رویکردی قرآنی»، به بررسی تصویر قرآنی از روابط بین‌الملل پرداخته و تلاش دارد تا با تحلیل گزاره‌های قرآنی به فهمی اسلامی از نوع مناسبات، قواعد و اصول رفتاری و بالاخره ماهیت روابط بین‌الملل دست یابد. اما نهایتاً نگارنده به بررسی تطبیقی ساخت معنایی در دوران جاهلی و اسلامی بسنده می‌کند. جواد طاهایی در مقاله «دین و روابط بین‌الملل؛ رویکردی انتقادی»، ضرورت درک واقع‌گرایانه تحولات دینی سالیان اخیر را در سیاست جهانی مورد تأکید قرار می‌دهد. یورگن هابرماس و همکاران نیز در کتاب «دین و روابط بین‌الملل»، کاربست آموزه‌های دینی را در مسائل کلان سیاسی به بحث می‌گذارند. عبدالله جوادی آملی در

کتاب «روابط بین‌الملل در اسلام»، خاستگاه روابط بین‌الملل در اسلام را مطرح نموده و به نگاهی تاریخی بسنده می‌کنند. حسین پوراحمدی و همکاران در کتاب «اسلام و روابط بین‌الملل؛ چهارچوب نظری، موضوعی و تحلیلی»، ضمن شناساندن ابعاد فرهنگی جهانی شدن در هزاره سوم میلادی، وضعیت مسلمانان و جوامع اسلامی را نیز به تصویر می‌کشند. این در حالی است که پژوهش حاضر با در نظر گرفتن ابعاد نظری روابط بین‌الملل و همچنین بهره‌گیری از منابع اسلام - شامل قرآن، سنت، اجماع و عقل - در صدد ارائه دیدگاهی کامل و جامع از روابط بین‌الملل در اسلام براساس آموزه‌های موجود در این دین آسمانی است. لذا باید اذعان داشت که آنچه پژوهش حاضر را از سایر منابع نگاشته‌شده متمایز ساخته است، از یک سو بهره‌گیری از چهارچوب نظری مشخص در حوزه نظری روابط بین‌الملل و از سوی دیگر تحلیل این چهارچوب نظری در قالب منابع چهارگانه اسلام است.

۴. چهارچوب تئوریک؛ ویژگی‌های نظری روابط بین‌الملل

به عقیده اغلب اندیشمندان و نظریه‌پردازان روابط بین‌الملل، برای اینکه یک نظریه در ابعاد نظری خویش از جامعیت و مشروعیت برخوردار باشد، باید نسبت به هشت سؤال محوری که تقریباً اکثر نظریه‌پردازان در مورد آنها توافق دارند، پاسخ‌گو باشد (چرنوف، ۱۳۸۸: ص ۹۰). در واقع نوع پاسخ به این پرسش‌ها دیدگاه نظریه را تا حدود زیادی نسبت به شرایط مختلف بین‌المللی روشن می‌کند. این هشت سؤال عبارتند از:

۴-۱. سطح تحلیل مناسب چیست؟

یکی از مسائل تکراری در روابط بین‌الملل به سطح تحلیل‌ها مربوط می‌شود، به‌ویژه اینکه آیا تحلیل‌گر باید مطالعه را با بررسی نظام بین‌المللی به‌عنوان عرصه قدرت‌ها شروع کند یا با جامعه‌ای بین‌المللی که نظامی تابع قانون بوده و دولت - ملت‌ها را در بر می‌گیرد (لینکلینر، ۱۳۸۵: ص ۱۰؛ Singer, 1961: p77). با این تفاسیر سطح تحلیل را می‌توان سطحی دانست که از آن پایگاه به مسائل بین‌المللی نگریسته می‌شود؛ این پایگاه

به شناخت، وصف، تجزیه و تحلیل و بالاخره تفسیر انسان جهت می‌دهد (سیف‌زاده، ۱۳۸۵: ص ۴۱). بنابراین محقق باید دقیقاً مشخص کند که چه متغیرهایی را مورد بررسی قرار خواهد داد (سریع‌القلم، ۱۳۸۷: ص ۱۳۴). به‌طور کلی اغلب نظریه‌ها شامل اندیشه‌ای در این‌باره‌اند که چه نوع بازیگر یا واحد تحلیلی‌ای برای تبیین روابط بین‌الملل از همه کارگشتر است. در اینجا سه گروه از نظریه‌ها را در نظر خواهیم گرفت: نخست، نظریات فردگرا؛ دوم، نظریات دولت‌گرا و سوم، نظریات نظام‌نگر (چرنوف، ۱۳۸۸: ص ۹۰-۹۲).

۲-۴. آیا دولت‌ها بازیگرانی تک‌بافت هستند؟

برخی در تعریف دولت، نقش کارگزاران و نخبگان را برجسته نموده‌اند و برخی دیگر نقش نهادها را مهم‌تر ارزیابی کرده‌اند. اما برخی دیگر با تلفیق دو دیدگاه مذکور، معتقدند که دولت مجموعه‌ای از افراد و نهادهاست که قوانین فائقه در یک جامعه را وضع و با پشتوانه قدرت برتری که در اختیار دارد، آن را اجرا می‌کند (رنی، ۱۳۷۴: ص ۱۳). دولت نوعاً از سازمان‌ها، دفاتر، ادارت و افراد بسیاری تشکیل می‌شود، ولی ما در حالت عادی چنان از دولت سخن می‌گوییم که گویی امری واحد است. به اعتقاد آنها دولت‌ها در قلمرو سیاست جهان همچون یک موجودیت واحد و مشخص عمل می‌کنند. در این بین نظریه‌های دیگری نیز هستند که بر لزوم شناخت واحدهای کوچک‌تر مانند دیوان‌سالاری‌های مشخص یا حتی اندیشه‌ها و اقدامات تک‌تک مردم تأکید دارند. دسته دیگری از نظریه‌ها معتقدند که باید دولت را تنها در چهارچوب نظام بین‌الملل مد نظر قرار داد. به این ترتیب هنگام مقایسه نظریه‌ها مشاهده می‌کنیم که نظریات مختلف از این حیث با هم تفاوت دارند (چرنوف، ۱۳۸۸: ص ۹۲).

۳-۴. آیا به‌طور کلی دولت‌ها رفتاری عقلایی دارند؟

نظریه انتخاب عقلایی که از درون نظریه اقتصاد مدرن درآمده است، در واقع تلاشی است برای به‌نظم درآوردن مفاهیم و تصمیمات اقتصادی افراد و دولت‌ها. اما رفته‌رفته علوم مختلفی نظیر علوم سیاسی، نظریه تصمیم‌گیری، جامعه‌شناسی، تاریخ و حقوق، با اقتباس بخش‌هایی از این نظریه، از آن در ساختار تصمیم‌گیری خود بهره‌مند شد؛ (Ulen, 1999: p791) مارش و

استوکر، ۱۳۸۸: ص ۱۳۰-۱۲۹). برخی نظریه‌پردازها معتقدند دولت‌ها یا رهبران آنها، رفتاری عقلایی دارند، اما درباره تعریف درست «عقلانیت» اختلاف نظر وجود دارد. نوعاً عقلانیت را به معنی مؤثرترین وسیله دست‌یابی به اهداف بازیگر در نظر می‌گیرند. عقلانیت را می‌توان بر این پایه ارزیابی نمود که آیا بازیگران مؤثرترین وسیله را برای حصول اهدافشان انتخاب می‌کنند یا نه. اما دانشمندانی که از عقلانیت، تعریفی مبتنی بر هدف - وسیله به‌دست می‌دهند، منکر این نیستند که می‌توان هدف را نیز براساس معیارهای اخلاقی ارزیابی کرد. عقلانیت مستلزم آن نیست که تصمیم‌گیرنده به همه اطلاعات علنی، دانش‌ها یا اطلاعات سری‌ای که می‌خواهد، دسترسی داشته باشد. برخی نظریه‌ها نه تنها مدعی عقلایی بودن بازیگران هستند، بلکه به ما می‌گویند که هدف‌های بازیگران چیست یا چه باید باشد. با توجه به این معیار، در این نوع نظریه‌ها، وسیله و مسیری که برای دستیابی به هدف انتخاب می‌شود، عقلایی دانسته می‌شود و اینکه برای حصول همین هدف‌های نسبت داده شده به بازیگران، تا چه حد کار آمد است (چرنوف، ۱۳۸۸: ص ۹۴-۹۳).

۴-۴. آیا دولت‌ها اولویت‌ها و هویت ثابتی دارند؟

بیشتر نظریه‌های روابط بین‌الملل، فرض را بر این نکته قرار می‌دهند که همه دولت‌ها دارای مجموعه‌ای از اهداف بوده و جویای آن هستند؛ این اهداف یا اولویت‌ها، محرکی است که بر تصمیمات اتخاذشده از سوی دولت‌ها یا سایر بازیگران تأثیر می‌گذارد. اهدافی نظیر بقا، پیشینه‌سازی قدرت دولت، بر سر کار نگه داشتن رهبران و... از این دسته اهداف هستند. البته در این بین برخی نظریات به امکان تغییر در اولویت‌های دولت در گذر زمان، در نتیجه تعامل دولت‌ها با یکدیگر و سرشت دیگر دولت‌های نظام، معتقد هستند (چرنوف، ۱۳۸۸: ص ۹۴).

۴-۵. آیا دولت‌ها همیشه انتظار درگیری دارند؟

جنگ و منازعه (درگیری) در روابط بین‌الملل، عمدتاً دستاورد و ساخته جهان مدرن به شمار رفته و بیش از سایر عناصر بر روابط بین‌الملل تأثیرگذار بوده است (Gray, 2007: p1). رویکردها و مناظرات مختلف درخصوص جنگ و درگیری در نظام بین‌الملل، ضرورت

توجه به پرسش‌هایی را در بررسی رفتار دولت‌ها مطرح ساخته است، نظیر اینکه: آیا دولت‌ها همیشه انتظار درگیری دارند؟ آیا دولت‌ها با استناد به دستاوردهای نسبی و نه دستاوردهای مطلق، سیاست‌ها را ارزیابی می‌کنند؟ آیا منافع دولت‌ها با هم تعارض اساسی دارند و نه هماهنگی اساسی؟ این سه پرسش اساسی از آن جهت با هم ارتباط تنگاتنگ دارند که بیشتر نظریه‌هایی که به یکی از آنها پاسخ مثبت می‌دهند، به یقین به دو پرسش دیگر نیز پاسخ مثبت خواهند داد و بیشتر نظریه‌هایی که به یکی از آنها پاسخ منفی می‌دهند، به یقین به دو سؤال دیگر نیز پاسخ منفی خواهند داد. نظریه‌ها همچنین از لحاظ چگونگی برداشتی که درباره منافع اساسی دولت‌ها دارند، با هم متفاوت هستند. برخی نظریه‌ها مدعی‌اند که اگر دولت‌ها بر اساس منافع بنیادی راستین خود عمل کنند و رهبران بد برکنار و نهادهای نامطلوب برچیده شوند، جهان آکنده از هماهنگی خواهد شد. سایر نظریه‌ها این برداشت را رد می‌کنند و می‌گویند ساختار بنیادی منافع، اساساً تعارض‌آمیز است نه مبتنی بر هماهنگی (چرنوف، ۱۳۸۸: ص ۹۶-۹۵؛ Brown, 2000: p103؛ Mueller, 2010: p33).

۴-۶. آیا بختی برای غلبه بر نتایج خشونت‌بار اقتدارگریزی وجود دارد؟

این پرسش پیوند نزدیکی با دو پرسش دیگر دارد: آیا تاریخ پیشرفت می‌کند یا می‌تواند پیشرفت کند؟ آیا سیاست داخلی و بین‌المللی شباهتی با هم دارند؟ این پرسش‌ها نیز درست مانند پرسش‌های بخش قبل با هم ارتباط دارند. نظریه‌ها معمولاً به همه آنها پاسخ «مثبت» یا «منفی» می‌دهند. در مورد پرسش نخست، برخی نظریه‌ها معتقدند که به دلیل سرشت سیاست بین‌الملل، تاریخ پیوسته همان مسیری را ادامه خواهد داد که از زمانی که نخستین بار جهان به واحدهای سیاسی موسوم به دولت تقسیم شد، در آن مسیر گام برداشته است، یعنی چرخه‌های جنگ، رمق‌باختگی و آمادگی برای جنگ‌های بیشتر و سپس جنگ‌های جدید. نظریه‌های دیگر به وجود یا امکان پیشرفت قائلند؛ یعنی می‌گویند در گذر زمان، امور یا رو به بهبود رفته یا موانعی که جلوی بهتر شدن امور را گرفته است، می‌توان کاهش داد یا از میان برداشت. در مورد پرسش دوم، بسیاری از نظریه‌پردازان سرشت اقتدارگریز نظام را مانعی بر سر راه صلح و همکاری می‌دانند ولی

در مورد اینکه آیا می‌توان بر اقتدارگریزی غلبه کرد و اگر بلی چگونه، با هم اختلاف نظر دارند. نظریه‌های دیگر برای نازدودنی بودن اقتدارگریزی و تغییرناپذیر بودن آن دسته از ویژگی‌های اقتدارگریزی که سبب یا زمینه‌ساز درگیری می‌شوند، دلایلی به دست می‌دهند. در مورد پرسش آخر، برخی نظریه‌ها بازیگران نظام داخلی (افراد) را بسیار شبیه بازیگران نظام بین‌الملل (دولت‌ها) می‌دانند و به همین خاطر معتقدند که می‌توان این نظام‌ها را به هم شبیه‌تر ساخت. سایر نظریه‌ها قائل به وجود چنان تفاوت‌های اساسی بین افراد و دولت‌ها هستند، که شباهت دو نظام مورد بحث را بسیار محدود می‌دانند (چرنوف، ۱۳۸۸: ص ۹۷-۹۶).

۷-۴. اصول اخلاقی چه رابطه‌ای با نظریه‌ها دارند؟

مفهوم اخلاق در روابط بین‌الملل و جایگاه آن در مناسبات میان دولت‌ها، همواره محل مباحثه و مناقشه جدی میان اندیشمندان سیاسی و نظریه‌پردازان روابط بین‌الملل بوده است (خانی، ۱۳۸۹: ص ۶)، اما علی‌رغم تأکید تصمیم‌گیرندگان عرصه سیاست خارجی بر منافع ملی به‌عنوان مبنای تصمیم‌گیری‌ها و سیاست‌ها، اغلب تصمیم‌گیرندگان، مباحث اخلاقی را نیز به‌عنوان رکنی مهم در شکل‌دهی به اهداف سیاست خارجی مدنظر داشته‌اند (دهشیار، ۱۳۸۸: ص ۱۵۲). ارزش‌های اخلاقی ممکن است به سه طریق در یک نظریه مطرح باشند: به هیچ‌وجه در نظریه وجود نداشته باشند؛ به شکلی کاملاً توصیفی (یعنی غیرتجویزی) در نظریه وجود داشته باشند؛ به صورت عنصری هنجاری در نظریه نمود یابند (چرنوف، ۱۳۸۸: ص ۹۹-۹۷).

۸-۴. نهادهای بین‌المللی چه اندازه اهمیت دارند؟

در پاسخ به این پرسش که اهمیت سازمان‌ها و نهادهای بین‌المللی چه اندازه است، سه پاسخ مطرح می‌شود. یکی اینکه آنها اهمیتی ندارند و بدون وجود و یا پشتیبانی نهادها اقدام یک‌جانبه می‌تواند اثربخش و مشروع باشد. دومین پاسخ این است که نهادها از آنرو اهمیت دارند که به اجرای مؤثرتر سیاست‌ها کمک می‌کنند. پاسخ سوم که برخی از نظریه‌ها آن را قبول دارند، این است که نهادها برای مشروعیت بخشیدن به انواع

معینی از سیاست‌ها، به‌ویژه کاربرد نیروی مسلح، اهمیت اساسی دارند (چرنوف، ۱۳۸۸: ص ۹۹-۱۰۰).

۵. مبانی نظری روابط بین‌الملل در اسلام

در این قسمت با ذکر سؤالات هشت‌گانه چرنوف در خصوص ویژگی‌های نظریه روابط بین‌الملل، به بررسی نگاه اسلام به این سؤالات و همچنین نوع پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها از منظر اسلامی خواهیم پرداخت.

۵-۱. سطح تحلیل مناسب در اسلام چیست؟

همان‌گونه که ذکر شد، سطح تحلیل عبارت است از پایگاهی که از آن به پدیده‌های مختلف می‌نگریم. به‌طور کلی در نگاه نظریه‌پردازان روابط بین‌الملل به پدیده‌ها با سه سطح تحلیل خرد، کلان و تلفیقی مواجه‌ایم. برای بررسی این عامل در اسلام باید به نوع نگرش اسلام به فرد و اجتماع توجه داشت. در واقع بهترین راهنما در اسلام برای پی بردن به این مقوله، پرداختن و توجه به مسئله اصالت فرد و اجتماع است.

بحث در خصوص رابطه میان انسان و اجتماع از دیرباز مطرح بوده است، تا جایی که ارسطو انسان را مدنی باطبع دانسته است؛ یعنی انسان بالطبع اجتماعی است (مطهری، ۱۳۸۳: ص ۲۴). اگر انسان را موجودی اجتماعی در نظر بگیریم، دو نظریه مطرح می‌شود و اگر آن را موجودی فردگرا در نظر بگیریم، باز هم دو نظریه مطرح خواهد شد. در ذیل به بررسی این دیدگاه‌ها و نظریات در خصوص انسان می‌پردازیم.

۵-۱-۱. انسان به حسب قرارداد، اجتماعی است

ژان ژاک روسو، اندیشمند فرانسوی قرن ۱۸م، در کتاب قرارداد اجتماعی، معتقد است که انسان به حسب طبع خود، انفرادی و به حسب قرارداد، اجتماعی است (طاهری، ۱۳۸۶: ص ۲۷۳-۲۷۲؛ عالم، ۱۳۸۶، ج ۲: ص ۳۴۸).

۵-۱-۲. انسان به حکم طبیعت زیستی و حیاتی، مدنی بالطبع است

می‌توان از طبیعت زیستی و حیاتی به غریزه تعبیر نمود. غریزه یعنی کشش درونی که

از آثار نیروی حیات است؛ ولی ماهیت این کشش، روشن نیست. طرفداران این نظریه بر آنند تا زندگی اجتماعی انسان را شبیه زندگی اجتماعی زنبور عسل یا موریانه توجیه کنند که هر دسته‌ای از آنها از ابتدای خلقت برای کار خاصی پدید آمده‌اند (مطهری، ۱۳۸۳: ص ۲۵).

۳-۱-۵. انسان از روی اضطرار اجتماعی است

این نظر می‌گوید زندگی اجتماعی انسان طبیعی است، ولی به طور کامل اختیاری هم نیست. آیت‌الله طالقانی در پرتوی از قرآن، در تفسیر آیه ۲۰۰ سوره آل عمران چنین بیان داشته‌اند: انسان به طبیعت اولی، فردی و به طبیعت ثانوی، اجتماعی است (طالقانی، ۱۳۶۰: ص ۴۶۴).

۴-۱-۵. به فعلیت رسیدن استعدادهای انسان ممکن نیست، مگر با تعاون اجتماعی بر این اساس انسان دارای استعدادهایی است که فقط در جامعه می‌تواند به فعلیت برسد. به تعبیر دیگر انسان از جهت به کمال رساندن شخصیت خودش، به زندگی اجتماعی نیاز دارد (مطهری، ۱۳۸۱: ص ۱۱۶). در قرآن آیاتی نظیر آیه:

«وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا» (فرقان: ۵۴)

بر روابط سببی و نسبی جامعه و فرد اشاره دارند. همچنین در تفسیر شهید مطهری از آیه ۳۲ سوره زخرف (أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ؛ آیا آنان رحمت پروردگار را تقسیم می‌کنند؟ ما معیشت آنها را در زندگی دنیا میانشان تقسیم کردیم و بعضی را بر بعضی برتری دادیم تا یکدیگر را مسخر کرده [و با هم تعاون نمایند] و رحمت پروردگار از تمام آنچه جمع‌آوری می‌کنند، بهتر است)، به استخدام برخی افراد توسط برخی دیگر به عنوان نمودی از زمینه‌های زندگی اجتماعی انسان اشاره شده است (مطهری، ۱۳۷۲: ص ۲۰).

۵-۱-۵. اسلام و مفاهیم اصالت فرد و جامعه

ابتدا لازم است به این نکته اشاره شود که از نظر اسلام، فرد و جامعه دارای نوعی

واقعیت و اصالت هستند؛ از این رو اسلام نه پشتیبان محض اصالت فرد بوده و نه از اصالت اجتماع صرف دفاع می‌کند، بلکه قائل به راهی میانه است. غایت نظام اسلامی با آنچه نظام‌های مادی و کاپیتالیستی در پی آن هستند تفاوت دارد، زیرا هر دو نظام الهی و مادی، حقوق فرد را بر جامعه مقدم می‌دارند؛ اما نظام دینی، به نوعی حق را به فرد می‌دهد تا بتواند ایثار کند و از این طریق روحیه ایثارگری را در او تقویت نماید. اما مکاتب مادی، اولویت را به فرد می‌دهند تا استیثار کند (خلیلی، ۱۳۸۷: ص ۱۱۴). چنان‌که در این آیه به این امر اشاره شده است: «وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ» (حشر: ۹)؛ هر چند به چیزی نیازمند باشند، باز دیگران را بر خود مقدم می‌دارند». پیامبر گرامی اسلام (ص) با ترویج و تعلیم این فرهنگ، در مقام تحکیم بنای عظیم جامعه‌ای برآمدند که با هیچ تهدیدی متزلزل نخواهد شد؛ زیرا با عمل به تعالیم آن، افراد جامعه، تأمین معاش دیگران را جزئی از حیات فردی خویش دانسته، با تکامل روح و از خودگذشتگی، سعادت و رستگاری آخرت را برای خویش فراهم می‌نمودند. در ادامه آیه فوق به این امر اشاره شده است: «وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»؛ کسانی که از بخل و حرص نفس خویش بازداشته شده‌اند، رستگارانند. از جمله آیات دیگری که در این زمینه نازل شده است، می‌توان به آیه اطعام اشاره نمود:

«وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا * إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا» (انسان: ۹)؛

و غذای [خود] را با اینکه به آن علاقه [و نیاز] دارند، به مسکین و یتیم و اسیر می‌دهند * [و می‌گویند]: ما شما را به خاطر خدا اطعام می‌کنیم و هیچ پاداشی و سپاسی از شما نمی‌خواهیم».

از مجموعه آیات و روایات فوق چنین برمی‌آید که تقدم حقوق فرد بر جامعه در اسلام، برای بذل و ایثار آن به نیازمندان است، نه برای اسراف در دست متمولان در جهت استخدام و تعدی بر دیگران. این در حالی است که در نظام‌های غیرالهی و مکاتب مادی، تقدم حقوق فرد بر جامعه در جهت منفعت‌طلبی، سودگروی و برتری‌جویی در مسیر

تحقق امیال و خواسته‌های شخصی است؛ زیرا مبنای اعتقادی و اخلاقی آنان چنین است؛ ما باید کاری انجام دهیم که تحقیقاً یا احتمالاً بیشترین خیر را برای خودمان به وجود آورد، زیرا اگر چنین فرض کنیم، بیشترین خیر و نفع حاصل خواهد شد (فرانکنا، ۱۳۷۶: ص ۷۳ و ۷۵). در باب مفهوم اجتماعی، اصل از نگاه اسلام تأثیر فرد و جامعه به صورت تأثیری متقابل است؛ یعنی اسلام هم برای مصلحت و سعادت افراد و هم برای مصالح جامعه، اهمیت و احترام قائل است (ورعی، ۱۳۸۱: ص ۶۳). زیرا افرادی که در جامعه به سر می‌برند دو دسته‌اند: خواص و عوام. گروه خواص، که از درک و معرفت بالایی برخوردارند، بر جامعه نیز تأثیرگذارند، اما عوام که تابع جو حاکم بر جامعه‌اند، معمولاً تأثیرپذیر از جامعه هستند. چنان‌که امیرالمؤمنین با اشاره به تغییر حاکم و سلطان وقت، آن را عاملی در تغییر زمان مطرح نموده‌اند: «إِذَا تَغَيَّرَ السُّلْطَانُ تَغَيَّرَ الزَّمَانُ» (نهج‌البلاغه، نامه ۳۱: ۱۱۴). در حدیث دیگری از ایشان آمده است که: «قَلَّ مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ إِلَّا أَوْشَكَ أَنْ يَكُونَ مِنْهُمْ» (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۰۷)؛ اندکند کسانی که خود را شبیه قومی قرار دهند و از جمله آنان محسوب نشوند. بنابراین با توجه به تأکید اسلام بر تأثیر متقابل خواص و عوام در جامعه، اگر خواص در مسیر سعادت باشند، جامعه به سمت سعادت خواهد رفت «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» (انبیاء: ۷۳) و اگر در طریق خطا باشند، جامعه به سوی ضلالت خواهد رفت «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ» (قصص: ۴۱) (خلیلی، ۱۳۸۷: ص ۱۱۵-۱۱۴).

بنابراین نگرش اسلامی به سطح تحلیل را می‌توان نگرشی کلان‌نگر دانست که در عین توجه به حقوق فردی، به دنبال تحقق آرمان‌های اجتماعی است. چنان‌که علامه طباطبایی نیز تصدیق فرموده‌اند:

«پیامبر اسلام از جمله کسانی بودند که بشر را به امر اجتماع دعوت نمود و آن را موضوعی مستقل و قابل بحث حساب کرد. او مردم را دعوت کرد به اینکه آیاتی را که از ناحیه پروردگارش به منظور سعادت زندگی اجتماعی و پاکی آنان نازل شده، پیروی کنند: «إِنَّ الدِّينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ» (انعام: ۱۵۹). این معنا در سراپای عالم صنع

به چشم می‌خورد که خداوند نخست اجزایی ابتدایی خلق می‌کند که آن اجزا هر یک برای خود آثار و خواص خود را دارد و سپس چند جزء از آن اجزا را با هم ترکیب نموده (با همه تفاوت‌ها و جدایی‌ها که در آنها هست، هماهنگ و هم‌آغوششان می‌سازد و از آن هم‌آغوش شده، فوایدی نو اضافه بر فوایدی که در تک‌تک اجزا بود، به دست می‌آورد. به همین جهت قرآن کریم غیر از آنچه که برای افراد هست، وجودی و عمری و کتابی و حتی شعوری و فهمی و عملی و اطاعتی و معصیتی برای اجتماع قائل است. به همین جهت است که اسلام مهم‌ترین احکام و شرایع خود از قبیل حج و جهاد و نماز و انفاق را و خلاصه تقوای دینی را براساس اجتماع قرار داد و علاوه بر اینکه قوای حکومت اسلامی را حافظ و مراقب تمامی شعائر دینی و حدود آن کرده و علاوه بر اینکه فریضه دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از تمامی منکرات را بر عموم واجب نموده، برای حفظ وحدت اجتماعی، هدف مشترکی برای جامعه اعلام نموده، و معلوم است که کل جامعه هیچ‌وقت بی‌نیاز از هدف مشترک نیست، و آن هدف مشترک عبارت است از سعادت حقیقی (نه خیالی) و رسیدن به قرب و منزلت نزد خدا». (طباطبایی، ج ۷: ص ۵۳۸)

۲-۵. ساختار دولت از نگاه اسلام چگونه است؟

مشهور است که دولت اسلامی، از پیچیده‌ترین مفاهیم در بررسی‌های سیاسی است. علت این پیچیدگی را باید در تلاقی دین و سیاست در دولت اسلامی جستجو نمود. دولت اسلامی از آن رو که آکنده از ارزش‌های دینی است، به ناچار، ساختار و هندسه‌ای ویژه دارد (فراستی، ۱۳۸۹: ص ۲۸۹).

در برداشت اسلام از دولت چنین می‌توان استنباط نمود که دولت در جامعه اسلامی همانند دیگر جوامع بشری، نه تنها بیان‌گر وجود مجموعه‌ای از نهادهاست، بلکه حاکی از وجود نگرش‌ها و شیوه‌های خاصی از اعمال و رفتار است که منحصراً مدنیت اسلامی خوانده می‌شود و در واقع جزئی از تمدن اسلامی محسوب می‌شود. لذا باید اذعان نمود که دولت در فرهنگ اسلامی نه امری تصادفی و اتفاقی است و نه سازمانی انفعالی و بی‌طرف که بتوان آن را نادیده انگاشت؛ در واقع دولت اسلامی دارای برخی مختصات و

ویژگی‌های منحصر به فرد است که هرچند به تدریج در طی زمان شکل گرفته است، اما فهم کامل آن مستلزم درک نظریه‌های فقهی‌ای است که بر روند شکل‌گیری این پدیده در اسلام تأثیرگذار بوده است (فیرحی، ۱۳۸۶: ص ۱).

۳-۵. دیدگاه اسلام در مورد عقلانیت رفتاری دولت‌ها چیست؟

از جمله مباحث دیرینه و مهم نزد فلاسفه و اندیشمندان سیاسی، عقل‌گرایی در سیاست و عقلایی کردن آن بوده است. این امر تا جاییست که بیان ویژگی‌های دولت و سیاست معقول، ابزارهای عقلایی کردن و نمودهای عقل‌گرایی، بخش عمده‌ای از مباحث دانشمندان عرصه سیاست را به خود اختصاص داده است. عقل‌گرایی در معنای قانون و منشأ دولت که از آن به مفهوم مشروعیت نیز یاد می‌شود، از مفاهیم اساسی در علم سیاست به شمار می‌آید. مشروعیت در این معنا به دو دسته مشروعیت الهی و مدنی تقسیم می‌گردد. در نوع اول، مشروعیت دولت و مبنای قانون، به نیروی الهی و مافوق طبیعی و برتر از انسان منتسب می‌شود و چون دولت نماینده و مبین اراده خدا بر روی زمین تلقی می‌شود، پذیرش فرامین و اطاعت از اوامر و نواهی دولت توجیه‌پذیر می‌گردد. عقل‌گرایی به معنای دخالت انسان در تکوین دولت در این نوع مشروعیت جایگاهی نداشته و مبنای این نوع قانون و دولت به تعبیری فراعقلایی است. در مشروعیت مدنی، برخلاف نوع اول، منشأ و مبنای دولت توافق و رضایت افراد یا گروه‌هایی است که از مقامی برابر برخوردار می‌باشند. مشروعیت مدنی به معنای مذکور ناشی از نظریه مکانیکی ماشین - دولت است. این نظریه دولت را ابزاری می‌داند که به دست انسان برای مقاصد خاص ساخته شده است (کریمی مله، ۱۳۷۷: ص ۴۶-۴۵). در باب اهمیت عقل در دیدگاه اسلام، علامه طباطبایی معتقد است که عقل شریف‌ترین نیرو در وجود انسان بوده که قرآن در بیش از سیصد آیه مردم را به استفاده و پیروی از آن دعوت کرده است. علامه جایگاه تعقل و تفکر در اسلام را بسی ارج می‌نهد و در این زمینه می‌فرماید: خداوند در قرآن و حتی در یک آیه نیز بندگان خود را امر نفرموده که نفهمیده به قرآن یا به هر چیزی که از جانب اوست، ایمان آورند و یا راهی را کورکورانه

بپیمایند (نفیسی، ۱۳۸۱: ص ۱۶۳)؛ از آن جمله می‌توان به آیه «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ لَذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ» (عنکبوت: ۴۵)، یا آیه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۸۳) اشاره نمود. یکی از مصادیق عقل‌گرایی و محاسبه عقلایی دولت در اسلام، گرایش به استفاده از عنصر مصلحت‌اندیشی در احکام موسوم به «احکام حکومتی» است؛ زیرا پایه و مبنای صدور این نوع احکام در اسلام، مصلحت‌سنجی و محاسبه عقلایی مصالح و مفسدات جامعه اسلامی است. در واقع ملاک و منشأ احکام حکومتی در اسلام، به‌عنوان مصداق عقل‌گرایی در دولت اسلامی، توجه به مصلحت جامعه اسلامی است. مصلحت و مفسده‌ای قوی‌تر از مصلحت و مفسده حکم الهی، یعنی هر زمان حاکم اسلامی به‌تنهایی یا با کمک مشاوران صلاحیت‌دار، تشخیص دهد که انجام دادن یا ترک عملی معین برای بقا و حفظ نظام اسلامی لازم است، مطابق آن، حکم به وجوب یا حرمت می‌نماید (آذری قمی، ۱۳۶۶: ص ۱۱). بر این اساس می‌توان مهم‌ترین شاخصه‌های عقل‌گرایی در دولت اسلامی را در موارد زیر مطرح نمود:

الف) ضرورت مشورت:

«فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» (آل عمران: ۱۵۹).

پس به [برکت] رحمت الهی با آنان نرم‌خو [و پرمهر] شدی و اگر تندخو و سختدل بودی قطعاً از پیرامون تو پراکنده می‌شدند پس از آنان درگذر و برایشان آمرزش بخواه و در کار [ها] با آنان مشورت کن و چون تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن زیرا خداوند توکل‌کنندگان را دوست می‌دارد.

ب) امر به معروف و نهی از منکر

ج) محاسبه‌گری و عاقبت‌اندیشی: در این زمینه امام باقر (ع) به نقل از پیامبر (ص) فرموده‌اند:

«إِذَا هَمَمْتَ بِأَمْرٍ فَتَدَبَّرْ عَاقِبَتَهُ فَإِنَّ يَكُ خَيْرًا وَرُشْدًا فَاتَّبِعْهُ وَإِنْ يَكُ غَيًّا فَدَعْهُ» (حکیمی و حکیمی، ۱۳۸۶، ج ۱: ص ۲۷۳)؛

چون در اندیشه انجام کاری برآمدی، در عاقبت آن تدبر کن، تا اگر نیک است و در راه درست، به آن دست یازی و اگر مایه گمراهی است، آن را فروگذاری.

(د) توجه معقول به دنیا:

«قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (اعراف: ۳۲)؛

بگو چه کسی زینت‌های الهی را که برای بندگانش آفریده و روزی‌های پاکیزه را حرام کرده

است (کریمی مله، ۱۳۷۷: ص ۶۴-۶۲).

بنابر مطالب مزبور، فرهنگ سیاسی اسلام اصولاً مانعی فراروی به‌کارگیری عقلانیت در زندگی سیاسی به شمار نمی‌آید؛ چراکه توجه به مواردی نظیر احکام حکومتی یا موضوعات فرعی، بیان‌گر اهمیت نقش عقل‌گرایی و توجه به خرد جمعی در رفتار سیاسی دولت اسلامی است. نکته قابل توجه، اشاره به این موضوع است که نگرش پوزیتیویستی به جایگاه عقل در سیاست و رفتار دولت‌ها، که به معنای نفی هرگونه حاکمیت عناصر و ارزش‌های فراانسانی است و براساس منطق هدف - وسیله قوام یافته است، نسبتی با نگرش اسلامی نسبت به این مقوله ندارد؛ زیرا عقلانیت مدنظر اسلام مترادف با عقلانیت ابزاری، آنچنان که ماکس وبر اعتقاد داشت، نبوده، بلکه با صبغه حقانیت نیز عجین شده است.

۴-۵. اولویت و اهداف دولت از دیدگاه اسلام چگونه است؟

دولت‌ها در رفتار سیاست خارجی خود همواره در پی دسترسی به هدف یا اهداف خاصی هستند، اما آنچه در این بین حائز اهمیت است، شدت و ضعف اهمیت هر یک از این اهداف در نزد دولت‌هاست. نکته مهم دیگر توجه به این ویژگی است که تمامی دولت‌ها به صورت یکسان و مشابه اهداف مختلف را در نظام بین‌الملل پی‌گیری نمی‌نمایند، بلکه برای برخی، گروهی از اهداف مهم‌تر و حیاتی‌تر از سایرین است و برعکس. از این رو شناسایی اهداف دولت‌ها در نگاه اسلام با توجه به تفاوت نگرش اسلامی نسبت به سایر نگرش‌های روابط بین‌المللی، می‌تواند چهارچوبی مفید را برای

شناسایی و اولویت‌بندی اهداف دولت در اسلام در اختیار بگذارد. در ادامه به معرفی اهداف دولت در اسلام خواهیم پرداخت.

۱-۴-۵. تکامل همه‌جانبه انسان:

اولین و مهم‌ترین هدف بعثت انبیاء، رشد، کمال و حرکت انسان در هر دو بُعد مادی و معنوی به سوی خداوند متعال است؛ لذا حاکمیتی که بر این آموزه‌ها استوار است، باید رشد و کمال انسان را محوری‌ترین هدف خود قرار دهد، به گونه‌ای که نتیجه قهری برقراری چنین حکومتی، حرکت شتابان انسان و جامعه او در همه ابعاد، به سمت توسعه باشد (عظیمی شوشتری، ۱۳۸۸: ص ۱۰۱؛ بیدآباد، ۱۳۹۰: ص ۸۶). چنان‌که آیه

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فِيمَنْ تُكْمَلُونَ» (مائده: ۱۰۵)

(ای کسانی که ایمان آورده‌اید بر شما باد مراقبت از نفس خودتان، چون زمانی که شما هدایت شدید گمراهی گمراهان به شما ضرری نمی‌رساند و بازگشت همه شما به سوی خداست، پس او شما را به آنچه عمل می‌کردید آگاه می‌کند)،

بر این امر تأکید نموده است.

۲-۴-۵. نفی سلطه‌گری و سلطه‌پذیری:

از دیگر اهداف مهم دولت در اسلام، نفی و طرد کامل هرگونه سلطه و ستم‌گری و ستم‌پذیری است. مهم‌ترین هدف از نهی و نفی دائمی و همیشگی سلطه‌پذیری جوامع اسلامی، حفظ عزت و احترام مسلمانان است. اسلام، مسلمانان و جامعه اسلامی، از بالاترین منزلت و عزت نزد خداوند برخوردارند که مسلمانان نباید در روابط و مناسبات اجتماعی خود آن را مخدوش سازند. چنان‌که خداوند در قرآن کریم (نساء: ۱۳۹) آن دسته از مسلمانان را که به جای هم‌کیشان خود، کفار را ولی خود گرفته و از آنان طلب عزت نمایند، به شدت مورد خطاب قرار داده و نهی کرده است. در حدیث نبوی نیز بر این امر تأکید شده است: «الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَ لَا يُعْلَى عَلَيْهِ»؛ اسلام بالاتر و والاتر است و هیچ دینی برتر از آن نیست (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹: ص ۱۳۱-۱۳۰).

۳-۴-۵. اصل مصلحت:

در مقابل دولت‌های ملی که هدف را در سیاست خارجی دستیابی به منافع ملی برمی‌شمردند، دولت اسلامی مصالح ملی را ملاک و هدف سیاست خارجی خود می‌داند. مصالح ملی برآیندی از منافع ملی و مسئولیت‌های فراملی است که دولت اسلامی در پی آنهاست. در واقع منظور از مصلحت، ملاک تصمیم‌سازی‌ها و برنامه‌ریزی و ارزش‌گذاری و همچنین اولویت‌بندی اهداف سیاست خارجی است (حقیقت، ۱۳۸۷: ص ۱۱۳-۱۱۲). در واقع از آنجا که دولت اسلامی افزون بر اهداف ملی، آرمان‌های فراملی گسترده‌ای را نیز برای خویش در نظر می‌گیرد، علاوه بر منافع و اهداف ملی به مصالح و اهداف اسلامی نیز توجه دارد. اما در صورت وقوع تزاخم میان دو مقوله مزبور، دفاع از اهداف و کیان دولت اسلامی بر مصالح اسلامی اولویت خواهد داشت.

۴-۴-۵. اصل دعوت:

یکی از مهم‌ترین و شاید ابتدایی‌ترین وظایف و اهداف دولت اسلامی دعوت غیرمسلمین به اسلام است. دعوت، از احکام منصوصه اسلام و جزو ضروریات دین است و در تقسیم‌بندی فقهی جزو مسائل عبادی محسوب می‌شود (محمدی، ۱۳۸۹: ص ۴۱). در آیه «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل: ۱۲۵)،

بدین امر اشاره شده است.

۵-۴-۵. قاعده نفی سبیل:

خداوند در آیه

«وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء: ۱۴۱)،

می‌فرماید به هیچ‌وجه در عالم تشریح و وضع حکم، قانون و حکمی که موجب تسلط کافرین بر مؤمنین شده باشد، مقرر نشده است. چنین حکمی ایجاب می‌نماید که هرکجا احتمال چنین حکمی وجود داشته باشد، به موجب آیه مزبور منتفی گردد (جعفری هرنندی، ۱۳۸۴: ص ۷۰).

۶-۴-۵. همزیستی مسالمت آمیز:

اهمیت توجه به این اصل از آن روست که برخی معتقدند، اصل همزیستی مسالمت آمیز در اسلام مورد توجه واقع نشده است. این در حالیست که برای فهم این اصل در اسلام باید به منابع دست اول نظیر قرآن و بیانات معصومین (ع) مراجعه نمود. در قرآن کریم آیه

«وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ...» (بقره: ۱۱۳)؛

یهود گفتند نصرانی‌ها بر حق نیستند و نصرانی‌ها گفتند یهود بر حق نیستند، در حالی که اینان کتاب را تلاوت می‌کردند...

بر ضرورت درک متقابل و همزیستی مسالمت آمیز با یکدیگر تاکید گردیده است. قرآن کریم در آیاتی از این دست بر مذمت کینه‌توزی و پیش‌گرفتن روش‌های اهانت‌آمیز نسبت به پیروان مذاهب دیگر تأکید نموده و آن را روشی پسندیده نمی‌داند. علاوه بر آیات قرآن، پیامبر اسلام (ص) نیز در حدیثی فرموده‌اند: «مَنْ آذَى ذِمِّيًّا فَأَنَا خَصْمُهُ وَ مَنْ كُنْتُ خَصْمُهُ خَصْمَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»؛ هرکس اهل ذمه را آزار رساند، دشمن او خواهم بود و هرکس من دشمن او باشم روز قیامت دشمنی خود را با او آشکار خواهم نمود» (سبحانی، ۱۳۷۰: ص ۵۲۹-۵۲۸). براساس تفاسیر مزبور، اساس روابط مسلمانان با غیرمسلمانان از نظر اسلام بر مسالمت و رفتار نیکو می‌باشد. لذا اسلام هیچ‌گاه به پیروان خود اجازه قتل و یا کشتار پیروان مذاهب دیگر را نمی‌دهد و وجود عقاید مخالف را مجوزی برای رفتار خصمانه نمی‌داند، بلکه اسلام به پیروان خود دستور می‌دهد با مخالفین، رفتاری مبتنی بر عدالت و قسط داشته باشند (کریمی‌نیا، ۱۳۸۲: ص ۹۸-۱۰۹). بنابراین با توجه به ناکامی جامعه بین‌المللی در رسیدن به هدف مزبور، به نظر می‌رسد بهترین راه برای تحقق این هدف، دفاع ایدئولوژیکی و دینی از این هدف باشد، تا ملت‌ها بدان به‌عنوان فریضه‌ای الهی و فطری بنگرند و براساس عقیده و ایمان، خویش را موظف به رعایت این هدف بدانند (ابراهیمی و رکیانی، ۱۳۸۲: ص ۲۰).

۵-۵. جنگ و درگیری در دیدگاه اسلام چگونه است؟

دولتی که برای گسترش دین در سراسر جهان ابزار و وسیله شناخته می‌شود، قهراً باید همیشه در حال توسعه و بسط باشد. از این رو دولت اسلامی که وظیفه آن عملی ساختن قوانین الهی در جهان است، باید در نظر داشته باشد که اسلام را به‌عنوان یک ایدئولوژی (فکر) قاهر و نافذ در سراسر جهان بسط دهد (خدوری، ۱۳۳۵: ص ۷۹). این دیدگاه به‌نوعی نیاز به جنگ و نیروی قهرآمیز را در دولت اسلامی برای پیش‌برد اهداف الهی خویش توجیه می‌نماید. اما باید توجه داشت که وجوب جهاد و جنگ در اسلام تنها بعد از تشخیص رهبر (پیامبر یا امام) و آن هم پس از رعایت اصل دعوت به اسلام می‌تواند صورت پذیرد (اشراق، ۱۳۶۶: ص ۱۸۷). بنابراین جهاد یا جنگ در اسلام مفهومی گسترده داشته و در برگیرنده یک مبارزه و تلاش چندبُعدی است (عباسی سرمدی، ۱۳۸۴: ص ۱۲۷). از این رو در خصوص روابط میان جوامع مسلمان با دولت‌های غیر مسلمان، دو دیدگاه مطرح می‌گردد:

دیدگاه اول اشاره به جنگ و جهاد داشته و دیدگاه دوم به صلح اشاره دارد. مطابق دیدگاه اول، چنین استدلال می‌شود که جهاد مسلحانه در قرآن به‌صورت آشکار و واضح مطرح شده است، اما این امر تنها در صورت مورد هجوم قرار گرفتن مسلمین از سوی غیرمسلمانان مباح و مجاز شمرده شده است (Haniff Hassan, 2007). بنابراین از آنجا که ادبیات روابط خارجی در اسلام در دو انگاره اصلی؛ تقسیم جهان به دو بخش حاکم بودن اسلام و حاکم بودن جنگ (کفر) از یک سو و موعظه (دعوت) نمودن اسلام از سوی دولت اسلامی به‌عنوان هدف اصلی آن، از طرف دیگر است، دستیابی به هدف مزبور باید ابتدا از طریق جاذبه مردم به سوی اسلام و از طریق ابزارهای معرفتی یا موعظه‌های زیبا صورت پذیرد، اما در صورت عدم کارایی این ابزارها، تمسک به نیروی نظامی در صورت نیاز به اعمال خشونت راهی گریزناپذیر تلقی می‌گردد (Abo, 2006- Kazleh). بنا بر مطالب گفته‌شده، همان‌گونه که سلامت مزاج، طبیعت اصلی هر فرد و بیماری، حالتی عارضی است، در اسلام نیز صلح و آرامش طبیعت اصلی جوامع انسانی

بوده و جنگ حالتی عارضی و استثنایی محسوب می‌شود. آیه «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا» (انفال: ۶۱) چنین اشعار می‌دارد که «صلح و زندگی مسالمت‌آمیز طبیعت اصلی جوامع بوده و در حفظ آن باید کوشید» (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۲: ص ۱۸). از این روست که شهید مطهری در اسلام، اصالت را به صلح داده و جنگ را تنها در شرایط دفاع مشروع می‌شمارد (مطهری، ۱۳۷۴: ص ۱۴ و ۴۶).

۵-۶. رویکرد اسلام برای غلبه بر نتایج خشونت‌بار اقتدارگریزی چگونه است؟

به‌طور کلی نگرش اسلام به روابط بین‌الملل متأثر از نوع نگاه آن به ماهیت انسان و غایات وجودی آن است. در اسلام سرشت انسان دارای دو بعد خیر و شر است، به گونه‌ای که زمینه‌های صلح‌خواهی یا جنگ‌طلبی بالقوه در نهاد او وجود دارد. در واقع در جهان‌بینی اسلامی، انسان صرفاً حیوانی مادی نیست، بلکه در بردارنده ارزش‌های الهی - انسانی نیز می‌باشد. بر این اساس در قاموس اسلامی آنچه اصالت دارد، ارزش‌ها و سجایای معنوی است، نه ویژگی‌ها و شرایط مادی. لذا از نگاه اسلام، انسان قادر است عملی را که صددرصد با غریزه طبیعی و حیوانی او موافق است، در حالی که هیچ رادع و مانع خارجی‌ای وجود ندارد، به حکم تشخیص و مصلحت‌اندیشی ترک کند و همچنین قادر است کاری را که صددرصد مخالف طبیعت اوست و هیچ‌گونه عامل اجبارکننده خارجی نیز وجود ندارد، به حکم مصلحت‌اندیشی و نیروی خرد خویش انجام دهد (ستوده، ۱۳۸۲: ص ۲۰۵-۲۰۴). در نگرش متون اسلامی به روابط بین‌الملل، این پدیده تحت تأثیر مهم‌ترین کارگزار خود، یعنی انسان است و با عنایت به اینکه سیاست و قدرت در اختیار کدام انسان یا انسان‌ها باشد، صحنه نظام بین‌الملل می‌تواند دستخوش ثبات و آرامش یا منازعه و جنگ گردد. در فرهنگ اسلامی دو سنخ از انسان‌ها رو در روی یکدیگر قرار گرفته‌اند؛ گروهی که صرفاً به تعلقات دنیوی و مادی پرداخته‌اند و گروهی که ضمن توجه به امور مادی، به تهذیب نفس نیز پرداخته و ارزش‌های الهی و انسانی را در خود بارور ساخته‌اند. بنابر نگرش اسلامی، اگر افراد مهذب، یعنی کسی که خویش را تحت تربیت انبیاء و اصول اسلامی قرار داده است، در رأس مسائل سیاسی جهان قرار

گیرد (امام خمینی، ۱۳۷۰: ص ۱۰۳)، امکان گرایش به صلح‌طلبی و گریز از اقتدارگریزی فراهم می‌گردد.

در این بین نگرش اسلام به روابط بین‌الملل نیز همانند دو دیدگاه آرمان‌گرایانه و واقع‌گرایانه، متأثر از نوع نگاه آن به ماهیت انسان است، با این تفاوت که رویکرد اسلامی به انسان، رویکردی تک‌خطی و یک‌سویه نبوده و تمام ابعاد وجودی انسان را در برمی‌گیرد. در واقع در برداشت اسلامی، روابط بین‌الملل نه تنها عاملی پویاست، بلکه تحت‌تأثیر عامل انسانی که در رأس آن قرار دارد، گرایش به صلح و ثبات و تکامل از یک‌سو و تعارض و اقتدارگریزی از سوی دیگر، در نظام بین‌الملل را فراهم می‌آورد.

۲-۵. از نظر اسلام اصول اخلاقی چه ارتباطی با نظریه‌ها دارند؟

اخلاق جمع خُلق است. در لغت، حالت راسخ در نفس را گویند که به موجب آن، افعال متناسب با آن صفت، اعم از اینکه فاضله باشد یا رذیله، بدون احتیاج به فکر و سنجش از انسان صادر می‌شود؛ ولی در اصطلاح گاهی صفت برای نفس و گاهی صفت برای فعل به کار می‌رود (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ص ۹-۱۰). از این رو، اخلاق عبارت است از ملکات نفسانی و هیئت روحی که باعث می‌شود کارها، زشت یا زیبا، به‌آسانی از نفس متخلق به اخلاق خاص نشئت بگیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ص ۷۷). بنابراین اخلاق در اسلام را می‌توان مجموعه ملکات نفسانی، صفات و خصایص روحی که انسان را به سمت کمال و تعالی هدایت می‌کند، دانست (کاظمی، ۱۳۷۶: ص ۱۶۱). از آنجا که اخلاق و سیاست پیوند تنگاتنگی با زندگی انسان‌ها دارند، امکان حذف کامل آنها تقریباً ناممکن به نظر می‌رسد. در عمل، آن چیزی که سیاست الهی را از سیاست غیرالهی متمایز می‌سازد، بیشتر مرهون این نکته است که اخلاق راهنمای رفتار سیاست‌مدار باشد و چهارچوب‌های رفتاری او براساس اخلاق تنظیم شود یا سیاست هدایت‌گر رفتار او باشد و اخلاق در پی آن، به‌عنوان ابزار در خدمت سیاست قرار گیرد. پس اگر اخلاق، محور و سیاست ابزار باشد، سیاست اخلاقی شکل خواهد گرفت و در غیر این صورت، اخلاق سیاسی پدید خواهد آمد. آنچه مدنظر اسلام است، سیاست اخلاقی است، به‌عنوان نوع

برتر سیاست نزد اسلام، که بر پایه دو ویژگی خدامحوری (توحید) و آخرت‌گرایی (معاد) شکل گرفته است.

۱-۷-۵. خدامحوری:

اعتقاد به خدایی که اسلام معرف اوست، مهم‌ترین عاملی است که سیاست‌مدار را ملزم می‌سازد تا سیاست خود را بر پایه اخلاق بنا نهد؛ زیرا کسی که باور داشته باشد خدایی ناظر بر اعمال و رفتار اوست و کوچک‌ترین عمل او خشنودی و غضب الهی را در پی دارد، فعالیت‌های فردی و اجتماعی‌اش را با امرها و نهی‌های خداوند هماهنگ می‌سازد (حرانی، ۱۳۸۴: ص ۶۴-۶۰). چنان‌که حضرت امیر در نهج‌البلاغه و در اهمیت این موضوع می‌فرماید:

«به خدا اگر هفت اقلیم را با آنچه زیر آسمان‌هاست به من بدهند تا خدا را نافرمانی نمایم و پوست جوی را از مورچه‌ای به ناروا بگیرم، چنین نخواهم کرد و دنیای شما نزد من خوارتر است از برگ جویده‌شده در دهان ملخی. علی را چه کار به نعمتی که نباید و لذتی که به سر آید؟» (نهج‌البلاغه: خطبه ۲۴).

۲-۷-۵. آخرت‌گرایی:

از نظر اسلام پیوند عمیقی میان دنیا و آخرت وجود دارد. عبارت شیوای «دنیا مزرعه آخرت است» در حقیقت بیان‌گر این پیوند استوار است. از این رو براساس آموزه‌های اسلامی، سعادت و شقاوت اخروی، نتیجه مستقیم عملکرد فرد در دنیا است. عمومیت و اطلاق این قانون، رفتار سیاسی سیاست‌مداران را نیز در برمی‌گیرد. به عبارتی این‌گونه نیست که عرصه سیاست از محاسبه، معاف یا تخفیف‌هایی برای آن وجود داشته باشد، چنانکه آیه «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال: ۷-۸) اشاره به همین موضوع دارد. بنابراین اگر سیاست‌مدار به رابطه تنگاتنگ رفتار سیاسی و سعادت و شقاوت اخروی ایمان داشته باشد، هرگز سعادت ابدیش را فدای قدرت محدود دنیوی نخواهد کرد. نتیجه مؤثر اعتقاد به خدا و معاد در اخلاقی کردن سیاست، سبب می‌شد امیرمؤمنان علی (ع) پیوسته والیان و کارگزاران خود را به ارتباط با خدا، یاد

آخرت، گذرا بودن موقعیت‌ها و پست‌های سیاسی - دنیوی و همچنین بی‌ارزش بودن آنها در مقابل پاداش‌های اخروی توجه دهد (نهج‌البلاغه، نامه ۲۳). مهم‌ترین شاخصه‌های ارزشی چنین سیاستی عبارتند از:

الف) حق‌مداری: سیاست‌اخلاقی، سیاستی حق‌محور است. این نوع سیاست مبتنی بر حق، می‌کوشد تا توده مردم را با حق همگام سازد؛ اما هیچ‌گاه برای جلب نظر مردم از حق جدا نمی‌شود (وحیدی منش، ۱۳۸۷: ص ۱۵). چنانکه حضرت امیر می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ لَا تَسْتَوْحِشُوا فِي طَرِيقِ الْهُدَى لِقَلَّةِ أَهْلِهِ»؛ ای مردم! در راه راست، از کمی روندگان نهراسید (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۰۱).

ب) عدالت‌گرایی: با وجودی که در تمجید و تقدیس عدالت سخن‌های بسیاری گفته‌اند، اما برداشت واحدی از آن وجود ندارد. با این حال وجه اشتراک توضیح عدالت در میان اندیشمندان، توجه به این نکته است که اکثریت آنها عدالت را در برابر ظلم قرار می‌دهند. از این رو گفته شده است که عدالت رعایت استحقاق‌هاست، در مقابل ظلم، یعنی ممانعت صاحب حق از وصول به حقش (مطهری، ۱۳۶۱: ص ۸۰). اهمیت این امر تا جایی است که امیرالمؤمنین علی (ع)، فرمانروایان عادل را محبوب‌ترین افراد و زمامداران ستمگر را پلیدترین انسان‌ها در نزد پروردگار معرفی می‌نمایند (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۶۳).

ج) وفای به عهد: در سیاست غیرالهی وفای به عهد زمانی ارزشمند تلقی می‌شود که در راستای تأمین منافع باشد؛ چراکه در این نوع سیاست، وفاداری به عهد و پیمان از حزم به دور می‌باشد و این ناشی از نوع نگرش آن به آدمیان است. در واقع این نگرش معتقد است اگر انسان‌ها خوب بودند، این پند پسندیده نبود، اما چون آنها نادرستند و بر پیمان خود استوار نمی‌مانند، شه‌ریار ملزم بر پایبندی به عهد خویش نمی‌باشد (جونز و دیگران، ۱۳۷۶: ص ۶۴۵). لذا اگر در پیمانی این فاکتور (منافع‌ملی) وجود نداشته باشد، آن پیمان به راحتی نادیده انگاشته می‌شود. این در حالی است که صداقت و دوری از نفاق، از پایه‌های اساسی سیاست مبتنی بر اخلاق است. در واقع دولت اسلامی که در چهارچوب سیاست اخلاقی حرکت می‌کند، باید نسبت به همه تعهداتش وفادار باشد. عمومیت این قاعده تا

آنجاست که حتی دشمنان را نیز در برمی گیرد. در قرآن کریم نیز وفای به عهد به عنوان یکی از ویژگی‌های مؤمنین از غیرمؤمنین و در ردیف صفاتی چون ایمان به خدا و روز قیامت و همچنین اقامه نماز قرار گرفته است؛ چنانکه در آیه «وَالْمُؤْمِنُونَ بَعْدَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا» (بقره: ۱۷۷) بر این امر تأکید شده است.

د) نگاه ابزاری به قدرت: در طول تاریخ نگاه متداول به قدرت عموماً از نوع نگاه برتری طلبانه، منفعت جویانه و نوع هدف بوده است. قدرت جویان و قدرتمندان برای رسیدن به قدرت و حفظ و گسترش آن به اقداماتی آمیخته با فریب، تهدید، تطمیع تا خونریزی گسترده و ترکیبی از آنان دست می‌زدند (ایوبی، ۱۳۷۹: ص ۲۹-۱۳). در حالی که از منظر اسلام، حکومت فی نفسه بی ارزش است و قدرت، تنها زمانی ارزش می‌یابد که به وسیله آن بتوان زمینه‌های رشد و تعالی انسان را فراهم ساخت و موانع موجود در این راه را زدود. در این نگرش، قدرت نه به عنوان موقعیت و امتیاز ویژه، بلکه به منزله امانتی الهی تلقی می‌شود که صاحب قدرت همچون انسانی امین، خود را موظف به حفظ آن امانت می‌داند، ولی از آنجا که انسان وظیفه‌شناس اشتیاقی به گرفتن امانت ندارد، پذیرش امانت از سوی وی تنها به دلیل وظیفه است، نه سودجویی؛ لذا تا زمانی که احساس وظیفه و تکلیف نکند، آن را نمی‌پذیرد (وحیدی منش، ۱۳۸۷: ص ۱۵). امام علی (ع) این ویژگی سیاست اخلاقی را در نامه‌ای چنین بیان می‌دارند:

«همانا پُست فرمانداری برای تو وسیله آب و نان نبوده، بلکه امانتی در گردن تو است؛ باید از فرمانده و امام خود اطاعت کنی. تو حق نداری نسبت به رعیت استبداد ورزی و بدون دستور، به کار مهمی اقدام نمایی. در دست تو اموالی از ثروت‌های خدای بزرگ و عزیز است و تو خزانه‌دار آن هستی تا به من بسپاری» (نهج البلاغه، نامه ۵).

از بیانات فوق در خصوص ارتباط سیاست با اخلاق چنین می‌توان استنباط نمود که کانت و اندیشمندان غربی دایره اخلاق و دین را جدا از یکدیگر و متباین تلقی می‌نمودند؛ چراکه خدای مدنظر ایشان خدایی سوبرکتیو و ذهنی بود، در حالی که خدای اسلام در عین تعین، تشخص و تعالی «در همه جا با اوست و به هر چه انجام می‌دهد

بیناست» (حدید:۴). «او در بین بطون و خفا دارای ظهور است» (حدید:۳)، زیرا «او هر روز در کاری است» (الرحمن:۲۹). بنابراین چنین خدایی در همه شئون حیات مخلوقات خود حضور دارد و لذا دایره اخلاق نمی‌تواند از دایره دین جدا باشد (صانع‌پور، ۱۳۸۲: ص ۱۰۱). در نتیجه عمل سیاسی در اسلام نمی‌تواند جدای از اخلاق شکل بگیرد، چراکه اخلاق و دین به‌عنوان دو ویژگی جدایی‌ناپذیر در مکتب اسلام مطرح‌اند. لذا در این دیدگاه، اخلاق نه تنها در نظریه‌ها و رفتار سیاسی به گونه‌ای توصیفی حضور دارد، بلکه دیدگاه‌های اخلاقی اسلام دارای تجویزها و راهکارهای مشخصی برای سیاست‌مداران در جوامع اسلامی به حساب می‌آیند.

۸-۵. اهمیت نهادهای بین‌المللی از نگاه اسلام به چه میزان است؟

از منظر تئوریک و براساس شواهد تاریخی، اسلام طرفدار رویکرد تعامل محور با سایر بازیگران نظام بین‌الملل از جمله نهادها و سازمان‌های بین‌المللی است. مطالعه مبانی حقوق بین‌الملل اسلامی در کنار آموزه‌های اسلامی نظیر کتاب (قرآن)، سنت و سیره معصومین (ع)، حاکی از مقبولیت کارکردها و کارویژه‌های سازمان‌های بین‌المللی در چهارچوب رویکرد اسلام به سیاست بین‌الملل است. مقبولیت سنت‌ها و رویه‌هایی چون توسل به حکمیت و میانجی‌گری در حل و فصل اختلافات، تلاش برای به حداقل رساندن احتمال وقوع جنگ و قانون‌مند و محدود کردن ابعاد آن در صورت وقوع، ترویج صلح و دوستی میان افراد و ملل مختلف، پایبندی به معاهدات و پذیرش اصل انعقاد قرارداد و معاهده، محترم شمردن حقوق اقوام و مذاهب مختلف در کنار توجه به لزوم همکاری و همیاری میان جوامع در سطوح مختلف، همگی در زمره اصولی هستند که آئین اسلام یا خود مبدع آنها بوده و یا آنها را ابرام کرده است. همین اصول قرن‌ها بعد شاکله و دلیل اصلی تأسیس نهادهای بین‌المللی شدند (خانی، ۱۳۸۵: ص ۴۳). بنابراین برخلاف رویکرد رئالیسم و نورئالیسم که دیدگاهی کم‌اهمیت و یا بی‌اهمیت به سازمان‌های بین‌المللی داشته و آنها را در بهترین حالت، بازیگرانی حاشیه‌ای در نظام بین‌الملل عنوان می‌سازند (اس پیس، ۱۳۸۴: ص ۱۱۲-۱۰۱)، باید اذعان داشت که دیدگاه‌های موجود در منابع اسلام

نه تنها در تضاد و تناقض با نهادها و سازمان‌های بین‌المللی قرار ندارند، بلکه همان‌گونه که مطرح شد، از آنجا که مهم‌ترین هدف از ایجاد این قبیل نهادها و سازمان‌های بین‌المللی، بسط و گسترش همکاری و صلح بین‌المللی بوده است، دیدگاه‌ها و نظریات اسلام در این حوزه‌ها به گونه‌ای مؤثر در روند شکل‌گیری و حرکت این پدیده در نظام بین‌الملل تأثیر داشته است. در واقع سازمان‌های بین‌المللی از منظر اسلامی نه تنها فرصتی برای رشد و گسترش همکاری‌های بین‌المللی محسوب می‌شوند، بلکه عاملی مهم برای گسترش هنجارها و ارزش‌های مشترک بین‌المللی نیز به حساب می‌آیند. البته استدلال فوق به معنای پذیرش تمامی اصول حاکم بر سازمان‌های بین‌المللی از سوی شریعت اسلامی نیست؛ چنان‌که اسلام با رویه بی‌عدالتی مخالف بوده و از این رو برخی ارگان‌های بین‌المللی را که به ترویج این امر می‌پردازند، مورد نقد قرار می‌دهد. نمونه بارز این رویکرد را می‌توان در مواضع دول اسلامی نسبت به شورای امنیت سازمان ملل مشاهده نمود.

۶- نتیجه‌گیری

یافته‌های جدید در حوزه علوم اجتماعی، حاکی از آن است که چهارچوب، گزاره‌ها، مفاهیم و مصادیق یک نظریه برخاسته از زمینه و بستر تاریخی - فرهنگی‌ای است که آن نظریه یا دیدگاه در آن ظهور و بسط یافته است. این دیدگاه سبب نقد و واکاوی نظریه‌های متعارف حوزه روابط بین‌الملل شده است (عمدتاً نظریه‌های مدرنیستی - پوزیتیویستی)؛ چراکه ناکامی نظریات جریان اصلی روابط بین‌الملل در توصیف، تبیین و پیش‌بینی وقایع مختلف در نظام بین‌الملل و همچنین طرح مباحثی همچون راهبردهای بینامتنی از جمله دیدگاه‌های تبارشناسانه و یا قرائت‌های دوگانه، مجالی برای سایر فرهنگ‌ها و قرائت‌های بدیل، برای بیان دیدگاه‌های نظری خویش در حوزه روابط بین‌الملل را فراهم آورده است. اسلام نیز به‌عنوان دینی الهی - آسمانی، که دارای کارکرد هدایت و راهنمایی انسان در عرصه‌های گوناگون زندگی است، بنا به خصوصیت جهان‌شمولی خویش، به بیان کلیاتی در ابعاد و وجوه مختلف زندگی فردی و جمعی انسان‌ها پرداخته است. اما موانعی نظیر

تکامل تدریجی و نسبی بشر، هژمونی اندیشه‌ها و دیدگاه‌های غیردینی، پراتیک سکولار کشورها و جوامع، جدید بودن حوزه علمی روابط بین‌الملل و مواردی از این دست، تا اواخر قرن بیستم سبب گردیده تا اندیشه و یا نظریه‌ای اسلامی در باب روابط بین‌الملل مطرح نگردد. اما به واسطه برخی تحولات مطرح شده در حوزه علم و دانش، از جمله ناکامی دانش پوزیتیویستی، اقبال و رویکردی جدید نسبت به سایر گفتمان‌های بدیل در عرصه روابط بین‌الملل از جمله گفتمان اسلامی به این حوزه پدیدار شده است.

یکی از معیارها و ملاک‌هایی که از سوی نظریه‌پردازان و اندیشمندان رشته روابط بین‌الملل به منظور تفکیک و شناسایی نظریات این رشته مطالعاتی از یکدیگر ارائه می‌کنند، پاسخ‌هایی است که هر یک از این دیدگاه‌ها و نظریات به سؤالات هشتگانه مورد بحث در این نوشتار می‌دهند. درک گفتمانی اسلام از روابط بین‌الملل نیز مستلزم ارزیابی، فهم و شناخت نگرش اسلام نسبت به سؤالات مزبور است. براساس مطالعه صورت گرفته در منابع اسلامی، دیدگاه اسلام در خصوص این سؤالات هشتگانه را می‌توان چنین بیان داشت:

دیدگاه اسلام در مورد سؤال اول و مسئله سطوح تحلیل عبارت است از تأثیر و رابطه متقابل میان فرد و اجتماع که این نکته برآیند سطح تحلیل تلفیقی در نگرش اسلام می‌باشد. در خصوص سؤال دوم و ساختار دولت در نگاه اسلام، باید گفت که دولت اسلامی امری اتفاقی و تصادفی نبوده، بلکه در طول زمان و به تدریج شکل گرفته و تکامل پیدا کرده است. لذا بر مبنای اصول اسلامی، دولت در اسلام بیان‌گر وجود مجموعه‌ای از نهادها و بازیگران مختلف است که براساس مدنیت اسلامی فعالیت می‌کنند.

نگرش اسلام به سؤال سوم یعنی عقلانیت رفتاری دولت‌ها عبارت است از اینکه اسلام جایگاهی رفیع و ارجمند را برای عقل در نظر گرفته و از آن با عنوان مشروعیت یاد می‌کند. در این راستا حکومت اسلامی با برخورداری از مشروعیت الهی به مصلحت‌اندیشی در امور جامعه مسلمین پرداخته و نسبت به امور مختلف تصمیم‌گیری می‌نماید. لذا در نگرش اسلامی تعقل و عقلانیت با پذیرش مواردی نظیر مشورت در امور، عاقبت‌اندیشی

در کارها و غیره، مورد تأکید و تأیید قرار گرفته است و با عقلانیت پوزیتیویستی حاکم بر روابط بین‌الملل - که عقلانیتی صرفاً ابزاری است - متفاوت است.

در خصوص سؤال چهارم که به اهداف و اولویت دولت‌ها پرداخته است، باید گفت که در نگرش اسلام، دولت اسلامی دارای اهدافی ثابت و تغییرناپذیر نبوده و با توجه به مقتضای پویای بین‌المللی، اهداف دولت اسلامی نیز در اولویت‌های خویش دچار تغییراتی خواهد شد.

سؤال پنجم به بررسی جنگ و درگیری در نگرش اسلامی پرداخته است. در این راستا و با توجه به اینکه ادبیات روابط خارجی در اسلام براساس تقسیم جهان به دو بخش دارالاسلام و دارالکفر شکل گرفته و هدف اصلی گسترش اسلام به بخش دارالکفر از طریق مسالمت‌آمیز و بر مبنای اصل دعوت می‌باشد، می‌توان گفت در اسلام اصالت با صلح بوده و جنگ حالتی استثنایی و دفاعی دارد. لذا چون در نگرش اسلامی به روابط بین‌الملل، ساختار بنیادین منافع و روابط در نظام بین‌الملل تعارض‌آمیز نیست، رفتار دولت‌ها در نظام بین‌الملل نیز براساس درگیری و تعارض دائمی نخواهد بود.

سؤال ششم رویکرد اسلام را برای غلبه بر اقتدارگریزی مورد بررسی قرار داده است. نگرش اسلام به روابط بین‌الملل متأثر از نوع نگاه آن به ماهیت انسان و غایات وجودی آن است؛ همچنین در این دیدگاه انسان دارای دو بعد خیر و شر می‌باشد. لذا نوع نگرش به روابط بین‌الملل در گرو نوع برداشت از ماهیت انسان است. بنابراین با توجه به نوع عاملیت انسانی که در رأس امور سیاسی قرار بگیرد (انسان مذهبی و دینی یا انسان غیرالهی و سکولار) امکان غلبه بر اقتدارگریزی و تعارض در نظام بین‌الملل فراهم آورده خواهد شد.

سؤال هفتم جایگاه اصول اخلاقی را در نظریه مورد بررسی قرار داده است. از آنجا که اخلاق و سیاست پیوند تنگاتنگی با زندگی انسان‌ها دارد، امکان حذف آنها از یک نظریه اسلامی روابط بین‌الملل تقریباً غیرممکن خواهد بود؛ چراکه در عمل آنچه سیاست غیرالهی را از سیاست الهی متمایز می‌سازد، مرهون اهمیت اخلاق در نگرش الهی به‌عنوان

راهنمای سیاست‌مدار است، تا جایی که اصول رفتاری او باید براساس اخلاق تنظیم شود. بنابراین جایگاه اخلاق در نظریه روابط بین‌الملل اسلامی بسیار حائز اهمیت بوده و ویژگی‌های آن را خدامحوری و آخرت‌گرایی تشکیل می‌دهند؛ چراکه گرایش به اخلاقیات سبب خواهد شد شخص سیاست‌مدار با اعتقاد به توحید و معاد، اصول اخلاقی را وجه رفتار سیاسی خویش قرار دهد. نظریه روابط بین‌الملل در اسلام نمی‌تواند منهای اصول اخلاقی وجود داشته باشد، چراکه اخلاق و دین به‌عنوان دو ویژگی جدایی‌ناپذیر در مکتب اسلام مطرح‌اند. در نگرش اسلامی حضور اخلاق در نظریات نه تنها به‌صورت توصیفی می‌باشد، بلکه تجویزها و راهکارهای مشخصی را نیز برای سیاست‌مدارن مطرح می‌کند.

در خصوص سؤال هشتم و اهمیت نهادهای بین‌المللی در نگرش اسلامی می‌توان گفت که اسلام طرفدار رویکرد تعامل محور با سایر بازیگران نظام بین‌الملل از جمله نهادها و سازمان‌های بین‌المللی است. مطالعه مبانی حقوق بین‌الملل اسلامی در کنار آموزه‌های اسلامی نظیر کتاب (قرآن) و سنت و سیره معصومین (ع)، حاکی از مقبولیت کارکردها و کارویژه‌های سازمان‌های بین‌المللی در چهارچوب رویکرد اسلام به سیاست بین‌الملل است. مقبولیت سنت‌ها و رویه‌هایی چون توسل به حکمیت و میانجی‌گری در حل و فصل اختلافات، تلاش برای به حداقل رساندن احتمال وقوع جنگ و قانون‌مند و محدود کردن ابعاد آن در صورت وقوع، ترویج صلح و دوستی میان افراد و ملل مختلف و مواردی از این دست مؤید این نکته است. لذا چون مهم‌ترین هدف اسلام گسترش صلح و عدالت و تشکیل امت واحد جهانی است، سازمان‌های بین‌المللی نیز به‌عنوان مهملی که فراهم‌آورنده این اصول هستند، در نگرش اسلامی مورد توجه قرار خواهند گرفت. در واقع از منظر نظریه روابط بین‌الملل اسلامی، سازمان‌ها و نهادهای بین‌المللی نه تنها فرصتی برای رشد و گسترش همکاری‌های بین‌المللی محسوب می‌شوند، بلکه عاملی مهم برای گسترش هنجارها و ارزش‌های مشترک بین‌المللی نیز به حساب می‌آیند.

کتاب نامه

- قرآن کریم ترجمه عزت‌اله فولادوند.
- ۱. نهج البلاغه. ۱۳۸۸. ترجمه و تصحیح محمد دشتی. موسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمومنین. چاپ دوم.
- ۲. آذری قمی، احمد. ۱۳۶۶. «احکام حکومتی». رسالت. شماره ۵۸۷.
- ۳. ابراهیمی ورکیانی، محمد. ۱۳۸۲. «همزیستی مسالمت‌آمیز از نگاه شرایع و ادیان الهی». آینه معرفت. شماره ۱.
- ۴. اس. پیس، کلی کیت. ۱۳۸۴. سازمان‌های بین‌المللی. ترجمه حسین شریفی طرازکوهی. تهران. میزان.
- ۵. اشراق، محمد کریم. ۱۳۶۶. تاریخ و مقررات جنگ در اسلام. تهران. دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۶. امام خمینی، روح‌الله. ۱۳۷۰. صحیفه نور (مجموعه رهنمودهای امام خمینی). تهران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۷. ایوبی، حجت‌الله. ۱۳۷۹. اکثریت چگونه حکومت می‌کند. تهران. سروش.
- ۸. بیدآباد، بیژن. ۱۳۹۰. اصول روابط بین‌الملل در اسلام از دیدگاه حکمت و تصوف اسلامی (حقوق بین‌الملل عمومی، دیپلماسی و سیاست خارجی). تهران. نورفاطمه.
- ۹. جعفری هرنندی، محمد. ۱۳۸۴. «قاعده نفی سبیل و کاربرد آن در روابط بین‌الملل». فقه و مبانی حقوق دانشگاه آزاد بابل. پیش شماره ۲.
- ۱۰. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۶. تفسیر موضوعی قرآن کریم. ج ۱۰ (مبانی اخلاق در قرآن). قم. اسراء.
- ۱۱. جونز، ویلیام و دیگران. ۱۳۷۶. خداوندان اندیشه سیاسی. ترجمه محمد جواد شیخ‌الاسلامی. تهران. انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۲. چرنوف، فرد. ۱۳۸۸. نظریه و زبر نظریه؛ تفاسیر و رویکردهای متعارض. ترجمه علیرضا طیب. تهران. نی.
- ۱۳. حرانی، ابی‌محمد (الحسن بن علی بن الحسین بن شعبه). ۱۳۸۴. تحف العقول. ترجمه محمد باقر کمره‌ای و علی‌اکبر غفاری. تهران. انتشارات اسلامیه. چاپ سوم.
- ۱۴. حقیقت، صادق. ۱۳۸۷. مبانی اندیشه سیاسی در اسلام. تهران. سمت.
- ۱۵. حکیمی، محمد و علی. ۱۳۸۶. الحیاء. ج ۱. ترجمه آرمان احمد. قم. دلیل ما.
- ۱۶. خانی، محمد حسن. ۱۳۸۹. «نسبت بین اخلاق و منفعت در روابط بین‌الملل». دانش سیاسی. سال

- ششم. شماره ۱.
۱۷. خانی، محمد حسن. ۱۳۸۵. سازمان‌های بین‌المللی از تئوری تا عمل: گذشته، حال و آینده. تهران. دانشگاه امام صادق (ع).
۱۸. خدوری، مجید. ۱۳۳۵. جنگ و صلح در قانون اسلام. ترجمه غلامرضا سعیدی. تهران. انتشارات فرانکلین.
۱۹. خلیلی، مصطفی. ۱۳۸۷. «اصالت فرد یا جامعه؟ چالش فلسفه». معرفت. سال هفدهم. شماره ۱۲۶.
۲۰. دهشیار، حسین. ۱۳۸۸. «ستون‌های سه‌گانه روابط بین‌الملل و عملکرد اخلاق». علوم سیاسی. سال دوازدهم. شماره ۴۸.
۲۱. دهقانی فیروزآبادی، جلال. ۱۳۸۹. سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران. تهران. سمت.
۲۲. رنی، اوستین. ۱۳۷۴. حکومت: آشنایی با علم سیاست. ترجمه لیلا سازگار. تهران. نشر دانشگاهی.
۲۳. سبحانی، جعفر. ۱۳۷۰. مبانی حکومت اسلامی. قم. توحید.
۲۴. سریع‌القلم، محمود. ۱۳۸۷. روش تحقیق در علوم سیاسی و روابط بین‌الملل. تهران. فروزانفر.
۲۵. ستوده، محمد. ۱۳۸۲. «ماهیت انسان و روابط بین‌الملل». علوم سیاسی. سال ششم. شماره ۲۲.
۲۶. سیف‌زاده، حسین. ۱۳۹۰. نظریه‌پردازی در روابط بین‌الملل: مبانی و قالب‌های فکری. تهران. سمت.
۲۷. _____ . ۱۳۸۵. اصول روابط بین‌الملل الف و ب. تهران. میزان.
۲۸. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله. ۱۳۸۲. جهاد در اسلام. تهران. نی.
۲۹. صانع‌پور، مریم. ۱۳۸۲. فلسفه اخلاق و دین. تهران. آفتاب توسعه.
۳۰. طالقانی، محمد. ۱۳۶۰. پرتوی از قرآن. ج ۵. تهران. انتشار.
۳۱. طاهری، ابوالقاسم. ۱۳۸۶. تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب. تهران. قومس.
۳۲. طباطبایی، محمد حسین. ۱۳۷۴. ترجمه تفسیر المیزان. ج ۷. ترجمه محمدباقر موسوی. قم. دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه.
۳۳. عالم، عبدالرحمن. ۱۳۸۶. تاریخ فلسفه سیاسی غرب، عصر جدید و سده نوزدهم. تهران. وزارت امور خارجه.
۳۴. عباسی سرمدی، مهدی. ۱۳۸۴. «نظریه‌های اجتناب‌ناپذیری جنگ و جهاد». فصلنامه انجمن معارف اسلامی ایران. سال اول. شماره ۴.
۳۵. عظیمی شوشتری، عباسعلی. ۱۳۸۸. «اهداف و وظایف کلی دولت در اسلام». معرفت سیاسی. سال

- اول. شماره ۱.
۳۶. فراتی، عبدالوهاب. ۱۳۸۹. «چهارچوب و روابط دولت اسلامی با نظام بین‌الملل». در کتاب اسلام و روابط بین‌الملل به اهتمام حسین پوراحمدی. تهران. دانشگاه امام صادق (ع).
۳۷. فرانکنا، ویلیام کی. ۱۳۷۶. فلسفه اخلاق. ترجمه هادی صادقی. قم. طه.
۳۸. فیرحی، داوود. ۱۳۸۶. نظام سیاسی و دولت در اسلام. تهران. سمت.
۳۹. قوام، عبدالعلی. ۱۳۸۹. سیاست‌های مقایسه‌ای. تهران. سمت.
۴۰. کاظمی، علی اصغر. ۱۳۷۶. اخلاق و سیاست، اندیشه سیاسی در عرصه عمل. تهران. قومس.
۴۱. کریمی مله، علی. ۱۳۷۷. «عقل‌گرایی دینی و توسعه سیاسی». قبسات. سال سوم. شماره ۷.
۴۲. کریمی نیا، محمد مهدی. ۱۳۸۲. «ادیان الهی و همزیستی مسالمت‌آمیز». رواق اندیشه. شماره ۲۶.
۴۳. لینک لیتز، آندرو. ۱۳۸۵. ماهیت و هدف نظریه روابط بین‌الملل. ترجمه لیلا سازگار. تهران. وزارت امور خارجه.
۴۴. مارش، دیوید و جری استوکر. ۱۳۸۸. روش و نظریه در علوم سیاسی. ترجمه احمد حاجی یوسفی. تهران. پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۴۵. محمدی، منوچهر. ۱۳۸۹. سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران؛ اصول و مسائل. تهران. دادگستر.
۴۶. مطهری، علی. ۱۳۸۳. «نگاهی به اندیشه‌های استاد مطهری در فلسفه تاریخ». قبسات. سال نهم. شماره ۳۰.
۴۷. مطهری، مرتضی. ۱۳۸۱. مجموعه آثار. ج ۳ (فلسفه تاریخ). صدرا.
۴۸. _____ . ۱۳۷۲. جامعه و تاریخ. قم. صدرا.
۴۹. _____ . ۱۳۶۱. عدل الهی. قم. صدرا.
۵۰. _____ . ۱۳۷۴. جهاد و موارد مشروعیت آن در قرآن. قم. صدرا.
۵۱. مصباح یزدی، محمد تقی. ۱۳۷۳. فلسفه اخلاق، تهران. اطلاعات.
۵۲. نفیسی، زهرا. ۱۳۸۱. «عقل و علم در بیان مفسر المیزان». بینات. سال نهم. شماره ۳۴.
۵۳. وحیدی منش، حمزه علی. ۱۳۸۷. «نمایی کلی از سیاست اخلاقی». فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی. سال چهارم. شماره ۱۲.
۵۴. ورعی، جواد. ۱۳۸۱. حقوق و وظایف شهروندان و دولتمردان. تهران. دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.

56. Abo-Kazleh, Mohammad. 2006. "Rethinking International Relation Theory in Islam: Toward a Adequate Approach". Turkish Journal of International Relation. Vol 5. No 4.
57. Brown, Chris .2000. Understanding International Relation. Palgrave. Macmillan.
58. Gray, Colin S. 2007. War, Peace and International Relation. London. Routledge.
59. Haniff Hassan, Muhammad. 2007. "War, peace or neutrality: An overview of Islamic polity's Basis of Inter-State Relations". S.Rajartnam School of international Studies Singapore. No 130.
60. Mueller, Samuel F. 2010. "Peace, War and Modernity in International Relation Theory". Transcience Journal. Vol 1, No 1.
61. Singer, David J. 1961. "The level-of-Analaysis Problem in International Relation". World Politics. Vol 14. No 1.
62. Ulen, Thomas S. 1999. "Rational Choice Theory in Law and Economics". University of Illinois Institute of Government and Public Affairs. No 710.