

مباني، اصول و اهداف

سياست خارجي دولت اسلامي

سيد صادق حقيقت

(با همكاري مهدي عباسي)

ويراستار: ايوب زارعي

حروف نگار: مجيد اکبريان گرمجي

فهرست مطالب

مقدمه ... ۶

مفاهیم و کلیات ... ۹

- ۱ - مفهوم «سیاست خارجی» ... ۹
- ۲ - مفهوم «مسئولیت های فراملی» ... ۱۰
- ۳ - مفهوم «دولت اسلامی» ... ۱۳
- ۴ - مفهوم «مبانی» ... ۱۵
- ۵ - مفهوم «اصل» ... ۱۸
- ۶ - مفهوم «اصول علمی» و «اصل واقع گرایی» ... ۲۰
- ۷ - مفهوم «هدف» ... ۲۰

فصل اول: مبانی سیاست خارجی دولت اسلامی ... ۲۴

- ۱ - مبانی برون دینی سیاست خارجی دولت اسلامی ... ۳۰
 - ۱ - ۱ - نظریه حکومت دموکراتیک دینی ... ۳۵
 - ۱ - ۲ - نظریه وکالت ... ۳۹
 - ۲ - مبانی درون دینی سیاست خارجی دولت اسلامی ... ۴۳
 - ۱ - ۲ - نظریه های حاکمیت در فقه سیاسی شیعه ... ۴۵
 - ۲ - ۲ - مسئولیت های فراملی در دو نظریه نصب و انتخاب ... ۵۰
 - ۳ - ۲ - سیاست خارجی دولت اسلامی و نظریه های حاکمیت در فقه سیاسی شیعه ... ۵۳
 - ۳ - سیاست خارجی دولت اسلامی و مبانی برون دینی و درون دینی ... ۵۵
- خلاصه و جمع بندی ... ۵۷

فصل دوم: اصول سیاست خارجی دولت اسلامی ... ۶۰

- ۱ - اصول مهم سیاست خارجی دولت اسلامی ... ۶۲
 - ۱ - ۱ - اصل مصلحت ... ۶۲
 - ۱ - ۱ - ۱ - مفهوم مصلحت ... ۶۲
 - ۱ - ۱ - ۲ - تاریخچه اصل مصلحت در فقه شیعه ... ۶۴
 - ۱ - ۱ - ۳ - دلایل اصل مصلحت ... ۶۶
 - ۱ - ۱ - ۴ - مصالح مرسله یا استصلاح ... ۷۰
 - ۱ - ۱ - ۵ - ضوابط مصلحت ... ۷۳
 - ۱ - ۱ - ۶ - مرجع تشخیص مصلحت ... ۷۴

- ۱ - ۱ - ۷ - اصل مصلحت و عرفی شدن فقه ۷۶...
 ۱ - ۲ - اصل دفاع از سرزمین ها و منافع مسلمانان (مستضعفان) ۷۷...
 ۱ - ۳ - اصل نفی ولایت کافران بر مسلمانان (و قاعده نفی سبیل) ۸۱...
 ۱ - ۳ - ۱ - قاعده نفی سبیل در قرآن کریم ۸۲...
 ۱ - ۳ - ۲ - عوامل نفی از ولایت از دیدگاه قرآن ۸۶...
 ۱ - ۳ - ۳ - عدم ولایت و تبری از دشمنان ۸۹...
 ۱ - ۳ - ۴ - مستندات قاعده نفی سبیل ۹۰...
 ۱ - ۳ - ۵ - اصل نفی سبیل از دیدگاه امام خمینی ۹۱...
 ۱ - ۳ - ۶ - استقلال علت ها و دولت ها (و نفی سلطه) ۹۲...
 ۱ - ۳ - ۶ - ۱ - منشأ استقلال ملل ۹۳...
 الف) آزادی آحاد بشر ۹۳...
 ب) مساوات بشر ۹۶...
 ۱ - ۳ - ۶ - ۲ - اصل استقلال در قرآن و روایات ۱۰۰...
 ۱ - ۳ - ۶ - ۳ - انواع استقلال ۱۰۳...
 ۱ - ۳ - ۷ - عدم مداخله در امور داخلی دیگر کشورها ۱۰۴...
 ۱ - ۴ - اصل وفای به تعهدات بین المللی ۱۰۶...
 ۱ - ۴ - ۱ - قرآن و اصل وفای به عهد ۱۰۷...
 ۱ - ۴ - ۲ - وفای به عهد و پیمان از دیدگاه سنت ۱۱۰...
 ۱ - ۴ - ۳ - حدود اصل وفای به عهد ۱۱۴...
 ۱ - ۵ - اصل همزیستی مسالمت آمیز ۱۱۵...
 ۱ - ۵ - ۱ - پیامبر و اصل همزیستی مسالمت آمیز ۱۱۶...
 ۱ - ۵ - ۲ - همزیستی مسالمت آمیز با مسلمانان از دیدگاه قرآن کریم ۱۱۹...
 ۱ - ۵ - ۳ - همزیستی مسالمت آمیز با پیروان ادیان الهی ۱۲۰...
 ۱ - ۵ - ۴ - قرآن و مبنای همزیستی مسالمت آمیز با پیروان ادیان الهی ۱۲۲...
 ۱ - ۵ - ۵ - همزیستی مسالمت آمیز با غیر اهل کتاب ۱۲۶...
 ۱ - ۵ - ۶ - همزیستی مسالمت آمیز و مسئله تألیف قلوب ۱۲۸...
 ۱ - ۵ - ۷ - عتق و فک رقبه ۱۲۸...
 ۱ - ۵ - ۸ - حضور دولت اسلامی در مجامع بین المللی ۱۲۹...
 ۱ - ۶ - اصل مصونیت دیپلماتیک ۱۳۰...
 ۱ - ۶ - ۱ - اصل مصونیت دیپلماتیک در حقوق بین الملل ۱۳۰...
 ۱ - ۶ - ۲ - اصل مصونیت دیپلماتیک در اسلام ۱۳۳...
 ۱ - ۶ - ۳ - استجاره و امان ۱۳۴...
 ۱ - ۷ - اصل حل مسالمت آمیز اختلافات بین المللی ۱۳۵...
 ۱ - ۷ - ۱ - حکمیت و اصل وفای به تعهدات بین المللی ۱۳۵...

- ۱ - ۷ - ۲ - حکمیت در اسلام ... ۱۳۶
- ۱ - ۸ - اصل مقابله به مثل ... ۱۳۶
- ۱ - ۸ - ۱ - تعریف مقابله به مثل ... ۱۳۶
- ۱ - ۸ - ۲ - مقابله به مثل در اسلام ... ۱۳۷
- ۱ - ۹ - اصل تقيه و حفظ اسرار ... ۱۳۸
- ۱ - ۹ - ۱ - مفهوم تقيه ... ۱۳۹
- ۱ - ۹ - ۲ - ادله تقيه در قرآن و سنت ... ۱۳۹
- ۱ - ۹ - ۳ - حکم تقيه ... ۱۴۲
- ۱ - ۹ - ۴ - حدود تقيه ... ۱۴۳
- ۲ - نسبت بين اصول سياست خارجي دولت اسلامي ... ۱۴۵
- ۱ - ۲ - ارتباط اصل مصلحت با ديگر اصول ... ۱۴۶
- ۲ - ۲ - نسبت اصل نفي سلطه و اصل وفاي به تعهدات بين المللي ... ۱۴۸
- ۲ - ۳ - مسئوليت هاي فراملي، اصل دفاع از مسلمانان و اصل وفاي به تعهدات ... ۱۴۹
- ۲ - ۴ - نسبت اصل تقيه با ديگر اصول سياست خارجي دولت اسلامي ... ۱۵۰
- خلاصه و جمع بندي ... ۱۵۱

فصل سوم: اهداف سياست خارجي دولت اسلامي ... ۱۵۳

- ۱ - منافع ملي؛ اهداف دولت هاي ملي ... ۱۵۴
- ۲ - انواع هدف در دولت ملي و اسلامي ... ۱۵۹
- ۳ - منافع ملي و اهداف فراملي ... ۱۶۵
- ۴ - اهداف ملي و فراملي دولت اسلامي ... ۱۶۸
- ۴ - ۱ - تحکيم و توسعه قدرت ... ۱۷۰
- ۴ - ۱ - ۱ - تحکيم قدرت در قرآن کریم ... ۱۷۳
- ۴ - ۱ - ۲ - جهاد، و رابطه آن با توسعه قدرت در خارج از مرزها ... ۱۷۷
- ۴ - ۱ - ۳ - رابطه قدرت و مسئوليت در اسلام ... ۱۷۹
- ۵ - ۱ - ۳ - تکليف به وظيفه يا نتيجه ... ۱۸۳
- ۴ - ۲ - ابلاغ رسالت و دعوت ... ۱۸۶
- ۴ - ۲ - ۱ - تبليغ در قرآن کریم ... ۱۸۶
- ۴ - ۲ - ۲ - دعوت جهانيان به اسلام ... ۱۸۸
- ۴ - ۲ - ۳ - حکم تبليغ ... ۱۸۹
- ۴ - ۲ - ۴ - دعوت ترويجي و تبيني ... ۱۹۰
- ۴ - ۲ - ۵ - مسلمانان و وظيفه تبليغ ... ۱۹۲
- ۴ - ۲ - ۶ - تبليغ و تأليف قلوب ... ۱۹۳
- ۴ - ۳ - همگرایی و اتحاد ملل و دولت اسلامي ... ۱۹۷

- ۴ - ۳ - ۱ - پیشینه و اهمیت اتحاد مسلمین ۲۰۲...
 ۴ - ۳ - ۲ - امامان شیعه و وحدت مسلمین ۲۰۳...
 ۴ - ۳ - ۳ - انگیزه ها و زمینه های اتحاد مسلمین ۲۰۷...
 ۴ - ۳ - ۴ - مبنای اتحاد مسلمانان ۲۰۹...
 ۴ - ۳ - ۵ - گونه های اتحاد دول اسلامی ۲۱۲...
 ۴ - ۳ - ۶ - اتحاد دولت های اسلامی در عصر حاضر ۲۱۳...
 ۴ - ۳ - ۷ - راهکارهای همگرایی جهان اسلام ۲۱۶...
 الف) میانجی گری ۲۱۷...
 ب) تفاهم و گفتوگو ۲۱۹...
 ج) تأکید بر مشترکات ۲۲۱...
 ۴ - ۴ - عدالت ۲۲۱...
 ۴ - ۴ - ۱ - عدالت: اصل یا هدف؟ ۲۲۳...
 ۴ - ۴ - ۲ - قرآن و عدالت ۲۲۶...
 ۴ - ۴ - ۳ - قرآن و عدالت بین المللی ۲۲۸...
 ۴ - ۴ - ۴ - گستره و آثار عدل در بیان روایات ۲۳۰...
 ۴ - ۴ - ۵ - قاعده عدالت در فقه ۲۳۴...
 ۵ - نسبت مبانی، اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی ۲۳۶...
 ۵ - ۱ - نسبت مبانی با اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی ۲۳۸...
 ۵ - ۲ - نسبت اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی ۲۴۰...
 خلاصه و جمع بندی ۲۴۲...

فصل چهارم: مدرنیته و روابط خارجی دولت اسلامی ۲۴۵...

- ۱ - دولت دینی و مدرنیته ۲۴۷...
 ۲ - روابط دولت اسلامی با ملت ها ۲۵۶...
 ۳ - روابط دولت اسلامی با دیگر دول اسلامی ۲۵۸...
 ۴ - روابط دولت اسلامی با دولت های اهل کتاب ۲۶۰...
 ۵ - روابط دولت اسلامی با دولت های غیر اهل کتاب ۲۶۳...
 ۶ - روابط دولت اسلامی با سازمان های بین المللی ۲۶۶...
 ۷ - روابط خارجی دولت اسلامی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ۲۶۷...
 خلاصه و جمع بندی ۲۶۹...
 نتیجه گیری ۲۷۱...
 کتاب نامه ۲۷۴...

مقدمه

سیاست خارجی دولت اسلامی در سه سطح مبانی، اصول و اهداف، با سیاست خارجی دیگر دولت های سکولار قابل مقایسه می باشد. وجوه مشابهت و مخالفت آن ها، و این مسئله آیا «سیاست خارجی» به وصف «اسلامی» متصف می شود یا نه، در پژوهش حاضر قابلیت طرح دارد. برخی معتقدند دولت اسلامی به دولتی گفته می شود که اکثر ساکنان آن مسلمان اند، و سیاست خارجی آن با سیاست خارجی دیگر دولت ها متفاوت نیست. براساس این ادعا، فقه سیاسی دانش مستقلی در زمان حاضر نیست و نمی تواند گرهی از مسایل سیاسی و اجتماعی باز کند. برعکس، برخی معتقدند فقه تکلیف جمیع مسایل سیاسی و اجتماعی را به شکل جزئی مشخص نموده است. گرایش بینابین آن است که فقه سیاسی برخی راهبردها در حد کلیات را در مسایل سیاسی و اجتماعی (مثل سیاست خارجی دولت اسلامی) ترسیم می کند. یکی از وجوه تفاوت سیاست خارجی دولت اسلامی با سیاست خارجی دولت سکولار، در تقیید سیاست خارجی دولت اسلامی به «مسئولیت های فراملی» می باشد.

پس، در درجه اول باید دید آیا فقه سیاسی وظیفه دارد مسایلی از سیاست خارجی را بررسی نماید. سپس با فرض مثبت بودن این سؤال، باید دید دخالت فقه سیاسی در حوزه سیاست خارجی در چه حوزه و محدوده ای است. بر این اساس، اهداف پژوهش حاضر در سه موضوع تلخیص می شود:

الف) تعیین مرز مبانی دینی و علمی سیاست خارجی دولت اسلامی؛

ب) ترسیم مبانی، اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی؛

ج) تطبیق مسایل فوق بر برخی مصادیق و مسایل سیاست خارجی دولت مدرن اسلامی.

براساس بند «الف» و با تکیه بر مباحث انتظار بشر از دین و امثال آن، مجال و پتانسیل فقه سیاسی به بحث گذاشته خواهد شد. در صورت دخیل بودن فقه سیاسی در سیاست خارجی دولت اسلامی، تأثیر اختلاف قرائت ها نیز مورد بررسی قرار خواهد گرفت. بر این اساس، نقش عناصر فقه سیاسی در سیاست خارجی دولت اسلامی، متغیری وابسته نسبت به قرائت های مختلف درباب حاکمیت در اسلام خواهد بود؛ به بیان

دیگر، براساس هر نوع قرائت درباب حاکمیت، تصویری خاص از سیاست خارجی دولت اسلامی را خواهیم داشت.

براساس بند «ب»، مبانی به زیرساخت های نظری؛ اهداف به آرمان ها و غایات و اصول به قواعد حاکم بر رفتار سیاست خارجی دولت اسلامی نظر خواهد داشت. در بند «ج» مسایل نظر فوق بر مصادیقی خاص، با توجه به مقتضیات و محدودیت های روابط بین الملل، و اصل واقع گرایی، تطبیق خواهد شد.

سؤال اصلی پژوهش حول محور مبانی، اهداف و اصول سیاست خارجی دولت اسلامی می چرخد، بنابراین قابل تفکیک به سه سؤال فرعی درخصوص مبانی، اصول و اهداف خواهد بود. در این نوع تحقیقات استکشافی و توصیفی نباید انتظار ارائه «فرضیه» به معنای دقیق کلمه را داشته باشیم، اما به طور کلی می توان گفت براساس فرضیه پژوهش حاضر:

سیاست خارجی دولت اسلامی از یک طرف بر مبانی، اصول و اهداف دینی، و از طرف دیگر

بر اصول علمی و اصل واقع گرایی تکیه می زند.

حداقل سه پیش فرض برای نزدیک شدن به مفاد فرضیه مذکور در نظر گرفته شده است:

الف) سیاست خارجی دولت اسلامی به لحاظ دینی بودن، مقید به احکام الزامی شرع است و بر این اساس طراحی می شود.

ب) سیاست خارجی دولت اسلامی به اصول علمی و اصل واقع گرایی نیز توجه دارد.

ج) قرائت های مختلف درباب حاکمیت، نتایجی نسبتاً متفاوت در سیاست خارجی دولت اسلامی خواهد داشت.

مفاهیم و کلیات

برخی از مهم ترین مفاهیمی که در فرضیه فوق (و کل پژوهش) به تعریف نیاز دارند، عبارت اند از:

۱ - مفهوم «سیاست خارجی»

پیش از بحث از اتصاف سیاست خارجی به قید «اسلامی»، لازم است اصل این مفهوم با تعریف های صاحب نظران علم سیاست و روابط خارجی روشن شود، زیرا فارغ از بار اسلامی آن «مقوله سیاست خارجی از پیچیده ترین و گسترده ترین و عمیق ترین مقولات در میان تمامی شاخه های علوم اجتماعی است که ده ها و حتی صدها عامل اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، تاریخی و تکنیکی در داخل واحدهای سیاسی و در سطوح مختلف نظام بین الملل در آن دخالت مجرد یا متقابل دارند»^(۱). همچنین توجه به این نکته لازم است که: «در حالی که روابط بین المللی شامل روابط بین حکومت ها، گروه ها و افراد ممالک مختلف می گردد، سیاست خارجی فقط آن دسته از روابط را در بر می گیرد که ابتکار آن با حکومت ها بوده و از طرف آنان تصدی شده باشد»^(۲). از این رو، مفهوم «سیاست خارجی» در هر کشور عبارت است از:

راهبرد یا رشته طراحی شده عمل که به وسیله تصمیم گیرندگان یک دولت در مقابل دیگر

دولت ها و واحدهای بین المللی به منظور اهداف مشخص اعمال می شود^(۳).

براساس تعریفی دیگر:

تدوین، اجرا و ارزیابی تصمیم گیری هایی که از دیدگاه خاص همان کشور جنبه بدون مرزی

دارد^(۴).

۱. محمود سریع القلم، عقل و توسعه یافتگی، ص ۲۰۶.

۲. هوشنگ مقتدر، سیاست بین الملل و سیاست خارجی، ص ۱۰۴.

۳. Jack C. Plano (and Roy. Dilton), *the International Relations Dictionary*, P. 6.

۴. علی اصغر کاظمی، روابط بین الملل در تئوری و در عمل، ص ۴۲.

امروزه که دولت‌ها بازیگران اصلی سیاست بین‌المللی تلقی می‌شدند، جهت‌گیری‌ها، اهداف و منافع آن‌هاست که در چارچوب سیاست خارجی مورد بررسی قرار می‌گیرد.^(۵)

علی اصغر کاظمی می‌گوید:

در تدوین و تنظیم و هدایت سیاست خارجی، عوامل و متغیرهای گوناگونی دخالت دارند که بدون شک آگاهی از کم و کیف و آثار متقابل آن‌ها برای درک آن‌چه که در بطن ماشین و سیستم سیاست‌گذاری یک کشور می‌گذرد، مفید است. از میان آن‌ها ویژگی‌ها و خصلت‌های ملی، ساختار و بافت سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، و ایدئولوژی، موقعیت جغرافیایی، تهدیدات و بالاخره ادراک و برداشت سیاست‌گذاران و تصمیم‌گیرندگان در مورد کم و کیف عوامل و متغیرهای مذکور از همه مهم‌تر و اساسی‌تر است.^(۶)

بنابراین، در سیاست خارجی دولت اسلامی، نیز نقش مکتب اسلام و دیدگاه‌های موجود نسبت به آن تعیین‌کننده است. همان‌گونه که خصلت‌های فرهنگی و ایدئولوژیک ممکن است در سیاست خارجی هر کشوری تأثیر گذارد، دولت اسلامی نیز ارزش‌های مکتبی خود را بر چارچوب و اهداف سیاسی خارجی حاکم می‌بیند.

۲ - مفهوم «مسئولیت‌های فراملی»

نظام‌های مختلف سیاسی براساس منابع مشروعیت خود و معتقدات سیاسی مربوطه، مسئولیت‌های مشخص و تعریف شده‌ای در خارج از مرزها دارند... ایدئولوژی هر سیستم سیاسی به شرط کامل بودن، می‌تواند مهم‌ترین عامل تعیین‌کننده مسئولیت به شمار رود.^(۷) بنابراین، نظام‌های غیر ایدئولوژیک و عمدتاً دموکراتیک خواهان اشاعه و ترویج معتقدات خود (و ایدئولوژی به معنای عام آن) می‌باشند، ولی در این راستا «تکلیف» و «مسئولیتی» برای خود قائل نیستند. اگر بین اهداف ملی و اقدامات فراملی تزاومی به وجود آید، نظام‌های غیر ایدئولوژیک اولویت را به اهداف ملی می‌دهند، اما دولت اسلامی که افزون بر

۵. سید عبدالعلی قوام، اصول سیاست خارجی و سیاست بین‌الملل، ص ۹۴.

۶. علی اصغر کاظمی، همان، ص ۴۴.

۷. سیدصادق حقیقت، مسئولیتهای فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی، ص ۴۳.

تعهدات ملی، خود را در برابر اهداف بلند مکتب اسلامی متعهد می‌داند، در راستای تعقیب منافع ملی همواره به رسالت ایدئولوژیک خویش که مسئولیت و وظایفی را نیز در سیاست خارجی بردوش آن نهاده است، می‌اندیشد و یکی از تمایزات آن با دولت‌های ملی همین مسئولیت‌های فراملی است. عمده این مسئولیت‌ها، ترویج دین اسلام و گسترش توحید و خداپرستی و مبارزه با شرک و کفر و مادی‌گرایی و نیز دفاع از حقوق انسانی ملل مستضعف می‌باشد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

هو الذي ارسل رسوله بالهدى و دین الحق لیظهره علی الدین کله ولو کره المشرکون^(۸)؛ او

کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین درست، فرستاد تا آن را بر هر چه دین است پیروز

گرداند، هر چند مشرکان خوش نداشته باشند.

رسالتی که این آیه بر دوش پیامبر می‌گذارد، اختصاصی به آن حضرت ندارد، زیرا با وجود آن که رسول اکرم خاتم الانبیاء بوده است، شریعت او تا قیامت تداوم خواهد داشت و آن حضرت به سوی همه مردم مبعوث شده^(۹) و «رحمة للعالمین»^(۱۰) است، بنابراین پس از رحلت او، کسانی باید انجام آن رسالت را به عهده گیرند. به عقیده ما شیعیان، نخست ائمه معصومین (علیهم السلام) و پس از آنان علمای اسلام که در وصف شان پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود: «علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل»^(۱۱) این مهم را باید تحقق بخشند.

دولت اسلامی که متولی امور جامعه اسلامی می‌گردد و بخشی از وظایف خویش را پی‌گیری اهداف دینی و اجرای برنامه‌های آن می‌داند، به نمایندگی از مسلمانان در سیاست خارجی خویش این مسئولیت‌های فراملی را به عهده می‌گیرد.

برخی آیات دیگر عموم مسلمانان را مخاطب قرار می‌دهد و مسئولیت فراملی جهاد برای رهایی مستضعفان^(۱۲) و جهاد با مشرکان - که به خدا و قیامت ایمان نمی‌آورند و دین حق را نمی‌پذیرند و

۸. توبه (۹) آیه ۳۳.

۹. اعراف (۷) آیه ۱۵۹ و سبا (۳۴) آیه ۲۸.

۱۰. انبیاء (۲۱) آیه ۱۰۷.

۱۱. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۲.

۱۲. نساء (۴) آیه ۵۷.

محرمات را رعایت نمی‌کنند^(۱۳) - را یادآوری گردد. این گونه مسئولیت‌ها برعهده دولت اسلامی است و آن دولت نمی‌تواند تنها سیاست‌گذاری خارجی خویش را بر اساس منافع ملی بنیان نهد. افزون بر مطالب مذکور، یعنی پی‌گیری منافع ملی و پذیرفتن مسئولیت‌های فراملی، سیاست خارجی دولت اسلامی دارای ویژگی‌های است که با توجه به آن می‌توان این دولت را از دولت‌های دیگر متمایز کرد. در حالی که برخی دولت‌ها برای دست‌یابی به منافع ملی خویش به هر ابزار و استراتژی ممکن متوسل می‌شوند و برخی دیگر در تضاد منافع ملی و اصول ارزشی خود همواره منافع ملی را بر ارزش‌هایی چون دفاع از حقوق بشر، سلامت محیط زیست و غیره ترجیح می‌دهند، دولت اسلامی به اصول ارزشی سیاست خارجی خود و تعالیم اسلامی و مکتبی پای بند می‌باشد. اصول سیاست خارجی دولت اسلامی برای دست‌یابی به اهداف آن، ابزارها و استراتژی‌ای را مشخص می‌کند و حدود استفاده از هر ابزاری و شرایط آن را تعیین می‌نماید، بنابراین برای وصول به هدف، تمسک به هر وسیله‌ای قابل توجیه نیست.

۳ - مفهوم «دولت اسلامی»

دولت به معنای وسیع کلمه عبارت است از: جامعه‌ای که در آن قدرت سیاسی طبق قوانین اساسی تعیین و تشریح شده، و در مفهوم عام به معنای مجموعه سازمان‌های اجرایی است که قدرت اداره جامعه به آن داده شده است^(۱۴).

مفهوم دولت در این جا همان معنای وسیع، رایج و امروزی آن است که عناصر چهارگانه «سرزمین»، «جمعیت»، «حاکمیت» و «حکومت» را در بر دارد. واژه «حکومت» را نیز به عنوان قدرتی که سرنوشت جامعه در دست آن است، در نظر می‌گیریم.

اکنون پس از اشاره به مفهوم دولت، لازم است وصف «اسلامی» آن به گونه‌ای رساتر بررسی شود تا نقش و جایگاه مباحث آینده و طرح نظریات متفاوت به ویژه در روابط خارجی دولت مذکور آشکار گردد. نخستین سؤال این است که اسلامی خواندن دولت از کدام یک از عناصر آن نشئت می‌گیرد؟ آیا سرزمین اسلامی و جمعیت مسلمان یا حاکمیت اسلامی موجب اسلامی خواندن دولت‌ها خواهد شد؟ در پاسخ

۱۳. توبه (۹) آیه ۲۹.

۱۴. غلامرضا علی بابایی، فرهنگ علوم سیاسی، ج ۱، ص ۳۰۳ و ۳۰۵.

می توان گفت که اسلامی خواندن سرزمین بالعرض است و به واسطه ساکنان مسلمان، سرزمین و کشور به اسلامی توصیف می شوند، لکن جمعیت قابلیت آن را دارد که منشأ هر حکومتی شود و از این رو، جامعه اسلامی می تواند پذیرای حکومت اسلامی شود و همچون دیگر انواع حکومت ها خاستگاه با کاوش در متون اندیشمندان دینی می توان ویژگی هایی برشمرد که عملاً حکومت اسلامی را از حکومت غیراسلامی متمایز می کند. برخی از طرفداران رهیافت سنتی در راستای مشروعیت الهی دولت اسلامی، ساختاری تصویر می کنند که با حاکمیت الهی منطبق گردد. بنیان گذار دولت اسلامی ایران، حضرت امام خمینی - ره - معتقدند: «کسی جز خدا حق حکومت بر کسی را ندارد»^(۱۵). از این رو، چنین نظر می دهند: «اگر چنان چه فقیه در کار نباشد، ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است. با خدایا طاغوت ... اگر به امر خدا نباشد، رئیس جمهور با نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است»^(۱۶).

ایشان به نقش مردم در حکومت نیز پای بند است، لیکن آن را در چارچوبی می داند که به ساختار اعمال حاکمیت الهی منتهی شود، لذا با این که می فرماید: «مردم سرنوشت خودشان دست خودشان است و انتخابات برای تحصیل سرنوشت شما ملت است»^(۱۷)، در جای دیگر می گوید: «اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادل را برای رهبری حکومت شان تعیین کنند ... او ولیّ منتخب مردم می شود و حکمش نافذ است»^(۱۸).

امام گاهی نیز به محتوا توجه می کند: «حکومت اسلامی حکومتی است برپایه قوانین اسلامی ... و اسلامی یعنی محتوای آن فرم (جمهوری) که قوانین الهی است»^(۱۹). ایشان همچنین درباره کارگزاران دولت اسلامی می گوید: «رژیم اسلامی به این است که این افرادی که در کار هستند ... کارشان کار اسلامی باشد»^(۲۰).

۱۵. کشف الاسرار، ص ۱۸۴.

۱۶. صحیفه نور، ج ۹، ص ۲۵۳.

۱۷. همان، ج ۱۸، ص ۲۴۶.

۱۸. همان، ج ۲۱، ص ۱۴۹.

۱۹. همان، ج ۴، ص ۱۵۷.

۲۰. همان، ج ۸، ص ۸۳.

در مجموع می‌توان گفت امام خمینی - ره - اسلامی بودن حکومت را به مبناي مشروعیت الهی آن می‌داند. لازمه این امر آن است که قوانین دولت نیز الهی باشد و از منبع وحی سرچشمه گیرد. این امر با حمایت مردم از رهبران حکومت اسلامی منافاتی ندارد. برخی در وجه تمایز حکومت اسلامی با دیگر نظام‌ها، اصول، اهداف و ابزار دست‌یابی به هدف و همچنین نتایج مترتب بر آن را برشمرده‌اند^(۲۱) و برخی دیگر آرمان‌ها و ارزش‌ها، احکام شرعی و قوانین الهی، صفات برتر و شایستگی حاکم اسلامی و نقش مردم در حکومت را ویژگی‌های دولت اسلامی دانسته‌اند^(۲۲).

در مجموع اصطلاح «دولت اسلامی» ممکن است بر سه معنا دلالت کند:

(الف) دولتی که اکثر ساکنان آن مسلمان باشند (تعریفی که سازمان ملل متحد نیز پذیرفته است)؛

(ب) دولتی که در چارچوب احکام الزامی شرع مقدس اسلام عمل نماید؛

(ج) دولتی که ملتزم است احکام الزامی شرع مقدس را به دست اشخاص خاصی اعمال کند.

اصطلاح «دولت اسلامی» در این کتاب به معنای دوم اشعار دارد. بنابراین، سخن از دولتی است که احکام شرعی را در ابعاد سه‌گانه قضا، اجرا و تفنین رعایت کند. غرض از واژه «اسلامی» در این جا «شیعی» می‌باشد. استعمال لفظ «دولت» به جای «حکومت»، به آن دلیل است که عناصر چهارگانه حاکمیت، حکومت، جمعیت و سرزمین را شامل شود.

در فصل اول خواهیم دید که در دولت اسلامی قرائت‌های متفاوتی نسبت به مجری احکام شرعی وجود دارد. براساس اختلاف قرائت‌ها در این زمینه بود که در این جا معنای سوم را برای دولت اسلامی (دولتی که مجری احکام الزامی شرع را اشخاص خاصی می‌داند) مدنظر قرار ندادیم.

۴ - مفهوم «مبانی»

نقش عمده و تعیین‌کننده در تصمیم‌سازی‌ها، به مبانی و ساختار فکری و باورهای دولت مردان و سیاست‌مداران برمی‌گردد. مختصات نظام سیاسی از لحاظ ساختاری و رفتاری نیز می‌تواند نقش مؤثری در شیوه تبیین منافع، استراتژی‌ها و هدف‌ها ایفا کند^(۲۳).

۲۱. محمدباقر ناصحی، «حکومت اسلامی در ایران»، چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی، حکومت در اسلام، ص ۱۰۷.

۲۲. سید محمدباقر حکیم، «جمهوری اسلامی و ویژگی‌های حکومت اسلامی»، همان، ص ۱۵۲ - ۱۵۸.

۲۳. سید عبدالعلی قوام، «آنانومی تعاملات نظام سیاسی و منافع ملی»، مجله سیاست خارجی، سال هشتم، ش ۱ و ۲، (بهار و تابستان ۱۳۷۳)،

ویک لین می گوید: «اکثر سیاست مداران مسئله منافع ملی را در صدر کار خود قرار می دهند. از نظر جورج کنان، تنها از طریق منافع ملی می توان سایر مسایل سیاسی را درک کرد»^(۲۴).

نظریه فوق بیان گر واقعیتی برگرفته از رفتار اکثر سیاست مداران در صحنه بین المللی است، لیکن حکمی کلی و غیر قابل رد نمی باشد و حداقل سیاست مداران دولت های ایدئولوژیک و ارزشی می توانند مبانی دیگری را اساس رفتار و تصمیم سازی های خویش در سیاست خارجی کشورشان قرار دهند.

از آن جا که تعاریف متعدد و گاه متضادی از «مبنا» به چشم می خورد، چاره ای جز آن وجود ندارد که تعیین مراد نماییم. «مبنا» در این جا عبارت است از: آن مجموعه مباحثی که به خودی خود از جنس علم مورد نظر (سیاست خارجی - در این جا -) نیستند، اما تعیین تکلیف در آن ها، به نوبه خود در علم حاضر مؤثر خواهد شد؛ برای مثال، بحث درباره قلمرو انتظار از دین و همچنین مبانی حاکمیت (مثل نظریه نصب و انتخاب) از نوع مسایل سیاست خارجی نیستند، اما اتخاذ موضع در آن ها می تواند موجب تغییر دیدگاه در سیاست خارجی شود. قائلین به نظریه نصب و نظریه انتخاب (و دیگر نظریه های حاکمیت در فقه شیعه) یک سان به مسئله سیاست خارجی و مسئولیت های فراملی نمی نگرند. بخشی از این تفاوت ها را در فصول آتی به بحث خواهیم گذاشت، علاوه بر آن که سابقه این بحث در کتاب *مسئولیت های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی* نیز وجود دارد^(۲۵).

نوع حکومت ها و مبانی مشروعیت آن ها، اساس و شیوه رفتار سیاست خارجی آن را همچون سیاست داخلی اش متفاوت می سازد. در دولت اسلامی دیدگاه های متفاوت درباب مشروعیت، همان گونه که بر مبانی تصمیم گیری های داخلی تأثیر می گذارد، می تواند مبانی و نظریه های جداگانه ای نیز در سیاست خارجی به وجود آورد؛ به عبارت دیگر، زمانی که مبانی حاکمیت صرفاً الهی تصور شود یا این مبنا تنها مردمی تلقی گردد و یا حاکمیت الهی - مردمی فرض شود، بالقوه خاستگاه های متنوعی در سیاست خارجی به وجود می آید و اولویت ها تغییر می یابند. همان گونه که محمود سریع القلم اشاره می کند، سیاست خارجی هر کشوری، ادامه سیاست داخلی آن است و رفتارهای بیرونی آن ناشی از لایه ها و پیچیدگی هایی

۲۴. مبانی دیپلماتی، ترجمه عبدالعلی قوام، ص ۱۶۰.

۲۵. سید صادق حقیقت، همان.

است که در داخل آن وجود دارد^(۲۶). بنابراین، لازم است نگرش‌ها و آرای صاحب نظران از زیربناها و نظام انگیزشی سیاست خارجی دولت اسلامی براساس نوع برداشت از متون دینی تصویر گردد که از آن به عنوان «مبانی دین» یاد می‌شود. از سوی دیگر، جایگاه و نقش عقل در نظام تصمیم‌گیری و کمیّت‌گرایی‌های عقلانی سیاست‌گذاران دولت اسلامی و توجه به واقعیات عرف بین‌المللی و یا سیر در اندیشه‌ها و خواست‌های آرمانی، عواملی هستند که می‌توانند مبانی متعددی را برای تصمیم‌سازی و شیوه اجرا در سیاست خارجی به ارمغان آورند. این‌گونه مبانی قبل از رجوع به متون دینی مطرح هستند (مبانی برون دینی). بنابراین، فصلی از این پژوهش به مبانی برون دینی^(۲۷) و درون دینی^(۲۸) حکومت اسلامی در سیاست خارجی می‌پردازد.

مسئله اصلی در مباحث برون دینی سیاست خارجی دولت اسلامی آن است که اصولاً:

- چه ضرورتی دارد سیاست خارجی دولت اسلامی با دولت‌ها متفاوت باشد؟
- چرا باید اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی با توجه به منابع درون دینی (قرآن و سنت) سامان داده شود؟

- نقش عقل در این میان چیست؟

- چه انتظاری از دین در مسئله سیاست خارجی وجود دارد؟

این‌گونه سؤال‌ها در مبانی برون دینی سیاست خارجی جای می‌گیرد. غرض از «مبانی درون دینی» در پژوهش حاضر، مبانی مختلف حاکمیت در فقه سیاسی شیعه است. نظریه نصب، انتخاب و حسب از جمله نظریه‌های حاکمیت در این بین می‌باشند. در این جا بدون آن که قضاوت خاصی در مورد این‌گونه مبانی صورت پذیرد، مسئله اهداف و اصول سیاست خارجی به شکل مبنایی (علی‌المبنا) به بحث گذاشته خواهد شد.

۵ - مفهوم «اصل»

۲۶. سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، ص ۴۷.

۲۷. Meta - textual.

۲۸. textual.

به کارگیری واژه «اصل» در کشور ما به مفهوم دقیق آن چندان مورد توجه نیست، همان گونه که بیژن ایزدی معتقد است:

نه تنها در محاوره جاری و روزانه هر کس هرچه را که مهم می‌داند، «اصل» تلقی نموده و تحت عنوان اصول از آن یاد می‌کند، بلکه صاحب نظران و متفکران بسیاری نیز لاقلاً در خصوص سیاست خارجی به هر معنا و مفهوم ضروری «اصل» می‌گویند، در حالی که هر مفهوم مهمی «اصل» نیست^(۲۹).

پس، برای سهولت تفکیک اصول از مبانی و نیز اهداف و استراتژی از یک دیگر در این جا مفهوم هر کدام و منظور از آن بررسی می‌شود. لسان العرب اصل را «اسفل کل الشیء» و مقایس آن را «اساس الشیء» معنا می‌کند. اصل به معنای بیخ، بن، اساس، ریشه، قاعده، قانون و ... آمده است. «اصول» جمع «اصل» می‌باشد که در هر علم عبارت است از: قواعد اساسی ای که آن دانش بر آن استوار می‌باشد، و اصل هر چیز آن است که وجود آن بدان متکی است^(۳۰).

عثمان جمعه ضمیری^۲ در بحث سیاست خارجی دولت اسلامی، معانی مختلف «اصل» را بر می‌شمارد و سپس مراد خود را مشخص می‌کند:

«اصل» در زبان عربی به معنای اساس شیء است که غیر بر آن بنا می‌شود. معنای دیگر «اصل» منشأ شیء است؛ مثل پدر که منشأ فرزند به شمار می‌رود. بعد علمای شریعت این کلمه را به معنای دیگر به صورت مشترک به کار بردند:

۱ - دلیل: مثل این که می‌گویند: اصل در این مسئله آن است که ...؛

۲ - راجح؛

۳ - مقیس علیه (آن چه بر آن قیاس می‌شود)، مثل نسبت خمر و نبید؛

۴ - قانون و قاعده کلی ضوابط و استثنائات به آن بازمی‌گردد، و احکامی بر آن متفرع

می‌شود، مثل اصل برائت؛

۵ - مستصحب: مثل اصل طهارت؛

۲۹. سیاست خارجی جمهوری اسلامی، ص ۱۳۸.

۳۰. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۱، ص ۱۶.

۶ - قاعده مستمره: مثل این که می گویند: اکل میتة خلاف اصل است، یعنی قاعده عامه چنین

اقتضا می کند^(۳۱).

ضمیریه معنای ششم را به معنای حکم شرعی نمی داند، و مقصود خود از «اصل» را در بحث روابط بین الملل و سیاست خارجی از دیدگاه اسلام همین معنا معرفی می نماید^(۳۲).

اگر بخواهیم در این جا نیز همانند عنوان قبل تعیین مراد نماییم، می توانیم بگوئیم آن باورها و قواعد کلی که مسایل فرعی تر از آن ها استنتاج می شود و چارچوب رفتاری سیاست خارجی دولت اسلامی را تعیین می کند و همواره توجه و پای بندی بدان لازم است، به عنوان «اصل» یاد می شود. «اصل» در این پژوهش ممکن است قاعده ای عقلی یا عرفی و یا فقهی باشد. آن چه که هست، این است که سیاست خارجی دولت اسلامی براساس «مبانی» خاصی درصدد است براساس این گونه «اصول» و قواعد، «اهداف» معینی را عملی سازد.

۶ - مفهوم «اصول علمی» و «اصل واقع گرای»

سیاست خارجی دولت اسلامی علاوه بر ارتباط با مبانی دینی، بر اصول کارشناسانه و علمی نیز تکیه می زند. مقصود از اصول و مبانی علمی در این جا، مسایلی هستند که اصولاً شکل تخصصی و کارشناسی دارند و بر سیره و روش عقلاً مبتنی می باشند. مسایل کارشناسانه بین سیاست خارجی دولت اسلامی و میان خارجی دولت غیر اسلامی تا حد زیادی اشتراک دارند. اگر حجم مسایل و مباحث کارشناسانه در سیاست خارجی دولت اسلامی زیاد شود، بالطبع نقش مبانی دینی را کم رنگ تر خواهد کرد. تصور افراطی مسئله آن است که سیاست خارجی دولت اسلامی را دقیقاً همانند سیاست خارجی دولت های سکولار فرض کنیم و بگوئیم خداوند اصولاً این گونه مسایل را به عقل و سیره عقلاً واگذارده است، بنابراین مبانی دینی هیچ گونه نقشی در طراحی سیاست خارجی دولت اسلامی ندارد. براساس فرضیه پژوهش، هم مبانی دینی (براساس قرائت های مختلف) و هم مسایل علمی و کارشناسانه در طراحی سیاست خارجی دولت اسلامی نقش دارند.

۳۱. اصول العلاقات الدولية في فقه الامام محمد بن الحسن الشيباني، ج ۱، ص ۳۸۲ - ۳۸۳.

۳۲. همان.

علاوه بر مسایل مذکور، در طراحی سیاست خارجی دولت اسلامی باید به اصل واقع گرایی و شناخت مقتضیات و محدودیت های روابط بین المللی نیز توجه شود. سیاست خارجی دولت اسلامی نمی تواند در خلأ و به شکل آرمانی ترسیم گردد. توجه به اصل واقع گرایی، دولت اسلامی را از گرفتار شدن در ناکجا آباد می رهااند. مقصود از واقع گرایی در این جا اتخاذ سیاست قدرت^(۳۳) و یا ضرورتاً معیار بودن منافع ملی نیست.

۷ - مفهوم «هدف»

ورود هر دولتی به عرصه جهانی براساس اهداف و انگیزه های آن شکل می گیرد. اهداف برون مرزی حکومت، نمودی از نیازها و خاستگاه های ذهنی و روانی بازیگران سیاست خارجی و تصورات برگرفته از واقعیات پیرامون آن است. در این جا مبانی به منزله زیربنای فکری، و اهداف به منزله مقصد سیاست خارجی فرض شده اند. ارسطو برای تبیین و شفاف سازی اهداف دولت، سه مفروضه را در نظر می گیرد:

۱ - منافع جمع را نمی توان به طرق و علم مشخصی تعیین کرد. این منافع شامل گرایش ها و تمایلات گروهی و فردی هستند که معمولاً به صورت ذهنی و جمعی^(۳۴) مطرح می باشند. بنابراین، هیچ معیار قابل قبول عامی برای انتخاب سیاست های مفید، مؤثر، عاقلانه و مطمئن وجود ندارد.

۲ - در چنین جهانی موهوم و گوناگون، نفع جمعی را فقط از طریق خواست اکثریت که به شیوه آزاد و منصفانه و به صورت مورد به مورد تعیین می شود، می توان تأمین کرد.

۳ - تصمیمات راجع به منافع عام، هیچوجه قدسی ندارند و ممکن است براساس مبادله افکار عموم مورد تجدیدنظر و تصحیح قرار گیرند^(۳۵).

هانس مورگنتا هدف دولت در سیاست خارجی و روابط بین الملل را در «نفع ملی» خلاصه می نماید. نفع ملی از دیدگاه هنجاری، عبارت است از: مجموعه ایده آل ها و آرمان هایی که یک کشور در مسیر هدایت سیاست خارجی خود دنبال می کند، و از دیدگاه صرفاً توصیفی، عبارت است از: اهداف و منظورهایی که یک ملت از طریق رهبری خود در طول زمان پی می گیرد. مورگنتا که از سردمداران مکتب رالیسم و اصالت قدرت است، نفع ملی را با کوشش دولت ها برای کسب قدرت، مترادف می بیند. قدرتی

۳۳. Power Politics.

۳۴. Pluralistic.

۳۵. See: Theodore A. Coumbumbis (and James H. Wolfe) , *Introduction to International Relations , Power and Justice* ,

P.P. 75 - 76.

که او در نظر دارد، عبارت از توانایی یک دولت برای ایجاد، حفظ نفوذ و کنترل بردولت دیگر می باشد. این کنترل ممکن است با به کارگیری وسایل و ابزار خصمانه یا از طریق همکاری و تشریک مساعی به وجود آید.^(۳۶)

درخصوص اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی به اجمال می توان گفت که این گونه آمال در چارچوب محدود منافع ملی نمی گنجد، چرا که براساس ارزش های مکتبی، حداقل به شکل فی الجمله، اهدافی مدنظر دولت اسلامی در حوزه سیاست خارجی است که تحت عنوان «مسئولیت های» فراملی جای می گیرد.^(۳۷) رفتار کشورها همان گونه که از عوامل محیطی، اقدامات فوری و نیاهاي داخلی سرچشمه می گیرد، دست کم درخصوص دولت های مکتبی، از ارزش ها نیز متأثر است.

هالستی اهداف سیاست خارجی (با محوریت منافع ملی) را در سه گروه هدف های حیاتی یا اولیه، هدف های ثانویه یا متوسط و هدف های جهانی یا دراز مدت تقسیم می کند.^(۳۸)

آرتولد ولفرز نیز اهداف سیاست خارجی را به سه بخش اهداف مربوط به حفظ خود از نظر ملی^(۳۹)، اهداف مربوط به توسعه ملی^(۴۰) و اهداف مربوط به فداکاری های ملی^(۴۱) تقسیم می کند.^(۴۲)

در این پژوهش، «اهداف» سیاست خارجی دولت اسلامی اعم از تقسیم های فوق فرض می شود. دولت اسلامی صرفاً برای سیاست قدرت فعالیت نمی کند. آرمان های کوتاه مدت و بلند مدتی که دولت اسلامی به دنبال تحقق آن ها است، با عنوان «اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی» مورد بررسی قرار خواهد گرفت. «مبانی» اساس عمل است، «اصول» خطوط راهنما برای حرکت می باشد، و «اهداف» غایاتی است که باید بدان ها رسید. اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی ممکن است بلند مدت یا کوتاه مدت باشد.

براساس سؤال های فرعی پژوهش، می توان گفت فصل اول به «مبانی سیاست خارجی دولت اسلامی»، فصل دوم به «اصول سیاست خارجی دولت اسلامی» و فصل سوم به «اهداف سیاست خارجی دولت

۳۶. علی اصغر کاظمی، روابط بین الملل در تنوری و در عمل، ص ۱۱۰ - ۱۱۱.

۳۷. ر. ک: سید صادق حقیقت، همان.

۳۸. علی اصغر کاظمی، همان، ص ۱۱۲.

۳۹. Goals of National Self - Preservation.

۴۰. Goals of National Self - Extension.

۴۱. Goals of National Self - Abnegation.

۴۲. منوچهر محمدی، اصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، ص ۲۵ - ۲۶.

اسلامی» خواهد پرداخت. براساس فرضیه پژوهش، سیاست خارجی دولت اسلامی علاوه بر تکیه بر مبانی، اصول و اهداف فوق، بر اصول علمی و اصل واقع گرایی تأکید خواهد کرد. فصل چهارم برای کاربردی کردن مباحث فوق، به «راهبردهای سیاست خارجی دولت اسلامی» در دوران مدرن اختصاص دارد. مبانی، اهداف و اصول مذکور ممکن است در دوران قبل از مدرن مطرح شود، اما با توجه به مقتضیات دوران مدرن باید دید مباحث فوق چگونه می تواند جواب گوی طراحی سیاست خارجی در شرایط حاضر باشد. خاتمه پژوهش، علاوه بر تلخیص و جمع بندی فصول قبل، به برخی استدراکات به منظور بازکردن افق های جدیدی از بحث خواهد پرداخت.

فصل اول:

مباني سياست خارجي دولت اسلامي

سياست خارجي هر دولتي براساس مباني فكري خاصي سامان مي يابد. تنوع و اختلافي که بين سياست خارجي دولت هاي متفاوت مشاهده مي شود، تا اندازه اي به مباني فكري و نظري آن ها برمي گردد؛ براي مثال، سياست خارجي کشور سوئیس، آمریکا، کوبا، و جمهوری اسلامی ایران دارای وجوه اشتراک و افتراق فراواني است. اختلاف اصول و اهداف سياست خارجي اين دولت ها به تفاوت دیدگاه آن ها نسبت به خاسگاه دولت و اهداف آن بازمي گردد. در حالي که سوئیس سياست خارجي خود را براساس اصل مدارا و توجه به مسايل داخلي خود سامان مي دهد، آمریکا، کوبا و جمهوری اسلامی ایران به اهداف برون مرزي نظر دارند. در عين حال، نوع نگاه اين سه کشور به اهداف خارجي یک سان نيست. ايالات متحده براساس قدرتي که پس از جنگ جهاني دوم کسب کرد، درصدد ايجاد «نظم نوين جهاني»^(۴۳) با نظامي سلسله مراتبي^(۴۴) است. در اين نظام، ايالات متحده در رأس، اروپا و ژاپن و چين در مرحله بعد، و کشورهای جهان سوم در آخرين رتبه قرار مي گيرند^(۴۵).

سياست خارجي کوبا و جمهوری اسلامی ایران با سياست خارجي آمریکا در اين جهت اشتراک دارند که براي خود اهداف برون مرزي وسيعي تعريف مي کنند، اما کوبا و ایران براساس ايدئولوژي و مکتب، و ايالات متحده براساس سياست قدرت به چنين باوري رسیده اند. بين کوبا و جمهوری اسلامی ایران هم اين تفاوت وجود دارد که کوبا براساس ايدئولوژي مارکسيستي، و جمهوری اسلامی ایران براساس ايدئولوژي اسلامي سعي مي کنند نقش خود را در صحنه روابط بين الملل و سياست خارجي طراحي نمايند. دولت هاي ايدئولوژيک تلاش مي کنند سياست خارجي خود را براساس هم نهادي از «بايد»هاي مکتبي و

۴۳. New world Order.

۴۴. Hierarchical International system.

۴۵. سيد صادق حقيقت، گفتگوي تمدنها و برخورد تمدنها، ص ۶۴ - ۸۳.

منافع ملي سامان دهند. کارکردگرایان و عمل گرایان به خود عمل و آثار آن توجه دارند، ولي فرد و دولتي که از مکتب خاصي تبعیت مي کنند، نمي توانند خود را صرفاً به نتایج عمل محدود کنند.

دیدگاه هاي مباني مشروعیت دولت اسلامي، زمینه ساز مباحث درون دیني و برون دیني سیاست خارجي دولت اسلامي تلقي مي شوند، چرا که این گونه دیدگاه ها حکم «مبنا» براي سیاست خارجي را پیدا مي کنند. در واقع، چارچوب سیاست خارجي دولت اسلامي براساس هر مبنا، شکل خاصي خواهد داشت. در حالي که مشهور شيعه به خصوص گروه دوازده امامي «نصّ» و نظر شارع را هم در بخش «حقانیت» و هم در بخش «قانونیت» ملاک و منبع اصلي مشروعیت حکومت ده ساله پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) در مدینه و دوران امامت ائمه اطهار (علیهم السلام) دانسته اند و آن را براساس قاعده لطف توجیه و تفسیر مي کنند^(۴۶)، اهل سنت امر حکومت (حداقل قانونیت مشروعیت) را پس از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) در زمره مصالح عامه مي دانند که به نظر امت واگذار شده است^(۴۷). در مورد مشروعیت حکومت پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) غالب مسلمانان اتفاق نظر دارند و آن حضرت را در امر حکومت نیز همچون رسالت و قضاوت، منصوب الهي مي دانند. البته بعضي از اندیشمندان از جمله علي عبدالرازق از میان اهل سنت و مهدي حائري از شيعيان به مشروعیت مردمی حکومت پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) نظر دارند. به تدریج در میان اهل سنت دیدگاه هاي متفاوتي در مورد تعیین حاکم پس از رسول خدا آغاز شد. وهبه الزحيلي مي گوید:

فقهای اسلام چهار طریق برای تعیین عالی ترین مقام دولت اسلامي مشخص نموده اند: نصّ، بیعت، ولایت عهدي و تسلط با قهر و غلبه. ما آشکار خواهیم ساخت که تنها راه صحیح اسلام که به اصل شورا و به واجبات کفایي ارج می نهد، یک راه بیش تر نیست و آن راه، همان بیعت اهل حلّ و عقد به انضمام رضایت عموم مردم به اختیار خویش است و راه هاي غیر از این، مستندات آن ها ضعیف است^(۴۸).

۴۶. خواجه نصیرالدین طوسي، کشف المراد في شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۷۵ - ۳۸۸.

۴۷. عبدالرحمان بن محمد ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ص ۱۹۰ و مصطفي کواکبیان، مباني مشروعیت در نظام ولایت فقیه، ص ۴۱.

۴۸. الفقه الاسلامي و ادلته، ج ۶، ص ۴۸.

با بررسی دقیق تر کلمات بزرگان مکتب خلافت مشخص می شود که هر چند به دو طریق «نص» و «تسلط با قهر و غلبه» به عنوان راه های تعیین حاکم اسلامی پس از حکومت پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) اشاره شده است، اما تکیه اصلی بیش تر علمای مکتب خلافت بر انتخاب اهل حلّ و عقد و جانشین از سوی خلیفه قبلی است^(۴۹). البته شیوه های تعیین حاکم در اهل سنت چندان بیان گر مبنای مشروعیت نیست، زیرا دیدگاه های موجود اغلب توجیه کننده حاکمیت های موجود زمان صاحب نظر یا قبل از آن بوده است. اهل سنت بر این که پس از رسول خدا حاکمیت به مردم واگذار شده است، اتفاق نظر دارند. از نظر آنان حاکمیت، مشروعیت خود را از مردم می گیرد. یوسف قرضاوی دیدگاه کسانی که حاکمیت را الهی، و مردم را بدون نقش می دانند و حکومت اسلامی را مخالف دموکراسی معرفی می نمایند، رد می کند و می گوید:

حاکم و رهبر و خلیفه از نظر اسلام، نماینده مردم است، نه نماینده خداوند. مردم اند که او را انتخاب می کنند و کارهای او را زیر نظر دارند و او را مورد محاسبه و بازپرسی قرار می دهند و هرگاه ضرورت ایجاب کند می توانند او را برکنار نمایند^(۵۰).

رسول جعفریان در خصوص امامت و حاکمیت در فقه شیعه می گوید:

تردید نیست که از نظر شیعه امامیه تنها اساسی که می توانست در بُعد سیاسی مشروعیت داشته باشد، مسئله نص و نصب از جانب خداوند بوده است، بنابراین حاکمیتی که فاقد این اساس باشد عنوان غصب به خود خواهد گرفت. در این جا مسئله مهم این است که در عصر غیبت کبری، مسئله به چه شکلی می بایست تصویر شود^(۵۱).

به رغم آن که بخش های مهمی از ابواب مختلف فقه مکتب امامت را فقه سیاسی و حکومتی تشکیل می دهد و سیاست و حکومت جزء لاینفک دین اسلام می باشد^(۵۲)، اما به دلایل متعدد و از جمله فشار و خفقان قدرت های حاکم، در اقلیت بودن شیعه، دسیسه های سلطه گران زورگو، دور بودن فقیهان از

۴۹. مصطفی کواکبیان، همان، ص ۴۸.

۵۰. فقه سیاسی، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، ص ۹۸.

۵۱. دین و سیاست در دوره صفوی، ص ۱۹.

۵۲. ر. ک: حسینی منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمود صلواتی، ج ۱، ص ۱۷۵ - ۱۹۰ و مصطفی کواکبیان، همان، ص ۶۵

حکومت و مسایل حکومتی و در نتیجه نپرداختن به حقوق عمومی و کیفیت اجرای فقه سیاسی موجب شده است مسئله حکومت اسلامی در عصر غیبت چندان مورد توجه جدی فقیهان و اندیشهوران شیعه قرار نگیرد، بنابراین اندیشه و فلسفه سیاسی مکتب تشیع در قالب آرای منسجم و مکتوب متفکران شیعی، در طول تاریخ نسبتاً طولانی عصر غیبت کبری امام زمان (عج) به استثنای یکی - دو قرن اخیر، رشد و بالندگی درخور توجه نداشته است، لذا نباید نظریه ای واحد، منسجم و اجماعی را در باب حکومت اسلامی در عصر غیبت متوقع باشیم. سید حسن امین در خصوص این مسئله در زمان غیبت می گوید:

از یک طرف فقهای شیعه، خلفا و سلاطین عصر خود را غاصب می دانستند و از طرف دیگر، چون شیعیان قلباً در انتظار فرج و ظهور امام زمان (عج) بودند، عملاً دولت های معاصر خود را دولت مستعجل و موقت می دانستند و عمدتاً اشتغال به خدمت سلاطین را از مکاسب محرمة می دانستند و خود تن به مشاغل رسمی قضا و فتوا از طرف خلفا و حکام نمی دادند.^(۵۳)

البته فقهای هم چون ابوالصلاح حلبی (م ۴۴۷ هـ. ق) به تبع برخی از فقیهان دیگر راه جدیدی برای همکاری با حکومت های زمان خود ارائه داده اند که بعدها در زمان صفویه عملاً بر جریان سیاست کشور سایه افکند. وی با طرح این نکته که تنها حکم ائمه اطهار (علیهم السلام) و منصوبین آنان نافذ است، کسان دیگر را شایسته امامت ندانسته و بر شیعیان نیز جایز نمی داند که در امور خود به آنان مراجعه کنند و بنابراین، نمی توانند از کسی که شرایط نیابت امام را ندارد، اطاعت نمایند. این شرایط عبارت اند از: علم تشخیص حق در احکام ارجاعی به وی؛ تمکن اعلان حق؛ عقل و رأی؛ وسعت علم و آشنایی بر اوضاع؛ عدالت آشکار؛ تقوا و اعتقاد و ایمان به حکم و توانایی اجرای آن. از نظر ابوالصلاح، چنین فردی به ظاهر از سوی حاکم ظالمی به کار گمارده می شود، ولی در واقع به خاطر نیابت از امام معصوم مشغول به کار شده است و مشروعیت کار او نه به وسیله حاکم ظالم و نه به سبب عناوین ثانوی، بلکه براساس اصل اولی و اساسی یعنی امامت و انتصاب او از جانب خدا می باشد^(۵۴).

بنابراین، نظریه فوق می تواند به عنوان پیش نویس شرایط ولایت فقیه و چگونگی مشروعیت او باشد. در این جا به کار گماری حاکم برای فقیه نقش بیعت و اقبال مردم برای امام معصوم دارد، زیرا ولایت بالقوه

۵۳. «حاکمیت و حکومت در فقه شیعی و سنی»، مجله کیان، ش ۲۴، ص ۲۴.

۵۴. هادی نجفی، توافق و تزامم منافع ملی و مصالح اسلامی، ص ۱۲۷ - ۱۲۸.

را بالفعل می‌کند و به آن عینیت می‌بخشد. اولین فقیهی که ولایت فقیه را به تفصیل مورد بحث قرار داد و آن را به صورت مسئله مستقل فقهی درآورد و دلیل عقلی و ادله متعدد نقلی را بر آن گردآوری کرد، ملا احمد نراقی (م ۱۲۴۸ هـ. ق) فقیه متبحر عصر قاجاری است^(۵۵). این بحث را در ادامه این فصل پی خواهیم گرفت.

به هر حال، هدف در این فصل آن است که مبانی جدول دینی و درون دینی سیاست خارجی دولت اسلامی را به بحث گذاریم. مفروض این فصل آن است که مبانی برون دینی و درون دینی به نحوی در سیاست خارجی دولت اسلامی تأثیر می‌گذارند. از آن جا که قرائت‌های متفاوتی در این دو دسته مبانی مشاهده می‌شود، سیاست خارجی نیز تا اندازه‌ای از آن قرائت‌ها متأثر می‌گردد؛ برای مثال، اصل این مسئله که برای تدوین سیاست خارجی دولت اسلامی باید به متون و نصوص دینی رجوع کرد، در مبانی برون دینی و مسئله انتظار بشر از دین مطرح می‌شود. پس، اگر کسی به این مسئله قائل باشد که سیاست خارجی باید براساس اصول عقلایی سامان داده شود و آن چه در صدر اسلام (در قالب کتاب و سنت) وجود داشته، زمانی و مکانی بوده‌اند، نیازی به طرح بحث در حوزه درون دین نخواهد دید. برعکس، کسی که آموزه‌های دینی در این زمینه را حاکم بر همه زمان‌ها و مکان‌ها می‌بیند و معتقد است خطوط کمی (و یا حتی سیاست‌های جزئی) سیاست خارجی دولت اسلامی باید مبتنی بر مبانی درون دینی باشد، ارتباطی عمیق بین مبانی دینی و چارچوب سیاست خارجی دولت اسلامی به وجود می‌آورد.

فصل اول متکفل تبیین ارتباط مبانی برون دینی و درون دینی با چارچوب نظری سیاست خارجی دولت اسلامی براساس اقوال و قرائت‌های مختلف می‌باشد و در دو عنوان کلی «مبانی برون دینی سیاست خارجی دولت اسلامی» و «مبانی درون دینی سیاست خارجی دولت اسلامی» سامان یافته است. از آن جا که قرائت‌های مختلف در این جا بررسی می‌شوند، می‌توان گفت نتایجی متنوع از مبانی مختلف پدید می‌آید. هدف این فصل توصیف، تبیین و تحلیل نسبت سنجی این گونه قرائت‌ها با مبحث اهداف و اصول سیاست خارجی دولت اسلامی می‌باشد.

۱ - مبانی برون دینی سیاست خارجی دولت اسلامی

غرض از مباني برون ديني سياست خارجي جمهوري اسلامي، آن دسته از ادله است که قبل از رجوع به قرن و نصوص ديني مورد توجه و استناد قرار مي گيرند. چارچوب سياست خارجي دولت اسلامي اگر براساس کتاب و سنت تدوين شود، مي توان گفت بر ادله درون ديني تکیه دارد. عبدالله نصري در اين باره مي گويد:

مسئله انتظار بشر از دين در ارتباط، مسئله قلمرو دين است. از جهتي در هر دو مسئله به تبیین حدود دين مي پردازيم. در رويکرد برون ديني بنا بر آن است که از بيرون به دين نگريسته شود تا اهداف قلمرو آن مشخص گردد. طرفداران اين نظريه گاه مسئله انتظار بشر از دين را مطرح مي سازند؛ به اين بيان که بر مبناي انتظاري که از دين داريم، مي توانيم حدود و قلمرو آن را مشخص کنيم. در بحث از انتظار از دين به اين سؤال پاسخ داده مي شود که ما از دين چه مي خواهيم؟ براي چه به دين رجوع مي کنيم؟

چه چيزهايي در دين وجود دارد که ما را ناگزير مي سازد تا به دين رجوع کنيم، نه غير آن؟ در روش برون ديني، افراد قبل از رجوع به متن ديني بايد انتظارات خود را مشخص کنند و پس از تعيين نيازهاي اصلي و فرعي خود به سراغ دين بروند^(۵۶).

در حوزه ادله برون ديني ممکن است مجتهد يا مستنبط به اين نتيجه برسد که اين گونه دليل ها، پشتوانه و مباني برداشت هاي درون ديني محسوب مي شوند؛ براي مثال، فقها براي برداشت از کتاب و سنت، مباني نظري فقه را در علم کلام بحث مي کنند (يا مفروض مي گيرند). برعکس، کسي ممکن است در حوزه ادله برون ديني به اين نتيجه برسد که مباحثي همچون عدالت، حقوق بشر، سياست خارجي و کلاً ابواب معاملات به فقه (سياسي) مربوط نمي شوند و بايد صرفاً در همان حوزه مورد بررسي قرار گيرند.

فارابي از جمله فلاسفه اي است که فقه سياسي (يا به قول او، فقه مدني) را شجره اي مي بيند که از جويبار کلام (يا فقه اکبر) مشروب مي شود. از دیدگاه او، علم مدني از انواع افعال و رفتار ارادي و از آن ملکات و اخلاق و سجایا و عاداتي که افعال و رفتار ارادي از آن ها سرچشمه مي گيرند، بحث مي کند و از هدف هايي که اين افعال و رفتار براي رسيدن به آن ها انجام مي شود، ياد مي کند و بيان مي دارد که چه

ملکاتی برای انسان شایسته است و از چه راه می توان زمینه پذیرا شدن این ملکات را در وی فراهم کرد^(۵۷).
فارابی در خصوص علم کلام و رابطه آن با فقه می گوید:

صناعت کلام ملکه ای است که انسان به مدد آن می تواند از راه گفتار، به یاری آرا و افعال محدود و معینی که واضح شریعت آن ها را صریحاً بیان کرده است، پردازد و هر چه را مخالف آن است باطل نماید. صناعت کلام غیر از علم فقه است، زیرا فقیه با آرا و افعالی سروکار دارد که واضح شریعت صریحاً آن ها را بیان کرده است.

فقه این مسایل قطعی را اصلی قرار می دهد تا دیگر احکام لازم را از آن ها استنباط کند. ولی متکلم از عقایدی جانبداری می کند که فقیه آن ها را به عنوان اصول به کار می بندد، بدون آن که چیزهای دیگری از آن ها استنباط نماید^(۵۸).

وی سپس به دیدگاه های مختلف متکلمان در جمع بین گزاره های کلامی و فقهی می پردازد و نظر ایشان درباره موارد تضاد یا تناقض آن ها را بیان می دارد^(۵۹).

از دیدگاه فارابی، مبانی فلسفی و کلامی زمینه ساز برداشت های فقهی هستند. فقیه متون و نصوص دینی را قطعی تلقی می کند، اما متکلم در مورد اعتبار آن ها نیز بحث می نماید. به بیان ما، فقیه از ادله درون دینی بحث می کند و آن ها را مفروض می گیرد، در حالی که متکلم از ادله برون دینی سخن می گوید و زمینه استنباط از متون دینی (کتاب و سنت) را فراهم می سازد.

مباحث برون دینی فارابی نه تنها مانعی برای برداشت ها و استنباط های درون دینی ایجاد نمی کند، بلکه زمینه ساز این امر نیز تلقی می شود. برخلاف دیدگاه مذکور، محمد مجتهد شبستری معتقد است ادله برون دینی ما را از رجوع به درون دین در حوزه معاملات و سیاسات منع می کند. از دیدگاه او، انسان ها براساس پیش فرض ها و انتظاراتی که دارند، به تمدید دین می پردازند و برای آن قلمرو و حدودی را مشخص می کنند. به عقیده او، آن چه در کتاب و سنت و روایات داریم، داده های تاریخی است که به گونه های سمبلیک از واقعیات حکایت می کند^(۶۰). او کلیه مباحث معاملات (از جمله حدود و قصاص) را

۵۷. احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، ص ۱۰۶.

۵۸. همان، ص ۱۱۴.

۵۹. همان، ص ۱۱۵ - ۱۱۹.

۶۰. «پرواز در ابرهای ندانستن»، مجله کیان، ش ۵۲.

زمان مند و داخل در منطقه الفراغ می داند و نظریه خود را اصول گرایی واقع بینانه (ضد بنیادگرایی) معرفی می کند^(۶۱).

عبدالکریم سروش نیز تکون اسلام و وحی الهی را مسئله ای تاریخی و تدریجی می داند. لازمه این سخن آن است که زندگی پیامبر(ص) و چگونگی درگیری های وی با مسایل سیاسی و اقتصادی بود که سبب می شد آیاتی در این خصوص نازل شود:

اسلام در متن این داد و ستدها و زد و خوردها متولد شد، و تولد و تکون اش تاریخی -

تدریجی بود. به اندازه ای که پیامبر درگیر اقتصاد، سیاست و ... می شد، اسلام هم اقتصادی و

سیاسی می شد. این دین عین تجربه تکامل یابنده درونی و بیرونی پیامبر است^(۶۲).

اگر تکون وحی امری تاریخی بوده باشد، پس مسایلی در امور سیاسی - اجتماعی می توان یافت که قرآن به آن نپرداخته، یا مسایلی وجود دارد (مثل بردگی) که به اسلام تحمیل شده است. آیه کریمه «الیوم المکت لکم دینکم»^(۶۳) هم ناظر به اكمال حداقلی است، نه حداکثری؛ به این معنا که حداقل لازم هدایت به مردم داده شده است. بر این اساس باید گفت امروز مأموریت نبوی پایان یافته است، اما مجال برای بسط تجربه نبوی باز است^(۶۴).

سروش می گوید:

انتظار ما از دین، یعنی تبیین این که دین چه می تواند بکند و آمده و آماده است تا چه بکند

و پیداست که تبیین توانایی های دین منوط به تبیین گوهر دین است. در تحریر انتظارات ما از

دین، تبیین دو امر ضرورت دارد: یکی، گوهر دین و دیگری، آن دسته از نیازهای اصیل آدمی که

جای دیگر اشباع نمی شوند، و تبیین این هر دو امر، خارج از دین صورت می گیرد^(۶۵).

۶۱. «بستر معنوی و عقلایی علم فقه»، مجله کیان، ش ۴۶.

۶۲. بسط تجربه نبوی، ص ۲۱.

۶۳. مائده (۵) آیه ۳.

۶۴. عبدالکریم سروش، همان، ص ۲۲ - ۲۷.

۶۵. مدارا و مدیریت، ص ۱۳۸.

از این دیدگاه، تعیین انتظار بشر از دین دستخوش تحول تاریخی می شود؛ یعنی آدمیان در طول زمان بهتر می آموزند که پرسش های اصلی و ثانوی شان از خدا و پیامبر(ص) چیست^(۶۶). سروش این مبنا را به مسئله «ذاتی» و «عرفی» در دین گره می زند. به اعتقاد او، اسلامیت دین اسلام به ذاتیات آن است، نه به عرضیات و مسایل تاریخی و زمان مند آن^(۶۷) ابوالقاسم گرگی در این راستا از ادبیات درون دینی کمک می گیرد و درصدد است عرفی کردن قوانین را با دیدگاهی حقوقی - فقهی اثبات کند:

در فقه خصوصی، شارع مصلحت جامعه و افراد را در نظر می گیرد و احکامی جعل می کند، اما فقه حکومتی امری است جدا، و اساساً ضرورتی ندارد شارع احکام حکومتی و مصالح جامعه را در نظر بگیرد، بلکه این امر برعهده اهل زمان است. کلیات را دین فرموده، ولی جزئیات به ما واگذار شده است. امروزه پرتاب کردن فرد از کوه، عواطف عمومی را جریحه دار می کند. کیفیت مجازات ها در حوزه فقه حکومتی است. زکات هم در اقلام خاص نیست. یک عقل جمعی در تشخیص مصلحت باید وجود داشته باشد^(۶۸).

نتیجه ادعای فوق این است که فقه سیاسی مبتنی بر نصوص (با قرائت سنتی) طبیعتاً کارآمدی خود را از دست می دهد و بر «مصلحت» و «عرف» متکی می شود.

صادق لاریجانی در استدلال اساسی برای سکولارها، ابتدا آن ها را معرفی و سپس نقد می کند:

الف) هر فهمی از کتاب و سنت متوقف بر تعیین قلمرو دین است. پاسخ این استدلال آن است که در مقام بیان بودن مولا و احراز اطلاق در خطابات وی، به این نکته منوط است که او قصد روشن کردن تکلیف مکلف را داشته باشد، پس این مسئله متوقف بر فهم قلمرو دین نیست.

ب) وقتی برای اشیا ذاتی مستقل قائل شویم، در مرحله ذات نه دینی اند نه غیر دینی، بنابراین سیاست هم به نوع دینی و غیر دینی تقسیم نمی شود. پاسخ این مسئله آن است که برای صحت حمل «دینی بودن» بر مفهومی خاص، لازم نیست که شیء در ذات خود دینی باشد. حکومت ممکن است ذاتاً دینی نباشد، ولی به حمل شایع متصف به امر دینی شود. دین می تواند آرمان های حکومت را خلق و یا کشف نماید^(۶۹).

۶۶. همان، ص ۱۳۷.

۶۷. بسط تجربه نبوی، ص ۲۹ - ۸۲.

۶۸. «فقه حکومتی و مقتضیات زمان»، دوران امروز، (۱۳۷۹/۱۰/۴).

۶۹. «مبانی حکومت دینی»، اندیشه حوزه، ش ۱۰ و ۱۱، (پاییز و زمستان ۱۳۷۶).

به هر حال همان گونه که دیده می شود، اتخاذ هر یک از مبانی مذکور، تأثیری به سزا در اعتبار یا عدم اعتبار فقه سیاسی خواهد داشت. از آن جا که این پژوهش بر آن است که مبانی، اهداف و اصول سیاست خارجی دولت اسلامی را از دیدگاه فقه سیاسی تبیین کند، دو نظریه مهم را که بر مبانی برون دینی بنیان نهاده شده اند، به شکل مبسوط تر مورد بررسی قرار می دهیم و سپس نسبت آن ها را با مبانی پژوهش حاضر بیان می کنیم. نقطه اشتراک این دو نظریه آن است که مبانی برون دینی در حوزه مباحث سیاسی و اجتماعی، ما را تا حد زیادی از رجوع به ادله درون دینی بی نیاز می کند.

۱-۱- نظریه حکومت دموکراتیک دینی

این نظریه براساس مبانی برون دینی و با روش عقلی بنیان نهاده شده است. طبق این نظریه، انسان شناسی مقدم بر دین شناسی است و ما براساس شناختی که از نیازهای انسان داریم، به سراغ دین می رویم تا پاسخ های آن را کشف نماییم. دینداری با تعریفی خاص از انسان و حقوقی خاص برای وی قابل جمع است. پس با یک تعریف، آدمی محتاج به دین می شود و با تعریف دیگر مستغنی از آن^(۷۰).
سروش در جمع دین و دموکراسی می گوید:

جمع دین و دموکراسی از نمونه های تاریخی توفیق بین عقل و شرح است، و هر توفیقی که نظراً در این امر حاصل آید، در عمل هم تجلی خواهد کرد. عالمان دین هیچ گاه نمی توانند در فهم دین، نسبت به معارف بیرون از دین بی اعتنا باشند و درون و بیرون دین را متعادل نکنند، چون از یک سو رشته ای از اوصاف که برای دین برمی شماریم، مانند حق بودن، عادلانه بودن، انسانی بودن و ... بیرون از ظرف دین کشف و تعریف می شوند (و اگر فقط به تعاریف درون دینی اتکا رود، دور یا مصادره به مطلوب لازم خواهد آمد) و از سوی دیگر ادله ای که برای اثبات حقانیت و عادلانه بودن دین اقامه می شود، همه عقلانی و بشری و غیر وحیانی اند و این ها همه در فهم دین مؤثرند^(۷۱).

بر این اساس، مفاهیمی همچون عدالت و حقوق بشر ضرورتاً باید در ادله برون دینی جستجو شوند:

۷۰. ر. ک: عبدالکریم سروش، فربه تر از ایدئولوژی، ص ۲۷۸ - ۲۷۹.

۷۱. همان، ص ۲۷۹.

نخستین نکته مهم در باب حقوق بشر این است که بحث از آن، یک بحث تماماً فقهی و دینی نیست. بحث از حقوق بشر، یک بحث کلامی - فلسفی و مهم تر از آن یک بحث فرادینی است. هر حکومت دموکراتیک دینی باید هم دغدغه درون دین را داشته باشد و هم دغدغه بیرون دین را»^(۷۲).

ظاهر کلمه «صرفاً» و تصریحی که بعد از این عبارت وجود دارد (و «یا صرفاً» در حوزه های درون دینی درباره آن گفتوگو کنیم)^(۷۳)، به این مطلب اشعار دارد که حقوق بشر و مسایلی مانند آن درون دینی هم هستند. ولی ابتدا باید در حوزه بیرون دینی به بحث گذاشته شوند. سرورش در بحث حاکمیت و مشروعیت، چنان استدلال می کند که گویا این مسئله نمی تواند درون دینی باشد:

حاکم هر قدر هم که عادل و عالم و باتقوا باشد، به هر حال انسان است و انسان جایز الخطاست. اگر حکومت تماماً تکلیفی و فقهی باشد و مشروعیت نهادها از بالا اخذ شود، حق نظارت بر حاکم ضایع خواهد شد. مردم حق نظارت، بر حاکم را از حاکم اخذ نمی کنند؛ یعنی آن را از پیش خود دارند. اگر برای مردم حق نظارت تأمل باشیم، حاکم کسی خواهد بود که مردم برگزینند. کسی که حق عزل دارد، حق نصب هم خواهد داشت^(۷۴).

اگر بخواهیم صغری و کبری استدلال فوق را تنقیح کنیم، می توانیم بگوییم:

الف) قدرت، بالقوه فسادآور است؛

ب) ولی فقیه هم مصون از این آفت نیست؛

ج) کنترل درونی (تقوا و عدالت) برای جلوگیری از فساد قدرت، کافی نمی باشد.

نتیجه: در حکومت دینی نیاز به کنترل برونی (از سوی مردم) وجود دارد.

مقدمه دیگر: هرکس که حق نظارت و عزل دارد، به طریق اولویت دارای حق انتخاب و حاکمیت است؛

به بیان دیگر، بحث حاکمیت از فقه (سیاسی) زاده نمی شود.

نتیجه نهایی: حاکمیت از آن مردم است.

۷۲. همان، ص ۲۸۱ - ۲۸۲.

۷۳. همان، ص ۲۸۱.

۷۴. مدارا و مدیریت، ص ۳۵۸ - ۳۶۱.

از دیدگاه سروش مبنا و اصل قانون، رضایت عامه است، نه قطع و ظن مجتهدان^(۷۵). بنابراین، منبع مشروعیت دهنده به قوانین عرف خواهد بود، نه فقه و متون دینی. فقه سیاسی در متون ما وجود دارد، ولی از آن جا که تاریخ می دانست، نمی تواند به مسایل امروز ما ناظر باشد. سروش با جدا کردن مشروعیت شرعی و مقبولیت مردمی موافق نیست و آن را از اساس تفکیکی ناصواب می داند. وی معتقد است:

آن چه وجود دارد، تنها و تنها مقبولیت مردمی است، بنابراین قابل تصور نیست که یک گروهی بنشینند و بگویند که ما با تتبع در کتاب و سنت و با تأملات دقیق و عمیق به این نتیجه رسیده ایم که حق با ما است که بر مردم حکومت کنیم. حکومت ها کاری و وظیفه ای بیش از رسیدگی به حاجات اولیه مردم ندارند و نباید داشته باشند، خواه حکومت دینی و خواه حکومت غیر دینی^(۷۶).

سروش فقه را علمی اقلی می داند، چرا که خود را به احکام محدود ساخته و هرگز نمی تواند به حوزه برنامه ریزی و طراحی زندگی بشر وارد شود^(۷۷). از دیدگاه او، قرآن بر شیوه ها و نظام های حکومتی خاص تأکید نکرده، بلکه تنها بر حکومت عادلانه تأکید دارد. کاستی های فقه از دیدگاه وی عبارت اند از:

- فقه دانش بشری است و بنابراین، دانش کاملی محسوب نمی شود؛
- فقه، علمی دنباله رو است، پس نمی تواند برنامه ریز، طراح و جامعه ساز باشد؛
- علم فقه، عملی دنیوی و حیلت آور است؛
- فقه به ظواهر اعمال، بندگان خود را محدود می کند؛
- فقه موجود با اخلاق نازل، هر نازل و عقلانیت نازل و سطح معیشت نازل هم سازگار است؛
- این علم، علمی مصرف کننده است، هم از علوم درجه اول و هم از علوم درجه دوم؛
- فقه، علمی اقلی است و تنها هنر آن رفع خصومت می باشد؛
- این علم متأثر از ساختار اجتماع است و ساخته تاریخ و جهان می باشد؛
- فقه، علمی تکلیف مدار (ونه حق مدار) است؛

۷۵. «نسبت عدالت و قانون»، مبین، ش ۱ و ۲.

۷۶. «حکومت دینی، اندیشه دینی»، ایران، (۱/۶/۱۳۸۰).

۷۷. بسط تجربه نبوی، ص ۹۱.

- علم فقه کُند عمل می کند، چرا که به مصالح فقیه در احکام اجتماعی قائل است^(۷۸).

از دیدگاه نظریه حکومت دموکراتیک دینی، «دموکراسی» تنها یک روش نیست که بتواند با حق پیشین حاکمان جمع شود، بلکه «دموکراسی بر دو رکن رکن استوار است: حق حکومت و شیوه حکومت، و این دو از هم جدا نیستند و در هر کدام که تغییری رخ دهد، دیگری را هم متأثر خواهد ساخت^(۷۹)». حکومت دموکراتیک دینی برای دینی بودن، باید دغدغه درون دین را داشته باشد و برای دموکراتیک بودن دغدغه برون دین را، و تا میان این دو تعادل و تفاعلی خریدپسند پدید نیآورد، به هیچ یک از دو رکن خود وفا نکرده است. حساسیت ورزیدن به حقوق بشر و زاده لیبرالیسم دانستن آن، هم جهل به لیبرالیسم است و هم جور بر دین، زیرا لیبرالیسم را فراتر، و دین را فروتر از آن که هست، می نشانند. حکومت های دینی که مسبوق و متکی به جوامع دینی و مأخوذ و منبعث از آن هایند، وقتی دموکراتیک خواهند بود که رضای خلق و خالق را توأمان بخواهند و هم به برون و هم به درون دین وفا کنند و عقل و اخلاق سابق بر دین را همان قدرت حرمت بفهمند که عقل و اخلاق مسبوق به آن را^(۸۰).

در مجموع باید گفت در نظریه حکومت دموکراتیک دینی، فقه سیاسی جایگاه سستی خود را از دست خواهد داد، چرا که صفت «دموکراتیک» به برون دین نظر دارد. مفاهیمی همچون قانون، عدالت، حاکمیت و حقوق بشر اموری فرادینی اند. مشروعیت در حکومت دموکراتیک دینی از سوی مردم است، نه از برای فقها، بنابراین حاکمیت، حق پیشینی برای حاکمانی از پیش تعیین شده نیست. درخصوص بحث سیاست خارجی نیز از مضمون و مفاد این نظریه می توان چنین برداشت کرد که مبانی و اصول سیاست خارجی دولت اسلامی بر اصول ماقبل دینی و عرف تکیه دارد، نه بر متون درون دینی و فقه سیاسی.

۱ - ۲ - نظریه وکالت

مهدی حائری یزدی با ارائه نظریه وکالت، بین فلسفه اولی و فلسفه سیاسی در اسلام ارتباطی کم سابقه برقرار کرد. وی که بحث خود را از «هستی و استی» آغاز می کند، به نظریه مالکیت مشاع و وکالت شهروندان می رسد^(۸۱).

۷۸. مدارا و مدیریت، ص ۲۲۷ - ۲۷۶.

۷۹. همان، ص ۳۷۸.

۸۰. ر. ک: عبدالکریم سروش، فربه تر از ایدئولوژی، ص ۲۸۲ - ۲۸۳.

۸۱. حکمت و حکومت.

براساس این نظریه، حکومت نه یک واقعیت مابعدالطبیعه و نه یک پدیده برتر عقلایی است که از طریق دلایل عقلی، عقل نظری به واقعیت آن رهنمون شده باشد، بلکه تنها یک رخداد تجربی و حسّی است که از درک بهزیستی و تجمع گروهی از انسان‌ها در مجاورت و همسایگی یک دیگر و انتفاع و همیاری باهم به ذهن فرود آمده و نام حکومت و آیین‌های کشورداری و سیاست را به خود گرفته است.

طبق این نظریه، از آن‌جا که حکومت بیش از یک وکالت و نظارت از سوی مردم بر روابط میان شهروندان و روابط برون‌مرزی میان کشورها نیست، روابط به‌طور کلی در قلمرو عقل عملی و عمومی انسان‌ها قرار دارد و لذا، خود حکومت و تمام لوازم و ملزومات آن از جمله متغیرات و موضوعات جزئی خواهد بود و در رده احکام لایتغیر الهی به‌شمار نمی‌آید. نویسنده‌ای معتقد است:

عنصر بنیادین سیاست مداری اندیشه‌گرایی در کلیات و اصول و قواعد عقلایی یا مذهبی که در فراخور عقل نظری است نمی‌باشد، بلکه وظیفه اصلی او تشخیص و وقوف بر موضوعات و رخدادهای درونی و برونی کشور و واقعیت‌های متغیر ژئوپلیتیک آن است که به کلی از حوزه اندیشه برتر عقلانی و عقل نظری بیرون است.^(۸۲)

در واقع، همان‌گونه که علوم طبیعی و ریاضی باید نخست اصول موضوعه خود را به‌عنوان پیش‌فرض، از دانش برتر فلسفه نظری بیاموزند یا با حسن‌ظن این اصول را بپذیرند تا بتوانند از استی‌های محمولات برای موضوعات خود بحث و گفتگو کنند، سیاست‌مدار نیز نخست باید اصول و قواعد عدل و اخلاق و احکام و تکالیف کلی شرع را از فیلسوفان اخلاق و فقهای دین یا حقوق‌دانان و قضات عالی‌رتبه کشوری بیاموزد و یا این قواعد پیشین را به‌صورت اصول موضوعه، از آنان با حسن‌ظن بپذیرد و سپس با انتظام و ترتیب خاصی که از لحاظ مصالح و منافع شهروندان میان روابط جزئی وجود دارد، طبق آن اصول و کلیات اخلاقی، دینی و حقوقی وظیفه سیاست‌مداری خود را انجام دهد.^(۸۳)

به اعتقاد حائری، فیلسوف و فقیه از این جهت که فیلسوف یا فقیه است، نمی‌تواند متصدی حرفه سیاست‌مداری شود و خود را با عقل عملی درگیر کند. تصدی آنان در یک حرفه تجربی که آزمودگی آن

۸۲. همان، ص ۷۸.

۸۳. همان، ص ۸۰.

را ندارند، موجب ظلم به خود و دیگران و اختلال نظام جامعه است^(۸۴). اما از سوی دیگر این حرفه سیاست مداری است که لزوماً باید انتظام و مسئولیت شناخت روابط جزئی و متغیر شهروندان با یک دیگر و کشورهای مجاور و روابط بین المللی جهان معاصر خود را به عهده گرفته و در انجام این وظیفه خطیر دریغ نورزد. تشخیص صحیح موضوعات جزئی و انداج آن در اوسط قضیه که وظیفه سیاست مدار ماهر و لایق است، شرط نخست و اساسی انتاج و ثمربخشی واقعه سیاسی، نظامی و اقتصادی کشور می باشد^(۸۵). همان گونه که دیده می شود، حکومت براساس این نظریه شکل فقهی ندارد، بلکه مشروعیت آن بر مالکیت مشاع شهروندان و وکالت ایشان مبتنی است. از آن جا که سیاست از دیدگاه او یک فن است، فقیه نمی تواند از حیث فقهت خود در رأس نظام سیاسی قرار گیرد، و فقه سیاسی نیز مبنای عمل او نخواهد بود.

در مجموع می توان گفت نظریه وکالت در حوزه نظریه های فلسفه سیاسی جای می گیرد. فلسفه سیاسی فارابی جای را برای دخالت فقه سیاسی در جزئیات تنگ نمی کرد. ایشان در کتاب *الملة* با مفروض گرفتن عدم تحقق مدینه فاضله، حکومت را به دست فقها می سپارد^(۸۶). حائری برخلاف فارابی گویا درباره گونه ای از فلسفه سیاسی سخن می گوید که فقه سیاسی در آن هیچ جایگاهی ندارد.

اگر سیاست فن باشد و به سیره عقلا وا گذاشته شود فقیه نه در مشروعیت نظام سیاسی و نه در کارکردهای اجرایی آن نقشی نخواهد داشت. نظریه وکالت در اساس در مقابل نظریه های ولایت فقیه (چه از نوع انتصابی و چه از نوع انتخابی یا ترکیبی: الهی - مردمی) قرار می گیرد. او تصدی فقها بر حکومت را موجب ظلم به خود و دیگران و اخلال نظام اجتماعی می داند^(۸۷).

بدیهی است در خصوص بحث ما (سیاست خارجی حکومت اسلامی) نیز منبع اصلی، فقه سیاسی و متون نصوص دینی نخواهد بود. این امر نه از منطوق، بلکه از مدلول کلام حائری قابل استنتاج است. فقه سیاسی ممکن است یکی از منابع باشد، ولی از محوریتی که در نظریه های سنتی درون دینی دارد، تنزل خواهد کرد. حائری می گوید: سیاست مدار اصول و قواعد را از فیلسوفان اخلاق، حقوق دانان و فقها اخذ

۸۴. همان، ص ۸۱.

۸۵. همان.

۸۶. الملة و نصوص اخري، تحقيق محسن مهدي، ص ۵۰ و ۶۰.

۸۷. حکمت و حکومت، ص ۸۱.

می نماید^(۸۸)، بنابراین سیاست خارجی دولت اسلامی نیز بر اصول اخلاقی، حقوقی و فقهی مبتنی خواهد بود. اما این امر به این معنا نیست که منبع اصلی در این زمینه فقه سیاسی است. خود نظریه وکالت نیز هر چند ماهیت فلسفه سیاسی دارد، اما از اصلی فقهی (الناس مسلطون علی اموالهم) استفاده می کند. حائری برای تشریح در اجرائیات امکان عقلی نمی یابد و ولایت و جمهوریت را ناسازه می داند.

تا این جا به دو نظریه مبتنی بر مبانی برون دینی اشاره کردیم. قدر اشتراک این دو نظریه، نوعی سکولاریسم و تنزل دادن مقام فقه سیاسی در اندیشه سنتی بود. در عنوان بعد، نگاهی به نظریه های درون دینی و ارتباط آن ها با مسئله سیاست خارجی خواهیم داشت. از آن جا که برخی از نظریه ها جایگاهی برای فقه سیاسی و مبانی درون دینی در حکومت داری قائل نیستند، لازم است در پایان آن بحث، مقصود خود را از مبانی سیاست خارجی دولت اسلامی مشخص نماییم. بدین طریق علاوه بر تبیین مسئله از دیدگاه ها و مبانی مختلف، در بحث خود نیز مراد خود را تعیین خواهیم کرد.

۲ - مبانی درون دینی سیاست خارجی دولت اسلامی

سیاست خارجی دارای مبانی درون دینی نیز می باشد. مقصود از «درون دینی»، رجوع مستقیم به متون دینی (کتاب و سنت) پس از مفروض گرفتن اعتبار آن ها است. عبدالله نصری در تعریف رویکرد درون دینی می گوید:

در این روش به سراغ متن دینی می رویم تا قلمرو آن را شناسایی کنیم. در این نوع رویکرد

خود دین به ما می گوید که در چه زمینه هایی از هدایت انسان سخن گفته است^(۸۹).

وی سپس چند راه برای بررسی قلمرو دین از طریق این رویکرد برمی شمارد:

۱ - بررسی اهداف بعثت پیامبران؛

۲ - بررسی آیات مربوط به جامعیت قرآن؛

۳ - بررسی مسئله کمال دین و خاتمیت آن؛

۴ - رجوع به منابع دین (مطالعه کتاب و سنت)^(۹۰).

۸۸. همان، ص ۸۰.

۸۹. انتظار بشر از دین: بررسی دیدگاهها در دین شناسی معاصر، ص ۳۱.

۹۰. همان.

بحث نصری درباره انتظار از دین است، و در بحث ما نیز مفید می باشد. براساس این رویکرد، در تعیین اهداف و اصول سیاست خارجی دولت اسلامی باید به آموزه های کتاب و سنت رجوع کرد.

مکتب تفکیک، برداشت های عرفانی و فلسفی را از دین جدا می کنند. این مکتب ضد تأویل است و تفکیک میان فلسفه و عرفان و قرآن را یک ضرورت می داند. این مکتب ضد فلسفه نیست، بلکه قائل به مرزبندی می باشد^(۹۱). براساس مکتب تفکیک، قرآن را باید به مقدمات قرآنی بفهمیم، نه با مقدمات عقلی و یونانی. محمدرضا حکیمی از قول علامه طباطبایی چنین استشهاد می آورد که ترجمه **الهیات** به منظور بستن در خانه اهل بیت (علیه السلام) بود. بر این اساس، عقل از فهم همه حقایق ناتوان است و نمی تواند مبنای نهایی شناخت حقایق باشد^(۹۲).

با توضیحات مذکوره مشخص می شود که طرفداران مکتب تفکیک، به ادله برون دینی در فهم شریعت معتقد نیستند. مخالفان این مکتب، عقل را مقدمه فهم دین می دانند و معتقدند بدون رجوع به ادله عقلی و کلامی، بخشی از مباحث ضروری تعطیل می شوند^(۹۳).

در ایدئولوژی اسلامی، وحی و سنت مهم ترین منابع تحدیدکننده چارچوب سیاست خارجی دولت اسلامی (مسئولیت های فراملی) محسوب می شود. قرآن منبع اصلی قوانین اسلامی و تبیین کننده خطوط کلی هدایت فرد و جامعه است. مقصود از سنت، گفتار یا کردار و یا تقریر پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) یا دیگر معصومین (علیهم السلام) در فقه شیعه می باشد.

اندیشوران مسلمانی که به مبانی درون دینی در سیاست خارجی توجه کرده اند، اتفاق نظر دارند که دو منبع درون دینی قرآن و سنت، رسالت و مسئولیتی در چارچوب سیاست خارجی دولت اسلامی نسبت به ملل مسلمان و غیرمسلمان دیگر بردوش هر کدام از مسلمانان نهاده است؛ به عبارت دیگر، مبانی تصمیم گیری و رفتار منتسب به دین در روابط و سیاست خارجی دولت اسلامی از این متون نشئت می گیرد. لیکن از آن جا که برداشت های یک سانی از قرآن و سنت و تطبیق آن با واقعیت های موجود جهان امروز شکل نگرفته است (از جمله نسبت به ماهیت دولت اسلامی، مبانی مشروعیت آن و چگونگی

۹۱. محمدرضا حکیمی، مکتب تفکیک، ص ۳۸.

۹۲. هبو، «عقل خود بنیاد دینی»، ماهنامه همشهری، (آذرماه ۱۳۸۰).

۹۳. غلامحسین ابراهیمی دینانی، «در نقد مکتب تفکیک»، ماهنامه همشهری، (دی ماه ۱۳۸۰).

رابطه آن با مردم، ساختار آن و وظایفی که در شرایط فعلی در قبال دین می توان بالقوه به آن محول کرد)، دریافت ها و نظریه های متفاوت و گاه متضادی به چشم می خورد، بنابراین روابط و سیاست خارجی دولت اسلامی نیز نه تنها از تضادهای فکری در حاکمیت نظام اسلامی تأثیر می پذیرد. بلکه مبانی متعدد تصمیم سازی و دیپلماسی را رقم می زند. از این رو، در این بخش دیدگاه های مختلف در مبانی مشروعیت دولت اسلامی که نظریه ها و توصیه های گوناگونی را در سیاست خارجی پی دارد، مرور می شود.

۲ - ۱ - نظریه های حاکمیت در فقه سیاسی شیعه

براساس مسئله مشروعیت، نظریه های حاکمیت را می توان به نظریه های مشروعیت الهی (چهار نظریه اول) و مشروعیت الهی - مردمی (چهار نظریه آخر) تقسیم کرد^(۹۴):

الف) نظریه ولایت انتصابی فقیهان در امور حسبه^(۹۵) (شرعیات) و سلطنت مسلمان ذی شوکت (در عرفیات) یا سلطنت مشروع.

ب) نظریه ولایت انتصابی عامه فقیهان^(۹۶): این نظریه کلیه اختیارات پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) و ائمه معصومین (علیه السلام) را برای فقیه جامع الشرائط ثابت می داند، لیکن ولایت را به عنوان حکم اولی مقدم بر احکام فرعی الهیه نمی شناسد.

ج) نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیهان: این نوع ولایت به احکام اولیه و ثانویه و قوانین موضوعه بشری و به قراردادهای دیگر مقید نمی گردد.

د) نظریه ولایت انتصابی شورایی مراجع تقلید: در این نظریه افزون بر مرجعیت فقیه، به جای فرد، شورایی فقها را عهده دار ولایت امر می داند^(۹۷).

۹۴. محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، ۱۳۷۶.

۹۵. محمدباقر مجلسی، مرآه العقول فی شرح اخبار الرسول، تحقیق سید هاشم رسولی، ج ۱، ص ۱۴۹، ۱۵۰ و ۲۲۱ - ۲۲۷ و ج ۲۴، ص ۲۷۴ و ۲۷۵ و ملا ذالاحیار فی فهم تهذیب الاخبار، تحقیق سید مهدی رجایی، ج ۱۰، ص ۱۱.

۹۶. ر. ک: حدود ولایت حاکم اسلامی، ترجمه مبحث ولایت فقیه از کتاب عوائد الایام ملا احمد نراقی و نیز محمدحسین النجفی، جواهر الکلام، ج ۶، ج ۲۱ و ج ۲۲.

۹۷. ر. ک: سید محمدحسینی «الشیرازی»، الصیغه الجدیدة، ص ۳۲۷ و الفقه، کتاب الواجبات والمحرمات، ج ۹۲، ص ۲۸۴.

ه) نظریه حسبه: پرسابقه ترین نظریه در باب ولایت فقیه، ولایت یا جواز تصرف فقها در امور حسبیه است و این حداقل مسئولیت اجتماعی است که فقهای شیعه در طول تاریخ به آن تن داده اند. آن گونه که بحرالعلوم می گوید:

حسبه به معنی نزدیکی به خداوند - تبارک تعالی - می باشد و مورد آن هر معروف و کار

نیکویی است که از یک طرف بدانیم وجود آن از طرف شارع مقدس خواسته شده و از طرف

دیگر فاعل معینی برای آن وجود نداشته باشد^(۹۸).

مراد از امور حسبیه در این جا که از آن به شرعیات نیز تعبیر می شود، افتا و تبلیغ احکام شرعی، مراحل نهایی امر به معروف و نهی از منکر، اقامه جمعه و جماعت، قضاوت و لوازم آن از قبیل اجرای حدود و تغیرات، جمع آوری مالیات های شرعی، اداره اوقاف عام و سرپرستی افراد بی سرپرست است ... ولایت فقیه به معنای تصدی امور حسبیه از جانب فقیهان از ضرورت های فقه شیعه محسوب می شود^(۹۹).

دیدگاه فوق نسبت به ولایت فقیه، ولایت در امر حکومت را بر نمی تابد و قائل است که از ادله، چنین ولایتی جز برای پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) و امام معصوم ثابت نمی شود. برخی از فقها حتی تصرفات مآذون فقیه در امور حسبیه را از باب ولایت نمی دانند، بنابراین ولایت در زمان غیبت برای فقیه به هیچ دلیلی ثابت نشده است، بلکه ولایت به پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) و ائمه معصوم (علیه السلام) اختصاص دارد و آن چه از روایات استفاده می شود، دو امر نافذ بودن قضای فقیه و حجیت فتوای او می باشد. ایشان اجازه تصرف در شئون ولایت را همانند تصرف در مال محجورین و امثال آن جز در امور حسبیه ندارد ... همچنین اصل عدم نفوذ قدرت او نسبت به تزویج پسر و دختر صغیر و فروشی مال محجورین می باشد، ولی چون این امر از امور حسبیه است و ناگزیر باید در خارج واقع شود، به یقین کشف می کنیم که مالک حقیقی اشیا خداوند - تبارک و تعالی - به این تصرفات راضی است و اجازه دخالت فقیه را داده است. قدر متیقن از بین کسانی که خداوند راضی به تصرفات شان می باشد، فقیه جامع الشرائط است، بنابراین تنها جواز تصرف و نه ولایت او اثبات می شود.

۹۸. بلغة الفقیه، ج ۳، ص ۲۹۰.

۹۹. محسن کدیور، همان، ص ۵۸ - ۵۹.

براساس این دیدگاه، برای فقیه هیچ گونه ولایت سیاسی ثابت نمی شود. بنابراین، اگر فرض شود که امر حکومت از اموری است که شارع راضی به ترک آن نیست، تنها وظیفه پی گیری این امر و تشکیل حکومت را به اندازه ضرورت ثابت می کند، نه ولایت امر را، اما براساس نظر علمایی که امور حسبیه را از باب ولایت برای فقیه ثابت می کنند، اگر دلایل نصب و انتخاب را مخدوش دانستیم دلیلی که انجام امور حسبیه را به عنوان وظیفه ولایی بر دوش فقیه می گذارد، می تواند شامل امر حکومت نیز شود و دلیلی بر ولایت فقیه باشد^(۱۰۰). البته غالباً کسانی که ولایت فقیه را در امور حسبیه پذیرفته اند، برای امر حکومت نیز اندیشیده اند و یا به وجود حاکمیت های موجود، در زمان غیبت از باب ضرورت تن داده اند. سلطنت مسلمانان ذی شوکت یا سلطنت مشروعه، نظریه ای است که مکمل دیدگاه ولایت در امور حسبیه می باشد. این دیدگاه غالب در عصر صفوی و قاجار بوده است^(۱۰۱).

در مقایسه می توان گفت این ولایت یا تصرف از باب حسبه، نه مثل ولایت انتصابی یک حق الهی است و نه همچون ولایت انتخابی تعهدی در برابر جامعه اسلامی می باشد^(۱۰۲)، بلکه وظیفه و مسئولیتی الهی است که در حد ضرورت های جامعه و به اندازه وسع او برعهده او می باشد براساس این نظریه، مسئولیت های فراملی نیز بیش از قدر متیقن ثابت نمی شود.

از دیدگاه ابوالقاسم خویی، ولایت به معصومین (علیهم السلام) اختصاص دارد و در زمان غیبت به هیچ وجه ولایت برای فقیه اثبات نمی شود. البته این امر با نافذ بودن قضاوت و حجیت فتوای فقیه منافاتی ندارد. فقیه تنها در مواردی مثل اموال محجورین و یتیمان «اجازه تصرف» (ونه ولایت) دارد: و بنابراین، وکیل وی با مرگش خود به خود منعزل می شود. قدر متیقن از بین کسانی که خداوند راضی به تصرفات شان در این امور می باشد، فقیه جامع الشرائط است^(۱۰۳). خویی درخصوص ولایت مطلقه فقیه به صراحت می گوید:

در ثبوت ولایت مطلقه فقیه اختلاف و اشکال وجود دارد ... و تنها در امور حسبیه قابل اثبات

می باشد^(۱۰۴).

۱۰۰. حسینعلی منتظری، همان، ص ۵۷۲.

۱۰۱. علامه محمدباقر مجلسی، عین الحیوة، ص ۴۹۱ - ۴۹۲ و ۴۹۶.

۱۰۲. به همین دلیل بود که این نظریه را در برزخ بین نظریه های الهی و الهی - مردمی قرار دادیم.

۱۰۳. التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ص ۴۲۴.

۱۰۴. مسائل وردود، ج ۱، ص ۵.

به طور کلی می توان گفت در مسئله حاسبه و نسبت آن با ولایت سیاسی سه نظریه وجود دارد:
الف) فقهایی همچون ابوالقاسم خویی که حاسبه را از باب جواز تصرف (ونه ولایت) واجب می شمارند؛

ب) فقهایی که حاسبه را از باب ولایت حجت می دانند، ولی دایره آن امور جزئی (و غیر سیاسی) را شامل می شود (همانند ولایت صغار و ایتام)؛

ج) فقهایی که حاسبه را به امر سیاست و حکومت نیز گسترش می دهند^(۱۰۵). در این دسته می توان از جواد تبریزی نام برد. او می گوید:

ما قائل به ولایت در امور حاسبیه هستیم و آن را دارای گستره وسیعی می دانیم. حاسبه آن چیزی است که شارع طلب کرده و مکلف خاصی را مدنظر ندارد، از آن جمله - بلکه از مهم ترین موارد آن - می توان به اداره کشورها و آمادگی برای دفاع اشاره نمود. این موارد نیز برای فقیه جامع الشرائط ثابت است^(۱۰۶).

و) نظریه دولت مشروطه (به اذن و نظارت فقیهان): این نظریه که به شرایط زمان مشروطه ناظر است، می گوید: در صورتی که فقیهان مبسوط الید نباشند و نتوانند متصدی امور سیاسی شوند، با توجه به اصل تدوین قانون اساسی موافق با مقتضیات مذهب و اصل نظارت وکلایی مجلس به وظایف نوعیه از سوی دولت و اصل اشمال هیأت منتخبه بر عده ای از مجتهدان عدول و یا مأذونین از سوی آنان، امور سیاسی مذکور مورد تنفیذ و تصحیح و موافقت مجتهدان قرار می گیرد^(۱۰۷). از آن جا که این نظریه یک طرح جانشین تلقی می شود، با غالب نظریه های دیگر منافاتی ندارد.

ز) نظریه خلافت مردم با نظارت مرجعیت^(۱۰۸): سید محمدباقر صدر پس از نظریه حکومت انتخابی بر اساس شورا و نظریه ولایت انتصابی عامه فقیهان، نظریه سوم را که خلافت مردم و نظارت مرجعیت است، بیان می کند. بر این اساس، انسان خلیفه خداوند، و پیامبران هادی و ناظر برایشان اند. انسان به عنوان جانشین خداوند حاکم بر سرنوشت خویش است و چگونه زیستن به از تفویض شده است. لکن نقش

۱۰۵. ر. ک: عباسعلی عمید زنجانی، «دیدگاه حکومتی در نظریه حاسبه»، حکومت اسلامی، ش ۳، ص ۱۴ - ۲۰.

۱۰۶. صراط النجاة، ج ۱، ص ۱۰.

۱۰۷. ر. ک: محمدحسین نائینی، تنیه الامة و تنزیه الملة، با مقدمه سید محمود طالقانی.

۱۰۸. ر. ک: محمدباقر الصدر، لمحّة فقهیه تمهیدیه عن شروع دستورالجمهوریه الاسلامیه.

شهادت بر رفتار انسان و هدایت در زمان ختم رسل و غیبت امام، به کسانی که این رسالت را به دوش می‌کشند، محول می‌شود و مصداق آن، مرجعیت است.

ج) نظریه ولایت انتخابی مقیده فقیه: این نظریه نصب عام فقیهان را ثبوتاً محال و اثباتاً غیرواقع می‌داند و از باب ضرورت حکومت برای جامعه اسلامی با رعایت شرایط معتبر در حاکم اسلامی، انتخاب فقیه جامع الشرائط را از طریق آرای مردم تنها راه می‌شناسد و عقد قرارداد شرعی الزام آور بین مردم و حاکم را منشأ حاکمیت در زمان غیبت می‌داند^(۱۰۹). ویژگی‌های این نظریه در مقایسه با نظریه انتصاب را در مباحث آینده پی خواهیم گرفت.

ط) نظریه دولت انتخابی اسلامی: این نظریه میان فقها و دیگران در تشخیص و اجرای امور سیاسی تفاوتی قائل نیست و وظایف اصلی فقها را افتا و استنباط احکام ثابت شرعی، قضاوت بین ملت و دولت و آحاد ملت، اصلاح و دعوت به خیر و تطبیق قوانین با شریعت می‌داند و با وجود این که سیاست را جدای از دیانت نمی‌شمارد، برای فقیه، ولایت شرعی را در تدبیر امور سیاسی نمی‌پذیرد. بنابراین، در عصر غیبت مردم از طریق شورای منتخب خویش تمامی مقدرات سیاسی را تحقق می‌بخشند و با تمسک به آرای ملت، امور اجتماعی را براساس مصالح عقلانی و تجارب بشری سامان می‌دهند. این نظریه اولین دیدگاه صدر^(۱۱۰) و نظریه محمدجواد مغنیه^(۱۱۱) و شیخ محمد مهدی شمس الدین^(۱۱۲) است.

۲-۲- مسئولیت‌های فراملی در دو نظریه نصب و انتخاب

بنابر نظریه نصب، فقهای دیگر حتی در مسئولیت‌های فراملی و خارج از حیطه قدرت ولی فقیه جامع الشرائط حاکم در کشور اسلامی، حق دخالت را ندارند، زیرا اگرچه دیگران نیز جامع الشرائط باشند، لیکن با به قدرت رسیدن یکی از آنان مزاحمت دیگران جایز نیست.^(۱۱۳) البته در صورت عدم تراحم اگر تنها یکی از فقها به شکل بالفعل منصوب نبوده، بلکه دیگران نیز منصوب بوده‌اند، تشکیل حکومت‌های متعدد و یا صرفاً انجام بخشی از مسئولیت‌ها، مانند رسالت جهانی و دعوت به اسلام متصور و ممکن

۱۰۹. ر. ک: حسینعلی المنتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه، ج ۱ و ۲.

۱۱۰. دراسة فی سیرته و منهجه، ص ۳۳۵ - ۳۵۹.

۱۱۱. الخميني والدولة الاسلامیه، ص ۵۱ - ۷۵.

۱۱۲. شیخ محمد مهدی شمس الدین، نظام الحكم والادارة فی الاسلام، ص ۴۱۶ - ۴۲۰.

۱۱۳. امام خمینی، کتاب بیع، ص ۵۱۴.

است، بنابراین تا زمانی که امکان تشکیل حکومت واحد جهانی وجود ندارد، مانعی عقلی از انجام رسالت و حتی تشکیل حکومت برای دیگر فقها به نظر نمی‌رسد، مگر آن که ادله شرعی دال بر نصب مانع این امر باشد، در این صورت ولی فقیه نخستین دولت اسلامی نسبت به کلیه مسلمانان در اقصی نقاط جهان ولایت پیدا می‌کند و آنان باید فعالیت‌های خود را حتی اگر اقلیتی در کشورها غیر مسلمان باشند، تحت نظارت وی و در راستای تحقق وحدت اسلامی و حکومت واحد جهانی هماهنگ عمل کنند و از رهبر امت مسلمان که بر همه مسلمین حق اطاعت دارد، پیروی کنند.

اما در نظریه انتخاب، هر کدام از فقهای واجد شرایط که از جانب مردم رأی لازم را کسب کرد، بر دیگر فقهایی که در حوزه قدرت او هستند، اولویت می‌یابد. البته برای آن که تراحمی پیش نیاید، لازم است دیگران از وی تبعیت کنند. در انجام مسئولیت‌های فراملی، ولی فقیه منتخب در حد قدرت خویش و تا جایی که تراحمی با ولی فقیه دیگر پیش نیاید و اهداف آن‌ها در یک راستا باشد، مانعی نخواهد داشت. بنابراین، براساس نظریه انتخاب حتی زمانی که دولت اسلامی از جهت تعارض با دیگر دولت‌ها یا مشکلات داخلی و یا دیگر محذورات از انجام آنان ناتوان شد یا به حداقل اکتفا کرد، فقهای دیگر می‌توانند بدون آن که مانعی عقلی و شرعی بر سر راه آنان باشد، در هر جای جهان علاوه بر تشکیل دولت اسلامی، سازمان‌های غیر دولتی فرهنگی و اقتصادی ایجاد کنند و به انجام رسالت و تبلیغ دین اسلام و مبانی تشیع بپردازند و با شبکه‌های اطلاع‌رسانی خویش فرهنگ اسلام و اهل بیت را به جهانیان معرفی نمایند و حتی با تجهیز افکار عمومی، از مستضعفان و ملل مظلوم حمایت کنند و با ارتباط‌های خویش با دیگر علمای مسلمان و رؤسای حکومت‌ها، آنان را در جهت تحقق مصالح مسلمین تشویق کنند، همان‌گونه که سازمان‌های غیر دولتی و فراملی در راستای منافع خویش در جهان، با برقراری ارتباط با دیگران سیاسی و تأثیر بر افکار عمومی و حتی تغییر مهره‌های سیاسی در برخی کشورها بستر را برای کسب منافع بیش‌تر فراهم می‌کنند.

تفاوت دیگر این نظریه با نظریه نصب آن است که مسلمانان دیگر کشورها ملزم به اطاعت ولی فقیه نیستند و می‌توانند با وجود فقیه جامع‌الشرایط، حکومت‌های اسلامی دیگری را تأسیس کنند.

تفاوت دیگر آن است که در نظریه نصب، ولی فقیه می تواند برخلاف خواست عمومی مردم کشورش منابع و اولویت ها را به مسئولیت های فراملی اختصاص دهد، در حالی که در نظریه انتخاب، حاکم تابع خواست اکثریت است، بنابراین در فرمی مخالفت آنان، به حداقل مسئولیت های فراملی بسنده می کند. محمدتقی مصباح درخصوص اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها براساس نظریه نصب این سؤال را مطرح می کند که آیا بر مسلمانان خارج از کشور اطاعت از ولی فقیه واجب است یا نه. او در پاسخ می گوید:

علي الغرض افضليت فقيه مزبور براي تصدي مقام ولايت احراز شده است، و طبق ادله عقلي و تقلي، چنين كسي بالفعل حق ولايت بر مردم را دارد، بنابراین فرمان وي براي هر مسلماني نافذ و لازم الاجرا خواهد بود، پس اطاعت او بر مسلمانان مقيم در كشورهاي غير اسلامي هم واجب است^(۱۱۴).

او این احتمال را نیز مطرح می کند که حتی اگر ولایت بالفعل متوقف بر انتخاب و بیعت باشد، تبعیت ایشان لازم می باشد، چرا که اهل حل و عقد پیش تر در کشور مبدأ با ولی فقیه بیعت کرده اند. در مقابل این احتمال، او می گوید: شاید بتوان گفت بیعت مسلمانان داخل تنها برای خود معتبر است^(۱۱۵). البته لازمه نظریه نصب، شمول ولایت در سرتاسر کره خاکی نیست. این تصور نیز وجود دارد که چون همه فقها منصوب اند، چند فقیه در عرض هم در چند نقطه جهان ولایت بالفعل می یابند.

۲-۳- سیاست خارجی دولت اسلامی و نظریه های حاکمیت در فقه سیاسی شیعه

در بحث های قبل به نظریه های حاکمیت در فقه سیاسی شیعه به عنوان مبانی درون دینی اشاره کردیم. در این جا مناسب است تأثیر آن نظریه ها را در سیاست خارجی دولت اسلامی به اختصار بررسی نماییم. غرض از طرح این بحث آن است که نشان دهیم هر یک از نظریه های مذکور چگونه می توانند مبنای سیاست خارجی دولت اسلامی قرار گیرند، و مبنا قرار گرفتن هر یک از آن نظریه ها، چگونه می تواند چارچوبی متفاوت را برای سیاست خارجی دولت اسلامی ترسیم نماید.

۱۱۴. مصباح یزدی، «اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها»، مجله حکومت اسلامی، ش ۱، پاییز ۱۳۷۵، ص ۹۲ - ۹۳.

ساختار سیاست خارجی دولت اسلامی براساس همه نظریه های حاکمیت در فقه سیاسی شیعه، نقاط اشتراک فراوانی خواهد داشت. مهم ترین امر در این بین، التزام به احکام الزامی شرع مقدس می باشد. در نظریه های فوق اگر اثبات شود که شارع به مسئله خاصی امر کرده است، پی تردید باید مورد اطاعت قرار گیرد؛ برای مثال، درباب مسئولیت های فراملی دولت اسلامی نسبت به ملت های دیگر، قدر متیقنی وجود دارد که براساس تمامی نظریه ها، باید از سوی دولت اسلامی اجرا شود. نجات جان مسلمان ها از خطر گرسنگی یا حملات نظامی، از این قبیل است.

در عین حال، طراحی سیاست خارجی دولت اسلامی تا اندازه ای به مبانی حاکمیت و اختلاف نظرهای موجود در این زمینه بستگی دارد. در نظریه اول (نظریه سلطنت مشروع)، اصولاً حوزه سیاست و دین از هم مجزا شده و فقها، سیاست را به اهل آن (شاهان) واگذارده اند. بنابراین، همان گونه که حکومت به وسیله شاهان اداره می شود و مشروعیت خود را از فقها می گیرد، سیاست خارجی را نیز ایشان اجرا می کنند.

اختلاف مهم نظریه های حاکمیت را می توان در سعه و ضیق ولایت و تأثیر آن در سیاست خارجی دولت اسلامی پی گرفت. ولایت انتصابی مطلقه فقیهان به احکام اولیه و ثانویه و قانون اساسی و آرای مردم مقید نمی گردد، اما در نظریه ولایت انتخابی مقید فقیه که ولایت یک فقیه (نه همه فقیهان) مطرح است، تا حدود زیادی به آرا و مشارکت مردم توجه می شود. در نظریه ولایت انتصابی شورایی مراجع تقلید، تنها تفاوت اساسی که با دیگر نظریه های نصبی به چشم می خورد، شورایی کردن ولایت مراجع می باشد. در نظریه خلافت مردم با نظارت مرجعیت (نظریه سید محمدباقر صدر)، هرچند مرجعیت به عنوان استمرار خط شهادت، ناظر بر اعمال خلافت مردم است، اما خود او را مردم انتخاب نمی کنند، از این جهت با نظریه ولایت مقیده انتخابی تفاوت پیدا می کند. این مسئله تا حد زیادی نسبت به نظریه دولت مشروطه (نظریه نایینی) نیز وجود دارد.

از آن جا که نظریه انتخاب به قانون اساسی به عنوان شرط ضمن عقد محدود می شود، در سیاست خارجی دولت اسلامی نیز می تواند محدودیت های خاصی - در چارچوب شرع مقدس - اعمال نماید. نکته حائز اهمیت آن است که معظم مسایل سیاست خارجی، در حوزه منطقه الفراغ قرار می گیرد و بنابراین، کم تر در حوزه احکام الزامی شرع قرار دارد. این منطقه آزاد می تواند با آرای مردم و متخصصان اشباع شود. البته در دیگر نظریه های نصبی نیز استفاده از صاحب نظران و کارشناسان وجود دارد، اما الزامی

برای هیئت حاکمه - آن گونه که در نظریه انتخاب وجود دارد - ایجاد نمی کند. در نظریه حسبه حکومتی، آن چه اثبات می شود اصل تشکیل نظام اسلامی است. محدوده تصرف یا ولایت فقها در این نظریه چندان وسیع نیست، چرا که به مفهوم حسبه (اموری که شارع راضی به ترک آن ها نیست) تحدید می گردد. به هر حال، نظریه های حاکمیت براساس دو ملاک می توانند نقش حداکثری یا حداقلی در تدوین و اجرای سیاست خارجی داشته باشند:

الف) محدوده ولایت (و بنابراین، کوچک یا بزرگ بودن دولت)؛

ب) محدوده مشارکت و نقش مردم (و بنابراین، الزام حکومت به پذیرش خواست های ایشان).

۳ - سیاست خارجی دولت اسلامی و مبانی برون دینی و درون دینی

برای سیاست خارجی دولت اسلامی، مبانی برون دینی و درون دینی خاصی تعریف شد. همچنین به این نکته پرداختیم کسانی که مبانی برون دینی را مطرح می کنند، ممکن است درباب معاملات (واز آن جمله، مسئله سیاست خارجی) به مبانی درون دینی اعتقاد داشته باشند، یا آن که اصولاً پای ادله درون دینی را در این حوزه بخت چوبین بینگارند. هرچند در این پژوهش به مبانی مختلف اشاره خواهد شد و مسئله سیاست خارجی براساس مبانی متنوعی که وجود دارد، به بحث گذاشته خواهد شد، اما پاسخ به این سؤال لازم است که به هر حال چه نسبتی بین مبانی درون دینی و برون دینی وجود دارد و در مجموع سیاست خارجی دولت اسلامی براساس کدامین مبانی باید سامان داده شود.

محوری ترین بحثی که در پاسخ به سؤال های فوق باید به آن پرداخت، این است که آیا مبانی برون دینی در حوزه معاملات (سیاست، اجتماع و حکومت)، ما را از رجوع به مبانی درون دینی باز می دارد، یا خیر. اگر در حوزه نخست دلیل برهانی و قاطعی وجود داشته باشد، چاره ای جز کنار گذاشتن مبانی درون دینی نیست؛ برای مثال، اگر به نحوی اثبات شود که مسایل حکومت و اجتماع، کاملاً زمانی - مکانی اند، و وحی امری مطلقاً تاریخی بوده است، نمی توان برای حل مشکلات امروزی به آموزه های کتاب و سنت رجوع کرد. عنایت به این نکته شایسته است که در این حالت، پژوهش گر به آیات و روایاتی درباب معاملات (و به طور مثال، سیاست خارجی) برخورد می کند، اما براساس مبنایی که پیش تر تنقیح نموده است، از روی منطق نمی تواند به آن ها تمسک جوید. شبیه این امر، در اندیشه سکولاریستی علی عبدالرازق وجود دارد. وی هر چند پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) را مرد سیاست و دیانت می دانست،

سیاست او را جزئی از تبلیغ اش قلمداد می‌کرد^(۱۱۶). لازمه ادعای وی آن است که امروزه سیاست و دیانت بتوانند از هم جدا شوند، چرا که دوره تبلیغ و حیانی به سر آمده است.

به نظر می‌رسد در کلام کسانی که با موضع برون دینی، رجوع به ادله درون دینی را در حوزه معاملات ممتنع می‌دانند. دلیل و برهان مشخص و قاطعی مشهود نباشد. عصری بودن وحی فی الجمله امری قابل قبول است، اما این مسئله نمی‌تواند ما را به طور کلی از فقه سیاسی بی‌نیاز سازد. اگر دین نتواند برای کلیه جزئیات زندگی بشر، حکمی مشخص به ارمغان آورد، دست کم شاید بتوان گفت در حدود کلی و خط مشی‌های اصلی دین دارای احکامی ویژه است؛ برای مثال، درباب سیاست خارجی، ممکن است اهداف و قواعدی از متن دین استخراج شود، به طوری که ساختار و ماهیت سیاست خارجی دولت اسلامی را از سیاست خارجی دولت سکولار متمایز سازد.

صادق لاریجانی نیز براساس مبنای فوق، مباحث برون دینی را از مباحث درون دینی بی‌نیاز نمی‌داند^(۱۱۷). عبدالله نصری هم درباب شناخت قلمرو دین، به جمع میان دو روش (برون دینی و درون دینی) به عنوان راه و احتمال سوم معتقد است. او می‌گوید:

راه سومی برای شناخت قلمرو دین وجود دارد. در این روش، در عین حال که اصالت از آن روش برون دینی است، این نکته نیز مورد تأکید قرار می‌گیرد که با روشی برون دینی در پرتو عقل می‌توان ضرورت رجوع به دین را برای شناخت محدوده و قلمرو آن مشخص کرد. البته مراد از این روش این نیست که هر جا عقل درباره بشر سخنی ندارد، دین باید سخن داشته باشد و یا آن جا که عقل حرفی برای گفتن وارد، دین هیچ اظهار نظری نکند. درباره برخی از مسایل بشری عقل می‌تواند مطالبی ارائه دهد که دین هم به آن‌ها اشاره کرده است. این روش نمی‌خواهد که از بیرون، امور دینی را محدود به اموری کند که عقل از بیان آن‌ها ناتوان است^(۱۱۸).

۱۱۶. الاسلام و اصول الحکم.

۱۱۷. «مبانی حکومت دینی»، اندیشه حوزه، ش ۱۰ - ۱۱، (پاییز و زمستان ۱۳۷۶).

۱۱۸. انتظار بشر از دین: بررسی دیدگاهها در دین شناسی معاصر، ص ۳۵ - ۳۶.

اگر در بحث انتظار از دین، اصالت به ادله برون دینی داده می شود در بحث حاضر اصالت را باید به ادله درون دینی داد، چرا که عقل دلیلی برای امتناع رجوع به نصوص دینی ندارد و از طرف دیگر با مجموعه بسیار وسیعی از آیات و روایات درباب معاملات (و درخصوص بحث سیاست خارجی) روبه رو هستیم. بدیهی است پس از قبول رجوع به درون دین، جای این بحث خواهد بود که کدام یک از آیات و روایات زمانی - مکانی اند و مشمول نقش زمان و مکان در اجتهاد می شوند و کدام یک حکمی کلی را برای بشر انشا می کنند.

به هر حال همان گونه که خواهیم دید اصول، اهداف و مسایل سیاست خارجی دولت اسلامی هم بر مبانی برون دینی و هم بر مبانی درون دینی تکیه خواهند زد؛ برای مثال، اصل عدالت قبل از آن که مورد تأیید شارع قرار گیرد و در نصوص دینی مطرح شود، اصلی برون دینی است. فقه سیاسی برخلاف اصول عقلی برون دینی، قابلیت پردازش جزئیات را دارد. بنابراین، اگر اصلی مثل عدالت در حوزه ادله برون دینی مطرح می شود به آن معنا نیست که حدود و ثغور آن از سوی شارع مقدس نتواند تعیین گردد. فارابی هم که به عنوان سر سلسله جنبان فلاسفه سیاسی اسلام مطرح است، در نهایت جزئیات سیاست را به فقه وامی گذارد.

خلاصه و جمع بندی

پیش فرض این فصل آن بود که سیاست خارجی دولت اسلامی براساس مبانی برون دینی و درون دینی اش سامان داده می شود. اگر این پیش فرض پذیرفته شود در درجه اول لازم است مبانی مذکور توصیف شوند و سپس باید به چگونگی تأثیر آن ها در شکل گیری سیاست خارجی دولت اسلامی پرداخت. یکی از وجوه افتراق سیاست خارجی دولت اسلامی با سیاست خارجی دولت های غیر اسلامی، در چگونگی تکیه بر مبانی عقلی و نقلی می باشد. بی شک، در این جا قرائت های متفاوتی به وجود می آید و براساس هر کدام، ساختاری متفاوت در سیاست خارجی ترسیم می شود.

مبانی برون دینی آن دسته از مبانی هستند که قبل از رجوع به کتاب و سنت، مورد استناد قرار می گیرند. نحوه استناد به مبانی برون دینی دوگونه است: برخی ادله عقلی را بستر ساز مبانی درون دینی خود می دانند، در حالی که برخی دیگر معتقدند مبانی برون دینی در حوزه معاملات (و از آن جمله، سیاست خارجی) اجازه استفاده از مبانی درون دینی را نخواهد داد. دسته اول مبانی برون دینی و درون دینی را در

طول هم می‌دانند، در حالی که دسته دوم تکوّن وحی را عمدتاً امری تاریخی قلمداد می‌کنند. درخصوص نظریه های دسته دوم، علاوه بر آرای اشخاصی همچون محمد مجتهد شبستری، به دو نظریه مهم حکومت دموکراتیک دینی و نظریه وکالت اشاره کردیم.

براساس نظریه حکومت دموکراتیک دینی (نظریه عبدالکریم سروش)، دموکراسی و اسلام قابل جمع اند، زیرا حاکمیت در حکومت اسلامی، مردمی است، و اموری همانند قانون، عدالت و حقوق بشر برون دینی اند و نباید در درون دین به دنبال آن‌ها گشت. نظریه وکالت (دیدگاه مهدی حائری یزدی) ولایت و جمهوریت را قابل جمع نمی‌داند، و اصولاً حتی برای معصومین (علیهم السلام) نیز ولایت سیاسی قائل نیست. به اعتقاد حائری، فلسفه و فقه ربطی مستقیم به سیاست ندارند، و مشروعیت حاکمیت از سوی مردم و براساس مالکیت مشاع ایشان تأمین می‌شود. براساس این دو نظریه، فقه سیاسی جایگاه سنتی خود را از دست می‌دهد و امر حکومت او سیاست خارجی) به عرف و سیره عقلا و متخصصان فن واگذارده می‌شود.

درخصوص بحث مبانی درون دینی سیاست خارجی دولت اسلامی، به نظریه هایی اشاره نمودیم که به طور مستقیم سراغ کتاب و سنت به عنوان نصوص دینی می‌روند و در واقع بحث را از آن جا آغاز می‌کنند. در این جا به نه نظریه درون دینی اشاره نمودیم که عبارت اند از: نظریه سلطنت مشروع؛ نظریه ولایت انتصابی عامه فقیهان؛ نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیهان؛ نظریه ولایت انتصابی شورایی مراجع تقلید؛ نظریه حسب؛ نظریه دولت مشروطه؛ نظریه خلافت مردم با نظارت مرجعیت؛ نظریه ولایت انتخابی مقیده فقیه و نظریه دولت انتخابی اسلامی.

در این قسمت سعی شد نقاط اشتراک و افتراق نظریه های مذکور تحلیل گردد، و تأثیرات آن‌ها در چارچوب سیاست خارجی دولت اسلامی مورد بحث قرار گیرد. از آن جا که محدوده ولایت و مشارکت مردم در این نظریه ها به یک اندازه نیست، نباید انتظار داشت که سیاست خارجی واحدی براساس آن نظریه ها شکل گیرد. به طور کلی، دیدگاه هایی که به آرای مردم و قانون گرایی ارزش بیش تری می‌دهند، سیاست خارجی عرفی تری دارند. در واقع، هر چند تبعیت از احکام الزامی شرع مقدس بین این نظریه ها مشترک است، اما معظم مسایل سیاست خارجی دولت اسلامی (به خصوص دولت اسلامی مدرن) در حوزه منطقه الفراغ جای می‌گیرد و بنابراین، اشباع آن با احکام فقهی یا عرفی، و یا از سوی دولت کوچک یا

بزرگ اسلامي تفاوت خواهد داشت. در این میان مقایسه نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیهان و نظریه ولایت انتخابی مقیده فقیهان حائز اهمیت بود، به همین سبب مباحث بیش تری را به آن اختصاص دادیم. از آن جا که در نظرت انتخاب، امکان تمديد قدرت از سوی مردم در قرارداد بیعت وجود دارد، چارچوب سیاست خارجی دولت اسلامي شکل مردمی تری خواهد داشت. رأی مردم در نظریه های نصی، از باب کارآمدی حائز اهمیت است.

فصل دوم:

اصول سیاست خارجی دولت اسلامی

قانون مندی و ثبات در سیاست خارجی دولت اسلامی تنها با تدوین چارچوبی برگرفته از متون و منابع اسلامی ممکن است. اصول سیاست خارجی در مجموع می‌تواند چارچوب رفتاری لازم را به کارگزاران نظام اسلامی ارائه دهد، و پای بندی به این اصول که مستند به قرآن و سنت است، وجه تمایز دولت اسلامی از دیگر دولت‌ها خواهد بود. رفتار در این چارچوب و رعایت اصول است که بازیگران سیاست خارجی را قادر می‌کند تا اعمال خویش را مشروع سازند و در صورت ناکامی در نیل به اهداف، تصمیمات خویش را توجیه نمایند، از این رو نویسندگان و محققان اسلامی که در زمینه روابط و سیاست خارجی دولت اسلامی قلم زده‌اند، هرکدام با سلیقه و ذوق خویش مواردی را از منابع قدیم و جدید به عنوان اصول استخراج کرده‌اند. بنابراین، در این کتاب آن‌چه با تعریف ارائه شده از «اصل» همخوانی دارد، مورد استفاده قرار خواهد گرفت.

اصولی که در این جا مورد توجه قرار گرفته‌اند، به نحوی چارچوب عملکرد سیاست خارجی دولت اسلامی را راهنمایی می‌کنند. همان‌گونه که در مقدمه کتاب اشاره شد، «اصل» در کتاب حاضر ممکن است قاعده‌ای عقلی یا عرفی و یا قاعده‌ای فقهی باشد. برون دینی یا درون دینی بودن ماهیت این گونه اصول، بحث فصل حاضر را به مباحث فصل اول (مبانی سیاست خارجی دولت اسلامی) پیوند می‌زند.

در گردآوری اصول سیاست خارجی، اعتقادی به استقصای تام وجود ندارد، چرا که اولاً: بین این اصول ممکن است تداخل وجود داشته باشد و ثانیاً: وحی منزلی در مورد این که مسئله خاصی «اصل» باشد یا نباشد، وجود ندارد. به همین دلیل است که نویسندگان بحث سیاست خارجی دولت اسلامی (و جمهوری اسلامی ایران) هر یک براساس سلیقه خود، اصولی را برای سیاست خارجی گردآوری کرده‌اند. آن‌چه در

این جا اهمیت دارد، بحث محتوایی و تحلیلی اصول سیاست خارجی دولت اسلامی است. در پایان این فصل، جمع بندی محتوایی از اصول یاد شده خواهیم داشت.

از آن جا که تعاریف «اصل» و «هدف» اجماعی نیستند، امکان تعیین مرزی قاطع بین آن ها دشوار می نماید. همان گونه که قبلاً اشاره شد، ما از «اصل» و «هدف» تعیین مراد کردیم. در سیاست خارجی، «هدف» آن غایتی است که دولت اسلامی قصد نیل به آن را دارد، هر چند اهداف نهایی نباشد. در فصل بعد خواهیم دید که مواردی همانند ابلاغ رسالت، تحکیم و توسعه قدرت، اتحاد دُول و ملل اسلامی و ایجاد و بسط عدالت، جزء اهداف دولت اسلامی در عرصه سیاست خارجی محسوب می شوند. ناگفته پیداست که موارد مذکور (جز مورد آخر) هدف نهایی نیستند. دولت اسلامی براساس «مبانی» و برای رسیدن به «اهداف» خاص، براساس «اصولی» مشخص، سیاست خارجی خود را سامان می دهد. برخی موارد ممکن است از طرفی «هدف»، و از طرف دیگر «اصل» باشند، اما در این جا وجه غالب آن ها لحاظ شده است؛ برای مثال - همان گونه که توضیح خواهیم داد - ایجاد و بسط عدالت هدفی مهم برای سیاست خارجی دولت اسلامی تلقی می شود، هر چند برخی متفکران از آن به عنوان «اصل» نیز یاد کرده اند.

اصل مهمی که حاکم بر دیگر اصول است و به همین دلیل به شکل جداگانه به آن اشاره نخواهیم کرد، اصل پای بندی به موازین شرعی می باشد. دولت اسلامی از حیث اسلامی بودن اش، ملزم به رعایت احکام الزامی شرع مقدس است. روح این اصل بر کلیه اصول آتی حاکم خواهد بود؛ برای مثال، اصل التزام به قراردادهای بین المللی و اصل همزیستی مسالمت آمیز با دیگر دُول و ملل را احکام الزامی شرع تحدید می کند.

۱ - اصول مهم سیاست خارجی دولت اسلامی

با توجه به نکات مذکور، به یکی از تقسیم بندی های جدید در سیاست خارجی دولت اسلامی می پردازیم و سپس در پایان فصل ارتباط این اصول را به بحث می گذاریم.

۱ - ۱ - اصل مصلحت

یکی از اصول اساسی سیاست خارجی (و سیاست داخلی) دولت اسلامی، اصل مصلحت است. در قبال دولت های ملی که هدف را در سیاست خارجی دست یابی به «منافع ملی» برمی شمردند، دولت اسلامی

«مصلح ملي» را ملاک و جهت ياب سياست خارجي خود مي داند. با توجه به تعريف مصلحت، «مصلح ملي» برآيندي از منافع ملي و مسئوليت هاي فراملي خواهد بود. لزوم رعايت و پاي بندي به بسياري از اصول، اهداف و استراتژي هاي سياست خارجي دولت اسلامي، با مدنظر قرار دادن اين اصل شکل مي گيرد.

۱-۱-۱ - مفهوم مصلحت: ابن منظور ذيل ماده «صلح» آورده است: «الصّلاح: ضد الفساد ... و الاصلاح: نقيص الافساد، والمصلحة: الصّلاح»^(۱۱۹). مجمع البحرين نیز صلاح را ضد فساد، مصلح را ضد مفاسد و مصلحت را به معنای خیر^(۱۲۰) دانسته است. *اقرب الموارد*، مصلحت را چنین توضیح می دهد: «آن چه بر کاري مترتب مي گردد و باعث درستي مي شود مي گویند: امام مصلحت را در اين دید؛ يعني آن چه سبب صلاح مي شود را اين گونه دید، بدین جهت کارهایی که انسان براي منفعت انجام مي دهد، مصلحت نامیده مي شود»^(۱۲۱). راغب اصفهاني مي گوید: مصلحت در قرآن گاهي مقابل فساد، و گاهي در برابر سيئه و گناه آمده است^(۱۲۲).

در محاوره هاي عرفي صلاحيت را مرادف شايستگي و سزاواري مي دانند. امام غزالي، مصلحت را جلب منفعت يا دفع ضرر شمرده، هدف شارع مقدس را حمايت از دين، جان، عقل، نسل و مال دانسته و هر آن چه در حمايت اين پنج چيز است، مصلحت نامیده است^(۱۲۳).

علامه طباطبائي در ارائه مفهوم مصلحت مي نويسد: مقصود از مصلحت آن است که کاري، جهت خيري را در برداشته باشد^(۱۲۴). اين دیدگاه برگرفته از *مصباح المنير* است که مصلحت را خير و نيکي دانسته، مي گوید: جمع آن مصلح است.

«مصلحت» در اين مبحث، به ضروريات پنج گانه اختصاص ندارد، زيرا مراد مصلحتي است که ملاک تصميم سازي ها و برنامه ريزي و ترجيح برخي اصول بر برخي ديگر، انتخاب روش هاي اجرايي و تعيين

۱۱۹. لسان العرب، ج ۲، ص ۵۱۶ - ۵۱۷.

۱۲۰. فخرالدين بن محمد الطريحي، مجمع البحرين، ج ۳، ص ۱۱۷.

۱۲۱. سعيد خوري الشرتوني، اقرب الموارد، ماده «صلح».

۱۲۲. المفردات في غريب القرآن، ص ۲۸۴.

۱۲۳. ابو حامد محمد غزالي، المستصفي من علم الاصول، ج ۱، ص ۲۸۶ - ۲۸۷.

۱۲۴. تفسير الميزان، ج ۱۴، ص ۲۷۱.

اهداف و ارزش گذاري آن ها و اولويت بندي در سياست و روابط خارجي دولت اسلامي مي باشد، پس از سويي قلمرو آن نه مختص به منفعت جويي مادي است و نه به مصالح صرف دولت اسلامي اختصاص خواهد داشت، بلکه گستره اين اصل همه افراد و حتي نسل هاي آينده را مدنظر دارد. انسان براساس اين اصل، در مقام تعارض و تزاخم مي کوشد اصلح را بيباد تا گذشت زمان براي تصميم گيران و آيندگان، ندامت و سرزنش به بار نياورد.

درباره ماهيت احکام حکومتي اقوال مختلفی وجود دارد: برخي آن ها را احکامي اوليه و برخي احکام ثانويه مي دانند، ولي به نظر مي رسد احکام حکومتي که مبناي آن مصلحت است، نه اوليه اند و نه ثانويه^(۱۲۵).

۱ - ۲ - تاريخچه اصل مصلحت در فقه شيعه: فقهاي شيعه از ديرباز در موضوعاتي مختلف اجتماعي از جمله سياست خارجي به عمل براساس مصلحت، فتوا داده اند. بي ترديد اين مصلحت، غير از مصلحت اوليه اي است که شارع براساس آن احکام را بر بندگان خود واجب (يا ...) کرده است.

شيخ مفيد در مورد جزيه اهل کتاب مي نويسد: «امام يا والي بايد آن را به مهاجران يا مجاهدان بدهد و در مصلحت مسلمانان صرف کند، و مقدار دريافت آن را به مصلحت و رأي امام وامي گذارد»^(۱۲۶). شيخ طوسي تعارض برخي روايات ابن باب را حمل بر عمل به مصلحت در زمان هرکدام مي کند^(۱۲۷). شرايع الاسلام، در اين مورد مي آورد: آن چه علي (عليه السلام) به عنوان مقدار جزيه معين نموده است، براساس مصلحت آن زمان مي باشد^(۱۲۸). شهيد ثاني در تأييد آن مي نويسد: جزيه اي که مولا علي (عليه السلام) بر حسب تشخيص مصلحت مقرر فرمود، بيش تر از مقداري بود که رسول خدا تعيين فرمود^(۱۲۹).

شيخ طوسي درباب جهان مي گويد: امام يا نماينده او مي تواند براي کسب اطلاع از دارالحرب، جعاله تعيين کند و مصلحت مسلمين را از راه مشروع به دست آورد^(۱۳۰). وي در مورد مهاده (آتش بس) نيز

۱۲۵. علي اکبر کلان تري، حکم ثانوي در تشریح اسلامي، ص ۱۰۵ - ۱۳۰.

۱۲۶. سيد علي حسيني، «ضوابط احکام حکومتي»، احکام خميني و حکومت اسلامي، ج ۷، ص ۹۸، به نقل از: شيخ مفيد، المقنعه، ص ۲۷۳ - ۲۷۴.

۱۲۷. تهذيب الاحکام، با تصحيح علي اکبر غفاري، ج ۴، ص ۱۵۵.

۱۲۸. جعفر بن حسن محقق حلي، شرايع الاسلام، ص ۲۵۱.

۱۲۹. مسالك الافهام، ج ۱.

۱۳۰. مبسوط، ج ۲، ص ۲۷.

می گوید: اگر مصلحت مسلمانان را آتش بس تأمین کند، باید بدان تن دهند و اگر زیانی بدانان رساند نباید آن را بپذیرند^(۱۳۱)، و اگر مصلحت و ضرورت ایجاب کند در مقابل رهایی مسلمانان اسیر، حاکم می تواند به هر مقدار که مصلحت ایجاب کند، به کافران از بیت المال ببخشد^(۱۳۲). همچنین هر مقدار از غنیمت را که مصلحت بداند می تواند به زنان، بردگان و کافران عطا کند^(۱۳۳). در مهلت دادن به کافران در جنگ نیز باید مصلحت را در نظر گیرد و از حد اقتضای آن فراتر نرود^(۱۳۴).

کاشف الغطاء نیز بر معیار بودن مصلحت در تصمیم گیری های مختلف مسئولان جنگ تأکید می کند^(۱۳۵).

صاحب جواهر معیار بودن مصلحت را در ابواب مختلف فقه از جمله قضا^(۱۳۶)، اراضی^(۱۳۷) و خراج^(۱۳۸) مطرح کرده، مقتضای ولایت بر مسلمین را مراعات مصلحت آنان می داند^(۱۳۹). ایشان در باب مهاده و ترک خصومت اهل جواز مهاده، سقف و مدت آن را منوط به وجود مصلحت دانسته، ملاحظه اهم و مهم را در این باره واجب می شمارد^(۱۴۰). همان گونه که دیده می شود، معیار مصلحت با معیارهای کارشناسانه و تخصصی تلاقی پیدا می کند. تعیین انجام این کار یا آن کار، صرفاً براساس اصل مصلحت صورت می پذیرد، و کارشناسان و متخصصان «موضوع» هستند که می توانند بهتر از دیگران تعیین مصداق نمایند. امام خمینی درباره فروش سلاح به دشمنان، معیار صحت را مصلحت می داند: «فروش سلاح به دشمنان دین از امور سیاسی تابع مصالح روز می باشد، پس چه بسا مصالح مسلمین مقتضی فروش سلاح بلکه

۱۳۱. همان، ص ۵۰.

۱۳۲. علی اصغر مروارید، سلسله الینایع الفقهیه (المبسوط)، ج ۳۱، ص ۱۲۳.

۱۳۳. همان، ص ۱۴۲.

۱۳۴. همان، ص ۱۵۸.

۱۳۵. کشف الغطاء، ص ۳۹۶ و ۳۹۷.

۱۳۶. محمدحسن نجفی، جواهرالکلام، ج ۳۸، ص ۲۲۵.

۱۳۷. همان، ج ۲۱، ص ۱۵۹.

۱۳۸. همان، ج ۲۹، ص ۱۹۴.

۱۳۹. همان، ج ۲۱، ص ۱۸۳.

۱۴۰. همان، ص ۲۹۸.

اعطای آن به طور مجانی به طایفه ای از کفار باشد ... و خلاصه این امر از شئون حکومت و دولت است و امر با ضابطه ای نیست، بلکه تابع مصلحت روز و خواست های زمان است»^(۱۴۱).

۱-۱-۳- دلایل اصل مصلحت: پیش تر اشاره شد که فقهای اهل سنت مصلحت را به عنوان مستندی برای استنباط احکام شرعی پذیرفته اند و براساس آن فتوا می دهند، کما این که به طریق اولی آن را منبع و محوری برای احکام سلطانی و سیاسی حاکم برمی شمارند، حال آن که فقهای شیعه تنها بر صدور حکم حکومتی براساس مصلحت نظر داده اند^(۱۴۲).

از منظر کلام شیعی، همه احکام شرع، خواه مولوی و خواه ارشادی، براساس مصالح و مفاسد بشری صادر شده اند و حتی می توان به تعبیر شهید ثانی گفت: «شریعت مبتنی بر مصالح است»^(۱۴۳). برخلاف دیدگاه فلسفی اشاعره، حسن و قبح افعال، ذاتی و به سبب وجود مصلحت یا مفسده در آن ها می باشد، نه به جهت تعلق امر و نهی شارع به آن افعال^(۱۴۴). بنابراین، می توان گفت اگر سخن از تعبدی بودن بخشی از دستورات خداوند به میان آمده است، از این روست که به سبب عدم احاطه عقل بشر به ماوراءالطبیعه و امور غیبی همه مصالح ناظر بر آن اوامر، برای مکلف آشکار نیست، نه این که آن دستورات بدون مصلحت باشد. این عدم ظهور مصالح باعث شده که در مقام تعلیل بر مکلف بودن و بیان فلسفه حکم، اصل تعبد مطرح گردد.

به هر حال مصلحت موجود در احکام، غیر از مصالح اجتماعی است. در امور اجتماعی که بر فرض کنار ماندن شرع نیز فرد یا جامعه به گونه ای در تحقق آن امور تلاش می کند و عقل بشر همواره در جستجوی راهکار مناسب تر برای آن خواهد بود، عاملی جز همان منافع یا مصالح قابل فهم وجود ندارد، چرا که هر عملی در دیدگاه عقل یا شرع از سه صورت خارج نیست: یا عملی صالح و دارای منفعت محسوب می شود، یا لغو و بیهوده و یا دارای مفسده و شرّ به شمار می آید. دو صورت اخیر از نظر عقل و شرع مطرود خواهد بود، زیرا فطرت انسان جز به خیر و نیکی تمایل ندارد. حال اگر تاریخ بشر همواره شاهد

۱۴۱. مکاسب محرمة، ج ۱، ص ۱۵۲.

۱۴۲. ر. ک: سید علی حسینی، «ضوابط احکام حکومتی»، امام خمینی و حکومت اسلامی، احکام حکومتی و مصلحت، ج ۷، ص ۱۱۵ - ۱۱۶.

۱۴۳. سیف الله صرامی، «احکام حکومتی و مصلحت»، مجله راهبرد، ش ۴، ص ۶۳ - ۹۳.

۱۴۴. ر. ک: الشیخ محمد رضا المظفر، اصول الفقه، ج ۱ و ۲، ص ۲۱۳ - ۲۳۵.

مفاسد و شرور و رفتارهاي ناهنجار و يا بيهوده بوده است، هرگز اين واقعيت را نمي توان دليلي بر مجوز عقلي يا تمايل فطري به مفاسد و ناهنجاري ها دانست، بلکه اين معضل ناشي از تشخيص مصلحت از مفسده خواهد بود، از اين روست که قرآن کریم درباره منافقاني که رفتاري ناهنجار در برابر جامعه اسلامي دارند، مي فرمايد:

«وَإِذَا قِيلَ لَهُم لا تفسدوا في الارض قالوا انما سخن مصلحون»^(۱۴۵)؛ و چون به آنان گفته شود در زمين فساد نکنيد، مي گويند: ما خود اصلاح گريم». سپس خداوند اصلاح گري ايشان را رد مي کند و آنان را دروغ گو و خواهان فساد مي شمارد و مسئله عدم تشخيص و عدم درک آنان را مطرح مي سازد: «ألا إثمهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون»^(۱۴۶)؛ بهوش باشيد که آنان فسادگران اند، ليکن نمي فهمند».

بي ترديد، يکي از اهداف بعثت رسولان الهي و انزال کتاب هاي آسماني تبیین و تفکیک مصالح از مفاسد، و حقایق از خرافات و پوچي هاست^(۱۴۷). شايد اگر عقل بشر جدای از وحی و الهام، مي توانست به حقایق ماوراء الطبیعه دست يابد و به امور غیبي و قیامت و مکافات عمل باور کند، بخش عمده مصالح و فلسفه اوامر و نواهي الهي براي او آشکار مي شد، اما وجود اين ناتواني نسبي و فاصله گرفتن از مکاتب الهي سبب شده است تا مصالح را از مفاسد تشخيص ندهد و برخي از آن چه را که شرع مفسده مي داند، جزء مفاسد نشمارد و مرتکب شود.

بنابراين، مي توان قلمرو مصلحت و حکم عقل نسبت به آن را چنين ترسيم کرد: موضوعاتي که قابليت امر و نهي و حکم دارند، چند دسته اند:

الف) برخي امور تاسیسي دين اسلام اند؛ مانند عبادات که بي شک خالي از حکم شرعي نيستند و حتي احکام ثانويه نیز براي آن ها در نظر گرفته شده است، و بر فقهاي اسلام لازم است که به مدد عقل، احکام آن ها را از متون ديني استخراج و با استنباط کنند. در اين بخش جايي براي مصلحت انديشي نيست، و موضوع احکام ثانوي نیز در موارد عسر و حرج، ضرري بودن حکم اوليه است.

ب) برخي ديگر از موضوعات اگرچه تاسیسي نبوده اند، اما دیدگاه شارع نسبت به آن ها بيان شده است عقود و ایقاعات، امر حکومت و مانند آنها از طرف شارع مقدس، ردّ يا امضا شده اند، و شرايطي براي

۱۴۵. بقره (۲) آیه ۱۱.

۱۴۶. همان.

۱۴۷. همان، آیه ۲۳۰؛ نساء (۴) آیه ۱۷۶؛ نحل (۱۶) آیه ۳۵؛ سبأ (۳۶) آیه ۴۳ و ...

صحت یا کمال آن‌ها ارائه گردیده است. در این امور نیز تا جایی که الزام شرعی از متون اسلامی استنباط می‌شود، نوبت به مصلحت سنجی عقلانی نمی‌رسد، بلکه عقل تنها براساس یافته‌های خود و شرایط زمان استنباط می‌کند.

ج) بخش سوم موضوعاتی هستند که متون دینی و سیره عملی پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) و ائمه (علیهم السلام) دلالت بر الزام مجریان امر به مصلحت سنجی در انجام آن امور دارند؛ به عبارت دیگر، «مصلح معتبر» نزد شرع می‌باشند؛ مانند تصمیمات مربوط به جنگ یا صلح، چگونگی دریافت مالیات‌های اسلامی، «حاجیات یا مصالح پنجگانه (دین، نفس، عقل، نسل و مال).

د) بخش چهارم اموری هستند که یا نامی از آن‌ها در متون دینی اسلام به میان نیامده و مسکوت گذاشته شده، یا الزام از آن برداشته شده است؛ همچون رابطه با غیر مسلمانانی که با اسلام سر جنگ نداشته‌اند: «لا ینهئکم الله عن الذین لم یقتلوکم فی الدین...»^(۱۴۸). از این رو، تصمیم‌سازان و مجریان مجازند که براساس مصالح اسلام و مسلمین به این‌گونه امور بپردازند. از این قسم در کتاب‌های فقهی با عنوان مصالح مرسله (استصلاح) یاد شده است. البته حتی این امور اگر با خواست جامعه و تعهدات عرفی به افرادی واگذار شود، جزء مصالح ملزومه محسوب می‌شود، ولی از جهت دیگری مثل وفای به عهد.

آن‌چه در سیاست خارجی به عنوان «اصل» مطرح است، ناظر به دو قسم اخیر می‌باشد و نه تنها دلیلی بر ردّ مصلحت‌اندیشی در آن نیست، که در مواردی الزام بر آن وجود دارد، و در مجموع راهی جز عمل براساس مصلحت کشور و دیگر مسلمانان و جامعه بشری برای عقل به نظر نمی‌رسد، از این رو هرگونه تصمیم رفتاری از کارگزاران دولت اسلامی در این رابطه به عهده عقل است و باید برای افکار عمومی عقلانی و قابل توجیه باشد و حتی مسئولیت‌های شرعی نیز همچون رسالت دینی لازم است با مصلحت سنجی عقلانی صورت گیرد. امام خمینی - ره - گستره اختیارات حاکم اسلامی را تا جایی می‌داند که مصالح مسلمین ایجاب می‌کند:

للولی ان یعمل فی الموضوعات علی طبق الصلاح للمسلمین او لاهل حوزته^(۱۴۹)؛ حاکم اسلامی

می‌تواند در موضوعات بر مبنای مصلحت مسلمانان یا مردم حوزه حکومت اش رفتار کند.

۱۴۸. ممتحنه (۶۰) آیه ۸.

۱۴۹. کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۱.

بررسی و تحلیل وقایع عصر پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) و دیگر ائمه (علیهم السلام)، به‌ویژه پیمان همزیستی با یهود در مدینه، صلح حدیبیه و رفتار امیر مؤمنان (علیه السلام) در جنگ، صلح و ... به خوبی نشان می‌دهد که آنان بر اساس مصلحت اسلام و مسلمانان و حتی دشمنان رفتار می‌کردند، اگرچه در آن زمان برخی مصالح برای بعضی از مسلمانان آشکار نبود، لذا با امام (علیه السلام) به مخالفت برخاستند و همچون خوارج نهروان سبب مشکلاتی برای آن حضرت شدند و یا در صلح حدیبیه پذیرش صلح نامه برای آنان سخت بود. همین مخالفت‌ها و بیان دیدگاه‌ها، به‌ویژه در زمان حضرت رسول (صلی الله علیه وآله وسلم) حاکی از آن است که آنان بر این باور بودند که تصمیمات رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) بر اساس مصلحت سنجی‌های خود آن حضرت (صلی الله علیه وآله وسلم) است، نه بر اساس وحی، اگرچه در برخی موارد آیاتی نیز نازل می‌گشت و حقیقتی را آشکار می‌کرد یا حکمی بیان می‌شد. بنابراین، سیره آن حضرت و جانشینان ایشان الگویی برای رفتار دولت اسلامی و مصلحت سنجی آن است.

۱-۱-۴ - **مصالح مرسله یا استصلاح:** مصالح مرسله عبارت است از: منفعت‌ها یا دفع ضررهایی که در مورد آن‌ها نص شرعی وجود نداشته باشد. بر اساس نظریه مصالح مرسله، وجود مصلحت مزبور، منبع مستقل حکم شرعی به شمار می‌آید^(۱۵۰). در بین اهل سنت، پیدایش این نظریه به «امام مالک» نسبت داده شده است. برخی از نویسندگان عرب تمام اهل سنت را در یک نقطه مشترک می‌دانند و آن، اصل اعتبار مصلحت و حکم مبتنی بر آن است، اگرچه در محدوده شرایط و قیود آن به اختلافاتی دچار گردیده‌اند^(۱۵۱). امام محمد غزالی در این مورد می‌گوید: «اگر شاهدهی از شرع در تأیید مصالح مرسله نباشد، هم چون استحسان خواهد بود، و استحسان بدون نظر در ادله شرعی حکمی بر اساس هوای نفس است»^(۱۵۲). زحیلی با ارائه تعریفی از مصالح مرسله، می‌گوید: «مصالح مرسله یا استصلاح عبارت است از: مصلحت اندیشی‌هایی که با تصرفات و مقاصد شرع مقدس هم‌آهنگی دارد، ولی دلیل مشخصی از طرف دین در الغا یا اعتبار آن به دست ما نرسیده است. بنابراین، اگر مجتهد نظیر واقعه مورد نیاز خود را در شریعت بیابد

۱۵۰. جواد فخار طوسی، «جایگاه مصلحت در شریعت و تبیین اندیشه امام - ره -»، امام خمینی و حکومت اسلامی، احکام حکومتی و

مصلحت، ج ۷، ص ۳۵۵.

۱۵۱. همان.

۱۵۲. المستصفی من علم الاصول، ج ۱، ص ۱۹۴.

به قیاس، و الاً به مصالح مرسله پناه می برد. جمهور اهل سنت به این اصل معتقدند، بالاخص اگر از نوع مصلحت ضروری باشد، ولی اتفاق شیعه به آن فتوا نداده اند»^(۱۵۳).

محمد رضا مظفر در ردّ مبنای اهل سنت می گوید: کسانی که احکام را تابع مصالح و مفاسد نمی دانند، چگونه می توانند احکام را تابع علتی ظنی قلمداد کنند و چگونه ظن به تعلیل برای آنان حاصل می شود^(۱۵۴). این نظر که می تواند دیدگاه علمای شیعه تلقی شود، رد صدور حکم در مصالح مرسله طبق قیاس و استحسان است. در توضیح این دیدگاه لازم است به اختلاف های کلامی شیعه و اهل سنت توجه شود. شیعه پس از رحلت رسول خدا، امام (علیه السلام) را جانشین آن حضرت در بیان احکام الهی می داند، بنابراین در زمان حضور، جواب پرسش های دینی و فقهی را از امام معصوم (علیه السلام) دریافت می کند و تا زمان غیبت نیازی به اجتهاد نمی بیند، مگر این که به امام دسترسی پیدا نمی کرد که در این صورت، اگر مسئله فوری بود مجبور به اجتهاد می شد تا فرصت عرضه بر امام فراهم گردد.

اما اهل سنت پس از وفات رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم)، باب اجتهاد را به روی خود گشودند و نظرهای ائمه شیعه را نیز اجتهاد می دانستند و قداستی برای آن قائل نبودند، لذا عناوینی چون قیاس، استحسان و مصالح مرسله را مطرح کردند و فتوای بر این اساس را از باب ظنّ حجت می دانستند، نه از باب مبانی عقلی بدین جهت است که مرحوم مظفر به آنان ایراد می گیرد، زیرا در زمان حضور ائمه (علیهم السلام) به نظر شیعه، جای اجتهاد ظنی نبوده است و باید به نصّ ائمه مراجعه می شد. ایراد عمده ای که بر آنان وارد است، این که آنان با وجود آن که مبنای احکام شرع را مصالح و مفاسد نمی دانند (دیدگاه برخی از اهل سنت)، وقتی پاسخ خود را در متون شرعی نمی یابند، همین مصالح و مفاسد را با وجود ظنی بودن مبنای فتوای خود می شمارند و این فتوا را به عنوان حکم شرع بیان می کنند. اعتراض غزالی از همین جهت است. او در حاجیات یا مصالح پنج گانه (دین، جان، عقل، نسل و مال) که حفظ آن شاهد شرعی دارد، عمل به مصالح مرسله را مجاز می شمارد، ولی غیر آن را همچون استحسان و حکم طبق هوای نفس می داند^(۱۵۵).

۱۵۳. اصول الفقه الاسلامی، ج ۲، ص ۷۵۷.

۱۵۴. المصور، ص ۱۸۶ - ۱۸۸.

۱۵۵. المستصفی من علم الاصول، ج ۱، ص ۲۸۶.

امیر مؤمنان علی (علیه السلام) می فرماید:

ان الله ... سکت لکم عن اشیاء و لم یدعها نسیاناً فلا تتکلفوها؛ همانا خداوند ... برای شما

درباره چیزهایی شاکت ماند و این رها کردن بدون حکم از روی فراموشی نبود. پس خود را به

زحمت می اندازید.

در توضیح این سخن امام می توان گفت عدم بیان، یا در مورد چیزهایی است که در زمان بیان احکام مبتلا به بوده و یا نسبت به اموری است که در زمان های بعد و مکان های دیگر مسلمانان با آن مواجه شده و می شوند. اگر از قسم اول باشد به معنای امضای سیره عقلایی پیشین است لذا، اگر آن امر پیش تر مباح شمرده می شده، اباحه باقی است و اگر مانند خوردن گوشت سگ مرسوم نبوده نیاز به بیان نداشته است، نه آن که عدم بیان دلیل بر اباحه آن باشد.

اما عدم بیان نسبت به امور غیر مبتلا به، آن زمان می تواند دال بر اباحه فرعی باشد، و یا آن که شارع مقدس عقل بشر را در تشخیص مصلحت از مفسده در آن اشیا کافی دانسته است و بر این اساس، با تمسک به قاعده ملازمه (کلما حکم به العقل حکم به الشرع)، عقل نظری پس از آن که عقل عملی مصالح یا مفسد را در آن امر به طور قطع مشخص کرد، به میدان آمده، با درک عدم تضاد با یافته های شرع حکم به ملازمه حکم عقل و شرع می دهد. البته این در جایی است که نیاز به نسبت دادن این حکم عقلی به شرع باشد. لیکن در اموری که فعلاً مصلحت را در آن ها به عنوان «اصل» مطرح کرده ایم، عقل را قیم شرع نمی دانیم، زیرا بیش تر مصالح ظنی موردنظر است. به خصوص در مسایل سیاست خارجی و بین المللی، کم تر می توان به مصالح قطعی پی برد و براساس آن تصمیم گرفت. در این حوزه تنها مجوز (اباحه) برای تصمیم سازی و اجرای آن کافی است، بنابراین ظن به عدم مفسده و وجود مصلحت، عمل را مرجح می گرداند، مگر آن که امر خطیری باشد که با احتمال مفسده نیز مجوز لغو می شود.

در نهایت باید گفت مصالح با تعریفی که برای آن ارائه شده، کاملاً عام و گسترده است و غالب تصمیمات و احکام حکومتی کارگزاران نظام اسلامی را در سیاست داخلی و خارجی شامل می گردد، چرا که مبنای کار آنان تأمین منافع و مصالح کشور اسلامی و مسلمانان و برنامه ریزی برای نسل های آینده است، از این رو بخش عمده اهداف متوسط و بلند مدت سیاست خارجی دولت اسلامی از قبیل ایجاد

رابطه، تصمیم‌گیری برای توسعه و پیشرفت کشور اسلامی، فراهم نمودن امکانات رفاهی برای شهروندان و کسب پرستیژ جهانی در همین قالب شکل می‌گیرد و از آن به عنوان مصالح ملی یاد می‌شود.

۱-۱-۵- ضوابط مصلحت

«امام مالک» که به اعتقاد اهل سنت مبتکر مصالح مرسله بوده، برای عمل طبق آن، چهار شرط اساسی ذکر می‌کند: الف) موافقت با مقاصد شرع به گونه‌ای که با اصلی از اصول یا دلیلی از دلایل شرع منافات نداشته باشد (از این شروا، دیگران با عنوان عدم مخالفت با کتاب و سنت یاد کرده‌اند؛ ب) به ذات خود معقول باشد، به گونه‌ای که اگر بر عقول (افکار عمومی) عرضه شود آن را بپذیرند؛ ج) اخذ به مصلحت، مستلزم حفظ امر ضروری یا رفع حرج باشد (این شرط در مباحث گذشته مورد قبول واقع نشد و گفته شد که رجحان فعل بر ترک کفایت می‌کند و د) مصلحت، عمومی باشد نه شخصی^(۱۵۶).

شرایط رعایت اهمّ و مهم نیز از عبارات های فقها استفاده می‌گردد. محقق حلی در مورد جزیه می‌گوید: مقدار آن به صلاح دیدِ امام با رعایت اصلح (... بحسب الأصلح)^(۱۵۷) است و در مورد هدنه (آتش بس) نیز همچون دیگر مشهور فقها می‌گوید: «... الوجه مراعات الأصلح»^(۱۵۸). رعایت مقتضیات زمان و مکان نیز از شروط مصلحت می‌باشد، «چرا که یکی از مسایل مهم در دنیایی پرآشوب کنونی، نقش زمان و مکان در نوع اجتهاد و تصمیم‌گیری‌ها است»^(۱۵۹). در رعایت اصل مصلحت، بی‌تردید باید شرایط زمانی و مکانی انشای حکم مورد دقت قرار گیرد. از این رو «مصلحت» با «مقتضیات زمان و مکان» پیوندی جداناپذیر پیدا می‌کند.

۱-۱-۶- مرجع تشخیص مصلحت

عقل که به تعبیری همان تشخیص صلاح و فساد در جریان حیات مادی و معنوی است، برحسب مدرکات خویش به عقل نظری (دریافت و فهم آن چه دانستن اش سزاوار است) و عقل عملی (رأی به انجام امور شایسته و ترک امور ناشایست) تقسیم می‌شود^(۱۶۰). برخلاف دیدگاه اشاعره که حُسن و قبح

۱۵۶. جواد فخار طوسی، «جایگاه مصلحت در شریعت و تبیین اندیشه امام - ره -»، همان، ص ۳۵۷.

۱۵۷. شرایع الإسلام، ص ۲۵۱.

۱۵۸. همان، ص ۲۵۴.

۱۵۹. امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۶۱.

۱۶۰. محمدرضا مظفر، همان، ج ۲، ص ۲۲۲ و ج ۳، ص ۱۲۵.

امور و صلاحیت ترک و انجام آن را وابسته به جعل شارع و اعتبار وی می دانستند، عدلیه معتقدند که افعال در ذات خود خوب یا زشت اند، و عقل عملی متصدی تشخیص «باید»ها و «نباید»ها یعنی مصالح و مفسد است. در نهایت، عقل نظری با کاوش در شرع، عدم منافات احکام عقلی را با اوامر الهی بیان می کند^(۱۶۱)، و با این کاوش، خطاهای عقل عملی را در تشخیص، با شرع برطرف می کند. بنابراین، دین و آموزه های آن در مسایل غیر عبادی، حاشیه ای بر عقل و احکام آن تلقی می شود، بدین جهت درباب معاملات که عقل انسان به مصلحت امر یا مفسده آن قطع می یابد، این قطع، حجت است^(۱۶۲) و شرع جز تأیید - از باب ملازمه ای که عقل نظری برقرار می کند - حکمی نخواهد داشت.

بنابراین، در مسایل سیاسی - اجتماعی و امور مربوط به جامعه باید عقل عملی و نظری جمعی را جستجو کرد، در این صورت کارشناسان و متخصصان هر امر عقل عملی جمعی، و فقیهان و اسلام شناسان عقل نظری خواهند بود که عدم مخالفت تصمیمات ظنی را با شرع بررسی می کنند. تکلیف در این امور نیز در جایی است که عقل جمعی قطعاً یا ظناً آن امر را عقلانی بداند.

در این جااست که باید حکم باب عبادات را از باب معاملات جدا کرد. پس بردن به مصالح باب عبادات امری دشوار به نظر می رسد، پس اگر عقل نتوانست موارد آن را به خوبی تشخیص دهد از باب تعبد، به اوامر شارع مقدس گردن می نهد. اما درباب معاملات که در نهایت شرح راهکارهای کلی ارائه داده و اکثر مصادیق آن را به عقل عملی واگذار کرده است، امکان تشخیص مصالح با عقل بیش تر خواهد بود.

ناگفته پیداست که فقه سنتی و فقه غیرسنتی شیعه درباره موضوع فوق، نظر کاملاً مشابهی ندارند. فقه سنتی حتی درباب معاملات دایره حکم عقل را چندان وسیع نمی بیند. ابوالقاسم گرجی با جدا کردن احکام حکومتی از فقه خصوصی، معتقد است: در احکام حکومتی، مصالح عمومی جامعه ملاک است و تشخیص مصادیق آن نیز به خود ما واگذار شده است. او معیار تشخیص مصلحت را عقل جمعی می داند^(۱۶۳). اگر معیار تشخیص مصلحت، عقل جمعی باشد پیوند ناگسستنی بین اصل مصلحت و تخصص یا کارشناسی بهوجود می آید، چرا که مقصود از عقل جمعی، بهره برداری از عقول بشری به نحو شایسته است، بنابراین

۱۶۱. همان، ج ۱ و ج ۲، ص ۱۱۶.

۱۶۲. حسینی منتظری، توضیح المسائل، مسئله ۲۱.

۱۶۳. «فقه حکومتی و مقتضیات زمان»، دوران امروز، (۴/۱۰/۱۳۷۹).

با توجه به تخصصی شدن امور، کارشناسان و متخصصان هر رشته ملاک تشخیص مصلحت خواهند بود، نه عقول همه مردم جامعه به شکل مساوی.

احمد عابدینی نیز با اذعان به این مسئله که درباب حاملات، اصل بر تغییر احکام است، این مسئله را با بحث ثابت و متغیر پیوند می زند و چند معیار برای تشخیص امور ثابت از متغیر در شرع بیان می کند: امضایی بودن احکام؛ تقریر معصوم (علیه السلام) نسبت به اعمالی که مردم براساس عقول خود انجام می دادند؛ احکامی که برای آسانی جعل شده اند؛ توجه به جزئی بودن برخی موضوعات (مثل «قضی رسول الله...») و توجه به شرایط زمانی و مکانی روایات و رفع تعارض از آن ها^(۱۶۴).

۱-۱-۷- اصل مصلحت و عرفی شدن فقه

به اقتصاد جهانگیر صالح پور، همان گونه که جهان مسیحیت با قبول نهضت اصلاح دین و عنصر مصلحت به سرعت عرفی شد^(۱۶۵)، فقه شیعه نیز دچار چنین سرنوشتی می گردد^(۱۶۶). برای عرفی شدن دو معنا قابل تصور است: عبور مفاهیم و مقولات از ساحت قدسی به ساحت ناسوتی، و افتراق ساختاری میان ساخت سیاسی از نهاد دین، نظریه ولایت مطلقه فقیه به هر دو معنای فوق، باعث عرفی شدن شریعت می شود^(۱۶۷).

به عقیده وی، سازوکارهای عرفی شدن شریعت، عبارت اند از: تفکیک احکام تأسیسی از احکام امضایی؛ گسترش منطقه الفراغ شرعی؛ بلا موضوع کردن احکام شرعی؛ گسترش فضای فان نص فیہ؛ پذیرش قیاس و اصناف آن؛ تمسک به احادیثی که عرف مسلمین را به عنوان یک منبع یاد می کند؛ پر کردن فاصله دین حداقل و حداکثر با عرف؛ تفسیر خاصی از خاتمیت؛ ابتکاراتی همچون «توسعه نطاق عناوین ثانویه»، «فتح باب احکام مفوضه»، «اجتهاد پویا»، «اسقاط تکلیف عندالوصول» و «توسعه شرایط اضطرار» و مهم تر از همه تئوری ولایت مطلقه فقیه^(۱۶۸).

۱۶۴. «ضرورت فقه و مکانیز تحول آن»، عصر ما، ش ۱۹۶.

۱۶۵. «فرآیند عرفی شدن شریعت مسیح (علیه السلام)»، کیان ۲۱، (شهریور و مهر ۱۳۷۳).

۱۶۶. «فرآیند عرفی شدن فقه شیعه»، کیان ۲۴، (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۴).

۱۶۷. همان.

۱۶۸. همان.

فارغ از تحلیل کلام مذکور، می توان گفت درگیری فقه شیعه با امر حکومت، خواه ناخواه به عامل عرف و مصلحت جایگاهی ویژه داده است. ظاهراً برخی معتقدند ما باید تعبیری از دین ارائه دهیم تا به معنای فوق عرفی نشود. تعریف گوهر دین به امری برای ارتباط انسان با خدا (در اندیشه های کلامی سروش و شبستری) را می توان در این راستا تلقی کرد. مقاله صالح پور مشعر به این معناست که فقه شیعه عرفی خواهد شد، و این امر عادی و اجتناب ناپذیر است. به هر حال در تحلیل بحث اولاً: این مسئله وجود دارد که روند عرفی شدن حتمی است یا خیر و ثانیاً: امری مطلوب است یا نه.

۱-۲- اصل دفاع از سرزمین ها و منافع مسلمانان (مستضعفان)

دفاع از سرزمین ها و منافع مسلمانان (بلکه همه مستضعفان)، اصلی کلی در سیاست خارجی دولت اسلامی محسوب می شود. منصور می گوید:

دولت اسلامی چه از نظر وظیفه اعتقادی و چه از نظر حفظ منافع و موجودیت خود، لازم است از منافع و سرزمین های مسلمین دفاع کند، زیرا صرف نظر از مسایل داخلی دنیای اسلام، تضعیف هر جزء از جامعه اسلامی و از دست رفتن آن، لطمه ای سنگین و جبران ناپذیر به سایر اجزای آن می باشد^(۱۶۹).

دفاع از منافع مسلمین و سرزمین های اسلامی امری مقطعی نمی باشد و همچون اصول دیگر نیست که تنها توجه به آن و رعایت اش بر دولت اسلامی لازم باشد، بلکه این مسئله از موضوعاتی است که نیاز به برنامه ریزی و تصمیم سازی دارد و به عنوان یکی از اهداف مهم که در آن امکان ایجاد تنش های منطقه ای یا جهانی برای دولت اسلامی وجود دارد، مطرح است، پس لازم است این اصل با استراتژی و شیوه های مشخص و کاربردی محقق شود. امام خمینی - ره - درباره دفاع از سرزمین های اسلامی می گوید:

این تکلیف همه مسلمین است که قدس را آزاد کنند و شرّ این جرثومه فساد (اسرائیل) را از

سر بلاد اسلامی قطع کنند^(۱۷۰).

ایشان در جایی دیگر حمایت همه جانبه خویش را چنان بیان می کند:

۱۶۹. نظری بر سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، ص ۱۱۵.

۱۷۰. صحیفه نور، ج ۴، ص ۳۰ - ۳۴.

ما باید در ارتباط با مردم جهان و رسیدگی به مشکلات و مسایل مسلمانان و حمایت از مبارزان و گرسنگان و محرومان با تمام وجود تلاش نماییم و این را باید از اصول سیاست خارجی خود بدانیم^(۱۷۱).

گستره دفاع از مردم در فرهنگ اسلامی در موارد بسیاری شامل غیرمسلمانان نیز می شود. براساس اصول دینی، اجابت ندای مستضعفان - اعم از مسلمان و غیر مسلمان - واجب است. در روایت زیر، معیار کمک، «انسان بودن» فرد است، نه «مسلمان بودن» او:

من سمع رجلاً ینادی یا للمسلمین فلم یجبه فلیس بمسلم^(۱۷۲) من سمع منادياً ینادی یا للمسلمین فلم یجبه فلیس بمسلم^(۱۷۳).

هرچند روایت در مورد کمک به مسلمانان نیز وجود دارد، تا آن جا که عدم اهتمام به امور ایشان، مساوی بی دینی فرض شده است:

من اصبح و لم یهتم بامور المسلمین فلیس بمسلم^(۱۷۴).

مبنای اصل دفاع از مستضعفان، قرآن کریم است که به مسلمانان می فرماید:

وما لکم لا تقاتلون فی سبیل الله والمستضعفین من الرجال والنساء والولدان الذین یقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية ظالم اهلها واجعل لنا من لَدُنک ولیاً واجعل لنا من لَدُنک نصیراً^(۱۷۵)؛ چرا شما در راه خدا [و در راه نجابت] مردان و زنان و کودکان مستضعف نمی جنگید؟ همانان که می گویند: پروردگارا، ما را از این شهری که مردم اش ستم پیشه اند، بیرون ببر و از جانب خود برای ما سرپرستی قرار ده و از نزد خویش باوری برای ما تعیین فرما.

نکاتی که در این آیه با قطع نظر از شأن نزول آن می توان یادآور شد و در استناد به آن مورد استفاده قرار داد، عبارت اند از:

۱ - میزان استضعاف به حدی رسیده که آرزوی مهاجرت و ترک وطن می کنند.

۱۷۱. همان، ج ۲۰، ص ۲۳۸.

۱۷۲. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۱۶۴.

۱۷۳. محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۵۸ و ۱۰۸.

۱۷۴. همان، ج ۱۶، ص ۳۳۷.

۱۷۵. نساء (۴) آیه ۷۵.

۲ - ستم را به اهل قریه نسبت می دهد، لذا می توان احتمال داد که مستضعفان در اقلیت اند، و مخالفان آنان با حاکمیت ظالم هم فکرنند و راضی به این ستم می باشند.

۳ - مستضعفان متظلم نیستند، بلکه مظلوم اند و تن به ستم نمی دهند. لیکن به خاطر ضعف قدرت دفاع، ستم بر آنان تحمیل شده است.

۴ - آنان به خدا ایمان دارند، از این رو او را مخاطب قرار داده، یاری می طلبند.

۵ - به تنهایی آنان قادر به رهایی از وضع موجود نمی باشند، پس کمک می خواهند.

۶ - هر یآوری را نمی پذیرند، بلکه یاور و ولیّی ای را می خواهند که از نزد خدا باشد. جهاد برای رهایی آنان جهاد در راه خداست، چرا که آنان از خداوند یاری خواسته اند، و مجاهدان نیز با توجه و خطابِ آیه نازل شده از جانب خدا، این مسئولیت را می پذیرند.

راهکاری که این آیه و نکات مذکور در آن نشان می دهد، این است که مسئولیت فراملی در قبال مستضعفان مطلق نیست، بلکه مقید به وجود شرایطی است که بخشی از آن به مستضعفان مربوط می شود و بخشی دیگر به دولت اسلامی متوجه است. از جمله شروطی که دولت اسلامی باید به آن توجه کند، عبارت اند از:

۱ - درخواست مستضعفان از دولت اسلامی برای یاری رساندن به آنان: لازم نیست درخواست ایشان شکل شفاهی و رسمی داشته باشد. دولت اسلامی قبل از درخواست مستضعفان با وجود دارا بودن شرایط دیگر، می تواند به آنان در حد امکان اعلان آمادگی کند. پس، ممکن است شرایطی برای دولت اسلامی پیش آید که بدون درخواست طرف مقابل نیز کمک هایی واجب شود، اما درخواست آن ها باعث بالا رفتن کارآمدی سیاست خارجی دولت اسلامی می گردد.

۲ - دولت اسلامی قادر به پاسخ گویی باشد، لذا طبق آیه (لا یكلف الله نفساً الاّ وسعها) و امثال آن - با توجه به مباحث بند قبل - توان پاسخ گویی و حمایت دولت اسلامی بین حداقل و حداکثر با توجه به شرایط داخلی و جهانی در نوسان است.

۳ - حمایت دولت اسلامی از ایشان، موجب فشار بیش تر از جانب قدرت حاکم بر آنان به بهانه و اتهام تحریکات خارجی نگردد (توجه به قاعده تزاحم).

۴ - این حمایت سبب نقض پیمان های پیشین دولت اسلامی با دولت های دیگر نشود.

رسول خدا(صلی الله علیه وآله وسلم) درباره حمایت از مظلوم می فرماید:

من سمع منادياً ينادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم^(۱۷۶)؛ کسی که فریاد شخصی که

مسلمانان را به کمک می طلبد، بشنود و جواب ندهد مسلمان نیست.

ظاهراً این سخن پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) نیز همچون آیه مذکور، مسئولیت را مقید به شنیدن درخواست مظلوم کرده است، اگرچه گاهی زبان حال گویاتر از ندا می باشد. امروزه دیدن صحنه های دلخراش جنایت بر ضد مستضعفان فلسطینی، خود ندای منادی تلقی می شود. امام خمینی - ره - درباره این مسئولیت می فرماید:

وظیفه هر فرد مسلمانی که در دورترین نقاط جهان اسلامی به سر می برد، همان وظیفه ای

است که خلق مسلمان فلسطین بدان موظف اند: المسلمون ید واحدة علی من سواهم یسعی

بذمتهم ادناهم؛ مسلمانان به مثابه یک دست واحدند که در مقابل هر که جز آنان است، برافراشته

است و همه در مسئولیت عمومی یک اند^(۱۷۷).

وی در مورد چگونگی انجام این وظیفه بیان می دارد:

ملت اسلام به حکم وظیفه انسانی و اخوت و طبق موازین عقلی و اسلامی موظف اند که در

راه ریشه کن کردن این گماشته استعمار (اسرائیل) از هیچ فداکاری دریغ نورزند و با کمک های

مادی و معنوی و نیز با ارسال خون، دارو، اسلحه و آذوقه برادران خود را که در جبهه جنگ

هستند، یاری کنند^(۱۷۸).

امام در مورد پشتیبانی از همه مستضعفان می گوید:

ما باید از مستضعفین جهان پشتیبانی کنیم ... زیرا اسلام ... پشتیبان تمام مستضعفین جهان

است^(۱۷۹).

ایشان در جای دیگر می گوید:

۱۷۶. محمد بن حسن حر عاملی، همان.

۱۷۷. صحیفه نور، ج ۱، ص ۲۰۹.

۱۷۸. همان، ج ۴، ص ۶۹ - ۷۲.

۱۷۹. همان، ج ۱۲، ص ۱۹ - ۲۴.

ما به پیروی از اسلام بزرگ از جمیع حمایت می‌کنیم و از ... هر سازمانی در جهان که برای

نجات کشور خویش به پا خاسته است، پشتیبانی می‌کنیم^(۱۸۰).

مبنای دیدگاه امام می‌تواند سخن رسول خدا درخصوص یاری مظلومان، و سفارش امیر مؤمنان علی (علیه السلام) در مورد مظلوم باشد:

کونا للظالم خصما و للمظلوم عوناً^(۱۸۱)؛ دشمنِ ستمگر و یارِ ستم‌دیده باشید.

در طول تاریخ، ظلم در مقابل عدل بوده است، پس هرگونه بی‌عدالتی در حق هر کسی باعث مظلومیت وی می‌گردد. مظلوم تا به حقوق خود نرسیده است موضوع فرمان امام (علیه السلام) است که فرمود: یاور ستم‌دیده باشید. بنابراین، مسلمانان در برابر هرگونه حقی (مادی یا معنوی) که از نوع بشر ضایع می‌شود، موظف به دفاع می‌باشند. دفاع از حقوق بشر از جمله استقلال و آزادی آنان وظیفه هر مسلمان به‌ویژه دولت اسلامی است. همان‌طور که گفته شد، این وظیفه مقید به شرایطی از جمله قدرت می‌باشد.

۱- ۳- اصل نفی ولایت کافران بر مسلمانان (و قاعده نفی سبیل)

شاید در قرآن کریم پس از مسئله جهاد در سیاست خارجی بر مسئله سیاسی دیگری نظیر نفی ولایت غیرمسلمانان بر مسلمانان تأکید نشده باشد. اسلام همواره بر استقلال و عزت مسلمانان تأکید ورزیده، جایز نمی‌داند که کفار بر مسلمانان مسلط شوند و آنان را به بند کشند یا به گونه‌ای در حاکمیت آنان نفوذ داشته باشند. بنابراین، می‌توان گفت اصل نفی ولایت کفار بر مسلمانان که از آیات قرآن و سنت نبوی استنباط می‌شود و عقل و تجربه تاریخی بر آن صحه می‌گذارد، اصلی مهم و حاکم بر سیاست و روابط خارجی دولت اسلامی با غیر مسلمانان می‌باشد. التزام به این اصل می‌تواند راه نفوذ و سلطه کفار بر مسلمین و ضربه بر استقلال آنان در ابعاد سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و نظامی را مسدود کند.

۱- ۳- ۱- قاعده نفی سبیل در قرآن کریم

آیات قرآن کریم هم از ولایت اهل کتاب نسبت به مسلمانان هشدار داده و هم ولایت کفار را نهی کرده است، از این رو لازم است پیش از ورود به بحث درباره علل نهی و مفهوم ولایت نهی شده، به طور نمونه برخی آیات مربوط مرور شود. خداوند در سوره مائده، پس از خدا و رسول و مؤمنانی که نماز به پای دارند

۱۸۰. همان، ج ۱۰، ص ۲۲۷.

۱۸۱. نهج البلاغه، نامه ۴۷.

و در حال رکوع انفاق می‌کنند، و پذیرش ولایت آنان را غلبه و پیروزی حزب خویش می‌داند^(۱۸۲)،
می‌فرماید:

(يا ايّها الذين ءامنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً و لعباً من الذين اتوا الكتب من
قبلكم و الكفار اولياء و اتقوا الله إن كنتم مؤمنين^(۱۸۳))؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، کسانی را
که دین شما را به ریشخند و بازی گرفته‌اند، [چرا] از کسانی که پیش از شما به آنان کتاب داده
شده و [چه] از کافران، دوستان [خود] مگیرید، و اگر ایمان دارید از خدا پروا دارید.

نکته‌ای که در رابطه با این آیه و مفهوم ولایت لازم است یادآوری شود، این است که ولایت در این آیه
و دو آیه پیش از آن بعید است دو مفهوم داشته باشد و یک جا به معنای ولیّ امر و سرپرست باشد و در
دیگری به معنای دوست گرفته شود، زیرا در آیه نخست^(۱۸۴) ولیّ را معرفی کرده است و در آیه بعد^(۱۸۵)
نتیجه را بیان کرده و سپس در آیه مورد بحث^(۱۸۶) از ولایت غیر خدا و رسول و مؤمنان، یعنی ولایت اهل
کتاب و مشرکان نهی کرده است.

در آیه دیگری از همین سوره نیز خداوند می‌فرماید:

(يا ايها الذين ءامنوا لا تتخذوا اليهود والنصرى اولياء بعضهم اولياء بعض و من يتولهم منكم
فانهم ان الله لا يهدي القوم الظالمين^(۱۸۷))؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، یهود و نصاری را
دوستان [خود] مگیرید، [که] بعضی از آنان دوستان بعضی دیگرند. هرکس از شما آن‌ها را به
دوستی گیرد، از آنان خواهد بود. آری، خدا گروه ستمگران را راه نمی‌نماید.

خداوند در آیه‌ای نیز می‌فرماید:

۱۸۲. مائده (۵) آیه ۵۵ و ۵۶.

۱۸۳. همان، آیه ۵۷.

۱۸۴. همان، آیه ۵۵.

۱۸۵. همان، آیه ۵۶.

۱۸۶. همان، آیه ۵۷.

۱۸۷. همان، آیه ۵۱.

(يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين اولياء من دون المؤمنين اتريدون أن تجعلوا لله عليكم سلطاناً مبيناً^(۱۸۸))؛ اي کسانی که ایمان آورده اید، به جای مؤمنان، کافران را به دوستی خود مگیرید. آیا می خواهید علیه خود حجتی روشن برای خدا قرار دهید؟

قرآن در مورد اتخاذ ولایت دشمنان خدا و مسلمانان می فرماید:

(يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوِّي و عدوكم اولياء تلقون إليهم بالمودة و قد كفروا بما جاءكم من الحق يخرجون الرسول و اياكم ان تؤمنوا بالله ربكم ...^(۱۸۹))؛ اي کسانی که ایمان آورده اید، دشمن من و دشمن خودتان را به دوستی مگیرید، [به طوری] که با آن ها اظهار دوستی کنید و حال آن که قطعاً به آن حقیقت که برای شما آمده، کافرند، پیامبر و شما را [از مکه] بیرون می کنند که [چرا] به خدا و پروردگارتان ایمان آورده اید.

در آیه ای قرآن موارد تقیه را مستثنا کرده، می فرماید:

(لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين و من يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا أن تتقوا منهم تقيةً و يحذرکم الله نفسه و الى الله المصير^(۱۹۰))؛ مؤمنان نباید کافران را به جای مؤمنان به دوستی بگیرند، و هر که چنین کند در هیچ چیز [او را] از [دوستی] خدا [بهره ای] نیست، مگر این که از آنان به نوعی تقیه کنید، و خداوند شما را از خود می ترسد و بازگشت [همه] به سوی خداست.

خداوند در آیه ای نیز سخن از ولایت منافقان و کافران به میان می آورد و پس از آن که منافقان را به عقوبت دردناک بشارت می دهد^(۱۹۱)، می فرماید:

(الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ اولياء من دون المؤمنين أبيتغون عندهم العزة فان العزة لله جميعاً^(۱۹۲))؛ همانان که غیر از مؤمنان، کافران را دوستان [خود] می گیرند، آیا سربلندی را نزد آنان می جویند [این، خیالی خام است]، چرا که حضرت همه از آن خداست.

۱۸۸. نساء (۴) آیه ۱۴۳.

۱۸۹. ممتحنه (۶۰) آیه ۱.

۱۹۰. آل عمران (۳) آیه ۲۸.

۱۹۱. نساء (۴) آیه ۱۳۸.

۱۹۲. همان، آیه ۱۳۹.

با دقت در مفهوم آیات مذکور به راحتی می توان دریافت که معنای کلمه ولایت در این آیات، ممکن است به معنای سرپرستی باشد، اما به یقین مفهومی اعم از آن را بیان می کند، چنان که نمی تواند صرفاً به معنای دوستی باشد، بنابراین آن چه علامه طباطبایی در تفسیر آن بیان می دارد، به واقعیت نزدیک تر است. وی در این باره می فرماید:

پذیرش ولایت کفار، امتزاج روحی با آنان است، به طوری که به پیروی و تأثیرپذیری از آنان در اخلاق و سایر شئون زندگی و تصرف آنان در این امور منجر گردد و تقیید این نهی (در برخی موارد) به «من دون المؤمنین» دلالت بر این معنا می کند، زیرا حاکی از تأثیر رابطه دوستی با کفار بر دوستی با مؤمنین، و افکندن اختیار زندگی به سوی آنان به جای مؤمنین و سازش با آن ها و جدایی از مؤمنان است^(۱۹۳).

در رابطه با آیات نهی از ولایت کفران، نکته مهم و ظریفی وجود دارد که آن تعبیر به واژه «ولایت» است. چنان که در مبحث مبانی اشاره شد، «ولایت» می تواند به مفهوم «امارت»، «سلطنت» و حکومت به کار رود، ولی دو تفاوت اساسی بین ولایت و واژه های مذکور وجود دارد: یکی، گستره و شمول ولایت است که اختصاص به حاکمیت ندارد و دو نفر نیز می توانند نسبت به همدیگر ولایت داشته باشند. این بدان جهت است که آنان به یاری همدیگر اقدام کرده اند و به تعبیر دیگر، به نفع هم کار می کنند، لذا در آیات متعدد نصرت به عنوان کارویژه ولایت اغلب همراه آن ذکر شده است. دیگر این که آن چه در قالب ولایت انجام می گیرد، با توجه به بخشی از مفهوم ولایت^(۱۹۴) با دوستی (مودت) و محبت و مهربانی شکل می گیرد، ولی لازمه سلطنت و امارت با مطلق حکومت چنین نیست، از این رو حاکمیتی که ابتدا با بیعت شکل گیرد، ولی در ادامه با قهر و خشونت تداوم یابد، «ولایت» نخواهد بود.

بنابراین، قرآن بارها هشدار می دهد که کفار و دشمنان شما با ولایت و مودت به سوی شما می آیند و قصد تأثیرگذاری دارند و شما نباید به این دوستی و یاری آنان اعتنا کنید، زیرا در نهایت بر شما تسلط می یابند. تنها موردی که تعبیر عوض می شود و به جای «ولایت»، «سییل» (در آیه نفی سییل) به کار می رود، هنگامی است که دشمنی و جنگ بین مسلمانان و کفار مطرح است و منافقان انتظار پیروزی کفران

و نفوذ آنان را می‌کشند که خداوند امید آنان را با کلام (... لن يجعل الله للكافرين علي المؤمنين سبيلاً)^(۱۹۵) قطع می‌کند.

۱- ۳- ۲- عوامل نهي از ولايت از دیدگاه قرآن

قرآن براساس عوامل زیر از ولايت با کفار نهي می‌فرماید:

الف) تمایل کفار: خداوند متعال با بیان نظر کافران نسبت به مسلمین، زمینه را برای حکم نفي مودت و ولايت آنان بر مسلمین فراهم کرده است:

(ما يودُّ الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين ان ينزل عليكم من خير من ربكم ...) ^(۱۹۶)؛

کسانی که از اهل کتاب کافر شده‌اند و نه مشرکان، دوست نمی‌دارند خیري از جانب پروردگارتان بر شما فرود آید.

خداوند در سوره آل عمران نیز می‌فرماید:

(ان تمسکم حسنةٌ تسؤهم و ان تصبکم سيئةً يفرحوا بها ...) ^(۱۹۷)؛ اگر به شما خوشي رسد آنان

را بد حال می‌کنند، و اگر به شما گزندی رسد بدان شاد می‌شوند.

بنابراین، اگر کافران و سلطه‌جویان اظهار علاقه به منافع متقابل می‌کنند و یا تحت عنوان نوع دوستي و دفاع از حقوق بشر حرکتی را انجام می‌دهند، اغلب در حد پاسخ‌گویی به افکار عمومی و برای دست‌یابی به منافع درازمدت خویش است.

ب) اسلام‌زدایی: برخي از آیات قرآن در بیان این است که کفار به‌ویژه اهل کتاب دوست دارند که مسلمانان از آیین خود دست بردارند:

(وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكُتُبِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا

تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ ...) ^(۱۹۸)؛ بسیاری از اهل کتاب پس از این که حق برای‌شان آشکار شد، از روی

حسدي که در وجودشان بود آرزو می‌کردند که شما را بعد از ایمان‌تان کافر گردانند.

خداوند در آیه‌ای دیگر می‌فرماید:

۱۹۵. نساء (۴) آیه ۱۴۱.

۱۹۶. بقره (۲) آیه ۱۰۵.

۱۹۷. آل عمران (۳) آیه ۱۲۰.

۱۹۸. بقره (۲) آیه ۱۰۹.

(ولا يزالون يقتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطعوا)^(۱۹۹)؛ آنان همواره با شما می جنگند تا

اگر بتوانند شما را از دین تان برگردانند.

و نیز می فرماید:

(وَدَّت طائفة من اهل الكتب لو يضلونكم)^(۲۰۰)؛ گروهی از اهل کتاب آرزو می کنند کاش شما

را گمراه می کردند.

برخی آیات نتیجه پیروی از اهل کتاب یا مشرکان را یش بینی کرده، به آن هشدار می دهد:

(يا ايها الذين آمنوا ان تطيعوا فريقاً من الذين اوتوا الكتب يردوكم بعد اينكم كفرين)^(۲۰۱)؛ ای

کسانی که ایمان آورده اید، اگر از فرقه ای از اهل کتاب فرمان برید شما را پس از ایمان تان به

مال کفر برمی گردانند.

آیه ذیل نتیجه اطاعت از کافران را یادآوری می شود:

(يا ايها الذين آمنوا ان تطيعوا الذين كفروا يردوكم علي اعقبكم فتتقلبوا خسرين)^(۲۰۲)؛ ای

کسانی که ایمان آورده اید، اگر از کسانی که کفر ورزیده اند اطاعت کنید شما را از عقیده تان

بازمی گردانند و زیان کار خواهید گشت.

در نهایت، خداوند پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) را مخاطب قرار داده، می فرماید:

(ولن ترضي عنك اليهود ولا النصري حتي تتبع ملتهم)^(۲۰۳)؛ و هرگز یهودیان و ترسایان از تو

راضی نمی شوند، مگر آن که از کیش آنان پیروی کنی.

آیات مذکور دیدگاه جمعی از غیرمسلمانان را فاش می کند. آنان برخلاف اسلام که ادیان سابق را به

رسمیت شناخته است، در پی همزیستی با آنان هستند و نه تنها به ردّ و انکار آیین اسلام پرداخته اند، بلکه

در آرزوی بازگشت مسلمانان به کفر می باشند و در این راستا برنامه ریزی می کنند. گفتنی است که گذشت

زمان و تثبیت اسلام نیز خواست آنان را تغییر نداده است.

۱۹۹. همان، آیه ۲۱۷.

۲۰۰. آل عمران (۳) آیه ۶۹.

۲۰۱. همان، آیه ۱۰۰.

۲۰۲. همان، آیه ۱۴۹.

۲۰۳. بقره (۲) آیه ۱۲۰.

در این عصر اغلب اسلام زدایی با حرکتی اعلان نشده شروع می‌گردد. آنان با تبلیغات و برنامه‌های غیرمستقیم به تدریج شعائر و ارزش‌های اسلامی را کم‌رنگ می‌کنند و با آماده شدن شرایط، برخی احکام را مخالف حقوق بشر می‌دانند و در نهایت، این مسلمان است که احساس می‌کند از احکام و عبادات اسلام نه چیزی جز اسم می‌داند و نه انجام می‌دهد، ولی از نظر روابط اجتماعی و آداب، با فرهنگ عرب و یا اهل کتاب همخوانی دارد و در واقع، هویت اسلامی او مسخ شده است. در بُعد سیاسی، غرب با وجود آن که سخن از دموکراسی بر زبان دارد، در کشورهای اسلامی با عوامل وابسته خویش تلاش می‌کند احزاب اسلام‌گرا در رأس قدرت قرار نگیرند و درگیری و جنگ داخلی و قتل و کشتار را بر حاکمیت اسلام‌گراها ترجیح می‌دهد تا منافع‌شان در خطر نیفتد.

ج) همراه شدن با کفار: خداوند در بیان ماهیت کینه‌توزی کفار و نهی از همراه شدن با آنان می‌فرماید: (یا ایها الذین امنوا لا تتخذوا بطانَةً من دونکم لا یالونکم خیالاً و دّوا ما عنکم قد برت البغضاء من اخواهم و ما تخفی صدورهم اکبر قد بیّنا لکم ایات ان کنتم تعقلون)^(۲۰۴)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از غیر خودتان همراه مگیرید؛ [آنان] از هیچ نابکاری در حق شما کوتاهی نمی‌ورزند، آرزو دارند که در رنج بیفتید، دشمنی از لحن و سخن‌شان آشکار است و آن چه سینه‌های‌شان پنهان می‌دارد بزرگ‌تر است. در حقیقت، ما نشانه‌ها [ای دشمنی آنان] را برای شما بیان کردیم، اگر تعقل کنید.

۱-۳-۳- عدم ولایت و تبری از دشمنان

تولی، ایجاد ارتباط و لایبی بین مؤمنان؛ و تبری، دوری جستن از غیر مؤمنان است. اصل تبری با اصل نفی ولایت کافران ارتباط مستقیم دارد. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

(یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا عدوی و عدوکم اولیاء تلقون الیهم بالمودة و قد کفروا بما جاءکم من الحق)^(۲۰۵)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، دشمن من و دشمن خودتان را سرپرست نگیرید. شما با آن‌ها رابطه دوستی برقرار می‌کنید، در صورتی که آن‌ها به آن چه به حق بر شما آمده است، کفر می‌ورزند.

۲۰۴. آل عمران (۲) آیه ۱۱۸.

۲۰۵. ممتحنه (۶۰) آیه ۱.

تبري، نوعي ولايت منفي است که در آيه فوق مورد نهي قرار گرفته است. خداوند از ابراهيم (عليه السلام) به اين دليل تمجيد مي کند که دشمني هميشگي با دشمنان خدا را اعلام کرد:

(قد كانت لكم اسوة حسنة في ابراهيم والذين معه اذا قالوا لقومهم انا براؤا منكم و مما تعبدون من دون الله، كفرنا بكم و بدا بيننا و بينكم العداوة والبغضاء ابا حتى تؤمنوا بالله وحده)^(۲۰۶)؛
جريان ابراهيم و همراهان اش براي شما نمونه و الگوي خوبي بود، زيرا ايشان به قوم خود گفتند:
ما از شما و از آن چه شما غير از خدا مي پرستيد، بيزاريم. ما شما را رد مي کنيم و به اين دليل
دشمني و کينه بين ما و شما براي هميشه آشکار شد، مگر اين که به خدای واحد ايمان آوريد.

در آيه مذکور تنها راهي که براي ايجاد رابطه مودت و ولايت قرار داده شده است، ايمان آوردن کافران مي باشد. در سوره کافرون نيز خداوند دست رد به سينه کساني مي زند که به رسول او پيشنهاد کردند یک سال خدای واحد را پرستند، و یک سال موحدان خدای ايشان را.

بديهي است عدم برقراري رابطه مودت آميز و ولايتي با کفار - چه در سطح فردي و چه در سطح دولت ها - به معنای نفي ارتباط با آن ها نيست، دولت هاي مسلمان براساس موازين و اصول اسلامي مي توانند با کفار رابطه سياسي و غيرسياسي داشته باشند. همين گونه ارتباط هاست که مي تواند زمينه دعوت و تبليغ دين مبين اسلام را از یک سو، و بهره مندي ملل اسلامي از علوم و فنون جديد را از سوي ديگر فراهم آورد.

۱- ۳- ۴- مستندات قاعده نفي سبيل

اين قاعده فقهي در ابواب مختلف کاربرد دارد و حکم آن حاکم بر احکام اوليه است. هنگامی که زمينه نفوذ و سلطه کفار بر مسلمانان تحقق يابد، اين قاعده در آن جا حاکم خواهد بود و احکام اوليه را لغو مي کند؛ براي نمونه، وفای به عهد با همه اهميت خود، اگر عهدي سبب نفوذ و سلطه غير بر فرد مسلمان يا مسلمانان را فراهم کند ملغي مي شود. مستند اين قاعده در کتاب هاي فقهي، اغلب آيه اي است که خداوند در آن مي فرمايد:

(لن يجعل الله الكافرين علي المؤمنين سبيلاً)^(۲۰۷)؛ خداوند برای کافران راه سلطه و نفوذ بر

مسلمانان را قرار نداده است.

حدیث «الاسلام يعلو و لا يُعلي عليه؛ اسلام برتر است و چیزی بر آن برتری ندارد»، و اجماع فقها نیز بر

این قاعده دلالت دارد.

علامه طباطبایی در استدلال به این آیه تردید کرده، می فرماید: سیاق آیه نفی سبیل مربوط به قیامت و عدم حجت و دلیل برای کافران بر ضد مؤمنین در آن روز است، و اگر شامل دنیا نیز بشود مقصود آن است که بر فرض بقای مسلمانان بر ایمان خویش، کفار بر آنان حجتی ندارند و مغلوب خواهند بود^(۲۰۸). مجمع البیان دیدگاه های متعدد مفسران را بیان می کند که از آن جمله این است که: منظور آن باشد که غلبه کفار بر مسلمین به خداوند منسوب نیست، به خلاف پیروزی مسلمانان که به خدا نسبت داده می شود. نظر دیگر آن که اگرچه در ظاهره کفار بر مسلمین غلبه کنند، ولی حجت و دلیل همواره از مسلمانان است و خداوند برای کفار دلیلی برای استدلال علیه مسلمانان قرار نداده است^(۲۰۹).

در هر صورت فقها این آیه را دال بر حکمی وضعی تلقی می کنند و هر کجا که سبیل، یعنی راه نفوذ و غلبه کفار بر مسلمین باشد، آن قرارداد یا عمل را غیر مشروع و باطل می دانند، خواه سبیل حجت و استدلال علیه مسلمانان باشد و خواه راه نفوذ و سلطه را باز کند. آیاتی که از اتخاذ ولایت کافران نهی می کرد و بیان گر حکم تکلیفی بر مسلمین بود، به طریق اولی پذیرش سلطه و نفوذ را که می تواند از آثار منفی پذیرش ولایت آنان باشد، نفی می کند و این حکم تکلیفی منشأ حکم وضعی قاعده نفی سبیل خواهد بود، بنابراین حکم وضعی قاعده از حکم تکلیفی که ده ها آیه نهی و نفی ولایت بر آن دلالت دارد، انتزاع می گردد^(۲۱۰).

۱- ۳- ۵- اصل نفی سبیل از دیدگاه امام خمینی

امام خمینی برای نفی استعمار و سلطه، به آیه نفی سبیل استناد کرده، می گوید:

۲۰۷. نساء (۴) آیه ۱۴۱.

۲۰۸. المیزان، ج ۴، ص ۱۴۱.

۲۰۹. الفضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۳ و ۴، ص ۱۹۶.

۲۱۰. ر. ک: علی مشکینی، اصطلاحات اصول، ص ۱۱۸.

قرآن می گوید: هرگز خدای - تبارک و تعالی - سلطه ای برای غیر مسلم بر مسلم قرار نداده است. هرگز نباید یک همچو چیزی واقع شود، یک تسلطی، یک راهی، اصلاً یک راه نباید پیدا بکند: ان يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً^(۲۱۱).

با وجود هشدارهای آیات فوق در سیاست و روابط خارجی دولت اسلامی با آن که برقراری رابطه امری ضروری است، لیکن باید این امر با شناسایی اهداف آن دولت ها صورت گیرد، زیرا برخی تنها به منافع متقابل براساس حقوق بشر و با رعایت حقوق بین الملل می اندیشند که در این فرض، روابط بدون اشکال است. امام خمینی - ره - می فرماید: «اگر رابطه، انسانی است روابط انسانی با هیچ جا مانعی ندارد»^(۲۱۲)؛ «روابط ما براساس احترام متقابل است»^(۲۱۳) و «ما با حفظ استقلال با تمام کشورها روابط دوستانه خواهیم داشت»^(۲۱۴). ایشان درباره کسانی که با سوء نیت به دنبال رابطه اند، می گوید: «آن هایی که می خواهند ما را به تباهی بکشند، ما اصلاً میل نداریم با آن ها روابط داشته باشیم، مگر اصلاح شوند».

۱ - ۳ - ۶ - استقلال علت ها و دولت ها (و نفی سلطه)

استقلال ملت ها و دولت ها از قاعده نفی سبیل منتج می شود. دولت اسلامی نه به دنبال سلطه بر دیگران است و نه سلطه قدرت های بزرگ را می پذیرد. نفی حاکمیت و سلطه یا نفوذ بیگانگان در قلمرو هر قوم، قبیله یا ملتی، از قدیم الایام در میان جوامع بشری مطرح بوده است، و افراد هیچ جامعه ای با برخورداری از توان و نیروی لازم برای دفاع از کیان خویش، دخالت غیر را در امور و سرنوشت خود برنمی تابیده اند. این ایده بر اثر تجربه تاریخی استعمار و استثمار اقوام نسبت به همدیگر تقویت شده است، لیکن منشأ آن تنها این امر نیست، از این رو حتی اگر سوءظن منفعت طلبی و استثمار هم در کار نباشد، باز غالب انسان ها بهویژه کسانی که از قدرت اندیشه و تعقل بالاتری برخوردارند، حاضر به پذیرش دخالت یا نفوذ دیگران در سرنوشت خویش نیستند، مگر آن که این امر بر آن ها تحصیل گردد.

۲۱۱. صحیفه نور، ج ۳، ص ۴.

۲۱۲. همان، ج ۱۰، ص ۱۵۹ - ۱۶۷.

۲۱۳. همان، ج ۴، ص ۲۳۴.

۲۱۴. همان، ص ۴۹ - ۵۰.

بنابراین، مفهوم کلی استقلال عبارت از داشتن قدرت تصمیم‌گیری و سیاست‌گذاری و اراده اجرای تصمیمات و سیاست‌ها در حیطه حاکمیت کشور می‌باشد. جلال‌الدین فارسی این اصطلاح را چنین تعریف می‌کند:

استقلال یک ملت یا دولت در صحنه بین‌المللی، در واقع آزادی عمل آن برای تأمین مصالح خویش یا بشریت است، و همان آزادی اراده ملی است که برای اداره امور داخلی و خارجی خود از خلال سازمان سیاسی دولت پدیدار می‌شود^(۲۱۵).

در تبیین واژه «استقلال» و «وابستگی» در سطح خرد و تعیین مصادیق، تعدد و اختلاف دیدگاه وجود دارد، اما مفهوم کلی آن برای عموم روشن است، چرا که استقلال خواهی ریشه در فطرت آدمی دارد و حق طبیعی بشر محسوب می‌شود و اسلام نیز بر این مسئله تأکید فراوان دارد. منشأ این اصل را می‌توان در ذو اصل آزادی و مساوات افراد بشر جستجو کرد.

۱-۳-۶-۱- منشأ استقلال ملل: برای استقلال افراد بشر می‌توان مبانی زیر را در نظر گرفت:

الف) آزادی آحاد بشر: مهدی حائری در این باره می‌نویسد:

آزادی و استقلال و هرگونه مزایایی مانند آن، از طبیعت عقلانی که موجودیت وی (انسان) را در میان سایر حیوانات ممتاز و تکامل یافته نشان می‌دهد، ریشه گرفته است و این آزادی یک آزادی معقول و انسانی و خردمندانه است، و همین آزادی معقول و خردمندانه او است که لزوماً به مسئولیت و تعهد عقلانی گراییده می‌شود^(۲۱۶).

اساساً اگر انسان را بدون آزادی لحاظ کنیم، نعمتی را که خداوند در نهاد هر انسانی قرار داده و سبب تفاوت او با دیگر انواع حیوانات شده است، نادیده انگاشته ایم. شناسه انسان، ناطق بودن وی، یعنی قدرت و توان اندیشه او می‌باشد و آزادی در عمل و رفتار و تعیین سرنوشت است که قوه عاقله انسان را به اندیشه وامی‌دارد و آن را به ثمر می‌نشانند. از این رو، می‌توان گفت بعد از نعمت حیات، آزادی برترین نعمت الهی است که به انسان عطا شده است، بنابراین آزادی ریشه در فطرت بشر دارد.

۲۱۵. فرهنگ واژه‌های انقلاب اسلامی.

۲۱۶. مهدی حائری، حکمت و حکومت، ص ۱۱۲.

اسلام مکتبی است که عقلانیت را ترویج می دهد. سراسر قرآن سفارش به تعقل و اندیشیدن است و کسانی که در پافشاری از تعصبات و آداب خرافی خویش، تقلید از پدران را مطرح می کنند، مورد مذمت قرآن قرار گرفته اند. پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم) نیز ساعتی تفکر را به هفتاد سال عبادت بی اندیشه و تقلیدی ترجیح داده است^(۲۱۷). حال آن که اگر انسان آزادی و اختیار نداشته باشد و آن چه به نام خدا و دین به او القا می شود، بی چون و چرا بپذیرد یا جمعی مجوز سلب اختیار و آزادی وی را داشته باشند، آن همه توصیه به عقل و تفکر لغو می نمود. قرآن افزون بر این، در آیاتی آزادی عمل را تصریح کرده، می فرماید:

اِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ اِمَّا شَاكِرًا وَّ اِمَّا كَفُوْرًا؛ *ما راه صحیح را به انسان نشان دادیم، خواه شکرگذار*

و خواه کفران کننده و پوشاننده آن باشد.

این فراز از آیه به دنبال آیه ای نازل شده که خلقت انسان و ویژگی های آن را که سبب تفاوت میان آنان می شود، بیان می کند و سپس دو صفت «سمیع» و «بصیر» را که توان تشخیص واقعیت و حقایق جهان و انتخاب راه است، یادآور می شود و آن گاه به اختیار (اِمَّا شَاكِرًا وَّ اِمَّا كَفُوْرًا) اشاره می کند. آزادی عمل انسان در این جهان هم در برابر خداوند و هم در برابر دیگر آحاد بشر می باشد. از دیدگاه اسلام، افراد بشر در برابر یک دیگر نیز آزادند و کسی حق سلب آزادی دیگران را ندارد.

در روایات نیز شواهد متعددی وجود دارد که آزادی انسان در مکتب اسلام را در برابر دیگران تصریح می کند. امیر مؤمنان علی (علیه السلام) می فرماید: «لَا تَكُنْ عَبْدَ خَيْرِكُ وَّ قَدْ جَعَلَكَ اللهُ حُرًّا»^(۲۱۸)؛ *بنده غیر خود مباش و حال آن که خداوند تو را آزاد آفریده است*. سخن مشهور امام حسین (علیه السلام) در میدان جنگ کربلا نیز بیان همین حقیقت است که اگر بنده خدا نیستید، بندگان طاغوت نیز نباشید: «ان لم یکن لکم دین فکونوا احراراً»^(۲۱۹)؛ *اگر دین ندارید دست کم آزاده باشید*. از این آیات و روایات، اطلاقی قابل استفاده است که در مبحث سیاست خارجی نیز کاربرد دارد.

قاعده فقهی نفی سلطه غیر بر اموال دیگری (الناس مسلطون علی الموالهم)^(۲۲۰) که در ابواب مختلف فقه به آن استدلال می شود، به طریق اولی نفی سلطه بر انفس را در بر می گیرد. هنگامی که کسی مجوز سلطه

۲۱۷. محدث نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۱۸۳: «تفکر ساعة خیر من عبادة سبعین سنة».

۲۱۸. نهج البلاغه، نامه ۳۱.

۲۱۹. نهج البلاغه، نامه ۳۱.

۲۲۰. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۵۴.

بر مال دیگری را ندارد، به قاعده اولویت مجوز سلطه به جان وی را هم نخواهد داشت. این امر اختصاص به افراد ندارد، بلکه همه افراد بشر، اقوام و ملل را شامل می‌گردد. البته وقتی آزادی در تزامن با آزادی دیگران قرار می‌گیرد، تحدید می‌شود. این محدودیت اگر به طور یک سان برای همه باشد نتیجه آن در صحنه بین الملل همان استقلال است، ولی اگر آزادی عمل برخی محدود شود و برخی دیگر مزیت‌های حقوقی و حق و تو قوانین بین الملل را داشته باشند، استقلال به امری نسبی تبدیل می‌شود و یا به سلب استقلال برخی کشورها و سلطه و نفوذ دیگران می‌انجامد. امام خمینی در این باره می‌فرماید:

ما می‌خواهیم مردم ما آزاد باشند، تحت فشار و تحت سلطه دیگران در داخل و خارج

نباشند. ما می‌خواهیم مملکت ما از خودمان باشد، مستقل باشد، تحت رهبری دیگران

نباشد.^(۲۲۱)

ب) مساوات بشر: برابری افراد بشر در برخورداری از امکانات و منافع مشترک و نیز یک سان بودن محدودیت‌ها و قوانین از اموری است که عقل و فطرت انسان همواره خواستار آن بوده است و حتی از زمان کودکی، شاید نخستین درخواست انبای بشر آن باشد که با هم‌نوعان خویش یک سان تلقی گردد و امتیازی برای دیگری نسبت به آنان قائل نشوند.

خداوند متعال با علم به ماهیت افراد بشر و چگونگی سازمان خلقت و تفاوت آنان از حیث مظاهر مادی و معنوی و لیاقت‌ها و استعدادها، همه آنان را یک سان دانسته و امتیازی برای برتری و تبعیض میان آنان قرار نداده، و تنها تقوا را معیار امتیاز معرفی کرده است. این امتیاز چیزی است که تمام افراد به کسب آن قادرند و کسانی که به این امتیاز دست یابند و واقعاً متلبس به لباس تقوا شوند، هرگز بر دیگران برتری نخواهند داشت، بلکه تواضع آنان نسبت به بندگان خدا و دیگر هم‌نوعان خویش بیش تر می‌شود^(۲۲۲). بنابراین، رنگ، نژاد، مال و ثروت و موقعیت اجتماعی هیچ کدام از دیدگاه اسلام سبب امتیاز و برتری طلبی نخواهد بود. قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

۲۲۱. صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۲۱۲ - ۲۱۳.

۲۲۲. سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۸، ص ۳۳۱.

و من آیاته خلق السموات والارض واختلاف الستکم و الوانکم ان فی ذلك آیات للعالمین)^(۲۳۳)؛ و از نشانه های [قدرت] او، آفرینش آسمان ها و زمین و اختلاف زبان های شما و رنگ های شماست. قطعاً در این [امر نیز] برای دانشوران نشانه هایی است.

در آیه ای نیز می فرماید:

(یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبایل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقاکم ان الله علیم خیر)^(۲۳۴)؛ ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم، و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا یک دیگر را بشناسید. در حقیقت، ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست. بی تردید، خدا دانای آگاه است.

نبی اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) بارها می فرماید:

ایها الناس ان ربکم واحد و ان ایاکم واحد کلکم ی دم و آدم من تراب اکرمکم عندالله اتقیکم و لیس لعربی علی عجمی ولا لاجری علی ابیض ولا لابیض علی احمر فضل الا بالتقوی^(۲۳۵)؛ ای مردم، خدای شما یکی است و پدر شما یکی است، همه شما از نسل آدم هستید و آدم از خاک است. گرمی ترین شما نزد خدا پرهیزکارترین شماست. هیچ گونه فضیلت و برتری نه برای عرب بر عجم، نه برای سرخ پوست بر سفید پوست و نه برای سفید پوست بر سرخ پوست وجود ندارد.

آن حضرت در جایی دیگر افراد را در مساوات، به دانه های شانه مثال می زند: «الناس کلهم سواء کأسنان المشط»^(۲۳۶)؛ مردم مانند دانه های شانه با هم برابرند.

امام باقر (علیه السلام) شرافت های انسانی را این گونه بیان می دارند:

اصل المرء دینه و حسبہ خلقه و کرمه تقواه و ان الناس من آدم شرع سواء^(۲۳۷)؛ حقیقت و اصالت آدمی به آیین او، شخصیت او به اخلاق وی و بزرگواری اش به پرهیزکاری اوست. همانا مردم از زمان آدم تاکنون در انسانیت مساوی اند.

۲۲۳. روم (۳۰) آیه ۲۲.

۲۲۴. حجرات (۴۹) آیه ۱۳.

۲۲۵. محمد بن یعقوب کلینی، فرغ کافی، ج ۵، ص ۳۲۰ و محمد بن حسن حر عاملی، الوسائل الشیعه، ج ۷، ص ۴۴.

۲۲۶. شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۲۷۲.

آزادي انسان در تعقيب خواسته هاي خویش و بهره گيري از منابع طبيعي، در عمل موجب تزامم بين آنان مي شود. تساوي آنان در اصل خلقت و انسانيت، سبب عدم امتياز و برتري در استفاده از طبيعت مي گردد، بنابراین تنها راه منطقي، توافق و مصالح بين آنان در تزاممات مي باشد، و نتيجه آن قانون است که آزادي عمل را در موارد تزامم محدود، و حقوق را مشخص ميکند. پس، قانون چه در تصويب و تعيين محدوديت ها و حقوق و چه در اجراي آن بايد در مورد همه یک سان باشد.

در صحنه جهاني و روابط بين الملل نیز اين اصل اقتضا مي کند که قوانين بين المللي به صورتي تدوين و اجرا گردد که همه دولت ها و ملت ها در برابر آن مساوي باشند؛ حق عدم دخالت در امور داخلي ملت ها و تعيين سرنوشت آنان مراعات شده باشد و در استفاده از منابع مشترک، حقوق و محدوديت ها براي همه یک سان باشد. لزوم رعايت اين اصل در حقوق داخلي و بين الملل مبنايي مشترک دارد. امير مؤمنان علي (عليه السلام) درباره اين اصل مي فرمايد:

ثلاث إن حفظتهنّ و عملت بهنّ كفتك ما سواهنّ و ان تركتهنّ لم ينفك شيء سواهنّ [قال: وما هن يا اباالحسن؟ قال:] اقامة الحدود علي القريب والبعيد، والحكم بكتاب الله في الرضا والسخط والتقسيم بالعدل بين ايجر و ايسود؛ سه چيز است که اگر آن ها را پاس داري و بدان ها عمل نمائي از ساير امور بي نياز باشي و اگر آن ها را ترک کني چيزي جز آن ها براي تو سودي ندارد. [پرسيد: يا اباالحسن، آن ها چيست؟ فرمود:] اجراي حدود (قانون) به طور یک سان در مورد نزديک و دور (خویش و بيگانه)؛ حکم به کتاب خدا در خوشنودي و خشم و تقسيم [بيت المال] به عدالت ميان سفيد و سياه.

سيره عملي آن حضرت نیز شاهد گويائي بر اهتمام ايشان به رعايت تساوي حقوق نسبت به همه مردم است. آن حضرت چه در زمان حاکميت و چه زماني که از قدرت برکنار بود، تبعيض و امتياز قائل شدن را براي هيچ کسي برنمي تافت؛ براي نمونه، به حکايتي از قضاوت درباره آن امام (عليه السلام) در زمان حاکميت عمر بن خطاب اشاره مي کنيم: فردي يهودي بر ضد علي (عليه السلام) اقامه دعوي کرد و کار به محکمه کشيد. عمر، علي (عليه السلام) را براي اقامه دليل به محکمه دعوت کرد و در آن جا علي (عليه السلام) را با کنيه «ابوالحسن» خطاب نمود. رنگ چهره حضرت از اين گونه بيان متغير شد. پس از اتمام مرافعه، خليفه به

علي (عليه السلام) گفت: گویا از این که با یک یهودی در محکمه حاضر شدی، ناراحت گشتی؟ حضرت فرمود: «کلاً، و ائماً ساءنی ائک کنیتی، و لم تُساوِ بینی و بین خصمی و المسلم والیهودیّ أمام الحق سواء»^(۲۲۸)؛ هرگز، ناراحتی من از این بود که مرا با کنیه یاد کردی و رعایت مساوات میان من و مدعی را ننمودی، حال آن که مسلمان و یهودی در پیشگاه حق و از نظر قانون مساوی اند».

در زمان حاکمیت علی (عليه السلام) نیز داستان ربوده شدن زره آن حضرت به وسیله فرد مسیحی و عدم وجود شاهد بر مدعی در دادگاه و حکم به نفع مسیحی، مشهور است^(۲۲۹).

امام (عليه السلام) باز درباره اجرای قانون می فرماید:

الحق لا یجری لأحد الاّ جری علیه ولا یجری علیه الاّ جری له^(۲۳۰)؛ قانون به نفع کسی جاری

نمی شود، مگر آن طوری که علیه او عمل می گردد و علیه او جاری نمی شود، مگر همان طور که به نفع او عمل می گردد.

بنابراین، این تساوی حقوق در صحنه جهانی و آزادی عمل را در داخل برای هر ملتی مبنای استقلال می دانیم.

در روابط بین الملل واحد تحلیل، «دولت»ها هستند، اما به هر حال اصل برابری انسان ها - هم در خلقت و هم در برابر قوانین - مبنایی برای تساوی دولت ها به شمار می رود. اگر دلیلی برای برتری فرد یا افراد بر دیگران نباشد، در نتیجه جوامع انسانی و دولت ها نیز در حقوق با هم برابرند. امام علی (عليه السلام) می فرماید:

فانهم صنفان: اما اخ لك فی الدین او نظیر لك فی الخلق^(۲۳۱)؛ مردم دو گروه اند: یا برادر دینی تو

هستند و یا مشابه تو در خلقت.

عمید زنجانی می گوید:

همه انسان ها در آفرینش یک سان آفریده شده اند و این برابری، اساس روابط بین انسان ها

را در سطح روابط اجتماعی و در مقیاس روابط بین المللی تشکیل می دهد^(۲۳۲).

۲۲۸. باقر شریف القرشی، النظام السياسي في الاسلام، ص ۲۱۰.

۲۲۹. ابن الاثیر، الكامل في التاريخ، ج ۳، ص ۴۰۱.

۲۳۰. نهج البلاغه، خطبه ۲۰۷، ص ۶۸۱.

۲۳۱. همان، نامه ۵۳.

۱ - ۳ - ۶ - ۲ - اصل استقلال در قرآن و روایات: آیات فراوانی در قرآن وجود دارد که استقلال افراد و عدم

دخالت غیر را در امور آنان، گوشزد می کند. خداوند کریم خطاب به پیامبرش می فرماید:

(... و ما انت علیهم بجبار فذکر بالقران من یخاف و عید)^(۲۳۳)؛ تو آنان را با زور وادار نمی کنی،

پس به [وسیله] قرآن هر که را از تهدید [من] می ترسد، پند ده.

قرآن در جای دیگر می فرماید:

(و ما جعلناک علیهم حفیظا و ما انت علیهم بوکیل)^(۲۳۴)؛ ما تو را بر ایشان (مشرکان) نگهبان

نکرده ایم و تو وکیل آنان نیستی.

اطلاق این گونه آیات می تواند برای بحث حاضر ثمربخش باشد.

عمید زنجانی در این باره می نویسد:

با دقت در مفهوم حفیظ که نشان دهنده نوعی قیومیت از یک سو، و عدم توانایی در

استیفای حقوق از سوی دیگر است و نیز دقت در معنای وکیل که معمولا در مواردی که کسی

از جانب دیگری عهده دار مسئولیت و یا استیفای حقی می شود، معلوم می گردد که در این آیه

آزادی، استقلال و حاکمیت ملت ها به نوعی مورد تأیید قرار گرفته است^(۲۳۵).

خداوند در آیه ای نیز می فرماید:

(فذکر انما انت مذکر لست علیهم بمصیطر)^(۲۳۶)؛ پس تذکر ده که تو تنها تذکر دهنده ای. بر

آنان تسلطی نداری.

کلمه «مصیطر» در قرآن به معنای مراقبت و مسلط و اختیاردار تفسیر شده است^(۲۳۷).

۲۳۲. فقه سیاسی، ج ۳، ص ۴۴۳.

۲۳۳. ق (۵۰) آیه ۴۵.

۲۳۴. انعام (۶) آیه ۱۰۷.

۲۳۵. عمید زنجانی، همان.

۲۳۶. غاشیه (۸۸) آیه ۲۱ و ۲۲.

۲۳۷. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۹ و ۱۰، ص ۷۲۸.

خداوند در این آیه به پیامبر اعلان می کند که حق تسلط نداري. حال آن که اگر بنا بود کسی حق سلطه بر دیگران داشته باشد براساس آیه (التَّبٰی اُولٰٓئِیۡ بِالْمُؤْمِنِیۡنَ مِنْ اِنۡفُسِهِمْ)، پیامبر از هر کسی اولي و برتر بود تا بر آنان سلطه داشته باشد، و خداوند می توانست اعمال چنین حقی را امضا کند.

قرآن همان گونه که با آیات نفی ولایت کفار و نفی سبیل، تسلط و نفوذ آنان را بر مسلمین نفی کرده، و فقهای اسلام آن را به صورت قاعده ای جاری در همه ابواب فقه و حاکم بر احکام فرعیه مورد استفاده قرار داده اند، سلطه مسلمانان را نیز بر ملت های دیگر نفی نموده است و حتی به کسانی که پیش تر سر جنگ داشته اند، ولی اکنون کناره گیری کرده اند، می فرماید:

(فَاِنْ اَعۡتٰزَلُوۡكُمْ فَلِمۡ یَقۡتُلُوۡكُمْ وَالتَّوۡاۡلِیۡکُمُ الۡیَکۡمُ السَّلٰمُ فَمَا جَعَلَ اللّٰهُ لَکُمۡ عَلَیۡهِمْ سَبِیۡلًا) ^(۲۳۸)؛ پس اگر از

شما کناره گیری کردند و با شما نجنگیدند و با شما طرح صلح افکندند، [دیگر] خدا برای شما راهی [برای تجاوز] بر آنان قرار نداده است.

دلالت این آیه که نفی سلطه گری مسلمانان نسبت به ملت های دیگر و به طریق اولی سلطه آنان را بر مسلمین گوشزد می کند، کم تر از آیه ^(۲۳۹) (نفی سبیل) - که بنا بر تفسیر غالب بر نفی، سلطه کفار نسبت به مسلمین دلالت دارد - نخواهد بود، از این رو بر دولت اسلامی لازم است همان گونه که در حفظ استقلال خود می کوشد، به استقلال همه ملت ها احترام بگذارد و تجاوز به آنان را از جانب هر دولتی برنتابد.

دقت در سیره پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) نیز بیان گر آن است که آن حضرت در اموری که سرنوشت جامعه به آن بستگی داشت، نظر دیگران را با وجود آن که مخالف نظر ایشان بود، مقدم می کرد تا مبدا تحمیل و سلطه ای بر آنان شمرده شود. نمونه این رفتار را می توان در جنگ بدر و أحد مشاهده کرد. در جنگ بدر پیامبر منشور مدینه را یادآور شد و فرمود: شما ملزم به جنگ در خارج از مدینه و دفاع از ما نبوده اید و آنان با بیعت مجدد، همراهی و آمادگی خودش را اعلام نمودند ^(۲۴۰). آن حضرت در جنگ أحد نیز پس از نظرخواهی، نظر اکثریت که خروج از شهر را پیشنهاد کردند، پذیرفت ^(۲۴۱). ایشان در روابط با قبایل اهل کتاب نیز با امضای قراردادهای امنیتی، خطرات و برخوردهای احتمالی آنان را پیش گیری

۲۳۸. نساء (۴) آیه ۹۰.

۲۳۹. همان، آیه ۱۴۱.

۲۴۰. جعفر سبحانی، فروغ ابدیت، ج ۱، ص ۴۰۳ - ۴۰۴.

۲۴۱. همان، ج ۲، ص ۴۵۰ و واقدي، المغازی، ج ۱، ص ۲۱۱.

می کرد و بدون دخالت در امور داخلی آنان زمینه را برای همزیستی، و رساندن آیات الهی به آنان فراهم می نمود^(۲۴۲).

امیر مؤمنان علی (علیه السلام) هنگام رفتن به سوی شام و جنگ با معاویه می فرماید:

اللهم ائتک تعلم ائه لم یکن الذی کان مِنّا مُنافسةً فی سلطان ولا التماس شیء من فضول الحطام...^(۲۴۳)؛ خدایا، تو خوب می دانی آن چه هدف ما است، نه تمایل به سلطه گری و نه رسیدن به بهره های ناچیز دنیا نمی باشد.

ایشان در کلامی دیگر درباره استقلال و آزادی انسان می فرماید:

الناس کلهم اصرار الا من اقرّ علی نفسه بالعبودية^(۲۴۴)؛ تمام مردم آزادند، مگر کسی که خود بر بندگی خویش برای غیر اعتراف کند.

و باز در عهدنامه خویش برای مالک اشتر چنین می فرماید:

ولا تقولنّ ائی مؤمّر امر فاطاع فانّ ذلك ادغال فی القلب و تنهکة للذین و تقرب من الغیر^(۲۴۵)؛
مبادا بگویی من اکنون بر آنان مسلط هستم. از من فرمان دادن است و از آنان اطاعت کردن که
این عین راه یافتن فساد در دل، و خرابی دین و نزدیک شدن تغییر و تحوّل می باشد.

از سخنان امام (علیه السلام) به خوبی استفاده می شود که آن حضرت در حاکمیت خویش که به عنوان الگویی نیکو برای دولت های اسلامی مطرح است، از این که خود و کارگزاران وی به سلطه گری بر مردم متهم شوند، ابا دارد، بنابراین می کوشد تا خود و کارگزارانش خادمانی اصلاح طلب برای مردم باشند. به طور خلاصه، آن چه از مجموعه سیره عملی و گفتار پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) و دیگر معصومین (علیهم السلام) استفاده می شود، تأییدی بر آیات قرآن است که سلطه جویی، خواه از جانب مسلمانان و خواه از جانب دیگران، نفی کرده است، و چگونه مکتبی که با وجود جهانی بودن اش، با شعار (لا اکراه

۲۴۲. همان، ج ۲، ص ۷۸۳ - ۷۸۴.

۲۴۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۳۱، ص ۴۰۶ - ۴۰۷.

۲۴۴. محمد بن حسن حر عاملی، همان، ج ۳، ص ۱۴۳.

۲۴۵. نهج البلاغه، نامه ۵۳، ص ۹۹۳.

فی الدین قد تبین الرشد من الغی^(۲۴۶) - اکراه را نفی می کند، می تواند مردم و ملت های دیگر را در تعیین سرنوشت مختار نداند و سلطه جویی بر آنان را نهی نکند.

۱- ۳- ۶- ۳- انواع استقلال: هنگامی که سخن از استقلال ملت ها به میان می آید، نخست استقلال سیاسی متصور می شود. اما باید این نکته را یادآور شد که این سه نوع استقلال از همدیگر تأثیر و تأثر می پذیرند؛ برای مثال، در بین کشورهای توسعه نیافته کم تر کشوری را می توان یافت که با وجود وابستگی اقتصادی، استقلال لازم را در مشی سیاسی خویش داشته باشد.

در فرهنگ نیز کشورهای جهان سوم از آن جا که از فرهنگی سنتی برخوردارند، در دهه های اخیر به ویژه اکنون که ارتباط و اطلاع رسانی از طریق اینترنت و ماهواره همه مرزها را در نوردیده است، با مشکلی اساسی مواجه هستند؛ به عبارت دیگر، تضاد فرهنگی به بحران هویت که از تقابل سنت و مدرنیسم ناشی شده، اساس روابط اجتماعی و آداب و سنن را به چالش طلبیده است. جوامع اسلامی امروز با نسلی کاوش گر، تنوع طلب و تجدد خواه روبه رو است که برخلاف اسلاف خود، هویت خویش را در پیروی از الگویی نو و جلوتر از زمان می یابد و شکوفایی را در استقلال فکری، پویایی و آزادی و نه وابستگی و جمود، می جوید. این نسل تقید و مرزی جز یافته های روزانه خود نمی شناسد، از این رو نخبگان فرهنگی این جوامع اگر طالب حفظ استقلال فرهنگی هستند، بر آنان لازم است با هماهنگی و همفکری و نظر به مقتضیات زمان و فرهنگ اصیل اسلام، راهی نو عرضه کنند و گرنه موضع گیری دفاعی در برابر تهاجم ثمری نخواهد بخشید. امام خمینی - ره - در این باره می فرماید: «وظیفه مسلمانان نفی سلطه فرهنگی اجنبی و نشر فرهنگ غنی اسلام است»^(۲۴۷).

۱- ۳- ۷- عدم مداخله در امور داخلی دیگر کشورها

فرع دیگری که در طول اصل نفی سبیل و مسئله استقلال ملت ها و دولت ها قرار دارد و از آن ها نتیجه گرفته می شود، اصل عدم مداخله در امور داخلی دیگر کشورها می باشد. جملگی ملت ها و دولت ها به این اصل اذعان دارند، ولی ممکن است در مصادیق آن اختلاف داشته باشند^(۲۴۸).

۲۴۶. بقره (۲) آیه ۲۵۶.

۲۴۷. صحیفه نور، ج ۶، ص ۲۱۸ - ۲۲۱.

۲۴۸. غاشیه (۸۸) آیه ۲۲.

مداخله ممکن است به شکل نظامی، سیاسی یا اقتصادی جلوه گر شود. در حقوق بین الملل، برخی از اقسام مداخله (همانند دخالت به عنوان مقابله به مثل) مجاز شمرده شده است^(۲۴۹). علاوه بر آیاتی همچون «لست علیهم بمصیطر»^(۲۵۰)، سیره ائمه (علیه السلام) و روایات ایشان به این امر حکایت دارد که آن ها هیچ گاه نمی خواستند مردم را بدون رضایت به بیعت وادار کنند. حضرت علی (علیه السلام) می فرماید:

و بایعنی الناس غیر مستکرهین ولا مجبرین بل طائعین غیرین^(۲۵۱)؛ مردم در حالی با من بیعت

کردند که نه مجبور بودند و نه ناراضی، بلکه با رغبت و اختیار و آزادی با من بیعت نمودند.

از نظر اصول فقه نیز اصل، عدم ولایت است. در شرایط کنونی روابط بین المللی که دولت های اسلامی، دیگر دولت ها را شناسایی کرده اند، لازم است به عهد بین المللی خویش وفادار باشند و در امور داخلی دیگر کشورها مداخله نکنند. مبحث عدم مداخله را در امور داخلی دیگر کشورها از یک طرف با مبحث شناسایی، و از طرف دیگر با اصل وفای به تعهدات بین المللی ارتباط می یابد. به نظر می رسد دولت های اسلامی در شرایط حاضر بتوانند دیگر کشورها را به شکل موقت و دایم شناسایی نمایند^(۲۵۲). به هر حال لازمه اصل وفای به تعهدات بین المللی، عدم مداخله در امور دیگر کشورهاست.

عمید زنجانی دعوت و حمایت همه جانبه از نهضت های رهایی بخش را منافی عدم مداخله در امور داخلی دیگر کشورها نمی داند:

هر انسانی باید آزاد و مستقل زندگی کند، و حق هر انسان است که از سلطه و نفوذ و اسارت

قدرت های تحمیلی آزاد شود و از ستم رهایی یابد. هر نوع کمک به جنبش ها و حرکت های

آزادی بخش، نوعی همکاری ارزش مند برای برخورداری از حقوق انسانی است، به این دلیل

حمایت از نهضت های رهایی بخش را نمی توان مداخله در امور داخلی کشور دیگر به حساب

آورد^(۲۵۳).

۲۴۹. عمید زنجانی، مداخله را به هجده قسم تقسیم کرده است: فقه سیاسی، ص ۴۵۳ - ۴۵۵.

۲۵۰. غاشیه (۸۸) آیه ۲۲.

۲۵۱. نهج البلاغه، نامه ۱.

۲۵۲. ر. ک: سید صادق حقیقت، مسئولیتهای فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی، ص ۴۰۵ - ۴۲۱.

۲۵۳. فقه سیاسی، ص ۴۶۰.

این مطلب از نظر اسلامی اثبات می‌شود که ما وظیفه داریم به هر نحو ممکن و مقدور از مستضعفان و نهضت‌ها و جنبش‌های آزادی‌بخش حمایت نماییم، اما نکته حائز اهمیت آن است که «مداخله» و حدود مرزهای آن را ما تعیین نمی‌کنیم. در جهان معاصر، دولت‌های اسلامی در عرض دیگر دولت‌ها، اعضای جامعه جهانی تلقی می‌شوند، و «مداخله» با اصول و حقوق مورد قبول همگی آن‌ها تعریف می‌گردد. ملاک مداخله و تعیین مصادیق آن را حقوق بین‌الملل تعیین می‌کند، نه آمال دولت اسلامی، پس «حمایت همه‌جانبه از نهضت‌های آزادی‌بخش» ممکن است (از نظر حقوق بین‌الملل) نوعی «مداخله» محسوب شود. بنابراین، نسبت این اصل را با اصول دیگر به نحوی باید در پایان این فصل به بحث گذاشت.

۱-۴- اصل وفای به تعهدات بین‌المللی

بی‌شک، اصل پذیرش تعهدات، اساس هر نوع زندگی اجتماعی است و اگر گرایش به زندگی اجتماعی را غیراختیاری و فطری بدانیم باید پذیرش تعهدات را نیز اصلی فطری و اجتناب‌ناپذیر تلقی کنیم. همین اصل است که در زندگی فردی به شکل التزام به برنامه و نظم و تقیّدات فردی جلوه می‌نماید و در ارتباط با جهان آفرینش و آفریننده آن به صورت قبول واقعیت‌ها، ایمان به خدا و پذیرش تعهدات مذهبی ظاهر می‌گردد... زندگی ملل نیز در جامعه بزرگ بشری بدون آن که بر پایه قراردادها و تعهدات بین‌المللی استوار شود، نمی‌تواند به صورتی شایسته و مطابق با فطرت و خواست طبیعی انسان تحقق پذیرد^(۲۵۴).

این اصل، ضرورت عقلی دارد. عقل بشر همواره در زندگی اجتماعی خواهان آرامش روحی و امنیت جانی و مالی بوده است، از این رو تا زمانی که دست‌یابی به منافع و مصالح افراد یا اجتماع به همراه صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز ممکن است، اقدام به خشونت و توسل به زور و جنگ را مجاز نمی‌شمارد. آن‌چه صلح و صفا و همزیستی را قانون‌مند، و روابط دوستانه ملت‌ها را تضمین می‌کند، تفاهم و توافق‌های اجتماعی است که از طریق قراردادها و تعهدات قانون‌مند می‌شود، و حفظ و پای‌بندی به این تعهدات، ضامن صلح و امنیت خواهد بود.

در روابط بین‌الملل قراردادهای گوناگون نظامی، اقتصادی، اجتماعی و دوجانبه یا چندجانبه بین دولت‌های جهان به نمایندگی از ملل امضا می‌گردد. دولت اسلامی یکی از آن دولت‌هاست که می‌تواند طرف قرارداد واقع شود. عضویت این دولت در قراردادها و پیمان‌ها مشروط به آن است که برخلاف

اصول ارزشی آن دولت و یا ظاهر کتاب خدا و سنت نباشد، کما این که وفای به تعهدات نیز مطلق نیست، بلکه منظور از آن، عهدی است که در شرایط عادلانه و بدون اجبار، حیل، جمل و مقاصد سوء شکل گرفته و مصالح طرف های قرارداد منصفانه ملاحظه شده باشد و شرایط نیز همچنان باقی باشد و در ضمن امضاکنندگان آن نیز نماینده واقعی دولت اسلامی باشند. بنابراین، هیچ مصلحت بالاتری نمی تواند موجب نقض یک جانبه قرارداد تا زمان اتمام آن گردد و ارائه کتاب و سنت و اجماعی فقهای اسلام در حرمت عهدشکنی و وجوب وفای به عهد و پیمان، خدشه ناپذیر بودن این اصل را بیان می کند.

۱-۴-۱- قرآن و اصل وفای به عهد

آیات متعددی از قرآن کریم اهمیت عهد و پیمان و وفای به آن را مطرح کرده و به پای بندی بدان سفارش نموده است که در این جا به نمونه هایی از آن اشاره می شود. در آیه ذیل رعایت عهد و پیمان از صفات مؤمنان شناخته شده است:

(والذین هم لاماناتهم و عهدهم راعون)^(۲۵۵)؛ آنان (مؤمنان) کسانی اند که امانات و عهدهای

خود را مراعات می کنند.

آیه ای دیگر در معرفی ابرار، از وفاکنندگان به عهد یاد می کند:

(ولکن البرّ من آمن بالله و ... والموفون بعهدهم اذا عاهدوا)^(۲۵۶)؛ بلکه نیکی آن است که به خدا

ایمان آورد ... و آنان که چون عهد بندند، به عهد خود وفا کنند.

خداوند در آیه ای نیز می فرماید:

(... الا الذین عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقیموا لهم ان الله یحب المتقین)^(۲۵۷)؛

مگر با کسانی (مشرکین) که کفار مسجدالحرام پیمان بسته اید، پس تا با شما [بر سر عهد]

پایدارند، با آنان پایدار باشید، زیرا خدا پرهیزگاران را دوست دارد.

خداوند در آیه ای دیگر می فرماید:

(بشر الذین کفروا بعذاب الیم الا الذین عاهدتم من المشرکین ثم لم ینقضوکم شیئاً و لم یظاهروا

علیکم احدا فاتموا الیهم عهدهم الی مدتهم ان الله یحب المتقین)^(۲۵۸)؛ کسانی را که کفر ورزیدند از

۲۵۵. مؤمنون (۲۳) آیه ۸.

۲۵۶. بقره (۲) آیه ۱۷۷.

۲۵۷. توبه (۹) آیه ۷.

عذابی دردناک خبر ده، مگر آن مشرکانی که با آنان پیمان بسته اید و چیزی از [تعهدات خود نسبت] شما فروگذار نکرده و کسی را بر ضد شما پشتیبانی ننموده اند. پس پیمان اینان را تا [پایان] مدت شان تمام کنید، چرا که خدا پرهیزگاران را دوست دارد.

یکی از مواردی که اهمیت فوق العاده عهد و پیمان و پای بندی به آن را آشکار می کند، آیاتی است که درباره منافقان فراری نازل شده است. قرآن خطاب به مسلمانان می فرماید:

(فما لكم في المنفقين فئتين ... فإن تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم ولّياً ولا نصيراً الا الذين يصلون الى قوم بينكم و بينهم ميثاق ...) (۲۵۹)؛ شما را چه شده که درباره منافقان دو دسته شده اید ... پس اگر روی برتافتند هرکجا آنان را یافتید، به اسارت بگیرید و بکشید، و از ایشان یار و یاری برای خود مگیرید، مگر کسانی که به گروهی که میان شما و آنان پیمانی است، پیوندند.

در آیه اخیر خداوند فرمان تعقیب، دستگیری و قتل منافقان فراری را در مواردی لغو می کند: یکی از آن موارد زمانی است که آنان به هم پیمان دولت اسلامی پناهنده شوند. در این جا برای حفظ و حرمت پیمان و از بین بردن زمینه نقض آن و ایجاد تنش، حکم دستگیری را لغو می کند. بنابراین، می توان گفت یا توجه به راهکار این آیات، دولت اسلامی مجوزی برای پافشاری و درخواست تحویل فراریان از دولت هایی که میان آنان و دولت اسلامی قراردادهایی امضا شده است، ندارد و اگر این درخواست موجب تنش گردد دولت اسلامی مسئول خواهد بود.

در آیه ذیل نیز خداوند به بنی اسرائیل لعنت و نفرین می کند، زیرا پیمان شکنی کرده اند، و آثار وضعی آن را سنگدلی آن ها می داند:

(فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم و جعلنا قلوبهم قاسية) (۲۶۰)؛ پس آن ها (بنی اسرائیل) را به [سزای]

پیمان شکست شان لعنت کردیم و دلهاي شان را سخت گردانیدیم.

آیاتی نیز به طور مستقیم امر به وفا کرده است:

۲۵۸. همان، آیه ۴.

۲۵۹. نساء (۴)، آیات ۸۸ - ۹۰.

۲۶۰. مائده (۵) آیه ۱۳.

(اوفوا بالعهد انّ العهد كان مسؤلاً؛ به پیمان [خود] وفا کنید، زیرا که از پیمان سؤال خواهد

شد.

آیه ذیل نیز هر نوع قراردادی را شامل می شود:

(یا ایها الذین امنوا اوفوا بالعقود)^(۲۶۱)؛ ای کسانی که ایمان آورده اید، به قراردادهای خود [وفا کنید]

وفا کنید.

۱- ۴- ۲- وفای به عهد و پیمان از دیدگاه سنت

سیره عملی و گفتار پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) و امامان معصوم (علیهم السلام) تردیدی باقی نمی گذارد که در مکتب اسلام وفای به عهد و پیمان از اصول مسلم فقه اسلام است و تفاوتی بین افراد طرف قرارداد، چه مسلمان و چه غیرمسلمان، وجود ندارد، و نقض قرارداد بدون دلیل خیانت محسوب می شود. رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) می فرماید:

من کان بینة و بین قوم عهد فلا بدّ عقدة ولا، محلّها حتی ینقضی امرها او ینبذ الیهم علی سواء^(۲۶۲)؛ کسی که بین او و قومی پیمانی وجود دارد، هیچ گرهی نبندد و نگشاید تا این که مدت آن به سر آید یا این که اختیار فسخ قرارداد را به آنان واگذار کند.

باز آن حضرت (صلی الله علیه وآله وسلم) می فرماید:

ایّک والغدر بعهدالله والاخفار لذمته، فان الله جعل عهده و ذمته اماناً امضاه بین العباد برحمته والصر علی ضیق ترجوا انفراجه خیر من غدر تحاف اوزاره و تباعاته و سوء عاقبته^(۲۶۳)؛ از خیانت به پیمان الهی و شکستن ذمه او بپرهیز، زیرا خداوند پیمان و ذمه خویش را امان قرار داده و به رحمت خویش آن را بین بندگان متداول فرموده است، و شکیبایی بر تنگنایی که به گشایش آن امیدواری، بهتر است از خیانتی که به گناه و عاقبت سوء آن بیم می رود.

سیره عملی پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) نیز حاکی از شدت پای بندی ایشان به عهد و پیمان است. آن حضرت قراردادهای متعددی با مشرکان و اهل کتاب امضا فرمود، و تاریخ سراغ ندارد که قبل از آن که از سوی دشمنان ایشان پیمانی نقض شده باشد، آن حضرت در وفای به تعهدات خویش کوتاهی کرده باشد.

۲۶۱. مائده (۵) آیه ۱.

۲۶۲. سلیمان ابی داوود، سنن، ج ۲، کتاب جهاد، ص ۷۶.

۲۶۳. میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۲، ابواب جهاد، باب ۱۹، ص ۲۵۰.

صلح حدیبیه نمونه ای از تعهدات پیامبر بود. در آن صلح نامه یکی از تعهداتی که برای مسلمانان رنج آور بود، شرط عدم اعطای پناهندگی به مسلمانان فراری از مکه به سوی پیامبر می باشد. پیامبر بعد از امضای قرارداد، به رغم تمایل قلبی و به حق خود و مسلمانان در حمایت از تازه مسلمان های مکه در برابر مشرکان، کاملاً به پیمان خود وفادار است و پناهندگانی چون ابوجندل و ابونصیر مسلمان را طبق شرط مذکور به نمایندگان قریش تحویل می دهند^(۲۶۴).

نتیجه ای که از این قضیه تاریخی برداشت می شود، این است که اصل وفای به عهد به اصل حمایت از مستضعفان تقدم دارد، بنابراین اگر دولت اسلامی پیمان عدم مداخله در امور دیگر دولت ها را امضا کرده است و حمایت وی از مستضعفان در آن کشورها عرفاً مداخله محسوب می شود، وفای به پیمان بر او لازم است و نباید چنان حمایتی صورت گیرد.

امیر مؤمنان علی (علیه السلام) در ماجرای صفین پس از امضای قرارداد شش ماهه آتش بس و حکم خلاف انتظار حکمین، هنگامی که سپاهیان آن حضرت از ایشان درخواست نمودند که جنگ را دوباره آغاز کند، فرمود:

وَيَحْكُمُ، اَبَدَ الرِّضَا وَالْمِيثَاقِ وَالْعَهْدِ نَرْجِعُ؟ اَوْ لَيْسَ اللهُ تَعَالَى قَالَ: اَوْفُوا بِالْعُقُودِ وَاَوْفُوا بِعَهْدِ اللهِ اِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْاِيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَاَقْدَمْتُ اللهُ عَلَيْكُمْ كَفِيْلًا؟^(۲۶۵)؛ وای بر شما! آیا بعد از رضایت و عهد و پیمان برگردیم؟ آیا خداوند نفرمود که وقتی عهد بستید به آن وفا کنید و پس از تأکید قرارداد، آن را نقض نکنید.

این درخواست هنگامی صورت می گیرد که مکر و نیرنگ معاویه بر عموم آشکار شده است، و شاید در ظاهر به نظر می رسد مصلحت آن است که به بهانه نیرنگ معاویه، آتش بس را لغو کنند و به سرکوب لشکر وی پردازند، اما امام (علیه السلام) مصلحت وفای به قرارداد را بر پیروزی ترجیح داده، منتظر می ماند تا مدت قرارداد به سر آید. این تعلل و پافشاری بر وفای به پیمان سبب شد که سپاهیان حضرت علی (علیه السلام) با نفوذ جاسوسان معاویه، وحدت را از دست بدهند و فرقه خوارج به وجود آید که در نهایت، به شهادت حضرت علی (علیه السلام) منجر شد، حال آن که امام (علیه السلام) می توانست حوادث بعدی را

۲۶۴. جعفر سبحانی، همان، ج ۲، ص ۵۹۷ و ۶۰۱.

۲۶۵. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۳۲، ص ۵۴۴.

پیش بینی کند و فرصت را غنیمت شمرده، برای حفظ نظام و حاکمیت خویش پیمان را نقض کند و امت مسلمان را با تعقیب معاویه و یک سره کردن کار او برای همیشه از شرّ بنی امیه نجات دهد، ولی امام ثابت کرد که پای بندی به اصول کلی و ارزش ها و حقوق بشر بر هر چیزی ترجیح دارد. آن حضرت در تأکید بر حفظ این اصل، در عهدنامه مالک اشتر چنین آورده اند!

و اگر پیمانی بین تو و دشمن ات بسته شد و یا تعهدی نمودی که به وی پناه بدهی، جامعه وفا را بر عهد خویش بیوشان و تعهدات خود را محترم شمار و جان خود را سپر تعهدات خویش قرار ده، زیرا هیچ یک از فرایض الهی نیست که همچون وفای به عهد و پیمان مورد اتفاق مردم جهان، با همه اختلافاتی که دارند، باشد، حتی مشرکان زمان جاهلیت آن را مراعات می کردند، زیرا عواقب پیمان شکنی را آزموده بودند. بنابراین، هرگز پیمان شکنی مکن و در عهد خود خیانت روا مدار و دشمن ات را فریب مده، زیرا غیر از شخص جاهل و شقی کسی گستاخی بر خداوند روا نمی دارد. خداوند عهد و پیمانی را که با نام او منعقد می شود، با رحمت خود مایه آسایش بندگان و حریم امنیتی برای شان قرار داده تا به آن پناه برند و در کنار آن آسوده باشند، بنابراین فساد و خیانت و فریب در عهد و پیمان راه ندارد^(۲۶۶).

امیر مؤمنان (علیه السلام) در ادامه عهدنامه مالک اشتر، مخاطب خویش را به دو نکته مهم در این مورد توجه می دهد: یکی آن که موقع عقد قرارداد، از آوردن تعبیرات و اصطلاحاتی که بعدها موجب تفسیرهای گوناگونی از قرارداد شود، باید پرهیز کند تا مبدا این باعث وفا نکردن به آن گردد. نکته دوم آن که صرف در تنگنا قرار گرفتن نمی تواند توجیهی برای پشت پا زدن به پیمان ها و قراردادهای گردد، بلکه با وجود تحمل ضرر باید صبر کرد و از خیانت ترسید و منتظر گشایش ماند^(۲۶۷).

تنها موردی که فقها به تبع از دستورالعمل قرآن فتوا جواز به فسخ آن داده اند، هنگام ترس از خیانت دشمن است:

۲۶۶. نهج البلاغه، نامه ۵۳.

۲۶۷. همان.

و اما تخافن من قوم خيانه فانبذ اليهم علي سواء ان الله لا يحب الخائنين^(۲۶۸)؛ و اگر از گروهی

بیم خیانت داری [پیمان شان را] به سوی تان بینداز [تا طرفین] به طور یک سان [بدانند که پیمان

گسسته است]، زیرا خدا خائنان را دوست نمی دارد.

در این مورد نیز باید بیم واقعی براساس اطلاعات صحیح از تحرکات و تصمیم گیری های دشمن باشد. صاحب جواهر در این مورد می فرماید: در مواردی که فسخ یک طرفه از طرف مسلمین اعلام می گردد، باید شرایط آن چنان باشد که خطر و قصد خیانت از ناحیه دیگر متعاهدین کاملاً محسوس و ثابت باشد، و اما احتمال خیانت بدون استناد به مدارک اطمینان بخش هیچ گاه مجوز فسخ یک جانبه از سوی مسلمانان نخواهد بود^(۲۶۹).

بنابراین، اگر هنگام عقد قرارداد شرایط صحت فراهم بود تا زمانی که موضوع آن باقی است، وفای به آن واجب می باشد، مگر آن که کشف شود که برخی شرایط حاصل نبوده است؛ مثلاً سلطه غیرمسلمین را بر مسلمانان در پی داشته است یا پس از تجاوز و غصب سرزمین های ملتی برای قانون مند کردن آن، آنان را به امضای قرارداد و پذیرش تعهدات ظالمانه مجبور کرده باشند و از این رو، بدون رضایت قلبی بلکه برای جلوگیری از تحمل ضرر بیش تر به آن تن داده اند.

۱- ۴- ۳- حدود اصل وفای به عهد

با توجه به مبحث قبل این سؤال به وجود می آید که حدود و مرزهای اصل وفای به تعهدات بین المللی چیست؟ و آیا این اصل می تواند دولت اسلامی را به اصلی غیر شرعی ملتزم سازد؟ از آن جا که این بحث به شکل مفصل در جای خود مطرح شده است^(۲۷۰)، تنها به چند نکته مهم در این باره اشاره می نمایم: نخست این که اگر قراردادی از ابتدا با اصول مسلم اسلامی تعارض داشته باشد، از اول مشکل دارد و دولت اسلامی مجوزی برای انعقاد آن در دست نخواهد داشت. دوم این که اگر دولت اسلامی در حوزه منطقه الفراغ قراردادی را منعقد کرد، دیگر مسئولیت های فراملی آن را محدود می سازد. معیار انعقاد قراردادهای بین المللی، اصل مصلحت و تأمین منافع مسلمان ها می باشد. ظاهراً امام خمینی که لازمه «ولایت مطلقه فقیه» را امکان لغو یک طرفه قراردادهای مخالف مصالح کشور و اسلام معرفی

۲۶۸. انفال (۸) آیه ۵۸.

۲۶۹. محمدحسن نجفی، جواهرالکلام، ج ۲۱، ص ۲۹۴.

۲۷۰. سید صادق حقیقت، همان، ص ۹۸ - ۱۵۲.

کردند^(۲۷۱)، به حقوق داخلی نظر داشته اند، نه به قراردادهای بین المللی^(۲۷۲). به هر حال رابطه این اصل با اصول دیگر را در فصل چهارم پی خواهیم گرفت.

۱- ۵- اصل همزیستی مسالمت آمیز

بشر در طول تاریخ حیات خود بالفطره یا از روی نیاز، زندگی اجتماعی را پذیرفته و آرامش روحی و رفع نیازهای خویش را در همزیستی مسالمت آمیز یافته است. از آن جا که بر هم خوردن امنیت و آرامش، بروز بحران های گوناگون، جنگ های خونین، قتل و غارت و ویرانی و مصایب پس از آن، از خاطره تاریخ بشر پاک ناشدنی بوده است، کسانی همواره برای حفظ آرامش و همزیستی و یا دست یابی به صلح و امنیت کوشیده اند. عدم تعرض افراد و ملل به حقوق همدیگر از آمال عموم انسان ها بوده است. البته اقلیتی نیز در هر زمان برای رسیدن به امیال نفسانی خویش به هر وسیله ای متوسل شده و جز به مقاصد خود نیندیشیده اند، لکن آنان نیز اغلب اعمال خود را با بهانه هایی توجیه کرده و خود را طرفدار صلح و همزیستی جلوه داده اند. گذشتگان برای دست یابی به صلح و همزیستی پایدار، با وضع مقرراتی در حد نیاز زمان خویش و تشکیل حکومت و عقد پیمان های صلح، در این راه تلاش کرده اند. پیامبران الهی نیز با پیام های آسمانی به منظور رفع اختلاف، حل تضادها و برقراری روابط مسالمت آمیز بین افراد، اقوام و ملل جهان، مبعوث شده اند^(۲۷۳). انگیزه نخست مردم یثرب از دعوت پیامبر اسلام به آن شهر و حمایت از او، رفع اختلاف دیرین اوس و خزرج بود^(۲۷۴). اسلام براساس سلم و صلح بنا شده است. اسلام، یعنی دادن امان و سلامت، و به این ترتیب جامعه اسلامی محیطی توأم با تفاهم و صلح و آرامش است، پس دولت اسلامی این موضوع را در سیاست خارجی خود مورد توجه قرار می دهد.

۱- ۵- ۱- پیامبر و اصل همزیستی مسالمت آمیز

نخستین دغدغه فکری نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم)، انجام رسالت بود و نیل به این هدف مقدس جز با فراهم آمدن محیطی امن و وجود آرامش فکری در جامعه مسیر نبود، از این رو آن حضرت تلاش

۲۷۱. صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۶۵ و ۱۷۰.

۲۷۲. سید صادق حقیقت، همان، ص ۱۳۸.

۲۷۳. بقره (۲) آیه ۲۱۳.

۲۷۴. محمد بن جریر طبری، تاریخ الطبری، ج ۱، ص ۵۵۸.

می کرد این آرامش را از طریق همزیستی مسالمت آمیز تحقق بخشید، و انتخاب این شیوه را عقلانی ترین مسیری می دانست که وی را به اهداف بلندش نزدیک می کرد. بنابراین، اصل مدارا و همزیستی را از منظر خود این گونه برای پیروان مکتب اسلام بیان می کند:

اعقل الناس اشدُّهم مداراة الناس^(۲۷۵)؛ عاقل ترین مردم آن است که بیش ترین مدارا را با مردم

داشته باشد.

و در جایی دیگر می فرماید:

مداراة الناس رأس العقل^(۲۷۶)؛ ملایمت و همزیستی با مردم اوج عقل است.

برخی سخنان آن حضرت لزوم مدارا و همزیستی را برای تبلیغ رسالت و اقامه فرایض تصریح می کنند:

امرني ربي بمداراة الناس كما امرني بتبليغ الرسالة^(۲۷۷)؛ پروردگار من مرا به مدارای با مردم امر

کرد، همان گونه که به تبلیغ رسالت امر فرمود.

و باز می فرماید:

ان الله تعالى امرني بمداراة الناس كما امرني باقامة الفرائض^(۲۷۸)؛ خداوند تعالی همان گونه که

مرا به برپایی واجبات امر نمود، به مدارای با مردم امر کرد.

دولت اسلامی که با ویژگی های خاص خود انجام رسالت دین و رفع نیازهای متقابل ملت خویش و

دیگر ملل را هدف خود می داند، در پی سلطه گری و برتری طلبی نیست، از این رو با وجود امکان

دست یابی به مقاصد با بهره گیری از روش های مسالمت آمیز مجاز نیست^(۲۷۹) که رفتاری غیر از این، و

خشونت آمیز در پیش گیرد، اگرچه از راه دوم آسان تر و زودتر به هدف برسد، چرا که رسول خدا

می فرماید: فضل و برتری انبیا بر مردم از جهت مدارای بیش تر آنان با مردم است^(۲۸۰). قرآن کریم این

ویژگی پیامبر را چنین توصیف می کند:

۲۷۵. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۵۲ و ۵۳.

۲۷۶. جلال الدین عبدالرحمن السیوطی، الجامع الصغیر فی الاحادیث البشیر النذیر، ج ۲، ص ۳.

۲۷۷. ابوالفضل علی الطبرسی، مشکاه الانوار فی غرر الاخبار، ص ۱۷۸.

۲۷۸. السیوطی، همان، ج ۱، ص ۲۵۹.

۲۷۹. نساء (۴) آیه ۹۲.

۲۸۰. محمدباقر مجلسی، همان، ج ۷۵، ص ۴۰۱.

فبما رحمة من الله سنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لا بغضوا من حولك ...^(۲۸۱)؛ پس به برکت
رحمت الهی با آنان نرم خو و پر مهر شدی، و اگر تند خو و سخت دل بودی قطعاً از پیرامون تو
پراکنده می شدند.

امیر مؤمنان علی (علیه السلام)، رسول خدا را این گونه وصف می کند:
کان دائم البشر، سهل الخلق، لین الجانب، لیس بفظ ولا غلیظ^(۲۸۲) پیامبر همواره خوش رو و
خوش خوی و نرم بود، خشن و درشت خوی نبود.

این اخلاق و منش پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) اختصاص به روابط وی با مسلمانان ندارد و از سیره آن
حضرت در معاشرت و رفتار با غیرمسلمانان آشکار می گردد که روح مسالمت جویی بر او حاکم بوده
است، لذا به اصحاب خویش در مورد روابط شان با دیگران می فرمود:

یسروا ولا تعسروا و بئروا ولا تنفروا^(۲۸۳)؛ بر مردم آسان گیرید و سخت نگیرید و بشارت

دهید و در آن ها نفرت ایجاد نکنید.

رسول خدا خود نیز با مردم بهیژه غیرمسلمانان انس می گرفت و آنان را از خود متنفر نمی ساخت:
«کان رسول الله ... یؤلفهم ولا ینفرهم»^(۲۸۴).

پیامبر اسلام برای قانون مند کردن همزیستی مسالمت آمیز، به قراردادهای اجتماعی روی آورد و با اخذ
بیعت های فردی که تعهدی در جهت همکاری و پیروی در امور موردنظر طرفین بوده است، قانون مندی
همزیستی را آغاز نمود و سپس در سطح کلان با عقد پیمان های امنیتی با قبایل عرب و اهل کتاب آن را
تعقیب کرد. آن حضرت در پرتو این فرآیند امنیتی، رسالت و دعوت خویش را نهادینه می ساخت. کما
این که او زمانی پیک های خویش را در خارج از جزیره العرب به سوی حاکمان و پادشاهان ممالک
همجوار گسیل کرد و قرارداد صلح و همزیستی حدیبیه را با اهالی مکه امضا نمود و در حجاز از امنیت و
آرامش نسبی برخوردار شد^(۲۸۵).

۲۸۱. آل عمران (۳) آیه ۱۵۹.

۲۸۲. محمدباقر مجلسی، همان، ج ۱۶، ص ۱۵۲.

۲۸۳. علاءالدین علی المتقی الهندی، کنز العمال، ج ۳، ص ۳۷.

۲۸۴. محمدباقر مجلسی، همان، ص ۱۵۱.

۲۸۵. جعفر سبحانی، فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۶۰۴.

بنابراین، آن چه مسلم است در سیره و حکومت پیامبر اسلام به عنوان الگوی حکومت اسلامی، همزیستی مسالمت آمیز اصل خدشه ناپذیر بوده است. اما از آن جا که همزیستی مسالمت آمیز مفهومی است که خاست گاه طرفین را می طلبد و نیاز و تفاهم متقابل ضامن تداوم آن است، در عصر پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) مخالفان وی که احساس می کردند با همزیستی مسالمت آمیز، منافع آنان به خطر می افتد، بیش تر در پی سلب امنیت و رفتار خشونت آمیز بودند، پس منازعات و تنش های مسلمانان با مشرکان و اهل کتاب عللی خاص دارد، چنان که نزاع با اهل مکه در پی تجاوز آنان و مصادره اموال و خانه های مسلمین در مکه صورت می گیرد^(۲۸۶)، و برخورد با دیگر قبایل عرب، پس از خدعه آنان و به شهادت رساندن مبلغان اسلام و یا سد راه شدن در انجام رسالت و دعوت اسلام بود. کما این که قبایل اهل کتاب، تاوان پیمان شکنی و خیانت سران خویش را دادند، بنابراین غزوات پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) یا به خاطر عوامل مذکور و یا به سبب تهاجم کفار به مسلمین بود^(۲۸۷).

۱- ۵- ۲- همزیستی مسالمت آمیز با مسلمانان از دیدگاه قرآن کریم

برخی از آیات قرآن به صراحت از اصل برقراری رابطه میان مسلمانان و پیروان دیگر ادیان الهی و حتی مشرکان سخن گفته اند. برخی دیگر چگونگی و حدود رابطه را بیان کرده اند. آیاتی دیگر ضرورت همزیستی و همدلی را در جامعه اسلامی مطرح نموده و از تفرق نهی کرده و پی آمدهای ناگوار اختلاف و تشتت را بیان کرده اند. سیره پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) نیز به ویژه طی ده سال حیات سیاسی - اجتماعی آن حضرت در مدینه، این امکان را فراهم نموده است که محققان مسایل اسلام بتوانند الگویی قابل تطبیق در هر زمان و مکانی برای جوامع مسلمان در روابط و سیاست خارجی ارائه دهند.

قرآن مجید خطاب به عموم مسلمانان می فرماید:

واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا^(۲۸۸)؛ و همگی به ریسمان الهی چنگ زنید و پراکنده نشوید و نعمت خدا را بر خود یاد کنید. آن گاه که دشمنان [یک دیگر] بودید، پس میان دل های شما الفت انداخت تا به لطف او برادران هم شوید.

۲۸۶. همان، ج ۱، ص ۴۰۰.

۲۸۷. همان، ج ۲، ص ۴۹۸ - ۵۰۳ و ۷۰۵ - ۷۰۹.

۲۸۸. آل عمران (۳) آیه ۱۰۲.

در این آیه خداوند ضمن برحذر داشتن مسلمانان از تفرقه و تشتت که در ده ها آیه دیگر نیز از آن نهی شده است، به ایجاد الفت و زدودن دشمنی ها و تحقق برادری اشاره می کند و آن را از نعمات الهی می داند، بنابراین بر دولت اسلامی لازم است در سیاست خارجی و روابط با کشورهای مسلمان به این امر توجه داشته باشد که رابطه و همزیستی باید به کمال خود که اخوت و برادری است، ارتقا یابد و به لوازم آن که حاکمیت روح، گذشت و ایثار و همدردی و تفاهم است، ملتزم گردد.

از سیاق آیات قرآنی که امر به برقراری صلح بین مردم را مطرح می کند^(۲۸۹)، چنین استفاده می شود که موارد نهی اختصاص به روابط افراد نداشته، بلکه جوامع و ملل مسلمان را نیز شامل می شود. لذا، بر دولت اسلامی لازم است از آن چه موجب بدبینی، جریحه دار شدن ملل مسلمان دیگر نسبت به این دولت و ملت می شود و زمینه اختلاف و تنش را فراهم می سازد، جلوگیری کند. افزون بر آن که در شرایط کنونی تنها با حسن تفاهم و همدلی است که تعقیب اهداف سیاسی دولت اسلامی ممکن می گردد.

۱- ۵- ۳- همزیستی مسالمت آمیز با پیروان ادیان الهی

نخستین اقدام پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) پس از ورود به مدینه، به رسمیت شناختن ادیان الهی پیشین بود. آن حضرت در منشور مدینه چنین آورده اند: یهود بنی عوف نیز امتی هستند با مؤمنان. یهودیان، به دین خود و مسلمانان، به دین خود می باشند^(۲۹۰). سپس همزیستی مسالمت آمیز با آنان را این گونه بیان می دارد: افرادی از جامعه یهود که به ما کمک کنند، حمایت و کمک ما را به خود جلب خواهند کرد و با ما برابر خواهند بود و هیچ کس نخواهد توانست بر آن ها تحمیلی روا دارد و بدیهی است به مخالف شان نیز کمکی نخواهد شد^(۲۹۱).

با توجه به پیمان صلح و امنیتی پیامبر با نصارای نجران که در سال دهم هجری بود، روشن می شود که اقدام نبی اکرم در منشور مدینه تنها یک ضرورت و امری موقت نبوده است، بلکه آن حضرت به پیروی از آیات قرآن که اهل کتاب را به رسمیت شناخته و همزیستی با آنان را پذیرفته است، رفتار نموده اند. ایشان در پیمان امنیتی نجران چنین آورده اند:

۲۸۹. حجرات (۴۹) آیه ۹.

۲۹۰. عبدالملک بن هشام، سیره نبویه، ج ۲، ص ۱۲۶.

۲۹۱. همان.

... ولنجران و حاشيتها جوار الله و ذمة محمد التبي رسول الله علي اموالهم و انفسهم و ارضهم و ملتهم و غائبهم و شاهدهم و عشيرتهم و بينهم و كل ما تحت ايديهم من قليل او كثير، لا يغير اسقف عن اسقفية ولا راهب رهبانيتها ولا كاهن من كهانته و...^(۲۹۲) مردم نجران و حومه آن نسبت به مال و جان و اراضي و مردم حاضر و غايب و عشيره و مراکز عبادت شان و هر آن چه دارند - چه بسيار چه كم - در پناه خدا و رسول او، محمد(صلی الله عليه وآله وسلم) خواهند بود. هيچ اسقفي يا راهب و كاهني از آنان، از مقام خود عزل نمي شود و به آنان اهانتي نخواهد شد و در برابر خون هايي كه در جاهليت ريخته شده است، مجازات نخواهند شد. هيچ گونه خسارتي از آنان گرفته نمي شود و سخت گيري درباره آن ها روا نيست و هيچ لشكري در سرزمين آنان گام نمي نهد. هر كسي از آنان در مورد ادعاي حقي داشته باشد، بر اساس عدل و انصاف درباره آنها حكم خواهد شد، به گونه اي كه نه مظلوم واقع شوند و نه ظلم كنند، و هر آن چه در اين پيمان ياد شد، براي هميشه به قوت خود باقي است تا آن كه خداوند امر خود را صادر كند.

ويل دورانت، مورخ غيرمسلمان، رفتار مسالمت آميز پيامبر اسلام(صلی الله عليه وآله وسلم) با اهل كتاب را اين گونه توصيف مي كند:

هرچند محمد(صلی الله عليه وآله وسلم) پيروان دين مسيح را تقبيح مي كند، با اين همه، نسبت به ايشان خوش بين است و خواستار ارتباطي دوستانه بين آن ها و پيروان خويش. او حتي پس از برخوردی كه با پيروان دين يهود داشت، با اهل كتاب كه همانا يهوديان و مسيحيان بودند، راه مدارا پيش گرفت. اسلام، بر روي هم، با همه سخت گيري خود پيروان اديان ديگر را مردمی رستگار می داند (مائده، آیه ۷۳)، از اين رو از مسلمين می خواهد كه به كتاب هاي تورات و انجيل احترام كنند، اما به هر حال قرآن را آخرين كلام خدا به شمار می آورد و فصل تازه اي در تاريخ می گشايد. گذشته از اين، محمد(صلی الله عليه وآله وسلم) از مردم يهودي و مسيحي نیز صميمانه می خواهد تا از شريعت موسي و عيسي پيروي كنند (مائده، آیه ۷۲) و در همان حال به قرآن كه آخرين وحی خداست، تن دهند. محمد(صلی الله عليه وآله وسلم) ابلاغ می كند كه اديان پيشين دستخوش تحريف و نابساماني گرديده اند و اينك وظيفه اسلام است كه آن ها را از

خطاها و کاستی‌ها بپیرایید و وحدت بخشید و آیینی نیرومند و یک پارچه به انسانیت عرضه کنید (۲۹۳).

برداشت این مورخ از رفتار مسالمت آمیز پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) با اهل کتاب، واقعیتی تاریخی است که از متن تعهدنامه های آن حضرت با آنان آشکار است و خلفای او نیز به آن پای بند بوده و تداوم آن را امضا کرده اند (۲۹۴). برخی از سخنان وی نیز برگرفته از آیات قرآن است و چندان از واقعیت دور نیست. این سیره و بیان قرآنی سبب شده که «در عمل، اسلام در میان ادیان توحیدی دینی بوده است که همواره در طول تاریخ از پیروان ادیان دیگر پذیرایی کرده، اما همیشه از سوی آنان مورد تعدی و ستم قرار گرفته است. در تمام شهرهای دارالاسلام، در همه تاریخ، یهودیان و مسیحیان نه به صورت اقشاری مطرود، بلکه برعکس، غالباً ممتاز زندگی کرده اند، و مورخان معترف اند که برعکس جهان مسیحیت که از لحاظ دیانت مسیح یک پارچه بود، در جهان اسلام، ادیان دیگر بخشی از زندگی سیاسی - اجتماعی دارالاسلام را تشکیل می دادند» (۲۹۵).

۱- ۵- ۴- قرآن و مبنای همزیستی مسالمت آمیز با پیروان ادیان الهی

عناصر فرهنگی، اعم از افکار و عقاید و آداب و رسوم، در جوامع بشری دوگونه اند: برخی از مبنای الهی یا عقلانی برخوردارند و برخی دیگر ریشه خرافی دارند و تقلیدی باطل اند. هدف انبیا و کتاب های آسمانی و به تبع آنان، اصلاح گران تفکیک و تبیین حقایق و مسایل عقل پسند از امور خرافی و مفسدند. قرآن با پذیرش بخشی از واقعیت های موجود که ریشه در کتاب های آسمانی پیشین داشته و یا با توافق عقلا و نخبگان جوامع به صورت عرف و هنجارهای اجتماعی درآمده است، به رد خرافات و سنت های غلط و عادات زشت جاهلی پرداخته است.

آیاتی که نظر بر پیروان ادیان الهی دارد، علاوه بر آن که از ماندگاری آنان خبر می دهد و فلسفه بقا و تعدد آن ها را بیان می کند، معیاری برای رستگاری و تفاهم ارائه می دهد تا در سایه آن به رقابت سالم در

۲۹۳. تاریخ تمدن جلد چهارم، عصر ایمان، ترجمه ابوطالب صارمی، ابوالقاسم پاینده و ابوالقاسم طاهری، ص ۲۳۹ - ۲۴۰.

۲۹۴. محمد بن جریر طبری، همان.

۲۹۵. ر. ک: هادی نخعی، توافق و تراحم منافع ملی و مصالح اسلامی، ص ۲۳۸.

انجام خیرات و شکوفایی خویش پردازند. خداوند در آیه ذیل خواست آرمانی پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) را که نیل به دین واحد جهانی است، رد می کند و تعصب شدید اهل کتاب را یادآور می گردد:

ولئن اتیت الذین اوتوا الکتب بكل ایه ما تبعوا قبلتک و ما انت بتابع قبلتهم و ما بعضهم بتابع قبله بعض...^(۲۹۶)؛ و اگر هرگونه معجزه ای برای اهل کتاب بیاوری باز قبله نو را پیروی نمی کنند، و تو نیز پیرو قبله آنان نیستی، و خود آنان پیرو قبله یک دیگر نیستند.

این آیه که به صورت قضیه حقیقه بیان شده است، وابستگی و تعصب شدید علمای اهل کتاب را به هویت و جایگاه اجتماعی خویش به گونه ای می داند که هیچ آیه (معجزه) و دلیل ارائه شده از جانب پیامبر اسلام را در موارد اختلاف از جمله قبله نمی پذیرند، بنابراین به عنوان واقعیتهای اجتماعی همه حقوق آنان محفوظ می ماند و اصراری بر تغییر دین آنان نخواهد بود. این آیه در ضمن دیدگاه کسانی که تکافوی ادله را از مبانی پلورالیسم دینی شمرده اند^(۲۹۷)، رد می نماید، زیرا اصرار آنان بر قبله خویش به سبب تساوی ادله آنان با معجزات پیامبر اسلام نیست، بلکه به علت تعصب و هوای نفس آنان می باشد و این علت است که مقابل دلایل و آیات پیامبر قرار گرفته است، لذا در فراز بعدی آیه، خداوند پیامبر اسلام را از تبعیت خواهش های نفسانی آنان نهی می کند. در هر صورت، همان گونه که از آیات ذیل نیز برمی آید، پذیرش تعدد ادیان مبنای روابط و سیاست دولت اسلامی با ملت های پیرو ادیان دیگر است. فلسفه تعدد ادیان توحیدی در ضمن به رسمیت شناختن آنان در آیات زیر بیان می شود:

لکل أمة جعلنا منسكاً هم ناسکوه فلا ینزعنک فی ایمر...^(۲۹۸)؛ برای هر امتی مناسکی قرار دادیم

که آن ها بدان عمل کنند، پس نباید در این امر با توبه ستیزه برخیزند.

خداوند در آیه ای دیگر می فرماید:

لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجا ولو شاء الله لجلعلکم أمة واحدة ولكن لیبلوکم فی ما ءاتیکم

فاستبقوا الخیرات الی الله مرجعکم جمیعاً فینبئکم بما کنتم فیہ تختلفون^(۲۹۹)؛ برای هر یک از شما

امت ها، شریعت و راه روشنی قرار داده ایم و اگر خدا می خواست شما را یک امت قرار

۲۹۶. بقره (۲) آیه ۱۴۵.

۲۹۷. عبدالکریم سروش، صراط های مستقیم، ص ۸۷.

۲۹۸. حج (۲۲) آیه ۶۷.

۲۹۹.

می داد، ولی خواست تا شما را در آن چه به شما داده است، بیازماید. پس، در کارهای نیک بر یک دیگر سبقت گیرید. بازگشت همه شما به سوی خداست. آن گاه درباره آن چه در آن اختلاف می کردید، آگاهتان خواهد کرد.

قرآن کریم در این آیه یکی از علل اختلاف و تعدد ادیان را به خود نسبت می دهد که همان آزمایش و رقابت در انجام نیکی هاست. پس، گرچه به کیفیت آزمایش اشاره نشده است، لیکن اگر براساس علم و یافته های خویش - نه تعصب - عمل کنند و به رقابت سالم بپردازند می توانند از همزیستی مسالمت آمیز برخوردار باشند. حتی قرآن کریم در برخی آیات ایمان آنان را می ستاید و می فرماید:

لِيسُوا سِوَا اللَّهِ مِنْ أَهْلِ الْكُتُبِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آناءَ اللَّيْلِ وَ هُمْ يَسْجُدُونَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَ أُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ^(۳۰۰)؛ همه آنان یک سان نیستند. از میان اهل کتاب، گروهی درست کردارند که آیات الهی را در دل شب می خوانند و سر به سجده می نهند، به خدا و روز قیامت ایمان دارند و به کار پسندیده فرمان می دهند و از کار ناپسند باز می دارند و در کارهای نیک شتاب می کنند و آنان از شایستگان اند.

این آیه در راستای آیاتی که ملاک رستگاری را ایمان به خدای یکتا و قیامت و عمل صالح برشمرده اند^(۳۰۱)، به توصیف مؤمنان آن ادیان می پردازد تا زمینه همزیستی فراهم گردد. خداوند در اصلاح برخی باورهای غلط اهل کتاب می فرماید:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ ...^(۳۰۲)؛ بگو ای اهل کتاب، بیاید بر سر سخنی که میان ما و شما یک سان است، بایستیم که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا، به خدای نگیرد.

۳۰۰. آل عمران (۳) آیه ۱۱۳.

۳۰۱. بقره (۲) آیه ۶۲ و مائده (۵) آیه ۶۹.

۳۰۲. آل عمران (۳) آیه ۶۳.

در این آیه به اجمال از آنان خواسته شده که از شرک و نسبت دادن فرزند به خدا و قائل شدن به مقام الوهیت برای مسیح (علیه السلام) بپرهیزند و به عبادت خدای یکتا که پیام همه انبیا بوده است، پردازند، ولی متعرض آداب و سنن مذهبی آنان نشده است.

خداوند در جایی دیگر به زمینه امکان رابطه اقتصادی با اهل کتاب پرداخته، می فرماید:

و من اهل الکتاب من إن تأمنه بقنطار یؤده الیک و منهم من ان تأمنه بدینار لا یؤده الیک...^(۳۰۳)؛ و از اهل کتاب کسی است که اگر او را بر مال فراوانی امین شمري آن را به تو برمی گرداند، و از آنان کسی است که اگر او را بر دیناری امین شمري آن را به تو نمی پردازد.

از مجموع آیات نازل شده در مورد اهل کتاب چنین استنباط می شود که همه را نمی توان با یک نگاه دید، بلکه برخی مؤمن، بی آزار و امین اند و برخی فاسق، غیرقابل اعتماد و همواره در پی اسلام زدایی و نفوذند و بدین جهت ده ها آیه از قرآن مسلمانان را از نزدیک شدن بیش از حد و مودت با آنان برحذر می دارد.

۱- ۵- ۵- همزیستی مسالمت آمیز با غیر اهل کتاب

خداوند متعال پس از امر به تهیه نیرو و کسب آمادگی در برابر دشمنان اسلام می فرماید:

وان جنحوا للسلّم فاجنح لها و توکل علی الله انه هو السميع العليم × و ان یریدوا ان یخدعوک فانّ حسبک الله هو الذی ایدک بصره و بالمؤمنین^(۳۰۴)؛ اگر به صلح گراییدند تو نیز بدان گرای و بر خدا توکل نما که او شنوای داناست × و اگر بخواهند تو را بفریبند [یاری] خدا برای تو بس است. همو بود که تو را با یاری خود و مؤمنان نیرومند گردانید.

باز در آیه ای دیگری می فرماید:

... فان اعتزلوکم فلم یقاتلوکم و اتقوا الیکم السلّم فما جعل الله لکم علیهم سبیلاً^(۳۰۵)؛ پس اگر از شما کناره گیری کردند و با شما نجنگیدند و با شما طرح صلح افکندند [دیگر] خدا برای شما راهی [برای تجاوز] بر آنان قرار نداده است.

۳۰۳. همان، آیه ۷۵.

۳۰۴. انفال (۸)، آیات ۶۱ - ۶۲.

۳۰۵. نساء (۴) آیه ۹۰.

آیات فوق صلح و همزیستی را تنها مقید به کناره گیری از جنگ، و اعلان صلح غیرمسلمین می کند و نه ایمان را شرط همزیستی دانسته و نه سلطه و تجاوز به آنان را بعد از کناره گیری، شروع می داند. خداوند در آیه ای همزیستی مسالمت آمیز و حتی نیکی کردن به غیر مسلمین (مشرکان) را مجاز می شمارد:

عسی الله ان يجعل بینکم و بین الذین عادیتم منهم مودةً والله قدير والله غفور رحيم^(۳۰۶)؛ امید است که میان شما و میان کسانی از آنان که [ایشان را] دشمن داشتید، دوستی برقرار کند، و خدا توانا و آموزنده مهربان است.

و باز می فرماید:

لا ینھکم الله عن الذین لم یقتلوکم فی الدین و لم ینحروکم من دیرکم أن تبرؤهم و تقسطوا الیهم ان الله یحبّ المقسطین^(۳۰۷)؛ خدا شما را از کسانی که در [کار] دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده اند، باز نمی دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزیده زیرا خداوند دادگران را دوست می دارد.

بنابراین، از نظر قرآن و به تعبیر امم راحل «اگر رابطه انسانی است روابط انسانی با هیچ جا مانعی ندارد»^(۳۰۸) و «دولت اسلامی با همه ملت ها و با همه دولت ها می خواهد که تفاهم و ارتباط صحیح داشته باشد، در صورتی که آن ها متقابلاً احترام دولت اسلامی را مراعات کنند»^(۳۰۹).

۱ - ۵ - ۶ - همزیستی مسالمت آمیز و مسئله تألیف قلوب

قرآن کریم یکی از موارد مصرف زکات را تألیف قلوب غیرمسلمانان ذکر کرده است:

انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیها والمؤلفة قلوبهم...^(۳۱۰)؛ صدقات، تنها به تهیدستان و بینوایان و متصدیان [گردآوری و پخش] آن، و کسانی که دل شان به دست آورده می شود، ... اختصاص دارد.

۳۰۶. ممتحنة (۶۰) آیه ۷.

۳۰۷. همان، آیه ۸.

۳۰۸. امام خمینی، صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۱۵۹.

۳۰۹. همان، ج ۸، ص ۱۸.

۳۱۰. توبه (۹) آیه ۶۰.

تألیف قلوب طبق برداشت فقهای اهل سنت^(۳۱۱)، شهید اول و شهید ثانی^(۳۱۲) و صاحب عروه^(۳۱۳) معنایی اعم دارد و مسلمان و کافر را شامل می‌شود، بر این اساس تألیف قلوب شامل گروه‌های زیر می‌شود: کفاری که ممکن است به اسلام متمایل شوند؛ کفاری که با تألیف قلوب از آزار مسلمانان دست برمی‌دارند؛ تازه مسلمانان سست ایمان؛ مسلمانان سست ایمان؛ زعما و خطبای ضعیف‌الایمان؛ مسلمانان مرزنشین؛ منافقان و مبلغین پرداخت زکات.

اگر زکات در موارد نه‌گانه محصور نگردد، ولی امر مسلمانان می‌تواند از بیت المال براساس مصلحت، برای تألیف قلوب گروه‌های مذکور اموالی را تخصیص دهد. به هر حال، با توجه به معنای وسیع تألیف قلوب می‌توان حدس زد که چه ارتباط محکمی بین این مسئله و اصل همزیستی مسالمت‌آمیز با دیگران وجود دارد. تألیف قلوب، سازوکار مطمئن و مؤثری در راستای اصل همزیستی مسالمت‌آمیز محسوب می‌شود.

۱- ۵- ۷- عتق و فک رقبه

سازوکار دیگری که در راستای اصل همزیستی مسالمت‌آمیز می‌توان به آن اشاره کرد، مسئله عتق و فک رقبه است. این مسئله به نظام برده‌داری اشاره دارد، اما شیخ محمد شلتوت و رشید رضا آن را به آزادسازی ممالک و ملت‌های مستعمره نیز تسری داده‌اند^(۳۱۴). به هر حال، عتق و فک رقبه می‌تواند سازوکاری در راستای اصل همزیستی مسالمت‌آمیز محسوب شود.

۱- ۵- ۸- حضور دولت اسلامی در مجامع بین‌المللی

لازمه اصل همزیستی مسالمت‌آمیز، حضور فعال دولت اسلامی در مجامع بین‌المللی و استفاده از فرصت‌های به دست آمده می‌باشد. ممکن است قدرت‌های بزرگ در مجامع بین‌المللی اعمال نفوذ کنند، اما به هر حال حضور دولت اسلامی در آن مجامع می‌تواند زمینه تبلیغی مناسبی برای گسترش ندای توحید، و زمینه ساز همگرایی و اتحاد دولت‌های مسلمان تلقی بشود. علاوه بر این، دولت اسلامی با حضور فعال خود می‌تواند به برقراری و توسعه روابط مسالمت‌آمیز با دولت‌های غیرمسلمان نیز نائل

۳۱۱. ابوالفضل شکوری، فقه سیاسی اسلام، ج ۲، ص ۲۹۵ - ۲۹۷.

۳۱۲. شرح لمعه، ج ۱، ص ۱۷۰.

۳۱۳. محمدکاظم طباطبایی، العروه الوثقی، ج ۲، ص ۱۳۳.

۳۱۴. ابوالفضل شکوری، همان، ص ۴۸۰.

گردد. بر همین اساس بود که امام خمینی پس از پیروزی انقلاب اسلامی، برخلاف پیشنهاد برخی افراد، بر لزوم برقراری رابطه با دیگر کشورها و حضور در مجامع بین‌المللی تأکید کردند. سید علی قادری در توضیح آرای امام در این خصوص می‌گوید:

یکی دیگر از نظرات کلی ایشان در زمینه روابط بین‌الملل، مسئله حضور است؛ بدین معنا که تا حد امکان و مقدرات باید در تمام زمینه‌های بین‌المللی حضور دائمی داشت و ایجاد و حفظ رابطه، اصالت ذاتی دارد یا به تعبیر دیگر، اصل بر رابطه است و قطع رابطه استثنا است. منشأ این نظریه نیز ریشه در اندیشه سیاسی اصل دعوت و جهان وطنی اسلام دارد^(۳۱۵).

همزیستی مسالمت‌آمیز با دولت‌ها و ملت‌های دیگر جز با حضور دائم و فعال در صحنه روابط بین‌الملل مسیر نیست. این حضور و ایجاد رابطه، تنها در موارد خاصی (همانند سلطه کافران بر مسلمانان) تخصیص می‌خورد. لازمه اصل همزیستی مسالمت‌آمیز، تفاهم بین‌المللی و تعاون و مشارکت با دیگر دولت‌ها و ملت‌ها براساس برّ و تقوا در مقیاس جهانی می‌باشد^(۳۱۶).

۱-۶- اصل مصونیت دیپلماتیک

در قلمرو سیاست، دیپلماسی دارای دو مفهوم و دو بُعد مختلف است. در واقع، این مفهوم دو روی یک سکه را تصویر می‌کند: از سویی این واژه به صورت کلمه‌ای مترادف «سیاست خارجی»^(۳۱۷) استعمال می‌شود. از این دیدگاه است که ما از خوبی یا بدی دیپلماسی یک کشور سخن می‌گوییم و منظور ما دقیقاً توفیق یا شکست سیاست خارجی یک دولت است. از سوی دیگر این کلمه به مجموعه کارگزاران و مقامات رسمی یک مملکت گفته می‌شود که مسئولیت اجرای تصمیمات مربوط به سیاست خارجی را دارند... در واقع، سیاست خارجی یک دولت که براساس هدف‌ها و خط‌مشی ملی تدوین می‌گردد، به‌وسیله مأموران دیپلماتیک در خارج از کشور به اجرا در می‌آید^(۳۱۸).

۱-۶-۱- اصل مصونیت دیپلماتیک در حقوق بین‌الملل

۳۱۵. «امام خمینی در پنج حوزه معرفت سیاسی» در انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن، مجموعه مقالات، ج ۱، ص ۱۸۳.

۳۱۶. عمید زنجانی، همان، ص ۴۲۳ - ۴۲۸ و ۴۳۴ - ۴۳۷.

Foreign Policy. ۳۱۷.

۳۱۸. علی اصغر کاظمی، روابط بین‌الملل در تئوری و عمل، ص ۲۳۸.

فرایند تحقق مسئولیت های فراملی هر کشور و اجرای تصمیمات سیاست خارجی آن، فراسوی مرزهای جغرافیایی - که از حاکمیت و قدرت آن دولت بیرون است و چه بسا در کشورهایی که نسبت به دولت مفروض دشمن تلقی می شوند - نیازمند برخورداری مأموران دیپلماتیک آن دولت از امنیت جانی، مالی و شغلی است، از این امنیت می توان با عنوان مصونیت دیپلماتیک یاد کرد:

مصونیت به طور کلی بدین معنا است که دارنده آن از تعقیب قانون و مأموران کشور در امان است، و مقصود از مزایا آن است که امتیازاتی به کسی داده شود که سایر مردم از آن، حق استفاده ندارند^(۳۱۹).

مصونیت دیپلماتیک، امروزه یکی از اصول به رسمیت شناخته شده روابط بین الملل است و ابعاد مختلف آن قانون مند شده و مورد توجه جهانیان است. آن چه در این مبحث لازم است به آن پرداخته شود، پیشینه و مبنای نظری این حق و چگونگی برخورد دین اسلام با آن خواهد بود:

مأموران سیاسی در گذشته و در هر زمان و هر تمدنی از این مصونیت ها و مزایا، حداقل در زمان صلح برخوردار بوده اند. تا سال ۱۹۶۱ این مقررات جنبه عرفی داشت، لیکن با انعقاد عهدنامه وین به صورت نوشته و مدون درآمد^(۳۲۰).

این اصل که سابقه ای دیرینه در حیات اجتماعی بشر و روابط بین ملت ها دارد، دارای کاربردی بس وسیع و مثبت می باشد، و هر دولتی که از رفتار منطقی تری در صحنه جهانی برخوردار باشد، برای دیپلماسی و مصونیت دیپلماتیک ارزش بیش تری قائل است:

مصونیت ها بر حقوق بین الملل استوارند، در حالی که امتیازات و مزایای سیاسی مبتنی بر مقررات ساده نژادگرای می باشند که حقوق بین الملل آنان را به صورت تجویزی و نه امری بیان داشته است، و تحقق وجودی آن بستگی به قوانین داخلی کشورها دارد. گرچه تعداد محدودی از آن مزایا، مانند برخی معافیت های مالی و گمرکی ریشه حقوقی بین المللی دارند^(۳۲۱).

۳۱۹. جواد صدر، حقوق دیپلماتیک و کنسولی، ص ۹۴.

۳۲۰. محمدرضا ضیائی بیگدلی، حقوق بین المللی عمومی، ص ۲۴۵.

۳۲۱. همان.

سفرا و دیپلمات‌ها از دیرباز، زبان و سخن گوی ملل جهان در قبال هم بوده‌اند. هنگامی دول حاکم بر دو کشور توانسته‌اند به تفاهم برسند و رفتار مسالمت‌آمیزتری در برابر هم داشته باشند که سفیران آنان نقش فعالی ایفا می‌کردند. امروزه نیز وظایفی، چون حفاظت از منافع ملی کشور فرستاده، بالا بردن سطح روابط و برقراری مناسبات دوستانه، نقش نمایندگی دولت متبوع، انجام مذاکره برای دست‌یابی به تفاهم و همکاری، جمع‌آوری اطلاعات ممکن و ارائه نظر و مشارکت در سیاست‌گذاری‌های دولت خویش را برای سفرا و دیپلمات‌ها برشمرده‌اند. لازمه انجام این وظایف در کشور بیگانه، برخورداری از مصونیت سیاسی می‌باشد.

دانشمندان روابط بین‌الملل در مورد منشأ این مصونیت چند نظر ارائه داده‌اند: منتسکیو در روح القوانین می‌نویسد:

نمایندگان سیاسی یک کشور در خارج در حکم زبان رئیس یا پادشاه آن کشورند، و زبان

سلطان طبق مقررات بین‌المللی باید آزاد باشد.

با نظر به سابقه دیرین این حق می‌توان گفت منظور منتسکیو، عرف بین‌الملل و قوانین نانوشته است. البته از قرن هفدهم چون رؤسای کشورها به عنوان نمایندگان ملل شناخته شدند، سفرای آنان نیز غیرمستقیم نماینده ملت‌ها و زبان آنان به شمار آمدند.

برخی دیگر نظریه مصلحت‌خدمت را مطرح کرده و هدف از مصونیت را تأمین اجرای مؤثر وظایف سیاسی سفیر دانسته‌اند. بعضی نیز مصونیت را اصلی عملی ناشی از رفتار متقابل دولت‌ها ذکر کرده‌اند. اما آن‌چه در این جا می‌تواند مبنای این مصونیت قرار گیرد و با دیدگاه‌های فوق نیز همخوانی دارد و مکمل آن‌ها می‌باشد، این است که نخستین نیاز جوامع بشری و دولت‌های آنان آگاهی از دیگر نقاط جهان و تحولاتی که در کشورهای دیگر رخ می‌دهد، بوده است. این نیاز متقابل دولت‌ها به‌ویژه برای دولت‌های همجوار مسئله‌ای است که مصالح طرفین را در بر دارد و می‌تواند امنیت خاطر آنان را در زمانی که انتقال اخبار و اطلاعات به جهت نبودن وسایل ارتباطی امروزی بسیار کند و ناقص بوده، به همراه داشته باشد. بنابراین، زبان سلطان یا دولت وجود مصونیت دایمی را الزام نمی‌کرد، لیکن این نیاز امری است که ایجاب می‌کرد نمایندگان و سفرای کشورهای دیگر در کشور میزبان به طور دایمی از مصونیت سیاسی برخوردار باشند. این موضوع در اعصار گذشته با توافق بین دولت‌ها کم‌کم به صورت عرف بین‌الملل پذیرفته شده

است تا جایی که تخطی کشور میزبان می تواند دال بر سوء نیت آن تلقی شود و حمله کشور فرستاده را در پی داشته باشد.

۱-۶-۲- اصل مصونیت دیپلماتیک در اسلام

در اسلام این اصل به عنوان یک عرف و سیره عقلایی پسندیده پذیرفته شده است. افزون بر آن، هدف متعالی پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) که انجام رسالت جهانی است، بیش از پیش ضرورت مصونیت سیاسی و امنیت را برای سفرای وی و مبلغان مکتب اسلام در میان دیگر قبایل و ملل جهان ایجاب می کرد. بنابراین، دولت اسلامی پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) مصونیت ویژه ای نه تنها برای نمایندگان دولت ها پذیرا بود، که حتی برای نمایندگان مدعیان دروغین نیز مصونیت قائل شده است. در سیره ابن هشام چنین آمده: مسیلمه کذاب به رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) نوشت: از مسیلمه رسول خدا به محمد رسول خدا، سلام علیک. اما بعد، من در این کار (رسالت) با تو شریک شده ام؛ نصف زمین برای من و نصف آن برای فروش، ولی قریش قوم تجاوزکاری هستند. آن گاه دو فرستاده نامه وی را برای حضرت رسول (صلی الله علیه وآله وسلم) آوردند. حضرت به آن دو فرمود: شما چه می گوید؟ گفتند: ما نیز همین را می گوئیم. حضرت فرمود: «لو لا ان الرسول لا يقتل لضرب اعناقكم»^(۳۲۲)؛ به خدا قسم! اگر چنین نبود که بیک را نباید کشت شما را گردن می زدیم».

ابی رافع گوید: قریش مرا نزد پیامبر خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) فرستادند. پس چون او را ملاقات نمودم، اسلام در دلم جای گرفت. عرض کردم: ای رسول خدا، من هرگز نزد آنان باز نمی گردم. حضرت فرمود: من به پیمان ها خیانت نمی کنم و نامه رسان ها را زندانی نمی کنم. ولی تو برگرد اگر در دل خود آن چه الآن احساس می کنی، احساس کردی به نزد ما بازگرد. او گفت: رفتم و پس از مدتی نزد آن حضرت آمدم و اسلام آوردم.

حضرت علی (علیه السلام) نامه رسان معاویه را دید و فرمود: چه چیز در پشت سر پنهان کرده ای؟ گفت: می ترسم مرا بکشی. حضرت فرمود: چگونه ترا بکشم با این که تو نامه رسان هستی!؟

بنابراین، مصونیت سیاسی سفرا و نمایندگان می تواند به عنوان یک اصل پذیرفته شده در سیاست خارجی دولت اسلامی مطرح باشد، و کاملاً با مصالح بشریت از جمله مصالح ملی دولت اسلامی منطبق است.

پیامبر گرامی اسلام فرموده اند:

ثلاث لم يجعل الله لاحد من الناس فيهن رخصة: بر الوالدين برين كانا او فاجرين و وفاء بالعهد للبر والفاجر و اداء الامانة الى البر والفاجر^(۳۲۳)؛ سه چیز را خداوند برای همه واجب کرده است: نیکی به والدین، چه خوب و چه فاجر باشند؛ وفای به عهد نسبت به نیکوکار و گنهکار و ادای امانت در مقابل هرکس.

۱-۶-۳- استجاره و امان

خداوند در قرآن می فرماید:

وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مأمنه ذلك بانهم قوم لا يعلمون^(۳۲۴)؛ اگر مشرکی درخواست پناهندگی کرد به او پناه ده تا کلام خود را بشنود، و سپس او را به محل خویش بازگردان، چون آن ها قومی نادان هستند.

استجاره در واقع نوعی پناهندگی سیاسی است که براساس آن کفار با ترک مخاصمه موقت، فرصت شنیدن کلام الهی را پیدا می کنند. آن ها پس از شنیدن کلام خدا، می توانند مسلمان شوند، یا قرارداد ذمه را بپذیرند. تعلیل پایان آیه، به حکمت حکم استجاره و امان اشاره دارد. رحمت و لطف مسلمانان نسبت به کفار برای آن است که آن ها نادان اند، و شاید بدین طریق ایمان آورند. استجاره همان گونه که با اصل مصونیت دیپلماتیک رابطه دارد، با اصل همزیستی مسالمت آمیز نیز در ارتباط است.

۱-۷- اصل حل مسالمت آمیز اختلافات بین المللی

در روابط بین الملل بروز اختلافات بین المللی اجتناب ناپذیر است. دولت اسلامی این اصل را می پذیرد که در صورت امکان از راه های مسالمت آمیز اختلافات بین المللی خود با دیگر دولت ها را حل کند در روابط و حقوق بین الملل راه هایی برای حل مسالمت آمیز اختلافات بین المللی پیش بینی شده است. دو

۳۲۳. حسن بن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۲۱۱.

۳۲۴. توبه (۹) آیه ۵.

جنگ جهانی این درس بزرگ را به دولت های جهان داد که از باب پیشگیری، اختلافات خود را از راه های مسالمت آمیز حل و فصل نمایند. اختلافات حقوقی معمولاً از نحوه تغییر قراردادها، و اختلافات سیاسی از تعارض منافع ملی دولت ها ناشی می شود.

عمید زنجانی در این باره می گوید:

مفهوم ساده حکمیت عبارت است از: توافق دو یا چند طرف در حال اختلاف بر واگذار

نمودن مسئله مورد اختلاف به مقامی دیگر که درباره آن رأی صادر کند^(۳۲۵).

۱-۷-۱ - حکمیت و اصل وفای به تعهدات بین المللی

همان گونه که عمید زنجانی اشاره می کند، حکمیت به معنای توافق بر حل و فصل اختلافات بین المللی به وسیله داوران انتخابی، در حقیقت نوعی قرارداد دو یا چند جانبه محسوب می شود^(۳۲۶)، بنابراین هر آن چه درباره شرایط صحت عهد بین المللی مطرح شد، در این جا هم مصداق پیدا می کند. پس، همان گونه که برخی تعهدات بین المللی از دیدگاه اسلام مردود است، نوعی حکمیت نیز مورد امضای شارع مقدس قرار نمی گیرد.

۱-۷-۲ - حکمیت در اسلام

قرآن کریم می فرماید:

یریدون ان یتحاكموا الی الطاغوت و قد امروا ان یکفروا به^(۳۲۷)؛ می خواهند از طاغوت

دادخواهی کنند، در حالی که آن ها مأمورند که به او کفر ورزند.

حکمیت از دیدگاه اسلام هم می تواند راه حلی برای کنار گذاشتن اختلافات سیاسی و نیل به تفاهم تلقی شود و هم به عنوان یک عمل قضایی به شمار آید. امام علی (علیه السلام) به خاطر رضای مردم، به حکمیت تن داد و در جواب خوارج گفت: من چیزی از شما پنهان نکرده ام، و با فشار شما بر آن دو نفر توافق کردیم. از آن ها هم پیمان گرفتیم که از قرآن تجاوز نکنند، ولی آن ها گمراه گشته، از حق دست کشیدند^(۳۲۸).

۳۲۵. فقه سیاسی، ص ۴۹۹.

۳۲۶. همان، ص ۵۰۷.

۳۲۷. نساء (۴) آیه ۶.

۳۲۸. نهج البلاغه، خطبه ۱۲۷.

اصل حکمیت در آن جا مورد سؤال قرار می گیرد که به غیرمسلمانی واگذار گردد. پس آیا دولت اسلامی می تواند در مورد خاصی سرنوشت خویش را به کفار بسپارد؟ و آیا این امر باعث سلطه ایشان بر مسلمانان نخواهد شد؟

ظاهراً در پاسخ این مسئله بتوان گفت که در موارد خاص دولت اسلامی لااقل از باب عناوین ثانویه می تواند به حکمیت دولت غیر مسلمان تن دهد.

۱ - ۸ - اصل مقابله به مثل

در روابط بین الملل، همانند حقوق فردی، مظلوم می تواند در مقابل ظالم مقابله به مثل کند. در مقابله به مثل، اصل عدالت باید رعایت شود.

۱ - ۸ - ۱ - تعریف مقابله به مثل

مقابله به مثل نوعی مجازات عادلانه منطقی، و دفاع مشروع محسوب می شود. عمل مقابله به مثل رفتاری در حد عرف و عادت در روابط اجتماعی و حقوق بین المللی است. اصولاً دفاع مشروع که حقی شناخته شده در حقوق بین الملل است، بر مبنای اصل مقابله به مثل می باشد، بنابراین سلب حق مقابله به مثل در بسیاری موارد به معنای نفی حق دفاع شروع تلقی خواهد شد^(۳۲۹).

۱ - ۸ - ۲ - مقابله به مثل در اسلام

به اعتقاد عمید زنجانی، مقابله به مثل در قرآن بر دو نوع است^(۳۳۰):

الف) تجاوز ناعادلانه در مقابل بی عدالتی، که مورد نهی قرآن قرار گرفته است:

لا یجرمنکم شنئان قوم علی الا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوی^(۳۳۱)؛ اعمال تجاوزکارانه و

ناپسند مردمی شما را بر آن ندارد که شیوه عدالت را از دست بدهید. شما عدالت را پیشه خود

سازید که به تقوا نزدیک تر است.

ب) تجاوز در برابر تجاوز، که مورد تأیید قرآن کریم است، چرا که در واقع نوعی دفاع در مقابل ستم

می باشد:

۳۲۹. عمید زنجانی، همان، ص ۴۶۱.

۳۳۰. همان، ص ۴۶۱ - ۴۶۲.

۳۳۱. مائده (۵) آیه ۸.

فمن اعتدي عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدي عليكم^(۳۳۲)؛ هرکس بر شما ظلم کرد، به همان

میزان جبران نماید.

اصل عدالت بر کلیه اصول سیاست خارجی دولت اسلامی و از جمله این اصل، حاکم است (ولا تعتدوا). بنابراین، میزان مقابله به مثل باید به اندازه ظلمی باشد که بر مظلوم روا شده است:

و کتبنا علیهم فیها ان النفس بالنفس والعین بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص^(۳۳۳)؛ بر آنان مقرر داشتیم که جان به جای جان، چشم به جای چشم، بینی به جای بینی، گوش به جای گوش و دندان در برابر دندان بوده باشد، و هر زخمی را قصاص خواهد بود.

۱ - ۹ - اصل تقیه و حفظ اسرار

زمانی که سخن از همزیستی مسالمت آمیز پیش می آید و به عنوان اصلی در روابط و سیاست خارجی پذیرفته می شود، در کنار این، اصل دیگری خودنمایی می کند، زیرا حتی دو برادر نمی توانند در همه باورها، منافع و اهداف با هم مشترک باشند، چه رسد به دو دولت که هرکدام نماینده افکار و باورهای یک ملت اند و آرمان و اهداف ویژه ای را برای جامعه و ملت خویش و نیز برای جهان پیرامون در سر می پروراننده علاوه بر آن، دولت ها همواره به دنبال منافع ملی خود هستند و معمولاً سعی می کند این گونه منافع را پشت نقاب ایدئولوژی ها یا شعارهای انسان دوستانه مخفی نمایند.

در بحث همگرایی مطرح شد که حتی قرآن برای برقراری و تثبیت روابط بین آیین ها و مسلک ها دعوت به مشترکات می کند. لذا، باید پذیرفت همان گونه که مشترکات موجب اشتراک مساعی و توافق می شود، بروز و ظهور اختلاف نظرها (اعم از باورها و به تبع آن آرمان ها، اهداف و منافع) امید توافق و همزیستی مسالمت آمیز را کم تر می کند و گاهی ضریب آن را به صفر می رساند، از این رو افراد زمانی که به همزیستی اندیشیده و قدرت و توان برتری و دفاع از باورها و یا اهداف خویش را نداشته اند و برای دیگران تاب تحمل آن نبوده است، با پوشیده نگه داشتن آن باورها و اهداف از ایجاد تنفر و تحریک طرف

۳۳۲. بقره (۲) آیه ۱۹۴.

۳۳۳. مائده (۵) آیه ۴۵.

مقابل پرهیز کرده اند. معمولاً آن چه فرصت طلبان و آتش افروزان بدان پرداخته و اقوام و ملل جهان را به تنازع کشانده، موجبات ضعف یا نابودی آنان شده اند تا خود به منافع و اهداف خویش برسند، همین مسایل اختلافی به طور عموم بوده است. تقیه، کتمان و عدم بروز همین اختلافات در امور مختلف است.

۱-۹-۱- مفهوم تقیه

در لسان العرب چنین آمده است:

التقیة والتقاء بمعنى، يريد انهم يتقون بعضهم بعضاً و يظهرن الصلح والاتفاق و باطنهم بخلاف ذلك^(۳۳۴)؛ تقیه به این معناست که کسانی در واقع خواستار جنگ باشند، ولی وانمود کنند که صلح طلب هستند.

علامه طباطبایی ذیل آیه «الّا ان تتقوا منهم تقية»^(۳۳۵) می نویسد: کلمه «الاتقاء» در اصل به معنای پناه گرفتن به خاطر ترس است، پس چه بسا از باب استعمال مسبب در مورد سبب به معنای خوف (ترس) هم به کار رفته و شاید تقیه در مورد آیه از این قبیل باشد^(۳۳۶).
شیخ انصاری، تقیه را چنین تعریف می کند:

التحفظ عن ضرر الغير بموافقة في قول او فعل مخالف للحق^(۳۳۷)؛ مقصود از «تحفظ» حفاظت از جان، دین، ناموس، عرض و مال است.

در سیاست خارجی تقیه شامل حراست از تمامیت ارضی کشور، منافع دولت اسلامی خارج از مرزها و اهداف و استراتژی ها و اخبار محرمانه می باشد.

۱-۹-۲- ادله تقیه در قرآن و سنت

نهی از پذیرش مودت و ولایت کفار از مسایلی است که در قرآن تأکید فراوانی بر آن شده، لیکن تقیه آن را استثنا کرده است:

لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين و من يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقيةً و يحذركم الله نفسه و الى الله المصير^(۳۳۸).

۳۳۴. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۰۴.

۳۳۵. آل عمران (۳) آیه ۲۸.

۳۳۶. المیزان، ج ۳، ص ۱۵۳.

۳۳۷. مکاسب، (چاپ قدیم)، ص ۳۲۰.

علامه طباطبایی در ذیل این آیه می‌فرماید: این آیه بنا بر آن چه از ائمه (علیهم السلام) روایت شده، دلالتی آشکار بر جواز تقیه دارد، همان طور که آیه نازل شده در قصه عمار و پدر و مادرش یاسر و سمیه، بر جواز دلالت دارد: «من کفر بالله من بعد ایمانه الا من اکره و قلبه مطمئن بالايمان ... لهم عذاب عظیم»^(۳۳۹).

خداوند در این آیه کسانی را که بعد از ایمان آوردن کفر ورزند، تهدید به عذاب عظیم می‌کند، ولی کسانی را که ایمان در قلب شان محکم است و در ظاهر به اظهار کفر مجبور شوند، استثنا می‌نماید، چه بسا تقیه کردن و برحسب ظاهر طبق دلخواه دشمن و مخالفان حق عمل نمودن، مصلحت دین و حیات آن را چنان تأمین کند که ترک تقیه آن را تأمین ننماید^(۳۴۰).

اخبار در مشروعیت تقیه و مدارا از ائمه (علیهم السلام) در حد تواتر است، گذشته از آن که دلالت آیه نیز قابل دفع نیست^(۳۴۱):

در تفسیر صافی ذیل آیه «الا أن تتقوا منهم تقیه» از کتاب احتجاج از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت می‌کند که: خدای تعالی تو را دستور داده تا در دین خودت تقیه کنی، و سواي این که فرموده: زنهار، زنهار، مبادا خود را به هلاکت افکنی و تقیه ای را که به تو دستور داده ام رها کنی، زیرا با ترک تقیه سیل خون از خود و برادران ات به راه می‌اندازی و نعمت های خود و آنان را تباه می‌سازی و آن ها را خوار و ذلیل دست دشمنان دین می‌نمایی، با این که خدای تعالی به تو دستور داده که وسیله عزت آنان را فراهم سازی^(۳۴۲).

امام صادق (علیه السلام) فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) بارها می‌فرمود: «لا ایمان لمن لا تقیة له»^(۳۴۳)؛ کسی که تقیه ندارد، ایمان ندارد.

امام حسن (علیه السلام) درباره تقیه می‌فرماید:

۳۳۸. آل عمران (۳) آیه ۲۸.

۳۳۹. نحل (۱۶) آیه ۱۰۶.

۳۴۰. محمدحسین طباطبایی، همان، ص ۱۵۳ - ۱۶۳.

۳۴۱. همان، ۱۶۳.

۳۴۲. همان.

۳۴۳. محمد بن مسعود عیاشی، تفسیر قرآن، ج ۱، ص ۱۶۶.

إنّ التقيّة يصلح الله بها أمة، لصاحبها مثل ثواب اعمالم، و ان تركها ربّها أهلك أمة و تاركها شريك من أهلكهم...^(۳۴۴)؛ همانا تقیه ای که خداوند با آن، امت را اصلاح کند، برای صاحب آن تقیه به اندازه پاداش است، پاداش می دهند، و اگر آن تقیه ترک شود چه بسا امت به هلاکت افتد و کسی که تقیه را ترک کرده، در گناه هلاکت امت شریک است.

امام حسین (علیه السلام) می فرماید:

لو لا التقيّة ما عرف ولينا من عدونا، ولو لا معرفة حقوق الاخوان ما عرف من السيئات شيء الاّ عوقب علي جميعها لكنّ الله عزوجل يقول: «و ما اصابكم من مصيبة فيما كسبت أريديكم و يعفو عن كثير»^(۳۴۵)؛ اگر تقیه نبود دوستان و یاران ما از دشمنان مان شناخته نمی شدند، و اگر شناخت حقوق برادران دینی نباشد از گناهان چیزی دانسته نمی شود، مگر آن که بر جمیع گناهان مجازات می شود، لیکن خداوند - عزوجل - می فرماید: آن چه از مصیبت و گرفتاری به شما رسید، به جهت اعمال خود شما بود، و بسیاری نیز بخشیده نشد.

امام سجّاد (علیه السلام) درباره تقیه می فرماید:

يغفرالله للمؤمنين كلّ ذنب و يطهرّ منه في الدّنيا والاخرة ما خلا ذنبين: ترك التقيّة، و تضييع حقوق الاخوان^(۳۴۶)؛ خداوند هر گناهی را از مؤمنان می بخشد و دنیا و آخرت را از آن پاک می کند، مگر دو گناه: ترك تقیه و از بین بردن حقوق برادران دینی.

شیخ انصاری در مورد ادله تقیه می گوید:

والاصل في ذلك ادلة نفي الضرر و حديث «رفع عن امتي تسعة اشياء و منها ما اضطروا اليه». مضافاً الى عمومات التقيّة^(۳۴۷)؛ اولین دلیل مشروعیت تقیه، «قاعده نفي ضرر» و حدیث پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) که فرمود: نه چیز (تکلیف) از امت من برداشته شد، و آن نه چیز، چیزی است که به انجام آن ناچار شوند (و تقیه مصداقی از آن است) و افزون بر آن آیات و روایات، خواهد بود.

۳۴۴. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۴۱۴.

۳۴۵. همان، ۴۱۵.

۳۴۶. همان.

۳۴۷. مکاسب، ص ۳۲۰.

عبدالاعلی از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند که آن حضرت فرمود: تحمل امر ما تنها به تصدیق و پذیرفتن آن نیست. از جمله تحمل امر ما پنهان داری و نگهداشتن آن از نااهل است، به شیعیان ما سلام برسان و به آنان بگو: خدا رحمت کند بنده ای را که دوستی مردم را به سوی خود کشاند، آن چه را می فهمند به آنان بگویند و آن چه را نمی پذیرند از آن ها بپوشید^(۳۴۸).

و در جایی دیگر آن حضرت می فرماید: چیزی محبوب تر از تقیه روی زمین نزد من نیست، خداوند با تقیه انسان را رفعت می بخشد و بدون آن او را خوار می گرداند^(۳۴۹).

آن حضرت در مورد سخن ابراهیم (علیه السلام) که فرمود: «انی سقیم»، می فرماید: «والله ما کان سقیماً». قرآن از قول حضرت ابراهیم نقل می کند: روزی که قصد شکستن بت ها را داشت، در جواب مردمی که از او خواستند آنان را در خروج از شهر همراهی کند، گفت: من مریض ام. امام ششم می فرماید^(۳۵۰): به خدا قسم! او مریض نبود (بلکه تقیه نمود).

اهمیت تقیه را پیشوایان معصوم ما به حدی دانسته اند که آن را سپر و پناهگاه مؤمن معرفی کرده و نه - دهم دین را در مراعات تقیه که همان حفظ اسرار است، می دانند.

۱- ۹- ۳- حکم تقیه

تقیه از احکام ثانویه است. موضوع تقیه در موارد مختلف پذیرای احکام متفاوت پنجگانه می باشد؛ بدین معنا که تقیه در مواردی ترک یا انجام کاری را مباح، واجب و یا مستحب، و در مواردی دیگر مکروه یا حرام می گرداند، حال آن که حکم اولیه آن موضوعات خلاف حکم فعلی آن است؛ برای مثال، صداقت کار پسندیده، و دروغ گویی امری زشت و حرام است، ولی زمانی که این صداقت، ضرر و یا خسارت سنگین مالی یا جانی را برای شخص یا جامعه در پی داشته باشد، حکم آن تغییر می کند و دروغ واجب می شود و افشای اسرار، گناهی نابخشودنی خواهد بود. گاهی مصلحت فردی و خوب یا ترک تقیه را ایجاب می کند، ولی مصلحت جامعه برخلاف آن است که قاعده اهم و مهم و یا دفع افسد به فاسد، وظیفه را مشخص می نماید و شخصی را از تردید بیرون می آورد، و گاهی نیز حالت تردید باقی می ماند و یا رجحان یک

۳۴۸. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ترجمه سید جواد مصطفوی، ص ۲۲۵.

۳۴۹. همان، ص ۳۰۸.

۳۵۰. همان.

طرف به حد الزام نمی‌رسد که در حالت اول، مجاز به ترک کار یا انجام آن است و در حالت دوم، طرف راجح مستحب خواهد بود.

شهید - ره - در قواعد چنین می‌گوید: تقیه زمانی مستحب است که ترس از زیان فوری نباشد و احتمال ضرر در دراز مدت بوده و یا زیان سهل باشد، و زمانی حرام است که از ضرر، چه در کوتاه مدت و چه در دراز مدت، ایمن باشد یا تقیه موجب قتل مسلمانی شود. پس از این بیان شیخ انصاری می‌گوید: تقیه واجب آن است که هر محظوری مانند انجام حرام و ترک واجب، مباح می‌گردد^(۳۵۱). اهمیت تقیه گاهی به حدی می‌رسد که انجام عملی حرام و یا ترک فعل واجب را تنها مباح نمی‌کند، بلکه یک الزام را برمی‌دارد و الزام دیگری می‌آورد و کاری که انجام آن واجب بود، حرام می‌شود و بالعکس.

۱-۹-۴- حدود تقیه

امام باقر (علیه السلام) می‌فرماید:

التقیة فی کل شیء یضطرّ الیه ابن آدم فقد احلّه الله له^(۳۵۲)؛ در هر موردی که آدمیزاد به تقیه

ناچار شود، خدا آن را برایش حلال می‌کند.

و باز می‌فرماید:

التقیة فی کل ضرورة و صاحبها اعلم بها حین تنزل به^(۳۵۳)؛ تقیه در هنگام هر ناچاری است و

تقیه کننده خود دانتر به آن است زمانی که مشکل برای او پیش آید.

وظیفه هر مسلمانی، نخست انجام احکام اولیه دین خداست، لیکن چون اسلام دین سهله و آسان است و سعادت دنیا و آخرت را در کنار هم برای انسان می‌خواهد، بنابراین در مواقعی که بین رعایت حدود الهی و مسایل حیاتی انسان تزامنی پیش آید، خداوند با تقیه که حکمی ثانوی است، اراده فرموده که حیات بشری را تا جایی که به ذلت و خواری و یا از دست دادن دین او منجر نشود، تأمین نماید. امام باقر (علیه السلام) می‌فرماید:

۳۵۱. شیخ مرتضی انصاری، همان.

۳۵۲. محمد بن یعقوب کلینی، همان، ص ۳۱۳.

۳۵۳. همان، ص ۳۱۱.

انما جعلت التقيه ليحقن بها الدم فاذا بلغ الدم فليس تقيه^(۳۵۴)؛ تقيه براي جلوگیری از خونریزی

وضع شده است، پس هرگاه به خونریزی رسید دیگر تقيه نیست.

امام رضا (علیه السلام) مؤمن را با سه ویژگی معرفی می کند: نخست، کتمان سرّ یا رازداری است که سنت خداوند می باشد؛ دوم مدارا و سازش با مردم است که سنت رسول خدا می باشد و ویژگی سوم سنت ولیّ او، یعنی صبر و شکیبایی در بحران ها و مشکلات است^(۳۵۵).

در روایات متعددی^(۳۵۶) از حافظ سرّ و رازدار با عنوان «نومه» یاد شده است و او کسی است که عالم به زمان خویش است و مردم را می شناسد و با آنان رفتاری مسالمت آمیز دارد، ولی نیّت باطنی خود را که برای مردم قابل پذیرش و فهم نیست یا با منافع آنان در تضاد است، از آنان می پوشاند، لذا همه خیر و نیکی را در دستان خود دارد و مهم ترین آن، رازداری در برابر حکومت های ظالم می باشد.

با توجه به مجموع روایات در باب «تقيه» و «کتمان سرّ و ذم الاذاعه» و قواعدی که به آن استدلال شد، چنین برمی آید که این امور اختصاص به افراد ندارد، بلکه در سطح کلان بهیژه در روابط بین جوامع و ملل دیگر با دولت اسلامی کاربری وسیع دارد با عنایت کامل به این اصل، همواره افکار عمومی به نفع دولت اسلامی است و دیگر دولت ها از جانب آن احساس خطر نمی کنند، لذا زمینه همزیستی و رابطه و جلب منافع باقی می ماند، حال آن که بیان و افشای تمام اهداف و آرمان ها و باورهای دولت اسلامی، بهیژه در سطح جهان و جوامع دیگر چیزی جز تحریک مخالفان برای ایجاد بحران و نفرت در افکار عمومی ملل دیگر ثمری نخواهد داشت. فاصله ای که امروزه میان مذاهب و فرّق اسلامی و نیز ملل مسلمان ایجاد شده، اغلب از ابراز باورهای به حق یا غیر صحیحی نشئت می گیرد که فرّق یا ملل دیگر آن را بر نمی تابند و نفرت آنان را برمی انگیزد، حال آن که حداقل در مذهب شیعه و سیره ائمه اطهار (علیهم السلام) تقيه، رازداری و مدارا اموری مسلم است و ایشان همواره از برخی شیعیان که مراعات نمی کردند، شکوه داشته اند. پس، دولتمردان اسلامی و دیپلمات های آن در سراسر جهان و یا مبلغان و سخن گویان این نظام، به عنوان اصلی برای جلب افکار عمومی و کاستن تنش ها باید به روشی سخن گویند که برای افکار

۳۵۴. همان، ص ۳۲۱.

۳۵۵. محمدباقر مجلسی، همان، ص ۶۸.

۳۵۶. همان، ص ۶۸ - ۹۰.

عمومي كاملاً منطقي و قابل دفاع باشد، از اين رو در بيان مسئوليت هاي حاکم و دولت اسلامي، تبیین و به کارگيري واژه ها و القاب باید به گونه اي باشد که به غير از مسئوليت و رسالتي که هر مسلماني دارد، برداشت نگردد و به عنوان حق و ادعا مطرح نشود.

۲ - نسبت بين اصول سياست خارجي دولت اسلامي

در پايان فصل دوم به اين مبحث مهم مي پردازيم که اصول سياست خارجي دولت اسلامي چه نسبتی با هم دارند؟ و در صورت تزاخم با یک ديگر، چه راهي باید انتخاب شود؟ به اجمال باید اين پيش فرض را پذيرفت که مفاد برخي اصول - دست کم در بدو امر - با مفاد برخي اصول ديگر قابل جمع نيستند. اگر دو اصل در مورد مصداق خاصي امکان حضور داشته باشند، لازم است ميزان و حوزه دلالت آن ها را تعيين نماييم. در ذيل به نسبت سنجي برخي از اصول سياست خارجي دولت اسلامي که از اهميت بيش تري برخوردارند، اشاره مي کنيم.

۲ - ۱ - ارتباط اصل مصلحت با ديگر اصول

ابهامي که در اصل مصلحت ممکن است وجود داشته باشد، بررسي رابطه آن با ديگر اصول (همانند اصل دفاع و نفي سلطه و اصل وفای به تعهدات) را ضروري مي نمايد. آیا براساس اصل مصلحت مي توان از دفاع نسبت به سرزمين ها و منافع مسلمانان و مستضعفان دست برداشت؟ آیا براساس اصل مصلحت مي توان با منزوي کردن اصل نفي سبيل، راه را براي سلطه کفار - در شرايط اضطراري - هموار کرد؟ آیا دولت اسلامي مي تواند براساس مصلحت، پيمان هاي خود با ديگر دولت ها و سازمان هاي بين المللي را به شکل یک طرفه لغو نمايد؟

تمامي اين گونه سؤال ها، از ابهام دو مفهوم «مصلحت» ناشي مي شود. اگر مصلحت داراي تعريف و ملاک ها و درجات شخصي باشد نمي توان گفت براساس مصلحت مي توان به هرگونه کاري دست زد. فقه اهل سنت به دليل درگيري با مسايل سياسي، زودتر از فقه شيعه توانست مبحث «مصلحت» را در قالب نظريه اي خاص جمع بندي و بيان کند. يکي از جامع ترين کتاب هاي اهل سنت در اين زمينه، *ضوابط المصلحة* از البوطي است^(۳۵۷).

مصلحت تعریف و مراتب شخصی دارد، و ملاک و معیار تشخیص آن در مسایل تخصصی، کارشناسان می باشند. پس، اولاً: مصلحت امری دارای ملاک است؛ ثانیاً: روح کتاب و سنت بر آن حاکم است، و ثالثاً: در موارد تخصصی و پیچیده هرکسی حق اظهارنظر در آن زمینه را ندارد. به همین دلیل لازم است بین «مصلح دولت اسلامی» با «منافع ملی» آن دولت تمایز قائل شویم.

براساس توضیحات مذکور می توان گفت شاید در عدم یاری مسلمانان و ترک مسئولیت های فراملی «منفعت»هایی وجود داشته باشد، اما بعید است «مصلحت» اسلام و مسلمین ترک یاری مسلمانان را اقتضا کند! البته در مسئله یاری مسلمانان و مستضعفان هم قدرت دولت اسلامی باید لحاظ شود، و هم نوع مسئولیت های فراملی در این زمینه. قدر متیقن مسئولیت های فراملی شکل حیاتی و ضروری دارند و در هیچ حالتی ترک نمی شوند^(۳۵۸).

به همین میزان می توان گفت در سلطه کفار بر مسلمانان، هیچ گونه مصلحتی که متصور نیست. اگر دایره «مصلحت» به این اندازه وسیع بود، امکان داشت تمامی احکام شرعی و یقینات دولت اسلامی زیر سؤال برود. براساس مصلحت ممکن است حکم الزامی مهم به پای حکم الزامی اهمّ قربانی شود، اما این احتمال وجود ندارد که بتوان احکام و تکالیف شرعی را به شکل مطلق کنار گذاشت. «مصلحت نظام» با «مصلحت اسلام» نسبت تساوی دارد، بنابراین اگر دولتی اسلامی بخواهد براساس اصل مصلحت، گروهی از ارزش های انسانی و دینی را تعطیل نماید در واقع به «منافع» نظام عمل کرده است، نه به «مصلح» اسلام و دولت اسلامی.

در بحث وفای به تعهدات نیز به مناسبت اشاره کردیم که دولت اسلامی براساس مصالحی که خود تشخیص می دهد، نمی تواند پیمان های بین المللی خویش را نقض نماید. قید «اطلاق» در «ولایت مطلقه فقیه» نیز به معنای مذکور نمی باشد. مبنا و معیار انعقاد قراردادهای بین المللی، «مصلحت» است. بنابراین نمی توان براساس همین اصل، با دیدگاهی «منفعت»جویانه، پیمان های بین المللی را نقض کرد. در این جا عقل به تنهایی می تواند به این مسئله حکم کند که اگر هر دولتی بخواهد براساس مصالح خود اندیشیده، عهود خود را نقض کند هیچ سنگی بر سنگ دیگر بنا نخواهد شد، و بدین ترتیب هرج و مرج بر صحنه روابط بین الملل حاکم می شود.

۲-۲ - نسبت اصل نفي سلطه و اصل وفای به تعهدات بین المللی

صورت دیگری که ممکن است پاسخ آن از مباحث قبلی روشن شود، تزامم اصل نفي سلطه و اصل وفای به تعهدات بین المللی است. آیا می توان معاهده ای بین المللی منعقد کرد که مفاد آن سلطه بیگانگان بر ما باشد؟ و آیا می توان با تمسک به اصل نفي سلطه، این گونه تعهدات را - در صورت انعقاد - نادیده گرفت؟

به نظر می رسد صور مختلفی برای پاسخی به این سؤال ها وجود داشته باشد. هر قراردادی ممکن است برای یک طرف نفع یا ضرر مقطعی به بار آورد، پس تغییر منافع دولت اسلامی یا ضررهای کوتاه مدت نمی تواند مانع از اطلاق اصل لزوم وفای به عهد باشد. اما اگر بحث بر سر سلطه غیرمسلمانان بر مسلمانان باشد باید گفت قرارداد بین المللی از ابتدا باید دارای مصلحت باشد، و قراردادی که به هر نحو سلطه کفار بر مسلمانان را هموار نماید از ابتدا مصلحت نداشته است، بنابراین اگر مسئله به مشروعیت انعقاد چنین قراردادی بازگردد، می توان ادعا کرد که نه تنها انعقاد چنین پیمانی در زمان حال مجاز نمی باشد، بلکه حتی چنین قراردادی هرچند در زمان های قبل منعقد شده باشد، احترامی ندارد. اصل وفای به عهد، عهدی را که دارای مصلحت نیست و سبیل کفار بر مسلمانان را هموار می سازد، شامل نمی شود. به همین دلیل بود که جمهوری اسلامی ایران بلافاصله پس از پیروزی انقلاب اسلامی، از پیمان ستو خارج شد.

از دو فرض فوق، نسبت اصل وفای به تعهدات با اصول دیگری چون اصل مصونیت دیپلماتیک نیز روشن می شود.

۲-۳ - مسئولیت های فراملی، اصل دفاع از مسلمانان و اصل وفای به تعهدات

همانند سؤال قبل می توان این فرع را مطرح کرد که آیا اصل وفای به تعهدات می تواند باعث تحدید اصل دفاع از سرزمین های اسلامی و منافع مسلمانان شود و به نحوی مسئولیت های فراملی دولت اسلامی را تحدید نماید؟

از آن جا که «دفاع از مسلمانان» و «مسئولیت های فراملی» اصطلاحات مراتبی هستند، پاسخ به این سؤال را با توجه به نکته فوق باید بررسی کرد. به طور کلی، مسئولیت های فراملی دولت اسلامی در دفاع از منافع مسلمانان و سرزمین های اسلامی به دو دسته اساسی تقسیم می شود: قدر متیقن مسئولیت های فراملی، و مسئولیت های فراملی در حوزه منطقه الفراغ، نوع اول اموری یقینی و ضروری و فوری هستند و دولت

اسلامی نباید با انعقاد قراردادی بین المللی آن‌ها را محدود کند. نوع دوم از آن‌جا که فوری نیست، می‌تواند براساس مصالح دولت اسلامی و شرایط زمانی و مکانی آن ملاحظه شود.

اگر مسلمانان تحت شکنجه و کشتار دسته جمعی قرار داشته باشند دولت اسلامی نباید با انعقاد قراردادی بین المللی دست خود را در کمک به ایشان ببندد، بلکه حتی اگر قراردادی از قبل وجود داشته باید در آن تجدیدنظر نماید و تا حد امکان با تمسک به دیگر قوانین بین المللی به یاری مظلومان بشتابد؛ برای مثال، مسلمانان بوسنی تحت آزار و شکنجه و کشتار صرب‌ها قرار داشتند. همچنین در زمان حاضر فلسطینی‌ها تحت شکنجه و کشتار صهیونیست‌ها قرار دارند.

دولت اسلامی در حمایت از ایشان به انعقاد پیمان‌هایی که مسئولیت‌های فراملی آن را تحدید می‌کند، مجاز نمی‌باشد. در صورتی هم که دولت اسلامی به کنوانسیون‌هایی پیوسته که مفاد آن‌ها عدم مداخله در امور داخلی دیگر کشورها همچون اسرائیل است، چاره‌ای جز کمک به مسلمانان از طریق دیگر وجود ندارد. همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، برخی از شکل‌های حمایت از مسلمانان و مستضعفان ممکن است از نظر حقوق بین الملل، نوعی «مداخله» محسوب می‌شود.

شاید مهم‌ترین فرض تزام اصول سیاست خارجی دولت اسلامی، مورد مذکور باشد. وظیفه دولت اسلامی کمک به دیگر انسان‌های تحت ستم است، و این وظیفه جزء قدر متیقن مسئولیت‌های فراملی محسوب می‌شود. در عین حال، دولت اسلامی در جامعه مدرن همانند دیگر دولت‌ها درصدد است به بقای خود ادامه دهد، و محدودیت‌هایی از جمله حقوق بین الملل، کنوانسیون‌های مختلف و حتی افکار عمومی و رسانه‌های تبلیغاتی دست و پای آن را می‌بندد. در چنین فرضی اگر دولت اسلامی بتواند از روش‌های غیررسمی به مسلمانان یاری رساند به وظیفه خود عمل کرده است، هرچند در نهایت از جانب ابرقدرت‌ها به حمایت از «تروریسم» و امثال آن محکوم شود. در صورتی هم که چنین امکانی وجود نداشته باشد و از هیچ طریقی نتوان به وظیفه اسلامی و انسانی خود عمل نمود، تکلیف از باب عدم وجود قدرت ساقط می‌شود. امام خمینی - ره - فرمودند:

ما نمی‌گوییم که ما می‌توانیم همه جا هرچه بکنیم، ما آن قدری که می‌توانیم دفاع از حق

مسلمین می‌کنیم. اما توانستیم به دردشان برسیم، توانستیم نتوانستیم، اجرش را داریم^(۳۵۹).

البته اکثر مصادیق مسئولیت های فراملی از نوع غیرضروری و غیرفوری اند. در این جاست که دولت اسلامی یا از ابتدا نباید خود را با انعقاد پیمان های بین المللی محدود نماید و یا در صورت انعقاد، باید بدان ها وفادار باشد. قراردادهای بین المللی مهم ترین عامل در تحدید مسئولیت های فراملی دولت اسلامی محسوب می شوند.

۲-۴- نسبت اصل تقیه با دیگر اصول سیاست خارجی دولت اسلامی

تقیه اصلی از اصول سیاست خارجی دولت اسلامی است، و براساس آن دولت - همانند افراد - سعی بر رازداری و حفظ اسرار خواهد داشت. سؤالی که در این جا به وجود می آید، آن دست که آیا دولت اسلامی در برخورد با اشخاص، سازمان ها و دولت های دیگر حق دارد اموری غیرواقع را بیان کند و به اصل تقیه استناد نماید؟ به طور مثال، آیا می توان قراردادی بین المللی را از روی تقیه پذیرفت و سپس براساس مفاد آن عمل نکرد؟

در پاسخ به این سؤال معنای اصل تقیه و محدودیت هایی که شرع مقدس برای آن تعریف کرده است، راه گشا خواهد بود. براساس اصل تقیه، دولت اسلامی نباید رازهای نهانی خود را با دیگران، به ویژه دشمنان در میان گذارد، اما صداقت و راست گویی اقتضا می کند به آن چه متعهد شده، پای بند باشد. مورد تقیه خاص است و در هر کجا که «منافع» دولت اسلامی درگیر باشد، نمی توان به این اصل تمسک جست. عقل مستقل حکم می کند که اگر تقیه و توریه به قراردادهای بین المللی (و غیر آن) راه یابد جو عدم اطمینان در روابط بین المللی (و جامعه) حاکم می شود و به قول معروف، هیچ سنگی بر سنگ دیگر بنا نخواهد شد.

خلاصه و جمع بندی

در این فصل، نُه اصل به عنوان اصول سیاست خارجی دولت اسلامی مورد بررسی قرار گرفت: اصل مصلحت؛ اصل دفاع از سرزمین ها و منافع مسلمانان (و مستضعفان)؛ اصل نفی سبیل و نفی سلطه؛ اصل وفای به تعهدات بین المللی؛ اصل همزیستی مسالمت آمیز؛ اصل مصونیت دیپلماتیک؛ اصل حل مسالمت آمیز اختلافات بین المللی؛ اصل مقابله به مثل و اصل تقیه.

اصول مذکور بر سیاست خارجی دولت اسلامی حاکم هستند و به آن جهت می بخشند. در شمارگان اصول سیاست خارجی دولت اسلامی، اصرار خاصی بر عددی همانند نُه وجود ندارد، چرا که می توان

براساس اعتبارات مختلف برخی اصول را از هم جدا کرد، یا در هم ادغام نمود. آن چه در این جا اهمیت دارد، محتوا و مضمون اصول فوق از سویی، و نحوه تقدم و تأخر آن ها از سوي ديگر است.

اصول نه گانه اي که در این فصل به بحث گذاشته شد، به سه دسته اصلي تقسیم مي شوند: برخی از آن ها بر افزایش مسئولیت هاي فراملي و اقدامات برون مرزي دولت اسلامي تأکید دارند (همانند اصل دفاع از سرزمین ها و منافع مسلمانان و مستضعفان)؛ برخی ديگر بُعد صلح آمیز سياست خارجي دولت اسلامي را اثبات مي کنند (همانند اصل وفای به تعهدات بين المللي و اصل همزیستی مسالمت آمیز) و دسته سوم اصولي هستند که از این جهت کلیت دارند و در هر دو بُعد به کار گرفته مي شوند (مثل اصل مصلحت).

تقسیم فوق این مسئله را به وجود مي آورد که چه بسا برخی اصول با یک ديگر تزاخم پیدا کنند. درباره برخی از شکل هاي تزاخم، در این فصل بحث کردیم. دوگانگی و تعارض اصول و اهداف سياست خارجي دولت اسلامي را در پایان فصل سوم بررسی خواهيم نمود.

اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی

«اهداف» در سیاست و روابط خارجی دولت ها تعریف و حدود معین و فراگیری ندارد، چرا که اهداف، ترکیبی از باورها و ذهنیت های حال و آینده دولتمردان نسبت به واقعیت های داخلی و خارجی هر کشور خواهد بود، بنابراین هدف های دولت های ملی با دولت هایی که تابع ایدئولوژی خاصی هستند، یک سان نمی باشد. همچنین نوع نظام های حاکم و حتی تفکر سیاسی هیئت های حاکمه این قابلیت را به وجود می آورند که سیاست های خارجی و هدف های متفاوتی را تعقیب کنند. دولت های ملی منافع ملی را هدف قرار می دهند، زیرا «در دنیای کنونی، منافع ملی کشورها مهم ترین معیار برای تصمیم گیری است، [و] معمولاً هیئت های حاکمه هستند که منافع ملی و موارد تقدّم و تأخر را در آن ها تعریف می کنند»^(۳۶۰).

با توجه به اختلافی که بین منافع ملی و مسئولیت های فراملی در دولت های ملی و ایدئولوژیک وجود دارد، در این فصل درصددیم با تفکیک فوق، اهداف ملی و فراملی را در سیاست خارجی دولت اسلامی تبیین کنیم. بی تردید، دولت اسلامی نمی تواند همچون دولت های سکولار تنها منافع ملی خود را معیار عملکرد سیاست خارجی اش قرار دهد. پس از ترسیم اهداف ملی و فراملی دولت اسلامی، این بحث مطرح می شود که چه نسبتی بین آن ها وجود دارد. در پایان این فصل سعی خواهد شد مرز منافع ملی و مسئولیت های فراملی دولت اسلامی را تا حد ممکن ترسیم نماییم.

۱ - منافع ملی؛ اهداف دولت های ملی

منافع ملی عبارت است از: هدف های اساسی و تعیین کننده نهایی سیاست خارجی که طی آن تصمیم گیرندگان دولت را در این فرآیند راهنمایی می کند. این مفهوم، حیاتی ترین نیازهای یک دولت،

۳۶۰. محمود سریع القلم، عقل و توسعه یافتگی، ص ۲۳۷.

همچون حفظ و بقا، استقلال، تمامیت ارضی، امنیت و رفاه اقتصادی را در بر می‌گیرد. امروزه به دلیل رشد و قوام مفهوم وفاداری به وطن قومی و کشور، از این هدف کلی (هدف‌های کلی جامعه سیاسی) به «منافع ملی» تعبیر می‌شود. از این رو، در دولت‌های ملی مجموعه‌ای از اصول که به منزله چارچوب تصمیم‌گیری و رفتار قرار گیرد و رعایت آن بر کارگزاران لازم باشد و نیز اهدافی که براساس مسئولیت‌های فراملی باشد، وجود ندارد، بلکه اصل همان منافع ملی است که هدف کلی آنان می‌باشد، پس در قانون آنان اصل و هدف در سیاست خارجی در راستای منافع ملی خواهد بود، و اصلی جدای از آن چه آنان را در حفظ و تعقیب منافع ملی مدد رساند، نمی‌پذیرند. این‌گونه حکومت‌ها چیزی از منافع خویش را در حمایت از ارزش‌های انسانی یا دینی فدا نمی‌کنند، مگر آن که در راستای منافع شان باشد و یا در دراز مدت نفع آنان را تأمین کند. روزنا می‌گوید:

مفهوم منافع ملی هم در تحلیل سیاسی و هم در رفتار سیاسی به کار برده می‌شود. به عنوان یک ابزار تحلیل، منافع ملی وسیله‌ای است که به شرح، توصیف و یا ارزیابی منشأ و یا بررسی شایستگی سیاست خارجی یک کشور می‌پردازد. به عنوان یک ابزار رفتار سیاسی، منافع ملی در توجیه تقبیح یا پیشنهاد سیاست‌ها به کار برده می‌شود^(۳۶۱).

او در ادامه، عنوان «منافع ملی» را وسیله بسیج‌کننده حمایت برای بازیگران برشمرده، می‌گوید:

نه تنها بازیگران سیاسی مایل به مشاهده و بحث درباره اهداف خود تحت عنوان منافع ملی هستند، بلکه مایل‌اند ادعا کنند که اهداف آن‌ها خود منافع ملی است. این ادعاست که غالباً موجب جلب حمایت لازم برای حرکت به سوی تحقق اهداف می‌شود^(۳۶۲).

ژوزف فرانکل بر این باور است که اصطلاح «منافع ملی» با وجودی که «در کاربرد سیاسی آن، مبهم، بحث‌انگیز و مورد سوء استفاده بوده است، بیش از هر اصطلاح دیگری به عنوان توصیف مختصر و روشن کلیه عناصر هدفدار سیاست خارجی به کار رفته است»^(۳۶۳).

ژاک هونتزینگر می‌گوید:

۳۶۱. جیمز باربر - مایکل اسمیت، ماهیت سیاستگذاری خارجی، ترجمه حسین سیف زاده، ص ۲۴۷.

۳۶۲. همان، ص ۲۴۸.

۳۶۳. نظریه معاصر روابط بین‌الملل، ترجمه وحید بزرگی، ص ۱۱۰ - ۱۱۱.

به رغم کلیه انتقادهایی که غالب اوقات مناسب و به جاست، درباره حد و مرز مفهوم منفعت ملی باید با کمال اطمینان وجود حداقل منفعت مشترک برای مجموعه کشورهای دنیا را تأیید کرد، که تشکیل کوچک ترین مخرج مشترک کلیه سیاست های ملی را می دهد^(۳۶۴).

وی مفهوم مشترک و قابل انطباق را چنین بیان می کند:

منافع ملی در مفهوم جامعه شناسی کلمه، واقعیتی عمومی و دایمی است که از سوی کشورهایی که خواهان حفظ هویت خود در چارچوب مرزها، مردم و حکومت خویش هستند، عنوان می شود. این توصیف را می توان به عنوان یک توصیف عام پذیرفت، زیرا از رفتاری صحبت می کند که در مورد مجموعه کشورها با هر سیاست خارجی، هر وسعت و هرگونه جاه طلبی صادق است^(۳۶۵).

این حداقل انتظار مفهومی، از اصطلاح منافع ملی و نیز اهداف سیاست خارجی هر دولت است. بنابراین، تعاریف منافع ملی می تواند به عنوان معیاری برای سنجش موفقیت سیاست خارجی دولت های ملی باشد، لذا از این طریق «می توان به توفیق یا ناکامی سیاست خارجی پی برد، و شاید تنها طریق قضاوت بی طرفانه آن است که ببینیم سیاست خارجی دولت مورد نظر تا چه اندازه در دست یابی به هدف های اعلام شده و نیز تحقق منافع ملی موفق بوده است»^(۳۶۶).

جان ویک لین معتقد است که معیار و ضابطه اصلی در تنظیم سیاست خارجی همانا منافع ملی و علائق ملی است، پس ممکن است علائق ملی در اشکال سیاسی و اقتصادی به عنوان ارزش طبیعی یا معیار قضاوتی متناسب با آن سیاست خاصی که اعمال می شود، مورد توجه قرار گیرد^(۳۶۷). مورگنتا نیز منافع ملی را «معیاری همیشگی که با آن باید اقدام سیاسی را ارزیابی کرد»^(۳۶۸) تعریف می کند. وی درباره رابطه منافع ملی و قدرت می گوید:

۳۶۴. درآمدی بر روابط بین الملل، ترجمه عباس آگاهی، ص ۱۸۹.

۳۶۵. همان، ص ۱۹۰.

۳۶۶. عبدالعلی قوام، اصول سیاست خارجی و سیاست بین الملل، ص ۹۹.

۳۶۷. مبانی دیپلماسی، ترجمه عبدالعلی قوام، ص ۱۵۹.

۳۶۸. سید حسین سیف زاده، «تحول در مفهوم منافع ملی» در: سیدعلی قادری، مجموعه مقالات اولین سمینار بررسی تحول مفاهیم، ص ۱۰۴.

معیار قدرت، کشورها را قادر می‌کند تا فقط به دنبال یک ستاره راهنما، یک معیار فکری،

یک قاعده اقدام و در یک کلام، در خدمت منافع ملی باشند^(۳۶۹).

بنابراین، می‌توان حدود منافع ملی هر کشور را تابعی از میزان قدرت آن کشور دانست، پس مهم‌ترین عاملی که در تعیین اهداف و منافع ملی مدنظر خواهد بود، نقش قدرت و عناصر تشکیل دهنده آن است، زیرا رفتارها و داده‌های سیاست خارجی دولت‌ها به میزان قابل توجهی تحت تأثیر قدرت هر دولت شکل می‌گیرد، و قدرت واحدهای سیاسی نیز در یک میزان ثابت باقی نمی‌ماند^(۳۷۰). بدین جهت است که دولت‌های قوی، حوزه منافع ملی گسترده‌تری دارند و همین امر، موجب بروز تعارضات بیش‌تری در صحنه سیاست بین‌المللی می‌شود، در حالی که گستره منافع دولت‌های ضعیف معمولاً محلی، منطقه‌ای و محدود است. مورگنتا می‌گوید:

در واقع، ورای ویژگی‌های آرمانی و مرامی، فرهنگی یا اجتماعی بسیار متفاوت دولت‌ها و

ورای نطق‌ها و ظواهر امور، اساس سیاست خارجی هر دولت عبارت از منافع ملی است که با

کلمه «قدرت» توصیف می‌شود^(۳۷۱).

وی ایدئولوژی را نقابی برای کسب هرچه بیش‌تر منافع ملی می‌داند. از دیدگاه او اهداف ملی و فراملی دولت‌ها ملاکی جز منافع ملی ندارد. همگرایی بین منافع ملی و قدرت، موجب شده که تضاد و اشتراک در منافع و اهداف جنگ قدرت و رقابت‌های سیاسی نظامی و یا اتحادهای کشورها را فراهم سازد، لذا «تعارضات بین‌المللی به عنوان بازتاب برخورد منافع ملی بازیگران گوناگون مورد بررسی قرار می‌گیرد. اتحادها و ائتلاف‌های بین‌المللی محصول تجمع و تلاقی موقت منافع ملی هستند و شکل اتحادها و مناقشات بین‌المللی، تابع منافع ملی به شمار می‌روند»^(۳۷۲).

به طور خلاصه در سیاست خارجی «نخستین هدفی که هر دولت تعقیب می‌کند، حفظ خویش است. هر دولتی می‌کوشد دست کم بقای خود را تأمین کند و به این منظور امنیت جسمی و مادی خود را سازمان

۳۶۹. همان.

۳۷۰. عبدالعلی قوام، همان، ص ۱۱۶.

۳۷۱. هونتزینگر، همان، ص ۸۵.

۳۷۲. عبدالعلی قوام، همان، ص ۵۷.

بخشد»^(۳۷۳). این حداقل منافع ملی است که هر دولتی بدان می اندیشد و براساس آن تصمیم سازی می کند. جورج کنان می گوید:

تنها از طریق منافع ملی می توان سایر مسایل سیاسی را درک کرد، بر این اساس نباید در مورد ادعاهای سیاستمداران تحت عنوان دفاع از حقوق بشر یا دفاع از مسیحیت یا سیاست های ضد کمرنیزم و یا بودیسم برای برقراری دموکراسی در جهان و امثالهم دچار گمراهی شد. اهداف سیاسی بر مبنای علایق ملی در چارچوب قدرت موجود تعیین می گردد^(۳۷۴).

این بیان افزون بر آن که به واقعیتی تاریخی نظر دارد، راهکاری به دولت های ملی ارائه می دهد. نظریه واقع گرایانه کنان با مبانی نظری مورگنتا در رأیسم سیاسی در روابط بین الملل تطابق دارد. اگر زمانی نه چندان دور، کشیش ها و راهبان مسیحی غربی در ممالک تحت استعمار کشورهای اروپایی، بهویژه بریتانیای کبیر به تبلیغ دین می پردازند این چیزی جز گسترش فرهنگ، زبان و آیین انگلستان و منافع آن دولت و تأمین اهداف بلند مدت آن برای نفوذ و سلطه مداوم نبوده است. دیگر مسایل ارزشی، مانند حقوق بشر نیز چنین است. بنابراین، راهکار برای دولت های ملی، چیزی جز منافع ملی نخواهد بود. در چنین دولت هایی، منافع ملی اهداف و راهبردهای سیاست خارجی و نقش کشور در روابط بین الملل را تصویر می کند و میزان گستره آن اهداف یا منافع در سطح جهان جایگاه کشور در بین سایر بازیگران را تعیین می نماید. البته مقصود از «قدرت»، اعم از قدرت نظامی، سیاسی، اقتصادی و تبلیغی به مفهوم توجیه افکار عمومی داخلی و خارجی و حتی استفاده از حقوق بین الملل می باشد.

اما دولت های ایدئولوژیک تنها چارچوب منافع آنان قدرت نیست. قوام در این باره می گوید:

ایدئولوژی یک چارچوب ذهنی به وجود می آورد تا براساس آن، سیاست گذاران واقعیت ها را درک نمایند. در این روند، اطلاعات و پیام های واصله از محیط معنا و مفهوم پیدا کرده، در طبقه بندی خاصی مورد تفسیر و تبیین قرار می گیرد^(۳۷۵).

۳۷۳. هونتزینگر، همان، ص ۱۹۳.

۳۷۴. جان، ویک لین، مبانی دیپلماسی، ص ۱۵۹ - ۱۶۱.

۳۷۵. اصول سیاست خارجی، ص ۱۲۴.

دولت اسلامي نیز که تابع مکتب اسلام است، در سیاست خارجی خویش به اصولی پای بند است که از سویی اهداف و منافع ملی را در آن چارچوب دنبال می کند و از سویی دیگر اهداف آن در منافع ملی خلاصه نمی شود، بلکه مسئولیت هایی دینی نسبت به جهان اسلام و کل بشریت از جانب مکتب اسلام متوجه او خواهد بود، پس می توان گفت که اهداف سیاست خارجی دولت اسلامي دوگونه اند: نخست، اهدافی که از تعهدات عرفی، سیاسی و اجتماعی حاکمیت در قبال نیازمندی های ملت و کشور نشئت می گیرد و دوم، اهدافی که از مسئولیت های آن در قبال دین و فرهنگ اسلامي جامعه متوجه آن شده است. از این قسم اهداف می توان با عنوان «اهداف فراملي» یاد کرد. با توجه به این دو محور که در سیاست خارجی دولت اسلامي ترسیم می گردد، این دولت برخلاف دولت های ملی که در سیاست خارجی تنها منافع ملی را تعقیب می کنند، مصالح ملی را پی می گیرد که اعم از منافع ملی و مصالح ملت خویش و مسلمانان دیگر کشورها و همه افراد است و از این جهت که مصالح همه مسلمانان و ملل دیگر، علاوه بر منافع و مصالح خودی، جزء خاستگاه ملت و دولت اسلامي می باشد، از آن با عنوان مصالح ملی یاد می شود. براساس این دیدگاه که مفروض کتاب حاضر قرار گرفته است، همچون مورگنتا نمی توان گفت ایدئولوژی ضرورتاً سپر و نقاب قدرت است. لاقلاً درخصوص سیاست خارجی دولت اسلامي باید گفت قدر متیقنی از مسئولیت های فراملي وجود دارند که (حتی در صورت ضرر به منافع ملی) باید مورد توجه و عمل قرار گیرند.

۲ - انواع هدف در دولت ملي و اسلامي

عبدالعلي قوام می گوید:

هدف های ملی را می توان به صورت هدف های مستقل و وابسته، کوتاه مدت و میان مدت و بلند مدت، ظاهری و واقعی، سازگار و ناسازگار، هدف های متحد و متفرق و حفظ و تغییر وضع موجود تقسیم بندی کرد^(۳۷۶).

اصولاً دولت هایی که سیاست خارجی آن ها در چارچوب ایدئولوژی (به مفهوم خاصی) تعبیر و تفسیر می شود، از تقسیمات جغرافیایی موجود، توزیع قدرت و هنجارهای حاکم بر سیاست بین المللی ناراضی

می باشند، زیرا ایدئولوژی براساس ارزش تعریف می شود و ارزش ها «بایدها» و «نبایدها» را مطرح می کند و به مرزها محدود نمی شود^(۳۷۷). مهم ترین تقسیم بندی اهداف که غالب نویسندگان علوم سیاسی و روابط بین الملل از آن یاد کرده و به توصیف آن پرداخته اند، تقسیم براساس زمان است:

هدف های کوتاه مدت بیش تر جنبه فوری، لحظه ای و مقطعی داشته، به طور عمده به خواست های آنی دولت ها پاسخ می دهد. گاه هدف های کوتاه مدت جنبه واکنش در برابر رفتارهای سایر واحدهای سیاسی دارد و احتمال دارد با استراتژی کلی و اهداف بلند مدت آن تطابق نداشته باشد. در عین حال، دولت مزبور می کوشد منافع اش به خطر نیفتد یا متحمل کم ترین زیان شود؛ مثل انعقاد یک قرارداد اقتصادی برای تأمین بخشی از نیازهای داخلی و اعمال یا فراهم کردن تسهیلات تعرفه گمرکی در پاره ای از کالاهای صادراتی و وارداتی^(۳۷۸).

چنان که اشاره شد، اهداف حکومت های ایدئولوژیک اختصاص به منافع ملی و نیازهای ضروری ندارد و ممکن است در قبال رفتار دیگر بازیگران صحنه، بین المللی باشد، از این رو دفاع و حمایت از مسلمانانی که مورد تهاجم و قتل و غارت قرار می گیرند و یا دفاع از اسلام در برابر کسانی که به مقدسات اسلام توهین روا می دارند، جزء اهداف کوتاه مدت شمرده می شود. هاستی منافع و ارزش های حیاتی را نیز هدف کوتاه مدت دانسته، می گوید:

منافع و ارزش های «حیاتی» غالباً با حفظ موجودیت یک واحد سیاسی بیش ترین ارتباط را دارند. این منافع و ارزش ها، هدف های کوتاه مدت به شمار می روند^(۳۷۹).

بنابراین، اهدافی چون رفاه اقتصادی، وحدت سرزمین، اتحاد مجدد، امنیت ملی، یک پارچگی سرزمین، حفظ و تقویت «شیوه زندگی» و خودمختاری و استقلال، از اهداف کوتاه مدت محسوب می شوند^(۳۸۰). هدف های رفاهی از آن جهت در زمره هدف های حیاتی یا کوتاه مدت قرار می گیرند که «حکومت ها عموماً آن ها را چنان تصور می کنند که توجه دائم لازم دارند. شکست در تأمین یا پیشبرد آن ها اغلب

۳۷۷. همان، ص ۱۲۴.

۳۷۸. همان، ص ۱۰۶.

۳۷۹. کی . جی . هاستی، مبانی تحلیل سیاست بین الملل، ترجمه بهرام مستقیمی و مسعود طارم سري، ص ۲۲۱.

۳۸۰. همان، ص ۲۲۷.

منجر به سقوط انواع مختلف رژیم ها می شود و مردم عموماً ابعاد اقتصادی زندگی خود را به یک «شیوه زندگی» ملی مربوط می سازند»^(۳۸۱).

عبدالعلی قوام درخصوص بحث هدف های میان مدت می گفت:

هدف های میان برد برای افزایش اعتبار یک دولت در داخل کشور و محیط بین المللی اتخاذ

می شود؛ همچون انجام برنامه های عمرانی برای بالا بردن مشروعیت داخلی و قدرت برای

تأثیرگذاری خارجی. دولت ها در فرآیند تعقیب اهداف میان برد خود ترکیبی از هدف های

سنّتی، ایدئولوژیک و یا استراتژیک را دنبال می کنند^(۳۸۲).

هالستی مواردی را به عنوان هدف های میان مدت برمی شمارد که عبارت اند از: ایجاد و حفظ نهادهای بین المللی؛ سلطه منطقه ای؛ گسترش و توسعه فرصت های اقتصادی در خارج؛ تضعیف مخالف (مخالفان)؛ حمایت از متحدان و دوستان؛ حیثیت؛ ترویج ارزش ها در خارج؛ حقوق بشر و مانند آن^(۳۸۳). وی می گوید: امروزه افزایش حیثیت، علاوه بر نمایش توانایی های نظامی و اقدامات دیپلماتیک که در گذشته صورت می گرفت، برحسب سطح توسعه صنعتی و مهارت های علمی و تکنولوژیک سنجیده می شود^(۳۸۴). ایشان می افزاید: آن دسته از نخبگان سیاسی دولت های رو به رشد که واقعاً نسبت به فقر مردم خود حسّاس اند، برای پاسخ گویی به فشارهای داخلی در زمینه دست یابی به معیارهای بالاتر زندگی، ممکن است برنامه های گسترده ای را عمدتاً به خاطر افزایش حیثیت بین المللی دولت به اجرا درآورند^(۳۸۵). وی در مورد گسترش سلطه ایدئولوژیک می گوید: این هدف در شکل های متعددی رواج دارد و این در مواردی است که کارگزاران دولت متعهد می شوند ارزش های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی دولت خود را در خارج ترویج دهند و یا دیگر مردمان را به سوی اعتقاد مذهبی، فرهنگی یا سیاسی خاصی جلب کنند^(۳۸۶). هالستی تنظیم قواعد محیط زیست و کمک به کسانی که به عقیده یک حکومت باید «آزاد» شوند و نیز

۳۸۱. همان، ص ۲۲۷.

۳۸۲. اصول سیاست خارجی، ص ۱۰۶.

۳۸۳. کی . جی . هالستی، همان، ص ۲۲۲.

۳۸۴. همان، ص ۲۲۸.

۳۸۵. همان.

۳۸۶. همان، ص ۲۲۹.

طرح هاي مربوط به وحدت منطقه اي، بازارهاي مشترك، همكاري هاي امنيتي و مانند آن ها را، در مقوله هدف هاي ميان مدت قرار مي دهد^(۳۸۷).

در تطبيق اهداف ميان مدت بر اهداف دولت اسلامي شايد بتوان گفت دولت اسلامي به هر حال عضوي از اعضاي نظام بين الملل محسوب مي شود و در اين راستا خواهان برقراري روابط و تشنج زدائي در سطح منطقه مي باشد. سياست هاي منطقه اي دولت اسلامي (همانند سياست تشنج زدائي جمهوري اسلامي ايران در دوران پس از جنگ)، همكاري هاي امنيتي آن (مثل همكاري هاي جمهوري اسلامي ايران با روسيه) و سياست هاي محيط زيستي در اين قسم جاي مي گيرد. به نظر مي رسد اكثر اين گونه سياست ها، در حوزه منطقه الفراغ براساس اصل مصلحت قرار دارند و تابع مقتضيات زمان و مكان مي باشند. در مورد همكاري هاي امنيتي، ممكن است دولت اسلامي مجبور شود سلاح هاي نظامي را به دشمنان بفروشد يا از آن ها خريداري كند. امام خميني نيز بيع سلاح به ايشان را تابع مصالح روز و شرايط حكومت اسلامي مي داند^(۳۸۸). نتيجه اين بحث، احتمال تغيير حكم بيع سلاح در زمان هاي مختلف خواهد بود. بيع سلاح مي تواند در شرايطي واجب يا مباح، و تحت شرايطي ديگر حرام تلقي شود.

قوام هدف هاي بلند مدت را چنين تعريف مي كند:

اهداف دوز برد و يا بلند مدت دولت ها معمولاً در چارچوب ايده آل ها و برنامه هاي

استراتژيك و جاه طلبانه مورد توجه قرار مي گيرد. در اين فراگرد عناصر زمان، منافع و حوزه

اطلاق دخالت دارند. در اين روند، دولت ها خواست ها و منافع خویش را در چارچوب مرزهاي

ملي محدود نمي سازند.^(۳۸۹)

از منظر هالستي، هدف هاي بلند مدت عبارت اند از: طرح ها، رؤياها و پندارهائي مربوط به سازمان سياسي يا ايدئولوژيك غايي نظام بين المللي؛ قواعد حاكم بر روابط درون نظام مزبور و نقش دولت هاي خاص در اين نظام^(۳۹۰). همچنين مي توان به هدف هاي فرهنگي، مبادلات علمي و نيز هدف هاي كلي و درجه سوم کشورها که در ناحیه و يا در قبال برخي کشورها تعقيب مي گردد، اهداف بلند مدت اطلاق

۳۸۷. همان، ص ۲۳۰.

۳۸۸. مكاسب محرمة، ص ۱۵۲.

۳۸۹. اصول سياست خارجي، ص ۱۰۶ - ۱۰۷.

۳۹۰. كي. جي. هالستی، همان، ص ۲۳۱.

نمود^(۳۹۱). این اهداف (بلند مدت) به ندرت محدود به زمان می باشد و شامل آرمان ها و تصورات رهبر و یا کشوری درباره ایجاد یک سیستم یا نظام خاص بین المللی می شود^(۳۹۲)، از این رو تشکیل حکومت فراگیر اسلامی (که براساس آن، همه کشورهای اسلامی به یک اتحاد کامل برسند) و یا همگرایی دولت های اسلامی (که براساس آن، بتوانند حداقل در روابط بین المللی خود از مشی سیاسی یک سان پیروی کنند) هدفی بلند مدت است.

بنابراین، تحقق مسئولیت های فراملی دولت اسلامی، در تقسیم بندی برخی جزء برنامه هدف های کوتاه مدت قرار می گیرد که هجوم ناگهانی به ملتی مسلمان، نمونه ای از آن بود. بخش عمده مسئولیت ها نیز جزء هدف های میان مدت قرار می گیرند که تبلیغ دین از این باب بود، و آن چه در هدف های بلند مدت قرار دارد، برنامه ریزی برای اتحاد ممالک اسلامی و رفع هرگونه ستم و استثمار از ملل مظلوم و مستضعف جهان است. امام خمینی - ره - می گوید: «ما اگر چنان چه قدرت داشته باشیم تمام مستکبرین را از بین خواهیم برد»^(۳۹۳). این حرف در زمره اهداف دراز مدت قرار دارد.

در مقایسه اهداف کوتاه مدت، میان مدت و دراز مدت حکومت اسلامی می توان گفت اهداف کوتاه مدت معمولاً اموری حیاتی اند، و از طرفی از ضرورت های زندگی جمعی ناشی می شوند و از طرف دیگر بر مبانی عقلی و نقلی تکیه دارند؛ به طور مثال، رفاه اقتصادی، امنیت ملی و حفظ یک پارچگی سرزمین اسلامی در مقابل هجوم دشمن، هم بر اصولی همچون اصل نفی سبیل و اصل مصلحت تکیه می زند و هم ناشی از ضرورت های زمانه است. به هر حال، دولت اسلامی همانند دولت های دیگر باید برای امنیت و رفاه و استقلال خود برنامه ریزی نماید.

اهداف میان مدت عمدتاً در سطح منطقه و همکاری های امنیتی است. ائتلاف دولت اسلامی با چند دولت دیگر، انعقاد پیمان های منطقه ای و امثال آن معمولاً متأثر از شرایط زمان و مکان می باشد. پیمان همکاری با کسانی که پیش تر دشمن نظام اسلامی بوده اند - اگر براساس اصول کارشناسانه و مصلحت انجام شود - نوعی عدول از اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی نیست. در مقابل، اهداف دراز مدت

۳۹۱. حمید بهزادی، اصول روابط بین الملل و سیاست خارجی، ص ۱۳۵.

۳۹۲. همان.

۳۹۳. صحیفه نور، ج ۲۲، ص ۲۱۸.

معمولاً آرمانی و اموری ثابت اند. اگر ائتلاف و همگرایی یا اتحاد دولت های اسلامی هدفی درازمدت برای دولت اسلامی تلقی شود، نمی توان از آن - حتی با تغییر شرایط زمانی و مکانی - عدول کرد.

۳ - منافع ملی و اهداف فراملی

هر دولتی می تواند اهداف متعدد و متنوعی را در سیاست خارجی خویش ترسیم نماید، اما همه آن ها هم سطح نیستند. برخی از اهمیت و درجه ای از ضرورت برخوردارند که گذر از آن ها هستی آن دولت را به خطر می اندازد، و یا بدون تحقق آن اهداف، پی گیری هدف های دیگر عبث خواهد بود. به قول هالستی امروزه بیش تر دولت ها سیاست های خارجی خود را به گونه ای شکل می دهند که امنیت و خود مختاری و ارزش های رفاهی شهروندان خود (مانند درآمد، شغل، تأمین اجتماعی سنین پیری و جز آن) را به حداکثر رسانند. این امور در جهان امروز ارزش های اساسی هستند و حکومت ها نمی توانند با وسایلی که تنها خود در اختیار دارند به آن ها دست یابند یا از آن ها دفاع کنند. «هدف های حیاتی» برای موجودیت یک واحد سیاسی، اساسی هستند و بدون آن ها دولت نمی تواند دیگر انواع هدف ها را دنبال کند، در واقع، بدون استقلال و خودمختاری و یک مبنای معقول اقتصادی، دولت احتمالاً بازیگر مهمی در سیاست خارجی نخواهد بود^(۳۹۴). کوتاه مدت، میان مدت یا دراز مدت بودن اهداف سیاست خارجی، ربط مستقیمی به درجه ضرورت و اولویت آن ها ندارد. برخی از اهداف کوتاه مدت مثل استقلال و امنیت می توانند از اولویت بالایی برخوردار باشند.

اولویت اهداف دولت اسلامی و منافع حیاتی آن را، از دیدگاه فقهای اسلام درباره مصالح و ضرورت های جامعه اسلامی می توان دریافت. شهید اول می گوید: نفس، دین، عقل، نسب و مال از اموری است که هیچ شریعتی از سوی خداوند نازل نشده است مگر برای حفظ این ضروریات پنج گانه^(۳۹۵).

میرزای قمی از آن ها به عنوان مصالح یاد کرده، می نویسد:

و مصالح الدین والنفس والعقل والمال والنسل نقد اعتبر الشارع صیانتها و ترك ما یؤدی الی

فسادها ...^(۳۹۶)

۳۹۴. کی . جی . هالستی، همان، ص ۲۱۹ - ۲۲۰.

۳۹۵. القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۳۸.

این تقسیم با تقسیم مصلحت به مصلحت ضروری، حاجی (مورد حاجت) و تزینینی (یا تحسینی) اهل سنت هم مرتبط است. آن‌ها دین و نفس و عقل و نسل و مال را در زمره مصالح ضروریه می‌دانند^(۳۹۷). این موارد اگر فراتر از امثله قضایی مانند حدود و دیات فرض شوند در سطح کلان می‌توانند جزء اهداف یا منافع حیاتی سیاست خارجی قلمداد شوند. بنابراین، بر دولت اسلامی لازم است در حفظ فرهنگ دینی جامعه در برابر تهاجم به باورهای دینی و ارزش‌های معنوی کوشا باشد، همچنان که حفظ نفوس و تأمین معاش مردم، حفاظت از اموال و تمامیت ارضی و حراست از استقلال کشور که همان حفاظت از تصمیمات اندیشه جمعی جامعه اسلامی برای خویش و نسپردن قدرت تصمیم‌گیری به بیگانه است، در اولویت قرار دارد. حراست از «نسل» افزون بر آن که سلامت نسل را از نظر اخلاقی می‌تواند در بر گیرد، ناظر بر بقای نسل ملت مسلمان است و دولت اسلامی باید به گونه‌ای عمل کند که نسل یا نسل‌های آینده را با خطر مواجه نسازد. از آن جمله می‌توان بهره‌برداری از منابع طبیعی و حفاظت از محیط زیست را برشمرد.

یکی از منافع حیاتی جامعه و کشور اسلامی در سطح جهان به‌ویژه در جهان و عصر ارتباطات گسترده و فراگیر، حفاظت از حیثیت و موقعیت و پرستیژ جهانی ملت است. این حیثیت در سطح فردی آن، به عنوان آبرو یاد می‌شود. در قرآن کریم نیز به مواردی برمی‌خوریم که اهمیت حیثیت (در بُعد فردی) را آشکار می‌کند. حضرت مریم وقتی عیسی (علیه السلام) را آبستن می‌شود، با وجود آن که معجزه‌ای الهی است ترس تهمت و بی‌آبرویی چنان وجود او را فرا می‌گیرد که می‌گوید: «... یا لیتنی متُّ قبل هذا و کنت نسیاً منسیاً»^(۳۹۸)؛ ای کاش پیش از این مرده بودم و فراموش شده بودم». حضرت یوسف (علیه السلام) پس از سال‌ها زندان وقتی حکم آزادی را به وی می‌دهند، از زندان خارج نمی‌شود و می‌گوید: به ملک بگو: چرا آن زنان دستان خود را بریدند^(۳۹۹). سؤال انجام شد و پاسخ آنان بی‌گناهی یوسف را ثابت کرد: «قالت امرات العزیز الثن حصص الحقّ أنا رودثه عن نفسه و إته لمن الصدقین»^(۴۰۰)؛ اکنون حقیقت آشکار شد. من [بودم که] از او کام خواستم و بی‌شک، او از راستگویان است».

۳۹۶. القوانین المحکمة، ج ۲، (چاپ سنگی)، ص ۹۲.

۳۹۷. محمد سعید رمضان البوطی، ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیة.

۳۹۸. مریم (۱۹) آیه ۲۳.

۳۹۹. یوسف (۱۲) آیه ۵۰.

۴۰۰. همان، آیه ۵۱.

حضرت یوسف پس از این پرسش و پاسخ می گوید: «ذلك لیعلم أئی لم أئنه بالغیب...»^(۴۰۱)؛ این (درخواست اعاده حیثیت) برای آن بود که [عزیز] بداند من در نهران به او خیانت نکردم». حیثیت و شخصیت اجتماعی بهیژه در جوامع دینی به اندازه ای اهمیت دارد که افراد چه بسا برای حفظ آن حاضرند جان یا دارایی خویش را فدا کنند و حتی پس مرگ مورد ملامت قرار نگیرند. اگر قرآن غیبت کردن را همسان با خوردن گوشت برادر مؤمن ذکر می کند برای حفظ جایگاه و شخصیت اجتماعی افراد است.

حفظ این جایگاه و شخصیت اتباع ملت مسلمان در میان ملل دیگر و موقعیت و پرستیژ جهانی کشور اسلامی برعهده دولت اسلامی است. رفتار یک دولت می تواند سبب شود با وجود عدم برخورداری از منابع قدرت جهانی، کشور و ملت اش در میان ملل دیگر از پرستیژ و احترامی برخوردار شود که دیگر اهداف خویش را به راحتی دنبال کند. همان طور که رفتار و برخوردهای غلط می تواند بهانه ای به رسانه های تبلیغی و دشمنان خود بدهد تا آن را منزوی و منفور در میان ملل دیگر گرداند، به شکلی که در دست یابی به دیگر اهداف حیاتی خود نیز درمانده شود. بنابراین، حفظ موقعیت و پرستیژ جهانی کشور اسلامی می تواند در صدر اهداف سیاست خارجی و منافع حیاتی آن قرار گیرد، به خصوص اگر آن دولت داعیه «ام القری» بودن جهان اسلام را داشته باشد.

۴ - اهداف ملی و فراملی دولت اسلامی

نقطه آغازین سیاست خارجی کشورها ترسیم اهداف ناشی از نیازهای ملت ها و آرمان های آن ها می باشد. دولت اسلامی برای تنظیم اهداف خارجی خود همواره با دو عامل مواجه است: یکی، نیازهای مادی و معنوی ملت خویش که فارغ از باورهای ایدئولوژیک می باشد و تنها سیاست های داخلی جواب گوی آن ها نیست، پس سیاست خارجی باید برای رفع آن نیازها تلاش کند. این گونه اهداف را می توان اهداف ملی نامید «که برای تحقق منافع ملی یک کشور مورد توجه می باشند؛ از قبیل حفظ استقلال و تمامیت ارضی و امنیت ملی، رفاه عمومی جامعه در محیطی صلح آمیز و...»^(۴۰۲).

۴۰۱. همان، آیه ۵۲.

۴۰۲. منوچهر محمدی، سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، ص ۲۰.

دسته دوم اهداف، شکل فراملي و برون مرزي دارند. اهداف برون فردي و فراملي دولت هاي سکولار، مبتني بر منافع ملي است؛ در حالي که در حکومتهاي ایدئولوژیک بر مسئوليتهاي فراملي نیز تکیه مي زنند. همان گونه که در تبیین اهداف حیاتي و غیر حیاتي، و تقسیم بندي اهداف به اهداف کوتاه مدت، میان مدت و دراز مدت اشاره شد، اهداف ملي دولت اسلامي همچون دیگر دولت ها براساس نیازها، ضرورت ها و تعهدات عرفي دولت اسلامي و مصالح ملت تحت حاکمیت آن شکل مي گیرد. البته این تفاوت وجود دارد که دولت اسلامي همواره درصدد است نهادي از اهداف ملي و مسئولیت هاي فراملي را ایجاد نماید، در حالي که دولت هاي سکولار حتي اهداف فراملي خود را براساس منافع ملي تعريف مي کنند.

به هر حال، دولت اسلامي خود را عضو جامعه بین المللي مي داند و ضرورت ها و تنگناهاي سیاست خارجي خود را مشابه دیگر دولت ها مي بیند. از این جهت - و با صرف نظر از کم و کیف مسئولیت هاي فراملي - دولت اسلامي اهداف حیاتي و غیر حیاتي، و کوتاه مدت، میان مدت و بلند مدت خود را همچون دیگر دولت ها سامان مي دهد. تأمین منافع ملي (با در نظر گرفتن مسئولیت هاي فراملي)، تأمین استقلال و تحکیم روابط با دیگر کشورها به منظور بسط قدرت ملي، از جمله مهم ترین اهداف ملي دولت اسلامي تلقي مي شوند.

عامل دوم تأثیرگذار و تعیین کننده در اهداف دولت اسلامي، باورهاي ديني ملت است. این گونه اهداف، فراملي^(۴۰۳) و به تعبیر دیگر مافوق ملي هستند. منوچهر محمدي درباره اهداف مافوق ملي مي گوید:

کشورهایی با توجه به ایده آل های حاکم بر جامعه خود با دید وسیع تر از تأمین منافع ملت و جامعه خود، احساس رسالتی و رای مرزهای کشور می نمایند، به طوری که منافع ملي را تحت الشعاع منافع جهانی و یا منطقه ای از دیدگاه خود یا بخشی از آن می بینند. البته این امر بدان معنا نیست که اهداف ملي خود را نادیده می گیرند، بلکه در شرایط تحقق اهداف مافوق ملي طبیعتاً منافع ملي خود را نیز تحصیل شده دانسته و یا این که در شرایط خاصی حاضر به فدا

کردن اهدافی از قبیل حاکمیت ملی و تمامیت ارضی در قبال تأمین اهداف مافوق ملی خود می باشند^(۴۰۴).

این فرض اخیر نسبت به دولت اسلامی، ناظر به ایده آرمانی برقراری حکومت واحد جهانی اسلام است. از آن جا که این اهداف ناشی از باورها و مسئولیت های دینی جامعه است، برای ترسیم آن ها باید عمدتاً سراغ متون اسلامی رفت و یافته های آن ها را در تعیین اهداف، معیار قرارداد. پیش تر در بحث مبانی سیاست خارجی دولت اسلامی چنین بیان شد که مبانی برون دینی ما را از رجوع به منابع درون دینی باز نمی دارد. آیات قرآن کریم که سخن از وظایف مسلمانان در قبال همدیگر و دیگر ابنای بشر به میان آورده، اولین منبع این موضوع است. پس از آن، سیره عملی و گفتار پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) و ائمه (علیهم السلام) الگویی دولت اسلامی در تعیین اهداف سیاست خارجی آن خواهد بود.

۴ - ۱ - تحکیم و توسعه قدرت

نخستین هدف دولت اسلامی - که عمدتاً در راستای اهداف ملی محسوب می شود - تحکیم و توسعه قدرت می باشد. تلقی قدرت نزد مردم با تعبیر آن پیش دانشمندان استراتژی تفاوت بسیاری دارد. نقش و اثر قدرت نیز در سطح جامعه متفاوت از کاربرد آن در روابط بین الملل است. قدرت، نفوذ و اقتدار واژه هایی هستند که در دنیای سیاست بسیار شنیده می شوند، اما استفاده از آن منحصر به این قلمرو نیست. در تمام سطوح زندگی اجتماعی با عامل قدرت سروکار داریم^(۴۰۵). در میان عالمان و صاحب نظران علوم سیاسی و روابط بین الملل واژه «قدرت» موضوع بحث های مفهومی و نظری گسترده ای شده است. اما با این حال «معدود کلماتی هستند که به اندازه قدرت به طور مداوم استعمال شده اند، بی آن که به نظر برسد که نیازی به تأمل درباره معنای آن ها وجود دارد»^(۴۰۶).

۴۰۴. سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، ص ۲۰.

۴۰۵. ر. ک: سیدعلی اصغر کاظمی، روابط بین الملل در تئوری و در عمل، ص ۱۵۹.

۴۰۶. جان کنت گالبرت، «قدرت و سازمان» در: استیون لوکس، قدرت، فرانسوی یا شریطانی، ترجمه فرهنگ رایجی، ص ۳۰۱.

ماکس وبر و مورگنتا از علمای سیاسی سنت گرا، قدرت را در مفهوم عام و کلی، هم به عنوان غایت و هم وسیله سیاست تلقی کرده اند. در این تعبیر قدرت صرفاً به میزان اقتدار و توانایی یک طرف در به اطاعت درآوردن طرف دیگر است^(۴۰۷). هالستی معتقد است:

می توان قدرت را به مثابه یک کمیت دانست که تنها در قیاس با قدرت دیگران معنا پیدا می کند، از این رو قدرت امری نسبی است. به طور خلاصه، قدرت را می توان از چند جنبه مدنظر قرار داد: قدرت یک وسیله است؛ بر منابعی مبتنی می باشد؛ یک رابطه و یک روند است و دست کم به طور ناقص می توان آن را اندازه گرفت. مفهوم قدرت را می توان به سه عنصر تحلیلی متمایز تقسیم کرد. قدرت مرکب است از: ۱ - اعمالی [روند و رابطه ای] برای نفوذگذاری بر دولت های دیگر؛ ۲ - منابع یا اهرم های به کار رفته برای موفق ساختن اعمال نفوذ و ۳ - پاسخ به اعمال^(۴۰۸).

به طور کلی، شاید بتوان گفت قدرت در سیاست خارجی و روابط بین الملل همان چیزی است که یک دولت در نیل به اهداف خارجی خویش از آن بهره می گیرد. از این رو، پدیده قدرت در سیاست و روابط خارجی دولت اسلامی، گرچه در رتبه نخست به عنوان هدف یاد می شود، لیکن در نهایت، چیزی جز ابزار بالفعل یا بالقوه ای که در جهت دست یابی به اهداف موردنظر آن دولت فعلیت می یابد، نخواهد بود، پس هدف بودن قدرت در این جا به معنای غایی بودن آن برای حکومت اسلامی نیست. دولت اسلامی می خواهد به قدرت برسد تا اهداف غایی دیگری را متحقق سازد.

با توجه به مبانی نظری دولت اسلامی و تفاوت نظریه های علمای اسلام در این باره و حداقل و حداکثری که در مسئولیت های فراملی در آن نظریه ها به چشم می خورد، دامنه قدرت نیز در هر مورد محدوده خاصی می یابد. در یک دیدگاه، قدرت عبارت از توان تأمین منافع ملی و انجام حداقل مسئولیت های فراملی و ارائه الگویی مناسب از دولت اسلامی به دیگر کشورها و جوامع مسلمان خواهد بود. ولی در دیدگاه دیگر، قدرت عبارت از به فعلیت رساندن تمامی امکانات مادی و معنوی کشور در جهت به اطاعت واداشتن همه مسلمین از دولت اسلامی موجود و تشکیل دولتی فراگیر و جهانی است،

۴۰۷. سید علی اصغر کاظمی، همان، ص ۱۶۴.

۴۰۸. مبانی تحلیل سیاست بین الملل، ترجمه بهرام مستقیمی و مسعود طارم سري، ص ۲۵۲.

بنابراین قدرت از این جهت نیز امری نسبی تلقی می‌گردد و دولت قدرتمند و ناتوان در نگاه پیروان هر کدام از نظریه‌ها، با دیگری متفاوت خواهد بود. برتراند راسل می‌گوید:

قدرت را می‌توان ایجاد آثار و نتایج مورد نظر تعریف کرد^(۴۰۹).

درباره نسبت قدرت و نیرو چنین گفته شده است:

نیرو به معنای قدرت نیست. قدرت، بسیج نیرو از سوی دولت است به علاوه روابط با دولت‌های دیگر به منظور نیل به اهداف خود. قدرت عناصر نیرو، یعنی قابلیت‌های عینی دولت را به کار می‌گیرد، ولی گاهی عناصری نیز از قبیل هوشمندی و اراده رئیس دولت، حالت روحی یک ملت و بخت و اقبال دخالت دارد^(۴۱۰).

به عقیده ارکانسگی، قدرت پدیده‌ای جهانی است، زیرا در هر رابطه، سیما و جنبه‌ای از قدرت به چشم می‌خورد. قدرت جزئی از ارتباط و مناسبات هر رابطه است ... به طوری که نمی‌تواند از بقیه اجزای رابطه منفک باشد.

اهمیت جهانی قدرت و حضور آن در تمام شئون زندگی بشر به اندازه‌ای است که عده‌ای به نقش پول در روابط اقتصادی و گروهی به خورشید در منظومه شمسی تشبیه کرده‌اند و بعضی دیگر بر آن‌اند که انگیزه اصلی تمام اعمال و رفتار بشر قدرت است؛ یعنی کسب، حفظ و ازدیاد قدرت، اساس و زیربنای فعالیت‌های اجتماعی افراد و گروه‌ها بوده و علت اصلی ایجاد روابط بین‌المللی کشور را تشکیل می‌دهد^(۴۱۱).

قدرت و اقتدار یک دولت بهترین ابزاری است که موجب نفوذ در میان ملل دیگر و همسویی آنان با سیاست‌های جهانی آن دولت و پیشبرد اهداف ملی و فراملی آن می‌گردد. این اقتدار به قدرت و توان سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی و نیز صلابت و اتحاد یک ملت و نحوه بسیج دیگر امکانات مادی و معنوی و بهره‌گیری از آن بستگی دارد. برخورداری دولت از فرهنگ غنی، به آن امکان می‌دهد تا با تبادل فرهنگی، همگرایی گسترده‌ای را با ملل دیگر باعث شود و در میان آنان تأثیرگذار گردد، چنان که قدرت

۴۰۹. «شکلهای قدرت» در: استیون لوکس، ص ۲۹.

۴۱۰. ژاک هونتزینگر، درآمدی بر روابط بین‌الملل، ترجمه عباس آگاهی، ص ۱۹۲.

۴۱۱. حمید بهزادی، اصول روابط بین‌الملل و سیاست خارجی، ص ۱۵۲ - ۱۵۳.

اقتصادی، آن دولت را قادر می‌سازد با سرمایه‌گذاری خارجی و با کمک اقتصادی، کشورهای دیگر را به همکاری و برنامه‌ریزی‌های مشترک وادارد و در مسایل جهانی نیز مواضع مشترکی را اتخاذ کنند.

۴-۱-۱- تحکیم قدرت در قرآن کریم

حفظ تمامیت ارضی و ایجاد امنیت از قدیمی‌ترین اهداف دولت و انگیزه اولیه تشکیل حکومت در تاریخ بشر بوده است، این مقصود با قدرت نظامی حاصل می‌شود. خداوند در قرآن مسلمانان را به ایجاد چنین قدرتی سفارش می‌کند:

واعدوا لهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخيل ترهبون به عدو الله و عدوكم و اخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم...^(۴۱۲)؛ هرچه در توان دارید از نیرو و اسب‌های آماده، بسیج کنید تا با این [تدارکات]، دشمن خدا و دشمن خودتان و [دشمنان] دیگری را جز ایشان که شما نمی‌شناسید و خدا آنان را می‌شناسد، ترسانید.

ارگانسکی می‌گوید:

بیش تر قدرت‌ها در سطح مسایل بین‌المللی عبارت از قدرت‌های منفی هستند و آن عبارت است از: توانایی ملتی که ملت دیگر را از مبادرت به اقداماتی که وی را خوش نمی‌آید، باز دارد. اما قدرت مثبت که عبارت از توانایی ملتی است در وادار کردن ملت دیگر در انجام اقدامی خاص، در سطح مسایل بین‌المللی بسیار کم‌تر از قدرت منفی وجود دارد^(۴۱۳).

حال با توجه به این تقسیم‌بندی، می‌توان گفت تأکید آیه قرآن بر قدرت‌های منفی و یا به تعبیر دیگر، قدرت بازدارنده است، پس نتیجه تدارکات و آمادگی نیرو را ترسانیدن دشمنان می‌داند تا آنان به خاطر ترس دست به اقدام و حمله بر ضد مسلمانان نزنند.

آیه مذکور تنها آیه‌ای است که سخن از تجهیزات نظامی و امکانات ظاهری به میان آورده است، ولی از جنگ و قتال در آن خبری نیست و تنها به قدرت نمایی و مانور نظامی به عنوان عاملی بازدارنده بسنده کرده است. از سوی دیگر این آیه از دشمنان ناشناخته سخن گفته است، بنابراین دستورالعمل و پیام حقیقی آن یک امر و سفارش دائمی به مسلمانان است که همواره باید از نظر ظاهر و قدرت مانور به حدی باشند

۴۱۲. انفال (۸) آیه ۶۰.

۴۱۳. سیاست جهان، ترجمه دکتر حسین فرهودی، ص ۱۴۸.

که دشمنان آن به فکر حمله به آنان نیفتند و هیبت و قدرت مانور دولت یا دولت های اسلامی، آنان را از اهداف شوم و تعرض و مزاحمت بازدارد، اگرچه آنان بالفعل هیچ دشمنی یا حرکتی دال بر نیت سوء نداشته باشند. این دستورالعمل را می توان مبتنی بر «انگیزه طبیعی قدرت طلبی بشر تلقی کرد»^(۴۱۴) و آن را واقعیتی تاریخی دانست، زیرا تاریخ روابط بین الملل کم تر به یاد دارد که دولتی در صحنه جهانی بی آن که مانعی اعم از افکار عمومی داخل مرزها یا خارج آن و قدرت بالفعل یا بالقوه ای برای مقابله مشاهده کند، باز در مرزهای خود مانده و به گونه ای متعرض دیگران نشده باشد. حتی اگر نیازی به چنین تعرض و توسعه طلبی برای آن کشور نبوده و هرگونه امکانات رفاهی مادی و معنوی فراهم بوده باشد، باز رشد نیروهای درون حاکمیت سبب انگیزه های توسعه طلبی شده است، و به بهانه های دفاع از اقوام و ملل مستضعف، ارائه تجربه موفق خود و یا در نهایت، با تمسک به ایدئولوژی خاصی یا بهره برداری از عناوینی همچون دفاع از حقوق بشر، مبارزه با تروریسم و افراطی گرایی، نظم جهانی و جهانی شدن و ... که امروزه ابزار اقتدارگرایان شده، منافع خویش و سلطه بر جهان را دنبال می کنند.

قرآن کریم آن جا که سخن از جنگ و قدرت مثبت است، به عناصر معنوی قدرت اشاره می کند و به پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) می فرماید:

يا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَبْرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنْ الَّذِينَ كَفَرُوا بَانِهِمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ^(۴۱۵)؛ ای پیامبر، مؤمنان را به جهاد برانگیز. اگر از [میان] شما بیست تن شکیبیا باشند بر دویست تن چیره می شوند و اگر از شما یک صد تن باشند بر هزار تن از کافران پیروز می گردند، چرا که آنان قومی اند که نمی فهمند.

آخرین فراز آیه مبحث «نفهمیدن» مشرکان را مطرح می کند. با توجه به سیاق آیه، می توان گفت این عدم فهم و درک آن نسبت به قدرت معنوی و درجه ایمان و شکیبایی مؤمنان است که یک فرد ده برابر آنان قدرت مقاومت یافته است. این قدرت، توانی است که تنها در جنگ بروز می کند و قبل از آن شاید خود مؤمنان از میزان مقاومت و رشادت خود ارزیابی دقیقی نداشته باشند، چه رسد به دشمنان آنان. بنابراین، این قدرت معنوی در ظاهر، قدرت مانور نیست، به خلاف تجهیزات نظامی و تعداد نظرات و امکانات ظاهری

۴۱۴. سید علی اصغر کاظمی، روابط بین الملل در تئوری و در عمل، ص ۱۶۲.

۴۱۵. انفال (۸) آیه ۶۵.

که قدرت مانور و بازدارنده می باشد. البته اگر بتوان دشمن را از آثار قدرت معنوی آگاه کرد این قدرت نیز قابلیت بازدارندگی خواهد داشت.

در آیه بعد قرآن ارزیابی مجددی از وضعیت قدرت معنوی و رابطه آن با قدرت ظاهری ارائه می دهد. در حالی که قدرت مانور و بازدارنده از بیست نفر به صد نفر، و از صد نفر به هزار نفر افزایش یافته است، قدرت جنگ نسبت به نفرات سابق، کاهش چشم گیری دارد و اکنون برخلاف قبل که یک نفر در برابر ده نفر مقاوم بود یک نفر در برابر دو نفر مقاوم می شود. این رازی است که خداوند به آن آگاه است و به آنان خبر می دهد که مبادا براساس ارزیابی سابق عمل کنند. البته این ارزیابی حاکی از کاهش قدرت معنوی و ایمان افراد به شکل قاعده ای کلی نیست، بلکه ارزیابی کلی لشکر اسلام و کفر می باشد و تفاوت امر بدان جهت است که در لشکر فعلی در این جنگ، به خلاف جنگ پیشین، جمع کثیری از تازه مسلمانان و افراد ضعیف الایمان وجود دارند که کمیّت را افزایش داده و از کیفیت کاسته اند، لذا می فرماید:

الَّذِينَ خَفَّتْ اللَّهُ عَنْكُمْ وَ عَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنَّ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَ أَنَّ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفِينَ بَإِذْنِ اللَّهِ وَ اللَّهِ مَعَ الصَّابِرِينَ^(۴۱۶)؛ اکنون خدا بر شما تخفیف داده و معلوم داشت که در شما ضعفی هست. پس، اگر از [میان] شما یک صد تن شکیبیا باشند بر دویست تن پیروزی گردند، و اگر از [میان] شما هزار تن شکیبیا باشند به توفیق الهی بر دو هزار تن غلبه می کنند و خدا با شکیبیان است.

نکته حائز اهمیت این است که این دو آیه با دو ارزیابی متفاوت در یک سوره و کنار هم قرار گرفته است تا ضمن مقایسه ای بین وضعیت قدرت از نظر زمان نزول و بیان واقع بین آن دو شرایط و زمان متفاوت را نشان دهد. حتی برخی نزول آیه دوم را به زمان فتح مکه نسبت داده اند، حال آن که آیه نخست در زمان جنگ بدر نازل شد است و آیه دوم از نظر حکم، ناسخ آیه اول است^(۴۱۷).

با توجه به آیات قرآن در مورد تجهیز قدرت بازدارنده و یا تشویق مسلمانان به جهاد و فداکاری و شهادت، می توان نتیجه گرفت که تأسیسات نظامی یکی از عوامل عمده قدرت در یک کشور است. این قدرت هم در زمان صلح کاربردی مؤثر دارد و هم هنگام جنگ در بوتّه آزمایش واقعی قرار می گیرد. دولت

۴۱۶. همان، آیه ۶۶.

۴۱۷. الفضل بن حسن الطبرسی، مجمع البیان، ج ۳ و ۴، ص ۸۵۶ - ۸۵۷ و ابن عاشور، تفسیر التحریر والتنوير، ج ۹، ص ۱۵۶.

اسلامی هم در مانورهای خویش به عنوان قدرت بازدارنده و هم در برخی نیازهای متناسب می تواند از آن تجهیزات و نیروهای انسانی که اغلب لازم است از افراد فداکار باشند، بهره مند گردد و با متصل و مرتبط کردن آن به توده های ملت، اقتدار ملی خویش را فراهم کند.

به طور خلاصه، می توان گفت پیشبرد غالب اهداف و نیت های دولت سلامی در سیاست خارجی، تابعی از قدرت و اقتدار آن دولت می باشد، و تفاوت آن با دولت های ملی آن است که آن ها قدرت را تکیه گاه و دست یابی به منافع ملی می دانند، اما دولت اسلامی قدرت را تکیه گاه مسئولیت های فراملی و ارزشی و منافع متقابل تلقی می کند.

۴-۱-۲- جهاد، و رابطه آن با توسعه قدرت در خارج از مرزها

آن گونه که ابوالفضل شکوری توضیح می دهد، اهداف نهایی اسلام در سطح جهانی عبارت است از: تبلیغ جهان بینی توحیدی براساس آخرین دین آسمانی؛ اعتقاد به کرامت انسانی و خلافت وی روی زمین؛ انهدام و تخریب مبانی تفکر نژادپرستی و تعصبات قومی و نژادی؛ نفی تجزیه بشریت از طریق مرزهای جغرافیایی و اقلیمی؛ نابودی هرگونه ظلم و ستم از طریق مرزهای جغرافیایی و اقلیمی و تأمین حکومت واحد جهانی بر مبنای شریعت و قوانین اجتماعی اسلام^(۴۱۸).

در نهج البلاغه جهاد در رتبه ایمان به خدا و نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) و نشانه ایمان معرفی شده است^(۴۱۹). اهداف آرمانی اسلام چه بسا با تبلیغ و دعوت تأمین نشود و نیاز به جهاد به وجود آید. دولت اسلامی از آن جا که درصدد است قدرت خود را در خارج از مرزها توسعه دهد، چاره ای جز آماده سازی خویش از نظر نظامی ندارد. جهاد ممکن است به شکل دفاعی یا ابتدایی باشد. لازمه جهاد ابتدایی، دعوت است و بنابراین، دعوت از نظر زمانی تقدم پیدا می کند. شهید ثانی جهاد دفاعی را به سه نوع تقسیم می کند: جهاد با کفار مهاجم؛ جهاد با اهل بغي و شورشیان و جهاد با فرد مصمم به قتل نفس محترمه^(۴۲۰).

در مجموع، می توان چهار رتبه برای جهاد و دفاع در نظر گرفت:

الف) مقابله با دشمن متجاوز (در سطح فردی یا جمعی)؛

۴۱۸. فقه سیاسی اسلام، ج ۲، ص ۴۳۰ - ۴۳۱.

۴۱۹. نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹.

۴۲۰. شهید ثانی، شرح لمعه، ج ۱، ص ۲۵۵.

ب) جهاد با کسی که به مسلمانان یا مستضعفان ظلم می کند (چه ظالم، دولت مسلمان یا غیر مسلمان باشد)؛

ج) جهاد با کسانی که مانع تبلیغ اسلام می شوند؛

د) براندازی دولت غیرموحدي که ارزش های انسانی را زیر سؤال می برد.

به نظر می رسد ادله جهاد ابتدایی، مورد اخیر را شامل نشود؛ یعنی اگر ملت و دولتی غیر موحد باشند و با اختیار خود نخواهند اسلام را بپذیرند ما وظیفه ای در جنگ با آن ها نداریم^(۴۲۱). ظاهر عبارت های مرتضی مطهری خلاف این مطلب را نشان می دهد. ایشان شرک و کفر را تجاوز به حریم توحید، و مجوزی برای جهاد ابتدایی می داند^(۴۲۲).

در وجوب جهاد ابتدایی در زمان غیبت امام معصوم (علیه السلام) بین فقهایی شیعه اختلاف وجود دارد. اگر جهاد ابتدایی را نتیجه ممانعت از تبلیغ تصور کنیم^(۴۲۳) مورد «د» را شامل نمی شود؛ به دیگر بیان، اگر دولتی مانع تبلیغ مسلمانان نشود، ولی در عین حال کافر بماند امکان آغاز جهاد ابتدایی علیه او وجود نخواهد داشت. اما آن گونه که استاد مطهری مبحث جهاد ابتدایی را مطرح می کند، نتیجه متفاوت خواهد بود. به اعتقاد ایشان، توحید هم حقی انسانی است و دولت های کافر این حق را سلب کرده اند، پس در این صورت هم جهاد ابتدایی واجب می شود^(۴۲۴). به نظر می رسد تفسیر اخیر مبحثی دقیق نباشد، و غیر از استاد مطهری کسی بدان قائل نشده است. آیه الله خویی فرمان قرآن در قتل کفار اهل کتاب را فقط در صورت آغازگری جنگ از جانب ایشان می داند. مبنای این استنباط حمل آیات مطلق بر آیات مقید می باشد^(۴۲۵).

علاوه بر آن، همان گونه که در مطالب بعد خواهیم دید، امکان جنگ با مشرکان معاهد نیز وجود ندارد. جهاد اگر با مفهومی وسیع تعریف شود امکان ادامه حیات دولت اسلامی در دوران مدرن را سلب می کند. نسبت این مبحث با اصول و اهداف دیگر دولت اسلامی را در پایان همین فصل پی خواهیم گرفت.

۴۲۱. ر. ک: سید صادق حقیقت، همان، ص ۳۲۷ - ۳۵۸.

۴۲۲. جهاد، ص ۵۰ - ۵۱.

۴۲۳. جلال الدین فارسی، جهاد حد نهایی تکامل، ص ۱۰۸ - ۱۰۹.

۴۲۴. جهاد، ص ۵۰ - ۵۱.

۴۲۵. البیان، ص ۳۰۷ - ۳۷۴.

آیات متعددی از قرآن کریم رابطه مستقیمی میان مسئولیت و قدرت و توان انسان برای انجام یا ترک دستورات محوله برقرار کرده است. در کتاب های فقهی نسبت توان انسان به افعال منصور برای او سه گونه بیان شده است: برخی از امور را به آسانی می تواند انجام دهد؛ برخی را با سختی و یا تحمل ضرر و زیان محقق می سازد و برخی دیگر را به طور کلی نمی تواند انجام دهد.

قسم اول اگر موضوع احکام الهی قرار گیرند شکی در وجوب و لزوم انجام یا ترک آن نیست، و عقل انسان هیچ معنی از تعلق حکم به این گونه امور نمی بیند و حتی می توان گفت همه احکام تکلیفیه به این نوع تعلق می گیرد^(۴۲۶).

نوع سوم، یعنی اموری که انسان هیچ گونه توانایی بر انجام یا ترک آن ندارد (مانند عدم تنفس با وجود حیات)، به حکم قطعی عقل موضوع اوامر و نواهی شرع قرار نمی گیرد، چرا که در شرع عمل غیر عقلانی نیست و دستورات شرع به اموری تعلق می گیرد که محال عقلی نباشد. برخی برای استدلال به این نوع افزون بر قبح تکلیف شخص بر آن چه قادر بر انجام آن نیست، به آیات و روایات تمسک جسته اند^(۴۲۷). عاقل چنین عملی را قبیح می داند، چه رسد به خداوند حکیم که رئیس عقلاست. آن چه محال عقلی است نیازی ندارد که در متون دینی بیان گردد و به عنوان رفع تکلیف، متی بر بندگان گذاشته شود. خداوند در آیه ای می فرماید: «لا یکلف الله نفساً الا وسعها»^(۴۲۸). این آیه و آیات مشابه آن شش بار در قرآن آمده است. با دقت در مواردی می توان گفت که بر امور طاقت فرسا ناظرند، نه اموری که عقلاً قبیح و یا محال است: اولین مورد درباره شیر دادن مادران طلاق گرفته به فرزندان شان و در مقابل، وظیفه پدران بر تأمین لباس و خوراک آنان می باشد. در آیه ای آمده است:

و علي المولود له رزقهنّ و کسوتهنّ بالمعروف لا تکلف نفساً الاّ وسعها لا تضارّ ولده بولدها ولا مولود له بولده....^(۴۲۹)؛ خوراک و پوشاک آنان (مادران) به طور شایسته برعهده پدر است.

۴۲۶. علی مشکینی، اصطلاحات الاصول، ص ۲۰۳.

۴۲۷. همان.

۴۲۸. بقره (۲) آیه ۲۳۳ و ۲۸۶؛ انعام (۶) آیه ۱۵۲ و اعراف (۷) آیه ۴۲.

۴۲۹. بقره (۲) آیه ۱۳۳.

هیچ کس جز به قدر وسع اش مکلف نمی شود. هیچ مادری نباید به سبب فرزندش زبان ببیند و هیچ پدری نباید به خاطر فرزندش [ضرر ببیند].

کلمات «بالمعروف» و «الاتضار» که قبل و بعد از این فراز آیه آمده است، به خوبی بیان گر این است که آیه به همان «قاعده لاضرر و لا ضرار» ناظر است، نه بر تکلیف غیر معقول. مستند اصلی این قاعده همین سنخ از آیات است، نه فقط «حدیث ثمره».

مورد دوم، آیه ذیل است که بخشی از مضامین آن در قالب دعا بیان شده است:

لا یكلف الله نفسا الاّ وسعها لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ربنا ولا تحمل علينا اصرا کما حملته علي الذین من قبلنا ربنا و لا تحملنا مالا طاقه لنا به ...^(۴۳۰)؛ خداوند هیچ کس را جز به قدر توانایی اش تکلیف نمی کند. آن چه [از خوبی] به دست آورده به سود او، و آن چه [از بدی] به دست آورده به زیان اوست. پروردگارا، اگر فراموش کردیم یا به خطا رفتیم بر ما مگیر. خدایا، هیچ بار گرانی بر [دوش] ما مگذار، هم چنان که بر [دوش] کسانی که پیش از ما بودند نهادی. پروردگارا، آن چه تاب آن نداریم بر ما تحمیل مکن.

مجمع البیان «وسع» را در این آیه پایین تر از طاقت معنا می کند و می گوید: مفهوم این فراز از آیه این است که هیچ کس جز به آن چه توانایی آن را دارد، امر و نهی نمی شود^(۴۳۱). سپس می گوید: برخی «وسع» را «یسر»، یعنی آسانی ها معنا کرده اند.

علامه طباطبایی می گوید: اصل در «وسع»، وسعت مکانی است، و قدرت انسان بر انجام کارهای اختیاری به آن تشبیه شده است و آن چه قادر بر انجام آن نیست «وسعت» بر آن ندارد، پس بر معنای طاقت منطبق می شود^(۴۳۲). وسع انسان طاقت و توان او و ظرفیت قدرت اوست. وی چنین توضیح می دهد: حق خدا بر انسان آن است که بشنود و اطاعت کند^(۴۳۳)، و هنگامی انسان «سمعنا» می گوید که نفس او امکان

۴۳۰. همان، آیه ۲۸۶.

۴۳۱. الفضل بن حسن الطبرسی، همان، ص ۶۹۰ - ۶۹۲.

۴۳۲. المیزان، ج ۲، ص ۴۴۳ - ۴۴۵.

۴۳۳. بقره (۲) آیه ۲۸۵.

فهم را داشته باشد و همچنین زمانی «اطعنا» می گوید که جوارح او توان انجام آن را داشته باشد، و این جز در امور اختیاری که متعلق قدرت انسان است، محقق نمی شود.

با توجه به آن چه به صورت دعا در فرازهای بعدی آیه نازل شده، و همخوانی که در صدر و ذیل آیه موجود است، می توان گفت آن فرازها در پی تبیین صدر آیه است، چون تحمیل و اجبار بیش از توان انسان از جانب خدا بر او مقدر نشده است، بنابراین هر چه می کند نفع و زیان اش متوجه خود اوست و نمی تواند خویش را تبرئه کند. مؤاخذه بر نسیان و خطا چون تا حدی خارج از وسع و توان انسان است، رفع آن از خدا خواسته شده است. تحمل بار گران مصائب یا عقوبت بر عبادات مشکل که بر امت های گذشته واجب بوده، پیش از وسع دانسته شده و درخواست رفع آن آمده است، و در نهایت، خدا تحمل آن چه طاقت بر آن نیست؛ یعنی مناسب با قدرت و توان نمی باشد (و به تعبیر عرف، مکلف با جان کندن باید انجام دهد) را تکلیف نکرده است. بنابراین، آیه مبنای استدلال بر «قاعده نفی الحرج» و یا «قاعده نفی العسر» می باشد، نه امور غیر معقول. در تفسیر این آیه حدیث «رفع عن امتی تسعة، النسیان والخطاء و ما استکرموا علیه...» نیز از پیامبر نقل شده است^(۴۳۴).

آیات دیگری نیز برای استدلال این قاعده بیان شده است که عبارت اند از:

ما جعل علیکم فی الدین من حرج^(۴۳۵)؛ در دین بر شما سختی قرار نداده است.

ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج^(۴۳۶)؛ خدا نمی خواهد بر شما تنگ بگیرد.

یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر^(۴۳۷)؛ خدا برای شما آسانی می خواهد، نه دشواری.

بنابراین، آن چه از مجموع مباحث مذکور می توان نتیجه گرفت این است که برای مسلمانان، خواه فرد و خواه جامعه و دولت اسلامی، در تکلیف و مسئولیت چیزی فراتر از توان آنان که به آسانی از عهده آن برآیند، نیست، و قاعده های «لا ضرر ولا ضرار» و «لا حرج» تکالیف شاق و ضرری را از دوش مسلمانان برداشته است، از این رو در سیاست خارجی دولت اسلامی، مسئولیت های فراملی در حد توان و قدرت آن

۴۳۴. ابن عاشور، همان، ج ۲، ص ۶۰۱ - ۶۰۳.

۴۳۵. حج (۲۲) آیه ۷۸.

۴۳۶. مائده (۵) آیه ۶.

۴۳۷. بقره (۲) آیه ۱۸۵.

دولت واجب می‌شود، به طوری که ضرر متناهی متوجه آن دولت نشود و سبب مشقت و سختی برای جامعه نباشد.

۵-۱-۳- تکلیف به وظیفه یا نتیجه

احکام کلی مسئولیت‌های فراملی براساس عقل و وجدان انسانی و یا شرح ثابت است، اما تعیین موضوع، چگونگی انجام و حدود آن تکالیف اموری است که به آگاهی‌هایی ویژه نیاز دارد. این امور کارشناسی متخصصان فن را می‌طلبد، و مسلماً با توجه به نتایج مسئولیت شکل می‌گیرد و امری تعبدی نیست که صرفاً تابع فتوا و حکم مجتهد باشد، لذا حتی اگر مجتهد نسبت به مسئولیتی فراملی حکم و یا فتوایی صادر کند، ولی دولت اسلامی با کارشناسی‌های خود امری دیگر را تشخیص دهد اقدام براساس آن فتوا بی‌نتیجه است و یا مستلزم صرف هزینه‌های گزاف و هدر رفتن سرمایه و اقتدار ملی می‌باشد. تعیین مجتهد در چنین مواردی شکننده است، چرا که در تشخیص مصادیق، عقل و تخصص حاکم است و عقل جز با نظر به نتیجه عمل معیاری برای معقول بودن آن ندارد، و عقل نظری هم آن را با دستورات شرع تطبیق می‌دهد، لذا اگر عملی مصداق آیه «والذین هم عن العفو معرضون»^(۴۳۸) و یا امر فردی و یا حرجی و مصداق قواعد مربوط به آن شد عقل حکم به ارفع مسئولیت و تکلیف می‌دهد. البته در مسایل بین‌المللی و جنگ، نتایج صددرصد و یقینی هیچ‌گاه قابل پیش‌بینی نیست، اما معقولیت عمل و وجود هدف مشخص و دست‌یافتنی امری است که همواره باید در نظر باشد و الا اگر عمل معقول نباشد، در این صورت اگر گفته شود: «ما مأمور به نتیجه نیستیم» چیزی جز توجیه نخواهد بود، مگر آن که هدف عقلانی دنبال شود و به نتیجه‌نهایی نرسد، کما این که غالب نهضت‌های آزادی‌بخش چنین است. بنابراین، اگر نتیجه امری مبهم و غیرقابل پیش‌بینی است باید مطلوبیت عمل و اقدام، آن را جبران کند؛ برای مثال، اگر ناموس کسی یا کشوری مورد تجاوز واقع شود و آن فرد یا دولت بداند که دفاع او بی‌نتیجه است و دشمن در هر صورت به هدف خود خواهد رسید، عقل دفاع را امری معقول می‌داند، پس در این راه اگر آن فرد جان خود را فدا کند یا دولت مورد تجاوز، سرمایه عظیمی را از دست دهد با این حال مورد تحسین قرار می‌گیرد و اقدامات آنان با وجود آن که ظاهراً نتیجه‌ای نداشته است، مطلوب و معقول خواهد بود. فلسفه شهادت نیز

ناظر به همین امر است و گرنه در فرضی که نتیجه مبهم باشد و خود عمل نیز مطلوب نباشد، رفتار غیر عقلانی خواهد بود و مصداقی از «تهلکه» است.

تحسین روح شهادت طلبی در اسلام و مطلوبیت آن نیز بدان جهت است که در مجموع برای جامعه یا دولت اسلامی قدرت معنوی بالایی به وجود می آورد و آن قدرت در کنار دیگر عناصر قدرت، نجات بخش و پیروزی آخرین خواهد بود. امام خمینی - ره - می فرماید:

جوان های ما از باب این که از شهادت دیگر ترسی نداشتند، بلکه استقبال می کردند از

شهادت، این قدرت را پیدا کردند که همه به هم دست دادند و این مملکت را نجات دادند^(۴۳۹).

و در جایی دیگر نیز می فرماید:

ملتی که زن و مردش برای جان فشانان حاضرند و طلب شهادت می کنند، هیچ قدرتی با آن

نمی تواند مقابله کند^(۴۴۰).

بنابراین، مقصود امام خمینی از «مکلف به وظیفه بودن» این نیست که بدون کارشناسی های لازم خود را در معرض خطر قرار دهیم و وقتی به نتیجه نرسیدیم چنین توجیه کنیم که ما مکلف به نتیجه نبوده ایم. غرض ایشان آن است که با کارشناسی های لازم مسئله ای را بررسی نماییم و سپس اگر به نتیجه نرسیدیم مایوس نشویم؛ به بیان دیگر، در مرحله کارشناسی و اقدامات اولیه، مکلف به حصول به نتیجه و نگاه به هدف هستیم (همان گونه که استراتژی یا راهبرد به همین معنا می باشد)، اما نیت ما - به خصوص پس از انجام عمل - نباید صرفاً فایده گرایانه و رسیدن به نتیجه باشد. برای مؤمن آن چه مهم است، عمل به وظیفه می باشد، اما این مسئله منافاتی با امور عقلایی و کارشناسانه ندارد.

از این جاست که سر قیام امام حسین (علیه السلام) و تفاوت عملکرد ایشان با دیگر ائمه (علیهم السلام) آشکار می شود. امام حسین (علیه السلام) مکلف به وظیفه بود، ما این کار را بدون کارشناسی های لازم انجام نداد. ایشان در «منگنه ذلت یا شهادت» بدیهی بود که راه دوم را برمی گزیند، در حالی که دیگر امامان (علیهم السلام) در این منگنه قرار نداشتند و راه سوم یا چهارمی برای شان باز بود. به همین سبب بود که ابا عبدالله (علیه السلام) از لشکر یزید درخواست کرد اجازه دهند به مدینه برگردد (پیشنهاد راه سوم)، ولی آن ها

۴۳۹. صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۶۱.

۴۴۰. همان، ج ۸، ص ۲۳۵.

ما علي الرسول الاّ البلق والله يعلم ما تبون و ما تكتمون^(٤٤٥)؛ بر پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم)[وظیفه ای] جز ابلاغ رسالت نیست، و خداوند آن چه را آشکار و پوشیده می دارید، می داند.

با توجه به سیاق هر کدام از آیات مذکور روشن می گردد که مخاطبان کسانی هستند که از پذیرش اسلام سرباز زده و یا در حالت تردید به سر می برند. بنابراین، خداوند با نزول این آیات به آنان می گوید که وظیفه ای جز ابلاغ و رساندن پیام خداوند بر دوش پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) نیست، و اینک اختیار با شماست که اسلام آورید یا در کفر و عناد باقی بمانید، از این رو در آیات دیگر می فرماید:

لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی^(٤٤٦)؛ در دین هیچ اکراه و اجباری نیست و راه از بی راهه به خوبی آشکار شده است.

إنا هدیناه السبیل امّا شاکراً و امّا کفوراً^(٤٤٧)؛ ما راه را به او نشان دادیم یا سپاس گزار خواهد بود و یا ناسپاس و کافر.

مضامین آیات مذکور در کنار آیاتی که رسالت پیامبر اسلام را جهانی می داند، گویای این حقیقت است که پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) خود را نسبت به تمام افراد بشر در برابر خداوند مسئول می دانست، که همان وظیفه ابلاغ وحی است. از این رو، هدف اساسی آن حضرت در سیاست خارجی (در آن زمان خارجی غیر از افراد امت او، یعنی کفار بود) انجام رسالت خویش و رساندن پیام الهی به ملل جهان می باشد.

خداوند درباره آن حضرت چنین می فرماید:

و ما ارسلناک الاّ کافّة للناس^(٤٤٨)؛ ما نفرستادیم تو را مگر برای همه مردم.

و باز می فرماید:

۴۴۴. مائده (۵) آیه ۹۲.

۴۴۵. همان، آیه ۹۹.

۴۴۶. بقره (۲) آیه ۲۵۶.

۴۴۷. انسان (۷۶) آیه ۳.

۴۴۸. سبأ (۳۴) آیه ۲۸.

قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا ...^(٤٤٩)؛ بگو: اي مردم، من پيامبر خدا به سوي همه

شما هستم.

رسول اکرم(صلی الله عليه وآله وسلم) تا زنده بود در راه تحقق اين هدف مقدس خویش تلاش مي نمود، چنان که در شرایط سخت مکه پیشنهاد قریش را رد کرده، مي فرماید: «اي عمو، به خدا سوگند! اگر خورشید را در دست راست ام و ماه را در دست چپ ام قرار دهند که اين امر را رها سازم، تا خدا پيروزم نگرداند يا جان ندهم دست بر نخواهم داشت»^(٤٥٠). اين سخن کنایه از آن بود که اين هدف را که انجام رسالت الهي است، با حاکمیت بر همه زمین نیز تعویض نمي کند. تبليغ، هدف حياتي پيامبر خدا(صلی الله عليه وآله وسلم) تلقي مي شد.

٤-٢-٢- دعوت جهانيان به اسلام

نخستين مرحله کار رسول خدا(صلی الله عليه وآله وسلم) در راستاي ابلاغ وحی به جهانيان، معرفي خود به عنوان «رسول الله» و سپس دعوت مردم براي شنیدن آیات الهي و پيروي از آن مي باشد. اين امر پس از سه سال به طور آشکار و بعد از آن به صورت رسمي و با ارسال نامه به سران کشورها و اقوام و قبایل تداوم يافت. بنابراین، از دعوت مي توان به عنوان راهکار ابلاغ رسالت و وحی الهي یاد کرد.

پيامبر گرامي اسلام پس از دعوت در سطح ملي، آن را به سطح فراملي گستراند. وي در نامه هايي موجز، آن ها را با زبان انذار و تبشير به اسلام دعوت کرد. حضرت محمد(صلی الله عليه وآله وسلم) بدون در نظر گرفتن قدرت ظاهري امپراتور روم و ايران، آن ها را مورد خطاب قرار مي داد. ايشان به امپراتور روم چنین نوشت:

به نام خداوند بخشاينده مهربان از محمد پسر عبدالله و فرستاده خدا به هرقل، بزرگ روم،

سلام بر کسي که از هدايت تبعيت نمود. اما بعد، پس من ترا به اسلام دعوت مي کنم. اگر اسلام

آوري، در امني و اجر دو چندان داري، و الا گناه ديگران بر تو است^(٤٥١).

در پايان اين نامه، به آيه «يا اهل الكتاب تعالوا الي كلمة سواء بيننا و بينكم الا نعبد الا الله»^(٤٥٢) نیز اشاره

شده است. محمد بن عبدالله(صلی الله عليه وآله وسلم) در نامه به امپراتور ايران نامه اي مشابه دارد و خود را

٤٤٩. اعراف (٧) آيه ١٥٨.

٤٥٠. ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ١٩٥ و ٢١٥.

٤٥١. محمد حميدالله، مجموعة الوثائق السياسية، ص ١٠٩.

فرستاده خدا به سوي همه مردم معرفي مي کند. هدف پيامبر از اين تبليغ، انذار تامامي موجودات زنده (اعم از جن و انس) مي باشد:

و ادعوك بدعاء الله فاني انا رسول الله الى الناس كافة لانذر من كان حيا و يحق القول علي

الكافرين^(٤٥٣).

٤-٢-٣- حكم تبليغ

دعوت چيزي بيش از تبليغ و تبين كه تنها وظيفه رسول خدا در برابر غيرمسلمانان بود، نيست، زيرا محتواي تبليغ هم مي تواند خبري باشد و هم انشايي. دعوت از مصاديق انشايي آن است. كما اين كه انذار و تبشير اغلب به صورت خبري است و بهشت و جهنم و قيامت و يا سرگذشت پيشينيان را توصيف مي كند.

آياتي كه پيامبر (صلی الله عليه وآله وسلم) را امر به دعوت كرده، تنها خود آن حضرت را مورد خطاب قرار داده است:

فلذالك فادع واستقم...^(٤٥٤)؛ پس، به دعوت بپرداز و ايستادگي كن.

أدع الى سبيل ربك...^(٤٥٥)؛ دعوت كن به راه پروردگارت.

قل هذه سبيلي ادعوا الى الله...^(٤٥٦)؛ بگو: اين راه من است. دعوت مي كنم به سوي خدا.

بنابراين، از آيات مذكور به تنهائي نمي توان وجوب دعوت غير مسلمانان را بر آحاد مسلمين و يا دولت اسلامي ثابت كرد، جز آن كه مقدمه اي عقلي ضميمه آن شود مبني بر اين كه مورد دعوت تاممي مردمان علي السويه هستند. آيه اي نيز دعوت مسلمانان را مطرح نموده و به صورت خبري بيان شده است، بنابراين از آن نيز وجوب فهميده نمي شود:

٤٥٢. آل عمران (٢) آيه ٦٤.

٤٥٣. محمد حميدالله، المصدر، ص ١٤٠.

٤٥٤. شوري (٤٢) آيه ١٥.

٤٥٥. نحل (١١) آيه ١٢٥.

٤٥٦. يوسف (١٢) آيه ١٠٨.

و من احسن قولاً ممن دعا الى الله و عمل صالحاً و قال إني من المسلمين^(۴۵۷)؛ کیست
خوش گفتارتر از آن کسی که به سوی خدا دعوت کند و کار نیک انجام دهد و گوید: من [در
برابر خدا] از تسلیم شدگان ام.

بنابراین، فقها دعوت را پیش از جهاد واجب دانسته اند و به عنوان مقدمه جهاد تلقی می کنند^(۴۵۸) و
همان گونه که وجوب جهاد ابتدایی را با اذن امام یا نایب او می دانند این دعوت نیز چنان است.
پس، وجوب و ضرورت تبلیغ ممکن است به خودی خود یا با توجه به امری دیگر (همانند جهاد) اثبات
شود.

۴-۲-۴- دعوت ترویجی و تبیینی

محمد رضا دهشیری می گوید: درباره دعوت و تبلیغ دو دیدگاه وجود دارد: «عده ای به نقش ترویجی
دعوت اعتقاد دارند؛ بدین معنا که سایر کشورها به پذیرش اسلام فراخوانده شوند، به گونه ای که رابطه
مبّغ و پیام گیرنده رابطه امر و مأمور باشد»^(۴۵۹). به اعتقاد او، با توجه به آیات مذکور چنین وظیفه ای به این
شکل برای غیر پیامبر و اوصیای وی ثابت نیست. «عده ای دیگر به نقش تبیینی دعوت (همان تبلیغ) عقیده
دارند؛ به این معنا که افکار، آرا و اندیشه های خود را در معرض افکار عمومی بین المللی قرار دهیم تا از
این رهگذر به دیدگاه ها و رویکردهای مملکت اسلامی پی برند»^(۴۶۰).

توجه به این نکته لازم است که اولاً: رابطه داعی و مدعو (حتی در خصوص پیامبر) رابطه امر و مأمور
نیست. در دعوت نه تنها تحکم و آمریت وجود ندارد، که نوعی احترام است. دعوت، مدعو را از نظر
اخلاقی موظف به جواب رد یا قبول می کند، به خلاف صرف تبیین که به او چیزی جز علم و آگاهی
نمی دهد و او فقط در قبال عقل و وجدان مرد و مخیر می ماند. حال آن که دعوت وقتی از طرف صاحب
منصبانی چون رسول خدا که خود مدعی رسالت است و اوصیای او صورت گیرد، در دعوت شدگان تأثیر
مثبت می گذارد، ولی همین دعوت اگر از سوی افراد عادی یا کسانی که از نظر منزلت اجتماعی پایین تر از
مدعویین هستند، صورت گیرد ممکن است تأثیر منفی نیز به جا بگذارد. تاریخ نیز گواه همین امر است.

۴۵۷. فصلت (۴۱) آیه ۳۳.

۴۵۸. شیخ بهایی، جامع عباسی، (چاپ سنگی)، کتاب جهاد، ص ۱۵۵ و علامه حلّی، تبصرة المتعلمین، ص ۸۰.

۴۵۹. «اصول و مبانی دیپلماسی اسلامی از دیدگاه امام خمینی - ره -»، امام خمینی و حکومت اسلامی، ج ۶، ص ۷۰.

۴۶۰. همان.

مهاجران به حبشه تنها به تبیین اسلام آن هم به درخواست شاه حبشه پرداختند و جواب مثبت راه که پناه دادن به آنان بود، گرفتند^(۴۶۱). اگر در آن ایام شاه را به اسلام دعوت می کردند در تأیید سخن نماینده قریش قدم برداشته بودند که اعلام نمی کرد آنان مخالف مسیحیت هستند، و نتیجه جز جواب رد شاه نزد کارگزاران و اسقف ها و تحویل مهاجران به قریش نبود.

بنابر آن چه گذشت، پس از رحلت رسول خدا و نبود اوصیای وی وظیفه ای جز تبیین کتاب و سنت پیامبر برای جوامع بشری و ملل جهان نمی توان باشد. متصدیان و علمای اسلام در مواردی که زمینه را مساعد می بینند باید مصلحت را در دعوت رسمی یا دوستانه به اسلام و یا ارزش های اسلامی بدانند و بر این اساس عمل کنند. دعوت به اسلام در شرایط فعلی، تنها براساس عقل و منطق و گفتوگو میسر است.

۴-۲-۵- مسلمانان و وظیفه تبلیغ

پیش تر این مسئله بحث شد که رسالت پیامبر جهانی، و هدف ایشان تبلیغ آن بوده است، همچنین پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) خاتم الانبیا است و رسالت وی باید نسبت به همه نسل های بشر تا قیامت تداوم داشته باشد. بنابراین، با رحلت ایشان و پایان مأموریت حضرت اش، مسئولیت به عهده دیگران می باشد. گذشته از آن که در زمان حیات آن حضرت نیز اصحاب وی در بین قبایل دور و نزدیک به تبلیغ و تبیین رسالت و ابلاغ آیات الهی به مردم می پرداختند و پس از رحلت پیامبر به کار خویش ادامه داده اند. امروز نیز هر فرد مسلمانی که توانایی انجام وظیفه تبلیغ دین اسلام برای غیرمسلمانان را داشته باشد، موظف به این امر است تا بر افراد بشر هدف رسالت که اتمام حجه است، محقق شود^(۴۶۲). البته وجوب آن امر، واجب کفایی است و دولت اسلامی با امکاناتی که مسلمانان در اختیار آن گذاشته اند و تنها از طریق آن، اقدامات منظم و گسترده ممکن است، باید این مسئولیت فراموشی را از اهداف ایدئولوژیک خویش قرار دهد. قرآن درخصوص اشتراک رسالت مسلمانان با پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) می گوید:

کنتم خیر أمة اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر و تؤمنون بالله...^(۴۶۳)؛ شما

بهترین امتی هستید که برای مردم پدیدار شده اید، به کار پسندیده فرمان می دهید و از کار

ناپسند باز می دارید و به خدا ایمان دارید.

۴۶۱. جعفر سبحانی، فروغ ابدیت، ج ۱، ص ۲۵۵ - ۲۵۷.

۴۶۲. نساء (۴) آیه ۱۶۵.

۴۶۳. آل عمران (۳) آیه ۱۱۰.

خداوند در این آیه مسلمانان را بهترین امتی دانسته است که رسالت امر به معروف و نهی از منکر را نسبت به مردم جهان انجام می دهند. البته گفتنی است که این رسالت تنها رسالت تبیین توحید و یا دعوت آن به اسلام نیست، بلکه آیه شریفه شمول دارد و لفظ «معروف» هرگونه کار نیک و پسندیده را فرا می گیرد، چنان که «منکر» نیز هر نوع عمل زشتی را در بر دارد. بنابراین، کارگزاران دولت اسلامی و علمای اسلام به عنوان افراد برجسته است اسلامی می توانند در جهان پرچمدار امور شایسته ای که مصالح بشریت را در بر دارد، باشند که در رأس آن صلح و امنیت جهانی، آزادی ملل جهان و گسترش عدالت می باشد. آن ها باید در برابر هرگونه تضييع حقوق بشر و بی عدالتی و رفتار ضد ارزشی دولت ها و دیگر افراد مؤثر در جامعه جهانی مقاومت کنند.

آیه دیگری از قرآن امت مسلمان را آگاه و گواه بر مردم جهان و الگویی میانه رو معرفی می کنند:
و كذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس و يكون الرسول عليكم شهيداً...؛

بدین گونه شما را امتی میانه رو قرار دادیم تا بر مردم گواه باشید و پیامبر بر شما گواه باشد.

بنابراین، ارائه الگو نیز به عنوان وظیفه ای به مسلمین گوشزد شده است، همچنان که پیامبر برای مسلمانان الگو بود:

لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر...^(۴۶۴)؛ قطعاً برای شما

در [اقتدا به] رسول خدا سرمشقی نیکوست؛ برای آن کس که به خدا و روز بازپسین امید دارد.

۴-۲-۶- تبلیغ و تألیف قلوب

درباره چگونگی تبلیغ رسالت در زمان ها و مکان های مختلف باید گفت این مسئله شامل مقتضیات زمان و مکان می شود، زیرا نمی توان اطمینان داشت که تبلیغ به شیوه قرون گذشته در عصر حاضر و بین جوامعی که از نظر فرهنگی تفاوت های فراوانی دارند، مؤثر واقع شود. پیامبر اسلام نیز شیوه های متعددی را که تناسب با آن زمان و مکان داشت، برای ترغیب و تشویق به امر تبلیغ به کار می بردند.

پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) برای جذب افراد، به نیازهای روحی و روانی آنان توجه می کرد، خداوند نیز به این شیوه در قرآن تصریح نموده، یکی از موارد مصرف زکات را تألیف قلوب می داند:

انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملین علیها والمولفة قلوبهم و...^(۴۶۵)؛ صدقات (زکات ها)

تنها به تهی دستان و بینوایان و متصدیان [گردآوری و پخش] و کسانی که دل هاشان به دست آورده می شود و... اختصاص دارد.

خداوند ایمان آوردن افراد بشر را مشروط به اذن خویش می داند^(۴۶۶). این امر حاکی از آن است که علم و آگاهی به تنهایی نمی تواند موجب ایمان گردد، و چه بسا در مواد مختلف در طول تاریخ سبب طغیان و اختلاف شده است^(۴۶۷). بنابراین، ابلاغ و تبیین همه جا به تنهایی کفایت نمی کند، گرچه پیامبر بیش از این مسئولیتی ندارد، لذا خداوند برای به ثمر رسیدن رسالت عنصر تألیف قلوب را مطرح کرده است که به معنای ایجاد الفت و مهربانی میان دل های غیرمسلمانان و پیامبر و یاران او می باشد.

شیوه تألیف قلوب به بهره گیری از امور مالی اختصاص ندارد، هرچند پیامبر از زکات و غنایم جنگی نیز برای این امر استفاده می کرد. خداوند می فرماید:

و آلف بین قلوبهم لو انفتت ما فی الارض جمیعا ما آلفت بین قلوبهم ولكن الله آلف بینهم إته عزیز حکیم^(۴۶۸)؛ میان دل های شان الفت انداخت، که اگر آن چه روی زمین است همه را خرج می کردی نمی توانستی میان دل های شان الفت برقرار کنی، ولی خدا بود که میان آنان الفت انداخت، زیرا او توانای حکیم است.

در آیه ای دیگر خداوند ایجاد روح الفت و برادری را که موجب یک پارچگی و تفاهم گردیده، چنین متذکر می شوند:

واعتصموا بحبل الله جمیعا ولا تفرقوا واذکروا نعمت الله علیکم إذ کنتم اعداء فاللف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمته اخوانا^(۴۶۹)؛ همگی به ریسمان خدا چنگ زنید و پراکنده نشوید و نعمت خدا را بر خود یاد کنید. آن گاه که دشمنان [یک دیگر] بودید، پس میان دل های شما الفت انداخت تا به لطف او برادران هم شدید.

۴۶۵. توبه (۹) آیه ۶۰.

۴۶۶. یونس (۱۰) آیه ۱۰۰.

۴۶۷. همان، آیه ۹۳؛ بقره (۲) آیه ۲۱۳ و جاثیه (۴۵) آیه ۱۷.

۴۶۸. انفال (۸) آیه ۶۳.

۴۶۹. آل عمران (۳) آیه ۱۰۳.

خداوند ایجاد الفت و مهربانی را به خود نسبت می دهد، لیکن می تواند مانند «وما رمیت إذ رمیت ولكن الله رمی»^(۴۷۰) باشد که جنگیدن و تیراندازی پیامبر و مسلمین را به خود نسبت دهد، چرا که اراده او در پس عزم و اراده مؤمنان بوده است. بنابراین، در این جا نیز می توان گفت آن درایت پیامبر و خُلق عظیم^(۴۷۱) او با استمداد از نیروی الهی باعث به بار نشستن تبلیغ او و سبب تسلیم و یا ایمان مردم شده است. قرآن به این امر نیز اشاره دارد:

فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كُنت فظاً غليظ القلب لا نفصوا من حولك...^(۴۷۲)؛ پس به

[برکت] رحمت الهی، با آنان نرم خو [و پرمهر] شدی و اگر تندخو و سخت دل بودی قطعاً از

پیامون تو پراکنده می شدند.

پیامبر اسلام افرادی را با محبت و مهربانی به آنان مجذوب می کرد. کسانی هم که مشکل مالی داشتند (یا همچون ابوسفیان ثروت در نظرشان ابهت داشت)، از همان طریق خلع سلاح می شدند و عناد آن ها به اعتماد مبدل می شد^(۴۷۳). وی همچنین بردگان را با وعده آزادی و رؤسای قبایل^(۴۷۴) را با وعده بقای بر حاکمیت آنان ترغیب می فرمود و شاید اگر امروز آن حضرت در قید حیات بود با بهره گیری از رسانه های ارتباطاتی و تبلیغ جهانی، افکار عمومی ملل جهان را مجذوب اندیشه های الهی خویش می کرد و گرایش آنان را به مکتب اسلام فراهم می نمود. شاید آن حضرت به ارائه الگوهای فردی و اجتماعی و حکومتی قناعت می ورزید و نیازی به جنگ و یا جهاد ابتدایی نمی دید، اگرچه در صدر اسلام نیز با توجه به مستندات تاریخی غالباً مبارزات آن حضرت دفاعی و در مقابل پیمان شکنی ها و شرارت های دشمنان بوده است و موردی یافت نمی شود که پیامبر بدون خیانت و برخوردهای جاهلانه مشرکان یا اهل کتاب به آنان حمله کرده باشد و با خشونت و اجبار در پی تبلیغ رسالت خویش برآمده باشد.

بنابراین، باید گفت در وجوب تبلیغ و تبیین جهانی بر دولت اسلامی تردیدی وجود ندارد و آن چه لازم است قانون مند کردن این هدف فراملی، انتخاب شیوه های کاربردی مفید با توجه به مقتضای زمان و

۴۷۰. انفال (۸) آیه ۱۷.

۴۷۱. قلم (۶۸) آیه ۴.

۴۷۲. آل عمران (۳) آیه ۱۵۹.

۴۷۳. ابن هشام، سیرة النبویة، ج ۴، ص ۱۱۵ - ۱۱۶.

۴۷۴. همان، ص ۱۱۴.

شرایط متفاوتی که ملل جهان از آن برخوردارند، می‌باشد. امام خمینی - ره - شیوه الگوسازی را پیشنهاد می‌دهد تا از این طریق دعوت و تبلیغ عملاً صورت گیرد:

باید طوری بکنید که این جمعیت‌های زیاد را دعوت کنید عملاً به اسلام. در اعمال‌تان، در رفتار‌تان، در کردار‌تان طوری باشد که نمونه باشید^(۴۷۵).

لکن ما باید از خودمان شروع کنیم. اگر ما خودمان را اصلاح کنیم قهراً آن تعهدی که ما داریم، در دنیا هم صدور پیدا می‌کند^(۴۷۶).

در جایی دیگر می‌فرماید:

باید با تبلیغات صحیح، اسلام را آن‌گونه که هست به دنیا معرفی نمایید. وقتی ملت‌ها اسلام را شناختند قهراً به آن روی می‌آورند و ما چیزی جز پیاده شدن احکام اسلام در جهان نمی‌خواهیم^(۴۷۷).

۴ - ۳ - همگرایی و اتحاد ملل و دُول اسلامی

همگرایی مرتبه پایین‌تر اتحاد دولت‌ها و ملت‌ها محسوب می‌شود. وحدت امت اسلامی هدف مهمی است که همواره مبنای همگرایی و تفاهم و گفتگو درباره وحدت یا اتحاد بوده است. از این رو، با توجه به ضرورت‌های جهان اسلام و سخنان پیشوایان دین وحدت اسلامی تنها آرزویی بزرگ و آرمانی عالی نیست، بلکه یکی از واجبات شرعی و اسلامی و از ضرورت‌های ملموس جهان اسلام و یکی از شروط اساسی توان مندی در عرصه مواجهه تمدن‌ها می‌باشد^(۴۷۸). البته در جهان امروز با دید واقع‌گرایانه می‌توان به جای «وحدت» نهایی، اتحاد و همکاری ملل مسلمان را در سرلوحه اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی قرار داد. امام خمینی می‌گوید:

امید است ملل اسلامی با اتحاد و همکاری بیش‌تر بتوانند بر دشمنان داخلی و خارجی پیروز گشته و از تحت سلطه استعمارگران شرق و غرب خصوصاً آمریکا نجات یابند^(۴۷۹).

۴۷۵. صحیفه نور، ج ۱۶، ص ۶۱ - ۶۲.

۴۷۶. همان، ج ۱۸، ص ۳۰ - ۳۸.

۴۷۷. همان، ج ۱۵، ص ۱۹۹ - ۲۰۰.

۴۷۸. سید محمدباقر حکیم، وحدت اسلامی از دیدگاه قرآن و سنت، ترجمه عبدالهادی فقهی زاده، ص ۳۰.

۴۷۹. صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۲۷۲.

ایشان در جای دیگر می گوید:

امیدوارم که مسلمانان جهان در آستان قرن حاضر ... با اتحاد همه جانبه و اتکال به اسلام و

در زیر پرچم پرافتخار آن از قید و بندهای استعمارگران رهایی یابند.^(۴۸۰)

وحدت امت هدفی حاکم بر روابط بین مسلمانان در جامعه اسلامی محسوب می شود. اعتقاد به امت واحد بودن همه مسلمانان برای دولت اسلامی، از اصولی است که آن دولت را در سیاست خارجی از دولت های ملی ممتاز می کند. برخی دولت های ملی مسلمان به تقلید از غرب، «ملت» و «امت» را تنها به جمعیتی که درون مرزهای قراردادی محصورند و بر آنان حاکمیت دارند، تعریف می کنند. اصل امت واحد رابطه مستقیمی با اتحاد دُول و ملل مسلمان (به عنوان یکی از اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی) دارد. سرزمین، زبان، نژاد، رنگ، مصالح مشترک، ایدئولوژی و مانند آن عناصری هستند که قادرند ملاک وحدت اجتماعات بشری و حاکمیت مشترک را تشکیل دهند. لیکن روشن است که انسانیت انسان و بزرگواری آن به جسم و قوای مادی وی نیست، بلکه به عقل و اندیشه او می باشد. آن چه بر قلب و روح او فرمان می راند، فکر و ایمان فرد می باشد که نزد او با ارزش ترین چیز است و حتی حاضر است جان خود را فدای آن کند. اگر دو هموطن را که در یک سرزمین به دنیا آمده و در دیگر عناصر مادی، همچون زبان، رنگ و نژاد مشترک اند، ولی افکار و باورهای همدیگر را بر نمی تابند، در نظر بگیریم می بینیم همواره در مشاجره و نزاع هستند و بین آنان علاقه و محبتی وجود ندارد، حال آن که دو انسان هم باور و هم فکر با وجود اختلاف زبان، رنگ و نژاد، مجذوب و محبوب یک دیگریند و گویا روح واحدی در دو بدن می باشند. تمایز انسان بر سایر حیوانات جز به روح و فکر و باورهای او نیست.^(۴۸۱)

بنابراین، بهترین چیزی که باعث تفاهم افراد بشر می گردد و قابلیت ایجاد صمیمیت و یگانگی را برای انسجام افراد یک جامعه دارد، افکار و باورهای مشابه هستند. با نظری به جوامع آزاد به آسانی می توان دریافت که آن چه گروه ها و افراد آن جوامع را به سوی احزاب مختلف می کشاند، درک و باورهای یک سان از وضعیت و شرایط حال و آینده آنان است، نه وحدت در وطن، زبان، نژاد و مانند آن.

۴۸۰. همان، ص ۷۹ - ۸۰.

۴۸۱. ر. ک: حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه، ج ۲، ص ۷۱۲.

پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) در عصر خویش براساس همین واقعیت فطری انسان، جامعه ای فراگیر از نژادها و ملیت های گوناگون با شرایط مادی و شخصیتی متفاوت تشکیل داد و انسجامی را موجب شد که بر امپراطوری های زمان خویش غلبه کرد. شاید نخستین باری که مسلمانان با اصطلاح «امه واحده» آشنا شدند، هنگام تنظیم منشور مدینه بود. قانون اساسی دولت اسلامی نبی اکرم(صلی الله علیه وآله وسلم) در مدینه با این جملات آغاز می شود:

بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب من محمد النبي(صلی الله علیه وآله وسلم) بين المؤمنين والمسلمين من قريش و يثرب و من تبعهم فلحق بهم و جاهد معهم، انهم امة واحدة من دون الناس^(٤٨٢)؛ این نوشته ای است از محمد پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) میان مؤمنان و مسلمانان از قریش و مردم یثرب و کسانی که از آنان پیروی کرده و به آنان ملحق شده اند و با آنان در جهاد شرکت نموده اند. اینان جدای از سایر مردم امت واحد می باشند.

پیامبر اسلام در این عهدنامه مسلمانان را از دیگران جدا و امتی واحد می نامد. قرآن نیز در این باره می فرماید:

ان هذه امتكم امة واحدة و انا ربكم فاعبدون^(٤٨٣)؛ همانا این امت شما، امت واحده است و من پروردگار شمایم، پس مرا بپرستید.

ان هذه امتكم امة واحدة و انا ربكم فاتقون^(٤٨٤)؛ در حقیقت، این امت شماست که امتی یگانه می باشد و من پروردگار شمایم، پس از من پروا دارید.

«امه» در لغت به معنای طاعت، عالم، قوم، جماعت، طریق و ... آمده است^(٤٨٥). محمدحسین طباطبایی این کلمه را در موارد متعدد، جمعیتی می داند که دارای قصد واحدند و آن مطلوب واحد سبب وحدت آنان شده است^(٤٨٦).

۴۸۲. ابن هشام، سیره النبویه، ج ۲، ص ۱۴۷.

۴۸۳. انبیاء (۲۱) آیه ۹۲.

۴۸۴. مؤمنون (۲۳) آیه ۵۶.

۴۸۵. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۲، ص ۲۷.

۴۸۶. المیزان، ج ۲، ص ۱۲۳ - ۱۲۴، ذیل آیه ۲۱۳ سوره بقره.

امت واحد در قرآن به امت کافر^(۴۸۷)، امت واحد بین کفر و ایمان و امت واحد مؤمن اطلاق شده است. امت واحد بین کفر و ایمان، امتی است که افراد آن نه در پی انکار خداوند عالم اند و نه در صدد اثبات خالق هستی می باشند، بلکه فارغ از بحث و مناظره درباره خداوند و قیامت تنها به معیشت دنیوی خویش مشغول اند. علامه طباطبایی آیه مبارکه «کان الناس امة واحدة»^(۴۸۸) را به همان گونه معنا می کند^(۴۸۹). امت واحد مؤمن نیز امتی است که آنان را توحید، اعتقاد به قیامت و باور به رسالت همه انبیا، یک امت گرائیده است و این امت پیامبر اسلام است که افزون بر اعتقاد به نبوت همه انبیای پیشین، به رسالت ختمی مرتبت نیز باور دارند. این امت واحدی است که علاوه بر آیات قرآن کریم، همواره پیامبر و ائمه (علیهم السلام) به حفظ آن و پرهیز از اختلاف و تفرقه نسبت آن سفارش کرده اند.

بحث از چگونگی تحقق این باور که همه مسلمانان امتی یگانه اند با راهکارهایی که از سوی پیشوایان دین به ما رسیده، مطرح شده است و سیره عملی آنان نیز الگویی کافی برای مسلمانان اعصار پس از حیات آنان است. پیامبر اسلام با عقد اخوت که نوعی قرارداد میان افراد جامعه می باشد، آنان را ملزم به رعایت رابطه برادری کرد. وی در منشور مدینه فرمودند:

و البته مؤمنان در بین خود بدهکار و عائله مندی را نمی یابند، مگر این که بر اساس معروف
وی را در پرداخت بدهی و رهایی از گرفتاری یاری رسانند ... و همه مؤمنان با تقوا علیه کسی
که به حقوق آنان تجاوز کرده با ظلم و گناه بزرگی را بر ضد آنان تدارک دیده یا میان مؤمنان
فساد ایجاد کرده است، یکی و متحد هستند و همه دست های آن ها علیه اوست، اگرچه فرزندان
یکی از آنان باشد، و هرگز نباید مؤمنی، مؤمن دیگری را به خاطر کافری بکشد و هرگز کافری را
علیه مؤمنی یاری ندهد ... و این که مؤمنان برخی ولی برخی دیگر هستند، نه سایر مردم ...^(۴۹۰)

فرازهای آخر درست همان رنج و بلایی است که امت مسلمان به آن گرفتار آمده اند، و برخی سران کشورهای اسلامی از روی طمع و یا ترس، ولایت غیر مسلمانان و سلطه جویان جهانی را می پذیرند و در حمایت از کفار، راه را برای کشتن مؤمنان فراهم می نمایند، حال آن که اگر مسلمانان امروز و بهویژه

۴۸۷. زخرف (۴۳) آیه ۳۳.

۴۸۸. بقره (۲) آیه ۲۱۳.

۴۸۹. محمدحسین طباطبایی، همان، ص ۱۲۴.

۴۹۰. ابن هشام، همان، ص ۱۴۸.

دولت های حاکم بر آنان به این سنت پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) عمل می کردند این گونه راه نفوذ و تفرقه و سلطه برای بیگانگان باز نمی شد و کشورهای اسلامی آماج حمله های هوایی و بمب ها و سلاح های مخرب آنان قرار نمی گرفت. امام صادق (علیه السلام) برای حفظ امت یگانه اسلامی، این راهکار را ارائه می دهد:

المسلم اخوا المسلم، لا یظلمه ولا یخذله ولا یخونه و یحق علی المسلمین الاجتهاد فی التواصل والتعاون علی التعاطف والمواساة لاهل الحاجة و تعاطف بعضهم علی بعض حتی تكونوا كما أمرکم الله عزوجل «رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ» مترجمین مفتیین لما غاب عنکم من امرهم علی ما مضی علیه معشر الانصار علی عهد رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم)^(۴۹۱)؛ مسلمان برادر مسلمان است، به او ستم روا نمی دارد و او را وانمی گذارد و به او خیانت نمی کند، و بر مسلمانان سزاوار است در همبستگی و همیاری، با عطف و مؤاسات برای نیازمندان تلاش نمایند و در عطف با یک دیگر چنان باشند که خداوند - عزوجل - به شما دستور داد: «با یک دیگر مهر ورزید». با هم مهربان اند و نسبت به امری که مربوط به آن هاست و فوت شده، اندوهگین هستند، بر همان روشی که گروه انصار در زمان رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) بودند.

بنابراین، بر دولت اسلامی لازم است با اعتقاد به اصل امت یگانه بودن مسلمانان، سفارش های مذکور را در رابطه با مسلمین راهکار خویش قرار دهد.

۴-۳-۱- پیشینه و اهمیت اتحاد مسلمین

امروزه کم تر مسلمانی یافت می شود که از شرایط وضعیت حاکم بر جهان اسلام در مقایسه با غرب و کشورهای توسعه یافته و سلطه جهانی آنان بر کشورهای اسلامی و منابع آنان احساس رضایت کند و سؤالی در ذهن او نقش نبندد. اما از آن جا که محصول امروز نتیجه کشت دیروز است، بی درنگ به اوراق تاریخ رجوع می کند تا شاید به ریشه معضل فعلی دست یابد. تاریخ سعی بر ثبت افتخارات ملت ها و فرهنگ و تمدن آنان دارد، ولی پژوهش گر به ورقه های سیاه، رنج آور و تحقیرآمیز آن نیز برمی خورد و پی آمدها و تأثیر آن در صفحات بعدی این دفتر خودنمایی می کند.

بزرگ ترین حادثه غم انگیزی که جهان اسلام در تاریخ خود با آن روبه رو شد و شاید در تخیل آحاد مسلمانان و حتی سران آنان هرگز جایی نداشت، هجوم گسترده و ویران گر سواران مغول بود که سرزمین ها و شهرهای بزرگ و کوچک مسلمانان را یکی پس از دیگری پشت سر گذاشتند و مرکز خلافت اسلامی با پیشینه و قداست پنج قرن، تسخیر شد. مسلمانان با همه افتخارات اجتماعی، فرهنگی و جهانی خویش از آن پس دچار ضعف و تفرقه شدند، اگرچه بعدها در زمان خلافت عثمانی جستوخیزهایی در اروپا داشتند. صاحبان قدرت و نفوذ به جهت دست نیافتن به اتحادی فراگیر، زمینه رخنه و سلطه اروپاییان را فراهم نمودند و هر روز بر تضادهای قومی - مذهبی افزودند. این سیر به جایی رسید که به نام مکتب شیعه حتی زمان حیات امامان معصوم (علیهم السلام) که منادی وحدت و اتحاد بود، ساز جدایی آغاز شد. مجید خدوری می گوید:

تا سده شانزدهم، شیعی ها و سنی ها در سراسر جهان اسلام با هم مخلوط بودند. از آن پس از لحاظ جغرافیایی جدا شدند. این جدایی ایران را به مثابه دولت سرزمینی با تشیع به عنوان مذهب «ملی» آن پدیدار کرد. نه تنها رقابت میان دولت های سنی و شیعه، ایران را از جامعه جهانی اسلام جدا کرد، بلکه آن را واداشت تا در جستجوی حمایت قدرت های اروپا باشد. این امر سبب شد که نظام دولتی اسلامی نوظهور ناگزیر با موازنه، قدرت از پیش رشد یافته نظام دولتی اروپایی پیوند یابد^(۴۹۲).

در شمال آفریقا و اسپانیا نیز در نهایت با درگیری های مسلمانان با یک دیگر و حمایت حکومت های اسپانیا و فرانسه از برخی علیه برخی دیگر زمینه سلطه اروپایی ها فراهم گردید^(۴۹۳). امروزه هرکجا سران کشورهای اسلامی به تفاهم می رسند، باز به دلیل توطئه های آمریکا و حامیان اروپایی آن، به سختی می توانند اهداف خویش را تأمین کنند و مجبورند در آن ها تجدید نظر نمایند.

۴ - ۳ - ۲ - امامان شیعه و وحدت مسلمین

سید محمدباقر حکیم می گوید:

۴۹۲. گرایشهای سیاسی در جهان عرب، ترجمه عبدالرحمن عالم، ص ۱۹۰.
۴۹۳. ر. ک: استائلی لین پول، طبقات سلاطین اسلام، ترجمه عباس اقبال، ص ۴۰ - ۴۳.

شاید بیراهه نرفته باشیم اگر بگوییم یکی از مهم ترین و باریک ترین مسایلی که امامان اهل بیت (علیهم السلام) در طول زندگی سراسر کار و تلاش شان برای تحقق آن در عالم خارج براساس قرآن کریم و سنت نبوی اهتمام داشته اند، وحدت و یک پارچگی امت اسلامی در چارچوبه کلی جهان اسلام است. هدف آنان محافظت از عظمت و شکوه این موجودیت در برابر دشمنان و در کمین نشستگان اسلام بود^(۴۹۴).

به اعتقاد شیعه، بیست و پنج سال سکوت وصی رسول خدا و جانشین بر حق او دلیلی جز حفظ وحدت نداشت^(۴۹۵). امیر مؤمنان علی (علیه السلام) نه تنها از قبول پیشنهاد ابوسفیان برای حمایت وی و پیشنهاد عمومی خود، عباس، برای تبعیت و حکومت داری، به خاطر ترس از شکسته شدن اتحاد اصحاب رسول خدا و تفرقه سرباز زد، که حتی خلفا را از نظرهای مفید به حال حکومت و آنان محروم نمی کرد.

امام مجتبی (علیه السلام) درباره صلح با معاویه می فرماید: «ای مردم، این امری که من و معاویه در آن اختلاف کرده ایم، حقی است که به خاطر اصلاح امت و حفظ خون مسلمین از آن گذشت می کنم»^(۴۹۶). به طور مسلم، هیچ کسی نمی تواند ادعا کند کسانی که در تاریخ اسلام در برابر هم ایستاده اند، از امام حسن (علیه السلام) نسبت به حکومت مُحِق تر بوده اند، پس با ایستادگی به کشتار دست زده و سبب نابودی اتحاد مسلمانان شده اند.

باید به این نکته توجه داشت که قدرت داشتن و حق بودن لشکر اسلام، و باطل بودن و دنیاخواهی طرف مقابل صرفاً نمی تواند باعث شکست اتحاد مسلمانان و خونریزی میان آن ها باشد^(۴۹۷). البته اگر امام مصلحت اسلام و مسلمانان را در پایداری در برابر باطل ببیند و یا دشمن از او چیزی طلب کند که ضرر و زیان عموم و مکتب اسلام را در پی داشته باشد (همچون طلب بیعت یزید از امام حسین (علیه السلام) که مفهوم آن مشروعیت بخشیدن به خاندان سلطنتی بنی امیه، آن هم با امیرانی چون یزید و کارگزارانی مانند ابن زیاد بود) مسئله شکل دیگری به خود می گیرد. چون این گونه مشروعیت بخشی، از طرف خاندان وحی تلقی می شد، صحنه گذاشتن بر رفتار فردی و اجتماعی یزید فاجر و پذیرش آن به عنوان جانشین

۴۹۴. وحدت اسلامی از دیدگاه قرآن و سنت، ترجمه عبدالهادی فقهی زاده، ص ۱۳.

۴۹۵. ر. ک: سید محمدحسین طباطبایی، رسالت تشیع در دنیای امروز، ص ۳ - ۶.

۴۹۶. السید محسن الامین العاملی، امام حسن و امام حسین، ترجمه اداره پژوهش و نگارش، ص ۶۵.

۴۹۷. همان، ص ۶۵ و ۷۰.

پیامبر بود و این چیزی جز بستن دفتر فضایل پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) و خاندان و اصحاب او و سوق دادن جامعه اسلامی به اطاعت از طاغوت نبود. معاویه در زمان امام حسن (علیه السلام) مشروعیت خود را براساس صلح و حکم حکمین می دانست و صرفاً به دنبال آن بود که حاکمیت خود را اعمال کند، و پیش از صلح با نامه سفید امضا هرگونه شرطی را از سوی امام حسن پذیرفته بود.

به هر حال، ایشان رسماً پس از امضای صلح و تسلیم شدن مردم عراق اعلان می کند که به عهد و پیمانی پای بند نخواهد بود و در خطبه خود هدف از جنگ با امام (علیه السلام) را به دست آوردن حاکمیت بر همه مسلمین، نه چیز دیگر، برمی شمارد و می گوید: «به خدا سوگند! من با شما مردم ن جنگیدم تا نماز بگذارید، روزه بگیرید، عمل حج را به جا آورید و زکوة پردازید، چرا که شما این کارها را انجام می دهید. اما من با شما به خاطر آن نبرد کردم که امر حکومت تان را در دست بگیرم»^(۴۹۸).

جواب این قدرت طلبی را زمانی که «مسیب» به علت عدم پای بندی معاویه به پیمان، بازگشت به شرایط قبل از صلح و جنگیدن را پیشنهاد می کند، امام مجتبی (علیه السلام) چنین می فرماید: «ای مسیب، اگر من در جستجوی دنیا بودم و می جنگیدم بدون شک معاویه شکیباتر از من به هنگامه نبرد و پایدارتر از من در زمان جنگ نبود. اما من خواستار صلاح شما بودم تا آن که برخی از شما را از درگیری با برخی دیگر بازدارم، بنابراین شما از قدر و قضای الهی خرسند باشید تا در این حالت نیکوکاران آسوده باشند و از چنگال بدکاران در امان مانند»^(۴۹۹).

آری، امام به نکته زیبایی اشاره می کند و آن، برابری در جنگ است. اگر او نیز برای دنیا و حکومت، نه مصالح اسلام و مسلمین، بجنگد آن زمان فدا کردن هزاران نفر از طرفین برای او مشکلی نخواهد داشت و از روی کُشتگان می گذشت تا به مقصود برسد، رعایت قوانین جنگ و حقوق بشر زیر پا گذاشته می شد و به صلح خواهی ظاهری دشمن واقعی نمی نهاد. آن زمان سرباز امام همچون طرف مقابل با اجبار باید بجنگد نه با اختیار، و کشته خواهد بود نه شهید، زیرا برخلاف باور و خواست خود برای دنیای دیگری کشته شده است. امام این مطلب را پس از نظرخواهی از لشکریان درباره صلح، برای «حجر بن عدی» که از ناراضیان صلح بود و بعدها نیز به دست معاویه شهید شد، این گونه بیان می کند: «ای حجر، همه مردم

۴۹۸. همان، ص ۶۷.

۴۹۹. همان، ص ۷۰.

آن چه را تو دوست داری (شهادت و جنگ) دوست ندارند و نظر همه آنان (انتخاب دنیا با پذیرش ذلت صلح با معاویه) نظر تو نیست، آن چه را من انجام دادم هدفی جز بقای تو نداشتم و اراده خداوند هر روز به گونه ای است»^(۵۰۰). آن حضرت مصالح مسلمین را در متن صلح نامه چنین خواستار شد: «در حکومت او (معاویه) باید همه مردم از هر سرزمینی که هستند؛ شام، یمن، عراق و حجاز، آزاد و مصون باشند»^(۵۰۱).

امام حسین (علیه السلام) دو راه بیش تر نداشت: ذلت (به بیعت) و یا شهادت. راه اول برای امام (علیه السلام) جز ننگ چیزی نداشت، پس تنها راه شهادت ماند، ولی راه صلح و رها کردن جنگ برای امام حسن (علیه السلام) باز بود. وجود «منگنه ذلت یا شهادت» برای امام حسین (علیه السلام) فارق اصلی این دو قضیه تاریخی است^(۵۰۲). امام حسن (علیه السلام) اگر بناست بجنگد، جنگی ارزشی خواهد بود، همان گونه که پدرش جنگید و چنین جنگی با معاویه (جدّ، دایی و برادر معاویه در جنگ با خاندان وحی کشته شدند و سبب کینه دیرینه ای گردید و او برای رسیدن به قدرت از هر ابزاری حتی قرآن بهره جست) نابودی مصالح مسلمین را در بر دارد. در یک کلام، تاریخ به خوبی گواه است که پیشوایان مکتب ما برای حفظ اتحاد و مصالح مسلمین، از حق مسلم خود گذشته اند.

ابن وهب گوید: «به امام صادق عرضی کردم: چگونه شایسته است برای ما که با قوم خود و مردمانی که با ما آمیزشی دارند و شیعه نیستند، رفتار کنیم؟ امام صادق فرمود: *تنظرون الی ائمتکم الدین تقتدون بهم فتصنعون ما یصنعون فوالله إنهم لیعودون مرضاهم و یشهدون جنائزهم و یقیمون الشّهاده لهم و علیم و یؤدّون الامانة الیهم*^(۵۰۳)؛ به پیشوایان خود نگاه کنید؛ آنان که از آن ها پیروی می کنید، و هر طور آن ها رفتار می کنند شما نیز همان طور رفتار کنید. به خدا سوگند! آن ها عیادت بیماران شان می کنند و بر سر جنازه هاشان حاضر می شوند و به سود و زیان آن ها گواهی می دهند و امانت های آن ها را به خودشان برمی گردانند».

علامه طباطبایی این بحث را به مسئله تقریب مذاهب پیوند زده، می گوید:

اتحاد یا تقریب اسلامی، تردیدی در رجحان آن از نظر عقل و منطق نیست ... البته عوامل

جدایی تا می توانستند این دو طایفه بزرگ اسلامی را از هم جدا نمودند، ولی باید همواره متذکر

۵۰۰. همان.

۵۰۱. همان، ص ۶۶.

۵۰۲. ر. ک: سید صادق حقیقت، «منگنه ذلت یا شهادت»، ص ۱۱۱ - ۱۲۲.

۵۰۳. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۴، ترجمه سید هاشم رسولی، ص ۴۴۷ - ۴۴۸.

این حقیقت بود که اختلاف دو طایفه در فروع است و در اصول دین با هم اختلافی ندارند و حتی در فروع ضروریه دین، مانند نماز، روزه، حج، جهاد و غیر آن ها متفق اند و همگی قرآن و کعبه را یکی می دانند.

بر همین اساس بود که شیعیان صدر اول هرگز از صف اکثریت کنار نرفته و در پیشرفت امور عاّمه اسلامی، با عموم مسلمین هرگونه تشریک مساعی و بذل تصح را می نمودند. هم اکنون نیز بر عموم مسلمین لازم است که اتفاق خود را در اصول آیین مقدس اسلامی در نظر گرفته و از این همه فشار و ناراحتی که در طول این مدت از بیگانگان و عوامل خارجی کشیده اند، به خود آمده و تفرقه عملی را کنار گذاشته و در یک صف قرار گیرند^(۵۰۴).

۴-۳-۳- انگیزه ها و زمینه های اتحاد مسلمین

در این رابطه می توان انگیزه ها و زمینه های متعددی را مطرح کرد^(۵۰۵) که از آن جمله عبارت اند از:

(الف) کم رنگ کردن مرزهای جغرافیایی ساخته دست استعمارگران اروپایی با از بین بردن ترس دولت های مسلمان از همدیگر و تبدیل سوءظن ها به حسن ظن ها؛

(ب) تشکیل قدرتی حقیقی و فراگیر برای تأمین امنیت همه سرزمین های اسلامی در برابر نقشه های شوم بیگانگان به ویژه صهیونیست های غاصب؛

(ج) همکاری گسترده در به کارگیری نیروهای متخصص و کارشناسان و اساتید علوم و فنون جدید به جای کارشناسان بیگانه به منظور همیاری در توسعه و پیشرفت متقابل؛

(د) ارتقای فرهنگی با مباحثه های گسترده و صمیمانه برای حفاظت از فرهنگ اسلامی مشترک و ارزش های دینی در برابر تهاجم فرهنگی غرب، حفظ نسل امروز و فردای ملل مسلمان از بی هویتی و افتادن در دام تبلیغات دشمنان اسلام و توسعه «دارالتقریب» برای رفع تضادهای فرّق مذهبی؛

(ه) ایجاد شرکت های فراملی با هدف جذب سرمایه های معطل و سرمایه گذاری در کشورهای اسلامی با رعایت مناسبات و شرایط مناطق و سدّ عملی فرار این سرمایه ها به بازارها، بانک ها و مراکز صنعتی اروپایی و آمریکایی؛

۵۰۴. رسالت تشیع در دنیای امروز، ص ۱۴.

۵۰۵. ر. ک: محمدباقر حکیم، همان، ص ۳۱.

و) برنامه ریزی دولت‌ها برای حذف واگرایی‌ها و فرقه‌سازی یا فرقه‌گرایی‌های مذهبی، جلوگیری از ایجاد بدبینی فرقه اسلامی نسبت به یک دیگر، حفظ احترام اهل مذاهب مختلف، همسویی و همفکری علما و دانشمندان اسلامی بر گسترش ارزش‌های مشترک اسلامی، حفظ منزلت اسلام با رفتار و گفتار مبتنی بر اندیشه و عقلانیت و پژوهش‌ها و تحقیقات مشترک اسلامی برای ارائه الگوهای مشترک و حقیقی از اسلام به پژوهش‌گران جهان امروز؛

ز) اتخاذ مواضع کلی و مشترک در قبال مسایل جهانی، از جمله حقوق بشر، اقتصاد جهانی، جهانی شدن و ...؛

ح) «هماهنگ کردن دیدگاهی کلی درباره اساسی ساختار حکومت اسلامی و نقش آن در زندگی سیاسی اجتماعی. به طوری که همچون عرصه دموکراسی در جهان معاصر، هیچ تناقضی میان شکل‌های مطرح شده برای حکومت پیش نیاید»^(۵۰۶)؛

ط) توافقات سیاسی مشترک کارگزاران و ارائه دیدگاه‌های عمومی در موضع‌گیری‌ها و مسایل سیاسی - امنیتی جهان.

در این که اتحاد امت اسلامی در شرایط فعلی روابط بین‌اصل ممکن است یا خیر، باید به مؤلفه‌های دیگری پرداخته شود که در مباحث بعد به آن‌ها اشاره خواهد شد.

۴ - ۳ - ۴ - مبنای اتحاد مسلمانان

قرآن کریم در موارد متعدد به باورهای مشترک مسلمانان که معیار و مبنای اتحاد آنان خواهد بود، اشاره کرده است، چرا که اگر مبتنای مشخصی در کار نباشد هر گروهی به آسانی دیگری را کافر و از حلقه اتحاد خارج می‌گرداند. از باب نمونه در آیه ای می‌فرماید:

ءَأَمِنَ الرَّسُولُ بَمَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَأَمِنَ بِاللَّهِ وَ مَلَكُوتِهِ وَ كِتَابِهِ وَ رُسُلِهِ لَا نَفِرُ

بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَ قَالُوا سَمِعْنَا وَ اطعنا غفرانك ربنا و اليك المصير^(۵۰۷)؛ پیامبر [خدا] بدان چه از

جانب پروردگارش بر او نازل شده ایمان آورده است، و مؤمنان همگی به خدا و فرشتگان و

۵۰۶. همان، ص ۳۳.

۵۰۷. بقره (۲) آیه ۲۸۴.

کتاب‌ها و فرستادگانش ایمان آورده [و گفتند] میان هیچ یک از فرستادگانش فرق نمی‌گذاریم و

شنیدیم و گردن نهادیم. پروردگارا، آموزش تو را خواستاریم و فرجام به سوی تو است.

در این آیه خداوند پس از آن که فرمود: ایمان رسول خدا به وحی است که به او نازل شد و همه باورها و دستورالعمل‌های الهی در آن است، بهیویتی همه مؤمنان می‌پردازد و می‌گوید: آنان به خدا و ملائکه او که واسطه فیض الهی اند و کتاب‌های آسمانی خدا، اعم از قرآن و آن چه به پیامبر پیشین نازل شده و نیز به همه پیامبران خدا ایمان دارند. این ویژگی تنها به امت مسلمان اختصاص دارد و دیگر ملل و آیین‌هایی که در شرق و غرب عالم وجود دارد، یا به انبیای مبعوث در مناطق دیگر جهان معتقد نیستند و یا به پیامبری که بعد از پیامبر آنان مبعوث شده‌اند، باور ندارند. ویژگی دیگری که همه انبیا را در آن مشترک می‌دانند، این است که همه آنان بشر، بنده و رسول خدایند، مقام الوهیت و پرستش ندارند و فرزند خدا یا منسوب به او نیستند. این باور به طور کلی اعتقاد به قرآن و محتوای آن است و پس از آن، شنیدن و پذیرش وحی (سمعنا) و قول دادن به اطاعت (اطعنا)، دستورالعمل‌های خدا و رسول خواهد بود و در نهایت، مغفرت برای گناهان و تأکید بر باور به قیامت می‌باشد (الیک المصیر).

سؤال مهمی که در این جا مطرح می‌شود، این است که چگونه می‌توان امور فوق را مبنا و معیار اتحاد دانست، حال آن که ایمان امری تشکیکی خواهد بود؟ هر فردی از افراد بشر به میزان استعداد خویش درک و فهمی متفاوت از دیگران نسبت به دریافت‌های خود از آیات الهی و متون دینی خواهد داشت و افزون بر آن دلبستگی‌ها و علاقه افراد انسانی به دنیا و مادیات و به تعبیر دیگر، هواهای نفسانی حتی وجود فهم‌ها و دریافت‌های یک سان را نیز به طور یک نواخت بر نمی‌تابند و برخی به کتمان کردن علم و آگاهی پرداخته و خویش را به بی‌راهه می‌زنند و از اتحاد و وحدت دوری می‌کنند. خداوند جواب این سؤال را در آیه بعد داده، می‌فرماید:

لا یکلف الله نفسا الا وسعها لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت ...^(۵۰۸)؛ خداوند هیچ کس را جز

به قدر توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند. آن چه [از خوبی] به دست آورده به سود او، و آن چه [از

بد] حاصل کرده به زیان اوست.

بنابراین، خداوند هرکس را به اندازه وسع و میزان استعداد و فهم و توان پرهیز وی از گناهان و خودخواهی‌ها موظف می‌کند و در این راه آن چه از خطا یا درست انجام می‌دهد، پاداش و جزای آن به او باز می‌گردد. بر این مبنا، در آیه دیگر می‌فرماید:

يا ايها الذين ءامنوا اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمناً...^(۵۰۹)؛ اي کسانی که ایمان آورده اید، چون در راه خدا سفر می‌کنید [خوب] رسیدگی نمایید و به کسی که نزد شما [اظهار] اسلام می‌کند، مگویید: تو مؤمن نیستی.

قرآن درباره منافقان که در انتقادهای خویش از پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم)، آن حضرت را زود باور معرفی می‌کنند، می‌فرماید:

ومنهم الذين يؤذون النبي و يقولون هو اذن قل خير لكم يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين و رحمة للذين ءامنوا منكم^(۵۱۰)؛ از ایشان کسانی هستند که پیامبر را آزار می‌دهند و می‌گویند: او زود باور است. بگو: گوش خوبی برای شماست، به خدا ایمان دارد و [سخن] مؤمنان را باور می‌کند و برای کسانی از شما که ایمان آورده اید، رحمتی است.

این آیه بیان گر دو نکته درباره رفتار پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) می‌باشد: یکی، آن که آن حضرت به گونه‌ای زمینه را فراهم نموده بود که افراد مغرض به آسانی حتی خود حضرت را نقد می‌کردند و دیگر، هر سخن افراد را می‌پذیرفت و در پی ردّ و انکار و امتحان آنان در صدق و کذب نبود و این سبب می‌شد تا افرادی که در ظاهر به خاطر مصالح خود تسلیم شده بودند، خود را از جامعه اسلامی جدا ندانند و حضور آنان به تدریج زمینه علم و باور را برای آنان فراهم کند. حتی اگر آن‌ها ایمان نمی‌آوردند نمی‌توانستند موضع خصمانه نسبت به پیامبر و مسلمانان اتخاذ کنند، حال آن که اگر پیامبر شهادتین آنان را نمی‌پذیرفت و به آن‌ها می‌گفت شما به دروغ شهادت به توحید و رسالت می‌دهید آنان که تعدادشان نیز کم نبود، به جبهه‌ای در مقابل اسلام تبدیل می‌شدند. کما این که قرآن آنان را تهدید کرده، می‌فرماید:

۵۰۹. نساء (۴) آیه ۹۴.

۵۱۰. توبه (۹) آیه ۶۱.

لنغريبنك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلاً ... × ملعونين اينما تقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلاً^(۵۱۱)؛ تو

(پيامبر) را سخت بر آنان مسلط مي كنيم تا جز [مدتي] اندك در همسايگي تو نپايند. از رحمت

خدا دور گرديده و هر كجا يافته شوند، گرفته و سخت كشته خواهند شد.

بنابراين، رفتار پيامبر هم مصالح آنان را در پي داشت، چنان كه قرآن به آن اشاره مي فرمايد: «... قل اذن

خير لكم ...^(۵۱۲)؛ بگو: گوش خوبي براي شماست»؛ «... و رحمة للذين ءامنوا منكم ...^(۵۱۳)؛ براي كساني از شما

[ضعيف الايمان ها] كه ايمان آورده اند، رحمتي است» و «اتخذوا ايمانهم جنة ...^(۵۱۴)؛ سوگندهاي خود را

[چون] سپري بر خود گرفته ايد». و هم وحدت نظر مسلمين را تأمين مي كرد. حال آن كه جدائي آنان از

جامعه مسلمين اختلاف نظر را در پي داشت تا جايي كه خداوند آنان را مورد خطاب قرار داده، مي فرمايد:

فما لكم في المنفيين فيتنين، والله ار كسهم بما كسبوا تريدن ان تهذوا من اضل الله ...^(۵۱۵)؛ شما را

چه شده است كه در ياره منافقان دو دسته شده ايد؟ با اين كه خدا آنان را به [سزاي] آن چه

انجام داده اند، سرنگون کرده است. آيا مي خواهيد كسي را كه خدا در گمراهي اش وانهاد

است، به راه آوريد؟

۴-۳-۵- گونه هاي اتحاد دول اسلامي

اتحاد دولت ها از نظر حقوقي شكل هاي مختلفي دارد: يونيورساليسم، رژيوناليسم، كنفدراسيون

دولت ها، فدراليسم، اتحاد شخصي، اتحاد واقعي و همگرابي دولت هاي ملي^(۵۱۶). يونيورساليسم يا آرمان

وحدت جهاني با توجه به مقتضيات روابط بين الملل در شرايط حاضر، امري بعيد به نظر مي رسد و ممكن

است صرفاً «آرمان» مطلوبي تلقي شود. رژيوناليسم يا وحدت منطقه اي نظريه اي واقع گرايانه است و

امروزه مورد توجه دولت هاي ملي مي باشد. تفاوت اساسي كنفدراسيون و فدراسيون دولت ها آن است كه

استقلال دولت ها در كنفدراسيون حفظ مي شود، در حالي كه در فدراسيون دولت ها قاعده دستگاه هاي

۵۱۱. احزاب (۳۳) آيه ۶۰ و ۶۱.

۵۱۲. توبه (۹) آيه ۶۱.

۵۱۳. همان.

۵۱۴. منافقون (۶۳) آيه ۲.

۵۱۵. نساء (۴) آيه ۸۸.

۵۱۶. سيد صادق حقيقت، همان، ص ۴۲۴ - ۴۳۰.

برتر، قاعده خودمختاری و قاعده مشارکت امری پذیرفته شده است. در کنفدراسیون چون شخصیت دولت های عضو حتی در سیاست خارجی حفظ می شود، استمرار و تداوم کم تری به چشم می خورد. اتحاد شخصی یعنی جمع شدن دو یا چند دولت به گونه ای که کاملاً از حیث تشکیلات داخلی و صلاحیت بین المللی از هم متمایز بمانند، اما زیر نظر حاکمیت یک فرمان روا قرار گیرند. در اتحاد واقعی کشورها با قانون اساسی مستقل، نهادها و فرمانروایی مشترکی را تعریف می کنند. در واقع، آن چه اتحاد واقعی بیش از اتحاد شخصی دارد، همین نهادهای مشترک است. این نوع اتحادها در تاریخ گذشت سابقه داشته است. برعکس، همگرایی دولت های ملی چیزی جز همکاری و هماهنگی دولت ها در زمینه های سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و نظامی نمی باشد. در بحث بعد امکان تحقق گونه های وحدت بین کشورهای اسلامی را با توجه به نصوص دینی محک خواهیم زد.

۴-۳-۶- اتحاد دولت های اسلامی در عصر حاضر

امروزه اگر اتحادی در جهان شکل می گیرد با پذیرش اختلاف ها و تکره های موجود، همچون ملیت، نژاد و مذهب می باشد. حتی گاهی دموکراسی به مفهوم آزادی بروز اندیشه های یک ملت، به عنوان پیش شرط ذکر می گردد. اتحاد غالباً هدف منافع و یا مصالح مشترک متحدان را دنبال می کند و توسعه اشتراک منافع، اتحاد را استحکام بیش تری می بخشد.

بنابراین، در جهان اسلام نیز اگر سخن از اتحاد به میان آمد و به عنوان هدف قلمداد شد و تنها یک شعار آرمانی و بافته ذهن نبود، لازم است اختلافات و تکره های موجود را مدنظر قرار داده، از آن ها در راه هدف بهره گیرند، چرا که وقوع اختلاف در دریافت و اجتهاد و اتخاذ مواضع، امری طبیعی است. اگر قرار است جامعه اسلامی پیشرفت و تحول بپذیرد و توان گنجایش چندگانگی و همزیستی میان گروه ها و اقوام گوناگون را بیاید خود به خود باید انتظار داشت تا پدیده اختلاف خودنمایی کند: گاه در دایره ای تنگ و گاه نیز طبق شرایط و موقعیت هایی که در جامعه ایجاد می شود. در حوزه ای گسترده این پدیده حاشیه ای و جانبی، خود می تواند از وحدت اسلامی پاسداری کند و به زره ای مبدل گردد که از وقوع بحران ها و اختلافات اساسی و تبدیل آن ها به حوادث ناگوار و بنیان کن جلوگیری کند^(۵۱۷).

تاریخ حیات بشر گواه است که تحت شعار وحدت و تبعیت محض به‌ویژه جایی که رنگ دینی و مقدس به خود گرفته چه مفاسد و حوادث ناگوار و غیرقابل جبرانی بر جوامع بشری تحمیل شده است و چه بسیار از مصلحان و اندیش‌مندان مظلومانه به بند کشیده شده و یا زیر چرخ کاروان وحدت گرا جان باختند و ملت‌ها و تمدن‌های بزرگ بشری در سراسیمه‌ی انحطاط افتاده‌اند. این بدان جهت است که مفهوم وحدت و اختلاف همچون عدل و ظلم به عنوان مفهوم ارزش و ضد ارزش به مردم القا شده است، حال آن‌که ارزش و ضدارزش بودن وحدت و اختلاف ذاتی نیست، بلکه متغیری از موضوع، هدف و کیفیت وصول به آن می‌باشد.

موضوع وحدت می‌تواند آرمان‌ها یا مقاصد رهبری یک نظام بودن توجه به صحت و خطای آن و پی‌آمدهای مثبت یا منفی آن باشد، همچنین می‌تواند رعایت و التزام به قوانین الهی یا مردمی مورد توافق یک جامعه باشد، بنابراین وحدت طلبی یک دیکتاتور یا حاکم مستبد همان قدر نامطلوب، و اختلاف در آن مطلوب است که اختلاف و تشتت در نظم مبتنی بر قوانین مورد توافق همگانی ناروا، و حفظ وحدت به جا می‌باشد. اگر هدف از وحدت، حاکمیت گروهی تحت هر نامی بر یک ملت و حذف تمامی گروه‌ها و اندیشوران سیاسی - اجتماعی و سلطه یک فرقه بر جهان اسلام و سرکوب دیگر فرقه‌های مسلمان - که مبانی فرقه حاکم را باور ندارند - باشد ارزش شمرده نمی‌شود. حتی اگر موضوع و هدف هر دو مطلوب باشد، اما راه و کیفیت رسیدن بدان نامطلوب باشد و با جنگ و خونریزی و جنایت و ترور بتوان به آن دست یافت یا آن را حفظ کرد به عنوان یک ارزش قلمداد نمی‌گردد. پیش از این به سیره امام حسن (علیه السلام) اشاره شد که چنین وحدتی را بر نتابید و با صلح خود تسلیم وحدتی با محور قرار گرفتن معاویه شد، زیرا هزینه دست‌یابی به وحدتی که از هر جهت ارزش‌مند باشد، بسیار بالا و غیرقابل تحمل بود.

آیات قرآنی، امت اسلامی را امت واحده می‌خواند و از آن‌ها می‌خواهد جملگی به ریسمان الهی چنگ

زنند:

ان هذه امّتکم امة واحدة و انا ربکم فاعبدون^(۵۱۸).

واعتصموا بحبل الله جمیعاً ولا تفرقوا^(۵۱۹).

۵۱۸. انبیاء (۲۱) آیه ۹۲.

۵۱۹. آل عمران (۳) آیه ۱۰۳.

اسلام، دینی است برای همه جهانیان، و دولت آرمانی اش تحت رهبری امام عصر(عج) شکل واحد و جهانی خواهد داشت. اگر رهبری ایشان بر مردم مفروض گرفته شود منافاتی ندارد که واحدهای کوچک تر، به شکل فدراسیون یا ایالت، یا هر شکل دیگری اداره گردد. در شرایط حاضر که امکان تحقق چنین امری بعید به نظر می رسد، وحدت و هماهنگی دولت های اسلامی می تواند در شکل همگرایی دولت های ملی یا در شکل منطقه گرایی و یا حتی فدراسیون و کنفدراسیون دولت های اسلامی ترسیم شود. امام خمینی - ره - با توجه به ممکن نبودن تحقق آرمان دولت جهانی است که در وصیت نامه سیاسی - الهی خود چنین می گویند:

و شما ای مستضعفان جهان، و ای کشورهای اسلامی و مسلمانان جهان، به سوی یک دولت

اسلامی با جمهوری های آزاد و مستقل به پیش بروید.

محمدتقی جعفری نیز «وحدت معقول» را در مقابل «وحدت مطلق» [و آرمانی] و «وحدت مصلحتی» قرار می دهد^(۵۲۰).

پس، می توان گفت در این عصر تنها راه وحدت گرایی، حرکت به سوی اتحاد و پذیرش تمامی فرقه های مذهبی و حفظ جایگاه آنان و تاکید بر منافع و مصالح مشترک جهان اسلام و همه کشورهای اسلامی می باشد، زیرا «شاید یکی از مهم ترین دلایل پدید آمدن وضعیت های ناگوار و خونریزی ها و آوارگی هایی که جامعه مسلمان در طول تاریخ به چشم دیده، همین عدم پذیرش اختلاف های حاشیه ای و جانبی در دیدگاه و نظر باشد، هرچند برخی از نظریات مطروحه را اساساً ناصحیح بشماریم و دور از حق و صواب قلمداد کنیم»^(۵۲۱).

بنابراین، هماهنگی و اتحاد واقع گرایانه ملل مسلمان در عصر کنونی با توجه به مشکلات و بحران های ملل مسلمان تنها راه حفظ هویت اسلامی مسلمانان و منافع آنان خواهد بود و از این رو، به عنوان هدفی مهم در سیاست خارجی دولت اسلامی باید برای آن تصمیم سازی و برنامه ریزی کرد و راهکار عملی موفق آن را یافت.

۴ - ۳ - ۷ - راهکارهای همگرایی جهان اسلام

۵۲۰. مقدمه محمدتقی جعفری بر سید احمد موثقی، استراتژی وحدت در اندیشه سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۲۹ - ۳۱.

۵۲۱. سید محمدباقر حکیم، همان، ص ۱۶۳ و ۱۶۴.

منازعات و اختلاف های میان جوامع و ملل مسلمان در ابتدای قرن اخیر به حدی رسید که تفرق و جدایی اقوام و ملل اسلامی را سبب شد. این فرآیند از طرفی موجب اتهام عدم توان پاسخ گویی مکتب اسلام به مسایل و معضلات پیروان خود شد و از طرف دیگر دریافت نکردن پاسخ صحیح عملی، نغمه های جدایی دین از سیاست را در پی داشت و تا جایی پیش رفت که در برخی ممالک اسلامی به منع دخالت دین در سیاست منجر شد. همچنین راه نفوذ و ترغیب دشمنان خارجی برای دخالت در امور مسلمین هموار گشت و در نهایت، به تسخیر و استعمار ممالک اسلامی منتهی شد. باور بر لزوم یک پارچگی در جهان اسلام و تشکیل مرکزیت سیاسی نزد مسلمین تا قبل از رخنه اروپاییان به ممالک اسلامی باقی بود. ولی با تشکیل دولت های ملی به بهانه استقلال، پراکندگی و جدایی در جهان اسلام رسمیت یافت. ناتوانی برخی زمام داران اسلامی در اداره کشور و رفع نیازهای داخلی و یا ترس از زمام داران رقیب باعث شد تا دست دوستی به سوی اجانب دراز کنند و با یاری بیگانگان به جنگ مسلمین بروند.

الف) میانجی گری: قرآن به شکل گویا فرآیند تاریخی مذکور را پیش بینی می کند، لذا حفظ یک پارچگی جوامع مسلمان را وظیفه دینی آنان دانسته، می فرماید:

وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما فان بغت احدهما علی الاخری فقتلوا التی تبغی حتی تفی الی امر الله فان فاءت فاصلحوا بینهما بالعدل و اقسطوا ان الله یحب المقسطین^(۵۲۲)؛ اگر دو طایفه از مؤمنان با هم جنگیدند میان آن دو را اصلاح دهید، و اگر [باز] یکی از آن دو بر دیگری تعدی کرد با آن [طایفه ای] که تعدی می کند، بجنگید تا به فرمان خدا بازگردد. پس اگر برگشت میان آن ها را دادگرانه سازش دهید و از خدا پروا بدارید.

در آیه ای باز خداوند بر این امر تأکید کرده، می فرماید:

انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بین اخویکم واتقوا الله لعلکم ترحمون^(۵۲۳)؛ مؤمنان برادر همدیگرند. پس بین دو برادر دیگر خود صلح و آشتی برقرار کنید.

امام علی (علیه السلام) نیز از قول پیامبر در وصیت خود می فرماید: پاداش «اصلاح دات البین» از یک سال نماز و روزه بیش تر است^(۵۲۴). لکن امروزه ضعف باورهای قرآنی در بین کارگزاران جوامع اسلامی به

۵۲۲. حجرات (۴۹) آیه ۹.

۵۲۳. همان، آیه ۱۰.

۵۲۴. نهج البلاغه، نامه ۴۷.

حدي رسیده که هرکدام از ترس خودي به بیگانه پناه برده و با آنان هم پیمان شده اند و با یاري بیگانه به جنگ برادر مي شتابند و دیگران نیز با بي تفاوتی نظاره مي کنند. بنابراین، دولت اسلامي باید این رسالت قرآني را که احساس برادري و اخوت با همه مسلمانان است، زنده کند و با میانجی گري، به اصلاح و حل اختلافات ملل و جوامع مسلمان و ایجاد صلح پردازد تلاش در جهت یک پارچگی ملل اسلامي به عنوان اصلي مهم همواره در سیاست خارجي آن دولت مدنظر مي باشد. شهید مطهری این یک پارچگی، و علل جدایی را این گونه بیان مي کند:

جامعه اسلامي از ملل مختلفی تشکیل شده است. در گذشته، اسلام از ملل مختلف و گوناگون، یک واحد به وجود آورد به نام جامعه اسلامي. این واحد اکنون نیز واقعاً وجود دارد؛ یعنی واقعاً در حال حاضر یک واحد بزرگ هفتصد میلیونی وجود دارد که فکر واحد و آرمان واحد و احساسات واحد دارد و همبستگی نیرومندی میان آنان حکمفرماست. هر اندازه جدایی میان آن هاست مربوط به خود آنان نیست، مربوط به حکومت ها و دولت ها و سیاست هاست. در قرن جدید، قدرت های اروپایی و آمریکایی عامل اساسی این جدایی هستند^(۵۲۵).

این نگاه بسیاری از نخبگان و روشنفکران مسلمان کشورهای اسلامي به اوضاع ملی گرایانه موجود مي باشد. در نتیجه، بحران هویت در نزد مسلمین با نپذیرفتن کامل هویت جدید ملي سکولار، همچنان باقی ماند، تا جایی که آلترناتیوی به نام حکومت اسلامي برای تشکیل مجدد دارالاسلام، به صورت نیرومندترین گرایش های انقلابی در سرزمین های مسلمان نشین در آمد؛ از جمله در ایران، پیروزی انقلابی اسلامي و مردمی را باعث شد^(۵۲۶). برخی معتقدند:

نهضت های اسلامي، امروز به خاطر لغو این، مرزهای کشوری و برقراری وحدت سیاسی جهان اسلام، به رغم تنوع بزرگ زبانی و فرهنگی آن، مبارزه مي کنند^(۵۲۷).

اگر کوشش نهضت ها، ملل و دولت های اسلامي در جهت برقراری وحدت کامل نباشد لاقلاً همگرایی برای ایشان مي تواند هدفی واقع گرایانه و دست یافتنی تلقی شود.

۵۲۵. خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۵۰ - ۵۱.

۵۲۶. ر. ک: هادی نخعی، توافق و تراحم منافع ملي و مصالح اسلامي، ص ۲۱۹.

۵۲۷. ایولاکست، مسائل ژئوپلیتیک: اسلام، دریا و آفریقا، ترجمه دکتر عباس آگاهی، ص ۱۹.

ب) تفاهم و گفتگو: امروزه اگر خوش بینانه به جهان غرب بنگریم می توان گفت آنان برای جهان سوم و از جمله کشورهای اسلامی به اندازه ای رونق و توسعه تجویز می کنند که منافع اقتصادی آنان ایجاب می نماید. تصویر نهایی آنان از جهان توسعه نیافته در سیر جهانی شدن، تبدیل آن به خدمه ناوگان جهانی قدرت های فعلی است، از این رو اگر حرکتی جمعی از سوی کشورهای اسلامی صورت نگیرد خطر هضم خرده فرهنگ ها و حذف وابستگی های مذهبی و به هم ریختن باورهای اسلامی وجود دارد. پیشگیری این تهاجم فرهنگی، سیاسی و اقتصادی جز با تفاهم اندیشوران و دولتمردان کشورهای اسلامی ممکن نیست. در این باره عمید زنجانی می نویسد:

درست است که بسیاری از مسایل از قلمرو تفاهم بیرون است و سیاست سلطه و قدرت، تفاهم نمی پذیرد، ولی بسیاری از مسایل جهانی را می توان با تفاهم حل کرد. تفاهم بین کشورهایی که در معرض سیاست های سلطه جو و قدرت طلب هستند، به طور غیرمستقیم می تواند عامل بازدارنده ای در برابر سیاست های تجاوزکارانه باشد. بی شک، اختلافات ایدئولوژیکی ملت ها مانند تفاوت هویت های فرهنگی و فرهنگ های اختصاصی در حقیقت، بخشی از مظاهر حیات بشری و نشانه رشد انسان هاست و می توان براساس تفاهم آن را به یک برخورد منطقی مبدل نمود^(۵۲۸).

امام خمینی - ره - نیز تفاهم را سبب باز یافتن عظمت مسلمین می دانستند:

امید است همه ملل مسلمان جهان با اتحاد و همبستگی و رفع اختلاف و تفرق، عظمت از دست رفته خود را باز یافته از تحت سلطه دشمنان اسلام و به خصوص آمریکای جنایتکار نجات یابند^(۵۲۹).

امام به عنوان رهبر دولت اسلامی ایران به کارگزاران این دولت می گوید:

کوشش داشته باشید در بهتر کردن روابط با کشورهای اسلامی و در بیدار کردن دولتمردان، و دعوت به وحدت و اتحاد کنید^(۵۳۰).

۵۲۸. فقه سیاسی، ج ۳، ص ۴۲۶.

۵۲۹. صحیفه نور، ج ۱۶، ص ۱۲۸ - ۱۲۹.

۵۳۰. همان، ج ۱۳، ص ۱۶۳ - ۱۶۷.

ایشان در سیاست خارجی خود همواره به اتحاد ممالک اسلامی می‌اندیشید و می‌فرمود:

برنامه‌ها وحدت کلمه مسلمین و اتحاد ممالک اسلامی است در مقابل دولت استعمار

طلب^(۵۳۱).

فقط با فداکاری، پایداری و اتحاد دولت‌های اسلامی می‌توان از شرّ این کابوس سیاه

استعمار رهایی یافت^(۵۳۲).

ج) تأکید بر مشترکات: در روابط خارجی دولت‌ها برای رسیدن به تفاهم اغلب بر منافع مشترک تأکید می‌کنند. دولت اسلامی برای ایجاد تفاهم میان دولت اسلامی و یا خود و دیگران می‌تواند به طرح مشترکات که دامنه آن نیز وسیع‌تر از منافع مشترک است، بپردازد و با تأکید بر آن اختلاف‌ها و تضادهای فکری و عملی را کم‌رنگ جلوه دهد. قرآن کریم حتی در روابط با غیر مسلمین، مشترکات را مطرح می‌کند: «قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم...»^(۵۳۳). این آیه خطاب به اهل کتاب است، اما به طور وسیع‌تر می‌تواند در جامعه اسلامی کاربرد داشته باشد. این آیه مبنا و تکیه‌گاه گفتوگو را سخن مشترک دانسته است، لذا پیامبر اکرم نامه‌های خویش به اهل کتاب را عموماً به این آیه مزین می‌فرمودند. آن حضرت بارها به مردم می‌فرمود: «ایها الناس ألا أن ربکم واحد و انّ اباکم واحد...»^(۵۳۴)؛ ای مردم، آگاه باشید که پروردگار شما یکی است و همانا پدر شما یکی است». سپس به رد فضیلت‌های کاذب قومی و نژادی می‌پرداخت و با این سخنان، هویت مشترک آنان را یادآور می‌شد تا زمینه تفاهم و همدلی فراهم گردد.

۴ - ۴ - عدالت

عدالت قبل از آن که با ادله درون دینی مورد کاوش قرار گیرد، در حوزه برون دینی جای دارد. عدالت از مباحث مهم فلسفه سیاسی می‌باشد. شاید بتوان گفت همه فلاسفه سیاسی به نحوی به این بحث پرداخته‌اند. گستره زمانی این بحث به درازای اندیشه‌های سیاسی از عصر کلاسیک تاکنون می‌باشد.

۵۳۱. همان، ج ۴، ص ۲۰۰ - ۲۰۱.

۵۳۲. همان، ج ۲، ص ۱۳۲ - ۱۴۱.

۵۳۳. آل عمران (۳) آیه ۶۴.

۵۳۴. محمد قرطبی، تفسیر قرطبی، ج ۱۶، ص ۳۴۲.

مهم ترین مسئله در بحث عدالت، قابل دفاع ساختن روابط نابرابر در جامعه است^(۵۳۵). ابوالحسن ماوردی «عدل فراگیر» را از اصول شش گانه ای می شمارد که کار دنیا به وسیله آن بهبود یابد^(۵۳۶). در «اعلامیه وین» که با عنوان «صلح برای بشریت» به مناسبت کنفرانس بین المللی مسیحی - اسلامی تنظیم شد، چنین آمده است:

جا دارد در این باره اندیشه شود که چگونه همزیستی اقوام، دولت ها و فرهنگ ها (تمدن ها) باید توسعه و نظام یابد تا موقعیت های مناسب تری برای جهان انسانی پدید آید؛ جهانی که در آن تمام انسان ها بتوانند در منزلت، عدالت، تسامح متقابل و صلح با یک دیگر زندگی کنند؛ جهانی که در آن نعمت های زمینی ما عادلانه توزیع گردد و تنش ها و درگیری ها با روح گفت و شنود و آمادگی و تصمیم برای صلح حل گردد^(۵۳۷).

در میان افراد یک جامعه و ملت و یا حکومت نسبت به مردم هر اندازه ظلم و بی عدالتی ای که صورت گیرد، اغلب حد و مرزی وجود دارد. در این، میان قوه قضائیه سعی بر جلوگیری از ظلم دارد. از طرف حاکمان نیز اگر ستم و تضییع حقوقی صورت گیرد، باز خود را کارگزار ملت می دانند و ملاحظه هایی وجود دارد، ولی آن جا که ملاحظه ای وجود ندارد و بیش تر قدرت تعیین کننده است، روابط بین الملل می باشد. پس، این ملل جهان بوده اند که در تاریخ همواره به بهانه های مختلف مورد هجوم واقع شده اند، بنابراین عدالت جا دارد در روابط بین الملل به طور عموم و در سیاست خارجی دولت اسلامی به طور خاص به عنوان اصلی ثابت مطرح گردد.

لسان العرب عدل را چنین تعریف می کنند:

العدل: ما قام فی النفوس انه مستقیم، و هو ضد الجور.

دهخدا نیز می گوید:

«عدل» در برابر «بیداد، ظلم و ستم» و به معنای «داد، قسط، انصاف، امری بین افراط و تفریط،

مساوات در مکافات نیکی به نیکی و بدی به بدی و داوری به حق» آمده است.

استاد مطهری در بیان مفهوم عدل چنین آورده اند:

۵۳۵. ر. ک: سید صادق حقیقت، «اصول عدالت سیاسی»، مجله نقد و نظر، ش ۲ و ۳ (بهار و تابستان ۱۳۷۶)، ص ۳۶۸.

۵۳۶. «عدل فراگیر»، ترجمه باقر میرعبداللهی، ص ۱۱۳.

۵۳۷. هاینیش شنايدر، «عدالت در عرصه سیاست جهانی»، مجله نقدونظر، ش ۱۰ و ۱۱، ص ۳۳۰.

رعایت حقوق افراد و اعطای هر ذی حق، حق او را [عدالت است]، و ظلم عبارت است از: پامال کردن حقوق و تجاوز و تصرف در حقوق دیگران. این عدالت متکی بر دو چیز است: یکی، حقوق و اولویت های بشر نسبت به یک دیگر؛ مثلاً بر محصول تولیدی خودشان یا بر حق طبیعی؛ مانند اولویت فرزند به شیر مادر. دیگر، خصوصیت ذاتی بشر است که از نوعی اندیشه که در کارهای خود آن را استخدام می کند، برخوردار است که آن را اندیشه اعتباری و یا آلت فعل نامیم و آن یک سلسله اندیشه های «انشایی» است که با «باید»ها مشخص می شود. از آن جمله این که افراد جامعه برای آن که بهتر به سعادت فرد برسند، «باید» حقوق و اولویت ها رعایت شود، و این است مفهوم عدالت بشری که وجدان هر فرد آن را تأیید و نقطه مقابل اش را ظلم نامیده، محکوم می کند.^(۵۳۸)

۴-۴-۱ - عدالت: اصل یا هدف؟

عدالت با وجود ثبات مفهوم کلی آن می تواند موارد استعمال متفاوتی داشته باشد؛ برای مثال، سخن گفتن از عدالت در نهادهای قضایی با عدالت به عنوان نهاد توزیع کننده کالاها و خدمات متفاوت است. در دستگاه قضایی هدف از تأسیس نهاد، اجرای عدالت است. انتظار از حل تنازعات، احقاق حقوق و برقراری دادگری در جامعه بوده، و حکم ظالمانه با انگیزه و هدف متضاد خواهد بود.

ولی مبحث محوری در قسم دوم، همان توزیع است که می تواند عادلانه صورت گیرد یا آن که عادلانه نباشد. در سیاست و روابط خارجی، عدالت هم می تواند بیان گر یکی از اهداف - اگرچه آرمانی - باشد و هم می تواند وصف سیاست و روابط باشد. وقتی گفته می شود در پی برقراری عدالت در سطح جهان هستیم و منظور، مبارزه با دولت های متجاوز و حمایت از ملل مظلوم است، در این جا عدالت را یکی از اهداف سیاست خارجی قرار داده ایم. ولی اگر گفته شود ما نیز مانند دیگر دولت های جهان به دنبال منافع خویش هستیم، اما در روابط و سیاست خارجی خود همواره عدالت را نصب العین خویش قرار داده، حقوق دیگران را رعایت می کنیم و سیاست و روابط عادلانه داریم، عدالت را اصلی لازم المراعات در سیاست خارجی خویش قرار داده ایم. برخی معتقدند می توان از عدالت به عنوان یک «اصل» (همانند اصل

نفي ضرر) سخن گفت، ولي در اين جا عدالت را بخش اهداف ذکر کرده ايم، زيرا نه تنها اجماعي بر اصل بودن عدالت وجود ندارد، بلکه مشهور فقها از آن به عنوان يك اصل ياد نمي کنند، بنابراین قاعده و اصل شمردن عدالت - همان گونه که در پايان اين فصل خواهد آمد - امري ضروري است، اما براساس قول مشهور، عدالت را به عنوان «هدف» حکومت بيان کرده ايم.

سب منافع متقابل و رفع نيازهاي کشور همان گونه که مي تواند با مبني عادلانه، روابط سالم و احترام به حقوق ديگران دنبال شود، مي تواند با استثمار، تضييع حقوق، تجاوز و بي عدالتي و مکر و حيله صورت گيرد. قداست هدف توجيه کننده ابزارها و مبني ناعادلانه نيست. دادگري و رعايت حقوق ديگران اصلي مطلق است که هيچ اصل ديگر و مصلحتي نمي تواند آن را مقيد کرده يا تغيير دهد. عدالت از واژه هاي آشنا براي عموم افراد بشر طي تاريخ حيات اجتماعي آنان بوده و در فطرت انسان ريشه دارد و عقل سليم همواره طرفدار دادگري و برقراري و گسترش آن در جامع بشري بوده و از ظلم، طغيان و سلطه گري بيزاري جسته است. لازمه همزيستي مسالمت آميز انسان ها در جامعه، رعايت حقوق و استقرار عدالت است. در صحنه بين الملل نيز تاريخ بشر شاهد تجاوزات، استعمار و استثمار اقوام و ملل مختلف بوده است. منشأ اين فرآيند، برتري طلبي هاي نفاساني، باج خواهي، اختلاف ها و نيازهاي طبيعي بوده که در نهايت، به تجاوز و ظلم منجر شده است.

از سوي ديگر در اين سير تاريخي نهضت هاي عدالت خواه را شاهديم که براي احقاق حق و رهايي از بند ستمگران و يا حمايت از ستمديدگان و اجراي عدالت، به مبارزه برخاسته و گاه مغلوب و گاه پيروز شده اند. اينان نيز گاهي با احساس قدرت و غرور، سرکش گشته و به بهانه هايي روند بي عدالتي و تجاوز به حقوق زيردستان و ملل ديگر را پيش گرفته اند و باز حرکتی نو از سوي ديگران آغاز شده است. اين جريان مستمر، بداعت عقلي قبح ظلم و حُسن عدل را آشکار مي کند:

محسن موسوي گرگاني مي گويد:

خداوند در پيش از دويست و نود بار کلمه ظلم و مشتقات اش را در قرآن کریم ذکر

کرده اند، و غالباً آن را موضوع حکمي از احکام قرار داده است و اين، نشانه بسيار روشني است

براي اين که ظلم و عدل و مانند آن از مفاهيم روشني بوده است و مردم آن زمان اين مفاهيم و

حُسن و قبح آن ها را مي شناخته اند ... متون ديني پر از دستورهائي است که انسان ها را وادار

به اقامه عدل و مبارزه با ظلم می‌کند، لکن این نه تنها بدان معنا نیست که حسن و قبح عدل و ظلم شرعی است، بلکه نشانه آن است که آن دو، جزء مستقلات عقلیه و شناخته شده‌های عقل اند^(۵۳۹).

بنابراین، با وجودی که نزاع حق و باطل یا دادگری و ستمگری بین طبقات مستضعف و مستکبر و یا اقوام و ملل جهان با پیامدهای تلخی چون ویرانی، غارت و کشتارهای وسیع، بردگی و رنج محرومیت همراه بوده، عقل بشر همواره در پی یافتن فرصت برای استقرار دادگری بوده است و سیره عقلا بر آن بوده که به نوعی از ستم‌گری ظالمان و متجاوزان بکاهند، گرچه در مواقعی به سبب ناامیدی از نیل به هدف عدالت و یا غیرقابل تحمل بودن رفتار ستمگران، رأی به سازش و انتظار فرصت داده‌اند. از سوی دیگر رفتار ظاهری ستم‌پیشگان و متجاوزان به حقوق دیگران به گونه‌ای اعتراف بر این حقیقت است که فطرت پاک انسانی افراد جامعه و افکار عمومی که بر نوعی عقلانیت استوار، و از ستم و تجاوز متنفر است، بدین جهت می‌باشد که همواره عقل تلاش می‌کند تا با بافته‌های مکرآمیز و ریاکاری، اعمال خویش را توجیه و به مصلحت عموم قلمداد کرده، با عناوینی چون امنیت و آرامش، حفظ وحدت و یک‌پارچگی جامعه و یا سرکوب تروریست سعی کند تا رفتار خویش را در جهت رسیدن به عدالت و صلح جلوه دهد.

۴-۴-۲- قرآن و عدالت

خداوند یکی از اهداف مهم رسولان خویش را برپایی عدالت و قسط می‌داند:

لقد ارسلنا رسلنا بالبینات وانزلنا معهم الكتاب والمیزان ليقوم الناس بالقسط^(۵۴۰)؛ ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و همراه آنان کتاب و میزان نازل کردیم تا مردم به قسط قیام نمایند.

قرآن به مؤمنان خطاب می‌کند:

يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله^(۵۴۱)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، پیوسته

به عدالت قیام کنید و برای خدا گواهی دهید.

۵۳۹. «رابطه عدالت با عقل و دین»، مجله نقد و نظر، ص ۲۷۰ - ۲۸۷.

۵۴۰. حدید (۵۷) آیه ۲۵.

۵۴۱. نساء (۴) آیه ۱۳۵.

خداوند در ردّ بی عدالتی و ظلم سخنان زیادی دارد که به نمونه هایی اشاره می شود: «انه لا یفلح الظالمون»^(۵۴۲)؛ «وما للظالمین من انصار»^(۵۴۳)؛ «فانظر کیف کان عاقبة الظالمین»^(۵۴۴) و در مکافات رفتار می فرماید: «تلك القرى اهلکناهم لما ظلموا»^(۵۴۵)؛ و [مردم] آن شهرها چون بی دادگری کردند هلاک شان نمودیم».

از مجموع آیات مذکور چنین برمی آید که ستمگری و بی عدالتی از اعمالی است که هم در دنیا و هم در آخرت مجازات دارد، و نه عذری دارد و نه استثنابردار است. خدای تعالی با بیان عاقبت ستمگری و سفارشی به مردم، در پی آن است که اجتماعات بشری پند گیرند و چشم از تجاوز به حقوق و سلطه بر یک دیگر ببوشند تا بتوانند با آرامش خاطر و امنیت و آزادی، به حقوق خویش برسند و نقش خود را در جامعه ایفا کنند، زیرا بی عدالتی آفتی است که اجتماعات بشری را به ویرانی می کشاند. جنگ های خونین منطقه ای و جهانی طی قرون گذشته گواه تاریخی آن است، زیرا روابط اجتماعی به طور عام و روابط بین الملل به طور خاص همانند ارتباطات درونی هر سیستم باید بر محور حق و مناسبات عادلانه استوار باشد، به گونه ای که هر چیز در جایگاه مناسب اش قرار گیرد. در غیر این صورت، اصول و ضوابط و مناسبات خاصی که بر آن روابط حاکم می باشد، خواه ناخواه اختلاف هایی را در مناسبات به وجود خواهد آورد که نتیجه نهایی آن، برخورد در داخل و خارج سیستم می باشد.

مکتب اسلام عدالت را تنها ستم نکردن نمی داند، بلکه همان گونه که از ستم نمودن به دیگران نهی کرده، از تن دادن به ستم نیز نهی نموده است: «... لا تظلمون ولا تُظلمون»^(۵۴۶). شاید منظور آن باشد که زیر بار ستم قرار گرفتن و تسلیم آن شدن نوعی ستم است، چرا که مظلوم در عمل نه تنها به ضایع شدن حقوق خویش رضایت داده و به خود ستم کرده، بلکه با این مشی، سبب سرکشی و ابزار تجاوز روزافزون ستمکاران را فراهم نموده است.

۴ - ۴ - ۳ - قرآن و عدالت بین المللی

۵۴۲. انعام (۶) آیه ۲۱ و ۱۳۵.

۵۴۳. مائده (۵) آیه ۷۲.

۵۴۴. یونس (۱۰) آیه ۳۹.

۵۴۵. کهف (۱۸) آیه ۵۹.

۵۴۶. بقره (۲) آیه ۲۷۹.

افزون بر صدها آیه که به طور عموم به قبح و مذمت ظلم و توصیه به قسط و عدل سفارش کرده اند، آیاتی نیز به طور خاص روابط بین الملل را مدنظر دارد و مسلمانان را از این که دشمنی ها را با ستمگری و بی دادگری پاسخ دهند، نهی فرموده است:

یا ایها الذین آمنوا کونوا قوآمین لله شهداء بالقسط ولا یجرمنکم شنئان قوم علی ألا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوی^(۵۴۷)؛ ای کسانی که ایمان آورده اید، برای خدا به دادگری برخیزید [و] به عدالت شهادت دهید و البته نباید دشمنی گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نکنید. عدالت کنید که آن به تقوا نزدیک تر است.

همچنین در سوره بقره می فرماید:

ولا یجرمنکم شنئان قوم ان صدوکم عن المسجد الحرام ان تعتدوا...^(۵۴۸)؛ البته نباید کینه توزی گروهی که شما را از مسجد الحرام بازداشتند، شما را به تعدی وادارد.

خداوند در آیه ذیل چگونگی مقابله به مثل را تبیین می کند:

فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم واتقوا الله واعلموا ان الله مع المتقین^(۵۴۹)؛ پس، هرکس بر شما تعدی کرد، همان گونه که بر شما تعدی نموده، بر او تعدی کنید و از خدا بترسید و بدانید که خدا با تقوایپشگان است.

از این آیه استفاده می شود که تجاوز و تعدی به حقوق دیگران، اگر به اندازه ای باشد که متجاوز مرتکب شده است، ظلم شمرده نمی شود. پس، هرچند مقابله به مثل جایز است، ولی واجب نیست و می توان به خاطر مصالح عالیه یا جلوگیری از مفسدات بیش تر، گذشت کرد و با دشمنی که از تجاوز دست کشیده، سازش نمود.

خداوند به پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) می فرماید: از خواسته های آنان (غیرمسلمانان) پیروی مکن و همان گونه که به تو امر شد، پایداری کن و دعوت به دین حق فرما، خداوند می فرماید:

۵۴۷. مائده (۵) آیه ۸.

۵۴۸. همان، آیه ۲.

۵۴۹. بقره (۲) آیه ۱۹۴.

و قل امنت بما انزل الله من كتاب و أمرت لا عدل بینکم، الله ربنا و ربکم، لنا اعمالنا و لکم اعمالکم^(۵۵۰)؛ بگو: به هر کتابی که خدا نازل کرده است، ایمان آوردم و مأمور شدم که میان شما عدالت کنم. خدا پروردگار ما و شماست. اعمال ما از آن ما و اعمال شما از آن شما می باشد.

قرآن در برخی آیات، عدل و احسان را همراه هم بیان کرده است: «ان الله یأمر بالعدل و الاحسان ...»^(۵۵۱)؛ در حقیقت، خدا به دادگری و نیکوکاری فرمان می دهد. فراز بعدی آیه که از فحشا و منکر و بغی و تجاوز نهی کرده، کنایه از آن است که همه این ها مصادیق ظلم و بی عدالتی می باشند.

امیر مؤمنان علی (علیه السلام) درباره قرآن و عدالت می فرماید:

هو الناطق بالسنة العدل ...^(۵۵۲)؛ قرآن به روش عادلانه گویاست.

بنابراین، عدالت از نظرگاه قرآن کریم هدفی است که دولت اسلامی همواره در روابط بین الملل، زمان صلح و همزیستی مسالمت آمیز و زمان جنگ و رابطه خصمانه باید در راستای رسیدن به آن عمل نماید، و هیچ مصلحتی نمی تواند ناقض آن باشد. چه بسا مهم ترین معیاری که دولت اسلامی و ارزشی را از دیگر دولت ها متمایز می کند، پای بندی به همین هدف و رفتار عادلانه آن است. در صحنه جهانی و روابط بین الملل گرچه در ظاهر واژه ها و اصطلاحاتی همچون منافع مشترک، نیازهای متقابل، دفاع از حقوق بشر، صلح و عدالت و امنیت و فاه جهانی را بازیگران این صحنه به یک دیگر پاس می دهند، لیکن در واقع امر، چیزی جز قدرت اقتصادی، نظامی و دیپلماسی و توجیه افکار عمومی در راستای اهداف از پیش تعیین شده نخواهد بود.

۴-۴-۴ - گستره و آثار عدل در بیان روایات

اسلام دادگری و عدل را نه تنها برای همه بشر خواسته، که حیوانات را نیز مشمول آن قرار داده است. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در مورد گستره دادگری می فرماید:

العدل میزان الله فی الارض فمن أخذه قاده الی الجنة و من ترکه ساقه الی النار^(۵۵۳)؛ عدالت میزان و ترازوی خداوند در زمین است. هر که آن را دریابد، او را به بهشت سوق دهد، و هر که آن را رها سازد، او را به دوزخ کشاند.

۵۵۰. شورا (۴۲) آیه ۱۴.

۵۵۱. نحل (۱۶) آیه ۹۰.

۵۵۲. غرالحکم، ج ۲، ترجمه محمدعلی انصاری، ص ۷۹۵.

و نیز فرمود:

العدل قوام البریه^(۵۵۴)؛ قوام خلق بر عدالت استوار است.

همچنین درباره کسی که عدالت او برای همه است، فرمودند:

من عمّ عدله نُصر علي عدوّه^(۵۵۵)؛ کسی که دادگری او عمومیت یابد، در برابر دشمن یاری

گردد.

مظهر عدالت، یعنی علی (علیه السلام) چنان از سیره دادگری خود و گستره آن سخن می گوید که حتی حاضر نیست آن چه از این جهان متصور است، به او بدهند و در برابر آن به اندازه گرفتن پوست جوی از موری، ظلم روا دارد. ایشان در جواب اشعث ابن قیس که شبانه برای درخواست نابجا با هدیه حلوا، در خانه حضرت را زد، فرمود: حلوای شیرین تو با نیت پلیدت، برای من مثل آن است که با زهر مار خمیر شده باشد. سپس فرمود:

هیلتك الهیول، أعن دین الله اتیتی لتخدعنی؟ أمْ ذوجنّه أمْ تهجر؟ والله لو اعطیت الاقالیم السبّعة بما تحت افلاکها علی أن اعصي الله فی نملّة اسلبها جلب شعیرة ما فعلته...^(۵۵۶)؛ مادرت در سوگ تو بگرید، آیا از راه دین آمده ای (عنوان هدیه) مرا بفریبی؟ آیا نمی فهمی یا دیوانه ای یا بیهوده می گویی؟ به خدا سوگند! اگر هفت اقلیم را بر هر چه در زیر آسمان های آن است، به من دهند تا با ربودن پوست جوی از مورچه ای، خدا را نافرمانی نمایم (بی عدالتی کنم)، هرگز نمی کنم.

امام علی (علیه السلام) در مورد دادگری در حکومت چنین توصیه می فرماید:

ملائک السياسة العدل^(۵۵۷)؛ میزان سیاستمداری، دادگری است.

جمال الساسة العدل فی الأمرة^(۵۵۸)؛ زیبایی سیاست، دادگری در حکومت است.

۵۵۳. محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۱۰.

۵۵۴. غررالحکم، ج ۱، ص ۲۸.

۵۵۵. ابی داود، سنن، ج ۲، ص ۱۵۲.

۵۵۶. نهج البلاغه، کلام ۲۱۵، ص ۷۱۴.

۵۵۷. غررالحکم، ج ۱، ص ۳۱۵.

۵۵۸. همان، ص ۱۶۵.

ما حصن الدول بمثل العدل^(۵۵۹)؛ چیزی به مانند دادگری، دولت ها را استوار نمی کند.

اعدل تدم لك القدرة^(۵۶۰)؛ دادگری کن تا قدرت تو تداوم یابد.

العدل جته الدول^(۵۶۱)؛ عدالت سپر دولت هاست.

من عمل بالعدل حصن الله ملكه، من عمل بالجور عجل الله هلكه^(۵۶۲)؛ کسی که به عدالت رفتار

کند، خداوند حکومت اش را محکم نگه می دارد. کسی که با ستم رفتار کند، خداوند هلاکت او را نزدیک می سازد.

ثبات الدول باقاه سنن العدل^(۵۶۳)؛ ثبات دولت ها به قوانین و روشن عادلانه است.

من عدل في سلطانه استغنى عن اعوانه^(۵۶۴)؛ کسی که در حکومت اش دادگری کند، از یاران

بی نیاز است.

من عدل نفذ حكمه^(۵۶۵)؛ کسی که در حکومت اش دادگستر باشد، فرمان او نافذ است.

در حکمت های گهربار امیرمؤمنان (علیه السلام) ابعاد مختلف دادگستری در حکومت و آثار آن بیان شده است، ولی آن حضرت به این قناعت نمی کند و عقلانیت را در دادگری جستجو می نماید. از سخنان ایشان در این مورد به دو نمونه بسنده می شود:

من علامات العقل العمل بسنة العدل^(۵۶۶)؛ از نشانه های عقل، عمل کردن براساس قوانین و

روش های عادلانه است.

مفهوم این قضاوت امام (علیه السلام) حاکی از آن است که معیار رفتار عقلانی و غیرعقلانی، گستره عدالت و بی دادگری انسان می باشد، از این رو ستم و تجاوز به حقوق فطری، طبیعی و اعتباری افراد بشر و ملل جهان، اعم از شهروندان دولت حاکم یا آحاد ملل دیگر، رفتاری غیرعقلانی خواهد بود که منشأ آن تکبر،

۵۵۹. همان، ص ۳۰۹.

۵۶۰. همان، ص ۶۱.

۵۶۱. همان، ص ۴۷.

۵۶۲. همان، ص ۲۸۶.

۵۶۳. همان، ص ۱۶۲.

۵۶۴. همان، ص ۱۸۴.

۵۶۵. همان، ص ۲۶۸.

۵۶۶. همان، ص ۳۰۶.

زیاده طلبی، عقده گشایی، حسادت، ترس و جهل خواهد بود. این رفتار ظالمانه حتی اگر ناخواسته و از روی بی توجهی صورت پذیرد توجیه عقلانی ندارد، گرچه عاملان آن خود را طرفدار صلح و عدالت و شایسته رهبری ملل دیگر بدانند.

به نظر می رسد نشانه عقلانیت رفتار آن باشد که افکار عمومی، یعنی مردمی که بدون ترس و طمع آن حرکت را دنبال می کنند، توجیه گردند و آن رفتار را حرکتی معقول برشمارند. حضرت امیر(علیه السلام) دو رکن ثبات و تداوم حاکمیت را چنین بیان می دارند:

إذا بُني الملك علي قواعد العدل و دُعم بدعائم العقل نصرالله موالیه و خزل معادیه^(۵۶۷)؛ وقتی

حکومت براساس دادگری بنا شود و با ارکان عقل و منطق پایه گذاری گردد، خداوند حامیان آن را یاری و دشمنان اش را خوار می گرداند.

سؤالی که در این جا مطرح می شود این است که به راستی سبب چه بود که عمر حکومت عدل پرور آن حضرت کوتاه بود؟ به اختصار می توان گفت ریشه حوادث دوران آن بزرگمرد را باید در فرآیند و جریانات پیش از وی جستجو کرد. بخش عظیمی از مردم زمانه علی(علیه السلام) قبل از آن که طعم عدالت ایشان را بچشند و از رفاه و آسایش عمومی که در سایه عدل حاصل می شود بهره گیرند و راه درست زیستن را بیاموزند، دچار تضادهای غیرقابل قبول شده بودند. توزیع ناعادلانه قدرت و احساس برتری، برخی از سران را به هوس انداخته بود و معیارهای عدالت و رهبری با تبعیض ها و امتیازبندی های نادرست فراموش شده بود و مردم عوام و کم ظرفیت اغلب تابع سران خود بودند و با بهانه های اندک تحریک می شدند، و فهم ناقص خویش را از دین عین دین اسلام می دانستند و بی آن که جواب های منطقی امام را بشنوند و منتظر نتیجه آن باشند، به هر طرف شمشیر می کشیدند. عدالت حکومت امیرالمؤمنین(علیه السلام) از طرفی تأمین کننده حقوق توده مردم بود و از طرف دیگر منافع اشخاص خاص را به خطر می انداخت.

از مجموعه روایات می توان دریافت که قوام، ثبات و امنیت، تداوم قدرت، شوکت و پرستیژ، بی نیازی و نفوذ دولت اسلامی تابعی از مشی عادلانه آن است. این قانون در شرایط عادی باعث طول عمر حکومت می شود، اما در شرایط خاص (مثل محدودیت هایی که در زمان امام علی(علیه السلام) وجود داشت) چه بسا

به معنای دست کشیدن از قدرت [ظاهری] باشد. علی (علیه السلام) برای تحقق عدالت، حکومت و قدرت سیاسی را نیز فدا نمود. همان گونه که خواهیم دید، اصل مصلحت نمی تواند بر عدالت محوری مقدم شود.

۴ - ۴ - ۵ - قاعده عدالت در فقه

قاعده فقهی، معیار و میزان در استنباط است و فقیه باید بر محور آن استنباط خود را محک بزند. شاید این تعبیر شهید اول ناظر به همین معنا باشد: «فما صَنَّفَتْه کتاب القواعد والفوائد فی الفقه مختصر مشتمل علی ضوابط کلیه اصولیه و فرعیه تستنبط منها احکام لشرعیه»^(۵۶۸).

در دانش فقه، عدالت جز در مواردی که به عنوان صفت مجتهد، قاضی، امام جماعت، شهود و مانند آن بیان شده است، به عنوان قاعده مطرح گردیده و از آن با تعبیر «قاعده العدل والانصاف» یاد شده است^(۵۶۹). مرتضی مطهری از عدالت به عنوان «اصل» یاد کرده، می گوید:

اصل عدالت از مقیاس های اسلام است که باید دید چه چیزی بر او منطبق می شود. عدالت

در سلسله علل احکام است، نه در سلسله معلولات»^(۵۷۰).

به اعتقاد وی، این اصل با همه اهمیت آن در فقه ما فراموش گردیده و با این همه تأکیدی که قرآن کریم روی مسئله عدالت اجتماعی دارد، از آن یک قاعده و اصل عام در فقه استنباط نشده است و این مطلب سبب رکود تفکر اجتماعی فقهای ما گردیده است^(۵۷۱). در فقه آن چنان که باید و شاید به اصل و قاعده عدالت توجه نشده است، لیکن در نگرش غالب اندیشوران مسلمان «موضوع عدالت و طلب آن و دفاع از آن یک اصل مهم دینی و الهی محض است و این اصل به نص قرآن کریم^(۵۷۲)، هدف اجتماعی پیامبران الهی و کتاب های آسمانی است، و راز نزول «کتاب» و «میزان» تحقق همین هدف بسیار مهم می باشد. هیچ مسلمانی نمی تواند نسبت به «اصل عدالت» بی تفاوت باشد و برای زنده کردن آن نکوشد، چنان که هیچ

۵۶۸. مهدی مهریزی، «عدالت به مثابه قاعده فقهی»، مجله نقد و نظر، سال سوم، شماره ۲ و ۳ (بهار و تابستان ۱۳۷۶)، ص ۱۸۷ - ۱۸۸، به نقل از: القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۱۲.

۵۶۹. همان، ص ۱۸۹، به نقل از: موسوی بهبهانی، الفوائد العلمیه، ص ۴۵.

۵۷۰. مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۱۴.

۵۷۱. همان، ص ۲۷.

۵۷۲.

فقیه اسلامی نمی تواند بر ضد عدالت یا مخالف عدالت یا غیر جهت ایجاد زمینه ای برای تحقق عدالت، فتوایی داشته باشد؛ یعنی چنین رأی و فتوایی از ریشه و بن، اسلامی و قرآنی نیست»^(۵۷۳).

از منظر علمای شیعه نیز «هدف اصلی اسلام، اقامه عدل در جامعه بشری است و تنها اصلی که به صورت مطلق بدون کم ترین قید و شرطی مطرح است، اصل عدالت می باشد. ولی اصول دیگری مانند آزادی، مساوات و غیره به وسیله اصل عدالت شکل داده می شوند؛ بدین معنا که آزادی از نظر اسلام، تا آن جا محترم است که در تضاد با اصل عدالت نباشد، و هرگاه اصلی با اصل عدالت در تعارض قرار گیرد، اصل عدالت مقدم خواهد بود. عدالت اصلی است حقوقی، و دولت اسلامی هم آن را در روابط داخلی و هم در روابط خارجی به صورت الزامی اعمال می کند»^(۵۷۴). اسلام بهانه ای را برای تعطیل کردن عدالت نمی پذیرد و خیری در خروج از عدالت قائل نیست. دولت اسلامی نمی تواند هیچ دلیلی را برای ترجیح بی عدالتی بر عدالت بپذیرد. علی (علیه السلام) می فرماید:

فان فی العدل سعة و من ضاق علیه العدل فالجور علیه اذیق؛ همانا در عدالت گنجایش خاصی

است. عدالت همه را در بر می گیرد و در خود جای می دهد. کسی که تحمل عدل را ندارد،

ظلم بر او تنگ تر است^(۵۷۵).

از این رو «اسلام در هر نقطه جهان که ظلمی صورت گیرد، راضی به آن را با ظلم شریک می داند. این مطلب در روایات بسیاری ذکر شده است؛ از جمله در حدیثی از امام رضا (علیه السلام) آمده است: اگر مردی در مغرب زمین کشته شود، پس کسی که راضی به آن باشد نزد خدا شریک خواهد بود»^(۵۷۶).

دادگستر بودن دولت اسلامی برخلاف دیگر اصول، شرایط و مقیداتی ندارد، اما همزیستی مسالمت آمیز مقید به رفتار عادلانه متقابل می باشد. عدالت، دوست و دشمن و زمان و مکان نمی شناسد، و در مصادیق آن اختلاف نظر وجود دارد، ولی در مفهوم کلی آن و لزوم آن برای جامعه بشری جای سخن نیست. همان گونه که آیات قرآن عدل را به دشمنان سفارش می کند، روایات نیز بر آن تأکید دارد. حضرت علی (علیه السلام) می فرماید:

۵۷۳. محمد رضا حکیمی، الحیاء، گزارشی درباره جلد سوم تا ششم، ص ۹۳.

۵۷۴. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، اسلام و حقوق بین المللی عمومی، ص ۷۸ - ۷۹.

۵۷۵. مرتضی مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۳۰۶ - ۳۰۸.

۵۷۶. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، همان، ص ۱۵۱.

اعدل في العدوّ والصدیق^(۵۷۷)؛ در رعایت حقوق و روابط با دشمن و دوست، دادگری کن.

امام صادق (علیه السلام) نیز نیاز عمومی مردم را به عدل یادآور شده اند:

ثلاثة اشياء يحتاج الناس طراً اليها، الأمن والعدل والخضب^(۵۷۸)؛ همه مردم به سه چیز نیازمندند:

امنیت؛ عدالت و زمین حاصلخیز.

و باز می فرماید:

يا مفضلّ ... فما فيه صلاح دينه ... و معرفة الواجب عليه من العدل علي الناس كافة؛ پس

آن چه صلاح دین در آن است و شناخت خدا بر آن استوار است، عدل و داد بر همه مردم

می باشد.

۵ - نسبت مبانی، اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی

براساس فصل اول، مبانی سیاست خارجی دولت اسلامی به دو دسته مبانی برون دینی و مبانی درون دینی تقسیم می شود. در دسته اول ادله عقلی و ماقبل دینی به بحث گذاشته می شود. و در دسته دوم نظریه های حاکمیت قابل طرح است. عرفی گرایان به گونه ای مباحث نوع اول را مطرح می کنند که جایی برای استناد به کتاب و سنت در خصوص مسایل سیاسی و اجتماعی نمی ماند، اما براساس مبانی انتخاب شده در این پژوهش، برآیند مبانی برون دینی و درون دینی در مصداق سیاست خارجی دولت اسلامی کارساز خواهد بود.

در فصل اول سعی شد تأثیر اتخاذ هر مبنا در سیاست خارجی دولت اسلامی تبیین گردد. در فصل دوم اصول سیاست خارجی دولت اسلامی مورد کاوش قرار گرفتند که عبارت اند از: اصل مصلحت؛ اصل دفاع از مسلمانان و مستضعفان؛ اصل نفی سبیل و نفی سلطه؛ اصل وفای به تعهدات بین المللی؛ اصل همزیستی مسالمت آمیز؛ اصل مصونیت دیپلماتیک؛ اصل حل مسالمت آمیز اختلافات بین المللی؛ اصل مقابله به مثل و اصل تقیه. همچنین در پایان فصل پیش سعی کردیم با نسبت سنجی بین اصول نه گانه فوق، تراحم های

۵۷۷. حسین بن علی حرانی، تحف العقول، ص ۶۴.

۵۷۸. همان، ص ۲۳۶.

احتمالی بین آن‌ها را رفع کنیم. تصویری صحیح از مفهوم و محدوده هر اصل، در این راستا کمک کرد تا حتی المقدور مرز هر اصل را تبیین نماییم.

براساس فصل اخیر، اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی عبارت است از: تحکیم و توسعه قدرت؛ ابلاغ رسالت.

همگرایی و اتحاد؛ در دول و ملل اسلامی و ایجاد و بسط عدالت. به طور کلی، شاید بتوان گفت هدف اول بیش تر به اهداف ملی دولت اسلامی مربوط می‌شود، همان گونه که اهداف دوم تا چهارم عمدتاً جنبه فراملی دارند. البته توسعه قدرت در خارج از مرزها هم معنا خواهد داشت.

با توجه به تلخیص فوق، در این جا می‌توانیم مبانی، اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی را نسبت سنجی کنیم:

۵ - ۱ - نسبت مبانی با اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی

با مفروض گرفتن این مسئله که سیاست خارجی دولت اسلامی دارای مبناست، می‌توان به تأثیر این مبانی در اصول و اهداف مربوط پرداخت. اگر کسی در مبانی برون دینی خود راه ورود به کتاب و سنت و استناد به آن در خصوص سیاست خارجی را سد نماید تنها به اصول و اهدافی استناد خواهد کرد که عقل و سیره عقلا به آن پای بند هستند. چنین عرفی‌گرایی محدودی اصل مصلحت یا اصل وفای به تعهدات بین‌المللی را در شرع نمی‌جویند، بلکه این گونه مسایل را اصولاً اموری بشری تلقی می‌نمایند که خداوند به عقول انسان‌ها واگذارده است، بر این اساس حتی اگر اصول و اهدافی در خصوص باب معاملات (اجتماعیات) در نصوص دینی یافت شود به دلیل ناظر بودن به شرایط زمانی و مکانی خاص، نمی‌تواند اصلی کلی برای تمامی زمان‌ها و مکان‌ها را اثبات کند. از دیدگاه سکولارها، مبانی حاکمیت دولت اسلامی به اموری همچون قرارداد اجتماعی برمی‌گردد، نه به نصب و انتخاب. از آن جا که در این حالت، اصول و اهداف سیاست خارجی به عقل و سیره عقلا تکیه خواهند زد، موارد تزام را هم خود عقل می‌تواند رفع نماید.

برعکس، اگر در مبانی عقلی و کلامی راه استناد به نصوص دینی باز ماند هم بحث از مبانی حاکمیت در فقه سیاسی مطرح می‌شود و هم اصول و اهداف سیاست خارجی می‌تواند به کتاب و سنت مستند گردد. در این جاست که اتخاذ هر مبنا در مبانی حاکمیت تأثیری مستقیم در اصول و اهداف سیاست خارجی دارد؛

به طور مثال، ظاهراً تعریف مصلحت براساس نظریه ولایت مطلقه فقیه با نظریه های همچون نظریه انتخاب و نظارت یک سان نخواهد بود. قید اطلاق در «ولایت مطلقه» نیز به همین معنای وسیع از مصلحت اشاره دارد. در این نظریه، ولی فقیه براساس مصلحت می تواند حتی احکام اولیه را نیز تعطیل نماید. تحکیم و توسعه قدرت دولت - که به عنوان یکی از اهداف دولت اسلامی برشمرده شد - نیز با سعه و ضیق مفهوم «مصلحت» گره خورده است. همچنین اصل دفاع از مسلمانان و مستضعفان و در کل، مسئولیت های فراملی دولت اسلامی به مراتب در نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیهان بیش از دیگر نظریه ها می باشد. اگر ولی فقیه دایره ولایت خود را بر هر فرد مسلمان (و غیر مسلمانی) فرض نماید. مسئولیت های فراملی بیش تری برای دولت اسلامی تعریف خواهد کرد.

همگرایی و اتحاد دُول و ملل اسلامی نیز یکی از اهداف دولت اسلامی است. اما راهکارها و محدوده های این همگرایی و اتحاد براساس مبانی مطرح شده، متفاوت خواهد بود. در نظریه انتخاب، فقیه ولایت دارد که مردم به او اقبال کرده باشند، اما در نظریه نصب همه فقها منصوب اند. از آن جا که قدرت در نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیهان شرط واجب است، فقیه و مردم مکلف اند زمینه های ایجاد حکومت اسلامی را فراهم نمایند. در نظریه نصب نیز می توان تصور کرد چند فقیه منصوب در چند نقطه جغرافیایی ولایت بالفعل داشته باشند، اما براساس تصویری دیگر از نظریه نصب، دیگر فقها باید از ولی فقیه موجود مشروعیت گیرند. این اختلاف در نظریه انتخاب وجود ندارد، چون مردم هر منطقه می توانند ولی فقیه منتخبی داشته باشند. بدیهی است نوع تصور از همگرایی دُول اسلامی نیز بنابر دو فرض مذکور، متفاوت خواهد بود. در نظریه نصب، همه باید حول ولی فقیه متحد شوند، در حالی که در نظریه انتخاب، بیش تر باید از «همگرایی» سخن گفت تا «وحدت». بنابر تصور اول است که محمدجواد لاریجانی معتقد است ملاک وحدت امت، رهبری آن می باشد و کشوری ام القری جهان اسلام می شود که لیاقت رهبری کل امت را داشته باشد، بر این اساس در ارتباط دیالتیک ام القری و جهان اسلام، همه باید از ام القری دفاع کنند. به شکل مصداقی هم امام خمینی دو مقام را پس از پیروزی انقلاب اسلامی برعهده گرفتند: رهبری قانونی ج. ا. ا. و ولایت بر جهان اسلام، هستی ام القری حتی بر مصالح امت اسلامی اولویت خواهد داشت^(۵۷۹).

۵-۲- نسبت اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی

تزام اصول سیاست خارجی در پایان فصل پیشین به بحث گذاشته شد. در این جا به برخی صورّ التزام اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی اشاره می شود. تحکیم و توسعه قدرت، هدفی میانی برای دولت اسلامی است که محدوده آن براساس اصولی همچون اصل مصلحت تعیین می شود. اهداف اصولی که به نحوی به منافع و اهداف ملی دولت اسلامی مربوط اند، امکان کمی وجود دارد با هم التزام پیدا کنند.

به طور کلی، می توان گفت اهداف دوم تا چهارم سیاست خارجی دولت اسلامی (ابلاغ رسالت، وحدت اسلامی و بسط عدالت) به مسئولیت های فراملی دولت اسلامی نظر دارند. جنبه برون مرزی هدف اول (توسعه و تحکیم قدرت) نیز می تواند به این مجموعه افزوده شود، هرچند جنبه داخلی آن به اهداف ملی دولت اسلامی مربوط است. مسئله جهاد نیز که درخصوص این هدف مطرح شد، در این جا اهمیت زیادی خواهد داشت. در این صورت، باید التزام بین این گونه اهداف را با اصولی که به نحوی مسئولیت های فراملی دولت اسلامی را تحدید می کنند، به بحث گذاشت؛ به طور مثال، اصول چهارم تا هفتم سیاست خارجی (اصل وفای به تعهدات بین المللی، اصل همزیستی مسالمت آمیز، اصل مصونیت دیپلماتیک و اصل حل مسالمت آمیز اختلافات بین المللی) را می توان مطرح کرد.

توسعه قدرت در خارج از مرزها (به خصوص با ابزار و شیوه جهاد ابتدایی)، ایجاد وحدت بین مسلمانان، رساندن پیام اسلام به جهانیان و ایجاد عدالت در سرتاسر کره زمین لوازمی دارد که در برخی مواضع با اصول تحدیدکننده مسئولیت های فراملی اصطکاک پیدا می کند. آیا اصل وفای به تعهدات می تواند جهاد را محدود یا تعطیل کند؟ آیا بر این اساس می توان اصل دعوت و تبلیغ را تحدید نمود؟ و اصولاً چه نسبتی بین جهاد و اصل همزیستی مسالمت آمیز وجود دارد؟

از جهاد تلقی های گوناگونی وجود دارد. برخی تصورات از جهاد با اصل همزیستی مسالمت آمیز سازگار نیست، اما اگر تصویری واقع بینانه تر از این بحث داشته باشیم چه بسا بتوان از این اصول رفع تعارض کرد؛ برای مثال، اگر بگوییم جهاد ابتدایی مشروط به زمان حضور امام معصوم (علیه السلام) می باشد (یا با قراردادهای بین المللی تحدید می شود) می توان روابطی مسالمت آمیز از اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی را استنتاج کرد. پس، اگر نوعی سازش بین اصول و اهداف فراملی با اصول و اهداف

تحدیدکننده مسئولیت های فرامرزی ایجاد شود به نحوی لازم است برخی از آن ها به نفع دیگری عقب نشینی نمایند. در این جاست که متفکران اسلامی با توجه به شرایط و ضرورت های موجود، به قرائت های جدیدی از این اصول و اهداف دست می یازند.

دولت اسلامی به هر دلیل در چارچوب شرع مقدس به انعقاد پیمان های بین المللی اقدام می نماید. در صورتی که این قراردادها با اهداف اساسی سیاست خارجی دولت اسلامی تنافی نداشته باشد، بی تردید می تواند عاملی تحدیدکننده در راستای مسئولیت های فراملی تلقی شود. اما سخن در آن جاست که آیا اصولاً دولت اسلامی می تواند برخی از اهداف خود را فراموش کند و یا انعقاد قراردادهای بین المللی آن ها را کنار گذارد؟

به نظر می رسد چنین مجوزی در حالت عادی وجود ندارد. دولت اسلامی نمی تواند برای رسیدن به «منافع» بیش تر همانند دیگر دولت های عرفی عمل کند و اهداف و مسئولیت های فراملی خود را به بوته فراموشی بسپارد. دغدغه دولت اسلامی همواره اتحاد مسلمان ها، بسط عدالت و تبلیغ اسلام است، و با این اوصاف نباید آن را به دولت های سکولار قیاس نمود. تنها مجوزی که باقی می ماند، تمسک به احکام ثانویه است. بر این اساس، و با توجه به قاعده الایم فالایم، این امکان وجود دارد که برخی اهداف و اصول سیاست خارجی دولت اسلامی در موارد خاص و با شرایط و زمان محدود، کنار گذاشته شود. بدیهی است نمی توان تفسیری گسترده از اصل مصلحت ارائه داد و بر این اساس، دست از آرمان های فراملی شست. قدر متیقن مسئولیت های فراملی در هیچ شرایطی نباید تعطیل شوند. همان گونه که احکام ثانویه و موارد تراحم، دارای شرایطی دقیق می باشند، اصل مصلحت نیز بدون حساب نیست، هرچند در فقه سیاسی شیعه مرزهای تحدیدکننده آن به خوبی تبیین نشده است. اگر اصل مصلحت بدون معیار - و تنها در یدِ حاکم - بود هیچ گاه امام علی (علیه السلام) اصل حکومت را به پای ارزش ها فدا نمی کرد.

خلاصه و جمع بندی

در این فصل اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی به بحث گذاشته شد. دولت اسلامی از آن جهت که دولتی ملی است، به منافع ملی نظر دارد؛ و از آن جهت که دولتی اسلامی و ایدئولوژیک است، سعی می کند مسئولیت هایی فراملی برای سیاست خارجی خود تعریف نماید. مهم ترین اهداف فراملی دولت

اسلامی عبارت اند از: تحکیم و توسعه قدرت؛ ابلاغ رسالت و دعوت؛ همگرایی و اتحاد دُول و ملل اسلامی و برقراری و گسترش عدالت.

برای رسیدن به وحدت می توان عوامل تفرقه (همانند استعمار، فرقه گرایی، استبداد و فرهنگ سیاسی ناهمگون) را شناخت و در تبدیل آن ها به عوامل وحدت بخش کوشش کرد. آن چه در این جا مهم به نظر می رسد چگونگی برقراری ارتباط بین منافع ملی و منافع فراملی دولت اسلامی از یک سو، و چگونگی جمع بین مبانی، اهداف و اصول سیاست خارجی دولت اسلامی از سوی دیگر است. گام اول در تبیین مرز منافع ملی و مسئولیت های فراملی دولت اسلامی، تمییز بین قدر متیقن مسئولیت های فراملی و بخش فراخ این حوزه می باشد.

دولت اسلامی نه به شکل کاملاً آرمانی می تواند به اهداف فراملی خود توجه کند و نه می تواند همچون دیگر دولت های ملی تنها به منافع ملی خویش بیندیشد. اصل واقع گرایی در سیاست خارجی همواره دولت های اسلامی را به سوی منافع ملی می کشاند، در حالی که دلستگی های فکری و ایدئولوژیک خواهان تبلیغ و عمل به آرمان هاست. در این میان تشخیص مرز بین مسئولیت های فراملی و منافع ملی دولت اسلامی امری به غایت صعب می باشد.

مسئولیت های فراملی متیقن و ضروری جزو اهداف حیاتی سیاست خارجی دولت اسلامی تلقی می شوند و به هر شکل - با وجود قدرت - باید عملی گردند؛ برای مثال، اگر جان و حیثیت مسلمانان در گوشه ای از جهان در معرض تهدید باشد (همانند ملت مظلوم فلسطین) دولت اسلامی نمی تواند اهداف رفاهی خود را بر کمک به ایشان مقدم دارد. برعکس، دسته دوم از مسئولیت های فراملی در حوزه مصالح ضروریه قرار نمی گیرند (همانند جاده سازی در کشور فقیری همچون سودان). در این جا توجه به درجه مصلحت و ضرورت و پیروی از قاعده «الاهم فالاهم» راه گشا خواهد بود.

تفاوت دیگر قدر متیقن مسئولیت های فراملی با دسته دوم، آن است که اصولاً «مبانی» مختلف تأثیری در دسته اول ندارد، و هرکس براساس مبانی مذکور در فصل قبل به این گونه مسئولیت های فراملی قائل است، در حالی که دسته دوم مسئولیت های فراملی به دلیل واقع شدن در حوزه منطقه الفراغ، به نوع مبنا وابسته می گردد؛ برای مثال، فقیهی که براساس مبانی نصب حکومت می کند، به مراتب بیش از فقیه انتخابی به مسئولیت های فراملی اعتقاد دارد. این امر در نظریه نظارت و وکالت به مراتب کاهش می یابد.

در نسبت سنجی اصول سیاست خارجی (موضوع فصل دوم) و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی (موضوع فصل حاضر) به این نتیجه رسیدیم که ابتدا باید اصول و اهداف اثبات کننده مسئولیت های فراملی را در مقابل اصول و اهداف تحدیدکننده این گونه مسئولیت ها قرار دهیم. از آن جا که این دو دسته به خودی خود ممکن است در برخی نقاط تعارض داشته باشند، مسئله قرائت های مختلف از آن ها به وجود می آید تا برخی از آن اصول و اهداف به نحوی به نفع رقباي خود عقب نشینی کنند.

به نظر می رسد دولت اسلامی در شرایط عادی احکام الزامی شده (و اصول و اهدافی که در این حوزه قرار می گیرد) را نمی تواند با پیمان های بین المللی و امثال آن تحدید نماید. اضطرار نیز محدود به شرایط و ملاحظه های خاصی خواهد بود. در منطقه الفراغ این امکان وجود دارد که دولت اسلامی با انعقاد توافق نامه هایی، مسئولیت های فراملی خود را براساس اصل مصلحت محدود کند.

فصل چهارم:

مدرنیته و روابط خارجی دولت اسلامی

در فصول قبل کوشیدیم مبانی، اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی را در حدّ وسیع توصیف و تحلیل کنیم. نقطه کانونی در تحلیل سه مبحث فوق، رفع تعارض و تزامن بین آن‌ها در حالات مختلف بود. در این فصل سعی داریم با دیدی واقع بینانه به محذورات و مقتضیات دولت اسلامی در دوران مدرن عطف نظر نماییم و حتی المقدور مباحث نظری سه فصل پیشین را در این خصوص کاربردی تر کنیم. دولت اسلامی به لحاظ ایدئولوژیک بودن اش، سر در آسمان، و به لحاظ زندگی در عصر حاضر، پا در روی زمین دارد. چگونگی هم نهادسازی آن آرمان‌ها و مباحث نظری با این مقتضیات و واقعیت‌ها، موضوع این فصل را تشکیل می‌دهد. در این نسبت سنجی است که نقطه کانونی مذکور (درباب رفع تعارض و تزامن بین اصول و اهداف سیاست خارجی) خود را به شکل عملی نمایان می‌سازد.

دولت مدرن اسلامی، سیاست خارجی خود را براساس پذیرش کامل یا نسبی مدرنیته و یا براساس ستیزش با مدرنیته و مقتضیات آن سامان می‌دهد. پذیرش هر یک از گرایش‌های سه گانه فوق، مبتنی بر مباحث نظری و پیشینی خاص خود می‌باشد؛ برای مثال، گروه القاعده با قاطعیت تمام راه حل سوم را پذیرفت و با مظاهر مدرنیته به مبارزه آشتی ناپذیری برخاست. واقعه یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱ بزرگ‌ترین نماد رویارویی بنیادگرایی و مدرنیته محسوب می‌شود. در این واقعه مهم، مظاهر امپریالیسم و کاپیتالیسم و همچنین نظم نوین جهانی، جهانی سازی و سرمایه داری جهانی مورد هجوم قرار گرفت. سلفی‌گری القاعده جایی برای قبول قواعد بازی در نظام بین الملل باقی نمی‌گذارد. در واقع، هدف آن‌ها بر هم زدن قواعد موجود است و بنابراین، خود نمی‌توانند به عنوان بازیگر وارد صحنه روابط بین الملل شوند.

هرگاه دولت اسلامی بپذیرد که همانند دیگر دولت‌ها قائل است در صحنه روابط بین الملل ظاهر شود، خواه ناخواه باید قواعد بازی را قبول کند. دولت‌های سکولاری همچون ترکیه نیز تکلیف خود را روشن

کرده اند. اگر بنیادگرایان در نفي قواعد بازی در روابط بین الملل موضوعی مشخص دارند، دولت های عرفی نیز در پذیرش این قواعد دچار تردید نیستند. مشکل بزرگ برای دولت های باقی می ماند که از طرفی می خواهند مکتبی و مسئولیت - محور باشند و از طرف دیگر به حضور در صحنه بین الملل و پذیرش (لااقل برخی) مظاهر مدرنیته تمایل نشان دهند.

اگر این پیش فرض را بپذیریم که دولت اسلامی همچون سلفیون نمی تواند با کلیه مظاهر مدرن به مخالفت برخیزد، و از طرف دیگر اولویت دادن به مدرنیته را در مقابل دین هم قبول نکنیم، تنها راه بینابینی که می ماند هم نهادسازی مبانی دینی با مدرنیته می باشد. این راه در بدو امر، معقول به نظر می رسد، اما پیچیدگی و مشکلات خاص خود را به همراه دارد. در واقع، ارائه این راهکار، قرار گرفتن در ابتدای مسیر است. سؤال اصلی آن است که این هم نهادسازی چگونه ممکن خواهد شد؟

در این فصل، مبحث اول را به پاسخ اجمالی به پرسش مذکور اختصاص خواهیم داد. این بحث نظری می تواند مبنایی برای طراحی سیاست خارجی دولت اسلامی در دوران مدرن تلقی شود. همان گونه که اشاره شد، پیش فرض ما در این قسمت از پژوهش، امکان هم نهادسازی آموزه های دینی با مدرنیته (و در نتیجه، کنار گذاشتن دو گزینه سلفی گری و غرب گرایی تمام عیار) می باشد. براساس این مبنا، در فصول بعد به ترتیب به کلیات روابط دولت اسلامی با ملت ها، دولت های اسلامی، دولت های اهل کتاب و غیر اهل کتاب و سازمان های بین المللی خواهیم پرداخت.

۱ - دولت دینی و مدرنیته

بحث از نسبت مبانی نظری دولت دینی با مدرنیته از دو جهت تحدید می شود. در درجه اول، بحث از مباحث جامعه شناسانه ایران، و در درجه دوم کاوش نسبت به رابطه سنت با مدرنیته خارج می شود. براساس نکته اول، هدف این قسمت از پژوهش، پرداختن به رابطه دین و مدرنیته در تاریخ ایران با دیدگاه جامعه شناسانه نیست. نکته دوم نسبت دین و مدرنیته را داخل، و نسبت سنت و مدرنیته را خارج می کند. این دو بحث هرچند مرتبط هستند، ولی لزوماً به یک مسئله اشاره ندارند.

در این جا می توان در تعیین مراد از «دین» وارد مسئله قرائت های مختلف از دین شد، اما از آن جا که در این فصل قرار است به کلیات روابط دولت اسلامی با دیگر دولت ها و سازمان ها بسنده نمایم، به نظر می رسد وارد شدن به حوزه مذکور ضروری نباشد.

در این خصوص که دین با مدرنیته و مدرنیسم چه نسبتی دارد، مباحث نظری گوناگونی مطرح می شود. برخی با دیدگاه فلسفی و علمی به ساختن هم نهادی از دین و سنت و مدرنیته اعتقاد دارند، در حالی که برخی دیگر اساساً ولایت و پیامبری را با اومانیسم و سکولاریسم مدرنیته سازگار نمی دانند. برخی مدرنیته را با مبانی خودش می پذیرند، برخی مدرنیته را کلاً نفی می کنند و برخی مدرنیته را از باب اضطرار قبول می نمایند. در باب تجویز هم برخی بازگشت به هویت اسلامی، تقدم دین بر عقل و دوری از خودخواهی های فردگرایانه و جمع گرایانه را پیشنهاد می کنند، در حالی که برخی دیگر اندیشه ایرانی و غربی را بر اندیشه دینی ترجیح می دهند. گروه سوم به تعادلی بین اندیشه غربی، ایرانی و اسلامی قائل هستند^(۵۸۰). تمامی مباحث فلسفی فوق از روش شناسی های خاص خود مشروب می شود.

از مفهوم «دین» که بگذریم، می توانیم به تفاوت واژگان «مدرنیته»، «مدرنیسم» و «مدرنیزاسیون» نیز اشاره ای داشته باشیم. اصطلاح «مدرنیته» برای اولین بار در قرن هجدهم در آثار ژان ژاک روسو به کار رفت و بعد از وی در آثار بسیاری از نویسندگان آن عصر متداول شد. در زبان فارسی معمولاً واژه «تجدید» و «تجددگرایی» یا «نوگرایی» به ترتیب در مقابل «مدرنیته» و «مدرنیسم» به کار می رود.

آنتونی گیدنز مدرنیته را به شیوه زندگی اجتماعی و تشکیلات و سازمان های اجتماعی که از حوالی قرن هفدهم به بعد در اروپا ظاهر شد، تعریف می کند. امیل دورکیم مدرنیته را پیامد تقسیم کار فزاینده می داند. به عقیده ماکس وبر، مدرنیته عبارت از فرآیندی است که در آن عقلانیت ابزاری بر تمام شئون جامعه تسلط می یابد و به تبع آن، سنت ها و خرافات و توهمات (یا آن چه خرافه و توهم شمرده می شود) از جامعه رخت برمی بندد. اگر از تعاریف مبهم درخصوص «مدرنیسم» صرف نظر کنیم در یک عبارت می توان گفت مدرنیسم، یعنی فرهنگ و فلسفه تمدن مدرن. در حالی که مدرنیته به عصر یا دوره خاص اشاره دارد، مدرنیسم وجوه عقیدتی و گرایش تمدن جدید را پوشش می دهد. مدرنیزاسیون فعالیت و سیاستی

۵۸۰. به طور مثال، برای مقایسه افکار عبدالکریم سروش، رضا داوری و سید جواد طباطبایی در این باره، ر. ک.

اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی است که به شکل آگاهانه برای نزدیک سازی جوامعی که اوصاف و عناصر مدرنیته ندارند، به سوی وضعیت جوامع مدرن اعمال می شود^(۵۸۱).

فهم مدرنیته بدون فهم چهار رخداد مهم اروپا امکان پذیر نیست: رنسانس؛ جنبش اصلاح دین؛ عصر روشنگری و انقلاب صنعتی. جنبش نوزایی مجموعه ای از دگرگونی ها و چرخ ها و نهضت های ادبی، هنری، فکری، علمی و دینی بود که در مقابل قرون وسطی به وقوع پیوست. جنبش اصلاح دین نیز با اصل همه کشیشی رابطه مستقیم انسان را با خدا میسر ساخت و کلیسا را از نقش واسطه گری معزول داشت. فردگرایی دینی تأثیری ژرف بر حوزه های دینی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و هنری جوامع متجدد گذارد. دوره روشنگری قرن هجده ادامه منطقی دستاوردهای دو جنبش فوق بود که باعث تحول در علم و فلسفه شد. ایمان به خرد و پیشرفت آدمی، نتایجی همچون کرامت انسان و جداانگاری دین از سیاست داشت. انقلاب صنعتی نیز به نوبه خود سبب دگرگونی های فرهنگی، اجتماعی و ساختاری بنیادینی شد.

مصطفی ملکیان ویژگی های تجدد را چنین برمی شمارد: شیوه نو در مطالعه طبیعت؛ فناوری ماشینی؛ شیوه های نو در تولید صنعت؛ بالا رفتن رفاه مادی؛ سرمایه داری؛ مردم سالاری لیبرال؛ فرهنگ دنیوی؛ فردگرایی؛ عقل گرایی و انسان گرایی^(۵۸۲).

مرور اجمالی ویژگی های مذکور شاید این نکته را القا نماید که مدرنیسم با دین قابل جمع نمی باشد. کسانی که این پیش فرض را پذیرفته اند، یا به طرد دین و یا به طرد مدرنیته رأی داده اند. بنیادگرایان مدرنیته را به پای دین، و تجددگرایان دین را به پای مدرنیته قربانی می کنند. گروه اخیر به نوگرایی دینی بدبین هستند و در نهایت، تجدید حیات اسلام را به زنده کردن مرده تشبیه می کنند^(۵۸۳). ملکم خان در *کتابچه غیبیه* استدلال می کرد که اگر ما نخواهیم به دنیای پیشرفته اقتدا کنیم، همواره سیصد سال از آن ها عقب خواهیم ماند. وی بین اتخاذ فن آوری (همانند تلگراف) و اندیشه های متجددانه تفصیل قائل نمی شد. به اعتقاد سید جواد طباطبایی، ما به شالوده فلسفی و عقلانیتی غیر ملتزم به دیانت نیاز داریم تا بتوانیم از دام ایدئولوژی های جامعه شناسانه رهایی یابیم. او که تفاسیر تجدد ستیز از سنت را نقد می کند،

۵۸۱. عبدالرسول بیات (با همکاری جمعی از نویسندگان)، فرهنگ واژه ها، ص ۵۰۸ - ۵۰۹.

۵۸۲. «روشنفکری، تجدد و دینداری»، اندیشه حوزه، ش ۲۴.

۵۸۳. جواد طباطبایی، «در حقیقت اسلام مرده است»، اکسپانسیون، ش ۶۴۵، (یازدهم اکتبر ۲۰۰۱).

پرسش‌های آینده ما را همان پرسش‌های گذشته غرب می‌داند^(۵۸۴). به اعتقاد او، تجربه انقلاب اسلامی محال بودن ارائه تفسیری مدرن از اسلام شیعی را که در چارچوب سنت باقی می‌ماند، به اثبات رساند^(۵۸۵). سنت گرایانی همچون فریتيوف شووان نیز غرب متجدد را - از دیدگاهی دیگر - منحرف می‌دانند. به عقیده او، عقل‌گرایی، ماده‌گرایی و احساسات‌گرایی (روان‌شناسی‌گرایی) تجدد با سنت جمع نمی‌شود^(۵۸۶). بدیهی است سنت گرایان شووان و گنون از بنیادگرایی دینی امثال گروه القاعده متفاوت است. به نظر می‌رسد مدرنیته با در نظر گرفتن مبانی آن، با دین جمع نمی‌شود. ملکیان تجدد با ویژگی‌های فوق را با دین غیر قابل جمع می‌داند، لذا اصطلاح «روشنفکری دینی» را متنافی الاجزاء تلقی می‌کند. از دیدگاه وی، این امر با نواندیشی دینی منافاتی ندارد، و بزرگ‌ترین نقد تجددگرایی، علم‌زدگی آن است. انسان امروز نیازمند رفع نقایص تجدد می‌باشد، نه گذار از آن، چرا که این امر نه ممکن است و نه مطلوب^(۵۸۷). به اعتقاد او، تلقی ما از دین در این جا تعیین‌کننده است. دین به عنوان پدیده‌ای تاریخی کمابیش سنت‌گریز و حتی سنت‌ستیز بوده، اما دین به عنوان امر شخصی همواره حاوی نوعی تسلیم و تعبد و تقلید بوده است و از این جهت با تجدد سر سازگاری ندارد، بنابراین اگر از دین تلقی غیرتعبدی داشته باشیم می‌توان گفت با تجدد سازگار است^(۵۸۸).

عبدالکریم سروش ناقد وضعیت فعلی سنت‌اندیشه دینی با تجدد است. به قول وبر، جمع دین داری و تجدد، جمع عقلانیت رازآلود و راززدا می‌باشد، به همین دلیل دفاع عقلانی از دین، به سکولار شدن آن می‌انجامد. به اعتقاد سروش، ورود منفعلانه به دنیای مدرن فقط مرزهای آن را برای ما به ارمغان می‌آورد، بنابراین ما برای ورود فعال باید از مسیر علم مستقل وارد شویم. دنیای مدرن نه خیر است و نه شر، بلکه نوعی زندگی می‌باشد^(۵۸۹). پیش‌فرض‌های بحث سروش عبارت‌اند از:

۱ - شکل‌گیری اندیشه دینی، در محیط اندیشه‌های برون دینی صورت می‌گیرد؛

۵۸۴. «با شمشیر چوبین در برابر منطق تجدد»، روزنامه ایران، (۲۵ و ۲۶/۴/۱۳۸۱).

۵۸۵. یوسف نیروان، «مدرنیته دینی»، جهان اندیشه، ش ۶، (اردیبهشت ۱۳۸۱).

۵۸۶. «میان شرق و غرب»، نقد و نظر، ش ۱۷ و ۱۸، (زمستان ۷۷ و بهار ۷۸)، ص ۱۰۸ - ۱۱۵.

۵۸۷. «اقتراح»، نقد و نظر، ش ۱۹ - ۲۰.

۵۸۸. «روشنفکری، تجدد و دینداری»، اندیشه حوزه، ش ۲۴.

۵۸۹. مصاحبه منتشر نشده عبدالکریم سروش با دفتر تبلیغات اسلامی قم در سال ۱۳۷۹.

۲ - برای رسیدن به حقیقت، باید به حل جدولی حقایق اندیشید؛

۳ - دین توان بقا در شرایط مختلف را دارد^(۵۹۰).

به اعتقاد او، حوزه دخالت دولت، نیازهای اولیه (خوراک، پوشاک، مسکن و ...) است، نه نیازهای ثانویه (دین، هنر، فلسفه و ...). وظیفه حکومت هم برداشتن موانع اندیشه است، نه القای اندیشه ای خاص، بنابراین جامعه لیبرال می تواند دینی یا غیردینی باشد^(۵۹۱).

غرض تحلیل مذکور آن است که تصویری حداقلی از دولت ارائه دهد، و با برداشتی منفی از آزادی (طبق اصطلاح آیزایا برلین)، جامعه لیبرال و دینی طراحی کند. به نظر می رسد راه حل ورود به حوزه «علم مستقل» در حکومت دینی، عدولی از تحلیل های قبلی وی در کتاب *تفرج صنع* باشد. در آن جا سروش تصویری عارفانه (و متأثر از غزالی) از اسلام ارائه می دهد که به شکل کامل با فن آوری نوین قابل جمع (و مطلوب) نمی باشد. عنوان مقاله سروش در آن کتاب، «صناعت و قناعت: تأملاتی در بدی و نیکی نظام تکنیکی» است. وی در آن جا می نویسد:

معیار کمال آدمی، درست عکس معیار کمال ماشین است. صنعت نمی تواند مشکل ذاتی صفت را حل کند. تکنیک شر لازم است، چون پول که بودن و نبودن اش هر دو آفاتی دارد. قناعت دشمن ماشین و ماشین دشمن قناعت است. برای جهانیان باید الگوی قناعت بود، نه الگوی صنعت. تکنولوژی خوب آن است که نباشد. اگر تکنیک ما را خدمت می کند برای آن است که ما خادم او شده ایم. رفتن به طرف اتوماسیون؛ یعنی هضم شدن در معده سیری ناپذیر تکنیک^(۵۹۲).

رضا داوری با رویکردی هایدگري به مسئله غرب و مدرنیته نگاه می کند:

مدرنیته، تحقق فلسفه و عقل جدید است. بشر غربی با تعرض به عقل جدید، تجدد را بنیان گذاشته است. صدر تاریخ تجدد یا تجددزدگی ما ذیل تاریخ غرب بوده است. فلسفه، اساس و شرط پدید آمدن وصفی بوده است که به آن نام مدرنیته داده اند. غرب نه مجموعه بدها و

۵۹۰. همان.

۵۹۱. همان.

۵۹۲. تفرج صنع، ص ۳۰۴ - ۳۲۴.

خوب ها است و نه یک پارچه خوب یا یک پارچه بد، بلکه غرب یک عالم است و عالم پر از امکان هاست. تجدد، شریطی است که در آن بشر خود را لایق تصرف در موجودات یافته و به نظرش رسیده است که می تواند با فکر و رأی خود همه امور را چنان که باید سر و سامان دهد. غرب یک نسبت است. اگر گفته اند که تجدد یعنی عقلانیت، سخن شان سخن غیر موجهی نیست. غرب در نظر اول، جامعه ای است که علم و تکنولوژی و نظام های سیاسی مستقل از دیانت دارد.^(۵۹۳)

داوری بر این اساس، تفکیک فن آوری از فلسفه و فرهنگ مدرن را ممکن می داند. از آن جا که او پایان تاریخ تمدن غرب را مساوی پایان تاریخ بشر نمی داند و نقدهای اساسی به مدرنیته دارد، به غرب ستیزی متهم شده است^(۵۹۴). به اعتقاد او، فیلسوفانی که در غرب مدرنیته را بنیان نهادند، غرض شان رسیدن به سیره تجدد نبود و فلسفه را وسیله ای برای نیل به آن مقصد قرار نداده بودند، بلکه مدرنیته، نتیجه تفکرشان بود^(۵۹۵). وی می نویسد:

تجربه ای که مسیحیت در غرب از مدرنیته دارد، با تجربه ما یکی نیست. در تجدد، نسبت آدمی با عالم و آدم و مبدأ عالم و آدم تغییر کرده است و این نسبت، هرچه باشد، نسبت دینی نیست. سید جمال الدین از دینی دفاع می کرد که با تجدد سازگار باشد، و ارنست رنان تمنای او را تمنای محال می دانست. تعلق به مدرنیته غیر از علاقه داشتن به اشیای عالم متجدد است. نگاه بشر مدرن به موجودات نگاه غیر دینی است، هرچند که در آن بعضی از اعتقادات دینی محفوظ مانده باشد. مدرنیته نمی خواهد و نمی پذیرد که دین در گردش امور و ترتیب کارها دخالت کند. به هر حال، دین در عهد مدرنیته هم حفظ می شود^(۵۹۶).

از آن جا که مبحث نسبت دین و تجدد شکل اندیشه ای دارد و تا حدی ما را از مبحث سیاست خارجی دولت اسلامی دور می سازد، به همین مقدار کفایت کرده، با تحلیلی از گرایش های فکری فوق، این بحث مقدماتی را به پایان می بریم.

۵۹۳. درباره غرب، ص ۴۴ و ۶۶ و مقدمه.

۵۹۴. همان، مقدمه.

۵۹۵. همان، ص ۴۴؛

۵۹۶. «دین و تجدد»، نقد و نظر، ش ۱۷ - ۱۸، (زمستان ۷۷ و بهار ۷۸)، ص ۵۸ - ۷۱.

به طور کلی، سه گرایش اساسی در نسبت سنجی دین با تجدد وجود دارد: بنیادگرایی؛ تجددگرایی و نواندیشی دینی. بنیادگرایی (به معنای ظاهرگرایی) سر ستیزش با تجدد و مظاهر آن دارد و در مقابل، تجددگرایی به دین بی مهري می نماید. گاه بنیادگرایی به سنت گرایی امثال شووان و گنون نیز اطلاق می شود. این گونه سنت گرایان نیز نافذ تجدد می باشند.

بدون شک، تجددگرایی افراطی و کنار گذاشتن دین نمی تواند مبنای بحث ما قرار گیرد. از طرف دیگر، بنیادگرایی (به معنای ظاهرگرایی امثال گروه القاعده) با مبنایی که از آغاز در این پژوهش پذیرفته شد، سازگاری ندارد. اگر از بحث قرائت های مختلف در دین نیز صرف نظر کنیم سلفی گری به شیوه مذکور، در بین آرای فقهای شیعه دیده نمی شود. درخصوص اندیشه امام خمینی در این زمینه می توان گفت در ذاکره ایشان این نکته وجود داشت که اسلام نمی تواند با تمدن مخالف باشد. اوایل انقلاب که در کلاس دانشگاه بین دختران و پسران پرده ای کشیدند، امام به صراحت مخالفت خود را ابراز کردند:

آن ها را بردارید. دشمنان می خواهند بگویند اسلام قابل اجرا در هیچ کشوری نیست و با

تمدن امروزی سازگاری ندارد^(۵۹۷).

ایشان با جدا کردن رویه تکنولوژی غرب از استعمار غربی، می فرمودند که رژیم شاه سعی داشت روحانیت را مخالف تمدن نشان دهد. در وصیت نامه سیاسی - الهی ایشان می خوانیم:

علم و صنعت مورد تأکید اسلام و قرآن است.

از دیدگاه ایشان، توطئه دشمنان آن است که:

و یا آن که اسلام یک دین ارتجاعی است و با هر نوآوری و مظاهر تمدن مخالف است.

مهم تر از همه استدلالی است که در پاسخ امام به آقای قدیری به چشم می خورد، امام درباره استدلال به حلیت شطرنج می فرمایند:

آن گونه که جناب عالی از اخبار و روایت برداشت دارید، تمدن جدید به کلی باید از بین

برود و مردم کوخ نشین بوده و یا برای همیشه در صحرا زندگی نمایند^(۵۹۸).

۵۹۷. سخنرانی مجید انصاری در دفاع از وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی در مجلس شورای اسلامی (مورخه ۱۳۷۸/۲/۱۱).

۵۹۸. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۳۴ - ۳۵.

به طور مسلّم، غرض امام آن نیست که ما باید از دین به شکلی برداشت کنیم که ملل متمدن را خوش آید. بحث ایشان، استدلالی کلامی و عمیق است. بر این اساس، دین اسلام که ادعای جهانی بودن را دارد، نمی تواند در دوره ای از تاریخ بشر غیرقابل اجرا باشد، پس اگر حکمی موهّم چنین توهمی باشد در ذات خود مشکل دارد.

از دیدگاه امام خمینی، ضرورت زندگی در دوران مدرن و پذیرش لوازم آن، بدیهی به نظر می رسد. از این جاست که اندیشه امام با بنیادگرایان افراطی فاصله می گیرد. البته به نظر نمی رسد ایشان در طراحی و ارائه هم نهادی جامع و نظام مند در این زمینه فوق بوده باشند.

اگر این مطلب مفروض گرفته شود که مدرنیته امری اجتناب ناپذیر و غیر قابل بازگشت است، چاره ای جز هم نهادسازی آموزه های دینی با آن باقی نمی ماند. نمونه هایی از این کوشش را در آرای طباطبایی، سروش، ملکیان و داوری دیدیم. آن چه در این جا می توان به آن اشاره کرد آن است که «هم نهادسازی» لوازمی دارد. هم نهاد یا سنتز، مجموعه ای مرکب با هویت جدید است، نه آن که برخی از ظواهر پدیده های مدرن را بپذیریم و به شکلی ناهمگون با اندیشه های دینی تطبیق دهیم. رد غرب و تجدد از طرفی، و پذیرفتن برخی مظاهر آن از باب عناوین ثانویه و اضطرار^(۵۹۹) از طرف دیگر نه تنها مشکلی را حل نمی کند، بلکه گرهی بر گره های قبلی می زند. به همین میزان فقیه نمی تواند به طور کلی تجدد ستیز باشد، ولی با عناوین ثانویه و احکام حکومتی و اصل مصلحت می تواند به گزینش برخی پدیده ها و ظواهر مدرنیته اقدام نماید. اندیشه به ناچار باید نظام مند و دارای مبانی باشد، هرچند عناصری از دین و تجدد به عنوان هم نهادی جدید به هم پیوند خورده باشند. این گونه سطحی نگری هاست که به عمق فلسفی مسئله حاضر توجه نمی کنند و دو معنای عقل فلسفی و دینی را با عقل ابزاری مدرن در هم می آمیزند^(۶۰۰).

در نقد کلی کسانی که سعی در هم نهادسازی دین و تجدد دارند، می توان به جدّ گفت که هیچ یک از نظریه های موجود نتوانسته اند راه حلی جامع (با پیش فرض های فلسفی، و اندیشه ای نظام مند) ارائه دهند. تمام آن چه تا به حال در حوزه «اندیشیده»ها قرار گرفته، به طرح بحث و ارائه راهکارهای کلی

۵۹۹. ر. ک: مهدی نصیری، اسلام و مدرنیسم.

۶۰۰. عبدالرسول بیات (با همکاری جمعی از نویسندگان)، همان، ص ۵۵۸ - ۵۵۹.

محدود می‌شود، پس اگر سؤال شود که هم نهادسازی فوق چگونه انجام خواهد شد باید اعتراف کنیم که هنوز در آغاز راه قرار داریم.

در عین حال، این اجمال خللی به پژوهش حاضر وارد نمی‌کند. ما به طور کلی پذیرفتیم که به نحوی باید بین آموزه های دینی و تجدد هماهنگی برقرار سازیم تا دولت دینی با مبانی فکری خاص خود بتواند مواضعی شفاف در دوران مدرن اتخاذ نماید. بدین طریق ما راه خود را از بنیادگرایان و تجددگرایان افراطی جدا کردیم، چرا که نه سرستیزه با تجدد داریم و نه حاضریم دین را به پای تجدد ذبح نماییم. بر این اساس، باید بینیم دولت اسلامی چگونه می‌تواند سیاست خارجی خود را در دنیای مدرن سامان دهد. به نظر می‌رسد دولت اسلامی با کنار گذاشتن شعارهای تجدد ستیز، بتواند به عنوان بازیگری فعال وارد صحنه بین الملل شود و در چارچوب احکام الزامی شرع مقدس با ابزار گفتگو به بسط اندیشه های اسلامی و مسئولیت های فراملی خود بپردازد. در این جا از اصطلاح «مسئولیت های فراملی» نباید سیاست خارجی تعرضی و انهدامی را برداشت کنیم، زیرا در چارچوب سیاست خارجی تنش زدا و با قبول کردن نقش قراردادهای بین المللی در تحدید آمل دولت اسلامی، مسئولیت های فراملی عمدتاً به حوزه های اقتصاد و فرهنگ (در مقابل مسایل سیاسی و نظامی) رانده می‌شود. دولت اسلامی در دوران غیبت کبری هرچند اهداف و آمل خود را محدود کند، بازار دولت های سکولار متمایز خواهند بود، تفصیل بحث و تشریح این فرضیه را در سطور آینده پی خواهیم گرفت.

۲- روابط دولت اسلامی با ملت ها

بحث روابط با ملت ها به طور کلی با مبحث روابط با دولت ها متفاوت است. دولت اسلامی وظیفه دارد روابط خود را با کلیه ملت ها (به خصوص مسلمانان و مستضعفان) تقویت کند. این سخن، پیش فرضی انسان شناسانه دارد. از آن جا که به نوعی نیک سرشتی انسان ها اعتقاد داریم، جنس بشر را رو به اصلاح فرض می‌کنیم و امیدواریم با شنیدن کلام حق، به آن تمایل پیدا کند. هرکسی بر فطرت الهی و اسلامی آفریده می‌شود، هرچند پدر و مادر او سعی در یهودی، نصرانی و مجوس کردن او داشته باشند:

کل مولود یولد علی الفطرة و ان کان ابواه یهودانه و ینصرانه و یمجسانه^(۶۰۱).

در کتاب اصول کافی روایاتی وجود دارد که مراد از «فطرت» را «فطرت توحیدی» معرفی می‌کند^(۶۰۲).

سپس، اگر دولت‌ها را به مسلمان و کافر، دوست و دشمن و مانند آن تقسیم می‌کنیم، منطقی‌تر آن است که ملت‌ها را یک پارچه تلقی نماییم. تاریخ هم نشان داده است که ملت‌ها همواره در راستای اهداف دولت‌ها قدم نگذاشته‌اند؛ برای مثال، ملت آمریکا در موارد مختلف از ملل مستضعف و تحت ستم دفاع کرده‌اند. علاوه بر آن، اگر انسان‌ها را نیک سرشت فرض کردیم، پس حتی اگر در دوره‌ای خاص با دولت‌های استعمارگر هماهنگ شوند باز امکان رجوع به فطرت در شرایط دیگر وجود خواهد داشت.

ارتباط حسنه با ملت‌ها نه تنها با تعالیم اسلامی و فطرت انسانی سازگار است، بلکه منافع زیادی برای ملت و دولت اسلامی به همراه دارد؛ به بیان دیگر، از دیدگاه عمل‌گرایانه و منفعت‌گرایانه هم این ارتباط، منطقی می‌باشد. ما دو وظیفه مهم برعهده داریم: تبلیغ اسلام و استفاده از تمدن و مظاهر آن. ارتباط وثیق با مردم دیگر کشورها نه تنها تبلیغ و دعوت اسلامی را محقق می‌سازد. بلکه زمینه‌های استفاده‌های علمی ملت و دولت اسلامی از علوم و فناوری جدید را به شکل صحیح مهیا می‌کند. ارتباطات علمی بین دانشمندان و دانش‌پژوهان دولت اسلامی با مراکز علمی دولت‌های پیشرفته، چندان به هماهنگی سیاست‌های دولت‌ها نیاز ندارد. حتی شاید بتوان ادعا کرد این گونه ارتباطات است که به شکل نسبی سیاست کلان دولت‌ها را شکل می‌دهد. امام خمینی - ره - مخاطب پیام اسلام را نوع بشر می‌داند:

اسلام برای بشر آمده است، نه برای مسلمین و نه برای ایران ... نهضت برای اسلام نمی‌تواند محصور باشد در یک کشور، و نمی‌تواند محصور باشد در حتی کشورهای اسلامی ... با تمام وجود باید تلاش نماییم و این را باید از اصول سیاست خارجی خود بدانیم^(۶۰۳).

ارتباطات فرهنگی، اجتماعی و علمی با دیگر ملت‌ها نه تنها مجاز، بلکه امری شایسته و بایسته به نظر می‌رسد. مبانی، اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی نیز جملگی این مسئله را تأیید می‌کنند. ارتباط اصلی دولت اسلامی (به عنوان نماینده واقعی ملت خود) با ملت‌هاست، و به همین دلیل با دولت‌هایی که نماینده مردم خود هستند، روابطی عمیق‌تر از دیگران برقرار می‌سازد.

۳ - روابط دولت اسلامی با دیگر دُول اسلامی

۶۰۲. ابی جعفر محمد بن یعقوب الکلینی، الاصول من الکافی، ص ۱۲ - ۱۳ (مثل روایت: «فطرهم علی التوحید» در تفسیر «فطرة الله التي فطر الناس علیها»).

۶۰۳. صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۱۱۵.

چگونگی روابط دولت اسلامی با دیگر دولت‌ها مبتنی بر مباحثی مقدماتی است که ضمن بحث، به آن‌ها اشاره می‌شود. یکی از این مباحث که در جای خود مورد توجه قرار گرفته^(۶۰۴)، مسئله شناسایی است. آیا دولت اسلامی که خود را بر حق می‌داند، اجازه شناسایی دیگر دولت‌های اسلامی و غیر اسلامی را دارد؟ براساس مباحثی که نیاز به طرح دوباره آن‌ها نیست، این حق برای دولت اسلامی وجود دارد. این مسئله راه را برای برقراری روابط مسالمت‌آمیز با دیگر دولت‌ها هموار می‌سازد. همواری راه در نظریه‌های مردم‌سالارانه به مراتب بیش‌تر از نظریه‌های نصبی به نظر می‌رسد.

دولت اسلامی خود را واقعاً دولت مشروع و برحق بداند به خصوص در نظریه‌های نصبی؛ همانند نظریه ولایت مطلقه فقیهان، ولی این امر مانع از شناسایی دولت‌های اسلامی و برقراری روابط حسنه با ایشان نمی‌باشد. درباب شناسایی دولت‌ها از دیدگاه اسلام، حداقل هفت نظریه وجود دارد که عبارت‌اند از:

- ۱ - شروع نبودن شناسایی دیگر کشورها از حیث نظری (فقه سیاسی) و تن دادن به این امر از نظر تاریخی؛
 - ۲ - مشروع نبودن این مسئله به شکل مطلق؛
 - ۳ - جواز شناسایی دو فاکتو؛
 - ۴ - خرافاتی شمردن اصل حاکمیت ملی و اصل شناسایی حتی در حقوق بین‌الملل؛
 - ۵ - شناسایی دوزوره برای کشورهای اسلامی، شناسایی دوفاکتو برای کشورهای غیراسلامی ولی مردمی و شناسایی ازباب ضرورت در موارد دیگر؛
 - ۶ - جواز شناسایی دولت‌ها به شکل مطلق؛
 - ۷ - عدم جواز شناسایی در صورتی که بحث مشروعیت در میان باشد، و جواز آن در دیگر موارد^(۶۰۵).
- حقانیت اسلام به معنای داشتن سیاست خارجی تعرضی نیست. به خصوص در دوران غیبت کبری که امکانات دولت اسلامی محدود است، امکان شناسایی دیگر دولت‌ها و پذیرفتن مرزهای ملی وجود دارد.

۶۰۴. سید صادق حقیقت، مسئولیتهای فراملی، ص ۴۰۵ - ۴۲۱.

۶۰۵. همان، ص ۴۱۷ - ۴۱۸.

این امر منافی اصل دعوت و مسئولیت های فراملی دولت اسلامی نمی باشد^(۶۰۶). مبحث دارالاسلام و دارالکفر نیز منافاتی با این بحث ندارد^(۶۰۷).

مسئله شناسایی درخصوص کشورهای اسلامی سهل تر به اثبات می رسد. اگر اتحاد دولت های اسلامی در کوتاه مدت میسر نباشد کم ترین وظیفه حاکم اسلامی، زمینه سازی برای همگرایی هرچه بیش تر آن دولت ها در ابعاد مختلف خواهد بود. این گونه همکاری ها می تواند در ابعاد علمی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی باشد.

همکاری همه جانبه دولت اسلامی با دیگر دولت های اسلامی ممکن است براساس مبانی سیاست خارجی تفاوت اندکی داشته باشد، اما چارچوب اصلی آن تفاوت چندانی نخواهد داشت. دولت اسلامی موظف است براساس مبانی، اصول و اهداف تشریح شده در فصول قبل، زمینه های همگرایی و اتحاد دولت های اسلامی رافراهم سازد. دیگر دولت های اسلامی ممکن است مشروع یا نامشروع باشند، ولی به هر حال وظیفه فوق برای دولت اسلامی وجود خواهد داشت.

در روابط دولت اسلامی با دیگر دولت های اسلامی نمی توان از اصل دفاع از مسلمانان و اهدافی همچون تحکیم و توسعه قدرت و ایجاد و گسترش عدالت این استفاده را کرد که ما حق دخالت در امور داخلی آن ها را طبق سلیق خود داریم. قراردادهای بین المللی - همان گونه که پیش تر گذشت - عامل مهمی در تحدید این گونه مسئولیت های فراملی به شمار می رود. مسئولیت های فرامرزی دولت اسلامی باید حساب شده، دقیق و همراه با برنامه ریزی باشد و حساسیت دیگر دولت های اسلامی را برنینگیزد. دولت اسلامی با دیگر دول هم کیش خود سر جنگ ندارد و از بروز تشنج و دامن زدن به آن استقبال نمی کند.

۴ - روابط دولت اسلامی با دولت های اهل کتاب

قرآن کریم نه تنها با تحمیل عقیده به اهل کتاب موافق نیست، بلکه آن ها را به اخذ وجوه مشترک فرامی خواند:

۶۰۶. همان، ص ۴۱۸ - ۴۲۱ و ۳۸۷ - ۳۹۱.

۶۰۷. همان، ص ۳۶۵ - ۳۷۳.

قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا و بينكم ان لا تُعبد الا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله^(٦٠٨)؛ بگو: اي اهل كتاب، بياييد بر سختي که میان ما و شما یک سان است، بایستیم که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم، و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا، به خدایی نگیرند.

عمید زنجانی می گوید:

منظور از دارالعهد، کلیه دولت ها و کشورها و سرزمین هایی است که مردم آن ها براساس پیمانی که با مسلمین بسته اند، در کنار دارالاسلام از روابط صلح آمیزی با امت اسلامی برخوردار می باشند، و روابط سیاسی، اقتصادی و نظامی آن دو براساس پیمان مشترکی تنظیم شده است^(٦٠٩).

ارتباط صلح آمیز دولت اسلامی با دولت های اهل کتاب ممکن است براساس معاهده، قرارداد ذمه، قرارداد بی طرفی (حیاد) و یا قرارداد صلح باشد. البته در این که چه نسبتی از نسب اربعه (عموم و خصوص مطلق یا من وجه) بین آن ها برقرار است، اختلافاتی هست^(٦١٠) که ظاهراً ثمره عملی ندارد. حال باید دید دولت اسلامی در دوران مدرن با چه مقتضیات و محدودیت هایی مواجه است و چگونه می تواند با حفظ اصول و اهداف خود، در صحنه روابط بین الملل همانند دیگر بازیگران ظاهر شود. دولت اسلامی با حضور خود در جامعه جهانی، مقتضیات آن را نیز پذیرفته است. عضویت در سازمان ملل متحد، به معنای به رسمیت شناختن دیگر دولت های عضو می باشد. پذیرفتن نظم کنونی در روابط بین الملل با سیاست خارجی تهاجمی که مبتنی بر صدور مطلق انقلاب - بدون در نظر گرفتن شرایط و عواقب آن - است، سازگاری ندارد. در این جاست که دولت اسلامی گاه در حوزه احکام اولیه و گاه با تمسک به احکام ثانویه، مسئولیت های برون مرزی خود را محدود می سازد. در عین حال، باید توجه داشت که: اولاً؛ قدر متیقن مسئولیت های فراملی و احکام الزامی شرع مقدس، حکمی غیر از مسئولیت های فراملی در حوزه منطقه الفراغ دارند.

٦٠٨. آل عمران (٣) آیه ٦٤.

٦٠٩. فقه سیاسی، ج ٣، ص ٢٦٢.

٦١٠. همان، ص ٢٦٢ - ٢٦٤.

ثانیاً: بسیاری از مصادیق مسئولیت های فراملی (همچون کمک های اقتصادی به قحطی زدگان مسلمان و غیرمسلمان) تضادی با اهداف دیگر دولت ها ندارد، و آن ها از این گونه مسئولیت ها جلوگیری نمی کنند. ثالثاً: ملاک انعقاد پیمان های بین المللی (به عنوان مهم ترین عامل تحدیدکننده مسئولیت های فراملی) مصلحت است، نه منفعت. همان گونه که پیش تر گفته شد، مصلحت امری دارای ملاک و مراتب می باشد. سید کاظم حائری معتقد است که اشباع منطقه الفراغ به شکل مطلق به عهده ولی فقیه واگذار نشده، بلکه به مصلحت و احکام الزامی شرع محدود می شود^(۶۱۱).

رابعاً: تحدید مسئولیت های فراملی در برخی مصادیق، زمان مند است و پس از برطرف شدن محذورات، حکم به حالت اولیه برمی گردد.

خامساً: همان گونه که دیگر دولت ها در راستای اهداف غیر مشروع خود ممکن است راه هایی خاص و غیرمعهود برگزینند، دولت اسلامی نیز می تواند برای رسیدن به اهداف مشروع خود، راه حل های بدیعی خلق کند. برخی از مصادیق مسئولیت های فراملی ممکن است از راه های غیررسمی صورت پذیرد. تحدید مسئولیت های فراملی به وسیله پیمان های بین المللی به معنای تعطیل این گونه مسئولیت ها نیست. گاه ممکن است مسئولیت های فراملی از مجاری دیگر عملی شود، علاوه بر آن که در صورت محدود شدن وظایف نظامی و سیاسی، حداقل مسئولیت های فرهنگی و اقتصادی وجود خواهند داشت.

پس در مجموع می توان گفت در دوران مدرن شرایط و مقتضیات خاصی بر دولت اسلامی تحمیل می شود، اما رسمیت دولت اسلامی در این دوران نمی تواند کاملاً همانند دیگر دولت های غربی باشد. اصول و اهداف ترسیم شده برای این دولت به گونه ای است که نمی تواند نسبت به سرنوشت دیگر ملت ها بی تفاوت باشد.

حداکثری ها معتقدند که اسلام در هر زمینه ای - از جمله سیاست خارجی - احکام مشخص و معینی را القا کرده است. این کلیت براساس چارچوب پژوهش حاضر مورد قبول قرار نگرفت، ولی آن چه در این بین غیرقابل انکار به نظر می رسد، ارائه اصول و اهداف کلی برای سیاست خارجی دولت اسلامی می باشد. پای بندی به این اصول و اهداف است که بین دولت سکولار و دولت اسلامی تمایز ایجاد می کند.

۵ - روابط دولت اسلامی با دولت های غیر اهل کتاب

درخصوص دولت های مشرک (غیر اهل کتاب) ممکن است این توهّم بهوجود آید که قرارداد عهد و ذمه و حیاد و مانند آن مخصوص دولت هایی است که اکثر مردم آن کیشی آسمانی دارند، و هیچ راهی جز جنگ و جهاد در مقابل مشرکان باقی نمی ماند. پاسخ به این شبهه را با استدلالی قرآنی بیان می کنیم. خداوند برائت از مشرکان را به ما هدیه تخصیص زده است:

الا الذین عاهدتم من المشرکین ثم لم ینتصوکم شیئاً و لم یظاهروا علیکم اجداً فاتموا الیهم عهدهم الی مدتهم ان الله یحب المتقین^(۶۱۲)؛ مگر آن مشرکانی که با آنان پیمان بسته اید، و چیزی از [تعهدات خود نسبت به] شما فروگذار نکرده و کسی را بر ضد شما پشتیبانی ننموده اند، پس پیمان اینان را تا [پایان] مدت شان تمام کنید، چرا که خدا پرهیزکاران را دوست دارد.

قرآن کریم به مسلمان ها اجازه نقض عهد حتی با مشرکان را نمی دهد و آن ها را به استقامت و پایداری به پیمان های منعقدہ - تا زمانی که آن ها پای بند هستند امر می کند:

کیف یكون للمشرکین عهد عندالله و عند رسوله الا الذین عاهدتم عند المسجدالحرام فما استقاموا لکم فاستقیموا لهم ان الله یحب المتقین^(۶۱۳)؛ چگونه مشرکان را نزد خدا و فرستاده او عهدی تواند بود؟ مگر با کسانی که کنار مسجدالحرام پیمان بسته اید، پس تا با شما [بر سر عهد] پایدارند، با آنان پایدار باشید، زیرا خدا پرهیزکاران را دوست می دارد.

همان گونه که گفته شد، دارالعهد شامل دولت های مشرک و غیر اهل کتاب نیز می شود. بر این اساس است که دولت اسلامی می تواند روابطی مسالمت آمیز با ایشان در صحنه روابط بین الملل طراحی کند. محمد حمیدالله معاهده صلح را عاملی برای تضمین روابط مسالمت آمیز دولت اسلامی با دولت های غیر اسلامی می داند، اما انعقاد معاهده صلح دائمی با ایشان را غیرممکن تلقی می نماید:

از آن جا که سیاست اسلامی مبتنی بر جامعه ای هم دین است، تصور انعقاد معاهده ای به شکل اتحاد دائمی با غیرمسلمانان نیز ممکن است ... در هماهنگی و تبعیت از حکم قرآن، پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) در یک مورد اعلامیه یا بیانیه ای صادر کرد مبنی بر این که تمام معاهداتی که ناظر بر مدتی معین باشد، طی آن مدت نافذ و معتبر است، لکن معاهداتی که با

۶۱۲. توبه (۹) آیه ۴.

۶۱۳. همان، آیه ۷.

کفار به منظور تعاون دو جانبه و بدون قید مدتی معین انعقاد یافته باشد، طی ضرب الاجلی چهارماهه منفسخ محسوب می‌گردد... اما سهیلی نوشته است: «فقهای حجاز صلح را برای مدت بیش از ده سال نیز مجاز می‌دانند، مشروط به این که حتماً حاکم کل، نه مادون وی، آن را تنفیذ کرده باشد». شبیانی هم اصطلاح «موادعة مؤبدة» یا صلح دائمی را به کار برده، که البته هرچند این امر به طور اتفاقی و خیالی بوده، به هر حال استعمال آن از سوی او بسیار واجد اهمیت است (۶۱۴).

همان گونه که ملاحظه می‌شود نویسندگان نتوانسته است وجه جمعی برای اقوال فقها و منابع دینی پیدا کند. او از طرفی انعقاد پیمان صلح دائمی را منافی احکام شریعت می‌داند و از طرف دیگر اختلاف اقوال فقها را در این زمینه یادآور می‌شود. تحلیل این بحث را با تحلیل واژگان «موقت» و «دائمی» پی می‌گیریم. اگر دولت اسلامی پیمان صلحی با دولت غیر اسلامی به مدت ۹۹ سال منعقد نماید آیا پیمانی موقت خواهد بود؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، اگر ده دوره متوالی این پیمان تمدید شود آیا باز موقت است؟ اگر به سؤال‌های مذکور پاسخ مثبتی داده شود آثار صلح دائمی بر صلح موقت نیز بار خواهد شد و دولت اسلامی می‌تواند روابط مسالمت آمیزی با دیگر دولت‌ها در صحنه روابط بین‌الملل طراحی کند. اگر بخواهیم به تحلیل فوق عمق بیش‌تری ببخشیم، می‌توانیم بگوییم اصولاً دلیلی برای محدود بودن معاهده صلح وجود ندارد، به خصوص اگر اصل در روابط بین‌الملل را صلح بدانیم. این که پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) مدت پیمان صلح را متفاوت انتخاب کرده‌اند، نشان‌گر این است که مدت این پیمان به شرایط زمان و مکان بستگی دارد. اگر به قول سهیلی، حاکم کل مصلحت جامعه اسلامی را در صلح دائمی ببیند چاره‌ای جز تن دادن به این نوع پیمان نیست. مصلحت، امری زمان‌مند، مکان‌مند و موردی است، هرچند ملاک‌های کلی بر آن حاکم باشد.

این که در ارتکاز فقها عدم مشروعیت صلح دائمی با غیرمسلمانان نقش بسته، به استناد احکام قرآنی نیست. مقتضای اطلاق اصل وفای به عهد (اوفوا بالعقود)^(۶۱۵)، دائمی بودن قرارداد صلح است. مبنای این ارتکاز را باید در شرایط زمان پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) و خلفای راشدین جستجو کرد. با تحلیلی

۶۱۴. سلوک بین‌المللی دولت اسلامی، ترجمه و تحقیق سید مصطفی محقق داماد، ص ۳۰۴ - ۳۰۶.

جامعه شناسانه از چگونگی شکل گرفتن این معرفت، شاید بتوان گفت انتظار مسلمانان و فقها آن بوده که اسلام پس از ظهور، در سرتاسر عالم جهان شمول شود. با قبول این پیش فرض نمی توان معاهده ای دایمی با کفار منعقد نمود و به آن وفادار ماند.

توجه به این نکته نیز لازم است در شرایط حاضر که معصوم (علیه السلام) حضور ندارد، نمی توان پیش فرض فوق را - حتی بنابر صحّت آن - قبول کرد. اگر پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) چنان مصالحی را تشخیص می داده اند بعید است بتوان همان وظایف و اختیارات را برای حاکم اسلامی ثابت کرد، جز آن که کسی به تساوی اختیارات معصوم و غیرمعصوم قائل باشد.

در مجموع به نظر می رسد در شرایط حاضر روابط بین الملل، چاره ای جز تمسک به اصالت صلح نیست. روابط دولت اسلامی با دیگر دولت های غیر اسلامی - با توجه به مقتضیات حاکم بر دنیای مدرن - باید به نحو مسالمت آمیز طراحی و سامان دهی شود.

۶ - روابط دولت اسلامی با سازمان های بین المللی

اثبات روابط مسالمت آمیز دولت اسلامی با سازمان های بین المللی، آسان تر از دو بحث اخیر است. هویت سازمان های بین المللی هرچه باشد، همانند ماهیت دولت های کافر نیست، چرا که معمولاً اعضای از دولت های مختلف در آن ها حضور دارند. صحنه رقابت و حریت و مردم سالاری برخی دولت ها سبب می شود گاهی نتایج حاصل از عملکرد سازمان های بین المللی متفاوت باشد؛ برای مثال، یونسکو در سال ۱۹۸۳ باعث شد آمریکا از این سازمان خارج شود، با این که قسمت عمده بودجه آن از طریق ایالات متحده تأمین می شود.

دولت اسلامی به این دلیل که در برخی مواقع سازمان های بین المللی بازیچه دست ابرقدرت ها می شوند، نباید با آن ها قطع ارتباط کند. اگر دولت اسلامی زندگی در دوران مدرن و مقتضیات و محدودیت های آن را پذیرفته است سازمان های بین المللی را نیز بازیگرانی در این صحنه رقابت فرض خواهد نمود. علاوه بر آن که ماهیت سازمان های بین المللی نیز یک سان نیست: برخی از این سازمان ها غیردولتی اند و برخی دولتی؛ برخی وابستگی شدیدی به ابرقدرت ها دارند و برخی دیگر کم تر؛ برخی سیاسی عمل می کنند و ماهیت برخی دیگر کم تر سیاسی است.

شورای امنیت سازمان ملل متحد اعضای ثابت با حق وتو دارد، ولی در مجموع سازمان ملل متحد سازمانی است که همکاری با آن برای دولت های اسلامی مغتنم می باشد. ابرقدرت ها بدون وجود چنین سازمان هایی بهتر می توانند به اهداف و منافع ملی خود دست یابند. مجمع عمومی سازمان ملل متحد تقریباً همه دولت ها را گردهم آورده است، و هرچند احکام آن جنبه ضروری و اجرایی ندارند، کم تر کسی می تواند تأثیر تصمیمات متخذه در آن را انکار کند. مجمع عمومی سازمان ملل متحد تریبون خوبی برای رساندن پیام اسلام و دولت اسلامی به دیگران می باشد.

۷- روابط خارجی دولت اسلامی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

در پایان این فصل می توان مباحث نظری مطرح شده را با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به شکل تطبیقی مورد بررسی قرار داد. اصل ۱۵۲ و ۱۵۳ قانون اساسی به نفي هرگونه سلطه جویی و سلطه پذیری می پردازد. مبناي این اصل، قاعده نفي سبيل است که به شکل مفصل از آن بحث شد. در مقدمه قانون اساسی می خوانیم:

قانون اساسی با توجه به محتوای اسلامی انقلاب ایران که حرکتی برای پیروزی تمامی مستضعفین بر مستکبرین بود، زمینه تداوم این انقلاب را در داخل و خارج کشور فراهم می کند. بهویژه در گسترش روابط بین المللی با دیگر جنبش های اسلامی و مردمی می کوشد تا راه تشکیل امت واحده جهانی را هموار کند (ان هذه امتکم امة واحدة و انا ربکم فاعبدون)، و استمرار مبارزه در نجات ملل محروم و تحت ستم در تمامی جهان قوام یابد.

دولت اسلامی از طرفی با آرمان های بلندی که از اصول و تعالیم اسلامی اتخاذ شده، روبه رو است و از طرف دیگر محدودیت ها و مقتضیاتی در صحنه روابط بین الملل وجود دارد که آن آرمان ها را تحدید می کند. پس، هر چند چنین آرمان هایی به حق بوده باشند، به هر حال دولت اسلامی ناچار است واقعیت های پیش رو را به نحوی تفسیر نماید.

با توجه به حرکت سینوسی انقلاب های جهان، این احتمال به شکل قوی در هر انقلابی وجود دارد که امواج پرتلاطم آمال با ساحل واقعیت ها برخورد نمایند و به دل دریا بازگردند. در چنین حالتی دو امکان وجود دارد: حرکت ها و مواضع انهدامی و تخریبی و یا قبول واقعیت های موجود روابط بین الملل و حل نظری معضلات آن ها. از آن جا که احتمال اول به ندرت اتفاق می افتد (همانند شرایط خاص قیام امام

حسین (علیه السلام) با توجه به واقع شدن در «منگنه ذلت یا شهادت»، دولت اسلامی به ناچار راه حل دوم را انتخاب می‌کند. سیر نزولی مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی در سال‌های پس از انقلاب، امری طبیعی و (قابل انتظار) است.

حضور دولتی انقلابی در صحنه جهانی در ذات خود ناسازه‌ای به همراه دارد؛ از آن جهت که انقلابی است در صدد بر هم زدن وضع موجود، و از آن جهت که بازیگری همچون دیگر بازیگران روابط بین‌الملل است، باید به قواعد آن تن در دهد. این ناسازه خود را در اصل ۱۵۴ قانون اساسی به خوبی نشان می‌دهد:

جمهوری اسلامی ایران سعادت انسان در کل جامعه بشری را آرمان خود می‌داند و استقلال

و آزادی و حکومت حق و عدل را حق همه مردم جهان می‌شناسد، بنابراین در عین خودداری

کامل از هرگونه دخالت در امور داخلی ملت‌های دیگر، از مبارزه حق طلبانه مستضعفین در برابر

مستکبرین در هر نقطه از جهان حمایت می‌کند.

عباسعلی عمید زنجانی در رفع این معضل معتقد است که کمک به حرکت‌های رهایی‌بخش، نوعی همکاری انسان دوستانه است و نمی‌تواند مداخله در امور داخلی دیگر کشورها تلقی شود^(۶۱۶).

بدیهی است اگر این توجیه صحیح می‌بود هر کشوری می‌توانست با این گونه استدلال‌ها در امور داخلی دیگران مداخله نماید. پس، عقل سلیم حکم می‌کند که عبارت «خودداری کامل از هرگونه دخالت در امور داخلی ملت‌های دیگر» با عبارت «حمایت از مبارزه حق طلبانه مستضعفین در برابر مستکبرین در هر نقطه از جهان» قابل جمع نیست. علاوه بر آن که در صورت اختلاف نظر، داور نهایی حقوق بین‌الملل است، نه خود دولت حمایت‌کننده^(۶۱۷).

به نظر می‌رسد چارچوب نظری ارائه شده در این پژوهش، بدیل دیگری برای حل ناسازه فوق باشد. دولت اسلامی قدر متیقن مسئولیت‌های فراملی خود را از راه‌های رسمی انجام می‌دهد و در صورت عدم امکان، مجاری غیررسمی را جایگزین می‌نماید. در غیر مورد مذکور، دولت اسلامی با توجه به اصل مصلحت به انعقاد پیمان‌های بین‌المللی اقدام می‌کند و سیاست خارجی تنش‌زدایی را در صحنه روابط

۶۱۶. عمید زنجانی، همان، ج ۳، ص ۴۶۰.

بین الملل سامان می دهد. در این حالت، نه تنها مسئولیت های فراملی دولت اسلامی تعطیل نمی شوند، بلکه امکانات به منظور تبلیغ دین الهی و گفتگو با دیگر تمدن ها، ادیان، دولت ها و مردم بسیج می شود.

خلاصه و جمع بندی

در این فصل مبانی، اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی - که عمدتاً جنبه نظری داشتند - را بر مصداق خاص دولت اسلامی مدرن تطبیق دادیم. به نظر می رسد شرایط موجود در صحنه بین الملل به کلی دولت های ملی^(۶۱۸) را از دولت های قبیله ای و امپراتوری متمایز می سازد.

اگر این پیش فرض را بپذیریم که همانند بنیادگرایان افراطی درصدد زیر و رو کردن نظم موجود در روابط بین الملل نیستیم چاره ای جز پذیرفتن مقتضیات موجود نداریم. دولت اسلامی موظف است در درجه اول با ملت ها ارتباط برقرار کند، اما ارتباط با دولت ها را نیز باید سرلوحه سیاست خارجی خود قرار دهد. هدف از ارتباط با دولت های مسلمان، تشنج زدایی و رفع توهمات از سوی، و ایجاد زمینه های همگرایی و اتحاد از سوی دیگر است.

دولت اسلامی روابط خود با دولت های غیرمسلمان را نیز براساس روابط مسالمت آمیز سامان می دهد و از حضور دو سازمان های بین المللی برای رساندن پیام خود دریغ نمی کند. صدور مطلق انقلاب و سیاست خارجی تهاجمی با سیاست های فوق سازگاری ندارد، زیرا پیمان های بین المللی - با شروط پنج گانه ای که مورد بررسی قرار گرفت - مسئولیت های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی را تحدید می نماید.

نتایجی که در فصل چهارم به دست آمد، حاصل فصول سه گانه قبل است. اگر از مبانی، اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی برداشتی همانند برداشت های پژوهش حاضر صورت گیرد نتایج خود را بدین نحو در فصل چهارم متجلی می سازد. بدیهی است اگر کسی مبانی و اصول خود را بر جنگ و جهاد با کفار - حتی در دوران معاصر - طراحی کند به نتایجی متفاوت خواهد رسید^(۶۱۹).

۶۱۸. Nation - states.

۶۱۹. به طور مثال، ضمیریه در تشریح مباحث روابط بین الملل از دیدگاه شیبانی می گوید: «جمهور فقها بر آن اند که اصل در روابط مسلمین با غیر

مسلمان ها، جنگ و قتال است». عثمان جمعة ضمیریه، اصول العلاقات الدولية فی فقه الامام محمد بن الحسن الشیبانی، ج ۱، ص ۳۹۷.

نتیجه گیری

پژوهش حاضر با این هدف صورت پذیرفت که مرزی مشخص بین مبانی دینی و مبانی کارشناسی سیاست خارجی دولت اسلامی را ترسیم نماییم، و بعد از تشریح مبانی، اصول و اهداف، وضعیت سیاست خارجی دولت اسلامی را در دوران مدرن به بحث گذاریم. با تبیین مبانی برون دینی و درون دینی، مرز مباحث تخصصی و کارشناسانه تا اندازه ای مشخص شد. دولت اسلامی براساس مبانی خاص خود، تحت قواعد و اصول ویژه ای برای نیل به اهدافی خاص حرکت می کند، هرچند ممکن است برخی از این اصول و اهداف عقلی هم باشند. مباحث غیر الزامی در حوزه منطقه الفراغ - که بسیار زیاد هستند - به عهده کارشناسان واگذار شده است، هرچند مصادیق احکام الزامی نیز به مباحث تخصصی نیاز دارد.

از آن جا که پرداختن به سه رکن مبانی، اصول و اهداف سیاست خارجی ضروری می نمود، فصول اول تا سوم را به این مباحث اختصاص دادیم. بدین طریق به مفاد فرضیه پژوهش (ارتباط سیاست خارجی دولت اسلامی با مبانی، اصول و اهداف و همچنین مباحث کارشناسانه) نزدیک شدیم.

در فصل اول، مبانی سیاست خارجی به دو دسته مبانی برون دینی و مبانی درون دینی تقسیم، و تأثیر آن بر چگونگی سامان دهی سیاست خارجی بیان شد. عرفی گرایان در بخش مبانی برون دینی خود را از بحث در حوزه نصوص دینی رهایی می بخشند، در حالی که گروه مقابل مبانی عقلی و کلامی را به شکلی می بینند که راه برای رجوع به کتاب و سنت درخصوص مسئله حاضر باقی می ماند.

فصل دوم به تفسیر نه اصل در سیاست خارجی دولت اسلامی و نسبت آن ها با یک دیگر می پردازد. هرچند تأکیدی خاص بر شمارگان اصول سیاست خارجی وجود ندارد، ولی حتی المقدور سعی شد اصول قابل ادغام، یک جا ذکر شوند. بر این اساس، اصول سیاست خارجی که حاکم بر رفتار دولت اسلامی است، عبارت اند از: اصل مصلحت؛ اصل دفاع از مسلمانان و مستضعفان؛ اصل نفی سبیل؛ اصل وفای به پیمان های بین المللی؛ اصل همزیستی مسالمت آمیز؛ اصل مصونیت دیپلماتیک؛ اصل حل مسالمت آمیز

اختلافات بین المللی؛ اصل مقابله به مثل و اصل تقیه. در پایان این فصل، از تعارض ها و تراحم های احتمالی اصول فوق و راه حل های آن ها سخن به میان آمد.

در فصل سوم، تحکیم و توسعه قدرت، ابلاغ رسالت، همگرایی و اتحاد ملت ها و دولت های اسلامی و برقراری و بسط عدالت به عنوان مهم ترین اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی به بحث گذاشته شد. بحث پایانی این فصل، ارتباط اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی می باشد. دولت اسلامی هرچند پیمان های بین المللی خود را به عنوان عامل محدودکننده مسئولیت های فراملی تلقی می کند، در عین حال موظف است راه های جدیدی برای عمل به وظایف خود کشف نماید.

فصل چهارم مباحث نظری فصول قبل را به شکل عینی تر در قالب روابط با ملت ها، روابط با دولت های مسلمان (مثل عربستان سعودی)، روابط با دولت های اهل کتاب (مثل انگلستان)، روابط با دولت های غیراهل کتاب (مثل ژاپن) و سازمان های بین المللی (مثل سازمان ملل متحد) مطرح کرد. حاصل سخن در این فصل، امکان طراحی سیاست خارجی دولت اسلامی براساس رفتار مسالمت آمیز و احترام متقابل در دنیای مدرن می باشد. مبنای این بحث، نسبت سنجی مدرنیته و دین است که به شکل نظری در ابتدای این فصل مورد بحث قرار گرفت.

پژوهش حاضر از این جهت که به شکل مستوفی به مبحث مبانی، اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی و نسبت آن ها با یک دیگر می پردازد، شاید بدیع به نظر رسد. مباحث عمده سیاست خارجی را مباحث کارشناسانه، و مباحث کمی از آن را مباحث نظری و دینی تشکیل می دهند، اما به نظر می رسد دولت های اسلامی (و از جمله جمهوری اسلامی ایران) به همین مقدار نیز به مبانی، اصول و اهداف ترسیم شده پای بند نبوده اند. پژوهش حاضر از این جهت که با محدودیت های فراوانی - از جمله بضاعت ناچیز علمی نویسنده - مواجه بوده است، امکان گسترش و توسعه از جهات مختلف را دارد. بحث درباره شمارگان اصول و اهداف سیاست خارجی، یا جابه جا کردن آن ها چندان با ثمر نیست، اما بحث از ارتباط مبانی، اصول و اهداف سیاست خارجی جای تأمل بیش تری دارد. امید که بتوان این مباحث نظری را به شکل مصداقی بر سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران نیز تطبیق کرد.

کتاب نامه

- ۱ - قرآن کریم.
- ۲ - نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام.
- ۳ - ابراهیمی دینانی، غلامحسین، «در نقد مکتب تفکیک»، ماهنامه همشهری، دی ماه ۱۳۸۰.
- ۴ - ابن الاثیر، الكامل فی التاريخ، ج ۳، بیروت: دارالفکر، ۱۳۹۹ ق.
- ۵ - ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، مقدمه ابن خلدون، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۸.
- ۶ - ابن عاشور، تفسیر التحریر والتنویر، ج ۹، بیروت: مؤسسۃ التاريخ، ۱۴۲۰ ق.
- ۷ - ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۱، ۱۲ و ۱۵، بیروت: دارالبیروت، ۱۴۱۰ ق.
- ۸ - ابن هشام، السیرة النبویه، ج ۱، ۲ و ۴، بیروت: المکتبۃ المصریة، ۱۴۱۹ ق.
- ۹ - ابوالفضل شکوری، فقه سیاسی اسلام، ج ۲، قم: آدین، ۱۳۶۱.
- ۱۰ - ابی داود، سلیمان، سنن، ج ۲، کتاب جهاد، بیروت: دارالجنان، ۱۴۰۹ ق.
- ۱۱ - استانتلی لین پول، طبقات سلاطین اسلام، ترجمه عباس اقبال، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۳.
- ۱۲ - اصفهانی، راغب، المفردات فی غریب القرآن، طهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
- ۱۳ - الامین العاملی، السید محسن، امام حسن و امام حسین، ترجمه اداره پژوهش و نگارش، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۱.
- ۱۴ - البوطی، محمد سعید رمضان، ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیة، بیروت: الدار المتحدہ، ۱۹۹۰.
- ۱۵ - الحائری، سید کاظم، ولایة الامر فی عصر الغیبة، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۴ هـ.

- ١٦ - الخويبي، ابوالقاسم، البيان، قم: المطبعة العلمية، ٩٧٤.
- ١٧ - _____، التنقيح في شرح العروة الوثقى، قم: دارالهادي، ١٤١٠ ق.
- ١٨ - _____، مسائل و ردود، ج ١،
- ١٩ - الزحيلي، وهبه، الفقه الاسلامي وادلته، ج ٦، بيروت: دارالفكر، ١٤٠٤ ق.
- ٢٠ - _____، اصول الفقه الاسلامي، ج ٢، بيروت: دارالفكر، ١٤٠٦.
- ٢١ - الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، ج ٢، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٧ ق.
- ٢٢ - الطريحي، فخرالدين بن محمد، مجمع البحرين، ج ٣، بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ ق.
- ٢٣ - الفضل بن حسن الطبرسي، مجمع البيان، ج ٣ و ٤، بيروت: دارالمعرفة.
- ٢٤ - الفقه، كتاب «الوجبات والمحرمات»، ج ٩٢، بيروت: ١٤٠٩ ق.
- ٢٥ - الكليني، ابي جعفر محمد بن يعقوب، الاصول من الكافي، بيروت: دارالاضواء، بي تا.
- ٢٦ - المظفر، الشيخ محمدرضا، اصول الفقه، ج ١ و ٢، قم: دارالتفسير، ١٣٧٧.
- ٢٧ - امام محمد غزالي، المستصفي من علم الاصول، ج ١ .
- ٢٨ - امين، سيد حسن، «حاكيت و حكومت در فقه شيعي و سني»، مجله كيان، ش ٢٤.
- ٢٩ - انصاري، شيخ مرتضي، مكاسب، چاپ قديم، تبريز: يزداني، ١٣٧٥ ق.
- ٣٠ - اي . اف . ك . ارگانسكي، سياست جهان، ترجمه دكتور حسين فرهودي، تهران: بنگاه ترجمه و نشر كتاب، ١٣٤٨.
- ٣١ - ايزدي، بيژن، سياست خارجي جمهوري اسلامي، قم: دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٧١.

- ۳۲ - ایولاکست، مسائل ژئوپلیتیک: اسلام، دریا و آفریقا، ترجمه دکتر عباس آگاهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸.
- ۳۳ - بحرالعلوم، بلغة الفقیه، ج ۳، تهران: مکتبه الصادق، ۱۳۶۲.
- ۳۴ - برتراند راسل، «شکل های قدرت» در: استیون لوکس.
- ۳۵ - بهزادی، حمید، اصول روابط بین الملل و سیاست خارجی، تهران: انتشارات دهخدا، ۱۳۵۲.
- ۳۶ - بیات، عبدالرسول (با همکاری جمعی از نویسندگان)، فرهنگ واژه ها، قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۱.
- ۳۷ - تبریزی، جواد، صراط النجاة، ج ۱.
- ۳۸ - تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غررالحکم و دررالكلم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
- ۳۹ - جان کنت گالبرت، «قدرت و سازمان» در: استیون لوکس، قدرت، فرّ انسانی یا شرّ شیطان، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- ۴۰ - جان ویک لین، مبانی دیپلماسی، ترجمه عبدالعلی قوام، تهران: نشر قومس، ۱۳۶۹.
- ۴۱ - جعفریان، رسول، دین و سیاست در دوره صفوی، قم: انتشارات انصاریان، ۱۳۷۰.
- ۴۲ - جوزف فرانکل، نظریه معاصر روابط بین الملل، ترجمه وحید بزرگی، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۱.
- ۴۳ - جیمز باربر - مایکل اسمیت، ماهیت سیاستگذاری خارجی، ترجمه حسین سیف زاده، تهران: نشر قومس، ۱۳۷۲.
- ۴۴ - حائری یزدی، مهدی، حکمت و حکومت، بی جا: شادی، ۱۹۹۵.
- ۴۵ - حدود ولایت حاکم اسلامی، ترجمه مبحث ولایت فقیه از کتاب عوائدالایام ملااحمد نراقی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۵.
- ۴۶ - حرانی، حسین بن علی، تحف العقول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۳.
- ۴۷ - الحر العاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۳، ۷، ۱۱ و ۱۶.
- ۴۸ - حسینی، سیدعلی، «ضوابط احکام حکومتی»، امام خمینی و حکومت اسلامی، ج ۷، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
- ۴۹ - حسینی شیرازی، سید محمد، الصیاعه الجدیده، قم، ۱۴۰۵ ق.
- ۵۰ - حقیقت، سید صادق، «اصول عدالت سیاسی»، مجله نقد و نظر، ش ۲ و ۳، بهار و تابستان ۱۳۷۶.
- ۵۱ - _____، گفتگوی تمدنها و برخورد تمدنها، قم: طه، ۱۳۷۸.
- ۵۲ - _____، مسئولیت های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری، ۱۳۷۶.

- ۵۳ - _____ ، «منگنه ذلت یا شهادت»، در مجموعه مقالات دومین کنگره عاشورا، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴.
- ۵۴ - حکیم، سید محمدباقر، «جمهوری اسلامی و ویژگی های حکومت اسلامی».
- ۵۵ - _____ ، وحدت اسلامی از دیدگاه قرآن و سنت، ترجمه عبدالهادی فقهی زاده، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۷.
- ۵۶ - حکیمی، محمدرضا، الحیاء، گزارشی درباره جلد سوم تا ششم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸.
- ۵۷ - _____ ، «عقل خودبنیاد دینی»، ماهنامه همشهری، آذرماه ۱۳۸۰.
- ۵۸ - _____ ، مکتب تفکیک، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷.
- ۵۹ - _____ ، سلوک بین المللی دولت اسلامی، ترجمه و تحقیق سید مصطفی محقق داماد، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۰.
- ۶۰ - _____ ، مجموعه الوثائق السیاسیة، بیروت: دارالفنایس، ۱۴۰۵.
- ۶۱ - خدّوری، مجید، گرایش های سیاسی در جهان عرب، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی بین الملل، ۱۳۶۶.
- ۶۲ - خمینی، روح -...، صحیفه نور، ج ۱ - ۴، ۶، ۸ - ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۸ - ۲۲.
- ۶۳ - _____ ، کشف الاسرار، قم: آزادی، بی تا.
- ۶۴ - _____ ، کتاب البیع، ج ۲، قم: دارالکتب العلمیه، ۱۳۷۹.
- ۶۵ - _____ ، مکاسب محرّمه، ج ۱، قم: المطبعة العلمیة، ۱۳۸۱ ق.
- ۶۶ - خوری الشرتونی، سعید، اقرب الموارد، بیروت: مطبعة مرسلی، ۱۲۶۸ ق.
- ۶۷ - داوری اردکانی، رضا، درباره غرب، تهران: نشر هرمس، ۱۳۷۹.
- ۶۸ - _____ ، «دین و تجدد»، مجله نقد و نظر، ش ۱۷ و ۱۸، زمستان ۷۷ و بهار ۷۸.
- ۶۹ - دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، اسلام و حقوق بین المللی عمومی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه (سمت)، ۱۳۷۲.
- ۷۰ - دهشیری، محمدرضا، «اصول و مبانی دیپلماسی اسلامی از دیدگاه امام خمینی - ره -»، امام خمینی و حکومت اسلامی، ج ۶.
- ۷۱ - رجایی، سیدمهدی، وملاذ الاخیار فی فهم تهذیب الاخبار، ج ۱۰، قم: بی جا، ۱۴۰۶ ق.
- ۷۲ - زین الدین العاملی (شهید ثانی)، مسالک الافهام، ج ۱، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۳ ق.
- ۷۳ - ژاک هونتزینگر، درآمدی بر روابط بین الملل، ترجمه عباس آگاهی، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸.

- ۷۴ - سبحانی، جعفر، *فروع ابدیت*، ج ۱ و ۲، قم: دارالتبلیغ اسلامی، بی تا.
- ۷۵ - سروش، عبدالکریم، *بسط تجربه نبوی*، تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
- ۷۶ - _____، *تزج صنع*، تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶.
- ۷۷ - _____، «حکومت دینی، اندیشه دینی»، *ایران*، ۱۳۸۰/۶/۱.
- ۷۸ - _____، *صراط های مستقیم*، تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷.
- ۷۹ - _____، *فربه تراز ایدئولوژی*، تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۲.
- ۸۰ - _____، *مدارا و مدیریت*، تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶.
- ۸۱ - _____، «نسبت عدالت و قانون»، ش ۱ و ۲.
- ۸۲ - سریع القلم، محمود، *سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۷۹.
- ۸۳ - _____، *عقل و توسعه یافتگی*، تهران: نشر سفیر، ۱۳۷۲.

- ۸۴ - سیف زاده، سیدحسین، «تحول در مفهوم منافع ملی» در: سیدعلی قادری، مجموعه مقالات اولین سمینار بررسی تحول مفاهیم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۷۰.
- ۸۵ - مجتهد شبستری، محمد، «بستر معنوی و عقلایی علم فقه»، مجله کیان، ش ۴۶.
- ۸۶ - _____، «پرواز در ابرهای ندانستن»، مجله کیان، ش ۵۲.
- ۸۷ - شریف القرشی، باقر، النظام السياسي في الاسلام، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۳۹۹ ق.
- ۸۸ - شکوری، ابوالفضل، فقه سیاسی اسلام، ج ۲.
- ۸۹ - شمس الدین، شیخ محمد مهدی، نظام الحكم والارادة في الاسلام، چاپ دوم، بیروت: ۱۴۱۱ ق.
- ۹۰ - شنایدر، هاینیش، «عدالت در عرصه سیاست جهانی»، مجله نقدونظر، ش ۱۰ و ۱۱.
- ۹۱ - العاملي، محمد بن المكي (شهيد اول)، القواعد والفوائد، ج ۱، قم: مکتبه المفید، بی تا.
- ۹۲ - شهید ثانی، شرح لمعه، ج ۱.
- ۹۳ - شیخ بهایی، جامع عباسی، چاپ سنگی، کتاب جهاد.
- ۹۴ - شیخ صدوق، الفقیه، ج ۲، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ هـ.
- ۹۵ - _____، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، قم: انتشارات امام مهدی (عج)، ۱۳۹۰ ق.
- ۹۶ - شیخ طوسی، مبسوط، ج ۲، المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، بی تا.
- ۹۷ - صالح پور، جهانگیر، «فرآیند عرفی شدن شریعت مسیح (علیه السلام)»، مجله کیان، ش ۲۱، شهریور ۱۳۷۳.
- ۹۸ - _____، «فرآیند عرفی شدن فقه شیعه»، مجله کیان، ش ۲۴، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۴.
- ۹۹ - صدر، جواد، حقوق دیپلماتیک و کنسولی، تهران: انتشارات مرکز مطالعات عالی بین المللی دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.
- ۱۰۰ - صدر، محمدباقر، لمحۀ فقهیه تمهیدیۀ عن شروع دستور الجمهوریۀ الاسلامیۀ، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۳۹۹ ق.
- ۱۰۱ - صرامی، سیف ا...، «احکام حکومتی و مصلحت»، مجله راهبرد، ش ۴.

۱۰۲ - ضميريه، عثمان جمعه، اصول العلاقات الدولية في فقه الامام محمد بن الحسن الشيباني، ج ۱، الاردن: دارالمعالي،

۱۴۱۹ هـ

- ۱۰۳ - ضيائي بيگدلي، محمدرضا، حقوق بين الملل عمومي، تهران: كتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۲.
- ۱۰۴ - طباطبائي، سيد جواد، «در حقيقت اسلام مرده است»، اكسپانسيون، ش ۶۴۵، يازدهم اكتوبر ۲۰۰۱.
- ۱۰۵ - _____، «با شمشير چوبين در برابر منطق تجدد»، روزنامه ايران، ۲۵ و ۲۶/۴/۱۳۸۱.
- ۱۰۶ - طباطبائي، سيد محمدحسين، تفسير الميزان، ج ۲ - ۴، ۱۴ و ۱۸، قم: انتشارات اسماعيليان، بي تا.
- ۱۰۷ - _____، رسالت تشيع در دنياي امروز، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ۱۳۷۰.
- ۱۰۸ - طباطبائي، محمدكاظم، العروة الوثقى، ج ۲، قم: انتشارات اسماعيليان، ۱۳۷۰.
- ۱۰۹ - طبرسي، الفضل بن حسن، مجمع البيان، ج ۳، ۴، ۹ و ۱۰، بيروت: دارالمعرفة، ۱۳۳۹ ق.
- ۱۱۰ - طبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، ج ۱، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۷ ق.
- ۱۱۱ - طوسي، خواجه نصيرالدين، كشف المراد في شرحي تجريد الاعتقاد، بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ۱۳۹۹ ق.
- ۱۱۲ - طوسي، محمد بن حسن، تهذيب الاحكام، با تصحيح علي اكبر غفاري، ج ۴، تهران: نشر الصدق، ۱۳۷۶.
- ۱۱۳ - عابديني، احمد، «ضرورت فقه و مكانيزم تحول آن»، عصر ما، ش ۱۹۶.
- ۱۱۴ - عبدالرازق، علي، الاسلام و اصول الحكم، القاهرة، ۱۹۲۵.
- ۱۱۵ - عبدالرحمن السيوطي، جلال الدين، الجامع الصغير في الاحاديث البشير النذير، ج ۲، بيروت: دارالفكر، ۱۴۰۱ ق.
- ۱۱۶ - عبدالملك بن هشام، سيرة نبويه، ج ۲، بيروت: المكتبة المصرية، ۱۴۱۹ ق.
- ۱۱۷ - علامه حلي، تبصرة المتعلمين، چاپ نجف.

- ۱۱۸ - علي الطبرسي، ابوالفضل، *مشكاة الانوار في غرر الاخبار*، بيروت: مؤسسة النور للمطبوعات، بي تا.
- ۱۱۹ - علي المتقي الهندي، علاء الدين، *كنز العمال*، ج ۳، بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۵ ق.
- ۱۲۰ - علي بابايي، غلامرضا، *فرهنگ علوم سياسي*، ج ۱، تهران: انتشارات ويس، ۱۳۶۹.
- ۱۲۱ - عميد زنجاني، عباسعلي، «ديدگاه حكومتي در نظريه حسيبه»، *حكومت اسلامي*، ش ۳، بهار ۱۳۷۶.
- ۱۲۲ - _____، *فقه سياسي*، ج ۳، تهران: انتشارات اميركبير و سپهر، ۱۳۶۷.
- ۱۲۳ - عياشي، محمد بن مسعود، *تفسير قرآن*، ج ۱، بيروت: مؤسسه الاعلمي للمطبوعات، ۱۴۱۱ ق.
- ۱۲۴ - *غررالحكم*، ترجمه محمدعلي انصاري، ج ۱ و ۲، چاپ دهم.
- ۱۲۵ - فارابي، ابونصر محمد، *الملء و نصوص اخري*، تحقيق محسن مهدي، بيروت: دارالمشرق، ۱۹۶۸.
- ۱۲۶ - _____، *احصاء العلوم*، ترجمه حسين خديو جم، تهران: شركت انتشارات علمي و فرهنگي، ۱۳۶۹.
- ۱۲۷ - فارسي، جلال الدين، *جهاد حد نهايي تكامل*، قم: انتشارات جهان آرا، ۱۳۳۷.
- ۱۲۸ - _____، *فرهنگ واژه هاي انقلاب اسلامي*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ۱۳۷۴.
- ۱۲۹ - فخار طوسي، جواد، «جايگاه مصلحت در شريعت و تبين انديشه امام - ره -»، *امام خميني و حكومت اسلامي*، *احكام حكومتي و مصلحت*، ج ۷.
- ۱۳۰ - فريتيوف شوان، «ميان شرق و غرب»، *مجله نقد و نظر*، ش ۱۷ و ۱۸، زمستان ۷۷ و بهار ۷۸.
- ۱۳۱ - فيروزآبادي، *القاموس المحيط*، ج ۴، بيروت: دارالكتب العلمي، ۱۴۲۰ ق.
- ۱۳۲ - قادري، سيدعلي، «امام خميني در پنج حوزه معرفت سياسي» در *انقلاب اسلامي و ريشه هاي آن*، مجموعه مقالات، ج ۱، قم: معاونت امور اساتيد و دروس معارف اسلامي، ۱۳۷۴.
- ۱۳۳ - قرضاوي، يوسف، *فقه سياسي*، ترجمه عبدالعزيز سليمي، تهران: نشر احسان، ۱۳۷۹.
- ۱۳۴ - قرطبي، محمد، *تفسير قرطبي*، ج ۱۶، بيروت: دار احياء التراث العربي، ۱۴۰۵ ق.
- ۱۳۵ - قوام، سيد عبدالعلي، «آنانومي تعاملات نظام سياسي و منافع ملي»، *مجله سياست خارجي*، سال هشتم، ش ۱ و ۲، بهار و تابستان ۱۳۷۳.
- ۱۳۶ - _____، *اصول سياست خارجي و سياست بين الملل*، تهران: سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انساني دانشگاه (سمت)، ۱۳۷۰.
- ۱۳۷ - كاشف الغطاء، شيخ جعفر، *كشف الغطاء*، اصفهان: انتشارات مهدي، بي تا.
- ۱۳۸ - كاظمي، علي اصغر، *روابط بين الملل در تئوري و در عمل*، تهران: نشر قومس، ۱۳۷۲.

- ۱۳۹ - کدیور، محسن، *نظریه های دولت در فقه شیعه*، تهران: نشر نی، ۱۳۷۶.
- ۱۴۰ - کلانتری، علی اکبر، *حکم ثانوی در تشریح اسلامی*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- ۱۴۱ - کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، ج ۲ و ۳، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران: انتشارات علمیه اسلامی، بی تا.
- ۱۴۲ - _____، *اصول کافی*، ج ۴، ترجمه سید هاشم رسولی.
- ۱۴۳ - _____، *فروع کافی*، ج ۵.
- ۱۴۴ - کواکبیان، مصطفی، *مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ ش.
- ۱۴۵ - کی . جی . هالستی، *مبانی تحلیل سیاست بین الملل*، ترجمه بهرام مستقیم و مسعود طارم سری، تهران: دفتر مطالعات سیاسی بین الملل، ۱۳۷۳.
- ۱۴۶ - گرچی، ابوالقاسم، «فقه حکومتی و مقتضیات زمان»، *دوران امروز*، ۱۳۷۹/۱۰/۴.
- ۱۴۷ - لاریجانی، صادق، «مبانی حکومت دینی»، *اندیشه حوزه*، ش ۱۰ و ۱۱، پاییز و زمستان ۱۳۷۶.
- ۱۴۸ - لاریجانی، محمدجواد، *مقولاتی در استراتژی ملی*، تهران: مرکز ترجمه و نشر، ۱۳۶۹.
- ۱۴۹ - ماوردی، ابوالحسن، «عدل فراگیر»، ترجمه باقر میر عبداللهی.
- ۱۵۰ - _____، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه دارالوفاء، ۱۴۰۴ ق.
- ۱۵۱ - _____، *عین الحیوة*، تهران، ۱۳۴۱ ش.
- ۱۵۲ - _____، *مرآة العقول فی شرح اخبار الرسول*، تحقیق سید هاشم رسولی، ج ۱ و ۲، تهران: بی جا، بی تا.
- ۱۵۳ - محدث نوری، «تفکر ساعه خیر من عبادة سبعین سنه»، *مستدرک الوسائل*، ج ۱۱، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸ ق.
- ۱۵۴ - محقق حلی، جعفر بن حسن، *شرایع الاسلام*، تهران: اعلمی، ۱۳۸۹ ق.
- ۱۵۵ - محمد الحسینی، الامام الشهید السید محمدباقر الصدر، *دراسة فی سیرته و منهجه*، بیروت: دارالقرار، ۱۴۱۰ ق.
- ۱۵۶ - محمد الغزالی، ابو حامد، *المستصفی من علم الاصول*، ج ۱، چاپ اول، مصر: امیری، بی تا.
- ۱۵۷ - محمدی، منوچهر، *اصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۶.
- ۱۵۸ - _____، *سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*، تهران: نشر دادگستر، ۱۳۷۷.
- ۱۵۹ - مروارید، علی اصغر، *سلسله الینایع الفقهیه (المبسوط)*، ج ۳۱، بیروت: دارالتراث، ۱۴۳ ق.
- ۱۶۰ - مشکینی، علی، *اصطلاحات الاصول*، قم: نشر حکمت، ۱۳۴۸.
- ۱۶۱ - مصباح یزدی، «اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها»، *مجله حکومت اسلامی*، ش ۱، پاییز ۱۳۷۵.
- ۱۶۲ - مطهری، مرتضی، *جهاد*، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.

- ۱۶۳ - _____ ، خدمات متقابل اسلام و ایران، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۵۹.
- ۱۶۴ - _____ ، سیری در نهج البلاغه، قم: مرکز مطبوعاتی دارالتبلیغ اسلامی، ۱۳۵۳.
- ۱۶۵ - _____ ، عدل الهی، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۴۹.
- ۱۶۶ - _____ ، مبانی اقتصاد اسلامی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۴۰۹ ق.
- ۱۶۷ - مغنیه، شیخ محمدجواد، الخمينی والدولة الاسلامیه، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۷۹ م.
- ۱۶۸ - مقتدر، هوشنگ، سیاست بین الملل و سیاست خارجی، تهران: نشر مفهوس، ۱۳۷۰.
- ۱۶۹ - مقدمه محمدتقی جعفری بر سید احمد موثقی، استراتژی وحدت در اندیشه سیاسی اسلام، ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- ۱۷۰ - ملکیان، مصطفی، «اقتراح»، مجله نقد و نظر، ش ۱۹ و ۲۰.
- ۱۷۱ - _____ ، «روشنفکری، تجدد و دینداری»، اندیشه حوزه، ش ۲۴.
- ۱۷۲ - منتظری، حسینعلی، توضیح المسائل، مسئله ۲۱، تهران: نشر تفکر، ۱۳۷۷.
- ۱۷۳ - _____ ، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه، ج ۱ و ۲، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۰۸ ق.
- ۱۷۴ - _____ ، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمود صلواتی، ج ۱، تهران: انتشارات کیهان و نشر تفکر، ۱۳۶۷.
- ۱۷۵ - منصوری، جواد، نظری بر سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، تهران: سپهر، ۱۳۶۵.
- ۱۷۶ - موسوی بهبهانی، الفوائد العلمیه.
- ۱۷۷ - موسوی گرگانی، محسن، «رابطه عدالت با عقل و دین»، مجله نقد و نظر.
- ۱۷۸ - مهریزی، مهدی، «عدالت به مثابه قاعده فقهی»، مجله نقد و نظر، سال سوم، ش ۲ و ۳، بهار و تابستان ۱۳۷۶.
- ۱۷۹ - میرزای قمی، القوانین المحکمه، ج ۲، چاپ سنگی.
- ۱۸۰ - نائینی، محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، با مقدمه سید محمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸.
- ۱۸۱ - ناصحی، محمدباقر، «حکومت اسلامی در ایران»، چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی، حکومت در اسلام.
- ۱۸۲ - نجفی، محمدحسن، جواهرالکلام، ج ۲۱ و ۲۸، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
- ۱۸۳ - _____ ، جواهرالکلام، ج ۶، ۲۱ و ۲۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- ۱۸۴ - نصری، عبدالله، انتظار بشر از دین: بررسی دیدگاهها در دین شناسی معاصر، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.
- ۱۸۵ - نصیری، مهدی، اسلام و مدرنیسم، تهران: کیهان، ۱۳۸۱.

- ۱۸۶ - نوري، ميرزا حسين، *مستدرک الوسائل*، ج ۲ و ۱۲، قم: آل البيت، ۱۴۰۷ ق.
- ۱۸۷ - نيروان، يوسف، «مدرنيته ديني»، *جهان انديشه*، ش ۶، ارديبهشت ۱۳۸۱.
- ۱۸۸ - واقدی، *المنازي*، ج ۱.
- ۱۸۹ - ويک لين، جان، *مباني ديپلماسي*، ترجمه عبدالعلي قوام، تهران: نشر قومس، ۱۳۶۹.
- ۱۹۰ - ويل دورانت، *تاريخ تمدن*، ج ۴، عصر ايمان، ترجمه ابوطالب صارمي، ابوالقاسم پاينده و ابوالقاسم طاهري، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامي، ۱۳۶۸.
- ۱۹۱ - هادي نخعي، *توافق و تزاخم منافع ملي و مصالح اسلامي*، تهران: دفتر مطالعات سياسي و بين المللي، ۱۳۷۶.