

منافع انسانی؛ رویکرد اسلامی به مفهوم منافع در صورت‌بندی سیاست خارجی

هادی شجاعی

دانشجوی دکترای علوم سیاسی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی^(ه)

shojaeehadi@yahoo.com

چکیده

ایده منافع ملی به علت ابتدا بر فلسفه سیاسی هابز و نظریه دولت-ملت، متضمن اصول و مقتضای کنش‌گری خاصی در سیاست خارجی است که نتایج آن در بیگانه‌سازی روزافزون ملت‌ها و آحاد جامعه انسانی و هم‌چنین رقابت و ستیز پایان‌ناپذیر میان ملت‌ها در تأمین و حفظ منافع خودخوانده‌شان، به خوبی نمایان است. این پژوهش در نظر دارد با روش توصیفی-تحلیلی و با واکاوی فلسفه سیاسی اسلامی، بنیان‌های نظری منافع حکومت اسلامی در سیاست خارجی را تجزیه و تحلیل کند و بر این اساس با تبیین مبانی نظری‌ای چون ضرورت تعاون خدماتی در روابط میان واحدها و... می‌کوشد زمینه طرح رویکردی نوین به مفهوم منافع، تحت عنوان «منافع انسانی» را مهیا سازد تا بر اساس آن، حکومت اسلامی سعادت مادی و معنوی عموم ملت‌ها را مبنای سیاست‌گذاری‌ها و اقدامات خود قرار دهد و حاکم اسلامی به‌عنوان خلیفه خدا روی زمین، دغدغه سعادت همه آحاد انسانی را داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: منافع، نظام اسلامی، سیاست خارجی.

مقدمه

منافع هر کشور، هدایت‌کننده سیاست خارجی آن کشور است. از این‌رو تعیین گستره و محدوده منافع که حکومت اسلامی می‌باید سیاست خارجی خود را در چارچوب آن هدف‌گذاری نماید، اهمیت دوچندان می‌یابد. پس از پیروزی انقلاب اسلامی، بحث‌های مختلفی درباره سیاست خارجی نظام اسلامی صورت گرفت و دیدگاه‌های گوناگونی مطرح گردید؛ برخی اصالت را به منافع ملی کشور داده‌اند و بعضی دیگر مدافع مسئولیت‌های فراملی نظام اسلامی شدند؛ برخی دیگر نیز سعی نمودند میان ایده منافع ملی و مصالح اسلامی به‌نوعی جمع نمایند. با این وصف شاید بتوان به جرئت اذعان نمود که غالب نظریات موجود، نتوانسته‌اند حق مطلب را در باب رویکرد اسلامی به منافع در صورت‌بندی سیاست خارجی ادا نمایند.

جهان‌بینی الهی، تلاش در جهت تحقق سعادت دنیوی و اخروی نوع انسانی را، مقدمه قرب الهی و عبادتی عظیم معرفی می‌کند؛ چرا که خدمت به خلق خدا را جدای از بندگی خدا نمی‌داند. هرچند ممکن است که این مسائل در علم سیاست سکولار حاکم، جایگاهی نداشته باشد و بلکه به تعبیر مورگنتناشی از «جهالت سیاسی» (مورگنتنا، ۱۳۸۰: ص ۲۰) باشد؛ اما تذکر این نکته ضروری است که مبانی متفاوت، مسیرهای متفاوتی را پیش پای حکومت‌ها می‌گذارد و از همین رو، رویکرد نظام اسلامی در پیگیری منافع در سیاست خارجی، مبتنی بر یک عقلانیت نظری و عملی بنا شده است که از اساس با ایده منافع ملی در تضاد خواهد بود. از این‌رو این پژوهش در نظر دارد با نظر به فلسفه سیاسی اسلامی، به بررسی بنیان‌های نظری اثرگذار در صورت‌بندی منافع نظام اسلامی در سیاست خارجی بپردازد و از این رهگذر، مبین درکی از مفهوم منافع در سیاست خارجی حکومت اسلامی باشد؛ مفهومی که به لحاظ محدوده و گستره، عمق و جهت‌گیری در نقطه مقابل مفهوم منافع ملی قرار می‌گیرد.

۱. منافع ملی

مفهوم «منفعت» ابهامات اساسی دارد؛ بسیاری از اندیشمندان بر ذاتی بودن پیگیری منفعت از سوی انسان‌ها انگشت گذاشته و خودخواهی و نفع‌طلبی را از ابعاد سرشت وجود انسانی به‌شمار می‌آورند. برخی نیز آن را واژه‌ای هولناک می‌شمرند (کلینتون^۱، ۱۳۷۸: ص ۲۴۸). لذا بخش بزرگی از انتقادات واردشده بر مفهوم «منافع ملی»، به سبب روشن نبودن معنای این واژه است. با این حال

1. Morgenthau Hans.
2. Clinton.

به عقیده پلامنتس «منفعت در نزد اشخاصی که در پی آن‌اند، آن اندازه مهم است که در تعیین قواعد رفتاری که ملزم به رعایت آن هستند و در داوری‌های ارزشی آنان، مؤثر واقع می‌شود.» (پلامنتس جان به نقل از گولد و کولب، ۱۳۷۶: ص ۸۱۵).

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

علیرغم پیچیدگی‌های موجود در مفهوم منفعت ملی، تعاریف مختلفی از آن ارائه شده است. به‌عنوان مثال جوزف فرانکل در کتاب «روابط بین‌الملل در جهان متغیر» می‌نویسد: «منافع ملی، هدف‌های عام و ماندگاری است که یک ملت برای دست‌یابی به آن‌ها تلاش می‌کند.» (فرانکل، ۱۳۸۲: ص ۵۴). و پلینو^۱ و آلتون در کتاب «فرهنگ روابط بین‌الملل» منافع ملی را یک مفهوم کلی از عناصری می‌دانند که «مهم‌ترین احتیاجات حیاتی کشور را تشکیل می‌دهد؛ این عناصر عبارت‌اند از: حفظ موجودیت، استقلال، تمامیت ارضی، امنیت نظامی و رفاه اقتصادی.» (پلینو و آلتون، ۱۳۷۵: ص ۴-۵).

به‌هر حال تفاوت‌های موجود در رویکردهای مختلف به مفهوم منافع ملی، برخی محققین را بدین نتیجه رسانده است که «ما نیازمند بازنگری در مفهوم واژه‌ای هستیم که چنین شایع به کار گرفته می‌شود؛ واژه‌ای که از یک طرف چونان پدیده‌ای محتوم که قابل هیچ‌گونه تعرضی نیست (توتم) و از طرف دیگر همچون یک واژه کاملاً متغیر به نظر می‌رسد.» (کلینتون، ۱۳۷۸: ص ۱۲۴)؛ چنانکه فرانکل معتقد است: «در غرب ظاهراً مفاهیم منافع ملی و ملت در حال افول از جایگاه عالی خویش در سیاست هستند و به‌ویژه در بافت جامعه اقتصادی اروپا، می‌تواند مانعی منسوخ در راه همگرایی تلقی شوند.» (فرانکل، ۱۳۷۱: ص ۱۱۱).

1. Frankel.
2. Plano.

۱/۱. گزاره‌های بنیادین در مفهوم منافع ملی

با توجه به مفهوم‌شناسی ارائه‌شده، می‌توان مفهوم منافع ملی را عبارت از منافی دانست که به قومیتی اختصاص دارد که زبان، نژاد و... مشترک دارند و در محدوده یک مرز جغرافیایی مشخص و تحت یک حاکمیت واحد زندگی می‌کنند. این رویکرد به منافع ملی متضمن چند گزاره بنیادین در هدایت سیاست خارجی است:

۱. اولویت هر واحد سیاسی تحت عنوان دولت، که بر ملتی خاص و در محدوده مرزهای معینی حاکمیت دارد، تنها برطرف کردن نیازها و خواسته‌های ملت متبوع خود است (Morgenthau, 1952, p.4).

۲. به تدریج انگاره منافع ملی با غیریت‌سازی نسبت به دیگر ملل، آن‌ها را یا به چشم دشمنی می‌بیند که به دنبال چپاول منافع آنان است یا به تعبیر علامه طباطبایی در «المیزان»، به آن‌ها به چشم کالاهایی می‌نگرد که باید به آنان سود برسانند و همین امر نیز زمینه استثمار و استبداد را فراهم می‌آورد: «انشعابات وطنی... یعنی اهل یک وطن هر قدر متحدتر و درهم‌فشرده‌تر شوند، از سایر مجتمعات بشری بیشتر جدا می‌گردند، اگر متحد می‌شوند واحدی می‌گردند که روح و جسم آن واحد از واحدهای وطنی دیگر جداست، و در نتیجه انسانیت وحدت خود را از دست می‌دهد و... سایر انسان‌ها و اجتماعات را به خدمت می‌گیرد و از آن‌ها چون حیوانی شیرده بهره‌کشی می‌کند و چه کارهایی دیگر که انجام نمی‌دهد...» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۱۹۸).

۳. مفهوم منافع ملی به‌عنوان یک شاخص، سنگ محک و معیار، در پیگیری سیاست خارجی عمل می‌کند (Morgenthau, 1951, pp.241-242)؛ و بدین ترتیب، ترویج‌کننده یک فردگرایی کلان در عرصه روابط میان ملت‌هاست. در این چارچوب محوریت با سود روزافزون ملت مذکور است و مشکلات و گرفتاری‌های دیگر ملل، تنها محملی برای افزایش سود و منفعت ملل قدرتمند به‌شمار می‌رود (Pham, 2008, p.258)؛ مانند سودهای کلانی که کمپانی‌های عظیم تسلیحاتی غربی از دمیدن در آتش نزاع‌های قومی و قبیله‌ای در آفریقا و... به دست می‌آورند.

۴. مفهوم منافع ملی به علت پررنگ کردن خصیصه‌های نژادی، قومی و... که عامل اختلاف و دورشدن بشر از یکدیگر است، موجب می‌شود که «...انسانیت وحدت خود را از دست می‌دهد و تجمع جای خود را به تفرقه می‌دهد... و واحدی که جدیداً تشکیل یافته شروع می‌کند به اینکه با سایر آحاد جدید، همان معامله‌ای را بکند که با سایر موجودات عالم می‌کرد، یعنی سایر انسان‌ها و اجتماعات را به خدمت می‌گیرد...» (طباطبایی، همان)؛ و این خود زمینه مساعدی را برای بروز جنگ و کشمکش در میان انسان‌ها به وجود می‌آورد. بنابراین غایت و کارویژه مفهوم منافع ملی را

می‌توان تأمین و تثبیت منافع هر کشور در عرصه تعاملات جهانی دانست. از این منظر ایده منافع ملی به لحاظ غایت و کارویژه خود، کشورها را به سمتی سوق می‌دهد که به تعبیر علامه طباطبایی: «تازه این چاره‌جویی‌هایی که می‌کنند به جامعه خودشان اختصاص دارد و اما جامعه‌های بیرون از جامعه‌شان به حال آنان اعتنایی نمی‌شود و از منافع زندگی آن‌ها، تنها چیزهایی تأمین می‌شود که با منافع خود این جامعه‌ها موافقت داشته باشد، هر چند از راه دیگر، اقسام مختلف بلا، آن‌ها را فراگرفته باشد و روزگار با مشقت‌های گوناگون آنان را شکنجه دهد.» (همان: ج ۹، ص ۱۵۸).

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

۱/۲. نقد و بررسی ایده منافع ملی در چارچوب اندیشه سیاسی اسلام

مفهوم منافع ملی مبتنی بر ۲ بنیان نظری است که برای درک رویکرد اندیشه سیاسی اسلام به این مفهوم، لازم است دیدگاه اسلام در مورد این ۲ عنصر اساسی مشخص گردد:

۱/۲/۱. ملت و ملت‌گرایی

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

وجود ملت‌ها به معنای اقوام و شعوب مختلف و نه به معنای قراردادی، تحمیلی و استعماری آن، امری طبیعی و مورد پذیرش قرآن است. علامه طباطبایی ذیل آیه ۱۳ سوره حجرات با تأکید بر علت شعبه‌شعبه‌بودن انسان‌ها می‌نویسد: «مردم از این جهت که مردم‌اند همه با هم برابرند، و هیچ

اختلاف و فضیلتی در بین آنان نیست، و کسی بر دیگری برتری ندارد، و اختلافی که در خلقت آنان دیده می‌شود که شعبه‌شعبه و قبیله‌قبیله هستند، تنها به این منظور در بین آنان به وجود آمده که یکدیگر را بشناسند تا اجتماعی که در بینشان منعقد شده، نظام بپذیرد... پس غرض از اختلافی که در بشر قرار داده شده این است، نه اینکه... یکی دیگری را استخدام کند، و یکی بر دیگری استعلا و بزرگی بفروشد، و در نتیجه کار بشر به اینجا برسد که فسادش تری و خشکی عالم را پر کند، و حرث و نسل را نابود نموده، همان اجتماعی که دواش دردش بود، درد بی‌درمانش شود.» (طباطبایی، همان: ج ۱۸، ص ۴۸۹).

بنابراین به‌طور خلاصه می‌توان گفت که اندیشه سیاسی اسلام، علیرغم پذیرش تفاوت‌های طبیعی موجود در نوع انسانی، به‌هیچ‌وجه اصالتی برای آن‌ها قائل نیست و بلکه اصالت را به موجودیتی می‌دهد که «در یک ایمان مشترک و تحت اصول مشترک سازمانی برقرار می‌سازد.» (گارده^۱، ۱۳۵۲: ص ۲۸۶) و از آن تعبیر به امت مسلمان می‌شود. علامه طباطبایی در تعریف امت و عناصر اصلی آن می‌نویسد: «امت به معنی گروه انسان‌هاست و گاهی به مناسبتی بر یک نفر هم اطلاق می‌شود... اصل این کلمه از «ام» به معنای «قصد» است و لذا به هر گروهی از مردمان گفته نمی‌شود، بلکه به جمعیتی گفته می‌شود که دارای مقصد واحد بوده و به‌واسطه آن با یکدیگر مربوط و متحد شده باشند.» (طباطبایی، همان: ج ۲، ص ۱۷۲-۱۷۳)؛ بنابراین ۲ عنصر اصلی در مفهوم امت خودنمایی می‌کند: ۱. ایمان و عقیده مشترک؛ ۲. هدف و غایت مشترک.

۱/۲/۲. منافع ملی و مرزهای سیاسی-جغرافیایی

اصالت‌بخشیدن به مرزهای سیاسی-جغرافیایی دومین عنصر برجسته در قوام مفهوم منافع ملی است. برای مرز تعاریف مختلفی در حقوق بین‌الملل و جغرافیایی سیاسی ارائه گردیده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌گردد: بلدسو و بوسچک مرز را به‌عنوان خطی فرضی که محدوده سرزمینی کشور را ترسیم می‌کند، تعریف کرده‌اند و اهمیت آن را در تعیین‌کنندگی محدوده حاکمیت کشور می‌دانند (بلدسو^۲ و بوسچک، ۱۳۷۵: ص ۱۸۷). پلینو و آلتون، مرزها را مظهر قدرت و استقلال ملی و نیز عاملی سنتی برای اختلافات و منازعات بین‌المللی دانسته‌اند (پلینو و آلتون، همان: ص ۱۴۵)؛ و هالستی آن را «خط فاصل میان کنش متقابل و محیط خارجی» (هالستی، ۱۳۷۹: ص ۴۴) تعریف می‌کند.

1. Garda.
2. Bledsoe.

امروزه مفهوم مرز و قلمرو، بیانگر تشخیص و تمایز کرداری یک دولت در درون سرزمین و قلمرو، درباره اتباع خود است، اما اسلام دینی است جهانی که داعیه‌دار مدیریت حیات انسانی در همه ابعاد فردی و اجتماعی، در گستره‌ای به پهنای جامعه بشری است؛ «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ...؛ و ما تو را جز برای همه مردم نفرستادیم...» (سبأ: ۲۸)؛ بنابراین اصل همه‌زمانی و همه‌مکانی، مبین حقیقتی بدون مرز برای اندیشه اسلامی است که به آن هویتی مرزشکن (مرزهای اعتباری و قراردادی) می‌دهد؛ به تعبیر علامه طباطبایی «اسلام مسئله تأثیر انشعابات قومی، در پدیدآمدن اجتماع را لغو کرده؛ یعنی اجازه نمی‌دهد صرف اینکه جمعیتی در قومیت واحدند باعث آن شود که آن قوم از سایر اقوام جدا گردند و برای خود مرز و حدود جغرافیایی معین نموده و از سایرین متمایز شوند.» (طباطبایی، همان: ج ۴، ص ۱۹۶).

علامه اصالت‌بخشیدن به مرزهای جغرافیایی و انشعابات قومی را مابین با فطرت انسانی دانسته و می‌نویسند: «... امری غیرفطری هم در آن راه یافته است و آن این است که فطرت اقتضا دارد که تمامی نوع بشر در یک مجتمع گرد هم آیند، زیرا این معنا ضروری و بدیهی است، که طبیعت دعوت می‌کند به اینکه قوای جدای از هم دست‌به‌دست هم دهند، و با تراکم یافتن تقویت شوند... درحالی‌که انشعابات وطنی درست عکس این را نتیجه می‌دهد، یعنی اهل یک وطن هر قدر متحدتر و درهم‌فشرده‌تر شوند، از سایر مجتمعات بشری بیشتر جدا می‌گردند...» (همان: ص ۱۹۷).

بدیهی است تأکید بر اصالت مرزهای عقیدتی در تعیین حد و حدود صلاحیت نظام سیاسی اسلام، به معنای نفی مرزهای اعتباری موجود و پایبندبودن به مقتضیات آن نیست، اما ۲ نکته اساسی در اینجا وجود دارد که نباید از آن‌ها غفلت کرد:

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

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

اما در پاسخ باید گفت، ضرورت نسبت‌سنجی منطقی میان اصل و فرع در پدیده‌های اجتماعی

امری غیرقابل انکار است و نتایج و اقتضانات بسیاری را به دنبال دارد؛ به عبارت دیگر اینکه در تراحم میان ۲ موضوع، کدام اصل و کدام فرع قرار بگیرد، نتایج خاص خود را به دنبال خواهد داشت، هرچند ممکن است در عمل در برخی حوزه‌ها هم پوشانی نیز داشته باشند. بنابراین وقتی در نظام سیاسی اسلام اصالت به مرزهای عقیدتی داده شده است و مرزهای جغرافیایی از باب ضرورت و عملاً به رسمیت شناخته می‌شوند، نتیجه این می‌شود که برنامه‌ریزی‌ها، تصمیمات، هدف‌گذاری‌ها و... در چارچوب نظام اسلامی، می‌باید ناظر به مرزهای عقیدتی باشد نه مرزهای جغرافیایی و ملت ساکن در آن؛ به این معنا که حاکم اسلامی به مصداق «إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ...؛ ما تو را خلیفه و (نماینده خود) در زمین قرار دادیم...» (ص: ۲۶)، دغدغه همه آحاد جامعه انسانی را خواهد داشت «فَأَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ...؛ پس در میان مردم به حق داوری کن.» (همان)، و تنها در عرصه عمل است که برخی مقتضیات مرزهای جغرافیایی مراعات می‌گردد، که آن نیز در نهایت مانعی برای بسیاری از اقدامات فرهنگی، کمک‌های اقتصادی و مانند آن نیست.

۲. تبیین مبانی نظری الگوی جایگزین منافع ملی در سیاست خارجی نظام اسلامی

هر نظریه مبتنی بر فلسفه سیاسی، صرف‌نظر از صحت و سقم مبانی آن، بنیان‌های نسبتاً قوی و ماندگار خواهد داشت؛ چراکه فلسفه سیاسی به علت توجیه و تبیین اصول بنیادین نظریه‌ها در باب معرفت، هستی و انسان، محوری را پایه‌گذاری می‌نماید که «بقیه اجزای نظریه گرداگرد آن بنا می‌شود.» (برزگر، ۱۳۸۹: ص ۴). این امر را می‌توان در ارتباط ناگسستگی میان اندیشه‌های افلاطون، آگوستین قدیس، ماکیاولی^۱ و هابز^۲، روسو^۳، بنتام^۴ یا میل و تکوین نظریات سیاسی، اقتصادی و... در جهان غرب، به خوبی مشاهده نمود (اوداینیک، ۱۳۸۹: ص ۸۵).

با توجه به آنچه گفته شد، تحکیم پایه‌های فلسفی و منطقی، از اصول اولیه ارائه، تثبیت و تأثیرگذاری نظریه‌ها در حوزه‌های مختلف علمی است. از این منظر باید گفت، رویکرد اسلامی به منافع در سیاست خارجی، مبتنی بر مفروضاتی است که به‌طور بنیادین ریشه در فلسفه سیاسی اسلامی دارد و اصول و چارچوب‌های آن، در زمینه فلسفه سیاسی اسلامی پایه‌ریزی گردیده، نضج یافته و شکوفا شده است و از این رو تعجبی ندارد که نتیجه حاصله، با آنچه از فلسفه سیاسی هابز و

1. Machiavelli.
2. Hobbes.
3. Rousseau.
4. Bentham.

واقع‌گرایی مورگنتا حاصل می‌گردد، تفاوت بنیادین خواهد داشت. بر این اساس، صورت‌بندی ایده منافع در سیاست خارجی نظام اسلامی، مبتنی بر ۴ مفروضه بنیادین در فلسفه سیاسی اسلامی است که در ادامه تبیین می‌شوند.

۱/۲. هدف و غایت نظام‌های اجتماعی در فلسفه سیاسی اسلامی

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

بنابراین شکی نیست انسان‌ها از ابتدای تاریخ به علل مختلف طبیعی، سرشتی، جبری و اختیاری به دنبال تشکیل اجتماعات بزرگ و کوچک انسانی رفته‌اند. اکنون سؤال اساسی این است که آیا چنانکه افعال ارادی انسان هدف و غایتی دارد و «هر کاری در انسان مبدایی دارد و غایتی... انسان از هر کاری یک منظوری دارد که می‌خواهد به آن منظور و هدف برسد.» (مطهری، ۱۳۶۸: ص ۳۸-۴۰)، می‌توان برای سیر حرکتی جوامع نیز قائل به هدف و غایت گردید یا خیر؟

در پاسخ به سؤال فوق باید گفت که اساساً در جهان‌بینی الهی، همه حرکت‌های موجود در عالم خلقت به سوی هدفی رهسپار هستند که برحسب ماهیت و کیفیت وجودی و... آن‌ها هدف‌گذاری شده است؛ «ثم إن الله جعل لكل عالم مرتبة في السعادة و الشقاء، و منزلة، و تفاصيلها لا تنحصر. فسعادتها بحسبها...؛ خداوند برای هر عالمی مرتبه‌ای از سعادت و شقاوت و منزلت قرار داده است که سعادت هر یک برحسب مقتضیات آن می‌باشد.» (ابن عربی، بی تا: ج ۲، ص ۳۵۳). در میان فیلسوفان سیاسی، خواجه‌نصیرالدین طوسی، جامعه را به خاطر هیئت ترکیبی و تألیفی آن، دارای احکام و آثار ویژه به خود (طوسی، همان: ص ۲۸۰) و غزالی آن را مانند افراد، هدف‌دار می‌داند («...على الغرض المطلوب من الاجتماع، كالشخص الواحد؛ بر هدف مطلوبی که برای اجتماع در نظر گرفته شده است، مانند تک تک افراد.» (غزالی، همان: ج ۱، ص ۲۷۳).

فارابی نیز در تبیین معیار فاضله‌بودن مدینه، تمرکز خود را بر نیل جامعه به سعادت حقیقی، به‌عنوان هدف و غایت تکاپوهای اجتماعی قرار می‌دهد و با تعمیم این هدف به همه اشکال جامعه، بر هدف‌دار بودن اجتماعات انسانی تأکید می‌ورزد (فارابی، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۲۲۴). علامه طباطبایی با برجسته‌نمودن حرکت تکاملی جوامع، آن‌ها را همواره در جست‌وجوی صلاح و بهترشدن و تحقق سعادت معرفی کرده است و آن را امری می‌داند که «چیزی نیست که کسی بتواند آن را انکار کند، چون اجتماعی که سر و کارش منتهی به طبیعت است، حالش حال طبیعت است، در اینکه مانند طبیعت متوجه به سوی کمال است...» (طباطبایی، همان: ج ۲، ص ۲۲۴)؛ بنابراین از منظر فلسفه سیاسی اسلامی، «بی‌تردید، جوامع بشری با اهداف معینی به تدریج شکل می‌گیرند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ج ۱۷، ص ۷۹) و در سیر حرکتی خود به سوی مقصدی رهسپار هستند که «افراد آگاهانه یا ناآگاهانه در پی آن هستند.» (همان).

نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه نمود، تأثیر جهان‌بینی‌ها در هدف‌گذاری‌های اجتماعی است. فیلسوفان سیاسی اسلامی با توجه به اصول بنیادین جهان‌بینی الهی، نیازهای انسان را به ۲ قسم کلی تقسیم نموده‌اند و نظام اجتماعی را در رفع هر ۲ قسم با حفظ اولویت‌ها و اصول و فروع آن، مسئول می‌دانند:

۱. آنچه برای کسب سعادت، کمال‌یابی، هدایت و تربیت انسان ضروری است.
 ۲. نیازهایی که صرفاً به زندگی مادی انسان مرتبط است و در جهت دست‌یابی به رفاه و آرمان‌های مادی او قرار دارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۳۰۳).
- با توجه به این ۲ نوع نیاز بنیادین، اهداف نظام اجتماعی انسانی را می‌توان به ۲ قسم تقسیم نمود:
۱. هدف کلان یا «فالحیر الأفضل و الکمال الأقصی؛ خیر برتر و کمال‌نهایی.» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ص ۴۸۹-۴۹۱)؛ ۲. اهداف راهبردی یا «خیر باضافت؛ خیر مضاف» (طوسی، همان: ص ۴۴-۴۷).

الف) هدف نهایی نظام اجتماعی

غایت کلان نظام اجتماعی در فلسفه سیاسی اسلامی که ملاصدرا از آن تعبیر به «فالحیر الأفضل و الکمال الأقصی» (ملاصدرا، همان: ص ۴۸۹-۴۹۱) می‌کند، ذاتاً مطلوب است و به قول فارابی «لیس وراءه شیء آخر یمکن أن یناله الانسان أعظم منها...؛ چیزی بالاتر از آن نیست که انسان بخواهد به آن برسد.» (فارابی، همان: ج ۱، ص ۱۰۱)، و این غایت کلان برای همه آحاد انسانی و نظام‌های کوچک و بزرگ اجتماعی یکسان است چرا که اگر «سعادت افراد انسان‌ها به‌خاطر اختلافی که با هم دارند مختلف می‌شد، یک جامعه صالح و واحدی که ضامن سعادت افراد

آن جامعه باشد، تشکیل نمی‌گشت، و هم‌چنین اگر سعادت انسان‌ها به حسب اختلاف اقطار، و سرزمین‌هایی که در آن زندگی می‌کنند، مختلف می‌شد... آن‌وقت دیگر انسان‌ها نوع واحدی نمی‌شدند... و اجتماع انسانی سیر تکاملی نمی‌داشت، و انسانیت از نقص، متوجه به سوی کمال نمی‌شد، چون نقص و کمالی وجود ندارد، مگر اینکه یک جهت مشترک و ثابت بین همه انسان‌های گذشته و آینده باشد.» (طباطبایی، همان: ج ۱۶، ص ۲۶۸-۲۶۹).

ملاصدرا در «شواهد الربوبیه» طلب آخرت را «أصل کل سعاده» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ج ۱، ص ۳۶۸) معرفی کرده است، که شکل تام و اتم آن با «نیل به قرب کمال مطلق، یعنی خدای سبحان» (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ج ۳، ص ۴۷۴) تحقق می‌یابد. بنابراین مهم‌ترین هدف نظامات اجتماعی این است که کرامات اخلاقی و فضائل انسانی در وجود آحاد اعضا جامعه نهادینه گردد و تمام تکاپوهای فردی و اجتماعی در نهایت به تقرب به خداوند و هدایت جامعه بشری به این سعادت عظمی منجر شود، که این نیز امکان‌پذیر نیست جز اینکه در کلیه افعال، اعمال، قواعد، ساختارها و... «جانب‌الله» رعایت شود؛ «فاحفظ جانب‌الله و ملکوت و حزه فی کل ما تفعله أو ترکه؛ حفظ کن سیر و ملکوت و حزب خدا را در هر کاری که انجام می‌دهی یا ترک می‌کنی.» (ملاصدرا، همان).

ب) اهداف متوسط و راهبردی نظام اجتماعی

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

چنانکه گفته شد، یکی از نیازهای اصیل جوامع انسانی که ریشه در خلقت نوع بشر دارد، نیازهایی هستند که با جنبه جسمانی انسان مرتبط‌اند و بدون رفع آن‌ها، انسان و نظام اجتماعی انسانی باقی نخواهد ماند تا بخواهد به کمال ابدی نائل گردد. رسول خدا (ص) در روایتی فرمودند: «...فَلَوْ لَا الْخُبْرُ مَا صَلَّيْنَا وَلَا صُمْنَا وَلَا ادَّيْنَا فَرَائِصَ رَبَّنَا؛ ...اگر نان نباشد، ما نه می‌توانیم نماز بخوانیم و نه روزه بگیریم و نه واجبات الهی را ادا کنیم.» (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۵، ص ۷۳).

از این‌رو یک نظام اجتماعی مطلوب، نظامی است که در آن افراد جامعه بر اساس اصول عدالت و احسان، سطح زندگی مادی قابل‌قبولی در زمینه خوراک، پوشاک، مسکن، سیاست،

حکومت و مانند آن داشته باشند و در نتیجه آن، شرایط برای شکوفایی استعدادهای روحی و تعالی معنوی همه انسان‌ها فراهم باشد. پس به طور خلاصه، سعادت در نظام اجتماعی مورد قبول اسلام «در برخورداری از لذات مادی خلاصه نمی‌شود، بلکه مدار آن وسیع‌تر است، یک ناحیه‌اش همین برخورداری از زندگی دنیاست و ناحیه دیگرش برخورداری از سعادت اخروی است، که از نظر اسلام، زندگی واقعی هم همان زندگی آخرت است.» (طباطبایی، همان: ج ۴، ص ۱۷۲).

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

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

ضرورت تعاون در زندگی اجتماعی انسان به حدی است که فیلسوفان سیاسی آن را پایه شکل‌گیری نظام اجتماعی و فصل‌میز انسان و حیوان دانسته‌اند و نوع انسانی را به گونه‌ای تفسیر و تحلیل می‌کنند که «وجودش به افراد ممکن نیست.» (اردکانی، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۴۸-۴۹). ملاصدرا تحقق کمال انسانی را متوقف بر تعاون اجتماعی می‌داند و می‌نویسد: «شکی نیست که انسان به کمالی که به خاطر آن خلق شده است نمی‌رسد، مگر به تشکیل اجتماعی که هر یک از اعضا با دیگران در رفع احتیاجات تعاون داشته باشد.» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ج ۱، ص ۴۸۹-۴۹۱). در میان دیگر نحله‌های فکری در فلسفه سیاسی اسلامی، اخوان‌الصفا نیز وجود جامعه را برای رسیدن انسان به کمالات خویش لازم دانسته‌اند و معتقد بودند: «صلاح دنیا و سعادت آخرت، جز با همکاری افراد، تمام نشود و برای دستیابی به آن، لازم است پیکرهای پراکنده گرد هم آیند، تا نیروی واحدی را شکل دهند، به گونه‌ای که گویا همه افراد در حکم یک پیکر و یک روح شوند.» (اخوان‌الصفا، ۱۴۰۵: ج ۳، ص ۳۷۵).

تعاون انواعی دارد که خواجه‌نصیرالدین طوسی در «اخلاق ناصری»، آن را به ۳ قسم مادی، سببی و خدماتی تقسیم می‌کند. (طوسی، همان: ص ۲۴۸) از انواع تعاون ذکر شده، تنها نوع سوم یعنی تعاون خدماتی (یاری‌دهنده عملی انجام دهد که باعث کمال یاری‌گیرنده شود) در جامعه انسانی و روابط انسان‌ها با یکدیگر، مصداق دارد. بنابراین ضرورت تعاون خدماتی یک ضرورت عقلی است و چنانچه تأکید شد، در ضرورت تعاون در نظام اجتماعی، تفاوتی میان نظام‌های اجتماعی بسیطی مانند قبیله و دهکده و... یا اشکال گسترده‌تر چون شهر، کشور و نظام جهانی نیست. از این‌رو بر اساس فلسفه سیاسی اسلامی، در نظام حاکم بر تعاملات جهانی نیز کشورها برای رسیدن به اهداف کلان و راهبردی خود نیازمند تعاون خدماتی هستند.

در واقع از آنجا که امکانات و توانمندی‌های واحدهای سیاسی در عرصه جهانی محدود و در بسیاری از موارد برای تحقق غایت نهایی از حیات انسانی ناکافی است، استقرار عدالت، برابری، امنیت و توسعه در جهت رشد و ارتقای کیفیت مادی و معنوی زندگی بشر از جمله اموری هستند که نیازمند تعاون خدماتی در جامعه جهانی است. از این‌رو بر اساس مبانی اندیشه دینی و آرای فیلسوفان سیاسی اسلامی، نظام اسلامی و به‌طور کلی هیچ واحدی از واحدهای عضو نظام جهانی، نمی‌تواند دربارهٔ مسائل دیگر واحدها بی‌تفاوت باشد. بلکه تحقق اهداف راهبردی نظام حاکم بر تعاملات جهانی چون بهبود وضعیت اقتصادی، ثبات سیاسی، ارتقای فرهنگی و... در نتیجه فراهم شدن زمینهٔ نیل واحدها به کمال ابدی انسانی، مستلزم احساس مسئولیت همهٔ واحدهاست. اما متأسفانه نظریه دولت-ملت و ایده منافع ملی منشعب از آن، بستر تعاون خدماتی در روابط میان واحدهای سیاسی در جامعه جهانی را به کلی از بین برد. علامه طباطبایی ذیل آیهٔ «وَأَنْتُمْ لَا تَكُونُوا أَيْمَنُهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَتَلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَنَ لَهُمْ؛ و اگر پیمان‌های خود را پس از عهد خویش بشکنند، و آیین شما را مورد طعن قرار دهند، با پیشوایان کفر پیکار کنید چرا که آن‌ها پیمانی ندارند شاید (با شدت عمل) دست بردارند» (توبه: ۱۲)، به زیبایی تمایز میان تفکر اسلامی و اندیشه مادی در تحقق تعاون خدماتی در نظام جهانی را تبیین می‌کند: «... در روابطشان با ملت‌های ضعیف، تنها به منافع خود می‌اندیشند و با اندک بهانه‌ای پیمان می‌شکنند؛ با این توجه که به هر شکل ممکن باید منافع ملت و کشور خود را تأمین کنند، هر چند مایه سرکوبی ملت ضعیف که حق با اوست شود؛ اما روش پیامبران و نیز پیام‌آیدان الهی، این است که تأمین منافع جوامع بشری به رعایت همه‌جانبهٔ حق بستگی دارد، از این‌رو در هر شرایطی باید بر حفظ حق و حمایت از آن پای فشرد.» (طباطبایی، همان: ج ۵، ص ۱۵۸-۱۶۱). درحالی‌که در جناح مقابل، مورگنتا تأکید می‌کند که: «ممکن است سیاستمداران ادعا کنند که به‌خاطر عدالت یا صلح یا به‌ترساختن جهان تصمیماتی را اتخاذ می‌کنند. اما این قطعی است، که یک سیاستمدار هیچ‌گاه نباید منافع ملی خود را فدای ارتقای اصول اخلاقی و آرمانی در جهان نماید.» (Morgenthau, 1952, p.987).

۲/۳. اصالت محبت در روابط میان واحدهای سیاسی-اجتماعی

همان‌طور که گفته شد، نظامات اجتماعی، اهداف کلان و راهبردی دارند که تحقق آن‌ها نیازمند تعاون خدماتی در تعاملات میان واحدهای سیاسی است؛ تعاونی که به گفته غزالی در ذیل آیه «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَىٰ؛ تعاون کنید بر نیکی و تقوا» (مائده: ۲) به معنای «آسان‌گردانیدن راه خیر، و بستن راه شر، و عدوان به اندازهٔ امکان» (غزالی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۶۶۶) است. از سوی

دیگر بدیهی است که تحقق پدیده‌های اجتماعی در زمینه‌ها و بسترهای مناسب آن‌ها امکان‌پذیر است و از همین روست که از بستر اندیشه سیاسی هابز که انسان را ذاتاً شرور، خودخواه و مانند سایر حیوانات خشن و درنده‌خو می‌داند (توماس^۱، ۱۳۷۸: ص ۴۳۰)، چیزی جز واقع‌گرایی مورگنتایمی برنمی‌خیزد که در چارچوب آن، هر دولتی تنها به فکر خود است و اگر هم تحت شرایطی دم از اصول و آرمان‌های اخلاقی می‌زند، در وقت عمل «میان وظیفه رسمی که به معنای فکر و عمل برحسب منافع ملی است و آرزوی شخصی که به معنای توجه به ارزش‌های اخلاقی شخصی و مبنای سیاسی مقبول جهانی است، تفکیک قائل می‌شوند.» (مورگنتا، همان: ص ۱۱).

با توجه به آنچه گفته شد، تنها بستر و زمینه‌ای که می‌تواند پدیده تعاون‌خدماتی را در روابط میان واحدهای سیاسی در نظام جهانی ریشه‌دار کند، نهادینه‌شدن عنصر «محبت» در روابط میان آحاد اعضای جامعه انسانی است که بر اساس آن «محبتِ قلوب در میان افراد اجتماع، هرچه گسترده‌تر باشد، رشد و شکوفایی آن سریع‌تر خواهد بود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ج ۱۷، ص ۳۷۴)؛ و تعاون‌خدماتی در جامعه انسانی پررنگ‌تر می‌شود.

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

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

1. Tommaso.

در پاسخ به سؤال فوق باید گفت که تثبیت و تضمین محبت در نظام حاکم بر تعاملات کشورها از منظر اندیشه سیاسی اسلام، مبتنی بر ۳ مفروضه بنیادین است که اساس محبت در روابط جهانی را تثبیت می‌نمایند:

۲/۳/۱. ثنویت در ماهیت و سرشت واحدهای سیاسی در فلسفه سیاسی اسلامی

رویکرد علمی و عملی غالب در روابط جهانی در طول چند دهه و بلکه سده‌های اخیر، مبتنی بر این ایده شکل گرفته است که عرصه تعاملات جهانی، میدان رقابت سهمگین دولت‌ها در به حداکثر رساندن قدرت و در نتیجه تضمین امنیت خود از هر راه ممکن است. دیدگاه غالب، روابط سیاسی موجود در میان واحدهای سیاسی را محکوم قواعدی عینی می‌داند که ریشه در عمق سرشت بشر دارد و کسی را یارای تغییر آن نیست (دوئرتی، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۱۶۴). این دیدگاه انسان را به لحاظ سرشتی شرور، گناهکار، قدرت طلب (همان: ص ۱۴۴-۱۴۵) و ذاتاً از خودبیگانه می‌داند که در وهله اول، نگران حفظ حیات و سپس ثروت و منزلت خود است و از آنجا که بدون قدرت هیچ‌یک از این‌ها تضمین نخواهند شد (تیسدر، ۱۳۷۴: ص ۲۲)، جنگ همه علیه همه، با هدف تضمین بقا و کسب قدرت بیشتر آغاز می‌شود.

با توجه به مبانی نظری این دیدگاه، بدیهی است دستاوردهای اجتماعی چنین موجودی نیز همانند خودش کمال و خیر ندارد؛ چنانکه سن اگوستین بر این اعتقاد بود که نهادهای ساخته بشری نیز جبراً شر خواهند بود (همان: ص ۲۴-۲۵). از این منظر کارویژه دولت‌ها، چیزی جز تلاش برای بقا و بسط سیطره بر دیگر اعضای جامعه جهانی از طریق حداکثرسازی قدرت نیست (مورگنتا، همان: ص ۸۷) و دقیقاً از همین زاویه است که تزریق ارزش‌ها و اخلاقیات را به درون سیستم سیاست جهانی، نامطلوب دانسته و معتقدند: «سیاست خارجی باید بر اساس قدرت و منافع ملی استوار باشد و نه اخلاق.» (دوئرتی، همان: ص ۱۸۳).

بدیهی است بر اساس این رویکرد تک‌بعدی به سرشت گناه‌آلود، خشونت طلب و حیوان‌صفت انسان، نمی‌توان انتظار داشت زمینه و بستری مناسب برای نهادینه شدن احسان و محبت در روابط میان واحدهای سیاسی جهانی فراهم گردد، این در حالی است که بر اساس مبانی اندیشه دینی، در سرشت انسان ۲ گرایش نهفته است: گرایش به خوبی و گرایش به بدی. و انسان مختار و آزاد است که هر یک از ۲ گرایش مذکور را بر دیگری غلبه دهد و به آن فعلیت بخشد. بنابراین انسان «نه مانند فرشته است که معصوم باشد... و نه چون حیوان، تا همه همت او بپرکردن شکمش باشد... بلکه دارای دو جهت است: ۱. حیثیت طبیعی که

ذات اقدس الهی آن را به طبیعت، طین، حمأ مسنون و گل ولای اسناد می‌دهد...؛ ۲. حیثیت فطری وی که مستلزم فرشته‌خویی است و خداوند سبحان آن را به خود اسناد می‌دهد...» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ج ۱۷، ص ۴۲-۴۷).

بر این اساس و در چارچوب فلسفه سیاسی اسلامی، به طور قطع نمی‌توان سرشت دولت‌ها را ذاتاً جنگ طلب و شرارت بار دانست، بلکه دولت‌ها نیز که خود برآمده از اجتماع آحاد انسانی هستند، هم می‌توانند خیرخواه و یاری‌کننده باشند و هم قدرت طلب و سلطه‌جو. دولت‌ها مختارند که سیاست‌های خود را در چارچوب هر یک از این اصول هدایت نمایند و لذا زمینه‌های فکری و عقیدتی متفاوت و بستری که دولت‌ها در سطح آن به تعامل می‌پردازند، می‌تواند برخی را به وادی سلطه‌جویی بکشاند و برخی دیگر را به عرصه عدالت خواهی.

از این‌رو، ثنویت و وجود گرایی به عدل و احسان و سلطه و جنگ در سرشت دولت‌ها و فعلیت یافتن آن‌ها در زمینه‌های فکری و عملی مختلف، از اصول فلسفه سیاسی اسلامی است که با پذیرش آن، بنیان‌گذاشتن محبت در تعامل میان واحدهای سیاسی امری امکان‌پذیر خواهد بود.

۲/۳/۲. بنیان محبت بر عنصر توحید و دین

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

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

۱. میان همه واحدهای سیاسی یکسان، فراگیر و فطری باشد؛
۲. ظرفیت علمی و عملی مناسبی برای هدایت کنش حکومت‌ها داشته باشد؛
۳. بتواند سازوکار لازم را در این جهت طراحی نماید.

رسول گرامی اسلام^(ص) در ضمن روایتی نغز و پرمعنا می‌فرماید: «رأس العقل بعد الإیمان بالله تعالی‌ التجب الی الناس؛ عقلانی‌ترین امور پس از ایمان به خدا، محبت‌ورزیدن به همه مردم است.» (طبرسی، ۱۳۸۵: ص ۲۴۹)؛ بنابراین آنچه از این روایت شریف استفاده می‌گردد، نهاده شدن محبت در روابط انسانی و کنش‌های موجود در نظامات اجتماعی، تنها در بستر توحید

و دین امکان‌پذیر خواهد بود «شروط السعادة التوحید؛ شرط سعادت توحید است.» (ابن عربی، همان: ص ۱۶۵)؛ چرا که تنها توحید است که بالاصاله ظرفیت تعمیم در میان آحاد جامعه انسانی را دارد. توحید این قابلیت را دارد که قوای درونی وجود انسان را هماهنگ کند و از این طریق هم‌نوایی او با سایر موجودات را موجب گردد.

ابن خلدون در «مقدمه»، در تبیین ضرورت بنیان‌گذاری محبت بر توحید، با تأکید بر ارتباط دین و تألیف قلوب اعضا اجتماع می‌نویسد: «سر آن این است که هرگاه دل‌های مردم به خواهش‌های باطل گرایند و به دنیا شیفته شوند... به اختلاف و کشمکش منجر می‌گردد، ولی اگر مردم به حق و راستی گرایند و دنیا و باطل را فروگذارند و به ایزد (توحید) روی آورند، در هدف و راهی که برگزیده‌اند متحد می‌شوند و در نتیجه هم‌چشمی و کشمکش از میان آنان رخت بر می‌بندد و نزاع و اختلاف کمتر روی می‌دهد و همکاری و تعاون نیکو حاصل می‌شود و دایره وحدت کلمه و یک‌زبانی آنان در راه هدف مشترک توسعه می‌یابد.» (ابن خلدون، همان: ج ۱، ص ۳۰۲).

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

علامه جعفری این حقیقت غیرقابل انکار و نقش توحید در کنترل آن را به زیبایی تبیین نموده است: «مادامی که قدرت را مانند سایر پدیده‌های مهم انسانی به‌عنوان مزیتی که خداوند از روی حکمت به بعضی از انسان‌ها می‌دهد - که دیگران نیز از آن بهره‌برداری کنند - تفسیر نکنیم، هیچ تئوری اجتماعی و سیاسی و هیچ مکتب فلسفی نمی‌تواند قدرت را به طوری توجیه کند که نیرومند خود را با ضعیف یکسان دیده و همه را در نتایج آن قدرت سهیم بدانند.» (جعفری، همان). بنابراین تنها عنصر فراگیر، ریشه‌دار و فطری که می‌تواند قلوب جامعه جهانی را به یکدیگر نزدیک کند، توحید و «کلمه السواء» است که بستر مناسب را برای تثبیت محبت در روابط میان واحدهای عضو نظام جهانی به‌وجود می‌آورد و احسان و خیرخواهی را به‌جای ستیز و کشمکش جایگزین می‌نماید.

۲/۳/۳. بی‌ریزی محبت در زمینه عقلانیت

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

رسول گرامی اسلام (ص) در روایتی که در بسیاری از متون روایی به اشکال مختلف نقل گردیده است، می‌فرماید: «رَأْسُ الْعَقْلِ بَعْدَ الدِّينِ التَّوَدُّدُ إِلَى النَّاسِ وَاصْطِنَاعُ الْخَيْرِ إِلَى كُلِّ أَحَدٍ بِرِوَايَةِ فَاجِرٍ؛ عقلانی‌ترین امور بعد از پذیرش توحید و دین، دوست‌داشتن و محبت به مردم و خواستن خیر برای هر کس است، نیکوکار باشد یا فاجر.» (حر عاملی، همان: ج ۱۶، ص ۲۹۵)؛ بنابر ظاهر و فحوای روایت، منظور از عقل در اینجا عقلانیت است نه صرف عقل به‌عنوان یک ابزار شناخت و منظور از عقلانیت، عمل کردن بر اساس اصول استنباط و استنتاج عقلی است. خداوند متعال در آیه ۱۳۰ سوره بقره می‌فرماید: «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ...؛ جز افراد سفیه و نادان، چه کسی از آیین ابراهیم، روی‌گردان خواهد شد؟...»؛ علامه طباطبایی ذیل این آیه می‌نویسد: «معنای جمله این است که اعراض از ملت و کیش ابراهیم از حماقت نفس است، و ناشی از تشخیص ندادن اموری است که نافع به حال نفس است، از اموری که مضر به حال آن است، و از این آیه معنای روایت معروف (ان العقل ما عبد به الرحمن، عقل چیزی است که با آن رحمان عبادت شود) استفاده می‌شود.» (طباطبایی، همان: ج ۱، ص ۴۵۳)؛ بنابراین از منظر آیات و روایات، «سفیه و کم‌خرد کسی است که ولایت خدا و دین او را نپذیرد و کسی که این ولایت را می‌پذیرد، عاقل و خردمند است.» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ص ۵۰۲).

«ناس» نیز در اینجا اطلاق دارد و عموم را می‌رساند. علامه طباطبایی ناس را به معنای نوع انسان تعریف می‌کند، نه انسان خاص که «جامعی است که در صدق آن نه خصوصیات تکوینی از قبیل نر و مادگی دخالت دارد، و نه امتیازات غیر تکوینی، مانند داشتن علم و فضل و مال و نداشتن آن‌ها، و از همین جهت که به همه افراد این جنس صادق است، بیشتر در جماعت استعمال می‌شود و کمتر دیده شده است که به یک فرد ناس گفته شود.» (طباطبایی، همان: ج ۶، ص ۷۴). تعبیر ناس علاوه بر اینکه غالباً در جمع به کار می‌رود، در آیات قرآنی، هم درباره پرهیزکاران استعمال می‌شود: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ...؛ برخی از مردم خود را می‌فروشند برای جلب رضایت خدا.» (بقره: ۲۰۷) و هم درباره کافران و مشرکان؛ «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً...؛ بعضی از مردم، معبودهایی غیر از خداوند برای خود انتخاب می‌کنند.» (بقره: ۱۶۵) چنانکه گاهی نیز مراد از آن منافقان هستند؛ «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَيَّ حَرْفٍ؛ بعضی

از مردم خدا را تنها با زبان می‌پرستند.» (حج: ۱۱)؛ پس ناس شامل پرهیزکاران، کافران و منافقان می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ج ۲، ص ۲۴۴). با این وصف، ناس می‌تواند هم شامل افراد و هم حکومت‌ها شود، گو اینکه می‌توان عموم ملت‌ها را مقصدی برای منفعت‌رسانی به‌شمار آورد. بر اساس مفاد این روایت، عقلانی‌ترین کار پس از ضرورت پذیرش «توحید»، «توود» و محبت به آحاد جامعه انسانی اعم از نیکوکار و فاجر است؛ حتی فراتر از آن، کنش نظام اسلامی بر این مبناست. البته در روایات دیگری نیز به جایگاه عقلانیت در پی‌ریزی محبت در روابط میان ملت‌ها و در نتیجه تکوین ایده منافع انسانی، اشاره گردیده است مانند: «...رأس العقل معاشرۃ الناس بالجمیل؛ عقلانی‌ترین امور، معاشرت نیکو با مردم است.» (اربلی، ۱۴۲۱ق: ج ۱، ص ۵۷۱)، «التوود إلى الناس نصف العقل؛ محبت به مردم نصف عقل است.» (کلینی، همان: ج ۲، ص ۶۴۳).

همه این روایات بیانگر معنایی از عقلانیت هستند که تثبیت‌کننده رویکردی به منافع در سیاست خارجی حکومت اسلامی است که محدوده و گستره آن، عموم ملت‌ها را در بر گرفته و در نقطه مقابل عقلانیت هابزی مندرج در ایده منافع ملی تعریف می‌شود. عقلانیت مطرح در نظریه منافع ملی، یک عقلانیت ابزاری صرف است که تنها ناظر به روش‌ها و ابزارهایی است که واحدها را به اهداف خود می‌رسانند؛ و لذا به تعبیر فون‌رایت: «نمی‌تواند برای اهداف فعالیت‌های اجتماعی مشروعیتی را فراهم بیاورد؛ چرا که عقلانیت در این بافت، منحصرأً به انتخاب ابزارهای مؤثر در رسیدن به اهداف یک فرد یا گروه خلاصه می‌شود.» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۳). مورگنتا نیز در کتاب «سیاست میان ملت‌ها»، ایده منافع ملی را در چارچوب همین رویکرد به عقلانیت، تجزیه و تحلیل کرده و معتقد است که کشورها ممکن است که عقاید، ارزش‌ها و اصول اخلاقی خاصی داشته باشند، اما عقلانیت با استدلال بر نبود ارتباط میان عقیده و واقعیت، آن‌ها را وادار می‌کند که در پیگیری سیاست خارجی خود، منافع ملی را بر اصول و ارزش‌های اخلاقی و عقیدتی مقدم دارند و از افتادن در ورطه «جهالت سیاسی» (مورگنتا، همان: ص ۲۰) اجتناب کنند.

اما در طرف مقابل، عقلانیت‌مبنایی در منافع نظام اسلامی در سیاست خارجی، مبتنی بر یک عقلانیت نظری و عملی است. از این رو ایده منافع در رویکرد اسلامی، هم در حوزه هست‌ها و بنیان‌گذاری اصول، مبتنی بر عقل نظری است و هم در حوزه انگیزشی و بایدها مبتنی بر عقل عملی؛ چرا که به کمک عقل عملی و با نظر به آن‌سوی مادیات، اهداف بلندی را مد نظر قرار می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ص ۱۸۰) که از بنیان، با اهداف مادی و محدودی که جهان‌بینی مورگنتایی برای واحدهای سیاسی ترسیم می‌کند، متفاوت خواهد بود. از این منظر، احسان و محبت به همه

ملت‌ها، به لحاظ آثار و نتایج وجودی نیز عقلانی خواهد بود؛ چرا که موجبات وابستگی فزاینده ملت‌ها می‌شود؛ «الإحسان يستعبد الإنسان؛ احسان و نیکی انسان را بنده می‌کند.» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ص ۳۸۵). هموارشدن مسیر نظام در تعاملات جهانی «من أحسن إلى الناس حسنت عواقبه و سهلت له طرقة؛ کسی که به انسان‌ها نیکی کند، سرانجام نیکو داشته و مسیرش هموار می‌شود.» (همان: ص ۳۸۶)، تقویت جایگاه منطقه‌ای و جهانی «كثره اصطناع المعروف تزيد في العمر و تنشر الذكر؛ فزونی خیرخواهی و احسان به انسان‌ها موجب تداوم بقا و یاد نیک (قدرت نرم) می‌شود.» (همان) نظام اسلامی را فراهم می‌آورد.

البته ناگفته نماند، وجود عنصر عقلانیت در پی‌ریزی محبت در میان ملت‌ها، موجب می‌شود که منطقی صحیح بر سیاست‌ها و اقدامات اتخاذی در قالب رویکرد اسلامی به منافع حاکم باشد و لذا «آنجا که محبت کارگر نیست دیگر سکوت نمی‌کند؛ آنجاست که خشونت به کار می‌برد، شمشیر به کار می‌برد.» (مطهری، ۱۳۷۶: ص ۵۸-۶۰) بدیهی است سعادت جامعه بشری دشمنان و مخالفینی نیز دارد که در صدد بسط سلطه خود بر مقدرات ملت‌ها هستند و در اینجاست که بنیاد عقلانیت در محبت میان ملت‌ها از باب «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَاب؛ برای شما در قصاص حیات و زندگی است.» (بقره: ۱۷۹) دستور به «خشونت منطقی» می‌دهد. بنابراین به تعبیر علامه در المیزان «پس کسی توهم نکند که احسان به ظالم آن است که دست از او بردارند تا هرچه می‌خواهد بکند، بلکه دفع کردن ظالم خود احسانی است بر انسانیت، زیرا حق مشروع انسانیت را از او گرفته‌اند، و از دین دفاع کرده‌اند که خود مصلح امور انسانیت است...» (طباطبایی، همان: ج ۲، ص ۹۴).

۲/۳/۴. کارویژه حکومت اسلامی

چهارمین مفروضه بنیادین در صورت‌بندی ایده منافع انسانی در کارویژه حکومت اسلامی نهفته است. با توجه به ۳ مفروضه ذکرشده دیگر، که هدف نهایی از تکاپوی نظامات اجتماعی خرد و کلان را نیل به هدایت و کمال قرب الهی و در بستر زندگی سعادت‌مند دنیوی دانسته است و تعاون خدماتی همه واحدهای سیاسی عضو نظام را در بستر محبت میان ملت‌ها در این زمینه ضروری می‌دانست، خودبه‌خود کارویژه‌های اصلی و فرعی حکومت اسلامی نیز روشن می‌شود. تبیین کارویژه حکومت اسلامی متضمن ذکر ۳ مقدمه است:

الف) بر اساس مبانی اندیشه دینی، حکومت اسلامی تداوم رسالت انبیا شمرده می‌شود. این حقیقت را می‌توان در آیات مختلف قرآن و هم‌چنین سنت و سیره رسول گرامی اسلام (ص) و ائمه

معصومین^(ع) مشاهده نمود. پیامبران در طول تاریخ از جانب خداوند مبعوث می‌شدند تا مردم به استضعاف کشیده‌شده را بیدار سازند تا خود را از قیدوبند مستکبران آزاد کنند و تحت تعالیم دین «يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ؛ کتاب و حکمت را به ایشان تعلیم می‌دهند.» (جمعه: ۲) و زمینه استقرار نظام «آمَنَةً مُّطْمَئِنَّةً» (نحل: ۱۱۲) را فراهم آورند. از همین روست که قرآن کریم مسلمین و حکومت اسلامی را به «قتال» در راه خدا به منظور نجات مستضعفان فرامی‌خواند: «وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ...؛ تا رفع فتنه با آن‌ها بجنگید تا دین خدا پابرجا شود.» (بقره: ۱۹۳).

ب) جهانی‌بودن اهداف و رسالت انبیا

قرآن کریم در آیات متعددی بر جهان‌شمول‌بودن رسالت انبیا و به‌ویژه رسول‌گرامی اسلام^(ص) اشاره کرده است و تصریح می‌کند: «رسالت نبی اکرم^(ص) برای توده انسان‌ها در تمام اعصار و امصار بدون اختصاص به تازی یا فارسی و مانند آن، بوده است و رهبری رسول اکرم^(ص) نیز برای همه ناس و توده مردم است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ص ۲۸). چنانکه ارسال نامه به رهبران قدرت‌های بزرگ آن روزگار، خود مؤید این مطلب است. بنابراین حکومت اسلامی نیز که یکی از شئون رسالت پیامبر^(ص) بوده است و مشروعیت خود را به نصب عام از طرف معصومین^(ع) دریافت کرده، رسالتی جهانی دارد و سیاست‌ها، برنامه‌ها و اقدامات آن می‌باید زمینه تحقق آرمان‌های انبیا را در جامعه جهانی فراهم آورد.

ج) با توجه به غایت و اهداف راهبردی‌ای که از منظر اندیشه دینی و فلسفه سیاسی اسلامی برای نظام اجتماعی انسان شمرده شد، کارویژه حکومت اسلامی نیز به ۲ بخش کارویژه «اساسی» و کارویژه‌های «راهبردی» تقسیم می‌شود.

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

کارویژه‌های راهبردی حکومت اسلامی نیز ناظر به اهداف و اقداماتی هستند که زمینه و مقدمه

برای تحقق کارویژه اساسی حکومت را فراهم آورد و از این منظر آلی هستند: مانند تلاش برای تحقق امنیت، آسایش و رفاه اقتصادی، آموزش و پرورش و...

با توجه به آنچه گفته شد، حکومت اسلامی که در زمان غیبت در قالب نظریه ولایت فقیه متجلی شده است و همه اختیارات حکومتی رسول الله (ص) را نیز دارد: «ولایت فقیه یک چیزی است که خدای تبارک و تعالی، درست کرده است. همان ولایت رسول الله (ص) است.» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ج ۱۰، ص ۳۰۸) و اهدافی جهانی دارد: «مسئولان ما باید بدانند که انقلاب ما محدود به ایران نیست... باید دولت جمهوری اسلامی تمامی سعی و توان خود را در اداره هرچه بهتر مردم بنماید، ولی این بدان معنا نیست که آن‌ها را از اهداف عظیم انقلاب که ایجاد حکومت جهانی اسلام است منصرف کند.» (همان: ج ۲۱، ص ۳۲۷)، و لذا کارویژه اصلی نظام ولایت فقیه، ایجاد زمینه هدایت برای همه ملت‌ها به سمت سعادت ابدی است و از باب مقدمه، کمک به بهبود شرایط زیست دنیوی در چارچوب قاعده «وسع» است؛ برحسب امکانات و توانمندی‌های بالفعل.

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

البته بدیهی است واقعیت‌های موجود و امکانات و ظرفیت‌های بالفعل حکومت اسلامی محدود است و به تحقیق، نمی‌تواند ایده منافع انسانی را به معنای تام و تمام تحقق ببخشد، اما لازم است به ۲ نکته اساسی توجه شود:

الف) هرچند شرایط و واقعیت‌های موجود، تحقق کامل ایده منافع انسانی را با چالش مواجه می‌نماید، اما مهم آن است که مشخص شود، نظام اسلامی در سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌ها و اقدامات خود در عرصه سیاست خارجی، می‌باید بر مبنای رویکرد اسلامی به منافع و کارویژه‌های جهانی خود عمل کند، هرچند در مقام عمل با تضییقاتی روبه‌رو شود.

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

۳. سطوح راهبردی ایده منافع انسانی در سیاست خارجی

همان‌طور که اشاره شد، ایده منافع انسانی ارائه‌کننده چارچوبی نوین برای منافع نظام اسلامی در سیاست خارجی و بر اساس مبانی اندیشه سیاسی اسلام است. بر این اساس آنچه راهنمای حکومت اسلامی در طراحی‌ها، سیاست‌گذاری‌ها و اقدامات مرتبط با سیاست خارجی است، پیگیری منافع انسانی در میان همه ملت‌هاست. با این وصف بدیهی است که شرایط موجود جهانی چون مسئله مرزهای جغرافیایی و... و هم‌چنین امکانات و ظرفیت‌های محدود نظام اسلامی، موجب می‌شود که نتواند به معنای تام و اتم در چارچوب ایده منافع انسانی به کنش در عرصه سیاست خارجی بپردازد. بنابراین ۲ سؤال اساسی در اینجا مطرح می‌گردد:

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

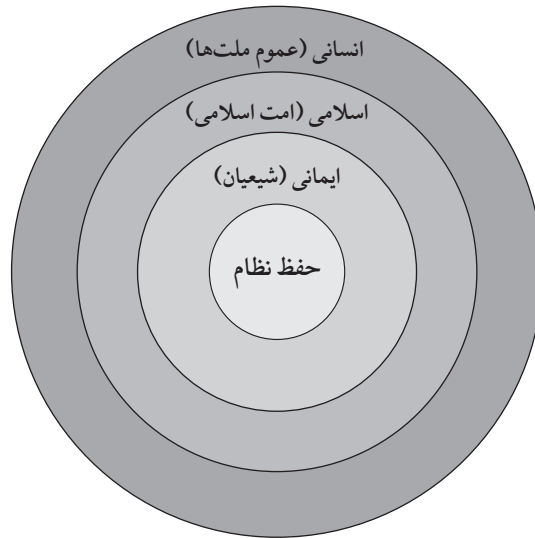
۲) در صورت نبود ظرفیت‌های لازم برای تحقق ایده منافع انسانی، اولویت‌های منافع نظام در صورت‌بندی سیاست خارجی چگونه مشخص می‌شود؟

در پاسخ به سؤال اول باید گفت، چنانکه در مباحث پیشین مستدل شد، ایده منافع انسانی، راهنمای نظام اسلامی در عرصه سیاست خارجی است و بر این اساس، نظام اسلامی می‌باید دغدغه تحقق منافع اصیل، عادلانه و منطقی همه آحاد انسانی را داشته باشد.

اما در پاسخ به سؤال دوم، ۴ سطح راهبردی تعریف شده است که ریشه در ادبیات روایی دارد و خط‌مشی نظام اسلامی در سیاست خارجی را به‌طور عملی مشخص می‌نمایند. بر این اساس سطوح راهبردی ایده منافع انسانی را می‌توان در ۴ سطح انسانی (همه ملت‌ها) «خیر الناس من انتفع به الناس؛ بهترین مردم کسی است که مردم از او نفع ببرند.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۲، ص ۲۴)، اسلامی (امت اسلامی) «مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ...» کسی که صبح کند در حالی که اهتمام به امور مسلمانان نداشته باشد از آن‌ها نیست.» (کلینی، همان: ج ۲، ص ۱۶۳)، ایمانی (شیعیان) «رأس الإحسان الإحسان إلى المؤمنین؛ بهترین احسان، احسان به

مؤمنین است.» (تمیمی آمدی، همان: ص ۳۸۹) و سطح حفظ نظام چارچوب بندی نمود، که در مجموع، گستره کنش و واکنش در سیاست خارجی نظام اسلامی را معین می کنند.

این سطوح به گونه ای طراحی شده اند که به ترتیب از سطح انسانی آغاز و به سطح حفظ نظام که مهم ترین سطح راهبردی است ختم می شوند. به این معنا که در سیاست گذاری ها و اقدامات باید به گونه ای عمل شود که هر ۴ سطح با حفظ اهمیت هر یک، لحاظ گردد، لکن با بروز اقتضانات و موانع، از سطوح کم اهمیت تر که سطح انسانی است، به ترتیب اولویت تنزل کند و در قالب سطوح اسلامی و سپس ایمانی (شیعیان) و در نهایت سطح حفظ نظام (مهم ترین سطح راهبردی در ایده منافع انسانی) عمل نماید.



نکته اساسی دیگری که تذکر آن ضروری به نظر می رسد اینکه، علیرغم آنچه در باب اقتضانات و موانع پیش روی سیاست خارجی نظام اسلامی گفته شد، شاید نتوان وضعیتی را تصور نمود که حکومت اسلامی در آن، مجبور شود از یکی از سطوح راهبردی به کلی چشم پوشی نماید و سیاست خارجی خود را در چارچوب سطوح دیگر به پیش ببرد. بلکه حرکت سیاست خارجی نظام در میان این سطوح، رفت و برگشتی خواهد بود و برحسب شرایط، امکانات، ماهیت و طرف های درگیر در موضوعات و مانند آن، در چارچوب سطوح مختلف به ایفای نقش می پردازد؛ هرچند طبیعی است که با توجه به موانع گفته شده، گستره، عمق و کیفیت اثرگذاری نظام در برخی از سطوح مانند سطح انسانی، نسبت به سطوح دیگر کمتر است.

مطلب آخری که قبل از بحث از سطوح چهارگانه باید روشن شود اینکه، در میان سطوح

مذکور، سطح حفظ نظام در کانون مرکزی قرار دارد و میزان و کیفیت سیاست‌ها و اقدامات نظام در سطوح دیگر، با توجه به این سطح تأمین می‌گردد؛ بدین معنا که تنزل از سطح انسانی در یک موضوع به سطح اسلامی و ایمانی، تنها در صورتی انجام می‌گیرد که سطح حفظ نظام با چالش مواجه شود؛ لذا اگر فعالیت در سطح انسانی در یک موضوع خاص، اصل نظام اسلامی را با تهدید روبه‌رو نماید، از آن سطح تنزل می‌کند و مسئله در سطوح اسلامی و ایمانی پیگیری می‌گردد یا تا فراهم‌شدن شرایط، مسکوت گذاشته می‌شود. بنابراین معیار و محک در اولویت‌بندی سطوح، حفظ اصل و کيان نظام اسلامی است.

نتیجه‌گیری

منافع ملی هدایت‌کننده سیاست خارجی کشورهاست. این گزاره یکی از کلیدواژه‌های اصلی سیاست بین‌الملل و سیاست خارجی کلاسیک به‌شمار می‌رود. ایده منافع ملی با سیراب‌شدن از آبخش‌خور نظریه دولت-ملت و به علت ابتنا بر مفروضات فلسفی و انسان‌شناسی هابزی، در طول سده‌های اخیر موجب پی‌ریزی نظمی در روابط میان ملت‌ها گردیده است که در ذات خود بیگانه‌ساز، وحدت‌ستیز و به‌نوعی خشونت‌آفرین بوده است، لکن پیگیری و اصالت‌بخشی به آن در سیاست خارجی، به امری قطعی و تغییرناپذیر تبدیل شده است.

در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی، مباحث بسیاری پیرامون منافع ملی نظام اسلامی و کم‌وکیف آن صورت گرفته است و نظریات متفاوتی در این باره مطرح گردید که ویژگی بارز اکثر آن‌ها، همسان‌پنداری ایده منافع ملی با قاعده حفظ نظام بود. این در حالی است که منافع ملی، مبتنی بر ۲ بنیان نظری ملت‌گرایی و اصالت مرزهای جغرافیایی پی‌ریزی شده است که جایگاهی در مبانی اندیشه دینی ندارند. حکومت اسلامی مفروضات بنیادین خاصی دارد که ریشه در جهان‌بینی الهی و آموزه‌های اسلام ناب دارد و همین امر نیز ماهیت، ساختار و غایت متفاوتی به آن، نسبت به حکومت‌های مادی بخشیده است. بدیهی است نگاه التقاطی به کارویژه‌های چنین نظامی، چیزی جز سردرگمی و ابهام در عملکرد و انحراف از اهداف حکومت اسلامی را به بار نخواهد آورد.

بر اساس مبانی اندیشه دینی، نظامات اجتماعی در سطح خرد و کلان، به سمت سعادت ابدی در حرکت هستند. از این منظر تحقق این هدف، نیازمند تعاون خدماتی همه اعضای جامعه بشری است. با این وصف کارویژه حکومت اسلامی که مشروعیت الهی دارد و تداوم‌بخش رسالت انبیا در هدایت آحاد جامعه انسانی است، نه تنها تلاش برای هدایت و سعادت افراد تحت تابعیت خود، بلکه همه ملت‌ها و آحاد جامعه انسانی است و به همین دلیل نیز باید طراحی‌ها، برنامه‌ریزی‌ها و

اقدامات خود را در این جهت هدایت نماید. از این رو اصالت منافع ملی به معنای ضرورت پیگیری منافع ملتی خاص در مرزهای جغرافیایی معین، جایگاهی در هندسه معرفتی نظام اسلامی ندارد و حکومت و مسئولین آن، پیگیر منافع اصیل، عادلانه سعادت محور همه انسان‌ها خواهند بود. بر این اساس، رویکرد اسلامی به منافع که با توجه به بنیان‌های نظری‌اش، می‌توان آن را «ایده منافع انسانی» دانست، چارچوبی را برای سیاست خارجی نظام اسلامی فراهم می‌آورد که در آن، حکومت اسلامی به لحاظ مبانی مشروعیت، ماهیت وجودی و غایت نهایی خود، سعادت مادی و معنوی عموم ملت‌ها را مبنای سیاست‌گذاری‌ها و اقدامات خود قرار می‌دهد و حاکم اسلامی به‌عنوان خلیفه خدا روی زمین، دغدغه سعادت همه آحاد انسانی را داشته باشد و از این جهت بدیهی است، منافع ملتی که در شرایط موجود جهانی و در مرزهای سرزمینی معینی، حاکمیت نظام اسلامی را پذیرفته‌اند، به طریق اولی تأمین و تضمین خواهد شد.

منابع

کتاب

• قرآن کریم.

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. ۱۳۷۵. مقدمه. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران. شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۳ق. **الإشارات والتنبيهات**. تهران. دفتر نشر کتاب.
۳. ابن عربی، محمد بن علی. بی تا. **الفتوحات المکیه**. قاهره. الهيئة المصریه العامه للكتاب.
۴. ابن مسکویه، احمد بن محمد. ۱۳۶۹. **تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق**. قم. طلیعه.
۵. اخوان الصفا و خلان الوفاء. ۱۴۰۵ق. **رسائل**. ترجمه احمد آرام. قم. مکتبه الاعلام الاسلامی.
۶. اربلی، علی بن عیسی. ۱۴۲۱ق. **کشف الغمّة فی معرفة الأئمة**. قم. شریف رضی.
۷. اوداینیک، ولادیمیر والتر. ۱۳۷۹. **یونگ و سیاست**. ترجمه علیرضا طیب. تهران. نشر نی.
۸. برزگر، ابراهیم. ۱۳۸۹. **روان شناسی سیاسی**. تهران. سمت.
۹. پلینو، جک، سی؛ روی، آلتون. ۱۳۷۵. **فرهنگ روابط بین الملل**. ترجمه حسن پستا. تهران. فرهنگ معاصر.
۱۰. تاک، ریچارد. ۱۳۷۶. **هابز**. تهران. طرح نو.
۱۱. تیممی آمدی، عبدالواحد بن محمد. ۱۳۶۶. **تصنیف غررالحکم و دررالکلم**. قم. مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۲. تیدر، گلن. ۱۳۷۴. **تفکر سیاسی**. ترجمه محمود صدری. تهران. انتشارات علمی فرهنگی.
۱۳. توماس، هنری. ۱۳۷۸. **بزرگان فلسفه**. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران. انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. حر عاملی، محمدبن حسن. ۱۴۰۴ق. **وسائل الشیعة**. قم. مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۱۵. حسینی اردکانی، احمد بن محمد. ۱۳۷۵. **مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملاصدرای شیرازی)**. تهران. انتشارات علمی فرهنگی.
۱۶. جعفری تبریزی، محمدتقی. ۱۳۷۳. **تفسیر و نقد و تحلیل مشنوی جلال‌الدین محمد بلخی (جعفری)**. تهران. اسلامیه.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۹. **تسنیم**. قم. اسراء.
۱۸. _____ . ۱۳۸۳. **جامعه در قرآن «تفسیر موضوعی»**. قم. اسراء.
۱۹. _____ . ۱۳۸۷. **نسبت دین و دنیا**. قم. اسراء.
۲۰. _____ . ۱۳۸۸. **پیامبر رحمت**. قم. اسراء.
۲۱. خمینی، روح‌الله. ۱۳۸۶. **صحیفه امام**. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۲. دونرتی، جیمز؛ فالتزگراف، رابرت. ۱۳۷۲. **نظریه‌های متعارض در روابط بین الملل**. ترجمه علیرضا طیب- وحید بزرگی. تهران. قومس.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۵۴. **المبدأ و المعاد**. تهران. انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۴. _____ . ۱۳۶۰. **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**. تهران. مرکز نشر دانشگاهی.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۴. **المیزان**. قم. انتشارات دفتر اسلامی.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن. ۱۳۸۵ق. **مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار**. نجف اشرف. مکتبه الحیدریه.
۲۷. طوسی، خواجه نصیر. ۱۳۹۱. **اخلاق ناصری**. تهران. خوارزمی.
۲۸. غزالی، محمد بن محمد. بی تا. **میزان العمل**. قاهره. دارالمعارف.
۲۹. غزالی، محمد بن محمد. ۱۳۸۶. **احیاء علوم‌الدین**. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی. تهران. انتشارات علمی فرهنگی.
۳۰. فارابی، محمد بن محمد. ۱۳۷۴. **آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها**. بیروت. دار و مکتبه الهلال.
۳۱. فرانکل، جوزف. ۱۳۸۲. **روابط بین الملل در جهان متغیر**. ترجمه عبدالرحمن عالم. تهران. دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.

۳۲. _____ . ۱۳۷۱. نظریه معاصر روابط بین الملل. ترجمه وحید بزرگی. تهران. اطلاعات.
۳۳. کلینتون، دیوید. ۱۳۷۸. دو رویه منفعت ملی. اصغر افتخاری. تهران. پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۳۶۵. الکافی. تهران. اسلامیه.
۳۵. گولد، جولوس؛ کولب، ویلیام ل. ۱۳۷۶. فرهنگ علوم اجتماعی. مصطفی ازکیا و دیگران. تهران. مازیار. چاپ اول.
۳۶. مصباح یزدی. محمدتقی. ۱۳۸۳. اخلاق در قرآن. قم. انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ع).
۳۷. _____ . ۱۳۸۶. قرآن شناسی. قم. مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی^(ع).
۳۸. _____ . ۱۳۸۷. پیش نیازهای مدیریت اسلامی. قم. مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی^(ع).
۳۹. _____ . ۱۳۸۲. پاسخ استاد به جوانان پرسش گر. قم. مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی^(ع).
۴۰. مطهری، مرتضی. ۱۳۶۸. فلسفه اخلاق. قم. صدرا.
۴۱. _____ . ۱۳۷۶. آشنایی با قرآن. قم. صدرا.
۴۲. مورگنتا، هانس جی. ۱۳۸۰. سیاست میان ملت‌ها. ترجمه حمیرا مشیرزاده. تهران. انتشارات وزارت امور خارجه.

مقالات

۱. قائمی‌نیا، علیرضا. بهار ۱۳۸۳. «چیستی عقلانیت». ذهن. شماره ۱۷
۲. مصباح یزدی، محمدتقی، «اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها»، حکومت اسلامی، سال ۱، شماره ۱، پاییز ۱۳۷۵

منابع انگلیسی

1. Morgenthau, Hans J., "What Is the National Interest of the United States?" *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 282, no. 1 (1952): p.4
۲. _____, *In Defense of the National Interest: A Critical Examination of American Foreign Policy* (New York, 1951). pp. 241–242.
۳. _____, "To Intervene or Not to Intervene," *Foreign Affairs*, vol. 45, no.3 (April 1967): 436.
4. Pham, J. Peter (2008), *What Is in the National Interest? Hans Morgenthau's Realist Vision and American Foreign Policy*, *American Foreign Policy Interests*, 30: 256–265, p.258