

نقد و بررسی ایده منافع ملی در ساحت اندیشه سیاسی اسلام

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۶/۰۲

تاریخ تأیید: ۹۳/۰۷/۱۵

هادی شجاعی *

نقد و بررسی ایده منافع ملی در ساحت اندیشه سیاسی اسلام

روابط بین‌الملل کلاسیک منافع ملی را هدایت‌کننده سیاست خارجی کشورها می‌داند. این ایده به علت ریشه‌داشتن در فلسفه‌ی سیاسی هابز و نظریه‌ی دولت-ملت، متضمن اصول و مقتضای کنش خاصی در سیاست خارجی است. اصالت مفهوم منافع ملی در سیاست خارجی کشورها موجب نهادینه‌شدن یک فردگرایی کلان در روابط واحدهای سیاسی و تشدید غیریت‌سازی و دشمن‌انگاری در تعاملات روزمره جهانی و هدایت حیات جمعی انسان به سمت تشکیل جزیره‌های جدای از هم و در نتیجه بی‌توجهی به سعادت یکدیگر می‌شود. این پژوهش در نظر دارد با نقد و بررسی ایده منافع ملی در ساحت اندیشه سیاسی اسلامی، اثبات نماید که مفهوم منافع ملی، چه به لحاظ ارکان و اجزای آن و چه از جهت غایت و کار ویژه‌اش، دارای تمایز بنیادین با اندیشه سیاسی اسلامی است و بر این اساس مبانی اندیشه دینی مبین رویکردی به مفهوم منافع در صورت‌بندی سیاست خارجی است که می‌توان آن را منافع انسانی نامید.

کلید واژه‌ها: منافع ملی، اندیشه سیاسی، اسلام.

مقدمه



ایده‌ی منافع ملی از اصول اساسی سیاست خارجی کشورها در مطالعات سیاست بین‌الملل و سیاست خارجی به شمار می‌رود و در کانون تصمیم‌گیری‌ها، موضع‌گیری‌ها و اقدامات آنها در عرصه جهانی قرار دارد. منافع ملی به معنای ضرورت پیگیری منافع یک ملت خاص که در مرزهای جغرافیایی مشخصی حاکمیت یک دولت را پذیرفته‌اند، ریشه در نظریه‌ی دولت-ملت دارد که در طول چند سده‌ای که از حاکمیت آن بر فضای تعاملات جهانی می‌گذرد، موجب بیگانه‌سازی روزافزون ملت‌ها و آحاد جامعه‌ی انسانی-که روزی امت واحده بودند-گردیده است. پس از پیروزی انقلاب اسلامی در مورد سیاست خارجی نظام اسلامی بحث‌های مختلفی صورت گرفته و دیدگاه‌های گوناگونی مطرح گردیده است که برخی اصالت را به منافع ملی کشور داده و بعضی دیگر مدافع مسئولیت‌های فراملی نظام اسلامی شدند، برخی دیگر نیز سعی نمودند میان منافع ملی و مصالح اسلامی به نوعی جمع نمایند. با این وصف شاید بتوان ادعان نمود که غالب نظریات موجود، نتوانسته‌اند حق مطلب را در باب رویکرد اسلامی به منافع در صورت‌بندی سیاست خارجی ادا نمایند؛ چراکه ایده منافع ملی مبتنی بر بنیان‌های نظری خاصی است که پذیرش آن، مستلزم پذیرش آن مبانی نیز می‌باشد. بنابراین ضروری است با مدد از مبانی اندیشه سیاسی اسلامی نقد و ارزیابی دقیق و منطقی از مفهوم منافع ملی و مبانی و ارکان و کار ویژه‌های آن صورت گیرد تا از این رهگذر زمینه‌ی طرح دیدگاه اصیل اسلامی درباره‌ی محدوده و گستره و عمق و جهت‌گیری منافع در سیاست خارجی نظام اسلامی فراهم گردد.

مفهوم شناسی منافع ملی

مفهوم منافع ملی معادل واژه «National interest» در زبان انگلیسی است؛ از این رو درک دقیق این مفهوم نیازمند واژه‌شناسی لغات آن در زبان انگلیسی است.

منفعت

واژه منفعت در مفهوم منافع ملی معادل واژه «Interest» در «National interest» است. آکسفورد معانی علاقه، دلبستگی، سود، بهره، مزیت و سهم را برای این «Interest» بر شمرده است. این فرهنگ انگلیسی زبان، واژه‌ی «interest» را برگرفته از لغت لاتین «interesse» و به معنای مهم‌بودن و اهمیت‌داشتن می‌داند (Hornby, 2010, p. 812). با توجه به ریشه‌ی لاتین و تعریفی که فرهنگ‌های معتبر

انگلیسی از واژه «interest» ارائه کرده‌اند، می‌توان کانون اصلی معنایی این واژه را علاقه و دلبستگی به چیزی دانست که آن چیز برای فرد خواستنی و مطلوب است.

ملی

در ترجمه فارسی «National interest»، واژه ملی معادل «National» است. «National» شکل وصفی «Nation» می‌باشد که فرهنگ انگلیسی آکسفورد آن را به معنای جمع گسترده‌ای از مردم تعریف می‌کند که زبان، نژاد و تاریخ مشترک دارند. این مفهوم در کاربردهای متأخرتر خود، مفهوم استقلال سیاسی و تشکیل حکومت در چارچوب مرزهای جغرافیایی معین را دربرمی‌گیرد (Ibid, p.1253). ریشه لاتین این واژه «natio» است که از «nat» به معنای زاده و متولد و نسل گرفته شده است (ibid). با این وصف می‌توان گفت عناصر اصلی در مفهوم «nation» عبارت‌اند از: زبان، نژاد، تاریخ مشترک که در طول دو سده اخیر با تأسیس یک دولت در مرزهای جغرافیایی معین عجین دانسته شده است؛ بنابراین تأکید بر عنصر قومیت و مرزهای جغرافیایی در مفهوم «nation» بسیار پررنگ می‌باشد.

امروزه در حقوق بین‌الملل، «nation» یا همان قوم و ملت «به گروه‌های متعددی از مردم که در یک یا چند نقطه زمین مجاور، به صورت دسته جمعی، تحت یک حکومت زندگی می‌کنند و به نوعی با هم پیوستگی دارند» (روزبه، ۱۳۶۸، ص ۲) اطلاق می‌شود. با توجه به تعاریف ارائه شده، در مفهوم ملت (Nation) دو عنصر برجسته وجود دارد: ۱. وابستگی‌های نژادی، زبانی و قومی؛ ۲. زندگی تحت یک حاکمیت و در مرزهای سرزمینی معین.

منافع ملی

مفهوم «منفعت» دارای ابهام است؛ از یک سو بسیاری از اندیشمندان بر ذاتی بودن پیگیری منفعت در انسان‌ها تأکید کرده‌اند و خودخواهی و نفع‌طلبی را از ابعاد سرشت وجود انسانی به شمار می‌آورند و از سوی دیگر برخی آن را واژه‌ای هولناک می‌شمرند (کلینتون، ۱۳۷۸، ص ۴۸). پیچیدگی واژه منفعت، هنگامی که واژه ملی را بدان بیفزاییم بیشتر می‌شود؛ اما علی‌رغم پیچیدگی‌های موجود تعاریف مختلفی از آن بیان شده است؛ برای مثال دیوید سینگر در تعریف خود از این مفهوم تأکید می‌کند که «منفعت ملی چشم‌انداز مبهمی است که غالب ما جهان را در آن می‌بینیم، دشمنان را با آن می‌شناسیم و محکوم می‌کنیم، شهروندانمان را با استناد به آن تابع خود می‌سازیم و اعمالمان را به واسطه‌ی آن



تأیید اخلاقی می‌کنیم و کارایی می‌بخشیم» (همان، ص ۲۰).

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). پلینو 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).

به هر حال تفاوت‌های موجود در رویکرد مختلف به مفهوم منافع ملی، برخی محققان 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 چنان پدیده‌ای محتوم که قابل هیچ‌گونه تعرضی نیست 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، به‌ویژه در بافت جامعه اقتصادی اروپا می‌توانند مانعی منسوخ در راه همگرایی تلقی شوند» (فرانکل، ۱۳۷۱، ص ۱۱۱).

جایگاه انگاره منافع ملی در اندیشه سیاسی اسلام

مفهوم منافع ملی را می‌توان از جمعیت‌های مختلف نقد و ارزیابی کرد. به نظر می‌رسد بهترین روش برای نقد و بررسی یک مفهوم این است که ابتدا آن را به لحاظ اجزا و ارکان بنیادین مطالعه کنیم و سپس از منظری کلان بر غایت و کارویژه آن تمرکز نماییم؛ از این رو از دو جهت ایده منافع ملی در اندیشه سیاسی اسلام نقد و بررسی می‌شود:

۱. اجزا و ارکان بنیادین ایده منافع ملی

ایده منافع ملی مبتنی بر دو بنیان نظری است که برای درک رویکرد اندیشه‌ی سیاسی اسلام به مفهوم منافع ملی لازم است دیدگاه اسلام درباره‌ی این دو عنصر اساسی مشخص گردد.

الف) ملت و ملت‌گرایی

در حقوق بین‌الملل معاصر «ملت به گروهی اطلاق می‌شود که در سرزمینی مشخص

سکونت داشته و پیوندهای تاریخی و فرهنگی آنها را به یکدیگر متصل ساخته است» (بیگدلی، ۱۳۶۸، ص ۷۹)؛ بنابراین عنصر اساسی در تکوین مفهوم ملت، عبارت از عوامل تاریخی، نژادی، زبانی و مانند آن است و مخاطب آن نه کل بشر، بلکه ملت‌های جدا افتاده‌ای‌اند 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 مقبول قرآن است. خداوند متعال در آیه ۱۳ سوره حجرات با صحه‌گذاشتن بر ضرورت دسته‌بندی بشر در ضمن اقوام و شعوب مختلف می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»: ای مردم ما، شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید [اینها ملاک امتیاز نیست]؛ گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست؛ خداوند دانا و آگاه است (حجرات: ۱۳).

علامه طباطبایی در ذیل این آیه با تأکید بر علت شعبه‌شعبه بودن 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 این که... 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 نماید؛ همان اجتماعی که دواى دردش بود، درد بی‌درمانش شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۴۸۹).

با این وصف، اندیشه سیاسی اسلامی هرگز قبیله، شعب و عشیره را منشأ اقتدارهای مشروع نمی‌داند و با پررنگ کردن ویژگی‌های قومی برخورد تنیدی نموده است (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۱۰۷)، بنابراین به‌طور قطع تفسیر اسلام از انسان یک تفسیر نژادی و جغرافیایی نیست. قرآن کریم ضمن پذیرش تفاوت‌های طبیعی در میان انسان‌ها اصالت را به موجودیتی می‌دهد که «در یک ایمان مشترک و تحت اصول مشترکی سازمانی برقرار می‌سازد» (گارده، ۱۳۵۲، ص ۲۸۶) و از آن تعبیر به امت می‌شود. علامه طباطبایی در تعریف امت و عناصر اصلی آن می‌نویسد: «امت به معنای گروه انسان‌هاست



و گاهی به مناسبتی بر یک نفر هم اطلاق می‌شود.... اصل این کلمه از ام به معنای قصد است و لذا به هر گروهی از مردمان گفته نمی‌شود، بلکه به جمعیتی گفته می‌شود که دارای مقصد واحدی بوده و به واسطه آن با یکدیگر مربوط و متحد شده باشند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۳ و ۱۷۲)؛ بنابراین دو عنصر اصلی در مفهوم امت خودنمایی می‌کند: ایمان و عقیده مشترک؛ هدف و غایت مشترک. لذا قرآن به «مجموعه انبیای الهی که وحدت در تبعیت و تبلیغ دین الهی داشته‌اند، امت اطلاق نموده است؛ هر چند که وحدت زمانی و مکانی نداشته‌اند» (مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ص ۸۴).

مفهوم امت مخاطب خود را به تعبیر قرآن، ناس و عامه مردم و نوع بشر و فارغ از هر رنگ و زبان می‌داند؛ «بدین جهت در قرآن کریم هیچ خطابی به صورت یا ایها العرب یا ایها القریش نیست. در خطاب یا ایها الذین آمنوا نیز بین افراد مؤمن از هر نژاد و زبانی باشند فرقی نمی‌گذارد. پیام قرآن، جهانی و جاوید است. هر چند که محل ظهور آن حجاز و زبان آن عربی است؛ اما هرگز بر عنصر نژاد، مکان و زبان اصرار نداشته، هر کس در هر کجا می‌تواند مخاطب آن باشد» (مطهری، ۱۳۵۹، ص ۲۵-۲۴). در حقیقت تمایز اصلی امت و ملت در عوامل همبستگی ساز آنها است. آنچه اعضا را در ملت گردهم جمع می‌کند عبارت است از اشتراکات قومی، نژادی، زبانی و مانند آن؛ درحالی که مبنای شکل‌گیری امت، عقیده و هدف مشترک است که همه انسان‌ها را به اتحاد حول «کَلِمَةٍ سَوَاءٍ» و تشکیل «أُمَّةً وَاحِدَةً» فرا می‌خواند؛ «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون»: این همه امت واحدی بودند (و پیرو یک هدف) و من پروردگار شما هستم؛ پس مرا پرستش کنید (انبیاء: ۹۲).

بنابراین به‌طور خلاصه می‌توان گفت اندیشه‌ی سیاسی اسلام علی‌رغم پذیرش تفاوت‌های طبیعی موجود در نوع انسانی به هیچ وجه اصالتی برای آنها قائل نیست و شدیدترین برخوردها را با پدیده قومیت‌گرایی داشته است؛ به تعبیر عبدالحسین زرّین‌کوب «مایه اصلی این معجون تمدن و فرهنگ اسلامی در اسلام بود که انسانی بود و الهی، نه شرقی و غربی. جامعه اسلامی که وارث این تمدن عظیم بود، متجانس بود و مرکزش قرآن بود، نه شام و عراق» (زرّین‌کوب، ۱۳۷۶، ص ۲۹-۳۰).

ب) منافع ملی و مرزهای سیاسی - جغرافیایی

مرز و سرزمین از مفاهیم بنیادین در حقوق بین‌الملل معاصر و جغرافیای سیاسی و

نشان سمبلیک دولت و به نوعی عامل هویت‌بخش به آن است. درباره مرز تعاریف مختلفی بیان کرده‌اند؛ از جمله: بلدسو و بوسچک مرز را خطی فرضی می‌دانند که محدوده سرزمینی کشور را ترسیم می‌کند و اهمیت آن را در تعیین محدوده حاکمیت کشور می‌دانند (بلدسو و بوسچک، ۱۳۷۵، ص ۱۸۷). پلینو و آلتون مرزها را مظهر قدرت و استقلال ملی و عاملی سنتی برای اختلافات و منازعات بین‌المللی (پلینو و آلتون، همان، ص ۱۴۵) می‌دانند. هالستی آن را «خط فاصل میان کنش متقابل و محیط خارجی» (هالستی، ۱۳۷۹، ص ۴۴) تعریف می‌کند. ایوانز و نونام با تبیین مفهوم مرز و قلمرو در فرایند رقابت‌های میان دولت‌های مسلط از مفاهیمی همچون مرز طبیعی، مرز قراردادی، مرز هندسی و مرز مبتنی بر قدرت سیاسی سخن می‌گویند (ایوانز و نونام، ۱۳۸۱، ص ۹۴-۹۵).

امروزه مفهوم مرز و قلمرو، بیانگر تشخیص و تمایز کرداری یک دولت در درون سرزمین و قلمرو به اتباع خود می‌باشد؛ گرچه به تعبیر مایکل اکهرست «قطعیت مطلق مرزهای قلمرو دولت ضروری نیست» (اکهرست، ۱۳۷۳، ص ۷۲). اما به هر حال، حدود جغرافیایی هر کشور را مرز آن کشور مشخص می‌کند و بدین ترتیب مرزهای اعتباری و قراردادی اصالت می‌یابد و حد و حدود صلاحیت‌های دولت را معین می‌نمایند.

اسلام دینی است جهانی که داعیه‌دار مدیریت حیات انسانی در همه ابعاد فردی و اجتماعی و در گستره‌ای به پهنای جامعه بشری است؛ «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ»؛ و ما تو را جز برای همه مردم نفرستادیم (سبا: ۲۸). بنابراین اصل همه‌زمانی و همه‌مکانی مبین حقیقتی بدون مرز برای اندیشه اسلامی است.

از دیدگاه اسلامی غایت حرکت انبیا و کارویژه اصلی نظام اسلامی، استوارسازی جوامع بشری بر وحدانیت و عنصر توحید در سیر تکاملی نوع انسانی به سوی خداوند است؛ «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)؛ از این رو به دنبال جامعه‌ای آرمانی بر اساس عقیده و ایمان و نه قومیت و نژاد است و این تعبیر علامه طباطبایی باعث شده مرز حکومت اسلامی مرز عقیده و ایمان باشد نه مرزهای جغرافیایی و سیاسی؛ «اسلام مسئله تأثیر انشعابات قومی در پدیدآمدن اجتماع را لغو کرده؛ یعنی اجازه نمی‌دهد صرف این که 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، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۹۶).



علامه اصالت‌بخشیدن به مرزهای جغرافیایی و انشعابات قومی را مباین با فطرت انسانی دانسته و می‌نویسد: «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 این که قوای جدای از هم دست به دست هم دهند و با تراکم یافتن تقویت شوند... درحالی که 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 عدم پایبندی به مقتضیات آن نمی‌باشد؛ چنان که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بر مرز جغرافیایی در کنار بی‌مرزی عقیدتی، توأمان، تأکید کرده است. اما دو نکته اساسی در این جا وجود دارد که نباید از آنها غفلت کرد:

- بر اساس مبانی اندیشه‌ی دینی «اتصال و وحدت سرزمین یا وحدت زبان و لهجه یا وحدت نژاد و خون و هیچ کدام نمی‌تواند عامل تعیین‌کننده وحدت ملت و کشور باشد؛ چنان که 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، محصور در مرزهای جغرافیایی اعتباری و به‌صورت جزیره‌های جدا از یکدیگر قرار داد.

- 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 انکارناپذیر است و نتایج و اقتضائات بسیاری را به دنبال دارد، به عبارت دیگر این که در تراحم میان دو موضوع کدام اصل و کدام فرع قرار بگیرد، نتایج خاص به خود را به دنبال خواهد داشت، هر چند ممکن است در عمل در برخی حوزه‌ها هم‌پوشانی داشته باشند.

بنابراین وقتی در نظام سیاسی اسلام اصالت به مرزهای عقیدتی داده می‌شود و مرزهای جغرافیایی از باب ضرورت و عملاً به رسمیت شناخته می‌شوند، نتیجه این می‌شود که برنامه‌ریزی‌ها، تصمیمات، هدف‌گذاری‌ها باید ناظر به مرزهای عقیدتی باشد نه مرزهای جغرافیایی و ملت ساکن در آن؛ به این معنا که حاکم اسلامی به مصداق «إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ»: ما تو را خلیفه و (نماینده خود) در زمین قرار دادیم (ص: ۲۶) دغدغه‌ی همه‌آحاد جامعه انسانی را خواهد داشت 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 نمی‌باشد.

۲. غایت و کارویژه منافع ملی

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

الف) 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).

ب) به تدریج انگاره منافع ملی با غیریت‌سازی دیگر ملل، آنها را یا به چشم دشمنی می‌بیند که به دنبال چپاول منافع آنان است یا به تعبیر علامه طباطبایی در المیزان به ملل دیگر به چشم کالاهایی می‌نگرند که باید سود رسان باشند و همین امر 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 را 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).

ج) مفهوم منافع ملی مانند 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 ملت‌هاست. در این چارچوب محوریت با سود



روزافزون ملت مذکور است و مشکلات و گرفتاری‌های دیگر ملل، تنها محملی برای افزایش سود و منفعت ملل قدرتمند به‌شمار می‌روند (Pham, 2008, p. 258)، مانند سودهای کلانی که کمپانی‌های عظیم تسلیحاتی غربی از دمیدن در آتش نزاع‌های قومی و قبیله‌ای در آفریقا به دست می‌آورند.

د) مفهوم منافع ملی به علت پررنگ کردن خصیصه‌های نژادی و قومی 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 این که با سایر آحاد جدید، همان معامله‌ای را بکند که با سایر موجودات عالم می‌کرد؛ یعنی سایر انسان‌ها و اجتماعات را به خدمت می‌گیرد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۹۸) 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 فرا گرفته باشد و روزگار با مشقت‌های گوناگون آنان را شکنجه دهد» (همان، ج ۹، ص ۱۵۸).

با توجه به آن چه در باب غایت و کارویژه مفهوم منافع ملی گفته شد، نقد و بررسی آن در ساحت اندیشه سیاسی اسلام مستلزم ذکر دو مقدمه است.

اول. هدف و غایت نظام‌های اجتماعی

«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 و الاختیار اجتماعی است و از این رو به تشکیل اجتماعات از شکل‌های بسیط و اولیه آن چون «أهل القرية و أهل المحله و السکه و البیت» (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 آیه الله جوادی آملی «موضوع مزبور تا آن جا که به نقل دانشمندان و متون دینی و استناد به آیات باز می‌گردد، مورد بحث و چالش نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۷، ص ۴۰).

بنابراین در این که انسان‌ها به علل مختلف طبیعی، سرشتی، جبری و اختیاری از ابتدای تاریخ به دنبال تشکیل اجتماعات بزرگ و کوچک انسانی رفته‌اند، شکی نیست. اکنون سؤال اساسی این است که چنان‌که افعال ارادی انسان هدف و غایتی دارد، (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۳۸-۴۰) سیر حرکتی جوامع نیز هدف و غایتی دارد یا نه؟

در پاسخ باید گفت که اساساً در جهان بینی الهی همه حرکت‌های موجود در عالم خلقت به سوی هدفی رهسپارند که بر حسب ماهیت و کیفیت وجودی هدف‌گذاری شده‌اند، «ثم إن الله جعل لكم علام مرتبه فی السعادة و الشقاء و منزلة و تفاصيلها لاتنحصر، فسعادتها بحسبها» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۵۳). در میان فیلسوفان سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی جامعه را برای هیئت ترکیبی و تألیفی آن دارای احکام و آثار ویژه به خود (طوسی، ۱۳۹۱، ص ۲۸۰) و غزالی آن را مانند افراد دارای هدف می‌داند. (غزالی، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۳).

علامه طباطبایی با برجسته نمودن حرکت تکاملی جوامع آنها را همواره در جستجوی صلاح و بهتر شدن و تحقق سعادت معرفی کرده 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 این که مانند طبیعت متوجه به سوی کمال است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۲۴)؛ بنابراین از منظر فلسفه سیاسی اسلامی «بی تردید، جوامع بشری با اهداف معینی به تدریج شکل می‌گیرند» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۷، ص ۷۹) و در سیر حرکتی خود به سوی مقصدی رهسپارند که «افراد آگاهانه یا ناآگاهانه در پی آن هستند» (همان).

نظام سیاسی اسلام مبتنی بر نوعی جهان بینی است که خداوند را مبدأ و آفریننده موجودات و انسان را موجودی وابسته و نیازمند به او معرفی می‌کند. بر این اساس طبیعی است که «برای آن که سیرش مبتنی بر حقایق و هماهنگ با واقعیت‌ها و برکنار از اوهام و تخیلات باشد، ناگزیر است رابطه‌ی عبودیت و ربوبیت فوق را مورد توجه قرار دهد و بر



اساس این اصل و با ملاحظه‌ی آن برنامه‌ریزی کند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۰۶). انسان در چارچوب جهان‌بینی الهی از یک سعادت جاودانه و بالاتر از سطح زندگی مادی برخوردار می‌باشد که صدالبته به معنای نفی منافع مادی نیست، بلکه «به این معناست که باید رابطه دنیا را با زندگی ابدی حفظ و اندازه‌اش را در مسیر وصول به سعادت جاودانه خود رعایت کند و... آن را همان‌طور که هست یعنی به عنوان وسیله و مقدمه بشناسد و مورد بهره‌برداری قرار دهد» (همان، ص ۹۸-۱۰۲)؛ چرا که نظام داخلی وجود انسان متشکل از روح مجرد و جسم مادی است و آن‌چه «مقوم انسانیت انسان است، همانا روح زوال‌ناپذیر اوست که جسم زوال‌پذیر خاکی را به همراه دارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۴۵).

فیلسوفان سیاسی اسلامی با توجه به اصول بنیادین جهان‌بینی الهی، نیازهای انسان را به دو قسم کلی تقسیم نموده‌اند و نظام اجتماعی را در رفع هر دو قسم با حفظ اولویت‌ها و اصول و فروع آن مسئول می‌دانند:

- آن‌چه برای کسب سعادت، کمال‌یابی، هدایت و تربیت انسان ضروری است.
 - نیازهایی که صرفاً به زندگی مالی 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 دو نوع نیاز بنیادین، اهداف نظام اجتماعی انسان را می‌توان به دو قسم هدف کلان و اهداف راهبردی (طوسی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۴۴-۴۷) تقسیم نمود:

۱) غایت کلان نظام اجتماعی

غایت کلان نظام اجتماعی در فلسفه سیاسی اسلامی که ملاصدرا از آن به «فالخیر الأفضل و الکمال الأقصی» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۸۹-۴۹۱) تعبیر می‌کند ذاتاً مطلوب است و به قول فارابی «لیس وراءها شیء آخر یمکن أن یناله الانسان أعظم منها» (فارابی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۰۱) و این غایت کلان برای همه آحاد انسانی و نظام‌های کوچک و بزرگ اجتماعی یکسان می‌باشد؛ چراکه اگر «سعادت افراد انسان‌ها به خاطر 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... آن وقت دیگر انسان‌ها نوع واحدی نمی‌شدند... و اجتماع انسانی سیر تکاملی نمی‌داشت و انسانیت از نقص متوجه به سوی کمال نمی‌شد؛ چون نقص و کمالی وجود ندارد، مگر این‌که یک جهت مشترک و

ثابت بین همه انسان‌های گذشته و آینده باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۶۸-۲۶۹). ملاصدرا در *شواهد الربوبیه* طلب آخرت را «أصل كل سعادة» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۶۸) معرفی کرده، که شکل تام و اتم آن با «نیل به قرب کمال مطلق یعنی خدای سبحان» (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۴۷۴) تحقق می‌یابد؛ بنابراین هدف نظامات اجتماعی این است که کرامات اخلاقی و فضائل انسانی در وجود آحاد اعضا جامعه نهادینه شود 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 این که در کلیه افعال و اعمال و قواعد و ساختارها «جانب الله» رعایت شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۶۸).

۲) اهداف راهبردی نظام اجتماعی

هدف اساسی از خلقت انسان و پی‌ریزی نظام‌های اجتماعی فراهم آوردن زمینه‌ی شکوفایی استعدادهای متعالی انسانی و تربیت انسان‌های کامل است؛ اما تحقق این هدف کلان، مستلزم تحقق اهدافی میانی و به تعبیری اهداف راهبردی است تا زمینه تحقق آن هدف کلان فراهم گردد. با این وصف، یکی از نیازهای اصیل جوامع انسانی که ریشه در خلقت نوع بشر دارد، نیازهایی‌اند که با جنبه جسمانی انسان مرتبط می‌باشند و بدون رفع آنها انسان و نظام اجتماعی انسانی باقی نخواهد ماند تا بخواهد به کمال ابدی نائل گردد. رسول خدا ﷺ در روایتی فرمودند: «فَلَوْ لَا الْخُبْرُ مَا صَلَّيْنَا وَلَا صُمْنَا وَلَا اَدَّيْنَا فَرَائِضَ رَبِّنَا»: 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 این رو یک نظام اجتماعی مطلوب نظامی است که در آن افراد جامعه دارای سطح زندگی مادی مقبولی در زمینه خوراک، پوشاک، مسکن، سیاست و حکومت مانند آن و بر اساس اصول عدالت و احسان باشند و در نتیجه شرایط برای شکوفایی استعدادهای روحی و تعالی معنوی همه انسان‌ها فراهم باشد. پس به‌طور خلاصه سعادت در نظام اجتماعی مورد قبول اسلام «در برخورداری از لذایذ 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، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۷۲).



دوم. ضرورت تعاون خدماتی در روابط میان واحدها

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؛ «به این معنا که یاری‌دهنده عملی انجام می‌دهد که باعث کمال یاری‌گیرنده می‌شود؛ مانند همکاری انسانی با انسان دیگر برای رفع نیاز وی» (طوسی، ۱۳۹۱، ص ۲۴۸).

ضرورت تعاون در زندگی اجتماعی انسان به حدی است که فیلسوفان سیاسی آن را پایه شکل‌گیری نظام اجتماعی و فصل ممیز انسان و حیوان دانسته 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، اخوان‌الصفای نیز وجود جامعه را در جهت رسیدن انسان به کمالات خویش لازم دانسته و معتقد بود: «صلاح دنیا و سعادت آخرت جز با همکاری افراد تمام نشود و برای دستیابی به آن لازم است پیکرهای پراکنده گرد هم آیند تا نیروی واحدی را شکل دهند، به گونه‌ای که گویا همه افراد در حکم یک پیکر و یک روح شوند» (اخوان‌الصفاء، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۳۷۵). آیه الله مصباح یزدی ضرورت تعاون را امری عقلی دانسته و در استدلال به آن می‌نویسد: «انسان با عقل خود درک می‌کند که به تنهایی قادر به تأمین نیازمندی‌های زندگی خویش نیست؛ هم در تأمین نیازهای مادی مثل لباس، مسکن و غذا احتیاج به همکاری دیگران دارد و هم در تأمین نیازهای معنوی... و از اینجاست که عقل به لزوم معاشرت با دیگران، پیوند دادن زندگی به زندگی دیگران و تعاون و همکاری با آنان در رفع مشکلات زندگی حکم می‌کند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۱).

بنابراین ضرورت تعاون خدماتی یک ضرورت عقلی است و چنان‌که تأکید شد، در ضرورت تعاون در نظام اجتماعی، تفاوتی میان نظام‌های اجتماعی بسیطی مانند قبیله و دهکده و شهر، کشور و نظام جهانی نیست؛ از این رو بر اساس فلسفه سیاسی اسلامی، در نظام حاکم بر تعاملات جهانی، کشورها برای رسیدن به اهداف کلان و راهبردی خود

نیازمند تعاون خدماتی هستند.

در واقع چون امکانات و توانمندی‌های واحدهای سیاسی در عرصه جهانی محدود و در بسیاری از موارد برای تحقق غایت نهایی از حیات انسانی ناکافی می‌باشد، استقرار عدالت، برابری، امنیت و توسعه در جهت رشد و ارتقای کیفیت مادی و معنوی زندگی بشر از جمله اموری‌اند که نیازمند تعاون خدماتی در جامعه جهانی است؛ از این رو بر اساس مبانی اندیشه دینی و آرای فیلسوفان سیاسی اسلامی، نظام اسلامی و به‌طور کلی هیچ واحدی از واحدهای راهبردی نظام حاکم بر تعاملات جهانی چون بهبود وضعیت اقتصادی، ثبات سیاسی، ارتقای فرهنگی و در نتیجه فراهم شدن زمینه نیل واحدها به کمال ابدی انسانی مستلزم احساس مسئولیت همه واحدهاست.

علامه طباطبایی در ذیل آیه «وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ» (توبه: ۱۲) به زیبایی تمایز تفکر اسلامی و اندیشه مادی در تحقق تعاون خدماتی در نظام جهانی را تبیین می‌کند: «در روابطشان با ملت‌های ضعیف، تنها به منافع خود می‌اندیشند و با اندک بهانه‌ای پیمان می‌شکنند؛ با این توجیه که به هر شکل ممکن باید منافع ملت و کشور خود را تأمین کنند، هرچند مایه سرکوبی ملت ضعیف که حق با اوست شود؛ اما روش پیامبران و نیز پیام ادیان الهی این است که تأمین منافع جوامع بشری به رعایت همه‌جانبه حق بستگی دارد؛ از این رو در هر شرایطی باید بر حفظ حق و حمایت از آن پای فشرد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۶۱)؛ در حالی که در جناح مقابل، مورگنتا تأکید می‌کند که «ممکن است سیاستمداران ادعا کنند که به‌خاطر عدالت یا صلح یا بهتر ساختن جهان تصمیماتی را اتخاذ می‌کنند؛ اما این قطعی است که یک سیاستمدار هیچ‌گاه نباید منافع ملی خود را فدای ارتقا اصول اخلاقی و آرمانی در جهان نماید» (Morgenthau, 1952, p.987).

منافع انسانی؛ رویکردی متعالی به منافع در صورت‌بندی سیاست خارجی

همان‌طور که در مفهوم‌شناسی منافع ملی اشاره شد، ایده منافع ملی ریشه در نظریه دولت-ملت دارد و از همین رو همه‌ی اهداف ملی، سیاست‌های ملی، راهبرد ملی و سیاست خارجی را در جهت تضمین و تثبیت خود هدایت می‌نماید. در قالب نظریه دولت-ملت، حکومت‌ها به علت این که مشروعیت خود را از قرارداد و پذیرش ملتی خاص که در مرزهای سرزمینی مشخصی زندگی می‌کنند، اخذ می‌نمایند، تنها وظیفه دارند که به دنبال تثبیت و تأمین منافع همان ملت در سیاست خارجی خود باشند.



در برابر این دیدگاه، حکومت اسلامی مشروعیت خود را نه از جانب مردم بلکه از سوی خداوند می‌داند و خود را اصالتاً در برابر خداوند و نه در برابر مردم مسئول می‌داند؛ هر چند که این امر نافی تعهدات حکومت اسلامی در برابر مردمی که حاکمیت آن را قبول کرده‌اند، نمی‌باشد، بنابراین در فلسفه سیاسی اسلامی، از آن‌جا که حکومت و حاکم اسلامی خلیفه خدا بر روی زمین است نمی‌تواند سیاست‌ها، برنامه‌ها و اقدامات خود را محدود به ملتی خاص و در چارچوب مرزهای جغرافیایی معینی کند و به دیگر ملت‌ها (بندگان خدا) بی‌توجه باشد.

تبیین کارویژه حکومت اسلامی در سیاست خارجی متضمن ذکر سه مطلب می‌باشد:
الف) بر اساس مبانی اندیشه دینی، حکومت اسلامی تداوم رسالت انبیا شمرده می‌شود. این حقیقت را می‌توان در آیات مختلف قرآن و سنت و سیره رسول گرامی اسلام ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام مشاهده کرد. پیامبران در طول تاریخ از جانب خداوند مبعوث می‌شدند تا مردم مستضعف را بیدار کنند و در نتیجه مردم خود را از قید و بند مستکبران آزاد سازند و تحت تعالیم دین (وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) (جمعه: ۲) زمینه استقرار نظام (آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً) (نحل: ۱۱۲) را فراهم آورند؛ از همین روست که قرآن کریم مسلمانان و حکومت اسلامی را به قتال در راه خدا برای نجات مستضعفان فرامی‌خواند (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ) (بقره: ۱۹۳).

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

ج) با توجه به غایت‌نهایی و اهداف راهبردی که از منظر اندیشه دینی و فلسفه سیاسی اسلامی برای نظام اجتماعی انسان شمرده شد، کارویژه حکومت اسلامی به دو

بخش کارویژه اصلی و اساسی و کارویژه‌های راهبردی تقسیم می‌شود.

کارویژه اساسی حکومت اسلامی ایجاد زمینه مناسب برای هدایت جامعه انسانی به کمال ابدی و تقرب خداوند است، «هدف نهایی سیاست در اسلام دستیابی به فضیلت و کمال و استکمال انسان‌هاست» (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۷۶)؛ بنابراین با توجه به این که «زندگی واقعی انسانی آن است که بکوشد اولاً خود هدایت شود و ثانیاً در مقام هدایت دیگران برآید» (جواد آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۷، ص ۲۴)؛ مهم‌ترین وظیفه حکومت اسلامی اهتمام به تشکیل جامعه‌ای سالم است که بر تربیت افراد استوار می‌باشد و انسان‌ها در آن با سازش و صفا و صمیمیت زندگی می‌کنند (همان، ص ۷۴).

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

با توجه به آن چه گفته شد حکومت اسلامی که در زمان غیبت در قالب نظریه ولایت فقیه متجلی شده و همه اختیارات حکومتی رسول الله ﷺ را نیز داراست، (امام خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ص ۳۰۸) دارای اهدافی جهانی است. پس کارویژه اصلی نظام ولایت فقیه ایجاد زمینه هدایت برای همه‌ی ملت‌ها به سمت سعادت ابدی و از باب مقدمه کمک به بهبود شرایط زیست دنیوی در چارچوب قاعده «وُسْع» و بر حسب امکانات و توانمندی‌های بالفعل می‌باشد.

رسول گرامی اسلام ﷺ در ضمن روایتی معیار ارزش‌گذاری اقدامات فردی و حکومتی را در منفعت‌رسانی به همه ملت‌ها معرفی می‌کند، «من احب الناس إلی الله؟ قال أنفع الناس للناس»؛ محبوب‌ترین انسان‌ها نزد خداوند چه کسانی‌اند؟ حضرت فرمود: نافع‌ترین و سودمندترین مردم برای انسان‌ها (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۴۳). در استنباط از این روایت، توجه به نکات زیر ضرورت دارد:

۱) مفاد روایت اطلاق دارد، چه در صدر روایت (من أحب الناس) و چه در ذیل آن (أنفع الناس للناس)؛ در هر دو فقره از تعبیر ناس استفاده نموده است. 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، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۷۴) ناس برای جمع وضع شده است؛ در آیات قرآنی گاهی مراد از آن پرهیزکاران اند (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ) (بقره: ۲۰۷)، گاه کافران و مشرکان (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا) (همان: ۱۶۵) گاه منافقان (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ) (حج: ۱۱). پس ناس شامل پرهیزکاران و 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 به شمار آورد.

۲) فرهنگ‌های لغت نفع را هر چیزی می‌دانند که انسان را در ایصال و رسیدن به خیرات یاری نماید (راغب اصفهانی، همان، ج ۱، ص ۸۱۹). از آن‌جا که انسان اقتضای ماهیت وجودی‌اش دارای دو دسته غایت و مطلوب است، یکی غایت‌نهایی که همان کمال قرب الهی و سعادت ابدی است و دیگری اهداف آلی و مقدماتی که با تأمین سعادت دنیوی انسان بستر لازم را برای تحقق هدف‌نهایی انسان فراهم می‌آورند؛ بنابراین، نفع هر چیزی است که انسان را به این دو مطلوب برساند.

۳) تمایز ظریفی بین نفع و احسان وجود دارد؛ احسان و نیکی کردن همواره با اراده و قصد قبلی صورت می‌گیرد، اما نفع و منفعت‌رسانی می‌تواند بدون قصد باشد. (ابن عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۸۸). بر این اساس محبوب‌ترین شخص و فرد یا حکومت در نزد خداوند کسی است که هم در اقدامات ارادی خود نفع عموم ملت‌ها را ملحوظ دارد و هم به طور کلی، سیاست‌ها و برنامه‌های خود را به گونه‌ای طرح‌ریزی نماید که هر چند بدون قصد و غیرمستقیم، منافع همه‌ی ملت‌ها را در برگیرد. با توجه به این سه مقدمه می‌توان این معنا را از روایت استنباط نمود که محبوب‌ترین افراد و حکومت‌ها در نزد خداوند آنانی‌اند که بیشترین نفع را (چه در زمینه هدایت و سعادت ابدی و چه در عرصه تأمین اقتصادی) به انسان‌ها (عموم ملت‌ها) برسانند، نه این‌که تمام هم و غم خود را محدود و مصروف به ملت خاصی نمایند.

آیات و روایات در این زمینه بسیار است. آن‌چه به‌طور کلی و از مجموع آیات و روایات استنباط می‌شود، الگویی است که در جهت مقابل ایده منافع ملی قرار دارد و به جای تمرکز بر منافع ملتی خاص منفعت‌رسانی به عموم ملت‌ها (الناس) را مد نظر قرار می‌دهد و مبین رویکردی به منافع نظام اسلامی در سیاست خارجی است که می‌توان به تبعیت از روایات آن «منافع انسانی» (انفع الناس للناس) نامید.

ایده منافع انسانی چارچوبی را فراهم می‌آورد که در آن حکومت اسلامی به لحاظ مبانی مشروعیت و ماهیت وجودی و غایت‌نهایی خود، سعادت مادی و معنوی عموم ملت‌ها را مبنای سیاست‌گذاری‌ها و اقدام‌های خود قرار داده است و حاکم اسلامی که خلیفه خدا در زمین است، دغدغه سعادت همه آحاد انسانی را دارد. ایده منافع انسانی چتر حمایتی حکومت اسلامی را به روی همه ملت‌ها می‌گشاید؛ اما تأمین و تضمین منافع ملتی که در شرایط موجود جهانی و در مرزهای سرزمینی معینی حاکمیت نظام اسلامی را پذیرفته‌اند، به طریق اولی بدیهی است.

البته واقعیت‌های موجود و امکانات و ظرفیت‌های بالفعل حکومت اسلامی محدود است و به تحقیق نمی‌توان ایده منافع انسانی را به معنای تام و تمام تحقق بخشید؛ اما لازم است به سه نکته توجه شود:

الف) شرایط و واقعیت‌های موجود مانع تحقق کامل ایده منافع انسانی است؛ اما مهم آن است که مشخص شود نظام اسلامی در سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌ها و اقدام‌های خود در عرصه سیاست خارجی بر مبنای ایده منافع انسانی و کارویژه‌های جهانی خود عمل می‌کند. بر این اساس دیگر نمی‌توان اشکال نمود که چرا نظام اسلامی خود را در قبال سرنوشت دیگر ملت‌ها چون افغانستان و لبنان و سوریه مسئول می‌داند و در این مسیر در حد توان خود هزینه می‌نماید.

ب) عقلانیت در تمامی نظریه‌ها از اجزای ضروری یک سیاست خارجی موفق به شمار می‌رود که بدون آن، سیاست خارجی در طراحی، برنامه‌ریزی و اجرا با دست‌انداز رویارو می‌شود و انحراف از اصول و اهداف کلی کشورها رخ می‌نماید. مورگنتا در کتاب سیاست میان ملت‌ها ایده منافع ملی را در ظرف عقلانیت تجزیه و تحلیل می‌کند؛ معتقد است کشورها ممکن است دارای عقاید و ارزش‌ها و اصول اخلاقی خاصی باشند، اما عقلانیت با استدلال بر نبود ارتباط میان عقیده و واقعیت آنها را وادار می‌کند که در پیگیری سیاست خارجی خود منافع ملی را بر اصول و ارزش‌های اخلاقی و عقیدتی مقدم کنند و از افتادن در ورطه «جهالت سیاسی» اجتناب نمایند (مورگنتا، ۱۳۸۰، ص ۲۰).

رسول گرامی اسلام ﷺ در روایتی که در بسیاری از متون روایی به اشکال مختلف نقل گردیده است، می‌فرماید: «رأس العقل بعد الدين التودد إلى الناس و اصطناع الخیر إلى کل أحد بر و فاجر»: عقلانی‌ترین امور بعد از پذیرش توحید و دین، دوست‌داشتن و محبت به مردم و خواستن خیر برای هر کس است، نیکوکار باشد یا فاجر (جرع‌املی، همان، ج ۱۶،



ص ۲۹۵). معناکوی روایت مستلزم ذکر چند مقدمه است:

(۱) بنا بر ظاهر و فحوای روایت، منظور از عقل در این جا عقلانیت است نه صرف عقل به عنوان یک ابزار شناخت و منظور از عقلانیت عمل کردن بر اساس اصول استنباط و استنتاج عقلی است.

(۲) تودد و تحبب به طور کلی به معنای دوست داشتن است؛ لکن تفاوت ظریفی بین آنها وجود دارد؛ تودد به دوستی ای اطلاق می شود که بر طبیعت و میل اساس دارد، ولی تحبب هم در دوستی بر اساس طبع هم دوستی همراه با حکمت و منطق به کار می رود (عسکری، همان، ص ۱۱۵)؛ بنابراین محبت به همه مردم، چه بر اساس طبع باشد چه بر اساس منطق و حکمت، عملی عقلانی است.

(۳) ناس اطلاق دارد و می تواند افراد و حکومت ها را در بر بگیرد.

(۴) اصطناع به بیان راغب در کتاب مفردات به معنای زیاده روی در بهبود چیزی است (راغب اصفهانی، همان، ج ۲، ص ۴۲۲). علامه طباطبایی در ذیل آیه «و اصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي» (طه: ۴۱) می نویسد: «اصطناع از ماده صنع به معنای اصرار و اقدام مؤکد برای اصلاح چیزی است؛ یعنی تو را از هر نظر اصلاح کردم، گویی برای خودم می خواهم و این محبت آمیزترین سخنی است که خداوند در حق این پیامبر بزرگ فرمود» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۲۱۲). بنابراین اصطناع خیر برای دیگران به معنای این است که در احسان و رساندن خیر به دیگران سنگ تمام بگذاریم؛ چنان که گفته اند «وقتی گفته می شد "فلانی فلان را اصطناع کرد،" معنایش این است که آن قدر به وی احسان کرد که وی را به او نسبت می دهند» (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۶، ص ۱۹۳)؛ آن قدر به دیگران خوبی کند که انگار به خود نیکی می کند.

(۵) راغب «خیر» را آن چیزی می داند که همه به آن رغبت داشته باشند؛ مانند عقل، عدالت، فضیلت (راغب اصفهانی، همان، ج ۱، ص ۳۰۰)؛ بنابراین هم می تواند شامل فضائل و کرامات انسانی شود که در تحقق هدف نهایی حیات انسان مؤثرند و هم مواردی را دربرگیرد که مقدمه تحقق این هدف نهایی تلقی می شوند.

(۶) «بر» در این جا به معنای نیکوکار است و در اصل به معنای حسن عمل در قبال دیگران است که نسبت به اصناف و اشخاص و موارد مختلف متفاوت می شود (مصطفوی، همان، ج ۱، ص ۲۴۹). فاجر از ماده «فجر» و به معنای شکافتن چیزی و بیرون آمدن چیز دیگر از آن است (همان، ج ۹، ص ۳۲)؛ بنابراین فجور به معنای خروج از مسیر دیانت و تقوا

و فاجر کسی است که از سبیل حق خارج شده است.

با توجه به این مقدمات در معناکوی روایت عقلانی‌ترین امور در اندیشه دینی، پس از ایمان به خدا، محبت به عموم ملت‌ها و مردم دنیاست؛ فراتر از آن، این محبت در طراحی‌ها و اقدامات باید خود را نشان دهد؛ لذا فرمود «اصطناع الخیر» نه «ایصال الخیر» و مانند آن، چراکه بر فزونی و زیاده از حد بودن نیکی و خیر اصرار دارد؛ آن هم رساندن خیر به همه انسان‌ها اعم از آنهایی که در مسیر حق قرار دارند، مانند مسلمانان و به طور اخص شیعیان چه آنها که در مسیر حق نیستند؛ چراکه هدف اصلی حکومت اسلامی هدایت همین قشر است به سمت سعادت ابدی.

همه این روایات بیانگر معنایی از عقلانیت‌اند که تثبیت‌کننده ایده منافع انسانی است. دغدغه داشتن مشکلات مادی و معنوی دیگر ملت‌ها در عقلانیت مورگنتیایی نادانی سیاسی است؛ ولی در اندیشه دینی محبت به همه‌ی آحاد انسانی و تلاش برای سعادت مادی و معنوی کل جامعه بشری از عقلانی‌ترین امور محسوب می‌گردد.

البته ناگفته نماند وجود عنصر عقلانیت در پی‌ریزی محبت در میان ملت‌ها موجب می‌شود که منطقی صحیح بر سیاست‌ها و اقدامات اتخاذی در قالب ایده منافع انسانی حاکم باشد؛ 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 مخالفانی دارد که درصدد بسط سلطه خود بر مقدرات ملت‌ها هستند؛ در این جاست که بنیاد عقلانیت در محبت میان ملت‌ها از باب «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (بقره: ۱۷۹) دستور به خشونت منطقی می‌دهد. بنابراین به تعبیر علامه در المیزان «پس کسی توهم نکند که احساس به ظالم آن است که دست از او بردارند تا هر چه می‌خواهد بکند، بلکه دفع کردن ظالم خود احسانی است بر انسانیت؛ زیرا حق مشروع انسانیت را از او گرفته‌اند و از دین دفاع کرده‌اند که خود مصلح امور انسانیت است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۹۴).

ج) با توجه به آن‌چه گفته شد، عملیاتی‌شدن ایده منافع انسانی مستلزم طراحی سطوح راهبردی و عملیاتی ویژه‌ای است که خط سیر نظام اسلامی در سیاست خارجی را بر اساس امکانات و توانمندی‌ها و شرایط روز جهانی مدیریت و هدایت نماید.

سطوح راهبردی ایده منافع انسانی در سیاست خارجی

همان‌طور که اشاره شد ایده منافع انسانی ارائه‌کننده چارچوبی نو برای منافع نظام



اسلامی در سیاست خارجی و بر اساس مبانی اندیشه سیاسی اسلام است. بر این اساس آن چه 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 شرایط موجود جهانی چون مسئله‌ی مرزهای جغرافیایی و امکانات و ظرفیت‌های محدود نظام اسلامی موجب شود حکومت اسلامی نتواند به معنای تام و اتم در چارچوب ایده منافع انسانی به کنش در عرصه سیاست خارجی بپردازد؛ برای مثال با تأکید حقوق بین‌الملل معاصر بر حاکمیت مستقل کشورها، بسیاری از اقدامات و موضعگیری‌ها می‌تواند به دخالت در امور داخلی کشورها تفسیر گردد و شرایط بغرنجی را برای نظام به همراه بیاورد یا نظام اسلامی با وجود اطلاع از مشکلات مادی و معنوی ملت‌های مختلف از توانایی اقتصادی و سیاسی لازم برای رفع این مشکلات برخوردار نیست. لذا دو سؤال اساسی در این جا برجسته می‌گردد:

(۱) ملاک و معیار برای برنامه‌ریزی، سیاستگذاری و اقدامات در عرصه سیاست خارجی چیست؟

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

در پاسخ به سؤال اول باید گفت چنان که در مباحث پیشین مستدل شد، آن چه که راهنمای نظام اسلامی در عرصه سیاست خارجی است، ایده منافع انسانی می‌باشد و بر این اساس، نظام اسلامی باید دغدغه تحقق منافع اصیل و عادلانه و منطقی همه‌ی آحاد انسانی را داشته باشد. اما در پاسخ به سؤال دوم، چهار سطح راهبردی تعریف شده که ریشه در ادبیات روایی دارند و خط مشی نظام اسلامی در سیاست خارجی را به طور عملی مشخص می‌نمایند. بر این اساس سطوح راهبردی ایده منافع انسانی را می‌توان در چهار سطح انسانی (همه ملت‌ها) «خیر الناس من انتفع به الناس» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۳۸۸)، اسلامی (امت اسلامی) «مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأَمْرِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ..» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۶۴)، ایمانی (شیعیان) «رَأْسُ الْإِحْسَانِ الْإِحْسَانُ إِلَى الْمُؤْمِنِينَ» (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 می‌کنند.

این سطوح به گونه‌ای طراحی شده‌اند که به ترتیب از سطح انسانی آغاز و به سطح حفظ نظام که مهم‌ترین سطح راهبردی است ختم می‌شوند؛ به این معنا که در

سیاستگذاری‌ها و اقدامات باید به گونه‌ای عمل شود که هر چهار سطح با حفظ اهمیت هر یک لحاظ گردد، لکن با بروز اقتضائات و موانع از سطوح کم اهمیت‌تر که سطح انسانی است، تنزل کند و سطوح اسلامی و سپس ایمانی (شیعیان) و در نهایت سطح حفظ نظام که مهم‌ترین سطح راهبردی در ایده منافع انسانی است - عمل نماید.

نکته اساسی دیگری که تذکر آن ضروری است، این‌که علی‌رغم آن‌چه در باب اقتضائات و موانع پیش روی سیاست خارجی نظام اسلامی گفته شد، شاید نتوان وضعیتی را تصور نمود که حکومت اسلامی در آن مجبور شود از یکی از سطوح راهبردی به کلی چشم‌پوشد و سیاست خارجی خود را در چارچوب سطوح دیگر به پیش ببرد؛ حرکت سیاست خارجی نظام در میان این سطوح، رفت و برگشتی خواهد بود و بر حسب شرایط، امکانات، ماهیت و طرف‌های درگیر در چارچوب سطوح کیفیت اثرگذاری نظام در برخی از سطوح مانند سطح انسانی نسبت به سطوح دیگر کمتر باشد.

مطلب آخری که باید روشن شود، این است که 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 در سطوح اسلامی و ایمانی پیگیری می‌شود یا تا فراهم شدن شرایط مسکوت گذاشته می‌شود؛ بنابراین معیار و محک در اولویت‌بندی سطوح حفظ اصل و کیان نظام اسلامی است.

نتیجه

منافع ملی هدایت‌کننده سیاست خارجی کشورها است. این گزاره یکی از کلیدواژه‌های اصلی سیاست بین‌الملل و سیاست خارجی کلاسیک به شمار می‌رود. ایده منافع ملی با سیراب‌شدن از آب‌شخور 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، که در ذات خود بیگانه‌ساز، وحدت‌ستیز و به نوعی خشونت‌آفرین بوده است؛ پیگیری و اصالت‌بخشی به آن در سیاست خارجی به امری قطعی و لایتغیر تبدیل شده است.



در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی، مباحث بسیاری پیرامون منافع ملی نظام اسلامی و کم و کیف آن صورت گرفته و نظریات متفاوتی 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 دو بنیان نظری ملت‌گرایی و اصالت مرزهای جغرافیایی پی‌ریزی شده است که جایگاهی در مبانی اندیشه دینی ندارند؛ هر چند نظریات مذکور تلاش نموده‌اند روش‌هایی برای جمع منافع ملی و مصالح اسلامی ارائه کنند، در نهایت، نتوانسته‌اند آن‌طور که شایسته است، منافع در سیاست خارجی را بر اساس فلسفه سیاسی اسلامی تبیین و صورت‌بندی نمایند.

حکومت اسلامی دارای مفروضات بنیادین خاصی است که ریشه در جهان‌بینی الهی و آموزه‌های اسلام ناب دارد. همین امر 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 حرکت‌اند. تحقق این هدف، نیازمند تعاون خدماتی همه اعضا 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 همه‌ی ملت‌ها و آحاد جامعه انسانی است؛ به همین دلیل باید طراحی‌ها، برنامه‌ریزی‌ها و اقدامات خود را در این جهت هدایت نماید؛ از این‌رو اصالت منافع ملی به معنای ضرورت پیگیری منافع ملتی خاص در مرزهای جغرافیایی معین، جایگاهی در هندسه معرفتی نظام اسلامی ندارد و حکومت و مسئولان آن پیگیر منافع اصیل، عادلانه و سعادت‌محور همه انسان‌هایند.

بدیهی است در چارچوب این رویکرد که منافع همه ملت‌ها در سیاست‌گذاری‌ها و اقدامات در سیاست خارجی نظام اسلامی لحاظ می‌گردد، منافع ملت ایران نیز به طریق اولی تأمین خواهد شد. در ضمن ظرفیت‌ها و توانمندی‌های محدود نظام اسلامی در کنار شرایط روز جهانی، موجب طرح چهار سطح راهبردی انسانی (همه ملت‌ها)، اسلامی (امت اسلامی)، ایمانی (شیعیان) و سطح حفظ نظام گردید تا سیاست خارجی حکومت اسلامی، با اولویت حفظ نظام، در جهت حمایت از منافع اصیل همه ملت‌ها صورت‌بندی گردد.

فهرست منابع

کتاب

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، *شرح نهج البلاغه*، قم: کتابخانه حضرت آیه الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن عربی، محمد بن علی، *الفتوحات المکیه*، قاهره: هیئته المصریه العامه للکتاب، [بی تا].
۳. ابن مسکویه، احمد بن محمد، *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق*، قم: طلیعه، ۱۳۶۹.
۴. احمد وزیر، تاج الدین، *بیاض*، قم: مجمع ذخایر اسلامی، ۱۴۰۳ق.
۵. اخوان الصفا و خلان الوفاء، *رسائل*، ترجمه احمد آرام، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
۶. اکهرست، مایکل، *حقوق بین الملل نوین*، ترجمه مهرداد سیدی، تهران: دفتر خدمات حقوقی بین المللی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۳.
۷. ایوانز، گراهام و جفری نونام، *فرهنگ روابط بین الملل*، ترجمه حمیرا مشیرزاده و حسین شریفی طراز کوهی، تهران: میزان، ۱۳۸۱.
۸. بلدسو، رابرت و بولسلاو بوسچک، *فرهنگ حقوق بین الملل*، ترجمه علیرضا پارسا، تهران: قومس، ۱۳۷۵.
۹. پازنیادکف، الکسیس عبدالویج، «تفکر جدید سیاسی در روابط بین الملل امروز»، سید علی قادری، *مجموعه مقالات اولین سمینار بررسی تحول مفاهیم*، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۷۰.
۱۰. پلینو، جک، سی و روی آلتون، *فرهنگ روابط بین الملل*، ترجمه حسن پستا، تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۷۵.
۱۱. حسینی اردکانی، احمد بن محمد، *مرآت الاکوان* (تحریر شرح هدایه ملاصدرا شیرازی)، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، قم: اسراء، ۱۳۷۹.
۱۳. — *جامعه در قرآن: تفسیر موضوعی*، قم: اسراء، ۱۳۸۳.
۱۴. — *اسلام و محیط زیست*، قم: اسراء، ۱۳۸۱.
۱۵. روزبه، خسرو، *واژه های نو*، تهران: بامداد، ۱۳۶۸.



۱۶. زرین کوب، عبدالحسین، *کارنامه اسلام*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۱۸. — *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۱۹. ضیایی بیگدلی، محمدرضا، *اسلام و حقوق بین الملل*، تهران: سهامی انتشار، ۱۳۶۸.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، قم: انتشارات دفتر اسلامی، ۱۳۷۴.
۲۱. طوسی، خواجه نصیر، *اخلاق ناصری*، تهران: خوارزمی، ۱۳۹۱.
۲۲. غزالی، محمدبن محمد، *میزان العمل*، قاهره: دارالمعارف، [بی تا].
۲۳. فارابی، محمدبن محمد، *آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۳۷۴ق.
۲۴. فرانکل، جوزف، *روابط بین الملل در جهان متغیر*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی وزارت امور خارجه، ۱۳۸۲.
۲۵. — *نظریه معاصر روابط بین الملل*، ترجمه وحید بزرگی، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۱.
۲۶. کاظمی، علی اصغر، *روابط بین الملل در تئوری و عمل*، تهران: نشر قومس، ۱۳۷۲.
۲۷. کلینتون، دیوید، *دو رویه منفعت ملی*، ترجمه اصغر افتخاری، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۵.
۲۹. گارده لویی، *اسلام، دین و امت*، ترجمه رضا مشایخی، تهران: سهامی انتشار، ۱۳۵۲.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
۳۱. — *اخلاق در قرآن*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
۳۲. — *قرآن شناسی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
۳۳. مطهری، مرتضی، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، قم: صدرا، ۱۳۵۹.
۳۴. — *فلسفه اخلاق*، قم: صدرا، ۱۳۶۸.
۳۵. مورگنتا، هانس جی، *سیاست میان ملت ها*، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران: انتشارات

وزارت امور خارجه، ۱۳۸۰

۳۶. هابز، توماس، *لویاتان*، ترجمه‌ی حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ۱۳۸۰.

۳۷. هالستی، کی.جی، *میانی تحلیل سیاست بین‌الملل*، ترجمه‌ی بهرام مستقیمی و مسعود

طارم سعدی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۹.

مقالات:

- مصباح یزدی، محمدتقی، «*اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها*»، *حکومت*

اسلامی، س ۱، ش ۱، پاییز ۱۳۷۵.

منابع انگلیسی:

1. Hornby, A s, *oxford Advanced Learners Dictionary of Current English*, Oxford university press, 2010.
2. McCain, John, *Remarks to the Los Angeles World Affairs Council*, March 26, 2008, <http://www.johnmccain.com/Informing/News/Speeches/872473dd-9ccb-4ab4-9d0dec54f0e7a497.Htm>.
3. 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.
4. _____, *In Defense of the national Interest: A Critical Examination of American Foreign policy* ,NewYork,1951
5. _____, "To Intevence or Not to Intervene" *Foreign Affairs*, vol.45,no.3 ,April 1967.
6. _____, "Another Great Debate: The National Interest of the united states," *American Political Science Review*, vol.46,no.4 ,1952.
7. Pham, J.Peter, "What Is in the National Interest? Hans Morgenthau's Realist Vision and *American Foreign Policy*," *American Foreign Policy Interests*, 30 ,2008.