

نقش قدرت و مصلحت در تنظیم منافع دولت اسلامی در سیاست خارجی

shojaeehadi4@gmail.com

هادی شجاعی / دکتری علوم سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۱۲ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۰۵

چکیده

دولت اسلامی سیاست خارجی را در چهارچوب منفعت‌گرایی حقیقت‌گرایانه و با توجه به آرمان‌ها و ارزش‌های نفس‌الامری دنبال می‌کند؛ هرچند که در پیگیری حقایق به واقعیت‌های موجود نیز توجه می‌کند. با توجه به محدودیت توانمندی‌های دولت و تزامم میان منافع گوناگون در مرحله اجرا، این سؤال اساسی مطرح می‌شود که منفعت‌ورزی دولت در سیاست خارجی با توجه به چه معیارها و ملاکاتی تعدیل و تنظیم می‌شود؟ پاسخ به این سؤال می‌تواند تا حدود زیادی تصویر الگوی منافع دولت اسلامی در سیاست خارجی را از ابهام خارج سازد. این پژوهش در پاسخ به این سؤال، با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، این انگاره را مطرح می‌کند که کنش سیاست خارجی دولت در پیگیری منافع، از یک سو وابسته به کمیت و کیفیت منابعی است که واحد سیاسی در اختیار دارد و می‌توان از آن به توان طبیعی تعبیر کرد؛ و از سوی دیگر، وابسته به مصالحی است که تحقق هر کنش برای واحد مزبور به دنبال دارد. بنابراین، توان طبیعی و مصلحت، دو عنصر تعدیل‌کننده و تنظیم‌کننده منفعت‌ورزی دولت هستند.

کلیدواژه‌ها: قدرت، مصلحت، منافع، دولت اسلامی، سیاست خارجی.

رفتار سیاست خارجی دولت‌ها در سایه پیگیری منافع تکوین می‌یابد. این گزاره بنیادین در ادبیات سیاست خارجی موجود، مبین اثرگذاری حداکثری منافع در جهت‌دهی به فرایند تعاملات خارجی دولت است. ماهیت و ابعاد منافع هر دولت، در چهارچوب اصول فکری حاکم بر آن صورت‌بندی می‌شود و از این طریق، در کانون برنامه‌ریزی‌ها، تصمیم‌گیری‌ها و اقدامات قرار می‌گیرد. هویت دینی دولت اسلامی، مبین رویکردی به منافع دولت است که به لحاظ اصول نظری و سازوکار عملی، با سایر رویکردها متفاوت است و سیاست خارجی دولت را به شکل منحصر به فردی مدیریت می‌کند. دولت اسلامی نیز با توجه به ویژگی‌های مشترک ذاتی با سایر دولت‌ها، راهبرد منفعت‌گرایی را برای تحقق حرکت غایی و انجام تکالیف خود انتخاب می‌کند؛ اما منفعت‌گرایی دولت اسلامی به علت برخورداری از ویژگی‌های خاص، دارای ماهیتی حقیقت‌گرایانه و ارزش‌مدارانه است؛ هرچند که در پیگیری حقایق، به واقعیت‌های موجود نیز توجه می‌کند، اما نه تنها در کنار واقعیت‌ها به وجود حقایقی نیز معتقد است، بلکه واقعیت‌ها را بر حقایق حاکم نمی‌کند و حقیقت را مبنای عمل قرار می‌دهد. سؤال اصلی این پژوهش، ناظر به تحقق بهینه راهبرد منفعت‌گرایی حقیقت‌گرایانه در سطوح مختلف راهبردی است. از این منظر باید روشن کرد که با توجه به پیچیدگی‌های سیاست خارجی و مطلق نبودن توانمندی‌ها، دولت اسلامی بر اساس کدامین معیار، گستره پیگیری راهبرد در سطوح مختلف را مشخص و بر مبنای کدامین ملاکات، رفتار سیاست خارجی خود در پیگیری منافع را تعدیل، تنظیم و هدایت می‌کند؟

مقصود از دولت در این پژوهش، مجموعه‌ای مشخص از نهادهای سیاسی دارای اقتدار در سرزمینی معین است که کارکرد آن مهیا کردن اسباب مادی و معنوی حیات فاضله شهروندان است (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۷). سؤال مهمی که در مفهوم‌پردازی دولت اسلامی مطرح می‌شود، این است که آیا قید اسلامی برای دولت، تشریفی است یا از یک ویژگی خاص در آن حکایت دارد. به عنوان مقدمه باید گفت، اسلام خود را صرفاً دین آخرت و بهشت و پاداش نمی‌داند؛ بلکه به تعبیر علامه طباطبائی: «یک ناحیه‌اش همین برخورداری از زندگی دنیاست و ناحیه دیگرش برخورداری از سعادت اخروی است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۷۲)؛ بنابراین در اندیشه سیاسی اسلام، دولت عرصه‌ای خاص و مستقل از دین ندارد تا در آن عرصه از حق وضع و اجرای قوانین برخوردار باشد. با این وصف، قید «اسلامی» بر این معنا دلالت می‌کند که «دولت اسلامی» صرفاً نظام و دولتی نیست که توسط مسلمانان در جغرافیای جهان اسلام تشکیل شده، بلکه دولتی است که بر اساس شریعت اسلامی تأسیس شده و بر مبنای احکام اسلامی نیز تصمیم می‌گیرد و رفتار می‌کند (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۰، ص ۱۲). البته با توجه به وجود قرائت‌های گوناگون از اسلام، باید بر این نکته تأکید کرد که «دولت اسلامی» در این پژوهش دولتی است که بر اساس اصول سیاسی تشیع و در چهارچوب اسلام ناب محمدی ﷺ و بر پایه نظریه انتصاب تشکیل می‌شود؛ بنابراین، دولتی اسلامی است که اولاً حاکمان آن به نصب خاص یا عام، منصوب از طرف خداوند باشند؛ ثانیاً در چهارچوب احکام و قوانین الهی جامعه را اداره کنند.

۱. چهارچوب نظری: منفعت‌گرایی حقیقت‌گرایانه و چندسطحی در سیاست خارجی دولت اسلامی

منفعت در اندیشه اسلامی عبارت است از هر آن چیزی که دولت را در دستیابی به هدف مطلوب خود توانمند سازد (صدرالمতألهین، بی‌تا، ص ۱۶). سیر طبیعی حیات انسان دارای نقطه آغاز و پایانی است و او برای تحقق پایان مطلوب خود، از همه امکانات و ظرفیت‌های در دسترس خویش بهره‌برداری می‌کند. با توجه به این تعریف، ساختار مفهومی منفعت در ارتباط با هدف مطلوب شکل می‌گیرد. منفعت بودن یا نبودن یک شیء، با توجه به تأثیر آن در تحقق هدف مطلوب مشخص می‌شود. در جهان بینی توحیدی، همه نظام خلقت برای انتفاع انسان در جهت غایت مطلوب در نظر گرفته شده و خداوند متعال ضمن آگاه کردن انسان به منافع موجودات عالم، این حق را برای او قائل شده است که به‌گفته ملاصدرا، از هر آن چیزی که در آسمان و زمین است، به‌نفع تحقق هدف نهایی خود بهره‌برداری کند (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۲۵). بنابراین در تفکر دینی، نه‌تنها با پدیده منفعت‌طلبی در معنای عام آن مخالفتی صورت نمی‌گیرد، بلکه نظام هستی انسان بر پایه اصل منفعت‌طلبی تبیین می‌گردد.

اصل منفعت‌طلبی گاهی در مقیاس فردی و گاهی در مقیاس اجتماعی با ابعاد ملی و فراملی آن مطالعه می‌شود. از دیدگاه اندیشمندان اسلامی، نظام خلقت انسان، چه در شکل فردی و چه اجتماعی، بر فطرت جلب منفعت ساخت‌یابی شده است. همه نظام‌های اجتماعی، اعم از امت‌ها و دولت‌ها در طول تاریخ، کنش‌ها و تعامل‌های اجتماعی خود را با محور منفعت دنبال کرده‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۶۴). دولت اسلامی نیز به‌عنوان نهادی اجتماعی و شکل‌گرفته در بستر امت اسلامی، روابط کلان خود با سایر بازیگران بین‌المللی را به‌دنبال تعریف برخی منافع ایجاد می‌کند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳/۱۰/۱۳۸۶). درست است که حکومت‌داری در دو جهان بینی مادی و الهی در جهت‌گیری‌های کلان خود متفاوت‌اند، اما در تفکر دینی نیز که اصالت به آخرت و غایت مطلوب داده می‌شود، دنیا مزرعه آخرت تلقی می‌گردد و کمال مطلوب می‌بایست در همین دنیا تأمین شود. بنابراین هر امری که به‌لحاظ نرم‌افزاری و سخت‌افزاری بتواند در تحقق آن هدف مؤثر واقع شود، به‌حکم عقل مورد تأیید دین نیز هست و دستیابی به آن، وظیفه دولت اسلامی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۴۹۸-۴۹۹).

از سوی دیگر، اندیشه سیاسی اسلامی اهتمام ویژه‌ای به تطبیق رفتار دولت و دولتمردان اسلامی بر حقایق با رویکردی واقع‌بینانه دارد. بر اساس تفکر دینی، روابط انسانی بسیار پیچیده، چندلایه و وابسته به متغیرهای متعدد است که عقل انسان از احاطه بر همه جوانب آنها و درک همه سود و زیان‌ها، نقص و کمال‌ها و... عاجز است. از همین رو عقل در شناخت مصالح و مفاسد در حوزه‌های مختلف فردی و اجتماعی، نیازمند عنصر دیگری به‌نام وحی و دین است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۲۲۸). در نظام‌های حقوقی و اجرایی مبتنی بر دین، «حق»، معیار وضع قانون و اقدامات دولتمردان تلقی می‌شود؛ درحالی‌که در یک نظام غیردینی، شرایط واقعی ناشی از خواست و اراده فردی کنشگر سیاسی است که در جایگاه حقیقت می‌نشیند و عملاً به حقیقت تبدیل می‌شود. انشا و اعتبار، جعل و وضع، و امر و نهی - که بخشی از اقدامات دولت اسلامی در حوزه اجرایی است - به حقایق

نفس‌الامری نظر دارد و اگر بر اساس حقایق انجام نگیرد، هدف کلان دولت اسلامی حاصل‌شدنی نخواهد بود. به عبارت روشن‌تر، باید‌ها و نبایدهای عملی دولت در حوزه‌های مختلف، تابع مصالح و مفاسد حقیقی است و این ملاک‌ها تابع علم و جهل و خواستن و نخواستن هیچ فرد یا گروهی نیست. پس اگر تصمیمات و راهبردهای دولت برای پیگیری یک مسئله، صرفاً به‌صورت انشای محض هم بیان شود، باز هم به برخی حقایق عینی نظر دارد (همو، ۱۳۹۱ب، ص ۷۷). از این رو با آنکه قوانین و سنت‌های بشری موجود در حکومت‌های مادی، در طول زمان دستخوش تغییر و دگرگونی می‌شوند، راهبردهای کلان دولت دینی در طول تاریخ، به‌دلیل ابتنا بر مصالح و مفاسد حقیقی، هیچ‌گونه اختلاف و دگرگونی نمی‌پذیرد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۰۶).

با توجه به این تأکیدات، دولت اسلامی در تعاملات خود در حوزه سیاست خارجی، به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند به حقایقی چون عدالت، مبارزه با ظلم، نجات مستضعفین و... با دیده اغماض بنگرد و آنها را قابل معامله بداند. هیچ‌یک از مصلحت‌سنجی‌های ظاهری نمی‌تواند باعث شود که دولتمردان اسلامی چشم خود را بر حقیقتی چون عدالت ببندند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۰۸/۲۳). این رویکرد، بدون توجه به میزان قدرت دولت اسلامی مورد توجه است. برای مثال، در مورد قراردادهایی که خسارتی را متوجه جامعه اسلامی می‌کند و دولت اسلامی می‌تواند به پشتوانه قدرت خود و با بهانه‌های مختلف، نقض عهد کرده، منافع خود را حفظ کند، مکتب اسلام اجازه چنین عملی را نداده است. به تعبیر علامه طباطبائی، مدار احکام اسلام بر حق و حقیقت است و حق برای هیچ کس و هیچ قومی ضرر و زیان به‌بار نمی‌آورد؛ مگر اینکه خود آن شخص یا آن قوم از حق منحرف شده باشند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۵۱). بنابراین دولت در هرگونه تصمیم و اقدامی باید نه‌تنها تابع حقایق و مصالح باشد، بلکه مصلحت کل انسان‌ها، حتی نه مصلحت نسل حاضر، بلکه مصلحت نسل‌های آینده، نه مصلحت این جامعه، بلکه مصلحت کل جوامع، و نه‌تنها مصلحت جوامع بشری، بلکه مصلحت کل هستی را در نظر بگیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ج ۱، ص ۲۲۹).

با این وصف، یکی از استلزامات منفعت‌گرایی حقیقت‌گرایانه آن است که دولت اسلامی و کارگزاران آن، در تحقق رسالت‌های الهی خود، نه‌تنها دیگران را مزاحم خویش نمی‌پندارند، بلکه خیرخواهی برای هموعان خود را کمکی در جهت نیل سریع‌تر به آن هدف می‌دانند. کنش رقابتی دولت اسلامی، برخلاف دولت‌های مادی، برای دستیابی به ارزش‌های متعالی است، نه پس‌زدن و محروم کردن دیگران از آنچه حق آنان است. چنین بازیگر سیاسی‌ای خود را از سایر اعضای جامعه انسانی جدا نمی‌بیند؛ بلکه همه ملت‌ها را اعضای به‌هم‌پیوسته و متشکل و روان به‌سوی یک هدف واحد می‌پندارد و رقابت را در کسب صلاحیت بیشتر برای ارائه خدمت بهتر به خلق خدا و نه عقب‌راندن دیگران معنا می‌کند. بنابراین از دیدگاه دولت اسلامی، اصالت با تعاون و همکاری در جهت دستیابی به کمال مطلوب است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۶) و بر همین اساس نیز نفع خود را از منافع دیگران جدا نمی‌بیند؛ بلکه رضای خداوند تعال را در تقدیم دیگران بر خود می‌داند؛ یعنی برای جلوگیری از اضرار به سایر ملت‌ها، ضرر را نیز به جان می‌خرد و در مواردی از منافع خود به نفع سعادت دیگر ملت‌ها چشم‌پوشی می‌کند (همان، ص ۲۵۲).

بنابراین، منفعت‌گرایی دولت اسلامی ضمن آنکه تأمین منافع مادی و معنوی جامعه اسلامی را پوشش می‌دهد، نه تنها با منافع مشروع سایر دولت‌ها و ملت‌ها تعارض ندارد، بلکه نوعی توافق و تلازم نیز بین آنها در نظر می‌گیرد. این نوع نگاه به منفعت‌گرایی دولت، به‌طور حتم با شاخص‌های سیاست‌ورزی در تفکر مادی همخوانی ندارد؛ چراکه در این تفکر، همکاری جمعی دولت‌ها در برخی مسائل مشترک - که از آن به منافع جهانی تعبیر می‌شود - صرف‌نظر از اینکه تنها به منافع مادی منحصر است، به‌لحاظ عملی نیز نمی‌تواند به‌طور کامل محقق شود؛ چون نمی‌توان از یک سو به‌لحاظ نظری، دولت‌ها را به منفعت‌گرایی انحصاری و ملی دعوت کرد؛ و از سوی دیگر، آنها را به همکاری با دیگر دولت‌ها فراخواند؛ زیرا اقتضای قطعی صورت اول، رقابت بی‌حدوحصر و تلاش در جهت شکست و حتی امحای رقیب است؛ و این با اصل همکاری ناسازگار است (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص ۲۳۶-۲۳۷)؛ درحالی‌که در نظام ارزشی دولت اسلامی، حاکم جامعه به‌عنوان ولی خدا صرفاً به منافع تابعین دولت اسلامی نمی‌اندیشد و در سطح کلان، به‌دنبال آن است که وسایل مورد نیاز کاروانی را که به‌سوی هدف نهایی و کمال مطلوب انسانی سیر می‌کند، فراهم آورد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۹-۲۵۱). پس میان منافع دولت اسلامی و منافع مشروع سایر ملت‌ها تلازم وجود دارد؛ به این معنا که منفعت‌گرایی دولت اسلامی، نه تنها مستلزم از بین رفتن منافع مشروع سایر ملت‌ها نیست، بلکه لازمه تأمین بهینه منافع دولت اسلامی، به‌ویژه در بخش منافع معنوی، تحقق منافع مشروع سایر ملت‌هاست؛ بلکه از این بالاتر، حکومت اسلامی در مواردی با هدف تأمین هرچه بهتر منافع معنوی، از منافع مادی خود نیز به‌نفع دیگران چشم‌پوشی می‌کند تا از این طریق زمینه سعادت جامعه جهانی را فراهم آورد.

تیین حوزه کنشگری دولت بر بنیان حیطة جهانی رسالت انبیا نیز مؤید وجود تعهدات گسترده دولت اسلامی برای هدایت و اصلاح جامعه انسانی، با همه توابع و لوازم سیاسی، اقتصادی و... است. آیت‌الله خامنه‌ای با اشاره به این حوزه عمل گسترده می‌فرماید: «انقلاب اسلامی یک حوزه بزرگ‌تر دارد و آن حوزه بشریت و به‌طور ویژه حوزه امت اسلامی و ملت‌های مسلمان است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۴/۰۳/۱۴). ثمره این نوع نگاه آن است که دولتمردان اسلامی خود را در مورد منافع مشروع آحاد جامعه انسانی به‌قدر وسع و امکان متعهد بدانند و این تعهد را فارغ از نگاه انتزاعی، و در شرایط عینی خارجی دنبال کنند. بدلیسی، فیلسوف سیاسی مسلمان، این حقیقت را بدین‌گونه شرح می‌دهد:

هیچ دولتی بهتر از اقدام به مصالح نظام خلق الهی میسر نیست... صاحب رتبت خلافت رحمانی، چون متکفل تکمیل افراد انسانی است، باید که متعهد تحویل منافع و رفع موانع جماهیر عبادالله شود و امداد و اسعاده در امر معاش و معاد کافه خلق الله کند؛ خواه به طریق سلطنت صوری و خواه به‌وسیله خلافت معنوی و خواه به جامعیت سعادت در صورت و معنا و به ریاست کشور دین و دنیا (بدلیسی، ۱۳۸۷، ص ۲۱-۲۲).

بنا بر آنچه گفته شد، دولت اسلامی به دلیل ماهیت الهی، دایرة تعهد و مسؤولیت خود را فراتر از مرزهای سرزمینی و جغرافیایی دولت و در مقیاس جهانی تعریف می‌کند و از آنجا که تبلور رسالت‌های جهانی انبیا در گذر تاریخ است، خود را در مورد منافع مشروع قاطبه جامعه انسانی متعهد می‌داند و کارویژه‌هایش را در گستره جهانی تعریف می‌کند.

نکته مهمی که در اینجا باید به آن پرداخت، این است که احکام فراگیر دولت در سیاست خارجی، در بُعد نظری مجموعه‌ای منسجم و هماهنگ را شکل می‌دهند و یکپارچگی در همه ابعاد آن جریان دارد؛ اما این مجموعه منسجم به هنگام اجراء، از انسجامش کاسته می‌شود و برخی از آنها با بعضی از مصالح هماهنگ شده، برخی دیگر با مصالح دیگر سازگار می‌شوند. به همین جهت، ممکن است احکام در مرحله اجراء با یکدیگر تزاخم پیدا کنند؛ به گونه‌ای که انجام برخی از آنها مانع از انجام برخی دیگر شود. از باب نمونه در مقام نظر، پشتیبانی و حمایت همه‌جانبه اقتصادی، سیاسی، نظامی... از مبارزه یک ملت در برابر ظلم و استبداد، وظیفه ذاتی دولت اسلامی است؛ اما از سوی دیگر، حفظ نظام اسلامی نیز از تکالیف دولت اسلامی است. حال در مقام اجراء و با توجه به برخی اقتضائات، ممکن است پیگیری حداکثری حکم اول با حکم دوم تزاخم پیدا کند و اجراء حکم اول با مانع روبه‌رو شود. این تزاخم‌ها ناظر به محدودیت‌های محیطی است که به سبب وجود تزاخم و تمناع ذاتی، در یکپارچگی احکام سیاست خارجی اختلال ایجاد می‌کنند؛ چون اگر احکام در ذات خود دچار اشکال بود، این مسئله در بُعد نظری نیز بروز می‌کرد. در مثال پیش گفته، حکم اول و دوم به لحاظ نظری کاملاً منسجم‌اند و بنا بر آن، هم حفظ نظام اسلامی واجب است و هم حمایت از قیام ملل محروم لازم؛ اما محدودیت‌های محیطی، اجراء هم‌زمان هر دو حکم را با چالش مواجه می‌کند. بنابراین هیچ یک از احکام سیاست خارجی، حتی در مقام اجراء، از مصلحت تهی نیست؛ چون در مقامی که حکمی بر حکم دیگر ترجیح داده می‌شود، حکم مرجوح به سبب فقدان مصلحت کنار گذاشته نمی‌شود؛ بلکه چون از مصلحت نازل تری نسبت به حکم مزاحم برخوردار است و نیز در مقطع تزاخم لازم است حکم برتر انتخاب شود، برای مدتی کنار گذاشته می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۵-۱۰۷).

با این وصف، کنش سیاسی در محیط واقعی، همراه با اقتضائاتی است که موجب تحمیل واقعیات بر آرمان‌گرایی می‌شود و دولت‌مرد مسلمان را ملزم به پیگیری آرمان‌ها در بستر واقعیات می‌کند؛ واقعیاتی که از یک سو ناظر به ظرفیت‌ها و توانمندی‌های بالفعل دولت‌اند و از سوی دیگر، متوجه موانع و مشکلات موجود در محیط پیرامونی هستند. بنابراین، لازم است با در نظر گرفتن این دو قسم از واقعیات، رفتار سیاست خارجی دولت اسلامی در شرایط مختلف را بر اساس معیارهای مشخص مدیریت کرد تا هم با تبیین صحیح محدودیت‌ها، از تعطیل شدن کارویژه‌های آرمانی دولت به طور مطلق جلوگیری کرد و هم از افزایش هزینه‌ها اجتناب نمود. دولت‌ها در سیاست خارجی تلاش می‌کنند بر اساس منابع قدرت خود، اهدافشان را محقق سازند. بنابراین، کنش سیاست خارجی، از یک سو وابسته به کمیت و کیفیت منابعی است که واحد سیاسی در اختیار دارد و می‌توان از آن به «توان طبیعی» تعبیر کرد. منظور از توان طبیعی، مجموعه منابع بالفعل قدرت شامل نیروی نظامی، اقتصاد، سرمایه اجتماعی و...

است. از سوی دیگر، کنش سیاست خارجی وابسته به مصالحی است که تحقق هر کنش برای واحد مزبور به دنبال دارد. بنابراین، «توان طبیعی» و «مصلحت» دو عنصری هستند که اقدامات سیاست خارجی دولت‌ها را مهندسی می‌کنند. از این رو پیگیری و تنظیم منافع دولت اسلامی، متوقف بر وجود دو عنصر توان طبیعی و مصلحت به صورت هم‌زمان در یک سطح است.

۲. توان طبیعی

تحقق هر هدف، نیازمند مجموعه‌ای از طرح‌ریزی‌ها و اقدامات است که با منابع قدرت دولت ارتباط مستقیم دارند. بنابراین کمیت و کیفیت منابع در تعیین و تحصیل اهداف، کاملاً مؤثر است. لگ و موریسون تأکید می‌کنند: از آنجاکه ظرفیت و توانمندی‌های هر کشور محدود است، هیچ کوشش عقلانی در شکل‌گیری سیاست خارجی نمی‌تواند خواسته‌هایی را تعیین کند که نیل بدان‌ها برای توان طبیعی آن کشور امکان‌پذیر نیست. بنابراین، طرح‌ریزی اهداف در چهارچوب محدودیت‌ها، یکی از مسائل اساسی در تدوین منطقی سیاست خارجی است (باربر و اسمیت، ۱۳۸۱، ص ۲۶۸). هالستی نیز با برقراری رابطه مستقیم بین منابع قدرت و اهداف ملی می‌نویسد: «چگونگی استفاده دولت‌ها از منابعشان بستگی به هدف‌های خارجی‌شان دارد؛ اما کمیت منابع در دسترس، برگزیدن هدف‌ها و ابزارهای دستیابی به آنها را محدود می‌گرداند یا تحت تأثیر قرار می‌دهد» (هالستی، ۱۳۹۰، ص ۲۵۸). دولت‌ها بازیگران عاقل‌اند؛ بنابراین در تعامل با سایر بازیگران تلاش می‌کنند تا گستره اهداف و منافع را بر اساس توان طبیعی خود ترسیم کنند. مورگنتا با تأکید بر لزوم توازن میان منابع و سیاست خارجی معتقد است: یک حکومت خوب باید اهداف و روش‌های سیاست خارجی خود را با توجه به قدرت موجود تعیین کند. از دیدگاه وی، ممکن است دولتی بکوشد تا نقش یک قدرت بزرگ را بدون داشتن وسایل لازم آن ایفا کند؛ ولی چنین دولتی به‌طور قطع با فاجعه روبه‌رو خواهد بود. به همین دلیل، حدود سیاست خارجی را قدرت ملی موجود تعیین می‌کند. تنها یک استثنا بر این قاعده وجود دارد و آن در مواردی است که موجودیت یک ملت در معرض خطر قرار می‌گیرد (مورگنتا، ۱۳۶۴، ص ۲۵۳-۲۵۴).

دولت‌های ملی تنها داعیه‌دار منافع ملت خویش‌اند و مشروعیت آنها وابسته به تأمین منافع ملی است. در این صورت، به‌طور طبیعی با نبود ظرفیت و توانمندی مطلوب، دولت می‌تواند پیگیری برخی امور و تحقق بعضی اهداف را به زمان دیگری موکول کند و از آن به‌طور موقت یا حتی دائم صرف‌نظر کند؛ اما دولت اسلامی با توجه به خاستگاه الهی، صرف‌نظر از اهداف، تکالیف و مسئولیت‌هایی دارد که به‌علت برخورداری از هویت دینی متوجه آن شده است و عدم تمکین به آنها، موجب اسقاط هویت دینی دولت می‌شود. در واقع پس از ثبوت و تنجز تکلیف، دولت و دولتمردان اسلامی ولو با هزینه بالا، ملزم به انجام تکالیف و تعهدات خود در پیشگاه الهی‌اند. بنابراین، اگر هم بتوان بر اساس منطق عقلانی، هدف‌گذاری عملی دولت اسلامی در سیاست خارجی را همانند دولت‌های ملی، متوقف بر کمیت و کیفیت منابع قدرت کرد، ابهام دیگری در مورد عملکرد دولت اسلامی وجود دارد که دولت‌های ملی به‌دلیل مبنای مشروعیت مردمی با آن مواجه نمی‌شوند.

سؤالی که در اینجا مطرح است، ناظر به تعلق تکلیف به دولت اسلامی در مورد عمل در یک سطح خاص از سطوح راهبردی منافع، چون جامعه شیعیان، امت اسلامی یا جامعه بشری است. در واقع، با فرض پذیرش اینکه دولت اسلامی بتواند پس از اثبات عدم برخورداری از توان طبیعی مناسب، حوزه عمل خود را از یک سطح بالاتر به سطحی پایین‌تر منتقل کند، آیا نبود توان طبیعی لازم، ساقط‌کننده تکلیف دولت نیز هست؟ هدف‌گذاری دولت اسلامی در سیاست خارجی بر اساس بنیان‌های نظری آن صورت می‌گیرد. با این وصف، در اینکه دولت وظیفه دارد به حکم اولی، گستره هدف‌گذاری خود را فارغ از نگاه ملی در بستر منافع اصیل و مشروع بشریت انجام دهد و به لحاظ عملیاتی نیز سطوح عمل خود را کاملاً فراگیر تعریف کند، بحثی نیست. مسئله در این است که آیا برخورداری از سطح مشخصی از توان طبیعی، در اثبات یا اسقاط تکالیف و تعهدات دولت نقش دارد تا دولتمردان بر اساس آن، عملکرد خود در سطوح راهبردی منافع را مدیریت کنند و از باب نمونه در مسئله حمایت از جنبش‌های آزادی‌بخش، از سطح جامعه بشری به سطح امت اسلامی عدول کنند؛ یا بالعکس، در فرض عدم اسقاط تکلیف، حتی در صورت عدم برخورداری از توان طبیعی لازم، مجبور به عمل در سطح فوقانی منافع باشد؟

در پاسخ به این سؤال باید گفت، تکالیف متعلق به دولت در همه حوزه‌ها، به لحاظ سهولت یا سختی، از چهار حالت خارج نیست:

۱. تکالیفی که پایین‌تر از توان دولت‌اند و انجام آن سهل و آسان است و از آن به «پایین‌تر از عسر» تعبیر می‌شود.
۲. تکالیف و مسئولیت‌های دشواری که به‌رغم ایجاد هزینه‌های سنگین برای دولت، چالش اساسی برای آن ایجاد نمی‌کند که می‌توان از آن به «عسر» تعبیر کرد.
۳. تکالیف و تعهدات بسیار دشواری که دولت توان انجام آن را دارد و در فقه مکلفین آن را «حَرَج» می‌نامند؛
۴. مسئولیت‌ها و تکالیف سنگینی که انجام آنها مافوق توان طبیعی دولت است و در حقیقت، «تکلیف مالا یطاق» است.

مرحوم نراقی در *عواید/الایام* معتقد است: در مورد جواز مورد اول و امتناع مورد آخر، تردیدی در میان فقها وجود ندارد و بحث تنها در صورت دوم و سوم است (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۸۶).

از دیدگاه اصولیون، از آنجاکه در توانایی محدود دولت تردیدی نیست و دولت به‌رغم برخورداری از منابع متنوع قدرت، دارای قدرت نامحدود نیست، تکالیف نیز باید در محدوده توانایی‌ها صورت گیرد. بنابراین، عملی مورد تکلیف قرار می‌گیرد که دولت توانایی انجام آن را داشته باشد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۹۵). خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»؛ (بقره: ۲۸۹)؛ خداوند هیچ‌کس را جز به اندازه توانایی‌اش مکلف نمی‌سازد. بنا بر مفاد این آیه، تکلیف در هر حوزه‌ای از حوزه‌های عملکردی دولت بر اساس هندسه وسع و توان و نه بیش از آن ثابت می‌شود. البته تحدید تکلیف به میزان توان طبیعی دولت یا به تعبیر قرآنی آن «وُسْع»، به معنای آن است که تکلیف بیش از توان نیست؛ اما ضرورت ندارد که تکالیف دولت همواره هم‌سطح با توان طبیعی آن باشد؛ زیرا

با بررسی منابع فقه سیاسی مشخص می‌شود که در میان تکالیف و مسئولیت‌های دولت اسلامی، تکالیف کمتر از توان هم ممکن است و هم در عالم واقع به‌وفور وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۷۱۵)؛ افزون بر اینکه وسع در قدرت به‌معنای توان افزون بر اندازه تکلیف است و به این مسئله اشاره دارد که تکالیف الهی کمتر از توان مکلف است (همان، ج ۱۱، ص ۳۶۸-۳۶۹). البته صرف نظر از آیات قرآن، مقتضای حکمت و عدالت الهی نیز این است که دولت و دولتمردان اسلامی به‌اندازه ظرفیت‌ها و امکاناتی که در اختیار دارند، مورد تکلیف قرار گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۴).

تکلیف نکردن خداوند به بیش از توانایی، از سنت‌های عمومی اوست و اختصاصی به امت و دولت اسلامی ندارد و در همه امت‌های پیش از اسلام نیز وجود داشته است. در آیه «لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۸۶) از فعل مضارع «لَا يَكْلَفُ» استفاده شده است که نشان‌دهنده عمومی و همیشگی بودن این سنت در میان همه امت‌هاست. به‌طور کلی، تکالیف ابتدایی که ممکن است متوجه دولت اسلامی شود، سه فرض دارد: ۱. تکلیف به کمتر از توان طبیعی؛ ۲. تکلیف به مقدار توان طبیعی؛ ۳. تکلیف به بیش از توان طبیعی. آیه شریفه، نوع سوم از تکلیف، یعنی تکلیف به مالا بطلاق را نفی می‌کند و آیات دیگر قرآن، چون آیه «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره: ۱۸۵) و آیه «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸) که درصد بیان سنت الهی عدم عسر و حرج در تکلیف است، نوع دوم و تکلیف به‌اندازه توان مکلف را که مستلزم عسر و حرج است، نفی می‌کند. البته ممکن است کیفیت دلالت این دو آیه بر نفی عسر و نفی حرج یکسان نباشد، ولی به‌رحال مجموعاً دلالت می‌کنند که برای دولت و دولتمرد اسلامی تکلیف عسری و حرجی جعل نشده است. البته برخی آیات، چون آیه «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ» (حج: ۷۸) یا آیه «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» (تغابن: ۱۶) و مانند آن نیز در ظاهر دلالت می‌کنند که دولت اسلامی مکلف است تا می‌تواند برای تحقق اهداف خود تلاش کند و اطلاق مفهوم «استطاعت»، اثبات‌کننده تکالیف حداکثری است. در پاسخ به این ابهام باید گفت که حکم موجود در این آیات، برخلاف سنت عمومی پیش‌گفته نیست؛ چراکه در این آیات، مراد از قدرت و توان، قدرت و توان عرفی است، نه عقلی و عرف تعیین‌کننده آن است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۷۱۵-۷۱۷).

با توجه به آنچه گفته شد، تکالیف و مسئولیت‌های دولت اسلامی در سیاست خارجی، متناسب با قدرت آن است. بنابراین، تصمیم‌گیری دولتمردان برای عدول از یک سطح به سطح دیگر بر اساس قاعده وسع و توان طبیعی، مبتنی بر عقلانیت روبه‌ای است؛ چون اولاً بر مبنای منطق تکلیف، تصمیم‌گیرنده سیاست خارجی مسلمان اعتقاد دارد، شارع حکیم - که خود عقل کل است - اجازه انجام تکلیف بر مبنای عناوین ثانویه در شرایط استثنایی را داده است که در چهارچوب قاعده ملازمه عقلانی می‌باشد؛ ثانیاً تصمیم‌گیری بر پایه قاعده وسع، فی‌نفسه و مستقل از حکم شرع، عقلانی است؛ چراکه این قواعد از اصول عقلی در سیره عقلاست (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۰، ص ۳۰-۳۲). بنابراین، دولت اسلامی به‌فرض وجود قدرت، نسبت به پیگیری منافع در گستره جامعه شیعه،

امت اسلامی و جامعه بشری مسئول است و در صورت سستی و سهل‌انگاری درباره تعهدات خود، در پیشگاه الهی بازخواست خواهد شد؛ اما در صورت نبود توان طبیعی، از آنجاکه تکلیفی متوجه آن نیست، می‌تواند از سطح فاقد قدرت به سطح برخوردار از قدرت عدول کند و به محض ایجاد تمهیدات مناسب، مسئولیت‌های خود در سطوح بالاتر را نیز پیگیری نماید.

۳. مصلحت

برخلاف عنصر توان طبیعی، که ناظر به شرایط عینی دولت برای عمل بود، معیار دوم یعنی مصلحت، مربوط به ارزشی است که برای عمل در یک سطح تصویر می‌شود و آن را از سطوح دیگر متمایز می‌کند. قبل از بررسی نقش مصلحت در تنظیم منفعت‌ورزی در سیاست خارجی دولت، لازم است که نسبت آن با مفهوم قریب منفعت مشخص شود.

۱-۳. نسبت منفعت و مصلحت

مفاهیم منفعت و مصلحت به لحاظ معنایی با یکدیگر قرابت دارند. این قرابت معنایی موجب شده است که بسیاری از اندیشمندان سیاسی اسلامی این مفاهیم را در یک معنای واحد به کار برند و تمایز مفهومی آنها را به حداقل برسانند. از سوی دیگر، برخی محققین با برجسته کردن مرز باریک مفهومی بین این دو واژه، تلاش کرده‌اند در حوزه نظریه‌پردازی با اتخاذ رویکردی چندسطحی، هر یک از مفاهیم منفعت و مصلحت را متناسب با گستره معنایی آن، در یک ظرف مشخص به کار گیرند. از باب نمونه، برخی از دیدگاه‌های مطرح درباره منافع دولت اسلامی با تفکیک میان منفعت ملت و مصلحت دولت، قائل به منافع ملی و مصالح اسلامی شده‌اند. این دیدگاه‌ها، از یک سو خود را با محذوری به نام ملت معین در قلمرو سرزمینی مشخص روبه‌رو دیده‌اند که به‌طور طبیعی اهدافی را برای خود ترسیم کرده است؛ و از سوی دیگر، با توجه به تلقی اسلامی خود از دولت، ارزش‌هایی را برای آن ترسیم می‌کنند که در مواردی با آنچه منافع ملی خوانده می‌شود، تراحم پیدا می‌کند. از این رو ناچار می‌شوند با هدف تأمین هر دو دسته از اهداف، یکی را منفعت و دیگری را مصلحت بنامند. بنابراین، ابتدا لازم است با بررسی نسبت منفعت و مصلحت، جایگاه هر یک از این دو مفهوم در اندیشه سیاسی اسلامی به‌خوبی تبیین شود.

منفعت - همان‌طور که گفته شد - به ابزاری اطلاق می‌شود که کنشگر را به خیر مطلوب می‌رساند. تعریف خیر، با توجه به جهان‌بینی کنشگر صورت می‌گیرد. در تلقی دینی از جهان و انسان، خیر ماهیتی تشکیکی دارد که در شکل نهایی خود، کمال قرب الهی را شامل می‌شود؛ اما در مرحله قبل از آن، هر نوع هدف میانی چون عدالت، امنیت، آزادی، رفاه اقتصادی و... به‌عنوان خیر آلی و ابزاری مورد اهتمام قرار می‌گیرد. بنابراین، منفعت دولت هر آن چیزی است که معنویت، عدالت، امنیت و... را برای جامعه دینی به‌ارمغان آورد و از آن طریق، سعادت ابدی انسان را تضمین کند؛ اما مصلحت از آن دست واژه‌هایی است که به‌رغم ابهامات مفهومی، فراوان استفاده می‌شود؛ بدون

آنکه در معنا و محتوای آن دقت لازم صورت گیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۲). این واژه به لحاظ لغوی با دسته‌ای از واژه‌ها همچون نفع، خیر، سعادت و حکمت، قرابت معنایی دارد؛ درحالی که معنای آن اخص از محتوای مفاهیم یادشده است و به صورت مجزا نمی‌توان آن را معادلی برای هر یک از آن واژه‌ها قرار داد. لغویان مصلحت را ضد فساد و اصلاح را ضد افساد تعریف می‌کنند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۱۶). ریشه لغوی مصلحت به انطباق بر حکمت برمی‌گردد. در واقع در جایی که یک پدیده، عمل، اندیشه و... مطابق مقتضای حکمت باشد، می‌تواند وصف مصلحت را برای آن به کار برد. از این رو مفهوم مصلحت، هم در منفعت و هم در ضرر استفاده می‌شود؛ همانند بیماری، که در ظاهر برای انسان ضرر است، اما در شرایطی که موجب تقویت ایمان او شود، به مصلحت اوست (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۰۴).

بر اساس مبانی اندیشه دینی، مصلحت امری مستقل از وجود مخلوقات نیست؛ بلکه از آنجاکه اراده الهی اصالتاً به کمال و خیر اشیا تعلق می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۹۱)، مصلحت در تلقی فلسفی به معنای هر آن چیزی است که «خیر اکثر» و «کمال اتم» را برای انسان به‌ارمغان بیاورد. بنابراین اگر عملی منجر به تحقق خیر و کمال اکثر گردد، موافق مصلحت، و در غیر این صورت مخالف آن است. در فرهنگ دینی، مصلحت مقایسه‌ای میان خوبی‌ها و بدی‌ها و نقص‌ها و کمال‌هاست؛ به همین دلیل هر کاری که برآیند آن باعث ایجاد وجود کامل‌تر گردد، مطابق مصلحت است و هر عملی که مجموعه فعل و انفعالات آن به وجود ضعیف‌تر منجر گردد و از کمالات وجود کاسته شود، خلاف مصلحت تلقی می‌شود. افرادی که با ایثار جان خود در راه خدا منافع محدودشان را فدا می‌کنند، در مقابل، منفعت بی‌نهایتی را به دست می‌آورند که از آن به مصلحت تعبیر می‌شود (همو، ۱۳۹۱الف، ج ۱، ص ۲۲۳-۲۲۷). آیت‌الله خوبی درباره رابطه منفعت و مصلحت می‌نویسد:

مصلحت و مفسده غالباً از سنخ منفعت و ضرر نیستند و به عبارت دیگر، احکام شرعی تابع منافع و ضررها نمی‌باشند و فقط از مصالح و مفاسد در متعلقاتشان تبعیت می‌کنند و معلوم است که مصلحت و مفسده مساوی با ضرر و منفعت نیست؛ همچنان که بسیاری از واجبات مثل خمس، حج و جهاد توأم با ضررهای مالی یا بدنی است و در بعضی از محرّمات، منفعت مالی یا بدنی است. پس واجبات و محرّمات از مصالح و مفاسد تبعیت می‌کنند (خوبی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۴۰۴-۴۰۵).

با توجه به مفهوم‌شناسی ارائه شده از مصلحت، می‌توان گفت که منفعت و مصلحت از جهت معنایی، اصطلاحی متباین‌اند؛ ولی از نظر مصداقی، رابطه عموم و خصوص من‌وجه میان آنها برقرار است. بنابراین برخی منافع، مصلحت‌اند و برخی مصلحت نیستند؛ منفعتی که در قیاس با منفعت دیگر، خیر اکثر را برای کنشگر به وجود می‌آورد، مصلحت نیز هست؛ اما منفعتی که در قیاس با منفعت دیگر، خیر اکثر را فراهم نمی‌کند، مصلحت نیست. بنابراین در نسبت میان منافع و مصالح، مفهوم مصلحت خاص‌تر از منفعت است. در واقع، مصلحت همان منفعتی است که به کمال وجود کنشگر منجر می‌شود؛ پس آن چیزی که در حوزه حیات فردی و اجتماعی انسان مطرح است، منافع است؛ اما با توجه به مفهوم‌شناسی منفعت به ابزار دستیابی به خیر، ممکن است در عمل میان برخی منافع تراحم

به وجود آید؛ به این معنا که به دست آوردن یک منفعت، باعث از بین رفتن منفعت دیگر شود. در اینجا تزاخم میان دو منفعت است، نه منفعت و مصلحت. رفع تزاخم بر اساس اصول ارزشی و اعتقادی کنشگر صورت می‌گیرد و منفعتی که کمال بیشتری را برای انسان حاصل می‌کند، مصلحت و مقدم بر منفعت دیگر است. بنابراین باید به این نکته توجه داشت که مفاهیم منفعت و مصلحت، در برابر یکدیگر نیستند؛ بلکه مفهوم مصلحت در حقیقت نقشه راهنمایی برای ارزش‌گذاری میان منافع و رفع تزاخم احتمالی میان آنهاست. پس منفعت، عنصر تعیین‌کننده‌ای است که اثرگذاری مطلوب آن، با معیار مصلحت سنجیده می‌شود.

۲-۳. تنظیم منافع در بستر مصالح

مصلحت در فقه، یا فقط به جنبه‌های اخروی و معنوی دلالت دارد یا اینکه در ضمن آن، جنبه‌های مادی مسئله را نیز دربرمی‌گیرد. بر اساس این منطق فقهی، اگر منافع مادی با معنویات در تضاد باشد، عنوان مصلحت فقهی بر آن صدق نمی‌کند (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۷۱۰). با این توضیح باید گفت، مصلحت هر آن چیزی است که موجب کمال و صلاح واقعی انسانیت است؛ اگرچه با امیال و خواسته‌های انسان در تضاد باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۵). پس ملاک کلی ارزش اخلاقی، تنها مصلحت واقعی انسانیت است و گستره آن در جامعه اسلامی، هم دنیا و هم آخرت مردم را دربرمی‌گیرد. پیوند دنیا و آخرت در تفکر دینی، در تصویر ارائه‌شده از مفهوم مصلحت آشکار می‌شود. پس مصلحت حقیقی دولت، چیزی است که هم منافع مادی و هم منافع معنوی آن را پوشش دهد. اگر طرح یا اقدامی منافع مادی آن را تأمین کند، ولی در عین حال ارزش‌های معنوی آن را خدشه‌دار نماید، مصلحت دولت نیست و مجوزی برای انجام آن وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۴۶۶).

احکام شرعی که دولتمردان ملزم به اجرای آنها هستند، تابع مصلحت‌اند و درگرو منفعت صرف مادی نیستند. بسیاری از تکالیف و مسئولیت‌های دولت اسلامی، مانند حمایت همه‌جانبه از مستضعفان و مظلومان، در عین آنکه دارای مصلحت‌اند، مستلزم ضرر ظاهری نیز می‌باشند؛ ولی از آنجاکه ملاک ثبوت حکم، وجود مصلحت قطعی در آن است، دولت باید حداکثر اهتمام را درباره انجام آن داشته باشد: «مصلحت از سنخ منفعت، و مفسده از سنخ مضرت (ضرر) نیست... و احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد است؛ نه منافع و مضار. به همین دلیل در بسیاری از واجبات شرعی، از قبیل زکات، خمس، حج و جهاد، ضرر مالی یا جانی وجود دارد؛ چنان‌که در بخشی از محرّمات الهی منافع مالی و بدنی هست» (خوئی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۴۰۴-۴۰۵). مصلحت همچنین می‌تواند در حوزه نظام سیاسی مطرح شود. آنچه متعلق مصلحت در عرصه نظام سیاسی را از موارد یادشده متمایز می‌کند، جدا از گستره فراگیر و تأثیرگذاری آن بر همه افراد جامعه اسلامی، این است که مصلحت نظام تضمین‌کننده بسیاری از موارد یادشده نیز است؛ چراکه با به خطر افتادن اساس نظام سیاسی، بنیان بسیاری از مصالح نیز به خطر می‌افتد (ایزدهی، ۱۳۹۳، ص ۸۵).

تا اینجا روشن شد که در کنار توان طبیعی، مصلحت دومین معیاری است که می‌تواند منفعت‌ورزی دولت در سیاست خارجی را تحدید و تعدیل کند. بر این اساس، چیزی که موجب می‌شود در یک برهه زمانی، عمل در یک سطح توسط دولت اسلامی به‌شدت کم‌رنگ شود و در مقابل، سرمایه‌گذاری‌ها برای عمل به سطوح دیگر هدایت شوند، وجود مصالحی است که در چهارچوب اهداف کلان دین و نظام اسلامی در این کنش‌ها احراز می‌شود؛ اما دو نکته را در مورد رعایت مصلحت در اقدامات دولت باید مدنظر قرار داد. برخی، مصلحت‌سنجی‌های دولت اسلامی را به منفعت‌محوری و عرفی‌گرایی تأویل می‌کنند و معتقدند که مصلحت، ابزاری در خدمت رهبران دولت اسلامی برای عبور از چهارچوب‌های محدود شریعت است. در پاسخ به این ابهام، لازم است ابتدا نسبت مصلحت با منفعت‌محوری و عرفی‌گرایی روشن شود و سپس ضوابط عام مصلحت‌سنجی را در چهارچوب اهداف نظام اسلامی بررسی کرد.

۱-۲-۳. نسبت مصلحت‌گرایی با منفعت‌محوری و عرفی‌گرایی

همان‌طور که گفته شد، برخی مصلحت‌گرایی در چهارچوب دولت اسلامی را همان منفعت‌محوری در راستای معیارهای مادی و منافع زودگذر رهبران نظام می‌دانند و معتقدند که حاکمان اسلامی می‌توانند با توجیه مصلحت‌گرایی، مصالح دولت را بر قوانین شریعت نیز مقدم بدانند و در این مسیر تا تعطیلی اصل توحید نیز پیش بروند. مهدی بازرگان در این باره می‌نویسد:

در جمهوری اسلامی خودمان نیز دیدیم که شعار دین و دنیا به‌صورت ادغام دین و سیاست و سیاست‌تابع روحانیت، کار را به جایی رساند که گفتند: حکومت و بقای نظام (به تعبیر دیگر بقای قدرت و حاکمیت) از اولویت و اصالت برخوردار است. اگر مصالح دولت و حفظ امت اقتضا نماید، می‌توان اصول و قوانین شریعت را فدای حاکمیت نمود و تا تعطیل توحید پیش رفت (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۵۸).

اشکال اساسی این شبهه در تصویری است که از دولت اسلامی ارائه می‌دهد. دولت اگر به‌معنای حقیقی کلمه اسلامی باشد، به این معنا که هم بر اساس چهارچوب‌های مورد پذیرش عقل و شرع ساخت‌بندی شده باشد و هم به‌دنبال تحقق اهداف شریعت باشد، تمام کوشش‌های آن در مسیر تثبیت آموزه‌های شریعت خلاصه می‌شود و کنش دولت، در حقیقت، سازوکاری اجرایی در راستای به‌اجرا درآوردن اهداف و غایات دین در عرصه عمل است. بنابراین، مصلحت‌سنجی در این چهارچوب، نه‌تنها در تضاد با اهداف شریعت قرار ندارد، بلکه اساساً با هدف تأمین اهداف دین به‌کار گرفته می‌شود. به همین دلیل نیز در صورت تعارض میان مصالح مادی و مصالح ارزشی، مصالح ارزشی را بر مصالح مادی مقدم می‌دارد. آیت‌الله خامنه‌ای با طرح اشکال کسانی که مصلحت‌گرایی را در برابر حقیقت‌گرایی مطرح می‌کنند، تصویر تقابل میان این دو عنصر را از اساس باطل می‌دانند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۰۶/۰۴). ایشان در این باره می‌فرمایند:

بعضی خیال می‌کنند که مصلحت در مقابل حقیقت است؛ در صورتی که مصلحت هم یک حقیقت است؛ کما اینکه حقیقت هم مصلحت است. اصلاً حقیقت و مصلحت از هم جدا نیستند. مصالح پنداری و شخصی است که بد است. وقتی مصلحت شخصی نیست، وقتی مصلحت مردم و مصلحت کشور است، این می‌شود یک امر مقدس؛ یک امر خوب؛ یک چیز عزیز. چرا ما باید از آن فرار کنیم؟ (همان، ۱۳۷۷/۱۲/۰۴).

بر اساس این رویکرد بنیادین، دولت اسلامی ضمن آنکه تحقق آرمان‌ها و اهداف اصیل و کلان دین را مهم‌ترین هدف نظام سیاسی قرار می‌دهد و برنامه‌ریزی‌ها و اقدامات دولت را در بستر آن هدایت می‌کند، واقعیت‌های موجود جامعه اسلامی و جهان پیرامونی را نیز مدنظر قرار می‌دهد و به‌نوعی با تلفیق آرمان‌گرایی و واقع‌بینی، تحقق آرمان‌ها را در بستر واقعیت‌های موجود دنبال می‌کند:

یک حرفی را سر زبان‌ها انداختند، درباره‌اش نوشتند و گفتند. الان هم انسان در گوشه و کنار می‌شنود که ملاحظه واقعیت‌های جامعه و جهان با آرمان‌گرایی نمی‌سازد. آرمان‌گرایی را اشتباه کردند با رویاگرایی. آنچه ما می‌خواهیم دنبال کنیم و اصرار بر آن داریم، این است که واقع‌بینی (مشاهده واقعیات جامعه و جهان) با آرمان‌گرایی و تعقیب آرمان‌ها و آرزوهای بزرگ ملت ایران، هیچ‌گونه تنافی و تعارضی ندارد (همان، ۱۳۹۱/۰۵/۰۳).

اندیشمندان اسلامی این نوع مصلحت‌سنجی را حتی در ساخت‌بندی امت اسلامی و تکاپوهای دولت برای تشکیل امت واحد اسلامی نیز دنبال می‌کنند. بر اساس این دیدگاه، هرچند وحدت رهبری امت اسلامی امری تغییرناپذیر است و همه امت اسلامی به حکم اولی باید ولایت ولی امر مسلمین جهان را بپذیرند، ولی گاهی بر اساس اقتضائات موجود، تعدد حکومت‌های اسلامی موافق با مصلحت است:

گاهی تعدد حکومت‌های اسلامی مقتضای مصلحت است. در این گونه موارد باید دست از تلاش‌های وحدت‌طلبانه برداشت و رضا داد به اینکه در هر کشور اسلامی، اصلاح افراد حاکم بر مردم باشد و مستقلاً اداره و تدبیر کشور خود را تصدی کند... خلاصه آنکه تا قبل از تشکل یافتن حکومت واحد جهانی به‌دست حضرت امام علیه السلام و زمان عصر اوضاع و احوال یکسان نیست. در پاره‌ای از اوضاع و احوال باید برای متحد کردن دو یا سه یا چند مملکت اسلامی کوشید؛ اما در بعضی دیگر از اوضاع و احوال، مصالحی ایجاب می‌کند که چنین کوششی انجام نیابد. به تعبیر دیگر، وحدت یا کثرت داشتن حکومت اسلامی تابع مصالح امت اسلام و اوضاع زمانه است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۸۱).

البته باید توجه داشت که به‌رغم اهمیت مصلحت، باید با ضابطه‌مند کردن آن از طریق تعیین و تثبیت اصول و نهادهای مرجع، از سوءاستفاده از عنوان مصلحت جلوگیری کرد: «طبعاً مصلحت چیز مهمی است و نباید آن را ندیده گرفت؛ اما اینکه به‌بهانه مصلحت ما دائماً کار بد بکنیم و آن را استمرار دهیم، این البته خیلی غلط است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۷/۱۱/۱۳).

در کنار تلقی مصلحت‌گرایی به منفعت‌محوری، برخی نیز مصلحت‌سنجی‌های دولت اسلامی در سیاست خارجی و دوران سیاست‌های آن در سطوح مختلف راهبردی را مساوی با عرفی‌گرایی و تنزل ماهیت دولت به یک دولت عرفی سکولار قلمداد می‌کنند:

آیا می‌توان در گذار به سوی مدرنیته و در تیزاب نقد مدرن، مخموری به کار گرفت که فقه را به قانون تبدیل کند و در نتیجه ولایت مطلقه فقیه به حاکمیت قانون، و دستگاه فقهی ما به دستگاه حقوقی عرفی تبدیل شود؟ به نظر من این مخمّر که چیزی جز عنصر مصلحت نیست، در اندیشه امام وجود دارد... (و توضیح خواهم داد) که چگونه عنصر مصلحت می‌تواند به عنوان مهم‌ترین کاتالیزور عرفی‌کننده، دستگاه فقه را به نظام حقوقی عرفی تبدیل کند (صالح پور، ۱۳۷۸، ص ۲۸).

تلقی مصلحت‌سنجی به عرفی‌گرایی، ناشی از عدم درک صحیح از مفهوم مصلحت است. مصلحت حاکم بر سیاست خارجی دولت اسلامی، تابع موازین عقل و شرع است و در راستای تأمین اهداف غایی شریعت و جامعه اسلامی و به‌ویژه از بین رفتن مشکلات ناشی از تراجم برخی احکام و تکالیف، و اداره مطلوب و بهتر دولت قرار دارد. بنابراین به کارگیری مصلحت خارج از ضوابط پذیرفته‌شده عقلی و نقلی، نامشروع و فاقد حجیت است. از باب نمونه، شیخ طوسی برقراری رابطه و هرگونه قرارداد با اهل ذمه را بر عهده امام مسلمین و حاکم جامعه قرار داده؛ اما در عین حال آن را به مصلحت اسلام مقید کرده است؛ به گونه‌ای که مصلحت‌اندیشی در این خصوص، در صورتی که با احکام شریعت در تضاد باشد، اعتبار ندارد و طبیعتاً قراردادی هم که بر اساس آن مصلحت تنظیم‌شده است، معتبر نخواهد بود (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۲).

بر این اساس تأکید می‌شود که مصلحت‌سنجی در دولت اسلامی، در قلمروی غیر از تأمین اهداف غایی شریعت - که فلسفه وجودی دولت اسلامی است - حجیت ندارد و نامشروع است. پس با فرض رعایت ضوابط مصلحت‌سنجی، از اساس زمینه طرح مصلحت‌سنجی به مثابه عرفی‌گرایی وجود نخواهد داشت؛ بلکه این نوع کنش، هرچند در ظاهر می‌تواند به رها کردن یکی از تکالیف دولت، مانند حمایت اقتصادی تام از همه جنبش‌های آزادی‌بخش تأویل شود، اما عدول از آن و پیگیری این تکلیف در سطوح پایین‌تر، با هدف ایجاد زمینه مطلوب برای پیگیری تکلیف رهاشده است و از این جهت کاملاً در راستای اهداف شریعت می‌باشد.

۲-۲-۳. ضوابط مصلحت‌سنجی

مصلحت‌سنجی بر اساس ضوابط مشخص و در یک چهارچوب نهادینه‌شده صورت می‌گیرد. تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت، به‌طور طبیعی با تنگناهایی مواجه است که می‌تواند حوزه مصلحت‌سنجی را نیز دچار چالش کند. صرف‌نظر از نهاد تعیین‌کننده غیر معصوم، اگر مصلحت‌سنجی در مدار سلیقه‌های شخصی قرار گیرد، می‌تواند زمینه عرفی شدن دولت را فراهم آورد. به همین دلیل، ضرورت تعیین و تبیین ضوابط مصلحت‌سنجی، امری انکارناپذیر است. در مورد نهاد تصمیم‌گیر در فرایند مصلحت‌سنجی و ضوابط کنترل‌کننده آن، در تبیین سیستم نظارت و راهبری الگو بحث خواهد شد؛ اما در مورد ضوابط عام مصلحت‌سنجی - اگرچه بحث تفصیلی از حوصله این پژوهش خارج است - از باب نمونه، با بررسی یکی از ضوابط عام و عقلانی مصلحت‌سنجی، روشن می‌شود که از منظر فقه پشתיبان دولت اسلامی هر نوع مصلحت‌سنجی نیز نمی‌تواند توجیهی برای قبض و بسط تکالیف دولت در سیاست خارجی قرار بگیرد؛ بلکه مصلحتی مدنظر است که در قالب این ضوابط عام دنبال شده باشد.

الف) ترجیح اهم بر مهم

یکی از ضوابط عام مصلحت‌سنجی، ترجیح اهم بر مهم است. اهم و مهم در اصطلاح به معنای تقدّم حکم مهم‌تر در جایی است که بین دو حکم (مهم و مهم‌تر) در مقام عمل تراحم وجود دارد. بنابراین، هرگاه بین دو واجب تراحم باشد - یعنی انجام هر دو امکان‌پذیر نباشد - در مقام رفع تراحم، در صورتی که یکی اهمیت بیشتری داشته باشد، مقدم می‌گردد (جمعی از محققان، ۱۳۸۹، ص ۶۱۳). در واقع در مورد تراحم دو مصلحت، اگر مصلحت یکی از آن دو امر از دیگری بیشتر باشد، بحث ترتّب پیش می‌آید و در ترتّب، امری که دارای مصلحت بیشتری است، «اهم» نامیده می‌شود و بر مورد مهم مقدم می‌گردد (همان، ص ۲۵۰). از باب نمونه، ممکن است نجات دو ملت مظلوم مسلمان و غیرمسلمان بر دولت اسلامی واجب باشد؛ ولی چون انجام هر دو به‌صورت توأمان برای دولت ممکن نیست، از آنجاکه یکی مسلمان است (اهم) و دیگری غیرمسلمان (مهم)، بر اساس این قاعده، باید مورد اهم را نجات داد. بنابراین در تراحم مصلحت اهم با مهم، به‌حکم عقل، مصلحت شدیدتر و قوی‌تر بر مصلحت کمتر ترجیح داده می‌شود.

مهم‌ترین مسئله در قاعدهٔ ترجیح اهم بر مهم در فرایند مصلحت‌سنجی، شاخص‌های تقدیم اهم بر مهم و در واقع معیارهای تشخیص اهم و مهم است. مرجع تشخیص اهم و مهم و ملاک‌های آن و تفکیک بین آنها، نهاد ناظر و راهبر در الگوی منافع است که از طرق مختلف، اهم و مهم و ترجیح یکی بر دیگری را احراز می‌کند و حکم وی برای دستگاه‌های ذی‌ربط لازم‌الاجرا خواهد بود؛ اما تدوین این شاخص‌ها کمک می‌کند که مصلحت‌سنجی در یک بستر ضابطه‌مند صورت گیرد و اطلاق اهم بر یک مسئله و ترجیح آن بر مورد مهم، بر اساس سلاقی شخصی صورت نگیرد. علمای علم اصول، معیارهای مختلفی را برای شناخت اهم و مهم ارائه کرده‌اند. از باب نمونه، مرحوم مظفر در کتاب *اصول الفقه*، ده معیار برای این مسئله معرفی می‌کند (مظفر، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۲۵-۱۲۷). البته تقسیم‌بندی‌های دیگری نیز برای ملاک‌های تشخیص اهم و مهم ارائه شده است که می‌توانند به‌خوبی این فرایند را ضابطه‌مند کنند. برای نمونه، درجه‌بندی بر اساس مصالح، درجه‌بندی بر اساس احکام تکلیفی، درجه‌بندی بر اساس انواع واجب و حرام، تطبیق با اهداف کلی دین و... (رضوانی، ۱۳۹۲، ص ۷)، برخی از این معیارها اینند که می‌توان بر اساس آنها، فارغ از سلاقی و دیدگاه‌های شخصی، مسئلهٔ اهم را از مهم بازشناخت و در مقام عمل، دولت اسلامی را از بن‌بست تراحم عملی خارج کرد. توضیح هر یک از این معیارها را باید در جای خود جست‌وجو کرد. ذکر این موارد، تنها با این هدف صورت گرفت که قاعدهٔ عقلانی ترجیح اهم بر مهم توسط فقها و اصولیون ضابطه‌مند شده است و به‌کارگیری آن در فرایند مصلحت‌سنجی، بر اساس قواعد عقلی مشخص صورت می‌گیرد. استاد مطهری در این باره می‌نویسد:

حدود و درجهٔ آن مصالح را، یا خود اسلام بیان کرده که این در چه درجه است، آن در چه درجه؛ یا اگر بیان نکرده، ما به‌حکم دلیل عقل می‌توانیم بفهمیم که این در چه درجه است، آن در چه درجه. پیغمبر فرمود: «إِذَا اجْتَمَعَتِ الْخُرْمَتَانِ طُرِحَتِ الصُّغْرَى لِلْكُبْرَى»؛ وقتی که دو امر محترم - به‌صورت واجب باشد یا به‌صورت حرام - در یک‌جا

جمع شد، کوچک تر را به خاطر بزرگ تر باید رها کرد. در مواردی که حرمت‌ها با یکدیگر می‌جنگند، تزامم پیدا می‌کنند، یعنی امر دایر است میان دو حکمی که اسلام دارد و ما عملاً باید یکی از آن دو حکم را رها کنیم تا حکم دیگر را حفظ کنیم، اینجا وظیفه مجتهد است که تشخیص صحیح داشته باشد؛ مهم تر را بگیرد و مهم را رها کند. اسمش را «اهم و مهم» می‌گذارند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲۱، ص ۳۲۹-۳۳۰).

نتیجه گیری

دولت اسلامی دولتی منفعت‌گراست که منافع خود را در بستر حقیقت و با نگاهی واقع‌بینانه دنبال می‌کند. از منظر منفعت‌گرایی حقیقت‌گرایانه، دولت اسلامی و کارگزاران آن، در تحقق رسالت‌های الهی خود نه تنها دیگران را مزاحم خویش نمی‌پندارند، بلکه خیرخواهی برای هموعان خود را کمکی در جهت نیل سریع تر به آن هدف می‌دانند. کنش رقابتی دولت اسلامی برخلاف دولت‌های مادی، برای دستیابی به ارزش‌های متعالی است؛ نه پس زدن و محروم کردن دیگران از آنچه حق آنان است. چنین بازیگر سیاسی‌ای خود را از سایر اعضای جامعه انسانی جدا نمی‌بیند؛ بلکه همه ملت‌ها را اعضای به هم پیوسته و متشکل و روان به سوی یک هدف واحد می‌پندارد و رقابت را در کسب صلاحیت بیشتر برای ارائه خدمت بهتر به خلق خدا و نه عقب راندن دیگران معنا می‌کند. با این وصف، توانمندی‌های محدود دولت و همچنین پیچیدگی‌های روابط بین‌الملل، امکان پیگیری حداکثری منافع در همه سطوح را سخت می‌کند؛ افزون بر اینکه احکام سیاست خارجی دولت اسلامی به‌رغم آنکه در مرحله نظر با یکدیگر تزامم ندارند، در اجرا با تراحمات بسیاری روبه‌رو می‌شود؛ از این رو لازم است معیارهایی را برای تعیین تکلیف دولت در صورت تزامم و همچنین مشخص کردن سطوح عملکردی دولت در شرایط خاص ارائه کرد. «توان طبیعی» و «مصلحت» دو ملاکی هستند که رفتار سیاست خارجی دولت اسلامی بر اساس آنها هدایت می‌شود. بنابراین پیگیری منافع دولت اسلامی متوقف بر وجود دو عنصر توان طبیعی و مصلحت به‌صورت هم‌زمان در یک سطح است.

منابع

- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر.
- ایزدهی، سجاد، ۱۳۹۳، *مصلحت در فقه سیاسی تسبیح*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- باربر، جیمز و مایکل اسمیت، ۱۳۸۱، *ماهیت سیاست‌گذاری خارجی در دنیای وابستگی متقابل کشورها*، ترجمه حسین سیف‌زاده، تهران، قومس.
- بزرگان، مهدی، ۱۳۷۷، *آخرت و خدا هدف بعثت انبیا*، تهران، رسا.
- بدلیسی، ادريس بن حسام‌الدین، ۱۳۸۷، *قانون شاهنشاهی*، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، بی‌تا، لوح فشرده حدیث ولایت (مجموعه بیانات مقام معظم رهبری)، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
- <http://farsi.khamenei.ir/speech-content>
- جمعی از محققان، ۱۳۸۹، *فرهنگ‌نامه اصول فقه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹، *ولایت فقیه؛ ولایت فقاقت و عدالت*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۴، *نسبت دین و دنیا*، قم، اسراء.
- خوئی، ابوالقاسم، ۱۳۷۸، *محاضرات فی اصول الفقه*، تقریر محمداسحاق فیاض، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- دهقانی فیروزآبادی، جلال، ۱۳۹۰، «نظریه اسلامی سیاست خارجی: چارچوبی برای تحلیل سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران»، *روابط خارجی*، ش ۹، ص ۷-۴۸.
- رافعی، مصطفی صادق، ۱۹۶۴م، *الاسلام نظام الانسانی*، قاهره، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامیه.
- رضوانی، علی، ۱۳۹۲، «شاخص‌های تقدیم اهم بر مهم در تراجم‌های اخلاقی»، *معرفت اخلاقی*، ش ۱۳، ص ۵-۱۸.
- شیرازی، محمدبن‌ابراهیم صدرالدین، ۱۳۶۰، *اسرار الآیات و انوار البینات*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
- _____، ۱۳۸۰، *المبدا و المعاد، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، بی‌تا، *الحائثیه علی‌الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
- صالح‌پور، جهانگیر، ۱۳۷۸، «امام خمینی: فقیه دوران گذار؛ از فقه جواهری تا فقه المصلحه»، *کیان*، ش ۴۶، ص ۲۶-۳۷.
- طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۸۷، *المبسوط فی الفقه الامامیه*، محقق محمدباقر بهبودی، تهران، مکتبه المرتضویه.
- عسکری، حسن بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *فروق اللغه*، بیروت، دار الآفاق الجدیده.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *فصول المتزعه*، تحقیق دکتر فوزی متری نجار، تهران، المکتبه الزهراء.
- لبان، ابراهیم عبدالمجید، ۱۹۵۰م، *الفلسفه و المجتمع الاسلامی*، قاهره، مکتبه النهضه المصریه.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *آموزش عقاید*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- _____، ۱۳۸۸، *پیش‌زمینه‌های مدیریت اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- _____، ۱۳۹۱الف، *نظریه حقوقی اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- _____، ۱۳۹۱ب، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۴، *اصول فقه*، ترجمه محسن غرویان و علی شیروانی، قم، دارالفکر.
- مورگنتا، هانس جی، ۱۳۷۴، *سیاست میان ملت‌ها*، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۴۲۱ق، *کتاب البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
- نراقی، احمدبن محمد مهدی، ۱۴۱۷ق، *عوائد الایام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- هالستی، کی، جی، ۱۳۹۰، *مبانی تحلیل سیاست بین‌الملل*، ترجمه بهرام مستقیمی و مسعود طارم سری، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.