

گفتمان امام خمینی (ره)

پیرامون امنیت ملی و سیاست خارجی

حسن روحانی*

چکیده

مقاله حاضر، نظم گفتمانی امام خمینی (ره) پیرامون امنیت ملی و سیاست خارجی را در کانون توجه قرار داده است. در این نوشتار، پس از مروری بر بحث نظریه گفتمان و تحلیل گفتمان، دیدگاه‌های شش تن از متفکران متقدم و متأخر مسلمان پیرامون امنیت ملی و سیاست خارجی اجمالاً آورده شده و سپس دیدگاه‌های حضرت امام (ره) در این خصوص به تفصیل تشریح گردیده است. سپس با ابتناء بر نظریه و روش تحلیل گفتمان، نقشه معانی یا نظم گفتمانی ایشان استخراج و مفصل‌بندی گردیده است. نظم گفتمانی مذکور - به عبارت دیگر - ابعاد مهمی از نظریه سیاسی حضرت امام (ره) را توضیح می‌دهد. این مقاله نشان می‌دهد که صورت‌بندی نظم گفتمانی امام (ره) حول موضوع یادشده، مؤدی به «احیاء‌گری اسلامی» به مثابه دال مرکزی بوده و با واسطه «عزت‌گرایی» به دو عنصر بسیار مهم «بازدارندگی و دفاع وظیفه‌محور» و «تعامل هدفمند و عزت‌مندانه با جهان» مرتبط می‌گردد.

واژگان کلیدی

نظریه گفتمان، تحلیل گفتمان، نظم گفتمانی، دال مرکزی، احیاء‌گری اسلامی

* عضو مجلس خبرگان رهبری و رئیس مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام

Email: rouhani@csr.ir

تاریخ پذیرش: ۹۱/۰۷/۲۲

تاریخ ارسال: ۹۱/۰۴/۱۰

فصلنامه راهبرد / سال بیست و یکم / شماره ۶۵ / زمستان ۱۳۹۱ / صص ۶۶-۷

مقدمه

گفتار

گفتار امام خمینی (ره) پیرامون امنیت ملی و سیاست خارجی

جمهوری اسلامی ایران به همان اندازه که دستی در واقعیت‌های موجود روابط بین‌الملل دارد، خود را متعهد به ارزش‌هایی می‌داند که منشأ آن دستورات الهی است. سیاستگذاران در یک دولت دینی، علاوه بر آنکه دائماً باید اقتضائات برخاسته از واقعیت‌های موجود در عرصه بین‌المللی را به‌خوبی فهم کنند، باید توجه ویژه‌ای نیز به ارزش‌های جامعه خود داشته باشند. اولین پرسشی که این دوگانگی فراروی سیاستگذاران قرار می‌دهد، این است که تکالیف و مسئولیت‌های الهی یک دولت اسلامی در قبال ملت‌ها و سرزمین‌های دیگر چیست؟ و مهم‌تر از آن، با توجه به تغییرات دائمی در وضعیت جهان و رابطه واحدهای سیاسی شکل‌دهنده آن، نسبت میان تکالیف و مسئولیت‌ها از یک سو و شرایط و اقتضائات خاص زمانی و مکانی از سوی دیگر چگونه برقرار می‌شود؟

در پاسخ به این پرسش‌ها مسیر مشخصی که نوعاً دنبال می‌شود، مراجعه مستقیم به متون دینی و جستجوی پاسخ‌های مربوط از لابه‌لای این متون است. طی کردن این مسیر اگرچه مفید است، اما تأکید انحصاری بر آن عملاً می‌تواند ما را به سمت نتیجه‌گیری‌های کم‌وبیش یکسان در ادوار مختلف تاریخی و بی‌توجهی به شرایط تاریخی - اجتماعی سوق دهد. نوشتار حاضر قصد بازسازی نظریه سیاست خارجی و امنیتی دولت اسلامی با رویکرد مبنای‌گروانه با ابتناء بر متون و نصوص دینی را ندارد، بلکه سعی در فهم تجربیاتی تاریخی دارد که ما را در پاسخ به پرسش‌های فوق، توانمندتر می‌سازد. رویکرد اخیر، امروزه «تحلیل گفتار» خوانده می‌شود.

در مقاطع مختلف تاریخ اسلام، متفکران دینی و سیاستمداران بزرگ اسلامی نوعاً دیدگاه‌های خود را در انطباق با احکام شریعت از یک سو و اقتضائات زمان و مکان از سوی دیگر، مطرح کرده‌اند. در مقاله حاضر، می‌کوشیم ابتدا دیدگاه‌های شماری از این شخصیت‌ها، به‌ویژه دیدگاه امام خمینی (ره) - به‌عنوان بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران - را پیرامون امنیت و سیاست خارجی مطرح و در گام بعد با توجه به دیدگاه‌های مطروحه، صورت‌بندی گفتارانی ایشان را استخراج نمائیم. در این راستا، ابتدا مرور مختصری بر معنای گفتار (هم‌به‌مثابه نظریه و هم‌به‌مثابه روش) خواهیم داشت و سپس دیدگاه‌های ماوردی، خواجه نظام‌الملک، خواجه نصیرالدین طوسی، ابن خلدون، کاشف‌الغطاء و مدرس، معرفی می‌شود و پس از توصیف

دیدگاه‌های حضرت امام^(ره) حول دو محور یادشده، به نقشه معانی یا منظومه گفتمانی ایشان با معرفی عناصر و دال مرکزی دست می‌یابیم.

۱. گفتمان و تحلیل گفتمان

۱. رهبران بزرگ در تبلیغ نظریه‌ها و تولد و اعتباریابی گفتمان‌ها، نقش مهمی دارند. به عبارت دیگر آنها در ذیل گفتمان مورد نظر خود، نظریه‌ها و گزاره‌های بنیادین اندیشه خود را مطرح و سپس آن را غالبیت می‌بخشند. بنابراین کاوش در گفتمان رهبران بزرگ، امروزه یکی از شیوه‌های راهگشا به نظریات ایشان در ابعاد سیاسی، اجتماعی و حتی دینی و فرهنگی محسوب می‌گردد. واقعیت آن است که شیوه تحلیل گفتمان، به دلیل تفاوت‌های بنیادی با شیوه‌های کلاسیک پوزیتیویستی در نگرش به مسائل اجتماعی و سیاسی، خود را بسیار کارآمدتر نشان داده است.

۲. گفتمان، اصطلاحی است که مواجهه با کثرت معانی است؛ اما ما مشابه جریان اصلی به کاربرنده این اصطلاح، آن را «منظومه‌ای از معنایی که در آن نشانه‌ها (یا گزاره‌های محورین)، هویت و معنا می‌یابند و فهم از واقعیت و جهان پیرامون را شکل می‌دهند»، تعریف می‌کنیم. به عبارت دیگر، گفتمان مجموعه‌ای از احکام، گزاره‌ها و نشانه‌هاست که سازنده یک نظام معنایی متمایز محسوب می‌گردند. این نشانه‌ها یا احکام، به نحوی منتظم (که منعکس‌کننده نظم گفتمانی هستند)، به یکدیگر «مفصل»^۱ می‌شوند. به بیان دیگر، درست مشابه تجربیات زیست جهان ما، هر عملی که میان عناصر پراکنده در درون یک گفتمان ارتباط برقرار کند، مفصل‌بندی است. معانی واژگان و نشانه‌های به کاررفته در یک مفصل‌بندی گفتمانی، متناسب با نظام معنایی کلان آن گفتمان با دیگر گفتمان‌ها مرزبندی پیدا می‌کند. عنصر اساسی در هر مفصل‌بندی گفتمانی دال مرکزی^۲ است. دال مرکزی عبارت است از نشانگان مرکزی یک گفتمان که همانند یک میدان مغناطیسی، دیگر مفاهیم و نشانه‌ها را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد (بهروزلک، خرداد ۱۳۸۴).

1. Articulation
2. Central Signifier (nodal point)

۳. گفتمان نسبت روشنی با «نظریه» دارد. اگر نظریه: «مجموعه‌ای از مفاهیم، زبان و واژگان خاصی در اختیار ما قرار می‌دهد تا از طریق آنها ضمن شکل دادن به رفتارهای خویش، واقعیت را مورد تفسیر و ارزیابی قرار دهیم.» (قوام، ۱۳۸۴، ص ۱۳) باشد، می‌توان گفت که اساساً، یک گفتمان می‌تواند خود به‌جای یک نظریه بنشیند و به‌مثابه آن عمل کند.

۴. در فرانسه، گفتمان به سه حوزه: زبان‌شناسی^(۱)، معرفت‌شناسی و علوم اجتماعی ارتباط یافت و ماهیتی بین‌رشته‌ای پیدا کرد. می‌توان گفت همین همگرایی رشته‌ها، زمینه پیدایش نحله پساساختارگرایی را در فرانسه رقم زد. پساساختارگرایی که نقطه ملاقات رشته‌های متعددی بود و دغدغه اصلی‌اش زبان است، در تداوم چرخش هرمنوتیکی، عقلانیت مدرن را زیر سؤال برد و حتی فیلسوفی مانند فوکو را (که گفتمان را کاملاً آزاد نمی‌دانست تا هر معنایی را بپذیرد، بلکه به‌واسطه مناسبات قدرت در درون آن، تثبیت می‌شود)، از جرگه پساساختارگرایان بیرون دانست. پیشتر از آن گادامر به‌دلیل بهای زیادی که به «سنت» داده بود، سنت‌گرا خوانده شده بود. با این حال فوکو، مشهورترین خوانش از گفتمان را در فرانسه درانداخت و «تحلیل گفتمان انتقادی فوکو»^۲ را عرضه داشت و خود به همین شیوه به تحلیل گفتمان‌های متنوعی پرداخت. شیوه فوکو بعداً مایه الهام بسیاری قرار گرفت که معروف‌ترین آنها ادوارد سعید است. او ضمن استفاده از آرای فوکو، آن را بسط داد و نتایج نظری عمیقی را در حوزه‌های مختلف به‌ویژه در «مطالعات پسااستعمارگرایی» و «شرق‌شناسی» به‌جا گذاشت. او در کتاب «شرق‌شناسی» (۱۹۷۸) با ابتناء بر رویکرد «تحلیل گفتمان فوکویی»، گفتمان شرق‌شناسی را به مدد متون گوناگونی از قبیل نوشته‌های رمان‌نویسان، شاعران، سیاستمداران، شرق‌شناسان، متفکران و... مورد تحلیل دقیق قرار داد و نهایتاً این نظریه پرسروصدا را مطرح کرد که: «آثار غربیان... خود باعث‌وبانی نظمی آکادمیک شده که فرهنگ غرب از طریق آن «شرق» را تولید کرده است» (عضدانلو، ۱۳۸۳، ص ۲۷). به‌عبارت دیگر، سعید روشن ساخت که مفاهیمی مانند «شرق» و «غرب» مفاهیمی بیرونی و واقعی نیستند، بلکه این مفاهیم مقوله‌هایی هستند که به‌وسیله تمدن اروپایی برساخته شده‌اند و تمدن غرب از ابتدا تلاش داشت تا با خلق این مفاهیم، خود را در تقابل با یک دیگری بیرونی بسازد. ادوار سعید این

دوگانگی را یک جغرافیای تخیلی می‌نامد. از نظر ادوارد سعید، گفتمان شرق‌شناسی به‌صورتی شکل گرفته و مفصل‌بندی شده است که وقتی چیزی را برای یک مخاطب سوم باز می‌نمایاند، در واقع در حال صحبت در مورد بازناماست تا بازنمایی‌شونده.

۵. تحلیل گفتمان، از جهاتی با روش پوزیتیویستی مشابهت دارد. نیوتن در حالی در جستجوی قوانین مکانیک بود که مقادیر انبوهی داده، اطراف او را گرفته بود؛ داده‌هایی که از آزمایش‌های متعدد در آزمایشگاه استحصال گردیده بود. نیوتن تلاش می‌کرد ساختار منظمی را که در پس‌پشت حرکات مکانیکی، ساری‌وجاری است، با مفصل‌بندی عناصر دخیل، استخراج نماید. تحلیلگر گفتمان نیز کاری مشابه را دنبال می‌کند: او هم در جستجوی ساختار منظمی است که در فراسوی وقایع اجتماعی، تاریخی و دیدگاهی، ایفای نقش می‌کند، با این تفاوت که رویکرد پوزیتیویستی، ماهیتی کمی‌گرا دارد، در حالی که تحلیل گفتمان (از آنجا که با حوزه‌های مرتبط با انسان‌ها سروکار دارد)، کیفی‌گراست. ضمناً علوم دقیقه (که پوزیتیویسم را مد نظر دارند)، کمتر وجه تفسیری دارند، در حالی که در علوم اجتماعی و انسانی، وجه تفسیری غلیظی وجود دارد و لذا تجزیه و تحلیل داده‌ها بسیار به تحلیل گفتمانی تکیه‌مند است. به عبارت دیگر، رویکرد پوزیتیویستی در این حوزه‌ها به دلیل تعلقات رفتارگرایانه، از توانش کافی برخوردار نیست؛ در حالی که تحلیل گفتمان مبتنی بر تفکر هرمنوتیکی کسانی چون گادامر^۴ و سنت او (که در واقع پایه‌گذار اصلی بحث «چرخش هرمنوتیکی» است)، ابزار قدرت‌مندی را در اختیار ما می‌گذارد تا به توصیف معانی مشترک و تغییرات آنها بپردازیم (Warnke, 1987). تحلیل گفتمان، با استخراج «نقشه معانی»^(۲) و توصیف تحولات معانی و برهان‌ها و در نهایت دستیابی به عناصر بازیگر و مفصل‌بندی آنها (نقشه معانی)، امکان بسیار مطلوبی را برای فهم بهتر مسائل و ارائه راه‌حل بهتر مسائل اجتماعی و سیاسی فراهم می‌آورد. البته همان‌طور که بوردیو^۵ و واکانت^۶ روشن نموده‌اند (و چرخش هرمنوتیکی نیز بدو آن را به جد مطرح نموده بود)، اساساً تحلیل گفتمان اولاً نمی‌تواند از منظر ذهن خنثی صورت بپذیرد (پیش‌فرض‌های خود را دارد) و ثانیاً الزاماً خالی از رویکرد نقادانه نیست

4. Han George Gadamer
5. P. Bourdieu
6. L. Wacquant

(Bordieu & Wacquant, 1992) و ثالثاً به «دورُ هرمنوتیکی»^۷ وابسته است و دیالکتیکی که در این فرآیند اتفاق می‌افتد، امکان دستیابی به تحلیل‌های دقیق‌تر (یعنی استخراج بهتر نقشه معنای یک گفتمان) را فراهم می‌آورد (Guba & Lincoln, 1989, p.152).

۶. با توجه به نکات فوق، مقاله حاضر، نظریه گفتمان و گفتمان‌پژوهی را در پرتو سرچشمه‌های آن، مورد توجه قرار داده و بنابراین تحققات زیر را در معنای گفتمان و تحلیل گفتمان، مد نظر دارد: اولاً سنت را الزاماً ساکن نمی‌داند، بلکه آن را واجد قابلیت نقدپذیری می‌شناسد؛ ثانیاً هر فهم و تفسیری از متن یا گفتمان را مقبول نمی‌خواند و معتقد است که متن و گفتمان از معنای قطعی و نهایی برخوردارند و ثالثاً رویکرد پوزیتیویستی به تحلیل گفتمان را که می‌کوشد روش یا روش‌های انحصاری یا خاصی را مبنای عمل قرار دهد، کنار می‌گذارد و رابعاً ابعاد زمینه‌ای^۸ را در تحلیل گفتمان مد نظر دارد.

با توجه به مراتب فوق، در راستای تحلیل گفتمان امام خمینی (ره)، در ادامه ابتدا امکان مقارنه دیدگاه‌های شش تن از متفکران مسلمان به‌همراه دیدگاه حضرت امام (ره) حول دو موضوع «امنیت ملی» و «سیاست خارجی» بیان گردیده و سپس با ابتناء بر آن دیدگاه‌ها، نظم گفتمانی حضرت امام (ره) صورت‌بندی گردیده است.

۲. امنیت و سیاست خارجی از دیدگاه متفکران متقدم مسلمان

۲-۱. ماوردی: نظریه پرداز خلافت

ابوالحسن علی‌بن محمد ماوردی بصری (متولد سال ۳۶۴ در شهر بصره) در میان فقها و متکلمان، از پیشگامانی است که از وی درباره ویژگی‌های حکومت اسلامی اثری به‌جا مانده است. پیش از ماوردی اثر شناخته‌شده‌ای درباره سیاست و حکومت اسلامی وجود ندارد. نگاهی به کتاب‌های سیاسی - اجتماعی ماوردی مانند نصیحه‌الملوک، تسهیل‌النظر و تعجیل‌الظفر، قوانین‌الوزاره و سیاست‌الملک و الاحکام‌السلطانیه، می‌تواند خواننده را به نظرات وی آشنا سازد. بن‌مایه تفکر ماوردی، خلافت است. برای او عدالت و نَسَبِ قریشی خلیفه اسلامی، امری ضروری است. ماوردی همچنین مانند تمامی اندیشمندان هم‌عصر خود، از موضعی فرادستانه

7. Hermeneutical Circle

8. Contextual

به موضوع رابطه میان دولت اسلامی و بیگانگان (دارالکفر) نگاه می‌کند. از این موضع، چگونگی جهاد با مشرکان مهم‌ترین مسئله بیرونی دولت اسلامی تلقی می‌شود و به همین دلیل ماوردی فصلی از کتاب خود را به موضوع جهاد و مسائل مربوط به آن یعنی سیاست‌گذاری در امور لشکریان و تدبیر مسائل جنگ و چگونگی عقد صلح و تقسیم غنائم اختصاص داده است. ماوردی را می‌توان مهم‌ترین نظریه‌پرداز خلافت آغازین دانست، زیرا در اندیشه سیاسی وی، جنبه‌های آرمانی خلفای راشدین و سیاست برآمده از شریعت اسلامی بر مصلحت‌بینی ناشی از واقعیت‌های سیاسی می‌چربد.

۲-۲. خواجه نظام‌الملک: اندیشه سیاسی اسلامی - ایرانی

سنت سیاست‌نامه نویسی در ایران بر خلاف حوزه اسلام غیر ایرانی، به خلافت و جنبه‌های آرمانی آن توجه زیادی نداشت (طباطبایی، ۱۳۶۷، ص ۱۹۶). در این میان اندیشه‌ها و آرای سیاسی خواجه نظام‌الملک از جهت تلاش او برای ایجاد پیوند میان اندیشه ایرانی‌شهری و حکومت اسلامی با نگرش سنی (و متعلق به دوره عظمت تمدن اسلامی) حائز اهمیت است. در واقع او فهم زمینه‌گرایانه شگفتی را از سیاست به‌دست می‌دهد و روشن می‌سازد که نظریه‌پردازی او از یک طرف در پارادایم اسلامی بوده و از سوی دیگر ناظر به زمینه‌های ایرانی است.

برخلاف ماوردی، خواجه نظام‌الملک (۴۸۵-۴۰۹) به دلیل اینکه نه در دربار خلیفه عباسی، بلکه در دربار سلاطین سلجوقی خدمت می‌کرد و زیست جهان ایرانی داشت، در اندیشه سیاسی خود نگاه متفاوتی به رابطه دین و دولت دارد. اندیشه‌ها و آرای سیاسی خواجه نظام‌الملک را باید از دو کتاب وی یعنی سیرالملوک (یا سیاست‌نامه) و دستورالوزراء دریافت. خواجه نظام‌الملک که به لحاظ فقهی یک شافعی‌مذهب متعصب و به لحاظ کلامی یک اشعری بود، سعی فراوان داشت تا نظامات و اصولی را که به نظر وی برای اداره کشور ضروری بودند، مبتنی بر تجارب تاریخی ایران پیش از خود احیاء نماید. لذا بسیاری از دیوان‌ها و دفاتری که وی برای استحکام پایه‌های سلطنت سلجوقی بنا نهاد، عمدتاً از تجارب روزگار پادشاهان سلف ایران قبل از اسلام بود. بدین سبب وی با آنکه در مسلمانی خود متعصب به نظر می‌رسید و از آئین زرتشتی فاصله داشت، در آداب ملک‌داری و الگوی حکومت یکپارچه، شیوه ساسانیان را نوعی «آرمان» تلقی می‌کرد (زرین‌کوب، ۱۳۵۶، ص ۳۵). اگرچه شاید هیچ چهره‌ای،

شکوه‌مندتر از فردوسی، سراینده «خردنامه» ایرانشهری نبوده باشد که تلاش کرد در قالب شعر حماسی، این اندیشه را از ورطه نابودی رها سازد؛^(۳) اما از شاهنامه فردوسی که بگذریم تا زمان یورش مغولان، در قلمرو اندیشه سیاسی، سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک طوسی را می‌توان پر اهمیت‌ترین نوشته این دوره در تداوم بخشیدن به اندیشه سیاسی ایرانشهری به‌شمار آورد (طباطبایی، ۱۳۷۵، صص ۷۴-۷۱). سه رکن اصلی اندیشه اسلامی - ایرانی که از جایگاه معنوی و ویژه‌ای در جهان‌بینی اعتقادی و آرمان‌گرایی سیاسی جامعه ایرانی برخوردار بود، عبارت بودند از:

۱. اندیشه عدالت: غزالی در کتاب نصیحة‌الملوک از قول حکیمان می‌نویسد: «دین به پادشاهی، پادشاهی به سپاه، سپاه به خواسته، خواسته به آبادانی و آبادانی به عدل استوار است.»

۲. تمرکز قدرت: نظریات خواجه نظام‌الملک حاصل مشاهده اوضاع و احوال زمانه وی و تجارب عملی‌اش بود. زمینه‌های وجود حکومت ملوک‌الطوایفی در ایران و پیشینه چنین حکومت‌هایی که در واقع زمینه‌های بالقوه و بالفعل تجزیه کشور و به‌عنوان مانعی بر سر راه وحدت و انسجام ایران بوده، خواجه نظام را به این اندیشه سوق داد که برقراری حکومت مقتدر مبتنی بر اندیشه «تمرکز قدرت» را که یکی از ارکان اصلی اندیشه ایرانشهری به‌شمار می‌رفت، تنها راه‌حل موجود بداند.

۳. پیوند دین و دولت: خواجه نظام‌الملک در دو کتاب معروف خود به جای استفاده از دو واژه خلیفه و سلطان - که مورد استفاده سایر علما و فقهای زمانش بود - لفظ «پادشاه» را به کار برده و معلوم می‌شود که به تلازم دین و دولت اعتقاد داشته است، اما در عین حال مهم‌ترین وجه تمایز وی از دیگر اندیشمندان همچون ماوردی و غزالی، آن است که خواجه در جنگ بین سلطنت و خلافت، کاملاً طرفدار سلطنت است؛ زیرا برخلاف آن دو که نگران کاهش قداست و مشروعیت خلافت بودند، او دل‌مشغولی افول و زوال امپراطوری ایران (سلجوقیان) را داشت (شریف، ج ۲، صص ۲۲۹-۲۲۱).

خواجه نظام‌الملک پادشاهان سلجوقی را به کشورگشایی بیشتر و بسط دایره امپراطوری ایران تشویق و خود نیز آنها را در این نبردها همراهی می‌کرد. توجیه مذهبی خواجه توجه به اهمیت موضوع جهاد علیه کفار و بسط دارالاسلام بود و به همین ترتیب توانسته بود حکومت

سلجوقیان را از جانب شرق به کاشغر در چین امروزی و از جانب غرب تا انتهای بخش آسیایی ترکیه امروزی و مرزهای امپراطوری بیزانس برساند.

شاید بتوان چنین برداشت نمود که خواجه نظام‌الملک قدرت و عظمت امپراطوری ایران را به یک لحاظ، عظمت اسلام و مسلمانان تلقی می‌کرد؛ زیرا در سایه همین امپراطوری بزرگ بود که دانشمندان بزرگ اسلامی پرورش می‌یافتند و صنعت و تجارت در اوج توسعه و رونق خود بود.

۲-۳. خواجه نصیرالدین طوسی: بسطِ تفکرِ سیاسیِ اسلامی - ایرانی

با استیلای مغول بر ایران و به دنبال آن ضعف و فروپاشی دولت عباسی در بغداد، اندیشمندان اسلامی از یک سو به سمت آرمان‌گرایی (تبیین مدینه فاضله) سوق پیدا کردند و از سوی دیگر حفاظت از سرزمین‌های اسلامی را در چارچوب «نظریه غلبه» توجیه و به عبارتی تئوریزه کردند. نظریه غلبه که عمدتاً از سوی اهل سنت مورد تأکید قرار می‌گرفت، پذیرش و اطاعت از سلطانی را که با زور شمشیر بر سرزمین‌های اسلامی غلبه یافته و خود را خلیفه یا امیر مسلمانان می‌داند، مجاز می‌شمارد. در این دوره، اندیشمندان اسلامی با تفکیک مسائل جامعه به امور عرفی و امور شرعی و واگذاری امور عرفی به سلطان - از جمله مسائل مربوط به جنگ و امنیت - توجه خود را به سمت مسائل جزئی‌تر معطوف کردند.

در میان اندیشمندان دوره دوم - یعنی دوره پس از استیلای مغولان بر سرزمین‌های اسلامی - خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲-۵۹۸ ه. ق) بدون تردید یکی از برجسته‌ترین اندیشمندانی است که دیدگاه‌های او در حوزه سیاست قابل تأمل است. ابوجعفر محمدبن محمدبن حسن طوسی معروف به خواجه نصیرالدین طوسی فیلسوف، متکلم، فقیه و سیاستمدار بزرگ ایرانی، شیعه مذهب و نویسنده بیش از یکصد و نود کتاب و رساله علمی در موضوعات متفاوت است. از مجموعه آثار خواجه نصیر و مشخصاً از سه کتاب «فصول نظریه»، «رساله امامت» و «خلاق ناصری» چنین بر می‌آید که خواجه اصولاً یک اندیشمند دولت‌محور است. فلذا طبیعی است که دولت، مهم‌ترین عنصر در ساختار نظام سیاسی مورد نظر وی - یعنی مدینه فاضله - به‌شمار آید.

در بیان نقش و وظایف دولت، خواجه پس از تفکیک سیاست مُلک به سیاست فاضله - که هدفش نیل جامعه به سوی سعادت است - و سیاست ناقصه - که هدف آن به بردگی کشیدن

مردم و در نتیجه ملزوم شقاوت است (طوسی، ۱۳۶۴، ص ۲۵۲) - به تبیین کارویژه دولت در نظام سیاسی مورد قبول خود، (یعنی مدینه فاضله) پرداخته و چند نقش و کارکرد را برای عنصر دولت در نظام سیاسی مدینه فاضله بر می‌شمارد که «امنیت» و «محبت» از شاخص‌ترین آنها هستند. سایر وظایف عبارت‌اند از آسایش و آرامش، عفاف، وفای به عهد و بخشش. در بحث امنیت، به اعتقاد خواجه، اولین وظیفه حاکم نظام سیاسی، برقراری امنیت اجتماعی، سیاسی و حقوقی برای اتباع است و در صورت عدم انجام این وظیفه در واقع حاکم مهم‌ترین نقش و کارکرد خود را از دست داده است.

با وجود آنکه خواجه یک اندیشمند دولت‌محور است و معمولاً دولت‌ها در درون مرزهای جغرافیایی خاصی تعریف می‌شوند، اما نظام سیاسی شیعه را جهانی می‌داند و نه محدود به سرزمینی خاص. بدین ترتیب چنین نظامی محدود به قلمرو مکانی خاصی نبوده و قلمروها یا مرزهای اعتباری، نظام سیاسی شیعه را در عالم واقع منقطع نمی‌کند و متقابلاً بُعد مکانی و مرزها مانعی برای گسترش نظام سیاسی شیعه به شمار نمی‌آید و شامل قلمرو سرزمینی همه مسلمانان در مناطق مختلف جغرافیایی است که همانا «دارالاسلام» نامیده می‌شود. به عبارتی وی - به حق - میان دارالاسلام و دارالشیعه تفکیکی قائل نمی‌شود و تنها تفکیک میان دارالاسلام و دارالکفر است.

در بیان نوع رابطه با سایر بلاد و ارتباطات خارجی نظام اسلامی، خواجه نصیر مهم‌ترین تأکید را بر رهبری نظام قرار می‌دهد. از آنجا که وی یک متکلم شیعی است، در زمان حضور، شخص امام (ع) را متکفل پیشوایی مردم می‌داند و می‌گوید: «این شخص، کسی است که به تأیید الهی رسیده و نسبت به دیگران امتیاز یافته است و این همان است که قداماء او را «مَلِکِ علی‌الاطلاق» و افلاطون او را «مدبّر عالم» و محدّثان او را «امام» می‌خوانند» (طوسی، ۱۳۶۴، ص ۲۵۳). وی سپس به سلسله‌مراتب رهبری پرداخته و همانند فارابی معتقد به هرم قدرت از بالا به پایین است. اما در زمان غیبت اگر خصلت‌های مورد نیاز رهبری - همانند حکمت، تعقل تام، قدرت اقناع، قدرت بر جهاد، سلامت بدنی و غیره - در چند فرد جمع باشد، خواجه نصیر قائل به رهبری شورایی - ریاست افاضل - است و مشارکت آنان در امر رهبری را به دلیل وجود خصائل مذکور، مثل نفس واحد می‌داند (طوسی، ۱۳۶۳، ص ۶۶). اما اگر چنین نباشد، قائل به ریاست سنت است و آن کسی است که شروط «حکمت»، «فقاہت» (طوسی، ۱۳۷۹،

ص ۵۰)، «دین‌شناسی» (طوسی، ۱۳۷۹، ص ۵۰)، «زمان‌شناسی» (طوسی، ۱۳۷۹، صص ۱۳۰ و ۱۰) و «قدرت بر جهاد داشتن» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۳۸) در او اکمل از سایرین باشد.

خواجه طوسی مواجهه قهرآمیز - جنگ - را آخرین راه می‌داند و پیش از آن قائل به دو مرتبه دیگر است. نخست اینکه حاکم اسلامی اگر امیدی به اصلاح دشمن داشته باشد، باید آن را مقدم نماید و اگر امیدی نباشد، باید که خود به اصلاح امور پیشقدم شود و با گفتگو و مذاکره [دیپلماسی] منازعه را فرو نشاند. اگر این ممکن نشد، گام دوم همانا قطع رابطه با او و فاصله گرفتن است و اگر این نیز موجب ختم منازعه نشد، آنگاه با احراز شش شرط، تصمیم به دخول در جنگ و سرکوب دشمن می‌گیرد. آن شروط عبارت‌اند از: شرارت ذاتی دشمن و عدم امید به اصلاح او؛ عدم وجود راهی جز برخورد مستقیم و قهرآمیز؛ سوم علم داشته باشد که در صورت پیروزی به آنها ستم نکند و به مقابله به مثل اکتفا نماید؛ هدف از جنگ یکی از دو مورد اشاعه خیر یا دفع شر باشد؛ عدم دخول در اعمال غیر اخلاقی، غیر شرعی و قبیح همانند خیانت و عهدشکنی؛ و نهایتاً احراز اطمینان از عدم فرجام جنگ به نتایج نامطلوب دنیوی و دینی همانند رواج بی‌دینی یا توسعه شرارت‌ها.

خواجه در کتاب *اخلاق ناصری*، پنج نوع راهبرد اجتماعی، فرهنگی، قضایی، امنیتی و نظامی را برای پیشبرد و بسط کارآمدی حکومت ترسیم می‌کند که به تناسب موضوع، دو نوع راهبرد اخیر را مورد اشاره قرار می‌دهیم:

۱. راهبرد امنیتی: برای آنکه جامعه بتواند به امنیت همه‌جانبه دست یابد، باید گروهی معین شوند تا بتوانند اطلاعات لازم را از امور و تدابیر دشمن کسب نمایند. بنابراین تفحص و جستجو از امور دشمن و آگاهی از تدابیر آنان، بهترین و بزرگ‌ترین سلاح در مقاومت در برابر دشمنان محسوب می‌شود (طوسی، ۱۳۷۴، ص ۳۰۴).

۲. راهبرد نظامی: جنگ به دو قسم ابتدایی و دفاعی تقسیم می‌شود. در جنگ ابتدایی، غرض و هدف جز خیر محض و طلب دین چیز دیگری نباید باشد و در این باره باید کاملاً احتیاط به خرج داد و تدبیر، حيله و فریب را در به هم ریختن اتحاد دشمن بر استفاده از ابزارهای نظامی مقدم داشت. البته اگرچه استفاده از حيله در جنگ جایز است، اما باید توجه داشت که غدر و پیمان‌شکنی هرگز جایز نیست. در صورتی حمله به دشمن باید آغاز شود که به آمادگی کامل دست یافته باشیم. اسیران را نکشند، چرا که پس از پیروزی حکم اسرا مانند

ممالیک و رعایاست. سعی کنند از عفو و بخشش بهره گیرند، چرا که عفو و بخشش پس از پیروزی و قدرت، مورد ستایش و دارای تأثیرات فراوان است.

جنگ دفاعی نیز دو حالت دارد: اگر قدرت مقابله با دشمن وجود دارد، سعی شود با استفاده از انواع حيله‌ها مانند کمین و شبیخون به دشمنان تاخت و آنان را به زانو در آورد. اما اگر قدرت مقابله با دشمن وجود ندارد، سعی شود به گونه‌های مختلف مانند اعطای مال، استفاده از حيله و فریب، به صلح دست یافت (طوسی، ۱۳۶۴، صص ۳۱۱-۳۱۳).

۲-۴. ابن خلدون: توجیه خودکامگی بر محور امنیت

عبدالرحمن بن محمد بن خلدون (۸۰۸-۷۳۳ ه. ق) متولد تونس و مؤلف کتاب تاریخی معروف به *العبر* است. وی در مقدمه بسیار مفصل خود در این کتاب - که به «مقدمه/ابن خلدون» معروف شده است - تقریباً برای نخستین بار در میان مورخین و جامعه‌شناسان، به بیان دقیق نحوه پدید آمدن و علل سیر صعودی و نزولی دولت‌ها پرداخته و به همین سبب برخی او را پدر علم جامعه‌شناسی می‌نامند و شهرت آن به سبب همین مقدمه است. رهیافت منطقی وی در علم جامعه‌شناسی، «استقرایی» است و دو عنصر مشاهده و آزمایش از نظر وی، وسایلی ضروری برای کسب شناخت تاریخی هستند.^(۴) وی در اصول جامعه‌شناختی مورد نظر خود به علل پیدایش و زوال دولت‌ها می‌پردازد و عنصر «عصیّت» (ابن خلدون، ۱۳۶۲، ج ۲، صص ۲۹۴ و ۳۰۰) یا همان همبستگی اجتماعی را مایه محوری آن می‌داند و تعریف وی از دولت و حکومت نیز به هر حال منطبق با شرایط قبیله‌ای یا نظام‌های سلطنتی عصر وی بوده است.

سه ضلع مهم اندیشه سیاسی ابن خلدون که از تعامل و ارتباط منطقی با یکدیگر برخوردار بوده و واجد پیام‌های ارزنده‌ای است که عبارت‌اند از: شرارت ذات بشر، رهیافت ارگانیستی در نگرش به جامعه و دولت و پذیرش و دفاع از تک‌گویی^۹ سیاسی. مهم‌ترین نتایج اضلاع سه‌گانه اندیشه ابن خلدون را این‌گونه می‌توان تبیین کرد: مرکزیت‌یابی توازن و تعادل در کارکرد دولت، محور شدن نظم‌بخشی و امنیت‌آفرینی و به عبارت دیگر هابزی‌شدن آن، موجه شدن استبداد و

خودکامگی دولت و امتناع از حکومت مبتنی بر رقابت، اجتناب‌ناپذیری حکومت فردی، عدم اقبال به تکثر اجتماعی و سیاسی (Noorportal.net/90/150/151/29814.aspx).

ابن خلدون گاهی از وظایف دولت به‌طور عام و گاه از وظایف دولت اسلامی - یا همان خلافت - سخن می‌گوید و معمولاً وظایف دولت و خلافت بر یکدیگر منطبق می‌شوند. وظایف دولت در دو حوزه مسائل داخلی و خارجی متفاوت است. در حوزه مسائل داخلی به علت تجاوزات افراد درون جامعه به حقوق یکدیگر و با هدف پیشگیری از هرج و مرج و مهار طبع برتری طلب انسان‌ها، دولت باید با غلبه و تسلط مانع تجاوزات شود و نیز حفاظت از اموال عمومی، تنظیم مبادلات پولی و اقتصادی، توسعه صنعت، آزادی مبادلات تجاری، پیشگیری از مفاسد اقتصادی همانند احتکار و غیره، وضع خراج و مالیات را برعهده بگیرد (ابن خلدون، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۰۲). وظایف دینی عمدتاً به حوزه دولت از نوع خلافت بازمی‌گردد که علاوه بر وظایف پادشاهی، مناصب مرتبط با تصرفات دینی - اعم از امامت نماز، فتوا، قضا، حسبه و غیره (ابن خلدون، ۱۳۶۲، ج اول، ص ۴۱۹) - را دربرمی‌گیرد.

از نظر ابن خلدون، دولت‌ها براساس نوع سیاست متخذه خود بر سه نوع‌اند:

الف) دولت‌های مبتنی بر قانون شرع (سیاست دینی)؛

ب) دولت‌های مبتنی بر قانون عقل (سیاست عقلیه)؛

ج) دولت‌های مبتنی بر قوانین مدنی (سیاست مدنی) که حکما بدان مدینه فاضله گویند. مزیت دولت مبتنی بر قوانین عقل نیز آن است که از جانب خردمندان پدید آمده است. این نوع حکومت می‌تواند بر دو گونه باشد: یکی مراعات مصالح عموم مردم و حکومت (پادشاه) که به ایرانیان اختصاص داشت و دیگری اولویت مصلحت حکومت بر مصلحت جامعه و این که مصالح جامعه فرع بر مصالح حکومت باشد که در سایر ملل دنیا - اعم از مسلمان و غیرمسلمان - وجود داشت (رسایی، صص ۱۸۳-۱۸۱؛ مقدمه ابن خلدون، ج اول، صص ۵۹۱-۵۸۹).

از دیگر وظایف مهم دولت در حوزه سیاست و امنیت، تعهد کار جنگ است. ابن خلدون جنگ میان دولت‌ها را همانند جنگ میان افراد، امری طبیعی می‌شمارد و می‌گوید: «ان الحرب امر طبیعی فی البشر» (مقدمه ابن خلدون، ص ۱۰۰ عربی و ترجمه آن صص ۵۱۹-۵۱۸). وی بروز جنگ را هم در زمان پیدایش و هم زوال عمر دولت‌ها اجتناب‌ناپذیر می‌داند (مقدمه

ابن خلدون، ص ۱۰۱) و حدفاصل جنگ آغازین و جنگ فرجام هر دولت را دوره صلح می‌داند که ویژگی این دوره، چیرگی اهل قلم بر اهل شمشیر و اداره دولت به دست اهل قلم است. ابن خلدون معتقد است جوامع ابتدایی با عصبیت‌های کوچک شکل می‌گیرند، اما نهایتاً یک عصبیت کبری آنان را متحد می‌سازد و از راه جنگ و غلبه بر گروه‌های دیگر، عمل توسعه و اتحاد تا آنجا ادامه می‌یابد که عصبیت نوین یاد بتواند قلمرو یک دولت جدید را به وجود آورد یا تسخیر کند و عمران متمدن یا شهری را به وجود آورد. اینان برای آنکه بتوانند یک تمدن بزرگ را بنیان نهند یا امپراتوری بزرگی را تسخیر یا بنا کنند، نیاز به یک نیروی اضافی دارند تا نقایصشان را برطرف سازد و عصبیت ایشان را استحکام بخشد. این نیرو، دین است. دین نیز به نوبه خود مانند هر علت اجتماعی دیگر، نیاز به همبستگی و عصبیت دارد تا قوام گیرد. از این رو باید در میان گروهی برخیزد (و معمولاً هم برمی‌خیزد) که عصبیت نیرومندی داشته باشد تا از راه جنگیدن به تبلیغ آن بپردازد. همین که چنین گروهی دینی را پذیرفت و از آن پشتیبانی کرد، نیروی بسیار مؤثری می‌گردد. این دین، عصبیت تازه‌ای به وجود می‌آورد که همانا ایمان مطلق به اوامر شرع و اطاعت از شارع است (مهدی، ۱۳۷۳، صص ۲۵۷-۲۵۴). از نظر ابن خلدون، همه مسلمانانی که در قلمرو حکومت اسلامی زندگی می‌کنند، حقوق برابر دارند و هیچ نوع امتیاز و برتری بین آنها از لحاظ نژاد، رنگ، زبان و غیره نباید وجود داشته باشد. به علاوه قلمرو مرزهای حکومت اسلامی، جغرافیای انسانی است نه جغرافیای طبیعی؛ بدین معنا که هر کجا مسلمانان سکونت دارند، جزو قلمرو حکومت اسلامی است (تقوی، ۲۰۰۹).

۳. امنیت و سیاست خارجی از دیدگاه متفکران متأخر شیعه

۳-۱. کاشف‌الغطاء: عمل‌گرایی و نوآوری در تفکر

شیخ محمدحسین کاشف‌الغطاء (۱۳۳۲-۱۲۵۶ ش)، از مراجع بزرگ عراق و یکی از رهبران جهان تشیع در حساس‌ترین مقطع از تاریخ معاصر است. ایشان جنبش اسلامی در عراق را در گذار از امپراطوری عثمانی به دولت ملی رهبری کرد. دوران زندگی ایشان هم‌زمان با رویدادهای مهم بسیاری بود. ایشان شاهد افول و سرانجام سقوط عثمانی‌ها، ورود مستشرقین و مبشرین مسیحیت به سرزمین‌های اسلامی، جنگ جهانی اول، پیروزی کمونیست‌ها در روسیه و شکل‌گیری اتحاد جماهیر شوروی و نفوذ افکار آنها به درون سرزمین اسلامی، قیام

مردم عراق علیه اشغالگران انگلیسی، تأسیس حکومت ملی در عراق، موج بیداری ملل اسلامی، ظهور وهابیت، جنگ جهانی دوم، اعلام تشکیل دولت صهیونیستی و اشغال سرزمین فلسطین بودند و در تمامی این برهه‌ها، جزو پیشتازان و اولین مدافعان حریم اسلامی بودند. گاهی در میدان‌های مبارزه با استعمار و گاهی با تکیه بر کرسی مرجعیت نجف و گاهی با سخنرانی در کنفرانس‌ها و شهرهای مختلف و گاهی با نامه‌نگاری به علمای دیگر و مراکز غربی و گاهی با مسافرت به غرب و گاهی با تدریس در دانشگاه الازهر و... وظیفه خویش را به نحو احسن انجام می‌داد. محورهای اندیشه ایشان در بحث امنیت ملی و سیاست خارجی بدین شرح است:

۱. اصل مسالمت با بیگانگان: کاشف‌الغطاء اسلام را ایمان و عقیده می‌داند و در نتیجه می‌گوید گسترش آن با شمشیر محال است، چون عقیده با زور و اجبار به‌دست نمی‌آید، بلکه نیازمند دلیل و برهان است. قرآن کریم در موارد متعدد بدان اشاره می‌کند: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (سوره بقره، آیه ۲۵۶)؛ اجباری در پذیرش دین نیست، راه درستکاری از گمراهی روشن شده است. اسلام شمشیر را علیه کسانی کشید که سد راه او شدند و با هدف دفع شر آنها وارد کارزار شد، نه اسلام آوردن آنها. خداوند متعال می‌فرماید: «وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ» (سوره بقره آیه ۱۹۳)؛ با آنها جنگید تا فتنه‌ای باقی نماند.

پس جنگ برای دفع فتنه‌هاست، نه پذیرش دین و عقیده؛ اسلام از روی اختیار وارد جنگ نمی‌شود، بلکه دشمنان او را وادار می‌سازند و در جنگ از خود دفاع می‌کند. اسلام ویران کردن، آتش زدن، مسموم کردن آب و ممانعت از دسترسی به آن، قطع درختان و... را نه در جنگ و نه در صلح نمی‌پذیرد و تحریم می‌کند و کشتن زنان و اسرا و بچه‌ها را جایز نمی‌داند؛ حتی اگر دشمن سرسخت مسلمانان باشند، باز به خوش‌رفتاری با آنها سفارش می‌کند (آل کاشف‌الغطاء، ۱۴۰۳ ق، ص ۵۶).

پس در اسلام جنگ تنها اگر برای برداشتن مانع از جلوی راه خود یا نشاندن ستمکاران و تجاوزکاران و فسادکنندگان و یا دفاع از جان و ناموس و سرزمین اسلامی باشد، جایز است و جنگ برای غنیمت و پول و اهداف اقتصادی، حرام و شایسته مقام انسانی نیست (آل کاشف‌الغطاء، ۱۴۰۳ ق، ص ۶۰).

۲. اصل اعتدال در روابط خارجی: دهه‌های میانی قرن چهاردهم هجری قمری، دوران

رشد افکار کمونیستی در عموم کشورهای عربی به‌ویژه عراق بود. در چنین شرایطی علی‌رغم

اینکه بسیاری از روحانیون و مردم باایمان، به دلیل احساس خطری که از ناحیه افکار مادی گرایانه کمونیسم برای عقاید دینی می کردند، فقط کمونیسم را دشمن اصلی می شمردند، غافل از اینکه رشد افکار الحادی کمونیستی نتیجه عواملی بود که قبل از پیدایش کمونیسم و راه یافتن آن به کشورهای عربی و اسلامی در این کشورها وجود داشت و به وجود آورنده این عوامل، استعمار غرب بود. کاشف الغطاء به خوبی به این نکته وقوف داشت و در مقاطع مختلف به آن اشاره می کرد. به همین جهت همواره سیاست خود را بر مبارزه توأمان علیه استعمار شرق و غرب مبتنی کرده بود. به عبارت دیگر، همه فعالیت های سیاسی - اجتماعی کاشف الغطاء براساس سیاست «نه شرقی - نه غربی» استوار بود. او هرگز به دلیل ظاهر زشت تر و خطرناک تر کمونیسم، از مبارزه علیه سرمایه داری غرب غافل نشد. ایشان خطاب به سفیر انگلیس می گوید: «اگر شما فکر می کنید کمونیسم را با سرمایه داری غربی می توان ریشه کن کرد، سخت در اشتباه هستید. کمونیسم یک نظام فاسد است که آن را هرگز نمی توان با نظام فاسد دیگر مثل سرمایه داری غرب ریشه کن ساخت. این دو همواره با همدیگر در ستیز خواهند بود و هر کدام برای خود دوره ای دارند. روزی نوبت این است و روزی نوبت آن. اکنون مردم عراق از این هر دو بیماری رنج می برند. اگر می خواهید واقعیت ها را درک کنید، به این نکته توجه نمایید که در عراق شما زمینه را برای رشد افکار کمونیستی فراهم کرده اید، کمونیسم، زاییده جهل، فقر و بیماری است. این سموم مهلک را شما به جان مردم عراق ریخته اید. اگر با این بیماری ها مبارزه کنید، ریشه کمونیسم می خشکد» (مهاجری، صص ۶۴-۶۳، به نقل از: آل کاشف الغطاء، محاوره الامام المصلح مع السفیری البريطاني و الامیرکی فی بغداد، النجف: دارالنشر و التألیف، ۱۳۷۳ ق، ص ۲۱).

ایشان در پاسخ به هاپکینز امریکایی، بر همین واقعیت تأکید می کند و می گوید: «تا زمانی که رفتار تان با مردم جهان به ویژه مسلمانان و عرب ها تغییر نکند، مردم در عین حال که از کمونیسم نفرت دارند و با مبانی ضد انسانی آن مبارزه می کنند، کمونیسم را بر شما ترجیح خواهند داد». ایشان در توجیه این سیاست به آیه کریمه: «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» (سوره بقره آیه ۱۴۳)؛ ما شما را امتی میانه قرار دادیم تا بر مردم شاهد باشید، استدلال می کند و همواره تأکید می کند که ما نه با راست (غرب) هستیم و نه با چپ (شرق)؛ بلکه خداوند ما را امتی میانه قرار داد و این از جمله اهداف اسلام و الگوهای برترین آن

است (آل کاشف الغطاء، ۱۴۰۳ ق، ص ۵۷). همچنین ایشان چند سال قبل از وقوع جنگ جهانی دوم، کشورهای اسلامی را به شدت از آن برحذر می‌دارد و هشدار می‌دهد که به نفع هیچ طرفی در جنگ وارد نشوند (آل کاشف الغطاء، ۱۴۰۱ ق، ص ۸۵).

۳. سیاست‌های کلی در مواجهه با بیگانگان: مرحوم کاشف الغطاء می‌گوید که قرآن کریم مبنای رفتار با کشورهای دیگر را ترسیم کرده است: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ؛ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَ مَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (سوره ممتحنه، آیات ۹-۸).

ایشان این معیار را ملاک برخورد با سایر کشورها می‌داند، اعم از اینکه اسلام را با خود یدک بکشند یا خیر؟ به‌عنوان مثال امریکا، انگلیس و فرانسه را در زمان خودشان به‌عنوان کشورهایایی که دست به خون ما آلوده‌اند و حتی پاکستان اگر وارد پیمان‌های نظامی امریکا شد، دشمنان ما هستند، ولی هند مادامی که در قبال استعمار ایستاده از دوستان ما خواهد بود. ایشان از آیه فوق استفاده می‌کند که کسانی که با ما دشمنی نکرده‌اند، خداوند متعال ما را از نیکی کردن و رفتار عادلانه با آنها نهی نفرموده، هر چند که از امت ما نباشند؛ اما کسانی که بر سر دین با ما جنگ کرده‌اند، خداوند ما را از دوستی و محبت آنها بازمی‌دارد، ولی ما را از رفتار عادلانه و حفظ حقوق آنها نهی نمی‌کند. چون در اسلام، عدالت و قضاوت در میان مسلمانان و کافر، دوست و دشمن، نزدیک و دور و از هر نژاد و قومی که باشند، یکسان است. پس مسلمانان و دشمنان اسلام در مقام قضاوت یکسان هستند و حتی بالاتر از آن، ما را از نیکی کردن به آنها نهی نفرموده است (آل کاشف الغطاء، ۱۴۰۳ ق، ص ۵۹-۵۷). ایشان اضافه می‌کند که ممکن است ما با کشورهای غربی همکاری کنیم، ولی این کار زمانی صورت می‌گیرد که حکومت‌هایی در غرب سر کار بیاید که با ما حسن نیت داشته باشند و به روشنی تغییر مواضع آنها را ببینیم. ایشان ادعای برخی مبنی بر عدم امکان بی‌طرفی در قبال کشورهای استعمارگر را نظری سست می‌داند و می‌گوید که سر فرود آوردن و ذلت، راهی نیست که ملت‌ها حق خود را به‌وسیله آن به‌دست آورند (آل کاشف الغطاء، ۱۴۰۳ ق، ص ۲۴).

۲-۳. مدرس: احیاء یگانگی سیاست و دیانت

مدرس برای هم‌روزگاران ما، چهره‌ای آشناست و بخش‌هایی از گفتار سیاسی و دینی او، در سال‌های پس از پیروزی انقلاب مورد توجه و بهره‌برداری بوده است. در ادامه فرازهایی از سخنان او که ناظر به موضوع مورد بحث ماست، ارائه می‌شود:

الف) منشأ سیاست ما دیانت ما است. ما با تمام دنیا دوستیم، مادامی که متعرض ما نشده‌اند. هر کس متعرض ما بشود، متعرض او خواهیم شد. همین مذاکره را با مرحوم صدراعظم شهید عثمانی کردم. گفتم اگر کسی بدون اجازه ما وارد سرحد ایران شود و قدرت داشته باشیم، او را با تبر می‌زنیم، خواه کلاهی باشد خواه عامه باشد. ما شایسته آن هستیم. داشته باشد... دیانت ما عین سیاست ماست و سیاست ما عین دیانت ما، ما با همه دوستیم و همین‌طور دستور داده شده است (مکی، ۱۳۵۹، ص ۲۰۹؛ ترکمان، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۶۴).

ب) رژیم قدیم روس رفت، خوب هم شد رفت... باری آن رژیم تبدیل شد به یک وضعیاتی که هنوز اسمش را ما بلد نیستیم. حالا باید بزرگ شود و اسم پیدا کند، نمی‌دانم باید وضعیاتی سیاست ما همان قسم که نسبت به آن همسایه دیگر حسنه است و باید مراقب باشیم که نفع ما از بین نرود، نسبت به این همسایه هم باید مراقب باشیم که روابط حسنه و ضرر آنها به ما نرسد تا انشاءالله این انقلاب مبدل به یک اساسی بشود (مکی، ۱۳۵۹، ص ۲۱۰).

ج) ما با تمام دول جهان باید روابط حسنه داشته باشیم. بدون اینکه دول قوی بخواهند بر ما سلطه سیاسی یا اقتصادی و یا هر گونه دیگری داشته باشند (مدرسی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۱).

د) باز نشستند و گفتند مأمورین روسیه از اینجا بروند. آقا ما خودمان خانه داریم. ما خودمان صاحبخانه هستیم. صلاح و فساد خودمان را انشاءالله الرحمن می‌دانیم. دولت هم پروتست نکرد. آخر به چه مناسبت می‌نشینند و می‌گویند مأمورین سیاسی روس از افغانستان و ایران و هندوستان را ردیف می‌کنند بروند؟... ما را به حال خودمان بگذارند صلاح خودمان را خودمان بهتر تشخیص می‌دهیم. اگر یک مأموری برای ما ضرر داشته باشد، ما خودمان باید جلوگیری کنیم (ترکمان، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۳۲).

ه) هر کسی باید عقاید سیاسی خودش را بگوید، اما به عقیده دیگری نباید تعریض داشته باشد، اما شخص بنده عقیده‌ام این است تهران که سهل است، شهرهای دیگر هم که

سهل است، دهات ایران هم باید مانند دهات و قصبات اروپا باشد. از حیث ظاهر و مقبولی و خوبی باید تمام بلاد و قصبات ایران مانند اروپا باشد، اما از حیث باطن و عقیده دیانتی هم انشاءالله الرحمن امیدوارم شهر جابلقا و جابلسا که ما به آن عقیده داریم، باشد و هیچ منافات هم با هم ندارد (ترکمان، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۵۸).

(و) ... من از هر دولتی که بخواهد دخالت در امور ما بکند، می ترسم و باید توازن عدمی را نسبت به همه مراعات کرد نه توازن وجودی، یعنی شما برای خودتان، ما هم برای خودمان (مکی، ۱۳۵۹، ص ۲۱۱).

(ز) بنده تقاضا کردم دولت در این ماده افاضه بفرمایند بالخصوص با دول اسلامی، غرض این است به طوری که آقایان فرمودند دولت و ملت ایران باید سیاستش نسبت به دول عالم به نظر واحد باشد. سیاست این تقاضا را دارد، ولی بر همه واضح است که دول و ملل اسلامی طبیعتاً یک خصوصیتی با هم دارند (ترکمان، ۱۳۷۶، ص ۲۲۲).

(ح) عقیده ما در زمان غیبت، دفاع است و در زمان غیبت ما عقیده به جهاد نداریم، یعنی حمله به غیر نمی کنیم، اما هر کس به ما حمله کند، همان قسم که بر هر مکلفی نماز واجب است، واجب هم هست که دفاع کند (ترکمان، ۱۳۷۶، ج اول).

النهایه می توان وظایف و اهداف حکومت در زمینه سیاست خارجی را در دیدگاه شهید مدرس به این صورت بیان نمود:

۱. تأمین حاکمیت و استقلال کشور؛
۲. مبارزه با بیگانه در صورت تعدی و تجاوز به کشور؛
۳. روابط حسنه با تمام دول جهان بدون هیچ گونه سلطه و دخالت در امور یکدیگر؛
۴. دستیابی به استقلال سیاسی، فرهنگی و اقتصادی در سایه اعمال سیاست توازن عدمی؛

۵. توجه به مسائل و مشکلات مسلمانان جهان اسلام؛
۶. سعی در بهره گیری از پیشرفت های غرب در کلیه امور مادی (مهاجرنیا، ۱۳۸۹).

۴. دیدگاه امام خمینی (ره) پیرامون امنیت ملی

۴-۱. ویژگی‌های محیطی ایران قبل از انقلاب اسلامی

می‌دانیم که در دوره صفویه، شرایط سیاسی، مسئله رابطه میان دین و دولت را به گونه تازه‌ای مطرح ساخت و عالمان دینی را در برابر این پرسش قرارداد که بر مبنای آموزه‌های شریعت، موقعیت پادشاهان صفوی به‌عنوان نخستین دولت مستقل و مقتدر شیعی چگونه قابل توجیه است؟ پاسخ به این پرسش در آثار دانشمندانی چون محقق کرکی، شیخ بهایی و علامه مجلسی و... در قالب نظریه سلطنت شیعی که مشروعیت حکومت در زمان غیبت امام زمان (عج) را مورد پذیرش قرار می‌داد، بیان شده است. تا پیش از دولت صفوی، علمای شیعی اگرچه قائل به ضرورت حکومت بودند (و به عبارتی به آن تن می‌دادند)، اما به این دلیل که حکومت واقعی از آن امام زمان (عج) است، آن‌را کمتر مورد بحث قرار می‌دادند.

در دوران صفویه، علما از جایگاه بالایی در ساختار حکومتی برخوردار بودند و در امور متعددی همچون قضاوت، نقش تعیین‌کننده داشتند. از آنجا که دولت صفویه یک دولت شیعی بود که در آن نه تنها محدودیتی برای تعلیم و تعلم فقه جعفری وجود نداشت، بلکه در آن علمای شیعه گرامی داشته می‌شدند^(۵) و بسیاری از امور شرعی مردم به دست آنها حل‌وفصل می‌شد و مضافاً در برابر تهاجمات خارجی متعددی از سوی ازبکان و عثمانی‌ها قرار داشت، بسیاری از علما همکاری با سلطان را پذیرفتند. دامنه حمایت علما از حکومت صفوی تا آنجا رسید که فقیهی مانند زین‌الدین عاملی معروف به شهید ثانی (که با وجود دعوت حکومت صفوی ترجیح داد در جیل عامل بماند و در نهایت به دست حکام عثمانی به دار آویخته شد) نیز در کتاب‌های خود مانند «مسالک الافهام» و «روضه‌البهیة» بحث‌های نسبتاً مبسوطی در خصوص ضرورت حفظ دارالاسلام، اهمیت آمادگی نظامی در برابر دشمنان، اهمیت رابطه و مرزداری و همچنین نفی سبیل و در عین حال تأکید بر همزیستی مسالمت‌آمیز با سایر کشورها مطرح ساخت.

در دوران قاجاریه که قدرت‌های بزرگ به اشکال گوناگون بر مقدرات ایران مستولی شده بودند، رویکرد علمای شیعه به مسئله حفظ دارالاسلام نیز ابعاد تازه‌تری پیدا کرد و جلوگیری از مداخله بیگانگان را هم شامل گردید. میرزای نائینی از علمای بزرگ دوره مشروطه

(محمدحسین نائینی، ص ۷) حفظ بیضه اسلام را عبارت از «حفظ وطن اسلامی از مداخله بیگانگان» دانست.^(۶)

از آنجا که منشأ بسیاری از این مشکلات مداخله بیگانگان در امور سرزمین‌های اسلامی بود، علمای بزرگ مانند میرزای شیرازی عملاً به صحنه رویارویی با قدرت‌های بزرگ وارد شدند. آشکال این رویارویی ابعاد مختلفی از اعلام جهاد علیه ارتش روسیه تزاری در جریان جنگ‌های ایران و روسیه (که البته متأسفانه به دلیل عدم وقوف روحانیت به پیش‌نیازهای آن جهاد و فقر و خرافات مردم، به شکست ایران انجامید) و همچنین اعلام جهاد علیه بریتانیا در جریان قیام شیعیان عراق در سال ۱۲۹۹ شمسی گرفته تا اعلام تحریم تنباکو و طرح‌های بلندپروازانه‌تری مانند طرح اتحاد اسلامی را که امثال سید جمال‌الدین اسدآبادی به دنبال آن بودند، شامل می‌شد.^(۷) در دوره سلطنت پهلوی، شرایط سیاسی کشور به‌گونه‌ای تغییر یافت که نظام و حکومت تقریباً به‌طور کامل به قدرت‌های بلوک غرب وابسته شد. رژیم با دوری از اسلام و گرایش به غرب (در عرصه امنیت و سیاست خارجی) و باستان‌گرایی (در حوزه فرهنگی و داخلی) از واقعیت‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی کشور فاصله گرفت. ظهور امام خمینی و طرح آراء و اندیشه‌های ایشان در چنین فضایی قابل توجه است.

۴-۲. ویژگی‌های محیطی ایران در بدو پیروزی انقلاب

با پیروزی انقلاب اسلامی، امام خمینی^(۸) با وضعیتی مواجه بودند که تا پیش از آن هیچ متفکر یا سیاستمدار اسلامی دیگری با آن مواجه نبود. شرایطی که امام خمینی^(۸) در آن به تأسیس حکومت اسلامی پرداخت، از چند ویژگی برخوردار بود:

۱. گروهی از دولت‌های مستقل وجود داشت که در چارچوب تقسیم‌بندی قدیمی دارالاسلام-دارالکفر قابل تعریف نبودند. در این دوره به رسمیت شناختن واحدهای سیاسی دیگر اعم از مسلمان و غیرمسلمان و مرزبندی‌های موجود شرط مهمی برای تثبیت در نظام بین‌الملل محسوب می‌شد.

۲. برخلاف دوره نخست که حکومت اسلامی یکی از بزرگ‌ترین قدرت‌های جهانی به‌شمار می‌رفت، انقلاب اسلامی وارث یک حکومت وابسته از یک‌سو و دشمنی قدرت‌های بزرگ با نظام جدید از سوی دیگر بود.

۳. مجموعه‌ای از کشورهای مسلمان وجود داشت که رهبری ملی یا سکولار اغلب آنها موضع مخالفی نسبت به دولت تازه‌تأسیس امام (ره) داشتند.

ضرورت مدیریت تهدیدات و معضلات بیرونی از یکسو در کنار ضرورت‌های برقراری و حفظ تقویت بنیه دولت اسلامی و بازسازی اقتصاد کشور از سوی دیگر، بن‌مایه‌هایی بودند که رویکرد امام خمینی (ره) را در حوزه امنیت و سیاست خارجی شکل می‌بخشیدند.

۴-۳. منظومه واژگانی امنیت در کلام امام خمینی (ره)

امام خمینی (ره) امنیت را یکی از ارکان بقای جامعه و تأمین آن را یکی از کارویژه‌های نظام سیاسی تلقی می‌کردند. اگرچه واژه‌هایی چون «امنیت» و «امنیت ملی» به‌طور مستقیم در کلام امام خمینی (ره) کمتر استفاده شده است، اما جستجو در مجموع آثار ایشان نشان می‌دهد که مفاهیم مرتبط با امنیت که امام خمینی (ره) به‌طور ایجابی، سلبی یا زمینه‌ای مورد استفاده قرار داده‌اند، از فراوانی بالایی برخوردار است. نگاره شماره (۱)، فراوانی برخی از واژگانی که سلباً یا ایجاباً در کلام امام خمینی (ره) به امنیت و امنیت ملی اشاره دارند، نشان می‌دهد (درویشی، ۱۳۸۹، صص ۶۹-۷۲).

نگاره شماره (۱) - فراوانی واژگان مرتبط با موضوع امنیت ملی در صحیفه امام خمینی (ره)

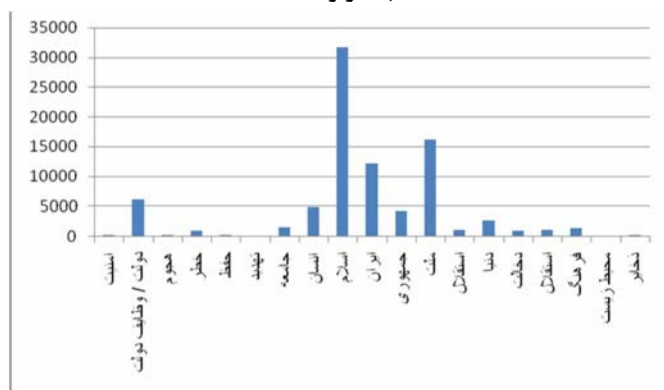
ردیف	کلید واژه	تعداد دفعات به کار رفته	ردیف	کلید واژه	تعداد دفعات به کار رفته
۱	امنیت (و مشتقات این کلمه)	۳۲۱	۱۱	جمهوری (و مشتقات آن)	۴۲۶۸
۲	دولت/وظایف دولت (و مشتقات آن)	۶۱۲۵	۱۲	ملت (و مشتقات آن)	۱۶۲۱۱
۳	هجوم (و مشتقات آن)	۳۱۱	۱۳	استقلال (و مشتقات آن)	۱۱۹۱
۴	خطر (و مشتقات آن)	۹۸۹	۱۴	دنیا (و مشتقات آن)	۲۷۸۲
۵	حفظ (و مشتقات آن)	۳۱۶	۱۵	دخالت (و مشتقات آن)	۱۰۶۲
۶	تهدید (و مشتقات آن)	۸۸	۱۶	استقلال (و مشتقات آن)	۱۲۰۰
۷	جامعه (و مشتقات آن)	۱۶۰۰	۱۷	فرهنگ (و مشتقات آن)	۱۴۰۰
۸	انسان (و مشتقات آن)	۴۸۵۳	۱۸	محیط زیست	۲
۹	اسلام (و مشتقات آن)	۳۱۶۶۹	۱۹	ذخایر (و مشتقات آن)	۳۰۰
۱۰	ایران (و مشتقات آن)	۱۲۲۰۰			

توضیح: برخی از اعداد به کار گرفته شده در جدول گرد شده‌اند.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، واژه‌هایی نظیر امنیت، حفظ و استقلال برای جنبه‌های ایجابی و واژه‌هایی نظیر تهدید، هجوم و خطر، برای جنبه‌های سلبی و واژه‌هایی چون دولت، جامعه، انسان، اسلام، ایران، فرهنگ، اقتصاد، محیط زیست و ملت به‌عنوان زمینه‌ای جهت

برقراری امنیت مورد توجه قرار گرفته‌اند. همچنین ملاحظه می‌شود که واژه‌های اسلام (۳۱۷۰۰)، ملت (۱۶۲۱۰)، ایران (۱۲۲۰۰)، دولت (۶۱۳۰)، انسان (۴۸۵۰) و جمهوری (۴۲۷۰) که همگی واژه‌های مربوط به مرجع، زمینه و موضوع امنیت هستند، به ترتیب دارای بیشترین فراوانی می‌باشند (نمودار شماره (۱) میزان فراوانی را توضیح می‌دهد). نمودار شماره (۱) - نمودار ستونی واژه‌های مرتبط با امنیت در کلام امام خمینی^(ه) و دفعات

به کار رفته



۴-۴. هستی‌شناسی امنیت ملی از دیدگاه امام خمینی^(ه)

الف) هستی‌شناسی: امام خمینی^(ه) از حیث هستی‌شناسی، در زمره اندیشمندان اصالت وجودی قرار می‌گیرد. هستی در نگاه ایشان هدفدار و دارای مبدأ و معاد است: «تمام چیزهایی که در عالم واقع می‌شود... از اوست و به او برمی‌گردد» (امام خمینی^(ه)، ۱۳۷۳، ص ۱۰۴) جهان مادی در نازل‌ترین مرتبه وجود است: «عالم طبیعت در آخر موجودات عالم وجود واقع شده است...» (صحیفه امام خمینی^(ه)، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۹) امام خمینی^(ه) نظام هستی را نظام اکمل و احسن و جلوه حضور حق تعالی یا محضر خدا می‌داند. حیات دنیوی دار فنا و تغییر و سرای جاویدان دار بقاء و ثبات است. خداوند آفریننده و در نتیجه مالک و حاکم مطلقه بر آن، هادی، مدیر و مدبر جهان هستی است (جمشیدی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۶). در نگاه امام خمینی^(ه)، کل هستی به‌عنوان نظام واحد، دارای اجزای مرتبط است و فلسفه تشریح الهی نیز هماهنگی مصالح انسان با شرایط هستی است (جمشیدی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۲).

ب) انسان‌شناسی: انسان‌شناسی امام خمینی^(ه)، بخشی از هستی‌شناسی ایشان است: «انسان مجموعه همه عالم است. کآنه خدای تبارک و تعالی دو نسخه موجود فرموده است: یک

نسخه تمام عالم، یک نسخه کوچک... یعنی انسان عصاره همه موجودات عالم است. یعنی در انسان همه چیز هست.» (صحیفه امام خمینی^(ع)، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۲۵۴) و در جای دیگر می‌فرماید: «منتها به طور بالقوه است... و این استعدادها باید فعلیت پیدا بکند.» (صحیفه امام خمینی^(ع)، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۴۱۲) و عقیده دارند: «انسان یک مراتبی که دارد مرتبه طبیعتش از همه مراتبش نازل تر است، منتهی محسوس ماست... اسلام برای برگرداندن تمام محسوسات... به مرحله توحید است» (صحیفه امام خمینی^(ع)، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۴۳۴).

امام خمینی^(ع)، انسان‌ها را برخوردار از انواع عواطف، گرایش‌ها و معارفی می‌داند که خداوند به‌طور فطری در آنها نهاده (امام خمینی^(ع)، شرح چهل حدیث، ۱۳۷۸، صص ۱۸۱-۱۸۰) و یکی از مهم‌ترین خواسته‌های فطری انسان میل و نیاز به آرامش و امنیت است: «بدان که یکی از فطرت‌های الهیه که مفقور شده‌اند، جمیع عائله بشر و سلسله انسان بر آن، فطرتِ عشق به راحت است» (امام خمینی^(ع)، ۱۳۷۸، ص ۱۸۶). از نگاه امام خمینی^(ع)، انسان موجودی است که بالقوه توانایی و استعداد رسیدن به بالاترین مراتب کمال معنوی را دارا است، ضرورت ارسال انبیاء نیز به همین تکامل‌پذیری و تکامل‌طلبی انسان بازمی‌گردد (جمشیدی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۴).

در اندیشه امام خمینی^(ع)، طبیعت و فطرت انسان دو مقوله جدا از یکدیگرند. بدان معنا که انسان بنا بر «فطرت» به خیر و فضیلت گرایش دارد، اما بنا بر «طبیعت و غریزه» بسته به اینکه انسان تحت تأثیر چه نیرویی قرار بگیرد، غرایز او خود را به اشکال متفاوت بروز می‌دهند. نفس انسان اگر تحت قاعده و قانون الهی قرار گیرد، به تعادل می‌رسد و این تعادل خود موجب سعادت و رستگاری انسان می‌شود. در نگاه امام خمینی^(ع)، این وضعیت همان حالت امنیت و ایمنی انسان است. برعکس اگر نفس انسان تحت حکومت شیطان باشد، طبیعت بشر موجب ویرانی، تباهی و فساد در دنیا و در نتیجه ناامنی می‌گردد.

ج) چستی جامعه: تشکیل جامعه، پاسخ به یکی از نیازهای ضروری و فطری انسان است: «نوع انسان در دنیا با معاونت و معاضدت بعضی با بعضی زندگی راحت می‌تواند بکند. زندگانی انفرادی برای هیچ‌کس میسر نیست، مگر آنکه از جامعه بشریت خارج شده، به حیوانات وحشی ملحق گردد و زندگانی اجتماعی، چرخ بزرگش، بر اعتماد مردم به یکدیگر می‌چرخد» (امام خمینی^(ع)، شرح چهل حدیث، ۱۳۷۸، ص ۴۶).

ایشان معتقد است به رغم فطرت کمال طلب انسان، این احتمال وجود دارد که آدمی تحت سلطه قواعد طبیعی و مادی محض درآمده و از هدف اصلی خلقت که رسیدن به مقام «کالالو هیته» است، بازماند (صحیفه امام خمینی^(۵)، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۸۶). لذا ایشان اوج تکامل اجتماعی یعنی تشکیل جامعه سیاسی (تشکیل حکومت) را ضروری دانسته و کارکرد آن را به فعلیت رساندن استعدادهای خدادادی انسان در چارچوب و هماهنگ با نظام خلقت می‌داند. از دیدگاه امام خمینی^(۵)، جامعه و سیاست خوب آن است که «شرایط اجتماعی مساعدی برای تربیت افراد مؤمن و با فضیلت فراهم شود» (امام خمینی^(۵)، ولایت فقیه، ص ۴۰). و می‌فرماید: «سیاست این است که جامعه را هدایت کنند... به طرف آن چیزی که صلاحشان هست» (صحیفه امام خمینی^(۵)، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص ۴۳۲).

(د) ماهیت قدرت: از دیدگاه امام خمینی^(۵) قدرت فساد ذاتی ندارد و آثار آن بسته به اینکه در دست چه کسانی باشد، متفاوت است، درباره دسترسی اشخاص غیرمذهب به قدرت و مضرات آن در جوامع امروز، چنین اظهار کرده است: «قدرت اگر چنانچه به دست اشخاص غیرمذهب برسد، خطر دارد. قدرت خودش یک کمال است. خدای تبارک و تعالی قادر است، لکن اگر چنانچه قدرت به دست اشخاص فاسد برسد، همین کمال را به فساد می‌کشاند. دنیا امروز گرفتار این است که قدرت در دست اشخاصی است که از انسانیت بهره ندارند... قدرت اگر چنانچه در دست زورمندانی باشد که عاقل نیستند، مذهب نیستند، مصیبت بار می‌آورد. قدرت در دست ظالم، دنیا را به فساد می‌کشاند... قدرت در وقتی کمال است و می‌تواند کمال خودش را بروز بدهد که در دست دانشمند باشد، در دست عاقل باشد. مرحوم مدرس آن طوری که شنیدم که ایشان گفتند که شیخ‌الرئیس می‌گفته است که من از گاو می‌ترسم، برای اینکه شاخ دارد و عقل ندارد» (صحیفه امام خمینی^(۵)، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص ۴۳۲).

۴-۵. دیدگاه امام^(۵) پیرامون بعد ارزشی و معنوی امنیت

امام خمینی^(۵) امنیت را نه تنها در سطح ملی و اجتماعی آن، بلکه در خدمت تکامل و غایت انسان یعنی نیل به سعادت دنیوی و اخروی دانسته و از این رو ابعاد گسترده‌تری برای امنیت قائل هستند (درویشی، ۱۳۸۹، ص ۵۶). امام^(۵) هدف غایی امنیت را کسب آرامش برای دستیابی به هدایت الهی می‌داند. ایشان می‌گویند: «همه اینها مقدمه این است که یک آرامشی

در این بلاد پیدا بشود و دنبال این آرامش، یک سیر روحی پیدا بشود، یک هدایت به سوی خدا پیدا بشود» (صحیفه امام خمینی^(۵)، ۱۳۸۵، ج ۱۹، ص ۵۱).

امام^(۵) معتقد است دولت‌ها حتی اگر در تحقق ابعاد مادی امنیت به موفقیت کامل دست یابند، اما توجهی به امنیت معنوی شهروندان خود نداشته باشند، صرفاً نیازهای مادی شهروندان خود را تأمین نموده و این خلاف فطرت بشری است. در مجموع می‌توان نتیجه گرفت امنیت معنوی و اخروی بشر از جایگاه ویژه‌ای در اندیشه امام^(۵) برخوردار است (درویشی، ۱۳۸۹، صص ۷۴-۷۳).

رابطه بُعد معنوی و ارزشی با امنیت، یک رابطه دوجانبه است. به اعتقاد امام خمینی^(۵)، از یک سو همه ابعاد امنیت برای تأمین اهدافی همچون حفظ و توسعه اسلام، بقای کشور و تعالی انسان‌هاست: «ما خودمان را باید فدا کنیم برای اسلام...» (صحیفه امام خمینی^(۵)، ۱۳۸۵، ج اول، ص ۳۰۷ و جلد ۱۳، ص ۲۵۱) از سوی دیگر معتقدند اگر بُعد اعتقادی و فرهنگی در جامعه قوی باشد، تهدیدات اثری نخواهند داشت.

به اعتقاد امام^(۵)، اعتماد و توکل به خداوند در اداره جامعه و اطمینان ناشی از اعتقاد به خداوند، بنیان واقعی امنیت بوده و تهی کردن جامعه از محتوای انسان سبب از میان رفتن استقلال خواهد بود: «اینها (استعمارگران) محتوای انسان را از بین بردند، یک صورتی گذاشتند و محتوا را گرفتند، طوری کردند که اعتماد ما هم به خودمان تمام شد. استقلال فکری ما را... از دست ما گرفتند...» (صحیفه امام خمینی^(۵)، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۲۳).

امام خمینی^(۵) آزادی اندیشه را مایه پرورش استعدادها و زندگی در فضای آزاد را زمینه‌ساز رشد و تعالی انسان و مایه رضایتمندی شهروندان از نظام سیاسی و در نتیجه برقراری امنیت و مشروعیت می‌دانند: «در جمهوری اسلامی، هر فردی از حق آزادی عقیده و بیان برخوردار خواهد بود» (صحیفه امام خمینی^(۵)، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۱۳۹).

از نظر امام خمینی^(۵)، بقای جامعه اسلامی به حفظ و تداوم ارزش‌های الهی بستگی دارد. این ارزش‌های اسلامی است که به مسلمانان هویت می‌دهد و هر چیزی که این ارزش‌ها را تهدید نماید، در واقع تهدیدی امنیتی است، زیرا تهدیدی ضد اجتماع (اتحاد) مسلمانان است، بنابراین این تهدید از نوع هستی‌شناسانه و هویتی خواهد بود (درویشی، ۱۳۸۹، ص ۷۷).

۶-۴ دیدگاه امام^(ع) درباره دولتِ ناقض امنیت ملی

امام^(ع) برای تأمین امنیت بر رفتار قاعده‌مند دولت تأکید می‌کند: «هیچ‌کس حق ندارد به خانه یا مغازه یا محل کار شخصی کسی بدون اذن صاحب آنها وارد شود یا کسی را جلب کند یا به نام کشف جرم یا ارتکاب گناه تعقیب و مراقبت نماید ... یا شنود بگذارد یا دنبال اسرار مردم باشد...» (صحیفه امام خمینی^(ع)، ۱۳۸۵، ج ۱۷، ص ۱۴۰) امام خمینی^(ع) بر این عقیده است که اقدام خارج از قواعد و قوانین شرعی و اسلامی می‌تواند دولت را به عنصر تهدیدکننده امنیت تبدیل کند و آسایش جامعه را برهم بریزد.

۷-۴ دیدگاه امام^(ع) درباره نسبت عدالت و امنیت

امام^(ع) به امنیت اقتصادی از منظر اجتماعی نگاه می‌کند. عدالت مبنای آرامش و بی‌عدالتی سبب از بین رفتن امنیت در جامعه می‌شود. امام انگیزه تشکیل حکومت از جانب پیامبر (ص) را نیز بسط عدالت اجتماعی می‌داند (صحیفه امام خمینی^(ع)، ۱۳۸۵، ج ۲۱، ص ۴۰۶).

۸-۴ دیدگاه امام^(ع) درباره بازدارندگی و دفاع

از دیدگاه امام خمینی^(ع)، تا زمانی که تهدیدات نظامی وجود دارد، دولت اسلامی ناگزیر است با تأمین تسلیحات مورد نیاز و تجهیز نیروهای نظامی و امنیتی و مردم به دفاع از میهن و خود برخیزد. این برداشت در اندیشه امام^(ع) جنبه شرعی داشته و مبتنی بر یافته‌های عقلی نیز هست: «حفظ مرزهای کشور اسلامی و جلوگیری از تسلط تجاوزگران بر آن، عقلاً و شرعاً واجب...» (امام خمینی^(ع)، البیع، ۱۳۷۸، ص ۴۶۲). امام خمینی^(ع) وفاداری نسبت به وطن و صیانت از تمامیت و استقلال آن و رهایی از یوغ استعمار را امری فطری، عقلی و شرعی می‌داند. ایشان می‌فرمایند: «اگر بخواهید بر همه مشکلاتتان پیروز شوید، باید همه محکم بایستید... و استقلال خودتان را... محکم نگه دارید».^(۸)

۹-۴ دیدگاه امام^(ع) در خصوص ایده تشکیل دولت

امام^(ع) مانند تمامی اندیشمندان سیاسی، ایده دولت را در کانون نظریات سیاسی خود قرار داده‌اند. اندیشه امام^(ع) حول محور ایده دولت را می‌توان در دو کتاب «کشف/اسرار» و «جهاد/اکبر» جستجو نمود. امام^(ع) در آن کتاب‌ها پیرامون ضرورت عملی تشکیل حکومت

اسلامی سخن گفته‌اند. در مجموع امام خمینی (ره) با سه دلیل عقلی تشکیل حکومت اسلامی را از واجبات دانستند:

الف) ضرورت استمرار اجرای احکام الهی که صرفاً در زمان پیغمبر موضوعیت ندارد، بلکه برای همیشه است؛

ب) ماهیت و کیفیت قوانین اسلام که بدون حکومت قابل اجرا نیست (مثل احکام مالی، دفاعی و احکام حقوقی و جزایی)؛

ج) عمل پیامبر در تشکیل حکومت (سیره نبوی).

ارائه اندیشه ولایت فقیه از سوی امام خمینی (ره) اقدامی در جهت ساخت ایده دولت اسلامی بوده است. وجوب تشکیل حکومت اسلامی از دید امام خمینی (ره) به نوعی، حاصل ضرورتی سیاسی نیز بوده است. از آنجا که امام خمینی (ره) پیگیر حوادث و تحولات سیاسی دنیای معاصر بودند و از ستم‌هایی که بر مسلمانان می‌رفت، آگاهی داشتند، به ضرورت تأسیس حکومت اسلامی توجهی عمیق نمودند.

۴-۱۰. دیدگاه امام (ره) درباره مرجع‌های امنیت

مرجع امنیت در آراء و اندیشه امام (ره) و جبهه‌ای ترکیبی و چندگانه دارد و جامعه، نظام و دولت را شامل می‌شود. این مرجع‌ها، رابطه تعاملی و دیالکتیکی با یکدیگر دارند. دولت به‌عنوان یکی از مراجع امنیت در آرای امام (ره)، جایگاه محوری دارد؛ زیرا مطابق مبانی معرفت‌شناختی امام خمینی (ره)، موضوعاتی چون رباط (مرزبانی) در فقه اسلامی، اصل استقلال‌طلبی و نفی سبیل در قرآن کریم، قواعد عقلی که پایه اجتهاد شیعی، همانند اصل اهم و مهم، قلمرو ترخیص، احکام مصلحت و بسیاری قواعد دیگر، بر پذیرش ایده دولت - ملت، مفهوم سرزمین، وطن، کشور در منظومه فکری امام خمینی (ره) دلالت دارد که بالطبع توجه به مفاهیمی همچون امنیت، منفعت و مصلحت ملی را در افکار ایشان معنادار می‌نماید (کریمی، صص ۶۹۷-۷۱۸).

مرجع دیگر امنیت در آرای امام (ره) جامعه است که از نظر سلسله‌مراتبی بر سایر مراجع، تقدم دارد. با این حال امنیت جامعه، به دین وابسته است. اساساً اسلام، هم توان‌افزا و در نتیجه، امنیت‌ساز تلقی شده و هم آماج اصلی و نخستین تهدیدکنندگان امنیت جامعه به شمار می‌رود. در همین راستا امام خمینی (ره) تأکید می‌نمودند: «تکلیف ما این است که از اسلام

صیانت کنیم و حفظ کنیم اسلام را» (صحیفه امام خمینی^(۵)، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص ۲۵۱)، «وقتی می‌توانیم با قدرت‌های بزرگ مقابله کنیم و آسیب‌پذیر نباشیم که متعهد به اسلام، متعهد به احکام اسلام باشیم.» (صحیفه امام خمینی^(۶)، ۱۳۸۵، ج ۱۹، ص ۳۲۶)، «من اطمینان دارم که تا این ملت توجه به خدا دارد، هیچ قدرتی نمی‌تواند به این آسیب برساند» (صحیفه امام خمینی^(۷)، ۱۳۸۵، ج ۱۵، ص ۲۱).

رویکرد امنیتی جامعه‌محور امام خمینی^(۸)، به این امر منجر می‌شود که «مردم» از موقعیتی کلیدی برخوردارند. پاسخگویی به مطالبات چندلایه مردم و در نهایت، تأمین رضایتمندی آنان، یکی از اهداف سیاستگذاری‌های امنیتی تلقی می‌شود. امام خمینی^(۹) به کرات و در مناسبت‌های مختلف همگان را به نقش مردم در امنیت‌سازی توجه دادند: «یک کشوری وقتی آسیب می‌بیند که ملتش بی‌تفاوت باشد راجع به آسیب‌ها» (صحیفه امام خمینی^(۱۰)، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص ۱۶۰)، «شما وقتی قدرت دارید که ملت دنبال شما باشد» (صحیفه امام خمینی^(۱۱)، ۱۳۸۵، ج ۱۴، ص ۴۴۴)، «تا این مردم را دارید خوف اینکه بتوانند به شما آسیب برسانند، هیچ نداشته باشید» (صحیفه امام خمینی^(۱۲)، ۱۳۸۵، ج ۱۵، ص ۳۵۶)، «مردم هم که در صحنه حاضر و ناظرند، دیگر هیچ ترسی نیست» (صحیفه امام خمینی^(۱۳)، ۱۳۸۵، ج ۱۶، ص ۲۶۰)، «اگر مردم کنار بروند، همه شکست می‌خوریم» (صحیفه امام خمینی^(۱۴)، ۱۳۸۵، ج ۱۸، ص ۲۴۳).

۱۱-۴ دیدگاه امام^(۱۵) درباره نسبت امنیت ملی با امنیت امت اسلامی

الف) گسترش دادن مرزهای امنیتی ایران تا محدوده جهان اسلام: پس از پیروزی انقلاب اسلامی، دولت انقلاب تلاش کرد بر مبنای سیاست دو پایه (دو ستونی) همزمان «خدمت به ایران» و «خدمت به اسلام»، سیاستگذاری خارجی را معطوف به تأمین منافع و غایات این دو ستون نماید. هدف، حفظ دارالاسلام و حفظ ایران بود. به همین سبب مرزهای امنیتی جمهوری اسلامی ایران از مرزهای جغرافیایی آن بسی فراتر رفت و به لحاظ نظری، حدّ و مرز دنیای اسلام مبنای تأمین امنیت ملی ایران شناخته شد. البته این تفسیر موسع امنیت‌مدارانه از سیاست خارجی، هرگز به معنای نادیده گرفتن استقلال دیگر کشورها و مداخله در امور داخلی آنان و نیز به معنای نادیده گرفتن منافع و امنیت ملی ایران نبوده^(۱۶) و نباید دست‌مایه سطحی‌نگری‌ها و افراط‌کاری‌ها گردد.

ب) پیوند زدن امنیت ملی کشور با امنیت امت اسلامی: بنا به برداشت امام نه تنها امنیت مردم مسلمان ایران و امنیت کشور و امنیت حکومت جمهوری اسلامی ایران از هم جدا نبوده، بلکه مرتبط با امنیت و منافع دیگر مسلمانان جهان نیز هست.

البته این دیدگاه بیانگر آرمان‌های امام خمینی^(۶) است که باید به تدریج به سوی آن حرکت نمود. طبق همین آرمان، ایشان معتقد بودند هر قدرتی که خاستگاهش «دولت - ملت» باشد، الزاماً به تعقیب منافع ملی می‌پردازد و همین امر سبب می‌شود تا بخش عمده‌ای از مسائل جهان اسلام در قالب‌های ملی - نژادی و منطقه‌ای باقی بماند. ایشان بر این باور بودند که قدرت برخاسته از این خاستگاه نمی‌تواند در مقابل قدرت ناشی از بلوک سیاسی و فرهنگی غرب دوام آورد.^(۱۰)

در اینجا این اشکال مطرح می‌شود که این دیدگاه آرمانی، چه بسا گاهی مغایر با منافع ملی یک کشور باشد. در پاسخ به این اشکال باید گفت: امام خمینی^(۶) تفکیک چندانی میان این دو (منافع و امنیت امت و منافع و امنیت ملی ایران) قائل نبودند. به عبارت دیگر، با یکسان‌نگاری میان منافع و امنیت آرمانی و منافع و امنیت ملی ایران، به صورت پلکانی، امام خمینی^(۶) حفظ جمهوری اسلامی را اهمّ واجبات می‌شناختند: «حفظ نظام جمهوری اسلامی... از اهمّ واجبات عقلی و شرعی است» (صحیفه امام خمینی^(۶)، ۱۳۸۵، ج ۱۹، ص ۱۵۳).

امام خمینی^(۶) متقابلاً تهدیدات و ناامنی علیه این دو («امت اسلامی» [و حتی مستضعفین] و «جمهوری اسلامی ایران») را نیز از یکدیگر تفکیک نمی‌کردند و می‌گفتند: «اگر ایران شکست بخورد، مستضعفین شکست خورده‌اند» (صحیفه امام خمینی^(۶)، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ص ۱۰۸). نهایت آنکه محتوای گزاره‌های جهان‌گرایانه امام خمینی^(۶) به دلیل اعتقاد به اصالت مرزهای اعتقادی، امت‌نگر است، اما از سوی دیگر التزام به اصول و آموزه‌های بنیادین مکتب اجتهادی شیعه نظیر توجه به دو عنصر زمان و مکان در صدور احکام و اتخاذ مواضع، قاعده آل‌اهمّ فالاهمّ، اصل مصلحت، اصل وفای به عهد در پیمان‌های دو یا چند جانبه بین‌المللی و دیگر اصول مشابه، مرزهای سرزمینی و در نتیجه مفهوم امنیت ملی را از دیدگاه امام^(۶)، ملت‌نگر می‌سازد و همواره حفظ نظام و کشور در اولویت قرار می‌گیرد.^(۱۱)

به عبارت دیگر، امام^(ع) دست به تلفیق ژئواستراتژی و ایدئواستراتژی زده، در عین آنکه بر حفظ اساس اسلام تأکید می‌کردند: «واجب شرعی است که از اسلام دفاع کنیم» (صحیفه امام خمینی^(ع)، ۱۳۸۵، ج ۹، ص ۲۱۲)، بر دفاع از کشور اسلامی نیز پافشاری می‌نمودند. «اگر غفلت شود... و با بسیج عمومی که به خواست خداوند متعال هیچ قدرتی نمی‌تواند با آن مقابله کند، مهیای دفاع از کشور اسلام نشود، خود را و کشور خود را با دست خود به تباهی کشانده است» (صحیفه امام خمینی^(ع)، ۱۳۸۵، ج ۱۲، ص ۱۵۹).

۱۲-۴. دیدگاه امام^(ع) درباره مشروعیت قدرت و انسجام ملی

امام خمینی^(ع) می‌فرماید: «اراده مردم باید در اصل تفویض قدرت دخیل باشد و الا قدرت مشروعیت لازم را ندارد» (صحیفه امام خمینی^(ع)، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۷۰). از آنجا که جمهوریت در اندیشه امام خمینی^(ع) از ارزشی والا در کنار اسلامیت برخوردار است، لذا با تلفیق دو اصل اسلامیت و جمهوریت، الگوی حکومتی «جمهوری اسلامی» را به‌عنوان الگویی مدرن از اسلام برای اداره جامعه در عصر جدید ارائه نمودند که به قول شهید مطهری: «کلمه جمهوریت، شکل حکومت پیشنهادی را مشخص می‌کند و کلمه اسلامی محتوای آن را». (مطهری، ۱۳۷۰، صص ۷۹-۸۰) به این نکته، در اصل ششم قانون اساسی تصریح شده است. وحدت در نظر و عمل را می‌توان موضوع محوری اندیشه امام خمینی^(ع) ارزیابی کرد. ایشان وحدت را رمز پیروزی می‌دانند و با هر تعرضی به اصل وحدت مبارزه می‌کنند و تأکید دارند که رمز استمرار این نظام، همان رمز پیروزی آن یعنی وحدت است. ایشان نه تنها از منظر عقل سیاسی به‌عنوان رهبر انقلاب و نظام، بلکه به علاوه از جایگاه مرجعیت و مبتنی بر مبانی دینی، به وحدت می‌نگرند و لذا می‌فرمایند: «تنها این نباشد که همه با هم در یک امری مجتمع باشید و متفرق نباشید. امر این است که همه با هم اعتصام به حبل‌الله کنید. [یعنی] راه، راه حق باشد» (وحدت از دیدگاه امام خمینی^(ع)، ۱۳۸۶، ص ۱۴). امام خمینی^(ع) علاوه بر اهمیت وحدت و مکانیزم‌های تحصیل آن و لایه‌های مختلف وحدت، به‌عنوان رهبر انقلاب و نظام به ثمرات و کارکردهای امنیتی وحدت نیز نظر دارند.

امام^(ع) دیکتاتوری را از حیث ماهیت مغایر آن با قرآن، مردود می‌دانند: «اسلام به ما اجازه نداده است که دیکتاتوری بکنیم. ما تابع آراء ملت هستیم... ما حق نداریم، خدای تعالی به ما حق نداده است، پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که به ملتمان یک چیزی را تحمیل

بکنیم.» (صحیفه امام خمینی^(۵)، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ص ۳۴) و می‌فرمایند: «اینجا آرای ملت حکومت می‌کند، اینجا ملت است که حکومت را در دست دارد» (صحیفه امام خمینی^(۶)، ۱۳۸۵، ج ۱۴، ص ۱۶۵).

۵. اهداف عام و خاص سیاست خارجی کشورها

۵-۱. اهداف عام سیاست خارجی

اهدافی هستند که در همه کشورها و فارغ از نوع نظام‌های سیاسی و خارج از چارچوب‌های زمانی در کانون عملیات سیاست خارجی بوده و هیچ کشوری نمی‌تواند آن اهداف را دنبال نکند. این اهداف عبارت‌اند از:

۱. تأمین امنیت ملی؛ شامل حفظ تمامیت ارضی، حفظ نظام سیاسی و امنیت همه‌جانبه شهروندان؛
۲. تأمین آزادی‌های مشروع برای همه شهروندان شامل آزادی بیان، آزادی احزاب و تشکل‌ها، آزادی اجتماعات و آزادی انتخاب شغل و محل سکونت؛
۳. تأمین رفاه اقتصادی شهروندان و رشد و توسعه اقتصادی جامعه؛
۴. جلب احترام نسبت به ملت و فرهنگ جامعه در عرصه جهانی و به‌دست آوردن جایگاه مناسب و همسنگ با ظرفیت‌های کشور در سطح بین‌المللی.

۵-۲. اهداف خاص سیاست خارجی

اهداف خاص سیاست خارجی گاهی مربوط به ماهیت حکومت است، مثل دولت اسلامی، دولت ایدئولوژیک، یا دولت قومی یا دولت سلطه‌گر یا دولت وابسته و امثال اینها و گاهی نیز محدود به زمان، مکان، منطقه و موضوع خاصی می‌شوند.

بدین ترتیب، اهداف عام راهنمای عمل سیاست خارجی بوده و هر کشور با توجه به آن، اهداف خاصی را در محدوده‌های خاص ارزشی خود و یا زمانی، مکانی، منطقه‌ای، بین‌المللی و غیره طراحی و اجرا می‌کند، همانند مهار و کنترل بحران‌ها که مربوط به زمان خاصی هستند؛ نوع برخورد با حوادث زودگذر؛ موضع‌گیری نسبت به رویدادهای مهم و چاره‌اندیشی نسبت به مسائل پیش‌رو و تعقیب اهداف فرهنگی و دینی و حفظ ارزش‌های مورد نظر.

۶. دیدگاه‌های امام^(ع) پیرامون سیاست خارجی

الف) پیوند سیاست داخلی و سیاست خارجی: امام خمینی^(ع) ضمن تأکید بر پیوند درون و برون، وحدت کلمه در داخل را برای ارتقای ایستادگی در خارج حائز اهمیت می‌دانستند، متقابلاً کارکرد عادلانه نظام بین‌الملل را در حفظ مصالح ملی یک کشور مؤثر تلقی می‌کردند. «دولت تنها نمی‌تواند که این جنگ را اداره کند، شما ملتید که در صحنه حاضرید و همین شما هستید که باید با دولت همکاری بکنید» (صحیفه امام خمینی^(ع)، ۱۳۸۵، ج ۱۵، ص ۱۰۱).

ب) اخلاق‌گرایی: امام خمینی^(ع) زمامداران حکومت اسلامی را به هوشیاری فرامی‌خوانند و بر دو پایه عمده در سیاست خارجی یعنی تبعیت از منطق عقل و ارزش‌های اخلاقی، تأکید می‌کنند. از نظر امام خمینی^(ع) اخلاق‌گرایی به معنای پایبندی به اصول فطری بشری و عرف مقبول بشریت است که کلیه ملت‌ها باید بر آن پایبند باشند: «هیچ رژیم‌ی آن طوری که در دولت اسلام... پایبند اخلاق و ارزش‌های انسانی است، نخواهد بود» (صحیفه امام خمینی^(ع)، ۱۳۸۵، ج ۱۴، ص ۶۵).

ج) مصلحت‌گرایی: با نگاهی به سیره عملی امام خمینی^(ع)، می‌توان تلفیقی از آرمان‌گرایی و واقع‌بینی را در رویکرد ایشان در سیاست خارجی مشاهده نمود. تأکید بر ضرورت جهاد در دفاع مقدس و تلقی آن به‌عنوان وظیفه و تکلیف همگان بدون توجه به نتایج آن، صدور فتوای قتل سلمان رشدی بدون واژه از پیامد قطع روابط با اروپا، تأکید بر حمایت از نهضت‌های رهایی‌بخش و نیز اعلام روز قدس به‌عنوان روز جهانی مبارزه مستضعفین با مستکبرین برای رهایی بیت‌المقدس از چنگال غاصبان صهیونیست، حکایت از آرمان‌گرایی آن ابرمرد دارد و تأکید بر ضرورت دفاع از حدود و ثغور ایران اسلامی، اعلام اینکه «راه قدس از کربلا می‌گذرد»، پذیرش قطعنامه ۵۹۸ با توجه به شرایط و اوضاع داخلی و بین‌المللی و مصالح جامعه اسلامی ایران، توییح ۹ نماینده مجلس شورای اسلامی که در مورد ماجرای مک‌فارلین موسوم به ایران - کنترا یا ایران‌گیت از وزیر امور خارجه وقت ایران سؤال نموده بودند و نیز تأکید بر ضرورت تجهیز به تمامی قوای مادی و معنوی و بهره‌گیری از توانایی تسلیحاتی و تبلیغاتی در مقابله با قدرت‌های استکباری، نشان از واقع‌گرایی ایشان دارد. بنابراین آنچه از تدبر در اقوال و اعمال امام خمینی^(ع) برمی‌آید، آن است که ایشان آرمان‌گرایی واقع‌بین بودند و حتی در مواردی که

به‌ظاهر حاکی از صرفاً آرمان‌گرایی یا واقع‌گرایی ایشان است، صبغه‌هایی از هر دو رویکرد ملاحظه می‌شود.

در موضوع دفاع مقدس نیز امام با اینکه مکرراً از استمرار جنگ تا پیروزی نهایی بر دشمن - منظور سقوط رژیم بعثی عراق - سخن گفته بودند، اما زمانی که کارشناسان نظامی - فرمانده وقت سپاه - و ستاد اقتصادی دولت دشواری این هدف را به سبب حمایت همه‌جانبه شرق و غرب از رژیم عراق و امکان ورود خسارات زیاد به کشور در اثر تداوم جنگ و فشار شدید اقتصادی به مردم را برای ایشان توضیح داده و خواستار حل مشکل شدند، امام که حفظ نظام جمهوری اسلامی را بر همه چیز اولی و مصلحت نخست می‌دانستند - و به سبب اجتهاد پویای متناظر با زمان و مکان - با پذیرش آتش‌بس مشروط به تحقق خواسته‌های ایران در میدان سیاست بین‌المللی موافقت نمودند. در چنین اجتهادی مجتهد خود را موظف می‌داند در موارد عرفی، مسئله را به نظر کارشناسان احاله نماید و خود نیز بدان مقید باشد. همان‌گونه که رسول خدا (ص) نیز در جنگ‌ها، نظریات کارشناسی اصحاب خود را در مورد چگونگی و محل جنگیدن یا دفاع می‌پذیرفتند. امام در سال ۱۳۶۷ با پذیرش آتش‌بس در جنگی که پیروزی نظامی و دستیابی به همه اهداف در میدان کارزار دشوار شده بود، بقای انقلاب اسلامی و نظام را تضمین کردند؛ درست همان‌گونه که در سال ۱۳۶۰ به همین دلیل مهم به ماجرای گروگان‌های امریکایی پایان دادند.

(د) روابط مسالمت‌آمیز عرفی با دیگر ممالک: برقراری روابط حسنه با سایر کشورها (دولت‌ها و ملت‌های غیرمتخاصم) مورد نظر امام بوده و حتی آن را در قالب دعا از خداوند طلب می‌کنند: «من از خدای تبارک و تعالی خواهانم که روابط ما با همه دولت‌ها و ملت‌ها روابط حسنه باشد» (صحیفه امام خمینی^(۵)، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۲۲۰) و می‌فرمایند: «ما با دولت همجوار [اتحاد جماهیر شوروی] خودمان... مایلیم که به‌طور مسالمت‌آمیز به‌طور انسانی رفتار کنیم» (صحیفه امام خمینی^(۵)، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۲۲۰). ایشان در ذیل اصل روابط حسنه به‌عنوان مصداق دو مورد را مد نظر قرار می‌دهند:

• **اصل احترام متقابل:** امام^(۵) دیپلماسی و سیاست خارجی دولت اسلامی (نظام جمهوری اسلامی تحت مدیریت خود) را به اصل متعارف احترام متقابل متعهد دانسته و می‌فرماید:

«روابط ما با تمام خارجی‌ها براساس اصل احترام متقابل خواهد بود» (صحیفه امام خمینی^(۵))، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۲۴۸.

• **اصل عدم مداخله:** امام^(۵) در عین حال این روابط را براساس اصل عدم مداخله در امور داخلی یکدیگر می‌دانند: «ما از همه قدرت‌ها می‌خواهیم که در... امور داخلی کشور ما دخالت به هیچ‌وجه نکنند؛ در صورتی که دخالت نکنند، ما با همه روابط حسنه خواهیم داشت» (صحیفه امام خمینی^(۵))، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۲۲۰. [یعنی ما نیز متقابلاً در امور داخلی آنان مداخله نخواهیم کرد].

• **منافع ملی:** امام^(۵) هر گونه روابط خارجی و قراردادهای را در صورت تأمین منافع و مصالح ملی قابل پذیرش می‌دانند. مفهوم مخالف این سخن آن است که هر قراردادی که حامل چنین کیفیتی نباشد مردود خواهد بود: «با تمام خارجی‌ها... در زمینه تمام قراردادهای ما براساس مصالح سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ملت خودمان عمل خواهیم کرد» (صحیفه امام خمینی^(۵))، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۲۴۸ و در جای دیگر به صراحت می‌فرمایند: «غرب و شرق برای ما فرقی ندارد. اصل، منافع ملت ایران است که باید به بهترین وجه رعایت شود» (صحیفه امام خمینی^(۵))، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۴۷۴.

• **نفی سبیل ضمن حل پارادوکس استقلال:** امام^(۵) در تفسیر قاعده نفی سبیل، همه مؤلفه‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و امنیتی را مدنظر داشتند و هر نوع روابطی از انواع مذکور را که به استقرار سلطه و کنترل غیرمسلمانان بر مسلمانان - از جمله ایران - منجر شود، یکسره مردود می‌انگاشتند: «اگر روابط تجاری با کفار موجب ترس بر حوزه اسلام شود، ترک این روابط بر تمام مسلمانان واجب است.» و نیز فرمودند: «اگر روابط سیاسی که بین دولت‌های اسلامی و دول بیگانه بسته می‌شود و برقرار می‌گردد، موجب تسلط کفار بر نفوس و بلاد و اموال مسلمانان شود یا باعث اسارت سیاسی اینها گردد، برقراری روابط حرام است و پیمان‌هایی که بسته می‌شود باطل است» (تحریرالوسیله، ج اول، ص ۱۸۵). امام^(۵) همچنین معتقد بودند: «این دولت، دولت اسلامی و تحت رهبری رهبران اسلام است و هرگز ظلم به غیر، ولو هرچه ضعیف باشد، روا نمی‌دارد و ظلم از غیر، هرچه قوی باشد تحمل نمی‌کند» (صحیفه امام خمینی^(۵))، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۲۲۰.

مبنای این اصل، آیه شریفه «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (خداوند هرگز برای کافران راهی علیه مؤمنان قرار نداده است)، می‌باشد. قید «هرگز» نفی سبیل را به صورت قاعده آمره‌ای در آورده است که مقدم و حاکم بر هر قاعده دیگر قراردادی و پیمانی است و در واقع شرط صحت هر گونه قرارداد و پیمانی می‌باشد. عزت از جمله اصولی است که مسلمین و جوامع اسلامی، حق معامله بر سر آن را ندارند. البته فهم این آموزه بنیادین، در کسوت دو گونه تفسیر آمده است. برخی معتقدند که به این ترتیب محال است که یک حکومت دینی بتواند با یک قدرت غیراسلامی سلطه‌گر پیوندی برقرار کند و به کمک آن منافع خود را به دست آورد. متقابلاً برخی معتقدند: «ظاهراً همکاری ارادی و تبعی را نمی‌توان چشم‌پوشی از استقلال یک کشور تلقی کرد» (حمیداله، ۱۳۸۰، ص ۱۰۷).

در اینجا روشن است که شعار نه شرقی، نه غربی امام (ره) در حوزه سیاست خارجی و روابط بین‌الملل، نه به معنای عدم رابطه با شرق و غرب یا دشمنی با آنان، بلکه وجه دیگری از همان شعار استقلال از هر دو اردوگاه و آزادی از قید وابستگی به هر دو اردوگاه بوده است. لذا می‌فرمایند: «استقلال کامل نیازمند قطع وابستگی به شرق و غرب است» (صحیفه امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵، ج ۱۲، ص ۳۶).

ز) نه شرقی، نه غربی: امام خمینی (ره) در پاسخ به نامه رؤسای قوای سه‌گانه که در تاریخ ۱۳۶۷/۷/۱۱ ارسال نمودند، فرمودند: «بر هیچ‌یک از مردم و مسئولین پوشیده نیست که دوام و قوام جمهوری اسلامی ایران بر پایه سیاست نه شرقی و نه غربی استوار است و عدول از این سیاست، خیانت به اسلام و مسلمین و باعث زوال عزت و اعتبار و استقلال کشور و ملت قهرمان ایران خواهد بود» (صحیفه امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵، ج ۲۱، ص ۱۵۵). همچنین: «ما به هیچ طرفی از دو طرف شرق و غرب تمایلی نداریم و ما با همه روابطی علی‌السواء داریم» (صحیفه امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۴۱۸) و حتی به صراحت این سیاست را همان عدم تعهد دانسته و گفته‌اند: «شعار نه شرقی و نه غربی... ترسیم‌کننده سیاست واقعی عدم تعهد کشورهای اسلامی [است]» (صحیفه امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵، ج ۲۰، ص ۳۱۹)؛ و گاه آن را عدم اتکا به آنها تعریف نموده و گفته‌اند: «ملت ایران بدون اتکاء به غرب و شرق می‌خواهد روی پای خود بایستد» (صحیفه امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۲۳۴)؛ و گاه آن را به معنای عدم

دخالت آنان در امور داخلی ایران گرفته و گفته‌اند: «نه شرق و نه غرب، معنایش این است که هیچ‌کدام در ایران دخالت نکنند» (صحیفه امام خمینی^(۵)، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۱۱۴).

ح) اجتناب از انزوا و انزعال: نباید از تأکید حضرت امام^(۵) بر نفی سلطه در مناسبات خارجی، گسست از عرصه تعاملات بین‌المللی نتیجه گرفته شود، چه آنکه ایشان انزوا و سیاست انزعال را خلاف عقل و شرع معرفی می‌کنند: «این معنا که گاهی اهل غرض و جُهل این حرف را می‌زنند که ما نباید روابط داشته باشیم، از این بابت است که یا نمی‌فهمند یا غرض دارند؛ زیرا تا انسان جاهل یا مخالف با اصل نظام نباشد، نمی‌تواند بگوید که یک نظام باید از دنیا منعزل باشد (صحیفه امام خمینی^(۵)، ۱۳۸۵، ج ۱۹، ص ۴۱۳). و می‌گویند: «الان از قراری که من شنیدم، شیطنت دیگری می‌کنند و آن این که: ما چرا با دولت‌ها رابطه داشته باشیم؟ ما می‌رویم سراغ ملت‌ها و با دولت‌ها، هیچ کاری نداریم، که این هم نقشه‌ای است که اخیراً تعقیب می‌شود. ابرقدرت‌ها و امریکا خیال می‌کردند که ایران، به واسطه انقلابی که کرده است و می‌خواهد استقلال و آزادی را، که یک مسئله تازه و برخلاف رویه همه حکومت‌هاست، به دست بیاورد، و به ناچار منزوی خواهد شد. وقتی که منزوی شد، زندگی نمی‌تواند بکند که دیدند نشد و ایران روابطش با خارجی‌ها زیادتر گردید. حالا به این مطلب افتادند که ما چه کار داریم به دولت‌ها، اینها همه ظالم و کذا هستند و ما باید با ملت‌ها روابط داشته باشیم که این هم نقشه تازه و مسئله بسیار خطرناک و شیطنت دقیقی است. ما باید، همان‌گونه که در زمان صدر اسلام، پیامبر سفیر به این طرف و آن طرف می‌فرستاد که روابط درست کند، عمل کنیم و نمی‌توانیم بنشینیم، بگوییم که با دولت‌ها چه کار داریم. این، برخلاف عقل و برخلاف شرع است و ما باید با همه رابطه داشته باشیم. منتهی چندتا استثناء می‌شود که الان با آنها رابطه نداریم. اما این که با هیچ دولتی نباید رابطه داشته باشیم، هیچ عقل و هیچ انسانی آن را نمی‌پذیرد، چون معنایش شکست خوردن و فنا و مدفون شدن است، تا آخر. و ما باید با ملت‌ها و دولت‌ها رابطه پیدا کنیم. آنها را که می‌توانیم ارشاد کنیم، با همین روابط ارشاد کنیم و از آنهایی که نمی‌توانیم ارشاد کنیم، سیلی نخوریم. بنابراین، من به شما سفارش می‌کنم که در هر کجا و در هر کشوری که هستید، رابطه‌تان را محکم کنید و رفت‌وآمد داشته باشید.» (صحیفه امام خمینی^(۵)، ۱۳۸۵، ج ۱۹، ص ۹۳) و همچنین می‌فرمایند: «تمام کشورها، اگر احترام ما را حفظ کنند، ما هم احترام متقابل را حفظ خواهیم کرد و اگر کشورها و دولت‌ها

بخواهند به ما تحمیلی بکنند، از آنها قبول نخواهیم کرد. نه ظلم به دیگران می‌کنیم و نه زیربار ظلم دیگران می‌رویم.» (صحیفه امام خمینی^(۵)، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۳۳۸) چنین شرطی حتی در مورد کشوری مانند آمریکا نیز صادق است: «باید ببینیم آمریکا خودش در آینده چه نقشی دارد. اگر آمریکا بخواهد همان طور که حالا با ملت ایران معامله می‌کند، با ما رفتار کند، نقش ما با او خصمانه است و چنانچه آمریکا به دولت ایران احترام بگذارد، ما هم با همان احترام متقابل عمل می‌کنیم و با او به‌طور عادلانه، که نه به او ظلم کنیم و نه به ما ظلم کند، رفتار خواهیم کرد و اشکالی پیش نمی‌آید» (صحیفه امام خمینی^(۶)، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۳۳۲).

(ط) اصل دعوت، ضمن عزت‌گرایی و مصلحت: امام^(۷) در این خصوص می‌فرماید: «ما می‌خواهیم... این انقلاب صادر بشود به همه ممالک اسلامی و همه مستضعفان جهان در مقابل مستکبران بایستند» (صحیفه امام خمینی^(۸)، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص ۹۳). در خصوص صدور انقلاب اسلامی، امام به جهانشمول بودن دین اسلام استدلال می‌کردند: «اسلام برای یک کشور... نیست اسلام برای بشر آمده است... همه بشر را اسلام می‌خواهد زیر پوشش عدل خودش قرار بدهد» (صحیفه امام خمینی^(۹)، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ص ۲۹۵). از جملات این عبارت استنباط می‌شود که امام قائل به یک آرمان جهانی اسلامی بوده‌اند و لذا حکومت ولایت فقیه یا همان نظام جمهوری اسلامی را موظف می‌دانسته‌اند که بسترهای لازم برای تحقق آن را فراهم نماید: «باید سخت بکوشد تا انقلاب [خود] را به جهان صادر کند» (رمضانی، ۱۳۸۰).

امام^(۱۰) درباره صدور انقلاب اگرچه معتقد بودند که جمهوری اسلامی باید با هدف برقراری نظم جهانی اسلام، تلاش نماید تا انقلاب خود را به جهان صادر کند، ولی این آرمان‌گرایی را با واقع‌گرایی عملیاتی آمیخته بودند و تأکید داشتند که: «ایران نباید برای صدور این ایدئولوژی، شمشیر بردارد. صدور اندیشه با زور، صدور نیست»^(۱۱) به‌عنوان یک مثال از اجرای اصل دعوت توسط امام^(۱۲) در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، می‌توان از نامه وی به رهبر وقت شوروی یاد کرد. نامه سیزدهم دی ماه ۱۳۶۷ امام^(۱۳) خطاب به میخائیل گورباچف در واقع نه یک نامه دیپلماتیک میان رهبران دو کشور، بلکه حاوی پیشگویی‌های عجیب معجزه‌گونه بود. امام^(۱۴) در بخشی از نامه خود نوشته بودند: «... امروز دیگر چیزی به نام کمونیسم در جهان نداریم؛ ولی از شما جداً می‌خواهم که در شکستن دیوارهای خیالات مارکسیسم، گرفتار زندان غرب و شیطان بزرگ نشوید. امیدوارم افتخار واقعی این مطلب را پیدا کنید که آخرین

لایه‌های پوسیده هفتاد سال کژی جهان کمونیسم را از چهره تاریخ و کشور خود بزدايید. امروز دیگر دولت‌های همسو با شما که دلشان برای وطن و مردمشان می‌تپد، هرگز حاضر نخواهند شد بیش از این منابع زیرزمینی و روزمینی کشورشان را برای اثبات موفقیت کمونیسم، که صدای شکستن استخوان‌هایش هم به گوش فرزندان‌شان رسیده است، مصرف کنند...» (صحیفه امام خمینی^(۵)، ۱۳۸۵، ج ۲۱، صص ۲۲۲-۲۲۱) نامه امام^(۵) به گورباچف آمیخته‌ای از رویکردی سیاسی در ابعاد بین‌المللی و استراتژیک و نیز پیامی ایدئولوژیک از یک رهبر مذهبی است که نگران آینده بشریت بوده است.

امام^(۵) خطاب به آقای شوارنادزه، وزیر خارجه وقت شوروی که حامل پاسخ آقای گورباچف برای امام^(۵) بود، فرمودند: «انشاءالله [آقای گورباچف] سلامت باشند، ولی به ایشان [آقای گورباچف] بگویند که من می‌خواستم جلوی شما یک فضای بزرگ‌تر باز کنم. من می‌خواستم دریچه‌ای به دنیای بزرگ، یعنی دنیای بعد از مرگ را که دنیای جاوید است، برای آقای گورباچف باز نمایم و محور اصلی پیام من آن بود. امیدوارم بار دیگر ایشان در این زمینه تلاش نمایند» (صحیفه امام خمینی^(۵)، ۱۳۸۵، ج ۲۱، ص ۳۰۱).

امام خمینی^(۵) دقیقاً پنج ماه پس از نگارش این نامه دارفانی را در ۱۴ خرداد ۱۳۶۸ (۲۵ دسامبر ۱۹۹۱م) وداع گفتند. در فاصله‌ای کمتر از سه سال از نگارش نامه امام^(۵) به گورباچف، اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی به‌طور رسمی از هم پاشید و به پانزده جمهوری تجزیه شد و پیش‌بینی امام^(۵) از سقوط کمونیسم تحقق یافت و کشورهای حوزه بلوک شرق هر یک به استقلال رسیدند. از ارسال این نامه خطاب به رهبر یکی از دو ابرقدرت جهان و کم و کیف محتوای آن چنین برمی‌آید که از نظر امام^(۵)، عرصه روابط بین‌الملل، علاوه بر عرصه معادلات قدرت می‌تواند عرصه دعوت به حق و معنویت نیز باشد.

ی) **کنش متقابل با نظام بین‌الملل ضمن تعهد به هنجارهای عرفی و دیپلماتیک:** امام^(۵) همواره

مقامات سیاسی کشور را ملزم به مراعات اصول و آداب دیپلماتیک و پروتکل‌های بین‌المللی می‌دانستند. به‌عنوان یک نمونه می‌توان از عتاب ایشان نسبت به رئیس‌جمهور مورد علاقه خود یعنی شهید محمدعلی رجایی پس از پاسخ غیردیپلماتیک وی در قبال پیام تبریک فرانسوا میتران، رئیس‌جمهور وقت فرانسه به مناسبت انتخاب آقای رجایی به ریاست جمهوری اسلامی ایران یاد کرد. شهید رجایی در پاسخ، پس از اعلام مراتب احترام قلبی خود نسبت به ملت

بزرگ فرانسه و بیان سابقه انقلاب کبیرش، به آرزوی موفقیت میتران برای دولت و ملت ایران و شخص رئیس‌جمهور جدید ایران در پیام تبریک اشاره و آن را به دو دلیل دروغ می‌خواند. اینکه چگونه دولت فرانسه این کشور را پایگاه تروریست‌های منافق و ضدانقلابیون جنایتکار کرده و دیگر اینکه رژیم متجاوز بعث عراق را در جنگ علیه ایران به مدرن‌ترین سلاح‌ها و هواپیماهای میراث مجهز می‌کند و در عین حال برای دولت و ملت ایران قلباً آرزوی موفقیت و درخواست توسعه روابط دو کشور و دوستی صمیمانه و عمیق میان دو ملت می‌کند. قطعاً یکی از آن دو طرف تضاد، دروغ است و چگونه ممکن است بین عمل و گفتار یک انسان تا این اندازه تناقض وجود داشته باشد و ملت‌های ایران و فرانسه به خوبی می‌دانند که کدام یک دروغ است.

پس از انتشار این پاسخ، امام (ره) آقای رجایی را به حضور طلبیده و ضمن اعتراض به این شیوه در پاسخ به یک پیام رسمی دیپلماتیک، زمانی که شهید رجایی گفت ما این سخنان را از خود شما آموخته‌ایم، فرمودند: این سخنان را به من طلبه واگذار کنید. شما رئیس‌جمهور این کشور و مسئول کسب منافع و امنیت جمهوری اسلامی هستید.

۷. نظم‌گفتمانی امام (ره) پیرامون امنیت ملی و سیاست خارجی

۷-۱. احیاء‌گری اسلامی (۱۳) به مثابه دالّ مرکزی

امام خمینی (ره) را باید اوج قله احیاء‌گری اسلامی دانست. این راه در دوران معاصر با سید جمال‌الدین اسدآبادی آغاز، با کاشف‌الغطاء و سید حسن مدرس تداوم و با امام (ره) به اوج می‌رسد. سنت احیاء‌گری اسلامی، از ابتدا قائل به آن بود که اسلام اصیل در اثر افزوده‌های عارض شده (در دوره خلفای اموی و عباسی) به فساد گراییده و دچار انسداد شده است. آنها معتقد بودند: «مردمان مسیحی قوی شدند، زیرا کلیسا در داخل دیوارهای (مرزهای) امپراطوری روم به بلوغ رسیده و فضایل و اعتقادات مشتک‌د، خده آمخت؛ م‌دما. مسلمان ضعیف شدند، زیرا حقیقت اسلام به وسیله امواج پی‌درپی تحریف به تباهی گرایید. مسیحیان قوی هستند، زیرا به واقع مسیحی نیستند. مسلمانان ضعیف‌اند، زیرا به واقع مسلمان نیستند» (ترنر، ۱۳۷۹، صص ۵۰-۲۴۹).

احیاء‌گری اسلامی پس از آگاهی یافتن از تجارب دیگران، در پی اصالت بخشیدن به میراث هویتی خود بر مبنای بازاندیشی روشن‌بینانه بود؛ نوعی اتکاء به گذشته آرمانی اسلام که

خالی از تعارض و خدشه به نظر می‌رسید و می‌بایست در نوعی رفت‌وبرگشت تاریخی به احیای زوایا و شئون آن پرداخت. احیاء گران از این طریق در صدد بودند تا زوال را نه به‌عنوان امری مقدر یا تصادفی بلکه نتیجه تحولاتی معرفی نمایند که با پایان «عصر طلایی» اولیه اسلامی و به‌فراموشی سپردن مبانی اسلام حقیقی، گریبانگیر جامعه اسلامی شده است. هدف اصلی قائلان به احیاء گری، واکنش در برابر پیامدهای فرهنگی - هویتی مدرنیته و سلطه و نفوذ استعمار غربی از طریق غنا بخشیدن به مفاهیم اسلامی و بازیابی قدرت سیاسی مسلمانان بود. «از نظر آنان، وظیفه احیای اسلام راستین، تقدم منطقی و عملی داشت و مستلزم تغییرات اساسی در رهیافت سنتی به‌صورت تفسیر و تحلیل عقیدتی بود» (موثقی، ۱۳۸۰، صص ۱۱۴-۱۱۳).

در واقع تأثیرات و پیامدهای مدرنیته (که با استعمار وارد شد) بر زوایای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی جامعه ایران، واضعان و حاملان این تفکر را بر آن داشت تا در مقام مواجهه با مفاهیم برآمده از وضعیت تمدنی جدید به بازتعریف سنت‌ها، انگاره‌ها و نهاد‌های وابسته به زندگی سنتی پردازند و نسبت خود را با مفاهیمی نظیر عقلانیت، آزادی، برابری، ترقی و قانون روشن نمایند. آنها به‌رغم آنکه با مفروضات و کلیت‌های فرهنگی مدرن آشنایی یافته بودند، اما همچنان به بازسازی هویت خود اعتقاد داشتند و تلاش می‌نمودند با بهره‌گیری از عناصر مدرن در جهت تطبیق انگاره‌های اسلامی با تحولات جدید به تجهیز و تقویت مبانی زندگی سنتی یاری رسانند (اشرف‌نظری، ۱۳۸۸، ص ۵). در واقع همین نگرش است که سبب می‌شود حضرت امام^(ع) عناصری همچون تفکیک قوا، انتخابات و... را (که عناصر متبلور در گفتمان دموکراسی غربی بودند) بازخوانی نموده و در ذیل گفتمان احیاء‌گری اسلامی خود، بازتولید می‌نمایند. این رویکرد، در تقابل با فهم متحجرانه از اسلام قرار می‌گیرد و متضمن ارتقاء قابلیت اسلام در حل مسائل درونی و بیرونی یک جامعه اسلامی است.^(۱۴) جدا از بنیان‌های فقهی نظریه ولایت فقیه، باید گفت امام خمینی^(ع) در این نظریه، ظرفیتی را می‌دیدند که ابزارهای لازم را برای رساندن جایگاه اسلام به رفعتی که سزاوارش هست (آن‌هم در دنیای پرتحول و رو به جلو و با مقتضیات پیچیده، به‌دور از تحجرگرایی) فراهم می‌آورد. احیاء‌گری اسلامی به‌مثابه ستون فقرات منظومه گفتمان امام خمینی^(ع) با عناصر عزت‌گرایی، مصلحت‌گرایی و وحدت جهان اسلام، مفصل‌بندی دارد.

احیاء‌گری اسلامی به‌مثابه دالّ مرکزی نظمِ گفتمانی امنیت ملی و سیاست خارجی امام^(ره) ایفای نقش می‌نماید. در واقع احیاء‌گری اسلامی، آن مفهوم برتری است که برای دال‌های دیگر، معنای لازم را تزریق نموده و برپا نگاه می‌دارد. در اینجا شایسته گفتن است که بابت سعید، دالّ مرکزی گفت‌و‌گو با امام خمینی^(ره) را «اسلام» می‌داند.^(۱۵) نگارنده معتقد است این دیدگاه، مرزبندی‌های امام^(ره) را با دیگرانی که ادعای اسلامیت دارند، منعکس نمی‌سازد. توضیح آنکه احیاء‌گری اسلامی امام خمینی^(ره) با گفتمان‌های زیر غیریت دارد:

الف) اسلام متحجرین؛

ب) اسلام امریکایی؛

ج) اسلام مارکسیستی و سکولار.

مرزبندی حضرت امام^(ره) در احیاء‌گری اسلامی را می‌توان در نگرش فقهی ایشان یافت؛ ایشان به‌جای «متن‌محوری» که ریشه در سلفی‌گری دارد و عقل را منعزل از اجتهادات در نظر می‌گیرد، گرایش به «اجتهاد عدالت‌محور» (که عقل و متن را در تعادل اجتهادی قرار می‌دهد)، داشتند و به آن پایبند بودند.^(۱۶)

۲-۷. بازدارندگی و دفاع وظیفه‌محور، تعامل عزتمند با جهان (الگوی رئالیسم آرمانگرا)

الگوی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران از نگاه امام^(ره) الگوی «رئالیسم آرمانگرا» است. این الگو نوعی نهادگرایی است که ضمن تأکید بر صلح‌گرایی نهادینه، بهره‌گیری از قدرت در راستای منافع بشریت را مورد تأکید قرار می‌دهد و از این رهگذر بر ابعادی از آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی صحنه می‌گذارد. این دیدگاه، تجلی‌بخش نظریه «وحدت در عین کثرت» است یعنی برای تحقق ارزشی واحد از روش‌های مجاز متعدد استفاده می‌شود. این الگو را می‌توان از سه منظر «بینش فکری»، «نحوه نگرش به ساختار نظام بین‌الملل» و «نوع نگاه به کارکرد دولت - ملت در سیاست خارجی» مورد بررسی قرار داد.

از منظر بینش، این الگو بر تمایز میان فطرت و غریزه در ذات بشر، بر کارکرد سیاست به‌عنوان هنر ممکن کردن ضروریات، پیوند سیاست داخلی و سیاست خارجی و برکنش متقابل دولت - ملت و نظام بین‌الملل تأکید دارد. این مؤلفه در افق گفتمانی امام^(ره) به‌صورت «تعامل عزتمند با جهان» ظاهر می‌شود. از منظر نحوه نگرش به ساختار نظام بین‌الملل، این

الگو قائل به وجود ساختار همکاری جویانه در روابط بین الملل است و در عین حال توسل به جنگ و اعمال قدرت برای دفاع از جان، مال، ناموس، آزادی و استقلال مردم را وظیفه اصلی می‌داند. این مؤلفه در افق گفتمانی احیاء گرانه امام^(ع) به «بازدارندگی و دفاع وظیفه‌محور» ظهور می‌یابد. همچنین این الگو شامل بینش کنفدرالیستی راجع به رابطه دولت - ملت و نظام بین الملل است. بر این اساس دولت‌ها همگی قائل به قانون اساسی واحد و اصول مشترک از قبیل عدالت، سعادت و یکتاپرستی هستند و براساس اصول حسن هم‌جواری، مناسبات متقابل و مصلحت‌اندیشی بدون حذف مرزها تعامل می‌کنند.^(۱۷)

۷-۳. احیاء هویت اسلامی مسلمانان

به گواه تاریخ اسلام، امام^(ع) نسبت به حفظ ارزش‌ها و احیاء هویت اسلامی مسلمانان به شدت حساس بودند: «همه مسئولان نظام و مردم ایران باید بدانند که غرب و شرق تا شما را از هویت اسلامی تان - به خیال خام خودشان - بیرون نبرند، آرام نخواهند نشست» (صحیفه امام خمینی^(ع)، ج ۲۱، ص ۳۲۸) و نیز فرمودند: «من به صراحت اعلام می‌کنم که جمهوری اسلامی ایران با تمام وجود برای احیای هویت اسلامی مسلمانان در سراسر جهان سرمایه‌گذاری می‌کند» (صحیفه امام خمینی^(ع)، ج ۲۱، ص ۹۱). هر کدام از احیاء گران، رهیافت‌هایی را برای تحقق این مهم مطرح کرده‌اند، اما شاید باظرفیت‌ترین و مؤثرترین آنها را بتوانیم نزد امام^(ع) پیدا کنیم. وحدت اسلامی در اندیشه امام^(ع) دارای ویژگی‌ها و صفاتی است. مهم‌ترین این صفات و خصایل از این قرار هستند: توحیدباوری و اعتصام به جبل‌ا...، مصلحت‌باوری عمومی و توجه به منافع عامه مسلمانان و توجه به مصلحت اسلام، وحدت در جهان‌بینی، تابعیت کردار و رفتار از جهان‌بینی اسلامی، تکلیف الهی و شرعی دانستن وحدت و همبستگی و ارتقاء عزت و آبروی مسلمانان در نزد جهانیان.

از این‌رو نزد امام راحل^(ع) وحدت اسلامی به‌جای تکیه بر عوامل مادی و تاریخی چون زبان، تاریخ، مرز جغرافیایی و... بر عوامل معنوی چون توحید، معنویت، اخلاق و ارزش‌ها و باورهای اصیل و انسانی تکیه دارد. البته در شرایط کنونی، دنیای اسلام در شرایط پیچیده‌ای به‌سر می‌برد. درست است که انقلاب اسلامی، موج بلندی از آگاهی و بیداری اسلامی را در جهان اسلام به‌راه انداخت، اما از طرف دیگر غرب و متحجران را به‌یکدیگر نزدیک ساخت تا زمینه‌ساز همگرایی بر ضد احیاء هویت اسلامی مسلمانان شوند.

در حال حاضر سه تحلیل از اسلام‌گرایی وجود دارد: مدرنیسم، اسلام‌گرایی را از اقسام بنیادگرایی دینی می‌داند و بنیادگرایی را هم واکنشی به مدرنیته و هم بخشی از مدرنیته به‌شمار می‌آورد.^(۱۸) دوم مارکسیست‌ها هستند که می‌گویند با آمدن مدرنیته، کار دین تمام شده و تنها در مرحله پسامدرن است که می‌توان به نبرد با مدرنیته پرداخت و از آن تقدس‌زدایی نمود. سوم نظریه‌پردازانی هستند که معتقدند جنبش‌های اسلامی به سنت‌های اسلامی تعلق داشته و احیاء‌گر حضور اسلام در جوامع خود هستند.

با این حال، امروزه اسلام‌گرایان تا حد زیادی از ابزارهای مدرن مانند رسانه‌های جمعی، شیوه‌های زندگی نو، نگرش نوین به علم و فناوری، فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی نوین مانند رفتارهای حزبی و حتی نیروهای نظامی نسبتاً پیشرفته بهره‌مندند. این هویت مستقل در نزد اسلام‌گرایان بیشتر به معنای فهم و تنظیم با شرایط کنونی اولاً برای کسب قدرت و ثانیاً تأسیس حکومت‌های اسلامی است. این هویت سازمان‌بخش، مبتنی بر این ایده است که به دلیل سرکوب‌ها و دخالت‌های غرب، کشور اسلامی نیاز به خیزش دارد، اما اولاً نمی‌تواند پیشرفت نماید و ثانیاً در این روابط تحقیر می‌شود. این آگاهی‌ها خوشبختانه به‌نحو گسترده در میان جوانان کشورهای اسلامی، رسوخ کرده است. با این حال، وجود جریان‌هایی همچون اسلام‌گرایی وهابی و طالبانی که اگرچه در بلندمدت ممکن است خطر چندانی برای جنبش اسلام‌گرایی نباشند، اما در کوتاه‌مدت ضربات سنگینی بر این جنبش وارد می‌کنند و اختلافات بین مذاهب اسلامی را به ماشین انهدام اتحاد میان کشورهای اسلامی تبدیل می‌نمایند. تردیدی نیست که بدون ممهّز بودن به تحلیل‌های دقیق نسبت به پیچیدگی‌ها و چالش‌های برشمرده نمی‌توان چنان سیاستی را در روابط با کشورهای اسلامی پی ریخت که به احیاء هویت اسلامی مسلمانان مورد انتظار امام (ره) بینجامد.

۷-۴. صلح‌گرایی نهادینه

برحسب متون اسلامی، سنت رفتاری پیامبر اسلام (ص) گواه بر این است که حضرت ایشان در همه جنگ‌ها حالت دفاعی داشتند^(۱۹) و غزوات و سریه‌ها معمولاً در پاسخ به تجاوزات و پیمان‌شکنی‌های دشمنان دین بوده است (دارابکلائی، ۱۳۸۰، صص ۷۵-۷۲). پیامبر (ص) با هر قبیله‌ای که به او پیشنهاد صلح واقعی می‌دادند، پیمان صلح برقرار می‌کرد و هر طایفه‌ای با او پیمانی می‌بست، به آن پیمان پایبند بود، مگر آنکه آنان عهدشان را می‌شکستند و علیه

مسلمین به نبرد پرداخته و یا با دشمنان حربی مسلمین همکاری می‌کردند. از این قبیل است جنگ با یهود بنی قریظه که با حضرت پیمان بستند، ولی دیری نپایید که عهد خود را شکسته و با احزاب مختلف، در جنگ «خندق» علیه مسلمین وارد کارزار شدند. امام علی (ع) نیز در نامه معروف خود به مالک اشتر به وی تأکید می‌کند که صلحی را که رضایت الهی در آن است و دشمن به آن دعوت کرده، رد مکن.

متأسفانه در ادبیات روابط بین‌الملل، ادیان به گسترش خشونت در صحنه بین‌المللی متهم شده‌اند، اما واقعیت این است که طی چند قرن اخیر مهم‌ترین جنایات‌ها علیه بشریت در نتیجه تقدیس نژاد، قومیت و یا دولت ملی صورت گرفته است. دو جنگ جهانی اول و دوم که ده‌ها میلیون انسان را به کام مرگ کشید، تنها نمونه‌ای از جنایاتی است که به نام نژاد یا ملیت صورت گرفته است. امام خمینی^(ع) با تأکید بر اینکه اسلام دین صلح‌طلب و آرامش‌جو می‌باشد، بر ضرورت رعایت یک سلسله اصول و قواعد برای تحقق صلح پایدار تأکید می‌کنند و می‌فرمایند: «اسلام می‌خواهد که همه در آرامش باشند، همه در صلاح باشند». «میل داریم که بین همه کشورها آرامش و صلح باشد» (صحیفه امام خمینی^(ع)، ج ۱۸، ص ۳۶۳). «ملت‌های اسلامی... صلح‌جویی و زندگانی مسالمت‌آمیز را با تمام دولت‌ها و ملت‌ها طالب می‌باشند» (صحیفه امام خمینی^(ع)، ج ۱۳، ص ۲۶۱)، «امیدواریم که صلح جهانی بر پایه استقلال ملت‌ها و عدم مداخله در امور یکدیگر و مراعات اصل حفظ تمامیت ارضی کشورهای منطقه بنا گردد» (صحیفه امام خمینی^(ع)، ج ۱۶، ص ۴۷).

۷-۵. مردم، مرجع نهایی امنیت

از دیدگاه امام^(ع)، تهدیدهای امنیت ملی، انسجام و امنیت نظام سیاسی در درجه اول متوجه ایده دولت اسلامی، در درجه دوم متوجه نهادهای سیاسی و در درجه سوم متوجه پایگاه مادی دولت است.^(۲۰) با این حال از دیدگاه امام^(ع) امنیت دولت را بایستی به امنیت مردم فروکاست؛ به عبارت دیگر نمی‌توان به امنیت دولت رسید، مگر بدو امنیت مردم، تحقق یافته باشد. از دیدگاه امام^(ع) امنیت برای مردم و در خدمت آنان است و دولت موظف است ابزارهای انواع نامنی و تهدید را از جامعه بزداورد (حساسیت‌های امام^(ع) نسبت به حفظ امنیت شخصی مردم را می‌توان در فرمان ۸ ماده‌ای ایشان ملاحظه کرد).

۶-۷. معنویت‌گرایی و نفی ماتریالیسم و تشویق به معنویت

امام خمینی (ره) با هر گونه تحلیل، مفهوم‌سازی و تئوری‌پردازی در عرصه سیاست داخلی یا خارجی که غافل از مبدأ و معاد در خلقت و منقطع از خالق هستی (به معنای ربوبیت و نه صرفاً خالقیت) بنگرد و با تفکیک عرصه مادی و معنوی جوامع بشری که حوزه ماوراءالطبیعی و معنوی آن را دخیل ندانسته و نادیده انگارد، مخالف است. در این زمینه، امام خمینی (ره) می‌فرماید: «... با دید مادی و محاسبات غلط به این پدیده الهی می‌نگرند... و ارزش‌ها را با دیدهای مادی خود، خلاصه در سلطه‌جویی و استضعاف ملت‌های زیر ستم می‌کنند (صحیفه نور، ج ۱۶، ص ۴۲). این قدرت ایمان ملت و قوه اسلام بود که بر ظلم، استبداد و استعمار غلبه کرد. امیدوارم دیگر ملل نیز از این طریق به ما متصل شوند» (صحیفه نور، ج ۶، ص ۱۱۷).

همچنین در نامه ایشان به گورباچف آمده است: «مادیون معیار شناخت در جهان بینی خویش را «حس» دانسته و چیزی را که ماده ندارد، موجود نمی‌دانند...» قهرراً جهان غیب، مانند وجود خداوند تعالی، وحی، نبوت و قیامت را یکسره افسانه می‌دانند. در حالی که معیار شناخت در جهان بینی الهی اعم از «حس و عقل» می‌باشد و چیزی که معقول باشد، داخل در قلمرو علم می‌باشد، گرچه محسوس نباشد. لذا هستی اعم از غیب و شهادت است و چیزی که ماده ندارد، می‌تواند موجود باشد و همان‌طور که موجود مادی به «مجرد» استناد دارد، شناخت حسی نیز به شناخت عقلی متکی است. قرآن مجید اساس تفکر مادی را نقد می‌کند و به آنان که بر این پندارند که خدا نیست و گرنه دیده می‌شد «لن نومن لک حتی نری الله جهره»، می‌فرماید: «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر» (صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۲۲۰) و در جای دیگر می‌فرماید: «اسلام مادیات را چنان تعدیل می‌کند که به الهیات منجر می‌شود» (صحیفه نور، ج ۶، ص ۴۶۸). «اسلام مادیات را به تبع معنویات، قبول دارد» (صحیفه نور، ج ۷، ص ۵۳۲). امام خمینی (ره) همچنین درباره جلب به معنویت و اجتناب از سکولاریسم می‌گویند: «اسلام یک حکومتی است که یک جنبه‌اش حکومت سیاسی و یک جنبه‌اش حکومت معنوی است».^(۲۱)

۷-۷. تَجَرَسْتِزِی

امام (ره) نسبت به اقداماتی که مایه وهن اسلام را فراهم می‌آورد، حساسیت بالایی داشتند و از اینکه برخی از مسلمانان - به دلیل کج‌فهمی از شریعت یا متأثر از سنت‌های غلط - چهره

تابناک اسلام و اولیای دین را نزد افکار عمومی جهانیان، خدشه‌دار می‌سازند، نگران بودند. این رویکرد ایشان از عنصر عزت، منبعث است. روشن است که حفظ عزت اسلامی و اعتلاء جایگاه دین در هر مقطع زمانی، تابع اقتضائات و شرایط خاص خود است؛ با این حال تحولات دهه‌های اخیر، گویای گرایش یا توجه بیشتر مقامات کشورها به ابعاد ارزشی و دینی جامعه خود است. در واقع از دهه ۱۹۵۰ تحولاتی در حوزه تثوریک روابط بین‌الملل به وجود آمد که تأثیراتی جدی در نوع رابطه دین و روابط بین‌الملل داشته است. یکی از مهم‌ترین این تأثیرات، جدا شدن حوزه روابط بین‌الملل از سیاست خارجی است. اندیشمندان این دوره بر لزوم درک و فهم از اهمیت سیاست داخلی برای تحلیل سیاست خارجی و لزوم مطالعه آن سخن گفته‌اند. از این منظر، توجه ویژه‌ای به عنصر انسانی صورت گرفت. جدایی سیاست خارجی از روابط بین‌الملل و توجه آن به مسائل داخلی از جمله شرایط ذهنی، روحی و روانی انسان‌ها از مجرای تحلیل سیاست خارجی، تا حدودی جای دین را در بررسی سیاست خارجی و در نتیجه بحث‌های مربوط به تعاملات خارجی دولت‌ها باز کرد.^(۲۲)

۷-۸. نقد عقل مدرن و بسط عقلانیت دینی

امام خمینی^(۵) ضمن نقد عقل مدرن در حوزه سیاست، خواستار بسط عقلانیت اسلامی بودند. عقلانیت اسلامی اگرچه از یک طرف، منبع وحی و نصوص دینی را مبنای کار خود قرار می‌دهد، اما از سوی دیگر، در محاسبات، استدلالات، ادراکات و توصیه‌های خود، جنبه‌ها و ابعاد مادی و معنوی جهان هستی و انسان را ملاحظه و با توجه به منافع و مصالح دنیوی و اخروی مسلمانان در آن مقطع تاریخی و اجتماعی تصمیم‌گیری می‌نماید. بنابراین می‌توان استنباط نمود که به صورتی درون‌زا، مفاهیمی همچون «عقلانیت اخلاقی» و «خردگرایی غایت‌مدار» به مفهوم‌سازی گفتمان مدرنیته در این زمینه اضافه و یا جایگزین می‌شود. نظریه پردازان معتقدند که ما وارد دوره‌ای شده‌ایم که از آن با تعبیر «پساسکولاریسم» یاد می‌شود. دوران پساکولاریسم، دورانی است که دین به حوزه عمومی (داخلی یا بین‌المللی) بازمی‌گردد. به عبارت دیگر در پساکولاریسم، دیواره عمومی و خصوصی، فرومی‌پاشد. در دهه‌های اخیر به گستردگی می‌توان بازگشت مذهب به عرصه عمومی را مشاهده کرد. تاکنون

چهار بحث جامعه‌شناختی، روشنفکری، فلسفی و دینی در مورد حضور مذهب در حیطه عمومی مطرح شده است. در بحث دینی مستقیماً از الهیات سیاسی^۱ سخن به میان می‌آید و از این منظر به درهم‌تنیدگی این دو حوزه معرفتی پرداخته می‌شود (از این منظر تلاش می‌شود برای مسائل سیاسی پاسخ‌های دینی ارائه گردد). البته بحث بازگشت مذهب و دین به حیطه عمومی مربوط به دین خاصی نیست، بلکه یک جنبه عمومی دارد. در نتیجه این بازگشت، برخی این سؤال را مطرح می‌سازند که آیا بازگشت دین به عرصه عمومی حلال مشکلات و یا مشکل‌زا خواهد بود؟ آیا دوران محنت‌بار قرون وسطای اروپایی، زنده نخواهد شد؟ این سؤال البته از نقطه‌نظرات مختلف قابل بررسی می‌باشد و می‌توان پاسخ‌های گوناگونی با تأکید بر تجربه تاریخی به آن داد. برخی نگرانی خود را پنهان نمی‌کنند و برخی دیگر می‌گویند که ادیان باید بتوانند حساسیت‌های موجود را درک کرده، اقبال جهانی را فرصتی تاریخی تلقی نمایند. اما آیا توانسته‌ایم چهره‌ای عزتمند و برخوردار از خرد و سعه صدر به جهان نشان دهیم؟ آیا اکنون که بازیگران سیاست خارجی، لزوماً متابعان ساختارهای محیط خود نیستند و عناصر اخلاقی و دینی در رویکردهای آنان، زمینه حضور یافته است، توانسته‌ایم با اخلاقیات حسنه فردی و انسانی، دامنه اثرگذاری بر آنها را افزایش دهیم؟ آیا درک ضرورت‌های موجود ما را به آنجا رسانده است که به یک هدف کلان مبتنی بر گفت‌وگو مشترک یا مشترکات گفت‌وگومانی ادیان توحیدی (آن‌گونه که قرآن به آن توصیه نموده است) و کاهش تنش در عرصه خارجی براساس تدوین اصول اخلاقی جهان‌شمول، بیندیشیم و در آن راه، گام برداریم؟ تردیدی نیست که دیدگاه‌های احیاء‌گرانه امام^(ره) در تناظر با رویدادهای فوق، پاسخ مثبت به سؤالات برشمرده دارد.

۷-۹. کثرت‌گرایی و مشارکت بازیگران متعدد

باید بین سطح آرمانی و سطح واقعیات عینی، تفاوت قائل شویم. چه بسا ملاحظات آرمانی به هنگام اجرایی شدن با برخی مقاومت‌های محیطی و واقعیات‌های پیش‌بینی نشده مواجه شوند که کار را با اشکال مواجه نمایند. نظریات اصیل معمولاً میان وضعیت موجود و وضعیت مطلوب تفکیک قائل شده و تلاش می‌نمایند تا شرایط مناسب با اهداف کلان خویش را در

بلندمدت فراهم نمایند و روشن است که این امر با فرصت‌طلبی یا استحاله، تفاوت بنیادین دارد (Rabinow and Sullivan, 1987).

یکی از مسائلی که از سوی نظریه‌پردازان حکومت اسلامی به‌کرات مورد تأکید قرار گرفته و همواره از جنبه آرمانی آن (از بدو انقلاب تاکنون) سخن رفته، مشارکت مردم در امور کشور است. روشن است که مشارکت مردم در اشکال کلاسیک آن (نظیر رأی دادن)، مرحله‌ای است که خوشبختانه نظام با کامیابی آن‌را پشت سر گذارده است. با این حال به‌نظر می‌رسد که در گسترش آن در شکل‌های تکامل‌یافته‌تر، هنوز با چالش‌هایی مواجه‌ایم.

از دیدگاه امام خمینی^(ره) اداره جامعه امری پیچیده است که هیچ نظامی نمی‌تواند با اتکاء به گروهی خاص از عهده آن برآید. ایشان می‌فرمایند: «ساختن یک مملکت با دست یک گروه امکان ندارد. محول کردن مطالب را به دولت یا به روحانیت [تنها] صحیح نیست، برای اینکه اینها [به تنهایی] قدرت این کار را ندارند. تمام گروه‌ها و تمام افراد... وظیفه دارد که در این نهضت خدمت کند» (صحیفه امام خمینی^(ره)، ج ۶، ص ۲۲۰).

ایشان در عین حال یکسان‌سازی افراد - به معنای یکدست کردن نحوه اندیشه و عمل گروه‌ها و سازمان‌های مختلف - را امری خلاف طبیعت و خلقت و لذا غیرممکن می‌دانند و تکرر را پدیده‌ای طبیعی و مقتضای فطرت انسانی و طبیعت آفرینش تلقی می‌کنند. به همین سبب نسبت به آراء و اندیشه‌های مختلف درون جامعه و حتی حکومت، تا آنجا که در چارچوب اصول بنیادین نظام قرار دارند، احترام گذارده و این نوع اختلافات را مایه رحمت برای جامعه اسلامی می‌دانند و نمونه آن را می‌توان در موافقت ایشان با تشکیل مجمع روحانیون مبارز تهران مشاهده کرد که این نوع از تکرر را مایه پیشرفت جامعه دانستند. ایشان می‌فرمایند: «جامعه فردا جامعه‌ای ارزیاب و منتقد خواهد بود که در آن تمامی مردم در رهبری امور خویش شرکت خواهند جست» (صحیفه امام خمینی^(ره)، ج ۴، ص ۳۵۹) امام خمینی^(ره) برای تحقق انسجام و عدم گذر از خطوط قرمز نظام، دو گزاره زیر را مورد توجه خاص قرار داد:

الف) امنیت ملی در عصر حاضر بدون وجود و مشارکت بازیگران متنوع و متعدد در لایه‌های داخلی، منطقه‌ای و بین‌المللی، غیرقابل تحصیل است (صحیفه امام خمینی^(ره)، ج ۱۰، ص ۱۸۱).

ب) تحصیل امنیت ملی بدون وجود چارچوب بنیادینی که مورد اجماع کلیه بازیگران بوده و نقش تحدیدکننده رفتارها و جهت‌دهنده سیاست‌ها را ایفاء نماید؛ غیرممکن است (صحیفه امام خمینی^(۵)، ج ۱۴، ص ۱۰۹).

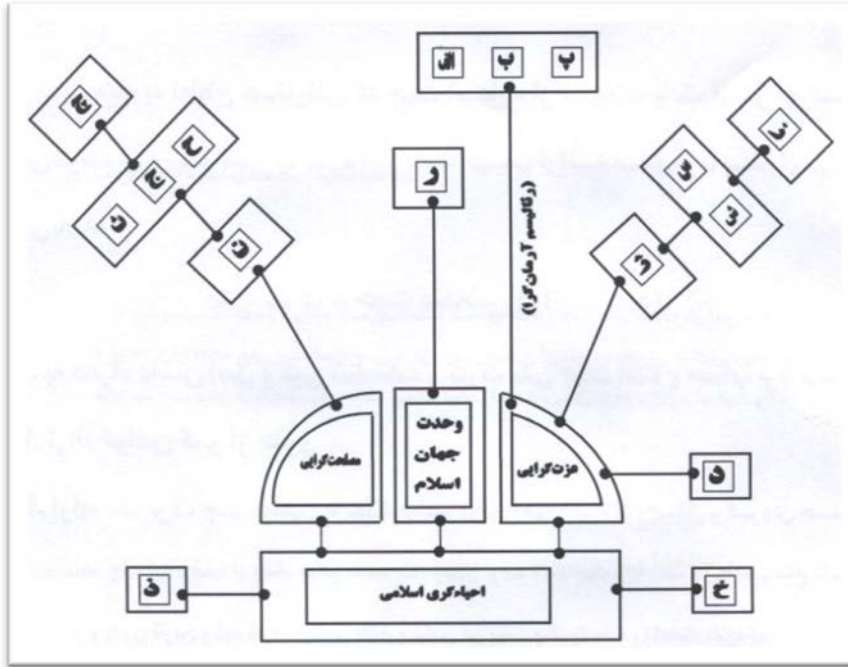
۷-۱۰. همزیستی مسالمت‌آمیز

امام خمینی^(۵) بر حفظ صلح، امنیت و عدالت از طریق همکاری مبتنی بر احترام متقابل تأکید داشته و همزیستی مسالمت‌آمیز ملت‌ها بر مبنای تحمل عقاید یکدیگر و پایبندی به قراردادهای را کمکی به بشریت در جهت نیل به آرامش می‌دانستند، چرا که التزام ملت‌ها به رعایت قواعد و نهادهای مشترک منطقه‌ای و بین‌المللی می‌تواند از ستیز میان دولت‌ها بکاهد و گفتگو و منطق مکالمه، سوءتفاهم‌ها را مرتفع سازد.

این سیاست که تلفیقی از جهان‌گرایی^{۱۱} و منطقه‌گرایی^{۱۲} محسوب می‌شود، بستر لازم برای سازگاری و انطباق منافع ملت را فراهم می‌نماید. در این رابطه، امام خمینی^(۵) ضمن تأکید بر پرهیز از تشنج در روابط با کشورهای غیرمتخاصم، اساس روابط خارجی ایران را بر مبنای گفتگو و احترام متقابل تلقی می‌کنند. بر مبنای چنین دیدگاهی - یعنی روابط متقابل - است که امام خمینی^(۵) نهادگرایی منطقه‌ای همکاری جویانه را مورد تأکید قرار می‌دهد و می‌فرماید: «ما از دولت‌های منطقه می‌خواهیم که... با همسویی و همکاری جمهوری اسلامی، دست رد به سینه فتنه‌گران و جهان‌خواران زنند». (۲۳) نظم گفتمانی امام^(۵) در نمودار زیر ارائه گردیده است.

11. Globalism
12. Regionalism

نظم گفتمانی امام خمینی^(ع) پیرامون امنیت ملی و سیاست خارجی



- | | |
|---|--|
| الف) ساختار سلطه‌گرانه نظام بین‌الملل | خ) نفی تحجر‌گرایی |
| ب) سیاست به‌مثابه هنر ممکن کردن ضرورت‌ها | د) هم‌زیستی مسالمت‌آمیز |
| پ) کنش متقابل دولت - ملت با نظام بین‌الملل | ذ) نقد عقل مدرن (بسط عقلانیت اسلامی) |
| ت) مصلحت (اسلام و ایران) | ر) احیاء هویت اسلامی مسلمانان |
| ث) امنیت مردم (مردم به‌مثابه مرجع اصلی امنیت) | ز) تعامل عزتمند با جهان |
| ج) عدالت اجتماعی | ژ) صلح‌گرایی نهادینه |
| چ) بازدارندگی و دفاع همه‌جانبه وظیفه‌محور | س) اصول مشترک جهانی (عدالت، سعادت و یکتاپرستی) |
| ح) کثرت‌گرایی اسلامی و مشارکت | ش) اصول مشترک ادیان توحیدی |

فرجام

۱. مقارنه دیدگاه‌های امام خمینی^(ع) با ماوردی، خواجه نظام الملک، خواجه نصیرالدین طوسی، ابن خلدون و متفکران متأخر شیعه (کاشف‌الغطاء و مدرس) پیرامون امنیت ملی و سیاست خارجی گویای نکات زیر است:

الف) مصلحت‌گرایی در آرای ماوردی، جایگاهی ندارد و از این نظر فاصله آشکاری با دیدگاه امام خمینی^(ع) دارد.

ب) خواجه نظام الملک از جهت پی‌ریزی اندیشه سیاسی اسلامی - ایرانی و توجه به مقتضیات زمان و مکان، توجه به عدالت و پیوند دین و دولت با دیدگاه‌های امام (ره) همسویی نشان می‌دهد، لکن از جهت بقای دین به پادشاه، با دیدگاه‌های امام (ره) فاصله بعید نشان می‌دهد.

ج) خواجه نصیرالدین طوسی از جهت قول به مدینه فاضله (به‌مثابه کارویژه دولت اسلامی) به‌خصوص در ابعاد «سیاست» و «محبت»، قول به اینکه نظام سیاسی شیعه، جهانی است و اختصاص به سرزمین خاصی ندارد، ریاست سنت (به‌معنی ضرورت اختصاص رهبری به شخص حائز شروط: حکمت، فقاقت، دین‌شناسی، زمان‌شناسی و قدرت بر جهاد داشتن)، قول به مواجهه قهرآمیز و جنگ به‌مثابه آخرین راه؛ با آرای امام (ره) همسویی نشان می‌دهد.

د) ابن خلدون از جهت اهمیت جایگاه دین، انسجام و فرهنگ در نظام‌های سیاسی و تمدن‌ها با دیدگاه‌های امام (ره) همسویی نشان می‌دهد، لکن از جهت تفاوت سیاست دینی و سیاست عقلیه، قول به شرارت ذاتی بشر، دفاع از تک‌گویی سیاسی و انحصار دولت اسلامی به خلافت، با دیدگاه‌های امام (ره) تباین نشان می‌دهد.

ه) دیدگاه‌های کاشف‌الغطاء از جهت صلح‌گرایی نهادینه، اعتدال در روابط خارجی، معرفی جنگ به‌عنوان آخرین راه، همکاری حول اصول و منافع مشترک (حتی با کشورهای غیرمسلمان) و قول به سلطه‌گرانه بودن نظام بین‌الملل (متأثر از قدرت‌های بزرگ) و توجه به عزت مسلمین در تعامل با جهان و تحجرتیزی با دیدگاه‌های امام (ره) همسویی دارد.

و) دیدگاه‌های مدرس از جهت منشأیّت دیانت برای سیاست، استقلال، با‌دارندگی و دفاع وظیفه‌مندانه و همه‌جانبه، قول به انطباق مصلحت اسلام و ایران، شناختن سیاست به‌مثابه هنر محقق کردن ضرورت‌ها، کنش متقابل با نظام بین‌الملل، تعامل عزتمند با جهان، بهره‌مندی از تجربیات غرب در امور مادی و پیاده‌سازی احکام شریعت با توجه به طاقت و مقتضیات جامعه با ایده‌های امام (ره) هم‌سویی نشان می‌دهد.

۲. دستیابی به ساختار منتظمی که در پشت دیدگاه‌های امام (ره) حول امنیت ملی و سیاست خارجی قرار داد، از طریق صرف توصیف دیدگاه‌های ایشان (که نوعاً انجام می‌پذیرد)، اگرچه لازم است اما کافی نیست. تحلیل گفتمان به ما کمک می‌کند که به این ساختار منتظم دست یابیم. این نظم گفتمانی با تبیین عناصر ذی‌مدخل و مفصل‌بندی آنها استخراج می‌گردد.

به عبارت دیگر، نظم گفتمانی این قابلیت را به تحلیلگر می‌دهد که با ابتناء بر نظمی که در پس پشت نقل قول‌ها و توصیف آنها، ایفای نقش می‌کند، نیت مؤلف یا آفریننده اثر را بازتولید نماید. به عبارت دیگر، اگر نظریه: «مجموعه‌ای از مفاهیم، زبان و واژگان خاصی در اختیار ما قرار می‌دهد تا از طریق آنها ضمن شکل دادن به رفتارهای خویش، واقعیت را مورد تفسیر و ارزیابی قرار دهیم»، می‌توان گفت که با تحلیل گفتمان ایشان، به بخش مهمی از نظریه سیاسی دست یافته‌ایم.

۳. تحلیل گفتمان امام^(ع) حول امنیت ملی و سیاست خارجی در درجه اول مؤدی به عنصر «احیاء‌گری اسلامی» به معنای نوزایی و احیای جایگاه دین اسلام در جامعه، اخلاق و سیاست است که به عنوان دالّ مرکزی شناخته می‌شود. احیاء‌گری اسلامی، ستون فقرات نظم گفتمانی امام^(ع) است و دیگر عناصر در نظمی ویژه بر بنیان آن قرار گرفته‌اند.

۴. در سلسله مراتب نظم گفتمانی مذکور، پنج عنصر مهم به شرح زیر احیاء‌گری اسلامی را دربر گرفته‌اند:

الف) عزت‌گرایی؛

ب) وحدت جهان اسلام؛

ج) مصلحت‌گرایی؛

د) نفی تحجرگرایی؛

ه) نقد عقل مدرن و بسط عقلانیت اسلامی؛

۵. عزت‌گرایی، خود بنیان صلح‌گرایی نهادینه است و عنصر اخیر نیز بنیان دو عنصر

به شرح زیر است:

الف) اصول مشترک ادیان توحیدی؛

ب) اصول مشترک جهانی (عدالت، سعادت و یکتاپرستی)؛

دو عنصر اخیرالذکر نیز بنیان عنصر «تعامل عزتمند با جهان» می‌باشند.

۶. عزت‌گرایی اسلامی، رویکرد «رنالیسم آرمان‌گرا»ی امام^(ع) را نیز برپامی‌دارد و سه

عنصر مهم دیگر را شکل می‌دهد:

الف) قول به سلطه‌گرانه بودن نظام بین‌الملل؛

ب) سیاست را به مثابه هنر ممکن کردن ضرورت‌ها دیدن؛

ج) کنش متقابل دولت - ملت با نظام بین‌الملل؛

۷. وحدت جهان اسلام با احیاء هویت اسلامی مسلمانان جهان مفصل‌بندی دارد. مضافاً

مصلحت‌گرایی امام (ره) با عناصر زیر پیوند دارد:

الف) مصلحت اسلام، جهان اسلام و ایران؛

ب-۱. امنیت مردم به‌مثابه مرجع اصلی امنیت؛

ب-۲. عدالت اجتماعی؛

ب-۳. کثرت‌گرایی و مشارکت اسلامی؛

ج) بازدارندگی و دفاع همه‌جانبه وظیفه‌محور.

۸. تحلیل کلی از نظم گفتمانی امام (ره)، (مراجعه به شکل شود)، گویای آن است که اولاً

احیاء‌گری اسلامی، بن‌مایه شکل‌گیری و جامعیت این گفتمان است، ثانیاً دو عنصر نهایی

«بازدارندگی و دفاع همه‌جانبه وظیفه‌محور» و «تعامل هدفمند عزتمندانه با جهان» به‌مثابه

خروجی‌های این گفتمان، از اهمیت بالایی برخوردارند.

پانوشتها

۱. در زبان‌شناسی، دو رویکرد رقیب را شاهد هستیم: یکی فرمالیسم است که تحلیلی از زبان را دنبال می‌کند که در سطح جمله باقی می‌ماند. ساختارگرایانی چون دوسوسور و زبان‌شناسان زایشی همچون چامسکی، پیرو این نحله هستند. دیگری نقش‌گرایی است که در آن از حد و مرز جمله فراتر می‌روند و بر تأثیرپذیری‌های جملات از جملات پیرامونی آن، معطوف می‌شوند (بنگرید به: وان دایک، ۱۳۸۲، ص ۲۷). از میان دو جریان فوق، جریان اخیر به دلیل سنخیت با تفکر گفتمانی، در بین‌رشته‌های فوق، مشارکت نمود، زیرا قائل به زبان فراتر از جمله بود.
۲. این تعبیر از آن یانو است؛ بنگرید به: (Yanow, 1996)
۳. برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به: (طباطبایی، ۱۳۷۵، صص ۷۴-۷۱).
۴. نگاه کنید به: (نصار، ۱۳۶۶، صص ۷۴-۷۳).
۵. شاه طهماسب، هنگامی که محقق کرکی را به شیخ الاسلامی برگزید، در فرمانی به او نوشت: «شما به پادشاهی مستحق‌ترید، چون شما نایب امامید و من فقط یکی از عاملان شمایم که اوامر شما را اجرا می‌کنم.»
۶. سال‌ها بعد امام خمینی نیز بر این موضوع تأکید کرده و فتوا می‌دهند که «به فتوای جمیع فقها حفظ کیان و استقلال دولت اسلامی در برابر خطر بیگانگان بر همه مسلمانان واجب است.» (تحریر الوسیله، جلد اول، ص ۴۶۵).
۷. نگاه کنید به: (روحانی، پاییز ۱۳۸۹).
۸. برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به: (درویشی، ۱۳۸۹، ص ۷۷).
۹. برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به: (عطارزاده، پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ص ۱۱۱).
۱۰. نگاه کنید به: (دولت‌آبادی، بهار ۱۳۷۵، صص ۲۶۳-۲۴۷).
۱۱. نگاه کنید به: (مرامنامه حزب جمهوری اسلامی، ۱۳۵۷).
۱۲. برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به: (Ramazani, 1983, pp.9-32)
۱۳. به معنای نوزایی و احیای جایگاه دین در جامعه، اخلاق و سیاست

۱۴. گفتنی است که از بدو شکل‌گیری گفتمان احیاء‌گری اسلامی، سلفی‌ها، گرایش‌هایی از اخباری‌ها و دیگر متحجران، احیاء‌گران را به غرب‌زدگی، خیانت به اسلام و التقاط‌گرایی متهم کرده‌اند. غرب در دهه‌های گذشته از تشکل و فعال‌سازی این جریان‌ها سود زیادی برده است.
۱۵. بنگرید به: (سعید، ۱۳۸۳، ص ۱۰۴).
۱۶. توقف اجرای احکامی نظیر قطع ید و رجم به‌جهت ایجاد وهن در جهان نسبت به عزت اسلام و مسلمین، در این زمره‌اند.
۱۷. بنگرید به: (دهشیری، تابستان ۱۳۷۸، صص ۳۲۹-۳۵۶).
۱۸. مدعای مهم مدرن‌ها در این زمینه، حول دو بحث است: نخست اینکه اسلام‌گرایی واکنشی به مدرنیته و در اصل مشکلی است که در این فرآیند مطرح می‌شود و دوم اینکه اسلام‌گرایی به‌عنوان یک جنبش بنیادگرای مدرن، عاری از محتوای معنوی دین است. در زمینه نخست، نصر حامد ابوزید، فردریک جیمسون و دیگران همین نظر را دارند. مثلاً به نظر جیمسون، بنیادگرایی کاملاً متجدد است و منطق آن نه از نوع منطق ادیان سنتی و بلکه مطابق قوانین مدرن است. نصر حامد ابوزید بر آن است که بنیادگرایی اسلامی دو وجه دارد؛ از یک‌سو، فی‌نفسه اسلامی نیست و از سوی دیگر، در درازمدت به‌مثابه قدرت‌طلب‌های ایدئولوژیست خطرناک‌تر از افراطیون آدم‌کش و... خواهند بود. به‌نظر این گروه، جنبش‌های اسلام صورت‌هایی از رفتار مدرن اجتماعی و سیاسی هستند و با توجه به میزان مقبولیتی که در جهان اسلام دارند و بسته به توانایی که برای رفع مشکلات از خود نشان می‌دهند، نمایاننده بخش مهمی از مردم به‌شمار می‌آیند. نظریه‌پردازانی از این دست، به جنبش اسلامی تا حدودی ابزاری نگاه می‌کنند و حداکثر معترض به مشکلات مربوط به نقصان اخلاق و معنویت در عصر جهانی‌شدن هستند (فیضی، ۱۳۹۰، ص ۲۷۷).
۱۹. منابع اصیل روایی و تاریخی اسلام به‌هیچ‌وجه با گفته‌های مستشرقان مبنی بر اصالت خصومت و رواج جنگ‌طلبی در روابط بین‌الملل اسلامی موافق نمی‌باشد. قرآن و سیره عملی پیامبر اکرم (ص) نشان‌دهنده اصالت صلح در روابط بین‌المللی اسلامی است، به‌گونه‌ای که اگر غیرمسلمانان اصل صلح را پاس دارند، دولت‌های اسلامی و مسلمانان نیز موظف به حفظ و تداوم آن رابطه می‌باشند. برای

آگاهی بیشتر بنگرید به: (امینی، شهریور ۱۳۹۰، اصل همزیستی مسالمت‌آمیز با غیرمسلمانان در اسلام)

۲۰. بنگرید به: (داوری‌اردکانی و همکار، ۱۳۸۸، صص ۸۶-۶۹)

۲۱. بنگرید: (میراحمدی، ۱۳۸۷، و نیز نوروزی، ۱۳۸۶).

۲۲. به‌عبارت دیگر سیاست خارجی از اهمیت دادن به ساختارها جدا شد و بیش از پیش به درون یا انگیزه‌ها مسئولان کشورها پرداخت.

۲۳. بنگرید به صحیفه نور، ج ۸، ص ۲۴۷.

منابع فارسی و عربی

۱. آل کاشف‌الغطاء، محمدحسین (۱۴۰۳ هـ ق.)، *المثل العليا فی الاسلام لا فی بحمدون*، طهران، منظمه الاعلام الاسلامی.
۲. _____ (۱۴۰۱ هـ ق.)، *فی‌السیاسه والحکمه*، بیروت، دارالتوجيه الاسلامی.
۳. ابن‌خلدون، عبدالرحمن (پاییز و زمستان ۱۳۸۴)، مقدمه، القا، المطبعه الامیری، ۱۳۸۴ ق، به نقل از محمدعلی برزونی، اسلام: اصالت جنگ یا اصالت صلح؟، *مجله حقوقی بین‌المللی*، شماره ۳۳.
۴. _____ (۱۳۶۲)، *مقدمه ابن‌خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران
۵. شرف‌نظری، علی (تابستان و پاییز ۱۳۸۸)، گفتمان هویتی احیاء‌گری اسلامی: تأملی در زمینه‌ها و اندیشه‌ها، دو فصلنامه پژوهش سیاست نظری، شماره ششم
۶. امام خمینی^(ع)، (۱۳۷۸)، *شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام^(ع)، تهران، چاپ شانزدهم
۷. _____، (۱۳۷۸)، *البیع*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ع)، چاپ اول، تهران (دوره ۵ جلدی)
۸. _____، (۱۳۷۳)، *تفسیر سوره حمد*، دفتر انتشارات اسلامی، قم
۹. _____، *تحریر الوسیله*، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ج اول.
۱۰. _____، *تحریر الوسیله*، جلد اول، ص ۴۶۵، تهران: مکتبه‌العلمیه الاسلامیه.
۱۱. امینی، محمدامین (شهریور ۱۳۹۰)، اصل همزیستی مسالمت‌آمیز با غیرمسلمانان در اسلام، *ماهنامه معرفت*، شماره ۱۶۵.
۱۲. بهروزلک، غلامرضا (خرداد ۱۳۸۴)، "مکتب سیاسی امام خمینی^(ع) چیست؟"، *پرسمان*، شماره ۳۳.
۱۳. ترکمان، محمد (۱۳۷۶)، *مدرس در پنج دوره تقنیه مجلس شورای ملی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۱۴. ترنر، برایان، (۱۳۷۹)، *ماکس وبر و اسلام*، ترجمه سعید وصالی، تهران، نشر مرکز.
۱۵. تقوی، سرور، «*جامعه و دولت از دیدگاه ابن‌خلدون*»، قابل دسترسی در:
<http://www.armans.info/2009/02/09/2710.html>
۱۶. جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۴)، *اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)*، پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی، تهران.
۱۷. حمیداله، محمد (۱۳۸۰)، *سلوک بین‌المللی و دولت اسلامی*، ترجمه سید مصطفی محقق داماد، مرکز نشر علوم اسلامی، تهران.
۱۸. دارابکلایی، اسماعیل، (۱۳۸۰)، *نگرشی بر فلسفه سیاسی اسلام*، قم: بوستان کتاب قم.
۱۹. داوری‌اردکانی، رضا و همکار (بهار و تابستان ۱۳۸۸)، "امنیت سیاسی در اندیشه امام خمینی (ره)"، *فصلنامه دانش سیاسی*، سال پنجم، شماره اول.
۲۰. درویشی، فرهاد، ابعاد امنیت در اندیشه و آراء امام خمینی (ره)، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، سال سیزدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۸۹، شماره مسلسل ۴۹، (همراه با تغییراتی در فرم جدول).
۲۱. دولت‌آبادی، فیروز (بهار ۱۳۷۵)، "شکست یا پیروزی: بحثی پیرامون رابطه جمهوری اسلامی ایران با جهان اسلام"، *سیاست خارجی*، سال دهم، شماره اول.
۲۲. دهشیری، محمدرضا، (تابستان ۱۳۷۸)، آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی در سیاست خارجی از دیدگاه امام خمینی (ره)، *سیاست خارجی*، شماره ۵۰.
۲۳. رسایی، داود، (۱۳۴۸)، *حکومت اسلامی از نظر ابن‌خلدون*، نشر رعد.
۲۴. رضائی، روح‌اله، (۱۳۸۰)، *چارچوبی تحلیلی برای سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*، ترجمه علیرضا طیب، نشر نی، تهران.
۲۵. روحانی، حسن (پاییز ۱۳۸۹)، *اندیشه‌های سیاسی اسلام*، جلد اول، انتشارات کمیل، چاپ دوم، تهران.
۲۶. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۵۶)، *فرار از مدرسه*، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، تهران.
۲۷. سعید، بابی (۱۳۸۳)، *هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی*، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۸. شریف، محمد، (۱۳۸۹)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۲، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۹. *صحیفه امام خمینی (ره)* (۱۳۸۵)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، (۲۲ جلدی)، چاپ چهارم، تهران، ج ۴.
۳۰. طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۵)، *خواجه نظام‌الملک*، طرح نو، چاپ اول، تهران، صص ۷۴-۷۱.
۳۱. _____ (۱۳۶۷)، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی
۳۲. عضدانلو، حمید، (۱۳۸۳)، *ادوارد سعید*، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۳۳. عطارزاده، مجتبی، (پاییز و زمستان ۱۳۸۷)، مقاله امنیت‌مداری در رویکرد سیاست خارجی امام خمینی (ره)، *دانش سیاسی*، سال چهارم، شماره دوم.

۳۴. فیضی، سیروس (۱۳۹۰)، «اسلام‌گرایی؛ چالش نوین روابط بین‌الملل»، دین و روابط بین‌الملل، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک.
۳۵. قوام، عبدالعلی (۱۳۸۴)، *روابط بین‌الملل: نظریه‌ها و رویکردها*، تهران، سمت.
۳۶. کریمی، علی (۱۳۸۳)، تأملی معرفت‌شناسانه در مسئله امنیت ملی از نگاه امام خمینی^(ع)، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، شماره ۲۶
۳۷. محمصانی، صبحی، (۱۳۹۲ هـ.ق)، *القانون و العلاقات الدولیه فی الاسلام*، بیروت؛ دارالعلم.
۳۸. مدرس، علی (۱۳۷۵)، *نگاه مدرس به فرهنگ و تمدن غرب*، کتاب سروش، تهران، انتشارات صدا و سیمای ج.ا.ایران.
۳۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۰)، *پیرامون انقلاب اسلامی*، صدرا، تهران.
۴۰. مکی، حسین (۱۳۵۹)، *مدرس قهرمان آزادی*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۱. موثقی، احمد (۱۳۸۰)، *جنبش‌های اسلامی معاصر*، تهران، سمت.
۴۲. مؤسسه تنظیم نشر و آثار امام خمینی، (۱۳۸۶)، *وحدت از دیدگاه امام خمینی^(ع)*، تهران.
۴۳. مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۹)، *اندیشه سیاسی متفکران اسلامی*، جلد ۳، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۴۴. مهاجری، مسیح «کاشف‌الغطاء در عرصه سیاست»، *آوای بیداری*.
۴۵. مهدی، محسن (۱۳۷۳)، *فلسفه تاریخ ابن‌خلدون*، ترجمه مجید مسعودی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، تهران.
۴۶. میراحمدی، منصور (۱۳۸۷)، *سکولاریسم اسلامی (نقدی بر دیدگاه روشنفکران مسلمان)*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
۴۷. نائینی، محمدحسین، *تنبیه الامه و تنزیه المله*، به کوشش سید محمود طالقانی.
۴۸. نصار، ناصف، (۱۳۶۶)، *اندیشه واقع‌گرایی ابن‌خلدون*، ترجمه یوسف رحیم‌لو، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۴۹. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۳۶۴)، *اخلاق ناصری*، ترجمه مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
۵۰. _____ (۱۳۶۳)، *فصول منتزعه*، مقدمه فوزی متری نجار، تهران، انتشارات الزهرا.
۵۱. _____ (۱۳۷۹)، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه جعفر سجادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۲. _____ (۱۳۷۳)، *اخلاق ناصری*، تصحیح و تحقیق مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
۵۳. _____ (۱۳۶۴)، *اخلاق ناصری*، انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ سوم.
۵۴. نوروزی، محمدجواد (۱۳۸۶)، *مبانی فکری سکولاریسم*، تهران، باشگاه اندیشه.
۵۵. وان دایک، تد، (۱۳۸۲)، *مطالعاتی در تحلیل گفتمان*، ترجمه پیروز ایزدی و دیگران، مرکز مطالعات رسانه‌ها.
۵۶. وهبه مصطفی الزحیلی، *آثار الحرب فی الفقه الاسلامی*، دمشق، دارالفکر، الطبعة الرابعة، ۱۴۱۲ هـ، ۱۹۹۲ م، ص ۱۶۹، به نقل از محمد رشیدرضا، *تفسیر المنار*، مصر، دارالمنار، الطبعة الرابعة، ۱۹۹۲ م، ج ۱۰.

57. Bordieu, P. & L. Wacquant, (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: University of Chicago.
58. Guba, F. G. & Y. S. Lincoln, (1989), *Forth Feneration Evaluation*, Newbury Park: Sage Publication.
59. Paul Rabinow and William Sullivan (eds), (1987), *Interpretive Social Science*, California, Berkeley and Los Angeles University of California Press.
60. Ramazani, R.K. *khumayni's Islam in Iran's Foreign policy*, Combridge, University Press, 1983.
61. Warnke, G., (1987), *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Cambridge: Polity Press
62. Yanow, D., (1996), *How Does a Policy Mean?*, Washington, DE: Georgetown University Press
63. <http://noorportal.net/90/150/151/29814.aspx>