بررسی نظریه‌های مطرح در روابط بین‌الملل با تأکید بر عدالت از منظر اسلام

غلام شبر[1]

چکیده

با بررسی مفهوم اساسی عدالت و متغیرهای روابط و نظام بین‌الملل، از طریق گزینش معنای مختار از عدالت و بررسی سه نظریه مطرح در روابط بین‌الملل، نظر اسلام با توجه به متون اسلامی در نظام بین‌الملل بیان شد و این نتیجه به دست آمد که این نظریات در دو طیف واقع‌گرایی و آرمان‌گرایی مطلق قرار دارند، ولی از منظر اسلام اهداف متناسب با وسیله مناسب که اخلاق آن را تأیید کند به پیش برده می‌شوند. همچنین با توجه به ابعاد مادی و معنوی انسان، نظرات رقیب نقد و بررسی شد و نگرش تک بعدی آنها به انسان به‌عنوان نکته اصلی نقد، مطرح شد. در این مقام پرسش اصلی این است که از میان نظریه‌های مطرح در روابط بین‌الملل کدام نظریه می‌تواند در برقراری ارتباط عادلانه بین دولت‌ها کارساز باشد؟ روش پژوهش تحلیلی ـ توصیفی و مقاله به شیوه کتابخانه نگاشته شده است.

واژگان کلیدی: نظریه، روابط بین‌الملل، عدالت، قدرت‌محور، فضیلت‌محور، اسلام.

---

۱. طلبه دکتری فقه سیاسی جامعة المصطفی ﷺ العالمیه، aanesashabbar@yahoo.com.

مقدمه

عدالت یکی از مسائل مهم علم اخلاق به شمار می‌رود. سیاست در فرهنگ اسلامی بخشی جدایی‌ناپذیر از حکمت عملی بوده و ارتباط تنگاتنگی با اخلاق دارد. عدالت، یعنی عطا کردن حق به صاحبانش و قرار دادن آن در جایی که شایسته آن است. از این مقوله افزون بر دانش اخلاق، در رشته‌های دیگری مانند علوم سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، جامعه‌شناسی و... بحث می‌شود؛ اما هدف این پژوهش، بررسی نظریه‌های مطرح در روابط بین‌الملل با تأکید بر عدالت با رویکرد علوم سیاسی است.

دین مبین اسلام داعیه جهانی دارد و برنامه خود را سعادت‌آفرین برای همه ملت‌ها، گروه‌ها، نژادها و... می‌داند و بر این باور است که باید پیام قرآن سراسرگیتی را دربرگیرد و این اصل به نحوی پیاده شود که نمونه‌ای از بهشت شود. قرآن، همه انسان‌ها اعم از مسلمان و کافر را خطاب می‌کند و با دعوت آنان به زندگی مسالمت‌آمیز و ایجاد روابط حسنه بر اساس حق و عدل، حسن همجواری در مورد همسایگان را مورد تأکید قرار می‌دهد.

عدالت اجتماعی، حکومت عدل و رفتار عادلانه حکومت‌ها با ملت‌ها و بسط عدالت اجتماعی در بین ملت‌ها و امثال این‌ها که در صدر اسلام یا قبل از اسلام، از آن وقتی که انبیا مبعوث شدند وجود داشته و قابل تغییر نیست (خمینی، ۱۳۸۷ش، ج۱۱، ص۱). به عبارت دیگر انسان ازنظر اسلام به دور از هرگونه گرایش و تمایلات دینی و مذهبی برای دستیابی به هرنوع کمال و رشد وبالندگی و نظم اجتماعی و روابط بین‌المللی و ده‌ها هدف و مقصد دیگری لازم بلکه موظف است که عدالت را در زندگی مراعات کند.

۱. چارچوب مفهومی

مفهوم عدالت

عدالت در لغت به معنای مساوات، تقسیم کردن به‌طور مساوی است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۴ق، ص۵۵۱ ـ ۵۵۲). برخی آن را ضد، خلاف و نقیض جور دانسته‌اند. (فیروزآبادی، ۱۴۲۲ق، ص۹۴۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۶، ج۹، ص۸۳؛ شرتونی، ۱۴۰۳، ج۲، ص۷۵۳؛ جوهری، ۱۳۶۸ش، ج۳، ص۱۷۶۰؛ فراهیدی، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص۳۹) و برخی دیگر حد وسط بین افراط و تفریط بیان نموده‌اند. (زبیدی، ۱۴۲۴ق، ج۱۵، ص۴۷۱) و بعضی دیگر علاوه بر برخی معانی مذکور عدل را به نهادن چیزی به جای خود معنی کرده‌اند (معین، ۱۳۶۰ش، ج۲، ص۱۰۱۶).

به نظر می‌رسد جامع‌ترین معنی همان «نهادن چیزی به جای خود» است، زیرا این معنی به نوعی شامل تمام معانی می‌شود، چون انصاف داشتن و دادگر بودن، عدم افراط و تفریط، تقسیم کردن به‌طور مساوی... نوعی گذاشتن هر چیز را به جای مناسب و مقتضای خودش می‌باشد.

در اصطلاح علما و فقها و اندیشمندان اسلامی و غربی تعاریف مختلفی درباره عدالت دیده می‌شود، چون عدالت در تمام عرصه‌های تکوین، تشریع، منش فردی و اجتماعی سیاسی جاری می‌شود که به بخشی از آنها اشاره می‌شود:

عدالت نزد فیلسوفان و صاحبان علم اخلاق تعادل میان سه قوه (قوه عقلیه، شهویه و غضبیه) تعریف گردیده است (افلاطون، ۱۳۶۸ش، ص۲۵۸؛ طوسی، ۱۳۷۳ش، ص۱۰۸) وبرخی حد وسط بین افراط و تفریط را عدالت می‌دانند. (خمینی، ۱۳۸۲ش، ص۱۴۷).

فقها و علمای دیگر عدالت را ملکه‌ای نفسانی می‌دانند که فرد را مانع از به‌جا آوردن گناه کبیره و صغیره یا بر تقوا ـ و به قولی تقوا و مروت ـ برمی‌انگیزاند (سیوطی، بی‌تا،

ص۳۷۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۱۱۶؛ شیخ انصاری، ۱۳۷۴ش، ج۳، ص۱۶۳؛ آخوند خراسانی، ۱۴۱۳ق، ص۵۰). برخی عدالت را «إعْطاءُ کُلِّ ذی حَقٍّ حَقَّهُ» می‌دانند. (خمینی، ۱۳۶۵ش، ج۸، ص۱۱۴؛ مطهری، ۱۴۰۹ق، ص۱۵ ـ ۱۴). برخی دیگر تلفیقی تعریف کرده‌اند؛ یعنی عدالت آن است که حق هر قوه‌ای را به او بدهی و هر قوه‌ای را در جای خودش مصرف کنی (علامه طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج۱، ص۳۷۱).

برخی عدالت در اصطلاح علم سیاست را تناسب می‌دانند و معتقدند که جایگاه حقوق هر کس در جامعه باید به اندازه شایستگی و دانایی او باشد (عنایت، ۱۳۷۹ش، ص۱۱۳ ـ ۱۱۱). برخی عدالت را آن چیزی می‌داند که بر اساس منویات و طبق اصل اعمال هرکس که به‌طور آزاد خواهان آن است (کانت، ۱۳۶۹ش، ص۶۰). برخی دیگر هر آنچه را دولت بگوید و بپسندد، عین حقّ و عدالت می‌دانند (همان، ۱۳۶۹ش، ص۶۰). برخی نیز معتقدند هرکس به قدر توانش و به هرکس به اندازه نیازش صورت پذیرد (احمدی، ۱۳۷۹ش، ص۶۰۷). برخی تقسیم کالاهای اولیه میان مردم به مساوی و نیز انصاف را عدالت می‌دانند (بشیریه، ۱۳۸۴ش، ص۱۱۵). برخی نیز تعریفی که علامه طباطبائی ذکر کرده به‌عنوان تعریف عدالت سیاسی آورده‌اند. (علیخانی و همکاران، ۱۳۸۸ش، ص۹۷).

حقیقت این است که به تعریف عدالت سیاسی جامع و مانع در متون اسلامی دسترسی نداریم. به نظر می‌رسد تعریف تلفیقی علامه طباطبائی، یعنی «عطا کردن از نیروی صاحبان حق که حقش است و قرار دادن آن در جایی که شایسته است» مناسب‌تر باشد، چون این تعریف، تمام تعریف‌های عدالت، چه عدالت فردی، اخلاقی، فقهی و کلامی باشد یا عدالت سیاسی، اجتماعی و روابط بین‌المللی را شامل می‌شود. در تمام این تعریف‌ها در واقع عدالت، عطا کردن از نیروی صاحبان حق که حقش هست و قرار دادن آن در جایی شایسته است، می‌باشد؛ بنابراین مراد ما از این تعریف در این مقاله در اصطلاح علوم سیاسی و فلسفه سیاسی است.

۲. تعریف روابط بین‌الملل

روابط بین‌الملل[1] در برگیرنده تمامی روابط سیاسی، اجتماعی، نظامی و فرهنگی ما بین دولت‌ها یا مؤسسات خصوصی است که خارج از مرزهای ملی برقرار می‌شود (لطیفی پاکده، ۱۳۸۸ش، ص۱۹). بعضی دیگر روابط بین‌الملل در برگیرنده تمامی روابط سیاسی، اجتماعی، نظامی و فرهنگی ما بین دولت‌ها یا مؤسسات خصوصی که خارج از مرزهای یک جامعه مستقل اسلامی با سایر جوامع اسلامی یا غیر اسلامی برقرار می‌شود، بیان کرده‌اند (همان، ۱۳۸۸ش، ص۲۲).

اگر در هر دو تعریف مقداری دقت کنیم، هیچ فرقی نمی‌یابیم؛ مگر این‌که در تعریف دوم دو قید جامعه اسلامی مستقل و دیگری جوامع اسلامی و غیراسلامی اضافه شده است. به نظر می‌رسد تعریف طوری باشد که در آن بوی تعصب مذهبی نداشته باشد.

آیت‌الله جوادی آملی روابط بین‌الملل را به معنای هماهنگی و همزیستی مسالمت‌آمیز عادلانه ملل گوناگون جهان با یکدیگر دانسته‌اند که قرآن کریم خطوط کلی آن را بازگو و برخی از روایات مطالب کلیدی آن را ارائه کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ص۱۵).

گرچه تعریف جوادی آملی طولانی‌تر بوده، در مقایسه با تعاریف دیگر بهتر است؛ اما یک مشکل از یک بُعد در این است که در مفهوم روابط بین‌الملل برخی اوقات همزیستی مسالمت‌آمیز یا عادلانه وجود ندارد؛ روابط غیرشرعی و ظالمانه نیز نوعی روابط بین‌الملل است.

با توجه به تعاریف بالا، می‌توان تعریف مختصر و جامع را این‌گونه ارائه کرد: روابط بین‌الملل یعنی ارتباط برقرار کردن در تمام زمینه‌های سیاسی و غیرسیاسی، میان بازیگران صحنه بین‌الملل.

---

1. International relations.

۳. تعریف نظام بین‌الملل

نظام بین‌الملل[1] از دو جزء «نظام» و «بین‌الملل» مرکب شده است. نظام بین‌المللی محیطی است که در آن، واحدهای سیاسی عمل می‌کنند؛ به طوری که رفتارها، جهت‌گیری‌ها، نیت‌ها و خواسته‌های واحدهای مزبور از نظام بین‌المللی تأثیر می‌پذیرد (محمدی، ۱۳۸۶ش، ص۱۴؛ قوام، ۱۳۷۹ش، ص۲۹).

به اعتقاد برخی اندیشمندان، مهم‌ترین ویژگی نظام بین‌المللی این است که عنصر و عامل اصلی تشکیل‌دهنده و به‌وجودآورنده آن کشور است؛ با توجه به این‌که تصمیم‌گیرندگان و برگزیدگان سیاسی در پویش سیاست‌گذاری نقش تعیین کننده‌ای دارند.

خصوصیت دوم آن این است که گاهی محور و هسته اصلی نظام مزبور فقط دو یا چند کشور خاص است که روابط و اعمال متقابل سایر کشورها را تحت نفوذ و تأثیر خود قرار می‌دهند و مرکز ثقل نظام و سیاست بین‌المللی به شمار می‌آیند.

خصوصیت سوم نظام بین‌المللی ثبات یا عدم ثبات یا به تعبیر دیگر، تغییرپذیری و تحول آن است. نظام بین‌المللی وقتی ثابت است که عاملین و اجزای متشکله نظام معلوم و مشخص بوده و رفتار و اعمال متقابل آنها قابل پیش‌بینی باشد. وقتی که بعضی شرکت‌کنندگان (کشورها) در نظام اهمیت خود را از دست داده و اعمال و کنش و واکنش آنها غیرقابل پیش‌بینی باشد، نظام بین‌المللی غیرثابت است (بهزادی، ۱۳۶۸ش، ص۵۲ ـ ۵۱).

نظریه‌های مطرح در روابط بین‌الملل

در این مقام تبیین نظریه‌های مهم در روابط بین‌الملل درباره عدالت مطرح می‌باشد.

---

1. International System.

پرسشی که در این زمینه می‌شود، این است که نظریه‌های مطرح با توجه به نقش عدالت در روابط بین‌الملل چیست؟

بدون تردید عمده‌ترین و مهم‌ترین بحث اخلاقی در روابط بین‌الملل موضوع عدالت است. این مفهوم در روابط بین‌الملل مناقشه برانگیز و جدال‌آفرین است. در روابط بین‌الملل از جنبه‌های هنجاری، ارزشی، فرهنگی و... مفهوم عدالت بیشتر جلب توجه می‌کند و نگرش‌های گوناگون فکری و ایدئولوژیک در بحث عدالت، نسبت به سایر مباحث در روابط بین‌الملل وزنه بیشتری می‌یابد؛ بنابراین، در مرور ادبیات در این زمینه می‌توان به سه دیدگاه اشاره کرد. البته ممکن است دیدگاه‌های دیگری نیز وجود داشته باشد.

الف) نظریه فضیلت و اخلاق‌محور

یکی از دیدگاه‌های مطرح در عرصه روابط بین‌الملل معاصر که پیشینه آن به تحولات ۱۸۱۵م بازمی‌گردد، نظریه فضیلت و اخلاق‌محور است. این نظریه، نظریه آرمان‌گرایی یا ایدئالیسم به شمار می‌رود. ازطرفداران این نظریه می‌توان افلاطون، ارسطو، کانت، روسو، جان لاک، رالز، ویلسون و... را نام برد. ای ایچ کار معتقد است که آرمان‌گراها از اعقاب فکری خوش‌بینان دوره روشن‌فکری قرن هجدهم، لیبرالیسم قرن نوزدهم، و ایدئالیسم قرن بیستم که ویلسون رئیس‌جمهور آمریکا ارائه داده بود، محسوب می‌شوند (سیف زاده، ۱۳۷۴ش، ص۳۴).

در چارچوب آرمان‌گرایی یا ایدئالیسم، رفتار بشر قابل اصلاح و حتی کمال‌پذیر نیز تلقی می‌شود. آرمان‌گرایی بر پایه امکان سازگار ساختن سیاست با معیارهای اخلاقی استوار است. به اعتقاد این‌ها می‌توان هنجارهای رفتاری همچون هنجارهای مشخص‌شده در حقوق و سازمان‌های بین‌المللی را به مردم قبولاند و دیر یا زود آن هنجارها را مبنای رفتار بین‌المللی قرار داد.

کانت معتقد است که اخلاق، شرطی است که تنها با تحقق آن، هر ذات خردمند می‌تواند به خودی‌خود غایت باشد، زیرا تنها از راه اخلاق امکان آن را دارد که عضوی قانونگذار در مملکت غایات به شمار آید. بدین‌سان اخلاق و انسانیت تا جایی که به داشتن اخلاق توانا است، تنها چیزی است که شرف دارد، چیره‌دستی و زیرکی در کار، دارای ارزشی بازاری هستند؛ بذله‌گویی و نیروی خیال‌پردازی و شوخ‌طبعی، ارزش تجملی دارند، ولی وفاداری و نیک‌خواهی به دلیل [پایبندی به] اصول (و نه روی غریزه)، دارای ارزش ذاتی هستند (کانت، ۱۳۶۹ش، ص۸۴).

باوجود آن‌که دولت‌ها همواره می‌کوشند و به دیگران نشان می‌دهند که در هدایت سیاست خارجی و رفتار بین‌المللی خود پایبند به اصول اخلاقی هستند و در رعایت آن هیچ دریغی نمی‌کنند؛ اما مع‌الاسف عملکرد آنها بر چنین پنداری خط بطلان می‌کشد. معمولاً تمسک به شعارهای فریبنده با دورنمای اخلاقی برای توجیه سیاست قدرت در عرصه بین‌المللی از شیوه‌های مرسوم در دیپلماسی و روابط بین‌الملل است. در دوران صلح همان‌قدر روش‌های غیراخلاقی و اغواکننده متداول است که در زمان جنگ، چراکه اساساً در سطح روابط بین واحدهای سیاسی حاکم و مستقل (دولت‌ها) منافع ملی بر هر ملاحظه دیگری از جمله هنجارهای اخلاقی ارجح است (کاظمی، ۱۳۷۶ش، ص۱۹۶).

اگر ما حرف افلاطون را نگاه کنیم، از بیان آن برمی‌آید که عدالت جزئی از فضایل انسانی محسوب می‌شود و نزد وی مردم از حیث استعداد و توانایی برابر نیستند؛ پس هر کس باید کار خاصی را انجام دهد؛ یعنی هر چیزی باید جای خودش باشد. ایشان می‌گوید: هر یک از طبقات سه‌گانه اجتماع (حاکمان، سربازان و صنعت گران) به وظیفه خود اکتفا کنند و جامعه که چنین وضعی در آن حکم‌فرما است، جامعه عادل است (افلاطون، ۱۳۸۳ش، ص۲۳۶).

روسو می‌گوید: شرط تأسیس جامعه و دولت عادلانه ظهور اراده عمومی در مقابل اراده خصوصی است، چراکه اراده عمومی همواره بر نوع‌دوستی و خیر و صلاح عمومی معطوف است، اراده عمومی در واقع حاصل ایمان، عشق و تربیت است. عدالت نیز چیزی جز احساس ترحم و عشق نیست (روسو، ص۶۵ ـ ۶۴).

کانت می‌گوید: دین است که بر اخلاق قدرت، زیبایی و واقعیت می‌بخشد، زیرا اخلاق فی‌نفسه یک امر آرمانی است. وقتی من با خود می‌اندیشم که چه خوب بود که مردم همه اخلاقی و درست کار بودند، تمایل پیدا می‌کنم که من هم اهل اخلاق باشم؛ اما اخلاق می‌گوید: تو باید در درون خود و برای خود اخلاقی باشی، دیگران هرچه می‌خواهند باشند، زیرا آرمانی شدن قانون اخلاقی در وجود من تحقق می‌یابد. من باید بدون کمترین امیدی به سعادت از اسوه اخلاق تبعیت کنم، و این غیرممکن است؛ پس بدون یک موجود متعالی که به آرمان اخلاقی واقعیت ببخشد، اخلاق به صورت یک آرمان باقی خواهد ماند؛ پس باید موجودی باشد که به اخلاق قدرت و واقعیت بخشد، اما این موجود باید مقدس، خیرخواه و عادل باشد. (کانت، ۱۳۸۰ش، ص۱۱۶)

از دیگر اعتقادات کانت این است که طبق قانون اخلاقی کمال، «همسایه‌ات را مثل خودت دوست داشته باش» قاعده خیرخواهی (انسان‌دوستی عملی) تکلیف تمام انسان‌ها در قبال یکدیگر است، خواه ارزش دوست داشتن داشته باشد یا نه؛ زیرا هر رابطه اخلاقی عملی بین انسان‌ها، رابطه‌ای است که عقل محض آن را تصور می‌کند؛ یعنی اعمال آزاد مطابق قاعده که به قانون‌گذاری عام می‌انجامد یک رابطه خودخواهانه نیست. من خیرخواهی را نسبت به خود می‌طلبم؛ پس باید نسبت به همه، خیرخواه باشم. یعنی در اینجا چون همه افراد دیگر، وقتی خود من استثنا شوم، در واقع همه نیستند... (کانت، ۱۳۸۸ش، ص۱۲۰). پس زمانی که خودم را از دیگران استثنا کردم، بی‌عدالتی و بی‌اخلاقی را در پی دارد.

در جای دیگر می‌گوید: وقتی سخن از قوانین تکلیف باشد (و نه قوانین طبیعت) و در واقع سخن از روابط خارجی انسان‌ها با یکدیگر باشد؛ ما خود را در جهانی از اخلاق (و عقلانیت) می‌بینیم که در آن در مقایسه با جهان طبیعی، موجودات عاقل (ساکن زمین) از طریق جذب و دفع [یا پیوست و گسست] با یکدیگر در ارتباط‌اند. اصل عشق متقابل پیوسته آنها را به یکدیگر نزدیک می‌کند (جذب)؛ و اصل احترام متقابل، که به موجب آن انسان‌ها مسؤل یکدیگرند، آنها را از فاصله معینی از هم دور نگه می‌دارد (دفع). حال یکی از این دو قدرت اخلاقی بزرگ تضعیف شود، پوچی و خلأ اخلاقی با ورطه هولناک خود تمام قلمرو موجودات اخلاقی را مانند قطره آبی خواهد بلعید (همان، ص۱۱۸).

در بررسی این نظریه می‌توان گفت که این نظریه بُعد مادی را در نظر نگرفته، فقط متوجه به بُعد معنوی می‌باشد. علاوه بر این، این نظریه تا حدود زندگی فردی و آرمان شخصی را می‌تواند جواب‌گو باشد؛ اما در عرصه سیاست و روابط بین‌الملل خاصه در این زمان که زمان پیشرفت تکنولوژی و اسلحه‌های مخرب جهان هستی است، خالی از اشکال نیست. این افراد هیچ توجهی به واقعیت‌های موجود در روزگار خود ندارند. اینان همواره درباره وضعیت ایدئال سخن می‌گویند.

به عکس آنان، واقع‌گرایان از توانایی‌های فردی و موقعیت اجتماعی خود، شناختی صحیح و از امکان رسیدن به اهدافشان درکی واقع‌بینانه دارند.

سیاست اعم از داخلی و خارجی، درجهان واقعیت رقم زده می‌شود. در سیاست خارجی، همه گزینه‌ها، رقابت‌ها، چالش‌ها، خطر کردن‌ها و مصالحه‌ها بر اساس دو شالوده به‌انجام می‌رسند. از این دو شالوده سیاست خارجی، یکی «منافع ملی» و دیگری «امنیت ملی» است. سیاست‌ورزی و دیپلماسی درجهان واقعی متولد می‌شود و با الهام گرفتن از ایده‌ها و آرمان‌ها در قلمرو سیاست بازیگری می‌کند. اگر پیگیری

آرمان‌ها به نقض و عدم منافع ملی و امنیت ملی بینجامد، آشکار می‌شود که میان آرمان و واقعیت خلط شده است. در این میدان، دیگر نه آرمانی به تحقق می‌انجامد و نه واقعیت از آفت آشفتگی، وهم و خیال در امان می‌ماند.

به اعتقاد برخی اندیشمندان، مهم‌ترین ایراد این دیدگاه، نگاه یک‌جانبه‌گرایانه آن به طبیعت جوامع انسانی و کارگزاران روابط بین‌الملل است. این دیدگاه نیز مانند رویکرد رئالیستی (که توضیح آن بعد از این خواهد آمد)، تمام توجه خود را روی بعد حیوانی افراد متمرکز ساخته است، با برجسته نمودن بعد حیوانی، جنبه‌های انسانی آنان را به حاشیه رانده است. افزون بر آن، اشکالات دیگری نیز وجود دارد که به شرح زیر بیان می‌شود:

۱. رهیافت ایدئالیستی بیش از آن‌که به هست‌ها توجه کند، به بایدها و هنجارهای ارزشی رفتار می‌پردازد.

۲. درحالی‌که واقع‌گرایان بیش از اندازه به قدرت تکیه می‌کنند، آرمان‌گرایان آن را نادیده می‌گیرند و معتقد به هماهنگی منافع دولت‌ها هستند.

۳. طرفداران دیدگاه ایدئالیستی بر خلع سلاح عمومی یا کنترل تسلیحات، تقویت مقررات و حقوق بین‌الملل تأکید می‌کنند، درحالی‌که تجویز امنیت دسته جمعی جهت برقراری ثبات و صلح بین‌المللی در عمل با موانع و چالش‌های متعددی همراه است. سازمان‌های بین‌المللی و هنجارهای حقوقی بین‌المللی تحت تأثیر بازی قدرت‌های بزرگ، کارکرد واقعی خود را نداشته است (ستوده، ۱۳۸۲ش، ص۲۰۴).

بنابراین لازم است که درباره نظریه عدالت یک نظریه طوری باشد که نه به‌خاطر اخلاق و عدالت قدرت و اقتدار از بین برود و نه به‌خاطر قدرت جنبه عدالت و اخلاق پایمال شود.

ب) نظریه قدرت‌محور

در حقیقت این نظریه، نظریه واقع‌گرایی است. جایگاه اخلاق و عدالت در دیدگاه این‌ها از جهتی روشن و از جهتی پرپیچ‌وخم است. این هم روشن است که واقع‌گرایی یک نظریه اخلاقی در روابط بین‌الملل شناخته نشده و در حقیقت تمام چشم‌انداز، تمام محوریت و مرکزیت آن را قدرت تشکیل می‌دهد. در این دیدگاه عنصری به نام عدالت جایگاهی ندارد. از طرفداران این نظریه می‌توان ماکیاولی، توماس هابز، ماکس وبر، جان هرتس، جورج کنان، ای. اچ. کار، استیون کراسنر، مورگنتا وکنت والتس را نام برد.

این‌ها بر این باورند که عدالت در روابط بین‌الملل یا هیچ نقشی ندارد یا این‌که فقط جنبه ابزاری دارد. این‌ها اصالت جنگی هستند و دنبال زور و قدرت می‌روند و می‌گویند که در نظام بین‌الملل کار ما با قدرت پیش می‌رود. واقع‌گرا درست برخلاف آرمان‌گرا این نظریه را مطرح کرده است. این‌ها معتقدند که هیچ‌گونه هم‌نوایی اساسی میان کشورها وجود ندارد. نظریات و اعتقادات این‌ها بر اصولی از قبیل دولت‌محوری، اصل سیاست قدرت، اصل بقا، اصل خودیاری و خودخواهی استوار است.

درباره واقع‌گرایی برخی چنین بیان می‌دارند که قدرت پدیده‌ای چندبعدی است که دارای هر دو مؤلفه‌ای نظامی و غیرنظامی است. نظریه‌پردازان واقع‌گرا چارچوب‌های را برای دسته‌بندی عناصر قدرت ملی تدوین کرده‌اند. این‌گونه توانایی‌ها نه‌تنها نیروهای نظامی، بلکه سطوح تکنولوژی، جمعیت، منابع طبیعی، عوامل جغرافیایی، شکل حکومت، رهبری سیاسی، استراتژی و ایدئولوژی را نیز دربرمی‌گیرند. واقع‌گرایان بر آنند که طبیعت بشر اساساً ثابت است یا دست‌کم به‌راحتی قابل تغییر نیست (دوئرتی و فالتزگراف، ۱۳۸۴ش، ص۱۴۴).

ماکیاولی درباره کسب و حفظ قدرت معتقد است که شهریار برای کسب و حفظ قدرت باید از هیچ تلاشی فراگذار ننماید؛ هرگز نباید اجازه دهد شهریار دیگری قدرتمند شود، زیرا نابودی خود را تدارک دیده است (ماکیاولی، ۱۳۶۶ش، ص۱۰۵).

به نظر ایشان قدرت در نفس خود غایت است. تصور کلی او از فضیلت دگرگون می‌شود و در این حال آن اعمالی را فضیلتمندانه می‌شمارد که شهریار را در رسیدن به هدف‌هایش قادر کند، (یعنی نیرنگ، فریبکاری و بی‌رحمی) که شهریار را برای حفظ قدرت خود توانا می‌سازد و توضیح می‌دهد که زندگی یعنی ستیز پویایی نیروها. اگر در این کشاکش، موفقیت غایت ما باشد، آن‌وقت باز هم نیرنگ و فریب و بی‌رحمی به صورت فضایل درخواهند آمد. اگر شهریاری بخواهد مقام و موقع خود را حفظ کند، نمی‌تواند به وعده‌های خود عمل کند، تعهدات خویش را انجام دهد و در گفتارش صادق باشد؛ ازاین‌رو دروغ‌گویی، وفانشناسی و بی‌صداقتی همگی فضیلت محسوب می‌شوند (جونز، ۱۳۵۸ش، ج۲، ص۴۶).

اگر مبنای حکومت شهریار از ناحیه مردم دو چیز باشد، یکی ترس و دیگری مهر، آن وقت از این دو اولی اهمیت بیشتری دارد و باید اولی را انتخاب کرد، زیرا با ترس بهتر می‌توان جامعه را اداره کرد و جلوی آشوب‌ها را گرفت (ماکیاولی، ۱۳۶۶ش، ص۱۲۳).

هابز نیز معتقد است که خارج از چارچوب دولت، نه موازین اخلاقی وجود دارند و نه قانون (لینکلیتر، ۱۳۸۵ش، ص۱۳۸). ایشان نیز مانند ماکیاولی، نگاهی بدبینانه به انسان دارد و او را موجودی باطناً خودخواه و شریر می‌داند. از نظر هابز، گرایش انسان به صیانت نفس، منافع شخصی و اجتناب از ضررها و آسیب‌های شخصی یک گرایش کاملاً باطنی است که برای حفظ آن، با هم‌نوعانش دائماً در حال جنگ و ستیز به سر می‌برد و بدین سبب میل او به قدرت که تنها با مرگش فرومی‌نشیند، سیری‌ناپذیر خواهد بود. هابز وضع طبیعی موجودات انسانی را به‌گونه‌ای ترسیم

می‌کند که در آن «جنگ همه علیه همه» گریزناپذیر بوده و «انسان گرگ انسان» معرفی شده است. به اعتقاد او زمانی که آدمیان بدون قدرت عمومی به سر می‌برند که همگان را در حال ترس نگه دارد، در وضعی (وضع طبیعی) قرار دارند که جنگ خوانده می‌شود و چنین جنگی، جنگ همه بر ضد همه است (هابز، ص۱۵۸). والتزر می‌گوید: شاید شما به جنگ علاقه نداشته باشید؛ اما جنگ به شما علاقه‌مند است (لینکلیتر، ۱۳۸۵ش، ص۱۹۱). مطابق نظر هابز، عواملی مانند رقابت مالی و اقتصادی، ترس، بلندپروازی و افتخار، از جمله انگیزه‌های اصلی ستیز آدمیان در وضع طبیعی به شمار می‌آیند؛ بنابراین «علت اولی آدمیان را برای کسب سود، علت دوم برای کسب امنیت و علت سوم برای کسب اعتبار و شهرت، به تعدی وامی‌دارد (هابز، ۱۳۸۴ش، ص۱۵۸). مورگنتا بر حفظ قدرت استدلال می‌کند و رفتار دو سیاستمدار انگلیسی چمبرلین و چرچیل را الگو قرار می‌دهد که اولی با این‌که دستخوش تمایلات فردی قدرت‌طلبانه نبود و هدفش صلح و تأمین عدالت و امنیت بین‌المللی بود، شرایطی را به وجود آورد که جنگ دوم جهانی را اجتناب‌ناپذیر کرد. درصورتی‌که چرچیل قدرت‌طلب و فاقد جهان‌بینی، موفق به دستیابی به نتایجی شد که از جهات سیاسی و اخلاقی والاتر از عملکرد چیمبرلین بود (کاسیرر، ۱۳۶۲ش، ص۱۸۳ ـ ۱۸۲).

واقع‌گرایی سیاسی، دستیابی به قدرت، حفظ منافع ملی و ارتقای هدف‌های کلان دولتی را اساس کار خود قرار می‌دهد. به قول پروفسور مورگنتا، دولت‌ها بر اساس اصل بقا و ارتقای منافع ملی مجاز نیستند هنجارهای اخلاقی را جایگزین اقدامات موفقیت‌آمیز سیاسی کنند (کاظمی، ۱۳۷۶ش، ص۱۹۶).

این‌ها بر این باور هستند که منافع مقدم بر اخلاق است. دراین‌باره یکی از استدلال‌های واقع‌گرایی این است که در سیاست بین‌الملل، کشورها به صورت افقی

با هم در ارتباط هستند. به این معنی که در سطح دولت‌ها، علی القاعده هیچ نیرویی برتر و بالاتری حق امر و نهی ندارد و همه کشورها از حقوق و امتیازات برابر برخوردارند. مضافاً، اصل حاکمیت ملی کشورها، در شرایط متعارف، اجازه نمی‌دهد دولت‌ها در امور داخلی یکدیگر مداخله کنند. در این میان آنچه اهمیت دارد، منافع و اهداف ملی است که هر کشور مجاز است با بهره‌گیری از تمام امکانات، از منابع و ابزاری را که در اختیار دارد، حراست کند. از همین‌جا است که تقدم و اولویت منافع بر اخلاق در روابط بین‌الملل قرار می‌گیرد (کاظمی، همان).

برخی درباره عدالت حرف مورگنتا را چنین نقل می‌کنند: ازآنجاکه انسان راهی جز داوری و عمل بر اساس عدالت ندارد، و ازآنجاکه نمی‌تواند بداند که عدالت چه می‌طلبد؛ اما ازآنجاکه با اطمینان می‌داند چه می‌خواهد، عمدتاً نقطه نظر خود را با عدالت مترادف می‌کند. از نظر تجربی، ما به تعداد نقطه نظرات مختلف، برداشت‌های مختلف از عدالت داریم... و شکوه مطلق عدالت در نیست این همه منافع و نقطه نظرات مختلف مضمحل می‌شود. در عین حالی‌که هدف اشتیاق انسان به عدالت استفاده از قدرت برای اهداف خود است؛ اما زمینه‌ساز شهوتی است که به‌خاطر قدرت دنبال قدرت است و در دیالکتیک بین عدالت و قدرت، قدرت بر عدالت برتری می‌جوید، زیرا کار عدالت هرگز به انجام نرسیده و همیشه مورد شک است؛ اما کار قدرت، اگرچه ممکن است گذرا باشد، به‌وضوح قابل رؤیت بوده و به‌سادگی می‌توان از آن بهره‌مند شد (پنگل، ۱۳۸۴ش، ص۳۷۰).

در بررسی این نظریه می‌توان بر مبنای حقیقت چنین ابراز نظر کرد که قدرت به ذات خود بد نیست، برای بیشتر کردن آن در اسلام جایگاهی خاص تعریف شده است که در مواردش ذکر خواهد شد؛ اما حرف بر سر نحوه استعمال آن و صاحب آن می‌باشد که دست چه کسی می‌باشد. اگر صاحب آن از فکر سلیم و شایسته برخوردار

باشد، استعمال و به‌کارگیری آن در حد ضرورت مشروع می‌باشد و اگر در دست افراد غیر صالح بیفتد، یقیناً به‌خاطر توسعه ستمگری، مردم به فغان می‌آیند. امام خمینی رحمه‌الله دراین‌باره معتقد است: قدرت اگر به دست اشخاص غیرمهذب 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، مهذب نیستند، مصیبت بار می‌آورد... قدرت 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. (خمینی، ج۱۸، ص۱۵۵) آیت‌الله خامنه‌ای نیز با توجه به اهمیت قدرت می‌فرمایند: قدرت فی‌نفسه یک وسیله است، نه می‌شود گفت بد است و نه می‌شود گفت فی‌نفسه خوب است؛ در اختیار کی باشد، برای چه هدفی به کار برود، این تعیین‌کننده است. (خامنه‌ای، ۱۳۸۱ش، سخنرانی)

یکی از اندیشمندان اسلامی می‌گوید: روابط بین‌الملل تحت تأثیر مهم‌ترین کارگزار خود یعنی انسان است و با عنایت به این‌که سیاست و قدرت در اختیار کدام انسان یا انسان‌ها باشد، صحنه نظام بین‌المللی می‌تواند دستخوش ثبات و آرامش یا منازعه و جنگ گردد (ستوده، ۱۳۸۲ش، ص۲۰۶).

علاوه بر این اگر نظریات این‌ها در سطحی بررسی شود می‌توان گفت که به‌طور کلی، اعتقاد ماکیاولی و هم‌فکرانش بر آن است که بی‌قانونی، رام کردن طبایع بد و خوبی‌های حیوانی انسان تنها از طریق به کار بردن ترکیبی از زور و ستم و نیرنگ و فریب صورت می‌گیرد. بر همین اساس، کاربرد خشونت برای هدف‌های خیرخواهانه مطلوب است (ماکیاولی، ۱۳۷۷ش، ص۶۷ ـ ۶۵). از این معلوم می‌شود که در

حقیقت فضیلت یا رذیلت مدنظر نیست، صفت‌های اخلاقی ضرورتاً اخلاقی نیستند و صفت‌های غیر اخلاقی ضرورتا اخلاقی هستند هدف اصلی حاکمیت، اقتدار و بر قدرت ماندن است، به هر نحوی باشد که کاملاً این روش‌ها و این برخوردها خلاف عدالت است.

از سوی دیگر کلام هابز را که بالا ذکر شد (خارج از چارچوب دولت نه موازین اخلاقی وجود دارند و نه قانون) مورگنتا رد می‌کند و می‌گوید: در کلام معروف و افراطی هابز حقیقتی ژرف و نادیده گرفته شده نهفته است مبنی بر این‌که دولت هم موازین اخلاقی را به وجود می‌آورد و هم قانون را، و این‌که خارج از چارچوب دولت نه موازین اخلاقی وجود دارد و نه قانون. اصول اخلاقی جهان‌شمول، مانند عدالت و برابری، توانایی هدایت اقدام سیاسی را تنها در حدی دارند که محتوایی ملموس به آنها داده‌شده باشد و جامعه بین آنها و موقعیت‌های سیاسی ارتباط ایجاد کرده باشد (لینکلیتر، ۱۳۸۵ش، ص۱۳۹).

افزون بر مشکلات مزبور، زمانی که دولت‌های دیگری می‌خواهند در حیطه قدرت پیشرفت کنند و در آیین کشورداری مستقل و آزاد باشند، خود قدرتمندان و زورگویان راضی به چنین پیشرفت آنها نیستند. در رفتار و گفتار استعمارگران قلدر جهان، قدرت‌طلبی و زورگویی نهفته است و نظریاتشان مبتنی بر خودخواهی مادیات است.

نظریه هابز و ماکیاولی که تقریباً مبتنی بر این‌که «هدف وسیله را توجیه می‌کند» در اسلام پذیرفته نیست، چون هدف، همیشه دارای ارزش و مطلوبیتی بیشتر از وسیله است و برتری ارزش هدف از وسیله، جزو ذات موضوعی است که هدف قرار گرفته است و از آن سو، پائین‌تر بودن ارزش و مطلوبیّت وسیله، جزو ذات موضوعی است که به‌عنوان وسیله انتخاب شده است.

تفکرات آنها ضد انسانیت، مغالطه‌آور و سفسطه‌ای است که ضررش بیش از ضرر

هدف‌گیری‌های او از تفکراتش بوده است، زیرا نادرستی هدف‌گیری‌های ماکیاولی با اولین رویارویی با عقل سلیم، وجدان و مشاهدات تاریخی، روشن می‌شود و برای بررسی‌کننده آن، ابهامی نمی‌ماند. ماکیاولی و طرفداران او، از قانون مزبور سوءاستفاده کرده‌اند و برای رسیدن به هدف خود که علمی نشان دادن تفکرات سیاسی است، از تطبیق نادرست گزاره مزبور در غیر مورد حقیقی‌اش بهره بردند؛ درحالی‌که امام علی علیه‌السلام در ضد این تفکرات می‌فرماید:

«آیا به من توصیه می‌کنید که برای پیروزی خود، از جور و ستم در حق کسانی که بر آنها حکومت می‌کنم استمداد جویم، (و اموال بیت‌المال را به‌ناحق، به این و آن بدهم) به خدا سوگند تا جان در تن دارم و شب و روز برقرار است و ستارگان آسمان در پی هم طلوع و غروب می‌کنند، هرگز دست به چنین کاری نمی‌زنم» (نهج‌البلاغه، خطبه/۱۲۶).

امام علی علیه‌السلام به کسانی که سیاست آن حضرت را با سیاست معاویه مقایسه می‌کردند، می‌فرماید: «به خدا سوگند معاویه، از من سیاست‌مدارتر نیست، اما او (برای پیشبُرد اهداف شخصی خود)، نیرنگ می‌زند و مرتکب انواع گناه می‌شود و اگر از خدعه و نیرنگ بیزار نبودم، من، از سیاست مدارترین مردم بودم». (همان، خطبه/۲۰۰)

همچنین فرمود: «هر که به وسیله گناه پیروز شد، پیروز نیست و آن‌که به واسطه بدی و ستم پیروز شده است، شکست‌خورده است». (همان، حکمت/۳۲۷)

در سیره امور سیاسی و اجتماعی امام علی علیه‌السلام می‌توان ثابت کرد که انسانیت به قدرت داشتن و ظلم نکردن است و در راه برپایی عدالت، نباید دست به گناه و روش‌های غیرانسانی یازید؛ بلکه نزد حضرت امام علی علیه‌السلام راه حق باید حق باشد، از راه باطل به‌سوی حق رفتن، عین گمراهی و بی‌عدالتی است.

شهید مطهری رحمه‌الله در این مورد می‌گوید: برای حق باید از حق استفاده کرد. یکی از راه‌هایی که از آن راه بر دین از جنبه‌های مختلف ضربه وارد شده است، رعایت

نکردن این اصل است که ما همان‌طور که هدفمان باید مقدس باشد، وسایلی هم که برای این هدف مقدس استخدام می‌کنیم باید مقدس باشد. اسلام نیازی به روش نادرست و دروغ در راه خود ندارد. حق را با باطل آمیختن، حق را از میان می‌برد. و حق تاب این‌که همراه باطل باقی بماند ندارد... حتی اسلام اجازه نمی‌دهد که به نفع خودش، ما بی‌دینی کنیم (مطهری، ۱۳۹۲ش، ج۱۶، ص۱۱۱ ـ ۱۱۰).

ج) نظریه قدرت در چارچوب اخلاق

درباره این نظریه برخی معتقدند که بحثی درباره موازین اخلاقی بین‌المللی باید از دو حد افراطی بپرهیزد. یکی بها دادن بیش‌ازحد به تأثیر موازین اخلاقی بر سیاست بین‌الملل و دیگری انکار این‌که انگیزه دولتمردان و دیپلمات‌ها چیزی نیست جز ملاحظات مربوط به قدرت مادی (لینکلیتر، ۱۳۸۵ش، ص۱۴۰).

آن اقدامی که از نظر اخلاقی شایسته‌ترین است، مستلزم نحوه رفتاری است مخالف با آنچه در منازعه جهانی برای بقا به موفقیت می‌انجامد. به جای خودپسندی بی‌رحمانه، خواستار خویشتنداری است، به جای این‌که تمام رقبا را از سر راه خود بردارد یا لگدمال کند مستلزم آن است که فرد نه فقط به هم‌نوعش احترام بگذارد؛ بلکه کمکش هم بکند؛ هدفش نه فقط بقای اصلح؛ بلکه صالح کردن شماری هرچه بیشتر برای بقا است. نظریه گلادیاتوری بقا [بکش تا زنده بمانی] را به‌کلی انکار می‌کند... پیشرفت اخلاقی جامعه نه در گرو تقلید از فرایند پیشرفت عالم است و نه حتی در گرو فرار از آن؛ بلکه وابسته به پیکار با آن است (همان، ص۱۰۱).

گفتار پیغمبر اکرم ﷺ: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج۱۱، ص۱۸۷) که خود مبین جایگاه اخلاق در سطح بسیار عالی و وسیعی است، حاکی از اهمیت و نقش سازنده آن در اجتماع است. برخورداری از اخلاق ستوده است که

خداوند کریم پیامبر اکرم ﷺ را مایه رحمت برای اهل عالم معرفی می‌کند: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (انبیاء، آیه ۱۰۷)[۱] و به آن دستور عدالت و احسان می‌دهد: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (نحل، آیه ۹۰)[۲] نیز برای پیشرفت و بالا بردن قدرت و انرژی حکم می‌کند: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ (انفال، آیه ۶۰)[۳]

خداوند عالم درجای دیگر درباره عدالت و قدرت باهم می‌فرماید: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (حدید، آیه ۲۵)[۴]

در این آیه به‌طور صریح گفته شده که عدالت؛ یعنی جنبه‌ای اخلاقی بین مردم اقامه شود یا مردم اقامه کنند و در مرحله بعد، بحث قدرت بیان می‌شود. از این برمی‌آید که قدرت در چارچوب اخلاق و عدالت باشد نه غیر از آن.

---

۱. و ما تو را نفرستاده‌ایم مگر رحمتی برای جهانیان.

۲. به‌راستی خدا (خلق را) به عدالت و احسان و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد، و از فحشا و منکر و ستمگری نهی می‌کند. و به شما پند می‌دهد، باشد که موعظه خدا را بپذیرید.

۳. و برای (آمادگی مقابله با) دشمنان، هرچه می‌توانید از نیرو و از اسبان سواری فراهم کنید تا دشمن خدا و دشمن خودتان و نیز (دشمنانی) غیر از اینان را که شما آنان را نمی‌شناسید، ولی خداوند آنها را می‌شناسد، به وسیله آن بترسانید، و در راه خدا (و تقویت بنیه دفاعی) هرچه انفاق کنید، پاداش کامل آن به شما می‌رسد و به شما ستم نخواهد شد.

۴. ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم، و با آنها کتاب (آسمانی) و میزان (شناسایی حقّ از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند و آهن را نازل کردیم که در آن نیروی شدید و منافعی برای مردم است، تا خداوند بداند چه کسی او و رسولانش را یاری می‌کند بی‌آن‌که او را ببینند خداوند قویّ و شکست‌ناپذیر است.

در همین راستا رهبر معظم انقلاب می‌فرمایند: ما در واقع آرمانگرای واقع گرا هستیم؛ یعنی ما در ضمن این‌که تلاش می‌کنیم که اقتدار خودمان را حفظ کنیم؛ ولی به‌شدت این اقتدار در چارچوب اخلاق است؛ یعنی ما همیشه نظام سیاسی‌مان را در اسلام و نظام حقوقی‌مان را که در نظام بین‌الملل مطرح است همه در چارچوب اخلاق تنظیم می‌کنیم. این‌طوری نیست که اخلاق زیرمجموعه این‌ها باشد؛ بلکه همه چیزها زیرمجموعه اخلاق تنظیم می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۱ش، سخنرانی).

نگرش اسلام به روابط بین‌الملل متأثر از نوع نگاه آن به ماهیت انسان و غایات وجودی آن است. در اسلام سرشت انسان دارای دو بعد خیر و شر است؛ به‌گونه‌ای که زمینه‌های صلح‌خواهی یا جنگ‌طلبی بالقوه در او وجود دارد. در جهان‌بینی اسلامی، انسان صرفاً حیوان مادی نیست، بلکه در بردارنده ارزش‌های الهی ـ انسانی نیز می‌باشد. در قاموس اسلامی آنچه اصالت دارد، ارزش‌ها و سجایای معنوی است؛ ازاین‌رو حرکت تکاملی انسان و جامعه بشری را به سمت ثبات، صلح و عدالت می‌راند (ستوده، ۱۳۸۲ش، ص۲۰۴).

هرچند انسان در وضع طبیعی، موجودی است خونریز و خودمحور و دارای حب ذات شدید، لیکن فطرت توحیدی و کمال‌طلبش، درصورتی‌که زمینه بروز و رشد پیدا کند، او را بر آن می‌دارد تا بر خود و منطق حیوانی‌اش چیره شود، راه کمالات را بپیماید، از مدارج قرب الهی بالا رود و خلیفه خدا و آینه تمام‌نمای صفات او گردد؛ اما این نزدیکی به ساحت الهی در گرو خروج از خودپرستی است (خمینی، ۱۳۸۲ش، ص۲۳۷).

از نظر اسلام، افزون بر این‌که لازم است اهداف سیاسی در تعارض با اخلاق و ارزش‌های اخلاقی نباشد، ابزار و وسایلی که در پیاده کردن اهداف سیاسی و حکومتی به کار برده می‌شوند، نیز باید رنگ ارزشی و اخلاقی داشته باشند؛ پس شعار و اصل کلی «هدف، وسیله را توجیه می‌کند» که بعضی از مکتب‌های سیاسی، هم در

نظریه و هم در عمل از آن بهره گرفته‌اند، مورد قبول اسلام نیست. در اسلام استفاده از وسایل نامشروع، حتی برای دستیابی به اهداف ارزشمند مطلوب نیست. علی علیه‌السلام در این مورد می‌فرمایند: «الغالب بالشر مغلوب» (نهج‌البلاغه، خطبه۱۲۶) کسی که با استفاده از وسایل نادرست پیروز شود، در واقع مغلوب است. (اسکندری و داراب کلایی، ۱۳۸۳ش، ص۹۸ و ۹۹). در جنگ صفین حضرت امیرالمؤمنین آب را بر دشمن نبستند با آن‌که هدف ارزشمندی داشتند.

از این بیان معلوم می‌شود در میان نظریاتی که در روابط بین‌الملل با توجه به نقش عدالت ذکر گردید، نظریه‌ای سومی از منظر اسلام مورد قبول و به عقل سلیم نزدیک‌تر می‌باشد.

نتیجه‌گیری

بر اساس این تعریف مختار از عدالت که «عطا کردن از نیروی صاحبان حق که حقش است و آن را قرار دادن در جایی که شایسته آن است» اگر همه به آن عمل کنند، در هیچ یک از مراحل زندگی مشکل چندانی باقی نخواهد ماند؛ اما آنچه در عرصه نظام بین‌الملل و روابط بین‌الملل مشاهده می‌شود برخلاف حقیقت است.

نظریاتی که در روابط بین‌الملل مطرح گردید از سه نظریه اول و دوم به‌خاطر تک‌بعدی بودن با اشکال مواجه شد؛ چون در دیدگاه اول بعد معنوی حاکم و بعد مادی نادیده گرفته شده است. و نظریه دوم کاملاً بر خلاف نظریه اول است. این نظریه همانند نظریه اول تک‌بعدی بوده و جنبه مادی را در نظر گرفته و بنیادی و اساسی‌ترین محور این نظریه قدرت و زور است. اخلاق، معنویت و عدالت در حد صفر است. نیز جالب این است که طرفداران این نظریه قدرت، زور و... را به قدرت منحصر کرده‌اند. از این نظریه نیز برداشت می‌شود که غیر از دولت‌های قدرتمدار دیگران را در بیشتر کردن

قدرت اجازه نمی‌دهند، باید طوری باشد که هر دولت و ملتی که در میادین قدرت‌نمایی بیشتری کرد، همان سکندر است. در نظام بین‌الملل معاصر چنین چیزی وجود ندارد؛ بلکه طرفداران این نظریه سعی می‌کنند که برای رسیدن به هدف، به هر کاری که می‌شود دست زد، ولو انسانیت جریحه‌دار شود و چنین کاری را با گفته «هدف وسیله را توجیه می‌کند» سرپوش می‌گذارند. به همین خاطر در حال حاضر نظام بین‌الملل از اخلاق و معنویت دور شده و مادی‌گری در روابط بین‌الملل چنان حاکم شده که انسان احساس امنیت و آرامش قلبی ندارد، اکثر اوقات شکار دلهره شده است؛ چون نظام بین‌الملل معاصر دچار نظام سلطه، استعمارگر، منفعت‌طلب و کارهای برخلاف عدالت و انسانیت شده و به قول هابز انسان گرگ انسان است. واضح است که چنین تفکری با اقدامات مادی خود عدالت، امنیت، و زندگی مسالمت‌آمیز، آرام و آسایش بین‌المللی را نمی‌تواند تأمین کند.

کسانی که معتقدند به‌صورت مطلق، هدف، وسیله را توجیه می‌کند، صرف نظر از این‌که اهداف مادی و دنیوی خود را دنبال می‌کنند، این را به‌صورت یک قاعده کلّی خیال می‌کنند و معتقدند که برای تحقّق اهداف فردی یا گروهی، می‌توان هر نوع کار ضداخلاقی را مرتکب شد؛ اما در اسلام، چنین نیست. در اسلام، هر حرکت و سکونی بر اساس مصلحت و مفسده واقعی موجود در آن، حکمی دارد، و نباید به بهانه سیاست و اداره جامعه به هر روش و وسیله غیراخلاقی دست زد و آن را اخلاقی و مقدّس دانست، بلکه در صحنه سیاست، با رعایت فضایل اخلاقی و دوری از رذائل و سلیقه‌های شخصی در مسیر هدف‌گیری، روحیه متعالی و ارزشمندی در انسان ایجاد خواهد شد که در عرصه سیاست، از ظهور چالش‌ها، تعارضات و درگیری‌ها در حوزه‌های اجتماعی، پیش‌گیری کرده و با انتشار ارزش‌های انسانی در میان افراد جامعه، وفاق و هم‌بستگی اجتماعی را افزایش داد.

در نظام بین‌الملل بین دو نظریه، واقع‌گرایی و آرمان‌گرایی کشمکش‌هایی وجود دارد. یکی خالص قدرت‌محور است و دومی خالص اخلاق‌محور؛ اما اسلام نه صرفاً واقع‌گرا و نه آرمانگرا است؛ بلکه نگرش اسلام به روابط بین‌الملل متأثر از نوع نگاه آن به ماهیت انسان و غایات وجودی آن است. در اسلام سرشت انسان دارای دو بعد خیر و شر است؛ به‌گونه‌ای که زمینه‌های صلح‌خواهی یا جنگ‌طلبی بالقوه در او وجود دارد. در جهان‌بینی اسلامی، انسان صرفاً حیوان مادی نیست؛ بلکه در بردارنده ارزش‌های الهی ـ انسانی نیز می‌باشد؛ چون انسان خلیفه الهی می‌باشد. در قاموس تعالیم اسلامی آنچه قابل قبول است هر دو بعد مادی و سجایای معنوی است. در حقیقت قدرت در شمعدان اخلاق‌محوری پُرنور می‌شود؛ ازاین‌رو حرکت تکاملی انسان و جامعه بشری را به سمت ثبات، صلح و عدالت می‌راند. به همین خاطر ظلم و استکبار، تبعیض، خودخواهی، زیاده‌خواهی، امتیازطلبی، نقض عهد و پیمان، عدم رعایت حقوق دیگران، نقض حقوق بشر و... ممنوع می‌باشد، درحالی‌که در نظام بین‌الملل کنونی تفکر واقع‌گرایی حاکم است و نهادهای جهانی نیز در مقابل این تفکر زانو زده‌اند؛ به همین خاطر جهان پُر از آشوب، ظلم، بربریت و بهیمیت شده و داشتن روابط عادلانه بین دولت‌ها در جهان کنونی به یک رؤیا تبدیل شده است.

منابع

قرآن مجید

نهج‌البلاغه

۱. ابن‌منظور، محمد، (۱۴۱۶ق)، ***لسان العرب***، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.

۲. احمدی، بابک، (۱۳۷۹ش)، ***مارکس وسیاست مدرن***، تهران، نشر مرکز.

۳. ارسطو، ***اخلاق نیکوماخوس***، (۱۳۸۶ش)، ترجمه صلاح الدین سلجوقی، تهران، نشر عرفان، چاپ دوم.

۴. اسکندری، محمد حسین و داراب کلایی، اسماعیل، (۱۳۸۳ش)، ***پژوهشی در موضوع قدرت***، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ اول.

۵. افلاطون، ***جمهوری***، (۱۳۶۸ش و ۱۳۸۳ش)، ترجمه فواد روحانی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ پنجم.

۶. انصاری، شیخ مرتضی، (۱۳۷۴ش)، ***مکاسب***، قم، انتشارات دهاقانی، چاپ سوم.

۷. بشیریه، حسین، (۱۳۸۴ش)، ***تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم (لیبرالیسم ومحافظه کاری)***، تهران، نشر نی.

۸. بهزادی، حمید، (۱۳۶۸ش)، ***اصول روابط بین‌الملل و سیاست خارجی***، تهران، انتشارات دهخدا.

۹. پنگل، توماس، آهرنزدرف، (۱۳۸۴ش)، ***عدالت درمیان ملل***، ترجمه مصطفی یونسی، تهران، مرکز چاپ و انتشارات امور خارجه، چاپ اول.

۱۰. جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۸ش)، ***روابط بین‌الملل در اسلام***، قم، اسراء، چاپ اول.

۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۶۸ش)، ***الصحاح***، بیروت، دار الملایین، چاپ اول.

۱۲. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، (۱۴۲۴ق)، ***تاج العروس***، بیروت، دار الفکر، چاپ دوم.

۱۳. خراسانی، آخوند محمد کاظم، (۱۴۱۳ق)، ***مقاله في العداله***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.

۱۴. خمینی، روح الله، (۱۳۸۷ش)، ***صحیفه امام***، تهران، مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی رحمه‌الله.
۱۵. خمینی رحمه‌الله، روح الله، (۱۳۶۱و۱۳۶۵ش)، ***صحیفه نور***، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۶. خمینی رحمه‌الله، روح الله، (۱۳۸۲ش)، ***شرح چهل حدیث***، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله، چاپ سوم.
۱۷. دوئرتی، جیمز و فالتزگراف، رابرت، (۱۳۸۴ش)، ***نظریه‌های متعارض در روابط بین‌الملل***، ترجمه وحید بزرگی و علی رضا طیب، تهران، نشر قومس، چاپ چهارم.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین، (۱۴۲۴ق)، ***مفردات الفاظ قرآن***، قم، انتشارات ذوی‌القربی، چاپ سوم.
۱۹. روسو، ژان ژاک، (۱۳۶۸ش)، ***قرارداد اجتماعی***، ترجمه غلام حسین زیرک‌زاده، تهران، انتشارات ادیب.
۲۰. ستوده، محمد، (۱۳۸۲ش)، «ماهیت انسان و روابط بین‌الملل»، ***مجله علوم سیاسی***، شماره ۲۲.
۲۱. سخنرانی آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۸۱/۶/۱۶ش.
۲۲. سخنرانی آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۵/۳ش.
۲۳. سیف‌زاده، حسین، (۱۳۷۴ش)، ***نظریه‌های مختلف در روابط بین‌الملل***، تهران، نشر قومس، چاپ چهارم.
۲۴. سیوطی، (بی‌تا)، ***الاشباه والنظائر***، بیروت، دار الفکر.
۲۵. شرتونی، سعید الخوری، (۱۴۰۳ق)، ***اقرب الموارد***، قم، منشورات مکتبة آیت‌الله مرعشی نجفی.
۲۶. طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۹۳ق)، ***تفسیر المیزان***، قم مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ سوم.
۲۷. طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۳۷۳ش و ششم، ۱۳۸۵ش)، ***اخلاق ناصری***، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ پنجم.

۲۸. عاملی، شهید ثانی زین‌الدین، (۱۴۱۲ق)، ***الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۲۹. علیخانی، علی‌اکبر و همکاران، (۱۳۸۸ش)، ***درآمدی بر نظام سیاسی عدالت در اسلام***، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، اول.
۳۰. عنایت، حمید، ***بنیاد فلسفه سیاسی در غرب***، (۱۳۷۹ش)، تهران، نشر زمستان، چاپ پنجم.
۳۱. فارابی، محمد بن محمد، (۱۳۶۱ش)، ***اندیشه‌های مدینه فاضله***، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، تهران، انتشارات طهوری.
۳۲. فراهیدی، عبد الرحمن خلیل، (۱۴۰۸ق)، ***کتاب العین***، بیروت، مؤسسة الاعلمی، چاپ اول.
۳۳. فیروز آبادی، مجد الدین محمد بن یعقوب، (۱۴۲۲ق)، ***القاموس المحیط***، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۴. قوام، عبد العلی، (۱۳۷۹ش)، ***اصول سیاست خارجی و سیاست بین‌الملل***، تهران، انتشارات سمت، چاپ یازدهم.
۳۵. کاسیرر، ارنست، (۱۳۶۲ش)، ***افسانه دولت***، ترجمه نجف دریابندری، تهران، امیرکبیر، چاپ اول.
۳۶. کاظمی، علی اصغر، (۱۳۷۶ش)، ***اخلاق و سیاست اندیشه سیاسی در عرصه عمل***، تهران، نشر قومس، چاپ اول.
۳۷. کانت، امانوئل، (۱۳۶۹ش)، ***بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق***، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، انتشارات خوارزمی.
۳۸. کانت، ایمانوئل، (۱۳۸۰ش)، ***درس‌های فلسفه اخلاق***، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، انتشارات نقش و نگار، چاپ دوم.
۳۹. کانت، ایمانوئل، (۱۳۸۸ش)، ***فلسفه فضیلت***، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، انتشارات نقش و نگار، چاپ سوم.
۴۰. گلشنی مهدی، (۱۳۸۰ش)، ***مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی امام*** علی علیه‌السلام، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.

۴۱. لطیفی پاکده، لطف علی، (۱۳۸۸ش)، ***اسلام و روابط بین‌الملل***، قم، زمزم هدایت، چاپ اول.

۴۲. لینکلیتر، اندرو، (۱۳۸۵ش)، ***آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی***، ترجمه لیلا سازگار، تهران، وزارت امور خارجه، چاپ اول.

۴۳. ماکیاولی، نیکولو، (۱۳۶۶ش)، ***شهریار***، ترجمه داریوش آشوری، تهران، نشر پرواز.

۴۴. ـــــــــ، (۱۳۷۷ش)، ***گفتارها***، ترجمه محمد حسین لطفی، کتاب اول، فصل نهم، تهران، انتشارات خوارزمی.

۴۵. محمدی، منوچهر، (۱۳۸۶ش)، ***آینده نظام بین‌الملل و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران***، تهران، مرکز چاپ و انتشارات امور خارجه، چاپ اول.

۴۶. مطهری، مرتضی، (۱۴۰۹ق)، ***مبانی اقتصاد اسلامی***، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول.

۴۷. ـــــــــ، ***مجموعه آثار***، تهران، انتشارات صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۱ش، چهارم، ۱۳۸۸ش و دوازدهم.

۴۸. معین، محمد، (۱۳۶۰ش)، ***فرهنگ فارسی***، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.

۴۹. نوری، میرزا حسین، (۱۴۰۸ق)، ***مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل***، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، بیروت، چاپ اول.

۵۰. و، ت، جونز، (۱۳۵۸ش)، ***خداوندان اندیشه سیاسی***، ترجمه علی راسین، تهران، امیرکبیر.

۵۱. هابز، توماس، ***لویاتان***، (۱۳۸۴ش)، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، سوم.