فصلنامه پژوهشهای سیاسی جهان اسلام، سال پنجم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹٤، صص ۱۱۳-۱۳٦

DOI: ۱۰.۲۱۸۵۹/priw-۰۶۰۱۰۵

اسلام و روابط بین‌الملل: رویکرد هستی‌شناختی

داود غرایاق زندی[1]
استادیار پژوهشکده مطالعات منطقه‌ای دانشگاه شهید بهشتی تهران

تاریخ دریافت: ۹٤/۰۸/۲۳ **تاریخ پذیرش: ۹٤/۱۰/۱۱**

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراسات العالم الاسلامي
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

چکیده

مطالعاتی که در مورد اسلام و روابط بین‌الملل انجام شده است، عمدتاً نگاه تک‌ساحتی به موضوع داشته‌اند؛ به این معنی که یا از منظر اسلام به روابط بین‌الملل پرداخته شده و یا از نگاه روابط بین‌الملل به مطالعه موضوعات روابط بین‌الملل مثل جنگ و صلح در اسلام اشاره شده است. اگر بخواهیم از نظر هستی‌شناسانه به رابطه اسلام و روابط بین‌الملل بپردازیم، لازم است بدانیم چه هستی و موجودیتی برای اسلام در مطالعه روابط بین‌الملل قائل هستیم. مقاله حاضر چهار هستی و موجودیت برای اسلام در مطالعه روابط بین‌الملل را بررسی می‌کند: اسلام به‌مثابه دین؛ اسلام به‌عنوان ایدئولوژی (بنیادگرایی اسلامی)؛ اسلام به معنی هویت (نگاه سازه‌انگارانه) و در نهایت اسلام به‌مثابه اخلاق بین‌الملل. در اینجا ضمن پرداختن به هر یک از این هستی‌ها موضوعات مبتلابه در روابط بین‌الملل مورد بحث قرار می‌گیرد، اما در نهایت فرضیه مقاله این است که اسلام به‌مثابه اخلاق بین‌الملل امکان بهتری برای مطالعه مسائل بین‌المللی فراهم می‌آورد.

واژه‌های کلیدی: اسلام، روابط بین‌الملل، هستی‌شناسی، هویت، ایدئولوژی، دین، اخلاق

1. d_zandi@sbu.ac.ir

[Downloaded from priw.ir on 2025-08-01]

مقدمه

لاَإِكْرَاهَ فِی الدِّینِ قَد تَّبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِّ فَمَنْ یَکْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ یُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَکَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَیَ لاَانفِصَامَ لَهَا وَ اللَّهُ سَمِیعٌ عَلِیمٌ. (بقره: ٢٥٦)

مطالعه مفاهیم هنجارین در حوزه‌های مختلف از جمله رشته روابط بین‌الملل در حال گسترش است. در میان مفاهیم هنجارین، دین نقش و تأثیرگذاری فزاینده‌ای در محیط داخلی و سیاست بین‌المللی داشته و دارد. به واسطه این تأثیرگذاری است که این نوع مطالعات در حال افزایش است. از آنجا که نظم حاکم بر روابط بین‌الملل نظم وستفالی است که در مقابل نظم دینی و کلیسایی سامان یافته بود و همچنین نظر به رشد و گسترش بنیادگرایی در طیف‌های مختلف، علاقه و توجه فراوانی به موضوع دین در عرصه بین‌المللی پدید آمده است. این علاقه عمدتاً در پی یافتن دلایل گسترش این مفهوم است و اینکه آیا این مفهوم در حال ایجاد گذر به نظم جدیدی است یا دین تنها واکنشی به ناکارآمدی نظم کنونی است که به بازبینی و بازسازی نیاز دارد.

در میان ادیان مختلف، دین مبین اسلام یکی از محورهای اصلی مطالعاتی است. این موضوع به‌ویژه به واسطه تأثیرگذاری عملی اسلام سیاسی در منطقه خاورمیانه و عرصه بین‌المللی بوده است. هدف مطالعاتی کشورهای غربی جدا از ظهور این گرایش‌ها، روش مقابله با اسلام سیاسی است. در سوی دیگر این جریان نیز مطالعات کمتری به موضوع جایگاه دین و به‌ویژه دین اسلام پرداخته است. این نوع مطالعات عمدتاً نوعی دستورالعمل رفتار مسلمین در قبال غیرمسلمانان است و کمتر به چگونگی ورود مناسب دین اسلام و پیام‌های الهام‌بخش آن برای جهان جدید توجه شده است. این غفلت باعث شده تا تصویر متفاوتی از دین اسلام در سطح جهانی انعکاس یابد. این نقیصه در کشور ما بیشتر مطرح است، زیرا به رغم آنکه انقلاب اسلامی ایران منشأ طرح توجه به تأثیر «ایده» به جای مادی‌گرایی و همچنین ورود دین به ساحت اجتماعی و بین‌المللی بوده، چندان که باید مطالعات جدی و گسترده‌ای در این زمینه انجام نشده است. برای نمونه به دو نقل‌قول در این خصوص اشاره می‌شود: «زمانی که انقلاب اسلامی در ایران در سال ۱۹۷۹ برتری فرهنگ غربی و سیاست عرفی‌اش را به چالش طلبید، امری غیرعادی به نظر می‌رسید، [در حالی که همین موضوعات] در دهه ۱۹۹۰ به موضوعات اصلی سیاست بین‌المللی بدل شدند» (Quoted from Kubalkova, 2000: 767). یا «الگوی

[Downloaded from priw.ir on 2025-08-01]

حکومتی ایران، الهام‌بخش گروه‌های بنیادگرا در بسیاری از نقاط جهان بود» (هیوود، ۱۳۷۹: ۵۲۰). این روند هر چند دیرهنگام شروع شده، اما امری ضروری و بایسته است.

برای مطالعه نسبت بین دین اسلام و روابط بین‌الملل پرداختن به هر دو وجه موضوع ضرورت دارد؛ یعنی توجه به آموزه‌های اسلام در کنار توجه به الزامات روابط بین‌الملل. با این نگاه نه تنها امکان بررسی مناسب تأثیر دین بر روابط بین‌الملل مورد توجه قرار می‌گیرد، بلکه الزامات طرح بهنگام و به‌روز مباحث دینی در مواجهه با مسائل بین‌المللی را به شکل ایجابی و نه صرفاً سلبی فراهم می‌آورد. برای اینکه خلأ نبود نظریه‌ای اسلامی از روابط بین‌الملل برطرف شود، (Tadjbakhash, 2010) به درک نوع ورود اسلام به روابط بین‌الملل نیاز است. به واقع، قبل از پرداختن به نگاه شناخت‌شناسانه و روش‌شناسانه اسلام به روابط بین‌الملل، نگاه هستی‌شناسانه باید در اولویت قرار گیرد. هستی‌شناسی رشته‌ای از فلسفه است که «اندیشیدن درباره اندیشیدن» (Pierce, 2008: 22) است و اشاره به ماهیت وجودی یک موضوع دارد؛ یعنی قبل از ورود به یک نظریه و دانش روابط بین‌الملل که به بیان اصول کلی روابط بین‌الملل موجود در پدیده‌ها و تحولات بپردازد، نیاز است موجودیت خود دین اسلام در تناظر با روابط بین‌الملل مشخص شود. به عبارت دیگر، اسلام در عرصه روابط بین‌الملل چگونه موجودیتی دارد؟ آیا به دنبال ایجاد نظم بین‌المللی جدید است؟ آیا قرار است با روال رایج موجود در نظام بین‌الملل کار کند؟ آیا تنها عنصر اعتراضی در قبال وضع موجود است؟ تمام این پرسش‌ها برای رسیدن به نظریه اسلامی روابط بین‌الملل ضروری است. با این نگاه، پرسش مقاله حاضر این است که از نگاه هستی‌شناختی اسلام در تناظر با روابط بین‌الملل از چگونه موجودیتی برخوردار است؟ چهار هستی و موجودیت برای اسلام در مطالعه روابط بین‌الملل می‌توان قائل شد: اسلام به‌مثابه دین، اسلام به‌عنوان ایدئولوژی (بنیادگرایی اسلامی)، اسلام به معنی هویت (نگاه سازه‌انگارانه) و در نهایت اسلام به‌مثابه اخلاق روابط بین‌الملل. اما فرضیه مقاله این است که اسلام به‌مثابه اخلاق روابط بین‌الملل امکان بهتری برای ورود به مسائل بین‌المللی فراهم می‌کند. برای بررسی این پرسش و فرضیه لازم است نخست بحث نظری در مورد نسبت بین دین (اسلام) و روابط بین‌الملل مطرح شود. سپس در بخش بعدی مقاله سه هستی اولیه دین اسلام در روابط بین‌الملل مورد بررسی قرار می‌گیرد و در نهایت دلایل اهمیت طرح اسلام به‌مثابه اخلاق بین‌المللی مطرح می‌شود.

[Downloaded from priw.ir on 2025-08-01]

ملاحظات نظری

برای پرداختن به مباحث اصلی مقاله، ذکر چند ملاحظه نظری ضروری است و رویکرد مقاله را روشن‌تر می‌کند:

نخست اینکه رونق نگاه به دین از جمله دین اسلام در روابط بین‌الملل، چند دلیل مهم دارد. دلیل اول به رابطه دین و مدرنیته بازمی‌گردد. استدلال اولیه یا موج نخست نوسازی این بود که با گسترش مدرنیته، دین به حاشیه و حوزه خصوصی و فردی خواهد رفت (هیوود، ۱۳۸۹: ۹٤-۹۵؛ نبوی، ۱۳۸۹: ۸). بر این اساس، اسلام‌گرایان با مدرنیته به هر شکلی مخالف هستند. اما الزامات زیست امروزی بدون توجه به پدیده‌ها و مظاهر مدرن امکان‌پذیر نیست، پس اسلام‌گرایان با مدرنیته به واسطه به حاشیه راندن دین مخالف هستند و در عین حال چاره‌ای جز استفاده از مظاهر مادی آن ندارند. جدا از این ابهام، مواجهه اسلام‌گرایان با مدرنیته، فرایند نوسازی در کشورهای مختلف نوعی «نمایش دیالکتیکی[1]» (توماس، ۱۳۸۱: ۸٦) را پدید آورده است: از طرفی رفتن به سوی مدرنیته، بحران‌های چندی به همراه دارد که با عمق یافتن آن، تمایل مردم جوامع اسلامی به سوی گرایش‌های دینی و عمدتاً افراطی را افزایش می‌دهد. در عین حال رشد و توسعه سیاسی و اقتصادی و افزایش زمینه دموکراتیک در کشورهای اسلامی نیز زمینه‌ساز گسترش دین در عرصه سیاسی و اجتماعی می‌شود. این موضوع در کشورهایی که دین ریشه اجتماعی داشته و دارد، طبیعی است و با فرایند نوسازی در غرب تفاوت دارد. تمایل نظریه‌های نوسازی این بود که اتفاقاً با حمایت از رژیم‌های اقتدارگرا بهتر می‌توان بحران‌های اجتماعی را برطرف کرد. لذا با توجه به جایگاه کلیدی دین در زیست کشورهای اسلامی، اسلام‌گرایان به چهار دلیل با رژیم‌های کشورشان مخالفند: نخست، عدم پیروی از اسلام، ناکارآمدی و وابستگی به غرب (فوکس و ساندلر، ۱۳۸۷: ۳۰٦). دلیل دوم حضور اسلام در سطح بین‌المللی، گذر جوامع اسلامی به عصر پسااستعماری است که در این دوره رفتار غربیان در دوره استعماری مورد مذمت قرار می‌گیرد و تلاش می‌شود ضمن پرهیز از الگوهای غربی که برای فریب جوامع اسلامی و نفع غرب مطرح می‌گردد، روال بومی و قابل اعتماد اسلام را جایگزین مدل‌های غربی و وارداتی کنند. دلیل سوم، شکست سوسیالیسم در برابر سرمایه‌داری است؛ کشورهای اسلامی نظیر لیبی، عراق

1. Dialectic Unfolding

[Downloaded from priw.ir on 2025-08-01]

و سوریه نیز نتوانستند با الگوهای مخالف سرمایه‌داری موفق شوند. پس این روند نیز نشان می‌دهد که الگوهای وارداتی به هر شکل رایج اعم از سرمایه‌داری و سوسیالیستی در جوامع اسلامی جوابگو نیستند. در نهایت دلیل چهارم، رشد فزاینده جهانی شدن و گسترش بومی و محلی‌گرایی در کنار فرایندهای جهانی است. این موضوع امکان و فضای بسیار مناسبی برای تمامی ادیان و رویکردهای هنجاری فراهم می‌آورد تا نه تنها با یکدیگر به گفت‌وگو بپردازند، بلکه طرح افکار و اندیشه‌های مختلف را در مورد مسائل جهانی، ممکن می‌کند (هیوود، ۱۳۷۹: ۴۹۷-۴۹۹).

ملاحظه دوم این است که گرایش اسلام‌گرایان به جایگاه دین اسلام در فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی عمدتاً انسان‌شناسانه[1] است تا انسان‌مدارانه[2] (ریوز، ۱۳۸۷: ۱۴). رفتار انسان‌شناسانه نوعی رفتار همانند غرب در قبال شرق در دوره استعمار است. در این نوع رفتار قرار بود فرهنگ شرق همانند غرب شود، لذا شرق و گرایش‌های اسلام‌گرایان آنچه را که از اسلام در عرصه بین‌المللی تجسم بخشیدند، نوعی رفتار انسان‌شناسانه است که تابعی از میزان سواد، برخورداری اقتصادی و فرهنگ سیاسی هر جامعه بوده است. این در حالی است که اسلام دینی همگانی است. بر همین اساس، برای گذر از فضای جهانی غربی‌شده، لازم است جهانشمولی در عرصه روابط بین‌المللی گسترش یابد (تیبی، ۱۳۸۷: ۲۷۰-۲۷۱). تلاش باید برای ایجاد فرهنگ مشترک باشد نه صرفاً پدید آمدن فرهنگ‌های مختلف. نگاه انسان‌شناسانه به دنبال متمایز کردن فرهنگ‌ها از یکدیگر است؛ در حالی که نگاه انسان‌مدارانه یافتن حوزه‌های مشترک را مد نظر دارد. بنابراین نگاه اسلامی بیشتر به‌عنوان تابعی از نگاه انسان‌مدارانه باید مورد توجه قرار گیرد. در این نوع نگاه امکان انتقال پیام و گسترش و مراوده با جهان بهتر پدید می‌آید و همچنین تلاش برای اثبات خود در رد دیگری نیست، بلکه هدف اثبات خود در تعامل با دیگران است. این موضوع در هیچ جایی بهتر از سطح روابط بین‌الملل ممکن نیست، زیرا سطح تجرید و تحلیل فرهنگی بالاتر از سطوح ملی و محلی است (ریوز، ۱۳۸۷: ۲۲۳). با این نگاه بین دین اسلام به‌عنوان پیام الهی برای تمام انسان‌ها و برداشتی که اسلام‌گرایان سیاسی در جای جای جهان اسلام به منظور ایجاد ساخت متفاوت در قبال غرب مطرح می‌کنند و یا اسلام‌گرایان جهادی که به دنبال اثبات خود تنها در صورت نفی

1. Anthropological
2. Humanistic

[Downloaded from priw.ir on 2025-08-01]

غرب هستند، باید تمایز قائل شد. اسلام دینی است که به واسطه فطری بودن و کامل بودن بدون اکراه مورد پذیرش قرار خواهد گرفت. قرار نیست که اسلام بر خرابه‌ها و گورستان اندیشه‌های بشری شکل گیرد، بلکه اسلام آمده است تا اندیشه‌های بشری را ارتقا بخشد و آن‌ها را با تمسک به عُرْوَةِ الْوُثْقَیَ گرد هم آورد.

ملاحظه سوم این است که بین روابط بین‌الملل و نظم جهانی باید تمایز قائل شد. نظم جهانی سعی دارد نوعی رفتار و هنجار و اصول و قواعد خاص را در جهان پیاده کند. این نظم جهانی به طور معمول توسط کشوری به‌عنوان سردمدار آن نظم مورد حمایت قرار می‌گیرد. روابط بین‌الملل در چارچوب یک نظم جهانی پدید می‌آید و تا حد زیادی بر محور هنجارهایی شکل می‌گیرد؛ در نتیجه ساختار، بازیگران و نوع واحدهای سیاسی ملهم از آن نظم هستند، اما نکته اساسی این است که شکل‌گیری یک نظم جهانی به معنی وجود یک کشور جهانی و قرار گرفتن کشورهای دیگر تابع آن کشور نیست، بلکه منظور این است که قواعد و اصول آن نظم مورد پذیرش کشورهای دیگر قرار می‌گیرد. رهبری یک کشور در نظم جهانی به این معنی است که در شرایط ناامنی و بحران در نظم جهانی آن کشور توان مقابله و مواجهه با بحران را دارد، لذا نه برای کسانی که به دنبال نظم جهانی هستند، ایجاد یک ساختار سیاسی واحد ممکن است و نه برای کسانی که با نظم موجود جهانی مخالفند. بنابراین هر نوع گذار به سوی نظم بیشتر با خود مقاومت‌هایی نیز به همراه دارد. گذر به نظم جدید با فروپاشی نظم گذشته ممکن نیست، بلکه با ورود به روابط بین‌الملل و نشان دادن ناکارآمدی آن و طرح نظریات جدید در سطح جهانی و پذیرش آن توسط کشورهای دیگر میسر می‌شود. به عبارت دیگر، گذر به نظم جدید با نابودی و یا انتظار فروپاشی مقدور نیست، بلکه با ایجاد جامعه بین‌الملل که صرفاً بر روابط کشورها مبتنی نباشد و یا گذر به چندجانبه‌گرایی ممکن است. بدون ساختن نظم جدید، فروپاشیدن نظم قدیمی نه ممکن است و نه مطلوب. ممکن نیست، زیرا مادامی که نظم موجود مورد پذیرش است، کشورهای قدرتمند و همگن‌ساز از آن حمایت می‌کنند. مطلوب هم نیست، زیرا مشخص نیست که نظم جدید تا چه میزان کارآمد است (هانتینگتن، ۱۳۷۸؛ غرایاق زندی، ۱۳۹۰). پس تمایل اسلام‌گرایان سیاسی به افول غرب تا حد زیادی نوستالژیک است. قبل از فروپاشی باید ایمان به یک باور از بین برود. پس بهتر است در این مرحله نگاه ما به اسلام برای ورود به روابط بین‌الملل باشد تا ایجاد نظم جدید

[Downloaded from priw.ir on 2025-08-01]

(Turner, 2009: 3). لذا در این مرحله ارائه دینی جهانشمول به جای نظم جهانی باید مورد توجه قرار گیرد، زیرا ایجاد نظم جهانی تنها به وجه هنجارین نیاز ندارد، بلکه امکانات مادی نیز ضروری است (Tadjbakhsh, 2010: 184). در این شرایط جهان اسلام از این توان بهره لازم را ندارد. آنچه تاکنون در جهان اسلام پدید آمده، حرکت آگاهانه به سوی اسلام است، اما تا رسیدن به مرحله وحدت و نظم جهانی مبتنی بر اسلام راه درازی در پیش است.

با این سه ملاحظه امکان بهتری برای ورود به بحث اسلام به روابط بین‌الملل پدید می‌آید و در بخش بعدی نشان داده خواهد شد که چرا قائل شدن موجودیت دینی، ایدئولوژیک و هویتی ممکن است در سطح روابط بین‌المللی چالش‌برانگیز باشد و زمینه تأثیر پیام الهی و مسالمت‌آمیز اسلام را تحت‌الشعاع قرار دهد.

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراسات العالم الاسلامي
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

اسلام به‌مثابه دین

در روابط بین‌الملل کنونی تصویری که از دین مطرح شده عمدتاً تابعی از دین مسیح و آموزه‌های آن است. در این تصویر دین حوزه خاصی دارد و وجوه معنوی آن از وجوه مادی بیشتر است. همین نوع نگاه ریشه تفکرات پوزیتیویستی است که مذهب را در تعارض با عقل می‌دانند (Kubalkova, 2000: 677). دلایل و نظریه‌های مذهبی و دینی را نمی‌توان با شواهد و مطالعات تجربی اثبات کرد، بنابراین آنچه در عرصه دینی به دنبال آمرزش و ایجاد زیست بهتر در جامعه است، در عرصه بین‌المللی امری غیرمتعارف است. منفعت و اختلاف بر سر آن چیزی است که در دین مورد مذمت قرار گرفته، اما این دو کلیدواژه مفاهیم اصلی مطالعه روابط بین‌الملل هستند (Acharya and Buzan, 2010: 1). لذا این دو موضوع به دو جنس از مباحث می‌پردازند که نه تنها با هم نزدیکی ندارند، بلکه در تعارض با یکدیگرند.

واقعیت این است که منفعت در روابط بین‌الملل آن گونه که واقع‌گرایان و نوواقع‌گرایان مطرح کردند، یعنی حاصل جمع جبری صفر دیگر منطقی و متعارف نیست و درعین حال وابستگی متقابل کشورها به یکدیگر اختلاف را به امری نهادینه‌شده‌تر بدل کرده و به جای حذف یکی به نفع دیگری، لازم است در حوزه‌های دیگری با یکدیگر دست‌وپنجه نرم کنند. این امر زمینه این بحث را فراهم کرد که چیزی که ممکن است برای یک کشور منفعت اصلی باشد، برای کشور دیگر ممکن است حاشیه‌ای باشد و بالعکس. این همان منطق حاصل جمع

[Downloaded from priw.ir on 2025-08-01]

مضاعف در روابط بین‌الملل است. همین موضوع نشان می‌دهد که منفعت نیز در مواردی تابعی از فرهنگ و هنجار است. دین و مباحث هنجارین در این مرحله وارد عرصه می‌شود و امکان متفاوتی در عرصه بین‌المللی ایجاد می‌کند.

دین اسلام یک دین جامع و کامل برای تمام انسان‌هاست. در اسلام سه عنصر محوری وجود دارد: «ساختار فطری همه انسان‌ها یکی است، هدف و پایان سیر وجودی همه انسان‌ها یکی است و در نهایت مبدأ فاعلی، مبدأ غایی و مبدأ مادی همه یکی است» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۵۱). در عین حال اسلام آخرین دین و کامل‌ترین آن است و بر این اساس از نظر شریعت، قوانین برتری برای انسان‌ها عرضه می‌کند. همچنین دین اسلام برای تمام امور زندگی فردی از بدو تولد تا زمان مرگ راه‌حل مناسب دارد (Haniff Hassan, 2007: 2). لذا گرویدن به دین اسلام بر ادیان دیگر اولویت دارد و تلاش مسلمانان باید این باشد که تمام انسان‌ها به اسلام گرایش یابند.

اسلام در اینجا یک کل متحد و سازه‌واره است، خودکفاست، روحیه متمایزی دارد، اصول سازمان‌یافته و آدابی دارد و می‌تواند به‌سادگی متمایز و متفرد از دیگران باشد، روش خاصی در نگاه به جهان و ساخت‌بندی روابط بشری دارد و تمایل به حفظ و مشروع‌سازی نوع خاصی از نظم اجتماعی را می‌طلبد، نظامی از قدرت را دنبال می‌کند که با دیگر نظام‌های قدرت در تعامل قرار می‌گیرد و لذا از نظر سیاسی بی‌طرف نیست.

بر اساس نگاه اسلامی، جهان به چند روش قابل دسته‌بندی است: نخست دارالسلام/ دارالحرب (لوئیس، ۱۳۷۸)؛ نگاه دوم رابطه ملت‌های مسلمان، رابطه مسلمانان با ملت‌های توحیدی، رابطه مسلمین با ملت‌های غیرموحد و در نهایت رابطه مسلمانان با نظام استعماری (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۵۱)؛ و نگاه سوم منبعث از قرآن کریم، جهان را به چند دسته امت اسلامی، مهاجرین، مستضعفین، اهل کتاب و اهل ذمه یا جزیه، اهل حیاء، اهل اعتزال، اهل صلح، اهل هدنه، اهل الموادعه، اهل عهد، اهل حرب، اهل فساد، یاغی و اهل ردّه (میراحمدی، ۱۳۹۰: ۲۱۵-۲۱۷) دسته‌بندی می‌کند. هر نوع دسته‌بندی نشان از این دارد که محور بحث اسلام، یا جامعه اسلامی یا کشور اسلامی است و دیگر نقاط و گروه‌ها و جوامع در تناظر با جامعه اسلامی تنظیم و دسته‌بندی شده‌اند، لذا نوعی ساخت خاص با روابط قدرت خاص خود را می‌طلبد و عرضه می‌کند.

[Downloaded from priw.ir on 2025-08-01]

اما چرا این نوع نگاه در حال حاضر نباید به‌عنوان موجودیت مناسب اسلامی در روابط بین‌الملل مطرح شود؟ این امر به معنای آن نیست که این نوع نگاه درست نیست، بلکه منظور این است که این نوع نگاه در حال حاضر با چالش‌های چندی مواجه می‌شود که طرف مقابل را به جای پذیرش به واکنش وا می‌دارد. دلایل آن را این گونه می‌توان برشمرد: نخست، این نوع نگاه می‌تواند ادیان دیگر را به مقاومت و مخالفت در قبال دین اسلام وادارد، زیرا برتری دین اسلام به معنای نقص و کاستی و به نوعی عدم مشروعیت ادیان دیگر است. دوم، اسلام برای ایجاد یک نظم جهانی باید نوعی وحدت در درون خود ایجاد کند. اسلام اجازه چند دارالسلام را نداده است (Haniff Hassan, 2007: 2). سوم، طرح دین اسلام باعث ایجاد وفاداری‌های فراملی می‌شود که در حال حاضر با وفاداری‌های ملی در تعارض است. این امر همیشه نوعی سوءظن در ساخت ملی خود این کشورها ایجاد می‌کند و نظام سیاسی را به مقاومت در قبال رویکرد دینی سوق می‌دهد. نتیجه این جریان آن است که دین به جای ساحت آرامش‌بخشی به جامعه به نوعی زمینه اختلاف‌افکنی را رشد می‌دهد. در حالی که دین اسلام در درون جوامع اسلامی با مشکلاتی مواجه است، چگونه پیام اسلام قابل تسری به عرصه بین‌المللی خواهد بود؟ این موضوع در روابط بین کشورهای اسلامی نیز مطرح است. ادوارد سعید در این زمینه معتقد است: «اولاً، منازعاتی که به طور عمده در کشورهای جهان سوم روی می‌دهد، در درون خود «تمدن‌ها» است. ثانیاً، آنچه موجد ناسازگاری در میان جوامع این منطقه می‌شود، وجود طریقت‌های مختلف برای بهتر زیستن در قالب الگوهای مذهبی است» (به نقل از هنیس، ۱۳۸۱: ۲۳). پس لازم است دین حوزه‌های جدید و نفوذ متفاوتی غیراز ساخت تشکیلاتی پدید آورد و به دنبال زمینه‌ها و مرزهای جدید رفتاری باشد تا موجودیت خود را برای بهبود وضعیت جوامع اسلامی به منصه ظهور برساند، نه زمینه‌ساز اختلاف و تفرقه شود. این کار امکان نفوذ کشورها و ادیان دیگر را در جوامع اسلامی کاهش می‌دهد و در عین حال به اقبال و جهانشمول بودن دین اسلام می‌افزاید.

اسلام به‌مثابه ایدئولوژی (بنیادگرایی اسلامی)

آنچه در چند دهه اخیر مطالعه درباره اسلام را در سطح روابط بین‌الملل افزایش داده، جنبش‌های جهادی و بنیادگرایانه است که با حمله به مراکز قدرت جهانی سعی در نابودی

[Downloaded from priw.ir on 2025-08-01]

نظام سرمایه‌داری دارند. این نوع گرایش‌ها عمدتاً وجوه ایدئولوژیک دارند. ایدئولوژی دارای سه عنصر اساسی است: جهان‌بینی که شرحی از وضعیت کنونی می‌دهد، تصویری از جامعه مطلوب ارائه می‌کند و در نهایت شیوه کنش سیاسی گذر از شرایط نامطلوب کنونی به شرایط آرمانی را ترسیم می‌کند (هیوود، ۱۳۷۹: ٤١؛ پلامناتس، ۱۳۷۳: ۷۸). بر اساس این سه عنصر، چهار نقش مهم توضیحی، ارزشیابی، جهت‌دهی و برنامه‌ای را دنبال می‌کند (بال و دگر، ۱۳۸۲: ٤٥). ایدئولوژی نه تنها در سیاستگذاری داخلی کشورها بلکه در روابط خارجی و سیاست بین‌الملل مهم است. ایدئولوژی ویژگی‌هایی دارد که برای بحث ما بسیار مهم است: نخست اینکه ایدئولوژی به دنبال تمایزبخشی خود با دیگری است. به هر میزان این تمایزبخشی قوی‌تر باشد، امکان مصالحه و نزدیکی کمتر و تلاش برای نابودی دیگری بیشتر می‌شود. در اینجا نوعی قطبی شدن و تصلب در روابط بین ایدئولوژی‌های مختلف و رقیب شکل می‌گیرد. دو، ایدئولوژی به دنبال تغییرناپذیری در محتواست. تغییر در محتوای ایدئولوژی به معنی افول تحرک به سوی آرمان و هدف است. سه عنصر اصلی ایدئولوژی به قدری درهم تنیده‌اند که تغییر در هر بخش، کلیت آن را بلااثر می‌کند. سه، ایدئولوژی به دنبال فراگیری و گسترش چتروار برای دربرگرفتن عقاید و اندیشه‌ها و گروه‌ها و افراد دیگر است. زنده بودن ایدئولوژی به فراگیری آن بستگی دارد. چهار، ایدئولوژی به دنبال کنش سیاسی و بسیج‌گری است. توان هر ایدئولوژی به میزان بسیج و گستره و حجم آن است (پلامناتس، ۱۳۷۳؛ هیوود، ۱۳۸۹؛ مک‌للان، ۱۳۸۰؛ بال و دگر، ۱۳۸۲؛ هیوود، ۱۳۷۹).

این ویژگی‌ها را می‌توان در بنیادگرایی اسلامی نیز یافت. نخست، بنیادگرایی اسلامی به دنبال آرمان‌خواهی دینی است. به دنبال ساخت دنیایی است که در آن فساد و شر نباشد. مردم در مدینه فاضله‌ای زندگی کنند که در آن هیچ ناپاکی رخ ندهد و هیچ کاری خلاف نظر خداوند صورت نگیرد. به نوعی بنیادگرایی اسلامی در «انتظار آینده‌ای است که برآمده از گذشته باشد» (آرکون، ۱۳۸۷: ٤٠٦). آینده ای که بنیادگرایان تصویر می‌کنند نوعی گرایش نوستالژیک به گذشته دارد. قرار است جامعه‌ای ساخته شود که در گذشته بوده است. دو، بنیادگرایان اسلامی تمامیت‌خواه هستند و معتقدند که کلیت اسلام بدون هیچ اهمالی باید اجرا شود، لذا بدون توجه به شرایط تاریخی و موقعیت یک رفتار سعی در اعمال شریعت دارند. بر همین اساس، هر گونه اهمال در این زمینه نیز به‌شدت مجازات می‌شود. سه، بنیادگرایی

[Downloaded from priw.ir on 2025-08-01]

اسلامی باور و برداشت خود را از اسلام حقیقت می‌داند و دیگر باورها را نپذیرفته و حتی هر گونه گفت‌وگو در این زمینه را باعث تضعیف اسلام می‌داند. چهار، بنیادگرایی نوعی گرایش خیر و شری به جهان دارد و با مانوی کردن جهان خود را برنده و حتی برگزیده رفع پلیدی و زشتی در جهان می‌داند (هیوود، ۱۳۷۹: ٥١٤). برای نمونه سید قطب واقعیت اجتماعی را عبارت از تضاد دائمی و پایان‌ناپذیر میان اسلام (نور) و جاهلیت (تاریکی) می‌داند و برای بیان این مسئله و استخراج راه‌حل به تفسیر تحت‌اللفظی آیات قرآن و احادیث می‌پردازد (نبوی، ١٣٨٤: ١٧٤). این امر باعث نوعی مرزبندی خشک و جزمی بین خود و دیگری می‌شود. پنج، بنیادگرایی احساس وظیفه در قبال باورهای خود دارد. برای انجام آن انواع مراحل از تبلیغ تا اقدام و بسیج سیاسی را دنبال می‌کند. شش، بنیادگرایی اسلامی حق هر گونه تفسیر شرایط را برای خود محفوظ می‌داند. به همین دلیل در شرایط مختلف سعی دارد واگشت‌های سیاسی خود را که به واسطه ناسازگاری تفسیر آن‌ها با امر واقع بیرونی است، به نوعی توجیه کند تا زنده بودن خود را تداوم بخشد. هفت، بنیادگرایی اسلامی بازی همه یا هیچ در قبال جهان دارد؛ یا باید دنیا تماماً شر باشد یا خیر. حدفاصلی وجود ندارد. لذا برای ساختن آن جامعه آرمانی باید ناپاکی‌ها را از بین برد. از این رو بنیادگرایی که برای هدفی خیر و کاهش بدی وارد کارزار می‌شود، خود به عامل اصلی اختلاف، ستیز و کشمکش بدل می‌گردد (رجایی، ١٣٧٢: ٧٨٥-٧٨٦؛ همچنین نگاه کنید به: هیوود، ۱۳۷۹؛ هانتینگتن، ۱۳۷۸؛ توماس، ۱۳۸۱؛ فوکس و ساندلر، ۱۳۸۷؛ تیبی، ۱۳۸۷).

نتیجه این جریان سه مشکل جدی برای بنیادگرایی اسلامی پدید می‌آورد. نخست ادیان و باورهای سیاسی دیگر برای حفظ خود در مقابل بنیادگرایی اسلامی قیام می‌کنند و به نوعی نزاع ایدئولوژیک به تعبیر هانتینگتن در جهان شکل می‌گیرد. «در این وضعیت، دولت‌های برخاسته از تمدن‌های مختلف برای کسب برتری نسبی نظامی ـ اقتصادی و کنترل بر نهادهای بین‌المللی به رقابت و منازعه با یکدیگر می‌پردازند. آنان از این رهگذر سعی دارند تا فعالانه ارزش‌های دینی و سیاسی خود را ترویج کنند و آن‌ها را مسلط سازند» (به نقل از توماس، ۱۳۸۱: ۸۲). آنچه مبنای عمل در این عرصه قرار می‌گیرد، زور و غلبه و استیلاست تا اعتقاد، ایمان و حقیقت. روال کار این می‌شود که «الحق لمن الغلب».

دومین نتیجه ناخوشایند بنیادگرایی اسلامی این است که گروه‌ها و باورهای دیگر اسلامی

[Downloaded from priw.ir on 2025-08-01]

را نیز باور ندارند و سعی دارند آن‌ها را نیز به سوی خود سوق دهند. در این مرحله برای سوق دادن تمام مسلمین به سوی باور خود، نوعی کشمکش و درگیری در درون خود جهان اسلام ایجاد می‌کنند. به عبارت دیگر، این نوع نگاه ممکن است قبل از اینکه نوعی جبهه‌سازی بین اسلام و غرب باشد، نوعی درگیری درونی جهان اسلام به شمار آید و در نهایت به تضعیف جبهه حق علیه باطل منجر شود.

نتیجه سوم این است که به واسطه غلبه وجه اعتراضی بنیادگرایی دینی زمانی که در رأس قدرت سیاسی قرار می‌گیرند، با مشکل «اسطوره تأسیس» (هیوود، ۱۳۷۹: ۵۳۸) مواجه خواهند شد. در اینجا باید از وجه اعتراضی خارج شد و نیازهای عمیق بشریت به معنویت را با نیازهای مادی و زمینی برطرف کرد.

لذا دو مشکل اصلی بنیادگرایی اسلامی این است که وجه اعتراضی و منفی اسلام برجسته می‌شود و وجه خشنی از اسلام پدید می‌آید که ذات منور اسلام را مخدوش می‌کند. بنیادگرایی اسلامی دستاویز این نوع تصویرسازی را برای دیگر ایدئولوژی‌ها فراهم می‌کند. نتیجه نهایی این است که بنیادگرایی اسلامی نوعی خرق عادت است و دقیقاً کاری را انجام می‌دهد که خلاف آرمان اصلی آن است. به جایی می‌رسد که ممکن است وضعیت از قبل هم وخیم‌تر شود. برای نمونه اقدامات جریان طالبان در افغانستان که در دهه ۱۹۹۰ حدود ۹۰ درصد این کشور را در اختیار داشتند، باعث شد تا مدت‌ها حاکمیت مسلمانان افغانستان در اختیار آمریکاییان قرار گیرد، جان مسلمین در خطر بیفتد و حتی بین برادران مسلمان خونریزی رخ دهد. این اقدامات طالبان در نهایت خلاف قاعده قرآنی «نفی سبیل» درآمد.

اسلام به‌مثابه هویت (نگاه سازه‌انگارانه)

نظریه سازه‌انگاری در روابط بین‌الملل به دنبال درک اندیشه‌های مفهومی[1] در کنار سازه مادی‌گرایانه رایج در روابط بین‌الملل است. سازه‌انگاری اندیشه‌های مذهبی، هنجارین و هویت‌های مؤثر در روابط بین‌الملل را برای درک بهتر آن می‌پذیرد و آن‌ها را بخش مهمی از واقعیت‌های روابط بین‌المللی می‌داند که می‌تواند رفتار کشورهای مختلف را در فرهنگ‌های مختلف مورد فهم و درک قرار دهد. سازه‌انگاری ضمن اینکه به متغیرهای هنجارین مثل دین

1. Ideational Ideas

[Downloaded from priw.ir on 2025-08-01]

توجه دارد، آن را همانند جریان اصلی روابط بین‌الملل تابع انتخاب عقلانی می‌داند (Kubal-kova, 2000: 677).

اسلام در روابط بین‌الملل به‌عنوان هویت اشاره به نظام قواعدی است که جایگاه فرد را در جهان توضیح می‌دهد و انگیزش‌ها و راهنمای رفتاری برای فرد مسلمان ایجاد می‌کند. در این معنی انسان جدید جدا از اینکه انسان هوشمند[1] است، انسان مذهبی[2] نیز محسوب می‌شود (Ibid: 684).

اسلام به‌مثابه هویت زمانی مطرح می‌شود که دین به عرصه خصوصی نیل می‌کند و فرد احساس می‌کند در عرصه عمومی محافظی در مقابل دست‌یازی ناظران خارجی ندارد. این احساس در مورد افراد و گروه‌های کم‌توان که معمولاً در کشورهای غیراسلامی زیست می‌کنند بیشتر مطرح است. قلمرو عمومی بر اساس مبانی غیرمذهبی شکل یافته است و باعث می‌شود انسان‌ها به نوعی عاری از هویت باشند. به تعبیر اریک هابزبام انسان‌ها در عصر مدرن «یتیم‌هایی در دنیای جدید» (به نقل از هیوود، ۱۳۷۹: ۵۰۵) هستند.

دین اسلام نمی‌تواند در مقابل مسائل و مشکلات عرصه عمومی بی‌تفاوت باشد. در عصر مدرن عرصه عمومی عمدتاً عرصه شر و فساد، بی‌بندوباری، مادی‌گری، آزمندی، جنایت و بی‌توجهی به اخلاقیات اجتماعی است. بسیاری از درگیری‌ها و جنگ‌ها و مشکلات بین کشورها، بی‌توجهی به مسائل محیط زیست و کشتار انسان‌ها و جنگ در عرصه بین‌المللی ناشی از بی‌توجهی به دین به‌عنوان مکتب رستگاری و رهایی‌بخش است.

توجه به اسلام به‌مثابه هویت موجودیتی است که عمدتاً در میان مسلمانان در جوامع داخلی خودشان و یا به مسلمانان دورافتاده در داخل جوامع اسلامی، زندگی معنادار می‌بخشد. مشکل جدی این نوع تلقی از اسلام این است که در جوامع خود دچار آنچنان مشکلات مادی‌گرایانه‌ای هستند که اسلام در وجه هویتی به شکل بنیادگرایی در میان بخش‌های محروم جامعه رخ می‌نماید. در عین حال زندگی مسلمانان در جوامع غربی نیز وجه دیگری از مشکل را نشان می‌دهد که اگر مسلمانان به دنبال زندگی دینی و رستگاری هستند، چرا این موضوع را در کشور خود دنبال نمی‌کنند؟ اگر مسلمانان احساس بی‌هویتی می‌کنند و با نظام اجتماعی و سیاسی موجود در غرب مخالفند و احساس بیگانگی می‌کنند، چرا زیست جهان خود را

1. Homo sapians
2. Homo religious

[Downloaded from priw.ir on 2025-08-01]

تغییر داده‌اند؟ در کنار این نکته، مشکل دیگر اسلام هویتی این است که با نفی دیگری سعی در اثبات خود دارد. در حالی که اسلام هویتی برای معنابخشی به خود، باید به شناخت خود و هویت خود در مقابل هویت‌های دیگر بپردازد و با مقایسه خود با دیگران به درک مناسب‌تری از اسلام دست یابد. در این روند اسلام صرفاً معیارهای ارزش‌گذارانه نیست، بلکه معیارهای شناختی نظیر قواعد و الگوهای رفتاری نیز محسوب می‌شود. «تأمل در خود در انزوا صورت نمی‌گیرد، بلکه باید با دیگران نیز ارتباط برقرار شود. در فرایند ارتباط است که هنجارها می‌توانند به شیوه‌های متعددی ظهور کنند، هنجارها به‌عنوان عمل اجتماعی خودانگیخته به‌تدریج شکل می‌گیرند و تکامل می‌یابند و به‌عنوان استراتژی‌های سیاسی برای پیشبرد منافع خاص به صورت آگاهانه ترویج می‌شوند» (کتزنشتاین، ۱۳۹۰: ۳۲-۳۳).

اسلام به‌مثابه اخلاق بین‌المللی

آنچه در حال حاضر بر روابط بین‌الملل حاکم است، شرایطی است که ضرورت توجه بایسته به اخلاق را می‌طلبد و دین مبین اسلام پیام‌های فراوانی دارد که می‌تواند زمینه‌ساز آن باشد. شرایط حاکم بر روابط بین‌المللی عبارتند از:

روابط میان کشورها با روابط داخلی آن‌ها کاملاً متفاوت است. مهم‌ترین تفاوت نبود «دولت» در سطح جهانی و فراتر از کشورهای مختلف است. دولت در داخل کشورها قوه قاهره و مشروع کاربرد زور را دارد. دولت از درگیری‌ها و ناامنی‌هایی که بشر در وضع طبیعی داشت، کاسته است. نظام بین‌المللی حاکم نیز وضعی شبیه وضع طبیعی مورد نظر اصحاب قرارداد را دارد که امروزه به آن «وضعیت آنارشیک» گفته می‌شود (Buzan, 1991: chap. 4). در چنین شرایطی قانون طبیعت بر روابط کشورها حاکم است. این قوانین عبارتند از اینکه هر کس باید به فکر خود باشد، در مقابل تهدیدات دیگران باید از خود دفاع کند، کشورها نابرابرند؛ لذا روابط بین کشورها روابط نابرابر است، قدرت ضامن موقعیت و شرایط کشورها از نظر امنیت و رفاه است. در چنین شرایطی به تعبیر جرج کنان «نیازی به اخلاق و عدالت نیست» (آرکز، چایلد، کگلی و ناردین، ۱۳۸٦: ۳۸).

مشخصه دیگر روابط میان کشورها این است که امنیت و استقلال کشورها بر امنیت و استقلال افراد بشر اولویت دارد. به تعبیر کنان «حقوق کشورها بالاتر از حقوق بشریت است»

[Downloaded from priw.ir on 2025-08-01]

(همان). تفاوت روابط بین دولت‌ها با روابط میان آن‌ها این است که دولت وظیفه دارد به طور متعارف حافظ نظم و امنیت داخلی برای شهروندانش باشد. تنها زمانی که بین امنیت فرد و دولت تزاحم رخ می‌دهد، امنیت ملی اولویت می‌یابد، اما دولت‌ها در روابط میان خود الزامی برای حاکمیت و حقوق افراد بشر در دیگر دولت‌ها ندارند.

سومین ویژگی نظام بین‌المللی این است که هر کشور و منطقه و قاره‌ای ساختار فرهنگی خاص خود را دارد. پس کثرت فرهنگی یکی از ویژگی‌های نظام بین‌المللی است و لذا خشونت و اختلاف وجه حاکم را در روابط میان دولت‌ها دارد تا آرامش و تعامل بین آن‌ها.

این سه ویژگی به طور معمول در متون روابط بین‌الملل به «واقع‌گرایی توصیفی[1]» معروف است که واضع آن هانس جی. مورگنتا در کتاب قدرت میان ملت‌ها (نگاه کنید به: مورگنتا، ۱۳۷۹) است. اما نتیجه این نوع واقع‌گرایی همان طور که در چند سده اخیر شاهد آن بودیم، حاکمیت بیشتر جنگ و اختلاف بر نظام بین‌الملل بوده است. در شرایط غیر از جنگ نیز نوعی رقابت و تعارض بین دولت‌ها حاکم بوده است و پس از تغییر شرایط خاص مثل توازن قوا در سده هجدهم و یا توازن تهدید در دوران جنگ سرد دوباره اختلاف و درگیری جای آن را می‌گیرد تا شرایط جدید رخ دهد. در واقع شرایط زیست در سایه واقع‌گرایی الزام‌آور است، زیرا بشر از هراس جنگ به شرایط خاص روی می‌آورد، ولی لزوماً آن شرایط خاص انتخابی نبوده است.

در واقع‌گرایی توصیفی، کاربرد اخلاق به این شکل است که توسل به زور جز در موارد استثنایی مجاز نیست[2] و آن مورد استثنایی تنها دفاع مشروع است (Sassoli, 2009: 7). اما واقعیت این است که حتی اگر نبود جنگ بر اساس منطق واقع‌گرایی بر نظام بین‌المللی حاکم شود، معنای آن وجود صلح و امنیت جهانی نخواهد بود. این چیزی است که در سال ۱۹۹۲ شورای امنیت سازمان ملل در سطح سران کشورها آن را اعلام کرد: «نبود جنگ و اختلافات نظامی میان دولت‌ها خود به خود صلح و امنیت بین‌المللی را تضمین نمی‌کند» (Ibid, 13). بر این اساس، اخلاق نه همانند آرمان‌گرایان نگاه بلندمدت و آرمانی دارد و نه روال حاکم بر ساختار نظام بین‌الملل را در ایجاد امنیت بین‌الملل مناسب می‌داند، لذا راه میانه و بینابین آن «اسلام به‌مثابه اخلاق بین‌المللی» است که در آن «ارزش‌ها به‌مثابه قطب‌نما به منظور جهت‌یابی

1. descriptive realism
2. ius ad bellum

[Downloaded from priw.ir on 2025-08-01]

صحیح برای سیاستمداران است» (آرکز، چایلد، کگلی و ناردین، ۱۳۸٦: ٦۷).

اسلام به‌مثابه اخلاق بین‌المللی قرار است چه پیام‌هایی برای روابط بین‌المللی داشته باشد؟ نخست، اسلام همان طور که از نامش پیداست دین سلم و آرامش و صلح است. خداوند در سوره آل‌عمران (آیه ۱۰۳) می‌فرماید: « وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا»، یعنی «به یاد آرید آن زمان که با یکدیگر دشمن بودید، پس خداوند بین دل‌های شما الفت ایجاد کرد و به نعمت آن (اسلام) با هم برادر شدید».

دو، در اسلام اصل بر دعوت است و در پذیرش دعوت به دین خدا هیچ اکراهی نیست. در عین حال اسلام برای شروع جنگ حرمت قائل است. بنابراین زمانی که مورد تهاجم قرار گرفته‌اید، حق دفاع و قتال را جایز می‌داند. در عین حال مسلمانان نمی‌توانند حتی در زمان جنگ از اصول اخلاقی عدول کنند و حتی به کفار تعدی و ستم روا دارند. «و قتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم و لاتعدوا ان الله لایحب المعتدین / در راه خدا با آنان که به جنگ و دشمنی شما برخیزند، جهاد کنید، ولی ستمکار نباشید که خدا ستمکاران را دوست ندارد» (بقره/۱۹۰).

سه، در اسلام صلح اصل است و جنگ در فرع قرار دارد. اگر ضرورتی برای جنگ نباشد، نیازی به کارزار نیست. در اسلام مسلمانان به جنگ فراخوانده شدند و برای دفاع از خود مجبور به جنگ شدند. از این رو تعبیری که از جهاد در اسلام وجود دارد، فرع بر صلح و در مواقع لزوم و اضطرار است. در قرآن در جایی اشاره شده است که حتی اگر خون یک نفر به ناحق ریخته شود، عرش خدا به لرزه درمی‌آید. در دینی که اهمیت خون یک نفر تا این حد مورد توجه قرار دارد، جهاد نمی‌تواند اصل باشد و اسلام یکسره دین سلم، آرامش و صلح است. «و الصلح خیرُ و اُحضرت الانفس اشحّ و انّ تحسنوا و تتقوا فانّ الله کان بما تعلمون خبیراً /و صلح به هر حال بهتر (از نزاع و کشمکش) است و نفوس را بخل و حرص فراگرفته است و اگر درباره یکدیگر نیکی کرده و پرهیزگار باشند خدا به هر چه کنند آگاه است» (النساء/۱۲۸). و یا «و ان جنحوا للسلم فاجنح لها و توکل علی الله انه هو السمیع العلیم /به صلح تمایل داشتند تو مایل به صلح باش و بر خدا توکل کن و کار خود را به خدا واگذار که خدا شنوا و دانا به صلاح خلق است» (الانفال/٦۱).

چهار، اسلام به اصل وفای به عهد توصیه و سفارش می‌کند. «یا ایها الذین آمنوا اوفوا

[Downloaded from priw.ir on 2025-08-01]

بالعقود/ ای کسانی که ایمان آوردید به پیمان‌های خود وفا کنید» (مائده/۱). یا «و اوفوا بالعهد ان العهد کان مسئولاً/ به پیمان خود وفا کنید، زیرا از پیمان‌ها سؤال خواهد شد» (اسراء/۳٤).

پنج، دین اسلام دین عدالت است. «ان الله یامر بالعدل و الاحسان .../ خداوند به عدل و احسان ... فرمان می‌دهد» (نحل/۹۰). «و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل/ و هنگامی که میان مردم داوری می‌کنید به عدالت داوری کنید» (نساء/۵۸). همچنین «یا ایها الذین آمنوا قوامین لله شهداء بالقسط و لایجر منکم شنئان قوم علی الاّ تعدلوا هو اقرب للتقوی/ ای کسانی که ایمان آوردید برای خدا به دادگری برخیزید و به قسط و عدل شهادت دهید و نباید دشمنی گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نکنید. عدالت کنید که به تقوا نزدیک‌تر است» (مائده/۸).

اما این پیام‌های الهی اسلام برای جهانیان را چگونه می‌توان در روابط بین‌المللی گسترش داد؟ برای این منظور سه راه عملی‌تر قابل طرح است: یکی از راه‌های مهم گسترش اسلام به‌مثابه اخلاق بین‌المللی ایجاد رژیم‌های بین‌المللی جدید در کنار قواعد رایج در جهان است. رژیم‌های بین‌المللی هزینه‌های مبادله را کاهش می‌دهند، امکان هماهنگ‌سازی بین کشورها به‌ویژه کشورهای اسلامی را فراهم می‌آورند، امکان مدیریت منازعه را افزایش می‌دهند و منافع کشورها را تنظیم می‌کنند (کتزنشتاین، ۱۳۹۰: ۳۱-۳٤).

راه دیگر ایجاد روابط فرهنگی بین‌المللی است که زمینه پرورش درک متقابل، همکاری بین‌المللی و پرورش افکار را پدید می‌آورد. هدف در روابط بین‌المللی فرهنگی تقویت شناخت کشورها از یکدیگر است. این کار درک متقابل کشورها را از همدیگر افزایش می‌دهد و از بسیاری سوءتعبیرها به‌ویژه در شرایط بحرانی جلوگیری می‌کند (ریوز، ۱۳۸۷: ۵۳-٦۰).

راه سوم تلاش برای ایجاد چندجانبه‌گرایی بین‌المللی است. تقبیح کشمکش‌های دینی، تعهد به فرهنگ مسالمت‌آمیز، تعهد به نظم عادلانه و جنگ عادلانه، تعهد به صداقت و همکاری، توجه به ازخودگذشتگی و فداکاری در راه صلح و دوستی، تقبیح اهریمن‌سازی رقبا، تقبیح تبعیض‌های مختلف و در نهایت مقاومت در برابر خشونت از جمله دلایل توجیهی آن است (کاکس، ۱۳۸۰؛ هازن‌کلور و ریتبرگر، ۱۳۸۷).

در مجموع توجه به اسلام به‌عنوان اخلاق بین‌المللی می‌تواند روابط غیرسلسله‌مراتبی کنونی را تغییر دهد، رابطه فرادست و فرودست را تقلیل دهد، برابری اجتماعی بیشتری به ارمغان آورد، از درگیری‌های نژادی و قومی و مذهبی بکاهد و در نهایت از محیط زیست

[Downloaded from priw.ir on 2025-08-01]

حفاظت کند. با این حساب، جهانی که اسلام به جهانیان معرفی می‌کند، جهانی آرام و مسالمت‌آمیز است.

[Downloaded from priw.ir on 2025-08-01]

نتیجه‌گیری

دین مبین اسلام نه تنها شیوه زندگی را برای پیروانش عرضه می‌دارد، بلکه دین سعادت و رستگاری نیز است. در کنار این دو وجه، اسلام دین رهایی‌بخشی نیز محسوب می‌شود. اما برای معرفی این استعدادهای وسیع و سعادت‌بخش به جهانیان لازم است روال مناسبی برای آن در نظر گرفته شود. هدف مقاله حاضر طرح این موضوع بود که برای انتقال پیام الهی اسلام به جهانیان، چه باید کرد. به واقع اگر از منظر اسلامی به روابط بین‌المللی بنگریم، چگونه باید وارد شرایط کنونی نظام بین‌المللی شد؟ همچنین این نوع پرسش با این مفروض دنبال شد که چرا پیام‌های رهایی‌بخش اسلام به‌درستی به جهان عرضه نمی‌شود؟

لذا برای طرح مناسب و تأثیرگذار دین اسلام در شرایط کنونی که امکان حضور دین بیشتر مهیاست، چند راهکار ضروری است: نخست، باید قبل از نگاه معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه نگاه هستی‌شناسانه داشت. نگاه هستی‌شناختی نه تنها به نوع ورود دین اسلام به شرایط کنونی روابط بین‌الملل می‌پردازد، بلکه نوعی باور مشترک را در روابط بین‌الملل پدید می‌آورد.

دو، از میان چهار موجودیتی که برای اسلام در روابط بین‌الملل می‌توان قائل شد ـ دین، ایدئولوژی، هویت و اخلاق ـ تنها وجه اخلاقی با توجه به پیشینه مطالعات موجود در این زمینه قابل قبول‌تر است و امکان طرح چهره منور اسلام را به جهانیان، بهتر فراهم می‌آورد.

سه، برای ورود مناسب اسلام به روابط بین‌الملل کنونی باید واقعیت‌ها، پویش‌ها و چشم‌اندازها را در نظر گرفت. برخورد بدون توانمندی و نیازهای مادی و توجه صرف به برخی معیارهای ارزشی و هنجارین ممکن است نتیجه عکس در پی داشته باشد.

چهار، مسلمانان برای طرح دین اسلام در ساحت اجتماعی و سیاسی لزوماً نباید ابتدا یک مدل داخلی و سپس مدل میان جوامع اسلامی داشته باشند و در نهایت آن را به جهانیان عرضه کنند. عرصه روابط بین‌الملل عرصه‌ای فراتر از عرصه محلی و ملی است و امکان بسیار مناسبی برای طرح دین اسلام در شرایط جهانی شدن مهیاست، اما راه ورود به این عرصه توجه به نگاه اخلاقی‌ای است که می‌تواند در رأس دولت‌ها و مناطق قرار گیرد و پیام فطری اسلام را به تمام جهانیان برساند. این نوع نگاه بیشترین تأثیر با کمترین چالش را در پی خواهد داشت.

[Downloaded from priw.ir on 2025-08-01]

منابع

ادیب‌مقدم، آرشین (۱۳۸۸)، *سیاست بین‌المللی در خلیج فارس؛ تبارشناسی فرهنگی*، ترجمه داود غرایاق زندی، تهران، شیرازه.

افتخاری، اصغر (۱۳۹۰)، «درک روابط بین‌الملل: رویکرد قرآنی»، در محمود واعظی، *همایش ملی دین و روابط بین‌الملل*، تهران: مجمع تشخیص مصلحت نظام، مرکز تحقیقات استراتژیک.

آرکز، هاردلی، جیمز دبلیو. چایلد، چارلز دبلیو. کگلی وتری ناردین (۱۳۸٦)، «نگاهی به ارزش‌ها، اخلاق و امنیت ملی»، در ریچارد شولتز، روی گادسون و جورج کوئیستر، *رویکردهای جدید در مطالعات امنیتی*، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

آرکون، محمد (۱۳۸۷)، «دولت، فرد و حقوق بشر: نگاه معاصر به مسلمانان در بستر جهانی»، گروهی از نویسندگان، *دین و روابط بین‌الملل*، ترجمه عسگر قهرمانپور بناب، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

بال، ترنس و ریچارد دگر (۱۳۸۲)، *ایدئولوژی‌های سیاسی و آرمان دموکراتیک*، ترجمه احمد صبوری، تهران: وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات.

پلامناتس، جان (۱۳۷۳)، *ایدئولوژی*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

توماس، اسکات (۱۳۸۱)، «دین و جامعه بین‌المللی»، در جف هنیز، *دین، جهانی شدن و فرهنگ سیاسی در جهان سوم*، ترجمه داود کیانی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

تیبی، بسام (۱۳۸۷)، «اسلام، آزادی و دموکراسی در جهان عرب»، گروهی از نویسندگان، *دین و روابط بین‌الملل*، ترجمه عسگر قهرمانپور بناب، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

جپرسن، رونالد ال.، الکساندر ونت و پیتر جی. کتزنشتاین، «هنجارها، هویت‌ها و فرهنگ امنیت ملی»، در پیتر جی. کتزنشتاین، *فرهنگ امنیت ملی*، ترجمه محمد هادی سمتی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

جعفری روشن، مرجان (۱۳۸۷)، *آشتی واقع‌گرایی و سازه‌گرایی پس از بررسی گرایش‌های نوین در فلسفه علوم اجتماعی*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

جوادی آملی، آیت‌الله (۱۳۹۰)، «اصول روابط بین‌الملل در نظام اسلامی»، در محمود واعظی، *همایش ملی دین و روابط بین‌الملل*، تهران: مجمع تشخیص مصلحت نظام، مرکز تحقیقات استراتژیک.

حاجی صادقی، عبدالله (۱۳۸۳)، *فلسفه و نظام سیاسی در اسلام*، قم: زمزم هدایت.

حبیب‌زاده، توکل (۱۳۸٦)، «جنگ، صلح و حقوق بشردوستانه در سیره نبوی (ص)»، در علی اکبر علیخانی و همکاران، *سیاست نبوی: مبانی، اصول و راهبردها*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

حقانی زنجانی، حسین (۱۳۷۳)، *نظام اخلاقی اسلام*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

حقیقت، سید صادق (۱۳۷٦)، *مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی*، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری، معاونت اندیشه اسلامی.

[Downloaded from priw.ir on 2025-08-01]

حنفی، حسن (۱۳۸۰)، در رابرت کاکس، *رئالیسم‌نو: چشم‌اندازی بر چندجانبه‌گرایی و نظم جهانی*، ترجمه مهدی رحمانی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی (۱۳۸۳)، *دفاع مقدس (جنگ تحمیلی) در اندیشه امام خمینی (ره)*، تدوین مهدی مرندی و داود سلیمانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
دهقانی فیروزآبادی، سید جلال (۱۳۹۰)، «اسلام و ماهیت روابط بین‌الملل»، در محمود واعظی، *همایش ملی دین و روابط بین‌الملل*، تهران: مجمع تشخیص مصلحت نظام، مرکز تحقیقات استراتژیک.
رجایی، فرهنگ (تابستان۱۳۷۲)، «چالش بنیادگرایی دینی و پاسخ غرب»، *مجله سیاست خارجی*، سال هفتم، شماره ٤.
ریچلز، جیمز (۱۳۸۹)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه آرش اخگری، تهران: حکمت.
ریوز، جولی (۱۳۸۷)، *فرهنگ و روابط بین‌المللی: روایت‌ها، بومیان و تروریست‌ها*، ترجمه محسن بیات، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۷۸)، *فلسفه اخلاق در تفکر غرب*، تهران: فافا.
علیخانی، علی اکبر (۱۳۸٦)، «تحلیلی بر جنگ‌های پیامبر اکرم (ص) با کفار»، در علی اکبر علیخانی و همکاران، *سیاست نبوی: مبانی، اصول و راهبردها*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
غرایاق زندی، داود (۱۳۸۷)، «مبانی و اصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران: جستاری در متون»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، شماره ٤۰، تابستان ۱۳۸۷.
غرایاق زندی، داود (۱۳۹۰)، *درآمدی بر سیاستگذاری امنیت ملی*، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
غرایاق زندی، داود (۱۳۹۲)، *امنیت در اسلام: مبانی نظری و تحولات تاریخی*، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
فوکس، جاناتان و شموئل ساندلر (۱۳۸۷)، «پدیده‌های دینی فراملی»، گروهی از نویسندگان، *دین و روابط بین‌الملل*، ترجمه عسگر قهرمانپور بناب، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
قرآن کریم.
کاکس، رابرت (۱۳۸۰)، «مقدمه»، در رابرت کاکس، *رئالیسم‌نو: چشم‌اندازی بر چندجانبه‌گرایی و نظم جهانی*، ترجمه مهدی رحمانی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
کتزنشتاین، پیتر جی. (۱۳۹۰)، «مقدمه دیدگاه‌های بدیل در مورد امنیت ملی» در پیتر جی. کتزنشتاین، *فرهنگ امنیت ملی*، ترجمه محمد هادی سمتی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
گروهی از نویسندگان (۱۳۸۷)، *دین و روابط بین‌الملل*، ترجمه عسگر قهرمانپور بناب، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
لوئیس، برنارد (۱۳۷۸)، *زبان سیاسی اسلام*، ترجمه غلامرضا بهروزلک، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.

[Downloaded from priw.ir on 2025-08-01]

مطهری، مرتضی (۱۳۷٤)، *آشنایی با علوم اسلامی (۲): کلام، عرفان و حکمت عملی*، تهران: انتشارات صدرا.
مک‌للان، دیوید (۱۳۸۰)، *ایدئولوژی*، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: آشیان.
مورگنتا، هانس جواکیم (۱۳۷۹)، *سیاست میان ملت‌ها: تلاش در راه قدرت و صلح*، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران: وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات.
مهدوی کنی، محمدرضا (۱۳۷۲)، *نقطه آغاز در اخلاق عملی*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
میراحمدی، منصور (۱۳۹۰)، «درآمدی بر نظریه انتقادی روابط بین‌الملل در اسلام»، در محمود واعظی، *همایش ملی دین و روابط بین‌الملل*، تهران: مجمع تشخیص مصلحت نظام، مرکز تحقیقات استراتژیک.
میرموسوی، سید علی (۱۳۹۰)، «اسلام سیاسی و روابط بین‌الملل؛ تأملی انتقادی در بنیان‌های تقابل‌جویی»، در محمود واعظی، *همایش ملی دین و روابط بین‌الملل*، تهران: مجمع تشخیص مصلحت نظام، مرکز تحقیقات استراتژیک.
نبوی، عبدالامیر (۱۳۸۹)، «خاورمیانه و فرایند گذر به مردم‌سالاری»، در عبدالامیر نبوی (به کوشش) *خاورمیانه‌پژوهی*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
نبوی، عبدالامیر (تابستان ۱۳۸۹)، «ظهور و دگرگونی جریان‌های اسلام‌گرا: مروری بر رویکردها و نظریات»، *فصلنامه مطالعات راهبردی جهان اسلام*، سال یازدهم، شماره ٤۲.
نبوی، عبدالامیر (زمستان ۱۳۸٤)، «رادیکالسیم اسلامی و ناکامی در ایجاد حکومت آرمانی»، *فصلنامه مطالعات بین‌المللی*، سال دوم، شماره ۳.
نوری، حسین (۱۳۷٦)، جهاد، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
هازن‌کلور، آندریاس و فولکر ریتبرگر (۱۳۸۷)، «جنگ، امنیت، دین: رهیافت‌های نظری درباره تأثیر دین بر کشمکش‌های سیاسی»، در گروهی از نویسندگان، *دین و روابط بین‌الملل*، ترجمه عسگر قهرمانپور بناب، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
هاشم، احمد (۱۳۸۰)، «استراتژی دفاعی ایران»، *فصلنامه دفاعی و امنیتی*، سال ۸، شماره ۲۹.
هانتینگتن، ساموئل پ. (۱۳۷۸)، *برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی*، ترجمه محمدعلی حمید رفیعی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
هنیس، جف (۱۳۸۱)، «مذهب»، در برایان وایت، مایکل اسمیت و ریچارد لیتل، *مسائل سیاست جهان*، ترجمه محمدکمال سروریان، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
هنیس، جف (۱۳۸۱) «مقدمه»، در جف هنیز، دین، جهانی شدن و فرهنگ سیاسی در *جهان سوم*، ترجمه داود کیانی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
هیوود، اندرو (۱۳۷۹)، *درآمدی بر ایدئولوژی سیاسی: از لیبرالیسم تا بنیادگرایی دینی*، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات.
هیوود، اندرو (۱۳۸۹)، *سیاست*، ترجمه عبدالرحمان عالم، تهران: نشر نی.

[Downloaded from priw.ir on 2025-08-01]

Acharya, Amita and Barry Buzan (2010) "Why is there no Non-Western International Relations Theory? An Introduction", in Acharya, Amita and Barry Buzan, *Non-Western International Relations Theory: Perspectives on and beyond Asia*, London and New York: Routledge.

Baier, Kurt (1995) *The Rational and the Moral Order: The Social Roots of Reason and Morality*, Chicago and La Salle: Open Court.

Bailliet, Cecilia (2009) "Introduction", in Bailliet, Cecilia (ed.) *Security: A Multidisciplinary Normative Approach*, Leiden and Boston: MartinusNighoff Publishers.

Benn, Piers (1998) *Ethics*, London: UCL Press Limited.

Bond, E. J. (1996) *Ethics and Human Well-being: An Interoduction to Moral Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishers.

Buzan, Barry (1991) *People, States and Fear: An Agenda for International Security Studies in the Post-Cold War Era*, Boulder and Colorado, Lynne Pienner Publishers.

Garner, Robert (2000) *Environment Politics: Britain, Europe and the Global Environment*, Houndmill, Macmillan Press Ltd.

Graham, Gordon (1997) *Ethics and International Relations*, Cambridge: Blackwell Publishers.

Graham, Gordon (2004) *Eight Theories of Ethics*, London and New York: Routledge.

Haniff Hassan, Mohammad (28 June 2007) *War, Peace or Neutrality: An Overview of Islamic Polity's Basis of Inter-State relations*, Singapore, S. Rajaratnam School of International Studies.

Hannigan, John A. (1995) *Environmental Sociology: A Social Constructionist Perspective*, London and New York: Routledge.

Kratochwil, Friedrich (2005) "Religion and (Inter-) National Politics: On the Heuristics of Identities, Structures and Agents", *Alternatives*, 30, 113-140.

Kubalkova, Vendulka (2000) "Towards an International Political Theology", *Milennium; Journal of International Studies*, Vol.29, No.3, pp. 675-704.

Loannides, Isabelle and Matteo Tondini (2010) *Ethical Security in Europe? Emprical Findings on Value Shifts and Dilemma across Wuropean Internal-External Security Policies*, Policy Recommendations Report, Index Work Pakage 3, University of Amesterdam, Department of Government Studies.

Sassoli, Marco (2009) "The Concept of Security in International Law Relating to Aremed Conflicts", in Bailliet, Cecilia (ed.) *Security: A Multidisciplinary Normative Approach*, Leiden and Boston: MartinusNighoff Publishers.

[Downloaded from priw.ir on 2025-08-01]

Tadjbakhsh, Shahrbanou (2010) "International Relations Theory and the Islamic Woerldview",in Acharya, Amita and Barry Buzan, *Non-Western International Relations Theory: Perspectives on and beyond Asia*, London and New York: Routledge.

Thomas, Caroline (2000) *Global Governance Development and Human Security; The Challenge of Poverty and Inequality*, London; Pluto Press.

Turner, John (2009) "Islam as a Theory of International Relations?, htto://www.e-ir.info/2009/08/03/islam-as –a –theory-international-relations/(access at April 24 2013).

Watson, Scott (2005) *Societal Security: Applying the Concept to the Process of Kurdish Identity Construction*, Vancouver: University of British Columbia.

به این مقاله این‌گونه استناد کنید: DOI: ۱۰.۲۱۸۵۹/priw-۰۶۰۱۰۵

غرایاق زندی، داود (۱۳۹٤)، «اسلام و روابط بین‌الملل: رویکرد هستی‌شناختی» *فصلنامهٔ پژوهشهای سیاسی جهان اسلام*، س۵، ش٤، زمستان ۹٤، صص ۱۱۳-۱۳٦

[Downloaded from priw.ir on 2025-08-01]