

The Nature of the International Environment in Islamic Political Jurisprudence and Its Implications for Relations with the Islamic and Non-Islamic World

Sayyid Abd al-Qayyum Sajjadi

Professor, Department of International Relations, Faculty of Law and Political Science, Khatam al-Nabiyyin University, Afghanistan. dr.sajjadi12@gmail.com

Abstract

The present study seeks to explain the nature of the international environment from the perspective of Islamic political jurisprudence and to reconstruct the logic governing relations among political units within the framework of Islamic thought. The central question of the article is whether Islamic political jurisprudence understands the international environment as inherently conflictual and characterized by a struggle for survival, or whether it conceives of it as a peace-oriented sphere grounded in the possibility of mutual understanding and cooperation. The significance of this question lies in the fact that a substantial body of prevailing theories in international relations generally rests either on a model of conflict and competition or on a model emphasizing peace and cooperation. Yet, it appears that the logic of Islamic political jurisprudence cannot be fully reduced to either of these two alternatives. From this perspective, the article seeks, through an examination of the foundations and implications of Islamic political jurisprudence, to offer a more precise, multilayered, and normative account of the international environment in Islamic thought. The research method employed in this article is an inferential-exegetical approach, by which the author, through reference to the conceptual and normative foundations of Islamic political jurisprudence and the extraction of their theoretical implications, seeks to uncover how the international environment is formulated within the Islamic framework. Unlike purely descriptive approaches, this method attempts to reconstruct the underlying theoretical model from the relevant sources and foundations and to demonstrate how Islamic political jurisprudence understands its relationship with other political units and human communities. Accordingly, the principal finding of the study is that, from the perspective of Islamic political jurisprudence, the international environment does not possess a unidimensional character; rather, it has a threefold character and should be understood at three levels, or in terms of three distinct forms of relationality:

Cite this article: Sajjadi, S.A.Q. (2026). The Nature of the International Environment in Islamic Political Jurisprudence and Its Implications for Relations with the Islamic and Non-Islamic World. *Political science*, 29(1), p. 53-76.
<https://doi.org/10.22081/psq.2026.74564.3111>

Received: 2025-04-20

Revised: 2025-07-20

Accepted: 2025-08-13

Published online: 2026-03-30

Type of article: Research Article

Publisher: Baqir al-Olum University

©2026/authors retain the copyright and full publishing rights



<https://psq.bou.ac.ir/>

co-partisanship, coexistence, and mutual acquaintance. At the first level, namely, in relation to Islamic countries, the international environment is understood through the foundational concept of the Islamic ummah. At this level, the relationship among Islamic societies and states is not merely legal or instrumental; rather, it is grounded in a form of religious, civilizational, and identity-based interconnectedness that may be described as co-partnering, or as friendly, intra-ummah solidarity. This type of relationship indicates that, within the logic of Islamic political jurisprudence, the Islamic world possesses a form of normative unity and value-based interconnectedness that should be reflected in reciprocal relations among Muslims. At the second level, namely, in relation to non-Islamic countries, the article demonstrates that the basis of interaction is neither absolute rejection nor perpetual conflict, but social justice. On this foundation, the international environment carries the possibility of coexistence with others—a form of coexistence understood in terms of upholding justice, regulating relations, and recognizing the possibility of peaceful interaction with non-Muslims. This finding indicates that, contrary to some reductionist interpretations, Islamic political jurisprudence does not view relations with non-Muslims as inherently grounded in war and hostility; rather, it identifies significant possibilities for a just order and sustained interaction. At the third level, the article introduces the concept of mutual acquaintance, which opens up a horizon extending beyond mere coexistence. Here, mutual acquaintance refers to a form of relationship grounded in mutual recognition, the possibility of dialogue, understanding the other, and the development of human and social relations on a broader scale. Thus, the article's tripartite model demonstrates that Islamic political jurisprudence regards the international environment as a complex and multifaceted sphere in which the nature of relations with others varies according to the parties' identity-based relationship, normative foundations, and level of interaction. Overall, the article concludes that, in Islamic political jurisprudence, the international environment is neither merely a field of conflict nor simply a sphere of peace; rather, it constitutes a multilayered and norm-governed order grounded in two fundamental principles—the Islamic ummah and social justice—and explicable through the tripartite framework of co-partnership, coexistence, and mutual acquaintance. This model can make an important contribution to rethinking international relations theory from an Islamic perspective and open up a new horizon for understanding global relations within the framework of political jurisprudence.

Keywords: Islamic political jurisprudence, international environment, Islamic ummah, social justice, co-partnership, coexistence, mutual acquaintance, Islamic international relations.

ماهیت محیط بین‌المللی در فقه سیاسی اسلام و دلالت‌های آن برای روابط با جهان اسلام و غیراسلام

سید عبدالقیوم سجادی

استاد، گروه روابط بین‌الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه خاتم‌النبین (ع)، افغانستان. dr.sajjadi12@gmail.com

چکیده

پژوهش حاضر در پی تبیین ماهیت محیط بین‌المللی از منظر فقه سیاسی اسلام و بازسازی منطق حاکم بر روابط میان واحدهای سیاسی در چارچوب اندیشه اسلامی است. مسئله اصلی مقاله آن است که آیا فقه سیاسی اسلام، محیط بین‌المللی را ذاتاً عرصه‌ای تعارضی و مبتنی بر منازعه برای بقا می‌فهمد، یا آن را ساحتی صلح‌محور و مبتنی بر امکان تفاهم و همکاری تلقی می‌کند. اهمیت این مسئله از آن‌روست که بخش مهمی از نظریه‌های رایج در روابط بین‌الملل، عموماً یا بر الگوی ستیز و رقابت استوارند و یا بر الگوی صلح و همکاری تأکید می‌ورزند؛ حال آنکه به نظر می‌رسد منطق فقه سیاسی اسلام را نمی‌توان به صورت کامل در قالب هیچ‌یک از این دوگانه‌های تقلیل‌گرایانه فروکاست. از این منظر مقاله می‌کوشد با استنتاج از مبانی و دلالت‌های فقه سیاسی، تصویری دقیق‌تر، چندلایه‌تر و هنجاری‌تر از محیط بین‌المللی در اندیشه اسلامی ارائه دهد. روش پژوهش در این مقاله، استنباطی است؛ به این معنا که نویسنده با رجوع به مبانی مفهومی و هنجاری فقه سیاسی اسلام و با استخراج دلالت‌های نظری آنها، در پی کشف نحوه صورت‌بندی محیط بین‌المللی در منطق اسلامی برآمده است. این روش، بر خلاف رویکردهای صرفاً توصیفی، می‌کوشد از دل منابع و مبانی، الگوی نظری مستتر را بازسازی کند و نشان دهد که فقه سیاسی اسلام چه فهمی از نسبت خود با دیگر واحدهای سیاسی و جوامع انسانی دارد؛ بر این اساس یافته اصلی پژوهش آن است که محیط بین‌المللی از منظر فقه سیاسی اسلام، نه ماهیتی تک‌ساحتی و یک‌بعدی، بلکه ماهیتی سه‌گانه دارد و باید آن را در سه سطح یا سه گونه نسبت‌مندی متفاوت فهم کرد: هم‌پاری، هم‌زیستی و تعارف. در سطح نخست، یعنی در نسبت با کشورهای اسلامی، محیط بین‌المللی بر محور مفهوم بنیادین امت اسلامی فهم می‌شود. در این سطح، رابطه میان جوامع و دولت‌های اسلامی، رابطه‌ای صرفاً حقوقی یا ابزاری نیست، بلکه بر نوعی پیوستگی هویتی، دینی و تمدنی استوار است که آن را می‌توان با عنوان هم‌پاری یا همبستگی دوستانه و درون‌امت‌محور توصیف کرد. این نوع از رابطه، بیانگر آن است که در منطق فقه سیاسی اسلام، جهان اسلام واجد نوعی وحدت هنجاری و پیوند ارزشی است که باید در روابط متقابل میان مسلمانان بازتاب یابد. در سطح دوم، یعنی در نسبت با کشورهای غیراسلامی، مقاله نشان می‌دهد که مبنای تعامل نه نفی مطلق و نه ستیز دایمی، بلکه عدالت اجتماعی است. بر پایه این شالوده، محیط بین‌المللی واجد امکان هم‌زیستی با

استاد به این مقاله: سجادی، سید عبدالقیوم (۱۴۰۵). ماهیت محیط بین‌المللی در فقه سیاسی اسلام و دلالت‌های آن برای روابط با جهان اسلام و

غیراسلام. علوم سیاسی، ۱۲۹ (۱)، ص ۵۳-۷۶. <https://doi.org/10.22081/psq.2026.74564.3111>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۳۱؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۲۲؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۱/۱۰

©۱۴۰۵ / نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند. نوع مقاله: پژوهشی. ناشر: دانشگاه باقرالعلوم (ع)



<https://psq.bou.ac.ir/>

دیگران است؛ هم‌زیستی‌ای که بر اساس رعایت عدالت، تنظیم روابط و پذیرش امکان تعامل مسالمت‌آمیز با غیرمسلمانان معنا می‌شود. این نتیجه حاکی از آن است که فقه سیاسی اسلام، بر خلاف برخی قرائت‌های تقلیل‌گرا، رابطه با غیرمسلمانان را به طور ذاتی بر جنگ و تخاصم مبتنی نمی‌بیند، بلکه ظرفیت‌های مهمی برای نظم عادلانه و تعامل پایدار در آن شناسایی می‌کند. در سطح سوم، مقاله از مفهوم تعارف سخن می‌گوید که افقی فراتر از هم‌زیستی صرف را می‌گشاید. تعارف در اینجا ناظر به نوعی رابطه مبتنی بر شناخت متقابل، امکان گفتگو، ادراک دیگری و شکل‌گیری مناسبات انسانی و اجتماعی در سطحی گسترده‌تر است؛ بدین ترتیب الگوی سه‌گانه مقاله نشان می‌دهد که فقه سیاسی اسلام، محیط بین‌المللی را عرصه‌ای پیچیده و چندوجهی می‌داند که در آن، نوع رابطه با دیگران بسته به نسبت هویتی، مبنای هنجاری و سطح تعامل، متفاوت و متکثر است. در مجموع نتیجه‌گیری مقاله آن است که محیط بین‌المللی در فقه سیاسی اسلام، نه صرفاً میدان نزاع و نه صرفاً سپهر صلح، بلکه نظامی چندلایه و هنجارمند است که بر دو پایه اساسی امت اسلامی و عدالت اجتماعی استوار می‌شود و در قالب سه‌گانه هم‌پاری، هم‌زیستی و تعارف قابل تبیین است. این الگو می‌تواند سهمی مهم در بازاندیشی نظریه روابط بین‌الملل از منظر اسلامی داشته باشد و افق تازه‌ای برای فهم مناسبات جهانی در چارچوب فقه سیاسی بگشاید.

کلیدواژه‌ها: فقه سیاسی، محیط بین‌المللی، امت اسلامی، عدالت اجتماعی، هم‌پاری، هم‌زیستی، تعارف، روابط بین‌الملل اسلامی.

مقدمه

از دیرباز تا کنون ماهیت محیط بین‌المللی به عنوان یکی از مسائل مهم در مطالعات بین‌المللی در معرض مباحثه و مناظره علمی صاحب‌نظران این رشته علمی قرار داشته است. درواقع تبیین ماهیت محیط بین‌المللی دارای الزامات نظری مهم و جدی در تحلیل و تبیین کارگزاران، اصول و قواعد حاکم بر رفتار دولت‌ها و مهم‌تر از همه، تبیین مسائل صلح و جنگ در روابط بین‌المللی است. نظریه‌های جنگ و صلح هر کدام به توصیف و تبیین متفاوت از ماهیت محیط بین‌المللی پرداخته‌اند. نظریه‌های جنگ محیط بین‌الملل را منازعه‌آمیز، انارشیک و همراه با بی‌اعتمادی می‌داند و نظریه‌های صلح بر مسالمت‌آمیز بودن و همکاری جویانه بودن این محیط تأکید می‌کند (Jackson & Sorensen, 2013). نظریه اسلامی با رویکرد متفاوت درباره ماهیت هستی و انسان، بازنمایی متفاوت از نظریه‌های غربی را در مورد ماهیت محیط بین‌المللی ارائه می‌دهد. با مطرح شدن گفتمان اسلامی در روابط بین‌الملل، سخن از رویکرد اسلامی در روابط بین‌الملل به میان آمد. هرچند این رویکرد در مقایسه با نظریه‌های جنگ و صلح در نظریه‌های مدرن روابط بین‌الملل، دارای پیشینه کوتاه و اندک علمی و تاریخی است، با توجه به نقش گفتمان اسلامی در روابط بین‌الملل به یک مسئله جدی و مهم تبدیل گردیده است. درواقع پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، جهاد افغانستان در برابر تجاوز ارتش سرخ شوروی و فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی سابق، ظهور و گسترش جریان مقاومت اسلامی و فراگیر شدن این گفتمان در سطح جهانی، گفتمان اسلامی در روابط بین‌الملل به گونه‌ای جدی مطرح گردید. به‌رغم حضور مؤثر این گفتمان در تحولات بین‌المللی، در مورد محتوا و ماهیت این گفتمان پرسش‌های جدی وجود دارد. درواقع تاکنون گفتمان اسلامی روابط بین‌الملل در حد یک نظریه منسجم و مدون تدوین نگردیده، هرچند برخی از پژوهشگران گام‌های ابتدایی را در این زمینه برداشته‌اند. این نوشتار با درک خلأ پژوهشی بیان‌شده می‌کوشد گام ابتدایی دیگری را برای تأسیس و تکمیل نظریه اسلامی روابط بین‌الملل بردارد. به‌باور نویسنده تبیین محیط بین‌المللی گام بنیادین برای تأسیس نظریه اسلامی روابط بین‌المللی است و ازاین‌رو تبیین ماهیت محیط بین‌المللی از منظر فقه روابط بین‌الملل، به عنوان مسئله اصلی این پژوهش مطرح گردیده و با استفاده از روش استنتاجی بررسی می‌گردد.

۱. ادبیات پژوهش

ماهیت محیط بین‌المللی، کارگزاران و قواعد حاکم بر مناسبات بین‌المللی، سه محور مهمی است که تفاوت ماهوی و تحلیلی نظریه‌ها را بازنمایی می‌کند. درحالی‌که برخی از نویسندگان بدون تمرکز بر محورهای سه‌گانه فوق، تمایز نظریه اسلامی و غربی روابط بین‌الملل را در مبانی فرانظری (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹) در اهداف و مسئله‌رهایی انسان (سعیدی روح‌الآمین، ۱۳۹۴) و یا در ماهیت نظم

بدیل توضیح می‌دهد، این نوشتار تمایز میان سه عنصر محیط، کارگزاران و قواعد حاکم را از محورهای اساسی تمایز نظریه‌های مختلف روابط بین‌المللی می‌داند. در مورد تبیین ماهیت محیط بین‌المللی از منظر فقه اسلامی دیدگاه‌های مختلف مطرح گردیده است. برخی از نویسندگان با استناد به آیات جهاد کوشیده‌اند تا محیط بین‌المللی را تعارضی و هابزی بازنمایی کنند (سید قطب، ۱۴۱۵ق؛ مودودی، بی‌تا). عده‌ای با استناد به مفاهیم جغرافیایی دارالاسلام و دارالکفر، رابطه با دارالکفر را تعارضی می‌دانند (عمید زنجانی، ۱۳۷۹؛ شکوری، ۱۳۷۷). در مقابل کسانی نیز با ادعای نسخ آیات جهاد ابتدایی در پی بازنمایی ماهیت مسالمت‌آمیز محیط بین‌المللی دولت اسلامی و پیراستگی سیمای اسلام از مفاهیمی چون ارباب، افراط و ترور بر آمده‌اند (نادیه محمود مصطفی، ۱۹۹۴). در پژوهش دیگر درباره ماهیت روابط بین‌الملل اسلامی از سه نوع رابطه با استناد به منابع دینی یاد می‌شود، بی‌آنکه مبانی دینی و فقهی آن تبیین گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف). رویکرد نویسنده با استفاده از روش استنباطی و با استناد به آیات قرآنی، بر ماهیت سه‌گانه روابط بین‌الملل تأکید دارد. نظریه رئالیسم محیط بین‌المللی را هابزی و تعارضی می‌داند. نظریه لیبرالیسم بر همکاری و کانتی بودن آن تأکید می‌کند و نظریه سازه‌انگاری (Wendt, 1999) از فرهنگ سه‌گانه هابزی، کانتی و لاکسی (رقابتی) سخن می‌گویند (لیتل و اسمیت، ۱۳۸۹، صص. ۷۰۴-۷۰۸). در رویکرد اسلامی و از منظر این پژوهش، بر سه‌گانه همکاری، همزیستی و تعارض بر بنیان سه مفهوم بنیادین قرآنی «امت»، «عدالت» و «عداوت» توجه می‌گردد. مرور بر ادبیات بحث نشان می‌دهد که ماهیت محیط بین‌المللی از منظر فقه روابط بین‌الملل در چارچوب «سه‌گانه» یادشده سخنی بدیع و قابل طرح است.

۲. روش استنباطی

روش استنباطی برای تبیین دیدگاه قرآن و تولید نظریه‌ای مستند به وحی بر فرایند گفتگو با قرآن تأکید می‌کند. طبق این روش قرآن نور است و می‌توان با عرضه کردن مسائل و پرسش‌های جدید به قرآن از طریق فرایند استنباط و قرارداد آیات در کنار همدیگر پاسخ‌های قرآنی را استخراج کرد. هدف روش استنباطی تولید نظریه است و اگر محقق به این مرحله دست نیابد، روش او نمی‌تواند استنباطی باشد. به باور شهید صدر مفسر باید از منازعه‌های فکری و تجربه‌های تاریخی بشر و آرای مختلف آنها به سؤال برسد و با آن سؤال‌ها به محضر قرآن برود (صدر، ۱۴۰۰). از نظر ایشان تفسیرهایی که آیات مشترک المضمون را گردآورده و تفسیر کرده‌اند، ولی نظریه قرآنی را بیان نکرده‌اند، به تفسیر استنباطی دست نیافته‌اند (کاویانی، ۱۴۰۳). روش استنباطی از متن قرآن شروع نمی‌شود، بلکه با مسئله بیرونی آغاز می‌گردد. محقق مسائل را بررسی می‌کند و در قالب پرسش‌های مشخص به قرآن عرضه می‌دارد تا پاسخ قرآنی را به دست آورد. مهم‌ترین عناصر این روش عبارت‌اند از: طرح مسئله خاص، سخن گفتن با قرآن،

استفاده از تجربیات بشری و واقعیت‌های زندگی و رسیدن به نظریه (صدر، ۱۴۰۰). جامعیت شریعت اسلامی، رویکرد اجتماعی به آموزه‌های دینی و بیان اصول و قواعد کلی نظریه اسلامی از پیش‌فرض‌های روش اکتشافی است. کاری که نظریه پرداز باید انجام دهد اکتشاف و استنباط و غبارزدایی از چهره آن است (صدر، ۱۴۱۰ق، ج. ۱۰، ص ۳۶۷). نویسنده با استفاده از این روش در گام نخست کوشیده است مسئله اصلی را که در واقعیت سیاسی و بین‌المللی مطرح است، تبیین کند و به قرآن عرضه کند (ماهیت محیط بین‌المللی). استنتاج قرآن در مورد مسئله پژوهش، ما را با اصول و قواعد حاکم بر مناسبات بین‌المللی مرتبط ساخته (اصل امت، عدالت و عداوت) و از طریق تطبیق این اصول بر مصادق جزئی، مسئله پژوهش به نظریه قرآنی در مورد ماهیت سه‌گانه محیط بین‌المللی رهنمون می‌شود.

۳. ماهیت محیط بین‌المللی و فقه اسلامی

با استناد به گزاره‌های فقهی در اندیشه اسلامی، محیط بین‌المللی دولت اسلامی در میانه سه وضعیت متفاوت بازنمایی می‌شود: محیط همسویی با کشورهای اسلامی؛ محیط هم‌زیستی با کشورهای غیراسلامی و محیط تعارضی با قدرت‌های استکباری که در ادامه بررسی می‌گردد.

۱-۳. محیط همسویی

همسویی در روابط بین‌الملل در چارچوب اتحادها و ائتلاف‌های بین‌المللی بروز می‌یابد. محیط بین‌المللی دولت اسلامی با دیگر دولت‌های اسلامی محیط همسویی است که بر بنیان اصل امت واحده اسلامی (انبیاء، ۹۲) و در چارچوب اخوت (حجرات، ۱۰)، وحدت (آل عمران، ۱۰۳) و مودت (الفتح، ۲۹) بازنمایی می‌شود. ارزش‌ها و باورهای مشترک میان دولت‌های اسلامی به شکل‌گیری هویت سیاسی و منافع مشترک می‌انجامد. این هویت بر محور ارزش‌های اسلامی، جامعه مسلمانان را به عنوان جامعه واحد و برخوردار از ارزش‌ها، قواعد و اصول اخلاقی و ارزشی یگپارچه، هویت داده و همه را ذیل عنوان امت اسلامی به برادری فرا می‌خواند. اعضای این هویت بزرگ اسلامی را همه کشورهای اسلامی و جامعه مسلمان تشکیل می‌دهد که به آیین توحیدی اعتقاد دارد. قرآن کریم پیروان دین آسمانی و اهل ایمان را «برادر» می‌خواند و به آنان هویت سیاسی «برادری» می‌دهد. هویت سیاسی «برادری» بیانگر اوج رابطه دوستانه و همسویی دولت‌های اسلامی در مناسبات بین‌المللی است. قرآن می‌فرماید: «به یقین همه مؤمنان با هم برادرند و در میان ایشان همواره صلح و برادری حاکم است» (حجرات، ۱۰). این بیان تأکید جدی و صریح بر روابط همسویی و بردارانه است. به بیان قرآن، امت اسلامی با همدیگر مهربان و در برابر دشمن متحد و سخت‌گیر هستند.^۱

۱. «اَشْدَاءُ عَلَى الْكَفَّارِ وَرُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (فتح، ۲۹).

همنوی و مشارکت در سرنوشت سیاسی و اجتماعی امت اسلامی، حمایت از همدیگر در برابر ستم و ناروایی و ایستادگی مشترک در برابر دشمنانِ هویت اسلامی، از لوازم برادری اسلامی است. بر این مضمون افزون بر آیات قرآن کریم، در احادیث و سفارش‌های پیامبر گرامی اسلام نیز تأکید شده است. در حدیثی نبوی که در منابع روایی معتبر فریقین نقل شده است، بر اهتمام به امور مسلمانان دستور آمده و اهتمام‌نداشتن به امور مسلمانان نشانه‌ای از عدم عضویت فرد در جمع مسلمانان قلمداد شده است.^۱ کلینی در «الکافی» بابتی را به عنوان «الإهتمام بأمر المسلمین والنصيحة لهم ونفعهم» اختصاص داده، حدود یازده روایت را در این زمینه آورده است که نشان اهمیت اهتمام انسان مسلمان به امور دیگر مسلمانان است. ماهیت همسویی محیط بین‌المللی دولت اسلامی با دیگر دولت‌های اسلامی در نظریه‌پردازی مورد توافق اکثر فقیهان و اندیشمندان مسلمان قرار دارد، ولی در عمل ایجاد رابطه همسویی و برادری میان جوامع اسلامی به دلیل منافع سیاسی دارندگان قدرت، عصبیت‌های قومی و مذهبی و ظهور ناسیونالیسم و فرقه‌گرایی مذهبی در طول تاریخ با چالش‌های جدی روبرو بوده است.

۲-۳. محیط هم‌زیستی

نظریه رنالیسم که با تأکید بر ماهیت قدرت‌طلبی انسان، محیط بین‌المللی را تعارضی و همراه با منازعه دائمی می‌داند، به جای توجه به ایجاد زمینه هم‌زیستی بر مهار جنگ و تعارض تمرکز دارد. در مقابل لیبرالیسم با رویکرد خوش‌بینانه با تأکید بر عقلانیت انسان، محیط بین‌المللی را همراه با همکاری و تعاون توصیف می‌کند. رویکرد اسلامی ماهیت محیط بین‌المللی را سه‌گانه می‌داند و با تأکید بر اصل هم‌زیستی، ارزش‌های مشترک بشری مانند عدالت، نظم، برابری، تعاون و احسان را از پایه‌های اساسی تأسیس هم‌زیستی در روابط بین‌الملل می‌داند. التزام به این قوانین و احترام به این ارزش‌ها تضمین‌کننده روابط مسالمت‌آمیز و هم‌زیستی در میان کشورهای اسلامی و غیراسلامی است. قواعد و ارزش‌های اساسی زندگی مانند عدالت، نظم، تعاون و احسان از قواعد بنیادین در زندگی اجتماعی انسان است که رعایت و التزام به آنها می‌تواند محیط هم‌زیستی را ایجاد و تقویت کند. بنابر رویکرد اسلامی، اصل عدالت و اجتناب از سلطه‌گری، به ایجاد محیط همکاری و هم‌زیستی بین‌المللی می‌انجامد؛ زیرا نقی سلطه‌گری و احترام به امانت جزو اصول انسانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب، ص. ۱۴۳)؛ از همین روی آنچه غایت تعلیمات اسلامی است، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در سطح جهان است (امام خمینی، ۱۳۸۷، ج. ۱۱، ص. ۲۵۶).

۱-۲-۳. اصل عدالت

عدالت به عنوان مفهوم کلیدی در هستی‌شناسی اسلامی، ماهیت هم‌گرایانه دارد و محور همکاری، تعامل

۱. «من لم یهتم بأمر المسلمین فلیس بمسلم» (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۱۶۳).

و همگرایی است؛ زیرا همه انسان‌ها و همه جوامع بر اساس مقتضیات فطرت انسانی، خواهان عدالت هستند. حرکت بر مدار حق و عدالت، کمال زندگی انسان است و بر اساس اصل کمال‌گرایی مورد توجه و استقبال انسان است. اسلام با هدف رسیدن به زندگی اجتماعی سالم و امن، بر حرکت بر مدار عدالت و رفتار شایسته تأکید می‌ورزد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص. ۱۶). هرچند حرکت بر مدار حق و عدالت در فطرت انسان ریشه دارد، با توجه به وجود غرایز نهفته در انسان، همواره خطر انحراف و عبور از حق و عدالت در رفتار انسانی موجود است. درواقع توصیف دوگانه و به‌ظاهر متضاد از انسان، به عنوان خلیفه خدا و برتر از ملک یا جاهل و فسادپیشه، به همین دو نیروی نهفته در انسان باز می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص. ۲۱۳). عدالت در گفتمان اسلامی به معنای اعطای حق به صاحب حق است (مطهری، ۱۳۸۹، صص. ۵۴-۵۸). این تعریف برای عدالت در برخی منابع غربی نیز مشاهده می‌شود. میلر عدالت را به استحقاق و آنچه افراد سزاوار و شایسته آن هستند، تعریف می‌کند (میلر، ۱۳۸۶، ص. ۱۱۸). اعطای حق به ذی‌حق در روابط بین‌الملل، نقش محوری در ایجاد محیط هم‌زیستی دارد و نقض آن به تعارض‌های بین‌المللی می‌انجامد؛ از این‌رو در رویکرد اسلامی ارزش عدالت، هم جهانی است و هم موجب تنظیم رابطه سالم و مسالمت‌آمیز در میان جامعه انسانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص. ۴۸).

محرومیت اجتماعی و تبعیض عامل منازعه‌های اجتماعی است و تنظیم رابطه عادلانه به بهرمندی همگانی منجر می‌گردد و زمینه‌های منازعه را از میان می‌برد. همکاری بین افراد بشر بر اساس عدالت موجب بهرمندی همگانی است و این یعنی هر کس به حقی که دارد برسد و هر کس به میزانی از دیگری بهرمند گردد که به او بهره می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج. ۲، ص. ۱۶۳). جنبه سلبی عدالت منع از اعتدا و تجاوز و حمایت از حق آزادی انسان در اندیشه اسلامی است که از بطن اصل عدالت استخراج می‌گردد؛ بدین ترتیب صلح در مناسبات بین‌المللی بر سه اصل اساسی «عدالت»، «عدم تجاوز» و اصل «آزادی انسان» استوار است (ابوزهرة، ۱۴۱۵ق، ص. ۹۴). التزام به عدالت تنها به حوزه سیاست داخلی محدود نیست، بلکه به عنوان یک اصل مهم در مناسبات بین‌المللی نیز بر آن تأکید جدی شده است. عدالت همانند توحید روح آموزه‌های اسلامی است که در سراسر تعالیم اسلامی بروز دارد. همان‌گونه که هیچ‌یک از مسائل اعتقادی و عملی، فردی و اجتماعی، اخلاقی و حقوقی، از حقیقت توحید و یگانگی جدا نیست، هیچ‌کدام از آنها نیز خالی از روح «عدل» نخواهند بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج. ۴، ص. ۳۰۱). اصل عدم اعتدا و تجاوز^۱ از مقتضیات اصل عدالت است که به گونه‌ای فراگیر در کلیه مناسبات بین‌المللی دولت اسلامی به عنوان اصل حاکم بر آن تأکید شده است. اعتدا و تجاوز به حقوق دیگران از عوامل اصلی منازعه‌های بین‌المللی است و نفی آن به ایجاد رابطه مسالمت‌آمیز و شکل‌گیری

۱. «فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» (بقره، ۱۹۴).

محیط هم‌زیستی می‌انجامد. در حالی که در نظریه‌های روابط بین‌الملل غربی ذیل اصل «مقابل به مثل» به عنوان یک رویه عام و مورد پذیرش محدودیتی ایجاد نگردیده، در نظریه اسلامی حدود مقابل به مثل بر اساس اصل عدالت و نفی اعتدا و تجاوز تعریف گردیده است. در اندیشه اسلامی مقابل به مثل تحت روحیه انتقام‌جویی انسان نباید به تعدی و تجاوز به دیگران منجر گردد. حق مقابل به مثل با رعایت حدود الهی و اصل عدالت تجویز گردیده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ص. ۲، ص. ۳۴). به منظور جلوگیری از تعدی و تشدید حس منازعه در روابط اجتماعی، اسلام بر اصل اعتدال و میانه‌روی و احتیاط از قرارگرفتن در مسیر انتقام‌جویی سفارش می‌کند؛ زیرا اعتداء و تجاوز حتی در دفاع، مناقض اصل عدالت و تعدی در حقوق دیگران است و خداوند معتدین، یعنی منحرفین از جاده اعتدال را دوست نمی‌دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۲، ص. ۹۲).

۲-۳. اصل نظم در روابط بین‌الملل

نظم در روابط بین‌الملل به معنای توافقی بر سر رویه‌ها و الگوهای رفتاری است که تأمین آن به خیر و نفع همگان منجر می‌گردد. بر خلاف نظریه ریالیسم که نظم در روابط بین‌الملل را در درون اقتدارگرایی و محیط انارشیک تعریف می‌کند (Mearsheimer, 2001, pp. 29-31)، در نظریه جامعه بین‌المللی نظم و عدالت دو مفهوم اساسی است که بر ماهیت دوگانه انارشیک بودن و جامعه‌بودن محیط بین‌المللی تأکید می‌ورزد (Jackson & Sorensen, 2013). در این نظریه نظم و عدالت دو ارزش اساسی از میان ارزش‌های پنجگانه بین‌المللی است. تقدّم نظم و عدالت بر دیگر ارزش‌ها، بدین معناست که تأمین امنیت، آزادی و توسعه اقتصادی بدون التزام به نظم و عدالت امکان پذیر نمی‌باشد (جکسون و سورنسون، ۱۳۹۴). نظم در روابط بین‌الملل تحت تأثیر دیدگاه‌ها و نظریه‌های مختلف به تعاریف، یا حداقل مصادق مختلف ارجاع می‌دهد و گاه به تصورات متعارض می‌انجامد (Smith & et al., 2005, p. 88). در رویکرد رئالیستی نظم بین‌المللی به نحوه توزیع قدرت و ماهیت ساختار بین‌المللی و با توجه به دو مفهوم «امنیت» و «قدرت» تعریف می‌گردد؛ اما در نظریه لیبرالیسم نظم به الگوی تعامل بین کشورها اطلاق می‌گردد که بر اساس ارزش‌ها، هنجارها و وابستگی‌های متقابل ایجاد می‌شود. نهادها، ارزش‌ها و وابستگی‌های متقابل از موانع اصلی جنگ، ایجادکننده نظم و تعدیل‌کننده انارشیک تلقی می‌شود. نظریه‌های پسا مدرن به‌ویژه سازه‌انگاری بر بر ساخته بودن نظم تأکید می‌کنند. در فقه اسلامی نظم در کنار امنیت از مؤلفه‌های مقوم زندگی اجتماعی است. البته نظم در صورتی می‌تواند برای همگان پذیرفتنی باشد و برای تأمین امنیت، آزادی و توسعه اقتصادی کمک رساند که از ماهیت عادلانه برخوردار باشد. نظم عادلانه به معنای تقدّم عدالت بر نظم و ناظر به نظمی است که بر بنیان ارزش‌های انسانی مانند کرامت، برابری و عدالت استوار باشد و چنین نظمی واجد التزام جمعی است و محیط مسالمت‌آمیز

بین‌المللی را رقم می‌زند. اما نظریه غربی روابط بین‌الملل به تقدّم نظم بر عدالت حکم می‌کند (Bull, 2012) و زمینه مداخله قدرت‌های بزرگ در امور دیگران را فراهم می‌سازد. نظم در روابط بین‌الملل به رویه‌ها و الگوهای رفتاری پذیرفته‌شده بین‌المللی ناظر است؛ همچنین نظم بین‌المللی به معنای رویه‌ها، مقررات و قواعد حقوقی حاکم بر رفتار کنشگران تعریف گردیده است. به تعبیر برخی نویسندگان نظم در روابط بین‌الملل به الگویی از اطاعت و انقیاد اشاره دارد (Donnelly, 2000, p. 11). چنین نظامی در تعارض با عدالت قرار دارد؛ زیرا آنچه برای قدرت‌های بزرگ نظم خوانده می‌شود، برای کشورهای دیگر الزامی نیست و یا دست‌کم اینکه نظم پایدار نیست (Clark, 2009). نظم‌های ناعادلانه بیشتر بی‌ثبات و ناپایدارند. نظم رابطه هماهنگ میان اجزای یک مجموعه برای تحقق هدف مشخص است؛ به گونه‌ای که هر جزئی از اجزای مجموعه، تکمیل‌کننده یکدیگر بوده، فقدان هر یک موجب فقدان اثر مطلوب آن مجموعه می‌گردد (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۶). نظم عادلانه نقش مهمی در پیشرفت جامعه و کمال انسان دارد و از این‌رو در اندیشه اسلامی دارای جایگاه خاص می‌باشد. در محیط آنارشیک چنین مجالی برای پیشرفت متوازن و عادلانه وجود ندارد. افزون بر آیات قرآن، روایات و احادیث معتبر به حد کافی وجود دارد که به اشکال گوناگون به رعایت نظم و قانون در زندگی دستور داده‌اند (جعفری یزدی، ۱۳۷۲، ج. ۲، ص. ۶۲). رویکرد اسلامی در روابط بین‌الملل، نظم را بر مبنای عدالت محور هم‌زیستی و همکاری بین‌المللی می‌داند؛ زیرا رعایت هنجارها، رویه‌ها و ارزش‌های بین‌المللی بر بنیان عدالت موجب پایداری نظم و همکاری بین‌المللی است. نظم عادلانه قوام رابطه سازنده و همراه با احترام متقابل است. در دیدگاه اسلامی «روابط ما با تمام خارجی‌ها بر اساس اصل احترام متقابل خواهد بود و در این رابطه، نه به ظلمی تسلیم می‌شویم و نه به کسی ظلم خواهیم کرد» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج. ۱۰، ص. ۱۲). چنین رابطه‌ای بیانگر نظم عادلانه است که موجبات تعاملات مثبت و سازنده و روابط مسالمت‌آمیز جوامع انسانی را رقم می‌زند.

۳-۲-۳. اصل آزادی (حاکمیت مردم)

آزادی از خواست‌های فطری و اساسی انسان است و بدون آن پیشرفت، عدالت و فضیلت در زندگی انسان محقق نمی‌گردد. در تاریخ بشر به موازات مبارزه برای عدالت، تلاش برای آزادی مطرح بوده است. در اندیشه اسلامی آزادی و عدالت دو روی یک سکه و از همدیگر جدایی ناپذیرند. اگر عدالت مهم‌ترین هدف بعثت انبیا و از اهداف اساسی بشر است، تأمین عدالت بدون آزادی بی‌معناست. در واقع عدالت منهای آزادی نه عدالت است و نه آزادی؛ زیرا آزادی از عناصر مهم عدالت شمرده می‌شود. عدالت به معنای اعطای هر حقی به صاحب حق، در متن خود آزادی را به همراه دارد؛ زیرا آزادی یکی از حقوق انسانی است که باید به رسمیت شناخته شود و به وی اعطا گردد. از سوی دیگر آزادی از اسارت و بندگی

انسان‌ها و رهایی از جبر و ستم خود بخشی از عدالت است. همان‌گونه که احترام به حاکمیت ملی و تأمین آزادی ملت‌ها در روابط بین‌الملل به تأسیس محیط هم‌زیستی و همکاری بین‌المللی می‌انجامد، سلب آزادی که نفی عدالت است، از عوامل اساسی منازعه در مناسبات اجتماعی و بین‌المللی است. از منظر اسلامی صلح جهانی بر پایه استقلال ملت‌ها و عدم مداخله در امور یکدیگر و مراعات اصل حفظ تمامیت ارضی کشورها استوار است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج. ۱۲، ص. ۱۵۳). سلب آزادی ملت‌ها و نادیده‌گرفتن حاکمیت و اراده ملت‌ها، از عوامل منازعه و تعارض در محیط بین‌المللی است. محیط همکاری بین‌المللی تنها زمانی شکل می‌گیرد که در کنار تعامل عادلانه، به رفتار آزادانه ملت‌ها نیز توجه شود. در روابط بین‌الملل اصل آزادی زمانی تأمین می‌گردد که همه دولت‌ها، به حقوق سیاسی و اجتماعی دیگر ملت‌ها احترام بگذارند و حق تعیین سرنوشت سیاسی‌شان را به رسمیت بشناسند. بر اساس شواهد تاریخی رعایت‌نشدن حقوق دیگران و نادیده‌گرفتن اصل حاکمیت اراده ملت‌ها بر سرنوشت سیاسی‌شان از عوامل مهم منازعه‌های بین‌المللی است.

۴-۲-۳. اصل تعاون

در فقه اسلامی از این قانون در باب‌ها و مسائل مختلف حقوقی استفاده شده و پاره‌ای از معاملات و قراردادهای تجاری که جنبه کمک به گناه دارد، با استناد به این قاعده تحریم گردیده است. اگر این اصل در اجتماعات اسلامی زنده شود و مردم در امور شایسته بر اساس اصل تعاون گام بردارند و با ستمگران و متجاوزان همکاری نکنند، محیط هم‌زیستی در روابط بین‌الملل گسترش می‌یابد؛ همچنین اگر طبق مفاد این قاعده، دولت‌ها در روابط بین‌الملل با متجاوزان همکاری نکرده و به ستم‌دیدگان کمک رسانند، تجاوز و استثمار از جهان برچیده خواهد شد. محیط پر منازعه زمانی ایجاد می‌شود که برخی از دولت‌ها به حمایت متجاوزان و ستمگران بر می‌خیزند و منافع خویشان را در همراهی با ستمگران می‌بینند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج. ۴، ص. ۲۵۴). بر خلاف دیدگاه رئالیستی که بر «اصل تنازع برای بقا» استوار است، در اندیشه اسلامی زندگی اجتماعی انسان نه بر بنیان تعارض برای بقا، بلکه بر بنیان تعاون برای بقا استوار است (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج. ۱۰، ص. ۳۶۲)؛ به همین دلیل قاعده تعاون اساس سنت اسلامی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۵، ص. ۱۶۳). دو مفهوم «برّ» و «تقوی» در قرآن، ناظر به همه امور نیک و شایسته است؛ با این تفاوت که واژه برّ اعم و کلمه تقوی اخص است. مفهوم برّ شامل هر نوع اقدام پسندیده است، اما تقوی شامل اقداماتی است که در مسیر بازدارندگی انسان از کارهای ناپسند مؤثر می‌باشد. تعاون بر «اِثم» موجب تضییع حق الله می‌شود که از مفهوم اِثم و گناه استخراج می‌شود و تعاون بر عدوان و دشمنی موجب تضییع حق الناس است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۵، ص. ۱۶۳). در اسلام همواره بر تعاون و همکاری برای انجام‌دادن کارهای نیک فکری و عملی که دارای نتایج و آثار ارزشمند

جمعی است تأکید می‌شود. اسلام تعاون را به عنوان اساس تحقق برّ و تقوی در حیات انسان قرار داده است؛ زیرا بیشتر مصادق نیکی و تقوی بدون تلاش جمعی حاصل نمی‌گردد (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج. ۸، ص. ۲۷). از منظر فقه اسلامی مفهوم تعاون عام و گسترده است و شامل دو بعد ایجابی و سلبی است؛ تعاون در امر خیر و پسندیده به عنوان مصادق مهم همکاری تأیید شده و از عدم حمایت و تعاون در امور ناشایست نفی گردیده است.^۱ همکاری و هم‌زیستی عامل امنیت انسانی و ترقّی جوامع بشری، مصادق کار نیکو، و تعارض و ستیز که بنیان زندگی اجتماعی را ویران می‌سازد، مصادق سلطه‌گری و منتفی اعلام گردیده است. التزام عملی به این قاعده محیط هم‌زیستی را در روابط بین‌الملل تقویت می‌کند. بی‌تردید تلاش برای تأمین امنیت، عدالت، رفاه و آزادی انسان در روابط بین‌الملل از مصادق امور پسندیده و نیکوست که ذیل عنوان برّ و مشمول قاعده تعاون است. تحقق تعاون در عرصه‌های یادشده، بستر مساعدی را برای همکاری و هم‌زیستی بین‌المللی هموار می‌سازد. از سوی دیگر، سیاست یک جانبه‌گرایی قدرت‌های استکباری از مصادق عدوان و تجاوز است که نباید با آن همراهی شود، بلکه باید مورد مقابله جمعی قرار گیرد؛ همان‌گونه که همکاری برای استقرار حکومت اسلامی به عنوان یکی از مصادق برّ و مشمول دستور تعاون و همکاری است (قربانی‌مقدم، ۱۴۰۰، ص. ۶۱). تلاش برای تأمین نظم و عدالت، امنیت و آزادی و رفاه در روابط بین‌الملل، از مصادق تعاون در امور نیک و پسندیده است؛ بنابراین کاربرد این قاعده در مناسبات بین‌المللی موجب ایجاد و تعمیق محیط هم‌زیستی میان کشورهاست.

۵-۲-۳. قاعده احسان

احسان در لغت به معنای نیکوکاری در حق دیگری است (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج. ۵، ص. ۲۰۹۹). از نظر لغوی احسان ضد «اساء» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج. ۴، ص. ۱۸۳) و مخالف مفهوم عدوان است (اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۶۷۵)؛ از این رو گفته‌اند احسان هر فعل یا ترک فعلی است که عدوانی نباشد (صفری، ۱۳۹۵، ص. ۲۰۱). مقایسه مفهوم حق و احسان نقش این قاعده را در ایجاد محیط همکاری در روابط بین‌المللی برجسته می‌سازد. حق در موردی صادق است که کسی صاحب نفع و مصلحتی باشد که اگر به او داده نشود، نوعی ضرر بر او وارد خواهد شد؛ اما احسان به نفع و مصلحتی گفته می‌شود که کسی صاحب و مستحق آن نیست و در صورت ترک احسان ضرری عاید طرف متعلق احسان نمی‌شود (منتظری، ۱۳۸۳، ص. ۲۲).

قاعده احسان برگرفته از منابع معتبر دینی است و قرآن کریم در این مورد می‌فرماید: «آنان که کار نیک به صورت مضاعف انجام می‌دهند، هیچ ذلت و سختی نخواهند دید. آنها اصحاب بهشت و در آن

۱. «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (مانده، ۲).

جاویدان‌اند» (یونس، ۲۶)؛ همچنین قرآن کریم هر نوع ضرر و احتجاج علیه احسان‌کننده را نفی کرده است (نساء، ۹۱). نیز می‌فرماید: «بر ضعیفان، مریضان و ناتوانان حرجی نیست تا زمانی که در راه خدا و رسول خیرخواهی کنند و بر نیکوکاران هیچ سبیلی نیست و خداوند آمرزنده و مهربان است» (نساء، ۹۱). به عنوان مستند فقهی قاعده، افزون بر آیات قرآن به حکم عقل و سیره عقلاء (موسوی بجنوردی، ۱۴۰۱، ص. ۳۷)، سیره مشرعه (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳ق، ج. ۷، ص. ۳۱) و اجماع (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج. ۲، ص. ۴۷۵) نیز استناد شده است. شیخ طوسی اولین مفسر شیعی و ابن عربی اولین مفسر عامه است که به دلالت آیات قرآن بر مفاد قاعده احسان اشاره می‌کنند (علی دوست، ۱۳۸۷، ص. ۱۷)؛ بنابراین قاعده احسان مورد استناد مفسران شیعه و سنی قرار گرفته است؛ هر چند برخی از نویسندگان در مورد اصل قاعده تردید کرده و دلالت آیات قرآنی بر قاعده احسان را ناتمام دانسته‌اند (علی دوست، ۱۳۸۷، ص. ۷). در مورد گستره قاعده و اینکه آیا احسان تنها به دفع ضرر یا جلب منفعت یا هر دو محدود است؟ اختلاف نظر وجود دارد. برخی آن را به دفع ضرر محدود دانسته‌اند (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج. ۲، ص. ۴۸۷)؛ اما عده‌ای آن را به جلب منفعت محدود دانسته و گفته‌اند متبادر از کلمه احسان امور ایجابی و جلب منفعت است؛ اما با توجه به اطلاق آیه قرآن و با عنایت به عدم صحت سلب، جلب منفعت نیز مشمول حکم احسان است (صادقی و میرزایی، ۱۳۹۸، ص. ۱۲۰). از سوی دیگر قاعده احسان همانند قاعده ضرر به دلیل ماهیت امتثانی بر دیگر قواعد فقهی مانند اتلاف حکومت دارد (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۲۷۸)؛ بنا بر این اطلاق قاعده احسان شامل مصالح و مفاسد در دو بعد فردی و اجتماعی است. اقدام برای تأمین منافع و مصالح جمعی یا دفع مضرات و مفاسد عمومی نیز مشمول این قاعده است. درواقع انجام‌دادن هر نوع کار نیکی که از نظر عقلی، عرفی یا شرعی پسندیده تعریف گردیده، از مصادق احسان است. با توجه به اینکه فقه روابط بین‌الملل هنوز در ابتدای راه قرار دارد، کاربست قاعده احسان در روابط بین‌الملل نیازمند تبیین است. به نظر می‌رسد با توجه به قلمرو قاعده و با عنایت به کارکرد قاعده می‌توان از این قاعده در روابط بین‌المللی دولت اسلامی استفاده کرد. از نظر قلمرو قاعده احسان فراتر از جامعه اسلامی، شامل همه جوامع بشری است. احسان ذاتاً امر پسندیده است و در مورد احسان به غیرمسلمانان نیز این اصل ساری و جاری است. از نظر کارکرد نیز کاربست قاعده در روابط با جوامع غیراسلامی می‌تواند از یک سو سیمای نیکوکاری، گفتار و کردار نیک جامعه اسلامی را بازنمایی کند و از سوی دیگر با عنایت به این قاعده عمومی که انسان همواره خود را مرهون احسان‌کننده می‌داند، به‌کارگیری احسان موجب تألیف قلوب و جلب توجه غیرمسلمانان به آموزه‌های اسلامی می‌گردد؛ به همین دلیل به گفته برخی از مفسران، طبق دستور قرآن کریم مسلمانان مکلف‌اند با غیرمسلمانان رابطه خیرخواهانه و مبتنی بر عدالت داشته باشند و از طریق نشان‌دادن خیرخواهی عملی خود زمینه جذب آنان به اسلام را فراهم سازند (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج. ۲۲، ص. ۱۵۶). انجام دادن احسان در مناسبات

بین‌المللی، سیاست انسانی و الهی را جایگزین سیاست قدرت و منفعت رئالیستی ساخته و محیط آنارشیک و همراه با بی‌اعتمادی را که در آن همگان در جستجوی قدرت‌اند (Morgenthau, 1949, p. 17)، به محیط قابل اعتماد تبدیل می‌سازد. افزون بر این، تلاش برای ایجاد صلح و امنیت پایدار بین‌المللی و رفاه جامعه بشری، مصداق احسان و اجرای عملی رسالت دعوت اسلامی است که ماهیت هم‌زیستی را در محیط بین‌المللی تقویت می‌کند.

۳-۳. محیط تعارضی

برخی از نویسندگان با استناد به اصل جهاد و با تأکید بر طبقه‌بندی جغرافیایی جهان به دارالاسلام و دارالکفر، ماهیت محیط بین‌المللی دولت اسلامی با دولت‌های دیگر را تعارضی و خصمانه تبیین می‌کنند. با توجه به دو دسته آیات قرآن کریم درباره جهاد که آن را به صورت مطلق و مقید مطرح می‌کند، بیشتر مستند قرآنی ایشان آیات مطلق جهاد است؛ زیرا آیات مقید بیشتر جهاد را منوط به شرایط و قیود خاص می‌سازد که بیشتر ماهیت دفاعی به خود می‌گیرد و دفاع به عنوان حق مسلم انسان مورد توافق عمومی است. آیات مقید جهاد ناظر و محدود به شرایط خاص مانند اعمال ظلم بر مسلمانان، ایجاد فتنه در جامعه اسلامی، تجاوز و جنگ علیه مسلمانان، ایجاد ممانعت در برابر دعوت و... می‌باشد. در همه این موارد جهاد ماهیت دفاعی دارد. آیات مطلق جهاد نیز نمی‌تواند ماهیت تعارضی محیط بین‌المللی دولت اسلامی را اثبات نماید؛ زیرا اولاً آنچه به عنوان جهاد ابتدایی یاد شده، به شرایط خاص از جمله حضور پیامبر یا امام معصوم (ع) مقید است و در زمانه ما این نوع جهاد از این نظر منتفی است؛ ثانیاً جهاد همواره مسبوق به دعوت است (شیخ بهایی، ۱۳۱۲، ص. ۱۵۵). در واقع در نسبت‌سنجی میان دعوت و جهاد، دعوت اصل و جهاد ضرورت و برای دفاع از دعوت است (نادیه محمود مصطفی، ۱۹۹۴، ص. ۴)؛ ثالثاً آنچه جهاد ابتدایی نامیده می‌شود، خود ماهیت دفاعی دارد و برای دفاع از حق حیات و اندیشه توحیدی است که از حقوق فطری انسان شمرده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۲، ص. ۶۷). رویکرد تعارضی با استناد به آموزه جهاد، با فلسفه جهاد نیز تعارض دارد. جهاد نه برای قتل نفس غیرمسلمانان، بلکه برای رفع موانع دعوت و هدایت انسان مطرح است (سجادی، ۱۳۹۹، ص. ۸۸). استناد به نشانگان دارالاسلام، دارالحرب و دارالکفر برای بازنمایی محیط تعارضی دولت اسلامی نیز ناتمام است. نخست اینکه تقسیم جهان به دارهای سه‌گانه، نه امری و حیانی، بلکه جعل فقیهان مسلمان است (یزدی، ۱۴۳۰ق)؛ دوم اینکه این طبقه‌بندی ماهیت زمان‌مند دارد؛ زیرا مفهوم دارالحرب تنها در صورت وجود دشمن و لزوم دفع آن مصداق دارد و در غیر این حالت، اصطلاح دارالحرب سالبه به انتفای موضوع است (زحیلی، ۱۳۸۹، ص. ۱۹۴)؛ سوم اینکه این طبقه‌بندی بیشتر به منظور بیان احکام شرعی معاملات و احوال شخصی بیان شده است؛ چنانچه در اکثر منابع فقهی این طبقه‌بندی در باب لقطه یا

سوق المسلمین بیان گردیده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج. ۳۸، ص. ۱۸۲) و در مناسبات بین‌المللی دولت اسلامی به دلیل اصالت مرز اعتقادی، مرزبندی جغرافیایی مورد توجه فقیهان مسلمان قرار نگرفته است (شمس‌الدین و همکاران، ۱۳۸۰، ص. ۱۱۲). برخلاف مفهوم دارالحرب و دارالکفر که بیشتر ناظر به احکام فقهی است، مفهوم «دارالعهد» که ناظر به امضای معاهدات همکاری و متارکه است و «دارالحیاد» که بیانگر موضع بی‌طرفانه دیگر دولت‌ها در شرایط جنگی است، مبنای فقهی محیط هم‌زیستی و نه تعارضی را رقم می‌زند. مهم‌تر از همه اینکه در مورد تعریف و شاخص‌های دارالاسلام و دارالکفر نیز ابهام‌های جدی وجود دارد. در بیشتر موارد دارالحرب، دارالشک و دارالکفر به جای همدیگر استفاده شده‌اند (طوسی، ۱۳۸۷، ج. ۸، ص. ۷۳). معیارهایی مانند اکثریت جمعیت (شهید ثانی، ۱۴۲۷ق، ج. ۲)، تسلط و حاکمیت سیاسی (زحیلی، ۱۳۸۹، ص. ۱۶۵)، مالکیت و بنای جغرافیایی توسط مسلمانان (ماوردی، بی‌تا؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۳۴۳) و تطبیق احکام شریعت اسلامی (نجفی، ۱۴۰۴، ج. ۳۸، ص. ۴۸۵؛ شهید اول، ج. ۳، ص. ۷۸)، از رایج‌ترین معیارها در تعریف دارالاسلام است. با توجه به این ابهام‌ها امروزه نمی‌توان تقسیم جغرافیایی فقیهان را برای بازنمایی محیط بین‌المللی دولت اسلامی به کار بست.

از منظر پژوهش حاضر محیط تعارضی در روابط بین‌المللی دولت اسلامی، نه معلول آموزه جهاد و یا تعارض ایمان با کفر، بلکه ناشی از ماهیت سلطه‌گری و سیاست استکباری است. سلب حق فردی، نقض آزادی و کرامت و تحقیر انسان از ویژگی‌های سیاست استکباری است که در گفتمان اسلامی نفی شده است و روابط بین‌المللی را به سوی تقابل و تعارض رهنمون می‌شود. سیاست استکباری سلطه‌گر، کرامت و ارزش انسانی را زیر پا می‌نهد؛ زیرا از نظر عقلی نمی‌توان برای حیات زیر سلطه غیر، ارزشی قایل شد. ارزش حیات انسان به آزادی و استقلال است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج. ۶، ص. ۲۱۹). استکبار با سیاست تحمیل، هویت انسانی را تحقیر می‌کند و این امر خود عامل مهم منازعه در روابط بین‌المللی است. به لحاظ اخلاقی، سلطه‌گری و استثمار یک کشور و تسلط ظالمانه بر یک کشور، تحقیر ملت‌ها و سلب هویت آنهاست (خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۱/۱). روابط استکباری به سلب حق تعیین سرنوشت سیاسی از ملت‌ها می‌انجامد. قدرت استکباری خود را مالک دیگران تلقی می‌کند و به جای دیگران تصمیم می‌گیرد (سیدباقری، ۱۳۹۹، ص. ۲۶۲). با توجه به خصلت‌های سه‌گانه استکبار، تعدی، مداخله‌گری، تحقیر و تحمیل، سیاست استکباری و سلطه‌طلبی، مهم‌ترین عامل منازعه در محیط بین‌المللی است و به همین دلیل «صلح جهان بسته به انقراض مستکبران است و تا این سلطه‌طلبان بر روی زمین هستند، مستضعفان به آرامش خود نمی‌رسند» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۱۱۹). تقابل دایمی میان گفتمان اسلامی و استکباری به تقابل دایمی میان ارزش‌های انسانی با خصلت‌های ضد ارزشی باز می‌گردد. در این محیط، اصل اول دفاع در برابر تجاوز و مبارزه برای از میان رفتن تجاوز و رفتار خصمانه است. بر

خلاف دیدگاه شرق‌شناسان غربی، محیط‌هابزی در روابط بین‌المللی دولت اسلامی، نه زائیده کفر دیگر ملت‌ها، بلکه معلول سیاست خصمانه، سیاست استکباری و تجاوزگری است؛ به همین دلیل در بیان فقیهان دارالحرب بر مخالفانی اطلاق گردیده است که اعتدا و تجاوز مکرر بر قلمرو اسلام داشته‌اند (ابوزه‌ره، ۱۴۱۵ق، ص. ۵۵). در صورت عدم اعتدا و فقدان سیاست جنگی، محیط‌هابزی و منازعه‌آمیز منتفی می‌گردد.

کفر و عدم اعتقاد دیگر ملت‌ها به آیین اسلامی، محیط بین‌المللی را هابزی نمی‌سازد و دولت اسلامی نمی‌تواند به دلیل هویت غیراسلامی دیگران با آنان وارد جنگ و منازعه گردد. در صورت عدم خصومت و نبود سیاست استکباری، دولت اسلامی از ایجاد رابطه نیک مبتنی بر عدالت با دولت‌های غیرمسلمان منع نگردیده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۹، ص. ۳۹۹). در اندیشه اسلامی، سلطه‌طلبی و سیاست استکباری عامل جنگ و منازعه است و نه تقابل کفر و ایمان؛ زیرا قدرت استکباری با مداخله‌جویی و سیاست تحمیل قدرت به تحقیر انسان‌ها می‌پردازد و مقابله با آن مسئولیت انسانی و اسلامی است؛ بنابراین موقف دولت اسلامی با دیگران، بر نوع رفتار آنان وابسته است؛ اگر موضع مسالمت‌آمیز داشتند، با آنان با سلم و صلح رفتار می‌شود و اگر موضع مخالفت و عداوت داشتند، موقف جنگ مطرح می‌شود (ضمیریه، ۱۳۸۶، ص. ۷۱). با توجه به اینکه محیط تعارضی و جنگی، زمینه‌های دعوت اسلامی را تضعیف می‌کند، دولت اسلامی برای انجام این وظیفه مسئولیت دارد تا محیط امن و همراه با همکاری را با دولت‌های غیراسلامی غیرمتحارب فراهم سازد؛ بنابراین اگر مشرکان متعرض پیامبر نمی‌شدند، در برابر دعوتش موضع‌گیری خصمانه نمی‌کردند، به پیروانش ظلم و ستم روا نمی‌داشتند، مسلمانان را از راه حق باز نمی‌داشتند و از وطنشان اخراج نمی‌کردند، جنگی صورت نمی‌پذیرفت (فضل‌الله، ۱۴۴۱ق، ص. ۱۲۰). امروزه نیز در روابط بین‌الملل آنچه موجب منازعه می‌گردد، سیاست استکباری است و محیط بین‌المللی دولت اسلامی در قبال دولت‌های استکباری، محیط‌هابزی و همراه با منازعه است. این منازعه با پایان سیاست استکباری، پایان می‌یابد؛ به همین دلیل در بیان بیانگذار نظام جمهوری اسلامی ایران، محور سیاست استکباری از پیش شرط‌های استقرار صلح جهانی پایدار عنوان گردیده است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۱۱۹).

۴. نتیجه‌گیری

این پژوهش با تأکید بر اهمیت ماهیت محیط بین‌المللی در نظریه‌های روابط بین‌الملل، تلاش کرد ماهیت محیط بین‌المللی را از منظر فقه سیاسی اسلام بررسی نماید. نویسنده ضمن مرور و نقد دیدگاه‌های تعارضی و هم‌زیستی که تنها بر بعد منازعه‌آمیزبودن یا صلح‌طلبانه محیط بین‌الملل از دیدگاه اسلام تأکید می‌کنند، این فرضیه را به بحث گذاشت که از دیدگاه فقه اسلامی محیط بین‌المللی دارای

ماهیت سه‌گانه است که بر محور سه مفهوم بنیادین «امت»، «عدالت» و «عداوت» صورت‌بندی می‌شود. محیط بین‌المللی دولت اسلامی با دیگر دولت‌های اسلامی بر مبنای مفهوم امت در وضعیت همکاری و اخوت اسلامی تعریف می‌شود؛ با دولت‌های غیرمسلمان غیرمتحارب بر اساس اصل هم‌زیستی بازنمایی می‌شود و با دولت‌های غیراسلامی متحارب و استکباری به دلیل نقض ارزش‌های انسانی مانند عدالت، آزادی، کرامت و برابری انسان، ماهیت تقابلی و عدوانی به خود می‌گیرد. در ادامه قواعد فقهی مانند عدالت، آزادی، نظم، تعاون و احسان به عنوان مبانی فقهی رابطه هم‌زیستی با دولت‌های غیراسلامی غیرمتحارب بررسی گردید. درنهایت از منظر فقه سیاسی احترام و التزام دولت‌ها و انسان‌ها به ارزش‌های فطری انسانی، سبب ایجاد محیط هم‌زیستی و همکاری در روابط بین‌المللی است و نقض این ارزش‌ها توسط سیاست استکباری، محیط تعارضی و هابزی را شکل می‌دهد. از منظر این نوشتار محیط بین‌المللی تعارضی با کشورهای استکباری ناشی از ماهیت سیاست سلطه است که به نقض کرامت انسانی، عدالت اجتماعی و ارزش‌های انسانی و تحقیر انسان می‌انجامد. نفی این سیاست در روابط بین‌المللی از پیش شرط‌های استقرار صلح و همکاری پایدار در نظام بین‌المللی است.

منابع

قرآن کریم.

- ابو زهره، م (۱۴۱۵ق). *العلاقات الدولية في الاسلام*. قاهره: دار الفكر العربي.
- ازهری، م. (۱۴۲۱ق). *تهذيب اللغة*. (ج. ۴). بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- جعفری یزدی، م. ت. (۱۳۷۲). *شرح نهج البلاغه*. (ج. ۲). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جکسون، ر.؛ سورنسون، گ. (۱۳۹۴). *درآمدی بر روابط بین‌الملل*. ترجمه م. ذاکریان و همکاران. تهران: بنیاد حقوقی میزان.
- جوادی آملی، ع. (۱۳۸۸ الف). *اسلام و روابط بین‌الملل*. قم: انتشارات اسراء.
- جوادی آملی، ع. (۱۳۸۸ ب). *تسليم: تفسير قرآن کریم*. (چاپ ششم). قم: انتشارات اسراء.
- جوادی آملی، ع. (۱۳۸۹). *انتظار بشر از دین*. (چاپ ششم). قم: انتشارات اسراء.
- جوهری، ا. (۱۳۱۰). *الصحيح*. ا. عبدالغفور عطاء (مترجم). (ج. ۵). بيروت: دارالعلم للملایین.
- خامنه‌ای، س. ع. (۱۳۸۷/۰۱/۰۱). *بیانات در اجتماع زائران و مجاوران حرم رضوی*. قابل دسترس در: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3424>
- خمینی، س. ر. (۱۳۷۸). *صحیفه امام*. (ج. ۱۰، ۱۲، ۶، ۲). تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی.
- دهقانی فیروزآبادی، س. ج. (۱۳۸۹). *مبانی فرانظری نظریه اسلامی روابط بین‌الملل*. روابط خارجی، ۲(۶)، صص. ۹۶-۴۹.
- راغب اصفهانی، ح. (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*. سوریه: الدار الشامیه.
- زحیلی، و. (۱۳۸۹). *آثار جنگ در فقه اسلامی*. ع. بینش (مترجم). قم: زمزم هدایت.
- سبحانی تبریزی، ج. (۱۳۸۶). *مدخل مسائل جدید در علم کلام*. (چاپ سوم). قم: انتشارات توحید.
- سجادی، س. ع. (۱۳۹۹). *دیپلماسی در اسلام*. کابل: دانشگاه خاتم النبیین.
- سعیدی، ر. (۱۳۹۴). *چشم‌انداز رهایی بشر در نظریه اسلامی و نظریه انتقادی روابط بین‌الملل*؛ رویکرد تطبیقی. *مطالعات انقلاب اسلامی*، شماره ۴۰، صص. ۴۸-۲۷.
- سیدباقری، س. ک. (۱۳۹۹). *آزادی سیاسی از منظر قرآن کریم*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شکوری، ا. (۱۳۷۷). *فقه سیاسی اسلام*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شمس‌الدین، م. م.؛ آیت‌الله‌زاده شیرازی، م. (۱۳۸۰). *جامعه سیاسی اسلامی: مبانی فقهی و تاریخی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شهید ثانی، ز. (۱۴۲۷ق). *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*. (ج. ۲). قم: دار التفسیر.
- شیخ بهایی، ب. م. (۱۳۱۲). *جامع عباسی*. بی‌نا.
- صادقی، م. ه.؛ میرزایی، م. (۱۳۹۸). *دامنه تأثیر قاعده احسان. حقوق اسلامی*، شماره ۶۰، صص. ۱۱۷-۱۴۳.
- صدر، م. ب. (۱۴۰۰). *المدرسة القرآنية؛ التفسير الموضوعی والتفسير التجزیة فی القرآن الکریم*. بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
- صدر، م. ب. (۱۴۱۰ق). *اقتصادنا*. در: *المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمدباقر الصدر*. (ج. ۱۰). بيروت: دار التعارف للمطبوعات.

- صفری، ا. (۱۳۹۵). تبیین گسترده و ناکارایی استقلال‌ی قاعده احسان. *فقه اهل بیت*، شماره ۸۷، صص. ۱۷۹-۲۰۵.
- ضمیریه، ع. (۱۳۸۶). *العلاقات الدولية فی الاسلام*. شارجه: جامعة الشارقة.
- طباطبایی، س.م.ح. (۱۳۷۰). *المیزان*. (ج. ۲؛ چاپ پنجم). ترجمه م.ت. مصباح. قم: بنیاد علمی علامه طباطبایی.
- طباطبایی، س.م.ح. (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. (ج. ۵). بیروت: مؤسسه اعلی.
- طباطبایی، س.م.ح. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان. (ج. ۲، ۱۹؛ چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، م. (۱۳۸۷). *المبسوط فی فقه الامامیه*. (ج. ۳، ۸). تهران: مکتبه المرتضویه.
- علی دوست، ا. (۱۳۸۷). قرآن کریم و قاعده احسان. *حقوق اسلامی*، شماره ۱۷، صص. ۷-۳۸.
- عمید زنجانی، ع.ع. (۱۳۷۹). *فقه سیاسی حقوق معاهدات و دیپلماسی در اسلام*. تهران: انتشارات سمت.
- فضل الله، م.ح. (۱۴۱۹ق). *من وحی القرآن*. (ج. ۸، ۲۲). بیروت: دار الملائک.
- فضل الله، م.ح. (۱۴۴۱ق). *أسلوب الدعوة فی القرآن*. بیروت: دار الملائک للطباعة والنشر والتوزیع.
- قربانی مقدم، م. (۱۴۰۰). قاعده تعاون براساس نگرش فقه حکومتی. *حکومت اسلامی*، شماره ۹۹، صص. ۷۴-۷۵.
- قطب، س. (۱۴۱۵ق). *فی ظلال القرآن*. بیروت: دار شروق.
- کاویانی، م. (۱۴۰۳). مروری بر روش استنباطی، به عنوان یک روش پژوهش کیفی و کاربست آن. *مطالعات اسلام و روان‌شناسی*، ۱۸ (۳۴)، صص. ۹۳-۱۱۵.
- کلینی، م. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. (ج. ۲؛ الطبعة الرابعة). ع.ا. غفاری و م. آخوندی (المصحح). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- لیتل، ر.؛ اسمیت، م. (۱۳۸۹). *دیدگاه‌ها درباره سیاست جهان*. ع.ر. طیب (مترجم). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ماوردی، ع. (بی تا). *الاحکام السلطانیة*. مصر: دارالحدیث.
- مراغی، م.ع. (۱۴۱۷ق). *العناوین الفقهیة*. (ج. ۲). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- مطهری، م. (۱۳۸۹). *علل الهی*. قم: صدرا.
- مکارم شیرازی، ن. (۱۳۹۰). *پیام قرآن؛ حکومت اسلامی*. (ج. ۱۰؛ چاپ ششم). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ن. (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. (ج. ۴، ۲؛ چاپ دهم). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- منتظری، ح.ع. (۱۳۸۳). *رساله حقوق*. تهران: سرای.
- مودودی، ا. (بی تا). *الجهاد فی سبیل الله*. لاهور: دار العربیة للدعوة الاسلامیه.
- موسوی بجنوردی، س.م. (۱۳۷۹). *قواعد فقهیه*. (ج. ۱). تهران: مؤسسه عروج.
- میلر، د. (۱۳۸۶). *فلسفه سیاسی*. ب. دارالشفا (مترجم). تهران: نشر ماهی.
- نادیه محمود مصطفی، ع.ا. (۱۹۹۴). *العلاقات الدولية فی الاسلام*. بیروت: المعهد العالمی للفکر الاسلامی.
- نجفی، م.ح. (۱۴۰۴ق). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*. (ج. ۳۸؛ چاپ هفتم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- هاشمی شاهرودی، س.م. (۱۴۲۳ق). *فرهنگ فقه؛ مطابق مذهب اهل بیت*. (ج. ۷). قم: مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی.
- یزدی، م. (۱۴۳۰ق). *دارالاسلام ودارالحرب*. قم: بی نا.

References

The Noble Quran.

- Abū Zahra, M. (1994). *Al-‘Alāqāt al-dawliyya fī al-Islām*. Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī. [In Arabic]
- Alidoost, A. (2008). The Holy Quran and the principle of *ihsān*. *Islamic Law*, (17), p. 7–38. [In Persian]
- Amid Zanjani, A. A. (2000). *Political jurisprudence: Treaty law and diplomacy in Islam*. Tehran: SAMT Publications. [In Persian]
- Azharī, M. (2000). *Tahdhīb al-lugha* (Vol. 4). Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
- Bull, H. (2012). *The anarchical society: A study of order in world politics* (4th ed.). Columbia University Press.
- Bull, H. (2012). *The Anarchical Society: A study of Order in World Politics*. (Fourth Edition). Columbia University Press.
- Clark, I. (2009). *Order and international relations*. Cambridge University Press.
- Dehghani Firouzabadi, S. J. (2010). Meta-theoretical foundations of Islamic international relations theory. *Foreign Relations*, 2(6), p. 49–96. [In Persian]
- Donnley, J. (2000). *Realism and International Relation*. Cambridge University Press.
- Faḍlallāh, M. H. (1998). *Min waḥy al-Qur’ān* (Vols. 8 & 22). Beirut: Dār al-Malāk. [In Arabic]
- Faḍlallāh, M. H. (2019). *Uslūb al-da‘wah fī al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Malāk lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘. [In Arabic]
- Ghorbani Moghaddam, M. (2021). The principle of cooperation based on the perspective of governmental jurisprudence. *Islamic Government*, (99), p. 47–74. [In Persian]
- Hashemi Shahroudi, S. M. (2002). *Farhang-i fiqh: Muṭābiq-i madhhab-i Ahl al-Bayt* (Vol. 7). Qom: Institute of the Encyclopedia of Islamic Jurisprudence. [In Persian]
- Jackson, R., & Sørensen, G. (2013). *Introduction to international relations* (5th ed.). Oxford University Press.
- Jackson, R., & Sørensen, G. (2015). *An introduction to international relations* (M. Zakerian & et al., Trans.). Tehran: Mizan Legal Foundation. [In Persian]
- Jafari Yazdi, M. T. (1993). *Sharḥ Nahj al-Balāgha* (Vol. 2). Tehran: Daftar Nashr-e Farhang-e Islami. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2009a). *Islam and international relations*. Qom: Esra Publications. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2009b). *Tasnim: Commentary on the Holy Qur'an* (6th ed.). Qom: Esra Publications. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2010). *What humanity expects from religion* (6th ed.). Qom: Esra Publications. [In Persian]
- Jawharī, I. (1931). *Al-Ṣiḥāḥ* (A. ‘Abd al-Ghafūr ‘Aṭā, Trans., Vol. 5). Beirut: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn. [In Arabic]
- Kaviani, M. (2024). A review of the inferential-exegetical method as a qualitative research

- method and its application. *Islamic and Psychology Studies*, 18(34), p. 93–115. [In Persian]
- Khamenei, S. A. (2008, January 1). *Remarks at a gathering of pilgrims and residents of the holy shrine of Imam Reza*. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3424> [In Persian]
- Khomeini, R. (1999). *Ṣaḥīfa-yi Imām* (Vols. 2, 6, 10, & 12). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Kulaynī, M. (1986). *Al-Kāfī* (A. A. Ghaffārī & M. Ākhūndī, Eds.; 4th ed., Vol. 8). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Little, R., & Smith, M. (2010). *Perspectives on world politics* (A. R. Ṭayyib, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]
- Makarem Shirazi, N. (1992). *Tafsīr-i Nimūna* (10th ed., Vols. 2 & 4). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Persian]
- Makarem Shirazi, N. (2011). *Payām-i Qurʾān: Islamic government* (6th ed., Vol. 10). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Persian]
- Marāghī, M. 'A. (1996). *Al-ʿAnawīn al-fiqhiyya* (Vol. 2). Qom: Islamic Publication Foundation. [In Arabic]
- Māwardī, A. (n.d.). *Al-Aḥkām al-Sultāniyya*. Egypt: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]
- Mawdūdī, A. (n.d.). *Al-Jihād fī sabīl Allāh*. Lahore: Dār al-ʿArabiyya li-l-Daʿwa al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Mearsheimer, J. J. (2001). *The tragedy of great power politics*. W. W. Norton & Company.
- Miller, D. (2007). *Political philosophy* (B. Daroshafaei, Trans.). Tehran: Nashr-e Māhī. [In Persian]
- Montazeri, H. A. (2004). *Risāla-yi ḥuqūq*. Tehran: Sarāyī. [In Persian]
- Morgenthau, H. J. (1949). *Politics among nations: The struggle for power and peace*. Alfred A. Knopf.
- Motahhari, M. (2010). *Divine justice*. Qom: Ṣadrā. [In Persian]
- Mousavi Bojnourdi, S. M. (2000). *Jurisprudential rules* (Vol. 1). Tehran: Orouj Institute. [In Persian]
- Nādiya Maḥmūd Muṣṭafā, 'A. A. (1994). *Al-ʿAlāqāt al-dawliyya fī al-Islām*. Beirut: International Institute of Islamic Thought. [In Arabic]
- Najafī, M. Ḥ. (1984). *Jawāhir al-kalām fī sharḥ sharāʾiʿ al-Islām* (7th ed., Vol. 38). Beirut: Dār Ihyaʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
- Quṭb, S. (1994). *Fī ṣilāl al-Qurʾān*. Beirut: Dār al-Shurūq. [In Arabic]
- Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥ. (1992). *Mufradāt al-fāz al-Qurʾān*. Syria: Al-Dār al-Shāmiyya. [In Arabic]
- Sadeghi, M. H., & Mirzaee, M. (2019). The scope of the effect of the principle of *iḥsān*. *Islamic Law*, no. 60, p. 117–143. [In Persian]
- Sadr, M. B. (1990). *Iqtisādunā*. In *Al-majmūʿa al-kāmilah li-muʾallafāt al-Sayyid Muḥammad Bāqir al-Ṣadr* (Vol. 10). Beirut: Dār al-Taʾrūf li-l-Maṭbūʿāt. [In Arabic]
- Sadr, M. B. (2021). *Al-Madrasa al-Qurʾāniyya: Al-tafsīr al-mawḍūʿī wa-al-tafsīr al-tajziʿī fī*

- al-Qur'ān al-karīm*. Beirut: Dār al-Ta'āruf li-l-Maṭbū'āt. [In Arabic]
- Saeedi, R. (2015). The prospect of human liberation in Islamic theory and critical international relations theory: A comparative approach. *Islamic Revolution Studies*, (40), p. 27–48. [In Persian]
- Safari, A. (2016). An extensive exposition and the inefficacy of the independent application of the principle of *ihsān*. *Fiqh Ahl al-Bayt*, no. 87, p. 179–205. [In Persian]
- Sajjadi, S. A. (2020). *Diplomacy in Islam*. Kabul: Khatam al-Nabiyyin University. [In Persian]
- Sayyed-Bagheri, S. K. (2020). *Political freedom from the perspective of the Holy Quran*. Qom: Islamic Culture and Thought Research Institute. [In Persian]
- Shahīd al-Thānī, Z. (2006). *Al-Rawḍa al-Bahiyya fī sharḥ al-Lum'a al-Dimashqiyya* (Vol. 2). Qom: Dār al-Tafsīr. [In Arabic]
- Shakouri, A. (1998). *Islamic political jurisprudence*. Qom: Office of Islamic Propagation. [In Persian]
- Shams al-Din, M. M., & Ayatollahzadeh Shirazi, M. (2001). *The Islamic political society: Jurisprudential and historical foundations*. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
- Shaykh Bahā'ī, B. M. (1933). *Jāmi'-'i 'Abbāsī*. [N.p.]. [In Persian]
- Smith, S. & et al. (2005). *Power in global governance*. Cambridge: Cambridge University Press
- Sobhani Tabrizi, J. (2007). *An introduction to new issues in theology* (3rd ed.). Qom: Tawhid Publications. [In Persian]
- Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (1991). *Al-Mīzān* (5th ed., Vol. 2; M. T. Mesbah, Trans.). Qom: Allameh Tabataba'i Academic Foundation. [In Persian]
- Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (1995). *Translation of Tafsīr al-Mīzān* (5th ed., Vols. 2 & 19). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
- Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (2011). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* (Vol. 5). Beirut: Al-A'lamī Institute. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (2008). *Al-Mabsūṭ fī fiqh al-Imāmiyya* (Vols. 3 & 8). Tehran: Al-Maktaba al-Murtaḍawiyya. [In Persian]
- Wendt, A. (1999). *Social theory of international politics*. Cambridge University Press.
- Yazdī, M. (2009). *Dār al-Islām wa-Dār al-Ḥarb*. Qom: [N.p.]. [In Persian]
- Zamiriyeh, A. (2007). *Al-'Alāqāt al-dawliyyah fī al-Islām*. Sharjah: University of Sharjah. [In Arabic]
- Zoheili, V. (2010). *The effects of war in Islamic jurisprudence* (A. Binesh, Trans.). Qom: Zamzam-e Hedayat. [In Persian]