پژوهش‌های فقهی، دورهٔ ۱۴، شمارهٔ ۳، پاییز۱۳۹۷
صفحات ۶۰۶-۵۸۱

اصول و قواعد بنیادین فقهی حاکم بر مذاکره

مهدی موحدی‌نیا[۱*]، علی مظهر قراملکی[۲]، سید محمد حسینی[۳]

۱. دانش‌آموختهٔ دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران
۲. استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران
۳. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۶/۶/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۸/۲)

چکیده

یکی از مسائل کنونی دولت اسلامی، رفع اختلافات بین‌المللی، از طریق مذاکره است. آنچه در این زمینه با خلأ پژوهشی مواجه هستیم تبیین گسترهٔ مذاکره با دول غیرمسلمان و پایبندی به آن بر اساس مبانی و قواعد فقه است. در مقالهٔ پیش‌رو با بهره‌گیری از روش تحلیلی و توصیفی، در صدد تبیین ماهیت و آثار اصول و قواعد فقه حاکم بر مذاکره، با تکیه بر دیدگاه تکلیف‌گرایانه بوده‌ایم. بر اساس یافته‌های تحقیق، در فقه امامیه نهاد مذاکره، جزو عناوین اولیهٔ ضروری است نه ثانویهٔ اضطراری. اصول و قواعد بنیادین فقهی مذاکره از جمله قاعدهٔ نفی تسلط و قاعدهٔ تناسب رفتاری، اصل عزت، حکمت و مصلحت عقلایی، حاکی از مذاکرهٔ فعال نه منفعل هستند. مذاکرهٔ فعال در دیدگاه تکلیف‌گرایانه ریشه دارد. بر مبنای این دیدگاه فقهی، برای تحقق عمل به تکلیف در شرایط ویژهٔ مذاکره با دشمنان باید از سوی مذاکره‌کنندگان اسلامی، تاکتیک‌های منعطف و نرمی در فرآیند مذاکره اتخاذ شود تا دول غیرمسلمان نتوانند با طراحی وضعیتی، محدودیت‌ها و تحریم‌هایی را بر کشور اسلامی تحمیل کنند.

واژه‌های کلیدی

اصول مذاکره، تکلیف‌گرایی، دیپلماسی، قواعد فقه، مذاکره.

* نویسندهٔ مسئول رایانامه : movahhedinia@gmail.com

Archive of SID
www.SID.ir

مقدمه

با شکل‌گیری جامعه و **حکومت** اسلامی از عصر پیامبر (ص) تاکنون، ضرورت‌ها و مسائل مختلف و متعددی در حوزهٔ حکومت و دولت پیش روی نظام سیاسی اسلام قرار گرفته است که تعیین تکلیف و صدور حکم در این زمینه از چالشی‌ترین مسائل فقه بین‌الملل تلقی می‌شود. از جملهٔ مهم‌ترین این مسائل، مذاکره با دولت‌های غیرمسلمان و به اصطلاح مذاکرات برون‌دینی است. اگرچه این مسئله در صدر اسلام و مقارن با عصر تشریع، صورتی ابتدایی داشت؛ با پیشرفت جوامع و تغییر ساختارهای سیاسی و تحولات دولت و حکومت، پیچیده‌تر شد؛ تا جایی که امروزه در عرصهٔ روابط بین‌الملل، نهادهایی مانند وزارت خارجه، سفارتخانه‌ها و سازمان‌های بین‌المللی شکل گرفته‌اند. وظیفهٔ این نهادها، شکل‌دهی و مدیریتِ تعامل دولت‌ها با یکدیگر است. مهم‌ترین کانال تعامل دولت‌ها و کشورها با یکدیگر فرآیند مذاکره است. اولین پرسش اصلی در پژوهش این است که آیا مسئلهٔ مذاکره با دول و ملل غیرمسلمان از منظر فقه اسلامی جزو امور اضطراری (عنوان ثانوی) صرفاً برای رفع معضلات عارض‌شده و مبتنی بر مصالح مقطعی است یا اینکه امری ضروری (عنوان اولی) و متعارف محسوب می‌شود؟ در مرحلهٔ بعد، با این مسئله مواجهه هستیم که از این دیدگاه که قواعد و اصول فقهی متعددی[1] در فرآیند مذاکره نقش‌آفرینی می‌کنند و کاملاً با یکدیگر متعامل و مکمل هستند، کدام قواعد فقهی نسبت به سایر اصول و قواعد، از قدرت کنترل‌کنندگی و فرادستی بیشتری برخوردار است. بر همهٔ اصول و قواعد فقهی زیربنایی مذاکرهٔ اسلامی حاکم است و محور و جهت نهایی تمام سیاستگذاری‌ها باید به‌سمت تحقق تام این اصول و قواعد باشد. به‌عنوان مثال رعایت فرادستانهٔ قاعدهٔ مصلحت ایجاب می‌کند که همزمان و با ظرافت، مصالح امت اسلامی و

۱. از جملهٔ اصول و قواعد فقه مذاکره عبارتند از: اصل وفای به عهد، اصل حفظ نظام، اصل عدم اعتماد، اصل مکتوب بودن نتایج مذاکره، قاعدهٔ نفی سبیل، قاعدهٔ صلح، قاعدهٔ لزوم، قاعدهٔ میسور، قاعدهٔ تزاحم، قاعدهٔ دفع افسد به فاسد، قاعدهٔ ضرورت و اضطرار، قاعدهٔ میسور و تسامح، قاعدهٔ نفی عسر و حرج، قاعدهٔ لاضرر، قاعدهٔ مقابله‌به‌مثل، قاعدهٔ تولّی و تبری، قاعدهٔ تقیه و قاعده الزام و...

Archive of SID

www.SID.ir

منافع ملی تجمیع شود و با لحاظ مصلحت «حفظ نظام»، و «قاعدهٔ میسور»، و «تـزاحم»، تـا حد ممکن و مقدور زمینهٔ تأمین مصالح امت اسلامی فراهم آیـد. در حقیقـت رعایـت سـه قاعدهٔ اخیر، ملاک و شاخص خوب و کارگشایی برای ایجاد تعادل لازم در تـأمین مصـالح امت اسلامی و منافع ملی است و از تزاحم ایـن دو اولویـت و مصـلحت مهـم جلـوگیری می‌کند. از سوی دیگر بنا بر دیدگاه تکلیف‌گرای امـام خمینـی (ره) در فقـه سیاسـی کـه از نظریات فقهی و اصولی ایشان از جمله نظریهٔ «خطابـات قـانونی» قابـل‌اصـطیاد اسـت، بـه تحلیل اصول و قواعد بنیادین فقهی حاکم بر مـذاکرات مـی‌پـردازیم. در چنـد سـال اخیـر بررسی، نقد و تحلیل فقهی فرآیند مذاکره با دول غیرمسلمان و گسترهٔ تعهد و عمـل بـه آن بعد از مذاکره، به یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های کشور تبدیل شده و محل اخـتلاف بسـیاری از صاحب‌نظران است. به‌نظر می‌رسد دلیل عمدهٔ این اختلافات، نبود یک مجموعـهٔ قواعـد فقه به‌ویژه قواعد فقه بنیادین و فرادستانهٔ ناظر بـه احکـام قبـل، حـین و بعـد از مـذاکره و معاهده با دول غیرمسلمان است؛ امری که نهایتـاً بـه اعمـال سـلیقه‌هـای فـردی و مواضـع مقطعی و اکتفا به کشف مصالح و ضرورت‌های موردی و جزیی منجر می‌شود. از این‌رو، با عنایت به جایگاه و نقش مذاکره در شکل‌گیری روابط بین‌المللـی و تعامـل بـا دولـت‌هـای غیرمسلمان، واکاوی و تحلیل اصول و قواعد بنیادین فقهی مـذاکره از ضـرورت و اهمیـت ویژه‌ای برخوردار است.

مفهوم دیپلماسی مذاکره

دیپلماسی در دو مفهوم خاص و عام استعمال شده است: مفهوم خاص و محدود آن، به شیوهٔ مسالمت‌آمیز سیاسی در حل و فصل منازعات بین‌المللی اطلاق می‌شود که علی‌الاصول در نقطهٔ مقابل بهره‌گیری از روش‌های قهرآمیز نظامی قرار می‌گیرد (اخوان کاظمی، ۱۳۹۲: ۶) ولی در شکل عام و گستردهٔ آن به‌معنای مدیریت سیاست خارجی است که طی آن تمامی اقداماتی را که یک دولت در روابط خارجی خود در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، تجاری، مالی، فناورانه، امنیتی و نظامی انجام می‌دهد، شامل می‌شود؛ به‌عبارت دیگر، تحت

Archive of SID

www.SID.ir

این شرایط، دیپلماسی همهٔ الگوهای رفتاری یک دولت را در عرصهٔ روابط بین‌الملل پوشش می‌دهد. در تعریف جامع‌تری، دیپلماسی عبارت است از مجموعهٔ روش‌ها، فنون، تدابیر و اعمال و وظایفی که دولت‌ها اغلب با استفاده از روش‌های مسالمت‌آمیز برای دستیابی به حداکثر توافق و تفاهم در میان انبوه اختلافات صحنهٔ بین‌المللی و حفظ منافع ملی و اجرای سیاست خارجی به‌کار می‌گیرند یا به تعبیر دیگری دیپلماسی، هنر و قابلیت هدایت روابط بین دولت‌هاست که باید از طرف مجریان سیاست خارجی در عرصه‌های مختلف بین‌المللی به منصهٔ ظهور و فعلیت برسد (ابوالوفا محمد، ۱۳۹۰: ۱۲۹). علی‌القاعده در ماهیت دیپلماسی، به دو بعد سیاستگذاری و پیشبرد اهداف سیاست خارجی توجه می‌شود. سیاستگذاری زیربنا و موتور محرکهٔ رفتار دیپلماتیک کشورها تلقی می‌شود و در واقع تا حدی به‌علت ناهمگونی اهداف نظام سیاستگذاری در کشورهای مختلف، رفتار خارجی کشورها با یکدیگر تفاوت دارد. به این‌ترتیب، دیپلماسی همان بعد اجرای سیاست خارجی بوده و طراحی و تدوین سیاست خارجی وظیفهٔ سیاستمداران است که با اتکا به مؤلفه‌های متعددی چون مبانی فکری «واحد سیاسی» ماهیت نظام بین‌الملل، نحوهٔ نگرش هیأت حاکمه، توانایی‌ها و امکانات واحد سیاسی، نیازهای عینی جامعه، موقعیت جغرافیایی و فرهنگ سیاسی جامعه پایه‌ریزی می‌شود (رک: آقایی، ۱۳۸۷: ۱۰۶). مجموع این تعریف‌ها را می‌توان این‌گونه دسته‌بندی و تحلیل کرد: «بر اساس هدف اصلی، دیپلماسی عبارت است از "فن حل‌وفصل مسائل و مشکلات بین‌المللی و اختلافات کشورها به طریق مسالمت‌آمیز" بر مبنای کارکرد، دیپلماسی به‌صورت "فن مدیریت اداره" و تنظیم سیاست خارجی و روابط بین‌الملل از طریق مذاکره تعریف می‌شود و با توجه به کارگزاران نیز، دیپلماسی به‌عنوان "هدایت و مدیریت تعاملات و مناسبات میان کشورهای دارای حاکمیت از طریق نمایندگان آنان" تعریف می‌گردد» (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۸: ۶۷). دیپلماسی اجبار نوع دیگری از دیپلماسی در دنیای معاصر به‌ویژه با حاکمیت نظام سلطه است که در آن، کشور «الف» از حربه‌هایی همچون تشویق، ترغیب، تهدید، فشار و حتی تهاجم نظامی محدود، به‌عنوان جایگزینی برای جنگ و نیل به اهداف و خواسته‌های خود در رابطه با کشور «ب» استفاده

Archive of SID

www.SID.ir

می‌کند (خالوزاده، ۱۳۹۱: ۶۱). تحریم به‌عنوان بارزترین مصداق دیپلماسی اجبار، سیاست تنبیهی است در برابر دولت‌ها، که از یکسو به حوزهٔ دیپلماسی مربوط و از سوی دیگر، نوعی اعلان جنگ غیرمستقیم علیه کشور مورد تحریم محسوب می‌شود. یکی از مهم‌ترین راهبردهای دیپلماسی، مذاکره است. معادل واژهٔ مذاکره در عربی، المفاوضه است. البته در آن حقوق و اختیارات دو طرف، مانند دو شریک برابر است یا گردهمایی و تبادل آرا برای کسب دانش در آن مد نظر قرار می‌گیرد (طریحی، ۱۴۰۸، ج ۳: ۴۳۷). در اصطلاح علوم ارتباطات، مذاکره فرآیندی است که طی آن، به‌منظور رسیدن به توافق بر سر یک مبادله یا یک نفع مشترک، در حالی‌که منافع متعارضی وجود دارد، ظاهراً پیشنهادهایی مطرح می‌شود و این رویارویی پیشنهادهای صریحی است که مذاکره را از چانه‌زنی ضمنی و دیگر اشکال رفتار مبنی بر ستیز جدا می‌کند (بارستون، ۱۳۷۹: ۱۰۵). برخی از فقهای اهل سنت مذاکره را چنین تعریف می‌کنند:«مذاکره نوعی رفتار کردن و حرف زدن است که به توافق بینجامد» (زحیلی، ۱۹۸۵: ۷). پس در میان گذاشتن مسائلی که نفع مشترک دارد و به‌نوعی به توافق می‌انجامد، مذاکره است؛ بدین‌وسیله دو یا چند دولت می‌کوشند در یکدیگر نفوذ کنند و به این‌ترتیب قدرت خود را بر دیگری اعمال کنند و از راه اعمال قدرت به نوعی سازش و توافق دست یابند. اعمال قدرت در جمیع حالات یکسان نیست و منوط به میزان قوّه و قدرتی است که طرف مقابل در اختیار دارد (رک: عبدالونیس شتا، ۱۴۱۷: ۱۴؛ آقایی، ۱۳۸۷: ۱۷۴). هدف از مذاکره رسیدن به توافق جامعی بین اطراف مذاکره است که اختلاف یا ابهام موجود را بدون توسل به زور و با حفظ اصل احترام متقابل و رعایت عدالت حل کنند. مذاکرات در فضای روابط بین‌الملل عصر کنونی نیز بر تعریف‌های ارائه‌شده انطباق دارد، ولی مذاکرهٔ مصطلح سیاسی و حقوقی به معنای امروزی، با ادبیات سیاسی پیامبر اسلام (ص) و اهل بیت (ع) متفاوت است. منظور از دیپلماسی مذاکرهٔ پیامبر اسلام (ص)، فعالیت‌هایی است که آن حضرت (به‌عنوان رئیس حکومت) و نمایندگان و سفرای منتخب او، در راه نیل به مقاصد و ادای وظایف سیاسی دولت اسلامی و تحقق بخشیدن به خط‌مشی‌های کلی اسلام در زمینهٔ سیاست خارجی و همچنین پاسداری از حقوق و منافع دولت اسلامی در میان قبایل و

Archive of SID

www.SID.ir

گروه‌های دینی و دولت‌های غیرمسلمان در خارج از قلمرو حکومت اسلامی انجام می‌دادند (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۱۶). ماهیت بخش اعظمی از مکاتبات و مذاکرات رسول خدا (ص) دعوت به اسلام است. این یعنی مذاکره به معنای امروزی نبود و از نظر فقهی می‌توان صرفاً آن را دعوت تلقی کرد و مرحلهٔ قبل از جهاد محسوب می‌شود (حلی، بی‌تا: ۸۰). غالب مذاکره‌های اهل بیت (ع) نیز که در تاریخ اسلام از آنها یاد می‌شود، شکل و ماهیت مناظره، گفت‌وگو، تبلیغ، نصیحت[1] و ... دارند نه مذاکره. اما در ادبیات مصطلح کنونی، مذاکره به‌معنای امتیاز دادن در مقابل امتیاز گرفتن و به تعبیر عامیانه مذاکره عرصهٔ بده‌بستان است و این حالت زمانی رخ می‌دهد که یک انتخاب، مستلزم از دست دادن سود یا امتیازی باشد و فرد در ازای انتخاب خود، این از دست دادن را به‌حساب آورد و بپذیرد. موارد معدودی از مذاکرات معصومین (ع)، به مفهوم امروزی مذاکره هستند؛ از جمله صلح حدیبیه، مذاکره با نمایندگان قبیلهٔ ثقیف (مذاکره غیرمستقیم) و مذاکره در جریان حکمیت (رک: منقری، ۱۳۷۰: ۱۱۷؛ ابن‌واضح یعقوبی، ۱۳۷۳: ۱۶۸). از این‌رو مذاکرات برون‌دینی کنونی و از جمله مذاکرهٔ ۵+۱ و ایران از لحاظ تاریخی و فقهی با مذاکرات صدر اسلام انطباق‌پذیر نیست.

مذاکره؛ حکمی اولیه (ضروری) یا عنوانی ثانوی (اضطراری)

مشهور فقها، عنوان اولی و ثانوی را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «عنوانی که در موضوع دلیل اخذ شده، گاهی عنوانی ثابت برای آن موضوع است که به آن عنوان اولی می‌گویند و گاهی این عنوان از چیزهای عارضی است که بعضی اوقات بر آن موضوع، بار می‌شود و حکم آن را تغییر می‌دهد که عنوان ثانوی گفته می‌شود»[2] (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵: ۴۹۸). منظور از عناوین ضروری، اموری هستند که نظام اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جامعه به

۱. بدون تردید مذاکرات امام حسین (ع) با عمربن سعد، شکل و ماهیت نصیحت را دارد و به مذاکره با دول غیرمسلمان انطباق‌پذیر نیست (ابن طاووس، ۱۳۴۸: ۹۸).

۲. «العنوان المأخوذ فی الموضوع قد یکون عنوانا ثابتا له مع قطع النظر عن العوارض و الطوارئ التی یتغیر الأحکام بها، فیسمی عنوانا أولیا، و اخری یکون من العوارض و الطوارئ التی قد یلحقها و یتغیر بها حکمه، فیسمی عنوانا ثانویا».

Archive of SID

www.SID.ir

آن متکی و در حالت اولیه، عادی و اختیاری، تحقق آن برای وصول به کمال مطلوب اجتناب‌ناپذیر است. اما اضطرار، وضعیتی ناشی از حادثه‌ای پیش‌بینی‌نشده و خارج از قدرت مکلف محسوب می‌شود و مضطر کسی است که هیچ راه‌حل معقول دیگری پیش‌رو نداشته باشد و توسل به اضطرار نباید موجب بروز خطر بزرگ‌تر شود (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۳: ۸۴). «عناوین اولی و ثانوی» اموری نسبی هستند. وقتی حکمی بر عنوانی از موضوعات بار می‌شود، اگر بدون عنایت و نظر به عنوان دیگری لحاظ شود، آن را حکم اولی می‌نامند؛ اما چنانچه حکم یک عنوان که بر ذاتی رفته است، با فرض اینکه عنوان دیگری نیز بر همین ذات وجود دارد، بار شود، آن حکم ثانوی است (یزدی، ۱۳۶۴: ۸۶). به باور شیخ طوسی، اضطرار، استثنایی بر تکالیف مکلف است و هنگامی مصداق پیدا می‌کند که خطر عمده‌ای رخ دهد. آنگاه برای رفع خطر، «حرام» حرمت خود را نسبت به مکلف از دست می‌دهد و گاه به‌صورت واجب نیز درمی‌آید (رک: طوسی، ۱۴۱۶، ج ۲: ۵۴۲). به‌این‌ترتیب، اولاً اضطرار زمانی قابل‌استناد است که برای رهایی از آن، راه معقولانهٔ دیگری جز نقض تعهدات وجود نداشته باشد؛ ثانیاً فقط در مورد نجات جان افراد باشد (رک: نجفی، ۱۴۲۹، ج ۵: ۸۶). دربارهٔ ماهیت فقهی اضطرار و تفاوت آن با «ضرورت» باید گفت که بدون تردید، در فقه اسلامی اضطرار، استثنایی بر تکالیف فقهی است» (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۷). دلیل اضطرار تا اندازهٔ لازم و تا رفع دشواری مستند است؛ یعنی به‌محض برطرف شدن اضطرار و بازگشت اوضاع به حالت عادی، تکالیف اولیه نسبت به مکلف بازمی‌گردد. به این‌ترتیب ضروریات در نقطهٔ مقابل اضطراریات قرار می‌گیرند، چرا که به‌طور اختیاری و عادی و نه در اثر اجبار و ناچاری و اضطرار مورد ابتلا هستند. امام خمینی (ره) بین اضطرار و ضرورت تفاوت قائل شده‌اند: «ضرورت به‌حسب مورد، اعم از اضطرار است. چه‌بسا انسان به چیزی اضطرار ندارد، ولی ضرورت اقتضای انجام آن را دارد؛ مثل‌اینکه انجام ندادن آن کار موجب زیان رسیدن به سرزمین مسلمین یا حاکم اسلامی یا سبب هتک حرمت شخصیت محترمی شود» (امام خمینی، ۱۴۲۱: ۳۳). در این مورد، می‌توان به هدنه به‌عنوان قرارداد بین‌المللی اسلامی ترک مخاصمه اشاره کرد که

Archive of SID

www.SID.ir

ضرورتی در تعامل مسالمت‌آمیز و کم‌هزینه بین دولت اسلامی و دول غیرمسلمان محسوب می‌شود و قول به اضطراری بودن آن منطقی به‌نظر نمی‌رسد، برخلاف دادن امتیاز به دشمن در وضعیتی که مسلمین در ضعف شدید قرار دارند. به‌نظر می‌رسد که قاعدهٔ اضطرار، با وجود نزدیکی آن به ضرورت، تاب گسترش به مفاهیم فوق را نداشته باشد، در حالی‌که ضرورت چنین ظرفیتی را داراست (رک: عظیمی شوشتری، ۱۳۸۷: ۱۲۸). بر حاکم اسلامی لازم است که در مرحلهٔ اول، مانع از تحقق عناوین ثانویه و ترک احکام اولیه شود و در مرحلهٔ بعد، به‌دقت، تحقق عناوین ثانویه را بررسی کند. چه‌بسا در شرایطی که گمان تحقق حرج و ضرر و... هست، اساساً تحقق عنوان ثانوی، موهوم و غیرحقیقی باشد. اما اگر شرایط منتهی به عروض عناوین ثانویه شد، بنا بر قول مشهور، ادلهٔ احکام ثانویه بر ادلهٔ احکام اولیه حاکمند؛ اما در عین‌حال این حکومت دائمی نیست و احکام ثانویه علی‌الاطلاق رافع همهٔ محرمات اولی نیستند؛ بلکه احکام اولی بسیار مهم، استثنا شده‌اند و این مستثنیات به‌لحاظ اینکه عناوین ثانویه برای شخص حاکم یا برای عموم مردم پیدا شده، متفاوت است که وظیفهٔ اصلی فقیه حاکم، بررسی ادلهٔ شرعی و تشخیص درجهٔ اهمیت احکام خواهد بود تا اگر آن حکم اولی موردنظر، جزو احکام اولیهٔ بسیار مهم است، آن را اجرا کند؛ اما اگر آن حکم اولی، جزو احکام عادی باشد، آن را به‌دلیل عروض عناوین ثانوی، موقتاً ترک کند و کنار بگذارد (لک‌زایی و صادقیان، ۱۳۹۵: ۸۶).

حال باید بررسی و تحلیل کرد که آیا اقدام به مذاکره با دول غیرمسلمان ناشی از اضطرار و ناچاری است یا اینکه ضرورت و نیاز اجتناب‌ناپذیری در دنیای کنونی به‌شمار می‌آید؟

ایجاد روابط بین‌الملل و تعامل با دولت‌ها که گام اول آن مذاکره است، در محیطی کاملاً عادی و در اوضاعی کاملاً اختیاری ضرورتی اساسی در جامعهٔ جهانی و دنیای مدرن امروزی محسوب می‌شود. اگرچه می‌توان گفت که در برخی فروض، پذیرش و اقدام به مذاکره ناشی از اضطرار بوده است، در اکثر و غالب موارد چنین نیست، چرا که اساساً درصحنهٔ بین‌المللی، عدم تعامل و قطع ارتباط با جامعهٔ جهانی امری غیرمعقول و خلاف

Archive of SID

www.SID.ir

مصالح عقلایی و ضروریات امت اسلامی به‌حساب می‌آید. همان‌گونه که فرض اجتماع بدون وجود انواع عقود و قراردادها و تعاملات در حوزهٔ فردی و اجتماعی غیرممکن است و همان‌گونه که اقدام به عقود بیع، اجاره، رهن، وکالت، نکاح و ... نه از باب اضطرار و حکومت عناوین ثانویه، بلکه از باب ضرورت است. مذاکره و ایجاد روابط با امم و ملل غیرمسلمان نیز برای استمرار و ارتقای حیات امت اسلام اجتناب‌ناپذیر محسوب می‌شود. لذا باید توجه داشت که اعتقاد به موضوع مذاکره با پیش‌فرض اضطراری و ثانوی بودن آن، ما را از حقیقت و واقعیت بسیار مهمی دور خواهد کرد. حداقل دلیل برای اضطراری نبودن مذاکره با دول غیرمسلمان این است که امور اضطراری موقتی و مقطعی هستند و حالتی عارضی محسوب می‌شوند و غالباً زوال عذر در آنها انتظار می‌رود، این در حالی است که حقیقتاً فرض زوال عذر در مسئلهٔ روابط بین‌الملل برای دولت اسلامی در تعامل با کشورهای غیرمسلمان تصورشدنی نیست. جریان روابط و فرآیند مذاکره در جامعهٔ جهانی کنونی، از ارکان اولیهٔ زیست بین‌المللی کشورها تلقی می‌شود و هیچ‌گاه از بین نخواهد رفت. اساساً داخل کردن فروعاتی مثل وجود قید مندوحه نیز در مسئلهٔ اقدام به مذاکره از جانب دولت اسلامی پذیرفتنی نیست. تکامل اجتماعی به‌عنوان واقعیت تاریخی امروزه از روابط میان افراد به روابط میان دولت‌ها گسترش یافته است که شاید بتوان از مصادیق تعاون بر نیکی و تقوا در نظام فراگیر جهانی از آن یاد کرد. شهید صدر در کتاب «الفتاوی الواضحه» در تقسیم‌بندی‌های ابواب فقه، روابط بین‌الملل را به‌عنوان یکی از ابواب قسم آداب عمومی بیان کرده‌اند (رک: صدر، ۱۴۰۳: ۹۶) همچنین مصطفی زرقاء از فقهای معاصر اهل سنت در تقسیم‌بندی هفت‌گانهٔ ابواب فقهی باب «ارتباط دولت‌ها با یکدیگر» را باب مستقلی تعریف کرده است (رک: زرقاء، ۱۴۲۲: ۲۸۶). نهایت اینکه حتی اگر مخالفان ضروری بودن مذاکره، آن را از باب اضطرار جایز بدانند، به‌نظر می‌رسد نمی‌توان با قاعدهٔ «الضرورات تبیح المحذورات» یا «الضرورات تتقدر بقدرها» به ترسیم اصول و قواعد بنیادین فقه مذاکره با دول غیرمسلمان پرداخت.

Archive of SID

www.SID.ir

نظریهٔ تکلیف‌گرایانهٔ امام خمینی (ره) و اثرگذاری آن بر مذاکره

دیدگاه تکلیف‌گرایانهٔ امام خمینی (ره) بیانگر این است که انسان‌ها در اتیان وظایف، مأمور به تکلیف هستند، نه نتیجه. امام خمینی (ره) تکلیف‌گرایی را مسئولیت دینی یا احساس مسئولیت در برابر خدای متعال می‌داند. برای نمونه، ایشان می‌فرمایند: « ما بنا داریم به تکلیف عمل کنیم. ما مکلفیم که با ظلم مقابله کنیم ... ما مکلفیم از طرف خدا با ظلم مقابله کنیم ...» (امام خمینی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۲۲۰). در این نگاه، داعی و انگیزهٔ انسان در کنش و رفتار خویش، به ارزش‌های متعالی معطوف است؛ بنابراین، دستیابی به نتیجه، نه به‌عنوان رسیدن به موفقیت در بعد ظاهری صرف، بلکه به‌مثابهٔ ادای وظیفه نسبت به آن ارزش‌هاست، به این معنا که به تحقق عمل و کنش بر تحقق آن به‌مثابهٔ ارزشی فی‌نفسه توجه می‌شود، نه اینکه حتماً دستاورد موردنظر از تحقق آن هم فراهم آید؛ بنابراین، طبق این نگرش پیروزی، چیزی جز ادای تکلیف و تحقق مسئولیت نیست. در اینجا، انگیزهٔ معطوف به نتیجه در قالب ادای تکلیف و مسئولیت تجلی می‌یابد، نه در قالب پیروزی بر دشمن؛ بنابراین، چه پیروزی و چه شکست، هنگامی‌که تکلیف ادا شده باشد، نیکوست. ایشان در زمینهٔ دیپلماسی در سیاست خارجی چنین اظهار می‌دارند: «نباید نگران باشیم که مبادا شکست بخوریم، باید نگران باشیم که مبادا به تکلیف عمل نکنیم؛ نگرانی ما از خود ماست. اگر ما به تکالیفی که خدای تبارک‌وتعالی برای ما تعیین کرده است، عمل بکنیم، باکی از این نداریم که شکست بخوریم، چه از شرق و چه از غرب، چه داخلی چه خارجی و اگر به تکلیف خودمان عمل نکنیم، شکست‌خورده هستیم، خودمان را شکست داده‌ایم» (امام خمینی، ۱۳۷۱، ج ۱۵: ۷۸). بنابراین، در دیدگاه امام خمینی (ره) معیار اصلی در داعی و انگیزهٔ معطوف به نتیجه، نه نفس پیروزی، بلکه ادای وظیفه و مسئولیت است؛ معیاری که پیروزی را از شکست جدا می‌کند. بر این اساس، پیروز کسی است که وظیفه‌اش را بر اساس معیار تکلیف انجام دهد و در حق کسی، کوتاهی نکند و شکست‌خورده و مغلوب کسی است که در ادای وظیفه و تکلیف خود در برابر خدا و خلق کوتاهی و قصور کند یا از تحقق آن بازماند. ایشان همچنین، در بیان دیگری، بر این

Archive of SID

www.SID.ir

موضوع با صراحت تمام چنین تأکید می‌کنند: «در این مسائلی که آدم تکلیف دارد که اقدام بکند، دیگر نباید ما در آن مسائل علم پیدا کنیم به اینکه نتیجه‌ای از آن مطلبی که ما می‌خواهیم، حاصل می‌شود، این لازم نیست علم پیدا کند؛ انسان دنبال این است که آن تکلیفی که به او شده، به آن تکلیف عمل بکند» (امام خمینی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۱۸). این دیدگاه از مبانی فقهی و اصولی ایشان در مباحث الفاظ و خطابات شارع استنباط می‌شود. برخی اصولیان در مسائل اهم و مهم، بحث «ترتیب» را مطرح می‌کنند؛ ولی امام خمینی آن را رد و چنین اظهار کرده‌اند: «نیازی نیست تا از آن طریق، رأی به مهم تعلق گیرد، بلکه مصلحت ملزمه موجود در "مهم" کافی است تا مکلف با انجام آن مستحق ثواب شود» (رک: امام خمینی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۴۴۵). امام (ره) خطابات شارع را دو نوع می‌داند. خطابات کلی، قانونی و تشریعی که برحسب کثرت مکلفان به خطابات متعدد منحل نمی‌شود و اگر کثرتی نیز باشد، در ناحیهٔ متعلق به خطابات است؛ و خطابات خصوصی که شرایط خطابات عمومی و تشریعی را ندارند. در خطاب انحلالی، خطاب به افراد تحلیل می‌شود و هر فرد مستقل از دیگری مخاطب به خطاب شرعی است. در این نظریه تجزیهٔ تکلیف به افراد ممکن خواهد بود، ولی در خطاب قانونی، خطاب به افراد تحلیل نمی‌شود و نسب به همهٔ ازمنه و امکنه واحد است. اگر تکلیف امر مرکبی باشد، تجزیهٔ تکلیف در چنین خطابی در همین مرحله، پیش از تحلیل آن به افراد، ممکن است. عمل اجتماعی، در شبکهٔ ارتباطی با عمل اجتماعی دیگران هویت می‌یابد؛ در عین‌حال، به‌عنوان سازه‌ای از این شبکه خود را نشان می‌دهد که می‌توان آن را به شکل استقلالی لحاظ کرد و در برابر آن واکنش نشان داد. در واجب مرکبی مانند نماز، می‌توان شبیه این هویت رادید. خم شدن، در شبکهٔ ارتباطی با چند فعل دیگر، به‌گونه‌ای که از آنها هیأت کلی نماز حاصل شود، به‌عنوان رکوع هویت می‌یابد. این خم شدن در خارج از این شبکه، چنین هویتی ندارد، ولی می‌توان آن را مستقل لحاظ کرد و دربارهٔ آن سخن گفت و حتی قانون وضع کرد. تکلیفی چون تشکیل حکومت اسلامی و اقامهٔ قسط در جامعهٔ سیاسی، یک تکلیف بیش نیست، ولی تکلیفی مرکب است که به اجزای بسیاری تجزیه می‌شود و هر کس جزیی از این تکلیف را بر

Archive of SID

www.SID.ir

عهده دارد (حسنی، ۱۳۸۸: ۴۸). بنابراین، سنخ عمل سیاسی به‌گونه‌ای است که در خطابات شرعی تکلیف نسبت به آن باید قانونی باشند، نه انحلالی (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶: ۸). در خطابات انحلالی، عمومیت خطاب نسبت به موضوع خطاب به این معنا است که حکم به نحو عام استغراقی بر همهٔ مخاطبان واجب است. عدم انحلال خطاب در خطابات سیاسی تنها می‌توانست به این معنا باشد که حکم به نحو عام مجموعی بر همه واجب است و تخلف بخشی، حتی یک نفر از امتثال امر، فرمان الهی تحقق نیافته است و همه قابل‌مواخذه‌اند. به این سبب چنین حکمی ممکن نیست، ولی در خطاب قانونی می‌توان بر همه یک تکلیف داشت و پس از تجزیهٔ تکلیف، آن را به مکلف ابلاغ کرد. دیدگاه تکلیف‌گرایی، اثرگذاری بسزایی در راهبردها و روش‌های دیپلماسی مذاکره دارد و سبب ابداع مؤلفه‌های جدیدی در عرصهٔ روابط بین‌المللی می‌شود. البته ناگفته نماند که بین تکلیف‌گرایی با تلاش علمی و عملی و برنامه‌ریزی برای حصول نتیجهٔ مطلوب هیچ منافاتی نیست. از این‌رو دیدگاه مذکور آثار و نتایج مهمی از قبیل اطمینان و آرامش روحی، احساس پیروزی در همهٔ حالات، استقبال از خطر و عدم توجه به میزان کامیابی، قاطعیت در عمل به تکلیف و طرد مسامحه، جدیت بیشتر در انجام دادن وظیفه، شرعی شدن همهٔ رفتارهای سیاسی و اهتمام به احکام شرعی در عرصهٔ اجتماع را به‌دنبال دارد. به‌طور کلی گرایش به تکلیف و ادای آن در نگاه ایشان به‌گونه‌ای است که عمل به تکلیف را پیروزی بزرگ و بهترین نتیجه می‌داند که سعادت واقعی دنیا و آخرت را به‌دنبال خواهد داشت. امام خمینی (ره) رسیدن به مقاصد را به دست ارادهٔ الهی دانسته‌اند و به‌صرف انجام دادن وظیفه نتیجه‌ای را که تحت قدرت مکلف است، حاصل‌شده می‌دانند: «اگر انسان به وظیفهٔ الهیه موفق شود، نتیجه حاصل است؛ به نتیجهٔ منظوره برسد یا نه ... وصول به مقاصد و عدم آن بسته به ارادهٔ الهیه است و بر ما تکلیفی نیست» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۲: ۷۱). نگرش امام (ره) نسبت به رفتارهای انسانی به‌ویژه در مسائل بین‌المللی از جمله دیپلماسی مذاکره، مبتنی بر تکلیف‌مداری است. این نگرش از مسئولیت انسان نسبت به سرنوشت مشترک خویش با دیگران نشأت می‌گیرد؛ بنابراین، تکلیف همان مسئولیت در برابر خدا،

Archive of SID

www.SID.ir

خود و دیگران و طبیعت قلمداد و ابعاد مادی و معنوی زندگانی انسان را شامل می‌شود؛ از این‌رو، تکلیف صرفاً امری از پیش تعیین‌شده نیست، بلکه ادای نوعی مسئولیت در برابر هدف و داعی اساسی اعم از اهداف و انگیزه‌های دنیوی یا اخروی است. از دیگر آثار تکلیف‌گرایی، وحدت تکلیفی خواهد بود. یعنی زمانی این دیدگاه موفق محسوب می‌شود که مردم و کارگزاران با یک «تکلیف واحد» روبه‌رو باشند، اگر در خصوص یک موضوع جدید تکلیف از سوی مجتهدان و علما ابراز شود، آنگاه دیدگاه تکلیف‌گرایی با چالش جدی مواجه می‌شود و موفقیت این دیدگاه در گرو همین «تکلیف واحد» است. این وحدت در تکلیف، در عرصهٔ مذاکرات در سطح بین‌المللی اهمیت راهبردی دارد، چرا که در عرصهٔ جهانی عوامل افتراق و پراکندگی بیشتر و متنوع‌ترند، لذا مطمئناً بدون وحدت در تکلیف، هیچ راهبرد دیپلماتیکی موفق نمی‌شود. امام (ره)، منکران وجود تکلیف واحد عام قانونی را مانع از تحقق تشکیل حکومت اسلامی و پیشرفت آن در همهٔ شئون از جمله تعامل و روابط بین‌الملل می‌داند. چرا که آنان با تشکیک در «احراز تکلیف» موجب تفرقهٔ تکالیف و در نهایت تفرقه در عمل در سطح بین‌المللی می‌شوند (رک: دهقانی فیروزآبادی و سروش، ۱۳۹۲: ۱۴). از این‌رو اساساً در حوزهٔ فقه بین‌الملل، تکلیف عمومی و به‌مثابهٔ قانونی است که برای همگان ابلاغ شده است و تا محقق نشود مقصود این تکلیف، بر همه واجب خواهد بود که به آن عمل کنند. مثلاً وقتی‌که دفاع تکلیف است، این‌گونه نیست که فقط ارتش و سپاه و نیروهای نظامی موظف باشند، بلکه هر فرد حتی زنان نیز موظفند در حد توان به این تکلیف عمل کند، اگرچه نیروهای نظامی وظیفهٔ بیشتری دارند و مسئولیت ابتدایی متوجه آنهاست یا اگر «رفع تحریم اقتصادی یا مسائل دیگر در عرصهٔ بین‌المللی» یک تکلیف دانسته شود، این‌گونه نیست که فقط دستگاه دیپلماسی نسبت به آن مسئولیت داشته باشد، بلکه همهٔ افراد در حد توان و در صورت نیاز موظفند. با این بیان از تأثیرات تکلیف‌گرایی بر دیپلماسی، اهتمام به دیپلماسی عمومی در عرصهٔ مذاکرات برون دینی است. از دیگر آثار تکلیف‌گرایی این است وقتی دیپلماسی مذاکره مبتنی بر دیدگاه تکلیف‌گرایی شکل می‌گیرد، نمی‌تواند، به‌جز مبدأ تکلیف، به مکتب یا جریانی وابسته

Archive of SID

www.SID.ir

باشد. در این دیدگاه معنا ندارد که دیپلمات‌ها و مذاکره‌کنندگان ملاحظه تبلیغات بین‌المللی رسانه‌ای را داشته باشند و تحت تأثیر آنها واقع شوند. از تأثیرات این دیدگاه آن است که تبلیغات رسانه و ادعاهای سازمان‌های بین‌المللی، خللی در استقلال دیپلماسی مذاکره به‌وجود نمی‌آورد. از دیگر آثار تکلیف‌گرایی این است که جنبه‌ای الهی دارد و همین موجب می‌شود که انسان، با انگیزه‌ای فرامادی به‌دنبال تحقق آن باشد و همین جنبهٔ الهی، ضمانت اجرایی درونی تحقق تکلیف نیز خواهد بود. در نتیجه انسان با اطمینان کامل «تکلیف» را می‌پذیرد، و با نگرشی قدسی به آن عمل می‌کند. نتیجهٔ چنین نگرشی، اخلاص در دیپلماسی مذاکره خواهد بود، چرا که مهم‌ترین شاخص عمل به تکلیف است، نه حصول نتیجه و وقتی نه‌تنها دستاوردهای مادی که حتی نتیجه هم مهم نیست، تنها خلوص در انجام دادن تکلیف باقی می‌ماند و همین خلوص در جریان دیپلماسی امام بود که این دیپلماسی حتی بدون یک رسانه جهانی شد، چرا که شخص امام به‌عنوان رهبر جامعهٔ اسلامی، هیچ‌وقت با هدف شخصی و میلی وارد عرصهٔ دیپلماسی نشدند (رک: سروش، ۱۳۹۱: ۱۱۷). در این قسمت به تحلیل و بررسی مصادیق اصول و قواعد بنیادین فقه حاکم بر مذاکره با دول غیرمسلمان بر اساس نظریهٔ تکلیف‌گرای امام خمینی (ره) و آثار و نتایج هر یک می‌پردازیم. گفتنی است منظور از اصول و قواعد بنیادین فقه، اصول و ضوابط فقهی هستند که در فرآیند مذاکره به‌هیچ‌وجه مورد چانه‌زنی قرار نمی‌گیرند، بلکه این اصول و قواعد در قبل، حین و بعد از مذاکره با دولت‌های غیرمسلمان، حکومت دارند و مذاکره‌کنندهٔ دولت اسلامی باید این اصول و قواعد را مبنای عمل خود در فرآیند مذاکرات برون‌دینی قرار دهد.

حفظ قدرت بر اساس اصول «عزت، حکمت و مصلحت عقلایی»

«عزت، حکمت و مصلحت عقلایی» سه اصل دینی و فقهی است که مذاکرهٔ دولت اسلامی با دشمنان بر مبنای آنها شکل‌گرفته است و عمل برخلاف این اصول، مذاکره را غیرمشروع می‌کند. آیهٔ شریفهٔ «وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ

Archive of SID

www.SID.ir

وَعَدُوَّكُمْ وَآخرِينَ من دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللّهُ يَعْلَمُهُمْ» (انفال: ۶۰) به مسلمانان تأکید می‌کند که همواره قدرت خود را در مقابل کفار و دول غیرمسلمان حفظ کنند. براساس مفاد ادلهٔ استنادشده برای حفظ اصل عزت مسلمانان و از جمله حدیث مشهور اعتلا: «الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَ لَا يُعْلَى عَلَيْهِ وَ الْكُفَّارُ بِمَنْزِلَةِ الْمَوْتَى لَا يَحْجُبُونَ وَ لَا يَرِثُونَ»(رک: طوسی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۱۵۹) دولت اسلامی در مذاکرات برون‌دینی خود باید به‌گونه‌ای سیاستگذاری و جهت‌گیری کند که نه‌تنها دولت اسلامی نباید در موضع ضعف، مذاکرات کند، بلکه لازم است نسبت به کفار، از موضع علو، استیلا و عزت وارد مذاکرات شود. قرآن کریم، اتکای مسلمانان به دولت‌های غیراسلامی را برای دستیابی به عزت و شوکت دنیوی مذمت و یادآوری کرده که همهٔ عزت از آن خدا و رسولش و مؤمنان است (رک: نساء: ۱۳۴). اصل عزت و سیادت اسلامی در سیره و گفتار ائمهٔ معصومین (ع) نیز مبنای دیپلماسی و اصل حاکم بر روابط خارجی است. برای نمونه امام علی (ع) ضمن آنکه به حسن معاشرت و رفتار مسالمت‌آمیز با غیرمسلمانان سفارش می‌کنند، تأمین عزت دینی و سیادت اسلامی را نیز نادیده نمی‌گیرند: «باید در رفتارتان احتیاج و بی‌نیازی را در هم آمیزید و میان حسن معاشرت و نرمی در گفتار با عزت دینی پیوند زنید» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۹: ۳۳۷). رهبر معظم انقلاب این سه اصل را «یک مثلث الزامی برای چارچوب ارتباطات بین‌المللی» دانسته‌اند و همچنین تعامل و مذاکره ایران با جهان را بر مبنای این سه اصل پیش‌بینی کرده‌اند. مقام معظم رهبری در مقابل اصطلاح «غرور سیاسی» یا به تعبیری «غرور ملی» که یک مقولهٔ مادی‌گرایانه است، تعبیر مناسب اسلامی، «عزت ملی» را به‌کار برده‌اند که به‌عنوان اصل بنیادین باید در جامعهٔ جهانی عزت خود را حفظ کنیم (خامنه‌ای، ۱۳۹۴: ۲۳). از این‌رو در مذاکرات و معاهدات بین‌المللی با دولت‌های غیرمسلمان، باید اصل عزت و سیادت به‌عنوان اصل ثابت و فرادستانه‌ای لحاظ شود و هر نوع شرط و تعهد منافی با اصل مزبور باشد، از نظر فقهی فاقد ارزش بوده و از درجهٔ اعتبار ساقط است. بعضی از فقها معتقدند که شایسته است مذاکره‌کننده ابتدا با فراگیرترین شکل ممکن گفت‌وگو کند،

Archive of SID

www.SID.ir

سپس اگر مسلمانان قسمتی از آن را نپسندیدند، آن را حذف کنند، زیرا حذف بخش‌های دلخواه، از اضافه کردن یک بخش آسان‌تر است (رک: شبان‌نیا، ۱۳۹۵: ۱۱۳).

دومین اصل فقهی بنیادین، اصل حکمت است. این اصل اگرچه متناظر با قواعد فقه سیاسی شیعه نیست، از لوازم آن محسوب می‌شود و به دلالت التزامی به قهرمانانه بودن نرمش مرتبط می‌شود؛ زیرا دفاع از عزت ملت، مستلزم به‌کارگیری ادبیاتی محکم و حکیمانه در ادبیات مذاکره خواهد بود. متون و مبانی فقهی، پشتوانه‌های بسیار ارزشمندی هستند که برای مذاکره در حکم مبانی و اصول بنیادین به‌کار می‌روند. نمی‌توان از متون کلاسیک انتظار داشت که همهٔ وقایع و ریز و درشت فن‌های مذاکره را در همهٔ دوران برای مسلمانان درج کرده باشند. متون کلیات و اصول را تعریف کرده‌اند و زمانی که عصر تغییر می‌کند، متناسب با تغییر فناوری، شیوه‌های حاکم بر متون نیز تغییر پیدا می‌کند و با استفاده از امکانات و فرصت‌های متنی، شیوه‌های جدید و رو به گسترش اعمال و محدود کردن قدرت را ابداع می‌کند. اهتمام قرآن (النحل: ۱۲۵؛ اسراء: ۵۳؛ عنکبوت: ۴۶؛ زمر: ۱۸) به بحث ادبیات محکم، به‌عنوان بخش مهمی از اصل حکمت در مذاکره، نشانگر نقش راهبردی گفت‌وگو و تأثیر آن در تکامل اجتماعی انسان است. مذاکره‌کننده با اتخاذ روش حکیمانه، نه فریب وعده‌های دیگران را می‌خورد و نه خود وعده‌هایی می‌دهد که اطمینان بر اجرای آن ندارد. همان‌طور که رسول اکرم (ص) در مذاکراتش با دشمنان، همواره از برخوردهایی که موجب تنفر و سلب اعتماد طرف مقابل می‌شد، اجتناب می‌ورزید. در عین‌حال، شیوه‌ای را در پیش می‌گرفت که او از ملایمت وی سوءاستفاده نکند. از موضع قدرت، قاطعیت و عدم پافشاری بر مسائل جزیی که احیاناً طرف مقابل نسبت به آن حساسیت فوق‌العاده داشت، نسبت به اصول، سازش‌ناپذیر و مقاوم بودند و از نیات پنهانی طرف مقابل و حوادث احتمالی غافل نمی‌شدند (حمیدالله، ۱۳۷۴: ۷۸). از این‌رو مذاکره از دیدگاه اسلام در جهت تفهیم و تفاهم، اقناع و وسیلهٔ اثرگذاری و رفتارهای سازندهٔ متقابل بوده و هدف آن، دستیابی به حقیقت و حکمت است. در حقیقت بهره‌گیری از منطق گفت‌وگو در اسلام، فراخوانی عمومی است که همگان را به رفتارهای انسانی، جمعی و

Archive of SID

www.SID.ir

منطبق بر اندیشه دعوت می‌کند. به همین دلیل، رهبر انقلاب اسلامی در این زمینه اظهار می‌کنند: «عرصهٔ دیپلماسی، عرصهٔ لبخند و درخواست مذاکره است، اما همهٔ این رفتارها باید در چارچوب چالش اصلی فهم و درک شود ... تعامل با دنیا برنامه می‌خواهد. تعامل شامل قهر کردن، حرف نزدن، خنده و پرخاش است. پس نوع تعامل به‌تناسب منافع ملی ما و مقطع زمانی تعیین می‌شود. هیچ‌کدام از این رفتارها و مواضع اصالت ندارد؛ نه نرمش اصالت دارد و نه اوقات‌تلخی؛ آنچه اصالت دارد، تأمین منافع ملی ماست» (خامنه‌ای، ۱۳۹۴: ۱۵۶).

سومین اصل بنیادین در مذاکره، عنصر مصلحت عقلایی است که مبنای اهم قواعد فقه سیاسی از جمله قاعدهٔ حفظ نظام محسوب می‌شود. رعایت مصالح عمومی و حفظ و اجرای قانون‌های الهی، از مهم‌ترین اهداف اصلی است که رهبران جامعه باید در تصمیم‌گیری‌های مهم حکومتی و از جمله مذاکرات برون‌دینی به آن اهتمام بورزند. مصلحت شرایط بسیاری دارد که فقه متکفل معین کردن آنهاست. از این‌رو خاستگاه مصلحت باید در خود فقه باشد، نه اینکه سلایق فردی یا منافع حزبی را به‌عنوان مصلحت جامعهٔ اسلامی مطرح کنیم. ارتباط بین فقه و سیاست مصلحت و منافع ملی را از منظر دین به‌درستی نظریه‌پردازی می‌کند. شبهه‌ای که شاید در اینجا مطرح شود، این است که تکلیف‌گرایی با اصل بنیادین مصلحت تهافت و تعارضی دارد؟ در پاسخ باید گفت: تکلیف‌گرایی و مصلحت‌گرایی و تدابیر عقلایی، نه‌تنها با یکدیگر تعارضی ندارند، بلکه بر اساس مقتضیات و امکانات با هم هستند و دو روی یک سکه محسوب می‌شوند، چرا که مصلحت و تشخیص آن، خود نوعی تکلیف‌گرایی است و هنگامی‌که مصلحت تشخیص داده شد، انسان در برابر آن مکلف و مسئول است؛ دیدگاهی که بیانات و دیدگاه‌های امام خمینی (ره) به‌ویژه در ارتباط با جنگ ایران و عراق آن را تأیید می‌کند (فتحی، ۱۳۸۷: ۱۱۵). از این‌رو امام خمینی (ره) سیاست انزوا را مردود می‌دانند و قطع رابطه با دولت‌ها را برخلاف عقل و شرع ذکر می‌کنند، زیرا برقراری رابطه برای پیشرفت و حفظ نظام لازم است، بنابراین با توجه به مصالح نظام دولت اسلامی مجاز به برقراری روابط با سایر

Archive of SID

www.SID.ir

دولت‌های غیراسلامی هستیم. پس در این رابطه آثار تکلیف‌گرایی در مذاکره با دول غیرمسلمان، خلاقیت و عدم انفعال در برابر طرف مذاکره است. زیرا مذاکره‌کننده‌ای که به‌دنبال عمل به تکلیف باشد و نگرش و اهداف فرامادی دارد، در هیچ وضعیتی، تسلیم راهبردها و تاکتیک‌های پیچیدهٔ طرف مقابل نمی‌شود و در صدد خلق سخت‌ترین راهبردها و تاکتیک‌ها برای مدیریت مذاکره و معاهده برمی‌آید.

مذاکرهٔ مقتدرانه بر اساس قاعدهٔ نفی سلطه

قاعدهٔ نفی تسلط به عنوان یکی از قواعد فقهی مهم، استقلال و مصالح جامعهٔ مسلمانان را تضمین می‌کند. بر این اساس، جایز نیست که کفار بر مسلمانان مسلط شوند و در حاکمیت آنان نفوذ داشته باشند. معمولاً در سلطه، تسلط، برتری و ... به منظور غارت منابع دیگران، عقب نگه‌داشتن دیگران و ... است و سلطه‌گری نیز عبارت است از: تلاش برای علو و برتری برای رسیدن به منافع و اهداف شوم دنیوی و غارت منابع دیگران. اگر در زمان پیامبر (ص) دعوت دینی، اولین اصل بود، امروز تا وقتی که غلبه و حضور چندبعدی نظام سلطه در جوامع اسلامی وجود دارد، این اصل کماکان تقدم خود را حفظ خواهد کرد. اگر یک قرارداد سیاسی و اقتصادی و معاملهٔ نظامی و حتی فرهنگی، به‌عنوان مقدمه و زمینهٔ تسلط کفار بر مسلمانان تلقی شود، آن قرارداد و مقاوله باطل است (شکوری، ۱۳۷۷: ۳۲۷). گرچه این قاعده، سلطه و تسلط کفار را مردود تلقی و هرگونه سلطهٔ کفار و دولت‌های کفر، بر مسلمانان و دولت اسلامی را نفی می‌کند، ازآنجاکه نفی سلطهٔ کفار، به‌خاطر ضررهایی است که در اثر آن متوجه جامعهٔ اسلامی و بشری می‌شود و موجب انحراف آحاد جامعه و ... خواهد شد و برعکس، ولایت و سرپرستی حق، زمینه را برای هدایت انسان‌ها فراهم می‌کند، لذا نفی سلطهٔ کفار، به‌معنای تحقق ولایت حق و تسلط مؤمنان بر جامعهٔ اسلامی و جوامع بشری بوده و اصل نفی ولایت کفار بر مسلمانان اصلی مهم و حاکم بر مذاکره با دول غیرمسلمان است. التزام به این اصل راه نفوذ و سلطهٔ کفار بر مسلمانان و ضربه به استقلال آنان در ابعاد سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و نظامی را مسدود

Archive of SID

www.SID.ir

کند. البته فقها، نفی سبیل را به‌عنوان عام آن، یعنی رد هرگونه سلطه معنا کرده‌اند، اما تمرکز آن را بر ممنوعیت سلطهٔ نظامی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی قرار داده‌اند. بر اساس این قاعده هرگونه مراودهٔ تجاری یا غیرتجاری و رابطهٔ نظامی، سیاسی و ... (که به تسلط غیرمسلمانان بر مسلمین منجر شود) حرام و باطل است. حکم این قاعدهٔ فقهی حاکم بر احکام اولیه است، هنگامی‌که زمینهٔ نفوذ و سلطهٔ کفار بر مسلمانان تحقق یابد، این قاعده در آنجا حاکم خواهد بود و احکام اولیه را لغو می‌کند. از این‌رو با همهٔ اهمیت اصل وفای به عهد، اگر مذاکره و معاهده‌ای اسباب نفوذ و سلطهٔ غیرمسلمان را بر فرد مسلمان یا مسلمانان فراهم کند، ملغی می‌شود (حقیقت، ۱۳۸۵: ۹۵ – ۱۰۴). لذا قاعدهٔ نفی تسلط با مذاکره ارتباط مستقیمی دارد، به‌لحاظ اینکه معمولاً راهبردهای کلی یک نظام را نشان می‌دهد، چرا که قاعدهٔ نفی تسلط اعلام می‌دارد که دولت اسلامی باید به‌نحوی سیاستگذاری و حرکت کند که استقلال و عزت خود را حفظ کند و زیر بار هیچ سلطه‌ای نرود. همان‌طور که مفهوم قاعدهٔ مزبور نشان می‌دهد، یک دولت اسلامی در تمام زمینه‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و غیره باید ضمن مراوده و مذاکره با دولت‌های غیرمسلمان، موجبات تضعیف و سلطه‌پذیری خویش را فراهم نکنند (عمید زنجانی، ۱۳۷۹: ۲۸۷). مذاکرات رسول اکرم (ص) از موضع قدرت بوده است. انعطافاتی که پیامبر در مذاکرهٔ حدیبیه از خود نشان دادند نیز برای پیشبرد هدف بدون صرف هزینه‌های جانی و مالی بوده و بیانگر موضع ضعف نسبت به کفار نبوده، بلکه رسیدن به هدف در مذاکره و فتح مکه، پس از نقض معاهده است (حلبی، ۱۳۲۰، ج ۲: ۷۸۶). در واقع با نشان دادن اندکی انعطاف در مذاکرهٔ حدیبیه، توفیقات بسیاری از جمله صلح، امنیت و گسترش اسلام در سراسر جزیرةالعرب به‌دست آوردند (ابن‌هشام، ۱۴۱۲، ج ۲: ۷۸۸). مذاکرهٔ فعال بر اساس نفی تسلط نظام سلطه بین‌المللی ریشه در دیدگاه فقهی و اصولی امام (ره)، به‌ویژه نظریه «خطابات قانونی» دارد. با توجه به آنکه در روش فقهی و اصولی امام خمینی احکام در صورت تزاحم، تعطیل‌شدنی نیستند، پس هیچ‌گاه طرف مذاکره‌کننده نمی‌تواند با به‌وجود آوردن شرایط تحریمی و از جمله تحریم اقتصادی، وضعیت خاصی را بر کشور اسلامی

Archive of SID

www.SID.ir

تحمیل کند و این شرایط تحریم تحمیلی، موجب تعطیلی شرعی برخی احکام شود. به تعبیر دیگر با تکیه بر این روش فقهی و اصولی، امکان منفعل کردن دیپلماسی منتفی خواهد بود، دیپلماسی تا تحقق کامل «خطاب» ادامه خواهد داشت. بر این اساس «دیپلماسی مذاکره فعال» در اندیشهٔ امام خمینی متبلور است. در واقع ظهور وجوه نرم قدرت و مبارزه در شرایط سخت و در میانهٔ محدودیت‌ها، روی دیگر این اندیشه خواهد بود؛ یعنی در اندیشه‌ای که تکلیف تعطیل‌شدنی نیست، همواره باید تعریف‌ها، روش‌ها و تاکتیک‌های منعطفی را برای استمرار عمل به تکلیف بتوان ارائه کرد. حاصل چنین نگرشی بروز لایه‌های عمیق دیپلماسی مذاکره خواهد بود. با چنین منطقی هرچه بر فشارهای محیطی و محدودیت‌ها افزوده شود، این دیپلماسی در لایه‌ای عمیق‌تر و زیربنایی‌تر پیگیری خواهد شد (ایزدی، ۱۳۸۲: ۵). بر اساس قاعدهٔ نفی سلطه، در تعامل سازندهٔ مؤثر دولت اسلامی با دولت‌های غیرمسلمان، باید سیاستی نه منفعلانه و نه تهاجمی؛ بلکه تفاهمی دوسویه و اقتدارگرایانه اتخاذ شود.

از جملهٔ آثار اصل قاعدهٔ نفی سلطه و دیدگاه تکلیف‌گرایی، شجاعت در برابر طرف مذاکره، و نترسیدن از شرایط سختی دیپلماسی مذاکره است، چرا که در رویکردهای نبود اعتقاد به نفی سلطه از مسلمانان و غیرتکلیف‌گرایی، مهم‌ترین هدف مذاکره‌کنندگان، رسیدن به هدف دنیوی است، که یکی از ابتدایی‌ترین این اهداف منافع شخصی خواهد بود، پس «ترس» مشکل مهم در این رویکرد است. اما در رویکرد اعتقاد به نفی سلطه و تکلیف‌گرا، دیگر ترس معنایی ندارد، اگر مذاکره‌کنندهٔ کشور اسلامی باور به تکلیف‌گرایی داشته باشد، تلاش مضاعفی در این عرصه خواهد داشت. لذا امام خمینی (ره) در سخت‌ترین شرایط جهانی، شجاعانه‌ترین تصمیمات دیپلماتیک خود را اتخاذ می‌کند. اگر در دیپلماسی امام (ره) عنصر «ترس» دخالت داشت، هیچ‌گاه ایشان در مقابل امریکا نمی‌ایستاد و «تسخیر لانهٔ جاسوسی آمریکا» را تأیید نمی‌کرد، چرا که معنای آن درگیر شدن با بزرگ‌ترین قدرت سیاست و نظامی دنیا بود، هیچ‌گاه مقابل آمریکا، انگلیس و اروپا

Archive of SID

www.SID.ir

نمی‌ایستاد، و «حکم ارتداد سلمان رشدی» را صادر نمی‌کرد. نمونه‌های بسیاری از اقدامات درهم‌شکنندهٔ هیمنهٔ استکبار جهانی از امام خمینی (ره) وجود دارد که مؤید بر مدعاست.

التزام به تعهدات بر اساس قاعدهٔ تناسب رفتاری

اعمال اصل اقدام متناسب و متقابل بر اساس آیهٔ «فَمَا اسْتَقَامُواْ لَكُمْ فَاسْتَقِيمُواْ لَهُمْ»(توبه: ۷) یکی از عوامل رافع وصف عمل متخلفانهٔ بین‌المللی دولت‌ها به‌ویژه در مذاکره با دول غیرمسلمان است. بر این اساس پایبندی به تعهدات در برابر بیگانگان تا جایی است که آنان به تعهدات خود عمل کنند. مذاکرهٔ اسلامی حتی هنگام تزویر طرف مذاکره و خصومت‌ورزی او، تکیه بر عدالت دارد. خداوند می‌فرماید: « وَلَا يَجرِمَنَّكُم شَنَآنُ قَومٍ عَلَى أَلَّا تَعدِلُوا اعدِلوا هُوَ أَقرَبُ لِلتَّقوى؛ دشمنی با جمعیتی، شما را به بی‌عدالتی نکشاند. عدالت کنید، که به پرهیزکاری نزدیک‌تر است» (مائد: ۸). بر این اساس نیرنگ‌ها و سیاست‌های کینه‌توزانه‌ای که احیاناً برخی مذاکره‌کنندگان دول اسلامی در سایهٔ حقوق بین‌الملل نوین به‌کار می‌گیرند، با آموزه‌های شریعت اسلامی ناسازگار است. اصل رفتار متناسب، اصل متعارفی در حقوق بین‌الملل دیپلماتیک معاصر و نیز از اصول حقوق دیپلماتیک اسلامی محسوب می‌شود، ولی رفتار متناسب و متقابل در اسلام تا آخرین مراحل خود به‌پیش نمی‌رود، بلکه حدود و ضوابطی دارد و از محدودهٔ قواعد و اصول اسلامی لازم‌الاتباع تجاوز نمی‌کند. بر این پایه در اسلام در مواردی حتی با فقدان رفتار متناسب، مصونیت دیپلماتیک لازم‌الرعایه است. بنابراین، چنانچه طرف مذاکره، مذاکره‌کنندهٔ مسلمانان را به قتل رساندند و از آنان سفیری نزد مسلمانان باشد، کشتن آن سفیر از باب رفتار متناسب و متقابل [مقابله به مثل] جایز نیست؛ زیرا او با آمدن نزد ما در امان است و کشتن او حیله از طرف ما محسوب می‌شود که در اسلام جایز نیست (ابوالوفا، ۱۳۹۰: ۱۶۷).

مذاکرات که به‌عنوان ابزار صلح‌آمیزی برای گفت‌وگو و حل و فصل نزاع‌ها به‌شمار می‌رود، در قواعد فقه و اصول اسلامی پایه‌ای شرعی دارد که با عنوان جلب رضایت یا تراضی طرفین مشخص می‌شود. به تعبیر دیگر ورود به مذاکرات دولت اسلامی با دول دیگر در مذاکرات دو یا چندجانبه، فقط با توافق طرف‌های ذی‌نفع و سوق دادن اراده‌هایشان به آن سمت عملی

Archive of SID

www.SID.ir

خواهد شد. تحقق ویژگی جلب رضایت در گفت‌وگوها به طرف‌های گفت‌وگو بستگی دارد که بتوانند به توافقی دست یابند که در روابط متقابل تعهد ایجاد کند. طرف مذاکره‌کنندهٔ اسلامی نیز نباید به گفته‌ها و رفتار مذاکره‌کنندگان (که موضع مذاکرهٔ کشور اسلامی را در فرآیند مذاکره محدود می‌کند) پایبند باشند. به‌عبارت دیگر رهیافت‌های زیادی برای پایان دادن به مذاکرات و تعیین گسترهٔ عمل به تعهدات به‌وجودآمده از آن وجود دارد. بنابراین مذاکرات با تحقق هدف موردنظر خاتمه می‌پذیرند و نیز هنگامی مذاکره پایان می‌پذیرد که کشور اسلامی با طرف گفت‌وگو به توافقی در موضوع گفت‌وگو و نوشتن مصوبات در معاهدهٔ بین‌المللی دست یابد که حقوق و تعهدات متقابل بین طرفین را تعیین کند و اجرای آن لازم الوفاست (عمید زنجانی، ۱۳۶۶: ۱۹۸). گاهی شاید حالت‌ها و اتفاقات غیرعادی پیش آید که تیرگی بر روابط کشور اسلامی با طرف مقابل سایه افکند، همچنانکه هنگام شعله‌ور شدن جنگ یا تنش، روابط بین طرفین، به مرحله‌ای می‌رسد که استمرار گفت‌وگوها به مشکل برمی‌خورد و در این حالت مذاکرات متوقف می‌شود؛ بدون اینکه هرگونه آثار یا تعهد لازمی در حق طرفین مذاکره به‌دست آید. در نهایت گفتنی است که اصل وفای به تعهدات فقط در مورد استثناهایی مثل خیانت طرف مذاکره‌کننده تخصیص خورده است. به‌طور مثال اگر خیانت طرف مقابل به شکل قطعی ثابت یا مشخص شود که قرارداد از اول موجب تسلط دول غیرمسلمان بر کشورهای اسلامی می‌شده است، این‌گونه معاهدات و مذاکرات لازم‌الاجرا نیستند؛ گویا قراردادی از اول منعقد نشده بوده و مصداق انفساخ قرارداد مذاکره خواهد بود نه فسخ. از این‌رو، اگر در مقام اجرا و عمل مذاکرهٔ منجر به قرارداد بین‌المللی از اول دارای مصلحت نبوده و با خیالی واهی امضا شود، الزام‌آور نیست. به‌طور مثال اگر پس از انعقاد قراردادی کشف شود که مفاد و الزام آن معاهده با اصول سه‌گانهٔ «عزت، حکمت، مصلحت» و قاعدهٔ نفی سلطه و غلبهٔ غیرمسلمانان در تعارض و تهافت است، از نبود ملاک مصلحت عقلا، بلکه مفسده داشتن و غیرشرعی بودن چنین عقدی، انفساخ ثابت می‌شود.

نتیجه‌گیری

یکی از ابزارهای مهم تعامل و دیپلماسی با کشورهای غیرمسلمان، بهره‌برداری از روش

Archive of SID

www.SID.ir

مذاکرهٔ منطبق با اصول و قواعد فقه است. مذاکرهٔ مصطلح سیاسی و حقوقی به‌معنای امروزی با ادبیات سیاسی پیامبر اسلام (ص) و اهل بیت (ع) متفاوت است. مشروعیت و حکم جواز مذاکره با دول غیرمسلمان در فقه اسلامی، مربوط به شرایط عادی و متعارف است نه شرایط و مقاطع خاص اضطراری. از این‌رو مذاکره جزو عناوین اولی و حکم ضروری محسوب می‌شود نه حکم ثانوی یا حکومتی اضطراری. فقه اسلامی برای جهت‌دهی مذاکره با دول غیرمسلمان، اصول و قواعدی پیش‌بینی کرده است. اما برخی از این اصول و قواعد بنیادین فقه، حکم اسناد بالادستی را دارند که به‌هیچ‌وجه در فرآیند مذاکرات با دولت‌های غیرمسلمان قابل‌چانه‌زنی و سازش‌پذیر نیستند و نباید به‌عنوان امتیاز به‌طرف مقابل واگذار شوند. این قواعد بنیادین فقه، سطح محکم و فعال بودن (نه منفعل بودن) را در مذاکره روشن می‌کند و نباید کوچک‌ترین عقب‌نشینی از آنها در فرآیند مذاکرات با دول غیرمسلمان صورت گیرد. این اصول و قواعد بنیادین فقه عبارتند از «اصول سه‌گانهٔ عزت، حکمت و مصلحت عقلایی»، قاعدهٔ نفی سلطه و قاعدهٔ تناسب رفتاری در قبل، حین و بعد از مذاکرات. اصل مذاکرهٔ فعال بر اساس نفی تسلط نظام سلطهٔ بین‌المللی، در دیدگاه تکلیف‌گرایانهٔ امام خمینی (ره) پایه دارد. البته گفتنی است که این دیدگاه از روش فقهی و اصولی ایشان به‌ویژه نظریهٔ «خطابات قانونی» در مقابل «خطابات انحلالی» برمی‌آید. از این‌رو هیچ‌گاه دول غیرمسلمان نباید امکان یابند که با به‌وجود آوردن شرایط و طراحی خود وضعیتی را بر امت اسلامی تحمیل کنند و این وضعیت تحمیلی موجب تعطیلی شرعی برخی احکام شود. به تعبیر دیگر با تکیه بر روش فقهی و اصولی ایشان، امکان منفعل کردن کشور اسلامی از طریق مذاکره وجود ندارد. بر این اساس مذاکرهٔ فعال، ظهور وجوه نرم قدرت و مبارزه در شرایط سخت و در میانهٔ محدودیت‌ها، همواره باید تعریف، روش‌ها و تاکتیک‌های منعطفی را برای استمرار عمل به تکلیف اتخاذ کرد. با عمل به اصول و قواعد بنیادین فقهی، دول غیرمسلمان با تحمیل فشارهای بین‌المللی و ایجاد محدودیت‌ها، از جمله تحریم اقتصادی نمی‌توانند کشور اسلامی را از طریق مذاکره، تحت نفوذ و سیطرهٔ خود قرار دهند.

Archive of SID

www.SID.ir

منابع

۱. آقایی، سید داود (۱۳۸۷). *آداب دیپلماسی و فنون مذاکره*، تهران: مؤسسهٔ انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

۲. اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۹۲). *دیپلماسی و رفتار بین‌المللی در اسلام*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعهٔ علوم انسانی.

۳. ابن‌طاووس، علی‌بن موسی (۱۳۴۸). *اللهوف علی قتلی الطفوف*، ترجمهٔ احمد فهری زنجانی، تهران: جهان.

۴. ابن‌واضح یعقوبی (۱۳۷۳). *تاریخ یعقوبی*، قم: منشورات الشریف الرضی.

۵. ابن‌هشام، عبدالملک (۱۴۱۲ ق). *السیرة النبویة*، بیروت: سهیل زکار.

۶. ابوالوفا، احمد (۱۳۹۰). *حقوق دیپلماتیک*، ترجمه و تحقیق سید مصطفی میرمحمدی، تهران: سمت.

۷. ایزدی، جهانبخش (۱۳۸۲). *خاستگاه تئوریک عزت، حکمت و مصلحت در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*، *فصلنامهٔ مطالعات سیاسی روز*، سال سوم، شمارهٔ دهم: ۶۲ – ۷۹.

۸. بارستون، آر، پی (۱۳۷۹). *دیپلماسی نوین*، مترجم محمد جعفر جواد، تهران: نشر دادگستر.

۹. جمعی از نویسندگان مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی (۱۳۸۶). *خطابات قانونیه (مجموعهٔ گفت‌وگوها)*، چ اول، تهران: چاپ و نشر عروج.

۱۰. حسنی، ابوالحسن (۱۳۸۸). *تعلق خطابات شرعی سیاسی به مکلف سیاسی بر اساس نظریهٔ خطابات قانونی امام خمینی*، *فصلنامهٔ مطالعات انقلاب اسلامی*، شمارهٔ ۱۹: ۴۳ – ۶۲.

۱۱. حقیقت، سید صادق (۱۳۸۶). *مبانی، اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی*، قم: پژوهشگاه فرهنگ اسلامی.

۱۲. حمیدالله، محمد (۱۳۷۴). *نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد (ص) و اسناد صدر اسلام*، ترجمهٔ سید محمد حسینی، تهران: سروش.

۱۳. خالوزاده، سعید (۱۳۹۱). *دیپلماسی تحریم اتحادیهٔ اروپا در برابر برنامهٔ هسته‌ای ایران*، *پژوهشنامهٔ ایرانی سیاست بین‌الملل*، سال اول، شمارهٔ ۱: ۵۰ – ۶۷.

Archive of SID

www.SID.ir

۱۴. خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۴). *راهبردهای سیاست خارجی برگرفته از بیانات مقام معظم رهبری*، تهران: نشر انقلاب اسلامی.
۱۵. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۷). *محاضرات فی الأصول*، چ چهارم، قم: انتشارات انصاریان.
۱۶. دهقانی فیروزآبادی، سید جلال (۱۳۸۹). *سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*، تهران: سمت.
۱۷. دهقانی فیروزآبادی، سید جلال؛ سروش، علی (۱۳۹۲). *سطوح و انواع دیپلماسی عمومی در اندیشهٔ سیاسی امام خمینی (ره)*، *پژوهشنامهٔ انقلاب اسلامی*، تهران، دورهٔ ۳، شمارهٔ ۷: ۱ – ۱۸.
۱۸. دهشیری، محمد رضا (۱۳۷۹). *درآمدی بر نظریهٔ سیاسی امام خمینی (ره)*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۹. زحیلی، وهبه (۱۹۸۵). *المفاوضات فی الاسلام فی المفاوضات الدولیه*، دمشق: دارالفکر.
۲۰. زرقاء، مصطفی (۱۴۲۲ ق). *المدخل الفقهی العام*، چ هفتم، دمشق: دارالفکر.
۲۱. سجادی، عبدالقیوم (۱۳۸۳). *دیپلماسی و رفتار سیاسی در اسلام*، قم: مؤسسهٔ بوستان کتاب، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم.
۲۲. سروش، علی (۱۳۹۲). *دیپلماسی در اندیشهٔ سیاسی امام خمینی*، قم: دانشگاه باقرالعلوم (ع).
۲۳. شبان‌نیا، قاسم (۱۳۹۵). *شاخصه‌های مذاکرهٔ مطلوب اسلامی در حل و فصل منازعات سیاسی منطقه‌ای و بین‌المللی*، *مجلهٔ پژوهش‌های سیاست اسلامی*، شمارهٔ ۹: ۹۵ – ۱۱۴.
۲۴. صدر، محمد باقر (۱۴۰۳). *الفتاوی الواضحة*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۲۵. طریحی، فخرالدین (۱۴۰۸ ق). *مجمع البحرین*، تحقیق سید احمد حسینی، بی‌جا: مکتب نشر الثقافة الاسلامیة.
۲۶. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۶ ق). *تهذیب الاحکام*، چ دوم، بیروت: دارالتعارف.
۲۷. فتحی، یوسف (۱۳۸۷). *مناسبات مصلحت و تکلیف در اندیشهٔ سیاسی امام خمینی*، *مجلهٔ مطالعات انقلاب اسلامی*، شمارهٔ ۴ (۱۳): ۱۳۹ – ۱۷۲.
۲۸. عبدالونیس شتا، احمد (۱۴۱۷ ق). *الاصول العامة للعلاقات الدولیة فی الاسلام وقت السلم*، تحت اشراف ناديه محمود مصطفی، قاهره: المعهد العالمی للفکر الاسلامی.
۲۹. عظیمی شوشتری، عباسعلی (۱۳۸۷). *اضطرار و آثار آن در مسئولیت بین‌المللی دولت از منظر حقوق بین‌الملل و فقه اسلامی*، مجلهٔ حکومت اسلامی، شمارهٔ ۵۰: ۹۷ – ۱۲۸.

Archive of SID

www.SID.ir

۳۰. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۹). *فقه سیاسی (حقوق تعهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام)*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۱. لنگرودی، مرتضوی (۱۳۸۶). *جواهر الاصول (تقریرات اصول امام خمینی)*، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۳۲. لک‌زایی، نجف؛ صادقیان، حسن (۱۳۹۵). *استثنائات از تقدیم احکام ثانویه بر احکام اولیه*، فقه حکومتی، شمارهٔ ۱: ۷۳ – ۸۸.
۳۳. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۴۲۱ ق). *موسوعه الامام علی‌بن ابی‌طالب فی‌الکتاب و السنه و التاریخ*، قم: دارالحدیث.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۵ ق). *أنوار الفقاهة – کتاب البیع*، چ اول، قم: انتشارات مدرسهٔ الإمام علی‌بن ابی‌طالب.
۳۵. منقری، نصربن مزاحم (۱۳۷۰). *پیکار صفین*، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، ترجمهٔ پرویز اتابکی، چ دوم، تهران: انقلاب اسلامی.
۳۶. موسوی بجنوردی، حسن (۱۴۱۹ ق). *قواعد الفقهیه*، قم: نشر الهادی.
۳۷. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۵). *تحریر الوسیله*، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.
۳۸. ـــــــــــــــ (۱۳۷۱). *صحیفهٔ نور*، تهران: بنیاد نشر آثار امام خمینی.
۳۹. ـــــــــــــــ (۱۴۲۱ ق). *الرسائل العشره*، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
۴۰. ـــــــــــــــ (۱۴۰۵ ق). *تهذیب الاصول*، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۱. نایینی، محمد حسین (۱۴۱۷ ق). *فوائد الأصول*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۲. نجفی، محمد حسن (۱۴۲۹). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، بیروت: دارالإحیاء التراث.
۴۳. یزدی، محمد (۱۳۶۴). *وجوهات و مالیات*، مجلهٔ نور علم، شمارهٔ ۹، قم: انتشارات جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم: ۷۶ – ۹۰.

Archive of SID

www.SID.ir