

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره دوازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱: ۷۵-۴۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۳/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۲۱

رنالیسم اسلامی و درک روابط بین الملل مدرن

حسین سلیمی*

چکیده

در این نوشته تلاش شده تا به دو پرسش بنیادین درباره نگرش اسلامی در روابط بین الملل پاسخ داده شود. نخست آنکه آیا از دید اسلام واقعیتی خارج از ذهن انسان وجود دارد و آیا می توان با عقل انسانی به فهم مقولات واقعی دست یافت؟ و دوم آنکه آیا روابط بین الملل امری واقع و مستحدث است؟ در این صورت آیا شناخت عقلی از این مقوله می تواند مبنا و اساس فهم دینی از روابط بین الملل باشد؟ برای پاسخگویی به این پرسش در میان نحله های مختلف اندیشه اسلامی و شیعی، از نگرش واقع گرایانه علامه طباطبایی و آیت الله مطهری استفاده کرده ایم که خودشان آن را رنالیسم خوانده اند. بدیهی است مفهوم رنالیسم در این نگرش با مفهوم رایج رنالیسم در نظریه های روابط بین الملل که اندیشمندانی چون مورگنتا و والتس آن را نمایندگی می کنند، متفاوت است. این مکتب فکری با گونه ای از نگرش فقهی عقل گرا همراه و هماهنگ است که برای فهم احکام فقهی نیز برای عقل حجیتی تام قائل است. بر این مبنا نشان داده شده است که در این نگرش نه تنها به وجود واقعیت و توانایی عقل برای درک آن اعتقاد دارند، بلکه درک عقلایی انسان از پدیده های مستحدث را مبنای اصلی شناخت دینی می دانند. در بخش پایانی این مقاله با مروری اجمالی بر بنیادهای روابط بین الملل مدرن نشان داده شده است که کلیت روابط بین الملل و بنیادهای آن مثل کشور- ملت ها، سازمان های بین المللی و اقتصاد بین الملل، اموری مستحدث اند که در دو قرن اخیر به وجود آمده و در زمان شارع وجود نداشته اند و نگرش اسلامی منوط به فهم عقلایی و کارشناسی آنها در وضعیت نوین است.

واژه های کلیدی: نگرش اسلامی به روابط بین الملل، عقل در اسلام، رنالیسم اسلامی و روابط بین الملل مدرن.

مقدمه

آیا نگرش اسلامی به روابط بین‌الملل نگرشی کاملاً متفاوت و متمایز است؟ آیا اندیشیدن دربارهٔ روابط بین‌الملل بر اساس آموزه‌های اسلامی، کنش علمی اساساً متفاوتی است که ما را به راهی فراسوی اندیشه‌ها و پژوهش‌های علمی در این زمینهٔ تاریخ‌ساز می‌برد؟ و یا اندیشهٔ اسلامی اندیشهٔ فراگیری است که می‌تواند ضمن استفاده از بینش خاص خود از تمامی دستاوردهای علمی و فکری بشر در حوزهٔ روابط بین‌الملل بهره‌گیرد؟ این پرسشی است که پاسخ آن می‌تواند در شکل‌گیری پایه‌های تفکر و اندیشهٔ اسلامی تعیین‌کننده باشد.

اندیشمندانی که تلاش کرده‌اند بر مبنای متون اسلامی به تفکر دربارهٔ روابط بین‌الملل بپردازند چندان زیاد نیستند، اما در میان همین افراد نیز نگرش‌های متفاوتی یافت می‌شود. عده‌ای با انکار و کناره‌گیری از نظریه‌ها و اندیشه‌های جاری در دانش متعارف روابط بین‌الملل در اندیشهٔ آن‌اند که طرحی کاملاً نو دراندازند و گروهی دیگر در تلاش‌اند تا معرفت‌شناسی خاصی را از منابع اسلامی استخراج کنند و آن را با مفاهیم تازهٔ بین‌الملل ترکیب ساخته و مجموعه‌ای جدید با عنوان رهیافت اسلامی به روابط بین‌الملل ارائه کنند. البته این تلاش‌ها در برخی از حوزه‌های فکری مانند حوزهٔ فکری شیعه به‌خصوص ایرانیان شیعه بیشتر است؛ زیرا بسیاری از مسلمانان و متفکران مسلمان، روابط بین‌الملل را از جمله اموری می‌دانند که حکم و یا داوری مشخصی در متون دست اول اسلامی دربارهٔ آنها نشده است و از این رو باید آن را به اندیشه و عقل بشری سپرد. بنابراین پرداختن به اصول شناختی روابط بین‌الملل امری حائز اهمیت است که نه تنها می‌تواند در حوزهٔ نظریهٔ روابط بین‌الملل تعیین‌کننده باشد، بلکه راه را برای فهم مباحث مشابه در دیگر شاخه‌های علوم اجتماعی و سیاسی باز می‌کند.

بر این اساس در این مقاله به دنبال روشن کردن دو نکتهٔ اساسی و تعیین‌کننده هستیم که در قالب دو پرسش اصلی می‌تواند مبنای نگرش مسلمانان به روابط بین‌الملل باشد. نخست آنکه آیا اصولاً عقل مستقل انسان از منظر تفکر اسلامی، صلاحیت و شأنیت شناخت پدیده‌های عالم هستی به‌خصوص پدیده‌های اجتماعی و سیاسی را دارد؟ به عبارت دیگر آیا می‌توان به داوری عقل انسانی، و نه فقط عقل مهدب‌علما، برای فهم و شناخت پدیده‌های اجتماعی اتکا کرد و آن را ملاک و معیار رفتار در حوزه‌های مختلف کنش سیاسی قرار داد؟ برای پاسخگویی به این پرسش ضمن مراجعه به آیات و متن قرآن کریم تلاش خواهیم کرد که نظرها و تفاسیر برخی از اندیشمندان و دین‌شناسان به‌ویژه دین‌شناسان شیعه را بررسی کنیم. سخنی که در پی نشان دادن صحت آن در این مقاله هستیم، این است که عقل مهم‌ترین نیرو و ملاک شناخت

رئالیسم اسلامی و درک روابط بین‌الملل مدرن / ۵۱

پدیده‌های اجتماعی و سیاسی و در نتیجه بین‌المللی از منظر اسلام است. دومین پرسش اساسی ما در این مقاله این است که آیا روابط بین‌الملل امری جدید و به عبارت فقهای شیعی مستحدث است یا از گذشته‌های دور با همین بنیادها و قواعد وجود داشته است؟ اگر روابط بین‌الملل امری مستحدث دانسته شود، آن‌گاه آیا حکم و نگاه اسلامی به آن منوط به قضاوت و تشخیص عقلا و دانشمندان متخصص زمانه نخواهد بود؟ پاسخ موقتی که تلاش می‌کنیم در این مقاله آن را باز کنیم این است که روابط بین‌الملل امری جدید و پدیده‌ای است که حدود دویست سال از عمر آن می‌گذرد و در زمرهٔ امور مستحدثی تلقی می‌شود که بخش عمدهٔ نگاه دینی به آن، وابسته به کارشناسی تخصصی در این حوزه خواهد بود.

مبانی شناختی در گونه‌های مختلف واقع‌گرایی

در نظریه‌های مختلف در روابط بین‌الملل و نیز در نگرش‌های فلسفی‌ای که در برخی از این نظریه‌ها مد نظر قرار گرفته‌اند، مبانی شناختی متفاوتی تحت عنوان واقع‌گرایی مطرح شده است. واقع‌گرایی سنتی یا رئالیسم کلاسیک از جمله مکاتبی است که بر پایهٔ عقل‌گرایی و تعین واقعیت سیاسی بنا شده است. بدین معنی که از نظر آنها واقعیت سیاسی متعین و مستقل از ذهن انسان در عالم وجود دارد و این واقعیت قواعدی دارد که می‌توان با کمک عقل و علم تجربی به شناخت آنها نائل شد. عقل‌گرایی و توانایی عقل انسانی در شناخت واقعیت مستقل از ذهن، در مرکز نظریهٔ شناختی رئالیسم کلاسیک قرار دارد. شاید بتوان این نگاه را در جملات هانس جی مورگنتا در آنچه او نخستین اصل واقع‌گرایی می‌خواند خلاصه کرد:

واقع‌گرایی سیاسی معتقد است که بر سیاست به مانند جامعه به طور کلی قوانین عینی حاکم است که ریشه در طبیعت انسان دارند^(۱) (مورگنتا، ۱۹۷۸: ۴).

مورگنتا همانند بسیاری از واقع‌گرایان کلاسیک تلاش می‌کند که با کمک عقل و علم تجربی و روش‌هایی که او خود روش‌های علمی می‌نامد به این قوانین عینی و مشخص دست یابد. به بیان او واقع‌گرایی همان‌طور که عینیت سیاست را می‌پذیرد، امکان تبیین نظریه‌ای را طرح می‌کند که بتواند این قوانین عینی را هرچند به شکلی ناقص بیان کند. بنابراین واقع‌گرایی بین‌دروستی امر واقع و عقیده تمایز قائل می‌شود (همان).

این همان چیزی است که ای. اچ کار از آن تحت عنوان «بالاترین خرد و عقل که این نیروها و گرایش‌های واقعی را بپذیرد و خود را با آن منطبق کند»، یاد کرده بود (کار، ۱۹۹۶: ۱۳).

البته این نگاه دربارهٔ انعکاس واقعیت با نظریه و علم روابط بین‌الملل بعدها از سوی نسل

جدید واقع‌گرایان نقد می‌شود؛ مثلاً در نگاه کنت والتس که پیشگام و مهم‌ترین متفکر نئورئالیسم یا واقع‌گرایی جدید است، تفاوتی اساسی میان نظریه و قانون وجود دارد. وی نظریه را انعکاس قانون نمی‌داند و معتقد است کار نظریه صرفاً انعکاس قوانین جاری در عالم طبیعت و عالم سیاست نیست. انسان امکان مشاهده تمام ظرایف و کنترل کامل پدیده‌های سیاسی برای دریافت قوانین حاکم بر آن را ندارد و با کمک نظریه، واقعیت را ساده‌سازی کرده و به نوعی تصور ذهنی از بخشی از واقعیت برای رسیدن به تصویر سودمندی از جهان می‌رسد. به همین دلیل است که در نظریه، عنصر خلاقیت نقشی اساسی دارد و انسان را نه فقط در فهم واقعیت، بلکه در ایجاد تأثیر در آن یاری می‌رساند (والتس، ۱۹۷۹: ۶-۷)؛ اما به هر حال از نظر والتس نیز وجود و تعیین واقعیت بیرون از ذهن امری پذیرفته شده است و اینکه عقل انسانی امکان رسیدن به شناختی سودمند و کارآمد از آن را دارد.

در این نوشتار قصد بیان تفصیلی نگرش‌های واقع‌گرایان را نداریم، اما می‌توانیم به این نکته بسنده کنیم که از دیدگاه تمامی گرایش‌های واقع‌گرا، امر واقع، مستقل از ذهن انسانی وجود خارجی دارد و عقل انسانی شأنیت و صلاحیت شناخت آن را دارد. ممکن است از نظر برخی از آنها رسیدن به شناخت قطعی و عینی و یا قوانین جاری در عالم سیاست امکان‌پذیر نباشد، اما عقل انسانی تنها ابزار شناخت است و واقعیت عینی و جاری در روابط بین‌الملل تنها از طریق کاربرد صحیح آن دست یافتنی است.

نگاه واقع‌گرایان در دهه‌های گذشته با نقدهای جدی مواجه شده است و گرایش‌های مختلف و نظریه‌های گوناگونی تحت عنوان واقع‌گرایی ارائه شده‌اند که امکان و مجال بررسی آنها را نداریم. البته در عرصه شناختی، نظریه‌ای با عنوان واقع‌گرایی انتقادی شکل گرفته که هر چند نظریه‌ای درباره روابط بین‌الملل نیست، ولی بر نظریه‌های بین‌المللی تأثیر گذاشته است و به دلیل اهمیت و نگرش متفاوت آن درباره امر واقع، مرور و تأملی گذرا بر آن خواهیم کرد.

در عرصه شناخت پدیده‌های سیاسی و بین‌المللی آنچه تحت عنوان واقع‌گرایی از آن یاد می‌شود روی یک طیف وسیع قرار دارد که در یکسوی آن واقع‌گرایی کلاسیک مورگنتا است در میانه طیف نواقع‌گرایی والتس و در انتها الیه آن واقع‌گرایی انتقادی قرار دارد. البته واقع‌گرایی انتقادی از جمله مکاتب و یا نظریه‌های روابط بین‌الملل محسوب نمی‌شود، اما یک مکتب نوین شناختی است که روی علوم اجتماعی گوناگون تأثیر گذاشته است.

از مشهورترین نظریه‌پردازان واقع‌گرایی انتقادی روی بسکار^۱ است که نظریه شناختی او با

عنوان واقع‌گرایی انتقادی شناخته شده است. بسکار و نظریه‌اش در نظر اول ارتباطی با روابط بین‌الملل و نظریه‌پردازی در روابط بین‌الملل ندارند و این نظریه بیشتر در باب شناخت است؛ اما از آنجایی که بسیاری از نگرش‌های نوین و تأثیرگذار در سیاست و روابط بین‌الملل با مباحث شناختی نوین شکل می‌گیرند، برخی تلاش کرده‌اند از نظریه‌هایی چون نظریه بسکار برای تبیین روابط بین‌الملل استفاده کنند. واقع‌گرایی انتقادی بسکار بر خلاف نام آن ترکیبی از نظریه رئالیستی روابط بین‌الملل و نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت نیست، هر چند در پاره‌ای از مباحث معرفت‌شناختی با هر یک از آنها مباحث مشترکی دارد (ر.ک: بسکار، ۱۹۹۸).

بسکار در اصل، فلسفه خود را واقع‌گرایی استعلایی^۱ نامیده بود تا نوعی هم‌سازی با برخی از مفاهیم مندرج در نظریه کانت داشته باشد. البته بسکار به عکس کانت معتقد است که چیزها در این جهان، هم وجود اصلتی دارند و هم قابل شناخت هستند، اما معتقد است که فراسوی واقعیت تجربی، ساختارها و سازوکارهایی وجود دارند که با تجربه محض امکان شناخت آنها نیست. اصطلاح واقع‌گرایی انتقادی نیز به‌گونه‌ای ترکیبی از دو عبارت واقع‌گرایی استعلایی و طبیعت‌گرایی انتقادی^۲ است که اولی گویای نقطه مشترک و دومی نشانه تفاوت نظریه او با کانت است (همان: ix).

«در چه گستره‌ای می‌توان جامعه را به همان روش طبیعت مطالعه کرد؟» (همان).

این پرسش اصلی بسکار در مطالعات شناختی‌اش است. وی برای پاسخ دادن به این پرسش به هر دو طیف موجود در فلسفه شناخت عکس‌العمل نشان می‌دهد. از یکسو به علم‌گرایان تجربی، توجه دارد که معتقدند قوانین حاکم بر جامعه و طبیعت از یک جنس است و با تلقی هیومی از نظریه علمی تلاش می‌کنند که هر دو را به یک شیوه مطالعه کنند. از نظر بسکار تجربه تنها سطحی از اطلاعات را به ما انتقال می‌دهد و این اطلاعات حالت انتقالی داشته و ممکن است اکتفا کردن به آن موجب گمراهی ما در فهم درست واقعیت شود. از سوی دیگر، وی منتقد هواداران اندیشه هرمنوتیکی نیز هست؛ زیرا آنان معتقدند علوم اجتماعی تنها درصدد ارزیابی معنای رویدادهای اجتماعی است، از این‌رو نمی‌توان جامعه را با روش‌های طبیعت‌گرایانه مطالعه کرد. آنها در این نگرش که طبیعت‌گرایی محض ممکن است گمراه‌کننده باشد با بسکار هم‌نظرند، اما در اینکه تعین و هستی ذاتی برای آنها قائل نیستند، با او اختلاف نظر دارند. بسکار معتقد است به هر حال واقعیتی هست و عقل نیز قابلیت پرداختن به آن را دارد، ولی برای فهم

1. Transcendental realism
2. Critical naturalism

صحیح نباید تنها به فکت‌ها بسنده کرد، بلکه باید به فراسوی فکت‌ها^۱ توجه کرد. از نظر او شبکه‌های معنایی و ساختارهایی در فراسوی فکت‌ها هستند که دیگر به مانند داده‌های علوم تجربی خاصیتی انتقال دهنده ندارند و ناگذرا^۲ هستند. علم از نظر بسکار در واقع تعامل بین عینیت و صورت علم ممکن است و به بیان او «این ماهیت عین است که صورت علم ممکن آن را معین می‌کند» (بسکار، ۱۹۹۸: ۳). در نتیجه بر اساس نگرش بسکار واقعیت سیاسی وجود دارد و نمی‌توان وجود آنها را انکار کرد، بخشی از این واقعیت نیز از طریق حس و تجربه درک می‌شود و حالت انتقالی و بازتاب‌دهنده دارد؛ اما در فراسوی این فکت‌های تجربی نیز شبکه‌ها و ساختارهای معنایی وجود دارند که اصل و بنیاد واقعیت است. بنیادی که سیال است و امکان دگرگونی آن نیز وجود دارد. آنچه در نگرش بسکار تحت عنوان ساختار می‌آید با ساختار در نظر والتس تفاوت دارد و فراسوی واقعیت‌های مادی تجربه‌پذیر محض قرار دارد؛ اما به هر حال واقعیت هست و این واقعیت با ابزار تجربه و نیز تفسیر عقلایی قابل درک است. از این رو درست است که تفاوتی اساسی میان واقع‌گرایی انتقادی بسکار و نظریه واقع‌گرایی در روابط بین‌الملل وجود دارد، اما در دو نکته بنیادین با هم مشترک‌اند: نخست قائل بودن به وجود واقعیت است و دوم اینکه عقل بشری امکان شناخت این واقعیت را دارد. در واقع هر دو نگرش در مقابل اندیشه‌هایی قرار دارند که همچون ژاک دریدا درباره وجود مستقل واقعیت تردید می‌کنند. از این رو در عرصه روابط بین‌الملل عقل شناسای انسانی می‌تواند در جست‌وجوی واقعیتی باشد که سرنوشت او را در عرصه جهانی رقم می‌زند. این دو نکته‌ای است که می‌توان آن را به‌گونه‌ای در اندیشه فلسفی‌ای که رئالیسم اسلامی خوانده می‌شود نیز یافت. بنابراین، از این نظر که واقعیت فی‌نفسه در خارج از ذهن انسان وجود دارد و صرف نظر از چیستی واقعیت می‌توان وجودی مستقل برای آن قائل شد، وجوه مشترکی میان رئالیسم اسلامی و گونه‌های متفاوت رئالیسم مدرن وجود دارد؛ اما پاره‌ای از مفاهیم مانند عدم تأثیر ارزش‌ها بر شناخت، عدم خلق واقعیات بر اساس تعامل بین ذهنی و یا عدم محوریت ایده‌ها در خلق پدیده‌های انسانی، اختلاف نظر جدی میان رئالیسم اسلامی و گرایش‌های مختلف رئالیستی در روابط بین‌الملل وجود دارد که در بخش بعدی با تفصیل بیشتری به آن خواهیم پرداخت.

-
1. Transfactual
 2. Intransitive

عقل و شأنیت آن در شناخت از منظر رئالیسم اسلامی

رئالیسم اسلامی و یا مکتب فلسفی واقع‌گرایانه منبعت از حکمت متعالیه، عنوانی است که بر فلسفه محمد حسین طباطبایی و شارح آن مرتضی مطهری گذاشته شده است که قبل از شرح و بسط آن، به دلیل جایگاه محوری عقل در این فلسفه به بررسی جایگاه عقل در قرآن کریم می‌پردازیم.

شاید در کمتر متن دینی در طول تاریخ، به اندازه قرآن کریم بر عقل و عقل‌گرایی تکیه شده باشد. تحت تأثیر همین تأکید مکرر قرآن بر عقلانیت است که بنیان‌گذاران فلسفه اسلامی چون فارابی نیز عقل را ودیعه و نشانه خداوند در وجود انسان می‌دانند که می‌تواند به عنوان پیامبر درون، راه انسان را به سوی شناخت سره از ناسره و درست از نادرست بگشاید. به همین دلیل است که از نظر حکمایی چون فارابی هیچ تعارضی بین یافته‌های عقل و آموزه‌های وحی نمی‌تواند باشد؛ زیرا عقل، انسان را به همان راهی می‌برد که وحی، و فیلسوف انسان را به همان منزلی می‌رساند که پیامبر یکی از دلایلی که حکمای اسلامی این‌گونه می‌اندیشند استناد به آیات فراوان قرآن درباره توصیه و حتی حکم به استفاده از عقل است. واژه عقل و مشتقات آن ۴۹ بار در قرآن به کار رفته است که ۲۴ بار آن به صورت تعقلون، ۲۲ بار به صورت یعقلون و عبارات تعقل، عقلوه و یعقلها هر کدام یک بار به کار رفته‌اند. ۱۹ بار نیز از کلمه فکر و مشتقات آن استفاده شده که ۱۱ بار آن به صورت یتفکرون و ۳ بار هم به صورت تتفکرون است. کاربرد مکرر این واژه‌ها و تأکید مکرر بر اهمیت عقل و تفکر، به معنای جایگاه محوری عقل و عقلانیت و تفکر انسان در تعالیم قرآن است و می‌توان به روشنی دریافت که در اصلی‌ترین منبع اندیشه اسلامی، به مطلق اندیشه و تفکر و تعقل دعوت شده است.

از برخی آیات قرآن چنین برداشت می‌شود که اصولاً یکی از اهداف اصلی ظهور اسلام و نزول قرآن دعوت انسان به عقلانیت و استفاده از عقل بوده است؛ به طور مثال در آیه دوم سوره یوسف آمده است:

«إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»، ما قرآن را عربی نازل کردیم برای آنکه شما به تعقل

بپردازید.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد:

بنابراین، معنای این آیه این می‌شود: ما این کتاب مشتمل بر آیات را در مرحله نزول ملبس به لباس و واژه عربی و آراسته به زیور آن واژه نازل کردیم تا در خور تعقل تو و قوم و امت باشد (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۰۱).

در آیه دهم سوره انبیاء آمده است:

«لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ»، ما برای شما کتابی نازل کردیم که ذکر شما

در آن است، پس چرا به تعقل نمی‌پردازید؟

در آیه ۱۷ سوره حدید آمده است:

«قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»، به درستی که آیات خود را برای شما بیان می‌کنیم تا شما

به تعقل بپردازید. در این آیه، منظور از آیات، نظم جاری در طبیعت است که همچون کلمات قرآن کریم از آنها با عنوان آیه یاد می‌شود. به بیان علامه طباطبایی مفهوم این جملات این است که ما این آیات را برای شما بیان کردیم شاید تعقل کنید (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۲۸۵).

مجموعه این تعبیر نشان‌دهنده آن است که یکی از اهداف اصلی دین بیدار کردن عقلانیت انسان است و به همین دلیل است که عقل در تعالیم اسلامی جایگاهی ویژه دارد و از آن به عنوان یکی از منابع اصلی استنباط مفاهیم و احکام دینی یاد شده است؛ حتی در تعبیرات مختلفی که در قرآن کریم آمده است یکی از اصلی‌ترین ویژگی‌های کفار و منافقین پرهیز آنها از عقل و مردود دانستن و کنار گذاردن عقل است؛ به طور مثال در آیه ۲۲ سوره انفال آمده است:

«إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمُّ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ»

بر این اساس، کسانی که عقل خود را به کار نمی‌بندند به مانند افراد کور و کر می‌مانند و بدترین افراد نزد خداوند محسوب می‌شوند. به بیان علامه طباطبایی کسانی که در یافتن واقعیت به مانند افراد کر و کور هستند و عقل خود را به کار نمی‌گیرند، بدترین جانوران و جنبندگان روی زمین‌اند و مصداق بارز آنها کسانی هستند که بدون تعقل وارد جنگ‌های خونین می‌شوند (همان: ۴۳).

پیامبر اسلام (ص) نیز اساس وجود انسان را عقل او دانسته و به صراحت انسان‌هایی را که عقل را از دایره شناختی خود خارج می‌سازند، بی‌دین می‌خواند:

«قوام المرء عقله و لادین لمن لا عقل له» (محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۸۲: ۳۵۶).

بر اساس همین بنیاد است که بسیاری از حکمای متأخر اسلامی و شیعی، عقل و توانایی شناخت عقلایی واقعیت را بنیاد و اساس نظریه خود قرار داده‌اند. یکی از بارزترین نمونه‌هایی که به حجیت تام عقل در شناخت امر واقع و هستی قائل است، واقع‌گرایی فلسفی علامه طباطبایی و آیت‌الله مطهری است که خود تحت عنوان فلسفه رئالیسم از آن یاد کرده‌اند. در اندیشه آنها یکی از اصول فلسفه اصالت وجودی، قائل بودن به وجود امر واقع مستقل از ذهن انسان و توانایی عقل انسان برای شناخت این هستی است. در این نگرش، عقل انسان نه فقط توانایی و صلاحیت

شناخت دارد، بلکه می‌تواند معیار تشخیص حق و باطل باشد. به عبارت دیگر عقل حجیت و شأنیت شناخت دارد. منظور آنها از عقل نیز تنها عقول خاص انسان‌های خاص نیست، بلکه مطلق عقل انسانی ملاک است؛ به طوری که مرتضی مطهری در تشریح این فلسفه به صراحت بر توانایی مطلق شناختی عقل بدون اتکا به معرفت پیشینی قائل است و حتی در بررسی آراء دکارت تقیداتی که او برای شناخت عقلی قائل است را نقد می‌کند.

مرتضی مطهری به تبعیت از سنت ارسطویی که در فلسفه اسلامی نیز پذیرفته شد، عقل را به دو نوع عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌کند. کار عقل نظری شناخت واقعیت و قضاوت درباره آن است (مطهری، ۱۳۷۹: ۳۰-۳۱). و عقل عملی نیز بر اساس تشخیص عقل می‌تواند راه را برای زندگی بهتر در هر دو جهان بگشاید. چنان‌که عبدالله جوادی آملی معتقد است که از این منظر عقل عملی نیز مبنای علوم زندگی است و مورد قضاوت در عقل عملی این است که این کار را بکنم یا نه؟ (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۵۳). در فلسفه رئالیستی اسلامی، عقل به مانند کتاب و سنت یکی از منابع اصلی شناخت در اسلام است و به عنوان یک منبع مستقل حجیت دارد. علامه طباطبایی در این زمینه حجیت عقل را از اصول نخست و اولیه نگرش دینی می‌داند. وی در بخشی از منابع و تعلیقه خویش بر *بحارالانوار* درباره حجیت ذاتی حکم قطعی عقل و لزوم پیروی از آن و صحت مباحث عقلی وی معتقد است:

حتی دین هم نمی‌تواند با حجت عقلی قطعی و بحث فلسفی مخالفت کند، هیچ مذهب و دینی و هیچ روش نظری دیگری از هیچ راهی نمی‌تواند جهت عقل قطعی و صحت بحث فلسفی را نفی نموده و الغاء کند؛ زیرا در این صورت همان تیشه را اول به ریشه خود می‌زند و حقانیت خود را که ناچار از همین راه باید تأمین شود ابطال می‌نماید (ر.ک: حیدری کاشانی، ۱۳۸۹).

به علاوه از نظر طباطبایی و مطهری معرفت حسی و تجربی نیز به‌گونه‌ای می‌تواند اساس شناخت باشد و تضادی هم با معرفت دینی ندارد. بر این اساس، پس از بحثی مفصل درباره شیوه‌های دستیابی به معرفت در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* می‌نویسند:

اساس نظریه این مقاله برای این است که ادراکات جزئی مقدم است بر ادراکات کلی و ما احیاناً در تعبیرات خود می‌گوییم ادراکات حسی مقدم است بر ادراکات عقلی. البته نباید از این تعبیرات استفاده کرد که منظور ما از حواس خصوص همین حواس ظاهره و باطنه معمولی است که همه آنها را می‌شناسند؛ زیرا ما در اینجا درصدد استقصاء حواس عمومی افراد بشر و یا درصدد بیان اینکه ممکن است بعضی از افراد بشر حسی علاوه بر حواس معمولی داشته باشند نیستیم و همچنان که در متن مقاله خواهد آمد ما از یک فرمول کلی پیروی می‌کنیم و آن اینکه هر علم حصولی مسبوق به علم شهودی حضوری است خواه آن

علم شهودی حضوری به وسیله یکی از حواس ظاهره یا باطنه معمولی که همه آنها را می‌شناسند حاصل شود و یا به وسیله دیگر. و از این‌رو این نظریه با القائاتی که به اولیاء وحی و الهامات و مکاشفات می‌شود منافاتی ندارد (طباطبایی و مطهری، ۱۳۶۴: ۲۸).

محمدحسین طباطبایی نظر آنهایی که اصالت عقل در اسلام را منحصر به سنت معتزله می‌دانستند نفی می‌کند و معتقد است که شیعه حتی پیش از معتزله بر این سنت عقلایی و حجیت عقل مستقل انسانی تأکید کرده بود. در رئالیسم یا واقع‌گرایی فلسفی تأکید شده از سوی علامه طباطبایی و مرتضی مطهری این امر قطعیت و حجیت بیشتری می‌یابد؛ زیرا در نگاه واقع‌گرایانه آنان اولاً وجود واقعیت، امری حتمی و انکارناپذیر است. یعنی از نظر آنها واقعیت وجود دارد و این وجود و هستی آن دارای اصالت است. ثانیاً ذهن و عقل انسان توانایی لازم برای فهم و ادراک درست این واقعیت را دارد. ممکن است عقل انسانی به دلیل محدودیت‌های ذاتی نتواند به جوهر وجود الهی پی ببرد، اما در مرتبه وجود مادی امکان شناخت دارد. علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم، معتقد است که امور اعم از امور انسانی و طبیعی وجود واقعی دارند و اصالت وجودی آنها به معنای واقعی بودن و عینیت و خارجی بودن آنهاست. مرتضی مطهری در شرح این سخن می‌نویسد:

اصالتی که در اینجا مورد نظر است به معنای عینیت و خارجیت است در مقابل اعتباریت که به معنای عدم عینیت و خارجیت و محصول ذهن بودن است؛ معمولاً در اصطلاحات فلسفی جدید اصالت به معنای تقدم و اصل بودن در مقابل نتیجه بودن و فرع بودن استعمال می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۳: ۱۷).

محمد حسین طباطبایی در عین حال می‌نویسد:

ما هرگز تردید نداریم و هم نباید داشته باشیم در اینکه در نخستین گامی که می‌خواهیم پس از خاموش کردن ترانه سفسطه برداریم با واقعیت اشیا مواجه شده و سر و کار ما با واقعیت هستی خواهد بود؛ یعنی اصل واقعیت را اثبات نموده و با گزینه غیر قابل دفع خود به جست‌وجو و کنجکاوی از واقعیت‌های گوناگون خواهیم پرداخت؛ به عبارت دیگر می‌دانیم واقعیتی هست (همان).

البته ذهن با گونه‌های مختلف ادراک از آن مفاهیمی را می‌آفریند، اما این آفرینش به معنای انکار وجود اصالتی واقعیت‌ها نیست. به نوشته مطهری:

قدرت تجزیه و قوه تحلیل ذهن قابل انکار نیست. هزارها شواهد واضح دارد. شما یک نظری به تعریفات بیندازید و ببینید که چگونه ذهن برای یک شیء بسیط خارجی در ظرف خویش معانی و مفاهیم متعدده می‌سازد و جنبه‌های مشترک و جنبه‌های اختصاصی برای آن می‌سازد؛ به طوری که همه آن معانی و مفاهیم متکثره بر آن شیء بسیط خارجی

منطبق است. مثل آنکه در مقام تعریف خط ذهن حکم می‌کند که کمیتی است متصل که

دارای بعد واحد است (طباطبایی و مطهری، ۱۳۶۴، مقاله پنجم).

اما این تجزیه و تحلیل ذهنی انسان نافی درستی شناخت عقلایی نیست. در فلسفه رئالیسم اسلامی، عقل با کمک حس و توان تجزیه و تحلیل خود منبع اصلی شناخت وجود و ماهیت است و به‌گونه‌های مختلف آن را دریافته و راه را برای دریافت‌های عمیق و رسیدن به بینش می‌گشاید.

البته برای درک دقیق‌تر این نگرش باید دانست که در نزد حکمت متعالیه که متأثر از اندیشهٔ ملاصدرای شیرازی است، علم خود گونه‌ای از وجود است که با پیدایی گونه‌ای متفاوت از وجود در نزد ذهن انسان تحقق می‌یابد. به این معنی که از نظر آنها علم به معنای حضور اشیاء خارج از ذهن در ذهن انسانی نیست، بلکه صورت آن و برداشتی از آن به شکل یک وجود ذهنی در درون ذهن انسان پدید می‌آید. بنابراین، خود شیء نیست که در ذهن حاضر شده، بلکه یک وجود ذهنی در ذهن انسانی پدید آمده است که ممکن است دقیقاً عین وجود خارج از ذهن نباشد. پیدایش این وجود ذهنی هم عامل و نتیجهٔ ارتقای انسان به سطح بالاتری از وجود است. به عبارت دیگر انسان با پیدایش و تجلی وجود اعلایی همچون علم در درون خود به مرتبت بالاتری از وجود دست می‌یابد. در مراتب تشکیکی وجود، انسان با حصول علم گام به مراتب بالاتر وجود می‌گذارد که به‌گونه‌ای به اتصال او به عقل فعال می‌انجامد. این تفسیر ممکن است با آنچه متفکران مدرن دربارهٔ عقل و دستیابی آن به واقعیت وجود ذکر می‌کنند متفاوت باشد و پیدایش علم را با نوعی اتصال به عالم معنا همراه سازد؛ اما در اصل پرسش مورد نظر ما یعنی وجود واقعیت در خارج از ذهن انسان و نیز توانایی عقل متعارف انسانی برای فهم واقعیت، تفاوتی ایجاد نمی‌کند. حتی شاید به تعبیر فارابی، فلسفهٔ اسلامی تنها شیوهٔ عقلایی باشد که معتقد است فیلسوف (یعنی کسی که عقل را به درستی به کار می‌گیرد) و پیامبر (یعنی کسی که مستقیماً به آموزه‌های وحی و عقل فعال دسترس) دارد، در یک مسیر حرکت می‌کنند و در نهایت نیز به یک مقصود می‌رسند. به نظر می‌رسد که این نوع نگاه که در شکل قرن بیستمی حکمت متعالیه در نزد حکمای مشهور شیعه شکل گرفته است در نزد برخی فقهای شیعی نیز وجود دارد که برای آنها نیز عقل، حجیت تام دارد.

نکتهٔ حائز اهمیت دیگر در این زمینه این است که از منظر رئالیسم اسلامی، سخن جان لاک دربارهٔ اینکه انسان در بدو تولد خالی از هر گونه اندیشه و علم است، سخن بی‌راهی نیست. برای اثبات این معنی می‌توان از آیهٔ ۷۸ سورهٔ نحل کمک گرفت که به روشنی وجود علم پیشینی در انسان را انکار می‌کند:

«وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»

و خداوند شما را از شکم مادران در حالی خارج کرد که هیچ چیز نمی‌دانستید و برای شما قوه بینایی و شنوایی و قلب قرار داد تا شکرگزار باشید.

در این آیه به روشنی ابزار حسی و تجربی در کنار دریافت قلبی به عنوان ابزارهای شناختی معرفی می‌شوند که می‌تواند موجب شناخت و شکل‌گیری دانش در وجود انسان شود. به تعبیر طباطبایی و مطهری، حکمای اسلامی بیشتر با سخن حس‌گرایانی هم‌داستان هستند که معتقدند: معرفت به‌خصوص ادراکات بسیط اولیه از حس به دست آمده و آنچه در ذهن و علم انسان شکل می‌گیرد بیشتر زمینه و اساس حسی و تجربی دارد و بعد توسط عقل و قوه فاعله تجزیه و تحلیل شده و به ادراکات ثانویه و نیز مفاهیم کلی‌تر بدل می‌شود (طباطبایی و مطهری، ۱۳۶۴، ج ۲: ۲۵).

علامه طباطبایی نیز در *المیزان* در این باره می‌نویسد:

علم بشر هر چه باشد حتی بدیهیاتش هدایت خدای تعالی است، او است که با تعلیم خود بشر را هدایت کرده که چگونه وجود خود را به کمال رسانده و در زندگی‌اش از آن برخوردار شود، آری آن راهی که تمام کائنات بی‌جان به وسیله انگیزه‌های طبیعی طی می‌کنند اقسام موجودات جاندار- که یکی از آنها بنی نوع بشر است- آن راه را با نور علم طی می‌کند، پس علم، خود یکی از مصادیق هدایت است (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۵۳۰).

اعلم، هدایت است و هر هدایتی از ناحیه خدا است، پس تمام علوم به تعالیم الهی است

و از سوی دیگر می‌بینیم که خدای سبحان مطلق هدایت را به خودش نسبت داده و فرموده: «الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» و نیز فرمود: «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى» و درباره هدایت بشر که به وجهی به وسیله حس و فکر است فرموده: «أَمْنَ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ». و ما در بعضی از بحث‌های گذشته در معنای هدایت مطالبی ایراد کردیم، سخن کوتاه اینکه علم از آنجا که هدایت است و هر هدایتی از ناحیه خدای تعالی است، پس علم نیز هر چه باشد به تعلیم الهی است.

قریب به مضمون آیه سوره علق که گذشت یعنی آیه: «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم»، آیه زیر است که می‌فرماید: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ».

آری دقت در حالات بشر و تدبیر در آیات کریمه قرآن این نتیجه را می‌دهد که علم نظری و اکتسابی بشر، یعنی علمی که به اشیا و خواص اشیا دارد و به دنبال آن علم، علمی که به معارف عقلی پیدا کرده است، تمامی آنها از حواس پنجگانه سرچشمه می‌گیرند، در نتیجه از آنجایی که این حواس عطایای الهی است، پس تمامی و تک تک علمی که بشر دارد خدای تعالی به وی داده است (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۵۳۰).

بر اساس نگرش فلسفی رئالیسم اسلامی که ریشه در فهم قرآنی دارد، می‌توان گفت این نگرش نه تنها به وجود واقعیت در خارج از ذهن انسان اذعان دارد، بلکه عقل انسان را تنها ابزار برای شناخت واقعیت‌ها می‌داند و البته نقطه آغاز و مبنای اصلی این شناخت را نیز تجربه و برداشت‌های حسی معرفی می‌کند که البته می‌تواند توسط عقل انسانی تجزیه و تحلیل شده و به مفاهیم کلی و نیز نگرش‌های عمومی بدل شود. این نگرش از سویی بیشتر به مبانی شناختی واقع‌گرایان کلاسیک و از سوی دیگر به لحاظ اعتقاد به ساختارهای فراسوی فکت‌ها به واقع‌گرایان انتقادی نزدیک است؛ زیرا آنها ضمن اعتباری که برای علوم تجربی قائل‌اند آن را در حال تحول و تکامل دانسته و معتقدند که با علم تجربی نمی‌توان به معرفت ثابت و یقینی رسید و این به دلیل ماهیت تکاملی و تحول‌پذیر آن است (طباطبایی و مطهری، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۴۰-۱۴۵).

در نتیجه می‌توان گفت که رئالیسم اسلامی نیز به معنای دقیق کلمه واقع‌گراست و به واقعیت حتی واقعیت قابل تشخیص اجتماعی و سیاسی معتقد است. عقل و ذهن و تجربه انسانی نیز تنها ابزار انسانی برای شناخت است و شناخت ودیعه‌ای نیست که از خارج وجود انسان به او القاء شود. حتی شناخت او از دین نیز بر مبنای همین عقل و قوه عقلایی انسان است. از این رو نمی‌توان با اتکا به آموزه‌های مذهبی، عقل انسانی را ناتوان از شناخت واقعیت دانست؛ زیرا به تعبیر رئالیست‌های اسلامی در این صورت امکان شناخت عقلایی دین و ایمان کامل عقلایی نیز از میان می‌رود، بلکه از دیدگاه اسلامی، عقل در عرصه شناخت، مهم‌ترین ابزار انسانی است که ریشه در حس و تجربه انسانی دارد. بر این مبنا شناخت پدیده‌های بین‌المللی تنها از طریق عقل و با کمک تجربه و تجزیه و تحلیل‌های عقلایی امکان‌پذیر خواهد بود و نگرش دینی به روابط بین‌الملل به معنای دور ریختن دستاوردهای علمی بشر و تلاش‌های علمی برای فهم عقلایی و واقع‌گرایانه پدیده‌های بین‌المللی نیست، بلکه بر عکس، مهم‌ترین آموزه دینی استفاده از عقل و تجربه برای فهم پدیده‌های سیاسی و بین‌المللی است. البته در عرصه قضاوت‌هایی که مبتنی بر ارزش‌هاست، تفاوت‌های جدی میان اندیشه اسلامی با واقع‌گرایی بروز می‌کند؛ اما در فهم واقعیت، عقل مهم‌ترین ابزار شناخت است که با کمک تجربه می‌تواند در این مسیر گام بردارد. با تأملی که در قسمت بعدی مقاله خواهیم کرد روشن خواهد شد که این عقل‌گرایی فقط در فهم

واقعیات بین‌المللی نیست، بلکه در فقه و درک احکام فقهی اسلامی در مورد موضوعات بین‌المللی نیز عقل حجیتی تام دارد.

حجیت عقل در فقه شیعی

تعریف کلاسیک فقه، استنباط احکام شرعی فرعی از ادله تفصیلی آن است. بر این مبنا هر چند برخی معتقدند که تجزیه و تحلیل‌های فقهی بیشتر بر اساس تحلیل زبان‌شناختی نصوص و در نظر گرفتن قرائن حالیه و مقالیه برای فهم منابع نقلی است، اما به نظر می‌رسد که نگرش مندرج در حکمت متعالیه و نوع عقل‌گرایی فلسفه اسلامی - شیعی (به‌خصوص آنچه علامه طباطبایی و مرتضی مطهری تحت عنوان رئالیسم اسلامی بیان کرده‌اند) و نیز نگرش فقه‌های عقل‌گرای اصولی تأثیر خود را بر نوع فهم از فقه گذاشته است. مهم‌ترین تجلی این تأثیر در نگاه کردن به عقل به عنوان یکی از اصلی‌ترین منابع فقه و یکی از اصلی‌ترین استوانه‌های درک احکام شرعی است. مرتضی مطهری این نکته را به روشنی بیان می‌کند:

حجیت عقل از نظر شیعه به این معنی است که اگر در موردی عقل یک حکم قطعی داشت، آن حکم به حکم اینکه قطعی و یقینی است، حجت است... اینجا این پرسش پیش می‌آید که آیا مسائل شرعی در حوزه حکم عقل هست تا عقل بتواند حکم قطعی درباره آنها بنماید یا نه؟ ما به این پرسش آنگاه که به تفصیل درباره کلیات مسائل علم اصول بحث می‌کنیم پاسخ خواهیم گفت اما گروه اخباریین شیعه چنان که قبلاً هم بدان اشاره کردیم عقل را به هیچ وجه حجت نمی‌شمارند (مطهری، ۱۳۶۶: ۱۱).

در بررسی‌های مطهری از علم اصول نیز آمده است:

عقل یکی از منابع چهارگانه احکام است. مقصود این است که گاهی ما یک حکم شرعی را به دلیل عقل کشف می‌کنیم. یعنی از راه استدلال و برهان عقلی کشف می‌کنیم که در فلان مورد فلان حکم وجوبی یا تحریمی وجود دارد، و یا فلان حکم چگونه است و چگونه نیست. حجیت عقل، هم به حکم عقل ثابت است (آفتاب آمد دلیل آفتاب) و هم به تأیید شرع. اساساً ما حقانیت شرع و اصول دین را به حکم عقل ثابت می‌کنیم، چگونه ممکن است از نظر شرعی عقل را حجت ندانیم (مطهری، ۱۳۶۶: ۲۸).

این منبع به‌ویژه درباره مسائل مستحدث یعنی پدیده‌هایی که در زمان شارع وجود نداشته است، کاربرد بسیار دارد. در واقع در مورد این‌گونه پدیده‌ها، عقل تنها منبع موجود برای کشف شرع و نظر خداوند است؛ زیرا خداوند در قواعد عقلی جاری در عالم، حکمت‌هایی نهفته است که اگر بتوانیم با کمک عقل به آنها دست یابیم، این به منزله کشف نظر شارع و نیز حکم خداوند

است. مرتضی مطهری در این زمینه می‌نویسد:

حالا اگر فرض کنیم در مورد به‌خصوصی از طریق نقل هیچ‌گونه حکم شرعی به ما ابلاغ نشده است، ولی عقل به طور یقین و جزم به حکمت خاصی در ردیف سایر حکمت‌ها پی ببرد، کشف می‌کند که حکم شارع چیست. در حقیقت عقل در این‌گونه موارد صغرا و کبرای منطقی تشکیل می‌دهد به این ترتیب:

۱. در فلان مورد مصلحت لازم الاستیفایی وجود دارد (صغرا)؛
۲. هر جا که مصلحت لازم الاستیفایی وجود داشته باشد قطعاً شارع بی تفاوت نیست، بلکه استیفاء آن را امر می‌کند (کبرا)؛
۳. پس در مورد بالا حکم شرع این است که باید آن را انجام داد.

مثلاً در زمان شارع، تریاک و اعتیاد به آن وجود نداشته است و ما در ادله نقلیه دلیل خاصی درباره تریاک نداریم، اما به دلائل حسی و تجربی زبان‌ها و مفسد اعتیاد به تریاک محرز شده است، پس ما در اینجا با عقل و علم خود به یک «ملاک» یعنی یک مفسده لازم‌الاحتراز در زمینه تریاک دست یافته‌ایم. ما به حکم اینکه می‌دانیم چیزی برای بشر مضر باشد و مفسده داشته باشد از نظر شرعی حرام است، حکم می‌کنیم که اعتیاد به تریاک حرام است (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۶). بر همین اساس اگر پدیده یا اوضاع اجتماعی و سیاسی نوینی پدید آید که شبیه آن در زمان شارع وجود نداشته است، حکم شرع درباره آن وابسته به بررسی‌های عقلایی و علمی در مورد آن است. این نگرش گره از کار اندیشمندان مسلمان در رویارویی با مسائل و مقتضیات زمان و مکان [به‌خصوص پدیده‌هایی که در زمان شارع هنوز وجود نداشتند]، می‌گشاید؛ زیرا با گشودن دریچه‌های علم و عقل، حکم شرع و فقه را به آنها گره می‌زند. این نگاه، زمانی که شیخ مرتضی انصاری با رد ادله اخباریون در مورد عدم حجیت عقل در فهم پدیده‌های مختلف و احکام شرع، عقل را به عنوان یکی از اصلی‌ترین منابع فهم دین معرفی کرد در میان فقهای شیعی رواج بیشتری یافت. شیخ مرتضی انصاری در *فرائد الاصول* مهم‌ترین دلیل اخباریون را در رد حجیت عقل به صورت جدی نقد می‌کند. به بیان او مهم‌ترین دلیل آنها این است که عقل خطا و لغزش دارد و در نتیجه نمی‌توان با کمک آن به شناختی رسید که مبنای حکم شرعی باشد. مهم‌ترین استدلال شیخ انصاری در این زمینه حجیت قطع و یقین در شرع است؛ زیرا اگر در موضوعی قطع و یقین برای اهل ایمان به دست آید خود مبنا و موجب حکم شرعی است (انصاری، ۱۳۸۸: ۱۵-۱۶).

به بیان شیخ مرتضی انصاری، «گر مراد از عدم حجیت یقین آن است که پس از حصول قطع نتوان بدان اعتماد کرد، که معقول نیست، چرا که قطع کاشف از واقع است و اگر عدم حجیت آن را هم بپذیریم، اختصاص به یقینی ندارد که از مقدمات عقلی به دست می‌آید، بلکه اگر مقدماتش شرعی هم باشد، باز حجت نیست. و اگر مقصود آن است که چون در عقلیات خطا و لغزش رخ می‌دهد، پس برای به دست آوردن مسائل شرعی نباید به دنبال مقدمات عقلی رفت (اگر این سخن را هم بپذیریم معلوم نیست این خطا و لغزش بیش از خطا و لغزشی باشد که در ادله عقلی رخ می‌دهد) و اگر با ادله عقلی یقینی به چیزی دست پیدا کند که مطابق با حکم واقعی شرعی نباشد، معذور نیست؛ چرا که در مقدمات تحصیل، مقصر است، سخن بی وجهی نیست؛ اما ثبوت کثرت خطا در مقدمات عقلی از بروز خطا در ادله شرعی مشکل است (انصاری، ۱۳۸۸: ۱۵).

از این بیان معلوم می‌شود چنان‌که در تحصیل حکم از ادله عقلی تقصیر نکنند، حکم مستفاد از عقل با حکم واقعی موافق خواهد بود و به عبارت دیگر، عقل به حکم واقعی خواهد رسید. شیخ انصاری در پاسخ یکی از اخباریون در این زمینه می‌نویسد: «ای کاش می‌دانستم که اگر عقل قطع به چیزی پیدا کرد، چگونه ممکن است از دلیل نقلی، قطع یا ظن به خلاف آن پیدا کرد؟ و اگر بر اساس دلیل نقلی قطع به چیزی پیدا شد، چطور ممکن است عقل به خلاف آن قطع پیدا کند؟» (همان: ۱۷).

این همان ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع است که اخباری آن را منکر است. همان نگرشی که در بین فقهای برجسته شیعه شایع شد. نگرشی که در نزد امام خمینی نیز به روشنی وجود دارد. در فقه امام خمینی، حل مسائلی که با تغییر زمان و مکان در پیش روی مسلمانان قرار می‌گیرد و آنچه با عنوان مقتضیات زمان در فقه مطرح است، تنها با حجیت عقل و شناخت علمی و کارشناسی قابل حل است. در واقع نگرش فقهی امام خمینی تداوم رویکرد عقلایی اصولی‌ای است که شیخ انصاری آغازگر آن بوده است.

به نظر می‌رسد امام خمینی معتقدند که زمان و مکان نه فقط در فهم مجتهد در شناخت موضوعات مستحدثه تأثیر دارد، بلکه در بسیاری موارد متعلق احکام را تغییر می‌دهد و نیز مصالح مسلمین را دگرگون می‌سازد، موضوعیت بعضی احکام مانند برده‌داری را از بین می‌برد و نیز ضرورت‌ها و مصالح عمومی و عقلایی مسلمانان را تغییر داده و موضوعات احکام را نیز تغییر می‌دهد (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۴۶-۴۷).

در این زمینه امام خمینی می‌نویسند:

اینجانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی‌دانم. اجتهاد به همان سبک صحیح است ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست، زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم به سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد (همان: ۲۸۹).

این بیان روشن از سوی تأثیرگذارترین فقیه تاریخ تشیع، روشن می‌کند که چگونه تشخیص کارشناسی از یک مسئله جدید به‌خصوص درباره مسائل سیاسی و اجتماعی می‌تواند احکام و نگاه فقهی تازه‌ای به وجود آورد. اینجاست که اهمیت پرسش دوم ما در این مقاله روشن می‌شود که با توجه به این آموزه‌ها آیا می‌توان روابط بین‌الملل را به طور کلی یک واقعیت موجود در خارج از ذهن انسان دانست که امکان فهم آن با عقل انسانی هست؟ و آیا این یک موضوع جدید است که باید با کمک عقل (و نه فقط به کمک قواعد حاکم بر آن) حکم شرعی نسبت به آن را درک کرد؟ زیرا اگر دریابیم که این مقوله‌ای جدید و امری مستحدث است که عامل زمان و مکان در شکل گرفتن این پدیده نو مؤثر بوده است، شناخت عقلایی و علمی ما از این پدیده می‌تواند در نوع نگرش اسلامی به آن تعیین‌کننده باشد. این آموزه‌ای است که نه فقط رئالیسم فلسفی اسلامی که حتی فقه پویای شیعی در بردارد.

روابط بین‌الملل به عنوان یک موضوع جدید

روابط بین حکومت‌ها، جوامع، قومیت‌ها و نژادها به قدمت تاریخ اجتماعی انسان است؛ اما روابط بین‌الملل امری جدید است که به دنبال تحولات مدرن پدیدار شده است. به عبارت دیگر روابط بین حکومت‌ها، امپراتوری‌ها و قومیت‌های مختلف همواره در تاریخ بشر وجود داشته است، اما ملیت و دولت‌های شکل گرفته بر اساس هویت ملی، پدیده‌ای جدید و موضوعی تازه است که لازم است مسلمانان برای شناخت نوع نگاه دینی خود به آن از ابزارهای علمی و تخصصی و عقلایی بهره گیرند و به شناختی دقیق و همه جانبه درباره آن برسند.

نگاهی به تاریخ جهان نشان می‌دهد که رابطه میان حکومت‌ها، قومیت‌ها، تمدن‌ها و امپراتوری‌ها همیشه در همه ادوار تاریخ وجود داشته است. در واقع بخش عمده‌ای از آنچه امروز تحت عنوان تاریخی جهان شناخته و نگاشته می‌شود، وقایع ناشی از رابطه میان همین حکومت‌ها و تمدن‌هاست؛ اما گروه عمده‌ای از دانشمندان معاصر معتقدند که ملت‌ها و دولت‌هایی

که به نام آن ملت‌ها شکل گرفته‌اند پدیده‌هایی نوین هستند که ملزومات دوران مدرن آنها را پدید آورده است. این موجودیت‌های نوین سیاسی، شباهت‌هایی با حکومت‌ها و نهادهای سیاسی پیشین دارند، اما در بنیاد خود با آنها متفاوت‌اند و پدیده‌های جدیدی محسوب می‌شوند که برای شناخت آنها و نیز تنظیم روابط میان آنها دانش‌ها و علوم جدیدی نیز شکل گرفته است. از این منظر دولت-ملت‌ها همانند پدیده‌هایی مثل بانک و بیمه هستند که حدود دویست سال از عمر آنها می‌گذرد و فهم دقیق مسائل آنها و نیز دنیایی که در اثر رابطه میان آنها شکل گرفته و نام روابط بین‌الملل به خود گرفته است، نیازمند تدقیق عقلایی و بررسی‌های علمی نوین است.

ریچارد روزکرنس از جمله دانشمندان روابط بین‌الملل است که تبیینی دقیق از جدید بودن و تازه بودن پدیده‌ای به نام روابط بین‌الملل دارد. به نظر وی تا قرن هجدهم میلادی جهان سیاست عرصه رابطه بین امپراتوری‌ها و خاندان‌های اشرافی و پادشاهان بزرگ و کوچک است. وی قرن هجدهم میلادی را یک قرن میانی می‌نامد که در آن انتقال به دوران روابط بین‌الملل مدرن صورت می‌پذیرد. هر چند نطفه این تغییر در قرن هفدهم میلادی با انعقاد عهدنامه وستفالیا و شکل گرفتن دولت‌های سرزمینی دارای حاکمیت، بسته می‌شود، اما از نگاه او تا اواخر قرن هجدهم میلادی هنوز هم روابط جاری در عرصه جهانی رابطه میان حکومت‌های سنتی-اشرافی است و نه رابطه میان جوامع ملی. به بیان روزکرنس، پادشاهان بزرگی مانند کاترین کبیر، امپراتریس روسیه و جرج اول، پادشاه انگلستان، از نژاد آلمانی بودند، آدмирال‌های انگلیسی و ایرلندی برای روس‌ها و اسپانیایی‌ها می‌جنگیدند و بخش عمده‌ای از سربازانی که در سپاهیان خاندان‌های اشرافی و پادشاهان اروپایی حاضر بودند نه از نژاد و قوم آنها بودند و نه حتی زبان آنها را می‌دانستند؛ اما انقلاب فرانسه با پیوند دادن هویت سیاسی با پدیده‌ای نوین به نام ملت، این قاعده را بر هم زد و به تدریج سامان سیاسی نوینی را رایج ساخت که دولت-ملت خوانده می‌شود (ر.ک: روزکرنس، ۱۹۷۳).

به نظر می‌رسد که این تعبیر روزکرنس تعبیر درستی است؛ زیرا این وضعیت تنها به اروپا اختصاص ندارد. در آن زمان در بخش‌های عمده‌ای از خاورمیانه امروزی و شبه جزیره بالکان و شمال آفریقا، امپراتوری عثمانی حکومت می‌کرد و هیچ حکومتی بر اساس هویت ملی در مناطق وسیعی از جهان وجود نداشت. شاید تنها در ایران باشد که از زمان صفویه نوعی از حکومت بر اساس هویت قومی که با نوعی از اعتقادات مذهبی ترکیب شده بود، وجود داشت و شاید تنها الگویی که با اندکی تسامح بتوان آن را نوعی از دولت-ملت نامید، حکومت صفوی در ایران بود که آن هم به تدریج از اواخر قرن هفدهم میلادی رو به زوال نهاد. بنابراین در دنیای ماقبل قرن

نوزدهم میلادی، پدیده دولت- ملت هنوز شکل نگرفته بود و از این رو سخن گفتن از روابط بین‌الملل یعنی محیطی که در اثر تعاملات ساختاری میان دولت- ملت‌ها پدید آمده است، سخن صحیحی نیست. البته رابطه میان اقوام و حکومت‌ها و مذاهب وجود داشت، اما چون سازماندهی سیاسی‌ای به شکل دولت- ملت هنوز پدیدار نشده بود، نمی‌توان از ملت‌ها به عنوان موجودیت‌های اصلی در جهان نام برد که دولت‌ها در دل آنها شکل گرفته و روابط بین‌الملل را پدید آورده‌اند. در واقع روابط بین‌الملل به معنی امروزی آن ریشه در شکل گرفتن دولت- ملت‌ها و به عبارت دیگر سامان سیاسی نوینی با نام کشور- ملت‌ها دارد. پدیده‌های بین‌المللی و ساختارهای بین‌المللی اعم از ساختارهای اقتصادی تا ساختارهای حقوقی و سیاسی بین‌المللی همگی موجودیت‌های جدیدی هستند که از قرن نوزدهم میلادی به بعد بنیاد گذاشته شده و به طور مشخص در قرن بیستم میلادی شکل گرفته‌اند. از این رو می‌توان آنها را امور و پدیده‌های مستحدثی دانست که باید با کمک عقل و علم جدید آنها را درک کرد. پدیده نوین روابط بین‌الملل با شاخص‌های مختلفی قابل‌بازیابی است که به سه شاخص بارز آن اشاره می‌کنیم:

الف. دولت‌ملت‌ها به مثابه سامان نوین سیاسی

در برخی از متون تاریخی نقطه پیدایش نخستین دولت- ملت‌ها را عهدنامه وستفالی می‌دانند در حالی که پس از این عهدنامه، دولت‌های سرزمینی و یا دولت‌های دارای حاکمیت متولد شدند، اما هنوز هویت‌های ملی‌ای که در قالب این کالبد نوین سیاسی قرار بگیرند به وجود نیامده بودند. پس از وستفالی در واقع همان خاندان‌های اشرافی توانستند در درون سرزمین‌های معین خود به حاکمیت مطلق دست یافته و ضمن تثبیت مرزهای خود، از بند امپراتوری‌های بزرگ و مقدس مانند امپراتوری هابسبورگ و نیز مداخلات کلیسای کاتولیک رهایی یابند (گریفیت، ۲۰۰۸: ۲۴۶).

اما ملت به عنوان بنیاد جدید هویت‌های سیاسی پس از انقلاب فرانسه در اروپا به وجود آمد و به تدریج در جهان منتشر شد. نخستین دولت- ملت اروپا در فرانسه پدیدار گشت و به دنبال آن پس از جنگ‌های استقلال یونان و با حمایت روسیه، دولت- ملت یونان در سال ۱۸۲۹ پس از جدایی از عثمانی پدید آمد. سپس در اثر انقلاب‌های ۱۸۳۰ و ۱۸۴۸ تعداد دیگری از دولت- ملت‌های مدرن مانند بلژیک و هلند پدیدار شدند و حتی نظام مشروطه انگلستان نیز پس از ۱۸۲۲ در این قالب جدید قرار گرفت. البته باید گفت که الگوی خاصی از کشور- ملت زودتر از این موعد در انگلستان بر اساس توافق میان اشراف و بورژوازی پدید آمده بود؛ اما مشی محافظه‌کارانه دولت نشان از آن داشت که هنوز حکومت بیشتر از آنکه بخواهد هویتی به نام یک

ملت را نمایندگی کند در پی منافع خاندان اشرافی و سلطنتی است. اما از آن پس دولت انگلستان به نوعی مشی خود را دگرگون کرد و به همین دلیل نیز حمایت از جنبش‌های ملی و آزادی‌بخش در اروپا به اولویت سیاست خارجی انگلستان بدل شد (چاراسیا، ۲۰۰۲: ۱۸۰-۱۹۸).

پس از ایجاد انقلاب و بحران در اسپانیا، نهضت ناسیونالیسم در مستعمرات اسپانیا در آمریکای لاتین گسترش یافت و به تدریج حدود بیست کشور- ملت جدید در این قاره پدید آمدند. اما اوج شکل‌گیری دولت- ملت‌های مدرن در دهه‌های ۱۸۶۰ و ۱۸۷۰ در اروپا است، زمانی که آلمان و ایتالیای مدرن متولد شدند و سرنوشت تاریخ را دگرگون ساختند. در واقع جنگ‌های جهانی اول و دوم محصول شکل‌گیری همین بازیگران نوین است که به تدریج روابط بین‌الملل مدرن را پدید آوردند.

پس از جنگ جهانی اول و فروپاشی امپراتوری عثمانی و زوال تدریجی استعمار کلاسیک قدرت‌های اروپایی، به تدریج دولت- ملت‌های جدید سراسر جهان را فراگرفتند. یکی از مناطقی که پس از جنگ جهانی اول کشور- ملت‌های جدید (البته به صورت ساختگی و نیم‌بند) در آن، یکی پس از دیگری متولد شدند، خاورمیانه است. تا قبل از این تاریخ، این منطقه، خاورمیانه خوانده نمی‌شد و هیچ‌یک از کشورهای کنونی به جز ایران در آن پدیدار نشده بودند. در واقع کشورهای کنونی خاورمیانه، محصول تحولات بین‌المللی پس از جنگ جهانی اول و برخی پس از جنگ جهانی دوم هستند که با پیوندی تاریخی که میان تحولات قومی مذهبی درون این سرزمین‌ها و تغییرات بنیادین نظام بین‌الملل پدید آمد، متولد شدند. در خاورمیانه بین دو جنگ و به خصوص پس از جنگ جهانی اول کشورهای اسلامی در قالب دولت‌ها و با نام ملت‌های نوین و متکثری شکل گرفتند که هرگز در تاریخ اسلام سابقه نداشته است. به عبارت دیگر هویت سیاسی کشورهای اسلامی به تدریج در قالب کشور- ملت‌های جدید چندپاره شدند که در برهه‌هایی از تاریخ، منافع و امنیت آنها در مقابل هم قرار گرفته و منازعات و روابطی نوین را پدید آوردند که امکان توضیح و تبیین آنها با الگوهای سنتی‌ای چون دارالاسلام و دارالکفر نیست.

جدول ذیل تاریخ تأسیس بعضی از کشورهای جدید و محوری در خاورمیانه را نشان می‌دهد که همگی از دومین دههٔ قرن بیستم به این سو شکل گرفته‌اند:

تاریخ تأسیس برخی از کشورهای مسلمان در خاورمیانه		
کشور	سال تأسیس	وضعیت قبل
مصر	۱۹۲۱	زیر پوشش امپراتوری عثمانی، تحت نفوذ انگلستان
عربستان سعودی	۱۹۳۲	تحت حکومت عثمانی و کشمکش بین قبیلهٔ هاشمی و آل سعود
عراق	۱۹۳۲	تحت قیمومیت انگلستان پس از فروپاشی عثمانی
سوریه	۱۹۴۶	تحت قیمومیت فرانسه پس از فروپاشی عثمانی
اردن	۱۹۴۶	تحت قیمومیت انگلستان پس از فروپاشی عثمان
یمن	۱۹۴۷	بخشی از مستعمرهٔ هند انگلستان
لیبی	۱۹۵۱	تحت اشغال و استعمار ایتالیا و مورد کشمکش بین ایتالیا و متفقین
امارات عربی متحده	۱۹۷۱	تحت کنترل انگلستان
قطر	۱۹۷۱	تحت کنترل انگلستان

البته نکتهٔ درستی که مورد توجه بسیاری از متخصصان این حوزه قرار گرفته، این است که دولت-ملت‌های مدرن حتی در سرآغاز قرن بیست و یکم هنوز هم به طور کامل در این کشورها شکل نگرفته‌اند و بسیاری از منازعات داخلی و منطقه‌ای خاورمیانه محصول چالش‌های شکل‌گیری دولت مدرن در این منطقه است؛ اما به هر حال الگوی جدید کشور-ملت در این منطقه پدیده‌ای کاملاً نوظهور است که نمی‌توان آن را امری قدیم دانست که با الگوهای سنتی تحلیلی و ارزشی قابل فهم باشد؛ زیرا در این الگوی جدید منافع ملی و امنیت ملی این کشورهای نوظهور در فراسوی مرزهای عقیدتی و ایمانی در مقابل و یا در جهت یکدیگر قرار می‌گیرد و مصلحت‌ها و ارزش‌ها و منافع‌های دیگری را که در جهان سنتی قابل فهم نبود می‌آفریند. در واقع در قرن بیستم به تدریج هویت‌های سیاسی و دولت‌های نوینی پدیدار شدند که گونهٔ جدید از روابط و دیپلماسی بین آنها شکل گرفت. روابطی که بنیاد و اساس آن با روابط خارجی حکومت‌های اشرافی و سنتی ماقبل مدرن متفاوت است و علوم و چارچوب‌های فکری جدیدی برای فهم آنها لازم است. البته در دوران ماقبل مدرن نیز سازهٔ حکومت در جهان وجود داشته است و روابطی بر اساس منافع خاندان‌های حاکم میان آنها برقرار بوده است؛ اما ذات و ماهیت حکومت در آن دوران با کشور-ملت‌های مدرن که به تدریج با ورود به عصر جهانی باز هم از نظر

ماهیتی در حال دگرگونی هستند، متفاوت است. بسیاری از قضاوت‌ها و احکام در مورد آن حکومت‌ها به دلیل ذات و ماهیت متفاوت آنها بوده است؛ مثلاً گرایش دینی و منافع خاندان حاکم در آن دوران تعیین کننده اصلی ماهیت حکومت بوده است، اما در دوران مدرن کشور-ملت‌ها بیشتر بر اساس امنیت و منفعت ملی تعریف شده‌اند و لذا مثلاً برای یک کشور اسلامی ممکن است کشور مسلمان دیگری در قامت دشمن و یا کشوری بدون داشتن دین رسمی در قامت دوست تلقی شود. البته در احکام اسلامی رهنمودهای کلی درباره روابط با کشورهای دیگر وجود دارد که در هر دو دوره قابل اعمال و تسری است، مثل قاعده نفی سبیل که از آیه شریفه «لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا» استخراج شده. این قاعده که هرگز کافران نباید بر مسلمانان مسلط باشند قاعده‌ای همیشگی در فقه اسلامی است، اما چگونگی و شیوه اعمال آن متفاوت است. مانند قاعده «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» که همواره وجود دارد، اما چگونگی تعیین و محاسبه ضرر در دوران‌های مختلف تاریخی متفاوت است.

ب. نهادها و سازمان‌های مدرن

امروز به صراحت می‌توان گفت که جهان تا قبل از قرن نوزدهم میلادی تجربه‌ای با نام سازمان یا نهاد بین‌المللی نداشته است. در واقع نخستین تجربه‌ای که انسان‌ها در قرن نوزدهم و پس از کنگره وین به دست آوردند و اساس و پایه سازمان‌های بین‌المللی شد، کنسرت اروپا است. کنسرت اروپا در واقع اولین تجربه قدرت‌های بزرگ در ایجاد گونه‌ای از تشکیلات مشترک برای اداره امور جهان و اقدام مشترک و هماهنگ در عرصه بین‌المللی است. در واقع کنسرت اروپا هسته اولیه‌ای است که در حدود یک قرن پس از شکل‌گیری آن به سازمان‌های بین‌المللی جهانی بدل شد. سازمان‌هایی که می‌توان بدون هیچ شبهه‌ای آنها را پدیده‌هایی نوظهور دانست. این امر شامل تمامی نهادها و سازمان‌های وابسته به آنها نیز می‌شود. هر چند تجربه کنسرت اروپا یک بار در سال ۱۸۲۲ و در جریان کنفرانس ورونا با بن‌بست مواجه شد و چند بار بن‌بست‌های مختلفی را تجربه کرد، اما تا اواخر قرن نوزدهم و دوران صلح مسلح توانست گونه‌ای از ثبات را در محیط بین‌المللی به وجود آورد (لی، ۱۹۸۲: ۲۰-۳۱). همین امر تجربه‌ای شد برای آنکه پس از جنگ جهانی اول نخستین سازمان مدرن بین‌المللی تحت عنوان جامعه ملل پا به عرصه ظهور گذارد. در واقع جامعه ملل نخستین تجربه دقیق انسان مدرن برای تأسیس یک نهاد بین‌المللی بود که هم بتواند با اشتراک مساعی بین دولت-ملت‌های مدرن از وقوع منازعه و جنگ پیشگیری کند و هم دامنه همکاری‌های بین‌المللی را گسترش دهد. می‌توان گفت که اگر

بازیگر نوینی به نام دولت- ملت در قرن نوزدهم شکل نگرفته بود و اگر لزوم دسترس به امنیت دسته‌جمعی و نیز منافع ملی پدید نیامده بود، شاید امکان پیدایش پدیده‌ای مانند جامعه ملل وجود نداشت. البته در بخش مهمی از ادبیات روابط بین‌الملل از جامعه ملل به عنوان یک سازمان شکست خورده نام برده شده است. بخشی از این سخن نیز درست است؛ زیرا جامعه ملل نتوانست از وقوع یک جنگ فراگیر و خانمان‌سوز جهانی دیگر جلوگیری کند؛ اما از این جهت که تجربه کار سازمان‌یافته بین دولت- ملت‌های جدید را بنیاد گذاشت، سازمان ناموفقی نیست؛ به‌خصوص که در دهه نخست حیات خود توانست تعداد قابل توجهی از مناقشات بین‌المللی را با شیوه‌های نوظهور حل و فصل اختلافات بین‌المللی، پایان بخشد (ر.ک: والتس، ۱۹۶۹). این نخستین تجربه سازمان‌های بین‌المللی است که بی‌شک نمونه‌ای در تاریخ پیش از آن وجود ندارد و امری جدید و پدیده‌ای مستحدث در جهان جدید محسوب می‌گردد.

به دنبال جنگ جهانی دوم نیز سازمان ملل متحد شکل گرفت که دیگر نمی‌توان تنها عنوان یک سازمان بین‌المللی را برای آن به کار برد؛ زیرا این نهاد شبکه‌ای گسترده و در هم پیچیده از سازمان‌های بین‌المللی مختلف است که نه فقط پدیده‌هایی نو مانند هوانوردی و دریانوردی بین‌المللی، بلکه بهداشت جهانی و استانداردهای کار را نیز در عرصه جهانی کنترل کرده و سازماندهی اقتصاد و تجارت جهانی را نیز در اختیار دارد. تردیدی نیست که این شبکه جهانی از سازمان‌های بین‌المللی، پدیده نوینی است که مسلمانان برای درک و نیز تنظیم روابط خود با آنها نیازمند تأملات عقلایی و نیز علوم نوین هستند. البته سازمان ملل متحد ارکانی اساسی دارد که شورای امنیت، مجمع عمومی، دبیرخانه، شورای اقتصادی- اجتماعی و شورای قیمومیت مهم‌ترین آنها محسوب می‌شوند که البته با پایان کار شورای قیمومیت عملاً شورای تازه تأسیسی با نام شورای حقوق بشر جایگزین آن شده است؛ اما باید دانست که شورای اقتصادی- اجتماعی عملاً ده‌ها سازمان مهم بین‌المللی دیگر را در درون خود جای داده است. سازمان‌هایی مانند یونسکو، انکتاد، ایکائو، سازمان بهداشت جهانی، سازمان بین‌المللی کار و ... سازمان‌هایی هستند که بخش عمده‌ای از روابط و استانداردهای زندگی اجتماعی را در اکثر کشورهای جهانی را تنظیم و تعیین می‌کنند و عملاً بخش عمده‌ای از حیات اجتماعی انسان‌ها تحت هدایت آنهاست. اگر سازمان‌های اقتصادی مانند سازمان تجارت جهانی و نیز صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی را نیز به آنها اضافه کنیم تأثیر سازمان‌های بین‌المللی بر زندگی اقتصادی اجتماعی اکثر قریب به اتفاق کشورهای جهان در سرآغاز قرن بیست و یکم مشخص‌تر می‌شود. در کنار این شبکه جهانی از سازمان‌های بین‌المللی دولتی، امروز هزاران سازمان بین‌المللی غیردولتی نیز

وجود دارند که برخی از آنها تأثیر بسزایی در تحولات جاری بین‌المللی ایفا می‌کنند. با تفسیر موسعی که امروز از حیطهٔ اختیارات سازمان‌های بین‌المللی انجام شده است و نیز با توجه به قدرت‌یابی دائمی نهادهای قضایی بین‌المللی و تأسیس نهادهای جدیدی چون دیوان کیفری بین‌الملل، به نظر می‌رسد که نقش و حضور سازمان‌های بین‌المللی در زندگی انسان‌ها در قرن بیست و یکم به طور روزافزونی در حال افزایش است. از این رو فهم و تبیین سازمان‌های بین‌المللی و نیز رسیدن به بینش و حکم دربارهٔ آنها نیازمند بررسی‌های عقلایی و تخصصی است که پایه و اساس اصلی نگرش دینی به این سازمان‌ها خواهند بود.

ج. اقتصاد بین‌الملل به عنوان پدیده‌ای نوین

تا قبل از قرن نوزدهم که در آن اقتصادهای ملی به تدریج پدید آمدند و تحت تأثیر انقلاب صنعتی، پدیده‌هایی چون تولید انبوه کالا و تجارت بین‌الملل پدیدار گشتند، موجودیتی به نام اقتصاد بین‌الملل به وجود نیامده بود. ممکن بود کشورها با هم تجارت محدودی داشته و مبادلهٔ برخی کالاهای غیرضروری بین آنها اتفاق می‌افتاد، اما اقتصاد بین‌الملل به عنوان یک پدیدهٔ به هم پیوسته و یک موجودیت کلی به وجود نیامده بود. حتی استعمار نیز که برخی از نیازهای اساسی کشورهای متروپل را با استثمار منابع و نیروی انسانی مستعمرات تأمین می‌کرد نیز اقتصاد بین‌الملل به معنای جدید را به وجود نیاورد؛ اما با پیدایش دولت-ملت‌ها و نیز با افزایش حجم مبادلات میان کشورها به تدریج پدیده‌های نوینی مانند ارزهای ملی، تعرفه‌های استاندارد تجاری، سرمایه‌گذاری خارجی و ... به وجود آمدند که زمینه‌ساز موجودیت نوینی با نام اقتصاد بین‌الملل شدند. در قرن نوزدهم برای نخستین بار پول‌های ملی با مقادیر معینی از طلا و لیرهٔ استرلینگ تعریف شدند و استانداردها و توافقی‌هایی برای تعرفه‌های تجاری به وجود آمد و راه برای سرمایه‌گذاری مالی در کشورهای دیگر فراهم شد. بدین‌سان کشور-ملت‌ها بسترها، استانداردها و زمینه‌هایی برای مبادلات اقتصادی در عرصهٔ بین‌المللی یافتند و راه را برای ورود به محیط اقتصادی جدید خارجی از مرزهای ملی گشودند (ر.ک: آشورث، ۱۹۸۷). آنچه از این زمان به بعد پدید آمد نوع جدیدی از رابطه میان اقتصادهای ملی است که در محیطی جدید و با ابزارها و ملاحظاتی جدید به وجود می‌آورد. بنابراین، می‌توان گفت که اقتصاد بین‌الملل در قرن نوزدهم بنیادگذاری شد. پس از انقلاب صنعتی دوم در دههٔ ۱۸۹۰ و بالا رفتن حیرت‌انگیز حجم مبادلات بین‌المللی، اقتصاد بین‌الملل با ماهیتی جدید توسعه یافت و بخش عمده‌ای از زیست اجتماعی سیاسی کشورها را تحت تأثیر خود قرار داد.

به دنبال تحول بنیادین ساختار نظام بین‌الملل بعد از جنگ جهانی دوم و با افزایش تدریجی تعداد دولت-ملت‌ها، استعمار سنتی و مستعمرات به تدریج از میان رفت و توسعه اقتصادهای ملی به مهم‌ترین موضوع جهان بدل شد، این امر موجب گشت که اقتصاد بین‌الملل پا به دورانی جدید و متفاوت از حیات خود بگذارد. پیدایش نظام برتن وودز و نیز تأسیس نهادهایی مانند بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول راه را برای تبدیل تدریجی اقتصاد بین‌الملل به اقتصاد جهانی گشود، تا جایی که از دهه ۱۹۹۰ و با شکل‌گیری تدریجی سازمان تجارت جهانی و ظهور پدیده‌های نوینی چون سرمایه جهانی و شکل‌گیری زنجیره‌های جهانی تولید و توزیع کالا، زیست بین‌المللی انسان‌ها در عرصه اقتصادی وارد دوران جدیدی شد (ر.ک: آلن، ۲۰۱۱).

این مرور مختصر نشان داد که اقتصاد بین‌الملل و به دنبال آن اقتصاد جهانی، پدیده‌های کاملاً جدیدی هستند که فهم آن و پدیده‌های مرتبطی مانند پول ملی، ارز، بورس، تعرفه‌های ملی تجاری، شبکه تجارت جهانی، شبکه جهانی بانک‌ها و ... نیازمند بهره‌گیری از ابزارهای شناختی نوین است. این پدیده‌های نوظهور با معاملات سنتی و بازرگانی‌های ساده‌ای که در زمان شارع وجود داشت، تفاوت بنیادی دارد و درک آنها نیازمند دانش‌ها و روش‌های جدید است. البته نمی‌توان مجموعه پدیده‌های جدید و مسائل مستحدث در محیط بین‌الملل را به سازمان‌ها و اقتصاد بین‌الملل محدود دانست؛ اما این نمونه‌ها نشان داد که روابط بین‌الملل در مجموع امری نوین و مستحدث است که شناخت آن را باید به عقلانیت و علوم نوین سپرد. البته تردیدی نیست که در مورد امور مستحدث نیز احکام و داوری‌های کلی‌ای در اسلام وجود دارد که بر تصمیم‌سازی در مورد آنها تأثیر می‌گذارد، اما در مورد فهم آن واقعیت‌ها عقل و علوم نوین می‌توانند نقشی محوری داشته باشند.

نتیجه‌گیری

این بررسی نشان داد که از منظر رئالیسم اسلامی، شناخت عقلایی انسان از امر واقع امکان‌پذیر است. از این منظر امر واقع و متعین در جهان خارج از ذهن وجود دارد و عقل با کمک تجربه تنها ابزار انسان برای درک آن است. این توانایی بالقوه نه فقط محدود به عقول خاص، بلکه متعلق به نوع انسان است و برخوردار از ابزار لازم برای شناخت، تحقق این امر را نزد آنها ممکن می‌سازد. همچنین نشان داده شد که از این منظر حتی احکام فقهی نیز درباره موضوعات واقعی، مشروط و منوط به فهم درست عقلایی پدیده‌هاست و این امر به‌ویژه درباره امور مستحدث به خصوص اموری که در زمان شارع وجود نداشته‌اند، صدق می‌کند. بر این اساس

پدیده‌های نوین مانند بانک و بیمه و فناوری، نیازمند فهم تخصصی - عقلایی هستند تا با کمک آن بتوان نوع نگاه دین را که تفاوتی با داوری عقلایی درست ندارد، در مورد آن دریافت. مرور اجمالی ما در این مقاله نشان داد که بنیادهای اصلی روابط بین‌الملل به تازگی و در دو قرن گذشته شکل گرفته‌اند. هم بازیگران اصلی در روابط بین‌الملل یعنی کشور - ملت‌ها پدیده‌ای جدیدند و هم سازمان‌هایی که تشکیل داده‌اند و هم اقتصاد و نظام بین‌المللی که در اثر تعاملات آنها شکل گرفته است. در نتیجه روابط بین‌الملل به طور کلی یک پدیده نوین و امری مستحدث است که شناخت آن نیازمند بهره‌گیری از دانش‌ها و روش‌های جدید است. این امر شامل تمامی زیرمجموعه‌های این کلیت یعنی، سازمان‌های بین‌المللی، حقوق بین‌الملل، سیاست خارجی، اقتصاد جهانی و ... می‌شود. از این رو بخش مهمی از نگرش اسلامی در عصر جدید وابسته به نوع برداشت و تشخیص کارشناسی و تخصصی از این پدیده‌ها خواهد شد.

پی‌نوشت

1. Political realism believes that politics, like society in general, is governed by objective laws that have their roots in human nature.

منابع

قرآن کریم

- امام خمینی (۱۳۸۵) صحیفه نور (المجلد ۲۱)، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی.
انصاری، مرتضی (۱۳۸۸) فرائد الاصول، جلد ۱، قم، طبع جامعه مدرسین.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲) ریحیق مختوم، قم، حکمت.
حیدری کاشانی، محمدجواد (۱۳۸۹) رابطه علم و دین از دیدگاه علامه طباطبایی، در: پاسدار اسلام، شماره ۲، قم.
طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۸) تفسیر المیزان، تهران، دارالکتب اسلامی.
----- و مرتضی مطهری (۱۳۶۴) اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا.
محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۲) منتخب میزان الحکمه، تهران، حکمت.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۹) ده گفتار، تهران، صدرا.
----- (۱۳۶۶) کلیات علوم اسلامی، تهران، صدرا.

- Allen, Robert (2011) Global Economic History .Oxford: Oxford University Press.
Ashworth, William (1987) A short History of International Economy Since. 1850 London: Longman.
Bhaskar, Roy (1998) Critical Realism Essential Readings .London : Routledge.
Carr, E. H. (1996) The Twenty Years Crisis; the world between two wars. New York: St. Martin Press.
Chaurasia, Radhey Shyam (2002) History of Europe 1789- 1870. (المجلد ۳) New Delhi: Atlantic Publishers & Dist.
Griffith, Martin (2008) International Relations: The Key Concepts (Second ed) New York: Routledge.
Lee, Stephen J. (1982) Aspects of European History. 1789- 1980 London: Routledge.
Morgenthau, Hans J. (1978) Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace . New York: Alfred A. Knop.
Rosecrance, Richard (1973) International Relations: Peace or War. New York: Mc Grew Hill.
Walters, Francis Paul (1969) A History of League of Nations. Oxford: Oxford University Press.
Waltz, Kenneth (1979) Theory of International Politics .New York: Random House.