

الگوی نظم جهانی در نظریه اسلامی روابط بین‌الملل

سید جلال دهقانی فیروزآبادی^{*۱}

۷



فصلنامه
پژوهش‌های
روابط بین‌الملل،
دوره دوم، شماره
اول، شماره پیاپی
سوم، بهار ۱۳۹۱

چکیده

این مقاله درصدد واکاوی مفهوم و الگوی نظم جهانی در نظریه اسلامی روابط بین‌الملل است. استدلال خواهد شد که "نظم جهانی عادلانه" موضوع اصلی نظریه اسلامی روابط بین‌الملل بوده و در هسته آن جای دارد. به گونه‌ای که نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، به عنوان یک نظریه سیاسی کلان و نظام مند، به جای توضیح کنش و واکنش واحدهای سیاسی متعامل یا تبیین تأثیر نظام بین‌الملل بر رفتار آن‌ها، مفهوم و الگویی از نظم جهانی را ارائه می‌دهد. نظمی که در سطح ساختاری چگونگی آرایش و چینش کنشگران و الگوی رفتاری آن‌ها، و در سطح کارکردی شرایط لازم برای همزیستی مسالمت‌آمیز و سپس زندگی سعادت‌مند و حیات طیبه انسان‌ها و جوامع انسانی را تأمین و تبیین می‌کند. از این رو، نظم معنا و مفهومی توصیفی، هنجاری و تحلیلی می‌یابد که هم ناظر بر چگونگی سامان یافتن کنشگران در وضعیت موجود و هم معطوف به ایجاد شرایط زندگی مطلوب جهانی است.

واژگان کلیدی: نظریه، نظم، عدالت، فطرت، روابط بین‌الملل، ارزش، عقل، نقل، اسلام، اعتبار.

۱. استاد روابط بین‌الملل دانشگاه علامه طباطبائی

* jdeghani20@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۴/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۱/۲۵

فصلنامه پژوهش‌های روابط بین‌الملل، دوره دوم، شماره پیاپی سه، صص ۴۶-۷

مقدمه

نظریه‌های مختلف روابط بین‌الملل دغدغه‌ها و دلمشغولی‌های نظری خاصی دارند. به گونه‌ای که، به رغم اینکه همگی آن‌ها در حوزه روابط بین‌الملل ساخته و پرداخته شده‌اند، اما موضوع مطالعه متفاوت و متمایزی دارند. هریک از این نظریه‌ها یکی از این موضوعات را بر دیگری مرجع و مقدم می‌دارد که باعث هویت‌یابی و تمایز بخشی آن می‌شود. واقع‌گرایی جنگ و منازعه بین کشورها را برجسته می‌سازد؛ مارکسیسم بر بی‌عدالتی سرمایه‌داری جهانی تاکید و تمرکز می‌کند؛ موضوع کانونی نظریه انتقادی رهایی از ساختارهای سلطه و سرکوب نهادینه شده در سطح جهانی است؛ جامعه بین‌المللی در کانون نظریه مکتب انگلیسی قرار دارد؛ نواقع گرایی، ساختار آنارشیک نظام بین‌الملل را موضوع مطالعه و تحلیل قرار می‌دهد.

یکی از دغدغه‌های نظری در روابط بین‌الملل نیز موضوع و الگوی نظم بین‌المللی یا جهانی است. به طوری که بسیاری از نظریه‌های روابط بین‌الملل تلاش می‌کنند تا نظم موجود و مطلوب در نظام بین‌الملل را تبیین نمایند. ولی، با وجود این، تعداد اندکی از نظریه‌ها پردازش شده‌اند که نظم بین‌المللی یا جهانی را به عنوان موضوع اصلی و متغیر وابسته تبیینی و هنجاری در کانون خود قرار دهند.

هدف این مقاله واکاوی مفهوم و الگوی نظم جهانی و جایگاه آن در نظریه اسلامی روابط بین‌الملل است. استدلال خواهد شد که "نظم جهانی عادلانه" موضوع اصلی نظریه اسلامی روابط بین‌الملل بوده و در هسته آن جای دارد. به گونه‌ای که نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، مفهوم و الگویی از نظم جهانی را ارائه می‌دهد. نظمی که در سطح ساختاری چگونگی آرایش و چینش کنشگران و الگوی رفتاری آن‌ها، و در سطح کارکردی شرایط لازم برای همزیستی مسالمت آمیز و سپس زندگی سعادت‌مند و حیات طیبه انسان‌ها و جوامع انسانی را تأمین و تبیین می‌کند.

۱. مفهوم نظریه اسلامی روابط بین‌الملل

در چارچوب معنا و مفهوم موسع، نظریه روابط بین‌الملل عبارت است از: مجموعه‌ای از گزاره‌های (تجربی و فراتجربی) منطقی، مرتبط و منسجم که دیدگاه نظام مند دقیقی را

در مورد "روابط بین‌الملل" ارائه می‌دهد (Burchill and Linklater, 2005: 11-18, Vasquez, 1992: 834). این تعریف تنها به نظریه علمی و تجربی محض محدود و منحصر نمی‌شود بلکه تعاریف مختلف نظریه غیر تجربی را نیز در بر می‌گیرد.

در مورد وصف و ماهیت "اسلامی" نظریه نیز دیدگاه‌های مختلفی ابراز شده است. رویکرد استخراجی-اکتشافی، بر این باور است که کلیه اصول، ارزش‌ها، قواعد و احکام کلی و جزئی در مورد ماهیت روابط بین‌الملل در کتاب و سنت به عنوان نفس الامر دین بیان شده است. از این رو، نظریه اسلامی ماهیتی اکتشافی دارد نه ابداعی و تنها اصول و احکام ناظر به روابط بین‌الملل در کتاب و سنت را استخراج می‌کند. رویکرد اجتهادی-استنتاجی قائل به وجود اصول ارزشی، قواعد و احکام کلی مربوط به روابط بین‌الملل و نظم جهانی در کتاب و سنت است. به گونه‌ای که فروع و احکام جزئی روابط بین‌الملل از اصول و قضایای کلی موجود در کتاب و سنت تفریع و از طریق اجتهاد استنباط می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۷). رویکرد وحدت‌گرای تأسیسی، بر خلاف دو رویکرد پیشین، نظریه اسلامی را تأسیسی می‌داند. زیرا، نظریه اسلامی روابط بین‌الملل به صورت متعین، محقق و مدون در کتاب و سنت وجود ندارد؛ بلکه این نظریه از طریق ابتناء بر گزاره‌ها و آموزه‌های اسلامی به عنوان پیش فرض‌های نظری آن تکوین می‌یابد. با این حال، فرضیه‌هایی که در مقام کشف از گزاره‌ها و آموزه‌های اسلامی برگرفته شده است باید در مقام داوری به وسیله شواهد تجربی تأیید و توجیه شود (برای مطالعه بیشتر رک: باقری، ۱۳۸۲؛ گلشتی، ۱۳۷۷؛ حسنی و همکاران، ۱۳۸۷؛ بستان و همکاران، ۱۳۸۷؛ باقری، ۱۳۸۷).

رویکرد نویسنده تکررگرایی تأسیسی است که در نوشتار دیگری مختصات آن را تبیین کرده‌ام (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹ الف). بر پایه این رویکرد، نظریه‌ای که بر مبانی فرا نظری و پیش فرض‌های مستخرج و مستنبط از نصوص اسلامی (کتاب و سنت) استوار باشد ماهیتی اسلامی دارد. پیش فرض‌هایی که نظریه اسلامی روابط بین‌الملل بر آن ابتناء می‌یابد به روش عقلی و نقلی (اجتهادی) از گزاره‌ها، آموزه‌ها و معارف موجود در کتاب و سنت استنباط و استخراج می‌گردد. اما نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، علاوه بر این گزاره‌های فرا نظری و فراتجربی، از سه دسته دیگر از گزاره‌ها نیز

تشکیل می‌شود: گزاره‌های توصیفی تجربه پذیر و تجربه ناپذیر متخذ از نصوص اسلامی به روش نقلی و عقلی (اجتهادی)؛ گزاره‌های ارزشی (تجویزی-تکلیفی) متخذ از نصوص اسلامی به روش عقلی و نقلی (اجتهادی)؛ گزاره‌های توصیفی تجربی، عقلی، و شهودی متخذ از منابع و معارف غیر منصوص و سایر منابع و معارف بشری مورد تأیید اسلام به روش‌های تجربی، عقلی و شهودی. اعتبار یابی و موجه سازی نظریه اسلامی نیز با توجه به ماهیت تجربی، عقلی، نقلی و شهودی گزاره‌های آن با معیارها و روش‌های تجربی، عقلی و نقلی صورت می‌گیرد. از این رو، نظریه تکثر گرایی تأسیسی در مقام کشف، داوری و روش تکثر گراست.

نظریه اسلامی روابط بین‌الملل در چارچوب رویکرد تکثرگرایی تأسیسی به این صورت تعریف می‌شود: مجموعه‌ای از گزاره‌های تجربی و فرا تجربی منطقی همساز و مرتبط متشکل از پیش فرض‌های متخذ از منابع و متون اسلامی و منابع و معارف غیر منصوص مورد تأیید اسلام به روش تجربی، عقلی، شهودی و نقلی که دیدگاه و ایده نظام مند دقیقی را در مورد روابط بین‌الملل بیان می‌دارد. با توجه به ماهیت تجربی، عقلی، شهودی و نقلی گزاره‌ها، اعتبار یابی و موجه سازی آنها نیز براساس شواهد تجربی، عقلی و نقلی صورت می‌گیرد (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹ الف: ۱۲۹-۱۲۵).

مهم‌ترین پیش فرض‌های نظریه اسلامی روابط بین‌الملل در چارچوب هستی شناسی، انسان شناسی و معرفت شناسی عبارت‌اند از: اصالت واقع، جوهر گرایی، اصل علیت، اصل توحید، اصل عدالت، اصالت فرد و جامعه؛ حقیقت ربطی و فقر ذاتی انسان، ماهیت روحانی و جسمانی انسان، اصالت فطرت فردی و اجتماعی انسان، اختیار و عاملیت انسان و جوامع انسانی؛ امکان شناخت، تکثر متعلقات مادی و غیرمادی شناخت، تکثر مراتب و منابع شناخت، تکثر معیارهای اعتبار و داوری، تکثر روش‌های شناخت (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹ ب).

۲. ماهیت و هدف

نظریه اسلامی روابط بین‌الملل یک نوع نظریه سیاسی است. این نظریه نیز مانند سایر نظریه‌های سیاسی به طور عام بر چیستی و چگونگی زندگی مطلوب و سعادت بشری

در سطح جهانی تأکید و تمرکز می‌کند. هدف نظریه سیاسی بین‌المللی، چه در مقام تبیین و چه توجیه و توصیه، پاسخگویی به پرسش اساسی چیستی و چگونگی زندگی مطلوب است. از این رو، نظریه سیاسی بین‌المللی متضمن سه موضوع و مسئله اصلی است: تعیین، تشخیص و تبیین نظم جهانی موجود و چگونگی استقرار و استمرار آن؛ دوم، ارزیابی و داوری در مورد میزان موفقیت و ناکامی نظم جهانی موجود در تحقق و تأمین زندگی خوب و حیات طیبه برای بشریت؛ سوم، ترسیم و تعیین نظم جهانی مطلوب و چگونگی انتقال از نظم موجود به نظم مطلوب از طریق تدوین قواعد، تأسیس نهادها و تثبیت هنجارها و ارزش‌های مشترک انسانی که شرایط زندگی خوب را فراهم می‌سازد (رنگر، ۱۳۸۶: ۳۵۹-۳۵۸).

بنابراین، نظریه سیاسی بین‌المللی، برخلاف نظریه‌های تبیینی اثبات‌گرا، بی‌طرف، خنثی و عاری از ارزش نیست. به گونه‌ای که علیرغم تلاش برای تبیین نظم موجود جهانی نسبت به آرمان‌های زندگی سعادت‌مندان و حیات طیبه بشر خنثی و بی‌طرف نمی‌باشد. بلکه به عنوان یک نظریه کمال‌گرا در پی تحقق و ارتقای آرمان‌های زندگی سعادت‌مندان انسان در عرصه جهانی است. این امر نیز مستلزم ترجیح یک نوع از نظم جهانی بر نوع دیگر است که به تأمین آرمان‌های کمال انسانی منجر می‌گردد. هدف نظریه سیاسی بین‌المللی کشف و داوری در مورد واقعیت‌های عینی و اخلاقی - ارزشی یعنی هست‌ها و باید‌ها و نبایدهای زندگی بین‌المللی است (رووت، ۱۳۸۹: ۴۶-۱۶). چون هر دو دسته از حقایق و واقعیات خارجی و نفس‌الامری و هم‌چنین اعتبارات و ارزش‌ها و باید و نبایدها متعلق شناخت قرار می‌گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۲۰۳-۴). از این رو، نظریه اسلامی روابط بین‌الملل نیز ماهیت و هدف هنجاری، تبیینی، تکوینی و انتقادی دارد که آن را از نظریه علمی تجربی صرف متمایز و متفاوت می‌سازد.

۳. انگاره کانونی: نظم جهانی عادلانه

نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، نظامی از ایده‌ها و انگاره‌ها است که یک هسته کانونی دارد. در هسته مرکزی این نظریه، مانند سایر نظریه‌های روابط بین‌الملل، یک ایده و انگاره کلان قرار دارد که سرشت جوهری آن را تشکیل می‌دهد و از نظریه‌های دیگر

متمایز می‌سازد. به گونه‌ای که این انگاره بزرگ هویت دهنده و تعیین بخش نظریه اسلامی روابط بین‌الملل بوده و تصور و تلقی آن به عنوان یک نظریه مستقل و متمایز روابط بین‌الملل را امکان‌پذیر می‌سازد. چون شناسنامه و هویت هر نظریه مستقل و اصیل روابط بین‌الملل وابسته به یک ایده بزرگ است. برای نمونه، انگاره کلان نظریه روابط بین‌الملل آمریکایی، "صلح دمکراتیک" و ایده بزرگ نظریه مکتب انگلیسی "جامعه بین‌الملل" می‌باشد (Callahan 2002:4-6; Qin,2005).

انگاره کانونی نظریه اسلامی روابط بین‌الملل نیز "نظم جهانی عادلانه" است. این ایده کلان نیز برخاسته و ناشی از یک مسئله و مشکله بزرگ است که جامعه جهانی و بشریت با آن روبرو است. این مشکل بزرگ، به مثابه هسته مرکزی نظریه اسلامی، "بی‌عدالتی جهانی" است که ایده اصلی "نظم جهانی عادلانه" در پاسخ و به عنوان راه حل آن شکل می‌گیرد. "نظم جهانی عادلانه" به عنوان ایده و انگاره کلان نظریه اسلامی روابط بین‌الملل حاصل بازنمایی "واقعیت" ناعادلانه نظم بین‌المللی موجود در نظام بازنمایی و معنایی اسلام می‌باشد. واقعیت بی‌عدالتی بین‌المللی یک رویداد اجتماعی در سطح جهانی است که مورد التفات و عنایت قرار گرفته و به صورت یک مسئله در آمده است. از این رو، بی‌عدالتی جهانی به عنوان "امر واقع" و انضمامی حاصل برآیند رویدادهای ناعادلانه واقعی و آگاهی انسانی می‌باشد (الهام گرفته از: فیرحی، ۱۳۸۹: ۱۳۸-۱۳۵). از آنجا که واقعیت بی‌عدالتی جهانی تکرار شده و قابل طبیعی سازی نمی‌باشد به صورت مسئله اصلی نظریه اسلامی روابط بین‌الملل در آمده است.

بنابراین، جهان بینی اسلامی، به عنوان عنصر قوام بخش جزء متافیزیکی نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، مشکل بی‌عدالتی در نظام بین‌الملل موجود را به صورت متمایزی از دیگر نظریه‌های روابط بین‌الملل تعریف کرده و راه حل متفاوتی نیز برای آن ارائه می‌دهد. زیرا، این انگاره کانونی تنها از واقعیت‌های موجود بین‌المللی ناشی نمی‌شود؛ بلکه این ایده نشأت گرفته از درک و فهم مسئله واقعی "بی‌عدالتی جهانی" در چارچوب نظام بازنمایی خاص اسلام می‌باشد.

نظام بازنمایی اسلام است که نوع پاسخ و راه حل مشکل "بی‌عدالتی جهانی" را تعیین و تعریف کرده بعضی از آن‌ها را ممکن و برخی دیگر را ناممکن و حتی غیرقابل

تصور می‌سازد. از این رو، انگاره کلان "نظم جهانی عادلانه" در نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، ناشی و متأثر از واقعیت "بی‌عدالتی" در روابط بین‌الملل موجود از یک سو و چگونگی درک و فهم آن در نظام معنایی و بازنمایی اسلام از سوی دیگر است. چون، هسته مرکزی هر نظریه روابط بین‌الملل از دو جزء فیزیکی / مادی (تجربی) و متافیزیکی / انگاره ای (فرا تجربی) تشکیل شده است. جزء فیزیکی/تجربی به مثابه یک چارچوب برای پرسشگری درجه اول به جهان مادی مرتبط و مربوط می‌شود. در حالی که جزء متافیزیکی و فراتجربی، مانند چارچوب مفهومی درجه دوم به جهان ذهنی و نظری مربوط و معطوف می‌باشد (Qin, 2010:39).

پرسش‌های درجه دوم، همانگونه که توضیح داده شد، در ارتباط با مبانی فرانظری نظریه اسلامی است که به مباحث و مسائل هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی می‌پردازد. پرسش‌های درجه اول ناظر بر واقعیت‌های روابط بین‌الملل، در اینجا، ماهیت نظم جهانی در سطح تجربی و عینی است. همانگونه که الکساندر ونت بیان می‌دارد، پرسش‌های تجربی درجه اول خواسته یا ناخواسته به پرسش‌های فرانظری درجه دوم پیوند می‌خورند (ونت، ۱۳۸۶: ۱۶-۸).

بر این اساس، جزء فیزیکی/تجربی هسته مرکزی نظریه اسلامی به ارائه گزاره‌های اصلی در مورد نظم جهانی واقعی موجود در بیرون از ذهن می‌انجامد؛ در حالی که جزء متافیزیکی و فراتجربی جوهر و بنیادهای فرانظری این نظریه را پی می‌افکند. گزاره‌های نشأت گرفته از جزء فیزیکی هسته کانونی نظریه مبتنی بر تجربیات عملی در یک شرایط زمانی و موقعیت مکانی خاصی می‌باشد که حتی ممکن است قابلیت راستی‌آزمایی و ابطال‌پذیری تجربی نیز داشته باشد. اما ایده‌های ناشی از جزء متافیزیکی، محصول نظام معنایی و بازنمایی اسلامی هستند که قابلیت و آزمون تجربی عینی را ندارند. زیرا، اگرچه این انگاره‌ها ی فکری در ارتباط با واقعیت هستند ولی از آن سرچشمه نمی‌گیرند؛ بلکه از منابع، گزاره‌ها و آموزه‌های اسلامی استخراج و استنباط می‌شوند.

ارتباط تنگناک و تعامل وثیقی بین دو جزء فیزیکی و متافیزیکی هسته مرکزی نظریه اسلامی روابط بین‌الملل وجود دارد. به گونه ای که وقتی مشکله بی‌عدالتی در سطح جهانی بروز می‌کند، جزء فیزیکی نظریه به کار می‌افتد تا آن را به صورت مسئله ای که

نیاز به راه حل دارد بازنمایی کند. اما هنگامی که واقعیت بی‌عدالتی بین‌المللی به این گونه به عنوان یک مسئله بازنمایی شد، وارد دالان جزء متافیزیکی و انگاره ای هسته مرکزی نظریه می‌شود تا به پرسش اساسی چگونگی درک، فهم، تفسیر و سپس حل این مشکل پاسخ داده شود (الهام گرفته از 40: Qin 2010). در اثر این کارکرد مکمل و مطلوب این دو جزء است که نظریه اسلامی روابط بین‌الملل ساخته و پرداخته می‌شود. لذا، بر خلاف بعضی از قرائت‌ها از علم دینی که به تفکیک معرفت فرانظری از معرفت واقعی قائل‌اند، بین این دو سطح از معرفت تعامل قوام بخش وجود دارد.

از این رو، زمانی که از نظریه اسلامی روابط بین‌الملل سخن به میان می‌آید منظور آن است که اولاً، جزء فیزیکی/تجربی هسته مرکزی این نظریه "بی‌عدالتی جهانی" را به عنوان یک واقعیت که به مسئله روابط بین‌الملل تبدیل شده است بازنمایی می‌کند؛ ثانیاً، جزء متافیزیکی/فرا تشریحی و انگاره ای هسته این نظریه درک و فهم متمایز و متفاوتی از سایر نظریه‌های روابط بین‌الملل از این مسئله ارائه می‌دهد. به گونه ای که، برای نمونه، اگرچه نظریه مارکسیستی نیز مسئله اساسی روابط بین‌الملل را "بی‌عدالتی" می‌داند ولی درک و فهم و چگونگی بازنمایی آن در نظام معنایی و بازنمایی مارکسیسم کاملاً با اسلام متفاوت است. زیرا، مارکسیسم "بی‌عدالتی جهانی" را ناشی از نظام سرمایه داری می‌داند. این تفاوت ناشی از آن است که مفروضه‌ها و و پیش فرض‌های بر خاسته از جزء متافیزیکی هسته مرکزی نظریه اسلامی مستقل و متمایز از دیگر نظریه‌های روابط بین‌الملل از جمله مارکسیسم است.

۴. ماهیت و مقومات نظم جهانی عادلانه

در نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، نظم جهانی عادلانه را به این صورت می‌توان تعریف کرد: "الگوی زندگی و فعالیت اجتماعی فطری بشر بر پایه اهداف، مصالح، ارزش‌ها، حقوق، قواعد و نهادهای مشترک که استعدادها و استحقاق‌های فطری انسان‌ها در چارچوب سعادت کل بشریت را تأمین می‌کند". از این رو، الگوی اسلامی نظم جهانی عادلانه، فطری، جهان روا و جهان گیر است که بر پایه عاملیت و مشارکت کلیه افراد بشر در سطح جهان استقرار می‌یابد. این نظم فطری جهان شمول، بر خلاف نظم

بین‌المللی، متضمن دولت محوری نیست. به گونه ای که استقرار نظم جهانی لزوماً مستلزم زندگی اجتماعی بشر در چارچوب سامان و سازمان سیاسی دولت-ملت به عنوان تنها اجتماع و جامعه سیاسی ممکن و مشروع انسانی نمی‌باشد. نظم جهانی معطوف به حیات اجتماعی نوع بشر و جامعه فراگیر انسانی است که ممکن است در گروه‌های اجتماعی دیگری غیر از دولت-ملت، مانند امت، گرد هم آیند.

از این رو، نظم جهانی در نظریه اسلامی، مانند سایر نظریه‌های روابط بین‌الملل، (برای نمونه بنگرید به: رنگر، ۱۳۸۶: ۳۶۴-۳۶۲؛ ۲۰-۲۲: ۱۹۷۷ و Bull) ناظر بر چگونگی بازسازی و تحقق وحدت و کلیت تکوینی و طبیعی جهان بشریت است که دچار تشتت و تفرق شده است. چون دین مبین اسلام به وحدت نوعی انسان قائل است. به گونه ای که کلیه افراد بشر به رغم تفاوت‌ها و تخصص‌های اولیه و طبیعی که دارند، از اشتراکات و شباهت‌های بسیاری نیز برخوردارند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱۴۷). این وجوه اشتراک ناشی از حقیقت واحد و مشترک همه انسان‌ها می‌باشد که بر حسب فطرت انسانی تعریف می‌گردد. به طوری که انسان‌ها و افراد مختلف که در گروه‌های اجتماعی و فرهنگ‌های گوناگون تجمع و تشکل یافته‌اند همگی فطرت واحدی دارند که حقیقت مشترک و قوام بخش انسانیت همه آن‌هاست. وحدت نوع بشر و حقیقت مشترک انسان‌ها به روشنی در آیه ۳۰ سوره روم بیان شده است: " فطره الله آلتی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله...؛ فطرت خلق و مردم بر فطرت الهی آفریده شده است و هیچ تبدیلی در خلق خدا راه ندارد". از این آیه "عمومیت و شمول فطرت نسبت به همه انسان‌ها" و "واقعیت فارد و نوع واحد" انسان و به تبع آن عدم "حقایق گوناگون و انواع متعدد" بشر استنباط می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۵۲).

۴-۱. اهداف و مصالح مشترک انسانی

الگوی نظم جهانی عادلانه در نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، ماهیتی اجتماعی و هنجاری دارد که در چارچوب یک جامعه جهانی جهان گیر و فراگیر انسانی واحد بر پایه فطرت اجتماعی انسان، اهداف، مصالح، هنجارها و ارزش‌های انسانی، حقوق تکوینی و فطری،

قانون، قواعد و نهادهای سازگار با فطرت انسانی استقرار و استمرار می‌یابد. به بیان دیگر، نظم جهانی عادلانه مستلزم وجود یک جامعه جهانی واحد انسانی است که خود متضمن عناصر و مقومات فراگیر و جهان روا می‌باشد

یکی از مهم‌ترین موضوعات و مسائل نظم جهانی و جامعه جهانی، منشاء، اهداف و منافع زندگی اجتماعی انسان است. به طور کلی سه دیدگاه نظری طبیعی، اضطراری و انتخابی در مورد ضرورت جامعه و هدف زندگی اجتماعی انسان، از جمله از نظر فلاسفه اسلامی، وجود دارد (مطهری، ۱۳۷۰ الف: ۳۱۵). بر پایه نظریه اضطرار، زندگی اجتماعی و شکل‌گیری جامعه انسانی معلول و محصول جبر زیستی و نیازهای معیشتی انسان است. انسان‌ها برای بر آوردن نیازهای ضروری حیات خود که به تنهایی از عهده آن بر نمی‌آید به ناچار زندگی اجتماعی را انتخاب می‌کنند تا با همکاری دیگران این حوائج را بر آورده سازند. تشکیل جامعه و دولت توسط انسان‌ها برای تأمین امنیت فردی که توماس هابز به آن تصریح می‌کند و در نظریه واقع‌گرایی تجلی یافته است نمونه بارز این دیدگاه می‌باشد.

طبق نظریه انتخابی، انسان‌ها برای تأمین هرچه بیشتر و بهتر منافع فردی خود به زندگی اجتماعی روی آورده و به تشکیل جامعه می‌پردازند. چون افراد به این نتیجه می‌رسند که در چارچوب گروهی و اجتماع امکان تأمین و کسب منافع بیشتری برای آنان وجود دارد. تجلی این رویکرد به جامعه را می‌توان در نظریه لیبرالیسم که به نظم جهانی منفعت محور منجر می‌شود به خوبی مشاهده کرد.

نظریه استخدام علامه طباطبایی تلفیقی از نظریه اضطراری و انتخابی است. زیرا، وی از یک سو، منشاء زندگی اجتماعی و شکل‌گیری جامعه را گرایش انسان‌ها به تأمین منافع مادی می‌داند که از خوی طبیعت استخدام آنان نشأت می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۶۲). از سوی دیگر وی تصریح می‌کند از آنجا که انسان به رغم میل اولیه خود به ناچار به زندگی اجتماعی تن می‌دهد، از آن به اضطرار یاد می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۱۷).

بر اساس نظریه طبیعی که نظریه مدنی الطبع بودن انسان نیز خوانده می‌شود، گرایش انسان به زندگی اجتماعی و تشکیل جامعه اقتضای طبیعت و فطرت انسان است. این

دیدگاه، بر خلاف نظریه ای که زندگی اجتماعی انسان را معلول طبیعت منفعت طلب انسان یا ناشی از جبر و اضطرار می‌داند، تشکیل جامعه انسانی را حاصل گرایش فطری انسان به زندگی اجتماعی تلقی می‌کند که در متن خلقت و آفرینش وی سرشته شده است.

از بررسی آراء ملاً صدرا به ویژه در کتاب مبدأ و معاد نیز چنین استنباط می‌شود که وی مدنی الطبع بودن انسان را به مثابه فطرت اجتماعی انسان می‌داند. به گونه ای که از یک طرف تشکیل جامعه و زندگی اجتماعی را برای برآوردن نیازهای زیستی و معیشتی ضروری می‌پندارد (صدرالمتالین، ۱۳۶۲؛ ۵۵۷؛ لک زایی، ۱۳۸۱: ۹۵). از سوی دیگر وی کمال و تکامل انسانی و نوع بشر را در چارچوب زندگی اجتماعی و جامعه انسانی امکان پذیر می‌داند (همان: ۵۶۰).

استاد مطهری نیز مدنی الطبع بودن انسان را در چارچوب نظریه فطرت تعریف و تبیین می‌کند. به نظر وی میل انسان به زندگی اجتماعی و تشکیل جامعه در متن آفرینش و فطرت وی نهفته است. انسان تنها برای تأمین نیازهای معیشتی و منافع شخصی خود به زندگی جمعی روی نمی‌آورد، بلکه وی برای شکوفا کردن و محقق ساختن استعدادها و قابلیت‌های فطری خود نیز به شکل گیری جامعه نیازمند است. چون، خداوند انسان‌ها را با ظرفیت‌ها، قابلیت‌ها و استعداد‌های مختلفی آفریده است که فطرتاً به یکدیگر وابسته و نیازمندند. به گونه ای که شکوفایی استعداد‌های نوع بشر در قالب جامعه انسانی محقق می‌گردد. از این رو، تکامل و کمال نوع بشر مستلزم حیات اجتماعی است که منشاء گرایش انسان به تشکیل جامعه می‌باشد (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۶۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۲۰۲). در تأیید نظریه فطرت برای توضیح منشاء زندگی اجتماعی انسان به آیات ۱۳ سوره حجرات، ۵۴ سوره فرقان، و ۳۲ سوره زخرف، قرآن کریم استناد می‌شود.

از بررسی نظریه‌های مختلفی که در مورد منشاء و ضرورت حیات اجتماعی و جامعه انسانی وجود دارد می‌توان نتیجه گرفت که دیدگاه‌های مختلف مانع الجمع نیستند. زیرا، هریک از این دیدگاه‌ها یکی از علل و انگیزه‌های گرایش انسان به حیات اجتماعی و تشکیل جامعه را برجسته ساخته و مورد تاکید قرار می‌دهد. در حالی که جامعه انسانی ممکن است حاصل برآیند مجموع این عوامل و انگیزه باشد. با این وجود، همانگونه که

آیات فوق به ویژه آیه ۳۲ سوره زخرف آشکارا بیان می‌دارد، منشاء زندگی اجتماعی و جامعه انسانی فطرت اجتماعی انسان است. به گونه ای که سایر مبانی و مقومات جامعه جهانی مانند ارزش‌ها و هنجارهای مشترک، حقوق و قواعد مشترک و منافع مشترک انسانی را در چارچوب فطرت اجتماعی انسان به خوبی می‌توان توجیه و تبیین نمود.

۲-۴. ارزش‌های فطری مشترک

یکی از مقومات و عناصر تشکیل دهنده جامعه و نظم جهانی عادلانه، ارزش‌ها و هنجارهای مشترک انسانی است. به گونه ای که تصور و تعین جامعه جهانی و استقرار نظم جهانی مشروع و جهانشمول بدون ارزش‌ها و هنجارهای مشترک بین اعضای آن ممکن نیست. دیدگاه‌های مختلف و حتی متعارضی در مورد مبنا و منشاء ارزش‌ها و هنجارهای انسانی لازم برای شکل‌گیری جامعه انسانی واحد وجود دارد.

دیدگاه‌های موجود در مورد خاستگاه ارزش‌های اخلاقی و حقوقی را می‌توان در سه دسته ذاتی، شرعی و اعتباری تقسیم کرد که به ترتیب تکوین، شرع و اعتبار را منشاء آن‌ها می‌دانند. رویکرد تکوینی، ریشه ارزش‌ها را خیر و شر تکوینی می‌داند که حسن و قبح واقعی و ذاتی دارند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۲۰۸-۲۰۷). رهیافت شریعت‌مدار، مانند اشاعره، به حسن و قبح شرعی باور داشته و خاستگاه ارزش‌ها را اوامر و نواهی الهی و شرعی می‌پندارد.

اعتبارگرایی، ارزش‌ها را ناشی از اعتبار انسان‌ها می‌داند. با این وجود، اعتبارگرایان در مورد مرجع اعتبار و دوست داشتن و دوست نداشتن اختلاف نظر دارند. نسبی‌گرایان ارزشی بر این باورند که ارزش‌ها ماهیت و اعتبار اجتماعی دارند که بر پایه توافق و قرارداد اجتماعی انسان‌ها شکل می‌گیرند. از این رو، ارزش‌ها نسبی بوده و تابعی از شرایط اجتماعی، فرهنگی، زمانی و مکانی خاص می‌باشند و ما به ازاء خارجی نداشته و صرفاً ابداعی و اختراعی هستیم (سروش، ۱۳۵۸: ۲۴۳).

گروه دیگری از اعتبارگرایان، احساسات ناشی از نیازهای طبیعی ثابت انسان را منشاء و مرجع اعتبار ارزش‌ها می‌دانند. نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی نماینده بارز این نوع اعتبارگرایی ارزشی است (طباطبایی، ۱۳۷۲: ج ۲: ۱۳۸). در چارچوب این

نظریه، انسان برای رفع نیازهای طبیعی خود دست به اقدام می زند که در او احساس دوست داشتن یا دوست نداشتن را به وجود می آورد که منجر به اعتبار ارزش‌ها می شود. از این رو، بر خلاف نسبی گرایی، این نوع اعتبار گرایی متضمن و مستلزم نسبت ارزش‌ها نیست. چون، اولاً، خاستگاه این اعتبارها امور تکوینی است که ما به ازاء خارجی دارد و صرفاً ابداعی نمی باشد. ثانیاً، این اعتبارها ریشه در نیاز ثابت و دائمی طبیعت انسان دارد که در شرایط و بسترهای اجتماعی و فرهنگی دستخوش تغییر و تحول نمی شود و تنها مصادیق آن‌ها تغییر می کند. ثالثاً، خوبی و بدی یا حسن و قبح، اعتباریاتی پیش از اجتماع هستند که انسان‌ها پیش از ورود به جامعه آن را بر حسب ضرورت اعتبار می کنند (علم الهدی، ۱۳۸۸: ۲۴۶-۲۴۷؛ ۲۰۲-۲۰۱، نصری، ۱۳۸۶: ۳۵۳-۳۵۲).

سومین دسته از اعتبارگرایان منشاء و مرجع اعتبار ارزش‌ها را فطرت انسانی می دانند. به نظر فطرت گرایان، اگرچه حسن و قبح و پیرو آن ارزش‌ها تابعی از دوست داشتن و دوست نداشتن انسان است اما خاستگاه این دو فطرت یا "من" فطری و علوی می باشد نه "من" سفلی و حیوانی. از این رو، از آنجا که فطرت حقیقت مشترک و قوام بخش همه انسان‌هاست، افراد بشر در شرایط زمانی و مکانی و اجتماعی و فرهنگی مختلف، اعتبارهای واحد و یکسانی را لحاظ و ایجاد می کنند استاد مطهری از جمله افرادی است که قائل به این نوع اعتبار ارزش‌هاست. به گونه ای که وی تلاش می کند در چارچوب نظریه اعتباریاتی علامه طباطبایی در مورد ادراکات اعتباری، جهانشمولی و جهان‌روایی ارزش‌های انسانی را ثابت کند (مطهری، ۱۳۶۶؛ ج ۲: ۳۰۴).

بنا براین، فطرت مشترک و ویژگی‌ها و صفات ذاتی نوع انسان خاستگاه ارزش‌ها و نظام ارزشی واحد برای جامعه و نظم جهانی را فراهم می سازد. این ارزش‌ها و نظام ارزشی از آنجا که از فطرت و وجوه اشتراک تکوینی و ذاتیات نوع انسان نشأت می گیرند، فرازمانی و فرامکانی و مطلق و ثابت‌اند. از این رو، این ارزش‌ها و نظام ارزشی هیچ مخالفت و تعارضی با ذاتیات و طبیعت جوامع انسانی مختلف نداشته و مبنای وحدت آن‌ها را فراهم می آورند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱۴۹-۱۴۸). در نتیجه ارزش‌های

فطری مشترک شالوده معنوی و اخلاقی لازم برای تکوین، تداوم و تثبیت نظم جهانی را مهیا می‌سازد.

منشاء و مبنای فطری ارزش‌های انسانی جهانشمول به معنای نفی و انکار وجود ارزش‌های غیر فطری در جوامع انسانی نیست. چون همانگونه که فطرت و من علوی خاستگاه ارزش‌های انسانی است، من سفلی و حیوانی نیز منشاء ارزش‌های برخاسته از هوی و هوس می‌باشد. به گونه ای که احتمال بروز اختلاف نظر انسان‌ها و جوامع انسانی در مورد مصادیق ارزش‌های فطری وجود دارد.

۳-۴. حقوق فطری مشترک

یکی دیگر از ارکان جامعه جهانی برای پی ریزی شالوده معنوی و اخلاقی نظم جهانی عادلانه، حقوق مشترک اعضای آن است (کیل، ۱۳۹۰: ۱۲۹-۱۲۷). با توجه به اینکه جامعه جهانی مورد نظر اسلام در برگیرنده کلیه انسان‌هاست، متضمن و مستلزم مبنای حقوقی جهانشمول و جهان رو است که حقوق و تکالیف همه افراد بشر را تضمین و تأمین نماید. حقوقی که امکان و اجازه عضویت علی السویه و بی قید شرط افراد از آن جهت که انسان‌اند را بدهد. در غیر این صورت نظم جهانی نشأت گرفته از جامعه جهانی دارنده عنصر جهان شمولی، مشروعیت و معنویت نخواهد بود.

در نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، چون جامعه جهانی و ارزش‌های قوام بخش آن از فطرت مشترک انسان‌ها ناشی می‌شود، مبنای حقوقی نظم جهانی مشروع و اخلاقی نیز از فطرت نشأت می‌گیرد. از این رو، مبنای این نظم جهانی مشروع و معنوی حقوق فطری است. حقوق فطری در خلقت و فطرت انسان ریشه دارد و از اعتبار ذاتی و واقعی برخوردار است. حقوق فطری از آنجا که مستقل از اعتبار، وضع و قرارداد انسان‌هاست و خاستگاه طبیعی دارد حقوق تکوینی نیز خوانده می‌شود. چون حقوق فطری بر خلاف حقوق موضوعه که تابع وضع و قرارداد انسان‌هاست، از رابطه انسان با طبیعت ناشی می‌شود که از روابط غایی موجود در طبیعت و خلقت قابل کشف می‌باشد (مطهری، ۱۴۰۳: ۲۴۱-۲۳۹).

چنانکه قرآن کریم می‌فرماید "خلق لکم فی الارض جمیعاً؛ خداوند هر آنچه در زمین است برای شما آفرید" (سوره بقره آیه ۲۹)؛ و لقد مکنکم فی الارض و جعلنا لکم فیها معاش..؛ ما شما را در زمین مستقر کردیم و در این زمین برای شما موهبت‌هایی قرار دادیم که مایه تعیش و زندگی شماست... " (اعراف آیه ۱۰). از این رو، استعدادهای فطری انسان که حتی به فعلیت نیز نرسیده است بر حق تکوینی و فطری او دلالت دارد که در متن خلقت و آفرینش وجود دارد (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۸۶).

حقوق فطری و تکوینی که مبنا و زیر بنای نظم جهانی قرار دارد از این ویژگی‌ها برخوردار است: اول، لازمه طبیعت انسان بوده و در فطرت و سرشت او نهفته است؛ دوم، جهانشمول و فرازمانی و فرامکانی و ثابت و دائمی است؛ سوم، همه انسان‌ها از آن جهت که انسان‌اند به طور مساوی از آن برخوردارند؛ چهارم، قابل رفع و سلب از انسان نیست. به طوری که حتی خود انسان‌ها نیز حق ندارند آن‌ها را از خود سلب نمایند؛ پنجم، پیشا اجتماعی است که قبل از شکل‌گیری جامعه و تعامل اجتماعی برای انسان تحقق می‌یابد؛ ششم، مقدم بر قانون شرع و شریعت است؛ هفتم، حقوق فطری عین حقوق الهی است و بین این دو هیچگونه دوگانگی و تعارضی وجود ندارد (مطهری، ۱۴۰۳ ق: ۱۶۶؛ نصری، ۴۰۱۱: ۱۳۸۶-۴۰۶؛ توسلی، ۱۳۸۷: ۸۰-۶۰).

۴-۴. قواعد و نهادهای مشترک

منافع و ارزش‌های مشترک اساس تدوین و تنظیم قواعد و نهادهای مشترک را پایه‌ریزی می‌کنند که یکی از مهم‌ترین ارکان و مقومات جامعه جهانی و نظم جهانی عادلانه است. به گونه‌ای که تصور جامعه جهانی انسانی بدون قواعد و قوانین رفتاری و عملی برای اعضاء قابل تصور و تعیین نیست. از این رو، رابطه این همانی بین نظم جهانی و قواعد و مقررات و نهادهای جامعه جهانی وجود دارد. زیرا، نظم جهانی چیزی جز قواعد و مقررات تکوینی و تنظیمی نیست که امور مربوط به هدف و خواست مشترک جمع انسانی را سامان و سازمان داده و جامعه جهانی را به صورت قالبی برای فعالیت اجتماعی انسان‌ها تعریف و تعیین می‌کند (رنگر، ۱۳۸۶: ۱۶۶). قانونمندی نیز چیزی

فراتر از رفتارهای تکراری و هدفمند مبتنی بر ارزش‌ها و هنجارهای مشترک نیست (سروش، ۱۳۷۶: ۱۳-۱۲).

قواعد و قوانین اجتماعی قوام بخش نظم جهانی در اثر تکرار و تثبیت در سطح جهانی به صورت عادت در آمده و نهادهای جهانی را تشکیل می‌دهند. به گونه ای که نهادهای جهانی به مثابه مجموعه ای از عادت‌ها، قواعد و قوانین دیرینه و تثبیت شده یا رابطه ای در جامعه جهانی هستند (Hanks, 1986). از این رو، نهادهای جهانی مجموعه ای از قواعد مرتبط و مستمر رسمی و غیر رسمی هستند که رفتارهای خاصی را توصیه و تجویز، کنش‌ها و فعالیت را محدود و مقید و به انتظارات اعضای جامعه شکل می‌دهند. نهادها قواعدی هستند که چگونگی بازی را تعیین و تعریف می‌کنند (Keohane, 1989:3).

نهادهای جهانی به دو دسته اولیه و ثانویه تقسیم می‌شوند. نهادهای اولیه، آن دسته از نهادهایی‌اند که ماهیتی تکوینی داشته و جامعه جهانی اعضای آن را قوام بخشیده و اهداف آن را تعریف و تعیین می‌کنند. حاکمیت (عدم مداخله و حقوق بین‌الملل)، سرزمین (مرزها)، دیپلماسی (دو و چند جانبه)، مدیریت قدرت‌های بزرگ (اتحادها، جنگ، و موازنه قوا)، ملت گرایی (حق تعیین سرنوشت، حاکمیت مردمی، و دمکراسی)، مهم‌ترین نهادهای نظام بین‌الملل معاصر و نظم و ستفالیایی حاکم بر آن هستند. نهادهای ثانویه، به مثابه سازمان و تشکیلاتی‌اند که اعضای جامعه جهانی برای تأمین اهداف خاصی طراحی و تأسیس می‌کنند تا حافظ نظم موجود باشند (بوزان، ۱۳۹۰: ۸۴-۸۳).

در نظریه اسلامی، قواعد و نهادهای مشترک قوام بخش و شکل دهنده به نظم جهانی در قالب جامعه جهانی از منافع، ارزش‌ها و حقوق فطری مشترک انسان‌ها نشأت می‌گیرند. زیرا، نیازهای فطری برخاسته از استعدادها و قابلیت‌های مختلف و متعدد اعضای جامعه جهانی و ارزش‌ها و حقوق فطری ناشی از آن مستلزم و موجب تکوین و تدوین قواعد و قوانین و سپس نهادی مشترک انسانی در سطح جهانی است. در واقع، اشتراک انسان‌ها در ساختار فطری، هدف و پایان سیر وجودی، و مبدأ مادی، فاعلی و غایی، قواعد و قوانین واحدی در سطح جهانی را ایجاد و ایجاد می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب).

انسان‌ها به رغم تفاوت‌ها و تمایزات تکوینی و خصوصیات فردی و ویژگی‌های صنفی، گروهی و ملی از حالات و صفات ثابت و پایدار مشترک به معنای عوارض ذاتیه انسانی برخوردارند که سرمنشاء قواعد و قوانین تکوینی و تشریحی مشترک پایدار و نهادهای اجتماعی در سطح جهانی می‌باشد. به گونه‌ای که تکوینیات، ذاتیات و حقایق مشترک انسانی موجب قواعد، قوانین و نهادهای مشترک قوام بخش نظم جهانی می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱۴۹-۱۴۶). این دسته از قواعد ماهیتی تکوینی دارند که نقش تعیین کننده‌ای در تکوین شخصیت انسان و جامعه ایفا می‌کنند. اما علاوه بر این، یک دسته از قواعد تنظیمی نیز که حاصل اعتبار صرف انسان‌ها بوده و خاستگاه و پشتوانه تکوینی و حقیقی ندارند. قواعد تنظیمی اعتباری زمان مند و مکان مند هستند که برای تنظیم زندگی جمعی و روابط اجتماعی و ارتباطات انسان‌ها وضع و جعل می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۲۱۰-۲۰۴).

قواعد و قوانین موضوعه و اعتباری تکوینی مبتنی بر منافع، ارزش‌ها و حقوق فطری مشترک انسانی قوام بخش نظم جهانی دارای چند ویژگی است. اول، این قواعد و قوانین چون منشاء فطری و پشتوانه حقیقی دارند و با نظام تکوین و فطرت انسانی هماهنگ‌اند، پایدار و ثابت‌اند. به بیان دیگر، از آنجا که این قواعد و قوانین ریشه در فطرت ثابت انسان‌ها دارند، جهانشمول و جهان روا بوده و فرازمانی و فرامکانی می‌باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۲؛ مطهری، ۱۴۰۳: ۴۷). به گونه‌ای که قواعد و قوانین فرا تاریخی بوده و در مورد کلیه جوامع و نظم‌های جهانی در طول زمان‌ها و مکان‌های مختلف صادق است.

دوم، قواعد و قوانین تکوینی و فطری عادلانه است. زیرا، این قواعد و قوانین با ارزش‌ها و حقوق فطری انسان‌ها هماهنگ‌اند. هماهنگی حقوق فطری و قواعد تشریحی نیز مستلزم و متضمن رعایت استعدادها و قابلیت‌ها و استحقاق‌های اعضای جامعه جهانی می‌باشد. رعایت استحقاق‌ها، استعدادها و قابلیت‌های اعضای جامعه جهانی در چارچوب قواعد و قوانین موضوعه فطری ایجاب و ایجاد کننده نظم جهانی عادلانه است.

سوم، قواعد و قوانین فطری عادلانه، تأمین‌کننده هدف و غایت جامعه و نظم جهانی عادلانه یعنی عدالت و سپس سعادت انسان‌ها در قالب حیات طیبه می‌باشد. با این وجود، قواعد و قوانین حاکم بر ارتباطات و روابط انسانی و اجتماعی در سطح جهانی که خاستگاه تکوینی و پشتوانه فطری ندارند ممکن است لزوماً عادلانه نباشند. قواعد و قوانین تنظیمی اعتباری محض در صورتی عادلانه اند که اولاً با قواعد و قوانین فطری و تکوینی تعارض نداشته باشند و ثانیاً، بر پایه توافق و رضایت افراد و اعضاء جامعه جهانی باشند. البته این امر بدان معنا نیست که کلیه قواعد و قوانین تکوینی و تنظیمی حاکم بر جامعه جهانی ضرورتاً واجد این دو ویژگی هستند. بلکه، همانگونه که ذکر شد، در صورت استتار فطرت و انحراف از آن منشاء، قواعد و قوانین نا عادلانه خواهد شد. قواعد و قوانین، اعم از تکوینی و تنظیمی، همانطور که توضیح داده شد، در اثر تکرار و تثبیت به صورت عادت‌ها و سپس نهادهای جامعه و نظم جهانی در می‌آیند. نهادهای برخاسته از قواعد و قوانین فطری قوام بخش نظم جهانی، در نظریه اسلامی، از نظم جهانی دولت محور و ستفالیایی متمایز و متفاوت‌اند. مهم‌ترین نهادهای اولیه (مکون) جامعه و نظم جهانی اسلامی عبارتند از: عدالت، برابری انسانی، حاکمیت طولی انسان، حق تعیین سرنوشت، وفای به عهد و تعهدات، جهان وطن‌گرایی، مسئولیت انسانی، مصالح مشترک بشری، احترام متقابل، همزیستی مسالمت‌آمیز، صلح، نفی سلطه‌گری و سلطه‌پذیری، مالکیت خصوصی، حفظ و استخدام طبیعت، و نوع‌دوستی. در قرآن و سنت به طور مستقیم و غیر مستقیم به اصالت این قواعد و نهادهای اجتماعی اشاره شده است.

۵. ویژگی‌های نظم جهانی عادلانه

در چارچوب نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، نظم جهانی عادلانه و فطری دارای ویژگی‌هایی است که آن را از معنا و مفهوم آن در سایر نظریه‌های روابط بین‌الملل متمایز می‌سازد.

۵-۱. نظم هماهنگ و یکپارچه

با عنایت به غایت‌مندی نظام هستی و هدفمندی خلقت انسان از یک سو و رابطه و علت‌غایی بین استعدادها و قابلیت‌های فطری انسان و خلقت از سوی دیگر، نظم جهانی فطری مبتنی بر اهداف و منافع، ارزش‌ها، حقوق و نهادهای مشترک، یکپارچه و هماهنگ با نظم تکوینی حاکم بر نظام خلقت است. از منظر اسلامی، بر جهان هستی و نظام خلقت نظم معینی حاکم است که معلول و مخلوق خالق حکیم و عادل است. خلقت و نظام آفرینش بر نظم پیشین استوار است. این امر بدان معناست که نظام آفرینش و جهان هستی به عنوان یک واحد یکپارچه از اجزاء و عناصری تشکیل شده است که ارتباط منطقی و روابط تکوینی دارند و بین آن‌ها تناسب و تناظر طبیعی وجود دارد. از این رو، در این نظام احسن، هر پدیده، شیء و مخلوقی جایگاه، کارکرد و غایت معین و مشخصی دارد که در هماهنگی با اجزاء دیگر به آن دست می‌یابد. انا کل شیء خلقناه بقدر (قمر: ۴۹). انسان نیز به عنوان اشرف مخلوقات از این قاعده مستثنی نیست. نظام احسن خلقت و نظم تکوینی پیشین حاکم بر آن مستلزم و متضمن آن نیست که هر نوع نظم جهانی انسانی لزوماً در امتداد و هماهنگی با آن باشد. چون نظم جهانی انسانی ماهیتی پسینی دارد که حاصل اراده، اختیار و اعتبار انسان‌ها است. از این رو، انسان‌های مختار بر پایه اختیار و آزادی ذاتیشان می‌توانند نظمی هماهنگ با نظم تکوینی پیشینی در اندازند یا برعکس نظم و نظامی ناسازگار و ناهماهنگ با آن مستقر سازند. شواهد تاریخی و تجربی نیز استقرار نظم‌ها و نظام‌های جهانی ناسازگار با نظام خلقت را به خوبی نشان می‌دهد.

نظم جهانی فطری، در نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، نیز گرچه نظمی پسینی است، اما از چند جهت با نظم تکوینی پیشینی سازگاری و هماهنگی داشته و در امتداد آن قرار دارد. اول، نظم جهانی فطری از فطرت مشترک انسانی نشأت گرفته است که هماهنگی کامل با نظم تکوینی و نظام احسن خلقت دارد. دوم، غایت‌مندی نظام هستی و خلقت و هدفمندی خلقت و حیات انسان نیز مستلزم هماهنگی نظم تکوینی پیشینی و نظم جهانی پسینی است. چون هدف و کمال انسان در چارچوب نظام آفرینش و در هماهنگی با نظم پیشین حاکم بر آن برآورده می‌شود. به گونه‌ای که انسان‌ها برای تأمین اهداف

آفرینش خود باید در قالب طرح و برنامه کلی و هدف غایی آن عمل و زندگی کنند. سوم، استعداد‌های فطری انسان در اثر رابطه غایی که با خلقت و آفرینش دارد به فعلیت و شکوفایی می‌رسد. چهارم، هماهنگی حقوق تکوینی و حقوق تشریحی نیز دال بر ضرورت هماهنگی نظم جهانی پسینی با نظم تکوینی پیشینی است. زیرا، نظم جهانی مبتنی بر حقوق فطری و تکوینی انسان‌ها خود بر نظم تکوینی حاکم بر جهان هستی انطباق کامل خواهد داشت.

۵-۲. نظم عادلانه

نظم جهانی فطری، متضمن برابری انسان‌ها بوده و عادلانه است. چون همه انسان‌ها در فطرت انسانی مشترک‌اند. این امر بدان معناست که انسان‌ها فارغ از هردین و نژاد و ملیت و موقعیت زمانی و مکانی در فطرت به عنوان ذات و گوهر انسانیت مشترک و برابرند. از این رو، نظم برخاسته از برابری فطری و فطرت مشترک انسان‌ها، دست کم به سه دلیل عادلانه است. نخست، از آنجا که نظم جهانی حاصل از اعتبار فطری خود انسان‌ها بوده و ماهیتی پسینی دارد، عادلانه می‌باشد. زیرا، اولاً فطرت الهی انسان بر خلاف عدالت که خود امری فطری است اعتبار نمی‌کند. ثانیاً، تراضی و توافق انسان‌ها، مصداق عدالت توافقی است که برحسب رضایت عمومی یا رضی العامه تعریف می‌شود و در اسلام به عنوان جایگزین عدالت حقیقی به رسمیت شناخته شده است (عمید زنجانی، ۱۳۸۸: ۱۴-۱۳). بنابراین، نظم جهانی فطری نیز که مبتنی بر توافق و تراضی همه انسان‌هاست، حتی اگر حق و عدالت را اعتباری بدانیم، آن گونه که بعضی می‌پندارند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۱۷) ماهیتی عادلانه دارد.

دوم، نظم جهانی فطری بدان علت که در امتداد و هماهنگی با نظم تکوینی حاکم بر نظام آفرینش و جهان هستی می‌باشد نیز عادلانه است. اولاً، همانطور که توضیح داده شد، نظام خلقت نظامی احسن و مبتنی بر عدل و عدالت است. به گونه ای که در این نظام هر چیز و هر انسانی به فراخور استعداد و ظرفیت ذاتیش در جایگاه مناسبش قرار گرفته و حقتش داده می‌شود. در نتیجه، نظم پسینی و اعتباری ساخته و پرداخته انسان‌ها که در چارچوب این نظم پیشینی عادلانه باشد، عقلاً و منطقیاً عادلانه خواهد بود.

سازگاری و انطباق نظم جهانی فطری با نظم تکوینی حاکم بر نظام هستی حاکی از عدالت حقیقی مبتنی بر رعایت استحقاق‌های انسان‌ها در این نظم می‌باشد. زیرا، با استقرار نظم فطری منطبق با نظم تکوینی، انسان‌ها به آنچه استحقاقش دارند و در جایگاهی که مستحق آن‌اند قرار می‌گیرند که عین عدالت حقیقی است.

سوم، نظم جهانی فطری از آن جهت که بر ارزش‌ها، حقوق تکوینی و قواعد و قوانین ناشی از آن استوار است نیز عادلانه می‌باشد. چون اولاً، نظم جهانی فطری مستلزم رعایت حقوق تکوینی و فطری انسان است که به حکم خلقت و آفرینش به او اعطا شده است که عین عدالت می‌باشد. ثانیاً، ارزش‌ها، هنجارها و سپس قواعد و قوانین تکوینی حاکم بر جامعه جهانی و قوام بخش نظم جهانی چون از فطرت مشترک که همه انسان‌ها در آن برابرند نشأت گرفته است عادلانه می‌باشند. ثالثاً، قواعد و قوانین تشریحی و موضوعه نظام بخش جامعه جهانی و تنظیم کننده رفتار انسان‌ها نیز از آنجا که بر حقوق تکوینی استوارند، ماهیتی عادلانه دارند. به ویژه اگر عدالت به مثابه قانون عادلانه و متابعت در آن تعریف شود (سروش، ۱۳۸۵: ۲۴۷)، نظم جهانی فطری که بر قوانین تکوینی و تشریحی عادلانه استوار است به هردو معنای عدالت حقیقی و توافقی، عادلانه می‌باشد.

۳-۵. نظم عقلانی

نظم جهانی فطری عقلانی نیز می‌باشد. عقلانی بودن نظم جهانی فطری به چند دلیل است. اول، نظم جهانی فطری، یک نظم آگاهانه است که انسان‌ها بر مبنای اراده و اختیار خود آن را برقرار می‌سازند و در زندگی اجتماعی جهانی رعایت می‌کنند. از آنجا که عقل به معنای علم و آگاهی است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵). و مبنا و اساس نظم جهانی فطری نیز علم و آگاهی انسانی است، نتیجه منطقی این دو، عقلانی و عاقلانه بودن نظم جهانی فطری می‌باشد. افزون بر این، نظم به معنای قرار گرفتن هرچیز و هرکس در جایگاه شایسته‌اش مستلزم معرفت و شناخت صادق از این جایگاه مناسب و شایسته است که دال بر عقلانی بودن آن است (سروش، ۱۳۸۵: ۱۳۴).

دومین دلیل عقلانی بودن نظم جهانی فطری، هماهنگی و انطباق آن با نظم تکوینی حاکم بر نظام خلقت و جهان هستی است. زیرا، از منظر اسلامی، نظم تکوینی در نظام آفرینش معلول یک ناظم حکیم و عقل کل است. از این رو، انطباق نظم جهانی پسینی با این نظم عقلانی پیشینی عقلانیت نظم جهانی فطری را تأمین و تضمین می‌کند. فراتر از این، هماهنگی حقوق فطری نشأت گرفته از نظم تکوینی و حقوق تشریعی و قوانین وضعی قوام بخش نظم جهانی نیز مؤید عقلانی بودن این نوع نظم می‌باشد. چون واضع حقوق تکوینی در نظام آفرینش خداوند علی‌ام و حکیم است.

سومین عامل عقلانی بودن نظم جهانی فطری، رابطه این همانی عقل و عدل است. در صفحات پیشین توضیح داده شد که نظم جهانی فطری عادلانه است. ماهیت عادلانه نظم جهانی فطری مستلزم و متضمن عقلانی بودن آن نیز می‌باشد. چون، در اندیشه سیاسی اسلام، نسبت این همانی بین عاقل و عادل و عقلانیت و عدالت برقرار است. به گونه ای که امام علی (ع) صراحتاً در تعریف عاقل می‌فرماید: هوالذی یضع الشیء مواضعه؛ عاقل کسی است که هر چیزی را در جای شایسته‌اش قرار می‌دهد (نهج البلاغه، ۱۳۵۱: حکمت ۲۲۷: ۱۱۹۱). از طرف دیگر، همانگونه که توضیح داده خواهد شد. نسبت بین عدل و نظم این همانی است. زیرا، قرار گرفتن هر چیز در جایگاه شایسته‌اش متضمن نظم نیز می‌باشد. از این رو، اگر عدالت و عقلانیت لازم و ملزوم یکدیگر باشند، به تبع آن نظم و عقل نیز ملازم همدیگرند و نظم عادلانه عاقلانه خواهد بود.

۴-۵. نظم اخلاقی

چهارمین ویژگی نظم فطری اخلاقی بودن آن است. نظم رفتاری در زندگی فردی و جمعی انسان، برخلاف نظم حیوانی که ناآگاهانه و مکانیکی است، نظم ارادی و آگاهانه است. چون انسان موجودی با شعور و مخلوقی مختار است که به فراخور اراده و اختیارش دست به اعتبار و انتخاب ارزش‌ها، تشریح قواعد و قوانین و تأسیس نهادهای اجتماعی می‌زند که به برقراری نظم می‌انجامد. این نظم انسانی آگاهانه تنها یک سلسله اعمال و رفتارهای تکراری و یکنواخت نیست، بلکه بر پایه و اساس خاصی استوار

است. ابتدا و اتکای رفتار منظم انسان بر این اصل و اساس آن را ماهیتی اخلاقی می‌بخشد (صانعی دره بیدی، ۱۳۸۷: ۳۸۱).

در چارچوب جهان بینی اسلامی، همانطور که بیان شد، فطرت مشترک انسانی از یک سو مبنای جامعه و نظم جهانی است. از سوی دیگر، خاستگاه ارزش‌های اخلاقی نیز فطرت تبدیل‌ناپذیر انسان است که پایه و اساس اخلاق و رفتار اخلاقی را فراهم می‌سازد. از این رو، اصل فطرت به عنوان یک اصل انسانی فرازمانی و فرامکانی منشاء ارزش‌ها، قواعد و قوانینی است که برای همه انسان‌ها اخلاق و اعتبار دارد. این اصل مطلق و جهانشمول معیار و ملاک لازم برای تعیین و تشخیص اخلاقی بودن رفتار و عمل انسان را فراهم می‌کند. به گونه‌ای که هر رفتار و کنش فطری لزوماً اخلاقی نیز می‌باشد. بر این اساس، نظم جهانی که مبنا و ماهیتی فطری دارد منطقی و عقلاً اخلاقی هم هست.

فراتر از این، چون نظم جهانی فطری حاصل تراضی و توافق انسان‌های آزاد و مختاری است که بر پایه فطرت مشترک خود آن را اعتبار کرده‌اند نیز اخلاقی می‌باشد. به ویژه آنکه این نظم جهانی، به جای حقوق موضوعه بر حقوق تکوینی و طبیعی استوار است که اجازه و امکان عضویت همه انسان‌ها از هر نوع دین، نژاد و ملیتی در خود را می‌دهد. این ویژگی یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز نظم جهانی فطری از انواع دیگر نظم جهانی در سایر نظریه‌های روابط بین‌الملل از جمله مکتب انگلیسی است. (برای توضیح بیشتر رک: کیل، ۱۳۹۰: ۱۳۳-۱۳۰).

سرانجام، نظم جهانی فطری از آنجا که امکان فعلیت یافتن و شکوفا شدن استعدادها و قابلیت‌های معنوی و اخلاقی انسان را میسر می‌سازد نیز ماهیتی اخلاقی دارد. زیرا، در چارچوب نظم جهانی فطری، علاوه بر امکان تأمین نیازهای مادی بشر، شرایط و بستر لازم برای رشد و شکوفایی استعدادها و فضایل اخلاقی انسان‌ها نیز فراهم است. پایبندی به اصول و ارزش‌های اخلاقی نیز در بستر نظم جهانی فطری فراگیرتر و مستحکم‌تر است. چون این اصول و ارزش‌ها حاصل اعتبار آزادانه خود انسان‌هاست و از بیرون بر آن‌ها تحمیل نشده است.

۵-۵. نظم مشروع و مقبول

پنجمین ویژگی نظم جهانی فطری، مشروعیت و مقبولیت جهان شمول و جهان روی آن است. مشروعیت و مقبولیت نظم جهانی فطری معلول چند عامل است. نخست، نظم جهانی فطری مشروعیت دارد چون همه انسان‌ها از هردین، نژاد، ملیت و زبانی حق عضویت و فعالیت در چارچوب آن را دارند. دوم، مشروعیت و مقبولیت نظم جهانی فطری ناشی از اخلاقی بودن آن است. چون ماهیت اخلاقی نظم جهانی فطری به معنای اعتباری و اختیاری بودن آن است که خود مشروعیت ساز می‌باشد. سومین عامل مشروعیت و مقبولیت نظم جهانی فطری عقلانی بودن آن است. از آنجا که انسان‌ها از روی آگاهی و به صورت ارادی نظم جهانی را برقرار می‌سازند، برای آنان مشروعیت و مقبولیت دارد.

۵-۶. نظم تشکیکی و چند سطحی

نظم جهانی فطری تشکیکی و دارای مراتب و سطوح مختلفی است. مشکک و چند سطحی بودن نظم جهانی فطری معلول اعتبار آن توسط فطرت انسان‌های تشکیل دهنده جامعه جهانی است. از این رو، نظم جهانی در صورتی فطری خواهد بود که از سوی انسان‌های فطری اعتبار و برقرار گردد. اما از آنجا که همواره امکان استتار و انحراف از فطرت انسانی وجود دارد، نظم جهانی اعتبار شده نیز به همین صورت می‌تواند غیر فطری باشد.

براین اساس، نظم جهانی در پیوستاری از فطری حداکثری تا فطری حداقلی جای می‌گیرد. ملاک و معیار فطری بودن نظم نیز فطریات ادراکی و احساس اجتماعی انسان‌های فطری کمال جو و سعادت طلب است. (برای توضیح بیشتر رک: طباطبایی، ۱۳۸۹؛ مطهری، ۱۳۶۹). ملاک انسان فطری نیز دینداری و عقلانیت است که خود امری فطری است و با فطرت انسان هماهنگ است (روم: ۳۰). از طرف دیگر دین مقبول نزد خداوند سبحان نیز دینی مبین اسلام است (آل عمران: ۱۹). چون حقیقت دین واحد است (آل عمران: ۶۷).

بنابراین، نظم جهانی فطری را در سه سطح و سه حلقه می‌توان ترسیم و در سه مرحله تأسیس و مستقر ساخت. در نخستین سطح و حلقه مرکزی نظم جهانی فطری، انسان‌هایی قرار دارند که نظم اجتماعی را بر پایه فطرت انسانی خود اعتبار و ایجاد کرده‌اند. از آنجا که دین اسلام و فطرت الهی انسان بر هم منطبق‌اند، از این رو، حلقه کانونی نظم جهانی، ماهیتی اسلامی دارد و نظم اسلامی می‌باشد. این نظم جهانی، نظمی حداکثری است که در اثر برقراری عدالت حقیقی مبتنی بر حق افراد در چارچوب شریعت اسلامی استقرار می‌یابد.

۳۱

در سطح دوم و حلقه میانی پیروان ادیان ابراهیمی و اهل کتاب قرار دارند. این انسان‌ها گرچه نظم اجتماعی کاملاً منطبق با فطرت الهی و انسانی خود برقرار نساخته‌اند، ولی این نظم قرابت و سازگاری بیشتری با نظم فطری اصیل دارد. از این رو، امکان انتقال از این سطح از نظم جهانی به سطح و حلقه اولی آن براساس ارزش‌های فطری مشترک بین اعضای این دو وجود دارد. همانگونه که قرآن کریم می‌فرماید: «قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم».

در سومین سطح و حلقه بیرونی نظم جهانی فطری، انسان‌های کافر قرار دارند. نظم اجتماعی که کفار اعتبار و اختیار کرده‌اند نیز لزوماً در تعارض کامل با نظم فطری نیست؛ بلکه ممکن است بعضی از اصول، ارزش‌ها و قواعد قوام بخش آن بر فطرت انسانی و الهی منطبق باشد. به گونه‌ای که، طبق این حدیث نبوی شریف "الملک یبقی مع الکفر و لایبقی مع الظلم"، امکان وجودی یک نظم اجتماعی کافر که در آن عدالت اجتماعی و حقوق انسان‌ها رعایت شود، وجود دارد. چون عدالت اجتماعی هدف آلی نظم جهانی اسلامی است نه هدف غایی آن (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۷۶). از این رو، عضویت انسان‌ها و جوامع کافر نیز در نظم جهانی فطری امکان پذیر می‌باشد. در این صورت نظم جهانی فطری حداقلی که بر پایه عدالت توافقی استوار است استقرار می‌یابد.

اما پرسش اساسی آن است که چگونه می‌توان از نظم فطری در سطوح دوم و سوم به نظم جهانی فطری حداکثری در سطح نخست انتقال یافت؟ براساس تعالیم قرآن و سنت سه ساز و کار مرتبط و منطقی برای برقراری نظم جهانی فطری در قالب جامعه جهانی واحد عبارت‌اند از: بیدار سازی فطری، دعوت حکیمانه، و استدلال و احتجاج

منطقی. نخستین گام برای فراگیر ساختن نظم جهانی فطری، بیدار ساختن فطرت انسان از طریق تعقل است. زیرا، فطریات انسانی با سطح وجود عقلانی انسان تناسب دارد. به گونه‌ای که هرچه سطح عقلانیت و تعقل انسان بیشتر باشد التزام وی به فطرت نیز افزایش می‌یابد. (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۶-۲۷).

دعوت و موعظه مبتنی بر حکمت و عقلانیت دومین سازوکار برای برقراری نظم جهانی فطری است. شیوه‌ای که پروردگار عالم به رسول مکرم اسلام توصیه می‌کند: «ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه» در واقع بیدار ساختن فطرت انسانی از راه فراخواندن وی به تعقل از طریق حکمت و موعظه امکان‌پذیر می‌شود.

استدلال و احتجاج نیکو و منطقی سومین ساز و کار استقرار نظم جهانی فطری است. استدلال و جدال احسن که خداوند متعال به پیامبر اکرم (ص) توصیه می‌کند، «وجادلهم بالتی هی احسن»، خود متضمن عقلانیت است. از این رو، با احتجاج منطقی و استدلال حکیمانه در فرآیند گفت و گوی آزادانه با انسان‌ها می‌توان آنان را به تعقل فراخواند. تعقل موجب التزام به فطرت و فطریات در حیات اجتماعی انسان ختم خواهد شد که نظم جهانی فطری را ممکن می‌کند.

۶. ابعاد و اهداف نظم جهانی عادلانه

نظم جهانی عادلانه فطری، در نظریه اسلامی، برخلاف بعضی از نظریه‌های روابط بین‌الملل، واجد هردو بعد ساختاری و کارکردی است. به گونه‌ای که از یک سو چگونگی قرار گرفتن انسان‌ها در کنار یکدیگر و انتظام یافتن امور و از سوی دیگر، هدف جامعه و نظم جهانی فطری مشخص و معین می‌گردد.

۱-۶. بعد ساختاری

بعد ساختاری نظم جهانی فطری ناظر بر مفهوم توصیفی از نظم است. نظم توصیفی به معنای چگونگی آرایش و چینش امور و واقعیت‌ها و رابطه بین اجزای آن واقعیت‌ها و سرشت روابطی است که میان اعضای تشکیل دهنده جامعه جهانی وجود دارد. (رنگر، ۱۳۸۶: ۱۲؛ دیویتاک و دان، ۱۳۸۸: ۹۸۸). نظم جهانی فطری متضمن ساختاری جهانی

است که از چگونگی سروسامان یافتن واقعیات و امور و قرار گرفتن افراد انسانی در کنار یکدیگر و روابط آنان تکوین می‌یابد.

در چارچوب این ساختار اجتماعی، الگوی رفتاری ارادی بر پایه هنجارها و قواعد و قوانین ناشی از اعتبار فطری انسان‌ها شکل می‌گیرد. این الگوی رفتاری در اثر تکرار و تثبیت واجد قواعد و قوانینی خواهد شد که از درجه‌ای از ثبات و استمرار برخوردارند. چون این نظم از یک سو برخاسته از فطرت و طبیعت نوعی انسان است که دستخوش دگرگونی و دگردیسی ماهوی نمی‌شود و تنها تکامل می‌یابد. از سوی دیگر، جامعه انسانی نیز مانند انسان دارای وحدت و ثبات نوعی است که در عین تحول و تکامل از قواعد و قوانین فرازمانی و فرامکانی برخوردار است. از این رو جوامع مختلف و متعدد انسانی مانند افراد یک نوع دارای هویت، ذات و مقومات همسان و یکسانی هستند. بررسی آیات قرآن کریم نیز دال بر اشتراک جامعه‌های مختلف انسانی در قوانین و قواعد تکوینی و تشریحی می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱۵۱-۱۴۷).

براین اساس، اگر چه بعد ساختاری نظم و جامعه جهانی تحول و تکامل می‌یابد و پیچیده و متکامل می‌شود اما ماهیت آن تغییر نمی‌کند. زیرا، بعد ساختاری نظم جهانی فطری بر مبنای قرار گرفتن انسان‌ها در جایگاه شایسته و مناسبشان شکل می‌گیرد. جایگاه شایسته افراد نیز برحسب استعدادها، قابلیت‌ها و شایستگی‌های فطری و تکوینی آنان تعریف و تعیین می‌گردد. به گونه‌ای که در اثر آرایش یافتن انسان‌ها در کنار یکدیگر بر مبنای استعدادهایشان الگویی از روابط و مناسبات و سلسله مراتب بین آن‌ها تکوین می‌یابد. این ساختار از آنجا که تأمین و تضمین کننده استعداد و استحقاق‌های افراد است، عاری از سلطه و سرکوب بوده و مشروعیت دارد. فراتر از این، به رغم پیچیده و متکامل شدن طبیعت نوع انسان و نوع اجتماع انسانی ماهیت ساختار نظم جهانی به معنای آرایش انسان‌ها بر مبنای استعدادهایشان تغییر نمی‌کند.

۶-۲. بعد کارکردی

نظم جهانی فطری، علاوه بر بعد ساختاری، واجد بعد کارکردی نیز می‌باشد. بعد کارکردی نظم جهانی فطری معطوف به هدف و غایت آن است. غایت‌مندی نظم جهانی

فطری بدان علت است که اولاً نظم جهانی فطری در امتداد و هماهنگی با نظم تکوینی حاکم بر نظام خلقت است که غایت‌مند و هدف‌مند است. ثانیاً، جامعه جهانی فطری مبتنی بر اهداف، ارزش‌ها، حقوق و قواعد مشترک بوده و از این رو، جامعه‌ای هدف‌مند است. ثالثاً، نظم جهانی فطری ناشی از رفتار ارادی و اختیار انسان مختار است و رفتار انسان‌ها نیز همواره هدف‌مند می‌باشد (مقایسه کنید با: Mckinaly&Little, 1986: 15).

باعنایت به ماهیت هنجاری نظم جهانی فطری، بعد کارکردی آن را می‌توان برحسب تأمین و تحقق شرایط لازم برای زندگی سعادت‌مند و حیات طیبه مبتنی برحق به عنوان هدف اولیه و شرایط لازم برای همزیستی مسالمت آمیز مبتنی بر رضایت و توافق انسان‌ها به عنوان هدف ثانویه تعریف کرد. براین اساس سه دسته از اهداف ضمنی، آلی و غایی برای نظم جهانی فطری قابل طرح و تبیین می‌باشد. این اهداف در طول هم بوده و هیچ تعارض، تقابل و تزامنی با هم ندارند. اهداف ضمنی نظم جهانی فطری همزیستی مسالمت آمیز، صلح و امنیت است؛ هدف آلی نظم جهانی فطری عدالت و هدف غایی آن سعادت و حیات طیبه دنیوی و اخروی می‌باشد.

۶-۲-۱. عدالت جهانی

مهم‌ترین کارکرد نظم جهانی فطری تأمین و محقق ساختن عدالت جهانی است. برخلاف بعضی از نظریه‌های روابط بین‌الملل، مانند واقع‌گرایی و نو واقع‌گرایی که نظم و عدالت را دو ارزش متفاوت و حتی متعارض تلقی و تعریف می‌کنند، از منظر اسلامی هیچ تفاوت و تعارضی بین این دو وجود ندارد. نه تنها تعارض، تقابل و تزامنی بین نظم و عدالت نیست، بلکه رابطه این‌ها همانی است و این دو ارزش لازم و ملزوم یکدیگرند. به گونه‌ای که با استقرار نظم فطری منطقی و عملاً عدالت نیز برقرار می‌گردد. زیرا، همانگونه که توضیح داده شد، نظم فطری جهانی به معنای چینش و آرایش انسان‌ها در کنار یکدیگر براساس شایستگی و استحقاق‌هایشان یا تراضی و توافق آنهاست. به طوری که هرچیز، هرکس و هر امری در جایگاه مناسب و شایسته خودش قرار گیرد. این تلقی از نظم خود تعریف عدالت است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۳۱؛ مطهری،

۱۳۷۰ ب: ۵۶؛ سروش، ۱۳۸۵: ۱۳۴؛ نهج البلاغه، خطبه ۳۷). از این رو، نظم جهانی فطری متضمن عدالت جهانی نیز می‌باشد

به نظر بعضی از صاحب نظران اسلامی، عدالت مبتنی بر حق و رعایت استحقاق‌ها، تعریف اولیه از عدالت است. اما از آنجا که اجرای عدالت مبتنی بر حق در شرایط عادی امکان پذیر نیست، عدالت توافقی مبتنی بر تراضی و توافق انسان‌ها به حکم ثانویه موضوعیت می‌یابد. در چارچوب عدالت توافقی عمداً عملی بر خلاف عدالت مبتنی بر حق انجام نمی‌شود، ولی ممکن است به طور ناخواسته و ناآگاهانه به افراد آنچه که استحقاقش دارند نرسد. از این رو، عدالت توافقی بدل و جایگزین عدالت مبتنی بر حق است. عدالت توافقی، بر خلاف عدالت مبتنی بر حق که مطلق است، نسبی و تشکیکی می‌باشد (عمید زنجانی، ۱۳۸۸: ۱۴-۱۳).

براین اساس می‌توان استنتاج کرد که هدف اولیه نظم جهانی فطری تأمین عدالت مبتنی بر حق به معنای رعایت استحقاق‌های انسانی و قرار گرفتن آنان در جایگاه واقعی و شایسته ایشان است. به گونه‌ای که هرچه نظم جهانی فطری تر باشد در محقق ساختن عدالت مبتنی بر حق کارآمدتر خواهد بود. اما در شرایط ثانویه، دست کم، نظم فطری، عدالت توافقی را به بار خواهد آورد که بر پایه توافق و تراضی اعضای جامعه جهانی می‌باشد. نظمی که حاصل اعتبار فطرت انسان‌ها باشد ذاتاً متضمن ارزش فطری عدالت نیز خواهد بود. چون منشأ و خاستگاه هر دو ارزش «نظم» و «عدالت» فطرت الهی انسان است. فراتر از این، قرآن و سنت نیز مهم‌ترین هدف نظم و نظام اجتماعی انسان و به تبع آن بعثت انبیاء را برپایی عدل و عدالت تعیین و تعریف می‌کند (حدید: ۲۵؛ ص: ۲۶؛ مائده ۸).

از آیات مذکور چند ویژگی عدالت را می‌توان استنتاج کرد. اول، عدالت ورزی و برقراری عدالت به عنوان هدف نظم جهانی متعلق و مختص به زمان و مکان و شرایط تاریخی خاصی نیست. بلکه هدف ساده‌ترین روابط انسانی تا پیچیده‌ترین مناسبات اجتماعی در محدودترین تا گسترده‌ترین سطوح عدالت است. دوم، عدالت معطوف و ناظر به کل وجوه و ابعاد حیات فردی و اجتماعی انسان است. به گونه‌ای که ارتباط منطقی و عملی بین ابعاد مختلف عدالت اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و اخلاقی وجود

دارد، و قابل تفکیک نیستند. سوم، عدالت به عنوان هدف نظم جهانی فطری ناظر به همه انسان‌ها و جوامع انسانی فارغ از نژاد، دین و ملیت است. به طوری که، به دستور قرآن، و به اقتضای ماهیت فطری نظم جهانی عدالت را باید نسبت و در رابطه با همه انسان‌ها حتی کفار رعایت کرد. این قاعده در هردو مورد عدالت مبتنی بر حق و عدالت توافقی صادق و جاری است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۴: ۲۹۹).

۲-۲-۶. همزیستی مسالمت آمیز، صلح و امنیت جهانی

نظم جهانی فطری با سایر ارزش‌های انسانی و سیاسی اجتماعی نیز سازگاری کامل دارد. به گونه ای که با استقرار نظم جهانی فطری ارزش‌های دیگری چون صلح و امنیت جهانی نیز تأمین می‌گردد. زیرا، اولاً، خاستگاه همه این ارزش‌ها یعنی نظم، عدالت، صلح و امنیت، فطرت انسان است. ثانیاً، نظم جهانی فطری عادلانه بوده و با تأمین عدالت سایر ارزش‌ها نیز محقق می‌شود. ارزش‌هایی مانند همزیستی مسالمت آمیز، صلح و امنیت جهانی که در اثر برقراری نظم جهانی فطری و برقراری عدالت تحقق می‌یابند را می‌توان اهداف ضمنی آن تلقی و تعریف کرد.

بنابراین، نظم جهانی فطری در سطح حداقلی، شرایط لازم را برای همزیستی مسالمت آمیز انسان‌ها در سطح جهانی به عنوان یک هدف ثانویه فراهم می‌سازد. چون، اولاً، نظم جهانی فطری ماهیتی اخلاقی، عقلانی و عادلانه دارد که با اراده، اختیار و آگاهی انسان‌ها شکل گرفته و استقرار می‌یابد. به طوری که انسان‌ها نظم جهانی را یک ارزش فطری تلقی می‌کنند. از این رو، التزام به ارزش‌ها، قواعد، قوانین و نهادهای برخاسته از نظم جهانی از جمله همزیستی مسالمت آمیز نه از روی اجبار و اضطرار بلکه به حکم فطرت اولی انسان‌ها صورت می‌گیرد.

بر اساس دیدگاه‌هایی مانند نظریه انتخاب عقلانی و نظریه استخدام، التزام به نظم جهانی و هنجارهای آن از سرشت سودجو و منفعت طلب انسان نشأت می‌گیرد. چون پایبندی به زندگی مسالمت آمیز با دیگران تأمین کننده منافع آنان بوده و عدم رعایت و التزام به آن متضمن هزینه می‌باشد. از این رو، انسان‌ها همزیستی مسالمت آمیز در چارچوب یک نظم اجتماعی را به حکم فطرت ثانوی می‌پذیرند نه فطرت اولی خود.

چون فطرت اولی خوی استخدام و استثمار دیگران است (طباطبایی، ۱۳۷۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۱۷).

اما بر مبنای نظریه فطرت، التزام به همزیستی مسألت آمیز معلول فطرت اولی انسان است. انسان‌ها نه از سر اضطرار یا خوی منفعت طلبی همزیستی مسألت آمیز را با دیگران می‌پذیرند؛ بلکه بدان علت که فطرتاً بر آن آفریده شده‌اند و کمال و شکوفایی استعدادهایشان در گرو آن است به آن ملتزم می‌شوند. فراتر از این، هنجارها، از جمله همزیستی مسألت آمیز، از آنجا که محصول اعتبار فطری افراد انسانی‌اند و درونی شده‌اند، ماهیتی تکوینی یافته و بخشی از هویت اجتماعی آنان را تشکیل می‌دهند. لذا، همزیستی مسألت آمیز ناشی از الزام و اجبار هنجاری نیست بلکه معلول اجماع و اعتبار ارزشی و هنجاری فطری است. البته رعایت و التزام فطری به اصل همزیستی مسألت آمیز لزوماً با الزام هنجاری یا انگیزه سودجویانه تعارض ذاتی ندارد و امکان هماهنگی و سازگاری این دو نیز وجود دارد (برای توضیح بیشتر در مورد رعایت هنجارها رک: Alcoby، ۲۰۰۸) از این رو، نظم جهانی فطری ذاتاً متضمن و تأمین کننده هدف همزیستی مسألت آمیز نیز می‌باشد.

هدف ضمنی دیگری که در پرتو استقرار نظم جهانی فطری حاصل می‌شود، امنیت جهانی است. نظم جهانی فطری و به تبع آن عدالت جهانی برخاسته از آن به چند طریق و دلیل متضمن امنیت جهانی است. اول، از آن جهت که انسان‌ها به حکم فطرت اولی خود نظم جهانی را پی ریزی کرده‌اند در حفظ و استمرار آن می‌کوشند. حفظ نظم نیز مستلزم و متضمن امنیت دیگران است. چون در اثر بی نظمی و ناامنی بقاء و حیات انسان مدنی الطبع به خطر می‌افتد. از این رو، حتی اگر نظم جهانی را معلول فطرت ثانوی انسان برای حفظ منافع شخصی بدانیم، باز برقراری نظم مستلزم و متضمن امنیت نیز می‌باشد.

دوم، نظم جهانی فطری چون عادلانه بوده و متضمن عدالت جهانی است، امنیت جهانی را تأمین می‌کند. برقراری عدالت به معنای اعطای حقوق و قرار گرفتن انسان‌ها در جایگاه شایسته اشان باعث می‌گردد تا آنان در جهت حفظ نظم موجود تلاش کنند و از بروز ناامنی جلوگیری نمایند. به ویژه آنکه امنیت نهایتاً ماهیتی روانی و مثبت دارد که

برای تأمین آن شرایط ایجابی لازم است که مهم‌ترین آن رضایت اجتماعی می‌باشد. سوم، نظم عادلانه از آنجا که تأمین‌کننده استحقاق‌ها و استعدادها همگان است، نوعی نظام امنیت دسته جمعی را ایجاد می‌کند؛ به گونه ای که انسان‌ها حفظ نظم و امنیت را وظیفه و مسئولیت جمعی خود تلقی می‌نمایند. زیرا، ریشه بسیاری از ناامنی‌ها، بی‌عدالتی‌ها نهفته در نظم مستقر است که حقوق هم افراد را رعایت و اعطاء نمی‌کند (مقایسه کنید با: افتخاری، ۱۳۸۸). رابطه علی عدالت و امنیت در آیات ۸۱-۸۲ سوره انعام به روشنی بیان شده است.

صلح جهانی سومین هدفی است که با برقراری نظم جهانی فطری و عادلانه تحقق می‌یابد. نظم جهانی فطری به چند صورت به تأمین و تحقق صلح جهانی می‌انجامد. نخست بی تردید مهم‌ترین عامل جنگ‌ها در طول تاریخ بی‌عدالتی و ظلم بوده است. به گونه ای که سلطه گران و ظالمان برای حفظ سلطه خود به جنگ مبادرت می‌ورزند و در مقابل مظلومین برای احقاق حقوق خود به نبرد با آنان می‌پردازند. از این رو، در صورت برقراری عدالت این عامل جنگ در مجامع جهانی رخت بر می‌بندد. دوم، از آنجا که اعضای جامعه جهانی از نظم موجود عادلانه رضایت دارند، حفظ صلح را وظیفه خود دانسته و به جنگ متوسل نمی‌شوند. چون در سایه این نظم عادلانه به حقوق خود دست می‌یابند (مقایسه کنید با: Mirbagheri, 2006: 3; Tadjbakhsh, 2010: 185).

سوم، برداشت و تلقی واحد از عدالت در چارچوب نظم جهانی فطری عادلانه، به صلح عادلانه جهانی می‌انجامد. چون برداشت‌های مختلف از عدالت و به تبع آن راهبردهای متفاوت برای تحقق آن عامل جنگ و منازعه بین جوامع بوده است (Frost, 1996:515). از این رو، با توجه به اینکه عدالت ناشی از نظم جهانی عادلانه معلول اعتبار فطری و اجتماعی ارزشی انسان‌های فطری می‌باشد، این عامل جنگ نیز منتفی می‌شود.

۶-۲-۳. سعادت انسانی

هدف غایی نظم جهانی فطری، تأمین سعادت و رستگاری دنیوی و اخروی انسان است. به طوری که ارزش‌هایی چون عدالت، صلح و امنیت نیز از آن جهت ارزشمند و

ضرورت دارند که زمینه ساز سعادت و فلاح بشر هستند. آیات و روایات اسلامی اهدافی را چون خلیفه الله، قرب الهی و لقاء الله را به عنوان سعادت آدمی و خیر نهایی تعریف کرده‌اند که نظم و نظام سیاسی و اجتماعی باید زمینه ساز تأمین آن‌ها باشد. از این رو، عدالت نیز هدف نهایی و غایی نظم جهانی فطری نیست، بلکه یک هدف آلی است که در پرتو آن انسان به حیات طیبه و سعادت دنیا و آخرت می‌رسد. از منظر قرآن کریم عدالت طریقتی دارد که از راه آن انسان از قید و بندهای خود ساخته اجتماعی رهایی یافته و به کمال مطلوب خود دست می‌یابد (مقایسه کنید با: خانی، ۱۳۸۸).

۳۹

براین اساس سعادت انسان رسیدن به کمال و شکوفا شدن استعدادهایی است که در خلقت و فطرت انسان نهفته است. به گونه ای که انسان زمانی سعادتمند است که توانسته باشد این استعدادها و کمالات فطری خود را فعلیت بخشیده باشد. از این رو، انسان در صورتی به سعادت خواهد رسید که به استعدادها و کمالات فطری خود آگاهی و توجه داشته باشد و در صدد تحقق آن‌ها برآید (برای توضیح بیشتر رک: نصری، ۱۳۸۶: ۴۲-۳۳۲). نظم جهانی فطری از آن روی که برخاسته از فطرت انسان بوده و عادلانه است متضمن شکوفایی و فعلیت یافتن استعدادها و کمالات انسانی می‌باشد که به معنای تأمین سعادت است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش شد تا الگوی نظم جهانی در نظریه اسلامی روابط بین‌الملل تبیین شود. جهت تأمین این هدف نخست معنا و مفهوم و ماهیت نظریه اسلامی روابط بین‌الملل توضیح داده شد. سپس رویکردهای نظری مختلف اسلامی که امکان تدوین یک نظریه اسلامی روابط بین‌الملل در چارچوب آن امکان دارد، بررسی شد. رویکرد نظری مختار که به نظر نویسنده از امکان‌پذیری بیشتری برخوردار است، تحت عنوان «تکنترگرایی تأسیسی» مبنای این نوشتار قرار گرفت. مقومات و مبانی نظم جهانی فطری مورد نظر اسلام در قالب اهداف، مصالح، ارزش‌ها، حقوق، قواعد و نهادهای مشترک نیز توضیح داده شد. هم‌چنین ویژگی‌های مختلف نظم جهانی فطری به معنای هماهنگی با نظم تکوینی پیشینی، ماهیت عادلانه، عقلانی، اخلاقی، مشروع و تشکیکی بودن آن نیز

تبیین گردید. سرانجام ابعاد و اهداف نظم فطری جهانی نیز مورد بحث و بررسی قرار گرفت.

از مجموع مباحث مطروحه در زمینه الگوی نظم جهانی در نظریه اسلامی روابط بین‌الملل چند گزاره زیر را می‌توان استنتاج کرد:

اول، نظریه اسلامی روابط بین‌الملل قدرت تبیین به معنای علت یابی نظم بین‌المللی موجود را دارد. به گونه‌ای که می‌تواند علل و عوامل شکل‌گیری نظم بین‌المللی مستقر و چرایی ماهیت آن را توضیح دهد. از این رو، نظریه اسلامی یک نظریه تبیینی است که قادر به شناسایی و حل مسائل و معضلات نظم بین‌المللی موجود می‌باشد.

دوم، در چارچوب نظریه اسلامی، امکان نقد و ارزیابی نظم بین‌المللی موجود وجود دارد. به طوری که با ارائه شاخص‌ها و معیارها و ملاک‌های فطری می‌توان ماهیت و میزان عادلانه یا ظالمانه بودن نظم بین‌المللی موجود را تشخیص داده و به درمان آن پرداخت. این بدان معناست که نظریه اسلامی روابط بین‌الملل ماهیتی ارزیابی‌کننده دارد. سوم، افزون بر این نظریه اسلامی روابط بین‌الملل امکان توضیح چگونگی تکوین، استقرار و استمرار نظم بین‌المللی مستقر را نیز فراهم می‌سازد. به سخن دیگر، این نظریه توضیح می‌دهد چگونه نظم موجود به این صورتی که هست برقرار گشته و ادامه یافته است. از این رو، این نظریه ماهیتی تکوینی می‌یابد که آن را از نظریه تبیینی صرف متمایز می‌کند.

چهارم، در چارچوب نظریه اسلامی، امکان اصلاح و تغییر نظم موجود نیز وجود دارد. چون نظم جهانی حاصل اراده و اختیار انسان و رفتار آگاهانه اوست. در نتیجه، همواره امکان تغییر و تحول و تبدیل یک نظم به نظم دیگر وجود دارد. این ویژگی حکایت از ماهیت انتقادی نظریه اسلامی نظم جهانی دارد.

پنجم، نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، نظریه‌ای هنجاری است. چون نظم جهانی مطلوبی را ترسیم کرده و راهکارها و سازوکارهای تحقق آن را تعیین و تجویز می‌کند. نظم جهانی اسلامی، خاستگاه فطری دارد. از این رو، تحقق و استقرار این نظم فطری بازگشت و رفتار بر پایه ارزش‌ها، اهداف، حقوق، قواعد و نهادهای فطری مشترک بین همه انسان‌هاست.

ششم، این نظریه، چرایی و چگونگی التزام به نظم جهانی و تبدیل آن به کنش سیاسی را نیز تبیین می‌نماید. التزام به نظم جهانی از سر اضطرار و اجبار یا حتی التزام هنجاری نیست بلکه ناشی از گرایش فطری انسان به زندگی و نظم اجتماعی به حکم فطرت اولی است. به سخن دیگر، التزام به نظم جهانی معلول التزام به فطرت الهی و ارزش‌های فطری می‌باشد.

منابع

۴۱

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۵). *دفتر عقل و آیت عشق*، تهران: طرح نو. افتخاری، اصغر. (۱۳۸۸). *نظریه «امنیت عادلانه»؛ رویکردی قرآنی*، در علیخانی و همکاران، درآمدی بر نظام سیاسی عدالت در اسلام، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

ایمان، محمد تقی. (۱۳۸۹). *مبانی پارادایمی روش‌های کمی و کیفی در علوم انسانی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

باقری. (۱۳۸۷). *علم (تجربی) دینی*، تهران: دبیرخانه حمایت از کرسی‌های نظریه پردازی، نقد و مناظره.

باقری، خسرو. (۱۳۸۲). *هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

بستان، حسین و همکاران. (۱۳۸۷). *ساختار علم تجربی و امکان علم دینی*، چاپ دوم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

بستان، حسین. (۱۳۹۰). *گامی به سوی علم دینی (۲): روش بهره‌گیری از متون دینی در علوم اجتماعی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

بوزان، بری. (۱۳۹۰). *خاورمیانه از منظر مکتب انگلیسی: جامعه بین‌المللی منطقه ای*، در فرد هالییدی، بری بوزان، هیته بوش و دیگران، خاورمیانه نو: نظریه و عمل، ترجمه عسگر قهرمان پور، تهران: انتشارات امیر کبیر.

- توسلی، حسین. (۱۳۸۷). *حق، عدالت و برابری از دیدگاه استاد مطهری*، در لک زایی، نجف، اندیشه سیاسی آیت آ... مطهری، چاپ چهارم؛ قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی عبدا... (۱۳۸۸). «علم اسلامی»، *راهبرد فرهنگی*، سال دوم، شماره ششم، تابستان.
- جوادی آملی، عبدا... (۱۳۷۷). *شریعت در آینه معرفت*، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدا... (۱۳۸۸ ب). *روابط بین‌الملل در اسلام*، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدا... (۱۳۷۹). *فطرت در قرآن*، قم: مرکز نشر اسراء.
- حسینی، سید حمیدرضا، مهدی علی پور و سید محمد تقی موحد ابطحی. (۱۳۸۷). *علم دینی: دیدگاه‌ها و ملاحظات*، چاپ چهارم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- خانی، محمد حسن. (۱۳۸۸). *عدالت در روابط بین‌الملل از دیدگاه اسلام*، در علیخانی و همکاران، درآمدی بر نظام سیاسی عدالت در اسلام، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- دهقانی فیروزآبادی، سید جلال. (۱۳۸۹ الف). «چگونگی و چیستی نظریه اسلامی روابط بین‌الملل»، *پژوهشنامه علوم سیاسی*، سال پنجم، شماره ۲، بهار.
- دهقانی فیروزآبادی، سید جلال. (۱۳۸۹ ب). «مبانی فرانظری نظریه اسلامی روابط بین‌الملل»، *روابط خارجی*، سال دوم، شماره ششم، تابستان.
- دیویتاک، ریچارد و دان، تیم. (۱۳۸۸). *نظم، در مارتین گریفیتس*، دانشنامه روابط بین‌الملل و سیاست جهان، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نشر نی.
- رنگر، نیکلاس. (۱۳۸۶). *روابط بین‌الملل، نظریه سیاسی و مسأله نظم جهانی*، ترجمه لیلا سازگار، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- رووت، مایکل. (۱۳۸۹). *فلسفه علوم اجتماعی*، ترجمه محمد شجاعیان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۵). *ادب قدرت، ادب عدالت*، تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۶). *درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع*، چاپ دوم، تهران: نشر نی.

- سروش، عبدالکریم. (۱۳۵۸). *دانش و ارزش: پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق*، چاپ دوم، تهران: انتشارات یاران.
- صانعی دره بیدی، منوچهر. (۱۳۸۷). *مبانی اندیشه‌های فلسفی (فلسفه عمومی)*، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۴۲۲ ق / ۱۳۸۰ ش). *المبدا و المعاد*، تحقیق و مقدمه سید صدرالدین آشتیانی، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدرالمطالین، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۶۲). *الاسفار*، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۸۳). *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، چاپ چهارم، تهران: انتشارات کویر.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۹). *قرآن در اسلام*؛ به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۲). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵-۱، چاپ هفتم، تهران: صدرا.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۵). *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- علم‌الهدی، جمیله. (۱۳۸۸). *نظریه اسلامی تعلیم و تربیت*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۸). *عدالت توافقی در اسلام*، در علی اکبر علیخانی و همکاران، در آمدی بر نظام سیاسی عدالت در اسلام، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
- فیرحی، داود. (۱۳۸۹). *دین و دولت در عصر مدرن*، جلد اول، تهران: رخ داد نو.

- کیل، پل. (۱۳۹۰). *جامعه بین‌الملل*، در فرای، گرگ و جاستینا اهیگن، تصویرهای متعارض از سیاست جهان، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نشر نی.
- گلشنی، مهدی. (۱۳۷۷). *از علم سکولار تا علم دینی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- لک زایی، نجف (به کوشش). (۱۳۸۰). *اندیشه سیاسی آیت آ.. مطهری*، قم: بوستان کتاب.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۸). *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸). *اسلام و مقتضیات زمان*، جلد اول و دوم، چاپ چهارم، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹). *فطرت*، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰ الف). *جامعه و تاریخ*، چاپ سوم، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰ ب). *عدل الهی*، چاپ پنجم، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). *بیست گفتار*، چاپ نهم، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). *فلسفه اخلاق*، چاپ دوازدهم، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). *نظری به نظام اقتصاد اسلام*، چاپ چهارم، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). *نظام حقوق زن در اسلام*، چاپ نوزدهم، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). *فلسفه تاریخ*، ج ۱، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۴۰۳ ق). *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
- مکارم شیرازی و همکاران. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، قم: دارالکتب الاسلامیه
- نصری، عبدالله. (۱۳۸۶). *حاصل عمر: سیری در اندیشه‌های استاد مطهری*، چاپ پنجم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- نهج البلاغه، ترجمه دشتی. (۱۳۸۳). قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین.

ونت، الکساندر. (۱۳۸۶). *نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل*، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

Acharya, Amitav and Buzan, Barry, eds., *Non-Western Theories of International Relations*, London and New York: Routledge

Alcoby, Asher. (2008). *Theories of Compliance with International Law and the Challenge of Cultural Difference*, *Journal of International Law and International Relations*, 4(1).

Bull, Hedley. (1977). *The Anarchical Society: A study of Order in World Politics*, New York: Columbia University Press.

Burchill, Scott and Linklater, Andrew (2005). *Theories of International Relations*, London and New York: Macmillan Palgrave.

Callahan, William. (2002). *Nationalizing International Theory: the emergence of the English School and IR Theory with Chinese characteristics*, paper presented at IR theory in the 21 st century: British and Chinese perspectives, Renmin University of China.

Falk, Richard. (1983). *The End of World Order: Essays on Normative International Relations*, New York: Holmes and Meier.

Frost, M., (1996). *Ethics in International Theory: A Constitutive Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hall, John A., (1996). *International Orders*, Cambridge: Polity.

Hanks, Patrick, ed., (1986). *Collins Dictionary of the English Language*, London: Collins.

Keohane, Robert, (1989). *International Institutions and State Power*, Boulder: West view Press.

Lakatos, Imre. (1978). *the Methodology of Scientific Research Programs*, *Philosophical papers*, Vol.I, London: Cambridge University Press.

Mackinaly, R.D. and R. Little. (1986). *Global Problems and World Order*, London: Frances Pinter.

Miller, L.H., (1990). *Global Order: Values and Power in International Politics*: Boulder: Westview.

Mirbagheri, F., (2006). *Islam and Liberal Peace*, available at www.st-andrews.ac.uk/intrel/media/Mirbagheri_Islam_and_liberal_peace.pdf.

Qin, yaqing. (2010). *Why is there no Chinese International Relations Theory?* In Acharya, Amitav and Buzan, Barry, eds., *Non-Western Theories of International Relations*, London and New York: Routledge.

Sutch, Peter. (2001). *Ethics, Justice and International Relations: Constructing an International Community*, London: Routledge.

- Tadjbakhsh, Shahrbanou. (2010). International relations theory and the Islamic worldview, in Acharya and Buzan.
- Vasquez, John. (1992). World Politics Theory, in Hawkworth, M. and Kogan, M. eds., Encyclopedia of Government and Politics, London: Routledge.