

واکاوی مبانی فرانظری نظریه روابط بین الملل در رویکرد اسلامی

* محمدجواد رنجکش

** حمیدرضا کشاورز

چکیده

اگر بپذیریم که پیشرفت یک رشته علمی به ظرفیت آن رشته در دسترسی به نظریه‌ها و مفاهیمی بستگی دارد که به کمک آن می‌توان به شناختی از جهان خارج نائل گردید و همچنین اگر بپذیریم که نظریه‌ها بخش بسیار حیاتی بن‌مایه‌های علوم را تشکیل می‌دهند، آن‌گاه باید شناخت و تسلط بر نظریه‌های یک دانش و تجربه انسانی، همچون علم روابط بین‌الملل را عنصر اساسی و تشکیل‌دهنده آن علم دانست. این در حالی است که بسیاری از توصیفات، تحلیل‌ها و تبیین‌های صورت گرفته در رشته روابط بین‌الملل، مبتنی بر یک شاکله نظری و آن هم رویکردی غرب‌محورانه است. در این راستا، پژوهش حاضر تلاش نموده با رویکردی تحلیلی تفسیری به نظریات و

* استادیار روابط بین‌الملل دانشگاه فردوسی مشهد ranjkesh@hotmail.com

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد روابط بین‌الملل دانشگاه فردوسی مشهد.

تاریخ پذیرش: 1391/12/11

تاریخ دریافت: 1391/4/10

فصلنامه پژوهش‌های روابط بین‌الملل، دوره نخست، شماره هشتم، تابستان 1392، صص 169-133.

دیدگاه‌های فرانظری روابط بین‌الملل پردازد. همچنین با بهره‌گیری از منابع چهارگانه موجود در اسلام - شامل کتاب، سنت، اجماع و عقل - اصول و شاخصه‌های فرانظری روابط بین‌الملل در اسلام را اکتشاف و استخراج نماید. مفروض اصلی نگارندگان نوشتار پیش رو آن است که «تمامی نظریات روابط بین‌الملل در دوره معاصر دارای خصیصه غرب‌گرایانه بوده و متناسب با پیش‌فرض‌ها، مصادیق و ذهنیت غربی هستند».

واژه‌های کلیدی: روابط بین‌الملل، فرانظریه، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی، هویت اسلام



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

نظریه‌پردازی در حوزه روابط بین‌الملل را به صورت منظم و سازمان‌یافته به سال 1919، هم‌زمان با مطرح شدن دیدگاه‌های آرمان‌گرایانه پس از جنگ جهانی اول نسبت می‌دهند، از آن تاریخ تا کنون عرصه نظریه‌پردازی در حوزه روابط بین‌الملل شاهد تحولات و تطورات گوناگونی بوده است. آنچه در این میان قابل تأمل است، در نظر گرفتن این نکته است که نظریات مطرح شده در حوزه روابط بین‌الملل، متأثر از دیدگاه‌ها، تفکرات و اندیشه‌های سیاسی فلسفی اندیشمندان مختلفی در این حوزه بوده که بیانات و اندیشه‌های این افراد اساس معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی نظریات روابط بین‌الملل را تشکیل داده است. برای مثال، اندیشه‌های افرادی نظیر کانت و باتیز را می‌توان در شکل‌گیری نظریات لیبرالیسم مهم دانست، یا از تأثیر دیدگاه‌های هابز و ماکیاوول در مطرح شدن نظریات رئالیسم نام برد، حتی می‌توان از تأثیر دیدگاه افرادی نظیر هابرماس، مارکوزه و هورکهایمر در مطرح شدن نظریات مکتب فرانکفورت یاد کرد و یا تأثیر اندیشه‌های هگل و نیچه را در شکل‌گیری نظریات پست‌مدرن مهم دانست. با توجه به مثال‌های مزبور، می‌توان چنین برداشت کرد که دیدگاه‌ها و نظریات سیاسی فلسفی اندیشمندان مختلفی در شکل‌گیری ابعاد هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی نظریات روابط بین‌الملل مؤثر بوده است. اهمیت این موضوع زمانی آشکار می‌گردد که به وجود اندیشه‌های سیاسی فلسفی در اسلام نیز توجه نماییم، چراکه در اسلام نیز نظریات و اندیشه‌های متعددی در حوزه سیاست و حکومت مطرح شده‌اند، که از آن جمله می‌توان به دیدگاه‌ها و اندیشه‌های مطرح‌شده در آیات، روایات و احادیث موجود در منابع اسلام اشاره کرد. اما به رغم این انبان مغتنم در مکتب اسلام، این مبانی و افکار منجر

به شکل‌گیری گفتمانی انتقادی در حوزه روابط بین‌الملل نگردیده است. این در حالی است که در ادبیات نظریه‌پردازی در روابط بین‌الملل - به‌ویژه از دهه 1980 میلادی به بعد و با شکل‌گیری نظریات انتقادی در قالب نظریاتی چون: مکتب انگلیسی، پست‌مدرنیسم و یا نظریه سازه‌انگاری - به نوعی شاهد شکل‌گیری رویکردهایی بدیل و معنامحور در خصوص روابط بین‌الملل هستیم. حال با توجه به شکل‌گیری دیدگاه‌های بدیل در خصوص روابط بین‌الملل که منجر به ظهور نظریات متعدد و مختلفی در این حوزه گردیده است، فقدان رویکردی اسلامی از روابط بین‌الملل با عنایت به وجود دستمایه‌های موردنیاز در این عرصه از قبیل منابع اسلام و یا اندیشه‌های سیاسی فلسفی اندیشمندان اسلامی، امری است که ذهن اندیشمندان و صاحب‌نظران را در این عرصه، به‌ویژه در سال‌های اخیر به خود مشغول کرده است.

1. سؤال، فرضیه و روش پژوهش

با توجه به مقدمات فوق، نوشتار حاضر با رویکردی تحلیلی تفسیری درصدد پاسخ به این سؤال است که «مبانی و شاخصه‌های فرانظری یک نظریه روابط بین‌الملل در رویکرد اسلامی با عنایت به منابع موجود در اسلام چیست؟» انگاره نویسندگان این مقاله بر آن است که «به نظر می‌رسد منابع موجود در اسلام - شامل قرآن، سنت، اجماع و عقل - به عنوان زیربنای اندیشه سیاسی فلسفی در این حوزه، بتواند دستمایه‌ای غنی جهت پرداختن به مبانی فرانظری یک نظریه روابط بین‌الملل در اسلام، فراهم آورد.»

2. مفاهیم پژوهش

2-1. فرانظریه بین‌المللی

فرانظریه بین‌المللی حوزه‌ای فرعی از روابط بین‌الملل است که می‌کوشد پاسخ دهد چه چیزی به یک نظریه خوب شکل می‌دهد. زیرا همان‌گونه که معنای واقعیت وابسته به نظریه هاست، نظریه نیز به نوبه خود وابسته به بازناندیشی فرانظری است تا کفایت آن تضمین شود (مشیرزاده، 1386: 7).

2-2. هستی‌شناسی

هستی‌شناسی در هر حوزه مطالعاتی، به تعبیری زمینه‌اكتشاف یا مقام گردآوری آن است و در روابط بین‌الملل به طور خاص به مفروضه‌های بنیادین در مورد جوهره سیاست بین‌الملل به عنوان عرصه‌ای خاص از عمل سیاسی اشاره می‌کند. این مفروضه‌ها یا پیش‌فرض‌ها به باورهای پایه در مورد سرشت قوام‌بخش واقعیت اجتماعی و سیاسی مربوط می‌شوند؛ یعنی آنچه بنیادی‌ترین اندیشه‌ها درباره سرشت غایی یا جوهره چیزها نام می‌گیرد (فلاحی، 180:1380).

2-3. معرفت‌شناسی

معرفت‌شناسی در ساده‌ترین تعریف آن عبارت از این است که ما چگونه درک می‌کنیم که: چیزی را که می‌دانیم، می‌دانیم. در واقع نوع شناخت ما از تحولات جهانی به صورت مشاهده مستقیم است که مربوط به کیفیت شناخت می‌شود و ماهیت فلسفی دارد (فلاحی، 180:1380).

2-4. روش‌شناسی

روش‌شناسی نیز مانند معرفت‌شناسی به چگونگی شناخت و معرفت‌انسانی می‌پردازد، اما ماهیت عملی و کاربردی دارد. روش‌شناسی بر روش‌ها، شیوه‌ها و سازوکارهایی که انسان می‌تواند برای شناخت جهان، اعم از طبیعی و اجتماعی از جمله روابط بین‌الملل استفاده نماید، تأکید و تمرکز می‌کند (دهقانی فیروزآبادی، 1389a: 87-88).

2-5. اسلام

دین اسلام دینی جهانی و همیشگی و دربردارنده یک سلسله امور اعتقادی و مقررات اخلاقی و عملی است که به‌کار بستن آنها سعادت و نیکبختی انسان را در دنیا و آخرت تأمین می‌کند. مقررات دین اسلام که از جانب آفریدگار جهان فرستاده شده به گونه‌ای است که هر فردی از افراد بشر و هر جامعه‌ای از جامعه‌های انسانی که آنها را به کار بندد، بهترین شرایط زندگی و مترقی‌ترین کمال انسانی برایش فراهم خواهد شد (طباطبایی، 50:1378).

با عنایت به تعریف مزبور، مراد از اسلام در نوشتار حاضر، برداشت حداکثری از اسلام در فقه شیعی است. یعنی دینی که به عنوان کامل‌ترین دین الهی در تمامی حوزه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و غیره دارای برنامه‌های مدون و دقیقاً تعریف‌شده‌ای برای اعتلای زندگی سیاسی و اجتماعی بشر است.

3. هویت اسلام در برابر هویت غرب

هویت یا "identity" هرچند مفهومی جدید است و در مطالعات جامعه‌شناختی دو سده اخیر به یکی از مباحث مهم جامعه‌شناسی تبدیل شده است، اما بحثی ریشه‌دار در تاریخ بشری است و ادیان، مکاتب و اندیشمندان بسیاری درصدد پاسخ‌دادن برآمده‌اند. هویت دربردارنده دو بعد متناقض‌نما است: بعد همسانی و بعد تمایز. اولین معنای آن بیانگر مفهوم تشابه مطلق است (این با آن مشابه است)، معنای دوم آن به مفهوم تمایز است که با مرور زمان سازگاری و تداوم را فرض می‌گیرد. به این ترتیب به مفهوم شباهت از دو زاویه مختلف راه می‌یابد و مفهوم هویت به طور هم‌زمان میان افراد یا اشیا دو نسبت محتمل برقرار می‌سازد: از یک طرف شباهت و از طرف دیگر تفاوت (جنکینز، 1381: 5). در جامعه‌شناسی تعاریف مختلفی از هویت ارائه شده است. مانوئل کاستلز معتقد است: «هویت سرچشمه معنا و تجربه برای مردم است... برداشت من از هویت، در صورتی که سخن از کنشگران اجتماعی باشد، عبارت است از فرایند معناسازی بر اساس یک ویژگی فرهنگی یا مجموعه به‌هم‌پیوسته‌ای از ویژگی‌های فرهنگی که بر منابع معنایی دیگر اولویت داده می‌شود» (کاستلز، 1380، ج 2: 22). تاجفل هویت اجتماعی را با عضویت گروهی پیوند می‌زند و آن را متشکل از سه عنصر می‌داند: عنصر شناختی (آگاهی از این که فرد به یک گروه تعلق دارد)، عنصر ارزشی (فرضیاتی درباره پیامدهای ارزشی مثبت یا منفی عضویت گروهی)، و عنصر احساسی (احساسات نسبت به گروه و نسبت به افراد دیگری که رابطه‌ای خاص با آن گروه دارند). بر این اساس هویت اجتماعی از دیدگاه تاجفل عبارت است از: «آن بخش از برداشت یک فرد از خود که از آگاهی او نسبت به عضویت در گروه‌های اجتماعی همراه با اهمیت ارزشی و احساسی منضم به آن عضویت سرچشمه می‌گیرد» (گل‌محمدی، 1381:

222). در دائرةالمعارف علوم اجتماعی هویت چنین تعریف شده است: «هویت اجتماعی در کلی‌ترین مفهوم آن به خودآگاهی یک شخص در ارتباط با دیگری اشاره دارد. با وجود این در روان‌شناسی اجتماعی بر یک مفهوم خاص‌تر، یعنی خودآگاهی در چهارچوب عضویت یک فرد در گروه‌های اجتماعی مختلف دلالت می‌کند» (Kupers, 1996:789).

هویت با معنایی که شخص برای زندگی خود می‌یابد، پیوند مستقیمی دارد. شاید بتوان این نکته را با اصطلاح واژگان نهایی ریچارد رورتی بهتر توضیح داد. از نظر رورتی واژگان نهایی واژگانی است که هنگامی که از کسانی خواسته می‌شود از امید، عقاید و آرزوهایشان تبیین‌هایی ارائه دهند، مجموعه‌ای از کلمات و عبارات را دارند که به آنها متوسل می‌شوند. اینها، همان واژگان نهایی هستند. ما داستان خودمان را به وسیله این واژگان نقل می‌کنیم. آنها بدین دلیل نهایی هستند که فراتر از آنها تکرار مکررات، جزمیت یا سکوت وجود دارد. واژگان نهایی یک مسلمان همان اسلام است و از این رو اسلام برای او هویت‌بخش است.

از منظری دیگر می‌توان از مفاهیم و چهارچوب‌های تحلیل‌گفتمانی در تبیین مسئله هویت استفاده کرد، چراکه هویت در کانون مباحث تحلیل‌گفتمان قرار دارد. عمده‌ترین مباحث تحلیل‌گفتمانی را در مباحث سیاسی، لاکلا و موفه با الهام از مباحث دیرینه‌شناسی و تبارشناسی فوکو ارائه نموده‌اند. در تحلیل‌گفتمانی لاکلا و موفه سوژه، هویت خود را از طریق بازنمایی در یک گفتمان و انتساب به یک موقعیت‌گفتمانی می‌یابد. گفتمان‌ها با تشکیل زنجیره‌های اختلافی و هم‌ارزی که در آنها نشانه‌ها مرتب شده و در تقابل با زنجیره‌های دیگر قرار می‌گیرند، هویت را به طور رابطه‌ای شکل می‌دهند. منطق هم‌ارزی و تفاوت که در قالب ایجاد زنجیره هویت‌های هم‌ارز در میان عناصر مختلف عمل می‌کند در پی تبیین روابط غیریت‌سازانه‌ای است که ساختار فضای سیاسی حاکم بر جامعه آن را تعیین می‌کند. در این فرایند، هویت‌های خاصی در کنار هم به صورت خطی مرتب می‌شوند و در مقابل هویت‌های منفی دیگری قرار می‌گیرند که به نظر می‌رسد تهدیدکننده آنها باشند. تحلیل‌های گفتمانی برای بیان چگونگی ساخته شدن هویت‌ها از مفهوم دریدایی بیرون‌سازنده بهره می‌گیرند. حدود یک گفتمان در ارتباط با بیرون

تهدیدکننده‌ای ساخته می‌شوند که هویت درون را مسدود می‌کند، اما درعین حال پیش‌شرطی برای ساختن هویت درون است (هوارث، 1389:150). بنا بر مطالب مزبور، تعریفی که از انسان و افراد در درون یک گفتمان به صورت ایجابی شکل می‌گیرد، حاکی از مفصل‌بندی درونی آن گفتمان است. هرگفتمانی بر اساس چینش مفاهیم در درون مفصل‌بندی آن و نیز نقش تأثیرگذار دال مرکزی آن تعاریف خاصی از هویت افراد، جایگاه و ویژگی‌های آنها ارائه می‌دهد. در گفتمان اسلامی، اسلام دال مرکزی قرار گرفته و در نتیجه نوع هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ویژه آن، ویژگی‌هایی که از انسان در آن مفصل‌بندی شکل می‌گیرد، شاکله هویت سیاسی اجتماعی افراد را رقم می‌زند. به تعبیر بابی سعید، «طرح اسلام‌گرایی اساساً مصمم است که از اسلام دال برتر نظم سیاسی بسازد... تبدیل یک دال به دال برتر مساوی است با ایجاد وحدت و هویت یک کل و اجزایش، برای اسلام‌گرایان، دال برتر اسلام است» (بابی سعید، 1378: 57). اسلام پیش از شکل‌گیری گفتمان اسلام‌گرایی یا انقلاب اسلامی، دال شناوری بوده است که اسلام‌گرایان سعی نمودند بر اساس منطق هم‌ارزی و تفاوت، با معنابخشی به آن و مفصل‌بندی مجدد آن در گفتمان خویش و درنهایت تبدیل آن به یک دال مرکزی هویت کلی گفتمانی خود را شکل دهند. تمسک به اسلام از سوی مسلمانان در اینجا بر اساس منطق هم‌ارزی، آنها را در یک ردیف قرار داده و منطق تفاوت نیز آنها را از انسان مدرن غربی متمایز می‌سازد؛ ازاین‌رو در تعریف هویت اسلامی باید به دال مرکزی اسلام و چگونگی مفصل‌بندی و چینش آن با نشانه‌های دیگر در گفتمان اسلام‌گرایی پرداخت. چنین ترکیبی در درون خود ضمن تعریف هویت کلان و نفی اغیار، ویژگی‌ها و جایگاه افراد را در درون خود معین و مشخص خواهد کرد.

چنانچه از نکات فوق مستفاد می‌گردد، دین اسلام با ارائه هویتی متمایز از خویش در قیاس با سایر هویت‌های ایدئولوژیکی موجود، دارای نوعی غیریت‌سازی سازمان‌یافته است که دال مرکزی در این هویت برساخته اسلامی عنصر اسلام است. سایر مفاهیم موجود در حوزه هویت اسلامی از قبیل مؤمن، کافر، مستضعف، مستکبر و غیره که به نوعی مؤید رویکرد غیریت‌ساز اسلام هستند، در مفصل‌بندی با دال مرکزی اسلام معنا و مفهوم می‌یابند. با عنایت به این نکته در ادامه به بررسی

مفاهیم فرانظری روابط بین‌الملل در هویت اسلامی پرداخته خواهد شد.

4. هویت اسلام و روابط بین‌الملل

دین مبین اسلام به عنوان کامل‌ترین و آخرین دین الهی که دربرگیرنده باورها، تعالیم و حیات دنیوی و اخروی تمامی انسان‌ها در تمامی دوران‌های تاریخ زندگی بشر است، از سوی خداوند متعال و به وسیله پیامبر و فرستاده‌اش حضرت محمد (ص) و قرآن کریم برای مردم نازل شده است و سپس توسط ائمه معصومین (ع) به پیش برده شده است؛ از این رو، اسلام برای تمامی ابعاد زندگی مادی و معنوی انسان در سطوح گوناگون فردی و اجتماعی، ملی و بین‌المللی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و امنیتی و دیگر نیازهای او دستورات لازم و مبانی رفتاری دقیق و کاملی را ارائه نموده است. کسانی که دین اسلام را فقط مربوط به مسائل شخصی و معنوی انسان تلقی می‌کنند، همان قدر به خطا رفته‌اند که آنان که از دین اسلام تنها به عنوان یک چهارچوب سیاسی و راهی برای مبارزه در برابر استکبار یاد می‌کنند (پوراحمدی، 1389: 21).

4-1. هستی‌شناسی اسلامی

در حوزه هستی‌شناسی سؤالاتی شامل: 1) واحدهای اساسی آنچه در جهان وجود دارد چیست و چه واحدهای غیر اساسی دیگری در جهان وجود دارد؛ 2) ذهن انسان چیست و چه ارتباطی با بدن انسان دارد؛ 3) آیا خدا وجود دارد؟ آیا خداوند قادر مطلق، عالم مطلق و یا کاملاً نیکخواه است؛ 4) چه دولت‌هایی عادلند؟ بهترین شکل جامعه و دولت کدام است؛ 5) چه نوع رویدادها، روندها یا شرایطی سبب رویدادها، روندها یا شرایط دیگر می‌شود؛ 6) چه اقداماتی خیر (حق) است و چه اقداماتی شر (باطل) و تفاوت آنها در چیست؟ (چرنوف، 1388: 23)، مطرح می‌گردد. برای پاسخ‌گویی به سؤالات مزبور در اسلام، باید به شناخت دیدگاه اسلام نسبت به مواردی شامل: ماهیت هستی، خداشناسی، انسان‌شناسی و تقابل حق و باطل، بپردازیم.

در هستی‌شناسی اسلامی، موضوعات و مسائل مطرح در فلسفه علم، دین، اخلاق و متافیزیک، مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرد؛ از این رو، هستی‌شناسی اسلامی هم واقع‌گرا و هم جوهرگراست. واقع‌گراست زیرا قائل به جهان خارج و جوهر و ماهیت اشیا و اجزای تشکیل‌دهنده آن است. اما برخلاف واقع‌گرایی مادی و متعارف در روابط بین‌الملل، هستی و وجود را مساوی ماده و جهان مادی نمی‌داند، بلکه افزون بر آن، موجودات و جهان غیر مادی و عالم غیب و ملکوت را نیز در نظر می‌گیرد (دهقانی‌فیروزآبادی، 1389a: 69). از طرفی این هستی‌شناسی جوهرگراست، جوهرگرایی به معنای قائل بودن اصالت ذاتی برای پدیده‌ها، اعم از طبیعی و اجتماعی است. پدیده‌ها بر صفات و خواصی دلالت دارند که، سرشت و طبیعت ثابت و متعینی داشته و قابل توصیف و تبیین هستند. بر این اساس، جهان متشکل از اجزا و موجودیت‌های متمایز و مجزایی بوده که از ذات و جوهر برخوردارند و به طور فرازمانی و فرامکانی وجود دارند؛ بنابراین، نظام هستی نیز نظامی ذاتی و غیر قراردادی خواهد بود، به گونه‌ای که رابطه‌ای ذاتی و واقعی بین اشیا، پدیده‌ها، اجزا و عناصر تشکیل‌دهنده جهان هستی وجود دارد (دهقانی‌فیروزآبادی، 1389b: 53). فراتر از این در هستی‌شناسی اسلامی، حق اصالت دارد و وجود مساوی خیر است؛ از این رو، شر و باطل اموری اضافی و نسبی هستند و اصالت ذاتی ندارند. هستی مطلق خیر محض است و عاری از هر گونه شر، عیب و نقص خواهد بود. نظام هستی و عالم خلقت عین خیر و صواب است و شر و نیستی و هیچ‌امر نایستی در آن راه ندارد (مطهری، 1373: 10-12).

بنا بر مطالب مزبور، ماهیت هستی در رویکرد اسلامی، از یک سو یک نظام ذاتی است و نه قراردادی و از سوی دیگر، بر جهان هستی اعم از طبیعی و اجتماعی قوانین ثابت و لایتغیری حاکم است که در گذر زمان دچار تغییر و تحول نمی‌گردند. چنان که قرآن کریم در آیه «فلن تجد لسته الله تبدیلا و لن تجد لسته الله تحویلا» (فاطر: 43) (هرگز روش خدا را تبدیل‌پذیر نخواهی یافت و هرگز روش خدا را تغییر‌پذیر نخواهی یافت)، بر این موضوع تأکید می‌کند.

یکی از مهم‌ترین مباحثی که در هستی‌شناسی اسلامی مورد توجه فراوان اندیشمندان قرار گرفته است، خدانشناسی و یا به تعبیری شناخت ذات واجب‌الوجود است. سه دیدگاه کلی در مورد شناخت خدا وجود دارد:

1. راه متکلمان: این گروه با استدلال به حدوث اجسام و اعراض به اثبات وجود خدا پرداخته و با دقت و تأمل در ویژگی‌های مخلوقات، صفات خدا را شناسایی می‌کنند؛

2. راه فیلسوفان: حکیمان با تکیه بر وجود حرکت در جهان و امتناع تسلسل محرک‌ها به اثبات وجود «محرک بی‌حرکت» اقدام کرده و سپس بر مبنای آن به وجود مبدأ نخستین استدلال می‌کنند؛

3. راه خدانشناسان: خدانشناسان یا الهیون با دقت در وجود و تشخیص اینکه وجود یا واجب است یا ممکن، به اثبات واجب‌الوجود می‌پردازند. آن‌گاه با دقت در لوازم وجود، امکان صفات خدا را اثبات می‌کنند و سپس بر مبنای صفات واجب به چگونگی آفرینش یا اصطلاحاً «صدور افعال» از واجب استدلال می‌نمایند (فرحات، 290:1386)؛ بنابراین، چون هستی حقیقی و کامل‌ترین حالت وجود، منوط به ذات اقدس باری تعالی است، که همه هستی‌ها و موجودات از او سرچشمه می‌گیرند، همه عالم آفریده و وابسته به وجود و اراده واجب‌الوجودی به نام خداوند قادر متعال و علیم و حکیم است (مطهری، 8:1350). خالقی که افزون بر هدایت تکوینی همه هستی، انسان را هدایت تشریحی نیز کرده است؛ ازاین‌رو، ذات اقدس باری تعالی علت‌العلل است و بدون اراده وی هیچ چیزی وجود نمی‌یابد و هیچ امری حادث نمی‌شود و چون اراده کند همانا واقع می‌شود. او قادر متعال است با قدرتی مطلق که فوق همه قدرت‌هاست و همه کون و مکان در ید قدرت اوست. عالم غیب و شهادت که هیچ چیز بر او پوشیده نیست و او بر همه چیز احاطه کامل دارد. حق حاکمیت و تشریح از آن اوست و هیچ کس بدون اذن او اجازه حاکمیت و حکومت نمی‌یابد. چنان که آیه «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علیم» (حدید:3) (اول و آخر هستی و پیدا و پنهان وجود همه اوست و او به همه امور عالم داناست)، بر این امر اشعار دارد.

در هستی‌شناسی اسلامی، انسان‌شناسی نیز از اهمیت و جایگاه قابل توجه‌ای برخوردار است. اگرچه انسان جزئی از جهان هستی است و از قوانین عام حاکم بر آن پیروی می‌نماید، اما دارای منزلت و مرتبت منحصر به فردی است که او را از سایر موجودات و مخلوقات متمایز می‌سازد. انسان مرکب از دو بعد مادی و معنوی، روحانی و جسمانی و دارای فطرت انسانی و غریزه حیوانی است. غریزه مربوط به بعد حیوانی زندگی انسان است و فطریات مربوط به بعد انسانی و ماورای حیوانی او می‌شود. فطرت مانند غریزه جزئی از ذات و سرشت انسان بوده و امری تکوینی است و نه اکتسابی؛ از این رو، اصالت انسان و شخصیت و انسانیت او همانا فطرت اوست (مطهری، 1376a: 36-37). در واقع آن جنبه از فردگرایی و انسان‌شناسی، یعنی توجه به ابعاد روحی و معنوی انسان، که در قالب ماهیت انسان فراموش شده و یا به عبارت بهتر در نظریات جریان اصلی روابط بین‌الملل به آن توجه‌ای نشده، در هستی‌شناسی اسلام مورد توجه تمام قرار گرفته است (توحیدفام، 1390: 43). انسان به حکم فطرت الهی و سرشت معنوی خود گرایش‌های معنوی، انسانی و خدایی دارد که وی را فارغ از هر گونه مسلک و مرامی به سوی حقیقت‌جویی، حق‌طلبی، عدالت‌خواهی، آزادی‌خواهی، ظلم‌ستیزی و نوع‌دوستی سوق می‌دهد. خداوند این قبیل گرایش‌های فطری را به صورت یک استعداد و نیروی بالقوه در ذات انسان به ودیعه گذاشته است. اما از طرف دیگر، سرشت سفلی و حیوانی انسان نیز باعث گرایش‌ها و تمایلات ضد انسانی چون ظلم، جور، بی‌عدالتی، خودخواهی و منفعت‌طلبی می‌گردد. اگرچه اسلام فطرتاً برای انسان گرایش ذاتی به ملکات حسنه و فطریات قائل است، اما با این وجود امکان انحراف از این فطرت الهی وجود دارد، چون خداوند انسان را مختار و آزاد آفریده است که از اختیار و آزادی لازم برای انتخاب سعادت و شقاوت خود برخوردار است. چنان که در آیه «انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا» (انسان: 3)، بر این موضوع اشاره شده است؛ از این رو، هرچه انسان از استعدادهای فطری خود بهره‌گیرد این گرایش‌ها و ملکات حسنه نیز در وی تقویت می‌گردد تا جایی که به درجه خلیفه‌اللهی نائل می‌گردد. اما از طرفی انسان می‌تواند برعکس و برخلاف نیروی فطرت عمل کرده و به رشد و پرورش

صفات غریزی و حیوانی در وجود خویش کمک کند و سرانجام به حیوانیت و یا حتی مرتبه‌ای پست‌تر از آن نیز سقوط نماید؛ بنابراین، درون انسان عرصه‌ی رویارویی و مبارزه‌ی نیروهای فطری و غریزی یا به تعبیری انسانی و حیوانی است که در صورت پیروزی هر یک از این دو، سرشت و سرنوشت انسان متفاوت خواهد بود (دهقانی فیروزآبادی، 1389b: 58-59). از بیانات پیشین ممکن است چنین استنباط گردد که میان خدامحوری و انسان‌مداری تعارضی بنیادین وجود دارد، این در حالی است که بر اساس نظریه‌ی فطرت، انسان کامل و مختار بودن، هیچ تعارضی با خدامحوری و انسان‌مداری ندارد و هیچ‌گونه تقابلی میان خدا و انسان ایجاد نمی‌کند، چراکه قرآن مقام خلیفه‌ی الهی را برای انسان کامل و مؤمن قائل است و او را محور اصلی آفرینش و راز هستی معرفی می‌نماید. خداوند سبحان همه چیز را برای انسان و او را نیز برای خود آفریده است تا تجلی‌گاه ذات مقدس صفات او باشد. خدامحوری و انسان‌محوری هر دو از دیدگاه قرآن درست و مورد قبول است، گرچه غرض از آفرینش، انسان است و خدا، غرض از آفرینش انسان؛ از این رو، انسان در نظام آفرینش اصالت دارد و در مقابل ذات حق، مقام او عبودیت است (معرفت، 1386: 289-290). همچنین بر مبنای نظریه‌ی فطرت حیات انسان تنها در زندگی فردی او خلاصه نمی‌شود، بلکه انسان به حکم فطرت اجتماعی خویش دارای حیات اجتماعی نیز هست که در قالب اجتماع انسانی تحقق می‌یابد. به گونه‌ای که جامعه‌ی انسانی از نوعی فطرت مشخص واحد پیروی می‌کند (مطهری، 1376a: 160).

4-1-4. تعامل ساختار کارگزار

از جمله نکات مهم و قابل توجه‌ای که همواره مورد تأکید اندیشمندان دینی قرار گرفته است، ارتباط میان فرد و جامعه در نگاه اسلامی بوده است. چنان‌که مشهور است برخی از مکاتب فلسفی، اصالت را به فرد و برخی دیگر اصالت را از آن جامعه دانسته‌اند. مراد از اصالت در اینجا معنای فلسفی آن نیست، بلکه معنای حقوقی آن مورد نظر است. همان‌گونه که پیش از این مطرح گردید منظور از اصالت در معنای حقوقی، عبارت است از اینکه هدف قوانین تأمین سعادت فرد

است یا جامعه؟ طرف داران اصالت فرد معتقدند که خوشبختی فرد، میزان و ملاک و غایت زندگی است و نباید به بهانه مصالح جامعه، خوشی و سعادت افراد را سلب و یا محدود کرد، مگر در صورتی که اساس و بنیان جامعه در معرض خطر قرار گیرد، چراکه با اضمحلال جامعه، فرد نیز از بین خواهد رفت. طرف داران اصالت جامعه نیز معتقدند میزان، سربلندی و قدرت جامعه و تقدم منافع عمومی بر منافع فرد است و قانون باید در درجه نخست، این هدف را تأمین کند، هر چند افراد فدای آن شوند، زیرا رنج و بدبختی افراد در مقایسه با عزت و سرافرازی جامعه ارزشی ندارد. هر دو دیدگاه مطرح شده، نگاهی یک طرفه و یک سویه به موضوع دارند. این در حالی است که اسلام با استمداد از آیات قرآنی و همچنین احادیث و سیره پیشوایان دینی، رویکردی بینابین را در این خصوص عرضه داشته است؛ در نتیجه، اسلام هم برای مصلحت و سعادت افراد و هم برای مصالح جامعه، اهمیت و احترام قائل است. هم حقوق اکثریت جامعه را محترم می‌شمارد و هم حقوق اقلیت را و به بهانه حقوق و آزادی‌های فردی، اختیار را از جامعه و دولت سلب نمی‌کند. چنان‌که به بهانه مصالح عمومی و دولت نیز حقوق و آزادی‌های آحاد مردم را نادیده نمی‌انگارد. در واقع در رویکرد اسلام، انسان به حکم طبیعت و برای برآورده ساختن نیازهایش یا به لحاظ ضرورت و برخورداری از روح استخدام دیگران، به زندگی اجتماعی رو آورده است. به گونه‌ای که افراد نادری یافت می‌شوند که از جامعه بریده و زندگی انفرادی اختیار کنند. با توجه به نیازهای روحی و جسمی انسان، بسیاری از استعدادها، در ارتباط با دیگران شکوفا می‌شود؛ به عبارت دیگر، کمال مطلوب آدمی، در پرتو زندگی اجتماعی به دست می‌آید و اساساً، حق آدمیان نسبت به هم، در زندگی اجتماعی معنا و مفهوم پیدا می‌کند. در زندگی انفرادی و بریده از جامعه، حقی در برابر دیگران، برای شخص متصور نیست، زیرا حق برای شخص همواره با مسئولیت در برابر دیگران همراه است. بر همین اساس اسلام به اجتماع بشری عنایت ویژه‌ای دارد و دستیابی به بسیاری از اهداف انسان را از این رهگذر عملی می‌داند. در واقع دیدگاه اسلام اهمیت اجتماع از آن جهت است که رشد نوع انسان‌ها در پرتو آن میسر است؛ به عبارت دیگر، اجتماع به خودی خود موضوعیت ندارد و ارزش و اهمیت آن به دلیل قابلیت‌های فراوان و تأثیرات

شگرفی است که در نیل انسان‌ها به رشد و تعالی دارد (ورعی، 1381: 64-62)؛ بنابراین، در رویکرد اسلام، کارگزار (انسان یا فرد) و ساختار (جامعه و دولت) هر دو اصالت دارند و هر دو بر یکدیگر دارای آثار متقابل هستند. نکته مهم دیگر در اندیشه اسلامی، توجه به ساختارهای مادی در کنار ساختارهای معنوی و انگاره‌ای است؛ به عبارت دیگر، در اسلام صرفاً ساختارهای مادی اصالت نداشته و در کنار این ساختارها، ساختارهای معنوی و انگاره‌ای نیز از اهمیت قابل توجه‌ای برخوردارند.

5-1-4. ماهیت دوگانه روابط بین الملل

بر اساس ماهیت دوگانه انسان در نظام هستی که متشکل از دو بعد خیر و شر یا حق و باطل است. روابط بین الملل نیز ماهیتی دوگانه؛ یعنی ستیزشی رقابتی یا همکاری مودت خواهد داشت. چراکه اگر انسان را به عنوان بازیگر اصلی نظام هستی بپذیریم و همچنین بپذیریم که سایر بازیگران نظام هستی نیز تحت تأثیر رفتار و ویژگی‌های انسانی قرار دارند، آن‌گاه نمی‌توان تنها یک بعد از روابط بین الملل، ستیزشی یا همکاری جویانه را تصور کرد؛ زیرا این امر سبب بروز تناقضاتی در برداشت از نوع انسان می‌شود؛ بنابراین، از آنجاکه بنا به آیات قرآن انسان ماهیتی دوگانه دارد و همچنین از آنجاکه قدرت بازیگری انسان در نظام هستی بر همه کائنات برتری می‌یابد، روابط بین الملل نیز به عنوان عرصه‌ای از همکاری‌ها و تعارض‌ها بروز خواهد نمود.

5. معرفت‌شناسی اسلامی

معرفت‌شناسی در پی پاسخ‌گویی به چنین سؤالاتی است: (1) انسان‌ها توانایی دانستن چه چیزهایی را دارند و چگونه به دانش و آگاهی می‌رسند؟ (2) آیا انسان‌ها هرگز می‌توانند چیزی را با قطعیت تمام بدانند؟ (3) آیا علم به پیش می‌رود به گونه‌ای که در هر نظریه پس از نظریه پیشین دانش بیشتری حاصل می‌آید؟ (چرنوف، 1388: 23). جهت یافتن پاسخ سؤالات مزبور در دیدگاه اسلام، باید به مواردی شامل: نگرش اسلام به دانش و شناخت، امکان شناخت در اسلام، انواع شناخت در اسلام و ارتباط ذهن با موضوع شناخت پرداخت. در ادامه به تفصیل به بررسی هریک از موارد مورد اشاره خواهیم پرداخت.

1-5. نگرش اسلام به دانش و شناخت

مباحث معرفت‌شناختی در فلسفه اسلامی به گونه ای است که برخی آن را در ذیل رویکرد وجودشناختی قرار داده و به خصوص در مبحث صدق، اندیشه اسلامی در زمره معرفت‌شناسی های مبتنی بر مبنایگرایی تلقی شده است. اما به نظر می‌رسد به رغم سازواری دیدگاه اسلامی با نظریه مبنایگرایی، شواهدی از تشابه منظر اسلامی با دیگر نظریه ها و رویکردها نیز وجود دارد، زیرا در آیات قرآنی شواهد بسیاری از توجه به فرایند، کارکردها، نتایج و ملازمات عملی و همچنین تأکید بر سازگاری با شبکه معرفتی پیشین به عنوان ملاک های عقلانیت ملاحظه می‌شود. تبیین رویکرد اسلامی در مورد شناخت، در وهله نخست نیازمند شناخت دیدگاه اسلام نسبت به دانش است؛ از این رو، در ادامه به بررسی دیدگاه اسلام درباره دانش می‌پردازیم.

1-5. قلمرو دانش

در دیدگاه اسلامی مفهوم علم ذیل مفهوم هستی و مقدم بر مفهوم انسان است و قلمرویی بسیار وسیع تر از آگاهی های انسانی دارد. چنان که آیه «الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه اللیان» (الرحمن: 3-1) بر این امر اشعار دارد. درحالی که در فلسفه های جدید موضوع معرفت نسبت به موضوع انسان تأخیر دارد. فیلسوفان جدید نظیر دکارت و کانت مفهوم علم را پس از مفهوم انسان یا مفهوم «من» مطرح می‌کنند. تأخیر مفهوم اندیشه نسبت به مفهوم «من» در تعبیر مشهور «من می‌اندیشم» همراه با نسبت مطلق اندیشه به من، بیانگر ساختار فلسفه جدید از حیث تقدم انسان‌شناسی به معرفت‌شناسی است. در صورتی که اگر مفهوم علم ذیل مفهوم انسان یا متعلق به مفهوم انسان باشد، نخست، علم منحصر به انسان خواهد شد و در وهله دوم، علم همواره با دغدغه صدق و اعتبار مواجه می‌گردد. علم همچون یک فعل انسانی و معطوف به خارج از او، همواره در مظان اتهام به دروغین بودن است؛ از این رو، تدارکات مربوط به روش های تحقیق و ابزار اعتباریابی و اعتباربخشی برای علم پس از تلقی ثنوی گرایانه درباره انسان همچون فاعل شناسا و جهان همچون موضوع شناسایی، شکل خاصی به خود می‌گیرد. در دیدگاه اسلامی علم ویژه انسان نیست، بلکه موجودات دیگر نیز از آن برخوردارند. تسبیح عالمانه و خودآگاه

موجودات برای خداوند انحصار علم برای انسان را نفی می‌کند. این موضوع در آیه «سبح لله ما فی السماوات و ما فی الارض» (حشر: 1) مورد تأکید قرار گرفته است.

2-1-5. اعتبار ذاتی دانش

علم به خودی خود معتبر است، یعنی نه تنها علم خاص آدمی نیست، بلکه دغدغه صدق نیز ذاتی علم نیست. زیرا علم که مساوق وجود نزد صدرالمتهلین و همتای نور نزد سهروردی است، همچون وجود به خودی خود ظاهر است مگر مشوب به جهل گردد؛ به عبارت دیگر، تنها درباره علم انسان بنا بر شرایطی و با ملاحظه جهاتی می‌توان از اعتبار یا صدق و کذب سخن گفت، ولی درباره علم به خودی خود نمی‌توان از تردید یا اعتبار بحث کرد. بنا بر تبیین صدرایی، علم مساوق وجود بوده و احکام وجود بر آن جاری است. از آنجاکه وجود ظاهرترین چیزها و ظاهرکننده غیر است، پس در معنای علم نیز جایی برای شک نیست و آنچه در معرض تردید و شک است دریافت‌های انسانی است که ممکن است علم نباشد.

3-1-5. مفهوم دانش

اگرچه در معرفت‌شناسی اسلامی، علم به حضور شئی نزد شئی تعریف می‌شود، اما این مفهوم عام و کلی علم است که به انسان منحصر نمی‌گردد و بر متافیزیکی تکیه دارد که دانستن را برای تمام هست‌ها به یک معنا اثبات می‌کند. البته در مفهوم اصطلاحی علم که ویژه انسان تلقی می‌شود تعریف پذیرفته، برای دانش همان «باور صادق موجه» است. تعبیر باور صادق موجه در مقایسه با تعبیر فلسفه اسلامی از علم به عنوان حضور شئی نزد شئی، نشان‌دهنده مضمونی از علم است که نه تنها به انسان منحصر است، بلکه حیثیت التفاتی نیز دارد و حاصل فعالیت اجتماعی است.

4-1-5. تکوین دانش

بنا بر مبانی اسلامی، علم حاصل انعکاس عالم خارج در ذهن نیست و صرف تجرید تصاویر ذهنی و انتزاع مفاهیم کلی موجب پیدایش علم نمی‌گردد. بلکه علم حاصل حرکت جوهری نفس انسانی است که ذیل مداخلات مراتب برین هستی یعنی عالم عقول یا عقل فعال رخ می‌دهد.

5-1-5. مراتب دانش

بر اساس تبیین صدرایی، علم مساوق وجود است و همچون وجود حقیقتی تشکیکی دارد؛ یعنی اختلاف مراتب وجود سبب اختلاف مراتب عالم و علم می‌شود، در این صورت هر فرد انسانی به عنوان مرتبه‌ای از وجود می‌تواند به مرتبه‌ای از علم دست یابد که اعتبار دانش او از حیث مطابقت با واقع به درجه وجودی اش وابسته است. درجه وجودی یا مرتبه هستی‌شناختی هر فرد عبارت است میزان نزدیکی او به ذات هستی یا واجب‌الوجود. همچنین علم به معنای گزارشی از واقعیت، مراتب گوناگونی دارد و مطابقت آن با واقع نیز درجات مختلفی خواهد داشت. تمایز این درجات به معنای تمایزی تشکیکی است که ناظر به میزان شدت و ضعف است (علم‌الهدی، 1386: 184-178). با روشن شدن دیدگاه اسلام نسبت به علم و دانش، حال می‌توان به بررسی رویکردهای معرفت‌شناسی در اسلام پرداخت.

2-5. امکان شناخت در اسلام

مسئله شناخت یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی به‌ویژه در قرون اخیر بوده و دشواری آن و راه‌های رسیدن آن به واقعیت، سبب شده تا بسیاری از اندیشمندان غربی به بیراهه بروند، تا جایی که اصل فلسفه و اندیشه بشری و دستاوردهای تاریخی آن را زیر سؤال ببرند. در واقع مشکل اصلی مسئله شناخت در فلسفه جدید غرب در نوعی تشکیک است و سرگردانی بوده است که ناشی از بی‌اطلاعی از یک یا چند عنصر اصلی شناخت است. کسانی که تجربه‌گرا هستند، به ادراک حسی فقط از دریچه اعتبار و حقیقت داشتن حواس پنج‌گانه می‌نگرند و تقریباً حواس باطنی انسان را، که علم روان‌شناسی آن را تأیید می‌نماید، انکار می‌کنند. از منظر فلسفه اسلامی این دسته در پله نخستین شناخت‌شناسی می‌مانند و راهی به پایان نمی‌برند. این در حالی است که شناخت در فلسفه اسلامی بر پایه دیدگاه‌های رئالیستی استوار است و بر اساس دستیابی بشر به معلومات واقعی است. از جمله ارکان مهم این دیدگاه که در فلسفه غربی به آن توجه نشده است، صدق شناخت و تطابق آن با عین خارجی نظریه معروف به وجود ذهنی است. در ادامه به ویژگی‌های بنیادین فلسفه شناخت اسلامی می‌پردازیم.

1-2-5. وجود ذهنی

از نظر فلسفه اسلامی وجود، منحصر به وجود خارجی و عینی اشیا نیست، بلکه هستی دارای درجات و مراتبی است که نباید آن را نادیده گرفت. یکی از درجات هستی وجود ذهنی است، زیرا هر انسان به طور طبیعی قبول می‌کند که در ذهن او چیزهایی موجودیت پیدا کرده که پیش از آن وجود نداشته است. مسلماً بین این دو نوع وجود (عینی و ذهنی) فرق و فاصله بسیار است، زیرا موجود خارجی آثار و لوازم و تبعاتی دارد که در موجود ذهنی یافت نمی‌شود. فلسفه اسلامی به این تفاوت مهم توجه نموده و موجود خارجی را «عین» و «حقیقت» می‌گوید و موجود ذهنی را «صورت» یا «علم» می‌نامد.

2-2-5. ماهیت

فلسفه اسلامی برای هر حقیقت خارجی دو لحاظ و دو جنبه قائل است؛ یکی به لحاظ وجود و دیگری به لحاظ چیستی او؛ بنابراین، هر حقیقت خارجی در موقعیت شناخت عبارت است از وجود به علاوه ماهیت. در این تعریف، وجود سبب تحقق اشیا است و ماهیت توصیف و تعریف منطقی آن است که آن را از اشیا دیگر جدا می‌سازد. در واقع ماهیت هر چیز حکایت تام و تمام از حقیقت همان چیز دارد و آن صورتی است که انسان برای هر موجود خارجی ترسیم می‌کند و از وجود جدا شدنی نیست. در فلسفه اسلامی ماهیت عنصر مهمی در معرفت‌شناسی است و باید به آن توجه کافی شود (خامنه‌ای، 1384: 6-4).

3-2-5. کاشفیت

کاشفیت یا مکاشفه عبارت است از حصول علم برای نفس از طریق فکر، حدس و سانس غیبی (کمالی زاده، 1390: 94)؛ از این رو، عنصر عمده شناخت‌شناسی در فلسفه اسلامی و توجیه تطابق ذهن و عین و در واقع رمز عبور از ذهن به خارج، همان کاشفیت صورت ذهنی (وجود ذهنی) ماهیت است که به طور طبیعی و عادی همه افراد بشر، به ویژه اندیشمندان علوم طبیعی و فیزیک و نجوم و پزشکی و غیره، آن را به رسمیت می‌شناسند. زیرا تمام برداشتها و شناختها و تجربه‌های خود را حقیقی و کاشف می‌دانند و آن را کاشف از خارج و با آنچه در خارج از ذهن و

حواس وجود دارد یا اتفاق افتاده، منطبق و برابر می‌شمرند. در واقع کاشفیت، یعنی نمایشگر واقعی از عینیت خارجی بودن و آن هنگامی است که نه حواس، بلکه ادراک انسان (ادراکی که غیر از ماده مغز و سلسله اعصاب است و از روحی مجرد و غیر مادی سرچشمه می‌گیرد) آن را به وجود بیاورد. بدین گونه که ذهن و نفس انسان دست به مدل‌سازی زده و صورتی را که همان ماهیت حقیقی عین خارجی است در ذهن خلق نماید (خامنه‌ای، 1384: 7). از مجموعه بیانات مزبور چنین برداشت می‌شود که، در چهارچوب نظریه شناخت و معرفت‌شناسی اسلامی امکان شناخت برای انسان وجود دارد، به گونه‌ای که انسان می‌تواند به حقیقت و طبیعت اشیا دست یابد. تفکر و تدبر در آیات قرآن کریم آشکار می‌نماید که این کتاب آسمانی به عنوان مهم‌ترین و معتبرترین منبع معرفت، به امکان شناخت قائل است. چنان که در آیه «فلینظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق» (طارق: 6-5) (انسان باید بنگرد که از چه چیز آفریده شده است، او از آبی جهنده خلق شده است) بر لزوم توجه انسان به مسئله شناخت و خودشناسی اشاره شده است؛ بنابراین، باید اذعان داشت که در رویکرد اسلامی همه درجات و مراحل که برای شناخت در دیدگاه‌های «فلسفه علم» و «ماتریالیسم دیالکتیک» مطرح شده است، مورد پذیرش قرار می‌گیرد (سبحانی، 1361a: 628)، اما اسلام و قرآن، برخلاف خردگرایی و تجربه‌گرایی، شناخت را محدود به یکی از دو شناخت عقلی یا تجربی نمی‌کنند، بلکه افزون بر آن معرفت شهودی و حیانی را نیز مورد تأیید و تأکید قرار می‌دهند. شناختی که از راه الهام، اشراق و وحی بر قلب و دل انسان حادث می‌گردد (مطهری، 1368: 34).

3-5. انواع شناخت در اسلام

از جمله پیش فرض‌های معرفت‌شناختی اسلام، امکان وصول به علم به عنوان امری مشکک از منابعی چون حس، عقل، دل و وحی است (دهقانی فیروزآبادی، 1389c: 130-131)، در واقع شناخت در دیدگاه اسلامی امری متکثر و چندگانه است که به انواعی شامل: شناخت حسی، عقلی، شهودی یا اشراقی و شناخت و حیانی تقسیم می‌گردد. در ادامه به بررسی هریک از ابزارهای شناخت اسلامی خواهیم پرداخت.

یکی از وسایل و ابزارهای شناخت برای انسان، حواس است که ابتدایی‌ترین نوع درک و معرفت بوده و در حوزه خود معتبر است. انسان دارای حواس متعدد است و فقدان هر حس به فقدان بخشی از آگاهی‌ها می‌انجامد؛ بنابراین، اگر تصور کنیم که انسان فاقد همه حواس باشد، فاقد تمامی شناخت‌ها نیز خواهد بود. جمله معروفی را از ارسطو نقل می‌کنند که گفته است: «اگر انسان هر حسی از حواس ظاهری خود را از دست بدهد، علم مربوط به همان حس را نیز از دست خواهد داد». ابن عربی نیز می‌نویسد: «انسان تصورات ذهنی خود را به کمک یکی از حواس پنج‌گانه ظاهری به دست می‌آورد و قوه عاقله آدمی پس از تولد در پی ارتباطات حسی و عملی با محیط زندگی به تدریج رو به فعلیت و شکوفایی می‌گذارد؛ از این رو، آغاز فعالیت عقل مقارن ابتدای فعالیت حواس ظاهری است». به همین جهت است که حکما می‌گویند: «الحس طلیعة للنفس» یعنی «حس آغاز فعالیت عقلانی بشر است». برخی از مکاتب چون امپریسم (اصالت تجربه) و پوزیتیویسم، شناخت حسی را مطلق کرده و هر نوع آگاهی و ایمان و اعتقاد را متکی به حس و تجربه و مشاهده و عمل و درک عینی می‌دانند و چنین بیان می‌دارند که، خارج از حقایق فیزیکی آنچه احساس می‌شود، چیزی قابل کشف و شناسایی نیست. اما همان‌طور که بیان گردید، دانشمندان اسلامی حس را معتبر دانسته و آن را تا شعاع آزمون و استقرا مفید می‌دانند. برای نمونه به قول این اندیشمندان: شناخت حسی که به وسیله حواس تحصیل می‌شود و تا شعاع آزمون و استقرا پیش می‌رود، مربوط به عالم طبیعت است و همانند طبیعت متحول و متغیر است؛ از این رو، معرفت حسی هر چند که کارساز و مفید است، لیکن فایده آن محدود به حدود حواس است و شناخت حقایق ثابتی که از دایره طبیعت خارجند، به وسیله حواس و دانش حسی ممکن نیست (امین، 1383: 46)؛ بنابراین، در معرفت‌شناسی اسلامی، شناخت حسی پذیرفته شده و معتبر است، اما باید توجه داشت که حواس در نگرش اسلامی برای شناخت و معرفت لازمند اما شرط کافی به حساب نمی‌آیند (پارسانیا، 1387: 20).

اگر حس و تمثیل یا استقرا و تجربه از ابزارهای شناخت به حساب آیند، در مقابل عقل و خرد نیز به عنوان یکی از جمله ابزارهای شناخت مورد توجه اندیشمندان بوده‌اند (سبحانی، 1361b: 252)؛ از این رو، می‌توان شناخت عقلی و منطقی را نقطه مقابل شناخت حسی به شمار آورد (سبحانی، 1361a: 630). شناخت عقلی از منبع عقل و از راه قوه عاقله انسان و استدلال منطقی و عقلی به دست می‌آید. عقل‌گرایان تنها منبع و ابزار شناخت را عقل انسانی دانسته و برای حس کارکردی شناختی قائل نیستند. آنان ادراکات ذهنی را به دو دسته تقسیم می‌کنند؛ نخست، مقولاتی که از راه حواس وارد ذهن انسان می‌شوند و قوه عاقله به تجرید و تعمیم آنها می‌پردازد. دوم، ادراکات و معقولاتی که ذاتی و فطری عقل بوده و مستند به حس و احساس نیستند و هیچ منشا و مبدایی جز عقل ندارند. در حکمت اسلامی، همان گونه که شناخت صرف حسی مردود است، شناخت عقلی نیز آن گونه که خردگرایان استدلال می‌کنند، مردود بوده و مورد پذیرش نیست، زیرا برخلاف اعتقاد عقل‌گرایان، عقل دارای ادراکات و تصورات ذاتی و فطری بدون دخالت قوای دیگر نیست. همچنین کارکرد عقل صرفاً تعمیم، تجرید و تجزیه و ترکیب صورت‌های محسوس نیست، بلکه افزون بر این ذهن با نیروی استدلال منطقی و عقلی یا قیاس و برهان، شناخت حسی را به شناخت عقلی تبدیل می‌کند.

به گونه‌ای که در جریان هر شناخت منطقی علمی تجربی، یک شناسایی و معرفت عقلی قیاسی استدلالی محض نیز وجود دارد که شناسایی تجربی بر آن استوار است. اگر شناخت عقلی برهانی مبتنی بر بدیهی بودن اولیه نباشد، شناخت تجربی منطقی نیز امکان‌پذیر نخواهد بود؛ از این رو، عقل و خرد بر تجربه تقدم دارد. از منظر معرفت‌شناسی اسلامی، عقل انسان افزون بر تعمیم، که به شناخت منطقی علمی تجربی می‌انجامد، قادر به تعمیق نیز هست. تعمیق نوعی شناخت آیه‌ای است که در قرآن مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است. در شناخت آیه‌ای به عنوان یکی از ابعاد معرفتی ذهن در اسلام، از طریق استدلال و برهان منطقی و عقلی از آثار به مؤثر و از علت به معلول پی برده می‌شود (مطهری، 1368: 141-147).

3-3-5. شناخت شهودی یا اشراقی

شناخت شهودی در حقیقت، مشاهده حضوری حقایق مجرد است. به همین جهت دانشی که از این راه پدید می‌آید را در اصطلاح فلسفه، علم حضوری گویند، که ویژگی آن خطاناپذیری است، زیرا واسطه‌ای در کار نیست، مگر آنکه خطا در تفسیر آن صورت گیرد (امین، 1383: 47). کانت شهود را نوعی ادراک دانسته، ادراکی که دارای دو ویژگی است، اول اینکه بی‌واسطه و مستقیم است، زیرا حساسیت بدون واسطه با پدیده مرتبط شده و دوم، جزئی بودن آن است؛ یعنی ارتباط حساسیت با پدیده‌ها به صورت جزئی است (سپاهی، 1390: 151). شناخت اشراقی از منبع قلب و دل نشئت می‌گیرد و از طریق تزکیه نفس، سیر و سلوک و تجربه درونی و مکاشفه حاصل می‌گردد. این نوع شناخت، مستقل از براهین عقلانی و تعقل و تفکر بوده و ناشی از تهذیب نفس است. تزکیه نفس و سیر و سلوک الهی به دو طریق به معرفت و شناخت انسانی می‌انجامد، اول زمینه و فضای لازم را برای تعقل و تفکر شفاف و بی‌تعصب فراهم می‌سازد، دوم تهذیب نفس باعث از بین رفتن حجاب‌هایی می‌شود که انسان را از معرفت و فهم حقیقت باز می‌دارند. به گونه‌ای که انسان با سیر و سلوک، به کشف و شهود و به تبع آن علم حضوری بی‌واسطه دست می‌یابد. البته شناخت شهودی ضدیتی با معرفت عقلایی و حتی خود عقل نداشته، بلکه آن را محدود و ناکافی می‌داند. به طوری که با عقل صرف نمی‌توان به کنه هستی و حقیقت دست یافت (مطهری، 1371: 90-91).

4-3-5. شناخت وحیانی

شناخت و حیانی از منع وحی الهی سرچشمه می‌گیرد که بالاتر از الهام و اشراق است. این نوع شناخت برای همه انسان‌ها قابل حصول نیست، بلکه تنها پیامبران خاصی که در معرض وحی الهی قرار می‌گیرند از این نوع معرفت برخوردار می‌گردند. شناخت و حیانی خاص انسان‌هایی است که در اثر تهذیب نفس و سیر و سلوک الهی به مقام عصمت رسیده‌اند و از ظرفیت تلقی و دریافت وحی الهی برخوردار شده‌اند. آنان از علم غیب و لدنی بهره‌مندند که به واسطه آن هیچ چیز بر آنان پوشیده نیست (جمشیدی، 1387: 176). چنان‌که از مطالب مزبور می‌توان

استنباط کرد، معرفت اسلامی همانند سایر دیدگاه‌های شناختی رایج، به منابع شناختی حس، عقل و تجربه اعتقاد دارد. اما آنچه موجبات تمایز معرفت‌شناسی اسلامی را فراهم می‌آورد، اعتقاد به وحی و شناخت و حیانی، به عنوان منبعی غنی و مفید در شناخت است.

4-5. ارتباط ذهن با موضوع شناخت

منظور از ارتباط ذهن با موضوع شناخت این است که، انسان توانایی شناسایی چه چیزهایی را دارد. از نظر فیلسوفان ذهن آدمی در فرایند شناخت نه منفعل محض است و نه فاعل تام، بلکه هم فاعل است و هم منفعل (علیزاده، 1377: 17)؛ بنابراین، در معرفت‌شناسی اسلامی، هیچ‌یک از مراتب و انواع واقعیت از دایره معرفت و شناخت انسان خارج نیست و او می‌تواند نسبت به همه آنها آگاهی یابد (محمدزاده، 1387: 29). به‌رغم اینکه رویکردهای مادی‌گرا، واقعیت‌ها را محدود به واقعیت‌های مادی عینی می‌کنند، در نگاه شناخت‌شناسی اسلامی، واقعیت‌های غیر مادی نامحسوس و ناملموسی نیز وجود دارند که مورد شناخت و شناسایی انسان قرار می‌گیرند؛ بنابراین، حقایق مختلفی می‌توانند موضوع شناخت قرار گیرند که به تبع آن انواع و اصناف مختلف شناخت متصور و ممکن است. نخستین موضوع شناخت، طبیعت یعنی عالم شهادت و جسمانی و جهان زمان و مکان و حرکت است. اسلام و قرآن، انسان را دعوت به تفکر و تدبر در طبیعت برای شناخت آن می‌کند. اگرچه هدف غایی از این شناخت، معرفت جهان غیب و حضرت باری تعالی است. دومین موضوع شناخت، خود انسان است.

انسان، دارای دو بعد جسمانی و روحانی است. بعد مادی و بدن انسان جزئی از طبیعت است، اما روح او متعلق به عالم غیب بوده و غیر مادی است. همچنین انسان روان خودآگاه و ناخودآگاه دارد که خود موضوع شناخت متمایزی از بدن و جسم اوست. روان ناخودآگاه انسان نیز به عالم غیب و نامحسوس تعلق دارد که با ابزارهای شناخت طبیعت و حتی روان خودآگاه او قابل شناخت نیست و ابزارها و روش‌های معرفتی متفاوتی نیاز دارد. جوامع انسانی سومین موضوع شناخت هستند، چون اسلام برای جامعه همانند فرد اصالت و حیاتی قائل است که از حیات فردی

تمتاز است. جامعه یک پیکر و ارگانیکم زنده ذی‌شعور است که مستقل از افراد تشکیل دهنده آن قابل مطالعه و شناخت خواهد بود. جامعه را در دو حالت ایستا و پویا در زمان حال و گذشته می‌توان مورد مطالعه قرار داد و نسبت به آن شناخت پیدا کرد. مطالعه جامعه در زمان حال و ایستا موضوع جامعه‌شناسی است. در حالی که بررسی آن در زمان گذشته و در حال حرکت تا حال، موضوع علم تاریخ است. در هر دو حالت، جامعه از قوانین و سنن خاصی پیروی می‌کند که انسان در آن نقش ایفا می‌نماید و از اختیار وی خارج نیست؛ از این رو، انسان با شناخت جامعه و تاریخ می‌تواند این قوانین تکامل اجتماعی را کشف و تبیین نماید. افزون بر این موضوعات شناخت که به عالم شهود و این دنیا تعلق دارند، دسته‌ای دیگر از موضوعات معرفتی از جهان غیب و ماوراء طبیعت هستند که ماهیتی غیر مادی دارند. در رأس این حقایق، وجود ذات اقدس الهی است. شناخت حق تعالی در اسلام هدف غایی خلقت و انسان است. به گونه‌ای که انسان از طریق شناخت سایر موجودات و موضوعات نیز در نهایت به معرفت حق نائل می‌آید.

در حکمت اسلامی معرفت باری تعالی با ارزش‌ترین معارف و در واقع ارزشمندترین معلوم هاست. چون معلوم این علم کامل‌ترین وجود یعنی ذات مقدس احدیت است که منبع همه هستی‌ها و سرچشمه تمامی کمالات و اصل و اساس همه جمال‌ها، جلال‌ها، بهاء‌ها و عظمت‌هاست؛ در نتیجه، هستی حقیقی منحصرأً هستی اوست و همه چیز، هرآنچه که هست از او کمتر است که با هستی او هستی می‌یابد. از آنجاکه روابط بین الملل، ناشی از تعاملات و مناسبات جوامع انسانی است، جزئی از جهان اجتماعی به حساب می‌آید. پس جامعه بین المللی متشکل از واحدهای سیاسی اجتماعی مجزا در وضعیت موجود، یا یک واحد یکپارچه و بسیط اسلامی در زمان ظهور، از هویت، حیات، قواعد و سنن مشخص و معینی پیروی می‌کند که خود یک موضوع مستقل شناخت است. اما معرفت روابط و نظام بین الملل مستقل از سایر معارف انسانی نیست، به گونه‌ای که انسان با همان ابزارها و سازوکارهای معرفتی که به شناخت سایر ابعاد هستی و حیات اجتماعی انسان می‌پردازد، می‌تواند به مطالعه روابط بین الملل و جامعه بین الملل بپردازد و از ماهیت، عملکرد و کارکرد آن آگاهی یابد، البته این امر لزوماً به معنای وحدت روش در

علوم اجتماعی و طبیعی نیست. از مجموع مطالب فوق دربارهٔ معرفت‌شناسی اسلامی، می‌توان نکات زیر را استخراج کرد:

1. هیچ چیز در عالم هستی اعم از طبیعی و اجتماعی، از جمله روابط بین‌الملل، اتفاقی و تصادفی نیست؛ از این رو، امکان شناخت و تبیین آن وجود دارد؛
2. رویکرد اسلامی به روابط بین‌الملل رویکردی مبنی‌گراست. یعنی بر این باور است که کلیهٔ دعاوی حقیقت می‌توانند صادق یا کاذب باشند و صدق و کذب آنها را می‌توان بر اساس معیار شناختی مورد سنجش قرار داد؛
3. اجماع معرفتی به معنای توافق مردم یک زمان یا جامعهٔ علمی بر صادق بودن یک شناخت، موجب حقیقت یافت آن نمی‌شود؛
4. معرفت‌شناسی اسلامی عقل‌گراست، به گونه‌ای که هم عقل را یک منبع شناخت و هم یک روش استنباط احکام شرعی در کلیهٔ حوزه‌ها از جمله روابط بین‌الملل می‌داند؛
5. از دیگر ویژگی‌های معرفت‌شناسی اسلامی، می‌توان بر اعتقاد به حجیت کتاب و سنت به عنوان منابع شناخت اشاره کرد؛
6. معارف تنها معرفت علمی و علوم تنها در علم تجربی و اثباتی منحصر و محدود نیست. بلکه افزون بر معرفت حسی و علم تجربی، معارف دیگری چون معرفت عرفانی، فلسفی و علم لدنی نیز حقیقت دارند که از ابزارهای غیرحسی و غیرتجربی استفاده می‌کنند؛
7. عقلانیت صرفاً به عقلانیت ابزاری محدود نمی‌شود، بلکه افزون بر عقل معاش، عقل معاد نیز وجود داشته که راهنمای عمل انسان قرار می‌گیرد؛
8. امکان معرفت عینی از راه ارتباط مستقیم انسان با جهان بیرونی وجود دارد. البته این امر به معنای تفکیک دانش و ارزش نیست، زیرا بین این دو تعامل وجود دارد؛
9. گرچه معرفت‌شناسی اسلامی به ساخت اجتماعی معرفت باور ندارد، اما با توجه به باز بودن باب اجتهاد و نقش مقتضیات زمان و مکان در آن امکان تغییر و تحول در شیوهٔ تفکر و روش شناخت در شرایط متحول زمانی و مکانی وجود دارد. این تحول به ویژه در حوزه‌هایی که حکم شرعی چهارگانه - واجب، مستحب، حرام

و مکروه - وجود ندارد و منطقه الفراغ نامیده می‌شود، امکان‌پذیر است؛
10. فکر اسلامی یک فرا روایت است که در صدد توضیح و تبیین تکامل
اجتماعی بشر در طول تاریخ و بر اساس یک نظریه کلان بوده است.

6. روش‌شناسی اسلامی

روش‌شناسی نیز مانند معرفت‌شناسی به چگونگی شناخت و معرفت‌انسانی
می‌پردازد، اما ماهیت و سرشتی عملی و کاربردی دارد. روش‌شناسی بر روش‌ها و
شیوه‌هایی که انسان می‌تواند برای شناخت جهان، اعم از طبیعی و اجتماعی بهره
گیرد، تأکید و تمرکز می‌کند؛ از این رو، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی در نهایت به
یکدیگر مرتبط می‌گردند؛ زیرا معرفت‌شناسی به جنبه و بعد فلسفی چگونگی
شناخت هستی و روش‌شناسی به عمل و پراتیک چگونگی شناخت آن می‌پردازد که
ارتباط تنگاتنگی با هم دارند. تفکیک مباحث معرفت‌شناسی از روش‌شناسی اگر
غیرممکن نباشد، بسیار سخت و دشوار خواهد بود. به همین دلیل معمولاً این دو
مبحث با هم طرح و بررسی می‌شوند (دهقانی فیروزآبادی، 1389a: 88). برای تفهیم
رویکرد دینی، در پژوهش‌های اسلامی، آشنایی با روش‌ها و رویکردهای دینی به
عنوان ابزاری مهم در نیل اندیشمندان و پژوهشگران به شناخت، امری ضروری به
حساب می‌آید. بر این اساس مهم‌ترین روش‌های شناخت در اسلام را می‌توان به
روش‌هایی چون روش نص‌گرایی، روش عقلی، روش نقلی، روش عرفانی، روش
فلسفی تحلیلی، روش کلامی فلسفی، روش تفکیکی و روش ترکیبی تقسیم کرد.

6-1. روش نص‌گرایی

یکی از روش‌های مطالعات اسلامی، نص‌گرایی است. با عنایت به جایگاه و اهمیت
وحی و کلام پیامبر (ص) در جهان‌بینی و ایدئولوژی اسلامی، نص و متن به معنای
کتاب و سنت نقش معرفتی بنیادینی را در ساختار و نظام معرفتی تفکر اسلامی ایفا
می‌کنند. به گونه‌ای که قرآن کریم به عنوان کلام الهی مهم‌ترین منبع شناخت و
معرفت اسلامی به شمار می‌رود. پیرو آن سنت رسول‌الله (ص) (و معصومین (ع) در
اندیشه شیعه) به عنوان دریافت‌کننده کلام خداوند از درجه و ارزش شناختی دوم
برخوردار است. این امر سبب گردیده تا بعضی از رویکردهای معرفتی و نحله

فکری اسلامی، منبع شناخت را به کتاب و سنت منحصر و محدود کنند (میراحمدی، 1386: 469-475).

6-2. روش عقلی

در این روش، ابتدا وجود خداوند، معاد و حیات ابدی انسان با برهان عقلی اثبات می‌شود و سپس با توجه به علم ناقص بشر و ناتوانی او در درک بسیاری از مصالح و مفاسد که در حیات ابدی او تأثیر دارند، ضرورت بعثت راهنمایانی که برنامه کاملی به نام دین برای انسان‌ها دارند، تبیین می‌گردد. این رویکرد با دلایل عقلی منشأ پیدایش دین را بیان کرده است (جوادی‌آملی، 1380: 44-40). در واقع عقل‌گرایی را می‌توان روش غالب در تفکر اسلامی یا حداقل اندیشه شیعی دانست. معروف‌ترین نحله فکری اسلامی که در به‌کارگیری روش عقلی در فهم دین راه افراط را پیمودند، معتزلیان هستند. اینان نه تنها برای عقل حجیت قائلند، بلکه آن را برای درک و فهم بعضی از مسائل مستقل از شرع کافی می‌دانند. به‌گونه‌ای که در صورت تعارض میان نقل با عقل، برای عقل اولویت قائل شده و به تأویل نقل می‌پردازند؛ از این رو، عقل‌گرایی معتزلی برای نقلی که حتی سند موثق داشته باشد ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی قائل نیست، ویژگی‌ای که موجب تمایز آن با عقل‌گرایی شیعی می‌گردد (دهقانی‌فیروزآبادی، 1389a: 91).

6-3. روش نقلی

در روش تعلیلی که به بیان علل پیدایش دین می‌پردازد، یکی از رویکردهای موجود، استفاده از نقل معتبر است؛ یعنی پس از آنکه با روش عقلی و برهان یقینی وجود خداوند و ضرورت بعثت انبیا و همچنین عصمت و اعتبار کلام ایشان اثبات گردید، از وحی الهی برای فهم علل پیدایش پدیده‌ها و شرایط مختلف استفاده می‌شود. استفاده از نقل در این مقطع مستلزم «دور باطل فلسفی» نیست چون دور در جایی است که برای اثبات حقانیت مطلبی، از خود آن یا یکی از نتایج آن استفاده شود. درحالی‌که در این رویکرد، حجیت نقل و اعتبار آن قبلاً با روش عقلی مبرهن شده است. آیات و روایاتی که بیانگر فطری بودن گرایش دین در درون انسان‌ها هستند، از مصادیق این روش به حساب می‌آیند (محمدی و خسروپناه، 1386: 75).

4-6. روش عرفانی

عارفان در بیان علل پیدایش دین و پدیده‌ها رویکرد و روش خاص خود را دارند که در آن ضرورت وجود دین با اهداف عرفانی تبیین می‌گردد. در واقع عارفان اسلامی با وجود تمام اختلافات، در این اصل اشتراک دارند که راه نیل به حقیقت، نه نقل و نه عقل، بلکه شهود قلبی است. آنچه می‌تواند به معنای اصلی کلمه «حقیقی» باشد، همان است که با علم حضوری و بدون واسطه علوم و اصطلاحات متعارف به دست آمده است. تزکیه نفس و سیر و سلوک موجب برداشتن حجاب‌هایی می‌شود که مانع از فهم حقیقت هستند. محور بودن کشف و شهود در این روش، سبب ترجیح ریاضت عملی نسبت به ریاضت فکری و عقلی در نظر عارفان شده است، تا جایی که پای استدلالیان در نگاه عارفان چوبی و بی‌تمکین معرفی می‌شود؛ بنابراین، اگر فلسفه در استدلالیات خود تنها به مبادی و اصول عقلی تکیه می‌کند، عرفان مبادی و اصول کشفی را مایه استدلال قرار می‌دهد. اگر ابزار فیلسوف منطق و استدلال عقلی است، ابزار کار عارف، دل و مجاهده و تصفیه و حرکت در باطن است (محمدی و خسروپناه، 1386: 84 و خسروپناه، 1381).

5-6. روش فلسفی تحلیلی

برخی فیلسوفان در بررسی‌های خود از روش تحلیلی استفاده می‌کنند؛ یعنی کاربست اصول، رهیافت‌ها و روش‌های فلسفه تحلیل در حوزه دین. متأسفانه تعریف واحدی از فلسفه تحلیلی که مورد اتفاق همگان یا اکثریت فیلسوفان باشد، وجود ندارد. تا جایی که به نظر برخی، وحدت فلسفه تحلیلی نه در موضوعات و مسائل و روش، بلکه در جریان تاریخی آن است، چون هیچ ضمیمه تعریف‌کننده‌ای وجود ندارد که معرفت نهضت تحلیلی در تمام مراحل آن باشد. تحلیل تعابیر و نظام‌های پیچیده به عناصر ساده‌تر، بحث در ملاک‌های معناداری پیش از بحث صدق و کذب و پرسش از کارکردهای زبان از مهم‌ترین دغدغه‌ها در این روش است. هرچند در قلمرو فلسفه تحلیلی روش‌های ضد متافیزیکی و ضد دینی شاخصی ظهور یافته است، اما نباید این فلسفه را با لحاد یا لادری‌گری ملازم دانست. گواه روشن این مدعا وجود جمعی از فیلسوفان تحلیلی است که به سختی

از مبانی و اصول دینی جانبداری می‌کنند و معتقد نیستند که پژوهش‌های فلسفی سر از الحاد و انکار بر می‌آورد. همچنین در اینکه روش فلسفی تحلیلی به تضعیف یا تقویت باورهای دینی می‌انجامد، بستگی دارد به اینکه باورهای کدام دین در حوزه پژوهش قرار گیرد. اگر آموزه‌های دین خصالت غیر عقلایی داشته باشد، اعمال روش‌های تحلیلی به تضعیف می‌انجامد. البته باید در نظر داشت که از کدام مبانی و اصول فلسفه تحلیلی برای داوری در گزاره‌های دینی کمک می‌گیریم. بسیاری از این اصول همخوانی چندانی با عقل مشترک ندارند (سعیدی‌مهر، 1382: 77-89).

6-6. روش کلامی فلسفی

در این روش نیز مانند سایر روش‌های دینی، پایبندی به کتاب و سنت محفوظ است. اما ورود و خروج به مباحث و حل آنها صبغه فلسفی دارد و به قواعد و اصول فلسفی - حتی فلسفه یونان - استناد می‌گردد. این روش به دلیل پایبندی کامل به اصول فلسفه مشا در کنار تمام برکات و آثار مطلوب، آسیب‌هایی را نیز به دنبال داشته است، از جمله تأکید بر اصول اثبات نشده این فلسفه، موجب تأویل ناصحیح بسیاری از آیات قرآن کریم شده است. در واقع از آنجاکه این روش بر مبنای فلسفه مشا و الگوی عقلانیت آن استوار است، از روش عقل‌گرایی متمایز و متفاوت می‌گردد (محمدی و خسروپناه، 1386: 95-96).

6-7. روش تفکیکی

این روش در قرن چهاردهم هجری توسط میرزاهمدی اصفهانی در خراسان تأسیس گردید. گرچه در کلمات ایشان نامی از تفکیک برده نشده است، اما اصول و مبانی ایشان پایه‌های این مکتب را تشکیل می‌دهد. به اعتقاد این جریان فکری، نه تنها جمع میان عقل، وحی و عرفان ممکن نیست، بلکه در غالب موارد تباین میان آموزه‌های آنها نیز آشکار است؛ بنابراین، از منظر این گروه، به کارگیری مبانی فلسفی و عرفانی در فهم دین، ما را از مقصود اصلی شریعت دور می‌کند. این روش، خالص فهمی علم و حیانی و معارف آسمانی را هدف خود معرفی کرده و فلسفه‌های تأویلی را موجب دور شدن از این هدف می‌داند. در واقع مکتب تفکیک، فلسفه و عرفان را آمیخته با مفاهیم و اصطلاحات بشری می‌داند که قابل جمع با

جهان‌بینی الهی و حیانی نیست (حکیمی، 1375: 151-152 و 161).

8-6. روش ترکیبی

رویکرد ترکیبی به رویکردی گفته می‌شود که در آن عقل و نقل یا عقل و شهود و یا عقل، نقل و شهود با هم به کار گرفته می‌شوند. پیش‌فرض این روش آن است که هر کدام از این روش‌ها اگر به درستی اعمال شوند، دیگری را تأیید کرده و در یک نقطه به هم می‌رسند. گرچه شیخ اشراق با معتبر دانستن عقل و شهود و عقل‌گرایان اعتدالی شیعه چون شیخ مفید و پیروان او با حجت دانستن عقل و نقل، سابقه‌ای در این رویکرد دارند، اما مقام ملاصدرا در این بین بر قله قرار دارد، چراکه در مکتب او براهین فلسفی، شهود معتبر عرفا و وحی به طرز استادانه به کار گرفته شده‌اند؛ از این رو، نظام او نه یک نظام التقاطی، بلکه یک دستگاه منسجم است که تبیین برهانی مدعای عرفا، حل شدن بسیاری از معضلات کلامی و همچنین پایان بسیاری از اختلافات فلسفه و کلام از دستاوردهای مبارک آن به شمار می‌آیند (محمدی و خسروپناه، 1386: 98).

هریک از مجموعه روش‌ها و رویکردهای فوق به گونه‌ای در وصول به شناخت در روش‌شناسی اسلامی مورد استفاده قرار می‌گیرند. اما امروزه و با وجود روش‌ها و رویکردهای متعدد و مختلفی که در علوم و معارف اسلامی مطرح هستند، روش تلفیقی یا ترکیبی با عنایت به غلبه حکمت متعالیه در تفکر فلسفی، بر عرصه مطالعات اسلامی حاکم است. رویکردی که به امکان به‌کارگیری روش‌های عقلی، نقلی، شهودی و فلسفی در مطالعات اسلامی اعتقاد دارد؛ بنابراین، روش‌شناسی اسلامی را می‌توان روش و شیوه‌ای تکثرگرا دانست و آن را با نظریه میان‌برد حاکم بر روابط بین‌الملل برابر دانست و مقایسه کرد.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار تلاش شد تا با بیان دیدگاه اسلام نسبت به مفاهیم فرانظری روابط بین‌الملل، شاخصه‌ها و ویژگی‌های فرانظری یک نظریه اسلامی روابط بین‌الملل مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرد. در این راستا، با توجه به ماهیت سکولار روابط بین‌الملل در نگرش غربی، اولین نکته در خصوص یک نظریه اسلامی روابط

بین‌الملل، برخورداری آن از ویژگی‌های موجود در فرهنگ و معارف اسلامی است؛ از این رو، در هستی‌شناسی اسلامی، افزون بر ابعاد مادی وجود، به ابعاد معنوی و روحانی وجود نیز توجه می‌گردد، چراکه هستی‌شناسی اسلامی هم واقع‌گرا و هم جوهرگراست. در ابعاد دیگر فرانظری، شامل معرفت‌شناسی و روش‌شناسی، اسلام نه تنها مانند دیدگاه‌های اثبات‌گرا به معرفت و شناخت صرف تجربی تکیه نمی‌کند، بلکه در شناخت‌شناسی اسلامی افزون بر شناخت تجربی به شناخت وحیانی و اشراقی نیز استناد می‌گردد. از آنجاکه بخش اعظم دیدگاه‌های اسلامی در حوزه فرهنگ و هنجاری آن تبلور یافته است، یک نظریه پرداز اسلامی می‌تواند بیشترین استفاده را از فرهنگ اسلامی موجود در منابع اسلام (قرآن، سنت، اجماع و عقل) در جهت شکل‌دهی به یک رویکرد اسلامی از روابط بین‌الملل داشته باشد.

بر این اساس نظریه اسلامی روابط بین‌الملل را می‌توان یک فراروایت انتقادی در عرصه روابط بین‌الملل دانست که بر پایه فرهنگ، ایدئولوژی، تاریخ و معارف اسلامی بنا شده است. البته باید توجه داشت که، مجموعه شرایط مزبور به معنای اینکه یک نظریه اسلامی از روابط بین‌الملل نمی‌تواند از مؤلفه‌ها و دیدگاه‌های سایر نظریات غربی استفاده نماید، نیست. بلکه نظریه اسلامی می‌تواند در برخی از مؤلفه‌ها یا چهارچوب‌هایی که نظریات غربی مطرح کرده‌اند، از آنها استفاده نماید. اما باید توجه داشت که این امر در صورتی ممکن است که این مؤلفه‌ها و مفاهیم با مؤلفه‌های اسلامی در تضاد و تعارض قرار نداشته باشند.

کتابنامه

- قرآن کریم، مترجم و مفسر: عزت‌الله فولادوند.
نهج البلاغه، مترجم و مصحح: محمد دشتی.
امین، اشرف (1383). «راه‌ها و ابزارهای شناخت»، مجله حافظ، شماره 9.
بابی، سعید (1379). هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی، مترجم: غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری، تهران: دانشگاه تهران.
پوراحمدی، حسین (1389). دیباچه بر اسلام و روابط بین الملل (چهارچوب‌های نظری، موضوعی، تحلیلی)، به اهتمام حسین پوراحمدی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
پارسانیا، حمید (1387). «بازسازی علم مدرن و بازخوانی علم دینی»، فصلنامه راهبرد فرهنگ، شماره 3.
توحیدفام، محمد (1390). «بازاندیشی انتقادی نظریه فردگرایی لیبرال»، فصلنامه سیاست، دوره 41، شماره 1.
جمشیدی، محمدحسین (1387). مبانی و روش‌شناسی تبیین با تأکید بر اندیشه سیاسی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
جنکینز، ریچارد (1381). هویت اجتماعی، مترجم: تورج یاراحمدی، تهران: شیرازه.
جوادی‌آملی، عبدالله (1380). دین‌شناسی، قم: اسرا.
چرنوف، فرد (1388). نظریه و زیرنظریه در روابط بین الملل؛ مفاهیم و تفسیرهای متعارض، مترجم: علیرضا طیب، تهران: نی.
حکیمی، محمدرضا (1375). مکتب تفکیک، تهران: فرهنگ اسلامی.
خسروپناه، عبدالحسین (1381). «عارفان و انتظار بشر از دین»، مجله قیاسات، شماره 24.
خامنه‌ای، سید محمد (1384). «مسئله شناخت در فلسفه اسلامی»، خردنامه صدرا، شماره 40.
دهقانی فیروزآبادی، جلال (1389a). «اسلام و نظریه‌های روابط بین الملل: رویکرد فرانتزوری»، اسلام و روابط بین الملل، به اهتمام حسین پوراحمدی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
_____ (1389b). «مبانی فرانتزوری نظریه اسلامی روابط بین الملل»، فصلنامه روابط خارجی، شماره 6.
_____ (1389c). «چگونگی و چیستی نظریه اسلامی روابط بین الملل»، پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره 2.

- سبحانی، جعفر (1361a). «شناخت عقلی غیر تجربی در فلسفه اسلامی»، درس‌هایی از مکتب اسلام، شماره 9.
- _____ (1361b). «ابزار شناخت»، درس‌هایی از مکتب اسلام، شماره 1.
- سپاهی، مجتبی (1390). «تحلیلی بر شهود بر ساختار معرفتی کانت»، فصلنامه اندیشه دینی، شماره 39.
- سعیدی‌مهر، محمد (1382). «فلسفه تحلیلی و دین‌پژوهی تحلیلی»، مجله قبسات، شماره 27.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (1378). شیعه در اسلام، تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
- علیزاده، بیوک (1377). «جایگاه معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره 8.
- علم‌الهدی، جمیله (1386). «درآمدی به مبانی اسلام‌شناسی روش تحقیق»، فصلنامه نوآوری‌های آموزشی، شماره 21.
- فلاحی، علی (1380). «سازنده‌گرایی در سیاست خارجی»، مجله راهبرد، شماره 21.
- فرحات، هانی نعمان (1386). «وجود و شناخت خدا»، فرهنگ، مترجم: محسن عابدی، شماره 62-61.
- کمالی‌زاده، طاهره (1390). «بررسی مراتب شهود در معرفت‌شناسی اشراقی»، مجله فلسفه و کلام اسلامی، شماره 1.
- کاستلز، مانوئل (1380). عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ؛ قدرت هویت، جلد دوم، مترجم: حسن چاوشیان، تهران: طرح نو.
- گل‌محمدی، احمد (1381). جهانی شدن فرهنگ، هویت، تهران: نی.
- مشیرزاده، حمیرا (1386). تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل، تهران: سمت.
- مطهری، مرتضی (1368). مسئله شناخت، تهران: صدرا.
- _____ (1373). حق و باطل، تهران: صدرا.
- _____ (1350). دیباچه بر اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج 5، محمدحسین طباطبایی، قم: دارالعلم.
- _____ (1376a). فطرت، تهران: صدرا.
- _____ (1376b). فلسفه تاریخ، جلد اول، تهران: صدرا.
- _____ (1370). عدل الهی، تهران: صدرا.
- _____ (1371). آشنایی با علوم اسلامی، تهران: صدرا.
- معرفت، محمدهادی (1386). «نگاهی به حقوق بشر در پرتو خدامحوری یا انسان‌محوری»، فصلنامه پژوهش و حوزه، شماره 30 و 31.
- محمدزاده، رضا (1387). دیباچه بر معرفت‌شناسی: مقدمه‌ای بر نظریه شناخت، اثر لوئیس پی پویمن، مترجم: رضا محمدزاده، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- محمدی، عبدالله؛ خسروپناه، عبدالحسین (1386). «روش‌شناسی جریان‌های دین‌پژوهی»، فصلنامه پژوهش و حوزه، شماره 2 و 3.

میراحمدی، منصور (1386). «ویژگی‌های معرفت‌شناختی فقه سیاسی شیعه و اهل سنت»، روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام، به اهتمام علی‌اکبر علیخانی و همکاران، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

ورعی، جواد (1381). حقوق و وظایف شهروندان و دولت‌مردان، تهران: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.

هوارث، دیوید (1389). «نظریه گفتمان»، روش و نظریه در علوم سیاسی، به اهتمام دیوید مارش و جری استوکر، مترجم: امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

Kuper, Jessica. 1996. *The Social Science Encyclopedia*, London: Routledge Press.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی