

مبانی روابط بین الملل کنونی از منظر آیت الله جوادی آملی

Mahdi.moqaddam@Gmail.com

مهدی مشکی باف مقدم / دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم

پذیرش: ۹۹/۰۹/۰۶

دریافت: ۹۹/۰۲/۱۸

چکیده

نحوه تعاملات جهانی را که آشفتگی آن هویداست، باید اولاً در مبانی ترابضات بین المللی، و ثانیاً تسری جهانی این مبانی، اصطیاد و نقادی کرد. برای نیل به این مقصود، با بهره گیری از مبانی فکری آیت الله جوادی آملی، به روش تحلیل محتوا به این مهم پرداخته ایم. از منظر ایشان، از یک سو عدم فهم صحیح از مسئله علیت، که به غفلت یا انکار علت العلل عالم می انجامد؛ ضعف کلان هستی شناسی محسوب می شود و در روابط بین الملل به قدرت محوری به جای خدامحوری منتهی شده است. از سوی دیگر، نگاه مادی معرفت شناسان غربی، مانع اصلی ترسیم تصویری صحیح از چینش عالم هستی می شود که عرصه بین الملل را صحنه آثار شیسیم معرفتی کرده است. بالتبع با این دو رویکرد هستی شناسانه و معرفت شناسانه، جایگاه حقیقی انسان به عنوان مخلوق کریم عالم، در ساحت انسان شناسی به سمت اومانیسیم سوق پیدا می کند که به کارگزار محوری در حوزه بین الملل منتهی گردیده است.

کلیدواژه‌ها: آیت الله جوادی آملی، روابط بین الملل، وضع موجود، مبانی، هستی شناسی، معرفت شناسی، انسان شناسی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

جهانی کاملاً تغییر کرد و جوامع مختلفی از صفحه روزگار حذف شدند، یا ظهور پیدا کردند.

در چنین بحث نیز، در این گونه مباحث، هستی‌شناسی باید مقدم بر معرفت‌شناسی مورد واکاوی قرار گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ب، ج ۴، ص ۹۱) و پس از آن به بررسی انسان‌شناسی پرداخته شود (عبدالله جوادی آملی، ۱۳۹۰ب، ص ۳۳۵).

در زمینه بررسی مبانی سه‌گانه از منظر آیت‌الله جوادی آملی و استدلالات آن در فضای موجود روابط بین‌الملل، اثری در دسترس نیست؛ کتاب *روابط بین‌الملل در اسلام* (جوادی آملی، ۱۳۸۸الف)، گرچه به بررسی مباحث بین‌المللی پرداخته، اما فاقد نقد و ارزیابی مبنایی در این حوزه بوده و عمدتاً به مباحث روشی در عرصه روابط بین‌الملل توجه داشته است. مقاله «آزادی عقیده و بیان در اندیشه‌های آیت‌الله جوادی آملی با نگاهی به حقوق غرب» (جوانمرد فرخانی و نوری) نیز گرچه از نگاهی بین‌المللی در حوزه انسان‌شناسی برخوردار است، اما ناظر به موضوع این مقاله نمی‌باشد.

۱. هستی‌شناسی

شاید مهم‌ترین نکته در حوزه هستی‌شناسی این باشد که شناخت جهان هستی، مادی است یا ترکیب کامل مادی - معنوی؛ و به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی الحادی است یا الهی. میز میان این دو، در عین دقت، بعضاً از صعوبت برخوردار است و بالاخص در مباحث مرتبط با علوم انسانی آثاری بسیار متفاوت بر جای می‌گذارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ب، ج ۴، ص ۹۱) و ثمره اصلی خود را در حوزه علیت به تصویر می‌کشد.

۱-۱. مسئله علیت و انواع آن

برخی از تصویر صحیح اصل علیت عاجز ماندند و آن را نوعی از تعاقب دو چیز متوالی دانستند و بعضی دیگر اصل علیت را پذیرفته‌اند؛ ولی علت‌العلل را فراموش کرده‌اند و برخی دیگر علت‌العلل را شناخته و از اسباب و علل وسط غافل مانده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲-۵، ص ۲۳۵).

متفکرانی مانند هیوم، علیت را خلاصه تعاقب و تقارن می‌دانند؛ بدین معنا که تصور علت باید از نسبت میان برخی اشیاء ناشی باشد و باید این نسبت کشف شود (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۵، ص

فهم وضعیت موجود فضای بین‌الملل منوط به این است که در ابتدا پایه‌های اصلی تشکیل‌دهنده این شرایط را بررسی و تشریح کرد. قطعاً هر آنچه که امروز به عنوان نظریه‌های عرصه بین‌المللی شهرت یافته، ریشه در یک سلسله مبانی دارد که این مبانی در اصولی تجلی می‌یابد و پایه‌های اساسی روابط بین‌الملل را رقم می‌زند.

با وجود انتقاداتی که به برخی تفکرات کوهن وارد است؛ اما یکی از استدلالات دقیق او این است که پیش از آنکه پژوهش علمی در یک حوزه بخصوص، امکان‌پذیر شود، جامعه علمی مربوطه باید در مورد پاسخ پرسش‌های بنیادینی از این دست توافق کنند: چه نوع اشیائی در عالم وجود دارند؟ آنها چگونه با یکدیگر و با حواس ما تعامل می‌کنند و... (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۱۲۹).

که می‌توان سؤالات بنیادینی که کوهن مطرح کرد را در سه سؤال اصلی خلاصه کرد. به عنوان مثال اگر قرار است درباره پدیده «هستی» پژوهش کنیم، نخست باید بدانیم:

هستی چیست؟ شناسنده هستی کیست و چیست؟ چگونه می‌توان هستی را شناخت؟

پاسخ به سؤالات مذکور در اصل همان مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی هر علم هستند و در اینجا نیز ارکان اصلی نوشتار را تشکیل می‌دهند.

از آن جهت که این نوشته در پی نقد و بررسی مبانی وضع موجود روابط بین‌الملل از منظر آیت‌الله جوادی آملی است؛ بنابراین ابتدا باید مبانی غربی سازنده این نظام جهانی از منظر ایشان مورد بررسی قرار گیرند. علت اصرار بر بررسی نظریات غربیان نیز تولد این علم در دامن غرب است (بلیس و اسمیت، ۱۳۸۸، ص ۲۵).

مراد از مبانی، بن‌نگره‌های اصلی فکری است که تشکیل‌دهنده و ترسیم‌کننده جهان‌بینی بوده و اصول رفتاری در حوزه بین‌الملل را شکل می‌دهد و در پی تکرار عمل براساس آن اصول رفتاری، ساختارها ساخته می‌شود و دوباره به حوزه رفتار وارد شده و آن را به صورت کلان و جهانی بازتعریف می‌کند.

قید «موجود» به بازه زمانی روابط بین‌الملل اشاره دارد و مراد از آن، چارچوب اصلی نحوه تعاملاتی است که امروزه در عرصه جهانی تحقق می‌یابد. این تحولات ریشه در سال ۱۶۴۸ با انعقاد قرارداد «وست فالی» به عنوان نقطه عطف روابط بین‌الملل دارد که شرایط

انکار علت اصلی فاعلی و عدم توجه به علت غایی ندارد و در خوش‌بینانه‌ترین حالت به تفویض و نظریاتی چون خدای ساعت‌ساز (عبودیت، ۱۳۸۳، ص ۵۵-۳۱) منتج می‌شود.

۱-۲. آثار هستی‌شناسی‌های موجود در عرصه بین‌الملل
 شاید بتوان گفت هستی‌شناسی، اصلی‌ترین نقش را در فرهنگ، سبک زندگی، جهت‌دهی در تصمیمات و نحوه رفتار اجتماعی ایفا می‌کند. هستی‌شناسی غربی، توان یافتن منشأ برای هستی را ندارد. انکار قاعدهٔ علت توسط اندیشمندان غربی، و تأثیر آن بر مسیر اندیشه عمومی سبب می‌شود تا نظریه‌پردازان سیاسی در تنظیم تعاملات انسانی، جایگاهی برای خداوند و منشأ هستی‌بخش در نظر نمی‌گیرند؛ بالتبع نحوه کنش سیاسی خود و دیگر بازیگران عرصهٔ بین‌الملل را با این سوگیری تنظیم نمی‌کنند. اگر در عرصه هستی‌شناسی پذیرفته شود که خداوند چیزی است غیرقطعی و تسلسل علل مادی می‌تواند جای آن را پر کند؛ دیگر ضرورتی ندارد که به جست‌وجوی تأثیر موجود محتمل‌الوجود بپردازیم. پردازش به علل مادی برای انسان کافی است. از سوی دیگر توجه صرف به مادیات و علل معده، پارادایمی را به وجود آورده که موضوعات فرامادی و پردازش آنها و تأثیرشان بر هستی و روابط بشری را امری غیرممکن یا غیرمعتبر به‌شمار می‌آورد. اندیشمندان سیاسی غربی و یا سایر اندیشمندان جهان که تحت تربیت نهضت ساینس (علوم حسی) رشد یافته‌اند در این پارادایم دانسته یا ندانسته خدا را در تعاملات خویش نادیده می‌انگارند و در ساحت نظر و عمل صرفاً بر طبق ارزش‌های مادی تعلیم داده‌شده توسط ارزش‌های تزریق‌شده توسط مجموعه معرفتی ساینس رفتار می‌کنند.

مکتبی که اصلاً قائل به وجود خداوند نیست و آن را غیرحتمی می‌پندارد و یا معترف است که در صورت پذیرش وجود خدا راهی برای شناخت او ندارد؛ چگونه می‌تواند سیاست‌مداران و بازیگران سیاسی را تربیت کند که در عمل و کنش سیاسی خود، خداوند احتمالی و ناشناخته‌ای را که حتی نمی‌داند از او چه می‌خواهد، در نظر بگیرد و بر منافع مادی‌اش که تنها به آنها باور دارد، ترجیح دهد؟ ترویج تفکر منافع ملی و امنیت ملی و برگشت آنها به منافع و امنیت شخصی و نه عمومی، نشان از تأثیر مادی‌گرایی در دید شخصی‌محورانه در روابط بین‌الملل دارد. در نتیجه، اصل اولی در

۲۷۶-۳۳۴)؛ در نهایت علیت را عادت‌ی ذهنی تصویر می‌کند و آن را امری واقعی نمی‌داند (هیوم، ۱۳۶۲، ص ۱۸۲).

آیت‌الله جوادی آملی در این زمینه تصریح می‌کند که حس تنها تعاقب دو شیء را ادراک می‌کند و هرگز علیت و ربط ضروری بین آن دو را ادراک نمی‌کند. قانون علیت که مستلزم استحاله انفکاک علت و معلول است هیچ‌گاه توسط حس، اثبات و یا حتی ابطال نمی‌گردد و حس تنها می‌تواند در حد تأیید، عقل را یاری کند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۲۰۶).

برخی از متفکران نیز در عرصه هستی‌شناسی علیت را به معنای نیازمندی می‌دانند و آن را یا مانند جان لاک به معنای عقلانی بودن و برآمده از خارج می‌نگرند و یا مانند کانت آن را عقلانی می‌پندارند، ولی ماده آن را برآمده از خارج (نومن) و فهم آن را توسط ذهن (فنومن) می‌پندارند که بالتبع علیت صرفاً جزو قوالب ذهنی به‌شمار می‌آید. ایشان مفاهیم واحد و ثابتی را که مشترک ذهن آدمیان است یا مفاهیم متغیری را که اذهان مختلف در شرایط گوناگون از ناحیه خود ایجاد می‌کنند، قالب‌های پیشینی می‌دانند که انسان از نزد خود، در برخورد با واقع و در فرایند شناخت به کار می‌گیرد؛ بدین ترتیب واقعیت خارج را به‌عنوان «ناشناختی»، از دسترس ادراک عقلی به دور می‌دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۲۱).

دسته سومی هگلیان هستند که علیت عقلانی را می‌پذیرند، لیکن همه چیز را محصور در ذهن می‌دانند و با حذف نومن (پدیده)، انحصار ذهنی آفریده و ذهن‌گرایی محض و یا به تعبیر دیگر «ایده‌الیسم افراطی» می‌شوند. او معتقد است اگر چیزی پیوند و وحدت خود را با اندیشه بگسلد، به چیز فی‌نفسه ناشناختی تبدیل می‌شود و این ناممکن است (استیس، ۱۳۷۰، ص ۹۹-۱۰۰).

درواقع هگل با انکار «ناشناختی» مطلق و بیان اینکه هرچه از او خبر داده می‌شود شناختی است؛ به نفی و انکار هر حقیقتی می‌پردازد که برای ذهن به صورت یک راز، ناشناختی باقی می‌ماند، و بدین ترتیب دیواری را که بین ذهن و خارج در فلسفه کانت وجود دارد، برداشته و برای هستی، هویتی عقلانی قائل می‌شود؛ به این بیان که هرچه هست «اندیشیدنی» است و آنچه عقلانی نیست، وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۴۸۲).

با تمام اختلاف‌نظرهایی که در فلسفه غرب در عرصه علیت وجود دارد، ثمرهٔ آن تدوین فلسفه الحادی است که نتیجه‌ای جز

روابط بین‌الملل اصالت بقاء و حفظ و امنیت خویشتن خواهد بود و نه اینکه منافع و امنیت جمعی در عرصه بین‌المللی بر هر هدفی در راستای کسب منافع اولویت پیدا خواهد کرد. واحدهای سیاسی جهت حفظ بقاء، منافع و امنیت خود از حدود عدالت عبور کرده و منافع، امنیت و هویت دیگر واحدها را مورد تعدی قرار می‌دهند.

بین‌الملل، بر محور پدیده‌های قدرت‌زا خواهند بود. واحدهای سیاسی برای کسب قدرت حداکثری تمام تلاش خود را می‌کنند و مادیات که منافع حقیقی و منبع قدرت توهم می‌شود را به هر قیمتی مطالبه می‌کنند. عدم فهم صحیح از رابطه طولی میان موجودات عالم با علت هستی‌بخش از یک سو و محوریت دادن به منافع مادی افراد از سوی دیگر، مستلزم اهتمام هر واحد بر کسب منافع فردی در پرتو امنیت خود است. با این نوع نگاه، تزاممی میان منافع مادی واحدها به وجود می‌آید که برای حل این تعارض باید به الگویی برای صیانت از منافع هر واحدی دست یافت. شاید بتوان گفت که این الگو در قالب دولت تجلی می‌کند و دولت محوریت می‌یابد و در نتیجه روابط بین‌الملل به روابط بین‌الدول تبدیل می‌شود و این راهکار فرار از به وجود آمدن فضای آنارشیک می‌دانند.

از اینجا حق وتو و شورای امنیت و برادران بزرگتر و... مشروعیت می‌یابد. تمامی اهداف قدرت محور شده و تمامی سازمان‌های بین‌المللی ابزار قدرت می‌شوند. دولت‌ها ابزاری برای معادلات حاکم بر قدرت می‌گردند. در اینجا است که تأمین منافع قدرت‌های بزرگ به داشتن قدرت برتر است.

وقتی قدرت محوریت یافت (که الآن این‌گونه است و با تمام نظریات مطرح شده در عرصه نظریات بین‌الملل، هنوز هم شاهد یک‌تازی نظریه واقع‌گرایی در فضای بین‌الملل هستیم) جهت حفظ نظم، مدل موازنه قوا به عنوان تدبیر اساسی مدیران بین‌الملل حاکم خواهد شد. منشأ این حکومت نابجا، عدم فهم صحیح از علت و علت‌العلل عالم که مدبر حقیقی عالم است، می‌باشد.

۲. معرفت‌شناسی

معرفت‌شناسی از اهم ارکان در دانش متعارف روابط بین‌الملل است. مناظره‌های نظری نظریات روابط بین‌الملل نقش بنیادین در منظومه معرفتی نظریات ایفا می‌کند، به طوری که کلیه نظریه‌های روابط

۲-۱. نظریه‌های معرفت‌شناختی

با استقراء تاریخی، می‌توان این حصر عقلی را به تصویر کشید که نظریات و مبانی معرفت‌شناسانه در روابط بین‌الملل موجود که برآمده از مبانی فکری فلسفی غرب است، از دو حال خارج نیست: یا یقین‌گرا هستند یا یقین‌گریز. نحله یقین‌گرا به دو نوع تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی تقسیم می‌شود (مراد از یقین‌گریز، مکاتب نسبی‌گراست).

۲-۱-۱. یقین‌گرایی

الف. تجربه‌گرایی

تجربه‌گرایی همه ادراکات بشر را مسبوق به حس می‌داند، که شاید بتوان ایشان را به دو دسته افراطی (پوزیتیویست‌ها) و معتدل (گروه‌هایی از جمله آمپریست‌ها) تقسیم کرد. این دو دسته، در ۳ اصل با هم مشترکند: ۱. علم‌گرایی یا وحدت روش علمی؛ ۲. پدیدارگرایی؛ ۳. تجربه‌باوری.

ب. نقد حس‌گرایی

محور اصلی حس‌گرایی ادعای استقلال حس از عقل یا هر منبع معرفتی دیگر است. خود این مدعا مهم‌ترین نقطه ضعف حس‌گرایی است؛ زیرا با اتکالی بر حس، حتی به ساده‌ترین معرفت درباره عالم دست نخواهیم یافت؛ زیرا «همان‌گونه که عالم شهادت نیازمند به عالم غیب و متکی بر آن است معرفت حسی نیز نیازمند به معرفت عقلی و متکی بر آن خواهد بود و این در حالی است که معرفت عقلی همانند دیگر امور معقولی که متعلق به غیب هستند، بی‌نیاز و مستقل از حس و محسوسات است» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۵۵).

از سوی دیگر هرگز از طریق حس به‌تنهایی و بدون دخالت ذهن نمی‌توان به یقین رسید؛ بلکه پس از آنکه به وساطت حس قضیه جزئی حاصل شد، نیاز به قضیه کلی یقینی است تا با انضمام به قضیه جزئی، امکان تحصیل یقین فراهم گردد. این قضیه کلی که

شناخت را تک‌مرحله‌ای دانسته و می‌گویند: «شناخت یک مرحله بیشتر ندارد و آن همان مرحله عقلی است» (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۸۴).

– نقد عقل‌گرایی

نقد اصلی که به شاکله عقل‌گرایی از منظر فلاسفه اسلامی وارد است، اینکه وجود مفاهیم فطری به اصطلاح «ما قابل» یا «پیشین» قابل قبول نیست؛ چون پیش از مواجهه با عالم و تجربه آن، غیر از یک سلسله علوم حضوری، هیچ علم حصولی پیشینی در ما وجود نداشته است. اینکه کسانی همچون دکارت، سه مفهوم از قبیل خدا و نفس و امتداد (جسم) را در ما نهادینه می‌داند یا کسی مانند کانت که مقولات حساسیت و فاهمه را نهادینه وجود ما می‌داند و...، هیچ‌کدام بالوجدان از بدو تولد در ما نبوده و از خارج ذهن به طرق مختلفی چون حس یا شهود به ذهن ما وارد گردیده است. همچنین «با فرض اینکه یک سلسله مفاهیم، لازمه سرشت و فطرت عقل باشد، نمی‌توان واقع‌نمایی آنها را اثبات کرد و حداکثر می‌توان گفت که فلان مطلب، مقتضای فطرت عقل است و جای چنین احتمالی باقی می‌ماند که اگر عقل طور دیگری آفریده شده بود، مطالب را به‌گونه‌ای دیگر درک می‌کرد» (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۲۲۵).

درواقع «درک هیچ کلی بدون سابقه درک جزئی میسر نیست؛ چون طفره است و طفره، خواه در خارج و خواه در محدوده روح، محال است و سر ناهمسازی یادشده آن است که گاهی نفس با مشاهده مراحل نازله هستی خویش از راه شهود، مفهوم خاصی را انتزاع کرده، سپس با ادامه مسیر علمی به بارگاه مفهوم جامع بار می‌یابد و گاهی با احساس شخص خارجی از رهگذر حواس و با علم حصولی مفهوم معینی را اصطیاد کرده و از آن راه با تداوم مسیر علمی، مفهوم جامعی را به‌دست می‌آورد و اگر هیچ‌کدام از این دو راه را طی نکند و مفهومی را خود اختراع کند، هیچ ارزش ارائه و حکایت برای آن مفهوم خودساخته نیست؛ زیرا با هیچ موجودی نه از درون و نه از بیرون رابطه ندارد، از این رو، هیچ موجودی صدق نمی‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۵۱).

د. تأثیر عقل‌گرایی در روابط بین‌الملل

ثمره این سبک عقل‌گرایی این است که عقل، خود، قوام‌بخش جهان و واقعیت اجتماعی است که درصدد فهم و تبیین آن است. از این رو، عقل نمی‌تواند روابط علی میان پدیده‌ها و واقعیت‌های

وسیله تحصیل یقین به امور محسوس است به دلیل کلی بودن، هرگز از طریق حس به دست نمی‌آید؛ زیرا آنچه که احساس می‌شود جزئی است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۰).

ب. تأثیرات حس‌گرایی در روابط بین‌الملل

باور به حس‌گرایی، روابط بین‌الملل را در تنگناهای شناختی قرار خواهد داد و او را از درک برخی حقایق عاجز خواهد کرد. حقایقی که مرتبط با سرشت افراد به‌عنوان بازیگران و بازی‌سازان عرصه بین‌الملل است؛ چون نگاه حس‌گرایانه فقط در چارچوب محسوسات توانایی نظریه‌پردازی را دارد و حرکات فطری را در قوالب مختلف فردی و اجتماعی و خرد و کلان مغفول خواهد پنداشت. این است که روابط بین‌الملل در این دستگاه معرفتی علاوه بر اینکه جامع نخواهد بود، در اموراتی که برآمده از فطرت باشد نیز دچار اشتباهات محاسباتی می‌گردد. این نحوه نگاه به عالم و موجودات آن قابلیت فهم جامع و صحیح از ایدئولوژی‌ها و حرکات برآمده از آن را ندارد و در تحلیل آنها موفق نخواهد بود. به علت ترسیم دشوار فضای آزمایشگاهی برای علوم اجتماعی که تقریباً می‌توان آن را غیرممکن دانست، دست‌یابی به قوانین کلان بین‌المللی از رهگذر این نگاه امری ناممکن می‌نماید و یا در مواردی محدود می‌تواند به موفقیت دست یابد.

علاوه بر آن، نگاه‌های حس‌گرایانه به «رفتارگرایی» منجر می‌شود که دو پیامد معرفت‌شناسانه در روابط بین‌الملل را دربر خواهد داشت: با این نگاه، در روابط بین‌الملل تنها تبیین رفتار بازیگران بین‌المللی امکان‌پذیر است و نه کنش آنها؛ در نتیجه عمدتاً بازخورد پسینی دارد و نه پیشینی و قدرت پیش‌بینی را در عرصه بین‌الملل حداقلی خواهد کرد. برای تبیین رفتار بازیگران بین‌المللی، فهم و آگاهی از نیت و معنای که آنان از آنچه انجام می‌دهند لازم و ضروری نیست. در چارچوب رفتارگرایی علم، صرفاً از طریق استنتاج و تعمیم بر مبنای نظم‌های تجربی مشاهده‌شده به دست می‌آید (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۳، ص ۶۳).

ج. عقل‌گرایی

در اصالت عقل با تمام شاخه‌ها و نحله‌ها، آنچه محوریت دارد و عقل‌گرایان غربی به نحو افراطی به آن معتقد هستند، این است که عقل دارای ادراکات مستقلی است که لازمه وجود آن و به تعبیر دیگر فطری آن است و برای درک آنها هیچ نیازی به هیچ ادراک قبلی ندارد. ایشان

نسبی‌گرایی نسبی یا محدود: در اینجا ادعا می‌شود تنها در برخی از شناخت‌ها، کسب معرفت، شدنی نیست.

در نسبی‌گرایی مطلق می‌توان برخی سوفیست‌ها را جای داد؛ لیکن باید عنایت داشت که برخی سخنان سوفیست‌ها ناظر به عرصه هستی‌شناختی است و در حقیقت ایشان بعضاً منکر واقعیت بودند، نه منکر شناخت واقع؛ چنانکه سرآغاز سخن گرگیاس این است که هیچ چیز وجود ندارد و بر فرض که موجود باشد، قابل شناخت نیست و... (مصباح، ۱۳۸۹، درس ۱۲ و ۲۳). از این رو، باید حساب شک‌گرایی را از نسبی‌گرایی جدا کرد؛ چراکه شک‌گرایی بعضاً معتقد است که واقعیت وجود دارد؛ لیکن قابل دستیابی یقینی نیست؛ اما نسبی‌گرایی حتی نمی‌تواند اصل واقعیت را بپذیرد!

در هر صورت، نسبت‌گراها، علی‌رغم دیدگاه‌های گوناگون و متفاوتشان، محور مشترکی دارند و آن اینکه حقایق از منظر و زاویه دید افراد متفاوتند. حقیقت برای هرکسی همان است که بر او حقیقت می‌کند (حسین‌زاده، ۱۳۷۷، ص ۲۶).

ج. بررسی نسبی‌گرایی

از منظر آیت‌الله جوادی آملی قریب به ۱۴ نقد به آن وارد است. اما از آنجاکه نقدهای ایشان بعضاً نیازمند توضیحات فنی و آشنایی با برخی مبانی حکمی است، در اینجا صرفاً به دو اشکال ایشان اشاره می‌کنیم:

۱- اشکال اول

اگر کسی - به هر تقریر و براساس هر مبنایی - قائل به نسبی بودن فهم بشر باشد، هرگز نمی‌تواند به صدق آراء و اندیشه‌های خود اعتماد کند؛ چراکه مضمون و مدعای حقیقی نسبی‌گرایی چیزی نیست جز انسداد باب معرفت به واقع. وادی نسبی‌گرایی بیابان هولناک و بی‌انتهایی است که گرچه در آن سراب معرفت به چشم می‌خورد اما در واقع: نه هیچ سرّی از اسرار طبیعت آن‌طوری که هست، آشکار می‌شود و نه هیچ حکمی از احکام شریعت فهمیده می‌گردد؛ نه هیچ معلمی می‌تواند مقصود خود را به دانش‌آموز تفهیم کند و نه هیچ شنونده‌ای می‌تواند منظور گوینده را درست دریابد... از این رو، نه مجالی برای فهم باقی می‌ماند و نه راهی برای تفهیم و این چیزی جز شکاکیت و انکار وجود شناخت نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۶).

اجتماعی که خود در تکوین آن نقش مقوم دارد را کشف و تبیین کند. به بیان دیگر، عقل‌گرایی متضمن تفکیک عین و ذهن و فاعل شناسا و متعلق شناخت است که در علوم اجتماعی چنین تفکیکی امکان ندارد (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۴، ص ۷۷). در نتیجه در عرصه روابط بین‌الملل هم که از علوم اجتماعی است با این مشکل مواجه می‌شود؛ یعنی این نحوه نگاه، از تبیین علیت حاکم میان وقایع اجتماعی عاجز است و بالتبع توانایی ترسیم قوانین کلی را برای فضای بین‌الملل به‌رأسه نخواهد داشت.

از سوی دیگر در عرصه معرفت‌شناسی عقل‌گرایانه امکان تطابق با واقع وجود ندارد؛ زیرا در این نگرش به علت عدم تفکیک میان عین و ذهن، راهی برای اینکه دریابیم که واقع چیست و صحیح یا غلط کدام است، مهیا نبوده و بالتبع در حوزه بین‌الملل نیز این مطلب تسری یافته و بستر حق‌گرایی و باطل‌زدایی را در عرصه بین‌الملل سلب می‌کند؛ همچنین امکان قضاوت میان امور متضاد را مسدود می‌کند و راه دستیابی به عدالت نیز از بین خواهد رفت و از این نگرش، روابط بین‌الملل عادلانه امکان تولد و بروز نخواهد داشت.

۲-۱-۲. نسبی‌گرایی

الف. نسبی‌گرایی عینی و ذهنی

نکته مهم پیش از توجه به این بحث، تمایز میان نسبیت‌گرایی در حوزه معرفت‌شناسی با نسبیت‌گرایی در حوزه هستی‌شناسی است. نسبیت‌گرایی هستی‌شناختی در مورد واقعیات است که در شرایط متفاوت، واقعیات متفاوت می‌شود. این نوع از نسبی‌گرایی با نحوه تبیین خاص (بدین معنا که با توجه به تفاوت شرایط عینی واقعیت، خود واقعیت تغییر کند) قابل قبول است. در اینجا چون خود واقع تغییر می‌کند، بالتبع شناخت واقع هم تغییر می‌کند. اما نسبیت معرفت‌شناختی حاکی از این مطلب است که افراد مختلف نسبت به واقعیتی واحد در شرایط واحد، معرفت‌های متفاوت دارند و همه معتبر است. این حرف، غیرقابل دسترس بودن شناخت واقع را می‌رساند.

ب. اقسام نسبی‌گرایی و رابطه آن با شک‌گرایی

نسبیت‌گرایی بر دو قسم است:

نسبی‌گرایی مطلق: بدین معنا که مطلقاً و در هیچ حوزه‌ای از شناخت بشری، معرفت یا فهم مطابق با واقع امکان ندارد.

۱-۲-۳ اشکال دوم

جنگ دست می‌زنند و برخی به صلح؛ برخی به قطع روابط و برخی به تحکیم روابط. اما آنچه به صورت واضح به‌عنوان منفعت حقیقی در عرصه بین‌الملل ترسیم شده باشد وجود ندارد. نظریاتی، منفعت حقیقی را قدرت نظامی مضاعف می‌دانند و تفکراتی، قدرت بالای اقتصادی؛ گروهی در تنازع می‌دانند و گروهی در تعامل؛ مجموعه‌ای منفعت را در راستای مقاومت تعریف می‌کنند و مجموعه‌ای در راستای تسلیم؛ و در مجموع همه اینها قائل به منفعت‌گرایی هستند. این تشتت برآمده از فقدان تفکر غالب در عرصه بین‌الملل و بالتبع پلورالیسم نظری است که از نتایج نسبی‌گرایی می‌باشد.

۱-۲-۴ تأثیر معرفت‌شناسی‌های مادی در تنظیم

روابط بین‌الملل

همه مکاتب معرفت‌شناسی مذکور در غرب مبنای شناختی خود را ماده قرار داده است. در صورت دقت‌نظر در مورد نظریات معرفت‌شناختی مذکور، می‌توان به بعد صرفاً مادی آنها دست یافت. نظریه حس‌گرا معتقد است هر آنچه وجود دارد و هست، پدیده‌های عینی و خارجی هستند و انسان باید تلاش کند تا به روابط میان آنها دست یابد. این نظریه وجود هرگونه موجود فرامادی را یا انکار می‌کند و یا غیرقابل اثبات قلمداد می‌کند. از سوی دیگر، چون تنها وجود قابل اثبات را ماده می‌دانند راه کسب معرفت را نیز حس برشمرده و هیچ راه غیرحسی برای کسب معرفت را معتبر نمی‌دانند. رهیافت دوم معتقد است که انسان می‌تواند با اتکا بر عقل خود (البته عقلی که متأثر از بعد مادی و تمایلات نفسانی است)، روابط خویش را تنظیم کند و راه‌های غیرعقلی مورد توجه قرار نمی‌گیرند.

رهیافت سوم معتقد است که پدیده‌های حسی در خارج موجود هستند، ولی روابط میان آنها وجود ندارد. عالم عینی تنها موضوعاتی را برای ذهن فراهم می‌کنند که ذهن متناسب با پیش‌زمینه‌ها و پیش‌دانسته‌های معرفتی خویش رابطه‌ای را میان آنها برقرار کند. بنابراین مواد اولیه شناخت که برای انسان شناخت ایجاد می‌کنند، تنها ماده و محسوسات هستند. هیچ وجود غیرمادی قابل اثبات نیست تا بتواند به‌عنوان ماده شناختی در اختیار ذهن قرار گیرد و ذهن متناسب با داشته‌های معرفتی خود به او معنا دهد و با دیگر پدیده‌ها او را مرتبط کند.

این تفاوت‌های ریشه‌ای در حوزه معرفت، به هرج و مرج معرفتی

نسبی بودن فهم بشر تمامی قضایایی را که بنیان اندیشه‌های قائلان به نسبییت را شکل می‌دهد در معرض تزلزل و شک قرار می‌دهد؛ زیرا این قضایا نیز در تحت شرایط متناسب با خود شکل گرفته و احتمال دگرگونی و تغییر در آنها می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۶-۲۷۷). شاید عمق خطرناک این مطلب برای عموم قابل درک نباشد، از این رو، آیت‌الله جوادی آملی یادآوری می‌کنند که نه تنها اصل مدعای نسبی‌گرایی معرفتی مورد نقض خواهد بود، بلکه فرد نسبی‌گرا حتی در پذیرش اصل واقعیت نیز به بن‌بست می‌رسد؛ زیرا از جمله آن قضایا این است که حقیقت و واقعیتی در خارج از ظرف ادراک انسان وجود دارد و انسان در نهایت به شناخت آن نائل خواهد آمد؛ چه دلیلی وجود دارد که این قضیه که بدون شک جزئی از فهم بشری است، بدون تأثیر از فرضیه‌های پیشین و بدون احتمال دخل اندیشه‌های بعدی حکایت از واقع کند؛ اگر این قضیه نیز قضیه‌ای نسبی و عصری است، راهی برای اثبات حقیقتی در خارج از ظرف فهم بشر وجود ندارد... تردید در واقعیت و عدم اعتماد به آن به‌گونه‌ای که احتمال هرگونه تردید نسبت به آن برای همیشه منتفی نشود، همان پرتگاه سفسطه است که قائلان به نسبییت را مفری از آن نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۷-۲۷۸).

د. تأثیر نسبی‌گرایی در روابط بین‌الملل

نتیجه نسبی‌گرایی معرفت‌شناسی در عرصه روابط بین‌الملل، فقدان گزاره جامع برای صدق می‌باشد. وقتی در جوامع، راهکاری برای دستیابی به صدق وجود نداشته باشد تا محملی برای عرضه دعای قرار گیرد و پایه داورها باشد، یا باید عمل‌گرایانه نگریند و بالتبع باورها و ارزش‌های هر جامعه‌ای برای همه جوامع صادق خواهد بود و یا باید تفسیرگونه نگریند که راهکاری برای صدق وجود نداشته و هیچ‌کدام به‌خاطر فقدان قدر جامع مشترک از صدق برخوردار نخواهد بود.

شاید بتوان در این عرصه به‌عنوان نمونه به مسئله منفعت در عرصه روابط بین‌الملل استناد کرد. هر کشوری منفعت خود را در یک چیز می‌داند. برخی از این منفعت‌نگری‌ها برآمده از ایدئولوژی است و برخی فاقد هرگونه توجه به ایدئولوژی (البته اگر ایدئولوژی را به مذهب منحصر کرده و تفکر لیبرالیسم را به‌عنوان ایدئولوژی نپنداریم). با این نگاه بعضی کشورها در راستای کسب منافع به

و ارزش‌های فرا بشری و مادی که تعدیل‌کننده روابط بازیگران است، هر کنشگر در عرصه بین‌الملل می‌کوشد تا از هر وسیله‌ای برای تغییر مناسبات در راستای منافع خود و ارتقای آن نسبت به دیگر واحدها تلاش کند (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۱۲۵-۱۲۶). با این شرایط، در صورت بروز هرگونه تضاد در زمینه منافع شخصی، پدیدار شدن ناآرامی‌ها، تهدید، جنگ از یک‌سو، و یا سلطه سیاسی - اقتصادی به شکلی صلح‌گونه از سوی دیگر، اجتناب‌ناپذیر خواهد بود.

۳. انسان‌شناسی

۳-۱. صورت‌بندی انسان‌شناسی غربی

آیت‌الله جوادی آملی انسان‌شناسی غرب را به تفکیک دوره‌های زمانی در سه قالب سنتی، مدرن و پست مدرن بررسی می‌کند: ویژگی انسان‌شناسی دوره سنتی این است که او را مرکز خلقت می‌داند؛ اما به توان فراروی انسان باور ندارند. به علل پدیده‌ها نمی‌پرداخته و انسان را صرفاً با عینک فراطبیعی می‌نگریستند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۷۶).

در دوره دوم زیرپای همه چیز، حتی بن‌نگره‌های الهی زده شد؛ این فشارها به طبیعت‌گروی انجامید و انسان‌شناسی تبدیل به زیست‌شناسی گردید. در نهایت این نگرش طبیعی، به حذف خدا در زندگی و مرگ انسان در دوره پست مدرن منجر شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۷۶). در دوره سوم، به دنبال توصیف انسان نیستند که حقیقت او چیست؛ عمده تمرکز بر خصیصه‌های انسان به‌عنوان یک معناپخش و معنادهنده می‌چرخد. دیگر کاری به نحوه به وجود آمدن انسان ندارند. انسان وقتی با پدیده‌های خارجی مواجه می‌شود خودش به آنها معنا می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۷۹).

۳-۲. نقد انسان‌شناسی غربی

اگر انسان را موجودی طبیعی دانستیم و ماهیتش را به طبیعت منحصر ساختیم، وی را باید طبیعی بدانیم و جایگاه او را نیز در طبیعت جست‌وجو کنیم و اگر آدمی را صرفاً فراطبیعی تلقی کردیم، وی را باید فراطبیعی بدانیم و جایگاهش را نیز در ملکوت ببینیم (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۸۲).

خصوصیت دوره فعلی که دوره سوم است اینست که «محوریت با انسان، منافع شخصی او، احتیاجات فردی و خواسته‌های نفسانی او می‌باشد که به

منجر می‌گردد و آثارشیم معرفتی را رقم می‌زند؛ یعنی عدم ترسیم مسیر واحد و صحیح و یا حتی مقبول عامه بازیگران در عرصه بین‌الملل. نهایتاً همه این رهیافت‌های معرفتی به‌گونه‌ای اعتراف دارند که موضوع معرفتی و روش معرفتی آنها ناقص و محدود به مادیات و حواس است. آنچه بازیگر انسانی در حیطه داخلی و بین‌المللی می‌تواند از طریق هر سه رهیافت درک کند، محسوسات و یا منتهی به محسوسات هستند. از این‌رو، آنچه مورد شناخت قرار می‌گیرد، آنچه به‌عنوان مطلوب شناسایی می‌شود و در نهایت به‌عنوان هدف مورد تعقیب قرار می‌گیرد، تنها ارزش‌های مادی هستند. ارزش‌های فرامادی معنایی در این رهیافت‌ها ندارند. در صورتی که ارزش‌های فرامادی برای رسیدن به ارزش‌های مادی سدی ایجاد کنند، باید از میان برداشته شوند؛ چراکه اصلاً موضوع آنها قابل اثبات نیست؛ راهی برای قطعیت آنها وجود ندارد و مطابق با عقل بشری متأثر از تمایلات شخصی (در صورت تعارض با ارزش‌های مادی) نخواهد بود.

از این‌رو، عوامل قدرت‌زای مادی، نهادها و نمادهای مادی کنترل‌کننده روابط میان واحدهای سیاسی، خواست انسانی (به‌عنوان بازیگر مادی) و ترجیح منافع شخصی بر منافع دیگران در عرصه روابط بین‌الملل مورد توجه قرار می‌گیرد.

شناخت موجودات فرامادی، مانند خداوند، جهان آخرت، قوانین الهی، قدرت ماورای طبیعی، رابطه موجود هستی‌بخش با روابط طبیعی، رابطه کنش‌های بازیگران با پدیده‌های ماورایی و... از موضوعات و مسائل مندرج در مطالعات سیاسی و بین‌الملل خارج خواهد بود. بنابراین هرگونه پردازش به ارزش‌های فرامادی و تنظیم‌کننده رابطه بشر که با در نظر گرفتن تمام عوامل مؤثر در روابط انسانی و ابعاد وجود انسان و عوالم وجودی اعم از محسوس و نامحسوس در رابطه با تنظیم این ارتباط از سوی موجود هستی‌بخش امری غیرمحمکن و یا غیرعلمی و غیرقابل شناخت در نظر گرفته می‌شود و انسان برای تنظیم روابط خویش در حوزه‌های داخلی و جهانی باید بر محسوسات و دستاوردهای تک‌ساحتی و ناقص خود از نظر معرفتی بسنده کند.

با این عنایت که بازیگر انسانی دارای منافع است و ایجاد کرسی‌های دانش، ترویج معارف بشری و ساخت‌های اجتماعی‌اش متأثر از منافع است (امینیان، ۱۳۹۳، ص ۳). با حذف محوریت خداوند

قوا و تنازع برای اصل بقا و... منتهی می‌گردد. در عرصه تحلیل نیز به‌جای پرداختن به کشورها و تحلیل دولت‌ها، به شخصیت افرادی پرداخته می‌شود که به تحولاتی در عرصه بین‌المللی دست زده‌اند؛ مثلاً در جنگ جهانی دوم به‌جای پرداختن به تفکراتی همچون نازیسم و فاشیسم، به بررسی شخصیت افرادی همچون موسیلینی و هیتلر می‌انجامد همچنین با توجه به نگاه فردگرایی با خروجی اخلاقی طماع بودن آنها، آنچه برای روابط بین‌الملل ضروری پنداشته می‌شود، میل به افزایش قدرت است که از لوازم اصلی طمع و حرص‌ورزی در عرصه جهانی خواهد بود. بالتبع این فضا به منازعه و توازن قوا کشیده شده و در نتیجه قدرت فائقه غالب می‌شود. این است که در عرصه بین‌الملل یکی از اصول، مسئله قدرت‌مداری است. چه قدرت سیاسی، چه نظامی، چه اقتصادی و... و اینها ریشه در عدم تعریف و شناخت صحیح از انسان دارد.

نهادهای بین‌المللی نیز که برای کنترل افراط‌گرایی بازیگران در حیطه منافع شخصی به وجود آمده‌اند، از این جهت که پدیدآورندگان این نهادها بازیگران قدرت‌طلب و منفعت‌محور هستند و قوانین موجود در عرصه بین‌الملل توسط آنها نگاشته شده است، به سبب بی‌اعتقادی آنها به ارزش‌های جمعی در مقابل منافع خود به این امر منتهی می‌شود که نه‌تنها این نهادهای بین‌المللی در راستای تأمین منافع جمعی کارآمد نباشد؛ بلکه براساس محوریت انسان (اومانیسیم) و انکار هر ارزش غیرانسانی، بازیگر انسانی با بهره‌گیری از قدرت خود و تسلط بر نهادها، آنها را در راستای تأمین منافع خویش به‌کار گیرد.

هر نهاد غیرانسانی که بتواند رابطه میان بازیگران را تنظیم کند، به شدت نفی می‌شود. بازیگرانی که تمایلات سلطه‌گونه دارند اگر از نهاد دین نیز در این عرصه بهره بگیرند، در راستای تأمین منافع خود خواهد بود.

نفی هرگونه قدرت فائقه تنظیم‌کننده روابط واحدهای خود محور و درگیر، سبب می‌شود قانون طبیعی قدرت در میان آنها حاکم شود و در صورت شکل‌گیری ساختار و نرم‌های قدرت محور، وجود هرگونه نهاد انسانی برای تنظیم روابط بازیگران بیهوده خواهد بود.

نتیجه‌گیری

رهیافت شناخت‌شناسی تجربه‌گرا و عقل‌گرای مبتنی بر عقل انسانی، توان شناسایی علت غیرمادی در عرصه اجتماعی را ندارند و حتی اگر منکر علت فاعلی و غایی غیرمادی نگردند، مبدأ وجود خود را

اصالت فرد در بعد اجتماعی می‌انجامد» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۳۵۶). بازخورد این نوع نگاه، تدوین مکاتب اومانستی است و در حلقه‌هایی چون فمینیسم خودنمایی می‌کند و این نگاه، همین‌گونه در عرصه روابط بین‌الملل ظهور و بروز دارد. با محوریت خواست فردی در جامعه و فضای بین‌الملل، اصالت از آن سود و منفعت می‌گردد و در نهایت به منازعه بر سر کسب منافع حداکثری به هر قیمتی می‌انجامد. در حقیقت اومانیسیم به‌عنوان اصلی‌ترین بن‌نگره در فضای انسان‌شناسی موجود، محوریت اساسی روابط بین‌الملل را به‌عنوان یکی از زیرشاخه‌های علوم انسانی به عهده دارد.

از اهم تفکرات انسان‌شناسانه آن می‌توان به محوریت انسان اشاره کرد که می‌پندارند انسان، آزاد محض است و «انسان، خود آغازگر و هدف است» (گنون، ۱۳۷۲، ص ۹)، در نتیجه مبدأ و معادی برای او متصور نیست و خود او محور همه چیز است. با همین تفکر و نحوه نگاه است که هیوم می‌گوید: همه مسائل علم اساساً مسائلی در باره انسان است (دیویس، ۱۹۹۷، ص ۱۲۶).

اومانیسیم حقیقت انسان را تا مرز حیوانیت تنزل می‌دهد و با تفریط در نگرش به انسان، بسیاری از جهات قابل توجه و برتری‌های وی نسبت به سایر مخلوقات را کنار نهاده و صرفاً توجه خود را به اشتراکات وی با حیوانات معطوف ساخته است. حتی می‌توان گفت آنها با این نگرش انسان را از حیوانیت نیز تنزل داده‌اند؛ زیرا حیوانات در بسیاری از این ویژگی‌های مشترک برتری‌های محسوس بر انسان دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۵۵-۵۴).

۳-۳. پیامدهای انسان‌شناسی اومانستی در روابط بین‌الملل

نگاه فردگرایانه در روابط بین‌الملل که از اومانیسیم ناشی می‌شود به کارگزار محوری می‌انجامد. آنچه در نظام بین‌الملل بسیار اهمیت داشته و از موضوعیت خاصی برخوردار است، توجه به ساختار و کارگزار است که بالتبع رفتار را تلطیف کرده و از منازعات جلوگیری می‌کند؛ اما صرف توجه به کارگزار مانع از ایجاد و ترسیم خردجمعی در عرصه بین‌الملل می‌شود و بالتبع با دگم‌نگری و سودمحوری شخصی بازیگران بین‌المللی مواجه می‌شویم که نتیجه‌ای جز تنازع در پی نخواهد داشت و در همین راستا سیاست‌های تنظیمی بر مدار قدرت شکل می‌گیرد؛ در نتیجه خروجی آن به نظریاتی چون موازنه

..... منابع

- استیس، والتر ترنس، ۱۳۷۰، *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، چ ششم، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- امینیان، بهادر، ۱۳۹۳، *درس‌نامه سیاست و روابط بین‌الملل*، ارائه‌شده در گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- بیلیس، جان و استیو اسمیت، ۱۳۸۸، *جهانی‌شدن سیاست*، ترجمه ابوالقاسم راه‌چمنی، چ دوم، تهران، ابرار معاصر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *الف، تبیین براهین اثبات خدا*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۴، *ب، حق و تکلیف در اسلام*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۶، *الف، سرچشمه اندیشه*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۶، *ب، شریعت در آینه معرفت*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۷، *الف، سروش هدایت*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۷، *ب، نسبت دین و دنیا*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸، *الف، روابط بین‌الملل در اسلام*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸، *ب، فلسفه صدر*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۰، *الف، حیات حقیقی انسان در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۰، *ب، معرفت‌شناسی در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۳، *ر حقیق مکتوم*، قم، اسراء.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۷۷، *معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال، ۱۳۹۳، *فرانظریه اسلامی روابط بین‌الملل*، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- _____، ۱۳۹۴، *نظریه‌ها و فرانظریه‌ها مختلف روابط بین‌الملل*، تهران، مخاطب. طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۳، *المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۳، «تحلیل و بررسی اندیشه ساعت‌ساز لاهوتی»، *معرفت فلسفی*، سال دوم، ش ۱، ص ۵۵-۳۱.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه*، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، تهران، سروش.
- گنون، رنه، ۱۳۷۲، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- لیدیمن، جیمز، ۱۳۹۰، *فلسفه علم*، ترجمه حسین کرمی، تهران، حکمت.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۹، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۵، *مسئله شناخت*، چ چهارم، تهران، صدرا.
- هیوم، دیوید، ۱۳۶۲، *فلسفه نظری*، ترجمه منوچهر بزرگمهری، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.

Davis, Tony, 1997, *Humanism*, London & New York, Routledge.

نادیده گرفته و غایب خویش را منقطع از آن تصور می‌کند. اومانیسیم برگرفته از این جایگزینی، زمین بازی جهانی با قواعد مفرطی (منافع فردی) را فراهم می‌کند. تهدید، جنگ، چالش قدرت، رویکرد پیشینه‌سازی قدرت و کنش مبتنی بر حاصل جمع صفر، مبتنی بر قواعد نسبی‌گرای این زمین بازی، پدیدار می‌شوند. نسبی‌گرایی در روابط بین‌الملل اصول عقلانی و اخلاقی را محور اصلی معادلات بین‌المللی نمی‌داند و تنها قدرت را به‌عنوان منشأ مشروعیت‌بخش کنش، شناسایی می‌کند. درحالی‌که توجه به منافع جمعی در ساختار بین‌الملل، فهم بهتر منافع یکدیگر در بستر امنیت دسته‌جمعی را فراهم می‌کند و از سطح منازعات بین‌المللی می‌کاهد. پارادایم معرفتی حس‌گرا و عقل‌انسانی، حتی اگر منافع جمعی را محور کنش قرار دهد، از این رو، که در عمل نمی‌تواند خویش را از تسلط رویکرد منفعت‌گرایی شخصی رها سازد، توان کنترل کنش و ساماندهی ساختار مبتنی بر منافع جمعی را ندارد. بنابراین سازمان‌های هرچند جمعی باشند، منشأ و یا ظهوری فردی خواهند یافت. کنش‌گران سازنده ساختار بین‌الملل باید به نوعی نگرش مطلق‌گرا و فرا‌مادی نزدیک شوند تا بتوانند قواعدی مطلق، حقانی، جهانی و فرا‌زمانی و مکانی را پدید آورند. این قواعد نیز به‌تنهایی توان برقراری امنیت مبتنی بر منافع جمعی را نخواهد داشت؛ مگر اینکه کنش‌گری بی‌طرف، فرامادی‌نگر و متعالی بر اجرای آن نظارت کند.