

چهارچوب مفهوم شالوده‌شکنی ژاک دریدا، خواهد کوشید از مفهوم بقاء، به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین مفاهیم مطرح در تبیین به‌اصطلاح واقع‌گرایانه روابط بین‌الملل، ساختارشکنی کند و زمینه‌بازاندیشی در این اصل را فراهم سازد (روش)؛ و کشف نقاط اختلاف‌برانگیز در رویکرد اسلامی و غربی درباره اصل بقاء در روابط بین‌الملل از دستاوردهای مقاله است (یافته).

واژگان کلیدی

اصل بقاء، رئالیسم، دفاع، تعاون، حیات طیبه، حفظ نظام و اسلام

مقدمه

از اصول کلی و ثابت میان رئالیست‌ها با اتکای به آنارشیک بودن نظام بین‌الملل، اصل بقاست. بر مبنای چنین اصلی که در تقسیم‌بندی‌های موضوعی رئالیستی، در زمره موضوعات حاد سیاست (سیاست عالی) قرار می‌گیرد، امنیت و بقاء بر هر چیزی از جمله مسائل اقتصادی، توسعه و رفاه به‌مثابه موضوعات درجه دوم (سیاست دانی) برتری داده می‌شود؛ تاجایی که اگر میان مقتضیات محیط سیاسی با محیط اقتصادی تعارضی پیش بیاید، همیشه اولویت با محیط سیاسی خواهد بود (مورگنتا، ۱۳۷۶: ۵). رئالیست‌ها با طرح و بسط مفهوم بقاء، آن را مترادف با امنیت (وجود صلح) می‌شمارند و در واقع، بقاء را به‌منزله امکان استمرار حیات دولت‌ها در نظام بین‌الملل ارزیابی و قلمداد می‌کنند (Kydd, 2009: 121-122).

در بیان اهمیت اصل بقاء در رویکرد رئالیستی، همین نکته بس که به‌باور این رویکرد، هدف اولیه همه دولت‌ها، همان مسئله بقاست. این بالاترین منفعت ملی است که رهبران سیاسی باید به آن احترام بگذارند و اهداف دیگر مانند توسعه اقتصادی، در اولویت دوم قرار می‌گیرند. رئالیست‌ها بقاء را پایه‌ای‌ترین و اولین قدم در مسیر شکل‌گیری نظام و ساختار بین‌المللی می‌پندارند؛ به‌گونه‌ای که معتقدند اصول اخلاقی و ارزش‌ها نیز باید در خدمت آن قرار بگیرد. در این راستا، گزاره ادعایی برتر، آن است که دولتمردان برای حفظ امنیت کشورشان، باید نه اصول اخلاق فردی بلکه اصول اخلاقی سیاست (اخلاق حکومتی) را مورد توجه قرار دهند. اصول اخیر، اقدامات و کنش‌های رفتاری رهبران و دولت‌ها نه

بر اساس حقانیت یا عدم حقانیت آن‌ها، بلکه بر اساس بازده آن‌ها ارزیابی می‌شود (Buzan & Waever, 1998: 98). به این ترتیب، دولتمردان برای بقاء و حفظ موجودیت (امنیت) کشورشان، باید اصول اخلاقی متفاوتی از اصول اخلاق فردی را در پیش بگیرند. این اصول که از آن به اصول اخلاق حکومتی یا اخلاق سیاسی یاد می‌شود، باید یا نباید یک عمل را بیش و پیش از آنکه بر مبنای حقانی بودن یا نبودن آن بسنجد، آن را بر اساس نتیجه عملی‌اش برای تثبیت موجودیت جغرافیایی-سیاسی آن کشور، ارزیابی می‌کند. با این توضیح، می‌توان مدعی شد که همه گرایش‌های واقع‌گرایی حول و حوش اصل «بقاء» به مثابه هدف اولیه و ابتدایی واحدهای سیاسی، بر ساختار نظام بین‌الملل تأکید ویژه‌ای دارند. چنان‌که کنت والتز، پدرواقع‌گرایی ساختاری نیز تصریح می‌کند: «در ورای انگیزه بقاء، اهداف دولت‌ها، بی‌نهایت متفاوت است» (Waltz, 1979: 91).

همان‌طور که سنز و استات نیز در مقدمه کتابشان تصریح می‌کنند که موضوع روابط سیاسی، اساساً درباره تضاد است؛ زیرا دولت‌ها هر لحظه، به دنبال تأمین منافع ملی خود هستند. در این میان، قدرت نظام مهم‌ترین وسیله و پشتیبان بقای آن‌هاست و بیشتر موضوعات در رشته روابط بین‌الملل، درباره به کارگیری یا تهدید به به کارگیری زور است» (Sens and Stoett, 2005: 14). به‌طور خلاصه، این دیدگاه، روابط بین‌الملل را به معنای تنازع بقاء، و کشمکش و ستیز برای نیل به قدرت در ساختار و محیطی آنارشیک (فاقد نظم سلسله‌مراتبی مبتنی بر حکومت جهانی مرکزی) با هدف تأمین منفعت و اهداف ملی دولت‌ها ارزیابی می‌کند و بر آن است که نشان دهد با توجه به تضاد منافع و اهداف مزبور ازسویی و توزیع نابرابر قدرت میان واحدهای سیاسی ازسوی دیگر، شاهد حاکمیت نوعی قانون جنگل مبتنی بر اصول داروینیسیم در نظام بین‌الملل هستیم. در چنین وضعیتی، داروینیسیم بین‌الملل بر این نکته تصریح می‌کند که «قدرتمند، پیروز است»^۱ و «قدرت، حقیقت است»^۲.

1. Sauve Qui Peut.

2. might is right.

با این مقدمه، مقاله پیش رو در پی آن است که اولاً ضمن تشریح زیرساخت داروینستی اصل بقاء در رویکرد رئالیست‌ها در روابط بین‌الملل، با رویکردی اسلامی به نقد و ارزیابی آن اهتمام بورزد. ثانیاً، اصل بقاء را به‌عنوان یکی از روبناهای اصلی این زیرساخت، در چهارچوب منطق و نگاهی اسلامی بازنمایشی کند و نشان دهد که اصل اخیر، به‌مثابه یک دال مشترک میان رئالیسم و اندیشه سیاسی در اسلام، چه مدلول متفاوتی را در دل خود می‌پروراند؟ در واقع، اصل بقاء را می‌توان از این حیث، اشتراکی لفظی قلمداد کرد که در رویکرد رئالیسم و رویکرد اسلامی، به دو مدلول متفاوت ارجاع می‌دهند.

رویکرد مفهومی

نوآوری مفهوم «Deconstruction» بیشتر به ژاک دریدا نسبت داده می‌شود. هرچند این اصطلاح به‌طور شایع و رایج، در زبان فارسی به ساختارشکنی، ساختارزدایی، شالوده‌شکنی و بنیان‌فکنی ترجمه شده است، این مفهوم صرفاً نفی‌کننده و ساختارزدا نیست؛ بلکه در عین حال می‌خواهد ایجابی و اثباتی نیز باشد. دریدا در تشریح معنای شالوده‌شکنی تصریح می‌کند: «وقتی می‌گوییم بُن‌فکنی، مراد تخریب و ویران‌سازی یک ساختمان نیست؛ بلکه باید آن را به‌گونه‌ای پرسش درباره‌الگو و طرح معمارانه به شمار آورد.» (ضمیران، ۱۳۷۹: ۴۳). به‌هرحال، دغدغه اصلی دریدا نقد بنیادی متافیزیکی است. رویکرد متافیزیکی از نظر دریدا، ریشه در اعتقاد آن به یک منبع و مبدأ حقیقت ساده، بدون عیب، خالص و مستقل دارد که بر مبنای آن، امور فرعی و عَرَضی مشخص و معلوم می‌شوند (ملکشاهی، ۱۳۹۴: ۲۶). با این توضیح، به‌طور خلاصه، دریدا به اندیشه استعلایی تفکر غرب یا آنچه خود ذیل اصطلاح «متافیزیک حضور»،^۱ گرایشی متافیزیکی می‌داند، توجه بیش‌ازحد نشان می‌دهد. هدف وی در مقاله معروفش تحت عنوان «تمایز»^۲ در ۱۹۶۸ میلادی، آن است که نشان دهد ترسیم هرگونه تقابل و دوگانگی متضاد و سلسله‌مراتب (مانند دوگانگی و ثنویت بین

1 . metaphysics of presence.

2. Difference.

سفیدسیاه، غرب شرق، گفتارنوشتار، خوب بد، حضورغیاب، زن مرد، طبیعت فرهنگ، آشکارنهمان، او بژه سوژه، کالبدروح، معنی متن، درونی بیرونی، بودنمود، ذات روح، پر از تعارض میان مفاهیم بوده، اساساً ساختگی و مصنوع تفکر استعلایی مدرنیسم غربی است، که البته به نوبه خود می کوشد یکی از سویه های موجود در این دوگانگی ها را به نفع سوئیۀ دیگر، حذف یا طرد کند.

در این راستا، او می کوشد نشان دهد که «خارج از متن، چیزی وجود ندارد»؛ به این معنا که واقعیت ها در درون متن شکل می گیرند. تمایزها و سلسله مراتب های متعارض و متضاد، به تعبیر وی، ساخته و پرداخته متن هستند و بنابراین، نمی توان بدون لحاظ کردن وجود و هستی «حاشیه»، «دگر غیر»، «زن»، «سیاه»، «دیوانه»، «شرق» به گفت و گو و شناخت درباره هستی و وجود «متن»، «خودی»، «مرد»، «سفید»، «عاقل»، «غرب» که ساخته و پرداخته متن اند، پرداخت. به این ترتیب، دریدا با طرح و بسط مفهوم شالوده شکنی، بر آن است تا تفکر فلسفی خود بنیاد و استعلایی غرب را که بر استقلال و غیرارتباطی بودن^۱ موجودیت ها و هویت های اجتماعی تأکید دارد، به نقد بکشاند. او در این راستا، تقابل های دوقطبی و ثنویت ها/ تمایزات دوگانه را برملا می سازد و در حتمی و قطعی بودن رجحان یک طرف از این ثنویت ها بر طرف دیگر، تردید ایجاد کند (ضمیران، ۱۳۸۲: ۲۷۲). به این ترتیب، دریدا برای مبارزه با متافیزیک، که گاه از آن به «کلام محوری»^۲ یاد می کند، نگاه تردید آمیزش به تفکر متافیزیکی را طرح و بسط می دهد و می کوشد در مبانی آن، تشکیک کند. او در این زمینه با تکیه بر همان کلیدواژه «تمایز»، می کوشد «بی اعتباری ذاتی معنا» را نشان دهد (Mikics, 2009:2).

با بهره ای آزادانه از این ثنویت های مورد تأکید دریدا در رویکرد ساختار شکنی اش، می توان مدعی شد که در رویکرد رئالیستی به مفهوم یا اصل «بقاء» در روابط بین الملل، (به مثابه یک متن)، نوعی متافیزیک نهفته است که طی آن، بقاء در مقابل مرگ و میر جسمی و مادی معنا می یابد و این، نوعی دوراهی برای تنازع حیات را به دولت ها تحمیل می کند که

1 . irrelational.

2. Logocentrism.

چاره‌ای جز رقابت و حرکت به سوی نزاع و جنگ برای آنان باقی نمی‌گذارد. این در حالی است که در چهارچوب رویکرد و منطق اندیشه اسلام، حیات و مرگ به خودی خود اصالت ندارند و به تعبیر دریدا دارای جایگاه استعلایی (برتر) نیستند؛ بلکه مطابق تفکر حیات طیبه، آن زندگانی و حیاتی ارزشمند است که وسیله‌ای برای احقاق حق، بندگی خدا و حفظ و صیانت از ارزش‌های اسلامی-الهی باشد. به این ترتیب، حتی بقاء هم باید در خدمت چنین ارزش‌های والایی قرار بگیرد. همچنین این مقاله با وام‌گیری از روش بی‌اعتبارنگاری ذاتی معنا در نظریه دریدا، بر آن است تا از معنای ذاتی نهفته در رویکرد رئالیستی به مفهوم و اصل بقاء، به‌ویژه در روابط بین‌الملل، مرکزیت/اعتبارزدایی کند. بنابراین، کارکرد مثبت ساختارشنکی در اندیشه دریدا، این است که توان تفکر انتقادی را ارتقای می‌بخشد و ایدئولوژی‌های پنهان و تنیده در زبان (در اینجا زبان رئالیست‌ها در معرفی و تشریح مدلول برای دال بقاء) را که به‌نوبه خود، تعیین‌کننده تجربه انسان از هستی (نظام بین‌الملل) است، آشکار می‌سازد و از این روست که می‌تواند به‌مثابه ابزاری مناسب در اختیار رویکردهای انتقادی و ساخت‌شکنانه‌ای همچون رویکرد اسلامی به نظریه‌های مدرن بین‌المللی استفاده شوند. از منظر ساختارشنکانه، زبان (از جمله زبان به اصطلاح علمی درباره یک مفهوم مانند مفهوم بقاء در این مقاله)، برخلاف آنچه معمولاً می‌پنداریم، ابزار کاملاً اعتمادپذیری برای ایجاد ارتباط نیست، بلکه حوزه‌ای مبهم و دارای اهداف پنهان سیاسی است که ایدئولوژی‌ها از طریق آن، انسان را بدون آنکه خودآگاه باشد، برنامه‌ریزی می‌کنند (Tyson, 2006: 249).

مبنای داروینیستی اصل بقاء در روابط بین‌الملل

جرج کاتب می‌گوید که اگرچه داروینیسم اجتماعی اولیه در صورت اصلی خود، استثمار آشکار را تأیید و توجیه نمی‌کند، بعدها از نابرابری در جامعه به‌عنوان امری طبیعی (گریزناپذیر) دفاع می‌کند. همچنین داروینیسم اجتماعی جامعه را در بهترین وجه، مجموعه‌ای از افرادی می‌داند که در رقابت با یکدیگر، یا چیره می‌شوند یا شکست می‌خورند. به این ترتیب، داروینیسم اجتماعی در شکل متکامل شده خود، زندگی اجتماعی

را به مثابه عرصه کشمکش اجتناب‌ناپذیر و طبیعی میان گروه‌های انسانی تحلیل می‌کند؛ که چنین تحلیلی، زمینه را برای توجیه و تأیید همه شیوه‌های خشونت بیناگرایی در جامعه که احتمالاً شاخص‌ترین آن‌ها، استثمار امپریالیستی است، فراهم می‌آورد (Ketab, 2003: 298). پاول کروک بیان می‌دارد که مفاهیم داروینی، به‌عنوان ابزاری برای عادی‌سازی جنگ و امپریالیسم برساخته شده‌اند. این مفاهیم بر اساس منطق تکاملی، نوعی سلسله‌مراتب جبری را برای قدرت‌های نظامی و اقتصادی در رأس هرم قدرت بین‌المللی فرض می‌گیرند و به‌عنوان ادله‌ای که خشونت را به‌مثابه بخشی اجتناب‌ناپذیر از جهان وحشی توجیه می‌کنند، به کار می‌برند (Crook, 1994:25).

به‌هر تقدیر، برداشت مرسوم و معمول از تئوری‌های داروینی بر مدار مفاهیمی از قبیل تهاجم، رقابت فعال و نزاع خودخواهانه می‌چرخد. این برداشت، بر آن است تا «بقاء اصلح» به‌عنوان یک مفهوم زیست‌شناسانه در تئوری تکامل داروینی را در چهارچوب دستورالعملی اجتماعی و سیاسی تفسیر و معنا کند. چنان‌که گلداشتین نیز خاطر نشان می‌سازد که برداشت غالب دارونیست‌های اجتماعی از تفکر داروین، این بود که جنگ واقعی «طبیعی» و البته گریزناپذیر است؛ نظام اجتماعی و سیاسی بین‌المللی، نظامی سلسله‌مراتبی است؛ و نظام اقتصادی مبتنی بر نابرابری اقتصادی مبتنی بر اصول لسه‌فر را تجویز می‌کند. به‌طور خلاصه و در جمع‌بندی این بخش می‌توان تصریح کرد که قانون حاکم بر رفتار انسان در منطق داروینیستی، همان قوانین حاکم بر رفتار حیوانات در طبیعت است که شامل سه اصل قانون انتخاب طبیعی^۱، بقاء اصلح^۲ و تنازع بقاء^۳ دائم می‌شود. اسپنسر، این اصول و قواعد را رفته‌رفته به اجتماع انسانی نیز تعمیم داد (Spencer, 1964: 307). به این معنا که همان رفتار رقابت‌آمیز و خودخواهانه در حوزه طبیعت، در قالب رقابت برای کسب قدرت و ثروت نیز ظهور و بروز عینی پیدا می‌کند.

1. Natural Selection.

2. Survival of Fittest.

3. Struggle for Survival.

این شاخه از تئوری تکاملی، الهام‌بخش برخی اندیشمندان روابط بین‌الملل در روند بازنگرگی در مباحث رئالیست‌های کلاسیک درباره سرشت انسان بوده است. برای نمونه، تایر با اعتقاد به تأثیر تئوری تکاملی بر غنای تئوری رئالیستی روابط بین‌الملل، از نوعی رئالیسم کلاسیک احیاشده حمایت می‌کند که برخلاف واقع‌گرایان ساختاری همانند کنت والتز، برای تئوریزه کردن جبریت ساختاری آنارشی جهان، اهمیتی قائل نیست و در عوض، همچنان به اثرگذاری تعیین‌کننده «نهاد بشر» در سیاست بین‌الملل معتقد است. تایر تصریح می‌کند که طبیعت در انتخاب خود، از افراد خودخواه در مقابل افراد نوع‌دوست حمایت می‌کند و به‌طور طبیعی آن را برای بقاء بر می‌گزیند. وی با الگو قرار دادن تئوری تکاملی، یادآوری می‌کند که در چهارچوب ادبیات بیولوژیکی، یک عضو از اعضای جامعه بشری، زمانی نسبتاً برای زیست اجتماعی «آماده» است که در مقایسه با دیگر اعضای همان جامعه، بهتر و بیشتر قادر به تأمین بقاء و بازتولید خود باشد.

به‌باور تایر، این موضوع اهمیت مفهوم «بقاء اصلح» را در حوزه اجتماعی خاطرنشان می‌سازد. به‌تعبیر تایر: «در یک محیط خصومت‌آمیز، جایی که منابع محدود و بنابراین تأمین بقاء پر مخاطره است، موجودات اجتماعی نوعاً به دنبال تأمین نیازهای فیزیولوژیکی خود از قبیل غذا، سرپناه و... هستند و از این‌رو، بیش از آنکه دغدغه کمک به دیگران را داشته باشند، درصدد تأمین منافع و نیازهای خود هستند.» در واقع، به باور او، در وضعیتی که بقاء در یک جهان پر مخاصمه، نوعی ترس از طردشدگی یک گروه و اراده برای صیانت و حمایت از یک گروه دیگر را به دنبال می‌آورد، انطباق با قاعده سلسله‌مراتب قدرت از کشمکش‌ها می‌کاهد و به همزیستی میان جوامع در عین تضاد منافع آن‌ها منتهی می‌شود (Thayer, 2000: 131). براین اساس، علم زیست‌شناسی تکاملی (بیولوژیک) برای احیای پروژه رئالیستی مطرح می‌شود. در این زمینه، چنان‌که گفته شد، گزاره‌هایی از قبیل «بقاء اقویا»، «بقای اصلح»، «دوراهی کشتن کشته شدن» یا «دوراهی خوردن خورده شدن» یا این گزاره که «حق با کسی است که زورمند است»،^۱ از گزاره‌های برگرفته از تئوری تکاملی داروین میان رئالیست‌های بیولوژیک است.

نکته اساسی در تشریح مبنای انسان‌شناختی داروینیسیم در حوزه سیاست بین‌الملل، چنین است که در موقعیتی که بقاء در یک جهان پرمخاصمه، نوعی ترس از طردشدگی یک گروه و اراده برای صیانت و حمایت از یک گروه دیگر را به دنبال می‌آورد، انطباق ضعفا (انسان‌ها و دولت‌های ضعیف‌تر) با قاعده سلسله‌مراتب قدرت از کشمکش‌ها می‌کاهد و به همزیستی میان جوامع در عین تضاد منافع آن‌ها منتهی می‌شود. با این توضیح، حتی برداشت مذهبی رئالیست‌های سنتی از انسان، که در قالب مفاهیمی مانند از «انسان عاصی»، «انسان هبوط یافته» و دیگر برداشت‌های منفی پدید می‌آید، کنار گذاشته می‌شود و در عوض، با رویکرد علوم طبیعی، به‌ویژه علم زیست‌شناسی، خصوصاً نظریه تکاملی بدیلتی و ذات شریر انسان و تأثیر آن بر روابط اجتماعی و بین‌المللی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. در این راستا، برخی با الهام از تئوری «ژن خودخواه» ریچارد داوکینز، بر آن هستند که مبنایی علمی براساس آموزه‌های علم ژنتیک و در چهارچوب زیست‌شناسی اجتماعی، برای تبیین مسئله خودخواهی اجتماعی و سیاسی انسان طرح‌ریزی کنند (Thayer, 2000: 132).

برای نمونه، انسانی که ماکیاولی، هابز و لاک به تصویر می‌کشند، از نظر روابط اجتماعی در چهارچوب اندیشه تنازع بقاء و داروینیسیم اجتماعی جای می‌گیرد. در این تلقی، «ترس و حسادت» بنیان روابط اجتماعی است؛ ترس از حذف و نابودی، که نوعی رابطه «گرگ‌گونه» را مطرح می‌کند و حسادت به موقعیت و جایگاه برتر دیگران، که همواره فرد را به سوی تنازع و جدایی دائم سوق می‌دهد (قوم، ۱۳۸۶: ۷۹-۸۵). البته مبنای انسان‌شناختی داروینیسیم، قابل مقایسه با رویکرد فردریش نیچه آلمانی به انسان (معروف به «مکتب قدرت») است. در چهارچوب این مکتب، انسانی کامل است که منحصراً مقتدر باشد (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۰۸). در واقع، مکتب انسان‌شناختی قدرت، همان پایه انسان‌شناسانه داروینیسیم است که انسان قدرتمند و زورگور را برای پیگیری اهداف و منافعش، صاحب حق و مشروعیت می‌داند؛ آن‌گونه که شهید مطهری تصریح می‌کند:

این حرف‌ها که اساساً انسان کامل مساوی است با انسان قدرتمند و زورمند، پایه‌اش روی همان اصل تنازع بقاست که در فلسفه داروین روی آن تکیه کرده و گفته‌اند که حیات، تنازع بقاست و حیوانات، همیشه در حال تنازع بقاء هستند. می‌گوییم اگر حیوانات غیرانسان هم این‌چنین هستند، ما نمی‌توانیم انسان را در این جهت، هم‌ردیف حیوانات بدانیم و بگوییم حیات انسان هم جز جنگ برای بقاء نیست. آخر، معنا این حرف این است که تعاون بقاء چیزی نیست. پس این صمیمیت‌ها، وحدت‌ها، تعاون‌ها، همکاری‌ها و محبت‌ها در میان افراد بشر چیست؟ در نظر این‌ها اصل، تنازع است و تعاون، مولود تنازع است (همان: ۱۱۲-۱۱۳).

این مبنای قدرت‌محور انسان‌شناختی داروینیسم در نظام بین‌الملل، ریشه در تفکر برخی رئالیست‌های کلاسیک همچون رینهلود نیبور، نیکولا ماکیاولی، توماس هابز و برخی رئالیست‌های نوکلاسیک مانند هانس. جی. مورگنتا دارد. برای نمونه، نیبور تصریح می‌کند: «ریشه اصلی منازعات اجتماعی و بی‌عدالتی‌ها در نادانی و حماقت انسان‌ها، قابل پیگیری است» (Niebuhr, 1960: 23). در واقع، به عقیده نیبور طبیعت دولت‌ها بازتابنده سرشت ذاتی گروه‌های اجتماعی انسانی است. وی معتقد است که دینامیک اجتماعی در رفتار میان گروه‌های انسانی، به برد عده‌ای و باخت عده‌ای دیگر بستگی دارد و از این‌روست که «ستیز میان بازیگران ملی، نه به‌عنوان یک ویژگی گذرا بلکه به‌عنوان یک خصیصه ماندگار در روابط آن‌ها با یکدیگر پا برجا باقی می‌ماند.» (همان: ۳). به‌طور خلاصه، رئالیسم مسیحی نیبور، مفهوم «کشمکش ابدی» میان انسان‌ها را با ایجاد پیوند وثیق میان آن و ایده «نخستین گناه» خود، تقویت می‌کند. ماکیاولی نیز البته، کمتر به‌صورت قاعده‌مند و بیشتر به‌صورت پراکنده، به موضوع سرشت انسان می‌پردازد. برای نمونه، وی در یکی از اشعارش انسان را موجودی «سیری‌ناپذیر، خودبین، حيله‌گر، بی‌ثبات» و مهم‌تر از همه، «کینه‌جو، شرور، خشن و وحشی» توصیف می‌کند (Machiavelli, 1965: 736). به‌طور خلاصه، فرض بر «بد بودن»

انسان‌ها و تبعیت آن‌ها از تمایلات و اغراض بد، در هر فرصتی که بیابند، یکی از درون‌مایه‌های ثابت گفتارهاست (ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۴۶). در چنین فضایی است که ازدیدگاه او انجام دادن کار نیک، اجبار و ضرورت است و مردمان، چنانچه آزاد شوند، به هرج و مرج و بی‌نظمی روی می‌آورند. از این رو، حیات و بقاء شه‌ریار را در گرو اندیشهٔ جنگ و افزایش قدرت نظامی، به‌عنوان والاترین هنر می‌داند (همان: ۹۹).

هابز نیز سه سبب اصلی را در تحلیل علل ستیز و منازعه میان انسان‌ها مؤثر می‌داند که شامل عنصر رقابت،^۱ عنصر ترس^۲ و عنصر شهرت یا همان جاه‌طلبی^۳ می‌شود (هابز، ۱۳۸۰: ۱۵۷). در دیدگاه هابز، علتِ اولِ آدمیان را برای کسب سود، علتِ دومِ برای کسب امنیت و علتِ سومِ برای کسب اعتبار و شهرت، به تعدی و می‌داند (همان: ۱۵۸). این رویکرد هابزی روابط بین‌الملل دربارهٔ ریشه‌های سه‌گانهٔ منازعه و جنگ، تقریباً به‌طور مستقیم قابل مقایسه با سه علتی است که توسیدید، دانشمند آتنی، در تحلیل علل جنگ میان اسپارت‌ها و آتنی‌ها در جنگ‌های پلوپونز نوشته است. او نیز به سه عامل ترس،^۴ منفعت‌طلبی^۵ شخصی و جاه‌طلبی^۶ اشاره می‌کند (Tusidid, 1972: 87). به‌طور خلاصه، به عقیدهٔ هابز، رفتار انسان‌ها تماماً متأثر از امیال و غرایز آن‌ها و به‌عبارت دقیق‌تر، سرشت خودخواهانه، منیت و خودمحوری آن‌ها و در واقع، متأثر از میل سیری‌ناپذیری آن‌ها برای قدرت است که «تنها در صورت مرگ پایان می‌پذیرد» (هابز، ۱۳۸۰: ۱۳۸).

تأملی اسلامی در مبانی داروینیستی رئالیسم

در چهارچوب منطق داروینیسم اجتماعی، همان‌گونه‌که گفته شد، پیش شرطِ بقاء عبارت است از قدرتمندتر و ثروتمندتر شدن برای حذف دیگر رقبا از صحنهٔ زندگی اجتماعی؛ زیرا

1 . competition.
2 . diffidence.
3 . glory.
4 . fear.
5 . self-interest.
6 . honor.

در غیر این صورت، انسان‌های دیگری که آن‌ها هم ذاتاً منفعت طلب و لذت جو هستند، او را حذف خواهند کرد (وارنوک، ۱۳۸۰: ۶۵). بازتولید برخی انگاره‌های رئالیستی بدبینانه درباره انسان، مثلاً تصور و ترسیم انسان به مثابه گرگی که به دنبال دریدن هم‌نوعش است و در قالب جمله «انسان، گرگ انسان است» (عالم، ۱۳۸۳: ۲۴۰) متبلور می‌شود، از نتایج عملی اعتقاد به منطق و سیستم فکری داروینیستی است. همچنین حاکمیت منطق تسلط اقویا بر ضعفا در برخی تحولات تلخ بین‌المللی همچون جنگ‌های جهانی، به‌ویژه جنگ دوم جهانی، اعطای حق و تو به اعضای شورای امنیت؛ منطق سرمایه‌داری توسعه‌گرا به‌عنوان ریشه صورت‌بندی استعمار قدیم و جدید (پیرمادی، ۱۳۹۳: ۱۲۶)، از نتایج عملی سیاسی و بین‌المللی استقرار منطق داروینیستی در نظام بین‌المللی، خصوصاً در چهارچوب رویکرد رئالیستی (خاصه رئالیسم کلاسیک بیولوژیک) است. با این توضیح، ارائه هرگونه نقدهای به‌طور عام و طرح نقد اسلامی به‌طور خاص، لاجرم با یکی از این پایه‌های فکری، تضاد محتوایی پیدا می‌کند که در ادامه، به بخشی از آن‌ها اشاره خواهد شد.

۱. **نقد کمبود منابع به‌عنوان ریشه تنازع:** براساس نظریه تکامل داروین، کمک به ممنوع ضعیف، ضدارزش تلقی می‌شود؛ تاجایی که وی کمک به ضعیف را برای نسل بشر، امری مخرب و غیرسازنده می‌داند؛ زیرا اعتقاد دارد که مساعدت ضعیف، به‌منزله کمک به کُند شدن فرایند محو و حذف ضعیف است (Darwin, 1902: 180). بنابراین، براساس نظر داروین، رقابت در تکامل انواع، مسئله‌ای بنیادین و تعیین‌کننده تلقی می‌شود. نکته مهم در تعلیل چنین تنازع و رقابتی، برجسته کردن میل ذاتی موجودات به زاد و ولد ازسویی و منابع محدود زیستی و تأمین نیازهای نامحدود آنان ازسوی دیگر است. در این دیدگاه، ریشه تنازع محدودیت محیط و نابرابری منابع محیط با نیاز زیستی موجودات است که منشأ یک تنازع زیستی می‌شود. در اینجا آن عاملی که فعال‌مایشاء و تعیین‌کننده معرفی می‌شود، طبیعت و محیط است و از همین جاست که ایده انتخاب طبیعی داروین به‌عنوان یک جزء ضروری در نظریه تکامل، متولد می‌شود. درواقع، انتخاب طبیعی یعنی اینکه در هر تنازع زیستی، محیط برنده را تعیین می‌کند. بنابراین، تغییرات در انواع، ایده رقابت و ایده انتخاب

طبیعی، سه جزء مشاهده از ارکان نظریه تکامل هستند (مهدوی آزادبنی، ۱۳۹۰: ۹۲). به این ترتیب، از منظر داروین این طبیعت و محدودیت‌های محیطی است که جنگ و نزاع را برای ماندن و بقاء تحمیل می‌کند. در اینجاست که اخلاق و نوع دوستی تحت شرایط تحمیلی از محیط، لاجرم به کناری گذاشته می‌شود و راهی برای پیوند میان گزاره‌های اخلاقی و دینی با زیست اجتماعی-سیاسی و بین‌المللی باقی نمی‌ماند.

ایده رقابت انواع موجودات با یکدیگر و در نتیجه نزاع و ستیز آن‌ها برای بقاء، ناشی از اثرپذیری وی از ایده «کمبود منابع زیستی» مالتوس باشد؛ زیرا مالتوس بود که قبل از داروین، مسئله نبود تناسب میان جمعیت و منابع زیستی (جمعیت زیاد نسبت به منابع زیستی محدود) را مطرح کرد و بر آن بود که کمبود این منابع با توجه به افزایش جمعیت و بالتبع، افزایش نیازهای آن، به اصل رقابت و نهایتاً نزاع و جنگ برای زنده ماندن منتهی می‌شود (vaknim, 2005: 5). با این توضیح، نقد اساسی و جدی به مبانی داروینیستی رئالیسم در روابط بین‌الملل و سیاست خارجی، می‌تواند از منظر ایجاد تردید و تشکیک در ایده یا نظریه محدودیت‌های منابع زیستی مالتوس باشد. در واقع، می‌توانیم نادرستی این مفروض اساسی را از نگاه قرآن کریم اثبات کنیم و تا حدود زیادی پایه‌های دترمینیستی تحمیل نزاع برای بقاء به نوع بشر را با تردید جدی روبه‌رو سازیم. در این باره به نظر می‌رسد با دو گونه از آیات قرآن روبه‌رو هستیم: دسته اول، آیاتی که اصولاً کمبود منابع محیطی را رد می‌کنند، بر وسعت و گشایش آن تأکید می‌ورزند (هود: ۶) و در عوض، رفتار نادرست خود انسان (و نه محیط درباره‌ی) را منشأ فساد و مشکلات می‌دانند (روم: ۴۱)^۲ که البته این رفتار سوء، خود عامل قطع نعمات نیز معرفی می‌شود (انعام: ۶)^۳؛ همان‌گونه که پیشه کردن تقوا و توکل به خدا

۱. «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا. كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (هود: ۶)؛ هیچ جنبه‌ای نیست مگر آنکه روزی او به عهده خداوند است...»

۲. «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (روم: ۴۱)؛ فساد و تباهی در دریا و خشکی به وسیله رفتار انسان‌ها آشکار گشت...»

۳. «أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِمَّنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ قَدْرًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَوْمًا آخَرِينَ.»

(طلاق: ۲-۳؛ اعراف: ۹۶)؛^۱ و همین‌طور استغفار (هود: ۳ و ۵۲؛ نوح: ۱۰-۱۲)؛^۲ عامل افتتاح درهای خزانة نعمت و رزق خداوند به‌سوی انسان‌ها بیان شده است.

دسته دوم آیاتی که با وجود پذیرش ضمنی برخی کمبودهای مادی محیطی، این مسئله را درمقابل اراده خداوند برای تمتع بشریت، ناچیز می‌پندارند. برای نمونه، آیه سی‌ویکم از سوره اسراء اشاره به همین مضمون توحیدی دارد: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا؛ فرزندان خود را از بیم تگ‌دستی نکشید. این ما هستیم که آنان و شما را روزی می‌دهیم. یقیناً کشتن آنان گناهی است بزرگ.» در این آیه، محیط صرفاً ظرف فیزیکی نزاع و نه ریشه و منشأ جزمی تنازع برای بقاء معرفی شده است. در عوض، تصور نادرست نوع بشر از منابع زیستی عامل جنگ و نزاع معرفی گردیده است و نه خود منابع؛ چنان‌که در این آیه شریفه نیز «ترس» از فقر و گرسنگی، عامل قتل فرزند معرفی می‌شود و نه وجود عینی و واقعی کمبود و خود فقر.

در مجموع، در تصویر و ترسیم قرآنی از محیط، تنازع بقاء معلول و محصول محدودیت منابع در محیط (آن‌گونه‌که رویکرد مالتوس و داروین مدعی است) نیست؛ زیرا محیط

۱. «...وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» (طلاق: ۲)؛ و هر کس از خدا پروا کند [خدا] برای او راه بیرون‌شدنی قرار می‌دهد.؛ «وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق: ۳)؛ و از جایی که حسابش را نمی‌کند، به او روزی می‌رساند و هر کس به خدا اعتماد کند؛ او برای وی بس است، خدا فرمانش را به انجام‌رساننده است؛ به راستی خدا برای هر چیزی اندازه‌ای مقرر کرده است.»

«وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» (اعراف: ۹۶)؛ و اگر مردم آن شهرها که به عذاب گرفتار شدند، ایمان آورده و تقوا پیشه کرده بودند، به‌یقین از آسمان و زمین برکت‌هایی بر آنان می‌گشودیم، ولی پیامبران و آیات ما را دروغ انگاشتند. ما نیز آنان را به عذابی که نمود گناهانشان بود، گرفتار ساختیم.»

۲. «وَأَن اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَ يُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ» (هود: ۳)؛ و اینکه از پروردگارتان آمرزش بخواهید، سپس به درگاه او توبه کنید؛ [تا اینکه] شما را با بهره‌مندی نیکویی تا زمانی معین بهره‌مند سازد و به هر شایسته نعمتی از کرم خود عطا کند. «وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَ يَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ وَ لَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ» (هود: ۵۲)؛ و ای قوم من از پروردگارتان آمرزش بخواهید، سپس به درگاه او توبه کنید؛ [تا] از آسمان بر شما بارش فراوان فرستد و نیرویی بر نیروی شما بیفزاید و تبهکارانه روی بر مگردانید.»

از زبان حضرت نوح علیه السلام خطاب به مردم مجرم و گناهکار زمانه: «استغفروا ربکم إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَ يُمِدِّدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَنِينَ وَ يُجْعَلْ لَكُمْ جَنَابٍ وَ يُجْعَلْ لَكُمْ أَنهَارًا» (نوح: ۱۰-۱۲)؛ از پروردگار خود آمرزش بخواهید که او بسیار آموزنده است؛ تا باران‌های مفید و پربرکت را از آسمان بر شما پیوسته دارد و شما را با مال بسیار و فرزندان متعدد یاری رساند و باغ‌های خرم و نهرهای جاری به شما عطا فرماید.»

به اندازه کافی حاوی خزانه رزق موجودات است. در چنین رویکردی، این انسان است که با نوع نگرش و رفتارهای خاصش نقش مستقیم در وقوع تنازع زیستی دارد (مهدوی آزادبنی، ۱۳۹۰: ۹۵-۹۶)؛ که البته این نقش او نیز می‌تواند تغییر یابد و هیچ جبر و جزمیت در این موضوع، مطرح نیست؛ زیرا انسان، عاقل و صاحب‌اختیار برگزیده شده است و می‌تواند خود و اندیشه‌اش را مطابق آموزه‌های توحیدی و الهی تغییر دهد و در مقام و کسوت صالحین بدون نگرانی و ترس برای بقاء، زمین خدا را به ارث ببرد: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ (انبیا: ۱۰۵)؛ و ما بعد از تورات در زبور (داود) نوشتیم که البته بندگان نیکوکار من، ملک زمین را وارث و متصرف خواهند شد.»

۲. تشکیک در معنای بیولوژیک بقاء و مرگ (مفهوم اسلامی حیات طیبه): از اشکالات جدی و قابل طرح به پایه داروینستی، اصل بقاء آن است که مرگ و زندگی را در معنای ماتریالیستی آن خلاصه کرده. این در حالی است که از مجموع تعبیر قرآن می‌توان بر بُعد عقلانی (غیربیولوژیکی) انسان، به مثابه محور حیات و مرگ خلقت، تأکید و تصریح کرد. در واقع، در چهارچوب رویکرد و تفکر اسلامی، ارزش واقعی ذاتی انسان در همین بُعد غیربیولوژیک و غیرمادی، مکتوم و مستتر است و آنچه بقاء حقیقی معرفی می‌شود، حیات طیبه؛ و در مقابل، آنچه به مثابه مرگ واقعی ترسیم و تصویر می‌شود، محرومیت از چنین حیات پاکیزه‌ای است. با این وصف، در فرهنگ و تفکر قرآن در مسیر و در چهارچوب معرفی و بیان خصوصیات انسان کامل، نه از حیات حیوانی سخنی به میان می‌آید و نه از قدرت نطق (به عنوان وجه تمایز انسان از دیگر موجودات در رویکرد منطقیون). در عوض، به تعبیر آیت الله جوادی آملی، «آنچه به عنوان جنس و فصل انسان از قرآن به دست می‌آید، تعبیر حیّ متألّه است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۵).

فصل ممیّز انسان در فرهنگ قرآن، ناشی از «تألّه» او، یعنی خداخواهی مسبوق به خداشناسی وی و ذوب او در جریان الهیّت است. بنابراین، برخلاف تعریف منطقی، تمایز انسان از دیگر جانداران در سخنگویی ظاهری او خلاصه نمی‌شود. از قرآن کریم، چنین استنباط می‌شود که خدای انسان آفرین، آدمی را فطرتاً حیّ متألّه آفریده است. چون این

ساختارِ ملکوتی، مشتمل بر بهترین ماده و زیباترین صورت است، نه بدون جایگزین تغییر می‌یابد تا به امحا و نابودی منتهی شود و نه با جایگزین، متفاوت می‌شود تا سخن از تبدیل به میان آید (همان: ۱۷).

قرآن در پرتو این نگرش به حیات انسان، مردگانی را که مرگشان حیات‌بخش و دارای آثار حیات انسانی است، همچون کشته‌شدگان در راه خدا، زنده می‌داند (بقره: ۱۵۴؛ آل‌عمران: ۱۶۹) و در مقابل، زندگانی‌ای را که هیچ‌یک از آثار حیات انسانی در آن‌ها تجلی ندارد، در شمار مردگان قلمداد می‌کند (نمل: ۸۰؛ روم: ۵۲). به این ترتیب، چنین مرتبه‌ای از حیات - که صاحب آن، ادارک و شعور فطری خویش را حفظ کرده و چشم و گوش و عقل خود را به کار برده و در پرتو برخورداری از فطرت خدادی، زمینه پرواپیشگی و دوری از زشتی و گناه و همچنین احساس خوبی و بدی و خیر و شر را در ضمیر خود تقویت و بالنده کرده است - قطعاً برتر از حیات زیستی و حیوانی است (رفیعی، ۱۳۸۴: ۱۴-۱۵). بنابراین، ازدیدگاه اسلامی، «بقاء» مفهومی فراتر از تلاش برای زنده ماندن بیولوژیک (جسمی) و فراتر از ازیاد قدرت جسمی به‌منظور ماندن، به خود می‌گیرد. در این راستا قابل فهم است که در صورت ضرورت، حتی فدا کردن خود، برای بقاء ارزش‌ها، وجوب و تعیین پیدا می‌کند. و درواقع، احیا و زنده نگهداشتن ارزش‌ها، فراتر از بقاء انسان‌ها و دولت‌ها معنا و مفهوم می‌شود. براساس این آموزه، هرچیزی در راه حفظ اساس اسلام و ارزش‌های آن، باید قربانی شود و امری مهم‌تر از آن در سپهر احکام و تکالیف دینی، قابل تصور نیست (جعفری‌شاه، ۱۳۸۹: ۷۷).

۳. تشکیک در مبانی انسان‌شناختی رویکرد داروینی: از انتقادهای قابل طرح درباره مبانی رئالیستی بقا عبارت است از ساده‌انگاری و کلی‌گویی این رویکرد که همه ابعاد زندگی سیاسی را در قالب قدرت خلاصه و محدود می‌کند و درواقع، دیگر علل و عوامل مؤثر در سیاست را از قلم می‌اندازد. به‌دیگر سخن، از آنجاکه رهیافت واقع‌گرایی به روابط بین‌الملل، براساس مبانی فلسفی مادی و طبیعی صورت‌بندی شده، نظام بین‌الملل را عرصه تنازع بقاء و حکومت اقویا می‌داند که در آن، اصالت با قدرت است و قدرت‌های ضعیف، محکوم به انقیاد یا نابودی هستند. روایی و اصالت قدرت در منطق رئالیستی، آن‌قدر مورد تأکید قرار می‌گیرد که

قدرت بر مفهوم متعالی ای مانند عدالت ترجیح داده می شود و در واقع، در رهیافت واقع گرایی، جایی برای عدالت و برابری باقی نمی ماند. با این مقدمه، پرسشی که می توان مطابق رویکرد و منطق اسلام درباره انسان تأیید و تحسین قدرتمندی انسان یا ضعیف بودن و ضعیف ماندنش، مطرح کرد، این است که آیا اسلام «قدرت» را مدح کرده یا نکوهیده است؟

آن گونه که مطهری تصریح می کند، در اسلام قوت و قدرت ستایش شده است؛ یعنی اسلام آن را یک ارزش برای انسان می شناسد. البته نکته درخور تأمل و وجه متمیزه اسلام از مکتب قدرت نیچه ای و مبنای داروینیسیم اجتماعی، این است که اسلام قدرت و توانایی را یک ارزش از ارزش های انسانی در کنار چندین ارزش دیگر می داند که در مجموع همه این ارزش ها در کنار یکدیگر، انسان کامل اسلام را تشکیل می دهد. در تحلیل نهایی، فرق مکتب نیچه و مکتب اسلام در این است که در مکتب نیچه، انسانیت یک ارزش بیشتر ندارد و آن عبارت از توانایی و قدرت است، پس همه ارزش های دیگر در خدمت این ارزش قرار می گیرند. در چنین موقعیتی در اسلام، قدرت یک ارزش از مجموعه چندین ارزش متعالی در انسان است (مطهری، ۱۳۸۳: ۲۳۹-۲۴۰). به این ترتیب، با مشاهده آیاتی مانند آیات ۱۲ سوره مریم؛ ۱۴۶ سوره آل عمران؛ ۴ سوره صف؛ ۳ سوره فتح؛ ۴ سوره انفال؛ و ۱۹۰ سوره بقره^۶ می توان این مدعا را مطرح کرد که در اسلام، قدرت و توانمندی انسان ها صرفاً تا آنجایی ارزشی ممدوح است که بتواند عزت انسان را تأمین و تضمین کند و از خواری و ذلالت او جلوگیری کند.

۴. تعاون بقاء به جای تنازع بقاء: از نقاط نقدبرانگیز در مبنای داروینستی اصل بقاء،

تأکید آن بر بُعد تنازع آمیز بقاست که حتی برخی، این مسئله را به آیاتی از قرآن کریم (رعد:

۱. «يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ».

۲. «وَكُلِّينَ مِنْ نَبِيِّ قَاتِلٍ مَعَهُ رَبِّيونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ».

۳. «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُورٌ».

۴. «مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللَّهِ وَالَّذِيْنَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ».

۵. «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْْلِ تُزْهِقُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ».

۶. «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا. إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ».

۱۷؛ حج: ۳۹ - ۴۰؛ بقره: ۲۵۱) هم مستند می‌سازند. در مورد دو آیه مورد بحث در سوره‌های رعد و حج، به تعبیر آیت‌الله طباطبایی، اگرچه اشاره‌ای به تنازع طرف‌داران حق و باطل و پیروزی پیروان حق شده است، این پیشرفت از نظر نیرومندتر و مجهزتر بودن تابعین و لوازم حق نیست (آن‌طور که اصل تنازع و انتخاب اصلح اقتضا می‌کند)؛ بلکه از حیث تأیید و نصرت الهی است. برای نمونه، در آیه ۱۷ سوره رعد، بر این نکته اساسی تأکید و تصریح شده است که حق، همیشه پایدار و برقرار می‌ماند و باطل از میان می‌رود و دوام و بقاء ندارد، اعم از اینکه تنازعی میان این دو به وقوع پیوندد یا خیر. اتفاقاً در مثالی که در مورد آیه ذکر شده است (مثال سیل و کف‌ها و بقای سیل)، هیچ‌گونه تنازعی وجود ندارد و اساس آن مثال بر بقاء حق و فناء باطل است؛ کف‌های بی‌مصرف و باطل رفته‌رفته از میان می‌روند و بقای سیل (خاک‌های پر استعدادی که از خود باقی می‌گذارد و انواع نباتات در آن نمو می‌کند) باقی می‌مانند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۱). از طرفی، در آیات ۳۹ و ۴۰ سوره حج نیز، بحث از دسته‌ای از طرف‌داران حق شده است که از حیث قوای مادی ضعیف‌تر و ناتوان‌ترند که نشان می‌دهد این آیات دلالتی بر اصل تنازع و انتخاب اصلح ندارند (همان). در مورد آیه ۲۵۱ سوره بقره نیز، می‌فرماید «خداوند به وسیله عده‌ای از عده دیگری جلوگیری می‌کند؛ تا فساد زمین را فرا نگیرد. این همان روح اجتماع تعاونی است که ملازم با حفظ کثرت و بقاء اجتماع است؛ نمی‌گوید: خداوند عده‌ای را به وسیله عده دیگری نابود می‌کند که معنی تنازع بقاء و مستلزم باقی ماندن یک صنف و از بین رفتن دیگری و به هم خوردن کثرت و اجتماع باشد» (همان: ۱۲).

به این ترتیب، آیات مزبور هیچ‌گونه دلالتی بر این دو اصل ندارند؛ زیرا می‌تواند در عالم طبیعت، انواع بسیاری از حیوانات و نباتات پست‌تر را پی‌جست که با وجود انواع قوی‌تر آن، موجودیت خود را حفظ کرده‌اند. همچنین انواع بسیاری از گیاهان و حیوانات وحشی به واسطه تربیت انسان، به انواع عالی‌تری تبدیل شده‌اند (همان: ۸). بنابراین، از دیدگاه مفسران قرآن از آنجاکه جنگ، مخالف با «فطرت سلیم انسانی» و معارض با «قانون نظام هستی» است، هرگونه استناد به اصل تنازع بقاء به منظور دوام جامعه و «انتخاب اصلح» بسیار

متزلزل به نظر می‌رسد و هیچ‌گونه توجیه عقلی و نقلی در این خصوص وجود ندارد؛ زیرا، اساس زندگی انسان، تعاون بقاست و نه تنازع بقاء (مکارم شیرازی، ۱۳۶۲: ۱۰). انسان‌ها باید بر اساس اصل تعاون، زندگی اجتماعی خود را سامان دهند و به تکامل برسند.

۵. جواز دفاع برای بقاء در اسلام: همه قوانینی که خداوند و بشر وضع کرده‌اند، به اشخاص یا جماعتی که امنیت خود را در خطر می‌بینند، اجازه می‌دهد تا برای دفاع از خویشتن، از هرگونه اقدام منطقی و متناسب برای حفظ موجودیت دریغ نورزند. اصولاً دستور اسلام بر اساس آیه ۶۰ سوره انفال به تجهیز و تقویت نیروی نظامی و کسب اقتدار، برای تقابل با ناامنی‌هاست. محتوای این آیه، آن است که در برابر دشمنان، هراندازه توانایی دارید، از نیرو و قدرت آماده سازید؛ اما این امر برای تهدید جهان به انواع سلاح‌های مخرب و ویرانگر و تصاحب سرزمین‌ها و اموال دیگران و استعمار آن‌ها نیست؛ بلکه هدف تأمین امنیت است. البته تحقق حکومت ایدئال جهانی اسلام، هدف نهایی است؛ زیرا، در سایه این حکومت است که امنیت فراگیر در تمام عالم ایجاد خواهد شد (باقرزاده، ۱۳۹۱: ۷۴-۷۵).

به این ترتیب، از اهداف اساسی و اصولی اسلام، تأمین امنیت جامع و فراگیر بین‌المللی برای انسان‌هاست؛ زیرا امنیت، به مثابه پیش شرط پیشرفت و کمال جوامع انسانی، صرفاً در سایه مبارزه در مقابل دشمنانی تأمین و تضمین می‌شود که از حق‌گریزان‌اند. بنابراین، جنگ در اسلام زمانی تشریع و ابلاغ گردیده است که از مسلمانان سلب امنیت شده باشد؛ و در این راستا صرفاً به کسانی اجازه جنگ داده شده که به آن‌ها ستم شده است (حج: ۳۹-۴۱). می‌توان ادعا کرد که از میان ۲۶۰ آیه جهادی که در قرآن وارد شده، آیه‌ای جواز آغاز و ابتکار حمله را به مسلمانان نداده است (ازغندی و روشندل، ۱۳۸۸: ۴۸-۴۹). با این وجود، از محدود آیاتی که جواز جنگ برای بقاء بر اساس آن استنتاج می‌شود، آیه چهلیم سوره حج است. شهید مطهری در مخالفت با تفاسیری که این آیه را جوازی به منظور جنگ برای بقاء مفروض گرفته‌اند، تصریح می‌کند:

این‌ها این آیه قرآن را اشتباه فهمیده‌اند. این آیه در قرآن، مسئله دفاع را طرح می‌کند و در مقابل مسیحیت حرف می‌زند. قرآن در جواب آن پاپ یا کشیش مسیحی که می‌گوید جنگ مطلقاً محکوم است و ما «صلح کل» هستیم، می‌گوید: جنگ محکوم است، اما جنگی که تجاوز باشد، نه جنگی که دفاع از حق و حقیقت است. بنابراین، مانعی ندارد که انسان به مرحله‌ای از کمال و تربیت برسد که اساساً متجاوزی وجود نداشته باشد، جنگ مشروعی هم وجود نداشته باشد. بنابراین، اینکه می‌گویند زندگی تنازع بقاست به این معنا که لازمه زندگی، جنگ و تنازع است، حرف درستی نیست (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۱۱).

به این ترتیب، اسلام مطابق معنای آیه ۱۹۰ سوره بقره، راهبرد سیاست خارجی خود را با اصول صحیح و منطق عقل هماهنگ می‌سازد و آن را وسیله دفاع از امنیت در برابر تهدیدها علیه موجودیت اهل حق قرار می‌دهد. در این آیه، قرآن دستور مقاتله و مبارزه با کسانی را صادر کرده است که به روی مسلمانان شمشیر می‌کشند و به آنان اجازه می‌دهد که برای سرکوب کردن دشمنان، دست به سلاح برند و از خود و حقوق خویش دفاع کنند. عبارت «الذین یقاتلونکم» در این آیه نیز تصریح دارد که این فرمان، برای تقابل با تهدیدها علیه امنیت جامعه اسلامی است (باقرزاده، ۱۳۹۱: ۷۴). بنابراین، هر نوع تلاشی که موجبات تأمین امنیت و همزیستی مسالمت‌آمیز انسان‌ها را فراهم سازد، مصداقی آشکار از جهاد مشروع است. در چنین موقعیتی است که اسلام معتقد است با هدف مهار تنازعات انسانی و تأمین آرامش و امنیت فردی و عمومی، باید به‌طور توأمان، کشمکش‌های درونی و تعارضات بیرونی انسان، موضوع مبارزه باشد. با این توضیح، از نظر اسلام، مبارزه با کشمکش‌ها و تعارضات درونی انسان، به دلیل زیربنایی بودن، «جهاد اکبر» و در مقابل، مهار تنازعات و تعارضات بیرونی به دلیل روبنایی بودن، «جهاد اصغر» خوانده می‌شود (احمدی،

نتیجه گیری

مقاله حاضر، تلاشی بود برای بر ملا سازی و تشکیک در اصول بیولوژیک سیاست بین الملل، خصوصاً اصول زیست‌شناختی اصل بقاء در چهارچوب آموزه‌های اسلامی-قرآنی. این امر، می‌تواند زمینه‌بازاندیشی در اصول و مفروضات نادرست نگارندگان متن سیاست و روابط بین الملل در خصوص نزاع و جنگ میان دولت‌ها را فراهم سازد و راه را برای در انداختن طرحی نو در مسیر نگارش اصول سیاست و روابط بین الملل اسلامی-انسانی باز کند. رشته روابط بین الملل، به‌عنوان رشته علمی نوظهور، همواره متأثر از پارادایمی بوده است که نزاع و عدم هارمونی منافع را یک ویژگی اجتناب‌ناپذیر قلمداد کرده و همواره این رویکرد را متأثر از رویکردهای تئوریک درباره نظریه تکامل و زیست‌شناسی اجتماعی مورد تأیید قرار داده است. اولین کاربرد گسترده از دانش تکاملی، آن است که می‌تواند مستمسکی برای دیدگاه کلاسیک رئالیستی درباره نهاد انسان با توسل به شاخه‌های علمی زیست‌شناسی اجتماعی و روان‌شناسی تکاملی باشد. این استدلال‌های روان‌شناسانه و زیست‌شناسانه بر آن اند تا مقولاتی از قبیل «خسونت»، «نژادپرستی»، «پدرسالاری» و «رقابت» را به‌عنوان خصلت‌های طبیعی تجربه بشری اثبات کنند و از این رو، به دنبال یافتن پاسخی مؤثر به «واقعیات» تحمیل شده به واسطه این خصیصه‌ها هستند. پذیرش وجه علمی ذاتی بودن خسونت، نژادپرستی و رقابت طلبی انسان‌ها (به مثابه سطح تحلیل یا تصویر نخست) و دولت‌ها (به‌منزله سطح تحلیل یا تصویر دوم)، حاکی از آمادگی گروه‌های متمایز و رقیب برای ورود به جنگ در نظام بین الملل (به‌عنوان سطح تحلیل یا تصویر سوم) است.

به این ترتیب، متون علمی امریکایی-اروپایی، به‌ویژه امریکایی نوشته‌شده درباره محتوای اصلی روابط و سیاست بین الملل، متأثر از داروینیسم اجتماعی و بین‌المللی، تصریحاً یا تلویحاً بر این انگاره تأکید می‌کنند که در «دنیایی که هرکس به فکر خویش است، تنها قوی‌ترها بقاء خواهند یافت»؛ زیرا، قوانین طبیعت بر مبنای «بقای اصلح» استوار شده است و از این رو یا «باید کشت یا کشته شد»؛ «خورد یا خورده شد». این طرز نگرش به شکل‌گیری این فرض رایج و گسترده می‌انجامد که افراد و فرهنگ‌های برجا مانده، اصلح و

از این رو برتر از مخالفان خود هستند. متأثر از چنین پارادایمی که حاکی از اجبار زیست‌شناختی و تکاملی است، نه تنها تلویحاً گفته می‌شود: «حق با کسی است که زورمند است»، بلکه بر این نکته تصریح می‌شود که «هرآنچه وجود خارجی دارد، بر حق است.» این جمله اخیر در خدمت توجیه واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی مدرن و خصوصاً رویکرد رئالیستی در روابط بین‌الملل قرار می‌گیرد و آن‌ها را به‌عنوان تنها گزینه‌های واقعی که از رهگذر قرن‌های «انتخاب از روی رقابت» مشخص شده‌اند، مطرح می‌کند. در این رویکرد بدبینانه، آنچه بشر به ارمغان آورده محصول سرشت شریر او بوده و از این رو، عرصه تاریخ بشری و بین‌المللی را نیز به صحنه حيله، خیانت و دروغ مبدل کرده است. بر این اساس، همان‌گونه که شهید مطهری تأکید می‌کند که این ملاک بدبینانه، حتی خیر و اخلاق و ارزش‌های انسانی مشاهده شده در طول تاریخ، محصول جبرند که انسان‌ها از روی ناچاری به آن دست یافته‌اند. داروینیسیم اجتماعی که حاصل تعمیم نظریه تنازع بقاء داروین در جامعه بشری است نیز چنین دیدگاهی دارد.

تشکیک در مبانی ذکرشده اصل بقاء، آن‌گونه که در متن مقاله آمد، بر مبنای دو محور اساسی قابل طرح و بسط است: محور یا موضوع اول، ارزیابی نقادانه مبنای داروینیستی اصل بقاء در نظریه رئالیستی است. محور یا موضوع دوم، ارزیابی تفاوت در مدل «بقاء» در رویکرد اسلامی - انقلابی در یک طرف و نظریه رئالیستی در طرف دیگر است. بر این اساس، این مقاله کوشید تا پایه‌های داروینیستی اصل بقاء را از یک سو و تفاوت معنا و مفهوم بقاء در رویکرد رئالیستی و رویکرد اسلامی - انقلابی را از سوی دیگر مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد و در هر بخش، انتقادات زیرمجموعه هر یک را برجسته کند.

کتابنامه

ازغندی، علیرضا و روشندل، جلیل (۱۳۸۸). مسائل نظامی و استراتژیک معاصر، تهران، سمت. احمدی، محمدرضا (بهار ۱۳۸۴). «امنیت؛ مفاهیم، مبانی و رویکردها، قسمت دوم: رویکرد اسلامی»، مریبان، سال پنجم، ش ۱۵، ص ۷۶-۱۱۱.

باقرزاده، محمدرضا (پاییز و زمستان ۱۳۹۱). «تدابیر اسلام برای پیشگیری از نقض حقوق بشر در محیط بین الملل»، معرفت سیاسی، ش ۸، ص ۶۹-۸۹.

پیرمرادی، محمدجواد (پاییز و زمستان ۱۳۹۳). «نقد و بررسی کارآمدی منطق اثبات گرایانه در حوزه انسان پژوهی براساس اندیشه اسلامی»، انسان پژوهشی دینی. ش ۳۲، ص ۱۰۹-۱۳۸.

جعفرپیشه، مصطفی (پاییز ۱۳۸۹). «حق ترمرد و وجوب حفظ نظام از منظر اهل بیت علیهم السلام و اهل سنت»، پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، ش ۳۳، ص ۶۱-۸۶.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). تفسیر موضوعی قرآن کریم: حیات حقیقی انسان. قم، اسراء.

رفیعی، علی (زمستان ۱۳۸۴). «حیات طیبۀ انسان (براساس حکمت نظری و عملی قرآن کریم)» مربیان، ش ۱۸، ص ۵-۴۱.

ضمیران، محمد (۱۳۸۲). نیچه پس از هایدگر، دریدا و دلوز، تهران، هرمس.

_____ (۱۳۷۹). ژاک دریدا و متافیزیک حضور، تهران، هرمس.

طباطبایی، محمدحسین (اسفند ۱۳۸۸). «قرآن و قانون تنازع بقاء و انتخاب اصلح»، درس هایی از مکتب اسلام، ش ۳، ص ۷-۱۲.

عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۳). تاریخ فلسفه سیاسی غرب، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.

قوام، سیدعبدالعلی (۱۳۸۶). روابط بین الملل نظریه ها و رویکردها، تهران، سمت.

ماکیاولی، نیکولو (۱۳۷۷). گفتارها، ترجمۀ محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۳). انسان کامل. تهران، صدرا.

ملکشاهی، مرضیه (بهار ۱۳۹۴). «ترجمه چیست (۳)»، فصلنامه مترجم، سال بیست و چهارم، ش ۵۶، ص ۳-۳۴.

مهدی آزادبنی، رمضان (بهار ۱۳۹۰). «نقد اعتبار کلامی نظریه کمبود منابع زیستی در آیات قرآن کریم»، قبسات، ش ۵۹، ص ۸۷-۱۰۲.

مورگنتا، هانس جی (۱۳۷۶). سیاست میان ملت ها، ترجمۀ حمیرا مشیرزاده، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی وزارت امور خارجه.

هابز، توماس (۱۳۸۰). لویاتان، ترجمۀ حسین بشیریه، تهران، نی.

وارنوک، مری (۱۳۸۰). فلسفه اخلاق در قرن بیستم، ترجمۀ ابوالقاسم فنایی، قم، بوستان کتاب.

Buzan, Barry; Waever, Ole; De Wilde, Jaap (1998). Security: A New Framework for Analysis. Boulder, CO: Lynne Rienner

Crook, Paul (1994). Darwinism, War and History. New York: Cambridge University

Press.

- Darwin, Charles (1902). *The Decent of Man*. London: P.F. Collier and Son.
- Mikics, D (2009). *Who Was Jacques Derrida?: An Intellectual Biography*. New Haven & London: Yale University Press.
- Niebuhr, Reinhold (1960). *Moral Man and Immoral Society*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Machiavelli, Niccole (1965). *The Chief Works and Others*. Translated by A. Gilbert. 3 vols. Durham: Duke University Press.
- Spencer, Herbert (1964). *First Principles*. London: C.A. Watts and Co.
- Sens, Alenn; Stoett, Peter (2005). *Global Politics: Origins, Currents and Directions*. Toronto: Nelson Thomson.
- Thucydides (1972). *History of the Peloponnesian War*. Translated by Rex Warner. Harmondsworth: Penguin Books.
- Tyson, L (2006). *Critical Theory Today: A User-Friendly Guide*. New York & London: Routledge, Taylor&Francis Group.
- Waltz, Kenneth, (1979). *Theory of International Politics*. Boston, MA: McGraw-Hill.
- Kydd, Andrew (2009). "Sheep in Sheeps Clothing: Why Security Seeker do not Fight Each Other". *Security Studies*. Vol.7. Issue1. pp: 114-155.
- Kateb, George (2003), "Democratic Individualism and Its Critics." *Annual Review of Political Science* 6: 275-305.
- Thayer, Bradley A (Fall 2000), "Bringing in Darwin: Evolutionary Theory, Realism, and International Politics," *International Security* Vol 25. No.2.pp: 124-151
- Vaknim, Sam (2005) *the misconception of scarcity*, United Press International, <http://samvak.tripod.com/scarcity.html>. Accessed June 18, 2017