

فقه نظام‌ساز

فصلنامه‌ی علمی - پژوهشی
سال سوم، شماره‌ی یازدهم، پاییز ۱۴۰۳

واکاوی فلسفه‌ی فقه روابط بین الملل

محمد صادق آسیم^۱

چکیده

فقه سیاست خارجی به عنوان یکی از حوزه‌های فقه مضاف، در مسیر نظام‌سازی با چالش‌های بنیادینی همچون فقدان ضمانت اجرای بین‌المللی، تکثر حاکمیت‌ها در برابر انگاره‌ی جامعه‌ی واحد، و تعارض منافع دولت‌ها روبروست. پژوهش حاضر با هدف واکاوی فلسفه‌ی فقه سیاست خارجی و تبیین امکان قانون‌گذاری در این حوزه، به دنبال پاسخ به این پرسش است که ماهیت و ضرورت‌های نظام‌سازی فقهی در عرصه‌ی بین‌الملل چیست. این نوشتار با رویکردی هستی‌شناسانه، به بررسی مبانی «فلسفه‌ی فقه» سیاست خارجی پرداخته و تلاش می‌کند چالش‌های نظام‌سازی را در تلاقی با مفاهیمی چون اخلاق بین‌الملل و صلاحیت‌های مقام قانون‌گذار تحلیل نماید. نوآوری تحقیق در شناسایی دقیق این موانع فقهی و ارائه‌ی راهکارهای سیستمی برای غلبه بر آن‌ها نهفته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که با تکیه بر عناصر پویای فقهی همچون قواعد آمره‌ی بین‌المللی اسلام، مشروعیت اقدامات متقابل و استیفای حقوق مسلمانان، می‌توان چارچوبی معنادار برای «فقه نظام‌ساز» در سیاست خارجی ترسیم و به چالش‌های حکمرانی در تراز فراملی پاسخی جامع داد. این پژوهش از نظر هدف بنیادی و با ماهیت توصیفی - تحلیلی انجام شده که داده‌های آن به شیوه‌ی کیفی و با روش گردآوری کتابخانه‌ای پردازش شده‌اند.

واژگان کلیدی: فقه، سیاست خارجی، فلسفه‌ی فقه، فقه سیاسی، روابط بین‌الملل

۱. دانش‌آموخته‌ی سطح چهار حوزه‌ی علمیه‌ی قم.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۰ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۱۰



۱. مقدمه

سیاست خارجی، رکن دوم حکمرانی است که با تأثیرگذاری مستقیم بر معادلات داخلی، می‌تواند موجبات شکوفایی یا خسارت ملی را فراهم آورد. در عرصه‌ی داخلی، وجود قانون به عنوان وثیقه‌ای برای ثبات و امنیت عمل می‌کند و قوه‌ی قاهره‌ی حکومت، ضمانت اجرای آن را با ابزارهای حاکمیتی تضمین می‌نماید. با این حال، در پهنه‌ی سیاست خارجی این پرسش بنیادین مطرح است که آیا اساساً «قانون‌گذاری» به معنای حقوقی و الزامی آن امکان‌پذیر است؟ این پرسش هنگامی که از منظر فقه اسلامی مورد واکاوی قرار می‌گیرد، چالش‌های جدی‌تری را نمایان می‌سازد؛ چراکه مؤلفه‌های فقه در سیاست داخلی، به مراتب سازگارتر از محیط بین‌المللی است. در عرصه‌ی خارجی، مکلفین نه آحاد مردم، بلکه دولت‌هایی هستند که تمرّد از قانون و عدم استیفای حقوق در قبال آن‌ها به سهولت رخ می‌دهد. بنابراین، اگرچه شناخت ماهیت قانون‌گذاری در سیاست خارجی اهمیت دارد، اما بررسی فلسفه‌ی وجودی آن مقدّم بر هر بحثی است؛ زیرا واکاوی هستی‌شناسانه‌ی این پدیده، در گرو تبیین دقیق فلسفه‌ی فقهی و حقوقی آن است. مسئله‌ی اصلی پژوهش حاضر، پاسخ به یک چالش بنیادین در فلسفه‌ی حقوق بین‌الملل است: «امکان یا امتناع تسرّی نظام قانون‌گذاری فقهی به محیطی که فاقد قوه‌ی قاهره‌ی واحد است». پاسخ به این چالش، نه تنها فلسفه‌ی وجودی فقه سیاست خارجی را روشن می‌کند، بلکه زیرساخت لازم را برای نظام‌سازی فقهی در عرصه‌ی بین‌الملل فراهم خواهد ساخت.

۱. تصوّر صحیح از یک جامعه‌ی واحد بین‌الملل، مقدمه‌ی ضروری برای قانون‌گذاری در عرصه‌ی فراملی است. پرسش اینجاست که آیا با وجود تکثر تمدن‌ها و اختلافات مبنایی، می‌توان به یک «جامعه‌ی مشترک جهانی» دست یافت که قابلیت وضع احکام حقوقی یکسان را داشته باشد؟ و در فقه اسلامی، آیا مفهومی به نام «جامعه‌ی بین‌الملل» (جدا از تقسیم‌بندی‌های سنتی دارالاسلام و دارالکفر) موضوعیت دارد و می‌تواند به عنوان یک «موضوع مستنبطه»، منشأ تکالیف و آثار حقوقی جدید باشد؟



۲. تعارض منافع دولت‌ها و برخورداری بازیگران از قدرت نابرابر اعمال زور، مانع از تحقق قانون‌گذاری عادلانه در سیاست خارجی شده است؛ به طوری که قدرت‌های برتر، منافع خود را بر کارآمدی حقوق مقدم می‌شمارند. از منظر فقهی نسبت میان «قاعدۀ عدالت» و «تزام منافع» در عرصه‌ی بین‌الملل چیست؛ آیا فقه می‌تواند فراتر از مصلحت‌اندیشی‌های گذرا، چارچوبی پایدار برای استیفای حقوق مسلمانان در ساختار ناعادلانه‌ی قدرت طراحی کند؟

۳. ماهیت قانون‌گذاری در سیاست خارجی، نیازمند صلاحیت‌های خاصی برای واضح قانون است. آیا نهادهای بین‌المللی واجد چنین صلاحیت تقنینی هستند؟ و آیا فقه اسلامی ظرفیت تبیین این صلاحیت‌ها را در ظرفیت شئون ولایت دارد؟

۴. ضمانت اجرای قوانین در محیط بین‌الملل با فقدان حاکمیت مرکزی واحد روبروست. در شرایطی که امکان اعمال ولایت مستقیم بر دولت‌های متمرّد وجود ندارد، راستی‌آزمایی و اجرای قانون با بحران مواجه می‌شود. آیا در فقه از طریق قواعدی همچون «مقابله به مثل مشروع» و «وفای به عهد» می‌توان اجرای احکام را در زمینه‌ای که دسترسی برای اعمال ولایت وجود ندارد، از طریق «الزامات تکلیفی و وضعی» فراهم ساخت؟

۵. در وضعیتی که حقوق بین‌الملل مکرراً نقض می‌شود، مرز میان «حقوق» و «اخلاق» مخدوش می‌گردد. آیا می‌توان قواعدی که پایبندی به آن‌ها احراز نمی‌شود را همچنان قانون نامید یا باید آن‌ها را در حدّ نزاکت بین‌المللی فروکاست؟ و چگونه می‌توان میان الزامات «اخلاقی» (مانند کرامت انسانی) و الزامات «حقوقی/فقهی» (مانند قواعد آمره‌ی فقه بین‌الملل) در فقه اسلامی تمایز دقیق قائل شد؟

برای تبیین مرزهای مفهومی پژوهش، ضروری است تصریح گردد که «فقه روابط بین‌الملل» به عنوان یک دانش مادر، عهده‌دار تبیین قواعد کلی و مبانی مشروعیت حاکم بر مناسبات جهانی است، در حالی که «فقه سیاست خارجی» ساحت کاربردی و «کنش‌محور» این دانش محسوب می‌شود که بر جهت‌گیری‌ها، تدابیر و الزامات شرعی حاکم بر تصمیمات دولت اسلامی در قبال سایر بازیگران تمرکز دارد. در واقع، سیاست خارجی در این مقاله، مجرای تحقق عملی قواعد فقه بین‌الملل



در محیطی آکنده از تزاخم و تعارض منافع است؛ لذا نوشتار حاضر با تلفیق این دو ساحت، در صدد است تا با پاسخ به سؤالات، مسئله‌ی پژوهش را حل نماید. اهمیت و ضرورت پرداختن به این مسئله از دو جهت قابل تبیین است: تبیین الگوی رفتاری متناسب از منابع دینی در موضوع سیاست خارجی با توجه به پیوند عمیق رابطه تکاملی دستورالعمل‌های رفتاری با سعادت حقیقی انسان ضروری به نظر می‌رسد، همچنان که پاسخ به چالش‌های مربوط به این عرصه راهگشای مناسبی را ایجاد نموده و مسیر مناسبی را برای شکل‌گیری به نیاز در این عرصه را فراهم می‌نماید.

تحلیل و واکاوی پیشینه‌ی پژوهشی در حوزه‌ی فقه سیاست خارجی، نشان‌دهنده‌ی تطوّر دیدگاه‌ها از رویکردهای بسیط به سمت راهبردهای نظام‌ساز است؛ با این حال، بررسی دقیق آثار برجسته این حوزه، شکافی بنیادین را در مواجهه با چالش‌های فلسفی - حقوقی نمایان می‌سازد. در این راستا، کتاب «اصول بنیادی فقه سیاسی در سیاست خارجی نظام اسلامی» (صیاد شیرازی و محمدی) با تمرکز بر راهبردهایی نظیر دعوت و امنیت، و مقاله‌ی «مطالعه‌ی فقهی - حقوقی اصول سیاست خارجی دولت اسلامی» (اسماعیلی و غمامی) با تطبیق اصول قانون اساسی بر آیات قرآنی، عمدتاً بر جنبه‌های عملی و توصیفی تکالیف دولت اسلامی متمرکز شده‌اند. علی‌رغم غنای این آثار در تبیین قواعد سنتی، هر دو پژوهش در عبور از چالش‌های ساختاری روابط بین‌الملل، نظیر امکان تقنین مشترک در میان تمدن‌های متفاوت (چالش ۱) و کارآمدی حقوق در برابر قدرت‌های هژمون (چالش ۲)، ساکت مانده‌اند. همچنین، محمود علوی در کتاب «مبانی فقهی روابط بین‌الملل» (۱۳۹۸)، با وجود تتبع در احکام ذمه و امان، تصوّر جامعه‌ی واحد جهانی را بدون واکاوی در اختلافات تمدنی پیش‌فرض گرفته و تعارض منافع را صرفاً از منظر جهاد تحلیل کرده است. در ساحت اندیشه‌ی متعالی، آیت‌الله جوادی آملی در «روابط بین‌الملل در اسلام» (۱۳۹۲)، اگرچه بر محورهای عدالت و صلح تأکید می‌ورزند، اما چالش‌هایی چون صلاحیت تقنینی فقه اسلامی در مقایسه با نهادهایی نظیر سازمان ملل (چالش ۳) و فقدان ضمانت اجرای ولایی در سطح جهانی (چالش ۴) را مسکوت گذارده‌اند. به همین ترتیب، سیدمحمد ساداتی نژاد در «فقه روابط بین‌الملل» (۱۳۹۸)، با وجود



بررسی آرای فقها در نظام معاصر، به تمایز ماهوی فقه و اخلاق بین‌الملل در شرایط نقض مکرر قوانین (مانند تحریم‌های یک‌جانبه، چالش ۵) ورود عمیق نکرده است. نهایتاً، منصور میراحمدی در مقاله‌ی «فقه روابط بین‌الملل» (۱۳۹۲)، با وجود روش‌شناسی دقیق در تنظیم روابط امت، از تبیین مکانیزم‌های راستی‌آزمایی قوانین در غیاب ولایت جهانی (چالش ۴) بازمانده است. نقطه تمایز و نوآوری پژوهش حاضر در مقایسه با آثار مذکور، گذار از رویکرد «توصیفی - راهبردی» به سمت «تحلیل فلسفی - بنیادی» است؛ به‌گونه‌ای که برای نخستین بار، امکان‌سنجی نظام‌سازی فقهی در محیط بین‌الملل را با مصادیق عینی همچون نابرابری قدرت در سازمان‌های بین‌المللی و چالش‌های تقنینی میان‌تمدنی گره زده و خلأهای تئوریک در ضمانت اجرای فقهی بدون ابزار حاکمیت فیزیکی را پر کرده است.

تحقیق حاضر با بررسی این سؤال که فلسفه‌ی فقه سیاست خارجی چیست به این سؤال بنیادی در قالب حکمت فقه سیاست خارجی می‌پردازد که بخش‌های مختلف این پژوهش را نیز ساماندهی می‌کند، نگارنده در دو بخش به این پنج پرسش اساسی پاسخ می‌دهد؛ ابتدا با بررسی اشکالات از منظر اندیشمندان و پاسخ حقوق‌دانان به توجیه ضرورت حقوق بین‌الملل می‌پردازد و سپس با واکاوی جواب این مسائل از خصوص فقه اسلامی به توجیه فقه در عرصه سیاست خارجی و روابط بین‌الملل رهنمون می‌شود:

۱. حکمت حقوق بین‌الملل در عرصه‌ای موجود (غلبه‌ی قدرت بر حقوق، عدم جامعه‌ی جهانی، فقدان ضمانت اجرا و انگاره اخلاقی) چیست؟
۲. حکمت فقه سیاست خارجی در عرصه‌ی بین‌الملل (با ویژگی‌های غلبه‌ی قدرت بر حقوق، عدم جامعه‌ی جهانی، فقدان ضمانت اجرا و انگاره‌ی اخلاقی) چیست؟

روش پژوهش در تحقیق حاضر از منظر هدف، بنیادی بوده و از منظر ماهیت توصیفی - تحلیلی و از منظر پردازش اطلاعات کیفی و روش گردآوری اطلاعات مطالعاتی - کتابخانه است. به نظر می‌رسد انگاره‌های مشتبه نمی‌تواند دانش فقه در عرصه‌ی سیاست خارجی را مسدود نماید و رابطه‌ی معناداری بین فقه و سیاست



خارجی قابل ترسیم است به طوری که فلسفه‌ی فقه سیاست خارجی در دولت اسلامی نمایانگر مبنی عملی در تعامل با سایر کشورها بوده و الزامات و منطق رفتاری دولت در قبال سایر بازیگران را سامان‌دهی می‌کند.

۲. چارچوب مفهومی

۲-۱. فلسفه‌ی حقوق بین‌الملل

قانون مجموعه‌ای از قواعد الزام‌آوری است که توسط یک نظام حقوقی برای تنظیم رفتار افراد در جامعه به صورت مستمر و کلی از سوی منبع معتبر انشا می‌گردد که دارای ضمانت در اجرا و مؤاخذه است، اعتبار منبع قانون با توجه به مکاتب مختلف حقوقی ممکن است قرارداد، وضع، طبیعت یا دین باشد (دانش پژوه، عابدینی، ۱۳۹۸، ص ۵۸).

روابط بین‌الملل مجموعه تعاملات بین دولت‌ها با یکدیگر یا سازمان‌ها یا دیگر بازیگران جهانی به صورت دو یا چندجانبه در عرصه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی، علمی و... است که منجر به انواع روابط دوستانه یا خصمانه می‌گردد. منافع ملی مهم‌ترین متغیری است که در روابط بین‌الملل به آن توجه می‌شود و توزیع، تقسیم، همکاری و تحدید قدرت بر اساس آن صورت می‌گیرد (قوام، ۱۳۸۴، ص ۱۹-۲۱).

آنچه در عرف جهانی و ادبیات سیاسی معاصر به عنوان «حقوق بین‌الملل» شناخته می‌شود، در واقع تلاشی برای تدوین مجموعه‌ای از قواعد و مقررات است که تنظیم مناسبات میان دولت‌ها، سازمان‌های بین‌المللی و سایر بازیگران این عرصه را هدف قرار داده است. با این حال، اطلاق عنوان «قانون‌گذاری» به این مجموعه از قواعد با احتیاط و تأمل همراه است؛ چرا که ماهیت الزام‌آور و تقنینی این مقررات در غیاب یک نهاد قانون‌گذار جهانی، همواره محل بحث و مناقشه میان مکاتب مختلف حقوقی بوده است. این ملاحظه به ویژه در مواجهه با آرای نافیان حقوق بین‌الملل که آن را فاقد ضمانت اجرای حاکمیتی می‌دانند، ضرورت بازخوانی مفهوم قانون‌گذاری را در این پهنه دوچندان می‌سازد؛ لذا قراردادها و پیمان‌های بین‌دولی مهم‌ترین منبع



آن هستند که سبب تشکیل کنفرانس‌های بین‌المللی شده‌اند؛ البته عرف بین‌المللی، اصول کلی حقوقی، رویه‌های قضایی بین‌المللی، و آرای دانشمندان علم حقوق نیز در مجامع حقوقی و قضایی روابط بین‌الملل مورد استناد قرار می‌گیرند.

چالش‌های نافیان حقوق بین‌الملل در مکاتب مختلف متفاوت‌اند. به طوری که جریان مارکسیسم نظام حقوق بین‌الملل را در جهت تأمین منافع سرمایه‌داران و دفاع از نابرابری اقتصادی و استثمار قدرت‌ها می‌داند؛ جریان فمینیسم به برجستگی‌های جنسیتی توجه می‌کند و خواستار لغو قوانینی تبعیض‌آمیز و مطابقت آنها با استانداردهای تضمینی حقوق زنان است؛ جریان پست‌مدرنیسم ساختارهای قوی حقوقی را در جهت قدرت‌های بزرگ می‌داند و معتقدند که حقوق بین‌الملل مجموعه مذاکرات و تفسیرات قدرت‌هاست و تأمین‌کننده منافع ایشان است؛ جریان واقع‌گرایی سنگینی ابعاد سیاسی و نظامی را بر حقوقی ترجیح می‌دهد و بیان می‌کند که کشورها تصمیمات خود را طبق منافع ملی سامان‌دهی می‌کنند و قدرت را ابزار رسیدن به اهداف خود می‌دانند و اگر حقوق بین‌الملل در تعارض با آن باشد کنار گذاشته می‌شود.

مقاله‌ی حاضر در صدد ورود به محتوای حقوق بشر و حقوق بین‌الملل نیست بلکه درصدد است با نگاهی عقلایی به فلسفه‌ی قانون‌گذاری اسلامی در عرصه‌ی روابط بین‌الملل بپردازد. بنابراین از اشکال سه‌گانه‌ی مارکسیستی، فمینیستی و پست‌مدرنیسم عبور کرده و به تبیین چالش‌های جریان واقع‌گرایی می‌پردازد، زیرا آن دسته از افرادی که حقوق موجود را ناقص، ظالمانه و تبعیض‌آمیز می‌دانند به اصل موضوع لزوم حقوق بین‌الملل اعتراف دارند و با پیش‌فرض این نوشتار همراه هستند و اشکال آنها در متن و محتوای حقوق بین‌المللی است که بخشی از آن موضوع پژوهش حاضر است؛ همچنان که این سه اشکال با توجه به مبانی فقه اسلامی موضوع ندارد؛ زیرا فقه اسلامی در عرصه‌ی روابط بین‌الملل به صورت استدلالی به دنبال عدالت تقنینی در بالاترین سطح مفروض در سه حوزه‌ی چالش‌برانگیز توزیع قدرت، ثروت و جنسیت می‌باشد؛ در حوزه‌ی توزیع قدرت، فقه با تکیه بر «قاعدگی نفی سبیل» و «عدالت معاوضی در پیمان‌ها»، هرگونه قانون‌گذاری که منجر به سلطه‌ی ظالمانه



و نهادینه شدن نابرابری در مناسبات بین‌المللی شود را فاقد اعتبار می‌داند. در قلمرو ثروت، نظام تشریح با وضع قواعدی نظیر «نفی اکل مال به باطل» و پذیرش مالکیت خصوصی، مسئولیت در مالکیت عمومی، ممنوعیت اسراف و الزامات «حمایت از مستضعفین»، به دنبال تعدیل ساختارهای استثمارگرانه در حقوق اقتصادی به‌ویژه در روابط بین‌الملل است؛ همچنین در بحث جنسیت، فقه، بر پایه‌ی «کرامت ذاتی نوع انسان» و الگوی «عدالت استحقاقی»، به جای تساوی صوری، بر تناسب حقوق و تکالیف جهت حفظ توازن اجتماعی تأکید می‌ورزد. بنابراین ادعای عدالت تقنینی در فقه، برآمده از قواعدی است که با بازتعریف «حق» و «تکلیف»، به دنبال خنثی‌سازی تبعیض‌های ساختاری در حقوق بین‌الملل معاصر است.

۲-۲. فلسفه‌ی فقه روابط بین‌الملل

حقوق یا قانون در دو معنی عام و خاص استعمال می‌شود، گاهی شامل هر حکم و دستور الزامی جامعه است و گاهی فقط به حقوق موضوعه (حقوق مثبت) به معنای قوانینی که توسط جایگاهی با اعتبار و شایسته قانون‌گذاری، وضع شده باشد، اطلاق می‌شود. ضرورت، کلیت و استمرار حداقل شروطی است که برای یک قانون ولو در نزد مقام قانون‌گذاری در علم حقوق بیان شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۲) بنابراین بسیاری از آراء محاکم قضایی و آیین‌نامه‌های اجرایی و بخش‌نامه‌های دولتی و قراردادهای شخصی یا زمان‌مند یا که تعهدات خصوصی به همراه دارد شامل تعریف قانون نمی‌شود.

صلاحیت‌های مقام قانون‌گذار در نظر اندیشمندان حقوق طبیعی به طبیعت انسان یا جهان و عقل سلیم رجوع می‌کند و در مکاتب حقوق پوزیتیویستی به اراده‌ی دولت یا خواست مردم بازمی‌گردد، اما با توجه به تغایر این دو مکتب در جهان‌شناسی و انسان‌شناسی با اسلام می‌توان منشأ اعتبار قانون و حق را در اسلام به اراده‌ی الهی بازگرداند که در عین برخورداری از ماهیت اعتباری و جعلی، ریشه در واقعیت و حقیقت‌های عینی دارند (دانش‌پژوه، عابدینی، ۱۳۹۸، ص ۶۴). منطقی این‌گزینه‌ش، علاوه بر برهان عقلی که ریشه اراده‌ی حکیمانه تشریحی خداوند را کمال مطلق و سعادت



محوری انسان‌ها می‌داند، می‌توان در آیات قرآن که پشتوانه اطاعت مطلق از فرامین الهی را سعادت، عدالت و دوری از فساد بیان می‌کند، نیز یافت (نحل: ۹۰، بقره: ۱۸۴، بقره: ۲۱۶، عنکبوت: ۱۶، اعراف: ۸۵، نساء: ۵۸، مائده: ۸، شوری: ۱۵) همچنان‌که این مهم در دیگر متون دینی نیز منعکس شده است؛ امام رضا علیه السلام در روایتی فرمودند: خداوند هیچ چیزی را حلال نکرده است مگر آنکه در آن منفعت و صلاحی بوده است و هیچ خوردنی و نوشیدنی را حرام ننموده، مگر آن که در آن ضرر و مرگ و فساد بوده است (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۶، ص ۱۶۵).

حقوق بین‌الملل اسلامی در سایه اهداف، مبانی و منابع اسلامی شکل گرفته است و سابقه‌ی آن، قبل از شکل‌گیری کنفرانس‌های جهانی قرن جدید است، به طوری که منشور مدینه، معاهده‌ی صلح حدیبیه و دعوت جهانی رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله سندی محکم بر آن است و فقهای شیعه از دیرباز در «کتاب الجهاد» به بحث‌های متنوع منازعات قدرت در سطح جهانی و حقوق و تکلیف این عرصه می‌پرداختند، همچنان که نگارش کتاب‌هایی با عنوان «السیر» در فقه اهل سنت نیز تبیینی بر برخورد مسلمانان با غیرمسلمانان در زمان جنگ و صلح است که مهم‌ترین آنها السیر الکبیر محمد بن حسن شیبانی (۱۸۹ق) می‌باشد. از قرن سیزدهم نیز با شکل‌گیری مفاهیم جدید عرصه‌ی قدرت و حکمرانی نیز مفاهیم دولت و ملت و قلمرو ملی در فقه اسلامی موضوع پیدا نموده و با تشکیل کنفرانس‌ها و سازمان‌های جهانی اسلامی، حقوق بین‌الملل اسلامی نیز شکل جدیدی به خود گرفته که به تدوین حقوق بشر اسلامی منجر شده است. در این گفتار در صدد هستیم با بررسی اشکالات نافیان حقوق بین‌الملل پاسخ حقوق اسلامی در این عرصه را بازایی نماییم.

۳. چالش‌های فلسفی حقوق و فقه روابط بین‌الملل

۳-۱. ماهیت حقوقی جامعه

حقوق، محصول اجتماع است که در پرتو وجود جامعه، قوانین برای تنظیم رفتارها، حفظ نظم و تعاملات بین افراد و یا گروه‌ها به کار می‌روند؛ در صحنه‌ی



بین‌الملل نمی‌توان یک جامعه‌ی مرگب از دولت‌ها را در نظر گرفت فلذا نمی‌توان حقوق بین‌الملل را نیز مفروض دانست. دولت عالی‌ترین مظهر اجتماع است و بر فراز آن جامعه‌ی دیگری وجود ندارد. ژولیوس بیندر بیان می‌کند که فقط در صورتی می‌توان حقوق بین‌الملل را تصور نمود که جامعه‌ای مرگب از کلیه‌ی دولت‌ها تشکیل شود و بین دولت‌هایی که بر اساس ملیت شکل گرفته است چنین جامعه‌ای وجود ندارد (ضیائی بیگدلی، ۱۳۸۴: ۱۰-۱۳).

این چالش زمانی پررنگ‌تر می‌شود که توجیه وجود جامعه‌ی بین‌الملل از منظر حقوقی مورد بررسی قرار می‌گیرد به طوری که تشکیل و بقای آن در قالب قوانین و سازمان‌دهی حاکم بر اعضا و روابط بین آن‌ها وجود ندارد.

نویسندگان حقوقی در پاسخ به این اشکال سعی نموده‌اند که مفهوم جامعه را از جامعه‌ی داخلی یعنی دولت جدا نمایند و معیار سنجش آن را از جامعه‌ی سازمان‌یافته داخلی منقطع نمایند؛ به طوری که جامعه، در قوانین داخلی بر اساس فرمان‌بری و تبعیت افراد از دولت استوار است؛ ولی جامعه، در حقوق بین‌الملل بر اساس هم‌ردیفی و هم‌پایگی معنی می‌شود و تعاملات در سطح بین کشورها و نهادهای بین‌المللی صورت می‌گیرد فلذا می‌توان گفت که به دلیل این اختلافات حقوق داخلی با حقوق بین‌الملل متفاوت است ولی نمی‌توان گفت حقوق بین‌الملل حقوق نیست.

تحلیل انواع جوامع در جامعه‌شناسی نیز می‌تواند این چالش را برطرف نماید به طوری که والتز بیان می‌کند که نوع اول جوامع بر اساس فرمان روی برقرار شده است که از ارباب-رعیتی شروع می‌شود و در عالی‌ترین درجه به دولت-ملت ختم می‌شود؛ نوع دوم بر اساس تشابه وضع و اشتراک منافع برقرار شده است به طوری که فرد در یک اجتماع از روی تعلق و قربت به همکاری و تعاون می‌پردازد که مهم‌ترین جلوه‌ی آن تمدن اروپایی مسیحیت قرون وسطی قابل مشاهده است؛ نوع سوم جوامع بر اساس هم‌ردیفی در جوامع ناهمگون شکل می‌گیرد که فرد در تعارض منافع به صورت مستقل به وضع قوانین می‌پردازد و چارچوب‌های عقلی را رعایت می‌کنند فلذا جامعه‌ی حقوق بین‌الملل از منظر جامعه‌شناسی نیز قابل توجیه است (ضیائی بیگدلی، ۱۳۸۴، ص ۱۰-۱۳).



همچنان که در عصر کنونی شاهد انواع روابط مختلف کشورها بر اساس جامعه‌ی حقوقی هستیم و انواع قراردادهای دو یا چندجانبه بین سازمان‌ها و دولت‌ها نگاشته می‌شود و تعهدات و اقدامات دو طرف را به همراه دارد، می‌توانیم ادعا نماییم که آنچه در عمل واقع شده است نافی اشکال توجیه‌مندی جامعه و وجود قدرت برتر آمرانه در عرصه بین‌الملل است.

الف. جامعه‌ی بین‌الملل حقوقی از منظر فقه اسلامی

توجه به جامعه و زندگی اجتماعی یکی از مهم‌ترین تعلیمات اسلامی است که قرآن برای رشد و ارتقای آن عوامل متعددی را بیان نموده و در جهت رشد و تعالی آن به سنت‌ها و تاریخ جوامع گذشته ارجاع می‌دهد، حیات مردمی از مهم‌ترین عوامل پایدارکننده مربوط به جامعه است که در پرتو روابط اجتماعی ایجاد شبکه وابسته را به همراه دارد. اندیشمندان اسلامی از سده‌های پیشین همچون حکیم فارابی، ابن خلدون و فقهایی مثل شیخ طوسی تا معاصرینی همچون علامه طباطبایی، شهید صدر، شهید مطهری و علامه مصباح مباحث مستقیمی را به استناد منابع دینی در تحلیل جامعه داشته‌اند.

برای تبیین جایگاه «جامعه‌ی بین‌الملل» در منظومه‌ی فقهی، واکاوی واژگانی همچون اَمّت، قوم، قریه، قرن و شعوب در نصوص وحیانی، فراتر از یک بررسی لغوی، بسترساز شناخت «واحد موضوعی» در تکالیف فراملی است. بسامد بالای واژه «اَمّت» (۶۱ مورد) و «قوم»، حکایت از آن دارد که شارع مقدّس، هویت‌های جمعی را بر اساس اشتراکات فکری، رفتاری و آینی به رسمیت شناخته است (هود: ۴۸، رعد: ۳۰، عنکبوت: ۱۸، اعراف: ۳۴ و ۱۶۸، مؤمنون: ۴۴ و ۵۲، یونس: ۱۹ و ۴۷، انعام: ۱۰۸، نحل: ۳۶ و ۹۲، حج: ۹۲، نمل: ۸۳، زخرف: ۲۳، جاثیه: ۲۸). اما نکته‌ی کلیدی در «تطبیق حقوقی» این مفاهیم آن است که قرآن کریم در کنار شناسایی این تکثرها، احکام و الزامات حقوقی را به گونه‌ای وضع نموده که بر «هویت‌های فراملی» بار می‌شود.

در واقع، فقه اسلامی با استفاده از این مفاهیم، نوعی «وحدت در کثرت موضوعی» را ترسیم می‌کند؛ بدین معنا که اگرچه «قوم» و «اَمّت» دارای مرزهای



اعتباری فکری یا جغرافیایی هستند، اما لسانِ ادله در بابِ عهد، امان و عدالت (آل‌عمران: ۸۶، مانند: ۲۲، اعراف: ۶۴، کهف: ۹۳، اعراف: ۸۲)، این گروه‌ها را به عنوان «طرفِ خطابِ حقوقی» در یک ساحتِ واحد به نام «روابط انسانی و بین‌المللی» به رسمیت می‌شناسد. از منظر روش‌شناختی، این مفاهیم زیرساختِ نظریه‌ای را فراهم می‌آورند که در آن «جامعه بین‌الملل» نه لزوماً به معنای یک ساختار سیاسی واحد، بلکه به معنای «عرضه‌ی تعاملِ هویت‌های مکلف» تعریف می‌شود. لذا سکوت فقها در قبال مرزهای ملیِ امروزی و تأکید بر احکامِ فراگیر، ناشی از آن است که در هستی‌شناسی فقهی، موضوع حکم (جامعه جهانی)، مجموعه‌ای از گروه‌های انسانی است که به واسطه‌ی «کرامت ذاتی» و «نظم عمومی جهانی» در یک پیوند حقوقی قرار می‌گیرند. این رویکرد، مفهوم «جامعه‌ی بین‌الملل» را از یک انگاره‌ی صرفاً قراردادی مدرن، به یک «حقیقت موضوعی فقهی» تبدیل می‌کند چراکه موضوع این احکام، انسان اجتماعی در قالب «امت‌ها» و «قوم‌ها» است (نه مرزهای قراردادی) که منشأ اثر و تکلیف است.

ضرورت بازگشت به «عدالت تقنینی فقهی» زمانی نمایان می‌شود که دریابیم در جهان معاصر، جوامع برخوردار از ثروت و قدرت، از طریق گروه‌های مرجع خود (اعم از اندیشمندان، چهره‌های رسانه‌ای و صاحبانِ تربیون‌های جهانی)، در صدد تحمیلِ سلايق و ارزش‌های حقوقی خود تحت عنوان «قوانین جهانی» هستند. در واقع، نابرابری ساختاری در قدرت سبب شده است تا مفاهیم حقوقی نه بر پایه‌ی وفاق تمدنی، بلکه بر اساس جهت‌دهی این گروه‌های مرجع جهانی شکل بگیرد که با نادیده گرفتنِ اصالت‌های فرهنگی، چالشِ «قانون‌گذاری تحمیلی» را در جامعه‌ی بین‌الملل پدید آورده‌اند. این چالشِ تحمیلِ ارزش‌ها، ریشه در لایه‌های عمیق «مدنیت» دارد؛ مدنیتی که فصل مشترک زیستِ مسالمت‌آمیز بشری است، اما به واسطه‌ی تفاوت در مبانی اندیشگی، مولدِ سلايق و علایقِ متکثری در اجتماعات گوناگون می‌گردد. مدنیت یک اجتماع ممکن است آرمانی را مایه‌ی کمال و لذت بداند که مدنیتی دیگر آن را منفور می‌شمارد.

از منظر فقه سیاست خارجی، قانون‌گذاری فراملی نمی‌تواند بدون در نظر گرفتن



این «تکثر سلایق مدنی» که توسط گروه‌های مرجع هدایت می‌شوند، به تقنینی عادلانه دست یابد. لذا فقه با رسمیت شناختن هویت‌های متکثر در پهنه‌ی جامعه‌ی واحد جهانی، در صدد ارائه‌ی چارچوبی است که عدالت را فدای هژمونی سلایق قدرت‌های برخوردار نکرده و حق حیات مدنی تمام ملت‌ها را در ساختار تقنینی تضمین نماید.

فراپی در تبیین ضرورت زندگی اجتماعی به نیازهای طبیعی گره می‌زند و تأمین نیازهای اولی انسان را در پرتو اجتماع محقق می‌داند (فراپی، ۱۳۹۸، ص ۱۱۲). علامه طباطبایی اجتماع و زندگی جمعی را طبیعت اولی انسان می‌داند و بیان می‌کند که انسان‌ها اضطراراً به زندگی جمعی و تعاون اجتماعی محتاج‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۵)، ایشان در ذیل آیه‌ی ۲۱۳ بقره: ﴿کَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ بیان می‌کند اصل ارسال رسل در جهت رفع اختلافات بشری و همبستگی آنها مبتنی بر آموزه‌های دینی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۱۲). علامه طباطبایی چالش نبودن قدرت معتبر جهانی برای تشکیل جامعه را علاوه بر ضروری ندانستن آن، این‌گونه پاسخ می‌دهد: اجرای قوانین از دو طریق ممکن است، طریق اول اعمال قوانین از طریق اجبار حکومتی و طریق دوم تربیت مردمی است به طوری که افراد خود را ملزم به رعایت قوانین بدانند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۱۹). در نتیجه جامعه‌ی بین‌الملل از منظر اسلام دارای یک ماهیتی است که مورد خطاب قرار گرفته است و ملاک تفکر ایمانی و معنویت برگرفته از توحید ملاکی برای سنجش حرکت جامعه قرار داده شده است.

۲-۳. حکم‌فرمایی حقوق در بین‌الملل

عدم وجود مقام قانون‌گذار معین در وضع قوانین سبب انکار حقوق بین‌الملل شده است. بر اساس دیدگاه جان آستین، حقوق‌دان و فیلسوف انگلیسی، وجود یک مقام برتر و حاکم، از ارکان اساسی و گریزناپذیر تعریف قانون است. از آنجا که دولت‌ها دارای حاکمیت و استقلال ذاتی هستند، شکل‌گیری یک قدرت برتر و آمره در سطح جهانی که بتواند بر آن‌ها فرمان براند، منتفی است. در نتیجه، فقدان چنین مقام قانون‌گذار و مافوقی در روابط میان کشورها سبب می‌شود که قواعد حاکم بر این



روابط، فاقد ویژگی‌های قانون واقعی (الزام‌آوری و ضمانت اجرا) باشند؛ موضوعی که در نهایت به انکار موجودیت "حقوق بین‌الملل" به معنای دقیق و حقوقی کلمه منجر می‌شود (Austin, ۱۸۳۲, p. ۲۰۸).

توماس هابز نیز تأکید می‌کند که هر سلطان (دولت مستقل) نسبت به دیگر سلاطین نمی‌تواند اظهارنظر نماید. (هابز، ۱۶۵۱، فصل ۲۱)

آدولف لاسن نیز با پیروی از مکتب هگل بیان می‌کند که هیچ دولتی را نمی‌توان تابع مقام برتر نمود مگر آنکه خاصیت دولت بودن از آن گرفته شود و چون در جامعه‌ی بین‌الملل مقام مافوق نیست و دولت‌های حاکم به دنبال منافع متضاد با یکدیگرند یا حالت جنگ دائمی بین آنها برقرار است که گاهی ظاهر و گاهی پنهان است؛ آنچه به حقوق بین‌الملل مشهور شده است مجموعه‌ای از قواعد احتیاطی است که آمریت حقوقی نیز ندارد. (لاسون، ۱۸۷۱، ۸۴-۸۶ و ۱۰۲-۱۰۶).

مارکس سدل وجود حقوق بین‌الملل را منوط به استقرار قدرت جهانی می‌داند و می‌گوید که تا یک سازمان و حکومت جهانی تشکیل نشود نمی‌توان از حقوق بین‌الملل صحبت نمود. (ضیائی بیگدلی، ۱۳۸۴، ص ۱۳)

در پاسخ می‌توان گفت اگرچه صریح‌ترین و آشکارترین وجهه‌ی حقوقی همان قانون است؛ ولی حقوق، قانون نیست و نباید بین آنها خلط نمود و توجه نمود که قانون شکل بیان حقوق است. وجود قوانین حقوقی در روابط بین‌الملل مبتنی بر یک استقلال دو یا چندجانبه است که هر یک در سایه احترام به یکدیگر متعهد و ملتزم به آن هستند. چالش این پاسخ زمانی ظاهر می‌شود که موضوع قراردادهای شبیه به قانون (Traite-loi) مطرح می‌شود؛ زیرا محتوای عمومی و کلی آنها الزاماتی را برای تمامی کشورها، اگرچه در تنظیم این قواعد دخالتی نداشته باشند، بیان می‌کند.

توجه به نیاز عمومی جامعه‌ی بین‌الملل به کلیت این قواعد و مراعات آنها سبب تبدیل شدنشان به قانون حقوقی جهانی شده است و نهادهای فرادولتی مثل سازمان ملل متحد پیگیری این امور را بر عهده داشته است؛ در واقع هنگامی که یک معاهده (نظیر رودهای بین‌المللی، حقوق دریایی (کنگره وین ۱۸۵۶)، زخمیان جنگ (کنفرانس ژنو ۱۸۶۴) درجات ماموران سیاسی (کنوانسیون وین ۱۹۶۱)) حاوی قواعدی است که صلح و امنیت پایدار یا



کرامت انسانی را تضمین می‌کند، «نیاز عمومی جامعه بین‌الملل» به این قواعد، آن‌ها را از سطح یک توافقِ ارادیِ محض به سطح یک «عرفِ عامِ آمره» ارتقا می‌دهد. در واقع، مشروعیتِ این قوانین نه صرفاً از اراده‌ی دولت‌های تنظیم‌کننده، بلکه از «حقیقتِ حقوقی» نهفته در آن‌ها و پذیرشِ جهانیِ این ضرورت‌ها ناشی می‌شود؛ امری که نهادهای فرادولتی همچون سازمان ملل متحد، بیش از آنکه خالقِ آن باشند، متولّیِ صیانت و اجرای آن محسوب می‌گردند.

الف. حکم‌فرمایی فقه بین‌الملل

در فقه اسلامی، مقام تشریح متعلّق به خداوند، پیامبر (ص) و ائمه (ع) است و فقها با اجتهاد، متولّیِ افتا، قضا و اجرا هستند. اگرچه کارآمدی هر نظامی مشروط به مقبولیت مردمی است، اما در تبیین مشروعیت اعمال ولایت فقیه دو مبنا وجود دارد: نظریه‌ی انتخاب که مشروعیت را صرفاً برخاسته از بیعت و رضایت مردم می‌داند؛ و نظریه‌ی نصب که فقیه را منصوب شارع دانسته و نقش مردم را در «تحقق و استمرار» حکومت و ایجاد ظرفیتِ واجب برای اعمال ولایت تبیین می‌کند. مشهور فقها و پژوهش حاضر بر مبنای «نصب» استوارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۷۴)؛ لذا فقیه در صورت احراز شرایط، موظف به اجرای احکام در امور اجتماعی است. این ولایت منحصر به مرزهای جغرافیایی خاص نبوده و در ساحت بین‌الملل نیز جاری است؛ همان‌گونه که در شروط متعاقدین، فقها اسلام طرفین را شرط ندانسته و رعایت قواعد عقلایی و شرعی عقد را برای نفوذ حکم کافی می‌شمارند.

با وجود فاصله شرایط کنونی از وضعیت مطلوب، فقه با لحاظ کردن تمامی مقتضیات، سازوکار اعمال این ولایت را تبیین کرده است. بر این اساس، فقیه جامع‌الشرایط نوع خاصی از ولایت را در قالب عهد و پیمان به کار می‌بندد. بنابراین در صحنه‌ی روابط بین‌الملل شاهد شکل‌گیری انواع پیمان‌های دو یا چندجانبه در برقراری ارتباط و افزایش تعاملات هستیم و می‌توان این مسئله را به عنوان تبیین نظری اسلام پیرامون مشروعیت قوانین حاکم بر عرصه بین‌الملل در نظر گرفت. بر این اساس، اطلاق آیه ۸ سوره ممتحنه ﴿لَا يَنْهَاكُمُ... إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ هرگونه عهد و



پیمانی را که با شرایط عقود اسلامی در تعارض نباشد، در بر می‌گیرد. شرایط یادشده مواردی نظیر اهلیت، قصد جدّی طرفین، مالیت، مشروعیت، عقلایی بودن عمل، شفافیت عقد و لوازم آن، نفی ضرر و تغابن، و همچنین قاعده‌ی نفی تسلّط را شامل می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۶۰).

ادبیات فقهی سایر دولت‌هایی که با دولت اسلامی بر اساس پیمان در تعامل سیاسی و اقتصادی هستند به دار العهد مشهور شده است و به تمام کشورها و ملت‌هایی که با اسلام عقد امان، مهاده، صلح و ذمه دارند قابل‌تعمیم است (عمید، ۱۴۲۱، ص ۲۷۹)، بنابراین تصوّر حاکمیت عالی در فقه اسلامی بر اساس عهد و پیمان‌های دوطرفه یا چندطرفه‌ای است که ضمانتی بر صحت این قوانین و اجرای صحیح آنهاست و این مسئله سبب نخواهد شد که دولت بودن و اقتدار دولت‌ها با چالش روبرو شود؛ زیرا کشورهای طبق منافع عالی خود با اختیار و به‌صورت رسمی متعهد با انجام این موارد خواهند شد، همچنان سبب اتحاد و وحدت حاکمیت‌ها نیز نخواهند شد؛ زیرا وجود شرایط متفاوت و اختیارات قانونی در ذیل این قوانین نشانگر استقلال دولت‌ها می‌باشد.

۳-۳. ضمانت اجرایی حقوق در روابط بین‌الملل

فقدان دستگاه قضایی بی‌طرف و ثابت که اطمینان لازم در استیفای حقوق را فراهم نماید چالش دیگری است که برخی افراد را به فقدان حقوق بین‌الملل کشانده است. وجود اختلاف‌نظرها در حلّ منازعات حقوقی و نپذیرفتن نظر رقیب گاهی موجب تهدید و توسّل به زور و جنگ خواهد شد.

باروخ اسپینوزا تأکید می‌کند که همان‌گونه که حقوق در ابتدا تابع قدرت بوده است در عرصه‌ی روابط بین‌الملل همچنان شاهد این تبعیت هستیم و دولت‌ها توانسته‌اند با قرار داد اجتماعی قدرت عالی و متمرکز را در جهت جلوگیری از کشمکش‌ها و بی‌ثباتی به وجود آورند.

از منظر علم حقوق، نبودن دستگاه اجرایی علت تزلزل نظام حقوقی در عرصه‌ی بین‌الملل نیست. حقوق قبل از قاضی و سازمان قضاوت نیز وجود دارد و نقش قوه‌ی جبریه در احقاق حقوق و استیفای موارد پایمال شده است که البته برخی از آنها در



عرصه‌ی جهانی نیز وجود دارد؛ همچنان که فقدان ضمانت اجرایی مجازات توسط قدرت برتر نیز شرط لازم وجود حقوق نیست و می‌توان به مقررات حقوق اساسی برخی کشورهای توجه نمود که روابط تعدادی از سازمان‌های دولتی داخل کشور فاقد قدرت مافوق بوده و اجرای دوطرفه‌ی آنها توانسته مانع از تضییع این حقوق شود؛ این مسئله قابلیت بسط به حقوق بین‌دولت‌ها را دارد و می‌توان بیان نمود که حتی نقض قاعده‌ی حقوقی نیز دلیل بر عدم حقوق نیست.

توجه به مفهوم «مجازات» و «اجرای حقوق» نیز می‌تواند این اشکال را برطرف سازد. مجازات حقوقی به معنای اقدامی اجتماعی برای اجرای یک قاعده‌ی حقوقی است که در عرصه‌ی داخلی بر عهده‌ی یک مقام عالی قرار دارد و در عرصه‌ی خارجی، از طریق معاهدات یا عرف بین‌المللی اعمال می‌شود. طیف این اقدامات از موارد خفیف‌تری مانند فشار افکار عمومی، اعلام اعتراض، جریمه‌های نقدی و محدودیت‌های حقوقی (نظیر تعلیق یا اخراج از سازمان‌های بین‌المللی) که تأثیری بر استقلال کشورها ندارند، آغاز شده و تا مجازات‌های خاصی مانند محاکمه‌ی جنایت‌کاران جنگی و اقدامات دسته‌جمعی علیه یک دولت گسترش می‌یابد.

مصادق‌یابی معنای مجازات در عرصه‌ی خارجی با اختلاف‌نظرهای حقوقی همراه است؛ برخی افکار عمومی را نوعی ضمانت اجرا می‌پندارند، زیرا میزان اثربخشی آن بر رفتارهای دولت‌ها دارای اعتبار و اهمیت است؛ این مسئله در مکتب حقوقی آنگلو‌ساکسون که جایگاه ویژه‌ای به پیشینه و سوابق قضایی و نقش مهم قاضی در تفسیر و تصمیمات قوانین می‌دهد، دارای تبیین مرغوب‌تری است؛ زیرا استفاده از عرف در این مکتب حقوقی می‌تواند به حوزه‌ی روابط بین‌الملل نیز گسترش یابد. در اهمیت افکار عمومی همین نکته کفایت می‌کند که دولت‌ها در اقداماتی که مرتکب نقض حقوق بین‌الملل می‌شوند متمسک به اصول حقوقی (مثل ضرورت، تغییر، دفاع) در جهت توجیه افکار عمومی می‌شوند.

از دیگر مصادیق ضمانت اجرای حقوق بین‌الملل می‌توان به مذاکره، میانجی‌گری، قطع یا تعلیق روابط دیپلماتیک، عمل متقابل، نمایش نظامی، توقیف و بازداشت، تحریم و به‌کار بردن زور اشاره نمود؛ در واقع بخش مهمی از کنش‌های



سیاسی روابط بین‌الملل نوعی تمهید و تدبیر در جهت ضمانت اجرا و به‌کار بستن حقوق بین‌الملل است.

جنگ، از دیگر مصادیق ذکر شده‌ی ضمانت اجرای حقوق بین‌الملل است؛ دولت‌ها از ترس نتایج منفی جنگ، به مقررات و تعهدات بین‌المللی پایبند می‌شوند؛ ولی جنگ‌های ائتفاقی افتاده نشان‌دهنده این موضوع است که اگر کشوری قدرت تجاوز داشته باشد از زورگویی دریغ نمی‌کند و بسیاری از جنگ‌ها خودشان نقض حقوق بشرند؛ همچنان که عدم تناسب مجازات با جرم و عدم تطبیق مجازات بر همه بانیان نقض حقوق بشر و آسیب بر عامه‌ی مردم نیز این مسئله را به چالش کشیده است.

الف. ضمانت اجرای حقوق از منظر فقه بین‌الملل

قضاوت از شئون امامت است که در دوران غیبت بر عهده‌ی فقیه جامع شرایط است (امام خمینی، ۱۴۲۳، ص ۷۸) ولی در عرصه‌ی بین‌الملل که امکان اعمال این نوع ولایت وجود ندارد فقیه به میزان استطاعت به استیفای حقوق مؤمنین می‌پردازد الگوی عملی سیره‌ی نبوی در انعقاد پیمان‌ها، به‌ویژه صلح حدیبیه، فراتر از یک واقعه‌ی تاریخی، مبین‌دکترین فقهی «مشروعیت تقنین فرامرزی» است. در این معاهده، پیامبر (ص) برای استیفای حق عبادت و امنیت حجاج، به تعهداتی دوجانبه تن دادند؛ از جمله بازگرداندن افرادی که بدون اذن ولی به مدینه پناه می‌آوردند (میانجی، ج ۳، ص ۷۷).

تحلیل حقوقی این پیمان نشان می‌دهد که ضمانت اجرای آن بر دو رکن استوار بود: نخست، «اصل وفای به عهد» (أوفوا بالعقود) به عنوان یک قاعده‌ی آمره که حتی در شرایط نابرابر، اعتبار امضای دولت اسلامی را تضمین می‌کرد؛ و دوم، «حق مقابله به مثل مشروع» در صورت نقض عهد از سوی قریش. این رویه در پیمان با یهود مدینه و مسیحیان نجران نیز تکرار شد که حاوی عناصری قابل‌تعمیم به فقه بین‌الملل معاصر است (حمیداله، ۱۳۹۳)؛ از جمله: «شناسایی متقابل استقلال طرفین عقد» و «پذیرش داوری بر اساس قواعد مورد توافق». در واقع، ضمانت اجرا در



این مدل، بر پایه‌ی «توازن منافع و تهدید» تعریف شده بود. از این منظر، اقدامات فقیه در راستای استیفای حقوق مؤمنین، نوعی «جهاد دیپلماتیک» تلقی می‌گردد؛ زیرا وی با استفاده از ابزار «ولایت در افتا و اجرا»، تعهدات بین‌المللی را به الزامات شرعی تبدیل می‌کند که نقض آن‌ها نه تنها یک تخلف سیاسی، بلکه یک معصیت شرعی و موجب خروج از عدالت تقنینی است. این پیوند میان «تکلیف الهی» و «تعهد قراردادی»، محکم‌ترین ضمانت اجرای درونی را برای سیاست خارجی دولت اسلامی فراهم می‌سازد.

پی‌جویی حقوق مؤمنین در جهان، گاهی با تشکیل معاهدات بین‌المللی و مراجعه به داوری افراد بی‌طرف صورت می‌گیرد و اگر این راه تنها طریق ممکن و کم‌هزینه برای جامعه‌ی اسلامی است، فقیه حاکم با انواع عقود ترک مخاصمه به دنبال استیفای این حقوق است که در نوع خود جهاد به‌شمار می‌رود.

حکمیت و داوری افراد واجد صلاحیت نکته‌ی قابل تأمل داوری است که در منابع دینی مورد اشاره قرار گرفته است. قرآن برای رفع اختلاف بین زن و شوهر دستور رجوع به داوری از دو خانواده می‌دهد (نساء: ۳۵) این مسئله می‌تواند تحت عنوان داوری‌های بین‌المللی برای رفع خصومت نیز مورد استفاده قرار بگیرد، به‌ویژه زمانی که در روایات نیز برای استفاده از عقل و تجربه‌ی دیگران (نه به‌عنوان قاضی شرع) می‌توان به داور، منصف و میانجی‌گر رجوع نمود، کَشّی از احمد بن فضل کناسی در درباره‌ی «عروة القتات» از امام صادق علیه السلام روایت کرده است که حضرت فرمودند: به من خبر رسیده که شما در کناسه شخصی را به قضاوت گمارده‌اید؟ گفتم بلی فدایت گردم این یک شخصی است به نام «عروة القتات» که بهره‌ای از عقل و خرد دارد، ما اطراف او گرد می‌آییم با او سخن می‌گوییم و حلّ مشکلات خود را از او جویا می‌شویم، آن‌گاه آنها را خدمت شما عرضه می‌کنم. حضرت فرمود اشکالی ندارد (عاملی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۴).

اگرچه خود این روایت در مقام انکار استخدام غیرفقیه به عنوان قاضی است؛ اما زمانی که نتیجه حکمیت و داوری، به فتوا و نظر امام و فقیه جامع‌الشرایط مستند گردد، از مشروعیت برخوردار است. هرچند در عرصه‌ی بین‌الملل، این واقعه مورد



پذیرش نیست و مشروعیت اقدامات قضایی را مبتنی بر نظر فقیه جامع نمی‌دانند؛ لکن ولی فقیه پیش از داوری، طبق شروط اسلامی مانند عزت، حکمت و مصلحت، این داوری را با قرارداد، عهد و پیمان به رسمیت می‌شناسد و پس از صدور رای، پیش از اجرای آن، محدوده‌ی اعمال ولایت و تنفیذ آن را مورد بررسی و تأیید قرار می‌دهد. این توجیه منطقی قاضی و قضاوت از منظر اسلامی می‌تواند پاسخ قابل قبولی به مخالفان حقوق بین‌الملل در این زمینه باشد.

حقوق اسلامی همانند سایر حقوق جهانی، حق دفاع مشروع با استفاده از ابزارهای مناسب را برای خود به رسمیت می‌شناسد و در صورت عدم پاسخگویی روش‌های نرم به رویکرد سخت تغییر وضعیت می‌دهد، این مسئله می‌تواند در قالب جرائم مالی، قطع و تعلیق روابط آغاز شده و به مقابله به مثل و تحریم و جنگ نیز سرایت نماید. قاعده‌ی قرآنی نبذ (انفال: ۵۸) در فقه به معنای ابطال قرارداد و عدم تعهد به پیمان بعد از احراز خیانت طرف مقابل، توسط رهبر جامعه است (حلی ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۲۵؛ ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۳۷۸؛ ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۱۵۴) و قاعده‌ی مقابله به مثل برگرفته از آیه‌ی اعتداء (بقره: ۱۹۴) نیز می‌تواند ضمانت اجرای فقه بین‌الملل را تضمین نماید به طوری که منافع خاطیان و ناقضان حقوق اسلامی را در معرض آسیب‌های اقتصادی، سیاسی و نظامی قرار خواهد داد.

مشروعیت جنگ در اسلام با پیش فرض حبس حقوق و رفع ظلم صورت گرفته است که در قرآن نیز به آن اشاره شده است (حج: ۳۹) همچنان از جنگ و کشت و کشتار خارج از عدالت نیز نهی شده است (بقره: ۱۹۰) و راه ابتدایی برای نیل سعادت را طرق مسالمت‌آمیز بیان نموده است (نحل: ۱۲۵) همچنان که فقها با توجه به ابعاد حقوق، اخلاق به تشریح اصول، ضوابط، حدود و شرایط این گونه جنگ‌ها پرداخته‌اند.

در نسبت میان مقابله به مثل فقهی و مجازات در حقوق بین‌الملل معاصر، باید گفت که این دو مفهوم اگرچه در لایه‌ی «تحمیل هزینه بر خاطی» هم‌پوشانی دارند، اما از حیث ماهوی متمایز هستند. در حقوق بین‌الملل، «مجازات» غالباً نیازمند حکم مرجعی فرادولتی (مانند شورای امنیت) است، در حالی که مقابله به مثل در فقه، یک «حق دفاعی اصیل» برای دولت اسلامی جهت بازگرداندن حریف به دایره‌ی



عدالت و تمکین به قانون است. نسبت این دو، «تداخل تکاملی» است؛ بدین معنا که فقه، مقابله به مثل را نه به عنوان انتقام، بلکه به مثابه یک «ابزار تنبیهی عادلانه» برای رفع ظلم (حج: ۳۹) و بازدارندگی تعریف می‌کند که برخلاف مجازات‌های کور، مقید به ضوابط اخلاقی «عدم اعتداء» (بقره: ۱۹۰) و «دعوت مسالمت‌آمیز» (نحل: ۱۲۵) است. بنابراین، مقابله به مثل در فقه، نسخه‌ای متعالی از ضمانت اجراست که هم واجد جنبه‌ی «اعاده‌ی حق» (مانند اقدامات متقابل حقوقی) و هم واجد جنبه‌ی «تأدیب متجاوز» (مانند مجازات) می‌باشد، با این شرط بنیادین که بر مدار عدالت و کرامت انسانی استوار باشد.

حقوق اسلامی در عرصه‌ی بین‌الملل همانند حقوق اسلامی در عرصه‌ی داخلی است و همچنان وجود دزد و مجرمان در جامعه سبب بطلان تصور حقوق داخلی نیست، نقض آن توسط مجرمان دولتی و سازمانی در عرصه‌ی جهانی نیز نفی حقوق اسلامی بین‌المللی را نمی‌کند.

۴-۳. انگاره‌ی نزاکت و اخلاق در مورد حقوق در روابط بین‌الملل

ابهام و عدم صراحت حقوق بین‌الملل در تبیین موضوعات و مجازات‌ها سبب شده است برخی (جان آستین بنیان‌گذار مکتب تحلیلی) این حقوق را به اخلاق و نزاکت بین‌المللی تعبیر کنند همچنان که عدم اجبار یا پایین بودن سطح الزام این حقوق نسبت به سایر رشته‌ها نیز تشابه به نظم اخلاقی را موجب شده است.

جان آستین بیان می‌کند که مجموعه قواعد منسوب به حقوق بین‌الملل جزء حقوق موضوعه نیستند علت این مسئله گاهی به عدم ثبات قوانین بین‌المللی و اجباری نبودن آنها مستند می‌شود و گاهی به منشأ ابتناء آنها بر عقائد و احساسات جاری عمومی بین‌الملل استوار می‌گردد که می‌بایست به قلمرو اخلاق موضوعه منسوب گردند (آستین، ۱۸۸۵، ص ۱۱۸-۱۳۸).

اخلاق و حقوق بین‌الملل دارای تفاوت‌هایی ماهوی هستند به طوری که اخلاق به هدف اصلاح باطن و نهاد انسان‌ها و سوگیری به سمت نیک‌بختی است در حالی که حقوق به هدف هماهنگ‌سازی رفتارهای افراد (دولت‌ها و سازمان‌ها) با قواعد مربوطه است در قالب تعهدات و پیمان‌هاست، نقض اخلاقی دارای مجازات



مشخص و الزام آور نیست و اصولاً قابلیت تغییرپذیری ندارد؛ برخلاف نقض حقوقی که افزون بر برخورداری از مجازات قانونی معین و امکان طرح دعوا و استیفای حق از سوی دولت‌ها، متناسب با مقتضیات زمان و مفاد معاهدات دچار تحول و بازنگری می‌شود. همان‌گونه که منابع حقوق بین‌الملل را معاهدات، قراردادهای جهانی، کنفرانس‌ها و کنوانسیون‌های بین‌المللی تشکیل می‌دهد، منابع اخلاق بین‌الملل نیز برگرفته از مبانی، دیدگاه‌ها و نظریات اخلاقی و توجیهاات مربوط به آن است.

تفکیک بین نزاکت بین‌المللی و حقوق بین‌المللی با توجه به سابقه‌ی تاریخی مشترک برخی حقوق با آداب بین‌المللی کار دشواری است؛ ولی وجود تفاوت بین آنها در جهت اجبار و نقض می‌تواند تفکیک قلمروهای هر یک را مشخص نماید به طوری که نقض نزاکت به اعتراض و عمل غیردوستانه در روابط بین‌المللی ختم می‌شود؛ ولی نقض حقوق بین‌الملل به شکایت و مسئولیت حقوقی منجر می‌شود. البته این قواعد با یکدیگر ارتباط کاملی دارند و ممکن است به مرور زمان بعضی قواعد از حیطه‌ی یکی وارد دیگری و تغییر شود، همانند مزایا و معافیت‌های دیپلماتیک که ابتدا بنا بر ملاحظاتی روابط دیپلماتیک بوده؛ ولی به مرور به صورت قواعد اجباری شکل گرفت و مقررات سلام در دریاها جزء حقوق بوده است و امروزه به صورت نزاکت قلمداد شده است.

الف. رابطه‌ی گزاره‌های اخلاقی و حقوق در فقه روابط بین‌الملل

موضوع اخلاق و حقوق اگرچه افعال اختیاری انسان است و حقوق و اخلاق اسلامی نیز از منشأ اعتبار واحدی سرچشمه گرفته‌اند که اساساً الزام، ارزش و مطلوبیت را دارای واقعیت عینی متناسب با کمال اختیاری انسان در راستای کمال مطلق و نظریه قرب الهی می‌دانند (مصباح یزدی، [ب] ۱۳۹۱، ص ۱۱۱) ولی تمام این امتدادها و هم‌راستایی‌ها که موجب شباهت‌های فراوانی شده است، سبب نخواهد شد که مرز بین حقوق و اخلاق شکسته شود.

برخی اندیشمندان تفاوت اخلاق و حقوق را در روش اجرای نظم‌بخشی به زندگی انسان می‌دانند فلذا دو سازوکار برای آن تعریف می‌کنند، اخلاق دارای ضمانت



اجرایی درونی یا مکانیسمی عرفی - عمومی است؛ ولی در حقوق دستگاه‌های قانونی مثل قوه قضائیه، دادگستری، دیوان و عدالت‌خانه ضمانت اجرایی آن را برعهده گرفته است (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۳۱).

برخی اندیشمندان تفاوت اخلاق و حقوق را در منشأ آن جستجو کرده‌اند و بیان نموده‌اند که حقوق قابلیت وضع توسط مقام قانون‌گذار را دارد و بنابراین امکان پیگیری و بازستاندن حق در مورد آن مطرح است؛ اما اخلاق چنین شرایطی ندارد (پویمان، ۱۳۷۸، ص ۲۸). از سوی دیگر، ثبات و تغییر نیز وجه تمایزی است که برخی دیگر از پژوهشگران به آن اشاره کرده‌اند؛ اصول و قواعد اخلاقی، پایداری و ثبات دارند، درحالی‌که قواعد و قوانین حقوقی در جوامع مختلف یا دوره‌های زمانی متفاوت، دچار ناپایداری و تغییر می‌شوند (حسینی، ۱۳۸۱، ص ۱۰). این تمایزات، ابعاد مختلف تفاوت این دو دانش را روشن می‌سازد، اما جوهره‌ی اصلی این تمایز باید در هدف و غایات حقوق و اخلاق جستجو شود (مصباح یزدی، [الف] ۱۳۹۱، ص ۶۴). نقطه‌ی افتراق حقوق آن است که عمدتاً به تنظیم روابط انسانی برای تأمین زندگی دنیوی مطلوب می‌پردازد؛ در حالی که اخلاق بیشتر معطوف به کمالات معنوی و تأثیرات روحانی است. از همین رو، در اخلاق نقش نیت و خواست بسیار پررنگ است، اما در مسائل حقوقی، عمدتاً اثبات جرم و تخلف اهمیت دارد.

در حقوق بین‌الملل اسلامی نیز با وجود قراردادها و ضمانت‌های اجرایی مختلف میزان تخطی و نقض عهد به کمترین میزان تقلیل پیدا می‌کند، همچنان‌که وجود سازمان‌های متعدّد در جهت بررسی شکایات و استیفای حقوق دولت‌ها و ملت‌ها استوار گشته است و هدف اساسی را برای تنظیم روابط کشورها با یکدیگر در قالب عدالت و رفتار مسالمت‌آمیز انتخاب نموده است، قرآن در این موضوع با اشاره به رفتار ناشایسته سابقین تصریح می‌کند که سلوک با سایرین بر اساس عدالت است (مانده: ۸).

هنگامی که قراردادها و سازمان‌های بین‌المللی در تأمین و استیفای حقوق ملت‌ها ناکارآمد عمل می‌کنند، فقه اسلامی برای مدیریت این بحران، راهکارهای چندلایه و منسجم ارائه می‌دهد. نخست، با استناد به «قاعده‌ی نفی سبیل»، هرگونه



تعهدی که منجر به سلطه‌ی ظالمانه و تضییع حقوق مسلمانان شود، از اعتبار ساقط می‌داند. دوم، در مرحله‌ای که ضمانت‌های دیپلماتیک کارآمد نیستند، فقه با اتکا به «اعمال ولایت حاکم اسلامی» مشروعیت انجام «اقدامات متقابل فلج‌کننده» را صادر می‌کند؛ این اقدامات می‌تواند شامل قطع روابط اقتصادی، تعلیق پیمان‌های امنیتی و نهایتاً بهره‌گیری از قدرت سخت جهت تحمیل هزینه بر ناقضین عهد باشد. در واقع، پاسخ فقه به مسئله «نقض عهد» تنها ایستادگی در برابر ظلم یا امید به عدالت آخرتی نیست، بلکه تبدیل «حق دفاع» به یک «الزام استراتژیک» و وظیفه‌مند است. فقه با بازتعریف مفهوم صلح به عنوان «صلح عادلانه» (و نه تسلیم ذلیلانه)، به حاکم اسلامی اجازه می‌دهد تا در فقدان تضمین‌های بین‌المللی، خود مجری عدالت باشد و با تکیه بر قدرت بازدارندگی، تعادل از دست رفته را بازگرداند. این رویکرد، مدل هوشمندانه مدیریت وضعیتی ناعادلانه در عرصه بین‌الملل با بهره‌گیری از ابزارهای تکلیف‌مدار فقهی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۷۵-۲۸۰).

۴. نتیجه‌گیری

در عرصه‌ی کنش‌گری رسمی، دولت‌ها برای حقوق بین‌الملل جایگاه ویژه‌ای قائل هستند؛ به گونه‌ای که در ساحت «دیپلماسی عمومی»، کمتر مقام رسمی تمایل به انکار صریح کلیت حقوق بین‌الملل دارد. بسیاری از کشورها در قوانین اساسی جدید خود، بر برتری یا هم‌ترازی معاهدات بین‌المللی با حقوق داخلی تأکید کرده‌اند تا بدین‌وسیله وجهه‌ای قانون‌مدار در نظام جهانی کسب کنند. این رویکرد نشان‌دهنده آن است که حقوق بین‌الملل به عنوان یک «نظام هنجاری مستقر»، واجد خاصیت حقوقی و اعتبار اولیه است. با این حال، نباید از این واقعیت چالش‌برانگیز غافل شد که این «پذیرش رسمی» همواره به معنای «الزام عملی» نیست. در بسیاری از موارد، مقامات رسمی با استفاده از ابزارهای حقوقی نظیر «حق تحفظ» یا «ارائه‌ی تفسیر موسع از منافع ملی»، عملاً قواعد بین‌المللی را تابع سیاست‌های خود می‌کنند. در واقع، ما با پدیده‌ی «تمکین تاکتیکی» روبرو هستیم؛ به این معنا که دولت‌ها تا زمانی که حقوق بین‌الملل وفادار می‌مانند که هزینه‌ی نقض آن (از حیث پرستیژ بین‌المللی



یا ضمانت اجراهای سیاسی) بیش از منافع حاصل از نادیده گرفتن آن باشد. از منظر فقه سیاست خارجی، شناخت این شکاف میان «پذیرشِ صوری» و «نقضِ ساختاری» بسیار حیاتی است؛ چرا که فقه با درک این واقعیت، به دنبال جایگزینی «عدالتِ صوری و سیاسی» با «عدالتِ عینی و تکلیفی» در معاهدات است تا مانع از تبدیلِ حقوق بین‌الملل به ابزاری در دستِ قدرت‌های هژمون گردد.. نقض‌ها و عقب‌نشینی‌های مختلف حقوق بین‌الملل در برابر سیاست‌های اجرایی قدرت‌ها ناشی از نقصان و نارسایی حقوق موجود در برابر مشکلات و بحران‌ها جدید بین دولت‌هاست که گاهی پیامد پیشرفت‌های مختلف در عرصه تکنولوژی، اقتصاد، سیاست، فرهنگ و امور نظامی است که همگام با آنها حقوق مربوطه نیز باید در جهت تنظیم رفتارها به‌روزرسانی شود و چشم‌انداز خود را با پیشرفت‌های جهانی هماهنگ نماید.

پردازش فلسفه فقه سیاست خارجی در دو بُعد دیگر نیز ضروری به نظر می‌رسد:

۱. فقه، برنامه‌ی مکلفان مسلمان بلکه مؤمنان است و تعمیم آن به غیر مسلمانان نیازمند توجیه معنایی از فقه و اهداف عالی‌هی اسلام است؛ ۲. فقه برنامه‌ای منسجم برای موضوع رفتار مسلمانان در زمانی بوده است که مفاهیم مدرن دولت ملت شکل نگرفته بود، و با شکل‌گیری عرصه‌های نوین اجتماعی آیا می‌توان حجیت فقه در این عرصه را به توصیف موجه معنی نمود؟ اگر چه پاسخ به این دو مسئله نیز از مقومات پژوهش حاضر به شمار می‌رود؛ ولی به جهت محدودیت‌های نگارشی در پژوهشی دیگر باید به این مسئله پرداخت.



فهرست منابع:

۱. قرآن کریم.
۲. آوستین، جان. (۱۸۸۵). قلمرو حقوق‌شناسی تعیین‌شده (The Province of Jurisprudence Determined). (رابرت کمپیل، کوشش). لندن: جان موری.
۳. اسماعیلی، محسن؛ و غمامی، سید محمد مهدی. (۱۳۹۴). مطالعه فقهی-حقوقی اصول سیاست خارجی دولت اسلامی. پژوهشنامه حقوق اسلامی، ۱۶(۱)، ۷-۳۰.
۴. پویمان، لویی. (۱۳۷۸). درآمدی بر فلسفه اخلاق. (شهرام ارشدنژاد، مترجم). تهران: نشر گیل.
۵. تسون، فرناندو. (۱۳۹۷). فلسفه حقوق بین‌الملل. (محسن محبی، مترجم). تهران: پژوهشکده حقوقی شهر دانش.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲). روابط بین‌الملل در اسلام. قم: انتشارات اسراء.
۷. حسینی، سید اکبر. (۱۳۸۱). اخلاق و حقوق. رواق اندیشه، ۱۴(۱)، ۵-۱۸.
۸. حلی (علامه)، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۹. حلی (علامه)، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴). تذکرة الفقهاء. قم: مؤسسه آل‌البيت (ع).
۱۰. حلی (علامه)، حسن بن یوسف. (۱۴۲۰). تحریر الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامية. (ابراهیم بهادری، مصحح). قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۱۱. حمیداله، محمد. (۱۳۹۳). نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد (ص) و اسناد صدر اسلام. (سید محمدرضا حسینی، مترجم). تهران: سروش.
۱۲. دانش‌پژوه، مصطفی؛ و عابدینی، جواد. (۱۳۹۸). فلسفه حقوق. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۳. ذوالعین، پرویز. (۱۳۷۷). مبانی حقوق بین‌الملل عمومی. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
۱۴. ساداتی‌نژاد، سیدمحمد. (۱۳۹۸). فقه روابط بین‌الملل: نگاه فقهاء به نظام بین‌الملل معاصر. تهران: انتشارات مجلس شورای اسلامی.
۱۵. صدر، سید محمدباقر. (۱۳۸۰). اقتصادنا. (مهدی امیدی، مترجم). تهران: انتشارات سمت.
۱۶. ضیائی بیگدلی، محمدرضا. (۱۳۸۴). حقوق بین‌الملل عمومی. تهران: انتشارات گنج دانش.
۱۷. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸). قرآن در اسلام. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۸. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. عاملی (حز)، محمد بن حسن. (۱۴۱۲). هداية الأمة إلى أحكام الأئمة. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۲۰. علوی، محمود. (۱۳۹۸). مبانی فقهی روابط بین‌الملل. تهران: انتشارات امیرکبیر.



۲۱. عمید، عباس علی. (۱۴۲۱). فقه سیاسی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۲. فارابی، محمد بن محمد. (۱۳۹۸). آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها. (علی بو ملحم، محقق). بیروت: دار ومکتبه الهلال.
۲۳. فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۷۶). فلسفه اخلاق. (هادی صادقی، مترجم). قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۲۴. قوام، عبدالعلی. (۱۳۸۴). اصول روابط بین الملل. تهران: انتشارات سمت.
۲۵. لاسون، آدولف. (۱۸۷۱). اصول و آینده حقوق بین الملل (Princip und Zukunft des Völkerrechts). برلین: انتشارات هرتز.
۲۶. میانجی، علی احمدی. (۱۴۱۹). مکاتیب الرسول. قم: دارالحديث.
۲۷. میراحمدی، منصور. (۱۳۹۲). فقه روابط بین الملل. فصلنامه پژوهش‌های سیاست اسلامی، (۴)۱، ۳۲-۹.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۶). نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۹. ----- (۱۳۹۱ الف). اخلاق در قرآن. (محمدحسین اسکندری، محقق). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۰. ----- (۱۳۹۱ ب). نظریه حقوقی اسلام. (م. نادری و م. کریمی‌نیا، محققان). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۱. ----- (۱۳۹۲). حقوق و سیاست در قرآن. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۵). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: انتشارات صدرا.
۳۳. موسوی خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۲۳). ولایت فقیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۴. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. (ع. قوچانی و ع. آخوندی، مصححان). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۵. نوری، میرزا حسین. (۱۴۰۸). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بیروت: مؤسسه آل البيت (ع).
۳۶. هابز، توماس. (۱۳۸۰). لویاتان. (حسین بشیریه، مترجم). تهران: نشر نی.

37. Austin, J. (1832). The province of jurisprudence determined. John Murray

