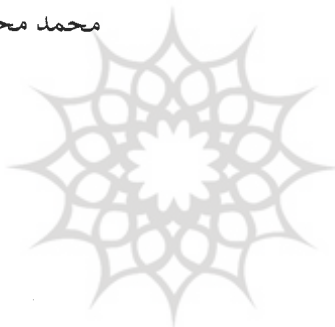


جنگ و صلح پیامبر ﷺ از نگاه جامعه‌شناسی

محمد محسن حمیدی



چکیده

هر پیام و سخنی تازه، حتی در حوزه‌ی علم، با واکنش‌ها و مخالفت‌هایی روبرو می‌گردد و تقابل امری می‌شود ناگزیر. پیامبر اسلام ﷺ نیز هر چند به بسیاری کارها دست زده و بسی تأثیرها بر روزگار خود و روزگاران پس از خویش گذاشته است، ولی همچنان پیام وی در سایه‌ی جنگ‌ها تفسیر می‌شود. هرچند گمان می‌رفت که نقدها یا تهمت‌هایی این‌گونه فروکش کرده باشد، ولی سخنان «باب بندیکت شانزدهم» و بازتاب‌ها و واکنش‌های جهانی آن، بار دیگر بررسی این موضوع را ضروری ساخت. تبیین‌های گذشته از جنگ‌های پیامبر، بیشتر تبیین‌های دینی بوده و روزگار ما بیش از گذشته نیازمند تبیین‌هایی تازه از این موضوع است. از این رو، بررسی و

مقابله‌ی رهیافت‌های علوم اجتماعی و راه‌بردی با کارنامه‌ی جنگ و جهاد پیامبر ﷺ می‌تواند افق‌های تازه‌ای بر این موضوع بگشاید. ریشه‌های جنگ‌های پیامبر چه بوده است؟ پیامبر ﷺ از چه راه‌بردهایی بهره می‌جسته و چه مفروضه‌های بنیادینی، راه‌برد و آموزه‌ی امنیتی آن حضرت ﷺ را شکل می‌بخشیده است؟ سؤالاتی است که این مقاله در پی پاسخ‌گویی به آنهاست.

واژگان کلیدی: جنگ و صلح، پیامبر اکرم ﷺ، علوم اجتماعی.

۱) مقدمه

تردید افکندن در میراث معنوی پیامبر اسلام ﷺ، از راه پررنگ نمودن و تمرکز بر جنگ‌های صدر اسلام در سده‌ی اخیر جانی دوباره یافته و منتقدان و مخالفان اسلام این امر را در ردیف چند نقد برجسته‌ی خود از اسلام آورده‌اند. پاسخ‌هایی نیز که به این موضوع داده شده است یا از چشم انداز آموزه‌های اسلامی بوده است یا آن که از زاویه‌ی بررسی آن با زندگی پیامبران دیگری همچون موسی و عیسی و داود علیهم‌السلام. برخی از نوشته‌های تازه نیز در این حوزه به فنون رزمی یا شگرد (تاکتیک)های جنگی پیامبر ﷺ پرداخته‌اند. در این میان، بررسی جنگ‌های پیامبر ﷺ در پرتو نظریه‌ها و رهیافت‌های علوم اجتماعی و راه‌بردی، در زبان فارسی تا آن جا که صاحب این قلم جست و جو نموده به انجام نرسیده است. یک اثر برجسته در سده‌ی بیستم جنگ و صلح در حقوق اسلام، نوشته‌ی مجید خدوری است که به سال ۱۹۵۵ و از چشم انداز حقوقی نگاشته شده و با قلم استاد سید غلامرضا سعیدی به فارسی برگردانده شده است.

۲) درآمدی تاریخی

جنگ بدر، نخستین نبرد مسلمانان بود که هیجده ماه پس از هجرت رخ داد. داستان از این قرار بود که پیامبر ﷺ بر آن شد تا کاروانی را که به سرپرستی ابوسفیان از شام می‌آمد و به مکه می‌رفت را در هم کوبد. قریش مکه از این

تصمیم آگاهی یافته و شماری را به یاری ابوسفیان فرستاد. به رغم بی میلی پیامبر ﷺ، که می دید نیروی دشمن بسیار افزون تر از نیروی مسلمانان است، نبرد رخ داد و شکفت آن که مسلمانان پیروز شدند؛ هفتاد تن از قریش کشته شدند و همین شمار نیز به اسارت درآمدند. کوبندگی این حربه تا بدان اندازه بود که تا چند ماه از برخی خانه های مکه آوای نوحه و سوگواری بلند بود. ابوجهل در این جنگ کشته شد و ابولهب به فاصله ای اندک از آن نبرد مرد. آنگاه این ابوسفیان بود که سرکرده ی قریش شده بود. وی، سالی پس از بدر برای انتقام کشیدن اردو کشی نمود. مشرکان که شمار آنها سه هزار بود، از مکه بیرون آمدند. پایان ماجرا آن شد که شنیده ایم که در پی غفلت نگهبانان تنگه، مسلمانان شکست خوردند، حمزه عموی پیامبر ﷺ مثله و جگر وی جویده شد و منافقان گفتند محمد کشته شده است. شب دو سپاه از یکدیگر جدا شدند و بامداد هیچ یک آماده ی نبرد نبود، پس پشت به هم کردند و برای سال دیگر، خط و نشان کشیدند. سال دیگر، این جنگ که بنا بود در بدر رخ دهد، روی نداد و پیامبر ﷺ در این حال، یهود بنی نضیر را که با دشمنان هم پیمان شده بودند، در قلعه های شان محاصره نمود و سرانجام آنها را از پیرامون مدینه راند. هنوز دو سالی از رخداد «احد» نگذشته بود که اتحادی از مشرکان قریش با اعراب، قبایل و حتی یهود و نصاری فراهم آمد که «احزاب» خوانده می شد و لشکری کمابیش ده هزار تن که می توانست مدینه و همه ی پیرامون آن را تهدید کند، روی به شهر آورد. این همان جنگ «خندق» بود، که به پیروزی مسلمان پایان یافت، هر چند درگیری چندانی رخ نمود و محاصره چندان به درازا کشید و بی نتیجه ماند که آنها سر خود گرفته و از پیرامون مدینه رفتند و در نبردی تن به تن، عمر بن عبدود به دست علی رضی الله عنه از پای درآمد. هنوز مسلمانان به شهر در نیامده بودند که پیغمبر قلعه ی یهود بنی قریظه را محاصره کرد و آنها پس از یک ماه تسلیم شدند. این غزوه ها، مسلمانان را اندک اندک کار آزموده نمود و پیامبر ﷺ، برای گسترش اسلام و در هم کوبیدن مشرکان گاه به گاه سربیه هایی گسیل می داشت و نیز غزوه ها بر قبایل عرب که گاه به گاه به مسلمان دست اندازی می نمودند، آن نبردها را پی گرفت، و از

این رو، برتری وی در پیرامون مدینه آشکار گشت.

شش سالی از هجرت نگذشته بود که پیامبر ﷺ بدان اندازه قدرت یافته بود که مکه را تهدید نماید. پس با شمار بسیاری از یاران، روانه‌ی مکه شد و به آرزوی زیارت کعبه تا «حدیبیه» پیش رفت و چون به مکه راه نیافت با قریش پیمان صلحی ده ساله بست، با این قرار که سال دیگر برای برگزاری آیین حج به مکه بیاید. با وجود نارضایتی که از این پیمان و از این بازگشت بی‌نتیجه در بین مسلمین پدید آمد، در واقع ماجرای حدیبیه، یک فتح معنوی بود و آینده آن را نشان داد. در بازگشت از این سفر، پیغمبر ﷺ به عنوان پیشوای مسلمین، و تمام اهل مدینه شناخته شد. با این پیمان صلح، وی فرصت و امکان آن را یافت که اسلام را همه جا - حتی در مکه - نشر کند و فتوحات خود را هم در تمام جزیره‌العرب دنبال نماید؛ چنان که بعد از بازگشت به مدینه در صدد برآمد که یهود را گومالی دهد. یهود خیبر قلعه‌های خویش را در کارزاری سخت از کف داده و با واگذاری فدک به صلح تسلیم شدند. از آن پس پیامبر ﷺ چشم به فراسوی شبه جزیره دوخته، نامه‌ها و پیام‌هایی فرستاد و فرمانروایان همسایه‌ی ایران، مصر، حبشه و روم شرقی - را به اسلام فراخواند. دو سال پس از حدیبیه، قبیله‌ای از اعراب خزاعه که مسلمان و تحت حمایت پیامبر ﷺ بودند، مورد تجاوز طایفه‌ی بنی‌بکر قرار گرفتند که متحد قریش بودند و حتی عده‌ای از قریش نیز به طور ناشناخته، با تجاوزکاران همراهی و همداستانی کرده بودند. قبیله‌ای که مورد تجاوز واقع شده بود، از پیغمبر ﷺ یاری خواست و متحد آماده‌ی حرکت به جانب مکه گشت. مکیان، هراسان از پیامد کار، ابوسفیان را به مدینه روانه ساختند، ولی دیگر روزگار صلح گذشته بود و تا آنها آگاه شدند، این ده هزار تن مسلمان بودند که همراه پیامبر ﷺ، طی یک هفته به دروازه‌های مکه رسیدند. مکه مقاومت نکرد و ابوسفیان نیز پیش از آمدن مسلمانان به مکه اسلام آورده بود. این بار، محمد ﷺ به عنوان فاتح، اما باز مثل یک پیغمبر به شهر آمد، بدون غارت و بدون خونریزی. از آن پس غزوه‌ی حنین رخ داد. پیامبر ﷺ آگاه شد که

هوازن گروه بسیاری فراهم ساخته است، پس بر آنها تاخت. هوازن در دره کمین کرده بودند و بر مسلمانان تاختند و روزی بس دشوار بود و مسلمانان از اطراف رسول خدا ﷺ پراکنده گشتند که تنها ده نفر از بنی هاشم و به قولی نه نفر باقی ماند. علی بن ابی طالب رضی الله عنه، عباس بن عبدالمطلب، ابوسفیان بن حارث و... که خداوند در این باره می فرماید: روز حنین هنگامی که بسیاری شما به شگفتان آورد و بسنده نکرد چیزی از شما را در این باب و زمین بر شما تنگ آمد، پشت کنده برگشتید. پس خدای آرامش خود را بر پیغمبرش و بر مؤمنان فرو فرستاد و لشکری را که آنها را ندیدید، فرو فرستاد (ر.ک. به: توبه، ۲۶ و ۲۵). سال دهم هجرت بود که پیامبر ﷺ با گروهی بسیار برای واپسین بار آهنگ حج نمود و این همان حجة الوداع بود.

۳) گذری بر رهیافت‌های علوم اجتماعی و راهبردی

۳-۱) آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی

جنگ و صلح، دو روی سکه‌ی زندگی فردی و اجتماعی است، و گریز از جنگ یا دست زدن به آن، با صلح و آرامش توجیه شده است. آنها که خواسته‌اند نجنگند در برتری‌های آرامش سخن رانده‌اند، و آنها که می‌جنگیده‌اند، جنگ را ابزار برقراری آرامش دانسته‌اند. تمثیل‌ها و ادبیات ملت‌های گوناگون، بازتاب واقعیات زندگی آنها و در نتیجه واقعیت عام زندگی بشر است (ر.ک. به: حلبی، ۱۳۸۳، ۷۴).

«گرازی وحشی در پشت درختی ایستاده بود و شاخ‌های خود را تیز می‌کرد. روباه پرسید: وقتی که هیچ شکارگری او را دنبال نمی‌کند و هیچ خطری او را تهدید نمی‌کند، چرا آنها را تیز می‌کند؟ گراز پاسخ داد: من برای انجام این کار دلیل دارم، چه وقتی خطر در رسد برای تیزکردن زمانی نخواهم داشت.»

آیه‌ی کریمه «خذوا حذرکم: جانب احتیاط خود بگیرید» (نساء، ۱۰۴) بیان‌گر همین معناست. در همین راستا کوچک شمردن دشمن، هر چند کم توان و کم

قدرت باشد، امری نکوهیده است. «دانی که چه گفت زال با رستم گرد/دشمن
توان حقیر و بیچاره شمرد»

پس اگر در پی صلح‌اید، باید برای جنگ آماده باشید؛ «اذا اردت الصلح،
استعد للحرب» (حدوری، ۱۳۶۴، ۱۸۲).

از دیدگاه واقع‌گرایی، از آن جا که زندگی اجتماعی و روابط میان واحدهای
سیاسی، فعلی است نامطمئن و اراده‌ی بازیگران، دنباله‌رو خواسته‌ها و هوس‌های
آنان است، از این رو نمی‌توان آینده‌ی خود یا جماعت و ملت خود را بر
اراده‌هایی چنین ناپایدار و محیطی آن چنان آشفته پی ریزی نمود. یک راه چاره
در این فضا، آن است که هدف بنیادین بقای فرد و جماعت خود می‌باشد، و
آنگاه در این راستا، صلح و جنگ هرگاه به سود بقای خود باشد، پذیرفته شود، و
هرگاه سود در گزینه‌ی مقابل آن بود، آن دیگری را برگزید. خواجه نظام‌الملک،
در سیاست نامه می‌نویسد: «و دیگر با خصمان، جنگ چنان کند که آشتی را
جای بماند، و آشتی چنان کند که جنگ را بازگذارد، و با دوست و دشمن، چنان
پیوندند که تواند گسست و چنان گسلد که تواند پیوست» (طباطبایی، ۱۳۷۵، ۴۱).
در کلیله و دمنه (داستان‌های بیدپای) آمده است: «بباید دانستن که نه دوستی بر
یک قاعده بماند و نه هر دشمنی بر یک نهاد پاید. بسیار دشمنی بود که دوستی
گردد، و بسیار دوستی بود که دشمنی گردد، و آن جز از گشت روزگار و طالع
اختران نبود. ... آنگاه بود که در دل دشمنی امیدی پدید آید و از دوست نومید
گردد» (همان). این همان درون مایه‌ی دیروزین سخن امروزین «گلدستون» است
که گفته: در سیاست، دوستی‌ها و دشمنی‌ها همیشه نیست، بلکه این منافع است،
که همیشه است.» (ر.ک. به: رجایی، ۱۳۷۲، ۳۴).

در راه‌بردهای امنیتی امروز نیز «آموزه‌ی (دکترین) بازدارنده‌ی خود، از یک
چنین دغدغه‌ای مایه می‌گیرد. «بازدارندگی، در کلی‌ترین شکل آن، عبارت است
از متقاعد ساختن حریف نسبت به این که هزینه‌ها و یا خطرات خط مشی احتمالی
او از منافع آن بیشتر است». بنابر این، هر چند طی دو سه دهه‌ی اخیر، هیچ

مفهومی به اندازه‌ی «بازدارندگی هسته‌ای»، در نظریه‌پردازی امنیتی و راه‌بردی (استراتژیک) بین‌المللی رایج نبوده، ولی مفهوم بازدارندگی، مفهومی بسیار دیرپای است. نظریه‌ی بازدارندگی، احتمالاً پرنفوذترین مکتب فکری در مطالعات روابط بین‌الملل در آمریکاست، و دلیل این امر نیز شاید آن باشد که بیشتر پژوهش‌گران امریکایی واقعیت‌گرایی را پذیرفته، آنگاه نظریه‌ای را برگزیدند که با آن سازگاری داشته باشد (دوئرتی و فالتزگران، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۹۵).

سخن‌گرافی نخواهد بود اگر بگوییم که رفتار فردی و اجتماعی انسان و روابط میان جماعت‌ها و گروه‌های انسانی، پیوسته ناگزیر از گزینش میان آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی، یا پردازش آمیزه‌ای از آن دو شکل گرفته است. در سده‌ی نوزدهم و بیستم، آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی، همچون دو مکتب، در برابر یکدیگر به تبیین مواضع و رویکردهای خویش پرداخته‌اند.

رهیافت آرمان‌گرایی، رهیافت، واقع‌گرایی را به سرشت انسان بد بین دانسته و خودخواهی و کوته فکری انسان را نفی می‌کند. آرمان‌گرا، سیاست را «هنر حکومت خوب می‌داند، در حالی که واقع‌گرا، سیاست را «هنر کهن» می‌انگارد. آرمان‌گرا بر عدالت، اخلاق، پیروی از قانون، و حقوق بشر، و در برابر آن، واقع‌گرا بر قدرت پای می‌فشارد. آرمان‌گرا، تمدن‌ها را نتیجه‌ی هم‌زیستی جامعه‌ها در نظامی قانون‌مند می‌انگارد و خشونت و زور را ابزاری ناپسند برای پیش‌برد هدف‌های سیاسی معرفی می‌نماید (ر.ک. به: کاظمی، ۱۳۷۶، ۹۹۱).

یک عنصر تعیین‌کننده در رفتار واقع‌گرا، محیط عمل و کنش یک کنش‌گر است. الزام‌ها، محدودیت‌ها و امکانات معنایی که در آن کنش‌گر دست به اقدام می‌زند، هدف وی را در مسیری ویژه انداخته و محدودیت‌هایی را بر آن تحمیل می‌نماید، یا به فرض مساعد و سازگار بدون محیط و شرایط، تحقق آن را شتاب می‌بخشد.

کوتاه سخن آن که، واقع‌گرایان با سه دسته سازگاری ندارند: «آنهایی که

اعتقاد زیادی به عقل و استدلال بشری دارند، آرمان‌گرایانی که از شناسایی دنیا به شکلی که هست، سرباز می‌زنند، و گروهی که بازهدی سطحی و پیش پا افتاده در خصوص این که چگونه باید باشد، داد سخن می‌دهند.» (بیلیس و بوث و دیگران، ۱۳۷۳، ۱۴).

۳-۲) رویکرد به جنگ

جوهره‌ی جنگ، خشونت و جنگ بالاترین نمود خشونت است. هر چند رسیدن به تعریفی جامع و مانع از خشونت، مانند بسیاری دیگر از مفاهیم علوم اجتماعی کار آسانی نیست، ولی دست کم پاره‌ای شاخص‌های «قدر متیقن» را می‌توان برای آن برشمرد. «وقتی از فردی خشن سخن می‌گوییم، منظورمان این است که وی به استفاده و سوء استفاده از نیرومندی و زور تمایل و گرایش دارد. ما همواره بادی را شدید می‌نامیم که با حدت و نیروی بسیار بوزد. سلی را شدید و خشن می‌نامیم که نتوان در برابر نیروی آن ایستادگی کرد. زبان رایج، ما را بر آن می‌دارد تا میان زور و خشونت، گونه‌ای رابطه برقرار کنیم. میان خشونت و زور تمایزها و همبستگی‌هایی برشمرده‌اند، از جمله آن که «زور گاه به خشونت بدل می‌شود و خشونت به زور عریان» و خشونت گاه از طرد شدن سرچشمه می‌گیرد و گاه نیز از نظم، برخی از راه نظم خشونت را توضیح می‌دهند و گروهی از راه طرد (ریستن، ۱۳۸۱، ۲۵-۱۵). «گاستون بوتول»، جنگ را «مبارزه‌ی مسلحانه و خونین بین گروه‌های سازمان یافته می‌داند که مقید به قوانین حقوقی زمان و مکان خود است (ادیبی، ۱۳۸۱، ۷).

در این مجال، رویکردها به جنگ را به زیر سه عنوان خواهم آورد؛ نخست به گونه‌ی نگرش به جنگ و به دیگر سخن ارزش دآوری درباره‌ی جنگ، دوم، ریشه‌های جنگ و سوم هدف‌های آن.

گروهی ستایش از جنگ را به کمال رسانیده و آن را از دایره‌ی حق و ناحق فراتر انگاشته‌اند. «نیچه» می‌گوید: «به شما اندرز می‌دهم که کار نکنید، بلکه

بجنگید. شما را به صلح فرامی‌خوانم، بلکه به جنگ دعوت می‌کنم. بگذارید کار شما جنگیدن و صلح شما پیروزی شما باشد. شما می‌گویید که حق توجیه کننده‌ی جنگ است، اما به نظر من جنگ توجیه کننده‌ی هر حقی است» (بشیریه، ۱۳۷۹، ۴۳).

از سوی دیگر، کسی همچون باکونین، که یک آنارشист بوده و هدف‌های آنارشيسم را از راه انقلاب و تحول تدریجی، هر دو، امکان‌پذیر می‌داند، در تفسیر نظریه‌ی تکامل داروین، بر این باور است که مانایی و بقای به ضرورت از آن قدرتمندان نیست، بلکه در اصل، توانایی همکاری با دیگر هم‌نوعان، مهم‌تر از رقابت و تنازع بقای بی‌رحمانه است (همان، ۳۶). وی درباره‌ی نوع بشر بر این باور بود که در حق جنگ و رقابت به عنوان ابزارهای تکامل انسان مبالغه شده است. این عوامل به جای حفظ اصلح، به واقع اصلح را از میان می‌برند. پس تکامل بشر با منازعه نسبتی ندارد. در دوره‌های کنونی نیز کسانی با پرهیز دادن از جنگ و خشونت، صلح و اندیشه را ترویج نموده‌اند.

در زمره‌ی آنها می‌توان از «مهمات‌گاندی» یاد کرد که گفته است: «تا زمانی که ملت‌ها در روابط ملی و بین‌المللی خود، به عبارت دیگر در نظام سیاسی خود، قانون عشق را به صداقت بازنشاسند و نپذیرند، نمی‌توانند به مفهوم راستین با هم مستعد شوند و فعالیت‌هایشان را در جهت خیر نوع بشر معطوف دارند. ملت‌ها تنها به قدر تبعیت از این قانون می‌توانند خود را متمدن بدانند؟» (جهانبگلو، ۱۳۷۸، ۹).

در تبیین جنگ، کمابیش می‌توان همان تبیین‌های خشونت، زمینه‌ها، انگیزه‌ها و دلایل آن را روشن‌گر دانست.

تبیین‌های خشونت

مذهبی

برخی تبیین‌های خشونت، تبیین‌های مذهبی‌اند. آنچه در بازتابش تبیین‌ها

می‌خوانیم، بیشتر به جامعه‌های بدوی مربوط می‌شود که به عنوان نمونه، امر قدسی را دوگانه می‌دانند؛ به گونه‌ای که هم پرستش می‌گردد و هم ترس از آن دیده می‌شود. این قدرت‌ها، در انسان دو غریزه‌ی میل به زندگی یا مرگ می‌آفرینند. غریزه‌ی زندگی (جنسیت) و غریزه‌ی مرگ (انهدام)، و این غرایزگاه در هم می‌آمیزد. چون هر عمل جنسی، تهاجمی است به فرد دیگر. به گمان من، می‌توان پاره‌ای از تبیین‌های ادیان بزرگ درباره‌ی جنگ و خشونت را در این دسته، ولی در جای ویژه‌ی خویش جای داد.

هستی شناختی

دسته‌ی دوم از تبیین‌های خشونت، تبیین‌هایی ماوراء الطبیعی و هستی شناختی‌اند. «اغلب، منشأ خشونت را در هاویه‌ی اولیه، یعنی بی‌نظمی پیدایش می‌جویند؛ یعنی ماده‌ای بی‌شکل. بعدها، این هاویه، احتمالاً به وسیله‌ی اصلی آنتاگونیستی (متناقض) به نظم کشیده شده است، اما می‌تواند هر لحظه از نوهویدا شود، زیرا اگر اصل نظم حاکم بر جهان است، گاهی هم این اصل جهان را رها می‌سازد.»

یک دسته از تبیین‌های ماورای طبیعی، که توضیح آن آمد، خشونت را اصل و سرچشمه‌ی بی‌نظمی می‌دانند، و دسته‌ی دیگر، آن را عامل و محرک «شدن» (صیوروت)، بدین مفهوم که یک واقعیت، بی‌نفی واقعیت‌های پیشین و مخالفت با آنها امکان دگرگونی نمی‌یابد؟ هر واقعیتی جز در تقابل با نقیض خود نمی‌تواند وجود داشته باشد، آن گونه که «هراکلیتوس افسوسی» واقعیت‌های همچون روز و شب، زمستان و تابستان، جنگ و صلح، وفور و قحطی را می‌دانست. وی نخستین کسی است که فلسفه‌ی خشونت را بارور ساخته است و می‌گوید: «جنگ، پدر هر چیز و سلطان هر چیز است». وی اثبات می‌نماید که وحدت اضداد، در سازگاری تیر و کمان جلوه‌گر می‌شود. هگل، میراث دار به حق اوست. از دیدگاه وی، تضادها نه تنها به جهان اجازه‌ی «شدن» می‌دهد، بلکه به تاریخ بشر نیز، و این تاریخ در درجه‌ی نخست، تاریخ آگاهی یافتن از آزادی و

دانش است.

آخرین نوع این تبیین، خشونت را شرط آزادی اعتقادات می‌داند. باور، در درجه‌ی نخست، میل است. این میل، خود، سرچشمه‌ی خشونت به شمار می‌رود، یا بهتر بگوییم، خود، خشونت است، زیرا که در این میل، اعتقاد، «حذف دیگری را که به عنوان زندگی مستقل در مقابلش قرار دارد، نشانه گرفته است». خشونت که از میل جدایی‌ناپذیر است، از آزادی نیز می‌تواند این گونه باشد. آزادی، بی «منفی بافی و منفی بودن» وجود ندارد، یعنی بی قدرت نفی معنا نمی‌یابد. از این رو «دکارت» آزادی را نخست در شک پدیدار می‌دید. از دیدگاه «هگل» آزادی، در حرکتی نمودار می‌شود که هر لحظه تاریخ را وامی‌دارد تا از لحظه‌ی پیشین فراتر رود (یعنی حفظ کردن و نفی کردن). از دید پارتو، آزادی در قدرت پیوسته‌ی نفی خود، نه گفتن به گزینش‌های خود با انتخاب گزینش‌های دیگر، نهفته است.

سرشت بشری

سومین دسته از تبیین‌های خشونت، تبیین‌های بشر - نهاد یا برپایه‌ی سرشت بشری است. طیف گوناگونی از فیلسوفان و دانشمندان امروزی، پیش از آن که خشونت را در پیوند با سرچشمه‌ی جهان بررسی کنند، آن را در پیوند با انسان و رفتارهایش بررسی نموده و به آن همچون میل غریزی به ویران‌گری می‌نگرند. قرائت‌هایی از هابز، ساده، کانت، برگسون، فروید، لورنر و مانند آنها هر یک با روش ویژه‌ی خویش به تبیین این موضوع نشسته‌اند. در نقد این نظریات گفته‌اند پرخاش‌گری فعلیت نمی‌یابد، مگر در شرایط تاریخی و اجتماعی ویژه.

اجتماعی و تاریخی

دسته‌ی چهارم تبیین‌ها، تبیین‌های اجتماعی و تاریخی‌اند، بدین معنا که فرد به پرخاش‌گری نمی‌پردازد، مگر در فراز و نشیب‌های تاریخ ... ویلهلم رایش،

شاگرد فروید، بر فروید انتقاد می‌کرد و کوشید تا پرخاش‌گری را برخاسته از ناکامی‌های میل‌گریزی جنسی بنمایاند.

از این دیدگاه، پرخاش‌گری، تابعی از زندگی فرداست و از آن جا که ناکامی ریشه در سرکوب اجتماعی دارد، پرخاش‌گری را باید تابعی از تاریخ جامعه دانست. بنابر این، پرخاش‌گری به خودی خود ویران‌گر نیست. خشونت، تنها به ناداری و فقر جامعه بر نمی‌گردد، بلکه جامعه‌های برخوردار از فراوانی نیز آن اندازه که به چشم می‌آید ارضاکننده‌ی آدمی نیستند. نخست به این دلیل که نعمت، هم رؤیایی دل‌انگیزست و هم تطبیق جبری فرد با رفتارهای کلیشه‌ای یا قالبی، و دیگر آن که وفور نعمت در پاره‌ای زمینه‌ها به سختی کمبود و قحطی در دیگر زمینه‌ها را می‌پوشاند، و دیگر این که تنها اقلیتی ممکن است از وفور نعمت برخوردار شوند.

«پس این گونه می‌توان نتیجه‌گیری کرد که نه خشونت برای خشونت وجود دارد، نه خشونت به وسیله‌ی خشونت، به وسیله‌ی هاویه‌ای در اعماق اشیاء، به وسیله‌ی میل‌گریزی به پرخاش‌گری، خشونت وسیله و نتیجه است (چیزی که انگلس مقدس، تلاش کرده بود در آنتی‌دورینگ نشان دهد) پس می‌توان به حذف خشونت اندیشید» (ر.ک. به: ریسترن، ۱۳۸۱، ۵۰-۲۹).

در دهه‌های اخیر و به دنبال نقد رهیافت‌های «تقلیل‌گرایانه» (و به تعبیر من «فروکاست‌گرا»: reductionism) در علوم اجتماعی که می‌کوشید تا علل و عوامل یک موضوع و مسأله را تنها به یک عامل فروکاهد؛ تبیین‌های چند عاملی در بررسی ریشه‌های جنگ نیز پردازش یافته است. «کوئینی رایت، چارچوبی چهار عاملی را طرح می‌کند که بر پایه‌ی آن سطح فن‌آوری، قانون، سازمان سیاسی - اجتماعی و ارزش‌های فرهنگی در نظر گرفته می‌شود.

«کارل دویچ، در دیباچه‌ای بر یکی از چاپ‌های این کتاب، درباره‌ی این سطوح چنین می‌نویسد: هر جا که در یکی از این سطوح - فرهنگ و ارزش‌ها، نهادهای سیاسی و اجتماعی، قوانین یا فن‌آوری - دگرگونی چشم‌گیری پدید

آید، ساز و کارهای گذشته تعدیل، مهار و نظارت (کنترل) در فشار قرار گرفته و چه بسا از هم فرو پاشند. بنابر این، هر دگرگونی عمده‌ی روانی و فرهنگی، اجتماعی و سیاسی، قانونی یا فن آورانه در جهان، بر خطر بروز جنگ می‌افزاید، مگر آن که تعدیل‌های جبرانی سیاسی، قانونی، فرهنگی و روانی آن را متوازن سازد. «کلاید آیکلتون» (Clyde Eagleton) نیز بر این باور است که جنگ، ابزاری است برای دست‌یابی به هدف و سلاحی که می‌توان آن را برای هدف‌های نیک و بد به کار گرفت. برخی از هدف‌هایی که در راه آنها از جنگ بهره گرفته شده را بشریت هدف نهایی ارزشمند دانسته است. به واقع، جنگ کارکردهایی را جامعه‌ی عمل می‌پوشاند که در هر جامعه‌ی بشری از اهمیتی بنیادین برخوردارند. از جنگ برای حل و فصل اختلاف‌ها، پشتیبانی از حقوق و اصلاح خطاها بهره گرفته شده و این‌ها کارکردهایی هستند شایسته‌ی عملی شدن ... شاید گراف نباشد، اگر بگویند که هرگز نمی‌توان برای چنین مقاصدی، ابلهانه و ددمشانه‌تر، نامنصفانه‌تر، ائتلاف آمیزتر از جنگ، روشی را تصور کرد، ولی این گفته چیزی را دگرگون نمی‌سازد (ر.ک. به: دوئوتی و فالترگران، ۱۳۷۶، ۵۱۳).

جنگ، چه بسا با انگیزه‌ها و هدف‌های گوناگونی آغاز شده یا ادامه پیدا کنند، و هر چند این طیف گسترده را نمی‌توان فشرده ساخت، ولی برخی از مهم‌ترین آنها را می‌توان این‌گونه فهرست نمود. دست‌یابی و چیرگی بر سرزمین‌ها، افزایش امنیت، به دست آوردن ثروت یا اعتبار، پاس‌داشت هویت و ارزش‌های فرهنگی، مذهبی و قومی (از راه دفاع یا گسترش آنها)، حفظ یا گسترش منافع خاندانی، تضعیف یک دشمن خارجی، به دست آوردن یا نگهداری امپراتوری دارای مستعمره، گسترش یک ایدئولوژی سیاسی، جلوگیری از جدایی سرزمینی یا فروپاشی ملی، مداخله در ستیزه‌ها و منازعه‌های خارجی (خواه برای احترام گذاشتن به یک تعهد ناشی از پیمان، پشتیبانی از یک حکومت دوست، براندازی یک حکومت دشمن، کمک به مبارزه‌ی رهایی بخش، و مانند آن)، حفظ اعتبارات یک اتحادیه، حفظ یا اعاده‌ی توازن قدرت و خنثی سازی هدف‌های

سیطره جویانه قدرتی دیگر، پشتیبانی از منافع اقتصادی حیاتی در خارج، پشتیبانی از اصل آزادی دریاها، پرکردن خلأ قدرت، یا جنگیدن در جنگی کوچک به جای مجبور شدن به جنگی بزرگ تر در آینده، یا دست زدن به جنگی بازدارنده در برابر قدرت رو به رشدی که در آینده تهدیدهای بزرگ تری را پیش خواهد آورد، انتقام کشی از حکومت هایی که در گذشته زیانی رسانده اند، پشتیبانی از اتباع به خطر افتاده، دفاع از شرف ملی و تلافی نمودن یک اهانت سنگین، این فهرست نیز ناتمام است. جنگ ها را به گونه های چندی دسته بندی می کنند: جنگ شخصی، فئودالی، خاندانی، ملی، داخلی، انقلابی، مذهبی، ایدئولوژیک، امپریالیستی، ضداستعماری، و نیز جنگ اتحادیه ها، جنگ های محلی و عمومی، جنگ های نیابتی، جنگ های محدود و جنگ های تمام عیار (ر.ک. به: همان، ۵۱۵).

نقد و بررسی

به نظر می رسد بخشی از انتقادات بر جنگ های پیامبر ﷺ، از این پیش فروض سرچشمه می گیرد که ورود به یک جنگ و مبارزه ی مسلحانه، تنها در مقام دفاع و پس از حمله ی دشمن مشروعیت دارد، و دست زدن به جنگ بی حمله بی واسطه دشمن، نامشروع یا غیرقانونی است. صاحب این قلم بر آن است که چنین پیش فروضی با دو مصداق نمادین در سال های اخیر در حال سست شدن است: نخست، مجوز سازمان ملل متحد در دهه ۱۹۹۰ برای بیرون راندن عراق از کویت. «پایان جنگ سرد، فضای تازه ای را فراروی نویسندگان قرار داد که در آن، نیروهای نظامی، دیگر با شکل و نقش سنتی تعریف نمی شوند. تحول بارز این دوران، حمله ی عراق به کویت است که بنا به دلایل گوناگون، بر هم زنده ی وضعیت موجود و تشدید خطر از سوی این بازی گر نسبت به صلح منطقه ای و بین المللی ارزیابی می گردد. ورود آمریکا به درگیری با عراق، در واقع، حکایت از تحولی تازه دارد و آن این که سازمان ملل از مرحله ی «رهیافت از صلح»

(peace - keeping) عبور کرده، «استقرار صلح» را نیز مد نظر قرار می‌دهد. البته این که نیروهای نظامی از پوشش ظاهری (کلاه آبی) ویژه سازمان ملل استفاده نکردند، تا حدودی حکایت از حضور رگه‌های تلقی سنتی در این مرحله دارد، چرا که این تاکتیک، به نوعی، تداعی کننده‌ی تقابل نظامی دو بازی‌گر بر سر هدف واحدی است که برنده‌ی آن به اهداف امنیتی خود رسیده و بازنده را تحت سلطه‌ی خود قرار دهد» (کوستر، ۱۳۸۱، ۱۴۶).

در این جا، با تعریف نمودن عراق به عنوان خطر برای آینده‌ی امنیت و ثبات منطقه‌ای و بین‌المللی، از سوی سازمان ملل، آمریکا (که مورد یورش عراق قرار نگرفته بود) به جنگ علیه عراق دست یازید. دوم آن که «جرج دبلیو بوش» پس از رخداد یازده سپتامبر ۲۰۰۱، راه‌برد (استراتژی) امنیت ملی آمریکا را از «آموزه‌ی (دکترین) بازدارندگی» (Deterrence Doctrine) به «آموزه‌ی حمله‌ی پیش‌گیرانه» (Preventive Doctrine) تغییر داد.

بر پایه‌ی آموزه‌ی بازدارندگی، باید آستانه‌ی خطر و زیان را برای دشمن تا بدان اندازه بالا برد که اندیشه‌ی حمله در ذهن وی خشکانیده شود، ولی چنان چه دست به حمله زد باید وی را با «تلافی بزرگ» روبرو ساخت. در حالی که از دیدگاه آموزه‌ی حمله‌ی پیش‌دستانه، می‌تواند برای دفع خطر آینده، به هدفی که تاکنون به شما حمله نکرده، حمله کند. هر دو نمونه‌هایی هستند از این که در جهان واقع شمار حمله‌های پیش‌دستانه‌ی در حال افزایش است و اگر چندان به چشم نمی‌آید، به این دلیل است که در چند دهه‌ی اخیر از شمار ملی جنگ‌های میان واحدهای سیاسی کاسته و بر میزان ستیزه‌های درون سرزمینی مانند جنگ‌های قومی و فرقه‌ای افزوده شده است. هر چند یادکرد این سخن بایسته می‌نماید که مجوز برای «استقرار صلح» از سوی سازمان ملل گونه‌ای مشروعیت و اعتبار بین‌المللی می‌آفریند، ولی حمله‌ی پیش‌دستانه‌ی آمریکا، چه بسا از چشم‌انداز اخلاق و حقوق بشر مورد تقدیر قرار گیرد. به هر روی، اصل جنگ‌های ابتدا به ساکن در سده‌ی بیستم و بیست و یکم، آن هم از سوی قدرت‌های بین‌المللی منادی حقوق بشر و مردم‌سالاری دیده می‌شود.

سه رویکرد در مسائل راهبردی

با در نظر داشت سه گزینه‌ی دفاع، جنگ و صلح، سه رویکرد را در مسائل راهبردی معاصر، می‌توان برشمرد؛ رویکرد دفاع محور، رویکرد جنگ محور، رویکرد صلح محور.

الف - رویکرد دفاع محور، بر بازدارندگی برای پیش‌گیری از جنگ و بی‌رغبتی به بهره‌گرفتن از جنگ به عنوان ادامه‌ی سیاست (به شیوه و ابزاری دیگر) تکیه دارد. اتکا به خود و پای‌بندی به میزان بالای استقلال عمل در عرصه‌های امنیتی، از ویژگی‌های بارز این رویکرد است. این رویکرد را بر روی طیفی از دفاع غیرتهاجمی تا دفاع فعال می‌توان درجه بندی نمود. در دفاع غیرتهاجمی، ساختار، نیروها و فن آوری نظامی، کاملاً غیرتهاجمی است و هیچ‌گونه جهت‌گیری تهاجمی در ساختار، نیروها و فن آوری نظامی به چشم نمی‌خورد، در حالی که دفاع فعال، شدیدترین حالت رویکرد دفاع محور است و در مرز با رویکرد جنگ محور قرار دارد. در این گونه دفاع، ساختار، نیروها و فن آوری نظامی، آمیزه‌ای است از دفاع و تهاجم و هر چند مقاصد کشور یا واحد سیاسی، توافقی است، ولی برخی هدف‌ها، سیاست‌ها و راه‌بردهای امنیتی تهاجمی نیز دنبال می‌شود، که البته بیشتر متوجه یک کشور (واحد سیاسی) معین است.

ب - رویکرد جنگ محور، جنگ را ادامه‌ی سیاست، ولی با روش‌ها و ابزاری دیگر دانسته و آن را یکی از روش‌های سریع دست‌یابی به امنیت یا گستراندن آن می‌داند. این رویکرد را می‌توان بر روی طیفی سه درجه‌ای در برگیرنده‌ی جنگ پیش‌دستانه، جنگ پیش‌گیرانه، و جنگ گسترش خواهانه، جای داد. جنگ پیش‌دستانه در مرز میان رویکرد جنگ با دفاع جای می‌گیرد و جنگ گسترش خواهانه، شدیدترین حالت رویکرد جنگ محوری است. از این حالت از جنگ، نه برای بهبود وضعیت امنیتی، بلکه برای دست‌یابی به قدرت و منافع افزون‌تر بهره‌برداری می‌شود، و در بسیاری وقت‌ها و دست کم در کوتاه مدت، ضد امنیتی است.

رویکرد جنگ محور در طراحی آموزه‌های امنیتی از سوی قدرت‌های بزرگ، نیز از سوی دولت‌های میانه و کوچکی که دارای ایدئولوژی‌های انقلابی‌اند و یا از سوی حکومت‌های دارای ساختارهای سیاسی نظامی محور، در پیش گرفته می‌شود.

ج - رویکرد صلح محور، تکیه را بر همکاری، وابستگی متقابل و ایجاد نهادهای مشترک در طرح ریزی آموزه‌ی امنیتی می‌گذارد. از چشم انداز این رویکرد، امنیت را نمی‌توان از راه تدارک توانمندی‌های دفاعی گسترده و یا از راه جنگ فراهم نمود، بلکه امنیت تأییدی عمومی و همگانی و چیزی مشترک است که تنها از راه همکاری و مشارکت می‌توان بدان دست یافت یا آن را به دست آورد. این رویکرد را نیز در طیفی سه‌گانه از صلح منفی (در مرز رویکرد دفاع محور)، صلح مثبت، و صلح رادیکال (در مرز رویکرد جنگ محور) درجه‌بندی می‌کنند. کار پایه‌ی صلح منفی، «کاهش احتمال جنگ و حل و فصل منازعه، و کار پایه‌ی صلح رادیکال، «حذف سلطه» و کار پایه‌ی صلح مثبت، حذف «حذف کلی ساختاری» است (ر.ک. به: خانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ۵۳-۵۱).

۳-۳) جنگ؛ گریز پذیری یا ناگریزی آن؟

گرچه برخی جنگ را ستوده و یا حتی تقدیس نموده‌اند، بسیار کسان نیز بوده‌اند که از دیرباز از جنگ گریزان بوده و بیزاری جستند، ولی نکته‌ی مهم آن است که جنگ تنها به اراده‌ی یک تن یا یک کشور، واحد سیاسی یا گروه رخت بر نمی‌بندند و به اراده‌ی همگانی وابسته است، و حتی اگر اراده‌ی همگانی نیز بر دست نیازیدن به جنگ استوار باشد، چه بسا واقعیات و شرایط، جنگ را ناخواسته تحمیل نماید.

از این رو می‌توان گفت که با رسیدن آدمی به این واقعیت که جنگ کمابیش گریزناپذیر است، اندیشه‌ی ما در پی محدود ساختن جنگ و کم هزینه‌تر ساختن آن رفته است.

گروسیوس، که در زمره‌ی پدران مؤسس حقوق بین‌الملل جای دارد، در اثر برجسته‌ی خود، **قانون جنگ و صلح**، در سال ۱۶۲۵ میلادی و در هنگام جنگ سی ساله‌ی آلمان (آغاز شده از سال ۱۶۱۸) می‌نویسد: «در تمام دنیای مسیحی، نوعی فقدان خودداری از جنگ را مشاهده کردم، به آن گونه که حتی نژادهای بربر باید از آن شرمنده باشند. دیدم که انسان‌ها با کم‌ترین دلیل یا بی‌هیچ دلیلی، دست به اسلحه می‌برند و وقتی اسلحه برداشته می‌شود، دیگر کسی به قانون احترام نمی‌گذارد؛ خواه قانون الهی باشد یا انسانی. گویی براساس یک حکم کلی، هیجان و آشفتنگی، آشکارا ارتکاب تمامی جرایم را آزاد می‌سازد». آزرده‌ی خاطر گروسیوس، سرچشمه‌ی عاطفی انجام کاری شد که به گفته‌ی وی هیچ کس تا آن هنگام انجام نداده بود. پایه‌ی همه‌ی نظم‌ها، سرشت اجتماعی انسانی است که گروسیوس آن را به خداوند نسبت می‌دهد، ولی حتی اگر هم کسی فرض کند که خدایی نیست، با این حال خود قواعد و معیارهایی خواهد برد که از همان سرشت انسانی برمی‌خیزد و به دنبال خود فرمان‌برداری و پیروی را الزامی می‌سازد. حفظ نظم اجتماعی، منبع همه‌ی قانون‌هاست، و قانون به مفهوم درست کلمه، انجام وظیفه مشخص است در برابر دیگران در شرایط اجتماعی. گروسیوس که در پی فراهم آوردن نظمی برای جامعه‌ی بین‌الملل است، می‌پذیرد که گاه آغاز جنگ گریزناپذیر می‌شود، ولی چنین جنگی باید یک جنگ عادلانه باشد و همان وسواس و دقتی که در عدالت قضایی لازم است، نسبت به زمان و شیوه‌ی جنگ نیز الزامی است، ولی متأسفانه به دلیل نبود چنین عدالتی، کشورها به سوی دشمنی و جنگ کشیده می‌شوند (ر.ک. به: کلی، ۱۳۸۲، ۳۶۴-۳۶۲).

۴) چند رهیافت به جنگ‌های پیامبر

در تبیین مذهبی مسیحی از جنگ، در این مجال به دیدگاه «ویتوریا» اشاره می‌کنم که در دوره‌ی گذار به روزگار جدید، در سده‌ی شانزدهم، می‌زیست و از

منادیان جنبش مخالف اصلاح دینی، که از آن به اصلاح دینی کاتولیکی تعبیر کرده‌اند، به شمار می‌آید.

وی که منشأ قدرت پادشاهی را خداوند می‌دانست، اما مقام پادشاه را ناشی از تفویض مردم، بر این باور بود که: چنانچه شاهی، در مناسبات خارجی، مرتکب خطا شد (به عنوان مثال، جنگ ناعادلانه‌ای آغاز کرد و غارتی نمود) می‌توان کشور و یا مردمش را مجرم دانسته و مجازات کرد، حتی اگر همه‌ی آنان بی‌گناه بوده باشند.

«کشور، شاه را تعیین کرده است؛ اگر او خطایی مرتکب شود، کشور مسؤول خطای اوست، زیرا کشور موظف است قدرت را به کسی تفویض کند که آن را عادلانه اعمال کند و به کارگیرد، وگرنه کشور خود را در عرصه‌ی خطر قرار داده است.»

ویتوریا، جنگی را که آشکارا به زیان کشور باشد و نه به مصلحت آن - هر دلیلی که بتوان برای توجیه آن آورد - جنگ عادلانه نمی‌داند. تنها هدف جنگ عادلانه، دفاع از کیان کشور و پاسداری از جان و مال مردم آن است. از این رو، جنگی که موجب سستی بنیان کشور یا ویرانی آن شود، جنگی ناعادلانه خواهد بود. وی می‌افزاید: هر کشوری، هر چند استقلال دارد، بخشی از جهان بزرگ عیسوی است و هر جنگی، حتی عادلانه و سودمند به حال یک کشور، می‌تواند زیان‌های جبران‌ناپذیری به مسیحیت برساند و از این رو ناعادلانه است (طباطبایی، ۱۳۸۲، ۳۸۶-۳۷۶).

۴-۱) پیش‌فروض‌ها راه‌بردی (استراتژیک)

برخی اندیشه‌ها، همچون اندیشه‌های بنیادین و جهت‌دهنده به دیگر اندیشه‌ها و رفتارها در حوزه‌ی مسائل راه‌بردی جلوه‌گر می‌شود. اگر بپذیریم که تنها باید در پی آرمان‌ها بود، توجه چندانی به واقعیات نخواهیم داشت و در همه حال و به هر قیمتی در راه هدف جان و مال را نثار خواهیم کرد؛ ولی اگر بپذیریم که

واقعیات نقشی تعیین‌کننده در زندگی انسان دارند، چه بسا منطبق آنها را بر زندگی حاکم کرده و قدرت، توان و مقتضیات را راهنمای عمل و سرچشمه‌ی هدف‌ها قرار دهیم.

چه بسا این آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی، در عرصه‌ی واقع با هم در آمیزد و بتوان از آرمان‌گرایی واقع‌بینانه سخن گفت. به طبع، پیامبر دین بزرگی همچون اسلام، نمی‌تواند برکنار از آرمان‌های خویش بیان‌دیشد، ولی رفتار پیامبر ﷺ نشان می‌دهد که این آرمان از گذرگاه واقعیت می‌گذرد. این که پیامبر ﷺ به گونه‌ای گام به گام، دعوت خویش را جلو می‌برد، در آغاز پنهانی و سپس به آهستگی، به گونه‌ی علنی، یکی از نمودهای این آرمان‌گرایی واقع‌بینانه است. از این رو، رفتار و رویکردهای راه‌بردی، از یک آرمان‌گرایی واقع‌بین برخواسته‌اند.

۴-۲) در میانه‌ی آرمان و واقعیت

با مفروض گرفتن جهاد (جنگ خداگرایانه) به عنوان یک آموزه‌ی دینی، می‌توان پرسید که جهاد، یک امر جوهری و ذاتی اسلام است یا امری است عارضی. در شق نخست، این حکم، پیوند جدایی‌ناپذیری با دین می‌یابد و دین، بی‌جهاد، تمامیت نخواهد یافت؛ ولی در شق دوم، جهاد، امری عارضی و برخاسته از شرایط و مقتضیات است، و از این رو، دامنه و شاخص‌های آن از مقتضیات نیز سرچشمه خواهد گرفت و به دیگر سخن، جهاد، از دو پایه‌ی آرمان و واقعیت برخوردار می‌شود.

برخی گفته‌اند که «اسلام، دینی است که صلح و صفا را یکی از پایه‌های مهم شریعت خود به شمار می‌آورد. لفظ «سلام» و مشتقات آن در قرآن مکرر یاد شده است... بنابر این زیربنای اساسی در اسلام، همان سلام است و رسالت دینی براساس صلح‌طلبی و آرامش است. ... اما جنگ، شرایط ویژه‌ای است که در برخی از زمان‌های خاص به وقوع می‌پیوندد. در دوران نخستین ظهور اسلام، این

شرایط بسیار سخت و دشوار بود، زیرا دشمنان قدرتمند بوده و برای ایجاد فتنه و از میان برداشتن اسلام در کمین بودند» (احمد العلی، ۱۳۸۵، ۱۹۸).

از سوی دیگر، در پاسخ به کسانی که اسلام را دین شمشیر و گسترش آن را مدیون جنگ می‌دانند، پاسخ‌ها و رویه‌ها چه در میان اندیشمندان منصف غربی و چه در میان اسلام‌شناسان معاصر ایران، از حوزه‌ی واقعیات مایه می‌گیرد.

به عنوان نمونه شریعتی، با طنز و ویژه‌ی خویش خطاب به ژردنسون می‌گوید: بله پیغمبر من، پیغمبر شمشیر است و مانند پیغمبر تو [ناتوان] نیست، که دو آژان بتوانند به او دست‌بند بزنند.

نیز «جان دیون پورت»، این امر را ناشی از واقعیت شریعت او می‌داند که موسی را نیز بدین سوکشانید: «در مورد تحصیل قدرت و به کار بردن آن، محمد فقط از موسی سرمشق گرفته و عمل او را تقلید کرده است، به این بیان که اگر موسی، که خودش شارع و ناشر قانون است، به عنوان یک نفر رهنما با قدرت یک نفر سردار قیام نکرده بود، نمی‌توانست فرزندان اسرائیل را از مصر نجات دهد و چیزی که مسلم و محقق است، این است که برای طرح آن نقشه و موقعیتی که براساس آن به دست آورد، تاکنون هیچ‌کس پیدا نشده است که او را تویخ کند، یا نسبت جاه‌طلبی به او بدهد، در صورتی که بدون آن قدرت نمی‌توانست رسالتی را که «یهوه» (خدای یهود) برعهده‌ی او قرار داده بود، انجام دهد.

عربستان نیز دارای چنین موقعیتی بود که میان قبایل متعددی تقسیم شده بود و اغلب با یکدیگر در حال جنگ و جدال بودند.

محمد برای این که همه‌ی آنها را به صورت جامعه‌ی واحدی درآورد، و دینش را در میان آنها تأسیس کند، راه دیگری نداشت جز این که به عنوان راهنما و سردار آنها قیام کند، و در هر حال وضع طوری بود که به کلی او را از تهمت جاه‌طلبی مبری و منزّه نگاه می‌دارد.» (دیون پورت، ۱۳۴۴، ۲۰۶-۲۰۵).

جنگ، بیشتر از واقع‌گرایی ریشه می‌گیرد، یعنی از برآورد توان خود و حریف در شرایط ویژه‌ی زمان و مکان. حتی اگر از جهاد ابتدایی (جنگ

تهاجمی خداگرایانه) سخن بگوییم، آرمان‌گرایی بیشتر در مرحله‌ی آغاز جنگ و دست بردن به سلاح جلوه‌گر می‌شود، ولی ادامه‌ی جنگ با منطق واقعیات پیش می‌رود یا باز می‌ایستد؟ توان طرف‌های جنگ «جو جنگ» (Fog of War)، عوامل محیطی، دگرگونی در ابزار و فن‌آوری جنگی در چند و چون و ادامه‌ی جنگ تأثیرگذار است. این که در هنگام رویارویی پیامبر ﷺ با کاروان ابوسفیان در نزدیکی چاه‌های بدر، پیامبر ﷺ در آغاز به علت شمار زیاد نیروی دشمن در آغاز به جنگ تردید داشت، یا این که در جنگ احد، نسبت به شیوه‌ی رویارویی (در درون یا بیرون مدینه)؛ با مسلمانان رایزنی می‌کرد، خود نشان دهنده‌ی تعیین‌کننده بودن واقعیات است. صلح حدیبیه، را نیز باید گونه‌ای واقع‌اندیشی، برای فراهم آوردن امکان بازسازی نیرو و تأثیرگذاری بیشتر در آینده دانست، که پیش از این از آنها یاد شد. در جریان فتح مکه نیز پیامبر ﷺ، ابوسفیان را که دشمنی‌های بسیاری در حق وی کرده بود می‌بخشد، و حتی کسانی را که به خانه وی پناه برده باشند، نیز.

«زرین کوب»، در ضمن سخن از جنگ‌های پیامبر ﷺ، گویی دو پایه برای جنگ‌های ایشان یاد آور می‌شود: پیامبر ﷺ سعی کرد تا برای امت خویش هم عقیده بیاورد و هم شریعت، و چندی نگذشت که اسلام برای نشر دعوت و هم برای دفاع از قلمرو خویش، ناچار شد دست بزند به جنگ و جنگ‌ها (زرین کوب، ۱۳۶۰، ۳۲).

۳-۴) تبیین دینی از جنگ

در تبیین دینی از جنگ، جنگ در راه هدف‌های دینی، عنوان جهاد می‌گیرد و این نخستین و بهترین تبیین از نبردهای پیامبر ﷺ بوده و هست. از این رو، چه نبردهای دفاعی و چه نبردهای تهاجمی (جهاد ابتدایی)، از چشم‌انداز تلاش برای پاسداشت یا گسترش ارزش‌های الهی تبیین می‌شود و حتی در مایه‌های معاصر خود، این تبیین‌گر چه با حقوق بشر پیوند می‌یابد، ولی باز از همان

چشم‌انداز دینی است که تشریح می‌شود:

«بزرگ‌ترین فداکاری در راه تأمین حقوق انسانیت، وظیفه‌ای است که شخص مسلمان در موقع جهاد برعهده می‌گیرد، زیرا انسان در موقع جهاد جان و مال شخص و جان و مال دیگران را محض رضای خدا از دست می‌دهد، ولی قواعد و مبادی اسلام حکم می‌کند که شخص مسلمان برای احتراز از زیان زیاد، زیان کم را تحمل کند. وقتی که درباره‌ی این مبدأ و این اصل فکر کنید تصدیق خواهید کرد که کشتن چند هزار نفر در برابر مفسده‌ی حکومت باطل بر حق و غلبه دین خدا بر نیروهای اهریمنی کفر و شرک و الحاد و از بین بردن گمراهی روح، تحمل زیان کوچکی است در برابر چنان زیان‌های سنگین، و با توجه به این زیان‌های سنگین است که خدای متعال برای احتراز از آن به بندگان مؤمنش امر فرموده که به نام او و در راه او این زیان‌های سبک را تحمل کرده و جان و مالشان را فدا سازند، با این حال به آنها امر کرده است که فقط کسانی را بکشند که از کشتن او گریزی نباشد» (مودودی، ۱۳۸۱، ۱۴۱-۱۴۰).

۴-۴) تبیین جامعه‌شناختی

یک تبیین از زمینه‌ها و شرایط جنگ‌های پیامبر ﷺ، تبیین جامعه‌شناختی است؛ بدین معنا که یک موضوع در زمینه، بافت و متن اجتماعی آن در پیوند با موضوع‌ها و علل دیگر بررسی شود. از این چشم‌انداز، وضعیت تشنج سال‌های پیش از هجرت پیامبر ﷺ در مدینه شرایطی را فراهم آورده بود که به گفته‌ی برخی از شرق‌شناسان، زمینه‌های تشکیل یک دولت فراهم شده بود و شخصیتی که بتواند خلأ رهبری را پر نماید، باقی مانده بود و حتی زمینه‌سازی‌هایی هم برای پادشاهی «عبدالله بن ابی» شده بود؛ ولی پیامبر ﷺ توانست این خلأ را به خوبی پر نماید (طه حسین، بی‌تا، ۱۳).

از این رو، نبود یک نیروی برتر که بتواند امنیت و ثبات را بر مدینه و مناطق پیرامونی آن برقرار نماید، بایسته به نظر می‌رسید، چرا که به ویژه در هنگام قحطی، خشکسالی و گرسنگی، زندگی حالت هرج و مرج گونه‌ی قوی به خود

می‌گرفت. این شیوه‌ها سبب شده بود که فرد در پناه قبیله قرار گیرد و هستی وی در زندگی قبیله‌ای حل شود. از این رو، جنگ‌های اعراب بدوی، با هدف تاراج، دفاع یا خونخواهی دیده می‌شود. این جنگ‌ها، پرشتاب و کوتاه، و بر جنگ و گریز استوار بود و جنگ پایدار و دراز مدت کم‌تر رخ داد.

از این رو، اسلام از یک سو مسلمانان را از ستیزه و جنگ میان خود منع کرده و به آشتی و صلح فرامی‌خواند (حجرات، ۱۰-۹) و از سوی دیگر می‌کوشد تا از جنگ دوستی و مهارت و جنگ آوری اعراب استفاده کرده و آن را برای اعتلای نام پروردگار و جایگاه والای دولت اسلامی و پشتیبانی جامعه به خواست خود درآورد.

از این رو تلاش نمود از این راه، عرب را وحدت و یگانگی بخشیده و به سوی هدف واحد در گستره‌ای سوق دهد. یک چنین تبیینی که جنگ را در راستای دولت و ملت سازی می‌داند، آن را تابع منطقی دولت می‌سازد و آن را باید در مجموعه‌ی هدف‌های کلی دولت و ملت دانست (احمدالعلی، ۱۳۸۵، ۱۹۱-۱۹۰).

از این رو، برای دفاع یا حمله‌ی پیش‌گیرانه، هر دو، ممکن است نمونه‌هایی در جنگ‌های پیامبر ﷺ دید. از آنجا که قریش در سال‌های گذشته به شکنجه، تبعید و آزار مسلمانان پرداخته بود و مسلمانان از سوی آنها احساس امنیت نمی‌کردند، و از دیگر سو، قلب اقتصاد قریش بر بازرگانی با شام و مانند آن استوار بود، پیامبر ﷺ برای پیش‌گیری از خطر آینده، در پی در هم کوبیدن کاروان بازرگانی قریش برمی‌آید. و نخستین نبرد چشم‌گیر بدر این گونه رخ می‌دهد. این می‌تواند به زبان امروز گونه‌ای دفاع پیش‌گیرانه باشد. از سوی دیگر، جنگ‌هایی مانند احد و خندق دفاعی است. در این جا، جنگ‌های ابتدایی یا تهاجمی، از یک منطقی امنیتی و جامعه شناختی بر می‌خیزد و تبیین می‌شود.

۴-۵) تبیین حقوقی - سیاسی

این تبیین، یک هسته و پایه‌ی بنیادین دارد و آن گونه‌ای توافق یا قرارداد است. به

گمان من، صلح حدیبیه، و نیز روابط پیامبر ﷺ با یهودیان مدینه را نخست باید از این چشم انداز نگریم. حال ممکن است گفته شود که آیا پیامبر ﷺ به قصد خرید زمان با قریش پیمان صلح بست، یا با یهودیان مدینه در آغاز ورود توافق نامه امضا کرد تا مجال آن یابد که در آینده و از موضع قدرت آنها را از عرصه حذف نماید. در تبیین حقوقی، آن چه تعیین کننده است توافق طرف ها و صحت شرایط قرارداد و پای بند بودن طرف ها به تعهد های قرارداد است. در صلح حدیبیه، همچنان که آمد، قریش به قبیله ی هم پیمان پیامبر ﷺ دست یازید و از این رو پیامبر ﷺ برای فتح مکه روانه شد. البته این جا می توان حدس زد که پیامبر ﷺ می دانست که میان او و مشرکان صلح دیر پا نمی تواند وجود داشته باشد و اصولاً هنگام پیمان صلح، این شرایط است که دو طرف یا همه ی طرف ها را به صلح ناگزیر می سازد؛ یعنی تعیین کننده بودن واقعیات و تجربه ی آرمان ها از سوی آن برای روشن شدن این که پیامبر ﷺ، در چه شرایطی با یهودیان مدینه توافق نامه امضا نمود، در حالی که آنها کمابیش نیمی از جمعیت شهر را تشکیل می دادند، توضیح زیر روشنگر خواهد بود.

چه آن توافق نامه را یک توافق نامه معمولی بدانیم و چه آن را در حکم «قرارداد اجتماعی» یا قانون اساسی بدانیم، اقدام یهودیان در کمک به دشمنان مسلمانان مدینه، گونه ای اقدام علیه امنیت ملی (به زبان امروز) می تواند تعبیر شود و از این رو، از سوی حکومت، با آن رواداری نمی شود.

یک نکته ی تعیین کننده در فهم سند پیش گفته، روشن نمودن شرایط اجتماعی - سیاسی تدوین آن است. «مهاجران» که شمارشان از چند صد تن نمی گذشت، هنگامی به یثرب درآمدند که آن شهر از جمعیتی میان پنج تا ده هزار تن برخوردار بود، ولی مکه در آن هنگام به گونه ی پایتخت سازمان یافته ای درآمده بود که بیست و پنج اداره ی عمومی امور لشکری و کشوری (مانند امور مالی، روابط خارجی و امور پرستشگاه ها) را پیش می برد. بر خلاف مکه، مدینه در هرج و مرج قبیله ای به سر می برد. بخش عربی جمعیت آن، به دوازده تیره از دو قبیله ی «اوس» و «خزرج» و بخش یهودی آن به ده تیره از قبیله های

«بنی قینقاع»، «بنو نظیر» و «بنو قریظه» دسته بندی می شوند، و یهودیان، خریداران و طرف حساب های قبیله های عرب بومی به شمار می آمدند. میان برخی تیره های عرب با برخی تیره های یهودی علیه عرب های دیگر، و میان تیره های یهودی با برخی تیره های عرب علیه یهودیان دیگر هم دستی و هم پستی می شد. این کشمکش ها، بسیاری از مردم را خسته کرده و آنها را به زمینه سازی برای پادشاهی «عبدالله بن ابی» (که بعدها سردسته ی منافقان مدینه شد) کشانیده بود. پیش از ورود پیامبر ﷺ، و به رغم آن که بخش چشم گیری از مردم در نتیجه ی تلاش های مبلغان ورزیده طی سه سال به اسلام گرویده بودند، ولی هنوز موضوع «مذهب»، در آن جا مقوله ای خصوصی انگاشته می شد و مدنیت سیاسی نیافته بود، و چه بسا چندین تن با مذهب های گوناگون در یک خانه با یکدیگر زندگی می کردند. با درآمدن پیامبر به جامعه ای با چنین شرایطی به تبع، باید مسائلی از این دست حل می شد:

- ۱) تعیین قواعدی برای حقوق و همراهان پیامبر ﷺ و ساکنان بومی مدینه؛
 - ۲) به انجام رسانیدن اسکان مهاجران؛
 - ۳) تفاهم با غیرمسلمانان شهر، به ویژه یهودیان؛
 - ۴) ایجاد ترتیباتی برای سازمان سیاسی و دفاع نظامی از شهر؛
 - ۵) تأمین غرامت خسارت های جانی و مالی مهاجران.
- اگر بپذیریم که زندگی در سطح یک واحد سیاسی (دولت - شهر باشد یا کشور - ملت و امپراطوری) چه بسا در متنی از روابط با گروه های گوناگون قومی - قبیله ای، فرهنگی - مذهبی و سیاسی جریان می یابد، و نظام میان واحدهای سیاسی، (و در اصطلاح امروز) نظام بین المللی نیز یک چنین ویژگی ای را با دامنه و شدت بیشتری داراست؛ و نیز با فرض گرفتن این که قانون اساسی یک واحد سیاسی بنیادی ترین انگاره ها و رویکردها و سازمایه های (Elements) مناسبات اجتماعی - سیاسی (Socio - Political relations) را در خود جای می دهد، و نیز با در نظر گرفتن این نکته که جامعه ی مدینه (یثرب) در هنگام ورود پیامبر ﷺ بدان جا بافتی ترکیبی داشت، می توان گفت که با تحلیل و پردازش سندی که به

«پیمان برادری» نام بردار است، بتوان به بنیادی‌ترین آموزه‌های اسلامی درباره‌ی روابط با دیگران (غیریت‌ها: Others) پی برد. این نکته آن گاه اهمیت افزون‌تری می‌یابد که میان «اسلام نخستین» و «اسلام تاریخی» تمایز گذاشته و به دلیل درآمیختگی‌های چه بسا نادرست با رفتار، اندیشه‌های فردی و اجتماعی دیگران در خلال تاریخ، اسلام نخستین را پایه دآوری درباره‌ی اسلام تاریخی بدانیم.

«دکتر حمیدالله» استدلال می‌کند: نوشته‌ی «سولن» در آتن باستان را نمی‌توان قانونی مدون به شمار آورد، چرا که وی فرمان‌روا یا پادشاه نبود، و تنها عضوی بود از حکومت‌کنندگان که دگرگونی‌هایی قانونی را فراپیش‌گذارده که تصویب شد، و قانون اساسی آتن نیز که ارسطو آن را پردازش نموده، نه قانون اساسی، بلکه تاریخ تکاملی آتن است که وزیری آن را پردازش نموده است و قانون «چاندراگوپتا» - امپراطور بودایی هندی روزگار ارسطو - نیز نوشته‌ای است در تراز «الاحکام السلطانیه» ماوردی و «غیاث‌الامم» امام الحرمین جوینی. از این رو به طرح این نظریه می‌پردازد که: نخستین قانون اساسی نوشتاری جهان، قانونی است که پیامبر گرامی اسلام ﷺ، هنگام درآمدن به مدینه، آن را پایه‌ی روابط جامعه قرار داده است (حمیدالله، ۱۳۵۶، ۹-۶). این سند، به پنجاه و دو فراز بخش بندی شده و نمونه‌ای است گویا از زبان حقوقی - قضایی و سندنگاری آن روزگار، که قریش مدینه پدید آورده بود (همان، ۱۲). چند ماهی پس از ورود پیامبر ﷺ طرحی فراهم آورد که به آن «کتاب» یا «صحیفه» می‌گفتند. اگر به خاطر آوریم که قانون‌های عمومی و کلی کشور، یعنی سوره‌های آخر قرآن، پس از وحی شدن با شتاب نوشته و تدوین می‌شد، ولی این سند در همان آغاز نوشته شده و نیز چون پس از چند ماه حضور پیامبر ﷺ در مدینه پردازش یافته است، باید از سنجیدگی و دقت بیشتری برخوردار باشد، و این سند، به واقع برای نخستین بار حکایت از آن دارد که مدینه به عنوان شهری دارای نظام اداری عمومی و همچون پایتخت درآمده؛ اهمیت سند پیش‌گفته افزون‌تر خواهد نمود. هابز و روسو، «قرارداد اجتماعی» میان حکومت بستگان و حکومت شوندگان را آغاز تشکیل دولت دانسته‌اند. این معنی در «بیعت عقبه» دیده

می‌شود، ولی سند یاد شده، از مفهوم «قرارداد» فراتر رفته و در حکم فرمان، اعلامیه و دستورالعمل (کتاب) نمایان می‌شود (ر.ک. به: همان، ۱۸-۱۵).

از بخش‌های (مواد) پانزدهم تا هیجدهم «پیمان برادری» برمی‌آید که: «مسأله‌ی جنگ و صلح» از حقوق مسلم و مقدم قدرت مرکزی شمرده می‌شد و امکان نداشت که یک قسمت در صلح یا جنگ وارد شود، در حالی که دیگران خارج باشند. خدمت نظام، اجباری بود و هر کسی مکلف بود که دارای سهم مساوی باشد. وقتی که جنگ روی می‌داد دسته‌ها و گروه‌های مختلف باید به نوبت بجنگند و باز به نوبت استراحت کنند، و معمول نبود که جنگی به وسیله‌ی یک قسمت یا یک گروه معینی صورت بگیرد و این گروه تنها باشد. هر چند صلح و جنگ، دو مسأله‌ی مرکزی تلقی می‌شد، معدنک حق پناه دادن مانند سابق بر ذمه‌ی هر فردی چه بزرگ و چه کوچک بود؛ و وعده‌ی حمایتی را که نازل‌ترین فرد می‌داد، در نظر همه‌ی افراد، به طور کلی محترم بود و برای همه الزام آور. از سوی دیگر مهاجران که خود از قبیله‌های گوناگون بودند، هنگامی که در جامعه‌ی مدینه (که هر قبیله، محله‌ی ویژه‌ی خود داشت یا نظام قبیله‌ای بر آن حاکم بود) ساکن شدند، به گونه‌ی یک واحد و با عنوان «مهاجرین» در نظام قبیله‌ای آنجا شناخته شدند. «خلق و ایجاد قبیله‌ای تازه از ریشه‌های غیرمتجانس، ابتکاری بود انقلابی و این عمل، اولین گامی بود محسوس و ملموس برای تحقق اصلاحی اسلامی، به عنوان ملیت اسلام».

نتیجه‌گیری

از سخنان پیش‌گفته می‌توان نتیجه گرفت که پیامبر ﷺ با اقدام به تدوین قانون‌هایی همچون «پیمان برادری»، جامعه‌ای برساخته از گونه‌گونی‌های مذهبی، قومی و قبیله‌ای را در حکم یک سازمان و نظام سیاسی یک پارچه درآورد که حق اعلان جنگ و صلح از اختلاف حاکمیت و رهبر جامعه یا در معنای دیگر به اراده‌ی اکثریت جامعه سپرده می‌شود، در برابر افراد جامعه حق پناه دادن و در معنای امروزی درخواست «تأمین» برای بیگانگان را داشتند، به

شرطی که خود و آنها مصالح جامعه و در رأس آن به هم پیمان نشدن با دشمنان آن واحد سیاسی را پای بند باشند. نیز همچنان که همگان از مزایای صلح و آرامش بهره مند می‌شدند، در هزینه‌های جنگ نیز باید سهیم باشند. حق دادگستری (عدالت خواهی) و امور قضایی نیز بر پایه‌ی موادی از همین پیمان به حکومت (در معنای امروزی) سپرده شده است.

منابع و مأخذ

- ۱) قرآن کریم.
- ۲) خدوری، مجید (۱۳۳۵)، جنگ و صلح در حقوق اسلام، ترجمه‌ی سید غلامرضا سعیدی.
- ۳) احمدالعلی، صالح (۱۳۸۵)، دولت رسول خدا، ترجمه‌ی هادی انصاری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۴) ادیبی سده، مهدی (۱۳۷۹)، جامعه‌شناسی جنگ و نیروهای مسلح، تهران، دانشگاه صنعتی اصفهان و سمت، چاپ سوم.
- ۵) ازوپ (۱۳۸۳)، افسانه‌های ازوپ، ترجمه‌ی علی اصغر حلبی، تهران، اساطیر، چاپ دوم.
- ۶) استیرن، فرانسوا (۱۳۸۱)، خشونت و قدرت، ترجمه‌ی بهنام جعفری، تهران، وزارت امور خارجه.
- ۷) بشیریه، حسین (۱۳۷۹)، نظریه‌های جدید در علوم سیاسی، تهران، نشر علوم نوین.
- ۸) بلیس، جان و بوث، کن و دیگران (۱۳۷۳)، استراتژی معاصر، ترجمه‌ی هوشمند میرفخرایی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌الملل، چاپ دوم.
- ۹) جهانگلکو، رامین (۱۳۷۸)، اندیشه عدم خشونت، ترجمه‌ی محمد رضا پارسانیا، تهران، نی.
- ۱۰) حمیدالله، محمد (بی‌تا)، جنگ‌های پیامبر اسلام، ترجمه‌ی سید غلامرضا



- سعیدی، تهران.
- (۱۱) حمیدالله، محمد (۱۳۵۶)، اولین قانون اساسی مکتوب در جهان، ترجمه‌ی سید غلامرضا سعیدی، تهران، بعثت.
- (۱۲) دوثرتی، جیمیز و فالتزگران، رابرت (۱۳۷۶)، نظریه‌های متعارض در روابط بین‌الملل، ترجمه‌ی علیرضا طیب و وحید بزرگی، تهران، قومس، چاپ دوم.
- (۱۳) دیون پورت، جان (۱۳۴۴)، عذر تقصیر به پیشگاه محمد و قرآن، ترجمه‌ی سید غلامرضا سعیدی، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ سوم.
- (۱۴) رجایی، فرهنگ (۱۳۷۳)، ملکه جهان بینی‌ها در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان، تهران، احیاء کتاب.
- (۱۵) طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۲)، جدال قدیم و جدید - تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، تهران، نگاه معاصر.
- (۱۶) طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۵)، خواجه نظام‌الملک، تهران، طرح نو.
- (۱۷) طه حسین (بی‌تا)، آئینه اسلام، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آیتی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- (۱۸) عبدالله خانی، علی (۱۳۸۳)، نظریه‌های امنیت، تهران، ابرار معاصر.
- (۱۹) کاظمی، علی اصغر (۱۳۷۶)، آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی در سیاست خارجی، فصلنامه سیاست خارجی، سال یازدهم.
- (۲۰) کلی، جان (۱۳۸۳)، تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب، ترجمه‌ی محمد راسخ، تهران، طرح نو.
- (۲۰) کوستر، جرج اچ (۱۳۸۱)، رویکرد نظامی در مراحل بنیادین اندیشه در مطالعات امنیت ملی، گردآوری و ترجمه اصغر افتخاری، تهران، مطالعات راهبری.
- (۲۱) مودودی، سید ابوالاعلی (۱۳۸۱)، مبادی اسلام و فلسفه احکام، ترجمه‌ی سید غلامرضا سعیدی، تهران، احسان، چاپ سوم.