

صلح جهانی:

مقایسه‌ای بین مبنای کانتی و دیدگاهی اسلامی

سید صادق حقیقت*

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۴/۰۶ - تاریخ تأیید: ۹۴/۰۷/۱۵

چکیده

مقصود از «صلح جهانی» وضعیتی است که در آن همه افراد، گروه‌ها و ملت‌ها با حفظ کرامت انسانی خود از زندگی همراه با عدالت، امنیت، مدارا و همکاری به عنوان یک «حق» برخوردارند؛ و در تعیین سرنوشت خویش و در راستای حفظ این وضعیت در جهان فعالانه مشارکت می‌کنند. ایمانوئل کانت، به عنوان پدر لیبرالیسم، از بنیانگذاران تجدد و یکی از مؤثرترین فیلسوفان دوران مدرن محسوب می‌شود. نظریه نظام‌مند صلح کانت بر فلسفه اخلاق و فلسفه عمومی وی تکیه می‌زند. این در حالی است که نظریات صلح در اندیشه سیاسی اسلامی، در دو بعد فلسفه سیاسی و فقه سیاسی، انسجام چندانی ندارد. در عین حال، به شکل کلی می‌توان گفت تشابه نظریه صلح در اسلام با نظریه صلح کانت، صوری، و تفاوت‌های آن‌ها بنیادین است.

واژگان کلیدی: صلح جهانی؛ فلسفه سیاسی کانت؛ فلسفه سیاسی اسلامی؛ فقه سیاسی؛ معرفت‌شناسی؛ حکومت جمهوری.

مقدمه

از آنجا که صلح جهانی به کرامت انسان و نیازهای وی به عنوان «حق» نظر دارد، از جمله مقومات تعریف آن، عامدانه و مدرن بودن این وضعیت است؛ و بنابراین، صرف عدم وجود جنگ و حتی وجود صلح در دوران ماقبل مدرن (که انسان خود را دارای «حق» نمی‌دانست) را شامل نمی‌شود. سید علی محمودی در خصوص فلسفه سیاسی کانت معتقد است: «فلسفه سیاسی و حقوقی وی به طور پیوسته و مستمر، در کانون پژوهش‌ها، گفتگوها و برخورد اندیشه‌ها در حوزه فلسفه سیاسی غرب قرار گرفته است. فلسفه کانت در پیدایش نظریه‌های حکومت و صلح جهانی و در پویایی، ژرفایی و گسترش ادبیات فلسفه سیاسی و حقوقی در حوزه فکری انگلیسی - آمریکایی به طور اخص، و در سراسر جهان به طور اعم، تأثیرات بنیادین داشته است. اندیشه‌های کانت در پی افکندن شالوده و آموزه‌های لیبرالیسم و تأثیرگذاری وی بر فیلسوفان و اندیشه‌وران متأخر در حوزه صلح جهانی دارای اهمیت فراوان است؛ تا آنجا که کانت به عنوان «پدر لیبرالیسم» و «پدر مدرنیته» شناخته شده است» (محمودی، ۱۳۸۴: ۲۰-۲۱). اندیشه سیاسی کانت و دیدگاه وی نسبت به صلح جهانی در معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق او ریشه دارد. کانت با تفکیک بود (noumenon) از نمود (phenomenon)، شناخت عالم را تنها از طریق مقولات میسر دانست و با نقد عقل نظری، اخلاق را در حوزه عقل عملی طرح کرد. مبانی اخلاق وی در سه اصل خلاصه می‌شود: جهانشمول بودن (بر اساس قاعده طلایی) (The Golden Rule)، ارزش فی‌نفسه آن و سرچشمه گرفتنش از عقل. در عرصه سیاست، به عنوان شاخه‌ای از علم اخلاق، انسان اخلاقی جای خود را به انسان حقوقی می‌دهد و فلسفه حق، جایگزین فلسفه اخلاق می‌شود. کانت وظیفه‌گراست و منشاء تکلیف را حق و فضیلت می‌داند و از این جهت، در مقابل مصلحت‌گرایی و فایده‌گرایی قرار می‌گیرد. قانون عادلانه در شرایطی محقق می‌شود که همه اعضای جامعه واجد حداکثر آزادی از انقیاد نسبت به اراده دیگران را داشته باشند. در سطح بین‌المللی، قانون توسط دولت‌های آزاد مشروعیت پیدا می‌کند؛ و تمدن حقیقی جز با کنار گذاشتن اندیشه جنگ امکان‌پذیر نمی‌باشد. در نظر کانت، تحول از حالت طبیعی جنگ به حالت صلح در میان انسان‌ها ضمن مراحل رخ می‌دهد. برای رسیدن به صلح، پیمان‌های سبکی دولت‌ها باید لغو شود تا زمینه طرح سه مرحله‌ای صلح جهانی آماده گردد.

در حالی که بحث کانت راجع به صلح نظام‌مند به نظر می‌رسد و مباحث وی در حوزه فلسفه سیاسی ریشه در فلسفه اخلاق و معرفت‌شناسی وی دارد، در حوزه تفکر اسلامی کمتر فیلسوفی به شکل نظام‌مند به این مقوله پرداخته و در حوزه فقه سیاسی نیز، آرای مشتت و متهافتی به چشم می‌خورد. در مجموع، موضوع صلح نزد اندیشمندان اسلامی در حوزه فلسفه سیاسی تهنی، و در حوزه فقه سیاسی متهافت است. به هر حال، «دیدگاه اسلامی» در عنوان مقاله، بر نظریه همرویی (confluence theory) تأکید دارد که نگارنده آن را پی‌گیری می‌کند.^۱ اگر تعامل و همرویی ادله متنی (textual reasoning) و ادله فرامنتی (meta-textual reasoning) را به عنوان اصل موضوعه قبول کنیم (و بنابراین در این مقاله در صدد توصیف و تأیید آن نباشیم)، به نظر می‌رسد در ضمن وجود برخی مشابهت‌ها بین صلح‌گرایی کانتی و مبنای اسلامی، تفاوت‌های مبنایی بین آن دو وجود داشته باشد. در بین دیدگاه‌های اسلامی، البته، قرائت‌های بنیادگرایانه و خشونت‌گرایانه‌ای وجود دارد که صلح را جز در موارد استثنایی نمی‌پذیرد؛ و بنابراین، با دیدگاه کانتی در حوزه نتایج نیز واگرایی اساسی دارد. برخی دیدگاه‌های شیعی نیز در ضمن اعتقاد به ولایت فقیه، جهاد ابتدایی را به معنای اعلان جنگ با کفار قبول دارند^۲ و استفاده از خشونت توسط اقلیت علیه اکثریت را مجاز می‌دانند.^۳ برعکس، دیدگاهی که نسبت به ذات انسان، جایگاه اخلاق و اخلاق سیاسی،

۱. نک: حقیقت، سید صادق (۱۳۷۸) «راه سوم: دیدگاه حداکثری، حداقلی و همرویی به فقه سیاسی»، مجله شهروند/مروز.

۲. به طور مثال، آیت‌الله محمدتقی مصباح به صراحت از جهاد ابتدایی، حتی اگر در زمان رسول خدا (ص) تحقق پیدا نکرده باشد، دفاع می‌کند: «جهاد ابتدایی در اسلام از ضروریات فقه اسلامی است. آنچه بیشتر انگیزه شده تا امروز برخی افراد در جواز جهاد ابتدایی تشکیک روا دارند، خودباختگی در برابر فرهنگ غرب است. تنها ارزش اصیل و مطلق انسان وصول او به کمال نهایی است. حتی اگر ثابت شود پیامبر جهاد ابتدایی نداشتند، باز در جواز آن تشکیک راه نمی‌یابد. همه انواع جهاد در اسلام جنبه دفاعی دارد، با این تفاوت که متعلق دفاع مختلف می‌شود. بر اساس معنای اصطلاحی و رایج دفاع، نمی‌توان جهاد ابتدایی را مصداق دفاع دانست. آنچه مهم است و هیچ تردیدی در آن وجود ندارد، جواز جهاد ابتدایی در اسلام است. خواه آن را دفاع بنامیم و خواه جهاد ابتدایی. فلسفه جهاد ابتدایی احقاق یک حق عظیم و برتر است که خدای متعال بر جمیع بندگان خود دارد.» نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۱۳۹-۱۴۹ و ۱۵۱-۱۵۴.

۳. «اگر می‌خواهید در این کشور زندگی کنید، باید حکومت اسلامی را بپذیرید، و لو اینکه حکومت به زور متوسل شده باشد. هر کس که مخالف حکومت اسلامی باشد، محکوم است و باید با آن مبارزه کرد. حتی اگر در این راه تنها یک نفر در کشور باقی مانده باشد.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰).

عقل‌گرایی، اصالت صلح، قرائت خاص از جهاد ابتدایی، اصل احترام به قراردادهای بین‌المللی و تحدید مسئولیت‌های فراملی توسط آن‌ها، ایده‌آل نبودن مرزهای بین‌المللی (در عین پذیرش آن در شرایط کنونی) و مانند آن در نظریه همرویی وجود دارد، امکان نسبت‌سنجی صلح‌گرایی با دیدگاه کانتی را میسر می‌کند. این مقاله در صدد بررسی این مدعاست که هر چند بین دیدگاه کانت و دیدگاه اسلامی نقاط مشترک زیادی (از جمله موارد فوق) وجود دارد، ولی تفاوت‌هایی مبنایی نیز به چشم می‌خورد. دیدگاه کانت به عنوان دیدگاهی لیبرالی بر فرد جدا شده از جمع تأکید دارد و نمی‌تواند حقوق بشر غنی شده توسط سنت و دین را به همراه داشته باشد.^۱

۱- مبانی معرفت‌شناسانه صلح جهانی

کانت در بحث انواع قضایا، چرایی وجود احکام تألیفی پیشینی در ریاضیات، فیزیک و مابعدالطبیعه را به بحث کشید. اهمیت این نوع قضایا در آن است که علوم واجد قضایای تألیفی مقدم بر تجربه هستند. اثبات‌گرایان منطقی در نقد وی همه حقایق پیشینی را تحلیلی خواندند. کانت برخلاف لاک و به دلیل کلی و ضروری نبودن قضایای تجربی، بنیاد مفاهیم را در تجربه جستجو نمی‌کرد و وظیفه تحلیل استعلایی را کاوش در فاهمه، به عنوان خالق تصور، برای دریافت بنیادهای مستقل از تجربه می‌دانست. «مفاهیم و احکام در مورد انسان و فعل و ترک آن، اگر حاوی چیزی باشند که فقط از تجربه برآمده باشد، واجد هیچ ارزش اخلاقی نیستند.» (کانت، ۱۳۸۰ الف: ۴۷) از جهان، ما تنها پدیدارها را می‌شناسیم که به مقولات دوازده‌گانه محدود می‌شود. چون عقل نظری از اثبات یا انکار خداوند ناتوان است، پس الهیات باید بر قانون‌های اخلاق استوار شود.^۲ بدین طریق است که معرفت‌شناسی کانت به فلسفه اخلاق وی پیوند می‌خورد. از یک طرف، مبانی معرفت‌شناسانه کانت، همانند عدم امکان شناخت بوده‌ها، با صلح‌گرایی او هماهنگ است، و از طرف دیگر، بین مبانی معرفت‌شناسانه او با مبانی وی در فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی ارتباط منطقی‌ای وجود دارد.

۱. نگارنده در همایش چهارم حقوق بشر دانشگاه مفید (۱۳۸۶) در مقاله‌ای تحت عنوان «اسلام و حقوق بشر نجیف و فربه» با استفاده از نقد جماعت‌گرایان به لیبرال‌ها سعی نمود در راستای غنی‌سازی حقوق بشر توسط سنت و دین گامی

جدید بردارد. نک: حقیقت، ۱۳۹۱: ۵۱-۶۶.

۲. نک: محمودی، ۱۳۸۴: ۵۱-۸۱.

در مقابل همان‌گونه که اشاره شد، فلسفه سیاسی اسلامی به شدت به تحلیل رفته و کمتر به مسئله صلح به شکل تخصصی پرداخته است و بنابراین، ارتباط با مبانی معرفتی برای آن چندان قابلیت طرح ندارد.

۲- مبانی اخلاقی صلح جهانی

بخش تجربی دانش اخلاقی انسان‌شناسی، عملی، و بخش نظری آن، اخلاق نام دارد. ضرورت فلسفه اخلاق از دیدگاه کانت را باید در بحث از تکلیف به شکل پیشینی جستجو کرد. هر عمل اخلاقی باید مطابق با وظیفه و از سر وظیفه، نه به دلیل رسیدن به نتیجه باشد. وظیفه‌گرایی کانت در مقابل عمل‌گرایی قرار دارد. (رورتی، ۱۳۸۴: ۲۰) وظیفه، ضرورت عمل کردن از سر احترام به قانون است و قانون باید نیت را به شکل نامشروط، مطلق و فی‌نفسه رهبری کند. تنها قاعده رفتار، قانون طلایی است. قانونی که بر اساس آن باید به شکلی رفتار کرد که انتظار عام بودن آن قانون را داشته باشیم. ایمان به خدا از نظر اخلاقی امری ضروری و بنابراین، امری انفسی است.^۱ پس این فرمان خدا نیست که ما را به رعایت اخلاق ملزم می‌سازد، بلکه این اخلاق است که به امکان وجود یک اراده قدسی دلالت می‌کند. فضیلت عبارت است از قدرت ادای تکلیف. (کانت، ۱۳۸۰: ب: ۱۰) از آنجا که وظیفه را فقط در ابدیت می‌توان به طور کامل انجام داد، به جاودانگی منجر می‌شود. (کانت، ۱۳۸۵: ۲۰۴) نظریه اخلاقی کانت، به عنوان نظریه‌ای مدرن، به دنبال آزادی درونی و خودآئینی و محدود کردن غریزه‌ها و شهوت‌ها بود. وی مرز آزادی‌های بیرونی را در ارتباط با آزادی‌های درونی می‌دانست. به عقیده کانت، اخلاق محتاج دین نیست، چون بر آن تقدم دارد. البته دین اخلاق را زیبا می‌کند. دین فقط شکل درونی دارد و دین بیرونی بی‌معناست. (Kant, 1997: 97) دین مساوی با نهاد دین نیست و حکومت نباید در امور نهاد دین دخالت کند، ولی حق منفی دارد. به این معنا که نباید بگذارد آموزگاران دینی صلح عمومی را تهدید کنند. «دولت بر سازمان روحانیت حق (حاکمیت) دارد، اما نه حق قانونگذاری در سازمان داخلی روحانیت.» (کانت، ۱۳۸۰ الف: ۱۸۶) مبانی اخلاق کانتی، اتونومی و غایت بودن است. در واقع، به همه چیز، حتی به دین و خدا، از دریچه چشم انسان نگریسته می‌شود. کانت به این

۱. نک: محمودی، ۱۳۸۴: ۸۵-۱۰۵.

نکته عنایت ندارد که گاه خرد در امور عمومی و خصوصی احکام متعارضی داراست. (محمودی، ۱۳۸۴: ۵۰۷) نظریه همروی با مبانی کانت در این زمینه مشابهت‌ها و تفاوت‌هایی دارد. مشابهت آن دو در تقدم احکام عقل عملی است. در آنجا که عقل بتواند حسن و قبح اخلاقی را تشخیص دهد، بر هر گونه حکم دیگری تقدم پیدا می‌کند. تفاوت این دو دیدگاه آن است که بر اساس کانت از دین بی‌نیاز می‌شویم. البته، در کشور غایات بحث است که حاکم اعلی همان خداوند است یا نه. (محمدرضایی، ۱۳۷۹: ۱۷۶) این در حالی است که بر اساس دیدگاه نظریه همروی، ادله عقلی و نقلی در تعامل با یکدیگر مددکار هم خواهند بود و بنابراین، بی‌نیازی از دین معنا نخواهد داشت. به خصوص در جایی که عقل احکام متعارض و جدلی‌الطرفین دارد، چه بسا دین بتواند حل مشکل نماید. شارع مقدس رئیس عقلاست و احکام دینی در راستای عقل و احکام اخلاقی تلقی می‌شود. اخلاق کانتی خودبسنده است و قاعده طلایی به دین و مناسک دینی نیازی ندارد. اما بر اساس دین اسلام، خداوند با تشریح مناسک جنبه‌هایی از اخلاق که شاید بشر توانایی فهم آن را نداشت را تکامل بخشیده است. التزام به مناسک مذهبی از عقل خود ما برخاسته است. (محمدرضایی، ۱۳۷۹: ۲۷۶-۲۷۷)

از سویی دیگر، اخلاق کانتی فرمالیستی است و بر اساس قاعده طلایی، شخص باید عین کاری را انجام دهد که انتظار دارد طرف مقابل عمل نماید. اما جماعت‌گرایان که به زمینه اهمیت می‌دهند اخلاق فرمالیستی را به نقد می‌کشند. هگل هم از این جهت، نقاد کانت محسوب می‌شد و به محتوا نیز اهمیت می‌داد. شوپنهاور در نقد الزام مطلق و تکلیف غیرمشروط کانت معتقد است و رای الزام باید وعد و وعید یا ثواب و عقاب وجود داشته باشد. (محمدرضایی، ۱۳۷۹: ۲۷۵) چیزی که در ادیان الهی نیز وجود دارد. اوامر خداوند گزاف نیست، و امید به ثواب و عقاب ارزش اخلاقی اعمال را از بین نمی‌برد. (محمد رضایی، ۱۳۷۹: ۲۷۷)

در عین حال نباید از وجه مشابهت دیگر غافل شد. دیدگاه‌های موجود در فقه شیعی اساساً وظیفه‌گرایانه هستند و از این جهت با وظیفه‌گرایی کانت تشابه پیدا می‌کنند. نظریات فقهی که کمتر بر مصلحت تأکید دارند، وظیفه‌گراترند و به میزانی که بر مصلحت تأکید کنند به فایده‌گرایی (البته در چارچوب شریعت) نزدیک می‌شوند. از دیدگاه فلسفی نیز برخی معتقدند:

«کانت را باید احیاء‌کننده ارزش‌های اخلاقی دانست که بعد از رنسانس دستخوش تزلزل شده و در معرض زوال و اضمحلال قرار گرفته بود. ولی از سوی دیگر، او را باید یکی از ویرانگران بنیاد فلسفه متافیزیک به حساب آورد.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۴۳)

۳- مبانی فلسفه سیاسی صلح جهانی

کانت معتقد است طرح پنهانی در طبیعت وجود دارد که حرکت تاریخی انسان را به سوی تشکیل جامعه جهانی غایت‌مند می‌سازد. شاید طرح پنهان طبیعت بیانی دیگر از علت غایی ارسطو باشد. (صناعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴ الف: ۱۹۸) ایده اصلی کانت آزادی است. وی با خوش‌بینی به بشریت، به تلاش برای صلح، استقرار نظم، عدالت و تأمین پیشرفت بشر اعتقاد دارد. او به عنوان مهم‌ترین فیلسوف عصر روشنگری (the enlightenment)، به مفهوم صلح غنا و فرهیگی خاصی اعطا کرد. در تفاوت مبنای اسلامی با مبنای کانتی، خواهیم دید که این مفهوم بر اساس آموزه‌های عصر روشنگری، شأن اومانستی زیادی دارد. (صناعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴ ب: ۱۹) در پارادایم ماقبل مدرن، صلح به معنای «نبود جنگ» وجود داشت، اما انسان محور کائنات نبود و صلح به عنوان یک «حق» برای او وجود نداشت. در عصر مدرن، انسان، بما هو انسان، حقوقی غیرقابل سلب دارد، که صلح یکی از آنهاست. بر اساس لیبرالیسم، آدمی حقوقی دارد که نمی‌شود آنها را مقید و یا از انسان سلب کرد. این حقوق در فلسفه کانت در چهار حق خلاصه می‌شود: حق بیان و اعتقاد (دین)، حق مالکیت (اقتصاد)، حق آزادی (سیاست) و حق تابعیت کشور. (هگل، ۱۳۷۸: مقدمه) البته از دیدگاه هگل، «این انسان‌شناسی، انسان‌شناسی موهومی است. انسان در فرآیند تاریخ به سمت حقوق حرکت می‌کند. مقتضیات تاریخ است که حقوق را برای انسان می‌نویسد و نه انسان بما هو انسان.» (هگل، ۱۳۷۸: مقدمه) کانت هم می‌خواست در حوزه فلسفه حقوق از اینکه آدمی دارای حق صلح است دفاع کند، و هم در حوزه فلسفه سیاسی شکل تحقق حقوق انسان در جامعه و تاریخ را نشان دهد. معنای عقلانی صلح یک معنای بشردوستانه (اخلاقی) نیست، بلکه یک اصل حقانی است. (کانت، ۱۳۸۰ الف: ۲۱۶) به عقیده کانت، صلح شکل جهانی و بین‌المللی دارد. به این معنا که یا همگان به حقوق خودشان می‌رسند یا هیچ‌کس نمی‌رسد. از نظر وی، حقوقی همانند

آزادی بیان، صلح، و مالکیت ضرورتاً با قانونمندی گره می‌خورد. پس نمی‌توان تصور کرد که مجموعه‌ای از انسان‌ها واجد حقوق باشند، اما قانونی تدوین نکرده باشند. از طرف دیگر، قانون با قدرت تثبیت می‌شود و بنابراین آزادی، قانون و قدرت در فلسفه حقوق به هم گره می‌خورند. جهت جلوگیری از تسلسل عملی و سوءاستفاده، قدرت را باید با قانون محدود کنیم. همان‌گونه که خود قانون باید همراه با قدرت باشد.

انسان موجودی خردورز، ایستاده بر گستره طبیعت، جامعه‌گرا و فردگراست؛ و انسان و جامعه انسانی از نقص به کمال، از توحش به تمدن، و از حالت تضاد به حالت تعادل در راستای آزادی و برابری به سمت صلح پایدار در حال حرکت تدریجی است. جنگ ابزاری برای رسیدن به جامعه جهانی تلقی می‌شود. (دره بیدی، ۱۳۸۴ الف: ۱۱۷) نهاد بشر با خیر و شر سرشته شده است و خردگرایی وی، نه با خواست فرمانروایان آغاز می‌شود، و نه با اراده آنان پایان می‌پذیرد. ایده‌های پیشینی عقل عملی عبارت است از: آزادی (به عنوان انسان)، برابری (به عنوان تبعه) و استقلال (به عنوان شهروند).^۱ آزادی، قانون و قدرت سه بنیاد نظام جمهوری، و قرارداد پایه آن تلقی می‌شود. هر چند دیدگاه‌های فلسفه اسلامی مشابهت‌هایی با فلسفه کانت دارد، ولی مهم آن است که چندان به موضوع صلح نپرداخته‌اند.

۴- ارکان صلح جهانی

«صلح پایدار» شش پیش شرط دارد: ۱. در راستای صیانت از صلح واقعی، هیچ پیمان صلحی که در آن، به طور ضمنی دستاویزی برای جنگ در آینده حفظ شده باشد، معتبر نخواهد بود. ۲. هیچ کشوری نباید از راه وراثت و مانند آن تحت مالکیت کشور دیگر درآید. ۳. ارتش‌های ثابت و نیروی مسلح زیر پرچم، می‌بایست به تدریج کاملاً برچیده شوند. ۴. هیچ کشوری نباید خود را به واسطه امور برون مرزی خویش مقروض سازد. ۵. هیچ کشوری حق ندارد با تمسک به زور در تشکیل یا اداره کشوری دیگر دخالت کند. ۶. به هنگام جنگ نباید عملی (همانند شکستن پیمان و تحریک اتباع) انجام داد که صلح را

۱. نک: محمودی، ۱۳۸۴: ۲۲۳-۲۵۴.

ناممکن کند.^۱ سه شرط قطعی صلح پایدار عبارت است از: جمهوری بودن قانون اساسی، فدراسیون دولت‌های آزاد و حق جهانشمیری.^۲

چون این آرمان تاکنون به شکل کامل تحقق پیدا نکرده است، همواره بشر می‌تواند بین تئوری و عمل، نومن و فنومن و نیز بین تجربه و ایده فرق بگذارد. ایده هیچ‌وقت عین داده حسی تجربی نیست و همواره میان ایده و حس فاصله است. (کانت، ۱۳۸۴: ۱۵۴) در فلسفه کانت، صلح پایدار و جهانی و آزادی بشر ایده نهایی است. کانت در جمهوری خودش تبدیل دین‌های تاریخی را به یک دین واحد عقلانی خواستار بود؛ ولی در عین حال می‌دانست که با هیچ تئوری اقتصادی همراهی ندارد. جان استوارت میل که پس از کانت یکی از متفکران لیبرال مطرح بود، به این نقص پی برده بود. او در صدد بود حکومت جمهوری را حکومتی حداقلی، با یک نوع نظم اقتصادی همراه سازد. به عبارت دیگر او آزادی را در قالب اقتصادی به شکلی مشخص تعریف می‌کرد. به اعتقاد مارکس، امکان ندارد بدون سخن از برابری اقتصادی از آزادی سخن گفت؛ چون پیش شرط آزادی عدالت است و اگر در ساختار اقتصادی تعدیلی حاصل نشود، آزادی بدون معنا خواهد بود.

نیکفر به درستی اشاره می‌کند که کتاب *صلح پایدار* بر اساس استدلال نگاشته نشده است. (نیکفر، ۱۳۸۳ الف) به اعتقاد وی، کانت درک غیردینی از صلح داشت و تفاوت‌گذاری موسایی بین حق و باطل مشتق از الهیاتی است که جنگ را تجویز می‌کند. (نیکفر، ۱۳۸۳ ب) از دیدگاه کانت، برنامه صلح اگر سکولار نباشد به جنگ منجر می‌شود. (نیکفر، ۱۳۸۳ الف)

حضرت علی (ع) در نهج‌البلاغه مالک اشتر را به صلح ترغیب می‌کند: «لا تدفن صلحاً دعاک الیه عدوک ولله فیہ رضی، فإن فی الصلح دعة لجنودک، و راحة من همومک و أمناً لبلاذک»؛ «از صلحی که دشمن تو را به آن می‌خواند و رضای خدا در آن بود، روی متاب که آشتی سربازان تو را آسایش رساند، از اندوه‌هایت برهاند و شهرهایت ایمن ماند.» (امام علی، ۱۳۸۲: ۴۱۶)

۱. نک: کانت، ۱۳۸۰: ج ۶۹-۷۳.

۲. نک: کانت، ۱۳۸۰: ج ۷۸-۹۱.

برخی از فقهای معتقد به ولایت فقیه، برخلاف نظر مشهور، معتقدند جهاد ابتدایی به امام معصوم (ع) اختصاص ندارد: «جهاد ابتدایی و وجوب آن چنانکه گفته‌اند، مشروط به وجود امام است. اما علی الاقوی، امام منحصر به امام معصوم نیست و امام عادل کافی است که طبعاً شامل فقیه جامع‌الشرایط نیز می‌شود.» (منتظری، ۱۳۷۹: ۳۸)

جالب آنکه برخی دیگر، همانند آیت‌الله ابوالقاسم خویی، در حالی که به ولایت فقیه اعتقادی ندارند، به جهاد ابتدایی در زمان غیبت کبری معتقدند: «و من الطبیعی ان تخصیص هذا الحكم بزمان موقت و هو زمان الحضور لایسجم مع اهتمام القرآن و امره من دون توقیت فی ضمن نصوصه الکبیره.»^۱ استاد مرتضی مطهری در این بین، هر چند ماهیت جهاد ابتدایی را نوعی دفاع می‌داند، ولی معتقد است توحید جزء حقوق انسان‌هاست و «با مشرکین می‌توانیم بجنگیم به خاطر اینکه ریشه فساد را بکنیم.» (مطهری، ۱۳۵۷: ۵۱) نتیجه فقره اخیر آن است که برای نابود کردن شرک باید به جهاد ابتدایی متوسل شد. البته، نگارنده این سطور در نوشتاری دیگر به دو مسئله پرداخته است: نخست اینکه، جهاد ابتدایی تنها به دولت‌های دین‌ستیز اختصاص دارد و بنابراین دولت‌های سکولار امروزی را شامل نمی‌شود. دوم آنکه، جهاد و دیگر اعمال حکومتی معصومان (ع) هنجار زمانه بوده است.^۲

۵- حکومت جمهوری و صلح جهانی

از دیدگاه کانت، حکومت جمهوری (شکلی از حکومت که در آن، قانون، محور زندگی انسان‌هاست) به این علت ضروری است که صلح پایدار جهانی را تضمین می‌کند. به عبارت دیگر، حکومت جمهوری بین‌المللی مقدمه صلح جهانی است. حکومت انتخابی یا دموکراتیک نوعی از حکومت جمهوری تلقی می‌شود، ویژگی‌های جمهوری از نظر کانت عبارتند از:

۱. چون غایت و هدف جمهوری پاسداری از آزادی‌های اجتماعی است، نباید دیگران را وادار کند که به شکل یکسان تفکر کنند.

۲. جمهوری نباید وارد حریم خصوصی افراد شود. زیرا فلسفه پیدایش جمهوری، آزادی اجتماعی است. مقولات دینی و مناسبات اقتصادی در محدوده حریم خصوصی قرار دارد.

۱. نک: تیریزی، ۱۴۱۰ق: ۳۶۳-۳۶۶.

2. Haghghat, 2010: 205-218.

دولت نباید در مسائل اقتصادی افراد دخالت کند، مگر در شرایط بحرانی. البته، کانت در این خصوص توضیحات زیادی نداده است.

۳. جمهوری حکومت خوداصلاح است. حکومت جمهوری حکومتی انتخابی است، اما از نظر برافتادن دیگر انتخابی نیست و شورش به اندازه استبداد جرم و خلاف قانون است. شورشیان به اندازه مستبدان قانون را می‌شکنند. شورش حداقل دو نتیجه نامطلوب دارد: تثبیت نشدن قانون و سست شدن قانون. مردم فقط می‌توانند ابراز و اظهار عقیده نمایند.

نظریه کانت، همانند دیگر لیبرال‌ها، نمی‌تواند شرایط بحرانی را توضیح دهد. پوپر نیز در *جامعه باز و دشمنان آن* ابتدا انقلاب و شورش را در دو مورد تجویز می‌کند: جایی که حکومت استبدادی شود و جایی که به برپایی حکومت دموکراتیک نیاز باشد.^۱ ولی او در جای دیگر می‌نویسد انقلاب اقدامی است که نتیجه‌اش را نمی‌توان پیش‌بینی کرد، چون محاسبه‌پذیر نیست و مردم باید رفتار عقلانی در پیش گیرند.^۲ او نتایج انقلاب فرانسه را منفی ارزیابی می‌کند. (Kant, 2006: 284-285) به عقیده وی، انقلاب فقط در صورتی خوب است که حکومت بر اساس اراده عمومی عمل نکند. از دیدگاه کانت، حتی اگر دولت قرارداد اولیه را نقض کرده باشد، مردم حق قیام ندارند، بلکه می‌توانند دسته‌هایی را تشکیل دهند و شاید مدتی در هرج و مرج به سر برند. سر این مطلب را باید در این نکته جستجو کرد که حاکم در برابر اتباع خود فقط حق دارد، نه تکلیف. بنابراین، افراد تنها دارای حق شکایت هستند، نه حق مخالفت و آشوبگری. (کانت، ۱۳۸۰ الف: ۱۷۶-۱۷۷) نیکلسون دیدگاه کانت در این زمینه را متناقض می‌داند. او نمی‌تواند به خوبی شرایط جنگ و اعلان‌کننده آن را توضیح دهد. (محمودی، ۱۳۸۰ الف: ۳۱۴)

۴. حکومت جمهوری، حکومت جهانی است. امکان تحقق یک جمهوری در یک منطقه وجود ندارد؛ چرا که جمهوری بازی همه یا هیچ است. اگر جمهوری در یک منطقه محدود شود، از طرف حکومت‌های دیگر مورد اذیت قرار می‌گیرد. به اعتقاد کانت، حکومت انتخابی

۱. نک: پوپر، ۱۳۸۰: ۹۰۸-۹۱۲.

۲. نک: پوپر، ۱۳۸۰: ۹۵۰-۹۵۵.

ضرورتاً تنها شکل جمهوری نیست و حتی حکومت استبدادی نیز می‌تواند چنین محتوایی داشته باشد. به اعتقاد وی، همه مستبدان بد نیستند و در حکومت انتخابی هم امکان دارد فرد انتخاب شده بعد از انتخاب شدن ظلم روا دارد. برعکس، کسی ممکن است به زور به حکومت برسد و مردم را بر اجرای قانون وادار کند. کانت در تعارض بین انتخاب کردن و سعادت معتقد است حکومت نباید نسبت به سعادت تعهد داشته باشد. او انتخاب کردن را به سعادت‌مندی ترجیح می‌دهد.

از نظر کانت حکومت جهانی جمهوری طی سه مرحله حاصل می‌شود: ۱- تشکیل نظام جمهوری در تمامی کشورها؛ ۲- برقراری مناسبات قانون بین‌الملل بین همه کشورهایی که دارای جمهوری هستند (نظریه تدوین حقوق بین‌الملل)؛ ۳- اجرای قانون بین‌المللی به وسیله قدرت بین‌الملل. (کانت، ۱۳۸۰: ج: ۸۲)

در مرحله نخست، نظم قانونی در هر کشوری برقرار می‌شود؛ در مرحله دوم، حقوق و قوانین بین‌الملل بر روابط دولت‌ها حاکم می‌شود؛ و بالاخره، در مرحله سوم و نهایی نظامی جهانگیر و جهان‌میهنی فرا می‌رسد. پیش‌شرط تحقق وضعیت جهان‌وطنی تشکیل فدراسیون صلح است. کانت ترجیح می‌داد که به جای یک دولت حاکم جهانی، فدراسیونی از جمهوری‌ها تشکیل شود. زیرا معتقد بود که در دولت واحد جهانی مسایلی به وجود می‌آید که موجب از بین رفتن آزادی می‌شود. برای مثال، اینکه دولت جهانی به دست کدام فرد یا افرادی کنترل می‌شود، بسیار اهمیت دارد. هگل در موضع‌گیری منفی کانت نسبت به دولت واحد جهانی و تمثیل آن به عنوان قبرستان آزادی می‌گوید روبسپیر و ترورهای آن مرحله از انقلاب فرانسه، موجب از بین رفتن آزادی شد. بنابراین، جمهوری‌های کوچک ضامن حفظ آزادی نیستند. گرچه کانت از سن پیر ایده فدراسیون جهانی را اخذ کرده است اما این گروه از کشورها در قالب فدراسیون مبادرت به جنگ می‌کنند.

به نظر هگل تشکیل فدراسیون هیچ ملازمه‌ای با برقراری صلح ندارد. در درون فدراسیون هم دشمنی میان کشورها پدید می‌آید. هگل با ایده «حق جهان‌وطنی» کانت موافق نیست. استدلال هگل در اینجا بدین شکل است که ارتباط دو کشور

فقط به منظور تجارت نیست؛ گاهی به دلایلی غیر از تجارت (مانند ارزش‌های جمهوری) انگیزه برقراری اتحاد میان دو کشور به وجود می‌آید و این انگیزه ممکن است جنگ را در نظر یک کشور هم‌پیمان سودمند جلوه دهد. هگل در آسیب‌شناسی تئوری کانت، اشکال اصلی فکر وی را نقض فلسفه اخلاق می‌داند. به نظر هگل، کلیت فلسفه اخلاق کانت دستگاهی صوری و فاقد محتواست. به نظر او، کانت متفکری واقع‌بین نیست و نمی‌تواند روابط میان کشورها را به درستی درک کند؛ روابطی که پیچیده‌تر از گمان او به نظر می‌رسد. هگل هم چنین بیان می‌کند که صلح همواره مطلوب تلقی نمی‌شود، بلکه گاهی قدرتمندان تنها به این دلیل خواهان صلح هستند که ارتباط ناعادلانه موجود را حفظ کنند. بنابراین آرمان صلح باید در کنار آرمان‌های دیگر سنجیده شود. این بدان معنی است که صلح ارزش مطلق ندارد. هگل معتقد بود که جنگ رخدادی طبیعی است و نباید تصور کرد که از زمین رخت بر می‌بندد، او معتقد است که این واقعیت را باید پذیرفت و نباید با پردازش ایده‌ای آرمانی خواهان از بین بردن آن بود.

رهیافت جهان‌وطنی نسبت به مسئله جنگ و صلح از دیدگاه‌های مختلف نقد شده است. اکثر لیبرال‌ها خواهان دولت جهانی نیستند، بلکه سازمان‌های جهانی با اهداف محدود را مطلوب می‌دانند. رئالیست‌ها نیز معتقدند که نمی‌توان سازمان‌های جهانی موفق تأسیس کرد، چون دولت‌ها رقیب یکدیگر محسوب می‌شوند و تحقق آرمان‌های جهان‌وطنی ناممکن است. مارکسیست‌ها (از جمله لنین و استالین) دیدگاه جهان‌وطنی را نقد می‌کنند. این در حالی است که برخی مارکسیسم را نوعی دیدگاه جهان‌وطنی می‌دانند. در قضاوت بین این دو دیدگاه متضاد باید گفت که در واقع مارکسیست‌ها به دنبال انترناسیونالیسم (internationalism) هستند که با جهان‌وطنی (cosmopolitanism) تفاوت دارد. اصطلاح اخیر در ادبیات مارکسیستی دارای بار ارزشی منفی است. جهان‌وطنی را کانت به منظور اشاره به تجارت جهانی و نوعی سرمایه‌داری وضع کرد، وضعیتی که مارکسیست‌ها آن را رد می‌کنند. کانت خود را نه اهل پروس، بلکه شهروند جهانی می‌دانست و دین مدنی او نیز، همانند جیمز مدیسون و توماس جفرسون و دیگران، شکل جهان‌وطنی داشت. (Kuehn, 2001: 384-385)

مباحث کانت راجع به صلح در عصر روشنگری از اهمیت خاصی برخوردار بود اما وقتی از دیدگاه امروزی به آن نگاه می‌کنیم نوعی بساطت در آن مشاهده می‌نماییم. کانت نسبت به مسایلی همچون جنگ‌های پیش‌گیرانه و پیش‌دستانه و یا ناسازهای لیبرالیسم در خصوص صلح پاسخی ندارد. به طور مثال، به نظر می‌رسد لیبرالیسم با ناسازهای روبروست: از سویی لیبرالیسم بیشتر به توسعه عدالت درون یک کشور و حقوق و نهادهای داخلی آن محدود می‌شود؛ و از سوی دیگر این محدودیت را به جامعه‌ای خاص منتسب نمی‌کند و حاوی یک ادعای کلی مبنی بر قابلیت کاربرد در هر کشوری است. البته هواداران رهیافت لیبرال به تناقض‌نمای مذکور پاسخ‌هایی داده‌اند.

۶- حق بشر و صلح جهانی

«حق»، در ارتباط با دیگری است که معنا پیدا می‌کند. هر ضرورت اخلاقی یک الزام محسوب می‌شود. الزام می‌تواند خارجی (از طرف اراده شخص دیگر) یا داخلی باشد. «حق»، مجموعه الزام‌های خارجی تا آنجاست که فراگیر باشد. به بیان دیگر، حق، عبارت است از مجموعه شرایطی که به موجب آن گزینش یک نفر می‌تواند طبق قانون کلی اختیار با گزینش فرد دیگری متحد شود. (کانت، ۱۳۸۰ الف: ۶۶) ملاک و مرز حقوق انسان‌ها قانون است. قانون، دستوری که ضرورت یک عمل را بیان می‌کند و می‌تواند به علم اخلاق یا علم حقوق مربوط باشد. چون انسان غایت ذاتی دارد، اگر نسبت به تکالیف خود نسبت به دیگران قصور کند، به انسانیت خود ضربه زده است.^۱

از دیدگاه کانت، حقوق انسان‌ها با حکومت جمهوری و با مباحث اخلاقی و حقوقی پیوند دارد. انسان اخلاقی باید انسان جمهوری‌خواه هم باشد. همان‌گونه که اشاره شد در انسان‌شناسی قدیم بحث در باب «حق» مطرح نبود و حق جمهوری و همچنین تدوین نظریه حقوق و چگونگی تحقق آن نیز معنا نداشت. حکومت جمهوری حکومتی است که آزادی‌های انسان‌ها را در برابر یکدیگر تحقق می‌بخشد.

هر چند اصطلاح جدید «حقوق بشر» به بعد از جنگ جهانی دوم مربوط می‌شود، اما حقوق بشر امروزی، حتی در ادبیات لیبرالی، فریه‌تر از حقوق بشر مطرح شده توسط

۱. نک: محمودی، ۱۳۸۴: ۱۰۹-۱۴۲.

کانت است. (نیکفر، ۱۳۸۳ب) مارکس هم معتقد بود حقوق بشر کانتی خودخواهانه و مربوط به فرد جدا شده از جمع است. مایکل والزر (که از متفکران جماعت‌گرا (communitarian) محسوب می‌شود) در کتاب *فربه و نحیف*، از اصطلاح «اخلاق نحیف»، اخلاق مبتنی بر اصول عام و جهانشمول؛ و از اصطلاح «اخلاق فربه»، اخلاق غنی‌شده به وسیله سنت، تاریخ و فرهنگ را قصد می‌کند. او حقوق بشر نحیف را حداقلی (minimalist) و حقوق بشر فربه را حداکثری (maximalist) می‌نامد. لیبرال‌ها جهانشمولی را جزء مقوم حقوق بشر می‌دانند و بنابراین نمی‌توانند حقوق بشر غیرجهانشمول را مجموعه حق‌های بشر، به واسطه بشر بودن، بدانند. به اعتقاد آن‌ها، اگر حقوق بشر بخواهد به وسیله فرهنگ یا سنت تخصیص خورد، امکان داوری از بیرون از بین خواهد رفت و هر ضد حقوق بشری، به این دلیل که با فرهنگ و سنت نسبی شده، چه بسا به عنوان حقوق بشر معرفی شود. حقوق بشر بر اساس نظریه همروی با حقوق بشر جماعت‌گرایان این اشتراک را دارد که هر دو، برخلاف اخلاق و حقوق بشر نحیف لیبرالی، به منبعی برای فربه کردن حقوق بشر نیاز دارند. البته، مبنای غنی کردن در مکتب جماعت‌گرایی سنت است، ولی در نظریه همروی می‌تواند سنت یا دین باشد. بر اساس نظریه همروی، حقوق بشر می‌تواند با دین (اسلام) نسبت برقرار کند. چرا که تعاملی فعال بین دو حوزه ادله فرامتنی / متنی، عقلی / نقلی، و فلسفه سیاسی / فقه سیاسی برقرار است. بر این اساس، حقوق بشر به شکل کلی عام و جهانشمول نیست؛ چون همان‌گونه که جماعت‌گرایان معتقدند زمینه‌های زندگی بشر در تعیین حقوق ایشان نقش مهمی بازی می‌کند.^۱

نتیجه‌گیری

بین مبانی و آرای کانت و دیدگاه اسلامی، با تأکید بر نظریه همروی، می‌توان مشابهت‌ها و تفاوت‌هایی را ملاحظه نمود. مشابهت‌های آن دو عبارتند از: ۱. هر چند فقه شیعی وظیفه‌گراست و از این جهت به فلسفه اخلاق کانت شباهت دارد، ولی منشاء تکلیف در کانت امر مطلق، و در اسلام اوامر خداوند است. ۲. فلسفه اسلامی نیز در مبانی فلسفه اخلاق به مبانی کانتی نزدیک است. ۳. دیدگاه کانت و نظریه همروی، همانند برخی دیگر

۱. نک: حقیقت، ۱۳۹۱: ۵۱-۶۶

از دیدگاه‌های اسلامی و شیعی، بر صلح‌گرایی و حکومت جمهوری (دموکراتیک) تأکید دارند. ۴. نظریه همروی با جهان‌وطنی (کانتی) بیشتر از انترناسیونالیسم (مارکسیستی) سازگاری دارد. ۵. نظریه همروی به دلیل تأکید بر مسائل زیر با دیدگاه کانت همگرایی دارد: دیدگاه نسبت به دوگانه بودن ذات انسان؛ جایگاه مبانی معرفتی و اخلاقی در مقوله صلح؛ عقل‌گرایی و تأکید بر حجت بودن عقل عرفی؛ اختصاص جهاد ابتدایی به حکومت‌های دین‌ستیز (و نه سکولار)؛ اصل احترام به قراردادهای بین‌المللی و تحدید مسئولیت‌های فراملی توسط آن‌ها؛ ایده‌آل نبودن مرزهای بین‌المللی. (در عین پذیرش آن در شرایط کنونی)

در عین حال، تفاوت‌های مهمی بین دیدگاه کانت و دیدگاه اسلامی در این بین وجود دارد:

۱. در حالی که نظریه صلح‌گرایی کانت با دستگاه معرفتی، اخلاقی و فلسفه سیاسی وی هماهنگ است، فلسفه سیاسی اسلامی به خودی خود نحیف است و بنابراین سؤال از ارتباط با مبانی معرفتی چندان جایگاهی ندارد. در بین نظریه‌های موجود در فقه سیاسی هم آرای واحدی به چشم نمی‌خورد. قرائت‌های بنیادگرایانه اسلامی به دلیل تأکید بر خشونت و جنگ، اساساً با صلح‌گرایی کانتی مشکل دارند. ۲. مبنای صلح‌گرایی کانتی اومانیزم و سکولاریسم (عدم نیاز به دین در حوزه امور اجتماعی و سیاسی) است. در حالی که در نظریه همروی همچنان نیاز به دین، بالاخص در آنجا که عقل حکمی ندارد یا احکام جدلی‌الطرفین صادر می‌کند، احساس می‌شود. ۳. صلح در دیدگاه کانت، برخلاف دیدگاه‌های مشهور اسلامی، یک «حق» است. کانت وظیفه‌گرا است و دیدگاه‌های عقل‌گرایانه اسلامی، به تبعیت از ارسطو، فضیلت‌گراست. ۴. جهاد ابتدایی که در نظر مشهور فقهای اسلامی امری پذیرفته شده است (و مشهور شیعه آن را مختص زمان حضور می‌داند) در تعارض با صلح پایدار کانت قرار می‌گیرد. ۵. نظریه همروی و جماعت‌گرایی در نقد فرمالیسم کانتی به محتوا و زمینه اهمیت بیشتری می‌دهند. ۶. حق‌های انسانی در نظر کانت همانند حقوق بشر دیگر لیبرال‌ها نحیف است، در حالی که حقوق بشر در نظریه همروی توسط سنت (همانند نظریه جماعت‌گرایان) و دین فربه می‌شود.

منابع

الف - فارسی

۱. امام علی (ع) (۱۳۸۲)، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، چاپ اول، قم: انتشارات اسوه.
۲. پوپر، کارل (۱۳۸۰)، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
۳. حقیقت، سید صادق (۱۳۸۷)، «راه سوم: دیدگاه حداکثری، حداقلی و همروی به فقه سیاسی»، *مجله شهروند امروز*.
۴. حقیقت، سید صادق (۱۳۹۱)، «دین و حقوق بشر نحیف و فربه»، *مجله حقوق بشر*، ش ۱۴، صص ۵۱-۶۶.
۵. رورتی، ریچارد (۱۳۸۴)، *فلسفه و امید اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران: نشر نی.
۶. صانعی دره بیدی، منوچهر (۱۳۸۴ الف)، *رشد عقل*، تهران: انتشارات نقش و نگار.
۷. صانعی دره بیدی، منوچهر (۱۳۸۴ ب)، *جایگاه انسان در اندیشه کانت*، تهران: انتشارات ققنوس.
۸. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۰ الف)، *فلسفه حقوق*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار.
۹. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۰ ب)، *فلسفه فضیلت*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار.
۱۰. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۰ ج)، *صلح پایدار*، ترجمه محمد صبوری، تهران: نشر به باوران.
۱۱. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۴)، *معنای تاریخ کلی در غایت جهان وطنی*، ترجمه و شرح منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار.
۱۲. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۴)، *نقد عقل عملی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نورالثقلین.
۱۳. محمدرضایی، محمد (۱۳۷۹)، *تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. محمودی، سیدعلی (۱۳۸۴)، *فلسفه سیاسی کانت*، تهران: نگاه معاصر.
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳)، *جنگ و جهاد در قرآن*، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۰)، *آموزش فلسفه*، جلد ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، *روزنامه آفتاب یزد*، (۱۳۸۰/۰۳/۰۵).
۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۵۷)، *جهاد*، قم: انتشارات صدرا.

۱۹. منتظری، حسینعلی (۱۳۷۹)، *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، ترجمه محمود صلواتی، جلد ۱، تهران: نشر سراسی.
۲۰. نیکفر، محمدرضا (۱۳۸۳ الف)، «مفهوم صلح»، نشریه نگاه نو، ش ۶۳.
۲۱. نیکفر، محمدرضا (۱۳۸۳ ب)، «کانت و مسئله صلح پایدار»، نشریه نگاه نو، ش ۶۴.
۲۲. هگل، ویلهلم فردریش (۱۳۷۸)، *عناصر فلسفه حق*، ترجمه مهبد ایرانی‌طلب، تهران: انتشارات پروین.

ب- عربی

۲۳. تبریزی، میرزا جواد (۱۴۱۰ق)، *منهاج الصالحین*، جلد ۱، قم: مهر.

پ- لاتین

24. Guyer, Paul (2006). *Kant*, London and New York: Routledge.
25. Haghghat, Seyed Sadegh (2010). *Jihad from a Shi'a Hermeneutic Perspective*, in: Bas de Gaay Fortman (and others) (Editors), *Hermeneutics, Scriptural Politics, and Human Rights: Between Text and Context*, London: Palgrave Macmillan.
26. Kant, Immanuel (1997). *Lectures on Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
27. Kuehn, Manfred (2001). *Kant: A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press.