

## بررسی و تبیین مقوله صلح در نظریه مدینه المسالمة (شهر صلح) فارابی و نظریه صلح پایدار کانت

محمدحسین جمشیدی\*

### چکیده

اندیشمندان و مکاتب گوناگون بر اهمیت صلح و ضرورت تحقق آن به عنوان اصلی اساسی و ضرورتی بنیادی در حیات انسان، تاکید کرده‌اند. حکیمان مسلمان چون فارابی در جهان اسلام و فیلسوفان اخلاق‌گرای غرب معاصر چون کانت و پیروانش این موضوع را به صورت خاص مورد توجه قرار داده‌اند. بنابراین، هدف این پژوهش بررسی و تبیین صلح پایدار در نگرش ابونصر فارابی و کانت به شیوه‌ای مقایسه‌ای است. پرسش اصلی تحقیق این است که با توجه به جهان‌نگری این دو اندیشمند، کدامیک از دو نظریه صلح کانت و فارابی در تبیین ماهیت صلح و تحقق آن در قالبی پایدار توانایی لازم را دارند؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که در بررسی مقایسه‌ای، اتکای هردو نگرش بر انسان است و هردو به نحوی نگرش اخلاقی را در باب تحقق صلح مطرح ساخته‌اند؛ اما فارابی با نگاهی فراگیر و کمال‌طلبانه و فضیلت‌گرا، انسان و جامعه و نیازهای او چون صلح و آرامش را مورد توجه قرار می‌دهد. به علاوه مبانی صلح مطرح در فلسفه سیاسی فارابی به دلیل الهی- انسانی و فطری بودن، به عنوان یکی از سرچشمه‌های هویت انسانی و امنیت وجودی بشر، به مراتب قابلیت امکان و تحقق بالاتری در مقایسه با مبانی صلح پایدار مورد نظر کانت در عرصه عمل دارد.

**کلیدواژه‌ها:** صلح، صلح عادلانه، ابونصر فارابی، مدینه صلح، کانت، صلح پایدار.

### ۱. مقدمه و بیان مساله

دو مفهوم صلح و جنگ، همزیستی مسالمت آمیز و توسل به زور به عنوان یک زوج متضاد، از مهم ترین مفاهیم حیاتی نوع بشر و از موضوعات مهم حقوقی، سیاسی و

\* عضو هیات علمی گروه روابط بین‌الملل دانشگاه تربیت مدرس [jamshidi@modares.ac.ir](mailto:jamshidi@modares.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۱۱

فلسفی است. انسان همیشه در تلاش تحقق صلحی پایدار و عادلانه بوده است که در سایه آن بتواند در امنیت زندگی کند هرچند تاکنون چنین صلحی تحقق نیافته است. پیشوایان الهی، اندیشمندان بزرگ و حکیمان و مصلحان بشری همه و همه یکی از مهمترین اهداف خود را تحقق صلح در جامعه انسانی و دوری از جنگ و ناامنی و منازعه دانسته اند و در این راه از هر گونه تلاشی دریغ نداشته اند. چه وجود امنیت و آرامش در سایه تحقق صلحی پایدار و عادلانه ممکن است.

این درحالی است صلح را نمی‌توان از ارزش‌های والای دیگر همچون عدالت، آزادی، توسعه و امنیت جدا دانست و نه از مبانی و اصول سازنده و استمرار بخش صلح، چون بینش صحیح، فطرت انسان، فضیلت، جامعه فاضله و رهبری فاضله. (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۵-۱۲۱) لذا صلح پایدار جهانی بدون وجود مبانی و ارزش‌ها تحقق نخواهد یافت. ایجاد صلح منوط به تحقق حقوق بشر است و بقول: «رعایت حقوق بشر نه تنها در تحقق صلح یک علت ایجاد می‌گردد، بلکه در تثبیت صلح نیز عامل اساسی است.» (رئسی، ۱۳۹۰: ۵۲) همانگونه که اگر در جامعه‌ای عدالت تحقق نیابد نمی‌توان انتظار تحقق و استمرار صلح را داشت. در واقع صلح برای پایدارماندن نیازمند ابتدا بر عدالت و فضیلت است.

در مغرب زمین در پی جنگ‌های متعدد و ناامنی فزاینده، بویژه در سده‌های ۱۹ و ۲۰ میلادی برخی از اندیشمندان برای تحقق صلح کوشیده‌اند که از آن میان می‌توان به امانوئل کانت اشاره کرد. برخی مکاتب نیز توجهی به صلح و تحقق آن داشته‌اند مانند لیبرال دموکراتیک که بحث صلح جاوید یعنی صلح پایدار و ابدی در روابط میان کشورها (Lepgold & Nincic, 2001: 111) را مطرح ساخته در مقابل، از منظر واقع‌گرایان منافع ملی و سیاست قدرت حرف اول را در عرصه بین‌الملل می‌زند (Morgenthau, 1960: 249)؛ لذا تنها راه رسیدن به صلح پایدار در روابط بین الملل، شکل‌گیری جامعه جهانی است که به شکل‌گیری دولت جهانی منجر خواهد شد. (مشیرزاده، ۱۳۹۴: ۱۰۵)

از دیدگاه مکتب انتقادی، نیز «صلح زمانی محقق می‌شود که تناقضات عمده نظام سرمایه‌داری که به پیدایش بحران‌های اقتصادی منجر می‌شود از بین برود و به انسان‌ها به شکل ابزار نگاه نشود... و دیگر این که نظام بین‌الملل شکل استعماری خود را از دست بدهد.» (قوام، ۱۳۹۰: ۱۹۶)

تحقق صلح در شرایع الهی بویژه مکتب اسلام دارای جایگاه والایی است بگونه ای که گاه از آن بعنوان خیر یاد شده است: «والصلح خیر» (نساء: ۱۲۸) در نگرش حکیمان مسلمان نیز بر ضرورت تحقق صلح و سلم تاکید شده است.

هرچند اغلب اندیشمندان جهان به مساله صلح و اهمیت آن و ضرورت پایداری آن تاکید ورزیده اند اما در میان اندیشمندان غربی کانت با نگرش کتاب صلح پایدار سعی بر ارائه راهکار تحقق صلحی بادوام داشته است. در جهان اسلام نیز ابونصر فارابی، با ارائه نظریه مدینه مسالمت و معادل دانستن آن با مدینه فاضله، و گسترش نگرش فضیلت مدار خویش به جامعه جهانی سعی بر ایجاد جامعه صلح آمیز جهانی داشته است. بر همین مبنا، پژوهش حاضر، به بررسی مساله صلح از دیدگاه این دو اندیشمند پرداخته و مبانی تحقق آن را از هر دو منظر مورد واکاوی قرار داده است. در واقع هدف از این مطالعه، بررسی مقوله صلح از منظر دو نگرش اومانیستی و الهی و شناخت مبانی ارزشی آنهاست. در همین راستا، سؤال اصلی پژوهش اینست که دیدگاه فارابی و کانت نسبت به مبانی صلح چیست و کدامیک ویژگی‌های لازم را برای تحقق صلح پایدار دارا می‌باشد؟

در پاسخ، فرضیه پژوهش این است که هرچند هر دو فیلسوف با توجه به انسان‌شناسی و فلسفه اخلاق به مساله صلح و مبانی آن توجه کرده اند، اما مبانی صلح ارائه شده از سوی فارابی به دلیل الهی-انسانی و فطری بودن، و هماهنگی با ذات، صفات و نیازهای انسان، و در نظر گرفتن تمام ابعاد او نسبت به دیدگاه کانت بمراتب امکان تحقیق بیشتری را دارد. روش تحقیق در این نوشتار مقایسه ای و روش گردآوری داده‌ها، کتابخانه‌ای است.

## ۲. روش‌شناسی بحث

روش مقایسه‌ای راهی برای استنباط علمی از طریق مقایسه نظام‌مند شباهت‌ها و تفاوت‌های دیدگاهها و پدیده‌ها است. در این روش، پژوهشگر درصدد آن است که دو یا چند پدیده، اعم از کشور، سازمان، زمینه علمی، تئوری، اندیشه و... مورد مقایسه قرار دهد. (طیبی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۳۹-۱۴۰) به گفته «راگین» روش مقایسه‌ای راهی است... برای مطالعه الگوهای شباهت‌ها و تفاوت‌ها درون مجموعه معینی از موارد (Ragin, 1994: 106). در نتیجه شناخت پدیده‌ها از طریق کشف شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها با یکدیگر بنیان روش مقایسه‌ای است (منوچهری، ۱۳۹۰: ۲۵۵).

از آنجایی که هدف این پژوهش بررسی دو نظریه "مدینه المسالمة" فارابی و "صلح پایدار" کانت با ایده‌های مبنای هریک است، روش مقایسه‌ای شیوه‌ای مناسب برای بیان تمایزات آن دو و مشخص شدن نظریه عملی‌تر می‌باشد. با توجه به راهبردهای گوناگون روش مقایسه‌ای، با توجه به ماهیت بحث، ما از راهبرد نظام‌های دارای بیشترین تفاوت جان استوارت میل بهره گرفته‌ایم.

### ۳. بررسی مفهوم و معنای صلح

صلح در دانشنامه‌های عمومی فارسی به معنای آشتی، دوستی، همزیستی مسالمت آمیز، مقابل جنگ و کینه و... آمده است. برای مثال دهخدا آن را معادل آشتی، سلم، تراضی میان متنازعین، سازش، هُدْنَه، مقابل حرب و جنگ (دهخدا، ۱۳۸۲: صلح) و معین آن را برابر با ۱ - آشتی کردن: ۲ - آشتی، دوستی... (معین، ۱۳۹۰: صلح) دانسته است. حکیم فردوسی گاه آن را در مقابل کینه و گاه جنگ بکار برده است:

چو بشنید از ایرانیان شهریار ز صلح وز پرخاش و از کارزار. (فردوسی، ۱۳۸۵: بیت ۱۹۳۶)

واژه صلح در فرهنگ‌های عربی به معنای سلم، همزیستی مسالمت آمیز، نیکو ساختن و نیکی کردن (احسن الیها) و همزیستی و... (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۱۷/۲) و شایسته و خوب شدن (قرشی، ۱۳۷۱: ۴/۱۴۲) و نیز اتفاق میان مردم (الاتفاق بین الناس)، آرامش (هدنه) و... (زییدی، ۱۴۱۴: ۸۱/۱۸-۸۲) یا به معنای استقامت و نبود فساد در چیزی (تهانوی، ۱۹۹۶: ۲/۱۰۹۵) و رسیدن به وفاقت و پایان خصومت و دشمنی (موسی، ۱۴۰۱: ۶۳۶/۱) آمده است.

بنابراین، در یک بررسی لغوی می‌توان معنای این فرهنگ واژه را شامل موارد زیر دانست:

۱. سلم، سلامتی، امنیت و آرامش،
۲. اتفاق و اتحاد،
۳. نیکو ساختن امری و چیزی،
۴. همزیستی مسالمت آمیز و با هم در امنیت زیستن،
۵. ضد جنگ و حرب و فتنه یا حالت فقدان جنگ و ناامنی.

در اصطلاح عام و کلی مفهوم صلح به معنای رایج و حداقلی‌اش یعنی فقدان جنگ (راغب اصفهانی، ۱۴۲۷: ۴۸۹) یا نبود جنگ و خشونت عریان و آشکار در سطح بین المللی (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۶: ۹۱) است. اما امروزه این فرهنگ‌گوازه دارای

معنایی گسترده‌تر و فراگیر از فقدان جنگ می‌باشد. به لحاظ اصطلاحی، صلح دارای معنای مثبت شرایطی آرام، بی دغدغه و خالی از تشویش، کشمکش و ستیز و در کل وجود شرایط همه جانبه امن است. (جمشیدی، ۱۳۹۵: ۱۳۲)

در سیاست، صلح غالباً به معنای وجود آرامش و امنیت و فقدان جنگ و تهدید است. عمید می‌نویسد: صلح در اصطلاح سیاست، دست کشیدن از جنگ با عقد قرارداد است. (عمید، ۱۳۷۴: صلح) همچنین، صلح عبارتست از: «حالت آرامش داخلی در یک کشور و روابط عادی با کشورهای دیگر، فقدان جنگ و نیز فقدان نظام تهدید...» (آقابخشی، ۱۳۶۳: ۱۹۲) براین مبنا، عناصر اصلی: صلح، همزیستی مسالمت آمیز در روابط بین‌الملل، رعایت اصول حق حاکمیت، برابری حقوق سیاسی، عدم مداخله در امور داخلی سایر کشورهاست. در این معنا صلح نقطه مقابل جنگ (نبود جنگ) نیست بلکه آنتی تر خشونت آشکار و پنهان و به یک تعبیر کارکردی، ناظر بر نبود مرگ است. (ساعد، ۱۳۸۹: ۹) در این تعریف صلح مفهومی انسانی و عام دارد.

بطور کلی، امروزه، در قاموس سیاسی، سه تعبیر از صلح، مطرح است:

۱. صلح در مقابل جنگ، یا صلح به معنای نبود جنگ که تعریف سلبی و حداقلی است. در این تعریف، صلح مکانیسم و ابزاری است سازنده که می‌تواند به حل منازعات کمک نماید. به بیان دیگر دیپلماسی و گفتگوی سازنده با در نظر گرفتن حقوق طرفین تنها طریق دستیابی به برقراری صلح و ثبات و امنیت جهانی است. (Noziek, 1974: 57)

۲. صلح به معنای وجود امنیت و آرامش یا «حالتی است که در آن مساله تهدید بالقوه و بالفعل نیز وجود ندارد.» (محمدنژاد و نوروزی، ۱۳۷۸: ۱۹۱) این تعریف از صلح مثبت و حداکثری است.

۳. صلح به معنای نفی زور و خشونت برای رسیدن به امنیت، که این معنا از صلح، حد واسطی میان دو معنای قبلی است.

در اصطلاح فلسفی صلح مفهومی فراگیرتر دارد و به معنای وجود تعامل و تفاهم و نه تقابل یا اختلاف و نیز تعادل بیرونی و درونی (آشتی غرایز) (خامنه‌ای، ۱۳۹۴: ۱۴-۱۵) آمده است. معنایی که در این نوشتار مورد نظر است در وهله اول معنای مثبت و حداکثری سیاسی است. اما در بعد عامتر بیانگر معنای فلسفی‌اش یعنی صلح درون و برون می‌باشد.

#### ۴. صلح در نظریه مدینه صلح فارابی

##### ۴-۱. صلح در مکتب اسلام

در زبان قرآن و سنت پیامبر و اهل بیت واژه «سلم»، «سلام» و «صلح» نه تنها برای بیان ارتباط با دیگران بلکه برای بیان زندگانی ایده‌آل اسلامی به کار برده شده‌اند. دو واژه کلیدی مکتب اسلام، صلح و سلم هستند که: هر دو به معنای آشتی، نرمش، سازش، وجود امنیت و آرامش (جمشیدی، ۱۳۹۰: ۳۶۵) و برکنار بودن از آفات و بیماری‌های ظاهری و باطنی است (عمیدزنجانی، ۱۳۸۵: ۳). کلمه «اسلام» نیز خود از ماده سلم است که از نظر مفهوم، یعنی ورود در سلامتی و امنیت و فقدان کشمکش و ناامنی است. در اصطلاح فقهی نیز صلح عقدی است که بر اساس آن نزاع و درگیری میان دو طرف برچیده می‌شود. البته باید خاطر نشان کرد که صلح لزوماً پس از منازعه و درگیری اتفاق نمی‌افتد (رفع منازعه)؛ بلکه می‌تواند پیش از منازعه و به نوعی پیش‌گیری از وقوع درگیری باشد (دفع منازعه) (نجفی، ۱۹۸۱ م، ج ۲۶: ۲۱۱). به طور کلی واژه‌های «صلح» با مشتقات آن ۳۴ مرتبه و «سلم» با مشتقاتش ۷۷ بار در آیات قرآنی آمده است (عبد الباقي، ۱۳۶۴) گاه در قرآن صلح و سلم در مقابل جنگ (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲۴۰) آمده اما در خیلی موارد مفهومی بس گسترده‌تر دارد که بیانگر وجود آرامش و تعادل همه جانبه درون و برون وجود انسان است. مثلاً در قرآن آمده است: «اذجاء ربه بقلب سليم» (صافات: ۸۳).

##### ۴-۲. اصالت صلح در جهان بینی اسلامی

بر اساس آیات قرآن کریم و دیدگاه پیشوایان معصوم، صلح حالت اولیه و اصیل در روابط انسان‌هاست و جنگ صرفاً حالتی ثانوی دارد. بر این اساس، اسلام، نگرش خود را بر مبنای اصالت سلم مطرح کرده و پیروانش را به «دارالسلام» فرا می‌خواند: «وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (يونس، ۲۵)، و خداوند به سرای سلم (صلح) فرامی‌خواند و هر کس را بخواهد، به راه راست هدایت می‌نماید. همچنین قرآن کریم صلح را خیر دانسته (نساء: ۱۲۸) و ورود در سلم را به مثابه «فرمانی جامع و برای همگان مطرح می‌کند.» (جمشیدی، ۱۳۹۰: ۳۶۶) و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (بقره: ۲۰۸) این است که اگر کفار و دشمنان نیز به صلح تمایل یافته و بال و پر خود را

از بهر صلح گشودند، باید با آنان صلح کرد: « وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ » (انفال: ۶۱). پیامبر اسلام (ص) نیز بعنوان یک قاعده کلی انسانی می فرماید:

«الصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ النَّاسِ» (عاملی، ۱۴۱۴: ۴۴۳/۱۸) صلح بین انسانها امری رواست. و نیز می فرماید: کسی که برای تحقق صلح بین دوتن (اعم از فرد یا جامعه) قدم بردارد، فرشتگان الهی بر او درود می فرستند تا آنگاه که بازگردد و ثواب شب قدر به او اعطا می گردد. (عاملی، ۱۴۱۴: ۴۴۱/۱۸) سلم و آرامش، نقطه مقابل فساد و فتنه‌گری است که از دید قرآن باعث هلاکت «حرث و نسل» است (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۹۶/۲). در نتیجه، «جهاد» یا جنگ عادلانه و نه جنگ جور (فارابی، ۱۴۰۵: ۷۷) نیز، تنها بعنوان ابزاری برای حفظ مسلمانان در مقابل تجاوز، تهدید، ظلم و فتنه تشریح شده و جنگی است مشروع در راه دفاع از حقوق و بقای انسان‌ها و نظم عمومی و جلوگیری از تجاوز و بی‌عدالتی و فتنه و ناامنی. (جمشیدی، ۱۳۸۹: ۱۴۵-۱۴۸) درحقیقت، جهاد همیشه خصوصیت جنگ نگه‌دارنده، دفاعی، تأدیبی و بازدارنده را داشته است و هرگز به عنوان یک اقدام متجاوزانه (حداقل در تئوری و اندیشه اصیل اسلامی) تلقی نشده است (قربان‌نیا، ۱۳۸۲: ۳۱-۳۰). بنابراین اسلام در طبیعت خود سلم‌جو و صلح‌طلب است، و جنگ را برای تحقق صلح مورد توجه قرار داده است.

همچنین، مهم‌ترین اصل در دعوت مردم به اسلام، «هدایت فکری» از طریق استدلال و تقویت روح اندیشه در مردم است. پس جنگ از جمله ابزارهای تحقق سلم در برابر گروهی است که منطقی در برابر آن‌ها کارگر نیست و عقاید باطل و فاسد خود را می‌خواهند بر مردم تحمیل کنند. لذا جهاد ابزار گسترش حاکمیت اسلامی بر آن‌ها و اعمال قوانین برای ایجاد سلم واقعی است (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۴۲/۹). بنابراین قرآن کریم، نوع روابط مسلمانان را با دیگران بر مدارا تنظیم کرده است:

«خداوند شما را باز نمی‌دارد از این‌که با کسانی که در امر دین با شما جنگیده و شما را از شهر و دیارتان بیرون نکرده‌اند، نیکی کنید و با آنان به عدالت رفتار نمایید؛ چرا که خداوند عدالت‌پیشگان را دوست دارد و خداوند شما را فقط از دوستی با آنان که در امر دین با شما جنگیده و شما را از شهر و دیارتان بیرون کرده‌اند باز می‌دارد» (ممتحنه: ۸-۹). بنابراین بر اساس این آیه برقراری رابطه صلح‌آمیز با کسانی که با مسلمانان عناد و جنگی ندارند، چه از سرزمین اسلامی دور باشند و چه نزدیک، چه هم‌پیمان باشند و

چه نباشند؛ و چه دارای قدرت سیاسی باشند و چه فاقد آن باشند، بلامانع و باعث خشنودی خداوند است.

و در آیه ۶۱ سوره انفال آمده است: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» «اگر به صلح و آشتی گراییدند، تو نیز به آن بگرای و بر خدا توکل کن که او شنوا و داناست». نکته قابل توجه در این آیه، این است که «جنحوا» از ماده «جنح» به معنای خضوع و تمایل و حرکت به سوی چیزی است و مفهوم آن، این است که حتی از گفتگوهای صلح نیز استقبال کنید.

از منظر قرآن، یکی از مهم‌ترین مبانی صلح، توحید و دیگری عدل است. مبنای دیگر صلح، دین یا به تعبیر فارابی ملت فاضله (فارابی، ۱۹۹۵م.) است. در نتیجه بر اساس نگاه قرآن، صلح تنها در پرتو ایمان و اعتقاد راسخ امکان پذیر است و با قوانین مادی [و توافقات و قراردادهای] و مبتنی بر سود، جنگ، ناامنی و اضطراب برچیده نخواهد شد، زیرا عالم ماده همواره سرچشمه کشمکش‌ها و برخوردهاست و اگر نیروی معنوی ایمان، آدمی را کنترل نکند صلح غیرممکن است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۲: ۸۲).

به طور یقین، پس از اصول دین که ارکان اعتقادی اسلام هستند، فروع دین مهم‌ترین محورهای شریعتند. اما مایه شگفتی است وقتی بدانیم پیامبر (ص) چه چیزی را بالاتر از فروع دین (که جهاد هم یکی از آنهاست) می‌دانند: «الا خبرکم بافضل من درجه الصیام و الصلاه و الصدقه؟ صلاح ذات البین فان فساد ذات همی الحالقه»؛ «آیا شما را به چیزی با فضیلت‌تر از روزه و نماز و صدقه با خبر سازم؟ آن آشتی‌جویی در میان مردم است، زیرا بر هم زدن میانه مردم، مایه هلاکت است» (نهج‌الفصاحه: ج ۴۵۸). اصطلاح «صلاح ذات البین» به معنی اصلاح اساس ارتباطات و تقویت و تحکیم پیوندها و از میان بردن عوامل و اسباب تفرقه و نفاق است و در اصطلاح قرآنی به معنی آشتی دادن مردم و نیز به معنی از میان برداشتن تباهی و نادرستی در محیط اجتماعی است (دایره المعارف تشیع: ۲۲۹/۲). پیامبر اسلام (ص) در جایی دیگر به ابو ایوب انصاری فرمود: ای ابو ایوب، آیا تو را راهنمایی کنم به عملی که با آن خداوند خشنود می‌شود؟ عرض کرد بلی یا رسول‌الله. پیامبر (ص) فرمود: بین مردم آشتی بده هرگاه فسادی بین آنها پدید آید و هرگاه با یک‌دیگر دشمنی کردند بینشان ایجاد دوستی کن (دیلمی، ۱۳۸۵: ۵۰۱).



در نزد نبی مکرم اسلام (ص) گسترش صلح آن قدر ارزشمند است که حتی دروغی را که منجر به آشتی بین مردم گردد نیز جایز دانسته‌اند: «اصلح بین الناس و لو تعنی الکذب» (نهج الفصاحه: ح ۳۱۸). تأمل در این روایت نشان می‌دهد که آن حضرت از واژه الناس استفاده نموده‌اند که اسم ذات است و بر عموم دلالت دارد و الف و لام کل نیز بر سر آن آمده است و معنی تمام مردم را داراست؛ یعنی پیامبر نفرمود بین مؤمنین و یا بین مسلمین، بلکه فرموده‌اند بین مردم آشتی برقرار کنید و این بیان نشانگر اهتمام پیامبر به حقوق بشر است. آن حضرت در عمل نیز همواره دنبال صلح‌جویی بودند. موارد عینی فراوانی مانند صلح حدیبیه، صلح بین اوس و خزرج، صلح با یهود و... را می‌توان نمونه‌های سیره عملی پیامبر اسلام در اهتمام به صلح دانست.

امیرالمؤمنین علی (ع) نیز، در فرمان خود به مالک اشتر می‌فرماید: «هرگز پیشنهاد صلح از طرف دشمن را که خشنودی خدا در آن است رد مکن که آسایش رزمندگان و آرامش فکری تو و امنیت کشور در صلح تأمین می‌گردد. لکن زنهار! زنهار! از دشمن خود، پس از آشتی کردن؛ زیرا گاهی دشمن نزدیک می‌شود تا غافلگیر کند. پس دوراندیش باش و خوش‌بینی خود را متهم کن.» (نهج البلاغه، ۱۴۱۹ه. نامه ۵۳: ۴۱۹-۴۱۷). در یکی از روزهای جنگ صفین شنید که بعضی از یاران آن حضرت به لشکریان دشمن دشنام می‌دهند، فرمود: «من نمی‌خواهم شما مردمی ناسزاگو باشید... به جای ناسزا گفتن، چنین بگویید؛ خداوندا، خون‌های ما و خون‌های آنان را حفظ فرما و در میان ما و آنان صلح را برقرار بفرما» (نهج البلاغه، ۱۴۱۹ه. خ ۲۰۷: ۳۰۵).

صلح امام حسن (ع) (آل یاسین، ۱۳۷۸) و بیانات آن حضرت در خصوص چرایی تحقق آن نیز نمونه‌ای بارز از نگاه اسلام به صلح است. آن حضرت درباره علت صلح با معاویه می‌فرماید: «من چنان دیدم که با معاویه به مسالمت رفتار کنم و آتش بس برقرار سازم و با او مصالحه کنم، و چنان دیدم که جلوگیری از خونریزی بهتر است و منظوری از این کار جز خیرخواهی و بقای شما ندارم.» (اربلی، ۱۴۲۶ق: ۱/ ۵۷۱) در احادیث مربوط به دوران ظهور حضرت مهدی (عج) نیز آمده است: «تملا الارض من السلم كما یملاء الاناء من الماء» (ابن ماجه، ۱۴۲۲ه. ۲۰۰۱م: ۶۲۰) زمین پر از صلح و سلم می‌شود، همانگونه که ظرف از آب پر می‌شود.

در مجموع، در منطق اسلام، صلح و روابط مسالمت‌آمیز میان مسلمانان با دیگران از اهمیت زیادی برخوردار است و جهاد تنها به منظور ریشه کن کردن ستم و سرکوبی دشمنان صلح و عدالت و آزادی است. در این نگاه، در حقیقت صلح هدفی متعالی

است که مبنای امنیت، توسعه و سایر ارزش‌های انسانی است. در نگاه اسلام، تحقق صلح هم سه شرط دارد: خشنودی حق تعالی؛ رعایت حلال و حرام الهی؛ درخواست دشمن یا طرف مقابل. شرط سوم بیانگر این است که اگر دشمن قصد جنگ و کاربرد خشونت را داشت و با صلح و سلم مخالف بود، در برابر او چاره‌ای جز جنگ نیست؛ اما اگر خواست او، صلح بود آن‌گاه بر جامعه اسلامی روا است که به چنین خواسته‌ای بنا به فرمان الهی احترام گذارد.

#### ۴-۳. صلح در حکمت سیاسی اسلامی

صلح و سلم در حکمت سیاسی اسلامی اسلام مبتنی بر جهان بینی اسلامی می‌باشد. بنابراین با توجه به مبحث بالا در می‌یابیم که در نگاه فیلسوفان مسلمان صلح و سلم امری اصیل، دارای معنای گسترده و در عین حال حقیقتی مبتنی بر سرشت انسان و ابعاد وجودی او یا قوای نفسانی اوست. صلح مبنای حرکت بسوی سعادت و در عین حال خصلت انسان‌های وارسته است. همچنین صلح عامل وحدت و یکرنگی و خلوص است. (جمشیدی، ۱۳۹۵: ۱۲۴) در چنین نگاهی: «حکیم صلح را دنبال می‌کند، زیرا با توجه به نظریه حکمت و حقیقتی که در اینجا نهفته است، انسان دو بعدی است و نفس حیوانی و نفس انسانی دارد، نفس حیوانی با جنگ ملازمه دارد مگر به صورت استثنا، کما اینکه نفس انسانی با صلح ملازمه دارد مگر به صورت استثنا.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۴: ۱۲)

اهمیت این امر بحدی است که وجود قوه غضبیه در انسان نه برای جنگ، که برای صلح و آشتی است. به تعبیر مولانا:

برگ بی برگی نشان طویست      خشم‌های خلق بهر آشتیست

(مولوی، بیت: ۴۵۱۹)

بنابراین اولاً صلح امری است انسانی و ثانیاً تمام ابعاد وجودی انسان را در بر می‌گیرد. لذا هم درونی است یعنی بین قوای وجودی انسان صورت می‌گیرد و هم برونی است یعنی در رابطه انسان با دیگران. برونی بودن صلح به مدیریت قوه عاقله بر سایر قوا باز می‌گردد. پس: منشا نزاع و سبب جدال در مملکت نفس قوه عاقله است زیرا که آن مانع سایر قوی می‌شود از اینکه آثار خود را بظهور رسانند و نمی‌گذارد که نفس را مطیع و منقاد خود سازند (نراقی، بی تا: ۲۲).

#### ۴-۴. چستی صلح در نگرش حکمی فارابی

در نگرش فارابی، اساسا صلح تنها فقدان جنگ و نزاع به معنای متعارف آن نیست یعنی مفهوم سلبی یا سستی ندارد. بلکه در این دیدگاه، صلح همانا، وجود آرامش مبتنی بر اعتدال و عدالت در درون و برون آدمی یعنی در نفس و در جامعه است. این آرامش آنگاه رخ می نماید که آدمی در قوای خود به اعتدال گراید و این اعتدال در تبعیت از عقل به عنوان نیروی ادارک کلیات و حقایق (نراقی: بی تا: ۲۸) است که البته تصرف و افعال جمیع قوی بر وجه صلاح و صواب خواهد بود و انتظام اوامر مملکت نفس و نشاء انسانیت خواهد گردید و از برای هریک از قوی تهذیب و پاکیزگی بهم خواهد رسید و هریکی را فضیلتی که مخصوص به آنست حاصل خواهد آمد (نراقی: بی تا: ۲۸). ایجاد تعادل در قوای نفسانی تحت فرمان قوه عاقله که حکیمان گاه از آن به عدالت تعبیر میکنند به صلح درونی می انجامد، زیرا عدالت عبارت است از توافق همه قوه ها با یکدیگر و امتثال و پیروی از نیروی عقل تا اختلاف خواسته ها از میان برخیزد و حذب و انجذاب قوه ها انسان را به ورطه حیرت نیفکند. (غیاثی کرمانی، ۱۳۷۵: ۹۲)

بر همین مبنا، یکی از ویژگی های اصلی و بلکه مهمترین ویژگی انسان و عامل ممیزه او، خرد یا قوه عاقله است که استعدادی ذاتی است که به تعبیر ابونصر فارابی انسان بوسیله آن انسان می گردد (فارابی، ۱۳۴۶: ۲۲) و در وجود ما به منزله ملک (پادشاه) است. (فارابی، ۱۹۵۵ م.: ۱۷۱) و در وجود انسانها، عاملی برای تفاهم و همزیستی متقابل بشمار می آید. شاید نگرش ارگانیکی و اندامواره ای برخی از حکیمان ما به مدینه حاصل این تصور است که نظام اجتماعی همچون نظام انسانی با تعادل و اعتدال به صلح می گراید و با خروج از اعتدال است که گرفتار خشونت شده و جنگ و نزاع را جایگزین صلح و بی نظمی را جانشین نظم و ناامنی را جایگزین امنیت می سازد. همان گونه که روایت امام ششم این تشابه را این گونه تبیین می کند:

«مؤمنان در نیکی و شفقت و مهربانی به یکدیگر مانند یک پیکرند که اگر به عضوی از آن آسیبی برسد تمام اعضا در تب و بیخوابی گرفتار آیند.» (مجلسی، ۲۳۴/۷۱)

پس قوه عاقله مهمترین عامل تحقق بخش صلح و ایجاد کننده آرامش و اعتدال در وجود آدمی و در جامعه است. بنابراین در عالم برون و جهان اجتماعی نیز هماهنگی و توافق قوای مدینه بر اعتدال اخلاقی که به تعبیر فارابی عامل صحت مدینه است: «هی اعتدال اخلاق اهلها» و تحت رهبری رئیس مدینه (آل یاسین، ۱۹۸۵ م.: ۳۱۱) بنا می گردد. اینجاست که رئیس مدینه در مدینه همان نقش عقل را در نفس انسان ایفا می

کند و او کامل ترین جزء مدینه است و دیگران همه در برابر او مرئوس (آل- یاسین، ۱۹۸۵م: ۲۶۹).

بنابراین یا اعتدال در امور چه در جامعه و چه در نفس هست که در این صورت صلح و آرامش برقرار است یا فقدان اعتدال و نبود عدالت که نشانگر حالت تجاوز و خشونت است. اما دفاع مشروع و جنگ عادلانه مکانیزمی است برای برگرداندن وضعیت فقدان اعتدال به اعتدال و بی نظمی و نامنی به نظم و امنیت در جامعه بشری. این است که علامه طباطبایی نیز تجاوز را خروج از حد و اعتدال دانسته و جهاد را راهی برای ایجاد اعتدال. او در بیان فلسفه جهاد می نویسد: غرض از جهاد اقامه دین و اعلاای کلمه الله است، بنابراین، جهاد عبادتی است که در آن قصد قربت شرط است. جهاد برای برتری جویی بر اموال و اعراض دیگران نیست، بلکه برای دفاع از حق انسانیت واجب شده و دفاع ذاتاً محدود است، در حالی که تجاوز خروج از حد است. به همین دلیل، دنباله آیه می فرماید: "لا تعتدوا ان الله لا یحب المعتدین" (بقره: ۹۰)؛ تعدی و تجاوز نکنید به درستی که خداوند تجاوز کاران را دوست ندارد. (طباطبایی، ۱۰/۶۳)

بر مبنای چنین نگرشی است که در فلسفه فارابی مدینه فاضله که مبتنی بر اعتدال و عدل و حکمت است، مدینه مسالمت یا مدینه صلح نامیده می شود.

### ۳. ۵. جامعه صلح فارابی

محور فلسفه سیاسی موسس حکمت سیاسی اسلامی ابونصر محمد فارابی یا معلم دوم را فضیلت و آراء فاضله تشکیل می دهد که نقطه کانونی آن سعادت است. (گالستون، ۱۳۸۶: ۱۶۰) بر همین مبنا مدینه فاضله مدینه ای است «که مقصود حقیقی از اجتماع در آن، تعاون بر اموری است که موجب حصول و وصول به سعادت آدمی است.» (فارابی، ۱۹۹۸م: ۱۱۳) او در تاریخ نوع بشر، با نفی تمامی مدینه های غیر فاضله چون جاهلیه، ضاله و غیره (فارابی، ۱۹۹۸: ۱۳۸-۱۴۱) که با نگرش و کنش جاهلی یا مبتنی بر ضلالت و دوری از حق، نظم و امنیت جامعه را مختل ساخته و صلح را از بین برده و خشونت را جایگزین آن کرده اند، توجه به صلح و اصالت دادن به آن را در محور نگرش حکمت سیاسی خود قرار داده است.

در نگرش ابونصر، مدینه فاضله، مدینه المسالمة یا مدینه صلح و امنیت (مدینه مسالمت) است (فارابی، ۱۹۸۶م: ۱۶۵). باید دانست که مسالمة (مسالمت) از ریشه (س-ل-

م) و مترادف با صلح و مصالحه و سلم آمده است. لذا مفهوم مسالمت بیانگر زندگانی مبتنی بر آرامش و امنیت و سلامتی می باشند. بنابراین مدینه مسالمت، مدینه صلح یا جامعه سلم یا شهر صلح است و از این حیث رسیدن به سعادت مترادف با تحقق همه جانبه و کامل صلح در نفس و جامعه است که همانا نیل به کمال وجودی است (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۰۵).

در چنین نگرشی منشا و اساس اولیه صلح در درون آدمی است و لذا تا در وجود افراد صلح تحقق نیابد امکان تحقق آن در جامعه اگر ناممکن نباشد بسیار بعید است. بنابراین صلح نه امری بیرونی و برساخته و حاصل قرارداد که قبل از آن امری درونی و با اراده و قوای انسانی قابلیت تحقق می یابد. او با طرح مدینه مسالمت در برابر مدینه های مضاد مدینه فاضله، در مورد نگرش این دو نوع جامعه یا مدینه به صلح، مطرح می کند که جوامع مضاد و بطور کلی جوامعی که به قاهریت و سلطه توجه دارند و از نگاهی دوگانه و نابرابر نسبت به انسانها برخوردارند، معتقدند که صلح امری است که بواسطه عوامل خارجی باید ایجاد گردد. (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۶۵ و ۱۳۶۱: ۲۴۲) یعنی صلح را حاصل توافق و قرارداد با جوامع دیگر می دانند و این یعنی اینکه جوامع غیر فاضله در اصل جنگ طلب هستند مگر اینکه نیرویی از بیرون آن ها را به صلح وادار سازد.

در حالی که جوامع فاضله و صلح و عدل، به دلیل برخورداری از آراء فاضله (دین) و افعال فاضله و شناخت سعادت و دارا بودن رهبری فاضل در اصل صلح طلبند و به صلح و مسالمت اصالت می دهند و قائلند که جنگ در شرایطی باید بوقوع بپیوندد که عوامل خارجی باعث آن گردد. یعنی تنها زمانی به جنگ و کاربرد خشونت روی می - آورند که از بیرون مورد تهدید و هجوم قرار گیرند. او مینویسد:

«اینان معتقدند که مغالبت بواسطه عوامل وارد از خارج باید معمول گردد. پس از این راه، این رای و عقیدتی که ویژه مدینه های مسالمت بود پدید می آید.» (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۶۵ و ۱۳۶۱: ۲۴۲) بنابراین کاربرد قوه قهریه برای آنها جنبه دفاعی و بازدارندگی دارد و لذا آنان جامعه صلح و سلم هستند و به صلح اصالت می دهند.

در نگرش فارابی، این تنها مدینه نیست که با تکیه بر سه عنصر آگاهی، آراء فاضله (دین) و رهبری فاضله، در سیر کمال خویش تبدیل به مدینه صلح می گردد بلکه از مجموعه مدینه های فاضله و صلح امت فاضله یا امت مسالمت و صلح شکل می گیرد یعنی امتی که همه مدینه های آن برای رسیدن به سعادت تعاون کنند (فارابی، ۱۹۹۵

(۱۱۳). سپس فارابی این موضوع را به جامعه جهانی بسط می‌دهد و سخن از معموره فاضله (جامعه جهانی فاضله) یا همان جامعه جهانی فاضل و مبتنی بر صلح به میان می‌آورد که «هنگامی تحقق می‌یابد که همه امت‌های آن برای رسیدن به سعادت تعاون کنند.» (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۳) در اینجا در اصل فارابی بر ارکان پنجگانه عدالت، فضیلت و سعادت و معرفت عمومی نسبت به آن، تعاون امت‌های فاضله برای رسیدن به سعادت، رهبری یا حکمرانی فاضله، آراء و کنش‌های فاضله جهانی (از صلح درون تا صلح برون و از مدینه تا جهان) و برابری نوع انسان برای تحقق صلح تأکید دارد. در خصوص مبنای برابری، صلح جهانی بر برابری افراد انسانی (شهروندان) و مفهوم هویت جهان‌شهری در عین برخورداری از هویت امتی و مدنی تأکید دارد. در واقع فرد در عین اینکه شهروند مدینه و امت است، به عنوان یک شهروند جهانی صاحب حق نیز به رسمیت شناخته می‌شود. چنین صلحی فضیلت محور و عادلانه و مطابق فطرت کمال‌گرا و سعادت خواه افراد است.

## ۵. صلح پایدار کانت

### ۱-۵. صلح پایدار و شرایط آن

امانوئل کانت، فیلسوف آلمانی (۱۸۰۴-۱۷۲۴) برای نخستین بار در «صلح پایدار» (۱۷۹۵)، فرضیه صلح دموکراتیک را مطرح نمود (حیدری، ۱۳۸۷: ۳۳). از دید وی، صلح تنها زمانی برقرار خواهد شد که جنگ به عنوان ابزار پیشبرد سیاست کشورها کاملاً کنار گذاشته شود. بنابراین مفهوم صلح در نظریه کانت بر مبنای فقدان جنگ یعنی معنای منفی صلح تعریف می‌شود. او در ابتدای رساله صلح پایدار، صلح را چنین تعریف می‌کند: «فقدان هرگونه خصومتی» (Kant, 1984: 93) از دیدگاه کانت، صلحی که با آن زمینه‌های لازم برای درگیری‌های بعدی از میان برداشته نشده باشد، اصلاً صلح نیست و صرفاً متارکه است؛ زیرا مفهوم صلح عمیق‌تر از فقدان موقت خصومت است (معینی‌علمداری، ۱۳۸۱: ۲۷۱-۲۷۰). در واقع در نگاه کانت صلح فقدان جنگ و صلح پایدار فقدان دائمی جنگ است.

دو رکن اصلی تحقق چنین صلحی عبارتند از اخلاق و نظام جمهوری. در نگرش کانت رفتار اخلاقی نتیجه‌گزینه‌های اخلاقی است و اینها نیز به تبعیت از احساس وظیفه درونی صورت می‌گیرد و وقتی افراد مطابق وظیفه رفتار کنند، اخلاقی هستند. (سالیوان، ۱۳۸۹: ۶۰-۶۲) کانت همچنین بر این باور بود که یگانه شکل قابل

توجیه حکومت، حکومت جمهوری خواه است؛ زیرا این نوع دولت برقرار کننده صلح است و بیش از دیگر انواع دولت‌ها به رفتار صلح‌جویانه گرایش دارد (ویلیامز، ۱۳۹۰: ۷۵-۷۴).

بعلاوه، از نظر کانت، تحقق صلح پایدار شش پیش شرط دارد که عبارتند از: ۱. برای صیانت از صلح واقعی هیچ پیمان صلحی که در آن به طور ضمنی دستاویزی برای جنگ در آینده باشد، معتبر نخواهد بود ۲. هیچ کشوری نباید از راه وراثت و مانند آن تحت مالکیت کشور دیگری درآمده و استقلال و حاکمیت هیچ دولتی نباید نابود شود ۳. ارتش‌های ثابت و نیروی مسلح زیر پرچم باید به تدریج کاملاً برچیده شوند. به عبارت دیگر رقابت‌های نظامی گرایانه و تسلیحاتی ممنوع می‌باشند ۴. مقروض شدن یک دولت به خاطر ثروتمند کردن دولت دیگر ممنوع است ۵. هیچ کشوری حق دخالت خشونت آمیز در امور سایر کشورها را ندارد ۶. هنگام جنگ، دست زدن به اقداماتی همانند شکستن پیمان و تحریک اتباع که صلح را دشوار و ناممکن می‌سازد، ممنوع است (کانت، ۱۳۸۰: ۷۶-۹۰).

کانت در ادامه بحث خود، سه رکن بنیادین را در تحقق صلح پایدار بر این شرط‌ها می‌افزاید که عبارت‌اند از: «۱. قانون اساسی شهروندی و نوع ساختار سیاسی هر کشوری می‌بایست جمهوری باشد ۲. فدراسیونی از دولت‌های آزاد تأسیس گردد ۳. حق جهان شهری در چارچوب میهمان‌نوازی جهانی مطرح شود» (محمودی، ۱۳۸۱: ۱۳).

## ۲-۵. صلح، حکومت جمهوری و فدراسیون

از دیدگاه کانت، صلح تنها در جوامعی قابل تحقق هست که دارای «حکومت جمهوری» هستند یعنی حکومتی که در آن قانون، محور زندگی انسان‌هاست. ایجاد حکومت جمهوری بر اساس یک قانون اساسی حاکی از این است که افراد... خود یک قرارداد اجتماعی را پذیرفته‌اند. این نظام تبلور اراده عمومی همگان بر اساس قانون مداری و یک دولت قانون‌مدار است (میر محمدی، ۱۳۹۰: ۱۲۳). وظیفه این دولت در راه دستیابی و حفظ صلح پایدار را می‌توان در حول دو محور مطرح کرد:

۱. اعلام و تضمین حقوق افراد برای ایجاد شرایط لازم جهت برقراری و حفظ صلح پایدار؛

۲. مبارزه با پدیده‌های تهدیدکننده صلح پایدار (بیگ زاده، ۱۳۸۷: ۸).

همان‌گونه که اشاره شد، کانت بر آن بود که صلح مستلزم اخلاق خودآیینی (سالیوان، ۱۳۸۹: ۶۲) و وجود حکومت‌های مبتنی بر قوانین جمهوری خواهانه است که این نوع حکومت به طور مشخص سه چیز را تضمین می‌کند: ۱. احترام به آزادی فردی ۲. قانون‌گذاری واحد و تفکیک میان اقتدار اجرایی، تقنینی و قضایی، ۳. برابری سیاسی همه شهروندان. به نظر وی در چنین شرایطی با توجه به کنترل شهروندان بر حکومت و این مسئله که چون رضایت شهروندان برای مبادرت به جنگ لازم است و آنان با در نظر گرفتن هزینه‌های این بازی پرمخاطره به آن تن در نمی‌دهند، جنگ منتفی است (مشیرزاده، ۱۳۹۰: ۲۹-۳۰).

او بر این مبنای برای دستیابی به صلح پایدار، تأسیس نهادی بین‌المللی از دولت‌ها را مطرح می‌سازد. سلسله مراتبی که کانت در بیان ارکان ضروری برای تحقق صلح پایدار بیان می‌کند حاکی از آن است که وی صلح را ابتدا در کشور و سپس در فراسوی مرزها دنبال می‌کند. او باقی ماندن دولت‌ها در شرایط طبیعی و تعارض منافع را منجر به جنگ می‌داند؛ پس راه چاره را در ایجاد یک فدراسیون یا یک توافق جهانی می‌داند. البته «پیوستن به این فدراسیون، داوطلبانه و آزاد است اما کشورهای عضو باید از یک سو در امور داخلی یک‌دیگر دخالت نورزند و از سوی دیگر در برابر تجاوزهای فرامرزی از موجودیت یک‌دیگر دفاع کنند» (محمودی، ۱۳۸۵) این اتحاد یک قرارداد صلح، یک دولت جهانی یا دولتی مرکب از ملل نیست. او قائل به تجسم تشکیلاتی و نهادی برای معاهده صلح نیست، بلکه نوعی پیمان عدم تجاوز متقابل و نوعی نظام امنیت دست جمعی را مدنظر دارد (مشیرزاده، ۱۳۹۰: ۳۰). به این ترتیب، با شکل‌گیری فدراسیون دولت‌های آزاد، عرصه روابط بین‌الملل از حالت طبیعی بیرون می‌آید و شکل یک جامعه مدنی زیر سلطه قانون را می‌یابد.

رکن سوم در تحقق صلح پایدار در کنار دو رکن حکومت جمهوری و فدراسیون جهانی، وجود قانون جهان وطنانه‌ای است که بر اساس آن حق بیگانگان برای مصونیت از رفتار خصمانه به رسمیت شناخته می‌شود. کانت با ارائه مفهوم «جامعه جهان‌شهری» (cosmopolitan society)، در اندیشه ترسیم هویت مردم کشورها و مناطق گوناگون به عنوان «شهروندان جهان» است. برخی قائلند: مفهوم جامعه جهان‌شهری کانت با سپری شدن بیش از دو قرن، در عصر انقلاب ارتباطات و دهکده جهانی در آموزه جامعه مدنی جهانی معنایی عینی و ملموس یافته است (محمودی، ۱۳۸۱: ۱۳).



کانت به هنگام اشاره به رکن سوم صلح پایدار، این نکته را یادآور می‌شود که قصدش از اشاره به بعد جهان‌شهری تنها دستیابی به اهداف بشردوستانه نیست، بلکه می‌خواهد نشان دهد که حق در بعد جهان‌شهری نیز مطرح است؛ بنابراین بیگانه نیز باید از این حق برخوردار باشد که مورد دشمنی قرار نگیرد. به عبارت دیگر، عضویت فرد در جامعه جهانی حکم می‌کند که مورد احترام قرار بگیرد و شأن وی حفظ شود (Kant, 1991: 106). به این ترتیب، در نظریه کانت مفهوم حق از جامعه مدنی آغاز می‌شود و تا سطح جهانی گسترش می‌یابد.

### ۵-۳. حکومت‌های جمهوری و فقدان جنگ

یکی از مهمترین مبانی صلح کانت وجود نظام‌های جمهوری است، اما مهمترین مفروض این مبنا این است که حکومت‌های دموکراتیک با هم نمی‌جنگند. گویند با توجه به اینکه حکومت‌های دموکراتیک طی ۲۰۰ سال گذشته با هم نجنگیده‌اند، این انگاره که دموکراسی‌ها با هم نمی‌جنگند تقویت شده است؛ اما باید توجه داشت که دموکراسی‌ها با دیگران به کرات جنگیده و حتی خود آغازگر جنگ بوده‌اند. پس نمی‌توان گفت که دموکراسی‌ها لزوماً صلح‌طلب‌اند، بلکه تنهایی‌توانند در میان خودشان یک «منطقه صلح» توافقی شکل دهند. معمولاً در این مورد که چرا دموکراسی‌ها با هم نمی‌جنگند دو تبیین ارائه می‌شود:

۱. تبیین هنجاری که تأکید می‌کند فرهنگ سیاسی دموکراتیک مبتنی بر چانه‌زنی، مذاکره و سازش در سیاست داخلی را دموکراسی‌ها به روابط خارجی خود، خصوصاً با کشورهایی که با آن‌ها هنجارهای سیاسی مشابهی دارند، بسط می‌دهند (مشیرزاده، ۱۳۹۰: ۲۹). بازار آزاد نیز در طول زمان مشوق دموکراسی و صلح است (مشیرزاده، ۱۳۹۰: ۳۱).

۲. محدودیت نهادی که بیانگر اینست که نظام‌های سیاسی دموکراتیک به وسیله مجموعه‌ای از کنترل‌ها تعریف می‌شوند؛ بنابراین، این محدودیت استفاده آسان از زور را توسط رهبران مشکل می‌سازد؛ مگر مواقعی که آن‌ها از حمایت و رضایت داخلی کافی برای یک جنگ کم‌هزینه مطمئن باشند. (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۲: ۹۶).

از اواسط دهه ۱۹۸۰ میلادی، این مفروض کانت که جمهوری‌ها با هم نمی‌جنگند مورد توجه نو لیبرال‌های کانتی قرار گرفت و آنها نظریه صلح دموکراتیک را بر اساس اندیشه کانت مطرح کردند. این نظریه ادعا می‌کند که عوامل داخلی و نه محاسبات

عقلایی، مهم‌ترین عوامل تعیین کننده صلح هستند. آنان استدلال می‌کنند که دولت‌های دموکراتیک میل قوی به حمایت از صلح دارند. هر چند که فرض این نظریه این نیست که دموکراسی‌ها کم‌تر از کشورهای اقتدارگرا دست به جنگ می‌زنند، بلکه بر این باور است که کشورهای دموکراتیک علیه دموکراسی‌های دیگر وارد جنگ نمی‌شوند. هم-چنین، نظام‌های سیاسی اقتدارگرا، جنگ طلب بوده و برای تحقق صلح، باید نظام‌های دموکراتیک را جایگزین آن‌ها کرد (فیروزآبادی، ۱۳۸۲: ۹۷).

## ۶. تحلیل: صلح عادلانه یا صلح پایدار؟

بر مبنای روش شناسی پژوهش یعنی راهبرد نظام‌ها و نظریه‌های دارای بیشترین تفاوت، هرچند شباهتهایی چند چون اخلاق‌گرایی، تکیه بر انسان‌شناسی، الگوگیری جامعه جهانی از جوامع داخلی، ضرورت وجود قانون و غیره، بین دو نظریه وجود دارد، اما به دلیل وجود تمایزات اساسی در ادامه پژوهش اصل را بر تمایزات میان دو نظریه می‌گذاریم. این تمایزات عبارتند از:

### ۶-۱. مفهوم و ماهیت صلح

در نظریه کانت، صلح به معنای فقدان جنگ و استمرار آن تعریف می‌شود حال آنکه در نظریه فارابی صلح به مفهوم امنیت و آرامش همه جانبه حاصل اعتدال در نفس و جامعه است. بنابراین برداشت کانت و لیبرالیسم از صلح همانا صلح منفی یا سلبی است ولی برداشت فارابی از صلح، سلم و مسالمت عام و فراگیر و استمرار چنین حالتی یعنی صلح مثبت و ایجابی است.

در نظریه کانت، صلح به مفهوم همکاری و وابستگی متقابل میان دولت‌های دموکراتیک جهت نیل به منافع مشترک و متقابل مادی و دوری از جنگ با هر وسیله ممکن است. در حالی که در اندیشه و نگرش فارابی صلح معنایی بس گسترده‌تر و فراگیرتر دارد و امنیت و سلامتی کامل و همه جانبه در تمام ابعاد نفسانی، فردی و مدنی را شامل می‌شود. به بیانی، «مفهومی که ایده صلح دموکراتیک در نظر دارد، به معنی عدم جنگ یا همان صلح منفی بوده که تنها در روابط میان دولت‌های دموکراتیک جریان دارد و ریشه‌ها و زیربنای تحقق صلح را در نظر نمی‌گیرد.» (میرمحمدی، ۱۳۹۰: ۱۴۰) ولی فارابی تحقق صلح مثبت و فراگیری را در نظر دارد که با مفهوم عدالت و کرامت عمومی انسان و امنیت و سلامت همه جانبه در بین همه مدینه‌ها و امتهای رابطه مبنایی

دارد. به قولی: «معنای مثبت و حداکثری که نه تنها نیروهای نظامی یکدیگر را متوقف می‌کنند، بلکه وضعیت اختلال سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را به شرایط مساعد برمی‌گردانند.» (ساعد، ۱۳۸۹: ۲۴)

همچنین در نگرش فارابی صلح دو بعد درونی و بیرونی دارد و بعد درونی یعنی خودسازی و ایجاد تعادل در قوای نفسانی (فارابی، ۱۳۴۶) مقدم بر بعد بیرونی و زمینه ساز آنست یعنی همانگونه که جهاد دارای دو بعد درونی (جهاد اکبر) و بیرونی (جهاد اصغر) است و جهاد اکبر مقدمه، مبنای اساس جهاد اصغر است (صدر، ۱۳۸۸: ۲۸۶) صلح نیز همین گونه است و ترک جهاد اکبر و صلح درون «تبلور و شکوفایی تناقض درونی است» (صدر، ۱۳۸۸: ۲۸۶) که منشأ تناقضات و کشمکش‌های بیرونی خواهد شد.

## ۶-۲. موضوع صلح

در نگرش فارابی، نفس و جان همه انسان‌ها، در وهله اول و تمام مدینه‌ها و امت‌ها و دولت‌ها و کل بشریت موضوع صلح هستند یعنی صلح در معموره ارض برای همگان است. «ادخلوا فی السلم کافه» (بقره: ۲۰۸) زیرا: انسان‌ها ذاتاً برابرند. همانگونه که مدینه‌ها و دولتها در جهت رسیدن به صلح به مثابه حق برابرند. بعلاوه گرایش‌هایی چون: خداجویی، عدالت‌خواهی، صلح‌طلبی، خیرخواهی، کمال‌جویی، زیبایی‌خواهی و فضیلت‌طلبی بخشی از گرایش‌های مشترک فطری همه انسان‌ها می‌باشد (فقیهی مقدس، ۱۳۸۹: ۱۶۶-۱۶۸). از این حیث صلح برای نوع انسان و در جهت رساندن او به کمال و سعادت قصوای اوست.

اما در نظریه صلح دموکراتیک، اولاً تأکید بر دولتهاست و ثانیاً، تنها دولت‌های دموکراتیک می‌توانند به صلح پایدار دست یابند. بنابراین موضوع صلح در نگرش کانت دولتهای دموکراتیک هستند. زیرا در این نظریه میان جوامع دموکراتیک و غیردموکراتیک تمایز در نظر گرفته شده است. (ویلیامز، ۱۳۹۰: ۷۵-۷۴) هم‌چنین به دلیل تأکید بر لزوم وجود ساختارهای دموکراتیک و جمهوری‌خواه برای تحقق صلح، می‌توان گفت این صلح لزوماً مبتنی بر اخلاقی شدن اشخاص نیست (هر چند که در بلند مدت شرایط آن را فراهم می‌آورد)، بلکه ترتیبی است که به رغم وجود افراد شرور یا بدسرشت به صلح می‌انجامد (مشیرزاده، ۱۳۹۰: ۳۰-۳۱). هم‌چنین مساله شهروندی جهانی یا حق جهان شهری که در چارچوب میهمان‌نوازی جهانی مطرح شده (محمودی، ۱۳۸۱: ۱۳) تنها در قالب فدراسیونی از دولتها به عنوان نمایندگان شهروندان صورت می‌گیرد.

### ۳-۶. مبانی و اصول صلح

هرچند مبنای اولیه صلح در هر دو نظریه، اصل انسان گرایی یعنی توجه به انسان و خردمندی او و اخلاق گرایی یعنی تاکید بر حق همه افراد در برخورداری از زندگی آرام و صلح آمیز است. و در هر دو نظریه بر اصل احترام به قراردادهای بین المللی و تحدید مسئولیت های فراملی توسط آن ها تاکید می شود. اما یکی از تفاوت های اساسی دو نظریه در خصوص مبانی صلح، نگرش الهی به صلح در نظریه فارابی و نگرش لیبرالی به صلح در نظریه کانت (سالیوان، ۱۳۸۹: ۳۹) است. به بیانی دیگر نظریه فارابی توحیدی و نظریه کانت اومانستی است. اندیشه توحیدی اسلام، علاوه بر این که گوناگونی عقاید را در بعد بیرونی از میان برمی دارد، از درون نیز، محور اصلی هماهنگی قوانین تشریحی می گردد؛ چرا که همه قوانین مدینه بر محور توحید تشریح شده اند. در نتیجه هیچ گونه تعارضی در میان آن ها وجود ندارد. بنابراین اگر در جامعه ای روابط انسان ها حقیقتاً بر مبنای توحید تنظیم گردد، بسیاری از جنگ ها رخ نخواهد داد. به بیان امام مجتبی (ع): «اگر مردم سخن خدا و پیامبرش را می شنیدند، آسمان بارانش را و زمین برکتش را به آنان می بخشید و هرگز در این امت اختلاف و زدو خورد پیش نمی آمد...» (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۶۶) در واقع، تنها تفکر توحیدمدار است که ظرفیت رساندن جامعه به صلح را داراست (فقیهی مقدس، ۱۳۸۹: ۱۵۹).

همچنین در خصوص مبنای کرامت انسانی، بر اساس انسان شناسی فارابی، انسان نوع برگزیده ای است که به دلیل روح الهی و عقل (فارابی، ۱۹۶۶: ۷۴) و تعلیم اسمای الهی (بقره: ۳۱) به مقام «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰) نائل آمده است و تمام انسانها در برخورداری از این کرامت ذاتی برابرند. در حالی که در نظریه صلح دموکراتیک، با وجود تأکید بر ارزش انسان، این ارزش تنها در قلمرو دنیا و اومانسیسم معنا می یابد.

بعلاوه، از دیدگاه فارابی، صلح زمانی پایدار خواهد بود که بر محوریت قسط و عدل استوار می گردد و ظلم و تبعیض، مهم ترین عامل تهدیدکننده صلح محسوب می شود، از این رو در نظریه فارابی برای رسیدن به صلح عادلانه، مبارزه با ظلم جایز است. مثلاً اگر حقوق مدینه فاضله توسط دیگران ضایع گردد یا مورد تجاوز قرار گیرد؛ یا خیراتی که حق آنهاست از آنها منع گردد و راهی جز جنگ برای ایفای حقوقشان نباشد، می توانند به جنگ مبادرت کنند. (فارابی، ۱۴۰۵: ۷۵-۷۶) بطور کلی، از این نظر، پدیده های جنگ و صلح واقعیت عینی تاریخ بشر را تشکیل می دهد؛ اما در نهایت، اسلام با توجه به رسالت جهانی اش در مورد دعوت همگان به سعادت و کمال همواره ایجاد رابطه

مسالمت‌آمیز را دنبال کرده و در روابط خارجی‌اش با جوامع بیگانه، اصل را بر صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز قرار می‌دهد (سجادی، ۱۳۸۱: ۹۷). درحالی‌که در نظریه صلح دموکراتیک مناسبتی میان عدالت و صلح برقرار نشده است و این دو مقوله متمایز از یکدیگر فرض شده‌اند.

مبنای دیگر که تا حدودی دو نظریه را از یکدیگر متمایز می‌سازد مساله رهبری و حکمرانی است. در نظریه کانت تنها شرط سردمداران دول دموکراتیک که در جهت رسیدن به صلح با هم توافق می‌کنند، دموکراتیک بودن یعنی بنوعی منتخب مردم بودن است (Kant, 1977: 99-100) اما در نظریه فارابی رهبر یا رهبران جوامعی که برای حرکت به سوی به تعاون روی می‌آورند، از شرایط و صفات خاصی برخوردارند که این صفات بویژه حکمت از سویی به آنها توانایی مدیریت مطلوب سیاسی را می‌دهد و از دیگر سوی آنها را تبدیل به اسوه‌ای ممتاز برای شهروندان می‌کند و طبیعی است که این دو ویژگی نقش مهمی در تحقق صلح دارند. بعلاوه نقش رهبری هدایت نیز هست، و شهروندان برای رسیدن به کمال باید شرایط جامعه صلح‌آمیز را تحت ولایت رهبران اسوه و حکیم فراهم آورند.

مبنای دیگر در جهت تحقق صلح وجود قانون است که در هر دو نظریه مطرح شده است. اما قانون مورد نظر کانت قانون اومانستی و خود آیینی یا بشری است ((سالیوان، ۱۳۸۹: ۳۹)) ولی قانون مورد نظر فارابی قانون فاضله یا ملت و شریعت فاضله است (فارابی، ۱۹۶۷م).

#### ۶-۴. جهت‌گیری صلح

در نظریه صلح کانت هدف و جهت‌گیری تحقق صلح متوجه رعایت حقوق شهروندان و دولت هاست در حالی که در نگرش فارابی، تحقق صلح در جهت رسیدن به برترین خیر یا سعادت حقیقی (فارابی، ۱۳۷۱: ۳۷-۳۹) رضایت خداوند، تحقق عدالت، رفع ظلم و ستم، و تامین خیرات مشترک انسانی است. بعلاوه صلحی که رضای خداوند در آن نباشد و در جهت کمال و سعادت انسان‌ها نباشد، مورد پذیرش نیست. در همین رابطه پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید: «صلح میان مردم جایز است مگر صلحی که حلالی حرام یا حرامی حلال گردد» (نهج‌الفصاحه: ح ۱۲۳۴). این جهت‌گیری نشان می‌دهد که صلح و مسالمت باید بر مبنای رعایت معیارهای ارزشی و به تعبیر فارابی بر مبنای آراء فاضله (فارابی، ۱۹۹۸) صورت گیرد و نمی‌توان صلحی را که

ناعادلانه یا بر خلاف موازین اخلاقی و شرعی باشد را پذیرفت. در حالی که در نظریه صلح دموکراتیک نه توجهی به ارزش‌های الهی و آراء فاضله می‌شود و نه تحقق عدالت مورد توجه قرار می‌گیرد. اخلاق مورد توجه کانت نیز اخلاقی صرفاً اومانیستی و مبتنی بر خرد صرف انسان است. بعلاوه غایت و هدف اخلاق است نه سعادت (سالیوان، ۱۳۸۹: ۱۱۸) و حتی به حکم تکلیف اخلاقاً مجازیم اول به نیازهای خود رسیدگی کنیم. (سالیوان، ۱۳۸۹: ۱۲۳)

### ۵-۶. ایجاد یا تحقق صلح

یکی از نقاط مشترک دو نظریه صلح که از برجستگی خاصی برخوردار است اصل بودن حالت صلح و استثنا بودن حالت جنگ است. از نظر فارابی مکانیزم تحقق صلح، قطع ریشه‌های جنگ با تکیه بر مبانی صلح است که عمدتاً از طریق ایجاد رابطه منطقی میان غرایز و فطرت و میان عقل و شرع صورت می‌گیرد. انسان‌ها فطرتاً از جنگ نفرت دارند و به صلح و ثبات علاقه‌مندند، اما غریزه برتری‌طلبی و قدرت‌جویی آن‌ها، گاه این خواست عمیق فطری را زیر پا نهاده و روابط اجتماعی را به تعارض و جدال می‌کشاند (برزنونی، ۱۳۸۴، ۸۷-۸۶). لذا صلح نیازمند تحقق در دو جهان درون (میدان نفس) و برون (میدان جامعه) است، از دیدگاه کانت نیز، صلح به معنای واقعی کلمه تنها زمانی برقرار خواهد شد که جنگ به‌عنوان ابزار پیشبرد سیاست کشورها کاملاً کنار گذاشته شود. (Kant:1997)

بر همین مبنا، هر دو نظریه برآنند که عرصه بین‌المللی باید از حالت آنارشی به نفع شکل‌گیری نوعی جامعه بین‌المللی خارج شده و در نتیجه هویتی مشترک یابد؛ هویتی که مؤید این معنا باشد که سرنوشت آینده جامعه جهانی به نوع رفتار همگی بازیگران آن مرتبط است. چنین نگرشی بی‌تفاوتی یا ملی‌گرایی منفی را تعدیل نموده و نوعی حساسیت بین‌المللی را پدید می‌آورد که بازیگران را نسبت به یک‌دیگر متعهد می‌سازد. این شکل‌گیری جامعه بین‌المللی بر اساس هویت و سرنوشت مشترک، در ایده صلح کانت در قالب فدراسیون جمهوری‌هایی که هنجارهای مشترکی دارند، نمود پیدا می‌کند و در نظریه فارابی در قالب یک جامعه فاضله جهانی متشکل از امتهای فاضله و تحت رهبری حکمران یا رئیس فاضل منعکس می‌شود. (فارابی، ۱۹۹۸: ۱۱۴) لذا، در این جهان بینی، صلح با ایمان و باور حقیقی و پایبندی به قواعد ملت فاضله (دین خدا) تحقق

می یابد. لذا ایمان، اخلاق، عدالت و صلح چنان در هم تنیده‌اند، که صلح را می‌توان همان تحقق ایمان و اخلاق متعالی و عدالت دانست.

در حالی که هردو نظریه بر فقدان همکاری و نبود منافع مشترک در بروز ناامنی تأکید دارند و ضرورت درک منافع مشترک و تعاون را اساس ایجاد صلح پایدار می‌دانند، اما نظریه فارابی علاوه بر تأکید بر تعاون برای رسیدن به صلح و سعادت، به خود خواهی و برتری طلبی افراد و جوامع به عنوان اساس فقدان صلح توجه دارد که باعث برهم خوردن نظم بین‌المللی می‌شود. بر این مبنا فقدان تهذیب و نبود مکارم عالی انسانی و خود برتری بینی است که منشأ و ریشه جنگ ناعادلانه (حرب جور) است.

## ۷. نتیجه‌گیری

هدف این پژوهش مقایسه نظریه «صلح پایدار» کانت با نظریه «مدینه مسالمت» (شهر صلح) فارابی بود تا مشخص شود کدامیک به لحاظ نظری توانایی بیشتری برای تحقق صلح پایدار در عرصه روابط بین‌الملل را دارد. با دقت در مفروضات و مبانی صلح در دو نظریه، آشکار شد که اساس حرکت انسان در نگرش فارابی بر توحید، عدل و تحقق کمال انسانی بنیان نهاده شده و صلح نیز از این قاعده مستثنی نیست. بر این اساس بر مبنای راهبرد تفاوت نگر مقایسه محور یافته‌های تحقیق بیانگر آنست که به لحاظ ماهیت صلح، در نگاه کانت صلح دارای مفهومی سلبی و معادل با فقدان جنگ است ولی در نظریه فارابی ماهیت صلح دارای مفهومی ایجابی و معادل امنیت و آرامش فراگیر یا سلم و مسالمت است که علاوه بر نبود جنگ متوجه وجود حالت سلامتی و امنیت است.

در عرصه موضوعی، در نگاه کانت موضوع صلح را جوامع دموکراتیک و شهروندان آنها تشکیل می‌دهند در حالی که در نظریه فارابی فراگیری موضوع صلح بگونه‌ای که تمام انسانها و جوامع را صرف‌نظر از نوع حکومت و نظام سیاسی آنها در بر میگیرد. بعلاوه نفس انسان و قوای درونی آن نیز در قالب صلح درون موضوع نظریه صلح محسوب می‌گردد. بالاتر از آن، این نظریه طبیعت و تمام عوالم را نیز بر مبنای تعامل انسان با آنها در بر می‌گیرد. در عرصه مبانی، صلح پایدار کانت بر مبنای اخلاق خودآیینی، حکومت دموکراتیک، قرارداد اجتماعی، و فدراسیون دول دموکراتیک و قانون موضوعه ایجاد می‌گردد ولی صلح مورد نظر فارابی بر مبنای توحید، عدل و قسط،

کرامت ذاتی انسان، ملت فاضله (دین حق)، افراد و جوامع فاضله، رهبری فاضل و فطرت انسان تحقق می‌یابد.

جهت گیری صلح کانتی متوجه منافع دول دموکراتیک و حداکثر رفاه این جهانی جوامع آنهاست در حالی که جهت گیری نظریه صلح فارابی متوجه تامین سعادت دوج جهانی آدمیست. در عرصه تحقق صلح، نگرش کانت بر ایجاد صلح بر مبنای توافق توسط حکومتهاست لذا از نوع اقدامات پروژه‌ای و مدیریتی است در حالی که در نظریه فارابی تحقق صلح از طریق تحقق فضایل در نفس شهروندان و متخلق شدن آنها به اخلاق الله و الگو گیری از رهبران و حرکت فرهنگی- اجتماعی بر مبنای همکاری متقابل و تعاون هم میان جوامع و هم میان رهبران و مردم بر مبنای اصل ولایت صورت می‌گیرد. لذا از نوع اقدامات پروسه‌ای و فرهنگی است. بنابراین نظریه صلح دموکراتیک با برداشت سلبی خود از مفهوم صلح و تک بعدی دیدن آن و بی توجهی به صلح درون و مبانی مهمی چون عدالت و فطرت انسان‌ها، از یکسو زمینه‌های نقض صلح و ایجاد معضل ناامنی نظیر نابرابری و بی عدالتی و... را نادیده گرفته و از سوی دیگر هر گونه جنگی را نفی کرده است. در حالی که نفی جنگ در عمل به نقض گزاره‌های بنیادی این نظریه انجامیده و موجب شده تا صلح دموکراتیک توان توضیح چرایی مشارکت حکومت‌های دموکراتیک را در دو جنگ جهانی یا جنگ‌های نیابتی نداشته باشد.

در نهایت، نظریه صلح فارابی با ایجابی دانستن صلح، توحید محوری، تکیه بر سعادت و فضیلت و عادلانه دیدن صلح و تمرکز بر نوع بشر و نیازها و ویژگی‌های فطری او از یک سو و از سوی دیگر با طرح اعتدال و صلح درونی و ربط تحقق صلح به کمال طلبی انسان و رضای حق تعالی و متعالی ساختن آن همراه با رعایت مقتضیات و شرایط زمانی و مکانی به لحاظ نظری توانایی تحقق صلح پایدار و جهانی را داراست.

## منابع

قرآن کریم.

آقابخشی، علی (۱۳۶۳) فرهنگ علوم سیاسی، تهران: نشر تندر.

آل یاسین، جعفر (۱۹۸۵م). الفارابی فی حدوده و رسومه، بیروت: عالم الکتب.

آل یاسین، سیدراضی (۱۳۷۸)، صلح امام حسن، ترجمه سید علی خامنه‌ای، چاپ ۱۳، تهران: گلشن.



- ابراهیمی و دیگران (۱۳۸۹): «رویکرد اسلامی بر روابط بین‌الملل در مقایسه با رویکردهای رئالیستی و لیبرالیستی»، مجله دانش سیاسی، سال ششم، شماره دوم.
- ابن ماجه، ابو عبد الله محمد قزوینی (۱۴۲۲ه.ق/۲۰۰۱م.سنن ابن ماجه، بیروت: دار ابن حزم.
- ابن منظور محمد بن مکرم (۱۴۱۴ه.ق)، لسان العرب، بیروت: دارصادر، چاپ سوم، .
- اربلی، علی بن عیسی (۱۴۲۶ق.)، کشف الغمه، مجمع جهانی اهل بیت(ع).
- استوکر، جری و مارش، دیوید (۱۳۸۴)؛ روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- افتخاری، اصغر (۱۳۸۹)؛ «صلح و امنیت بین‌الملل: رویکرد اسلامی»، مجموعه مقالات جهان اسلام، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- برزنونی، محمدعلی (۱۳۸۴)؛ «اسلام، اصالت جنگ یا اصالت صلح؟»، مجله حقوقی، نشریه مرکز امور حقوقی بین‌المللی معاونت حقوقی و امور مجلس، شماره ۳۳.
- بیگزاده، ابراهیم (۱۳۸۷)؛ «در تکاپوی صلح پایدار»، الهیات و حقوق، شماره ۲۸.
- تهانوی، محمد علی بن علی (۱۹۹۶م.کشف اصطلاحات الفنون؛ محقق علی، خروج، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- جمشیدی، محمد حسین (۱۳۹۰) دیپلماسی پیامبر(ص)، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۹) مبانی اندیشه نظامی در اسلام، تهران: دانشگاه جامع امام حسین (ع).
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۹۴)؛ «تأملی بر سیره نبوی در صلح و جنگ: سیاست صلح»، روزنامه ایران، شماره ۶۱۲۸.
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۹۶)؛ «صلح»، در: حکمت سیاسی اسلامی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حرانی، ابن شعبه (۱۳۸۲)؛ تحف العقول، قم: انتشارات آل علی علیه‌السلام.
- حق‌پناه، رضا (۱۳۸۸)؛ «جنگ و صلح از منظر علامه طباطبائی»، فصلنامه اندیشه، سال پانزدهم، شماره اول.
- حیدری، حمید (۱۳۸۷)؛ «نظریه صلح دموکراتیک»، علوم سیاسی، سال یازدهم، شماره چهل و یکم.
- خامنه‌ای، سید محمد (۱۳۹۴) «فلسفه و صلح جهانی» در فلسفه و صلح جهانی (مجموعه مقالات منتخب هیجدهمین همایش حکیم ملاصدرا، یکم خرداد ماه ۱۳۹۳)، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- دهقانی فیروزآبادی، «گفتمان اصول‌گرایی عدالت‌محور در سیاست خارجی دولت احمدی‌نژاد»، دانش سیاسی، سال سوم، شماره ۵.
- دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال (۱۳۸۲)؛ «تحول نظریه‌های منازعه و همکاری در روابط بین‌الملل»، حقوق و سیاست، شماره ۸.

- دیلمی، حسن بن محمد (۱۳۸۵)؛ ارشاد القلوب، ترجمه علی سلگی نهاوندی، قم: نشر ناصر.
- رئیس، لیل (۱۳۹۰) «رابطه متقابل حقوق بشر و صلح»، فصلنامه‌های ادبیات و علوم انسانی (دانشگاه شهرکرد)، شماره ۲۰ و ۲۱، بهار و تابستان، صص ۴۹-۶۴.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۳۷۴) المفردات فی غریب القرآن، مکتبه مرتضویه.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۴۲۷هـ)، المفردات فی غریب القرآن، قم: منشورات طلعه نور، چاپ دوم.
- زیبیدی، محمد بن محمد مرتضی (۱۴۱۴هـ). تاج العروس، مصحح علی شیری، بیروت: دارالفکر.
- ساعد، نادر (۱۳۸۹) «گفتن صلح عادلانه، مبنا و معنا» در: حق بر صلح، حق بر صلح عادلانه، تهران: دبیرخانه کنفرانس بین المللی ائتلاف جهانی علیه تروریسم برای صلح عادلانه.
- ساعد، نادر «چارچوب گفتنی صلح. ابهامات رهیافت حقوقی»، در: حق بر صلح عادلانه، تهران: دبیرخانه کنفرانس بین المللی ائتلاف جهانی علیه تروریسم برای صلح عادلانه.
- سالیوان، راجر (۱۳۸۹) اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: طرح نو، چاپ دوم.
- سجادی، عبدالقیوم، (۱۳۸۱)، «دیپلماسی و رفتار سیاسی در اسلام»، علوم سیاسی، سال پنجم، شماره ۱۹، پاییز.
- صدر حاج سیدجواد، احمد و دیگران (۱۳۷۵)؛ دایره المعارف تشیع، تهران: نشر شهید محبی.
- صدر، سید محمدباقر (۱۳۸۸) سنت های تاریخ در قرآن، ترجمه سید جمال موسوی اصفهانی، قم: انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۲) تفسیرالمیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دارالفکر.
- طیبی، سید جمال الدین و دیگران (۱۳۹۳) تدوین پایان نامه، رساله، طرح پژوهشی و مقاله علمی، تهران: فردوس، چاپ پنجم.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴هـ). الامالی، قم: دارالثقافه.
- عاملی، محمدبن الحسن، (۱۴۱۶هـ). وسائل الشیعه، بیروت: مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، چاپ دوم.
- عبدالباقی، محمد فؤاد (۱۳۶۴) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، قاهره: دارالکتب المصریه.
- علی اکبر دهخدا، (۱۳۸۲) لغتنامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- عمید، حسن (۱۳۷۴) فرهنگ فارسی عمید، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- عمیدزنجانی، عباسعلی (۱۳۶۵)؛ «اسلام، صلح و همزیستی»، علوم اجتماعی، شماره ۱۹۵.
- غیائی کرمانی، سید محمد رضا (۱۳۷۵) حکمت عملی از دیدگاه خواجه نصیر، قم: اسلامی، ۱۳۷۵.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۲۵هـ). عیون المسائل، تحقیق احمدناجی جمالی، قاهره: مطبعه السعاده.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۴۶هـ). التنبیه علی سبیل السعاده، حیدرآباد هند.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۱) اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، تهران: طهوری، چاپ دوم.

فارابی، ابونصر محمد (۱۳۸۲) فصول منتزعه، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: انتشارات سروش.

فارابی، ابونصر محمد (۱۹۵۵م). العلم الالهی، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره.

فارابی، ابونصر محمد (۱۹۶۷م). المله، تحقیق محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.

فارابی، ابونصر محمد (۱۹۹۶م). السیاسة المدنیة، قدم له و شرحه و بوبه علی بوملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.

فارابی، ابونصر محمد (۱۹۹۸م). آراء اهل المدینة الفاضله ومضاداتها، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

فارابی، ابونصر محمد (۱۹۸۶م). آراء اهل المدینة الفاضله، تحقیق البیرنصرینادر، بیروت: دارالمشرق، چاپ دوم.

فردوسی، ابولقاسم حسن (۱۳۸۵) شاهنامه فردوسی، به کوشش سید محمد دبیر سیاقی، تهران. فقیهی مقدس، نفیسه (۱۳۸۹) «مبانی فلسفی صلح‌گرایی از نظر اسلام»، حکومت اسلامی، سال ۱۵، شماره سوم.

قربان‌نیا، ناصر (۱۳۸۲): «حقوق جنگ در اسلام»، رواق اندیشه، شماره ۲۲.

قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱) قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم.

قوام، سیدعبدالعلی، (۱۳۹۰)، روابط بین الملل نظریه‌ها و رویکردها، تهران: انتشارات سمت.

کانت، امانوئل (۱۳۸۰): صلح پایدار، ترجمه محمد صبوری، تهران: نشر به‌آوران.

کریمی نیا، محمد مهدی، (۱۳۸۶)، «دیدگاه اسلام درباره همزیستی مسالمت آمیز»، پژوهش‌های مدیریت راهبردی، شماره ۳۵.

کریمی‌نیا، محمد مهدی (۱۳۸۲): «اصالت صلح و همزیستی یا جنگ و قتال در اسلام»، بصیرت، سال دوازدهم، شماره ۳۴.

گالستون، ماریام (۱۳۸۶) سیاست و فضیلت، ترجمه حاتم قادری، تهران: بقعه.

مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۴ق). بحار الانوار، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

محمد نژاد، میر علی و محمد تقی نوروزی (۱۳۷۸) فرهنگ استراتژی، با مقدمه سید یحیی صفوی، تهران.

محمودی، سیدعلی (۱۳۸۱): «بنیادها و آموزه‌های فلسفه سیاسی کانت»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۷۹.

مشیرزاده، حمیرا (۱۳۹۴): تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل، تهران: سمت.

مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴) جهاد، تهران: صدرا، چاپ ششم.

معین، محمد (۱۳۹۰) فرهنگ فارسی، تهران: امیرکبیر.

معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۱): «کانت گرایی، فراکانت گرایی و نظم جهانی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۵۷.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۴): تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

منوچهری، عباس (۱۳۹۰): رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران: نشر سمت.

موسی، حسین یوسف (۱۴۰۱ ه.ق). الافصاح فی فقه اللغه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ چهارم.

مولوی بلخی، جلال الدین محمد (۱۳۷۳) مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: امیر کبیر.

میرمحمدی، معصومه سادات (۱۳۹۰): «مقایسه صلح پایدار در اندیشه انسان محور کانت و صلح عادلانه شیعی»، معرفت ادیان، سال دوم، شماره ۴.

نجفی، محمدحسین (۱۹۸۱): جواهر الکلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

نراقی، احمد (بی تا) معراج السعاده، تهران: علمیه اسلامیه.

نهج البلاغه، (۱۴۱۹ ه.ق). گردآوری سید شریف رضی، حقیقه و ضبط نصه سید جعفر الحسینی، قم: انتشارات دارتقلین.

نهج الفصاحه، (۱۳۹۰) (گردآوری و ترجمه ابوالقاسم پاینده) قم: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت.

وکیل، امیر ساعد (۱۳۸۳) رعایت حقوق بشر عاملی در حفظ صلح و امنیت بین المللی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.

ویلیامز، پل. دی (۱۳۹۰) درآمدی بر بررسی های امنیت، ترجمه علیرضا طیب، تهران: انتشارات امیرکبیر.

Kant, Immanuel (1991); *Perpetual Peace, in Kant Political Writings*, Translated by Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1997) *Kants Political Writings*, Edited by Hans Reiss, Cambridge: Cambridge University Press.

Lepgold, J. & Nincic, M., (2001) *Beyond the Ivory Tower: International Relation Theory and the Issue of Policy Relevance*, New York: Colombia University Press.

Morgenthau, H. J. (1960) "What is National Interest" in: *Conflict and Cooperation Among Nations*. New York: Holt & Winston.

Nozick, Robert. (1974) *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books.

Ragin, c. c. (1994); *Contracting Social Research: the unity and diversity of method*. London: Pine Forge Press.