

# صلح غایت‌انگاران؛ تطبیقی هستی و انسان‌شناسانه بر نظریه صلح در اسلام و غرب

علی آدمی\*

## چکیده

باتوجه به جایگاه صلح در زندگی بشری، مکاتب و نظریه‌های مختلف کوشیده‌اند تا ضمن تفسیر و تبیین مفهوم صلح، ضرورت و کاربرد آن را در زندگی بشری با توجه به مبانی انسان‌شناسی و هستی‌شناسی به تصویر بکشند. اسلام نیز به عنوان مکتب آسمانی و جهان‌شمول نگرشی غایت‌انگاران و اصالت‌مدار به صلح دارد و آن را مساله‌ای اصیل و ریشه‌دار با فهم خاص انسان و هستی‌شناسانه قلمداد می‌کند؛ در صورتی که مکاتب غربی با مبنا قرار دادن اصالت جنگ یا حداکثر نگرش قدرت‌محورانه که در نهایت به جنگ می‌انجامد، فهمی متفاوت از هستی‌شناسی و انسان‌شناسی صلح ارائه می‌دهند. در این مقاله کوشش خواهد شد تا به این سوال پاسخ دهد که این مبانی از دیدگاه اسلام و غرب چه تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند و کدام فهم و ایده از نظام خلقت و انسان به صلح واقعی نزدیک‌تر و واقعی‌تر است تا این تفاوت در پاسخ به سوال آشکارتر شود که کلیت مکاتب غربی با نگرش اومانستی و ابزارانگاران و نه غایت‌انگاران در

---

\* دانشیار روابط بین‌الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۵/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۰۵

فصلنامه پژوهش‌های روابط بین‌الملل، دوره نخست، شماره بیست و ششم، صص ۷۸ - ۵۱.

خدمت قدرت و الزامات آن به نظریه پردازی پرداخته‌اند و مفهوم صلح با توجه به سوابق تاریخی نیز از این قاعده مستثنی نبوده و یا در هدف و یا در عمل تنها مستمسکی برای اندیشه قدرت‌محور و نسبت‌گرای غرب تئوریزه شده است. **واژه‌های کلیدی:** صلح و امنیت، انسان‌شناسی و هستی‌شناسی، اصالت صلح و جنگ، فهم تعالی‌محور و قدرت‌محور



اسلام یگانه مکتبی است که خداوند آن را برای سعادت ابدی بشر عرضه نموده و محتوای آن به گونه‌ای نگاشته شده که در تمامی ادوار زندگی بشر با شرایط مختلف و در حوزه‌های فردی و اجتماعی دارای احکام و دستورات الهی می‌باشد. صلح در اسلام نیز، امری بنیانی و اصیل است که ارتباطی پایدار با طبیعت اسلام و نظریه کلی آن درباره‌ی جهان و زندگی و انسان دارد. صلح اسلامی از معنایی عمیق و وسیع برخوردار است. اسلام پیش از همه چیز صلح و آرامش را از ضمیر و باطن انسان شروع می‌کند، سپس در محیط خانواده و بعد اجتماع و بعد از همه این‌ها در عرصه بین‌الملل و بین‌ملت‌ها. برخی از ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن چون فاشیسم، ناسیونال سوسیالیسم، و ... بر اساس بنیادهایی چون دارونیسیم اجتماعی، میلیتاریسم، نژادپرستی و ... اصل را بر جنگ و خشونت نهاده و صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز را در شرایط محدود و اجتناب‌ناپذیر توصیه می‌کنند. اما در اسلام صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز مسئله‌ای اصیل و ریشه‌دار است. این رهیافت، پیوندی ناگسستنی با طبیعت اسلام و نظریه عمومی و کلی آن درباره جهان و زندگی انسان دارد. اسلام دین همبستگی و وحدت و یگانگی بزرگ در سراسر جهان عظیم و پهناور است. آموزه توحید، قرار داشتن همه هستی در گردونه تدبیر واحد و حکیمانه الهی، پیوند نسلی همه آدمیان به یک پدر و مادر و اشتراک خانوادگی همه انسانها، حرکت جهان و انسان به سوی غایت واحد الهی، وجود فطرت یگانه خداجو و کمال‌خواه در همه انسان‌ها، استوارترین زیرساخت‌های نظری صلح و همبستگی جهانی است و این همه اموری است که دین مبین اسلام طلایه‌دار و پیشاهنگ آن است. هدف غایی اسلام سعادت و کمال بشری است و برای نیل به سعادت مقوله‌هایی چون عدالت اجتماعی و برپایی صلح جهانی ضروری است. صلح در اسلام قاعده‌ای جاودان و پایدار است

و جنگ حالتی استثنایی است که بر اثر برون‌رفت از همبستگی بزرگ پدید می‌آید و در واکنش به تجاوز و ستم یا فساد و هرج و مرج و به تباهی کشاندن انسانها لازم می‌شود. اسلام خواستار چنان صلحی است که از همبستگی و اتحاد سرچشمه می‌گیرد، و از آزادی و نظام مخصوصی ترکیب یافته، و از آزادی نیرو و قدرت ریشه‌دار و صالحی ناشی شده، و بر پایه تهذیب و کنترل جهش‌ها و انگیزه‌ها، نه اختناق و خمود و نادیده گرفتن آنها استوار گردیده است. حال که دین مبین اسلام، آخرین درجه از کمال و نهایی ترین نسخه سعادت را با خود تا ابد همراه دارد و با عنایت به اینکه قسمت بزرگی از جوهر دین و احکام متعدد آن آشکارا مربوط به اجتماع و خارج از حوزه فردی است، می‌باید راهکارها و دستوراتش را برای هر یک از موضوعات و مسائل اجتماعی، جستجو و تبیین نمود. لذا آنچه در این نوشتار مورد بررسی قرار خواهد کرد تبیین و درک جایگاه صلح در مکتب اسلام در یک نگاه تطبیقی و در مقایسه با رویکرد غربی است. پرسشی که مطرح است این است که در اندیشه و رویکرد اسلامی تا چه حد بر روابط مسالمت‌آمیز بین انسان‌ها و سپس دولت‌ملت‌ها تأکید شده است؟ و در این اثناسعی شده است با تبیین گزاره‌هایی همچون امنیت در اسلام، خشونت در اسلام، جنگ و جهاد در اسلام برخی از نکات مبهم و تفاسیر ناصحیح در این زمینه تشریح شود و در نهایت در یک نگاه مقایسه‌ای ماهیت و جایگاه گفتمان صلح در اندیشه‌ی اسلامی و رویکرد غربی مشخص شود.

## ۱. اصول هستی‌شناختی

بنیادهای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی علم روابط بین‌الملل بر اصول و مفروضه‌های سکولاریسم استوار است. در این رویکرد علم روابط بین‌الملل در چارچوب اثبات‌گرایی مبتنی بر تفکیک عین و ذهن و ارزش و واقعیت است، در حالی که دین و مذهب ماهیتی ارزشی و هنجاری دارد. در این بخش به برخی اصول حاکم بر هستی‌شناسی اسلامی - که بنیان صلح‌گرایی را سامان می‌دهد - اشاره می‌شود و سپس اصول انسان‌شناختی اسلام در زمینه صلح اشاره می‌شود.

### ۱-۱. تفکر توحیدمدار

در جهان‌بینی اسلامی، توحید، اساس نگرش انسان به جهان است و همچنین عمل

به مقتضای دستورات برگرفته از تفکر توحیدی اسلامی، نقش مهمی در جلوگیری از بروز جنگ‌ها و تعارض‌ها دارد. در منابع دینی، شواهد بسیاری گواهی می‌دهد که محور دعوت پیامبران الهی در طول تاریخ، توحید بوده است و همه تعالیم آنان به همین اصل اساسی باز می‌گردد. هدف رسالت و بعثت پیامبران در نظر شهید مطهری دو چیز بوده است: دعوت به توحید نظری و عملی فردی و اقامه قسط و عدل در جامعه - یعنی برقرار ساختن توحید عملی اجتماعی (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۷۵). مسأله توحید و اعتقاد به وحدانیت و قدرت مطلق الهی، انسان را در زندگی فردی و اجتماعی به عمل بر مقتضای این باور سوق می‌دهد. توحید، نقطه شروع و نقطه پایان است که تمامی حیطه‌های عملکرد آدمی و همچنین گرایش‌های او را در عرصه‌های مختلف، رهبری می‌نماید. پیروان مکتب توحید ایجاد وحدتی بر مبنای کرامت انسانی را رسالت اصلی خود می‌پندارند. از این رو، اسلام، استراتژی سیاسی خود را بر مبنای حفظ صلح طراحی نموده، پیروان مکتب الهی را به «دارالسلام» فرا می‌خواند. بنیاد فکری توحیدی، علاوه بر اینکه گوناگونی عقاید مختلف را در بعد بیرونی از میان برمی‌دارد، از درون نیز، محور اصلی هماهنگی قوانین تشریحی است؛ چرا که همه قوانین اسلامی بر محور توحید تشریح شده‌اند. در نتیجه هیچ‌گونه تعارض و یا ناهمگونی‌ای در میان آنها یافت نمی‌شود. به همین دلیل، چنانچه در جامعه‌ای روابط انسانها و از جمله اطاعت‌پذیری آنها بر پایه تعالیم وحدت‌بخش الهی تنظیم گردد، بسیاری از جنگ‌ها و ستیزها اساساً پیش نخواهد آمد. در واقع تنها، تفکر توحیدمدار است که ظرفیت رساندن جامعه به صلح را داراست.

## ۲-۱. جهان هدفمند

ادیان مختلف همگی در این نظر که جهان هستی به طور کلی و انسان به عنوان بخشی از آن دارای هدف معینی است که با تدبیر و درایت خالق حکیم و توانا اداره می‌شود، اشتراک نظر دارند. قرآن کریم بر دو عنصر هدفمندی نظام آفرینش و عدالت الهی که هر دو منبعث از حکمت الهی است، تکیه نموده و در آیات متعددی به آن می‌پردازد. «پاداش و کیفر» و غایت آفرینش و مطالعه اجمالی توأم با دقت در جهان نشان می‌دهد که نظام آفرینش و حتی جزئیات آن، براساس هدفی حکیمانه بوده، مخلوق و مصنوع خداوند حکیم علی‌الاطلاق می‌باشد. هدفمندی خلقت و وحدت در غایت حرکت کاروان انسانیت

به‌سوی کمال مطلق، از اساسی‌ترین بنیان‌های هماهنگی در قوانین و لاجرم رفتارهای فردی و اجتماعی انسان‌ها می‌باشد. همین اصل اساسی است که موجب می‌گردد بسیاری از تعارض‌ها در بینش، گرایش و کنش‌های یک انسان از بین برود و قبل از اینکه انسان تصمیم به جنگ بگیرد، منطق جنگ از او گرفته شود. منظور از هدفمندی عالم، این نیست که کمال‌گرایی، بازدارنده جنگ‌ها باشد و یا کسانی که مدعی کمال‌خواهی هستند، هیچ‌گاه با یکدیگر نزاع نمی‌کنند؛ بلکه مراد، مسیر حرکت کلی هستی به‌سوی یک هدف متعالی است. به تعبیر دیگر، جهان در حال کمال‌یافتگی فراگیری است که بستر ثبات و صلح جوامع انسانی را فراهم می‌کند. از این رو، همان‌گونه که در نظام کائنات، هر پدیده‌ای به کمال مطلوب خود می‌رسد و کمال مطلوب اجزای هستی، مقدمه‌ای برای کمال انسان به‌شمار می‌رود، انسان، حکومت و جامعه نیز سرانجام به کمال مطلوب خویش؛ یعنی هماهنگی و همسازی با نظام هستی نایل خواهد شد.

بر مبنای هدفمندی جهان خلقت و بر اساس قاعده تکامل برای زمین هم، غایت و فایده‌ای است که بایستی به کمال لایق به خود برسد و معلوم است که فایده زمین و اهل زمین، این است که کلمه توحید و اسلام، سرتاسر آن را فرا بگیرد و آن، همان موقع ظهور مهدی - عجل الله تعالی فرجه الشریف - است (بانو امین اصفهانی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶: ۳۷). انسان نیز به‌عنوان عضوی از مجموعه هستی نمی‌تواند جز در سایه صلح و آرامش به کمال بایسته خود دست یابد لذا صلح و آرامش در تفکر اسلامی بهترین روش برای رسیدن به هدف خلقت جهان و انسان است؛ چنانکه تعدد و چندگانگی مبدأ آفرینش، موجب فساد و هرج‌ومرج است: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء: ۲۱-۲۲)،

## ۲. اصول انسان‌شناختی

مکاتب و دیدگاه‌های انسان‌شناختی در تبیین چیستی و تصویر سیمای سرشتی و نهادی انسان، هم داستان نیستند؛ براساس همان تفاوت‌های انسان‌شناختی، نسبت به پالایش جامعه بشری از خشونت و تعارض، پاسخ‌های متفاوت ارائه شده است؛ بر پایه برخی از باورها و نگرش‌های انسان‌شناسانه، نباید و نمی‌توان به آینده و جامعه پالوده از خشونت دل بست. و براساس برخی دیگر از دیدگاه‌ها، تنها ره‌آوردی که برای تلاش‌های صلح‌خواهانه و آشتی‌جویانه ممکن و میسر می‌نماید، فروکاهیدن خشونت و ستیزه‌گری

در روابط انسانی است و نه برچیدن و خشکاندن ریشه‌ها و بسترهای آن که بسی دشوار و یا ناممکن است. در نگره سوم، خشونت و ناامنی، جنگ و نزاع، برآیند عوامل برون سرشتی و نهادی انسان و زاییده تربیت، هنجارها، تئوری‌ها، ایدئولوژی‌های خشونت‌پرور و اصطکاک منافع افراد و گروه‌های بشری است که می‌توان آن را از بستر حیات جوامع انسانی برچید و سازواره و نظام اجتماعی تهی از انواع تخصص‌ها و نزاع‌های ویران‌گر، بنا نهاد و روابط مبتنی بر تعاون و همکاری را بدیل و جایگزین خصومت و دشمنی قرار داد (هاشمی، ۱۳۸۷). تبیین نقش و جایگاه انسان بیان‌کننده روشی است که بر اساس آن، چگونگی روابط انسان‌ها با یکدیگر مشخص می‌شود. در واقع گرایش ما به جنگ یا صلح، به تصویری وابسته است که از انسان داریم که البته این تصاویر و برداشت‌های مختلف را تحقیقات انسان‌شناختی در اختیار می‌گذارد چگونگی نگرش نسبت به انسان، علاوه بر تأثیرگذاری بر هستی‌شناسی او و شناخت جایگاه او در نظام تکوین، یکی از مهمترین عوامل تأثیرگذار در قوانین اجتماعی به‌شمار می‌آید. در انسان‌شناسی اسلامی که مبتنی بر دستاوردهای وحیانی است، ابعاد مختلف وجود انسان به‌طور کامل مد نظر قرار می‌گیرد و از همه ابعاد جسمی، روحی، دنیوی و اخروی او سخن به میان می‌آید. انسان‌شناسی اسلامی علاوه بر ساماندهی نظام معرفتی انسان، آموزه‌های متقن و خطاناپذیری را ارائه می‌نماید که انسان‌شناسی بشری از آن بی‌بهره است. در این رویکرد، انسان دارای روح و خلقت خدایی می‌باشد. در واقع در نگرش اسلامی، صلح‌گرایی به‌عنوان یک اصل، ریشه در جایگاه تکوینی انسان دارد.

## ۱-۲. تکریم انسان

در نگاه اسلامی، انسان‌ها موجودات ارزشمندی هستند که در اصل کرامت انسانی با یکدیگر تفاوتی ندارند، وظیفه هر انسانی، از میان برداشتن عوامل نابودکننده زمینه‌های ارتقاء روحی و اخلاقی و فرهنگی انسان‌ها، همچون جنگ‌های خانمان‌برانداز است. انسان کریم، خلیفه خدایی است که مظهر سلام و امنیت و آرامش است و رسیدن به این مقام والا، جز با تخلق به مبنای و اسلوب‌های سلم و صلح و داشتن روحیه صلح‌مداری میسر نمی‌باشد. هر چند آنان که اصالت فرد را مبنای نظریات انسان‌شناسانه خود قرار داده‌اند نیز بر اهمیت و ارزش انسان تأکید می‌کنند و انسان را در مقام نظر و عمل و در محور

معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی، ملاک صحت و سقم خیر و شر قرار می‌دهند، اما در این مکاتب، کرامت انسانی، تنها در قلمرو دنیا و سود دنیوی معنا می‌یابد و آن هم، کرامتی است که با حواس آدمی درک شده، منفعت دنیوی آن احساس شود. لذا، در این مکاتب منشأ آدمی، ارضای تمایلات و خواهش‌های انسانی است و همین امر، عامل فرومایگی و دور شدن از کرامت انسانی و نزاع برای رسیدن به خواسته‌های نفسانی است. حال آنکه انسان کریم از منظر تعالیم و حیانی، دلبستگی به دنیا و ارزش‌های دنیوی را آنگاه که انسان، تنها در آن خلاصه شود را بی‌ارزش می‌پندارد (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۲۵) و بدین سبب، خود را از محرمات و آنچه برای او نقص و کوچکی است؛ همچون ظلم و خودخواهی که منشأ جنگ مذموم است، دور می‌سازد (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱: ۲۶۸) و این است که از نظر اسلام در میان انسانها، کسی دارای کرامت و احترام بیشتری است که تقوای بیشتری داشته باشد (حجرات(۴۹): ۱۳).

## ۲-۲. برابری در خلقت

بسیاری از اختلافات و تشتت‌ها، معلول استعلا، استبداد و خودبرتربینی است. تأمل در آفرینش مشابه و برابری انسان‌ها، موهوم‌بودن امتیازات و افتخارات ظاهری‌ای که بشر را به تفاخر و رویارویی با یکدیگر و اختلاف و درگیری کشانده است، آشکار می‌سازد (نساء(۴): ۱). اسلام، خلقت انسان را به مبدأ و اصل یکسانی نسبت می‌دهد. بدین ترتیب خداوند متعال، اختلاف و تمایز ظاهری انسانها را عامل شناخت و بینش معرفی می‌کند و برتری را در تقوا می‌داند - (حجرات(۴۹): ۱۳. لذا از نگاه جهان بینی اسلامی اینگونه نیست که یکمجموعه عوامل طبیعی به طور تصادفی موجب پیدایش موجودی متکامل تر از انواع پیشین خود به نام انسان شده باشد، بلکه انسان به عنوان خلیفه الله در زمین قرار داده شده است. چنان که خداوند سبحان در خطاب به فرشتگان می‌فرماید: *إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً* (امام خمینی، ۱۳۷۸). این امر مهم که در تمامی ادیان آسمانی به آن اشاره شده است، بی‌تردید نقش بسیار مهم و غیر قابل انکاری در رفع تراحم‌ها و جلوگیری از جنگ‌ها در جوامع بشری دارد؛ حال آنکه خداوند متعال با توجه دادن به وحدت آفرینش و نفی هرگونه برتری نژادی و قومی‌ای، راهبرد مؤثری را در بسط صلح و ثبات ارائه می‌نماید.



### ۳-۲. گرایش‌های مشترک فطری

بی‌تردید آموزه‌هایی که با طبیعت و سرشت انسان سازگار و موافق باشد و نیازمندی‌های طبیعی فطری، مادی و معنوی او را برآورد، بهتر و مؤفق‌تر اجرایی و عملی می‌شوند. خداجویی، خداپرستی، عدالت‌خواهی، صلح‌طلبی و ... بخشی از گرایش‌های مشترک فطری همه انسان‌ها می‌باشد. نابرابری انسان‌ها در آفرینش و برتری ذاتی برخی بر برخی دیگر، از مبانی مهم و تأثیرگذار بر اندیشه و راهکارهای صلح‌خواهانه است. چه صلح و آشتی میان گروه‌های نابرابر از حیث شأن، منزلت و سرشت، بر فرض امکان، کاردور از عدالت و ناشایسته است. در برابر دیدگاه نابرابری ذاتی و ماهوی انسان‌ها، گروه دیگر از اندیشوران و مکاتب بشری و تمامی ادیان آسمانی از وحدت ذاتی انسان‌ها دفاع کرده و تفاوت نژادهای انسانی را دلیل تفاوت کیفی و ماهوی ندانسته‌اند. در اندیشه اسلامی و متن وحیانی قرآن، بارها به صورت صریح از وحدت ذاتی و آفرینش همسان نژادهای بشری سخن به میان آمده است. قرآن واقعیت تفاوت نژادها در ساختار فیزیکی و نیز تعدد زبان‌ها و گویش‌ها را انکار نمی‌کند، اما این تفاوت‌ها را نه دلیل تفاوت ماهوی و ذاتی نژادها و نه مایه برتری نژادی بر سایر نژادها به رسمیت می‌شناسد. یکسان‌نگری قرآن به آفرینش افراد انسانی و وحدت ماهوی و ذاتی نژادهای گوناگون بشری، نظام حقوقی یکسان و سهم مشارکت آحاد بشری در تعیین سرنوشت سیاسی - اجتماعی را در پی آورده است و در نهایت، صلح و امنیت و زیست گروه‌های انسانی در فضای همکاری و فارغ از هرگونه تهدید و تبعیض را مطلوب آموزه‌های دینی و قابل تحقق در فرجام تاریخ حیات بشری، توصیف کرده است. باور به وجود یک حقیقت غایی و نگرشی توحیدی و یکپارچه و منسجم به عالم که زمان و مکان نمی‌شناسد و انسان را - از آن سبب که انسان است. - با هر رنگ و تعلقی مخاطب قرار می‌دهد، و نیازهای فطری و واقعی آدمی را در نظر می‌گیرد و مدارا و تفاهم با اندیشه‌های متفاوت را بر می‌تابد، توازن اقتصادی را عامل مانایی و ثبات جوامع بشری می‌شناسد و به اندیشه محوری و ارزش‌های والای اخلاقی و انسانی باور دارد و انسان را موجود خیراندیش و رو به پیش می‌شناسد و فرجام تاریخ انسانی را صلح، رفاه و سعادت پیش‌بینی می‌کند. و این همه را در اندیشه دینی و قرآنی می‌توان جست.

#### ۴. مفهوم صلح در اندیشه سیاسی غرب

صلح به عنوان یکی از بنیادی‌ترین نیازهای بشر در طول تاریخ، همواره کانون توجه و معرکه آرای فیلسوفان و متفکران بوده است. مفهوم صلح در عصر جدید و پس از سده هفدهم میلادی به بعد به مثابه امری ارزشمند و مقدس مطرح شد [هر چند منظور آن کنار گذاشتن تمام جنگ‌ها نبود، در کتاب‌های فلسفی و به ویژه حقوقی، جنگ به عنوان یک حق تلقی نمی‌شود، بلکه جنگ و صلح در کنار هم مطرح می‌گردد.

از این تاریخ به بعد نوشته‌ها و آثاری به رشته تحریر درآمد که زشتی‌ها و جنبه‌های عبث جنگ‌ها را توصیف و بیان می‌کردند، داستان‌های ولتر فرانسوی از جمله آن است. تعدادی از نویسندگان مستقیماً در باب صلح و امکان تحقق آن سخن گفته‌اند که می‌توان سن‌پی‌یر فرانسوی را نام برد که در سال ۱۸۱۳ کتاب «صلح پایدار» خود را انتشار داد، وائل سوئیسی که پایه‌گذار حقوق بین‌المللی است و مورخان فرانسوی چون رینال و والی و رمان‌نویسان فرانسوی چون سبستین مرسیه بخش گسترده‌ای از کتاب خود را به این موضوع اختصاص دادند. کانت نیز از جمله فیلسوفانی است که با تعلق خاطر به آرمان‌های سده هجدهم و به عقاید اندیشمندانی چون سن‌پی‌یر تلاش کرده تا در چارچوب فلسفه نقادی و شیوه استعلالی خود در زمینه «صلح پایدار» اندیشه‌های خود را بیان سازد. بررسی آثار سیاسی کانت، که حاکی از تأمل او در قلمرو سیاست هستند، عمق و انسجام این اندیشه‌ها را در زمان طرح‌شان نشان می‌دهد. چنانکه برخی چون هانس رایس برای کانت مقام برجسته‌ای در اندیشه سیاسی غرب قائل بوده و او را هم‌سنگ افلاطون و ارسطو دانسته‌اند (Reiss, 1970: 39). با توجه به اهمیت اندیشه کانت در این زمینه در ادامه به اختصار برخی از نکات مفهوم صلح پایدار در اندیشه وی اشاره می‌شود.

#### ۴-۱. اصول مقدماتی صلح پایدار در اندیشه کانت

در نگاه کانت برقراری صلح پایدار در گرو تحقق پیش‌شرط‌هایی است که وی آنها را در رساله خود این گونه صورت‌بندی می‌کند: الف) برقراری صلح، هر گاه با یک شرط مخفی به منظور تدارک جنگ در آینده همراه باشد، دارای اعتبار نخواهد بود؛ ب) هیچ کشور زنده دارای استقلالی، بزرگ یا کوچک، نمی‌تواند توسط کشوری دیگر، از رهگذر توارث، معاوضه یا بخشش، فراچنگ آید؛ ج) ارتش‌های ثابت به تدریج به طور کلی منسوخ

خواهند شد؛ د) هیچ‌گونه قراردادی در مورد فرضیه ملی، در رابطه با امور خارجی دولت، بسته نخواهد شد؛ ه) هیچ کشوری با اعمال زور در قانون اساسی و حکومت کشور دیگر دخالت نخواهد کرد؛ و) هیچ کشوری که با کشور دیگر در جنگ به سر می‌برد، مجاز نخواهد بود به کردارهای خصومت‌آمیزی دست بزند که اعتماد متقابل را در زمان آینده [که] صلح [میان آن دو برقرار خواهد شد]، ناممکن سازد. چنین کردارهایی، دربرگیرنده استخدام آدم‌کشان یا مسموم‌کنندگان، نقض توافق‌ها، تحریک به خیانت در قلمرو کشور دشمن و غیره خواهد بود (محمودی، ۱۳۸۴: ۳۸۲).

#### ۲-۴. شرط‌های بنیادین صلح پایدار

الف) نظام جمهوری: برای دستیابی به صلح پایدار، قانون اساسی هر کشور جمهوری خواهد بود. در فلسفه سیاسی کانت، نظام جمهوری بر پایه قانون اساسی استوار است و قانون اساسی، برآیند قرارداد اجتماعی است که از اراده عمومی افراد سرچشمه می‌گیرد. نظام جمهوری بر سه بنیاد، نهاده می‌شود: ۱. آزادی هر فرد جامعه به مثابه انسان ۲. اصل تعلق هر فرد به یک قانون عمومی واحد به عنوان تبعه ۳. برابری هر فرد با همگان. بنابراین در نظام جمهوری، مردم دارای ویژگی‌های سه‌گانه و مستقل‌اند؛ یعنی انسان بودن و برخورداری از آزادی؛ تبعه بودن و وابستگی به قانون؛ شهروند بودن و برابری در مقابل قانون. در نظام جمهوری کانتی، دموکراسی نمایندگی حاکم است و قوای سه‌گانه اجرایی، قانون‌گذاری و قضایی از یکدیگر تفکیک می‌شوند. در صورتی کشورها می‌توانند به صلح پایدار دست یابند که نظام سیاسی آنان جمهوری (دموکراتیک) باشد.

ب) فدراسیون دولت‌های آزاد: دومین شرط اساسی برای دستیابی به صلح پایدار، تاسیس نهادی بین‌المللی از دولت‌های جمهوری است. کانت، برپایی این نهاد بین‌المللی را «حق ملت‌ها در تاسیس فدراسیون دولت‌های آزاد» می‌خواند. ایمانوئل کانت در نوشته‌های خود عبارت‌های مترادفی برای فدراسیون دولت‌های آزاد به کار می‌برد؛ مانند «اتحادیه چند دولت» که هدف آن پاسداری از صلح است و «کنگره دائمی دولت‌ها» که حکومت‌های همسایه می‌توانند به عضویت آن درآیند و «اتحادیه‌های بین‌المللی دولت‌ها» که سازوکاری واقعی برای دستیابی به صلح پایدار با رویکردی متساهل است. نمونه‌ای که کانت در این رابطه ذکر می‌کند، «مجمع دولت‌های عمومی در لاهه» بوده است که در

نیمه نخست قرن هجدهم تاسیس شد و کشورهای اروپایی در رابطه با هرگونه تجاوزی که از سوی یکی از اعضای مجمع روی می‌داد به آن شکایت می‌بردند. از نظر اعضای مجمع، تمام اروپا یک «دولت فدرال یگانه» و داور تمامی کشمکش‌ها به شمار می‌آمد. کانت در رساله «مابعدالطبیعه اخلاق»، فدراسیون جهانی را به مثابه «کنگره دائمی دولت‌ها» تنها وسیله تحقق «ایده حق بین‌المللی عمومی» می‌داند که بر پایه آن، ملت‌ها را توانا سازد که درگیری‌های خویش را در یک مسیر مدنی به وسیله اقداماتی برطرف سازند، نه به شیوه بربرها با ارتکاب اعمال جنگی.

ج) حق جهان‌شهری: به دنبال برپایی «نظام جمهوری» و «فدراسیون دولت‌های آزاد»، سومین شرط دستیابی به صلح پایدار، بهره‌مندی شهروندان از «حق جهان‌شهری» است. روابط انسان‌ها در پهنه زمین بر پایه حق استوار است. افراد با یکدیگر آمیزش و داد و ستد می‌کنند و می‌توانند این گونه رابطه‌ها را تداوم بخشند، بدون آنکه به مانند دشمن با آنان رفتار شود. وحدت و پیوستگی میان انسان‌ها بر زمینه حق، می‌تواند پدید آورنده قانون‌های معین شود تا مناسبات و معاملات افراد را سامان بخشد. ایمانوئل کانت چنین حقی را «حق جهان‌شهری» می‌خواند. او در مورد تحقق سه شرط پیش گفته به عنوان شرط‌های بنیادین صلح پایدار، روشی یگانه را توصیه می‌کند. حرکت تدریجی و گام به گام و آرام به جای حرکت‌های شتابان و اقدامات انقلابی.

طرح صلح پایدار کانت به شکلی اندام‌وار تدوین گردیده، لذا دولت‌ها نخست با ایجاد نظام جمهوری و نهادینه کردن ارزش‌های اخلاقی و انسانی در درون مرزهای خود به سمت تشکیل فدراسیون جهانی برای همکاری‌های لازم در جهت صلح و عدالت جهانی رهنمود می‌گردند. این خود منجر به روابط متقابل صلح‌آمیز بر شالوده‌های قانون عمومی و نظم در قالب یک نهاد جهان‌شهری می‌گردد (محمودی، ۱۳۸۴: ۳۸۲).

### ۳-۴. مبانی اخلاقی صلح جهانی

از منظر کانت، و از نظر اخلاقی وی، اخلاق وظیفه‌گرایانه است و ما براین اساس می‌توانیم خوبی و بدی عملی را از طریق خود عمل و معیارهای ورای آن تشخیص دهیم. کانت معتقد است که اخلاق مستقل از هر علمی حتی دین و مابعدالطبیعه است. همچنان که یادآور شدیم، از نظر وی اخلاق نه نیازمند تصور وجود دیگری بالای سر آدمی است تا

از وظیفه خود عمل کند. بنابر این اخلاق به هیچ روی به خاطر خودش به دین نیاز ندارد بلکه به برکت عقل محض عملی خود بسند و بی‌نیاز است.

کانت در زمینه رفتار مردم در قبال دولت با توجه به منع شورش و لزوم اطاعت از دولت معتقد است: ۱. مردم مکلفند حتی تحمل ناپذیرترین سوء استفاده‌ها از قدرت را نیز تحمل کنند. مقاومت در برابر قوانین دولت خود عملی خلاف قانون است؛ ۲. اگر تغییر در قانون اساسی و نظام سیاسی لازم باشد فقط قدرت حاکم می‌تواند به آن مبادرت کند نه مردم از طریق انقلاب، ۳. ولی اگر انقلابی به پیروزی برسد و نظام سیاسی جدیدی تأسیس شود عدم مشروعیت اصل و آغاز آن شهروندان را معاف از این تکلیف نمی‌کند که نظام سیاسی جدید را نپذیرند و مطیع آن باشند، ۴. مردم فقط می‌توانند درباره کسی که به ایشان ستم می‌کند قضاوت کنند و حق ندارد در برابر او به زور متوسل شوند، ۵. مردم هرگز حق شورش و انقلاب را ندارند حتی اگر سوءاستفاده و ظلم به حد اعلاء برسد. شورش و انقلاب یکی از بدترین جرم‌ها و مستوجب سخت‌ترین کیفرها حتی مجازات اعدام است (صیوری، ۱۳۸۰: ۷۵). نظریه اخلاقی کانت، به عنوان نظریه‌ای مدرن، به دنبال آزادی درونی و خودآئینی و محدود کردن غرائز و شهوات 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. 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. مبنای 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 نکته عنایت ندارد که گاه خرد در امور عمومی و خصوصی احکام متعارضی داراست (حقیقت، ۱۳۸۹).

##### ۵. حوزه‌های نظریه‌های نوین بین‌الملل در زمینه صلح

نظریه‌های روابط بین‌الملل امکان نظری پرداختن به دین به عنوان یک متغیر مستقل در بررسی پدیده‌های بین‌المللی را بر اساس مفروضات خود ندارند. اگر به موضوع دین در

نظام بین‌الملل پرداخته شده یا در قالب فرهنگ، یا در قالب ارزش‌ها و یا در قالب منافع ملی و امنیت ملی و ... بوده و در واقع دین به این عوامل فروکاسته شده است. به اعتقاد لیبرال‌ها، انتقال، تغییر و تبدیل حکومت‌ها پیش‌زمینهٔ بازنویسی مفهوم امنیت است. در این روند توجه به حقوق بشر، هویت‌های فرهنگی و حیات اقتصادی و زیست‌بومی از اولویت‌های اساسی هستند، اما امنیت به ایجاد بستری برای مشارکت‌های مردمی در سطح بین‌المللی، نیازمند است تا آن را از انحصار متخصصان امنیتی و سیاست‌گذاران دولتی خارج کند؛ به عبارتی باید در تلاش بود تا این ذهنیت محو شود که دولت‌ها تنها تأمین‌کنندگان امنیت هستند. برخلاف رویکرد رئالیستی، امنیت و نظم در دیدگاه لیبرالی از توازن قوا حاصل نمی‌شود، بلکه حاصل تعامل‌هایی است که میان لایه‌های مختلف حاکمیتی، سازش میان قوانین، هنجارهای مشترک، رژیم‌های بین‌المللی و مقررات نهادی وجود دارد؛ در این راستا لیبرال‌ها برای ترغیب همکاری از طریق نهادهای بین‌المللی خلع سلاح و حقوق بین‌الملل، بر تقویت چندجانبه‌گرایی و نظام مبتنی بر همکاری‌های دسته‌جمعی به جای برقراری اتحادهای دوجانبه و استقرار به اصطلاح موازنه حاصل از اتحادهای مزبور تأکید می‌کنند (Katzenstein et al, 2010, Buzan et al, 1998: 134-156; Fearon and Wendt,; 14-74 1998:47-92; Schmidt, 2002: 3-22)

پارادایم واقع‌گرایی، اعم از کلاسیک و ساختاری، به طور کلی نقش علی عناصر و ساختارهای غیرمادی، ایده‌ها و انگاره‌ها را در سیاست خارجی و روابط بین‌المللی انکار می‌کند، زیرا کشورها، فارغ از ایدئولوژی و نظام ارزشی حاکم بر آنها، درصدد تأمین منافع ملی خود و بیشینه‌سازی قدرت هستند. رهیافت و پارادایم قدرت و امنیت‌محور، رئالیسم، دین را به مثابه یک تهدید امنیتی می‌پندارد؛ به طوری که دین و مذهب را ابزاری برای پیگیری اهداف و منافع ملی و مادی در دست دولت‌ها و گروه‌های ستیزه‌جو تلقی می‌کند و نظم و امنیت بین‌المللی را تهدید و به چالش می‌کشد. کنت والتز بنیانگذار نظریه نوواقع‌گرایی فرهنگ و دین را از نظریه ساختارگرایی خود خارج کرده و آن را در نظریه سیاست بین‌الملل نادیده می‌انگارد. والتز در نظریه صرفه‌جویانه خود جایی برای نقش دین قائل نیست. والتز معتقد است که این متغیرها برای نظریه او که حالت «صرفه‌جویانه» دارد مناسب نیستند و در نظریه سیاست بین‌الملل باید تأکید بر فرض اساسی یعنی رابطه میان «ساختار» و «فرایند» باشد.

نظریه‌های لیبرال مانند صلح دموکراتیک و نهادگرایی نولیبرال نیز، اگرچه نقش مستقلى برای ارزش‌ها و هنجارها در روابط بین‌الملل قائلند، ولی انحصاراً بر ارزش‌ها و هنجارهای لیبرالی به عنوان عوامل ثبات‌بخش در نظام بین‌الملل تأکید می‌ورزند. مکتب انگلیسی که حد واسط لیبرالیسم و رئالیسم است و برای جمع بین اصول و مفروضه‌های این دو پارادایم تلاش می‌کند نیز، در تبیین نقش دین و ارزش‌های مشترک دینی با چالش مواجه است. چون این نظریه بر ارزش‌ها و هنجارهای مشترک جهانی که ماهیتی لیبرال و سکولار دارند تأکید دارد. نظریه سازه‌نگاری به علت قائل بودن بر نقش تکوینی برای ارزش‌ها، ایده‌ها و انگاره‌ها در قالب ساختارهای غیرمادی امکان نظری تبیین نقش دین در روابط بین‌الملل را اگرچه دارند اما به واسطه تأکید بر ساختارهای اجتماعی و غیرمادی ساخته دست بشر و اجتماع انسانی، قادر به تبیین ساختارها و نهادهای استعلایی و الهی نیست. سازه‌نگاری به رغم تأکید بر نقش مستقل ایده‌ها و انگاره‌های فرهنگی و دینی، دین را عامل منازعه و جنگ در روابط بین‌الملل تلقی می‌کنند و به اعتقاد «کوبالکوا» امکان تبیین رابطه متقابل دین و روابط بین‌الملل در نظریه‌های جریان اصلی و حتی سازه‌نگاری متعارف وجود ندارد.

نظریه‌های مارکسیستی نیز با توجه به هستی‌شناسی مادی خود، نقش و جایگاهی برای دین در پدیده‌های بین‌المللی قائل نیستند. نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت هم، علی‌رغم نقد پروژه روشنگری و مدرنیته در تأمین آرمان‌های بشر از طریق عقل ابزاری، علم تجربی و فناوری، ماهیتی سکولار دارد و قائل به جدایی دین از سیاست بین‌المللی است. پست‌مدرنیسم نیز مانند دیگر نظریه‌های روابط بین‌الملل، بیش از حد سکولاریست بوده و به از بین رفتن نقش مذاهب الهی و سنتی باور و امید دارد. در مجموع باید توجه داشت که مبنا و مفروض کلیه نظریه‌های سکولار روابط بین‌الملل مبتنی بر عدم تأثیرگذاری دین به تحولات و نتایج بین‌المللی را نقض و باطل می‌سازد؛ چون هیچ یک از این نظریه‌ها، نقش تعیین‌کننده برای دین در سیاست بین‌المللی قائل نیستند (حیران‌نیا، ۱۳۹۲).

## ۶. مبانی صلح عادلانه در اندیشه اسلامی

متفکران اسلامی تحقق صلح عادلانه در عرصه داخلی و بین‌المللی را در تحقق عدالت جستجو می‌کنند. در این دیدگاه، حق بر صلح، حقی وضعی و عارضی بوده، نمی‌توان آن

را ذاتی تلقی کرد. اما عدالت، امری ذاتی است. به همین دلیل، صلح پایدار و جهانی بر عدالت بنا می‌شود. واقعیت جامعه بین‌المللی نشان می‌دهد تا زمانی که عدالت در سطح داخلی پیاده نشود و الگوهای آن در قالب یک فرهنگ ارزنده به سطح بین‌المللی انتقال نیابند، صلح پایدار آرمانی خام بیش نخواهد بود. بنابراین، در این حوزه سطح نگاه از فرد آغاز می‌شود و سپس به دولت می‌رسد و در نهایت، جامعه بین‌المللی را فرامی‌گیرد. اگر سازوکارهایی که یک دولت برای تحقق عدالت به آنها توسل می‌جوید، ضمن توجه واقع‌گرایانه به سرشت دوگانه انسان، مبتنی بر قوانین برگرفته از عقل و فطرت آدمی باشند، سازوکارهای پایدار و کارآمدی خواهند بود؛ زیرا منشأ آنها همان قواعد فطری با ثباتی هستند که خداوند در سرشت همه قرار داده است. در نتیجه، ثبات منشأ منجر به دوام نتیجه خواهد شد و در نهایت، تالی مورد نظر در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، ثبات خود را حفظ خواهد کرد و صلح عادلانه‌ای بلندمدت حاصل خواهد شد. برای روشن شدن دقیق‌تر این موضوع به تبیین برخی گزاره‌های مرتبط با صلح پایدار همچون امنیت، جهاد، جنگ و نگاه اندیشه اسلامی پیرامون آن می‌پردازیم.

#### ۱-۶. مفهوم امنیت در اسلام

یکی از خواسته‌های اساسی بشر امنیت است و تأمین آن از مهمترین وظایف حکومت‌هاست. در ادبیات سیاسی و جامعه‌شناسی معاصر، این امر از بدیهی‌ترین اصول به حساب می‌آید. امنیت به معنای آرامش، آسودگی و ایمنی است. در فرهنگ سیاسی، مهمترین عنصری که برای امنیت منظور می‌کنند «فقدان تهدید» است. البته چون فقدان تهدید به طور مطلق و تام، دست نیافتنی است به «حداقل رساندن تهدید» را در مفهوم امنیت کافی دانسته‌اند. اگر به همین معنا قناعت کنیم، قهراً مقوله امنیت مفهومی نسبی است که دارای مراتب شدت و ضعف است. البته باید به این نکته توجه داشت که گاهی ممکن است عامل عینی تهدید وجود نداشته باشد، اما در عین حال شخص و یا جامعه احساس امنیت نکند. بنابراین، امنیت حقیقی، آمیزه‌ای است از وضعیت فیزیکی و فکری. در یک نگاه و منظر واقع‌بینانه، بسیاری از آموزه‌ها و تعالیم اسلامی به صورت مستقیم و یا نامستقیم با مسأله مهم «امنیت» در ارتباط است. روشن شد که یکی از برکات و حسنات ایمان مذهبی، برخورداری شخص مؤمن و یا جامعه مؤمنان از امنیت است.



چنان که بسیاری از دستورات و توصیه‌های اخلاقی دین اند خوش خلقی و خوش‌رویی و خوش‌گویی و خوش‌بینی نسبت به دیگران در همین راستا قابل ارزیابی است. همان‌گونه که یکی از فلسفه‌های پاره‌ای از احکام و مقررات اسلامی مانند وجوب امر به معروف و نهی از منکر و جهاد و یا حرمت غیبت، تهمت، افتراء، اهانت، تمسخر، قذف، غضب، سرقت، زنا و ... برقراری امنیت همه جانبه در جامعه دینی است.

## ۲-۶. جهاد در اسلام و رابطه آن با امنیت

جنگ‌هایی که در تاریخ اسلام مشاهده می‌شود، هیچ‌کدام در معنای واقعی جنگ نبوده بلکه همه آنها جهاد بوده‌اند، جهاد فی سبیل‌الله. مقصود اساسی از جهاد در راه خدا اجرای کامل اصول عدالت اجتماعی و اقتصادی بوده خدا. در رویکرد اسلامی جنگ به ذات هدف نبوده بلکه برای تأسیس و تأمین صلح وسیله نهایی شناخته شده است. جهاد در راه خدا برای تحقق کلمه والای خدا و اعتلای نام حق، نه اجبار مردم برای قبول اسلام، بلکه ایجاد شرایط و امکاناتی است که همه بتوانند خود را از ظلم و ستم، ذلت و بدبختی نجات دهند و آزادی و استقلال را بدون آنکه نیروهای متجاوز و گمراهی دخالت کنند به دست آورند تا از عدالت اجتماعی مطلق و همه‌جانبه‌ای که خداوند برای آنها می‌خواهد بهره‌برداری کنند. اسلام اگر جنگی را تجویز کند، تنها به منظور آزادی بشریت است، جنگ بر ضد رژیم‌های فئودالی و نظام انقطاعی و استبدادی است، جنگ بر ضد پرستش فردی از افراد بشر است، جنگ بر ضد ظلم و ستم طغیان و تجاوز، بر ضد خرافات و اوهام و افسانه‌ها است، جنگ برای به دست آوردن آزادی به تمام معنی آن است.

جهاد به عنوان ابزاری برای حفظ مسلمانان در مقابل ظلم، تعبیه شده و به عنوان جنگی مشروع به منظور دفاع از مذهب و نظم عمومی و جلوگیری از تجاوز و بی‌عدالتی توسعه‌یافته است. جهاد همیشه خصوصیت جنگ نگه دارنده، دفاعی، تادیبی و بازدارنده را داشته است و هرگز به عنوان یک اقدام متجاوزانه تلقی نشده است. جهاد از فعل «جاهد» و از نظر لغوی به معنی ستیزه و جنگ افراطی و شدید است و در اصطلاح حقوقی، به عنوان جنگ و مبارزه در راه خدا با همه ابزارها از جمله بیان، جان و مال تعریف شده است. محمد سعید العشماوی، با نوشتن کتاب «الاسلام السياسي» با بحث درباره مفاهیم

۱. رجوع شود به جنگ و صلح در اسلام، ترجمه سید غلامرضا سعیدی، ص ۲۱۴

کلیدی اسلامی سیاسی نظیر حاکمیت الله، حکومت اسلامی، جهاد در اسلام، بنیادگرایی اسلامی و ملی‌گرایی اسلامی میانی هستی‌شناسی رادیکالیسم اسلامی را شالوده‌شکنی می‌کند و اسلام را از دست قید و بندهای سیاست روز و گروه‌های سیاسی اسلام‌گرای افراطی نجات می‌دهد. یکی از مهم‌ترین بحث‌های او در کتاب فوق، مسئله جهاد در اسلام است که در فصل جداگانه آن را مورد بررسی و نقد قرار می‌دهد. هدف عشاوی از بحث جهاد این است که نشان دهد، خشونت‌گرایان اسلام‌گرا، اصل و حقیقت و معنی واقعی جهاد را در اسلام درک نکرده‌اند و با برداشت‌های نادرست از برخی آیات قرآنی مربوط به پیکار و جهاد، اسلام را یک دین خشونت‌گرا جلوه می‌دهند و اعتبار آن را به عنوان یک دین مصالحه‌جو و معنوی جهانی خدشه‌دار می‌سازند. وی با تجزیه و تحلیلی مفصل آیات قرآنی قتال و جهاد و دخیل کردن بحث‌های دینی و اجتماعی و شیوه‌های تفسیر قرآن به این نتیجه می‌رسد که جهاد اصولاً از نظر اسلام و پیامبر اسلام (ص) توعی تلاش مداوم و گسترده برای خویش‌سازی و رها شدن از تمایلات نفسانی است تا پیکار و جنگ.<sup>۱</sup>

### ۳-۶. جنگ در دکترین و اندیشه اسلامی

دقت در منابع اسلامی، از وجود قوانین منظم و مشخص درباره مراحل گوناگون وقوع جنگ حکایت می‌کند که این پدیده اجتناب‌ناپذیر را از لحظه شروع تا پایان قاعده‌مند می‌سازد. ادله مشروعیت‌بخشی به جنگ در منابع اسلامی نیز، از دیدگاه فقیهان متقدم و متأخر، به رغم تفاوت‌هایی که در تعبیر و تبیین جهاد و ماهیت آن دارند، قابل برداشت است. محمد حمیدالله با بهره‌گیری از آیات قرآن این ادله را چنین برمی‌شمرد: جهاد برای خدا و در راه خدا باشد؛ به قصد دفاع انجام شود؛ با اعمال کم‌ترین تجاوز صورت گیرد؛ حق جنگیدن، شامل کشتن دشمن است در هر جا که یافت شود تا اینکه از محلی که به زور تصرف کرده، بیرون رانده شود؛ خون‌ریزی در حریم خانه خدا ممنوع است؛ مگر آنکه به منظور دفاع مشروع باشد؛ با رعایت دقیق معاهدات و دیگر تعهداتی انجام شود که با غیرمسلمانان بسته شده است (حمیدالله، ۱۳۸۴: ۱۸۹). بنابراین، افروختن آتش جنگ برای اجبار مردم به پذیرش اسلام به هیچ‌وجه تجویز نشده و به یقین هیچ جنگی نیز،

۱. رجوع شود به حمید احمدی، «اسلام سیاسی و منتقدان آن؛ نقد و بررسی اندیشه‌های قاضی عشاوی درباره رادیکالیسم اسلامی» فصلنامه مطالعات خاورمیانه، شماره ۲۳، پاییز ۱۳۷۹، صص ۹۱-۱۱۹.

برای جاه‌طلبی‌های مادی (از قبیل توسعه‌طلبی، خودستایی و موارد مشابه) مجاز نیست. این خلدون؛ جامعه‌شناس مشهور عرب، انتقام را هدف همه جنگها می‌داند. این انتقام با چهار نوع انگیزه که بر اساس آنها جنگها، طبقه‌بندی می‌شوند، تحریک و برانگیخته می‌شود. این چهار انگیزه عبارتند از: ۱. حسادت و رقابت، همانند کینه‌های قبیله‌ای؛ ۲. تجاوز، همچون جنگ‌های بین ملل غیرمتمدن؛ ۳. حمیت و غیرت برای راه خدا و مذهب، آنچنان که در جنگ مقدس (جهاد) وجود دارد؛ ۴. ابزاری برای حفظ نظم کشور همچون جنگ‌های تادیبی و بازدارنده بر علیه شورشیان و باغیان (ابن خلدون، ۱۳۷۴: ۲۳۵). تنها دو نوع اخیر آن بنابه نظریه ابن خلدون مشروع و عادلانه و قانونی هستند. مفید است تکرار کنیم و تاکید ورزیم که جنگ در حقوق اسلامی، آنچنان که در قرآن کریم وضع گردیده است وظیفه‌ای تنفرآمیز است. بنابراین، جنگ تنها یک موقعیت و وضعیت استثنایی است. از این رو، اشتباه است که همانند بعضی از فقهای مسلمان یا نویسندگان مدرن ادعا کنیم که جنگ، یک شرط و حالت عادی و دائمی در روابط بین‌الملل است.

در بحث نظری، جنگ تنها در صورت ضرورت کامل و مطابق شرایط دقیق، مشروع و مجاز است. اسباب و عللی که جنگ را توجیه می‌کنند ممکن است، تحت عناوین ذیل طبقه‌بندی گردند: حفظ آزادی مذهب، دفاع در مقابل تجاوز، بازداشتن و جلوگیری از بی‌عدالتی و ظلم و حفظ نظم اجتماعی. در نظریه امنیتی اسلام با توجه به مبانی هستی‌شناسی خویش (دیدگاه ترکیبی نسبت به ذات انسان، سطح تحلیل امت‌محور و ماهیت ترکیبی جنگ و صلح محور بودن نظام بین‌الملل)، امنیت، مفهومی گسترده، متوازن و عمیق دارد که ابعاد مختلف زندگی انسان را شامل می‌شود و به قلمروی خاص، محدود نیست؛ رویکرد امنیتی اسلام هم مانند دو جریان دیگر از مبانی هستی‌شناسی این جریان، متأثر است؛ نقطه آغازین این امنیت در وجود انسان‌ها نهفته است که در صورت تحقق آن، جامعه ملی و نظام بین‌المللی را تحت تأثیر خود قرار داده، در سایه این امنیت، سایر ابعاد امنیت نیز تأمین و حفظ خواهند شد؛ حتی تأکید بر نیروی نظامی قوی و جنگ در اسلام برای ایجاد و حفظ امنیت و صلح است، اما نه آن‌گونه که رئالیست‌ها بر آن تأکید دارند و امنیت را در پرتو قدرت نظامی بیان می‌کنند. رئالیست‌ها بهترین روش تأمین و حفظ امنیت بین‌الملل را تحقق بازدارندگی متقابل میان دولت‌ها و شکل‌گیری موازنه قدرت می‌دانند.

دیدگاه لیبرالی نیز به امنیت، دیدی تقلیل‌گرایانه همانند نظریه رئالیستی دارد، زیرا لیبرالیسم بر بعد اقتصادی امنیت تأکید خاص دارد. لیبرال‌ها (خوش‌بین به ذات و عقل بشری، سطح تحلیل فردگرا و ماهیت صلح‌محور نظام بین‌الملل) دلیل ناامنی در نظام بین‌الملل را دولت‌محوری و تأکید بر خودیاری در نظام بین‌الملل می‌دانند که باید با کم‌رنگ کردن نقش دولت‌ها امنیت ایده‌آل را برقرار کرد؛ اما آنچه در طول تاریخ، تاکنون آشکار بوده، افزایش نقش دولت‌ها در ابعاد گوناگون و تغییر در تعریف کارویژه‌های دولت بوده است نه برجیده شدن آن. لیبرال‌ها در رویکرد امنیتی خویش، متأثر از مبانی هستی‌شناسی خود (و در نتیجه، اعتقاد به هماهنگی طبیعی منافع ملت‌ها)، به شکل‌گیری یک جامعه تعاملی - امنیتی فراگیر در بعد جهانی خویش‌بین هستند و بیشتر بر بعد وابستگی متقابل اقتصادی تأکید دارند. ولی نیازهای بشری را نمی‌توان به نیازهای اقتصادی، محدود دانست که در نتیجه آن، امنیت را نیز یک بعدی در نظر گرفت؛ به‌طور کلی می‌توان گفت که امنیت، مقوله‌ای چندبعدی و به‌هم‌وابسته است که لیبرال‌ها از دیگر ابعاد آنها غافل بوده‌اند.

در نظریه امنیتی اسلام، قدرت نظامی و جنگ برای دفع تجاوز یا رفع آن و حمایت از دعوت اسلامی یا برای از بین بردن ظلم و فساد و یاری مظلومان است، نه برای غلبه و مخالفت در دین غیرمسلمانان. امنیت و صلح اسلامی میان همه ملل جهان، از ضعیف، قوی، کوچک و بزرگ قادر به برقراری است و اساس آن بر پایه تساوی حقوق ملل و آزادی انسان‌ها استوار است. نظریه امنیتی اسلام، همانند لیبرالیسم، از امنیت و صلح جهانی صحبت می‌کند با این تفاوت که در اسلام، ترکیبی از آموزه‌های وحیانی و عقلایی، محور است و نه توجه صرف به عقل بشری. در صورت فراتر رفتن از علم سکولار روابط بین‌الملل و مبانی فرانظری آن، پردازش یک نظریه اسلامی روابط بین‌الملل امکان‌پذیر و ضروری است. زیرا، اولاً اسلام دینی جهانشمول، فرامکانی و فرازمانی و جامع و مانع است که لازمه آن داشتن نظریه روابط بین‌الملل می‌باشد. به طوری که در جارچوب این نظریه بر پایه اصول مشترک بشری، قواعد و قوانین عام و کلی برای تدوین و تنظیم روابط و مناسبات انسانی و جهانی ارائه می‌گردد. ثانیاً، انسان‌شناسی اسلامی نیز تدوین اصول کلی و عام حاکم بر روابط بین‌الملل را امکان‌پذیر می‌سازد. چون از نظر اسلام، همه انسان‌ها، ملت‌ها و امت‌ها دارای یک حقیقت مشترکند که از فطرت الهی آنان نشات می‌گیرد. از این رو،

این اصول و قواعد مشترک از فطرت انسان منتزع می‌شود و از آنجا که فطرت همه افراد بشر یکسان است، ماهیت و قابلیت جهان‌شمول می‌یابند. به عبارت دیگر، به علت اینکه ساختار فطری، هدف و پایان سیر وجودی، مبدا فاعلی، مبدا غایی و مبدا مادی همه انسان‌ها یکسان است در نتیجه قانون و اصول حاکم بر بشر و جوامع بشری نیز باید واحد باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸).

#### ۷. آشوب در جهان اسلام؛ تبارشناسی خشونت افراطی و ترور

ظهور رژیم بنیادگرای افراطی طالبان و عملکرد آن در افغانستان، گسترش عملیات نظامی گروه القاعده در خاورمیانه، یمن، حوادث ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱، و نابودی برج‌های تجارت جهانی در نیویورک، کشتارهای فرقه‌ای در پاکستان، بمب‌گذاری‌های هولناک در میان عذاران عاشورا، و سایر اقدامات گسترده خشونت‌بار علیه مراکز غیر نظامی در عراق (۲۰۰۴)، و در نهایت اقدامات وحشیانه گروه‌های تکفیری موسوم به داعش در عراق، سوریه و سایر کشورها توجه ناظران سیاسی و تحلیلگران مسایل جنبش‌های اسلامی و نیز دولت‌مردان غرب و منطقه را به کاربرد خشونت در میان اسلام‌گرایان جلب کرده است. خشونت فرقه‌ای از تعصب شدید عقیدتی به یک آیین یا مجموعه عقاید خاص در برابر سایر آیین‌ها و مجموعه‌ها ناشی می‌شود و نه تنها از یک برنامه سیاسی طراحی شده معطوف به قدرت که بستر خشونت ایدئولوژیک است. تعصب فرقه‌ای باعث می‌شود تا پیروان آن، ارزش مطلق و حقیقت را خاص آیین خود ببینند و سایر آیین‌ها را گمراهی و انحراف مطلق به حساب آورند.

چنانچه این تعصب به قدرت‌گیری گروه منجر شود، سایر آیین‌ها و گروه‌ها در معرض هجوم و نابودی قرار می‌گیرند و در نتیجه خشونت فرقه‌ای گسترش پیدا می‌کند. در تاریخ معاصر جهان اسلامی، عمده‌ترین گروهی که دارای این تعصب آیینی بود و از این نوع خشونت‌های فرقه‌ای علیه دیگران استفاده کرد، گروه وهابیت بوده است، خود را محور حقیقت اسلامی دانسته و سایر مکاتب فقه اسلامی را گمراه در نظر می‌گیرد.<sup>۱</sup> باید توجه داشت که ریشه‌های این نوع عقاید فرقه‌ای به دوران اولیه قرون اسلامی می‌رسد. عقاید

۱. رجوع شود به: الشیخ عبدالله الهمدی (الحبشی)، المقالات السنیه فی کشف ضلالت احمدبن تیمیه، بیروت: دار المشاریع، ۱۹۹۶.

احمدبن حنبل و دیدگاه‌های تند وی نسبت به سایر مذاهب اسلامی که همه آنها را بدعت‌گرا می‌خواند، نخستین منبع این نوع خشونت‌گرایی فرقه‌ای بود. گذشته از این حنبل، ابن تیمیه از پیروان او، سهم بیشتری در ظهور فرقه‌گرایی خشونت‌طلب و در نهایت وهابیت بازی کرد. ابن تیمیه نیز همانند ابن حنبل، سایر مکاتب اسلامی، به ویژه شیعه، را بدعت‌گذار می‌دانست و شایسته برخورداری از اقدامات خشونت‌بار. حوادث دو دهه آخر قرن بیستم از یک سو، و توان مالی و تبلیغاتی دولت عربستان سعودی که حامی وهابیت بوده است از سوی دیگر، باعث گسترش عقاید وهابی به سایر نقاط جهان اسلام شده است.

با کمی دقت و تحقیق می‌توان دریافت که اتفاقاً خشونت ربطی به حوزه جهان اسلام، تفکر مسلمانان و آموزهای دین اسلام ندارد و خشونت از خارج جهان اسلام به آن تحمیل شده است. جهان اسلام هیچ گاه مهاجم نبوده و تئوری جنگ را در دستور کار خود نداشته است و بر عکس تاریخ نشان می‌دهد در سده گذشته بزرگترین جنگ‌های دنیا از غرب آغاز، و به جهان اسلام تحمیل شد و در این میان کشورهای اسلامی مورد بی‌مهری، ظلم و جفا واقع شدند. فقیهان وهابی عربستان سعودی، پاکستان و پیروان جدیدشان در افغانستان که رژیم طالبان را بنا گذاشته بودند، با یک دیدگاه قبیله‌گرایانه، در نوشته‌های کتبی و تعالیم شفاهی خود، رویارویی اسلام و کفر (جهان غرب) و لزوم مبارزه بی‌امان با منافع جهان مسیحی و یهودی را به پیروان خود گوش‌زد می‌کردند. تشکیل گروه موسوم به جبهه جهانی برای کشتن صلیبی‌ها و یهودیان در ۱۹۹۸ از سوی بن‌لادن، ایمن‌الظواهری و دیگران در افغانستان و دست زدن به عملیات نظامی علیه مسیحی و یهودی (آمریکا، روسیه و رژیم صهیونیستی)، مهم‌ترین تلاش گروه‌های اسلام‌گرای تندرو فرقه‌گرا بوده است. این گروه که شبکه‌ای از تندروترین و متعصب‌ترین و سنتی‌ترین عناصر اسلام‌گرای جهان اسلام، به ویژه جهان عرب را در کنترل خود داشت، در اواخر دهه ۱۹۹۰ عملیات گوناگونی را در جهان به راه انداخت که مهم‌ترین آن عملیات ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ بود.

۱. در مورد تشکیل این جبهه و اهداف و رهبران آن نگاه کنید به: med moussa. The Taliban connection. Al-ahram weekly. No 396. September 24-30 1998 و نیز به محمد صلاح «عنف الجهاد يتجه الى الخارج و مبادرة الجماعة الاسلامية تسير نحو النجاح» الحیاة، العدد ۸۱-۱۳-۲۸- دسامبر.

## ۸. اندیشه اسلامی و گفتمان غرب در بستر جهانی شدن

از نظر اسلام آینده جهان و فرجام بشریت بسیار روشن و خوش‌بینانه است. جهان برای رسیدن به جامعه‌ای مطلوب، که از نظر همه ادیان، انبیاء و متفکران تحقق یافتنی است در حرکت است. اندیشه اسلامی با استدلال و بر اساس نیاز فطری بشر بر این باور است که جامعه بشری فقط در یک صورت به امنیت، صلح و سعادت ابدی و واقعی دست پیدا می‌کند. یگانه راه مورد نظر اسلام برای رسیدن بشر به رفاه عمومی و عدالت فراگیر تشکیل حکومت واحد جهانی بر محوریت دین، اخلاق و معنویت است. بر خلاف بیشتر مکاتب دیگر، اسلام به سبب فطری بودن قوانین و تناسب دستورات و راه‌کارهایش با نیازهای طبیعی و فطری بشر، این توانایی را دارد که همه مرزهای ملی، نژادی، قومی و... را از میان اقوام بشر بردارد و همه ملل را با یک قانون واحد اداره کند.

بر اساس اندیشه اسلامی یگانه راه حل مشکلات جامعه بشری برای رسیدن به امنیت فراگیر و کمال مطلوب این است که همه مرزهای اعتباری و ساختگی که عامل تمام اختلافات بشر، دسته‌بندی‌ها، تفاوت‌ها و رقابت‌های خونین و جنگ‌های غیرانسانی است، از میان جوامع بشری رخت بریندد و بذر همدلی و مساوات و وحدت در دل همه ملت‌ها پاشیده شود. هرچند این نظر و ایده از دید برخی تخیلی، دست نیافتنی و شبیه جامعه آرمانی و ناکجاآباد توماس مور، دانشمند انگلیسی است، اما مطالعه و بررسی آثار و اندیشه‌های متفکران بزرگ جهان نشان می‌دهد که صاحب‌نظران تأثیرگذار در شکل‌گیری جوامع و تمدن بشری، به چنین حکومتی باور داشته‌اند و برای آن تعریف و تصور خاصی ارائه کرده‌اند. اگر چنین اندیشه‌ای تخیلی، خیال پردازانه، موهوم و دست‌نیافتنی بود، سزاوار این همه توجه، مطالعه و بررسی متفکران و صاحب‌نظران نبود. از آن مهم‌تر بشارت چنین جامعه‌ای در کتاب‌های آسمانی و ادیان الهی است.

آنچه نوید و بشارت آن در کلام آسمانی و ادیان الهی آمده نمی‌توان آن را موهوم و خیالی دانست؛ چرا که با ادعای هدایت بشر و ارائه هدفی مطلوب و دست یافتنی که در کلام وحی موجود است سازگار نیست. فرهنگ غرب که بر مبنای ارزش‌های غیردینی و سکولاریستی و مادی‌گرایانه شکل گرفته است، به دلیل مبانی خاص فکری و فلسفی خود، هرگز نمی‌تواند تأمین‌کننده نیازهای واقعی انسان‌ها به حقیقت، عدالت و معنویت و امنیت و صلح باشد و از این نظر، جهانی شدن غرب لزوماً به بهتر شدن وضعیت زیست جهان

و تأمین امنیت و تحقق عدالت و صلح نمی‌انجامد. به تعبیر یکی از اسلام‌شناسان غربی، «تنها بر اساس الگوهای دینی و اخلاقی و معنوی است که آرامش و ثبات برای انسان‌ها به وجود خواهد آمد و جهان امروز ما برای بسیاری از معضلات خود، تنها و تنها باید به سراغ دین برود و به سوی برابری و برادری همه انسان‌ها حرکت کند.» (بوارز، ۱۳۶۹: ۲۵۲).

با توجه به ویژگی‌های ذاتی اسلام و آموزه‌ها و فلسفه و رسالت این دین، می‌توان گفت: جهانی‌شدن اسلام ماهیتاً متفاوت با جهانی‌شدن کنونی است. اما این تغایر و تمایز دلیل بر تضاد لاینحل و نفی متقابل این دو فرایند نیست؛ زیرا به نظر می‌رسد جهانی‌شدن یک امکان و فرصت و زمینه است و خود ذاتاً حامل ایدئولوژی و پیام ضدعقلانی و ضددینی نیست و نمی‌توان آن را مانند «جهانی‌سازی» حامل فرهنگ غرب و معطوف به اراده قدرت سیاسی، که هدف آن نفی سایر فرهنگ‌هاست، دانست. همچنان‌که اشاره شد، جهانی‌شدن حاصل پیشرفت‌های علمی و فنی تاریخی و طبیعی همه بشریت است و اساساً در ذات خود، به گونه‌ای است که در صید و کنترل هیچ فرهنگ و قدرتی در نمی‌آید و صرفاً امکان و ابزاری است که می‌تواند حامل همه پیام‌ها و فرهنگ‌ها باشد و - به اصطلاح - «ظرف بی‌مظروف» است. بدین‌رو، عاملی مهم برای تبادل و رقابت و انتقال همه فرهنگ‌هاست و هر فرهنگی بنا بر قابلیت و ظرفیت ذاتی و نرم‌افزاری و سخت‌افزاری خود، می‌تواند از آن بهره بگیرد. برخی از اندیشمندان اسلامی، همچون محمد قطب معتقدند: «جهانی‌شدن نه تنها موجب تضعیف و طرد دین نخواهد بود، بلکه موجب تقویت و انتشار دین و بیداری اسلامی در تمام نقاط زمین خواهد بود.» (قطب، ۱۳۸۲: ۱۲).

### نتیجه

در بررسی مشروعیت جهاد در اسلام باید میان فقه سنتی و کلاسیک و گرایش‌های انتقادی معاصر تفکیک قائل شویم. فقیهان - اعم از شیعه و سنی - در فقه کلاسیک اسلامی، جهاد را به دو نوع ابتدایی و دفاعی تقسیم می‌کردند. در این دیدگاه، اصل بر جهاد است و جهاد ابتدایی هم دست‌کم به صورت واجب کفایی بر هر مسلمانی واجب است. مفسرانی که به این دیدگاه گرایش دارند، آیات جهاد در قرآن را ناسخ آیات صلح می‌دانند. این رویکرد، مبنای نگرش خاورشناسان به مسئله جهاد در اسلام را نیز تشکیل می‌دهد و ایشان براساس همین رویکرد است که دین اسلام را «دین جنگ» خوانده و آن را دینی



می‌دانند که آمده تا همه کسانی را که خارج از این دین هستند از بین ببرد. فقه سنتی شیعه (همانند اهل سنت) جهاد را فریضه‌ای از فریضه‌های اسلام و رکنی از ارکان دین و البته واجب کفایی می‌داند؛ اما بلافاصله قید بسیار مهمی بر آن می‌افزاید و آن اینکه جهاد جز به حضور و اذن امام عادل - که در فقه سنتی شیعه به امام معصوم تعریف شده است - جایز نیست.

ماهیت علم روابط بین‌الملل و پیرو آن سرشت نظریه‌های رایج در آن سکولار است. یعنی اساس و مبنای نظریه‌های روابط بین‌الملل جدایی نهاد دین از نهاد دولت است. به طوری که نظریه‌های روابط بین‌الملل، اعم از اثبات‌گرا و فرائثبات‌گرا، بر مبنای این اصل و فرض بنیادین بنا شده‌اند. از این رو، هیچ نقش تأسیسی و تعیین‌کننده برای دین قائل نیستند. در صورتی که اساس و مبنای علوم و معارف اسلامی از جمله روابط بین‌الملل اسلامی اصول و آموزه‌های اسلامی می‌باشد. همچنین، نظریه‌های روابط بین‌الملل بر پایه هستی‌شناسی این جهانی و نادیده گرفتن جهان غیب و نیروهای غیبی ساخته و پرداخته شده‌اند. بعضی از این نظریه‌ها، مانند رئالیسم و مارکسیسم، کاملاً مادی‌گرا بوده و نقشی برای عوامل و عناصر و ساختارهای غیر مادی در روابط بین‌الملل قائل نیستند. دسته دیگر نیز اگر چه نقش تکوینی برای عناصر و ساختارهای غیر مادی در روابط بین‌الملل قائل هستند ولی آنها را به ساختارهای دست ساز بشر محدود و منحصر می‌کنند.

بعضی از این نظریه‌ها نه تنها منکر نیروهای غیبی و متافیزیکی هستند، بلکه قوه عاقله انسان به عنوان یک سوژه مختار را نیز انکار می‌کنند. کلیه نظریه‌های روابط بین‌الملل، اعم از اثبات‌گرا و فرائثبات‌گرا، مرجعیت دل و وحی به عنوان دو منبع معتبر معرفت و شناخت را به رسمیت نمی‌شناسند. پیرو آن، همه آنها، ارزش و اعتبار معرفتی دانش شهودی و وحیانی که از مهمترین انواع شناخت در اسلام به شمار می‌آید را انکار کرده یا نادیده می‌گیرند. همچنین نص که در معرفت‌شناسی اسلامی یکی از منابع شناخت و استنباط احکام و قواعد سیاست از جمله روابط بین‌الملل می‌باشد، در نظریه‌های روابط بین‌الملل جایگاهی ندارد. چون همان‌گونه که ذکر شد، دانش روابط بین‌الملل کاملاً سکولار است. بر این اساس، در چارچوب علم روابط بین‌الملل موجود امکان و ضرورت علم دینی و نظریه اسلامی روابط بین‌الملل وجود ندارد در حالی که از دیدگاه اسلام، هم جهان خلقت و برداشتی که ما در پرتو آموزه‌های اسلامی از آن داریم به‌طور طبیعی انسان را به صلح‌گرایی

فرامی‌خواند و هم انسان و خصیصه‌های تکوینی او، بستر مناسبی برای صلح‌طلبی وی فراهم می‌کند. انسان به‌طور فطری، خواهان صلح، آرامش و امنیت است و بر این اساس، حقوقی که تشریحاً به وی اعطا شده است نیز همگی در راستای حفظ ثبات در جوامع است تا در سایه آن، آدمی مسیر بندگی و کمال را بپیماید. از منظر اسلام، بشر تکویناً خواستار صلح و دوستی است و جنگ، تنها در صورتی ممدوح است که به‌عنوان اصل ثانوی و در مواقعی که صلح و مبانی آن، مورد تعرض قرار گرفته و برای رسیدن به صلح، ناگزیر از حذف عوامل مخرب باشیم، مورد توجه واقع شود. \*



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

کتابنامه  
منابع فارسی  
قرآن کریم

ابن خلدون. (۱۳۷۴). *مقدمه ابن خلدون*. ترجمه پروین گنابادی. چاپ هشتم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

بانو امین اصفهانی. (۱۴۰۳ق). *مخزن العرفان فی تفسیر القرآن*، مطبوعه نشاط، چ ۲. بوازر، مارسل. (۱۳۶۹). *اسلام در جهان امروز*. ترجمه مسعود محمدی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. تنظیم و تحقیق احمد واعظی. قم: مرکز نشر اسراء.

حقیقت، صادق. (۱۳۸۹). «صلح جهانی: مقایسه‌ای بین مبنای کانتی و دیدگاهی اسلامی»، روزنامه فرهیختگان ۲۹/۲/۱۳۸۹

حمیدالله، محمد. (۱۳۸۴). *سلوک بین‌المللی دولت اسلامی*. ترجمه مصطفی محقق داماد. تهران: مرکز نشر علوم انسانی.

حیران‌نیا، جواد. (۱۳۹۲). «دین و نظریه‌های روابط بین‌الملل»، *مجله معرفت*، خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸). *شرح چهل حدیث*. چاپ بیستم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

دیلمی، شیخ حسن. (۱۴۱۲). *إرشاد القلوب إلى الصواب*. قم: نشر شریف رضی، ج ۱. کاسانی، الام، ج ۷.

قطب، سید. (۱۳۸۲). *مسلمانان و مسأله جهانی شدن؛ بی‌جا*. کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۰). *صلح پایدار*. ترجمه محمد صبوری. تهران: انتشارات به باوران.

محمودی، سیدعلی. (۱۳۸۴). *فلسفه سیاسی کانت*. تهران: نشر نگاه معاصر.  
مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). *مجموعه آثار*. تهران: نشر صدرا.  
نوری، میرزاحسین. (۱۹۸۷). *مستدرک الوسائل*. بیروت: مؤسسه آل البیت:  
لاحیاء التراث.  
هاشمی، حسین و دیگران. (۱۳۸۷). *گفتمان مهدویت: سخنرانی و مقاله‌های گفتمان  
نهم*. چاپ اول. قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی  
علمیه قم).

#### منابع انگلیسی

Buzan, B, O. Waever and J. De Wilde. (1998). *Security: A New Framework for  
Analysis*. Boulder. Co: Lynne Rienner.  
Katzenstein, P. (1996), *The Culture of National Security: Norms and Identity in  
World Politics*. New York: Columbia University Press.  
Kant's Political Writings. (1970). Edited with an introduction and notes by Hans Reiss,  
Translated by H. B. Nisbet, fourteen printing.

پژوهش‌های بین‌المللی  
روابط بین‌الملل

۷۸

صلح غایت‌انگاران؛  
تطبیقی هستی و  
انسان‌شناسانه بر نظریه  
صلح در اسلام و غرب

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی