

مقایسه صلح پایدار در اندیشه انسان محور کانت و صلح عادلانه در اندیشه متفکران شیعی

معصومه سادات میرمحمدی*

چکیده

«صلح» به عنوان یکی از بنیادی‌ترین نیازهای بشر در طول تاریخ، همواره کانون توجه و محرکه آرای فیلسوفان و متفکران بوده است. یکی از طرح‌هایی که بر پایه انسان‌محوری محض در عصر مدرنیته مطرح شد و محرک بسیاری از گام‌های آغازین در عرصه صلح بین‌المللی تلقی گردید، طرح «صلح پایدار» کانت است. اما از بررسی گفتمان مبتنی بر اندیشه شیعه، که مقصد نظام هستی را در پرتو آموزه‌های شریعت اسلام و احکام الهی ترسیم می‌کند، رویکردی خاص نسبت به صلح استنباط می‌شود که در محور آن، انسان عاقل دین‌محور است که آن را «صلح عادلانه» می‌نامیم. این مقاله به مقایسه دو رویکرد، یعنی رویکرد لائیک کانت به صلح پایدار، که مبتنی بر الزامات عقلی و اخلاقی است و رویکرد متفکران شیعه به صلح عادلانه، که مبنای صلح را تأمین عدالت می‌داند، می‌پردازد. رویکرد اخیر، به دلیل ریشه‌یابی علل تحقق صلح و ارائه طرحی جامع در زمینه بسترسازی برای صلح، از کارآمدی بیش‌تر و چشم‌اندازی روشن‌تر برخوردار است. کلیدواژه‌ها: صلح پایدار، کانت، صلح عادلانه، شیعه، عدالت اجتماعی و سیاسی، عدالت اقتصادی.

مقدمه

مفهوم «صلح» گرچه همواره یکی از دغدغه‌های اندیشه‌ها و مکاتب فلسفی بوده است، اما امروزه به طور خاص، پس از قرن هفدهم بیش از پیش مورد توجه واقع شد. به مرور به یکی از موضوعات اصلی بحث‌های فلسفی تبدیل شده است. از این دوره به بعد، ادعا شده که عقل بهتر از هر چیز دیگر، میان انسان‌ها تقسیم شده است. این عقل، اعم از عقل فطری دکارت و یا عقل اکتسابی روشنفکران قرن هجدهم، انسان را وادار می‌کند که از جنگ دوری کند و به صلح گرایش پیدا کند. رویکرد ایده‌پردازان در خصوص مسئله جنگ و صلح، متفاوت ولی در یک راستا بوده است: برخی، به بیان چهره‌خشن جنگ و برخی دیگر، به اهمیت صلح و امکان برقراری آن به صورت پایدار می‌پرداختند.^۱ از این میان، کانت، که با طرح اندیشه‌های فلسفی در حوزه اخلاق و معرفت‌شناسی جایگاه خود را پیدا کرده بود، طرحی نو در حوزه فلسفه سیاسی مطرح ساخت. وی با ارائه طرح «صلح پایدار»،^۲ در عین حال که بُعد شریر انسان را به رسمیت شناخت، با تأکید بر غایت فی‌نفسه بودن انسان و مددجویی از عقل عملی و اخلاق نهفته درون انسان، در پی یافتن راهی برای خاتمه دادن به ستیزه‌ها و نزاع‌هایی بود که خاطر فلسفی وی را آزار می‌داد. طرح وی شامل برخی ساختارهای فراملی بود که تضمین‌هایی را به منظور تثبیت صلح پایدار ارائه می‌کرد. همین ساختارها، عملاً توانستند زیربنای فکری تأسیس جامعه ملل را فراهم سازند.

از سوی دیگر، رویکرد خدامحوری در بین متفکران شیعه وجود دارد. اگرچه این رویکرد از انسجام ظاهری طرح کانت برخوردار نیست، اما ریشه اصلی ناامنی و فقدان صلح را در بی‌عدالتی می‌داند و با سازوکارهای خاص خود، به دنبال رفع بی‌عدالتی و در نهایت، نیل به صلح می‌باشد. از نظر ایشان، خداوندی که بشر را برای مدیریت حیات جمعی برگزیده و احکام منطبق بر عقل و اراده او را در زمین جاری نموده، وی را قادر ساخته است که با مددجویی از عقل خویش و بهره‌گیری از قوانین الهی، امروز و فردای جامعه را نیک دریابد، متوازن و عادلانه رفتار کند، و در نهایت به تعالی و کمال فردی و جمعی نائل شود. در این گفتمان خدامحور، انسان مسئول ادراک حقیقت هستی، اجرای آموزه‌های الهی و یافتن مسیر صحیح حیات بر پایه تبیین و تمشیت الهی است که در این رابطه، باید اساساً «عدالت» را سرلوحه رهپویی خویش قرار دهد.

این دیدگاه‌های متفاوت، ما را بر آن داشت تا مفاهیم و مؤلفه‌های ناظر بر هر یک از این دو طرح را با یکدیگر مقایسه کنیم. اینکه صلح پایدار چه ارکانی دارد و صلح عادلانه چگونه و چرا بستر عدالت را مهیای تحقق صلح جاویدان می‌داند، دیدگاه‌های رایج در این زمینه و امکان انطباق آنها با این اندیشه‌ها را بر ما خواهد شناساند.

۱. مفهوم‌شناسی بحث

صلح پایدار در اندیشه انسان‌محور کانت

دکارت، کانت و هگل همواره به عنوان سه تن از فیلسوفان برجسته مدرنیته شناخته می‌شوند. از این میان، کانت^۳ بود که با ورود به عرصه فلسفه سیاسی، به‌ویژه از طریق رساله **صلح پایدار** الهام‌بخش تدوین اسناد مؤسس سازمان ملل گردید.^۴ 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.^۵

آثار کانت در باب سیاست و صلح، به‌ویژه **صلح پایدار** از سرچشمه‌های معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق او سیراب شده‌اند. به عبارت دیگر، رویکرد کانت به فلسفه سیاسی، که در اثر «صلح پایدار» بیش از هر اثر دیگری نمود پیدا کرده، از رویکرد معرفت‌شناسانه وی نسبت به فرد و جهان پیرامون او آغاز شده و سپس، با ابتدای بر فلسفه اخلاق، به طرح پیش شرط‌هایی برای دولت پرداخته و در نهایت، ستون‌های اولیه غایت اصلی که همانا بنیاد «صلح پایدار» است را عنوان می‌کند. به نظر می‌رسد، اینکه آیا در عمل چنین غایتی حاصل می‌شود یا خیر، با توجه به اندیشه‌های کارکردگرایانه و وظیفه‌گرایانه‌ای، که در سراسر فلسفه اندام‌وار کانت به چشم می‌خورد، برای طرفداران نظریه وی چندان اهمیتی نداشته باشد.

کانت پیش از صلح پایدار، محتوای این رساله را سال‌ها قبل به‌طور کلی در کتاب **نقادی** عنوان کرده بود و دیدگاه‌های خود پیرامون جنگ و صلح و روابط بین‌الملل را در **آثاری نظیر ایده‌ای برای یک تاریخ جهانی با هدف جهان‌وطنی و فرضیاتی پیرامون آغاز تاریخ بشر و تنوری و عمل ابراز نموده بود.**^۶

معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق کانت سرچشمه‌هایی برای طرح صلح پایدار

بنیان معرفت‌شناسی کانت، در کتاب نقد عقل محض او جای دارد. وی برخلاف فلاسفه پیش از خود، بنیاد مفاهیم را در تجربه جست‌وجو نمی‌کرد، بلکه آن را در ذهن یا فاهمه، به‌عنوان خالق تصور کاوش می‌نمود. رجوع به تجربه در نظر وی، اگرچه ضروری است، اما کافی نیست؛ زیرا تجربه همه حوزه‌های نیازمند معرفت و شناخت را تحت پوشش قرار نمی‌دهد. کانت معتقد بود که انسان برای شناخت جهان، نیاز به اصولی دارد که مستقل از تجربه باشد.^۷ بدین ترتیب، مفاهیم و احکام در مورد انسان و فعل و ترک فعل او، اگر حاوی چیزی باشند که فقط از راه تجربه به دست آمده باشند، واجد هیچ ارزش اخلاقی نیستند. از این رو، کانت به سراغ عقل عملی^۸ و قوانین اخلاقی می‌رود تا نقص عقل نظری را جبران نماید.^۹

بر این اساس، عقل نظری که بایسته‌های آن عینیت و تجربه هستند، از اثبات یا انکار خداوند به‌عنوان یک امر متافیزیکی ناتوان است. در نتیجه، کانت در این زمینه به قانون‌های اخلاقی، که آنها را در عقل عملی جست‌وجو کرده، توسل می‌جوید. «دین» به تعریف کانت، مجموعه‌ای از گزاره‌های عقل عملی محض است. تفاوت اصلی بین رویکرد وی، و رویکرد متفکران شیعی، برداشت وی از «دین» به‌عنوان دین اخلاقی است، نه دین و حیانی. چنین دینی محصول عقل بشر است، نه وحی الهی. وی نسبت میان دین و اخلاق، قائل به بی‌نیازی عینی و ذهنی اخلاق از دین بوده و معتقد است: اخلاق بر پایه عقل عملی محض از خودکفایی برخوردار است. البته وی رابطه میان این دو را نمی‌گسلد، بلکه با طرح ایده تقدم اخلاق بر دین، دین فارغ از اخلاق را دین ظاهری و بیرونی (تاریخی) می‌خواند که نهایت تلاش آن تنظیم آداب و مراسم مذهبی صورتی است. در مقابل، دین مبتنی بر اخلاق را دین درونی و باطنی می‌داند که با توجه به منشأیی که در عقل عملی دارد، از هرگونه ریا و خرافه به دور بوده و پیوندی ناگسستنی میان انسان و خدا ایجاد می‌کند.^{۱۰} این رویکرد وی نسبت به دین، در فهم وی در خصوص رابطه دین و سیاست تأثیر می‌گذارد. در این زمینه، وی از یک‌سو، با روسو هم‌داستان است که دین و «سیاست» را چنان با هم می‌آمیزد که جدا کردن آنها از یکدیگر امکان‌پذیر نیست. از سوی دیگر، با جان لاک در این آموزه

هم سخن است که «نهاد دین» و «نهاد سیاست» را از یکدیگر جدا می‌کنند و می‌باید بر شالوده دموکراسی، آزادانه در قلمرو خویش به سر برند و در کار یکدیگر مداخله نکنند.^{۱۱} درهم‌تنیدگی ایده‌های کانت در خصوص اخلاق، دین، عقل، و سیاست چنان است که دستکاری آنها، شبکه اندام‌وار دستگاه فلسفی و فکری وی را به هم می‌ریزد.

همان‌طور که اشاره شد، کانت با نقد عقل نظری، جایگاه اخلاق را در حوزه عقل عملی و معرفت‌شناسی مشخص می‌کند.^{۱۲} از آنجا که وی در صلح پایدار خود، دولت‌ها را به مثابه اشخاص اخلاقی تلقی می‌کند که مانند افراد عادی تعهداتی نسبت به یکدیگر دارند، بررسی مبانی فلسفه اخلاق وی ضروری خواهد بود. از مهم‌ترین مبانی فلسفه اخلاق، که به نوعی با فلسفه سیاسی کانت در ارتباط است، وجود «بایسته قطعی»^{۱۳} یا امر مطلق با ماهیت اخلاقی است که هر انسانی، به دلیل بهره‌مندی از قوه عقل عملی خودبسنده و خودآئین از آن آگاه است. اما نظر به طبیعت انسان از یک‌سو، و تنوع فرهنگی، قومی و... وی از سوی دیگر، تکثر گسترده‌ای بیان بینش‌ها و تصمیم‌ها امکان بروز پیدا می‌کند. در نتیجه، جدالی دائمی میان طبیعت خشن انسان و فرهنگ او، میان غریزه و خرد او در جریان است که باید با آموزش خویشتن و پایان دادن به نابالغی فکری و معنوی به این جدال خاتمه داد. کانت در این میان، نقش نظام سیاسی حاکم بر جامعه و نیز نقش قوانین حاکم بر چنین جامعه‌ای را بسیار برجسته می‌داند.

در عرصه سیاست، به عنوان شاخه‌ای از علم اخلاق از دیدگاه کانت، انسان اخلاقی جای خود را به انسان حقوقی می‌دهد و فلسفه حق، جایگزین فلسفه اخلاق می‌شود. در پیوند و تأثیر متقابل اخلاق و حق، کانت مفهوم اخلاق را به اندیشه آزادی ارجاع می‌دهد. بنابراین، نتیجه‌ای که در بررسی این پیوند حاصل می‌شود، این است که آزادی هر فرد نباید در خارج مانع آزادی دیگران شود. برای حفظ حقوق همگان، دولت به عنوان عامل نظام‌بخش بیرونی وارد عرصه می‌شود و قانون وضع می‌کند تا تأثیر پایدار طبیعت انسان‌ها، را که منجر به تعارض منافع و جدال آنها می‌شود، تعدیل کند؛ طبیعتی که اگر وجود نداشت و در نتیجه، همه انسان‌ها، اخلاقی بودند، اصولاً نیازی به این نظام‌بخشی بیرونی وجود نداشت یعنی در واقع، همه به صلح پایدار دست یافته بودند.

قانون عادلانه در شرایطی محقق می‌شود که همه اعضای جامعه، واجد حداکثر آزادی نسبت به دیگران باشند.

اما پس از طرح این مقدمات، در سطح بین‌المللی از دید کانت، هر دولتی باید با دولت دیگر به گونه‌ای رفتار کند که دوست دارد با وی به همان نحو برخورد شود؛ یعنی همان چیزی که در رابطه با افراد، آن را «بایسته قطعی» می‌خواند. وجود این بایسته درونی، که افراد را به سمت تشکیل یک جامعه مدنی سوق می‌دهد، دولت‌ها را نیز به سمت یک فدراسیون بین‌المللی یا مجمعی از دولت‌ها در قالب یک جمهوری جهانی سوق خواهد داد. تشکیل این فدراسیون به نظر کانت، منجر به صلح پایدار خواهد شد.^{۱۴} دولت‌ها به این فدراسیون بین‌المللی می‌پیوندند تا بی‌قانونی و پرخاشگری گذشته خود را پشت سر نهاده و به ثبات و امنیت دست یابند. در سطح بین‌المللی، قانون توسط دولت‌های آزاد مشروعیت پیدا می‌کند. تمدن حقیقی جز با کنار گذاشتن اندیشه جنگ امکان‌پذیر نیست. در نظر کانت، تحول از حالت طبیعی جنگ به حالت صلح در میان انسان‌ها، پس از طی مراحل صلح می‌دهد که کانت به‌طور مشخص در رساله صلح پایدار خود به آنها می‌پردازد.

ارکان صلح پایدار

کانت در رساله کم‌حجم، ولی بسیار پراهمیت **صلح پایدار**، در صدد ارائه طرحی ماندگار برای اتحاد ملل برای ایجاد و پاسداری از صلح در سطح جهان و در نتیجه، سوق دادن جامعه جهانی به سوی یک جمهوری جهانی است. کانت اصولاً جنگ را بزرگترین شرّی می‌داند که ممکن است دامان بشریت را بگیرد. از این‌رو، در این اثر تلاش کرده است طرحی ارائه کند که منجر به از بین بردن این شرّ بزرگ شود.^{۱۵} کانت در پیش‌شرط‌های مقدماتی به دنبال تعلیق هرچه بیش‌تر جنگ‌ها و درگیری‌ها است. ولی از آنجا که تعلیق صرف جنگ، به خودی‌خود ضامن بقای صلح نیست، در ادامه به بیان ارکان اصلی صلح می‌پردازد که تحقق آنها، منجر به نهادینه شدن صلح می‌شود.

برقراری «صلح پایدار» شش پیش‌شرط دارد که عبارتند از: ۱. برای صیانت از صلح واقعی، هیچ پیمان صلحی که در آن، به‌طور 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 می‌باشد؛ ۵. هیچ کشوری حق دخالت خشونت‌آمیز 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.^{۱۶}

شرط اولیه رعایت این نکات شش‌گانه، این است که به طور کلی حداقل قصد و نیت دولت‌ها باید بر الزام اخلاقی مبتنی باشد. لازم به یادآوری است که در میان این پیش‌شرط‌ها، هیچ‌گونه تئوری یا طرح اقتصادی، که منجر به یک نظم اقتصادی شده و در نهایت، به امنیت و عدالت اقتصادی منتهی شود، به چشم نمی‌خورد. این امر شاید به دلیل ایراد کلی طرح صلح پایدار کانت، به عنوان یک طرح روبنایی و نه زیربنایی باشد.

در ادامه، کانت سه رکن بنیادین را در تحقق صلح پایدار، بر این پیش‌شرط‌ها می‌افزاید. این ارکان عبارتند از: ۱. قانون اساسی شهروندی در هر کشور، می‌بایست جمهوری باشد. ۲. حقوق ملت‌ها می‌بایست بر شالوده فدرالیسمی از دولت‌های آزاد استوار گردد. ۳. حق جهان‌شهری، به شرایط میزبانی یا مهمان‌نوازی جهانی محدود می‌باشد.^{۱۷}

از حکومت جمهوری تا فدراسیون جهانی

از دیدگاه کانت، «حکومت جمهوری»، نوع حکومتی است که در آن قانون، محور زندگی انسان‌هاست. این نوع حکومت، صلح پایدار جهانی را تضمین می‌کند. ایجاد حکومت جمهوری بر اساس یک قانون اساسی، حاکی از این است که افراد به حکم عقل عملی خود، یک قرارداد اجتماعی را پذیرفته‌اند. این نظام تبلور اراده عمومی همگان است. جمهوری بر سه بنیاد استوار است: ۱. اصل آزادی برای تمام اعضای جامعه به عنوان انسان؛ ۲. تعلق همه افراد به یک قانون واحد به عنوان اتباع؛ ۳. اصل برابری قانونی برای هر فرد به عنوان شهروند.

بنابراین، رعایت حقوق بشر و حقوق شهروندی مبتنی بر تعلق سیاسی به دولت، هر دو از بنیان‌های نظام جمهوری به شمار می‌آیند.

صلح پایدار بدون برپایی نظام جمهوری، که در آن قوای سه‌گانه اجرایی، تقنینی و قضائی دارای استقلال هستند، تحقق نمی‌یابد. اما ایجاد چنین نظامی خود مشروط به عقلانیت، عدالت‌محوری، بلوغ فکری، سلوک اخلاقی و قدرت‌مداری براساس قانون است. به بیان کانت، صلح پایدار مانند کودکی است که در یک لحظه به دنیا می‌آید، اما سال‌ها طول می‌کشد که این کودک، بر اثر مراقبت و آموزش به بلوغ برسد.^{۱۸}

همان‌طور که اشاره شد، کانت برای تبیین طرح خود، دولت‌ها را به مثابه افراد می‌گیرد. بنابراین، در تبیین رکن دوم برقراری صلح پایدار به افراد در وضع طبیعی، یعنی قبل از ایجاد جامعه مدنی باز می‌گردد و معتقد است: دولت‌ها نیز مانند افراد تا پیش از تشکیل فدراسیون آزاد، در وضع طبیعی به سر می‌برند. همان‌طور که افراد در وضع طبیعی تصمیم‌گیرنده نهایی و داور اعمال خویش هستند،^{۱۹} دولت‌ها نیز در چنین شرایطی، خود در خصوص چگونگی رفتارشان با دیگران تصمیم می‌گیرند. از آنجایی که در وضع طبیعی بی‌قانونی حاکم است، این بی‌قانونی همواره به تعارض منافع و بی‌عدالتی منجر می‌شود. در نتیجه، این شرایط سرانجامی جز جنگ ندارد. بنابراین، دولت‌ها به فدراسیون می‌پیوندند تا به ثبات و امنیت دست یابند.^{۲۰}

سلسله مراتبی که کانت در بیان ارکان ضروری برای تحقق صلح پایدار بیان می‌کند، حاکی از آن است که وی صلح را ابتدا در «خانه» و سپس در «فراسوی مرزها» دنبال می‌کند. کانت باقی‌ماندن دولت‌ها در شرایط طبیعی، بی‌قانونی و تعارض منافع را منجر به جنگ می‌داند. راه‌چاره را نیز در ایجاد و پیوستن به یک فدراسیون جهانی می‌داند. حال آنکه، افرادی چون رالز، بی‌عدالتی سیاسی را موجب اصلی جنگ دانسته و راه‌چاره را اعمال سیاست‌های عادلانه و منصفانه می‌دانند که منجر به از بین بردن بی‌عدالتی سیاسی و استقرار مدینه فاضله واقع‌گرایانه می‌دانند.^{۲۱}

از حیات مدنی به حیات جهان‌شهری

در رکن سوم ارکان ایجاد صلح پایدار، غلبه بر حق شهروندان است. حقوق شهروندی جهانی، براساس یک وظیفه اخلاقی از لحاظ مهمان‌نوازی جهانی پدید می‌آید. منظور از حق مهمان‌نوازی جهانی، به هیچ‌وجه پایان بخشیدن به ملل کنونی موجود نیست، بلکه

منظور آزادی عبور و مرور اشخاص و در صورت لزوم، انتقال اموال آنها در محدوده سرزمین‌هایی است که طرف معاهده هستند. جهان‌شهر، وطن و زیستگاهی است که در آن تمام توانایی‌های اولیه تبار بشر توسعه می‌یابد.^{۳۲} طبق این اصل، برای شخص خارجی مهاجر این حق مسلم شناخته می‌شود که او به نحو دوستانه مهمان تلقی شود، بدون اینکه از حقوق داخلی خاص شهروندان ملی بهره‌مند باشد. بنابراین، کانت مفهوم جهان‌شهری را بر زمینه «فدراسیون دولت‌های آزاد» پایه‌ریزی می‌کند.

به عقیده کانت، چنین فرایندی منشأ طبیعی دارد؛ زیرا از این طریق مردم جهان در مناطق زیادی گسترده می‌شوند و به سرزمین‌های حاصلخیز و خوش آب و هوا می‌رسند. البته گاهی نیز به سبب تهاجماتی که صورت می‌گیرد گروهی از آنها به مناطق لم‌یزرع رانده می‌شوند. این امر منجر به برقراری عهدنامه‌های جدیدی می‌شود که یقیناً ثمرات زیادی دارد. به هر حال تحقق این ارکان سه‌گانه، مستلزم طی روند فرهنگ‌پذیری، قانون‌گرایی و عقل‌گرایی شهروندان و شهریان این جامعه جهان‌شهری است که روندی تدریجی خواهد بود.

انطباق اخلاق صادقانه و سیاست محافظه‌کارانه در اندیشه کانت

برای اینکه بتوان از صلح پایدار سخن گفت و به آن امیدوار بود، باید از تعارض میان اخلاق و سیاست جلوگیری کرد. کانت در راستای تبیین لزوم رهایی از این تعارض، به نقد دیدگاه‌های ماکیاوول، مبنی بر اینکه «اول انجام بده، بعد توجیه کن» یا «اگر کار نامساعدی انجام دادی، آن را انکار کن» و یا «تفرقه بینداز و حکومت کن»، می‌پردازد.^{۳۳} به عقیده کانت، اگر استقرار صلحی پایدار غایت و هدف نهایی است، باید در روابط سیاسی، اخلاق و شرافت حاکم باشد. بدین منظور، برقراری یک نظام حقوقی مبتنی بر اخلاق، از شرایط انکارناپذیر تحقق صلح پایدار است. در نهایت، فقط گرایش‌های اصیل اخلاقی می‌توانند به اتحاد واقعی میان مردم منتهی شوند.

به هر حال، صلح مستلزم اصلاحات اخلاقی خود ملل است و به نحو خاص، در درجه اول نیازمند اصلاح زمامداران و حکمرانان صاحب نفوذ است. این امر نیز در گرو اتحاد و وحدت واقعی میان ملل است. در غیر این صورت، اعمال هر نوع روش دیگری در جهت فریب به کار خواهد رفت و تصنعی و تحمیلی خواهد بود.

صلح عادلانه در اندیشه دین محور متفکران شیعه

متفکران شیعه عدالت و صلح را دو مسئله مرتبط به هم دانسته و صلح بدون عدالت را ناپایدار و ناکافی می‌شمارند. در این نگرش توحیدی، انبیای الهی با هدف برقراری عدالت و صلح مبعوث شده‌اند. صلح بدون عدالت، خاستگاهی مادی‌گرایانه دارد. عدالت در اسلام، به این معنی است که هرچیز در جای خود قرار گیرد. بنابراین صلح عادلانه، وضعیت متعادلی است که در آن همه مردم از حقوق حقه خود بهره‌مند می‌شوند.^{۲۴} از آنجاکه اسلام دینی جهانی بوده و در عین حال، مبانی و الگوهای صلح عادلانه را در تعالیم خود جای داده است، صلح عادلانه را می‌توان «نسخه‌ای از صلح اسلامی تلقی کرد که همه جامعه بشریت را خطاب قرار می‌دهد».^{۲۵}

مبانی صلح عادلانه

متفکران شیعی تحقق صلح عادلانه در عرصه داخلی و بین‌المللی را در تحقق عدالت جست‌وجو 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 فرا می‌گیرد.

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.

سرشت دوگانه انسان: آرمان‌گرایی واقع‌بینانه

در اسلام، سرشت انسان دارای دو بُعد خیر و شر است، به گونه‌ای که زمینه‌های صلح‌خواهی یا جنگ‌طلبی بالقوه در او وجود دارد. در جهان‌بینی اسلامی، انسان صرفاً

حیوان مادی نیست، بلکه شامل ارزش‌های الهی - انسانی نیز می‌باشد. در قاموس اسلامی، آنچه اصالت دارد ارزش‌ها و سجایای معنوی است. از این‌رو، حرکت تکاملی، انسان و جامعه بشری را به سمت ثبات، صلح و عدالت می‌راند.^{۲۶}

از این منظر، تمام تمایلات و گرایش‌های انسان در بدو خلقت، ظهور و بروز و جهت‌گیری خاصی ندارند. ذات آدمی مستعد شکوفایی هر دو سنخ از تمایلات حیوانی و انسانی است. عقل و دین، هر دو، به عنوان عوامل مؤثر بر شکوفا شدن خواست‌های متعالی انسان و زمینه به فعلیت رساندن فطرت الهی عمل می‌کنند. به عبارت دیگر، انسان موجودی است مرکب از نیروهای خیر و شر، که اساس روابط انسان‌ها بسته به وضعیت این نیروها، بر جنگ و صلح استوار می‌شود. بنابراین، رهیافت شیعی، نه خوش‌بینی افراطی ایده‌آلیسم در مورد پاک بودن سرشت انسان را می‌پذیرد، و نه بدبینی تفریطی رئالیسم و فرض شریر بودن ذاتی انسان را.^{۲۷}

فطرت عدالت‌طلب

از نظر متفکران شیعه، عدالت‌طلبی با فطرت انسان عجین گشته است؛ یعنی عدالت‌طلبی مبتنی بر ساختار وجودی انسان است. در عین حال، جهان هستی در خلقت، تحقق و کمال یافتن و نیز در تبدیل شدن از حالت قوه به فعل و از استعداد به کنش، در ابعاد فردی و اجتماعی، موضوع عدالت هستند. «هست‌ها در خلقت از نوعی تعادل و توازن برخوردارند و وجود نظم در جهان هستی، حاکی از آن است که انسانی که خود موضوع عدالت قرار گرفته، پیرامون و اطرافش نیز موضوع عدالتند و در رابطه انسان با انسان و انسان با هستی، نوعی تعادل برقرار است.»^{۲۸}

مهم‌ترین تأثیری که میل فطری عدالت‌طلبی به دنبال دارد، ثبات و دوام آن میل در تمام زمان‌ها و مکان‌هاست. «انسان فطرتاً در مقابل قسمت عادلانه خاضع است. از جور و بی‌عدالتی فطرتاً گریزان و متنفر است. از فطرت‌های الهیه، که در کمون ذات بشر مخمر است، حبّ عدل و خضوع در برابر آن است و بغض ظلم و عدم انقیاد در پیش آن است. اگر خلاف آن را دید، بدانند در مقدمات نقصی است.»^{۲۹} چون عدالت‌خواهی و عدالت‌گستری، امری فطری است که مرور زمان آن را کهنه نمی‌کند، بلکه اصلی دایمی و مستمر است.

عقل، پیامبر درون

یکی از دلایل عمده پایداری و جاودانگی اسلام و آسیب‌ناپذیری احکام آن، ارتباط عقل و شرع با یکدیگر است؛^{۳۰} زیرا اسلام به عقیده متفکران شیعی، دینی عقلانی است. در نتیجه، در هیچ عصری با مشکل و بحرانی مواجه نخواهد شد، به ویژه آنکه تشخیص مصالح و مفاسد اجتماعی و سیاسی مردم را در هر دوره به فقها و کارشناسان دین ارجاع داده شده است. این سازوکار، به روش عقلایی، بر تشخیص مصلحت‌ها و مفاسدها صحنه می‌گذارد. عقل در اسلام زمینه‌ساز تبلور و به فعلیت رساندن فطرت است. بدون عقل، به مثابه پیامبر درونی و انبیا، به عنوان پیامبران بیرونی،^{۳۱} فطرت عدالت‌طلب به فعلیت نخواهد رسید. بنابراین، علی‌رغم اینکه انسان به واسطه نیازهای فطری خود از برخی حقوق برخوردار است،^{۳۲} اما نقش عقل در راهنمایی انسان در جهت ایفای حقوق فطری او غیرقابل انکار است. انسان عقل و اراده دارد و با نیروی عقل و اراده باید کار کند. از این رو، تا تکلیف خود را انجام ندهد، نمی‌تواند از حق خدادادی خود استفاده کند.^{۳۳}

ارکان صلح عادلانه

از نگاه متفکران شیعه، هدف شریعت تحقق عدالت در میان تک‌تک اعضای جامعه و نیز در کل جامعه است. عدالت افراد زمینه‌ساز عدالت اجتماعی و عدالت اجتماعی، موجب گسترش عدالت در بین افراد است.

عدالت اجتماعی و سیاسی بستری برای تأمین حقوق شهروندی

عدالت اجتماعی و سیاسی، جلوه عینی و مجسم عدالت تام در جامعه و در مناسبات میان افراد بشر است. مصادیق آن در قالب کنش‌های اجتماعی و گروهی، به عنوان قانون تصویب و در مرحله اجرا تجلی پیدا می‌کنند. از آنجایی که عدالت، مفهومی صرفاً انتزاعی و آرمانی نیست، عدالت اجتماعی و سیاسی نیز همین ویژگی را دارند. از نظر شهید صدر، عدالت اجتماعی و سیاسی، برابری و مساوات حقیقی و مبتنی بر توازن در درون افراد جامعه است که مبتنی بر عدل الهی و عدل فطری است.^{۳۴} پس از تحقق عدالت اجتماعی و سیاسی در جامعه، افراد از حقوق اجتماعی - نظیر حقوق خانوادگی، جمعی - و از حقوق سیاسی، شهروندی و حق مشارکت سیاسی برابر برخوردار خواهند شد. بنابراین، جامعه

فرصت‌های برابر اجتماعی و سیاسی را آماده می‌کند و شهروندان به میزان اعمال اراده خود، از آن بهره‌مند می‌شوند. از سوی دیگر، دولت به دنبال پیشرفت علوم و فنون خواهد بود که خود توازن و تعادل را در مسائل اجتماعی و سیاسی شهروندان فراهم می‌کند.

عدالت اقتصادی، الگویی برای اقتصاد جهانی

یکی از ابعاد عدالت اجتماعی و در واقع مهم‌ترین آن، بُعد اقتصادی است. در تعریف عدالت اقتصادی از دیدگاه اسلام، گفته شده است: «عدالت اقتصادی عبارت است از رفاه عمومی و ایجاد تعادل و توازن در ثروت‌ها و درآمدها».^{۳۵} بر اساس این تعریف، عدالت اجتماعی در صورتی تحقق می‌یابد که اقتصاد آن، رفاه عمومی و تعادل و توازن بین ثروت و درآمد را ایجاد کند. شهید صدر در بُعد نظریه‌پردازی، اهتمام ویژه‌ای به ارائه نظام منسجم اقتصادی اسلام و راهکارهای اقتصادی اسلام برای تحقق عدالت اجتماعی در بُعد اقتصادی داشته است.^{۳۶} وی معتقد است: برای ایجاد عدالت اقتصادی، رفع نیازهای ضروری نیازمندان جامعه بر عموم مسلمانان، در قالب کفالت همگانی و بر حاکم مسلمان، در قالب ضمان دولت اسلامی در سهم نمودن مردم در منابع ثروت، یک واجب کفایی است. اما تحقق کامل عدالت اقتصادی، علاوه بر رفع نیاز نیازمندان، مستلزم رفع شکاف طبقاتی و توسعه در سطح زندگی مردم است. این امر به عهده رهبر جامعه اسلامی است. وی سازوکارهای اقتصادی اسلام را برای تحقق عدالت در پرتو دو اصل تأمین و توازن اجتماعی بیان می‌کند.

بنا بر اصل «تأمین اجتماعی»، دولت اسلامی مکلف به سازوکارهای لازم برای تأمین کامل وسائل زندگی عموم مردم است. عموماً دولت این مهم را طی دو مرحله انجام می‌دهد. در مرحله نخست، با تأسیس واحدهای اقتصادی، امکان شرکت مردم را در فعالیت‌های اقتصادی و کار و تلاش برای اداره زندگی فراهم می‌کند. در مرحله دوم، اگر دولت نتواند امکان کار را برای افراد فراهم کند، خود باید نیازهای افراد را تأمین نماید.^{۳۷} ضرورت فراهم آوردن شرایط کار کردن، از آن‌روست که افراد اگرچه به دنبال نیازهای فطری خود از برخی حقوق برخوردار می‌شوند، اما «اینکه این حقوق را به چه نحو استیفاء کنند مرحله دوم است. در این مرحله است که با تکلیف و حق، ضمیمه یکدیگر می‌شوند و

حقوق در اثر انجام تکلیف و وظیفه، فعلیت پیدا می‌کنند و هرکس به حق اختصاصی خود می‌رسد.^{۳۸} بنابراین، همه افراد باید برای رفع نیازهای اولیه و طبیعی خود تلاش و فعالیت کنند؛ زیرا استیفای حقوق، امکانی بالقوه است که شهروندان باید از طریق کار مثبت به آن فعلیت ببخشند. این امر عین عدالت است؛ زیرا «جامعه عادلانه آن نیست که سهم منفعل و فعال اقتصادی را فارغ از تلاش او به یک میزان در نظر گیرد و یا بین فعالان اقتصادی بر حسب تخصص و اولویت جامعه فرق نگذارد.»^{۳۹}

شهید صدر، تحقق عدالت اجتماعی را در پرتو وجود حکومت الهی، به عنوان یکی از ارکان تحقق عدالت اجتماعی ممکن می‌داند. وی معتقد است: «مجموعه‌ای از فرامین الهی جز در جامعه اسلامی و در پناه دولتی مسلمان (اسلامی) امکان تحقق ندارد: به عنوان مثال، شیوه قانون‌گذاری در شریعت اسلام، باید مبتنی بر مبارزه با احتکار و گران‌فروشی و یا بر حذف ربا باشد، چنین مطلبی جز در سایه حکومت اسلامی تحقق نمی‌یابد.»^{۴۰}

علاوه بر تأمین اجتماعی، «توازن و تعادل اجتماعی» نیز به عنوان یکی از ارکان مهم تحقق عدالت اقتصادی به شمار می‌رود. شهید صدر، در باب توازن و تعادل اجتماعی می‌نویسد:

در تعادل اجتماعی دو واقعیت را باید در نظر داشت: نخست، جنبه طبیعی آن و آن عبارت است از: تفاوت افراد در ویژگی‌ها و شایستگی‌های شخصی که از شرایط اقتصادی سرچشمه نمی‌گیرند. دوم، جنبه مکتبی آن و در این رابطه اسلام این اصل را، که کار مبنای مالکیت است، در مکتب خود پذیرفته است. در پرتو این دو اصل، اسلام نظریه تعادل را عرضه می‌کند. البته با در نظر گرفتن این مطلب که سطح درآمد افراد به مقتضای ویژگی‌ها و توانایی‌های شخصی متفاوت است.^{۴۱}

در نتیجه، مقصود از تعادل اجتماعی، تعادل افراد جامعه از حیث سطح زندگی است، نه از حیث درآمد. مقصود از «سطح زندگی» این است که سرمایه به اندازه‌ای در دست افراد باشد که بتوانند متناسب با مقتضیات روز از مزیت‌های زندگی برخوردار باشند. البته در داخل این سطح زندگی، مراتب مختلف وجود دارد، اما این تفاوت و اختلاف هیچ‌گاه نباید فاصله بسیاری با هم داشته باشند. در واقع، شکاف طبقاتی نباید مشهود باشد. دولت اسلامی برای جلوگیری از ایجاد شکاف طبقاتی، می‌تواند به راهکارهایی چون وضع

مالیات، فعال‌سازی بخش عمومی و افزایش سرمایه‌گذاری‌های دولتی و یا وضع قوانین مناسبی نظیر تحریم ربا و... متوسل شود.

در آثار امام خمینی علیه السلام تأکید بسیاری بر ریشه‌کن کردن فقر و حفظ جامعه از ایجاد شکاف طبقاتی مشاهده می‌شود. ایشان به منظور تحقق عدالت اقتصادی، گذشته از تبیین نظریات اقتصادی خود در باب مالکیت، ربا و معایب نظام سرمایه‌داری و نظام سوسیالیستی، از دو طریق زمینه تحقق عدالت اقتصادی را فراهم می‌کنند. یکی، از طریق اعمال سیاست‌های حکومتی و برنامه‌ریزی برای رفع و یا کم کردن شکاف طبقاتی؛ دوم، از طریق ترغیب و تربیت نفوس انسانی به عنوان، رهبر امت در جهت کمک به مستمندان، ادای حقوق واجب و مستحب مالی و تثبیت ارزش‌های دینی.^{۴۲}

شهید مطهری نیز توازن را به عدم وجود شکاف طبقاتی تفسیر کرده، راه‌های جلوگیری از آن را توضیح داده‌اند.^{۴۳} ایشان پس از بررسی مشخصات نظام‌های سرمایه‌داری و سوسیالیسم، یکی از ویژگی‌های نظام اقتصادی اسلام در تطبیق با دو نظام رقیب را چنین بیان می‌کنند: «طبیعی بودن (نه ظالمانه بودن) اختلاف افراد در ثروت و مالکیت. از نظر سرمایه‌داری این اختلاف می‌تواند خیلی فاحش باشد. از نظر اسلام، اختلاف فاحشی که منتهی به فقر طبقه‌ای دیگر نه به واسطه بیماری، بلکه به واسطه بیکاری یا قلت مزد بشود، ممکن نیست جز از راه ظلم و استثمار.»^{۴۴} این کلام وی، به خوبی نشان می‌دهد که شکاف طبقاتی محصول ظلم و استثمار است و معیار وجود آن نیز وجود طبقه فقیر، در کنار طبقه ثروتمند است. بنابراین، تلاش برای از بین بردن فقر در جامعه را می‌توان به طور همزمان معیاری برای اعطای حقوق و نفی ظلم و استثمار و هم برای توازن مورد قبول اسلام دانست.

لزوم پابندی به اخلاق سیاسی

با توجه به آنچه گذشت می‌توان دریافت که بخش زیادی از تحقق عدالت در جامعه، بر عهده زمامداران و سیاستمداران جامعه است. اینجاست که نقش تربیت و تهذیب اخلاقی نفس، خود را نمایان می‌سازد. اسلام در همه زوایای زندگی، به‌ویژه در زندگی سیاسی و اجتماعی، التزام به ارزش‌های اخلاقی و رعایت اصول اخلاقی را برای همه مسلمانان،

به ویژه حاکمان و زمامداران و سایر کارگزاران حکومتی لازم می‌داند و به ایشان توصیه می‌کند که حتی در رابطه با دشمن نیز جانب انصاف و عدالت را نگه دارند و ارزش‌های اخلاقی را رعایت کنند.

اما اگر قدرت، علی‌رغم اینکه خود یک کمال به شمار می‌رود، در اختیار اشخاص غیرمهدب قرار گیرد، این کمال به فساد منجر خواهد شد. در عین حال، قدرت وقتی کمال محسوب می‌شود و می‌تواند کمال خود را بروز دهد که در دست دانشمند باشد، در دست عاقل باشد.^{۴۵}

در نگرش متفکران شیعی در تحقق صلح عادلانه، افزون بر اینکه لازم است اهداف سیاسی در تعارض با اخلاق و ارزش‌های اخلاقی نباشند، ابزار و وسائلی که در پیاده کردن اهداف سیاسی و حکومتی به کار برده می‌شوند نیز باید رنگ ارزش اخلاقی داشته باشند. پس، شعار «هدف، وسیله را توجیه می‌کند»، در این دیدگاه پذیرفته نیست.^{۴۶}

۲. صلح پایدار: تزلزل روبنایی آراسته

بنابراین، معیارهایی که کانت برای تحقق صلح پایدار ارائه نموده است، اساساً مبتنی بر محاسبه لوازم اخلاقی و عقلی نظام جمهوری و دموکراتیک است. وی مشکل صلح را در نوع حکومت جست‌وجو کرده و پیش‌بینی می‌کند که با افزایش نظام‌های دموکراتیک، که خود تالی رشد فهم و درک انسان مزین به اخلاق و عقل است، آینده جامعه بشری، شاهد صلحی پایدار میان دولت‌های دموکراتیک خواهد بود. اما در عمل، وقوع جنگ‌های جهانی از یک‌سو، و افزایش قابلیت‌های ناامنی و بی‌ثباتی در جهان معاصر، در سطح ملی و بین‌المللی، به روشنی گویای ناکارآمدی گفتمان‌هایی نظیر ایده صلح پایدار کانت است که مدعی ترویج و حفظ صلح بوده‌اند.

رکود مفهوم صلح در نظریه کانت

مفهومی که کانت از صلح در نظر داشت، «صلح به معنی عدم جنگ» یا همان «صلح منفی» بود. شاید علت این امر، صرف‌نظر از مقتضیات زمان کانت، عدم توجه وی به این واقعیت بود که صلح مفهومی دینامیک و پویاست، نه ایستا. بنابراین، اگر به آن صرفاً به صورت روبنایی نگریسته شود، پس از چندی کارآیی خود را از دست خواهد داد. به بیان دیگر،

گفتمان صلح بدون توجه به ریشه‌ها و زیربنای آن، ره به جایی نمی‌برد و بی‌شک سست و شکننده خواهد بود. واقعیت این است که در یک مقتضیات زمانی، جنگ و جهاد، اگر چه در ظاهر مغایر صلح است ولی عین عدالت باشد. در اینجا است که نیاز به مصلحت‌گرایی، که خود مبتنی بر عقل است، مطرح می‌شود که البته در اصول و فروع صلح پایدار کانت جایی ندارد.

نقصان نظام جمهوری و دموکراسی لائیک

از آنجاکه در مباحث مربوط به صلح مثبت، و ترویج فرهنگ صلح، دموکراسی و قانون‌مداری دولت‌ها، به عنوان یکی از مبانی اصلی صلح تلقی می‌شود، به همین دلیل مشروعیت حاکمیت یکی از ارکان تحقق صلح پایدار به شمار می‌رود. اما مشروعیت حاکمیت از یک‌سو، صرفاً محدود به وجود نظام دموکراسی آن هم از نوع لائیک نیست و از سوی دیگر، این رکن به تنهایی و بدون توجه به سایر ارکان و فراهم آوردن بستر عادلانه برای تابعین حکومت و نظام، کارآمد نخواهد بود. عقل عملی، که کانت در مابعدالطبیعه اخلاق هویت آن را روشن می‌کند، به صورت پیشینی «عمومیت یافتن» را به عنوان عاملی که به دیگر امور ارزش و اعتبار می‌بخشد، شناسایی و تعیین می‌کند و در صلح پایدار، حکومت، قدرت و قانون در صورتی اعتبار پیدا می‌کنند که از این گزاره اخلاقی عقل عملی برخوردار باشند. از دید کانت در نظام دموکراسی، این عمومیت تحقق پیدا می‌کند؛ زیرا در این نظام همه چیز منطبق با رضایت شهروندان و مردم است؛ مردم با بهره‌گیری از عقل خود، تردید نمی‌کنند که خود ایشان باید در جنگ شرکت کرده، مشقت آن را تحمل کرده و در نهایت، هزینه‌های احیای خرابی‌ها و بازسازی‌ها را متحمل شوند.^{۴۷} اما آیا صرف دموکراتیک بودن یک دولت، درصد خطای وی را به صفر می‌رساند؟ آیا یک دولت، به ظاهر دموکراتیک، نمی‌تواند بر طبل «جنگ برای صلح» بکوبد و با برتری ایدئولوژی نسبت به سایر کشورها، با توجیحات فریبنده در امور داخلی سایر کشورها مداخله نماید؟ واقعیت معاصر چیز دیگری را نشان می‌دهد. محک زدن تجربه تاریخ، ما را به این نتیجه رهنمون کند که صرف وجود نظام دموکراتیک در سطح داخلی و الگوبرداری از آن در سطح بین‌المللی، در قالب یک فدراسیون جهانی، به صلح پایدار منتهی نخواهد شد.

با این حال، نباید از نقش قانون‌مداری و دموکراتیک بودن نظام‌های داخلی و بین‌المللی، در توسعه و تحکیم صلح پایدار غافل ماند. اما اینکه چنین نظامی «باید» لزوماً لائیک و سکولار باشد، قابل قبول نیست. در واقع، «دموکراسی یعنی اینکه مردم حق داشته باشند، سرنوشت خود را خودشان تعیین کنند و این ملازم با این نیست که مردم خود را از گرایش به یک مکتب و ایدئولوژی و از التزام و تعهد به یک مکتب معاف بشمارند.»^{۴۸} بنابراین، حاکمیت ملی به معنای نداشتن اندیشه یا عدم التزام به ایدئولوژی خاصی نیست. در غیر این صورت، دموکراسی بی‌معنی می‌شود؛ زیرا دموکراسی برای آن است که اندیشه‌ها و گرایش‌های مختلف با هم آزادانه برخورد کنند و توان‌مندی خود را در سایه نقد و تحلیل به منصفه ظهور برسانند.

از سوی دیگر، اگرچه باید پذیرفت که نظام دموکراسی محصول ایجاد فرصت برابر برای مشارکت سیاسی افراد و در واقع، ایجاد عدالت سیاسی است، اما از این واقعیت هم نباید غافل شد که «سیاستمداران مردم‌محور، افرادی جز مطیع خواهش، طبع و میل مردم نیستند. این افراد به جای آنکه طرفدار منافع و حقوق حقه و واقعی مردم باشند و در عمل از آن دفاع کنند، در حقیقت مجذوب ذائقه مردم شده‌اند. با این وصف، این نظام نه دموکراسی، بلکه «دماغزی» است که در آن، امیال کاذب مردم، اسباب قدرت‌طلبی شده است، نه پاسخگویی به نیازهای اساسی و حقیقی آنها»^{۴۹} در اینجا است که باید گفت: دیگر عقل جمعی انسان‌محور و خودبسنده نمی‌تواند به تنهایی منجر به برخورداری افراد از حقوق حقه و طبیعی خود شده و در نتیجه، منجر به تحقق عدالت سیاسی و اجتماعی واقعی شود. بنابراین، به قوانین دیگری نیاز است که بتوانند سلامت عقل را تضمین کنند. این قوانین، همان قوانین الهی هستند. به عبارت دیگر قانون الهی لازم است تا مکمل قانون طبیعی باشد. در اینجا است که اسلام مسئله قوانین ثابت و متغیر را در ذیل بحث حقوق طبیعی انسان مطرح می‌کند و معتقد است که دین خاتم، قوانینی ثابت را، که طبعاً مطابق عقل بشری نیز هست، و بشر در فهم آن ممکن است به خطا رود، از پیش براساس وحی به صورت صریح‌تر معرفی کرده و این قوانین را به دلیل ویژگی ثابت و تعلق به طبیعت و فطرت انسانی، جهان‌شمول و ابدی می‌داند. هرچند مصادیقی از آنها در ذیل قوانین متغیره،

می‌تواند اسباب اثرپذیری از مقتضیات زمان و مکان را فراهم آورد و از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت باشد.^{۵۰} روشن است صلحی که کانت در قالب نظام جمهوری و دموکراسی لائیک به دنبال آن بوده، از چنین بازویی بی‌بهره است.

عدم توجه به معیار اقتصادی

همان‌طور که اشاره شد، کانت مشکل عدم وجود صلح پایدار را در نوع حکومت می‌داند و معتقد است: اولاً، در صورت اصلاح شکل حکومت به صورت جمهوری و ایجاد نظام دموکراسی و ثانیاً انتقال فرهنگ دموکراتیک از سطح داخلی به سطح بین‌المللی در قالب یک فدراسیون جهانی، صلح پایدار بین‌المللی تضمین خواهد شد. بنابراین، سایر مسائل از جمله مسائل اقتصادی، به تبع ایجاد چنین نظامی باید حل و فصل گردند. به نظر مفسران، کانت معتقد است که در «اتحادیه و فدراسیون صلح‌گرا»، دولت‌ها به دنبال منافع متقابلی هستند که از همکاری اقتصادی بین‌المللی حاصل می‌شود. از این‌رو، سود متقابل اساس تجارت آنها را تشکیل می‌دهد و موجب می‌شود آنها از آغاز جنگ، برای تحصیل سود به زیان دیگران خودداری ورزند.^{۵۱} طبق این استدلال، «کانت توسعه اقتصادی بیشتر را موجب افزایش وابستگی اقتصادی متقابل میان دولت‌ها و رنگ باختن مفاهیمی همچون خودکفایی اقتصادی دانسته و غایت این فرایند را تحکیم فرهنگ تجارت و سود متقابل می‌داند.»^{۵۲}

اشکال اساسی چنین استدلالی این است که به وضعیت اقتصادی متفاوت کشورهای، اعم از فقیر و توسعه‌نیافته و یا غنی و توسعه‌یافته توجهی ندارد. تجربه عملی نیز حاکی از آن است که کشورهای توسعه‌یافته اقتصادی، هیچ ابایی از برافروختن جنگ برای کسب منفعت ناشی از فروش تسلیحات ندارند. به نظر می‌رسد، با توجه به سلسله مراتب و ایجاد شکاف میان دولت‌ها از نظر وضعیت اقتصادی و تفاوت فاحشی که میان آنها وجود دارد، اقتصادی که صرفاً مبتنی بر سود متقابل ناشی از همکاری بین‌المللی است، نمی‌تواند راهگشا باشد. اگر غایت، نه کسب سود متقابل، بلکه تحقق عدالت اقتصادی باشد، کشورهای توسعه‌یافته و ثروتمند، که بی‌شک در اتحادیه مزبور از جایگاه والایی برخوردار خواهند بود، مجبور هستند که یا به‌طور مستقیم یا در قالب سازمان‌های بین‌المللی، به کشورهای فقیر، توسعه‌نیافته یا در حال توسعه یاری رسانند بدون اینکه چشم‌داشتی به سود

متقابل داشته باشند. به عبارت دیگر، عدالت محوری باید جایگزین سودمحوری گردد.^{۵۳} این امر، همان ایده‌ای است که در بُعد اقتصادی، حق توسعه به عنوان یک حق بشری، که متأسفانه از بذل عنایت کشورهای توسعه یافته محروم مانده است، مطرح می‌شود.^{۵۴} سرانجام باید خاطر نشان ساخت که، علت اینکه علی‌رغم دعوی صلح‌گرایی و ادعای ترویج و تحکیم آن، سازمان‌های بین‌المللی متصدی این امر، کمترین توجهی به جلوگیری از وقوع جنگ نکرده، این است که مسئله صلح را جدای از بنیان عدالت محوری مورد توجه قرار داده‌اند.

۳. صلح عادلانه، استحکام زیربنایی استوار

ایده «صلح عادلانه»، ضمن اینکه به تبع ارکان خود ریشه در فطرت انسان دارد، رویکردی غایت‌مدار و جامع را نسبت به حیات اجتماعی انسان در پیش گرفته است.

پویایی مفهوم صلح

در نگرش صلح عادلانه، صلح، هم در مفهوم منفی آن، یعنی عدم جنگ و هم در مفهوم مثبت آن، یعنی استقرار آرامش و ایجاد بستر مساوات و عدالت مطرح می‌شود. در این نگرش توحیدی، صلحی که هدف آن صرفاً توقف جنگ و در نتیجه حفظ ثبات نسبی و وضع موجود باشد، تأمین‌کننده منافع ظالمان بوده و خود ظلمی مضاعف تلقی می‌شود. متفکران شیعی، ضمن اینکه اصل را بر صلح‌طلبی می‌گذارند، اما پایداری این مهم را در گرو نفی خودخواهی و سرکشی‌های نفسانی و ایجاد محیط امن، و به عبارت بهتر، تربیت و تهذیب نفوس می‌دانند. از این‌رو، «در صورتی که منشأ نزاع‌ها و اختلافات یعنی خودگرایی به خداگرایی سوق پیدا کند، بشریت روی صلح و آرامش و ثبات را در جهان خواهد دید»^{۵۵} اما تا زمانی که این همگرایی، در زمینه تربیت نفوس حاصل نشده باشد، جنگ اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. اینجاست که آموزه جنگ عادلانه تا زمان تحقق صلح عادلانه، بار عدالت را بر دوش خواهد کشید. بنابراین، انکار مطلق جنگ در حالی که بستر صلح مثبت فراهم نیامده است، به دور از واقعیت عقل محور است. در عین حال، الگویی که ارکان صلح عادلانه برای جامعه داخلی و به دنبال آن، جامعه بین‌المللی ارائه می‌کند، چه در بُعد عدالت اجتماعی و سیاسی و چه در بُعد عدالت اقتصادی، به طور قطع منجر به تحقق صلح مثبت و به

تبع آن، صلح منفی می‌شود؛ زیرا «بی‌عدالتی و نرسیدن مردم به حق خود و نارضایتی ملت‌ها باعث شورش و قیام مردم برای رسیدن به حق خود می‌شود.»^{۵۶} امروزه این مخاصمات داخلی هستند که بیش‌ترین سهم را در برهم زدن صلح و امنیت بین‌المللی ایفا می‌کنند.

ارکان صلح عادلانه: ریشه‌کنی بی‌عدالتی الگویی برای جامعه بین‌المللی

هرچند عدالت از نگاه اندیشمندان فلسفه سیاسی مغفول مانده است، اما قوام‌بخش حکومت، دموکراسی، امنیت و آزادی در جامعه و به عنوان یک ارزش فطری و پایه حقوق طبیعی مطرح است. و «از آنجاکه صاحب قانون طبیعت شریعت خداوند متعادل است، پس قانون شریعت همنشین و ترجمان قانون طبیعت و فطرت است. به طوری که یکی از مأموریت‌های دین اسلام، تعریف و تعیین هویت عدالت در جامعه است.»^{۵۷} چنان‌که دیدیم، دیدیم، متفکران شیعی در همین راستا چارچوب جامعی را برای تحقق ابعاد مختلف عدالت ارائه نمودند که می‌تواند نوعی الگوسازی برای جامعه بین‌المللی به شمار رود.

عدالت اجتماعی، حکومت عدل و رفتار عادلانه با ملت‌ها، معنایی است که سال‌ها وجود داشته و قابل تغییر هم نیست.^{۵۸} صلح بدون عدالت نیز اسارت و ذلت است و مایه ناامنی.^{۵۹} تحقق ارکان عدالت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در سطح داخلی منجر به تأمین امنیت می‌شود. این امنیت، به نوبه خود، در سطح بین‌المللی پیش‌شرط تأسیس عدالت جهانی خواهد بود.

ساختار ناعادلانه و ضدانسانی روابط بین‌الملل، از جمله وجود «حق و تو» برای تعداد معدودی از کشورها، صلح و امنیت جهانی را به مخاطره می‌اندازد. این ساختار ناعادلانه، ساختارهای فرعی ناعادلانه‌ای را شامل می‌شود که هر یک با شاخص‌های خود، تأمین‌کننده منافع ابرقدرت‌ها و مستکبران تزییع‌کننده حقوق مظلومان هستند در حالی‌که، «سلامت و صلح جهانی بسته به انقراض مستکبرین است و تا این سلطه‌طلبان بی‌فرهنگ در زمین هستند، مستضعفین به ارث خود، که خدای متعال به آنها عنایت کرده، نمی‌رسند.»^{۶۰} علت اصلی منازعه و کشمکش بر سر قدرت و سلطه‌طلبی در روابط بین‌الملل از دید متفکران شیعه، عدم تهذیب کارگزاران این نظام می‌باشد. البته قدرت و حکومت فساد ذاتی ندارند. اگر قدرت در مسیر جلوگیری از ظلم و فساد اجتماعی، دستیابی به صلح عادلانه، همزیستی

مسالمت‌آمیز، گسترش ارزش‌های انسانی و برقراری قسط و عدالت و... به‌کار گرفته شوند، منشأ خیر و صلاح و کمال خواهد بود. اما از آنجا که دولتمردان غیرمهدب، نوعاً آن را در مسیر نادرست و مغایر با وظیفه اصلی‌اش به‌کار می‌برند و آن را یگانه و سیله اعمال نفوذ و سلطه بر دیگران می‌دانند، روابط میان دولت‌ها، روابطی خصمانه و سرشار از جنگ و منازعه همیشگی برای کسب قدرت بیشتر است.

نتیجه‌گیری

رویکرد متفکران شیعه به مسئله «صلح مبتنی بر عدالت»، یا «صلح عادلانه» از جهاتی دارای شباهت‌هایی با فلسفه سیاسی کانت، در ارتباط با «صلح پایدار» است. به نظر می‌رسد، علت این شباهت‌ها، علاوه بر توجه هر دو دیدگاه به فرد به عنوان نقطه آغاز اندیشه‌پروری، از یک‌سو، این است که کانت در مقابل منکران جوهر انسانی ایستاده است و همانند متفکران شیعی، معتقد به وجود سرشت دویبعدی برای انسان است. و از سوی دیگر، عقل‌گرایی که از ویژگی‌های بارز معرفت‌شناسی کانت است، در میان شیعیان، برخلاف رویکرد غالب اشاعره در میان اهل سنت، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، به گونه‌ای که عقل یکی از منابع فقه شیعه به شمار می‌رود.

با وجود این، در رویکرد کانتی بیشتر سخن از پایدار ساختن صلحی است که از جنبه سلبی به آن نگریسته شده است. در نتیجه، در طرح صلح پایدار، این فیلسوف کمتر به مقوله صلح ایجابی، به معنی استقرار صلح مبتنی بر عدالت، که زمینه‌ساز اخلاق و تربیت انسان‌هاست، توجه کرده است. در نگرش کانت، مناسبتی بین عدالت و صلح جهانی برقرار نشده است، این دو مقوله متمایز از یکدیگر فرض شده‌اند. اگرچه بر تأمین عدالت در درون جامعه، در قالب یک نظام جمهوری و دموکراتیک تأکید شده، ولی صلح جهانی با کمترین ارتباطی با عدالت مورد نظر است. در این دیدگاه، مسائل با روش عقلی بررسی می‌شوند و انسان موجودی مختار و نیکوکار فرض می‌شود که دارای همگونی منافع و خواهان همکاری با هم‌نوعان خود است. بر همین اساس، جنگ یکسره غیرعقلانی و شرّ تلقی می‌شود. اما از آنجایی که این دیدگاه آرمان‌گرایانه، عدالت را در صلح دخالت نمی‌دهد، یعنی به علل و ریشه‌های بروز جنگ و ناامنی و عوامل مخل صلح، که بی‌عدالتی

و ظلم است، توجهی ندارد، صرفاً روبنایی است که آراستگی خود را و امدار حفظ ثبات نسبی در وضع موجود می‌داند و از آنجا که وضع موجود، همواره عادلانه نیست و صلح هم در این دیدگاه، از پویایی و امکان انطباق با مقتضیات زمان برخوردار نیست، صلح حقیقی در جهان حاصل نمی‌شود.

اما از منظر متفکران شیعه، صلح زمانی ارزش دارد که در آن حقوق انسان‌ها و مظلومان و در واقع نیازهای ایشان، در سایه عدالت تأمین گردد؛ زیرا در این صورت نتیجه استقرار صلح، یعنی آسایش و تربیت انسان‌ها، محقق خواهد شد. در این نگرش توحیدی، علت بسیاری از ضعف‌ها و کاستی‌ها، صرف‌نظر از خودکامگی حاکمان جور، بی‌توجهی به ریشه واقعی صلح، یعنی برقراری عدالت در جهان خوانده شده است. در عین حال، این مدل اسلامی برای صلح جهانی، به جهت توجه به استحقاق‌ها و نیازهای واقعی جوامع، در حد استعداد و ظرفیت آنها، ضمن ارائه الگوهایی که ابعاد مختلف این ارزش فطری را تحت پوشش قرار می‌دهند، همزمان به دو آرمان دیرپای بشریت، یعنی صلح و عدالت، پاسخ می‌گوید.

در واقع، غایت اصلی صلح عادلانه، استقرار عدالت به عنوان محور پیشبرد روابط بین‌المللی و تعاملات انسانی است. متفکران شیعه بر اساس آموزه‌های دینی خود، و ضمن اذعان به سرشت دوگانه انسان، با امید به آینده‌ای نیک برای جامعه جهانی و غلبه خیر بر شر آرمان‌گرا محسوب می‌شوند و معتقدند: چیزی نیست که در ذات بشر قرار داده شده باشد، ولی در عالم خلقت بی‌پاسخ مانده باشد. ایشان در عین حال، با ارائه سازوکارهایی در حوزه عدالت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی و ریشه‌کاوی بی‌عدالتی در بداخلاقی و بی‌فرهنگی سران و زمامداران جامعه، واقع‌گرایی خود را به اثبات می‌رسانند. الگوهایی که این متفکران ارائه کرده‌اند، برخلاف الگوی تک‌ساحتی کانت، از جامعیت قابل ملاحظه‌ای برخوردارند. از سوی دیگر، با توجه به ابتدای نظریات ایشان بر عقل و فطرت، و نظر به جهان‌شمولی آموزه‌های دین اسلام، الگوهای مزبور قابلیت اعمال در سطح کلان و کل جامعه بشریت را پیدا می‌کنند. این گفتمان، در صدد است تا ضمن ایجاد بسترهای شکل‌گیری تعاملات اجتماعی و حاکم نمودن عدالت بر این روند در سطح بین‌الملل، نه تنها مانع از وقوع جنگ شود، بلکه اتحاد و همبستگی را در عین تنوع و تعدد ریشه‌های قومی و فرهنگی سرلوحه کار خود قرار دهد.

پی‌نوشت‌ها

۱. از دسته اخیر می‌توان به اثر «صلح پایدار» سن پیر فرانسوی در سال ۱۸۱۳ اشاره کرد که به‌ویژه روی عقاید کانت تأثیر به‌سزایی داشته است، اشاره کرد: مجتهدی، کریم، (صلح پایدار: تأملی در فلسفه سیاسی ایمانوئل کانت)، روزنامه جام‌جم، فروردین (۱۳۸۵).

2. Perpetual peace

۳. حیات فلسفی کانت را می‌توان به سه دوره تقسیم نمود: ۱. دوره مشغولیت به ریاضیات، طبیعیات و فلسفه و منطق، ۲. دوره فلسفه نقدی که او در آن بزرگترین آثار فلسفه خویش را پدید آورد، و ۳. دوره تکمیل فلسفه نقدی و پرداختن به فلسفه سیاست. آثار کانت در باب سیاست و صلح به‌ویژه «صلح پایدار» از سرچشمه‌های معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق او سیراب شده‌اند.

۴. «علیرغم همه ایرادات آشکار در سیستم ملل متحد از جمله عدم کارآمدی این سیستم، نظریات کانت در حوزه فلسفه سیاسی همچنان تلاشی برجسته به سمت نظم حقوقی بین‌المللی تلقی می‌شوند»:

Capps, Patrick, *The Kantian Project in Modern International Legal Theory*, EJIL, V.12, N.5, p. 1004.

5. *Kant's Political Writings*, Edited with an introduction and notes by Hans Reiss, Translated by H.B. Nisbet, fourteen printing, p.39.

۶. ر.ک: علی، محمودی، *فلسفه سیاسی کانت: اندیشه سیاسی در گستره فلسفه نظری و فلسفه اخلاق*.

۷. این تأکید کانت بر رویکرد ذهن به جای عین را انقلاب کپرنیکی در فلسفه می‌نامند.

۸. عقل عملی همان عقل به معنای کلی کلمه است که مجهز به اراده شده است یا بهتر بگوییم به اراده جهت بخشیده است و توجه آن را به انجام دادن عمل خیر برانگیخته است. (کریم مجتهدی، *فلسفه نقضی کانت*، ص ۱۰۵).

۹. یکی از حوزه‌هایی که عقل محض در آن ناتوان است شناخت متافیزیکی می‌باشد. کانت رسیدن به معرفت [کامل] از راه عقل نظری را محال دانسته و هرتلاشی برای ایجاد معرفت متافیزیکی از این طریق به‌کار برده می‌شود را بی‌پایه و ارزش می‌داند. زیرا موضوعات متافیزیکی شی فی‌نفسه یا ذات شی است و دنیای ذات یا شی فی‌نفسه را نمی‌توان به‌وسیله حس و فهم شناخت. کانت راه معرفت به متافیزیک را تعیین و شناسایی یک سلسله علوم ضروری که به اندازه قوانین و حقایق هستی ضروری هستند می‌داند که به‌طور فطری در عقل وجود دارند. این علوم معارف اولی بوده و این امکان را دارند که برای فکر بشری علوم تازه‌ای فراهم آورند. (محمدباقر صدر، *فلسفه ما یا بررسی‌های بنیادی درباره مکتب‌های مختلف فلسفی به‌ویژه مکتب فلسفی اسلام و ماتریالیست*، ترجمه و شرح سیدمحمدحسن مرعشی، ص ۲۲۱-۲۳۱). اصولی که در بیان شهید صدر علوم ضروری یا معارف اولی خوانده شده‌اند به نظر همان اصول پیشینی در بیان کانت هستند که مبنای عقل عملی و قواعد اخلاقی را تشکیل می‌دهند.

۱۰. ایمانوئل کانت، *دین در محدوده عقل تنها*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، ص ۵۰-۵۱.

۱۱. مهدی قربانی، «رابطه دین و دولت در اندیشه کانت: نقد و بررسی»، معرفت، ش ۱۵۰، ص ۸۸-۸۹.
 ۱۲. اخلاق مدنظر کانت اخلاق وظیفه‌گراست و بنابراین در مقابل مصلحت‌گرایی و فایده‌گرایی موضع می‌گیرد چراکه برای ارزیابی مصلحت باید به سود و زیان امور اندیشید و به نسبت غایت و هدف پیش‌رو آن‌ها را سنجید. وی معتقد است اگرچه در طبیعت انسان شر وجود دارد اما نباید مانند برخی شکاکان فرض را بر این گذاشت که فاصله میان نظر و عمل چندان زیاد است که به هیچ‌وجه نمی‌توان در این مورد از تفکر و تأمل آن هم برای بهبود عمل استفاده کرد. ما در هر صورت باید وظیفه خود را از لحاظ اخلاقی انجام دهیم و کاری با نتایج عملی آن نداشته باشیم.

۱۳. به عقیده کانت فقط یک بایسته قطعی (Categorical imperative) وجود دارد و آن این است که «فقط بر آن قاعده عمل کنید که بوسیله آن امر مطلق و می‌توانید ارائه نمایید که این قاعده قانون کلی شود» یا به عبارت دیگر «چنان عمل کنید که گویی عملتان بوسیله اراده شما قانون کلی طبیعت می‌شود». بنابراین اراده هر انسان عاقل، قانونی کلی ایجاد می‌کند و شرط ضروری بایسته قطعی، آزادی است: (فردریک کاپلستون، کانت، ترجمه منوچهر بزرگمهر، ص ۱۸۸-۱۹۸).

14. Sullivan, J. Roger, *An Introduction to Kant's Ethics*, p.21.

۱۵. به نظر هگل، کلیت فلسفه اخلاق کانت دستگامی صوری و فاقد محتواست. به نظر او، کانت متفکری واقع‌بین نیست و نمی‌تواند روابط میان کشورها را به درستی درک کند؛ روابطی که پیچیده‌تر از گمان او به نظر می‌رسد. هگل همچنین بیان می‌کند که صلح همواره مطلوب تلقی نمی‌شود؛ بلکه گاهی قدرتمندان تنها به این دلیل خواهان صلح هستند که ارتباط ناعادلانه موجود را حفظ کنند. بنابراین آرمان صلح باید در کنار آرمان‌های دیگر سنجیده شود. این بدان معنی است که صلح ارزش مطلق ندارد. هگل معتقد بود که جنگ رخدادی طبیعی است و نباید تصور کرد که از زمین رخت بر می‌بندد. او معتقد است این واقعیت را باید پذیرفت و نباید با پردازش ایده‌ای آرمانی خواهان از بین بردن آن بود.

۱۶. ایمانوئل کانت، *صلح پایدار*، ترجمه محمد صبوری، ص ۷۶-۹۰.

17. Global hospitality

18. Mahmoudi S. Alli, "An Evaluation of Kant's Theory of Perpetual Peace in the Field of Contemporary Political Philosophy", *International Journal of Humanities*, V.15(2), p. 57.

۱۹. این مطلب یادآور خودآیین و خودبسنده بودن عقل عملی در انسان است که کانت قبلاً در فلسفه اخلاق خود به آن پرداخته بود.

۲۰. کانت در خصوص امکان نقض اصل عدم مداخله از سوی یکی از دول عضو فدراسیون نسبت به دولت دیگر و نیز اینکه آیا تجاوز به فدراسیون صرفاً از خارج از فدراسیون صورت می‌گیرد و یا ممکن است از سوی دول عضوی که ضمن نقض اصل عدم مداخله مهبای جنگ با دولت عضو دیگر است نیز روی دهد، سکوت اختیار کرده است. وی همچنین روشن نمی‌سازد که در صورت وقوع تجاوز از سوی یکی از دول عضو فدراسیون، دول

عضو دیگر چه واکنشی می‌تواند نسبت به دولت متجاوز داشته باشند. بنابراین کانت هیچ اشاره‌ای به امکان وقوع بی‌ثباتی در فدراسیونی که قرار است حافظ صلح پایدار باشد، نمی‌کند.

21. Rawls, *the law of people*, p.141; Riley Patrick, *Kant's Political Philosophy*, New Jersey, Rowman and Littlefield, 1982, p.134.

۲۲. رهیافت جهانی وطنی نسبت به مساله جنگ و صلح از دیدگاه‌های مختلف نقد شده است. اکثر لیبرال‌ها خواهان دولت جهانی نیستند، بلکه سازمان‌های جهانی با اهداف محدود را مطلوب می‌دانند. رئالیست‌ها نیز معتقدند نمی‌توان سازمان‌های جهانی موفق تأسیس کرد؛ چون دولت‌ها رقیب یکدیگر محسوب می‌شوند و تحقق آرمان‌های جهانی‌وطنی ناممکن است.

۲۳. در انسان‌شناسی ماکیاول، انسان‌ها بد سرشت هستند و به دلیل خوی حیوانی‌ای که در آنها وجود دارد، گرایش به سمت منافع شخصی، ثروت اندوزی، جاه طلبی، قدرت محوری، عهد شکنی و کارهای ناشایست دیگر، یک گرایش کاملاً ذاتی و درونی در آنان است. در اثر این تمایلات، جنگ و ستیز میان انسانها اجتناب‌ناپذیر است و بدین سبب وجود یک فرمانروای قدرتمند در جامعه به منظور برقراری نظم و جلوگیری از هرج و مرج ضرورت دارد. مطابق برداشت ماکیاولی، انسانها تنها از روی ناچاری و ضرورت به خواسته‌ها و منافع دیگران احترام می‌گذارند و در صورتی که فرصتی به دست آورند، به دلیل گرایش‌های سیری‌ناپذیر حیوانی، به سمت بی‌نظمی و کارهای بد روی می‌آورند. از این‌رو، وی در قالب اندرزی به شهریار، تأکید می‌کند که برای برقراری نظم اجتماعی و حفظ قلمرو سلطنتش، جز اندیشه جنگ و افزایش قدرت نظامی، هیچ هدفی را در سر نپوراند: (ماکیاولی، شهریار، ترجمه داریوش آشوری، ص ۱۱۳).

24. Saed, Nader, "An Introduction to Conceptual Frameworks of Just Peace Discourse", in: Saed, N. (ed.), *Right to Just Peace*, Islamic World Peace Forum, p. 30.

25. Ibid.

۲۶. محمد ستوده، «ماهیت انسان و روابط بین‌الملل»، *مجله علوم سیاسی*، ش ۲۲، ص ۲۰۴.

۲۷. محمدرضا دهشیری، *درآمدی بر نظریه سیاسی امام خمینی*، ص ۲۹۷.

۲۸. محمدباقر صدر، *فلسفه ما*، ص ۱۷۶.

۲۹. کاظم قاضی‌زاده، «بازخوانی مسأله عدالت اجتماعی: نگاهی دوباره به اندیشه‌های امام خمینی»، *روزنامه کیهان*، ۱۳۸۴/۸/۱۴.

۳۰. کُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ وَ كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ.

۳۱. چون حق تعالی و رحمتش شامل حال فرزند آدم در ازل بود، دو نوع از مربی و مهذب به تقدیر کامل در او قرار داد که آن دو به منزله دو بال است... و این دو یکی مربی باطنی، که قوه عقل و تمیز است و دیگر، مربی خارجی که انبیا و راهنمایان طرق سعادت و شقاوت می‌باشند. (امام خمینی، *شرح چهل حدیث*، ص ۲۳۷)

۳۲. حقوق طبیعی و فطری از آنجا پیدا شده که دستگاه خلقت با روشن بینی و توجه به هدف، موجودات را به سوی کمالات که استعداد آن‌ها را در وجودشان نهفته است سوق می‌دهد. هر استعداد طبیعی مبنای یک (حقوق طبیعی) است و یک (سند طبیعی) برای آن به شمار می‌آید: (مرتضی مطهری، *نظام حقوق زن در اسلام*، ص ۱۴۱).
۳۳. مرتضی مطهری، *بیست گفتار*، ص ۴۷.
۳۴. مسعود پورفرد، «مبانی و مبادی اندیشه سیاسی شهید صدر»، *حکومت اسلامی*، ش ۴، ص ۱۸۷.
۳۵. منیره حق‌خواه، «عدالت از منظر امام خمینی و شهید صدر»، *ندای صادق*، ۴۴، ص ۱۳۱.
۳۶. البته در خصوص راهکارهای شهید صدر در باب عدالت اقتصادی انتقاداتی هم وارد شده است، ر.ک: (رضا حسینی، «معیارهای عدالت اقتصادی از منظر اسلام (بررسی انتقادی نظریه شهید صدر)»، *اقتصاد اسلامی*، ش ۳۲، ص ۳۶۵).
۳۷. تأمین حقوق اولیه درماندگان و ناتوانان از کارد در شرایط فردی، یعنی در زمان نبود رئیس دولت، نوعی احسان و لطف تلقی شده و در شرایط جمعی، بخشی از عدل و قسط قلمداد می‌شود. در هر دو صورت ناتوانی در انجام کار شاید منجر به محرومیت از مالکیت شود، اما منتهی به سلب حق دیگری به نام حق حیات نگردیده و سایرین تکلیف دارند در ازای سود کار خود، این افراد را نیز در حد ضرورت مساعدت کنند. (محمدجواد جاوید، «تأملی بر بسط نظریه عدالت طبیعی در جامعه اسلامی»، در: مور، بین، عدالت طبیعی، ترجمه گروه فلسفه و دین کرسی حقوق بشر، صلح و دموکراسی یونسکو - دانشگاه شهید بهشتی -، ص ۲۳۵).
۳۸. مرتضی مطهری، *بیست گفتار*، ص ۴۷.
۳۹. محمدجواد جاوید، «تأملی بر بسط نظریه عدالت طبیعی در جامعه اسلامی»، در: مور، بین، عدالت طبیعی، ترجمه کرسی حقوق بشر، صلح و دموکراسی، ص ۲۴۴.
۴۰. محمدباقر صدر، *طرح گسترده اقتصاد اسلامی*، ترجمه فخرالدین شوشتری، ص ۲۶-۲۸.
۴۱. محمدباقر صدر، *اقتصاد ما*، ترجمه محمد مهدی فولادوند، ص ۵۱۳-۵۱۴.
۴۲. منیره، حق‌خواه، همان، ص ۱۳۲.
۴۳. مرتضی مطهری، *نظری به نظام اقتصادی اسلام*، ص ۱۷۴-۱۷۵.
۴۴. همان، ص ۲۲۹.
۴۵. امام خمینی رحمته الله علیه، *صحیفه نور*، ج ۱۸، ص ۱۵۵؛ امام خمینی در ادامه مثال جالبی از شهید مدرس نقل می‌کنند که گفت: «شیخ الرئیس می‌گفته است که من از گاو می‌ترسم، برای اینکه شاخ دارد و عقل ندارد».
۴۶. امام علی رضی الله عنه در این مورد می‌فرماید: «الغالب بالشر مغلوب»؛ کسی که با استفاده از وسایل نادرست پیروز شود، در واقع مغلوب است. (محمدحسین اسکندری، و اسماعیل دارابکلائی، *پژوهشی در موضوع قدرت*، ص ۹۸-۹۹).

47. Sorensen, "Kant and Processes of Democratization: Consequences for Neorealist Thought", *Journal of Peace Research*, v.29, N.4, p. 394-395.

۴۸. مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۶۳؛ همو، سیری در نهج البلاغه، ص ۱۳۲.

۴۹. محمدجواد جاوید، مشروعیت قدرت و مقبولیت دولت در قرآن، ص ۱۰۶.

۵۰. محمدجواد جاوید، نظریه نسبیت در حقوق شهروندی (تحلیلی مبتنی بر اطلاق در حقوق طبیعی)، ص ۱۲۰-۱۲۱.

51. Sorensen, op.cit., p. 399.

۵۲. ر.ک: حمید حیدری، «نظریه صلح دموکراتیک»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۴۱، ص ۳۱-۴۶.

۵۳. البته شایان ذکر است یاری رساندن به کشورهای توسعه نیافته و یا در حال توسعه در عمل منافی برای کشورهای توسعه یافته دارد که لزوماً اقتصادی نیستند. برای مثال یکی از مشکلات کشورهای توسعه یافته مهاجرانی هستند که از کشورهای جنوب وارد کشور آنها می شوند و امنیت داخلی آنها را به خطر می اندازند. ارتقای وضعیت کشورهای مهاجرفرست که غالباً از کشورهای جنوب به شمار می روند، بی شک در کاهش مهاجرت های گسترده و تبعات ناشی از آن برای هر دو کشور نقش قابل ملاحظه ای خواهد داشت.

۵۴. ر.ک: فریده شایگان، حق توسعه.

۵۵. محمد رضا دهشیری، درآمدی بر نظریه سیاسی امام خمینی علیه السلام، ص ۳۰۶.

۵۶. امام خمینی علیه السلام، صحیفه نور، ج ۱۷، ص ۸۷.

۵۷. مرتضی مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۱۱۴.

۵۸. امام خمینی علیه السلام، صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۱.

۵۹. محمد خامنه ای، علی و صلح جهانی، ص ۶۰.

۶۰. امام خمینی علیه السلام، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۷۹.

منابع

- اسکندری، محمدحسین و دارابکلایی، اسماعیل، پژوهشی در موضوع قدرت، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.
- امام خمینی، شرح چهل حدیث، چ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۲.
- ، صحیفه نور، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۵.
- ایمانوئل کانت، دین در محدوده عقل تنها، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار، ۱۳۸۱.
- باقرزاده، محمدرضا، ضمانت‌اجراهای صلح و امنیت بین‌المللی در ارتباط با کشورهای در حال توسعه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
- پورفرد، مسعود، «مبانی و مبادی اندیشه سیاسی شهید صدر»، حکومت اسلامی، سال سیزدهم، ش ۴، زمستان ۱۳۸۷، ص ۱۵۵-۱۸۵.
- توفیقی، حسین، «نسبت عدالت با صلح در منابع اسلامی»، در: واعظی، اصغر (زیر نظر)، صلح و عدالت، مجموعه مقالات سه نشست دینی مرکز گفتگوی ادیان با کلیسای ارتدوکس روسیه، نشر الهدی.
- جاوید، محمدجواد، «تأملی بر بسط نظریه عدالت طبیعی در جامعه اسلامی»، در: مور، بین، عدالت طبیعی، ترجمه کرسی حقوق بشر، صلح و دموکراسی.
- ، مشروعیت قدرت و مقبولیت دولت در قرآن، تهران، میزان، ۱۳۸۷.
- ، نظریه نسبت در حقوق شهروندی (تحلیلی مبتنی بر اطلاق در حقوق طبیعی)، تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۸۸.
- حسینی، رضا، «معیارهای عدالت اقتصادی از منظر اسلام (بررسی انتقادی نظریه شهید صدر)، فصلنامه اقتصاد اسلامی، شه ۳۲، زمستان ۱۳۸۷، ص ۵-۳۶.
- حق‌خواه، منیره، «عدالت از منظر امام خمینی و شهید صدر»، فصلنامه ندای صادق، ش ۴۴، زمستان ۱۳۸۵، ص ۱۱۲-۱۴۰.
- حیدری، حمید، «نظریه صلح دموکراتیک»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۴۱، بهار ۱۳۸۷، ص ۳۱-۴۶.
- خامنه‌ای، محمد، علی و صلح جهانی، چ ششم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲.
- دهشیری، محمدرضا، درآمدی بر نظریه سیاسی امام خمینی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۹.
- ستوده، محمد، «ماهیت انسان و روابط بین‌الملل»، مجله علوم سیاسی، ش ۲۲، تابستان ۱۳۸۲، ص ۱۹۷-۲۱۲.
- صدر، سیدمحمدباقر، اقتصاد ما، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، بنیاد علوم اسلامی، ۱۳۶۰.
- ، طرح گسترده اقتصاد اسلامی، ترجمه فخرالدین شوشتری، تهران، چاپ پرتو، ۱۳۶۹.
- ، فلسفه ما یا بررسی‌های بنیادی درباره مکتب‌های مختلف فلسفی به‌ویژه مکتب فلسفی اسلام و ماتریالیست، ترجمه و شرح از سید محمدحسن مرعشی، تهران، کتابخانه صدر، بی‌تا.
- عامری، داود، «صلح عادلانه، ندای فطرت انسانی»، فصلنامه مجمع جهانی صلح، سال اول، ش ۲ و ۳، بهار و تابستان ۱۳۸۹، ص ۴۹-۹۵.
- فیاض، علی‌نقی، «نقد و بررسی نظریه‌های روابط بین‌الملل از منظر امام خمینی و اندیشمندان غربی»، نشریه طلوع، ش ۲۳، پاییز ۱۳۸۶، ص ۱۲۷-۱۴۸.

قاضی زاده، کاظم، «بازخوانی مسأله عدالت اجتماعی: نگاهی دوباره به اندیشه‌های امام خمینی (ع)»، *روزنامه کیهان*، ۱۳۸۴/۸/۱۴.

قربانی، زین‌العابدین، *اسلام و حقوق بشر*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳.

قربانی، مهدی، «رابطه دین و دولت در اندیشه کانت: نقد و بررسی»، *معرفت*، سال نوزدهم، ش ۱۵۰، خرداد ۱۳۸۹، ص ۷۹-۹۴.

کاپلستون، فردریک، *کانت*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۶۰.

کانت، ایمانوئل، *صلح پایدار*، ترجمه محمد صبوری، تهران، به باوران، ۱۳۸۰.

ماکیاولی، شهریار، ترجمه داریوش آشوری، تهران، پرواز، ۱۳۷۴.

مجتهدی، کریم، «صلح پایدار: تأملی در فلسفه سیاسی ایمانوئل کانت»، *روزنامه جام‌جم*، فروردین ۱۳۸۵.

____، *فلسفه نقادی کانت*، تهران، هما، ۱۳۶۳.

محمد رضا دهشیری، *درآمدی بر نظریه سیاسی امام خمینی (ع)*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۹.

محمودی، علی، *فلسفه سیاسی کانت: اندیشه سیاسی در گستره فلسفه نظری و فلسفه اخلاق*، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۴.

مصباح، محمدتقی، *حقوق و سیاست در قرآن*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، ۱۳۸۳.

مطهری، مرتضی، *بیست گفتار*، تهران، صدرا، ۱۳۷۴.

____، *پیرامون انقلاب اسلامی*، تهران، صدرا، ۱۳۶۹.

____، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، تهران، صدرا، ۱۳۷۵.

____، *سیری در نهج البلاغه*، تهران، صدرا، ۱۳۷۹.

____، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۷۷.

____، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳.

____، *نظری به نظام اقتصادی اسلام*، تهران، صدرا، ۱۳۶۸.

Capps, Patrick, *The Kantian Project in Modern International Legal Theory*, *EJIL*(2001), Vol.12, No.5,p.1004-1020.

Kant's Political Writings, *Edited with an introduction and notes by Hans Reiss*, Translated by H.B. Nisbet(Cambridge University Press, 1970), fourteen printing 2003, p.39.

Mahmoudi S.Alli, "An Evaluation of Kant's Theory of Perpetual Peace in the Field of Contemporary Political Philosophy", *International Journal of Humanities*(2008), Vol.15(2), p. 57-70.

Michael W. Doyle, 'Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs', *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 12, No. 3 (Summer 1983), p. 210- 232.

Rawls, John, *The Law of Peoples: with The Idea of Public Reason Revisited*, Harvard University Press, 1997.

Saed ,Nader, " An Introduction to Conceptual Frameworks of Just Peace Discourse", in : *Saed*, N. (ed.), *Right to Just Peace*, Islamic World Peace Forum ,2011,p. 25- 41.

Sorensen, "Kant and Processes of Democratization: Consequences for Neorealist Thought", *Journal of Peace Research*, vol.29, No.4, 1992, pp. 390-412.

Stephen Van Evera, "Primed for Peace, Europe After the Cold War", *International Security*, Vol. 15, No. 3 (Winter 1990/1), p. 20-37.

Sullivan, J.Roger, *An Introduction to Kant's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Zeev Moaz and Bruce Russett, "Normative and Structural Causes of Democratic Peace", *American Political Science Review*, Vol. 87, No. 3 (Sep., 1993), p. 630-647.