

Research Journal of
Association For Islamic
Thought of Iran
Vol. 1, No. 4, autumn, 2005

فصلنامه علمی - پژوهشی
انجمن معارف اسلامی ایران
صفحات ۱۶۱ - ۱۲۵
سال اول، شماره چهارم، پاییز ۱۳۸۴

نظریه‌های اجتناب‌ناپذیری جنگ و جهاد

مهدی عباسی سرمدی*

چکیده:

پژوهش حاضر بررسی یک جنبه خاص از مسئله جنگ را که «اجتناب‌ناپذیری» است از دیدگاه فلسفه سیاسی دنبال می‌نماید تا در پرتو آن پویایی مفهوم جهاد - به مثابه شکل غیرمسالمت‌آمیز و حاد رابطه دولت اسلامی با دولت یا دول دیگر - روشن گردد و مشخص شود که ورای همه ایرادها و انتقادهایی که - به‌ویژه آنها که توسط برخی محافل دانشگاهی خارجی - به بحث انگیزترین نوع جهاد، یعنی «جهاد دعوت» یا «جهاد تهاجمی»، به عمل می‌آید توسل به این نوع جهاد، منوط به تأمین شرط یا پیش شرط اساسی یعنی وجود «موازنه قوا» به نفع دولت اسلامی نسبت به دشمن یا دشمنان می‌باشد. شرطی که آگاهانه یا غیر آگاهانه در تحلیل‌ها یا انتقادات مورد غفلت قرار گرفته است یا حداکثر اهمیت ثانویه یافته است. بر این اساس و با توجه به شرایط فعلی نظم بین‌المللی معاصر کاملاً روشن است که امروزه جهاد «فقط» در شکل «دفاعی» خود می‌تواند وجود داشته باشد. سرانجام به این موضوع می‌رسیم که یکسان‌سازی مفهوم جهاد با مفهوم تروریسم چه به لحاظ شکلی و چه به لحاظ ماهوی قیاسی مع‌الفارق است. واژگان کلیدی: جنگ، جهاد، انتزاعی، واقعی.

*. استادیار دانشگاه تربیت معلم.

مقدمه

همان‌گونه که یکی از نویسندگان فرانسوی یادآور می‌شود، جهاد مفهوم خیلی گسترده‌ای داشته (TRAB ZAMZEMI, 1985, 124) و ناظر بر یک «مبارزه چندبعدی» است. (combat multidimensionnel) اما آن جنبه از جهاد که در این پژوهش مورد توجه قرار گرفته است ناظر بر بحث انگیزترین و جدل‌آمیزترین مفهومی بوده و نوعی از روابط دولت‌ها را در به‌شکلی حاد و غیرمسالمت‌آمیز در برمی‌گیرد. در عین حال کوشش به عمل آمده است تا تبیین موردنظر از جهاد و مسئله پویایی یا عدم پویایی آن در پرتو فلسفه سیاسی - که قبل از همه بر تحلیل از سرشت انسان تأکید دارد - صورت پذیرفته تا پاسخ به سؤالاتی نظیر سؤالات ذیل روشن شود:

جایگاه تئوریک این اصل اسلامی در بین نظریه‌های فلسفی کلاسیک و نوین جنگ کجاست؟

آیا جهاد ریشه در یک بینش واقع‌گرایانه دارد یا ایده‌آلیستی؟ ایرادهای وارد بر اصل مذکور تا چه میزان «انتزاعی» و تا چه حد «واقعی» است...؟

شایان ذکر است که در طرح ایرادها کوشیده‌ایم تا بدبینانه‌ترین دیدگاه‌های ارائه شده از سوی برخی صاحب‌نظران محافل آکادمیک خارجی را مورد توجه قرار دهیم تا در نقد آنها شبهات را به حداقل رسانده در حد امکان از پیش‌داوری احتراز نمائیم.

نیل به مقاصد این پژوهش، بحث حول دو محور ذیل را می‌طلبد.

الف - مبانی فلسفی اجتناب‌ناپذیری جنگ

ب - بنیان‌های نظری جهاد

الف) مبانی فلسفی اجتناب‌ناپذیری جنگ

این بحث را تحت دو عنوان ذیل دنبال می‌کنیم:

۱- نظریه‌های کلاسیک اجتناب‌ناپذیری جنگ

۲ - نظریه‌های نوین اجتناب‌ناپذیری جنگ

۱ - نظریه‌های کلاسیک اجتناب‌ناپذیری جنگ

ریشه‌های نظری کلاسیک جنگ را باید قبل از همه در شرق و نزد هندیان جستجو نمود.^۱ در واقع با تأسیس امپراطوری هند در قرن چهارم قبل از میلاد، توسعه سیاسی این امپراطوری شتاب چشمگیری به خود می‌گیرد. «خصوصیات این توسعه و تکامل حاکی از هشجاری تدریجی مردم از لحاظ سیاسی و به وجود آمدن فلسفه سیاسی است که بطور قابل توجهی به سرعت تکوین یافته است.» (ناصری، ۱۳۵۶: ۵)

فلسفه سیاسی هند به عنوان زمینه مستقلی از دانش بشری، ادبیات وسیعی را به وجود آورد و در زمره مهم‌ترین علوم درآمد.

اندیشمندان فلسفی هند طبیعت انسانی را اساساً خودخواه و تبه‌کار دانسته و حالت طبیعی بشر را مستعد تجاوز، ظلم و حکومت اقویا تلقی کرده‌اند. بدین ترتیب اگر چه در اخلاقیات هندویان تقوای نظامی در مقام اول قرار نگرفته و حکمای آنها صلح‌جویی و عقیده به قضا و قدر سرنوشت را توصیه می‌کردند، اما در فلسفه سیاسی هند غالباً طرفداری از سیاست نظامی یا میلیتاریستی ملاحظه می‌شود که در پاره‌ای از موارد «شبهه به عقاید ماکیاولی و تقوای نظامی مورد ستایش وی بوده است.» (همان، ۸) اما شناخت این شباهت‌ها قبل از آنکه در اندیشه ماکیاول به عمل آید باید در افکار اسلاف نامدار یونانی وی دنبال شود؛ زیرا فیلسوفان یونانی به‌طور کلی جنگ را جزئی از نظام طبیعی جهان می‌پنداشتند و بحثی از درستی یا نادرستی آن نمی‌کردند؛ چنانکه هراکلیت جنگ را نوعی عامل پیشرفت، و معیاری برای سنجش و تقسیم‌بندی افراد می‌شناخت. به عقیده وی «جنگ ریشه همه چیز است. از بعضی انسان‌ها خدایانی می‌سازد و از برخی دیگر بردگان و یا مردان آزاد.» (BouThoul, 1969: 14)

بدیهی است بحث از جایگاه جنگ در فلسفه یونان بدون اشاره خاص به اندیشه‌های افلاطون و ارسطو در این زمینه رسا و گویا نخواهد بود.

یک) عقاید افلاطون

^۱ . جهت مقایسه و آگاهی از فلسفه جنگ در چین و نزد یهودیان از جمله نگاه کنید به: گاستون بوتول، جامعه‌شناسی جنگ، ترجمه هوشنگ فرخجسته، چاپ هفتم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰، ص ۸ و ۱۰.

به نظر این فیلسوف سرشت آدمی از سه قوه فراهم می‌آید: اول قوه تعقل و تمیز خوب از بد که پیشینیان آن را «قوت نطق» نامیده‌اند. دوم شهوت که آدمی را در پی جلب منافع و خور و نوش و جفت‌گیری وامی‌دارد و سوم قوه‌ای که انگیزه دفع ضرر و میل به برتری و بلندپروازی است و قدما آن را «قوت غضبی» نامیده‌اند.^۱ هر یک از این سه قوه در تن آدمی جایی معین دارد بدینگونه که نطق یا عقل در سر و شهوت در شکم و غضب در سینه آرمیده است. (عنایت، ۱۳۸۴: ۵۲)

در عین حال افلاطون پس از این توصیف از سرشت انسان که در ضمن بحث از مقوله عدل - یا به تعبیری تعادل این سه قوه در آدمی - به عمل می‌آورد، هنگامی که از طبقات یا گروه‌های تشکیل‌دهنده نیک‌شهر (kallipolis) یا مدینه فاضله و حکومت کمال مطلوب سخن به میان می‌آورد به خصوصیات جبری و لایتغیری اشاره می‌نماید که بطور وضوح پاسداران یا طبقه حاکم^۲ را از فرمانبران یا توده و اکثریت مردم یا به عبارت بهتر از تولیدکنندگان یا بندگان و بردگان (فاستر، ۱۳۸۳: ۹۸ - ۱۰۴ بویژه ۱۰۲) متمایز می‌سازد: «خداوند در سرشت فرمانروایان زر و در سرشت یاوران سیم و در سرشت توده مردم آهن و مس به ودیعه نهاده است؛ یعنی هر یک را از آغاز آفرینش برای کاری جداگانه مقدر کرده است.» (عنایت، ۱۳۸۳: ۵۹)

افراد در جامعه سیاسی یک چند به سادگی و قناعت زیست می‌کنند، ولی به تدریج که وسایل رفح نیازهایشان بیشتر می‌شود این نیازها بیش از حد لازم فزونی می‌یابد. (همان، ۵۶) فیلسوف نامدار یونانی این نیازها را «تجملی» توصیف نموده، در نتیجه یکی از زیان‌هایی را که آفت تجمل برای بشر به بار آورده به نام جنگ می‌شناسد. جنگ به عقیده افلاطون ناشی از زوال اقتصاد ساده و سالم جوامع ابتدایی و ناگزیری آنها از توسل به زور در برآوردن نیازهای خویش است: «وقتی کشوری دست به تجاوز می‌زند، نشانه‌ای از سازمان بیمار حکومت خود به دست می‌دهد؛ همچنانکه فرد هنگامی در برابر دیگران

^۱ . برای مقایسه نگاه کنید به: اخلاق ناصری و تاریخ بیهقی.

^۲ . پاسداران، نام طبقه حاکم در فلسفه سیاسی افلاطون است که خود از دو طبقه تشکیل می‌شود: فرمانروایان و یاوران (اعم از کارمندان کشوری و لشگری) نگاه کنید به: مایکل جک، فاستر، خداوندان اندیشه سیاسی (افلاطون، ارسطو) ترجمه جواد شیخ الاسلامی، ج اول، قسمت اول، چاپ ششم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳، ص ۱۲۰ - ۱۲۱، ۱۲۶ - ۱۲۷ و ۱۳۰ - ۱۳۸.

پرخاشگر می‌شود که هنر و فضیلتی در او کم باشد.» (فاستر، ۱۳۸۳: ۸۱ - ۸۶) پدیده جنگ به نوبه خود در سازمان طبقاتی جامعه تأثیر می‌گذارد و ضرورت دفاع از کشور موجد طبقه پاسداران به معنی اخص کلمه، یعنی سپاهیان متخصص در فنون جنگی می‌شود. (همان، ۸۶ - ۱۰۵)

بدین ترتیب افلاطون دو مرحله در سیر تکامل جوامع بشری می‌شناسد: یکی مرحله ابتدایی و دیگری مرحله فاسد که مایه فزونی نیازها و سرآغاز پیدایی تجمل و در نتیجه جنگ است؛ اما جامعه کمال مطلوب افلاطون بازگشت به مرحله ابتدایی نیست، بلکه الگویی برای رفع معایب مرحله فاسد است. در عین حال وقتی او خود تحقق این جامعه را تحقق‌ناپذیری می‌داند آیا این به معنی «استمرار» و «اجتناب‌ناپذیری» جنگ نیست...؟ (همان، ۱۸۹ - ۱۹۷، بویژه ۱۹۶)

دو عقاید ارسطو

این فیلسوف یونانی به هنگام بحث از سرشت جامعه سیاسی چنین می‌گوید: «هدف جامعه سیاسی نه تنها زیستن، بلکه بهزیستن است و گرنه بندگان و حتی جانداران می‌توانستند گرد هم آیند و جامعه سیاسی بر پا کنند، ولی حال جهان بدان گونه که هست چنین نیست. زیرا بندگان و جانداران از سعادت یا آزادی اراده بی‌بهره‌اند...» (عنایت، ۱۳۸۴: ۸۸)

و در جای دیگر می‌افزاید: «... محال است که یک جامعه سیاسی سراسر از مردانی نیک سرشت فراهم آید...» (همان، ۸۹) در واقع تحلیل ارسطو از سرشت انسان همان تحلیل افلاطون است. لذا در دفاع از بندگی با استادش هم‌صدا می‌شود. ارسطو معتقد بود که افزارمندان و صاحبان پیشه‌های دستی در سرشت خود از احراز کمال عقلی و تسلط بر هوس‌ها و شهوت‌های خویش ناتوانند. بنابراین مصلحتشان در این است که بندگان شایسته‌ترین مردمان و بهره‌مندان از «عنصر الهی» یعنی عقل باشند و بندگی بدین صورت هرگز به زیان بنده نیست. زیرا سعادت انسان بطور کلی در پیروی از عقل است. وی بر این باور بود که شخص اگر عقل را در نهاد خود دارد باید از نهاد خود

پیروی کند، ولی اگر ندارد به صرفه اوست که فرماندار عقل بیرون از خود باشد.^۱ (فاستر، ۱۳۸۳: ۲۳۶-۲۲۶، ۲۵۸-۲۶۰، ۲۶۳-۲۶۱) تا بدینسان همه آدمی‌زادگان به راهنمایی آیینی واحد در حد مقدور، برابر و دوست یکدیگر شوند اما معیار برای تمیز اینکه چه کسانی در نهاد خود از عقل محرومند چیست؟ ارسطو به این پرسش پاسخ نمی‌دهد؛ ولی دو گروه از کسانی را که به عقیده وی به دلیل خفت عقل باید بنده شوند معین می‌کند، شکست‌خوردگان در جنگ و دیگر غیر یونانیان (بربرها). (عنایت، ۱۳۸۴: ۹۰)

سؤال اینجاست که آیا نابرابری طبیعی انسانها می‌تواند بروز جنگ، بویژه جنگ تهاجمی را توجیه نماید؟ علیرغم اینکه فیلسوف یونانی در رساله سیاست خود در بحثی تحت عنوان «کشورگشایی و جستن فراخنای ارضی تا چه حد باید هدف سیاستمدار باشد» در نکوهش از کشورهای مستبد که در آنها هدف قوانین را حفظ قدرت از طریق سیاست نظامی‌گری نسبت به همسایگان و دیگر کشورها می‌داند، به تفصیل داد سخن داده است؛ سرانجام نمی‌تواند عقیده‌اش در خصوص جنگ را از نظریه کلی خود در خصوص سرشت انسان‌ها و نابرابری «طبیعی» آنها مستثنی سازد: «اصل یا قانونی که هدفش استیلای جبری بر دیگران باشد نه سیاستمدارانه است نه سودمند و نه حق... نیز نباید فنون جنگ را از این نظر به مردم یاد داد که خاک دیگران را اشغال کنند و افرادی را که سزاوار بندگی نیستند به پایگاه بندگان تنزل دهند... ولی باید مواظب باشند که سروری آنها فقط به آن دسته از مردمان که استحقاق بندگی دارند، تحمیل شود...»^۲ (فاستر، ۱۳۸۳: ۲۸). ارسطو تصریح می‌کند که «فعالیت‌های مربوط به فضائل عملی بیشتر در امور سیاسی و نظامی جلوه می‌کند.» (همان، ۳۰۱) او تأکید دارد که «... سر تا سر زندگی انسان به دو قسمت تقسیم می‌شود: عمل در مقابل فراغت و جنگ

^۱ . در این خصوص علاوه بر مباحث فوق به ویژه مقایسه اندیشه‌های افلاطون و ارسطو در زمینه توجیه بندگی که دفاع ارسطو از بندگی را حداقل در برخی موارد شدیدتر نشان می‌دهد، می‌توان اندیشه این فیلسوف راجع به موضوع «فراغت» یا «آسایش» را نیز مورد بررسی قرار داد.

^۲ . باید یادآور شد که به نظر ارسطو استبداد داخلی نیز «برخلاف عقل است، مگر هنگامی که یکی از طرفین بنده مادرزاد و طرف دیگر سرور مادرزاد باشد که در آن صورت طرفی که برای سروری آفریده شده است، حق تحکم و فرمانروایی پیدا می‌کند؛ اما نه به این معنی که بر جمله هموطنان و شهروندان هم‌طرازش تسلط یابد، بلکه به این معنی که فقط بر آن گروه که بنده مادرزادند و برای قبول تحکم آفریده شده‌اند...» (فاستر، ۱۳۸۳: ۲۸۳)

در مقابل صلح... برای تأمین صلح ناگزیر باید جنگ کرد و برای هدف‌های شریف و باشکوه ناچار باید به کارهای سودمند پرداخت...» (همان، ۲۸۴) و بدین‌سان «... صلح چنانکه بارها تکرار کرده‌ایم هدف نهایی جنگ است و فراغت هدف نهایی کار و زحمت.» (همان، ۲۹۲)

شایان ذکر است که نظریهٔ ارسطو در خصوص نتیجهٔ جنگ و آثار آن نیز از بینش وی مبنی بر نابرابری طبیعی انسانها یا برتری طبیعی خدایگان بر بندگان تأثیر پذیرفته است. او پیروزی در جنگ را نشانهٔ برتری هوش و خرد فاتحان می‌داند و به آنان حق می‌دهد که شکست‌خوردگان را بندهٔ خویش سازند، بویژه آنکه اگر شکست‌خوردگان از مردمانی باشند که به حکم طبیعت برای فرمانبرداری و زیردستی مقرر شده‌اند و چنین مردمی البته همان غیر یونانیانند.^۱ (عنایت، ۱۳۸۳: ۹۳)

اندیشمند یونانی بدینسان نه تنها آئینی نادرست را برای توجیه تعصب قومی خود - مشروعیت‌بخشی به تجاوزگری نظامی یونانیان^۲ - بهانه کرده، بلکه به همهٔ فاتحان تاریخ جواز برده‌داری داده است؛ زیرا همچنانکه راسل می‌نویسد:

هیچ ملتی اقرار نمی‌کند که به حکم طبیعت برای فرمانبرداری ساخته شده است تنها نشانه‌ای که به قصد طبیعت دلالت می‌کند نتیجهٔ جنگ است. در پس همهٔ جنگ‌ها فاتحان بر حق و شکست‌خوردگان بر باطل‌اند. (نقل شده از همان، ۹۴)

همانطور که می‌دانیم تأثیر اندیشه‌های دو فیلسوف برجستهٔ یونان در سیر تفکر فلسفی در شرق و غرب انکارناپذیر بوده است، به‌طوری که امروزه ریشه‌های برخی از نظریه‌های ماکیاوول را در حکمت عملی ارسطو می‌یابند و بازتاب افکار افلاطون را در

^۱ در همین زمینه باید اضافه کرد که یکی از علل عمومی انقلاب را ارسطو ناسازگاری نژادی میان مردم می‌داند: «زیرا کشور از فراهم آمدن هرگونه مردمی بوجود نمی‌آید؛ همچنانکه پیدایی آن نیز در هر زمان ممکن نیست. بدینسان بیشتر کشورهایی که بیگانگان را به هنگام بنیادگذاری دولت خویش و خواه پس از آن به سرزمین خود پذیرفته‌اند، بعدها با آشوب و ناامنی روبرو شده‌اند.» (عنایت، ۱۳۸۳: ۱۷۷)

^۲ «... و قوم یونانی با سایر اقوام و ملل ارتباط صلح‌جویانه‌ای نداشته‌اند؛ زیرا بر اثر افکار و نوشته‌های فلاسفه‌ای مانند افلاطون و ارسطو، یونانیان خود را برتر از ملل دیگر می‌دانستند...» (محمود حیدری، حقوق بین‌الملل عمومی، تهران: بی‌نا، ۱۳۵۵، ۱۸). ارسطو معتقد بود که «غرور، دیهیم همهٔ فضائل است.» ماکیاوول نیز «غرور» را لازمهٔ روحیهٔ فرمانروایی و بویژه «جنگاوری» می‌داند و آن را به شهریار توصیه می‌کند.

اندیشه‌های روسو و هگل و حتی در اصول نظری جنبش‌های معاصر نظیر فاشیسم و نازیسم از یک سو و سوسیالیسم و کمونیسم از سوی دیگر تشخیص می‌دهند. بدین ترتیب بدون دلیل نیست که اگر افلاطون و ارسطو جنگ را به عنوان یک پدیده طبیعی و اجتناب‌ناپذیر تلقی می‌کردند، (Bouthoul, 1969: 14) متفکرانی همچون ماکیاول و هابز نیز مبانی نظری خود را در این خصوص بر همین اصل استوار ساخته‌اند.

سه) ماکیاول

همچون سایر فلاسفه سیاسی، تحلیل ماکیاول از سرشت انسان، مقدم بر سایر مباحث وی می‌باشد. بطور کلی می‌توان نظریه ماکیاول راجع به سرشت انسان را چنین خلاصه کرد: آدمیان همه سرشت یکسان دارند؛ اما این یکسانی به سبب آن نیست که همگی از عقل بهره‌مندند بلکه بدین علت است که همه مردم بویژه در کارهای سیاسی همواره فرمانبردار هوسها و احساسات خویش‌اند و این هوس نیز چون از خودپرستی برمی‌خیزد، سرانجام انسان را به ستیز و جنگ با هم‌نوعان خود می‌کشاند. نتیجه اینکه در اندیشه ماکیاول زندگی سیاسی، جلوه‌ای دیگر از پیکار اجتناب‌ناپذیر بشر در راه بقاست. لذا به عقیده وی سرشت انسان در اصل خواه خوب یا بد باشد، در سیاست، مصلحت آن است که مردم را بدخواه و زشت‌سیرت بینگاریم.

بدین منظور او انگیزه‌هایی را که محرک رفتار آدمیان است، احصاء می‌نماید. چنانکه از نوآوری (بدعت)، مهر، ترس، حسادت، مال‌دوستی سخن می‌راند و هنگامی که جاه‌طلبی را توصیف می‌کند، می‌افزاید: «چنان استوار در دل‌های آدمیان ریشه دارد که هیچگاه به هر مقامی که ارتقا یابند، از بین نمی‌رود... این موضوع موجب دگرگونی احوال و سرنوشتشان می‌شود. زیرا وقتی برخی آدمیان سودای فزون‌طلبی در سر داشته باشند و برخی دیگر ترس از دست دادن آنچه دارند در دلشان راه یابد، دشمنی و جنگ روی خواهد داد...» (جونز، ۱۳۵۹: ۲۸)

ماکیاول معتقد است:

نیز مردم خواستار آزادی هستند یعنی آرزومندند که از (منع و دخالت) دیگران مستقل باشند... اما از آنجا که تنها راه مطمئن برای استقلال یک فرد آن است که دیگران را از استقلال محروم کند... الزاماً در پی تسلط بر دیگران خواهد رفت. بدین ترتیب جنگ میان افراد و میان کشورها اجتناب‌ناپذیر می‌گردد... (همان، ۲۸ - ۲۹)

وقتی ماکیاول زندگی را ستیز پویای نیروها می‌داند که بعدها در نظریه داروین اصل تنازع بقا نام می‌گیرد و هنگامی که او دولت را یک پدیده طبیعی می‌شمارد که هستی آن از کشاکش نیروهای طبیعی برمی‌خیزد و بقایش وابسته به آنهاست و زمامدار اگر بخواهد حیات خود و کشورش را در میان رقابت‌های خشونت‌بار و بی‌رحمانه حفظ کند از شناسایی و استفاده آن نیروها گریزی ندارد، (ماکیاول، ۱۳۸۴: ۹۲-۹۵) روشن است که برای وی اساساً مشروع یا عادلانه بودن و غیر عادلانه بودن جنگ مطرح نیست؛ اما در عین حال با شکل گرفتن و تثبیت این مسئله در قرون وسطی^۱ ماکیاول نیز پاسخ خاص و متفاوت خود را راجع به مسئله مذکور دارد، به عقیده او «هر جنگ لازم، جنگ مشروع است.» (Bouthoul, 1970: 52) او مسئله تشخیص جنگ لازم از غیر لازم را نیز بر عهده شه‌ریار می‌گذارد که باید منافع کشور خود را در نظر داشته باشد.

بنابراین دور از انتظار نیست که بهترین نوع جنگ نزد ماکیاول جنگ تهاجمی و پیشگیرانه^۲ باشد که حاکی از «مآل اندیشی» شه‌ریار است و بالطبع بدترین نوع جنگ نیز جنگ «دفاعی» است که نشانگر آن است که شه‌ریار نخواستسته و یا نتوانسته «دوراندیش» باشد و به جای پیشدستی در حمله و راه‌اندازی جنگ در سرزمین رقیب (دشمن) مجبور به دفاع در سرزمین اصلی خود شده است.^۳ (جونز، ۱۳۵۹: ۵۳-۵۴)

^۱. مثلاً سن تو ماداکن تنها جنگهایی را عادلانه و مشروع می‌دانست که بنا بر اراده حاکم و برای نیل به یک هدف عادلانه و یا نیت درستی انجام شده باشد. نگاه کنید به:

Gaston Bouthoul, *Traite de polemologie- sociologie de la Guerre*, Paris: payot, 1940, p. 52

^۲. به نظر می‌رسد که در اندیشه ماکیاول به لحاظ تنوریک تفاوت محسوسی بین جنگ تهاجمی و جنگ پیشگیرانه به ویژه از جنبه هدف، شرایط و نوع رقیب وجود دارد. به عبارت دیگر در جنگ تهاجمی هدف تصرف سرزمین یا کسب مستعمره است، در حالی که جنگ پیشگیرانه استراتژی دفاع از طریق حمله را دنبال می‌نماید. به هر حال در عمل هر نوع جنگ پیشگیرانه‌ای از لحاظ شکل و ماهیت اقدام، چیزی جز جنگ تهاجمی نیست و می‌تواند همه نتایج و آثار این جنگ را در بر داشته باشد.

^۳. این نظریه ماکیاولی «جنگ پیشگیرانه» بعدها نامهای «دفاع بازدارنده» (preventive defense)، «دفاع پیشگیرانه» (Anticipatory defense) یا «دفاع پیشدستانه» (pre-emptive Defense) و بالاخره «دفاع از خود یا دفاع مشروع بازدارنده (پیشگیرانه)» به خود می‌گیرد که معادل انگلیسی آن preventive self-defense و معادل فرانسوی آن Legetime defense preventive می‌باشد. علیرغم اینکه از سال ۱۹۴۵ و بعد از جنگ جهانی دوم منشور ملل متحد هر گونه توسل به زور را - جز در شرایط استثنایی - ممنوع نموده است در سر تا سر نیمه دوم قرن بیستم دولت‌ها

همه منتقدان آثار و اندیشه‌های ماکیاول و رای نوع داوریشان بر این نکته متفق‌القولند که وی از بنیانگذاران مکتب واقع‌گرایی یا پراگماتیسم به مفهوم نوین آن در سیاست است، اما در بازتاب اصول ماکیاولیسم در «سیاست داخلی» و «سیاست خارجی» کشورها بویژه در دوران معاصر باید بطور خاص تمیز قائل شد. به عبارت دیگر امروزه حتی در مستبدترین حکومت‌ها این اصول هیچگونه کاربردی نمی‌تواند داشته باشد. برعکس این در صحنه سیاست خارجی کشورها بویژه کشورهای بزرگ یا سلطه‌گراست که اصول مذکور نه تنها کاربرد، بلکه کارآیی خود را حفظ کرده است. (همان، ۵۸)

یکی دیگر از اندیشمندان سیاسی که همچون ماکیاول از واضعان مکتب واقع‌گرایی در حوزه تفکر سیاسی محسوب می‌شود توماس هابز انگلیسی است. او نیز فلسفه سیاسی خود را بر شناخت یا بازشناخت شهوات و نفسانیات آدمیان و در نتیجه چگونگی مهار آنها در قالب دولت و حکومت قرار می‌دهد. بالطبع چشم‌اندازی را که هابز از روابط دولت‌ها ترسیم می‌نماید، از این قاعده نمی‌تواند مستثنی باشد.

چهار) اندیشه توماس هابز

نظریه سیاسی هابز را معمولاً مبتنی بر اصول «طبیعت‌گرایی»^۱ تشخیص می‌دهند به عبارت دیگر آن را وامدار شیوه‌های شناخت علوم دقیقه و تجربی در زمینه‌های سیاست و اجتماع تلقی می‌کنند و نظریه‌ای می‌شناسند که به نوعی در دو قرن بعد منشأ نظریه پوزیتیویستی آگوست کنت در زمینه روش علمی شناخت پدیده‌های اجتماعی گردیده

غالباً به دفاع مشروع پیشگیرانه یا دفاع از خود پیشگیرانه در توجیه تهاجمات نظامی خود توسل جست‌اند که بارزترین آن توسط رژیم سابق بعث عراق در تجاوز به ایران و کویت بوده است. بطور مثال نگاه کنید به:

Paul Tavernier, la Guerre du Golfe; l'Argumentation Irakienne, in; Jean - francois GuILHAUDIS, Maurice TORRELLI, *Force Armee et Diplomatie*, martinus Nijhoff publishers, 1985, p. 215 - 217.

نکته قابل توجه این است که در آغاز قرن بیست و یکم ادعای دفاع مشروع پیشگیرانه توسط آمریکا در توجیه تجاوز نظامی این کشور به ترتیب علیه افغانستان و عراق طرح شد و اساساً دکترین رئیس‌جمهور فعلی آمریکا یک سیاست نظامی‌گری پیشگیرانه را تجویز می‌نماید و حتی تأثیر خود را بر طرح دبیر کل سازمان ملل متحد در خصوص اصلاح ساختار سازمان ملل متحد نیز بر جای گذاشته است به نحوی که این طرح پیشنهاد نهادینه کردن اقدام نظامی پیشگیرانه را در برداشت که ظاهراً با عکس‌العمل کشورها از جمله جمهوری اسلامی ایران از این طرح حذف شده است.

1 Naturalism

است. به همین دلیل است که آغاز دوران فلسفه‌های نوین سیاسی را غالباً از هابز شروع می‌کنند.^۱

اما قبل از آنکه جایگاه جنگ را در اندیشه این فیلسوف دریابیم باید نگاهی به تحلیل او از سرشت انسان داشته باشیم. در واقع هابز انسان را حیوانی می‌داند که رفتار و حرکات او تحت تأثیر فقط دو انگیزه می‌باشد. انگیزه سودجویی (رقابت) و انگیزه ترس (عدم اعتماد). انگیزه‌های دیگر یا از این دو انگیزه سرچشمه می‌گیرند یا حداکثر به موضوعات جزئی مربوط می‌شوند.^۲ (هابز، ۱۳۸۴: ۱۰۴ - ۱۱۷)

در مورد نقش عقل یا ویژگی متمیزه انسان از دیگر موجودات، در فعل و انفعالات رفتار انسانی، هابز بر این اعتقاد است که عقل صرفاً وسیله است و حیوانی را که از آن بهره‌مند است، قادر می‌سازد تا از چیزهای بسیاری که برای او ترس‌آور است بپرهیزد و بسیاری از لذایذ خودخواهانه‌ای را که در صورت بی‌بهره بودن از عقل می‌بایست از آنها چشم پوشید بدست آورد. نتیجه اینکه در تحلیل غایی عقل انسان در خدمت شهوات او درمی‌آید و بر این اساس، طبیعت انسان و حیوان همگون می‌شود و انسان نیز مانند حیوان و ناچار به پیکار خشونت‌آمیز و مداوم برای بقا خود می‌گردد، زیرا جایی که تضاد مستقیم منافع موجب بروز نبرد سختی نشود، بی‌شک ترس افراد از یکدیگر سبب جنگ خواهد شد. بنابراین تنها وسیله قابل تصور برای رسیدن به هرگونه نظامی در صحنه پراشوب و منازعه‌آمیز اراده‌های بشری، زور است عنصری که در عین حال منشأ دولت لویاتان و وجه تسمیه آن را تبیین می‌نماید.^۳

^۲. همانطور که گفته شد اگر چه ماکیاول نیز در این دوران گذرا از فلسفه کلاسیک به فلسفه جدید نقش داشته است، اما ویژگی متمایز هابز این است که کوشید افکار و اندیشه‌های نظری خود را در یک قالب متدیک و منسجم ارائه دهد. به عبارت دیگر ماکیاول بیشتر ویژگی یک اندرزدهنده و مشاور حکمران را به خود می‌گیرد در حالی که هابز جایگاه یک فیلسوف را اشغال می‌نماید. اما علیرغم این تفاوت آشکار باید در نظر داشت که اندیشه‌های این دو متفکر به لحاظ ماهوی از چنان وجوه مشترکی برخوردارند که هرگونه بحث راجع به افکار یکی مقایسه با افکار دیگری یا حداقل اشاره به آن را می‌طلبد....

^۱. مثلاً ذوق مزاح یا انگیزه شأن و مقام که ممکن است صفات مشخصه انسانی تلقی شوند، هابز آنها را در قالب پدیده‌های جبران، رضایت، مطلوبیت و به طور خلاصه خودخواهی و سودجویی شخصی تحلیل می‌نماید.

^۲. مقایسه شود با نظریه این‌خلدونی منشأ دولت.

اما سؤال این است که آیا هابز اساساً جنبه‌های دیگری نیز برای سرشت آدمی قائل است که در جهت ستیز و جنگ نباشند و رهنمون انسان به صلح گردند؟ این اندیشمند انگلیسی وجود چنین جنبه‌هایی را نفی نمی‌نماید، اما معتقد است که بیشتر میل‌ها و خواست‌های فطری انسان در جهت پیکار با هم‌نوعانش است؛ زیرا «لزوماً ما همیشه خودخواه هستیم و حقیقتاً هیچگاه نودوست نیستیم» (همان، ۱۱۹) بنابراین اگر چه «همه بر این امر اتفاق نظر دارند که صلح خوب است» اما خودخواهی اساسی و بنیادی انسان سبب می‌شود که قدرت‌طلبی در او ایجاد و یا تقویت شود و این با میل او به صلح و امنیت ناسازگار است. بدین ترتیب «میل دائم و بی‌آرام برای کسب قدرت» برآیند و ترجمان عینی همه‌انگیزه‌ها و خواستهای اسیر عواطف و شهوات می‌شود. (هابز، ۱۳۸۴: ۱۲۹ - ۱۴۴) باید توجه داشت که قدرت‌طلبی دینامیک فقط منحصر به معدودی افراد جاه‌طلب نیست؛ بلکه به حکم ضرورت در همه‌افراد وجود دارد، حتی آنان که فقط به حفظ آنچه دارند خرسندند.

بدین ترتیب هابز نیز مانند ماکیاول عقیده دارد که آدمیزادگان اسیر خواهش‌ها و نفسانیات خویش‌اند و رقابتشان برای ارضای این خواهش‌ها آنان را تشنه‌ی قدرت بار می‌آورد و کینه‌توز و بدخواه یکدیگر می‌کند. اینچنین با «وضع طبیعی» مواجه می‌شویم، یعنی وضعیتی که در آن قانون و دولتی در کار نیست و دشمنی و کینه‌توزی انسانها نسبت به یکدیگر طغیان می‌کند و افراد در برابر یکدیگر رفتاری پیش می‌گیرند که هابز آن را با عباراتی نظیر «انسان گرگ انسان» و «جنگ همه بر ضد همه» توصیف می‌کند.

اگر چه هابز، نیک واقف است که مردم هیچگاه در وضع طبیعی نبوده‌اند و شواهد تاریخی فقط حاکی از این است که هر چه حاکم، ضعیف‌تر گردد، تیره‌روزی بیشتری گریبانگیر اتباع او می‌شود، اما او اساس نظریه‌ی خود را در شرایط نهایی و در بدترین چشم‌انداز ترسیم می‌کند؛ یعنی در اجتماعی که یکسره فاقد هرگونه قدرت حاکمه‌ای باشد، زندگی حقیقتاً بسیار مصیبت‌بار خواهد بود به علاوه واقعیت نظریه‌ی «وضع طبیعی» هابز را باید بیشتر در روابط بین دولتها جستجو کرد نه در داخل یک کشور یا دولت. و این چیزی است که هابز آگاهانه یا ناآگاهانه و به منظور شاهد مثال نظریه‌ی خود بدان اشاره داد:

هر چند هیچ زمانی نبوده است که تک‌تک افراد، بر ضد یکدیگر، در حالت جنگ باشند، ولی در همه دوران‌های تاریخ، پادشاهان و آنان که قدرت حاکمیت را در اختیار داشته‌اند، به خاطر استقلالشان همواره نسبت به یکدیگر حسادت ورزیده‌اند و در برابر هم در وضع و حالت گلاویزها بوده‌اند، پیوسته سلاحشان را در برابر هم گرفته‌اند و چشمانشان را بر یکدیگر دوخته‌اند؛ یعنی دژها، پادگان‌ها و توپ‌هایشان در مرز قلمرو سلطنتشان قرار داده و جاسوسانشان بطور دائم متوجه اوضاع همسایگان بوده‌اند و این حالت همانا وضع جنگ است. (همان، ۱۲۶)

پس بی‌دلیل نیست که مکتب واقع‌گرایی معاصر جنگ، ریشه‌های خود را در اندیشه‌های هابز جستجو می‌کند و بی‌دلیل نیست که این اندیشه‌ها پویایی خود را در آن مکتب می‌یابد. اما قبل از آنکه به چگونگی بازتاب نظریه‌های اجتناب‌ناپذیری جنگ از جمله نظریه هابزی جنگ در مکتب مذکور بپردازیم، لازم است نکاتی را هر چند بطور خلاصه یادآور شویم.

- ۱- طبق نظریه‌هایی که مورد بحث قرار گرفتند، جنگ به تبع اینکه ریشه در ذات بشر دارد، پدیده‌ای طبیعی و اجتناب‌ناپذیر تلقی می‌شود.
- ۲- این نظریه‌ها به فلاسفه‌ای تعلق داشت که نسبت به سرشت انسان بدبین بوده‌اند. اما باید توجه داشت که این بدبینی مطلق نبوده است. به عبارت دیگر هیچیک از فلاسفه مذکور از ابعاد دیگر، یعنی ابعاد مثبت انسان غافل نبوده‌اند؛ اما تحت تأثیر شرایط اجتماعی و سیاسی که داشته‌اند - و گاهی هم بدون دلیل^۱ - وجه غالب طبیعت آدمی را شرارت و خودخواهی تشخیص داده‌اند و متأسفانه حتی به نوعی این سرشت را قابل تعدیل و اصلاح ندانسته‌اند.

^۱ . نمونه بارز آنها ماکیاول است. او وقتی انسان را موجودی توصیف می‌کند که حال را خوار می‌شمارد. گذشته را می‌ستاید و آینده را آرزو می‌کند در واقع شرح حال خود را بازگو می‌کند. زیرا وی در کتاب گفتارها مکرراً به موضوع انحطاط انسان روزگار نو در مقابل تقوا و صداقت مردمان روزگار کهن اشاره می‌کند، اما هیچگاه به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که چرا فضیلت کهن به ردیلت امروزی تغییر یافته است...؟

باید اضافه کنیم که این تناقض در جنبه‌های دیگر اندیشه‌های ماکیاول بویژه در تلاش او در جدایی اخلاق یا دین از سیاست نیز دیده می‌شود. به عنوان مثال او از یک طرف مسیحیت را تخطئه می‌کند و از طرف دیگر نیروهای انتزاعی به نام «بخت» و «پیشگویی» را جایگزین آن می‌سازد. جالب است یادآور شویم که یکی دیگر از فلاسفه سیاسی مشهور عصر رنسانس، یعنی ژان بدن فرانسوی، نیز معتقد به «غیب‌گویی» بوده است!!!

۳- اما نکته‌ای که به ندرت و شاید اصلاً عنایتی بدان نشده است این است که فلاسفه متأخری که به هر دلیل نسبت به ذات انسان بدبین یا خوش‌بین تلقی می‌شوند، هنگامی که راجع به جنگ صحبت می‌کنند، یا به علل جنگ نپرداخته‌اند - زیرا آن را بدیهی یافته‌اند - یا مهم تشخیص نداده‌اند یا اگر از این علل بحث کرده‌اند، جنبه ثانوی و فرعی بدان بخشیده‌اند.^۱ برخی از آنها نیز اساساً ریشه جنگ را نه در سطح خرد (افراد) بلکه در سطح کلان (دولتها) دیده‌اند.^۲ اما همه این متفکران برای آثار جنگ اهمیت قائل

^۲. کانت و هگل و نیچه از این جمله‌اند. چنانکه کانت می‌گوید: «اما جنگ خود نیازمند هیچ محرک خاص نیست، بلکه به نظر می‌رسد با طبیعت انسانی عجین شده است و حتی به عنوان امری شریف تلقی می‌شود که نوع انسانی بواسطه عشق به شکوه و افتخار و بی‌هیچ انگیزه خودخواهانه‌ای بدان سوق می‌یابد». (نگاه کنید به: امانوئل کانت، صلح پایدار، ترجمه محمد صبوری، تهران: نشر به باوران، ص ۵۶ و ۹۶. برای آگاهی از متن اصلی «صلح پایدار» و تفسیرهای فراوان پیرامون آن می‌توان تحت عنوان عبارت انگلیسی perpetual peace یا عبارت فرانسوی paix perpetuelle در سایت‌های اینترنتی مراجعه کرد).

هگل معتقد است: «جنگ نباید به مثابه یک شر مطلق و یک حادثه صرفاً خارجی تلقی گردد. بنابراین آن خود معلول چند علت عرضی است که از آن جمله‌اند. بی‌عدالتی‌ها، سودهای ملتها یا دارندگان قدرت و جز اینها با بطور خلاصه چیزهایی که وجودشان مطلوب نیست به علت طبیعت چیزهای عرضی یا تصادفی است که حادثه‌ها رخ می‌دهد و بنابراین رخداد آنها امری جبری است...» (نگاه کنید به: ولنکستر، خداوندان اندیشه سیاسی (هگل، آگوست کنت، جان استوارت میل)، ترجمه علی رامین، جلد سوم، قسمت اول، تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۳، ص ۴۸. همین طور نگاه کنید به: جان پلامناتز، شرح و نقدی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ص ۲۳۱ - ۲۳۴).

و نیچه بر این اعتقاد است که: «... شما می‌گویید که انگیزه خوب جنگ را شروع می‌کند، من به شما برادران می‌گویم جنگ خوب هر انگیزه‌ای را شروع می‌کند... باید به تبعیت از غریزه به جنگ توسل جست و به عقل تسلیم نشد، زیرا غریزه همیشه انسان را بسوی چیزی سوق می‌دهد که زندگی را فعال‌تر می‌کند.» (بوتول، همان، ص ۱۴ - ۱۵).

^۱. نظیر روسو یا متفکران حرفه‌ای چون کلاوز ویتس را می‌توان نام برد. روسو در پاسخ به این پرسش که پدیده جنگ چگونه بوجود آمده است، جامعه را بعنوان منشأ پیدایش آن معرفی می‌کند. به عقیده او هنگامی که جوامع مدنی ایجاد شدند، روابط داخلی در آنها آنگونه بود که هابز به غلط آن را به «وضع طبیعی» نسبت می‌دهد. در جوامع مدنی است که دشمنی و خصومت حالتی استقلال‌یافته به خود می‌گیرد. روسو استدلال می‌کند که این امر بدان جهت است که هر جامعه‌ای با دیگر جوامع هم‌جوار ماهیتاً در تضاد و دشمنی است. او اضافه می‌کند که در جهانی که افراد انسانی در قالب جوامع گوناگون از یکدیگر جدا شده‌اند، یک جامعه مفروض تنها در صورت بهره‌کشی از یک یا چند کشور دیگر می‌تواند رشد و توسعه یابد. به عقیده وی ریشه جنگ و وجه ثابت و ضروری زندگی در جامعه مدنی همین امر است: «بنابراین من آن را جنگ قدرت علیه قدرت می‌خوانم که خود معلول تمایل دولت پایدار و آشکار جوامع به نابود کردن یا دست‌کم ضعیف‌ساختن دشمنان خویش با تمسک به

شده و جنگ را نیز از این زاویه مورد ارزیابی قرار داده‌اند و مهم‌تر آنکه در نهایت خواسته یا ناخواسته جنگ را به مثابه یک امر یا واقعیت اجتناب‌ناپذیر لحاظ نموده‌اند.^۱ لذا از حیث نتیجه‌گیری با فلاسفه متقدم خود وجه اشتراک می‌یابند.

۴- همچنانکه در ادامه همین پژوهش اشاره خواهیم کرد، طیف دیگر اندیشمندان خوشبین به ذات انسان که جنگ را از دیدگاه جامعه‌شناسی یا انترناسیونالیستی مورد بحث قرار می‌دهند و اساساً آن را یک پدیده عارضی می‌بینند، در تحلیل نهایی اجتناب‌ناپذیری آن را حداقل در دورنمای قابل ترسیم مردود نمی‌شمارند.

۲- نظریه‌های نوین اجتناب‌ناپذیری جنگ

همچنانکه گفته شد، اندیشه هابزی جنگ، منجر به ایجاد مکاتب معاصر جنگ بر له و علیه آن گردید که به طور خلاصه می‌توان به شرح ذیل طبقه‌بندی نمود:

ایده‌آلیست‌ها

رئالیست‌ها

یک) ایده‌آلیست‌ها یا آرمان‌گرایان

این گروه از نظریه‌پردازان بشر را ذاتاً خوب و خیرخواه فرض نموده، جنگ را زائیده و معلول وضع خاص ساخت اجتماع داخلی و بین‌المللی می‌دانند و بر این اعتقادند که اگر این وضع خاص ساخت اجتماعی - چه داخلی و چه خارجی - از بین برود و یا نواقص آن

هر وسیله ممکن می‌باشد.» نتیجه اینکه علل پیدایش جنگ در اختلاف حکومت‌ها با رقبایشان نهفته است.» (نگاه کنید به کانت، همان، ص ۳۵ - ۳۶ و ۴۱ به نقل از رساله JJ.Rousseau , *Etat de Guerre et projet de paix perpetuelle* شایان ذکر است که نگارنده علیرغم همه تلاش‌ها نتوانست به متن اصلی (لاتین) این رساله دسترسی یابد.)

به عقیده کلاوز ویتس: «جنگ در دامان سیاست یک دولت رشد می‌کند و اصول آن مانند خصوصیات فردی که در جنین وجود دارد، در سیاست دولت نهفته است.» (بوتول، پیشین، ص ۲۱)

برای آگاهی نسبتاً جامع از اندیشه کلاوز ویتس مراجعه کنید به:

ادوارد. ا. تیبالت، جنگ مولود شکست سیاست، نقدی بر نظریه کلاوز ویتس، ترجمه و تلخیص علی‌اصغر کاظمی، در: مجله روابط بین‌الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.

متن اصلی در: us Naval war college Re view .

^۱ در این خصوص می‌توان به طرح صلح کانت و روسو اشاره کرد.

برطرف گردد، جنگ نیز از بین خواهد رفت و اختلاف و ستیز شدید نظامی در جهان بوقوع نخواهد پیوست. ایده‌آلیست‌ها بر اساس دیدگاهشان به علل و ریشه‌های جنگ و همین‌طور بنابر راه‌حلهایی که برای از بین بردن جنگ و استقرار صلح ارائه می‌دهند به گروه‌های ذیل تقسیم‌بندی می‌کنند:

۱- مارکسیست‌ها

۲- انتر ناسیونالیست‌ها (طرفداران صلح از طریق سازمان جهانی)

۳- طرفداران خلع سلاح عمومی

۴- پیروان حکومت جهانی

نظر به اینکه به جز گروه اول دیدگاه‌های سه گروه دیگر به هم بسیار نزدیک و وجود اشتراکشان بیش از وجوه اختلاف آنها می‌باشد، لذا به ارائه خلاصه‌ای از بینش دو گروه اول (مارکسیست‌ها و انترناسیونالیست‌ها) در اینجا بسنده می‌کنیم. (بهزادی، ۱۳۷۳: ۱۴۰-۱۸۶)

الف) مارکسیست‌ها و مسئله اجتناب‌ناپذیری جنگ: به همان ترتیب که خشونت برای نیل به سوسیالیسم در سطح داخلی در تئوری مارکسیسم توجیه شده است. جنگ نیز به‌عنوان پدیده‌ای شناخته شده که توسل به آن در راه رسیدن به هدف کمونیسم کاملاً قابل توجیه و حتی ضروری تشخیص داده شده است. در واقع جنگ از نظر مارکسیست‌ها چیزی جز ادامه مبارزه طبقاتی در یک سطح وسیع جهانی نیست (گالی، ۱۳۷۲: ۹۶ - ۱۴۱) و صلح نیز تنها با خاتمه یافتن این مبارزه تأمین خواهد شد. «به تدریج که استثمار انسان توسط انسان پایان می‌یابد، استثمار یک ملت توسط ملت دیگر نیز از بین می‌رود.» (MERLE, 1966: 24). به همین ترتیب «روزی که اختلاف طبقاتی در داخل یک ملت خاتمه می‌یابد، دشمنی بین‌المللی نیز ناپدید می‌شود.» (Ibid, 240)

بنابراین اجتناب‌ناپذیری جنگ از نظر مارکس ریشه در عوامل اقتصادی و اختلاف

طبقاتی حاصل از آن دارد. (Institute Int. de philosophiepolitique, 1966: 24)

پس از مارکس، لنین هم در اثر مهم خود درباره جنگ که با عنوان امپریالیسم مرحله نهایی سرمایه‌داری نگاشته است به این نتیجه می‌رسد که نظام سرمایه‌داری در مرحله تکامل یافته خود امپریالیسم را به بار می‌آورد. ظهور این پدیده جدید مبارزه طبقاتی را در

سطح جهانی توسعه می‌دهد. در واقع جنگ نتیجه اجتناب‌ناپذیر امپریالیسم می‌باشد. (souyRI, 1970: 44 - 47) لذا او تأکید می‌کند زمانی که طبقه کارگر بورژوازی جهانی را از پا درآورد کلیه ابزارهای جنگی را دور می‌اندازد، اما قبل از آن به هیچ وجه دست به چنین اقدامی نخواهند زد. (CHATELET, et d'autres, 1975: 662) نظریه‌های مارکسیستی به تقویت شاخه‌ای از جامعه‌شناسی تحت عنوان جامعه‌شناسی سیاسی منجر گردید. شایان ذکر است که حتی خوش‌بین‌ترین جامعه‌شناسان اجتناب‌ناپذیری جنگ را یک واقعیت می‌دانند و تفاوت آنها با همتایان بدبین خود از لحاظ نحوه پیش‌بینی آینده است. در واقع آنها امیدوارند روزی ساختار اجتماعی دگرگون شده، به تبع آن جنگ نیز از بین برود. در حالی که گروه دیگر یا بدبینان معتقدند که جنگ پدیده‌ای است ابدی و غالباً مفید. (بوتول، ۱۳۸۰: ۲۲)

(ب) انترناسیونالیست‌ها: طرفداران مکتب انترناسیونالیسم معتقدند که باید در سطح بین‌المللی یک سازمان جهانی برای حفظ صلح وجود داشته باشد و ضرورت چنین سازمان جهانی نظیر جامعه ملل و سازمان ملل به اعتقاد این عده به اندازه‌ای است که اگر بوجود آید، تمام عوامل بر هم‌زننده و مسائل پیچیده بین‌المللی نیز از بین خواهد رفت.

انترناسیونالیست‌ها که معروف‌ترین و فعال‌ترین گروه ایده‌آلیست از جنگ جهانی اول تا جنگ جهانی دوم بوده‌اند، عقیده دارند که بشر ذاتاً خوب است و همکاری و عضویت حکومت‌ها (که نماینده مردم باشند) در یک سازمان جهانی برای حفظ صلح لازم بوده و تعهد دولت‌ها در یک چنین سازمان جهانی باعث می‌شود اقدام به تجاوز نکنند و حقوق اخلاق بین‌المللی را مراعات کرده و همکاری منظمی بین خود به وجود آورند و از این رهگذر، صلح و امنیت حفظ و ادامه خواهد یافت. نظریه‌پردازان این مکتب معتقدند که «این امر که جنگ در تمام ادوار تاریخ از حوادث مکرر زندگی بشر بوده، غالباً به عنوان یک دلیل بر ضد عقیده کسانی به کار رفته است که فکر می‌کنند جنگ ممکن است سرانجام از زندگی بشر حذف گردد. اما راه‌های کشمکش بسیار و راه‌های خاموش کردن آن نیز بسیار است. به خوبی می‌توان تصور کرد که دولت‌ها به علت شرایط تازه‌ای که در

دنیا به وجود آمده است روزی ناگزیر خواهند شد که از «حق حاکمیت» خود در رفع اختلافات از طریق جنگ صرف نظر کنند.» (مک آیور، ۱۳۵۴: ۴۴۲ - ۴۴۳)

به نظر آنان اکنون بیش از روزگار روسو بر همگان آشکار است که دوران کشورهای کوچک خود مختار به سرآمده است و مناطقی که دارای یک زندگی اقتصادی مشترک هستند به داشتن نوعی سازمان سیاسی مشترک نیازمندند چون جهان به نحو روزافزونی به صورت یک واحد اقتصادی درآمده است لازم است که ساخت سیاسی فراگیر و جهانی وجود داشته باشد. (جونز، ۱۳۵۸: ۴۳۳)

دو) رئالیست‌ها یا واقع‌گرایان

نظریه پردازان این مکتب نسبت به امکان برقراری صلحی باثبات شک دارند و نسبت به طرح‌های پر آب و تاب برای تغییرات انقلابی نیز مطمئن نیستند. واقع‌گرایان تفکر تشکیل حکومت جهانی و خلع سلاح عمومی را به مثابه راه‌های درمان غیرعملی و شاید نامطلوب برای مشکلات جهان کنونی دانسته، آنها را نمی‌پذیرند. آنان حتی سهم سازمان ملل متحد و مؤسسات وابسته به آن را نیز تا آنجا که به نقش آنها در حفظ صلح و امنیت بین‌المللی مربوط می‌شود، با دیده شک و تردید می‌نگرند. دلیل اصلی اینکه واقع‌گرایان کمترین انتظار مثبت را از رفتار یک دولت دارند درک ایشان از سرشت بشر و ماهیت جامعه بین‌المللی نهفته است. آنها بشر را به منزله موجودی می‌پندارند که در ذات خود مخرب، خودخواه، رقابت‌طلب و متجاوز است. همین‌طور نظام بین‌المللی را نیز مجموعه‌ای از اختلافات، عدم قطعیت‌ها و بی‌نظمی‌ها به شمار می‌آورند. آنها از غرور «سرکوب شده» «خودستایی» و «قدرت‌طلبی» انسان نام می‌برند. واقع‌گرایان به سرعت به محدودیت قوانین بین‌المللی اشاره می‌کنند و بر نیروهای فعال‌گرایان از مرکز و نفوذهای هرج و مرج طلب در نظام بین‌المللی متمرد و ناآرام تأکید می‌کنند. پس در حقیقت جای تعجب نیست که هابز یکی از محبوب‌ترین فیلسوفان نزد واقع‌گرایان است. زیرا مفهوم «وضع طبیعی» هابز مشابه تصور و برداشت واقع‌گرایان از جامعه بین‌المللی است. و عقاید ایشان در خصوص طبیعت انسان نیز یکسان است. «هابز وضع انسانی را بدین‌گونه توصیف می‌کند: «مبارزه‌ای بی‌امان برای قدرت که تنها با مرگ پایان می‌گیرد.» واقع‌گرایان نیز بر مبارزه برای قدرت تأکید دارند و مفاهیمی چون قدرت و

منافع ملی از فرایافتهای حاکم در آثارشان است. تضاد یکی از شرایط گریزناپذیر بین‌المللی به شمار می‌آید. نقطه آغاز واقع‌گرایی از همین پیش‌فرض ساده است...» (بیلیس و دیگران، ۱۳۶۹: ۱۴)

باید توجه داشت که واقع‌گرایان بر جهان خشن و بی‌رحمی که توصیف می‌کنند مهر تأیید نمی‌گذارند؛ بلکه آن را به شکل واقعیتی مسلم می‌شناسند چیزی که قبل از هر نوع راه‌حلی باید مورد قبول قرار گیرد. به بیان دیگر واقع‌گرایان مسائل اخلاقی را نفی نمی‌کنند، اما آن را در حیطه مطالعات خود نمی‌بینند، بلکه موضوع علم و تخصص دیگری می‌دانند. به عبارت دیگر آنها از واقعیت‌ها آنطور که هست صحبت می‌کنند. بدین ترتیب مشخص است که از دیدگاه مکتب واقع‌گرایی، جنگ پدیده‌ای ذاتی و معلول و نتیجه تلاش برای کسب قدرت که خود امری است طبیعی می‌باشد، به عبارت دیگر کوشش برای کسب قدرت، خودخواهی و اختلاف و ستیز از خواص ذاتی بشر بوده و قابل ریشه کن کردن نیست. حکومت‌ها نیز از این قانون مستثنی نمی‌باشند. ستیزه‌کشورها در صحنه بین‌المللی امری است غیرقابل اجتناب زیرا کوشش برای کسب قدرت امری است طبیعی و غیرقابل اجتناب.

ب) بنیان‌های نظری جهاد^۱

اشاره

در این بخش برآنیم تا با بررسی مبانی تئوریک جهاد، جایگاه آن را در بین نظریه‌های فوق مشخص نماییم و از این رهگذر پاره‌ای از دیدگاه‌های انتقادی در خصوص اصل اسلامی مذکور را که قابل ارزیابی هستند، به محک بگذاریم.

نظریه اسلامی در تحلیل سرشت انسان

^۱. برای آگاهی از اهمیت جهاد از دیدگاه احادیث و روایات نگاه کنید به: ابوالقاسم کردستانی (گردآورنده و مترجم)، *منتخب الاحادیث*، تهران: انتشارات پیام آزادی ۱۳۸۲، ص ۲۷۶ - ۲۷۸، ۴۴۶ و ۴۶۵. همین‌طور برای آگاهی از مجموعه آیات در خصوص جهاد نگاه کنید به: سیدخلیل خلیلیان، *حقوق بین‌الملل اسلامی*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸، ص ۲۸۲ به بعد.

تحلیل‌های ارائه شده در این زمینه غالباً کلی و حاکی از آن است که انسان دارای سرشت خاکی و ملکوتی دارای تمایلات و نهادها و دارای استعدادها و کشش‌هایی است. اما ماهیت خاص خود را باید در سایه کوشش و اراده شخصی خود بسازد. تمایلات و استعدادها، همه آمادگی‌ها و زمینه‌هایی است و گرنه خود اوست که باید از این استعدادها بهره گیرد و ماهیت و چگونگی خویش را بسازد. لذا ناگزیریم از دیدگاه علامه طباطبایی به موضوع نگاه کنیم. زیرا به قول مرحوم حمید عنایت در زمره «آن دسته از متفکران مسلمان (است) که با مسئله بدون مجامله برخورد می‌کنند و از این اجبار که ایمانشان را هم‌پای مدهای سیاسی زودگذر پیش ببرند آزاد هستند...» (عنایت، ۱۳۸۰: ۲۳۶ - ۲۳۷)

فیلسوف نامدار جهان اسلام در بحث از «مسئله ولایت و ارتباط نبوت و ولایت» پس از تبیین «مفهوم» و «روش» دین می‌نویسد: «به هر حال این روش دینی که مجموعه‌ای است از دستورات اعتقادی و برنامه‌ای است که زندگی انسان در این نشأ، باید با آن تطبیق شود... مورد بررسی قرار می‌گیرد... این برنامه وسیع را که مجموعه دستورات اعتقادی و علمی است، از چه راهی باید به دست آورد؟» (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۱۳۵)

پاسخ به این سؤال در قالب استفهام‌های انکاری مطرح می‌شود. بدین معنی که آیا راه‌حل در توسل به نظام‌های استبدادی یا دموکراسی نهفته است؟ آیا باید به خصلت «اجتماع‌پذیری» یا به عبارت بهتر به ویژگی «اجتماع‌پذیری الزامی» انسان که مانع فرصت‌طلبی او برای نقض حقوق و منافع دیگران به نفع خود نیست، امید بست...؟ پاسخ آقای طباطبایی سرانجام اینگونه تکمیل می‌شود:

... افراد انسان که برای کسب نیرو جان می‌دهند، پس از موفقیت در به کار بردن نیرو اگرچه به ضرر دیگران تمام شود، پروایی ندارند... ملل و دولت‌هایی هم که در صراط مدنیت قدم می‌زنند منافع خود را بر منافع دیگران ترجیح داده، و در راه کوچک‌ترین نفع خود از بزرگ‌ترین ضرر دیگران باک ندارند... از اینجاست که قرآن کریم تشخیص می‌دهد که راه بدست آوردن قوانین و دستورات زندگی (دین به اصطلاح قرآن) تنها راه وحی آسمانی است که یک حالت شعوری مخصوص است که در افرادی مانند انبیا پیدا می‌شود و گرنه انسان در عین حال که به حسب

فطرت خدادادی، خوب و بد اعمال را می‌فهمد، نظر به اینکه شعور وی به سوی اختلاف دعوت می‌کند، دیگر به سوی رفع اختلاف که نقطه مقابل دعوت اولی است، دعوت نخواهد کرد. چنانکه هیچ نیرویی از نیروهای فعاله عالم خلاف مقتضای ذاتی خویش را اقتضا نمی‌کند. (همان، ۱۳۸)

نظریه فوق با تکیه بر مستندات قرآنی جای هیچ تردیدی در استحکام و قوت خود باقی نمی‌گذارد.^۱

بعید به نظر می‌رسد که دیدگاه‌های متفکرین سایر فرق اسلامی این آرای فیلسوف بزرگ جهان اسلام را نقض نماید. به ویژه آنکه همه آنها سرانجام بر این نکته متفق‌القول می‌شوند که انسان همواره در معرض ارتکاب استکبار یعنی خود را بزرگ شمردن و کبرورزیدن است. (ایزوتسو، ۱۳۶۰: ۱۷۷ به بعد)

نتیجه اینکه در ارتباط با مباحث گذشته، نظریه اسلامی سرشت انسان در چارچوب مکتب واقع‌گرایی معاصر قرار می‌گیرد و بیانگر پویایی فلسفه وجودی جهاد می‌باشد. به عبارت دیگر این نظریه نشان می‌دهد که «تا جنگ هست جهاد هم هست: خواه به عنوان یک «ضرورت» و خواه به عنوان یک «ابزار ایدئولوژیک» اما پویایی مفهوم جهاد و به ویژه شناخت ماهیت آن، بررسی مفاهیم مرتبط و بحث‌انگیز دیگری نظیر «دارالاسلام» و «دارالحرب» را نیز می‌طلبد.

مفهوم تئوریک دارالاسلام و دارالحرب

^۱ . در واقع آیات متعددی مورد استناد قرار می‌گیرد. از جمله آیه ۲۱۲ (بقره)، ۱۰ و ۵۱ (شوری) ۸ (شمس) و... می‌باشد. در استناد به آیه ۱۱۹ از سوره هود اینگونه توضیح داده می‌شود: «اگر خداوند می‌خواست مردم بدون هیچ اختلافی یک امت و دارای یک مقصد بودند، ولی اینان پیوسته اختلاف داشته و قادر به رفع آن نخواهند بود مگر آنکه رحمت حق شامل حالشان شود... و برای همین منظور که اختلاف نمایند و منجر به رحمت الهی و دعوت نبوی شوند خداوند آنها را آفریده است...»

شاید در پرتو این تحلیل بهتر بتوان به اهمیت وجه تسمیه جهاد اکبر، به ویژه به مفهوم دعا‌های مکرر صحیفه سجاده، پی برد که در آنها به صراحت به «سلطه» شیطان بر انسان، اشاره شده و دفع این سلطه بازدارنده رشد و سیوررت از خداوند متعال خواسته شود: (صحیفه سجاده، ترجمه محمد مهدی رضایی، ویراسته رضا مؤذن‌زاده، چاپ چهارم، قم: نشر جمال، ۱۳۸۲، دعای ۲۵، ص ۱۳۹ - ۱۴۱).

این مفهوم ریشه در نظریه کلاسیک روابط بین‌الملل از دیدگاه اسلام دارد. طبق نظریه مورد بحث، افراد، زمان و مکان به دو طبقه کاملاً مجزا از یکدیگر تقسیم می‌شوند.^۱ در بین افراد دو گروه وجود دارند: ایمان‌آوردگان و غیر ایمان‌آوردگان (مؤمنان و غیرمؤمنان) (ARKOUN, 1983: 8) این دسته اخیر نیز خود به دو گروه فرعی تقسیم می‌شوند. موحدین (اهل کتاب) از یک سو و مشرکین از سویی دیگر^۲ در آنچه که مربوط به زمان یا دوره‌های تاریخی می‌شود، دو زمان یا دوران قابل تشخیص است. قبل و بعد از بعثت یا به عبارت دیگر دوران جاهلیت و دوران ظهور اسلام. (Djalili, 1989: 17)

بالاخره مکان نیز از دیدگاه اسلامی روابط بین‌الملل به دو حوزه کلان تقسیم می‌شود: سرزمینی که در آن قانون الهی به مورد اجرا درمی‌آید و «دارالاسلام» نام دارد و سرزمینی که تحت حاکمیت این قانون قرار نداشته و باید در کنترل این حاکمیت درآید عنوان «دارالحرب» به خود می‌گیرد.

دارالاسلام سرزمین اسلامی به معنی واقعی کلمه است. مکانی است که در آن اصول و قوانین اسلامی ساری و جاری است. به لحاظ تئوریک دارالاسلام چیزی غیر از فقط «یک واحد» یا «یک سرزمین» نیست. این واحد یا سرزمین اساس و ماهیت خود را در وحدت جامعه، ایمان و وحدت قانون می‌یابد. به عبارت دیگر فقط یک خدا و در نتیجه فقط «یک دولت» وجود دارد که تنها یک قدرت یا اقتدار در آن حاکم است.

از اینجا مفهوم دیگر یا به عبارت دیگر جزء دیگر دولت اسلامی شکل می‌گیرد: مسلمین غیر از «یک جماعت» یا «یک جامعه» که همان امت است، اجتماع دیگری را تشکیل نمی‌دهند. به عبارت دیگر نه سیستم خون و نه سیستم خاک در تعیین تابعیت نقش ندارند، بلکه این دین است که تابعیت ایجاد می‌کند. (GARDET, 1979: 27) مفهوم «امت» در واقع از سرزمین اسلام فراتر می‌رود؛ زیرا اقلیت‌های مسلمان را هم که در

^۱. از بین این سه عنصر فقط عنصر مکان به پژوهش حاضر ارتباط بیشتری می‌یابد، لذا پس از توضیح مختصر در خصوص دو محور اولی، ادامه بحث را حول مکان بسط خواهیم داد.

^۲. برخی از ناظران خارجی در تحلیل خود معتقدند که فقط یکتاپرستان تحت شرایطی مجاز به زندگی در بطن جامعه مسلمان هستند و مشرکین جز گرویدن به اسلام یا نابودی گزینه دیگری ندارند. به عنوان مثال نگاه کنید به: M – R – Djalili, *Diplomatie Islamique: strategies International du khomeynisme*, Paris: puf, 1989, p. 17.

برای مقایسه نگاه کنید به: عباسعلی عمید زنجانی: *حقوق اقلیت‌ها (بر اساس قانون قرارداد ذمه...)*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲.

خارج از دارالاسلام زندگی می‌کنند، دربرمی‌گیرد. با این همه باید توجه داشت که جامعهٔ مسلمان در شکل ایده‌آل خود فراملی نیست، بلکه «تنها ملتی است» که حق کامل به زیست در روی زمین دارد. (Ibid, 28)

از نقطه‌نظر کاملاً مذهبی مسلمان از زمانی که خود را در سرزمین اسلام می‌یابد، تبعهٔ کشوری محسوب می‌شود که در آنجا به سر می‌برد حتی اگر این کشور، کشور اصلی و مادری خودش نباشد. او می‌تواند در صورت لزوم همهٔ مسئولیت‌های مذهبی، مدنی و سیاسی خود را اعمال نماید.

از همین زاویهٔ ایدئولوژیک «حکومت اسلامی یک سازمان سیاسی با جهت‌گیری جهانی است. هدف آن متحد ساختن همهٔ افراد تحت رهبری خود از طریق دعوت آنان به قرار دادنشان تحت نفوذ و اقتدار همان قانون تعریف و تثبیت شده در اصول توسط قرآن است» (همان، ۱۸)

در انتظار تحقق این آرمان دولت اسلامی، این دارالاسلام «متحد، مسیحایی و جهان‌شمول» (flory, 1986: 48) و در انتظار روزی که در آن بشریت در تمامیت خود اسلام را در آغوش خواهد گرفت یا خود را تحت انقیاد و اقتدارش قرار خواهد داد بخشی از جهان باقی می‌ماند که از قانون الهی برخوردار نیست: دارالحرب.

اگرچه قرآن، جهان را به سرزمین‌هایی که صلح و ایمان به اسلام حاکم است و سرزمین‌هایی که در آن تهدید جنگ سایه افکنده تقسیم نمی‌کند در عین حال «سنت» بینش دارالحرب را به زمان پیامبر(ص) برمی‌گرداند. دارالحرب دربرگیرندهٔ کشورهایی است که در آنها قانون اسلامی آثارش را اعمال نمی‌نماید و ساکنین آن (حربی‌ها اهل الحرب) از گرویدن خود به اسلام امتناع ورزیده‌اند. علیه این سرزمین‌ها هر نوع جنگی در اصل مشروع است. در مورد آن سرزمین‌هایی از دارالاسلام که توسط غیر مسلمان‌ها بازگرفته شده و در آن قانون بی‌اعتقادهای جانشین قانون اسلام می‌شود، بدین ترتیب در زمرهٔ سرزمین‌های دارالحرب با تمام نتایجش درمی‌آیند. (Djalili, 1989: 10)

البته نظریه‌پردازان اسلامی نوع سومی از سرزمین‌ها را نیز احصاء می‌کنند که «دارالعهد» یا «دارالصلح» نام می‌گیرد و عبارت از مکانی با وضعیت موقت و واسطه‌ای است. این مفهوم اساساً به دولت‌های غیرمسلمانی اطلاق می‌شود که با دولت مسلمان پیمانی بسته‌اند که طبق آن، آنها حاکمیت این دولت را به رسمیت شناخته و خراج

می‌پردازند، حاکمان مسلمان و مشاوران حقوقی آنان می‌توانند حیطة پیمان را توسعه بخشیده و در آن تنوع عظیمی از فعل و انفعالات با ماهیت سیاسی - نظامی و تجاری را با قدرتهای غیرمسلمان گرد آورند. یک غیر مسلمان می‌تواند حتی به سرزمین اسلام برود و امان نامه دریافت نماید، (Lewis, 1984: 55-56)

با این همه نظریه‌پردازانی که اندیشه دارالعهد را پذیرفته‌اند همواره روی جنبه گذرا و ناپایدار این وضعیت تأکید داشته و خاطرنشان می‌سازند که دیر یا زود این سرزمین‌ها باید در دارالاسلام ادغام شوند. (Djalili, 1989: 20) بعد از یادآوری این وضعیت موقت برمی‌گردیم به موضوع دارالحرب که از بسط منطقی مفهوم جهاد استخراج می‌شود و زمانی است که جهاد در سطح مبارزه برای بقای یک جماعت یا جامعه باقی نمی‌ماند و بنیان روابط بین‌الملل در دولت مسلمان می‌شود. (ABEL, 1985: 129-190)

اما منتقدان جهاد ادعان دارند که: «جهاد جنگ مقدس به منظور دفاع و نشر اسلام است» همینطور آنها تصریح می‌نمایند که آیات قرآنی ناظر بر ماهیت «دفاعی» جهاد است. اما این مسلمانان هستند که جنگ مقدس را همان جنگ تهاجمی تعبیر و تفسیر می‌کنند و فرقی بین جنگ تهاجمی و جنگ دفاعی قائل نیستند. (Djalili, 1989, 20). همان منتقدان تلقی شیعیان از جهاد را به دلیل اعتقاد به وجود «نائب» در دوران غیبت امام دوازدهم (ع) متفاوت از تفسیر فوق نمی‌دانند. (DHAOUADI, 1985: 111-137)

انتقاد از جهاد و در نتیجه از دو قطب «دارالاسلام» و «دارالحرب» سرانجام به این برداشت منجر می‌شود که حالت «جنگ دائمی» وضعیت اجتناب‌ناپذیر چنین جامعه بین‌المللی دو قطبی است که اسلام یا به عبارت بهتر تفکر سنتی و کلاسیک مسلمانان به تصویر می‌کشد. جامعه‌ای که ماهیتاً نابرابر، سلسله مراتبی و در نتیجه بر تفوق مسلمان بر غیر مسلمان استوار است و در آن «عدالت» بر «صلح» ترجیح دارد... (Djalili, 1989: 20-21)

بدون شک این داوری نهایی منتقدین جهاد به لحاظ متدلوژی قابل دفاع نیست؛ زیرا ارزیابی یک تئوری «کلاسیک» را در پرتو هنجارها و بینش‌های نظام بین‌المللی معاصر جستجو می‌کند. اما بدون توجه به این خطای روش و قبل از آنکه به بررسی داوری نهایی دیدگاه‌های انتقادی در پرتو معیارهای نوین و معاصر بپردازیم ناگزیریم یادآور شویم که حتی این دیدگاه‌ها نیز ماهیت جهاد را لزوماً «تهاجمی» نمی‌بینند، بلکه بر

جنبه «دفاعی» آن نیز صحنه می‌گذارند. بدین ترتیب آگاهانه یا ناآگاهانه بر اهمیت انگیزه و هدف در مفهوم جهاد مهر تأیید می‌زنند. این همان مبنایی است که «جهاد» را از سایر اشکال معمول جنگ متمایز می‌سازد. پیش‌تر گفتیم که نظریه اسلامی این جنگ‌ها را از دیدگاه «واقع‌گرایانه» و در جهت امیال و خواست‌های فردی یا جمعی انسان‌ها و در هر صورت غیرالهی و اجتناب‌ناپذیر تشخیص می‌دهد؛ اما شناخت یک «واقعیت» هیچگاه به منزله «تأیید» آن نیست، بلکه چنین شناختی یقیناً می‌تواند راهگشا باشد. به عبارت دیگر، وقتی جنگ وضعیت غالب و مسلط روابط دول را تشکیل می‌دهد و هنگامی که مستندات تاریخی و معاصر نیز این وضعیت را نفی نمی‌کند، پیش‌بینی جهاد در چنین وضعیتی و با توجه به هدفش اگر رستگاری به بار نیاورد، لزوماً ابزار تأمین امنیت و زندگی مادی خواهد بود. این همان نقش فراموش شده جهاد است که قبلاً تحت عبارت یا فرمول ذیل اشاره کرده‌ایم: «تا جنگ هست، جهاد هم هست خواه به مثابه یک ضرورت خواه به مثابه یک ابزار ایدئولوژیک.» در حالی که هر گاه جهاد - خواه دفاعی یا تهاجمی - وجود داشته به اعتبار هدفش عملاً هر دو مقصود فوق، یعنی مادی و معنوی را تأمین نموده است.

مونتسکیو معتقد است که پیروزی آن است که به ملل مغلوب این چیزهای بزرگ را بازگذارد: حیات، آزادی، قوانین، اموال و در همه حال کیش مردم را. بر این اساس باید گفت هیچ دینی بیش از اسلام درباره رفتار با ملل تابع خود دستورهای روشن، آزادمنش، جامع و اغماض‌آمیز نداشته است. در واقع اسلام در دوره‌ای ظهور کرد که در غرب از آن به قرون وسطی یاد می‌کنند و اندوهناک‌ترین دوره تاریخ انسانی به شمار می‌رود. در این دوره گویی جهان در انتظار آیینی نجات‌بخش بود و اسلام دینی بود که توانست کمال مطلوب مشترکی را برای مللی که فاقد آن بودند به وجود آورد و به آنها آرزوها و امیدواری‌های مشترکی ارزانی دارد که به منزله وثائق لازم برای زندگی آرام و حکومت حق می‌باشد. بحث در خصوص شرایط جهانی ظهور اسلام و آثار عملی نفوذ و گسترش اسلام از حیطة پژوهش ما خارج است و در پی تکرار این حقیقت نیز نیستیم که اسلام بیشتر با نیروی کلام رواج یافت تا به زور شمشیر. همین‌طور سخن از آداب و رسوم اسلام در زمان جنگ یا انتقال در این مقال نمی‌گنجد، اما باید تأکید کرد که رفتار دولت اسلامی با ملل دیگر تابع دو اصل مهم است: اصل حقوقی و اصل عملی یا فلسفی.

براساس اصل دوم، اسلام جنگ را به عنوان وسیله سودجویی شخصی یا جمعی به رسمیت نمی‌شناسد. جنگی که با این فلسفه به مورد اجرا گذاشته شود، از نظر اسلام مطرود است. طبق اصل اول و برخلاف آنچه که منتقدان یا واضعان تئوری «دارالعهد» یا «دارالصلح» می‌پندارند، دولت اسلامی می‌تواند بدون قید مدت و به نحو دائمی معاهدات صلح و دوستی با سایر دول منعقد سازد و براساس اصل وفای به عهد یا اصل قدوسیّت‌ها معاهدات (pacta sunt servanda) که در آیات متعددی در قرآن کریم بدان اشاره شده است^۱ و امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) در منشور معروف خود به مالک اشتر حتی آن را اساس بقای جوامع دوران جاهلیت دانسته‌اند^۲ و امروز نیز به حق یکی از اصول روابط مسالمت‌آمیز دولت‌ها را تشکیل می‌دهد،^۳ از هر گونه جنگی با طرف‌های این‌گونه معاهدات اجتناب نماید. در این صورت مفاهیمی همچون «دارالاسلام» و «دارالحرب» جنبه نظری محض پیدا می‌کند.

اما اگر بخواهیم توصیف «وضع موجود» رابطه دولت اسلامی را با سایر دول طبق نظریه‌های کلاسیک اسلامی در دو مفهوم فوق خلاصه کنیم و سپس براساس هنجارها یا معیارهای مفروض نظام بین‌المللی معاصر به ارزیابی آن بنشینیم باید قبل از همه اذعان کنیم که در عمل این نظام با مبانی تئوریک خود فاصله زیادی دارد. به عبارت دیگر جامعه بین‌المللی معاصر با ماهیت نابرابر و سلسله مراتبی خود مرکب از سه دسته دولت است: دولت حاکم، دولت اقماری و دولت تحت‌الحمايه. فقط دولت اول واجد شرایط است تا جزء این جامعه قرار گیرد. دولت مذکور تنها دولتی است که از «حق یا اهلیت جامع و کامل» برخوردار است: حق انجام جنگ، حق انعقاد صلح، حق اجرای عدالت... و تنها این دولت است که از قدرت یا حاکمیت مطلق و نامحدود برخوردار است. بدین

^۱ . از جمله آیه ۸ (مؤمنون) ۱۷۷ (بقره) ۵۴ (مریم) ۳۴ (اسری)...

^۲ . «اگر بین خود و دشمنت پیمانی بستی و او را از جانب خویش امان و آسودگی پوشاندی، به پیمانت وفادار باش و پناه دادنت را به درستی رعایت کن و خود را سپر پیمان و زنهاری که داده‌ای قرار ده؛ زیرا چیزی از واجبات خداوند در اجتماع مردم با اختلاف هواها و پراکندگی اندیشه‌هاشان از بزرگ دانستن وفای به پیمان‌ها نیست و مشرکین هم پیش از مسلمان‌ها وفای به عهد را بین خود لازم می‌دانسته‌اند به جهت آنکه وبال و بدعاقبتی پیمان‌شکنی را دریافته بودند.»

^۳ . ماده ۲۶ کنوانسیون معاهدات سال ۱۹۶۹ وین مصداق این واقعیت است.

ترتیب دول نوع دوم و سوم از وضعیت مساوی و برابر با دولت اول برخوردار نیستند. در واقع دولت اخیر سلطه خود را بر دو نوع دیگر تحمیل تا استقلال تصمیم‌گیری و عمل آنها را محدود نماید... (GHOZALI, 1988 - 1989)

بنابراین حتی اگر از تأثیر سیاست سلطه یا سیاست موازنه قوای دول بزرگ در شکل‌گیری قوانین و مقررات جاری بین‌المللی بگذاریم و بپذیریم که این قوانین منعکس‌کننده اصولی نظیر برابری دول، عدالت، صلح و... هستند و نقصی برای آنها قائل نشویم باید اذعان نماییم که در عمل تحقق این اصول امکان‌پذیر نبوده است.^۱

بدین ترتیب و برخلاف آنچه که ایرادکنندگان نظریه‌های اسلامی می‌پندارند بنیان‌های نظام بین‌المللی معاصر در اسناد و منابع رسمی خود (69 - 35: REUTER, 1982) بر تفکیک دو مقوله «صلح» و «عدالت» استوار نیست بلکه آن دو را مکمل هم لحاظ کرده است. اتفاقاً پارادوکس نظام فعلی این است که علیرغم قربانی کردن مستمر عدالت در مسلخ صلح هیچگاه نتوانسته است وضعیت صلح دائم را تأمین یا استمرار بخشد.

با این همه اگر بخواهیم به تبع نظریه‌های انتقادی مفهوم جهاد را صرفاً متأثر از اندیشه‌های کلاسیک مسلمانان و نه اسلام بدانیم و آن را در شکل تهاجمی یا ابتدایی خلاصه نماییم در این صورت توسل به جهاد هیچ نظم مستقر و موجودی را در سطح بین‌المللی برنخواهد تابید و ناقض همه قوانین و مقررات جاری خواهد بود؛ اما این قالب‌شکنی زمانی می‌تواند تحقق یابد که دولت اسلامی از قدرت نظامی کافی و برتر برای درهم شکستن قوای مقاوم، انفرادی یا جمعی نیروهای دارالحرب برخوردار باشد. این بدان معنی است که اگر به لحاظ شکلی نظم موجود نتواند هیچ محدودیتی بر چنین جهادی تحمیل نماید، به لحاظ ماهوی می‌تواند آن را ملزم به رعایت اصل و قاعده‌ای سازد که اساس هر نظامی را تاکنون در سطح بین‌المللی تشکیل داده است: اصل موازنه قوا.

بنابراین جهاد تهاجمی (دعوت یا ابتدایی) برای آنکه تحقق یابد و به ویژه برای آنکه بطور مؤثر و موفق تحقق یابد، مشروط به این است که در عمل قدرت و به طور خاص

^۱ این یک واقعیت بدیهی است به ویژه آنکه جوامع داخلی نیز غالباً نقص یا کمبود قوانین ندارند، بلکه اجرای این قوانین همواره و به هر دلیلی مسئله‌ساز است.

قدرت نظامی دارالاسلام از برآیند قوای نظامی دارالحرب بیشتر یا حداقل از آن کمتر نباشد.

بنابراین بیهوده نیست که اصولاً هر گونه حکم و قانون الهی مشروط است به قدرت؛ یعنی زمانی خداوند متعال انجام کار یا ترک کاری را به عهده انسان می‌گذارد که او قدرت و توانایی انجام یا ترک آن را داشته باشد. بنابراین هر تکلیفی مشروط به قدرت است و این شرط عقلی و بدیهی است. (صدر، ۱۹۷۸: ۲۳۵ - ۲۳۷)

شرط مذکور که به اعتقاد ما بهتر است «پیش شرط» یا «شرط زیربنایی» گفته شود در مورد جهاد به دلیل آثار امنیتی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آن به ویژه در شکل تهاجمی‌اش اهمیت «حیاتی» می‌یابد، لذا دولت اسلامی براساس این حکم عقلی ضروری هنگامی که امکانات لازم برای نابودی یا اجبار کفار به قبول اسلام یا قبول سلطه قدرت اسلامی را داشته باشد، موظف به جهاد دعوت است و در غیر این صورت جهاد نامشروع است؛ «زیرا هنگامی که جهاد واجب نباشد، ممنوع است» (نجفی، ۱۹۸۱: ۴۷) از نظر همین مؤلف جهاد دعوت مشروط به قدرت است و مقصود از قدرت، یعنی قدرت مسلمانان بر مقاومت در برابر کفار و قدرت بر اجبار آنان به پذیرش اسلام یا حاکمیت و سلطه دولت اسلامی و در غیر این صورت، قدرت بر نابودی کفار. این حکم بدیهی و روشن مورد اجماع و اتفاق نظر همه فقهاست. (همان، ۴۸)

لزوم تأمین اصل موازنه قوا در جهاد دعوت هنگامی بیشتر آشکار می‌شود که در موافقت با برخی نظریه‌ها برای این نوع جهاد ماهیت بازدارندگی قائل شویم و آن را «جهاد بازدارنده» اصطلاح نمائیم. بر این اساس فلسفه جهاد دعوت یا ابتدایی مبتنی بر این حقیقت می‌گردد که مشرکان نیز در مبارزه با جامعه اسلامی و دین اسلام و برای جلوگیری از گسترش آن، وقتی از طرق مسالمت‌آمیز به منظور خود نائل نگردند، متوسل به زور می‌شوند، لذا دولت اسلامی نیز برای تحکیم دین و گسترش آن و مصونیت دارالاسلام نمی‌تواند تنها به طرق مسالمت‌آمیز اکتفا کند و مجبور است که به زور متوسل شود؛ زیرا خداوند متعال می‌خواهد که اسلام دین برتر باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۳: ج ۱۰، ۳۴۳ - ۳۴۴)

اما سؤال این است که آیا شرط وجود موازنه قوا به نفع دولت اسلامی یا شرط برتری نظامی دولت اسلامی در مبادرت به جهاد دعوت، سیاست نظامی‌گری یا به عبارت دیگر

سیاست نیل به برتری مذکور را برای این دولت «واجب» می‌سازد؟ به نظر می‌رسد به موجب قاعده «واجب مشروط لزوماً وجوب مقدمات خود را در بر ندارد» پاسخ سؤال فوق منفی باشد. به همین دلیل دستور آیه ۶۰ از سوره انفال^۱ را فقط به اعتبار جهاد تدافعی برای دولت اسلامی «واجب» دانسته‌اند. (شمس‌الدین، ۱۴۱۴: ۱۱۲ - ۱۱۳) در عین حال «میزان» آمادگی نظامی مقرر شده در این آیه که دولت اسلامی باید برای دفاع بدان ناقل شود برخی از مفسران در حد «به اندازه‌ای که می‌توانید» گرفته‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۹، ۵۵۵) اما علامه طباطبایی آن را به مفهوم مطلق آمادگی نظامی لحاظ نموده‌اند. زیرا به عقیده ایشان غرض حقیقی از آمادگی نظامی، کسب حداکثر توان قابل دسترسی برای (دفاع) و راندن (دشمن) و حفظ جامعه از تهدیدات جانی، مالی و آبرویی دشمن است. (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۹، ۱۱۴ - ۱۱۶)

بدین ترتیب می‌توان میزان آمادگی نظامی دولت اسلامی را برای دفاع حتی تا حد ایجاد یک «نیروی بازدارنده مؤثری» ارتقا داد که مانع وقوع جنگ از سوی دشمن (کفار و مشرکان) باشد.

با عنایت به آنچه که تاکنون در خصوص جهاد گفته‌ایم می‌توان بطور خلاصه اظهار داشت:

۱- برخلاف آنچه که وانمود می‌شود، حکم اسلامی جهاد در منفی‌ترین، بدبینانه‌ترین و انتقادی‌ترین شکل خود از دیدگاه ناظران خارجی، یعنی «جهاد دعوت» یا «جهاد ابتدایی» یا «جهاد تهاجمی» علاوه بر سایر شرایط^۲ مشروط به شرط لازم و اساسی وجود برتری مطلق نظامی دولت اسلامی نسبت به دشمن یا دول غیراسلامی است.^۳

^۱. و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله و عدوكم.

^۱. باید توجه داشت که این شرایط را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱- شرایط خاص که مستقیماً شرایط جهاد نام دارد. ۲- شرایط عام که از جمله می‌تواند اصول کلی سنت (اعم از سلبی و ایجابی) را شامل شود. در خصوص شرایط خاص نگاه کنید به: مرتضی مطهری، جهاد، تهران: صدرا، ۱۳۸۰ و در زمینه شرایط عام نگاه کنید به: مرتضی مطهری، سیره نبوی، قم: انتشارات اسلامی، بی‌تا. همینطور: مرتضی مطهری، تأثیر امر به معروف در نهضت امام حسین(ع).

^۲. شایان ذکر است این شرایط اسلامی در عین حال بیانگر ماهیت عملکرد نظام بین‌الملل معاصر نیز هست که در آن قدرت‌های بزرگ علیرغم همه ادعاهای قانون مداری در نهایت براساس پشتوانه نظامی اقدام می‌کنند. اگر بخواهیم تفاوتی بین این قدرت‌ها و یک قدرت بالفعل بزرگ اسلامی قائل شویم، این تفاوت را باید در یک نظام

۲- این شرط حتی در جهاد دفاعی (در برابر تجاوز مستقیم دشمن) و یا در کمک‌های مستقیم و غیر مستقیم نظامی دولت اسلامی به نفع کشورهای ثالث یا به نفع اتباع و انسان‌های قربانی تجاوز و نسل‌کشی سایر جوامع که به زبان حقوقی امروز در قالب عبارات «دفاع دستجمعی» و «مداخله بشر دوستانه»^۱ توجیه می‌شود، نیز وجود دارد. زیرا همه این واکنش‌ها در «نتیجه» خود مقید به قید یا اصل یوتیلیتاریسم^۲ یا «فایده‌گرایی» بوده و مقصود آن است که ضررهای حاصل نباید بیش از فواید آن باشد.

۳- به لحاظ شکلی و از دیدگاه محض حقوقی که از محورهای اساسی و لاینفک همه ایرادها و انتقادات از جهاد می‌باشد تا نقش «بی‌ثبات‌کنندگی» نظم بین‌المللی از آن نتیجه شود، فقط «جهاد دعوت» برخلاف نظم مستقر یا به عبارت دیگر برخلاف نظم موجود^۳ بوده و نقض‌کننده قواعد و مقررات حاکم بر این نظم در هر نوع سیستم بین‌المللی خواهد بود.

۴- بدین ترتیب همه اشکال دیگر جهاد طبق همه معیارهای نظم کنونی، ماهیت «دفاعی» داشته و برخلاف همه ادعاها، بطور طبیعی نمی‌تواند خارج از قواعد و مقررات موجود بین‌المللی یا به عبارت بهتر عامل بی‌ثباتی و برهم‌زننده نظم کنونی تلقی شود.

۵- دکتربین کلاسیک از دیدگاه اسلام، زمینه نضج و بسط امپراطوری اسلامی را فراهم نمود. روند ضعف و فروپاشی این امپراطوری به نوبه خود تحولات نظری جدیدی را بوجود آورد.

ارزشی «خوب و بد» جستجو نماییم و همان تمایزی را که به عنوان مثال برای «جنگ خوب» و «جنگ بد» یا «جنگ عادلانه» و «جنگ غیرعادلانه» قائلیم، برای «قدرت خوب» و «قدرت بد» نیز قائل شویم.

۳. از سال ۱۹۹۱ یعنی از زمان جنگ دوم خلیج فارس مفهوم «حفظ صلح و امنیت بین‌المللی» که موضوع ماده ۱ منشور ملل متحد می‌باشد، به قدری توسط شورای امنیت این سازمان تحول و تعمیم یافته که تنها استثناء وارد بر قاعده «عدم توسل به زور» که «دفاع مشروع انفرادی و دستجمعی» می‌باشد (موضوع ماده ۵۱ منشور) نیز شمول بیشتری یافته و مداخله‌های بحث‌انگیز نظامی تحت عنوان «اقدام بشر دوستانه» و حتی اقدامات «پیشگیرانه» و «بی‌سابقه» نظیر خلع سلاح کشورهای خاصی مثل عراق را در بر گرفته است. به عنوان مثال نگاه کنید به:

Jean - Francois Guil havdis, "Le Desarme ment Impose a Lirak..." P. CHAPAL (ed.) Le Conflit Irak - Koweit... cahiers du ceds, no 15. 1992, P. 6.

². utilitarianism.

³. Statue que.

بنیان‌های نظری معاصر جهاد

علیرغم خاستگاه تاریخی‌اش، نظریه اسلامی جهاد از مبانی کلاسیک خود فاصله می‌گیرد. اما هرگز آن را انکار نمی‌کند.

در واقع دوران طلایی بسط امپراطوری اسلام که همزمان با نضج‌گیری تئوری مذکور بوده، دو قرن طول می‌کشد. اما با عدم تحقق دولت اسلامی یگانه و جهانی، جهاد دائمی جای خود را به نوعی همزیستی با کشورهای دارالحرب می‌دهد. در عین حال، رقابت و مبارزه شدید در داخل دارالاسلام پایان‌ناپذیر می‌ماند. این به ویژه از قرن ۱۹ است که کشورهای مسلمان مجبور به شرکت منظم مؤثر در زندگی یک جامعه بین‌المللی مرکب از واحدهای دولت - ملت می‌شوند که خارج از آنها شکل گرفته است. در عین حال از برخی قواعد حاکم بر این جامعه که برای آنها بیگانه بود ناراضی بودند. با این وجود بیش از پیش متعهد به تطبیق و سازش با الزامات موجود می‌شوند. به علاوه سیاست استعماری مستقیم و غیرمستقیم اکثر کشورهای مسلمان را در می‌نوردد که نتیجه‌اش ورود مفاهیم جدید تفکر اروپایی به مناسبت پدیده‌هایی همچون دولت، فضای سرزمینی، مرزها، صلاحیت و... به محافل مسلمانان بود.

اندکی بعد موج استعمارزدایی نتیجه تشکیل دولی را دربرداشت که خود را کاملاً مستقل و برابر و بدین ترتیب همسان و مشابه با سایر دول می‌خواستند. آنها به سیستمی ملحق می‌شدند که بطور تاریخی از غرب و از اندیشه سیاسی اروپایی ناشی می‌شد. این ادغام و الحاق به یک جامعه بین‌المللی متفاوت از تصویر سنتی و کلاسیک پیش‌بینی شده توسط تئوری اسلامی، اصلاحات مهمی را بر این تئوری تحمیل می‌نماید.

در این خصوص یکی از اندیشمندان جهان اسلام، اصلاحات بنیادین ذیل را احصاء می‌کند:

- ۱- پذیرش اصل روابط مسالمت‌آمیز که جانشین اصل کلاسیک وضعیت جنگ دائمی می‌شود.
- ۲- پذیرش تفکر جداسازی دکتین دینی از امور خارجی.

۳- شناسایی صریح اصل حاکمیت سرزمینی توسط دکترین اسلامی (KHADDOUR, 1965:33-35)^۱

بدین‌سان تحولات بوجود آمده در قرون قبل در داخل جهان اسلام در قرن نوزدهم به دلیل ارتباط و تماس با اروپا بنیان‌های دیدگاه اسلامی روابط بین‌الملل و جهاد را بطور کامل دچار تغییر و تحول می‌سازد.

در عین حال اثرات مستقیم و غیرمستقیم این تفکر کلاسیک از طریق همبستگی معنوی مسلمین هنوز پایدار است. بعلاوه ناب‌گرایی اسلامی علیرغم پذیرش کلی سیستم بین‌الملل معاصر در ملل مسلمان استمرار دارد به همین دلیل حکومت‌های کشورهای اسلامی در اعمال قواعد حاکم ناشی از بینش لائیک این سیستم همواره آسوده و راحت نیستند، بویژه زمانی که این قواعد در تعارض بنیادین با احکام اسلامی باشند. اما مهم‌ترین جلوه اثرگذاری بنیان‌های نظری کلاسیک جهاد را باید در شکل‌گیری یا احیای جنبش‌های اسلامی معاصر جستجو کرد که امروزه غرب از آن به اصطلاح فرانسوی «انتگریسم» (Integrisme) یاد می‌کند که معادل فرانسوی آن fondamentalisme و معادل انگلیسی آن fundamentalism می‌باشد.^۲

آنچه که در ورای همه تعاریف و تفاسیر به عمل آمده از این کلمه یا کلمات مشاهده می‌شود، القای اندیشه‌ای است که براساس آن کوشش می‌شود استراتژی و اهداف این جنبش‌ها در بستر تاریخی‌اش دیده شود و نتایج ذیل استنباط گردد:

- ۱- نقش یک دولت یا یک حکومت اسلامی را یک «جنبش» ایفا می‌نماید.
- ۲- حیطة فعالیت و مأموریت جنبش نه تنها قلمرو «ملی» بلکه و به ویژه «فراملی» است.

^۱ . همین‌طور نگاه کنید به:

Majid KHADDOURI, "Islam and modern law of Nations" in: *The American Journal of international Law*, vol. 50, no 2, avril 1956.

^۲ . در توضیح این اصطلاح باید گفت که از تاریخ جدید آیین کاتولیک به عاریت گرفته شده است تا جنبش‌های رادیکال مبارز اسلامی را به سبک ماکسیم رودنس تعریف و توصیف نمایند. رودنس در تبیین integrisme می‌گوید: «اشتیاق به حل همه مسائل اجتماعی، سیاسی بوسیله دین و بطور همزمان به کمک استقرار مجدد تمامیت اعتقاد به اصول و به شعائر» (Lemonde 6.12. 1978) علاوه بر کلمه fondamentalisme گاهی اوقات کلمات «Islamiste» و «Islamisme» نیز مترادف با Integrisme گرفته می‌شود و از این رهگذر تفاوت آشکاری بین مفهوم کلمه «مسلمان» و «اسلامیت» تشخیص داده می‌شود. در این خصوص نگاه کنید به:

Olivier Roy, "Fundamentalism, Integrisme, Islamism" in *Esprit*, Artil 1985, pp. 1-7.

۳- مشی «انقلابی» همان «خشونت کور» است.

۴- هدف مأموریت یا تکلیف اسلامی جنبش همان هدف یک حکومت یا دولت اسلامی کلاسیک بوده و در استقرار «دارالاسلام» خلاصه می‌شود.

لذا ادعا می‌شود «اسلام‌گرایان از اندیشه‌ای آغاز می‌کنند که طبق آن اسلام یک مأموریت مبارزه‌گری دارد که از آن به هیچ قیمت نباید صرف‌نظر کند... بر این اساس ملت اسلام که دکتترین اسلامی را به عنوان یک تفکر کلان راجع به عالم، افراد و زندگی به عنوان دکتترین سیاسی، معرفتی و حیاتی اتخاذ کرده است... باید مسئولیت نجات از بیچارگی، امپریالیسم و استثمار را برعهده بگیرد... در حالی که این ملت خود را تحت یوغ زور بی‌رحمانه شکسته و خمیده می‌یابد...» (Djalili, 1989: 23 - 24)

حقیقت این است که اگر اشکال‌کنندگان بر نظریه کلاسیک جهاد - به مفهوم شکلی از روابط غیر مسالمت‌آمیز بین دولت‌ها - این اصل اسلامی را فقط در شکل «تهاجمی» آن خلاصه می‌کردند، بدین دلیل بوده است که به هر علتی همچنان که در مباحث بخش اول مطرح کرده‌ایم - نمی‌توانستند واقعیت جنگ را نفی کنند. لذا خواستند با حصر جهاد در شکل تهاجمی، طبق تقسیم‌بندی معمول و سنتی جنگ خوب و جنگ بد و در عین حال با الهام از معیارهای نظم بین‌المللی معاصر در زمره جنگ بد، غیرقانونی و به زبان امروزی «تجاوز» قرار دهند. اما هنگامی که همان اشکال‌کنندگان به مسئله مشی انقلابی جنبش‌های اسلامی - به عنوان نیروهای غیردولتی و غیرحاکم - می‌رسند، در اینجا دیگر موضوع مبارزه حق یا ناحق، مشروع یا نامشروع، کنش یا واکنش، تهاجمی یا دفاعی مطرح نیست، بلکه مسئله این است که اساساً «مبارزه» و «خشونت» به طور مطلق مطرود است؛ به ویژه آنکه اگر این مبارزه در قالب بازگشت به اسلام و در جهت استیفای یک حق قانونی و مشروع باشد.

نتیجه اینکه جهاد تهاجمی مورد انتقاد قرار می‌گیرد برای اینکه نظم موجود و رسمی بین‌المللی را دگرگون می‌سازد. و مبارزه یا جهاد جنبش‌های اسلامی نفی می‌شود، برای اینکه نظم موجود و رسمی داخلی یا نظم در داخل «یک دولت» و به تبع آن سرانجام نظم بین‌المللی را مختل خواهد نمود. لذا ترمینولوژی عام و خنثی‌کننده تروریسم یا تروریسم بین‌المللی در مورد این جنبش‌ها هم بدون هیچگونه تفکیکی با جریان‌های خشونت‌گرای ضد بشری و به معنی واقعی تروریست به کار می‌رود. این ترمینولوژی پس

از تئوریزه شدن توسط نظریه پردازان قدرت‌های بزرگ سرانجام به صورت گفتمان مسلطی درمی‌آید که علیرغم ابهام در مفاهیم اولیه خود نظیر تروریسم بی‌محابا تمامی جنبش‌های انقلابی در طول تاریخ - اعم از اسلامی و غیراسلامی - را عملاً در زمره گروه‌های تروریستی قرار می‌دهد.^۱ به موازات آن برخی از اصول و حقوق مسلم و شناخته شده نظم بین‌المللی معاصر نظیر اصل حق آزادی ملت‌ها در تعیین سرنوشت خود هم زیر سؤال می‌رود تا به تبع آن مهم‌ترین اثر و نتیجه‌اش که مشروعیت توسل به زور بر علیه اشغال یا سلطه خارجی و تبعیض نژادی است و از دیدگاه اسلامی چیزی جز «جهاد دفاعی» نیست، لوث یا منتفی گردد.^۲

به هر حال آنچه که امروزه و رای همه دیدگاه‌ها در خصوص تروریسم، مسلم و محرز می‌باشد این است که اقدامات تروریستی منحصرأ و الزاماً توسط بازیگران غیردولتی صورت نمی‌گیرد در غیر این صورت تقسیم آن به انواع و گونه‌های مختلف از جمله تروریسم دولتی و غیردولتی، رسمی و غیررسمی دلیلی نداشت. همینطور مترادف گرفتن انواع جهاد - به مفهوم مخاصمه مسلحانه - با تروریسم خطاست؛ زیرا اساساً جنگ - اعم از داخلی یا خارجی - یعنی از اعم از تخصص در داخل یک دولت یا بین دولت‌ها توسط نیروهای مسلح منظم یا غیرمنظم هیچ سنخیتی با تروریسم که به عقیده ما «استراتژی رعب و وحشت از طریق تاکتیک قتل افراد - به ویژه افراد بی‌گناه - یا تخریب اموال برای هدف‌های خاص و محدود» است، ندارد...

نتیجه

بحث را با بررسی نظریه‌های کلاسیکی آغاز کردیم که جنگ را به دلیل ریشه داشتن در جنبه‌هایی از سرشت انسان، امری ذاتی، طبیعی و اجتناب‌ناپذیر می‌پندارند. در عین حال یادآور شدیم که دیدگاه بدبینانه نظریه‌ها به مفهوم غفلت آنها از ویژگی‌ها و

^۱. نگاهی به متون لاتین یا متون ترجمه شده آنها به فارسی بیانگر این واقعیت است. یکی از منابع فارسی که مجموعه‌ای از مقالات مهم ترجمه شده را گردآوری نموده است کتاب ذیل می‌باشد: علیرضا طیب (گردآورنده و ویرایشگر)، *تروریسم (تاریخ، جامعه‌شناسی، گفتمان، حقوق)*، تهران، نشرنی، ۱۳۸۲. همینطور نگاه کنید به:

Jean MALLEN, *La situation juridique des combattants*, Grenoble, universit'e de Grenoble, 1978, p. 91-146.

^۲. آیا امروزه مواضع غرب در قبال عکس‌العمل مشروع مردم عراق و فلسطین اشغالی غیر از این است؟

خصلت‌های نیک و مثبت آدمی نیست، بلکه بدین معنی است که واضعان نظریه‌ها مذکور به هر دلیلی که شاید مهم‌ترینش را بتوان عدم وجود یک چشم‌انداز روشن و عملی در وقوع یک تحول اساسی در رفتار ماهیتاً زورمدارانهٔ آدمیان و دولت‌ها از منافع خودخواهانهٔ آنها ناشی می‌شود. لذا بدون آنکه بخواهند اهمیت اصول اخلاقی را در روابط سیاسی نفی کنند، در پی آن بوده‌اند تا با ارائهٔ تصویر واقعیت‌ها، آنطور که هست یا راه‌حلی فوری ارائه دهند که به طور مستقل به آنها پرداخته نشد؛ زیرا در چارچوب موضوع پژوهش حاضر قرار نمی‌گرفتند. با این حال به دلیل استمرار ماهوی این دو دسته تئوری در مکاتب معاصر جنگ و صلح - یعنی مکاتب واقع‌گرایانه و آرمان‌گرایانه - به نظریه‌های خوش‌بینانه نیز اشاره داشته‌ایم تا بطور مستدل نشان دهیم که چگونه همهٔ دیدگاه‌ها و رای نحوهٔ نگرش خود به طبیعت انسان، در چشم‌انداز منفی و نگران‌کننده، اگر نه نومیدکننده‌شان، از آیندهٔ وضعیت جنگ و صلح به همگرایی و تطابق می‌رسند و در عمل به وجود جنگ و اجتناب‌ناپذیری آن صحنه می‌گذارند.

بررسی نظریه‌های فوق دلالت بر پویایی مفهوم و بنیان‌های نظری جهاد و جایگاه آن نیز داشت. در واقع همهٔ آن نظریه‌ها نکته‌ای و رای این مفهوم و بنیان‌ها نداشته‌اند؛ اما نقاط قوت فلسفی جهاد توسط منتقدان در تطبیق با نظم یا وضع موجود به مثابه نقطه ضعف تلقی شده و همهٔ انواع جهاد یا توسل به زور طبق شریعت اسلام در شکل تهاجمی آن خلاصه گردید. در این روند همهٔ مبانی، اصول و شرایط جهاد به دقت مورد توجه قرار می‌گیرند، اما از پیش‌شرط یا اصل عقلایی و بنیادی جهاد، یعنی «موازنهٔ قوا» اصلاً و عمداً سخنی به بیان نمی‌آید. نوآوری پژوهش حاضر تکیه بر همین نکته بود تا نشان دهد که جهاد در نظام بین‌الملل معاصر اساساً و ماهیتاً نمی‌تواند دفاعی نباشد و قیاس آن با تروریسم یا تروریسم بین‌المللی هم به لحاظ شکل و هم محتوا قیاسی مع‌الفارق است...

منابع و مأخذ

۱. ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۶۰، مفاهیم اخلاقی، دینی در قرآن، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات قلم.

۲. بوتول، گاستول، ۱۳۸۰، جامعه‌شناسی جنگ، ترجمه هوشنگ فرخجسته، چاپ هفتم، تهران، شرکت انتشارات علمی - فرهنگی.
۳. بیلیس، جان و دیگران، ۱۳۶۹، استراتژی معاصر، نظریات و خط‌مشی‌ها، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۴. بهزادی، حمید، ۱۳۷۳، اصول روابط بین‌الملل و سیاست خارجی، چاپ سوم، تهران، دهخدا.
۵. جونز، وت، ۱۳۵۹، خداوندان اندیشه سیاسی (ماکیاول، بدن، هابز، لاک)، ترجمه علی رامین، جلد دوم، قسمت اول، تهران: امیرکبیر.
۶. جونز، وت، ۱۳۵۸، خداوندان اندیشه سیاسی (مونتسکیو، روسو، برک، بتام) ترجمه علی رامین، جلد دوم، قسمت دوم، تهران، امیرکبیر.
۷. شمس‌الدین، محمد مهدی، ۱۴۱۴، فی الاجتماع السياسي الاسلامی، قم، دارالثقافه للطباعة و النشر.
۸. صدر، محمداقبر، ۱۹۷۸، دروس فی علم الاصول، الحلقه الثانيه، بیروت، دارالکتب اللبنانی.
۹. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۶۰، ظهور شیعه (به انضمام مصاحبه پروفیسور هانری کرین)، انتشارات فقیه.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۹۳، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۹، الطبعة الثانيه، بیروت، مؤسسه علمی للمطبوعات.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۹۳، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، الصبعة الثانيه، مؤسسه علمی للمطبوعات.
۱۲. طبرسی، ابوعلی الفضل بن حسن، ۱۳۷۹، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۱۳. عنایت، حمید، ۱۳۸۴، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب (از هراکلی تا هابز) با مقدمه و به اهتمام حمید مصدق، تهران، انتشارات زمستان.
۱۴. عنایت، حمید، ۱۳۸۰، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی.
۱۵. فاستر، مایکل ب، ۱۳۸۳، خداوندان اندیشه سیاسی (افلاطون، ارسطو) ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، جلد اول، قسمت اول، چاپ ششم، تهران، امیرکبیر.

۱۶- گالی، و. ب، ۱۳۷۲، فیلسوفان جنگ و صلح، ترجمه محسن حکیمی، تهران، نشر مرکز.
۱۷- ماکیاول، نیکولا، ۱۳۸۴، شهریار، ترجمه محمود محمود، چاپ دوم، تهران، انتشارات عطار.
۱۸- مک آیور، ر، م، ۱۳۵۴، جامعه و حکومت، ترجمه ابراهیم علی کنی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۱۹- ناصری، الف، ۱۳۵۶، تاریخ عقاید سیاسی، تهران، بی‌نا.

۲۰- نجفی، محمدحسن، ۱۹۸۱، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۲۱، الطبعة السابعة، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

۲۱- هابز، توماس، ۱۳۸۴، لویاتان، ویرایش و مقدمه از سی. بی. مکفرسون، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.

- 22- ABEL, A, 1985, "*Daral – Harb*" in: Encyclopedie delislam, vol. II.
23- Arkoun, mohammed, 1983, "Lislam Dans Lhistoire" in: maghreb – machrek No: 102, octobre – decembre.
24- BouTHoul Gaston, 1969, *La Guerre*, 4eme ed., paris, puf.
25- CHATELET, Fet dautres, 1975, *Les marxistes et la politique*, paris, puf.
26- DHAOUADI, zachair, 1985, "*Lislamisme contemporain et la problematique dn jihad*" in: strategique, No: 28.
27- DJALILI, M – R, 1989, *Diplomatic Islamique strategie International du khomeynisme*, paris, puf.
28- flory, Maurice, 1986, *Lislam dans les Relations internationals paris*, Edisnd.
29- GHOZALI, Nasser – Eddin, 1976, *Les zones dinfluence*, Alger: office Des publications Universitaire.
30- Institut International de philosophie politique 1970, Annales de philosophie politique, no, 9, *la guerre et ses theories*, paris: put.
31- KHADDOVRI, majid, 1965 "*The Islamic Theory of Interntional Relations*" in: J, Harris, proctor (ed.) Islam and International Relations. Londres, pall mall press.
32- LEWIS, Bernard 1984, *comment Islam a decouvert Leurope*, paris: la Decouverte.
33- MERLE, marcel, 1966, *pacifismeet Internationalisme*, paris: Armand colin.
34- REVERTER, Paul, 1982, *Traites et Documents Diplomatiques*, paris, puf.
35- souy RI, Pierre, 1970, *Le marxismeapres marx*, paris: flammariion.
TRABZAMZEMI, A – M, 1985, La guerre IRAN – IRAK, Islamet Nationalisme, preface de Roger GARAVDY, paris: Editions Albatros.