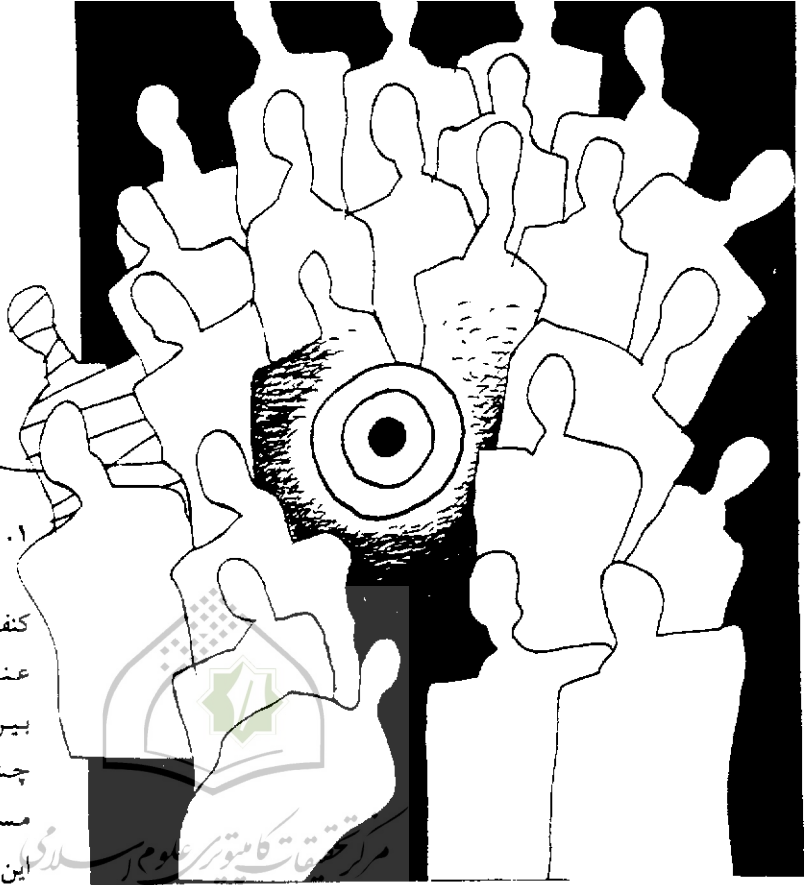


عدالت در



۱. صلح و عدالت

موضوع اصلی اولین کنفرانس ایران-اتریش، تحت عنوان «عدالت در روابط بین المللی و بین الادیان در چشم انداز اسلامی و مسیحی»، در واقع پرداختن به این پرسش است که چگونه

توسعه و پیشبرد عدالت در صحنه روابط بین المللی بویژه در بافت سیاست جهانی امکان پذیر می باشد. اجازه می خواهم که برخی تأملات حاصل از چشم اندازی مسیحی [کاتولیک] را در این مورد ایراد کنم.

جا دارد در این باره اندیشه شود که چگونه همزیستی اقوام، دولتها و فرهنگها (تمدنها) باید توسعه و نظام یابد تا موقعیتهای مناسب تری برای «جهان انسانی» پدید آید، «جهانی که در آن تمام انسانها بتوانند در منزلت، عدالت، تسامح متقابل و صلح با یکدیگر زندگی کنند، جهانی که در آن نعمتهای زمینی ما عادلانه توزیع گردد و تنشها و درگیریها با روح گفت و شنود و آمادگی و تصمیم برای صلح حل گردد.»

جملات بالا از «اعلامیه وین» برداشته شده است که نزدیک به سه سال پیش به مناسبت کنفرانس بین المللی مسیحی-اسلامی با عنوان «صلح برای بشریت» تنظیم گردید. ^۱ همچنین در آن

عرصه^۵ سیاست جهانی*

هاینریش شنايدر

اعلامیه تاکید شده است: «صلح تنها زمانی تحقق پذیر است که مبانی حقوقی و ساختارهای سیاسی درخور، برای توجیه و تأمین آن فراهم آورده شود.»

صلح مفهوم محوری کنفرانس وین بود؛ این موضوع در اینجا نیز مطرح است با این تفاوت که عدالت در کانون آن است. دست کم می توان گفت که در سنت تفکر مسیحی این دو مفهوم با یکدیگر مربوطند^۲: در تورات از یسی پیامبر نقل است که: «وقتی روح متعالی بر سر ما سرازیر می شود، کار عدالت [تأمین] صلح خواهد بود.»^۳ صلح راستین تنها آنجا پیدا می شود که عدالت حاکم باشد. از سوی دیگر در انجیل آمده است: «ثمره عدالت در صلح به بار می آید.»^۴ عدالت تنها در صلح تحقق می پذیرد.^۵

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

این از آن روست که بنا به باور مسیحیت، صلح و عدالت از خدا نسب دارند، اوست که آنها را به مردم ابلاغ کرده و تضمین شان می کند.^۶ در رستگاری خدا داده عدالت و صلح یکدیگر را در آغوش می گیرند.^۷

در این جهان سر به بدبختی کشیده ناشی از امر شر، این رستگاری، به برکت بخشودگی مسیح، دیگر آغاز شده است و برآورده شدن کامل آن در پیش است؛ از همین رو آینده-مانند گذشته- جای امیدواری است. اما خداوند انسانها را فراخوانده و به آنها توانایی داده است تا در امر تحقق بخشیدن به عزم عادلانه و صلح خواهانه او سهیم شوند، هر چند دستاورد انسانی در این رهگذر ناچیز و ناکامل باشد. دومین شورای واتیکان از مسیحیان طلب کرد که امید به نجات-صلح و عدالت کامل- را در اعماق قلب خود پنهان ندارند، بلکه آن را در مبارزه با شر و شکوفا ساختن و شکل دادن به زندگی در جهان به کار گیرند.^۸ نهادها و مناسبات جهانی بایستی سلامت



بیشتر بیابند تا بدین وسیله همه چیز در هنجار عدالت دگر دیسی یابد.^۹
امید به رستگاری کامل نباید از توجه به شکل دادن و شکوفا ساختن زمین بکاهد، بلکه همانا باید به آن نیرو دهد. عدالت علاوه بر آن که امر خدایی است، انسانها نیز به اجرای آن مکلفند.

۲. عدالت و همبستگی در نظام جهانی

پس کوشش در راه عدالت مستلزم اقدام برای بازسازی شیوه های رفتاری نیز می باشد، و به همین گونه، برای بازسازی ضوابط و بازسازی هنجارها و نهادهای حقوقی.
این بدان معنا نیست که انسان می تواند حاکمانه یا حتی خود خواسته برخوردار از نظام باشد. خداوند بر جهان و دلبستگی وجود انسان، قانونی بنیادی نهاده است. انسان در مقامی است که ساختار اساسی این قانون را بشناسد، و می تواند درخور آن - و لذا درخور اراده خدایی - شود و یا این که از آن سرپیچی کند. او می تواند در محدوده این ساختار اساسی - به اعتقاد مسیحیان: به اعتبار خداگونه بودنش - در آزادی و احساس مسؤولیت، به چالش (دعوت) های «در جهان بودن» پاسخ دهد و در این امر از نیروی خلاقه خودی نیز برخوردار است. با استناد به افکار هدایتگر توماس آکوینی متاله قرون وسطی که در سنت کاتولیک مقام برجسته ای دارد، یک قانون سرمدی وجود دارد که انسان به آن دسترسی ندارد و یک قانون انسانی در قید زمان.^{۱۰} از یک سو عقل آدمی در مقامی نیست که سهمی بیش از «جزئی» در عقل خدایی داشته باشد، و این تنها در سایه شناخت مبانی کلی میسر است؛ از سوی دیگر نظام با هم زیستن، پیوسته نیاز به بازسازی دقیق دارد و امری است که باید با توجه به شرایط مشخص زندگی، و از لحاظ تاریخی محتوم به دگرگونی، حاصل گردد. علاوه بر این همیشه امکان دارد که حساسیت روحی «باریک اندیشی» انسان نسبت به جهان زندگی تغییر کند (به باور توماس: به سوی بهتر شدن).

بنابراین «قانون انسانی»، که متضمن آن چیزی است که رفتار مسؤول را متعهدانه تنظیم می کند، قابل تغییر می باشد.^{۱۱}

سمی در مشخص کردن حقوق، چنان که درخور آن است، ممکن است قرین موفقیت یا ناکامی گردد. نظم به این معنای کلام، دستاوردی انسانی است و ممکن است عادلانه یا ناعادلانه باشد. «عدالت» به این مفهوم با موضوع ما در اینجا رابطه دارد. یعنی از آنجا که نظام زندگی ای که انسانها به آن شکل داده اند در قید ناکاملی انسانی است، هیچ گاه نمی تواند کامل و «عادلانه»



باشد. از همین رو نه تنها مجاز بلکه لازم است که آن را پیوسته از حیث دگرگونی پذیری اش بررسی کنیم. وانگهی قانونگذاری سیاسی صرفاً برای آن نیست که زندگانی را چنان تنظیم کند که انسان مستقیماً بتواند به اراده خدا جامه عمل بپوشاند؛ حدّ این قانونگذاری تأمین صلح در جماعت است.^{۱۲}

البته با توجه به موضوع ما می توان درباره عدالت به معنای دیگری نیز سخن گفت: سنت آموزه ای مسیحیت می گوید که انسان، و به طور عمده سیاستمدار، باید متصف به صفاتی خاص باشد تا بتواند از عهده حفظ نظام اجتماعی و سیاسی، و هدایت کردن توسعه بعدی آن برآید و با عدم موفقیت رو به رو نگردد. برای مثال، از «فضیلت عدالت» برخوردار باشد،^{۱۳} و نیز مستعد دیگر فضایل همچون فراست و فرزانگی گردد.

به موجب سنت، عدالت - به مثابه فضیلت - عبارت از پیشبرد عزم پیگیر است، برای آن که در حق هر کس آن چیزی تصدیق گردد که استحقاقش را دارد. ارسطو - که توماس آکوینی به آموزه او از بسیاری جهات توجه دارد - به این نکته عنایت دارد که شناخت دقیق مناسبات صحیح بین افراد انسانی و بطور مشابه میان گروهها و دولتها نیز - یعنی عدالت متقابل (پایاپای) - کوششی است مصممانه برای ایجاد توازن شایسته که پیوسته باید برای رسیدن به آن در جهان منافع متضاد و مواضع قدرت ناهمگون کوشش کرد تا به هر ترتیب ممکن بتوان با اطمینان بیشتر به گونه ای به آن نزدیک شد.

شناخت دقیق مناسبات میان فرد و جمع، جمعی که فرد در تعلق آن است، مسأله مهم دیگری را مطرح می کند؛ آن کس که مکلف است در طیف یک جماعت در باره توزیع نعمتهای زندگی و حقوقی تصمیم گیری کند - منظور نماینده جمع است - باید برخوردار از فضیلت اختصاصی «عدالت توزیع» باشد. مسأله او در این رهگذر شناخت دقیق فعالیت در راستای رفاه همگانی است، که البته در بر گیرنده درخواستهای عادلانه تمام اعضاست، آن چنان که وضعیت موجود و امکانات از لحاظ تاریخی داده شده زمان، آن را مجاز می شمارد. از میان این درخواستها بویژه آنهایی مدنظرند که مترتب بر شأن انسان و حقوق اساسی اند. مثال شناخت دقیق رفاه همگانی از سوی حاکم و فرد مجاز به تصمیم گیری، «عدالت قانونی» است؛ یعنی جهت گیری همه «مخاطبان» هنجارهای نظم و تصمیمات توزیعی آنان به سوی رفاه همگانی. در نظام دموکراسی همه شهروندان اعم از زن و مرد نیازمند برخورداری از این فضیلتها هستند، حتی کارمندان ارشد



بایستی با توجه به اصل عدالت قانونی امریّه صادر کنند. آن هم درست با جهت گیری طبق هنجارهای اساسی خداداد هستی. و شهروندان زن و مردی که بخواهند نسبت به سرنوشت همگانی یک جامعه یا دولت، در تصمیم گیری سهیم شوند، باید رفاه همگانی را به عنوان شاقول (مِاسَّاح) پیش روی داشته باشند.

همان گونه که گفته شد، فضیلت عدالت برای مواظبت بهینه از نظام و وضعیت عادلانه عدالت به معنی یکم- کافی نیست.

عمل عادلانه- نه فقط تصور ذهنی از آن- مستلزم فضیلت «هشیاری» است. در واقع هشیاری به عمل کنندگان و قوف می دهد و به شناخت عینی واقعیت پیش روی کمک می کند. هشیاری موجب بینایی و عزم راسخ به اجرای عدالت می شود. فراست، بیان عقل عادلانه است، یعنی عقل عملی که به چیزها و نیازمندها چنان که هستند می گردد. می توان چنین نیز گفت: تفاهم با وظایف مان. شکل بخشی به باهم زیستن در دولت و بین دولتها، و نیز عمل سیاسی، نیازمند «فراست حکمرانی» و «سیاست» برای درك متناسب امر در وظایفی است که به شادی و غم یک کل بستگی دارد. ۱۴

فراست سیاسی، بینشی را میسر می کند که بتوان به بهترین وجه به اهداف- در سیاست، به درخواستهای رفاه همگانی- دست یافت. این موهبت راء، که بتوان پیوندها و وظایف را به اصطلاح از ورای سیاست به برترین خیر و والاترین هدف ارتباط داد، یعنی امر زمینی را در عین حال در پرتو امر خدایی نگرست، توماس اکوینی استعداد فرزادگی می نامد. آن کس که از آن برخوردار است، صلاحیت دارد و موظف است که برانگیزنده صلح باشد. ۱۵

ذکر این نکته نباید کسی را متعجب کند که آموزه مسیحی، که در اینجا از آن به تفصیل یاد شد، در تفکر مسلط دوایر تمدن غربی از حرمت محدود و کمی برخوردار است: «عدالت کماکان اعتبار یک اصطلاح عقیدتی (ایدئولوژیک) را دارد، یک «فرمول تهی» است که گروهها و قدرتهای اجتماعی آن را برای توجیه منافع و درخواستهای مورد نظر خود به کار می گیرند» ۱۶. «فضیلت» یک مفهوم مهجور و رنگ باخته است، جز این که آن را به معنای تقویت رفتار مرفقیّت آمیز می گیرند که باز هم در خدمت نوعی منافع و توقعهای متکی بر قدرت است. اما نشانه هایی در دست است که این مفهوم فضیلت مجدداً ارج پیدا می کند، با این توضیح که بیشتر در فضای خاص آمیخته به رنگ جهان بینی های محافظه کار از آن استفاده می شود یا این که به صورت



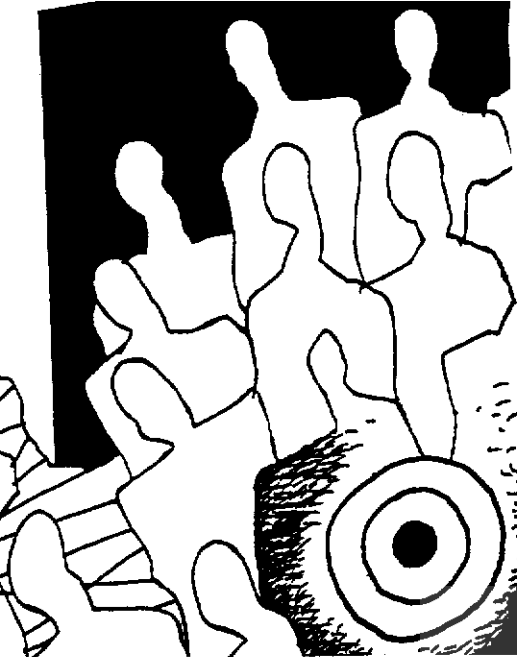
«مدرن» کاربرد پیدا می کند. ۱۷.

این نکته که یک نظام عادلانه آن اندازه رسان نیست که همزیستی صلح آمیز و شکوفای مردم، گروهها و ملتها را امکان پذیر گرداند، ممکن است - به رغم اتکای آن به باور اساسی سنت مسیحی - به گوش نمایندگان برجسته یا خبرگان حاکم غربی سیاست، بسیار بیگانه و گران بیاید. ۱۸. انسانها در مواقعی باید آماده باشند تا بیش از آنچه عدالت حکم می کند به انتظارهای دیگران لبیک گویند و از آنچه بر آن حق دارند، چشم پوشند. همین نکته را باید بتوان از دولتها نیز انتظار داشت. توماس اکوینی می گوید: «آنجا که عشق در انسانها ریشه نیافته، نمی توان انتظار داشت که با دستور، عدالت و صلح در میان مردم تأمین گردد.» ۱۹، عشق یعنی آمادگی انسان برای آن که ورای هرگونه حسابگری در مورد دستورها و دینها، خود را حامی رفاه دیگران بداند و بنابراین با آنها همبستگی داشته باشد. در آموزه اجتماعی کاتولیکی معاصر، این درخواست تأکید گردیده و پاپ کنونی - ژان پل دوم - نیز همواره بر موضع همبستگی هم نسبت به مردم با یکدیگر و هم به گروهها، ملتها و دولتها تأکید می کند. ۲۰ به این معنا، می توان گفت: عدالت برای شکوفایی جامعه انسانی کافی نیست. با وجود آن که هیچ گونه تکلیف حقوقی درباره همبستگی نمی تواند وجود داشته باشد، خاستگاه از خودگذشتگی بی شایبه، گذشت کردن و به آشتی گرویدن، هدفی است که بر مفهوم «همبستگی» مترتب است. ۲۱.

ژان پل دوم معتقد است که این نکته برای روابط بین المللی نیز اعتبار دارد: درخواست معطوف به «کوشش برادرانه» به مرزهای خانواده، ملت و حتی دولت خلاصه نمی شود. ۲۲.

البته وقتی چنین اظهارنظری را با رویدادهای سیاست عملی قیاس کنیم، بر بسیاری از ناظران چیزی بیگانه از زندگی، یا دست کم بی مناسبت با روح زمان می نماید. طبیعی است که در شرایطی که یک «موج سراسر گسترده و حدود ثغور زیر پا نهاده» [...] هیستریهای ملی گرایانه، دینی، قومی یا حتی اقتصادی و یک مبارزه متکی به خشونت و حتی زیرکانه بر سر قدرت جهانی یا منطقه ای، جریان دارد، ابراز چنین سخنانی به ذهن مردم زمانه همچون «مرده ریگ» دنیای فکری سپری شده، جلوه می کند.





۳. چرخش در نگرش مسیحی به امور سیاسی با این همه در مقابل چنان برداشتی باید تاکید کرد که تعالیم کلیسایی امروز متضمن ابراز مواضع کاملی می باشد که در اسناد گذشته پاپها یا شوراها قابل تصور نبود؛ این تنها به دلیل دگرگونی مقتضیات زندگی و حساسیت و آگاهی دقیقتر مردم نسبت به مسائل و وظایف است.

این، بویژه در مورد ابزارهای معطوف به نظام سیاسی و آزادی انسان، از چند نظر صادق است: از سویی درباره این سؤال که تا چه اندازه نظام سیاسی، که باید بطور کلی در خدمت عدالت باشد، مورد حمایت انسانهای آزاد قرار گیرد. دوم این که این نظام به نوبه خود تا چه اندازه باید بنا به اصول و استلزامهای آزادی تعیین پذیرد. این نکته، شایان اهمیت است، چون که در مسأله شکل دادن به روابط بین المللی نیز وظیفه تاسیس نظام سیاسی مطرح است.

همان گونه که گفته آمد، توماس اکوینی وظایف سیاست حقوقی را به تأمین صلح در جماعت سیاسی محدود کرده است.^{۲۳} افزون بر این، او به عنوان الهیات شناس بزرگ قرون وسطی می گوید که وجدان، فرد را مکلف می کند، حتی وقتی که وجدان از لحاظ تشخیص واقعیت در اشتباه باشد.^{۲۴}

با این همه در تعلیم گزینی کلیسای رسمی معاصر، هم بر خودمختاری مجاز واقعیتهای زمینی و هم بر آزادی وجدان تاکید گردیده است؛ به عنوان مثال در اسناد دومین شورای واتیکان آمده است: از یک سو قلمروهای گوناگون جهان مخلوق به حکم قوانین واقعی خدایی دارای قانون و نظام خاص خویش است.^{۲۵} این نظامها طبق آزادی انسان [در بستر جریانهای] تاریخی با کیفیتهای گوناگون شکل می گیرند و از همین رو از «تکثر فرهنگها» سخن گفته می شود.^{۲۶} از سویی دیگر آگاهی انسانها رشد می کند، و از آن میان بیش از همه، آگاهی خلاق تا بتواند «شکل دهنده و آفریننده فرهنگ جماعت خود باشد.»^{۲۷}

این موضوع درباره سیاست نیز صادق است؛ سیاست تحت هنجار تکلیف آور رفاه همگانی



است. «اما مردمانی که در یک جماعت سیاسی تجمع یافته اند، بسیار و دارای خصوصیت‌های متفاوتند. داشتن نظرات مختلف حق آنهاست و نیز شیوهٔ مشخصی که جماعت سیاسی براساس آن قانون اساسی و اعمال قدرت را تنظیم می‌کند، می‌تواند [...] مختلف باشد.»^{۲۸} در همه حال این وظیفهٔ نهادهای خصوصی و همگانی است - و نه تنها وظیفهٔ دولت و کلیسا - «که در خدمت منزلت و هدف انسان باشند، به این معنی که علیه هر گونه بردگی اجتماعی یا سیاسی قاطعانه بیکار کنند، و حقوق اساسی انسان را تحت هر نوع رژیم سیاسی تأمین نمایند.»^{۲۹}

شورا به آزادی وجدان با آزادی دین دعوت می‌کند این آزادی، خواهان توجه به منزلت بشر است.^{۳۰} در سلوک افراد با یکدیگر تأکید شده است که دگراندیش اجتماعی، مذهبی یا سیاسی حق داشتن منزلت شخصی و مورد محبت قرار گرفتن دارد.^{۳۱} در مورد سیاست به چندگانگی (تکثر) حقوقی دارندگان نظرگاه‌های متفاوت، حتی در میان معتقدان به مسیح نیز تأکید گردیده است. هنگامی که آنها بتوانند در امور سیاسی با تکیه بر وجدان همگون، به قضاوت‌های متفاوتی برسند، لزومی ندارد که برای (به خاطر) نظرات منعطف مشابه، بیکار است به مرجعیت کلیسا متوسل شوند.^{۳۲} در این مورد، تنها مسأله وقوف به بهترین و مناسبترین راه برای رسیدن به یک هدف سیاسی روشن نیست، بلکه اهمیت نظرات مختلف در باب فوریت و اهمیت وظایف سیاسی نیز مورد توجه است. این گونه نظرات در زندگی واقعی همواره فراوان است و رجحان ترتیبی آنها بستگی به چشم اندازهای خاص هر برههٔ زمانی دارد.

دلیل مجاز دانستن قضاوت‌های مختلف در مورد درخواست‌های رفاه همگانی، اولین بار سالها پس از به اصطلاح سمّت کلیسا روشن گردید، یعنی در تز کار کمیسیون بین‌المللی الهیات از جانب پاپ: در گذشته عادت بر این بود که اصول و هنجارهای اخلاقی یا الهیاتی را به تحلیل واقعی بگیرند و از آن نتایجی در مجاز یا نامجاز بودن مناسبت عینی موجود برداشت کنند. تحلیل واقعی - عینی - خالی از مشکلات خاص می‌نمود؛ مقوله‌هایی که در آن به کار می‌رفت، بدور از هر گونه ستیز بودند، یا بنایشان بر «عقل سلیم» بود و یا این که از یک فلسفه اجتماعی - سیاسی گرفته می‌شدند. رفع تردید را نیز در مواردی که واقعیات خارجی بدرستی روشن نبود به قضاوت کسانی که مظهر بلوغ خاص «دانش و وجدان» بودند واگذار می‌کردند.

جامعهٔ مدرن نسبت به ترکیب جامعهٔ متقدم بسیار پیچیده تر شده است؛ ساختار آن، ساز و کارهای کارکردی آن و توأم با آن، مناسبات قدرتی بهم تنیده اش دیگر به آسانی بجا آوردنی





نیستند، بلکه از لحاظ علمی نیازمند تحلیل هدایت شده و دریافتنی باشند. اما چیزی به نام تنها تشریح بی چون و چرا صحیح «واقعیت اجتماعی» - که فوق همه نظرات بخوبی اندیشه شده و رقیب باشد - وجود ندارد. طرحها و روشهای اجتماعی - علمی مختلف که امروزه در رقابت با یکدیگرند بنایشان بر پیش دریافتهای تصادفی زمان است و همواره شقهایی را نیز در برابر دارند. تمام آنها از لحاظ حفاظ ایدئولوژیکی شان ارزش بازآزمایی دارند، اما این موضوع نیز توضیح یکدست مسائل را تضمین نمی کند. نتیجه، آن که: «الهیات نیز باید به نوبه خود تکثر در تفسیرهای علمی اجتماع را تصدیق کند و مجاز نیست با یک تحلیل مشخص جامعه شناختی بر پایه یک «ضرورت» معین، خود را متکلف بکند. ۳۲» به عبارت دیگر: تقریباً همیشه اخلاق یا الهیات اخلاقی خواسته است ابراز نظرهای اصولی خود را با «وضعیتهای مشخص» ارتباط دهد و از آن نتایج تبیینی استنتاج کند؛ اما امروزه الهیات و اخلاق با تفسیرهای مختلف رقیب درباره وضعیتهای مشخص سر و کار دارد، و نتیجه قاطعی که از این وضع حاصل می شود چندگانگی (تکثر) دستورها یا توصیه های عملی در رقابت با یکدیگرند.

اعتقاد به مشروط بودن و انتقادپذیری «دستورهای سیاسی» مبتنی بر مرجعیت کلیسایی یا آموزه های الهیات، به معنی ضعف ایمان یا فقدان اعتماد به عقل اخلاقی یا الهیاتی نیست. بینش انتقادپذیر بودن دستورهای مشخص مبتنی بر ایمان را وقتی می توان نادیده گرفت که بتوان گفت: دستورهای مشخص مربوط به وضعیتهای ویژه، حتی با توجه به درهم پیچیدگیهای امور و مختصات مسأله، بی واسطه متکی بر الهام خدایی می باشند.

اینها همه یعنی: چشم اندازهای عمل سیاسی در هر مورد باید بنا به بهترین دانش و وجدان در نظر گرفته شوند. اما تکاپوی دانش و وجدان به تنهایی تضمین کننده قطعی پاسخ صحیح به سؤال چه باید کرد، نیست (به زبان دین: آن عملی که با اراده تکلیف آور خدایی درباره مسأله پیش روی مطابقت محتوم دارد). البته این اعتبار دادن به تکثر بر فضای آزادی انسان می افزاید و به مسؤلیت انسان وزانت می بخشد.

گسترش فضای امکانات عمل سیاسی مسؤولانه، یعنی آزادی بیشتر برای تدوین پاسخهای متناوب - به شکلهای مختلف - به چالش سیاسی، به معنی تضعیف آگاهی از مکلف بودن بی قید و شرط به اراده خدا و یا بیان انحراف از اخلاق نیست.

البته تحولات را می شود از زاویه دیگری نیز ملاحظه کرد: تغییر آموزه کلیسا را می توان

پاسخی به این مسأله تعبیر کرد که آزادی انسان، در تصور دنیای معاصر، اصل عمده سیاست گردیده است. یک سیاست پژوه، تغییر عمیق آگاهی حاکم را این می داند که یک مفهوم نو در سیاست به جای مفهوم محوری قبلی نشسته باشد. یعنی جانسین شدن اصل آزادی به جای اصل فضیلت.^{۳۴}

اما باید در نظر داشت که «آزادی» نیز می تواند بطور کلی متفاوت درك گردد. در سنت فکری مسیحی، این آزادی اعطایی خداست که به صورت لازمه وجود انسان به وی داده شده است. انسانی که در سایه نجات برای «آزادی فرزندان خدا» دگر باره به فضای رحمت اعتلا یافته است و نجات یافته، «خود قانون خویش» است؛ از همین رو قانونها و دستورهای پیشین با این که بی اهمیت نیستند، ولی ارزش تکمیلی دارند: آنها در خدمت پیشگیری از تیرگی قانون آزادی درونی اند. ارجحیت با آزادی اعطایی است که دگر باره مشمول رحمت قرار گرفته است. اساس این آزادی - قانون خویشتن بودن - در واقع زندگی در عشق به خداست، و این یعنی از خود گذشتگی مطلق و ارتباط گونه در برابر خدا.^{۳۵} این از خود گذشتگی به فضیلت نیروی کامل آن را می دهد، و فضیلت در عین حال به آزادی جان می بخشد.

البته یکسان تلقی کردن این آزادی معنوی با آزادی سیاسی خطاست. اما با آن که این دو آزادی با یکدیگر تفاوت دارند، ممکن است که «آزادی آگاهی» دینی نیز به عنوان انگیزه درك امکانات آزادی اجتماعی و سیاسی مؤثر واقع شود: این گونه که ایمان به یک نیروی معقول و ترغیب کننده به منظور دست یابی به آزادی سیاسی و تجلی آن توسعه بیابد. در نتیجه، ارتقای ارزش آزادی به اصل تعیین کننده نظام سیاسی نباید به معنای معارضة با مسیحیت به شمار آید.

البته تغییر در شناخت دقیق تفکر سیاسی مسیحی بر اثر پذیرش تکثر مواضع و اقسام آزادی نیز، نتیجه آن است که کلیسای کاتولیک با الهیات خود - همانند مسیحیت بطور کلی - نیاز داشت که با مختصات دگرگون شده واقعیت روحی (معنوی) اجتماعی و سیاسی برخورد عقیدتی کند. گفتنی است که در قرون وسطی - دست کم در اروپای غربی - وحدت دوگانه قدرت دنیایی و روحانی پایان یافت؛ پایان وحدت پادشاهی و روحانیت. ضمن آن که لزوم وحدت اعتقادی به عنوان ضمانت وحدت سیاسی جماعت، به خاطر رفاه همگانی، ناگزیر اعلام شده بود. اما پس از آن انسان می بایست تجربه شکاف جامعه بر پایه اعتقاد را به جان بخرد؛ رشدی از «سیاست کلیسایی» به مفهوم «حکومت مدنی»^{۳۶} صورت گرفت، یعنی نظام تکلیفی و اداری سیاسی که به





نام و مأموریت از سوی تمامی شهروندان (جامعه مدنی)، می‌بایست مسؤول آزادی و صلح باشد. چنین چیزی از راه کنار آمدن هواداران اعتقادات دینی مختلف با یکدیگر - در گام نخست به نشانه تسامح نسبت به اقلیتها، و سپس به نشانه تساوی حقوق - امکان پذیر است. در پیوند با این امر، حمایت از حقوق بشر یکی از وظایف اصلی دولت گردید.

مدتها گذشت تا سرانجام آموزه کاتولیکی نسبت به این امر، موضعی وارسته و سپس بطور کلی ایجابی در پیش گرفت. هنوز در سال ۱۸۳۲، پاپ گریگوری شانزدهم ایده برخوردار بودن از حق آزادی وجدان را «جنون» می‌خواند؛ در سال ۱۹۶۴ پاپ پیوس نهم تقاضای مبتنی بر آزادی دین را اشتباه دانست. ۳۷ تنها شورای دوم واتیکان توانست به پاسخی صراحتاً ایجابی، به آزادی سیاسی - روحی، برسد؛ هم برای دیگر معتقدان و هم برای بی‌اعتقادان. مبتکر این شورا پاپ ژان بیست و سوم بود که با تأکید نظر داده بود که باید به کلیسا روحی تازه دمیده شود؛ در واقع برای اصلاحاتی که بتواند کلیسا را، به اصطلاح، به سطح نیازمندی زمان ارتقا دهد. این امر موجب پیدایی این ارزیابی شد که کلیسا بسادگی با واقعیت دنیایی و روح زمان چنان هم‌نوا شده که در مواردی گوهر اعتقادی وفاداری به اصل و تاریخ خویش را از دست داده است.

در مقابل، جا دارد که با استناد به توماس اکوینی، آموزگار تز اجتماعی کاتولیک، روشن شود که منظور در این رهگذر عقب نشینی ساده از مواضع فکری خودی به نفع نظرات مدرن نبوده است، بلکه مسأله از قرار دیگری است: مدتها پیش از آغاز مدرنیته، قبل از روشنگری در اروپا، بینشهای اصیل مسیحی از لحاظ محتوای معنایی، اهمیت و اعتبار، مشخص و شناخته شده بودند.

این را وقتی می‌توان گفت که انسان اذعان کند که در این فرایند آگاهی یافتن به میراث خویش، عامل تجربه‌های تاریخی قرون سپری شده، مؤثر و شاید ضروری بوده است.

۴. تغییرات در واقعیت سیاسی بین‌المللی

روابط بین‌ملتها، دولت‌ها و دوایر تمدن جهانی - که در عصر تجدد بویژه در دهه‌های گذشته از بنیاد دگرگون شده‌اند - نیز متعلق به نهادها و مناسبات جهانی‌اند. این بویژه در مورد مقتضیات ساختاری و پیوندهای نظم صدق می‌کند، که براساس و در محدوده آنها این روابط پدید می‌آیند و جریان می‌یابند و به میزان بسیاری دگرگون شده‌اند. ما تنها می‌توانیم به برخی جنبه‌های متعدد آن

نگاه کوتاهی کنیم، با آگاهی به این که این گونه کوششها برای حصول اطمینان در باب وضعیت موجود، نیازمند انتقاد و تکمیل است.

۱-۴. جهانشمول کردن

تنها در زمان ماست که روابط بین المللی جهانشمول به معنی کامل، میان ۱۸۰ دولت سراسر کره زمین، برقرار است. در گذشته، چنین تعاملهایی تنها بخشی از جهان را در بر می گرفت و هیچ گاه تمام سازمانهای اجتماعی موجود بشری در نظام ارتباطی ملحوظ نمی شدند. و این خاص زمانهایی بود که امپراتوری یا نظام چند دولتی وجود داشت که تنها برخی از سرزمینهای کره زمین را زیر پوشش داشت. در مورد باقی انسانها چنان بود که گویی وجود نداشتند یا این که در خور آن نبودند. سپس، در دوران امپریالیسم اروپایی، گرایش به نظام فراگیر جهانی روابط و تعاملها شکل گرفت، که البته در آن بسیاری از جوامع نقش تقریباً منفعلی در سیاست ملی و جهانی داشتند: آنها زیر سلطه بیگانه بودند، چیزی همچون مستعمره یا از نظر ماهیت سیاسی وابسته. امروزه حقوق بین الملل، «برابری در حاکمیت» را برای تمام دولتهای مستقل دارای موقعیت حقوقی به رسمیت شناخته است.

این نکته که موضع قدرت واقعی دولتهایی، که از نظر حاکمیت صوری برابرند، در سیاست بین المللی بسیار نابرابر است، در نوشته دیگری مطرح گردیده است. معنی جدید واژه «سراسر جهانی» در سیاست بین المللی، طبعاً محتوای دیگری نیز دارد. واژه «دهکده جهانی» ممکن است یک واژه مبالغه آمیز روز تعلق شود، با این همه این واژه ها توانسته اند مردم و جوامع را - دست کم از نظر ذهنی - در فرایند تکنیکهای ارتباطی و مناسباتی مدرن به یکدیگر نزدیک کنند، البته به میزانی که در کاربرد تکنیکها سهیم باشند. اطلاع از رویدادهای دیگر کشورها و بخشهای جهان فزونی می یابد و این آگاهی که فرد به بشریت واحد تعلق دارد، گسترش پیدا می کند.

این البته بدان معنا نیست که مردم چگونه این ارتباطهای فراگیر را درمی یابند: با یکدیگر بودن، در کنار یکدیگر بودن یا علیه یکدیگر بودن ملتها، دولتها، جماعتهای دینی، طبقات، بخشهای جهان و یا غیر اینها.



۲-۴. تکثر فرهنگی

در اروپا سالها عادت بر این بود که تنها دولتهایی را که در قلمرو فرهنگ خودی قرار دارند و قدرتهای منطقه ای وابسته به آنها را اجزای نظام بین المللی بدانند. در این چشم انداز، سیاست بین المللی رویدادی بود که در محدوده خانواده دولتی یک جماعت فرهنگی مصداق داشت. با آن که دیری بود که دولتها از وجود و شان دیگر فرهنگها باخبر بودند، اروپاییها چنان «اروپا مرکز» و خودمحور بودند که می پنداشتند، نظام بطور کلی یعنی نظام اروپایی، و دیگر قدرتها تنها در صورتی می توانستند به جرگه آنها ملحق شوند که اصول، هنجارها و قواعد «جهان متمدن» و بویژه حقوق بین دولتی - حقوق اقوام - را به عنوان تعیین کننده به رسمیت بشناسند.

برعکس، امروزه نظام بین المللی دولتها شامل اشکال فرهنگی مختلف است. با این که آیینهای مسلط - همچون منشور سازمان ملل و انجمنهای متعدد بین المللی و اعلامیه ها - قویاً زیر نفوذ نظرات اروپایی است، روابط بین المللی کمابیش تحت تاثیر همگردانی و سنتهای فکری، جهان بینی ها و ادیان غیر اروپایی توسعه می یابند. این امر از سالهای گذشته در کنفرانسهای بین المللی در زمینه حقوق بشر، مسأله افزایش جمعیت و یا حقوق زنان بروشنی دیده می شود.

۳-۴. افزایش تعداد بازیگران

نظام تعاملی سنتی در سیاست بین المللی، نظام دولتها بود. آنها عامل حقوق اقوام بودند، کانون نیروها را تشکیل می دادند، همکاری و درگیری شان پدیدآورنده وقایع بود. سیاست داخلی و خارجی را بروشنی از هم تفکیک می کردند و دخالت در امور داخلی یک دولت دیگر را مجاز نمی دانستند.

اما اکنون وضع از قراری دیگر است: شرکت کنندگان جدیدی پا به عرصه رویدادهای سیاسی بین المللی نهاده اند.

۱-۳-۴. بازیگران فعال غیر دولتی فراملی

اکنون بازیگرانی غیر دولتی وجود دارند که فعالیت فر مرزی و امکانات قدرتی و نفوذی شان را نمی توان به سادگی نادیده گرفت، امکانات تاثیربخشی آنها بر منابع و شیوه های عمل مختلف مبتنی است. مؤسسه های اقتصادی کلان که در بسیاری از کشورها دست اندرکارند، با آن که مقررشان در یک کشور بخصوص می باشد، از این قبیل هستند. آنها بدان سبب برای سیاست



دولتی، مساله شده‌اند که بنا به امکانات عملی مستقیم بین شرکت‌های تابع خود، می‌توانند از نظارت دولت بر کنار بمانند. آنها به تشکلهای فعال «فراملی» اتحادیه‌های صنفی نیز تعلق دارند از جمله به: اتحادیه‌های تولیدکنندگان، اتحادیه‌های کارگری، حتی به اتحادیه‌های صنفی؛ به ائتلافهای احزاب اینها اولین سوسیالیستهای بین‌المللی بودند. به انواع سازمانها و جنبشهای بشردوستانه و غیره همچون صلیب سرخ- یا هلال احمر-، آنها عضو بین‌المللی صلح سبز، سازمانهای صلح و حقوق بشر و همچنین سازمانهای حرفه‌ای دانشمندان درگیر از نظر حرفه‌ای («پوگ واش») و پزشکان هستند.

اخیراً بازیگران فراملی غیر قانونی موجب نگرانی روزافزون شده‌اند. منظور، عملیات تنظیم شده سازمانهای جنایی- از سنخ «مافیا» یا سوداگران مواد مخدر- است. ^{۳۸} همچنین به دسته‌های تروریستی غیر قانونی فعال با هدفهای سیاسی- که خصومت سیاسی برخی از آنها قابل تردید است- می‌توان اشاره کرد.

در این رهگذر بطور کلی می‌توان گفت که مرزهای شناخته‌ای وجود ندارد و تفکیک بازیگران براحتی ممکن نیست. سازمانها و گروههای مخالف که در بسیاری از حکومتها می‌توانند براساس قانون اساسی، فعال باشند، ممکن است تا حد مخالفت عملی با سیاست دولتی پیش روند، تا آنجا که در نقش احزاب مبارز در جنگ خانگی ظاهر شوند و جنگ سرد به جنگ گرم خانگی مبدل گردد: این، بیشتر در کشورهایی محتمل است که در آنها گروهها- طبقات و اقلیتهای قومی یا دینی- احساس کنند که سرکوب می‌شوند و راهی صلح‌آمیز و تدریجی برای خروج از آن وضعیت نیابند. البته این فی‌نفسه هنوز نمی‌تواند یک پدیده سیاست فراملی محسوب شود، ولی به دو دلیل به چنان حالتی منجر می‌شود: اولاً وقتی با گروههای شبیه به خود همکاری برون مرزی داشته و اتحاد مبارزاتی تشکیل داده باشند؛ دوم، وقتی که دولتهای دیگر با آن گروهها ارتباط برقرار کنند، از آنها حمایت کنند، یا حتی آنها را به خدمت خود گیرند.

۳-۲. سازمانهای بین‌الدولی

بنابراین، سازمانهای بین‌المللی نقشی مهم، و اغلب بی‌واسطه‌تر و چشم‌گیرتر از بازیگران غیر دولتی فعال و فراملی، در سیاست بین‌المللی دارند. مخصوصاً آنها که در مقیاس جهانی عمل می‌کنند- همچون سازمان ملل با سازمانهای ویژه و ارگانهای تابع- یا سازمانهایی که در یک منطقه، تمرکز عمل دارند- مانند اتحادیه اروپا، اتحادیه کشورهای عربی، سازمان کشورهای



آمریکایی، سازمان وحدت آفریقا، کشورهای مشترک المنافع و یا سازمان امنیت و همکاری اروپا. همکاری سازمانهای نامبرده در طیف گسترده مناطق بین دولتهاست. دیگر طرفین این همکاری معینی با حد و مرز مشخص، و رشته ای از مسائل کم و بیش متنوع دیگر پروژهاست. سازمانهای ویژه وابسته به سازمان ملل، یا سازمانهای خاص معطوف به امور ارتباطی - نظیر OECD و اوپک - یا معطوف به وظایف امنیتی و نظامی - مانند سازمان امنیت و همکاری بین المللی نقش بازیگر مستقل، در صحنه بین المللی ندارند. برعکس، بیشتر به عنوان عنصر رسمی برخوردار عقاید و آراء، و سرگرم پروژه های همکاری بین اعضا هستند. بعضی دیگر دارای خصلت ابزاری در دست دولتهای تعیین کننده یا گروه دولتها می باشند. البته عمدتاً سازمانهایی این احساس را برمی انگیزند که در آنها یک دولت بزرگ دارای سرکردگی یا موضع مقتدر باشد. چنین نیز هست که رقابتهای بین المللی در زور آزمایی سیاسی، برخی از این گونه وظایف را دارا هستند، که البته موجب پیچیدگی تصویر امور و گاه بروز تضاد می شود.

۳-۳-۴. رسانه ها

این نکته که رسانه های ارتباطی می توانند نقش مهمی در پدید آمدن سیاست جهان ایفا کنند، در جنگ دوم جهانی دیده شد؛ وقتی که طرفهای درگیر در جنگ، برنامه ریزی برای تبلیغات به کار انداختند. سپس در دوران جنگ سرد، آمریکا ایستگاههای رادیویی «رادیو اروپای آزاد»، «رادیو رهایی» - سپس «رادیو آزادی» - را به مشابه وسایل تبلیغاتی عقاید و آراء بین شرق و غرب به کار گرفت. اما در آن زمان این برنامه ها هنوز کارکردی فزاینده سیاست دولتها نداشتند. این نقش وقتی آشکار شد که ایستگاههای تلویزیونی با دادن اخبار از مناطق اوضاع در سومالی بر افکار عمومی شدیداً تاثیر نهادند، تا آنجا که دولت آمریکا دستاویز یافت و تصمیم به دخالت و وسیع نظامی در آن سامان بگیرد، تا مناسبات عادی را مجدداً در آنجا برقرار کند و به بازگشت آرامش در کشور تهدید به آشفتنی شده کمک کند. عملیات ناموفق خاصه در آنگاه مهم است. تغییر موضع آمریکا در جنگ بوسنی هرزگورین نیز نشان می دهد که اخبار تلویزیونی - از جمله پیامدهای عدم دفاع از مناطق تحت پوشش سازمان ملل در سربرنسا - نقش مهمی در تعیین امر ایفا کرد.

۴-۳-۴. نیروهای دینی و معنوی

نمایندگان ادیان پدیده های نوی هستند که به طریقی خاص در صحنه بین المللی پای در میان نهاده اند. این امکان نیز هست که دیدگاههای دینی به دست سازمانهای بین الدولی به حکم



اشتهای دینی اعتبار پیدا کنند. وضعیت حقوقی و امکانات عملیاتی این نهادها شدیداً متفاوت است. مقام عالی کلیسای کاتولیک روم بنا به یک سنت قدیمی به عنوان دارنده حقوق اقوام محسوب می‌شود. «کرسی مقدس» مانند هر دولت شرکت کننده، عضو تمام و کمال سازمان بین‌المللی انرژی هسته‌ای و «سازمان امنیت و همکاری اروپا» است. برعکس، «شورای جهانی کلیسا» یک اتحاد متشکل است که بنا به حقوق سوئیس تشکیل یافته و وقتی سیصد و چند کلیسای گردآمده در آن را در نظر می‌گیریم، با پر عضوترین سازمان غیر دولتی و فراملی که کلیسای کاتولیک روم عضو آن نیست، ولی با آن همکاری دارد و در فعالیتهای آن شرکت می‌کند مواجه هستیم. «کنفرانس اسلامی» سازمانی بین‌دولتی است که هدفش گسترش همبستگی و همکاری اقتصادی و فرهنگی دولتهای عضو است.^{۳۹} (فعالیت این سازمان در کنار سازمان ملل و اتحادیه اروپا و همپای اعضای کنفرانس بین‌المللی درباره یوگسلاوی است).

در این امر که چگونه ساختار ارتباطی بالا و تحرك کلی سیاست بین‌المللی، با پیوستن سنخ جدیدی از بازیگران و دیگر نیروها دستخوش دگرگونی شده است، اختلاف نظر علمی وجود دارد. برخی نویسندگان از «خدا حافظی» با دنیای دولتها سخن می‌گویند و بعضی تأکید دارند که دولتها مانند گذشته مهم‌ترین بازیگرانند. عده‌ای دیگر اشاره دارند که طبعاً کنش این بازیگران بعد از امنیت فراملی صورت می‌گیرد. این قضاوت نیز در میان است که اهمیت نسبی بازیگران داخلی و غیره، بنا به مقتضیات، متفاوت دیده می‌شود؛ تحت درجه‌های مختلف نفوذپذیری مرزها و بسته بودن دولتها، دولتهای ضعیف و قوی وجود دارند. هم از نظر نیروی داخلی و هم نیروهای خارجی. حالت بینابین را کشورهایی می‌سازند که در آنها به علت فروپاشی نظام سیاسی پیشین، آشفتگی راه یافته است؛ لذا «اتفاق دولتها» باید برای تأمین زندگی اجتماعی در آن کشورها دخالت کند (یا کم‌کم می‌کنند که باید دخالت کند).

۴-۴. افزایش وابستگی متقابل و سعی در نظارت

بطور کلی سیاست بین‌المللی را آن پهنه کنش انسانی دانسته‌اند که در آن وابستگی متقابل و حاکمیت ناکافی به‌ناگزیر بروز می‌گردد.^{۴۰} اما وابستگی متقابل وزن تازه یافته است. در عصر اطلاع‌رسانی و موشک‌های دوربرد، زبان‌رسانی‌هایی امکان یافته‌اند که سابق بر این شناخته شده نبودند. از سوی دیگر واقعیت این است که هیچ ملتی بر روی زمین



نمی‌توانست کیفیت تکنیک، پزشکی و رفاه خود را بدون بهره‌گیری از اختراعات و توسعه یافتگی برون‌مرزی به پایه‌ی امروز برساند.

به‌رغم ارزیابی‌های مختلف نسبت به تعامل‌های فراملی در ارتباط کلی سیاست جهانی، یک صفت بارز و انکارناپذیر نظام بین‌المللی حاضر این است که دولتها بسیار کمتر از گذشته در پی مرزبندی منافع تعیین‌گردیده خویش در روابط با یکدیگر می‌باشند؛ بلکه وابستگی‌های رایج، موجب تبلور وابستگی‌های متقابل بسیاری گردیده است که چشمگیرترین آنها وابستگی‌های اقتصادی است. گسترش روابط تجاری، نیازمند تقسیم کار بین‌المللی است که خوداتکایی جوامع و دولتها را می‌کاهد و آنها را در معرض تأثیرات وقایع جاری قرار می‌دهد. «تجارت دور» البته دیری است که وجود دارد، با این تفاوت که قبلاً از اهمیت کمی در کارکرد شکوفایی اقتصاد بومی برخوردار بود و در روزگار پیشرفت صنعت کیفیت نویی به خود گرفت.

البته مفهوم وابستگی متقابل این موضوع را تداعی نمی‌کند که وابستگی‌ها باید خصلت متوازن داشته باشند؛ ارتباط‌هایی متفاوت وجود دارند که تشکیل وابستگی متقابل را می‌دهند، اما در بافت وابستگی دولتها به یکدیگر، و در وابستگی دولت به گروه‌ها به نحوه‌های مختلف و به میزان متفاوت وابستگی وجود دارند. وابستگی متقابل ضمناً به این معنی نیست که نمی‌توان از ارتباطها رها گردید، بلکه مسأله این است که این کار می‌تواند شرایط دشواری به همراه داشته باشد. از سوی دیگر، این گونه [اهداف] همواره نیازمند فرایندهای تلقیاتی‌اند که معمولاً هزینه به همراه دارد.

علاوه بر آن، مسائلی پیش می‌آید که دامنگیر دولتهای متعدد می‌گردد و تنها در سایه‌ی عمل هماهنگ یا دست‌کم همخوان، از میان برداشتنی‌اند. به عنوان مثال در مورد حفظ محیط زیست، پروژه در آلودگی آنها و نیروگاه‌های اتمی، یا خطر [سوراخ شدن] لایه‌ی اوزن. حتی در این مورد نیز لازم نیست که خطرها و هزینه‌ها به نسبت مساوی توزیع گردد. ویژگی ناموزون ساختارهای وابستگی متقابل، تصمیم به اقدام هماهنگ را دشوار می‌کند و در عین حال زمینه‌ی عمل مشترک می‌گردد.

بنابراین، تصادفی نیست که بر کوشش‌های بین‌المللی در این رهگذر افزوده می‌شود تا وابستگی‌های متقابل هماهنگ گردند و بر پایه‌ی امکاناتی تنظیم شوند، نه این که به حال خود رها شوند.



مدیریت این وابستگیها، مدلها و روشهای گوناگون دارد. از میان آنها یک نمونه، رژیم (فرهنگ) رهبرد بین المللی است^{۴۱} که عمل را در پرتو اصول و اهداف پذیرفته شده مشترک و طبق قواعد معین سازمان می دهند، بی آن که برای آن یک پیمان حقوق قومی در نظر بگیرند و بی آن که یک ارگان بین المللی برایش تدارک بینند. از این امکانات آن جا استفاده می شود که در تأسیس یک سازمان کاملاً مجهز بین الدولی ناهماهنگی منافع پیش آید. گفتنی است که شماری سازمان بین المللی به منظور تنظیم هماهنگ این گونه همکاریهای متقابل پدید آمده است.

مدیریتی که بهترین شکل پیشرفته فرادولتی در وابستگی متقابل را پیدا کرده، یکپارچگی (انتگراسیون) است که در اروپا، بویژه پس از ۱۹۵۰، در پیش گرفته شده است. این مدیریت مبتنی بر آن است که وابستگی مشروط به تعهد متقابل نایستی به عنوان خطر، بلکه به عنوان موقعیت مساعد تلقی شود، بویژه زمانی که تنظیم آن بر تعاون متکی باشد، شکلی اساسی برای توسعه رفاه و همبستگی گام به گام دولتهای عضو است. بدین گونه در نظر است تا وابستگی متقابل، تا الحاق کامل بازارها و نظام پولی، بطور هدفمند بنا به هدفهای رسماً تعیین شده در سایه هنجارها و قواعد تعهد شده به پیش رود، ضمن آن که با واگذاری وظایف برنامه ریزی، تصمیم گیری و اجرا به ارگانهای خاص تقویت گردد. این نظام در عین حال موظف است به توزیع عادلانه مزیتها و هزینه ها (گرفتااریها) عمل کند. در واقع چارچوبی برای فرایندهای وصول به موافقت، که به کرات پیش می آید، شکل می گیرد که البته پیچیدگی اش با توجه به هدفهای مورد نظر و هنجارها تعدیل می گردد.

برخی توصیه کنندگان یکپارچگی اعتقاد دارند که ترکیب (التقاط) پایه اقتصادی ملل عضو، وحدت سیاسی در پی خواهد داشت، البته نه به خودی خود و مستقیماً، بلکه [به این ترتیب که] ترکیب راه آن را هموار می کند. باید گفت که مدل اروپایی یکپارچگی، در دیگر مناطق جهان نیز زمینه پیدا کرده است؛ از جمله به صورت تکاپو برای به وجود آوردن «بازار مشترک» - یا مرحله مقدماتی آن همچون مناطق تجارت آزاد، یا وحدت گمرکی - بین دولتهایی که مایلند با یکدیگر پیوندهای نزدیکتری داشته باشند.

سرانجام جا دارد به یک پدیده دیگر در افزایش وابستگی متقابل توجه شود، که در منابع مربوط به موضوع بندرت ذکر شده است، حال آن که برای اتفاق [و اتحاد] جوامع، متناسب و از لحاظ سیاسی نیز دارای اهمیت است: امکانات معطوف به گشودگی [باب] مهاجرت شهروندان





یک جامعه یا ملت که در اثر اجبار اقتصاد کشور خود، مجبور به مهاجرت می گردند. در اروپای غربی، مهاجرت عمدتاً از کشورهای مغرب [بزرگ عربی] به فرانسه نمونه ای شاخص است. در آلمان «کارگران مهمان» و فرزندانشان سکونت می یابند و ایفای نقش می کنند. در انگلستان بسیاری از مسلمانان پاکستانی وجود دارند؛ بطور کلی در اروپای غربی حدود دوازده میلیون اهل «أمت» (مسلمان)، زندگی می کنند. بنای سیاست رسمی بر «یکپارچگی» اقلیتهای قومی یا فرهنگی است و دیدگاه «جامعه چند فرهنگی» مخالفت برانگیخته است. تا زمانی که مهاجران به فرهنگ خودی احساس پایبندی می کنند و ضمناً در زندگانی اجتماعی کشور میزبان سهیمند، آنها عامل نوعی همبستگی خاص می باشند.

۴-۵. تغییرات ساختار نظام و مختصات نیروها

تا نوامبر ۱۹۹۰ که پایان درگیری شرق-غرب در پاریس اعلام گردید، نظام قدرت و منافع بین المللی به میزانی بالا دستخوش «قطبی بودن غیر منعطف» بود و از «توازن در تهدید» سخن می رفت. البته تلاشهایی نیز در جریان بود تا از خطر درگیری بکاهد-همچون نظارت بر تسلیحات و رژیم تعهد. ضمناً متفکین می کوشیدند تا تمام رویدادهای سیاسی حتی بیرون از حوزه قدرت خود را در سایه قدرتهای تحت سرکردگی خود، از طیف قدرت استراتژی رقابتی دو آردو به استفاده گیرند و تا سرحد امکان کشورهای زیاده تری را جلب اردوی خود کنند یا به قلمرو نفوذ خود درآورند. آنها همچنین کوشش داشتند که از سازمان ملل به عنوان وسیله یا عرصه سیاست مورد نظر خود بهره برداری کنند.

پایان یافتن نظام قدرت فرادولتی- که از مسکو رهبری می شد- و فروپاشی اتحاد شوروی، از یک سو زمینه ای شد برای یک نظام همکاری جهانی که می توانست فرصتهای مساعدتری برای غلبه بر درگیریها و نیز حفظ امنیت بین المللی فراهم کند. وقتی که دوران فلج کردن فعالیت شورای امنیت با توسل به حق وتو از سوی بلوکهای قدرتهای رویاروی پایان پذیرفت، چنان می نمود که سرانجام سازمان ملل اکنون می تواند مسئولیت خود را نسبت به صلح در جهان اعمال کند. با قابلیت عمل یافتن مجدد سازمان ملل، آن چنان که در دومین جنگ خلیج [فارس] (۱۹۹۰-۹۱) به نظر می رسید، امیدهای مشابه زمینه یافت.

در آمریکا این نظریه به گوش می خورد که «پایان تاریخ» آغاز شده است، یعنی پایان مبارزه

بین نظامهای اندیشه‌ای اساساً متخالف در اقتصاد، دولت و اجتماع: دموکراسی لیبرالی غربی علی‌رغم تمام رقابتهای قابل‌پیش‌بینی موفق از کار درآمد. ^{۴۲} یک ایده‌مبتنی بر نوعی ساختار جهانشمول یک قطبی با این امر همگونی داشت، به عبارتی، رهبری جهانی آمریکا در تکاپو برای برپایی «نظم نوین جهانی» که «در آن ملتهای مختلف در امری مشترک در کنار یکدیگر قرار گیرند و به انتظارهای کلی بشریت جامعه عمل‌پوشانند: صلح، امنیت، آزادی، و دولت قانون»، «برنامه‌ای که در آن نقش رهبری آمریکا بی‌چون و چرا باشد [...] ما آمریکایی هستیم: فقط یک وظیفه منحصراً بفرود داریم [و آن این‌که] برای آزادی کار جدی انجام دهیم. چنانچه از عهده این کار برآیم، آزادی‌تامین می‌گردد». این نظری بود که جورج بوش رئیس‌جمهور وقت آمریکا در برهه جنگ دوم خلیج [فارس] اظهار داشت. ^{۴۳}

واقعیت این بود که سقوط میدان مغناطیسی دو قطبی شرق-غرب منجر به پیش‌آمدن مسائل و درگیریهای جدیدی گردید که به صحنه سیاسی در پاره‌ای مناطق به نحوی مؤثر تعیین دادند.

اروپا که سالها از جنگ برکنار مانده بود- چون که هرگونه درگیری مسلحانه در آن با خطر جنگ هسته‌ای ارتباط داشت- بار دیگر قاره‌ای شد که در آن جنگ آغاز گردید. در ۱۹۸۹ برزیسکی به خطر بالکانی شدن اروپای شرقی توجه داد؛ او همچنین به خطر «لبنان شدن» اتحاد شوروی اشاره کرد که می‌توانست پیامد احیای ملی‌گرایی باشد. ^{۴۴}

در واقع از یک سو تضادهای ملی‌نشو و نما یافتند و نظامهای سیاسی را گرفتار بی‌ثباتی کردند، آن‌هم نه فقط در اروپا. حاصل، این‌که رؤیای «نظم نوین جهانی» بسرعت رنگ باخت. این بویژه وقتی روشتتر شد که نمی‌شد از «اتفاق» دولتها برای جلوگیری از تجاوزچندان سخن گفت. تن در ندادن تجمع دولتها به واکنش در مقابل اعمال فزاینده خشونت جنگی در یوگسلاوی سابق، موجب سرخوردگیهای جدی شد. غم‌انگیزتر آن‌که خود عمل جنگ پیوسته بر بربریتش می‌افزاید، در حالی‌که دولتهای جهان به آن نگاه می‌کنند. نتیجه این‌که فرصتهای آشتی دائماً از دست می‌رود. این نیز مزید بر علت شد که نیروی بزرگ رزمنده‌ای را که سازمان ملل سرانجام از واحدهای ناتو به آن سامان گسیل داشته است، و علاوه بر آن «نیروی واکنش سریع»، همواره کوشیده‌اند تا نظر مبنی بر دخالت وسیع نظامی در رابطه با محاصره ساریو- و یا کلاً برای قبولاندن یک نوع آمادگی برای صلح- را به عنوان بی‌معنی (دروغ) بودن، نادرست جلوه دهند. (این‌که آیا اصولاً به یک آرامش واقعی منجر خواهد شد جای بسیار تردید است. چند سال پیش امکان داشت



با یک اقدام قاطع سازمان ملل - که بنا به منشور خود به آن موظف می‌تواند باشد - بتوان چشم انداز موفقیت‌آمیزتری را پیش روی داشت).

پيامد این پیشرفت‌ها را هنوز به دشواری می‌توان پیش‌بینی کرد: آرمان همبستگی دولتهایی که به صلح و عدالت در مقابل تجاوزگران پایبندند - یکی از اندیشه‌های بنیادی سازمان ملل که در ۱۹۴۵ تأسیس گردید - اکنون بی اعتبار شده است. منشور سازمان ملل به هر قربانی تجاوزی حق داده است که - در صورت تردید یا برکنار ماندن همبستگی بین‌المللی - از خود دفاع کند. اما با توجه به این حق (که بنا به بند ۵۱ منشور سازمان ملل «حق طبیعی» است)، عملاً به قربانیان تجاوز اجازه استفاده از آن نیز داده نشد (به سبب استمرار ممنوعیت صدور اسلحه به طرفین جنگ بدون توجه به اختلاف عظیم بین تجهیزات نظامی دو طرف). به عبارت دیگر؛ ناهمگنی میان درخواست‌های عدالت بین‌المللی و رفتار نه تنها دولتها، که حتی سازمانهایی که می‌باید صراحتاً به عدالت بین‌المللی خدمت کنند، به گونه‌ای غم‌انگیز آشکار گردیده است. معنای این نه تنها سلب اعتماد از سازمان ملل، بلکه تشجیع نظری است که مطابق آن تنها چیزی که در سیاست بین‌المللی به حساب می‌آید، قدرت و منافع بی‌پروای قدرتهای بزرگ است. «عدالت»، «امنیت بین‌المللی» و مفاهیم نظیر آن، تنها برای آن هستند که طبیعت موضوع را توجیه و پنهان کنند.

رقابت [بر سر] قدرت در پهنه جهان، حتی پس از فروکش کردن تضاد شرق - غرب، سیر خود را ادامه داده است - بویژه در ابعاد اقتصادی. حکومت‌های بسیاری از کشورها، به خاطر رفاه مردم خودی و واپس نماندن از مسابقه، در تکاپوی نوسازی اقتصاد خود هستند و در این روند دارای قوانین اساسی و شناخت کاملاً متفاوت می‌باشند. اغلب این احساس به آدمی دست می‌دهد که مبارزه سنتی [بر سر] قدرت سیاسی، بین دولتهای منطقه یا سراسر جهان، در پهنه اقتصاد جریان می‌یابد و مسأله آن ثبات سیاسی است که باید از طریق بهبود شرایط زندگی شهروندان یک کشور انجام گیرد، که در طی آن ضمناً پیش‌نیازهای قدرت سیاسی مد نظر است. در این رهگذر «قدرت» یعنی فرصت برای به دور ماندن از نفوذ یا فشار اقتصادی دیگران، و به نوبه خود فشار آوردن بر دیگران.

در این مورد کار به تشکیل ائتلافها و بلوکها، و مذاکره بر سر رژیم اداره رسیده است. نمونه‌های برجسته اخیر آن کنفرانسهای تجارت جهانی ("UNCTAD") در ابعاد جهانی و دوره‌های مذاکره بر سر «گات» میان بلوکهای جهان صنعتی (به اصطلاح «مذاکرات اروگوئه»



اخیر). در این نشستها نیز ناهمخوانی بین مختصات قدرت و آرمانهای بین المللی چشمگیر بود. عنصر دیگر در اوضاع بین المللی وضعیتی است که هنگام اشاره به افزایش بازیگران فراملی بین المللی عنوان شد: فزونی عملیات غیر قانونی در سطح فراملی که به شکل فعالیتهای مافیایی سازمان یافته اعمال می گردد، همچون گوناگون ترین انواع دزدی تا اخاذی پول از محل تجارت انسان و تا به راه انداختن «بازارهای سیاه» میان مرزی برای مواد مخدر، اسلحه و مواد رادیواکتیو، که به آنها همکاری گروههای تروریستی بینامرزی نیز اضافه می گردد. یک دنیای زیرزمینی-دنیای معارض- در مقابل نظامهای سیاسی استقرار یافته، بویژه در برابر دولتها و سازمانهای بینادولتی سر بر می آورد که خود را از هر گونه نظارت متصدیان قانون و مسؤول نسبت به زندگانی صلح آمیز و مرفه، برکنار می دارد. پراکندگی در سیاست بین المللی و تضعیف برخی دولتها باعث پدید آمدن «درز و خلا» شده که در خدمت ترکیبی از انرژی جنایی و عقل معاملاتی^{۴۵} قرار می گیرد که با فعالیتهای معاملاتی قانونی و غیر قانونی در پیوند است. حکومتها و دستگاههای انتظامی در مقابل این سازمانها اغلب احساس ناتوانی- ناآمادگی- می کنند؛ احساس ناامنی در افکار عمومی کشورها افزایش می یابد. به همه این نگرانیها، نگرانی نسبت به فعالیتهای روزافزون و موفقیت آمیز فساد مالی گروههای جنایی، عاملان اقتصاد در امور مالی، در نیروهای انتظامی و قضایی و نیز در عالم سیاست، بعنوان مسئله شده است. کارشناسان راه چاره را در تقویت همکاری بین المللی به منظور مبارزه با بزهکاری می بینند.^{۴۶} به مناسبت بزرگداشت پنجاهمین سالگرد بنیادگذاری سازمان ملل، فرصتی پیش آمد تا از دولتها خواسته شود که برای مبارزه مشترک علیه بزهکاری به موافقتی وظیفه آور برسند.

امروزه در سراسر جهان، انسان با پدیده ای روبروست که در گذشته در محدوده نظامهای حکومتی منفرد وجود داشت: از یک سو با قدرت شاهزادگان (امرای) جماعتها و هیاتهای سیاسی دولتی و از سوی دیگر با گروههای بزهکار و باندهای راهزن که تحت شرایط عوامل ضد اجتماعی بخوبی سازمان یافته می باشند. اروپای غربی این موضوع را با نگرانی تلقی می کند. البته در این رهگذر یک تصویر بدرستی گزیده از وقایع تاریخی در کار است؛ تاریخ نویسان به ما می گویند: صلح و نظم چنانچه جستجو شود، می بینیم که در قرن نوزدهم بود که آن را به عنوان وضعیت عادی دولتها به شمار می آوردند. اما این نگرش قرن نوزدهمی یک نگرش بسیار غیر تاریخی است.^{۴۷}



اما وقتی در گذشته انسان با حکومت سلطنتی یا دولت، و امروز اجتماع دولتها با سازمانهای بین المللی خود باندهای راهزن سر و کار دارد، انسان به یاد کلام آگوستین می افتد: مگر ثروتمندان بی پروا نسبت به عدالت، سوای باندهای بزرگ راهزن می باشند. ۴۸ بنابراین، سؤال در باب عدالت در نظام بین المللی با توجه به نکات ذکر شده، فوریت بیشتر پیدا می کند.

۴-۶. حضور ادیان

امروزه مختصات قدرت و منافع بین المللی از بسیاری جهات، بیشتر به صورت یک بی نظمی جدید بین المللی جلوه می کند؛ ۴۹ البته یک پدیده دیگر نیز در تصویر واقعیت بین المللی سهم دارد: ادیان به نیروها و بازیگران نوع خود در میدان تعامل پهناور اجتماعی و سیاسی تبدیل شده اند، تا بدان جا که دنیازدایی را به منزله یک واقعیت شاخص اجتماعی قرن بیستم دانسته اند. ۵۰

مفسرانی هستند که این را با نگرانی برانداز می کنند. ژیل کپل به کتاب خود، در وصف فعال شدن سه دین توحیدی، عنوان «انتقام خدا» داده است: نمایندگان دین باوری سخت گیر به نام خدایی که به او باور دارند، دست به تعرض دفاعی زده اند- پس از آن که صدها سال تحت تاثیر جریان تجدد و دنیوی شدن زندگی در موضع دفاعی قرار داشتند. البته اشاره شده است که در بودیسم و هندوئیسم نیز حس شناخت سیاسی و بسیج وجود داشته است. در اروپا، بویژه اروپای غربی، احساس آن است که این امر نشانه درگیریهایی نو در مقابل مبانی فکری، حقوقی و اجتماعی دولتی است. در مواردی آن را ناشی از مسائل سیاسی داخلی می دانند. برای مثال درگیری بر سر حق سقط جنین، یا آن چنان که اخیراً در آلمان-باواریا- در مورد این سؤال پیش آمده، که: آیا این که مجسمه مسیح مصلوب در کلاس مدرسه آویخته شود، مجاز است یا لازم؟

البته این نکته، یک بُعد بین المللی نیز دارد. چند سال پیش ساموئل هانتینگتون به نحوی چشمگیر در مقاله خود در فارن افرز تحت عنوان «درگیری تمدنها» به آن پرداخت. ۵۱ هانتینگتون در نوشته خود همواره از نگرش مسلط در سیاست جهانی، که نام نوعی «میدان تعامل دولتهای ملی» به خود گرفته است، انتقاد می کند. به گفته او در دوران جنگ سرد، گروههای «جهان اول»، «جهان دوم» و «جهان سوم» صحنه را آراستند؛ از میان رفتن این گروهها را نباید به معنای بازگشت یک نظام دولتی گسترده بر سراسر جهان دانست. جهان به همبستگی



می‌گیرید، اما عمدتاً به همبستگی تنگتر در چارچوب مناطق فدرالنتی جهانی. از پیوند هویت‌های ملی کاسته می‌شود؛ همین امر در مورد دیگر پیوندها نیز روی می‌دهد. آن‌گاه دین، خلا پدید آمده بر فراز هویت جماعت ساز را جبران می‌کند. اشتراك متفاوت فرهنگی-دینی، تفاوتی مهمتر و اساسی تر از تفاوت ایدئولوژیکی-سیاسی یا قانون اساسی حقوقی می‌شود.

این در اروپا، آنجا بروشنی پدیدار می‌گردد که مرزهای درگیری گذشته شرق-غرب جای خود را به مقابله مسیحیت غربی، ارتودوکسی و اسلام داده است.

از این دیدگاه می‌توان فهمید که چرا در جهان اسلام نه تنها علیه امتناع چند ساله غرب از کمک به قربانیان تجاوز در بوسنی و هرزگوین- که دست کم به آنها حق دفاع از خود داده شود- شورش روی می‌دهد، بلکه این نظر نیز زمینه می‌یابد که بار دیگر یک جنگ صلیبی علیه معتقدان به اسلام سازمان داده می‌شود که این بار ابتکار آن در دست ارتودوکسهای صرب است و مسیحیت غرب (غرب مسیحی) نیز دست کم بر آن چشم می‌پوشد (این نیز که کرواتهای کاتولیک قربانی پیگردها و ستمهای صرب‌ها، کمتر طرف توجه است). ناگزیر این سؤال مهم پیش می‌آید که آیا اصولاً شهروندان بوسنی هرزگوین مشمول عدالت می‌شوند یا خیر.

عواقب مساله وقتی روشن می‌شود که بدانیم، صاحب نظران، هم در غرب و هم در شرق، پیش‌بینی می‌کنند که درگیریها و جنگهای آینده، الگوی بوسنی را خواهند داشت. ۵۲

۴-۷. بی‌عدالتی بین‌المللی به عنوان چالش

دیده می‌شود که مساله تنها بر سر موضوع سیاست قدرت نیست، بلکه چشمداشت به عدالت نیز در میان است.

غرب در سالهای گذشته همواره بر حقوق بشر توجه و تاکید داشته و آن را مهمترین شرط عدالت دانسته است. ضمناً یک پیشرفت بزرگ در آن دیده می‌شود که در مقابل نقض مکرر حقوق بشر، اصل عدم دخالت در امور داخلی دیگر دولتها اعتبار خدشه‌ناپذیر خود را از دست می‌دهد. همان‌گونه که در اجلاس کنفرانس امنیت و همکاری اروپا بطور کلی تصدیق شده است: پشتیبانی از حقوق بشر در خدمت قانون اتفاق دولتهاست، امری که در عین حال در خدمت انسانیت و عدالت کامل است. اعلامیه همگانی حقوق بشر در همان سال ۱۹۴۸ حقوق هر فرد انسانی بر زندگی، آزادی و امنیت شخصی را به حقوق اساسی بنیانی ارتقاء داده است. هر فرد بدون توجه به





نژاد، رنگ، جنس، زبان، دین، اعتقاد و نسبت ملی یا اجتماعی و یا هر وضعیت دیگر، از این حق برخوردار است. در ضمن خاستگاه سیاسی، حقوقی بین المللی هر کشور یا منطقه نمی تواند توجیه کننده تبعیض در این باره باشد.^{۵۳} اصولاً وقتی می تواند برای دخالت وسیع دولتهای مشترك، محلی وجود داشته باشد که قبل از هر چیز این حقوق بنیادی بطور پیوسته و گسترده نقض گردد؛ عمدتاً آنجا که خطر هموع کشی در پیش است یا حتی اعمال می شود.^{۵۴} جایز شمردن این گونه رفتارها اقدامی است علیه هنجارهای بنیادی عدالت.

شکاف ژرف بین اصول و هنجارهای اعلام شده ای که به عنوان وظیفه تاکید شده اند از یک سو، و عمل سیاسی از سوی دیگر تصادفی نیست. توجه به برگرداندن اصول و هنجارها به عمل سیاسی واقعی هماهنگ دولتها، در دست سازمانها تمرکز یافته است و به دستورهای اراده ساز پیوند پیدا کرده است که چنان می نماید که به منافع برخی دولتهای خاص بیش از حدی که ضوابط عدالت بی طرفانه ایجاب می کند امکان داده شده است. این امر به خودی خود تعجب آور نیست. از بینشهای اساسی و عادی در هزاران مسأله نظریه سیاست یکی این است که در شرایط معمولی، مراقبت از عدالت با امعان نظر به توزیع قدرت موجود صورت می گیرد (به سخن ارسطو، حتی در مساعدترین شرایط از لحاظ عملی قابل انتظار، قانون اساسی یک نظام سیاسی، منافع آلیگارشسی را نیز در بر می گیرد). اما آن کس که نسبت به انسانیت و عدالت احساس مسؤولیت می کند، نباید به آن تن دهد، بویژه وقتی که منافع قدرتمندان با توسل به قهر نیز به کرسی نشانده می شود، ضمن آن که بی توجهی به حقوق اولیه زندگانی ضعیف تران و بی قدرتان طبیعی تلقی می شود تا منافع صاحب قدرتان بطور محسوس خدشه دار نگردد، به رغم آن که این نکته، مصداق نظام بین المللی است، و نشانه های محرزی از آن حکایت دارد،^{۵۵} باید به اتفاق تمام نیروهای خوش نیت اقدام به دگرگونی آن کرد.

۵. اصول و چشم اندازهای مسیحی ۱-۵. جایگزینهای بنیادی

ادیان و عمدتاً معتقدان و رهبران جماعتی باورمندی که خود را در پیشروی یک خدای عادل و رحیم مسؤول می دانند، در برابر چالشی قرار دارند که از آن سخن رفت. اشاره های یاد شده در بالا مبنی بر یادآوری این که سخت ترین درگیریها در حال، و احتمالاً

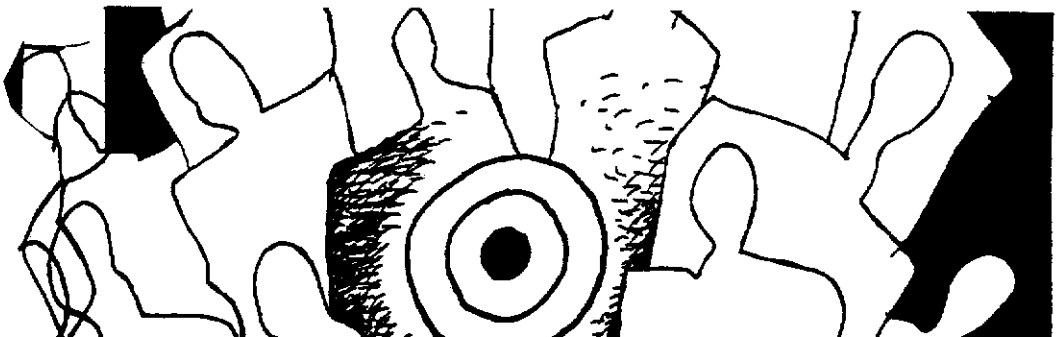
در آینده در مقابله فرهنگها شکل می گیرند، که هویت و پیوستگی خود را از تعلق خود به سنتهای ادیان بزرگ اخذ می کنند، به مسائل (مورد نظر ما) وزن و حدت بیشتری می دهد. بنابراین جماعت‌های دینی مانند مسیحیان و مسلمانان، خواسته یا ناخواسته، درگیر برخورد عقاید و آراء سیاسی ای هستند که دارای اهمیت جهانی است.

به همین سبب مسؤولیتشان نسبت به آینده بشریت خطیر است. این چیزی نیست که تنها معتقدان به دین به آن واقف باشند، بلکه آنها که از آن فارغند نیز از آن آگاهی دارند. این سؤال که خداوند در این شرایط تاریخی از آنها چه انتظاری دارد، بایستی موضوع تأمل جدی و فوق‌العاده گردد.

یکی از تصمیم‌های مهمی که باید بگیرند این است که آیا در وضع کنونی به «درگیری تمدنها» کشیده شوند و احیاناً به آن دامن بزنند، چون که این تمدنها در واقع خود تجلی‌های اجتماعی و فرهنگی ایمان آنها هستند، یا این که - آنها به عنوان نشانه تفکر برادری خدا داده انسانها - بکوشند به مقابله با پویایی این درگیریهای بین فرهنگی برخیزند بدون توجه به دشواریهایی که می تواند در پی داشته باشد.

در صورتی که آنها ارتباطی میان چنین تصمیمها و بی‌عدالتی آشکار موجود در دنیا نبینند به دشواری می توان یکی از این دو تصمیم را توجیه کرد. تنها در صورتی که آنها کوشش برای درگذشتن از میراث به جای مانده تاریخ برای گسترش جهانی عدالت (و تمرکز نیروهای خودی علیه بی‌عدالتی) را به خاطر خدا، برای آسودگی و شرافت انسانی ضروری بدانند چنین تصمیمی قابل توجیه خواهد بود.

مسئله این است که آیا جماعت‌های ایمانی به سنتهای جنگ صلیبی و درگیریهای اعتقادی قهرآمیز با یکدیگر بگروند، یا این که به امکانات خدمت مشترک به یکدیگر برای صلح و عدالت روی آورند، زیرا این طریقه با اراده‌ی خدایی همخوانی بیشتر دارد. برای اندیشیدن درباره‌ی این



وجوه، جا دارد که مؤمنان نظرات سستی آموزه خود را - که می تواند در تصمیم گیریهایی که با آن مواجهند مؤثر باشد - از نو مطرح کنند.

در خاتمه، این نکته سازنده می نماید که در این باره گفت و شنودی فراهم آید تا بتوان به میزان اشتراك آموزه ها و نظرگاهها پی برد و تشخیص داد که تا چه اندازه می توان از آن مبانی استوار، راهی برای یک تعهد مشترك در راه عدالت بین المللی استنتاج کرد.

از نظرات مسیحی، نکات زیر در باب مسأله حاضر وجود دارد.

۲-۵. در باب دیدگاه کاتولیکی

نمایندگان دفتر آموزشی کلیسای کاتولیک سالهاست که با مسائل بین المللی درگیرند. پیامد این اشتغال در یک رشته اسناد، نگاشته شده است، از جمله در دستورهای آموزشی پاپ و اسناد شورا.

آیین جدید کاتولیک که از سالهای آخر قرن نوزدهم سرآغاز گرفته است - معمولاً درگیری لثوی سیزدهم با به اصطلاح «سؤال اجتماعی»، که در دستور آموزشی «پدیده های نو» (۱۸۹۱) آمده، را آغاز این تحول می دانند. چیزی نمی گذرد که این مسائل با توسعه یافتن چشم انداز روابط بین المللی مواجه می شود. البته لثو سیزدهم در آن زمان هنوز جهان دولتی اروپا را مد نظر داشت؛ این هنگامی است که او در نوشته ای از سال ۱۸۹۴ با نگرشی انتقادی تذکر می دهد که اروپا «در یک صلح تصویری» زندگی می کند؛ بدگمانی، مسابقه تسلیحاتی، جاه طلبی و چشم و همچشمی گسترش پیدا می کند و امنیت همگانی با خطر روبرو شده است. از سوی دیگر، «آگاهی نسبت به برادری انسانها هیچ گاه چنین مقام نازلی در دلها - آنچنان که امروز نداشته [...]»؛ کاش راههایی برای از میان بردن این نایگانگی وجود داشته باشد. ۵۶ چند سال بعد، پاپ بندیکت پانزدهم ضمن تجربه نخستین جنگ جهانی در خطابه خود "Pacem Dei" - برای صلح خدایی (۱۹۲۰) - مسائل تثبیت صلح نو حاصل شده را ذکر می کند و اظهار امیدواری می کند که دولتها به یک اتفاق برسند تا مانند یک خانواده، مشترکاً رشد کنند، از آزادی یکدیگر حمایت کنند و نظم جامعه بشری را حفظ نمایند. ملتها بایستی با روح عدالت به یک اتحاد پایا پیوندند. ۵۷ چند سال بعد، تمرکز بر صحنه اروپا از بین می رود: پیوس یازدهم شکایت دارد که بزودی پس از جنگ اروپا، درگیری در خاور نزدیک سر می گیرد، و ستیز و تفرق بین المللی از مردم سلب آرامش



می‌کند، چون که امتیاز استعمار، انسان را رنج می‌دهد یا به باور رنج بردن میدان می‌دهد. ناکامی در کوششهای معطوف به تفاهم بین‌المللی، نگرانی از جنگ را دامن می‌زند.

قهر باعث شده است که ترحم و خیر سرکوب شود، و لذا مردم نسبت به یکدیگر بیگانه شوند و خصمانه برخورد کنند، و در صدد سرکوب یکدیگر برآیند. «ملیت‌گرایی افراطی» منافع خود را برتر از حقوق می‌شمارد.^{۵۸}

تمام این اظهارات صریح یا تلویحی گویای آنند که صلح و عدالت بین ملتها به عنوان ثمره یک وحدت اعتقادی مسیحی ایجاب می‌کند که در راه آن تکاپو شود.

نظریات نو- و نه صرفاً تاکیدی- از زمان تصدی پاپ ژان سیزدهم به میان آمد؛ بخشنامه درباره‌ی نوترین گرایشهای زندگانی اجتماعی و تربیت (تعلیم) در پرتو آموزه مسیحی، در سال ۱۹۶۱ صریحاً تأکید دارد که معیارهای عدالت و خرسندی نیز باید در باره اشتراکات انسانی به کار رود، یعنی با توجه به کشورهای متفاوت و برخوردار از توسعه یافتگی اقتصادی و اجتماعی مختلف و متفاوت.^{۵۹} تضاد بین جوامع مرفه و جوامع در وضعیت اضطراری، یکی از بزرگترین مسائل (وظایف) زمان ماست. تعدیل گرفتاریها و [رسیدن به] توسعه لازم است، ولی باید در عین حال، خود ویژگی و سنت کشورهای رو به توسعه در نظر گرفته شود. کشورهای پیشرفته باید از تحمیل سبک زندگی خود به کشورهای نیازمند توسعه خودداری کنند، بویژه باید از آن پرهیز کنند که «در مناسبات سیاسی کشورهای دریافت‌کننده کمک به سود خود اعمال نفوذ کنند و به داعیه‌های سلطه طلبانه خود جامه عمل پوشانند. این کار معنایش تسلط استعماری است و صلح جهانی را تهدید می‌کند.»^{۶۰}

بخش دیگر سخنان پاپ مزبور به همکاری فرادولت مدنی در یک ارتباط فراگیر اختصاص یافته است. برای ضرورت آن همکاری با اشاره به وابستگی متقابل و فزاینده ملتها، چنین استدلال شده است؛ «از این رو هر مسأله نسبتاً مهم... در حوزه دانش، تکنیک، اقتصاد، جامعه، سیاست و یا فرهنگ غالباً فوق امکانات یک کشور به تنهایی قرار دارد و بیشتر در یک پیوند بین‌المللی و حتی سراسر جهانی است. جوامع متفرق [...] قادر نیستند به تنهایی مسائل خود را آنچنان که ایجاب می‌کند، حل کنند؛ آنها متکی به آنند که «به یکدیگر کمک کنند و متقابلاً تکمیل شوند» [...] از همین رو نیز نیازمند به تفاهم و همکاری عاجل هستند.»^{۶۱} البته این کار به آسانی تحقق پذیر نیست، زیرا بدگمانی متقابل و لذا فقدان یک نظام حقوقی مورد تأیید همگان مانع از آن است. واژه



عدالت و معادلهای آن در دهانهاست، ولی از آن، اغلب امور متفاوتی فهمیده می شود؛ گاهی مدعی می شوند که قهر تنها وسیلهٔ تأمین حقوق و منافع خودی است. در مقابل آن، می خواهند که قوانین آنچه حقیقت دار و عادلانه است به رسمیت شناخته شود و چشمداشتهای معنوی و اخلاقی نسبت به غیر خود اولویت پذیر گردند؛ طبعاً بنیان نظام حقوقی (حق)، خود خداست. ۶۲

آموزهٔ اجتماعی کلیسا به عنوان جزء متشکل آموزهٔ مسیحیت در مورد انسان، معتقد است که انسان باید حامل، آفریننده و هدف نهادهای اجتماعی باشد. زیرا به حکم شرکت خود در همراهی با هموعان خویش، مستعد و شایستهٔ نظم عالی تر می باشد. -خاصه این که [انسان] بطور فطری دارای احساس دینی است. چند سال پس از انتشار "Mater et Megistra" (خالق و آموزگار) ژان بیست و سوم آموزه در عدالت و صلح را به همراه بخشنامهٔ (Pacem in Terris) (صلح برای زمین) در بارهٔ نظام بین المللی اعلام داشت که مخاطب آن تنها مسیحیان نیستند، بلکه توصیه ای است به «تمام انسانهای نیک اراده».

او صراحتاً بر شان شخصی، و حقوق بشر مشتق از آن تأکید می کند؛ البته این نکات را، در پرتو آموزهٔ مسیحی انسان و جامعه، به نحوی دیگر و فراگیرتر تقریر کرده است تا آنچنان که در سنت دنیایی-لیبرالی که عادتاً پیش می آید. علاوه بر این، وظایف اخلاقی در برابر آنها نهاده شده اند تا شان حقوقی به حقوق داده شود، و طبعاً قدم اول بر پایهٔ اعتقاد خودی، استوار شده تا این که قضاوت و وقوف به وظیفهٔ شخصی بتواند صورت گیرد و نه بر مبنای عمدتاً اجبار و فشار.

پاپ پس از ذکر حقیقت، عدالت، عشق و آزادی به عنوان اصول همزیستی انسان و ذکر آموزهٔ اتفاق و ترتیب مرجعیت سیاسی-قدرت اعلی-معطوف به رفاه همگانی (که از آن نتایجی برای سهیم شدن شهروندان در زندگی سیاسی نیز مشتق می شود)، در این سند به نظام بین المللی نیز می پردازد: به این مطلب که ملتها در مناسبت حق و وظیفه با یکدیگر سلوک داشته باشند. این آموزه ای است که دیرزمانی است پاپ آن را تدوین-تقریر کرده است. قانون اخلاقی طبیعی که ناظر بر روابط میان یکایک شهروندان است، بایستی مناسبات بین گروههای سیاسی را نیز هدایت کند. ۶۳

(از این آموزه ها) نتایج زیر حاصل می شود: از جمله این که عدالت بین المللی، حقوق دولتها را برای بقا و توسعه به رسمیت می شناسد؛ پیشبرد امتیاز خودی در صورتی که به اعمال بی عدالتی به ملل دیگر بینجامد و یا زحمت ناحق تولید کند، به معنای نقض حقوق انسانی است.



آن جا که بین گروه‌های سیاسی تضاد منافع بروز می‌کند، راه بر طرف کردن آن در توسل به قهر - اعمال سلاح - و فریب و تزویر نیست، بلکه باید با تفاهم متکی بر تشریح عینی یا راه حل بی طرفانه حل شود. توجهی خاص به مسائل اقلیتها شده است.

بین رفاه همگانی دولت و خانواده بشریت پیوندی نشان داده شده که از آن، تکلیف مبتنی بر اتفاق همبسته مستفاد می‌شود. یک بخش بخصوص مفصل آن به روابط بین یکایک دولتها و اتحادهای فرادولتی اختصاص داده شده است؛^{۶۴} در آن نکات، بخشنامه‌ها گسترش پیگیر یافته است. این نکات، در لزوم همبستگی برای همکاری بین المللی و البته پیش از آن در آموزهٔ تقریر یافته برای همنوایی در رفاه همگانی و مرجعیت (اقتدار) عالی سیاسی ذکر گردیده است. رفاه همگانی ایجاب می‌کند که عدالت دامنه دار تحقق پذیرد، که عدالت توزیعی نیز بدان تعلق دارد. اجرای این عدالت باید به یک مقام صلاحیتدار واگذار گردد که فوق ذیفعان جزئی می‌باشد. البته منافع دولتهای منفرد نیز در مقیاس جهانی، خصیلت منافع جزئی - خاص - دارد. در این مورد دولتهای متعلق به مجریان این منافع را باید با توجه به روابطشان با به اصطلاح «عدالت مبادله‌ای» (کموتانیو) به این امر مکلف کرد. اما همان گونه که در جماعت سیاسی مرسوم است، توجه به رفاه عمومی را باید فردی که در آن تخصص داشته باشد به عهده گیرد؛ در آن صورت به «عدالت توزیعی» نیز توجه خواهد شد و این نکته بطور مشابه در مورد اشتراک سیاسی ملتها نیز مصداق پیدا می‌کند. در زمانهای پیشین که دولتهای متفرق (منفرد) چندان بستگی ای با یکدیگر نداشتند - چون اقتصاد ملی آنها چندان با یکدیگر در نیامیخته بود - هنوز امکان داشت که حاکمان بتوانند با مدد دیپلماسی سیاسی، مذاکره و تصویب پیمانها و قراردادهای، درخواستهای رفاه همگانی و فوق ملی را به نحو ارضاکننده‌ای ملحوظ دارند.^{۶۵} (به سخن دیگر: می‌شد این مسائل را در فضای «عدالت مبادله‌ای» رسیدگی کرد). امروز - بنا به گفتهٔ پاپ ژان بیست و سوم - دیگر، مسائل بدان گونه از پیش پا برداشتنی نیستند. چرا که رفاه عمومی فراملی، «مسائلی پیش می‌آورد که مربوط به تمام ملتهای جهان می‌شود. و از آنجا که این مسائل [...] تنها می‌تواند به دست یک مرجع (اقتدار) اجتماعی حل گردد که قدرت مجاز، ساختار و وسایل آن چنان وسیعی [در اختیار] داشته باشد که قابلیت فعالیت (عمل) آن - که در خدمت عدالت توزیعی قرار دارد - شامل سراسر کرهٔ زمین گردد.

این به معنای آن است که باید یک مرجع (اقتدار) سیاسی فرادولتی تشکیل گردد».^{۶۶}

طبیعی است که چنان مرجعی بایستی در سایهٔ موافقت ملتها به وجود آید و نه از راه تسلط



قهرآمیز. درخواستهای مذکور را تنها یک مقام مسؤول صالح می تواند به اجرا درآورد که بی طرف باشد، و لذا تنها نسبت به رفاه همگانی احساس مسؤولیت کند. بطور مشخص یعنی این که: او مجاز نیست بطور جانبدارانه، نماینده دولتهای مقتدر بوده یا حتی وابستگی به یک ملت داشته باشد. سمت یابی به رفاه همگانی آن است که بطور اخص با موضوع تصدیق و دفاع از حقوق شخص انسان به آن پردازد.

تقسیم و مرزبندی صلاحیتهای و مجوزها بین یکایک دولتها و مرجعیت کلی بایستی بنا بر اصل همبستگی تنظیم گردد، بدین گونه که تنها آن وظایفی باید در سطح فراملی حل شوند که حل آنها برون از توان دولتهای منفرد است.

پاپ ژان بیست و سوم به تذکرات بنیادی بسنده نمی کند؛ او نتایج سیاسی مشخصی را نیز تقریر می کند: تأسیس سازمان ملل (۱۹۴۵) و تصویب اعلامیه عمومی حقوق بشر، گامهایی در راستای صحیح بودند، ضمن آن که در مورد برخی از بخشهای عناصر متشکل اعلامیه حقوق بشر ایرادهایی نیز وجود دارد. البته باید گفت که سازمان ملل از نظر ساختار و وسایل صلاحیتی، متناسب و (پاسخگوی) حل درخواستهای مطروح، آن چنان که وسعت و اهمیت مسائل ایجاد می کند، نیست.



در فصل دیگر، مسیحیان کاتولیک فراخوانده شده اند که مؤکداً با دیگر باورمندان، در هر جا که معقول می نماید در راه تحقق نیازمندیهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی رفاه عمومی، صادقانه همکاری کنند. با صداقت به اعتقادات خود و نه با تشخیص منافع خود.^{۶۷}

در این میان آموزه کلیسایی درباره نظام بین المللی عادلانه از برخی جهات تدقیق یافته و تحول پذیرفته است. بسیاری از اظهارات تقریر یافته، بویژه به دست دومین شورای واتیکان تأیید گردیدند. به عنوان مثال، سند یاد شده: [تحت عنوان]: "Gaudium et spes" (شادی و امید). مرور مفصل بر آن می تواند اطلاعاتی [در موارد زیر] به دست دهد: فرضاً در باب تضادها و نقض توازن در درون دولتها و بین ملتها، درباره شقهای متناوبی که در دنیای مدرن در برابر انسانها، گروهها و ملتها قرار گرفته است و نیز درباره در پیش گرفتن راه برادری و همبستگی یا راه تنفر و دشمنی.^{۶۸}

آموزه پاپ در مورد ضرورت تشکیل یک مرجع فراملی و بی طرف، که همه آن را به رسمیت شناخته باشند و نسبت به رفاه همگانی و صلح مسؤول باشد، مطرح شده است. اتفاق ملتها

بایستی به خود سازمان دهد و سامانی متناسب با وظایف امروز پیدا کند.

از آن زمان دهها سال گذشته است، و در این فاصله اسناد آموزه کلیسایی به کرات در زمینه موضوع [مورد بحث] ما انتشار یافته است. آخرین بخشنامه رسمی پاپ کنونی، از سال ۱۹۹۱، مواضع گذشته را تأیید می‌کند و از سودگرایی غربی، سم‌گیری مقتدرانه و مطلق معطوف به قدرت را به قیمت [زیر پا گذاشتن] آزادی انسان و همچنین «بنیادگرایی دینی» انتقاد می‌کند.^{۶۹} البته او در عین حال، احترام به فرهنگ خودی هر قوم دیگر را تأکید می‌کند، با تذکر این که فرهنگ‌های مختلف در واقع «شیوه‌هایی متفاوتند که سؤال درباره مفهوم «وجود خودی» را طرح می‌کنند». «در هسته فرهنگ خاستگاهی است که انسان با آن با بزرگترین راز برخورد می‌کند: راز خداوند». ^{۷۰} از همین رو در سطح بین‌المللی نیز باید «هویت هر قوم با خصوصیت‌های تاریخی و فرهنگی آن کاملاً در نظر گرفته شود».

اکنون اصلاح نظام بین‌المللی در خدمت صلح و عدالت، در مقایسه با دوران پاپ ژان سیزدهم، اندکی با صراحت کمتر در چشم انداز مسؤلیت فراملی [نسبت] به رفاه عمومی مطرح می‌گردد؛ [این امر] در مقایسه با دومین شورای واتیکان نیز به همین گونه است. این احساس به آدمی دست می‌دهد که پاپ کنونی یا تردید دارد که سازمان ملل در خواست‌های ذکر شده پیشینیان وی را برآستی در اصلاحات به کار می‌گیرد، یا این که اعتمادش بیشتر به آگاهی معطوف به همبستگی است که همواره آن را یادآوری می‌کند.^{۷۱} وی می‌خواهد از این راه، تشریک مساعی [نسبت] به تحقق عدالت را بیش از آنچه ژان سیزدهم موفق به انجام آن گردید، توسعه دهد. چون که پاپ در گذشته توجه کافی به عدالت بین دولتی (کموتاتیو) نداشت.^{۷۲} البته برای مثال، پاپ خواهان آن است که با توجه به «جهانشمول (Global) شدن اقتصاد»، «ارگان‌های بین‌المللی کنترل (نظارت) کننده و هدایتگر نافذی تشکیل گردد تا اقتصاد را بر پایه رفاه همگانی هدایت کند». اما بطور عمده امیدوار است که پیشرفتهای حاصل از «توافق بین کشورهای بزرگ» تحول یابد.^{۷۳} آیا برآستی می‌توان به آن امید زیاد بست؟

۳-۵. از اعتقاد مشترك به عمل مشترك

در واقع چشم‌داشت ژان پل دوم آن است که ادیان بزرگ جهانی - عمدتاً هموعانی که به خداوند رحمان و عادل باور دارند همچون یهودیان و مسلمانان - به منزلت انسان خدا آفریده اذعان



کنند. چه، بنا به اعتقاد او «بر ادیان مقدّر شده که نقش والای حفظ صلح و بازسازی جامعه درخور انسان» را ایفا کنند.

او بدین وسیله به اندیشه‌هایی باز می‌گردد که در اعلامیه شورای واتیکان در باب مناسبات کلیسا با ادیان غیر مسیحی در سال ۱۹۶۵ تقریر یافته است و در آن به اتفاق تمام ادیان اشاره شده و به این که «مشیت خدایی گواه بر این است که نعمتها و توصیه‌های رستگارانۀ او شامل تمام انسانها» می‌شود. در یک بخش خاص آن به مسلمانان ادای احترام شده است. پس از اشاره به دشمنی گذشته، شورا در فراخوان می‌خواهد: «به گذشته با چشم پوشی نگرسته شود، صادقانه برای تفاهم متقابل کوشش شود و مشترکاً برای دفاع از توسعه عدالت اجتماعی و تحول آن، برای محسنات اخلاقی و همچنین برای صلح و آزادی تمام انسانها وارد عمل شوند».^{۷۴}

این سند در زمانی نوشته شده که در آن نه خطر «رویارویی تمدنها» و نه هراس از یک دوران جنگ صلیبی، به نظر می‌رسید. از آن پس اوضاع جدی و بحرانی تر گردیده است و اندیشیدن بالفعل به مهمترین و فوریت دارترین کار را - هم در باره ضرورت یک نظام عادلانه بین المللی و هم توجه به روابط بینادینی - طلب می‌کند. مهمترین و عاجل ترین کارها آن است که خدا از ما خواسته است؛ او از ما می‌خواهد برای صلح و عدالت کار کنیم. این که این کار تا چه اندازه می‌تواند مشترک انجام گیرد، چیزی است که دست کم باید در گفت و شنود صریح به اندیشه گرفته شود. بدین گونه دیدگاه مسیحی مسائل (امور)، برای کوشش جدیدی به منظور شناخت مسؤلیت مشترک، اعلام می‌گردد.



پی نوشتها:

* این مقاله متن تحریر شده سخنرانی آقای هاینریش شناپدر است که در کنفرانس ایران و اتریش - تهران ۱۹۹۶ ایراد گردیده است .

۱ . از متن A. Bsteh (گردآورنده)، صلح برای بشریت . مبانی، مسائل و چشم اندازهای دیدگاه اسلامی و مسیحیت (تشریک مساعی الهیات دینی، ۸) Mo"dling ۱۹۹۴، ص ۳۰۵ به بعد .

۲ . سنت حقوقی غرب از قراری دیگر است: بنا بر آن که با سیستم دولتی عصر جدید تکوین یافته، در آن صلح، در واقع به غیبت جنگ تعریف شده است .

۳ . یسی ۳۲، ص ۱۵ به بعد .

۴ . Jak^۳/۱۸ در نامه عبری (۱۲/۱۱) از ثمره «سرشار از صلح عدالت» سخن رفته است .

۵ . در این مورد: E. Biser، معنی صلح؛ یک طرح الهیاتی، مونیخ ۱۹۶۰، ص ۲۸ به بعد .

۶ . البته اثر عدالت خدایی همواره مسبوق به اثر رحمت است و در آن پایه دارد: توماس اکوینی، Summa theol. Iq. 21d4 .

۷ . زبور: ۱۱ و ۸۵ .

۸ . اساسنامه جزمی کلیسا ("Lumew gentium") (۱۹۶۴) بند ۳۵ .

۹ . همان اثر، بند ۳۶ .

۱۰ . توماس اکوینی، Summa theol. I/IIq. ۹۱d^۳ با استناد به آگوستینوس .

۱۱ . ر.ك: همان اثر I/IIq. 95d2؛ در باب اشتقاق اشکال قانون انسانی از «قانون طبیعت» - از یک سو با استنتاج منطقی و از سوی دیگر از راه «یقین بخشی» مشخص؛ علاوه بر این ر.ك: همان اثر I/IIq.97 درباره تغییر پذیری قانون انسانی

۱۲ . توماس اکوینی Summa theol. I/IIq. 91d1 هدف از قانون انسانی ... آرامش زمانی جماعت سیاسی است . از این رو توماس بین «اخلاقی بودن» و «قانونی بودن» تمایز قائل می شود؛ بین خواسته های خدا از انسان و مقتضیات نظام حقوقی . نیز ر.ك O.H. Pesch (یادداشت ۱۳)، ۷۴: «در واقع توماس هوادار ایده های خداسالاری نیست ... سیاست به قانون واگذار گردیده، و در آزادی است که سنجیدن عقلانی و «کشف» آن داده شده است ...

۱۳ . ر.ك توماس اکوینی II/IIq. 57ff و بسه J. Pieper عدالت به عنوان فضیلت در: H. Fries (ویراستار)، کتاب مفاهیم اساسی الهیات، جلد اول، مونیخ، ۱۹۶۳، ص ۴۷۹ به بعد .





۱۴. توماس اکوینی Summa theol. II/IIq. 47/50 نقل شده از اخلاق نیکو ماخوس، ارسطو VI/b7.
۱۵. همان اثر، 45 II/IIq.
۱۶. ر.ك. H. Kelsen، عدالت چیست؛ عدالت، قانون و سیاست در پرتو دانش، برکلی، ۱۹۵۷، و: توهم عدالت. بررسی انتقادی فلسفه اجتماعی افلاطون، وین، ۱۹۸۵.
۱۷. ر.ك. McIntyre، در جستجوی فضیلت. بحران اخلاقی کنونی (تئوری و اجتماع) فرانکفورت، ۱۹۸۷، ...
۱۸. ر.ك. J. Pieper، همان اثر (یادداشت ۱۵) ص ۴۸۲ به بعد.
۱۹. توماس اکوینی Summa Gentiles III 130.
۲۰. ژان پل اشاره دارد که تحت عنوان «همبستگی» آن چیزی را می فهمد که در سخن متقدمان «دوستی» نام داشت. و این معادل لاتین «خیلیا» است که ارسطو آن را بنیان جماعت برآستی انسانی می داند.
۲۱. ژان پل دوم، دستور آموزه ای «Sollicitudinei Socialis»، (۱۹۸۷)، بند ۴۰.
۲۲. ژان پل دوم، دستور آموزشی «Gentesimus annus» (۱۹۹۱) بند ۵۱.
۲۳. ر.ك. یادداشت ۱۳ فوق.
۲۴. توماس اکوینی Summa theol. I/IIq. 19d5: آن کس که در اثر خطای وجدان، بیگناهانه می گوید که ایمان مسیحی بد است، مکلف است که از آن دوری جوید. توماس با نظر پتروس لمباردوس موافق نیست که دستورالعملهای کلیسا باید توأم با تهدید به تکفیر اعلام گردد و انسان باید آنجا هم که وجدان او خلاف آن را حکم می کند، اطاعت کند بهتر آن که انسان زندگی فکری داشته باشد و بمیرد، ولی نسبت به وجدان خود ناصداق نباشد (تفسیر جملات ۲، ۳۸، ۲، بنا به J. G. Ziegler، از قانون تا وجدان، فرایبورگ ۱۹۸۷، ۷۸).
۲۵. "Gaudium et spes" بند ۳۶.
۲۶. و این بر پایه «تفاوت شکلهای زندگی مشترک و اختلاف هیاتهای زندگی در آنها به وحدت می انجامد» بند ۵۳.
۲۷. همان اثر، بند ۵۵، در همان جا عبارت خوش بینانه: «احساس خودمختاری همواره در جهان و در همان حال برای مسؤولیت رشد می کند [...] این نشانه پیدایش انسان نو است که مظهر احساس مسؤولیت نسبت به برادران و تاریخ است». البته خطر توسعه را «اومانیسم جهانی و ضددینی» می بیند (همانجا، بند ۵۶).
۲۸. همان اثر، بند ۷۴.
۲۹. همان اثر، بند ۲۹.

۳۰. توضیح در آزادی دین "Digitalis humanae" (۱۹۶۵).

۳۱. "Gaudium et spes" (پادداشت ۱۰)، بند ۲۸.

۳۲. همان اثر، بند ۴۳.

۳۳. کمیسیون بین‌المللی الهیات، رفاه انسانی و رستگاری مسیحی (۱۹۷۷) به نقل از: در اینجا: ۲۶
Herder- Korrespondeng. 32 (1978) 24-30.

۳۴. W. Hennis، سیاست و فلسفه عملی؛ بررسی در بازسازی دانش سیاسی، 1963، Neuviéd. و از همین مؤلف، سیاست به عنوان دانش عملی، مقالات در نظریه سیاسی و آموزه حکومت، مونیخ، ۱۹۶۸.

۳۵. تعلق این آموزه به توماس اکوینی را U. Kuhn تأیید می‌کند، اثر یادشده (پادداشت ۱۳)، ۱۹۲ و ادامه. توماس در عطف به ارسطو در رابطه با تفکر حقوق طبیعی که در خدمت خیر خدا خواسته قرار دارد، رهانیدن عمل از عبارت دستوره‌های قانونی را یک فضیلت می‌داند و نسبت به دیگر نمونه‌های عدالت قانونی برتر می‌داند. Summa theol. II/IIq. 120d2 این فضیلت را فضیلت آزادی نامیده‌اند (ر.ك. A. Adam، فضیلت آزادی، نوربرگ، ۱۹۵۲).

۳۶. کمتر از صد سال پس از هوکو، جان لاک، «دو رساله در باب حکومت» را می‌نویسد.

۳۷. پاپ گریگوری شانزدهم، دستور تعلیمی "Mirari Iros" (۱۸۳۲)؛ پاپ پیوس نهم، سیلابوس، ۱۸۶۴.

۳۸. در آلمان پیش از دو سوم «جرایم سازمان یافته» بازرسی شده، در ارتباطهای فراملی شناسایی شده‌اند، این گرایش بیش از این افزایش می‌یابد؛ ر.ك. H. L. Zaccert سازمان جهانی تشکیل یافته بزهکاری، در: سیاست بین‌المللی (پن) ۱۹۵۵، در مورد ما ۴.

۳۹. مقدمه منشور کنفرانس اسلامی، ۴ مارس ۱۹۷۲ (متن آلمانی در آرشیو اروپا ۱۹۷۶ از اعتقاد پایه گذاران به این امر سخن دارد که باور (ایمان) مشترکشان عاملی نیرومند برای نزدیکی و همبستگی ملل اسلامی است و نشان قاطعیت بر «حفظ ارزشهای معنوی، اخلاقی، اجتماعی و اقتصادی اسلام» می‌باشد. فهرست نهایی در بند ۲ منشور، علاوه بر گسترش همکاری بین دولتهای عضو و توسعه همکاری و تفاهم «بین اعضا و دیگر کشورها»؛ از «همبستگی اسلامی بین اعضا»، «همکاری و جهد برای حفظ اماکن مقدس، پشتیبانی از مبارزه مردم فلسطین و کمک به فلسطینها»، «تقویت مبارزه مردم مسلمان برای حفظ شان، استقلال و حقوق ملی»؛ مبارزه علیه نژادپرستی و استعمار و همچنین تقویت صلح و امنیت بین‌المللی «بر اساس عدالت» سخن می‌گوید.

۴۰. K. W. Deutsch تحلیل روابط بین‌المللی. درك و مسائل پژوهشی (بررسیهای انتقادی در علم



سیاست)، فرانکفورت، ۱۹۶۸، ص ۷.

۴۱. B. Kohler-koch، نظام‌های هدایتی در روابط بین‌المللی، بادن بادن، ۱۹۸۹؛ نیز H.M uller، موقعیت و همکاری، رژیم راهبری در روابط بین‌المللی، دارمشتات، ۱۹۹۳.

۴۲. F. Fulcuyama، پایان تاریخ. ما کجا هستیم؟ مونیخ، ۱۹۹۲.

۴۳. گزارش رئیس‌جمهور آمریکا در ۲۹ ژانویه ۱۹۹۱ درباره وضعیت ملت به کنگره، متن در آرشیو اروپا، (۱۹۹۱) ۱۱۹ به بعد.

۴۴. برژینسکی: ناسیونالیسم پس از کمونیسم. آرشیو اروپا (۱۹۸۹) ۷۳۲ (اولین انتشار در پاییز ۱۹۸۹ در مجله فارن آفرز).

۴۵. W. Weideveld، رستورکارنو، در: سیاست بین‌المللی (پن، ۱۹۹۵). H.2, S.1.

۴۶. ر. ل. H. L. Zackert، اثر یاد شده (یادداشت ۱۴).

۴۷. ادامه نقل قول: «آن کس که به گذشته باز نگردد، جنگ را در درون و بیرون یک چیز عادی می‌یابد». H. Dannenlauer دژ و حکومت ژرمنها در H. Kämpf، حکومت و دولت در قرون وسطی (راههای پژوهش ۲) دارمشتات، ۱۹۵۶، ص ۶۶ به بعد، در مورد ما، ص ۸۲.

۴۸. آگوستین، IV, 4 De ciuitate Dei.

۴۹. T. G. Carpenle، بی‌نظمی جدید جهان، در: فارن پالیسی، پاییز ۱۹۹۱ (شماره ۴۸) ص ۲۴۳ به بعد.

۵۰. G. useigel به نقل هانتینگتون، درگیری تمدنها در: فارن آفرز، تابستان ۱۹۹۳ (شماره ۸۴) ص ۲۲ به بعد.

۵۱. S. P. Huntingtow، اثر یاد شده (یادداشت ۵۴).

۵۲. گذشته از هانتینگتون، کمیسر عالی وقت سازمان ملل برای آوارگان، صدرالدین آقاخان، به استناد، B. Tibi، ابعاد اسلامی جنگ بالکان، در: آرشیو اروپا (۱۹۹۳)، ص ۶۳۵ به بعد.

۵۳. اعلامیه همگانی حقوق بشر از دهم دسامبر ۱۹۴۸، بندهای ۲ و ۳ (بند یکم اذعان به آزادی، برابری، برادری است).

۵۴. ر. ل. از جمله به پیمان پیشگیری و جزای کشتار قومی از ۹ دسامبر ۱۹۴۸ که امضاکننده را متعهد می‌کند که از کشتار قومی پرهیز کند و آن را کیفر دهد (بند یکم). انهدام قومی وقتی است که اعمالی در راستای نابودی (تخریب) یک ملت، گروه قومی، نژادی یا دینی تماماً یا بعضاً صورت گیرد؛ این امر آن جا نیز مصداق دارد



- ک اعضای گروه کشته شوند، به آنها صدمه جدی جسمی یا روانی وارد آید، یا وقتی که عمداً به گروهی چنان شرایط زندگی ای تکلیف گردد که منجر به انهدام فیزیکی تمام یا بخشی از آنها گردد (بند دوم).
۵۵. علاوه بر تجربه های بوسنی و هرزگوین که W. Ruf نگاشته (صحرائ عربی، دومین جنگ خلیج [فارس]، سومالی)، ر. ک. W. Ruf، نظام نوین جهانی سازمان ملل - در باب برخورد شورای امنیت به حاکمیت دنیای سوم، مونیخ، ۱۹۹۴.
۵۶. پاپ لئو سیزدهم، ابلاغیه حواریانی "Praeclara gratulianis" (۱۸۹۴).
۵۷. پاپ بندیکت پانزدهم، ابلاغیه "Pacem Doi" (۱۹۲۰) بند ۱۸، ۲۰.
۵۸. همان اثر، بندهای ۴۲، ۴۶.
۵۹. پاپ ژان بیست و سوم، بخشنامه "Mater et Magistra" (۱۹۶۱) بند ۱۲۲.
۶۰. همان اثر، بندهای ۱۵۷/۱۷۲-۱۷۰.
۶۱. همان جا، بند ۲۰ به بعد.
۶۲. همان اثر بندهای ۲۱۰-۲۰۳.
۶۳. همان اثر، بندهای ۸۰ و ادامه؛ ۷۱- همان جا، بندهای ۹۱ و ادامه؛ ۷۲- همان جا، بندهای ۹۴ و ادامه؛ ۷۳- همان اثر و همان جا، بندهای ۹۸ و ادامه.
۶۴. همان جا، بندهای ۱۵۴-۱۳۰.
۶۵. همان جا، بند ۱۳۴.
۶۶. همان اثر، بند ۱۳۷؛ ۷۷- همان جا، بندهای ۱۴۱-۱۳۸؛ ۷۸- همان جا، بندهای ۱۴۵-۱۴۲.
۶۷. همان جا، بند ۱۵۷.
۶۸. "Gaudium et spes" (یادداشت ۱۱) بند ۹؛ ۸۱- همان اثر، بندهای ۸۲ و ۸۴.
۶۹. پاپ ژان پل دوم، بخشنامه "Centesimus annus" (۱۹۹۱) بند ۲۹.
۷۰. همان اثر، بند ۲۴؛ ۸۴- همان جا، بند ۳۳.
۷۱. همان اثر، بند ۱۰، همچنین بخشنامه "Sollicitudo reissocialis" (۱۹۸۷) بندهای ۳۸-۴۰.
۷۲. ر. ک. "Centesimus annus" (یادداشت ۸۲) بند ۴۷.
۷۳. همان جا، بند ۵۸؛ ۸۸- همان اثر، بند ۶۰، عطف به "Sollicitudoreissocialis" (یادداشت ۸۵) بند ۴۷.
۷۴. اعلامیه در مناسبت کلیسا با ادیان غیر مسیحی "Nostrw aelate" (۲۸۸ اکتبر ۱۹۶۵)، بندهای ۱ و ۳.

