

عدالت و امنیت ملی در اسلام

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۴/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۶/۲۵

اصغر افتخاری*

چکیده

این واقعیت که عدالت و امنیت هر دو از فضایل عالی به شمار آمده و مطلوب جوامع مختلف هستند، پاسخ دادن به این سؤال را که در مقام تعارض کدامیک از این دو اصل می‌باشند و یا اینکه نسبت بین این دو فضیلت، چگونه است؟ را بسیار دشوار می‌سازد. در مقاله حاضر، محقق ضمن تعریف مفاهیم مذکور و تبیین مواضع بروز تعارض بین «عدالت» و «امنیت ملی» در دو ساحت نظر و عمل؛ به دسته‌بندی دیدگاه‌های موجود در جهت خروج از این وضعیت می‌پردازد که عبارتند از رویکردهای امنیت‌محور و عدالت‌محور. در ادامه، ضمن نقد این رویکردها، دیدگاه بدیل اسلام که بر اصل تعامل استوار است، ارائه می‌شود. مطابق این رویکرد جدید، باید بین دو وجه اصلی عدالت و امنیت ملی (کارکرد و بنیاد) تفکیک قایل شد. تنها در این صورت است که مشخص می‌شود عدالت و امنیت ملی در شرایط طولی (کارکرد امنیت با کارکرد عدالت و یا بنیاد امنیت با بنیاد عدالت) از در تعارض در نمی‌آیند و فقط در شرایط تقاطعی (کارکرد امنیت ملی با بنیاد عدالت و یا بنیاد امنیت ملی با کارکرد عدالت) چنین تعارضی امکان تحقق می‌یابد. در این مواقع نیز به طور طبیعی کارکردها بر بنیادها اولویت می‌یابند.

کلیدواژه‌ها: عدالت، امنیت، اسلام، انصاف، نظم، حق، محرومیت نسبی.

* دانشیار علوم سیاسی دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع)
-Eftekhariasq@gmail.com
-http://www.Eftekary.ir

فصلنامه مطالعات راهبردی • سال شانزدهم • شماره سوم • پائیز ۱۳۹۲ • شماره مسلسل ۶۱

مقدمه

«هر آن گاه که بعد اخلاقی زندگی بین‌المللی را به مثابه چالشی جهت آزمون [اعتبار و صحت] آموزه‌های عدالت مطرح می‌سازیم، باید بدانیم آن آموزه را به آزمونی بس بزرگ و دشوار گذارده‌ایم [که احتمال سرفرازی آن اندک است] (Pangel & Ahrens Dorf, 1999: 9).

چنان‌که «پانگل»^۱ و «آهرنزدرف»^۲ تصریح نموده‌اند، درک معنا و اعتبار آموزه‌ها و یافته‌های ما در عرصه بین‌المللی بسیار دشوار می‌نماید؛ به ویژه آنکه در این مقام مبنا و معیارها «هنجارها» باشند. به همین دلیل است که اصحاب سنت واقع‌گرایی، اقدام به نقد این شرایط و بنیاد نهادن مکتب قدرت همت گمارده‌اند که در آن نوع تازه‌ای از اخلاقیات پدید می‌آید. با این حال، آنچه در هر دو رویکرد آرمان‌گرا و واقع‌گرا در خور توجه می‌نماید، توجه ویژه‌ای است که به مقوله امنیت وجود دارد. در حالی که واقع‌گرایان بر تقدم ذاتی امنیت برای تحقق عدالت تأکید دارند، آرمان‌گرایان از امنیت‌آفرینی عدالت سخن گفته و بر این اعتقادند که امکان نیل به امنیت واقعی و استوار جز از طریق رسوخ عدالت در زوایای حیات (فردی-جمعی) وجود ندارد. به همین دلیل است که «ایمانوئل کانت»^۳ آرمان‌گرا با تأکید بر مرجعیت و محوریت هنجارها و اصول اخلاقی و توان راهبردی «عدالت»، به ایده «صلح پایدار»^۴ رسیده (نک. کانت، ۱۳۸۰) و واقع‌گرایانی چون «ماکیاولی»^۵ دل در گرو «مرجعیت قدرت» نهاده و در نهایت به شأن ابزاری عدالت جهت استمرار شهرپاری، رضایت می‌دهند (ماکیاولی، ۱۳۶۶). [۱]

ملاحظات از قبیل آنچه آمد، حکایت از آن دارد که موضوع عدالت و نوع مناسبات آن با سایر مقولات امری تأمل‌برانگیز و با تاریخچه طولانی است. در این میان، پرسش از «امنیت» و «عدالت» اگرچه در کانون جریان‌های فکری نبوده، اما در پرتو موضوع «عدالت و قدرت» به آن اشاراتی رفته است که می‌تواند در بحث حاضر مورد استناد قرار گیرد. حساسیت نظری مقوله عدالت به دلیل تلاقی با اهمیت کاربردی امنیت در جهان معاصر، موجب شده پرسش از نسبت «عدالت و امنیت» موضوعیت یافته و به بحثی فراگیر تبدیل شود. در نوشتار حاضر، نگارنده

1. Thomas Pangel
2. Peter Ahrens Dorf
3. Immanuel Kant
4. Perpetual Peace
5. N. Machiavelli

ضمن تبیین نوع مناسبات این دو مفهوم (و فرارفتن از رویکردهای تک‌بعدی و مبنا قراردادن اصل تعامل)، به بیان مهمترین دیدگاه‌ها اقدام نموده و در نهایت، رویکرد تازه‌ای را ارائه می‌نماید.

الف. عناصر مفهومی

منظور از عناصر مفهومی بحث، تعریف و تحدید وازگان اصلی‌ای می‌باشد که بنیاد نظری تحلیل بر آنها استوار است. در حد نوشتار حاضر، دو مفهوم عدالت و امنیت، مد نظر می‌باشد.

۱. عدالت

به رغم تعدد و تنوع تعاریف ارائه‌شده از عدالت، می‌توان چندین جریان اصلی را در شناخت این مفهوم مورد توجه قرار داد:

۱-۱. عدالت به مثابه التزام

در سنت کلاسیک، از عدالت به مثابه التزام به عمل در چارچوب هنجارهای پذیرفته‌شده تعبیر می‌شود که نزد اندیشه‌گران مختلف به قانون، باورهای اخلاقی، ضوابط طبقه، صنف و ... از این «چارچوب» تعبیر گشته است (عیوضلو، ۱۳۸۴: ۳۷-۳۴). به طور طبیعی، ظهور جریان‌های دینی تغییر عمده‌ای در «چارچوب مبنا» به وجود نیاورد و صرفاً محتوای آن را «الوهی» ساخت و بدین ترتیب، عدالت ربطی با «قانون الهی» می‌یابد (Khadduri, 1984).

۱-۲. عدالت به مثابه فایده

پیروان نهضت روشنگری در مقام نقد درک آسمانی عدالت، به اصل «فردگرایی»^۱ تمسک جسته و در نهایت از «منفعت»^۲ به مثابه مفهوم راهنمای درک عدالت، سخن گفتند. اگرچه ایشان در مقام شناخت منفعت دیدگاه‌های متفاوتی را عرضه داشته‌اند، اما در این اصل که

1. Individualism
2. Interest

«عدالت بر منافع» استوار بوده و از انطباق رفتار با «منافع» پدید می‌آید، اتفاق نظر دارند (همپتن، ۱۳۸۰: ۲۳۲-۲۱۶).

۳-۱. عدالت به مثابه همگرایی

در بطن مباحث مربوط به اولویت منافع فرد یا جمع، گروهی از اندیشه‌گران چونان «اسپنسر»^۱ ظهور می‌نمایند که از اصالت و محوریت «جماعت»^۲ سخن گفته و بر این اعتقادند که مصلحت جماعت بر کلیه مصالح برتری دارد. به زعم ایشان، هر آنچه بتواند بین منافع افراد و گروه‌ها جمع نماید و نوعی هماهنگی ایجاد کند، اولویت دارد. به عبارت دیگر، هنر «عدالت» تولید همین همگرایی^۳ بوده و از این رو، جوهره عدالت، ایجاد همگرایی و خروج از تعارض است (عیوضلو، ۱۳۸۴: ۴۴-۴۳).

۴-۱. عدالت به مثابه مساوات

این ایده که «عدالت» در «برابری»^۴ ظهور یافته و امکان تحقق دارد، از سوی طیف وسیعی از اندیشه‌گران^۵ به ویژه مارکسیستی-مطرح شده است. آنچه ایشان را از یکدیگر متمایز می‌سازد، عمق و گستره برابری است که به طرح دیدگاه‌های افراطی تا متعادل در باب برابری منجر شده است (نک. بشیریه، ۱۳۷۶).

۵-۱. عدالت به مثابه انصاف

انتشار کتاب «جان راولز»^۶ در ۱۹۷۱ تحولی بزرگ در نظریه عدالت پدید آورد. او با طرح ایده «عدالت به مثابه انصاف»^۶ مرزهای «فایده‌گرایی» را پشت سر نهاده و از تعادل به مثابه جوهره عدالت یاد می‌نماید. «تعادل»^۷ در فضای خواسته‌های متعارض افراد ایجاد شده

1. H. Spenser
2. Community
3. Integration
4. Equality
5. John Rawls
6. Justice as Fairness
7. Equilibrium

و از این طریق، همه گونه از نابرابری را نفی می‌کند و بدین ترتیب، نظامی پدید می‌آید که با همه رفتارهای یکسان دارد (حتی اگر استعدادها، امکانات، مهارت‌ها، و ... متفاوت باشد) (Rawls, 1999: 228 , 40-47 ; Rawls, 1954: 164-194).

۱-۶. عدالت به مثابه حق و حقانیت

از جمله تعاریفی که در سنت اسلامی و توسط متفکران مسلمان تأیید و ترویج شده، می‌توان به تلقی‌ای اشاره داشت که عدالت را به «اعطای حق» و یا تحصیل آن بر اساس «حقانیت» تعریف نموده‌اند. تأکید فارابی بر اصل اعطا بر مبنای اهلیت، تصریح ابن مسکویه بر اعطای حقوق به ذی‌حقان و همچنین، اصل جبران «خواجه نصیرالدین طوسی»، همگی بیانگر همین دیدگاه می‌باشند (نک. عیوضلو، ۱۳۸۴: ۵۷-۵۴).

۲. امنیت / امنیت ملی

اگرچه امنیت ملی موضوع برداشت‌های معنایی متعدد و متنوعی چون «عدالت» قرار نگرفته، اما مجموع تعاریف ارائه شده به بیش از ۱۸۰ تعریف متفاوت بالغ می‌شود که می‌توان در جمع‌بندی کلان، آنها را در ذیل دو گفتمان اصلی، دسته‌بندی نمود (افتخاری، ۱۳۸۰: ۲۹-۱۴).

۲-۱. امنیت ملی به مثابه نبود تهدید (گفتمان سلبی)

در این گفتمان، «امنیت ملی به نبود تهدید تعریف شده و از حیث اصطلاحی عبارت است از وضعیتی که در آن منافع کشور از سوی رفتار دیگر بازیگران مورد تهدید واقع نشده و یا در صورت وجود تهدید احتمالی، امکان مدیریت آن برای کشور مورد نظر وجود داشته باشد. این گفتمان «برون‌نگر»، «سخت‌افزارگرایانه» و «قدرت‌محور» ارزیابی می‌شود و جریان‌های متعددی را در بر می‌گیرد که از آن جمله می‌توان به سنت‌گرایان و فراستنی‌ها اشاره داشت.

۲-۲. امنیت ملی به مثابه رضایت (گفتمان ایجابی)

این گفتمان بر بنیاد نقد گفتمان سلبی استوار است؛ چرا که: اولاً- ماهیت قدرت تغییر یافته و انحصار آن در منابع سخت‌افزارانه دیگر مورد پذیرش نیست (Nye, 2004: 4-10).

ثانیاً- آسیب‌ها نسبت به تهدیدات نقش برجسته‌تری در بروز ناامنی‌ها یافته‌اند؛ ثالثاً- تهدیدات بیرونی تابعی از تحولات و شرایط داخلی به شمار می‌آیند که اعتبار سلبی‌گرایی را به دلیل تأکید بر «مناسبات خارجی» تا «شرایط داخلی»، زیر سؤال می‌برد (افتخاری، ۱۳۸۶: ۱۸-۷).

در مقام ارایه تعریفی از امنیت ملی مطابق این گفتمان می‌توان چنین اظهار داشت که امنیت ملی وضعیتی است که در آن بین خواسته‌های شهروندی- از یک سو- و کارآمدی نظام سیاسی - از سوی دیگر- در پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه، تناسبی برقرار است؛ به گونه‌ای که در شهروندان تولید رضایت‌مندی می‌نماید.

ب. سازمان معنایی

منظور از سازمان معنایی، تبیین نسبت مفهومی بین واژگان اصلی بحث می‌باشد؛ به گونه‌ای که نوع مناسبات (تأثیرات متقابل آنها) را مشخص سازد. در بحث از امنیت ملی و عدالت، دو سازمان معنایی را می‌توان از یکدیگر تمییز داد:

۱. سازمان معنایی «امنیت‌محور»

زمانی «توماس هابز» اظهار داشته بود: «از دلایل هوشمندی انسان که در نهایت به تکوین دولت مدرن منجر شد، اولویت‌بخشی به امنیت در معادله «امنیت- آزادی» بوده است، بدین معنا که در دوراهی تأسیس دولت مطلقه و هزینه‌کرد از آزادی خود به نفع امنیت و یا حفظ وضعیت طبیعی^۱ با ضریبی از ناامنی، راه نخست را برگزیده است» (هابز، ۱۳۸۰: ۳۲-۱۸۷).

منطق انتخاب مذکور «اولویت» امنیت بر سایر فضایل می‌باشد که بنیاد سازمان معنایی «امنیت‌محور» را شکل می‌دهد. از این منظر، «عدالت» نیز فضیلتی مبتنی بر «امنیت» فهم می‌شود و از چند ناحیه، تحقق عدالت بر تحصیل شرایط امن، مترتب است:

۱-۱. امنیت به مثابه زمینه

چنان‌که شهید مطهری بیان داشته، عدالت از جمله فضایل و ویژگی‌هایی است که در حوزه جامعه و سیاست پیوند وثیقی با «مقتضیات» و «شرایط» دارد. به عبارت دیگر، تحقق عدالت در شبکه روابط انسانی مستلزم آن است تا شرایط اجتماعی سامان یافته و از این طریق معنای اجتماعی عدالت موضوعیت بیابد. به همین خاطر است که در شرایط آشفته و هرج و مرج گونه، معمولاً عدالت به مثابه آرمان طرح شده و از تحقق عملی آن کمتر سخن به میان می‌آید (مطهری، ۱۳۶۱: ۵۲-۴۸). با این توصیف، امنیت را باید مهمترین وصف زمینه‌ای برای طرح مقوله عدالت به شمار آورد؛ چرا که در صورت وجود ناامنی، اصولاً هنجارهایی از قبیل «صیانت از خود و منافع وابسته» موضوعیت می‌یابد و اولویت یافتن «صیانت» به دلیل ارتباط آن با منافع حیاتی به کم‌رنگ شدن سایر هنجارها و حتی زوال اعتبار آنها منجر می‌شود. چنان‌که «پانگل» و «آهرنزدرف» نشان داده‌اند، نحله‌های واقع‌گرایی در نظام بین‌الملل بر همین اصل، بنیاد تأسیسات حقوقی و تشکیل سازمان‌های منطقه‌ای و بین‌المللی‌ای را نهاده‌اند که اگرچه بر مقتضای «عدل» ارزیابی نمی‌شوند، اما توجیه امنیتی دارند (پانگل و آهرنزدرف، ۱۳۸۴: ۳۹۱-۳۵۸).

۱-۲. امنیت به مثابه کارکرد

از جمله پارادوکس‌های پیچیده در مناسبات بین دولت‌ها - که حتی در سطوح فردی و اجتماعی نیز می‌توان مانند آن را سراغ گرفت - تعارض احتمالی «امنیت و عدالت» است. سؤال محوری در چنین شرایطی آن است که آیا می‌توان از عدالت به نفع امنیت هزینه کرد؟ و یا اینکه بایستی به نفع عدالت از امنیت چشم پوشید؟ اگرچه پاسخ‌های ارائه‌شده در این زمینه متعدد و حتی معارض هستند (See Klima, 1999)، اما از منظر پیروان مکتب «امنیت‌محور»، التزام به امنیت به طور کامل توصیه می‌شود. مبنای این التزام نه (صرفاً) برتری ارزشی امنیت بر

عدالت (که سابق بر این بدان اشار شد)، بلکه افزون بر آن «جامعیت ماهیت امنیت» در قیاس با عدالت می‌باشد، بدین معنا که تأمین امنیت در عمل (کارکرد) به تولید کارایی عمومی منجر می‌شود که همگان به نسبتی از آن منتفع می‌شوند و این خود به معنای تولید «ضربیه از عدالت» است. به تعبیر توماس هابز:

«قوانین طبیعی (همچون عدالت، انصاف، اعتدال، ..) به خودی خود و بدون وجود ترس از قدرتی که موجب رعایت آنها گردد، [معنا نمی‌یابند]. ... بنابراین با وجود قوانین طبیعی اگر قدرتی کافی تأسیس نشود تا امنیت‌ها را تأمین کند، در آن صورت هر کس می‌تواند حقاً برای رعایت احتیاط در مقابل دیگران بر قدرت و مهارت خویش تکیه کند و چنین هم خواهد کرد» (هابز، ۱۳۸۰: ۱۸۹).

معنای این تحلیل آن است که «امنیت» از حیث کارکردی بر عدالت مقدم است و به همین دلیل دارای ارزش غائی نسبت به عدالت است. از این منظر، «عدالت‌ورزی» چنین شأنی ندارد و حداقل ضروری آن، لزوماً به تولید «امنیت» منجر نمی‌شود؛ بلکه افزون بر آن می‌توان ادعا کرد که مراتب عدالت‌ورزی بر ظهور ناامنی‌ها- ولو به ناحق- می‌تواند دلالت داشته باشند.

۳-۱. امنیت به مثابه «انتخاب»

در تعارض «عدالت- امنیت ملی» اگر انتخاب عمومی را مبنای ارزیابی قرار دهیم- چنان‌که نظر واقع‌گرایان و پیروان قرارداد اجتماعی بر آن است- و دو گزینه زیر را در معرض انتخاب عمومی بگذاریم:

اول. تلاش برای تحقق عدالت در صورت دامن‌زدن به ناامنی‌ها.

دوم. تلاش برای تحقق امنیت در صورت دامن‌زدن به بی‌عدالتی‌ها،

معمولاً گزینه دوم- ولو به صورت موقتی- اعتبار یافته و مردم بدان توجه می‌نمایند؛ اگرچه با گذر از این وضعیت اضطراری، شرایط تغییر کرده و روند تکاملی- در نقد بی‌عدالتی‌ها- می‌یابد. معنای این سخن امام علی (ع) که فرمودند: «همانا مردم را به ناچار حاکمی باید؛ نیکوکار یا ستمکار» (امام علی، ۱۳۷۱، خطبه ۴۰: ۳۹)، [۲] مؤید همین ایده می‌تواند باشد.

با این توصیف، «نامنی» از «بی‌عدالتی» رنج‌آورتر است و همین اصل مورد استناد پیروان مکتب امنیت‌محور در تأیید مرجعیت امنیت در نسبت با عدالت می‌باشد.

۲. سازمان معنایی «عدالت‌محور»

این سازمان معنایی اگرچه از جریان فکری آرمان‌گرایی سر برآورده، اما تأیید و توسعه آن ضرورتاً به این حوزه فکری منحصر نبوده و شاهد ظهور پیروانی برای آن از درون مکاتب واقع‌گرا نیز می‌باشیم. بر این اساس، طیف متنوعی از استدلال‌ها در مرجعیت عدالت ارایه شده که مهمترین آنها عبارتند از:

۲-۱. عدالت به مثابه «اصل»

اگرچه ارزش عملی قواعد و الگوهای رفتاری در شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی سنجیده می‌شود و از آن به کارآمدی تعبیر می‌گردد، اما با مقایسه نوع کاربردها می‌توان به تصویری تازه از ارزش عملی آنها دست یافت که می‌تواند در اولویت‌سنجی به کار آید. برای مثال، امام علی (ع) در مقام پاسخ به فردی که از برتری خود یا عدل پرسیده بود، به این وجه توجه داده و اظهار داشتند: «عدل بر جود برتر است؛ چرا که عدل امور را در مجاری آن می‌گذارد حال آنکه جود آن را از مجرایش خارج می‌سازد» (امام علی، ۱۳۷۱، کلمه قصار ۴۳۷: ۴۴۰). [۳]

بر اساس این منطق تحلیلی، عدالت در قیاس با امنیت از ارزشی برتر برخوردار می‌باشد؛ چرا که نظام‌های امنیتی بدون توجه به «عدالت» ممکن است استقرار یابند، اما استمرار نیافته و رو به زوال می‌گذارند. در مقابل، نظام‌های عادلانه لاجرم به استقرار و استمرار امنیت منتهی می‌شوند. به تعبیر «خدوری»،^۱ عدالت چنان تعریف و ترسیم شده که درون آن «امنیت واقعی» قابل تکوین و استقرار است (Khadduri, 1984)؛ اما امنیت - به ویژه در گفتمان سلبی - بیش از عدالت دغدغه «ثبات»^۲ و «سکون» دارد. نتیجه آنکه، اقتضای «عدالت‌محوری» بازخوانی امنیت و فهم آن در چارچوب گزاره‌های عدالت است.

1. Majid Khadduri
2. Stability

از همین منظر است که «رمضان البوطی» قایل به اعتبار اصل عدالت در مقام تعیین مصالح واقعی شده و ضمن تأکید بسیار بر «عدالت»، از «امنیت» سخنی به میان نمی‌آورد (نک. البوطی، ۱۹۹۲). این در حالی است که چون به عرصه عمل پا گذاریم، به طور طبیعی «امنیت» بر «عدالت» مقدم خواهد شد.

۲-۲. عدالت به مثابه روش

از جمله ویژگی‌های بارز اندیشه سیاسی در عصر جدید، کاهش توجه اندیشه‌گران از پرسش «چه کسی» (WHO) به «چگونه» (HOW) حکومت‌کردن، می‌باشد، بدین معنی که الگوهای روشی از عناصر انسانی مهمتر ارزیابی شده و اندیشه‌گران معتقدند تأمل در ساختارها و فرآیندها، به مراتب می‌تواند تأثیرگذارتر از پرسش از افراد و ویژگی‌های آنها باشد (پوپر، ۱۳۶۴). از این منظر، عدالت دارای ارزشی بی‌بدیل می‌باشد؛ چرا که عمده تعاریف موجود از عدالت در پی آن است تا ساختارسازی نموده و از ره‌گذر پالایش و پیرایش اصول و قواعد رفتاری به تحقق امر عادلانه نایل آید. تأکید بر نقد قدرت و ثروت متراکم در نظریه‌های جدید (نک. سروش، ۱۳۷۶: ۳۰۵-۳۰۱)، اقبال به الگوی قرارداد اجتماعی (جونز، ۱۳۶۲: ۲۱۵-۲۱۲) و یا بنای منافع اشتراکی که در پرتو لغو مالکیت خصوصی حاصل می‌آید (بشیریه، ۱۳۷۶: ۴۰-۲۱)، تماماً حکایت از توسعه و حاکمیت این نگرش در فهم عدالت دارد.

اهتمام ویژه مذکور به عدالت در حالی است که «امنیت» از بُعدی دیگر مورد توجه بوده و اصول و زوایای احساسی، روانی و شخصیت‌محور آن غلبه دارد. حتی در پرتو حاکمیت گفتمان ایجابی، این ویژگی اهمیت بیشتری یافته و مشاهده می‌شود که شأن نرم‌افزارانه آن (منظور مفهوم رضایت است) به شدت «شخص‌محور» شده و از الگوهای ساختاری گفتمان سلبی نیز فاصله می‌گیرد. خلاصه کلام در این بند آن است که به دلیل ارزش روشی عدالت، امنیت به مفهومی تبعی تبدیل می‌شود که می‌بایست متناسب با اصول و ساختار عادلانه بنیاد نهاده شده و بر مقتضای عدالت فهم و اجرایی گردد. در این ارتباط می‌توان به تحلیل امام علی(ع) از عدالت اشاره داشت، آنجا که در باب کارکرد امنیتی عدالت می‌فرماید:

یک. کارکرد صیانتی

«پس نتوان هیچ چیزی را چونان عدالت سراغ گرفت که در صیانت از دولت کارآمد باشد» (امام علی(ع)، در: خوانساری، ۱۳۶۰، ج ۵: ۷۰). [۴] و یا:

«هر آن حکومتی که عدل را بنیاد عمل سیاسی اش قرار دهد، خداوند متعال مُلک وی را مصون دارد» (امام علی(ع)، در: خوانساری، ۱۳۶۰، ج ۵: ۳۵۵). [۵]

مدلول فرمایش‌های بالا که به کرات با استفاده از الفاظی چون «جُئنه» و «حصن» در باب عدالت تکرار شده، آن است که عدالت بنیاد امنیت را شکل داده و می‌تواند تولیدکننده نیرویی بازدارنده در مقابل تهدیدات سایر بازیگران باشد.

دو. کارکرد رضایتی

وجه دوم عدالت، تولید نمودن رضایت عمومی در جامعه به واسطه حاکمیت اصول و چارچوب‌های عادلانه است که حضرت علی(ع) به کرات بدان توصیه نموده‌اند. عدالت در این منظر، تولید محبت می‌کند، نفاق و اختلاف را کاهش می‌دهد، خشونت را کم‌رنگ می‌سازد و بالاخره آنکه، گسست‌های درون جوامع را مدیریت نموده، انسجام را افزایش می‌دهد (نک. علیخانی، ۱۳۸۱: ۱۰-۷). تأمل در این ویژگی‌ها نشان می‌دهد عدالت چونان روشی که ضرورتاً نمی‌توان آن را بر جوامع دینی منحصر نمود، مد نظر است. از این رو، در هر جامعه‌ای که این روش پیشه گردد، ثمرات آن حاصل می‌آید.

ج. نظریه امنیت عادلانه

نظریه «امنیت عادلانه»^۱ را می‌توان در میان دو رویکرد فوق‌الذکر و مبتنی بر اصل تعامل^۲ بین امنیت و عدالت ارزیابی نمود. بر اساس این نظریه، رابطه «بنیاد- کارکرد» بین این دو مفهوم تعریف و ساختار معنایی تازه‌ای شکل می‌گیرد که عبارتند از:

1. Justice Security
2. Interaction

۱. رابطه «بنیاد- کارکرد»

از جمله موضوعات مهم در فلسفه شناخت، پاسخ‌گویی به این سؤال است که در مقام ارزیابی مفاهیم و مقولات، استواری مبانی یا صحت نتایج مهمند؟ اقبال به نظریه‌های «نتیجه‌محور» در واقع به تقویت رویکرد عمل‌گرایانه^۱ منجر می‌شود؛ حال آنکه تأکید بر صحت مبانی، نوعی آرمان‌گرایی را پدید می‌آورد که از درون آن «مدن فاضله» سر بر می‌آورند. با این توضیح مشخص می‌شود که جایابی مفاهیم در هر یک از این دو دسته می‌تواند در تعیین ارزش کاربردی آن مؤثر باشد. آنچه در حد نوشتار حاضر درخور توجه می‌نماید، توجه به این نکته ظریف است که اصولاً نمی‌توان- و نباید- در مقام تحلیل مفاهیم، وجه «بنیادی» و «کارکردی» مفاهیم را نادیده گرفت، چرا که در این صورت تعارض‌های فرضی‌ای بین مفاهیم رخ می‌دهد که اگرچه می‌تواند از حیث منطقی قابل تصویر باشد، اما در عمل وجهی نداشته و بلاموضوع هستند.

۲. ماتریس «عدالت- امنیت»

در ارتباط با «امنیت» و «عدالت» نیز رعایت این تفکیک بسیار مهم و راه‌گشاست، بدین صورت که می‌توان به ماتریسی چهارخانه‌ای از موقعیت عدالت و امنیت دست یافت که بین هر وجهی از آن نوعی از مناسبات تعریف می‌شود (نک. جدول شماره ۱).

جدول (۱): ماتریس عدالت- امنیت

	امنیت	عدالت
وجه بنیادی	نظم (۱)	حق (۲)
وجه کارکردی	آرامش (۳)	تعادل (۴)

خانه - ۱. نظم

نظم^۱ در مقام عمل بیان‌گر اصول زیر در نوع مناسبات عدالت-امنیت است:

اصل اول. ایجاد امنیت بر تحصیل عدالت اولویت دارد؛ چرا که بدون استقرار نظم در جامعه نمی‌توان به تعریف حقوق و تحصیل آنها همت گمارد.

اصل دوم. امنیت در صورت عدم تأمین آرامش، به ضد خود تبدیل شده و به بروز شورش به دلیل نارضایتی از وضع موجود، منتهی می‌شود.

اصل سوم. امنیت در صورت عدم رعایت اصل تعادل، به ضد خود تبدیل شده و به بروز جنبش‌های عدالت‌خواهانه با هدف رفع تبعیض منتهی می‌شود.

با این تعریف مشخص می‌شود وجه بنیادی «امنیت» با وجه بنیادی «عدالت» تلازم دارد؛ چرا که «اعطای حق کسی به او» خود نوعی نظم را پدید می‌آورد که در عین «عادلان‌بودن»، بنیاد «امنیت» نیز است. مطابق این تفسیر، امنیت در مقام عمل در بین دو مفهوم معارض قرار می‌گیرد: تبعیض-محرومیت نسبی.

یک. تبعیض

تبعیض بر آسیب واردآمده در نوع روابط دلالت دارد و مطابق آن، جامعه اگرچه می‌تواند در حالت سکون (امنیت ظاهری) باشد، اما به دلیل تعریف سازمانی محرومیت برای عده‌ای خاص، به طور طبیعی این سکون استمرار نیافته و به واسطه مواجهه با شورش‌ها و جنبش‌های مساوات‌طلبانه به چالش فرا خوانده می‌شود. تجربه نبوی در این خصوص در خور توجه است، آنجا که حضرتش به محض ورود به یثرب، متوجه گسست‌های اجتماعی در این جامعه شده و با هدف تضمین امنیت داخلی «مدینه»، اقدام به رفع این تبعیض‌ها نمودند. نقطه بارز سیاست نبوی (ص) عقد پیمان مواخات در بین شهروندان مدینه بود، چنان که ابن هشام بیان می‌کند، این سیاست سهم بسزایی در آرامش بخشی به مدینه و آماده‌شدن آن برای مواجهه با حذف تهدیدات بیرونی داشته است (نک. ابن هشام، ۲۰۰۴، ج ۲: ۱۱۷-۱۱۶).

دو. محرومیت نسبی

«محرومیت نسبی» بر گسست بین خواسته‌ها و داشته‌ها اشاره دارد که «تد رابرت گار»^۱ به صورت مبسوط از حیث امنیتی به آن پرداخته است. بر این اساس، اگرچه ممکن است شبکه روابط مناسب تعریف شده باشد، اما به دلیل دوری آرمان‌های بازیگران نسبت به وضعیت موجودشان، این وضعیت مطلوب ارزیابی نشده و در نتیجه، افراد دچار ناخرسندی می‌شوند که شورش و اقدامات ضد نظم ایشان را توجیه می‌کند (See Gurr, 1971). وجود همین معضل است که اصل تربیت افکار عمومی را در جوامع مختلف برای دولتمردان ضروری می‌سازد تا از این طریق بتوانند بر افزایش لجام‌گسیخته خواسته‌ها و تکوین بحران‌ها فایق آیند. تأکید مکتب اسلام بر نقش اجتماعی اخلاق و تربیت اسلامی به دلیل بهره‌مندی آن از اصول و هنجارهایی که به تعدیل قوا در انسان منجر می‌شود، از همین منظر قابل درک است. چنان‌که آیت‌الله مهدوی‌کنی در موضوع «اخلاق عملی» نشان داده‌اند، اخلاق از چندین حیث در ایفای این نقش مؤثر است. از آن جمله: اخلاق چونان منبع تعدیل رفتار عمل می‌نماید و کارکرد قانون دارد، بدون آنکه از آسیب‌های قانون بتوان در آن سراغ گرفت؛ یا اینکه اخلاق به اصلاح مملکت درون می‌پردازد و از این حیث، منابع مقدم بر رفتار آدمی را اصلاح می‌کند و از این رو، بر کلیه منابع قانونی مقدم است و بالاخره آنکه، اخلاق به جای ضابطه، تولید هنجار می‌کند که از عمق و تأثیر به مراتب بیشتری برخوردار است (مهدوی‌کنی، ۲۰۰۲: ۲۷-۸).

خانه ۲- حق

«حق»^۲ را باید از اصیل‌ترین مفاهیمی ارزیابی نمود که در تعریف کلیه مناسبات تأثیرگذار است. ارتباط «حق» و «تکلیف» این امکان را می‌دهد تا در سطوح مختلف نظری و کاربردی از این مفهوم استفاده نموده و حتی مقوله «نظم مطلوب» را فهم نماییم. این مفهوم نیز معرف اصول زیر در نسبت «عدالت-امنیت» است:

1. Ted Robert Gurr
2. Right

اصل چهارم. عدالت از حیث مفهومی بر امنیت مقدم است. از این رو، درک نظری امنیت بدون داشتن «نظریه‌ی عدالت» غیر ممکن است.

اصل پنجم. عدالت در صورت عدم تأمین آرامش، استمرار نمی‌یابد و در نتیجه از ناحیه «ناخرسندی» جامعه و افراد به چالش فرا خوانده می‌شود.

اصل ششم. عدالت در صورت خروج از «تعادل» به غیر خود تبدیل شده که می‌تواند افراطی یا تفریطی باشد، اما در نهایت به تضعیف عدالت و بروز بی‌ثباتی در آن منجر می‌شود. مدلول گزاره چهارم را پیش از این مستند به فرمایش امام علی (ع) تبیین نمودیم، آنجا که اقامه حکومت جور را در قیاس با نبود حکومت، مطلوب ارزیابی نموده و در ذیل آن به مصادیقی اشاره دارند که موضوع امنیت داخلی یا خارجی هستند. به عبارت دیگر، تحصیل حداقل امنیت، شرط اولیه برای تحقق عدالت در عمل به شمار می‌آید (نگاه کنید به یادداشت شماره ۲). از همین منظر می‌توان به تحلیل سیاست نبوی (ص) در مدینه پرداخت و اینکه حضرتش (ص) چگونه با تعدیل و اصلاح نشانگان ناامنی در مدینه - به طور مشخص جلوگیری از هرج و مرج و تعارض‌های قبیله‌ای، طرح ایده صلح فراگیر با گروه‌های مختلف و بیان قواعد اولیه دین که معمولاً به تنظیم و تحدید روابط جهت جلوگیری از ستم و توسعه امنیت فردی و جمعی بود- توانستند زمینه مناسب را برای طرح ایده «عدالت اسلامی» هموار سازند (نک. منجود، ۱۹۹۶: ۹۰-۸۰). [۶]

در گزاره‌های پنجم و ششم، دو مفهوم پیرامونی «عدالت» که آن را فرا گرفته‌اند و به عنوان دو آسیب جدی مطرح هستند، مورد توجه قرار گرفته‌اند. این دو وضعیت عبارتند از:

یک. افراط و تفریط

اگر عدالت به اقتضای ماهیت اخلاقی‌اش بر تعدیل استوار باشد، خروج از این وضعیت (چه تشدید آن تا جایی که امر بر کلیه بازیگران دشوار و امکان حیات آزادانه و با آرامش غیر ممکن گردد) و چه بی‌توجهی به عدالت تا آنجا که به پوششی شعاری و عاری از تأثیر عملی تبدیل گردد، می‌تواند موجد ناامنی شود. برای مثال در سیره نبوی (ص)، به کرات آمده که

حضرت (ص) چون کسانی را به عنوان رسول به قبایل مختلف می‌فرستادند، در پرهیز از «افراط» و «سخت‌گیری» بر مردم تأکید بسیار می‌نمودند، تا آنجا که «شریعت سهله» و «سمحه» بر اسلام اطلاق شد. در همین خصوص سیره ایشان حکایت از عدم تکلف در مواجهه با مردم دارد که در نهایت نشان از آن داشت که «عدالت» امری عملی و نه آرمانی دست‌نیافتنی می‌باشد (نک. ابن‌هشام ۲۰۰۴). از سوی دیگر، تفریط در عدالت‌ورزی را داریم که به تعبیر حضرت علی(ع)، به از هم‌گسیختگی امور منجر شده و حکومت‌ها را در معرض زوال قرار می‌دهد. تحلیل حضرت در مواجهه با خلافت عثمان عمدتاً بر همین وجه استوار است؛ آنجا که خلیفه و همکاران آن را به دلیل گام‌نهادن در مرزهای خارج از عدالت مستوجب نقد- و نه قتل- دانسته و حتی ایشان را از آینده آشفته تحذیر می‌دهند (منجود، ۱۹۹۶: ۱۱۰-۹۸). [۷]

دو. عدم تحمل

از جمله آسیب‌های مهم عدالت آن است که- به تعبیر حضرت علی(ع) - در مقام بیان بسیار سهل و وسیع می‌نماید، اما در عمل بسیار دشوار و تنگ تجلی می‌یابد. به همین خاطر است که در تحلیل ارکان «عدالت» به «بردباری» به عنوان رکنی اصیل اشاره دارند که در کنار سه رکن دیگر تحقق آن را ممکن می‌سازد:

«و [تحقق] عدالت بر چهار رکن استوار است: نخست باید که مفهومی عمیق و کامل از عدل وجود داشته باشد، دوم آنکه علمی کامل و متصل به حقیقت عدل پدید آید، سوم بایستی که بتوان بر بنیاد آن به نیکویی داوری کرد و بالاخره آنکه باید بردباری استوار داشت» (امام علی(ع)، ۱۳۷۱: کلمه قصار ۳۶۵:۳۱). [۸]

چنان‌که از این فراز بر می‌آید، «جلم راسخ» در کنار «داوری نیکو» دو رکن اجرایی «عدالت» را شکل می‌دهند که ارکان معرفتی (فهم و علم) بر آن استوارند. به همین خاطر است که حضرت (ع) به دلیل مشاهده ضعف امت در اجرای عدالت، آنها را نسبت به انتخابش برای خلافت به تأمل بسیار خوانده و حتی عدم حلمشان را به ایشان گوشزد می‌نماید:

«ای کسانی که دنیا شما را در خود فرو برده است! هشدارید که من شما را از این [راه] باز دارم و آن منافع را به صاحبانش که دانید، بازگردانم. پس [دانم] که ایشان این کار را خوش

ندارند و به انکار خیزند و اظهار دارند که پسر ابی طالب حقوق ما را ضایع سازد» (امام علی (ع) - به نقل از: ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵: ۳۷). [۹]

خانه-۳: آرامش

آنچه در جهان خارج به عنوان مصداق عالی امنیت شناسانده می‌شود، «آرامش» و «اطمینان» است که مطابق با گفتمان ایجابی «امنیت» قابل تعریف است. با این توضیح، اصول برآمده از این مفهوم عبارتند از:

اصل هفتم. امنیت با بی‌نظمی قابل تحصیل نیست.

اصل هشتم. امنیت بدون توجه به حقوق افراد، قابل تعریف و تحصیل نیست.

اصل نهم. امنیت بدون ایجاد تعادل در روابط قابل تعریف و تحصیل نیست.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، شأن غایی امنیت به دلیل ماهیت آرمانی‌اش با گزاره‌های سلبی قابل تعریف است که مفهوم مخالف گزاره‌های پیشین بوده و از این حیث نیازمند توضیح بیشتر نمی‌باشند. از این منظر، غایت امنیت در انطباق کامل با آرمان عدالت فرض می‌شود.

خانه-۴: تعادل

همچون وجه آرمانی امنیت، وجه آرمانی عدالت نیز بیان‌گر ضرورت ایجاد تعادل در کلیه مناسبات است. «تعادل» در دو سطح معنا می‌دهد: سطح فردی که به تعادل در قوای انسانی اشعار دارد و سطح اجتماعی که به تعادل در نیروهای اجتماعی و سیاسی دلالت دارد. با این رویکرد، اصول محوری بحث عبارتند از:

اصل دهم. عدالت در بی‌نظمی قابل تحصیل نیست.

اصل یازدهم. عدالت بدون توجه به حقوق افراد، قابل تعریف و تحصیل نیست.

اصل دوازدهم. عدالت در معنای غایی‌اش، تولیدکننده آرامش است.

مطابق تحلیل ارائه‌شده در خانه-۴، مشخص می‌شود که آرمان عدالت نیز مستند به گزاره‌های

سلبی استنتاج‌شده بالا، همسو با آرمان امنیت بوده و مکمل یکدیگر ارزیابی می‌شوند.

د. شبکه ارتباطی

با توجه به گزاره‌های ۱۲ گانه بیان‌شده در باب عدالت، می‌توان چنین اظهار داشت که رابطه عدالت و امنیت به صورت خطی بوده و در این صورت، تعارضی پدید نخواهد آمد. حال آنکه اگر ارتباط مذکور تقاطعی تعریف شود، به طور طبیعی تعارض‌زا خواهد بود. در ادامه منظور از دو ارتباط خطی و تقاطعی آورده می‌شود:

۱. شبکه ارتباط خطی

در ارتباط خطی، نسبت تعریف‌شده بین عدالت و امنیت در سطح مبانی یا کارکردها برقرار می‌شود و از ربط بنیاد امنیت به کارکرد عدالت و یا بالعکس خودداری می‌گردد. به همین خاطر است که می‌توان ادعا نمود امنیت و عدالت در سطح کارکردی یا مبنایی با یکدیگر تعارض ندارند. براین اساس، وضعیت‌های ارتباط بین این دو مفهوم عبارتند از:

۱-۱. تناسب

منظور از تناسب، تعریف جایگاه برای مقولات و اشیاء مختلف است؛ به گونه‌ای که هر مقوله یا شیء در بهترین جایگاه متصور برای آن قرار گیرد. با این تعریف، «تناسب» بین نظم و حق جمع می‌نماید.

۲-۱. ثبات

منظور از «ثبات»^۱ نوعی از رابطه مستمر است که در آن ارزش وجودی طرفین مبنای تعریف ارتباط قرار گرفته و در نتیجه، در آن بین تغییر و سکون جمع می‌شود. با این تلقی، ثبات جامع آرامش با تعادل ارزیابی می‌گردد.

با تأمل در شبکه مفهومی شش عنصری ارایه شده، مشخص می‌گردد که عدالت و امنیت از حیث بنیادی و کارکردی نه تنها معارض یکدیگر نیستند، بلکه مؤید هم نیز می‌باشند.

۲. شبکه ارتباطی تقاطعی

طرح بحث در حد واسط کارکرد امنیت با بنیاد عدالت و یا بنیاد امنیت با کارکرد عدالت، به دلیل ناهمگنی در سطح بحث، به پیدایش تعارض‌های پیش‌گفته در موضوع «عدالت-امنیت» منجر شده و محقق یا مجری را در دوراهی اولویت‌بخشی به یکی از آن دو قرار می‌دهد. با این توضیح می‌توان شبکه ارتباط تقاطعی عدالت-امنیت را در وضعیت‌های زیر خلاصه نمود:

۱-۲. امنیت ظالمانه

در تعارض مبانی عدالت با کارکردهای امنیت، امنیت تقدم یافته و هرچند با برچسب ظلم، جامعه بدان گردن می‌نهد. دلیل این امر آن است که نبود ظلم کلیه بازیگران را متضرر می‌سازد و از این رو، نظم ظالمانه بر نبود آن ارجحیت می‌یابد.

۲-۲. عدالت هرج و مرج گونه

در صورت بروز تعارض بین مبانی امنیت با کارکردهای عدالت، افراد و گروه‌ها دچار فشار ناشی از عدم تحقق حقوقشان شده و بدانجا می‌رسند که خود به اقامه عدالت همت گمارند. اگرچه این اقدام به تضعیف بنیاد امنیت که رسیدن به وضعیت با آرامش و اطمینان خاطر است، لطمه می‌زند؛ اما تجربه نشان داده احقاق حقوق هرچند با هزینه‌های بزرگ در آینده، برای انسان فایده‌گرا اولویت می‌یابد.

خلاصه کلام آنکه در تعارض کارکرد با بنیاد، معمولاً کارکردها به دلیل عینی و فوری‌تر بودن بر مبانی - به دلیل انتزاعی و بلندمدت بودن - برتری یافته و به تناسب عدالت و یا امنیت به حاشیه می‌روند.

نتیجه گیری

«خدای سبحان ... عدالت را به منظور تأمین اطمینان و آرامش دل‌ها، لازم نمود» (حضرت فاطمه (س) - به نقل از: اخوان کاظمی، ۱۳۸۱: ۱۶۳).

چنان‌که در تعبیر خلاصه و دقیق حضرت فاطمه (س) آمده است، شأن عدالت چنان است که در نهایت «اطمینان» - که بالاترین رتبه «امنیت» است - را به ارمغان می‌آورد. به عبارت دیگر، فلسفه عدالت از در تعارض با فلسفه امنیت درنیامده و این دو در تعامل با یکدیگرند. به همین خاطر، اولویت و تقدم آنها با یکدیگر تغییر می‌نماید؛ اما در نهایت به تعارض نمی‌رسد. در ارتباط با پرسش دیرینه «پارادوکس عدالت و امنیت» نیز می‌توان چنین اظهار داشت که عمده مصادیق ارایه‌شده از این تعارض‌ها، ناظر بر این واقعیت است که ساحت‌های نظری و عملی این دو مفهوم مورد توجه قرار نگرفته و به عبارت دیگر، وجوه متفاوت عدالت از وجوه متفاوت امنیت تمییز داده نشده‌اند. چنانکه در این نوشتار بیان شد، عدالت و امنیت هر یک دارای دو شأن بنیادی و کارکردی هستند. شأن بنیادی بر ماهیت نظری و فلسفه وجودی آنها دلالت دارد و به طور طبیعی ماهیتی انتزاعی دارد؛ حال آنکه شأن کارکردی بر نتایج و ثمرات حاصله از حضور عدالت و امنیت در عرصه اجتماع سخن می‌گوید و در نتیجه، ماهیتی عینی دارد. با این توصیف، بین عدالت و امنیت در ارتباط دو سویه‌شان تعارضی متصور نیست؛ چنان‌که شأن بنیادی عدالت بر شأن بنیادی امنیت مقدم بوده و نمی‌توان از امنیتی پایدار و رضایت‌بخش بدون وجود برداشتی صحیح از عدالت، سخن گفت. ارتباطی مشابه در سطح کارکرد نیز برقرار است؛ بدین صورت که بین شأن کارکردی عدالت و امنیت نیز تلازم وجود دارد؛ با این تفاوت که کارکرد امنیت بر کارکرد عدالت مقدم می‌شود. دلیل این امر نیز آن می‌باشد که وجود حداقل امنیت شرط اولیه قوام کلیه جوامع است و پس از آن می‌باشد که می‌توان از سایر فضایل سخن گفت. به همین خاطر است که اصل حکومت با هدف تأمین امنیت ولو به قیمت استقرار حاکم جور، پذیرفته می‌شود.

با این تفسیر، تعارض در روابط دوسویه معنا ندارد و فقط روابط تقاطعی باقی می‌ماند که در آن دو شأن مختلف از عدالت و امنیت مطرح هستند. این تعارض‌ها نه بین این دو فضیلت،

بلکه بین همه فضایل، مطرح بوده و شیوه حل آنها نیز منحصر به این دو فضیلت نمی‌باشد؛ بلکه تابع قاعده‌ای اصولی و عمومی است که مطابق آن، کارکردها بر مبنای ارجحیت می‌یابند. به عبارت دیگر، شأن کاربردی هر فضیلتی بر شأن انتزاعی هر فضیلت دیگری، تقدم می‌یابد و در نتیجه، می‌توان ادعا نمود در ساحت عمل، فضیلتی که از ارزش کاربردی بالاتری برخوردار باشد، حسب مصلحت عمومی، مقدم داشته می‌شود.

یادداشت‌ها

[۱]. ملاحظات فلسفی مربوط به امنیت و شأن کاربردی آن که در ارتباط مستقیم با اصل عدالت است، بسیار گسترده بوده و فصل مستقلی را در اندیشه سیاسی غرب و شرق شکل می‌دهد. جهت بررسی کلیات این بحث در اندیشه غربی می‌توان به مجموعه مقالات گردآوری شده توسط «لیپ شولتز» با عنوان «در باب امنیت» اشاره داشت. به ویژه مقاله «جیمز دردریان» که از ارزش امنیت در اندیشه گرانی چون هابز، مارکس و نیچه سخن می‌گوید. بوزان نیز در همین مجموعه، ابعاد بین‌المللی موضوع را به بحث گذارده است (Lipschultz, 1998). در گستره اسلامی، اگرچه این موضوع چنان‌که شایسته و بایسته می‌نماید، تحلیل نشده، اما اثر «مصطفی محمود منجود» از آن حیث که بر ارزش محتوایی امنیت نزد اندیشه‌گران مسلمان توجه دارد، در خور ذکر است (منجود، ۱۹۹۶).

[۲]. قال علی (ع): «و انه لا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ امیرٍ بَرٍّ اَوْ فَاجِرٍ. یَعْمَلُ فی امرِتهِ المؤمنُ. وَ یَسْتَمْتِعُ فیها الکافرُ ... وَ یُقَاتِلُ بهِ العَدُوَّ وَ تَأْمَنُ بهِ السَّبیلُ ...».

[۳]. قال علی (ع): «العدلُ یَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا وَ الْجُودُ یُخْرِجُهَا مِنْ جَهْتِهَا».

[۴]. قال علی (ع): «لَنْ تَحْصِنَ الدَّوْلَ بِمِثْلِ اسْتِعْمَالِ الْعَدْلِ فِیْهَا».

[۵]. قال علی (ع): «مَنْ عَمِلَ بِالْعَدْلِ حَصَّنَ اللهُ مُلْکَهُ».

[۶]. بحث پیرامون مبانی امنیت در دولت نبوی را به صورت مبسوط در نوشتاری مستقل آورده‌ام و در آنجا نشان داده شده است که چگونه ارکان ساخت اجتماعی جاهلی (شامل محدودیت، تکاثر، حمیت، ریاست، واگرایی) به تدریج به ساخت تازه اسلامی «امت» (شامل: وسعت، وحدت، اخوت، عبودیت) تبدیل شده‌اند (نک. افتخاری، ۱۳۸۳: ۶۶۷-۶۴۱).

[۷]. تحلیل مبانی امنیت در دولت علوی را در مقالات زیر به صورت مبسوط آورده‌ام. در آنها نشان داده شده که چگونه حضرت استراتژی خود را بر برگردانیدن امور به وضعیت اولیه‌شان در دوره حضرت رسول متمرکز ساخته بودند. در واقع، حضرت (ع) در پی معالجه «تفریط‌های» بسیار در «عدالت» و افراط‌های زیاد در «امنیت» بودند تا بتوانند این دو را در موضع اصلی‌شان قرار دهند (نک. افتخاری، ۱۳۸۴: ۴۸۶-۴۵۹).

[۸]. قال علی (ع): «والعدل منها علی اربعِ شُعَبٍ: علی غائضِ الفهم. وغور العلم. و زُهرة الحُکم. و رساخة الجلم».

[۹]. قال علی (ع): «الا لایقولن رجال منکم غداً قد غمرتهم الدنیا... اذما منعتهم ما کانوا یخوضون فیه واصرتهم الی حقوقهم الی یعلمون. فینقمون ذلک و یستنکرون و یقولون. حرمانا ابن ابی طالب حقوقنا».



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۱)؛ *عدالت در نظام سیاسی اسلام*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- افتخاری، اصغر (۱۳۸۰)؛ «فرهنگ امنیت جهانی»، در مک کین لای- و آر. لیتل، *امنیت جهانی: رویکردها و نظریه‌ها*، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- افتخاری، اصغر (۱۳۸۳)؛ «نشانه‌های ساختاری امنیت اسلامی: مطالعه موردی حکومت نبوی (ص)»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، سال ۷، شماره ۴.
- افتخاری، اصغر (۱۳۸۴)؛ «استراتژی امنیتی دولت علوی»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، سال ۸، شماره ۳.
- افتخاری، اصغر (۱۳۸۵)؛ *کالبدشکافی تهدید*، تهران: دانشگاه امام حسین.
- امام علی (۱۳۷۱)؛ *نهج البلاغه*، ترجمه جعفر شهیدی، تهران: آموزش و انقلاب اسلامی.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۶)؛ *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، تهران: نی.
- پنگل، توماس و پیتر آهرنزدرف (۱۳۸۴)؛ *عدالت در میان ملل*، ترجمه مصطفی مدنی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- پوپر، کارل (۱۳۶۴)؛ *جامعه باز و دشمنان آن (جلد ۱)*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- جونز، و.ت. (۱۳۶۲)؛ *خداوندان اندیشه سیاسی* (جلد ۲، قسمت اول)، ترجمه علی رامین، تهران: امیرکبیر.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶)؛ *مدارا و مدیریت*، تهران: صراط.
- علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۸۱)؛ *توسعه سیاسی از دیدگاه امام علی (ع)*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- عیوضلو، حسین (۱۳۸۴)؛ *عدالت و کارایی در تطبیق با نظام اقتصاد اسلام*، تهران: دانشگاه امام‌صادق (ع).
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۰)؛ *صلاح پایدار*، ترجمه محمد صبوری، تهران: باوران.
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۶۶)؛ *شهریار*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: کتاب پرواز.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)؛ *عدل الهی*، تهران: صدرا.
- هابز، توماس (۱۳۸۰)؛ *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.
- همپتن، جین (۱۳۸۰)؛ *فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.

- البوطی، محمدسعید رمضان (١٩٩٢)؛ *ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیه*، سوریه: الدار المتحدہ للطباعه و النشر - و بیروت: مؤسسہ الرسالیہ.
- ابن ابی الحدید، عبدالمجید بن هبة الله (ه.ق ١٣٨٥)؛ *شرح نهج البلاغة*، بیروت: دارالاحیاء الکتب العربیہ (ج ٧).
- ابن هشام (٢٠٠٤)؛ *السیرة النبویہ*، القاهرة: دارالفجر التراث.
- منجود، مصطفی محمود (١٩٩٦)؛ *الابعاد السیاسیة لمفهوم الاض فی الاسلام*، القاهرة: المعهد العالمی.
- مهدوی کنی، محمدرضا (٢٠٠٢)؛ *البدایة فی الاخلاق العلمیہ*، بیروت: دارالهادی.

- Gurr, Ted Robert (1971); *Why Men Rebel*, Princeton: Princeton University Press.
- Khadduri, Majid (1984); *The Islamic Conception of Justice*, Baltimore & London: The John Hopkins University Press.
- Kilma, Ivan (1999); *Between Security & Insecurity*, U.K: Thomes & Hudson.
- Lipschutz, Ronnie (1998); *On Security*, New York: Columbia University Press.
- Pangel, Thomas & Peter J. Ahrens Dorf (1999); *Justice among Nations*, Lawrence, Kansas: Kansas University Press.
- Rawls, John (1954); "Justice as Fairness", *The Political Review*, (67) pp. 164-194.
- Rawls, John (1971); *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.

