

منظومه مفهومی راهبردی «امنیت اجتماعی شده» در سیره پیامبر اکرم (ص)

اصغر افتخاری^۱

تاریخ پذیرش نهایی: ۹۷/۷/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۲۱

فصلنامه‌ی مطالعات راهبردی ناجا / سال سوم / شماره نهم - پائیز ۱۳۹۷ * ۵ - ۴۰

چکیده

کاربست نظریه‌ها و مفاهیم در گرو تعریف دقیق و جامع آنها است تا از این طریق راه بر نقد و در نتیجه بازتولید بومی آنها هموار گردد. از این منظر تلاش برای تحلیل مفهومی «امنیت اجتماعی شده» یک ضرورت راهبردی در جامعه ایران به شمار می‌آید تا از این طریق ارایه نظریه اسلامی «امنیت اجتماعی شده» عملیاتی شود. در نوشتار حاضر محقق از این منظر به تحلیل معنایی «امنیت اجتماعی شده» همت گمارده است. سؤال اصلی محقق آن است که شبکه معنایی بین «امنیت اجتماعی شده» با مفاهیم اساسی‌ای چون حکومت، حاکمیت، شورا، عدالت، آزادی و... چگونه می‌باشد. برای پاسخ به این سؤال با استفاده از روش تحلیل تاریخی و با رجوع به سیره نبوی (ص)، مناسبات معنایی بین «امنیت اجتماعی شده» با ۹ مفهوم اساسی در سیاست اسلامی تبیین و تشریح شده‌اند. نتیجه مقاله حکایت از وجود ساختاری همبسته بین امنیت، سیاست و اجتماع دارد که ضرورت مدیریت اجتماعی امنیت را تبیین و تأیید می‌نماید.

واژگان کلیدی

منظومه مفهومی راهبردی، سیره نبوی، امنیت اجتماعی شده، حاکمیت، آزادی، عدالت، حکومت اسلامی، شورا.

مقدمه

«امنیت اجتماعی شده»^۱ از جمله نظریه‌هایی است که طی سال‌های اخیر در جامعه علمی و عملی ایران به آن بسیار استناد می‌شود. این در حالی است که بررسی آثار موجود حکایت از آن دارد که تلقی مشترکی از این نظریه نزد نویسندگان وجود ندارد. افزون بر اینکه بومی نبودن عمده این تفاسیر کار را بر کاربست آن دشوار ساخته و ضرورت بازتولید و یا بازسازی مفهومی «امنیت اجتماعی شده» را دوچندان کرده است.

طرح مسئله

با توجه این که امنیت مقوله‌ای «زمینه‌وند»^۲ به شمار می‌آید، هر جامعه‌ای لازم است تا تلقی و مفهوم خاص خود را از آن ارایه نماید؛ و از این طریق راه را بر سیاست‌گذاری بومی هموار سازد. از جمله اقداماتی که در این راستا می‌تواند راهگشا باشد، تبیین منظومه مفهومی است؛ چنان که مقام معظم رهبری در این خصوص به عنوان یک سیاست علمی کلان تصریح داشته‌اند: «امروز ما کمبود داریم... منظومه فکری نداریم... ما باید برویم به سمت منظومه‌سازی» (بیانات

مورخ ۱۳۹۱/۰۸/۲۳)

غرض از منظومه در نوشتار حاضر، شناسایی و تبیین عناصر مقوم و شبکه ارتباطی «امنیت اجتماعی شده» است. در بحث از عناصر مقوم، آن دسته از مفاهیم مورد نظر هستند که از تحلیل و تجمیع دلالت‌های مفهومی آنها می‌توان به تصویر تخصصی و اولیه از «امنیت اجتماعی شده» دست یافت. از این معنا نگارنده با عنوان منظومه مفهومی خرد «امنیت اجتماعی شده» یاد کرده که در مقاله‌ای با همین عنوان ارایه شده است (نک. افتخاری، ۱۳۹۴). قلمرو موضوعی مقاله حاضر شبکه معنایی راهبردی (کلان) امنیت اجتماعی است که ناظر بر شناسایی و تبیین آن دسته از مفاهیمی است که ارتباط معنایی «امنیت اجتماعی شده» را با دیگر مقولات راهبردی در حوزه سیاست نشان می‌دهد.

اهداف

الف - هدف اصلی

-تبیین منظومه مفهومی راهبردی امنیت اجتماعی شده در سیره نبوی

1. societal security
2. Contextual

ب- اهداف فرعی

- شناخت عناصر مفهومی امنیت اجتماعی شده مطابق با گفتمان اسلامی
- تحلیل مناسبات مفهومی امنیت اجتماعی شده با سایر مفاهیم راهبردی در گفتمان اسلامی

سوالات

الف- سؤال اصلی

منظومه مفهومی راهبردی امنیت اجتماعی شده، مستند به سیره نبوی کدام است؟

ب- سوالات فرعی

- عناصر مفهومی اساسی امنیت اجتماعی شده در سیره نبوی کدامند؟
- مهم‌ترین مفاهیم مرتبط با امنیت اجتماعی شده در سیره نبوی کدامند؟

پیشینه تحقیق

مطالعات «امنیت اجتماعی شده» را با توجه به رویکرد مقاله حاضر و از آن حیث که به بررسی نسبت این مفهوم با سایر مفاهیم می‌پردازد، می‌توان به دو دسته اصلی تقسیم کرد:

الف- مطالعات ماهیت‌شناسانه

ویژگی بارز این آثار تأمل ماهیت‌شناسانه در معنای «امنیت اجتماعی شده» است و لذا شاهد ارایه تعریف این مفهوم از منظرهای مختلف هستیم. از آن جمله:

الف. تعریف «امنیت اجتماعی شده» به بعد اجتماعی امنیت (نک. نوید نیا، ۱۳۸۸؛ میرسندسی، ۱۳۹۱)

ب. تعریف «امنیت اجتماعی شده» به صیانت از خرده هویت‌ها در تعامل با هویت ملی (نک. بوزان، ۱۳۷۸؛ بوزان و دیگران، ۱۳۸۶؛ نصری، ۱۳۹۰)

ج. تعریف «امنیت اجتماعی شده» به ساخت اجتماعی امنیت (روچیلد و دیگران، ۱۳۹۱؛ سویینی، ۱۳۹۰).

د. تعریف «امنیت اجتماعی شده» به مثابه گفتمان اجتماعی حاکم بر تمام گونه‌های امنیت (نک. افتخاری، ۱۳۹۲-الف).

کاستی بارز این آثار عدم توجه به شبکه مفهومی پیرامون «امنیت اجتماعی شده» است.

ب مطالعات ساختارشناسانه

در این گونه مطالعات، تبیین نسبت مفاهیم دیگر با امنیت اجتماعی مدنظر بوده و از این حیث به حوزه مطالعاتی این نوشتار نزدیک هستند. از آن جمله می‌توان به آثار زیر اشاره داشت:

۱. منابعی که در پی تبیین ربط مفاهیم سیاست اسلامی با مفهوم کلی امنیت می‌باشند (نک. غرایق زندی و دیگران، ۱۳۹۲؛ جهان بزرگی، ۱۳۸۸؛ اخوان کاظمی، ۱۳۸۶).

۲. آثاری که در تبیین ربط امنیت با ابعاد عناصر مختلف جامعه (نک. جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵) و یا کارگزاران اجتماعی (افتخاری، ۱۳۸۰؛ کریمایی، ۱۳۸۸؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۷) هستند. با تأمل در این آثار مشخص می‌شود که تأکید این منابع بر امنیت و نه «امنیت اجتماعی شده» است و از این حیث، نوشتار حاضر از تمام آنها متمایز است.

جمع‌بندی پیشینه

چنان که ملاحظه می‌شود در مطالعات موجود نسبت به کالبدشکافی مفهوم امنیت اجتماعی اقدام شده و از این حیث حجم قابل قبولی از متون تولید گشته است. افزون بر این که برای نسبت‌سنجی بین مفهوم امنیت و سایر مفاهیم - همانند عدالت، آزادی و... - نیز تلاش خوبی انجام شده است.

کاستی پیشینه

بررسی انتقادی بالا حکایت از آن دارد که حوزه تحلیل مناسبات مفهومی امنیت اجتماعی شده با سایر مفاهیم اساسی مورد توجه جدی نبوده است. به عبارت دیگر عمده تلاش‌های علمی معطوف به شناخت امنیت اجتماعی شده، تا تحلیل مناسبات مفهومی بوده است. نکته دیگر آن که در این تحلیل‌ها، گفتمان اسلامی، و به‌ویژه موضوع سیره نبوی، کمتر مبنای بحث بوده است.

نوآوری مقاله

مقاله حاضر از دو حیث دارای نوآوری است:

اول آن که محوریت آن را تبیین منظومه مفهومی امنیت اجتماعی شده، آن هم در سطح راهبردی، شکل می‌دهد.

دوم آن که، رویکرد این نوشتار، اسلامی بوده و بر تحلیل تاریخی سیره استوار است که مشابه آن ارایه نشده است.

چارچوب مفهومی

با توجه به این که تحلیل‌ها و نظریه‌ها تابعی از مفاهیم هستند، در این قسمت ارکان مفهومی مقاله ارایه می‌شود:

الف- امنیت: امنیت از نظر لغوی با دو دسته از واژگان تعریف شده که نمایندگی آنها را «بی‌بیمی» و «اطمینان» عهده‌دار هستند. در تعریف به «بی‌بیمی» معمولاً وجه سلبی امنیت مدنظر است که بر نبود خطر برای منافع بازیگر دلالت دارد و لذا «در امان بودن»، «محافظت»، و «حمایت» به عنوان معادل امنیت پیشنهاد می‌شود. اما در تعریف به «اطمینان» معمولاً وجه ایجابی امنیت مدنظر است. واژگانی چون «اعتماد»، «اطمینان خاطر»، «آرامش» و «رضایت» معمولاً از این منظر برابر معادل لغوی امنیت پیشنهاد شده‌اند.

در مقام تعریف اصطلاحی امنیت اگرچه اجماع کارشناسی وجود ندارد، اما نگارنده در قالب الگوی تحلیلی گفتمانی امنیت، دو تعریف سلبی و ایجابی (متناظر با رویکردهای لغوی موجود) را پیشنهاد می‌دهد (نک. افتخاری، ۱۳۹۱: ۹۰-۸۱):

اول. امنیت در گفتمان سلبی عبارتست از: وضعیتی که در آن برای منافع بازیگر یا تهدیدی وجود نداشته باشد و یا در صورت وجود تهدید احتمالی، امکان مدیریت مؤثر آن (شامل ممانعت و یا تبدیل آن به فرصت) برای بازیگر وجود داشته باشد.

دوم. امنیت در گفتمان ایجابی عبارتست از: وضعیتی که در آن بین خواسته‌ها و داشته‌ها در یک واحد سیاسی، متناسب با ضریب ایدئولوژیک (آن واحد)، تعادلی وجود دارد که نزد بازیگران تولید رضایت نماید.

ب- اجتماع: اجتماع به معنای جمع شدن است که در گفتمان معاصر عموماً به «جامعه» - به عنوان مصداق بارز و مهم جمع شدن مردمان در یک واحد سرزمینی معین - دلالت دارد. به همین خاطر است که گونه‌های مختلف «جمع شدن»، از قبیل دولت - شهری یونانی (City-State)، نظام شهری رومی (Society)، و جماعت‌های آلمانی که بر مبنای هم‌بستگی اجتماعی قرار داشتند (Community) و بالاخره نظام‌های «ملت - دولتی» پسا وستفالیایی (Nation-State) که با ایدئولوژی ملی‌گرایی (Nationalism) شناسانده می‌شوند؛ موضوع آن هستند (نک. وینسنت، ۱۳۷۱: ۵۴-۴۴). در حد نوشتار حاضر جامعه با روایت تخصصی و رایج آن که با «ملت - دولت» تعریف شده مدنظر است؛ روایتی که در آن مهم‌ترین ویژگی‌های جامعه عبارتند از: وجود هم‌بستگی و شکل‌گیری هویت جمعی.

ج- امنیت اجتماعی شده: برای «امنیت اجتماعی شده» (Societal Security) که نخستین بار توسط نویسندگان مکتب کپنهاک (Copenhagen School) - و به طور خاص «باری بوزان» (Barry Buzan) و «آلی ویور» (Ole Waever) - ارائه شده؛ معانی متفاوتی بیان شده است. از آن جمله: رویکرد اجتماعی به امنیت و یا بُعد اجتماعی امنیت (به معنای مسائل اجتماعی امنیت که نزد عموم پژوهشگران ایرانی مطرح است و برای آن معادل Social Security را می‌نویسند). در مقابل این تعاریف، رویکردی را داریم که بر ماهیت اجتماعی امنیت تأکید دارد و از این منظر «امنیت اجتماعی شده» را فهم می‌نماید. در این معنا ماهیت امنیت مورد پرسش بوده و لذا مشاهده می‌شود که مقوله راهبردی «هویت» (Identity) در کانون مطالعات «امنیت اجتماعی شده» قرار می‌گیرد و مقولاتی چون قدرت و منفعت به حاشیه رانده می‌شوند (نک. افتخاری، ۱۳۹۲ - الف: فصل ۲). از آنجا که معنای تخصصی «امنیت اجتماعی شده» در مطالعه حاضر محوریت دارد، دیدگاه اخیر به عنوان مبنا مدنظر است.

د- سیره: معنای اولیه سیره، روش و متد است (حسینی، ۱۳۸۲: ۲۶۸) و به صورت اصطلاحی بر روش رفتاری معصومین اطلاق می‌شود. از حیث اصطلاحی، «سیره» مقوله‌ای «تخصصی» و «پیچیده» است که دارای سه وجه اصلی است (نک. معارف، ۱۳۸۸: ۳۷-۳۱؛ شریعتی، ۱۳۷۰: ۸۸-۵۱):

الف. «تاریخ» که وجه رفتاری (اقدامی) «سیره» را شکل می‌دهد.

ب. «حدیث» که وجه گفتاری «سیره» را شکل می‌دهد.

ج. «شیوه» که وجه روشی سیره را تشکیل می‌دهد.

ه- منظومه مفهومی راهبردی: منظومه مفهومی به مجموعه‌ای از عناصر مقوم (در معنا سازی) و بازیگران مؤثر (در کارکرد) اطلاق می‌شود که در قالب ساختار سلسله مراتبی معین و با منطق رفتاری مشخصی، با یکدیگر در تعاملند؛ به گونه‌ای که کلی واحد را شکل داده و در نهایت کارویژه‌های تعریف شده‌ای را محقق می‌نماید. منظومه مفهومی حسب تعریف بالا، دارای دو سطح است:

نخست. منظومه خرد که به عناصر تشکیل‌دهنده مفهوم، نظر دارد و در نهایت به این سؤال پاسخ می‌دهد که مفهوم مورد بحث، از چه عناصر معنایی تشکیل شده است. برای مثال تبیین این که امنیت اجتماعی شده، بر پایه چه برداشتی از امنیت، و جامعه استوار است؛ در منظومه مفهومی خرد، بحث می‌شود.

دوم. منظومه راهبردی (کلان)؛ که از نسبت مفهوم مورد نظر با سایر مفاهیم اصلی پیرامون

آن سخن می‌گوید. برای مثال پرسش از نسبت امنیت اجتماعی شده با حاکمیت، عدالت، آزادی و ... در اینجا بحث می‌شود.

به همین خاطر است که منظومه‌سازی را می‌توان به تکمیل یک پازل تشبیه کرد که در نتیجه تنظیم مناسب قطعات آن، معنا و تصویری جامع از موضوع برای مخاطب پدیدار می‌شود. از همین منظر مقام معظم رهبری اظهار داشته‌اند:

«منظومه‌سازی) یعنی قطعات مختلف این پازل (فکری) را در جای خود بنشانیم. یک ترسیم کامل درست کنیم» (بیانات مورخ ۱۳۹۱/۰۸/۲۳)

چارچوب نظری

«چارچوب نظری» دلالت بر ساختی دارد که به انسجام‌بخشی پدیده و جلوگیری کردن از پراکندگی عناصر آن کمک می‌نماید (Guralink, 1984: 553). چارچوب‌ها در حوزه معرفت‌شناسی قلمروی موضوعی و وحدت معنایی پدیده‌های مورد بحث را نشان داده و از این طریق «امکان شناخت واقعی» را افزایش می‌دهند (نک. کوهن، ۱۳۸۳). بر این اساس می‌توان چنین ادعا کرد که: این چارچوب نظری است که نشان می‌دهد رفتار، گفتار و منش رسول خدا(ص) در حوزه‌های مختلف دارای چه دلالتی در موضوع امنیت اجتماعی شده است. به همین خاطر است که اندیشه‌گران و فلاسفه مسلمان ورود به مطالعات تخصصی در موضوعات نوین سیاسی و اجتماعی را قبل از هر چیزی، منوط به تحلیل و درک جهان‌بینی (که شأن چارچوب‌سازی دارد) دانسته‌اند.^۱ با توجه به مجموع دیدگاه‌های موجود، می‌توان دو چارچوب اصلی را برای شناخت امنیت اجتماعی شده از یکدیگر تفکیک کرد:

الف- «امنیت اجتماعی شده» سکولار

۱. شناخت

تلقی عمومی از سکولاریزم به باور جدایی دین از سیاست ناظر است. این تعریف اگرچه صحیح می‌نماید اما از تحلیل و شناخت مصادیق و وجوه نوین سکولاریزم در عصر حاضر عاجز است

۱ - در اندیشه اسلامی «جهان‌بینی» به نوعی نقش «چارچوب» را ایفا می‌نماید. به همین خاطر است که حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در مقام تحلیل ساختارهای کلان حاکم بر جریان دانش، معرفت و رفتار تأکید دارند:

«بنابراین، آن چیزی که ما به آن نیاز داریم، این است که نقشه پیشرفت کشورمان را بر اساس جهان‌بینی اسلام برای این انسان، انسان در منطق اسلام، فراهم و تهیه کنیم. در این نقشه پیشرفت و تحول، دیگر معنا ندارد که پیشرفت با فحشا، با غوطه خوردن در منجلاب فساد همراه باشد. معنویت، پایه اساسی این پیشرفت خواهد بود. پیشرفتی که محورش انسان است و انسانی که دارای بُعد معنوی قوی است و انسانی که علم و دنیا و ثروت و فعالیت زندگی را وسیله‌ای قرار می‌دهد برای تعالی روحی و رفتن به سوی خدای متعال؛ این پیشرفت با آن پیشرفت خیلی متفاوت است» (بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار با دانشجویان دانشگاه فردوسی مشهد ۸۶/۲/۲۵)

(نک. جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱: به ویژه ۱۰۷-۶۷؛ ۲۶۵-۲۴۵). با عنایت به تعاریف ارایه شده می‌توان «عصری شدن» و یا «معطوف به زمان حال گردیدن» را به عنوان عنصر محوری سکولاریزم معرفی کرد (نک. شرفی، ۱۳۸۲: ۲۲-۱۹) که نشان می‌دهد سمت و سوی «امر سکولار» متوجه «دنیا» است.

۴. ارکان

ارکان سکولاریزم به مثابه چارچوبی کلان که پدیده‌های متنوعی را شامل می‌شود، عبارتند از (افتخاری، ۱۳۹۲- الف: ۳۶۴-۳۶۲):

الف. تحدید شناخت علمی به قوانین علی

اگر علم را مجموعه‌ای از قوانین علی بدانیم که کلی، تجویزی، جزئی‌نگر و ابطال پذیرند؛ در آن صورت به تفسیری محدود و پوزیتیو (تحصلی) از علم رسیده‌ایم که رکن اصلی سکولاریزم است.

ب. مرجعیت بخشیدن به واقعیت‌ها

«واقعیت خارجی» که از آن به Reality تعبیر می‌شود نزد پیروان سکولاریسم، آن قدر مهم می‌باشد که به زعم «پیتر کاز» مبنای علمی بودن یک گزاره آن است که بتواند نسبتی معنادار با واقعیت برقرار نماید (نک. سروش ۱۳۷۲: ۱۶۵).

ج. عینیت باوری

«چالمرز» برای بیان این معنا از تعبیر «علم عینی» بهره برده و چنین می‌نویسد: «عقاید شخصی و تخیلات نظری هیچ جایی در علم ندارند» (چالمرز، ۱۳۷۴: ۹). معنای این سخن آن است که «علم» در جهانی خارج از «عامل شناسا» شکل گرفته و تفکیک بین دو حوزه «شناخت» و «عامل شناسا» ضروری و قطعی است.

د. عقل‌گرایی رادیکال

این که معقولیت ویژگی اصلی علم را شکل می‌دهد، از ویژگی‌های عمومی «علم» است. اما این ادعا که «عقل انسان بنیاد» (عقل رادیکال) ضرورتاً این نقش را ایفا کرده و نمی‌توان از «عقلانیت‌های بدیل» سخن گفت؛ ادعای دیگری (والبته باطلی) است که همین ادعای دوم است که مورد تأکید جریان سکولار است (چالمرز، ۱۳۷۴: ۱۲۹-۱۲۷).

نظریه‌ها

نظریه‌های سکولار برآمده در این حوزه متنوع هستند که با عنایت به رویکرد روش‌شناسی‌شان می‌توان آنها را به گونه‌های زیر تقسیم کرد:

اول. امنیت اجتماعی شده واقع‌گرا

مطابق نظر «واقع‌گرایان» باید بین «امنیت جامعه» و «تولید امنیت جامعه» تفکیک قائل شد. در حالی که «امنیت جامعه» مقوله‌ای «اجتماعی» ارزیابی می‌شود، «تولید» آن ضرورتاً «اجتماعی» نبوده و اصولاً باید آن را سیاستی «فرااجتماعی» دانست. با این تفسیر «امنیت اجتماعی شده» به «امنیت جامعه» فرو کاسته می‌شود و در نتیجه تحت تأثیر «واقع‌گرایی معرفت‌شناختی»، به آنجا می‌رسیم که «دولت» باید نسبت به تولید امنیت متناسب با جامعه مخاطب اقدام نماید. آنچه در این روایت از «امنیت اجتماعی شده» درخور توجه می‌نماید، اصطلاح «متناسب با جامعه» است. در واقع «اجتماعی شدن امنیت» نزد «واقع‌گرایان» هم به همین ملاحظه باز می‌گردد. چرا که ایشان در مقام تولید امنیت، هنوز بر نقش محوری و بلامنزاع دولت تأکید دارند و از این حیث با نظریه‌های «غیراجتماعی از امنیت» همسو هستند. اما ملاحظه راهبردی ایشان مبنی بر اینکه دولت در مقام ساختار و مدیریت امنیت، باید جانب ملاحظات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی جامعه مخاطب را نگاه داشته و کالایی متناسب با ساخت اجتماعی موجود عرضه نماید؛ ایشان را به جرگه نظریه‌های اجتماعی وارد می‌سازد.

دوم. امنیت اجتماعی شده سازه‌انگارانه

اگرچه سازه‌انگاری داعیه‌دار جریان فکری - تحلیل جدیدی است که حوزه‌های مختلف مطالعاتی (سیاست، روابط بین‌المللی، امنیت) را تحت تأثیر قرار داده و بر این اساس اصول، مبانی و ایده‌های خاص خود را دارد؛ اما آنچه در حد بحث حاضر در خور توجه می‌نماید، نقش برجسته‌ای است که برای «فضای بین‌الذهانی» در ساخت واقعیت‌های اجتماعی قائل است. این معنا منجر به پررنگ شدن نقش مفهوم راهبردی «هویت» شده است که امروزه به عنوان عامل اصلی در تحلیل و مدیریت مناسبات امنیتی از آن یاد می‌شود (See: Roe, 2014: chps2-3). «هویت» با نظریه‌پردازان فرامدرن و توسط نویسندگانی چون «باری بوزان» (Barry Buzan) به صورت مؤثر وارد مطالعات امنیتی شده که مصداق بارز آن تولید واژه «امنیت اجتماعی شده»

(Societal Security) است. ویژگی بارز این روایت، تعریف مدیریت امنیت بر بنیاد «هویت» (تا ملت یا دولت) است که دلالت بر تولید امنیت متناسب با هویت اجتماعی - و با محوریت گروه‌های هویتی - دارد (نک. بوزان، ۱۳۸۶: فصل ۲).

در مجموع می‌توان چنین اظهار داشت که سکولاریزم روشی در نهایت بازخوانی تاریخی «امنیت اجتماعی شده» را در سیره نبوی یا امر ناممکن مردود شمرده؛ و یا در صورت انجام، بحثی در حد تجربه تاریخی (بدون قدرت تعمیم‌دهندگی) ارزیابی نماید. لذا از درون این رویکرد نمی‌توان به نظریه و الگویی جامع و کاربردی از «امنیت اجتماعی شده» در سیره دست یافت.

ج- «امنیت اجتماعی شده» شریعت مدار

۱. شناخت

اگرچه با شکل‌گیری جوامع مدرن، شاهد رشد فزاینده تفکر سکولار در قالب اشکال گوناگونی (همچون سکولاریزم آشکار و یا پنهان) هستیم (شجاعی زند ۱۳۸۰: ۲۲۳-۲۰۸)، اما جریان انتقادی نسبت به مؤلفه‌ها و ارکان سکولاریزم نیز به صورت هم‌زمان رشد کرده و مشاهده می‌شود که «تابوی قانون علی»، «مرجعیت واقعیت»، «نقد امکان حذف عامل شناسا از جریان علم»، و بالاخره «محدودیت‌های فزاینده عقل انسانی»، بحث و مطرح شده‌اند (نک. کوهن، ۱۳۸۳: ۱۰۹-۹۳؛ نوذری، ۱۳۸۱: ۲۲۸-۱۶۶). معنای ساده این جریان انتقادی، «افول سکولاریزم» و خیزش جریان‌های معرفتی بدیل است. مهم‌ترین جریان که توانسته به سان یک چارچوب نوین ظاهر شود، شریعت‌مداری است. این چارچوب با محوریت مفهوم اساسی، «امر قدسی» فهم می‌شود. شریعت‌مداران قایل به شناخت، تحلیل و مدیریت پدیده‌ها در ارتباط با امر مقدس می‌باشند (نک. افتخاری، ۱۳۹۲ - الف: ۳۹۶-۳۶۷).

۲. ارکان

با توجه به این که تلقی‌های متفاوتی از امر قدسی ارائه شده (نک. اتو، ۱۳۸۰: ۲۱۹-۲۱۳)، باید اظهار داشت که در اثر حاضر پذیرش ارکان زیر مبنای شکل‌گیری این چارچوب به شمار می‌آید: یک. پذیرش قادر متعال که در اسلام با عنوان کامل و جامع «الله» از آن یاد می‌شود. دو. التزام به شریعت که بر جریان ارتباط بین قادر متعال و تمام هستی دلالت دارد. سه. موضوع مقدس که تجلی شریعت در زندگی روزمره را شامل می‌شود و گونه‌های

مختلفی دارد؛ از آن جمله: انسان (پیامبران و ائمه اطهار علیهم السلام)، مکان (بیت‌الله الحرام)، زمان (لیله‌القدر) (نک. افتخاری ۱۳۹۲- الف: ۳۶۷-۳۶۶)

مرجعیت امر قدسی در «ارزشمندی»، «سلطه» و تبیین مرزهایی «خوب - بد» توسط آن است و از این طریق شریعت‌مداری از «سکولاریزم» که قایل به تفکیک عرصه حضور و نفوذ امر قدسی از گستره قدرت سیاسی است، متمایز می‌شود (افتخاری و کمالی، ۱۳۷۷: ۵۶ - ۴۵؛ اتو، ۱۳۸۰: ۱۴۶-۳۷).

۳. نظریه‌ها

جریان های اصلی رویکرد شریعت‌مدار عبارتند از:

یک. شریعت‌مدار توحیدی در مقابل شریعت‌مدار غیر توحیدی

ادیان توحیدی با عنایت به نقش محوری که برای «الله» قایل هستند، از مجموعه ادیان انسان‌سازی که برای «الله» جایگزینی از عالم طبیعی یا ماوراء طبیعی، جستجو کرده‌اند، متمایز می‌گردند.

دو. شریعت‌مدار جامع در مقابل شریعت‌مدار نسبی

شریعت‌مداری با توجه به گستره‌ای که برای نفوذ امر مقدس پذیرفته، به سمت جامعیت یا نسبیت تمایل می‌یابد. برای مثال پیروان اندیشه ولایت مطلقه فقیه به دلیل پذیرش گستره‌ای فراگیر برای جریان ارزش‌های توحیدی در حیات انسان، به شریعت‌مداری جامع‌گرایش دارند؛ حال آن که جریان فکری مبتنی بر تحدید گستره حضور ارزش‌ها، نسبیت را تأیید می‌نماید. در مجموع می‌توان چنین اظهار داشت که: «شریعت‌مداری» رویکرد واحدی را شامل می‌شود، اما در حد بحث حاضر، تمام آنها «اصل ضرورت رجوع به سیره» و «حجیت» آن را در مقام نظر و مدیریت عملی می‌پذیرند؛ و از این حیث در ذیل چارچوبی واحد قرار می‌گیرد. ایشان با تأکید بر اینکه اندیشه و عمل پیامبر از جنس اندیشه و عمل دیگر مردمان نبوده^۱ که مشمول مرور زمان و یا تحت تأثیر مؤلفه‌های مکان قرار گیرد؛ مرجعیت سیره را می‌پذیرند. بنابراین سیره نه «تجربه شخص پیامبر اکرم (ص)»^۲ بلکه عین دین است. به همین خاطر است که تمسک به دین و عمل به نص بدون توجه به سیره اصولاً غیر ممکن می‌نماید.

۱ - قال الله تعالی: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (قرآن کریم، سوره مبارکه نجم (۵۳)، آیات شریفه ۳ و ۴).
۲ - برخی از نویسندگان با قرار دادن سیره در ذیل عنوان «تجربه نبوی» سعی دارند سیره را از مصادیق معرفت دینی معرفی نمایند. در این خصوص نگاه کنید به «قبض و بسط تئوریک شریعت» (سروش ۱۳۷۰) که در آن تاریخی و زمینی بودن معرفت دینی ادعا شده است؛ و سپس در «بسط تجربه نبوی» (سروش ۱۳۷۸) که «خود دین» تاریخی و در قالب تجربه دینی معنا می‌گردد. البته این تلقی متقابلاً مورد نقد واقع شده و جوهره الهی نظر و عمل (سیره) معصومین علیهم السلام مورد تأکید قرار می‌گیرد (نک. لاریجانی، ۱۳۷۰: ۱۳۷۲).
لاریجانی، ۱۳۷۰: ۱۳۷۲.

نسبت‌سنجی مفهومی

در این قسمت مهم‌ترین مفاهیم سیاسی که در شکل‌گیری و فهم حدود معنایی «امنیت اجتماعی شده» در سیره پیامبر اکرم مؤثرند، معرفی و تعامل معنایی‌شان بیان می‌گردد.

الف- حاکمیت الهی؛ و بنیاد غیراجتماعی امنیت

نظریه حاکمیت تأثیر مستقیم بر نظام امنیتی در هر جامعه دارد. بدین صورت که با عنایت به تلقی‌ای که از قدرت حاکمه وجود دارد (یعنی قدرت مبتنی بر اجبار و یا مبتنی بر اقناع)، می‌توان دو گونه از حاکمیت را از یکدیگر تمییز داد:

یک. الگوی سیاسی حاکمیت که در آن قدرت اجتماعی صرفاً به عنوان پشتیبان و در خدمت قدرت سیاسی مطرح است (نک. نمودار شماره ۱ بخش الف).

دو. الگوی اجتماعی حاکمیت که در آن قدرت سیاسی از جمله مظاهر و ابعاد قدرت اجتماعی ارزیابی شده و در نتیجه رسالت حاکمیت کسب رضایت مردم بوده و خدمتگزار تعریف می‌گردد (نک. نمودار شماره بخش ب).

نمودار شماره ۱: نسبت قدرت اجتماعی و قدرت سیاسی



الف. فرمول سیاسی قدرت



ب. فرمول اجتماعی قدرت

در سیره نبوی چند گزاره راهبردی وجود دارد که نسبت حاکمیت و امنیت را در قالب نظریه اجتماعی، مشخص می‌نماید:

گزاره اول. امنیت خاستگاه اجتماعی ندارد - مستند به «توحید» می‌پذیریم که اصل بر «حاکمیت الهی» است. ^۱ سطح حکمی حاکمیت ماهیت ایمانی دارد و ایمان به دلیل فراگیری‌اش به تأسیس فرمول سومی برای قدرت اشاره دارد که در آن حاکمیت الهی از طریق سازوکار رسالت، امامت ^۲ و فقاقت ^۳ عملیاتی می‌شود (نک. موسوی خمینی، بی‌تا: فصل اول؛ موسوی خمینی، ۱۳۶۹). با این تفسیر امنیت به عنوان کارکرد حاکمیت توحیدی، از حیث ماهیت و خاستگاه فلسفی مقوله‌ای ایمانی تعریف شده و جامعه بنیاد نیست.

گزاره دوم. سازوکار ایجاد و تقویت امنیت، اجتماعی است. این معنا از امنیت در ذیل واژه «ولاء» آمده است. «ولاء» چنان که در «مفردات» آمده، عبارتست از قرارگرفتن دو چیز در کنار یکدیگر به گونه‌ای که فاصله‌ای بین آنها نباشد. از حیث اصطلاحی نیز «نصرت» و «تصدی» را می‌رساند. بنابراین می‌توان از آن به سازوکار «اداره جامعه» تعبیر کرد. از این منظر کارکردهای امنیتی «ولاء» عبارتند از:

یک. «ولاء حلف»؛ فعال‌سازی ظرفیت اجتماعی - این ولاء مربوط به دوره‌ای است که پیامبر دعوت خود را آشکار کرده و از «ولاء حلف» برای متحدکردن تازه مسلمانان در موضوعات مختلف اجتماعی استفاده می‌کردند. در این شیوه حضرت در مجامع عمومی حاضر شده و از ایشان طلب حمایت می‌کردند. بدین ترتیب پیامبر اکرم (ص) از «ولاء حلف» برای استحکام بخشی به روابط مسلمانان استفاده کردند.

دو. «ولاء اسلام»؛ هویت‌سازی ارزشی - وقتی یک نفر به دست دیگری اسلام آورده و مسلمان شود، بین آن دو ولاء جریان می‌یابد. صاحب «آغانی» در شرح حال برخی از بزرگان، به این ولاء اشاره کرده است. آن چه مشخص است این ولاء شکل محدودی از هویت سازی دینی بر مبنای ارزش‌های اسلامی است و برای همین است که از آن به عنوان یک سازوکار محدود در ایجاد هویت اجتماعی می‌توان یاد کرد.

سه. «ولاء موالاه»؛ ایجاد شبکه اجتماعی - این ولاء بین دو نفر آزاد بسته می‌شود؛ بدین صورت که فرد وقتی مسلمان شد (مانند ولاء اسلام) می‌تواند با هر مسلمان دیگری (غیر از

۱ - قال الله تعالى: «...إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ...»، (قرآن کریم، سوره مبارکه یوسف (۱۲)، بخشی از آیه شریفه (۶۷).

۲ - قال الله تعالى: «...إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ...»، (قرآن کریم،

سوره مبارکه مائده (۵)، آیه شریفه (۵۵).

۳ - قال رسول الله (ص): «الَّذِينَ يَأْتُونَ مِنْ بَعْدِي، يَرُونَ حَدِيثِي وَ سُنَّتِي فَيَعْمَلُونَهَا مِنَ النَّاسِ مِنْ بَعْدِي»، (الحرالعاملي، ۱۱۰۴، باب ۸، حدیث (۵۰).

عامل اسلام آوردن وی) نیز این عقد را منعقد نماید. در این حالت رابطه موالات بین آن دو جریان می‌یابد. این ولاء، شکل پیشرفته ولاء اسلام است و به دلیل گستردگی‌اش می‌تواند در تأسیس نهادهای اجتماعی که رکن اصلی امنیت اجتماعی شده به شمار می‌آیند، مؤثر باشند. **چهار: ولاء انقطاع (خدمه)؛ اعتبار منافع جمعی** - این ولاء از ناحیه اسکان یک نفر در قبیله‌ای خاص سپری شدن مدت مدیدی حاصل می‌آید؛ به گونه‌ای که فرد - علی‌رغم متعلق نبودن به قبیله مذکور - بدلیل مرور زمان مشمول چنین ولایی شده و قبیله او را از آن خود می‌داند. اچنان که ملاحظه می‌شود این ولاء به منافع جمعی اعتبار ویژه‌ای می‌دهد و به همین دلیل امکان خوبی را برای تأسیس نهادهای اجتماعی کارمحور در جامعه فراهم می‌سازد و همین ملاحظه آن را به سازوکاری مهم در اجتماعی کردن امنیت تبدیل می‌سازد.

ب. حکومت اسلامی؛ و الگوی اجتماعی امنیت

در بحث از فلسفه حکومت، دو تفسیر متفاوت وجود دارد:

یک. حکومت به مثابه شرکت سهامی محدود - این رویکرد ویژه دولت‌های نوین است که با استناد به گزاره‌های عرفی گرایانه، فلسفه حکومت را در تدبیر معیشت منحصر کرده و بر این اعتقادند که حکومت‌ها متولی اداره جامعه با هدف تأمین منافع مشترک هستند (See Wolf, 2001). با این تفسیر حکومت‌هایی که داعیه دنیامحوری دارند عملاً در معرض دو الگوی اصلی از امنیت‌سازی هستند؛ الگوی غیر اجتماعی که در نظام‌های تمرکزگرا و تمامیت‌خواه نمود دارد؛ و الگوی اجتماعی که بر نقش سازنده مردم متکی است. البته نقیصه عمده این رویکرد در انحصار آن به ساحت دنیا است و این که سرنوشت انسان را متعرض نمی‌شود.

دو. حکومت به مثابه خدمتگزار - در این رویکرد، دولت نهادی با مسئولیت زیاد ارزیابی می‌شود. به این معنا که دولت‌ها موظف هستند تا از طریق آبادانی دنیا و مساعدسازی شرایط، زمینه تحقق هدف بزرگ‌تری که سعادت انسان باشد را فراهم سازند. در این الگوی حکومتی، امنیت دارای ساختی اجتماعی است؛ چرا که بر بنیاد ارتقای کیفی حیات انسان و تحقق سعادت دنیوی و اخروی او قرار دارد. در این ارتباط سیره رسول خدا در محورهای زیر قابل توجه است: یک. آنچه به عنوان استراتژی دعوت در حکومت دینی از آن یاد شده، بیانگر راه‌کارهایی است که نشان‌دهنده جلب حمایت قدرت اجتماعی برای امنیت‌سازی از طریق اقناع و استدلال است (نک. ابن هشام، ۲۰۰۴، ج ۲: ۱۱۱-۱۱۲؛ افتخاری، ۱۳۷۷).

۱ - جهت مطالعه پیرامون انواع ولاء (از حلف گرفته تا انقطاع) و جایگاه سیاسی، اجتماعی و حقوق آنها ر.ک. جوده، ۱۳۸۲.

دو. مهم‌ترین دغدغه حکومت‌ها، نحوه استمرار آنها در چشم‌انداز زمانی و گذر نسل‌ها است. برای حل این مشکل طیف متنوعی از سیاست‌ها پیشنهاد شده که جامعه‌پذیری سیاسی به دلیل تأکید بر ماهیت اجتماعی امنیت دارای اهمیت ویژه‌ای است. از رهگذر تحلیل سیره سیاسی پیامبر می‌توان چنین استنباط کرد که حضرت با تأکید بر اصل تربیت سیاسی و اجتماعی الگویی اجتماعی را در دستور کار داشته‌اند. از آنجا که این الگو بر افزایش آگاهی عمومی (نک. زریاب، ۱۳۷۶: ۴۸-۱۹) و مشارکت مردمی در قالب امر به معروف و نهی از منکر (نک. جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۲۴-۱۲۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۳۰-۱۱۳) استوار است؛ راهکاری کاملاً اجتماعی برای تقویت و استمرار نظم و ثبات سیاسی به شمار می‌آید.

ج. شورا؛ و سازمان اجتماعی امنیت

در سیره نبوی دو نوع از تصمیم‌گیری از یکدیگر قابل تفکیک است:

یک. تصمیم‌هایی که موضوع حکم صریح الهی‌اند.

دو. تصمیم‌هایی که در زمره امور عرفی هستند.

پیامبر بنا به امر الهی در حیطه موضوعات نخست، محلی برای «شورا» قایل نبود؛ چرا که در این موارد همگان (اعم از رسول خدا (ص) و مسلمانان) موظف به اطاعت هستند:

«ای رسول! در [این امور] به دست تو کاری نیست...»^۱

گروه دوم اموری هستند که اگر چه در چارچوب کلان دین قرار دارند، اما خداوند متعال مدیریت اجرایی آنها را به خرد جمعی واگذار کرده و علی‌الاصول موضوع مشورت هستند:

«[ای مردم] در امور دنیوی‌تان شماها داناتر و آگاه‌ترید تا من؛ و [اما] من در امور اخروی‌تان

از شما آگاه‌ترم»^۲

مستند به امر الهی رسول خدا به شورا امر شده‌اند^۳ و وصف مومنان چنان دانسته شده که اهل مشورت هستند. ^۴پیامبر اکرم (ص) شورا را مایه «هدایت و درستی»^۵، «بهبود و

۱ - قال الله تعالى: «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ»، (قرآن کریم، سوره مبارکه آل عمران (۳)، بخشی از آیه شریفه (۱۲۸).

۲ - قال رسول الله: «... ما كان من امر دنياكم، فانتم اعلم به وانا اعلم بامور آخرتكم»، (مجلسی ۱۲۸۹، ج ۳: ۳۰۴).

۳ - قال الله تعالى: «فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ»، (قرآن کریم، سوره مبارکه آل عمران (۳)، آیه شریفه (۱۵۹).

۴ - قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْزَجُوا شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ»، (قرآن کریم، سوره مبارکه شوری (۴۲)، آیه شریفه (۳۸).

۵ - قال رسول الله ص: «و ان ه ما من رجل تشاور احدا الا هدى الى الرشده»، (به نقل از: محمد ری شهری، ۱۴۰۴، ج ۵: ۲۱۱).

روانی امور»^۱ و بالاخره «استحکام کارها»^۲ خوانده‌اند و به عنوان یک اصل راهبردی در الگوی مدیریت سیاسی خود به کار گرفته‌اند (نک. علیخانی و دیگران، ۱۳۸۶: ۳۴۸-۲۶۹). در مجموع شورا به اجتماعی شدن قدرت سیاسی، مشارکت فعال مردم در امور جامعه‌شان، و ایجاد نظم و ثبات پایدار مبتنی بر مسئولیت‌پذیری تأثیر آشکار دارد. به عبارت دیگر شورا روشی کارآمد برای تحقق، صیانت و توسعه امنیت به شمار می‌آید. افزون بر این که نگاه ایجابی به امنیت در اسلام، منجر شده که بدون توجه به شورا نتوان امنیت‌سازی پایدار کرد. بنابراین اجتماعی شدن امنیت راه‌کاری مؤثر در تأسیس امنیت پایدار و صیانت از آن است و به همین دلیل در سیره نبوی شاهد کاربرد مستمر و معنادار آن هستیم.

د. هویت؛ و تأسیس امنیت جمعی

هویت نظریه‌ای است که چپستی و مبنای تعلق فرد یا گروه را مشخص می‌سازد. به همین خاطر است که الگوهای هویتی در تکوین و استقرار نظام‌های امنیتی نقش سازنده‌ای دارند. با تأمل در سیره نبوی مشخص می‌شود که مفصل‌بندی نظریه هویت با تشکیل ساخت‌های اجتماعی بوده است. از این منظر توجه به ساخت‌های اجتماعی زیر راهگشا است:

یک. ناس - در قرآن کریم ۲۴۰ بار واژه «الناس» به کار رفته و تلقی‌ای از جماعت انسانی را شامل می‌شود که می‌توان از آن به «مردم» تعبیر کرد. در این تلقی، گستره «ناس» وسیع بوده و تمامی اقشار، گروه‌ها و با هر درجه‌ای از ایمان و اعتقاد را شامل می‌شود.^۳

دو. قوم - با تأمل در ۳۸۵ موردی که واژه قوم در قرآن کریم به کار رفته، مشخص می‌شود که دو تلقی از آن موضوعیت دارد: معنای مضیق^۴ که جماعتی از مردم مد نظرند که ویژگی بارز آنها تبار تاریخی و مکان استقرار مشترک است. اما معنای موسع قوم افرادی را شامل می‌شود که علی‌رغم پراکنش‌شان، دارای ویژگی‌های خاص و معینی می‌باشند. برای مثال قوم الظالمین، و یا قوم لایعقلون که در واقع نوعی انسجام و اشتراک رفتاری را میان ایشان نشان می‌دهد.^۵

۱ - قال رسول الله ص: «و اذا كان... امرکم شوری بینکم فظهر الارض خیر لکم من بطنها»، (به نقل از: ابن شعبه، ۱۴۰۴: ۳۶).
 ۲ - قال رسول الله ص: «یا علی لاتشاور جنانا فانه یضیق علیک المخرج و لا تشاور البخیل فانه یقصر بک عن غایتک و لا تشاور حریصاً فانه یزین لک شرها»، (ابن شعبه، ۱۴۰۴: ۳۸).
 ۳ . برای مثال نگاه کنید به: بقره/۱۶۴، آل عمران/۴۶، نساء/۳۸، یونس/۲، یوسف/۳۸.
 ۴ - برای مثال نگاه کنید به: هود/۸۹، اعراف/۱۰۹، اعراف/۱۲۷، مائده/۲۰، انعام/۷۸، اعراف/۶۵، یونس/۸۴.
 ۵ - برای مثال نگاه کنید به: نمل/۸۶، توبه/۱۰۹، یونس/۱۳، عنکبوت/۳۵.

سه. مله - واژه «مله» ۱۵ بار در قرآن کریم به کار رفته و اگر چه از حیث نگارشی بیشترین شباهت را با واژه تخصصی «ملت» (در فارسی) دارد، اما از حیث معنایی چنین ارتباطی برقرار نیست و بیشتر به معنای کیش و آیین است که بار ایدئولوژیک دارد.

چهار. امت - «امت» در کاربرد قرآنی آن - که بالغ بر ۶۴ مرتبه استفاده شده - جماعتی اعتقادی را شامل می‌شود که از حیث وسعت نمی‌توان برای آن شاخص عددی یا جغرافیایی قایل شد.^۶ اما معنای این کاربرد، اختصاص این واژه به «مسلمانان» و «تمامی آنها» نیست. چرا که در برخی از آیات، امت برای اهل کتاب نیز به کار رفته؛^۷ چنان که در بحث از مسلمانان نیز آیاتی را داریم که امت برای شناساندن برخی از مسلمانان^۸ و حتی غیر مسلمانان^۹، به کار رفته است. از سوی دیگر کاربرد امت را به وسیع‌ترین معنای ممکن داریم که معادل با «ناس» است.^{۱۰} چنان که کاربرد آن را معادل به «پیروان اسلام» داریم.^{۱۱} با این حال به دلیل کاربرد اصطلاح «امه واحده» در خصوص مسلمانان، این واژه در تعریف به اجتماع کلان حاصل آمده از کل مسلمانان در گوشه و کنار جهان، (عموماً) به کار می‌رود.^{۱۲}

پنج. اهل - این واژه در ۱۳۲ آیه شریفه استفاده شده است. از حیث معنایی ویژگی برجسته آن وجود نوعی خاص از تعلق خاطر است. این تعلق زیاد بوده و به اشتراک و پیوستگی عناصر کمک می‌کند. با این توضیح «اهل» از «ناس» با توجه به شدت تعلق خاطر متمایز می‌گردد و بخشی از ناس را که دارای شبکه ارتباطی قوی و معنادار هستند، شامل می‌شود. کاربردهای اهل در این معنا شامل خانواده^{۱۳}، شهروند^{۱۴}، پیرو^{۱۵}، اهل بیت^{۱۶}، و بالاخره کسانی که اهلیت موضوعی خاص را دارند^{۱۷}، می‌شود.

۶ - قال الله تعالى: «رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُسْلِمَةٌ لَكَ». (قرآن کریم، سوره مبارکه بقره (۲)، آیه شریفه (۱۲۸).
۷ - برای مثال، قال الله تعالى: «مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ». (قرآن کریم، سوره مبارکه آل عمران (۳)، آیه شریفه (۱۱۳).

۸ - برای مثال، قال الله تعالى: «وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ...». (قرآن کریم، سوره مبارکه آل عمران (۳)، بخشی از آیه شریفه (۱۰۴).

۹ - برای مثال، قال الله تعالى: «وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ النَّاسِ يَسْتَقُونَ». (قرآن کریم، سوره مبارکه قصص (۲۸)، آیه شریفه (۲۳).

۱۰ - قال الله تعالى: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ». (قرآن کریم، سوره مبارکه بقره (۲)، بخشی از آیه شریفه (۲۱۳).

۱۱ - قال الله تعالى: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا...». (قرآن کریم، سوره مبارکه بقره (۲)، بخشی از آیه شریفه (۱۴۳).

۱۲ - قال الله تعالى: «وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ». (قرآن کریم، سوره مبارکه مؤمنون (۵۲)، آیه شریفه (۲۳).

۱۳ - برای مثال نگاه کنید به: آل عمران/۴۰، یوسف/۲۵ و ۹۳، بقره/۱۲۶، نساء/۳۵، یس/۵۰، نساء/۲۵، هود/۴۵، فتح/۱۲.

۱۴ - برای مثال نگاه کنید به: توبه/۱۰۱، حجر/۶۷، کهف/۷۷، احزاب/۱۳، قصص/۴۵.

۱۵ - برای مثال نگاه کنید به: بقره/۱۰۹، مانده/۴۷، مانده/۷۷.

۱۶ - برای مثال نگاه کنید به: احزاب/۳۳.

۱۷ - برای مثال نگاه کنید به: نحل/۴۳، انبیاء/۷، ص/۶۴، مدثر/۵۶.

شش. ربیون - «ربیون»^۱ جمع مشخص و معینی از میان پیروان را شامل می‌شود که به دلیل پایداری و استحکام در اعتقادات و همراهی رهبر، ممتاز می‌شوند. با این تعریف مشخص می‌شود که «ربیون» جماعتی خاص و معین از میان گروه پیروان را دربرمی‌گیرد. هفت. ملاء - این واژه که ۳۰ بار در قرآن کریم به کاررفته و به جز دو مورد^۲، بر گروه و جماعتی اطلاق می‌شود که نسبت به دیگران از علقه و ارتباط وثیق تری با قدرت برخوردارند.^۳ با تأمل در واژگان بالا مشخص می‌شود که امنیت در ارتباط مستقیم با عملکرد گروه‌های اجتماعی (از ناس گرفته تا ملاء) قرار دارد.

ه. حق و تکلیف؛ و تقویت ساخت حقوقی امنیت

از رهگذر تحلیل نظام‌های حقوقی می‌توان به شناخت ماهیت اجتماعی یا غیر اجتماعی امنیت پی برد. از این منظر دو الگوی حقوقی از یکدیگر تمییز داده می‌شود (نک. اورعی، ۱۳۸۱: ۲۹-۲۴):

الگوی اول. نظام حقوقی یکسویه و ساخت غیر اجتماعی امنیت

اگر نظام حق و تکلیف به صورت خطی و یا از بالا به پایین شکل بگیرد، شاهد تأسیس نظام‌های یکسویه‌ای هستیم که در نهایت به تعریف حاکم - محکوم ختم می‌شود. بدین صورت که «مردم» در فرایند «امنیت‌سازی» حضور دارند، اما این اقدام را به اجبار صاحبان قدرت به انجام می‌رسانند. در جوامعی که نسبت حق و تکلیف به نفع تکالیف امنیتی افزایش می‌یابد، دلالت بر آن دارد که بنیان اجتماعی امنیت رو به ضعف و زوال دارد.

الگوی دوم. نظام حقوقی دوسویه و ساخت اجتماعی امنیت

در این الگو «امنیت» به مثابه کالایی ارزیابی می‌شود که از رهگذر تعامل سازنده ملت - دولت حاصل می‌آید. به همین خاطر است که شاهد تعریف نظام حقوقی متشکل از تکالیف و حقوق مردم و دولت هستیم. اطلاق وصف اجتماعی شده بر این الگو از آنجا ناشی می‌شود که دولت و ملت هر دو در این خصوص مسئول و صاحب اختیار هستند.

در سیره نبوی شاهد ساخت دوسویه نظام حقوقی هستیم که به اجتماعی شدن امنیت دلالت دارد. اصول زیر مؤید این معنا است:

۱ - قال الله تعالى: «وَكَأَيُّنَ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»، (قرآن کریم، سوره مبارکه آل عمران (۳)، آیه شریفه ۱۴۶).

۲ - برای مثال نگاه کنید به: قصص / ۳۸، نمل / ۲۹، شعرا / ۳۴.

۳ - برای مثال نگاه کنید به: اعراف / ۶۰، هود / ۲۷، مؤمنون / ۲۴، اعراف / ۷۵.

اصل (۱). تناسب حق و تکلیف - مطابق این اصل نمی توان از پیدایش حقی سخن گفت مگر معادل آن تکلیفی برای صاحب حق، تعریف شده باشد. به نقل از رسول خدا(ص) در گفت و گو با معاذ آمده است که حضرت در مقابل تعریف حقوقی برای خداوند متعال، از تعریف حقوقی برای مردم سخن گفته اند:

«رسول خدا (ص) به معاذ گفت: ای معاذ آیا می دانی که حق خداوند به بندگانش چیست؟ معاذ گفت: خداوند و رسولش آگاهترند. رسول خدا(ص) گفت: حق خدا آن است که او را بپرستند و برای او شریکی قائل نشوند. سپس گفت: ای معاذ آیا می دانی که اگر مردم چنین کردند، حق ایشان بر خداوند چیست؟ پس معاذ تکرار کرد که: خداوند و رسولش آگاهترند. رسول خدا (ص) فرمودند: حق ایشان آن است که خداوند آنها را عذاب نکند.»^۱

شهید مطهری از این قاعده به تناسب حق و تکلیف تعبیر کرده که رضایت و رعایت حال مردم و ضعفاء را در پی دارد(به نقل از: مطهری، ۱۳۶۰: ۵۲).

اصل (۲). بی طرفی در تعیین حق و تکلیف - مطابق این اصل، نظام های حقوقی که از شاخص اعتبار بیشتری برخوردار باشند، می تواند اعتماد مخاطبان، مشارکت فعال همگان و سلامت رفتار بازیگران را تضمین نمایند. اندیشه گران مکتب «امنیت اجتماعی شده» بر این اعتقادند که بدون توجه به شاخص تبار نظام های حقوقی نمی توان از تأثیر سازنده آنها در شکل گیری الگوی امنیت اجتماعی شده، سخن گفت. با بررسی انتقادی نظام های حقوقی در بسیاری از کشورها مشخص می شود که دلیل ضعف بنیاد اجتماعی امنیت در این جوامع، صرفاً به ضعف یا نقصان نظام حقوقی شان باز نمی گردد؛ بلکه مشکل اصلی آن است که نظام حقوقی حاکم از بی طرفی لازم (چه در مرحله سازماندهی و چه در مقام اجرا) برخوردار نمی باشند.

در سیره پیامبر اکرم(ص)، بی طرفی نظام حقوقی مستند به منابع آن تبیین و تأیید شده است. به این معنا که شریعت به عنوان منبع اصلی تعیین حقوق و تکالیف مطرح شده که حاکمان و مردم تماماً تابع و تحت سیطره آن هستند و چنان نیست که قدرت بتواند به نفع خویش نظام حقوقی را سازمان دهد(نک. مطهری، ۱۳۶۰: ۴۶-۴۷).

اصل (۳). باور اجتماعی به نظام حقوقی - «باور اجتماعی» به نظام های حقوقی را می توان از ارکان اصلی امنیت اجتماعی شده معرفی کرد. موضوع محوری در بحث از «باور اجتماعی به نظام های حقوقی» آن است که: چه ضمانتی وجود دارد که از رهگذر هزینه کرد مالی و معنوی

۱ - این حدیث را مسلم روایت کرده است و در اینجا به نقل از: محمد سعید رمضان البوطی، آورده شده است. (البوطی، ۱۳۸۴: ۴۵).

در قالب التزام به اصول حقوق موضوعه، تحقق نتایج تعریف شده، تضمین گردد. از این منظر می‌توان نظام‌های حقوقی را به دو دسته اصلی با پشتیبان اجتماعی قوی و ضعیف تقسیم کرد؛ که گروه اول دارای ساخت اجتماعی امنیت می‌باشند.

بررسی تحلیلی سیره پیامبر اکرم(ص) نشان می‌دهد که پشتیبان اجتماعی مورد نیاز از طریق اجرای دو سیاست اصلی عملیاتی شده است:

سیاست اول. ایجاد باور اجتماعی به دین الحق - «اسلام» به عنوان دین کامل و آخرین، که بر محوریت قرآن کریم و پذیرش اصل رسالت قرار دارد، جامع حق بوده و اصول اعتقادی آن به عنوان ترسیم‌کننده حدود معنایی و اصول کاربردی حق در عمل و نظر شناسانده می‌شود. تعبیر از اسلام به «دین الحق»^۱ با همین استدلال صورت گرفته است. به عبارت دیگر مرز فاصل بین حق و باطل، اسلام است.

«... همانا خداوند حق است و هر آنچه غیر از او را بخوانید، عین باطل می‌باشد...»^۲

سیاست دوم. ایجاد باور اجتماعی به رسول الحق - پیامبر اکرم(ص) از آن حیث که تربیت شده الهی و رسول خداوند(ص) بودند که از طریق «وحی» در ارتباط با کانون خلقت قرار داشتند، تجلی عینی «حق» در عرصه عمل نیز به شمار می‌آمدند. از این منظر عصمت و علم لدنی به حضرت این امکان را می‌داد تا در عمل و نظر بیانگر و شارح «حق» باشند. تصریح خداوند متعال، مبنی بر «حق بودن پیامبر» بر همین معنا دلالت دارد. از این منظر می‌پذیریم که: پیامبر از جانب «حق» آمده است؛^۳ پیامبر بر اصول و روش حق قرار دارد؛^۴ و این که پیامبر عین حق است.^۵

معنای این آیات شریفه آن است که اسلام و رسول خدا (ص) از بیشترین میزان باور اجتماعی برخوردار هستند؛ لذا نظامات سیاسی و حقوقی‌ای که بر این مبنا تأسیس می‌شود بر باور اجتماعی مردم استوار بوده و در مقام امنیت سازی می‌تواند کاملاً اجتماعی ظاهر گردد.

۱ - قال الله تعالى: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظَاهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»، (قرآن کریم، سوره مبارکه توبه (۹)، آیه شریفه ۳۳).

۲ - قال الله تعالى: «ذَلِكُمْ بَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ...»، (قرآن کریم، سوره مبارکه حج، آیه شریفه ۶۲).

۳ - قال الله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ...»، (قرآن کریم، سوره مبارکه نساء (۴)، بخشی از آیه شریفه ۱۷۰).

۴ - قال الله تعالى: «يَلِ أُمَّتَيْنَهُم بِالْحَقِّ»، (قرآن کریم، سوره مبارکه مؤمنون (۲۳)، بخش از آیه شریفه ۹۰).

۵ - قال الله تعالى: «أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ...»، (قرآن کریم، سوره مبارکه آل عمران (۳)، بخشی از آیه شریفه ۸۶).

و. عدالت؛ و خط مشی گذاری اجتماعی امنیت

از نظر تحلیلی می توان مناسبات «عدالت - امنیت» را در دو سازمان معنایی مختلف دسته بندی کرد (نک. افتخاری، ۱۳۹۳ - الف: ۵۹-۴۶؛ افتخاری، ۱۳۹۲ - ب):

اول. سازمان معنایی «امنیت محور»- در این سازمان معنایی «امنیت» به دلیل ضرورت های زندگی بر «عدالت» اولویت یافته و شاهد تعریف عدالت بر بنیاد امنیت هستیم (نک. هابز، ۱۳۸۰: ۳۲-۱۸۷). در این معنا امنیت زمینه اجتماعی مناسب برای اجرای عدالت را فراهم می سازد. مصداق بارز این موضوع را می توان در مدیریت جامعه و جلوگیری از بروز و گسترش «هرج و مرج گرای» مشاهده کرد که از آن به عنوان آفت عدالت تعبیر می شود (نک. مطهری، ۱۳۶۱: ۵۲-۴۸).

دوم. سازمان معنایی عدالت محور- با عنایت به نقش راهبردی عدالت و اینکه «فضیلت» است که در تحقق تمامی فضایل دیگر ایفای نقش می نماید؛ پیروان این رویکرد معتقدند که امنیت پایدار بدون رعایت عدالت اصولاً برقرار نخواهد شد. دلیل این امر نیز آن است که «عدالت» متضمن مصالح واقعی و اصیل بوده و لذا بر نیازهای گذرا و موقتی ارجحیت دارد (نک. البوطی، ۱۹۹۲: فصل ۱). با این تفسیر عدالت از طریق «اصلاح و پالایش» روش تحصیل و صیانت از امنیت (نک. سروش، ۱۳۷۶: ۳۰۵-۳۰۱)، استحکام بخشیدن به استقرار و استمرار قرارداد اجتماعی (نک. جونز، ۱۳۶۲: ۲۱۵-۲۱۲) و بالاخره مطرح کردن منافع مشترکی که مطلوب اکثریت است (نک. بشیریه، ۱۳۷۶: ۴۰-۲۱)؛ در شکل گیری امنیت به صورت مؤثر ظاهر می شود. نظریه «امنیت عادلانه» محصول رواج و حاکمیت این رویکرد تحلیلی به شمار می آید. با تأمل در سیره نبوی مشخص می شود که ادله اولویت عدالت بر امنیت بسیارند که مهمترین آنها عبارتند از:

دلیل اول. عدل در قیاس با امنیت جامع تر است. عدالت مستند به کلام پیامبر از ویژگی های منحصر به فردی برخوردار است که دلالت به تأثیر پذیری سایر فضایل - و از آن جمله امنیت - از آن دارد:

اولاً **عدل وصف عمل الهی است:** «همان خدایی که ترا از عدم به شکلی معتدل، خلق کرد»^۱ ثانیاً **عدل موضوع امر الهی به رسولش قرار گرفته:** «... و من از جانب خدایم مأمور شده ام که

در بین شما عدالت پیشه سازم...»^۲

۱ - قال الله تعالى: «الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ»، (قرآن کریم، سوره مبارکه انفطار (۸۲)، آیه شریفه ۷).

۲ - قال الله تعالى: «... قُلْ أَمُنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ...»، (قرآن کریم، سوره مبارکه شوری (۴۲)، بخشی از آیه شریفه ۱۵).

ثالثاً. موضوع امر الهی به همگان قرار گرفته: «همانا خداوند شما را به عدل و نیکوکاری امر می‌کند ...»^۱

نتیجه آن که «عدالت» در حکم بنیاد هستی است^۲ و لذا لازم است امنیت تابع مقتضیات عدالت باشد.

دلیل دوم. عدالت موجب اعتبار امنیت است.

حضور وصف «عدالت» در هر حوزه‌ای در حکم دلیل محکمی برای اعتبار آن عمل و یا نظریه است. با این تفسیر عدالت مایه اعتبار امنیت بوده و بدون آن اقدامات امنیتی از وجاهت لازم برخوردار نخواهند بود. چرا که رسول خدا (ص) وجود عدالت را دلیل سعادت و رستگاری (اوج ایمنی) حاکمان و نبودش را مایه عذاب (حداکثر ناامنی) خوانده است:

«در روز قیامت محبوب‌ترین مردمان و نزدیک‌ترین ایشان به خدای متعال، آن راهبری است که عدالت پیشه ساخته و بدترین ایشان نزد خداوند متعال که عذابش بیش از همگان است، حاکمان جور هستند.»^۳

دلیل سوم. عدالت مایه استواری امنیت است.

التزام به عدل موجب شکل‌گیری امنیت پایدار می‌گردد؛ موضوع مهمی که امروزه به عنوان هدفی راهبردی در دستور کار تمامی کشورها قرار دارد. تعبیر امام باقر(ع) از سیره نبوی بر همین ایده دلالت دارد، آنجا که از فروپاشی سنت جاهلی و اقامه سنت جدیدی توسط پیامبر یاد می‌نماید که شاخص عمومی آن، «عادلانه بودن» است.^۴ «استقبال الناس بالعدل» در واقع تفسیر عملی امر الهی مبنی بر عدالت‌ورزی است که در هر حال به استحکام امور منجر می‌شود. در این خصوص کلام حق تعالی روشن‌گر است آنجا که اتمام کلام الهی را بر راستی و عدالت خوانده و تأکید می‌نماید که هیچ‌گونه تغییری در این اصول راه ندارد.

«کلام خدای تو از روی راستی و عدالت به کمال خود رسید. [پس] در این کلمات تغییر و تبدیلی راه ندارد. و خداوند شنوا و آگاه است.»^۵

۱ - قال الله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ...». (قرآن کریم، سوره مبارکه نحل (۱۶)، بخشی از آیه شریفه (۹۰).

۲ - قال رسول الله(ص): «بالعدل قامت السموات والأرض». (به نقل از: فیض کاشانی، ۱۴۰۲، ج ۱۰۷: ۵۰).

۳ - قال رسول الله(ص): «أحب الناس يوم القيامة وأقربهم إلى الله، إمام عادل وإن أبغض الناس إلى الله وأشدهم عذاباً إمام جائر». (مجلسی، ۱۳۸۹، ج ۷۵: ۳۵۱).

۴ - قال الباقر(ع): «كان في الجاهلية واستقبل الناس بالعدل»، (به نقل از: شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۵: ۱۵۴).

۵ - قال الله تعالى: «وَوَقَّعَتْ كَلِمَةً رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ». (قرآن کریم، سوره مبارکه انعام (۶)، آیه شریفه (۱۱۵)).

دلیل چهارم. عدالت مایه پایداری اجتماعی امنیت است.

اقتضای عملی عدالت رعایت مساوات در برخورد با افراد در موقعیت‌های واحد است. از این منظر نموده‌های عدالت متعدد و بسیارند، که از آن جمله می‌توان به مساوات در بهره‌مندی و همچنین مساوات در برابر قانون اشاره داشت. در مواردی که نتیجه حاصل آمده از برنامه‌ای، محصول مشارکت جمعی افراد است؛ لازم می‌آید که در مقام بهره‌مندی همگان به مساوات از آن برخوردار شوند. چنان که حضرت در مقام تقسیم غنائم، به جهت تقدیر از زحمت کلیه مشارکت‌کنندگان در نبرد، سهم‌های یکسان به آنان می‌داد و جانب اعتبار نام و آوازه را نگاه نمی‌داشت (نک. حکیمی و دیگران، ۱۳۶۸، ۶: ۳۲-۳۶). امام صادق (ع) از این حیث رفتار پیامبر (ص) را نمونه‌ای منحصر به فرد ارزیابی می‌کند، چنان که در کوچک‌ترین رفتار پیامبر (ص) اصل مساوات واگذار نمی‌شد. در حدیث است که پیامبر حتی در نگاه کردن جانب مساوات را نگاه می‌داشت و مخاطبان را به یک اندازه «نگاه می‌کرد» تا از «عدالت» عدول نکرده باشد.^۱

اما آنچه با عنوان «مرجعیت قانون» از آن یاد می‌شود، از وجوه مهم عدالت در سیره نبوی به شمار می‌آید. بدین صورت که مردم بایستی مطمئن باشند که همگان (اعم از ضعیف و قوی، فقیر یا غنی و...) در مقابل اجرای قانون یکسان هستند و چنان نیست که حمایت‌های قانون متوجه گروهی و هزینه‌های آن برای عده‌ای دیگر باشد. با عنایت به همین بعد است که معصوم (ع) تمامی انس آنها را چونان دندانه‌های شانه تشبیه می‌نماید که اگر چه می‌توانند در شرایط و امکانات متفاوت باشند، اما در مقابل قانون حد و اندازه‌ای یکسان دارند.^۲ پیامبر اکرم (ص) در این خصوص طی فرمایشی به صراحت آورده‌اند (طبرسی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۲۶۲): «ای مردم!... دانید که چرا بعضی از امت‌های پیشین نابود شدند؟ فقط به این خاطر که چون فرد شریف و یا صاحب منصبی سرقت می‌کرد، از او بخاطر مقامش در می‌گذشتند و رهایش می‌کردند. اما اگر فرد ضعیفی مرتکب این کار می‌شد، حد بر او جاری می‌کردند» با این تفسیر مشخص می‌شود که عدالت از دو حیث به پایداری اجتماعی شدن امنیت کمک می‌نماید: با رعایت مساوات در تقسیم منابع، و یکسان پنداشتن همگان در برابر قانون که در نهایت رضایت اجتماعی به بار آورده و آینده ایمن را برای جامعه تضمین می‌کند.

۱ - قال الصادق (ع): «کان رسول الله قسم لحظاته بین اصحابه فینظر الی ذا و ینظر الی ذا بالسویه.» (کلینی، ج ۸، ۲۶۸).

۲ - الناس سواء کاستان المشط.

دلیل پنجم. عدالت به پیش‌گیری اجتماعی از ناامنی کمک می‌کند.

اگر عدالت را «اعطای حق هر کس به او بدانیم»، چنان که بسیاری بر این اعتقادند؛ پرسش مهمی که مطرح می‌شود، ناظر بر «چیستی حقوق» است (نک. اورعی، ۱۳۸۱: بویژه فصل ۱). به عبارت دیگر «شناخت حق» بر «عدالت» مقدم است. با این رویکرد بین حق و عدالت رابطه‌ای پیچیده بوجود می‌آید که پیش از این و در ذیل عنوان حق به آن اشاره شد. آنچه در اینجا مورد تأکید قرار می‌گیرد آن است که: رعایت حقوق از دو طریق به تقویت امنیت در جامعه کمک می‌نماید: نخست آن که نظم و ثبات را به ارمغان می‌آورد که گام اول در امنیت‌سازی به شمار می‌آید؛ و دیگر آن که نوعی التزام را در جامعه ایجاد می‌نماید که مانع از زیاده‌خواهی می‌گردد. با توجه به این که زیاده‌خواهی مایه تعارض و بروز ناامنی است، می‌توان ادعا کرد که عدالت از طریق احقاق حقوق راه را بر شکل‌گیری زیاده‌خواهی و نارضایتی سد کرده و بدین ترتیب به تقویت امنیت و پیشگیری اجتماعی از بروز ناامنی کمک می‌کند.

از این منظر سیره پیامبر اکرم (ص) مملو از اقدامات اجتماعی مؤثر در امنیت‌سازی ارزیابی می‌شود. پیامبر مستند به وحی، حجم قابل توجهی از حقوق را در قالب آیات و روایات برای مسلمانان آشکار ساختند و بدین ترتیب «عدالت» در جامعه اسلامی تصویری متفاوت از سایر جوامع، یافت. در نتیجه حجم بالایی از گسست‌های اجتماعی که می‌توانست تهدیدی برای امنیت باشد، اصولاً فعال نشد و پیامبر با اعمال عدالت اجتماعی به مدیریت این ناامنی‌ها به شکل پیش‌گیرانه اقدام کرد. برای مثال می‌توان به «حق محرومان در اموال ثروتمندان» اشاره داشت که بر مقتضای عدالت، به تعریف سازوکارهایی چون پرداخت زکات، خمس، مالیات، و... یا حتی ضرورت «صدقه»، منتهی می‌شود. به همین سیاق حقوق ضعفای جامعه را در قیاس با توانگران و افراد عادی جامعه داریم که رعایت حال ایشان را از باب عدالت، اقتضاء می‌کند.

دلیل ششم. عدالت و تقویت حمایت اجتماعی از امنیت

با بررسی انتقادی سیاست‌ها و الگوهای امنیتی، این نکته آشکار می‌شود که علیرغم اهمیت و ضرورت اجرای سیاست‌های امنیتی، معمولاً مردم نسبت به این حوزه دارای نوعی واکنش منفی هستند. دلیل این امر به مقتضای سیاست‌های امنیتی و حساسیت‌های ویژه آن باز می‌گردد که به وضع قوانین خاص (مبنی بر تحدید حقوق شهروندی و یا اعمال قدرت به شکل ویژه) دلالت دارد. ملاحظاتی از این قبیل نشان می‌دهد که الگوهای امنیتی پیوسته از ناحیه ضعف در حمایت اجتماعی، آسیب‌پذیر هستند. بر این اساس تلاش برای «جذاب‌سازی»

سیاست‌های امنیتی، یک برنامه فرهنگی - اجتماعی مهم به شمار می‌آید که نظام‌های مختلف به شیوه‌های گوناگون در پی تحقق آن هستند.

با این توصیف مشخص می‌شود که یکی از سطوح ظریف «امنیت اجتماعی شده»، طراحی و اجرای سیاست‌های امنیتی به گونه‌ای است که نزد افکار عمومی مطلوب و جذاب ارزیابی می‌گردند. از این منظر «عدالت به مثابه انصاف‌ورزی» در سیره پیامبر اکرم (ص) نمود برجسته‌ای دارد و می‌توان آن را یکی از وجوه ممتاز «نظریه امنیت اجتماعی شده» در گفتمان اسلامی معرفی کرد. به عبارت دیگر ورود عنصر انسانی به درون نظریه امنیت - از طریق رکن عدالت - می‌تواند در مدیریت افکار عمومی و ایجاد نگرش مثبت نزد ایشان کمک مؤثر نماید. در مجموع می‌توان چنین اظهار داشت که عدالت در سیره نبوی نقشی محوری دارد که به تعبیر برخی از اندیشه‌گران، از طریق ایجاد «هماهنگی و تناسب» (Harmony) به الگوی امنیت نظم و ثبات داده و همگان را در تأمین و تقویت امنیت همراه قدرت سیاسی می‌سازد. به زعم ایشان به دلیل کمبود منابع و تنوع نیروها، ما پیوسته پدیده «تضارب منافع» و «تعارض خواسته‌ها» را تجربه می‌نماییم. لذا افراط‌ها و تفریط‌ها شکل می‌گیرند که بازیگران را به سمت گونه‌ای خاص از رفتارهای منفعت‌محور سوق می‌دهند. حال اگر بتوان به نوعی بین خواسته‌ها، منابع و شرایط محیطی ارتباط منطقی ایجاد کرد؛ مناسبات آنها از تعارض به سمت همراهی رهنمون می‌شود. در واقع زمینه شکل‌گیری یک الگوی عادلانه از امنیت اجتماعی فراهم می‌آید. متقابلاً دور شدن از این منطق و نزدیک شدن به «منطق سلطه» (مبتنی بر حذف دیگر عوامل) ما را به «بی‌عدالتی و توسعه تضادها» رهنمون می‌شود. نتیجه آن که عدالت در ایجاد همراهی و همکاری بین عناصر مختلف است. از این منظر، می‌توان سطوح تحلیل متفاوتی برای عدالت تعریف کرد. برای مثال، در سطح فردی، «هماهنگی ایجاد شده بین قوای داخلی» مبنای عدالت است؛ چنان که در روابط خارجی، ایجاد الگوهای مبتنی بر همکاری منطقه‌ای و بین‌المللی عدالت‌بخش است (Khan & Iqbal, 2006: 149-156).

و. آزادی

آزادی از جمله مفاهیم بنیادینی است که با به حاشیه راندن مفهوم راهبردی «فضیلت» در فلسفه سیاسی غرب، توانسته تأثیر بسزایی در روند جریان‌های فکری و الگوهای عملیاتی بگذارد (بلوم، ۱۳۷۳: ۵۰۳). از این منظر «امنیت» نیز استثناء نبوده و شاهد نقش‌آفرینی این

مفهوم در حوزه مطالعات و معادلات امنیتی هستیم. گستره و عمق این تأثیرات به نظریه مبنا از آزادی بازمی‌گردد. چنان‌که «آیزا برلین» (Isaiah Berlin) بیان داشت مجموعه تعاریف مختلف ارائه شده از آزادی را (نک. لاسکی، ۱۳۸۲؛ موریس، ۱۳۵۷) می‌توان در دو گونه اصلی دسته‌بندی کرد (برلین، ۱۳۶۸: ۲۵۰-۲۳۷).

اول. آزادی منفی - آزادی منفی به معنای رهایی از موانع بیرونی برای تحصیل اهداف است. به عبارت دیگر اگر در خارج برای شما به جهت اجرای رفتارهایتان مانعی نباشد، آن گاه شما آزاد ارزیابی می‌شوید.

دوم. آزادی مثبت - آزادی در این نگاه فقط «توانستن» نیست که با وجود یا عدم وجود موانع بیرونی بتوان آن را سنجید. آزادی عبارتست از: «خواستن» و «توانستن». لذا اگر موانع در مقام «خواستن» افراد وضع شود، حتی اگر رفع موانع بیرونی هم نماییم، آن گاه هنوز افراد آزاد نیستند. بر این اساس امنیت اجتماعی شده بر بنیاد آزادی مثبت شکل گرفته و حاکمیت گفتمان آزادی منفی راه را بر سیطره الگوهای غیراجتماعی از امنیت هموار می‌سازد.

از منظر معناشناختی آزادی دارای دو عنصر مهم «رهایی» و «توان انتخاب» است که در هر دو مورد، با رجوع به سیره نبوی مشخص می‌شود که صبغهٔ ایجابی آزادی بر ابعاد سلبی آن غلبه دارد.

عنصر اول. «حریت» و «رهایی»

«حر» در مقابل «بنده» قرار دارد و از حیث جامعه‌شناسی به گروهی از مردمان اشاره دارد که از نظر طبقه اجتماعی «برتر» بوده و در قید مالکیت دیگران نیستند. با تأمل در معنای جامعه‌شناختی «حر» مشخص می‌شود که «شخصیت داشتن» و «بزرگ منشی» در این واژه محوریت دارد. لذا کاربرد اصطلاحاتی چون «حرالکلام» - به معنای «سخن با کیفیت بالا» و نه «سخن آزاد» - و یا «الحرالکریم» - به معنای شخص آقا و با شخصیت - مؤید همین معنا است (روزنتال، ۱۳۷۹: ۳۱-۲۸). با این تفسیر می‌توان بهترین معادل برای آنها را در فارسی «آزادگی» دانست که فارغ از گروه بندی‌هایی اجتماعی، بوده و دلالت بر «رهایی از تعلقات» دارد؛ رهایی‌ای که به بزرگی و اعتلای روش و منش صاحب آن منجر می‌شود. نتیجه آنکه «حریت» یک معنای حداقلی دارد که بعد سلبی آزادی را رسانیده و «به بنده دیگران نبودن» دلالت دارد؛ و یک معنای حداکثری دارد که بعد ایجابی آزادی را نمایش داده و «عدم تعلق به غیر خدا» را می‌رساند.

عنصر دوم. اختیار و ظهور اراده

«اختیار» را به «آزادی اراده» هم تفسیر کرده‌اند که بعد فلسفی آزادی را پوشش می‌دهد. «اختیار» در این معنا در برابر «جبر» - نه بندگی - قرار دارد. در کلام و فلسفه اسلامی این معنا مورد توجه بوده و محور اصلی آن را پاسخ به این سؤال شکل می‌دهد که: «انسان به عنوان یک موجود عاقل، در تصمیم‌گیری‌های زندگی‌اش - اعم از فردی یا جمعی - آیا مقهور جبرهای مختلف است؟» در ورای دیدگاه‌های متفاوتی که به جبرگرایی و یا اختیارگرایی افراطی منتهی شده، می‌توان به دیدگاه شیعه مستند به اشارات و رهنمودهای بزرگان مکتب هدایت اشاره داشت که نظریه «الامر بین الامرین» (یعنی نه جبر و نه اختیار، بلکه در میانه این دو) را پذیرفته است. بر این اساس انسان «دارای اختیار در چارچوب» است. مستندات این دیدگاه در مقام نخست به آیات الهی بازمی‌گردد، آنجا که شأن رسالت نبوی را روشنگری دانسته و بر انتخاب انس آنها تأکید رفته است:

«ای پیامبر به ایشان بگو که این حق و از جانب خدای شماسست؛ پس هر آن کس که خواهد ایمان آورد و هر که خواهد ناسپاسی پیشه کرده و کفر ورزد.»^۱
با عنایت به ساخت معنایی آزادی حال می‌توان به تحلیل سیره عملی پیامبر اکرم (ص) در بحث آزادی همت گمارد که می‌توان آن را در قالب دو استراتژی اصلی خلاصه کرد:

الف. استراتژی سلبی؛ رفع موانع

از جمله اقدامات ارزنده‌ای که به واسطه بعثت رخ داد، چنان که خداوند متعال در قرآن کریم بدان اشاره دارد، رفع موانع ناشی از «شبکه تعهدات ناسالم سیاسی - اجتماعی» بود که در گذر زمان و به گونه‌های مختلف (از قبیل اعمال زور، توسعه خرافات و...) در قالب قانون یا عرف افراد یا گروه‌های اجتماعی را اسیر خود ساخته بودند. در واقع پیامبر این مناسبات باطل را به چالش فراخواند و در نتیجه با سست کردن آنها به فروپاشی و آزاد شدن مردم کمک کرد: «کسانی که از پیامبر ختمی مرتبت و امی تبعیت می‌کنند؛ همو که... احکام [نادرست] و پر مشقت به ارث رسیده از گذشته را که چونان غل و زنجیر بر دست و پای آنها زده شده بود، برداشت.»^۲

با این تفسیر مشخص می‌شود که پیامبر در گام نخست آزادی سلبی را به مردم اعطا کرد.

۱ - قال الله تعالى: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ...»، (قرآن کریم، سوره مبارکه کهف (۱۸)، آیه شریفه (۲۹).
۲ - قال الله تعالى: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...»، (الله تعالى: «)، (قرآن کریم، سوره مبارکه اعراف (۷)، بخشی از آیه شریفه (۱۵۷).

ب. استراتژی ایجابی؛ تحقق آزادی‌های اجتماعی

منظور از آزادی‌های اجتماعی آن دسته از حقوقی است که افراد در مناسبات جمعی شان (اعم از سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و ...) به آنها نیاز دارند. این طیف آزادی‌ها بسیار زیاد بوده و از امتیازات سیره نبوی به شمار می‌آید. از جمله این موارد می‌توان به آزادی‌های زیر اشاره داشت:

یک. آزادی اقامت - «همه سرزمین‌ها، سرزمین خداست و تمامی مردمان، بندگان خدا؛ پس بسوی هر آنجا که خیر و خوشبختی تو در آن قابل تحصیل است، روی نما [و اقامت گزین].»^۱
دو. آزادی ایجاد تشکل - «من در انعقاد پیمانی در خانه عبدالله بن جزعان حاضر بودم، این پیمان چنان برای من عزیز است که از آن در قبال بسیاری از نعمت‌ها، در نمی‌گذرم. و اگر هم اکنون که اسلام مستقر شده، بار دیگری به عقد چنان پیمانی فرا خوانده شوم، باز هم اجابت می‌کنم.»^۲

سه. آزادی عقیده^۳ - «اگر ما می‌خواستیم، می‌توانستیم آیتی از آسمان بر ایشان (کفار) نازل کرده و به اجبار آنها را به پذیرش اسلام واداریم [اما چنین نمی‌کنیم].»^۴
از حیث تاریخی نیز بهترین دوره برای تحلیل و بررسی این اصل، زمان فتح مکه است. در آن زمان اگر چه پیامبر اکرم (ص) در اوج اقتدار بودند، اما هیچ سیاستی را در خصوص اکراه مردم مکه برای پذیرش اسلام تعریف و اجراء نکردند.

چهار. آزادی انتخاب - این اصل اولیه که انس آنها بر سرنوشت خویش حاکم قرار داده شده‌اند؛ دلالت بر آن دارد که مردم در مدیریت سیاسی جامعه حضور داشته و از حق انتخاب برخوردارند. این آزادی اگر چه در دوره حضور و غیبت، به صورت یکسان تجلی نمی‌نماید، اما از اصالت و اعتبار یکسانی برخوردار است. در عصر حضور به دلیل معرفی مصداقی حاکمان مشروع از ناحیه خداوند متعال، وظیفه‌ای برای مردم تعریف شده که عبارتست از رجوع به

۱ - قال رسول الله(ص): «البلار بلاد الله و العباد عبادالله، فحيثما أصبت خيراً، فاقم»، (نهج‌الفصاحه، ۱۳۶۰: ۲۲۳).
۲ - قال رسول الله(ص): «لقد شهدت في دار عبدالله بن جدعان حلفاً ما أحب لي به حمر النعم، ولو دعى به في الاسلام، لاجبت»، (به نقل از: فدردان قراملکی، ۱۳۸۲: ۹۹)
۳ - پاره‌ای از مفسران مانند: علامه طباطبایی و شهید مطهری بین عقیده و اندیشه تفاوت قایل شده‌اند. ما در اینجا به دلیل رعایت اختصار معنای اعم آن را مد نظر داریم که آزادی اندیشه، عقیده و انتخاب مذهب را شامل می‌شود.
۴ - قال الله تعالی: «إِنْ نَشَأْ نُزَلِّ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ»، (قرآن کریم، سوره مبارکه شعرا (۲۶)، آیه شریفه ۴). لازم به ذکر است که اصطلاح «اگر خدا می‌خواست» چندین بار در قرآن کریم به کار رفته که همه مؤید همین معناست. [انعام (۶): ۱۰۷، انعام (۶): ۳۵، نحل (۱۶): ۹۳].

فرد مشخص شده از سوی خداوند متعال (نصب خاص) و بیعت کردن با آن. در واقع «بیعت» سازوکار شناخت و سپس «پذیرش مختارانه اطاعت از فرد منصوب الهی» است. به همین خاطر است که عدم بیعت با معصومین (ع) برای فراهم آمدن زمینه استقرار حکومت، مسئولیت دینی را متوجه افراد نموده و باید نزد خداوند متعال پاسخگو باشند. تصریح خداوند متعال در خصوص اقدام مردم به بیعت با رسول خدا (ص) و این که خداوند از ایشان راضی گردیده، دلالت بر این معنا دارد:

«همانا خداوند از مؤمنان راضی گشت بواسطه اقدام ایشان به بیعت با تو در زیر درخت.»^۱
همین معنا در کلام حضرت خطاب به امام علی (ع) آمده است؛ آنجا که عدم رجوع مردم را با تعبیر «رها کردن مردم به حال خودشان» همراه ساخته که در فرهنگ دینی و قرآنی، جمله‌ای متضمن تهدید - به دلیل بنای آن بر نارضایتی - ارزیابی می‌گردد.^۲
«ای پسر ابوطالب، ولایت امت من بر عهده توست. پس اگر ایشان در کمال سلامت و با رضایت به این ولایت گردن نهاندند، به اقامه حکومت اهتمام کن. اما اگر راه اختلاف پیشه کردند و با تو همراه نشدند، آنها و آنچه را در آن اختلاف کردند رها ساز و به حال خودشان واگذار.»^۳

پنج. آزادی مناسک و شعائر دینی - با بررسی پیمان‌های منعقد شده بین پیامبر اکرم (ص) و گروه‌ها، اجتماعات و اقلیت‌های دینی، مشخص می‌شود که پیامبر نسبت به پذیرش حقوق دینی این گروه‌ها التزام داشته و در نتیجه آزادی در انجام فرائض و مناسک دینی را برای آنها قایل بودند. برای مثال خطاب به اسقف نجران، می‌نویسند:

«از محمد پیامبر خدا به اسقف ابی حارث و دیگر اسقف‌های نجرانی و بزرگان (کاهنان) ایشان و همه کسانی که پیرو آنها بوده و در مسلک رهبانیت هستند؛ ایشان می‌توانند... نسبت به اقامه مراسم دینی و شعائر آمده در رهبانیت‌شان و... اقدام نمایند...»^۴

۱ - قال الله تعالى: «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ...»، (قرآن کریم، سوره مبارکه فتح (۴۸)، آیه شریفه ۱۸).
۲ - از جمله اصطلاحات مهمی که در فرهنگ اسلامی و قرآنی کمتر به نوع کاربرد آن توجه شده، اصطلاح «رها کردن فرد به حال خویش» است که از حیث معناشناختی «بار معنایی منفی» دارد. به عبارت دیگر «تعریف مسئولیت» می‌کند و اینکه خدا خود به این نافرمانی رسیدگی می‌کند. «لکم دینکم ولی دین» از جمله این تعابیر است که متضمن تهدید ارزیابی می‌گردد.
۳ - قال رسول الله (ص): «یابن ابی طالب: لک ولاء امتی فان ولوک فی عافیة واجمعوا علیک بالرضا، فقم فی امرهم. و ان اختلفوا علیک فدعهم و ما هم فیه.» (محمودی، ج ۱۱، ص ۷۸).
۴ - قال رسول الله (ص): «من محمد (ص) النبی الی الاسقف ابی الحارث و اساقفه نجران و کهنتم و من تبعهم و رهبانهم: ان لهم... من یبعهم و صلواتهم و رهبانیتهم و...» (ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۱: ۲۶۶).

این ماده در بسیاری از پیمان های رسول خدا (ص) تکرار شده و به همین خاطر از آن به عنوان یک اصل مبنایی در اندیشه و عمل پیامبر اکرم (ص) یاد شده است. افزون بر آن برخی از مفسران (مثلاً محمد(ص) حسین فضل الله در کتاب من وحی القرآن) با استناد به آیه شریفه ۴۰ از سوره مبارکه حج، بر این اعتقادند که حتی صیانت و حفظ این ادیان - به دلیل عزم جریان های الحادی بر امحاء گرایش های دینی در طول تاریخ - از سوی اسلام نیز مد نظر بوده: «اگر نبود که خداوند شرّ برخی از مردمان را به واسطه دیگران دفع می نماید، هر آینه دیرها، صومعه ها و معابد و مساجدی که در آنها ذکر خدا بسیار می شود؛ ویران می شد.»^۱ معنای این تفسیر آن است که نه تنها آزادی دینی در سطح شعائر و مناسک پذیرفته است، بلکه افزون بر آن تأمین ایمنی اولیه برای این معابد یک ضرورت است که حکومت اسلامی در قبال اقلیت های دینی بدان التزام دارد.

با تأمل در دو استراتژی بالا مشخص می شود که غایت سیره در این بحث، ایجابی بوده - چرا که به دنبال رهایی انسان از تعلقات دنیوی و بندگی دیگران است - حتی استراتژی سلبی حضرت در راستای هدف بالا قرار دارد. افزون بر این که مصادق آزادی ایجابی در قیاس با الگوی سلبی نیز بیشتر و مؤثرتر نیز هستند. نتیجه آن که به دلیل ایجابی بودن ماهیت آزادی در سیره نبوی، امنیت به الگوی اجتماعی - تا غیراجتماعی - تمایل دارد.

نتیجه گیری

در سیره نبوی «امنیت» با چند مفهوم کلان و راهبردی دیگر دارای ارتباط معنادار و مؤثری است که عبارتند از:

اول. حاکمیت، طیف متنوعی از مفاهیم وابسته (همچون حکومت، رسالت، امامت، فقاقت، ولایت، شورا) را شامل شده و در نهایت حکایت از پیدایش امنیت در فضایی مبتنی بر تعامل سه مؤلفه اساسی (ارزش های بنیادین، قدرت سیاسی و قدرت اجتماعی) دارد. به عبارت دیگر تحلیل ماهیت ایمانی حاکمیت، فلسفه کارکردی حکومت و شیوه اداره جامعه در سیره نبوی، حکایت از نقش محوری قدرت اجتماعی دارد؛ نقشی که به اجتماعی شدن امنیت منجر می شود.

۱. قال الله تعالى: «...وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمْتُ صَوَامِعَ وَبَيْعَ وَصَلَوَاتٍ وَ مَسَاجِدَ يُدْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا...»، (قرآن کریم، سوره مبارکه حج (۲۲)، آیه شریفه ۴۰).

دوم. حق و تکلیف که ساخت حقوقی امنیت را مشخص می‌سازد. تحلیل سازمان «حق - تکلیف» در سیره نبوی نشان می‌دهد که امنیت بدون توجه به حقوق مردم و التزام طرفین (مردم - دولت) به احکام دینی، اصولاً معنا و مفهوم می‌یابد. همین ملاحظه است که ساخت حقوقی امنیت اجتماعی شده را شکل می‌دهد.

سوم. «عدالت» که می‌توان از آن به اصل راهبردی در طراحی الگوهای امنیتی با رویکرد اجتماعی یاد کرد. عدالت با طرح ایده‌هایی چون «مساوات و یکسانی در برابر قانون»، «احقاق حقوق» و مهم‌تر از آن «داشتن انصاف در اعمال قدرت»؛ ماهیت اجتماعی طرح‌های امنیتی را برجسته می‌سازد.

چهارم. «آزادی» که بیانگر ماهیت ایجابی امنیت بود و با تأکید بر «اراده و اختیار»، انسان را به کانون محوری نظریه‌های امنیت وارد می‌سازد. «آزادی» با تولید مفاهیمی چون «آزادگی» و «استقلال»، امنیت سلبی را به نفع امنیت ایجابی در سیره نبوی نقد و از این طریق «امنیت را اجتماعی» می‌نماید. مجموع یافته‌های این نوشتار در جدول زیر آمده است.

جدول شماره (1): ساختار منظومه مفهومی کلان امنیت اجتماعی شده در سیره نبوی

آزادی	عدالت	حق	حاکمیت			
			حکومت			
<ul style="list-style-type: none"> • حریت • اختیار • انتخاب • استقلال • رهایی 	<ul style="list-style-type: none"> • یکسانی • مساوات • حقوق • انصاف 	<ul style="list-style-type: none"> • تکلیف 	بنیاد	روش	کار ویژه	<ul style="list-style-type: none"> • رسالت • ولایت • امامت • رسالت • فقاقت
			ملت / ملی‌گرایی	شورا	<ul style="list-style-type: none"> • تدبیر • تقنین • تبلیغ • تربیت 	
			<ul style="list-style-type: none"> • ربیون • ناس • اهل • قوم • ملاء • مله • امت 			

مفاهیم اصلی	
مفاهیم وابسته	•

فهرست منابع

الف - منابع فارسی

- قرآن کریم.
- پیامبر اکرم (ص) (۱۳۶۰) نهج الفصاحه. مترجم: ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات جاویدان.
- امام علی (ع) (۱۳۷۱) نهج البلاغه. مترجم: سید جعفر شهیدی. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- اتو، رولف (۱۳۸۰) مفهوم امر مقدس. همایون همتی، تهران: نقش جهان.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۶) امنیت در نظام سیاسی اسلام. تهران: کانون اندیشه جوان.
- افتخاری، اصغر (۱۳۷۷) سیره تبلیغی پیامبر اکرم (ص): درآمدی بر سیاست تبلیغی اسلام در عصر ارتباطات. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- افتخاری، اصغر و کمالی، علی اکبر (۱۳۷۷) رویکرد دینی در تهاجم فرهنگی. تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- افتخاری، اصغر (۱۳۸۰ - ب) «ساخت اجتماعی امنیت: درآمدی بر جامعه‌شناسی امنیت»، فصلنامه دانش انتظامی. سال ۳، شماره ۴، زمستان، صص ۵۳-۲۲.
- افتخاری، اصغر (۱۳۹۱) امنیت. (از مجموعه مفاهیم بنیادین علوم انسانی اسلامی)، تهران: دانشگاه امام صادق (ص).
- افتخاری، اصغر (۱۳۹۲ - الف) امنیت اجتماعی شده: رویکرد اسلامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- افتخاری، اصغر (۱۳۹۲ - ب) «عدالت و امنیت ملی در اسلام»، فصلنامه مطالعات راهبردی. سال ۱۶، شماره ۳ (پاییز)، صص ۵۶-۳۳.
- افتخاری، اصغر (۱۳۹۳ - الف) «عدالت و امنیت ملی در اسلام» در: غرایق زندگی و دیگران، عدالت و امنیت ملی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، صص ۶۳-۴۳.
- افتخاری، اصغر (۱۳۹۳ - ب) «تحلیل الگوی تعامل آزادی و امنیت»، فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست، سال ۲، شماره ۸، شماره مسلسل ۳۸ (بهار)، صص ۱۰۰-۸۳.
- افتخاری، اصغر (۱۳۹۴) «منظومه مفهومی خرد امنیت اجتماعی شده در سیره نبوی»، فصلنامه دانش سیاسی. شماره بهار و تابستان.
- اورعی، جواد (۱۳۸۱) حقوق و وظایف شهروندان و دولتمردان. قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
- برلین، آیزا (۱۳۶۸) چهار مقاله درباره آزادی. محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.

- بشیریه، حسین (۱۳۷۶) تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم. تهران: نی.
- بوزان، باری (۱۳۷۸) مردم، دولت‌ها و هراس. مترجم: ناشر، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- بوزان، بری و دیگران (۱۳۸۶) چارچوبی نوین برای تجزیه و تحلیل امنیت. علیرضا طیب، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- البوطی، محمد سعید (۱۳۸۴) مصلحت و شریعت. اصغر افتخاری، تهران: گام نو.
- پنگل، توماس - و - آهرنزدروف، پیتر (۱۳۸۴) عدالت در میان ملل. مصطفی یونسی، تهران: مرکز چاپ و نشر وزارت امور خارجه.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۱) سنت و سکولاریسم. تهران: صراط
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۷) عوامل مؤثر بر امنیت اجتماعی در دو بُعد ذهنی و عینی و ارایه راهبرد جمهوری اسلامی ایران. تهران: دانشگاه عالی دفاع ملی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲) شریعت در آینه معرفت. بی‌جا: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴) سیره رسول اکرم در قرآن. قم: اسراء.
- جواهری، محمدرضا (۱۳۸۱) اجتهاد در عصر ائمه معصومین (ص). قم: بوستان کتاب.
- جوده، جمال (۱۳۸۲) موالی در صدر اسلام. مترجم: مصطفی جباری و مسلم زمانی، تهران: نشر نی.
- جونز، و. ت (۱۳۶۲) خداوندان اندیشه سیاسی. - ج ۲. ق ۱) علی رامین، تهران: امیرکبیر.
- جهان بزرگی، احمد (۱۳۸۸) امنیت در نظام سیاسی اسلام: اصول و مؤلفه‌ها. تهران: پژوهشگاه فرهنگی اندیشه اسلامی.
- چالرز، آلن. اف (۱۳۷۴) چیستی علم. سعید زیباکلام، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- حسینی، سیدمحمد (۱۳۸۲)، فرهنگ لغات و اصطلاحات فقهی. تهران: سروش.
- حمیدالله، محمد (۱۳۷۷) نامه‌ها و پیمانهای سیاسی حضرت محمد و اسناد صدر اسلام. تهران: سروش.
- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۸۶) بیانات در دیدار دانشجویان دانشگاه فردوسی مشهد، مورخ ۱۳۸۶/۲/۲۵.
- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۱) بیانات در چهارمین نشست راهبردی. به نقل از سایت Khamenei.Ir.
- دارابی کشفی، سید جعفر (۱۳۷۵) میزان الملوک و الطوائف. (به کوشش) عبدالوہاف فراتی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- روچیلد، اما- و دیگران (۱۳۹۱) جامعه، امنیت، هویت. علیرضا طیب، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- روزنتال، فرانسیس (۱۳۷۹) مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان. منصور میراحمدی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- زریاب، عباس (۱۳۷۶) سیره رسول الله. تهران: سروش.
- سروش، عبدالکریم- انتخاب و ترجمه- (۱۳۷۲) علم‌شناسی فلسفی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸) بسط تجربه معنوی. تهران: صراط.
- سویینی، بیل مک (۱۳۹۰) مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی امنیت (ترجمه). محمدعلی قاسمی و محمدرضا آهنی، (مقدمه) اصغر افتخاری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سیاح، احمد (۱۳۷۱) فرهنگ بزرگ جامع نوین. تهران: انتشارات اسلام.
- شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۰) دین، جامعه و عرفی شدن. تهران: نشر مرکز.
- شرفی، عبدالمجید (۱۳۸۲) عصری‌سازی اندیشه دینی. محمد امجد، تهران: نشر ناقد.
- شریعتی، علی (۱۳۷۰) روش شناخت اسلام. تهران: چاپخش (مجموعه آثار شماره ۲۸).
- عبدالرزاق، علی (۱۳۸۱)، اسلام و مبانی حکومت. محترم رحمانی و محمدتقی محمدی. تهران: سرایی.
- علیخانی، علی‌اکبر و همکاران (۱۳۸۶) سیاست نبوی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- غریاق زندی، داود و دیگران (۱۳۹۲) امنیت در اسلام: مبانی نظری و تحولات تاریخی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- غفورزاده، م (۱۳۸۸) الگوی برآورد تهدیدات اجتماعی شده در ایران. تهران: دانشگاه عالی دفاع ملی.
- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۲) آزادی در فقه و حدود آن. قم: بوستان کتاب.
- کوهن، توماس (۱۳۸۳) ساختار انقلاب‌های علمی. عباس طاهری، تهران: نشر قصه.
- کریمایی، علی‌اعظم (۱۳۸۸) نقش پلیس در امنیت اجتماعی. تهران: دانشگاه عالی دفاع ملی (پایان‌نامه دکتری).
- لاریجانی، صادق (۱۳۷۰) معرفت دینی. تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- لاسکی، هارولد (۱۳۵۳) سیر آزادی در اروپا. رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۰) بیست گفتار. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۱) عدل الهی. تهران: صدرا.

- معارف، مجید (۱۳۸۸) تاریخ عمومی حدیث با رویکرد تحلیلی. تهران: انتشارات کویر.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۹) شؤون و اختیارات ولی فقیه. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- موسوی خمینی، روح الله (بی تا) ولایت فقیه و جهاد اکبر. تهران: الست فقیه.
- میرسندسی، سیدمحمد (۱۳۹۱) جامعه‌شناسی تاریخی امنیت در ایران. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نصری، قدیر (۱۳۹۰) درآمدی نظری بر امنیت جامعه‌ای. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نوذری، حسینعلی (۱۳۸۱) بازخوانی هابرماس. تهران: نشر چشمه.
- نویدنیا، منیژه (۱۳۸۸) امنیت اجتماعی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج (بی تا) صحیح مسلم. استانبول: مکتبه اسلامیة.
- وینسنت، اندرو (۱۳۷۱) نظریه‌های دولت. حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- هابز، توماس (۱۳۸۰) لویاتان. حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

ب. منابع عربی

- ابن هشام، ابی محمد عبدالملک (۲۰۰۴)، السیره النبویه. القاهرة: دار الفجر للتراث.
- شیخ طوسی (۱۳۶۵)، تهذیب الاحکام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ابن اثیر، عزالدین علی بن محمد (۱۳۸۵) الکامل فی التاریخ. بیروت: دارصاد.
- ابن سعد، محمد بن سعد (۱۹۶۸) طبقات الکبری. بیروت: دار صادر.
- ابن شعبه، ابومحمد الحسن بن الحسین (۱۴۰۴) تحف العقول عن آل رسول. بی‌جا: مؤسسه النشر الاسلامی.
- البوطی، محمد سعید رمضان (۱۳۹۲) ضوابط المصلحه فی الشریعه الاسلامیه. سوریه: الدار المتحدده للطباعه و النشر؛ و بروت: مؤسسه الرسالیه.
- الحر العاملی (۱۱۰۴ق)، وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل‌البت لاحیاء التراث.
- الحرانی، شیخ محمد بن حسن (۱۳۹۸) تحف العقول. (تصحیح) علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.
- حصّاص، ابوبکر احمد بن علی (۱۴۰۵) احکام القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۲.
- حکیمی، محمدرضا و دیگران (۱۳۶۸) الحیاه. تهران: الثقافه الاسلامیه، ج ۶.

- حمیدالله، محمد (۱۳۸۹)، مجموعه الوثائق السياسييه للعهد النبوي و الخلافة الراشده. بيروت: دارالارشاد.
- شيخ طوسي (۱۳۶۵) تهذيب الاحكام. تهران: دارالکتب الاسلاميه، ج ۵: ۱۵۴.
- صدر، محمد باقر (۱۳۹۹) خلافة الانسان و شهادة الانبياء. تهران: جهاد البناء.
- فيض كاشاني، ملا محسن (۱۴۰۲) تفسير الصافي. بيروت: مؤسسه العلمی، ج ۵.
- قرطبي، ابوبكر (۱۴۱۶) الجامع لاحكام القرآن. بيروت: دار احياء التراث العربي، ج ۲.
- كليني، محمد بن يعقوب (۱۳۶۳) اصول كافي. تهران: انتشارات علميه اسلاميه.
- مجلسي، محمد باقر (۱۳۸۹) بحار الانوار. تهران: دارالکتب الاسلاميه.
- محمدي ري شهري، محمد (۱۴۰۴) ميزان الحكمه. قم: مكتبه اعلام الاسلامي، ج ۵.
- نائيني، محمد حسين (۱۳۶۱)، تنبيه الامه و تنزيه المله. تهران: شركت سهامي انتشار.
- نیشابوری، مسلم (بی تا)، صحیح مسلم. استانبول: مكتبه اسلاميه.
- واقدي، محمد بن عمر (۱۴۰۹)، المغازی. بيروت: مؤسسه العلمی.

ج. منابع انگلیسی

- Ali Khan Masood & Shaikh Azhar Iqbal (2006) *Islamic Thoughts & its Philosophy*. Delhi: Commonwealth Pub.
- Campbell, Tom (2001) *Justice*. London: Mac Millan.
- Choen, ronald (1986) *Justice: Views from the Social Sciences*. New York & London: Plenum Press.
- Guralink ,David-Edi-(1982)*Webesters New World Dictionary*. New York: Simon & Schuster.
- Rawls, John(1954) "Justice as Fairness", *The Political Review*. (67) 1954, pp. 164-194.
- Roe, Paul (2014) *Ethic Violence & Societal Security Dilemma*. Routledge.
- Wolf, - Eric(2001) *Pathways of Power*. Berkeley: University of California Press