

## نظم و امنیت در اندیشه تمدنی متفکران مسلمان

مقصود رنجبر<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۹۶/۷/۱۶

تاریخ پذیرش نهایی: ۹۶/۱۰/۲۶

فصلنامه‌ی مطالعات راهبردی ناجا / سال دوم / شماره ششم - زمستان ۱۳۹۶

### چکیده

یکی از مهم‌ترین مرزهای میان اسلام و جاهلیت، برقراری امنیت و عبور از هرج و مرج و جنگ داخلی و ایجاد جامعه‌ای بزرگ، متمدن و مبتنی بر مسئولیت همگانی است. در قالب فلسفه سیاسی یا اندیشه سیاسی اسلامی، امنیت برپایه ارزش‌های سیاسی- اخلاقی مرکزی و ناظر بر کرامت دنیوی و اخروی انسان مورد تحلیل و داوری قرار می‌گیرد. در این مقاله تحول برداشت از امنیت در غرب و سپس دیدگاه چند اندیشمند مسلمان در این زمینه مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

در دوران میانه به تدریج با حاکم شدن گفتمان‌های بازسازی‌شده از سنت دینی بین مسلمانان، حکومت از مبنای واقعی خود در اندیشه اسلامی که استواری آن بر عدالت و اخلاق است، فاصله‌ای جدی گرفت و تنها مبنای مشروعیت حکومت، ضرورت دفع هرج و مرج و برقراری نظم بود. بعد از این قدرت مطلقه و مبتنی بر تغلب، بر مبنای ضرورت گریز از هرج و مرج توجیه می‌شد. این امر به ویژه در دوران موسوم به تاریخ میانه به اوج خود رسید.

### واژگان کلیدی

امنیت، نظم، گفتمان دینی، اسلام

## مقدمه

امنیت، مفهومی کلیدی در اندیشه و عمل سیاسی مسلمانان بوده است. به عقیده بسیاری، یکی از مهم‌ترین دستاوردهای اسلام برای مردم شبه‌جزیره عربستان، برقراری جامعه‌ای امن بود که در آن مردم نسبت به جان، مال و ناموس خود احساس امنیت می‌کردند؛ در حالی که این موضوع در دوران جاهلیت در جزیره‌العرب غیرقابل تصور می‌نمود. در تحلیل‌های موجود از دوران جاهلیت، ویژگی اساسی این دوره حاکمیت هرج و مرج توأم با ناامنی شدید بوده است. در این زمینه محمد عابد الجابری یادآور می‌شود که دو برداشت از جاهلیت وجود دارد (عابد الجابری، ۱۳۷۹: ۹۳) که یکی در آثار قدما و دیگری توسط محققان جدید و مدرن مطرح شده است. با اینکه این دو تصویر تفاوت‌های اساسی با یکدیگر دارند، ویژگی اساسی دوران جاهلی که در هر دو تصویر مشترک است، نبود امنیت، شیوع هرج و مرج و فقدان اعتماد به آینده است. جاهلیت، واژه‌ای اسلامی است که نه فقط به معنای ناآگاهی و جهل، بلکه بیشتر به معنی دوری از علم و معرفت و همچنین تکیه نیروی سیاسی-اجتماعی (دولت) بر هرج و مرج است که حتی قوانین اخلاقی (دین) از آن تغذیه می‌کردند. جاهلیت به مثابه تاریکی، ظلمت، هرج و مرج، جنگ داخلی، ناامیدی از آینده و عدم احساس مسئولیت است. در مقابل، اسلام به معنی نور بیداری است که افق‌های آینده را شفاف و روشن می‌سازد و طبیعی است به جای هرج و مرج به نظم و ساماندهی، به جای جنگ داخلی بر همبستگی و وحدت و به جای تقدیر بر مسئولیت تأکید می‌کند. ویژگی اصلی گفتمانی که اسلام پدید آورد، آرامش بیرونی، اطمینان درونی و تأمین امنیت بود. جامعه‌ای که اسلام نوید تحقق آن را می‌داد، تا حد زیادی تحقق یافت و امنیتی نسبتاً فراگیر و کمابیش عادلانه در جهان اسلام محقق شد؛ ولی به تدریج با حاکم شدن گفتمان‌های بازسازی‌شده از سنت دینی بین مسلمانان و ورود عناصر جدید به ساختار سیاسی حاکم در جهان اسلام، این وضعیت به طور اساسی دچار تغییر شد به حدی که برخی رویه‌های زمان جاهلیت دوباره جان گرفت. بعد از این، اساس توجیه قدرت مطلقه و مبتنی بر تغلب، ضرورت گریز از هرج و مرج بود و بر این اساس، حکومت از مبنای واقعی خود در اندیشه اسلامی که استواری آن بر عدالت و اخلاق است، فاصله‌ای جدی گرفت و تنها مبنای مشروعیت حکومت، آفات هرج و مرج و ضرورت برقراری نظم بود. براساس یکی از این تصاویر، در دوران جاهلیت نوعی میراث فکری به چشم می‌خورد که اندیشه‌ای پویا و متحرک را در این دوران ایجاد کرده است (نک: عابد الجابری، ۱۳۷۹: ۹۴).

به بیان علامه طباطبایی، «آنچه را خداوند بر اساس آموزه‌های دین فطری برای جامعه اسلامی قرار داده است باید حکومت انسانی نام گذاشت؛ یعنی حکومتی که در آن حقوق همه افراد حفظ می‌شود و مصالح ضعیف و قوی، توانگر و فقیر، آزاد و برده، مرد و زن و فرد و جماعت همه به طور مساوی رعایت می‌شود؛ حال آنکه حکومت در فردی خودکامه جریان همه امور بر اساس خواسته‌های شخصی حاکم است و به دلخواه بر جان و مال مردم حکومت می‌کند» (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹: ۱۱۶). در اندیشه قرآنی اگر از قدرت عدالت دور شود و راه ستم را پیش گیرد، از مشروعیت می‌افتد. تا زمانی که اجرای عدالت در جامعه تداوم داشته باشد، مشروعیت باقی خواهد ماند... در قرآن که شالوده تمدن اسلامی به حساب می‌آید، همواره بحث عدالت مطرح بوده است (سید باقری، ۱۳۹۴: ۲۴۳).

چنان‌که پیداست، یکی از مهم‌ترین مرزهای میان اسلام و جاهلیت، برقراری امنیت و عبور از هرج و مرج و جنگ داخلی و ایجاد جامعه‌ای بزرگ، متمدن و مبتنی بر مسئولیت همگانی است. در قالب فلسفه سیاسی یا اندیشه سیاسی اسلامی، امنیت برپایه ارزش‌های سیاسی-اخلاقی مرکزی و ناظر بر کرامت دنیوی و اخروی انسان مورد تحلیل و داوری قرار می‌گیرد. کرامت دنیوی انسان، بر پایه ارزش‌های سیاسی-اخلاقی، ناظر بر آگاهی و آزادی انسان نسبت به خیر و شر یا سعادت و شقاوت و کرامت اخروی انسان، برپایه ارزش غایی سعادت و کمال ابدی انسان در جهان پس از مرگ، تعریف می‌شود. به نظر می‌رسد امنیت در اندیشه سیاسی اسلام، مطابق معیارهای ارزشی ناظر بر بعد متعالی و دنیوی وجود انسان مورد سنجش و داوری قرار می‌گیرد. بعد متعالی دلالت بر کرامت انسانی به لحاظ داشتن جایگاه خلیفگی خداوند روی زمین و حامل بودن روح الهی دارد که شناخت آن برای انسان‌ها از طریق وحی و بر پایه ایمان حقیقی حاصل می‌شود. امنیت در این بعد مستلزم امان‌یابی در مقابل غفلت و خواسته‌های نفسانی یا به عبارت دیگر، وسوسه‌های شیطنی است که در حوزه امور فردی و شخصی افراد قرار گرفته و تعیین‌کننده سعادت اخروی است.

در مقابل، بعد دنیوی وجود انسان بر کرامت انسانی در زندگی دنیوی به لحاظ ضرورت آگاهی و آزادی وی در انتخاب خیر و شر، به مثابه شرط امکان سعادت اخروی و فراهم کردن بسترهای طبیعی و اجتماعی آن دارد. امنیت در این بعد، به صورت سلبی، مستلزم امان‌یابی در مقابل انواع تهدیدهای طبیعی و اجتماعی است که آگاهی و آزادی انسانی را متأثر می‌سازد و به صورت ایجابی، متضمن ایجاد بسترهای رشد و توسعه مدنی در حوزه‌های مختلف اجتماعی

و سیاسی است. امنیت در مقابل جهل تحمیل شده، فقر و نابرابری و سلطه‌گری داخلی و خارجی، مصادیق اصلی وجه سلبی امنیت در بعد دنیوی و در مقابل، بهزیستی و توسعه مدنی، در جهت رشد عقلانی- اخلاقی جامعه در حوزه‌های مختلف علمی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، از مصادیق عمده وجه ایجابی امنیت در بعد دنیوی وجود انسانی است. بدین ترتیب، امنیت در این بعد، ناظر بر خیرات و مصالح دنیوی است. پس آنها دو بعد سلبی و ایجابی امنیت را از هم تفکیک کردند و معتقدند در اندیشه اسلامی بر هر دو بعد تأکید شده است (تقی پور و آدمی، ۱۳۹۱).

از این حیث برای امنیت می‌توان دو معنای ایجابی و سلبی در نظر گرفت. برای تمدن‌سازی عبور از معنای سلبی امنیت و ورود به معنای ایجابی آن ضروری می‌نماید؛ چنان که این تحول در جوامع غربی رخ داده است و آنان از مرحله امنیت به معنای فقدان هرج و مرج عبور کرده‌اند. سؤال اصلی این پژوهش این است که چه برداشت‌هایی از امنیت نزد اندیشمندان مسلمان وجود داشته و این برداشت‌ها ناشی از چه وضعیت سیاسی و اجتماعی بوده است؟ چه عواملی موجب شده است وجه سلبی امنیت از دنیای اسلام و به طور خاص ایران بر وجه ایجابی و مثبت آن غلبه کند؟ با توجه به اینکه این برداشت‌ها عمدتاً ناشی از شرایط سیاسی و اجتماعی حاکم بر زندگی سیاسی و اجتماعی مسلمانان بوده است، به بررسی این شرایط و جریان‌های فکری عمده‌ای خواهیم پرداخت که بر اثر این شرایط شکل گرفته است.

امنیت با مفاهیم متعدد دیگری از جمله فقدان تهدید، توسعه، نبود هرج و مرج، ثبات، نظم، رهایی از ترس و بقا در ارتباط است. برداشتی از امنیت می‌تواند مبنا باشد که به کار توسعه بیاید و تمدن‌سازی چیزی جز توسعه نیست. رابطه بین اندیشه و سیاست از مباحث مهم و اختلاف‌انگیز در اندیشه سیاسی بوده است. در این مقاله مفروض من این است که بین اندیشه و سیاست و تحولات مربوط به آن رابطه‌ای تعاملی وجود دارد و ارتباطی متقابل بین این دو موجب حرکت سیاسی درون هر جامعه می‌شود. طبعاً جریان‌های سیاسی که در دنیای اسلام شکل گرفته‌اند، زمینه شکل‌گیری مفهوم و برداشت خاصی از امنیت شده‌اند.

در اینکه تولید علم و دانش امری زمینه پرورده<sup>۱</sup> است، تردید چندانی وجود ندارد، ولی در مورد عوامل مؤثر در این راه به ویژه نقش دولت در تولید دانش و به خصوص دانش سیاسی اختلاف نظرهای اساسی وجود دارد. در این میان برخی از دیدگاه‌ها اصالت را به علم می‌دهند

که بر اساس آن، دولت‌ها طبق دانش زمانه خود حرکت می‌کنند. مطابق این نظریه، اینکه نظام‌های سیاسی اسلامی به بن‌بست فکری و سیاسی استبداد سلطانی می‌افتند و تا مواجهه با غرب از آن برون‌رفتی ندارند، باید اشکال را در انحراف ذهنی مسلمانان دید. در آنجا که مسلمانان دانشی تولید کردند، این دانش خصلت اقتداری داشت و به مسیری افتاد که از لحاظ سیاسی محصول آن دولت سلطانی بود (فیرحی، ۱۳۸۰: ۱۵۸-۱۵۹). به نظر می‌رسد دیدگاه‌های جواد طباطبایی بیشتر با این محوریت شکل گرفته است. از نظر وی، انحطاط فکری سرمنشأ انحطاط سیاسی است که می‌توان از آن تقدم دانش و اندیشه را بر ساختار سیاسی استنباط کرد. طباطبایی در آثار مختلف خود بر این مسئله تأکید کرده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶۶-۲۱۰).

پر اهمیت‌ترین نشانه‌ای که بر انحطاط ایران زمین و ژرفا و گستره آن دلالت آشکار دارد، همانا فقدان تأمل درباره انحطاط اندیشه فلسفی در دوره اسلامی ایران است. این امر هر چند به ظاهر پر تعارض می‌نماید، اما مبین حقیقتی بسیار عمیق است، زیرا امکان تأمل فلسفی درباره انحطاط، نه دلیل اوج انحطاط، که نشانه ژرفای بحران و امکان پیدا کردن راه برون‌رفت آن است (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۲۱۸). طباطبایی در جای دیگر با صراحت بیشتری بر این مسئله تأکید می‌کند: «از دیدگاه تاریخ اندیشه، عامل عمده امتناع نوزایش و شکست تجدد در ایران، از سویی هبوط فلسفه و اندیشه عقلی در تصوف و از سوی دیگر، سیطره تفسیر شرعی شریعت، به عنوان یگانه درک از دیانت است» (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۲۱۸). این دیدگاه آشکارا بر تقدم اندیشه بر دولت تأکید دارد.

اما دیدگاه دیگری قدرت سیاسی و ساخت دولت را مقدم بر تولید دانش می‌داند. بر این اساس دانش مسلمانان در گذشته و طبعاً امروز، باید تابعی از نظام قدرت باشد. دانش تحت تأثیر زمینه اجتماعی خاصی مطرح می‌شود و این شرایط اجتماعی را روابط قدرت می‌سازد (فیرحی، ۱۳۸۳: ۱۸؛ فیرحی، ۱۳۸۰: ۱۲). به نظر می‌رسد پذیرش هر یک از این فرضیه‌ها می‌تواند ما را در فهم چگونگی اندیشیدن اندیشمندان مسلمان به امنیت یاری رساند. در این مقاله ابتدا ضمن بررسی مختصر، تحول برداشت از امنیت را در غرب بیان می‌کنیم و سپس به بررسی دیدگاه چند اندیشمند مسلمان در این زمینه خواهیم پرداخت.

## تحول مفهوم امنیت از برداشت سلبی به برداشت ایجابی در غرب

اندیشمندان عصر قدیم همچون افلاطون و ارسطو از جمله اهداف دولت شهر را تأمین بهزیستی می‌دانستند و در عصر کلاسیک نیز اهداف دولت را برقراری نظم و امنیت تعریف می‌کردند و در عصر مدرن آن را در تأمین امنیت، رفاه، آسایش و عدالت و شادی خلاصه می‌کنند. به تبع این تحولات مفهومی، ساخت و نهاد دولت نیز دچار دگرگونی شده و ماهیت دولت نیز تغییر کرده است. همین معنا نشانه چند مسئله است که برداشت از امنیت دایم متحول بوده و در عین حال بین برداشت از مفهوم امنیت و نظریه دولت رابطه تنگاتنگی وجود داشته است. باری بوزان در کتاب ارزشمند دولت، مردم و هراس به دنبال بیان همین معنا از امنیت است. به نظر می‌رسد این تحول در معنای امنیت و به تبع آن در ساخت و وظایف دولت بین اندیشمندان و نظام‌های غربی رخ داده است؛ در حالی که در دنیای اسلام چنین تحولی را شاهد نیستیم. این مسئله یکی از تفاوت‌های مهم در اندیشه مسلمانان و غربی‌هاست که پیامدهای مهمی در تمدن‌سازی داشته که در این بحث بر آن تمرکز خواهیم کرد. مدل فوق از تحول دولت را در اندیشه اسلامی نمی‌توان یافت که از اندیشه عصر میانه فراتر رفته باشد. البته می‌توان از ضرورت اولویت‌بندی در این اهداف در دنیای اسلام هم صحبت کرد.

در ادامه بحث باید افزود ایده دولت می‌تواند چهره‌ای اقتدارگرا یا خدمات‌دهنده داشته باشد. هر یک از چهره‌ها ماهیت اصلی دولت و کیفیت مشروعیت آن را رقم می‌زند. بشیریه در کتاب جامعه‌شناسی سیاسی اشاره‌ای بسیار کوتاه و گذرا به چهره‌های دولت داشته که برحسب آن هر دولتی لاجرم دارای چهار چهره است که عبارت‌اند از: چهره سرکوب، چهره ایدئولوژی، چهره عمومی و چهره خصوصی که هر کدام بیانگر بخشی از کارکردهای دولت است. از یک نظر تفاوت نظام‌های سیاسی به این موضوع برمی‌گردد که کدام چهره دولت چهره غالب آن است. برای مثال در دولت دموکراتیک چهره غالب دولت چهره عمومی و خدمات‌دهی آن است و اساساً دولت وجود دارد که کارکردهایی را در راستای خدمات عمومی انجام دهد. با این حال هر دولتی باید میزانی از خدمت عمومی را در کارکردهای خود داشته باشد و یکی از مهم‌ترین این کالاها امنیت در سطوح مختلف آن از امنیت داخلی گرفته تا امنیت ملی است. امنیت داخلی دولت تهدیدهای درونی ضد امنیت فردی، عمومی و اجتماعی را دفع می‌کند و در واقع جامعه امنی را ایجاد می‌کند و در امنیت ملی هم دولت تهدیدهایی را که از بیرون بر امنیت کشور وارد می‌شود، دفع می‌کند. بحران در ارائه خدمات عمومی از جمله یکی از مهم‌ترین آنها

امنیت، می‌تواند موجودیت دولت را تهدید کند؛ زیرا در انجام وظیفه اصلی خود ناتوان مانده است و این امر رفتار دولت را پیچیده‌تر می‌کند. دولت در این وضعیت خود عامل تنش و ایجاد عدم امنیت فردی و اجتماعی می‌شود و فشار را بر آحاد جامعه تشدید می‌کند. اینجاست که بین امنیت و مشروعیت رابطه ایجاد می‌شود. وجود امنیت به مشروعیت می‌انجامد و برعکس نیز مصداق دارد. رابطه بین مشروعیت و امنیت یک رابطه افزایشنده و کاهنده است و این مقوله یکی از گره‌های اصلی در برداشت از امنیت در دنیای اسلام بوده است. به طور کلی باید گفت بین مفهوم و کارکرد دولت در جهان اسلام و جهان سوم و دولت در غرب تفاوت‌های بنیادین وجود دارد و همین مسئله موجب تفاوت در توانمندی دولت در تأمین امنیت در کشورهای غربی است.

روند تحولات بعد از جنگ جهانی دوم، به خصوص دهه‌های پایانی قرن بیستم، موجب افزایش انتظارات و تقاضا از دولت و خدمات با کیفیت‌تر و گسترده‌تر از نخبگان سیاسی شده است. اینجاست که بحث چهره‌های دولت بسیار جدی می‌شود. مفهوم دولت قوی و ضعیف هم خود را در اینجا نشان می‌دهد که بحثی بسیار مهم و نیازمند بحث در ایران است. برخلاف تصورات رایج، دولت قوی اساساً دولت سرکوبگر نیست، بلکه برعکس دولتی است که می‌تواند خدمات مؤثرتری ارائه دهد. در عصر قدیم و کلاسیک، دولت قوی به برخورداری از قدرت نظامی و توانایی برقراری امنیت داخلی (به شیوه‌ای اقتدارگرا) منوط بود، اما این مفهوم در عصر جدید کفایت نمی‌کند. نخبگانی که فاقد عقلانیت و خردورزی برای درک مناسب از سیر تحولات مفهومی نوین درباره قدرت باشند، نمی‌توانند دولت و ملت را به شاخص‌های قدرت و امنیت پایدار رهنمون کنند. میشل دوش و جوئل میگدال در خصوص دیپلماسی ضعیف و قوی و تفاوت‌های آنها بحث‌های مهمی را مطرح کرده‌اند (ر.ک: میگدال، ۱۳۹۵، فصل سوم). بر اساس منطق دولت قوی، دولت خودکامه عین بی‌قانونی است. دولت خودکامه دولت بی‌قانون است و دولت بی‌قانون انگار که وجود ندارد، چون اساسی برای وجود خود ایجاد نکرده است. مفهوم دولت و تئوری دولت برای تأمین امنیت از اهمیت محوری برخوردار است؛ در نتیجه پیوند تنگاتنگی بین نظریه‌های دولت و امنیت دیده می‌شود. فقدان امنیت در بخش عمده‌ای از تاریخ ایران ناشی از فقدان قدرت دولتی بوده است (میگدال، ۱۳۹۵، فصل سوم). به عبارت دیگر سرکوبگری و اقتدارگرایی عمدتاً ناشی از نبود مشروعیت دولت بوده است؛ بنابراین بین دولت ضعیف و قدرت خودکامه (بیشتر مشخص و ظاهری) پیوند وجود دارد و



چون دولت ضعیف هست، در نتیجه سرکوبگر است. مشروعیت دولت ریشه در منافع قبیله‌ای داشت نه منافع ملی که خود ناشی از نبود یک قدرت دموکراتیک است. دولت نامشروع در خدمات‌دهی دولتی ضعیف است و به همین دلیل توان خود را معطوف سرکوب می‌کند تا از این طریق بتواند تداوم یابد و این مسئله موجب چالش دایمی میان دولت نامشروع و مخالفان و جامعه می‌شود. این وضعیت در سراسر تاریخ ایران قابل مشاهده است. به نظر می‌رسد دولت در دنیای اسلام به دلیل ماندن در گذشته و فقدان کارکردهای مثبت، به مفهوم سلبی از امنیت نزدیک شده است. نظام‌های سیاسی در دنیای اسلام نظام‌های پاتریمونیال و خانوادگی بوده‌اند و به همین دلیل چهره غالب آنها چهره خصوصی بوده که همان منافع هیئت حاکمه است؛ از این رو این دولت‌ها ناتوان از کسب مشروعیت و در نتیجه فاقد قدرت لازم بوده‌اند و بالطبع به سمت سرکوب حرکت کرده‌اند. این امر در سراسر تاریخ اسلام به وضوح مشاهده می‌شود و این موضوع را با تمرکز بر دوران میانه می‌سنجیم.

#### دوران میانه و امتناع اندیشه ایجابی در باب امنیت در اندیشه مسلمانان

در دوران میانه به تدریج با حاکم شدن گفتمان‌های بازسازی‌شده از سنت دینی بین مسلمانان، حکومت از مبنای واقعی خود در اندیشه اسلامی که استواری آن بر عدالت و اخلاق است، فاصله‌ای جدی گرفت و تنها مبنای مشروعیت حکومت، ضرورت دفع هرج و مرج و برقراری نظم بود. بعد از این قدرت مطلقه و مبتنی بر تغلب، بر مبنای ضرورت گریز از هرج و مرج توجیه می‌شد. این امر به ویژه در دوران موسوم به تاریخ میانه به اوج خود رسید.

#### ویژگی‌های سیاسی-اجتماعی تاریخ میانه

مختصات تاریخ میانه اسلامی را از چند بعد می‌توان بررسی کرد. ویژگی اول محدوده زمانی آن است که از اواخر قرن سوم هجری آغاز می‌شود و تا قرن هشتم تداوم پیدا می‌کند (لمپتن، ۱۳۸۲). ویژگی دوم آن نیز شکل‌گیری وضعیت سیاسی-اجتماعی جدید در جهان اسلام است که نقش مهمی در جهت‌گیری جریان‌های فکری در امور مختلف از جمله امنیت ایفا کرد. در عین بررسی ویژگی‌های این دوره، نگاهی به بسترهای تاریخی پیدایش چنین وضعیتی ضروری است. در واقع با فاصله گرفتن حکومت‌های اسلامی از اصول مد نظر اسلام همچون عدالت و برابری از یک سو و گسترش سرزمینی حکومت اسلامی و افزایش قلمرو آن از سوی



دیگر، وضعیت سیاسی- اجتماعی جدیدی شکل گرفت که با محتوای آرمانی پیام اسلام فاصله بسیاری داشت. روندهایی که در دوران میانه تاریخ اسلام به اوج خود رسید، ریشه‌های تاریخی طولانی داشت که به گمان غالب این تبعیض‌گرایی از دوران معاویه آغاز شد (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۸۵).

نشانه‌های اولیه تبدیل خلافت اسلامی به سلطنت و امنیتی شدن گفتمان سیاسی اسلام در دوره معاویه آغاز شد و به تدریج با خلافت امویان و تأسیس خلافت عباسی به اوج خود رسید؛ اما ویژگی مهم ساختار سیاسی جهان اسلام در دوران میانه که از لحاظ فکری، سیاسی و امنیتی تأثیرات مهمی برجای گذاشت، شقاق خلافت و سلطنت بود. در این چارچوب از اواخر قرن سوم هجری به تدریج حکومت‌های مستقلی درون خلافت اسلامی شکل گرفتند که بعضاً بر خلافت در بغداد مسلط بودند. این حکومت‌ها برای تمایزیابی هویتی از خلافت، نظام سلطنت را در سرزمین‌های اسلامی پایه‌گذاری کردند. در عین حال از لحاظ اعمال قدرت سیاسی، هیچ تفاوت ماهوی و اساسی بین این دو نظام یعنی خلافت و سلطنت وجود نداشت. چنان‌که ابن خلدون می‌نویسد، اصولاً سی سال پس از رحلت پیامبر اسلام، خلافت بیشتر از آنکه نهادی دینی باشد، درباره اداره امور دنیا بود و چنین حکومتی که ظاهری دینی داشت، در باطن نظام سلطه و سرکوب سیاسی به شمار می‌رفت (ابن خلدون، ۱۳۷۴). این اتفاق برای اولین بار در خلافت اموی به وضوح اتفاق افتاد؛ زیرا خلافت بنی امیه بر نیروی غلبه نظامی و عصبیت قبیله‌ای استوار بود. از سوی دیگر بنی امیه، نظامی از جانشینی و ولایت‌عهدی را تأسیس کردند که از نسب و خاندان واحد تشکیل می‌شد؛ در حالی که خلفای پیشین نسب‌های چندگانه داشتند (قادری، ۱۳۷۸: ۱۰۱-۱۲۰). با اینکه تغییر ماهیت خلافت به سلطنت ریشه تاریخی و دیرینه‌ای داشت، اما تبدیل رسمی خلافت به سلطنت از سوی حکومت‌های مستقل درون خلافت اسلامی، تحول مهمی در عمل و اندیشه سیاسی مسلمانان به وجود آورد. در واقع شکل‌گیری دو جریان فکری مستقل در جهان اسلام مرهون این دو نوع نظام سیاسی بود که هر یک به توجیه یکی از آنها می‌پرداختند. این شکاف سیاسی و فکری در اندیشه‌های اسلامی دوران میانه به دلیل ویژگی‌های خاص آن به اوج خود رسید. بررسی این ویژگی می‌تواند چگونگی خلق اندیشه سیاسی مبتنی بر توجیه‌گری سیاسی را نشان دهد.

## ویژگی‌های دوران میانه در حکومت و اندیشه سیاسی اسلام

از لحاظ زمانی، دوران میانه از اواخر قرن سوم هجری تا قرن هشتم را دربرمی‌گیرد. در این دوره به لحاظ سیاسی و فکری تحولاتی به وقوع پیوست که موجب شد جهت‌گیری‌های مختلف در اندیشه سیاسی مسلمانان، هدف واحدی را پیگیری کند که همان توجیه قدرت مطلق بود. این ویژگی‌ها را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

### ۱. فقدان مشروعیت برای حکومت (خلافت و سلطنت)

بعد از خلفای راشدین، نهاد خلافت مشروعیت معنوی و سیاسی خود را از دست داد. در دوره اولیه، گرچه هر یک از خلفا از انواع مختلفی از مشروعیت برخوردار بودند، ولی در نفس مشروع بودن حکومت تردیدی وجود نداشت. مبنای مشروعیت خلفای اولیه، جانشینی پیامبر در امر حکومت بود که در عین حال در قالب‌هایی مانند شورا، انتصاب خلیفه وقت، انتخاب اهل حل و عقد و بیعت عمومی تبلور پیدا می‌کرد. به تعبیر ابن خلدون، روابط قدرت در جامعه صدر اسلام مبتنی بر دین بود و حاکم و رادع هر فردی از ضمیر و اعتقاد خود او برمی‌خاست که در واقع همان خلافت بود. در عین حال، مشروعیت در زمان خلفای راشدین وجه مهمی از مردم‌گرایی معطوف سنن قبیله‌ای و نیز رضایت صحابه را در برمی‌گرفت. به نظر ابن خلدون، با قتل چهارمین خلیفه، نه فقط این مبنا به کلی از میان رفت، بلکه اساساً خلافت نیز تغییر ماهیت داد و به سلطنت تبدیل شد.

معاویه عامل اساسی این تحول بود. در دوران عباسیان این وضعیت حادث‌تر شد و با وجود تأکید خلفای عباسی بر نص و وراثت، در عمل بیش از هر چیز تغلب مبنای حکومت بود (فیرحی، ۱۳۸۳: ۱۸۶).

بنابراین پس از اینکه مبنای معنوی، دینی، سنتی و قبیله‌ای مشروعیت خلافت اسلامی از میان رفت، حکومت برای بقای خود به چیزی جز شمشیر نمی‌توانست استوار باشد. از خلال همین تحول سیاسی، امارت استیلا وارد اندیشه سیاسی مسلمانان شد و افرادی مانند ماوردی سعی تمام کردند تا آن را در کنار سایر حکومت‌های مشروع در اندیشه سیاسی مسلمانان جای دهند؛ یعنی قدرت در خدمت امنیت حکومت قرار گرفت. فلسفه قدرت سیاسی این گونه به کلی تغییر می‌یابد. در این دوران فارغ از هرگونه مبنای مشروعیت، در عمل و نظر سیاسی مسلمانان روندی غالب شد که مبنای حکومت را استواری آن بر شمشیر قرار می‌داد و در واقع

آغاز گسست بین خلافت و سلطنت اسلامی در دوره میانه نیز بر همین مبنا صورت گرفت. یعقوب لیث صفاری از اولین کسانی بود که حکومت مستقلی را در بخشی از سرزمین‌های اسلامی و در کنار خلافت تشکیل داد. وی در پاسخ به ادعای برخی در مورد اینکه وی منشور خلیفه را ندارد، «آنها را در مجمعی گرد آورد و به حاجب خویش چنین دستور داد: آن عهد امیرالمؤمنین بیار تا برایشان برخوانم. حاجب اندر آمد و تیغ یمانی بیاورد. گفتند مگر به جان‌های ما قصد کرده‌ای؟ یعقوب گفت: تیغ نه از بهر آن آوردم که به جان قصد دارم، اما شکایت کردید که یعقوب عهد امیرالمؤمنین ندارد. خواستم بدانید که دارم. بازگفت یعقوب: امیرالمؤمنین را به بغداد نه این تیغ نشانده‌ست؟ گفتند: بلی. گفت: مرا بدین جایگاه نیز، هم این تیغ نشانده‌ست. عهد من و آن امیرالمؤمنین یکی است!» این داستان کامل و تمام‌عیاری از میزان مشروعیت خلافت اسلامی در آن دوره است که در واقع بقای آن نه مرهون مشروعیتش، بلکه نتیجه قدرت آن در انحصار زور و ابزار سلطه بود و از همین روی به محض آنکه افراد دیگری به این زور و قدرت دست یافتند، به دنبال تأسیس حکومت‌های مستقل درون خلافت اسلامی برآمدند.

## ۲. از بین رفتن وحدت در سرزمین اسلامی

منظور از تفرق سرزمینی، پیدایش اختلافات قومی، اجتماعی و فرهنگی در جهان اسلام است که اواخر قرن سوم هجری آغاز شد و به تدریج شدت گرفت. ویژگی اصلی این دوران شکاف‌های مختلف قومی و فرهنگی درون خلافت اسلامی بود که در واقع با از میان رفتن مشروعیت خلیفه ارتباط مستقیم داشت. به تدریج که اعتبار و اقتدار خلیفه از بین می‌رفت، در نواحی مختلف قدرت‌هایی سر بر آوردند که مدعی استقلال بودند. در چنین مناطقی، گاه خلیفه از اساس کناری نهاده می‌شد یا از خلافت جز نامی در خطبه‌ها باقی نمی‌ماند. این وضعیت، ویژگی اساسی و رایج دوران بود و به تدریج اغلب ولایت‌های دور از مرکز خلافت، به دست غلبه‌جویانی افتاد که با سپاه و مال بر آنها تسلط پیدا می‌کردند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳۸۷). این قدرت‌های مستقل گاه بر خلیفه نیز مسلط می‌شدند (اشپولر، ۱۳۷۶: ۱۰۲).

بنابراین، فقدان وحدت در سرزمین‌های اسلامی و از میان رفتن مشروعیت الهی خلیفه و پس از او سلطان، دو روی یک سکه بودند. در دوره میانه به تدریج از اقتدار عام خلیفه کاسته شد و در نواحی مختلف قدرت‌هایی سر بر آوردند که ادعای استقلال داشتند و از اطاعت خلیفه

سر باز می‌زدند. در شرایطی که وحدت اقلیمی از میان برود، وحدت فکری و سیاسی نیز به خطر می‌افتد. محمد ارغوان این دوره را بیانگر تعدد و چندگانگی قومی، اجتماعی و فرهنگی میراث اسلامی می‌داند.

ویژگی اصلی این دوران، شکاف قومی درون قلمرو و خلافت بود که در نهایت به شکاف سیاسی و استقلال بسیاری از این مناطق انجامید. این استقلال نیازمند دانش و اندیشه‌های سیاسی جدید بود که بتواند در همنشینی با خلافت یا در رقابت با آن به حیات خود تداوم بخشد.

### ۳. بی‌ثباتی، هرج و مرج و ناامنی

ویژگی عمومی تاریخ ایران در دوره‌های مختلف، نزاع دایمی و بی‌پایان بر سر قدرت بوده است. (رک: کاتوزیان، ۱۳۸۲). این امر به معنای ناامنی و بی‌ثباتی دایم و امکان‌ناپذیری امنیت است. در واقع جامعه کلنگی که کاتوزیان به کار می‌برد یک تمثیل امنیتی و بیانگر فقدان دایمی امنیت است. حاکی از فقدان تاریخی امنیت در ایران نیز هست. کلنگی بودن نتیجه نزاع ناتمام دولت با مردم، مردم با مردم و دولت با دولت است. با وجود اینکه در این اندیشه‌ها از امنیت بسیار بحث می‌شود، ولی در عملکرد قدرت سیاسی تأثیر ندارد. به نوشته کاتوزیان، ویژگی متمایز دولت در ایران این است که دولت نه تنها قدرت بلکه قدرت خودکامه و نه فقط قدرت مطلقه وضع قانون بلکه قدرت مطلق اعمال بی‌قانونی را به انحصار خود درآورده است (کاتوزیان، ۱۳۸۲: ۲۱). به همین وجه درون دستگاه خلافت نیز برای رسیدن به مقام خلیفگی رقابتی دایم و بسیار شدید وجود داشت که از نقد نظام جانشینی نشئت می‌گرفت. این رقابت‌ها، جنگ‌های درون‌خانوادگی گسترده‌ای را در جهان اسلام رقم می‌زد. آن لمپتون نمونه‌های زیادی از این درگیری‌های خانوادگی را مثال می‌زند (نک: لمپتون، ۱۳۸۲: ۲۴۸). گاه این جنگ‌ها با قتل خلیفه یا مدعی خلافت به پایان می‌رسید یا جنگی همه‌گیر به وقوع می‌پیوست. با ورود امرای نظامی ترک به دربار خلفا، وضعیت هرج و مرج حادث‌تر شد؛ زیرا امرای نظامی ترک قدرتی داشتند که گاه خلیفه را ملعبه دست خود و تابع محض خویش قرار می‌دادند. با ظهور دولت‌های مستقل در ایران، هرج و مرج بغرنج‌تر شد و در روند تکاملی این وضعیت، خاندان‌های ترک‌تباری ظهور کردند که وضعیت عمومی جامعه ایرانی و اسلامی را متحول ساختند. درون دستگاه خلافت، برای رسیدن به مقام خلیفگی، رقابتی دایمی و بسیار شدید وجود داشت که از نقد نظام جانشینی نشئت می‌گرفت. این رقابت‌ها، جنگ‌های درون‌خانوادگی گسترده‌ای را در جهان اسلام رقم می‌زد (لمپتون، ۱۳۸۲: ۲۴۸).

چنین وضعیت بغرنجی از لحاظ سیاسی و ساختار توزیع قدرت که بر هیچ اصل مشروع و پذیرفته‌شده‌ای استوار نبود، سرچشمه هرج و مرج و درگیری‌های دایم به شمار می‌رفت که امکان برون‌رفتی از آن تصور نمی‌شد. بر این اساس یکی از نزاع‌های اصلی در اندیشه این دوران، پاسخ به این سؤال بود که ثبات تا چه حدی مطلوب است؟ آیا می‌توان آن را به هر قیمتی بر ناامنی ترجیح داد و سلطان و خلیفه نامشروع را به انگیزه ایجاد ثبات و امنیت، مشروع تلقی کرد؟ شکل‌گیری مشروعیت استیلایی و مبتنی بر تغلب، محصول این کشمکش فکری و سیاسی بود. اندیشمندان به دنبال راهی برای ایجاد ثبات و امنیت بودند، ولی در این راه هرچه بیشتر می‌رفتند، به همان میزان از ایده‌های اسلام درباره سیاست دورتر می‌شدند. در واقع این سه موضوع کاملاً به هم وابسته‌اند؛ یعنی در شرایط فقدان مشروعیت و از میان رفتن وحدت و یکپارچگی سرزمینی و سیاسی، به صورت طبیعی زمینه برای هرج و مرج بیشتر می‌شود؛ در عین حال هرج و مرج از شرایط معمول در خلافت، حکومت و قلمرو اسلامی در ادوار مختلف بوده است. جوهر اساسی این شرایط گفتمانی، عناصری مانند سلطه، زور و غلبه بود و هرچه زمان جلوتر می‌رفت، این گفتمان از عدالت و اخلاق فاصله بیشتری می‌گرفت. در ادامه با توجه به حاکم شدن چنین گفتمانی و نقش اساسی مفهوم امنیت در پیدایش آن به ویژگی‌های امنیت و مفهوم آن در جامعه اسلامی می‌پردازیم.

### ویژگی‌های برداشت مسلمانان از مفهوم امنیت

به نظر می‌رسد از لحاظ تاریخی، در دوران میانه، برداشت غالب از امنیت در اندیشه و عمل سیاسی مسلمانان، دوری از هرج و مرج است. اندیشه سیاسی مسلمانان در این دوران به دلایل سیاسی و معرفتی، توانایی تعریف امنیت در مفهوم مثبت و ایجابی را پیدا نکرد و در حد همان مفهوم سلبی و منفی باقی ماند. در مفهوم ایجابی، امنیت به معنای برخورداری جامعه از همه شرایط لازم برای زندگی باثبات و عادلانه است که درون آن تلاش برای آبادانی و توسعه وجود دارد (ر.ک: افتخاری، (گردآوری و ترجمه)، ۱۳۸۱). اما معنای سلبی امنیت همانا دوری از هرج و مرج است. با تأمل در بحث‌های موجود در اندیشه سیاسی اسلامی آن دوران، حداکثر مفهومی که از آن استنتاج می‌شود، همان فقدان هرج و مرج است که برای تحقق آن نیز هیچ راهی جز حضور سلطان مطلق قاهر متصور نبوده است.

در عین حال، این معنا از امنیت در اندیشه اسلامی دوران میانه، از جایگاه بسیار مهمی برخوردار و تعیین کننده بسیاری از مباحث سیاسی است. برتری امنیت در مباحث سیاسی به حدی رسید که در نهایت، عدالت که عنصر اصلی اندیشه سیاسی اسلامی است، تحت تأثیر ایده غلبه رنگ باخت و به عنصر فرعی و حاشیه‌ای تبدیل شد.

در مورد این سؤال که چرا اندیشه اسلامی نتوانست راهی برای برون رفت از بن بست هرج و مرج یا حاکمیت اقتدار مطلقه پیدا کند؟ باید زمینه‌های جامعه‌شناختی و تاریخی را مورد توجه قرار داد. به بیان کاتوزیان: «یکی از ویژگی‌های تاریخ ایران سیر دورانی حاکمیت استبداد، طغیان و آشوب عمومی، و به دنبال آن حاکمیت استبدادی است... شورش‌های عمومی نیز صرفاً حکومت را هدف می‌گرفت نه نظام استبدادی را، زیرا هنوز جایگزینی برای آن متصور نبود. هرج و مرج نیز صرفاً به تشدید بی‌قانونی و افزایش نایمنی و پیش‌بینی‌ناپذیر منجر می‌شد. از این رو طولی نمی‌کشید که جامعه از نو در آرزوی نظم به انتظار می‌نشست و خواهان بازگشت حاکم مستبد دیگری می‌شد (ابن طقطقی، ۱۳۶۰: ۸۹).

این شرایط سیاسی و اجتماعی، برداشتی از امنیت را در جامعه حاکم می‌کرد که به نوعی موجب تداوم منطق درونی حاکم بر آن می‌شد و در واقع این بن بست را از لحاظ فکری و عینی تداوم می‌بخشید. بنابراین به بررسی مفهوم غالب از امنیت و ویژگی‌های اساسی آن می‌پردازیم.

#### ۱. دولت محوری در برقراری امنیت

دولت محوری در وهله اول به معنای جدایی دولت و مردم است که در آن بر عنصر امنیت به معنای ضرورت حفظ دولت و حکومت تأکید می‌شود. در مقابل، وجود دولت نیز برای برقراری امنیت ضرورت دارد. بنابراین رابطه‌ای دوسویه بین بقای دولت و تأمین امنیت برقرار می‌شود. از سوی دیگر در اندیشه سیاسی دوران میانه دولت جز سلطان و اراده مطاع وی نداشت. در عموم اندیشه‌های آن دوره، محور قوام و نظم و آبادانی جامعه و محور حفظ و اجرای شریعت سلطان بود که لاجرم می‌بایست قدرتمند و شوکت‌مند باشد تا کسی توانایی لازم را برای سرپیچی از وی و جرأت آن را نداشته باشد. در چنین تفکری، امنیت و فقدان آن غالباً با حضور قدرتمند یا حضور ضعیف و عدم حضور آن معنا یافته و در ارتباط است. در این راستا در عمل و نظر سیاسی مسلمانان و اندیشمندان مسلمان، سلطان به دلیل

جایگاهش در برقراری امنیت، یعنی اساسی‌ترین جامعه، به کانون اصلی تبدیل شد و اساس تمام نوشته‌ها سلطان و جایگاه او بود. در عین حال، اتفاق عجیب‌تر این بود که در متون مذکور زمانی که از امنیت بحث می‌شد، در واقع امنیت سلطان مد نظر بود و در مقابل، مراد از عدالت، عدالت رعیت در رفتار درست با حکومت بود و رفتار درست نیز با تبعیت محض از سلطان معنا می‌یافت؛ زیرا هرگونه چون و چرایی به معنای هرج و مرج و زمینه‌سازی برای هرج و مرج قلمداد می‌شد.

اندیشه سیاسی در این دوره در واقع، برای فرار از شر همگانی خود را اسیر شر یک نفر می‌ساخت و در عین حال به سلطان اقتدار ویژه‌ای می‌بخشید.

احساس نیاز به امنیت و دامن زدن به این نیاز به طور دایم، به تزیید اقتدار در دست سلطان می‌انجامید و هرگونه خللی در اقتدار سلطان یا تقسیم و تجزیه آن به منزله خلل در نظم و امنیت بود (فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۰۶).

در این راستا، سلطان باید پرهیبت باشد و بتواند با تکیه بر قوه قاهره، نظم و امنیت را برقرار سازد. ابن طقطی در کتاب خود با عنوان تاریخ الفخری، این موضوع را به این صورت مطرح کرده است و ظاهراً هیچ گزینه دیگری جز پادشاه پرهیبت با قدرت مطلقه و متکی بر قوه قاهره در ذهنیت مسلمانان جای نداشته است: «در باره پادشاه قدرتمند و ستم‌پیشیه و پادشاه میانه‌رو و ضعیف اختلاف کرده‌اند و سرانجام پادشاه قدرتمند ستمکار را برتر شمرده‌اند. به این دلیل که پادشاه نیرومند ستمکار از حرص و آز رعیت جلوگیری می‌کند. در این صورت رعیتش به منزله کسی است که از شر گروهی در امان، ولی به شر یک نفر گرفتار است... و اما پادشاه میانه‌رو و ضعیف رعیت خود را به حال خود می‌گذارد... و در حقیقت به منزله کسی است که از شر یک نفر در امان، ولی به شر گروهی گرفتار است» (فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۱۳).

ایده اصلی در دوره میانه نظم مبتنی بر قدرت، زور و غلبه بود و اندیشمندان مسلمان برای تحقق چنین قدرت مطلقه‌ای، نهادهای خاصی را طراحی کردند تا سلطان را از خطر عموم دور نگه دارد که در واقع عامل مهمی در جدایی بین دولت و مردم بوده است. برای رسیدن به این هدف می‌بایست مفاهیم و سازوکارهایی طراحی می‌شد که هیبت سلطانی را حفظ کند. در این راستا، اقدامات چندی رایج شد که از جمله تفکیک میان هیئت خصوصی و هیئت عمومی سلطان بود. برای این منظور اخلاق خصوصی و ناشایستگی‌های وی از عموم پنهان نگه داشته می‌شد تا هیبت او در دل رعیت از میان نرود؛ زیرا آنان هیبت سلطان را اساس



حفظ ملک و حیثیت آن می‌دانستند (فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۰۲). البته به اینکه هیبت سلطانی و قوه قهریه تا چه حدی می‌توانست به حفظ امنیت منتهی شود، چندان توجهی نمی‌شد و اساساً چنان که گفته شد، هدف اصلی نبود اصل بر این بود که به هر حال برای تأمین امنیت، گزینه دیگری جز وجود سلطان قاهر متصور نبود.

سلطان نیز هیچ مبنای مشروعیتی جز زور نداشت و در واقع اطلاق عنوان سلطان به حاکمانی که از این طریق به قدرت می‌رسیدند، معنادار بود؛ زیرا سلطان در اصطلاح سیاسی این دوران، به کسی اطلاق می‌شد که به حکم شوکت و قوت لشکر (عشماوی، ۱۳۸۱: ۹) بر مسلمانان مستولی باشد. این برداشت به معنای بدبینی شدید به رعیت بود که براساس آن، فقط سلطان می‌تواند مهارکننده زیاده‌خواهی و آزمندی رعیت باشد. در واقع اصل قدرت برای بقا به خوبی در این منطق دیده می‌شود و در عین حال اصل هم بر بقای دولت است. به همین دلیل چندان از حقوق رعیت بحثی به میان نمی‌آید و هرچه هست، حقوق سلطان است. البته این موضوع به قول محمد سعید عشماوی به زمان‌های قبل‌تر باز می‌گردد. به نظر وی، با گذشت یک نسل از رحلت پیامبر، حقوق و اختیارات خلیفه موضوع اصلی حقوق عمومی اسلامی قرار گرفت و حقوق حکومت‌شوندگان به کلی فراموش شد یا فقط رسمیتی نظری بدون هر قدرت علمی یافت (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۲۵۹).

#### ۲. تناقض‌های درونی برداشت غالب از امنیت

اندیشه دوره میانه در باب امنیت و نقش سلطان واجد نوعی تناقض و بن‌بست اساسی بود. تناقض اساسی در پذیرش تغلب به عنوان مبنای مشروعیت، چهره می‌نمود. تناقض این بود که برای حفظ امنیت و جلوگیری از هرج و مرج، شکل‌گیری خشونت‌بار هر نظام سیاسی توجیه می‌شد؛ ولی خود این توجیه‌گری راه دیگران را برای تصرف قدرت از طریق زور و شمشیر هموار می‌کرد و این خود عامل ناامنی‌های مداوم بود. این وضعیت، زمینه‌های هرج و مرج و ناامنی دایمی را در بطن خود داشت، زیرا اساس هرگونه مشروعیتی زور بود و هر نظام حاکم فقط تا زمانی مشروع قلمداد می‌شد که بتواند قدرت فائقه خود را حفظ کند. در غیر این صورت، فرد بعدی به حکم شوکت و قدرت بیشتر حکومت را قبضه می‌کرد و به همین میزان مشروع بود. این امر معنایی جز جواز جنگ دایمی برای قدرت و بروز ناامنی دایمی در جامعه نداشت. در واقع زمانی که زور، منشأ قدرت و اقتدار مشروع تلقی شود، هرکس به

اندازه زور و قدرت خود می‌تواند بخشی از سرزمین مسلمانان را تحت سلطه در آورد و سلطه او بنا به ضرورت مشروع می‌گردد. این منطق، در اساس منشأ تباهی، ناامنی و ناستواری است؛ زیرا به پایداری و ثبات سیاسی نمی‌انجامد.

این در حالی است که ایده‌های اسلام در باب سیاست و اجتماع به چنین جمع‌بندی منتهی نمی‌شود و فراتر از این حتی در واقعیت نیز سلطان قاهر، کمتر عامل ایجاد نظم، ثبات و امنیت بود؛ زیرا ناامنی، ستیز و جنگ دایمی در کانون‌های مختلف قدرت مانع شکل‌گیری نظم سیاسی پایدار و ماندگار می‌شود و عملاً آبادانی و عمران را غیرممکن می‌سازد.

این وضعیت موجب شد که در عمل چندان به مفهوم مصلحت عمومی پرداخته نشود. در شریعت‌نامه‌ها، نظریه‌ای منسجم و نظام‌یافته از عدالت وجود نداشت و عدالت در تحلیل نهایی، یکی از صفتهای امام و قاضی شمرده می‌شد. از نظر ماوردی اگر صفاتی مانند درستی سخن، عمل نکردن به فعل حرام و پرهیز از گناه در یک فرد در حد کمال جمع شود، به معنای عادل بودن آن فرد است (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۲۵۹)؛ ولی زمانی که قدرت مطلقه در دست یک فرد قرار گیرد و هیچ مانع و موازنه‌ای در کار نباشد و همچنین هیچ داوری بر رفتار وی نظارت نداشته باشد، عمل به عدالت امکان‌پذیر می‌شود؛ به ویژه اگر سلطان فردی باشد که به حکم شوکت و قدرت فردی بر مسند حکومت نشسته باشد. حتی در برخی نوشته‌های اندیشمندان این دوره اگر عدالت مخل شوکت سلطانی باشد، می‌تواند ساقط شود. ابن‌الرزق در این باره می‌نویسد: «عدالت سلطان از مکمل‌های اوصاف اوست و هرگاه تلاش در حفظ این اوصاف موجب اخلال بر اصل وجود سلطان شود، اعتبار آن ساقط می‌شود» (ابن‌الرزق، بی‌تا: ۷۱-۷۲، به نقل از فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۸). در حالی که سیاست و حکومتی که براساس عدالت استوار نباشد، نه تأمین‌کننده امنیت است و نه می‌تواند خود را حفظ کند، بلکه خود عامل اساسی ناامنی می‌شود. چنین سیستمی ذاتاً ناامن‌کننده است. تأکید متون دینی همچون قرآن، نهج‌البلاغه و سنت نبوی و علوی بر عدالت از همین روست. حکومتی که بر مبنای عدالت و مشروع استوار نباشد و صرفاً تأمین امنیت توجیه‌گر آن باشد، نمی‌تواند در عمل سیاسی عدالت را رعایت کند و این آغاز ناامنی است. به عبارت دیگر حکومتی که برای رسیدن به قدرت اصول عدالت را زیر پا بگذارد، به هیچ وجه نمی‌تواند در عمل به عدالت پای‌بند باشد. شاید یکی از علل اصلی این وضعیت، بروز ناامنی‌های دایمی و متعدد در جامعه اسلامی در مقاطع مختلف تاریخی است که هم باعث شکل‌گیری این

مفهوم و هم باعث تنومند شدن آن در اندیشه سیاسی اهل سنت شد. تاریخ جهان اسلام این فرض را تأیید می‌کند که چنین نظامی در اساس عامل ناامنی است و نه امنیت. این تاریخ، در واقع تاریخ هرج و مرج‌ها، جنگ‌های داخلی و بحران‌های ناشی از انتقال قدرت سیاسی بوده است. هیچ‌یک از حکومت‌ها بر مبنایی عادلانه استوار نبودند و از این رو هیچ حکومتی نه خود امنیت داشت و نه قهرماً می‌توانست تأمین‌کننده امنیت باشد. در ادامه برای بررسی عینی‌تر حاکمیت چنین گفتمانی بر فضای اندیشه سیاسی مسلمانان آثار چند اندیشمند برجسته و اثرگذار جهان اسلام را بررسی می‌کنیم.

### الف) غزالی

غزالی از نمایندگان مشهور اندیشه سیاسی در جهان اسلام است که هم شریعت‌نامه‌نویسی کرد و هم به سیاست‌نامه‌نویسی پرداخت و در عین حال به شدت با فلسفه و فلاسفه در افتاد (ر.ک: ابو حامد غزالی، ۱۳۸۲: ۱۸-۲۲). غزالی اندیشمند آرمان‌خواهی بود، اما واقع‌بینی سیاسی وی موجب رنگ باختن آرمان‌خواهی‌اش شد و در نهایت به غلبه برداشت بعد سلبی مفهوم امنیت در اندیشه وی انجامید. او با تقسیم انواع سیاست به سیاست انبیا، سیاست خلفا، ملوک و امراء، سیاست علما و سیاست وعاظ، نوع اول سیاست را با خاتمیت، تمام‌شده می‌داند و سیاست علما را محدود به باطن خواص می‌گرداند و در نهایت آنچه می‌ماند پذیرش سیاست خلفا، سلاطین و ملوک است. انگیزه اصلی غزالی از این تلقی، تأمین امنیت بود که در فقرات مهمی به آن پرداخته است.

از نظر ابو حامد غزالی (متوفی ۵۰۵ هـ)، متکلمی اشعری و شافعی‌مذهب، نظم دین به معرفت و عبادت است و این دو تنها با تندرستی و زندگی دنیایی و تأمین نیازهای دنیوی مانند مسکن و خوراک و امنیت به دست می‌آید. از سوی دیگر تنها با وجود سلطان مطاع امور دنیایی و ایمنی تأمین می‌شود و اگر در منطقه‌ای سلطان مقتدر و مطاعی نباشد، هرج و مرج و قحطی است و ناامنی همه جا را فرا می‌گیرد و در چنین اوضاعی هیچ‌کس نمی‌تواند به معرفت و عبادت که وسیله سعادت روز قیامت هستند، مشغول شود (غزالی، ۱۴۰۹ق: ۱۴۸). غزالی سلطه سیاسی را لازمه نظم و امنیت می‌داند. از دید وی، این سلطه محقق نمی‌شود مگر با وجود سلطان قاهر و با هیبتی که ترس از او رعیت را از تعدی بازدارد و با تکیه بر قوه قاهره، نظم و امنیت عمومی را برقرار سازد و به اجرای احکام شریعت بپردازد. شوکت در

اندیشه غزالی جایگاه بسیار مهمی دارد؛ به حدی که وی شوکت صرف را برای انعقاد سلطنت کافی می‌داند و این به معنای سقوط سایر شرایط است. غزالی تأکید می‌کند که حکم او در سقوط اجتهاد هرگز مخالف مقتضای دلیل امامت نیست و هرگاه کسی که منفک از رتبه اجتهاد است، با زور و شوکت قدرت سیاسی را به عهده گیرد و قلب‌های مردم به او متمایل گردد، استمرار بر امامت او واجب خواهد بود. غزالی این اسقاط شرایط را به حکم ضرورت و الزام زمانه توجیه می‌کند. با این حال، برای توجیه بیشتر به دامن همان اندیشه آشنای امنیت و حفظ دیانت متوسل می‌شود. وی در کتاب *اقتصاد فی الاعتقاد* می‌نویسد: «دنیا و امنیت نقوس انتظام نمی‌یابد مگر به وجود یک سلطان مطاع و شاهد این معنا اوقات فتنه‌ها هنگام مرگ پادشاهان و امامان است که اگر دوام یابد و سلطان مطاع دیگری نصب نگردد، هرج و مرج دوام می‌یابد و شمشیر در همه جا حاکم و قحطی فراگیر می‌شود و در آن صورت کسانی که غالب هستند به ثروت می‌رسند و در این شرایط کسی اگر زنده بماند، فرصتی برای عبادت و علم‌اندوزی پیدا نمی‌کند و اکثریت تحت ستم شمشیرها هلاک می‌شوند و از همین رو گفته شده است که دین و سلطان توأمان هستند یا دین اساس و سلطان نگهبان است و هرچه برای آن اساسی نباشد، مه‌دوم است و هرچه برای آن نگهبان نباشد، ضایع می‌شود.»

وی در ادامه تأکید می‌کند: «فی الجملة عاقل در این معنا تردید نمی‌کند که خلق با این اختلاف در طبقات‌شان و اختلاف درخواست‌ها و آرزوهایشان و نیز تفاوت در مواضع آنها، اگر به حال خود گذاشته شوند و نظر پذیرفته‌شده‌ای نباشد که اختلافات‌شان را جمع کند، تا آخرین نفرشان از بین خواهند رفت و این دردی است که هیچ‌علاجی ندارد جز سلطان قاهر و مطاع که اختلافات را از میان بردارد. پس آشکار شد که سلطان ضروری است در سامان بخشیدن به دنیا و سامان دنیا لازم است برای سامان دین و سامان دین در رسیدن به سعادت اخروی که این به یقین مقصود انبیاست. بنابراین واجب بودن امام از ضروریات شرع است که به هیچ وجه نمی‌توان آن را فرونهاد» (غزالی، ۱۹۷۲: ۱۹۹).

تمامی موارد فوق را غزالی به شوکت و هیبت سلطان منوط کرده است، زیرا مردم بدون ترس از سلطان هرگز در راه درست گام بر نمی‌دارند و سلطان ضعیف هم نمی‌تواند تأمین‌کننده امنیت باشد: «پس واجب کند پادشاه را که سیاست کند و با سیاست بود؛ زیرا سلطان خلیفه خدای است. هیبت او چنان باید که چون رعیت او را دور بینند، نیارند برخاستن، و پادشاه وقت و زمانه ما بدین سیاست و هیبت باید، زیرا که این خلائق امروزمین نه چون خلائق

پیشین‌اند که زمانه بی‌شرمان و بی‌ادبان و بی‌رحمتان است. و نعوذ بالله اگر سلطان اندر میان ایشان ضعیف و بی‌قوت باشد، بی‌شک ویرانی جهانی بود و به دین و دنیا زیان و خلل رسد، و جور سلطان فی‌المثل، صد سال چندان زیان ندارد که یک سال جور رعیت بر یکدیگر و چون رعیت ستمکاره شوند، ایزد تعالی برایشان سلطان قاهر گمارد» (غزالی، ۱۳۵۱: ۱۳۱-۱۳۶).  
از نظر غزالی، دوران وی، دورانی است که نیازمند سلاطین صاحب شوکت است و منظور از اختیار و انتخاب حاکم در منابع اسلامی، نه انتخاب و اعتبار کافی خلق بلکه بیعت با شخص واحد و سلطان ذی‌شوکت است. در واقع غزالی از این منظر به حدی می‌رسد که حتی خلیفه واقعی را کسی می‌داند که صاحب شوکت باشد. به نظر وی، «تأکید بر رعایت شروط حاکم اسلامی در عصر سلاطین زورمدار، موجب ابطال ولایت و در نتیجه از بین رفتن مصالح سیاسی، از جمله نظم در جامعه می‌شود؛ زیرا ولایت در شرایط کنونی دایر مدار شوکت و غلبه است. غزالی تصریح می‌کند که ولایت، اکنون جز به تبع شوکت نیست و بنابراین چنانچه صاحب زور و شوکت با او بیعت کند، امام مشروع خواهد بود و هر که مستقل باشد به شوکت، مطیع خلیفه بود در اصل خطبه و سکه، او سلطان نافذ حکم است» (غزالی، ۱۳۷۲: ۳۰۴).

غزالی شوکت را معیار مشروعیت سلطان و بیعت صاحب شوکت با خلیفه را مبنای مشروعیت خلیفه می‌گیرد. در واقع، قدرت در دست سلطانی است که خطبه را به نام خلیفه عباسی ایراد می‌کند. در عین حال غزالی تمام این موارد را به سعادت انسان معطوف می‌کند. از نظر وی، قدرت و سلطان بی‌گمان لازمه نظم دنیاست و نظم ضروری در حفظ دین و حفظ دین ضروری در نیل به سعادت است که همان مقصود انبیاست (غزالی، ۱۹۷۲: ۱۹۸-۱۹۹).  
در چنین فضای فکری بود که غزالی توانست از معاویه تجلیل کند و سبّ یزید بن معاویه را جایز نداند (غزالی، ۱۳۳۳)؛ در حالی که به ابوعلی سینا می‌تاخت و تحصیل فلسفه را تضييع عمر برمی‌شمرد. در واقع دفاع از معاویه به این دلیل ساده بود که او در دوران خود نظم را به جامعه اسلامی بازگردانده بود. غزالی بسیاری از این اندیشه‌ها را در فضای واقع‌نگری سیاسی مطرح کرد، ولی به نظر می‌رسد نتوانست این واقع‌نگری را با سعادت که موضوع محوری اندیشه اوست، پیوند زند. نکته مهم‌تر قوت و تأثیرگذاری اندیشه اوست؛ به گونه‌ای که پس از وی اغلب اندیشمندان مسلمان بدون هرگونه تأمل، اندیشه‌های وی را عیناً تکرار کردند. و غرض از حکومت نسبت ایده‌های فوق در باب حکومت با نگرش غزالی در خصوص

علوم و معارف حایز نکات بسیار مهمی است. او بین معارف بشری با فلسفه به شدت مخالف بود و فیلسوفان را عامل بطلان اعتقادات مردم می‌دانست و آنان را به تناقض‌گویی متهم می‌کرد. غزالی تلاش فراوانی کرد تا فلسفه و هرگونه تفکر عقلانی را کفرآمیز نشان دهد و در عین حال در این راه قائل به جواز پرسش در بسیاری از امور نبود و پیگیری این امور را آغاز ضلالت عوام و توده مردم تلقی می‌کرد. به نظر وی: «وقتی عوام از این معانی بپرسند، راندن و منع کردن و حتی زدن‌شان به تازیانه واجب است؛ چنان که عمر درباره هر کس که از آیات متشابه می‌پرسید، چنین می‌کرد» (غزالی، ۱۳۸۲: ۳۱). غزالی چنین منطقی را وارد عالم سیاست نیز کرد. فقرات نقل‌شده از وی به گونه‌ای است که گویی هیچ تردیدی در مطالب وی وجود ندارد؛ چنان که در پایان یکی از فقرات قبلی عبارت عربی «فاعلم ذلك» را به کار می‌برد که به معنای خودداری از سؤال و جواب بیشتر است و در جایی می‌آید که در آن اعتقاد یقینی وجود داشته باشد. در واقع می‌توان گفت ضدیت با فلسفه و چنین طرز فکری در عالم سیاست دو روی یک سکه‌اند و بسیاری از آثار متقدمان اندیشه اسلامی در باب سیاست و امور اجتماعی، چیزی جز تکرار نصایح کهنه و مکرر از یک سو و دعوت مردم به طاعت و صبر از زاویه دیگر نیست و این امر مانع از هرگونه اندیشه و تلاشی برای برون‌رفت از این وضعیت می‌شد.

در عین حال غزالی از تناقض‌گویی‌های جدی برحذر نیست. او در *المنقذ من الضلال*، درباره آنچه فیلسوفان در باب سیاست نوشته‌اند، می‌نویسد: «و اما همه سخنان آنها [فیلسوفان] در آن باب به نکته‌سنجی‌های مصلحت‌آمیز درباره امور دنیوی و شیوه حکومت سلطانی برمی‌گردد که همه آنها را از کتب نازل‌شده بر پیامبران و از حکمت‌های ماثوره انبیای پیشین اقتباس کرده‌اند» (غزالی، ۱۳۶۲: ۲۸).

سؤال این است که اگر فلاسفه، گفته‌هایشان را تمام و کمال از انبیا و کتب الهی پیشین گرفته‌اند، پس چگونه غزالی آنها را به کفر متهم می‌کند؟ مقصود از این تأکیدات معرفتی، تبیین نسبت فکر غزالی درباره علوم و معارف بشری و برداشت وی از چگونگی سامان دادن به نظام سیاسی جامعه است. غزالی در عین حال این موضوع را برحسب ضرورت زمانه مورد توجه قرار داده که توجیه وی در نهایت به اسقاط تمام شرایط خلیفه از جمله مهم‌ترین آنها یعنی عدالت می‌انجامد.

## ب) خواجه نظام‌الملک

در دوره سلجوقیان گام‌های بزرگی در تدوین نظریه سلطنت که شالوده آن حفظ نظم و امنیت در سایه اقتدار مطلق است، برداشته شد و خواجه نظام‌الملک و امام محمد غزالی هر یک با اسلوب خاص خود به تدوین این نظریه پرداختند. کارویژه اصلی این نظریه‌ها که با عنوان سیاست‌نامه از آنها یاد می‌شود، ترجمه قدرت مطلقه بوده است. پیوند تعیین‌کننده میان اقتدار و نظم، زیربنای اندیشه خواجه نظام‌الملک در سیاست‌نامه است. خواجه نظام‌الملک در این راستا، پادشاهی را بر عدالت استوار می‌دارد که اساس آن نظم است و نظم بین رعایا به معنای تبعیت محض از حاکم است. بنابراین از نظر خواجه، عدالت یعنی تبعیت از حاکم خودکامه که هدف نهایی آن تأمین نظم و امنیت است. هرچند خواجه حاکم خودکامه را به فره ایزدی مزین می‌کند و حفظ دین را از وظایف اصلی او برمی‌شمارد، ولی منطق اصلی آن همانا ثبات بر تبعیت است و دین هم در واقع در خدمت بقای اقتدار و نظم قرار می‌گیرد. خواجه در نظام فکری خود از اندیشه‌های ایران باستان نیز متأثر است؛ زیرا حفظ نظم اجتماعی در آیین‌های ایرانی به مثابه حفظ قوانین آسمانی بود. خواجه نظام‌الملک شورش و نابسامانی اجتماعی و درهم ریختن نظم را نه به دلیل بیداد حاکم، بلکه ناشی از عصیان مردم بر خداوند می‌داند.

«پادشاهی نیک از میان برود، شمشیرهای مختلف کشیده شود و خون‌ها ریخته آید و هر که را دست قوی‌تر، هرچه خواهد می‌کند تا آن گناهکاران همه اندر میان آن فتنه‌ها و خون‌ریزی‌ها هلاک گردند. و از جهت شومی این گناهکاران، بسیار از بی‌گناهان در آن فتنه‌ها هلاک شوند» (خواجه نظام‌الملک، ۱۳۸۳: ۱۴-۱۳).

بر همین اساس خواجه، سلطان را حافظ دین و آیین می‌دانست و چنان‌که گفته شد، این ویژگی از مهم‌ترین مؤلفه‌های امنیت بوده است.

این اندیشه که سلطان، حافظ دین و آیین است، اندیشه‌ای قدیمی در ایران باستان بوده و در اندیشه‌های سلطنت دوره میانه بازتاب می‌یافت که در آن امنیت دین و آیین به امنیت سلطان پیوند می‌خورد. هرگونه اختلال و اضطرابی در سلطنت، اختلال در دین را در پی داشت و هرگونه اختلال در مملکت که متعاقب شکسته شدن هیبت شاه بود، می‌توانست اساس دین و ملت را از میان بردارد. به بیان خواجه نظام‌الملک: «...پادشاه و دین همچون دو بردارند. هرگاه که در مملکت اضطرابی پدید آید، در دین نیز خلل آید، و بددینان و مفسدان



قوت گیرند. هرگاه که کار دین با خلل باشد، مملکت شوریده بود و مفسدان قوت گیرند و پادشاه را بی شکوفا و رنجه دل دارند...» (خواجه نظام الملک، ۱۳۸۳: ۶-۲۲۵). این ناامنی عادلانه منشأ ثبات و امنیت و جلوگیری از خروج بددینان و خوارج و بروز ناامنی به حساب می‌آمد به گونه‌ای که رابطه‌ای دوطرفه بین پادشاه و رعیت وجود دارد.

خواجه نقش پادشاه را این گونه توصیف می‌کند: «خدای عزوجل، پادشاه را زبردست همه مردمان آفریده است و جهانیان زبردست او باشند و بزرگی از او دارند... جز آن نکنند که مثال یافته‌اند» (خواجه نظام الملک، ۱۳۸۳: ۱۳۹).

این رابطه عین عدالت و نظم اجتماعی، و امنیت و ثبات نتیجه این اقتدار مطلق و مشروع قلمداد می‌شد. در این راستا ستمکاری رعیت به معنای عدم تبعیت از پادشاه و موجب از میان رفتن ثبات و امنیت بود. هرچند ستمکاری سلطان به وقت نیاز ضرورت داشت و مایه افزایش اقتدار و در نتیجه امنیت و ثبات به شمار می‌رفت، با چنین منطقی هرگز امنیت در معنای ایجابی آن نمی‌توانست شکل بگیرد.

### نتیجه‌گیری

اندیشه اسلامی دوره میانه چه از نوع سیاست‌نامه و چه از نوع شریعت‌نامه با هدف نظم، اقتدار مطلق به سلطان می‌بخشید و هیچ گزینه دیگری برای رسیدن به امنیت و اجتناب از هرج و مرج جز اقتدار خودکامه سلطان نمی‌دید. این منطق در عین واقع‌بینی، دور از واقع‌گرایی بوده است. این برداشت از ثبات و امنیت به طرز شگفت‌انگیزی زمینه‌ساز ناامنی است و تناقض اصلی آن نیز در همین موضوع است. در دوران میانه هیچ راه دیگری جز توسل به شمشیر برای سهیم شدن در قدرت وجود نداشت؛ در عین حال همواره بر حفظ یکپارچگی و لزوم تبعیت از سلطان و خلیفه تأکید می‌شد و در همان حال، هر کس به قدرت می‌رسید به همان میزان خلیفه و سلطان حاکم مشروعیت داشت؛ زیرا برای حفظ امنیت و ثبات و جلوگیری از هرج و مرج، تبعیت از این فرد ضروری می‌نمود. این منطق هرگز به ثبات و امنیت نمی‌رسد، زیرا درون خود بذر ناامنی و هرج و مرج داشت. جالب است که در دوره میانه، این مسئله با هدف حفظ اجتماع و یکپارچگی مسلمانان مطرح می‌شده است. ابن جماعه در این باره می‌نویسد: «...اطاعت از چنین سلطانی (سلطان استیلابی) به لحاظ یکپارچگی و اجتماع کلمه مسلمانان واجب است و هرگاه امامت به وسیله شوکت و

غلبه برای کسی منعقد شود و سپس سلطان دیگری به قهر و نیروی نظامی قیام نماید و او را سرکوب نماید، اولی عزل شده و دومی امام می‌شود و علت این امر نیز همان مصلحت پیش‌گفته مسلمانان و جمع کلمه آنان است» (فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۰۳). بدیهی است همایش نظم و امنیت است که منطبق فوق عامل اصلی عدم یکپارچگی و ثبات است؛ زیرا معیار مشروعیت در آن فقط قدرت است که برحسب اتفاق در آن دوران، زمینه‌های دست به دست شدن آن به طور مداوم وجود داشت.

حفظ دین به عنوان یکی از وجوه مهم امنیت در اندیشه این دوره نیز به طور عمده جنبه توجیه‌گرانه داشت. سلطان کسی بود که برخلاف قوانین و اصول و نصوص دینی به قدرت دست می‌یافت؛ ولی اندیشمندان مسلمان او را از این نظر که حافظ دین بود، مشروع و لازم‌الاتباع مطلق قلمداد می‌کردند. تناقض اصلی در همین بود که اصل وجود سلطان غیردینی در اندیشه دوره میانه اساس حفظ دین قلمداد می‌شد. در اینجا نیز ظاهرگرایی در شریعت، عامل مهمی در شکاف میان عمل و اندیشه دینی اسلامی بود. عموم خلفا و سلاطین، خود را حافظان دین و آیین می‌دانستند و عموم شریعت‌نامه‌نویسان نیز آنان را این‌گونه معرفی می‌کردند. در عین حال به دلیل درک سطحی آنها از دین و شریعت، در عمل توجیهی به حقیقت دین نداشتند. منطبق فوق قابل تعمیم به بحث صیانت از نفس است که از اجزای اصلی امنیت در اندیشه دوره میانه است. اساساً چنین سلطان خودکامه‌ای چگونه می‌توانست حافظ نفوس باشد و از تعدی به رعایا جلوگیری کند، حال آنکه خودکامگی وی مهم‌ترین عامل تهدید نفوس و رعایا بود!

جالب است که در اندیشه فارابی هم به نوعی به این موضوع اشاره شده است. از دید وی، ناامنی، محور مدینه‌های تغلبیه است و در تشریح این مداین غیر فاضله به مسئله ناامنی به عنوان ویژگی برخی از انواع این مداین پرداخته است؛ برای مثال در شرح مدینه تغلبیه توضیح می‌دهد که در این شهر، غلبه‌یابی اهمیت بسیاری دارد و مردم آن، ستایش زور و استفاده از آن را اصل اولی می‌دانند و همه افراد آن متمایل به غلبه و خواهان غلبه بر یکدیگرند. بدیهی است اولین محصول چنین تمایلات استیلاخواهانه‌ای، ناامنی، بی‌ثباتی و هراس خواهد بود. چنین مدینه‌ای بی‌شباهت به آنچه در دنیای اسلام و در تاریخ ایران وجود داشته نیست، که در اندیشه‌های خلافت‌نامه‌ای با واژه استیلا بیان و با کلام الحق لمنغلب توجیه شده است.

با این حال در پایان نتیجه‌گیری اشاره‌ای به دیدگاه فارابی مفید به نظر می‌رسد. از دید فارابی، امنیت از خیرات مشترک و عمومی است. وی در یکی از عالی‌ترین فرازهای اندیشه‌ورزی خویش، امنیت را از جمله خیرات مشترک عمومی دانسته و معتقد بوده است که از جمله معانی عدالت، تقسیم مساوی و مبتنی بر استحقاق این خیرات بین مردم است. از دید فارابی، این خیرات و خوبی‌ها که متعلق به همه مردم است، عبارت‌اند از: امنیت، سلامت، کرامت، مراتب (حرمت و آبرو) و همه خیراتی که می‌توان در آنها شریک شد (فارابی، ۱۹۶۱: ۵۸ و ۱۴۱-۱۴۲). با این حال نمی‌توان گفت فارابی به اندیشه ایجابی در باب امنیت رسیده باشد، زیرا وی یکی دیگر از مدینه‌های غیر فاضله را مدینه جماعیه می‌نامد که کم و بیش همان دموکراسی‌های امروزی است که فارابی به تبع افلاطون به انتقاد از آنها پرداخته است؛ زیرا به زعم وی، آزادی منفی و بی‌بندوباری و لجام‌گسیختگی و هوی و هوس و فقدان مانع در این مسیر، حرف اول را در مدینه جماعیه می‌زند (فارابی، ۱۹۶۱: ۵۸ و ۱۴۱-۱۴۲). طبعاً این تفکر با برداشت ایجابی از امنیت سازگار نیست، زیرا برداشت ایجابی از امنیت مولود دموکراسی است.

### منابع فارسی

- ابن خلدون (۱۳۷۴)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن طقطی (۱۳۶۰)، تاریخ فخری، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- اشپولر، برتولد (۱۳۷۶)، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری، چ ۳، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- افتخاری، اصغر (۱۳۸۱) (گردآوری و ترجمه)، مراحل بنیادین اندیشه در مطالعات امنیت ملی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۸۳)، «طبقه‌بندی دانش سیاسی در جهان اسلام با تأکید بر دوره میانه»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۷.
- خواجه نظام الملک (۱۳۸۳)، سیر الملوک (سیاست‌نامه)، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- سیدباقری، سید کاظم (۱۳۹۴)، قدرت سیاسی از منظر قرآن کریم.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۳)، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: انتشارات کویر.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۱)، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: انتشارات کویر.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۶)، ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران: طرح نو.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۶)، ابن خلدون و علوم اجتماعی، وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی، تهران: طرح نو.
- الطرطوشی، محمد بن ولید (۱۹۹۰)، سراج الملوک، تحقیق جعفر البیانی، لندن.
- عابد الجابری، محمد (۱۳۷۹)، جدال کلام، عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی، ترجمه رضا شیرازی، نشر یادآوران.
- عشماوی، محمد سعید (۱۳۸۱)، اسلام‌گرایی یا اسلام، ترجمه امیر رضایی، نشر قصیده‌سرا.
- غزالی، محمد (۱۳۳۳)، مکاتب فارسی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، بی‌نا.
- غزالی، محمد (۱۳۵۱)، نصیحه الملوک، تصحیح و مقدمه جلال‌الدین حمایی، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
- غزالی، محمد (۱۳۶۲)، شک و شناخت (ترجمه المنقذ من الضلال)، ترجمه صادق آئینه‌وند، تهران: امیر کبیر.
- غزالی، محمد (۱۳۷۲)، احیاء علوم الدین، ترجمه محمد مؤید الدین مجد خوارزمی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزالی، محمد (۱۳۸۲)، تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: انتشارات جام.
- غزالی، محمد (۱۹۷۲)، الاقتصاد فی الاعتقاد، قاهره: مکتب الخبری.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۹۶۴ م.)، السیاسة المدنیة، تصحیح و تعلیق فوزی متری نجار، بیروت: مطبعة الکاتولیکیه.
- فیرحی، داود (۱۳۸۰)، «دولت اسلامی و تولیدات فکر دینی»، نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ش ۵۱.
- فیرحی، داود (۱۳۸۰)، دولت اسلامی و تولیدات فکر دینی، مؤسسه توسعه دانش و

پژوهش در ایران.

- فیرحی، داوود (۱۳۸۳)، قدرت، دانش و مشروعیت، تهران: نشر نی.
- قادری، حاتم (۱۳۷۸)، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، انتشارات سمت.
- کاتوزیان، محمد علی (۱۳۸۲)، تضاد دولت و ملت، نظریه سیاست و حکومت در ایران، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نشر نی.
- لمپتن، آن (۱۳۸۲)، تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ترجمه یعقوب آژند، چ ۲، تهران: نشر نی.
- میگدال، جوئل (۱۳۹۵)، دولت در جامعه، ترجمه محمد تقی دلفروز، نشر کویر.





پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی