

# امنیت و پیشارزش‌های آن در اندیشه سیاسی اسلام

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۷/۹

تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۸/۲۰

فرامرز تقی‌لو\*

علی آدمی\*\*

## چکیده

اسلام، هدف نهایی خود را تخلق به اخلاق الهی، تعالی معنوی و سعادت ابدی انسان‌ها، به واسطه آگاهی و آزادی در زندگی دنیوی تعریف می‌کند. وجود انسانی از دیدگاه اسلام، از دو وجه متعالی و دنیوی برخوردار است و سعادت، با ترجیح آزادانه وجه متعالی در مقابل وجه دنیوی به دست می‌آید. بدین ترتیب، اسلام نسبت به انسان و اجتماع، نگرشی ارزش‌دورانه دارد. دو ارزش محوری یا پیش‌ارزش اسلامی در این خصوص، عبارتند از سعادت ابدی انسان، به واسطه تربیت و ترجیح وجه متعالی وجود و آگاهی و آزادی در انتخاب میان خیر و شر، به مثابه شرط امکان سعادت. این دو ارزش یا پیش‌ارزش، پایه‌های چارچوب فرانظری عام برای اندیشه سیاسی اسلامی و موضوعات اصلی آن، همچون مقوله امنیت را فراهم می‌کنند.

**کلیدواژه‌ها:** امنیت، اندیشه سیاسی اسلامی، عدالت، مصلحت، کرامت، سعادت

\* استادیار علوم سیاسی دانشگاه تبریز

\*\* استادیار علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی

## مقدمه

امنیت با موجودیت و عملکرد بهینه نظام‌های سیاسی - اجتماعی مرتبط است و همواره دولت‌ها بوده‌اند که سیاست‌گذاری امنیتی را در حوزه‌های مختلف، برعهده داشته‌اند. از این رو، به عنوان امری سیاسی در نظر گرفته شده است (Holsti, 1996: 108). به عبارت دیگر، امنیت، هرچند جوانب متفاوت فردی یا جمعی و یا ابعاد مختلف فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی دارد، اما چون با قدرت و عملکرد دولت مرتبط می‌شود، به صورت امری سیاسی و در نتیجه، به مثابه یکی از موضوعات اصلی نظریه سیاسی پدیدار می‌شود. پیوند امنیت با حوزه‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی، می‌تواند به مثابه چندبعدی بودن ویژگی آن در نظر گرفته شود (Alkire, 2003: 28-30). بنابراین، امنیت به عنوان امر سیاسی که در درجه اول مرتبط با قدرت است، می‌تواند با مفاهیم و مقولات دیگری همچون هویت، عدالت، آزادی و تربیت اخلاقی (فردی و جمعی) ارتباط پیدا کند.

امنیت به مثابه امر سیاسی و مرتبط با موضوعاتی چون حکومت، دولت و قدرت، می‌تواند مطابق با انواع مختلف و متفاوت ارزش‌های سیاسی - اخلاقی، ناظر بر انواع مختلف دولت‌ها و نظام‌های حکومتی، مورد داوری، تحلیل و ارزیابی قرار گیرد. به بیان دیگر، در قالب انواع مختلف نظام‌های حکومتی و بسته به نوع ارزش‌های سیاسی - اخلاقی که آن نظام در مورد انسان و اجتماع سیاسی پی‌گیری می‌کند، مورد قضاوت قرار گیرد. مطابق با همین معیارهای سیاسی - اخلاقی است که می‌توان از امنیت خوب یا عادلانه در مقابل امنیت بد یا ناعادلانه در حکومت سخن به میان آورد. پیوند مفهوم امنیت با همین ارزش‌های سیاسی - اخلاقی است که بررسی امنیت در قالب اندیشه سیاسی یا فلسفه سیاسی را ضروری می‌سازد، چرا که امنیت بر خلاف آنچه الگوی معرفت - روش‌شناختی پوزیتیویستی یا رویکردهای واقع‌گرا در حوزه نظریه سیاسی، ادعای آن را دارند، مفهومی عام و عینی و مبتنی بر ارزش‌های عام و عینی نیست که مستلزم تحلیل و داوری بدون استناد به جهان‌بینی‌های مختلف نظام‌های حکومتی و ارزش‌های اخلاقی - سیاسی مرتبط با این جهان‌بینی‌های مختلف و متفاوت باشد (Taylor, 1967: 25-40). از این روی، تحلیل و داوری امنیت در قالب فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی، به مثابه نظریه‌های سیاسی هنجاری که امنیت را ضرورتاً از دریچه ارزش‌های سیاسی

-اخلاقی ناظر بر انواع نظام‌های حکومتی مورد تحلیل و داوری قرار می‌دهند، به ویژه آنجایی که مسأله تحلیل و ارزیابی مفهوم امنیت در قالب نظام حکومتی اسلامی به مثابه نظامی که ارزش‌های سیاسی - اخلاقی خاصی را مورد تأکید قرار می‌دهد، ضرورت پیدا می‌کند.

با تأکید بر پیوند امنیت و اندیشه سیاسی به مثابه نظریه‌ای هنجاری، در این مقاله به طرح و دفاع از این استدلال می‌پردازیم که در قالب فلسفه سیاسی یا اندیشه سیاسی اسلامی، امنیت بر پایه 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، بر پایه ارزش غایی سعادت و کمال ابدی انسان در جهان پس از مرگ، تعریف می‌شود.

اندیشه سیاسی اسلامی، مستلزم برقراری جامعه‌ای سیاسی و نظامی حکومتی است که به زمینه‌سازی و صیانت از امنیت انسان‌ها نسبت به آگاهی و آزادی در زندگی دنیوی و کمال و سعادت ابدی در زندگی اخروی بپردازد. زمینه‌سازی آگاهی و آزادی، در بستر همزیستی، بهزیستی و توسعه مدنی در زندگی دنیوی، به واسطه شناخت تجربی و تاریخی بشر نسبت به بعد دنیوی وجود انسانی قابل حصول خواهد بود. این در حالی است که کمال و سعادت ابدی در زندگی اخروی، با توسل به ایمان دینی نسبت به بعد متعالی هستی و انسان و زندگی پس از مرگ قابل دستیابی است.

امنیت در زندگی دنیوی بر مبنای ارزش‌های آگاهی و آزادی انسانی و ضرورت توجه به نیازهای مرتبط با بعد دنیوی وجود انسانی که در دایره شناخت تجربی و تاریخی بشری قرار می‌گیرد، قابل داوری خواهد بود. در مقابل، امنیت در زندگی اخروی، بر مبنای ارزش‌های ناظر بر کمال و سعادت ابدی و ضرورت توجه به بعد متعالی وجود انسانی که ضرورتاً موضوع ایمان دینی است، به دست خواهد آمد.

نوآوری پژوهش حاضر، در مقایسه با پژوهش‌هایی که در موضوع امنیت در اندیشه سیاسی یا نظام حکومتی اسلام به عمل آمده، در توجهی نهفته است که در این تحقیق نسبت به دو بعد متفاوت متعالی و دنیوی وجود انسانی در اندیشه سیاسی اسلامی و منابع معرفتی و منطق متفاوت هر کدام از آنها از بعد امنیت شده است. پژوهش‌های پیشین، تفاوت‌های این دو بعد

وجود انسانی و اقتضائات معرفتی، ارزش‌ها و منطقی هر کدام از آنها را چندان مورد توجه قرار نداده‌اند و این مسأله تا حدودی موجب غموض و پیچیدگی موضوع شده است.

اصغر افتخاری در سری مقالات خود در این زمینه، همچون «نشانه‌های ساختاری امنیت اسلامی: مطالعه موردی حکومت نبوی» (زمستان ۱۳۸۳)، «تکوین نظریه امنیت علوی: تحلیل دوران قبل از حکومت حضرت علی(ع)» (تابستان ۱۳۸۴)، «گذار امنیتی: تحول نظریه امنیت امتی در پی رحلت رسول خدا(ص)» (بهار ۱۳۸۴) و همچنین «استراتژی امنیتی دولت علوی» (پاییز ۱۳۸۴) که در مورد معنا، ماهیت و تحولات تاریخی امنیت در سیره سیاسی پیامبر(ص) و امامان شیعه(ع) به رشته تحریر درآمده‌اند، سعی در تبیین معنا و ماهیت حقیقی امنیت در سیره سیاسی پیامبر(ص) و حضرت علی(ع) و همچنین، انحرافات و تحولات تاریخی آن داشته است. با وجود تلاش ارزشمند وی در ترسیم حدود امنیت در اندیشه سیاسی اصیل اسلامی و انحرافات یا تحولات تاریخی آن، وی به تفکیک دقیق و تبیین و تحلیل ابعاد متعالی و دنیوی امنیت در اسلام و منابع معرفتی و منطقی عملی متمایز هر کدام از آنها پرداخته است.

بهرام اخوان کاظمی نیز در کتاب «امنیت در نظام سیاسی اسلام» (۱۳۸۵) و همچنین، مقالات «امنیت و ابعاد آن در قرآن کریم» (بهار ۱۳۸۶) و «امنیت: ابعاد و سازکارهای تأمین آن در روایات» (تابستان ۱۳۸۹)، سعی دارد علاوه بر بررسی معنا و ماهیت امنیت در اسلام، ابعاد، جوانب مختلف و سازوکارهای تأمین آن را نیز از منظر اسلامی مورد تشریح قرار دهد. با این حال، وی نیز در تفکیک، تحلیل و تبیین ابعاد متعالی و دنیوی امنیت، منابع معرفتی و ارزش‌های اخلاقی - سیاسی ویژه هر کدام از آنها، ناموفق بوده است. دیگر نویسندگان، از جمله نجف لکزایی در مقاله «اصول رهیافت امنیتی پیامبر(ص) در قرآن کریم» (۱۳۸۶)، غلامرضا بهروزلک در مقاله «اصول حاکم بر سیره اخلاقی - سیاسی پیامبر اسلام» (۱۳۸۶) و رجبعلی اسفندیاری در مقاله «قانون اساسی مدینه و مسأله امنیت در دولت نبوی» (۱۳۸۶)، به نوعی سعی در پرداختن به معنا، ماهیت، وجوه و جوانب مختلف امنیت در سیره سیاسی پیامبر(ص) داشته‌اند، اما آنها نیز در تفکیک، تحلیل و تبیین بعد متعالی و دنیوی امنیت، منابع معرفتی و ارزش‌های اخلاقی - سیاسی خاص هر کدام از این دو بعد، ناکام بوده‌اند.

## الف. چارچوب روش‌شناختی

امنیت همانند مفاهیمی چون قدرت، عدالت، آزادی و سعادت، هم‌زمان می‌تواند به صورت نظری، به مثابه امری عینی و یا به صورت عملی و به مثابه امری ارزشی یا هنجاری، مورد تحلیل قرار گیرد. بنابراین، امنیت می‌تواند از منظری عینی و در قالب نظریه سیاسی توصیفی - تحلیلی، مطابق با روش‌های تجربی، تفسیری و گفتمانی یا از منظر ارزشی و در قالب نظریه سیاسی تجویزی یا هنجاری که معطوف به عمل و ایجاد وضعیتی آرمانی است، مورد تحلیل قرار گیرد. زمانی که بدون اتخاذ هرگونه پیش‌فرض ارزشی یا اخلاقی به تبیین تجربی، تأویل هرمنوتیک یا تحلیل گفتمانی جایگاه امنیت در روابط قدرت به طور کلی یا در قالب ایدئولوژی یا اندیشه سیاسی خاص پردازیم، به ارائه فرضیه یا نظریه سیاسی توصیفی - تحلیلی در مورد امنیت، به طور عام یا امنیت در متن اندیشه یا ایدئولوژی سیاسی خاص پرداخته‌ایم. این در حالیست که اگر به تحلیل نسبت امنیت با مفاهیم و معیارهای ارزشی و هنجاری، همچون قدرت به مثابه ارزش یا هدفی فی‌نفسه و یا عدالت، آزادی، حقوق و اخلاق فردی - اجتماعی، به مثابه ارزش‌هایی والا و بر پایه تصویری از جامعه آرمانی یا نظام سیاسی ایده‌آل پردازیم، به ارائه نظریه‌ای تجویزی یا هنجاری پرداخته‌ایم (Grant, 2004: 174-179).

نظریه سیاسی تجویزی یا هنجاری، شامل فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی مفهومی است که غالباً در مورد فلسفه سیاسی یا اندیشه سیاسی دینی و غیردینی، به عنوان نظریه‌هایی که از الگوی معرفت - روش‌شناختی مبتنی بر وحی یا عقل، اعم از سنتی (انتزاعی) و مدرن (انضمامی) بهره می‌گیرند و معطوف به ارزش‌گذاری اخلاقی در مورد جامعه و سیاست هستند، به کار برده می‌شود (Frohoch, 1974: 1-20). در مقابل، نظریه سیاسی توصیفی - تحلیلی، شامل نظریه‌های سیاسی تجربی، تفسیری و گفتمانی - مفهومی است که در مورد انواع نظریه‌های غیرارزش‌گذارانه مربوط به تحلیل، تبیین یا تفسیر ماهیت قدرت، روابط قدرت و سیاست به طور عام یا در قالب زمینه و متن باور یا اندیشه خاص، بر پایه الگوهای مختلف معرفت - روش‌شناسی از الگوهای تجربه‌گرا و پوزیتیویستی تا هرمنوتیک و الگوهای مختلف پست‌مدرن به کار برده می‌شود (Grant, 2004: 174-179).

از منظر روش‌شناسی، تفکیک دو بعد هنجاری و توصیفی مفهوم امنیت در نظریه سیاسی هنجاری و توصیفی، نشان می‌دهد نظریه‌پرداز سیاسی صرفاً خواهان تحلیل نقش ابعاد و جوانب مختلف امنیت در روابط قدرت، بدون هرگونه قضاوت ارزشی در مورد خوبی یا بدی آن است، یا به دنبال تحلیل و ارزیابی گونه‌ای خاص از امنیت است که با ارزش‌های اخلاقی خاصی سازگار باشد. این ارزش‌ها می‌تواند صرفاً ناظر بر کسب، حفظ و گسترش قدرت به مثابه هدفی فی‌نفسه یا ارزش‌های دیگری همچون عدالت، آزادی، سعادت و مانند آنها باشد که قدرت به عنوان ابزاری برای تحقق آنها قلمداد می‌شود (Taylor, 1967: 25-40).

در این مقاله، ضمن اتخاذ فرضیه‌ای توصیفی - تحلیلی درباره پیش‌ارزش‌های اخلاقی - سیاسی امنیت در زمینه و متن اندیشه سیاسی اسلام، در صدد تفسیر جایگاه امنیت در اندیشه سیاسی اسلام، از منظر زمینه‌های تاریخی - اجتماعی این مفهوم و متون ناظر بر آن هستیم.

## ب. پیش‌ارزش‌ها

امنیت در نظریه سیاسی هنجاری اسلامی یا به عبارت دیگر، اندیشه سیاسی اسلامی، مطابق با کدام پیش‌ارزش‌ها مورد داوری قرار می‌گیرد؟ آیا امنیت در رابطه با قدرت سیاسی به مثابه ارزش و هدفی فی‌نفسه، تعریف می‌شود یا ارزش‌های دیگری در تعریف و داوری درباره امنیت دخیل است؟ بر این اساس، امنیت در اندیشه سیاسی اسلام، چه وجوه و جوانبی دارد؟ پاسخ یا فرضیه، این است که امنیت در نظریه سیاسی هنجاری اسلامی، یا اندیشه سیاسی اسلام، هم‌زمان، بر پایه ارزش‌های اخلاقی دوگانه متعالی و دنیوی که هر کدام ناظر بر بعد متعالی و دنیوی هستی انسانی هستند، مورد داوری و سنجش قرار می‌گیرد. ارزش‌های اخلاقی - سیاسی متعالی، ملهم از بعد متعالی وجود انسانی و مبتنی بر اصل اعتقادی کرامت انسان، به عنوان خلیفه خداوند بر روی زمین است که اهدافی چون تعالی معنوی، کمال اخلاقی و در نهایت، سعادت ابدی انسان را پی‌جویی می‌کنند. منبع و منشأ صدور این دسته از ارزش‌ها و راه کسب شناخت انسان از آنها، ضرورتاً وحی است که به صورت موضوع ایمان تعریف می‌شود. پیش‌ارزش‌های ناظر بر امنیت در بعد متعالی انسانی، چون موضوع ایمان هستند و در دایره امکان شناخت عام بشری قرار نمی‌گیرند، مؤمنان حقیقی را از مسلمانان ظاهری، در جامعه

اسلامی تفکیک می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۶۰، ج ۳۶: ۲۰۷). تعالی اخلاقی و معنوی، در بعد متعالی وجود انسانی، دارای آثار دنیوی ناظر بر خیر یا مصلحت اجتماعی و سیاسی نیز هست، چرا که زمینه‌ساز امنیت روانی و اجتماعی، به دلیل از میان بردن زمینه‌های جرم، تعدی و تجاوز و همچنین، زمینه‌ساز امنیت سیاسی، به دلیل وجود حس مسئولیت اخلاقی حاکمان و شهروندان جامعه اسلامی در برابر مسائل و موضوعات سیاسی - اجتماعی مختلف است.

در مقابل، ارزش‌های اخلاقی - سیاسی دنیوی ناظر بر امنیت در اندیشه سیاسی اسلام، ملهم از بعد دنیوی یا طبیعی وجود انسان و مبتنی بر اصل عقلانی پاسخ‌گویی به نیازها، ضرورت‌ها و اقتضائات طبیعی آن و به ویژه، فراهم‌نمودن بسترهای ضروری آگاهی و آزادی او در زندگی دنیوی و در عرصه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی هستند. این پیشارزش‌ها ناظر بر خیرات یا مصالح دنیوی، شامل اصل هم‌زیستی و بهزیستی یا اصل توسعه مدنی در مقابل عقب‌ماندگی و زندگی بدوی، عدالت اجتماعی، رشد و توسعه فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، دفاع، صلح و مانند آنها می‌شوند. ماهیت این ارزش‌ها یا دلیل وجودی آنها در قالب تجربه و عقلانیت تاریخی - اجتماعی یا شرایط زمانی - مکانی انسان‌ها قابل درک و شناخت بوده و ناظر بر مصالح دنیوی مسلمانان یا جامعه اسلامی هستند (طباطبایی، همان). توسعه مدنی، می‌تواند زمینه‌ساز تعالی اخلاقی و معنوی مؤمنان حقیقی در مقایسه با مسلمانان ظاهری باشد. در عین حال، پیشارزش‌های اجتماعی - سیاسی اسلام که در حدود شناخت عقلی و تجربی بشر قرار می‌گیرند، در قدم اول، خیرات و مصالح دنیوی را تعقیب می‌کنند.

نظریه سیاسی هنجاری یا اندیشه سیاسی اسلام می‌تواند چارچوب فرائظری عامی باشد که برداشت‌های متفاوت شیعی و سنی از ماهیت امنیت در حکومت اسلامی، به استثنای نظریه استیلا و وراثت در مورد خلافت را در خود جای دهد. این چارچوب، تأمین امنیت را نه صرفاً با توجه به قدرت سیاسی، بلکه بر پایه ارزش‌های سیاسی - اخلاقی دوگانه متعالی و دنیوی، همچون کمال اخلاقی، کرامت و سعادت انسانی و همچنین، هم‌زیستی و بهزیستی یا توسعه مدنی در مقابل زندگی بدوی، عدالت اجتماعی و دیگر مصالح عمومی - دنیوی امت اسلام، مورد داوری قرار می‌دهد و از این رو، با نظریه‌هایی که حکومت اسلامی را مشروط به عدالت شخص حاکم و اجرای احکام و ارزش‌های سیاسی - اخلاقی اسلام می‌دانند، سازگار است.

نظریه امامت و ولایت در دیدگاه شیعه و نظریه‌های خلافت مبتنی بر نظر اهل حل و عقد، استخلاف و شورا در دیدگاه اهل سنت که در مورد چهار خلیفه اول یا خلفای راشدین به کار برده می‌شود (قادری، ۱۳۷۸: ۵۹)، با این چارچوب فرانظری عام، سازگار به نظر می‌رسد. در مقابل، نظریه استیلا و وراثت در مورد خلافت که ناظر بر شرایط حکومت معاویه و پسر وی یزید در دیدگاه اهل سنت مطرح شده است، چون شرط عدالت حاکم و ضرورت ارزش‌های سیاسی- اخلاقی اسلام را در برقراری حکومت لحاظ نمی‌کند و صرفاً قبضه قدرت و تأمین امنیت بر مبنای آن را به عنوان ارزش و هدف فی‌نفسه مفروض می‌دارد (فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۲۲-۱۹۹، ماوردی، ۱۴۰۵: ۳۳، ابی‌فرا، ۱۴۰۶: ۳۷-۳۱)، نمی‌تواند با این چارچوب سازگار باشد.

### ج. ابعاد امنیت در اندیشه سیاسی اسلام

نظریه‌های سیاسی، به صورتی صریح یا ضمنی، سرشار از مفروضاتی فرانظری یا پیش‌فرض‌های هستی- معرفت‌شناختی هستند. تحلیل و بررسی این مفروضات به روش بازاندیشانه، یعنی به شیوه معارف درجه دوم که ناظر بر تحلیل نوع تلقی نظریه‌ها از پدیده‌هاست تا خود پدیده‌ها به صورت مستقیم، به ما در شناخت بهتر نظریه‌ها و چگونگی تبیین پدیده‌ها در قالب آنها کمک می‌کند (Morrow, 1994: 38-42). مبادی فرانظری در نظریه‌های اجتماعی و سیاسی، دلالت بر پیش‌فرض‌های صریح یا ضمنی یا به عبارت دیگر، باورها و اعتقاداتی دارد که نظریه‌پردازان در مورد ماهیت هستی به طور کلی و ماهیت انسان و اجتماع، به طور خاص دارند. چیستی و امکان معرفت و روش‌های آن نیز در قالب این پیش‌فرض‌ها و باورها قرار می‌گیرد (Ibid). برای تبیین و تفسیر ماهیت، ابعاد و جوانب مختلف امنیت و معیارهای ارزشی سنجش آن در اندیشه سیاسی اسلام نیز بررسی اصول فرانظری یا مبادی هستی- معرفت‌شناختی که چارچوب باورهای عام و مشترک اسلامی را فراهم می‌آورد، ضروری است. تفکیک پیش‌ارزش‌های امنیت در اندیشه سیاسی اسلام به متعالی و دنیوی، مستلزم قراردادن آنها در قالب دو بعد اساسی هستی انسان از منظر اسلام، یعنی بعد متعالی و بعد دنیوی است.



ابعاد دوگانه وجودی انسان و در نتیجه، کارکرد دین با توجه به آنها را می‌توان به دو بعد تحویل نمود. نخست، بعد متعالی هستی انسان و کارکرد تعالی‌بخش دین برای سعادت اخروی انسان که ضرورتاً از مجرای حصول ایمان حقیقی به وحی ممکن می‌شود. این بعد را از منظر هستی - معرفت‌شناختی می‌توان به صورت بعد متعالی - وحیانی تعریف کرد. دوم، بعد دنیوی هستی انسانی و کارکرد دین برای همزیستی و بهزیستی یا توسعه مدنی انسان‌ها در زندگی اجتماعی و سیاسی که به مثابه موضوع شناخت تجربی و تاریخی، در قلمرو تجربه و عقلانیت تاریخی - اجتماعی قرار می‌گیرد. این بعد را می‌توان به صورت بعد دنیوی - تجربی - عقلانی تعریف کرد. تفکیکی که میان مؤمنان واقعی و مسلمانان صوری یا به عبارت دیگر، میان ایمان حقیقی و اسلام ظاهری، به مثابه دو وجه کارکردی متفاوت دین در رویارویی با موضوع سعادت اخروی انسان و مصالح دنیوی او در زندگی اجتماعی - سیاسی با استناد به قرآن و سنت، ترسیم خواهد شد، مبنای تفکیک ابعاد متعالی و دنیوی وجود انسان و دو وجه کارکردی متفاوت دین در رویارویی با آنهاست (طباطبایی، ۱۳۶۰).

ایمان به باورهای وحیانی، برای تربیت و رشد بعد متعالی هستی انسان، ضرورتاً بر پایه آگاهی و آزادی انسانی قابل حصول است. این در حالیست که بعد دنیوی وجود انسان که ناظر بر نیازها، ضرورت‌ها و اقتضائات طبیعت بشری و مبتنی بر تجربه و عقلانیت تاریخی - اجتماعی در زندگی دنیوی و در عرصه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی است، در حوزه احکام و ارزش‌های اسلام ظاهری که معطوف به ضرورت‌های دنیوی همچون همزیستی و بهزیستی یا توسعه مدنی است، قرار می‌گیرد. قرآن کریم در آیات شریفه «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ...» (حجرات: ۱۴)، «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ» (بقره: ۸)، «لَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا» (نساء: ۹۴) که به تفکیک ایمان حقیقی از اسلام ظاهری می‌پردازد و همچنین، آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَ لَا تَجَسَّسُوا وَ لَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا...» (حجرات: ۱۲) که دعوت به عدم تجسس و تفتیش در مورد ایمان حقیقی افراد می‌کند، این دو بعد از ایمان حقیقی و اسلام ظاهری و کارکردها و اهداف مختلف هر کدام را به

روشنی توضیح می‌دهد. سیره سیاسی پیامبر اکرم نیز پس از فتح مکه، در برخورد با کسانی د بنا به ظاهر ایمان آورده بودند، مؤید همین امر است.

نگاه جامع اسلام نسبت به ابعاد مختلف وجودی انسان و به تبع آن، توجه به خیرات یا مصالح دنیوی و اخروی، به ویژه در مورد امنیت و پیشارزش‌های آن، در قالب این تفکیک قابل تفسیر خواهد بود. چنانکه قرآن کریم در سوره نور، وعده حکومت و امنیت را به مثابه خیری دنیوی و بستر امکان سعادت اخروی به مؤمنان می‌دهد: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْخُلَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا...» (نور: ۵۵). همچنین، قرآن به اهمیت امنیت به مثابه خیری دنیوی و زمینه‌ساز خیرات اخروی اشاره می‌کند: «وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا...» (نحل: ۱۱۲). پیامبر اکرم (ص) نیز آنجایی که می‌فرماید «لا خیر فی الوطن الا مع الامن و المسره» (نوری، بی تا: ۱۷۱)، یعنی هیچ خیری در جامعه‌ای که در آن امنیت و شادی وجود ندارد، نیست، امنیت را برای مصالح دنیوی در زندگی اجتماعی - سیاسی و امکان سعادت اخروی، لازم و ضروری معرفی می‌کند.

در حوزه ارزش‌ها و احکام فردی و اجتماعی نیز، دعوت اسلام به انجام یا دوری از برخی اعمال، با توجه به نتایجی که در خیر دنیوی و اخروی برای انسان‌ها دارند، مورد توجه قرار می‌گیرند. چنانکه آیه شریفه «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبُغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يَصْنَدَكُمُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ عَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ» (مائده: ۹۱)، بیان می‌دارد که شرب خمر و قماربازی، علاوه بر ایجاد خصومت و دشمنی در اجتماع که مستلزم تهدید امنیت فردی و اجتماعی به شیوه‌های مختلف است، انسان‌ها را از تعالی اخلاقی و کمال معنوی، که لازمه سعادت است، باز می‌دارد. مقایسه شرایط زندگی اجتماعی و سیاسی اعراب پیش از ظهور اسلام و پس از آن، گویای تحولی است که اسلام در زمینه توسعه و بهبود شرایط زندگی اجتماعی و سیاسی و در نتیجه، بهبود شرایط امنیتی زندگی آنها همراه با تربیت اخلاقی برای اعراب ایجاد کرده است. حضرت علی (ع) در توصیف شرایط زندگی اعراب پیش از بعثت پیامبر (ص) می‌فرماید:

«در آن حال شما ای گروه عرب بدترین دین را داشتید و در بدترین سرزمین زندگی می‌کردید. در بین سنگ‌های خشن و مارهای گزنده می‌خوابیدید و از آب تیره می‌نوشتیدید و غذای خوبی نداشتید، خون یکدیگر را می‌ریختید و پیوند خویش را از یکدیگر می‌بریدید و با یکدیگر ستیزه می‌کردید» (نهج البلاغه: خطبه ۲۶).

جعفر بن ابی طالب، در دفاع از اسلام در دربار پادشاه حبشه، ضمن مقایسه شرایط پیش و پس از بعثت، می‌گوید:

«ما گروهی بودیم نادان و بت پرست، از مردار اجتناب نمی‌کردیم. همسایه پیش ما احترام نداشت. زورمندان بر ضعفا مسلط بودند و با خویشاوندان خود به ستیزه و جنگ برمی‌خواستیم. تا اینکه یک نفر از میان ما برخاست و ما را به توحید و یکتاپرستی دعوت نمود و دستور داد در رد امانت بکوشیم و از ناپاکی‌ها اجتناب ورزیم و با خویشاوندان و همسایگان خوش رفتاری نماییم و از خون ریزی و آمیزش‌های نامشروع و شهادت دروغ و نفله کردن اموال یتیمان و... دور باشیم. به ما دستور داد نماز بخوانیم، روزه بگیریم و مالیات خود را بپردازیم» (ابن اثیر، ۱۳۸۶ ق، ج ۲: ۸۰).

اصلاح فردی، اجتماعی و سیاسی مطابق با دو بعد متعالی و دنیوی وجود انسان و دست‌یابی به امنیت و بهزیستی مدنی در قالب آن، در ادامه مسیر ادیان توحیدی و به ویژه، دین حنیف حضرت ابراهیم صورت گرفته است. چنانکه قرآن کریم در آیه شریفه «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ...» (بقره: ۱۲۶)، امنیت و بهزیستی مدنی را از خواسته‌های حضرت ابراهیم برای جامعه خویش معرفی می‌کند. اسلام در ادامه این مسیر، علاوه بر تحول اجتماعی و سیاسی در شبه‌جزیره عربستان، رسالتی جهانی برای خود در اصلاح فردی، اجتماعی و سیاسی قائل است.

#### د. امنیت و بعد متعالی هستی انسانی

در اندیشه سیاسی اسلام، می‌توان جنبه فردی و اجتماعی امنیت را از همدیگر تفکیک نمود. بعد متعالی وجود انسان که دلالت بر روح الهی و مقام خلیفه الهی او در زمین دارد، جایگاهی است که به واسطه تربیت اخلاقی، تعالی معنوی و به همان ترتیب، سعادت و امنیت

ابدی در آن محقق می‌شود. با این حال، تربیت اخلاقی و تعالی معنوی، به مثابه اموری که به سعادت فردی مرتبط است، آثار اجتماعی نیز دارد.

انسان بر پایه بعد متعالی، وجودی است که از جایگاهی مهم و خطیر در هستی برخوردار است، چرا که به واسطه آگاهی و آزادی در گزینش خیر و شر، بالقوه می‌تواند از فرشته بالاتر رود یا از حیوان پست‌تر شود. آیات شریفه «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا...»، «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...»، «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...» (بقره: ۲۹-۳۱) و «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲)، بر این جایگاه مهم و خطیر انسان اشاره دارند. با این حال، دست‌یابی به تعالی معنوی از طریق عمل صالح و تخلق به اخلاق الهی، موجب سعادت و امنیت ابدی انسان است. چنانکه آیات شریفه «...أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸) و «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ...» (فتح: ۴) اشاره به همین مضمون دارند.

انسان با توجه به بهره‌مندی از این بعد متعالی وجودی است که حائز کرامت ذاتی و دارنده اختیار و آزادی و در نتیجه، مسئولیت اخلاقی است. انسان از خداوند است و به سوی او باز خواهد گشت. آیه شریفه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ...» (اسراء: ۷۰)، جایگاه بلند و متعالی انسان نزد خداوند را مورد اشاره قرار می‌دهد. مطابق با این جایگاه، انسان بودن ارزشی فی‌نفسه است و از این رو، انسان نمی‌باید ابزاری در خدمت دیگر امور قرار بگیرد. همانگونه که حضرت علی(ع) در مورد کرامت انسانی و لزوم احترام به آزادی انسانی می‌فرماید: «لا تکن عبد غیرک و لقد جعلک الله حراً» (نوری، بی‌تا: ۲۲۲) و «الناس کلهم احرار» (کلینی، ۱۳۸۸: ۱۹۳) دلالت بر این دارد که کرامت و آزادی انسانی در اسلام، از اصول خدشه‌ناپذیر اجتماعی و سیاسی است.

تهدیداتی که در برابر بعد متعالی وجود انسانی ترسیم می‌شود، به دو نوع درونی و بیرونی قابل تقسیم است. تهدیدات درونی از جهل خودخواسته، غفلت و غلبه هوای نفس، به مثابه امور بازدارنده تعالی و کمال اخلاقی برمی‌خیزند. بنا به آیات شریفه «وَقُلْ رَبِّ اعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ» (مؤمنون: ۹۷) و «قُلْ اعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ... مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ» (الناس:

(۱۰۴)، به انسان سفارش می‌شود در برابر خواسته‌های نفسانی و وسوسه‌های شیطانی، با پرورش بعد متعالی هستی خویش، از طریق عمل صالح و تخلق به اخلاق الهی، به خداوند پناه ببرد. غفلت از این بعد، نه فقط مانع کمال روح و سعادت است، بلکه زمینه‌ساز انحطاط اجتماعی و سیاسی در زندگی دنیوی نیز هست. توصیف قرآن کریم از سرنوشت جوامعی همچون قوم نوح، عاد، ثمود و لوط در آیه شریفه «أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَ ثَمُودَ وَ قَوْمِ إِبْرَاهِيمَ وَ أَصْحَابِ مَدْيَنَ وَ الْمُؤْتَفِكَاتِ أَتْتَهُمْ رُسُلَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (توبه: ۷۰)، نشان می‌دهد این اقوام و جوامع، به دلیل غفلت و گرفتاری به هواهای نفس، از بعد متعالی وجود خویش دور شده و بدین ترتیب، دچار زوال، انحطاط و فروپاشی گردیدند. این حقیقت، نشان می‌دهد امنیت تا چه میزان با تربیت و تعالی اخلاقی افراد و جوامع در ارتباط است. در مقابل، قرآن کریم در آیه شریفه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ هَادُوا وَ الصَّابِئِينَ وَ النَّصَارَى وَ الْمَجُوسَ...» (حج: ۱۷)، جوامعی را که در آنها مردم همچنان باور به وجود حقیقت متعالی خداوند دارند و بعد متعالی هستی انسان را پاس داشته‌اند، جوامعی رو به صلاح و نجات یافته معرفی می‌کند.

تهدیدات بیرونی نیز شامل تهدیداتی است که کرامت انسانی و در نتیجه، مسئولیت اخلاقی وی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. این تهدیدات از جهل تحمیل شده، بدویت، فقر و سلطه‌گری نسبت به فرد یا جامعه نشأت می‌گیرد. از منظر اسلام، جهلی که ریشه در عوامل طبیعی و اجتماعی بیرون از اراده فرد دارد و غالباً ملازم با زندگی بدوی و مانع آگاهی انسان نسبت به حقیقت و باطل یا خیر و شر می‌شود، فقر که هرگونه ایمانی را زایل می‌سازد و سلطه‌گری که مانع آگاهی انسان‌ها از حقیقت و باطل یا خیر و شر می‌شود و یا کرامت و آزادی انسان‌ها را زایل می‌سازد، تهدیداتی بیرونی هستند که در برابر بعد متعالی وجود انسان قرار می‌گیرند. توصیف آیات و روایات مختلف از گرفتاری مردم به جهل، فقر و بدویت، در دوره پیش از اسلام که زمینه‌ساز زندگی همراه با جنگ، جدال و گرسنگی بوده است و رسالت اسلام در

رهاسازی انسان‌ها از این شرایط، دلالت بر تهدیدات درونی و بیرونی در مقابل بعد متعالی انسانی و امنیت او در چنین شرایطی داشته است. توصیف قرآن کریم در آیات شریفه «الَّذِينَ طَعَوْا فِي الْبِلَادِ فَأُكْتِرُوا فِيهَا الْفُسَادَ» (فجر: ۱۱-۱۲) و «أَذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ. فَقَوْلَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ» (طه: ۴۳-۴۴) نیز از سلطه‌گری و استبداد فرعون، به عنوان عاملی که موجب از میان رفتن کرامت انسانی و امکان تعالی اخلاقی - عقلانی قوم تحت سلطه وی شده است، یاد می‌کند. سیره سیاسی پیامبر اکرم (ص) در ارسال نامه به امپراتوران بزرگ برای ابلاغ رسالت، دلالت بر این دارد که اسلام، کرامت انسانی و امکان پرورش بعد متعالی وجود وی را مستلزم ایمن‌بودن در برابر سلطه‌گری یا به عبارت دیگر، امنیت در مقابل سلطه می‌داند.

اسلام، علاوه بر نفی سلطه‌گری، به عنوان تهدیدی در برابر کرامت انسانی، اجبار در تحمیل باورهای دینی که موضوع ایمان و پذیرش آزادانه افراد، به مثابه شرط امکان سعادت و کمال هستند را نیز نفی می‌کند. آیات قرآن کریم، همچون «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره: ۲۵۶)، «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳) و «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ. لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (غاشیه: ۲۱-۲۲)، دلالت بر اختیار انسان‌ها در پذیرش باورهای دینی و انتخاب راه خیر یا شر، به مثابه پیش‌شرط یا شرط امکان کمال انسانی دارند.

### ح. امنیت و بعد دنیوی هستی انسانی

سعادت اخروی از منظر اسلام، چون مشروط به گزینش و ترجیح آگاهانه و آزادانه خیر بر شر است، در صورت استقرار دو ارزش محوری دنیوی، یعنی آگاهی و آزادی در انتخاب راه معنا پیدا می‌کند. اهمیت دو عنصر آگاهی و آزادی در زندگی دنیوی، در منطبق فرانظری اندیشه سیاسی اسلام، چنان است که بدون آنها، نه تنها سعادت و کمال معنوی معنای خود را از دست می‌دهند، بلکه زندگی دنیوی، به مثابه میدان آزمایش انسان‌ها نیز به واسطه آنها ارزش می‌یابد.

آیات «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَنُحْسِنُكُمْ أَمْ لَا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ» (ملک: ۲) و «بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ. وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ» (قیامه: ۱۴-۱۵)، به اهمیت انتخاب آزادانه خیر یا شر، به مثابه معیاری برای داوری درباره سعادت یا شقاوت انسان اشاره دارند. بر همین اساس، بعد دنیوی امنیت در قالب اصول فرانظری اندیشه سیاسی اسلام، از یک سو، به صورت سلبی، ناظر بر ایجاد مصونیت یا امانیابی در مقابل انواع عواملی است که آگاهی و آزادی انسانی را مورد تهدید قرار می‌دهد و از سوی دیگر، ناظر بر شرایطی ایجابی است که موجب توسعه مدنی در عرصه‌های مختلف علمی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی شود.

رسالت دین و عمل سیاسی پیامبر(ص)، ائمه معصومین(ع) و صحابه راستین آنان در مبارزه با جهل، فقر، زندگی بدوی، قبیله‌گرایی، نابرابری اجتماعی و سلطه‌گری و همچنین، زمینه‌سازی ایجابی توسعه مدنی در ساحت‌های مختلف انسانی است که دلالت بر منطق سلبی و ایجابی امنیت در اندیشه سیاسی اسلام دارند. بدین ترتیب، توضیح وجوه سلبی و ایجابی امنیت در بعد دنیوی وجود انسان که ناظر بر خیرات یا مصالح دنیوی، به مثابه بستر ضروری کرامت انسانی و امکان سعادت او است، ضرورت پیدا می‌کند.

## ۱. تحول دلالت امنیت از بدوی به مدنی

در زمینه تاریخی - اجتماعی پیش از ظهور اسلام در شبه جزیره عربستان، امنیت معنای خود را در قبیله و میان قبیله به دست می‌آورد. امنیت در قبیله، به واسطه حمایت خویشاوندی و طایفه‌ای و در میان قبایل، به واسطه پیمان‌های متقابل بین قبیله‌ای برای عدم تجاوز یا اتحاد علیه قبیله دیگر مصداق پیدا می‌کرد. محدود شدن گستره امنیت به قبیله و روابط بینا قبیله‌ای، ناشی از بدویت تحمیل شده‌ای بود که عوامل طبیعی و اجتماعی بر اعراب وارد می‌آورد. مبارزه اسلام با این عوامل موجد جهل و بدویت، موجب دگرگونی معنا و مصداق یا دال و مدلول امنیت، از بدوی به مدنی در سایه باورها و ارزش‌های متعالی مبتنی بر وحی و متکی بر ایمان از یک سو و عمل سیاسی مبتنی بر تجربه و عقلانیت تاریخی - اجتماعی، از سوی دیگر گردید.

در این میان، سنت‌های اجتماعی - سیاسی در میان اعراب، همچون عهد و متقابل، بیعت و مشورت که کارکردهای محدودی برای تأمین امنیت قبایل و طوایف در مقابل یکدیگر در دوران پیش از بعثت داشتند، پس از بعثت، با کارکردهای فراگیرتر در سطح مصلحت و امنیت امت اسلامی به کار گرفته شدند. نمونه‌ای از این بیعت‌ها و پیمان‌های متقابل میان طایفه‌ای، پیمانی بود که در سال‌های نخستین بیعت، له و علیه پیامبر اسلام در مکه منعقد گردید:

«کفار قریش بعد از مهاجرت صحابه به حبشه با خود پیمانی بستند تا با بنی‌هاشم و بنی‌مطلب معامله و مخالفت نکنند... عهدنامه‌ای نوشتند و سوگند خوردند و عهدنامه را در میان خانه کعبه در آویختند... بنی‌هاشم نیز بر گرد ابوطالب جمع شده و عهد و پیمان بستند که در مقابل قریش از پیامبر حمایت کنند» (ابن هشام، ۱۳۶۰: ۳۴۱-۳۴۰).

این سنت‌های سیاسی، بعد از ظهور اسلام، در قالب اهداف جهان‌شمول اسلامی برای توسعه مدنی و در سطح منافع و مصالح امت اسلامی، ایفای نقش کردند. بیعت عقبه اول و به ویژه، عقبه دوم در زمان مهاجرت پیامبر از مکه به مدینه، مشتمل بر پیمانی متقابل میان پیامبر و برخی مهاجرین و انصار اولیه برای پذیرش اصول مدنی متعالی اسلام و دفاع متقابل از امنیت همدیگر در برابر تجاوزات احتمالی کفار و مشرکان مکه بود. در بیعت عقبه اول، اهالی مدینه که برای زیارت کعبه به مکه آمده بودند، پیمان بستند «شکر نوزند، سرقت نکنند، زنا نکنند، کودکانشان را نکشند و بهتان و افترا نگفته و معصیت نکنند» (همان، ج ۲: ۷۳-۷۴).

در بیعت عقبه دوم، در سال سیزدهم بعثت، میان انصار مدینه و پیامبر اسلام، آمده است که «با تو که به حق نبی هستی، بیعت می‌بندیم از تو نیز همانند زن و فرزندان خود دفاع کنیم» (همان: ۸۴-۸۵).

بیعت یا پیمان مدینه، به مثابه قرارداد اجتماعی یا اولین قانون اساسی دولت اسلامی که متضمن عهدمتقابل انصار و مهاجرین مسلمان، اوس و خزرج و همچنین، یهودیان مدینه و هم‌پیمانان آنان برای برقراری جامعه سیاسی مبتنی بر دفاع مشترک از همدیگر در مقابل دشمنان احتمالی بود، نقطه عطفی در تحول کارکرد سنت‌های سیاسی اعراب بدوی در جهت استقرار زندگی مدنی، بر پایه تعالیم متعالی اسلامی و عقلانیت بشری، به شمار می‌رفت (ابن هشام، ۱۳۶۰: ۴۴۸-۴۸۴). عهد یا پیمان اخوت مهاجرین و انصار در مدینه، بیعت رضوان هنگام



تصمیم‌گیری در رفتن به مکه و رویارویی با خطرات احتمالی آن از جانب کفار مکه که به دنبال صلح حدیبیه میان مسلمین و کفار مکه برقرار شد و در نهایت، مشاوره‌های مختلفی که میان پیامبر و یاران وی در مورد مسائل سیاسی و نظامی مرتبط با امنیت و مصلحت عمومی در جنگ‌های احزاب، بدر، احد و مانند آنها صورت می‌گرفت، نمونه‌هایی از تحول کارکرد سنت‌های سیاسی اعراب بعد از ظهور اسلام و عملکرد آن در قالب مصالح و امنیت مدنی اسلامی در مقایسه با واحدهای قبیله‌ای و طایفه‌ای زندگی بدوی دارد (همان).

بدین ترتیب، اصول متعالی اسلامی که بر کرامت انسان در زندگی دنیوی بر مبنای آگاهی و آزادی او در انتخاب راه سعادت استوار می‌گردد، در کنار تحول کارکرد نهادها و سنت‌های اجتماعی - سیاسی عربی که زمینه شکل‌گیری اجتماع سیاسی مدنی جهان‌شمول را فراهم می‌آورد، دلالت امنیت در اندیشه سیاسی اسلام، به مثابه خیر دنیوی و زمینه‌ساز امکان سعادت اخروی را بیان می‌کند. مؤلفه‌های تحول دلالت امنیت از بدوی به مدنی در اندیشه اسلامی را به شرح زیر می‌توان برشمرد.

#### ۱-۱. امنیت در برابر جهل تحمیل شده

امنیت مدنی در اندیشه سیاسی اسلام، مستلزم ایمن‌بودن در برابر جهل تحمیل شده است. جهل تحمیل شده در مقایسه با جهل خودخواسته، دلالت بر شرایطی دارد که در آن، عواملی بیرون از خواست و اراده افراد موجب جهالت فردی یا جمعی و در نتیجه، بازماندن از امکان پرورش اخلاقی - عقلانی و توسعه مدنی می‌شود. این عوامل را می‌توان به دو دسته طبیعی و اجتماعی تقسیم کرد. یکی از رسالت‌های اصلی اسلام، به ویژه در شرایط محیطی شبه‌جزیره عربستان آن زمان، مبارزه یا امان‌یابی در برابر جهالتی بوده است که ریشه در شرایط محیطی - اجتماعی داشته و اعراب را از ارتباطات گسترده و کسب آگاهی از دنیای خارج و هدایت آنها به سمت ایجاد اجتماع مدنی فراگیر، باز می‌داشت (شهیدی، ۱۳۶۴: ۱۶ - ۴).

تأکید بر تمرکز قبایل پراکنده اعراب در قالب شهرهای بزرگ یا دعوت به زندگی مدنی در مقابل بدوی، دعوت به اتحاد قبایل بر پایه آرمان‌ها و باورهای وحدانی در مقابل باورهای کفرآمیز و بت‌پرستانه که منشأ منازعات قبیله‌ای و موجب تفرقه و نفاق و در نتیجه، تنزل سطح

مدنیت بوده است، دعوت به کشاورزی و حفر چاههایی چون زمزم، دعوت به تقویت و توسعه شهرهایی همچون مکه و مدینه و مراکز تصمیم‌گیری و مشاوره جمعی که پیش از بعثت در قالب دارالندوه صورت می‌گرفت و پس از بعثت، در قالب مسجد به مثابه مرکزی عبادی - سیاسی نمود یافت، دعوت به برقراری ارتباط و کسب آگاهی از احوال مردمان دیگر جوامع به واسطه مسافرت و تجارت و در نهایت، دعوت به یادگیری خواندن و نوشتن و علم‌آموزی از دیگر جوامع برای کسب مهارت‌های مربوط به کنترل و مهار طبیعت، در مجموع، راهبردهایی بود که اسلام برای مبارزه با جهل تحمیل شده و بدویت و امنیت‌یابی در مقابل آنها ارائه داد.

قرآن کریم در آیه شریفه «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه: ۲)، مبارزه با جهل و بدویت و آموزش علم و حکمت را از اهداف اساسی اسلام معرفی می‌کند.

ریشه‌های اجتماعی جهل و بدویت به باورهای کاذب، سنت‌ها، روابط، ساختارها و نهادهایی اجتماعی برمی‌گردد که با تصلب و استقرار خود به صورت تاریخی و پیوندیافتن با قدرت و منافع گروه‌های غالب، مانع اساسی آگاهی و آزادی افراد و در نتیجه، رشد عقلانی - اخلاقی و توسعه مدنی می‌شوند. مبارزه اسلام با باورهای غلط شرک‌آلود و کفرآمیز که پیوند تنگاتنگی با منافع گروه‌های غالب و صاحبان قدرت در جامعه عربستان آن زمان داشت و همچنین، مبارزه با سنت‌ها، روابط و ساختارهای جهالت‌آفرین، همچون زنده به گور کردن دختران، تعصب و تفاخر نژادی و قبیله‌ای و مانند آنها، به مثابه مبارزه‌ای برای امنیت‌یابی در مقابل جهالت و علل زاینده آن بوده است (شهیدی، ۱۳۶۴: ۱۶ - ۴).

شرایط امنیتی اعراب در عصر پیشامدنی، گذشته از توصیفی که پیشتر در بیان حضرت علی(ع) و جعفر بن ابی‌طالب در مورد وضعیت زندگی اعراب پیش از بعثت پیامبر(ص) آورده شد (ابن اثیر، پیشین؛ نهج البلاغه، پیشین)، از منظر سیاسی، بسیار اسف‌انگیز بوده است، چنانکه برخی از آن با عنوان جنگ سراسری قبایل پراکنده و بدوی علیه همدیگر یا «جنگ همه قبایل علیه همه قبایل» (حمیدالله، ۱۳۷۳: ۱۰۸)، توصیف کرده‌اند. بدین معنا که همواره میان قبایل پراکنده‌ای که بت‌های مختلفی را به مثابه خدا و سمبل قبیله خویش می‌پرستیدند، منازعه و جدال برقرار بود. امنیت در قبایل، به مثابه تنها مرجع امنیتی، به واسطه پیوندهای خویشاوندی

و انتساب و حمایت قبیلگی، به صورت نسبی برقرار می‌گردید. این در حالی بود که امنیت در روابط میان قبیلگی، تضمین شده نبود و آنچه مانع منازعه میان آنها بود، عهود یا پیمان‌نامه‌هایی بود که به منظور ترک مخاصمه یا اتحاد علیه قبیله‌ای دیگر برقرار می‌شد (همان).

گذشته از مبارزه با زمینه‌های طبیعی و اجتماعی جهل تحمیل شده در جامعه عربستان، اسلام رسالت مبارزه با جهل تحمیل شده را به صورت آرمانی جهان‌شمول نیز پیگیری کرده است. در این میان، سیره سیاسی پیامبر اکرم (ص) در ارسال نامه برای امپراتوران و پادشاهان زمان خود برای ابلاغ دین، نشان می‌دهد اسلام نسبت به تأثیر روابط، ساختارها و نهادهای فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، در شکل‌گیری، استقرار و بازتولید باورهای غلط و کاذب به مثابه جهلی تحمیل شده، تأکید دارد. ابلاغ اولیه دین به حاکمان و فرمان‌روایان و دعوت آنها به زمینه‌سازی ایجاد آگاهی در مردم نسبت به دین راستین و احترام به آزادی آنها در ایمان به آن، بر پایه این شناخت صورت می‌گیرد که عوامل اجتماعی - سیاسی، از جمله ساختارها و نهادهای مرتبط با قدرت سیاسی، بالقوه می‌توانند نقش اساسی در تحمیل و تقویت جهالت یا باورهای غلط کفرآمیز یا شرک‌آلود به مردم داشته باشند (احمدی میانجی، ۱۳۶۲).

## ۲-۱. امنیت در برابر فقر و نابرابری

امنیت مدنی در اندیشه سیاسی اسلام، متضمن ایمن‌بودن یا امان‌یابی در مقابل هرگونه فقر، اعم از اقتصادی و فرهنگی است. فقر اقتصادی، علاوه بر اینکه بقای انسانی را تهدید کرده و زمینه‌ساز منازعه بر سر ارضای نیازهای اولیه طبیعت انسانی، همچون خوراک، پوشاک، مسکن و مانند آنهاست، انسان‌ها را از توجه به خواسته‌های متعالی مرتبط با کرامت و سعادت بازمی‌دارد و از این رو، موجبات فقر فرهنگی و اجتماعی را نیز فراهم می‌آورد. رسالت اسلام در دعوت به کشاورزی، تجارت و شهرنشینی در مقابل زندگی سخت و مشقت‌بار بدوی اعراب که حتی در مواقعی مجبور می‌شدند از ترس و فقر، کودکان خود را زنده به گور کنند، نشان می‌دهد امنیت در برابر فقر، به عنوان وجهی مهم از امنیت مدنی، اهمیتی اساسی در اندیشه اجتماعی - سیاسی اسلام دارد. پیامبر اکرم (ص) در حدیث «کاد الفقر ان یکون کفرا» (حر العاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۵: ۳۹۵)، به فقر اقتصادی که می‌تواند به فقر فرهنگی یا کفر منجر

شود، اشاره می‌فرمایند. امام حسین(ع) نیز زمانی که می‌فرمایند «الهم اعوذ بک من الفقر و تشتت الامر (همان، ج ۱۳: ۵۹۹)، به رابطه فقر و منازعه که زایل‌کننده امنیت اجتماعی و سیاسی است، اشاره دارند. حضرت علی(ع) نیز یکی از وظایف و مسئولیت‌های خود در قبال مردم را تأمین امنیت آنها در مقابل فقر و کفر معرفی می‌کند. امنیت در برابر فقر در این معنا، با زمینه‌سازی بسترهای کرامت انسانی، به امکان تعالی معنوی و سعادت نیز کمک می‌کند.

امنیت در برابر هرگونه نابرابری غیرعادلانه یا به عبارت دیگر، بی‌عدالتی‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی نیز وجه مهمی از امنیت مدنی در اندیشه سیاسی اسلام است.

قرآن کریم در آیات شریفه «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...» (حدید: ۲۵)، «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (یونس: ۴۷)، یکی از رسالت‌های مهم انبیا در زندگی دنیوی را برقراری عدالت در عرصه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی و سیاسی معرفی می‌کند.

برقراری عدالت و دستیابی به امنیت در قبال نابرابری، بدون فرض برابری ذاتی انسان‌ها یا شهروندان جامعه سیاسی ممکن نیست. از این رو، در اندیشه سیاسی اسلام، برابری انسان‌ها در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی، انکارناپذیر است. آیه شریفه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً...» (نساء: ۱)، اشاره به این برابری ذاتی افراد در جامعه و ضرورت رعایت حقوق برابر آنها در حوزه‌های مختلف اجتماعی دارد. برابری ذاتی انسان‌ها از منظر اسلام، مستلزم حرمت ذاتی جان، مال و آزادی او از هرگونه مداخله ناعادلانه یا تجاوز است. قرآن کریم در این مورد، تأکید دارد که «... مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا...» (مائدة: ۳۲). پیامبر اکرم(ص) نیز در احادیث مختلفی تأکید می‌فرمایند که «مردم همچون دندانه‌های شانه باهم برابرند» (ابن واضح، ۱۴۰۸، ج ۲: ۱۰۰) و یا می‌فرمایند «مردم آگاه باشید که پروردگارتان یکی است و پدرانتان یکی، نه عربی را بر عجمی و نه عجمی را بر عربی و نه سفیدی را بر سیاهی و نه سیاهی را بر سفیدی برتری است، مگر به تقوای الهی» (الانصاری القرطبی، ۱۳۷۶، ج ۱۶: ۳۴۲) حضرت علی(ع) نیز در نامه‌ای به یکی از فرماندهان لشگر خود می‌فرماید: «امور مردم از نظر حقوق در نزد تو باید برابر باشد» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). بر همین اساس است که اسلام

تأکید بر رعایت عدالت در قضاوت، به مثابه عاملی برای احقاق حقوق و تثبیت ثبات و امنیت حکومت دارد. آیات شریفه «یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُونُوا قَوَّامِینَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَ لَوْ عَلَیْ أَنْفُسِكُمْ أَوْ الْوَالِدِینَ وَ الْأَقْرَبِینَ...» (نساء: ۱۳۵)، «...إِذَا حَكَمْتُمْ بَیْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْکُمُوا بِالْعَدْلِ...» (نساء: ۵۸)، «...وَ أَقْسَطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِینَ» (حجرات: ۹)، «قُلْ أَمَرَ رَبِّی بِالْقِسْطِ...» (اعراف: ۲۹)، «...وَ إِنْ حَكَمْتَ فَاحْکُم بَیْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِینَ» (مائده: ۴۲)، بر ضرورت احترام به عدالت اشاره دارند.

برقراری عدالت، گذشته از اینکه به صیانت حقوق افراد در مقابل هرگونه برتری طلبی منجر می‌شود، امنیت سیاسی را نیز تقویت می‌کند. امام حسین (ع) می‌فرمایند: «الملك یبقی مع الکفر و لا یبقی مع الظلم» و یا «الملك یبقی بالعدل مع الکفر و لا یبقی الجور مع الايمان» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲: ۳۳۱، شعیری، ۱۴۰۵: ۱۱۹) که به این معناست که آسیب‌پذیری عدالت و امنیت مردم در برابر هرگونه ظلم و نابرابری، بقا و موجودیت حکومت را تهدید می‌کند.

حضرت علی (ع) نیز در سفارش خود به مالک درباره اهمیت برقراری عدالت و دوری از ظلم برای ثبات و امنیت حکومت و زمام‌داری می‌فرمایند: «زنهار از ریختن خون به ناحق بپرهیز که هیچ چیز در نزدیک‌ساختن کیفر انتقام، بزرگ‌ساختن مجازات، سرعت زوال نعمت و پایان‌بخشیدن به زمام‌داری، همچون ریختن خون ناحق نیست» (نهج‌البلاغه، همان).

آن حضرت، همچنین در مورد اهمیت عدالت در حکومت خویش، تأکید می‌ورزند که «به خدا سوگند زمین‌های بیت‌المال را که عثمان به ناروا تقسیم کرده است، حتی اگر مهر زنان و مایه خرید کنیزان قرار داده باشند، به بیت‌المال برمی‌گردانم» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵).

### ۳-۱. امنیت در برابر سلطه‌گری

امنیت در برابر سلطه‌گری، به عنوان وجه مهمی از امنیت مدنی در اندیشه سیاسی اسلام، بر پایه پیشارزش‌های دنیوی امنیت، یعنی آگاهی و آزادی که به مثابه بستر ضروری توسعه مدنی و امکان سعادت اخروی عمل می‌کنند، استوار می‌گردد. سلطه‌گری را می‌توان به دو قسم داخلی و خارجی تقسیم کرد. سلطه‌گری داخلی در اندیشه سیاسی اسلام با طاغوت و استبداد

مرتبط می‌شود و سلطه‌گری خارجی از تهدیدات و تجاوزات بالقوه و بالفعل رقبا یا دشمنان جامعه سیاسی اسلامی نشأت می‌گیرد.

در اندیشه سیاسی اسلام، امنیت در برابر سلطه‌گری داخلی با نفی طاغوت و استبداد به مثابه مانع سیاسی آگاهی و آزادی، همچون بستر ضروری توسعه مدنی در بعد دنیوی و امکان سعادت در بعد اخروی وجود انسانی، مرتبط است. اسلام همواره انسان‌ها را به رهایی از سلطه طاغوت که زایل‌کننده کرامت انسان در زندگی دنیوی و امکان سعادت اخروی آنهاست، دعوت می‌کند. سلطه طاغوت می‌تواند با تحکیم باورهای غلط جهل تحمیل‌شده بر مردم تحت سلطه، امکان آگاهی از حقیقت و خیر و همچنین، آزادی انتخاب مسیر حق و خیر را از مردم سلب نماید. بدین ترتیب، رهایی از سلطه طاغوت و امان‌یابی در برابر آن، از جمله رسالت‌های سیاسی اسلام برای دست‌یابی به کرامت و سعادت انسانی است.

قرآن کریم در آیات مختلف، همچون «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ...» (نحل: ۳۶)، «وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِ» (زمر: ۱۷) و «ادْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى . فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَئِنَّا لَعَلَّه يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» (طه: ۴۳-۴۴)، رهایی از شر سلطه‌گری طاغوت را لازمه دست‌یابی به کرامت و سعادت انسانی معرفی می‌کند. همچنین، قرآن کریم در آیه «...مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرْدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ» (مائده: ۶۰)، افراد تحت سلطه طاغوت را عاری از هرگونه کرامت انسانی و در حد حیواناتی همچون میمون و خوک توصیف می‌کند. بر همین اساس، اسلام هرگونه بندگی و استعانت از طاغوت را نفی کرده و آن را مایه گمراهی می‌داند. چنانکه آیات شریفه «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ...» (بقره: ۲۵۷)، «الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ...» (نساء: ۷۶)، اشاره بر همین نکته دارند.

اندیشه سیاسی اسلام، علاوه بر اینکه، به طور سلبی متضمن کسب امنیت در مقابل سلطه طاغوت است، به صورت ایجابی نیز دعوت به ایجاد جامعه‌ای سیاسی می‌کند که در آن با تحقق آگاهی و آزادی، به مثابه شرط امکان کرامت و سعادت انسانی، جایی برای سلطه و

استبداد نیست. بر همین اساس است که حتی تحمیل سلطه‌گرانه باورهای دینی نفی می‌شود، چرا که با تحقق آگاهی نسبت به حق و باطل و خیر و شر، اکنون نوبت انتخاب آزادانه راه بدون هرگونه سلطه و اجبار خواهد بود. آیات شریفه «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بَوَكِيلٌ» (انعام: ۱۰۷)، «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا...» (یونس: ۹۹)، «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ» (هود: ۱۱۸)، «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى...» (بقره: ۲۵۶)، «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳)، «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ. لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (غاشیه: ۲۱-۲۲)، «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (بقره: ۶) و در نهایت، آیه شریفه: «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم (رعد: ۱۱)، دلالت بر همین امر دارند.

امنیت در برابر سلطه‌گری خارجی در اندیشه سیاسی اسلام نیز به صورت سلبی، با ایجاد مصونیت نسبت به تهدیدات و تجاوزات دشمنان جامعه اسلامی و به صورت ایجابی، با زمینه‌سازی همزیستی و صلح میان جامعه اسلامی و جوامع غیراسلامی، فراهم می‌آید. جهاد یا دفاع مشروع، به مثابه مکانیسم تأمین امنیت به صورت سلبی، در اسلام جایگاه محوری دارد و از این رو، جهاد در اندیشه اسلامی، اساساً جنبه‌ای دفاعی دارد، بدین معنا که از یک سو به منزله دفاع از کرامت انسانی مردم تحت سلطه طاغوت است که مانع تحقق آگاهی و آزادی و در نتیجه، امکان سعادت آنها می‌شود و از سوی دیگر، به معنای دفاع در برابر تهدیدات و تجاوزاتی است که از جانب دشمنان متوجه جامعه اسلامی می‌شود. از این رو، امنیت سلبی و ایجابی در برابر سلطه‌گری خارجی، ناظر بر جهاد دفاعی در برابر تهدید و تجاوز دشمن و همچنین، همزیستی و صلح با جوامع دیگر خواهد بود. آیات شریفه «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ» (حج: ۳۹) و «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره: ۱۹۰) که می‌گوید به کسانی که جنگ بر آنان تحمیل گردیده، اجازه جنگ و جهاد داده شده است، چرا که مورد ستم قرار گرفته‌اند و خداوند بر یاری آنان تواناست، تصریح دارد که جهاد به مثابه وسیله تأمین امنیت به صورت سلبی، ماهیتی دفاعی دارد. دیگر آیات قرآن کریم، همچون آیات شریفه «... فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ

بِمَثَلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ...» (بقره: ۱۹۴)، «...وَ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً...» (توبه: ۳۶)، «أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَ هَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَ هُمْ بَدُّوكُمْ أَوْلَ مَرَّةً...» (توبه: ۱۳) نیز اشاره به ماهیت دفاعی جهاد در مقابل تهدید و تجاوز دشمنان دارند.

بر این اساس، جهاد یا در مقابل تهدیدات و تجاوزاتی است که در قدم اول از جانب دشمن شروع شده و یا در مقابل پیمان‌شکنی و خیانتی است که هم‌پیمانان سابق مرتکب شده و بدین ترتیب، موجبات تهدید یا تجاوزی را فراهم ساخته‌اند. غالب جنگ‌های پیامبر با یهودیان اطراف مدینه و سایر قبایل مشرک عرب، به دلیل همین نقض پیمان و خیانتی بود که زمینه‌های تهدید یا تجاوز به جامعه اسلامی را فراهم می‌آورد. چنانکه، آیه شریفه «وَ إِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُمَّةً الْكُفْرِ...» (توبه: ۱۲) بر ضرورت احترام به عهد و پیمان سیاسی و جهاد در صورت نقض و خیانت به آن تأکید می‌ورزد.

مسأله ارتداد یا بازگشت از اسلام نیز در همین منطق معنا پیدا می‌کند. بدین معنا که ارتداد در قرآن و سیره پیامبر، امری مرتبط با باورهای شخصی یا ایمان حقیقی افراد در جامعه اسلامی در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه امری سیاسی و مرتبط با سلطه‌گری و تهدید یا تجاوز خارجی نسبت به موجودیت جامعه اسلامی و باورهای قوام‌بخش آن دانسته می‌شود. رفتار برخی یهودیان و همچنین پیامبران دروغین، همچون مسیلمه کذاب، مصداق این وجه سیاسی ارتداد به مثابه تهدید یا تجاوز خارجی است. آیه شریفه «وَ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ جَهِ النَّهَارِ وَ اكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (آل عمران: ۷۲)، اشاره به عمل یهودیان در ایجاد تزلزل در ایمان مسلمین، از طریق تظاهر به ایمان به اسلام و بازگشت از آن به دفعات مکرر به منظور توطئه علیه پیامبر و مسلمانان دارد. مسیلمه کذاب نیز که در سال دهم هجرت، ضمن ادعای نبوت، در نامه‌ای به پیامبر نوشته بود که «من در نبوت با تو شریک هستم، نیمی از زمین برای ماست و نیمی برای قریش است، ولی قریش تجاوزگر است» (ابن هشام، ۱۳۶۰: ۶۰۰). پیامبر به آورندگان نامه مسیلمه که قبلاً مسلمان بوده و اکنون از مسیلمه جانبداری می‌کردند، فرمودند: «اگر خبررسان نبودید، دستور مرگ شما را می‌دادم، چرا که پیش از این اسلام را پذیرفته و به رسالت من ایمان آورده بودید و اکنون، بدون دلیل از چنین مردی حمایت کرده و از اسلام دست کشیده‌اید» (همان).



در مقایسه با وجه سلبی امنیت در مقابل سلطه‌گری که ملازم با جهاد دفاعی است، وجه ایجابی امنیت در اندیشه سیاسی اسلامی، به همزیستی مسالمت‌آمیز، صلح و برقراری عهد و پیمان‌های متقابل با دیگر جوامع مرتبط می‌شود. اسلام به صلح و همزیستی با ادیان دیگر، چه در داخل و چه در روابط فی‌مابین تأکید می‌ورزد. آیات شریفه «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...» (عنکبوت: ۴۶)، «قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا مِنْ رَبِّهِمْ وَ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (بقره: ۱۳۶)، «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ...» (آل عمران: ۶۴)، اشاره به این معنی دارند.

در مورد غیر اهل کتاب نیز تقدم با صلح و عمل بر مبنای پیمان‌های متقابل است، مگر آنکه تهدیدی از طرف آنها صورت گیرد یا نقض پیمان نمایند. آیات شریفه «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ. إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ...» (ممتحنه: ۸-۹)، «...فَإِنْ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ لَنَنْصُرْنَهُمْ بِغُلُوبِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ» (نساء: ۹۰)، «وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ...» (انفال: ۶۱) و «إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَ لَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ» (توبه: ۴)، بر اصل صلح و عمل به پیمان در روابط مسلمانان و غیرمسلمانان، اعم از اهل کتاب و غیر آن اشاره دارد.

پیامبر اکرم (ص) نیز در سیره سیاسی خود با اولویت‌دادن به اصل پیمان و صلح، علاوه بر اینکه با یهودیان مدینه عهد و پیمان بستند، با قبیله کافر بنی خزاعه نیز برای دفاع مشترک از همدیگر پیمان بستند. چنانکه دلیل اصلی حمله مسلمین به مکه برای فتح این شهر نیز کشته‌شدن برخی اعضای قبیله بنی خزاعه به دست قبیله بنی بکر، هم‌پیمان قریش بود، چرا که این اتفاق موجب انحلال پیمان صلح مسلمین و قریش مکه می‌شد (ابن هشام، ۱۳۶۰: ۸۱۳-۸۱۲). رویارویی نظامی پیامبر با قبایل یهود اطراف مدینه، همچون قبیله بنی نظیر، بنی قینقاع و

بنی قریظه نیز به دلیل نقض پیمانی بود که از سوی آنان انجام گرفته و مسلمانان را با تهدید و تجاوز مواجه می‌ساخت (همان، ۷۱۳-۷۱۴، واغدی، پیشین).

### نتیجه‌گیری

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 دارابودن جایگاه خلیفگی خداوند بر روی زمین و حامل‌بودن 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 شیطانی است که در حوزه امور فردی و شخصی افراد قرار گرفته و تعیین‌کننده سعادت اخروی است. در مقابل، بعد دنیوی وجود انسان، دلالت 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 فراهم‌ساختن بسترهای طبیعی و اجتماعی آن دارد. امنیت در این بعد، به صورت سلبی، مستلزم امان‌یابی در مقابل انواع تهدیدات 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 تحمیل‌شده، 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.

## منابع

- ابی فراه، ابی یعلی محمد بن حسین (۱۴۰۶): *الاحکام السلطانیة*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن اثیر (۱۳۸۵): *الکامل فی التاریخ*، بیروتک دار صادر.
- ابن واضح، احمد بن ابی یعقوب (۱۴۰۸): *تاریخ یعقوبی*، بیروت: دار صادر.
- ابن هشام، عبدالملک (۱۳۶۰): *سیرت رسول الله*، ترجمه و انشای رفیع الدین اسحاق بن محمد همدانی قاضی ابرقو، تصحیح اصغر مهدوی، تهران: بنیاد فرهنگ.
- احمدی میانجی، علی (۱۳۶۲): *مکاتیب الرسول*، قم: یس.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۵): *امنیت در نظام سیاسی اسلام*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- \_\_\_\_\_ (بهار ۱۳۸۶): «امنیت و ابعاد آن در قرآن کریم»، *فصلنامه مطالعات اسلامی*، شماره ۷۵.
- \_\_\_\_\_ (تابستان ۱۳۸۹): «امنیت: ابعاد و سازوکارهای تأمین آن در روایات»، *فصلنامه حکومت اسلامی*، سال پانزدهم، شماره دوم.
- اسفندیاری، رجبعلی (۱۳۸۶): «قانون اساسی مدینه و مسأله امنیت در دولت نبوی»، در *سیره سیاسی پیامبر اعظم*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- افتخاری، اصغر (بهار ۱۳۸۴): «گذار امنیتی: تحول نظریه امنیت امتی در پی رحلت رسول خدا(ص)»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، سال هشتم، شماره اول.
- \_\_\_\_\_ (پاییز ۱۳۸۴): «استراتژی امنیتی دولت علوی»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، سال هشتم، شماره سوم.
- \_\_\_\_\_ (تابستان ۱۳۸۴): «تکوین نظریه امنیت علوی، تحلیل دوران قبل از حکومت حضرت علی(ع)»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، سال هشتم، شماره دوم.
- \_\_\_\_\_ (زمستان ۱۳۸۳): «نشانه‌های ساختاری امنیت اسلامی: مطالعه موردی حکومت نبوی»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، سال هفتم، شماره چهارم.
- الانصاری القرطبی، ابو محمد محمد بن احمد (۱۳۷۶): *الجامع لاحکام القرآن*، تصحیح ابو اسحاق ابراهیم اطفش، دارالکتب المصریة.

- بهروزلک، غلامرضا (۱۳۸۶)؛ «اصول حاکم بر سیره اخلاقی-سیاسی پیامبر اسلام»، در *سیره سیاسی پیامبر اعظم*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حر العاملی، محمد ابن الحسن (۱۴۱۴)؛ *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، عبد الرحیم الربانی الشیرازی، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- حمیدالله، محمد (۱۳۷۳)؛ *حقوق روابط بین الملل در اسلام: آیین جهاننداری اسلامی*، ترجمه و تحقیق سید مصطفی محقق داماد، جلد اول، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- شعیری، تاج الدین محمد ابن محمد ابن حیدر (۱۴۰۵)؛ *جامع الاخبار*، قم: رضی.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۶۴)؛ *تاریخ تحلیلی اسلام تا پایان امویان*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۰)؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، تهران: کانون انتشارات محمدی.
- فیرحی، داود (۱۳۸۳)؛ *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی.
- قادری، حاتم (۱۳۷۸)؛ *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: سمت.
- کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب ابن اسحاق (۱۳۸۸)؛ *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- لکزایی، نجف (۱۳۸۶)؛ «اصول رهیافت امنیتی پیامبر(ص) در قرآن کریم»، در *سیره سیاسی پیامبر اعظم*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ماوردی، ابوالحسن (۱۴۰۵)؛ *الاحکام السلطانیه و ولایات الدینییه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)؛ *بحار الانوار الجامعه لدرر الاخبار الائمه الاطهار*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- نوری، میرزا حسین (بی تا)؛ *المستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم: مؤسسه آل بیت لاحیاء التراث.
- واغدی، محمدبن عمرو (۱۳۶۹)؛ *مغازی تاریخ جنگ‌های پیامبر*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- Alkire, Sabina (2003); *A Conceptual Framework for Human Security*, Oxford: Oxford University Press
- Frohoch, Fred .M (1974); *Normative Political Theory*, New Jersey: Pentic Hall
- Grant, Ruth .W. (2004); "Political Theory, Political Science and Politics", in Stephen K. White and J. Donald Moon (eds), *What is Political Theory*, Sage Publication
- Holsti, k.J (1996); *The State, War and the State of War*, Cambridge: Cambridge University Press