

تفکر، اندیشه و حکمت وجه تمایز انسان از سایر موجودات می‌باشد. محصول این تفکر و تأمل، گزاره‌های حکیمانه‌ای از سنخ «هست» و «باید» بوده که یکی مربوط به باور انسان و دیگری ناظر به رفتار اوست. بر این اساس، حکمت را به دو قسم نظری و عملی تقسیم نموده‌اند. آن سنخ از گزاره‌هایی که «اراده انسان» دخالتی در تحقق آن ندارد، در زمره حکمت نظری، و گزاره‌هایی که تحقق آن وابسته به «انسان و اراده» اوست، در دایره حکمت عملی جای دارد (ابن مسکویه رازی، ۱۴۲۶ق، ص ۹۳؛ طوسی، ۱۳۶۴، ص ۳۸). حکمت نظری، در پی دریافت «حق» و حکمت عملی، در تلاش برای دستیابی به «خیر» است (ابن سینا، بی‌تا، ص ۱۰۵). نکته قابل توجه اینکه بین چیستی «حق» و چگونگی دستیابی به «خیر» و در واقع، بین «هست»ها و «باید»ها ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد به گونه‌ای که «حق»ها و «هست»ها موجب تفسیر و تولید «خیر»ها و «باید»هاست.

زندگی اجتماعی برای فهم «حق» و دستیابی به «خیر» و تدوین گزاره‌های رفتاری از سنخ «باید»، موجب شکل‌گیری مفهوم وسیع‌تری از «خیر»ها و «باید»ها و منجر به «بسط فضایل» از حوزه فردی به حوزه اجتماعی و از «خیر فردی» به «خیر عمومی» می‌گردد. برای نمونه، عمل به برخی فضایل مانند راست‌گویی، گاه تنها در مورد انسان و خانواده او مطرح است، به گونه‌ای که شخص، نسبت به همه اعضای خانواده خویش راستگوست؛ اما گاهی این فضیلت بسط یافته، به گونه‌ای است که انسان در حوزه مسئولیت‌های اجتماعی خویش نسبت به همه افراد اجتماع راستگو می‌باشد. در صورت اول، این خیر مربوط به «حوزه خصوصی» بوده، و در مورد دوم، چنین خیری بسط یافته به گونه‌ای است که در حوزه «خیر عمومی» قابل ارزیابی است.

عدالت، برابری، آزادی و امنیت بخشی از فضایل اساسی و خیر عمومی در اجتماع انسانی به‌شمار می‌آیند؛ اجتماعی که دست‌کم دارای حق حیات مشترکند. حق حیات فرد و اجتماع در گرو رعایت فضایی است که نقش اساسی در بقاء حیات سیاسی اجتماع داشته، و حرکت جمعی به سمت مطلوب را سامان می‌بخشد. استقرار و استمرار اجتماع انسانی، مستلزم بسط فضایل و تسری «خیر»ها، از «حوزه خصوصی» به «حوزه عمومی» و عمل بر اساس آن از سوی همگان است.

«انسان» و بررسی ابعاد وجود او از مسایل مربوط به حکمت نظری می‌باشد؛ به این معنا که اراده انسان در هستی و ابعاد وجودش نقش نداشته است. اما «امنیت» و توجه به ابعاد آن، از مسایل حکمت عملی و از جمله خیرهایی است که اراده انسان در تحقق و تأمین آن اثرگذاری جدی داشته، مرتبط به

واکاوی رابطه انسان‌شناسی و امنیت در فلسفه سیاسی

مهدی طاهری / دانشجوی دکتری فلسفه سیاسی اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی * foad_mt@yahoo.com
دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۴/۰۲/۱۵

چکیده

«انسان‌شناسی» از مسایل حکمت نظری و «امنیت» از مسایل حکمت عملی است. نگاه متفاوت به انسان در دوره‌های مختلف تاریخ فلسفه سیاسی، رویکرد متفاوتی از امنیت را به نمایش می‌گذارد. فلسفه سیاسی کلاسیک، با نگاه کل‌نگر به انسان، امنیت را نیز در ابعاد مختلفی در فلسفه سیاسی به بحث گذارده است. درحالی‌که نگاه جزنگر فلسفه مدرن به انسان، امنیت را به صیانت نفس تقلیل داده است، درحالی‌که نگاه جامع‌نگر به انسان در فلسفه سیاسی اسلامی، منجر به بسط مفهوم امنیت در ابعاد مختلف و حیات دنیوی و اخروی انسان گردیده است. در این نگاه متفاوت، امنیت در برخی مکاتب فلسفه سیاسی، ارزش غایی و در برخی دارای ارزش ابزاری می‌باشد؛ هرچند در همه مکاتب می‌توان امنیت را به‌عنوان ارزش حیاتی به‌شمار آورد.

کلیدواژه‌ها: حکمت، امنیت، انسان‌شناسی سیاسی، فضیلت، خیر عمومی.

اراده انسان است. در واقع، «امنیت» از فضایل، بایدها و «خیرهای اساسی» در فلسفه سیاسی و از جمله در فلسفه سیاسی اسلامی است.

این «خیر اساسی» آنگاه که بر نگاه متفاوت به «هست»ها، و «حق»ها مبتنی گردد، مکاتب و نگاه‌های مختلفی را شکل داده و از این‌رو، تلقی‌های متفاوتی از امنیت ارائه می‌کند. از آنجایی که «امنیت» مربوط به انسان و محیط زندگی اوست، این مقاله تلاش دارد این «خیر عمومی» را از نگاه «انسان‌شناسانه» مورد توجه قرار داده، و این سؤال را پاسخ دهد که نوع نگاه به «انسان» به‌عنوان مسئله‌ای از مسایل حکمت نظری، چه تفاوتی با نوع نگاه به «امنیت» به‌عنوان یکی از مسایل حکمت عملی دارد. از این‌رو، سعی بر این است که رابطه بین نگاه به «انسان» و تفاوت در نگاه به «امنیت» به‌عنوان یک فضیلت و خیر عمومی در مکاتب غرب کلاسیک، مدرن، و در اندیشه اسلامی مورد واکاوی قرار گیرد.

انسان‌شناسی

دانشی که امروزه به «انسان‌شناسی» معروف است و به اموری چون زبان، شخصیت، خویشاوندی، هنر، بیماری، اقتصاد، ساختمان بدن و رنگ پوست انسان می‌پردازد، تنها به بخش کوچکی از پرسش‌ها درباره انسان پاسخ می‌گوید. اما مباحث کلان انسان‌شناسی، همچون وجود روح و جاودانگی آن، و مختار بودن آدمی، به پرسش‌هایی بنیادی‌تر درباره انسان پاسخ می‌گویند و افزون بر آنکه برای معنایابی زندگی، تشخیص نظام‌های اجتماعی معقول، و تبیین برخی مبانی علوم انسانی ضرورت دارند، با شناخت خداوند متعال، نبوت، معاد، ارزش‌های اخلاقی و بسیاری از احکام دینی، و به عبارت دیگر، با اصول و فروع دین نیز ارتباط پیدا می‌کنند (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۲۱).

آنگاه که نوع نگاه به انسان، از منظر سیاسی و طراحی مدل مطلوب حکومت مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و این نوع نگاه، مبنای تحلیل نظریه‌های سیاسی واقع می‌شود، در واقع بحث پیرامون «انسان‌شناسی سیاسی» است. چنین نگاهی به انسان، پایه و اساس نظریه‌های کلاسیک بوده و در غرب نیز نمی‌توان به نظریه‌ای سیاسی دست یافت که در مقام تحلیل، فاقد مبانی انسان‌شناسی سیاسی و غیر مرتبط با آن باشد (رک: واعظی، ۱۳۹۰). در فلسفه سیاسی اسلامی نیز انسان‌شناسی اهمیت ویژه‌ای در طراحی مدل سیاسی مطلوب و بایسته‌های آن دارد.

مفهوم‌شناسی امنیت

«امنیت» در لغت از ریشه «امن» به‌معنای «عدم ترس» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۸۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۱)، در امان‌بودن و مصون‌بودن از هر گونه تعرض و در آرامش و

آسودگی بودن (قریشی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۱۲۳) از هرگونه تهدید و ترس می‌باشد (معین، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۵۴). در اصطلاح، تعاریف متعددی از «امنیت» ارائه شده است. برای نمونه، به چند مورد اشاره می‌شود. اطمینان خاطر آحاد ملت نسبت به اینکه سلامت، محرمانه بودن اسرار شخصی و تسلط آنها در قبال جان، مال، آبرو، مسکن، ناموس و شغل خود، در چارچوب قانون رعایت می‌شود (لطیفی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۱). در تعریفی دیگر، امنیت احساس اعتماد، آرامش و رهایی از اضطراب و ترس در رابطه با برآورده شدن نیازهای خود در حال و آینده دانسته شده است. در تعریف دیگر، امنیت نبود تهدیدات نسبت به ارزش‌های جامعه، تلقی شده است. همچنین امنیت، به‌معنای پاسداری از حیات سیاسی و سرزمین کشور و ایجاد شرایط لازم برای رفاه اجتماعی، اقتصادی، تأمین و حفظ هماهنگی میان اقوام و طوایف درون کشور تعریف شده است. در یک تعریف کلی‌تر، امنیت تحقق آرامش و احساس آرامش جامعه در برابر تهدیدهای فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، خانوادگی، ملی و جهانی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، قضایی، زیست‌محیطی، نظامی، اداری و... است (خسروپناه، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۳۴۹).

به نظر می‌رسد، هریک از تعاریف مزبور از زاویه‌ای خاص به «امنیت» نگریسته‌اند. در تعریف اول امنیت، اجتماع و آحاد ملت مورد توجه بوده، در تعریف دوم بیشتر امنیت فردی مورد نظر است و در تعریف سوم، نگاهی ارزشی و فرهنگی به امنیت شده است. در تعریف چهارم، امنیت از زاویه حاکمیتی مورد توجه می‌باشد و در تعریف پنجم، نگاهی کلی به امنیت درونی و بیرونی جامعه از زوایای گوناگون شده است. به نظر می‌رسد، لازم است در تعریف امنیت ابعاد گوناگون انسان، و نیازهای او مورد توجه باشد. بر این اساس، ضمن تأیید تعاریف فوق، این تعریف از «امنیت» پیشنهاد می‌شود: امنیت «دفع و رفع احساس درد و ترس نسبت به بُعد جسمانی و روحانی وجود انسان، از آحاد ملت و سازمان‌ها و نهادهایی که ادامه حیات فردی و اجتماعی انسان را در آرامش و آسودگی تضمین نموده و او را از هرگونه خطری در تأمین نیازها و نمایش و ترویج ارزش‌های انسانی مصون داشته تا بتواند به سعادت دنیا و آخرت نائل آید». روشن است تأمین این امنیت، به صورت اقناعی از طریق تعلیم و تأدیب و گاه به صورت اجباری از طریق اعمال فشار ایجاد می‌شود. بر این اساس، نگاه تک‌ساحتی به انسان، مفهوم امنیت را به امنیت جان و مال تقلیل می‌دهد. درحالی‌که با نگاه جامع‌نگر به انسان، امنیت تا ساحت ارزش‌ها و باورهای او بسط خواهد یافت.

سنخ‌شناسی

روشن است که تفاوت در نوع نگاه به انسان، دیدگاه متفاوتی از امنیت و بسط مفهوم آن را به نمایش خواهد گذاشت. از این رو، تنها به دیدگاه برخی فیلسوفان سیاسی در سه دوره کلاسیک، مدرن و اسلامی اشاره خواهد شد.

دوره کلاسیک

سقراط، افلاطون و ارسطو از سرشناس‌ترین چهره‌های فلسفه سیاسی در غرب کلاسیک‌اند. در این میان، افلاطون شاگرد سقراط و استاد ارسطو نمونه مناسبی است تا بحث «انسان» و «امنیت» را در اندیشه وی به‌عنوان نماینده فکری این دوره مورد بررسی قرار دهیم. انسان در اندیشه افلاطون، مرکب از «روح» و «جسم» می‌باشد (افلاطون، جمهوری، بند: ۵۲۲). هریک از جسم و روح انسان، دارای آفاتی است که آنها را تباہ می‌سازد. آفات جسم همچون بیماری، موجب تحلیل، تباہی و نابودی جسم انسان می‌گردد (همان، بند: ۶۰۹). روح انسان نیز دارای آفاتی همچون ستمگری، لگام گسیختگی، ترسویی و نادانی است، لکن وجود این آفات در انسان موجب بی‌روح شدن تن انسان نخواهد شد (همان، روح انسان همیشه باقی و فناپذیر است (همان، بند: ۶۱۱). افلاطون بر این نکته تأکید دارد که تب یا بیماری یا کشته شدن به وسیله شمشیر، نمی‌تواند سبب نابودی روح باشد، هرچند بدن را ریز ریز کنند (همان، بند: ۶۱۰). ایشان بر این مسئله استدلال می‌کند که روح مرگ‌پذیر نیست، و چون مرگ‌پذیر نیست، پس جاودان است (همان، بند: ۶۱۱). وی معتقد است: عمر آدمی از گهواره تا گور در مقام مقایسه با ابدیت دمی بیش نیست (همان، بند: ۶۰۸).

از سوی دیگر، افلاطون انسان را دارای دو جزء جاودان و جزء حیوانی دانسته (افلاطون، مرد سیاسی، بند: ۳۰۹)، و بر تقدم و شرافت جزء جاودان، یعنی روح انسان بر جزء حیوانی یعنی تن انسان تأکید دارد. بر این اساس، به «تربیت فضایل روح» انسانی همچون خویشتن‌داری، شجاعت و... اهمیت دوچندان می‌دهد. وی بر این باور است کسی که عنان خود را به‌دست شهوت می‌سپارد، به روح خود اهانت می‌کند. همچنین کسی که زنده‌ماندن به هر قیمت و هر شرط را غیبت می‌داند، روح خود را محترم نمی‌دارد و کسی که «زیبایی تن» را برتر از «فضیلت روح» می‌شمارد، به روح خود اهانت کرده است (افلاطون، قوانین، بند: ۷۲۷). روشن است که چنین دیدگاهی پیرامون انسان، که در واقع تبیین نوع نگاه به «انسان» در حکمت نظری افلاطون است، به توصیه‌ها و بایدهای متناسب با این حکمت، در حوزه مسایل حکمت عملی و از آن جمله مسئله

«امنیت» خواهد انجامید. بایدهایی که در آن توجه به فضایل روح ارجمندتر از توجه به زیبایی‌های تن آدمی باشد.

چنان‌که گذشت، «امن» به‌معنای «عدم ترس» می‌باشد/افلاطون «ترس» را مساوی «انتظار درد» (همان، بند: ۶۴۴) و شامل دو نوع می‌داند: گاهی انتظار درد آن است که «بدی» به انسان روی آورد و گاه اینکه انسان «بیم» دارد سخنی بر زبان براند که مردم آن را «بد» به‌شمار آورند. در تفکر افلاطون، نوع اول، «ترس» و نوع دوم، «شرم» نامیده می‌شود (همان، بند: ۶۴۶). از سوی دیگر، در اندیشه افلاطون، دستیابی به «امنیت»، مستلزم توجه به «ابعاد وجودی» و نگاهی «کل‌نگر» به انسان است. «امنیت جسمی»، مستلزم مراقبت از «تن» و لازمه «امنیت روانی» انسان و جامعه، مراقبت از «لذت‌ها و فضیلت‌های روح انسانی» است. «پاسداران»، وظیفه ایجاد «امنیت» و رفع و دفع «انتظار درد» از مردم را برعهده دارند، از این رو، تنها کسانی شایسته حضور در این گروه‌اند که برخوردار از نیرومندی، چالاکی، تیزهوشی، دلیری، شهامت و اشتیاق به دانش باشند. افلاطون، چهار خصوصیت اول را از خصوصیات جسم و دو قسم اخیر را از ویژگی‌های روح به‌شمار می‌آورد (افلاطون، جمهور، بند: ۳۷۵). برخورداران از این خصوصیات، مستلزم تربیت صحیح ایشان است. افلاطون، ورزش را برای «پرورش تن» و «تربیت معنوی» را برای «پرورش روح» ضروری دانسته و بر تقدم «تربیت روح» تأکید می‌نماید (همان، بند: ۳۷۶).

«امنیت جسمی» افراد، مستلزم توجه به «پرورش تن» از طریق «ورزش»، و ایجاد «امنیت جامعه» از آمادگی دائم «طبقه پاسداران» حاصل می‌شود. از این رو، لازم است که همواره مانورهای جنگی با صلاح اصلی و حقیقی برگزار گردیده «دلیران» تشویق، و «ترسوین» سرزنش شده (افلاطون، قوانین، بند: ۸۳۱) و به طبقه پیشه‌وران و کشاورزان منتقل شوند (افلاطون، جمهوری، بند: ۴۶۸). افلاطون دفاع از امنیت جامعه را به هر قیمتی، هرچند از دست دادن عزیزترین کسان باشد (همان، بند: ۴۶۷)، لازم دانسته و در عین حال بر لزوم احترام به کشته‌شدگان در میدان جنگ، حتی کشتگان دشمن تأکید می‌کند (همان، بند: ۴۶۹).

افلاطون افزون بر امنیت جسمی به امنیت روانی انسان و جامعه نیز توجه دارد. مراقبت از امنیت روانی از راه تربیت روح حاصل می‌شود. در اندیشه افلاطون تربیت به‌منزله ورزش روح به‌شمار می‌آید (همان، بند: ۳۷۶). جلوگیری از ایجاد «انحراف در تربیت روح»، مستلزم پاک‌سازی جامعه از آموزش و ترویج افکار خرافی، نوشته‌های انحرافی، بخصوص ترویج این امور در بین آموزگاران جامعه، نظارت بر آثار نویسندگان و اموری از این قبیل است (همان، بند: ۳۷۷ - ۳۷۹).

ناشی از حالت روحی و سیرت نیک و شیوه فکر پسندیده است (همان، بند: ۴۰۰). ایشان بیان می‌کنند که برخی وزن‌های شعری، سازگار با بندگی و ذلت، برخی موجب غرور، بعضی دیگر موجب دیوانگی و برخی وزن‌ها موجب خصوصیات مخالف این‌هاست (همان). در مورد شعر نیز، برخی شعرها بر شهوت و خشم و لذت و درد اثر می‌گذارد (همان، بند: ۶۰۶). برخی اشعار با ارائه اشباح و تصاویر دور از حقیقت، جزء بی‌خرد روح را خشنود ساخته و جزء آرام و خردمند روح را مخاطب نمی‌سازد (همان، بند: ۶۰۵).

دغدغه افلاطون پیرامون امنیت فرهنگی و تأثیر مؤلفه‌های فرهنگی بر فرهنگ و روان جامعه، وی را بر این داشت تا بر لزوم نظارت بر همه اقشاری که به نحوی در فرهنگ جامعه تأثیرگذارند، تأکید ورزد. از این رو، تصریح می‌کند، از آنجاکه خصلت‌های پیش‌گفته، در اموری همچون: نقاشی، بافندگی، رنگرزی، معماری و... یافت می‌شود، پس افزون بر نظارت بر شاعران، هنرمندان، پیشه‌وران و سایر افراد دخیل در این‌گونه امور، باید از ایشان خواست تا در شعر، نقاشی، پیکرسازی، معماری و غیر آن، از صفات ناپسند و لگام‌گسیختگی و پستی و زشتی دوری ورزیده، صفات نیک و فضایل انسانی را مجسم سازند. در این صورت، جوانان ما در محیطی سالم بار خواهند آمد و از کودکی با زیبایی و هماهنگی انس گرفته و از فضای زهرآلودی که همواره شر و بدی را در درونشان می‌کارد و بیماری مهلکی که سراپای روحشان را فرا می‌گیرد، دور مانده و همواره به سلامت خواهند بود (افلاطون، جمهوری، بند ۴۰۱؛ قوانین، بند: ۸۲۹).

اندکی تأمل در بایدهای این بُعد از امنیت، رابطه حکمت عملی و نظری افلاطون و رابطه توصیه‌های هنجاری او با هست‌های توصیفی در مبانی این تفکر را آشکار می‌سازد. برای نمونه، در هریک از توصیه‌های پیرامون انسان و امنیت، تأثیرات مبانی انسان‌شناسی و توجه به ابعاد وجودی انسان، به‌ویژه روح او نمایان است. در واقع، افلاطون با نگاهی کل‌نگر به انسان تأمین امنیت در حوزه خصوصی و عمومی را ضروری دانسته و در تأمین این مسئله بر لزوم دانش، تربیت، وضع قانون، نظارت دولت و حاکمیت خرد و محوربودن آن در تعیین فضیلت‌ها و ارزش‌های اجتماعی اصرار می‌ورزد. از آنجاکه تأمین امنیت در همه ابعاد و حوزه‌های مستلزم دانش و قدرت است، ایشان بر لزوم پیوند عقل فلسفی و قدرت سیاسی تأکید دارد. بر این اساس، می‌توان گفت: هرگاه در انسان و جامعه، انتظار درد از بین رفته و انتظار لذت به معنی امید جایگزین شود و از سوی دیگر، خرد بر لذت‌ها و دردها حاکم شود، انسان و جامعه برخوردار از امنیت است. از این رو،

«امنیت اخلاقی» و «امنیت فرهنگی» از دیگر ابعاد «امنیت» می‌باشد که مورد توجه افلاطون قرار گرفته است. «انتظار لذت» آنگاه که به معنای امید باشد، نشانه امنیت انسان است، اما هرگاه «انتظار لذت» به افراط انجامد، موجب سلب امنیت از خویش و دیگران است؛ چرا که لذت مفرط همچون درد مفرط بوده و آدمی را بی‌اختیار نموده (همان، بند: ۴۰۲)، و انسان را دچار جنون و لجام‌گسیختگی می‌سازد. افلاطون بر این مسئله تصریح دارد کسی که در برابر درد از پای در می‌آید، ترسو است. همچنین کسی که در برابر لذت تسلیم می‌شود ترسو است، حتی ترسو تر از آن یکی. لذت از دشمنان دیگر، به انسان نزدیک‌تر و به مراتب خطرناک‌تر است (افلاطون، قوانین، بند: ۶۳۳). این همان امری است که امنیت اخلاقی فرد و جامعه را دچار آسیب می‌کند؛ چرا که در انسان بی‌اختیار که امیال شهوانی بر او غلبه نموده و خویش‌داری را از او ستانده است، شهوت جایگزین عشق حقیقی گردیده و انحرافات جنسی در جامعه رواج می‌یابد (افلاطون، جمهوری، بند: ۴۰۳).

ایجاد «امنیت اخلاقی»، مستلزم تربیت روحی و تربیت بدنی است (همان، بند: ۴۰۳). تربیت روحی موجب می‌گردد تا انسان بر خود چیره‌بودن و در برابر خویش‌داری از پای در نیامدن (افلاطون، قوانین، بند: ۶۴۵) را بیاموزد. راه تربیت بدنی، برخوردار کردن جوانان از ورزش می‌باشد (افلاطون، جمهوری، بند: ۴۰۳). افزون بر این، افلاطون بر لزوم تدوین قوانینی که مانع از بین بردن امنیت اخلاقی جامعه می‌شود، تأکید می‌ورزد. قوانینی که موجب پیشگیری و طغیان میل‌های شهوانی است. برای نمونه، افلاطون، برای پیشگیری از طغیان شهوت در بین پسران و دختران، افزون بر لزوم روش تربیتی مناسب، بر سپردن مشاغل سنگین به ایشان، جلوگیری از توانگری بیش از حد و نظارت دولت بر رفتارشان، اصرار دارد (افلاطون، قوانین، بند: ۸۳۵).

«امنیت فرهنگی» نیز که از دیگر ابعاد امنیت است، مورد توجه ویژه افلاطون می‌باشد. ایشان برای حفظ امنیت فرهنگی، به حوزه داستان‌سرایی، موسیقی، شعر، نقاشی و... توجه نموده، بر این باور است از آنجاکه داستان‌ها یکی از ابزار پرورش روح می‌باشند، باید از ترویج داستان‌های غیرواقعی جلوگیری نمود (افلاطون، جمهوری، بند: ۳۷۷). افلاطون، ضمن تأکید بر لزوم توجه به آهنگ، وزن و مضمون موسیقی، بر لزوم تبعیت وزن از مضمون و نه عکس آن، تصریح نموده (همان، بند: ۴۰۰)، معتقد است: برخی از موسیقی‌ها موجب از بین رفتن شهامت و نیرومندی، و برخی موجب مستی، سستی و تن‌پروری می‌شوند (همان، بند: ۳۹۸). افزون بر این، افلاطون بر جلوگیری از آهنگ‌های وارداتی به جامعه نیز تأکید می‌ورزد (همان، بند: ۴۲۴). بر این اساس، مضمون خوب و آهنگ زیبا و وزن درست

تحقق امنیت در جامعه مستلزم دست‌کم سه مسئله، دفع و رفع انتظار درد، ایجاد امید و سوم سنجش انتظاراتها و امیدها با معیار خرد می‌باشد.

حاصل آنکه نگاه کل‌نگر به انسان، در دستگاه فلسفی غرب کلاسیک، امنیت و صیانت از نفس را مفهوم کانونی فلسفه سیاسی و ضرورت تشکیل اجتماع به‌شمار نیاورده، انسان نه به جهت اضطرار، بلکه به دلیل اینکه ذاتاً موجود سیاسی است، در اجتماع زندگی می‌کند. در این دستگاه فلسفی، فضیلت و سعادت روح به‌عنوان ارزش‌های یک اجتماع سیاسی، مقدم بر امنیت جسمانی و در واقع، امنیت بُعد روحی انسان، که شامل امنیت روانی، اخلاقی و فرهنگی اجتماع است، بر امنیت به‌معنای صیانت از ذات تقدم دارد. بر این اساس، دولت‌ها موظفند از هر مسئله‌ای که موجبات نگرانی، اندوه و ترس جامعه در زمینه امنیت روحی را فراهم می‌آورند، در ابتدا با تربیت صحیح و در مراحل بعد، با برخورد‌های الزام‌آور جلوگیری نمایند. از این رو، امنیت جسمانی در رتبه‌ای پایین‌تر از امنیت فضایل روح قرار داشته و در این تفکر فلسفی، لازم است گاه آدمی نفس خویش را نثار فضایل روح نماید. در واقع، نظام سیاسی مبتنی بر دستگاه فلسفی غرب کلاسیک، اخلاق، سعادت و نظم مبتنی بر فضیلت را وظیفه خود دانسته و مبنای فلسفه سیاسی خویش قرار می‌دهد.

دوره مدرن

ماکیاولی، هابز، لاک و روسو از جمله نمایندگان فلسفه سیاسی در دوران مدرن به‌شمار می‌آیند (اشتروس، ۱۳۷۳، ص ۶۰-۷۰). در این میان، توماس هابز از جمله فیلسوفانی است که هسته مرکزی فلسفه سیاسی خویش را بر مسئله امنیت بنا نهاده است. تحلیل نوع نگاه هابز به انسان، چرایی ابتدای فلسفه سیاسی وی بر مسئله امنیت را آشکار می‌سازد. فلسفه سیاسی هابز، متأثر از دو نوع نگاه به انسان است که یکی ماهیت روان‌شناسانه و دیگری ماهیت هستی‌شناسانه دارد. ماهیت روان‌شناسانه انسان در دیدگاه هابز این است که انسان به دلیل خودخواهی ذاتی از دیگران بیگانه، و در ابتدا نگران حفظ حیات خویش بوده و در مراحل بعد، به چیزهایی همچون ثروت و منزلت می‌اندیشد (تیندر، ۱۳۷۴، ص ۲۲). از سوی دیگر، ماهیت هستی‌شناسانه انسان در اندیشه هابز است که گن‌تیندر، آن را ماده‌گرایانه دانسته و بر این باور است که هابز را معمولاً و به درستی ماده‌گرا می‌دانند. در نگاه هستی‌شناسانه هابز به انسان، هر واقعیتی، موقعیتی مشخص در مکان و زمان دارد و قوانین فیزیکی تغییرناپذیر بر آن حاکم است. هر فرد انسانی، یکی از اجزاء سازنده عالم است. وی از چیزهایی مانند سنگ و درخت پیچیده‌تر است، اما با آنها تفاوت ماهوی ندارد (همان).

این نوع نگاه به انسان در نظر و اندیشه‌های هابز، پیامدهای هنجاری و آثار متعددی در حوزه عمل و فلسفه سیاسی ایشان خواهد داشت. در این مجال، تنها از زاویه مسئله امنیت به این موضوع می‌پردازیم. در اندیشه هابز آدمیان به حکم طبیعت برابرند (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶)، و به حکم طبیعت، نسبت به هر چیزی حق دارند (همان، ص ۱۶۱). نتیجه برابری، ترس از یکدیگر بوده و از ترس جنگ برمی‌خیزد (همان، ص ۱۵۷). در فلسفه سیاسی هابز، علت اساسی ناامنی رقابت، ترس و طلب عزت و افتخار می‌باشد (همان). به تعبیر اشتروس، هابز انسان را بین غرور اهریمنی و ترس از مرگ رقت‌آمیز تلقی می‌کند (اشتروس، ۱۳۷۳، ص ۱۳۹). در چنین شرایطی، امنیت ارزشی اساسی و عمومی می‌یابد. در نگاه هابز، آنچه انسان را به اجتماع می‌کشاند نه مسئله‌ای ذاتی در وجود او، بلکه این حضور اجتماعی، ناشی از اضطرار است. دو عامل خودخواهی و سلطه‌جویی، موجب تجاوز و تعدی به غیر در وضع طبیعی می‌گردد. بر این اساس، ترس بر وجود انسان مستولی می‌گردد. در چنین وضعی صیانت نفس، اساسی‌ترین دغدغه انسان خواهد بود. این شرایط انسان را به قراردادی سوق می‌دهد که بر اساس آن، او را وارد وضع اجتماعی نموده و با واگذاری حقوق خویش به لویاتان در لوای قدرت او قرار گرفته و اساسی‌ترین دلواپسی او رفع، و امنیت ایشان تأمین می‌گردد.

بر این اساس، امنیت در فلسفه سیاسی هابز، اساسی‌ترین فضیلت و ارزش اجتماعی بوده و سایر ارزش‌ها در رتبه بعد قرار دارند. آنچه از بیان هابز پیرامون شرارت ذاتی انسان، وضع طبیعی و فقدان قانون، جنگ همه علیه همه، ترس از مرگ رقت‌آمیز و ضرورت قرار اجتماعی (توماس هابز معتقد به قرار اجتماعی است که با قرارداد اجتماعی جان‌لاک و ژان‌ژاک روسو کمی متفاوت است) و واگذاری تمامی حقوق به لویاتان، برای خروج از وضع طبیعی و ورود به وضع اجتماعی و درنهایت، تأمین امنیت به ذهن سبقت می‌جوید، امنیت جسمانی و حفظ جان انسان است. این نتیجه، حاصل تقلیل مبنای انسان‌شناسی، به جنبه روان‌شناسانه و هستی‌شناسی ماده‌گرایانه است. نگاهی جزءنگر به انسان، که اساسی‌ترین دغدغه زندگی او را بر ترس و خودخواهی مبتنی ساخته و امنیت را در رأس ارزش‌های اجتماعی قرار داده است. به نظر می‌رسد، نظام سیاسی مطلوب در اندیشه هابز، مبتنی بر دو پیش‌فرض شرارت و رضایت در مورد انسان است.

تحقق امنیت به‌عنوان غایت جامعه سیاسی در این نگاه، وابسته به دو عامل رضایت از سوی مردم و تحقق قرار اجتماعی و قدرت مطلقه از سوی لویاتان می‌باشد. این دو عامل، موجب وضع قانون، تحقق قدرت عمومی به‌معنای وجود جایگاهی که بتواند در حوزه عمومی اعمال قدرت نماید و درنهایت،

موجب مراقبت از اساسی‌ترین ارزش اجتماع، یعنی امنیت می‌باشد. به عبارت دیگر ترس، قرارداد و قدرت موجب ایجاد امنیت برای انسان در جامعه سیاسی خواهد شد.

دوره اسلامی

انسان در اندیشه اسلامی موجودی دو ساحتی و برخوردار از روح و جسم بوده و هویت واقعی انسان در حقیقت، به روح اوست. بر این اساس، توجه به هویت واقعی انسان در همه شئون زندگی لازم می‌باشد. در واقع، کمال حقیقی انسان وابسته به هویت واقعی او، یعنی روح بوده و بدن تنها ابزاری در خدمت انسان است. از سوی دیگر، با توجه به اعتقاد به جاودانگی روح انسان، ارزش‌های متعلق به روح آدمی از اهمیت بیشتری برخوردار خواهند بود. از این بیان، می‌توان دریافت که ارزش‌هایی که متعلق به هویت واقعی و روح انسان است، بر سایر ارزش‌هایی که تأمین‌کننده نیاز جسم اوست، تقدم دارند. افزون بر این، تعلق روح به جسم و بهره‌کشی از آن، تنها نشئه‌ای دنیوی از حیات روح به‌شمار آمده و این حیات در نشئه آخرت استمرار خواهد یافت. از این رو، در تعیین تقدم و تأخر ارزش‌ها توجه به روح، جسم، دنیا و آخرت ضروری می‌نماید. بر این اساس، می‌توان از نگاه اسلامی به انسان با عنوان نگاه جامع‌نگر یاد نمود.

هستی انسان، که مرتبط با مفاهیمی همچون، روح، جاودانگی آن، آخرت و... بوده و حکمت نظری و وظیفه اثبات هستی آن را عهده‌دار است، منجر به تولید بایدهایی در حوزه حکمت عملی می‌باشد. برتری و دوام روح نسبت به جسم، و آخرت نسبت به دنیا، مستلزم برتری ارزش‌های هر کدام از روح و آخرت بر جسم و دنیا می‌باشد. یکی از ارزش‌های اساسی که می‌تواند جنبه جسمی و روحی، فردی و اجتماعی، دنیایی و آخرتی داشته باشد، مسئله امنیت است. این ارزش، ضمن اینکه می‌تواند نسبت به سایر ارزش‌ها دارای تقدم و تأخر باشد، با توجه به ابعاد گوناگونش، می‌تواند نسبت به ابعاد مختلف وجود انسان نیز مورد توجه قرار گیرد. برای نمونه، تقدم امنیت دینی، سیاسی، اخلاقی، فرهنگی و... و در واقع، امنیت مربوط به جسم، امنیت مربوط به روح، امنیت مربوط به دنیا و امنیت مربوط به آخرت مورد سنجش، ارزیابی و رتبه‌گذاری قرار گیرد.

انسان به لحاظ اینکه دارای جسم مادی است، و مکانی را برای زندگی بر می‌گزیند، با سایر موجودات در تأمین امنیت جسمی تفاوت ندارد. این نوع امنیت، از ضروریات موجودات بوده که همه به صورت غریزی و طبیعی اقدام به تأمین امنیت خویشتن خواهند نمود. بنابراین، در این نوع امنیت، تفاوتی بین انسان و سایر موجودات در اصل تأمین امنیت وجود ندارد. بر این اساس، چنین

امنیتی وجه تمایز انسان از سایر موجودات نبوده و نمی‌تواند دارای بار ارزشی باشد، بلکه تنها موجب حیات و بقاء اوست.

امنیت ارزش‌های دینی بُعد دیگری از امنیت است که در اندیشه فیلسوفان اسلامی همچون شهید مطهری و آیت‌الله مصباح مورد توجه است. نمونه‌ای از این ارزش‌ها، دفاع از شرف، عزت، انسانیت و ارتباط با خداست (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۸، ب، ج ۲، ص ۲۶۶-۲۶۹). با توجه به این بعد از امنیت، تجاوز و ناامنی تنها محدود به جسم و جان انسان نیست. آنگاه که ارزش‌های یک قوم مورد تجاوز واقع شود، در واقع امنیت از این قوم سلب شده و به ایشان تجاوز شده است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۵۸). در اندیشه این فیلسوفان، دفاع تنها شامل دفاع از جان و مال نیست، بلکه شامل نوامیس و مقدسات یک کشور نیز می‌شود. دفاع از مقدسات، حتی از دفاع و حراست از جان و مال نیز واجب‌تر است؛ زیرا در مواردی لازم است انسان جان خویش را به خطر اندازد تا مقدساتش محفوظ بماند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۸، ب، ج ۲، ص ۳۰۵). در نظر ایشان، گاهی خطر تهاجم فرهنگی از تجاوز نظامی و فیزیکی بیشتر است. از این رو، وجوب دفاع بر مردم و نیز مسؤلیت دولت اسلامی در مدیریت، برنامه‌ریزی و هزینه‌های دفاع، تنها در مقابل حملات نظامی دشمنان نیست، بلکه به طریق اولی باید در مقابل حملات فرهنگی دشمنان به دفاع پرداخت؛ زیرا دین از جان، مال، و آب و خاک عزیزتر است (همان، ص ۳۲۳).

اهمیت این سنخ ارزش‌ها، به اندازه‌ای است که در منابع دینی مقدم بر سایر ارزش‌ها شمرده شده و دفاع از آن، مقدم بر دفاع از ارزش‌های دیگر می‌باشد. به‌گونه‌ای که گاه لازم است انسان، امنیت جانی خود را هزینه دفاع از امنیت ارزش‌های دینی نماید. برخی از روایاتی که بر این مهم و تقدم دفاع از ارزش‌های دینی بر ارزش‌ها و امنیت جسمی تأکید دارد، بیان داشته‌اند که: «إِذَا حَضَرَتْ بَلِيَّةٌ فَاجْعَلُوا أَمْوَالَكُمْ دُونَ أَنْفُسِكُمْ وَإِذَا نَزَلَتْ نَارِلَةٌ فَاجْعَلُوا أَنْفُسَكُمْ دُونَ دِينِكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ الْهَالِكَ مَنْ هَلَكَ دِينُهُ وَ الْحَرِيبَ مَنْ حُرِبَ دِينُهُ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۱۹۲)؛... چون بلایی فرا رسد، مال‌های خود را سپر جان‌هایتان کنید و چون حادثه‌ای پیش آید، جان‌هایتان را فدای دیتان کنید و بدانید که هلاک گشته کسی است که دینش هلاک شده باشد و غارت‌شده کسی است که دینش به غارت رفته باشد.

در این نگاه، امنیت مفهومی وسیع‌تر یافته و با کمال دنیا و آخرت انسان و در واقع، کمال مادی و معنوی او رابطه می‌یابد. در این نوع نگاه، دامنه درد و مهنت و رنج دایره‌ای فراتر از دنیا و جسم مادی انسان یافته و افزون بر زندگی دنیا، شامل حیات انسان در زندگی اخروی وی نیز می‌گردد. بر این

اساس، ایمنی از عذاب الهی در آخرت نیز یکی از ابعاد امنیت و چه بسا مهم‌ترین آن به‌شمار آید. این نوع نگاه به انسان، که از آن با عنوان نگاه جامع‌نگر یاد شد، مبتنی بر انسان‌شناسی اسلامی است. پذیرش این مهم، به این امر رهنمون می‌کند در صورتیکه تأمین امنیت در بعد جسمانی و سایر ابعاد امنیت بر عهده دولت‌هاست، در دولت اسلامی امنیت معنوی نیز از اهم وظایف دولت به‌شمار خواهد آمد.

معیارشناسی

حقیقت و فضیلت، مفاهیم کانونی و محور اندیشه و تفکر در فلسفه سیاسی کلاسیک به‌شمار می‌رفت. در نگاه فیلسوفان سیاسی این دوره، انسان موجودی سیاسی بوده و با علم و عشق به فضیلت و پی‌جویی آن، موجب تحقق امنیت در ایده امنیت می‌گردید. فیلسوف، که دوستدار دانایی و فضیلت است، به رشد فضایل در حضور اجتماعی و هم‌گرایی انسان‌ها معتقد بود. توجه به ابعاد وجودی انسان، نقشی تعیین‌کننده در تعیین و عمل به فضایل داشته و خردگرایی از بارزترین مفاهیم و معیار معرفت و حقیقت در این دوره به‌شمار می‌آمد. به دلیل توجه به ارزش‌ها و فضیلت‌های جسم و روح انسان در این دوره، می‌توان از آن با عنوان نگاه کل‌نگر یاد نمود.

دوران مدرن، دوره تحول اساسی در نوع نگاه به انسان است. در این دوره، خردگرایی در اندیشه کلاسیک، به قراردادگرایی تقلیل می‌یابد. رضایت انسان مبنای معرفت، مشروعیت و جریان یافتن فضایل و ارزش‌ها و خیرهای عمومی در اجتماع می‌گردد. از آنجاکه خدا از ساحت اجتماعی زندگی انسان اخراج و ترس و خودخواهی جایگزین آن می‌شود، در فلسفه سیاسی هابز فردگرایی و بیگانگی، بخصوص در وضع طبیعی مقدم بر جمع‌گرایی می‌گردد. آنچه انسان را به حضور اجتماعی می‌کشاند، نه انتخابی آگاهانه و آزادانه و بر اساس میل و رغبت، بلکه ناشی از اضطرار است. نگاه جزءنگر به انسان، تا جایی ادامه می‌یابد که انسان به ساحت سایر موجودات تقلیل یافته و صیانت نفس و امنیت، یعنی اساسی‌ترین فضیلت و ارزش انسان در این دوره، در واقع مسئله‌ای خواهد بود که همه موجودات به صورت غریزی به آن همت گماشته و حتی حضور اجتماعی مبتنی بر قرارداد نیز نمی‌تواند وجه ممیز انسان از سایر موجودات باشد؛ چرا که دفاع جمعی غریزی نیز در سایر موجودات قابل پیگیری است.

نگاه جامع‌نگر در اندیشه اسلامی به انسان، راه سعادت و کمال او را در علم و آگاهی به فضایل و عمل بر اساس آن معرفی می‌کند. توجه به ابعاد وجودی انسان و حیات او، وجه برتری این دیدگاه است. سعادت در این دیدگاه، مفهومی عام می‌یابد که سراسر حیات نخست و حیات آخر انسان را

شامل می‌شود. امنیت در این دیدگاه، بیش از اینکه ناشی از اعمال زور و معطوف و مبتنی بر قدرت باشد، مسئله‌ای درونی و مبتنی بر ایمان و آگاهی است. ارتباط ملک و ملکوت در این اندیشه، موجب شده است تا خداوند همواره حاضر و ناظر بر اعمال انسان باشد. بر این اساس، ایده امنیت نه زاینده ترس و هراس و غریزه، بلکه حاصل آگاهی، اعتقاد و ایمان است. امنیت حاصل از این نگاه، مبتنی بر فطرت انسانی و نه بر غریزه و شهوت، و به عبارتی، مبتنی بر کمال‌طلبی و نه تنوع‌طلبی انسان است. در این معیار، امنیت پیش و بیش از آنکه با الزام بیرونی تأمین گردد، حاصل باورهای است که از درون انسان می‌جوشد. این مسئله، به معنی عدم نیاز به قانون و الزام بیرونی دولت‌ها نیست، اما بر تقدم تعلیم و فراهم نمودن زمینه کسب آگاهی و تقویت اعتقاد و ایمان تأکید می‌ورزد.

ارزش‌شناسی

فیلسوف سیاسی، وظیفه ارزش‌شناسی و رتبه‌بندی آنها را عهده‌دار است (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۱۸). بر این اساس، فیلسوفان سیاسی بر اساس تقدم و تأخر ارزش‌ها و خیرهای عمومی مورد نظر خویش به طراحی نظام‌های سیاسی متفاوتی همت گمارده‌اند. برای نمونه، تقدم عدالت بر آزادی یا تقدم رفاه بر آزادی، در حوزه طراحی نظام سیاسی ممکن است منجر به مدل‌های متفاوتی از نظام گردد. تقدم امنیت نیز بر هریک از این خیرهای عمومی، به طراحی مدل متفاوتی از نظام سیاسی منجر خواهد شد. اما سخن در این مجال، در آن است که چنان‌که تقدم هریک از خیرهای عمومی، موجب طراحی نظام سیاسی متفاوت می‌گردد، توجه به ابعاد مختلف یک خیر عمومی نیز ممکن است منجر به تقدم ارزش‌های خاص در یک اجتماع و تولید بایسته‌های متفاوتی در نظام سیاسی شده و به تبع آن، وظایف خاصی را برای دولت‌ها و تعیین اولویت‌ها به همراه داشته باشد. این نوع از بایسته‌ها نیز مرتبط با آن خیرهای عمومی و با انسان‌شناسی فیلسوف سیاسی است.

به نظر می‌رسد، باید در رتبه‌بندی ارزش‌ها به این نکته توجه شود که برخی خیرهای عمومی دارای ارزش ذاتی و برخی دارای ارزش ابزاری‌اند. از سوی دیگر، برخی دارای ارزش حیاتی و برخی دیگر دارای ارزش غایی می‌باشند. این مسئله که در دیدگاه فیلسوف سیاسی این خیرها از کدام سنخ از ارزش‌ها تلقی شوند، در تقدم و تأخر آن و در طراحی مدل سیاسی مطلوب بسیار اثرگذار خواهد بود. بر این اساس، می‌توان بیان کرد که در تفکر فلسفی کلاسیک، از این جهت که امنیت جسمانی از فضایل جسم بوده و فضایل روح بر آن شرافت دارد، گاه لازم است که انسان امنیت جسمانی خود را برای تحقق فضایل روح خویش با خطر مواجه سازد و گاهی آن را قربانی فضایل روح نماید. دلیل این امر

آن است که امنیت جسمانی و صیانت از نفس، هرچند دارای ارزش حیاتی است اما به دلیل که دارای ارزش ذاتی نبوده و غایت نظام سیاسی مطلوب نیز به‌شمار نمی‌آید، دارای ارزش مؤخر از سایر ارزش‌های متعلق به بخش اساسی وجود انسان، یعنی فضایل روح اوست. درحالی‌که در دستگاه فلسفی هابز، اساسی‌ترین ارزش مربوط به صیانت از نفس می‌باشد. این مسئله دارای ارزش ذاتی بوده و غایت تشکیل نظام سیاسی به‌شمار می‌آید. از این رو، بر سایر فضایل تقدم دارد.

اشتروس، پیرامون تقدم این ارزش در تفکر سیاسی هابز بیان می‌دارد:

هابز قانون طبیعی را تنها بر حسب صیانت نفس می‌فهمید. در همین ارتباط، حقوق طبیعی اساساً بر حسب صیانت نفس که ممتاز و برجسته‌تر از هرگونه تعهد یا تکلیفی است فهمیده گشت و این تحولی بود که منجر به جانشین شدن حقوق انسانی به جای قوانین طبیعی شد. بدین ترتیب، انسان جای طبیعت نشست و حقوق جای قانون را گرفت (اشتروس، ۱۳۷۳، ص ۱۴۸).

در نگاه انسان‌شناسانه فیلسوفان اسلامی، زندگی انسان وسعت بیشتری یافته و شامل حیات دنیا و آخرت می‌شود. بر این اساس، ارزش‌ها نیز مفهومی وسیع‌تر یافته‌اند. زندگی انسان، تفسیر دنیوی و اخروی می‌یابد. درواقع، انسان و مبدأ و منتهای حیاتش، ارتباط وثیقی با تعیین ارزش‌ها، خواهند داشت. توجه به تقدم و تأخر ارزش‌ها از مسائلی است که مورد توجه و تأکید فیلسوفان اسلامی قرار گرفته است. شهید مطهری، در اهمیت این مسئله بیان می‌کند:

اگر ارزش‌های اسلامی معکوس شود، ارزش اول درجه آخر شمرده شود و درجه آخر درجه اول، معنایش همان اسلامی است که وارونه شده، پوستینی است که آن را وارونه پوشیده‌اند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۷، ص ۲۶۴).

براین اساس، ارزش‌هایی که ارتباط با مبدأ و منتهای انسان داشته و در سعادت انسان و ارتباط دادن او با مبدأ وجود مؤثر است و می‌توان آنها را ارزش‌های الهی نام نهاد، اهمیت دو چندان یافته و در رتبه‌ای برتر قرار خواهند گرفت.

برخی فیلسوفان سیاسی اسلامی، همچون آیت‌الله مصباح در مقایسه ارزش‌های نظام سیاسی اسلامی و نظام سیاسی لیبرال و تقدم برخی ارزش‌ها بر بعضی دیگر، می‌فرمایند:

در برخی نظام‌های ارزشی، مانند نظام لیبرال دموکراسی و کلیه نظام‌هایی که مبتنی بر گرایش‌های اومانستی است، مسایل عقیدتی، دینی، و مذهبی، مسائلی فردی و شخصی تلقی می‌شود و در نزد آنان تجاوز به این‌گونه امور، معنا و مفهوم روشنی ندارد. هرگاه مسئله تجاوز به دین مطرح شود، حداکثر چیزی که آنان تصور می‌کنند، خراب شدن کلیسا است و بیش از این، تجاوز به دین تلقی نمی‌شود و اساساً مسئله دین جنبه تعارف و

تشریفات دارد! ولی بعکس در اسلام، دفاع از مقدسات دینی، از دفاع از جان و مال نیز واجب‌تر است. خطر حمله و تجاوز دشمن به دین مردم، از خطر تجاوز به مال، جان، عرض و ناموس بالاتر است. باید برای حفظ مقدسات و ارزش‌های دینی جان فدا شود (مصباح، ۱۳۸۸، ب، ج ۲، ص ۳۱۱).

از سوی دیگر، ارزش‌های غایی، در دستگاه فلسفی فیلسوفان اسلامی در مقیاس آخرت ارزیابی می‌گردد. بر این اساس، ممکن است آنچه به‌عنوان ارزش غایی در برخی نظام‌های سیاسی غیرالهی تلقی می‌گردد، در نظام سیاسی اسلامی، ارزش متوسط بوده و ارزش غایی به‌شمار نیاید. از جمله این خیرهای عمومی، همین مفهوم امنیت است. در نگاه اسلامی، امنیت غایت نظام سیاسی نیست. در این نظام، می‌توان مفهوم امنیت را بسط داده و افزون بر اینکه شامل امنیت جسمی و روحی انسان می‌گردد، امنیت انسان در آخرت و ایمن بودن از عذاب الهی را نیز شامل گردد.

غایت‌شناسی

رتبه‌بندی ارزش‌ها و خیرهای عمومی در هر جامعه‌ای، جهت‌دهی آن را به سوی ارزش‌های غایی، کمال مطلوب و مقاصد آن جامعه نشان می‌دهد. روشن است که تفاوت در مبانی، موجب تفاوت در مقاصد و غایات می‌باشد. امنیت در دستگاه فلسفی غرب کلاسیک، ابعاد متعددی داشته و توجه به همه ابعاد آن، موجب فضیلت و سعادت انسان و اجتماع خواهد بود. عشق به دانش و عمل بر اساس عدالت و همراهی دانش و قدرت سیاسی، موجب بسط و امنیت فضایل انسانی خواهد شد. در غرب مدرن، هابز هدف و غایت از تشکیل نظام سیاسی را امنیت و صیانت نفس دانست. بر این اساس، با رفع ترس از هلاکت، هدف از تشکیل نظام سیاسی به غایت خود رسیده است. این غایت، هرچند با انسان‌شناسی سیاسی هابز سازگار است، اما انسان را به یک جزء از وجودش تقلیل داده و توجهی به سایر فضایل و ابعاد وجودی انسان ندارد.

نگاه جامع‌نگر فیلسوفان سیاسی اسلامی به انسان، غایت جامعه و امنیت آن را در تمامی ابعاد، برای رشد فضایل و نیل به سعادت، در مجموع حیات دنیوی و اخروی انسان ارزیابی نموده، بر این باورند که علم، ایمان و عمل ارکانی است که افزون بر تأمین امنیت در تمامی ابعادش، موجب رشد انسانیت به جای انسان خواهد بود. در این نگاه، عمل به قوانین و دستورات نظام سیاسی، نه تنها از روی ترس، اجبار، الزام و اضطراب، بلکه با انگیزه‌های درونی همراه است. این نوع امنیت و دفاع از انسان‌ها و اندیشه‌های انسانی و الهی، نه بر اساس غریزه و طبیعت، بلکه بر اساس آگاهی و برای دستیابی به

خوبی‌ها به جای غوطه‌ورشدن در خوشی‌ها و هوس‌هاست. از این جهت، امنیت دینی که ضامن تحقق امنیت درونی است و نقطه آغازین آن افرادند و نه اجتماع، بر امنیت جسمانی که ضامن آن الزام و اجبار قدرت سیاسی بوده و تکیه‌گاه آن قرارداد است، مقدم می‌باشد.

نتیجه‌گیری

معرفت سیاسی، یکی از حوزه‌های معرفت بشری و از سنخ علوم انسانی است. هرچند بهره‌بردن از شواهد تجربی و تاریخی و تحلیل‌های عقلانی در کسب و گسترش این دانش دارای اهمیت است، اما دوری از مبانی معرفت‌ساز در اندیشه اسلامی و ابتدای نظریه‌ها بر تجربه و عقل خود بنیاد بشر، گاه تحلیل‌های او را از ورای ارزش‌های مادی و این جهانی فراتر نخواهد برد و انسان را به دستوراتی وادار خواهد کرد که در حوزه اندیشه اسلامی ممنوع و مطرود است. دانش سیاسی امروز جهان، بیش از اینکه بهره‌مند از مبانی اسلامی باشد، متأثر یا به تعبیر دقیق‌تر بر پایه تفکر انسان‌محور اندیشه غرب شکل گرفته و با مبانی اسلامی فرسنگ‌ها فاصله دارد.

بسط و گسترش دانش سیاسی که امروزه در سیطره تفکر غربی است، جز با انقلاب در همه زمینه‌ها، شکل نخواهد گرفت. انقلاب اسلامی ایران، سرآغاز شکل‌گیری این تحول عظیم و خارج از چارچوب تفکر غربی است. هرچند ترسیم وضع مطلوب برای جامعه، دغدغه اندیشمندان در طول تاریخ بشر بوده و هریک طرحتی برای ترسیم مدینه فاضله مورد نظر خویش ارائه نموده‌اند، اما تفاوت در مبانی تفکر، موجب تفاوت در ارائه مدل مطلوب گردیده و غفلت از تفاوت در مبانی، گاه منجر به انحراف در مسیر و تحلیل این انقلاب و مسایل آن در چارچوب نظریه‌های ناسازگار غربی خواهد بود.

در این مقاله، تلاش گردید تا مسئله انسان به‌عنوان یکی از مبانی اساسی در تولید نظریه سیاسی و تأثیرات آن در مسئله امنیت مورد واکاوی مختصر قرار گیرد. حاصل آنکه انسان، یکی از مسایل حکمت‌نظری و امنیت، از مسایل حکمت عملی است. نوع نگاه به انسان در تحلیل مسئله امنیت و بایسته‌های دستیابی به آن، بسیار اثرگذار می‌باشد. هرچند مسئله امنیت، یکی از مسایلی بوده که در زندگی انسان دارای ارزش حیاتی است، اما نمی‌توان گفت که این مسئله در تمامی مکاتب فلسفی، دارای ارزش ذاتی و غایی نیز باشد. تفاوت در نگاه کل‌نگر، جزءنگر و جامع‌نگر به انسان، موجب تفاوت در نوع نگاه به مسئله امنیت و رتبه‌بندی ارزشی آن گردیده است. از سوی دیگر، توجه به ابعاد مختلف امنیت همچون امنیت سیاسی، فرهنگی، اخلاقی و...، موجب تقدم برخی ابعاد بر بعض دیگر می‌باشد.

تفکر فلسفی کلاسیک، که انسان را موجودی ذاتاً سیاسی دانسته و دغدغه اصلی این انسان را کسب دانش و فضیلت می‌پندارد، ضمن توجه به ابعاد وجودی انسان، به تقدم تربیت روح و فضایل آن بر فضایل تن حکم می‌نماید و با توجه به ابعاد مختلف امنیت، و تقدم برخی بر بعضی دیگر، تأمین امنیت را مستلزم وجود دانش، تربیت، قوانین الزام‌آور و نظارت دولت می‌داند. ضرورت امنیت در دستگاه فلسفی مدرن، که به امنیت جسمی و صیانت از نفس تقلیل یافته است، ناشی از ترس، رقابت و سلطه‌جویی، شرارت و درنهایت، رضایت و قرارداد است. انسان مدرن، خدا را از درون خویش تبعید و ترس را جایگزین آن نموده است. در این اندیشه، درواقع ترس و خودخواهی، و صیانت از نفس، به جای عشق به فضیلت و عمل به شریعت می‌نشیند. تفکر فلسفی اسلامی، انسان را با نگاهی جامع تحلیل نموده و ضمن توجه دادن به ابعاد وجودی جسم و روح انسان، در مقیاس مبدأ و معاد به تبیین ارزش‌ها می‌پردازد. در این نگاه، حوزه امنیت بسط یافته و امن‌بودن دنیا و آخرت را برای انسان تبیین و تحلیل می‌نماید. در این رویکرد، امنیت حاصل آگاهی، اعتقاد، ایمان و عمل است. این امنیت پیش از اینکه مسئله‌ای بیرونی باشد، از درون افراد می‌جوشد.

منابع

ابن مسکویه رازی، احمدبن محمد، ۱۴۲۶ق، *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق*، قم، طلیعة النور.

ابن سینا، ابوعلی، بی تا، *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات (رسالة فی اقسام العلوم العقلیه)*، قاهره، دارالعرب.

ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان‌العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر.

اخوان کاطمی، بهرام، ۱۳۸۵، *امنیت در نظام سیاسی اسلام*، تهران، کانون اندیشه جوان.

اشتراوس، لئو، ۱۳۷۳، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، علمی فرهنگی.

افلاطون، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار (جمهوری، مردسیاسی، قوانین)*، ترجمه محمدحسن لطفی، چ سوم، تهران، خوارزمی.

بوزان، باری، ۱۳۷۸، *مردم، دولت‌ها و هراس*، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.

تیندر، گلن، ۱۳۷۴، *تفکر سیاسی*، ترجمه محمود صدری، تهران، علمی فرهنگی.

جهانبزرگی، احمد، ۱۳۸۷، *امنیت در نظام سیاسی اسلام (اصول و مؤلفه‌ها)*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت علیه السلام.

خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۲، *کلام نوین اسلامی*، قم، حکمت نوین.

در دریان، جیمز، ۱۳۸۰، «ارزش امنیت در دیدگاه‌های هابز، مارکس، نیچه و بودریار»، ترجمه حمید حافظی، *فرهنگ اندیشه*، ش ۳ و ۴، ص ۱۹۵ - ۲۲۱.

شاگری، سیدرضا، ۱۳۸۵، «قدرت به مثابه امنیت؛ بازخوانی نظریه سیاسی مدرن»، *مطالعات راهبردی*، ش ۳۴، ص ۷۵۷-۷۳۸.

شولتز، ریچارد و دیگران، ۱۳۸۳، *رویکردهای جدید در مطالعات امنیتی*، ترجمه محمدعلی متقی‌نژاد، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.

صدوق، محمدبن علی، ۱۳۸۵، *من لایحضره الفقیه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۴، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینویی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.

فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب‌العین*، چ دوم، قم، منشورات الهجرة.

قریشی، علی‌اکبر، ۱۳۵۲، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

لطیفی پاکده، لطفعلی، ۱۳۸۸، *اسلام و روابط بین‌المللی*، قم، زمزم هدایت.

مصباح، مجتبی، ۱۳۹۰، *بنیادی‌ترین اندیشه‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۸ (الف)، *حقوق و سیاست در قرآن*، نگارش: محمد شهبازی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

_____، ۱۳۸۸ (ب)، *نظریه حقوقی اسلام*، تحقیق و نگارش محمد مهدی کریمی‌نیا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران، صدرا.

معین، محمد، ۱۳۸۱، *فرهنگ فارسی*، تهران، معین.

واعظی، احمد، ۱۳۹۰، «کارکردهای فلسفه در حوزه سیاست»، *علوم سیاسی*، ش ۵۴، ص ۷-۲۷.

هابز، توماس، ۱۳۸۰، *لویاتان*، ترجمه حسین بشریه، تهران، نی.

