

نسبت عدالت اجتماعی و امنیت ملی: چارچوب نظری

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۳/۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۵/۱۶

داود غرایق زندی*

چکیده

مفهوم عدالت عمدتاً در نسبت با برابری و آزادی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. این مقاله در پی آن است تا نشان دهد عدالت تا چه میزان در تناظر با امنیت قرار دارد و سپس به فواید عدالت در کاهش اختلاف، استقرار نظم و ایجاد قانون در جامعه می‌پردازد. بر این اساس، پرسش اصلی مقاله این است که چه نسبتی بین عدالت اجتماعی و امنیت ملی وجود دارد؟ منظور از نسبت گذاری ارتباط مفهومی بین این دو این است که نقاط اشتراک و افتراق آنها، اولویت عدالت یا امنیت، فواید عدالت برای امنیت ملی، جایگاه دولت در بحث عدالت و امنیت و نسبت آن با بی طرفی دولت و برابری مورد بحث قرار می‌گیرد. در پایان، نتایج و یافته‌های نظری در بندهای مختلف ارائه می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: عدالت اجتماعی، امنیت ملی، برابری، آزادی، بی طرفی دولت، قانون

* دکتری اندیشه سیاسی از دانشگاه تربیت مدرس و عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات راهبردی

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

مقدمه

هدف این مقاله نشان دادن نسبت بین عدالت و امنیت است. هر دو مفهوم از جمله دغدغه‌های اساسی و مهم افراد، جوامع و اندیشه‌های بشری بوده است. امنیت زمینه را برای فعالیت‌های مهم اجتماعی در وجوه مختلف فراهم می‌سازد. بدون داشتن امنیت، بروز استعدادها و خلاقیت‌ها امکان‌پذیر نیست و یا در اولویت بعدی افراد و جوامع قرار می‌گیرد. در کنار این موضوع، عدالت نیز همیشه مورد نظر و توجه جوامع مختلف از گذشته دوره بوده است. پذیرش قواعد و چارچوب‌های زیست مشترک نیازمند درونی‌سازی آنها و در نهایت، تبعیت از آنهاست. در این معنی، وجود امنیت اولیه زیست برای همه، نوعی بستر عادلانه برای زندگی را فراهم می‌سازد. به این معنی، امنیت می‌تواند وجه عادلانه یا ناعادلانه داشته باشد. برای نمونه، آیا تمام افراد جامعه از امنیت مساوی برخوردار هستند و افراد دارا با افراد فقیر شرایط یکسانی دارند تا زیست مناسب خود را داشته باشند؟ در اینجا عدالت به عنوان پایه نوعی مزیت اجتماعی مطرح می‌شود، اما مبنای امنیت عادلانه چیست؟ آیا افراد دارا که مالیات بیشتری می‌دهند و یا حاضر هستند برای امنیت خود پول بیشتری بپردازند، باید از امنیت مساوی با افراد معمولی که حاضر و یا قادر به پرداخت هزینه آن نیستند، برخوردار باشند؟ به این معنی، چگونه می‌توان به دنبال تعریفی از عدالت بود که بتواند مبنای مزیت‌های اجتماعی برای افراد در جامعه باشد؟ امنیت همانند پول و کالا، شغل، آموزش، مراقبت‌های بهداشتی، مراقبت از کودکان، افتخارات و جایزه، مسکن، حمل و نقل و امکانات تفریحی باید مبنای عادلانه داشته باشد. در عین حال، جایگاه امنیت بسیار جدی‌تر است، زیرا امنیت، پایه دیگر مزیت‌های فردی و اجتماعی است. داشتن یا نداشتن امنیت، اهمیت بیشتری از داشتن یا نداشتن امکانات رفاهی دارد. ممکن است فرد با میزان کمتری از رفاه اجتماعی زندگی کند، اما در شرایط امنیت حداقلی حاضر به زندگی نباشد.

در سوی دیگر موضوع، رسیدن به نوعی قرار و روال دادگرانه و عادلانه باعث ایجاد امنیت در جامعه خواهد شد. در اینجا عدالت نوعی امنیت در تعریف گسترده است. داشتن امنیت خاطر از زیست حداقلی مثل نبود روال تبعیض‌آمیز در جامعه، امکان دادخواهی برای تمام افراد جامعه و وجود اراده برای رفع ظلم در جامعه، باعث پایداری روابط اجتماعی می‌شود. در چنین شرایطی، نابرابری‌های مختلف طبیعی و اجتماعی جای خود را به شرایط حداقلی

احساس امنیت و اطمینان بخشی می‌دهد؛ زیرا اگرچه امکان برابری برای افراد به شکل طبیعی و یا اجتماعی وجود ندارد، اما این نابرابری‌های باعث از بین رفتن زیست متناسب با شأن و منزلت انسان نمی‌شود و همه نیز می‌توانند در جامعه زندگی متناسب با خود را داشته باشند. در اینجا نوعی امنیت انسانی در جامعه حکم فرماست که در نتیجه آن، نیازهای اولیه انسان‌ها برای اینکه موجودیت انسانی خود را تحقق بخشند، فراهم است.

بنابراین، عدالت که تا کنون عمدتاً در نسبت با برابری و آزادی مورد بحث و بررسی قرار گرفته، در تناظر جدی با مفهوم امنیت نیز قرار دارد. این موضوعی است که هم در مطالعات امنیتی و هم در متون مربوط به عدالت، توجه جدی به آن نشده است. شاید علت این کم‌توجهی این باشد که امنیت را موضوعی پیشینی فرض می‌کنند که پس از تحقق آن اذهان متوجه عدالت خواهد شد و یا امنیت نیز یکی از مزیت‌های فردی و اجتماعی است که در زیر بحث عدالت می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. در عین حال، نسبت‌گذاری بین آنها بینش فراوانی برای مطالعه این حوزه فراهم می‌سازد که این مقاله سعی در ارائه آن دارد.

ذکر سه نکته در اینجا ضروری است. اول اینکه عدالت نیز همانند امنیت از وجوه مختلف و بسیاری برخوردار است. تأکید ما در اینجا بر عدالت اجتماعی و سیاسی است و عمدتاً از عدالت فردی گذر می‌شود. اگر برخی از وجوه فردی مورد توجه قرار می‌گیرد، از منظر تعاملات اجتماعی است. در عین حال، امنیت نیز سطوح مختلفی دارد که بیشتر سطوح ملی آن مورد بحث قرار می‌گیرد. این کار حدود بحث را تعیین می‌بخشد و نشان می‌دهد وجوه اجتماعی و سیاسی عدالت و امنیت، از اهمیت و اولویت بیشتری برخوردار است. در عین حال، در این زمینه برخی از مباحث بنیادین امنیت و عدالت نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. این موضوع برای عدالت، بیشتر کاربرد دارد؛ زیرا عدالت قالب‌هایی فراتر از قالب دولت‌های ملی رایج در جهان را دارد که قابلیت کاربرد در قالب کنونی را با برخی ملاحظات می‌یابد.

دو، در اینجا سعی بر این است که بین مفهوم^۱ عدالت و امنیت و برداشت‌های مختلف از امنیت و عدالت تمایز قایل شویم (سویفت، ۱۳۸۵: ۳۱؛ Campbell, 2001: 6). مفهوم^۲ اشاره به

1. concept
2. conceptions

معنای اصلی این واژگان دارد و برداشت به دنبال ارایه دیدگاه و ایدئولوژی از مفهوم است. برای نمونه، نگاه اسلامی، لیبرالی، مارکسیستی و فمینیستی به عدالت و امنیت تعبیر مختلفی از آن را در پی دارد که باید برای درک معنای اصلی آنها از آن گذر کرد. به عبارت دیگر، در اینجا مجالی برای طرح نقاط قوت و ضعف مباحث عدالت و امنیت نیست؛ چه این کار خود می‌تواند مبنای مقاله‌ای دیگر باشد.

سه، در اینجا عدالت به عنوان متغیر «مستقل» و امنیت به عنوان متغیر «وابسته» مد نظر است. به عبارت دیگر، سعی بر این است که تأثیرات و تأثرات عدالت را بر امنیت نشان دهیم. این به معنی عدم بازنمایی تعامل دو مفهوم نیست، بلکه ضمن اشاره به روابط متقابل، تأکید بر تأثیرات عدالت در تأمین امنیت است.

بر این اساس، پرسش اصلی مقاله این است که چه نسبتی بین عدالت اجتماعی و امنیت ملی وجود دارد؟ منظور از نسبت گذاری ارتباط مفهومی بین این دو این است که نقاط اشتراک و افتراق بین آنها، اولویت عدالت یا امنیت، فواید عدالت برای امنیت ملی، جایگاه دولت در بحث عدالت و امنیت و نسبت آن با بی طرفی دولت و برابری مورد بحث قرار گیرد. بنابراین، برای بررسی نسبت این دو ضروری است ابتدا تعریفی از عدالت اجتماعی و امنیت ملی آورده شود.

الف. عدالت اجتماعی؛ تعاریف نظری

اگر بخواهیم عدالت را به طور کلی تعریف کنیم، دو معنی برای آن قابل توجه می‌باشد؛ یکی توسط حضرت علی (ع) مطرح شده است که بر مبنای آن، «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا وَ الْجُودُ يُخْرِجُهَا مِنْ جَهَّتِهَا» (نهج البلاغه، کلمات قصار ۳۷: ۴۴۰). در اینجا عدالت به معنای قراردادن هر چیزی در جای خود است و «هر چیزی» شامل افراد هم می‌شود. بنابراین، در این معنا هر کس و هر چیزی بر اساس نوعی نظم طبیعی پدیدار شده‌اند و بهترین کار این است که بتوان آنها را در جای مناسب خود قرار داد. چنین تعبیری را می‌توان در کتاب‌های دوم تا چهارم رساله جمهور افلاطون نیز یافت. در آنجا افلاطون عدالت را سرشتی^۱ در درون افراد،

قشربندی جامعه و سازوکار نظم جامعه تعریف می‌کند. افلاطون ضمن مشخص کردن چهار فضیلت فردی حکمت، شجاعت، خویشتن‌داری و عدالت، برای آنها مابه‌ازای بیرونی نیز در نظر گرفته است: حکمت خاص حکم‌رانان است، شجاعت به پاسداران تعلق دارد و خویشتنداری و عدالت برای تمام اقشار به کار می‌رود. هر کس با توجه به سرشت خود باید کارش را انجام دهد و با ورود به حوزه دیگر که در سرشت وی نیست، در واقع امور را از حالت اصلی خود خارج می‌کند که در نتیجه آن نوعی بی‌عدالتی در جامعه شکل خواهد گرفت. «منظور از اینکه می‌گوییم هرکس باید کار خودش را بکند، کارهای ظاهری نیست، بلکه فعالیت روحی و درونی هر کس است، فعالیتی که با خود او و امور مربوط به خود او ارتباط دارد. فرد عادل چنان کسی است که اجازه ندهد چیزی از اجزای روحش به کارهای جزئی دیگر دست یازد، یا همه اجزا در کارهای یکدیگر مداخله کنند، بلکه همواره در این اندیشه باشد که هر کاری را که به راستی وظیفه اوست به انجام برساند. بدین ترتیب، فرد باید بر خود مسلط باشد و در درون خود نظمی زیبا برقرار کند و با خود درست و سازگار گردد و از کثرت به وحدت برسد» (کلاسکو، ۱۳۸۹: ۱۳۶).

عدالت به معنای تناسب بین قوای روحی و مزاجی توسط حضرت علی (ع) نیز مطرح شده است: «وَ الْعَدْلُ مِنْهَا عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ عَلَى غَايِصِ الْفَهْمِ وَ غَوْرِ الْعِلْمِ وَ زُهْرَةِ الْحُكْمِ وَ رَسَاخَةِ الْجِلْمِ / و عدل بر چهار شعبه است: بر فهمی ژرف‌نگرنده و دانشی پی به حقیقت برنده و نیکو داور فرمودن و در بردباری استواربودن» (نهج البلاغه، کلمات قصار ۳۱: ۳۶۵). در این معنی، عدالت ابعاد و وجوهی بسیار گسترده در متون دینی ما می‌یابد. عدالت در این معنی نوعی داشتن فضیلت (ملکه و تسلط) (خامنه‌ای، ۱۳۷۴: ۲۸-۳۰) و در عین حال، همگونی در معنای کلی است. در جایی عدالت با این تعبیر آمده است که «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ / آسمان و زمین به عدالت بر پا داشته شده‌اند» (به نقل از جمالزاده، ۱۳۸۷: ۲۵؛ برای مطالعه معانی بسیار متعدد این واژه نک. اخوان کاظمی، ۱۳۸۱؛ همچنین برای مطالعه تفاوت بین عدالت و قسط در قرآن نک. قادری، ۱۳۷۸).

در این تعبیر، عدالت هم اشاره به نوعی وضعیت است و هم به ویژگی‌های فردی اشاره دارد. در زمانی که همه چیز در جای خود قرار دارد، وضعیت عادلانه است، زمانی که از این

شرایط خارج می‌گردد، زمینه بی‌عدالتی و بیدادگری فراهم می‌آید. در عین حال، در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که چه کسی افراد را در این وضعیت قرار می‌دهد. آیا این کار در شرایطی خودجوش به تعبیری که هایدک از وضعیت عدالت به دست می‌دهد، پدید می‌آید (نک. گری، ۱۳۷۹) یا فرد یا افرادی باید باشند تا این شرایط را ایجاد کنند؟ به عبارت دیگر، هماهنگی و فضیلت و در یک کلام عدالت، در جامعه رخ نمی‌دهد، مگر با حضور فردی با اندیشه برتر و حمایت عنصری فراانسانی. این موضوع در اندیشه اسلامی با شخص پیامبر (ص) و در اندیشه شیعی با شخص معصوم (ع) در ارتباط است. در یونان باستان، بحث فیلسوف شاه افلاطون و در جنگ پلوپونزی بین آتن و اسپارت و روایت شده توسط توسیدید به خوبی مشخص است (پنگل، ۱۳۸۴: ۲۴-۲۵). در اندیشه ایران شهری، فره ایزدی باعث عدالت و سامان حکومت و سبب حاصل‌خیزی و بهروزی جامعه می‌شود (دیلیم‌صالحی، ۱۳۸۴؛ یوسفی، ۱۳۸۷). در این شرایط، نه تنها عدالت در معنای اصلی خود، یعنی برقراری امور در مسیر مناسب خود در جریان است، بلکه قرارداد شدن فردی با این کیفیت در رأس جامعه، امنیت کامل و قابل قبولی برای کلیت جامعه در پی دارد. در این معنی، عدالت پایه و اساس فضیلت، هماهنگی، نظم، امنیت و رفاه در حد‌اعلای خود است. این بحث در اندیشه سیاسی اشاره به بهترین نوع حکومت و در اینجا بهترین نوع عدالت و امنیت است. موضوع در اینجا این نیست که کسانی که در رأس هستند افرادی مهمتر هستند، بلکه هر کسی که در جایگاه خود قرار گیرد، مهم است زیرا کارکرد او را کسی دیگر نمی‌تواند انجام دهد. در عین حال، تنها موضوع ضروری این است که به واسطه تعداد کم رهبران در جامعه یا پیامبر و یا امام یا فیلسوف شاه و یا پادشاه فره، نبود آنها ضایعه جدی‌تری برای جامعه خواهد بود، زیرا وظایف مهمتری دارند و تعداد آنها اندک است. در عین حال، حضور آنها در جامعه، موجب تبعیض و بی‌عدالتی نخواهد بود. در مجموع، در این معنی عدالت عین امنیت و امنیت عین عدالت است.

معنی دوم بسیار رایج‌تر است و بر خلاف معنی اول که با نگاه پیشامدرن به عدالت می‌نگرد، با تلقی مدرن نیز تناسب بسیاری دارد. در این تعریف، «الْعَدَالَةُ إِعْطَاءُ كُلِّ ذِي حَقِّ حَقَّهُ/ عدالت دادن حق به هر صاحب حقی است» (اخوان کاظمی، ۱۳۸۱: ۲۷؛ معادل این

تعریف را می‌توان در این منابع نیز دید: هیوود، ۱۳۸۳: ۲۷۵؛ Buchanan, 2009: 1; Cohen, 2009: 11). در عین حال، دادن حق هر فرد می‌تواند در اینجا به تعبیر میلر به سه معنی باشد: حق به معنای آنچه نیاز دارد، آنچه استحقاق آن را دارد و در نهایت، آنچه سزاوار و شایسته آن است (میلر، ۱۳۸۶: ۱۱۸). نیاز به معنای تمام چیزهایی نیست که در طبیعت برای زیست انسان مناسب است، بلکه منظور ضروریاتی است که انسان بدون آنها نمی‌تواند زنده بماند، پس نیاز خواست یا ترجیح نیست، بلکه ضرورت است (هیوود، ۱۳۸۳: ۴۴۲). در اینجا امنیت نیز یکی از نیازهای اساسی بشر است که زندگی بدون آن ممکن نیست.

در این معنی، عدالت از دو منظر مهم بررسی می‌شود؛ یکی منظر مارکسیستی است که بر مبنای آن عدالت به معنای رفع نیاز اساسی (همانند امنیت) امری اخلاقی نیست، بلکه تابع مناسبات تولید در جامعه است. مارکس معتقد بود: «به هرکس به اندازه نیازش و از هر کس به اندازه توانش» (Campbell, 2001: 21). در این تعریف، تنها زمانی عدالت تحقق می‌یابد که هر کس با تمام توان کار کند و به اندازه همه، نیازهای اولیه برطرف گردد. این شرایط بسیار غیرواقعی است و یا اگر شرایط برای برآوردن نیازهای اساسی وجود نداشته باشد، پس ضرورتی به عدالت نخواهد بود. همچنین، نیاز تابعی از میزان پیشرفت جامعه از نظر اقتصادی است و با دارا بودن و نبودن جامعه تناسب دارد. در عین حال، اگر جامعه این‌گونه قابل تحقق باشد، شرایط اولیه امنیت فراهم است و جنگ و نزاع بر سر منابع طبیعی به تعبیری که دیوید هیوم مد نظر داشت (Buchanan, 2009: 13-14)، مطرح نیست. از این منظر، رویکردهای امپریالیستی نیز قابل توجه خواهد بود.

همچنین، عدالت به مثابه رفع نیازهای اساسی مثل امنیت، بر مبنای اخلاقی استوار است؛ چیزی که دغدغه اصلی روسو بود که «مبادا نابرابری مادی به بردگی فقیران منجر شود و آنها را از خودمختاری اخلاقی و استقلال فکری محروم کند. در عین حال، نابرابری ممکن است به یاری خودخواه‌شدن، آزمندشدن، مغرورشدن و خودبین‌شدن ثروتمندان آنها را فاسد کند. افزون بر آن، گاهی برای هماهنگی و ثبات اجتماعی، سطح بالایی از برابری اجتماعی را حیاتی می‌دانند» (هیوود، ۱۳۸۳: ۴۳۷). در این معنی، رفع نیاز فقرا برای حفظ امنیت داراها هم حیاتی است.

دومین معیار حق، خود حق به معنای حق و حقوق قانونی است. در معنی اول عدالت معطوف به نتیجه است، اما در این معنی عدالت ناظر بر دو معنای عدالت ماهوی^۱ و عدالت رویه‌ای^۲ است (هیوود، ۱۳۸۳: ۲۶۰). عدالت ماهوی اشاره به عادلانه‌بودن سازوکارهای اساسی جامعه، به ویژه حقوق اساسی آن دارد. در اینجا، قبل از ورود به جامعه باید شهروندان از این موضوع مطمئن باشند که نظم موجود در جامعه دارای مشروعیت لازم برای پذیرش می‌باشد یا نه. چون این نوع عدالت در موارد نادر و یا فرضی به سبک جان راولز (غریایق زندگی، ۱۳۸۱) و تمام اصحاب قراردادگرایی مطرح است، در بیشتر موارد، صحبت از عدالت رویه‌ای است. در اینجا باید نظام قانونی جامعه از رویه مناسب و مطابق با آیین دادرسی برخوردار باشد. در این شرایط، افراد باید اطمینان داشته باشند که در صورت مراجعه به دادگاه از روند منصفانه‌ای برای احقاق حق برخوردارند و یا روندهای کلی قانونی برای تمام شهروندان در راستای زیست مناسب اجتماعی فراهم است.

بنابراین، عدالت قانونی زمینه اولیه مناسب برای فعالیت‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را فراهم می‌سازد. در این معنی، امنیت شرط لازم برای زیست است که توسط عدالت قانونی فراهم می‌آید. در این رابطه، عدالت و امنیت ملی نزدیک‌ترین نسبت را دارند، زیرا حقوق تا حد زیادی در جوامع مختلف مشخص است و تنها پیاده‌سازی مناسب آن می‌تواند زمینه را برای ایجاد امنیت فراهم سازد. به عبارت دیگر، در اینجا ممکن است در مورد محتوای قانون اختلاف نظر باشد، اما قانون برای همه الزامی است و در عین حال، نکته دوم و اساسی این است که قانون کاملاً یکسان و عمومی برای همه اجرا شود. این موضوع در مورد نیاز صدق نمی‌کند، زیرا نیاز تابعی از سطح برخورداری جامعه است.

معیار سوم، یعنی شایستگی، بیش از مفهوم نیاز محل بحث است. این مفهوم ریشه و بنیان طبیعی دارد. شایستگی به تعبیر مایکل یانگ IQ + کوشش (به نقل از هیوود، ۱۳۸۸: ۴۳۲) است. در اینجا، نابرابری‌های طبیعی همانند استعدادها و مهارت‌ها، به طرز گریزناپذیری مورد توجه قرار می‌گیرد. مطابق این نگاه که بیش از همه رابرت نازیک طرفدار آن است، زمین

1. essential justice
2. procedural justice

همانند بهشت نیست که در آن مائده آسمانی برای همه فراهم آمده باشد. افراد چه بخواهند یا نخواهند، تفاوت‌های طبیعی و خدادادی دارند. نباید خلاقیت، کوشش و رشد جامعه را تابع افراد معمولی جامعه کرد. این نگاه بر این باور است که ضمن مهیا بودن زیست متعارف برای تمامی افراد جامعه، باید زمینه اوج‌گیری و نوآوری را برای افراد مستعد فراهم کرد. عدم امکان این امر خود نوعی بی‌عدالتی و ناسپاسی از نعمات الهی است. پس، به طور طبیعی، افراد مستعد با اثبات توانایی خود در جامعه، از فرصت‌های بیشتری برخوردار خواهند بود.

عدالت در معنی شایستگی، به دو دلیل امکان بهتری برای تحقق امنیت ملی فراهم می‌آورد. نخست اینکه امنیت مفهومی مطلق نیست که به طور ثابت و ایستا قابل تحقق باشد. بر این اساس، امنیت مدام در حال بهبود و ارتقااست و برای این کار همیشه نیاز به افراد نوآور وجود دارد. این کار به طور متعارف از افراد عادی که حداکثر در صدد حفظ وضع موجود هستند، قابل انتظار نیست. دلیل دوم اینکه، در شرایط بحران امنیتی، تنها افراد با قابلیت‌های برتر هستند که امکان تداوم زیست و رفع بحران را ایجاد می‌کنند. نبود چنین افرادی ممکن است شیرازه جامعه را به هم ریزد. در این معنی، این‌گونه افراد باید برای بهره‌مندساختن جامعه و جلوگیری از فروپاشی جامعه تلاش کنند و چون فایده بیشتری برای جامعه دارند، سود بیشتری هم خواهند برد. در عین حال، عدالت مفهومی قدیمی است و در وجه اسلامی آن بیشتر بر مفهوم حق استوار است. در نگاه غربی نیز عدالت توزیعی، بحث‌برانگیز است که ارسطو اولین بار در کتاب پنجم اخلاق نیکوماخسی از آن صحبت کرده و در شکل لیبرالی آن به ویژه پس از جنگ جهانی دوم (غریاق زندی، ۱۳۸۱) مطرح شده است. به بیان همپتن: «در نظر من هیچ مسأله‌ای در فلسفه سیاسی امروز به اندازه مسأله ماهیت عدالت توزیعی زنده نیست» (همپتن، ۱۳۸۰: ۲۷۶). در این معنی، عدالت با مفهوم سیاسی و اجتماعی آن مرتبط می‌شود که با نهادهای اساسی جامعه و دولت سروکار دارد. عدالت در این مفهوم جدید بر سه برداشت مهم اشاره دارد: یکی برداشت راولز که عدالت را فراهم‌ساختن بنیادهای عقلانی برای توافق میان افراد می‌داند و دیگری، برداشتی که معتقد است عدالت ایجاد سازوکار مناسب برای توزیع عادلانه منافع و انگیزه‌هاست (نیلسن، ۱۳۸۲: ۳۷۰-۳۷۱). سومین برداشت به نقش مداخله‌گرانه سوسیالیسم اشاره دارد که بسیار مورد نقد راست نو در غرب است (سویفت، ۱۳۸۵: ۲۹).

ب. مفهوم امنیت ملی

امنیت ملی مفهومی است که پس از صلح وستفاليا در اروپا شکل گرفته و حاصل آن ساخت رایج دولت‌های ملی است. دولت‌های ملی بیشتر ساخت سیاسی دارند و مفهوم امنیت در این معنی اشاره به تهدیداتی است که علیه دولت صورت می‌گیرد. دولت در متون علوم سیاسی از چهار مؤلفه برخوردار است: سرزمین، جمعیت، دولت و حاکمیت. مفاهیم اولیه امنیت که سبک و سیاق سنتی داشت، هرگونه تهدید علیه این چهار مؤلفه اساسی دولت را از خارج و به‌وسیله قوه قهریه، مصداق ناامنی ملی می‌دانند. در عین حال، با گذشت زمان، مفهوم امنیت گستره بسیاری یافت و شامل وجوه مختلفی شد، به گونه‌ای که نه تنها از وجه نظامی به وجوه سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نیل کرد، بلکه ابعاد آن علاوه بر سطح خارجی، شامل وجوه داخلی و فروملی نیز شد.

در شکل سنتی، ساخت سیاسی کشورها از نظر میزان، حجم، سطح و مواهب طبیعی متفاوت هستند. این خود نوعی بی‌عدالتی را در کشورهای مختلف در پی دارد. در عین حال، ساخت ملی کشورها رقابت بین آنها را عمدتاً تابع منافع ملی کرده است تا معیارهای عادلانه. چون دولت، محور مفهوم امنیت ملی و مرجع امنیت محسوب می‌گردد، هرگونه تهدید علیه دولت، تهدید علیه امنیت ملی به حساب می‌آید. با این نگاه، دولت در اینجا می‌تواند مرجع عدالت نیز باشد؛ به این معنی که عدالت وجه رسمی دارد و این وجه بیشتر با امنیت ملی در تناسب است. در معنای جدید، امنیت با عدالت ارتباط بیشتری می‌یابد؛ زیرا امنیت گستره بیشتری دارد و همان‌طور که امنیت دارای ابعاد سیاسی، فرهنگی و اجتماعی است، عدالت نیز از این ابعاد برخوردار است.

بر این اساس، شاید بتوان این تعریف را با توجه به بحث عدالت مبنا قرار داد: «امنیت ملی حفظ روش زندگی قابل قبول برای ... افراد در سازگاری با نیازها و تمایلات مشروع دیگران است و شامل رهایی از حملات نظامی یا اجبار، براندازی داخلی و رهایی از فرسایش ارزش‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است که برای کیفیت زندگی، اساسی است» (Buzan, 1991: 17).

ج. نسبت عدالت اجتماعی و امنیت ملی

در برقراری نسبت بین عدالت اجتماعی و امنیت ملی، نخست وجوه اختلاف و اشتراک مفهومی این دو بررسی می‌گردد و سپس، اولویت عدالت و امنیت مورد توجه قرار می‌گیرد. در ادامه، به فواید ایجاد عدالت اجتماعی در تحقق امنیت ملی پرداخته می‌شود و در نهایت، جایگاه دولت در بحث عدالت و امنیت و ارتباط این دو مفهوم با مفاهیم برابری و بی‌طرفی دولت مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

۱. اشتراک و اختلاف مفهومی عدالت و امنیت

نخستین وجه اشتراک عدالت و امنیت، دارا بودن وجوه مختلف است. هر دو دارای وجوه اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی هستند؛ هر دو ابعاد فردی و جمعی و تعاریف حداقلی و حداکثری دارند.

همچنین، عدالت اجتماعی و امنیت ملی، دولت‌محور هستند. حفظ ساخت ملی در شرایط کنونی از اهمیت بسیاری برای حفظ امنیت و تحقق عدالت برخوردار است. در اینجا ساخت و چگونگی شکل‌گیری نهادهای اساسی دولت به تعبیر راولز اهمیت می‌یابد. اگر ساخت دولت مبتنی بر عدالت باشد، به این معنی که در تأسیس ساخت سیاسی و اجتماعی، افراد جامعه به توافق رسیدند و یا تمایل به زندگی در آن ساخت را ترجیح دادند و پذیرفتند، پس تمام سازوکار قانونی، نهادی و نیازها در این راستا سامان می‌یابند. در اینجا، امنیت ملی نیز همانند دیگر سازوکارهای اجتماعی مورد پذیرش است و برای ساکنان آن جامعه درونی شده است. اینکه چرا امنیت ملی اهمیت دارد و چگونه باید آن را تأمین کرد و در صورت تزام امنیت ملی با مثلاً امنیت فردی در شرایط جنگی، چه باید کرد؟ در اینجا مطرح می‌شود. در این شرایط، امنیت نیز در روال اجتماعی و مورد پذیرش محقق می‌شود و از جدال و درگیری در شرایط بحرانی پرهیز و ثبات داخلی برای مقابله با بحران حفظ می‌گردد. در اینجا تنها این استدلال که چون موضوع امنیتی رخ داده؛ پس در شرایط فوق‌العاده نباید چون و چرا کرد، مطرح نیست؛ بلکه ترجیح اولویت امنیت ملی در شرایط بحرانی، مورد پذیرش جامعه است و

در عین حال، افراد جامعه اعتماد دارند که نهادهای امنیتی به درستی با مسأله برخورد می‌کنند و در زمان مقتضی در قبال عملکرد خود پاسخ‌گو هستند. در مقابل، اگر موضوع تنها بر مدار امنیت ملی استوار باشد، در شرایط بحرانی تنها با این استدلال که امنیت و ثبات برای حفظ جامعه ضروری است، عمل می‌گردد و هر اقدام در شرایط بحرانی که نیازمند پاسخ‌گویی نیست، توجیه می‌گردد.

در شکل اول، امنیت ملی برای حفظ ساخت ملی و عدالت اجتماعی ضرورت دارد، اما در شکل دوم، امنیت ملی تنها برای خود امنیت اولویت می‌یابد؛ این پدیده‌ای است که در مطالعات امنیتی به تعبیر ویور از آن به «امنیتی‌شدن یا امنیت‌زدگی»^۱ نیز یاد می‌کنند (ویور، ۱۳۸۰). بنابراین، چون این دولت است که متولی حفظ امنیت ملی و ایجاد عدالت اجتماعی است، می‌تواند در شکل اخیر یکی را به قربانگاه دیگری ببرد. در این شرایط، امنیت که ضرورت اصلی است، حفظ می‌گردد و عدالت اجتماعی برای حفظ امنیت هزینه می‌گردد. پس بهتر است دولت به عنوان مرجع و متولی امنیت ملی به گونه‌ای عمل کند که عدالت اجتماعی معیار بسیار مهمی برای حفظ امنیت ملی باشد؛ زیرا امنیت یکی از نیازهای اجتماعی است و حداکثر، نیاز پایه برای تحقق نیازهای دیگر است (به این موضوع در ادامه بیشتر پرداخته خواهد شد).

از نظر مفهومی، عدالت و امنیت تفاوت‌های بسیاری با هم دارند. عدالت مفهومی بسیار کیفی و کلان‌تر از امنیت است. اگر امنیت تنها متوجه نیاز است، عدالت به قانون و شایستگی نیز می‌پردازد؛ اگر امنیت صرفاً به وجوه طبیعی و عقلانی زیست انسان اشاره دارد، عدالت به وجوه اخلاقی زندگی انسان نیز می‌پردازد؛ اگر امنیت در تکوین جامعه و حداکثر تداوم آن مؤثر است، عدالت جدا از تکوین و تداوم جامعه، درون‌مایه، نتیجه و غایت آن را نیز در بر می‌گیرد؛ اگر امنیت مقوله‌ای انضمامی است، عدالت شامل جنبه‌های انتزاعی نیز می‌شود؛ اگر امنیت تنها سود و صرفه است، عدالت خیر و حق است و به عبارتی، معیار درستی و نادرستی امور است؛ اگر امنیت به نظم اشاره دارد، عدالت به حقوق و مشروعیت ارتباط می‌یابد. بنابراین، عدالت از اهمیت و اولویت بیشتری نسبت به امنیت برخوردار است و نیازمند آن است که به عنوان خیر برتر و معیار حق و ناحق برای خیرهای متعارف و روال جامعه باشد. در

این معنی، امنیت با تمام اهمیت آن برای زیست حداقلی، ضروری است، اما عدالت گذر جامعه از ضرورت به بهزیستی¹ است.

تفاوت دیگر این است که اگر امنیت تنها به نیاز بقا و اطمینان از زیست مناسب اشاره دارد، عدالت مبنای تمام نیازهای انسانی است. به تعبیر افلاطون، عدالت فضیلت برتر است: «عدالت تنها حاصل جمع تمام فضایل نیست، بلکه منبع تمام آنهاست. این بدین معناست که عدالت هر فضیلتی را قادر می‌سازد که فضیلت باشد و فضایل مختلف را در الگوی منظم داخلی توزیع می‌کند» (Chung-Ying Cheng, 1997: 182-183) و به قول راولز: «عدالت نخستین فضیلت نهادهای اجتماعی است، همچنانکه حقیقت برای نظام اندیشه است» (Rawls, 1971: 3).

۲. اولویت امنیت ملی یا عدالت اجتماعی

تا کنون، در بررسی مفهومی دو مفهوم اصلی مقاله، به اولویت عدالت اشاره شد، اما در برخی از نظریات، اولویت به امنیت داده شده است. در این بخش، ضمن بررسی این موضوع، امکان اولویت یکی بر دیگری بیشتر مورد بحث قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، شاید کیفی بودن عدالت و گستره و مبنایی بودن آن در عمل چندان به واقعیت نزدیک نباشد. برای نمونه، تا زمانی که کشور و ساخت سیاسی و اجتماعی نباشد، چگونه می‌توان از سازوکار عادلانه در جامعه صحبت کرد. این نکته درست است که اگر جهان جای امنی بود و کالاها و امکانات در شرایط مساوی و به میزان کافی وجود داشت، عدالت معنایی نداشت. پس در شرایط کنونی، عدالت اهمیت و اولویت بیشتری دارد. در نقطه مقابل، اولویت امنیت نیز به همین دلیل قابل توجیه است. بر این اساس، اگر جهان در شرایط امن بود و امکان مناسبی برای همه افراد وجود داشت، انسان‌ها به جان یکدیگر نمی‌افتادند. در این نگاه، امنیت در شرایط کمیابی کالاها و ارزش‌ها، ضروری است و در عین حال می‌تواند در اولویت قرار گیرد؛ زیرا عدالت به واسطه کیفی بودن، اجماع‌پذیر و انضمامی نیست؛ در حالی که امنیت قابلیت پیاده‌سازی در روی زمین را دارد. در عین حال، اگر انسان قرار است با فداکردن جان خود برای عدالت قیام کند، پس چه معنایی دارد که امنیت خود را قربانی کند؛ زیرا دیگر زنده نیست که از نتیجه کاری که کرده است - در صورت تحقق

1. well-being

عدالت- بهره ببرد. آیا انسان باید برای تحقق عدالت در حق دیگران تلاش کند؟ در این صورت، کسانی باید باشند که امنیت خود را برای عدالت دیگران فدا کنند.

در این زمینه، نقل قولی از حضرت امیر المومنین (ع) وجود دارد که «لأبدَ للناس من أميرٍ برِ أو فاجرٍ» (اخوان کاظمی، ۱۳۸۵). این تفکر در دوره میانه اسلامی بسیار رایج بوده و افراد بسیاری از جمله غزالی، ابن تیمیه و ابن طفیل، اولویت را به امنیت داده‌اند. برای نمونه، ابن تیمیه می‌گوید: «آشکار است که امور مردم نمی‌تواند سروسامان گیرد مگر به مدد حکام و حتی اگر کسی از سلاطین بیدادگر، حاکم باشد، بهتر از آن است که هیچ کس حاکم نباشد» (اخوان کاظمی، ۱۳۸۱: ۱۲۶). این تفکر تا دوره اخیر نیز در میان متفکران اسلامی باب بوده است. رشیدرضا از متفکران برجسته مصری در این زمینه «بر اساس اصل الضرورات تبیح المحظورات، مدعی است تجویز فقها برای گردن‌نهادن به حکومت از روی ناچاری و برای اجتناب از شر بدتر، یعنی هرج و مرج بوده است» (اخوان کاظمی، ۱۳۸۱: ۱۳۵).

همچنین، انسان‌ها هر گاه تمایل داشتند عدالت را برپا دارند، باز دچار اختلاف و کشمکش شدند که خود نشان می‌دهد عدالت در این معنی نیز به بی‌عدالتی دامن زده و انسان‌ها نه تنها از آن بازمانده، بلکه امنیت در دسترس خود را نیز از دست داده‌اند. تاریخ جهان مملو از نظام‌هایی است که تمایلات عدالت‌طلبانه آنها، کار را به تراژدی کشانده است. نمونه مشخص آن، وضعیت اتحاد جماهیر شوروی در سده گذشته است.

در مقابل، اگر این حرف درست باشد که برای انسان کسب امنیت امکان بیشتری دارد تا عدالت و انسان در راه دستیابی به عدالت که امری دست‌نیافتنی است، دچار ناامنی بیشتر می‌شود، پرسش محوری این است که آیا چشم‌پوشی انسان از عدالت و تلاش برای کسب امنیت امکان‌پذیر است؟ آیا با معیار قراردادن امنیت می‌توان به امنیتی دست یافت که ماندگار باشد و فرد و جامعه را از گزند حوادث مصون دارد؟ در **لویاتان** تامس هابز آمده است که انسان در وضع ماقبل دولت، به واسطه نداشتن امنیت دست به دامن قرارداد اجتماعی شده و در زیر سایه دولت قرار گرفت تا امنیت داشته باشد. در عین حال، اشکال کار در اینجاست که لویاتانی که قرار است انسان را از تنهایی، ترس و بیهودگی برهاند و انسان را از گرگ‌بودن در قبال یکدیگر برهاند، خود به تهدید اصلی انسان در شرایط جدید بدل می‌گردد و در وضع

مدنی، نه تنها آزادی و خودمختاری خود را از دست می‌دهد، بلکه امنیت خود را تابع قدرت برتری کرده که به نسبت گذشته راه فراری از آن متصور نیست (Buzan, 1991, ch.2). دولت هرچند برای ایجاد نظم در جامعه شکل گرفته، اما اگر بخواهد در این شرایط تنها بر امنیت خود تأکید کند و این امنیت با امنیت انسان‌های جامعه در تغایر باشد، کدام یک را باید در اولویت قرار داد؟ اگر دولت تصمیم بگیرد از روی طمع‌ورزی به خاک کشور مجاور اقدام به جنگ کند و جان انسان‌ها را برای کسب دارایی بیشتر و نه برای دفاع و حفظ امنیت کشور به خطر اندازد، با چه استدلالی می‌توان در مقابل این اقدام ایستاد؟ دولت در چنین شرایطی به نام امنیت کشور می‌تواند به این کار اقدام کند و انسان‌ها هم پیش از این برای کسب امنیت، اختیار چنین اقداماتی را به دولت واگذار کردند. در چنین شرایطی، انسان‌ها نه تنها برای کسب امنیت ناکام می‌مانند، بلکه امکان چالش با چنین نظامی را نیز از دست می‌دهند. انسان در چنین شرایطی برای کسب امنیت، استقلال و خودمختاری خود را نیز از دست می‌دهد و از مرتبه انسانی خود به ابزاری در دست حاکمان بدل می‌گردد. در چنین شرایطی، آیا بردگی به خاطر رسیدن به امنیت، بلاشکال است؟ آیا در چنین شرایطی نیز برده امنیت دارد؟ آیا برده اساساً می‌تواند به این معنی، نیاز به امنیت داشته باشد؟ آیا حق داشتن امنیت به عنوان نیاز اولیه و حیاتی در این شرایط معنایی دارد؟ برای اعمال نظم، دولت به انحصار کاربرد زور نیاز دارد، اما «نظم در پادگان یا سربازخانه، همانند نظم در زندان است. در حقیقت، جایگاه منظم و آرام در روی زمین گورستان است، اما وجود نظم در سربازخانه، زندان و قبرستان بیان‌کننده وجود دولت نیست. حتی یک دیکتاتوری با پلیسش، با توجه به این مشخصات دولت نیست» (Lipson, 1984: 49-50).

بنابراین، دولت برای اعمال زور به رضایت عمومی و حصول به اجماع و برداشت مشترک در باب قانون نیاز دارد و فقط با این شرایط است که زور به قدرت تبدیل می‌شود. «بسیاری از مردم فکر می‌کنند کاربرد زور از سوی دولت بر اساس این آموزه است که حکومت می‌تواند بر رضایت مبتنی باشد، اما این نیز روشن است که بدون چنین مبنای رضایتی، زور حکومت نمی‌تواند وجود داشته باشد» (Lindsay, 1947: 206). در اینجا نیز با یک مشکل اساسی روبه‌رو می‌شویم و آن تفسیر قانون به نفع خود از طرف دولت است. به

عبارت دیگر، حتی داشتن زور مبتنی بر رضایت، یعنی قدرت نیز برای حفظ و انسجام جامعه کافی نیست. چه در این صورت، به قول آگوستین، فرق دولت و گروه راهزنان یا فرق اسکندر و دزدان دریایی در چیست؟ هر دو از زور برخوردارند و هر دو به دلیل اطاعت زیردستانشان، از قدرت نیز برخوردارند، اما آنچه این دو را از هم متمایز می‌کند، وجود عدالت در جامعه است. «در اینجا بی‌مناسبت نیست آن پاسخ زیبا و دندان‌شکن را که یک راهزن دریایی به اسکندر داد، دوباره یادآوری کنیم. هنگامی که او را دست‌بسته پیش اسکندر آوردند، جهان‌گشای مقدونی از وی پرسید ای مرد، تو به چه جرأتی دریاها را عرصه تاخت و تاز خود قرار داده‌ای و کشتی‌ها را چپاول می‌کنی؟ محکوم دست‌بسته با خونسردی و آرامش مطلق جواب داد، اول بگو ببینم تو خود چگونه جرأت کردی ثروت و اموال جهانیان را چپاول کنی؟ فرق میان من و تو فقط در این است که چون من صاحب یک کشتی کوچک هستم و پیشه خود را با تصرف کشتی‌های کوچک که حامل کالاهای محدود هستند، انجام می‌دهم، نامم را دزد و راهزن دریا گذاشته‌اند، ولی تو از آنجا که همین عمل را به کمک بحریه‌ای بزرگ انجام می‌دهی و ثروت‌های هنگفت دیگر ملل را غارت می‌کنی، نامت را امپراتور گذاشته‌اند» (فاستر، ۱۳۷۴: ۴۱۴).

در مجموع، این حرف درست است که دستیابی به عدالت کاری به غایت مشکل‌تر از تلاش برای کسب امنیت است. این حرف نیز درست است که تجارب تاریخی نشان می‌دهد تحقق عدالت در مواقعی به فاجعه ختم شده است. در عین حال، واقعیت این است که تجربه کسب امنیت نیز هیچ‌گاه سرانجام مناسبی نداشته است. حداقل، عدالت امری خواستنی برای انسان‌ها در تمام دوران‌ها بوده، به گونه‌ای که برای آن جان‌ها و مال‌ها فدا شده، اما تقلیل تمام نیازهای انسانی به امنیت، نه امر مقبول، بلکه تنها از سر ضرورت بوده است. پس امنیت امری ضروری است نه امر مطلوب و همچنین، بین امر ضروری و امر برتر باید تمایز قایل شد. امنیت امر ضروری است، ولی عدالت اولویت دارد. درست است که برای رسیدن به عدالت باید امنیت داشت، اما به تعبیر منطقیون، این، امر لازم است نه کافی.

بنابراین، امنیت و عدالت رابطه طولی با یکدیگر دارند؛ به این معنی که امنیت امری پیشینی برای عدالت و عدالت امری پسینی است؛ یا امنیت در تکوین جامعه مؤثر است و عدالت در

نتیجه تأثیر دارد. آنچه در باب اولویت و تقدم عدالت گفته شد، اولویت و تقدم ماهوی^۱ عدالت بر امنیت است. در عمل، امکان و تحقق عدالت تنها به نتیجه منحصر نیست، بلکه عدالت به تکوین، روند و نتیجه قابل تسری است. با این برداشت، عدالت در تمام شرایط و موقعیت زندگی انسان از جایگاه درخوری برخوردار است.

۳. فواید عدالت اجتماعی برای امنیت ملی

افلاطون در کتاب دوم جمهوری خود، در گفتگو با گلاکون به بررسی مزایای عدالت در جامعه می‌پردازد. در این هم‌پرسه، افلاطون به سه نوع خیر می‌رسد: اول، چیزهایی که نفع فوری دارند، اما فایده‌های دور و دراز ندارند، همانند لذت که مطلوب است و فی‌الغور شادمانی را در پی دارد، اما در بلندمدت ماندگار نیست. دوم، چیزهایی که هم نفع فوری دارند و هم فایده‌های دور و دراز مثل تندرستی و بینایی که هم خودشان مطلوب هستند و هم فایده‌های بعدی دارند و سوم، چیزهایی که زیان فوری دارند، اما فایده‌های دور و دراز دارند، همانند دارو که خودش مطلوب نیست، ولی در درازمدت برای سلامت ضروری است (کلاسکو، ۱۳۸۹: ۱۱۷-۱۱۸).

این قاعده طرح فایده عدالت، بر امنیت نیز قابل انطباق است. عدالت در چهار حوزه می‌تواند به کمک امنیت ملی بیاید: نخست، عدالت می‌تواند به کاهش اختلاف در جامعه کمک کند. به عنوان نمونه، دیوید هیوم معتقد است: «عدالت تدبیر متعارف برای حفظ نظم اجتماعی با حل اختلاف بین افرادی است که ادعاهای سازش‌ناپذیر بر سر منابع نه فراوان بلکه کمیاب دارند» (Compbell, 2001: 16). اگرچه این موضوع امری زودگذر است، اما در بلندمدت کارآمد نیست. دو، عدالت می‌تواند باعث نظم در جامعه شود. نظم معمولاً به دو معنی است؛ یکی نظم طبیعی است که عدالت مبتنی بر آن اشاره به نوعی ساخت سلسله‌مراتبی دارد. در این شرایط، باید پذیرفت قرارگرفتن هر کس در جای خود عین عدالت است و برهم‌زدن آن بی‌عدالتی و اختلال در نظم اجتماعی است. این نوع نظم، خود

1. essentially

امری مطلوب نیست و در درازمدت نیز قابل قبول نیست. حوزه سوم که شامل نوع دوم نظم می‌شود، نظم مبتنی بر قانون است. در این معنی، عدالت باید مبتنی بر قانون باشد تا افراد را از آسیب به یکدیگر بازدارد (هیوود، ۱۳۸۸: ۲۵۲). به این معنی، عدالت هم باعث حذف سلطه و سرکوب (Miller, 1999: 15) در جامعه می‌گردد که بزرگترین عامل ناامنی ملی است. در عین حال، بی‌عدالتی قانونی می‌تواند زمینه‌ساز خشونت در جامعه باشد. در این زمینه، حضرت امیر المؤمنین اشاره دارند که «اِسْتَعْمِلِ الْعَدْلَ وَ اِحْذَرْ الْعُسْفَ وَ الْحَيْفَ فَاِنَّ الْعُسْفَ يَعُوذُ بِالْجَلَاءِ وَ الْحَيْفَ يَدْعُو اِلَى السُّيْفِ/ کار به عدالت کن و از ستم و بیداد بپرهیز که ستم، رعیت را به آوارگی وادارد و بیدادگری شمشیر در میان آورد» (اخوان کاظمی، ۱۳۸۳: ۱۳۹). این نوع عدالت قانونی به نظام سیاسی مشروعیت می‌بخشد و باعث ایجاد امنیت ملی پایدار در جامعه خواهد شد. آنچه در اینجا اهمیت دارد این است که «آیا شهروندان مشتاق به قبول الزامی بودن قانون هستند یا نه؟» (هیوود، ۱۳۸۸: ۲۷۵). این نوع عدالت هم در کوتاه‌مدت مناسب است و هم در بلندمدت برای نظام سیاسی و امنیت ملی ضروری است. این امر مصداق بارز فرمایش معروف حضرت رسول اکرم (ص) است که «الْمُلْكُ يَبْقَى مَعَ الْكُفْرِ وَ لَا يَبْقَى مَعَ الظُّلْمِ». حوزه چهارم، حوزه دوستی است. این حوزه به مسایل مختلف انسانی نظیر هم‌دردی، هم‌دلی و دلسوزی انسان‌ها به هم اشاره دارد که باعث ایجاد روابط مستحکم‌تر افراد جامعه می‌گردد (هیوود، ۱۳۸۸: ۲۵۲-۲۵۳). در شکل حداقلی، به کارگیری عقل و طبیعت انسانی سالم باعث کاهش حسد می‌شود (Wissnburg, 1999: 202-203). «... در دولتی متشکل از ... بردگان و اربابان ... بردگان پر از حقد و حسد و اربابانی پر از نخوت‌اند. هیچ چیز بیش از این دوستی و بیش از این مشارکت را از میان نمی‌برد. مشارکت نشانه دوستی است و به همین سبب مردم نمی‌خواهند حتی شریک سفر با دشمنانشان باشند» (همپتن، ۱۳۸۰: ۲۶۷).

این مضمون در دین مبین اسلام نیز مورد تأکید قرار گرفته است. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید «عدالت را پیشه سازید زیرا عدالت به تقوا و پاکی انسان نزدیک‌تر است» (مائده: ۸). حضرت امیر نیز می‌فرمایند: «آنچه بیشتر دیده‌الیان بدان روشن است، برقراری عدالت در شهرها و میان مردمان دوستی پدیدارشدن است و دوستی آنان آشکارا نگردد جز آنکه دل

ایشان بی‌گزند شود» (به نقل از اخوان کاظمی، ۱۳۸۳: ۱۱۶-۱۱۷). در این معنی، شاید در کوتاه‌مدت این راه‌کار نتیجه‌بخش نباشد، اما در بلندمدت، راه حل پایداری است.

د. جایگاه دولت در نسبت عدالت اجتماعی و امنیت ملی

تحقق عدالت و امنیت، به ویژه در سطح اجتماعی و ملی، از جمله کارکردهای اساسی و حیاتی دولت در جامعه و باعث تداوم و حفظ حیات اجتماعی است. در عین حال، نکته متفاوت در این جریان این است که در امنیت ملی، دولت متولی و مرجع امنیت هم است؛ به این معنی که دولت باید برای حفظ امنیت خود، خودش سیاست‌گذاری کند (غرایاق زندی، ۱۳۸۹، فصل سوم)، اما در اجرای عدالت مرجع عدالت کلیت جامعه اعم از فرد و نظام اجتماعی است. در اینجا، دولت می‌تواند با تحقق عدالت مبنای مستحکمی هم برای حضور و نفوذ خود در جامعه ایجاد کند و هم بنیان مشروعیتی امنیت خود را تحکیم بخشد. در اینجا قاعدتاً با توجه به کارکرد دولت که سازوکاری انسانی است، نمی‌توان انتظار عدالت کلی و همه‌جانبه در جامعه داشت. پس عدالت کلی^۱ در اینجا مد نظر نیست.

برابری: یکی از رویکردهای رایج اشاره دارد که دولت باید در جامعه برابری ایجاد کند. برابری به این معنی نیست که افراد جامعه در همه زمینه‌ها با هم برابر یا یکنواخت (هیوود، ۱۳۸۸: ۴۲۵) باشند که نه شدنی است و نه مطلوب، بلکه برابری از منظر اجتماعی اشاره به «هم‌ترازسازی» اوضاع و احوال اجتماعی در دسترسی انسان به ضروریات است. هم‌ترازی می‌تواند به دو معنی به کار رود: هم‌ترازی در سطح بازی و دیگری اصل عدم تبعیض (رویمر، ۱۳۸۲: ۱۹). هر دو معنی در اینجا به منزله نوعی امنیت در جامعه به واسطه برابری در دستیابی به ضروریات زندگی برای تمام انسان‌هاست. این نوع امنیت به «امنیت انسانی»^۲ معروف است (غرایاق زندی، ۱۳۸۷). هرچند این نوع امنیت اولویت اصلی در امنیت ملی نیست، اما یکی از کارکردهای اصلی وجه اجتماعی امنیت ملی است که به ثبات جامعه و رضایت افراد در کسب برابر ضروریات نظر دارد. در این شرایط، انسان‌ها در موقعیتی قرار می‌گیرند که برای رفتار

1. justice in general

2. human security

مطابق شأن انسانی خود متکی به نیازهای اولیه نخواهند بود. به عبارت دیگر، نیازهای اولیه زیست باعث ایفای تصمیم از سر ضرورت نخواهد شد. در این شرایط، انسان‌ها با مسوولیت بیشتر در قبال رفتار خود عمل می‌کنند و در نتیجه، امنیت ملی بیشتر تحت کنترل، قابل برنامه‌ریزی و قابل پیش‌بینی خواهد بود.

عدالت مبتنی بر برابری ضروریات در تأمین نیازهاست. در کنار این موضوع، مبنای عمل دولت‌ها اشاره به اصل اخلاقی برابری بنیادین است که بر مبنای آن، همه انسان‌ها اساساً با هم برابرند. در اینجا، برابری که باعث ایجاد عدالت می‌گردد، برابری رسمی یا برابری قانونی است و همه در پیشگاه قانون، اعم از الهی و غیر الهی برابرند. حضرت امیر در این رابطه می‌فرمایند: «فَأَنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أُخِ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ / پس مردم دو دسته‌اند، دسته‌ای در دین برادر تواند و دسته‌ای در خلقت با تو همانند» (نهج البلاغه، ۱۳۸۵: ۳۲۶). این نوع برابری می‌تواند برابری فرصت‌ها هم باشد، به این معنی که تمام انسان‌ها باید از فرصت برابر در تمام وجوه اجتماعی مثل آنچه افلاطون در مورد آموزش مطرح کرده و یا فرصت برابر در رسیدن به مناصب سیاسی برخوردار باشند. بسته‌بودن این مسیر نشانگان گرایش جامعه به سوی استبداد و خودکامگی است.

در کنار این مباحث، برابری نتایج از جایگاه خاصی در بحث عدالت برخوردار است. این نوع برابری در نتیجه، محل اختلاف بیشتری در جامعه است. برخی بر این باورند که بدون رسیدن به نتیجه مشخص صحبت از عدالت بی‌معنی است، اما معیار رسیدن به ایجاد عدالت جای حرف و حدیث فراوانی دارد. یک نظر بر این است که از آنجا که رسیدن به هر معیار عدالت در نتیجه و در نهایت، دلبخواهانه و یا تابع شرایط اجتماعی است، پس باید عدالت در نتیجه کاملاً یکسان باشد و این امر در نهایت ممکن است به نفع همه باشد (میلر، ۱۳۸۶: ۱۱۶). در اینجا، بر خلاف عدالت مبتنی بر برابری در نیازهای اولیه، برابری در نتیجه با مشکلات فراوانی مواجه است. اولین مشکل این است که در برابری نیازهای اولیه، دخالت دولت چندان محل بحث نیست؛ زیرا دولت تنها به صورت حداقلی و در موارد مشخص وارد جامعه می‌شود، اما اینکه دولت نتایج را چگونه حل می‌کند، معیار قابل قبولی نیست. از این رو، به نظر هایک، هر نوع دخالت دولت در این مرحله مستلزم توجیه دخالت دولت در آزادی فردی

است. «هر بازتوزیع اجباری به دست دولت که از تأمین نیازهای پایه عمومی فراتر برود، مستلزم دخالتی توجیه‌ناپذیر در آزادی فردی است» (سویفت، ۱۳۸۵: ۴۳-۴۴). نازیک از این هم فراتر می‌رود و معتقد است نقش دولت در توزیع منابع، تجاوزی غیرموجه به مالکیت عمومی است. از این رو، «نقش حکومت باید محدود به حفظ افراد در برابر چنین تجاوزهایی از سوی دیگران باشد» (سویفت، ۱۳۸۵: ۵۹). در اینجا، عدالت تنها در همان وضع امنیت مالکیت فرد توسط دولت تعریف می‌گردد. در این مرحله، مقصود از دولت عمدتاً دولت حداقلی یا دولت نگهبان شب است (Campbell, 2001: 58).

دومین مشکل این است که ورود بیش از این به جامعه نه تنها دولت را دچار بار مضاعف^۱ می‌کند و از انجام وظایف اصلی خود بازمی‌دارد، بلکه زمینه دخالت آن در آزادی‌های فردی و اجتماعی را فراهم می‌سازد. حکومت در این شرایط ممکن است به واسطه وابسته‌کردن جامعه به خود، ترجیحات خود را به آن تحمیل کند. افراد جامعه برای اینکه از منافع ناشی از حمایت دولت برخوردار گردند، رفتاری متناسب با شأن و کرامت خود انجام نمی‌دهند. انسان‌ها به شدت محافظه‌کار می‌شوند و دولت می‌تواند با ایجاد گروه‌های حامی خود از تأثیرگذاری نیروهای مخالف بر نظام تصمیم‌گیری جلوگیری کند. در این معنی، آزادی‌های فردی و اساسی دچار تحریف و خدشه خواهد شد و همه چیز ممکن است به نفع دولت تحت انحصار درآید. در اینجا همان اتفاقی می‌افتد که پیش از این مطرح شد، یعنی عدالت به قربانگاه امنیت می‌رود. سومین مشکل به موضوع شایستگی ارتباط دارد. هم‌ترازسازی در نتیجه باعث می‌شود آنچه در اتحاد جماهیر شوروی رخ داده، پدید آید. بر اساس نظریه مارکسیستی «از هر کس به اندازه توانش و به هر کس به اندازه نیازش»، افراد تلاشی برای کسب نتیجه انجام نمی‌دهند، زیرا نتیجه تحت هر شرایطی مشخص است و تحت تأثیر جریان کار قرار نمی‌گیرد. نادیده‌گرفتن معیار شایستگی نوعی ایستایی و سرپوش‌گذاشتن بر آمال‌ها و آرزوها، سرکوب استعدادها و همچنین از بین بردن شوق تکاپو و سخت‌کوشی را در پی دارد. در اینجا، دولت به دنبال مهندسی کردن جامعه است و سعی دارد نتیجه و غایت کار را خود تصویر کند و با دستکاری

1. overloading

جامعه دنبال چیزی باشد که می‌خواهد (هیوود، ۱۳۸۸: ۴۳۸-۴۳۹؛ سویفت، ۱۳۸۵: ۲۹). این کار در بدو امر حتی اگر به قیمت ناکارآمدی و نازایی جامعه هم تمام شود، ممکن است از نظر امنیتی و ایجاد ثبات در جامعه مطلوب باشد، اما موجب تناقص نمای پیشرفت و عدالت می‌شود. این همان مشکلی است که سبب می‌شود امنیت بر عدالت اولویت یابد.

بی‌طرفی دولت: بر اساس آنچه تا کنون در مورد جایگاه دولت در امنیت‌سازی و تحقق عدالت اجتماعی مطرح شد، نکته دوم به موضوع بی‌طرفی^۱ می‌پردازد. بی‌طرفی در اینجا به تناسب برابری مورد نظر عامل با حوزه عمل می‌پردازد (Wissenburg, 1999: 28). به عبارتی، دولت باید جانب بی‌طرفی را رعایت کند و امنیت را در تمام سطوح تأمین کند تا زمینه عدالت فراهم شود. در واقع، وظیفه دولت تنها زمینه‌سازی و نظارت است. بی‌طرفی به معنی نداشتن تعصب در تصمیم‌گیری و قابل اندازه‌گیری بودن معیارهای بی‌طرفی است. در این راستا، امکان ارزیابی بی‌طرف بودن یا نبودن برای همه امکان‌پذیر است و نوعی شفافیت و پاسخ‌گویی را در جامعه افزایش می‌دهد. برای اندازه‌گیری بی‌طرفی دولت در جامعه نخست باید اصول اخلاقی مبرهن^۲ خاص آن جامعه وجود داشته باشد و مورد پذیرش افراد ساکن در آن جامعه نیز باشد و سپس آن اصول به تصمیم‌گیری در سطوح مختلف نظام سیاسی و اجتماعی ترجمه گردد (Wissenburg, 1999: 28). این کار امکان توزیع امکانات و منافع در جامعه را تسهیل و حتی برای ایجاد برابری در نتیجه، چهار اصل محوری آن - برابری، دقت، عمومیت و کرامت انسانی (Miller, 1999: 99-101) - را نیز عملیاتی می‌سازد. مهمترین کارویژه بی‌طرفی از منظر امنیتی این است که دولت به عنوان نیروی اجتماعی تسهیل‌کننده و ناظر روابط اجتماعی، جامعه را در مسیر پیشرفت قرار می‌دهد. عدم مداخله دولت در جامعه به عنوان ذی‌نفع باعث می‌شود در شرایط شکاف اجتماعی، دولت به عنوان حل‌کننده اختلاف و میانجی و یا داور عمل کند، اما در زمانی که به مثابه یک طرف دعوا وارد موضوع مناقشه‌برانگیز می‌شود، نه تنها امنیت‌زا نیست، بلکه به واسطه داشتن نیروی قهریه ممکن است فضای جامعه را به سکون یا آشوب و درگیری فزاینده سوق دهد. این امر نه تنها روندهای عادلانه را تحت شعاع قرار می‌دهد، بلکه

1. neutrality
2. self-evident ethical principles

از منظر امنیتی، دولت کارکرد ضد امنیتی می‌یابد؛ زیرا در این شرایط، دخالت دولت موجودیت و کیان جامعه را در معرض خطر قرار می‌دهد (غرایاق زندی، ۱۳۸۶).

نتیجه‌گیری

در نسبت‌گذاری بین عدالت سیاسی و امنیت ملی، چند نتیجه مشخص قابل طرح است:

یک. عدالت مفهومی غلیظ‌تر، کیفی‌تر و فربه‌تر از امنیت است. بنابراین، در بررسی رابطه عدالت و امنیت، به رغم داشتن وجوه مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، قابلیت مفهومی عدالت برای طرح در مسایل اجتماعی مختلف، بیشتر از امنیت است.

دو. چون عدالت وجه مفهومی قوی‌تری دارد، درک معنای آن مقدم بر ارائه برداشت‌های مختلف از آن است. بدون درک معنا و مفهوم عدالت، پیگیری برداشت‌های مختلف از آن کار را مشکل و مبهم می‌کند. دنبال‌کردن برداشت‌های مختلف، کاری در این معنی، پسینی است.

سه. عدالت اجتماعی در این مقاله متغیر مستقل بود؛ زیرا عدالت باید مبنای شکل‌گیری نیازها، فضیلت‌ها و ارزش‌ها باشد. در این معنی، عدالت بر امنیت اولویت دارد.

چهار. عدالت اجتماعی هم در تکوین، هم در تداوم و هم در غایت نظام سیاسی و ایجاد امنیت ملی مؤثر است و باید در تمامی جهات آن مورد توجه قرار گیرد. این کار زمینه را برای تحقق امنیت ملی عادلانه یا امنیت ملی پایدار فراهم می‌سازد.

پنج. عدالت اجتماعی فواید متعددی برای امنیت ملی در هر کشور دارد؛ نظیر ایجاد نظم سیاسی مطلوب، جلوگیری از شکاف اجتماعی که می‌تواند بسترساز براندازی سامان سیاسی باشد، مشروعیت‌بخشی به اقدامات امنیتی و سیاسی، به ویژه در شرایط بحرانی و در نهایت، تخفیف وضعیت امنیتی شدن یا امنیت‌زدگی.

شش. عدالت اجتماعی به دو شکل حداکثری به معنی قرارداد هر چیزی و هر کسی در جای خود، به بهترین وجهی می‌تواند امنیت ملی را در جامعه تحقق بخشد. در این شرایط، عدالت عین امنیت و امنیت عین عدالت است. از سوی دیگر، در شکل حداقلی، عدالت، دادن حق به صاحب حق است. این شکل از عدالت نیز قابلیت حفظ شرایط و تداوم امنیت ملی را در

جامعه تحقق می‌بخشد؛ زیرا افراد به نوعی قواعد و قوانین جامعه را قبول دارند و ممکن است آن را برای ایجاد امنیت، رفاه و زندگی کامل ندانند، اما در هر جهت، روالی موجود است و بر روی آن توافقی صورت گرفته است.

هفت. در نهایت، چون دولت، هم مرجع امنیت ملی و هم متولی آن است، می‌تواند متولی ایجاد و تحقق عدالت اجتماعی نیز باشد. همچنین، عدالت اجتماعی به مثابه مبنای ماهوی تحقق امنیت ملی، می‌تواند پایه رفتار دولت در جامعه باشد. دولت در دو شکل می‌تواند بر اساس عدالت، در تحقق امنیت ملی مؤثر باشد؛ یکی ایجاد برابری، به ویژه برابری در فرصت‌ها و برابری قانونی و دیگری، بی‌طرفی به معنی عدم مداخله و اعمال سلیقه در اداره امور.

منابع

- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۱): *عدالت در نظام سیاسی اسلام*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۳): *درآمدی بر کارآمدی در نظام سیاسی اسلام*، تهران: دانش و اندیشه معاصر.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۵): *امنیت در نظام سیاسی اسلام*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- امام علی (ع) (۱۳۸۵): *نهج البلاغه*، ترجمه سیدجعفر شهیدی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- پنگل، توماس و پیتر آهرنزدرف (۱۳۸۴): *عدالت در میان ملل*، ترجمه مصطفی یونسی، تهران: وزارت امور خارجه.
- جمالزاده، ناصر (پاییز و تابستان ۱۳۸۷): «عدالت سیاسی و اجتماعی در سه رهیافت فقهی، سیاسی و جامعه‌شناسی»، *دانش سیاسی*، سال چهارم، شماره دوم، صص ۵-۳۵.
- خامنه‌ای، سید محمد (۱۳۷۴): «ریشه‌ها و مفهوم عدالت در فقه و حقوق اسلام»، در سید عبدالمجید میردامادی و آندریاس بشته (ویراستاران) *عدالت در روابط بین‌المللی و بین ادیان از دیدگاه اندیشمندان مسلمان و مسیحی*، تهران: سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.
- دیلم‌صالحی، بهروز (۱۳۸۴): *از نظم سیاسی تا نظم کیهانی در اندیشه ایرانی*، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران (باز).
- رویمر، جان (۱۳۸۲): *برابری فرصت*، ترجمه محمد خضری، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- سویفت، آدام (۱۳۸۵): *فلسفه سیاسی: راهنمای مقدماتی برای دانشجویان و سیاستمداران*، ترجمه پویا موحد، تهران: ققنوس.
- غریایق زندی، داود (۱۳۸۱): «مفهوم عدالت در اندیشه رالز»، *اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، شماره ۱۸۵-۱۸۶.
- غریایق زندی، داود (۱۳۸۹): *درآمدی بر سیاستگذاری امنیت ملی*، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- غریایق زندی، داود (بهار و تابستان ۱۳۸۶): «امنیت اجتماعی در پرتو شیوه‌های حل اختلاف»، *امنیت عمومی*، سال دوم، شماره اول و دوم.
- غریایق زندی، داود (پاییز ۱۳۸۷): «چشم‌انداز امنیت انسانی خاورمیانه در سده بیست‌ویکم»، *مطالعات راهبردی*، شماره ۴۱.
- فاستر، مایکل (۱۳۷۴): *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، جلد اول، تهران: علمی و فرهنگی.

- قادری، حاتم (۱۳۷۸)؛ «قسط، عدل و حکومت»، در حاتم قادری، *اندیشه‌هایی دیگر*، تهران: بقیه.
- کلاسکو، جورج (۱۳۸۹)؛ *تاریخ فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی.
- گری، جان (۱۳۷۹)؛ *فلسفه سیاسی هایک*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- میلر، دیوید (۱۳۸۶)؛ *فلسفه سیاسی*، ترجمه بهمن دارالشفایی، تهران: نشر ماهی.
- نیلسن، کای (۱۳۸۲)؛ «واکاوی در مفهوم عدالت»، ترجمه علی‌رضا کاهه، *راهبرد*، شماره ۳۰.
- ویور، الی (۱۳۸۰)؛ «امنیتی کردن و غیرامنیتی کردن»، ترجمه مراد علی صدوقی، *فرهنگ اندیشه*، سال اول، شماره سوم و چهارم.
- هابز، توماس (۱۳۸۰)؛ *لویاتان*، ترجمه، حسین بشیریه، تهران، نی.
- همپتن، جین (۱۳۸۰)؛ *فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- هیوود، اندرو (۱۳۸۸)؛ *مقدمه نظریه سیاسی*، ترجمه عبدالرحمان عالم، تهران: قومس.
- یوسفی، ماشاءالله (تابستان ۱۳۸۷)؛ «بازنمایی گفتار نظم الهیات اخلاقی زرتشت در بایسته‌های شاهی آرمانی ایران باستان»، *سیاست*، فصلنامه دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۸، شماره ۲، صص ۲۹۹-۳۲۱.

- Buchanan, Allen and Deborah Mathieu (1986); "Philosophy and Justice", in Ronald L. Cohen, *Justice: Views from the Social Sciences*, New York and London: Plenum Press.
- Buzan, Barry (1999); *People, State and Fear: An Agenda for International Security Studies in the Post- Cold War Era*, Colorado: Lynne Rienner Publishers.
- Campbell, Tom (2001); *Justice*, second edition, London: Macmillan.
- Chung-Ying Cheng (1997); "Can We Do Justice to all Theories of Justice? Towards Integrating Classical and Modern Paradigms of Justice", in Ron Botekoe and Marietta Stepaniants, *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Cohen, Ronald (1986); "Introduction", in Ronald L. Cohen, *Justice: Views from the Social Sciences*, New York and London: Plenum Press.
- Lindsay, A.D. (1974); *The Modern Democratic State*, New York, Oxford University Press.
- Lipson, Leslie (1984); *The Great Issues of Politics: An Introduction to Political Science*, New York, Prentice- Hall, Inc.
- Miller, David (1999); *Principle of Social Justice*, London: Harvard University Press.
- Rawls, John (1971); *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wissenburg, Marcel (1999); *Imperfection and Impartiality: A Liberal Theory of Social Justice*, London: UCL Press.