

مرجع امنیت در کنش گفتاری امام خمینی (ره)

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۵/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۶/۱۹

فرزاد پورسعید*

چکیده

مرجع امنیت، قلب هر نظریه امنیتی به شمار می‌رود و از این‌رو، عزیمتگاه تحلیل و استخراج نظریه‌های امنیتی از جمله نظریه امنیتی امام خمینی (ره) است. بر این اساس، مقاله حاضر چستی مرجع امنیت را در آراء امام خمینی، شناسایی می‌کند و در عین حال، آراء ایشان در این زمینه را به مثابه «کنش گفتاری» به شمار می‌آورد، زیرا ایشان را علاوه بر نظریه‌پرداز امنیتی جمهوری اسلامی، کنش‌گر امنیتی کننده آن نیز می‌داند.

در این چهارچوب، نویسنده معتقد است مرجع امنیت در کنش گفتاری امام خمینی (ره) عبارت است از «دولت اسلامی» که اجزای آن را به تربیت، «اسلام مکتبی»، «ولایت فقیه» و «مردم»، تشکیل می‌دهند.

کلیدواژه‌ها: مرجع امنیت، کنش گفتاری، کنش‌گر امنیتی‌کننده، امام خمینی (ره)، دولت اسلامی

* عضو هیأت علمی پژوهشکده مطالعات راهبردی

فصلنامه مطالعات راهبردی • سال سیزدهم • شماره سوم • پاییز ۱۳۸۹ • شماره مسلسل ۴۹

مقدمه

مرجع امنیت، از جمله ارکان تحلیلی مفهوم امنیت در مکاتب و رهیافت‌های نظری مختلف است که در پاسخ به پرسش امنیت برای چه کسی^۱؟ یا برای چه چیزی^۲؟ شکل می‌گیرد و نقطه عزیمت بسیاری از مطالعات در تحلیل ایده امنیت می‌باشد. سازوکار شناسایی و تعیین آن نیز غالباً در دو دسته ایجابی و سلبی خلاصه می‌شود. به لحاظ سلبی، مرجع امنیت شامل بازیگران یا چیزهایی می‌شود که تهدیدات وجودی متوجه آنهاست و با تهدید بقا به لحاظ موجودیتشان روبرو هستند. سازوکار ایجابی نیز مرجع امنیت را چیزی می‌داند که برای حفظ آن می‌توان به اقدامات اضطراری و خارج از رویه‌های عادی متوسل شد. در این چارچوب، مقاله حاضر به تبیین مرجع امنیت در کنش گفتاری امام خمینی(ره) می‌پردازد. جستجوی این مفهوم در «کنش گفتاری»، نشان‌گر سازوکار دیگری است که بر اساس آن مرجع امنیت، آن چیزی است که کنش‌گران امنیتی‌کننده آن را به مثابه مرجعی که در معرض تهدیدات وجودی است و برای حفظ آن می‌بایست به تمهیدات اضطراری متوسل شد، معرفی می‌کنند یا می‌توانند معرفی کنند. مفروضه این سازوکار آن است که حضرت امام خمینی(ره) را علاوه بر نظریه‌پرداز و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی و ارکان‌های امنیت آن، کنش‌گر امنیتی‌کننده در نظام جمهوری اسلامی نیز بدانیم. به بیان دیگر، به این ایده قائل شویم که نظریات ایشان در تبیین ارکان امنیت در جمهوری اسلامی ایران علاوه بر جنبه نظری، جنبه عملی نیز داشتند و دارند یعنی فهم و تشخیص ایشان مبنایی برای شکل‌گیری دستور کار امنیت در جمهوری اسلامی ایران است و باید باشد.

بر پایه این مفروضات، نویسنده در این پژوهش، بر آن است که مرجع امنیت در کنش گفتاری امام خمینی(ره)، «دولت اسلامی» است که از سه عنصر «اسلام مکتبی» به عنوان ایده دولت اسلامی، «ولایت فقیه» به مثابه نمود نهادی دولت اسلامی و «مردم» در مقام پایگاه

1 . Security for Whom?
2 . Security for What?

اجتماعی یا عینی دولت اسلامی تشکیل شده و این سه را در روابط متقابل با یکدیگر قرار داده و معنادار می‌کند.

این فرضیه با توجه به نقد دو فرضیه دیگری که در خصوص موضوع این مقاله وجود دارد، شکل گرفته است. در مقام توضیح باید خاطر نشان نمود تاکنون دو پژوهش مستقل دیگر در خصوص چیستی مرجع امنیت در آراء بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران انجام شده است. پژوهش نخست، مقاله‌ای است با عنوان «شناسایی مرجع امنیت در رویکرد امنیت ملی امام خمینی(ره)» نویسنده این مقاله معتقد هستند در رویکرد امنیت ملی امام خمینی(ره)، مرجع جامعه با لحاظ دو مؤلفه برجسته آن یعنی اسلام و مردم، بر مراجع دیگر، اولویت و اصالت می‌یابند. به بیان دیگر، مرجع امنیت در رویکرد امام خمینی، جامعه محور است، زیرا به نظر امام(ره)، بدون رضایتمندی مردم و پشتیبانی آنان از حکومت و دولت، ارکان امنیت ملی ناستوار باقی می‌مانند(کریمی مله، ۱۳۸۴: ۷۶۵). مقاله حاضر این فرضیه را رد نموده و معتقد است امام خمینی(ره)، در مقام دولت‌سازی اسلامی در جامعه ایرانی بوده‌اند و از این‌رو، جامعه نیز در مقام پایگاه اجتماعی دولت اسلامی در نظریه امنیتی ایشان اصالت می‌یافت نه مرجع امنیت.

عنوان پژوهش دوم نیز «نظریه امنیت جمهوری اسلامی ایران» است که به همت دکتر سیامک ره‌پیک و با همکاری جمعی از محققین از جمله راقم این سطور، به نگارش درآمده است(۱۳۸۷). بخشی از این پژوهش به «مرجع امنیت در جمهوری اسلامی ایران» اختصاص دارد که چنانکه گفتیم در عمل تفاوتی با «مرجع امنیت در کنش گفتاری امام خمینی(ره)» نمی‌کند. مطابق فرضیه پژوهش مذکور، مرجع امنیت در جمهوری اسلامی ایران مذهب‌محور و یا در واقع، اسلام‌محور است و اصل اسلام مرکزیت این مرجع را تشکیل می‌دهد و نظام اسلامی و جامعه اسلامی، به تبع آن اهمیت و اصالت می‌یابند. در نقد این فرضیه باید خاطر نشان نمود که مذاهب و چارچوب‌های ایدئولوژیک، بیشتر غایات و اهداف امنیت را شکل می‌دهند. به بیان دیگر، در پاسخ به پرسش امنیت برای کدام ارزش؟ یا کدام غایت؟ معنا می‌یابند و از این‌رو، از مرجع امنیت تفکیک داده می‌شوند.

الف. مرجع امنیت؛ از فرد تا جامعه جهانی

کاوش در مطالعات صورت گرفته پیرامون مفهوم امنیت، نشان می‌دهد رویکرد غالب در این مطالعات، آغاز مطالعه از خلال طرح پرسش‌هایی در خصوص این مفهوم است و تفاوت میان آنها غالباً به تنوع و تعدد این پرسش‌ها بازمی‌گردد. برخی با سه پرسش (چه کسی؟ چگونه؟ و چرا؟) به تحلیل ارکان امنیت پرداخته‌اند (افتخاری، ۱۳۸۳: ۳۴) و برخی همچون بالدوین^۱، تحلیل مفهومی امنیت را از خلال پاسخ به هفت پرسش کلیدی (برای چه کسی؟ برای کدام ارزش‌ها؟، چه میزان؟، در برابر کدام تهدیدات؟، با کدام ابزارها؟، با چه هزینه‌ای؟ و در چه دوره زمانی؟) ممکن دانسته‌اند (1997: 17-13). در عین حال، آنچه در تمامی این مطالعات نقطه عزیمت یا آغازگاه به شمار می‌رود، پرسش «امنیت برای چه کسی» است و از این‌رو، با کمی احتیاط می‌توان گفت پاسخ به این پرسش، قلب هر نظریه امنیتی است که سایر مسائل به نوعی به آن ارتباط پیدا می‌کنند (ره‌پیک، ۱۳۸۷: ۵۰). پاسخ به این پرسش، چنانکه بوزان، ویور و دوویدل تأکید می‌کنند، شامل چیزهایی می‌شود که به نظر می‌رسد در معرض تهدیدات وجودی^۲ هستند و از این‌رو، دعوی مشروعی برای بقا^۳ دارند (۱۳۸۶: ۶۷). به بیان دیگر، آنها موضوع یا هدف ارجاع تهدیدات وجودی و اصل بقا هستند و از این‌رو، مرجع امنیت^۴ نامیده می‌شوند. مطابق این تعریف، مکانیسم شناسایی مرجع امنیت و یا تعیین آن، شامل دو سازوکار عمده می‌شود. در مرتبه نخست، مرجع امنیت چیزی است که تهدید وجودی آن را هدف قرار داده و به لحاظ موجودیتش در معرض تهدید بقاست. در مرتبه بعدی، مرجع امنیت شامل چیزی می‌شود که برای حفظ^۵ بقای آن می‌توان به تدابیر اضطراری^۶ متوسل شد.

1 . David A. Baldwin

2 . existentially threatened

3 . survival

4 . referent object of security

این عبارت در برخی متون فارسی با عنوان «موضوع امنیت» (بوزان، ویور و دوویدل، ۱۳۸۶) (تریف و دیگران،

۱۳۸۳) (بوزان، ۱۳۷۸)، در برخی با عنوان «هدف مرجع امنیت» (شبهان، ۱۳۸۸) و در برخی با عنوان «موضوع

ارجاعی امنیت» (اشنایدر، ۱۳۸۵)، ترجمه شده است.

5 . preserve

6 . emergency measures

مقصود از تمهیدات یا تدابیر اضطراری، اقداماتی است که ورای رویه‌های معمول و عادی سیاسی برای حل و فصل مسائل قرار دارد و عمدتاً با ممنوعیت‌ها و محدودیت‌ها همراه است (بوزان، ویورو دو ویلد، ۱۳۸۶: ۴۹).

بر مبنای این تعریف، طیف متنوعی از مراجع امنیت در نظریه‌ها و رویکردهای علمی و سیاسی قابل شناسایی و طرح هستند. این مراجع را به لحاظ زمان طرح در نظریه‌ها و مکاتب امنیتی، می‌توان روی پیوستاری جای داد که یک سوی آن دولت^۱ و سوی دیگر آن جامعه جهانی^۲ است. در عین حال، به لحاظ بزرگی و کوچکی چشم‌اندازها، پیوستار دیگری طرح می‌شود که ترتیب آن را می‌توان از فرد^۳ تا جامعه جهانی دانست. فرد واحدی است که در مطالعات امنیتی پس از جنگ سرد و در رویکردهای انتقادی به مطالعات دولت‌محور^۴ و سنتی مورد توجه قرار گرفته است.

مکتب انتقادی یا نظریه امنیت انتقادی^۵ و ایده امنیت انسانی^۶ از این جمله هستند. نظریه امنیت انتقادی شامل دو جریان اصلی می‌شود. جریان نخست در کتابی با همین عنوان توسط کراوز^۷ و ویلیامز^۸ متجلی شده است. آنها در این کتاب بر نیاز به تغییر در مطالعات امنیتی از تمرکز بر جنبه نظامی رفتار دولت در شرایط آنارشی به تمرکز بر افراد، اجتماع و هویت تأکید می‌کنند (Smith, 2006:43). جریان دوم با محوریت ریچارد وین جونز^۹ و کن بوث^{۱۰} شکل گرفته است. آنها در برداشت خود از نظریه انتقادی امنیت و به ویژه کن بوث در مقاله «امنیت و رهایی»، بر مفهوم «رهایی انسانی»^{۱۱} تمرکز می‌کنند و مرجع امنیت را نوع انسان قرار می‌دهند (Ibid: 44). بر این اساس، نظریه انتقادی، مرجعیت انحصاری دولت را در ایده امنیت که اساس واقع‌گرایی بود، به چالش می‌گیرد. اساس چالش مذکور در این گزاره قرار دارد که

-
- 1 . State
 - 2 . World Society
 - 3 . Individual
 - 4 . State - Centric
 - 5 . Critical Security Studies
 - 6 . The Concept of Human Security
 - 7 . Keith Krause
 - 8 . Michael Williams
 - 9 . Richard Wyn Jones
 - 10 . Ken Booth
 - 11 . Human emancipation

«امنیت دولت با امنیت شهروندان برابر نیست» و دولت‌ها، اولاً دغدغه امنیت همه شهروندان را ندارند و ثانیاً، در شرایط خاصی می‌توانند به منشأ بزرگترین تهدید علیه شهروندان و افراد تبدیل شوند. دلیل این امر به نظر آنها این است که دولت در اساس، نوعی فرایند است که پیوسته از طریق کنش‌ها و برون‌دادهایش از جمله سیاست‌های امنیتی‌اش بازتولید می‌شود. یکی از عوارض این کنش‌ها تعریف داخل و خارج، یعنی «آنها» و «ما» می‌باشد (شیهان، ۱۳۸۸: ۲۰۳). به بیان دیگر، دولت‌ها به بهای بیرون‌گذاری^۱ افراد بر پایه، قومیت، ملیت، مذهب و مانند آنها تولید و بازتولید می‌شوند و از این‌رو، نمی‌توانند مرجع مناسبی برای مفهوم امنیت باشند. بوث در تکمیل ایده کانت که معتقد بود انسان می‌بایست هدفی در خود در نظر گرفته شود نه ابزار هدفی دیگر، معتقد است در تحلیل مفهوم امنیت / رهایی، دولت را می‌بایست به مثابه وسیله یا ابزار قلمداد کرد نه هدف (بوث، ۱۳۸۶: ۲۰۷).

محوریت نوع انسان یا مردم‌محوری در نظریه بوث، این نظریه را با ایده امنیت انسانی^۲ پیوند می‌دهد. امنیت انسانی، مفهومی است که نخستین بار در گزارش توسعه انسانی برنامه عمران ملل متحد در سال ۱۹۹۴م، مطرح شد و کانون آن را نقد برداشت دولت‌محور از مفهوم امنیت تشکیل می‌دهد. هدف امنیت انسانی به بیان سابینا الکایر^۳، حفاظت از هسته حیاتی زندگی همه انسانها در برابر تهدیدات شایع و حاد است، به گونه‌ای که با رضایت و کرامت بلندمدت انسانی سازگار باشد (2003:2). عبارت «زندگی همه انسانها» نشان می‌دهد امنیت انسانی «مردم‌محور»^۴ است نه دولت‌محور. این سطح از تأکید بر زندگی انسانی، امنیت انسانی را از مفهوم سنتی امنیت یا امنیت ملی که پارادایم مسلط امنیت در قرون نوزدهم و بیستم بود و بر حفاظت از قلمرو دولت ملی تأکید می‌کرد، متمایز می‌کند. بر این اساس، امنیت انسانی هدف است و امنیت دولت‌محور ابزاری برای تأمین این هدف می‌باشد (کر، ۱۳۸۷: ۶۰۶).

قرارگیری افراد / مردم در مقام مرجع امنیت، از سوی باری بوزان در کتاب «مردم، دولت‌ها و هراس»، مورد انتقاد قرار گرفته است. وی در این کتاب تأکید می‌کند که صرفاً با توجه به

1 . exclusion
 2 . Human Security
 3 . Sabina Alkire
 4 . People - Centred

واقعیت امنیت دولت است که تهدیدات علیه سایر مراجع امنیت، همچون فرد معنا می‌یابد. به نظر وی، گرچه امنیت فردی گویای سطح مشخص و مهمی از تحلیل است، ولی علی‌القاعده تابع ساختارهای سیاسی عالی‌تر دولتی و بین‌المللی قرار دارد. بنابراین، امنیت ملی و بین‌المللی را نمی‌توان به امنیت فردی فروکاست. از سوی دیگر، امنیت فردی به گونه‌ای مثبت و منفی تحت تأثیر دولت قرار می‌گیرد و زمینه‌های ناهماهنگی امنیت فردی و ملی گویای این تناقض دائمی است (۱۳۸۹: ۷۳).

بوزان در این کتاب، دولت را به عنوان موضوع یا مرجع اصلی امنیت شناسایی می‌کند و معتقد است به واسطه امنیت دولت است که امنیت دیگر مراجع، عینیت و واقعیت می‌یابند. با این حال، مقصود بوزان از امنیت دولت، امنیت «رژیم» نیست و دولت را به رژیم سیاسی تقلیل نمی‌دهد، بلکه برداشتی موسع از مفهوم دولت را در نظر دارد که شامل ایده دولت، تجلی نهادی دولت و پایگاه فیزیکی آن متشکل از مردم و سرزمین می‌شود (۱۳۸۹: ۸۶). به همین دلیل است که به نظر وی، بقای دولت در گرو حفظ حاکمیت است (بوزان، ویور و دووینلد، ۱۳۸۸: ۶۸). در عین حال، بوزان در این کتاب با تشریح تنوع تهدیدات در حوزه‌های غیرنظامی اعم از سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و زیست‌محیطی، بنایی را بنیان نهاد که در آثار بعدی که با همپاری دیگر اعضای مکتب کپنهاگ، به نگارش درآورد، به دستور کار فراخ‌تر امنیت^۱ مشهور شد. این دستور کار به طور مبسوط در کتاب «امنیت: چارچوب نوین تحلیل» که مانیفست مکتب کپنهاگ به شمار می‌رود، شرح داده شده است (بوزان، ویور و دووینلد، ۱۳۸۸). گسترده‌سازی دستور کار امنیت بدین معناست که نظریه‌پردازان مذکور برای هر بخشی از امنیت از جمله بخش‌های نظامی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و زیست‌محیطی، مرجعیت‌ها، بازیگران، تهدیدها و آسیب‌پذیری‌های متفاوت و ویژه‌ای را تعریف و تبیین نمودند. به نظر آنها، در بخش نظامی، مرجعیت مورد نظر، اغلب دولت است. در بخش سیاسی، تهدیدات وجودی بر حسب اصل سازنده و اساسی این بخش یعنی حاکمیت و گاه نیز ایدئولوژی تعریف شده است. در بخش اقتصادی، اقتصاد کل کشور را بهتر می‌توان مرجع امنیتی دانست،

ولی در عمل، تهدید بقای اقتصاد ملی به ندرت مستقل از تهدیدهای فراگیری همچون جنگ رخ می‌دهد. در بخش اجتماعی، مرجع مورد نظر، هویت‌های جمعی بزرگ مانند ملت‌ها و مذاهب هستند که می‌توانند مستقل از دولت نقش‌آفرینی کنند. در بخش محیط زیست، طیف مراجع امنیتی بسیار گسترده است و از امور نسبتاً ملموس مانند بقای برخی انواع موجودات یا انواع زیست‌گاهها تا موضوعات نامشخص‌تری مانند حفظ اقلیم و زیست‌کره زمین را دربرمی‌گیرد (بوزان، ویور و دووید، ۱۳۸۶: ۴۸-۴۶).

به رغم صورت‌بندی دستور کار گسترده، بوزان و ویور، در این کتاب، در نهایت صرفاً دولت و جامعه را مراجع اصلی امنیت می‌انگارند. آنها امنیت را به دو سطح اصلی امنیت بین‌المللی^۱ و امنیت اجتماعی^۲ تقسیم می‌کنند (همان: ۴۵) و بخش‌های پیش‌گفته را صرفاً نماهایی از نظام بین‌المللی می‌دانند که از پشت عینک‌هایی که جنبه خاصی از مناسبات و تعاملات میان همه واحدهای تشکیل‌دهنده نظام را برجسته می‌سازند، به دست آمده‌اند. جامعه به این دلیل به مثابه سطحی مجزا تحلیل می‌شود که می‌تواند مستقل از دولت نقش‌آفرینی کند و بر این اساس، مقیاس میانی، یعنی جمع‌های محدود اعم از دولت‌ها و ملت‌ها، مستعدترین مراجع برای تبدیل شدن به مرجعیت‌های ماندگار امنیت بوده‌اند (همان: ۶۸-۵۴).

بوزان و ویور، در این کتاب، برای شناسایی مرجع امنیت، به جای آنکه به پرسش چه چیزی باید مرجع امنیت باشد؟ پاسخ دهند، به این پرسش می‌پردازند که چه چیزی می‌تواند مرجع امنیت باشد؟ این امر از آن روست که آنها از رهیافت «امنیتی کردن»^۳ برای تحلیل مفهوم امنیت بهره برده‌اند. به بیان دیگر، مرجع امنیت، آن چیزی است که کنش‌گران امنیتی‌کننده^۴ آن را مرجع امنیت می‌نامند. «مرجع امنیت هر آن چیزی است که کنش‌گر امنیتی‌کننده بتواند به آن اشاره کند و بگوید باید بقایش تضمین شود و بنابراین لازم است که...» (همان: ۶۸). اگر از این رهیافت برای شناسایی مرجع امنیت استفاده کنیم، آنگاه می‌توان گفت بسیاری از کنش‌گران

1 . International Security
2 . Societal Security
3 . Securitization
4 . Securitizing actors

امنیتی‌کننده در عمل و در مواقع بسیار، امنیت دولت را به امنیت رژیم^۱ فروکاسته‌اند. رژیم به شیوه سازماندهی سیاسی یا نوع حکومت مانند دموکراسی، جمهوری، استبدادی و پادشاهی اطلاق می‌شود (مارتین، ۱۳۸۳: ۴۱). البته، در معنای پیشاوستفالیایی، رژیم به منزله صاحبان قدرت بود و دیرینه‌ترین تلقی از مرجع امنیت را شکل می‌داد که در قالب «رئیس قبیله»، «پادشاه»، «امپراتور» و در اعصار بعدی، طبقات ویژه‌ای که زمام امور را در دست گرفتند، در تاریخ تجلی یافته است (افتخاری، ۱۳۸۳: ۳۵).

در چارچوب مطالعات امنیت ملی، رژیم یا نوع حکومت، عمدتاً در کشورهای کمتر توسعه‌یافته یا دولت‌های ضعیف به عنوان مرجع امنیت معرفی می‌شود. لی نور. جی مارتین در مقاله‌ای با عنوان «رهیافت جامع برای مطالعه امنیت ملی در خاورمیانه»، تأکید می‌کند که کشورهای این منطقه با سه تهدید عمده در قبال رژیم سیاسی، انسجام اجتماعی و تمامیت ارضی خود مواجه هستند (۱۳۸۳: ۴۸ - ۴۲). تهدید نخست موجب شده است امنیت ملی در این کشورها عمدتاً به امنیت رژیم یا به بیان بوزان «امنیت حکومت» (۱۳۸۸. الف: ۲۸) تقلیل یابد. امنیت رژیم در این منطقه، به بیان مصطفی کامل السعید، عبارت است از حفظ ارزش‌های حیاتی رژیم مخصوصاً رهبران و نهادهای اصلی (۱۳۸۳: ۹۷). در مجموع، نظریه‌پردازان مطالعات امنیتی در جهان سوم، معتقدند در این منطقه، امنیت رژیم در برابر امنیت ملی قرار می‌گیرد و آنچه مرجع امنیت قرار داده می‌شود، رژیم سیاسی است نه دولت یا جامعه (عبدالله‌خانی، ۱۳۸۳: ۱۷۸ - ۱۷۷).

علاوه بر این چهار رویکرد که به ترتیب فرد، دولت، جامعه و رژیم سیاسی را به مثابه مرجع امنیت معرفی و یا تحلیل می‌کنند، رویکرد دیگری نیز قابل شناسایی است که «جامعه جهانی»^۲ را به مثابه مرجع مستقل امنیت مورد مذاقه و تأکید قرار داده است. این رویکرد را می‌توان «امنیت جهانی»^۳ نامید. امنیت جهانی، رویکردی است که از نقد جدی دو دیدگاه دولت‌محور و فردگرا در حوزه مطالعات امنیتی حاصل آمده و ویژگی بارز آن انتقال از کانون

1 . Regime Security
2 . Global / World Society
3 . Global Security

«ملی» به «جهانی» است (افتخاری، ۱۳۸۰: ۴۹). ریچارد فالک^۱، این رویکرد را «مکتب نظم جهانی»^۲ می‌نامد که از رهگذر نقد و کنار گذاشتن مکتب واقع‌گرایی، صورت‌بندی شده است. به نظر وی، واقع‌گرایی با درونمایه دولت‌محور خود، به تقسیم جهان به هویت‌های سیاسی رقیبی می‌پردازد که موجب پاره‌پاره شدن نوع انسان به دولت‌ها، ملت‌ها، نژادها، طبقات و جنسیت‌ها می‌شد. بنابراین، برقراری امنیت جهانی در این برهه از تاریخ، نیازمند رویکردی است که ناظر بر زندگی سیاسی در سطح جهانی و سازگار با امنیت کل نوع انسان باشد. مکتب نظم جهانی در این چارچوب، بر نقش جنبش‌های اجتماعی فراملی که حول ابتکارات اتخاذ شده در چارچوب‌های مشخص بی‌عدالتی و خطر پاگرفته است، تأکید فزاینده‌ای دارد. این جنبش‌ها، فضای سیاسی‌ای که دولت‌ها در بستر آن به کنش می‌پردازند، دگرگون ساخته و به ایجاد واقعیتی نو، یعنی جامعه مدنی جهانی^۳ کمک کرده‌اند (فالک، ۱۳۸۰: ۱۴۵ - ۱۴۴).

بوزان نیز در کتاب «از جامعه بین‌الملل تا جامعه جهانی»، به شکل‌گیری نوعی جامعه جهانی^۴ که می‌تواند به طور نسبی مستقل از دولت‌ها به کنش و واکنش پردازد، اشاره کرده و معتقد است گرچه تحلیل‌ها و واقعیات دولت‌محورانه همچنان تداوم خواهند داشت و از آنها گریزی نیست، اما می‌بایست ذهن و تفکر خود را به روی نیروهای قدرتمند جامعه جهانی گشود و از تحولات این عرصه غافل نماند. بوزان در این کتاب (۱۳۸۸) به دو ارزیابی متفاوت از سرشت جامعه جهانی می‌پردازد: نگرش «پلورالیستی» که در آن دولت‌ها مسلط می‌مانند و حاکمیت دولتی همچنان تفوق سیاسی و حقوقی‌اش را حفظ می‌کند و نگرش «سولیداریستی» که ارزش‌ها و هنجارهای جهان‌شمول را در نظمی جهانی در هم تنیده می‌بیند. به نظر بوزان، جامعه جهانی در بعد سولیدار به گونه‌ای روزافزون جنبه پلورال آن را تحت تأثیر تحولات خود قرار می‌دهد و از این‌رو، شایسته تأمل و تدبیر به مثابه مرجعی مستقل است. به همین دلیل در پیش‌گفتار کتاب می‌نویسد: «نگارش کتاب حاضر، جریان تألیف مردم، دولت‌ها و هراس را

1 . Richard Falk
 2 . World Orderism
 3 . Global Civil Society
 4 . World Society

در بیست سال پیش به یادم آورد. این کتاب را می‌توان مردمان، دولت‌ها و بازیگران ماورای ملی خواند» (۱۳۸۸: ۱۲).

بر این اساس، جامعه جهانی، مرجعی است که با تهدیدات وجودی از قبیل تهدیدات زیست‌محیطی، جنایات سازمان‌یافته، تروریسم جهانی و مانند آنها روبروست و بقاء آن نیازمند تمهیدات اضطراری است.

جدول (۱): مرجع امنیت در رهیافت‌های نظری مختلف

مکتب نظری مرجع	مکتب انتقادی، امنیت انسانی	واقع‌گرایی؛ بوزان (مردم، دولت‌ها، هراس)	مطالعات جهان سوم (خاورمیانه)	مکتب کپنهاگ (امنیت؛ چهارچوب نوین تحلیل)	مکتب نظم جهانی، بوزان (از جامعه بین‌الملل تا جامعه جهانی)
امنیت برای چه کسی؟ یا چه چیزی؟	فرد، نوع انسان	دولت (ایده، نمود نهادی، پایگاه مادی)	رژیم سیاسی	دولت، جامعه (ملت‌ها، مذاهب)	جنبش‌های اجتماعی فراملی، جامعه مدنی جهانی

ب. کنش گفتاری امام خمینی (ره)

امام خمینی (ره) در مقام بنیان‌گذار «جمهوری اسلامی ایران» و نظریه‌پرداز فقه سیاسی شیعه که به مقام ولایت فقیه‌ی نیز رسیده بود، ایده‌پردازی و ارائه نظریه در خصوص مرجع امنیت را در کانون توجه خود قرار داد و بخش مهمی از گفتارهای خود را پیرامون آن صورت‌بندی نمود. در عین حال، گفتارهای ایشان در این خصوص، صرفاً جنبه کلامی نداشت و از بار کنش‌گری نیز برخوردار بود. به بیان دیگر، ایشان با گفتار خود، در عین نظریه‌پردازی در خصوص مرجع امنیت، همزمان فعلی نیز انجام می‌دادند و آن همانا تعیین دستور کار امنیت در جمهوری اسلامی ایران بود که بخشی از آن تعیین «مرجع امنیت» به شمار می‌رفت. دلیل این امر آن بود که ایشان بنیان‌گذار نظام جمهوری اسلامی و رهبر آن به شمار می‌رفت و از این

امکان برخوردار بود که در مقام کنش‌گر امنیتی‌کننده^۱ نیز ایفای نقش نماید. کنش‌گر امنیتی‌کننده، در مقام تعریف، شخص یا گروهی است که کنش گفتاری^۲ امنیتی را انجام می‌دهد. بازیگرانی که این نقش را به اجرا می‌گذارند، رهبران سیاسی، دیوان‌سالاری‌ها، حکومت‌ها، گروه‌های سیاسی و گروه‌های ذی‌نفوذ هستند (بوزان، ویورو دوویلند، ۱۳۸۶: ۷۴). در توضیح بیشتر باید خاطر نشان کرد که رویکرد به امنیت از منظر کنش گفتاری، مستلزم نوعی تفکیک میان تحلیل‌گر و نظریه‌پرداز امنیتی و کنش‌گر یا بازیگر امنیتی است. مقام تحلیل‌گر، امنیت را به ترتیبی که می‌بیند تعریف می‌کند و آن را در چارچوب نظری خاصی جای می‌دهد؛ زیرا تنها از این راه است که می‌تواند درک منسجمی از اقدامات بازیگران یا کنش‌گران امنیتی به دست دهد. گرچه تحلیل‌گران به ناگزیر در پرداختن موضوعات امنیتی نقش دارند، ولی وظیفه اصلی آنها این نیست که تعیین کنند آیا فلان تهدید، معضل امنیتی است یا نه؟ در مقابل، کنش‌گران امنیتی یا امنیتی‌کننده، در عین حال که می‌توانند نظریه‌پرداز امنیتی نیز باشند، غالباً برخی موضوعات را به عنوان شکل خاصی از کنش سیاسی (رهبری نظام سیاسی، رهبری جنبش سیاسی یا اجتماعی، رهبری حزب سیاسی و مانند آن)، امنیتی می‌کنند، یعنی مشخص می‌کنند چه چیزی تهدید امنیتی است، مرجع امنیت کدام است و ابزارهای امنیتی مشروع کدام‌اند؟ در عین حال، کنش‌گرانی که موضوعات را امنیتی می‌کنند، نه لزوماً واژه امنیت را بر زبان می‌آورند و نه اگر چنین کنند، همیشه لزوماً کنش امنیتی انجام داده‌اند. از سوی دیگر، فرایند امنیتی‌شدن موضوعات صرفاً به کنش‌گری آنها بستگی ندارد، بلکه علاوه بر آن، مستلزم پذیرش عام از سوی مخاطبان است که در مورد رهبران نظام‌های سیاسی، این مخاطبان، مردم و جوامع ملی هستند. به بیان دیگر، عنوان کنش‌گر امنیتی‌کننده، در بطن خود مستلزم نوعی مشروعیت این کنش‌گری از سوی مخاطبان نیز هست. این مخاطبان می‌توانند دستگاه‌های امنیتی، جوامع سیاسی همچون احزاب، جنبش‌های اجتماعی و عامه مردم باشند. بر این اساس، امام (ره) از ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی و شکل‌دهی به نظام جمهوری اسلامی، در پی پاسخ به این پرسش بوده‌اند که امنیت جمهوری اسلامی ایران در گرو حفظ کدام مرجع است؟ به عبارت

1 . securitizing actor
2 . speech act

دیگر، بقا و دوام کدام واحد در سطح امنیت جمهوری اسلامی ایران مورد تهدید واقع می‌شود و دستیابی به امنیت در جمهوری اسلامی، با صیانت از کدام واحد تأمین می‌شود؟ با تأمل در نظریات و بیانات بنیان‌گذار جمهوری اسلامی می‌توان دریافت که ایشان برای مرجع امنیت سرشتی سه‌پایه قائل بودند و آن را مرکب از اسلام مکتبی، ولایت فقیه (نظام اسلامی) و مردم می‌دانستند. این هویت سه‌پایه و ترکیب آنها نشان می‌دهد مرجع امنیت در جمهوری اسلامی ایران، بسیار به آنچه بوزان در کتاب «مردم، دولت‌ها و هراس»، بر آن تأکید می‌کند، نزدیک می‌شود و از این‌رو، می‌توان آن را «دولت اسلامی» نامید.

مطابق این تلقی، مرجع امنیت در کنش گفتاری امام خمینی (ره) و به تبع آن جمهوری اسلامی، در پایه نخست، متوجه اسلام است. به بیان ایشان:

«ما مکلف هستیم که اسلام را حفظ کنیم. این تکلیف از واجبات مهم است. حتی از نماز و روزه واجب‌تر است. همین تکلیف است که ایجاب می‌کند خون‌ها در انجام آن ریخته شود. حفظ اسلام واجب‌تر از نماز است...» (۱۳۸۱: ۶۷).

ایشان در وصیت‌نامه خود، چنین می‌نویسند:

«آنچه در این حکومت اسلامی مطرح است، اسلام و احکام مترقی آن است. بر ملت عظیم‌الشأن ایران است که در تحقق محتوای آن به جمیع ابعاد و حفظ و حراست آن بکوشند که حفظ اسلام در رأس تمام واجبات است.»

از همین دریچه بود که امام، حفظ نظام را از اوجب واجبات می‌دانستند. در واقع، در چارچوب برداشت امام، چون جمهوری اسلامی در جهان کنونی تنها نظامی است که در پی تحقق و گسترش اسلام مکتبی می‌باشد، حفظ آن به اعظم فرائض تبدیل می‌شود به بیان ایشان: «اگر این جمهوری اسلامی از بین برود، اسلام آنچنان منزوی خواهد شد که تا ابد مگر در زمان حضور حضرت نتواند سرش را بلند کند» (صحیفه نور، ج ۱۳: ۹۵).

از این‌رو:

«حفظ اسلام یک فریضه‌ای است بالاتر از تمام فرائض، یعنی هیچ فریضه‌ای در اسلام بالاتر از حفظ خود اسلام نیست. اگر حفظ اسلام جزء فریضه‌های بزرگ است و

بزرگترین فریضه بر همه ما و شما و همه ملت و همه روحانیون، حفظ این جمهوری اسلامی از اعظم فرایض است» (همان، ج ۱۵: ۲۰۳).

ایشان در جای دیگری نیز دلیل این برداشت و تلقی خود از حفظ جمهوری اسلامی را شرایط زمانه و وضعیت جهانی عنوان می‌کنند:

«مسأله حفظ نظام جمهوری اسلامی در این عصر و با این وصفی که در دنیا مشاهده می‌شود، از اهم واجبات عقلی و شرعی است که هیچ چیز با آن مزاحمت نمی‌کند و از اموری است که احتمال فعل در آن عقلاً منجز است» (همان، ج ۱۹: ۱۰۶).

از منظر امام، اساساً به همین دلیل است که فقها می‌بایست در رأس جمهوری اسلامی قرار بگیرند. به بیان دیگر، چون فقها حصون اسلام‌اند و جمهوری اسلامی بر آن است تا اسلام را حفظ کند، پس ولایت فقیه محور و کانون جمهوری اسلامی می‌شود. بر این اساس:

«اینکه فرموده‌اند فقها حصون اسلام‌اند، یعنی مکلفند اسلام را حفظ کنند و زمینه‌ای را فراهم آورند که بتوانند حافظ اسلام باشند و این هم از اهم واجبات است و از واجبات مطلق می‌باشد نه مشروط» (۱۳۸۱: ۶۸ - ۶۷).

از سوی دیگر، حفظ جمهوری اسلامی نیز از نظر امام (ره)، منوط به حفظ حضور مردم در صحنه به عنوان پشتیبان و در واقع، پایگاه اجتماعی نظام اسلامی و التزام به اقتضائات این حضور است. بنابر توصیه ایشان:

«مردم را در صحنه حاضر نگه دارید که آنچه انقلاب و ایران را حفظ کرده، حضور مردم در صحنه است. در تمامی دنیا مردمی به خوبی مردم ایران پیدا نمی‌شود. امروز مردم پشتیبان انقلاب اسلامی و دولت هستند. پشتیبانی مردم از دولت به خاطر این است که دولت را اسلامی می‌دانند. این پشتیبانی را حفظ کنید» (صحیفه نور، ج ۱۷: ۴۵۳).

همچنانکه در جای دیگر می‌فرمایند:

«همه می‌دانید و باید بدانیم مادامی که ملت پشتیبان مجلس و دولت و قوای مسلح هستند و دولت و مجلس و قوای مسلح در خدمت ملت به ویژه قشرهای محروم می‌باشند و جلب رضای خداوند را در این خدمت متقابل می‌نمایند، هیچ قدرتی توانایی آسیب رساندن به این نظام مقدس را ندارد و اگر خدای نخواست، یکی از این

دو یا هر دو از خدمت متقابل دست بردارند، شکست جمهوری اسلامی و اسلام بزرگ اگرچه در درازمدت حتمی است بنابراین، ترک این خدمت متقابل که به شکست اسلام و جمهوری اسلامی منتهی می‌شود، از بزرگترین گناهان کبیره است که باید از آن اجتناب شود» (همان: ۳۹۱).

بنابراین، مطابق ایده بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، تعامل حکومت و مردم است که می‌تواند اسلام و جمهوری اسلامی را حفظ کند. در عین حال، مهم آن است که مقصود از محتوای این سه پایه یعنی اسلام، نظام اسلامی و مردم در کنش گفتاری امام مشخص شود و نحوه ارتباط و تعامل میان آنها معین گردد.

به بیان دیگر، مرجع امنیت، چنانکه آمد، اشاره به کسی یا چیزی است که موجودیتش در معرض تهدید و خطر بقا قرار دارد. در عین حال، تهدید وجودی را تنها می‌توان در ارتباط با سرشت خاص موجودیتی که در معرض تهدید است فهمید (بوزان، ویورو دوویل، ۱۳۸۶: ۱۲). بر این اساس، در ادامه به تبیین سرشت خاص سه پایه مرجع امنیت در کنش گفتاری امام خمینی (ره) می‌پردازیم.

۱. اسلام به مثابه مکتب؛ مبنای وجودی و ایده دولت اسلامی

آراء امام خمینی نشان می‌دهند ایشان روایتی مکتبی از اسلام را مد نظر دارند و آن را چونان «مکتب» می‌شناسند. مکتب در این تلقی، نوعی صورت‌بندی بینشی است که پشتوانه نظری و ایدئولوژیک تأسیس حکومت را تأمین و شیوه توزیع قدرت، ثروت و حیثیت را در جامعه تعیین و توجیه می‌کند. این برداشت از مکتب، نزدیکترین معادل برای ایدئولوژی است؛ اما نگارنده در این مقاله ترجیح می‌دهد از واژگان خود امام (ره) استفاده کند. ایشان در وصیت‌نامه خود تأکید می‌کنند که:

«اسلام و حکومت اسلامی، پدیده‌ای الهی است که با به کار بستن آن سعادت فرزندان خود را در دنیا و آخرت، به بالاترین وجه تأمین می‌کند و مکتبی است که برخلاف مکتب‌های غیرتوحیدی در تمام شئون فردی و اجتماعی و مادی و معنوی و فرهنگی و سیاسی و نظامی و اقتصادی دخالت و نظارت دارد و از هیچ نکته ولو بسیار

ناچیز که در تربیت انسان و جامعه و پیشرفت مادی و معنوی نقش دارد، فروگذار ننموده است».

تلقی مکتبی از اسلام، آنچنانکه در نظریات امام(ره) آمده، واجد حداقل سه ویژگی است که جمهوری اسلامی نیز به تبع آن همین ویژگی‌ها را داراست یا می‌بایست داشته باشد. این ویژگی‌ها عبارتند از:

یک. بر اساس این تلقی، اسلام اقتداری فرانهادی و فراگفتمانی دارد، یعنی نهادی نیست (مانند کلیسا) در کنار و هم‌عرض دیگر نهادهای اجتماعی و گفتمانی نیست در کنار دیگر گفتمان‌ها و عقاید اجتماعی، بلکه وضعیتی دربرگیرنده و شامل یا فراگفتمانی دارد و مانند هوایی است که جامعه در چارچوب آن نفس می‌کشد. به این معنا، تقلیل دین به نهادی اجتماعی یا ایده‌ای خصوصی که در حال داد و ستد با دیگر نهادها یا ایده‌هاست، سالبه به انتفاع موضوع می‌شود. به بیان دیگر، دین در همه حوزه‌ها و روابط اجتماعی و عقیدتی حضور دارد و معیار به شمار می‌آید، به گونه‌ای که همه چیز می‌بایست خود را با آن منطبق کنند. امام (ره) در این خصوص معتقدند:

«اسلام خود دارای سیستم و نظام خاص اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی است که برای تمامی ابعاد و شئون زندگی فردی و اجتماعی، قوانین خاص دارد و جز آن را برای سعادت جامعه نمی‌پذیرد» (صحیفه نور، ج ۴: ۱۹۷).

دو. دومین ویژگی آن است که اسلام در این تلقی، جهان‌شمول است و از این‌رو، آنچه برای آن اصالت دارد، مرزهای اعتقادی است نه جغرافیایی. به بیان دیگر واحد سیاسی اسلام امت است نه ملت و چون امت اسلام در سراسر جهان پراکنده است و در عین حال، اسلام برای کل جامعه بشری آمده و سعادت همه را مد نظر دارد. بنابراین، دینی است جهان‌شمول و به قوم و ملت یا مرزهای جغرافیایی خاصی محدود نمی‌شود. در این چارچوب امام(ره) نیز بر جهان‌شمولی اسلام تأکید می‌کنند و معتقدند خطاب اسلام، انسان به مفهوم کلی آن است و به تبع آن جمهوری اسلامی نیز محدود و محصور به ملت و کشوری به نام ایران نیست:

«این نهضت ایران، نهضت مخصوص به خودش نبوده و نیست، برای اینکه اسلام مال طایفه خاصی نیست. اسلام برای بشر آمده است، نه برای مسلمین و نه برای ایران.»

انبیا مبعوث اند بر انسان‌ها و پیغمبر اسلام مبعوث بود بر انسان‌ها. خطاب به ناس «یا ایها الناس» ما که نهضت کردیم، برای اسلام نهضت کردیم، جمهوری، جمهوری اسلامی است، نهضت برای اسلام نمی‌تواند محصور باشد در یک کشور و نمی‌تواند محصور باشد در حتی کشورهای اسلامی. نهضت برای اسلام، همان دنباله نهضت انبیاست. نهضت انبیا برای یک محل نبوده است. پیغمبر اکرم اهل عربستان است؛ لکن دعوتش مال عربستان نبوده، محصور نبوده به عربستان؛ دعوتش مال همه عالم است» (همان، ج ۱۰: ۴۴۶).

امام بر اساس همین ویژگی معتقد به رسالت جهانی مسلمانان و حکومت اسلامی هستند: «در حدیث شریف رسول اکرم صلی الله علیه و آله هست که اگر مسلمی فریاد بزند «یا للمسلمین» و اجابت نکنند از او مسلم نیستند آنها و من از اینجا فریاد می‌کنم یا للمسلمین، ای مسلمانان جهان، ای دولت‌های مدعی اسلام، ای ملت‌های مسلمان به داد اسلام برسید» (همان، ج ۱۶: ۳۷).

در عین حال، تأکید بر بعد جهان‌شمول اسلام و مسئولیت‌های جهانی حکومت اسلامی، به منزله نفی و نادیده‌گرفتن مرزهای ایران و امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران نیست. در واقع، مسیر تشکیل امت واحده جهانی که اقتضای حفظ اسلام و تأمین هدف آن است، از تشکیل جامعه نمونه و اسوه اسلامی در ایران می‌گذرد و از این‌رو، حفظ نظام جمهوری اسلامی و التزام به اقتضائات آن از جمله امنیت و تمامیت ارضی ایران واجب می‌شود: «اگر این جمهوری اسلامی از بین برود. اسلام آنچنان منزوی خواهد شد که تا ابد مگر در زمان حضور حضرت نتواند سرش را بلند کند» (همان، ج ۱۳: ۹۵).

سه. ویژگی سوم آن است که بر اساس تلقی مکتبی، اسلام دینی اجتماعی است و می‌بایست در زندگی روزمره جامعه و سامان‌دهی فضاها، اجتماعی، نمود عینی داشته باشد. به بیان حضرت امام:

«از مهمات مسئله این است که اولاً اسلامی بشود همه چیز و ظواهر اسلام باید در آنجا حاکم باشد. اینکه بعضی‌ها عقیده دارند که حالا ظواهر را کار نداشته باشیم و

برویم سراغ مکتب، اینها برخلاف اسلام است... ضوابط اسلام باید محفوظ باشد، جمهوری اسلامی معنایش این است» (همان، ج ۱۳: ۴۱).

این همه، به معنای آن است که یکی از کارویژه‌های حکومت در جمهوری اسلامی، اسلامی کردن ظواهر و رفتار جمعی اجتماع است و این کارکرد به سبب نوع برداشتی است که از اسلام وجود دارد. به بیان امام (ره):

«ما آنکه مقصدمان است اسلام است. به غیر اسلام نباید فکر بکنیم... مقصود ما این است که هر جای این مملکت برویم، اسلام را ببینیم. اینطور نباشد که رأی بدهیم به جمهوری اسلامی، لکن هر جا برویم از اسلام خبری نباشد» (همان، ج ۸: ۲۰۱).

بر این اساس، تلقی مکتبی متضمن آن است که سبک خاصی از زندگی در جامعه مورد تبلیغ و سرمایه‌گذاری قرار گیرد.

سبک زندگی^۱، نوعی چارچوب ناخودآگاه ذهنی و رفتاری جامعه است که نوع انتخاب‌های مصرفی اعضای آن در مواردی چون مدیریت و کنترل بر بدن (نحوه پوشش، آرایش مو و صورت و مانند آن)، نحوه ارتباط و تعامل با دگرهای فرهنگی و عقیدتی، نحوه ارتباط با جنس مخالف، چگونگی ابراز شادی‌ها و سوگواری‌ها، ارتباطات خانوادگی، اوقات فراغت و مانند آن را شکل می‌دهد و همین سبک زندگی است که فرهنگ عمومی جامعه را معین ساخته و آن را از دیگر جوامع متمایز می‌کند (فکوهی، ۱۳۸۴: ۲۷).

بر این اساس، به نظر می‌رسد پستوانه موجودیت حکومت‌ها، به ویژه حکومت‌های مکتبی و ایدئولوژیک، نوعی سبک زندگی است که در جامعه نهادینه شده و جامعه با تداوم آن بقای حکومت را تضمین می‌کند. این شیوه در جامعه ایرانی، به شدت با چارچوب‌ها و قواعد مذهبی درآمیخته و ایرانیان عادات اجتماعی خود را به گونه‌ای مذهبی توجیه و تعبیر می‌کنند و مطابق تلقی مکتبی از اسلام، همه جوامع اسلامی باید همین‌گونه باشند. در واقع، اساساً به همین دلیل یعنی سبک زندگی مذهبی در جامعه ایرانی بود که انقلاب و جمهوری اسلامی در آن ممکن شده و به پیروزی رسیده و نه بالعکس و حفظ این ویژگی نیز می‌تواند آن را حفظ

کند. بنابراین، تهدید ایده دولت در جمهوری اسلامی، یعنی اسلام به مثابه مکتب، به منزله تهدید وجودی آن به شمار می‌رود؛ چرا که اگر این ویژگی از جمهوری اسلامی گرفته شود، تفاوتی با دیگر نظام‌های سیاسی دنیا نخواهد داشت. در نتیجه، اسلام مکتبی، مبنای وجودی جمهوری اسلامی و ایده دولت اسلامی به شمار می‌رود.

۲. ولایت فقیه؛ نمود نهادی دولت اسلامی

با بررسی کنش گفتاری امام خمینی(ره) و نظریات ایشان می‌توان دریافت که مراد از حفظ نظام در نهایت، حفظ نمود نهادی دولت اسلامی^۱، یعنی «ولایت فقیه» است. امام، در دو کتاب اصلی خود در باب حکومت اسلامی، یعنی «البیع» و «حکومت اسلامی» که تقریباً از شیوه‌ای مشابه برخوردارند، پس از ذکر دلایل در اثبات لزوم تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت، بلافاصله به ویژگی‌های حاکم این حکومت و اختیارات آن یعنی ولایت فقیه پرداخته‌اند. در واقع، روش معمول در چنین مباحثی را که در آغاز به منبع قدرت، ملاک مشروعیت دولت، شکل حکومت و ساختار کلی و تشکیلات لازم پرداخته و سپس ضمن اشاره به نهادهای مهم دولت، به نهاد رهبری می‌پردازند، اعمال نکرده‌اند(قاضی‌زاده، ۱۳۷۷: ۱۶۸).

به بیان دیگر، ولایت فقیه را مظهر تام نهادی حکومت اسلامی دانسته‌اند. ایشان در البیع می‌نویسند:

«... باقی‌ماندن این احکام مقتضی ضرورت حکومت و ولایتی است که والایی قوانین الهی را حفظ کند و متکفل اجرای آن گردد. از آن گذشته، حفظ نظام از واجبات مؤکد است و این واجب جز با وجود والی و حکومت به انجام نخواهد رسید»(بی‌تا، ج ۲: ۴۶۱).

بر این اساس، فقیه جامع‌الشرایط که به عنوان رهبر منتخب جامعه است، ضامن اسلامی بودن نظام و خروجی‌های آن در ابعاد داخلی و خارجی است که بالطبع آن را از طریق سازمان تقنینی - اجرایی خود ایفا می‌کند. در این چارچوب، آنچه مبنای فهم و برداشت از

1 . The institutional expression

اسلام و موازین و احکام آن قرار می‌گیرد، تلقی ولی فقیه یا فقهای منصوب ایشان است. در عین حال که این تلقی می‌بایست در چارچوب برداشت مکتبی از اسلام تعریف شود. در خصوص نحوه ارتباط نظام با مردم نیز به نظر می‌رسد می‌بایست به واژه مطلقه در عنوان ولایت مطلقه فقیه توجه نمود. واژه مطلقه به حدود اختیارات و مرزهای نفاذ حکم ولی فقیه مربوط می‌شود. بر این اساس، مقصود از ولایت مطلقه، برخورداری فقیه از مطلق اختیارات معصوم در امر تصدی حکومت است. برخی از فقها همچون بنیان‌گذار جمهوری اسلامی معتقدند که ولی فقیه در چارچوب حکومت همان امتیازاتی را داراست که معصومین در تشکیل حکومت داشتند و بنابراین ولایتش مطلقه است:

«این توهم که اختیارات حکومتی حضرت امیر بیش از فقیه است، باطل و غلط است... اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام، یک پدیده بی‌محتوا و بی‌معنی باشد. حکومت ... یکی از احکام اولیه اسلام و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است» (صحیفه نور، ج ۲۰: ۱۷۰).

بنابراین، حکومت شأنی مجزا و مستقل از احکام فرعیه پیدا می‌کند و به مثابه یکی از احکام اولیه، بر آن مقدم می‌شود. ملاک این تقدم و استقلال نیز منافع و مصالح عمومی جامعه است. به بیان امام(ره):

«... حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یکجانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را چه عبادی و یا غیرعبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است؛ از آن مادامی که چنین است، جلوگیری کند» (همان).

مصلحت، به طور تحت‌اللفظی به معنای خیر عمومی است و از آن برای اشاره به منافع عمومی استفاده می‌شود (البوطی، ۱۳۸۴: ۲۰۶). از سوی دیگر، جمهوری نیز به گونه‌ای از نظام‌های سیاسی اطلاق می‌شود که دربرگیرنده نفی اختصاص سیاست به گروه یا فردی خاص است و منافع عمومی بستر آن را تشکیل می‌دهد. بر این اساس، جمهوریت که ترجمه republica است، به معنای امر عمومی است که بر مبنای مصالح عمومی شکل می‌گیرد و

برابری افراد در اداره عرصه عمومی، مبنای نظری آن است (میلر، ۱۳۷۶: ۷۸۰) بر این اساس، ولایت مطلقه فقیه، از آن رو مبنای جمهوری اسلامی است که منافع و مصالح عمومی را پی جویی می کند و اگر حکمی شرعی نافی آن بود، می تواند آن را لغو کند و این نافی اسلامی بودن حکومت نیست.^۱

بر این اساس، دولت اسلامی گرچه با محوریت فقیه شکل می گیرد، اما مشروط به فقه نیست و هویتی فراققهی دارد. بنابراین، فقیهی می تواند ولی باشد که از منافع و مصالح جامعه آگاهی داشته باشد. به بیان حضرت امام:

«یک فرد اگر اعلم در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد، ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و یا نتواند افراد صالح و مفید را از افراد ناصالح تشخیص دهد و به طور کلی در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد، این فرد در مسائل حکومت مجتهد نیست و نمی تواند زمام جامعه را بر عهده گیرد (صحیفه نور، ج ۲۱: ۳۹).

بر این اساس، ولایت فقیه، ضامن جمهوری بودن نظام هم هست و از همین روست که در مقام تحقق مصداقی، منوط به انتخاب مردم است.

«اگر مردم به خبرگان رای دادند تا مجتهد عادل را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند و آنها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را بر عهده بگیرد، قهراً او مورد قبول مردم است. در این صورت او ولی منتخب مردم می شود و حکمش نافذ است» (همان: ۱۲۹).

ایشان در پاسخ به نمایندگان ولی فقیه در دبیرخانه ائمه جمعه سراسر کشور نیز می نویسند: «(فقیه) ولایت در جمیع صور دارد. لکن تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت بستگی دارد به آراء اکثریت مسلمین که در قانون اساسی هم از آن یاد شده است» (همان، ج ۲۰: ۴۵۹). بر این اساس، جمهور مردم ولی فقیه را انتخاب می کنند و او نیز چون ولایتش مطلقه است،

۱. این نکته را در مقاله «امکان و امتناع سیاست عرفی در قانون اساسی جمهوری اسلامی»، به تفصیل شرح داده‌ام (پورسعید، ۱۳۸۸).

ضامن جمهوریت حکومت می‌شود. به این معنا، «ولایت مطلقه فقیه» ترجمان عملی جمهوری اسلامی یا دولت اسلامی است و ولایت فقیه نمود نهادی آن به شمار می‌رود.

۳. مردم؛ پایگاه اجتماعی^۱ دولت اسلامی

ضلع سوم مرجع امنیت در کنش گفتاری امام خمینی نیز مبتنی بر تلقی و برداشت خاص از مفهوم مردم است. در واقع، مطابق بینش امام، تمامی آحاد جامعه از حقوق شهروندی و حق تشکیل حکومت برخوردارند و کلیت جمهوری اسلامی و در حقیقت، دولت اسلامی می‌بایست تابع آراء ملت باشد. البته، این تلقی نیز به نظر امام، نوعی بینش دینی است:

«ما بنای این نداریم که یک تحمیلی به ملتمان بکنیم و اسلام به ما اجازه نداده است که دیکتاتوری بکنیم. ما تابع آرای ملت هستیم. ملت ما هر طور رأی داد، ما هم از آن تبعیت می‌کنیم. ما حق نداریم، خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده است، پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که ما به ملتمان یک چیزی را تحمیل بکنیم» (همان، ج ۱۱: ۳۴).

بر این اساس، بقا و استمرار جمهوری اسلامی بدون حضور و بقاء مردم امکان‌پذیر نمی‌باشد و از این رو، مردم در مقام پایگاه اجتماعی یا چنانکه بوزان می‌گوید، پایگاه فیزیکی دولت (اسلامی) در چارچوب مرجع امنیت، اصالت می‌یابند. بیه بیان امام (ره):

«هم تکلیف شرعیتان است، هم حکم عقل است که ما باید حفظ کنیم مردم را... ما وقتی مردم را داریم، اسلام داریم و رضای خدا را داریم، همه چیز را داریم» (همان، ج ۱۷: ۲۵۳). «بالاخره ما مردم را لازم داریم، یعنی جمهوری اسلامی تا آخر مردم را می‌خواهد. این مردم‌اند که این جمهوری را به اینجا رساندند و این مردم‌اند که باید این جمهوری را راه ببرند تا آخر» (همان، ج ۱۱: ۳۶).

در عین حال، ایشان، همواره در کنش گفتاری خود تأکیدی خاص بر بخش محروم و مستضعف مردم داشتند؛ به ویژه در وصیت‌نامه تفصیلی‌شان:

«به مجلس و دولت و دست‌اندرکاران توصیه می‌نمایم که قدر این ملت را بدانید و در خدمتگذاری به آنان خصوصاً مستضعفان و محرومان و ستمدیدگان که نورچشم ما و اولیای نعم همه هستند و جمهوری اسلامی ره‌آورد آنان و با فداکاری‌های آنان تحقق پیدا کرد و بقاء آن نیز مرهون خدمات آنان است، فروگذار نکنید و خود را از مردم و مردم را از خود بدانید.»

نتیجه‌گیری

مرجع امنیت در جمهوری اسلامی ایران و مطابق کنش گفتاری امام خمینی (ره)، به عنوان بنیان‌گذار و نظریه‌پرداز آن، عبارت است از «دولت اسلامی» که از سه ضلع اسلام به مثابه مکتب (مبنای وجودی و ایده دولت اسلامی)، ولایت فقیه یا نظام اسلامی (نمود نهادی دولت اسلامی) و مردم (پایگاه اجتماعی دولت اسلامی) تشکیل شده است. این سه ضلع یا سه پایه در رابطه‌ای متقابل و متعامل با یکدیگر هستند؛ به گونه‌ای که اسلام مکتبی حفظ نمی‌شود مگر آنکه نظام اسلامی حفظ شود و نظام اسلامی محفوظ نمی‌ماند مگر آنکه حضور مردم در صحنه حفظ شود. بر این اساس می‌توان گفت امام خمینی (ره) با تعیین دولت اسلامی به مثابه مرجع امنیت و با شرحی که در این مقاله آمد، در واقع فقه سیاسی شیعه را از قابلیت صرفاً اجتماعی و مقاومتی به قابلیت دولت‌سازی در معنای مدرن آن ارتقا دارند و دولت شیعی را به دولتی تمام و فارغ از بحران سلطه سیاسی در فقه امامیه تبدیل نمودند. ضمن آنکه این مهم را در قالب نوعی کنش گفتاری و نه صرفاً نظریه‌پردازی صورت‌بندی نمودند.

جدول (۲): مرجع امنیت جمهوری اسلامی ایران در کنش گفتاری امام خمینی (ره)

مرجع امنیت		
دولت اسلامی		
مردم (پایگاه اجتماعی)	ولایت فقیه (نمود)	اسلام به مثابه مکتب
دولت اسلامی)	نهادی دولت اسلامی)	(ایده دولت اسلامی)

منابع

- اشنایدر، کریگ. آ. (۱۳۸۵): *امنیت و راهبرد در جهان معاصر*، ترجمه اکبر عسگری صدر و فرشاد امیری، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- افتخاری، اصغر (۱۳۸۰): «فرهنگ امنیت جهانی»، در مک کین لای، رابرت دی. و لیتل، ریچارد، *امنیت جهانی: رویکردها و نظریه‌ها*، ترجمه اصغر افتخاری، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، صص ۶۵ - ۹.
- _____ (۱۳۸۳): «روش‌شناسی اثباتی در مطالعات امنیتی»، در افتخاری، اصغر و نصری، قدیر، *روش و نظریه در امنیت پژوهی*، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، صص ۷۱ - ۲۱.
- السعید، مصطفی کامل (۱۳۸۳): «مشروعیت و امنیت در کشورهای عربی (۱۹۹۶ - ۱۹۸۹)»، در مارتین، لی نور جی، *چهره جدید امنیت در خاورمیانه*، ترجمه قدیر نصری، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، صص ۱۴۲ - ۹۵.
- بوث، کن (۱۳۸۶): «امنیت در وضعیت آنارشی: واقع‌گرایی آرمانی در نظریه و عمل»، در لینکلنیر، اندرو، *آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی*، ترجمه لی لاسازگار، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، صص ۲۲۴ - ۱۸۵.
- بوزان، باری (۱۳۸۹): *مردم، دولت‌ها و هراس*، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، چ دوم.
- _____ (۱۳۸۸): «مردم، دولتها و هراس: مشکل امنیت ملی در جهان سوم»، در ادوارد ای. آذر و چونگ این‌مون، *امنیت ملی در جهان سوم*، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، چ دوم.
- _____ (۱۳۸۸): *از جامعه بین‌الملل تا جامعه جهانی*، ترجمه محمدعلی قاسمی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- _____ ، ویور، الی و دووید، پاپ (۱۳۸۶): *چارچوبی تازه برای تحلیل امنیت*، ترجمه علیرضا طیب، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- پورسعید، فرزاد (۱۳۸۸): «بررسی و نقد سیاست عرفی از منظر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، در مجموعه مقالات *بررسی و نقد مبانی سکولاریسم*، به اهتمام علی اکبر کمالی اردکانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، چ دوم.
- تریف، تری و دیگران (۱۳۸۳): *مطالعات امنیتی نوین*، ترجمه علی رضا طیب و وحید بزرگی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

- ره‌پیک، سیامک (۱۳۸۷)؛ «مفهوم و اجزای یک نظریه امنیتی»، در *نظریه امنیت جمهوری اسلامی ایران*، تهران: دانشگاه عالی دفاع ملی، صص ۶۸ - ۳۴.
- شیهان، مایکل (۱۳۸۸)؛ *امنیت بین‌الملل*، ترجمه سیدجلال دهقانی فیروزآبادی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- عبدالله خانی، علی (۱۳۸۳)؛ *نظریه‌های امنیت*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران، چ دوم.
- فالک، ریچارد (۱۳۸۰)؛ «نظریه، واقع‌گرایی و امنیت جهانی»، در *ارزیابی‌های انتقادی در زمینه امنیت بین‌الملل*، گردآوری و ترجمه علیرضا طیب، تهران: نشر نی، صص ۱۴۸ - ۱۱۵.
- فکوهی، ناصر (۱۳۸۴)؛ «سیاست: از مناسک تا سبک زندگی»، *سالنامه شرق*، شماره ۲.
- قاضی‌زاده، کاظم (۱۳۷۷)؛ *اندیشه‌های فقهی - سیاسی امام خمینی*، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری.
- کر، پائولین (۱۳۸۷)؛ «امنیت انسانی»، ترجمه سیدجلال دهقانی فیروزآبادی، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، سال یازدهم، شماره سوم، صص ۶۲۶ - ۶۰۱.
- کریمی مله، علی (۱۳۸۴)؛ «شناسایی مرجع امنیت در رویکرد امنیت ملی امام خمینی (ره)»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، سال هشتم، شماره ۳۰، صص ۷۸۸ - ۷۶۵.
- مارتین، لین نور. جی (۱۳۸۳)؛ «رهیافتی جامع برای مطالعه امنیت ملی در خاورمیانه» در *چهره جدید امنیت در خاورمیانه*، پیشین، صص ۵۸ - ۳۳.
- موسوی، خمینی، روح‌الله (۱۳۸۱)، *ولایت فقیه (حکومت اسلامی)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- _____ (۱۳۸۶)؛ *صحیفه نور*، تمام مجلدات، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- _____ (بی‌تا)؛ *البیع*، ج ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- Alkire, Sabina (2003); "A conceptual framework for human security", *Center for Research on Inequality, Human Security and Ethnicity (CRISE)*, Working paper2, London: Oxford University Press.
- Smith, Stere (2006); "The Concept of security in a globalizing world", in Patman, Robert G., *Globalization and Conflict*, London and New York: Routledge, pp. 33-55.
- Baldwin, David A.(1997); "The Concept of Security", *Review of International Studies*, No. 23. pp. 5-26

