

استراتژی امنیتی دولت علوی

دکتر اصغر افتخاری

تاریخ ارائه: ۱۳۸۴/۴/۲۲

معاون پژوهشی پژوهشکده مطالعات راهبردی

تاریخ تأیید: ۱۳۸۴/۵/۲۸

چکیده

این واقعیت که نظریات در پیوند با قدرت، شأن متفاوتی می‌یابند که آنها را به استراتژی تبدیل می‌سازد؛ سبب می‌شود تا مقام «عمل» را با «نظر» متفاوت بدانیم. بر این اساس، نویسنده در نوشتار حاضر بعد استراتژیک نظریه امنیتی امام علی (ع) را در پی تصدی زمام امور جامعه اسلامی به بحث و بررسی می‌گذارد. برای این منظور، چارچوبی تحلیلی مبتنی بر تفکیک ایده امنیت از سازمان امنیت را طراحی و عرضه داشته و بر مبنای آن «قدرت‌محور شدن امنیت» و «سکولار شدن امنیت» را دو آفت جدی استراتژی امنیتی در جامعه اسلامی دانسته است. به همین خاطر است که استراتژی امنیتی دولت علوی در واکنش به این دو آفت نهادینه شده، معطوف به «قدرت‌زدایی از امنیت» و «شرعی‌سازی امنیت» می‌گردد تا از این طریق امنیت معنا و مقام در خور خود را بیابد.

نویسنده در ادامه سلسله مقالات پیشین در حوزه نظریه اسلامی امنیت، در این نوشتار به ارائه شواهدی همت می‌گمارد که از عزم حضرت علی (ع) برای تحدید قلمرو حضور قدرت در تعریف امنیت و آزادسازی ظرفیت‌های شریعت برای ایجاد امنیت در جامعه اسلامی، حکایت دارند.

کلیدواژه‌ها: امنیت، اسلام، امام علی (ع)، امامت، استراتژی، قدرت سیاسی.

فصلنامه مطالعات راهبردی • سال هشتم • شماره

مقدمه

«خدایا! تو می‌دانی آنچه از ما رفت، نه به خاطر رغبت در قدرت بود و نه از دنیای ناچیز خواستن زیادت. بلکه می‌خواستیم نشانه‌های دین را به جایی که بود بنشانیم و اصلاح را در شهرهایت ظاهر گردانیم. تا بندگان ستم‌دیده‌ات را ایمنی فراهم آید و حدود ضایع مانده‌ات اجراء گردد.»^(۱)

در پی گذشت دوران خلفای سه‌گانه و بروز آشوب‌های بسیار در داخل جامعه اسلامی، زمینه برای اقبال به الگوی حکومتی تازه‌ای که توان تأمین خواسته‌های اولیه مردم در چارچوب اصول شریعت را داشته باشد، فراهم آمد. صرف وجود چنین گرایشی در جامعه آن روز، از جمله نتایج نکوی «نظریه امنیتی علوی» به شمار می‌آید که حضرت U با هدف «صیانت از هویت اسلامی» در دوران محرومیت از قدرت، به اجراء گذارده بودند.^(۲) بنابراین در پی قتل خلیفه سوم، برخلاف توقع «مکیان» (که در آن زمان به کانون قدرت امویان تبدیل شده بود و به شدت تصاحب قدرت رسمی را دنبال می‌نمود)، جریان عمومی متوجه «حکومت حضرت علی U» می‌شود.^(۳) چنانکه طبری گزارش کرده، تا پنج روز مردم خلیفه‌ای نداشتند و گروه‌های مختلف در حال رایزنی بودند؛ اما آشفتنی و خستگی مردم مانع از آن می‌شد تا اجماع بر کاندیدایی همچون خلفای پیشین شکل گیرد.^(۴) لذا به طور طبیعی حضرت U که اصول و رفتاری متفاوت را عرضه کرده بودند، پناهگاه مردم شدند.

در این مقاله، نویسنده در ادامه سلسله نوشتارهای پیشین در زمینه «نظریه اسلامی امنیت» به بررسی و تحلیل ابعاد و وجوه عینی امنیت در دوران حکومت حضرت علی U می‌پردازد. لازم به ذکر است که به دلیل عینیت یافتن اصول و مبانی مورد نظر حضرت U در این مقطع، از عنوان «استراتژی امنیتی» (متفاوت از عنوان «نظریه امنیتی» که در نوشتار پیشین به کار گرفته شد) استفاده شده است. به عبارت دیگر، استراتژی در معنای تخصصی آن یعنی پیوند نظریه با منابع قدرت و ظهور عینی آن در عرصه عمل^(۵)، به کار رفته است. برای این منظور، نخست چارچوب تحلیلی‌ای مبتنی بر تفکیک ایده و سازمان امنیت از یکدیگر طراحی و در ادامه،

۱. قال علی U: «اللهم إناك تعلم أنك لم يكن الذي كان منّا منافسةً في سلطانٍ ولا أئمانٍ شيءٍ من فُصول الخطام، ولكن لئلا نردّ أعمالنا من دينك ونُظهِر الإصلاح في بلادك. فَيَأْمَنُ الْمُظْلَمُونَ مِنْ عِبَادِكَ، وَ تُقَامُ الْمُعْطَلَةُ مِنْ حُدُودِكَ.»

ارکان استراتژی علوی و سیاست‌های برآمده از آنها در چارچوب این نظریه فهم و تحلیل شده‌اند.

الف. چارچوب تحلیلی؛ ایده و سازمان امنیت

«بی‌شک در طول تاریخ قدرت غالب، همیشه از آن خلافت بوده و همواره اذهان عمومی از قدرت قهریه آنان وحشت داشته‌اند؛ و اگر در این‌باره افراط نکرده باشیم، باید بگوییم خلافت همواره حلقه‌ای از زنجیر قهر اقتدار بوده است.» (۶)

باید پذیرفت که «علی عبدالرازق» در ارزیابی خود از انسجام سازمان قدرت رسمی در جامعه اسلامی، «افراط» کرده است؛ اما نمی‌توان منکر این واقعیت شد که در پی رحلت رسول خدا ۲ گسست میان «ایده دولت» و «سازمان حکومت» پدیدار شد که نتیجه آن پیدایش ساختاری از قدرت بود که ضرورتاً با مبادی هویتی جامعه اسلامی، همخوانی نداشت. به همین دلیل، «عبدالرازق» ضمن اشاره به اصل «بیعت» و تکوین «خلافت»، آن را مقوله‌ای «دینی - عقلانی» ارزیابی می‌کند که در بستر تاریخ سمت و سوی «جبارانه» یافته است. (۷)

درک و تحلیل تحول فوق‌الذکر از آن روی ضروری است که ما را در شناسایی «محیط» به مثابه یکی از عوامل اصلی در شکل‌گیری استراتژی امنیتی دولت علوی - یاری می‌رساند. برای این منظور، نگارنده چارچوبی تحلیلی مبتنی بر تفکیک «ایده» از «سازمان» امنیت را طراحی و عرضه کرده است.

ارزش تحلیلی این چارچوب در کارکرد آسیب‌شناسانه آن است که ما را قادر می‌سازد تا تصویری جامع و کاربردی از محیطی به دست آوریم که حضرت **u** در آن به تأسیس حکومت همت گماردند. به دلیل آنکه استراتژی‌ها با نگاه به اهداف بلندمدت، اما در چارچوب امکانات و شرایط طراحی و عرضه می‌شوند؛ می‌توان چنین ادعا کرد که اگرچه اهداف امام **u** در بحث از امنیت با اصول گفته‌شده در باب «نظریه امنیتی اسلام» منطبق می‌باشند؛ اما مقتضیات زمانی و مکانی تأثیرات خاص خود را دارند که در نهایت ارکان استراتژی امنیتی حکومت علوی را شکل می‌دهند.

اول. دو چهره «امنیت»

امنیت به مثابه «مفهوم» اگرچه مقوله‌ای نظری به شمار می‌آید که موضوع «مطالعات معاشناسانه» است؛ اما تأسیس «حکومت» آن را به منفعتی عینی و کالایی عمومی تبدیل می‌سازد که موضوع «استراتژی» است. بر این اساس «امنیت» با دو چهره اصلی - و مرتبط با یکدیگر - قابل معرفی است که عبارتند از: ایده امنیت و سازمان امنیت.

رویه نخست. ایده امنیت^۱

«باری بوزان»^۲ در «مردم، دولت‌ها و هراس» برای نخستین بار به تفکیک «ایده» از «سازمان» در مقام شناخت «دولت» اشاره کرده است. به زعم وی، «ایده دولت» معرف مجردترین جزء الگوی دولت است که در نهایت از فلسفه وجودی و هویت این نهاد سخن می‌گوید. «ایده» در این معنا کاملاً از «سازمان دولت» - که ابعاد عینی و منافع رسمی دولت را شامل می‌شود - متمایز می‌شود. (۸) چنین به نظر می‌رسد که همین الگوی تحلیلی را می‌توان در مقام «امنیت‌پژوهی» نیز به کار گرفت.

توجه عمده امنیت‌پژوهان به ویژگی‌هایی از قبیل «زمینه‌وندی»^۳، «ذهنی بودن» و «نسبی بودن» امنیت، دلالت بر این معنا دارد که در میانه فضای بین «واقعیت» - ایدئولوژی^۴ تصویری از «امنیت» نزد بازیگران شکل می‌گیرد که اگرچه «انتزاعی» است اما به دلیل مشخص نمودن «فلسفه وجودی امنیت» و «هویت بخشی به آن» به صورت مستقیم و غیرمستقیم در تکوین «سازمان عینی امنیت» در جوامع مختلف، تأثیرگذار است. (۹)

بر این اساس «ایده امنیت» را می‌توان محصول تعامل «ایدئولوژی» و «واقعیت» دانست که با نقش‌آفرینی (حداقل) چهار عامل واسط (میانی) معنا و مفهوم می‌یابد: (۱۰)

۱. آرمان‌هایی که از درون ایدئولوژی زائیده شده و به صورت مستقیم بر «شرایط محیطی» و «امکانات مدیریتی» و بالاخره «میزان توان‌مندی بازیگران» تأثیر می‌گذارد. بدین معنا که

1. Security Idea
2. Barry Buzan
3. Contextual
4. Reality - Ideology

«آرمان‌ها»، شرایط نرم‌افزاری معادلات امنیتی، گزینه‌های استراتژیک پیش‌روی هر بازیگر و بالاخره میزان قدرت نرم وی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و از این طریق به «تولید واقعیت» کمک می‌کند. (۱۱) به عبارت دیگر ایدئولوژی در مقام «تولید» واقعیت تا «اسیر» واقعیت بودن، برمی‌آید. (رابطه‌های ۱ و ۲ و ۳ و ۴)

۲. «امکانات» که گزینه‌های متفاوت مدیریتی با فرض وجود منابع ثابت را شامل می‌شود. بر این اساس، «ایدئولوژی» اقدام به «امکان‌سازی» نموده و با افزایش گستره «گزینه‌های استراتژیک بازیگر» به او فرصت آن را می‌دهد تا هم برای خود تولید قدرت کند (رابطه ۵) و هم واقعیت‌ها را به نفع خود اصلاح نماید. (رابطه ۶) (۱۲)

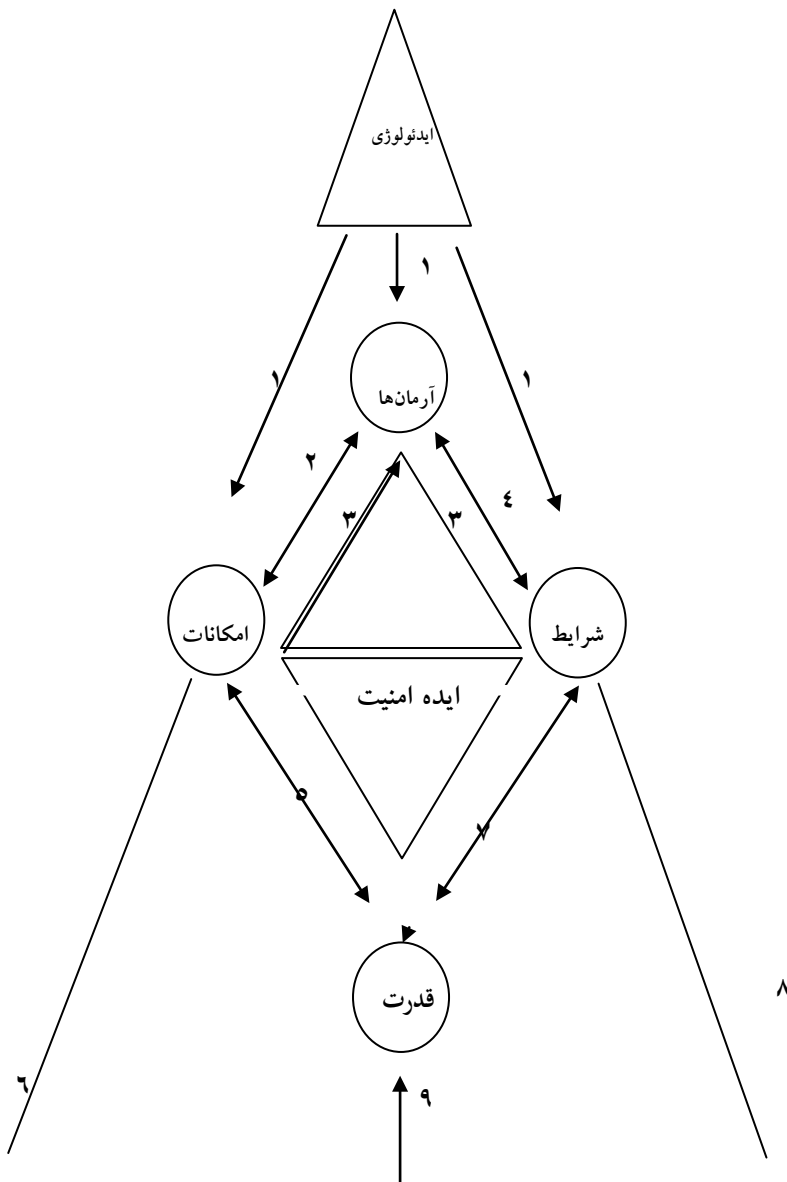
۳. «شرایط» که بر ملاحظات محیطی در تحول روابط و معادلات قدرت اشاره دارد. بر این اساس، ایدئولوژی منبع اصلی در تحول ابعاد ذهنی «شرایط» به شمار می‌آید و از این طریق می‌تواند در تولید قدرت و واقعیت به صورت توأمان ایفای نقش کند. (رابطه‌های ۷ و ۸) (۱۳)

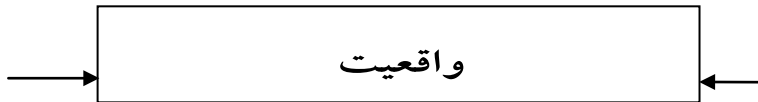
۴. قدرت اگرچه مفهومی توسعه‌یافته و با معانی متعددی می‌باشد، اما در مقام شکل‌دهی به «ایده امنیت» عینی‌ترین عامل در نسبت با واقعیت بیرونی را شکل می‌دهد که به نوبه خود از طریق تأثیرگذاری بر شرایط، امکانات و حتی آرمان‌ها، به تولید ایدئولوژی متناسب با «واقعیت‌ها» کمک می‌کند. به عبارت دیگر، این عامل روندی معکوس در قیاس با سه عامل بالا را تعریف و بیان می‌نماید. (رابطه ۹ - نگاه کنید به نمودار شماره ۱) (۱۴)

در نتیجه، «ایده امنیت» تصویر مجرد حاصل از تعامل «ایدئولوژی - واقعیت» است که فلسفه وجودی امنیت، رویکرد بازیگر به امکانات، شرایط و قدرت متناسب با نظریه اتخاذ شده در بحث از امنیت و بالاخره ارزش و اولویت امنیت در قیاس با سایر منافع، به واسطه آن مشخص می‌شود.

نمودار شماره (۱)

ساختار ایده امنیت





رؤیه دوم. سازمان امنیت^۱

در حالی که ایده امنیت صبغه‌ای انتزاعی دارد، سازمان امنیت بیانگر وجه عینی امنیت بوده و بر نوع ارتباط برقرارشده بین «قدرت - منفعت»^۲ ناظر است. از این منظر می‌توان سه سازمان اصلی را از یکدیگر تفکیک کرد: (۱۵)

۱. سازمان بسته

در این سازمان، «قدرت» به مثابه هدف اصلی سیاست مطرح است و «کسب، صیانت و توسعه» آن، خط‌مشی کلی بازیگران را تشکیل می‌دهد. به همین دلیل «منبع قدرت» به «مرجع امنیت» تبدیل شده و در پی آن نظام‌های استبدادی و توتالیتر پدید می‌آیند.

۲. سازمان باز

در این سازمان «قدرت» به مثابه «ابزاری» مهم و کارآمد برای تأمین منافع عمومی مطرح می‌شود. بنابراین «مرجع امنیت» معطوف به قدرت نبوده و در اولویت نخست مفاهیم عام‌تری چون «ملت»، «جامعه» و مانند آن که بر هویتی عمومی دلالت دارند، قرار می‌گیرند. دولت‌ها در این سازمان‌ها چونان «مسئول اجرایی» برای تأمین امنیت مطرح می‌شوند.

۳. سازمان شبه‌باز

در این سازمان، «قدرت» اگرچه همچنان مرجعیت خود را حفظ می‌کند؛ اما منافع آن صرفاً معطوف به فرد یا سلسله‌ای خاص نبوده و به صورت بازتری گروه، قشر یا طبقه‌ای معین را

1. Security Organization
2. Power-Interest

شامل می‌شود. بدین ترتیب گستره مرجع امنیت وسعت یافته، اما محوریت آن گروه (قشر یا طبقه) همچنان در تعیین اولویت منافع ذی‌مدخل است.

دوم. موقعیت‌های چهارگانه استراتژیک

با عنایت به چارچوب تحلیل ارائه شده، مشخص می‌شود که بازیگران در مقام طراحی استراتژی امنیتی خود نخست به بررسی شرایط موجود می‌پردازند. دلیل این امر ارزیابی موقعیت واقعی بازیگر و سپس هدف‌گذاری برای تغییر، اصلاح و یا صیانت از آن می‌باشد. «شرایط» در تحلیل حاضر در ذیل دو مقوله کلان «ایدئولوژی» و «قدرت» قابل‌سنجش است. «ایدئولوژی» بازگوکننده ملاحظات مذکور در بحث «ایده امنیت»، و «قدرت» بیانگر ملاحظات ناشی از «سازمان امنیت» است. از ترکیب این دو عامل می‌توان به چهار موقعیت اصلی به عنوان زمینه تکوین استراتژی امنیتی دست یافت:

موقعیت ۱: هرج و مرج

مؤلفه‌های اصلی این موقعیت عبارتند از:

- منابع قدرت سخت‌افزاری روبه زوال گذارده و تعداد بازیگران دارای مرجعیت در معادلات امنیتی کاهش می‌یابند.
- آموزه‌های ایدئولوژیک و اعتقادی که توجیه‌گر و یا تولیدکننده نظم و ثبات از طریق تعریف اطاعت و یا تسلیم باشند نیز وجود ندارند.
- در نتیجه پیدایش چنین موقعیتی است که استراتژی امنیتی بازیگر، بالاجبار به سمت منازعه و تلاش برای دست‌یابی به منابع قدرت برتر با هدف صیانت از خود (ولو از طریق اعمال سلطه بر دیگران) سوق می‌یابد. (۱۶)

موقعیت ۲: سکون

مؤلفه اصلی این موقعیت عبارتست از ایجاد خلاء ایدئولوژیک که توسط عامل قدرت جبران شده است. به عبارت دیگر، در این موقعیت اگرچه آموزه‌های ایدئولوژیک توجیه‌گر نظم وجود ندارند؛ اما قدرت‌های برتر با اعمال زور نسبت به اعمال سلطه خود و تبعیت دیگران از نظم حاکم، اقدام می‌نمایند. نتیجه پیدایش چنین موقعیتی، شکل‌گیری استراتژی‌های امنیتی «قدرت‌محور» (اجبار) می‌باشد که پیامد آن ایجاد «سکون» است. (۱۷)

موقعیت ۳: ثبات^۱

این موقعیت وضعیت بدیل موقعیت دوم است. بدین صورت که شاهد شکل‌گیری خلاء قدرت سخت‌افزاری می‌باشیم که توسط عامل ایدئولوژی جبران شده است؛ به عبارت دیگر، تورم آموزه‌های ایدئولوژیک، جای عناصر قدرت را گرفته و در نتیجه استراتژی‌های امنیتی بازیگران با محوریت این عامل شکل می‌گیرند. (۱۸)

موقعیت ۴: هژمون

در صورتی که هر دو عامل ایدئولوژی و قدرت بازیگر تقویت شوند، زمینه پیدایش استراتژی‌های امنیتی هژمونیک فراهم می‌آید. البته برحسب آنکه هژمون، ایدئولوژی خود را بر اساس منابع قدرت خویش تولید نماید و یا قدرت خود را متناسب با چارچوب ایدئولوژیکش سامان‌دهی نماید؛ می‌توان شاهد پیدایش دو الگوی متفاوت از «هژمونی» بود. الگوی نخست که با تجربه لیبرال‌دموکراسی انطباق بیشتری دارد، نوعی «استبداد جهانی» را تداعی می‌کند؛ حال آنکه الگوی دوم - که با روایت شیعی از مهدویت انطباق بیشتری دارد - تداعی‌کننده «حکومت جهانی» است. (۱۹)

جدول شماره ۱

۱. در این نوشتار بین «سکون» و «ثبات» تفاوت قایل شده‌ایم. سکون محصول اعمال زور است؛ حال آنکه در ثبات بیش از هر چیزی نیازمند نیرویی «توجیه‌گر» برای عامل سلطه می‌باشیم. ایدئولوژی در واقع چنین نقشی را ایفاء کرده و در نتیجه می‌تواند «ثبات» تولید کند. این بحث در حوزه «فلسفه قدرت» قرار دارد و با عنوان «قدرت تر» و «قدرت خشک» می‌توان آن را تبیین نمود.

موقعیت‌های چهارگانه استراتژیک

		ایدئولوژی	
		کم	زیاد
قدرت	کم	هرج و مرج ۱	ثبات ۲
	زیاد	سکون ۳	هژمون ۴

بر این اساس مشخص می‌شود که بازیگران در مقام طراحی استراتژی امنیتی خود با دو فرآیند متفاوت روبرو هستند:

یک. خلاء استراتژیک که موقعیتی عمومی و فراگیر است و دلالت بر ضعف قدرت یا ایدئولوژی در مقام امنیت‌سازی دارد. چنانکه بیان شد این وضعیت می‌تواند به دو شکل «خلاء استراتژیک ساده» (که خانه‌های ۲ و ۳ در جدول شماره ۱ را شامل می‌شود) و «خلاء استراتژیک پیچیده» (که خانه شماره ۱ را در نمودار شماره ۱ شامل می‌شود) ظهور نماید. دو. تراکم استراتژیک که پدیده‌ای بسیار مهم و حساس بوده و از حیث مدیریت، بسیار دشوار است. این تراکم، محصول انطباق قدرت و ایدئولوژی می‌باشد. سیاست‌های متفاوتی با توجه به تنوع الگوهای هژمونیک تاکنون عرضه شده‌اند.

ب. ارکان استراتژی امنیتی در دولت علوی

بررسی شرایط محیطی دوران منتهی به تأسیس دولت علوی^۱ حکایت از آن دارد که دو آسیب جدی دامن‌گیر جامعه اسلامی در آن دوران شده بود. نخست - آنکه اگرچه دین همچنان در میان مردم و نخبگان مطرح و معتبر می‌نمود، اما حقیقت آن فروگذارده شده و لذا نوعی انحراف با ظاهری دینی پدید آمده بود. به همین دلیل حضرت **U** به صراحت در خطبه قاصعه، مردم را این چنین نقد می‌کند: (۲۰)

۱. این موضوع در مقاله «نظریه امنیت علوی: تحلیل دوران قبل از حکومت امام علی **U**» (مطالعات راهبردی، تابستان ۱۳۸۴، طرح و بررسی شده است).

«و بدانید! که شما پس از هجرت - و ادب آموختن از شریعت - به خوی بادیه‌نشینانی بازگشتید و پس از پیوند دوستی دسته‌دسته شدید. با اسلام جز به نام آن بستگی ندارید و از ایمان جز نشان آن را نمی‌شناسید.»^۱

دوم - منافع ناشی از قدرت بر ایده سعادت چیره شده بود، تا حدی که قدرت به هدفی برتر تبدیل شده و کسب، صیانت و توسعه آن موضوع سیاست به شمار می‌رود. در نتیجه امنیت در پرتو قدرت و با مرجعیت منافع ناشی از آن فهم می‌شود. به همین خاطر است که حضرت **U** در خطبه‌ای به نقد قدرت‌گرایی و منفعت‌طلبی مردم و نخبگان اهتمام ورزیده، با صراحت تمام می‌فرماید: (۲۱)

«ای کسانی که دنیا شما را در خود فرو برده است! هشدارید که من شما را از این [راه] بازدارم و آن منافع را به صاحبانش که دانید، بازگردانم. پس [دانم] که ایشان این کار را خوش ندارند و به انکار خیزند و اظهار دارند که پسرایی طالب حقوق ما را ضایع سازد.»^۲

به عبارت دیگر، بروز نوعی از خلاء ایدئولوژیک و گرایش به قدرت‌گرایی برای تدارک این نقصان، وضعیتی عمومی را شکل می‌داد که حضرت **U** برای اصلاح و برگرداندن آن به موقعیتی متعادل، استراتژی امنیتی خود را با دو رکن اصلی تعریف نمودند:

رکن اول. قدرت‌زدایی از امنیت

نسبت بین «قدرت سیاسی» و «امنیت» از جمله موضوعات مهمی است که در بحث از «مرجع امنیت»^۳ پیوسته به آن اشاره می‌رود. از این منظر، «سازمان رسمی قدرت» به مثابه «مرجع» امنیت شناسانده می‌شود که عمده نظریه‌پردازان رئالیست با عطف توجه به اهمیت و

۲. قال علي **U**: «وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ صِرْتُمْ بَعْدَ الْحَجَرَةِ أَغْرَابًا وَ بَعْدَ الْمَوْلَاةِ أَخْرَابًا. مَا تَتَعَلَّقُونَ مِنَ الْإِسْلَامِ إِلَّا بِأَسْمِهِ وَ لَا تَعْرِفُونَ مِنَ الْإِيمَانِ إِلَّا رَحْمَةً.»

۱. قال علي **U**: «إِلَّا لَا يَقُولُنَّ رِحَالٌ مِنْكُمْ عِدَاً قَدَعَمَزْتُمْ الدُّنْيَا... إِذَا مَنَعْتَهُمْ مَكَائِنَا يَحُوشُونَ فِيهِ وَاصْرَعْتُمْ إِلَى حُقُوقِهِمَ الَّتِي يَغْلَبُونَ، فَيَنْقَمُونَ ذَلِكَ وَ يَسْتَنكِرُونَ وَ يَقُولُونَ حَرَمْنَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ حُقُوقَنَا.»

۲. سه سوال اصلی در حوزه امنیت پژوهی وجود دارد که عبارتند از: امنیت چه کسی (مرجع امنیت)، در مقابل چه چیزی (موضوع امنیت) و چگونه (روش امنیت).

جایگاه قدرت سیاسی در تدبیر امور، بر ضرورت صیانت «حکومت» از هرگونه تعرض و آسیبی - ولو به قیمت هزینه‌کرد دیگر منافع - تأکید دارند. (۲۲)

اگرچه در گفتمان اسلامی، «قدرت» فی‌نفسه دارای ارزش نبوده و بسان ابزاری در خدمت اهداف متعالی‌تر قلمداد می‌شود؛ اما جریان تحولات سیاسی پس از رحلت پیامبر ۲ حکایت از آن دارد که «قدرت» تا «مرجعیت امنیت» ارتقای مقام می‌یابد. (۲۳) چنانکه «محمد سعید العشماوی» به تصریح می‌گوید:

«پس چون به اواخر دوران خلیفه (سوم) می‌رسیم، شاهدیم که چگونه ابعاد فساد (اداری) گسترانیده می‌شود. تا آنجا که ... برای حفظ حکومت، راضی به خرج بیت‌المال، مقدم داشتن خویشان، تضييع حقوق مردم و ... می‌شوند. پس چنین بود که کار اعتراض به خلافت پا گرفت.» (۲۴)

در چنین فضایی است که حضرت علی ۱ زمام حکومت را به دست می‌گیرند. طبعاً حضرت ۱۱ برای اصلاح گفتمان امنیتی می‌بایست «تورم قدرت» را مهار نموده و اصل «ارزش‌مندی قدرت» را به نفع اصل «قدرت‌مندی ارزش‌ها» که در دوران پیامبر اکرم ۲ جامعه اسلامی شاهد آن بود، نقد و اصلاح نماید. سهم زیادی از مجاهدت‌های حضرت ۱۱ در مقام حکومت معطوف به این رکن است که از جمله مصادیق بارز آن می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱-۱. نفی ارزش استقلالی قدرت

نخستین اقدام حضرت ۱۱ در راستای قدرت‌زدایی از امنیت، تأکید و تصریح بر شأن ابزاری آن می‌باشد تا از این طریق مرجعیت ناشی از اولویت «کسب، حفظ و توسعه» قدرت را به نفع اولویت تأمین منافع مادی - معنوی جامعه نقد و نفی نمایند. به همین دلیل است که به‌رغم تأکید بر حقانیت‌شان برای تصدی حکومت پس از رحلت رسول خدا ۲ و مجاهدت‌های بعدی خویش در دوران خلفای سه‌گانه؛ با مراجعه مردم به ایشان، حضرت ۱۱ دو سیاست مهم را اتخاذ می‌نمایند:

سیاست اول. طرد قدرت

اگرچه رویکرد قدرت‌محور حاکم در آن دوران، قتل خلیفه سوم را فرصت خوبی برای «کسب قدرت» ارزیابی می‌کرد، اما امام **U** در مقابل این رویکرد ایستادگی می‌نماید و از پذیرش «قدرت» خودداری می‌ورزد. حضرت **U** به منظور «اصلاح قدرت» و تعیین جایگاه آن، در عمل نشان می‌دهد که هیچ رغبتی در تصدی قدرتی که تبدیل به هدفی مستقل شده است، ندارد؛ و آن را نمی‌پذیرد مگر با «بیان شروطی» که نشان می‌دهد قدرت باید ابزاری برای اعمال «امامت» باشد. این سیاست با آنچه در سه دوره قبل آمد، متفاوت است؛ چرا که در آن مقاطع «شروطی برای اعطای قدرت» به کاندیدا وضع می‌شد و با پذیرش آنها، «خلیفه» مشخص می‌گشت؛ اما حضرت **U** برای نخستین بار اقدام به «طرح شرط برای پذیرش» قدرت نمودند. از این منظر، نخستین گام برای مهار «قدرت لجام‌گسیخته»، سیاست «عدم پذیرش» قدرت می‌باشد که حضرت **U** بر آن اصرار داشتند. طبری نقل می‌کند که از شش نفر حاضر در شورای اولیه تعیین خلیفه، فقط چهار نفر باقی مانده بودند (طلحه، زبیر، سعد و قاص و علی **U**)، که دو نفر اول به دلیل وخامت شرایط سیاسی و نبود حمایت عمومی نخبگان و مردم دعوی خلافت نداشتند، سعد نیز منزوی شده بود و در نتیجه تنها علی **U** باقی مانده بود و بی‌هیچ شکی می‌توانست قدرت را قبضه کند، اما اصلاً چنین اقدامی نمود. ابن‌عثم کوفی نیز روایتی مشابه آورده که حکایت از تعجب اولیه سران و مردم از استنکاف حضرت **U** از پذیرش قدرت دارد. (۲۵) این سیاست در گفتار و سیره امام **U** نیز صراحت دارد، آنجا که به مردم می‌فرماید که هیچ رغبتی در تصدی امیری‌شان ندارد و اگر هر کس دیگری بدین امر اهتمام ورزد ایشان نکوتر می‌دارند.^۱ در عمل نیز تحت فشار و هجمه توده‌های مردم نسبت به قبول این امر اقدام می‌نمایند^۲ که حکایت از کراهت اولیه ایشان دارد.

سیاست دوم. نقد قدرت

۱. قال علي **U**: «وَلَعَلِّي أَسْمَعُكُمْ وَ أَطُوغُكُمْ لَمِنَ وَلَيْتُمْؤُهُ أَمْرُكُمْ وَ أَنَا لَكُمْ وَزيراً خَيْرَ لَكُمْ مِنِّي أَميراً» (خطبه ۹۲)
 ۲. قال علي **U**: «فَمَا رَاعِنِي إِلَّا وَالنَّاسُ كَعُرْفِ الصَّبْعِ إِلَيَّ يَسْأَلُونَ عَلِيَّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ حَتَّى لَقَدْ وَطِي أَحْسَنَانِ وَشَقَّ عَطْفَايَ. يُجْتَمِعُونَ حَوْلِي كَرَبِضَةِ الْعَنَمِ» (خطبه ۳)

به دلیل نهادینه شدن رویکرد قدرت محور در شبکه روابط دولت - مردم، حضرت **U** پس از تصدی حکومت، در فرازهای مختلف مردم را نسبت به نفی ارزش استقلالی قدرت متذکر می شوند. پاسخ حضرت **U** به پرسش «ابن عباس» در «ذوقار» صراحت تام دارد، آنجا که فرمودند: (۲۶)

«به خدای سوگند که این [تعلین های فرسوده] از کسب حکومت و فرمانروایی بر شما نزد من عزیزتر است؛ مگر آن که به واسطه این (قدرت) بتوانم حقی را بریا و یا باطلی را دفع نمایم.»^۱

همین معنا را در خطبه «ششقیه» خطاب به مردم دارند؛ آنجا که امر الهی، اقبال مردمی و اتمام حجت الهی به واسطه حضور یاران را دلیل پذیرش قدرت می دانند تا از آن برای یاری مظلوم و سرکوب ظالم بهره برند؛ و در غیر آن تصریح می کنند که قدرت بی ارزش ترین چیز در دنیا خواهد بود.^۲ (۲۷)

۲-۱. نفی امتیازات قدرت

حضرت **U** رمز شدت یافتن جریان رقابت بر سر قدرت و بر هم خوردن مناسبات سالم سیاسی اجتماعی را در نهادینه شدن پدیده «استثنا» در جامعه اسلامی می دانند. لذا در فرازی کوتاه، استثنا را مایه روی گردانی حکومت از مردم معرفی می نمایند:

«هر که بر فرمانروایی دست یافت خویش را دید و ز مردم رو بتافت.»^۳ (۲۸)

«استثنا»، به معنای مقدم داشتن خود بر دیگران است که پدیده ای مخالف با «ایثار» ارزیابی می شود. حضرت **U** به شدت این خصلت را مذموم پنداشته و آن را دلیل زوال حکومت ها می دانند. لذا در مقام تحلیل چرایی شورش ها در زمان عثمان به نهادینه شدن این ویژگی در جامعه اشاره کرده، می فرمایند: (۲۹)

«صرفاً بر خویش پرداخت، پس کارها را تباه ساخت.»^۱

۳. قال علي **U**: «وَاللَّهِ لَمْ يَكُنْ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ إِمْرَتِكُمْ إِلَّا أَنْ أُقِيمَ حَقًّا أَوْ أُدْفَعُ بَاطِلًا»

۱. قال علي **U**: «لَوْلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ يَوْجُودُ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَيَّ الْعُلَمَاءُ أَنْ لَا يُفَارِقُوا عَلِيَّ كَيْفَ ظَالِمٍ وَ لَا سَعْبٍ مَظْلُومٍ، لِأَلْفِي ٭ حَبْلَهَا عَلِيٌّ غَارِبًا وَ لَسَقَيْتُ آجِرَهَا بِكَاسِ أَوْلَمَّا وَ لَأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَمَّهَدَ عِنْدِي مِنْ عَقْطَةِ عَنزٍ» (خطبه ۳)

۲. قال علي **U**: «مَنْ مَلَكَ إِسْتَأْتَرَ» (کلمه قصار ۱۶۰)

و در فرمان حکومتی خویش به مالک اشتر تأکید نمودند که: «بپرهیز از آنکه چیزی را به خود مخصوص داری که - بهره - همه مردم در آن یکسان است.»^{۳۰}

برای انجام این مهم، حضرت **u** بر این اعتقاد و روش بودند که نظام اسلامی باید پنج سیاست را به صورت توأمان پیشه کند:

سیاست اول. تهذیب صاحبان قدرت.^۳

سیاست دوم. رعایت مساوات در بهره‌مندی از امکانات در قیاس با مردم.^۴

سیاست سوم. آگاه‌سازی عموم از جریان قدرت.^۵

سیاست چهارم. از بخشش متعارف در حق وابستگان پرهیز کنند تا ایجاد طمع نکنند.^۶

سیاست پنجم. سازمان‌های نظارتی را بر قدرت فعال نمایند.^۷ (که مصداق بارز آن عملکرد نظارتی خود حضرت نسبت به کارگزارانشان بود).^(۳۱)

۳-۱. تحدید قدرت

«هرگز این گفتار را بر لب میار
وانگهی خواهیم پذیرایم شوید
من امیرم امر بنمایم به کار
چون غلامی بنده رامم شوید
صفحه دل زین سخن گردد سیاه
شاخه دین می‌شود زرد و تباه»^(۳۲)

۳. قال علي **u**: «اسْتَأْتِرُ فَاَسَاءَ الْاَثَرَةَ» (خطبه ۳۰)

۴. قال علي **u**: «إِيَّاكَ وَالْاِسْتِثَارَ بِمَا النَّاسُ فِيهِ اُسُوَّةٌ»

۵. قال علي **u**: «وَإِذَا أَخَذْتَ لَكَ مَا أَنْتَ فِيهِ مِنْ سُلْطَانِكَ أَهْبَهُ أَوْ خَيْلَهُ، فَانظُرْ إِلَى عَظِيمِ مُلْكِ اللَّهِ» (نامه ۵۳)

۱. قال علي **u**: «يَا أَهْلَ الْكُوفَةِ إِذَا خَرَجْتُ مِنْ عِنْدِكُمْ بِغَيْرِ رَاحِلَتِي وَ رَخْلِي وَ غَلَامِي فُلَانٌ، فَاَنَا خَائِرٌ»

۲. قال علي **u**: «وَلَا تَطْنُوْا بِي اِسْتِغْلَالًا فِي حَقِّ قَبْلِ لِي وَ لَا اِلْتِمَاسَ اِعْظَامَ لِنَفْسِي فَلَا تَكْتُمُوْا عَنِّ مَقَالَهُ بِحَقِّ أَوْ مَشُوْرِهِ بِعَدْلِ فَاَيُّ كَسْبٌ فِي نَفْسِي بِفَوْقِ أَنْ اُخْطِيَّ وَ لَا اَمْرٌ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِي». (خطبه ۲۱۶)

۳. قال علي **u**: «وَلَا تُقْطِعَنَّ لِاِحْدٍ مِنْ حَاشِيَتِكَ وَ حَائِيَتِكَ قَطِيْعَةً، فَلَا يَطْمَعَنَّ مِنْكَ فِي اِغْتِقَادِ عُقْدَةٍ...» (نامه ۵۳)

۴. در نهج البلاغه و سیره عملی حضرت **u** موارد متعددی وجود دارد که با لفظ «بَلَعْنِي» آغاز می‌شود که حکایت از نظارت عمومی بر صاحبان قدرت با محوریت شخص امام دارد.

۵. قال علي **u**: «وَلَا تَقُوْلَنَّ لِيْ مُؤْمَرًا مَّرَّ فَاطَاعَ. فَانْ ذَلِكَ اِذْغَالَ فِي الْقَلْبِ وَ مِنْهُكُمُ الدِّينَ وَ تَقَرَّبَ مِنَ الْغَيْرِ». (نامه ۵۳)

برای مقابله با تورم قدرت، حضرت **U** تعریف قدرت به اعمال سلطه یکجانبه را در رابطه با مردم نقد کرده و تلاش می‌نماید تا با تحدید قدرت، آن را از تعرض به ورای مرزهای عقلی و شرعی باز دارند. در این خصوص حضرت **U** دو سیاست مهم را به اجراء می‌گذارند.

اول. بینش نخبگان حاکم را به «قدرت» اصلاح کرده و تأکید می‌نمایند:

یک. قدرت حق تعرض به کرامت انسانی افراد جامعه را ندارد.^۱

دو. قدرت نباید حرمت خون را نادیده انگاشته و به خشونت گراید.^۲

سه. اصل بر اعتماد به مردم است، لذا قدرت نایستی با بی‌اعتمادی با مردم رفتار نماید.^۳

چهار. قدرت نباید در امر تجسس احوال مردم خویش باشد.^۴

دوم. همزمان بینش و گفتمان عمومی جامعه را اصلاح نموده و با ذکر اصولی عملی از قبیل آنچه در بالا به آن اشاره رفت، در واقع تصویری از حکومت را که در آن قدرت به ابزاری برای اعمال فشار به مردم تبدیل می‌شود، نقد نموده و تصویری از حکومت عرضه کردند که شاخص بارز آن «عدم ترس مردم از قدرت سیاسی»^۵ است. به عبارت دیگر، اطاعت مردم نه بر ترس بلکه باید بر «رضایت» استوار باشد. با عاری شدن «قدرت» از عنصر «ترس» در واقع

۶. حکایت‌های بسیاری از سیره علوی نقل شده که در آن حضرت **U** انجام کلیه رفتارهایی را که به نوعی عزت و کرامت مردم را در مواجهه با قدرت مخدوش می‌ساخت، نقد و نفي می‌نمودند. دقت حضرت **U** در این زمینه چنان بود که در گفتار و رفتار مردم حساس بودند و هر آن گفتار یا رفتاری را که حکایت از خواری مردم در برابر قدرت (الگوی پادشاهان جاری در آن زمان) داشت، به شدت نفي می‌نمودند. لذا تصریح دارند که با من چونان پادشاهان برخورد و رفتار ننمایند.

. قال علي **U**: «فلا تكلموني بما تكلم به الجباريه ولا تحفظوا مني بما يتحفظ به عداهل البادره ولا تخالطوني لمصانعه» (خطبه ۲۱۶)

۱. قال علي **U**: «إِنَّكَ وَالِدُهَا وَسَفْكُهَا بِغَيْرِ حِلِّهَا. فَإِنَّهُ لَيْسَ ادَّعَى لِنِقْمِهِ وَلَا أَعْظَمَ لَتَبَعِهِ وَلَا آخِرِي بِزَوَالِ نِعْمَةٍ وَ انْقِطَاعِ مُدَّةٍ، مِنْ سَفْكِ الدِّمَا بِغَيْرِ حَقِّهَا... فَلَا تُقَوِّينَ سُلْطَانَكَ بِسَفْكِ دِمِّ حَرَامٍ.» (نامه ۵۳، ص ۳۳۹)

۲. در این خصوص فرمان حضرت **U** به کارگزاران جمع‌کننده زکات بسیار در خور توجه است. چنانکه تصریح دارند باید که به گفتار مردم اعتماد کنی و اگر اظهار داشتند حقی در مال ایشان نیست، نباید که بر ایشان سخت‌گیری و به اکراه آنان را به گفتن واقعیات و استیفای حقوق واداری.

«پس با احترام، وقار و آرامش بر ایشان وارد شو و بگو: ای بندگان خدا مرا ولی خدا و خلیفه او به سوی شما فرستاده است تا حق الهی را که در اموالتان است تحویل بگیریم. پس آیا کسی هست که در اموال او حقی باشد و آن را به ولی او بدهد؟ پس اگر کسی گفت نه، متعرض وی مشو و اگر کسی گفت آری، ... به کارش رسیدگی کن.» (نامه ۲۵، ص)

۳. قال علي **U**: «وَأَلَيْكُمْ أَنْتُمْ أَيْدِيكُمْ مِنْكُمْ وَأَشْنَاهُمْ عَنْكُمْ أَطْلَبْتُمْ لِمَعَايِبِ النَّاسِ. فَإِنَّ فِي النَّاسِ عُيُوبًا لَوْلِي أَخْتِي مِنْ سِتْرِيهَا. فَلَا تُكْشِفَنَّ عَمَّا غَابَ عَنْكَ مِنْهَا.» (نامه ۵۳)

۴. قال علي **U**: «ولا تروعن مسلماً» (نامه ۵۳)

قدرت، ماهیتی نرم‌افزارانه می‌یابد که در امنیت‌سازی معرف الگوی عملی متفاوتی است. حضرت **U** به منظور مهار قدرت، در حالی که خود صاحب قدرت بودند؛ اقدام به آگاهی‌بخشی به مردم در خصوص حقوق‌شان می‌نمایند و از این طریق تجربه‌ای منحصر به فرد را به اجراء می‌گذارند که جلوی جریان بسته‌شدن سازمان قدرت سیاسی را سد می‌نماید.

اصولی که از این منظر مد نظر حضرت **U** بوده‌اند، متعددند؛ از آن جمله:

یک. حق انتخاب؛ چرا که حکومت بدون پذیرش مردم، استواری نمی‌یابد.^۱

دو. اعمال نظارت بر دولتمردان.^۲

سه. اطلاع و آگاهی از جریان قدرت.^۳

چهار. نافرمانی اصول‌گرا، که حق عدم اطاعت از حکامی که راه جور را به جای راه

شریعت پیشه کرده‌اند؛ تأیید می‌کند.^۴

پنج. خروج بر قدرت‌های فاسد که متناسب با سلسله‌مراتب امر به معروف و نهی از منکر

به اجراء گذارده می‌شود.^۵

شش. طلب حقوق و آزادی‌های قانونی از حکومت، چنانکه حضرت **U** تصریح می‌دارند

که خداوند چنانکه برای ولی امر حقوقی تعریف کرده است، برای مردم نیز حقوقی متقابل

برشمرده که هر دو ارزش‌مندند و حاکمان نیز موظف به احقاق این حقوق می‌باشند.^۶

۵. قال علي **U**: «وَأَمَّا الْخِيَارَ لِلنَّاسِ قَبْلَ أَنْ يُبَاعُوا فَإِذَا بَاعُوا فَلَا خِيَارَ لَهُمْ»

۶. قال علي **U**: «وَأَنْ ظَلَمْتَ الرَّعِيَّةَ بِكَ حَيْثُ مَا فَضَحْتَهُمْ بِعُدْوَانِكَ وَأَعْدِلْ عَنْكَ ظُلْمَهُمْ بِاصْحَابِكَ» (نامه ۵۳)

۱. قال علي **U**: «أَلَا إِنَّ لَكُمْ عِنْدِي أَنْ... لَا طُيُورَ دُونَكُمْ أَمْرًا فِي حُكْمٍ» (نامه ۵۰)

۲. قال علي **U**: «أَلَا فَالْحَدْرُ مِنْ طَاعَةِ سَادَاتِكُمْ وَكُبْرِيكُمْ الَّذِينَ تَكْبُرُوا عَنْ حَسْبِهِمْ وَ تَرَفُّعُوا فَوْقَ نَبِهِمْ وَ أَلْقُوا الْمَحَبَّةَ عَلَيَّ رَهْمًا وَجَاهَدُوا اللَّهَ مَا صَنَعَ بِهِمْ. (خطبه ۱۹۲)

۳. قال علي **U**: «إِنَّهَا الْمُؤْمُونُ، إِنَّهُ مَنْ زَايَ عُدْوَانًا يُعْمَلُ بِهِ وَ مُنْكَرٌ يُدْعَى إِلَيْهِ، فَأَنْكَرُهُ بِقَلْبِهِ فَقَدْ سَلَّمَ وَ بَرِيَّ وَ مَنْ أَنْكَرَهُ بِلِسَانِهِ فَقَدْ أَخْرَجَهُ مِنْ أَفْضَلِ مَنْ صَاحِبِهِ وَ مَنْ أَنْكَرَهُ بِالسِّيفِ لِنُكُونِ كَلِمَةِ اللَّهِ هِيَ الْعَلِيَا وَ كَلِمَةُ الظَّالِمِينَ هِيَ السُّفْلَى، فَذَلِكَ الَّذِي أَصَابَ سَبِيلَ الْهُدَى...» (قصار ۳۷۴)

۴. قال علي **U**: «أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِي عَلَيَّكُمْ حَقًّا بِلَايَةِ أَمْرِكُمْ وَ لَكُمْ عَلَيَّ مِنْ الْحَقِّ الَّذِي لِي عَلَيَّكُمْ.» (خطبه ۲۰۷). در این خصوص اصل عمومی بیان‌شده توسط حضرت **U** در حور توجه می‌نماید آنجا که حق و وظیفه را دوروی يك سكه مي‌دانند: «مَجْعَلُ . سُبْحَانَهُ ... تَنَكَّافًا فِي وُجُوهِهَا: وَيُوجِبُ بَعْضُهَا بَعْضًا وَلَا يَسْتَوْجِبُ بَعْضُهَا الْآيِبُغْيُ» (خطبه ۲۰۷)

بر این اساس، حضرت **U** از ره‌گذر نقد الگوهای بسته در مقام سیاست، روایت‌های جبارانه از امنیت‌سازی را نفی کرده و با استناد به اختصاص مطلق «سلطه» و «اقتدار» به حضرت حق، بیان می‌دارند که هر فرد یا نظامی که بدین روش روی آورد، در نهایت به دست مردم و مطابق اراده الهی رو به زوال گذارد.^۱

خلاصه کلام آنکه حضرت **U** در این مقام تلاش داشتند تا تصویری متعادل از «مرجع امنیت» ارایه دهند که در آن از افراط‌گرایی مبتنی بر محوریت بلامنزاع «قدرت» سراغی نباشد. به عبارت دیگر «مردم» از حاشیه معادلات امنیتی به متن درآیند؛ آنهم بدون آنکه به سیاق هرج و مرج‌گرایان، اصل وجودی «قدرت» و ضرورت «تأسیس و صیانت از حکومت» نفی گردد. به همین دلیل است که در فرازی به هنگام نقد خوارج، هر دو بعد را - با تأکید تمام بر جایگاه مردم - مورد توجه قرار داده، می‌فرمایند:

«سخنی است حق که بدان باطلی را خواهند... مردم را حاکمی باید نیکوکردار یا تبه‌کار تا در حکومت او... با دشمنان پیکار کنند و راهبها را ایمن سازند؛ و به نیروی او حق ناتوان را از توانا بستانند، تا نیکوکردار روز به آسودگی به شب رساند و از گزند تبه‌کار در امان ماند.»^۲

با این سیاست، حضرت **U** در واقع مرجع امنیت را بر قاعده اصلی‌اش - که مردم و نه حکومت - بود، قرار دادند. در این زمینه نیز نگاهی یکپارچه و واحد از «جامعه» را مدنظر داشتند که محوریت قشر یا گروه خاصی را نمی‌توان از آن استنتاج نمود. به عبارت دیگر «جامعه به مثابه یک کل» قاعده معادلات امنیتی را در استراتژی امنیتی حضرت **U** تشکیل می‌دهد.^۳

رکن دوم. شرعی‌سازی امنیت

۵. قال علي **U**: «إِيَّاكَ وَ مُسَامَاةَ اللَّهِ فِي عَظَمَتِهِ وَ النَّشْبَةَ بِهِ فِي حَبْرَوْتِهِ. فَإِنَّ اللَّهَ يُذِلُّ كُلَّ جَبَّارٍ وَ يُهَيِّئُ كُلَّ مُخْلٍ». (نامه ۵۳)
 ۱. قال علي **U**: «كَلِمَةُ حَقٍّ تُرَادُ بِهَا الْبَاطِلُ... وَأَنَّهُ لَا يُدُّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ... يُقَاتَلُ بِهِ الْعَدُوُّ وَ تَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ وَ يُؤَاخَذُ بِهِ الضَّعِيفُ مِنَ الْقَوِيِّ حَتَّى يَسْتَرِيحَ بِهِ بُرٌّ وَ يُسْتَرَاخَ مِنْ فَاجِرٍ». (خطبه ۴۰)
 ۲. قال علي **U**: «وَأَعْلَمُ أَنَّ الرِّعْيَةَ طَبَقَاتٌ لَا يَصْلُحُ بَعْضُهَا إِلَّا بِبَعْضٍ وَ لَاغِي بِنَعْضِهَا عَنِ بَعْضٍ» (نامه ۵۳)

اولویت یافتن قدرت، به حاشیه رانده شدن اصول شریعت در عرصه سیاست را در پی داشت، تا بدانجا که تلقی از ضرورت تأمین امنیت به هر روشی، مقبولیت نسبی می‌یابد. در واکنش به این ایده، حضرت **u** تلاش نمود تا بار دیگر جایگاه شریعت را تبیین و بیان دارد که امنیت در نسبت با شریعت فهم و عملیاتی می‌شود. در این ارتباط اصول زیر قابل استنتاج هستند:

۱. اصلاح چارچوب دینی

«پس چون (قدرت) به من رسید، به کتاب خداوند و آنچه برای ما مقرر داشته و ما را به حکم کردن بدان‌ها مأمور ساخته، نگریسته و پیروی پیشه کردم و به سنت نبوی \square اقتدا کردم»^۱

از جمله اصول مهمی که حضرت **u** در مقام دولتمردی از ابتدای شروع جریان خلافت بر آن تأکید داشته‌اند، مرجعیت «قرآن کریم» و «سنت نبوی»^۲ در مقام تحلیل و عملیاتی نمودن تمامی مقولات سیاست - و از آن جمله امنیت - بوده است. این در حالی بود که «عملکرد خلفا» به مثابه منبعی تازه برای حکومت، مطرح و بر اساس آن پاره‌ای از کژی‌ها نهادینه شده بود. حضرت **u** تصریح دارند که از این حیث چارچوب دینی را اصلاح و بر قرآن و سنت استوارش خواهند کرد و حتی اگر در این راه برخی از مردم یا گروه‌های اجتماعی مرجع بر آشوبند، ایشان منصرف نخواهند شد. لذا در کلامی کوتاه، معنایی بزرگ از فلسفه حکومت را چنین بیان می‌کنند:

«بدانید که کار من و شما یکسان نیست؛ چرا که من شما را برای خدا می‌خواهم، حال آنکه شما مرا برای خود می‌خواهید»^۳

معنای این سخن آن است که حضرت **u** وجود اصول بنیادینی را در مقام عمل سیاسی پذیرفته بودند که مستند به نص (قرآن و سنت) اثبات می‌شوند؛ لذا به تصریح خطاب به نخبگان و مردم اظهار داشتند که در این موارد مکلف به اجرا هستند و هیچ مجامله‌ای روا

۳. قال علي **u**: «فَلَمَّا أَفْضْتُ إِلَيَّ نَظَرْتُ إِلَيَّ كِتَابَ اللَّهِ وَ مَا وَضَعَ لَنَا وَ أَمَرْنَا بِالْحُكْمِ بِهِ. فَاتَّبَعْتُهُ وَ مَا اسْتَسْنَى إِلَيَّ **u** فَأَقْتَدَيْتُهُ» (خطبه ۲۰۵، ص ۲۳۹)

۱. قال علي **u**: «لَيْسَ أَمْرِي وَ أَمْرُكُمْ وَاحِدًا. إِنِّي أُرِيدُكُمْ لِلَّهِ وَ أَنْتُمْ تُرِيدُونَنِي لِأَنْفُسِكُمْ» (خطبه ۱۳۶)

نخواهند داشت. برای مثال اگرچه اصل مشورت را به مثابه رکنی اصلی در حوزه حقوق مردم پیوسته مدنظر داشتند، اما این ملاحظه را نیز داشتند که در اصول شریعت جایی برای مشورت و رأی اکثریت نیست:

«پس بدانید که از حقوق شما به من یکی آن است که... کاری را بدون رای زنی با شما

انجام ندهم، مگر در احکام شرعی [که مجالی برای رای زدن نیست].»^۱

با همین رویکرد است که در ابتدای پذیرش امر حکومت نیز تصریح می نمایند که:

«ای مردم! آگاه باشید که چون من به دعوت شما پاسخ مثبت گویم، بر اساس آنچه

خود [از قرآن و سنت می دانم] با شما رفتار خواهم کرد و در این راه به سخن

سخن گویندگان و سرزنش تو بیخ کنندگان واقعی نخواهم نهاد.»^۲

بدین ترتیب «شرعی سازی» امنیت متضمن پذیرش اصول بنیادین شریعت و استواری^۳ در

تحقق آنها است که امام **U** در ابتدای پذیرش حکومت و اثنای مدیریت جامعه پیوسته بر آن

تأکید داشتند. به عبارت دیگر، امنیت نزد حضرت **U** با التزام به اصول بنیادین نظام اسلامی

معنا و مفهوم می یافت و چنین نبود که جریان افکار عمومی و مقتضیات زمانی، حضرت **U** را

نسبت به بیان و اقدام به این مهم دچار شک و تردید سازد.^۴

۲. اولویت عدالت بر امنیت

عدالت نزد حضرت **U** محور اصلی سیاست و ارزش جامع به شمار می آید که بر چهار

رکن معرفت، دانش، عمل و استواری^۵ قرار دارد. «عدالت» با این روایت چونان «سپری» است

که صاحبان حکومت را از تعرض دیگران مصون می دارد^۶ و هیچ عامل اطمینان بخشی را

۲. قال علي **U**: «ألا وإنَّ لكم عُنْدِي أَنْ... لا اطوي دُونَكُمْ أَمْرًا إِلَّا فِي حُكْمٍ...» (نامه ۵۰)

۳. قال علي **U**: «وَاعْلَمُوا أَنِّي إِنْ أَجَبْتُكُمْ رَكِبْتُ بِكُمْ مَا عَظُمَ وَ لَمْ أَصْنَعْ لِي قَوْلَ الْقَائِلِ وَ عَتَبِ الْعَاتِبِ» (خطبه ۹۲)

۳. قال علي **U**: «أما والله لو آتني حين أمرتكم به حملتكم علي المكروه الذي يجعل الله فيه خيرا. فإن استقمتم هديتكم، و إن أعوجتكم فؤفتكم، و إن أبئتم تداركتكم.» (خطبه ۱۲۱)

۴. قال علي **U**: «فلما أفضت إلي نظرت إلي كتاب الله و ما وضع لنا و أمرنا بالحكم به فأتبعته و ما أسئني النبي ۲ فافتدبته فلم أختج في ذلك الي رأيكمما و لارأي غيركمما...» (خطبه ۲۰۵)

۵. قال علي **U**: «العدل منها علي أربع شعب: علي غايض الفهم، و غور العليم و زهرة الحكم و رساخة الجلم» (قصار ۳۱)

۶. قال علي **U**: «العدل جنة الدول» یا «العدل جنة واقية»

نمی‌توان سراغ گرفت که همچون عدالت‌ورزی بتواند در ایجاد امنیت برای همگان کارساز باشد.^۱ (۳۳) با این حال حضرت U منکر این واقعیت نبود که اجرای این پروژه امری ساده نبوده و مخالفت‌های بسیاری را به دلیل وجود ضعف در یکی از چهار رکن بالا نزد مردم و نخبگان، شاهد خواهد بود. اما حضرت U چون تصدی امور را به دست گرفت، گام در طریق اجرای عدالت گذارد؛ و در این مسیر - چنانکه پیامبر اکرم P پیش از این گفته بودند - با استواری تمام و بدون ملاحظه مخالفت‌های احتمالی در مقابل اجرای عدالت به پیش رفت^۲ تا آنجا که رانت‌خواران، گروه‌های ذی‌نفوذ و حتی گروه‌هایی از مردم برآشفتمند و بنای اعتراض و آشوب و اقدام به براندازی حکومت را گذاردند. اما حضرت U حاضر به هزینه‌کرد «عدالت» برای کسب «مقبولیت» نشدند و در چنین فضایی است که «اقدام نظامی» برای تأمین امنیت جامعه اسلامی موضوعیت می‌یابد. (۳۴) بسیاری از تحولات امنیتی دوران حکومت حضرت را می‌توان در چارچوب این سیاست ارزیابی نمود.

۱-۲. اولین گرایش‌های معارضه‌جویانه از جانب گروهی تدارک دیده شد که به دلیل عدالت‌ورزی حضرت U در عرصه سیاست، از قدرت محروم شده بودند. طلحه و زبیر که از این ناحیه هیچ‌گونه مصلحت‌اندیشی‌ای را از سوی حضرت U ممکن ندیدند^۳؛ لاجرم از مدینه خارج شده و در مکه با همراهی عایشه نخستین کانون تعارض را به وجود آوردند. حمایت ضمنی جریان قدرت طلب بنی‌امیه در مکه از این کانون^۴ در نهایت شورش را به وجود آورد که به جنگ جمل ختم شد. در واقع، حضرت U با کاربرد زور در مقابل خارج‌شدگان از بیعت که نظم جامعه اسلامی را تهدید می‌نمودند؛ نشان دادند که برای پیمان و التزام به منافع عمومی احترام کامل قائلند.

۱. قال علي U: «لَنْ تُحْصَنَ الدُّوَلُ بِمَثَلِ إِسْتِعْمَالِ الْعَدْلِ فِيهَا» یا «مَنْ عَمَلَ بِالْعَدْلِ حَصَّنَ اللَّهُ مُلْكَهُ»

۲. قال رسول الله 2: «لَا تَشْكُوا عَلَيَا فَوَاللَّهِ إِنَّهُ خَشِيْتُ فِي ذَاتِ اللَّهِ أَوْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»

۱. ابن ابی‌الحدید موارد متعددی را نقل کرده که طلحه و زبیر با شرط شراکت در خلافت، با حضرت U بیعت کردند و یا از حضرت U درخواست ولایت کوفه و بصره نموده بودند، اما امام U هیچ‌گاه موافقت نکردند. (۳۵)

۲. این موضوع بحث مستقلی است که حضرت U در مواضع مختلف به آن اشاره کرده‌اند. برای مثال در نامه‌ای که خطاب به عایشه نوشته‌اند برخلاف نظر عموم که عایشه را آغازگر این جریان مخالفت می‌دانند، حضرت می‌فرمایند: «... من می‌دانم که تو به خویشتن این کار نمی‌کنی. جماعتی تو را بر این کار می‌دارند و تو را به سبب خون عثمان در خشم آورده‌اند.» (۳۶)

۲-۲. دومین گرایش معارضه‌جویانه که به رهبری معاویه طراحی شد به دنبال آن بود تا به نوعی خلافت را مصادره نماید، ولی برخلاف انتظارش قتل عثمان چنین فرصت و امکانی را برایش فراهم نساخت. لذا در پی تعارض با حضرت **U** برآمد؛ چرا که استقرار دولت علوی به معنای زوال حکومت معاویه در شام بود.^۱ اقدام معاویه برای ضربه‌زدن به جماعت مسلمین و تضعیف حکومت، در نهایت به جنگ صفین ختم شد که اگر به انجام می‌رسید می‌توانست کورشدن این کانون فتنه را به دنبال داشته باشد.

۲-۳. سومین گرایش معارضه‌جویانه، ماهیتی فکری داشت و به دلیل برداشت ناصواب و غیرمتین از قرآن و سنت، در مقابل جریان اصلاحی امام **U** قرار گرفت. توسعه این جریان فکری و ورود به فاز عملیاتی، موجب شد تا خطر فروپاشی از درون پدید آید. در این مرحله بود که حضرت **U** با اقدامی سخت، ریشه این فتنه را که از فاز فکری وارد فاز عملیاتی شده بود، در نهروان از بنیان درآوردند. (۳۷)

ملاحظه می‌شود که «اصول‌گرایی» و «عدالت‌محوری» حضرت **U** در مقام عمل، فعالیت کانون‌های فتنه بر ضد امنیت جامعه را در پی دارد که در نهایت از طریق اعمال قدرت، گرایش‌های فوق‌الذکر سرکوب و مدیریت می‌شوند. (۳۸)

نتیجه آنکه حضرت **U** به منظور شرعی‌سازی امنیت، آن را از چارچوب «اصول قدرت» خارج و در چارچوب «عدالت» قرار می‌دهند. بدیهی است که این انتقال بزرگ نمی‌توانست - چنانکه حضرت **U** از قبل نیز پیش‌بینی نموده بودند - درک، شناخت، عمل و تحمل (چهار رکن اصلی عدالت) شود. بنابراین نظم نوین علوی به چالش فراخوانده می‌شود، اما حضرت **U** برای تحصیل مقبولیت، حاضر به هزینه‌کردن شریعت نمی‌شوند و بدین وسیله چهره دیگر الگوی امنیتی‌شان را در مقابل معارضان می‌توان ملاحظه نمود.

«به خدایی که او [پیامبر اسلام] را به راستی مبعوث فرمود؛ به هم درخواهید آمیخت و چون دانه که در غربال ریزند یا دیگ‌افزار که در دیگ ریزند، روی هم خواهید ریخت

۳. این پیش‌بینی صحیح بود چرا که فرمان عزل معاویه از حکومت شام، در اولین فرصت توسط امام **U** نگاشته و ارسال شد.

تا آن که در زیر است، زیر شود و آن که بر زبر است به زیر در شود و آنان که واپس مانده‌اند، پیش برانند و آنان که پیش افتاده‌اند، واپس مانند.^۱

نتیجه گیری

«... پس چون علی ابن ابیطالب [] بر مسند خلافت نشست، با فضایی آکنده از پریشانی مواجه شد؛ به ویژه درون مدینه که مرکز خلافت به شمار می‌رفت. تمرد و فتنه فراگیر شده بود و نظم‌بخشی به امور بسیار دشوار می‌نمود...» (۳۹)

چنانکه «مصطفی محمود منجود» در کتاب «ابعاد سیاسی مفهوم امنیت در اسلام» اشاره می‌کند، آغاز دوران حکومت امام علی U همراه با بروز تغییرات جدیدی در محیط امنیتی است که برای دومین بار از زمان تأسیس حکومت اسلامی در مدینه آ، مسلمانان شاهد آن بودند. شاخصه بارز محیط جدید که مبنای بروز منازعات شده و جامعه اسلامی را در گردابی از آشوب و ناامنی - از داخل و خارج - قرار داده بود؛ نهادینه‌شدن دو اصل زیر بود:

۱. دورشدن از اصول دینی وضع‌شده برای امنیت‌سازی؛ چنانکه رسول خدا ۲ آنها را عرضه داشته بود و به تدریج حکومت‌های اسلامی بنا به دلایل مختلف در التزام عملی بدانها سستی ورزیده بودند. این سستی تا بدان حد بود که خلفای پیشین در مقام تعریف و طراحی استراتژی امنیتی‌شان همچون سایر بازیگران زمان خویش اندیشه و عمل می‌کردند.
۲. محوریت‌یافتن قدرت و اولویت صیانت از منافع ناشی از آن تا بدانجا که توده‌های مردم و نخبگان وقت، «مرجعیت قدرت» را اصلی مسلم پنداشته بودند و تلاش برای کسب، توسعه و صیانت از آن را هنجاری طبیعی (حتی با مویداتی دینی) تلقی می‌کردند. در نتیجه، حکومت به مرجع اصلی امنیت ارتقاء یافته بود.

۱. قال علی U: «وَأَلَدِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ لِيُبَلِّغُنِي بَلَاءَهُ وَ لِيُعْزِلُنِي عَرْشَهُ. وَلَسَاطُرُ سَوْطِ الْقَدْرِ حَتَّى يَغُودَ اسْفَلَكَمُ أَغْلَاكُمُ وَ أَغْلَاكُمُ اسْفَلَكَمُ وَ لَيْسَبُنُّكُمْ سَابِقُونَ كَأَنْتُمْ فَصْرُوا. وَلِيُفَصِّرَنَّ سَبَّاقُونَ كَأَنْتُمْ سَبُّوا.» (خطبه ۱۶، ص ۱۷)

۱. بار نخست به زمان رحلت رسول خدا ۲ اشاره دارد که پس از آن دوران تازه‌ای آغاز می‌شود و منطقی مشابه عصر خلفای سه‌گانه را دربرمی‌گیرد. بار دوم به تصدی حکومت توسط حضرت U اشاره دارد که فصل تازه‌ای را در جامعه اسلامی نوید می‌دهد.

در چنین فضایی است که حضرت **U** تصدی مدیریت جامعه اسلامی را می‌پذیرند. اکراه اولیه حضرت **U** نه بر انصراف ایشان از حقانیت‌شان در این امر، بلکه به دلیل آماده نبودن مسلمانان برای همراهی با حضرت **U** برای اجرای استراتژی ابتکاری ایشان بود. استراتژی که برای تدارک دو نقیصه بالا، «قدرت‌زدایی از امنیت» و «شرعی‌سازی امنیت» را به صورت توأمان دنبال می‌نمود.^۱

حکومت علوی اگرچه زمان زیادی دوام نیاورد، اما به الگویی عملی از مدیریت اسلامی تبدیل شد که تا به امروز نویسندگان، فعالان سیاسی و دولتمردان بسیاری بدان استناد و رجوع می‌نمایند. الگوی علوی با تأکید همزمان بر دو سیاست «شرعی‌سازی» و «قدرت‌زدایی» از امنیت، در واقع به احیاء ابعادی از گفتمان اسلامی امنیت پرداخت که با رحلت رسول خدا **ﷺ** به فراموشی سپرده شده بودند. باید توجه داشت که جریان اصلاحی امام علی **U** با دو چهره بالا قابل شناسایی می‌باشد. لذا استناد یکسویه به گفتارها و سیره حضرت **U** نمی‌تواند تصویری جامع را از استراتژی ایشان ارائه دهد. بدین معنا که «مهار قدرت» (که با گزاره‌هایی مبنی بر مشارکت مردمی، تحدید و کنترل صاحبان قدرت، وجود روحیه انتقادی، ضرورت پاسخ‌گویی حکومت‌ها و مانند آن مورد توجه قرار گرفته) صرفاً یک وجه از امنیت مطلوب امام **U** را ترسیم می‌نماید. از سوی دیگر، حضرت **U** بر جایگاه خطیر ملاحظات ایدئولوژیک در استراتژی امنیتی اشاره دارند که با گزاره‌هایی از قبیل مرجعیت منابع دینی (قرآن و سنت) در مقام حکومت‌داری، قاطعیت در صیانت از اصول بنیادین شریعت، قاطعیت در عمل و مانند آن شناسانده می‌شوند. (۴۰)

۲. این الگوی تحلیلی عام بوده و ناظر بر سیاست علوی است که در بحث حاضر ابعاد امنیتی آن صرفاً مورد توجه قرار گرفته است.

یادداشت‌ها

۱. حضرت علی **علی**، **نهج البلاغه**، (ترجمه) سیدجعفر شهیدی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چ ۳، ۱۳۷۱، خطبه ۱۳۱، ص ۱۲۹.
 ۲. مبادی و اصول سیاست امنیتی امام علی **علی** در دوره پیش از تأسیس حکومت را در مقاله زیر آورده‌ام: افتخاری، اصغر، «نظریه امنیت علوی: تحلیل دوران قبل از حکومت امام علی **علی**»، **فصلنامه مطالعات راهبردی**، شماره ۲۸، تابستان ۱۳۸۴، صص ۲۵۶-۲۳۱.
 ۳. نک. شری، محمدجواد، **امام علی **علی** برادر رسول خدا **علی****، سیدمحمد صالحی، تهران، توس، ۱۳۷۹، صص ۲۵۵-۶.
 ۴. طبری، محمدجری، **تاریخ طبری**، تهران، اساطیر، ۱۳۶۹، ج ۴، صص ۸-۴۲۶.
 ۵. استراتژی از جمله واژگان مهمی است که مورد برداشت‌های متعدد و متفاوتی قرار گرفته است. دلیل این امر تعدد و تکرر ابعاد استراتژی می‌باشد که به شکل فزاینده‌ای روبه ازدیاد دارد و به تعبیر «کالین اس. گرای» آن را به مفهومی متحول و پویا تبدیل ساخته که در مقاطع مختلف می‌توان تصاویری متفاوت از آن عرضه داشت. در واقع از کلازویتس گرفته تا امثال گریمسل و بوفر در جهان معاصر همگی بر وجوهی از استراتژی نظر داشته‌اند که آن را با تعاریفی از قبیل: «هنر به کارگیری زور»، «انطباق ابزار با اهداف»، «هنر توزیع و اعمال ابزار نظامی»، «طرح کلان جهت استفاده از توان قهرآمیز»، و... شناسانده‌اند. با این حال اگر در محتوای هر یک از سه انقلاب بزرگی که در عرصه مطالعات استراتژیک رخ داده است بنگریم، مشاهده می‌شود که اصل محوری به صورت ثابت در کلیه این مراحل به عنوان جوهره استراتژی باقی مانده است و آن تصویر استراتژی به مثابه حلقه واسط نظریه و عمل است. بدین معنا که استراتژی از ترکیب مطالعات نظری با ملاحظات عملی حاصل می‌آید و از این‌روی هویتی دوگانه و مستقل دارد. به منظور مطالعه ابعاد استراتژی و سیر تحول آن تا به امروز، به منابع زیر مراجعه شود:
- Gray, S. Colin, *Modern Strategy*, Oxford, O.U.P., 1999; Gray, S. Colin, *Strategy For Chaos*, London, Frank Cass, 2002.
۶. عبدالرزاق، علی، **اسلام و مبانی حکومت**، محترم رحمانی و محمدتقی محمدی، تهران، سرایی، ۱۳۸۲، ص

۷. این ایده در تحلیل الگوی اعمال قدرت سیاسی از سوی نویسندگان متعددی مورد توجه قرار گرفته است. برای مثال نک. العشماوی، محمدسعید، *التخلافه الاسلامیه*، بیروت، مؤسسه الانتشار العربی، الطبعة الخامسة، ۲۰۰۴؛ زکریا، فؤاد، *الحقیقه و الوهم فی الحركه الاسلامیه المعاصره*، قاهره، دارالفکر للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۹۸۶؛ هویدی، فهمی، *القرآن و السلطان*، قاهره، دارالشروق، ۱۹۸۲؛ القرضاوی، یوسف، *الصحوة الاسلامیه بین الجمود و التطرف*، قاهره، دارالشروق، ۱۹۸۴.

۸. بوزان، باری، *مردم، دولت‌ها و هراس*، مترجم: ناشر، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸، صص ۳- ۹۱.

9. See Lipschutz, Ronnie (edi), *On Security*, New York, Columbia University Press, 1998; Katzenstein, Peter (edi), *The Culture of National Security*, New York, Columbia University Press, 1996; Dillon, Michael, *Politics of Security*,

۱۰. در طراحی این الگوی تحلیلی از آموزه‌های بیان‌شده (و سیاست‌های اعمال‌شده) توسط حضرت امام رحمه‌الله‌علیه بهره‌جسته‌ام. در این ارتباط ر.ک. افتخاری، اصغر، *اقتدار ملی: جامعه‌شناسی سیاسی قدرت از دیدگاه امام خمینی رحمه‌الله‌علیه*، تهران، نیروی انتظامی، چاپ دوم، ۱۳۸۳.

۱۱. در ارتباط با نقش ایدئولوژی در شکل‌بخشی به واقعیت، ر.ک. سروش، عبدالکریم (گزینش و ترجمه)، *علم‌شناسی فلسفی: گفتارهایی در فلسفه علوم تجربی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲؛ سروش، عبدالکریم، *دانش و ارزش: پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق*، تهران، یاران، چاپ ۸، ۱۳۶۱؛ برگر، پتر و توماس لوکمان، *ساخت اجتماعی واقعیت*، فریبرز مجیدی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

۱۲. در خصوص نقش مؤثر عامل «مدیریت» در افزایش میزان توان بازیگر برای مهار و یا غلبه بر تهدیدات امنیتی، ر.ک.

- Richmond, Oliver, *Maintaining Order, Making Peace*, Palgrave, 2002; *Modern Strategy*, op.cit., pp. 16-42.

۱۳. نقش نرم‌افزاری ایدئولوژی در شکل‌دهی به شرایط محیطی بازیگران را در منابع زیر مطالعه نمایید:

- Radnitzky, Gerard(edi), *Values & the Social Order*, UK., Avebury, 1997; Klingemann, Hans - dieter & Dieter Fuchs (edis), *Citizens & The State*, Oxford, O.U.P. , 1998.

۱۴. نقش محوری و مسلط «قدرت» در شکل‌دهی به ایده امنیت را در منابع زیر بخوانید:

- Cox, Robert, *Production, Power & World Order*, New York, Columbia University Press, 1987, also:

- کلگ، استوارت، *چهارچوب‌های قدرت*، مصطفی یونسی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۹.

15. See Brooker, Paul, *Non - Democratic Regimes*, Macmillan Press, 2000; Migdal, Joel, *Strong Societies & Weak States*, Princeton, P.U.P., 1988. also:

- بلاندل، ژان، *حکومت مقایسه‌ای*، علی مرشدی‌زاد، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸؛ چیلکوت، رونالد، *نظریه‌های سیاست مقایسه‌ای*، وحید بزرگی و علیرضا طیب، تهران، رسا، ۱۳۷۷.

16. See Buzan, Barry et.al (edis), *The Logic of Anarchy*, New York, Columbia University Press, 1993.

17. See *Non - Democratic Regimes*, op.cit., chp. 2-3; Bontekoe, Bon & M.Stepaniants, *Justice And Democracy*, Honolulu, Vniversity of Hawaii Press, 1997, chp.2.

۱۸. بحث از ثبات را به عنوان الگویی مستقل در اثر زیر آورده‌ام. ر.ک افتخاری، اصغر، «ثبات سیاسی رسانه‌ای»، در: *رسانه‌ها و ثبات سیاسی - اجتماعی جمهوری اسلامی ایران* (مجموعه مقالات)، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۰، صص ۸۲ - ۶۷.

۱۹. این دو الگو را به صورت مبسوط در نوشتار زیر آورده‌ام. ر.ک افتخاری، اصغر، «بررسی تهدیدهای جهانی‌شدن برای جهان اسلام»، در: *جهانشمولی اسلام و جهانی‌سازی* (مجموعه مقالات)، تهران، شانزدهمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی، جلد ۲، ۱۳۸۲، صص ۲۴۶ - ۱۹۴. برای مطالعه مبادی آن نک. برژنفسکی، زیگنیو، *انتخاب رهبری جهانی یا سلطه بر جهان*، لطف‌الله میثمی، تهران، نشر صمدیه، ۱۳۸۳؛ ایکنبری، جان، *تنها ابرقدرت*، عظیم فضلی‌پور، تهران، مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران، ۱۳۸۲. همچنین اثر اخیر هانتینگتون در این زمینه در خور توجه می‌نماید:

- Huntington, S., *Who Are We?*, New York, Simon & Schster, 2004.

۲۰. *نهج البلاغه*، (ترجمه جعفر شهیدی)، پیشین، خطبه ۱۹۲، ص ۲۲۱.

۲۱. ابن ابی‌الحدید، عبدالمجید بن هبه‌الله، *شرح نهج البلاغه*، بیروت، دارالاحیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۵ (ه.ق)، ج ۷، ص ۳۷.

۲۲. مبانی فلسفی و روش‌شناختی این بحث را در مقاله زیر از منظر امنیت‌پژوهانه آورده‌ام:

افتخاری، اصغر، «ساخت دولتی امنیت ملی»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، سال چهارم، شماره سیزدهم، پائیز ۱۳۸۰، صص ۲۸۰ - ۲۵۷.

۲۳. این پدیده که به صورت تاریخی در صدر اسلام بعد از رحلت رسول خدا ﷺ تکوین و توسعه می‌یابد، متعاقباً به موضوعی مهم در اندیشه و عمل اسلامی تبدیل می‌شود که مکاتب فکری اهل سنت و تشیع را نسبت به ارایه راه‌کارهایی برای مهار و مدیریت آن تهییج می‌نماید. بنابراین می‌توان ادعا کرد که موضوعی خاص تاریخ صدر اسلام نبوده و مسأله‌ای حیاتی در نظام فکری اسلامی به شمار می‌آید. نتیجه آنکه تأمل پیرامون آن همچنان ضرورت نظری و کاربردی (حتی در عصر حاضر) دارد. در این ارتباط نک. فیرحی، داود، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران، سمت، ۱۳۸۲، به ویژه فصل ۵؛ نجفی، موسی، *مراتب ظهور فلسفه سیاست در تمدن اسلامی*، تهران، اندیشه معاصر، ۱۳۸۲؛ عباس حسن، حسن، *ساختار منطقی اندیشه سیاسی اسلام*، مصطفی فضائی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.

۲۴. *التحالفه الاسلامیه*، پیشین، صص ۲ - ۱۹۱.

۲۵. به نقل از: ظریفیان شفیعی، *دین و دولت در اسلام*، تهران، مؤسسه علمی و فرهنگی میراث ملل، ۱۳۷۶، صص ۶ - ۲۲۵.

۲۶. *نهج البلاغه*، (ترجمه جعفر شهیدی)، پیشین، خطبه ۳۳، ص ۳۴.

۲۷. همانجا، خطبه ۳، ص ۱۱.
۲۸. این ترجمه از کلام امام علی **u**، از اثر زیر گرفته شده است: امید مجد، **ترجمه منظوم نهج البلاغه**، تهران، امید مجد، چ ۴، ۱۳۸۰، ص ۵۵۴. (حکمت شماره ۱۶۰)
۲۹. **نهج البلاغه**، (ترجمه جعفر شهیدی)، خطبه ۳۰، ص ۳۱. (ترجمه فارسی از نویسنده مقاله است)
۳۰. همانجا، نامه شماره ۵۳، ص ۳۴۰.
۳۱. در این خصوص ر.ک. جعفری، محمدتقی، **حکمت اصول سیاسی اسلام**، تهران، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۶۹.
۳۲. **ترجمه منظوم نهج البلاغه**، پیشین، ۴۷۸.
۳۳. به نقل از: علیخانی، علی اکبر، **توسعه سیاسی از دیدگاه امام علی **u****، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چ ۲، ۱۳۸۱، صص ۱۰ - ۶.
۳۴. همان.
۳۵. نک. **شرح نهج البلاغه**، پیشین، ج ۱.
۳۶. **الفتوح**، پیشین، ص ۴۲۱.
۳۷. برای مطالعه مبسوط در ارتباط سه جریان ناکثین، قاسطین و مارقین ر.ک. درخشه، جلال، **مواضع سیاسی حضرت علی **u** در قبال مخالفین**، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۳، صص ۲۰۵ - ۱۲۱.
۳۸. برای مطالعه مبسوط در خصوص کاربرد نیروی نظامی از سوی حضرت **u** (فلسفه، شرایط و مراحل آن) ر.ک. جعفری، محمدتقی، **حکمت اصول سیاسی اسلام**، پیشین، قسمت ۱۲، صص ۵۱۵ - ۴۸۷.
۳۹. منجود، مصطفی محمود، **الابعاد السياسية لمفهوم الافی فی الاسلام**، القاهرة، المعهد العالمی للفکر الاسلامی: سلسله الرسائل الجامعیه رقم ۲۶، ۱۹۹۶، ص ۹۸.
۴۰. ابن اعثم کوفی، **الفتوح**، محمدبن احمد مستوفی هروی (مترجم)، غلامرضا طباطبایی مجد (مصحح)، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰، ص ۳۹۰.