*بسم الله الرحمن الرحیم*

و صل‌الله علی محمد و اهل بیته الطاهرین

*فصلنامه*

**علمی - پژوهشی**

# مطالعات راهبردی

شماره ۵۰ ● زمستان ۱۳۸۹

**صاحب امتیاز:** پژوهشکده مطالعات راهبردی

**مدیر مسؤول:** دکتر سیامک ره‌پیک

**سردبیر:** دکتر امیرمحمد حاجی‌یوسفی

**دبیر:** فرزاد پورسعید

فصلنامه مطالعات راهبردی، بنا بر نامه شماره ۳/۱۱/۳۷۳۸ مورخ ۱۳۸۹/۳/۱۲ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری – کمیسیون نشریات علمی کشور، دارای درجه علمی – پژوهشی است.

تلفن واحد فروش و اشتراک ۸۸۸۰۲۴۷۶

نشانی: تهران، خیابان کریمخان، خیابان آبان جنوبی، خیابان رودسر، پلاک ۷

صندوق پستی: ۵۱۸۹-۱۴۱۵۵ تلفن: ۸۸۸۰۲۴۷۷ دورنگار: ۸۸۸۹۶۵۶۱

پست الکترونیک: quarterly@risstudies.org

**هیأت تحریریه (بر اساس حروف الفبا)**

**دکتر اصغر افتخاری / دانشیار دانشگاه امام صادق(ع) (دکتری علوم سیاسی)**

**دکتر امیرمحمد حاجی یوسفی / دانشیار دانشگاه شهید بهشتی (دکتری علوم سیاسی و روابط بین‌الملل)**

**دکتر سید جلال دهقانی / استاد دانشگاه علامه طباطبائی (دکتری علوم سیاسی)**

**دکتر سیامک ره‌پیک / دانشیار دانشکده علوم قضایی (دکتری حقوق خصوصی)**

**دکتر محمود سریع‌القلم / استاد دانشگاه شهید بهشتی (دکتری روابط بین‌الملل)**

**دکتر سعیده لطفیان / دانشیار دانشگاه تهران (دکتری علوم سیاسی)**

**دکتر ابراهیم متقی / استاد دانشگاه تهران (دکتری روابط بین‌الملل)**

**دکتر قدیر نصری / استادیار دانشگاه تربیت معلم (دکتری علوم سیاسی گرایش اندیشه)**

**دکتر احمد نقیب‌زاده / استاد دانشگاه تهران (دکتری علوم سیاسی)**

***

**فصلنامه مطالعات راهبردی** از کلیه محققان و مترجمان محترم که علاقه‌مند به درج مطالب خویش در این فصلنامه هستند، با رعایت شرایط زیر دعوت به همکاری می‌کند:

* مقالات در حوزهٔ مطالعات راهبردی و مسایل ایران باشد.

* نام و نام خانوادگی مؤلف همراه با نشانی کامل و شماره تلفن در پایان مقاله ذکر شود.

* خلاصه‌ای از مقاله به زبان فارسی و انگلیسی تهیه و ارسال شود.

* مقالات بر یک روی صفحه و با فاصله مناسب با خطی خوانا نوشته شود.

* طول مقالات از ۲۰ صفحه تایپی (و یا معادل دست‌نویس آن) فراتر نرود.

* در نگارش مقالات اصول علمی ـ پژوهشی رعایت شود.

* مطالب ارسالی بازگردانده نمی‌شود.

* فصلنامه در ویرایش مقالات پذیرفته شده آزاد است.

***

مطالب مندرج در فصلنامه مطالعات راهبردی بیانگر دیدگاههای پژوهشکده مطالعات راهبردی نمی‌باشد.

نقل مطالب با ذکر منبع جایز است.

**کلیه حقوق برای پژوهشکده مطالعات راهبردی محفوظ است.**

# فهرست مطالب

## مقالات


مفهوم امنیت ایمانی در قرآن کریم
**داوود غرایاق زندی** ۵-۳۳

امنیت و پیشاارزش‌های آن در اندیشه سیاسی اسلام
**فرامرز تقی‌لو/ علی آدمی** ۳۵-۶۲

کاربردهای امنیتی انسان‌شناسی حکمت متعالیه
**نجف لک‌زایی** ۶۳ - ۸٤

نسبت مصلحت و امنیت در فقه سیاسی شیعه
**فاطمه سلیمانی** ۸۵ -۱۱۷

نسبیت مفهومی تروریسم از نگاه فقه
**حسن عالی‌پور** ۱۱۹-۱۵۱

گونه‌شناسی فکری جنبش‌های اسلامی معاصر و پیامدهای سیاسی – امنیتی آن در جهان اسلام
**یحیی فوزی** ۱۵۳-۱۷۳

گفتمان اسلام سلفی و جهانی‌شدن امنیت خاورمیانه
**نبی‌الله ابراهیمی** ۱۷۵-۱۹٤

# مفهوم امنیت ایمانی در قرآن کریم

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۰/۱۶ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۱۱/۱۰

*داود غرایاق زندی**

## چکیده

مقاله حاضر درصدد است مفهوم قرآنی امنیت را در مطالعات امنیتی مطرح کند. این نوع امنیت، امنیت ایمانی یا امنیت مبتنی بر ایمان به خداوند است و از قرآن کریم که کلام الهی است، استخراج شده است. مطابق فرضیه مقاله، مرجع و معیار این امنیت، ایمان می‌باشد، زیرا ایمان از کانونی‌ترین مفاهیم قرآنی است که به نوعی تمام حیات این‌دنیایی و آن‌دنیایی بر آن استوار است. در عین حال، قرآن نوعی فلسفه وجودی امنیت را مطرح می‌کند که با فلسفه خلقت و هبوط انسان در ارتباط است و نوع خاصی از انسان‌شناسی را پدید می‌آورد که بدون آن، مطالعه ابعاد و وجوه امنیت یا یافتن قواعد امنیتی ممکن نیست. همچنین، مقاله بر اساس ابعاد و قواعد امنیتی مطروحه در قرآن، امکان مقایسه این نوع امنیت را با مطالعات امنیتی موجود، به ویژه امنیت ملی، فراهم می‌سازد. مقاله نشان می‌دهد این نوع از امنیت با مطالعات امنیتی از اشتراکات بسیاری برخوردار است.

**کلیدواژه‌ها**: قرآن کریم، امنیت ایمانی، مطالعات امنیتی، فلسفه وجودی امنیتی، امنیت ملی.

---

* دکترای اندیشه سیاسی از دانشگاه تربیت مدرس، عضو هیأت علمی و مدیر گروه مطالعات پایه و روش‌شناسی در پژوهشکده مطالعات راهبردی

*وَ الْکِتابِ الْمُبینِ وَ إِنَّهُ فی أُمِّ الْکِتابِ لَدَیْنا لَعَلِیٌّ حَکیمٌ (زخرف: ۲ و ٤)*

## مقدمه

آنچه به طور معمول در مطالعات علوم قرآنی مطالعه می‌شود، مباحثی است که از منظر معناشناسی، واژه‌شناسی، فهم متن، افق دید خواننده و بستر معنایی آن، به ما در درک بهتر مفاهیم قرآن یاری می‌رساند. این مباحث، نه تنها موضوعات بسیار مهمی هستند و به فهم آموزه‌های قرآنی کمک می‌کنند، بلکه برای مطالعه موضوعی قرآن نیز مؤثر هستند. در عین حال، لازم است با کمک این ابزارهای تحلیلی، آموزه‌های قرآنی در جریان زندگی عملی، در کنار زندگی نظری قرار گیرند. این نحوه بررسی، سنتی است که پیشینیان ما همچون فارابی، ابن‌سینا، غزالی و دیگران، در مباحث خود به‌کار می‌بردند و این آموزه‌ها را با مباحث آن روز مورد استفاده قرار می‌دادند. امروزه، مباحث زندگی عملی با توجه به شرایط و زمانه ما تغییرات وسیعی یافته و مباحثی که گذشتگان برای مسایل مختلف به کار می‌بردند، چندان با مقتضیات امروز تناسب ندارد. بنابراین، با توجه به اینکه، قرآن همچنان و همیشه به عنوان منبع الهام راه و روش زندگی مطرح است، ما را وامی‌دارد به سنت اسلامی و ایرانی خود بازگردیم و درکی امروزی‌تر از قرآن داشته باشیم. این اشاره برای این است که یادآوری شود این مقاله در چارچوب متعارف علوم قرآنی قرار ندارد و تنها به روال سنت گذشته، سعی دارد پیچیدگی‌های کلام وحی را در یک حوزه موضوعی درک کند. در واقع، این نوشتار تلاش فکری انسان امروزی برای درک متنی الهی است.

موضوع این مقاله، معنا و مفهوم «امنیت» در قرآن است. امنیت به عنوان یکی از اساسی‌ترین نیازهای انسانی، همیشه مورد توجه انسان بوده است. این موضوع، همان‌طور که برای انسان عصر نزول وحی مطرح بوده، برای انسان امروزی نیز مطرح است. با این فرض، پرسش اصلی این است که معنا و مفهوم امنیت از منظر قرآن چیست؟ به عبارت دیگر، قرآن برای این مفهوم که دغدغه همیشگی بشر بوده است، چه رهنمودهایی دارد؟ فرضیه اصلی مقاله که با مطالعه اولیه قرآن و آثار مختلف به آن به دست آمده، این است که قرآن کریم «امنیت ایمانی» را به عنوان امنیت «معیار» مطرح می‌کند. از نظر لغوی، معنای امنیت از ریشه امن می‌آید که به معنای در امان‌بودن و ایمن‌بودن است. در عین حال، از مشتقات این واژه، آمَن و آمن

است که به معنای اطمینان‌داشتن و ایمان‌آوردن است. در قرآن، این کلمه در آیات مختلف، به طرق خاصی به کار رفته و در برخی از آنها، به ظرافت، از هر دو معنی آن استفاده شده است. قرآن، ضمن برشمردن امنیت و وجوه عینی آن، نوع کامل و اصلی امنیت را امنیت مبتنی بر ایمان (آمن) به خداوند می‌داند. این مفهوم، هر سه معنای امروزی از امنیت ـ امنیت عینی، امنیت ذهنی و آرامش و اطمینان قلبی ـ را بازنمایی می‌کند.

این مقاله، بر دو مفروض اساسی و بنیادین ابتنا یافته است. نخست اینکه، مفاهیم قرآنی که به رابطه خداوند با انسان از بالا می‌پردازند، نه به رابطه انسان با انسان که مبنای علوم انسانی امروزی است، می‌توانند در چارچوب مطالعه علوم روز مانند مباحث و مطالعات راهبردی قرار گیرند و گرهی از مشکلات انسانی باز کنند. دوم اینکه، این مفهوم از امنیت ایمانی، نه تنها مانع درک و شناخت انسانی از انسان، طبیعت و جهان پیرامون برای یافتن قواعد انسانی نیست، بلکه می‌تواند کمک مهمی برای علوم انسانی به معنای امروزی باشد. این دو گونه مطالعه، در عرض و تقابل هم نیستند، بلکه در طول هم قرار دارند. این موضوع، به این معنا نیز می‌تواند باشد که انسان برای یافتن مسیر زندگی خود از آموزه‌های قرآنی کمک می‌گیرد، اما نمی‌تواند با توجیه استفاده از این آموزه‌ها، خود را از مسئولیت کارهایی که انجام می‌دهد، مبرا سازد.

بر این اساس، این مقاله بر هفت قسمت ساخت یافته است: پس از مقدمه، ملاحظات روشی که باید برای مطالعه قرآن در نظر گرفت، مطرح می‌گردد. این ملاحظات به ما کمک می‌کند دریابیم چگونه باید قرآن را برای درک موضوعات مختلف، به ویژه علوم انسانی، مطالعه کرد. در بخش سوم، به چارچوب‌های کلان یا مفاهیم کانونی قرآنی به تعبیر معناشناسی یا سنت‌های الهی می‌پردازیم. در این بخش، باور بر این است که مطالعه هر حوزه از علوم انسانی، باید از این نقطه شروع شود. پس از این قسمت، فلسفه وجودی مفهوم امنیت در قرآن مطرح می‌شود. بدون درک این فلسفه، امکانی برای ورود به معنای امنیت نمی‌توان متصور شد و با فهم آن، امکان درک مفهوم امنیت ایمانی و وجوه مختلف آن، یا به تعبیری، در وجه حکمی و کاربردی آن فراهم می‌شود. در نهایت، قبل از نتیجه‌گیری سعی می‌شود استلزامات این مفهوم را با معنای امروزین امنیت و به ویژه، با نگاه امنیت ملی نشان دهیم.

## الف. ملاحظات روش‌شناختی

پژوهش قرآنی در زمینه علوم انسانی، متضمن چند ملاحظه روش‌شناختی است.

نخست اینکه، قرآن کلام وحی است و برای انسان‌ها در کل تاریخ فرستاده شده است. بنابراین، وجوه و پیام اصلی آن برای تمام انسان‌ها روشن است. به عبارتی، «تا آنجا که به کلام خدا مربوط می‌شود، وحی امری اسرارآمیز است و وجه مشترکی با رفتار زبان‌شناختی بشری ندارد و تا آن حد که به کلام‌بودن آن ارتباط پیدا می‌کند، می‌بایستی همه خصوصیات اساسی کلام بشری را داشته باشد» (ایزوتسو، ۱۳۷٤: ۱۹٦).

دوم اینکه، این مقاله به دنبال تفسیر معناهای «نص»، «ظاهر»، «تأویل» و «غامض» (حامد ابوزید، ۱۳۸۰: ۳۰۰) قرآن نیست که این امر در حوزه علوم قرآنی است، بلکه هدف به تعبیر قرآن، «تدبر» (نساء: ۸۲) و همچنین، به تعبیر امام خمینی(ره)، نوعی «تفکر» و «تدبر» در معنای مفاهیم قرآنی به مثابه راه و روش زندگی بشری است:

> *«یکی دیگر از حجب که مانع از استفاده از این صحیفه نورانیه است، اعتقاد به آن است که جز آنکه مفسرین نوشته یا فهمیده‌اند، کسی را حق استفاده از قرآن شریف نیست و تفکر و تدبر در آیات شریفه را با تعبیر به رأی ـ که ممنوع است ـ اشتباه نموده‌اند و به واسطه این رأی فاسد و عقیده باطله، قرآن شریف را از جمیع فنون استفاده عاری نموده و آن را به کلی مجهیز نموده‌اند. در صورتی که استفادات اخلاقی و ایمانی و عرفانی به هیچ وجه مربوط به تفسیر نیست تا تفسیر به رأی باشد»* ( نقل از مرادی زنجانی و لسانی فشارکی، ۱۳۸۵: ۱۲).

سوم اینکه، برای تفکر در معنای امنیت در قرآن، تأکید و اولویت بر خود قرآن است. به تعبیر علمای علوم قرآنی، در اینجا قایل به «اتحاد دلیل و مدلول» به معنی «معجزه‌ای که بر حقانیت وحی دلالت می‌کند، در قرآن نهفته است» (حامد ابوزید، ۱۳۸۰: ۲۵۳) هستیم. در خود قرآن نیز به صراحت آمده است که « هُوَ الَّذی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدی وَ دینِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّهِ وَ کَفی بِاللَّهِ شَهیداً / او کسی است که رسولش را با دین حق برای هدایت فرستاده تا او را بر همه ادیان غالب گرداند و بر حقیقت این سخن گواهی خدا کافیست» (فتح: ۲۸). همین عبارت «کفی بالله شهیدا»، در سوره نساء آیه ۷۹ نیز مورد اشاره قرار گرفت.

چهارم اینکه، تفکر و تدبر در قرآن، به تعبیر علامه طباطبایی(ره)، به دو صورت امکان‌پذیر است: یکی اینکه مسایل علمی، مسلم انگاشته شود و آیات قرآنی بر آن حمل شود و دیگری، تدبر در قرآن با قرآن است (طباطبایی، ۱۳٦۳، ج۱: ۱۰). در اینجا سعی شده است ابتدا مفاهیم امنیتی در قرآن کریم استخراج و دسته‌بندی گردد و سپس، مباحث امنیتی با آیات قرآنی توضیح و تطبیق داده شود. همچنین، برای درک زمینه‌هایی که نیازمند تفسیر معتبر در این زمینه بودند، به تفسیر المیزان رجوع شده است. علاوه بر این، آیات مورد نیاز این پژوهش، عموماً دارای سبب عام است، اما در مواقعی هم که سبب خاصی از آن مستفاد می‌شود، به تعبیر اصولیون «خصوصیت واقعه موجب محدویت حکم نمی‌گردد و موضوع خاص، حکم را خاص نمی‌کند» (زرکشی در البرهان و سیوطی در الاتقان، به نقل از ایازی، ۱۳۷۸: ۳۸-۳۹).

پنجم و آخرین ملاحظه روش‌شناختی اینکه، قرآن دو بار نازل شده است. یکبار به طور کامل و زمانی به صورت تنجیم یا پاره‌پاره یا پراکنده، در بیست‌وسه سال، اما نکته قابل توجه این است که تمام معانی آن یکدست و کامل است. خداوند خود در قرآن اشاره دارد که «أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فيهِ اخْتِلافاً كَثيراً/ آیا در قرآن تدبر نمی‌کنند و اگر از جانب غیر خدا بود، در آن بسیار اختلاف می‌یافتند» (نساء: ۸۲).

همچنین، «واژگان قرآن میدان وسیع معنی‌شناختی است و از این لحاظ، مجموعه سازمان‌دار و نظام و دستگاه خودبسنده از کلمات است که در آن، همه کلمه‌ها از هر منبعی که گرفته شده باشند، یکدیگر را تکامل و تمامیت بخشیده و تعبیر منظم تازه‌ای پیدا کرده‌اند» (ایزوتسو، ۱۳۷٤: ٤٤).

این امر از یک حیث، یافتن رابطه بین مفاهیم را بسیار آسان می‌سازد و استفاده از آیات دیگر به فهم آیات پیشین و کلیت متن کمک فراوانی می‌کند و از سوی دیگر، پیوستگی بین تمامی مفاهیم قرآنی، ایجاد اولویت مفاهیم کانونی را به غایت مشکل می‌سازد. اگر درک درستی از مفاهیم کانونی و اصلی قرآن وجود داشته باشد، ورود به متن قرآن آسان می‌شود.

## ب. مفاهیم بنیادین قرآنی

در دید کلی، پنج مفهوم بنیادین و کلیدی در قرآن وجود دارد که مبنا و اصول ورود ما به بحث امنیت در قرآن است. مفهوم اول که بسیار برای فرضیه ما در موضوع امنیت، حیاتی است، دوگانه «ایمان و کفر» است. جهت کلی قرآن در این راستاست و حتی تمام حیات در این مسیر قرار گرفته است. به تعبیر ایزوتسو، « نه تنها آن تصورها که مستقیماً با دین و ایمان ارتباط دارند، بلکه همه اندیشه‌های اخلاقی و حتی تصورهای نماینده دنیوی‌ترین جنبه‌های زندگی آدمی همچون زناشویی و طلاق و ارث و مسایل بازرگانی و قراردادبستن و وام و ربا و اوزان و مقادیر و غیره، در ارتباط مستقیم با تصور خدا قرار گرفته‌اند» (همان: ٤٦).

مؤمنان واقعی کسانی هستند که به خدا و رسولش ایمان آورده‌اند، سپس شک و تردیدی به خود راه نداده و با اموال و جان‌های خود در راه خدا جهاد کرده‌اند؛ آنها راستگویانند (حجرات: ۱۵). ایمان، مبنای پاداش و عقاب زمینی و آسمانی است (تین: ٦؛ بروج: ۱۱؛ انشقاق: ۲۵؛ سبا: ٤ و ۳۷؛ مائده: ۹ و ۱۰؛ فاطر: ۳۰؛ نساء: ۱۱٦ و ۱٤۵؛ صافات: ۳۵). قرآن اهل ایمان را اهل میمنه (اهل مبارکی و یا به تعبیری، کسانی که نامه اعمالشان در دست راستشان قرار می‌گیرد) (طباطبایی، ۱۳٦۳، ج ۲۰: ٦۸٤) و کافران را اهل مشئمه (شومی و شقاوت) می‌خواند (بلد: ۱۷-۲۰). ایمان‌داشتن به خدا و رسولش، باعث سعادت، بهروزی و دریافت کمک و یاری خداوند می‌شود، پس افرادی که ایمان می‌آورند، خردمند هستند (صف: ۱۱؛ عنکبوت: ٤۹؛ زمر: ۱۸) و کسانی که کفر می‌ورزند، نه تنها بی‌خرد و بی‌شعورند (حشر: ۱۳؛ یونس: ۱۰۰؛ بقره: ۱۳)، بلکه عین جانوران تصویر می‌شوند: « صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَرْجِعُونَ / آنان کر و لال و کورند و بازنمی‌گردند» (بقره: ۱۸) یا « إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ / بدترین جانوران نزد خداوند کسانی هستند که کر و لالند و نمی‌اندیشند» (انفال: ۲۲). به عبارت دیگر، ایمان عین خردمندی و کفر عین بی‌خردی است.

قرآن در آیه ۱۳ سوره آل عمران، نیکوکاران را اهل بصیرت «یا اولی الابصار» و در سوره طلاق آیه ۱۰، آنها را «یا اولی الالباب» خطاب قرار داده است. تفسیر المیزان، ابصار را هم به معنای چشم ظاهری و فیزیکی مد نظر دارد و هم به معنای بصیرت و تمییز بین حق و باطل

می‌داند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۷۸-۱۷۹). همچنین، این تفسیر منظور از اولی الباب را خردمندان می‌داند (همان، ج ۱۹: ٦٥٤).

فرایند شکل‌گیری دو دسته افراد مؤمن و کافر، به این شکل است که نخست خداوند دین را بر انسان‌ها عرضه می‌دارد. سپس، عده‌ای آن را تصدیق می‌کنند و هدایت شده و از برکات الهی بهره‌مند می‌شوند و اگر تکذیب کنند، به ضلالت و گمراهی می‌افتند و کیفر می‌بینند. « وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ وَ لكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُونَ/ و چنانچه مردم و شهر و دیار همه ایمان می‌آوردند، همانا ما درهای برکات آسمان و زمین را بر روی آنها می‌گشودیم و لیکن تکذیب کردند. ما هم آنان را به کیفر کردار زشت رساندیم» (اعراف: ۹٦). بر این اساس، می‌توان جهت‌گیری کلی قرآن را بر اساس دو محور ایمان و کفر، به شکل زیر ترسیم کرد:

مسیر اول: ایمان ← تصدیق← عقل‌گرایی← پاداش← هدایت← سعادت

مسیر دوم: کفر← تکذیب← بی‌خردی← کیفر← ضلالت← شقاوت

مفهوم ایمان از دو منظر برای بحث این مقاله اهمیت دارد. نخست اینکه، جریان کلی هر چیزی در قرآن، بر مدار ایمان و کفر استوار است. بنابراین، مفهوم امنیت نیز از این معنا مستثنی نیست. در عین حال، این ویژگی نه تنها نقطه تمایز مهم و جدی است، بلکه می‌تواند نقطه برتر و گره‌گشا در مسایل امنیتی نیز باشد که در استلزامات امروزین به آن پرداخته خواهد شد.

دوم اینکه، پاداش ناشی از ایمان، تنها به وجه معنوی و آخرت اشاره ندارد، بلکه وجه مادی و این‌دنیایی نیز دارد که باز در پرداختن به استلزامات امروزین امنیت به آن بازخواهیم گشت.

مفهوم دوم که متأثر از اولی است، صفاتی از خداوند را در بر می‌گیرد که برای درک مفهوم ایمان بسیار مفید است. در واقع، اگر قرار است به خداوند ایمان آورده شود و پاداش آن دریافت گردد، دانستن صفات خداوند برای اتکا به او امری ضروری است. در این مفهوم، این نکته نهفته است که خداوند هیچ‌یک از این کارها را برای خود نمی‌خواهد، زیرا چه انسان دیندار باشد یا نباشد، در موقعیت خداوند اثری ندارد. همچنین، این موضوع دریافت می‌گردد که خداوند قادر به انجام کارها و پاداش و عقاب است. این امر، به ویژه از منظر امنیتی،

تضمین مناسبی برای تداوم و انتشار یک آیین است. این امر نوعی قوت قلب برای فرد باایمان نیز خواهد بود. برخی از این صفات از این قرارند: خداوند بسیار آمرزنده و مهربان است (بروج: ١٤)، احکم الحاکمین (هود: ٤٥)، ارحم الراحمین (اعراف: ١٥٢؛ یوسف: ٦٥)، جبار (حشر: ٢٣)، حمید (بقره: ٢٦٧؛ نساء: ١٣١)، شدید العقاب (مائده: ٢؛ بقره: ١٩٦)، صادق (انعام: ١٤٧)، صمد (اخلاص: ٢)، قدیر (روم: ٥٤)، قاهر (انعام: ١٨ و ٦١) و قوی (انفال: ٥٢؛ حج: ٤٠) از آن جمله هستند.

مفهوم سوم که به ترتیب پس از دو مفهوم قبلی می‌آید، «اعتماد و توکل» به خداوند است. توکل نوعی اعتماد به خداوند در تمام امور است. اگر کسی به خداوند ایمان دارد و او را قادر، دانا و قوی می‌داند، پس باید به او دل بندد و تنها به او توکل کند که از هر جهت او را کفایت می‌کند (توبه: ١٢٩؛ احزاب: ٤٨). توکل در عین حال، در معناهای بی‌نیازی در صورت توکل به خداوند (یوسف: ٦٧؛ طلاق: ٣؛ شوری: ٣٦)، امیدداشتن به خداوند (رعد: ٣٠)، صبر در برابر مشکلات (ابراهیم: ١٢؛ عنکبوت: ٥٩) و توکل به خداوند یکتا، عزیز، رحیم و همیشه زنده (فرقان: ٥٨؛ شعرا: ٢١٧؛ تغابن: ١٣) آمده است. به عبارت دیگر، توکل به خداوند خود عین امنیت برای انسان از هر منظری است.

مفهوم بنیادین چهارم، ایمان به سنت‌های الهی است. سه سنت الهی با توجه به موضوع بحث ما از اهمیت بیشتری برخوردار است: نخست، گریزناپذیری پاداش و عذاب الهی است. هدف از این سنت الهی این است که بین نیکوکاران و بدکاران تفاوت وجود دارد (ص: ٢٨). اگر غیر از این بود، نوعی هرج‌ومرج بر جهان حاکم می‌شد و دوام و قوامی نبود. خداوند برای این موضوع تجربه عملی پیشینیان را مطرح می‌کند که « أَ وَ لَمْ یَسیرُوا فِی الْأَرْضِ فَیَنْظُرُوا کَیْفَ کانَ عاقِبَةُ الَّذینَ کانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ کانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَ آثاراً فِی الْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَ ما کانَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ واقٍ/ آیا مردم در روی زمین سیر نمی‌کنند تا عاقبت کار پیشینیان را ببینند که آنها را با آنکه بسیار از اینان قوی‌تر و آثار وجودی‌شان در روی زمین بیشتر بود، سرانجام خدا به کیفر گناهان‌شان بگرفت و از قهر و انتقام خداوند هیچ‌کس نگهدارشان نبود» (غافر: ٢١). برای انجام این کار، آسمان و زمین لشگر خداوند هستند (فتح: ٧؛ ملک: ١٦–١٨؛ احزاب: ٦٢) و خداوند در پاداش و عقاب هر کسی، ستمی به کسی نمی‌کند (جاثیه: ٢٢). در

عین حال، خداوند می‌فرماید: « ما یَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلا مُمْسِکَ لَها وَ ما یُمْسِکْ فَلا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَ هُوَ الْعَزیزُ الْحَکیمُ/ دری که او از رحمت به روی مردم می‌گشاید، هیچ‌کس نتواند بست و آن را که او ببندد، هیچ‌کس جز او نتواند رها کند و اوست عزیز و دانا» (فاطر: ۲). پس اینکه کسی در این دنیا و در آخرت، نتیجه اعمال خود را خواهد دید، امری مقدر و از وعده‌های الهی است که در آن شکی نیست. بنابراین، نظام جهان بر اساس نظم و قاعده استوار است.

سنت الهی دوم، غلبه نهایی حق بر باطل است. «بل نقذف بالحق علی الباطل فید مغه فاذا هوزاهق و لکم الویل ممّا تصفون/ بلکه ما همیشه حق را بر باطل غالب می‌گردانیم تا باطل را محو و نابود سازد و وای بر شما که خدا را به وصف کار باطل و بازیچه متّصف گردانید» (انبیاء: ۱۸). این سنت الهی است که در آن تغییری نیست. « سُنَّةَ اللَّهِ الَّتی قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدیلاً/ سنت الهی بر این بوده [که حق بر باطل غالب شود] و ابداً در این سنت خدا تغییری نیست» (فتح: ۲۳؛ همچنین بنگرید به: طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۸: ٤٥٥-٤٥٦). اگر غیر از این بود، شاید جهان تماماً رو به باطل و فساد می‌نهاد. غلبه نهایی حق بر باطل، امیدواری در میان نیکوکاران و طرفداران حق و ناامیدی و هشدار برای ظالمان را به همراه دارد.

سنت الهی سوم این است که در نهایت، این دنیا و آخرت از آنِ نیکوکاران است و این وعده خداوند سرشار از امیدواری است. « فَآتاهُمُ اللَّهُ ثَوابَ الدُّنْیا وَ حُسْنَ ثَوابِ الْآخِرَةِ وَ اللَّهُ یُحِبُّ الْمُحْسِنینَ/ پس خداوند پیروزی در دنیا و ثواب در آخرت نصیب‌شان گردانید که خدا نیکوکاران را دوست می‌دارد» (آل عمران: ١٤٨) و همچنین، « وَ أَوْرَثَکُمْ أَرْضَهُمْ وَ دِیارَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ وَ أَرْضاً لَمْ تَطَؤُها وَ کانَ اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدیراً/ و شما را وارث سرزمین و دیار و اموال آنها کرد و نیز سرزمینی را که هیچ بر آن قدم ننهادید، نصیب شما گردانید و خدا بر هر چیز بخواهد تواناست» (احزاب: ۲۷).

آخرین مفهوم بنیادین، اراده‌گرایی خداوند در امور جهان است. خدایی که در قرآن تصویر می‌شود، خدایی است که در امور دنیا دخالت و مشارکت بسیاری دارد. به عبارت دیگر، خداوند همان‌طور که در قرآن بارها تأکید کرده است، زمین و آسمان را مسخر انسان‌ها

گردانیده تا انسان‌ها خداوند را بپرستند و او همانند «ساعت‌ساز لاهوتی» نیست که پس از ساختن ساعت دیگر با آن کاری ندارد تا زمانی که با مشکلی مواجه گردد، بلکه خدا در تمام امور این‌جهانی شرکت دارد و به انسان‌ها از رگ گردن نزدیک‌تر است، اما موضوع مهم این است که خداوند هر که را خواهد هدایت می‌کند و هرکه را نخواهد نمی‌کند (یونس: ۲۵؛ انعام: ۱٤۹) یا در چند جای دیگر آورده است که خداوند هر که را خواهد وسیع‌روزی می‌گرداند و هرکه را نخواهد تنگ‌روزی و یا هر که خداپرست باشد، وسیع‌روزی می‌گردد و هر که نباشد، روزی وی سخت می‌گردد (زمر: ۵۲؛ سبا: ۳٦ و ۳۹؛ عنکبوت: ٦۲؛ رعد: ۲٦). این تعابیر باعث شده است برخی قایل به اراده‌گرایی خداوند باشند و نقش عقل‌گرایی را در جهان برای انسان کمرنگ ببینند:

*«هر آنچه بر روی زمین اتفاق می‌افتد، در آخرین تحلیل نتیجه اراده خداوند است. آن که راه راست را برمی‌گزیند، و اهتدا را بر ضلال ترجیح می‌دهد یا کسی که از راه راست منحرف می‌شود و ضلال را به جای اهتدا انتخاب می‌کند، در حقیقت، به اختیار خویش چیزی را برای خود انتخاب نکرده است. واکنشی که به هر یک از دو صورت در برابر هدایت الهی نشان می‌دهد، نتیجه ضروری خواست و مشیت خداوند است و از آن رو چنین می‌کند که خدا خواسته است که او چنین کند. به عبارت دیگر، اهتدا و ضلال، هر دو بسته به مشیت الهی است»* (ایزوتسو، ۱۳۷٤: ۱۷۹).

اگر این برداشت درست باشد، معنا و مفهوم ایمان‌داشتن چگونه قابل فهم است؟ اگر قرار است خدا هر که را خواهد به هدایت یا گمراهی سوق دهد، معنی آخرت و پاداش و عقابی که تا کنون در مورد آن بحث شد، چه می‌شود؟ در اینجا، نوعی تقدیرگرایی پدید می‌آید که پس هرآنچه ما انجام می‌دهیم، نتیجه رفتار مستقیم ما نیست، پس عذری هم بر آن نباید باشد.

در تفسیر المیزان، در مورد سوره انعام آیه ۱٤۹، آمده است که:

*«خداوند بندگان خود را مجبور به ایمان نمی‌کند و هیچ‌وقت و از هیچ‌کس به مشیت تکوینی خود ایمان را نخواسته تا مجبور به آن شود، بلکه به خلاف آن نیز اذن داده است. البته، اذن تکوینی، به این معنا که موانع شرک و کفر برداشته و بندگان را هم*

*نسبت به فعل قدرت داده و هم نسبت به ترک و این همان اختیار است که اساس تکلیف و امر و نهی و وعد و وعید است»* (طباطبایی، ۱۳٦۳، ج ۷: ۵۵۹-۵٦۰).

اینکه مسیر کلی جهان و حیات به اراده خداوند است، منافاتی با مسئولیت‌پذیری انسان و عقل‌گرایی او ندارد یا اینکه خدا می‌داند چه کسی هدایت می‌یابد و چه کسی نمی‌یابد، تغایری با جریان هدایت الهی ندارد. اگر یکبار دیگر این موضوع بازگویی شود، این تعابیر در جای خود معنادار خواهند بود و از سوءتعبیر پرهیز می‌گردد. جریان و مسیر حیات به اراده خداست و اوست که این جهان را آفریده و در اختیار انسان گذاشته است. روزی فراوان و تنگی معیشت افراد و همچنین، نتیجه کار افراد، تابعی از رفتار افراد در ایمان‌آوردن یا کفرورزیدن است. این امر باعث می‌شود از یک سو، انسان‌ها نتیجه رفتار و اعمال خود را ببینند و از دیگر سو، جریان پاداش و عقاب به خواست و اراده خدا که وعده داده تنها با ایمان به خدا سنجه می‌شود، تناسب داشته باشد. خدا تمام شرایط و مواهب، از جمله رستنی‌ها و خوراکی‌ها و نظم امور زمین و آسمان را مسخر انسان کرده و پیامبران و کتاب‌هایی برای هدایت ارسال کرده تا انسان به راه راست هدایت گردد. بنابراین، در این شرایط، تنها انسان باید به راه راست برود و کسانی که منحرف می‌شوند، باید مجازات گردند. خداوند معتقد است مصایبی که به انسان‌ها می‌رسد، نتیجه اعمال زشت خودشان است (شورا: ۳۱). خدا هیچ قومی را هلاک نکرد مگر در شرایط معین (حجر: ٤) و خداوند هیچ قومی را به ظلم هلاک نمی‌کند (هود: ۱۱۷).

«... إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ وَ إِذا أَرادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوْءاً فَلا مَرَدَّ لَهُ وَ ما لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ والٍ/ ... خدا با آن همه مهربانی به خلق حال هیچ قومی را دگرگون نخواهد کرد تا زمانی که خود آن قوم حالشان را تغییر دهد و هرگاه خدا اراده کند که قومی را به بدی اعمالشان عقاب کند، هیچ راه دفاعی نداشته و هیچ کس را جز خدا یارای آنکه آن بلا بگرداند، نیست» (رعد: ۱۱) و یا در نهایت، « إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَ لكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ/ خدا هرگز به هیچ کس ستم نمی‌کند، ولی مردم در حق خویش ستم می‌کنند» (یونس: ٤٤).

این پنج مفهوم بنیادین، کمک می‌کند ورود مناسبی به بحث فلسفه امنیت در قرآن داشته باشیم.

## ج. فلسفه وجودی امنیت در قرآن

برای دریافتن فلسفه وجودی امنیت در قرآن، پرداختن به دو نکته اساسی است: یکی توجه به هبوط انسان که در اینجا سخت با موضوع امنیت پیوند می‌یابد و دیگری، نوع تلقی یا انسان‌شناسی که قرآن مطرح می‌کند.

قرآن در دو سوره بقره و اعراف، به فلسفه خلقت زمین و هبوط انسان اشاره می‌کند. آن‌گونه که در قرآن آمده است، اراده خداوند بر این قرار می‌گیرد که انسان را خلیفه خود کند. پس در او روح خود را دمید (حجر: ۲۹) و اسماء خود را به او آموخت. آنگاه به فرشتگان گفت به او سجده کنند. در بدو امر، فرشتگان پرهیز کردند و گفتند چرا کسی را آفریدی که به ستایش تو بپردازد، در حالی که ما این کار را بهتر انجام می‌دهیم. خدا به انسان گفت اسماء الهی را به آنها بیاموز. آنها دریافتند که در این کار، انسان بهتر می‌تواند اسماء الهی را فراگیرد. «این خلیفه زمینی قدرت بر تحمل اسرار و حقایقی دارد که از توانایی ملائکه خارج است و یکنوع حکایتی از وجود خداوند دارد که آنها ندارند و با این وسیله، نقطه ضعف را جبران می‌کند» (طباطبایی، ۱۳٦۳، ج ۱: ۱٤۹). پس در برابر انسان سر فرو آوردند و فرمان خدا را پذیرفتند. در این میان، تنها شیطان از فرمان خداوند سر بتافت و از درگاه الهی بیرون شد. در عین حال، بر آن شد انسان را از جایگاه بالایی که در نزد خداوند داشت، بیرون کند. خدا به انسان بهشت را عطا فرمود تا با جفت خود، حوا زندگی کند. این نازپرورده خدا تنها باید از یک درخت که نهی شده بود، دوری می‌کرد، اما با دسیسه شیطان از میوه درخت ممنوعه خورد. شیطان به آدم گفت خیرخواه اوست و خدا آنها را نهی نکرده است، بلکه مبادا هر دو فرشته شوید (همان، ج ۸: ٤٤) یا عمر دوباره یابید، از خوردن آن منع شدید. خوردن میوه آن درخت همانا با پدیدارشدن زشتی که به تعبیری همان «تمایل حیوانی است که مستلزم تغذیه و نمو می‌باشد» (همان، ج ۱: ۱٦۷) آنها همراه بود که مجبور شدند خود را با برگ درخت بپوشانند. خداوند نیز آنها را به زمین فرستاد تا زمانی دیگر ایمان و اعتماد خود را به خداوند نشان دهند و اگر در آخرت، نامه اعمال‌شان درست بود، دوباره به جایی که محل امن غایی و قصواست، باز گردند (بقره: ۳۰ –۳۸؛ اعراف: ۱۰–۲۵).

در واقع، جایگاه انسان در بهشت بوده و جایگاه درخور وی نیز باید بهشت باشد، اما چون خطا کرد و خود نیز به خطای خود اعتراف کرده است (اعراف: ۲۳)، به زمین آمد تا آن را جبران کند. در عین حال، پس از این کار دیگر تمام انسان‌ها به بهشت بازنمی‌گردند، بلکه تنها برخی از آنها که از این آزمایش سربلند بیرون آمدند، به منزلگاه ابدی امن و آسایش باز خواهند گشت. پس، زمین تبعیدگاه انسان است و انسان برای امن و آسایش اصلی و ابدی به این دنیا نیآمده است. هر آنچه خدا برای انسان فراهم آورده، تنها برای پس‌دادن آزمایش و امتحان وی است. دل‌بستن بیش از حد به این دنیا، تنها گمراهی دیگرباره انسان را نشان می‌دهد (عنکبوت: ٦٤)، انسان‌هایی که خود با اعمال‌شان نشان می‌دهند، درخور زیست در بهشت نیستند. بر همین اساس، خدا بارها اشاره کرده است که خلقت زمین بازیچه نیست و هر کس به نتیجه اعمال خود می‌رسد. « وَ خَلَقَ اللَّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَ لِتُجْزى كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ وَ هُمْ لا يُظْلَمُونَ/ و خدا آسمان و زمین را بازیچه خلق نکرده، بلکه به حق آفریده است و عاقبت، هر نفسی بی‌هیچ ستمی، پاداش هر عملی که کرده است، خواهد یافت» (جاثیه: ۲۲)، یا « وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما لاعِبينَ. لَوْ أَرَدْنا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فاعِلينَ/ ما آسمان و زمین و آنچه بین زمین و آسمان است، به بازیچه نیآفریدم. اگر ما می‌خواستیم بیهوده انجام دهیم، می‌کردیم، احدی را هم بر ما قدرت اعتراض نبود. لیکن چنین نیست» (انبیاء: ١٦-١٧؛ روم: ۸).

در خصوص انسان‌شناسی مورد نظر قرآن نیز چند نکته باید مورد توجه قرار گیرد.

**یک**، انسان از نظر قرآن خطاکار است. اگر خطاکار نبود از بهشت رانده نمی‌شد. پس برای اینکه دوباره به گرفتاری دچار نشود، باید از وسوسه‌های شیطان دوری کند. چون وسوسه‌های این‌دنیایی قابل مقایسه با آن دنیا نیست، پس باید آزمایش آسان‌تری از قبل در پیش‌روی انسان باشد. خدا خود می‌فرماید که در دین مشقتی برای انسان نیست (حج: ۷۸).

**دو**، چون انسان خودش به خود ستم کرده (اعراف: ۲۳)، باید خود راه نجات خود را دریابد. انسان برای اینکه از خطا دور گردد، باید توبه کند (محمد: ۲۲؛ مائده: ٣٤؛ شوری: ۱۰؛ بقره: ۳۷). پس، انسان مورد نظر قرآن، انسان تواب است و آن هم «توبه نصوح» را می‌طلبد (تحریم: ۸). منظور از توبه نصوح، توبه‌ای است که صاحبش را از برگشتن به طرف گناه

بازمی‌دارد (طباطبایی، ۱۳٦۳،ج ۱۹: ٦۷۷). اگر این کار را نکند، ممکن است هم در این دنیا دچار عذاب گردد و هم در آخرت، عذابی سخت‌تر برای او پدید آید.

**سه**، انسان به واسطه اینکه به زمین فرستاده شده، همیشه در خسران و زیان است (عصر: ۲). تفسیر شریف المیزان، این خسران را فراتر از خسران مالی و آبرو می‌داند و آن را خسرانی عظیم می‌نامد (طباطبایی، ۱۳٦۳، ج ۲۰: ۸۱۸). پس تنها زمانی می‌تواند از این خسارت به درآید که به خدا ایمان آورد. آگاهی از اینکه انسان دچار ضرر و زیان است، جبران آن را منطقی می‌سازد. درک این تذکر برای بهبود شرایط، عقلانی به نظر می‌رسد.

**چهار**، انسان مورد نظر قرآن، نادان است. « إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا الْإِنْسانُ إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولاً/ ما به آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرض امانت کردیم، همه از تحمل آن امتناع کردند و از آن هراس داشتند تا انسان پذیرفت و انسان هم بسیار نادان و ستمکار است» (احزاب: ۷۲). انسان در اینجا بدون اینکه از امکان و توان خود برای پذیرش امانت الهی (که همان ولایت الهی است) (طباطبایی، ۱۳٦۳: ج ۱٦: ۵٤۷) آگاه باشد، آن را می‌پذیرد؛ این درحالی است که اجباری در پذیرش آن نداشت و به رغم اینکه، پیش از انسان به دیگران پیشنهاد شد و نپذیرفتند، باز بی‌توجه به این شواهد، مسئولیت را پذیرفت.

**پنج**، انسان در نظر قرآن، بسیار فراموش‌کار و ناسپاس است. هرگاه مصیبتی به او می‌رسد، سخت با تضرع به درگاه خدا گشایش می‌خواهد، اما پس از گذر از بحران، از یاد خدا غافل می‌گردد. در واقع، این انسان ناسپاس است. « وَ إِذا مَسَّ الْإِنْسانَ ضُرٌّ دَعا رَبَّهُ مُنِيباً إِلَيْهِ ثُمَّ إِذا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ ما كانَ يَدْعُوا إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَ جَعَلَ لِلَّهِ أَنْداداً لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلاً إِنَّكَ مِنْ أَصْحابِ النَّارِ/ و انسان را هرگاه رنجی پیش آید، در آنحال به دعا و انابه به درگاه خدا رود و چون نعمت به او عطا کند، خدایی را که پیش از این می‌خواند، فراموش می‌کند و برای خدا همتا و شریک قرار دهد تا خلق را از راه خدا گمراه کند. با چنین کس، بگو از عصیان لذت ببر که عاقبت از اهل آتش است» (زمر: ۸؛ همچنین بنگرید به: آیه ٤۹ از همین سوره؛ اسرا: ٦۷-٦۹).

**شش**، انسانی که به زمین فرستاده شده، ضعیف است. « یُریدُ اللَّهُ أَنْ یُخَفِّفَ عَنْکُمْ وَ خُلِقَ الْإِنْسانُ ضَعیفاً/ خدا می‌خواهد کار را بر شما آسان کند که انسان ضعیف خلق شده است» (نساء: ۲۸). همچنین، خدا در جایی دیگر می‌فرماید ما انسان را از نطفه آفریدیم، ولی او به خصومت پرداخت (نحل: ٤). پس انسان نیاز دارد برای زیست مناسب خود یار و یاوری داشته باشد. خداوند نه تنها دین را بر انسان ضعیف آسان گرفته، بلکه خداوند تنها یاریگر و مولا است (محمد: ۷ و ۱۱؛ حج: ٤٠و ۷۸؛ انفال: ٤٠؛ شوری: ۳۱) و اگر خدا یاری کند، شیطان را یارای گمراهی انسان نیست (آل عمران: ١٦٠). پس برای انسان بهتر است چنگ به دامن الهی بزند (لقمان: ۲۲).

از مجموع مباحثی که قرآن در مورد انسان آورده، دقیقاً نمی‌توان استنباط کرد آیا انسان ذاتاً موجود نیکی است یا نه، اما چون انسان دارای روح خدایی است، قاعدتاً باید ذات نیک داشته باشد. در کنار این مسأله، موجودی به نام شیطان نیز وجود دارد که می‌خواهد او را به گمراهی بکشاند. پس، در نهایت، انسان باید تنها با ایمان به امنیت برسد و کفر عین ناامنی است. نکته مهمی که در اینجا پیش می‌آید، این است که اشتباه آدم باعث شد دیگر انسان‌ها دیگر به این دنیا فرستاده شوند و در عین حال، برخی از آنها اصلاً امکان بازگشت به بهشت را نداشته باشند و به منزلگاهی بدتر ـ دوزخ ـ افکنده شوند. همچنین، وضعیت آدم در بهشت برین حساس‌تر بود یا وضعیت انسان در زمین؟ آدم در بهشت تصور مناسبی از زمین و مجازات آن نداشت و انسان روی زمین نیز شاید تصور مناسبی از بهشت برین ندارد. آنچه در این بین تفاوت آشکار دارد، این است که خداوند برای انسان، زمین و آسمان را مهیا کرده تا هم زیست کند و هم بیندیشد از چه روی باید زیست مناسب کند. در کنار این مباحث، خدا، کتاب، نبوت و حتی در مواردی، حکومت را برای انسان فرستاده تا راه را از بی‌راه درک کند. در نهایت، آنچه در حال حاضر اهمیت دارد، این است که زندگی خود را در این دنیا و آخرت سامان بخشیم. بنابراین، انسان‌هایی که به خداوند ایمان آورند، می‌توانند خلیفه خداوند در روی زمین گردند. « وَعَدَ اللَّهُ الَّذینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْأَرْضِ کَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَیُمَکِّنَنَّ لَهُمْ دینَهُمُ الَّذِی ارْتَضی لَهُمْ وَ لَیُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً یَعْبُدُونَنی لا یُشْرِکُونَ بی شَیْئاً وَ مَنْ کَفَرَ بَعْدَ ذلِکَ فَأُولئِکَ هُمُ الْفاسِقُونَ/ و خدا به کسانی که از شما

ایمان آرند و نیکوکار گردند، وعده فرموده در زمین خلافت دهد، چنانکه امم صالح پیامبران سلف جانشین پیشینیان خود شدند و علاوه بر خلافت، دین پسندیده آنان را بر همه ادیان تمکین و تسلط عطا کند و به همه مؤمنان پس از خوف اندیشه از دشمنان ایمنی کامل دهد که مرا به یگانگی بی‌هیچ شایبه شرک و ریا پرستش کنند و بعد از آن، هر که کافر شود، به حقیقت همانا فاسق و تبهکارانند» (نور: ۵۵).

## د. سازوکار امنیت ایمانی در قرآن

در این بخش، نخست، مکان امن مورد نظر قرآن معرفی می‌گردد و سپس، اصول امنیت ایمانی آورده می‌شود. پس از آن، ابزارهایی که خداوند برای تأمین امنیت در اختیار انسان قرار داده احصا می‌گردد و در نهایت، به برخی از مهمترین قواعد امنیت جمعی که در قرآن بر آنها تأکید شده است، اشاره می‌شود.

### ۱. محل امن این‌دنیایی و آن‌دنیایی

محل امن نهایی، در آخرت و آن هم در بهشت یا دارالسلام است که بارها خداوند آن را در آیات مختلف به واسطه درختان فراوان و جاری‌بودن نهرها توصیف کرده است (زخرف: ٦٩-٧٣؛ دهر: ١٢-٢٢؛ غاشیه: ٩-١٥). در عین حال، قرآن نعمات زمینی را در مقابل نعمت‌های الهی ناچیز می‌شمارد و این دنیا را بازیچه و فسون می‌داند: « وَ ما هذِهِ الْحَیاةُ الدُّنْیا إِلاَّ لَهْوٌ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَیَوانُ لَوْ کانُوا یَعْلَمُونَ/ این زندگانی چند روزه دنیا فسوس و بازیچه‌ای بیش نیست و اگر مردم بدانند به حقیقت دار آخرت است» (عنکبوت: ٦٤). در کنار این موضوع، در دنیا نیز محل امن قرار داده شد که مکه می‌باشد. قراردادن مکه به محل امن، به درخواست حضرت ابراهیم بود که او و خانواده‌اش را از پرستش بتان دور دارد (ابراهیم: ۳۵). خداوند نیز این تقاضای حضرت ابراهیم را پذیرفت و مکه را نه تنها محل امن که باید از قتل و غارت و فتنه و فساد و هرگونه پلیدی دور باشد و گناه بزرگی برای قتال در آنجا درنظر گرفته شده، بلکه روزی فراوان نیز در دنیا و آخرت برای این محل مهیا گردیده است

(عنکبوت: ٦٧؛ نحل: ١١٢؛ ابراهیم: ٣٥؛ بقره: ١٢٥-١٢٦ و ٢١٧). اینکه این محل به عنوان امن‌ترین محل در این دنیا در نظر گرفته شده و محل زیارت سالانه مسلمانان جهان است، مهمترین نماد زمینی امنیت مبتنی بر ایمان و دوری از بت‌پرستی (طباطبایی، ١٣٦٣، ج ٧: ١٠١) است.

## ۲. اصول امنیت ایمانی

امنیت ایمانی متضمن چند اصل حیاتی است: نخست، قرآن نوعی فرایند دوگانه را در جریان حیات قرار داده است: اصلاح و هدایت در مقابل فتنه و فساد. «سَيَهْديهِمْ وَ يُصْلِحُ بالَهُمْ/ به زودی هدایت‌شان کند و کارشان را اصلاح فرماید» (محمد: ٥). در این جریان، عده‌ای سعی دارند فساد خود را اصلاح نشان دهند (بقره: ١١)، اما در این بین، چگونه می‌توان اصلاح را از فتنه و فساد شناخت؟ قرآن می‌فرماید عدم انجام دستور خداوند در زمین باعث فتنه و فساد می‌گردد. «... تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَ فَسادٌ كَبيرٌ/ ... شما مسلمین اگر آن را که خدا دستور داده به کار نبندید، همانا فتنه و فساد بزرگ روی زمین را فراخواهد گرفت» (انفال: ٧٣؛ همچنین بنگرید به: اعراف: ٥٦).

اصل دوم اینکه، راه رسیدن به اصلاح و هدایت، رفتار مبتنی بر عدالت است که خیر و برکت به همراه دارد: « يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامينَ بِالْقِسْطِ شُهَداءَ لِلَّهِ.../ ای اهل ایمان نگهدار عدالت باشید و برای خدا گواهی دهید ...» (نساء: ١٣٥) و راه ایجاد فتنه و فساد، سرکشی و تکبر است که عذاب الهی را در پی دارد. خداوند مثال‌های فراوانی از قوم‌های مختلف که در روی زمین به فساد پرداختند، می‌آورد که دچار عذاب الهی شدند. برخی مثل بنی‌اسراییل، در ابتدا از لطف و مرحمت خداوند بهره‌مند شدند، ولی سرکشی و ناسپاسی آنها باعث نابودی آنها گردید (فصلت: ١٣-١٧؛ غافر: ٢٢ و ٢٦ و ٤٥؛ صافات: ٧٥-١٤٥؛ سبا: ٤-١٦؛ قصص: ٥-٨٢؛ هود: ٦-١١٧؛ فاطر: ٤٣).

اصل سوم، به نمادهای این دو مسیر دوگانه اشاره می‌کند: خدا نماد اصلاح و هدایت است و شیطان نماد تکبر و غرور: «إِلاَّ إِبْليسَ اسْتَكْبَرَ وَ كانَ مِنَ الْكافِرينَ/ مگر شیطان که غرور و تکبر ورزید و از زمره کافران گردید» (ص: ٧٤).

اصل چهارم، اشاره به امداد الهی دارد. در حالی که شیطان سعی دارد انسان را به فساد بکشاند، خداوند نه تنها راه و مسیر را پیش روی انسان قرار می‌دهد، بلکه در کار دنیا نیز به انسان کمک و یاری می‌رساند. در اینجاست که خداوند خود نیز در امر اصلاح به مداخله یا مشارکت با انسان در روی زمین می‌پردازد؛ اموری مانند فرستادن باد تند علیه لشگر فراوان دشمن (احزاب: ۹)، ایجاد ترس در دل دشمنان حتی در پس حصارهایشان (همان: ٢٦)، اعطای نیرومندی و نصرت به مؤمنان اندک در برابر دشمنان بی‌شمار(انفال: ٢٦)، اندک نشان‌دادن دشمنان در چشم مؤمنان (همان: ٤٣-٤٤)، توجه به فضل الهی (نساء: ۱۱۳)، غلبه‌دادن در جنگ علیه دشمن (آل عمران: ۱۲۳). در جایی حضور خدا برای کمک به جریان اصلاح بسیار ملموس نشان داده می‌شود: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى وَ لِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنينَ مِنْهُ بَلاءً حَسَناً إِنَّ اللَّهَ سَميعٌ عَليمٌ/ نه شما بلکه خدا آنها را کشت و چون تو تیر افکندی، نه تو بلکه خدا افکند که مؤمنان را به پیش‌آمد خوشی بیازماید که خدا شنوا و داناست» (انفال: ۱۷).

## ۳. ابزارهای تحقق امنیت ایمانی

خداوند برای تحقق امنیت، وسایل لازم را نیز پیشنهاد می‌کند. نخست خداوند برای مردمان مختلف، کتاب راهنما برای هدایت آنها فرستاده است (حدید: ۲۵). این کتاب، «میزان و معیار» تحقق امنیت و ایجاد برادری و برابری و کسب رحمت خداوند است. در این میان، قرآن از جایگاه والایی برای خداوند برخوردار است (زخرف: ۲). دومین ابزار، ادله و معجزات در تأیید درستی پیام و دستور خداوند است تا مردم را در پذیرش پیام الهی که مبنای امنیت ایمانی است، یاری دهد و با اطمینان و اعتماد مناسب، به ایمان خداوند درآیند (همان). سوم، پیامبرانی برای ترویج آیین خداوند به جانب مردمان و اقوام مختلف اعزام شدند. این پیامبران نه تنها برای ارسال پیام الهی ارسال شدند، بلکه با ادله و معجزاتی تجهیز شدند تا تحقق عینی پیام الهی را دنبال کنند (حدید: ۲۵؛ جاثیه: ١٦). چهارم، حکومت و فرمان‌روایی برخی پیامبران، در راستای ایجاد ساختار سیاسی و اجتماعی نمونه و عملی است. این موضوع در مورد بنی‌اسراییل مورد اشاره قرآن بوده است (جاثیه: ١٦). آخرین ابزار لازم، به ویژه برای جنگیدن،

آهن و زره است. آهن که چیزی سخت در قرآن تصویر شده است، دارای منافع زیادی برای مردم در جنگیدن و همچنین، ساختن زره در قامت انسان برای حفاظت از زخم شمشمیر است (سبا: ۱۱؛ انبیاء: ۸۰؛ همچنین نک. تفاسیر این آیات در طباطبایی، ۱۳٦۳، ج ١٤: ٤٦٩-٤٧٠ و ج ١٦: ٥٦٧-٥٦٨).

## ٤. قواعد امنیت ایمانی

خداوند در قرآن قواعدی در خصوص امنیت ایمانی مطرح می‌کند که در ادامه، به برخی از آنها اشاره می‌شود:

**اول**، در جهاد، باید از خون‌ریزی و راندن ضعیفان از خانه و کاشانه پرهیز کرد (بقره: ٨٤). بدون دلیل نباید به جنگ و خون‌ریزی پرداخت. همچنین، خداوند نهی کرده است که برای حلال‌کردن مال و جان افراد به آنها نسبت کفر داده شود و حتماً قبل از جهاد، باید تحقیق و جستجو شود که آیا طرف مقابل کافر است یا نه (بقره: ٩٤). بنابراین، به جای دادن نسبت ناروا برای کسب اموال و دارایی، خداوند خود غنیمت و پاداش جهاد را می‌دهد (فتح: ١٩-٢١).

**دوم**، جهاد با کسانی که خدا، رسولش و روز قیامت را انکار می‌کنند، واجب است و کسانی که در این راه شهید شوند، اجر عظیم، رزق و روزی و سرافرازی می‌بینند (حج: ٥٨ و ٧٨؛ نساء: ٧٤ و ٨٩). در این راه، مؤمنان نباید به جنگ پشت کنند (انفال: ١٥) و تنها کسانی که نابینا، مریض و لنگ هستند، از جنگ معاف هستند (فتح: ١٧). باید آنقدر با کافران بجنگند تا آنها را خوار و ذلیل کنند و دشمنان بپذیرند که به مسلمانان جزیه بدهند (توبه: ٢٩)، آنها را نفی بلد و تبعید کنند، اسرای‌شان را به سختی به بند کشند (محمد: ٤)، دست و پای‌شان را ببرند، آنها را به دار کشند یا آنها گردن زنند (محمد: ٤) و به قتل رسانند (مائده: ٣٣).

**سوم**، آمادگی دفاعی در زمان جنگ و صلح واجب است. در قرآن، آمادگی و مهیابودن برای جنگ و جهاد و استفاده از تجهیزات دفاعی، بسیار توصیه شده است. در این راه، هرچه مسلمانان هزینه کنند، ضرر نخواهند کرد و خداوند عوض آن را جبران خواهد کرد:

*«وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ وَ آخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَ ما تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ*

*إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ/ و شما در مقام مبارزه با آنها خود را مهیا کنید و تا آن حد که بتوانید، از آذوقه و آلات جنگی و اسبان سواری برای تهدید دشمنان خداوند و دشمنان خودتان فراهم سازید و بر قوم دیگری که شما بر دشمنی آنان مطلع نیستید و خدا به آنها آگاهست نیز مهیا باشید و آنچه در راه خدا صرف می‌کنید، خدا تمام به شما عوض خواهد داد و هرگز به شما ستم نخواهد شد»* (انفال: ٦٠).

ظاهراً منظور از رباط الخیل، همان سیاست دفاعی و مرزداری است و در آن پیرامون جغرافیای سیاسی و وطن اسلامی بحث می‌شود (شاکری، ۱۳۸۱: ۹۷-۹۸). «...وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَ مَنافِعُ لِلنَّاسِ.../ و آهن را که در آن سختی شدید و منافع برای مردم است، نازل کردیم» (حدید: ۲۵) یا «انْفِرُوا خِفافاً وَ ثِقالاً وَ جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ/ برای جنگ با کافران سبک‌بار و مجهز بیرون شوید و در راه خدا با مال و جان جهاد کنید، این کار شما را بسی بهتر خواهد بود اگر با دانش باشید» (توبه: ٤١).

**چهارم**، با آنها که پناهنده شده‌اند (نساء: ۹۰) یا توبه کرده‌اند (مائده: ٣٤)، نباید کارزار کرد.

**پنجم**، با کافرانی که با مؤمنان قصد جنگ ندارند، باید صلح کرد و در این راه، به خداوند اعتماد و توکل کرد (انفال: ٦١) تا راهی برای آنها به سوی حق بگشاید.

**ششم**، صلح با کفار را نباید با دوستی گرفتن آنها اشتباه گرفت. خداوند دوستی، هم‌دستی و پیمان پنهانی با کفار را نهی کرده است، زیرا کافران هرگاه سلطه یابند، همان دشمنان قدیمی خواهند شد و در قرآن، در جاهای مختلف، بر عدم سلطه غیرمسلمانان بر مسلمانان تأکید شده است. حتی در مواردی، به مسلمانان توصیه شده است از سرزمینی که کفار بر آن حاکم هستند، هجرت کنند: «...وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً/ و خدا هرگز برای کافران نسبت به اهل ایمان راه تسلط باز نخواهد کرد» (نسا: ١٤١). «فَلا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَ جاهِدْهُمْ بِهِ جِهاداً كَبِيراً/ پس تو هرگز تابع کافران مباش و با آنها سخت کارزار کن» (فرقان: ۵۲). همچنین، در دوستی با کفار عزتی نیست و عزت از آنِ خداوند است و کسانی که به این کار اقدام کنند، ضرر خود را از جانب خداوند می‌خرند (ممتحنه: ۱ و ۹؛ نساء: ۱۳۹ و ١٤٤).

**هفتم**، اگر صلح‌طلبی کفار با هدف خرید زمان برای حمله و فتنه‌گری با مسلمانان است، نباید به آنها مجال داد (نساء: ۹۱).

**هشتم**، در مسجدالحرام و مکّه مکرمه، نباید جنگ کرد، زیرا خداوند آنجا را محل امن قرار داده است. تنها در یک زمان این مجوز داده شده و آن زمانی است که دشمن در جنگیدن پیش‌دستی کند (بقره: ۱۹۱).

**نهم**، با کسانی که اهل کتاب هستند، ولی به خدا و روز آخرت ایمان ندارند، باید قتال کرد تا خوار و ذلیل گردند (توبه: ۲۹).

**دهم**، اصل در روابط مؤمنان با هم این است که با هم برادر باشند، رفتار عادلانه داشته باشند، از ظن بد به یکدیگر بپرهیزند و در کار یکدیگر تجسس و غیبت نکنند (حجرات: ۱۲).

**یازدهم**، اگر بین دو گروه مؤمن اختلافی پیش آمد، ایجاد صلح اولویت دارد و اگر گروهی ظالم باشند، باید با گروه ظالم به جنگ پرداخت (حجرات: ۹).

**دوازدهم**، کشتن مؤمن در نزد خداوند، گناهی نابخشودنی است و در این کار، خشم و عذاب الهی مقرر شده است (نساء: ۹۳).

**سیزدهم**، اگر مؤمنی به سهو کشته شد، باید دیه و غرامت آن را داد، یعنی غرامت آن را به خانواده مقتول بدهد و برای کفاره آن، بنده‌ای را آزاد کند. اگر مقتول از قبیله مؤمن دیگر بود، که بین آن دو قبیله پیمان و روابط مسالمت‌آمیز وجود داشت، باید خون‌بها داده شود و بنده‌ای آزاد گردد و اگر بنده‌ای نباشد، دو ماه روزه گرفته شود. اگر مقتول از قبیله مؤمن محارب با قبیله قاتل بود، فقط باید بنده‌ای را آزاد کند. اینها راه‌های توبه است (نساء: ۹۲).

**چهاردهم**، منافقان از کافران خطرناک‌ترند، ولی در نهایت، آنها را از عذاب خداوند گریزی نیست (احزاب: ١٤). منافقین، در ظاهر خود را مسلمان معرفی می‌کنند، اما در دل شک و تردید دارند. دل‌هایشان مریض و ناپاک است و نفاق پنهانی دارند. با شیطان خلوت می‌کنند، از انسان‌ها بیشتر از خداوند واهمه دارند، با مسلمانان و کفار توأمان پیمان می‌بندند تا هر زمان که به نفع آنها بود، اقدام کنند، به مسلمانان حسد می‌ورزند و تنها برای کسب غنیمت در جهاد با مسلمانان همراهی می‌کنند، در میان سپاه اسلام شک و تردید می‌افکنند، شایعه‌پراکنی می‌کنند، خیانت می‌کنند، برای دشمن جاسوسی می‌کنند، فتنه‌گری می‌کنند، مردم را از جنگ می‌ترسانند

و اگر فرصتی پیش آید، به شرک خود بازمی‌گردند (حشر: ۱۱ و ۱۳ و ١٤؛ حدید: ١٤؛ فتح: ۱۵؛ محمد: ۲۹؛ احزاب: ۱۲ و ۱۳ و ١٤ و ۱۷ و ۱۹ و ٦۰؛ توبه: ٤۵؛ بقره: ١٤).

**پانزدهم**، نجواکردن علیه خدا و رسولش نهی شده و تنها زمانی مجاز است که در نیکویی و تقوا باشد. منافقین معمولاً از چهار حربه فتنه، مکر، نجواکردن و جاسوسی استفاده می‌کنند تا به مقاصد خود برسند. رازگفتن، منفی از جمله کارهای شیطان است تا مؤمنان را غمگین سازد (مجادله: ۸-۱۰؛ نساء: ١١٤). منافقان، در کار مسلمانان فتنه و در سپاه جاسوسی می‌کنند و فتنه در نظر خداوند از جنگ بدتر است و حتی در مواردی، باید در برابر آن صبر پیشه کرد که از جمله راسخ‌ترین کارها در نزد خداوند محسوب می‌شود (شورا: ٤۳؛ حدید: ١٤؛ نحل: ۱۱۰؛ توبه: ٤۷؛ بقره: ۱۹۱ و ۱۹۳). آخرین حربه مهم منافقین، مکر بد و زشت علیه مسلمانان است که خداوند وعده داده مسلمانان را از آن مصون می‌دارد و آن را به صاحبش، بازمی‌گرداند (فاطر: ٤۳؛ حج: ۳۸؛ انفال: ٦۲؛ نساء: ١٤۲).

**شانزدهم**، در صورتی که طرف مقابل مسلمانان، عهد و پیمان خود را نقض و به آن خیانت کرد، با لحاظ عدالت می‌توان آن پیمان را نقض کرد (انفال: ۵۸) یا زمانی که ظلمی بر کسی رفت، حق انتقام برای فرد مظلوم مجاز است، هرچند خداوند صبر را بیشتر توصیه می‌کند (شوری: ٤۱ و ٤۳). در نهایت، حتی جنگ و قتال با کسانی که اول بار پیمان شکستند و ظلمی مانند راندن حضرت رسول از شهر و کاشانه خود انجام دادند، مجاز شمرده شده است (توبه: ۱۳) که در ارتباط با اصل مقابله به مثل یا عمل متقابل است.

**هفدهم**، مسلمانان باید پیرو خدا و رسولش باشند و از اختلاف و تنازع دوری کنند تا در اثر آن ضعیف نشوند و قدرت و عظمت آنها نابود نگردد (انفال: ٤٦).

**هجدهم**، اصول حفاظتی رعایت گردد و از غفلت در برابر دشمن حتی در حین نمازگزاردن پرهیز شود. خداوند می‌فرماید:

*«وَ إِذا كُنْتَ فيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاةَ فَلْتَقُمْ طائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَ لْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرائِكُمْ وَ لْتَأْتِ طائِفَةٌ أُخْرى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَ لْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَ أَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ الَّذينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَ أَمْتِعَتِكُمْ فَيَميلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً واحِدَةً .../ و هرگاه شخص تو در میان سپاه اسلام باشی و نماز بر*

*آنان به پای داری، باید سپاهی با تو مسلح به نماز ایستند و چون سجده نماز به جای آرند، این سپاه برای حفاظت رفته و گروهی که نماز نخوانده‌اند، به نماز آیند و البته، با لباس جنگ و با اسلحه، زیرا کافران آرزو و انتظار دارند شما از اسلحه و اسباب خود غفلت کنید که ناگهان یکباره به شما حمله آورند... »* (نساء: ۱۰۲).

## ح. استلزامات امروزین امنیت ایمانی

در هر مطالعه امنیتی، اولین پرسش این است که امنیت مورد نظر، چه مرجعی دارد؟ امنیت، متعلق فردی، اجتماعی، ملی یا منطقه‌ای و بین‌المللی است ؟ منظور از مرجع امنیت این است که امنیت برای چه کسی و چه چیزی در نظر گرفته می‌شود؟ برای مثال، در امنیت فردی، امنیت فرد اولویت دارد و تمام سازوکار اجتماعی، باید مبتنی بر ایجاد شرایط مناسب امنیتی برای زیست فرد همانند تأمین آزادی‌های اساسی فردی باشد. عمده نظریات مهم در این زمینه از آنِ اصحاب قرارداد، به ویژه تامس هابز در اندیشه سیاسی غرب است.

اگر مرجع امنیت، دولت و حفظ دولت باشد، امنیت ملی معنا پیدا می‌کند. زمانی که مرجع امنیت، دولت است، دیگر مراجع امنیتی باید بسیج شوند تا دولت حفظ گردد. اگر بین امنیت فرد و امنیت دولت تزاحم پدید آید، اولویت در امنیت ملی، حفظ دولت است.

با این توضیح مقدماتی، پرسش این است که مرجع امنیت در امنیت ایمانی، چیست یا کیست؟ در واقع، امنیت مورد نظر قرآن برای سعادت انسان است یا برای حفظ ایمان؟ این پرسشی سترگ است؛ زیرا اگر مرجع امنیت، سعادت انسان باشد، خطای حضرت آدم در بهشت، قاعدتاً نباید مبنای سرگردانی و بحران برای بشر گردد. حال فرض کنیم خداوند این کار را برای سعادت بشر کرده و به او مجالی داده تا دوباره راه درست را با کمک خداوند دریابد و به بهشت برین و آرامش‌گاه و قرارگاه اصلی امنیت بازگردد، اما در عین حال، تمام انسان‌ها به بهشت نمی‌روند و انسان‌های خطاکار به جهنم که به تعبیر قرآن، بدمنزلگاهی است می‌روند. از سوی دیگر، خداوند راه سعادت انسان را نشان داده، اما انسان در پذیرش آن، مخیر و صاحب اراده است. بر این اساس، مسئولیت خطا و درستی در آخرت، با خود اوست. در

عین حال، با توجه به نوع انسان‌شناسی که خداوند در قرآن مطرح می‌کند، فقط عده کمی می‌توانند در این راه گام بردارند. با این تعبیر، بهشت تنها از آنِ انسان‌های مؤمن است. با توجه به اینکه شیطان نیز در این راه علیه انسان شرارت می‌کند، آیا فضای پیش روی انسان، از این منظر امیدوارانه است؟ ممکن است اینجا این نکته مورد اشاره قرار گیرد که به همین دلیل است که خداوند، ایمان را راه رهایی از مشکلات و ناامنی و راه درست گام‌نهادن در بهشت برین قرار داده است. پس، در این صورت، مرجع امنیت از منظر قرآن، ایمان است. به عبارت دیگر، داشتن ایمان مهمتر از لزوماً سعادت بشر است، ولی در عین حال، مغایر هم نیستند. همان طور که در بحث مفاهیم بنیادین قرآن آمد، مسیر کلی حیات در راه ایمان قرار دارد و باید همه موجودات جاندار و غیرجاندار، در این مسیر قرار گیرند. اینکه آسمان و زمین و هرچه در آن است، مسخر خداوند است و برای کمک یا عذاب بشر به خدمت گرفته می‌شوند، نشان می‌دهد ایمان، رکن رکین حیات این دنیا و آخرت است. انسان، تنها در مسیر این راه الهی می‌تواند به سعادت برسد. او از زمانی که بار امانت الهی ـ خلیفه خداوند ـ را پذیرفت، قرار نبود فساد و فتنه‌انگیزی کند، بلکه قرار بود در نظم، امنیت و آرامش زندگی کند. در اینجا، مهمترین موضوع، اختیار و اراده انسان است که نماد روح خدایی اوست و به همین دلیل، انسان، با اختیار خود می‌تواند روح الهی خود را ارتقا بخشد و به سعادت برسد، وگرنه با خیانت در امانت که در آن مخیر بوده است، به سعادت نمی‌رسد و شقاوت در انتظار اوست. انسان، در نهایت باید خود را در مسیر اراده الهی قرار دهد و این امر، نافی مخیربودن انسان نیست. انسان محدودیت دارد و مخیر است برخی مسایل این جهانی را تحت‌تأثیر قرار دهد، اما جهت کلی حیات در اختیار اراده الهی است. اگر انسان، اراده خود را در مسیر و بزرگراه سعادت الهی قرار دهد، سعادتمند می‌شود و در غیر این صورت، شقاوت در انتظار اوست. گزینه دیگری وجود ندارد و مسیر، روشن و مبرهن است.

پرسش دیگر، این است که امنیت ایمانی، با توجه به تفاوت مرجع امنیت ایمانی با مراجع جدید امنیت، به ویژه امنیت ملی، می‌تواند کارکرد امروزی داشته باشد؟ در پاسخ، باید گفت مبنای امنیت ایمانی، لزوماً حفظ حکومت نیست، بلکه اولویت، حفظ ایمان به خداوند است و حکومت، ابزاری برای آن غایت قصواست. از این منظر، امنیت ملی به معنای امروزی از قرآن

مستفاد نمی‌شود؛ زیرا مراجع آنها، از جنس و نوع متفاوت هستند، اما این به معنای نبود نقاط مشترک نیست. در خصوص نقاط اشتراک این دو، می‌توان به چند مورد اشاره کرد:

**یک**، آموزه‌های قرآنی، امکان، قابلیت و استعداد تعمیم‌پذیری را دارند. این عام‌بودن تنها در محدوده موضوعی نیست و قرآن قابلیت تعمیم زمانی نیز دارد. قرآن برای تمام زمان‌ها و مکان‌ها آمده و هرچند در مواردی به سازوکار زمانه خود نزدیک است، همانند ساختن زره و نقش آهن، در کلیت امر، ماندگاری و تازگی خود را حفظ کرده است.

**دو**، مطالعات قرآنی در مورد موضوعات مختلف، در تعارض با مطالعات انسانی کنونی و در اینجا، مطالعات راهبردی و امنیتی قرار نمی‌گیرد. این نکته درست است که بین این دو، رابطه سلسله‌مراتبی وجود دارد و باید مبنای مطالعات انسانی با توجه به کلیات قرآنی برای مواجهه با مسایل روز یا به تعبیر فقها «مستحدثات» باشد، اما بی‌توجهی به نکات جانبی دیگر ممکن است مشکلاتی را درپی داشته باشد؛ از جمله اینکه، دانش قرآنی بر دانش انسانی اولویت دارد و بشر برای یافتن پاسخ‌های خود باید به قرآن رجوع کند و با کلیات قرآنی به مسایل زندگی خود بپردازد. نگاه صرفاً انسانی به مسایل پیش روی با توجه به نوع انسان‌شناسی قرآن، چندان امیدبخش نمی‌باشد، اما این بدان معنی نیست که دانش قرآنی مجالی برای دانش انسانی فراهم نمی‌کند.

**سه**، اراده‌گرایی مورد نظر قرآن، مقابل عقل‌گرایی نیست. قرآن، به کرات انسان را به تعقل در محیط پیرامون و پذیرش و تبعیت عقلی از مباحث دعوت می‌کند و حتی، ایمان مورد نظر قرآن، ایمان مبتنی بر تعقل است. بر این اساس، آموزه‌های قرآنی می‌تواند زمینه‌ساز پرورش و تبلور دانش انسانی باشد و به رشد و گسترش آن کمک کند.

**چهار**، مفهوم امنیت ایمانی در قرآن، در هر سه وجه کلی مفهوم امنیت، قابلیت کاربرد دارد. قرآن، نتیجه امنیت ایمانی را هم در وجه عینی، مثل وسعت رزق و روزی یا امن‌بودن از مکر، حیله و فتنه مورد بحث قرار می‌دهد و هم در وجه ذهنی، با تأکید بر موضوعات کلیدی چون صبر و توکل، نوعی نگاه امیدوارانه را به جامعه منتقل می‌کند. در نهایت، در وجه روانی نیز یاد خدا آرام‌بخش دل‌ها خواهد بود. وجوه دوم و سوم، فراتر از وجه عینی، مزیت دانش قرآنی را

نشان می‌دهند. در شرایط ناامنی، یاد کسی که می‌تواند یار و یاور باشد، امیدوارکننده است و باعث می‌شود حیات انسان از جانب خودش متوقف نگردد و همچنان در جریان باشد.

**پنج**، «عدم فساد و فتنه‌گری» در جهان، یکی از اصول حیاتی اسلام است که می‌تواند پایه‌ای برای دانش راهبردی کنونی باشد.

**شش**، تأکید قرآن بر «صلح و عدم کشتار» انسان‌های بی‌گناه است. در قرآن، کشتن انسان بی‌گناه، باعث لرزش عرش می‌شود. این اصل می‌تواند یکی از اصول راهنمای (دکترین) دفاعی کشورهای اسلامی باشد. همچنین، ناقض تصویرسازی رسانه‌های غربی از مفهوم «جهاد» است و با موازین متعارف بشری نیز در هماهنگی کامل قرار دارد.

**هفت**، «پیش‌دستی‌نکردن در جنگ»، از آموزه‌های کلیدی عصر حاضر است. مثال‌های عینی در این خصوص، جنگ تحمیلی عراق علیه ایران و حمله آمریکا به عراق است. قرآن تأکید دارد تا زمانی که طرف مقابل، اول بار اقدام عینی تهدیدآمیز انجام نداده، نباید در اقدام نظامی پیش‌دستی کرد. اگر این اصل مورد توجه عراق می‌بود، جنگ هشت‌ساله رخ نمی‌داد.

**هشت**، قرآن، بر «رفع ظلم» بسیار تأکید کرده و جنگ با قوم مؤمن ظالم را نیز روا دانسته است. این امر نشان می‌دهد انسان‌ها، چه کافر و چه مؤمن، می‌توانند در کنار هم در صلح زندگی کنند، اما اقوام مؤمن با ظلم نمی‌توانند زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشند. به عبارتی، رفع ظلم بر رفع کفر اولویت دارد. به بیان رسول اکرم، «الملک یبقی مع الکفر و لایبقی مع الظلم».

**نه**، «عدم تجسس، ظن بد و غیبت» در میان مسلمانان، از مهمترین ویژگی‌های امنیت فردی در جامعه اسلامی است. نهی از ورود به منازل بدون اذن صاحب‌خانه نیز در قرآن مورد تأکید قرار گرفته است که امروزه، ذیل مبحث تجسس در امور و احوال شخصی افراد طرح می‌شود.

**ده**، کید منافقین و ایجاد رخنه در صفوف مسلمین و شکل‌گیری پایگاه بیگانگان در جامعه اسلامی، به شکل‌های مختلف در قرآن مورد توجه قرار گرفته است. چیزی که امروزه به «جنگ یا تهدید نرم» موسوم است. همچنین، شایعه‌پراکنی نیز از ابزارهای عملیات روانی است.

**یازده**، تأکید قرآن بر «پرهیز از تفرقه» و گرایش به ایجاد «انسجام داخلی» در جامعه اسلامی، نه تنها عظمت کشورهای اسلامی را در رابطه با دیگر کشورها ارتقا می‌بخشد، بلکه

امکان نفوذ در آن کشور و جامعه را کاهش می‌دهد. این موضوع از جمله محورهای اساسی امنیت ملی و امنیت اجتماعی[1] است.

**دوازده،** توجه به رعایت اصول حفاظتی در جامعه اسلامی و عدم غفلت از دشمن، از جمله تأکیدات قرآن است که در حفاظت از اطلاعات مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرد.

**سیزده،** دوستی‌نکردن یا بی‌اعتمادی به دشمن، موجب مودت و همبستگی جوامع اسلامی در برابر کشورها و جوامع غیراسلامی می‌شود.

**چهارده،** «اصل مقابله به مثل» است که امری متعارف در جهان کنونی است و قرآن با تأکید بر عدالت و انصاف، آن را مطرح کرده که مترقی‌تر از مباحث کنونی در این زمینه است. این اصل، از جمله اصول تعامل در روابط و حقوق بین‌الملل و حقوق کنسولی است.

## نتیجه‌گیری

از میان موضوعاتی که امروزه در حوزه علوم انسانی مطرح است، امنیت از جمله موضوعاتی است که بیشترین توجه را در قرآن به خود اختصاص داده است. برای مثال، اگر آزادی یا قدرت را در قرآن در نظر بگیرید، به نسبت امنیت، حاشیه‌ای به نظر می‌رسد. بنابراین، اگر کانونی‌ترین مفهوم در قرآن ایمان است، شاید کانونی‌ترین موضوع روابط انسانی، امنیت باشد، زیرا با فلسفه خلقت، هبوط و امانت الهی در ارتباط وثیق قرار داد.

آنچه این مقاله سعی در فهم آن داشت، این بود که مفهوم اصلی و کانونی امنیت از نظر قرآن چیست یا به تعبیر امروز، مرجع امنیت در قرآن چیست یا امنیت معیار در قرآن چه نوع امنیتی است؟ چون مدار حیات این دنیا و آن دنیا بر پرستش، ایمان و خشوع و خضوع در برابر پروردگار قرار دارد، امنیت نیز باید مبتنی بر ایمان باشد. بر این اساس، امنیت مورد نظر قرآن، امنیت ایمانی است. دراین چارچوب، نویسنده کوشید فلسفه وجودی شکل‌گیری امنیت را در قرآن طرح کند. پس از آن، تلاش شد مفاهیم مهم امنیتی در قرآن مشخص و در دسته‌بندی معین ارایه شود.

---

1. societal security

احصاء مفاهیم مذکور، این امکان را فراهم آورد تا بررسی شود چه نسبتی بین این نوع امنیت با انواع امنیتی که در مطالعات امنیتی کنونی مطرح است، وجود دارد. در عین حال، نویسنده کوشید استعداد و قابلیت‌های مهم این نوع امنیت را در مطالعات امنیتی نشان دهد، مسأله‌ای که در مطالعات امنیتی کنونی، امکان دستیابی به آن مقدور نیست و آن گوهر، چیزی جز ایمان به خدا و چنگ‌زدن به دامن الهی نمی‌باشد.

# منابع


ایازی، محمدعلی (۱۳۷۸)؛ ***قرآن و فرهنگ زمانه***، رشت: مبین.

ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷٤)؛ ***خدا و انسان در قرآن؛ معنی‌شناسی جهان‌بینی قرآنی***، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

حامدابوزید، نصر (۱۳۸۰)؛ ***معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن***، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.

شاکری، سید رضا (۱۳۸۱)؛ «مبانی اسلامی امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران: ازمنظر قانون اساسی»، ***فصلنامه مطالعات راهبردی***، سال پنجم، شماره ۱۵.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳٦۳)؛ ***تفسیر المیزان***، ترجمه ناصر مکارم شیرازی و سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: بنیاد فکری علامه طباطبایی و با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجا.

مرادی زنجانی، حسین و محمدعلی لسانی فشارکی (۱۳۸۵)؛ ***روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم***، زنجان: قلم مهر.


# مأخذشناسی


ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۷)؛ ***نیایش فیلسوف*** (مجموعه مقالات)، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸٦)؛ «امنیت و ابعاد آن در قرآن»، ***نشریه مطالعات اسلامی***، شماره ۷۵.

ازغندی، علیرضا و جلیل روشندل (۱۳۷٤)؛ ***مسایل نظامی و استراتژیک معاصر***، تهران: سمت.

اشنایدر، کریگ ا. (۱۳۸۵)؛ «امنیت و راهبرد در جهان معاصر»، در کریگ اشنایدر، ***امنیت و راهبرد در جهان معاصر***، ترجمه فرشاد امیری و اکبر عسگری صدر، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۷۸)؛ ***قرآن***، تنظیم و تلخیص محمدرضا جوادی، تهران: پیام آزادی.

جمشیدی، محمد حسین (۱۳۸۰)؛ ***مبانی و تاریخ اندیشه نظامی در ایران***، تهران: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، دانشکده فرماندهی و ستاد، دوره عالی جنگ.

حاجی صادقی، عبدالله (۱۳۸۳)؛ ***فلسفه و نظام سیاسی در اسلام***، قم: زمزم هدایت.

۳٤ ـــــــ

# امنیت و پیشاارزش‌های آن در اندیشه سیاسی اسلام

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۷/۹ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۸/۲۰

*فرامرز تقی‌لو* *
*علی آدمی* **

## چکیده

اسلام، هدف نهایی خود را تخلق به اخلاق الهی، تعالی معنوی و سعادت ابدی انسان‌ها، به واسطه آگاهی و آزادی در زندگی دنیوی تعریف می‌کند. وجود انسانی از دیدگاه اسلام، از دو وجه متعالی و دنیوی برخوردار است و سعادت، با ترجیح آزادانه وجه متعالی در مقابل وجه دنیوی به دست می‌آید. بدین‌ترتیب، اسلام نسبت به انسان و اجتماع، نگرشی ارزش‌داورانه دارد. دو ارزش محوری یا پیش‌ارزش اسلامی در این خصوص، عبارتند از سعادت ابدی انسان، به واسطه تربیت و ترجیح وجه متعالی وجود و آگاهی و آزادی در انتخاب میان خیر و شر، به مثابه شرط امکان سعادت.

این دو ارزش یا پیش‌ارزش، پایه‌های چارچوب فرانظری عام برای اندیشه سیاسی اسلامی و موضوعات اصلی آن، همچون مقوله امنیت را فراهم می‌کنند.

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

---

* استادیار علوم سیاسی دانشگاه تبریز
** استادیار علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی

## مقدمه

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

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

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

با تأکید بر پیوند امنیت و اندیشه سیاسی به مثابه نظریه‌ای هنجاری، در این مقاله به طرح و دفاع از این استدلال می‌پردازیم که در قالب فلسفه سیاسی یا اندیشه سیاسی اسلامی، امنیت بر پایه ارزش‌های سیاسی – اخلاقی مرکزی و ناظر بر کرامت دنیوی و اخروی انسان مورد تحلیل و داوری قرار می‌گیرد. کرامت دنیوی انسان، بر پایه ارزش‌های سیاسی – اخلاقی، ناظر بر آگاهی و آزادی انسان نسبت به خیر و شر یا سعادت و شقاوت و کرامت اخروی انسان، بر پایه ارزش غایی سعادت و کمال ابدی انسان در جهان پس از مرگ، تعریف می‌شود.

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

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

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

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

اصغر افتخاری در سری مقالات خود در این زمینه، همچون «نشانه‌های ساختاری امنیت اسلامی: مطالعه موردی حکومت نبوی» (زمستان۱۳۸۳)، «تکوین نظریه امنیت علوی: تحلیل دوران قبل از حکومت حضرت علی(ع)» (تابستان۱۳۸٤)، «گذار امنیتی: تحول نظریه امنیت امتی در پی رحلت رسول خدا(ص)» (بهار۱۳۸٤) و همچنین «استراتژی امنیتی دولت علوی» (پاییز۱۳۸٤) که در مورد معنا، ماهیت و تحولات تاریخی امنیت در سیره سیاسی پیامبر(ص) و امامان شیعه(ع) به رشته تحریر درآمده‌اند، سعی در تبیین معنا و ماهیت حقیقی امنیت در سیره سیاسی پیامبر(ص) و حضرت علی(ع) و همچنین، انحرافات و تحولات تاریخی آن داشته است. با وجود تلاش ارزشمند وی در ترسیم حدود امنیت در اندیشه سیاسی اصیل اسلامی‌و انحرافات یا تحولات تاریخی آن، وی به تفکیک دقیق و تبیین و تحلیل ابعاد متعالی و دنیوی امنیت در اسلام و منابع معرفتی و منطق عملی متمایز هر کدام از آنها نپرداخته است.

بهرام اخوان کاظمی نیز در کتاب «امنیت در نظام سیاسی اسلام» (۱۳۸۵) و همچنین، مقالات «امنیت و ابعاد آن در قرآن کریم» (بهار ۱۳۸٦) و «امنیت: ابعاد و سازکارهای تأمین آن در روایات» (تابستان ۱۳۸۹)، سعی دارد علاوه بر بررسی معنا و ماهیت امنیت در اسلام، ابعاد، جوانب مختلف و سازوکارهای تأمین آن را نیز از منظر اسلامی مورد تشریح قرار دهد. با این حال، وی نیز در تفکیک، تحلیل و تبیین ابعاد متعالی و دنیوی امنیت، منابع معرفتی و ارزش‌های اخلاقی – سیاسی ویژه هر کدام از آنها، ناموفق بوده است. دیگر نویسندگان، از جمله نجف لک‌زایی در مقاله «اصول رهیافت امنیتی پیامبر(ص) در قرآن کریم» (۱۳۸٦)، غلامرضا بهروزلک در مقاله «اصول حاکم بر سیره اخلاقی – سیاسی پیامبر اسلام» (۱۳۸٦) و رجبعلی اسفندیاری در مقاله «قانون اساسی مدینه و مسأله امنیت در دولت نبوی» (۱۳۸٦)، به نوعی سعی در پرداختن به معنا، ماهیت، وجوه و جوانب مختلف امنیت در سیره سیاسی پیامبر(ص) داشته‌اند، اما آنها نیز در تفکیک، تحلیل و تبیین بعد متعالی و دنیوی امنیت، منابع معرفتی و ارزش‌های اخلاقی – سیاسی خاص هر کدام از این دو بعد، ناکام بوده‌اند.

## الف. چارچوب روش‌شناختی

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

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

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

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

## ب. پیشاارزش‌ها

امنیت در نظریه سیاسی هنجاری اسلامی یا به عبارت دیگر، اندیشه سیاسی اسلامی، مطابق با کدام پیشاارزش‌ها مورد داوری قرار می‌گیرد؟ آیا امنیت در رابطه با قدرت سیاسی به مثابه ارزش و هدفی فی‌نفسه، تعریف می‌شود یا ارزش‌های دیگری در تعریف و داوری درباره امنیت دخیل است؟ بر این اساس، امنیت در اندیشه سیاسی اسلام، چه وجوه و جوانبی دارد؟

پاسخ یا فرضیه، این است که امنیت در نظریه سیاسی هنجاری اسلامی، یا اندیشه سیاسی اسلام، هم‌زمان، بر پایه ارزش‌های اخلاقی دوگانه متعالی و دنیوی که هر کدام ناظر بر بعد متعالی و دنیوی هستی انسانی هستند، مورد داوری و سنجش قرار می‌گیرد. ارزش‌های اخلاقی – سیاسی متعالی، ملهم از بعد متعالی وجود انسانی و مبتنی بر اصل اعتقادی کرامت انسان، به عنوان خلیفه خداوند بر روی زمین است که اهدافی چون تعالی معنوی، کمال اخلاقی و در نهایت، سعادت ابدی انسان را پی‌جویی می‌کنند. منبع و منشأ صدور این دسته از ارزش‌ها و راه کسب شناخت انسان از آنها، ضرورتاً وحی است که به صورت موضوع ایمان تعریف می‌شود.

پیشاارزش‌های ناظر بر امنیت در بعد متعالی انسانی، چون موضوع ایمان هستند و در دایره امکان شناخت عام بشری قرار نمی‌گیرند، مؤمنان حقیقی را از مسلمانان ظاهری، در جامعه

اسلامی تفکیک می‌کنند (طباطبایی، ١٣٦٠، ج٣٦: ٢٠٧). تعالی اخلاقی و معنوی، در بعد متعالی وجود انسانی، دارای آثار دنیوی ناظر بر خیر یا مصلحت اجتماعی و سیاسی نیز هست، چرا که زمینه‌ساز امنیت روانی و اجتماعی، به دلیل از میان بردن زمینه‌های جرم، تعدی و تجاوز و همچنین، زمینه‌ساز امنیت سیاسی، به دلیل وجود حس مسئولیت اخلاقی حاکمان و شهروندان جامعه اسلامی در برابر مسائل و موضوعات سیاسی – اجتماعی مختلف است.

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

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

نظریه امامت و ولایت در دیدگاه شیعه و نظریه‌های خلافت مبتنی بر نظر اهل حل و عقد، استخلاف و شورا در دیدگاه اهل سنت که در مورد چهار خلیفه اول یا خلفای راشدین به کار برده می‌شود (قادری، ۱۳۷۸: ۵۹)، با این چارچوب فرانظری عام ، سازگار به نظر می‌رسد. در مقابل، نظریه استیلا و وراثت در مورد خلافت که ناظر بر شرایط حکومت معاویه و پسر وی یزید در دیدگاه اهل سنت مطرح شده است، چون شرط عدالت حاکم و ضرورت ارزش‌های سیاسی- اخلاقی اسلام را در برقراری حکومت لحاظ نمی‌کند و صرفاً قبضه قدرت و تأمین امنیت بر مبنای آن را به عنوان ارزش و هدف فی‌نفسه مفروض می‌دارد (فیرحی، ۱۳۸۳ : ۲۲۲-۱۹۹، ماوردی،۱٤۰۵ : ۳۳، ابی‌فرا، ۱٤۰٦ : ۳۷-۳۱)، نمی‌تواند با این چارچوب سازگار باشد.

## ج. ابعاد امنیت در اندیشه سیاسی اسلام

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

ابعاد دوگانه وجودی انسان و در نتیجه، کارکرد دین با توجه به آنها را می‌توان بـه دو بعـد تحویل نمود. نخست، بعد متعالی هستی انسان و کارکرد تعالی‌بخش دین برای سعادت اخروی انسان که ضرورتاً از مجرای حصول ایمان حقیقی به وحی ممکن می‌شود. این بعد را از منظـر هستی – معرفت‌شناختی می‌توان به صورت بعد متعالی – وحیانی تعریف کرد. دوم، بعد دنیوی هستی انسانی و کارکرد دین برای همزیستی و بهزیستی یا توسعه مـدنی انـسان‌هـا در زنـدگی اجتماعی و سیاسی که به مثابه موضوع شناخت تجربی و تاریخی، در قلمرو تجربه و عقلانیت تاریخی – اجتماعی قرار می‌گیرد. این بعد را می‌تـوان بـه صـورت بعـد دنیـوی – تجربـی – عقلانی تعریف کرد. تفکیکی که میان مؤمنان واقعی و مسلمانان صوری یا بـه عبـارت دیگـر، میان ایمان حقیقی و اسلام ظاهری، به مثابه دو وجه کارکردی متفاوت دیـن در رویـارویی بـا موضوع سعادت اخروی انسان و مصالح دنیوی او در زندگی اجتماعی – سیاسی با اسـتناد بـه قران و سنت، ترسیم خواهد شد، مبنای تفکیک ابعاد متعالی و دنیوی وجود انـسان و دو وجـه کارکردی متفاوت دین در رویارویی با آنهاست (طباطبایی، ۱۳٦۰).

ایمان به باورهای وحیانی، برای تربیت و رشد بعد متعالی هستی انسان، ضـرورتاً بـر پایـه آگاهی و آزادی انسانی قابل حصول است. این در حالیست که بعد دنیوی وجود انسان که ناظر بر نیازها، ضرورت‌ها و اقتضائات طبیعت بـشری و مبتنـی بـر تجربـه و عقلانیـت تـاریخی – اجتماعی در زندگی دنیوی و در عرصه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی است، در حوزه احکام و ارزش‌های اسلام ظاهری که معطوف به ضرورت‌های دنیوی همچون همزیستی و بهزیـستی یا توسعه مدنی است، قرار می‌گیرد. قرآن کریم در آیات شریفه «قالَـتِ الْـأَعْرابُ آمَنَّـا قُـلْ لَـمْ تُؤْمِنُوا وَ لکِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَ لَمَّا یَدْخُلِ الْإیمانُ فی قُلُوبِکُمْ ...» (حجرات: ١٤)، «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْیَوْمِ الْآخِرِ وَ ما هُمْ بِمُؤْمِنینَ» (بقره:۸)، «لا تَقُولُوا لِمَـنْ أَلْقـی إِلَـیْکُمُ الـسَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِناً» (نساء:۹٤) که به تفکیک ایمان حقیقی از اسلام ظاهری می‌پردازد و همچنین، آیـه «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا کَثیراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَ لا تَجَسَّسُوا وَ لا یَغْتَبْ بَعْـضُکُمْ بَعْضاً...» (حجرات:۱۲) که دعوت به عدم تجسس و تفتیش در مورد ایمان حقیقی افراد می‌کند، این دو بعد از ایمان حقیقی و اسلام ظاهری و کارکردهـا و اهـداف مختلـف هـر کـدام را بـه

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

نگاه جامع اسلام نسبت به ابعاد مختلف وجودی انسان و به تبع آن، توجه به خیرات یا مصالح دنیوی و اخروی، به ویژه در مورد امنیت و پیشاارزش‌های آن، در قالب این تفکیک قابل تفسیر خواهد بود. چنانکه قرآن کریم در سوره نور، وعده حکومت و امنیت را به مثابه خیری دنیوی و بستر امکان سعادت اخروی به مؤمنان می‌دهد: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْأَرْضِ کَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَیُمَکِّنَنَّ لَهُمْ دینَهُمُ الَّذِی ارْتَضی لَهُمْ وَ لَیُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً...» (نور: ۵۵). همچنین، قرآن به اهمیت امنیت به مثابه خیری دنیوی و زمینه‌ساز خیرات اخروی اشاره می‌کند: «وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْیَةً کانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً یَأْتیها رِزْقُها...» (نحل:۱۱۲). پیامبر اکرم(ص) نیز آنجایی که می‌فرمایند «لا خیر فی الوطن الا مع الامن و المسره» (نوری، بی‌تا: ۱۷۱)، یعنی هیچ خیری در جامعه‌ای که در آن امنیت و شادی وجود ندارد، نیست، امنیت را برای مصالح دنیوی در زندگی اجتماعی – سیاسی و امکان سعادت اخروی، لازم و ضروری معرفی می‌کنند.

در حوزه ارزش‌ها و احکام فردی و اجتماعی نیز، دعوت اسلام به انجام یا دوری از برخی اعمال، با توجه به نتایجی که در خیر دنیوی و اخروی برای انسان‌ها دارند، مورد توجه قرار می‌گیرند. چنانکه آیه شریفه «إِنَّما یُریدُ الشَّیْطانُ أَنْ یُوقِعَ بَیْنَکُمُ الْعَداوَةَ وَ الْبَغْضاءَ فِی الْخَمْرِ وَ الْمَیْسِرِ وَ یَصُدَّکُمْ عَنْ ذِکْرِ اللَّهِ وَ عَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ» (مائده:۹۱)، بیان می‌دارد که شرب خمر و قماربازی، علاوه بر ایجاد خصومت و دشمنی در اجتماع که مستلزم تهدید امنیت فردی و اجتماعی به شیوه‌های مختلف است، انسان‌ها را از تعالی اخلاقی و کمال معنوی، که لازمه سعادت است، بازمی‌دارد. مقایسه شرایط زندگی اجتماعی و سیاسی اعراب پیش از ظهور اسلام و پس از آن، گویای تحولی است که اسلام در زمینه توسعه و بهبود شرایط زندگی اجتماعی و سیاسی و در نتیجه، بهبود شرایط امنیتی زندگی آنها همراه با تربیت اخلاقی برای اعراب ایجاد کرده است. حضرت علی(ع) در توصیف شرایط زندگی اعراب پیش از بعثت پیامبر(ص) می‌فرمایند:

*«در آن حال شما ای گروه عرب بدترین دین را داشتید و در بدترین سرزمین زندگی می‌کردید. در بین سنگ‌های خشن و مارهای گزنده می‌خوابیدید و از آب تیره می‌نوشیدید و غذای خوبی نداشتید، خون یکدیگر را می‌ریختید و پیوند خویش را از یکدیگر می‌بریدید و با یکدیگر ستیزه می‌کردید»* (نهج البلاغه: خطبه٢٦).

جعفربن ابی‌طالب، در دفاع از اسلام در دربار پادشاه حبشه، ضمن مقایسه شرایط پیش و پس از بعثت، می‌گوید:

*«ما گروهی بودیم نادان و بت‌پرست، از مردار اجتناب نمی‌کردیم. همسایه پیش ما احترام نداشت. زورمندان بر ضعفا مسلط بودند و با خویشاوندان خود به ستیزه و جنگ برمی‌خواستیم. تا اینکه یک نفر از میان ما برخاست و ما را به توحید و یکتاپرستی دعوت نمود و دستور داد در رد امانت بکوشیم و از ناپاکی‌ها اجتناب ورزیم و با خویشاوندان و همسایگان خوش‌رفتاری نماییم و از خون ریزی و آمیزشهای نامشروع و شهادت دروغ و نفله‌کردن اموال یتیمان و... دور باشیم. به ما دستور داد نماز بخوانیم، روزه بگیریم و مالیات خود را بپردازیم»* (ابن اثیر، ١٣٨٦ ق، ج٢: ٨٠).

اصلاح فردی، اجتماعی و سیاسی مطابق با دو بعد متعالی و دنیوی وجود انسان و دست‌یابی به امنیت و بهزیستی مدنی در قالب آن، در ادامه مسیر ادیان توحیدی و به ویژه، دین حنیف حضرت ابراهیم صورت گرفته است. چنانکه قرآن کریم در آیه شریفه «وَ إِذْ قالَ إِبْراهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هذا بَلَداً آمِناً وَ ارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَراتِ...» (بقره: ١٢٦)، امنیت و بهزیستی مدنی را از خواسته‌های حضرت ابراهیم برای جامعه خویش معرفی می‌کند. اسلام در ادامه این مسیر، علاوه بر تحول اجتماعی و سیاسی در شبه‌جزیره عربستان، رسالتی جهانی برای خود در اصلاح فردی، اجتماعی و سیاسی قائل است.

## د. امنیت و بعد متعالی هستی انسانی

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

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

انسان بر پایه بعد متعالی، وجودی است که از جایگاهی مهم و خطیر در هستی برخوردار است، چرا که به واسطه آگاهی و آزادی در گزینش خیر و شر، بالقوه می‌تواند از فرشته بالاتر رود یا از حیوان پست‌تر شود. آیات شریفه «هُوَ الَّذی خَلَقَ لَکُمْ ما فی الْأَرْضِ جَمیعاً...»، «وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلیفَةً...»، «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها...» (بقره: ۲۹-۳۱) و «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبالِ فَأَبَیْنَ أَنْ یَحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا الْإِنْسانُ إِنَّهُ کانَ ظَلُوماً جَهُولاً» (احزاب:۷۲)، بر این جایگاه مهم و خطیر انسان اشاره دارند. با این حال، دست‌یابی به تعالی معنوی از طریق عمل صالح و تخلق به اخلاق الهی، موجب سعادت و امنیت ابدی انسان است. چنانکه آیات شریفه «...أَلا بِذِکْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد:۲۸) و «هُوَ الَّذی أَنْزَلَ السَّکینَةَ فی قُلُوبِ الْمُؤْمِنینَ...» (فتح:٤) اشاره به همین مضمون دارند.

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

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

۱و٤)، به انسان سفارش می‌شود در برابر خواسته‌های نفسانی و وسوسه‌های شیطانی، با پرورش بعد متعالی هستی خویش، از طریق عمل صالح و تخلق به اخلاق الهی، به خداوند پناه ببرد. غفلت از این بعد، نه فقط مانع کمال روح و سعادت است، بلکه زمینه‌ساز انحطاط اجتماعی و سیاسی در زندگی دنیوی نیز هست. توصیف قرآن کریم از سرنوشت جوامعی همچون قوم نوح، عاد، ثمود و لوط در آیه شریفه «أَ لَمْ یَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَ عادٍ وَ ثَمُودَ وَ قَوْمِ إِبْراهیمَ وَ أَصْحابِ مَدْیَنَ وَ الْمُؤْتَفِکاتِ أَتَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَیِّناتِ فَما کانَ اللَّهُ لِیَظْلِمَهُمْ وَ لکِنْ کانُوا أَنْفُسَهُمْ یَظْلِمُونَ» (توبه:۷۰)، نشان می‌دهد این اقوام و جوامع، به دلیل غفلت و گرفتاری به هواهای نفس، از بعد متعالی وجود خویش دور شده و بدین ترتیب، دچار زوال، انحطاط و فروپاشی گردیدند. این حقیقت، نشان می‌دهد امنیت تا چه میزان با تربیت و تعالی اخلاقی افراد و جوامع در ارتباط است. در مقابل، قرآن کریم در آیه شریفه «إِنَّ الَّذینَ آمَنُوا وَ الَّذینَ هادُوا وَ الصَّابِئینَ وَ النَّصاری وَ الْمَجُوسَ...» (حج:۱۷)، جوامعی را که در آنها مردم همچنان باور به وجود حقیقت متعالی خداوند دارند و بعد متعالی هستی انسان را پاس داشته‌اند، جوامعی رو به صلاح و نجات‌یافته معرفی می‌کند.

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

رهاسازی انسان‌ها از این شرایط، دلالت بر تهدیدات درونی و بیرونی در مقابل بعد متعالی انسانی و امنیت او در چنین شرایطی داشته است. توصیف قرآن کریم در آیات شریفه «الَّذینَ طَغَوْا فِی الْبِلاد. فَأَکْثَرُوا فیهَا الْفَساد» (فجر: ۱۱-۱۲) و «اذْهَبا إِلی فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغی. فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَیِّناً لَعَلَّهُ یَتَذَکَّرُ أَوْ یَخْشی» (طه:۴۳-۴۴) نیز از سلطه‌گری و استبداد فرعونی، به عنوان عاملی که موجب از میان رفتن کرامت انسانی و امکان تعالی اخلاقی- عقلانی قوم تحت سلطه وی شده است، یاد می‌کند. سیره سیاسی پیامبر اکرم(ص) در ارسال نامه به امپراتوران بزرگ برای ابلاغ رسالت، دلالت بر این دارد که اسلام، کرامت انسانی و امکان پرورش بعد متعالی وجود وی را مستلزم ایمن‌بودن در برابر سلطه‌گری یا به عبارت دیگر، امنیت در مقابل سلطه می‌داند.

اسلام، علاوه بر نفی سلطه‌گری، به عنوان تهدیدی در برابر کرامت انسانی، اجبار در تحمیل باورهای دینی که موضوع ایمان و پذیرش آزادانه افراد، به مثابه شرط امکان سعادت و کمال هستند را نیز نفی می‌کند. آیات قرآن کریم، همچون «لا إِکْراهَ فِی الدِّینِ قَدْ تَبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِّ» (بقره: ۲۵۶)، «إِنَّا هَدَیْناهُ السَّبیلَ إِمَّا شاکِراً وَ إِمَّا کَفُوراً» (انسان:۳) و «فَذَکِّرْ إِنَّما أَنْتَ مُذَکِّر. لَسْتَ عَلَیْهِمْ بِمُصَیْطِرٍ» (غاشیه: ۲۱-۲۲)، دلالت بر اختیار انسان‌ها در پذیرش باورهای دینی و انتخاب راه خیر یا شر، به مثابه پیش‌شرط یا شرط امکان کمال انسانی دارند.

## ح. امنیت و بعد دنیوی هستی انسانی

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

آیات «الَّذی خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَیاةَ لِیَبْلُوَکُمْ أَیُّکُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَ هُوَ الْعَزیزُ الْغَفُورُ» (ملک:۲) و «بَلِ الْإِنْسانُ عَلی نَفْسِهِ بَصیرَةٌ. وَ لَوْ أَلْقی مَعاذیرَهُ» (قیامه:۱۴-۱۵)، به اهمیت انتخاب آزادانه خیر یا شر، به مثابه معیاری برای داوری درباره سعادت یا شقاوت انسان اشاره دارند. بر همین اساس، بعد دنیوی امنیت در قالب اصول فرانظری اندیشه سیاسی اسلام، از یک سو، به صورت سلبی، ناظر بر ایجاد مصونیت یا امان‌یابی در مقابل انواع عواملی است که آگاهی و آزادی انسانی را مورد تهدید قرار می‌دهد و از سوی دیگر، ناظر بر شرایطی ایجابی است که موجب توسعه مدنی در عرصه‌های مختلف علمی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی شود.

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

## ۱. تحول دلالت امنیت از بدوی به مدنی

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

در این میان، سنت‌های اجتماعی – سیاسی در میان اعـراب، همچـون عهـود متقابـل، بیعـت و مشورت که کارکردهای محدودی برای تأمین امنیـت قبایـل و طوایـف در مقابـل یکـدیگر در دوران پیش از بعثت داشتند، پس از بعثت، با کارکردهای فراگیرتر در سطح مصلحت و امنیـت امت اسلامی به کار گرفته شدند. نمونه‌ای از این بیعت‌ها و پیمان‌هـای متقابـل میـان‌طایفـه‌ای، پیمانی بود که در سال‌های نخستین بیعت، له و علیه پیامبر اسلام در مکه منعقد گردید:

*«کفار قریش بعد از مهاجرت صحابه به حبشه با خود پیمانی بستند تا با بنی‌هاشم و بنی‌مطلب معاملت و مخالطت نکنند... عهدنامه‌ای نوشتند و سوگند خوردند و عهدنامه را در میان خانه کعبه در آویختند... بنی‌هاشم نیز بر گرد ابوطالب جمع شـده و عهـد و پیمان بستند که در مقابل قریش از پیامبر حمایت کنند»* (ابن هشام، ۱۳٦۰: ۳٤۱ –۳٤۰).

این سنت‌های سیاسی، بعد از ظهور اسلام، در قالب اهـداف جهـان‌شـمول اسـلامی بـرای توسعه مدنی و در سطح منافع و مصالح امت اسلامی، ایفای نقش کردند. بیعت عقبه اول و بـه ویژه، عقبه دوم در زمان مهاجرت پیامبر از مکه به مدینه، مشتمل بر پیمانی متقابل میان پیامبر و برخی مهاجرین و انصار اولیه برای پذیرش اصول مدنی متعالی اسلام و دفاع متقابل از امنیـت همدیگر در برابر تجاوزات احتمالی کفار و مشرکان مکه بود. در بیعت عقبه اول، اهالی مدینـه که برای زیارت کعبه به مکه آمده بودند، پیمان بستند «شرک نورزند، سرقت نکنند، زنا نکننـد، کودکانشان را نکشند و بهتان و افترا نگفته و معصیت نکنند» (همان، ج۲: ۷۳–۷٤).

در بیعت عقبه دوم، در سال سیزدهم بعثت، میان انصار مدینه و پیامبر اسلام، آمده است که «با تو که به حق نبی هستی، بیعت می‌بندیم از تو نیز همانند زن و فرزندان خـود دفـاع کنـیم» (همان: ۸٤–۸۵).

بیعت یا پیمان مدینه، به مثابه قرارداد اجتماعی یا اولین قـانون اساسـی دولـت اسـلامی‌کـه متضمن عهدمتقابل انصار و مهاجرین مسلمان، اوس و خـزرج و همچنـین، یهودیـان مدینـه و هم‌پیمانان آنان برای برقراری جامعه سیاسی مبتنی بر دفاع مشترک از همدیگر در مقابل دشمنان احتمالی بود، نقطه عطفی در تحول کارکرد سنت‌های سیاسی اعراب بدوی در جهـت اسـتقرار زندگی مدنی، بر پایه تعالیم متعالی اسلامی‌و عقلانیت بشری، به شمار مـی‌رفـت (ابـن هـشام، ۱۳٦۰: ٤٤۸–٤۸٤). عهد یا پیمان اخوت مهاجرین و انـصار در مدینـه، بیعـت رضـوان هنگـام

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

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

### ۱-۱. امنیت در برابر جهل تحمیل‌شده

امنیت مدنی در اندیشه سیاسی اسلام، مستلزم ایمن‌بودن در برابر جهل تحمیل شده است. جهل تحمیل‌شده در مقایسه با جهل خودخواسته، دلالت بر شرایطی دارد که در آن، عواملی بیرون از خواست و اراده افراد موجب جهالت فردی یا جمعی و در نتیجه، بازماندن از امکان پرورش اخلاقی – عقلانی و توسعه مدنی می‌شود. این عوامل را می‌توان به دو دسته طبیعی و اجتماعی تقسیم کرد. یکی از رسالت‌های اصلی اسلام، به ویژه در شرایط محیطی شبه‌جزیره عربستان آن زمان، مبارزه یا امان‌یابی در برابر جهالتی بوده است که ریشه در شرایط محیطی – اجتماعی داشته و اعراب را از ارتباطات گسترده و کسب آگاهی از دنیای خارج و هدایت آنها به سمت ایجاد اجتماع مدنی فراگیر، باز می‌داشت (شهیدی، ١٣٦٤: ١٦ – ٤).

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

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

قرآن کریم در آیه شریفه «هُوَ الَّذی بَعَثَ فِی الْأُمِّیِّینَ رَسُولاً مِنْهُمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِهِ وَ یُزَکِّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ وَ إِنْ کانُوا مِنْ قَبْلُ لَفی ضَلالٍ مُبینٍ» (جمعه: ۲)، مبارزه با جهل و بدویت و آموزش علم و حکمت را از اهداف اساسی اسلام معرفی می‌کند.

ریشه‌های اجتماعی جهل و بدویت به باورهای کاذب، سنت‌ها، روابط، ساختارها و نهادهایی اجتماعی برمی‌گردد که با تصلب و استقرار خود به صورت تاریخی و پیوندیافتن با قدرت و منافع گروههای غالب، مانع اساسی آگاهی و آزادی افراد و در نتیجه، رشد عقلانی – اخلاقی و توسعه مدنی می‌شوند. مبارزه اسلام با باورهای غلط شرک‌آلود و کفرآمیز که پیوند تنگاتنگی با منافع گروههای غالب و صاحبان قدرت در جامعه عربستان آن زمان داشت و همچنین، مبارزه با سنت‌ها، روابط و ساختارهای جهالت‌آفرین، همچون زنده به گور کردن دختران، تعصب و تفاخر نژادی و قبیله‌ای و مانند آنها، به مثابه مبارزه‌ای برای امنیت‌یابی در مقابل جهالت و علل زاینده آن بوده است (شهیدی، ١٣٦٤: ١٦ – ٤).

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

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

گذشته از مبارزه با زمینه‌های طبیعی و اجتماعی جهل تحمیل‌شده در جامعه عربستان، اسلام رسالت مبارزه با جهل تحمیل‌شده را به صورت آرمانی جهان‌شمول نیز پیگیری کرده است. در این میان، سیره سیاسی پیامبر اکرم(ص) در ارسال نامه برای امپراتوران و پادشاهان زمان خود برای ابلاغ دین، نشان می‌دهد اسلام نسبت به تأثیر روابط، ساختارها و نهادهای فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، در شکل‌گیری، استقرار و بازتولید باورهای غلط و کاذب به مثابه جهلی تحمیل‌شده، تأکید دارد. ابلاغ اولیه دین به حاکمان و فرمان‌روایان و دعوت آنها به زمینه‌سازی ایجاد آگاهی در مردم نسبت به دین راستین و احترام به آزادی آنها در ایمان به آن، بر پایه این شناخت صورت می‌گیرد که عوامل اجتماعی – سیاسی، از جمله ساختارها و نهادهای مرتبط با قدرت سیاسی، بالقوه می‌توانند نقش اساسی در تحمیل و تقویت جهالت یا باورهای غلط کفرآمیز یا شرک‌آلود به مردم داشته باشند (احمدی میانجی، ۱۳٦۲).

### ۲-۱. امنیت در برابر فقر و نابرابری

امنیت مدنی در اندیشه سیاسی اسلام، متضمن ایمن‌بودن یا امان‌یابی در مقابل هرگونه فقر، اعم از اقتصادی و فرهنگی است. فقر اقتصادی، علاوه بر اینکه بقای انسانی را تهدید کرده و زمینه‌ساز منازعه بر سر ارضای نیازهای اولیه طبیعت انسانی، همچون خوراک، پوشاک، مسکن و مانند آنهاست، انسان‌ها را از توجه به خواسته‌های متعالی مرتبط با کرامت و سعادت بازمی‌دارد و از این رو، موجبات فقر فرهنگی و اجتماعی را نیز فراهم می‌آورد. رسالت اسلام در دعوت به کشاورزی، تجارت و شهرنشینی در مقابل زندگی سخت و مشقت‌بار بدوی اعراب که حتی در مواقعی مجبور می‌شدند از ترس و فقر، کودکان خود را زنده به گور کنند، نشان می‌دهد امنیت در برابر فقر، به عنوان وجهی مهم از امنیت مدنی، اهمیتی اساسی در اندیشه اجتماعی –سیاسی اسلام دارد. پیامبر اکرم(ص) در حدیث «کاد الفقر ان یکون کفرا» (حر العاملی، ۱٤۱٤، ج۱۵: ۳۹۵)، به فقر اقتصادی که می‌تواند به فقر فرهنگی یا کفر منجر

شود، اشاره می‌فرمایند. امام حسین(ع) نیز زمانی که می‌فرمایند «الهم اعوذ بک من الفقر و تشتت الامرم (همان، ج۱۳: ۵۹۹)، به رابطه فقر و منازعه که زایل‌کننده امنیت اجتماعی و سیاسی است، اشاره دارند. حضرت علی(ع) نیز یکی از وظایف و مسئولیت‌های خود در قبال مردم را تأمین امنیت آنها در مقابل فقر و کفر معرفی می‌کند. امنیت در برابر فقر در این معنا، با زمینه‌سازی بسترهای کرامت انسانی، به امکان تعالی معنوی و سعادت نیز کمک می‌کند.

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

قرآن کریم در آیات شریفه «لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...» (حدید: ۲۵)، «وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذا جاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لا يُظْلَمُونَ» (یونس: ٤۷)، یکی از رسالت‌های مهم انبیا در زندگی دنیوی را برقراری عدالت در عرصه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی و سیاسی معرفی می‌کند.

برقراری عدالت و دست‌یابی به امنیت در قبال نابرابری، بدون فرض برابری ذاتی انسان‌ها یا شهروندان جامعه سیاسی ممکن نیست. از این رو، در اندیشه سیاسی اسلام، برابری انسان‌ها در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی، انکارناپذیر است. آیه شریفه « يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْها زَوْجَها وَ بَثَّ مِنْهُما رِجالاً كَثيراً وَ نِساءً...» (نساء: ۱)، اشاره به این برابری ذاتی افراد در جامعه و ضرورت رعایت حقوق برابر آنها در حوزه‌های مختلف اجتماعی دارد. برابری ذاتی انسان‌ها از منظر اسلام، مستلزم حرمت ذاتی جان، مال و آزادی او از هرگونه مداخله ناعادلانه یا تجاوز است. قرآن کریم در این مورد، تأکید دارد که «... مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّما قَتَلَ النَّاسَ جَميعاً...» (مائده: ۳۲). پیامبر اکرم(ص) نیز در احادیث مختلفی تأکید می‌فرمایند که «مردم همچون دندانه‌های شانه باهم برابرند» (ابن واضح، ۱٤۰۸، ج۲: ۱۰۰) و یا می‌فرمایند «مردم آگاه باشید که پروردگارتان یکی است و پدرانتان یکی، نه عربی را بر عجمی و نه عجمی را بر عربی و نه سفیدی را بر سیاهی و نه سیاهی را بر سفیدی برتری است، مگر به تقوای الهی» (الانصاری القرطبی، ۱۳۷٦ق، ج۱٦: ۳٤۲) حضرت علی(ع) نیز در نامه‌ای به یکی از فرماندهان لشگر خود می‌فرمایند: «امور مردم از نظر حقوق در نزد تو باید برابر باشد» (نهج‌البلاغه، نامه۵۳). بر همین اساس است که اسلام

تأکید بر رعایت عدالت در قضاوت، به مثابه عاملی برای احقاق حقوق و تثبیت ثبات و امنیت حکومت دارد. آیات شریفه «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا کُونُوا قَوّامینَ بِالْقِسْطِ شُهَداءَ لِلَّهِ وَ لَوْ عَلی أَنْفُسِکُمْ أَوِ الْوالِدَیْنِ وَ الْأَقْرَبینَ...» (نساء: ۱۳۵)، «...إِذا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْکُمُوا بِالْعَدْلِ...» (نساء: ۵۸)، «...وَ أُقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطینَ» (حجرات: ۹)، «قُلْ أَمَرَ رَبِّی بِالْقِسْطِ...» (اعراف: ۲۹)، «...وَ إِنْ حَکَمْتَ فَاحْکُمْ بَیْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطینَ» (مائده: ٤٢)، بر ضرورت احترام به عدالت اشاره دارند.

برقراری عدالت، گذشته از اینکه به صیانت حقوق افراد در مقابل هرگونه برتری‌طلبی منجر می‌شود، امنیت سیاسی را نیز تقویت می‌کند. امام حسین(ع) می‌فرمایند: «الملک یبقی مع الکفر و لا یبقی مع الظلم» و یا «الملک یبقی بالعدل مع الکفر و لا یبقی الجور مع الایمان» (مجلسی، ١٤٠٣،ج٧٢: ٣٣١، شعیری، ١٤٠٥: ١١٩) که به این معناست که آسیب‌پذیری عدالت و امنیت مردم در برابر هرگونه ظلم و نابرابری، بقا و موجودیت حکومت را تهدید می‌کند.

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

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

### ۳-۱. امنیت در برابر سلطه‌گری

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

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

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

قران کریم در آیات مختلف، همچون «وَ لَقَدْ بَعَثْنا فی کُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ...» (نحل: ۳۶)، «وَ الَّذینَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ یَعْبُدُوها وَ أَنابُوا إِلَی اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْری فَبَشِّرْ عِبادِ» (زمر: ۱۷) و «اذْهَبا إِلی فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغی. فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَیِّناً لَعَلَّهُ یَتَذَکَّرُ أَوْ یَخْشی» (طه: ۴۳-۴۴)، رهایی از شر سلطه‌گری طاغوت را لازمه دست‌یابی به کرامت و سعادت انسانی معرفی می‌کند. همچنین، قرآن کریم در آیه «... مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَ غَضِبَ عَلَیْهِ وَ جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنازیرَ وَ عَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولئِکَ شَرٌّ مَکاناً وَ أَضَلُّ عَنْ سَواءِ السَّبیلِ» (مائده: ۶۰)، افراد تحت سلطه طاغوت را عاری از هرگونه کرامت انسانی و در حد حیواناتی همچون میمون و خوک توصیف می‌کند. بر همین اساس، اسلام هرگونه بندگی و استعانت از طاغوت را نفی کرده و آن را مایه گمراهی می‌داند. چنانکه آیات شریفه «اللَّهُ وَلِیُّ الَّذینَ آمَنُوا یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَی النُّورِ وَ الَّذینَ کَفَرُوا أَوْلِیاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ یُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَی الظُّلُماتِ...» (بقره: ۲۵۷)، «الَّذینَ آمَنُوا یُقاتِلُونَ فی سَبیلِ اللَّهِ وَ الَّذینَ کَفَرُوا یُقاتِلُونَ فی سَبیلِ الطَّاغُوتِ...» (نساء: ۷۶)، اشاره بر همین نکته دارند.

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

استبداد نیست. بر همین اساس است که حتی تحمیل سلطه‌گرانه باورهای دینی نفی می‌شود، چرا که با تحقق آگاهی نسبت به حق و باطل و خیر و شر، اکنون نوبت انتخاب آزادانه راه بدون هرگونه سلطه و اجبار خواهد بود. آیات شریفه «وَ لَوْ شاءَ اللَّهُ ما أَشْرَكُوا وَ ما جَعَلْناكَ عَلَيْهِمْ حَفيظاً وَ ما أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكيلٍ» (انعام: ۱۰۷)، «وَ لَوْ شاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَميعاً...» (یونس: ۹۹)، «وَ لَوْ شاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً واحِدَةً وَ لا يَزالُونَ مُخْتَلِفينَ» (هود : ۱۱۸)، «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقى...» (بقره: ۲۵۶)، «إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً» (انسان: ۳)، «فَذَكِّرْ إِنَّما أَنْتَ مُذَكِّرٌ. لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ» (غاشیه: ۲۱-۲۲)، «إِنَّ الَّذينَ كَفَرُوا سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ» (بقره: ٦) و در نهایت، آیه شریفه: «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم (رعد: ۱۱)، دلالت بر همین امر دارند.

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

بِمِثْلِ مَا اعْتَدی عَلَیْکُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ...» (بقره:۱۹٤)، «...وَ قاتِلُوا الْمُشْرِکینَ کَافَّةً کَما یُقاتِلُونَکُمْ کَافَّةً...» (توبه: ۳٦)، «أ لا تُقاتِلُونَ قَوْماً نَکَثُوا أَیْمانَهُمْ وَ هَمُّوا بِإِخْراجِ الرَّسُولِ وَ هُمْ بَدَؤُکُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ...» (توبه: ۱۳) نیز اشاره به ماهیت دفاعی جهاد در مقابل تهدید و تجاوز دشمنان دارند.

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

مسأله ارتداد یا بازگشت از اسلام نیز در همین منطق معنا پیدا می‌کند. بدین معنا که ارتداد در قرآن و سیره پیامبر، امری مرتبط با باورهای شخصی یا ایمان حقیقی افراد در جامعه اسلامی در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه امری سیاسی و مرتبط با سلطه‌گری و تهدید یا تجاوز خارجی نسبت به موجودیت جامعه اسلامی و باورهای قوام‌بخش آن دانسته می‌شود. رفتار برخی یهودیان و همچنین، پیامبران دروغین، همچون مسیلمه کذاب، مصداق این وجه سیاسی ارتداد به مثابه تهدید یا تجاوز خارجی است. آیه شریفه «وَ قالَتْ طائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْکِتابِ آمِنُوا بِالَّذی أُنْزِلَ عَلَی الَّذینَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهارِ وَ اکْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ» (آل عمران: ۷۲)، اشاره به عمل یهودیان در ایجاد تزلزل در ایمان مسلمین، از طریق تظاهر به ایمان به اسلام و بازگشت از آن به دفعات مکرر به منظور توطئه علیه پیامبر و مسلمانان دارد. مسیلمه کذاب نیز که در سال دهم هجرت، ضمن ادعای نبوت، در نامه‌ای به پیامبر نوشته بود که «من در نبوت با تو شریک هستم، نیمی از زمین برای ماست و نیمی برای قریش است، ولی قریش تجاوزگر است» (ابن هشام، ۱۳٦۰: ٦۰۰). پیامبر به آورندگان نامه مسیلمه که قبلاً مسلمان بوده و اکنون از مسیلمه جانبداری می‌کردند، فرمودند: «اگر خبررسان نبودید، دستور مرگ شما را می‌دادم، چرا که پیش از این اسلام را پذیرفته و به رسالت من ایمان آورده بودید و اکنون، بدون دلیل از چنین مردی حمایت کرده و از اسلام دست کشیده‌اید» (همان).

در مقایسه با وجه سلبی امنیت در مقابل سلطه‌گری که ملازم با جهاد دفاعی است، وجه ایجابی امنیت در اندیشه سیاسی اسلامی، به همزیستی مسالمت‌آمیز، صلح و برقراری عهد و پیمان‌های متقابل با دیگر جوامع مرتبط می‌شود. اسلام به صلح و همزیستی با ادیان دیگر، چه در داخل و چه در روابط فی‌مابین تأکید می‌ورزد. آیات شریفه «وَ لا تُجادِلُوا أَهْلَ الْكِتابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...» (عنکبوت: ٤٦)، «قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَ ما أُنْزِلَ إِلَيْنا وَ ما أُنْزِلَ إِلى إِبْراهِيمَ وَ إِسْماعِيلَ وَ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْباطِ وَ ما أُوتِيَ مُوسى وَ عِيسى وَ ما أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (بقره: ١٣٦)، «قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا إِلى كَلِمَةٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَ بَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَ لا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَ لا يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ...» (آل عمران: ٦٤)، اشاره به این معنی دارند.

در مورد غیر اهل کتاب نیز تقدم با صلح و عمل بر مبنای پیمان‌های متقابل است، مگر آنکه تهدیدی از طرف آنها صورت گیرد یا نقض پیمان نمایند. آیات شریفه «لا يَنْهاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ. إِنَّما يَنْهاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ وَ ظاهَرُوا عَلى إِخْراجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ ...» (ممتحنه:٨ –٩)، «...فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقاتِلُوكُمْ وَ أَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَما جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً» (نساء: ٩٠)، «وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ...» (انفال: ٦١) و «إِلاَّ الَّذِينَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَ لَمْ يُظاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ» (توبه: ٤)، بر اصل صلح و عمل به پیمان در روابط مسلمانان و غیرمسلمانان، اعم از اهل کتاب و غیر آن اشاره دارد.

پیامبر اکرم(ص) نیز در سیره سیاسی خود با اولویت‌دادن به اصل پیمان و صلح، علاوه بر اینکه با یهودیان مدینه عهد و پیمان بستند، با قبیله کافر بنی‌خزاعه نیز برای دفاع مشترک از همدیگر پیمان بستند. چنانکه دلیل اصلی حمله مسلمین به مکه برای فتح این شهر نیز کشته‌شدن برخی اعضای قبیله بنی‌خزاعه به دست قبیله بنی‌بکر، هم‌پیمان قریش بود، چرا که این اتفاق موجب انحلال پیمان صلح مسلمین و قریش مکه می‌شد (ابن هشام، ١٣٦٠: ٨١٣ – ٨١٢). رویارویی نظامی‌پیامبر با قبایل یهود اطراف مدینه، همچون قبیله بنی‌نظیر، بنی‌قینقاع و

بنی‌قریضه نیز به دلیل نقض پیمانی بود که از سوی آنان انجام گرفته و مسلمانان را با تهدید و تجاوز مواجه می‌ساخت (همان، ۷۱۳-۷۱٤، واغدی، پیشین).

## نتیجه‌گیری

امنیت در اندیشه سیاسی اسلام، مطابق معیارهای ارزشی ناظر بر بعد متعالی و دنیوی وجود انسان مورد سنجش و داوری قرار می‌گیرد. بعد متعالی، دلالت بر کرامت انسانی به لحاظ دارابودن جایگاه خلیفگی خداوند بر روی زمین و حامل‌بودن روح الهی دارد که شناخت آن برای انسان‌ها از طریق وحی و بر پایه ایمان حقیقی حاصل می‌شود. امنیت در این بعد، مستلزم امان‌یابی در مقابل غفلت و خواسته‌های نفسانی یا به عبارت دیگر، وسوسه‌های شیطانی است که در حوزه امور فردی و شخصی افراد قرار گرفته و تعیین‌کننده سعادت اخروی است.

در مقابل، بعد دنیوی وجود انسان، دلالت بر کرامت انسانی در زندگی دنیوی به لحاظ ضرورت آگاهی و آزادی وی در انتخاب خیر و شر، به مثابه شرط امکان سعادت اخروی و فراهم‌ساختن بسترهای طبیعی و اجتماعی آن دارد. امنیت در این بعد، به صورت سلبی، مستلزم امان‌یابی در مقابل انواع تهدیدات طبیعی و اجتماعی است که آگاهی و آزادی انسانی را متأثر می‌سازد و به صورت ایجابی، متضمن ایجاد بسترهای رشد و توسعه مدنی در حوزه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی است. امنیت در مقابل جهل تحمیل‌شده، فقر و نابرابری و سلطه‌گری داخلی و خارجی، مصادیق اصلی وجه سلبی امنیت در بعد دنیوی و در مقابل، بهزیستی و توسعه مدنی، در جهت رشد عقلانی-اخلاقی جامعه در حوزه‌های مختلف علمی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، از مصادیق عمده وجه ایجابی امنیت در بعد دنیوی وجود انسانی است. بدین ترتیب، امنیت در این بعد، ناظر بر خیرات و مصالح دنیوی است.

# منابع


ابی فرا، ابی یعلی محمد بن حسین (١٤٠٦)؛ ***الاحکام السلطانیه***، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن اثیر (١٣٨٥)؛ ***الکامل فی التاریخ***، بیروتک دار صادر.

ابن واضح، احمد بن ابی یعقوب (١٤٠٨)؛ ***تاریخ یعقوبی***، بیروت: دار صادر.

ابن هشام، عبدالملک (١٣٦٠)؛ ***سیرت رسول الله***، ترجمه و انشای رفیع الدین اسحاق بن محمد همدانی قاضی ابرقو، تصحیح اصغر مهدوی، تهران: بنیاد فرهنگ.

احمدی میانجی، علی (١٣٦٢)؛ ***مکاتیب الرسول***، قم: یس.

اخوان کاظمی، بهرام (١٣٨٥)؛ ***امنیت در نظام سیاسی اسلام***، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.

——— (بهار ١٣٨٦)؛ «امنیت و ابعاد آن در قرآن کریم»، ***فصلنامه مطالعات اسلامی***، شماره ٧٥.

——— (تابستان ١٣٨٩)؛ « امنیت: ابعاد و سازوکارهای تأمین آن در روایات»، ***فصلنامه حکومت اسلامی***، سال پانزدهم، شماره دوم.

اسفندیاری، رجبعلی (١٣٨٦)؛ «قانون اساسی مدینه و مسأله امنیت در دولت نبوی»، در ***سیره سیاسی پیامبر اعظم***، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

افتخاری، اصغر (بهار ١٣٨٤)؛ «گذار امنیتی: تحول نظریه امنیت امتی در پی رحلت رسول خدا(ص)»، ***فصلنامه مطالعات راهبردی***، سال هشتم، شماره اول.

——— (پاییز ١٣٨٤)؛ «استراتژی امنیتی دولت علوی»، ***فصلنامه مطالعات راهبردی***، سال هشتم، شماره سوم.

——— (تابستان ١٣٨٤)؛ «تکوین نظریه امنیت علوی، تحلیل دوران قبل از حکومت حضرت علی(ع)»، ***فصلنامه مطالعات راهبردی***، سال هشتم، شماره دوم.

——— (زمستان ١٣٨٣)؛ «نشانه‌های ساختاری امنیت اسلامی: مطالعه موردی حکومت نبوی»، ***فصلنامه مطالعات راهبردی***، سال هفتم، شماره چهارم.

الانصاری القرطبی، ابومحمد محمد بن احمد (١٣٧٦)؛ ***الجامع لاحکام القرآن***، تصحیح ابو اسحاق ابراهیم اطفش، دارالکتب المصریهی.

٦٢ ـــــــ

# کاربردهای امنیتی انسان‌شناسی حکمت متعالیه

**تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۸/۲۲** **تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۹/۱۰**

*نجف لک‌زایی**

## چکیده

علوم انسانی اسلامی و بومی در گرو بهره‌برداری از فلسفه اسلامی به جای فلسفه‌های غربی است. حکمت متعالیه، از ظرفیت خوبی برای ورود به عرصه علوم انسانی برخوردار می‌باشد. علوم و مطالعات امنیتی، در سال‌های اخیر، در کشور ما از رونق خوبی برخوردار شده، اما تلاش درخور توجهی برای طرح مباحث امنیتی، با تکیه بر مبانی فلسفه اسلامی، به ویژه حکمت متعالیه، صورت نگرفته است. هدف مکتوب حاضر، ارائه کاربردها و وجوه امنیتی انسان‌شناسی چهار تن از حکمای حکمت متعالیه؛ یعنی صدرالمتألهین، علامه طباطبایی، امام خمینی و استاد مطهری است. مدعای مقاله این است که بر اساس مبانی حکمت متعالیه و به ویژه، مبانی انسان‌شناختی که در این مقاله محور بحث و بررسی ماست، به جای علم امنیت، باید از «علوم امنیتی» سخن بگوییم. بر این اساس، از سه الگوی متعالی، متعارف و متدانی در حوزه مباحث امنیتی یاد شده است.

**کلیدواژه‌ها:** الگوهای امنیتی، امنیت متعالی، امنیت متعارف، امنیت متدانی، امنیت اسلامی، انسان‌شناسی امنیتی.

---

* استادیار علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع)

## مقدمه

این مقاله با هدف تبیین برخی ابعاد کاربردی انسان‌شناسی حکمت متعالیه در حوزه مباحث امنیتی به رشته تحریر درآمده است. انجام تلاش‌های پژوهشی با محوریت تبیین ابعاد سیاسی و اجتماعی حکمت متعالیه، سال‌ها پیش از این، از سوی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، مقام معظم رهبری، مورد تأکید قرار گرفت.

«*نقص فلسفه ما این نیست که ذهنی است... نقص فلسفه ما آن است که این ذهنیت، امتداد سیاسی و اجتماعی ندارد. فلسفه‌های غربی برای همه مسایل زندگی مردم، کم و بیش تکلیف معین می‌کنند، یعنی سیستم اجتماعی ارائه می‌دهند، سیستم سیاسی را هم معین می‌سازند،... اما فلسفه ما به کلی در زمینه ذهنیات مجرد باقی مانده و امتداد نیافته است. باید این امتداد را تأمین کرد. این امر شدنی است. برای مثال، از مبانی فلسفی ملاصدرا... می‌شود یک دستگاه فلسفی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی درست کرد، چه رسد به فلسفه‌های مضاف*» (khamenei.ir : 1382\10\29).

برای تحقق هدف مذکور، بررسی مباحث انسان‌شناسی صدرالمتألهین، مؤسس حکمت متعالیه، علامه طباطبایی و امام خمینی از صاحب‌نظران معاصر در حکمت متعالیه، که صاحب دو مشرب در این حکمت هستند و شاگرد مشترک این دو حکیم، یعنی استاد مطهری انتخاب شده است. مباحث انسان‌شناسی این متفکران نسبت به هم، با توجه به اشتراک در مبانی فلسفی، مکمل یکدیگر است.

روش نگارنده در قسمت ارائه بحث انسان‌شناسی هر متفکر، توصیفی و در قسمت تحلیل کاربردهای امنیتی انسان‌شناسی هر متفکر، استنباطی است. دلیل اتخاذ روش استنباطی آن است که هیچ‌کدام از متفکران مورد بحث به پیامدهای امنیتی الگوی انسان‌شناسی خود نپرداخته‌اند، بنابراین، آنچه به عنوان کاربردها و پیامدهای امنیتی هریک از الگوهای مذکور مطرح می‌شود، استنباط نگارنده است. بحث‌هایی از این قبیل، تا جایی که نگارنده کاوش کرده است، از منظر حکمت اسلامی، برای نخستین‌بار انجام می‌شود.

## الف.چارچوب نظری

هر مکتب امنیتی، به پرسش‌های فراوانی پاسخ می‌دهد. در این میان، پرسش‌های ذیل از جمله پرسش‌هایی است که هر مکتب امنیتی ناگزیر است آنها را پاسخ دهد: امنیت چیست؟ چگونه تولید می‌شود؟ چند نوع است؟ چه کسانی صلاحیت دارند تولید کنند؟ و یا از امنیت تولیدشده، حفاظت کنند؟ و هدف از تولید امنیت چیست؟ مبانی فلسفی هر متفکر، هم در شیوه پاسخ‌گویی و هم در نوع پاسخ، اثرگذار است. یکی از مبانی بسیار تأثیرگذار در مکاتب امنیتی، انسان‌شناسی فلسفی هر مکتب است. برای نمونه، نگاه بدبینانه هابز به انسان (دلاکامپی،۱۳۸۲: ۱٤۵؛ هابز، ۱۳۸۰: ۱۵۹؛ صادقی‌تبار، ۱۳۸۲)، باعث پدیدآمدن مکتب امنیتی‌ای، متفاوت از مکتب امنیتی کانتی، که نگاهی خوش‌بینانه به انسان داشت، شده است (کانت، ۱۳۸۰؛ محمودی، ۱۳۸٤؛ جمالی و منوچهری، ۱۳۸۰).

مکتب امنیتی رئالیست‌ها، که به لحاظ انسان‌شناسی از هابز متأثر است، معتقد است اصل در این جهان ناامنی است ودولتها باید تلاش کنند ناامنی را مدیریت کنند (افتخاری،۱۳۸۱). این مکتب، قدرت را تولیدکننده و نگهدارنده امنیت می‌داند. از نظر این مکتب، دولت مرجع اصلی امنیت است و بر اساس نظریه تنازع بقا، دولت‌های قویتر از امنیت بیشتری برخوردار خواهند بود. این درحالی است که مکتب امنیتی ایده‌آلیست‌ها، که به لحاظ انسان‌شناسی از کانت متأثر است و انسان را موجود عاقل و نیک‌اندیش می‌داند، معتقد است اصل در این جهان بر صلح و امنیت است و انسان‌ها همانطور که توانسته‌اند برده‌داری را ریشه‌کن کنند، می‌توانند جنگ و ناامنی را نیز از بین ببرند. از نظر این مکتب، مرجع امنیت فرد است. ناسیونالیزم، دولت‌های ملی و اساساً در طلب منافع ملی بودن، ریشه ناامنی و تشکیل دولت جهانی، راه حل اصلی تأمین امنیت جهانی است (همان).

در این مقاله، نگارنده تلاش کرده است برای نخستین‌بار، انسان‌شناسی حکمت متعالیه را در حوزه مباحث امنیتی به کار برد و ابعاد و زوایای آن را کندوکاو و تحلیل نماید. از این رو، دیدگاه انسان‌شناسی چهار حکیم برجسته حکمت متعالیه، یعنی صدرالمتألهین، علامه طباطبایی، شهید مطهری و امام خمینی را برای این بررسی، انتخاب کرده‌ایم. مدعای مقاله حاضر این است که بر اساس مبانی حکمت متعالیه و به ویژه، مبانی انسان‌شناختی که در این مقاله محور

بحث و بررسی است، به جای گفت‌وگو از «علم امنیت»، باید از «علوم امنیتی» سخن بگوییم، زیرا بر اساس هر مبنای انسان‌شناختی، علم امنیتی ویژه‌ای تولید می‌شود. چون چگونگی تولید امنیت، حفاظت از امنیت تولیدشده، مرجع، موضوع، منابع، غایت، کارگزاران و مؤلفه‌های امنیت، در هر مبنای انسان‌شناختی، به شکل ویژه‌ای پاسخ داده می‌شود، ضرورت دارد هر مکتب فکری، از دو منظر به امنیت بنگرد. اول، از منظر تأمین امنیت برای جامعه خودش و به طبع، بر اساس مکتب خودش و در ادامه، مواجهه با تهدیدات بر اساس همین چارچوب.

دوم، بررسی امنیت از منظر دیگران تا بداند در تعریف دیگران از امنیت و تهدید، چه جایگاهی برای او تعریف می‌شود. به عبارت دیگر، هرچند در هر مکتب امنیتی، علم امنیتی خاصی با تمام ابعادش طراحی و اجرا می‌شود، اما مطالعه و بررسی علوم امنیتی تولیدشده توسط دیگران، که براساس مبانی خاص آنها تولید شده است، سطح آگاهی ما از تهدیدات و نیز روش‌های امنیت‌سازی توسط آنها را آشکارتر می‌کند.

در مباحث آینده و از جمله، جداولی که وجوه و پیامدهای امنیتی را توضیح می‌دهد، نشان خواهیم داد چگونه با تغییر قوه فعال در باطن انسان و تغییراتی که منجر به تغییر ریاست قوا بر انسان می‌شود، پاسخ پرسش‌های امنیتی تغییر می‌یابد.

چارچوب نظری به کاررفته در تحلیل و استنباط وجوه و پیامدهای امنیتی هر انسان‌شناسی، چارچوب علل اربعه و برگرفته از فلسفه اسلامی است. به نظر فلاسفه، هر امر حادثی نیازمند چهار علت است: علت مادی، صوری، فاعلی و غایی ( مصباح، ١٣٦٦: ٢٠). به یک معنا، وقتی از فلسفه پدیده‌ای که نبوده و به وجود آمده است، پرسش می‌کنیم، در واقع، از این چهار علت سؤال کرده‌ایم. از این منظر، هرگاه از فلسفه امنیت پرس و جو کنیم، چهار پرسش زیر مد نظر است: ١. علت مادی امنیت چیست؟ ٢. علت صوری امنیت چیست؟ ٣. علت فاعلی امنیت چیست؟ و ٤. علت غایی امنیت چیست؟

برای اینکه پرسش‌های فلسفی مذکور، به ادبیات رایج در متون امنیتی نزدیک شود، می‌توانیم این پرسش‌ها را به شکل زیر نیز مطرح کنیم: ١.مبانی و منابع تولید امنیت چیست؟ ٢. انواع، سطوح و ابعاد امنیت چیست؟ ٣. افراد، کارگزاران، نهادها و سازمان‌هایی که شایستگی دارند تولید و حفاظت از امنیت به آنها سپرده شود، چه شرایطی دارند؟ و ٤. هدف از تولید

امنیت چیست؟ روشن است که در پرسش‌های مذکور، جای خالی برخی از پرسش‌ها، از جمله «مرجع امنیت» محسوس است. در الگوی فوق، مرجع امنیت مقدمه پرسش چهارم تلقی می‌شود. چون مرجع در ارتباط با هدف و علت غایی است که مشخص می‌شود. با توجه به آنچه آمد، بحث انسان‌شناسی صدر المتألهین، علامه طباطبایی، مطهری و امام خمینی و تبیین کاربردهای امنیتی هریک، در ادامه می‌آید.

## ۱. کاربردهای امنیتی انسان‌شناسی صدرالمتألهین

انسان‌شناسی صدرالمتألهین، که مناسب بحث این مقاله است، در مشهد پنجم کتاب الشواهد الربوبیه، آمده است. از نظر ملاصدرا، انسان‌ها به لحاظ نسبتی که با محیط اطراف خودشان برقرار می‌کنند، در دسته‌های مختلفی قابل تقسیم هستند:

*«بدان، برای انسان درجات و مقامات مختلف و متفاوتی است که بعضی از آنها حسی و مربوط به عالم محسوسات است و برخی خیالی و در صحنه خیال است و بعضی دیگر فکری و تعقلی و مربوط به عالم فکر و اندیشه و ادراکات عقلی است و بعضی دیگر، شهودی و مربوط به عالم شهود است. این درجات و مراتب در ازاء عوالمی‌است که طبق ترتیب و نظام عالم وجود قرار گرفته و همانطور که می‌دانیم، بعضی از این عوالم فوق عالم دیگر و برتر از اوست»* (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ : ۳۳۸).

دسته اول، انسان‌هایی هستند که رفتارشان تحت تأثیر حواس‌شان است و بیش از حواس نمی‌توانند اوج بگیرند. صدرالمتألهین، برای این‌گونه انسان‌ها الگوی پروانه را مثال زده و می‌گوید رفتار این انسان‌ها، پروانه‌ای است. ویژگی پروانه این است که به آتش نزدیک می‌شود و گرمایش اذیتش می‌کند، ولی به محض اینکه فاصله می‌گیرد، یادش می‌رود آتش او را اذیت کرده و باز برمی‌گردد به سراغ آتش. آن‌قدر ادامه می‌دهد تا آخر خود را در آتش می‌سوزاند. بعضی انسان‌ها سراغ خطر می‌روند و خطر متوجه اینها می‌شود و کمی فاصله می‌گیرند و دوباره خطر آنها را در برمی‌گیرد. برای همین، خیلی از انسان‌ها در جامعه دچار آسیب می‌شوند. برای مثال، فرد معتاد می‌شود. برای همین، این دسته انسان‌ها فریب دستگاه‌های تبلیغاتی را می‌خورند. چون از حافظه خود کمک نمی‌گیرند و تجارب گذشته را حفظ

نمی‌کنند. در حکمت متعالیه، چیزی مطرح است به نام حرکت جوهری. صدرالمتألهین می‌گوید همه موجودات طبع مخصوصی دارند جز انسان. طبع انسان، مختاربودن است،

پس، نخستین منزل از منازل نفس انسانی، درجه محسوسات و سیر در عالم اجرام و اجسام و مادیات است. تا هنگامی که انسان در این منزل است، مانند کرمی است که در درون زمین می‌خزد یا مانند پروانه‌ای است که در هوا پرواز می‌کند، زیرا درجه و مرتبه پروانه، از درجه و مرتبه احساس بالاتر نرفته و حتی دارای مرتبه تخیل و نیروی خیال و قادر بر حفظ و نگاهداری صورت خیالی نیست و اگر دارای قدرت تخیل و حفظ صورت خیالی خویش بود، پس از احساس سوختن از شعله شمع یا هر آتش افروخته‌ای، مجددا به طرف آن نمی‌رفت. چه در نخستین مرتبه نزدیک‌شدن به آتش، سوختن را احساس نموده بود (همان).

دستهٔ دوم، کسانی هستند که اگر از کانونی خطری متوجه‌شان شود و رنج ببینند، از آن فرار خواهند کرد. شرطش این است که یک‌بار از آن آسیب ببینند و برایشان تجربه حاصل شود. اینها آدم‌هایی هستند که علاوه بر حواس، از قوه خیال هم برخوردار هستند. صدرالمتألهین این دسته از انسان‌ها را به پرندگان تشبیه کرده است. پرنده، خاصیتش این است که وقتی از یک کانون و منطقه و نقطه‌ای احساس خطر کرد، از آنجا فرار می‌کند و دیگر به آن نقطه برنمی‌گردد. یعنی دفعات بعد، اگر به آن نقطه نزدیک شود، یادش می‌آید. برخی انسان‌ها در این مدل قرار دارند و آگاهی و درک و فهم‌شان از محیط پیرامون، به گونه‌ای است که اگر از یک نقطه‌ای خطری آنها را تهدید کرد، آن را به حافظه می‌سپارند و گرفتار آن دام نمی‌شوند.

بعد از درجه احساس، درجه خیال و ادراکات خیالی است. هنگامی‌که انسان در این درجه و مرتبه است، مانند پرندگان و سایر حیوانات، فاقد شعور و ادراک عقلی است، زیرا پرنده و سایر حیوانات، هرگاه در محلی به وسیله چوب یا هر ابزار دیگری مضروب یا مجروح شدند، بی‌درنگ از آن موضع فرار می‌کنند و دیگر بدان بازگشت نمی‌کنند. این پرنده یا حیوان، به منزل و مرتبه دوم رسیده که عبارت است از حفظ و نگاهداری صورت خیالی اشیا بعد از غایب‌شدن آن اشیا از حواس پنجگانه. پس، مادام که انسان در این مقام و منزل است، هنوز حیوانی است فاقد ادراک و شعور و ناقص. نهایت حد او در این مرتبه، این است که از آن

چیزی که یک مرتبه از او آزار و اذیت دیده، فرار کند و تا زمانی که از چیزی متأذی و متأثر نشده، نمی‌داند آن از جمله چیزهایی است که بایستی از آن فرار کند یا خیر؟ (همان: ۳۳۹).

مدل و الگوی سوم، ویژگی‌اش این است که قبل از اینکه به انسان گزندی برسد، خطر را حس می‌کند. صدرالمتألهین می‌گوید برای مثال، اسب وقتی شیر را می‌بیند، متوجه می‌شود موجود خطرناکی است. دسته‌ای از آدم‌ها در این مدل قرار می‌گیرند و در تعاملاتی که با جهان پیرامون دارند، خطر را قبل از اینکه متوجه‌شان شود، حس و تدابیری اتخاذ می‌کنند که دچار آسیب نشوند. بنابراین، این افراد از حواس، طبیعت و تجارب تاریخی‌شان و همچنین، خود تاریخ عبرت می‌گیرند.

بعد از مرتبه دوم، درجه و مرتبه موهومات است. انسان در این منزل و مرتبه، حیوانی است کامل در حیوانیت، مانند اسب که در درجه حیوانیت و توجه به پاره‌ای از موهومات، مرتبه کاملی دارد، زیرا اسب همواره از شیر هراس دارد و هر آنی که او را ببیند، وحشتزده شده و از آن ناحیه می‌گریزد، هرچند تا به حال از شیر به وی آسیبی نرسیده باشد. پس تنفر او از شیر موقوف و مشروط به تأذی و آسیب‌دیدن از او نیست، بلکه گوسفندی که برای اولین مرتبه گرگ را می‌بیند، بی‌درنگ می‌ترسد و از وی فرار می‌کند. حال آنکه، همین گوسفند، شتر و گاو را که جثه آنها به مراتب از گرگ بزرگتر است و شکل و قیافه آنها وحشت‌آورتر است، می‌بیند و ابداً از آنها ترس و واهمه‌ای ندارد، زیرا در طبیعت شتر و گاو، خوی ایذا و آزار نهفته نیست. هر انسانی که دارای درجات نامبرده، به خصوص درجه سوم باشد، حیوان کامل است (همان).

الگوی چهارم، انسان‌هایی هستند که به لحاظ بینش قویند و نه تنها خطرات، تهدیدات و مسائل عصر خود را متوجه می‌شوند، که خطرات آینده را هم پیش‌بینی و برای آن برنامه‌ریزی می‌کنند. به بیان دیگر، اگرچه انسان‌هایی استراتژیست هستند و تفکر راهبردی دارند، ولی این تفکر فقط متوجه بقای دنیوی آنهاست. برای مثال، وضعیت اقتصادی کشور خود و دیگر کشورها را بررسی می‌کند و می‌گوید چندین سال بعد ممکن است ما با چه تهدیداتی مواجه شویم. در وضعیت کنونی، غالب استراتژیست‌ها، سیاست‌مداران، اقتصاددانان و جامعه‌شناسان، در این فضا هستند. این‌جاست که می‌گوییم عقل انسانی فعال می‌شود، چون عقل بالاتر از حس و غریزه است و می‌تواند آینده را رصد کند.

الگوی رفتاری پنجم، نه تنها خطرات این دنیا، بلکه خطراتی را که متوجه بقای ابدی خود و کشور و بلکه همه جوامع و کشورها می‌شود در نظر می‌گیرد و برای دفع آنها برنامه‌ریزی می‌کند. در این الگوی رفتاری، فرد هم متوجه وضعیت دنیاست و هم آخرت و تهدید را فقط متوجه اموال و جان و مسکن خود نمی‌بیند، بلکه تهدیداتی را که متوجه ارتباط خود با خدا و انسان‌های دیگر و وضعیت اخروی او هست نیز لحاظ می‌کند. در این الگو، چون فرد سعادت را فقط دنیوی نمی‌بیند و دنیا را مقدمه آخرت می‌داند، در سیاست‌شناسی، اقتصادشناسی و فرهنگ‌شناسی نیز این مسأله را لحاظ می‌کند. این الگو را می‌توان الگوی دینی نامید.

انسان، بعد از طی مراتب مذکور، به خصوص طی منزل سوم، به عالم انسانیت ارتقا می‌یابد. پس اموری را که در حس و خیال و وهم نمی‌گنجد، درک می‌کند و از امور آینده که هنوز به وقوع نپیوسته‌اند نیز می‌ترسد و مراقب آنهاست. ترس و حراست او منحصر در امور عاجل و زودرس نیست و نیز اموری را که از حس و وهم و خیال غایبند، درک می‌کند. انسان در چنین حالی، در جستجوی سرای اخروی و جویای بقای ابدی است و از این جاست که اسم انسانیت حقیقتاً بر وی صدق می‌کند. حقیقت انسانیت همان روح منسوب به خدای متعال است که در آیه شریفه «فنفخت فیه من روحی» (ص: ۷۲) آمده است (همان).

**جدول (۱): کاربردهای امنیتی انسان‌شناسی صدرالمتألهین**

| ردیف | نوع انسان | تمثیل | وجوه امنیتی |
|---|---|---|---|
| ۱ | انسانی که فقط حواسش فعال است | پروانه کرم | تهدید را نمی‌شناسد. این افراد و جوامع طعمه دیگران می‌شوند. مباحث امنیتی در حوزه نااندیشیده‌هاست. |
| ۲ | انسانی که حواس و خیالش (حافظه‌اش) فعال است | پرنده | تهدیدشناسی‌اش ضعیف و توأم با خطراست. مباحث امنیتی در حوزه نااندیشیده‌هاست.<br>هدف امنیت: پرهیز از تهدیداتی که قبلا آن را/ آنهارا تجربه کرده است.<br>کارگزار امنیت: ندارد/ تکیه به دیگران<br>سطوح امنیت: دنیوی، تجربه‌شده / ملموس<br>منابع امنیت: فرار از کانون تهدید/ پرهیز از روبروشدن با تهدید<br>فاقد مکتب امنیتی |
| ۳ | انسانی که حواس، خیال (حافظه) و قوه واهمه‌اش فعال است | گوسفند اسب | تمام تهدیداتی را که متوجه بقای دنیویش، در زمان حال شود، درک می‌کند.<br>هدف امنیت: دفع خطر محسوس<br>کارگزار امنیت: خودش<br>سطوح امنیت: دنیوی، محسوس<br>منابع امنیت: منابع بشری سخت<br>مکتب امنیتی: امنیت عرفی / طبیعی / حیوانی |
| ٤ | انسانی که حواس، خیال (حافظه)، واهمه و قوه عاقله عاجله‌اش فعال است<br>( عاقل متعارف یا متدانی) | | تهدیداتی را که متوجه بقای دنیوی است می‌فهمد. هدف امنیت: بقای دنیوی<br>کارگزار امنیت: عاقل سکولار<br>سطوح امنیت: دنیوی محسوس و نامحسوس<br>منابع امنیت: منابع بشری/ سخت و نرم<br>مکتب امنیتی: امنیت متعارف/ غیردینی و سکولاریستی یا متدانی و ضد دین |
| ۵ | انسانی که حواس، خیال (حافظه)، واهمه و قوه عاقله عاجله و آجله‌اش فعال است<br>( عاقل متعالی) | | تهدیدات دنیوی و اخروی را درک می‌کنند.<br>هدف امنیت: تأمین بقای ابدی<br>کارگزار امنیت: عاقل، متدین<br>سطوح امنیت: دنیوی و اخروی<br>منابع امنیت: منابع الهی و بشری/ سخت و نرم<br>مکتب امنیتی: امنیت متعالی / الهی/ اسلامی |

## ۲. کاربردهای امنیتی انسان‌شناسی علامه طباطبایی

علامه طباطبایی، به لحاظ ابعاد معرفت‌شناسی و روش‌شناسی، کمبودهای بحث ملاصدرا را، بر اساس منطق حکمت متعالیه، برطرف کرده است. علامه در آثار و موارد متعددی، این بحث را مطرح و جوانب مختلف آن را روشن کرده است (در تفسیر المیزان ذیل آیات ۲۱۳ سوره بقره و ۲۰۰ آل عمران. نیز رساله‌های مستقل). در این مقاله، عمدتاً از مهمترین اثر ایشان در این باب، یعنی اصول فلسفه و روش رئالیسم، که با تفسیر و توضیح استاد مطهری منتشر شده است، استفاده شده است. بحث انسان‌شناسی علامه طباطبایی با بحث ادراکات گره خورده است. به نظر علامه طباطبایی، علوم و ادراکات آدمی دو گونه است: واقعی و اعتباری.

علوم و ادراکات واقعی، از خارج و هستی حکایت می‌کنند. علوم و ادراکات اعتباری نیز گرچه از جهاتی با جهان واقع نسبت و ارتباط دارند، اما از خارج حکایت نمی‌کنند، بلکه مقام آنها جعل و اعتبار و آفرینش و قرارداد و فرض است و از این رو، با استعاره مشابهت دارند. ادراکات اعتباری، در مقابل ادراکات حقیقی هستند. ادراکات اعتباری، شامل فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی دارد و با واقع و نفس‌الامر سر و کاری ندارد. ادراکات حقیقی را می‌توان در براهین فلسفی یا علمی – طبیعی یا ریاضی جا داد و نتیجه علمی یا فلسفی گرفت. همچنین، می‌توان از برهان فلسفی یا علمی، ادراک حقیقی به دست آورد، ولی از اعتباریات نمی‌توان چنین استفاده‌ای کرد ( مطهری، ۱۳۸۸، ج٦: ۳۷۲). ادراکات حقیقی تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگی وی نیست و با تغییر احتیاجات طبیعی و عوامل محیط، تغییر نمی‌کند، اما ادراکات اعتباری نوعی سیر تکاملی را طی می‌کند. ادراکات حقیقی، مطلق، دائم و ضروری است، ولی ادراکات اعتباری، نسبی، موقت و غیرضروری است.

تمیز و تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری، بسیار لازم و ضروری و عدم تفکیک آنها از یکدیگر، بسیار مضر و خطرناک است. همین عدم تفکیک است که به تعبیر مطهری، بسیاری از دانشمندان را از پا در آورده است. برخی اعتباریات را به حقایق قیاس کرده و با روش‌های عقلانی مخصوص حقایق در اعتباریات سیر کرده‌اند و بعضی به عکس، نتیجه

مطالعات خود در مورد اعتباریات را درباره حقایق تعمیم داده‌اند و حقایق را مانند اعتباریات، مفاهیمی نسبی و متغیر و تابع احتیاجات طبیعی پنداشته‌اند (مطهری، ۱۳۸۸، ج٦: ۳۷٤).

انسان موجودی علمی‌و فعال است و در موجود علمی، اراده از علم پیروی می‌کند. بنابراین، انسان برای انجام فعالیت، نیازمند علوم و ادراکاتی است که اراده او را به سوی عمل و فعالیت برانگیزاند. این علوم و ادراکات، اعتباری است که ویژگی انگیزش در آنها وجود دارد. ایشان اعتباریات را از جنبه نسبت با اجتماع ، به دو گونه تقسیم کرده‌اند: اعتباریات پیش از اجتماع و اعتباریات پس از اجتماع. اعتباریات پیش از اجتماع، اعتباریات عمومی عمدتاً ثابت، و اعتباریات پس از اجتماع ، اعتباریات خصوصی متغیر هستند.

اعتباریات اجتماعی، در اساس و بنیاد، متغیر بوده و در معرض تحول و دگرگونی‌اند و اعتبارات ثابت، اعتباریات پیش از اجتماع هستند که با هر شخص انسانی همراهند و در نسبت میان انسان و ماده خارجی، ظهور و بروز دارند . بنابراین ، احکام و قوانین ناظر به ارتباط انسان با جامعه و احکام و قوانین اجتماعی که در جامعه متحقق می‌گردند ، متغیر و پویا هستند.

همچنین، باید توجه داشت که ثبات احکام و قوانین دسته اول، یعنی عمومی و ثابت و پیش از اجتماع نیز نسبت به دسته دوم، یعنی خصوصی و متغیر و پس از اجتماع معنا دارد، وگرنه، اعتباریات پیش از اجتماع نیز از جهت تصرف برخی اعتباریات عمومی، مانند اعتبار اخف و اسهل، در اعتبارات عمومی دیگر دچار سعه و ضیق و دگرگونی در مصادیق می‌شوند و «تغییر اعتبارات، خود یکی از اعتبارات عمومی است».

اعتباریات پیش از اجتماع، مواردی است از قبیل وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، اصل استخدام و اجتماع، اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم، اصل متابعت علم، اعتبار ظن اطمینانی، اعتبار اختصاص، اعتبار فائده و غایت در عمل و تغییر اعتبارات. اعتباریات پس از اجتماع، مواردی است از قبیل اصل مالکیت و اعتبار تبدیل، کلام و سخن، ریاست و مرئوسیت، اعتبار امر و نهی و جزا و مزد.

اعتبارات عمومی (اعتبارات قبل‌الاجتماع)، اعتباراتی هستند که انسان در هر تماس که با فعل می‌گیرد، از اعتبار آنها گریزی ندارد، یعنی اصل ارتباط طبیعت انسانی با ماده، آنها را به وجود می‌آورد. از این رو، هیچ‌گاه از میان نرفته و تغییری در ذات آنها پیدا نمی‌شود. ضابطه و

معیار علوم و ادراکات اعتباری این است که اولاً وابسته به قوای فعاله انسان است و ثانیاً در آنها می‌توان «باید» یا «ضرورت» را لحاظ کرد.

بر این اساس، این نظام طبیعت است که با قراردادن ساختمان ویژه وجودی برای انسان، او را به گونه‌ای قرار داده که برای برطرف‌ساختن احتیاجات وجودی خود، به علوم و ادراکات اعتباری روی آورد و بدین گونه، می‌خواهد آثاری واقعی و حقیقی در خارج ایجاد کند و از این ساختمان وجودی و مکانیزم خاص، طی طریق ویژه انسان در مسیر حرکت تکاملی او را در نظر داشته است.

از جمله اعتباریات پیش از اجتماع، سه اصل استخدام، اجتماع و عدالت است. انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه، سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد. در این تحلیل فلسفی، اعتبار اجتماع و زندگی اجتماعی، از نظر هستی‌شناختی، به اعتبار استخدام منتهی شده و زندگی اجتماعی بر قرارداد ضمنی و عملی مبتنی گردیده است که همانا سود و منفعت و مصلحت همگانی و طرفینی و مبتنی بر عدالت اجتماعی است. در واقع، عدالت اجتماعی خود به سودرسانی متقابل و استخدام طرفینی تعریف شده است (مطهری، ۱۳۸۸، ج٦: ٤٤١- ٤٣٨).

بنابراین، در این تحلیل:

۱- «مصلحت»، سود و منفعت همگانی و طرفینی، اساس قرارداد اجتماعی قرار گرفته است.

۲- زندگی اجتماعی مدنی و تعاونی، به رعایت و تحقق «مصلحت»، سود و منفعت همگانی مبتنی گردیده است.

۳- عدالت اجتماعی، به رعایت تحقق «مصلحت» همگانی تفسیر شده است.

در مقابل تحلیل فلسفی ارائه‌شده، یک واقعیت تاریخی نیز وجود دارد و آن اینکه، در اجتماعات بشری، گروهی از قدرتمندان همینکه زمینه و فرصت را مهیا می‌دیدند، قرارداد ضمنی و عملی اولیه دایر بر استخدام متقابل را نادیده گرفته و استخدام یک‌طرفه به نفع خویش را بر دیگران تحمیل می‌کردند. این صورت از زندگی را به طور حقیقی نمی‌توان اجتماع نامید،

بلکه، همان استخدام مذموم و استبدادی است (همان). جعل و ارائه مکاتب امنیتی متدانیه مطابق با اعتبارات مختلف، در همین نقطه است که صورت می‌گیرد.

بنابراین، هرگاه انسانی بر دیگری قدرت یابد، اثر حکم اجتماع تعاونی و حکم عدل اجتماعی، ضعیف می‌شود و قوی آن را در حق ضعیف رعایت نمی‌کند. وجود و ظهور این اختلاف، نیاز به تشریع را که جعل قوانین کلی است، پدید می‌آورد و عمل به تشریع، اختلاف را رفع می‌کند و هر صاحب حقی را به حق خود می‌رساند. چون اختلاف مذکور ناشی از ساختمان وجودی انسان است، به وسیله همان ساختمان وجودی و قوای آن، از جمله عقل، قابل رفع نیست و زندگی اجتماعی برای عدالت اجتماعی نیازمند شکفتگی و ظهور آگاهی خاص و ادراک مخصوصی است که در نوع انسان به ذخیره نهاده شده و در حقیقت، انسان مکمون است و در آحادی از این نوع فعلیت می‌یابد و آن را وحی و نبوت می‌نامیم.

به علاوه، عقل ابتدا در انسان، بالقوه و تحت سیطره خشم و شهوت است و نیازمند تأیید الهی به نبوت و تربیت صالحه است (همان). بنابراین، در نظریه ادراکات اعتباری ، دین از آغاز ناظر به زندگی اجتماعی انسان و دنیاست و برای برقراری عدالت اجتماعی و تربیت انسان آمده است. تولد نظریه امنیتی دینی، که نگارنده از آن به عنوان امنیت متعالیه یاد می‌کند، در همین نقطه است که صورت می‌گیرد.

**جدول (۲): وجوه و ابعاد امنیتی انسان‌شناسی علامه طباطبایی**

| ردیف | اعتبار محرک رفتار | نتیجه | | وجوه امنیتی | |
|---|---|---|---|---|---|
| ۱ | انسان از همه چیز و همه کس سود خود را می‌خواهد. | استخدام | یک‌طرفه | ظلم و سلطه طلبی | تولید ناامنی / مکتب امنیتی متدانی |
| | | | دوطرفه | عدالت | تولید امنیت / مکتب امنیتی متعارف یا متعالی |
| ۲ | برای سود خود، سود همه را می‌خواهد. | اجتماع عادلانه | | تولید امنیت / مکتب امنیتی متعارف یا متعالی | |
| ۳ | ضرورت انتخاب اخف و اسهل | مقید به وحی | | استخدام دوطرفه: عدالت | تولید امنیت / مکتب امنیتی متعالی |
| | | عدم تقید به وحی | | استخدام یک‌طرفه: ظلم و سلطه‌طلبی | تولید ناامنی/ مکتب امنیتی متدانی |

## ۳. کاربردهای امنیتی انسان‌شناسی امام خمینی(ره)

به نظر امام خمینی، انسان موجودی متنوع و متفاوت و حتی دارای مراتب متضاد است . در یک مورد، فرموده‌اند مراد از «جوامع الکلام» بودن قرآن، آن است که برای جمیع طبقات انسان در تمام ادوار عمر بشری نازل شده و برطرف‌کننده تمام احتیاجات انسان است:

*«و حقیقت این نوع چون حقیقت جامعه است و واجد تمام منازل است از منزل اسفل ملکی تا اعلی مراتب روحانیّت و ملکوت و جبروت، و از این جهت افراد این نوع در این عالم اسفل ملکی اختلافات تامّه دارد و آن قدر تفاوت و اختلافی که در افراد این نوع است در هیچ یک از افراد موجودات نیست- این نوع است که شقیّ در کمال شقاوت و سعید در کمال سعادت دارد، این نوع است که بعضی از افراد آن از جمیع انواع حیوانات پست‌تر و بعضی افراد آن از جمیع ملائکه مقربین اشرف است- بالجمله، چون افراد این نوع در مدارک و معارف مختلف و متفاوتند، قرآن به طوری*

*نازل شده که هر کس به حسب کمال و ضعف ادراک و معارف و به حسب درجه‌ای که از علم دارد از آن استفاده می‌کند»* (بی‌تا: ۳۱۱).

این تنوع ظاهری، که در اثر تربیت‌های متفاوت به وجود می‌آید، با نظریه وحدت فطری انسان‌ها، که امام خمینی به آن معتقد است (۱۳۷۷: ۱۸۰) منافات ندارد (لک‌زایی، ۱۳۸۹).

امام خمینی در کتاب «شرح حدیث جنود عقل و جهل»، هشت نوع انسان را معرفی کرده‌اند. از نظر ایشان، به لحاظ آفرینش، غیر از عقل، سه نیروی دیگر در انسان وجود دارد: یکی نیروی شهوت، که تمایلات حیوانی انسان توسط این قوه پشتیبانی می‌شود. دوم، نیروی غضب و سوم، نیروی وهم و شیطنت. بنابراین، انسان در کنار عقل، از سه نیروی دیگر هم برخوردار است: نفس بهیمی و حیوانی، نفس سبُعی و نفس شیطانی. از این رو، با توجه به نوع تربیت، انسان‌های مختلفی شکل می‌گیرند.

اول، انسانی است که ریاست وجودش را قوه شهوی و حیوانی بر عهده گرفته و دیگر قوا در خدمت این قوه قرار می‌گیرند. امام می‌گوید این انسان به لحاظ وجودی، به حیوانی مانند گاو تبدیل می‌شود. گاو، تمام همتش در زندگی صرف خوردن و خوابیدن می‌شود و صرفاً به دنبال نیازهای حیوانی است؛ یعنی در پی بقای خودش به لحاظ جسمی است.

دسته دوم، انسان‌هایی هستند که پیوسته به دنبال خشونت و صدمه‌زدن به دیگران هستند. در این انسان‌ها، قوه سبعی، ریاست وجود را بر عهده می‌گیرد و قوای دیگر نیز به خدمت این قوه درمی‌آید. این دسته از انسان‌ها اگر از عقل هم استفاده می‌کنند، برای این است که بتوانند به دشمن خود آسیب جدی‌تری برسانند. اینها می‌شوند انسان‌های درنده‌خو. به لحاظ تشبیه، ایشان می‌فرمایند مانند گرگ و پلنگ می‌شوند.

دسته سوم، انسان‌هایی هستند که قوه شیطنت بر آنها حاکم می‌شود و بقیه قوا در خدمت این قوه قرار می‌گیرند که می‌شود انسان شیطان‌صفت.

یک سری انسان هم از ترکیب این قوا به وجود می‌آید؛ یعنی انسانی که ریاست وجودش به عهده دو یا سه قوه از این سه تا قوه در می‌آید. برای مثال، انسانی که قوه شهوانی و درندگی، هر دو بر وجودش ریاست می‌کند، می‌شود گاوپلنگ؛ یا اگر قوه حیوانی و شیطنت بر

او ریاست کند، می‌شود گاوشیطان. همچنین، اگر قوه درنده‌خویی و شیطنت با هم بر او ریاست کنند، می‌شود پلنگ‌شیطان. یا هر سه قوه با هم ریاست کنند، که می‌شود گاوپلنگ‌شیطان.

در نهایت، چنانچه عقل بر وجود انسانی ریاست کند، می‌شود انسان عاقل.

بنابراین، هشت نوع انسان وجود دارد: انسان حیوان‌صفت، انسان درنده‌خو، انسان شیطان‌صفت، انسان حیوان‌صفت درنده‌خو، انسان حیوان‌صفت شیطانی، انسان درنده‌خوی شیطانی، انسان شهوت‌ران درنده‌خوی شیطان‌صفت و انسان عاقل. هر کدام از این انسان‌ها، فهم خاصی از امنیت دارند؛ یعنی به تعداد این هشت نوع انسان، هشت الگو و فهم امنیتی وجود دارد.

عقل در تعریف امام خمینی، آن قوه‌ای است که به ما می‌گوید علاوه بر امنیت جسم‌مان به امنیت روح‌مان هم باید بپردازیم. طبق فرمایش معصوم «العقلُ ما عُبِدَ بِهِ الرَّحمنُ» (کلینی، ج۱، حدیث۳)؛ عقل آن چیزی است که ما به کمک او خدا را عبادت می‌کنیم. برای همین، در تعریف و تعبیر امام، دین به کمک عقل در برابر آن سه قوه دیگر آمده است. دین آمده است قوای شهوانی، سبعی و شیطنت را کنترل کند، چون آن سه قوه برای اصل بقای انسان ضرورت دارد، اما به شرط آنکه تحت تدبیر و ریاست عقل باشند. انسان به قوه حیوانی احتیاج دارد، زیرا نیازهای حیوانی دارد. به قوه غضبیه نیز محتاج است، برای اینکه در برابر دشمنان از خود دفاع کند. به قوه وهمیه هم نیازمند است، برای اینکه فریب شیطان و دیگر فریبکاران را نخورد. بنابراین، همه اینها برای بقای انسان لازمند، ولی به شرط اینکه تحت تدبیر عقل قرار بگیرند. دین آمده است برای محدودکردن و کنترل این سه قوه و کمک به عقل.

انسان عاقل، انسانی است که در برابر تهدیداتی که بقای اخرویش را تهدید می‌کند، ازخودش حفاظت می‌کند. چنین انسانی می‌شود انسان متعالیه.انسان غیرمتعالی، اگر عاقل هم باشد، عقلش فقط محدود به دنیا می‌شود؛ یعنی در حد همان سه قوه محصور می‌شود. چون انسانی هم که از آن سه قوه استفاده می‌کند، عاقل است، ولی فرقش با انسان عاقل متعالیه و متدین این است که عقلش ریاست وجودش را بر عهده ندارد، بلکه تحت تأثیر آن سه نیرو قرارگرفته است. عقل دارای تعلق شده است، اعم از تعلق شیطانی یا تعلق درنده‌خویی یا تعلق شهوانی.

## جدول (۳): ابعاد و وجوه امنیتی انسان‌شناسی امام خمینی(ره)

| ردیف | انواع انسان | قوه یا قوای رئیس | جهت گیری‌ها و رسالت‌ها | نسبت انسان‌ها با یکدیگر | وجوه و پیامدهای امنیتی |
|---|---|---|---|---|---|
| ۱ | عاقل | عاقله | الهی، انسانی، خیرخواه، غیرخواه، عدالت‌گرا | برادری: انما المؤمنون اخوه /اشداء علی الکفار، رحماء بینهم | مکتب امنیتی: متعالیه/ موضوع امنیت: تأمین بقای ابدی انسان/ کارگزاران امنیت: رهبران الهی و مؤمنین/ غایت امنیت: قرب الهی/ منابع امنیت: دستورات الهی، اسلام ناب محمدی و امکانات مادی / مرجع امنیت: اسلام |
| ۲ | درنده‌خو | غضبیه سبعیه | غیرالهی، غیرانسانی، خودخواه، ظالمانه و سلطه‌گرا | درندگی: هرانسان گرگ انسان دیگر است: اگر ندری تو را می‌درند. | مکتب امنیتی:متدانیه/موضوع امنیت:چگونگی سلطه بر دیگران/کارگزاران امنیت:ظالمان/غایت امنیت:دنیوی/ منابع امنیت:نظامی‌وایدئولوژی‌های انسانی/ مرجع امنیت: حاکمان |
| ۳ | شیطان‌صفت | وهمیه | ضدالهی، ضدانسانی، خودخواه و مکار | فریب‌کاری: هر انسان شیطان انسان دیگر است: اگر دیگران را فریب ندهی، تو را فریب می‌دهند. | مکتب امنیتی: متعارف یا متدانی/ موضوع امنیت: فریب دیگران / کارگزاران امنیت: نیروهای سیاسی و فرهنگی/ غایت امنیت: دنیوی/ منابع امنیت: فرهنگی، ایدئولوژی‌های انسانی و ادیان تحریف‌شده/ مرجع امنیت: حاکمان |
| ٤ | حیوان‌صفت | شهویه/ بهیمیه | لذت‌گرا، خودخواه، | کام‌جویی: همه چیز ابزار و منبع تأمین لذت انسان است. | مکتب امنیتی: متعارف/ موضوع امنیت: تأمین رفاه و لذت اعضای جامعه/ کارگزاران امنیت: همه اعضای جامعه/ غایت امنیت: لذت/ منابع امنیت: اقتصادی/ مرجع امنیت: فرد (اندیودوآلیسم) |
| ۵ | درنده‌خوی شیطان‌صفت | سبعیه و وهمیه | ضدالهی، ضدانسانی، خودخواه، مکار، ظالمانه و سلطه‌گرا | درندگی و فریبکاری: فریب ابزار تجاوز است. با حربه حقوق بشر و امثال آن به دیگران تجاوز می‌کند. | مکتب امنیتی: متدانیه/ موضوع امنیت: شستشوی مغزی و چگونگی سلطه بر دیگران/ کارگزان امنیت: ظالمان و طاغوتیان/ غایت امنیت: دنیوی/ منابع امنیت: ابزارهای جنگی، ابزارهای فرهنگی و ایدئولوژی‌های انسانی/ مرجع امنیت: حاکمان |
| ٦ | درنده‌خوی حیوان‌صفت | سبعیه و بهیمیه | غیرالهی، غیرانسانی، ظالمانه، سلطه‌گرا، خودخواه، لذت‌گرا | درندگی و کام جویی: تجاوز به انسان‌ها لذت بخش است. | مکتب امنیتی: متدانیه/ موضوع امنیت: تأمین رفاه و لذت در سطح داخلی و غلبه در بعد خارجی/ کارگزاران: نیروهای نظامی‌و اقتصادی/ غایت امنیت: لذت و سلطه/ منابع امنیت: نظامی‌و اقتصادی/ مرجع امنیت: دولت ملی |
| ۷ | حیوان‌صفت شیطانی | بهیمیه و وهمیه | ضدالهی، ضدانسانی، مکار، خودخواه و لذت‌گرا | کام‌جویی و فریب‌کاری: فریب انسان‌ها لذت‌بخش است. | مکتب امنیتی: متعارف یا متدانی/ موضوع امنیت: لذت و فریب / کارگزاران: نهادها و نیروهای اقتصادی و فرهنگی/ غایت امنیت: دنیوی/ منابع امنیت: ابزار اقتصادی و فرهنگی/ مرجع امنیت: فرد و حاکمان |
| ۸ | شیطان‌صفت درنده‌خوی حیوان‌صفت | وهمیه، سبعیه و بهیمیه | ضدالهی، ضدانسانی، مکار، ظالمانه، خودخواه، لذت گرا، سلطه‌گرا، | درندگی، فریب‌کاری و کام‌جویی: فریب ابزار تجاوز و لذت‌بخش است. | مکتب امنیتی: متدانیه/ موضوع امنیت: سلطه، لذت و فریب/ کارگزاران: نهادها و نیروهای اقتصادی، نظامی‌و فرهنگی/ غایت امنیت: دنیوی/ منابع امنیت: ابزار اقتصادی، نظامی،سیاسی و فرهنگی/مرجع امنیت:فرد،حاکمان‌و دولت |

## ٤. کاربردهای امنیتی انسان‌شناسی استاد مطهری

استاد مطهری نیز به لحاظ فلسفی از حکمای حکمت متعالیه به حساب می‌آید. با این حال، نگرش غالب در آثار وی، در حوزه انسان‌شناسی، نگرش قرآنی است تا فلسفی. ایشان با بهره‌گیری از آیه شریفه« نسوا الله فانسیهم انفسهم»، انسان‌ها را، بالقوه دارای دو خود الهی و حیوانی می‌داند. اگر انسان خدا را فراموش کند، از خود الهی فاصله گرفته، وارد خود حیوانی می‌شود. انبیا، اوصیا و اولیا، از سوی خداوند متعال مأمور شده‌اند انسان را از خود حیوانی به خود الهی دعوت کنند. روشن است که پیامدهای امنیتی هر یک از دو «خود»، متفاوت است. خود الهی با توجه به اینکه بقای ابدی انسان در گستره جهانی و فراگیر را درنظر دارد، مکتب امنیتی متعالی را طراحی و اجرا می‌کند. درحالی که خود حیوانی، چون متمرکز بر بقای دنیوی با گستره محدود به منافع یک فرد، گروه، نژاد یا ملیت خاص است، مکتب امنیتی متعارف یا متدانی را طراحی و اجرا می‌کند.

به نظر استاد مطهری، از نظر اسلامی، این مسئله حل شده است که انسان، در عین حال که نوعی حیوان است، نفخه‌ای از روح الهی نیز در او هست که «منِ» واقعی اوست. انسان «من» حیوانی هم دارد، ولی من حیوانی در انسان، طفیلی است نه اصیل. من اصیل در انسان، همان من ملکوتی است. به بیان دیگر، آنچه در حیوان، من واقعی و حقیقی را تشکیل می‌دهد، در انسان من طفیلی اوست. من می‌خورم، من می‌آشامم و من می‌خوابم، به «من» حیوانی انسان وابسته است. من فکر می‌کنم، من خدا را یاد می‌کنم و من دوست دارم که دیگران را بر خود مقدم بدارم، به «من» الهی مربوط است (مطهری، ۱۳۸۸، ج۲۲: ٤۱۲).

از خصوصیات انسان این است که میان «من»های او گاهی جدال و کشمکش رخ می‌دهد. این جدال را گاهی به جدال عقل و نفس یا جدال اراده اخلاقی و هوای نفسانی تعبیر می‌کنند. این جدال در هر کسی، کم‌وبیش وجود دارد. در بعضی بیشتر و در بعضی کمتر: انسان تصمیم می‌گیرد برخلاف میل طبیعی خودش کاری را انجام بدهد؛ یعنی میلش در یک جهت است، تصمیم می‌گیرد بر ضد میل خودش کاری را انجام بدهد. گاهی هم اتفاق می‌افتد که میلش بر اراده اخلاقی‌اش و به تعبیر دیگر، نفسش بر عقلش فائق می‌آید. این جدال‌ها در حیوانات وجود ندارد. این جدال درونی بین خود و خود است و در خارج از خود انسان نیست. انسان

با بیگانه جدال ندارد. در درون انسان، دو نیرو از خود او هستند که با یکدیگر در جدال‌اند (همان: ٤١٤ و ٤١٣).

با توجه به اینکه، طبق دستورات دین باید با «نفس» مجاهده کرد، این سؤال پیش می‌آید که با کدام« نفس» باید مجاهده کرد؟ با کدام «خود» باید مجاهده کرد؟ پاسخ، همین خود حیوانی است که در واقع ناخود است نه خود؛ یعنی تمام جنگ‌های درون انسان، مبارزه‌هایی که انسان در درون روح خودش دارد، از نظر اخلاقی و ضد اخلاقی، در واقع، مبارزه «خود» با «ناخود» است، نه مبارزه «خود» با «خود». آنجا که میل‌های حیوانی پیروزند و حکومت مطلقه با آنهاست و روی عقل و اراده و فطرت انسانی پوشیده است و یکّه‌تازْ شهوات و غضب‌هاست، یعنی همان غرایزی که حیوانات دارند، آنجا خود اصلی انسان مغلوب و فراموش‌شده است. این است که در قرآن، مسئله‌ای به نام «خودفراموشی»، آنهم خودفراموشی مذموم مطرح است. وَ لاتَکونوا کَالَّذینَ نَسُوا اللَّهَ فَاَنْسیهُمْ اَنْفُسَهُمْ . از آن کسان مباشید که خدا را فراموش کردند و در نتیجه، خودشان را فراموش کرده‌اند. در مقابل این خودفراموشی، خودیادآوری است. مطابق آیه مذکور، خودیادآوری هم جز با خدایادآوری امکان ندارد، یعنی در منطق قرآن، این دو از یکدیگر جدا نیستند. خدا را در یاد داشتن، خود را در یاد داشتن نیز هست (همان: ٤١٦و٤١٥).

**جدول (٤): وجوه و پیامدهای امنیتی انسان‌شناسی استاد مطهری**

| ردیف | انواع انسان | جهت‌گیری‌ها و رسالت‌ها | وجوه و پیامدهای امنیتی |
|---|---|---|---|
| ۱ | انسان دارای خود الهی | جهت‌گیری‌های الهی با محوریت تقدم ارزشهای الهی بر ارزش‌های مادی.<br>دعوت تمام انسان‌ها به سوی ارزش‌های الهی به رهبری انبیا، اوصیا و اولیا. دلسوز برای تمام انسان‌ها و تحمل دشواری‌ها به خاطر راحتی دیگران. | مکتب امنیتی: متعالی<br>موضوع امنیت: تأمین بقای ابدی انسان<br>کارگزاران امنیت: رهبران الهی و مؤمنین<br>غایت امنیت: قرب الهی<br>منابع امنیت: دستورات الهی و ابزارهای مادی و معنوی.<br>مرجع امنیت اسلام. |
| ۲ | انسان دارای خود حیوانی | جهت‌گیری حیوانی با محوریت تقدم ارزش‌های مادی بر ارزش‌های الهی.<br>رقابت و نزاع بر سر تأمین منافع مادی از قبیل ثروت، قدرت، پرستیژ و سلطه.<br>تقدم منافع فردی، گروهی، حزبی، نژادی و ملی و تحمیل سختی بر دیگران به خاطر راحتی خود. | مکتب امنیتی: متعارف یا متدانی.<br>موضوع امنیت: تأمین بقای دنیوی خود و افراد و اشیای مورد علاقه.<br>کارگزاران امنیت: رهبران غیرالهی، فرعونی و نمرودی.<br>غایت امنیت: تحقق خواسته‌ها و آرزوهای نفسانی.<br>منابع امنیت: ابزارهای مادی و ایدئولوژی‌های غیر الهی.<br>مرجع امنیت: فرد، رژیم یا دولت بر حسب مورد. |

استاد مطهری، از شاگردان مشترک علامه طباطبایی و امام خمینی بود، اما، از الگوی انسان‌شناسی هیچ‌یک از اساتید خود تبعیت نکرده است. هرچند قراینی وجود دارد که نشان می‌دهد ایشان در مباحثی که در سال‌های پایانی زندگی خود مطرح کرد، به دیدگاه‌های انسان‌شناسی امام خمینی نزدیک شده است. از جمله، تأکید ایشان بر بحث فطرت و تبیین تفصیلی آن. وی حتی در مباحث فلسفه تاریخ خود، الگوی انسان‌شناسی امام را مورد بحث قرار داده است. هرچند این طرح مبحث به گونه‌ای نیست که نشان دهد وی آن را پذیرفته است. فضای بحث، اولاً، فضای نقل یک نظریه در حوزه مباحث انسان‌شناسی است و ثانیاً، همین نقل هم به طور کامل صورت نمی‌گیرد، بلکه بیشتر از قالب تمثیل استفاده شده است. ایشان، به نقل از شیخ بهایی آورده‌اند که در وجود هر انسانی، یک خوک و یک شیر و یک شیطان و یک فرشته نهفته است (مطهری، ۱۳۸۸، ج۱۵: ۷۹۲).

## نتیجه‌گیری

حکمت متعالیه از ظرفیت‌های خوبی برای ورود به عرصه علوم انسانی و از جمله، مطالعات امنیتی برخوردار است. صدرالمتألهین، مؤسس حکمت متعالیه، با طرح پنج نوع انسان، علامه طباطبایی، از صاحب‌نظران حکمت متعالیه در دوره معاصر، با طرح نظریه استخدام و معرفی دو نوع انسان، امام خمینی، صاحب‌نظر معاصر حکمت متعالیه، با طرح هشت نوع انسان و استاد مطهری، که شاگرد دو حکیم متأخر بوده، با طرح دو نوع انسان‌شناسی، گام‌های بزرگی در عرصه به فعلیت رساندن ظرفیت‌های حکمت متعالیه در عرصه انسان‌شناسی برداشته‌اند. بنابراین، بر اساس مبانی حکمت متعالیه، تمام موجودات بر طبع خاصی آفریده شده‌اند و بیش از یک نوع ندارند، بر خلاف انسان که دارای انواع است و طبعی جز مختاریت ندارد.

هرچند انسان‌شناسی‌های مطرح‌شده از سوی این حکما متعدد و متنوع است، اما در مجموع، ذیل الگوی واحدی قرار می‌گیرند، یعنی همگی معتقدند انسان یا جهت‌گیری الهی دارد و در نتیجه، متعالیه است و یا جهت‌گیری غیرالهی دارد و در نتیجه، باورها، گرایش‌ها و رفتارهایش ممکن است عرفی یا متدانیه شود. بر این اساس، در حوزه الگوها و مکاتب امنیتی نیز سه الگو استنباط می‌شود: اول، الگو و مکتب امنیتی متعالی، که بقای ابدی انسان در کانون

توجه آن است که جز در «لقا» و «قرب الهی» تحقق نمی‌یابد. دوم، الگو و مکتب امنیتی متعارف، که بقای دنیوی انسان در کانون توجه آن قرار دارد، بدون اینکه با اهل حق به دشمنی برخیزد. سوم، الگو و مکتب امنیتی متدانیه، که اصالت را به دنیا می‌دهد و در وضعیت جنگ و دشمنی با اهل حق قرار می‌گیرد. البته، با توجه به مباحث مطرح‌شده، نوع باورها، گرایش‌ها و رفتارها در این الگو، باعث تولید نظریه‌های مختلفی می‌شود. نکته جالب توجه این است که در عمده این نظریات، نظر به مبانی مطرح‌شده، اساساً بقای دنیوی تمام انسان‌ها نیز مد نظر نیست، بلکه بقای برخی نژادها، گروه‌ها، افراد، دولت‌ها و ملت‌ها مطرح است.

# منابع


افتخاری، اصغر (گردآوری و ترجمه) (۱۳۸۱)؛ ***مراحل بنیادین اندیشه در مطالعات امنیت ملی***، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی،.

الطباطبایی، محمد حسین (۱۳٦۲)؛ ***رسائل سبعه: الاعتباریات***، قم: نشر کتاب.

---------- (۱۳۷۹)؛ ***المیزان فی تفسیر القرآن***، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

---------- (۱٤۱۲)؛ ***الرسائل التوحیدیه : رساله الانسان قبل الدنیا ، رساله الانسان فی الدنیا، رساله الانسان بعد الدنیا و....***، بیروت: دار الکتاب العربی.

امام خمینی، روح‌الله (۱۳۷۷)؛ ***شرح چهل حدیث***، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

---------- (۱۳۷۸)؛ ***شرح حدیث جنود عقل و جهل***، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

---------- (۱۳۸۵)؛ ***صحیفه امام***، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)؛ ***شریعت در آینه معرفت***، قم: اسراء، چ سوم.

خامنه‌ای، سید علی (۱۳۸۲)؛ ***بیانات در دیدار گروهی از فضلای حوزه علمیه قم***، khamenei.ir

دلاکامپی،کریستیان (۱۳۸۲)؛ فلسفه سیاست در جهان معاصر، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران: شهر کتاب، هرمس.

راضی‌تبار، صدیقه (زمستان ۱۳۸۲)؛ «بازخوانی لویاتان»، ***راهبرد***، ش ۳۰ ، صص ۳۸۹- ٤۰۲.

صدرالمتألهین (۱۳۸۲)؛ ***الشواهد الربوبیهٔ فی المناهج السلوکیهٔ***، باشراف محمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

کانت، ایمانوئل (۱۳۸۰)؛ ***صلح پایدار***، ترجمه و مقدمه محمد صبوری، تهران: به باوران.

کلینی (۱۳٦٥)؛ ***الکافی***، ۸ جلد، تهران: دار الکتب الإسلامیهٔ.

لک‌زایی، نجف (پائیز ۱۳۸۹)؛ «فلسفه امنیت از دیدگاه امام خمینی(ره)»، ***فصلنامه مطالعات راهبردی***، ش٤۹، صص۲۸-٥.

محمودی، علی (۱۳۸٤)؛ ***فلسفه سیاسی کانت: اندیشه سیاسی در گستره فلسفه نظری و فلسفه اخلاق***، تهران: نگاه معاصر.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۸)؛ ***مجموعه آثار استاد شهید مطهری***، تهران: صدرا.

هابز، توماس (۱۳۸۰)؛ ***لویاتان***، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

# نسبت مصلحت و امنیت در فقه سیاسی شیعه

**تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۸/۱٦** **تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۹/۲۵**

*فاطمه سلیمانی**

## چکیده

فقهای شیعه از چشم‌انداز مقاصد شریعت به مصلحت نگریسته، آن را ملازم شرع و در دوره متأخر، ملازم حکومت اسلامی مشروع پنداشته‌اند. درجه‌بندی و اولویت‌بندی متعلّقات مصلحت در فقه سیاسی شیعه، دارای پیامدهای آشکاری در حوزه امنیت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است. درک پیامدهای امنیتی، مستلزم حصول معرفت به نسبت مصلحت و امنیت است. در این راستا، دو نوع رابطه از یکدیگر تمیز داده شده‌اند، رابطه طولی مبتنی بر جانشینی یکی از متعلقات به جای سایر متعلقات که پیامدهای امنیتی ناگوار آن معطوف به مراجع سه‌گانه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی امنیت می‌باشد. شناخت این آسیب رهنمون‌گر رابطه عرضی مبتنی بر هم‌نشینی میان متعلقات سه‌گانه مصلحت است که بایسته‌های نظری و عملی را در حوزه مصلحت‌اندیشی به منظور تأمین و تضمین فضای امنیتی تعادل‌گرا تجویز می‌کند. این نوع رابطه که بر محور شریعت و فهم پویای زمان‌مند و زمینه‌مند از شرع مبتنی است، هسته اصلی فرضیه نوشتار حاضر را تشکیل می‌دهد.

**کلیدواژه‌ها:** مصلحت، امنیت، فقه سیاسی، متعلّقات مصلحت، مرجع امنیت

---

* استادیار علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد چالوس

## مقدمه

یکی از ابزارهایی که برای اجرای دستورات اسلام در راستای نیازهای زمان مد نظر می‌باشد، اختیاراتی است که در چارچوب مصلحت‌اندیشی به حکومت اسلامی تفویض شده است. فقه سیاسی اسلام و به خصوص فقه شیعه، که سال‌های زیادی را بیرون از صحنه اجتماعی و چارچوب حکومت مشروع طی کرده، در معرض اتهاماتی دال بر تصلب و ناسازگاری با نیازها و الزامات زمان قرار گرفت. فقه سیاسی شیعه، مدعی ضرورت ظهور نظام اسلامی است که رسالت آن پیاده‌کردن اسلام به عنوان دین زندگی فردی و اجتماعی بشر است و مصلحت‌اندیشی‌های نظری و عملی، مهمترین دستمایه حکومت و نظام اسلامی برای اجرا و احیای احکام اسلامی است و از این رو، تبیین مفهوم مصلحت ضروری می‌نماید.

تأمل درباره این مفهوم به طرح پرسش‌های فراوانی می‌انجامد که پاسخ به آنها در بستر قرائت‌ها و فهم‌های دینی امکان‌پذیر است. علاوه بر مفهوم مجادله‌انگیز مصلحت، که هم‌خانواده و هم‌ریشه با بسیاری از مفاهیم دیگر است، سؤال مهمی که در این راستا طرح می‌گردد، موضوع مصلحت است. اینکه مراد، مصلحت چه کسی یا چه چیزی است؟ به عبارت دیگر، پرسش از چیستی متعلّقات مصلحت است. مهمتر اینکه، نسبت میان متعلّقات مصلحت را چگونه می‌توان ترسیم کرد. به عبارت دیگر، مصلحت کدام متعلّق مقدم بر مصالح سایرین است؟ در فرازی دیگر، با توجه به بسط مفهوم امنیت که حوزه اطلاق وسیعی را در بر می‌گیرد، مفهوم و متعلّقات مصلحت نیز مشمول ادراکات و استنباطات امنیتی واقع می‌شوند.

امنیت نیز مفهومی ذهنی و نسبی است و در نتیجه، در معرض تعابیر و تفاسیر متفاوتی قرار دارد. عوامل تأثیرگذار بر امنیت و ناامنی که اجزاء آن یعنی نظم، ثبات و تعادل را به نوسان وامی‌دارد، همواره در کانون توجه امنیت‌پژوهان قرار داشته است. در نوشتار حاضر، هدف، واکاوی نسبت مصلحت و امنیت در فقه سیاسی شیعه است.

واقعیتی که اهمیت بیشتری به جایگاه و مقام مصلحت در اندیشه اسلامی می‌دهد، ماهیت دین‌محور نظام و جامعه اسلامی است. امنیت در چنین ساختار سیاسی و اجتماعی، در سطوح بالاتری از حساسیت قرار داشته و متضمن آسیب‌پذیری‌های بیشتری است. بر این اساس، بررسی نسبت مصلحت و امنیت و بایسته‌های این نسبت، مستلزم واکاوی نسبت متعلّقات

مصلحت و سپس، آثار و پیامدهای آن در حوزه امنیت می‌باشد. فرضیه‌ای که در پاسخ به سؤالات مطروحه به محک آزمون گذارده می‌شود، بر ضرورت رابطه عرضی میان متعلّقات مصلحت تأکید دارد. به این معنا که با استقرار متعلّقات سه‌گانه مصلحت (مصلحت نظام، مصلحت عمومی و مصلحت شرع) در رابطه مبتنی بر هم‌نشینی با محوریت شریعت در فقه سیاسی شیعه، امنیت در وجوه فراگیر خود تعین یافته، مراجع و موضوعات امنیت، به گونه‌ای موسع در بخش‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، در معرض تأمین و تضمین قرار می‌گیرند.

در این راستا، نخست مصلحت به لحاظ مفهومی تحلیل و تعریف می‌شود و سپس، متعلّقات سه‌گانه آن در فقه سیاسی شیعه به بحث گذارده می‌شود. پس از آن، پدیده‌شناسی امنیت طرح خواهد شد که مشتمل بر تعریف مفهوم امنیت و مراجع و موضوعات سه‌گانه آن در انطباق و ارتباط با موضوع قبلی (متعلّقات مصلحت) می‌باشد. در نهایت، ضمن نسبت‌سنجی و درجه‌بندی متعلّقات مصلحت در فقه سیاسی شیعه و آسیب‌شناسی آن در حوزه امنیت، نسبت بایسته مصلحت و امنیت و راهکارهای جمع این دو، مطالعه می‌شود.

## الف. مصلحت در فقه سیاسی شیعه

مصلحت به مثابه واژه‌ای رایج و کهن و در عین حال، ابهام‌انگیز در حوزه اندیشه‌ورزی سیاسی، دال مرکزی حوزه‌های مختلف دانش سیاست، به ویژه اندیشه سیاسی است. نظام اندیشگی اسلامی نیز، به ویژه در حوزه فقه سیاسی (شیعه)، متأثر از این مفهوم کلیدی بوده است که با توجه به مبنای فکری و اعتقادی خود، تعبیری متفاوت از آن ارائه می‌نماید.

### ۱. مفهوم مصلحت

ریشه لغوی مصلحت، صلح است (در برابر فسد) و به آنچه حامل سود و نفع برای انسان یا جامعه باشد، اطلاق می‌شود. توجه به هر دو جنبه ایجابی و سلبی مصلحت، به تبعیت از غزالی در «المستصفی فی علم الاصول»، رهنمون‌گر تعریفی نسبتاً جامع از مصلحت خواهد بود که بر اساس آن، مصلحت عبارت است از «جلب منفعت و دفع ضرر یا مفسده».

کاربرد واژگان هم‌خانواده توسط اندیشمندان مانند خیر، صلاح، سعادت، علاقه، خوشایند و مانند آنها، دلالت بر تداخل و پیچیدگی مفهومی مصلحت دارد (افتخاری،۱۳:۱۳۸٤).

مفهوم مصلحت را دست‌کم دو گونه می‌توان به کار برد. در کاربرد نخست، مصلحت امری اضافی است و معادل انگلیسی آن، expediency است که به معنای فایده‌مندی[1] و مناسبت‌داشتن برای هدفی خاص می‌باشد. مصلحت، قابلیت اضافه‌شدن به فرد یا همگان را دارد، ولی قابلیت اتصاف به خصوصی یا عمومی را ندارد. بریان باری، با تقید به این کاربرد، مصلحت را به عامل افزایش‌دهنده امکانات رسیدن به هدف تعریف می‌کند.

کاربرد دوم، کاربرد علی‌الاطلاق مصلحت است و معادل interest به معنای منفعت و خیر است. مصلحت در این معنا قابل اتصاف به خصوصی و عمومی است (میرموسوی، ۱۳۸٤: ۳۹-۳۸) که به آن مصلحت عمومی نیز گفته می‌شود.

اندیشه و فرهنگ اسلامی، از چشم‌انداز مقاصد شریعت و با رویکرد فقهی به مفهوم مصلحت پرداخته است، به این معنا که فقها به جستجوی مصلحت انسان و اجتماع در چارچوب داده‌های وحیانی بر محور نصوص و شریعت روی آورده‌اند. در این معنا، فقه «تئوری اداره جامعه» (افتخاری، ۱۳۸٤: ١٤) با عنایت به اصول وضع‌شده از سوی شارع است. چنین دیدگاهی در مورد شریعت و رسالت فقه، در تعامل با الزامات زندگی سیاسی، به زایش مفهوم مصلحت به عنوان ابزاری برای انعطاف‌پذیرساختن شریعت در برابر نیازهای فزاینده منجر می‌شود. این نوع نگرش به مصلحت بر محوریت شریعت و عقلانیت شرعی، با نگرش مطرح در اندیشه سیاسی غرب بر محور عقل مستقل بشری، از اساس متفاوت است.

## ۲. متعلّقات مصلحت

مشکل مفهوم مصلحت، تعیین آن در عرصه جامعه است. اینکه متعلّق مصلحت چیست یا کیست؟ مراد، مصلحت حکومت، مردم، اجتماع، طبقه، قشر خاص، حزب یا گروه خاصی است؟ در منابع اسلامی و تعابیر سنتی آن درباره تعریف مصلحت، به این دشواری توجه قابل

1. Utility

اعتنایی نشده است، اما می‌توان براساس اهداف معین‌شده برای هدایت و مدیریت جامعه اسلامی به تعیین مصادیق مصلحت پرداخت.

## ۱-۲. مصلحت شرع

شرع به عنوان متعلَّق مصلحت در فقه سیاسی شیعه و سنی، از اعتبار و اولویت ویژه‌ای برخوردار بوده، مبنایی برای شناسایی جایگاه سایر متعلّقات به شمار می‌آید. بر این اساس، از منظر شرع و در رابطه سلسله‌مراتبی و طولی، مصلحت شرع در رأس سایر مصالح جای می‌گیرد. بدین سان، مصلحت شرع از دو باب قابل طرح به نظر می‌رسد؛ مصالح مربوط به حفظ دین و شرع و مصالح مربوط به مقاصد شرع.

در اندیشه فقهای متقدم شیعه، مصلحت در سلسله علل و مبادی احکام شریعت قرار دارد و براساس آن، احکام خداوند تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلّق آنها برای انسان وجود دارد، گرچه اختلاف نظرهای فراوانی میان فقهای شیعه در خصوص اصل تبعیت احکام از مصلحت و مفسده وجود دارد (عابدی، ۱۳۷٦: ۱٦٦-۱۷٦). از منظر فقه شیعه، مصلحت نه منبع مستقل در استنباط حکم که موضوع مصالح مرسله را شامل می‌شود و حکم آن توسط اهل تسنن تأیید و توسط تشیع است، بلکه از سوی دیگر، «مصلحت در حد و اندازه «یک قاعده فقهی» است که به هنگام بروز تزاحم در مقام اداره امور جامعه، توسط حکومت می‌تواند استفاده شود» (افتخاری، ۱۳۸٤: ۱۷-٥۱٦).

برخی بر این باورند که عنصر مصلحت، عرف و عقلانیت را به وادی فقه وارد می‌کند و فرایند عرفی‌شدن[1] فقه را هموار می‌سازد (رحیم‌پور ازغدی،۱۳۷۷: ۱٦٦-۷٥)، اما با توجه به غلبه کارکرد توجیهی و امضایی مصلحت نسبت به کارکرد تأسیسی آن، بنیاد مصلحت در فقه سیاسی شیعه بر عقل عرفی و مستقل بشری استوار نیست، بلکه ابتناء آن بر عقل شرعی –قاعده تلازم عقل و شرع– به مثابه عقل قطعی غیرقابل مناقشه است. بنابراین، فارغ از باور یا ناباوری به فرایند عرفی‌شدن فقه شیعه، تناقضی که حل آن مستلزم تلاش فقیهانه است، دوگانگی عقل

1 . secularization

شرعی و شرع عقلانی است. آیا مصلحت در شرعی‌نمودن عقل است یا در عقلانی‌نمودن شرع؟

## ۲-۲. مصلحت نظام

مفهوم نظام در این ترکیب، به معنای رژیم سیاسی یا حکومت است که وجوب رعایت مصلحت آن سابقه‌ای دیرینه در اندیشه و فلسفه سیاسی داشته است. از حیث تبارشناسی، زایش و بسط این مفهوم، بیانگر ارتباط‌یابی روزافزون آن با مفهوم کلان‌تر نظام، به معنی سیستم جامعه بوده که کیفیت تعامل این دو، به تضارب آراء متفاوت انجامید. فقه سیاسی شیعه نیز که در سیر تطور خود، مفاهیم و مقولات جدیدی را به مقتضای نیازها و الزامات زندگی سیاسی – اجتماعی موضوع تفقّه قرار داد، در بستر انقلاب اسلامی، مصلحت نظام (اسلامی و حکومت دینی) را از امور مهمه‌ای می‌داند که حفظ نظام وابسته به آنهاست. «تعبیر حفظ نظام به محافظت از کیان حکومت اسلامی در مقابل دشمنان اسلام» (تقوی:۱۳۷۸، ٦۰) و پذیرش تقدم آن بر احکام اولیه و ثانویه شریعت، در اندیشه و فقه سیاسی شیعه، پیشینه‌ای ندارد، اما پس از ظهور جمهوری اسلامی، مؤکداً مورد اهتمام واقع گشت. «آنچه در حفظ نظام جمهوری اسلامی دخالت دارد که فعل یا ترک آن موجب اختلال نظام می‌شود و آنچه ضرورت دارد که ترک آن یا فعل آن مستلزم فساد است و آنچه فعل یا ترک آن مستلزم حرج است...» (صحیفه نور،ج ۱۵: ۱۸۸). از این رو، مرحله مصلحت‌اندیشی حکومت، خارج از چارچوب احکام فرعیه از پیش تعیین‌شده، آغاز گشت.

در این مراحل، با خلط مصلحت اسلام و نظام، چون «اجرای احکام الهی جز به وسیله حکومت ممکن نیست، چرا که در غیر این صورت، هرج و مرج لازم می‌آید، ... حفظ نظام از واجبات مؤکد و اختلال امور مسلمین از امور مبغوض می‌باشد» (امام خمینی، ۱۳۸۵: ٤٦)، مصلحت اسلام و مسلمین (جامعه اسلامی) به مصلحت نظام وابسته گشت. در این راستا، دغدغه اصلی فلسفه سیاسی اسلام و همچنین، فقها به سیاق اندیشه سیاسی قدیم، ترسیم نظام مطلوب و سپردن آن به فرد صالح و متشرع بوده است. به عبارت دیگر، فقه سیاسی شیعه همواره در پی پاسخ به این سؤال بوده است که «چه کسی باید حکومت کند» و از این رو،

متفاوت از فلسفه سیاسی جدید است که سؤال محوری آن را «چگونه باید حکومت کرد؟»، تشکیل می‌دهد.

### ۳-۲. مصلحت عمومی

در اندیشه سیاسی، مصلحت از ابتدا متصف به صفت عمومی بوده و در حوزه عمومی تعریف شده و معیار صورت‌بندی انواع نظام‌های سیاسی مطلوب و نامطلوب بوده است. تنگنای تعریف در وجه عمومی مصلحت است که از عینیت آن می‌کاهد. «مسأله این است که چگونه می‌توان به تعریف مصلحت (عمومی) دست یافت که به جای مبهم و مختص‌بودن، عینی و عام باشد ... در بیشتر موارد؛ آنچه عینی است، از عمومیت برخوردار نیست»(هانتینگتون، ۱۳۷۰: ٤۱). اختلاف آراء اندیشمندان نیز به همین موضوع برمی‌گردد.

فردگرایی لیبرالی، بر اساس رویکرد فایده‌گرایانه، مصلحت را نفع و لذت فردی؛ جمع‌گرایی بر اساس رویکرد نفع‌گرایانه، مصلحت را حفظ منافع عمومی جامعه؛ و پراگماتیسم، بر اساس رویکرد پیامدگرایانه، مصلحت را در تأمین منافع عملی خلاصه می‌کنند. در میان اصحاب قرار دارد، روسو با طرح ایده «اراده عمومی» که حاصل جمع جبری منافع افراد نیست، از سایرین مانند هابز و لاک، متمایز می‌گردد. از دیدگاه روسو، غالباً تفاوت زیادی میان اراده همگانی و اراده عمومی وجود دارد :

*« اراده عمومی به منافع مشترک توجه دارد، در صورتی که اراده همگانی منافع خصوصی را در نظر می‌گیرد و فقط مجموعه‌ای از اراده‌های شخصی می‌باشد. حال اگر از این مجموعه‌ها، منهاها و به علاوه‌هایی که یکدیگر را خنثی می‌کنند، حذف نمایید، آنچه باقی می‌ماند، اراده عمومی است. آنچه سبب عمومیت اراده است، بیشتر علاقه مشترکی می‌باشد که افراد را به هم مربوط می‌کند، نه اکثریت آرای آنها»* (روسو، ۱۳۸٤: ۳٤-۳۸).

به رغم آنکه، در هریک از این رویکردها، مصلحت به دو گونه متفاوت به کار رفته، اما از منظر فلسفی، این مفهوم در تمامی این رویکردها، به شکل پیشینی پدیدار گشته است. «مصلحت پیشینی قبل از تعلق امر الهی وجود داشته که به مدد عقل قابل کشف است و همین مصلحت پیشینی است که به حوزه مباحث فلسفه سیاسی در قالب «مصلحت عمومی» وارد شد» (حقیقت، ۱۳۸٤: ۱٤). در حالی که مطابق مطالب پیش‌گفته، مصلحت در فقه سیاسی

اسلام و به طور اخص در فقه شیعه، امری پسینی است که پس از تعلق امر الهی کشف می‌شود. به همین دلیل است که مفهوم مصلحت عمومی، به عنوان معیاری برای تنظیم مناسبات اجتماعی و نظام سیاسی فربه نگشت و در قلمرو فقه سیاسی، نسبتاً نااندیشیده باقی ماند. البته، در اندیشه فقهایی نظیر محقق کرکی، محقق سبزواری، صاحب جواهر (شیخ محمد حسن نجفی اصفهانی) و شیخ مرتضی انصاری، مفهوم مصالح عمومی، به مثابه معیار تمییز حکومت مطلوب از نامطلوب تلقی گشته، اما موضوع قابل تأمل، تعیین حدود و ثغور و مرجع تشخیص مصلحت است. «مصالح اکثری» به معنای هدایت امور جامعه متناسب با خواست اکثریت که در اندیشه فقهایی مانند آیت الله سید محمود طالقانی دیده می‌شود (طالقانی، ۱۳۵۹: مقدمه)، به موضوع قابل تأمل پیش‌گفته باز می‌گردد.

## ب. امنیت و چارچوب نظری آن

شناخت رابطه و نسبت مصلحت و امنیت، مستلزم درک مفهوم امنیت و ابعاد و مراجع آن در چارچوب تعریف پیش‌گفته و با اقتباس از رهیافت‌های اجتماعی است تا از رهگذر آن، مقدمات لازم برای آزمون فرضیه تکمیل گردد.

### ۱. مفهوم امنیت

امنیت‌جویی از پرکشش‌ترین انگیزه‌های بشری است که در اولین و ضروری‌ترین برداشت، با صیانت نفس پیوند ناگسستنی دارد. از این روست که در اولین تعاریفی که از امنیت به عمل آمده، بر مبنای رویکرد سلبی، «نبود تهدیدات» محور واقع شد. در این رویکرد، مفهوم امنیت به «نبود تهدیدات نسبت به ارزش‌های کمیاب» اشارت دارد. تعاریف جدیدتر بر مبنای رویکرد ایجابی، امنیت را به وضعیتی اطلاق می کند که در آن، توان و امکان پیشبرد اهداف، ارزش‌ها و خواست‌ها وجود داشته باشد (افتخاری، ۱۳۸۰: ۱۱۹).

مطابق این رهیافت، مفهوم امنیت، از یک سو مبتنی بر انتظارات است. انتظارات در یک رابطه شناختی با آینده درک می‌شود و امنیت انتظارات، شرط لازم ثبات سیستم است. از سوی

دیگر، مفهوم امنیت مبتنی بر رضایت است (عبدالله‌خانی، ۱۳۸۲: ۲۶). بر این اساس، تلقی هر بازیگر از امنیت، حاصل تلاقی «پیش‌داشته‌ها یا اولویت‌های»[1] آن با «چارچوب موجود جامعه» می‌باشد که مبنای ارزیابی روندها و پویش‌های اجتماعی واقع می‌شود.

شکاف داشته‌ها / خواسته‌ها (عبدالله‌خانی، ۱۳۸۵)، به منزله مهمترین عامل نارضایتی و افزایش‌دهنده ناامنی و در نتیجه، نوعی تهدید امنیتی است که مقتضی رویکرد آسیب‌شناسانه است. در رویکرد آسیب‌شناسانه که نگاهی معطوف به «درون» دارد، امنیت و ناامنی بر اساس زمینه‌ها، بسترها و موقعیت‌هایی تحلیل می‌شود که نقاط ضعف و آسیب‌پذیر کشورند.

## ۲. مراجع امنیت

امنیت در این نوشتار به مقتضای موضوع، در سطح ملی طرح می‌گردد و به معنای نفی اهمیت و جایگاه سایر سطوح تحلیلی نمی‌باشد. تحلیل امنیت در سطح ملی، از ضرورت اتخاذ دیدگاهی بسیط معطوف به مسائل درون‌زا در مورد امنیت ملی نشأت می‌گیرد.

### ۱-۲. مرجع سیاسی امنیت

در بخش امنیت سیاسی[2]، مرجع، حکومت یا به عبارت دقیق‌تر، ایده حاکمیت ( ایدئولوژی و قواعد تشکیل‌دهنده حاکمیت)، به عنوان شکل غالب سازمان سیاسی است که در قالب نهادها متجلی می‌گردد. دستور کار امنیت سیاسی شامل ثبات سازمانی نظم اجتماعی است. بر همین اساس، آماج تهدیدهای سیاسی را ثبات سازمانی دولت و به طور مشخص‌تر، اندیشه دولت، به ویژه هویت ملی و ایدئولوژی سامان‌بخش و نهادهای تجلی‌بخش آن تشکیل می‌دهد. با این وصف، تهدیدهای سیاسی، معطوف به مشروعیت داخلی واحدهای سیاسی است که عمدتاً به ایدئولوژی‌ها و سایر اندیشه‌ها و موضوعات تعریف‌کننده دولت برمی‌گردد. به عبارت دیگر، کانون اصلی تمامی این تهدیدهای سیاسی، حاکمیت دولت است. در این راستا، هر آنچه شناسایی، مشروعیت و اقتدار حاکم را زیر سؤال برد، تهدیدی وجودی علیه حاکمیت محسوب

1. Priorities
2. Political Security

می شود. بر این اساس، حکومت نه تنها از موقعیت سیاسی، بلکه از حاکمیت خود در ابعاد داخلی دفاع می‌کند (Buzan,1998:146) . مشروعیت دولت یا رژیم حاکم، از این رو اهمیت دارد که تعیین‌کننده قدرت رهبری کارآمد، برداشت جامعه از مناسب و مفیدبودن سیاست‌های ملی و یکپارچگی اجتماعی و فرهنگی است ( Azar, 1988: 67-10 1).

## ۲-۲. مرجع اجتماعی امنیت

در بخش امنیت اجتماعی[1]، مفهوم سازمان‌دهنده و مرجع، هویت جمعی، یعنی ملت است که می‌تواند مستقل از دولت باشد. نکته شایان توجه در این زمینه، پیچیدگی و درهم تنیدگی امنیت سیاسی و امنیت اجتماعی است. این مرجع که محل اصلی تأکید جامعه‌گرایان می‌باشد، برای جامعه وزنی معادل حکومت قائل است. همانگونه که تهدید علیه حکومت، تهدید علیه اقتدار آن نیز می‌باشد، تهدید علیه جامعه نیز تهدید علیه هویت آن است. البته، مراد از هویت در این سطح، هویت سیاسی - اجتماعی است. هویت فرهنگی، در عین ارتباط نزدیک با سایر وجوه هویتی، در طبقه‌ای دیگر موضوع بحث خواهد بود.

جامعه‌گرایان، اصول امنیت ملی را مبتنی بر ایجاد رضایت عمومی، تأمین عدالت اجتماعی، رفاه و برآوردن نیازهای جامعه می‌دانند. نقطه عطف این رویکرد، دخیل‌کردن ملاحظات مربوط به مردم و مردم‌محوری در مفهوم امنیت ملی است، به گونه‌ای که بدون تأمین منافع مردم و کسب رضایت آنها، امنیت اساساً مستقر نمی‌شود. مفهوم تازه پدیدارشده از امنیت، مبتنی بر این تلقی است که تحقق عدالت اجتماعی برای نیل به امنیت، کاملاً ضروری است (ربیعی، ۱۳۸۷: ۱۲۲-۱۲۱). بر این اساس، خاستگاه چالش‌های اجتماعی را باید در عدم تأمین حقوق و بی‌توجهی نهاد سیاسی به خواسته‌های اجتماعی مردم جست و جو نمود.

اگر نهاد سیاسی نسبت به تأمین حقوق اجتماعی مردم بی‌تفاوت باشد و یا در زمینه‌های پیش‌گفته تبعیض قائل شود، زمینه خیزش و شورش و ناامنی را فراهم آورده است (احمدی،۱۳۸۷: ۱٤۳-۱٦۱). بدین سان، استقرار عدالت و آزادی اجتماعی ( که از جایگاه

---

۱. دراینجا منظور از امنیت اجتماعی، امنیت جامعه ایران است که مرجع آن هویت ملی ایرانی و ایران می باشد، نه امنیت در جامعه ایران، یعنی Social Security که مرجع آن افراد می‌باشند.

ویژه‌ای در دین اسلام نیز برخوردار می‌باشد)، در محدوده‌های متعارف و پذیرفته‌شده، ابزار هم‌گرایی و انسجام جامعه به شمار می‌آید.

### ۳-۲. مرجع فرهنگی امنیت

مرجع در امنیت فرهنگی، هویت فرهنگی مسلط و هژمون است که مشتمل بر ارزش‌های فرهنگی است. ارزش‌های فرهنگی، مجموعه نگرش‌ها، عقاید، ایدئولوژی‌ها و آداب و رسومی است که بیشتر افراد جامعه قبول دارند و از نظر آنها، سنجیده و مطلوب است. این ارزش‌ها در سال‌های متمادی، به عنوان ته‌نشست رفتاری، در ذهنیت افراد جامعه رسوب کرده و به صورت الگوی رفتاری بهنجار درآمده است (میری آشتیانی، ۱۳۸٤: ۵۰). بر این اساس، فرهنگ با حوزه‌های ادراکی، شناختی، ارزشی و گرایشی انسان‌ها مرتبط است که قابلیت‌ها، باورها و شخصیت‌های ویژه‌ای را در آنها ایجاد می‌کند. امنیت فرهنگی با چگونگی و شیوه زندگی افراد یک ملت پیوندی عمیق می‌یابد (ازکیا،۱۳۷۷: ۲۰). بر این اساس، فرهنگ، کارامدترین عنصر و زیربنای دیگر تحولات اجتماعی است که پشتوانه آن را عقیده و اندیشه تشکیل می‌دهد.

امنیت فرهنگی، برجسته‌ترین چهره و درونی‌ترین لایه امنیت هستی‌شناختی هر جامعه است. امنیت هستی‌شناختی یا وجودی، بر نوعی احساس تداوم در رویدادها، حتی آنهایی که به طور مستقیم در حوزه ادراک شخصی قرار ندارند، دلالت دارد. بنابراین، امنیت هستی‌شناختی، نشان از نیاز فرد به اطمینان از تداوم هویت خود و دوام محیط‌های اجتماعی و مادی کنش در اطراف خود دارد (بخشیان، ۱۳۸٤ :۳۲).

اگر هویت ملی جامعه‌ای به عادات فرهنگی مشخصی گره خورده باشد ـ مانند ایران ـ هرگونه عامل یا منبعی که این عادات را در معرض تغییر قرار دهد و به پی‌ریزی عادات و در نتیجه، برسازی نشانه‌های جدید هویتی منتهی گردد، خرده‌فرهنگ معارض شناخته شده و چالشی در حوزه امنیت فرهنگی به شمار می‌آید.

رشد خرده‌فرهنگ‌ها(ی معارض)، یکی از مهمترین تحولات اجتماعی- فرهنگی در راستای تفکیک‌پذیری و تمایزپذیری، خودی‌گریزی و دگرپذیری است. به ویژه، در زمانی که فرهنگ مسلط، استعداد فراگیری و سقف‌گونگی خود را از دست داده و سایر خرده‌فرهنگ‌ها را دگر

خود تعریف کرده است (بخشیان، ۱۳۸٤ :۳۹). تجلی خرده‌فرهنگ‌ها از درون جایگاه، پایگاه و خاستگاه اقتصادی – اجتماعی، به ویژه در جوامعی که بر محور ارزش‌های مذهبی سامان یافته‌اند، معنا و پیامدهای خاصی می‌یابد (هبیج، ۱۳۸۲: ۳۰۱-۳۰۲ ). این فرایند تفکیک‌پذیری - تمایزپذیری که از ویژگی خاص برخوردار می‌باشد، در جوامع دین‌محور و خصوصاً ایدئولوژیک که متکی و مبتنی بر منشاء و خاستگاه فرهنگی الهی بوده و بر اصالت تنها منبع لایزال معنایی تأکید دارد، مفهوم و پیامدهای ویژه‌ای در حوزه امنیت هستی‌شناختی و وجودی می‌یابد که تغییراتی را در وجوه هویتی فرد یا اجتماع به بار می‌آورد.

## ج. نسبت متعلّقات مصلحت / مراجع امنیت

طبقه‌بندی سه‌گانه از متعلّقات مصلحت و مراجع امنیت، به این معناست که هریک از این مفاهیم و پدیده‌ها، مرکز و محوری دارند و چنانچه این محور نباشد، مصلحت و امنیت، همواره مخدوش، سست و لرزان خواهند بود. بر این اساس، درجه‌بندی متعلّقات مصلحت در فهم فقهی و سپس، شناخت آسیب‌های آن، لازمه واکاوی نسبت بایسته متعلّقات فوق و مراجع امنیت می‌باشد. آنچه از این رهگذر انتظار حصول بدان می‌رود، راهکارهای جمع بین این متعلّقات و مراجع می‌باشد. بدین سان، مراد از نسبت مصلحت و امنیت، در سطحی دقیق‌تر، نسبت متعلّقات مصلحت و مراجع امنیت و سپس، نسبت مصلحت و امنیت ملی است.

### ۱. نسبت‌سنجی و درجه‌بندی متعلّقات سه‌گانه مصلحت در فهم فقهی

رابطه متعلّقات سه‌گانه مصلحت در جامعه اسلامی را می‌توان در چهار وجه ترسیم نمود: ۱) در جامعه، مصلحت شرع و مصلحت نظام تأمین گردد و مصلحت عمومی مغفول بماند، ۲) مصلحت عمومی تأمین گردد و مصالح نظام و شرع مغفول بماند، ۳) هم مصلحت نظام و شرع و هم مصلحت عمومی تأمین گردد و ٤) نه مصلحت نظام و شرع تأمین گردد و نه مصلحت عمومی. واضح است مطلوب‌ترین جوامع آنهایی هستند که هر سه متعلّق در مصلحت‌اندیشی‌ها و

سیاست‌های مصلحت‌اندیشانه، ملحوظ گردند و نامطلوب‌ترین، جوامعی هستند که در آنها، هیچ‌یک از متعلّقات در معرض تأمین مصلحت قرار نگیرد.

پرسش این است که آیا می‌توان از تقدّم و تأخّر میان متعلّقات مصلحت سخن گفت؟ احتمالاً پاسخ آن است که اگر این تقدّم و تأخّر از نظر زمانی باشد، پرسش قرین به صواب نیست و دلیلی ندارد که از تقدّم یک یا دو متعلّق از میان سه متعلّق دفاع شود. به عنوان مثال، نمی‌توان بر این باور بود که در یک مقطع، باید برای مصلحت شرع و نظام برنامه داشت و در مقطع دیگر، به مصلحت عمومی اندیشید یا بالعکس. دلیل این امر آن است که دولت اسلامی همزمان می تواند تأمین مصلحت برای هر سه متعلّق را در دستور کار قرار دهد و تنها نکته شایان توجه آن است که البته، زمان و مکان بر متعلّقات پیش‌گفته تأثیر می‌گذارد. عموماً در شرایط اضطرار، ممکن است مصلحت نظام بیش از مصلحت عمومی مورد اهتمام قرار گیرد، البته نه به بهای غفلت از مصلحت عمومی و یا در شرایط عادی و غیراضطرار، ممکن است مصلحت عمومی نسبت به مصلحت نظام بیشتر مورد تأکید باشد که بازهم به معنای غفلت از مصلحت نظام نمی‌باشد. در عین حال، اگر منظور از تقدّم و تأخّر، تقدّم و تأخّر رتبی و شأنی باشد، پرسش آن است که جایگاه، ارزش و شأن کدام‌یک از متعلّقات سه‌گانه بالاتر است؟ می‌توان بر اساس آراء غالب و نافذ فقهی و همچنین، آراء رایج نه نافذ فقهی، به این سؤال پاسخ گفت. در این قسمت نوشتار، به درجه‌بندی متعلّقات مصلحت در راستای پاسخ‌گویی به سؤال طرح‌شده، بر اساس آراء غالب و نافذ فقهی پرداخته می‌شود.

اصولیون در فقه شیعه، که برای عقل و اجماع، حجتی مشابه قرآن و سنت، در صورت نبود حکم مسأله‌ای در آن دو قائلند و بر حجیت عنصر عقل در چارچوب اصول دین تأکید دارند، این امکان را برای فقها فراهم کردند که نسبت به موضوعات جدید، به ویژه مفهوم «مصلحت عامه»، با دقت بیشتری برخورد کنند. در تبیین این معنا می‌توان به مکتب محقق کرکی اشاره داشت که در آن، سلطان کارگزار از فقیه مأذون به شمار می‌آید. تلاش ایشان و پیروان این مکتب بر آن بود که ضمن پاسداشت «مصالح واقعی» که از ناحیه نصب الهی و صدور احکام تعیین می‌شوند، بتوانند از قدرت سلاطین ذی‌شوکت در راستای اهداف عالی جامعه اسلامی کمک بگیرند. مکتب آیت‌الله بهبهانی نیز در همین چارچوب شایان توجه است. مکتبی که با

تقویت جایگاه عقل در فقه شیعی و مبارزه با اخباری‌گری، توانست مفهوم «مصلحت عامه» را در درون فقه حکومتی، به صورت اصل عقلانی حاکم سازد (افتخاری، ۱۳۸٤: ۳۷۷-۳۸۰).

بدین سان، بر پایه فهم فقهی نافذ، می‌توان مصالح جامعه را چنین درجه‌بندی کرد:

۱- مصلحت حفظ اسلام – به عنوان مجموعه – و حفظ اصول اسلام که بر همه دیگر مصالح و حتی احکام ثابت اسلامی مقدم می‌باشد (صرامی، ۱۳۸۰: ۱۷۰).

۲- مصلحت حفظ نظام اسلامی، نسبت به مصلحت حفظ اسلام و اصول آن در درجه پایین‌تر قرار دارد. منظور از نظام اسلامی، حکومت اسلامی مشروع می‌باشد[1](همان).

۳- مصلحت حفظ نظام اسلامی و مصلحت حفظ اسلام (به معنای وجود و کیان اسلام، حتی به بهای تعطیلی موقت اصول) همزاد یکدیگر بوده، قابل تفکیک نمی‌باشند.

٤- مصلحت حفظ ارزش‌های دینی بر مصالح مربوط به پیشرفت‌های ظاهری جامعه مقدم است (همان: ۱۷۱).

۵- بعضی از مصالح مربوط به اداره داخلی جامعه، بر مصالح مربوط به گسترش جامعه اسلامی مقدم است (همان).

بر این اساس، رابطه ترسیم‌شده میان متعلّقات مصلحت، رابطه‌ای طولی است. مصلحت شرع در رأس و سایر متعلقات در طول و ذیل آن جای می‌گیرند. در تلازم این تعبیر کلی، تعابیری وجود دارد که مقام والایی به عنصر مصلحت در حوزه نظر و عمل (حکومت اسلامی) اعطا می‌کنند. این دیدگاه‌ها بیانگر قرائت‌های مختلف فقهی در باب رتبه‌بندی متعلقات است:

۱- نظریه ولایت فقیه ملا احمد نراقی، علامه نائینی و امام خمینی(ره) که پس از تشکیل حکومت جمهوری اسلامی، متصف به مطلقه گشت. از منظر امام خمینی، «حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج می‌باشد» (صحیفه نور، ج ۲۰: ۱۷۰).

۲- نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی که با عنایت به گونه‌شناسی احکام اسلامی و طبقه‌بندی آن، معتقد است «احکام ثابت تابع فطرت است و لذا قابل تغییر و نسخ نیست، ولی

---

۱. استناد به حکومت ۲۵ ساله حضرت علی(ع) و عدم قیام حضرت در برابر حکومت خلفا برای تشکیل نظام اسلامی.

احکام حکومتی مقطعی و به حسب مصلحت وقت گرفته می‌شود». از این دیدگاه، احکام و قوانین ناظر به فرد انسان و ارتباط او با جهان خارج، ثابت و احکام و قوانین ناظر به ارتباط انسان با جامعه و احکام و قوانین اجتماعی که در جامعه متحقق می‌گردند، متغیر و پویا هستند. بر همین اساس، علامه طباطبایی مصلحت را در معنای اول، در قالب سودرسانی متقابل در اجتماع سیاسی با اتکا به دو اصل استخدام (تلاش انسان برای سود و منفعت خود از طریق به استخدام درآوردن دیگران) و اصل اجتماع (برای سود خود، سود همه را خواستن) مطرح می‌کند. ایشان برایند این دو اعتبار را اعتبار عدالت می‌داند، چراکه انسان، در نهایت، برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد که در آن، نسبت‌ها و روابط میان اعضای اجتماع متعادل است، به گونه‌ای که مصلحت عمومی را دربردارد. مصلحت در معنای دوم، احراز مصلحت از طریق عقلانیت جمعی اجتماع است (یزدانی‌مقدم، ۱۳۸٤: ۱۲۱-۱۲٦).

۳- مکتب مصالح حداکثری آیت الله سید محمود طالقانی که آن را در شرح کتاب تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله علامه نائینی تبیین نموده است. در این اثر، آیت الله طالقانی به «هدایت و تدبیر امور جامعه بر اساس خواست اکثریت اعضای آن»، به مثابه مفهوم محوری مصالح حداکثری اشاره می‌کند و به تضارب آرا میان مشروطه‌خواهان (علامه نائینی) و مشروعه‌خواهان (شیخ فضل‌الله نوری) می‌پردازد. در این شرح، ارکان دیدگاه علامه به مصلحت حکومت، مصلحت ولایت و مصالح غیرممکنه تقسیم می‌شود. عنصر مصلحت در نتیجه‌گیری نائینی تجلی آشکار دارد، به این معنا که با توجه به غیرمحتمل بودن تأسیس حکومت مبتنی بر ولایت فقیه، الگوی مشروطه از غصب کمتری برخوردار است، چراکه بنیاد این تأیید بر مصالح مردم است (طالقانی، ۱۳۵۹). شیخ فضل‌الله نوری که مصلحت‌اندیشی مشروطه‌خواهان را با مصلحت‌اندیشی اسلامی که بر حرمت اصول اولیه شریعت و وجوب اطاعت از خدا، رسول الله، ائمه معصومین و نائبان عام ایشان در دوره غیبت (فقها) دلالت دارد، بر الگوی حکومتی مشروع تأکید می‌نماید، زیرا «وقتی مخالف‌بودن مشروطه و استبداد با میزان مشروع معلوم گشت، پس چاره منحصر است که کردار و گفتار هر دو باید موافق با شرع احمد ... باشد» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷٤: ۱۳٤).

٤- منطقه الفراغ شهید صدر که احکام حکومتی را صرفاً در محدوده امور مباح تحدید می‌کند. به موجب نص قرآن کریم، حدود و قلمرو آزادی و اختیارات دولت، عبارت از هر عمل تشریعی است که به طور طبیعی مباح باشد، یعنی ولی امر اجازه دارد هر فعالیت و اقدام مشمول حرمت یا وجوب صریح را به عنوان دستور ثانویه ممنوع یا واجب الامر اعلام کند. بنابراین، آزادی عمل ولی امر منحصر به آن دسته از اقدامات و تصمیماتی است که طبیعتاً مباح اعلام شده باشد (حقیقت، ١٣٨٤: ١٨).

با تأسیس جمهوری اسلامی، به عنوان حکومتی با مؤلفه‌های سیاسی - اجتماعی اسلامی و مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه، اولین نظریه پیش‌گفته در صحنه عمل سیاست متعین گشت و به طبع، به عنوان نخستین تجربه حکومت اسلامی شیعی، در معرض آزمون، سؤالات و تشکیکات متعددی، خصوصاً در زمینه درجه‌بندی و نسبت‌سنجی متعلقات مصلحت قرار گرفته است. مهمترین ابهامی که نیازمند تدقیق فقیهانه به منظور تنویر آن است، وجود رابطه طولی یا عرضی میان متعلقات سه‌گانه مصلحت و بایستگی رابطه عرضی مبتنی بر هم‌نشینی است.

## ۲. آسیب‌شناسی متعلّقات مصلحت / مراجع امنیت

مصلحت در اندیشه اسلامی و به ویژه پس از انقلاب اسلامی، در فقه سیاسی فربه گشت و در مقایسه با اندیشه مقابل آن که بر تصلب تأکید می‌کرد، اندیشه‌ای مترقیانه، متکامل و رهایی‌بخش است. این اندیشه می‌تواند بارهای سنگینی را از نظام اجتماعی بردارد و با زدودن تکروی‌ها، نقش مهمی در پویایی جامعه ایفا نماید. با این حال، آنچه در عمل از این اندیشه تجلی یافت، آسیب‌هایی را گوشزد می‌کند که بی‌توجهی به آنها ممکن است موجب تقلیل‌گرایی در این گفتمان مترقی گردد.

مهمترین آسیب که دامنگیر مصلحت است، تقلیل‌گرایی هریک از متعلّقات به سطح سایر متعلّقات بر اساس رابطه‌ای طولی است که به جانشینی یکی به جای دیگران و به بهای آنها ختم می‌شود. موضوع مهمی که اهتمام فقهی را می‌طلبد، تعیین و ترسیم مرز ظریف بین مصلحت نظام و مصلحت شرع و مرتبط‌ساختن آن با مصلحت عمومی است. در صورت مخدوش‌شدن این رابطه، مراجع امنیت ملی، چالش‌ها و حتی تهدیدهای وجودی را تجربه

خواهند کرد. بر این اساس، پیامدهای امنیتی ناشی از رابطه طولی و جانشینی متعلّقات سه‌گانه مصلحت را می‌توان به شرح ذیل طبقه‌بندی کرد:

### ۱-۲. پیامدهای امنیتی سیاسی

همانگونه که اشاره شد، در بخش سیاسی، مهمترین مرجع، ایده (ایدئولوژی) و قواعد تشکیل‌دهنده حاکمیت و ساختارها و نهادها، به عنوان نمادهای عینی ایده‌ها می‌باشند. ایدئولوژی، رکن رکین نظام سیاسی اسلامی است که خصیصه بارز و ماهوی آن را پارادوکس گسترش‌گرایی و تقلیل‌گرایی تشکیل می‌دهد. درهم‌تنیدگی پیچیده مصلحت نظام و مصلحت اسلام را به بهترین وجه می‌توان در این مقوله جستجو کرد. ظرافت رابطه از آن روست که اصل مصلحت، همانند بسیاری از مفاهیم مذهبی، به هنگام بهره‌گیری از آنها در راستای زندگی عمومی، متاع ارزشمندی است که مصرف بی‌رویه و نابجای آن، به اصل موجودیت آنها و نقش مثبتشان در انسجام‌بخشی مشروع به متعلّقات سیاسی و شرعی مصلحت، آسیب می‌رساند.

مشروعیت سیاسی، پیش‌نیاز ثبات و اثربخشی نظام سیاسی است که بر پایه پذیرش عاطفی قواعد اساسی قدرت از جانب شهروندان جامعه تعریف می‌شود. پذیرش قواعد در بعد عاطفی با تعلق و تعهد شهروندان نسبت به نظام سیاسی و در بعد عقلانی، با قبول «حقانیت» و «نفع عمومی» قواعد از جانب شهروندان شناسایی می‌شود. چون خصوصیات نظام سیاسی، از یک سو، ذهنیت و عمل سیاسی شهروندان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و از سوی دیگر، خود تحت تأثیر عمل سیاسی شهروندان بازتولید می‌شود، هرگونه تقلیل‌گرایی متعلّقات مصلحت به سطح یک متعلّق، به تقلیل‌گرایی در حوزه ایده و معنا به عنوان منبع مشروعیت‌بخش نظام سیاسی منتهی خواهد شد. به عبارت دیگر، ایدئولوژی در چرخه گسترش‌گرایی و تقلیل‌گرایی، شاهد غلبه وجه تقلیل‌گرا خواهد بود که متضمن چالش معنادار در حوزه امنیت سیاسی است.

آسیب‌ها از یک سو، معطوف به خصوصیت پاسخ‌گویی نظام سیاسی است، به این معنا که با تقلیل‌گرایی متعلّقات مصلحت بر مبنای رابطه جانشینی –جانشینی مصلحت نظام به جای مصلحت عمومی– نوعی دوگانگی ادراکی میان حکومت و مردم شکل می‌گیرد. در چنین فضایی، توان و ظرفیت پاسخ‌گویی نظام سیاسی در برابر جامعه محدود می‌گردد و مشارکت

تأسیسی به مشارکت تهییجی و تعارضی در جهت ایجاد تحول بدل خواهد شد. این فراگرد، حکومت را به اتخاذ سازوکارهای کنترلی اعم از خشونت‌آمیز و غیرخشونت‌آمیز سوق می‌دهد که تولید و بازتولید شکاف دولت/جامعه نتیجه اجتناب‌ناپذیر آن خواهد بود. آسیب‌ها از سوی دیگر، معطوف به کارایی و عملکرد نظام سیاسی است. امروزه، ارتباط تنگاتنگی میان کارکرد و کارآیی نظام سیاسی از یک طرف و بقای آن، از طرف دیگر وجود دارد. به عبارت دیگر، با متنوع‌شدن منابع مشروعیت و اقتدار، مشروعیت سیاسی تابعی از کارآیی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی گشته و این پیوند، بخش مهمی از امنیت ملی به شمار می‌آید. با اختصاصی و محدودشدن کارکرد نظام سیاسی در چارچوب یکی از متعلّقات مصلحت (یعنی مصلحت نظام)، کارایی آن در عمل به کارویژه‌های خود در حوزه‌های مختلف مخدوش شده، تصویر عمومی از عملکرد نظام سیاسی متحول می‌گردد. این همان الگوی مصلحت دولتی است که در آن، «دولت دارای ماهیتی مستقل از جامعه ارزیابی می‌شود که وجود پاره‌ای از مصالح ویژه آن را توجیه می‌کند. بنابراین، «قدرت سیاسی» در ارتباط تنگاتنگ با مصلحت قرار می‌گیرد و مصلحت، شارح و مفسر قدرت می‌شود... قدرت سیاسی در خدمت مصالح ویژه‌ای قرار می‌گیرد که مصالح دولتی نام دارد» (افتخاری، ۱۳۸٤: ۹۹).

### ۲-۲. پیامدهای امنیتی اجتماعی

همانگونه که اشاره شد، امنیت اجتماعی در شرایطی ارتقا می‌یابد که جامعه در سطوح مطلوبی از هم‌گرایی و همبستگی اجتماعی قرار داشته باشد تا نظام سیاسی بر این مبنا، توان تبدیل همبستگی اجتماعی به انسجام ساختاری را بازیابد. چرا که در شرایط مبتنی بر انسجام اجتماعی، زمینه‌های لازم برای حداکثرسازی همکاری و مشارکت گروه‌های مؤثر در ایجاد امنیت فراهم می‌گردد. قابلیت انسجام‌گرایی، زیرساخت رفتارهای جمعی مشترک به شمار می‌آید. به عبارت دیگر، سازمان‌دهی نیروهای اجتماعی و ایجاد انگیزش تحرک در آنها در پرتو انسجام ساختاری را می‌توان از شاخص‌های مؤثر در تحقق امنیت اجتماعی دانست.

بر اساس قاعده کلی، تعامل ساختار سیاسی و نیروهای اجتماعی به الگوهای رفتاری جوامع تعین می‌بخشد. شکل‌گیری هرگونه کنش جمعی، اعم از حمایت‌گرانه یا مخالفت‌گرانه،

انعکاس نوع تعامل یادشده می‌باشد. امر واقع اجتماعی، بازتابی از روحیه عمومی شهروندان در حمایت از سیاست‌های دولت یا مخالفت با آن می‌باشد. کیفیت آن بسته به کیفیت تعامل میان متعلّقات مصلحت است که رضایتمندی یا نارضایتی اعضای جامعه را رقم می‌زند و این، نقطه آغازین امنیت و ناامنی است. «بنابراین، شدت نارضایتی به علاوه و منهای عوامل دیگر، مانند به علاوه آسیب‌پذیری‌ها، تهدیدات شدت‌یافته و منهای قدرت مدافع، می‌تواند باعث صدمه‌دیدن اجزای امنیت مانند خدشه‌دارشدن نظام اجتماعی یا ثبات سیاسی گردد» (عبدالله‌خانی، ۱۳۸۵). در سطحی فراتر، خواسته‌های اجتماعی در صورت عدم اقناع یا عدم پاسخ‌گویی مناسب از سوی دولت، مستعد آنند که در قالب‌هائی چون اغتشاش، شورش و طغیان ظهور یابند که حتی امنیت نظام را نیز به خطر افکند (زراعتی رضایی، ۱۳۸۱: ٤٠-٨). این در حالی است که در آراء بسیاری از فقهای شیعه، معیار تمییز انواع حکومت اعم از مطلوب / نامطلوب و فاضله/ناقصه، مصالح عمومی (البته با تعابیر خاص خود) می‌باشد. محقق سبزواری، میزان رعایت مصالح عمومی را معیار عملکرد فقها و ملاکی برای نزدیکی یا دوری آنها از حکام و سلاطین می‌داند (افتخاری، ۱۳۸٤: ۳٦۷). پیش از آن نیز محقق کرکی قائل به این بود که فقیه به علت اذنی که دارد، باید نسبت به مصالح عمومی حساس باشد و وظیفه مهم او در سطح اجتماع، آن است که مصلحت مردم، چه در بعد کلی و چه در ابعاد جزئی‌تر حیات اجتماعی را تأمین کند. ضرورت توجه و تحصیل مصالح عمومی، مضمون آرا و عقاید فقهای دیگری چون مقدس اردبیلی، فیض کاشانی و علامه مجلسی می‌باشد (افتخاری، ۱۳۸٤: ۳۵۸-۳۸۰).

مطالعه آثار فقهای شیعه، حاکی از آن است که بحث آنها پیرامون مصلحت، پیوند ناگسستنی با ولایت فقیه جامع‌الشرایط دارد و وجود این نهاد را معیار مصلحت دین و جامعه ارزیابی می‌کنند. فارغ از اختلاف نظر فقها در خصوص تلقی ولایت فقیه به عنوان مصلحت ممکنه یا مصلحت غیرممکنه، نکته‌ای که همگی فقها بر آن اشتراک نظر دارند، آن است که بنیاد حکومت (چه فقیه و چه سلطان)، اساساً بر مصالح جمعی استوار است و «نیازهای انسان در زندگی اجتماعی مقتضی آن است که حکومت شکل بگیرد و این مهم، در هر سطحی محقق شود که با عدالت نسبیت و سنخیتی داشته باشد، شایسته توجه و درخور تأمل است و نمی‌توان

یکسره آن را رد و نفی کرد» (همان، ٤٠٤). این مفهومی است که به روشنی در اندیشه ملا احمد نراقی جایگاه ویژه‌ای دارد. به زعم وی، آنچه در بحث حکومت اهمیت دارد، اصل عدالت به مثابه محور مشروعیت سیاسی است. نراقی بر اساس این اصل، تصویری جدید از حکومت و مشروعیت آن ارائه می‌کند. از این دیدگاه، هر حکومتی که تأمین‌کننده مصالح عمومی باشد، مطلوب است و حتی اگر از نوع ولایت فقیه که الگوی اصلی مشروع از دیدگاه شیعه است، نباشد، مراتبی از مشروعیت را به دلیل اجرای رتبه‌ای از عدالت، داراست (فیرحی، ۱۳۸۱: ۲۷-۱۳). از این رو، ملحوظ‌داشتن عدالت در سیاست‌های حکومت، به معنای رعایت مصلحت عمومی است که با تقویت مشروعیت سیاسی، تأمین‌کننده مصلحت نظام سیاسی نیز می‌باشد. نتیجه این فراگرد، نه فقط تأمین امنیت سیاسی، بلکه تضمین امنیت اجتماعی است.

با اتکا به پشتوانه‌های نظری و فقهی موجود، می‌توان استلال کرد که عدم اهتمام به مصلحت عمومی در مصلحت‌اندیشی‌ها و سیاست‌های مصلحت‌اندیشانه، توان نظام سیاسی را در سازمان‌دهی نیروهای اجتماعی پراکنده و ایجاد تحرک سازمان‌یافته، دچار فرسایش کرده و انسجام اجتماعی را به ضعف می‌کشاند. در یک سطح، با بروز شکاف میان گروه‌ها و نیروهای اجتماعی و عموماً دوقطبی‌شدن آنها در قالب قطب‌های راضی و ناراضی از حکومت و در سطحی دیگر، با از هم گسیختگی و پیوندهای ارگانیک دولت و ملت، انسجام اجتماعی و به تبع آن، همبستگی سیاسی به ضعف و زوال می‌گراید. در چنین شرایطی، هر نوع تحرک اجتماعی، خارج از هدایت، کنترل و سازمان‌دهی حاکمیت می‌باشد. همانگونه که انسجام سیاسی بدون تحرک اجتماعی، به رکود و انفعال جامعه منجر می‌گردد، تحرک اجتماعی در شرایط فقدان انسجام ساختاری نیز به بی‌ثباتی و در نهایت، عدم تعادل امنیتی می‌انجامد. بر این اساس، رویکرد و سیاست تقلیل‌گرایانه به مصلحت عمومی، با ناکارآمدساختن انسجام ساختاری، ظرفیت نظام سیاسی را در سازمان‌دهی مؤثر نیروهای اجتماعی به چالش کشیده و در مقابل، نوعی تحرک اجتماعی معارض با خواسته‌های تعریف‌شده حاکمیت ایجاد می‌نماید. امری که زمینه‌ساز ناامنی در وجوه سیاسی و اجتماعی می‌گردد، زیرا همانگونه که حکومت تحرکات اجتماعی با مطالبات سیاسی را که بر محور مصلحت عمومی متمرکزند، تهدیدی امنیتی تلقی می‌بیند، شهروندان نیز ماهیت و سیاست‌های حکومت را که مبتنی بر مصلحت

نظام می‌باشد، تهدیدی علیه خواسته‌ها و داشته‌های خود می‌پندارند. بر این اساس، نوعی رویه امنیتی‌سازی متقابل شکل می‌گیرد که با تعمیق دوگانگی و تضاد ادراکی، تداوم و گسترش می‌یابد. در چنین فضایی، زمینه اجتماعی لازم برای تبدیل تعاملات و «رقابت‌های در سیستمی»[1]، به تقابلات و «رقابت‌های برسیستمی»[2] فراهم می‌شود.

## ۳-۲. پیامدهای امنیتی فرهنگی

منبع اصلی ارتزاق فرهنگ در جامعه اسلامی، آموزه‌های مذهبی و شرعی است که مبنای تشخیص مصالح از مفاسد به شمار می‌آید. هرگونه تصمیمی در راستای مصلحت‌اندیشی، چنانچه با ملحوظ‌داشتن تمامی جوانب و مصلحت متعلّقات مربوطه صورت نگیرد، چه بسا زیان و خسارتی جبران‌ناپذیر برای تمامی آنها در بر داشته باشد. بنیان هرگونه نظر و عمل مصلحت‌اندیشانه را قرائت و فهم دینی از وضعیت جامعه و احکام اسلامی تشکیل می‌دهد.

فقه شیعه، مستظهر به نهاد پویای اجتهاد بوده و بر این مبنا، مدیریت سیاسی - اجتماعی جامعه اسلامی را عهده‌دار است. از این رو، رسالت آن را تمهید فهم‌های پویا از نیازهای متحول اجتماعی - فرهنگی تشکیل می‌دهد. از دیدگاه امام خمینی(ره)، اجتهاد پویا در حد و اندازه اداره جامعه معاصر است و ایشان، در برخورد با دیدگاه‌هایی که بی‌توجه به شأن حکومتی تشیع در عصر حاضر و با نوعی تصلب به بیان دیدگاه و استنباط احکام می‌پرداختند، آنها را عاجز از اداره جامعه و تدبیر قلمداد می‌کردند. به تعبیر ایشان، «مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد، برای مردم و جوانان و حتی عوام قابل قبول نیست که مرجع و مجتهدش بگوید من در مسائل سیاسی اظهارنظر نمی‌کنم» (افتخاری، ۱۳۸٤: ۵۱۸).

همانگونه که دیده شد، جامعه و نظام مزین به قید اسلامی، چارچوب و قاعده مصلحت را بر شریعت مستقر ساخته است. به کلام دیگر، مصلحت شرع مقدم بر سایر مصالح می‌باشد، اما همانگونه که گفته شد، بخش عمده‌ای از مصالحی که شرع تعیین کرده، معطوف به جامعه اسلامی است. بنابراین، وجود جامعه‌ای که بر سیمای مذهب تزیین گشته، از مصالح شرع به

1. Competition in system
2. Competition against system

شمار می‌آید. چنین جامعه‌ای محور موجودیت و هویت آن را اسلام و آموزه‌ها و مضامین اسلامی تشکیل می‌دهد. از این رو، هرگونه تغییر و تشتت در نظام ارزشی - مذهبی و هویت شریعت‌محور، به معنای ناامنی فرهنگی تلقی می‌شود، چرا که ظرفیت و توان جامعه را در حفظ بنیان‌های هویتی خود به چالش می‌کشد.

یکسان‌انگاری مصلحت نظام اسلامی و مصلحت اسلام (گرچه ملازم یکدیگرند)، مستلزم توجه فقیهانه به ظرافت‌های موجود در این رابطه است. هرگونه غفلت از این مرز ظریف و نشاندن آن در مقام استعلایی، بدون توجه به الزامات مترتب بر مصلحت عمومی، به منزله اختلال در مفصل‌بندی مراجع امنیتی خواهد بود. در چنین شرایطی که مصلحت شرع تأمین نخواهد شد، امنیت فرهنگی جامعه اسلامی نیز به شدت مخدوش خواهد شد، چرا که با تغییر بنیان‌های هویتی، تعریف جامعه از کیستی و چیستی خود متحول شده و این تحول ضرورتاً رو به جلو و مترقیانه نخواهد بود. در فضای ناامنی فرهنگی، روایت جامعه‌پذیری و درونی‌سازی ارزش‌ها و هنجارها که تعیین‌کننده بایدها و نبایدهای ایستاری و رفتارهای جامعه است، دچار ناپیوستگی می‌شود. هرگونه شکاف ارزشی – هنجاری میان حال و گذشته، باید و نبایدهای متفاوتی را فراروی نسل‌های مختلف قرار می‌دهد و گسلی ژرف را میان آنها موجب می‌شود. این فرایند، نظام سیاسی اسلامی را در جهت تعین‌بخشیدن به یکی از کارویژه‌های خود که فرهنگ‌سازی بر محور مذهب است، با دشواری‌های فراوانی مواجه می‌سازد. نتیجه آنکه، با دگرگونی فرایندهای باورپذیری جامعه، کاهش ضریب همبستگی اجتماعی - فرهنگی و همچنین کاهش انسجام سیاسی – اجتماعی، به گزینه‌های متصور و محتمل تبدیل می‌گردند، چرا که تهدیدات حاصله از رابطه مبتنی بر جانشینی میان متعلّقات مصلحت، منابع هویتی جامعه اسلامی را که ناشی از فرهنگ مذهبی است، دچار تغییر و دگرگونی ناخواسته می‌کند.

## ۳. نسبت بایسته متعلّقات مصلحت/ مراجع امنیت

مصلحت در مفهوم دولتی و حکومتی آن، «مصلحت دولتی» معطوف به هدفی خاص برای فرد یا گروه خاص کوچکی است. مصلحت در مفهوم امر همگانی، «دولت مصلحتی» (افتخاری، ۱۳۸٤: ۱۰۰) معطوف به عموم جامعه و نه آحاد اعضای جامعه است. ازاین رو،

مصلحت نظام در معنای مضیق، به مصلحت کارگزاران نظام تحویل می‌گردد که عموماً مصلحت قدرت است و از نوع حکومت‌محور می‌باشد. این در حالیست که مصلحت عمومی، از نوع امر همگانی است. مصلحت در سازگارنمودن مصلحت نظام از نوع اول (خاص‌گرایانه) با مصلحت از نوع دوم (عام‌گرایانه) است. فرایندی که طی آن، مصلحت قدرت سیاسی به مصلحت اجتماع سیاسی، به معنای قدرت سیاسی برآمده از اجتماع تبدیل می‌گردد. بدین‌سان، مصلحت نظام و مصلحت عمومی، ملازم و هم‌نشین شده، متعلّقات مصلحت در رابطه‌ای عرضی(افقی) مستقر خواهند شد. این همان مصلحت است که از دیدگاه امام خمینی(ره)، فراتر از باور به «تبعیت احکام شرعی از مصلحت و مفسده» بوده، حتی بر احکام نیز اولویت دارد.

وجود چنین اولویتی است که توجه به مقوله مصلحت را مجاز می‌شمارد، چرا که اگر مصلحت به معنای عام آن و مصالحی حقیقی باشد که در درون احکام الهی، از ناحیه شارع لحاظ شده است، دیگر جایی برای اختلاف نظر وجود ندارد و همگان به آن اعتراف دارند. امام خمینی با اتکا به همین رویکرد در جریان بروز اختلاف نظر، اولویت را از آن «مصالح نظام» دانستند و تأکید داشتند که مصلحت نظام و جامعه اسلامی، نکته مهمی است که نمی‌توان نسبت به آن غفلت ورزید (همان: ٤٧٠). از این دیدگاه، مصالح نظام به تنهایی محلی از اعراب ندارد، بلکه مصلحت جامعه، اقتضای مصلحت نظام را دارد. به عبارت دیگر، در صورت تأمین مصالح نظام (به معنای حفظ موجودیت و کیان نظام سیاسی) مصلحت جامعه اسلامی نیز تأمین می‌گردد. بر پایه این رویکرد، تفاوت و مغایرت مصالح عمومی و مصالح نظام سیاسی در بستر اسلامی متصور نمی‌باشد، چراکه اهمیت حفظ نظام به عنوان مهمترین امر واجب، می‌طلبد که حکومت اسلامی سیاستی را که مصالح عمومی را تأمین می‌کند، اتخاذ نماید. تفسیر این رویکرد یکسان‌انگارانه از مصلحت نظام و مصلحت عمومی، که تعریفی عام و حکومت‌محور از مصلحت ارائه می‌نماید و تداعی‌بخش مفهوم مصلحت دولتی است، تفسیری تقلیل‌گرایانه و دور از صواب می‌باشد. در واقع، تعریف عام و حکومتی امام خمینی از مصلحت، به منظور یاری‌رساندن به حکومت اسلامی در تأمین منافع و مصالح عمومی می‌باشد. این قرائت که دلالت بر مفهوم «دولت مصلحتی» دارد، مصلحت را همانگونه که اشاره دارد، در جایگاه «امر همگانی» می‌نشاند. «از این دیدگاه، مصلحت از حیث ماهوی توسط دولت تعیین نشده و در

خارج از دولت معنا و مفهوم می‌یابد و از این رو، تصویر «حکومت» متناسب و متأثر از آن شکل می‌گیرد. بدین ترتیب، مهمترین شاخص این رویکرد، «بیرونی»بودن مصلحت نسبت به قدرت است و اینکه قدرت، پیش از آنکه عامل تعریف منافع باشد، کارگزار تحصیل منافع تعیین‌شده، ارزیابی می‌شود» (همان).

گرچه از دیدگاه صرفاً عقلی، احتمالات بسیاری در خصوص درجه‌بندی متعلّقات مصلحت طرح می‌شود، اما از منظر فقهی، مصلحت نظام به تنهایی صحیح نیست، زیرا صدور حکم حکومتی و استنباط حکم شرعی، متوقف بر وجود نظام و حکومت اسلامی نیست، بلکه احکام حکومتی و شرعی بسیاری در طول تاریخ شیعه، بدون اینکه نظام و حکومت اسلامی برپا باشد، جریان داشته است. همینکه رهبری مشروع در جامعه اسلامی به وجود می‌آمد، حکم حکومتی می‌توانست مصداق پیدا کند. مصلحت نظام اسلامی در مصلحت جامعه اسلامی داخل می‌شود، چرا که جامعه اسلامی دو قید دارد: جامعه‌ای که مسلمانان آن را تشکیل داده‌اند و دین اسلام. بنابراین، از بین متعلّقات مصلحت، جامعه اسلامی از جامعیت بشری برخوردار بوده و به نظر، ارجح می‌آید. مراد از رعایت مصلحت جامعه اسلامی این است که حکومت اسلامی، با توجه به قوانین و خواسته‌های مجموعه دین اسلام و با توجه به نیازها و مقتضیات متغیر و گوناگون جامعه، مبادرت به صدور احکام شرعی و حکومتی نماید (صرامی، ۱۳۸۰: ۷۷). ملحوظ‌داشتن مصلحت جامعه اسلامی در صدور احکام، به تعمیق پایگاه اجتماعی قدرت سیاسی و بازقوام‌بخشی مصلحت نظام می‌انجامد.

بر این اساس، سودرسانی متقابل نظام سیاسی و جامعه که مبنای قرارداد اجتماعی عام است، اساس مصلحت و امنیت را پی می‌ریزد. جامعه و نظام سیاسی، هریک سود و منافع خود را می‌خواهند و یکدیگر را در خدمت سود و منافع خود می‌پندارند. هر دو آنها، هم دارای این نیاز متقابل و هم دارای قریحه به خدمت گرفتن یکدیگر می‌باشند و از این رو، مناسب‌ترین گزینه، مصالحه و تراضی است مبنی بر اینکه به میزانی که از یکدیگر بهره می‌برند، به یکدیگر بهره می‌رسانند (یزدانی‌مقدم، ۱۳۸۰: ۱۳۸-۱۲۱). سودرسانی حکومت متضمن مصلحت عمومی است و سودرسانی جامعه به حکومت، متضمن مصلحت نظام.

نظام اسلامی و جامعه اسلامی متصف به صفت دینی می‌باشند. بنابراین، نقطه ثقل این دو، دیانت و شریعت است. در این شرایط، حلقه واسط و نقطه اتصال نظام سیاسی و نظام را فرهنگ مذهبی تشکیل می‌دهد. ارائه قرائت و فهمی مرضی‌الاطراف از فرهنگ مبتنی بر شریعت و مذهب، نه تنها در یک رابطه عرضی، مصلحت شرع را پاس می دارد و تأمین می‌کند، بلکه مصلحت نظام و مصلحت عمومی را هم‌نشین می‌سازد. در غیر این صورت، یعنی ارائه قرائتی یکسویه و مضیق از آموزه‌ها و مضامین مذهبی، بدون التفات به اقتضائات نهاد پویای اجتهاد در فقه شیعه، ضمن اینکه مصلحت عمومی به مصلحت نظام تقلیل می‌یابد، مصلحت نظام جانشین مصلحت عمومی می‌گردد. در چنین شرایطی، امنیت سیاسی به مفهوم حفظ موجودیت و تداوم بقای نظام سیاسی در کوتاه‌مدت تأمین می‌گردد، اما به دلیل تعارض آن با خواسته‌ها و داشته‌های جامعه، در تعارض با امنیت اجتماعی و فرهنگی قرار می‌گیرد. این نسبت تعارض‌گونه، امنیت سیاسی را در بلندمدت با تهدید وجودی مواجه می‌سازد. اجزاء امنیت ملی، چنان در هم تنیده‌اند که بروز نقصان در هریک از آنها، در طیف‌های زمانی متفاوت، سایر اجزا را نیز متأثر می‌سازد و از این رو، تأمین امنیت ملی در وجوه فراگیر آن، مستلزم هم‌نشینی مصلحت نظام و مصلحت عمومی بر محور فرهنگ مذهبی می‌باشد. در چنین مجموعه‌ای، وابستگی متقابل امنیتی میان نظام سیاسی و نظام اجتماعی، از نوع مثبت خواهد بود، به این معنا که امنیت هر یک از آنها در گرو امنیت دیگری است. در نتیجه، ناامنی هریک از آنها به ناامنی دیگری منتهی خواهد شد. از این رو، ملحوظ‌داشتن مصلحت تمامی متعلّقات سه‌گانه در هرگونه مصلحت‌اندیشی در سطوح نظری و عملی، در رابطه عرضی میان آنها با محوریت شریعت و فهم شرعی از ضروریات فقهی و سیاسی است که اهتمام ویژه‌ای را در حوزه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی می‌طلبد. این نگرش و راهبرد جامع‌الاطراف برای آن است که نظام سیاسی بتواند خود را به محور امنیت‌سازی بر مبنای امنیت اطمینان‌بخش نزدیک نماید، نه اینکه همواره ناامنی‌ها را مدیریت کند. تنفس فضای امن برای حکومت و جامعه که متضمن مصالح هر دو متعلق می‌باشد و آنها را در معرض تأمین و تضمین قرار می‌دهد، مستلزم ملاحظاتی به شرح ذیل می‌باشد:

### ۱-۳. مشروعیت ساختاری در پرتو تعامل سیاسی

یکی از پایه‌ها و ضوابط اصلی مشروعیت حکومت اسلامی و در نتیجه، مصلحت نظام را «خواست مردم» تشکیل می‌دهد که ارتباط نزدیکی با ارزش‌های مردم و ارزش‌های اجتماعی دارد. بنابراین، «نظام زمانی از نظر مردم مشروع و موجه تلقی می‌شود که منطبق با ارزش‌های اجتماعی حاکم بوده» (رفیع‌پور، ۱۳۷٦: ٤٤٨)، رویکرد مبتنی بر تعامل سازنده و مشارکت‌جویانه، راهنمای عمل کارگزاران نظام باشد. همچنانکه تصور و باور مردم ممکن است تحت تأثیر عوامل مختلف دچار دگرگونی شود، برداشت و تعبیر آنها از مشروعیت سیاسی نیز تغییر می‌یابد. بنابراین، شرط استمرار مشروعیت توان بازتولید آن در قالب‌های مقتضی خواست‌ها و تمایلات جامعه است. در شرایطی که حکومت اسلامی از منابع تلفیقی ارتزاق مشروعیت کرده، مبنا و منبع مشروعیت خود را نه صرفاً در جامعه، بلکه در الوهیت جستجو می‌کند، مصلحت سیاسی، مقتضی ایجاد رابطه متناسب و متوازن میان این منابع است که ضامن بقا و امنیت آن باشد. این معنایی است که هدف واضعان قانون اساسی جمهوری اسلامی را تشکیل داده است؛ ارائه آمیزه‌ای متوازن از منبع اجتماعی قدرت سیاسی (منبع پسینی) و منبع الهی قدرت سیاسی(منبع پیشینی)؛ «اراده خداوند و اراده مردمی که در طول آن قرار دارد» (سلیمانی، ۱۳۸٦: ۱٦۱). از این رو، مشروعیت‌زایی ساختاری از راه تنوع‌بخشی به منابع مشروعیت، از ضروریات راهبردی تأمین امنیت نظام سیاسی است. تنوع‌بخشی به معنای حذف یا طرد یکی از منابع پیشینی یا پسینی نیست، بلکه توان تلفیق موزون میان آنها به اقتضای شرایط حاکم بر جامعه، در جهت انطباق ارزش‌های سیاسی و اجتماعی حاکم می‌باشد.

در چنین فضای ذهنی – ادراکی که هنجارها و قواعد مورد اقبال عموم، بر هنجارهای شخصی ارجحیت می‌یابد، تعامل میان منافع و مصالح جمعی با منافع و مصالح انفرادی (خاص)، به گزینه‌ای متصور بدل می‌گردد. در سایه بهره‌رسانی نظام به جامعه و تعامل سیاسی این دو، رقابت‌های سیاسی نیز در چارچوب سیستم– «رقابت در سیستمی» – با حفظ ضوابط و ارکان نظام تعین می‌یابند.

### ۲-۳. انسجام ساختاری در پرتو رضایت‌مندی اجتماعی

انسجام اجتماعی ماهیت و محتوای امنیت اجتماعی را شکل می‌دهد. امنیت اجتماعی در این نوشتار بر محور رضایتمندی اجتماعی استوار است، چرا که مطابق مطالب پیش‌گفته، امنیت در فضای داشته‌ها و خواسته‌های بازیگران قابل طرح است. معنایابی امنیت، مشروط بر آن است که مجموعه‌ای از بازیگران با یکدیگر مرتبط بوده، داشته‌ها و خواسته‌های آنها در ارتباط با هم معنا و تعین یابند (عبدالله‌خانی، ۱۳۸۲: ٢٦٤-٢٦٠). از این روست که انسجام ساختاری مستلزم امنیت سیاسی و امنیت اجتماعی به مثابه مقولاتی است که ارتباط ارگانیک متقابل دارند. در این شرایط، امکان فعال‌سازی و سازمان‌دهی نیروهای اجتماعی در قالب مجموعه امنیتی فراهم است. برای اینکه الگوی روابط و فرایند مجموعه مبتنی بر دوستی باشد، ضرورتاً مستلزم مراعات ملاحظات مربوط به مصلحت عمومی در مصلحت‌اندیشی‌های نظری و عملی است. بدین‌سان، نتیجه تعامل منافع و اهداف بازیگران سیاسی و اجتماعی در مجموعه امنیتی، رضایت‌مندی اجتماعی خواهد بود و این، سرآغاز شکل‌گیری نه تنها امنیت اجتماعی، بلکه امنیت سیاسی نیز می‌باشد. «رضایت‌مندی از انطباق میان قدرت با حفظ منافع و کسب اهداف ناشی می‌شود. چنانچه بازیگران اجتماعی همواره از توانایی لازم جهت حفظ منافع و کسب اهداف برخوردار باشند، رضایتمندی حاصل می‌شود» (عبدالله‌خانی، ۱۳۸۵).

بدین‌سان، ویژگی مهم هر مجموعه امنیتی، انسجام ساختاری از طریق هم‌نشینی مصلحت عمومی و مصلحت نظام در رابطه عرضی در کنار یکدیگر است. این ویژگی، نهادهای سیاسی را قادر می‌سازد به پشتوانه رضایت جامعه، گروه‌ها و نیروهای اجتماعی را در راستای اهداف نظام سیاسی بسیج نمایند. استمرار قابل اتکای رضایت اجتماعی، منوط به بازتولید مداوم آن از طریق ایجاد و تقویت خودفهمی و خودآگاهی در فرایندی زمان‌مند و تدریجی بر پایه اقتباس و یادگیری، جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری است. این فرایندی است که نه تنها به خواسته‌های عمومی پاسخ داده و آنها را در معرض تأمین قرار می‌دهد، بلکه بر اساس قاعده فرماندهی اجتماعی، امکان «هدایت» خواسته‌ها را نیز فراهم می‌سازد. در این شرایط که انسجام ساختاری حاصل می‌گردد، تحرک‌آفرینی اجتماعی و یا مجال بروز دادن به تحرکات اجتماعی، به قوام متقابل امنیت دولت و امنیت جامعه منتج می‌گردد، چرا که در قالب ساختار منسجم و مجموعه

همبسته از گروه‌های مختلف، نظام سیاسی از ساختارهای اجتماعی آماده برای تحرک عملیاتی برخوردار بوده، نظام اجتماعی نیز از بستر سیاسی مستعد، پذیرا و پاسخ‌گو برای تحرک، طرح مطالبات و خواسته‌ها و یا حفظ داشته‌ها، منتفع می‌باشد. این قوام‌بخشی متقابل، ممکن نمی‌گردد مگر با جذب متعلّق عمومی و اجتماعی مصلحت در متعلّق سیاسی مصلحت.

### ۳-۳. اصالت فرهنگی در پرتو بازتولید و درونی‌سازی نظام ارزشی - هنجاری

همانگونه که اشاره شد، اتصاف نظام و جامعه به صفت اسلامی، آنها را حول محور دین و مذهب، گرد هم می‌آورد. از این رو، مصلحت هر دو منوط به مصلحت دین است. تعریف مصلحت نظام و جامعه بر محور دین و شریعت، آنها را در رابطه مبتنی بر هم‌نشینی سه‌گانه قرار می‌دهد که شریعت در مرکز به عنوان حلقه واسط دو متعلّق دیگر مستقر می‌گردد، چرا که مذهب می‌تواند هم مبنای برنامه‌ها و سیاست‌های فرهنگ‌سازی از بالا واقع شود و هم محور جوشش فرهنگی و جامعه‌پذیری فرهنگی از پایین.

سازوارگی و دوسویگی این رابطه، منوط به تفقّه بر مبنای اجتهاد پویایست تا فهمی از شریعت ارائه گردد که گسترش‌یابنده باشد. فهمی که با ملحوظ‌داشتن مصلحت نظام و مصلحت عمومی بر پایه اسلام، به اجماع و ائتلاف نظام سیاسی و نظام اجتماعی منتهی می‌گردد و امنیت ملی را در وجوه فراگیر خود، در معرض تأمین و تضمین قرار دهد.

ارائه فهم‌های پویا و بهنگام از آموزه‌ها و مضامین شرعی و مذهبی، متضمن بازتولید نظام ارزشی و به تبع آن، بازتولید هنجارهای اجتماعی - فرهنگی است که در قالب نوآوری‌ها در محدوده پذیرفته‌شده نظام فرهنگی موجود می‌باشد. فراگرد بازتولید، تحولاتی در حوزه‌های فرهنگی – معرفتی را موجب خواهد شد، اما تغییر از نوع تغییر «در» نظام فرهنگی موجود خواهد بود و نه «تغییر» نظام فرهنگی موجود. بدین ترتیب، اساس فرهنگ و معانی اصلی نظام فرهنگی حاکم متحول نمی‌گردد، بلکه با حفظ اصالت فرهنگ، تفاسیر و برداشت‌ها از معانی و مضامین، به شکل پویا و سازگار با شرایط متحول جامعه تکامل می‌پذیرند.

بازتولید نظام ارزشی – هنجاری، متضمن درونی‌سازی نیز می‌باشد. برای اینکه هنجارها و ارزش‌های فرهنگی در جامعه، درگیر فراگرد درونی‌سازی و جامعه‌پذیری شوند، باید از چند ویژگی برخوردار باشند:

الف) اولین ویژگی، قدرت نظری و فکری نهفته در عناصر فرهنگی است. پشتوانه نظری و فکری، مهمترین عامل در جذب مخاطب فرهنگی است. توان توجیه و تعیین عناصر فرهنگی، ارزش‌ها، هنجارها و باورها به اهتمام اندیشمندان، فلاسفه و صاحب‌نظران در تقویت شالوده‌های نظری و فرانظری فرهنگ بستگی دارد. در شرایطی که جامعه ملهم از داده‌های وحیانی اسلام بوده و اسلام دارای شریعت است، بر فقهاست که فرهنگ مبتنی بر شریعت را در ابعاد نظری و فرانظری بپرورانند.

ب) دومین ویژگی مؤثر در قدرت‌مندی هر فرهنگ، کشش احساسی – عاطفی آن برای جامعه است. فرهنگی که بتواند احساسات و عواطف مخاطب خود را مجاب سازد، قدرت جذب بالایی دارد.

ج) پاسخ‌گویی به نیازها، ویژگی مهم دیگر است. چنانچه هر فرهنگ به نیازهای به روز مخاطب خود در عرصه‌های مختلف پاسخ دهد، در اصل، زمینه جذابیت خود را فراهم ساخته است.

بر این اساس، نه فقط مصلحت شرع، بلکه مصلحت سایر متعلّقات، اقتضای حفظ و تقویت ارزش‌ها و هنجارهای خاص و در عین حال، گسترش ارزش‌ها و هنجارهای عام و همچنین، گزینش عقلانی و بهینه‌جویی را دارد. در چنین فضای امنی، فرهنگ با ابتنا بر مذهب، فرصت تنفس یافته و جامعه و نظام، هویت اسلامی خود را حفظ خواهند کرد.

## نتیجه‌گیری

مصلحت از مفاهیم بنیادین اندیشه سیاسی و فقه اسلامی به شمار می‌آید، اما فربگی آن با فربگی رایج در اندیشه سیاسی غرب، تفاوت‌های اساسی دارد. تفسیر مصلحت از چشم‌انداز مقاصد شریعت به مناقشه تعیین متعلّقات مصلحت در فقه سیاسی منتهی گشت. به رغم اینکه در اندیشه سیاسی غرب، مصلحت همواره در اتصاف به صفت عمومی طرح شده و مصلحت

جامعه معیار تمییز حکومت سالم از فاسد و بر همین اساس، تشخیص مصالح و مفاسد نظام سیاسی بوده، در اندیشه اسلامی و به طور مشخص‌تر در فقه سیاسی اسلام، مصلحت عموماً تعبیری فضیلت‌مدار در چارچوب شریعت یافت.

فقه سیاسی که هیچگاه تجربه تصدی‌گری سیاسی حکومت مذهبی را نداشته، مصلحت شرع را محور اصلی مصلحت‌اندیشی قرار داده است. مصلحت عمومی (به معنای مصلحت جامعه اسلامی) در سطح کلان و با این خصوصیت که حکومت مشروع در مصدر و مقام تشخیص آن قرار گرفته باشد، منظور نبوده است. به تدریج که فقهای متأخر شیعه رسالت تفقّه را در استخراج احکام شرعی از نصوص دینی و صدور احکام حکومتی مفهوم‌سازی کردند، ضرورت تشکیل حکومت اسلامی بر مبنای مصلحت جامعه اسلامی مورد اهتمام فقیهانه واقع گشت. آنچه در اندیشه فقها بدیع می‌نمود، کیفیت برقراری نسبت میان مصلحت نظام سیاسی و مصلحت جامعه اسلامی بوده است. دغدغه‌ای که با تأسیس نظام جمهوری اسلامی، سطوح نظری و عملی را به شدت تحت تأثیر قرار داد. چالشی که در این زمینه خودنمایی می‌کند، لغزش این نسبت به یک‌سویگی و رابطه طولی(عمودی) میان متعلّقات مصلحت است که به تحویل یکی به دیگری و جانشینی یکی از متعلّقات به جای دیگر متعلّقات منتهی گردد. اینجا، نقطه شروع ناامنی است که اجزای امنیت یعنی نظم، ثبات و تعادل را متأثر می‌سازد.

به نظر می‌رسد در اندیشه اسلامی، مفهوم امنیت بر اساس رویکرد سلبی، یعنی رهایی از تهدید تعریف می‌شود. به تناسب بحث نوشتار حاضر، مراجع امنیت در وجوه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مشتمل بر نظام سیاسی، جامعه و منابع فرهنگی طرح می‌شوند. واکاوی نسبت مصلحت و امنیت، ابتدائاً مستلزم واکاوی نسبت متعلّقات مصلحت است. نسبت مبتنی بر جانشینی میان متعلّقات مصلحت که شائبه یکسان‌انگاری مصلحت نظام و مصلحت شرع و تزئین مصلحت نظام بر سیمای مصلحت شرع و در نتیجه، جانشینی آن در نسبت با مصلحت عمومی را به ذهن متبادر می‌سازد، به طور مستقیم، امنیت را در مراجع سه‌گانه فوق، خصوصاً در میان‌مدت تا بلندمدت متأثر می‌سازد. با توجه به مفتوح‌بودن باب اجتهاد در فقه شیعه که آن را به نهادی پویا و بهنگام بدل می‌سازد، ارائه قرائت‌ها و فهم‌های ایستا و فارغ از مقتضیات زمان و مکان، ناقض غرض نهاد فوق‌الذکر می‌باشد. همانگونه که فهم دینی ایستا به رابطه طولی و جانشینی میان متعلّقات مصلحت و در نتیجه، ناامن‌سازی وجوه امنیتی منتهی گشته،

چه بسا موضوعات را با تهدید وجودی در طیف‌های زمانی مختلف مواجه سازد. بر اساس فهم دینی پویا که از خصیصه زمان‌پروردگی و زمینه‌پروردگی برخوردار است، می‌توان نتایج متفاوتی را به نظاره نشست. چنین قرائت زمان‌مند و زمینه‌مندی، مفسر نوعی رابطه عرضی مبتنی بر هم‌نشینی میان متعلّقات مصلحت می‌باشد. چون نظام سیاسی و جامعه از ماهیت اسلامی برخوردارند و وجه اشتراک آنها را دین اسلام تشکیل می‌دهد، رسالت فقها در سطح نظری، ارائه فهمی از آموزه‌های مذهبی است که دو متعلّق پیش‌گفته را حول محور شرع گرد هم آورد. ایجاد چنین اجتماعی که در فضای امنیت تنفس کند، مستلزم تداوم پویایی نهاد فقه سیاسی به منظور تأسیس پشتوانه‌های نظری برای سیاست‌های مصلحت‌اندیشانه جامع‌نگر می‌باشد. فقهای شیعه که سابقه‌ای طولانی در استخراج احکام شرعی از نصوص دینی داشته‌اند و شواهد تاریخی، گویای تلاش آنها در پاسخ‌گویی به الزامات و نیازهای جامعه اسلامی بوده است، امروز با حاکمیت نظام اسلامی، رسالت مضاعفی یافته‌اند. رسالتی که معطوف به هم‌نشین‌سازی و سازوارگی مصلحت نظام اسلامی و مصلحت جامعه اسلامی بر محور شریعت اسلامی است که از رهگذر آن، مصلحت متعلّقات سه‌گانه تأمین می‌گردد. با ملحوظ‌داشتن مصالح تمامی متعلّقات در نظر و عمل مصلحت‌اندیشانه حکومت که در کنار الهام از نصوص دینی، ملهم از قدرت اجتماع و اقتضائات اجتماع نیز می‌باشد، نه تنها امنیت نظام سیاسی از طریق مشروعیت‌زایی ساختاری، بلکه امنیت اجتماعی از طریق رضایت‌مندی اجتماعی در تعامل با ساختارها و نهادهای سیاسی، در معرض تأمین و تضمین قرار می‌گیرد. امنیت در همه وجوه سیاسی و اجتماعی، هویت‌گراست و در کشور اسلامی، مهمترین منبع هویت‌بخش، دین اسلام است. بنابراین، حفظ هویت مذهبی در پرتو بازتولید و درونی‌سازی نظام ارزشی، امنیت فرهنگی را که بنیان امنیت نظام اسلامی و جامعه اسلامی است، تأمین می‌سازد. این نسبت بایسته، مستلزم قرائت فقهی پویا از درجه‌بندی متعلّقات سه‌گانه مصلحت می‌باشد.

# منابع


احمدی، حبیب‌الله (تابستان ۱۳۷۹)؛ «دین: پشتوانه امنیت ملی»، ***فصلنامه علوم سیاسی***، شماره ۹.

ازکیا، مصطفی (۱۳۷۷)؛ ***جامعه شناسی توسعه***، تهران: کلمه.

افتخاری، اصغر (بهار و تابستان ۱۳۸۸)؛ «مقام مصلحت در اندیشه و عمل سیاسی امام خمینی»، ***دانش سیاسی***، شماره یکم.

---------- (۱۳۸٤)؛ ***مصلحت و سیاست: رویکردی اسلامی***، تهران: دانشگاه امام صادق.

---------- (۱۳۸۰)؛ «رقابت سیاسی در چارچوب»، ***مجموعه مقالات همایش رقابت های سیاسی و امنیت ملی***، جلد اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

بخشیان، رضا (تابستان و پاییز ۱۳۸٤)؛ «مرز، فرهنگ و امنیت در ایران امروز»، ***فرهنگ اندیشه***، سال چهارم، شماره‌های چهاردهم و پانزدهم.

تقوی، سید محمد ناصر (۱۳۷۸)؛ ***حکومت ومصلحت***، تهران: امیر کبیر.

حقیقت، سید صادق (بهار ۱۳۸٤)؛ «تحدید مصلحت»، ***فرهنگ اندیشه***، سال چهارم، شماره سیزدهم.

---------- (۱۳۸۱)؛ ***توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه***، تهران: هستی‌نما.

خمینی، روح الله (۱۳۸۵)؛ ***کتاب البیع***، ج ۲، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

---------- (۱۳۸۵)؛ ***صحیفه نور***، ج ۲ و ج ۱۵، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

ربیعی، علی (۱۳۸۷)؛ ***مطالعات امنیت ملی***، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.

رحیم‌پور ازغدی، حسن (بهار ۱۳۷۷)؛ «عرف و مصلحت در ترازوی حکومت اسلامی»، ***کتاب نقد***، شماره اول.

رفیع پور، فرامرز (۱۳۷٦)؛ ***توسعه و تضاد***، تهران: شرکت سهامی انتشار.

روسو، ژان ژاک (۱۳۸٤)؛ ***قرارداد اجتماعی***، منوچهر کیا، تهران: گنجینه.

زراعتی رضایی، شاهین (زمستان ۱۳۸۱)؛ «فرایند تبدیل خواسته به شورش»، ***فصلنامه دانش انتظامی***، شماره ٤،

زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۷٤)؛ ***رسائل مشروطیت***، تهران: کویر.

سجادی، عبدالقیوم (بهار ۱۳۸٤)؛ «مصلحت ملی و جهانی‌شدن»، ***فرهنگ اندیشه***، سال چهارم، شماره سیزدهم.

سلیمانی فاطمه، (۱۳۸٦)؛ ***ایران و امریکا در بستر تعاملات نـرم افـزاری قـدرت و امنیـت***، نامـه دفـاع، مرکـز تحقیقات راهبرد دفاعی.

صرامی، سیف‌الله (۱۳۸۰)؛ *احکام حکومتی و مـصلحت*، تهـران: مرکـز تحقیقـات اسـتراتژیک مجمـع تـشخیص مصلحت نظام.

---------- (بهار ۱۳۸٤)؛ «درآمدی بر چالش‌های نظری مـصلحت و دموکراسـی در اندیـشه سیاسـی شـیعه»، ***فرهنگ اندیشه***، سال چهارم، شماره سیزدهم.

عامدی، احمد (پاییز ۱۳۷٦)؛ «مصلحت در فقه»، ***نقد و نظر***، سال سوم، شماره چهارم.

عبدالله‌خانی، علی (بهار ۱۳۸۵)؛ «عدالت و امنیت»، ***فصلنامه علوم سیاسی***، شماره ۳۳.

---------- (۱۳۸۲)؛ ***نظریه‌های امنیت، مقدمه‌ای بر طرح‌ریزی دکترین امنیت ملی***، تهران: ابرار معاصر .

غروی نائینی، میرزا محمد بن حسین (۱۳۵۹)؛ ***تنبیه الامه و تنزیه الملـه، مقدمـه و توضـیح محمـود طالقـانی***، تهران: شرکت سهامی انتشار.

فیرحی، داوود (۱۳۸۱)؛ «اندیشه سیاسی ملا احمد نراقی»، ***فصلنامه علوم سیاسی***، سال پنجم، شماره هفدهم.

کدیور، محسن (۱۳۷٦)؛ ***نظریه های دولت در فقه شیعه***، تهران: نشر نی

محقق سبزواری (۱۳۸۱)؛ ***روضه الانوار عباسی***، به کوشش نجف لک‌زایی، قم: بوستان کتاب.

میرموسوی، سید علی (بهار ۱۳۸٤)؛ «مصلحت همگانی و حکومت دینی»، ***فرهنگ اندیشه***، سـال چهـارم، شـماره سیزدهم.

میری آشتیانی، الهام (تابستان و پاییز ۱۳۸٤)؛ «تهدیدات فرهنگی، توسعه‌نیافتگی و امنیـت ملـی در ایـران امـروز»، ***فرهنگ اندیشه***، سال چهارم، چهاردهم و پانزدهم.

هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۰)؛ ***سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی***، تهران: نشر علم.

هبیج، دیک (۱۳۸۲)؛ «کارکرد خرده‌فرهنگ‌ها»، در: سایمون دیورینگ، ***مطالعات فرهنگی***، تهران: تلخون.

یزدانی‌مقدم، احمدرضا (۱۳۸٤)؛ «ادراکات اعتباری: مصلحت و سکولاریزاسـیون»، ***فرهنگ اندیشه***، سـال چهـارم، شماره سیزدهم.

Azar, Edward E., and Chung – In – Moon (1988); ***National Security in the Third World, The Management of Internal and External Threats,*** England: Edward Elgar Press.

Buzan, Barry, Ole Waever and Jaap Wilde (1999); ***Security: A New Framework for Analysis***, Boulder: Lynne Reinner

# نسبیت مفهومی تروریسم از نگاه فقه

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۵/۱۸ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۷/٤

*حسن عالی‌پور**

## چکیده

بررسی برون‌فقهی، نشان می‌دهد تروریسم اسلامی، عنوانی است که بر پایه دو رویکرد، برجسته و جهان‌گیر شده است. یکم اینکه، تروریسم بر پایه باور برخی مسلمانان و شیوه برداشت آنها از دستورهای اسلامی، استوار است. دوم اینکه، کشورهای باختری، عنوان تروریسم اسلامی را همچون انگ بر پیشانی برخی مسلمانان چسبانده‌اند. اینان، تروریسم را به ظاهر تهدیدی بر ضد امنیت و مردم‌سالاری می‌نامند، اما به واقع آن را افزاری برای پیشوایی و جهت‌دهی در جهان قرار می‌دهند.

بررسی درون‌فقهی نیز بیانگر آن است که اقدام‌های تروریستی، رفتار سرزنش‌آمیز و مجرمانه است؛ چرا که آنچه در جهاد، برجسته است، جنگ رویارو و پاس‌داشتن مقرره‌های مرتبط با آن است نه کشتن کسان بیگناه یا از میان بردن دارایی‌ها، به طور غافلگیرانه. با این حال، در فقه عنوان روشنی برای دربرگرفتن اقدام تروریستی نیست؛ هرچند این عنوان بر پایه گونه و پیآمد رفتار، بیشتر با محاربه و بغی، همسان دانسته می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** تروریسم، اقدام تروریستی، فقه ( شیعه و سنی)، محاربه، بغی

---

* استادیار دانشگاه شهرکرد

## مقدمه

تروریسم در ساختار مفهومی کنونی، اندیشه‌ای دوگانه است. گاه برخی گروه‌ها و کسان بر پایه اندیشه پیکار با دولت‌ها یا کسان زورگو و نادرست‌کار، به خشونت روی می‌آورند که تروریسم در اینجا همان پیکار در راه آزادی است. گاه دولت‌ها و کسانی‌که دارای قدرت‌اند، به بهانه تروریسم می‌کوشند هر بازدارنده یا دشمنی را از سر راه بردارند که این نیز سخت‌کوشی در راه امنیت است. در این میان تروریسم، تنها نوعی اندیشه است که در پیکره پدافند(دفاع) رخ نموده است. به سخن دیگر، تروریسم دو همآورد دارد که هر دو بر این اندیشه‌اند که در حال دفاع از خود هستند و در پایان، روشن نیست کدامیک بر دیگری ستم روا داشته و کدامیک سزاوار دفاع از خویش است. پس در نگاه نخست، اگر بیرون از گزاره‌های کیفری به ریشه و پیشینه تروریسم بنگریم، خواهیم دانست که این پدیده، ریشه حقوقی ندارد و صرفاً انگاره‌ای است که برای یک طرف همچون باور و برای طرف دیگر، همچون شیوه‌ای برای انگ‌زدن به دیگری است. حقوق کیفری، هیچ‌یک از این دو را نمی‌پذیرد، ولی دانستن چیستیِ تروریسم و ویژگی‌های حقوقی آن، وابسته است به دانستن اندیشه تروریسم که از یک سو، در پیکره باور مرتکب و از سوی دیگر، در جامه انگ از سوی سیاست‌گذار یا کیفردهنده، نمود می‌یابد.

هرچند کنش‌های تروریستی و گروه‌های تروریست که تا کنون شناسانده شده، فراوان است، ولی دگرگونی‌های تروریسم در پایان سده بیستم و آغاز سده بیست‌ویکم، از آن رو برجسته است که از سوی دولت‌های باختری با نامِ «تروریسم اسلامی» یاد شده است. آنچه «تروریسم اسلامی یا سبز» نامیده شده، پس از ناتوان‌شدن تروریسم سرخ در اروپا به کرسی نشسته است. هر دو گونه از تروریسم، در سایه اندیشه‌های آرمان‌گرایانه و خیرخواهانه قرار دارند؛ با این تفاوت که اگر در گذشته برخی به « پشتیبانی از تروریسم سرخ برخاستند و آن را همچون انقلابی بر ضد سرمایه‌داران و بی‌دردان پنداشتند» (Trotsky, 2004: 31)، تروریسم سبز در پی بزرگی انسان و نشاندن دستورهای خداوندی به جای دستورهای انسان است و از این رو، ریشه‌های تنومندتری دارد.

بر پایه آنچه کشورهای باختری پیش کشیده‌اند، تروریسم اسلامی یا تروریسم جهادگرایان، گونه‌ای از تروریسم مذهبی است که از برخی برداشت‌ها از دین اسلام بنیاد گرفته است. بر پایه گزارش رخدادهای تروریستی که در سال ۲۰۰٦ از سوی مرکز ملی ضد تروریسم ایالات متحده آماده شده، « اسلام‌گرایان تندرو، پاسخ‌دهی (مسئولیت) نزدیک به یک‌چهارمِ (۲۳ درصد در سال ۲۰۰۵ و ۱۹ درصد در سال ۲۰۰٦) رخدادهای تروریستی جهان را پذیرفته‌اند» ( :2007 21) و شگفت آنکه، در این گزارش، این آمار به سنیان نسبت داده شده و شیعیان در این نمودار ۲ درصد از اقدام‌های تروریستی را انجام داده‌اند که یکی از برجسته‌ترین و آشکارترین اقدام‌های تروریستی که به مسلمانان (گروه القاعده که سنی مذهب‌اند و پاسخ‌دهی رخداد یازدهم سپتامبر را نیز پذیرفتند) نسبت داده شد، ربودن چهار هواپیمای مسافربری در یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱ و از بین بردن ساختمان‌های سازمان تجارت جهانی در نیویورک است. این رخداد، «تروریسم اسلامی» را بیش از پیش به زبان انداخت و زمینه‌ساز سختگیری‌های گوناگون بر ضد مسلمانان و حتی دیگر شهروندان در سراسر جهان گردید. تروریسم اسلامی، واژه‌ای است که به خوبی پدیده تروریسم در معنای امروزین را به اندازه‌ای بسیار به باور مذهبی از یک سو و انگ‌زنیِ ابرقدرت‌ها از سوی دیگر، نزدیک ساخته است. به راستی، آنچه از آن به تروریسم اسلامی یاد می‌شود؛ عنوانی آمیخته از باور و انگ است که خود نشان می‌دهد، چیزی به نام تروریسم اسلامی، هم هست و هم نیست. در این پیکره، تروریسم از دریچه بیرونیِ فقه بررسی می‌شود و فقه در اینجا، به مثابه خاستگاهی است که جهادگرایی را در زبان مسلمانان و تروریسم را در زبان اندیشمندان باختری توجیه می‌کند. در اینجا، تروریسم جدا از چهره بد یا خوبش، در مقام پشتیبان جامعه اسلامی است. در عین حال، اگر تروریسم از نگاه درون‌فقهی و چارچوب احکامش سنجیده شود، رفتار یا رفتارهایی سرزنش‌پذیر و تهدیدی بر ضد جامعه اسلامی است. از این رو، بررسی درست تروریسم از نگاه فقهی، وابسته به این است که در آغاز آن را از نگاه برون‌فقهی و در دنباله، از دریچه درون‌فقهی بررسی کنیم.

## الف. تروریسم چونان تکلیف

معمای پیچیده تروریسم را از این سخن ابومحاض، مسلمانِ تندروی فلسطینی می‌توان فهمید: «ما تروریست هستیم، آری ما تروریست هستیم؛ چون که تروریسم در باور و ایمان ماست» (Napoleoni, 2003: 3). نخستین برداشت از این گفته، این است که کیش یا مذهب، نیرومندترین ریشه تروریسم یا جهادگرایی است و خود پشتوانه‌ای است که نتوان به آسانی مُهر بزه‌بودن بر آن زد و یا با شتاب، زبان نکوهش بدان گشود. سخن پیش‌گفته، هم نقش مذهب و باور در رخ‌دادن تروریسم را مطرح می‌کند و هم نقش انگ یا برچسبی که دولت‌های باختری با نام تروریسم بر مسلمانان زده‌اند؛ یعنی برخی مسلمانان، دست‌یازی به خشونت را همچون تکلیف و در برابر، قدرت‌های جهانی نیز با انگشت بر روی همین باور، آن را برچسبی بر رویکردهای دولت‌ها یا گروه‌های اسلامی می‌دانند. از این‌رو، در ادامه این جستار، در آغاز، تروریسم از دریچه باور و در دنباله، از دریچه انگ بررسی می‌گردد.

### ۱. تروریسم چون باور

چون انگشت اتهامِ رخدادهای تروریستی بر ضد کشورهای باختری بر مسلمانان نهاده شده، باید پیش از هر چیز، پیشینه تاریخی و دینی پدیده تروریسم را در نزد مسلمانان بررسی کرد. پیشینه هراس‌افکنی (تروریسم) را بسیار دراز می‌دانند و در فراز و فرود تاریخ، هرگاه فرمان‌روا یا کسِ نام‌آشنایی به دست دیگری کشته می‌شد، آن را ترور نام می‌نهادند. از این رهگذر می‌توان در سراسر تاریخ، از ترور کسانِ نامدار سخن گفت. شگفت آنکه، پیشینه ترور با آزادی، پیوند خورده و نخستین شاه‌کشی در بررسی‌های باستانی، « قتل هیپارخوس به دست هارمودیوس و آریستوگیتون در ٥١٤ پیش از میلاد است که از آن به نخستین اقدام توطئه‌گران عاشق آزادی برای از میان بردن یکی از جباران معرفی می‌شود» (نویمان، ۱۳۷۳: ۳۵۹). البته، سخن از پیشینه تروریسم نیز همچون خود تروریسم، پیرو برداشت‌های افراد است. به همین دلیل، درباره گذشته تروریسم نیز هم‌نگاهی میان نویسندگان دیده نمی‌شود. برای نمونه، برخی تروریسم را بسیار پیش‌تر از فرمان‌روایی رومیان جسته و تروریسم مذهبی یا مقدس را

باپیشینه‌ترین گونه تروریسم می‌دانند. جایی‌که « بخت‌النصر[1]، حاکم بابل به کشتار، زندانی‌کردن و دورنشینی(تبعید) یهودیان دستور داد. پایان داستان این تروریسم دنباله‌دار، گشودن بابل از سوی کوروش بزرگ در سده ششم پیش از میلاد و آزادسازی یهودیان بود» ( Andrew, 2003: 10).

از ترور شاهان یا شاهزادگانی چون خسروپرویز ( پادشاهی از ۵۹۰ تا ٦٢٨ میلادی) و بردیا (ترور در ۵۲۱ پیش از میلاد) گرفته تا پیشوایان دینی مانند عمربن‌الخطاب(٦٤٤-۵۸۱ م) ، عثمان بن عفان(٦٥٦- ۵۷۹ م) و امام علی(ع) ( ٢٤ سال پیش از هجرت- ٤٠ ق برابر با ٦٦١- ۵۹۹ م )، همگی هرچند با تروریسم به معنای امروزی پیوند روشنی ندارند، ولی پرده از یک راستی برمی‌دارند و آن اینکه، ماندگاریِ هراس‌افکنی در تاریخ، بیشتر یا به انگیزه‌های کیشی و مذهبی بوده است یا به دلیل‌های سیاسی. از این رو، اگر در پی آن باشیم که در چه دورانی، این دو عامل یا یکی از آنها، به طور پیوسته و سازمان‌یافته، سبب بنیادگرفتن هراس‌افکنی گردید، نیمه دوم سده پنجم هجری، یعنی زمان فرمان‌روایی اسماعیلیان پیش کشیده می‌شود.

تا پیش از اسماعیلیه (هفت‌امامیان)، در ایران، خشونت بر ضد شاهانِ ستمکار یا کسانِ تبهکار، در اندیشه و مرام شهروندان ایرانی نبوده و ترورهای پراکنده، بیشتر برای به دست آوردن تاج وتخت یا پیکار نیروهای سیاسی با همدیگر بوده است. شیوه آشتی‌مدارانه ایرانیان با آموزه‌های زرتشت (١٦٩١-١٧٦٨ پیش از میلاد) نیز بیگانه نبوده است؛ چه در بند ۱۸ از هات ۳۱ در گاثاها آمده است: « هیچ‌کس نباید به گفتار و فرمان شخص تبهکار و گمراه کننده گوش فرا دهد؛ چون که چنین کس، خانه و ده و شهر و کشور را به ویرانی و تباهی خواهد کشید. پس بر ماست که در برابر این گونه مردمان، با جنگ‌افزار پاکدامنی و پارسایی ایستادگی کنیم و آنان را از خود دور سازیم» (جنیدی، ۱۳۷۸: ۲۳۰).

اسماعیلیان را سبعیه، هفت امامیان، باطنیان، باطنیه، حشاشین، ملاحده و فداییان نیز نامیده‌اند. این نام‌ها از سوی دشمنان آنها ساخته شده و چون اسماعیلیه در پی پاکسازی دینی بودند، دشمنیِ دیگر کیش‌ها، به ویژه کیش‌های سنی را برمی‌انگیختند. چندانکه، محمد غزالی (۵۰۵-٤٥٠ ق) درباره اسماعیلیه می‌گوید: «آنها معتقدند می‌توان مسلمین را نه از طریق جنگ

1. Nebuchadnezzar 11 ( 630-562 B.C)

۱۲٤ ـــــــ

جهاد با شهروندانِ سرکش(بغات) تنها به جنبش مسلحانه مسلمانان بر ضد پیشوای دادگر محدود نمی‌شود، بلکه برخی فقیهان، این گونه از جهاد را که جهاد داخلی هم نامیده می‌شود، به شکنندگان قانون نیز تسری می‌دهند که از جمله آنها «کسانی هستند که زکات نمی‌دهند و یا حرامی را حلال کنند یا حلال بیانگارند» (اشراق، ۱۳٦۰: ۲٦۸). از این رو، گستره این جهاد بسیار پوشیده است.

در قرآن کریم، آیه‌های گوناگونی درباره جهاد با کافِران هست که دو آیه از آنها برجسته‌تر بوده و دلیل فقیهان عامه و شیعه برای پیش‌بینی جنگ پیش‌دستانه ( جهاد ابتدایی) در فقه گردید. نخست، آیه ۱۹۳ سوره بقره که می‌فرماید: «و قاتلوهم حتی لاتکون فتنهً و یکون الدین لله فان انتهوا فلا عدوان الا علی الظالمین».[1] دوم، آیه ٦۰ سوره انفال که می‌فرماید: « و اَعِدّوا لهُم ما استَطَعتُم مِن قُوّه و مِن رِباط الخَیل تُرهبون به عدوّ الله و عدوّکم وآخرین من دونهم لاتعلمونهم الله یعلمهم».[2]

فقیهان سنی و شیعه درباره جنگ پیش‌دستانه بر ضد کافران، حتی اگر در جایگاه صلح و سازش باشند، هم‌باورند و ریشه آن به اندیشه شافعی بر می‌گردد. شافعی (۲۰٤-۱۵۰ ق)، افزون بر اینکه به نسخ‌شدن آیه‌هایی که جهاد با کافران را دفاعی می‌دانند، باور دارد؛ بر این دیدگاه است که «همان طور که نماز و روزه بر مسلمانان واجب شده، جنگیدن با کفار نیز به طور ابتدایی واجب شده است. اگرچه آنان آغازکننده جنگ نباشند» (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۲: ٤۰). این دیدگاه در نزد همه فقیهان سنی و شیعه پذیرفته شده، مگر اینکه فقیهان شیعه جنگ پیش‌دستانه را تنها در زمانِ بودنِ پیشوای معصوم روا می‌دارند و آن را تنها بر گردن مردان می‌دانند. در عین حال، آنچه اندیشه جنگ پیش‌دستانه را خطرناک‌تر نشان می‌دهد و می‌تواند مبنای تروریسم قرار گیرد، جنگ ناآگاهانه است. فقیهان با گرایش به روایت عبدالله‌بن‌عمر که آگاهی از رویداد یورش غافل‌گیرانه پیامبر اسلام(ص) به بنی‌المُصطلِق داده

---

۱. و با کافران بجنگید تا آشوب بر روی زمین نماند و همه را آیین دین خدا گردد و اگر از آشوب دست کشیدند، [ بس کنید که] ستم مگر بر ستمکاران نیست.

۲. تا آن اندازه که می‌توانید از آذوقه و افزارهای جنگی و اسبان برای ترساندن دشمنان خدا و خود، توشه بردارید و نیز دشمنان دیگر که شما از آنها آگاه نیستید و خدا به آنها آگاه است.

۱۲٦ ـــــــ

کیش‌ها، حتی ستاره‌پرست‌هاست: «انّ الذین آمنوا و الّذین هادوا و النّصاری و الصّابئین من آمن بالله و الیوم الاخر و عمل صالحاً فلهم اجرهم عند ربّهم و لا خوف علیهم و لا هم یحزنون».[۱] برخی اندیشمندان بر پایه همین آیه‌های روشن گفته‌اند که «یکی از وظیفه‌های فرمان‌روای مسلمان، جهاد با دشمنان اسلام است، وابسته به اینکه پیش از جهاد آنها را دعوت کند یا مسلمان شوند یا (اگر گرایشی به اسلام ندارند) به کیش اهل ذمه در آیند» (القاضی الماوردی، ۱٤۰٦: ۲۷).

از دید شیعه، همه گونه‌های جهاد، واجب است و از این حیث، میان دیدگاه شیعیان و سنیان، جدایی نمی‌توان انداخت، ولی برجستگی دیدگاه شیعه، جایزنبودن جنگ آغازگرانه در زمان فرمان‌روایی غیرِ معصوم است. با این دیدگاه، همه راه‌های خشونتِ خودسرانه و آغازین به روی شیعیان بسته شده و این گروه، به هیچ‌روی، دستور یورش به دشمنان، چه در سرزمین خود و چه در سرزمین دیگری ندارند، مگر اینکه، یورش از سوی دشمنان یا بددینان آغازیده باشد. شیعیان، اگر در سرزمین کفر باشند، برای دعوت به اسلام از هرگونه خشونتی بازداشته شده‌اند و حتی «بر آنها واجب است اگر در بیان دستورهای اسلام ناتوان شدند، از سرزمین کفر بکوچند» (نجفی، بی‌تا: ۳٤). با این حال، برخی فقیهان نیز هرچند به آشکارگی نخواسته‌اند جهاد آغازگرانه را در فقه شیعی بپذیرند، ولی گرایش به آن را نشان داده‌اند. از جمله:

*«در کلمات فقهای شیعه، لفظ "امام معصوم" به کار برده نشده، بلکه " امام عادل" است که در مقابل آن "امام جائر" می‌باشد. امام نیز در لغت و فرهنگ اسلامی منحصر به دوازده معصوم نیست، بلکه عام است و به هر پیشوایی که مورد پیروی قرار گیرد، اطلاق می‌شود... از سوی دیگر، بر اساس آیات شریفه قرآن، جهاد (ابتدایی) را برای رفع فتنه و اینکه آیین همه برای خدا گردد تشریع شده، در این صورت آیا ممکن است ما بدین معنی ملتزم شویم که در عصر غیبت اگرچه هزاران سال طول بکشد، خداوند رفع فتنه و گسترش دین اسلام را نخواسته است؟»* (منتظری، ۱۳۷۹: ۲۲۵ و ۲۲۸).

---

۱. به راستی که آنان که ایمان آورده‌اند و یهود و مسیحیان و ستاره‌پرستان که خدا و روز رستاخیز را باور کرده‌اند و کار نیک کنند، پاداششان در نزد پروردگار است و نه هراسی به آنها رسد و نه اندوهی.

البته، در عمل، کیش‌های اسلامی، نه تنها گاه‌گاه به نام جهاد بر نامسلمانان تاختند، بلکه همدیگر را نیز به بی‌دینی یا بددینی متهم کرده و از دمِ تیغ گذراندند. در آغاز، این شیعیان بودند که قربانی فرمان‌روایان سنی شده و به اندازه‌ای در زیر نگاه آنان رفته بودند که خود را در انجام دستورهای دینی وادار به رُویه‌کاری (تقیه) می‌کردند. نمونه آن را می‌توان در کشتار شیعیان و امام‌زادگان در دوران بنی‌امیه به نام گمراهی از دین دید. در سده پنجم، شاخه‌ای از کیش‌های شیعی به نام اسماعیلیه، که پیشوایی را حق اسماعیل پسر امام جعفر صادق(ع) (۱٤۸–۸۳ ق) می‌دانستند، قدرت سیاسی یافته و در برابر فرمان‌روایان سنی ایستادند.

در دوره فرمان‌روایی اسماعیلیه نیز، دستورها و فرمایش‌های دینی، خاستگاه بنیادین ترورهای گسترده و زنجیره‌وار گردید. این است که در میان مسلمانان، ترورهایی که ریشه مذهبی و سیاسی دارند، بسیار بیشتر از ترورهایی است که ریشه‌های نژادی، قومی، زبانی، رفاهی و از این دست دارند. ترورهای مذهبی که اسماعیلیان پی ریختند تا زمان ما دنباله یافت و باورها و شیوه‌های آنان، هنوز هم در میان برخی گروه‌ها دیده می‌شود.

فداییان اسماعیلی، عملیات خود را با هدف اصلاح جامعه اسلامی انجام می‌دادند. آنها با الگوبرداری از هجرت حضرت محمد(ص)، جایی به نام دارالهجره را برای عملیات خود ایجاد نمودند تا از آنجا با موفقیت تمام، نظیر برگشت موفقیت‌آمیز پیامبر به مکه، به جامعه اسلامی برگردند. آنها در آغاز از ترور در شرایط خاصی استفاده می‌کردند و بعدها استفاده از آن را به صورت منظم و مرتب درآوردند. چنین می نماید که اسماعیلیان، این نوع مبارزه را به صورت نوعی خدمت ویژه جنگی در امر جهاد یاد می‌گرفتند. آنهایی که آمادگی اجرای قتل‌ها را داشتند، فدایی نامیده می‌شدند و از امتیازات خاصی برخوردار بودند. به اعتقاد آنها کشته‌شدن یک نفر معتبر، بهتر از آن است که صدها نفر به خاطر او در میدان جنگ، جان خود را از دست بدهند. اعتقادی که احتمالاً در میان اسماعیلیان از پذیرش زیادی برخوردار بود، چون آنها رهبران سنیان را نسبت به پیروان سنی آنها برای اسلام خطرناک‌تر به شمار می‌آوردند. اسماعیلیان سعی می‌کردند قتل مردان بزرگ را در ملاء عام انجام دهند، چون قسمتی از هدف آنها این بود که به دیگرانی که در مقابل آنها جبهه می گرفتند، هشدار بدهند. برخی اسماعیلیان، به عنوان خدمتکار و نوکر، به خدمت مردان بزرگ درآمدند تا در موقع مقتضی، زمانی‌که این

افراد برای اهداف آنها خطرناک می‌شده‌اند، وارد عمل شده و آنان را به قتل برسانند. کسی نمی‌دانست چه کسی از اسماعیلیان مأمور مراقبت از قربانی مزبور شده است. حتی ترس از وجود یک نفر اسماعیلی، در هر خانواده‌ای وجود داشت. در برابر، تبلیغ عمومی می‌شد که اسماعیلیان دشمن قسم‌خورده بشریت و یا دست کم، مسلمین هستند و هیچ نوع رحم و شفقتی هم سرشان نمی‌شود. وحشت عمومی که اسماعیلیان ایجاد کرده بودند، موجب قتل عام اطرافیان اسماعیلیان گردید و گاه‌گاه برخی افراد متهم به اسماعیلی شده و به قتل می‌رسیدند» (هاجسن، ۱۳٦۳: ۲۸۰ و ۲۸٤).

در کیش سنی، جهاد جایگاه برجسته‌تری دارد و چون جهاد آغازگرانه در این کیش بر وارونه کیشِ شیعه محدود نیست و نیز پیشوایان سنیان، به ویژه عمر و عثمان، در گشودن سرزمین‌های نامسلمانان کوشیده بودند، در سده‌های کنونی نیز بوده‌اند از اندیشمندان سنی که به هواخواهی از یورش به بددینان و بی‌دینان برخاسته‌اند. برخی اندیشمندان عرب، در پاسخ به زورگویی‌ها و یورش‌های دولت‌های باختر به سرزمین‌های مسلمانان، دستاویز خشونت را روا دانسته‌اند. در باور اندیشه‌ورانی چون ابوالاعلی مودودی (۱۹۷۹-۱۹۰۳) و حسن البنا ( ۱۹٤۹-۱۹۰٦) فریضه جهاد جایگاه برجسته‌ای دارد. پیکار و شورش نشانه بالندگی جامعه است و صرفاً امری محدود به حوزه جنگ و پیکار نظامی نیست، بلکه در برگیرنده تمام حوزه‌ها اعم از فکری، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است و منازعه، میان دو اردوگاهی است که هم سخت‌افزاری و هم نرم‌افزاری است. دستیابی قدرت سیاسی از سوی مسلمانان، منوط به آمادگی ذهنی و روانی است، اما به هر حال، در این راه، به ویژه برای پایان‌دادن به وضع جاهلی، به کارگیری خشونت رواست (خسروی، ۱۳۸٤: ۷۲).

سید قطب (۱۹۰۳ – ۱۹۹٦) تلاش دارد میان جهاد و آزادی انسان پیوندی ناگسستنی برقرار کند و از این رو، جهاد را برای آزادی انسان می‌داند تا با آن، انسان از بندگی بندگان برهد. او با ریشخندکردن آنان‌که جهاد در اسلام را دفاعی می‌دانند، می‌گوید: « اگر ناچار باشیم حرکت جهادی را حرکت دفاعی بنامیم، باید مفهوم کلمه دفاع را تغییر بدهیم و آن را به دفاع از انسان در برابر همه آن عواملی بدانیم که آزادی او را در بند می‌کشند و آزادی او را به تعویق می‌اندازند» (قطب، ۱۳۷۸ :۸۱). وی با این پیش‌انگاره که « آنها که بر گردنِ بندگان خدا سوار

شده‌اند و سلطنت خداوند را در زمین غصب کرده‌اند، صرفاً با تبلیغ‌کردن و روشنگری حاضر نخواهند شد سلطنت خود را واگذار نمایند» (همان: ۷٦)، بر این باور است که:

*« این نهایت سادگی است که کسی تصور بکند دعوتی، آزادکردن انسان یعنی نوع انسان را در زمین اعلان کرده باشد و با این حال، بخواهد از طریق زبان و روشنگری با چنین موانعی مبارزه نماید. این دعوت هنگامی با زبان و روشنگری به مبارزه می پردازد که مانعی بین آن و افراد بشر وجود نداشته باشد و این دعوت بتواند با آزادی آنان را مخاطب خود قرار دهد و آنها نیز از تأثیر تمامی این عوامل آسوده باشند و در این موقع است که دیگر اجباری در پذیرفتن دین وجود ندارد. اما مادام که این گونه موانع و عوامل تأثیرگذار مادی موجود باشند، لازم است ابتدا آنها را با قدرت از میان برداشت تا دعوت اسلام بتواند قلب و عقل انسان‌ها را آسوده از این زنجیرهای گران، مخاطب خود قرار دهد»* (همان: ۸۳).

سید قطب حتی به ملت‌های اسلامی نیز پشتگرم نیست و با آنکه برای کسانی که در دارالکفر زندگی می‌کنند تا زمانی که میان ایشان و دارالاسلام پیمانی نباشد، جانشان را گرامی نمی‌شناسد، در مورد دارالاسلام نیز بسیار سختگیر است. در دید وی « *ملاک دار الکفر یا دار الحرب، غیر مسلمان بودن اهالی آن و یا در حال جنگ بودن با نظام اسلامی نیست بلکه عدم اجرای شریعت اسلام در آن است، حتی اگر تمام اهالی آن مسلمان باشند و ملاک دار الاسلام بودن یک جامعه نیز استقرار حاکمیت الله و اجرای شریعت اسلام در آن است، حتی اگر تمام اهالی آن غیر مسلمان باشند*» (آرمین، ۱۳۸۵: ۲٥٤).

القاعده که مسؤولیت بسیاری از رخدادهای تروریستی دهه آخر سده بیستم و سال‌های آغازین سده بیست‌ویکم را بر گردن گرفته، بر اندیشه جهاد استوار گردیده است. متهمانِ تلاش برای انجام بزه تروریستی در فرودگاه لندن، در فیلم ویدیویی گرفته شده از آنها، «سیاست خارجی کشورهای غربی را محکوم و مسلمانان را به مبارزه با این کشورها دعوت می کردند. اینان که ۸ مسلمان از کشورهای گوناگون بودند، در اوت ۲۰۰٦ توسط مأموران انگلیسی پیگرد

و دستگیر شده و متهم به الگوبرداری از القاعده و تلاش برای حمله مشابهی با حملات یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱ در فرودگاه لندن شدند»[۱].

گونه دیگر از ترور به مبنای باور به مهدورالدم‌شناختن (خون‌روایی) بر می‌گردد که به ویژه، از زمان آغاز مشروطه در ایران، رایج گردید و رد پای این ترور را تا زمان حاضر نیز می‌توان دید. البته، حلال‌دانستن خون برخی کسان، در نزد همه گروه‌های اسلامی پذیرفته شده، ولی در اندازه آن، یکسانیِ دیدگاه دیده نمی‌شود. برای نمونه، نجدات عاذریه که فرقه‌ای بنیادگرفته از پیروان نجده بن عامر حنفی است، تنها خون مسلمانان را گرامی می‌دارند، و گرنه نجدهٔ بن عامر «حلال شمرد خون‌ریختن اهل عهد و اهل ذمت و تصرف در مال ایشان» (شهرستانی، ۱۳۵۰: ۹۱)، میمونیه از پیروان میمون بن عمران « به وجوب قتل سلطان قائل شده و کسی که به حکم او راضی باشد و آن کس که انکار حکم سلطان نماید، قتال او گاهی جایز باشد که اعانت او کنند» (همان: ۹۵).

در فقه امامیه، یکی از شرط‌های بزه قتل، معصوم‌بودن خونِ کشته شده است و اگر کسی، دیگری را که خونش از دیدِ شرع هدر بوده، بکشد (چه عمد و چه به طور غیر عمد)، پاسخ‌دهی کیفری ندارد و درباره پرداخت دیه نیز چندگانگیِ نظر وجود دارد. از دید فقه، گونه‌های کسانی که خونشان هدر می‌گردد، گوناگون است. در برخی موردها، شخص نسبت به کس یا کسان ویژه‌ای، مهدورالدم است؛ مانند یورش‌گر (متجاوز) در برابر کسی که از خود

---

۱. هیأت منصفه دادگاهی در بریتانیا، سه نفر را در ارتباط با توطئه برای قتل غیرنظامیان به وسیله بمب‌های دست‌ساز گناهکار شناخته است. عبدالله احمد علی، اسد سرور و تنویر حسین به همراه پنج تن دیگر، در پی عملیات گسترده مأموران امنیتی در اوت ۲۰۰۶ که منجر به محدودیت هایی در مسافرت‌های هوایی شد، محاکمه می‌شوند. در این حال، این هشت تن در رابطه با اتهام تلاش برای انفجار پروازهای مسافربری بین بریتانیا و آمریکا گناهکار شناخته نشدند. این افراد به تلاش برای انفجار پروازهای مسافربری با استفاده از مواد انفجاری مایع شبیه به نوشابه متهم شده بودند، اما پس از پنجاه ساعت محاکمه، هیأت منصفه دلیلی برای مجرم‌دانستن آنها پیدا نکرد. هیأت منصفه، درباره چهار متهم دیگر پرونده نیز به توافق نرسید. محمد گلزار، متهم هشتم پرونده، از همه اتهامات تبرئه شد. وزیر کشور بریتانیا می‌گوید متلاشی‌شدن این گروه، جان افراد بی‌شماری را نجات داده است. دادستان‌های بریتانیایی این افراد در دادگاه به هیأت منصفه گفتند اعضای این گروه با علم به خطرناک‌بودن تصمیمشان، قصد داشتند مواد منفجره مایع را به فرودگاه هیثرو در لندن منتقل کنند.

دفاع می‌کند، زن زناکار و بیگانه که در فراش اوست، در برابر شوهر زن و قاتل در برابر اولیای دم مقتول. در برخی جاها نیز کس به دلیل کاری که کرده، خونش در برابر همه مسلمانان هدر می‌گردد که دشنام به پیامبر اسلام، برجسته‌ترین نمونه آن است، ولی در اندازه و علت‌های این گونه از رواداشت (اباحه) خون، دیدگاه‌های فقیهان چندگانه است. محقق حلی ( ٦٧٦-٦٠٢ ق)، نویسنده کتاب شرایع الاسلام، بر این باور است که « اگر مسلمانی، مرتد را بکشد، قصاص ندارد و درست‌تر آن است که سزاوار دیه نیز نیست» (محقق حلی، ۱۳۷۹: ۹۸۸). با این حال، مرتد را انسان بی‌ارزش ندانسته و خونش را در برابر نامسلمان، معصوم می‌داند. پس، اگر کافر ذمی، مرتد را بکشد، قصاص می‌گردد. محقق، ریختن خون در غیر از ارتداد و دشنام پیامبر را روا ندانسته و می‌گوید: « کسی را که زنای سزاوارِ قتل یا لواط انجام داده، نمی‌توان کشت مگر از سوی امام و کشتن چنین فردی از سوی دیگری سزاواز قصاص است» (همان).

محقق در جایی دیگر، هر آن کس که شرع کشتنش را روا دانسته، مهدورالدم می‌داند و این خود سبب پوشیدگی و ناروشنی این فتوا گردیده است، چندانکه شیخ محمد حسن نجفی ( ١٢٦٦-١٢٠٠ق)، نویسنده جواهرالکلام، در بازگویی این گفته، می‌گوید: «شخص مهدور الدم، کافرِ حربی، زناکارِ دارای احصان، لواط‌کار، دشنام‌دهنده پیامبر و امامان شیعه، مرتد و هر کسی است که شرع کشتنش را روا دانسته است» (نجفی، ۱۹۸۱: ۱۲ و ۱۹۱). در اینجا شارح، هرچند کشتن را گناه می‌داند، ولی با آوردن جمله‌ای پوشیده و ناآشکار، راه را برای برداشت‌های گوناگون و در نتیجه، ریختن خون دیگری باز می‌گذارد. شهید ثانی ( ٩٦٦-٩١١ ق)، نویسنده شرح لمعه، پا را فراتر نهاده، نه تنها « کشتن بدون اجازه کسی که به جهت زنا یا لواط یا کفر، خونش بی ارزش گشته، روا می‌داند، بلکه بر این باور است که شیوه کشتن نیز اهمیتی نداشته و کشنده را نیاز نیست تا زناکار دارای احصان را به روش سنگسار بکشد» (جبعی عاملی، ١٣٨٤: ٥٢٢). در نتیجه، اگر کسی، شخص مهدورالدم را که گستره آن ناروشن است، بکشد، بر گردنش نه دیه خواهد بود و نه قصاص و چنانچه با باور به مهدورالدم‌بودن بکشد، ولی آشکار گردد که کسی که کشته شده، مهدورالدم نبوده، رفتارش، قتل در حکم شبه‌عمد بوده و تنها در برابر پرداخت دیه کشته‌شده، پاسخ‌دهی دارد.

قانون مجازات اسلامی نیز، پوشیدگی و ناروشنی گفته فقیهان درباره اینکه چه کسانی از دید شرع سزاوار کشتن‌اند، برطرف نساخته و همان جمله‌ها را یادآوری کرده است. بر پایه ماده ۲۲٦ ، « قتل نفس در صورتی موجب قصاص است که مقتول شرعاً مستحق کشتن نباشد و اگر مستحق قتل باشد، قاتل باید استحقاق قتل او را طبق موازین در دادگاه اثبات کند». اینکه چه کسی از روی شرع سزاوار کشتن است را قانون نگفته و باید به فقه پرداخت. در بالا نیز دیده شد که فقیهان چند رفتار را به صورت نمونه آورده‌اند و دیگر موردها را با آوردن معیار مباح‌بودن از دید شرع، واگذاشته‌اند و آشکار است که هم فقه و هم قانون، دریچه ترور کسان با دستاویز مباح‌بودن خونشان را نبسته‌اند.

بر پایه تبصره ۲ ماده ۲۹۵ «در صورتی که شخصی کسی را به اعتقاد قصاص یا به اعتقاد مهدورالدم‌بودن بکشد، و این امر بر دادگاه ثابت شود و بعداً معلوم گردد که مجنی‌علیه مورد قصاص و یا مهدورالدم نبوده است، قتل به منزله خطاء شبیه عمد است و اگر ادعای خود را در مورد مهدورالدم‌بودن مقتول به اثبات برساند قصاص و دیه از او ساقط است». این ماده، درباره کسی که دیگری را بر پایه مهدورالدم‌بودن کشته، کیفری پیش‌بینی نکرده است. اگر کشته‌شده، به راستی مهدورالدم بوده، کشنده هیچ پاسخ‌دهی ندارد و اگر کشته‌شده، مهدورالدم نبوده و قاتل بر این باور بوده که ریختن خونش رواست، تنها به پرداخت دیه محکوم می‌گردد.

ناروشنی گفته‌های فقیهان درباره اینکه چه کسی مهدورالدم است و چه کسی شایستگی دارد خون مهدورالدم را بریزد، نشانه‌های ناخوشایندی در جامعه ایران به ویژه در یکصد سال گذشته داشته و بر پایه آنها، ترورهای گوناگونی به انجام رسیده است. زمان جنبش مشروطه، از این حیث که به یکباره سه دسته از هراس‌افکنی‌ها (تروریسم)، یعنی هراس‌افکنی دولتی، هراس‌افکنی رهایی‌بخش و هراس‌افکنی مذهبی سر برآورد، بسیار برجسته است. تروریسم دولتی از سوی دربار پشتیبانی می‌گردید. دربار با پشتیبانی برخی گروه‌ها، آهنگِ جان مشروطه‌خواهان می‌کرد که نمونه آن بسیجیدن مردم و سردمداران خاور آذربایجان و باختر آن بر ضد مشروطه‌خواهان تبریز بود که در خاور، ترکان قره‌داغ و ارسبار با فرماندهی فرزندِ رحیم‌خان که خود از همراهان محمدعلی میرزا (۱۳۰٤-۱۲۵۲ خ) بود، بیدادگری‌ها می‌کردند و در باختر، کردان به شهرها و روستاهای پیرامون خوی یورش می‌بردند که در این میان،

۱۳٤ ـــــــ

سیستانی[1] است به اینکه: «المشروطه کفر و المشروطه طلب کافر، ماله مباح و دمه هدر» (آدمیت، ۱۳۵۵: ۲۵۹). شیخ فضل‌الله (۱۳۲۷-۱۲۵۹ ق) نیز در رساله «حرمت مشروطه»، فتوای همسانی می‌دهد:

*«شبهه و ریبی نماند که قانون مشروطه با دین اسلام منافی است و ممکن نیست که مملکت اسلامی در تحت قانون مشروطگی بیاید مگر به رفع ید از اسلام. پس اگر کسی از مسلمین سعی در این باب نماید که با مسلمانان مشروطه شویم، این سعی و اقدام در اضمحلال دین است و چنین آدمی مرتد است و احکام اربعه مرتد بر او جاری است. هر که باشد از عارف یا عامی، از اولی الشوکه یا ضعیف»* (نوری، ۱۳۷٤، ۱٦۷).

با همه آنچه به کوتاهی از نقش اندیشه در تروریسم گفته شد، هرچند باور کیشی و اندیشه سیاسی، از برجسته‌ترین انگیزاننده‌های تروریسم است و به این پدیده رنگ فردی و گروهی می‌دهد، ولی این تنها یک روی سکه است و روی دیگر آن، نقشی است که قدرت در پدیدآوردن تروریسم و زدن برچسب تروریست بر برخی کسان و گروه‌ها دارد.

## ۲. تروریسم چون انگ

پویایی مفهومی تروریسم، همواره چهره غیرواقعی و تبلیغی برای تروریسم پدید می‌آورد، به این معنا که این پدیده، در رویکرد قدرت های جهانی یا ملی، بیشتر بر پایه نقش پیشوایی (هژمونی) یا برتری دولت‌ها پیشرفت می‌کند و آفرینش نمونه‌ها و گونه‌های نوین برای تروریسم، بیشتر بر پایه انگیزه‌های سیاسی و هدف‌های چندگاهه است تا سیاست کیفری روشن و از پیش شناخته‌شده. در جنگ قدرت‌های بزرگ علیه تروریسم، اتهام اقدام‌های تروریستی به برخی گروه‌ها یا دولت‌ها بر می‌خورد و هرچند ناراست باشد، باور جهانیان را تا چندی نسبت به تروریست‌های برچسب‌خورده، استوار می‌کند. برای نمونه، در یورش

---

۱. سید علی سیستانی از مجتهدین زمان مشروطه بود که از جنبش آزادی‌خواهی رویگردان بود. این نام، همسان با سید علی سیستانی از دانشمندان دینی کنونی نجف است که پس از دست‌اندازی آمریکا به عراق در سال ۲۰۰۲، نقش برجسته‌ای در کشور عراق یافته است.

۱۳٦ ـــــــ

را که خلاف راه و سیاست آنهاست، به عنوان نماد ترور مطرح نموده و سپس آنها را "دیگران" می‌نامند» (سیمبر، ۱۳۸۵: ۱۵۱).

این دولت‌ها، با آنکه در جامعه مردم‌سالار، آهنگ کارزار با تروریسم دارند، تلاش می‌کنند با دستاویزهای گوناگون، پشتیبانی شهروندان را نیز به دست آورند و در همین جاست که در برابر ویژگی‌های بنیادینِ نظام مردم‌سالاری که یکی از آنها آگاهی‌رسانی درست به مردم است، دچار تعارض‌اند. با این حال، گمراهی شهروندان پیوندی با خودکامگی ندارد و این ویژگیِ همسان دولت‌های مردم‌سالار و نامردم‌سالار است.

انگ‌زنی و صحنه‌سازی در سپهر بین‌المللی، به دوران پس از جنگ جهانی دوم و هم‌آوردی میان بلوک باختر در برابر بلوک خاور بر می‌گردد که ایالات متحده در این میان، پیشروتر از دیگر کشورهاست. جان پرکینز، مشاور اقتصادی آژانس امنیت ملی آمریکا، می‌گوید:

*« اگر فقط یک امپراتور شریر وجود داشته باشد، ماییم. در نظام سرمایه‌داری، اقتصاد بیش از آنکه علم باشد، وسیله توجیه راه‌هایی برای رسیدن به اهداف از پیش تعیین‌شده نظام است. اکنون گاهِ آن است که به پا خیزیم و فریاد سردهیم که بدهی‌های کشورهای توسعه‌نیافته، غیر قانونی است و باید ابطال شود. اگر* WSF [1] *فعالانه به دنبال آرمانی جایگزین برای وضع کنونی نباشد، برای کسانی که به حاشیه رانده شده و از هر حقوقی محروم مانده‌اند، تنها جایگزین ممکن، تروریسم خواهد بود؛ تروریسمی که آمریکای ابرشرکتی به استقبالش می‌رود و آن را بهانه قرار می‌دهد تا به دور باطلِ تروریسم- جنگ دامن زند و کشورهای ناهمراه را به آتش و ویرانی کشد و سپس، به بهانه بازسازی برای چپاول و غارتِ هرچه بیشتر در اختیار مالکان امپراتوری جهانی یعنی ابر شرکت‌ها قرار دهد. آری ۲۵ کشور در لیست انتظار محرمانه آمریکا برای تهاجم قرار دارند تا سپس توسط ابرشرکت‌های آمریکایی مثلاً بازسازی شوند. جهت صرفه‌جویی در وقت، قرارداد بسیاری از این بازسازی‌ها، حتی پیش از تهاجم امریکا بین پنتاگون و ابرشرکت‌های خاصی به امضا رسیده است»* (پرکینز، ۱۳۸۵: ۸).

---

1. World Social Forum

منظور، اجلاس جهانی بررسی های اجتماعی در ژانویه ۲۰۰۵ در پورتو آلگره برزیل است.

۱۳۸ ـــــــ

آنها برخورد کرد (Country reports on terrorism, 2007: 6)، در برابر، همین گروه‌ها به پشتیبانی دولت ایران پشتگرم هستند تا جایی که این پشتیبانی از سیاست بیرونی دولت گذشته و به قانون می‌رسد. برای نمونه، بر پایه ماده ۲ قانون حمایت از انقلاب اسلامی مردم فلسطین، مصوب ۱۳۶۹/۲/۱۹:

*«دولت جمهوری اسلامی ایران می‌تواند صندوق کمک‌های انسانی را جهت حمایت از مردم فلسطین تشکیل دهد و کمک‌های مسلمانان و افراد آزادی‌خواه جهان را جمع‌آوری و در جهت حمایت و تقویت آوارگان فلسطینی و مردم مظلوم و مبارز سرزمین فلسطین انتفاضه صرف نماید.»*

فراتر از آن، پشتیبانی مالی و معنوی از خانواده‌های سازمان‌های پیش‌گفته و بلکه، همه کسانی است که به آنها دلبسته و یاری‌شان می‌دهند. طبق ماده ۳ همین قانون:

*«بنیاد شهید انقلاب اسلامی و بنیاد مستضعفان و جانبازان انقلاب اسلامی، با اذن ولی امر مسلمین و هلال احمر جمهوری اسلامی ایران، موظفند از خانواده‌های شهدا، جانبازان، اسرا و مفقودین سرزمین‌های اشغالی و سایر شهدایی که از بقیه نقاط جهان در راه آزادی فلسطین به شهادت می‌رسند، در حد توان، حمایت معنوی و مادی نمایند.»*[1]

با آنکه گروه‌های تروریستی در پی رسیدن به آرمان‌های خود، پاسخ‌دهی (مسئوولیت) اقدام‌هایشان را می‌پذیرند و به گونه‌ای اقرار می‌کنند که قانون کیفری را شکسته‌اند، ولی باز هم نباید پنداشت کنش آنها صرفاً بزهی است که در پی باورشان بنیاد گرفته است، زیرا هرچند رفتار تروریست‌ها از دید قانون و دولت‌ها، کنش است، ولی از دید خودشان، واکنشی است به

---

۱. حماس یکی از گروه‌هایی است که کشورهای باختری از آن به گروه تروریستی یاد می‌کنند، ولی در همان حال، در نزد برخی دولت‌های خاوری و از جمله ایران، گروهی است که در برابر یورش اسرائیلیان به سرزمین‌های اسلامی ایستاده و پایداری کرده است. در پی درگیری اسرائیل و حماس در نوار غزه و کشتار غیرنظامیان توسط صهیونیست‌ها در دیماه ۱۳۸۷، مجلس شورای اسلامی به نشانه اعتراض به اقدامات اسرائیل در غزه، با اکثریت ۱۹۳ رأی موافق و بدون رأی مخالف کلیات طرح دوفوریتی الزام دولت به حمایت همه‌جانبه از مردم فلسطین را تصویب و بلافاصله، بررسی جزئیات آن را آغاز کردند. این طرح، در جلسه علنی روز چهارشنبه ۱۳۸۷/۱۰/۱۱ به تصویب مجلس و در ۱۳۸۷/۱۰/۱۵ به تأیید شورای نگهبان رسید.

رفتارهای پیشین قربانی (دولت‌ها). شگفت آنکه، واکنش آنانکه تروریست نامیده شده‌اند، گونه‌ای کشاکش با حقوق بشر و مردم‌سالاری پنداشته شده است؛ به ویژه از زمان فروپاشی شوروی که ایالات متحده، سردمدار حقوق بشرگرایی در جهان گردید و در این راه، سیاست وادارنمودن کشورهای نامردم‌سالار به گزینش چارچوب مردم‌سالاری را گزید. چندانکه بوشِ نخست، رئیس جمهور آمریکا، در سال ۱۹۹۱، به هنگام گزارش سالیانه به کنگره گفت: «در بین ملل جهان، ایالات متحده تنها کشوری است که هم از حسن شهرت برخوردار است و هم از وسایل لازم برای رهبری» (به نقل از: قنبرلو، ۱۳۸٤: ۸).

این سخن بوش، تکرار اندیشه نازی در پیش از جنگ جهانی دوم بود که از آموزه‌های فیلسوفانی چون هگل پشتیبانی می‌شد. هگل گفته بود:

«*در هر عصری یک ملت هست که وظیفه گذراندن جهان را از مرحله دیالکتیکی که بدان رسیده است، بر عهده دارد. علاوه بر ملل، ما باید اشخاص تاریخی را نیز به حساب آوریم و این اشخاص، رجالی هستند که آن تحولات دیالکتیکی را که باید در عصر آنها صورت بگیرد، در هدف‌هایشان تجسم یافته است. این اشخاص قهرمانند و حق دارند قوانین اخلاقی معمول را نقض کنند*» (طاهری، ۱۳۸٦: ۲۹٦).

با این حال، باید پذیرفت بزه‌های تروریستی یا پشتیبانی از آنها، تنها برچسب نیست که از سوی دولت‌های باختری بر برخی از مسلمانان زده می‌شود. بخشی از ریشه‌های تروریسم به باورهای نادرست برخی مسلمانان بر می‌گردد و برخی نیز به ستمی که سال‌ها از سوی کشورهای دیگر، به ویژه کشورهای غربی بر آنها رفته است. پس، شناخت بزه تروریستی، وابسته به در نظر گرفتن همه این عامل‌هاست و درست‌نگری به ما می‌آموزد هم اقدام تروریست‌ها و هم زورگویی و فراگرایی (تبعیض) برخی کشورهای قدرتمند باختری، هر دو ستم است، با این تفاوت که یکمی در ستیز با قانون است و دومی در پناه قانون. به هر حال، سنجه تروریسم، قانون است و بر پایه آن، هرگونه خشونت، حتی اگر با عالی‌ترین باورها رخ دهد، سزاوار کیفر است. بنابراین، چون بزه‌های تروریستی با کیفر روبرو هستند، در گستره حقوق کیفری نیز جا می‌گیرند. فقه کیفری اسلام نیز بر همین رویکرد استوار است.

## ب. تروریسم همچون تهدید

از نگاه درون‌فقهی یا همان نگاهی که بر پایه گزاره‌ها و دستورهای فقهی جای می‌گیرد، اقدام‌های تروریستی به عنوان رفتار خشن و نکوهش‌شده شناخته می‌شود. اینجاست که باید از واژه «تروریسم» که بر گرایش‌های سیاسی و اندیشه‌ای روی دارد، دوری کرد و از تعبیر «اقدام تروریستی» که بر رفتار خشن و سرزنش‌پذیر گواهی می‌دهد، بهره برد.

در فقه، که یکی از منابع اصلی قانون‌گذاری کیفری در ایران به شمار می‌رود، سخنی از ترور و اقدام تروریستی به میان نیامده، ولی پیرو این نکته که معنای واژه ترور، هراس است، می‌توان به محاربه اشاره کرد که برای هراساندن مردم است. هرچند معنای لغوی ترور و محاربه یکی نیست، ولی نقش هراساندن که در هر دو واژه بسیار برجسته است، سبب می‌شود این دو بسیار به هم نزدیک گردند. افزون بر این، تروریسم با بغی نیز نسبتی دارد و آن اینکه در هر دو، انگیزه‌های سیاسی با خشونت جنگ‌افزارانه بر ضد حاکمیت نمود می‌یابد و از این رو، شاید بتوان بخشی از تروریسم را با عنوان «بغی» تبیین کرد. در کنار محاربه و بغی، دو واژه دیگر نیز در فقه آورده شده که از آنها به «فتک» و «افساد فی‌الارض» یاد می‌شود. فتک به معنای کشتن از سر غافل‌گیری است که در همان معنای قتل عمد می‌گنجد. افساد فی‌الارض نیز، به ویژه در قرآن کریم، در کنار دو بزه قتل و محاربه آمده و به همین دلیل، در فقه استقلال ندارد و در کنار دیگر عنوان‌ها مطرح می‌شود. در این نوشتار نیز این تعبیر در زیر محاربه آورده می‌شود. پس، برای دانستن جایگاه تروریسم در فقه و در مقام تهدید امنیتی، باید به دو تعبیرِ «محاربه» و «بغی» پرداخت.

### ۱. تروریسم چون محاربه

برجسته‌ترین منبع بزه‌انگاری محاربه در فقه، آیه ۳۳ سوره مائده است که می‌فرماید: «انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فساداً ان یقتّلوا او یصلّبوا او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض ذلک لهم خزی فی الدنیا و لهم فی الاخرة

۱٤۲ ـــــــ

قصد ترساندن بس خواهد بود، در حالی که پیآمد تروریسم بسیار بیشتر از ترساندن بوده و کشتن، ضرب و جرح، ویرانگری، ربایش هواپیما و مانند اینها را نیز در برمی‌گیرد. افزون بر این، محاربه کنشی بر ضد امنیت اجتماعی است و هدف آن مردم است، در حالی که تروریسم، اقدامی بر ضد امنیت ملی و هدف پایانی آن دولت است.

در اینجا، این پرسش به میان می‌آید که آیا می‌توان، تروریسم را مصداقی از افساد فی‌الارض دانست؟ افساد فی‌الارض، همچون محاربه در آیه ۳۳ سوره مائده پیش‌بینی شده است. در آیه ۳۲ همین سوره نیز در کنار قتل آمده است که بر پایه تفسیر رشید رضا، آهنگ از فساد در زمین در آیه پیش‌گفته، برای بازداشتن از قتل است. به سخن دیگر، «علت منع قتل در قرآن، منع فساد در زمین است» (رشید رضا، بی‌تا: ۳۵۲). در جایی دیگر، وی با پیوند حدیث به ابن جریر و سپس به مجاهد، فساد را عبارت دانسته است از: «زنا، سرقت، کشتن مردم و از میان بردن نسل». (همان: ۳۵۷). با آنکه واژه "فساد" چندین بار در قرآن به کار رفته، ولی فساد پیش‌بینی‌شده در آیه ۳۳ سوره مائده، داستان بسیار درازی دارد. بیشتر مفسران، افساد فی‌الارض را معنا و پیآمد محاربه می‌دانند، همچنانکه در آیه ۳۲، فساد در زمین، پیآمد قتل دانسته شده است. بر پایه دیدگاه علامه طباطبایی، «جمله "یسعون فی الارض فساداً" که دنبال محاربه و جنگ ذکر شده، معنای منظور (چیزهایی که به هدردادن و باطل‌کردن اثر امور مورد ولایت و حکومت الهی پیامبر باشد نظیر جنگ کفار با پیامبر و اخلال‌گری قطاع الطریق) را معین می‌کند که همان فساد در زمین یا اخلال به امنیت عمومی و راهزنی است نه هر جنگ و محاربه با مسلمانان. بنابراین، روشن است که منظور همان اخلال به امنیت عمومی است. اخلال به امنیت عمومی و ایجاد خوف و هراس و نشاندن آن به جای امنیت که طبعاً و به حسب عادت جز با به کار بردن اسلحه و تهدید به قتل نمی‌شود و به همین جهت، در روایات فساد را به کشیدن شمشیر و نظیر آن تفسیر نموده‌اند» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۸۸). این تفسیر از سوی فقیهان نیز پذیرفته شده و در نوشتارهای فقهی به جُستاری جداگانه به نام افساد فی‌الارض به عنوان بزه پرداخته نشده است. برخی دیگر نیز با دستاویز روایت و تفسیر ابن مجاهد « جمله یسعون فی الارض فساداً را افزون بر محاربه، بر زنا، قتل و سرقت نیز تسری داده‌اند که در قرآن به آنها پرداخته شده است» (قرطبی، بی‌تا: ۱۵٦).

برخی نیز « افساد فی‌الارض و محاربه را دو تأسیس جداگانه می‌دانند و افساد فی‌الارض را تمامی گناهانی می‌دانند که دارای مفسده عمومی هستند» (حبیب‌زاده، ۱۳۷۰: ۳۷) در باب هفتم کتاب حدود در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰، محاربه و افساد فی‌الارض در کنار هم آمده و از نگاه قانونی، افساد فی‌الارض عنوان جداگانه‌ای ندارد، ولی قانون‌گذار ایران در برخی مقرره‌های کیفری که بیشتر چهره مالی و اقتصادی داشته، از عنوان "افساد فی‌الارض" به تنهایی سود جسته است. جداسازی افساد فی‌الارض از محاربه در لایحه جدید قانون مجازات اسلامی نیز جای پایی دارد[1] و هرچند از نگاه قانونی هنوز پیوند تروریسم و افساد فی‌الارض جای درنگ دارد، ولی از نگاه فقه، چون افساد فی‌الارض رفتار نیست و پیآمد رفتارهایی مانند قتل و محاربه است، نمی‌تواند عنوان تروریسم را نیز زیر پوشش خود قرار دهد.

## ۲. تروریسم چون بغی

پیش از این گفته شد که جنگ با سرکشان (جهاد با بُغات)، یکی از جهادهایی است که همچون جهاد آغازگرانه، واجب عینی است. بغات « به مسلمانانی گفته می‌شود که علیه پیشوای معصوم دین قیام کرده باشند، مانند خوارج نهروان» (جعفری لنگرودی، ۱۳٦۸: ۱۱۲).

---

۱. جداسازی لایحه جدید قانون مجازات اسلامی بسیار درنگ‌آمیز است و هرچند محاربه به عنوان بزهی مقید پیش‌بینی شده و از این جهت بر قانون کنونی برتری دارد، ولی بزه‌انگاری افساد فی‌الارض با بسیاری از بزه‌های دیگر هم‌پوشانی دارد. بر پایه ماده ۲۸۱ لایحه جدید، محاربه عبارت است از کشیدن سلاح به قصد جان، مال یا ناموس مردم یا ارعاب آنها، به نحوی که موجب ناامنی در محیط گردد. هرگاه کسی با انگیزه شخصی به سوی یک یا چند شخص خاص سلاح بکشد و عمل او جنبه عمومی نداشته باشد، محارب محسوب نمی‌شود. هم‌چنین است کسی که به روی مردم سلاح بکشد، ولی در اثر ناتوانی موجب سلب امنیت نشود.

بر پایه ماده ۲۸۸ لایحه نیز، هر کس به طور گسترده، مرتکب جرم علیه امنیت داخلی یا خارجی، اخلال در نظام اقتصادی کشور، آتش سوزی، احراق و تخریب، پخش مواد سمی و میکروبی و خطرناک یا دایرکردن مراکز فساد و فحشا گردد، به گونه‌ای که موجب اخلال شدید در نظم عمومی کشور، ناامنی و ورود خسارت عمده به تمامیت جسمانی افراد یا اموال عمومی و خصوصی، یا سبب اشاعه فساد یا فحشا در حد وسیع گردد، مفسد فی‌الارض محسوب و به اعدام محکوم می‌گردد.

پس سرکشان یا بغات باید مسلمانانی باشند که بر فرمان‌روای عادل در سرزمین اسلامی با جنگ‌افزار شوریده باشند. همین نکته، نخستین فرق برجسته اقدام تروریستی از بغی را آشکار می‌کند و آن این که بغی تنها از سوی مسلمان (در برخی گفته‌ها، مسلمان مرد) سر می‌زند، ولی اقدام تروریستی، رفتاری است که ممکن است از همگانی سر بزند.

جنگ با بغات با فراخوان امام عادل یا جانشینش انجام می‌گیرد (علامه حلی، ١٤١٣: ٤٨١). جدا از اینکه امام عادل کیست وآیا در این هنگام که در نبودِ امام عادل و معصوم (با توجه به روش امام علی در برخورد با بغات)، پدید آمدن بغی و پیکار با آن تصورشدنی است یا خیر، فرخوان امام عادل نشان‌دهنده این است که بغی از جهت چیستی، نوعی جنگ به شمار می رود و برخورد با آن در اختیار دادگاه، قوه قضائیه یا پلیس نیست، بلکه باید امام عادل یا جانشین وی به طور مستقیم دستور جنگ بدهد، در حالی که هرچند تروریست‌ها برآنند تا خود را جنگآور نشان دهند، ولی تروریسم، جنگ نیست، زیرا تروریست‌ها نه جنگ رو در رو را می-آزمایند و نه با سربازان و جنگآوران به ستیز برمی‌خیزند.

تا پیش از بنیادگرفتن مقرره‌های بین‌المللی درباره جنگ، دو گزاره بنیادین در اندیشه‌های فلسفی بر شیوه جنگ‌آوری سایه انداخته بود: یکی دادگرانه‌بودن توسل به جنگ[1] و دومی دادگرانه‌بودن رفتارهای جنگی[2]. گزاره نخست درباره شیوه آغازیدن جنگ بود که باید دارای ویژگی‌های زیر باشد: « یک- جنگ باید از سوی یک قدرت قانونی آگاهی داده شده و آغاز گردیده باشد. دو- سببِ پیش‌دستی در جنگ باید دادگرانه باشد. سه- جنگ، واپسین دستاویز باشد. چهار- برای آغازگر، به طور بخردانه، دورنمای پیروزی وجود داشته باشد. پنج- خشونت به کار رفته، باید سازگار (متناسب) با اندازه پایداری طرف درگیر باشد» (Coady, 2002, 11). گزاره دوم نیز درباره چگونگی رفتار در جنگ است که دارای دو اصل است: «اصل فرق‌گذاری که بر پایه آن، جنگ تنها نسبت به هدف‌های قانونی روا داشته شود. اصل تناسب که با دستاویز آن، شیوه‌های خشونت‌آمیز، آسیب بیشتری در سنجش با گناه اصلی طرف درگیر،

1. Jus ad bellum
2. Jus in bello

به بار نیاورد» (Ibid). به ویژه، اصل نخست که دربردارنده یورش‌نبردن به غیرنظامیان است، برجسته‌ترین سنجه فرق‌گذاری میان جنگ و تروریسم است.

تروریسم همچون جنگ، پیرو زمان و مکان نیست، چون نه تنها مکانِ تروریسم در سطح کشورهای جهان پراکنده است، بلکه تروریسم همچون جنگ که آغاز و پایانی دارد، در یک دوره زمانی معین رخ نمی‌دهد. از این رو، این خود سبب می‌شود تا از یک سو، ادعای جنگ با تروریسم نیز به زیر سایه نامکانی و نازمانی فرو رود و از سوی دیگر، نتوان تروریسم را یکجا در زیر یکی از چهار عنوان مجرمانه پیش‌بینی‌شده در اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی (جنایات بر ضد بشریت، نسل زدایی، بزه‌های جنگی و دست‌اندازی سرزمینی) جای داد، هرچند ممکن است برخی رفتارهای تروریستی با سنجه‌های جنایت ضد بشریت یا نسل زدایی همخوانی داشته باشد.

تروریسم، همچنین، به طور خرد و کلان نمود می‌یابد و از تهدید شخص گرفته تا کشتار انسان‌ها دنباله می‌یابد و بیشترِ این مصداق‌ها، از ریشه با جنگ سنجیدنی نیستند. اقدام‌های تروریستی بر پایه بسیاری از گزاره‌های کنوانسیون‌های چهارگانه ژنو از مرزهای جنگ جوانمردانه و هنجارمند بیرون است. بنابراین، نمی‌توان از عنوان بغی برای تروریسم نیز بهره برد. از همه برجسته‌تر اینکه، رویکرد همه قانون‌گذاران جهان به تروریسم، بزه‌بودن این پدیده است و از این رو، تروریست بزهکاری است که باید مشمول دادرسی کیفری شود، ولی باغی جنگجوی مخالف حکومت اسلامی است که باید مقرره های اسیر جنگی بر وی بار گردد.

به لحاظ پیآمد و هدف نیز میان تروریسم و بغی فرق هست. بغی بر ضد امام عادل است که باید جنگ‌افزارنه باشد، ولی تروریسم افزون بر شخص، بر ضد دارایی‌ها نیز رخ می‌دهد. جدا از این، در انجام تروریسم، بودن جنگ‌افزار بایسته نیست، ولی در بغی، خیزش چندنفری و جنگ‌افزارانه بر ضد پیشوای دادگر، بایسته است.

## نتیجه‌گیری

تروریسم، پدیده ای است ترکیبی که مفهوم آن به شدت از موقعیت مکانی و زمانی متأثر است. از سوی دیگر، این مقوله، دستاویزی برای برخی دولت‌ها شده تا به بهانه مبارزه با آن، منافع و اهداف خود را پیش ببرند. از این حیث، در آغاز قرن بیست‌ویکم که تروریسم بازتابی از نگاه مسلمانان به مقوله خشونت دانسته شده، طرح جایگاه تروریسم در منابع اسلامی را ضروری می‌کند. با بررسی این منابع و سنجش آن با گزاره‌های پذیرفته‌شده اسلامی، می‌توان دریافت که طرح جهادگرایی یا تروریسم اسلامی، از دو مقوله ناشی می‌گردد که هیچ‌یک با منابع اسلامی سازگار نیستند: یکی انگ کشورهای غربی به پشتیبانی اعتقادی مسلمانان از تروریسم و دیگری، در برداشت ناروای مسلمانان افراطی از مقوله جهاد.

با توجه به برجستگی دو منبع قرآن و سنت برای فقه، نص‌گرایی و روایت‌نویسی در نوشته‌های فقهی، به عنوان یک ویژگی برجسته به شمار می‌رود. به همین دلیل، پدیده‌هایی که در فقه پیش‌بینی نشده‌اند، از نگاه این رشته از دانش‌های انسانی، جایگاهی ندارد. در نگاه نخست، پیوند تروریسم با فقه چنین است؛ زیرا در هیچ جُستاری از فقه به موضوع تروریسم یا اقدام تروریستی در معنای امروزین پرداخته نشده است، ولی با دستاویز بررسی‌های مفهومی که بر خلاف نص‌گرایی و به دنبال سازگاری‌دادن تروریسم با گزاره‌ها و آموزه‌های فقهی است، می‌توان میان فقه و تروریسم، این پیوند را یافت.

نگاه برون‌فقهی به تروریسم در گرو بررسی آموزه‌های فقهی است. دو مقوله جهادگرایی و خون‌روایی (مهدورالدم‌شناختن دیگری) با برداشت ناروا، خاستگاه برخی رفتارهایی شده‌اند که با معنای امروزین تروریسم سازگاری دارد. در اینجا، تروریسم همچون پدیده ارزشی و باورگونه دانسته می‌شود. همین جهادگرایی و خون روایی، سبب شده کشورهای باختری، انگ تروریسم را بر کشورهای مسلمان و مسلمانان بزنند. راستی آن است که بر پایه دیدگاه فقه شیعی، در عصر جدید و در نبودِ پیشوایان عادل و معصوم، نه تجویزی برای جهاد است و نه دریچه‌ای برای خون ریختن دیگری. افزون بر این، مقرره‌های جهاد، از ریشه با اقدام‌های تروریستی همخوانی ندارد و از این‌رو، باید پذیرفت جهادگرایی (که در برابر اقدامات تروریستی به کار برده می‌شود) عنوانی است که با جهاد فقهی یا شرعی همنوایی نمی‌کند، بلکه

اقدامی خودسرانه و خشن بوده و بر خلاف جهاد که هم‌رزمان در میدان جنگ با هم در ستیزاند، در تروریسم، بیشتر کسانی که از سر غافل‌گیری کشته می‌شوند، بیگناه و ناشناخته بوده و در کارزار با تروریست‌ها نبوده‌اند. از این‌رو، تروریسم هیچ توجیه شرعی ندارد و با پذیرش این نکته در نزد مسلمانان، انگ‌زنی کشورهای غربی نیز کم‌رنگ خواهد شد.

نگاه درون‌فقهی به تروریسم، هرچند همراه با مانندکردن این پدیده با محاربه (به عنوان یک بزه مستوجب حد) یا بغی (به عنوان یکی از طرف‌های جهاد با مسلمانان پیرو امام عادل) و در نتیجه، کیفردادن تروریست‌ها یا جنگیدن با آنهاست، ولی چنانکه گفته شد، تروریسم به طور دقیق با هیچ‌یک از عنوان‌های فقهی سازگار نیست. از این‌رو، قانون‌گذار ایران باید برای اقدام‌های تروریستی مقرره‌ای نوین بگذارد و چون این پدیده، مفهومی بین‌المللی داشته و خواست جهانی برای پیکار با آن نیز بنیاد گرفته است، در کنار بزه‌انگاری آن، به اسناد جهانی پیکارگر با اقدام‌های تروریستی نیز بپیوندد.

# منابع


آدمیت، فریدون (۱۳۵۵)؛ ***نهضت مشروطه ایران***، تهران: پیام.

آرمین، محسن (۱۳۸۵)؛ ***بررسی و نقد آرای مفسران مشهور معاصر قرآن درباره آزادی‌های سیاسی و اجتماعی***، رساله دوره دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس.

اشراق، محمد کریم (۱۳٦۰)؛ ***تاریخ و مقررات جنگ در اسلام***، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

القاضی ابی یعلی محمد بن الحسین الفرّا و ابی الحسن علی بن محمد بن حبیب البصری البغدادی الماوردی (۱٤۰٦)؛ ***الاحکام السلطانیه***، مرکز النشر مکتب العلام الاسلامی، الطبعهٔ الثانیه.

القرطبی، محمد بن احمد الانصاری (بی‌تا)؛ ***الجامع الاحکام القرآن***، الجزء السادس.

بازرگان، مهدی (۱۳۸۰)؛ «آیا اسلام یک خطر جهانی است؟» ، در ***مجموعه حقوق بشر از منظر اندیشمندان***، گردآوری محمد بسته‌نگار، تهران: شرکت سهامی انتشار.

پرکینز، جان (۱۳۸۵)؛ ***اعترافات یک جنایتکار اقتصادی***، برگردان میرمحمود نبوی و خلیل شهابی، تهران: اختران.

جبعی عاملی، زین‌الدین (۱۳۸٤)؛ ***الروضهٔ البهیه فی الشرح اللمعهٔ الدمشقیه***، الجزء الثالث، نشر ارغوان دانش، الطبعهٔ الثانی.

جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳٦۸)؛ ***ترمینولوژی حقوق***، تهران: کتابخانه گنج دانش، چ چهارم.

جنیدی، فریدون (۱۳۷۸)؛ ***حقوق بشر در جهان امروز و حقوق جهان در ایران باستان***، تهران: بلخ.

حبیب‌زاده، محمد جعفر (۱۳۷۰)؛ ***بررسی جرم محاربه و افساد فی الارض***، تهران: کیهان.

حر عاملی، شیخ محمد بن حسن (۱٤۱٤)؛ ***وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه***، مجلد ۱۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

خسروی، غلامرضا (۱۳۸٤)؛ «**ابو الاعلی مودودی**»، در ***اندیشه سیاسی در جهان اسلام***، علی‌اکبر علیخانی و همکاران، ج دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، فرهنگ و مطالعات اجتماعی.

خمینی، روح‌الله (۱۳۸٦)؛ ***تحریر الوسیله***، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ دوم.

رشید رضا، محمد (بی‌تا)؛ ***تفسیر القرآن الحکیم( تفسیر المنار)، المجلد السادس***، بیروت: دار المعرفه، الطبعه الثانیه.

۱۵۰ ـــــــ

نوری، شیخ فضل‌الله (۱۳۷٤)؛ «**حرمت مشروطه**»، در ***رسائل مشروطیت***، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران: کویر.

نویمان، فرانتس (۱۳۷۳)؛ ***آزادی و قدرت و قانون***، برگردان عزت‌الله فولادوند، تهران: خورازمی.

هاجسن، م.گ.س (۱۳٦۳)؛ «دولت اسماعیلیه ( نزاریان ایران)»، در ***اسماعیلیان در تاریخ***، برگردان بعقوب آژند، تهران: مولی.

Andrew, Sinclair (2003); ***An anatomy of terror: a history of terrorism***, London: Macmillan.

Bergesen, Albert J and Han Yi (2005); "New directions for terrorism research", ***International Journal of Comparative Sociology***, Volume 46.

Coady, Tony and Michael O Keefe (2002); ***Terrorism and Justice: Moral Argument a Threatened World***, Melbourne University Press.

Napoleoni, Loretta (2003); ***Modern Jihad: Tracing the dollars behind the terror networks***, Pluto Press.

Oliverio, Annamarie and Lauderdale Pat (2005); ***Terrorism as Deviance or Social Control***, London: SAGE.

Silberstein, Sandra (2002); ***War of words: Language, politics and 9/11***, Routledge.

Trotsky, Leon (2004); "A defense of red terror", in ***Terrorism: the philosophical issues***, Palgrave & Macmillan.

# گونه‌شناسی فکری جنبش‌های اسلامی معاصر و پیامدهای سیاسی – امنیتی آن در جهان اسلام

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۹/۲۶ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۱۰/۱٤

*یحیی فوزی**

## چکیده

جنبش‌های اسلامی، ویژگی‌های متنوع و مختلفی دارند که از لحاظ شکلی و سازمانی، فکری و عقیدتی، اهداف و منافع، محیط تاریخی و جغرافیایی، عملکرد و مبارزه و دیگر موارد، قابل طرح و مداقه علمی‌اند. هدف ما در این پژوهش، گونه‌شناسی فکری این جنبش‌ها می‌باشد. قصد داریم به این پرسش پاسخ دهیم که اولاً، این جنبش‌ها بر اساس مبانی فکری، به چند جریان مهم تقسیم می‌شوند؟ و ثانیاً، پیامدهای سیاسی – امنیتی این دیدگاه‌های فکری متفاوت در جهان اسلام، چه خواهد بود؟

بر این اساس، نویسنده معتقد است احیای هویت، به عنوان مهمترین دغدغه جنبش‌های اسلامی معاصر، ارتباط تنگاتنگی با امنیت در جهان اسلام دارد، اما در مورد نحوه تأثیرگذاری احیاگری این جنبش‌ها، باید به تفاوت‌هایشان در نوع نگرش به مقوله هویت توجه کرد. با توجه به پتانسیل‌های فقهی و کلامی، به نظر می‌رسد تنها جنبش‌های اسلامی عقل‌گرای اجتهادی توانائی لازم را برای ایجاد الگوی سیاسی بدیل در جهان اسلام و ایجاد امنیتی پایدار و همه‌جانبه در آن دارند.

**کلیدواژه‌ها:** جنبش‌های اسلامی، نص، اجتهاد، امنیت، هویت، جهان اسلام

---

* دانشیار علوم سیاسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره)

**مقدمه**

جنبش‌های اسلامی، حرکت‌هایی مردمی و سازمان‌یافته می‌باشند که خواهان جایگزینی وضع موجود با مطلوب بر اساس دستورهای شرع اسلام در همهٔ ابعاد فکری، اعتقادی و سیاسی ـ اجتماعی، از طریق شیوه‌های مسالمت‌آمیز و غیرمسالمت‌آمیز در جوامع اسلامی هستند. شکل‌گیری جنبش‌های اسلامی، از یک سو متأثر از عوامل عینی مانند استعمار غرب، انحطاط فکری و استبداد داخلی، سکولارسازی شتابزده جوامع اسلامی، شکست‌های نظامی مسلمانان از بیگانگان و انحطاط درونی بوده (دکمجیان، ۱۳۷٤ :٤۰-۵۲) و از سوی دیگر، متأثر از عوامل فکری و اندیشه‌ای مانند آموزه‌های اصلاح‌طلبانه اسلامی و دستورات دینی مبنی بر مبارزه با ظلم، کفر و طاغوت و تلاش برای ایجاد جامعه‌ای با ارزش‌های دینی می‌باشند. بنابراین، همه این جنبش‌ها بر بازگشت به ارزش‌های اسلامی و احیای اسلام اصیل، به عنوان تنها راه برون‌رفت از بحران‌های جهان اسلام تأکید می‌کنند (عنایت، ۱۳۷۰).

جنبش‌های اسلامی، ویژگی‌های متنوع و مختلفی دارند که از لحاظ شکلی و سازمانی، فکری و عقیدتی، اهداف و منافع، محیط تاریخی و جغرافیایی، عملکرد و مبارزه و دیگر موارد، قابل طرح و مداقه علمی‌اند.

هدف ما در این پژوهش، گونه‌شناسی فکری این جنبش‌ها می‌باشد. قصد داریم به این پرسش پاسخ دهیم که اولاً، این جنبش‌ها بر اساس مبانی فکری، به چند جریان مهم تقسیم می‌شوند؟ و ثانیاً، پیامدهای سیاسی - امنیتی این دیدگاههای فکری متفاوت در جهان اسلام، چه خواهد بود ؟

## الف. چارچوب نظری

احیای هویت دینی و انحطاط جوامع اسلامی، مهمترین دغدغه‌های جنبش‌های معاصر است و آنان معتقدند احیای هویت دینی می‌تواند به پیشرفت واقعی آنها منجر شده و عقب‌ماندگی و انحطاط را از بین ببرد. بنابراین، باید این جنبش‌ها را نوعی حرکت هویت‌گرا دانست که به دنبال امنیت اجتماعی، مخصوصاً برای متشرعان می باشند.

در خصوص رابطه امنیت و هویت، دو رویکرد عمده وجود داد. رویکرد اول که ریشه آن را می‌توان در آثار کلاسیک مارکس مشاهده کرد، بیشتر متعلق به مطالعات سنتی امنیت می‌باشد که ارتباطی بین امنیت و هویت قائل نیست. مطابق این رویکرد، امنیت جامعه مبتنی بر ساختی عینی ـ مادی است و امنیت جامعه و ناامنی آن، معلول نابرابری در توزیع منابع و منافع است (امانت، ۱۳۸٦: ۲٦۰).

رویکرد دوم، بر رابطه دوسویه امنیت و جامعه و تأثیر پذیری و تأثیرگذاری متقابل و گسترده آنان بر یکدیگر تأکید دارد و بر آن است که امنیت در بطن جامعه قابل فهم است و پدیده‌ای اجتماعی و جمعی است. بنابراین، بر وجود و فقدان امنیت از بطن ارزش‌های جامعه تأکید صریح دارد (خانی، ۱۳۸۳: ۲۵۹). امنیت در این دیدگاه، دارای ساخت ذهنی است و نظام فرهنگی، عمده‌ترین توانایی را در تأمین امنیت در اختیار دارد (امانت، ۱۳۸٦: ۲۵۸).

با توجه به این دیدگاه، اگر هویت ملی را متأثر از ارزش‌های مورد پذیرش جامعه بدانیم، می‌توان چنین برداشت کرد که هویت ملی و امنیت ملی جوهره واحدی دارند. این جوهره را می‌توان ارزش‌های مشترک جامعه دانست، زیرا بر اساس همین ارزش‌هاست که جامعه قوام می‌یابد و می‌تواند انسجام خود را حفظ کند. به گفته مولار: «امنیت زمانی مطرح می‌شود که جامعه تهدیدی در باب مؤلفه‌های هویتی خود احساس کند» (ربیعی، ۱۳۸۳: ۲۹۳-۲۹٤).

ویور نیز همانند مولار، امنیت را توانایی جامعه برای حفظ ویژگی‌های اساسی‌اش تحت شرایط تغییر و تمهیدات واقعی و محتمل تعریف می‌کند (موتیمر،۱۳۸۰: ٦٤). ویور خاطر نشان می‌کند که «امنیت در باب وضعیتی است که جوامع تهدیدی در مؤلفه‌های هویتی خود احساس می‌کنند» (نویدنیا، ۱۳۸۲: ۷). وبر نیز به صورت صریح بیان می‌دارد که موضوع اصلی امنیت اجتماعی، هویت است و معتقد است زمانی امنیت اجتماعی مطرح می‌شود که جامعه تهدیداتی نسبت به هویتش احساس کند (ربیعی، ۱۳۸۳: ۲۹۳). بنابراین، امنیت بیانگر پیوند و ارتباط نزدیک و تنگاتنگ عناصر و ارزش‌های جامعه است (نویدنیا، ۱۳۸۲: ٥٦). بر این اساس، ارزش‌ها زیربنای هویت ملی هستند و در عین حال، قوام‌بخش امنیت نیز در هر جامعه‌ای محسوب می‌شوند و به صورت عاملی مؤثر در حفظ امنیت و هویت هر جامعه‌ای، نقشی

تعیین‌کننده دارند و در صورتی که ارزش‌ها دچار اخلال گردند، همبستگی گروهی و تعامل در جامعه متزلزل شده و امنیت جمعی نیز دچار اختلال می‌گردد (محرابی، ۱۳۸۷: ۲۳).

بر اساس این بحث نظری، مشخص گردید که احیای هویت، به عنوان مهمترین دغدغه جنبش‌های اسلامی معاصر، ارتباط تنگاتنگی با امنیت در جهان اسلام دارد، اما در مورد نحوه تأثیرگذاری آنها باید به تفاوت‌هایشان در نوع نگرش به مقوله هویت توجه کرد. در ادامه مقاله، تلاش خواهیم کرد با گونه‌شناسی جنبش‌های اسلامی معاصر و نحوه نگاه آنان به هویت دینی و تفاوت‌های آنها، بر اساس مبانی کلامی و فقهی این جنبش‌ها وچگونگی تأثیر این نگاه‌های متفاوت، به موضوع امنیت در جهان اسلام بپردازیم.

## ب. گونه‌شناسی فکری جنبش‌های اسلامی معاصر

هرگونه تقسیم‌بندی، ارتباط نزدیکی با نوع هدف محقق از تقسیم‌بندی دارد. اینکه محقق به چه منظوری و با چه هدفی به طبقه‌بندی روی می‌آورد، می‌تواند گونه‌شناسی‌های مختلفی را موجب شود. برای مثال، دغدغه برخی محققان غربی، درک شناخت از نوع مواجهه این جنبش‌ها با غرب و نوع بر خورد آنها با تجدد و مدرنیته می‌باشد که در نتیجه آنها را به نوگرا و بنیادگرا یا غرب‌ستیز و غرب‌گرا طبقه‌بندی می‌کنند (موثقی، ۱۳۸٤ :٥٦).

برخی دیگر به مشی مبارزاتی آنها توجه می‌کنند و آنها را تحت عنوان رادیکال ، میانه‌رو یا محافظه‌کار طبقه‌بندی می‌کنند. همچنین، در قالب تقسیم‌بندی جغرافیایی، می‌توان آنها را بر اساس قاره و منطقه جغرافیایی(شمال آفریقا، آسیای جنوب شرقی، آسیای میانه وشبه قاره هند، و خاورمیانه) و یا نوع فعالیت (فرهنگی، نظامی و سیاسی و یا تلفیقی از آنها) تقسیم‌بندی کرد.

بنابراین، قبل از هرگونه طبقه‌بندی، باید هدف از طبقه‌بندی را معین کرد تا بر اساس آن، به گونه‌شناسی مناسبی دست یافت. هدف ما در این پژوهش، شناخت پیامدهای سیاسی – امنیتی این دیدگاه‌ها در جهان اسلام می‌باشد. به عبارت دیگر، پاسخ به این پرسش است که این دیدگاههای متفاوت، چگونه بر امنیت و ثبات جوامع تأثیرگذار می باشند؟

نقش جنبش‌ها در ارائه الگوی سیاسی– اجتماعی کارآمد و ایجاد امنیت پایدار و همه‌جانبه برای امت اسلامی، ارتباط نزدیکی با مبانی نظری این جنبش‌ها، همچون مبانی معرفت‌شناسی

دینی و فقهی و مبانی کلامی آنها دارد و شناخت جهت‌گیری‌ها و راهکارهای آنها، بدون در نظر گرفتن مبانی فکری آنها، امکان‌پذیر نیست، زیرا این جنبش‌ها، اعتقادی بوده و نیروهای آنها هرگونه عمل سیاسی و اجتماعی خود را بر اساس اعتقادات خود توجیه می‌کنند. از این رو، باید به پتانسیل‌ها و توانائی‌های نظری هر یک از این جنبش‌ها توجه کرد.

یکی از مهم‌ترین عوامل مؤثر در این موضوع، مبانی معرفت‌شناسی دینی و فقهی این جنبش‌ها می‌باشد. در نگاه کلی، نحوه اولویت‌بندی سه منبع مهم شناخت دین یعنی نقل، عقل و شهود، نقش مهمی در نوع تفسیر آنها از مبانی شریعت، به عنوان مبانی اصلی اعتقادساز در بین افراد این جنبش‌ها دارد، زیرا این عامل، بسیاری از استنباط‌های فقهی و احکامی را که فرد مسلمان خود را ملزم به اطاعت از آنها می‌داند، شکل می‌دهد (قادری،۱۳۸٦: ۲۳). بنابراین، بررسی تفاوت‌ها در این موضوع می‌تواند در نوع نگاه افراد به دین و اقدام مطلوب شرعی، مؤثر باشد. این موضوع یکی از عوامل تفاوت رفتارها و اهداف مختلف جنبش‌ها محسوب می‌شود وگونه‌های مختلفی از جنبش‌ها را شکل می‌دهد.

یکی دیگر از عوامل مؤثر بر تفاوت‌های رفتاری این جنبش‌ها در حوزه سیاسی، مبانی کلامی و فقهی آنهاست. نوع نگرش به مبانی کلامی، یعنی اعتقاد به توحید، نبوت، امامت و عدل، موجب دفاع آنها از الگوهای مختلف سیاسی، همچون خلافت یا امامت شده و آنها بر اساس نوع نگاه به سیره سیاسی پیامبر و عدالت، راهبردهای مختلفی را اتخاذ می‌کنند. برای مثال، یکی از مباحث مهم کلامی، نوع نگاه به توحید و نگاه خاص به ایمان و کفر است. بر اساس این نگاه، آنان انسان‌ها را به موحد، مشرک و کافر تقسیم می‌کنند که در نتیجه آن، هر میزان دامنه توحید را محدودتر ببینند، تعامل محدودتری با مسلمانان خواهند داشت و حتی ممکن است حکم به تکفیر و واجب‌القتل بودن آنها بدهند و هرچه نگاه جامع‌تری به توحید داشته باشند، در نگاه آنها به انسان‌ها و نحوه تعامل با آنها، مؤثرتر بوده و وحدت‌گراتر خواهند بود. بدیهی است این نگاههای مختلف به توحید، تأثیرات مختلفی بر انسجام جوامع در جهان اسلام می‌گذارد. بنابراین، بر اساس این مبانی معرفتی و کلامی، می‌توان جنبش‌ها را تقسیم‌بندی کرد که البته، هر یک نیز به جریانات فرعی‌تری قابل تقسیم می‌باشند.

بر اساس نوع نگاههای متفاوت به مبانی معرفت‌شناسی دینی و فقهی این جنبش‌ها، از یک‌سو و مبانی کلامی آنها از سوی دیگر، می‌توان پنج جریان مهم را در جهان اسلام شناسائی کرد که هریک بر یکی از این منابع، به عنوان منبع محوری در شناخت دین بهره می‌گیرند که به تفاسیر متفاوتی از دین منتج می‌شود. که این تفاسیر متفاوت، اهداف، جهت‌گیری‌ها و خط مشی‌های متفاوتی را در حوزه آرمان و رفتار سیاسی برای آنها مشخص می‌کند که در ادامه مقاله به بررسی آنها می پردازیم.

## ۱. جنبش‌های نقل‌گرا

نص به عنوان کلام صریح، محور اصلی تمامی استنباط‌های فقهی در بین فقهای مسلمان می‌باشد. در این ارتباط، قرآن به عنوان کتاب وحی و در کنار آن، سنت به عنوان گفتار و رفتار پیامبر، صحابه و ائمه، به عنوان مفسران وحی، از جایگاه ویژه برخوردار است. هرچند همه مسلمانان برای نص اهمیت خاص قائلند، اما در عین حال، نگاههای متفاوتی به نص دارند. در مجموع، سه دیدگاه مهم در مورد نحوه نگرش به نصوص دینی وجود دارد که هر یک، پیامدهای مهمی در قبال نوع برداشت از دین و ارائه الگوهای مطلوب سیاسی - اجتماعی و حتی مشی مبارزاتی جریان‌های اسلام‌گرا بر جای می‌گذارد.

برخی اندیشمندان مسلمان، نص را متنی تاریخمند می‌دانند که نمی‌تواند در همه زمان‌ها لازم‌الاجرا باشد، بلکه اجرای آن زمانمند بوده و مربوط به دوره خاص و شرائط خاص بوده است (ابوزید، ۱۳۸۰ و شریف، ۱۹۸۲). آنها با نگاهی انتقادی به نصوص تلاش می‌کنند با قداست‌زدائی از آنها، بسیاری از نصوص را محدود به زمان و مکان خاص کنند و مرجعیت آن را برای ارائه طریق در زمان‌ها و مکان‌های مختلف زیر سؤال ببرند و با لاغرکردن نصوص، عقل بشری را جایگزین نص نمایند (ابوزید،۱۳۸۷). این نوع دیدگاه، عمدتاً در بین تجددگرایان مسلمان دیده می‌شود.

در مقابل این دیدگاه، گروه دیگری معتقدند نص امری فراتاریخی و لازم‌الاجرا برای همه زمان‌ها و مکان‌هاست، اما باید تفسیر و تأویل شود. در واقع، آنان نصوص را متونی می‌دانند که باید آن را تفسیر و مفهوم درست آن را درک کرد. آنها به ظاهر متون اکتفا نکرده و تلاش

می‌کنند با استدلال‌های لغوی، ادبی و منطقی و انطباق محکمات و متشابهات قرآن، درک جامع‌تری از متون داشته باشند (جناتی، ۱۳۷۰ :۲٤). بسیاری از اصلاح‌طلبان مسلمان و اجتهادی، با چنین رویکردی با نصوص مواجه می‌شوند .

جریانی که به عنوان نقل‌گرا مطرح است، دیدگاه سومی است که نص را نه متن، بلکه امری فراتاریخی تصور می‌کند که نیازی به تفسیر ندارد و ظاهر آن کاملاً واقعیت وحی را مکشوف می‌کند. قائلان به این جریان، بدون توجه به تفاوت بین نصوص، همه آنها را محکماتی می‌دانند که در همه زمان‌ها و مکان‌ها لازم‌الاجراست (میراحمدی،۱۳۸٤: ۱۳۵). جریان اهل حدیث در تاریخ اسلام، نمایانگر این برداشت از نص بود. این جریان که در صدر اسلام شکل گرفت، به ظواهر متون شریعت توجه داشت و بر منع هرگونه تفسیر یا تأویل متون تأکید می‌کرد. در دوران معاصر نیز بسیاری از گروههای سلفی، چنین تصوری از نص و نقل دارند (فرمانیان ،۱۳۸٦ :۵۹۱).

اصطلاح سلفی، بر طیف وسیعی از جریان‌های اسلامی و اندیشمندان اهل سنت اطلاق می‌شود که منادی بازگشت به شیوه سلف (پیشوایان اهل سنت در قرون نخست اسلامی) هستند. آنان شیوه سلف را نمایانگر اسلام ناب می‌دانند که جامعه باید به آن برگردد تا مجد و عظمت خود را بازیابد (مطهری، ۱۳٦۲: ٤۵). در درون این طیف گسترده، نظریات و عملکردهای بسیار متنوعی وجود دارد.

آنچه از اصطلاح سلفی در این مقاله مد نظر است، جریانی است که خود را تنها به ظواهر قرآن و سنت پایبند می‌داند و عملاً هرگونه اجتهاد جدید را بدعت قلمداد می‌کند، که آنها را سلفی‌های نقل‌گرا می‌نامیم. شیوه آنان در فهم اسلام را می‌توان در مواردی همچون مراجعه بی‌واسطه به احادیث، اعتماد به خبر واحد در عقاید و احکام، پرهیز از تأویل و تفسیر نصوص دینی و رد استفاده از عقل در استنباطات شرعی، خلاصه کرد.

امروزه، سلفی‌ها را می‌توان به دو شاخه اصلی معتدل و رادیکال که هریک، منشأ بخشی از جنبش‌های جهان اسلام می‌باشند، تقسیم کرد.

### ۱-۱. جنبش‌های نقل‌گرای سنتی محافظه‌کار

نقل‌گرایی سنتی، جریانی فقهی در بین مسلمین است که به نفی نقش عقل در استنباطات شرعی و رد هر گونه تأویل و تفسیر و مبارزه با فلسفه و عرفان، مشهورند و با اصالت‌دادن به ظواهر شریعت، نگاهی خاص به دین را موجب شده‌اند. هرچند در بین فرقه‌های مختلف اسلامی اعم از شیعه و اهل سنت، چنین گرایشاتی دیده می‌شود، اما در بین برخی فرقه‌های اهل سنت، همچون حنبلی‌ها و مالکی‌ها، گرایش‌های شدیدتری به نقل‌گرائی وجود دارد (صاحبی،۱۳۷۰: ۲۸). ابن حنبل، اهل حدیث بود و توجهی به رأی نداشت. استناد او صرفاً به قرآن و حدیث پیامبر اسلام بود. مذهب حنبلی بر پنج اصل استوار است: کتاب الله، سنت رسول الله، فتوای صحابه پیامبر، قول برخی از صحابه که موافق با کتاب باشد و تمام احادیث مرسل و ضعیف. فتواهای احمدبن حنبل به احادیث و اخبار و آثار سلف صالح مستند بود (ربانی گلپایگانی،۱۳۸۳ :۱۷۵). این نوع جریانات اسلامی، بر اساس مبانی فکری خود به تفسیر دین می‌پرداختند و نقش مهمی در شکل‌گیری برخی جنبش‌های اسلامی در جهان اسلام دارند.

هم‌اکنون، بسیاری از این جنبش‌ها، در جهان اسلام به عنوان جنبش‌های فرهنگی و کمتر سیاسی فعال بوده و عمدتاً ماهیتی محافظه‌کارانه و میانه‌رو دارند و تلاش می‌کنند توده مردم را با اسلام آشنا کرده و ارزش‌های دینی و فقهی را در جامعه گسترش دهند و هویت اسلامی را در جوامع محافظت کنند. مصادیق این جریان را می‌توان در تشکل‌های مذهبی بسیاری از جوامع اسلامی در آسیای میانه، بالکان وآسیای جنوب شرقی مشاهده کرد.

### ۲- ۱. جنبش‌های نقل‌گرای رادیکال

سلفی‌های رادیکال که تحت عناوین تکفیری یا جهادی نیز از آنها یاد می‌شود، به بخشی از جریانات نقل‌گرا گفته می‌شود که عمدتاً متأثر از ابن تیمیه (متوفای۷۲۸هـ) می‌باشند و شیوه او در فهم اسلام، بعداً توسط این گروه، تحت عنوان سلفی‌گری ترویج شد. برخی از ویژگی‌های فکری و شخصیتی ابن تیمیه، چنین است: با منطق، فلسفه، عرفان و کلام به شدت مخالف بود، فیلسوفانی همچون فارابی و ابن سینا را دچار انحراف عقیدتی می‌دانست، عارفان و صوفیانی همچون ابن عربی و صدرالدین قونوی و عفیف تلمسانی را کافر می‌خواند، با شیعه و معتزله

شدیداً دشمنی می‌کرد، عقاید اشاعره را نیز نادرست می‌دانست، سفر به قصد زیارت پیامبر اعظم(ص) و ائمه(ع) را بدعت و حرام می‌دانست، در بحث علمی تندخو بود و با تأویل و تفسیر عمیق آیات شدیداً مخالف بود و می‌گفت باید به ظاهر آیات اکتفا کنیم و به همین خاطر، عقایدی را ابراز کرد که مستلزم جسم‌دانستن خداوند متعال است که انتقاد و مخالفت بسیاری از علمای اسلام را برانگیخت (موثقی، ۱۳۸٦: ۸٤).

پس از مرگ ابن تیمیه، این شیوه از سلفی‌گری عملاً از رواج و مقبولیت چندانی برخوردار نبود تا اینکه محمد بن عبدالوهاب، مجددا آن را احیا کرد وتوانست برای گسترش آن در حجاز با محمد بن سعود همپیمان شود (فقیهی، ۱۳۵۲). وهابی‌ها پس از خون‌ریزی‌های فراوان، با تشکیل حکومت پادشاهی آل سعود، مذهب وهابیت را بر عربستان حاکم کردند. آنان با پشتیبانی دولت ثروتمند عربستان توانستند تبلیغات خود را با شعار جذاب بازگشت به توحید و اسلام اصیل و مبارزه با بدعت‌ها، در کل جهان اسلام گسترش دهند، به گونه‌ای که در حال حاضر، در قریب به اتفاق کشورهای اسلامی، دارای سازمان تبلیغاتی و فعالیت تشکیلاتی هستند و از کمک‌های مالی و رسانه‌ای دولت سعودی بهره‌مند می‌باشند.

این جریان فکری، با تفسیر ظاهرگرایانه از مباحث کلامی اسلام، همچون نوع تفسیر از توحید، بسیاری از مسلمانان غیر همفکر خود را غیر موحد و مشرک دانسته و در مواقعی، حکم به تکفیر آنها و واجب‌القتل‌بودن آنها می‌دهند، به طوری که مصلحان اسلامی معاصر همواره مورد حمله تبلیغاتی شدید وهابی‌ها بوده و احیاناً از سوی آنان تکفیر شده‌اند.

آنها هر گونه اقدام خشونت‌آمیز را مجاز می‌شمارند. برخی از آنها خود را سلفی‌های جهادی نامیده و به حرکت‌های مسلحانه و برخی اقدامات خشونت‌آمیز دست زدند (رشید احمد،۱۳۸۷: ٦۵). مصادیق این جریان فکری را می‌توان در جنبش دیوبندی‌ها در شبه‌قاره هند، طالبان و برخی جریانات خشونت‌طلب همچون القاعده و سپاه صحابه در پاکستان و برخی گروه‌های تکفیری در مصر و دیگر کشورهای عربی و آسیای میانه و قفقاز مشاهده کرد.

## ۲. جنبش‌های عقل‌گرا

گفته شد که نحوه اولویت‌بندی سه منبع مهم شناخت و استنباط از احکام شریعت، یعنی نقل، عقل و شهود، نقش مهمی در نوع اهداف و جهت‌گیری‌های جنبش‌های اسلامی دارد. جایگاه عقل در اندیشه متفکران مهم این جنبش‌ها، یکی موارد مهم در این ارتباط می‌باشد. در این مورد، می‌توان سه دیدگاه متفاوت را از یکدیگر تفکیک کرد که هر یک از آنها تبعات متفاوتی را برای اندیشه سیاسی جریانات اسلامی در پی داشته‌اند.

در دیدگاه اول، که عمدتاً مورد حمایت جریانات اهل حدیث می‌باشد، هرگونه عقل‌گرائی به عنوان منبعی برای استنباط احکام شریعت، به شدت منع می‌شود. آنها به رابطه‌ای یک‌سویه بین عقل و شرع اعتقاد دارند، یعنی معتقدند هرچند عقل سالم با قرآن و سنت موافق است، اما ملازمه‌ای بین آنها نیست، یعنی حکم عقلی را نمی‌توان حکم شرعی دانست و عقل، منبعی برای تشخیص حکم شرعی نیست. در واقع، آنها از نوعی عقل شرعی دفاع می‌کنند و حکم عقل را تا آنجا می‌پذیرند که از ناحیه شرع به صراحت تأیید شود که نتیجه آن، پرهیز از تفسیرها و استنباطات عقلانی از شریعت است (مؤدب، ۱۳۸٤ :۷۵). در مقابل این جریان، بخش عمده‌ای از مسلمانان از نقش عقل دفاع کرده و تلاش می‌کنند رابطه مناسبی بین شریعت و عقلانیت برقرار کنند (فوزی ،۱۳۸۳ :٤۲-٥٤).

این گروه‌های عقل‌گرا نیز خود به دو جریان مهم تقسیم می‌شوند که می‌توان از آنها تحت عنوان «عقل‌گرای تجددمحور» و «عقل‌گرای اجتهادی» نام برد.

### ۱-۲. جنبش‌های عقل‌گرای تجددمحور

این دیدگاه که عمدتاً توسط نوگرایان و تجددگرایان اسلامی حمایت می‌شود، عقل را نه صرفاً روش، بلکه به عنوان منبع معرفت‌شناختی به رسمیت می‌شناسد. علاوه بر این، بر اساس مفهوم خاصی که این گروه از عقل مطرح می‌کنند، در نهایت آن را بی‌نیاز از وحی و خودبنیاد می‌دانند (ارکون ،۱۰/۱/ ۱۳۸۲). این نوع عقل نه به دنبال کشف حقایق ثابت شریعت، بلکه در پی تسلط بر جهان به مدد توانائی عقل است و بر نوعی توانائی عقلی تأکید دارد که در نهایت، به بی‌نیازی به وحی در زندگی سیاسی - اجتماعی می‌انجامد.

در دهه‌های اخیر، جریانی نواندیش و دگراندیش در جهان اسلام شکل گرفته است که از یک سو، در صدد بازسازی عقل معتزلی و جایگاه آن در اندیشه و تفکر اسلامی است و از سوی دیگر، طالب تفسیر آموزه‌های دینی متناسب با مقتضیات روز، برای سازگارکردن اسلام با تمدن جدید می‌باشد (میراحمدی، ۱۳۸٤ :۳٦).

نومعتزلیان در دوران معاصر، متأثر از تحولات مدرنیته در غرب و تأثیرات آن بر جوامع اسلامی، رویکردی «دگراندیشانه» به گفتمان اسلامی غالب (سنّت‌گرایی دینی) داشته و دارای خوانشی عقل‌محور و جدید از اسلام بوده و برآن بودند که اسلام را با آموزه‌ها و الزامات مدرنیته و تمدن جدید، سازگار و تطبیق‌پذیر جلوه دهند. آنها در دنیای کنونی، خود را در برابر متن‌گرایانی از مذاهب فقهی شافعی، حنبلی، مالکی و حتی حنفی و گرایش کلامی اشعری و شیعیان نقل‌گرا، می‌دانند (غروی، ۱۳۸۳: ۲۳). این نواندیشان دینی، به دنبال آنند تا نسبت سنت و مدرنیته را یافته و کارکردهای اندیشه دینی را در عصر کنونی روشن نمایند. آنها می‌خواهند نگاه سنت را به مفاهیمی چون آزادی و حقوق عمومی، حق انتخاب و حقوق بشر، جهانی‌شدن و رابطه با دیگری، رابطه بین دولت و ملت، توسعه و حاکمیت، فقه سیاسی و مسائلی از این دست را روشن نمایند و در نهایت، به تعریفی جدید از دین‌ورزی به مقتضای زمان، دست یابند. به این منظور، آنها برای تبیین مؤلفه‌های جدید، از درون سنت به گفتمان انتقادی در حوزه کلام روی آورده‌اند و برای یافتن مفاهیم مناسب با مدرنیته، به سنت‌های فراموش‌شده معتزلیان کهن توجه کرده‌اند. نومعتزلیان، از واژه‌های کهن وام می‌گیرند و بار معنایی جدید از آن می‌جویند (وصفی،۱۳۸۷: ۵-٦). آنها بر جنبه‌های عملی و کاربردی اسلام در حیات فردی، اجتماعی و سیاسی تأکید دارند و پیوسته بر پیوند عقل و وحی تأکید می‌کنند. اصول «توحید» و «عدل» را بسیار مهم دانسته و بر دو آموزه «اختیار» در مقابل«جبر» و «حسن و قبح عقلی» در مقابل «حسن و قبح شرعی»، توجه ویژه دارند. بنابراین، اصول و مبانی اندیشه‌ای این جریان را می‌توان تفسیر عقلانی و تاریخی آموزه‌ها و متون دینی و تلاش برای سازگاری اسلام و سنّت با مقتضیات تمدن جدید با مرجعیت تجدد دانست. بر این اساس، بر آزادی، حقوق بشر، سکولاریسم اسلامی و پلورالیسم فرهنگی و دینی تأکید می‌کنند (ابوزید، ۱۳۸۷). برخی از اندیشمندان این جریان عبارتند از محمد عابد الجابری (مراکش)، حسن حنفی (مصر)، نصر

حامد ابوزید (مصر، مقیم هلند)، محمد الطالبی (تونس)، لیلا احمد (کانادایی مصری‌تبار) و محمد آرکون (الجزایر). در عین حال، هنوز این جریانات فکری را نمی‌توان جنبش نامید، بلکه آنها را می‌توان اندیشه‌های نوینی دانست که در عرصه فکری و در مجامع روشنفکری و دانشگاهی مطرح می‌باشند و هنوز جایگاه گسترده‌ای در سطح عموم ندارند و حداکثر به صورت حاشیه‌ای بر جنبش‌های اسلامی تأثیرگذار می‌باشند.

### ۲-۲. جنبش‌های عقل‌گرای اجتهادی

در کنار جریان عقل‌گرای مذکور، از جریان عقل‌گرای دیگری نیز می‌توان در جهان اسلام نام بردکه نقش بسیار مهمتری در جنبش‌های اسلامی ایفا می‌کند. این گروه در جهان اسلام با نام طرفداران اجتهاد مشهورند که منشأ جریان مهم دیگری در جهان اسلام محسوب می‌شوند.

این جریان فکری، عقل را به عنوان ابزار استنباط احکام شریعت مد نظر دارند و با ابزار عقل به سراغ نقل رفته و آن را تفسیر می‌کنند. پیش‌فرض این گروه آن است که احکام شریعت با احکام عقلی ملازمه و ارتباط تنگاتنگی دارد، اما عقل‌گرائی به معنای پذیرش عقل به عنوان منبع مستقل معرفتی، جدای از وحی نیست، بلکه عقل به عنوان روش فهم آموزه‌ها و احکام شرعی در نظر گرفته می‌شود. بر اساس دیدگاه آنان، چون خداوند خالق عقل و رئیس عقلا می‌باشد، احکام لغو و خلاف عقل صادر نمی‌کند. بنابراین، عقل می‌تواند از یک سو، روشی معتبر برای فهم شریعت باشد و از سوی دیگر، مصادیق احکام شریعت را تعیین کند. حتی در برخی موارد نیز حکم مستقل داشته باشد که مورد تأیید شریعت قرار گیرد. بنابراین، بر نوعی رابطه دوسویه یا ملازمه بین عقل و شرع تأکید می‌کنند. این نوع نگاه به رابطه عقل و شرع، قدرت مانور بالائی را به این گروه در مواجهه با مسائل جدید داده و آنها در این چارچوب معتقدند شریعت می‌تواند پاسخ‌گوی نیازهای جدید در هر شرائط زمانی و مکانی باشد. این گروه تلاش می‌کنند با ابزار عقل به کشف اصول و رد فروع بر اصول بپردازند. آنان معتقدند علمای دین باید متناسب با شرایط زمان و مکان به اجتهاد بپردازند و نباید خود را به فهم عالمان گذشته از قرآن و سنت محدود کنند.

هرچند این جریان فکری طیفی از اندیشه‌ها را در مورد نسبت عقل و شرع در خود دارد، به طوری که برخی به نقل‌گرایان نزدیک بوده و برخی گرایش به تجددگرائی دارند، اما بخش مهمی از آنها با نوعی اعتدال، تلاش می‌کنند بین اصول‌گرائی و عقل‌گرائی پیوند برقرار سازند.

در مجموع، این جنبش‌های اجتهادی، بخش مهمی از جنبش‌های جهان اسلام در بین اهل سنت، همچون بخشی از اخوان‌المسلمین در مصر، سودان، الجزایر و بین شیعیان، همچون جنبش اسلامی در ایران، لبنان و عراق را تشکیل می‌دهند (صدیقی، ۱۳۷۵ و الحسینی، ۱۳۷۵) که تلاش می‌کنند هویت اسلامی را در شرائط متغیر جهانی محافظت کرده و با ارائه راه‌کارهای عقلانی و مستخرج از شریعت، در راستای زمان ومکان، تصویری معقول و کارآمد از احکام اسلامی ارائه دهند.

## ۳ . جنبش‌های صوفیانه

تصوف، یکی از ریشه‌های فکری جنبش‌های اسلامی می‌باشد که منشأ شناخت حقیقت و وصول به آن را شهود می‌داند. بخش مهمی از جریانات تأثیرگذار جهان اسلام، تحت تأثیر این رویکرد قرار داشته و بر اساس آموزه‌های آن، رفتار سیاسی خود را شکل می‌دهند.

این رویکرد، پس از آنکه در نیمه اول قرن دوم به صورت نوعی طریقه مطرح شد، در نیمه دوم قرن سوم، به دست جنید بغدادی وارد مرحله نوینی گردید. در این دوران، تصوف شکل خاصی به خود گرفت، به نحوی که امروزه، تقریباً تمام سلسله‌های تصوف، خود را بدو منسوب می‌کنند (گیب، ۱۳٦۷ :۷٦).

از قرن سوم هجری به بعد، عقاید و افکار تصوف پخته‌تر شد و این رویکرد، اساس و بنیان ثابت یافت. اصول مکتب تصوف را که تقریباً در همه فرق و سلسله‌های آن وجود دارد، می‌توان بر چهار پایه دانست که عبارتند از رهاشدن از حس ظاهری و بشری، انجام تکالیف خاص (ریاضت) برای رسیدن به مراحل سلوک، کشتن نفس و خودخواهی و اتصال و رسیدن به حقیقت الهی و فنای در وی (عیسی، ۱۳۸۰ :٦٥).

در طی قرن‌های پنجم، ششم و هفتم، رونق و نفوذ تصوف به حد اعلای خود رسید. در این دوران، تصوف به صورت لطیف‌ترین افکار شاعرانه در قالب اشعار و غزل‌های جلال‌الدین

رومی و شیخ فریدالدین عطار، سنایی، خاقانی، شیخ محمود شبستری، حافظ شیرازی، شمس تبریزی، ابوالسعید ابوالخیر، ، شیخ ابوالحسن خرقانی ، جامی و احیای العلوم الدین امام محمد غزالی درآمد.

به تدریج، تصوف گروه‌های بزرگی از مردم آسیای غربی و شمال آفریقا را که تا آن هنگام، تا حدی از مذهب دوری جسته بودند، مجذوب خود کرد. این تأثیرات در نواحی پهناوری مانند آسیای صغیر، آسیای میانه، هندوستان، اندونزی و آفریقای مرکزی، به تدریج گسترش یافت.

در اثر اختلاف ذوق و سلیقه پیشوایان و اختلاف مشرب پیران و مشایخ بزرگ در سیر و سلوک، به ناچار صوفیه به فرقه‌ها و سلسله‌های متعددی با عقاید و آراء مختلف تقسیم شدند و هر فرقه و سلسله، تحت سرپرستی و راهنمایی پیر و مرشدی در آمد که بر مریدان و پیروان خود تسلط کامل داشت. این سازمان‌ها، از نظر پذیرش اعضای جدید و کشش و جاذبه‌ای که داشتند، جنبش‌های مردم‌پسند به شمار می‌رفتند و به واسطه نگاه خوش‌بینانه به ماهیت انسان‌ها و اعتقاد به پلورالیسم معرفتی، توانستند سردمدار حرکت‌های گسترده‌ای در جهان اسلام باشند.

آنها توانستند بسیاری از عناصر کهن مربوط به اعمال و معتقدات رایج در آسیای غربی را به خدمت اسلام در آوردند و حتی آمادگی بسیاری برای مصالحه و سازگاری با عقاید و عادات مذهبی کهن در دیگر سرزمین‌ها نشان دهند. این عوامل منجر به توسعه‌یافتن تصوف و زیادشدن پیروان آن در سراسر ممالک اسلامی از آسیای صغیر و ایران و ماوراءالنهر و هندوستان گردید.

در حقیقت، آموزه‌هایی که تصوف ارائه می‌کند، آن را « جهان‌شمول» می‌سازد. با وجود این، اکثر فرقه‌های متصوفه، در زمره یکی از مذاهب سنی و شیعه طبقه‌بندی می‌شوند. بنابراین، در ظاهر احکام شریعت، از یکی از مذاهب شیعه و سنی تبعیت می‌کنند. سلاسل صوفیه خود به شاخه‌های مختلف تقسیم می‌شود. سلسله نقشبندیه، سلسله قادریه، سلسله سهروردیه، سلسله نعمت اللهی، سلسله ذهبیه، سلسله نوربخشیه و سلسله چشتیه خاکسار اهل حق، از آن جمله‌اند.

هم‌اکنون، تصوف در میان مسلمانان عرب‌تبار از اقبال کمتری برخودار است، اما در میان بخش مهمی از مسلمانان، از جمله در آسیای میانه وآسیای جنوب شرقی، ترکیه، بالکان و آفریقا، نقش مهمی دارد و منشأ جنبش‌های اسلامی مهمی در دویست سال گذشته بوده است.

## ج. پیامدهای سیاسی – امنیتی

در خصوص پیامدهای سیاسی – امنیتی مبانی فکری متفاوت جنبش‌های اسلامی در جهان اسلام و بررسی توانائی جریان‌های پنج‌گانه مطرح‌شده در این مقاله، باید گفت جریان‌های نقل‌گرا به دلیل برداشتی ظاهرگرایانه از شریعت، توانائی و ظرفیت لازم را برای ارائه تفسیری روزآمد و توانمند در مواجهه با شرایط جدید نداشته و با تأکید بر نوعی گذشته‌گرایی، از جذابیت لازم و توانایی برخورد فعال با مسائل جدید برخوردار نیستند.

گروه‌های سنتی و محافظه‌کار این جریان، فاقد هرگونه الگوی سیاسی می‌باشند و تمایل کمتری به دخالت در حوزه سیاسی دارند. به همین دلیل، در بسیاری از کشورهای جهان اسلام، این گروهها تضادهای جدی با حاکمان سیاسی نداشته و در حاشیه عرصه سیاسی به به امور مذهبی می‌پردازند. پیامد سیاسی گسترش این نوع جریانات در جهان اسلام، تثبیت و نهادینه‌کردن محافظه‌کاری سیاسی می‌باشد که هرچند امنیت نظام‌های سیاسی موجود و اغلب فاسد در جهان اسلام را تأمین می‌نماید، اما در عین حال، نمی‌تواند موجب امنیت باثبات و پایدار در جهان اسلام باشد، زیرا مشکلات و بحران‌های این جوامع، مردم را به واکنش واداشته و به دلیل ناتوانی این جریانات مذهبی، زمینه برای رهبری اصلاحات در این کشورها به دست گروه‌های غیردینی و ایدئولوژی‌های غیرمذهبی، فراهم خواهد آمد.

گروه دوم از جریان نقل‌گرا، یعنی جنبش‌های رادیکال سلفی، هرچند با کلی‌گوئی و استفاده از ادبیات دینی و با بهره‌گیری از بحران‌های موجود در جهان اسلام، امکان بسیج گسترده‌تری از توده‌ها را در جهت مبارزه با نظام‌های موجود دارند، اما به دلیل عقل‌گریزی، از عمق اندیشه‌ای کمی برخوردار بوده و توانائی ارائه راه حل و الگوی جایگزین برای نظام‌های موجود را ندارند و عملاً با اندیشه‌ای متحجر و همراه با بی‌توجهی به واقعیت‌های موجود جوامع و جهان معاصر، به ضدیت و چالش با کلیت تمدن بشری و اکثر پدیده‌های جدید برخواسته و

چهره‌ای ضد تمدنی از خود نزد جهانیان تصویر می‌کنند. این امر به شدت امنیت هویتی جهان اسلام را به خطر می‌اندازد، زیرا از یک سو، با عدم ارائه الگوی بدیل و به چالش‌کشیدن وضع موجود و با ایجاد شکاف و شقاق بین مسلمانان و فتوا علیه برخی مسلمانان، انسجام و وحدت جهان اسلام را با مشکل جدی مواجه می‌سازند و از سوی دیگر، با مخالفت با همه مظاهر تمدن، مسلمانان را در جهان دچار انزوا کرده و موجب تحقیر و و وهن آنها می‌گردد و چهره‌ای ضدتمدنی از اسلام را در نزد جهانیان ارائه می‌دهند. همچنین، با گسترش خشونت علیه انسان‌ها، شرایط را برای تشدید فشار علیه جوامع اسلامی در ابعاد مختلف فراهم می‌آورند و امنیت جهان اسلام را با چالش جدی مواجه می‌سازند. تجربه این گروه، از جمله در دوران طالبان در افغانستان، به شدت این ادعا را تأیید می‌کند. بر این اساس، جنبش‌های رادیکال نقل‌گرا نمی‌توانند در جهان معاصر تداوم یابند، زیرا از عمق اندیشه‌ای محدودی برخوردارند و در عین حال، ظهور آنها تحت تأثیر بحران‌های جوامع می‌باشد و با حذف بحران‌ها، جایی برای رشد و نمو آنها باقی نخواهد ماند.

از سوی دیگر، جریاناتی که بر عقل مستقل و جدای از متون شریعت تأکید دارند نیز به عنوان جریان بی‌ریشه، نمی‌توانند مقبولیت لازم را در بین دینداران پیدا کنند و در نهایت نیز به سکولاریسم و لائیسم و نوعی اسلام غیر سیاسی و فردی ختم می‌شوند. این جریانات، به دلیل عدم توجه به متون دینی، نوعی برداشت دلبخواهانه و عمدتاً با مرجعیت آموزه‌های غربی را دنبال می‌کنند. این نوع نگرش به دین، مورد پذیرش اکثریت مسلمانان که نصوص دینی برای آنها از جایگاه مهمی برخوردار است، نمی‌باشد و از این‌رو، این جریانات نمی‌توانند جنبش‌های اسلامی توده‌ای پرقدرتی را رهبری کنند. در صورت موفقیت نیز، در نهایت، جنبش‌های اسلامی را به سوی نوعی سکولاریسم یا لائیسم و تجددگرایی افراطی سوق می‌دهند. در این صورت، گسترش این جنبش‌ها، هرچند در کوتاه‌مدت ممکن است وضع موجود را تغییر دهد، اما در درازمدت، بحران هویت در جهان اسلام تداوم یافته و امنیت این جوامع را بر پایه لرزانی قرار می‌دهد که همواره توسط جریانات شریعت‌مدار و رادیکال و نارضائی مسلمانان از تضعیف هویت دینی در این جوامع، به چالش کشیده می‌شود. از این رو، نمی‌تواند زمینه‌ساز امنیتی پایدار در جهان اسلام باشد.

گرایش صوفیانه نیز هرچند با ایجاد تحول درونی در بین مسلمانان می‌تواند زمینه عمل انقلابی را به شدت افزایش داده و در مرحله بسیج و مبارزه، توانائی و پتانسیل بالائی برای پیشبرد جنبش‌های اسلامی داشته باشد، اما در مرحله پیروزی نمی‌تواند الگوی ایجابی مناسبی را ترسیم کند و ناچار است متوسل به دیگر الگوها شود. در واقع، تصوف به دلیل ابتنا بر باورهای فردی، نمی‌تواند الگوی مشخص سیاسی و اجتماعی ارائه دهد و ناچار است از دیگر الگوهای فقهی استفاده کند. به همین دلیل، صوفیان، گرچه نفوذ بالائی در بسیاری از نقاط جهان اسلام دارند و در مرحله بسیج و ایجاد جنبش‌های اجتماعی بسیار موفق می‌باشند، اما در مرحله تأسیس و ایجاد الگوی جدید، ناچار به استمداد از فقها هستند. در این مرحله، آنها یا به گرایش‌های عقلی و یا نقلی تمایل پیدا می‌کنند. بر این اساس، تصوف در عرصه سیاسی و اجتماعی، توانائی ارائه الگوی مدل و ارائه راهکاری مستقل از الگوهای نقل‌گرا یا عقل‌گرا را ندارد و بنابراین، در قالب دو منبع دیگر قابل بررسی است.

جریان اجتهادی را می‌توان مهمترین جریان دانست. این جریان، بر اساس نوع نگاه به ارتباط عقل و شرع، می‌تواند طیفی از جریانات فرعی را تشکیل دهد. این جریانات، با تأکید بر ملازمه عقل و شرع، قابلیت انطباق با شرایط همراه با حفظ اصول را دارا می‌باشند و با تأکید توامان بر شرع و عقل می‌توانند بر بحران هویت در جهان اسلام فائق آیند و با حفظ اصول و هویت اسلامی، توجه و حمایت توده‌های مسلمان را نسبت به خود جلب کنند. از سوی دیگر، این جریان به دلیل تأکید بر اجتهاد منطبق با شرائط زمان و مکان، از قابلیت انعطاف‌پذیری و واقع‌گرایی بالائی برخوردار است و توانائی ارائه الگوئی دینی و مدرن برای پیشرفت جوامع را دارا می‌باشد و با مکانیسم‌های فقهی خود، کارائی نظام‌های سیاسی اسلامی را در مواجهه با بحران‌ها افزایش می‌دهد. این جریان، همچنین در عرصه بین‌المللی، به دلیل برخورد گزینشی با تمدن معاصر و به رسمیت شناختن وجهی از آن، تلاش می‌کند به تعامل با ابعاد مثبت تمدنی دیگر جوامع پرداخته و از تعامل و گفتگو مبتنی بر منطق دفاع کند و از این رو، از قابلیت مناسبی برای خنثی‌کردن تهدیدات خارجی متوجه جهان اسلام برخوردار است. این امر می‌تواند به تقویت امنیت در جهان اسلام، در ابعاد داخلی و خارجی، کمک شایانی نماید .

## نتیجه‌گیری

در این مقاله، تلاش گردید ضمن گونه‌شناسی فکری جریان‌های مختلف اسلامی، پیامدهای سیاسی – امنیتی آنها در جهان اسلام بررسی و مشخص شود این جنبش‌ها چه تأثیری بر امنیت در جهان اسلام بر جای می‌گذارند؟

برای پاسخ به این سؤال، با توجه به اینکه، مهمترین دغدغه این جنبش‌ها احیای هویت به عنوان راهکاری برای غلبه بر بحران انحطاط جوامع اسلامی می‌باشد، ضمن ارائه بحثی نظری در خصوص رابطه هویت و امنیت، مشخص گردید که این جنبش‌های هویتی می‌توانند بر امنیت جوامع خود، به گونه‌ای سرنوشت‌ساز تأثیرگذار باشند، اما در مورد تفاوت تأثیرگذاری آنها باید به تفاوت‌های آنها در مورد نوع نگرش به موضوع هویت توجه کرد.

اگر دغدغه اصلی جنبش‌های اسلامی در قرون اخیر را دو موضوع مهم، یعنی حفظ هویت دینی از یک سو و ایجاد جامعه‌ای پیشرفته، از سوی دیگر، بدانیم که تلفیق این دو می‌تواند بسیاری از بحران‌های موجود در جهان اسلام را حل کرده و و زمینه‌ساز امنیت پایدار در این جوامع باشد، باید گفت برخی جنبش‌ها همچون نقل‌گرایان، با تأکید بر حفظ هویت خالص، مجبور شدند از ایده پیشرفت دست بردارند و در واقع، پیشرفت را فدای هویت کنند؛ هرچند هویت اسلامی آنها نیز مبتنی بر نوعی برداشت ظاهرگرایانه از اسلام می‌باشد که خود می‌تواند بحران هویتی در جهان اسلام را تشدید کند. از سوی دیگر، عقل‌گرایان مستقل نیز هویت را فدای پیشرفت کردند و با تأکید بر محوریت تجدد و پیشرفت، به تدریج اصول و هویت دینی را به قربانگاه بردند و با عدول تدریجی از آنها، هویت غربی را به جای هویت اسلامی نشاندند. گسترش این جنبش‌ها، هرچند در کوتاه‌مدت ممکن است وضع موجود را تغییر دهد، اما در درازمدت، بحران هویت در جهان اسلام را تداوم بخشیده و امنیت این جوامع را بر پایه لرزانی قرار می‌دهد که همواره توسط جریانات رادیکال مذهبی و با استفاده از نارضائی مسلمانان از تضعیف هویت دینی در این جوامع، به چالش کشیده می‌شود. در نتیجه، نمی‌تواند زمینه‌ساز امنیتی پایدار در جهان اسلام باشد.

جریان عقل‌گرای اجتهادی نیز تلاش کرد بین هویت و پیشرفت جمع کرده و نوعی هویت دینی، اما منطبق با شرایط زمان و مکان و عقلانی را ارائه دهد. این نوع دیدگاه، جامع‌تر بوده و

بنابراین، توانائی پذیرش و ماندگاری بیشتری را دارد. از این رو، به نظر می‌رسد این جنبش‌ها که می‌توان آنها را عقل‌گرای اجتهادی نامید، در آینده، جنبش‌های ماندگارتری در عرصه سیاسی و اجتماعی جهان اسلام خواهند بود.

با توجه به پتانسیل‌های فقهی و کلامی، تنها جنبش‌های اسلامی عقل‌گرای اجتهادی از توانائی لازم برای ایجاد الگوی سیاسی بدیل در جهان اسلام و ایجاد امنیتی پایدار و همه‌جانبه در آن برخوردارند. آنها از یک سو، بر نص و منبعی دینی تأکید کنند و بنابراین، دیدگاه‌های آنها هویت دینی جوامع را تثبیت می‌کند و با نوعی اجتهاد مبتنی بر عقل و مقتضیات زمان و مکان و ارائه الگوئی واقع‌گرا، به حل مشکلات جوامع اسلامی می‌پردازند و قدرت مانور لازم را برای مواجهه با بحران‌های جوامع اسلامی دارا می‌باشند و از سوی دیگر، با نگاه وحدت‌گرا و دوری از خشونت علیه بی‌گناهان، تلاش می‌کنند چهره‌ای عقلانی از جهان اسلام را ارائه دهند. این امر می‌تواند زمینه هرگونه تهدید خارجی را علیه مسلمانان کاهش دهد. در مجموع، به نظر می‌رسد تقویت این نوع جریانات اسلامی در جهان اسلام، در بین اهل سنت و شیعیان، می‌تواند زمینه‌ساز امنیت پایدار در جهان اسلام گردد.

# منابع


ابوزید، نصرحامد (۱۳۸۳)؛ ***معنای متن، پژوهشی در علوم قرآن***، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو، چ سوم.

---------- (۱۳۸۷)؛ ***پیام اولیه اسلام***، ترجمه مالک ذوالقدر، بی‌نا.

ارکون، محمد (۹/۳۰ و ۸۲/۱۰/۱)؛ «نقد عقل اسلامی»(گفت‌وگو)، ***روزنامه شرق***.

الحسینی، اسحاق موسی (۱۳۷۵)؛ ***اخوان‌المسلمین، بزرگترین جنبش اسلامی معاصر***، ترجمه هادی خسروشاهی، تهران: اطلاعات.

امانت، حمیدرضا (پاییز۱۳۸٦)؛ «امنیت اجتماعی»، ***راهبرد***، شماره چهل‌وپنجم.

امرایی، حمزه (۱۳۸۳)؛ ***انقلاب اسلامی و جنبش‌های معاصر***، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

بوزان، باری، ویور، الی و دو ویلد، پاپ (۱۳۸٦)؛ ***چارچوبی تازه برای تحلیل امنیت***، ترجمه علیرضا طیب، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

پاشاپور، حمید (۱۳۸۲)؛ ***نهضت‌های اسلامی، بازیگران جدید نظام بین‌الملل***، تهران: اندیشه‌سازان نور.

جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۷۰)؛ ***منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی***، تهران: کیهان.

دکمجیان، هرایر (۱۳۸۳)؛ ***جنبش های اسلامی معاصر در جهان عرب***، تهران: کیهان.

ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۳)؛ ***فرق و مذاهب کلامی***، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

ربیعی، علی (۱۳۸۳)؛ ***زنده‌باد فساد***، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

رشید، احمد (۱۳۸۷)؛ ***اسلام پیکارجو در آسیای میانه***، ترجمه جمال آرام، تهران: عرفان.

شریف، محمد ابراهیم (۱۹۸۲)؛ ***إتجاهات التجدید فی تفسیر القرآن فی مصر***، قاهره: دارالتراث.

صاحبی، محمدجواد (۱۳۷۰)؛ ***اندیشهٔ اصلاحی در نهضت‌های اسلامی***، تهران: کیهان.

صدیقی، کلیم (۱۳۷۵)؛ ***مسائل نهضت‌های اسلامی***، ترجمه سید هادی خسروشاهی، تهران: اطلاعات.

عنایت، حمید (۱۳۷۰)؛ ***سیری در اندیشه سیاسی عرب***، تهران: امیرکبیر.

عنایت، حمید (۱۳۷۲)؛ ***اندیشه سیاسی در اسلام معاصر***، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.

عیسی، عبدالقادر (۱۳۸۰)؛ ***حقیقت‌هایی از دنیای تصوف***، ترجمه سیف مدرس گرجی، حلب.

گونه‌شناسی فکری جنبش‌های اسلامی... ـــــــ

# گفتمان اسلام سلفی و جهانی‌شدن امنیت خاورمیانه

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/٦/۱۸ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۸/۲۵

*نبی‌الله ابراهیمی**

## چکیده

هدف اصلی این نوشتار، بررسی تأثیر گفتمان سلفی در جهان اسلام بر جهانی‌شدن امنیت خارمیانه است. این پژوهش، طبق رویکرد بابی سعید به مسئله اسلام سیاسی، این مقوله را با پوشش گفتمانی مطالعه می‌کند. اسلام سلفی به مثابه گفتمان، با موضع رادیکال خود در مقابل گفتمان سکولار غرب، تاحد زیادی باعث دل‌مشغولی جامعه بین‌المللی شده است. گفتمان مذکور، به دلیل به چالش کشیدن نظم بین‌المللی غربی و ارجاع به دال اسلامی- هویتی خویش، به یکی از مدلولات جهانی‌شدن امنیت تبدیل شده و موجب ورود «اسلام سلفی» به سرفصل‌های مطالعات امنیت بین‌الملل شده است. فرضیه این پژوهش اینگونه صورت‌بندی می‌شود که «به دلیل خاستگاه گفتمان اسلام سلفی در خاورمیانه، امنیت این منطقه، در پرتو گسترش آن گفتمان به سایر نقاط جهان، جهانی شده است». با جهانی‌شدن امنیت، گفتمان‌هائی چون اسلام سلفی، با ورود به دنیای مجازی، دال امنیتی خود را بیشتر به رخ می‌کشند. جایی که میان اسلام سلفی و جهانی‌شدن تطابق حاصل شود، شاهد گستردگی و اشاعه هستی‌شناسی عدم امنیت غربی خواهیم بود.

**کلیدواژه‌ها:** روابط بین‌الملل، مطالعات امنیتی، گفتمان اسلام سلفی، جهانی‌شدن، خاورمیانه

---

* دکتری روابط بین‌الملل از دانشگاه تهران

## مقدمه

تحول در مفهوم دین، یکی از تحولات نوین عرصه مطالعات روابط بین‌الملل و حتی مطالعات امنیتی است.

از نظر وبر و پارسونز، نظم، اتحاد، پیشرفت، علم و استقلال، ریشه در مسیحیت دارد. از نظر کانت نیز اخلاق برای اعتباربخشی به خود، نیازمند دین است. کانت، در مکتوبات متأخر خود، این ایده را طرح و تقویت می‌کند که تلاش‌های اخلاقی انسان برای معنادارشدن، نیازمند اعتقاد به خدای عالم و حاکم بر اراده‌های اخلاقی ماست.

از نظر توکویل، کارکرد دین منحصر به شکل‌دادن و استقرار دموکراسی نیست، بلکه در کنترل جامعه نیز نقش اساسی دارد. به عقیده وی، دین مانند سدی است که نمی‌گذارد ملت هر نظر تازه‌ای را قبول کند و جسارت یافته و به هر اقدامی دست بزند (۱۳۷٦ : ۳٤۷).

این دین است که برای قانون‌گذاری اولیه، به عنوان ضمانت اجرائی به کار رفته است. از نظر دیگر افراد همچون مانتسکیو، هابز و بدن نیز دین نقش مهمی در کنترل اجتماعی ایفا می‌کند (فصیحی،۱۳۸۷ : ۱۸۲). مدریس باربیه، معتقد است رشد فزاینده احساسات دینی و جست‌وجوی امر معنوی در میان جوانان، ربط تنگاتنگی با نظم و الگوهای سیاسی پیدا کرده است. رشد فزاینده امر دینی در مسائل سیاسی و اجتماعی در خارج از اروپا، حاکی از رونق‌یافتن مجدد دین در زمان حاضر است. علاوه بر این، مالرو معتقد است در سده بیست‌ویکم، یا دینی موجود است یا اصلا وجود ندارد و اگر هست، باید آن را با سایر نهادهای اجتماعی و سیاست مرتبط دانست ( باربیه،۱۳۸٤ : ۱۳– ۱٤).

این تحول در مفهوم دین و نقش آن در اجتماعات، خود به خود این موضوع را به عرصه روابط بین‌الملل و مطالعات امنیتی کشانده است. امروزه، نوعی بیداری حمایتی در مورد دین و نقش آن در زندگی اجتماعی، در تمامی تمدن‌ها به وجود آمده است. این بیداری، پاسخی به سکولاریسم و مدرنیسم دگماتیک در دهه‌های ۱۹۵۰م به بعد بود. برای مثال، بیداری مسیحی، نه تنها در ایالات متحده یا استرالیا، بلکه در دیگر نقاط جهان نیز دیده می‌شود.

همچنین، بیداری یا احیای هندوئیسم و به قدرت‌رسیدن حزب هندو در هند یا احیای ارزش‌های کنفوسیوس در چین و مشابه آن و احیا و بیداری میراث اسلامی در جوامع مسلمان،

نشان‌گر اهمیت مطالعه نقش و مفهوم دین در روابط بین‌الملل است. در جوامع مسلمان، دین، به عنوان نوعی گفتمان مقاومت، به پدیده‌ای جهانی بدل شده است. این پدیده، خود در مطالعات امنیتی جهانی بررسی می‌شود. به بیان دیگر، جهانی‌شدن دین با تعریف جهانی‌شدن امنیت، رابطه‌ای تنگاتنگ پیدا کرده است. دراروپا، آمریکا و استرالیا، مقاومت دینی، در مسائل روزمره و اجتماعی نمود یافته است. در واقع، دین به عنوان دستورالعمل اجتماعی برای زندگی سیاسی در مقابل چالش تقلیل جایگاه دین و افزایش سکولاریسم که میراث عصر روشنگری بود، اهمیت یافته است.

بر این اساس، دین به عنوان بخشی از هویت جوامع، منافع و کنش سیاسی را تعریف می‌کند. در غرب، دین عنصری اجتماعی و غیرسیاسی است، ولی در جوامع مسلمان، مسأله هویتی و متمایزکننده خود از دیگری محسوب می‌شود. امروزه، دین به حوزه سیاست بین‌المللی کشیده شده و دچار تحول مفهومی گسترده‌ای شده است (Grayp, 2007 :200).

در پایان جنگ سرد، منازعات و جنگ‌ها، بیش از آنکه بر پایه ساختارهای ایدئولوژیک سیاسی یا انگیزه‌های اقتصادی باشد، از موضوع دین نشأت می‌گرفت. این منازعات در گفتمان‌های منازعات قومی و در تز برخورد تمدن‌های هانتیگتون نمود یافت. به عبارتی، تمدن‌ها نیز نهایتاً در متن گسترده‌تری توسط دین تعریف می‌شود.

جریان اصلی روابط بین‌الملل، با نگرش جامعه‌شناسانه مادی‌گرا و با رویکرد متضادی که با نگرش جامعه‌شناختی معناگرا دارند، گفتمانی حول منافع قدرت، مدرنیته، سکولاریسم و در واقع، گفتمان وستفالیایی را نمایندگی می‌کنند. این جریان اصلی، دین را که از منظر هستی‌شناسانه، ریشه اصلی هویت و فرهنگ است، نادیده می‌گیرد. از این منظر، بهتر است امنیتی‌شدن دین و سپس، ارتباط دین با هویت را مشخص نمائیم.

امنیتی‌شدن، از عناصر معرف مطالعات امنیتی مکتب کپنهاگ می‌باشد. این مکتب، از لحاظ هستی‌شناسی، واجد نوعی جامعه‌شناسی معناگرا مانند سازه‌انگاری است (Macsweeny, 1996:81-74). نظریه امنیتی‌شدن، نوعی سامانه نظم درجه دوم را که بر پایه کارکردهای کنش‌گران حوزه امنیتی است، ایجاد می‌کند. این مطالعات نشان می‌دهد کنش‌گران چگونه مسائل امنیتی را به وجود می‌آورند. مسئله امنیتی از این لحاظ، ابژه (تهدیدات در خودش) یا

سوژه (موضوعی از پندارهاست) نیست، بلکه بین‌الاذهانی و سیاسی است. به عبارتی، کسی می‌تواند موضوعی را امنیتی کند که ذی‌نفوذ باشد. روند امنیتی‌شدن، کنشی گفتاری است، یعنی امنیتی‌شدن دارای نتایج سیاسی است.

دین در مکتب کپنهاگ، به مثابه بخشی مربوط به جامعه بررسی شده است. دین بخشی از جامعه و به عبارتی، بخشی از هویتی است که جامعه بر اساس آن شکل می‌گیرد. بنابراین، دین یکی از منابع جامعه و هویت است (بوزان، ویور و دوویلد، ۱۳۸٦ :٤٨-٤٦).

روند امنیتی‌شدن دین در دو دهه اخیر، اغلب اینگونه بوده است که در کشورهای سکولار، تهدیدی از سوی گروههای مذهبی به نام دین علیه حاکمیت صورت می‌پذیرد و سپس، حاکمیت، آن را در گفتمان ترور معنا و نمود می‌دهد. این رویه، دین و امنیت بین‌المللی را به هم گره زده است. البته، وجود تهدیدکننده‌ای به نام دین‌دار تروریست و تهدیدشونده‌ای به نام هتاک به جامعه دینی، امر امنیتی‌شدن دین را پررنگ‌تر ساخته است. در اینجاست که دین می‌تواند در سه شیوه متفاوت و اصلی در سیاست بین‌الملل، دل‌مشغولی ایجاد کند.

۱. گروه‌های دینی و مذهبی می‌توانند به عنوان تهدیدی برای بقای دولت به حساب آیند، به خصوص اگر کشور مزبور سکولار باشد (مانند ترکیه).

۲. به نظر می‌رسد اعتقاد دینی، تهدیدی برای کنش‌گران غیر دینی یا روندهای مدرن (کشورها، فن‌آوری، صنعتی‌شدن، مدرنیسم و غیره) قلمداد می‌شود.

۳. ممکن است ایمان و اعتقاد، تهدیدی برای گفتمان یا کنش‌گر هم‌کیش خود نیز به حساب آید(Juergesmeyer ,1993: 353 ) (مانند بنیادگرایان مسیحی و اسلامی).

بنابراین، دین تا حد زیادی هویت بنیادگرایان و حتی دولت‌های دینی را نمایان می‌سازد و کنش و هویت کنش‌گران در سیاست بین‌الملل، تا حد زیادی متأثر از گفتمان دینی آنهاست.

در خصوص مفهوم گفتمان نیز باید گفت هر نوع کلام، گفتار و نوشتار، جریانی اجتماعی محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، دارای سرشت، ماهیت و ساختار اجتماعی است. بنابراین، گفتمان، پدیده، مقوله یا جریانی اجتماعی است. به تعبیر بهتر، گفتمان جریان و بستری است که دارای زمینه‌های اجتماعی است. گفتمان نوعی ارتباط یا مفاهمه زبانی است که به صورت

قراردادی بین گوینده و شنونده و به مثابه فعالیتی بین اشخاص دیده می‌شود که شکل آن توسط اهداف اجتماعی آن تعیین می‌شود ( مک دانل،۱۳۸۰ : ٤٩).

در همین زمینه، لاکلاو[1] و موفه[2] معتقدند گفتمان مشتمل بر این تعاریف است:

۱. مجموعه‌ای معنادار از علائم و نشانه‌های زبان‌شناختی و فرازبان‌شناختی است. (به بیان دیگر، گفتمان هم در برگیرنده بعد مادی و هم مزین به بعد نظری است).

۲. تأکیدی است بر این واقعیت که پیکره‌بندی اجتماعی، معنادار است.

۳. نه تنها جای ایدئولوژی، بلکه جای اجتماع نشسته و آن را به مثابه متن تصویر و تحلیل می‌کند.

٤. برخلاف نظر سوسور، گفتمان هرگز به مثابه سامانه بسته تمایزات فهم نمی‌شود.

۵. گفتمان‌ها قادر به اتمام و انسداد مفاهیم و هویت‌ها نیستند.

٦. هویت‌های اجتماعی و سیاسی، محصول گفتمان‌ها هستند (تاجیک، ۱۳۷۸ :۸۲).

در پست‌مدرنیسم، شناخت و ذهنیت انسان، سرشتی گفتمانی دارد. از نظر پست‌مدرن‌ها، هیچ موضعی برتر (استعلایی) و خارج از گفتمان و زبان و فرهنگ وجود ندارد؛ تا از آن موضع برتر به جهان و اجتماع بنگریم و برای آن راهکارهای کلی و کلان بدهیم.

گفتمان متشکل از تعدادی محدودی از احکام است که می‌توان برای آن‌ها مجموعه‌ای از شرایط وجودی را تعریف کرد. برای مثال، صورت‌بندی گفتمانی اسلام سلفی بر احکامی مانند «تشکیل دولت اسلامی»، «کنارزدن حکومت‌های سکولار»، «اجرای شریعت و احکام دین اسلام»، «استفاده از اسلام در راستای منویات سیاسی» و مانند آن دانست. مفهوم کلیدی در نظریه گفتمان فوکو، «حکم» است. هر حکمی، اگر چه شبیه گزاره است و درقالب زبان قابل بیان است، ولی از جنس زبان نیست. مجموعه چند حکم، صورت‌بندی گفتمانی را شکل می‌دهد ( سلطانی، زمستان ۱۳۸۳: ١٥٦).

تعهد نسبت به مفهوم گفتمان، به عنوان ساختارهای دلالت است که واقعیت‌های اجتماعی را برمی‌سازد. در بنیان این تعهد، فهمی سازه‌انگارانه از معنا قرار داد که براساس آن، چیزها معنا

---

1. Laclau
2. Mouffo

ندارند (یعنی جهان مادی، معنایی را منتقل نمی‌کند)، بلکه مردم معنای چیزها را با استفاده از سامانه‌های نشانه‌ای برمی‌سازند.

دومین تعهد نظری به گفتمان‌ها این است که آنها چیزهایی را تولید و (باز تولید) می‌کنند که گفتمان آنها را تعریف کرده است. نکته مهم در اینجاست که گفتمان‌ها فراتر از اینکه زبانی برای صحبت‌کردن درباره پدیده‌ها فراهم می‌سازند، برخی راههای بودن در جهان و عمل نسبت آن را قابل فهم می‌کنند و نوعی رژیم خاص حقیقت را عملیاتی می‌نمایند و سایر شیوه‌های ممکن هویت و کنش را حذف می‌کنند. به طور خاص، گفتمان‌ها، سوژه‌هایی را که مجاز به سخن‌گفتن و عمل‌کردن هستند، تعریف می‌کنند ( James ,1990 :83- 9. ).

برای مثال، گفتمان اسلام‌گرایی سیاسی، سوژه تاریخی «خلافت اسلامی»، «دولت اسلامی»، «امت دینی» و «جامعه شرعی»، را به کنش و گفتن وامی‌دارد.

اسلام سلفی، شکلی از کنش کلامی- اجتماعی درون جوامع مسلمان است که به صورت گفتمان بروز یافته یا این گفتمان، بار تاریخی و تشکیل جامعه اسلامی توسط پیامبر اسلام(ص) را به تصویر می‌کشد. در این خصوص، لاکلاو از مفهوم قابلیت دسترسی[1] استفاده می‌کند تا تبیین کند چگونه در طول بحران‌ها، بعضی گفتمان‌ها به نسبت دیگران، با استقبال و موفقیت بیشتر روبرو می‌شوند. او چنین القا می‌کند که اگر بحران اجتماعی به اندازه کافی شدید باشد، به طوری که سراسر نظم گفتمانی را متزلزل سازد، تنها قابلیت دسترسی کافی است تا پیروزی گفتمانی خاص را تضمین کند. به عبارت دیگر، امکان پیروزی گفتمان، به ویژگی‌های ذاتی آن بازنمی‌گردد، بلکه صرفاً از آن روست که گفتمان تنها ساخت منسجم در دنیایی کاملاً آشفته است. بر این اساس، دلیل اینکه اسلام‌گرایی به عنوان رقیب سکولاریسم یا آن چیزی که بابی سعید «کمالیسم» می‌نامد، ظاهر می‌شود، این است که سامانه اجتماعی جوامع اسلامی آنقدر بی‌نظم می‌شود که مسلمین تنها نقطه ثبات را اسلام می‌یابند. بنابراین، گفتمان‌هایی که حول اسلام شکل گرفته‌اند، به صورت تنها گفتمان‌های نظم‌دهنده درآمدند. این تصویر با

1. Availability

ویژگی‌هایی که لاکلاو مطرح می‌کند، دامنه‌ای بیشتری می‌یابد: «پذیرش هر گفتمان به قابلیت اعتبار[1] آن بستگی دارد» (Bobby S, 1994:264-86).

## الف. گفتمان اسلام سلفی

اسلام سلفی که میراث وهابیت در شبه جزیره عربستان است و به گفتمان نوبنیادگرایان و القاعده تسری یافته، در واقع تحولات اجتماعی- سیاسی را ولو به طور ابزاری، با تفاسیر مختلف قرآنی توجیه می‌کند. اسلام سلفی از طریق وهابیت ساکن عربستان به طور رسمی گسترش یافت (موثقی، ۱۴۵:۱۳۸۰-۱۵۶). جریان سلفی، ریشه در جریان‌های مذهبی گذشته در تاریخ اسلام دارد. این جریان، با ذهنیتی جزمی با بسیاری از مسائل، با عنوان‌هایی چون شرک، و بدعت مبارزه می‌کردند. سلفی هاپایبند به ظواهر احکام قرآن و سنت بودند و در این راه تعصب شدیدی به خرج می‌دانند.

ریشه‌های سلفی‌گری، به ابن تیمیه (متوفی ۱۳۲۸ م/ ۷۲۸ هـ) نیز می‌رسد. او از بزرگترین و برجسته‌ترین علما و فقهای حنبلی است که معتقد بود عقل، فلسفه، تشیع و تصوف نوعی بدعت محسوب می‌شود. بنابراین، بازگشت به سنت پیامبر و عمل سلف، یعنی صحابه و تابعین، از عوامل جلوگیری از این بدعت است (که از این رو، سلفیه نامید شدند) (همان). این نگرش، معتقد بود در چنین شرایط بدعت‌آمیزی، بهترین راه، بازگشت به متون دست‌نخورده و پیروی از بایدها و نبایدها، بدون دخالت عقل بشری در فهم، تأویل، تحلیل و تعلیل نص است. شاید بتوان این جریان را سرآغاز نشر اسلام وهابی رادیکال به عنوان بخشی از اسلام‌گرایی رادیکال دانست (حنفی، ۲۰۰۲: ۷۸).

با این توضیحات می‌توان گزاره‌های گفتمان سلفی را صورت‌بندی نمود. به طور نمونه، می‌توان به آثار مکتوب سید قطب اشاره کرد که با زبانی روشن و حماسی، لزوم کنارزدن حکومت‌های جاهلی و استقرار سامانه‌ای به راستی اسلامی را گوشزد می‌کرد. شیوه مرگ وی نیز، اثر بسیار زیادی بر مبارزان جوان مصری داشت. مجموع این عوامل، دست به دست هم داد تا وی در دهه‌های بعد نیز به صورت ایدئولوگ فعالان رادیکال باقی بماند و آثارش مبنای

1 . Credibility

نظری اقدامات آنان قرار گیرد. در واقع، اغراق نیست اگر ادعا شود نوشته‌های سید قطب به همراه «عبدالسلام فرج»، چارچوب فکری بسیاری از اسلام‌گرایان سلفی را در دهه‌های ۸۰ و ۹۰ م، طراحی کرد. حال باید دید چه گزاره‌هایی مورد توجه سلفی‌ها قرار دارد. اصول مبنایی اندیشه آنها به طور خلاصه، عبارت است از:

۱. سامانه اجتماعی- سیاسی مسلط بر جهان اسلامی و غیراسلامی معاصر، جاهلیت آمیخته با گناهکاری، بی‌عدالتی، رنج و انکار ارشاد و شأن الهی اسلام است.

۲. وظیفه مسلمانان باایمان این است که برای تبدیل جامعه جاهلی به جامعه اسلامی، از طریق دعوت و جهاد پیکارجویانه، به تجدید حیات اسلام دست بزنند.

۳. تبدیل جامعه جاهلی به جامعه راستین اسلامی، بر عهده مسلمانان پیشتاز فداکار است.

٤. هدف نهایی مسلمانان متعهد، باید استقرار حاکمیت خداوند بر روی زمین باشد تا به این وسیله، تمامی گناهان، رنج‌ها و فشارها دفع شود (نبوی، ۱۳۸٤: ۱۷٤).

۵. سلفی‌ها ، واقعیت اجتماعی را عبارت از تضاد دائمی و پایان‌ناپذیر اسلام (نور) و جاهلیت (تاریکی) می‌دانند و برای بیان آن و استخراج راه حل، به تفسیر تحت اللفظی آیات قرآن می‌پردازند.

این گزاره‌ها همگی به نوعی در رد و انکار گفتمان سکولار غربی و با دگرسازی آن معنا می‌یابد. در واقع، اسلام سلفی، گفتمانی است که معانی خود را در جهاد با غرب به عنوان جامعه جاهلی جدید شکل داده و در واقع، سوژه و ابژه گفتمان اسلام سلفی از دل همین روابط نابرابر برآمده است.

هدف نهایی این گفتمان، بازسازی جامعه بر اساس اصول و احکام شرعی اسلام است و در این راه، به دست آوردن قدرت سیاسی، امری تبعی تلقی می‌شود. این گفتمان، جنبه‌های سکولار تمدن غربی را نفی کرده و مشکلات جوامع معاصر را به دوری از دین و احکام شریعت نسبت داده و راه رهایی از آنها را بازگشت به سلف صالح می‌داند. در واقع، اسلام سلفی در پی ایجاد نوعی جامعه اسلامی است که در کنار بهره‌گیری از برخی دستاوردهای تمدن غرب مانند ثروت و فن‌آوری، از آسیب‌های فرهنگی و اجتماعی آن به دور باشد (حسینی‌زاده،۱۳۸٦ : ۱۸-۱۷).

اسلام سلفی نوعی گفتمان رادیکال یا منظومه معنایی متشکل از مجموع‌هایی از نشانه‌های به هم پیوسته است که در کنار هم، در برابر گفتمان‌های سکولار مدرن و لیبرالیسم غربی یا سلطه غرب، صف‌آرایی کرده‌اند (همان: ٤٤). بدین ترتیب، گفتمان اسلام سلفی، اسلام را دال برتر در اجتماعات مسلمین می‌داند و همان نقشی را که واژه ملت در برخی از جوامع امروزی بازی می‌کند، برای اسلام در جوامع اسلامی قائل است. در این پیوند، دال برتر به عنوان انتزاعی‌ترین اصل عمل می‌کند و دیگر فضاهای گفتمانی توسط آن تامیت می‌یابند.

## ب. جهانی‌شدن و دال امنیتی آن

دال امنیتی جهانی‌شدن و مدلول آن، یعنی گسترش ناامنی، ایدز، تروریسم و گرمایش زمین، به وضوح تمام مشخص است. در پیوند گفتمان اسلام سلفی و جهانی‌شدن، الیور روآ، می‌گوید هسته اصلی منازعات در خاورمیانه، خشم و غضب مسلمانان است. مسلمانانی که در اروپا زندگی می‌کنند، از طریق عصر ارتباطات، خودشان را با برادران ستم‌دیده‌شان در خاورمیانه بزرگ‌تر تعریف می‌کنند. آنها سعی در یادگیری و تماس با خانه قدیمی اسلام دارند و اقدامات خود را با اوضاع امنیتی خاورمیانه تنظیم می‌کنند (Roy ,2008:9).

جهانی‌شدن، اغلب ایده‌آلیسم نوینی تلقی می‌شود که آزادی اقتصادی، شفافیت سیاسی و فرهنگ جهانی را تسهیل ساخته است. جهانی‌شدن، فرصتی برای گسترش و توسعه استانداردهای انسانی مشترک است. همچنین، پیوند هنجارها و قواعد مشترک را در سطح جهانی هموار کرده است. سین کای در همین ارتباط معتقد است «جهانی‌شدن بیشتر به عنوان مکانیسم‌های فرامرزی فهم می‌شود که می‌تواند بر وابستگی متقابل امنیتی، اقتصادی و سیاسی تأثیر بگذارد». به نظر وی، «با حادثه یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱، بُعد امنیتی جهانی‌شدن بیشتر نمود یافت». به عبارتی، ارتباط معناداری میان امنیت و جهانی‌شدن ایجاد شد. نوواقع‌گراها، جهانی‌شدن را بازتاب نفوذ هژمونیک قدرت‌های بزرگ در سیاست بین‌المللی فرض می‌کنند. واقع‌گرایان، جهانی‌شدن را حوزه منازعه و تقابل می‌دانند. نهادگرایان نولیبرال، برعکس جهانی‌شدن را بازتاب‌دهنده وابستگی متقابل دولت‌ها قلمداد می‌کنند.

از دیدگاه سازه‌انگاران، جهانی‌شدن، مرحله‌ای از تغییر در سامانه بین‌المللی است که عناصر اجتماعی و فرهنگی جوامع با تأثیر بر دولت‌ها و ساختار سامانه بین‌المللی، به نوعی تحول و تغییر را بسترسازی کرده‌اند. سازه‌انگاران، معتقدند جهانی‌شدن به خلق معانی و هویت‌های جدید به طور بین‌الاذهانی منجر شده است ( Kay, 2004:9-13).

به هرحال، جهانی‌شدن عوامل ملی‌گرایی و منطقه‌گرایی را سست می‌کند و هویت‌های تازه‌ای خلق می‌کند که بیشتر جنبه جهانی دارد تا ملی و منطقه‌ای. در نیمه دوم قرن بیستم، به ویژه از دهه ۱۹۷۰ به بعد، دو تحول عمده در پهنه جهانی رخ داد که هر دو از اهمیت زیادی برخوردارند. از یک طرف، با گسترش ارتباطات و انفجار اطلاعات، جهانی خلق شد که از آن با عنوان «دهکده» یاد می‌شود. در این جهان دهکده‌وار، هر روز نسبت به دیروز از میزان فاصله‌ها کاسته شده و انسان‌ها با سرعت فوق‌العاده‌ای در حال نزدیک‌شدن به هم هستند. از طرف دیگر، با وجود هیمنه باور به «پایان ایدئولوژی»، رویکرد به دین در سطح جهان، به ویژه در جهان سوم رو به فزونی گذاشته و این، غربی‌ها را به کاوش در عرفان شرقی و ادیان واداشته است. این روند، اهمیت هویت‌های دینی در عصر جهانی‌شدن را دو چندان کرده است (Haynes , 1999 : 12).

در همین پیوند، مفهوم جهانی‌شدن تا حد زیادی، تفاوت واحدها و سامانه‌ها را برجسته کرده است. در این میان، هستی‌شناسی اجتماعی و شرایط انسانی- جهانی، توانسته است سطح تحلیل کل- سامانه را با تغییر روبرو کند.

تغییر سامانه مادی‌محور به سامانه معنامحور، دچار تحول پارادایمی شده است. این جهانی‌شدن است که به سخن رابرتسون، پدیده فرهنگی مهم را به عنوان پاسخی به تغییر سامانه جهانی، به مثابه کل گوشزد می‌کند (Bartelson , 2000:187-9).

بیشتر مطالعه در مورد جهانی‌شدن بر وابستگی متقابل اقتصادی، درجه فرصت‌ها و آسیب‌های آن متمرکز است، هرچند حملات تروریستی یازدهم سپتامبر۲۰۰۱، چارچوب تحلیلی گسترده‌ای را برای فهم رابطه جهانی‌شدن و امنیت به وجود آورد. بنابراین، جهانی‌شدن، یعنی جهانی‌شدن همه پدیده‌های اجتماعی، از جمله امنیت. از این روست که مناطق یا کشورهای تهدیدکننده امنیت مورد توجه روزافزون قرار گرفته و در نتیجه، توجه به امنیت

خاورمیانه، تنها در چارچوب امنیت جهانی قابل تبیین و فهم است. در همین پیوند، جهانی‌شدن، تا حدودی درجه امنیت را کاهش یا افزایش داده است. پیوند میان جهانی‌شدن با قدرت موجود کنش‌گران در چارچوب سامانه بین‌المللی، موضوع امنیت و جهانی‌شدن را برجسته ساخته است. رویکرد سنتی به مطالعه روابط بین‌الملل، یعنی واقع‌گرایی بر دولت–ملت، به مثابه مرز سامانه بین‌المللی و سپهر داخلی سیاست، متمرکز است. واقع‌گراها، جهانی‌شدن را بازتاب نفوذ هژمونیک قدرت‌های بزرگ در سیاست بین‌المللی قلمداد می‌کنند. در عین حال، گسترش کنش‌گران غیردولتی مانند سازمان بین‌المللی و یا سازمان‌های غیردولتی و شرکت‌های غیرملیتی، مفهوم و گفتمان جهانی‌شدن را فراسوی نظریه واقع‌گرایی سوق داده است. البته، واقع‌گراها، واقعیت کنش‌گران غیردولتی را قبول می‌کنند، ولی میزان تأثیرگذاری آنان بر صحنه سیاسی بین‌المللی را در درجه دوم اهمیت قرار می‌دهند. نهادگرایان نولیبرال توضیح می‌دهند که روابط بین‌المللی کنونی، در پوشش وابستگی متقابل وجود دارد. آنها بر شرایط منحصر به فرد جهانی‌شدن که بازتاب دهنده وابستگی متقابل است و همچنین، تأثیر این وابستگی بر درک دولت‌ها از منافعشان تأکید دارند.

سازه‌انگاران، پیرامون نظریه اجتماعی تعاملات انسانی و محتوای ساختار روابط بین‌المللی راجع به جهانی‌شدن نظریه‌پردازی کرده‌اند. آنها، هویت دولت‌ها را تابع شرایط داخلی و محیط بین‌المللی می‌دانند و معتقدند بازخورد این دو تعامل محیطی، هویت و کنش دولت را در صحنه بین‌المللی مشخص می‌سازد. آنها تأکیدات فراوانی بر انگاره‌ها و ادراکات یادگیری درون شرایط هنجاری برای فهم هنجارهای مجسم سامانه بین‌المللی دارند. با دید سازه‌انگارانه، شاهد گسترش شبکه‌های رسانه‌ای با تمرکز بر تقویت انگاره‌های مختلف و بروز هویت‌های دینی–فرهنگی در جامعه بین‌المللی، از رهگذر جهانی‌شدن هستیم. دسترسی به دانش و شناخت، پدیده آسان عصر جهانی‌شدن است (Clark, 1999:23).

این گسترش انگاره‌ها، خود به خود، مفهوم جهانی‌شدن ترور را وارد حوزه مطالعات امنیتی نموده و منطقه خاورمیانه را از لحاظ امنیتی، به منطقه‌ای جهانی تبدیل کرده است. با کاهش قدرت دولت در حوزه امنیت و افزایش نقش و قدرت کنش‌گران غیردولتی مانند سازمان‌های تروریستی، می‌توان گفت در عصر جهانی‌شدن امنیت پس از یازدهم سپتامبر قرار دادیم. قدرت

ترویست‌ها در چارچوب شبکه‌های جهانی، به سرعت در حال افزایش است. بنابراین، محیط امنیتی جهانی‌شده، خود به خود فضای واقعی و مجازی مناسبی برای رشد اندیشه‌های خشونت‌طلب و رادیکال به وجود می‌آورد ( Williams,2002:70).

البته، همین فضای واقعی مجازی، به مراتب باعث ارتباط و درک جوامع از یکدیگر شده، ولی به دلیل وجود فضای تهدید، به جهانی‌شدن خشونت نیز کمک کرده است.

در الگوی امنیتی دولت- ملت یا دولت وستفالیایی، پیوند حاکمیت و دولت ملی، امنیت وستفالیایی را در جهت حمایت از حاکمیت دولت و نظم اجتماعی برجسته می‌ساخت. در مقابل، با جهانی‌شدن، امنیت از سطح واحدها به سطح سامانه بین‌المللی تغییر موضع داده است.

ظهور ساختارهای معنایی، همچون ساختارهای فرهنگی، هویتی و دینی، به نوعی حوزه پست‌مدرن امنیتی را بنیان نهاده که به تعبیر «بک»، نوعی ایده «جامعه خطرپذیر» را تداعی می‌کند. این مسئله به نوعی با «امنیت‌جویی هستی‌شناختی» و پیوند آن با تبیین چگونگی آغاز و پایان منازعات ارتباط دارد.

جستجوی امنیت هستی‌شناختی همانند آرزوی امنیت عینی، هدف اصلی اغلب افراد و جوامع است. جستجوی امنیت هستی‌شناختی در «جامعه خطرپذیر»،[1] از آن روست که کنش‌گر نمی‌داند با چه تهدیدهایی مقابله کند. در همین پیوند، امنیت جامعه پست‌مدرن به فن‌آوری امنیتی وابسته است.

بک معتقد است وجود ساختارهای نوین در جوامع غربی و در حال توسعه، به خلق رویه‌ها و گفتمان‌هایی منجر شده که جهانی‌شدن امنیت از خلال آنها معنا و مفهوم می‌یابد. این بازتولید گفتمان‌های دینی- فرهنگی و گاه ایدئولوژیک، به نوعی تغییر از دولت رفاه به جامعه خطرپذیر منجر شده است. بنابراین، جهانی‌شدن نه تنها بر روابط بین‌الملل تاثیر می‌گذارد که بر ساختارهای احتمالی داخلی و تغییرات فرهنگی نیز مشهود است (Bislev,2004:235-8).

به هر ترتیب، جهانی‌شدن مفهوم اساسی تحلیل ساختار، روندها و سیاست‌های جهان پساجنگ سرد است. طبق گفته بک، این تحلیل، مهم‌ترین بازتاب مدرنیته یا به تعبیر گیدنز نوعی «مدرنیته متأخر» است که درباره جهان پساجنگ سرد است نه واقعیت‌های کنونی.

---

1 . Risk Society

جهانی‌شدن امنیت نیز آینده امنیت جهان را تحلیل می‌کند، چون روندهای تعالی[1] را روشن می‌سازد. راسموسن معتقد است این روند با توجه به پدیده تروریسم، سبب نوعی تغییر در هستی‌شناسی امنیتی[2] [غربی] به هستی‌شناسی عدم امنیت[3] شده است. به عبارتی، جهانی‌شدن، هستی‌شناسی ناامنی را تقویت نموده است (Rasmusson, 2002:330-333).

در جهانی‌شدن امنیت، دیوید موتیمر، از اشاعه سلاح هسته‌ای در مورد اشاعه مشکلات امنیتی استفاده می‌کند. او جهانی‌شدن را عامل اصلی این اشاعه [گسترش] می‌داند. برای مثال، اشاعه شبکه‌ها، اعم از شبکه‌های اجتماعی فرهنگی، همچون شبکه‌های اسلامی، خطر اشاعه را در جهانی‌شدن دو چندان ساخته است. کنترل سخت بر حوزه شبکه‌ها در عصر جهانی‌شدن با هستی‌شناسی عدم امنیت یا ناامنی مواجه است. در واقع، ترس از ناتوانی برای حفظ نظم، نوعی هستی‌شناسی ناامنی را خلق کرده است. این هستی‌شناسی، وضعیت خطرپذیری جامعه را تشدید کرده است.

تروریسم نیز از همین منظر در عصر جهانی‌شدن، به این خطرپذیری دامن زده است. گفتمان‌های ایدئولوژیکی همچون اسلام سلفی، با مشروع جلوه‌دادن خشونت و تروریسم در غرب، تا حد زیادی، این هستی‌شناختی ناامنی غربی را پررنگ و بغرنج نموده است (Robert, 2002:33). این پدیده، نمود جهانی‌شدن امنیت شده است. به عبارتی، تهدید تروریسم و گسترش آن، غرب‌گرایی و هویت غربی را در روند جهانی‌شدن با خطر مواجه ساخته است. عملیات یازدهم سپتامبر، با رگه‌های پادگفتمان غرب‌گرایی، این رویه [جهانی‌شدن امنیت] را نمایان ساخت (Rasmusson,2002: 30).

## ج. امنیتی‌شدن گفتمان اسلام سلفی و جهانی‌شدن امنیت خاورمیانه

امنیتی‌شدن، تحت تأثیر مکتب تفسیری می‌باشد که کنش‌های کلامی موفق را ترکیبی از زبان و جامعه می‌داند. بوزان و همکارانش نیز متأثر از این مکتب، امنیتی‌شدن را فرایندی می‌دانند که منجر به قراردادن برخی موضوعات در چارچوب امنیت می‌گردد، در حالی که قبلاً

1.transcendence
2.Ontological Security
3. Ontological Insecurity

در این حوزه قرار نداشتند (بوزان، ویور و دوویلد، ۱۳۸٦). گفتمان اسلام سلفی نیز با ترکیبی از زبان و جامعه و با تولید کنش‌های کلامی خود و به ویژه، با تحولاتی که در گفتمان اسلام‌گرایی از قرن بیستم تا قرن بیست‌ویکم به وجود آمده است، از موضوعی سیاسی در اواخر قرن بیستم، به موضوعی امنیتی در اوائل قرن بیست‌ویکم در سیاست بین‌الملل، تبدیل شده است.

در چارچوب مفهوم امنیتی‌شدن، دو شرطی که می‌تواند موضوعی را امنیتی سازد، عبارتند از گفتمان امنیتی‌ساز و شکستن قوانین و رویه‌های موجود گفتمان امنیتی‌ساز که خود شامل کنش‌گران امنیتی‌ساز[1] و کنش‌گران کارآمد[2] می‌شود. کنش‌گران امنیتی‌ساز، فرد یا گروهی هستند که موضوعات را با اظهار این مسئله که چیزی از لحاظ وجودی در معرض تهدیدات است، امنیتی می‌سازند. برای نمونه، در چارچوب گفتمان اسلام سلفی، کنش‌گران امنیتی‌ساز مانند گروه‌های اسلام‌گرا یا گروه‌های رادیکالی همچون القاعده، ضمن هشدار نسبت به سیطره استعمار جدید آمریکا و غرب در کشورهای مسلمان و خاورمیانه، اسلام را از لحاظ وجودی در معرض این گونه تهدیدات می‌دانند. این امر، باعث امنیتی‌شدن وجودی اسلام برای مسلمانان و از طرفی، تهدید امنیتی غرب برای اسلام شده است. کنش‌گران کارآمد صرفاً دارای تأثیر بر تصمیمات در حوزه امنیت می‌باشند. از سوی دیگر، کنش‌گر امنیتی‌ساز، تنها مرجع امنیتی‌شدن یک موضوع می‌باشد و کنش کلامی نیز همین‌جا معنا می‌یابد و کنش‌گر کارآمد مانند مؤسسه مطالعاتی ایده‌پرداز در مسایل امنیتی است. مطابق مکتب کپنهاگ، مسئله امنیتی، مسئله قابل کشف به طور عینی نیست، بلکه در روندها و رویه‌ها ساخته می‌شود. اگر کنش‌گری، خواه دولت یا فرد، مسئله‌ای را امنیتی اعلام کنند، اولین مرحله آن انجام شده است. البته، این اعلام، خود به خود موضوعی را امنیتی نمی‌سازد. آن موضوع، اگر در آستانه امنیتی‌شدن قرار گیرد، بایستی از مرز رویه‌ها، قواعد، مقررات و قوانین مربوط به کشور مورد نظر تخطی و عبور نمایند (ابراهیمی، ۱۳۸٦ :٤٤٧).

---

1. Securitizing Actors
2. Functional Actors

برای نمونه، گفتمان اسلام سلفی بر این اندیشه استوار است که ویژگی جهان غرب، «رسالت‌گری» است و وقتی کشوری یا گفتمانی، رویکرد رسالت‌گرا دارد، می‌خواهد جهان را همانند خودش بسازد و هر مجموعه‌ای را که با او متفاوت باشد، در موضع دشمن قرار دهد. بعد دیگر این تقابل، ویژگی هنجاری غرب یا دال «برتری‌طلبی» است که طی آن، غرب، به عنوان دنیای کاملاً متفاوت و برتر از خاورمیانه و جهان اسلام شناخته و معرفی می‌شود. ویژگی دیگر این تقابل گفتمانی، جهان‌گرایی غرب در حوزه‌های فن‌آوری، ادبیات و اندیشه است. گفتمان اسلام سلفی معتقد است طیف گسترده‌ای از قالب‌های ادراکی و هنجاری مورد نظر غرب و مشخصاً آمریکایی تولید و ارایه می‌شود که همگی در راستای گفتمان لیبرال است.

در مقابل، گفتمان غربی نیز گفتمان اسلام سلفی را نوعی «مذهبی‌گرایی» قلمداد می‌کند، بدین معنا که به موازات بازتولید هنجارهای دینی در خاورمیانه و جهان سوم، شاهد این خواهیم بود که ادراک‌های مذهبی این منطقه به اروپا و غرب تسری یافته و مهاجرین مسلمان و پژوهش‌گران غربی را علیه اندیشه لیبرالی تهییج نماید. از طرف دیگر، گفتمان غربی، خرده‌گفتمان کنترل‌گرایی اسلامی در اسلام سلفی را، نوعی پرورش تروریسم جهادی می‌دانند. بنابراین، امنیت در خاورمیانه، به بُعد حیاتی روابط این دو گفتمان تبدیل شده است.

بر این اساس، با اعلام جهاد القاعده در حوادث یازدهم سپتامبر، گفتمان اسلام سلفی در آستانه امنیتی‌شدن قرار گرفت. با ورود شورای امنیت در صدور قطعنامه‌های ضدتروریسم بعد از سال ۲۰۰۱، گفتمان اسلام سلفی، به طور رسمی امنیتی و مسئله‌ای در چارچوب صلح و امنیت بین‌المللی شد. این رویه، جهانی‌شدن امنیت خاورمیانه را در پی داشت. در همین پیوند، گفتمان مشترک سازمان الجهاد ( آسایش‌طلب طوسی، ۱۳۸٤ :۱۰۹۱) و القاعده، پس از یازدهم سپتامبر و فعالیت‌های آنها با رویکرد «نوجهادی» در افغانستان و خاورمیانه، امنیت این منطقه را در صدر توجهات بین‌المللی و جهانی قرار دارد.

سازمان الجهاد و القاعده، دکترین جدیدی درباره مسلمانی ارائه دادند که در نهایت، تنها از طریق جهاد دائمی می‌توان به آن رسید. از نظر الجهاد، شکست و کوتاهی مسلمانان و رهبرانشان در اجرای تعهدات اسلام، آنها را کافر خواهد کرد. این گروه، دلیل اصلی قتل انور سادات را ضرورت جنگیدن با ائمه کفر بر می‌شمردند. سازمان جدید که از آن به عنوان «جهاد

نوین» نیز یاد شده، در افغانستان شکل گرفت. این سازمان، تحت رهبری ایمن الظواهری فیزیکدان و «محمد شوقی اسلامبولی» برادر خالد اسلامبولی قرار داشت. محمد عاطف نیز که در ارتش مصر خدمت می‌کرد، در اواسط دهه ۸۰ میلادی از ارتش فرار کرد و به افغانستان گریخت. او در پیشاور، ایمن الظواهری را ملاقات کرد و چند ماه بعد به بن‌لادن پیوست. (مجند مصری،۲۰۰۱ :۳). اهمیت پیوستن اعضای الجهاد و برخی سازمان‌های عربی به بن‌لادن به اندازه‌ای است که برخی معتقدند این الجهاد بود که با تحت تأثیر قراردادن بن‌لادن، باعث افراطی‌شدن القاعده شد ( درویش،۲۰۰۱ :۱۳).

ترکیب گفتمان الجهاد مصری و گفتمان القاعده عربستانی، گفتمان اسلام سلفی قرن بیست‌ویکم را رقم زد که دامنه آن جهانی‌شدن امنیت خاورمیانه است.

رهبر شبکه تروریستی القاعده، در ۲٦ اکتبر ۲۰۱۰ م، در پیامی، فرانسه را تهدید کرد چنانچه به «ظلم خود علیه امت اسلام خاتمه ندهد، با پاسخ القاعده مواجه می‌شود». به گزارش الجزیره و فرانس پرس، سه متخصص فرانسوی در امور امنیتی در حال بررسی پیام اسامه بن‌لادن بوده و این پیام را «نگران‌کننده» و «تهدیدی جدی» خوانده‌اند. این متخصصان، اظهارات جدید رهبر القاعده را شروع روشی برای ربودن اتباع کشورهای غربی، به خصوص فرانسوی تحت تفکر جهادی و ضربه‌زدن به منافع این کشورها در نقاط مختلف جهان خوانده‌اند (http://www.dw-world.de/dw/article/0,,6160952,00.html).

متیو گیدر، متخصص فرانسوی امور استراتژی گفت که اظهارات بن‌لادن بسیار خطرناک است، چرا که برای نخستین‌بار است که وی شخصاً یک کشور اروپایی را تهدید می‌کند. به گفته گیدر، بن‌لادن از طریق این پیام می‌خواهد به مردم فرانسه هشدار داده و سیاست‌های القاعده را در ربودن اتباع فرانسوی و اجرای حملات احتمالی توجیه کند. گیدر همچنین افزود: «پیام بن‌لادن در واقع به تمامی تندروهای اسلام‌گرا در فرانسه و کشورهای غربی چراغ سبز می‌دهد تا منافع این کشورها را به خطر بیاندازند».

ژرژ مالبرونو، روزنامه‌نگار فیگارو نیز گفت که بیشترین موضوعی که در این پیام نگران‌کننده می‌نماید، این است که بن‌لادن از تمامی تندروهای اسلام‌گرا در مغرب عربی و

نقاط مختلف جهان، خواسته است فرانسوی‌ها را مورد حمله قرار دهند (http://www.france24.com/ar/20101028-ben-laden-ousama-threaten-france).

این موارد، نشان می‌دهد گفتمان اسلام سلفی باعث شده خاورمیانه به منطقه‌ای امنیتی در نگاه جهانی تبدیل شود. مطابق گزارش دیلی تلگراف: «مقامات آمریکا بر این باورند که انگلیس به خاطر تعداد زیاد حامیان القاعده در این کشور، تهدید جدی برای امنیت غرب است». دیلی‌تلگراف ادامه می‌دهد: «دو سال پیش، جاناتان ایوانز رئیس «MI6» اعلام کرد ۲۰۰۰ حامی جدی القاعده در انگلیس زندگی می‌کنند. انگلیس، بزرگترین مرکز فعالیت فعالان حامی القاعده در غرب است. این گزارش با توجیه تئوری‌های جدید درباره القاعده ادامه می‌یابد».

آمریکایی‌ها اشاره کرده‌اند که حملات القاعده در لندن، توسط مسلمانان انگلیس در همین کشور طراحی و اجرا شده و عاملان این حملات در افغانستان و پاکستان آموزش دیده‌اند (http://strategicreview.org/?p=11758).

بر این اساس، گفتمان اسلام سلفی با گسترش و نفوذ خود، حتی در میان جوانان اروپایی و ایجاد پایگاه‌های آموزشی در یمن، سومالی، عراق و پاکستان، از جمله دلایل موجده جهانی‌شدن امنیت خاومیانه بوده است، به گونه‌ای که امروزه، این منطقه، موضوع اصلی امنیت جهانی و مطالعات آن، به حساب می‌آید.

## نتیجه‌گیری

این پژوهش، طبق رویکرد بابی سعید به مسئله اسلام‌گرایی، این مقوله را با پوشش گفتمانی مطالعه کرد. بابی سعید عنوان می‌کند که اسلام‌گرایان با استفاده از اسلام به عنوان دال اخلاقی و سیاسی، توانسته‌اند مبنایی را که سیاست‌های اجتماعات مسلمین براساس آن تعیین می‌شد، تغییر دهند. سعید معتقد است اسلام‌گرایی توانسته است با تخریب رابطه غرب و مدرنیته، خود را درون آن جای دهد و با چنین موقعیتی، می‌توان از ظهور آن به عنوان گفتمان اسلام سیاسی یاد کرد ( سعید، ۱۳۷۹ :۱۳٦).

در این پژوهش، بر همین معیار، اسلام سلفی گفتمان است، چون فرهنگ و اجتماع مسلمین را برمی‌سازد، بار تاریخی دارد و پیوند میان متن مقدس و جامعه اسلامی را

برمی‌تاباند. همچنین، گفتمان اسلام سلفی، شکلی از کنش اجتماعی فرد مسلمان نیز به شمار می‌آید، چون درصدد تعریف نظم جدید، مبارزه با نظم مسلط غربی و کنارزدن سلطه نابرابر قدرت غربی در قبال قدرت اسلامی است. جابه‌جایی گفتمان سکولار غربی با گفتمان اسلامی (اسلام‌گرایی) و همچنین، جایگزینی نظم متشرعانه بر مبنای دین [اسلام]، به جای نظم غیردینی و سکولار، از زوایای این گفتمان است. بنابراین، گفتمان اسلام سلفی، خود از جمله مباحث مورد توجه رشته روابط بین‌الملل است که پیش از این، مبحث داخلی جوامع جهان سوم و اسلامی بود و گاه در مطالعات جامعه‌شناسی مورد بررسی واقع می‌شد.

با جهانی‌شدن امنیت، گفتمان‌هایی چون اسلام سلفی، با ورود به عرصه اینترنت و دنیای مجازی، دال امنیتی خود را بیشتر به رخ می‌کشند. در جایی که میان گفتمان اسلام سلفی و جهانی‌شدن تطابق حاصل شود، شاهد گستردگی و اشاعه هستی‌شناسی ناامنی غربی هستیم.

سلفیون، با ورود به و استفاده از فضای مجازی، نوعی اسلام سلفی آنلاین را به وجود آورده‌اند. آنها با بهره‌گیری از شبکه‌های اجتماعی مجازی و تارنماهای اینترنتی، موجب ارتباط معنادار گفتمان اسلام سلفی با امنیت جهانی شده‌اند. در این پیوند، گفتمان آنلاین رادیکال، خوراک و تغذیه اندیشه‌ای خود را از وقایع و مراجع واقعی خاورمیانه می‌گیرد و برای نشر و انجام اقدامات گاه خشونت‌آمیز در دیگر نقاط جهان، همچون اروپا و آمریکای شمالی، به کار می‌گیرد. شاید سخنان تونی بلر، نخست‌وزیر پیشین انگلستان در پنج سپتامبر ۲۰۱۰ م، در این خصوص که امروزه اسلام، مهم‌ترین خطر امنیتی جهان معاصر است، گویای مطالبی در چارچوب همین پیوند میان گفتمان اسلام سلفی با جهانی‌شدن امنیت خاورمیانه باشد.

امنیت در خاورمیانه، به همین خاطر، یعنی رشد قارچ‌گونه اسلام سلفی که کانون انگاره‌های سلفی- وهابی است، به دغدغه‌ای جهانی تبدیل شده و خاورمیانه، تا آینده غیرقابل پیش‌بینی، منطقه‌ای امنیتی‌شده خواهد بود.

# منابع


آسایش‌طلب طوسی، محمدکاظم (زمستان ١٣٨٤)؛ «١١ سپتامبر و رادیکالیسم الجهاد»، ***سیاست خارجی***، سال پانزدهم، شماره ٤.

ابراهیمی، نبی‌الله (تابستان ١٣٨٦)؛ «تأملی بر مبانی و مفاهیم مکتب کپنهاگ»، ***سیاست خارجی***، سال بیست و یکم، شماره ٢.

باربیه، موریس (١٣٨٤)؛ ***دین و سیاست و اندیشه‌مدرن***، ترجمه امیر رضائی، تهران: قصیده‌سرا.

بوزان، باری، ویور، الی و دو ویلد، پاپ (١٣٨٦)؛ ***چارچوبی تازه برای تحلیل امنیت***، ترجمه علیرضا طیب، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

تاجیک، محمدرضا (١٣٧٨)؛ ***فرامدرنیسم، و تحلیل گفتمان***، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.

حسینی‌زاده، محمدعلی (١٣٨٦)؛ ***اسلام سیاسی در ایران***، قم: دانشگاه مفید.

حنفی، حسن (٢٠٠٢)؛ «الاسلام السیاسی بین الفکر و الممارسه»، فی کتاب، ***الحرکات الاسلامیه و اثرها فی الاستقرار سیاسی و فی العالم العربی***، ابوظبی: مرکز الامارات الدراسات و العبوث الاستراتجیه.

درویش، ابراهیم (٢٠٠١)؛ «تنظیم القاعده فی السودان اصبح اکثر رادیکالیه بسبب فکر «الجهاد المصری»، ***القدس العربی***، ١٤ تشرین الثانی، نوفمبر، ٢٩ شعبان ١٤٢٢، العدد ١٣٨٩٠.

دوتوکویل، الکسی (١٣٧٦)؛ ***دموکراسی در آمریکا***، ترجمه رحمت‌اله مقدم، تهران: زوار.

سعید، بابی (١٣٧٩)؛ **هراس بنیادین اروپا مواردی و ظهور اسلام‌گرایی**، ترجمه دکتر غلامرضا جمشیدها و موسی عبری، تهران: دانشگاه تهران.

سلطانی سید علی اصغر (١٣٨٤)؛ ***زبان، سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران***، تهران: نشر نی.

سلطانی، سید علی اصغر (زمستان ١٣٨٣)؛ «تحلیل گفتمانی به مثابه روش و نظریه»، ***فصلنامه علوم سیاسی***، شماره ٢٨.

فصیحی، امان‌اله (تابستان ١٣٨٧)؛ «نیاز جامعه مدرن به دین، با تأکید بر حقوق و اخلاق»، ***فصلنامه علوم سیاسی***، سال یازدهم، شماره ٤.

۱۹٤ ـــــــ

## فرم اشتراک فصلنامه مطالعات راهبردی

مشترک گرامی ضمن تقدیر از جنابعالی برای انتخاب و اشتراک فصلنامه مطالعات راهبردی لطفا پس از تکمیل فرم زیر و واریز وجه (متناسب با نوع اشتراک مورد نظر)، فیش پرداختی و فرم اشتراک را از طریق پست یا نمابر برای امور مشترکین فصلنامه ارسال نمایید. لطفا اصل یا کپی فیش پرداختی را نزد خود نگهدارید.

✓ جهت تسریع در امور و پیگیریهای لازم، مراتب را از طریق تلفن، فکس و یا پست الکترونیک به اطلاع امور مشترکین برسانید.

✓ لطفا فرم زیر را کامل و دقیق وارد نمایید.

| مشخصات مشترک | | لطفا در این قسمت چیزی ننویسید |
|---|---|---|
| نام متقاضی ( حقیقی ❑ - حقوقی ❑ ) | نام رابط ( برای مشترکین حقوقی) | |
| | | |
| نشانی | | کد پستی ۱۰ رقمی |
| | | |
| تلفن ثابت | تلفن همراه | پست الکترونیک |
| | | |
| شماره فیش واریزی | نام و کد شعبه | مبلغ واریزی |
| | | |

| نوع اشتراک | | |
|---|---|---|
| E01 : تهران (۱ سال – پست عادی) | E02 : تهران (۱ سال – پست سفارشی) | E11 : شهرستان (۱سال - پست سفارشی) |
| ❑ حق اشتراک مبلغ ۹۱/۵۰۰ ریال | ❑ حق اشتراک مبلغ ۹۴/۰۰۰ ریال | ❑ حق اشتراک مبلغ ۹۵/۰۰۰ ریال |

با توجه به این که در پست عادی امکان پیگیری مرسوله وجود ندارد پیشنهاد می‌شود از پست سفارشی استفاده نمایید. متذکر است در ارسال با پست سفارشی ۵۰ درصد هزینه از طرف فصلنامه پرداخت شده است.

| شماره حساب برای اشتراک فصلنامه | | |
|---|---|---|
| نام بانک – شعبه | شماره حساب | نام صاحب حساب |
| صادرات | ۰۲۰۵۹۴۱۱۶۶۰۰۳ | آقایان قدرتی و تابان |

لطفا برای کسب اطلاعات بیشتر با انتشارات و امور مشترکین فصلنامه به شماره تلفکس ۸۸۸۰۲۴۷۶ تماس حاصل فرمایید.

**فصلنامه مطالعات راهبردی : تهران _ خیابان کریمخان‌زند، خیابان آبان جنوبی، خیابان رودسر شرقی شماره ۷**

**کد پستی ۱۵۹۸۶۳۹۱۱۱ – پست الکترونیک Shop@risstudies.org**

## تازه‌های نشر

۱. ایالات متحده و قدرتهای بزرگ
۲. اقتصاد سیاسی مداخله‌گرایی در سیاست خارجی آمریکا
۳. اتحادیه اروپا؛ هویت، امنیت و سیاست
۴. بازدارندگی – چاپ دوم
۵. قدرت نرم در سیاست خاورمیانه‌ای آمریکا
۶. اینترنت و هویت ملی جمهوری اسلامی ایران
۷. انقلاب اطلاعات، امنیت و فناوریهای جدید
۸. سیاست خارجی آمریکا در قبال جمهوری اسلامی ایران
۹. بررسی تطبیقی امنیت ملی و حقوق بشر
۱۰. استراتژی امنیت ملی بریتانیا
۱۱. تحول مفاهیم در روابط بین‌الملل
۱۲. درآمدی بر سیاست‌گذاری امنیت ملی
۱۳. مناسبات راهبردی چین و ایران
۱۴. قدرت‌افکنی
۱۵. امنیت و روابط بین‌الملل
۱۶. فرهنگ و امنیت
۱۷. چشم‌انداز عراق آینده و بررسی روندهای داخلی و خارجی
۱۸. دانشنامه نظامهای انتخاباتی

**The Islamic Salafi Discourse and Globalization of Security in the Middle East**

Nabi Allah Ebrahimi

The main goal of this paper is to study the influence of the Salafi discourse in the Islamic world on the security in the Middle East and like the Baabi Sa'eid's approach towards the political Islam, the author uses the discourse methodology in this paper. Due to its radical position against the secular western discourse, the Salafi Islam has caused grave concerns for the international society. This discourse, given to its challenges against the western international order and moving forward the Islam – identity based approach, has drawn great attention under the issue of globalization of security and therefore, Salafi Islam has been one of the important topics in the international security studies. In this way, the hypothesis of this paper is as follows: "given the origins of the Salafi Islam discourse in the Middle East, and in the light of its proliferation in the world, the security of this region has been globalized". With the globalization of the security, discourses like the Salafi Islam has appeared in the virtual spatial and therefore its security readings have been much more visible in the literature. Wherever the Salafi Islam matches with the globalization, we will witness greater promotion and spread of an epistemology which believes that the Western discourse cannot provide proper security.

**Keywords:** International Relations, Security Studies, The Salafi Islam Discourse, Globalization, Middle East.

**Intellectual Typology of the Contemporary Islamic Movements and its Political – Security Implication in the Muslim World**

Yahya Fouzi

The Islamic movements contain divers and different features which can be studied from several aspects including formal, organizational, intellectual, ideological, aims and interests, historical and geographical environment, performance, movement and etc. This paper intends to study the intellectual typology of these movements through raising the following questions: How many fraction they are? And what are the implications of these fractions? In this regard, the author believes that identity revival, as one of the main concerns of the contemporary Islamic movements, has a very close relationship with the security of the Islamic world, however, the way of revival by these movements depends on their different views on the issue of identity. Given the potentials of jurisprudence and Kalam, it seems that it is only the Islamic rationalist movements based on Ijtihad that can provide an alternative political model in the Muslim world and develop holistic and sustainable security thereof.

**Keywords:** Islamic Movements, Text, Ijtihad, Security, Identity, Islamic World.

**Conceptual Relativity of Terrorism According to Jurisprudence**

Hassan Alipour

A survey from an outsider view at the jurisprudence indicates that the so called term of Islamic Terrorism has been globally promoted based on two approaches. First, terrorism is based on belief and attitude of some of the Muslims. Second, the Western countries have labeled some Muslims with the title of Islamic Terrorism. Apparently, they consider terrorism as a threat against security and democracy; however, they use this label as an instrument in their leadership of the world. But looking at Jurisprudence from inside shows that terrorist acts apart from the thinking behind them or the motivation to globalize it, is considered as criminal and condemned acts; because the main element of Jihad is face to face fighting and respecting its rules and not to surprised attacks and killing the innocent people and properties. However, there is no an independent title for terrorist acts; although due to its implications it is identical to rebellion and belligerence.

**Keywords:** Terrorism, Terrorist Act, Jurisprudence (Shiite and Sunni) Belligerence, Rebellion.

**The Relationship between Expedience and Security According to Shiite Jurisprudence**

Fatimeh Soleymani

The Shiite Jurisprudents are looking at the expedience through the Jurisprudence perspective and for them it is a requirement for Sharia and also recently for legitimacy of the Islamic government. In fact, ranking the expedience' elements, according to the Shiite jurisprudence, has some obvious implications with regard to political, social and cultural security. However, to comprehend those implications, one should be well aware of the relationship between expedience and security. Two kinds of relationship have been differentiated; longitudinal relationship based on substitution of one of the elements instead of the others, the undesired implications of which can affect the triple references of security, namely political, social and cultural. If this trauma is recognized, it can lead to lateral relationship based on combination of the triple elements of the expedience which in order to meet and guarantee a balanced security environment, it prescribes some theoretical and practical requirements. This kind of relationship is based on Sharia and a timely and contextually dynamic understanding of Jurisprudence which comprises core of this paper's hypothesis.

**Keywords:** Expedience, Security, Political Jurisprudence, Expedience' Requirements, Reference of Security

**The Security Uses of Anthropology according to Transcendent Wisdom**

Najaf Lakzaee

Development of Islamic and indigenes a human science is subject to use the Islamic philosophy rather than the Western philosophy. In this way, the Transcendent Wisdom has an excellent capacity. Recently, the security studies has been remarkably developed in Iran, however, there has been no acceptable efforts to study security through the prism of Islamic philosophy and specially Transcendent Wisdom. This paper aims at introducing the security uses of anthropology based on four masters of Transcendent Wisdom, namely, Sadra, Tabatabai, Imam Khomeini and Motahari. And the author argues that based on the foundations of Transcendent Wisdom and specially the anthropological aspects which are studied in this paper, instead of Science of Security we should refer to Security Sciences, as with any anthropology, a special science of security can be developed and that is why there are three relevant patterns including, Transcendent, Customary and Low one.

**Keywords:** Security Models, Transcendent Security, Customary Security, Low Security, Islamic Security, Security Anthropology.

**Security and its Pre Values in the Islamic Political Thought**

Faramarz Taqilou, Ali Adami

Based on the belief in human dignity, Islam sets its final aim as the humankinds to be furnished with the God's ethic, spiritual evolution and eternal salvation, all of which can be obtained by supremacy of the good over evil and through awareness and freedom. According to Islam, the human being has got two aspects, namely, material and spiritual aspects and realization of salvation is subject to freely preference of the spiritual aspect against mundane aspect. Therefore, Islam has a value based judgment towards humankind and society. In this way, two main pre values exist, namely, eternal salvation through nurturing and primacy of the spiritual aspect of the existence and awareness and freedom in choosing between good and evil as the condition of realization of salvation. These two pre-values are the main pillars of meta-theoretical framework of the Islamic political thought and its main subjects including security.

**Keywords:** Security, Islamic Political thought, Justice, Expedience, Dignity, Salvation.

## ABSTRACTS

**The Concept of Faith Oriented Security in the Holy Quran**

Davood Qarayaq Zandi

This paper aims at raising a Quran based concept of security. This kind of security is based on the belief in God and is extracted from the Holy Quran which is the words of the God. According to the hypothesis of the paper, the security refers to the belief, because the belief is one of the main core concepts of the Holy Quran which in turn is the foundation of the mundane and the hereafter life. However, the Holy Quran provides a raison d'être of security that is linked to the philosophy of creation and descent of humankind and leads to a special kind of anthropology without of which neither the study of aspects and faces of security nor the recognition of security regulations could be possible. Based on the relevant aspects and rules of security in the Holy Quran, this paper compares this kind of security with the current concepts of security including national security and finally it shows that there are many similarities between these concepts.

**Keywords:** The Holy Quran, Faith Oriented Security, Security Studies, Security Raison d’être, National Security

TABLE OF

# CONTENTS

**Editorial**

**ARTICLES**

The Concept of Faith Oriented Security in the Holy Quran
***Davood Qarayaq Zandi*** 5-33

Security and its Pre Values in the Islamic Political Thought
***Faramarz Taqilou, Ali Adami*** 35-62

The Security Uses of Anthropology according to Transcendent Wisdom
***Najaf Lakzaee*** 63-84

The Relationship between Expedience and Security According to Shiite Jurisprudence
***Fatimeh Soleymani*** 85-117

Conceptual Relativity of Terrorism According to Jurisprudence
***Hassan Alipour*** 119-151

Intellectual Typology of the Contemporary Islamic Movements and its Political – Security Implication in the Muslim World
***Yahya Fouzi*** 153-173

The Islamic Salafi Discourse and Globalization of Security in the Middle East
***Nabi Allah Ebrahimi*** 175-194

IN THE NAME OF GOD

# Strategic Studies
## Quarterly

● Vol. 13 ● No. 4 ● Winter 2011 (1389)

**Publisher:** Research Institute of Strategic Studies

**Executive Manager:** Siamak Rahpeik

**Managing Editor:** Amir Mohammd Haji-Yousefi

**Editor:** Farzad Poursaied

***Notice:***

Views expressed in articles are those of
the contributors and should not be construed as
representing those of the Research Institute.

**Type:** Research Institute of Strategic Studies

***Address:*** 7 Roodsar St. Hafez Ave,
Karimkhan Zand Ave. Tehran. Iran

***Mailbox:*** 14155-5189 **Tel:** 88801147 **Fax:** 88896561

**Email:** quarterly@risstudies.org