

نسبت عدالت و امنیت در اندیشه سیاسی شیعه

دکتر اصغر افتخاری*

چکیده

این واقعیت که عدالت و امنیت هر دو از فضایل عالی به شمار آمده و مطلوب جوامع مختلف هستند، پاسخ دادن به این سؤال را که «در مقام تعارض، کدامیک از این دو اصل می‌باشند، و یا اینکه نسبت بین این دو فضیلت چگونه است؟»، بسیار دشوار می‌سازد. در مقاله حاضر نگارنده ضمن تعریف مفاهیم مذکور و تبیین مواضع بروز تعارض بین «عدالت» و «امنیت» در دو ساحت نظر و عمل، به دسته‌بندی دیدگاه‌های موجود جهت خروج از این وضعیت می‌پردازد. این دیدگاه‌ها عبارتند از: رویکردهای امنیت‌محور و عدالت‌محور. در ادامه ضمن نقد این رویکردها، دیدگاه بدیلی را که بر اصل تعامل استوار است، ارائه می‌نماید. مطابق این رویکرد جدید،

* عضو هیات علمی و استادیار دانشگاه امام صادق (ع) (asg.eftkhari@gmail.com)

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۹/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۶/۱۵

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال چهارم، شماره سوم، تابستان ۱۳۸۸، صص ۷۸-۵۵.

باید بین دو وجه اصلی عدالت و امنیت (کارکرد و بنیاد) تفکیک قائل شد. تنها در این صورت است که مشخص می‌شود عدالت و امنیت در شرایط طولی (کارکرد امنیت با کارکرد عدالت و یا بنیاد امنیت با بنیاد عدالت) از در تعارض در نمی‌آیند و تنها در شرایط تقاطعی (کارکرد امنیت با بنیاد عدالت و یا بنیاد امنیت با کارکرد عدالت) چنین تعارضی امکان تحقق می‌یابد. در این مواقع نیز به طور طبیعی کارکردها بر بنیادها اولویت پیدا می‌کنند.

واژه‌های کلیدی: عدالت، امنیت، اسلام، انصاف، نظم، حق، محرومیت نسبی

مقدمه

«هر آنگاه که بُعد اخلاقی زندگی بین‌المللی را به مثابه چالشی جهت‌آزمون [اعتبار و صحت] آموزه‌های عدالت مطرح می‌سازیم، باید بدانیم آن آموزه را به آزمونی بس بزرگ و دشوار گذارده‌ایم [که احتمال سرافرازی آن اندک است].»^(۱)

چنانکه پانگل^۱ و آهرنزدرف^۲ تصریح نموده‌اند، درک معنا و اعتبار آموزه‌ها و یافته‌های ما در عرصه بین‌المللی بسیار دشوار می‌نماید؛ به‌ویژه آنکه در این مقام مبنا و معیارها «هنجارها» باشند. به همین دلیل است که اصحاب سنت واقع‌گرایی، به نقد این شرایط و بنیاد نهادن مکتب قدرت همت گمارده‌اند که در آن، نوع تازه‌ای از اخلاقیات پدید می‌آید. باین‌حال، آنچه در هر دو رویکرد آرمان‌گرا و واقع‌گرا در خور توجه می‌نماید، توجه ویژه‌ای است که نسبت به مقوله امنیت وجود دارد. درحالی‌که واقع‌گرایان بر تقدم ذاتی امنیت برای تحقق عدالت تأکید دارند، آرمان‌گرایان از امنیت‌آفرینی عدالت سخن گفته و بر این اعتقادند که امکان نیل به امنیت واقعی و استوار جز از طریق رسوخ عدالت در زوایای حیات (فردی - جمعی) وجود ندارد. به همین دلیل ایمانوئل کانت^۳ آرمان‌گرا با تأکید بر مرجعیت و محوریت هنجارها و اصول اخلاقی و توان راهبردی «عدالت»، به ایده «صلح پایدار»^۴ رسیده،^(۲) و واقع‌گرایانی چون ماکیاولی^۵ دل در گرو «مرجعیت قدرت» نهاد^(۳) و در نهایت به شأن‌ابزاری عدالت جهت استمرار شهریاری، رضایت می‌دهند.^(۴)

1. Thomas Pangel
2. Peter Ahrensdorf
3. Immanuel Kant
4. Perpetual Peace
5. N. Machiavelli

ملاحظات از قبیل آنچه آمد، حکایت از آن دارد که موضوع عدالت و نوع مناسبات آن با سایر مقولات، امری تأمل‌برانگیز با تاریخچه‌ای طولانی است. در این میان، پرسش از «امنیت» و «عدالت» اگرچه در کانون جریان‌های فکری نبوده اما در پرتو موضوع «عدالت و قدرت» به آن اشاراتی رفته که می‌تواند در بحث حاضر مورد استناد قرار گیرد.

حساسیت نظری مقوله عدالت به دلیل تلاقی با اهمیت کاربردی امنیت در جهان معاصر، منجر شده تا پرسش از نسبت «عدالت و امنیت» موضوعیت یابد و به بحثی فراگیر تبدیل شود. در نوشتار حاضر، نگارنده ضمن تبیین نوع مناسبات این دو مفهوم (و فرا رفتن از رویکردهای تک‌بعدی و مبنا قرار دادن اصل تعامل)، به بیان مهم‌ترین دیدگاه‌ها اقدام نموده و در نهایت رویکرد تازه‌ای را ارائه می‌نماید.

عناصر مفهومی

منظور از عناصر مفهومی بحث، تعریف و تحدید واژگان اصلی‌ای است که بنیاد نظری تحلیل بر آنها استوار است. در نوشتار حاضر، دو مفهوم عدالت و امنیت مد نظر می‌باشد.

الف - عدالت

به‌رغم تعدد و تنوع تعاریف ارائه شده از عدالت، می‌توان چندین جریان اصلی را در شناخت این مفهوم مورد توجه قرار داد:

۱. عدالت به مثابه التزام

در سنت کلاسیک از عدالت به مثابه التزام به عمل در چهارچوب هنجارهای پذیرفته شده تعبیر می‌شود که نزد اندیشه‌گران مختلف به قانون، باورهای اخلاقی، ضوابط طبقه، صنف و... تعبیر شده است.^(۵) به طور طبیعی ظهور جریان‌های دینی تغییر عمده‌ای در «چهارچوب مبنا» به وجود نیاوردند و صرفاً محتوای آن را «الوهی» ساختند؛ بدین ترتیب، عدالت ربطی با «قانون الهی» می‌یابد.^(۶)

۲. عدالت به مثابه فایده

بیروان نهضت روشنگری در مقام نقد درک آسمانی عدالت، به اصل «فردگرایی»^۱

تمسک بسته و در نهایت از «منفعت»^۱ به مثابه مفهوم راهنمای درک عدالت سخن گفتند. اگرچه ایشان در مقام شناخت منفعت دیدگاه‌های متفاوتی را عرضه داشته‌اند اما در این اصل که «عدالت بر منافع استوار بوده» و از انطباق رفتار با «منافع» پدید می‌آید، اتفاق نظر دارند.^(۷)

۳. عدالت به مثابه همگرایی

در بطن مباحث مربوط به اولویت منافع فرد یا جمع، گروهی از اندیشه‌گران چونان اسپنسر^۲ ظهور می‌نمایند که از اصالت و محوریت «جماعت»^۳ سخن گفته و بر این اعتقادند که مصلحت جماعت بر کلیه مصالح برتری دارد. به‌زعم ایشان هر آنچه بتواند بین منافع افراد و گروه‌ها جمع و نوعی هماهنگی ایجاد کند، اولویت دارد. به عبارت دیگر، هنر «عدالت» تولید همین همگرایی^۴ بوده و لذا جوهره عدالت، ایجاد همگرایی و خروج از تعارض است.^(۸)

۴. عدالت به مثابه مساوات

این ایده که «عدالت» در «برابری»^۵ ظهور یافته و امکان تحقق دارد، از سوی طیف وسیعی از اندیشه‌گران - به‌ویژه مارکسیستی - مطرح شده است. آنچه ایشان را از یکدیگر متمایز می‌سازد، عمق و گستره برابری است که به طرح دیدگاه‌های افراطی تا متعادل در مورد برابری منجر شده است.^(۹)

۵. عدالت به مثابه انصاف

انتشار کتاب جان راولز^۶ در ۱۹۷۱ تحولی بزرگ در نظریه عدالت پدید آورد. او با طرح ایده «عدالت به مثابه انصاف»^۷ مرزهای «فایده‌گرایی» را پشت سر نهاده و از

1. Interest
2. H. Spenser
3. Community
4. Integration
5. Equality
6. John Rawls
7. Justice as Fairness

تعالد به مثابه جوهره عدالت یاد می‌نماید. «تعالد»^۱ در فضای خواسته‌های متعارض افراد ایجاد شده و از این طریق، هر شکلی از نابرابری را نفی می‌کند؛ بدین ترتیب نظامی پدید می‌آید که رفتارهای یکسانی با همه دارد، حتی اگر استعدادها، امکانات، مهارت‌ها، و... متفاوت باشند.^(۱۰)

۶. عدالت به مثابه حق و حقانیت

از جمله تعاریفی که در سنت اسلامی و توسط متفکران مسلمان تأیید و ترویج شده، تلقی‌ای است که عدالت را به «اعطای حق» یا تحصیل آن بر اساس «حقانیت» تعریف نموده‌اند. تأکید فارابی بر اصل اعطا بر مبنای اهلیت، تصریح ابن مسکویه بر اعطای حقوق به ذی‌حقان، و همچنین اصل جبران خواجه نصیرالدین طوسی، همگی بیانگر همین دیدگاه است.^(۱۱)

ب - امنیت

اگرچه امنیت موضوع برداشت‌های معنایی متعدد و متنوعی چون «عدالت» قرار نگرفته، اما مجموع تعاریف ارائه‌شده به بیش از ۱۸۰ تعریف متفاوت بالغ می‌شود که می‌توان در یک جمع‌بندی کلان آنها را در ذیل دو گفتمان اصلی، دسته‌بندی نمود:^(۱۲)

۱. امنیت به مثابه نبود تهدید (گفتمان سلبی)

در این گفتمان امنیت به نبود تهدید، تعریف شده و از حیث اصطلاحی عبارت است از: وضعیتی که در آن منافع بازیگر از سوی رفتار دیگر بازیگران مورد تهدید واقع نشده و یا در صورت وجود تهدید احتمالی، امکان مدیریت آن برای بازیگر وجود داشته باشد. این گفتمان «برون‌نگر»، «سخت‌افزارگرایانه» و «قدرت‌محور» ارزیابی می‌شود و جریان‌های متعددی را دربرمی‌گیرد که از آن جمله می‌توان به سنت‌گرایان و فراستنی‌ها اشاره داشت.

۲. امنیت به مثابه رضایت (گفتمان ایجابی)

این گفتمان بر بنیاد نقد گفتمان سلبی استوار است؛ چرا که: (۱) ماهیت قدرت تغییر

یافته و انحصار آن در منابع سخت‌افزارانه، دیگر مورد پذیرش نیست؛^(۱۳) ۲) آسیب‌ها نسبت به تهدیدات نقش برجسته‌تری در بروز ناامنی‌ها یافته‌اند؛^(۱۴) ۳) تهدیدات بیرونی تابعی از تحولات و شرایط داخلی به شمار می‌آیند که اعتبار سلبی‌گرایی را به دلیل تأکید بسیار بر «مناسبات خارجی» تا «شرایط داخلی» زیر سؤال می‌برند. در مقام ارائه تعریفی از امنیت ملی مطابق این گفتمان می‌توان چنین اظهار داشت که: «امنیت ملی وضعیتی است که در آن بین خواسته‌های شهروندی از یک سو و کارآمدی نظام سیاسی از سوی دیگر، در پاسخگویی به نیازهای جامعه، تناسبی برقرار است؛ به گونه‌ای که در شهروندان تولید رضایت‌مندی می‌کند.»

ج - سازمان معنایی

منظور از سازمان معنایی، تبیین نسبت مفهومی بین واژگان اصلی بحث است؛ به گونه‌ای که نوع مناسبات (تأثیرات متقابل آنها) را مشخص سازد. در بحث از امنیت و عدالت، می‌توان دو سازمان معنایی را از یکدیگر تمییز داد:

۱. سازمان معنایی امنیت‌محور

زمانی *توماس* هابز اظهار داشته بود: از دلایل هوشمندی انسان که در نهایت به تکوین دولت مدرن منجر شد، اولویت‌بخشی به امنیت در معادله «امنیت - آزادی» بوده است. بدین معنا که در دوراهی تأسیس دولت مطلقه و هزینه‌کرد از آزادی خود به نفع امنیت و یا حفظ وضعیت طبیعی^۱ با ضریبی از ناامنی، راه نخست را برگزیده است.^(۱۵) منطق انتخاب مذکور «اولویت» امنیت بر سایر فضایل است که بنیاد سازمان معنایی «امنیت‌محور» را شکل می‌دهد.

از این منظر «عدالت» نیز فضیلتی مبتنی بر «امنیت» فهم می‌شود و از چند ناحیه تحقق عدالت بر تحصیل شرایط امن، مترتب است:

۱-۱. امنیت به مثابه زمینه

چنانکه شهید مطهری بیان داشته، عدالت از جمله فضایل و ویژگی‌هایی است که در حوزه جامعه و سیاست پیوند وثیقی با «مقتضیات» و «شرایط» دارد. به عبارت دیگر

تحقق عدالت در شبکه روابط انسانی مستلزم آن است تا شرایط اجتماعی سامان یافته و از این طریق معنای اجتماعی عدالت موضوعیت یابد. به همین دلیل، معمولاً در شرایط آشفته و هرج و مرج گونه، عدالت به مثابه یک آرمان طرح شده و از تحقق عملی آن کمتر سخن به میان می‌آید.^(۱۶) با این توصیف امنیت را باید مهم‌ترین وصف زمینه‌ای برای طرح مقوله عدالت به شمار آورد؛ چراکه در صورت وجود ناامنی، اصولاً هنجارهایی از قبیل «صیانت از خود و منافع وابسته» موضوعیت می‌یابد و اولویت یافتن «صیانت» به دلیل ارتباط آن با منافع حیاتی به کم‌رنگ شدن سایر هنجارها و حتی زوال اعتبار آنها منجر می‌شود. چنانکه پانگل و آهن‌زدرف نشان داده‌اند، نحله‌های واقع‌گرایی در نظام بین‌الملل بر همین اصل، تأسیسات حقوقی و تشکیل سازمان‌های منطقه‌ای و بین‌المللی‌ای را بنیان نهاده‌اند که اگرچه بر مقتضای «عدل» ارزیابی نمی‌شوند، اما توجیه امنیتی دارند.^(۱۷)

۲-۱. امنیت به مثابه کارکرد

از جمله پارادوکس‌های پیچیده در مناسبات بین دولت‌ها که حتی در سطوح فردی و اجتماعی نیز می‌توان مانند آن را سراغ گرفت، به تعارض احتمالی «امنیت و عدالت» باز می‌گردد. سؤال محوری در چنین شرایطی آن است که: آیا می‌توان از عدالت به نفع امنیت هزینه کرد؟ و یا اینکه باید به نفع عدالت از امنیت چشم پوشید؟ اگرچه پاسخ‌های ارائه‌شده در این زمینه متعدد و حتی معارض هستند^(۱۸) اما از منظر پیروان مکتب «امنیت‌محور»، التزام به امنیت به طور کامل توصیه می‌شود. مبنای این التزام نه (صرفاً) برتری ارزشی امنیت بر عدالت است (که سابق بر این بدان اشار شد) بلکه افزون بر آن، «جامعیت ماهیت امنیت» در قیاس با عدالت است. بدین معنا که تأمین امنیت در عمل (کارکرد) به تولید کارایی عمومی منجر می‌شود که همگان به نسبتی از آن بهره‌مند می‌شوند و این خود به معنای تولید «ضریبی از عدالت» است.

به تعبیر توماس هابز، «قوانین طبیعی همچون عدالت، انصاف، اعتدال به خودی خود و بدون وجود ترس از قدرتی که موجب رعایت آنها شود، [معنا نمی‌یابند]... بنابراین با وجود قوانین طبیعی اگر قدرتی کافی تأسیس نشود تا امنیت‌ها را تأمین

کند، در آن صورت هر کس می‌تواند حقاً برای رعایت احتیاط در مقابل دیگران بر قدرت و مهارت خویش تکیه کند و چنین هم خواهد کرد.»^(۱۹)

معنای این تحلیل آن است که «امنیت» از حیث کارکردی بر عدالت مقدم است و به همین دلیل نسبت به عدالت دارای ارزش غایی است. از این منظر «عدالت‌ورزی» چنین شأنی ندارد و حداقل ضروری آن، لزوماً به تولید «امنیت» منجر نمی‌شود؛ بلکه افزون بر آن می‌توان ادعا کرد مراتب عدالت‌ورزی می‌تواند بر ظهور ناامنی‌ها - ولو به ناحق - دلالت داشته باشند.

۳-۱. امنیت به مثابه انتخاب

اگر در تعارض «عدالت - امنیت» انتخاب عمومی را مبنای ارزیابی قرار دهیم (چنانکه نظر واقع‌گرایان و پیروان قرارداد اجتماعی بر آن است) و دو گزینه را در معرض انتخاب عمومی بگذاریم: اول، تلاش برای تحقق عدالت در صورت دامن زدن به ناامنی‌ها؛ دوم، تلاش برای تحقق امنیت در صورت دامن زدن به بی‌عدالتی‌ها، معمولاً گزینه دوم - و لو به صورت موقتی - اعتبار یافته و مردم بدان توجه می‌کنند؛ اگرچه با گذر از این وضعیت اضطراری، شرایط تغییر کرده و روند تکاملی (در نقد بی‌عدالتی‌ها) می‌یابد. معنای این سخن امام علی(ع) که فرمودند: همانا مردم را به ناچار حاکمی باید؛ نیکوکار یا ستمکار^(۲۰) در واقع می‌تواند مؤید همین ایده باشد. با این توصیف «ناامنی» از «بی‌عدالتی» رنج‌آورتر است و همین اصل مورد استناد پیروان مکتب امنیت‌محور در تأیید مرجعیت امنیت در نسبت عدالت است.

۲. سازمان معنایی عدالت‌محور

این سازمان معنایی اگرچه از جریان فکری آرمان‌گرایی سر برآورده، اما تأیید و توسعه آن ضرورتاً به این حوزه فکری منحصر نبوده و شاهد ظهور پیروانی برای آن از درون مکاتب واقع‌گرا نیز هستیم. بر این اساس، طیف متنوعی از استدلال‌ها در مرجعیت عدالت ارائه شده که مهم‌ترین آنها به شرح زیر می‌باشند:

۲-۱. عدالت به مثابه «صل»

اگرچه ارزش عملی قواعد و الگوهای رفتاری در شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی

سنجیده و از آن به کارآمدی تعبیر می‌شود، اما با مقایسه نوع کاربردها می‌توان به تصویر تازه‌ای از ارزش عملی آنها دست یافت که می‌تواند در اولویت‌سنجی به کار آید. برای مثال امام علی(ع) در مقام پاسخ به فردی که از برتری جود یا عدل پرسیده بود، به این وجه توجه داده و اظهار داشتند: عدل بر جود برتر است؛ چراکه عدل امور را در مجاری آن می‌گذارد حال آنکه جود آن را از مجرایش خارج می‌سازد.^(۳۱)

بر این اساس این منطق تحلیلی، عدالت در قیاس با امنیت از ارزش برتری برخوردار است؛ چراکه نظام‌های امنیتی بدون توجه به «عدالت» ممکن است استقرار یابند، اما استمرار نیافته و رو به زوال می‌گذارند. در مقابل نظام‌های عادلانه، لاجرم به استقرار و استمرار امنیت منتهی می‌شوند. به تعبیر خدوری^۱ عدالت چنان تعریف و ترسیم شده که درون آن «امنیت واقعی» قابل تکوین و استقرار است؛^(۳۲) اما امنیت - به‌ویژه در گفتمان سلبی - بیش از عدالت، دغدغه «ثبات»^۲ و «سکون» دارد. نتیجه آنکه اقتضای «عدالت‌محوری» بازخوانی امنیت و فهم آن در چهارچوب گزاره‌های عدالت است. از همین منظر است که *رمضان البوطی* قائل به اعتبار اصل عدالت در مقام تعیین مصالح واقعی شده و ضمن تأکید بسیار بر «عدالت» سخنی از «امنیت» به میان نمی‌آورد.^(۳۳) این در حالی است که چون به عرصه عمل پا گذاریم، به طور طبیعی «امنیت» بر «عدالت» مقدم خواهد شد.

۲-۲. عدالت به مثابه روش

از جمله ویژگی‌های بارز اندیشه سیاسی در عصر جدید کاهش توجه اندیشه‌گران از پرسش «چه کسی»^۳ به «چگونه»^۴ حکومت کردن است. بدین معنی که الگوهای روشی، مهم‌تر از عناصر انسانی ارزیابی شده و اندیشه‌گران معتقدند تأمل در ساختارها و فرایندها، می‌تواند به مراتب تأثیرگذارتر از پرسش از افراد و ویژگی‌های آنها باشد.^(۳۴) از این منظر عدالت دارای ارزش بی‌بدیلی است؛ چراکه بیشتر تعاریف

1. Majid Khadduri
2. Stability
3. Who
4. How

موجود از عدالت در پی آن است تا ساختارسازی نموده و از رهگذر پالایش و پیرایش اصول و قواعد رفتاری به تحقق امر عادلانه نائل آید. تأکید بر نقد قدرت و ثروت متراکم در نظریه‌های جدید^(۴۵)، اقبال به الگوی قرارداد اجتماعی^(۴۶) و یا بنای منافع اشتراکی که در پرتو لغو مالکیت خصوصی حاصل می‌آید^(۴۷) تماماً حکایت از توسعه و حاکمیت این نگرش در فهم عدالت دارد.

این اهتمام ویژه به عدالت در حالی است که «امنیت» از بُعد دیگری مورد توجه بوده و اصول و زوایای احساسی، روانی و شخصیت‌محور آن غلبه دارد. حتی در پرتو حاکمیت گفتمان ایجابی، این ویژگی اهمیت بیشتری یافته و مشاهده می‌شود که شأن نرم‌افزارانه آن (منظور مفهوم رضایت است) به شدت «شخص‌محور» شده و از الگوهای ساختاری گفتمان سلبی نیز فاصله می‌گیرد.

خلاصه کلام آن که به دلیل ارزش روشی عدالت، امنیت به مفهومی تبعی تبدیل می‌شود که باید متناسب با اصول و ساختار عادلانه بنیاد نهاده شده و بر مقتضای عدالت فهم و اجرایی شود. در این ارتباط می‌توان به تحلیل امام علی(ع) از عدالت اشاره داشت، آنجا که در مورد کارکرد امنیتی عدالت می‌فرماید:

«پس نتوان هیچ چیزی را چونان عدالت سراغ گرفت که در صیانت از دولت کارآمد باشد.»^(۴۸)

و یا:

«هر آن حکومتی که عدل را بنیاد عمل سیاسی‌اش قرار دهد، خداوند متعال مُلک وی را مصون دارد.»^(۴۹)

مدلول فرمایش‌های بالا که بارها با استفاده از الفاطی چون «جُنّه» و «حصن» در مورد عدالت تکرار شده آن است که عدالت بنیاد امنیت را شکل داده و می‌تواند تولیدکننده نیرویی بازدارنده در مقابل تهدیدات سایر بازیگران باشد.

وجه دوم عدالت، تولید نمودن رضایت عمومی درون جامعه به واسطه حاکمیت اصول و چهارچوب‌های عادلانه در جوامع است که حضرت علی(ع) بدان توصیه نموده‌اند. عدالت در این منظر، تولید محبت می‌کند، نفاق و اختلاف را کاهش می‌دهد، خشونت را کم‌رنگ می‌سازد و بالاخره آنکه گسست‌های درون

جوامع را مدیریت نموده، انسجام را افزایش می‌دهد.^(۳۰) تأمل در این ویژگی‌ها نشان می‌دهد عدالت چونان روشی که ضرورتاً نمی‌توان آن را بر جوامع دینی منحصر نمود، مد نظر است. لذا در هر جامعه‌ای که این روش پیشه شود، ثمرات آن حاصل می‌آید.

د - نظریه امنیت عادلانه

نظریه «امنیت عادلانه»^۱ را می‌توان در میان دو رویکرد فوق و مبتنی بر اصل تعامل^۲ بین امنیت و عدالت ارزیابی نمود. بر اساس این نظریه رابطه «بنیاد - کارکرد» بین این دو مفهوم، تعریف و ساختار معنایی تازه‌ای می‌گیرد.

۱. رابطه بنیاد - کارکرد

از جمله موضوعات مهم در فلسفه شناخت، پاسخگویی به این سؤال است که در مقام ارزیابی مفاهیم و مقولات، استواری مبانی مهمند یا صحت نتایج؟ اقبال به نظریه‌های «نتیجه‌محور» در واقع به تقویت رویکرد عمل‌گرایانه^۳ منجر می‌شود؛ حال آنکه تأکید بر صحت مبانی، نوعی آرمان‌گرایی را پدید می‌آورد که از درون آن «مدن فاضله» سر بر می‌آورند. با این توضیح مشخص می‌شود جایابی مفاهیم در هریک از این دو دسته می‌تواند در تعیین ارزش کاربردی آن موثر باشد. آنچه در نوشتار حاضر در خور توجه می‌نماید، توجه به این نکته ظریف است که اصولاً نمی‌توان (و نباید) در مقام تحلیل مفاهیم، وجه «بنیادی» و «کارکردی» مفاهیم را نادیده گرفت، چراکه در این صورت تعارض‌های فرضی‌ای بین مفاهیم رخ می‌دهد که اگرچه می‌توانند از حیث منطقی قابل تصور باشند، اما در عمل وجهی نداشته و بلاموضوع هستند.

۲. ماتریس عدالت - امنیت

در ارتباط با «امنیت» و «عدالت» نیز رعایت این تفکیک بسیار مهم و راهگشاست.

1. Justic Security
2. Interaction
3. Pragmatism

بدین صورت که می‌توان به ماتریسی چهارخانه‌ای از موقعیت عدالت و امنیت دست یافت که بین هر وجهی از آن، نوعی از مناسبات تعریف می‌شود.

جدول ۱. ماتریس عدالت - امنیت

	امنیت	عدالت
وجه بنیادی	نظم (۱)	حق (۲)
وجه کارکردی	آرامش (۳)	تعادل (۴)

خانه اول: نظم

نظم^۱ در مقام عمل، بیانگر اصول زیر در نوع مناسبات عدالت - امنیت است:
 اصل اول: ایجاد امنیت بر تحصیل عدالت اولویت دارد؛ چراکه بدون استقرار نظم در جامعه نمی‌توان به تعریف حقوق و تحصیل آنها همت گمارد.
 اصل دوم: امنیت در صورت عدم تأمین آرامش، به ضد خود تبدیل شده و به بروز شورش به دلیل نارضایتی از وضع موجود، منتهی می‌شود.
 اصل سوم: امنیت در صورت عدم رعایت اصل تعادل، به ضد خود تبدیل شده و به بروز جنبش‌های عدالت‌خواهانه با هدف رفع تبعیض منتهی می‌شود.
 با این تعریف مشخص می‌شود که وجه بنیادی «امنیت» با وجه بنیادی «عدالت» تلازم دارد؛ چراکه «اعطای حق کسی به او» خود نوعی نظم را پدید می‌آورد که در عین «عادلانگی بودن»، بنیاد «امنیت» نیز است. مطابق این تفسیر، امنیت در مقام عمل در بین دو مفهوم معارض قرار می‌گیرد: تبعیض و محرومیت نسبی.

الف - تبعیض

تبعیض بر آسیب واردآمده در نوع روابط دلالت دارد و مطابق آن، جامعه اگرچه می‌تواند در حالت سکون (امنیت ظاهری) باشد، اما به دلیل تعریف سازمانی محرومیت برای عده‌ای خاص، به طور طبیعی این سکون استمرار نیافته و به واسطه مواجهه با شورش‌ها و جنبش‌های مساوات‌طلبانه به چالش فرا خوانده می‌شود. در

این خصوص تجربه نبوی(ص) در خور توجه است. آنجا که حضرتش به محض ورود به یثرب، متوجه گسست‌های اجتماعی در این جامعه شده و با هدف تضمین امنیت داخلی «مدینه»، اقدام به رفع این تبعیض‌ها نمودند. نقطه بارز سیاست نبوی(ص) عقد پیمان مواخات در بین شهروندان مدینه بود. چنانکه ابن‌هشام بیان می‌کند، این سیاست سهم بسزایی در آرامش‌بخشی به مدینه و آماده شدن آن برای مواجهه با حذف تهدیدات بیرونی، داشته است.^(۳۱)

ب - محرومیت نسبی

محرومیت نسبی بر گسست بین خواسته‌ها و داشته‌ها اشاره دارد و تد رابرت گار^۱ به صورت مبسوط از حیث امنیتی به آن پرداخته است. بر این اساس اگرچه ممکن است شبکه روابط مناسب تعریف شده باشد، اما به دلیل دوری آرمان‌های بازیگران به وضعیت موجودشان، این وضعیت مطلوب ارزیابی نشده و در نتیجه افراد دچار ناخرسندی می‌شوند که شورش و اقدامات ضد نظم ایشان را توجیه می‌کند.^(۳۲) وجود همین معضل است که اصل تربیت افکار عمومی را در جوامع مختلف برای دولتمردان امری ضروری می‌سازد تا از این طریق بتوانند بر افزایش لجام‌گسیخته خواسته‌ها و تکوین بحران‌ها فائق آیند. تأکید مکتب اسلام بر نقش اجتماعی اخلاق و تربیت اسلامی به دلیل بهره‌مندی آن از اصول و هنجارهایی که به تعدیل قوا در انسان منجر می‌شود، از همین منظر قابل درک است. چنانکه آیت‌الله مهدوی‌کنی در موضوع «اخلاق عملی» نشان داده‌اند، اخلاق از چندین حیث در ایفای این نقش موثر است، از آن جمله: اخلاق چونان یک منبع تعدیل رفتار عمل می‌نماید و کارکرد قانون دارد، بدون آنکه از آسیب‌های قانون بتوان در آن سراغ گرفت؛ یا اینکه اخلاق به اصلاح مملکت درون می‌پردازد و از این حیث منابع مقدم بر رفتار آدمی را اصلاح می‌کند و لذا بر کلیه منابع قانونی مقدم است؛ و بالاخره آنکه اخلاق به جای ضابطه، تولید هنجار می‌کند که از عمق و تأثیر به مراتب بیشتری برخوردار است.^(۳۳)

1. Ted Rabert Gurr

خانه ۲. حق

«حق»^۱ را باید از اصیل‌ترین مفاهیمی دانست که در تعریف کلیه مناسبات تأثیرگذار است. ارتباط «حق» و «تکلیف» این امکان را به ما می‌دهد تا در سطوح مختلف نظری و کاربردی از این مفهوم استفاده نموده و حتی مقوله «نظم مطلوب» را فهم کنیم. این مفهوم نیز معرف اصول زیر در نسبت «عدالت - امنیت» است:

اصل چهارم: عدالت از حیث مفهومی بر امنیت مقدم است؛ لذا درک نظری امنیت بدون داشتن «نظریه عدالت» غیرممکن است.

اصل پنجم: عدالت در صورت عدم تأمین آرامش، استمرار نمی‌یابد و در نتیجه از ناحیه «ناخرسندی» جامعه و افراد به چالش فرا خوانده می‌شود.

اصل ششم: عدالت در صورت خروج از «تعادل» به غیر خود تبدیل شده که می‌تواند افراطی یا تفریطی باشد، اما در نهایت به تضعیف عدالت و بروز بی‌ثباتی در آن منجر می‌شود.

مدلول گزاره چهارم را پیش از این مستند به فرمایش امام علی(ع) تبیین نمودیم، آنجا که اقامه حکومت جور را در قیاس با نبود حکومت، مطلوب ارزیابی نموده و در ذیل آن به مصادیقی اشاره دارند که موضوع امنیت داخلی یا خارجی هستند. به عبارت دیگر تحصیل حداقل امنیت، شرط اولیه برای تحقق عدالت در عمل به شمار می‌آید. (نگاه کنید به یادداشت شماره ۲) از همین منظر می‌توان به تحلیل سیاست نبوی در مدینه پرداخت^(۳۴) و اینکه حضرتش(ص) چگونه با تعدیل و اصلاح نشانگان ناامنی در مدینه - به طور مشخص جلوگیری از هرج و مرج و تعارض‌های قبیله‌ای، طرح ایده صلح فراگیر با گروه‌های مختلف و بیان قواعد اولیه دین که معمولاً با هدف تنظیم و تحدید روابط جهت جلوگیری از ستم و توسعه امنیت فردی و جمعی بود - توانستند زمینه مناسب را برای طرح ایده «عدالت اسلامی» هموار سازند.^(۳۵)

در گزاره‌های پنجم و ششم دو مفهوم پیرامونی «عدالت» که آن را فرا گرفته‌اند و به عنوان دو آسیب جدی مطرح هستند، مورد توجه قرار گرفته‌اند. این دو

وضعیت عبارتند از: افراط و تفریط و عدم تحمل.

اگر عدالت بر مقتضای ماهیت اخلاقی‌اش بر تعدیل استوار باشد، خروج از این وضعیت چه تشدید آن تا جایی که امر بر کلیه بازیگران دشوار و امکان حیات آزادانه و با آرامش غیرممکن گردد، و چه بی‌توجهی به عدالت تا آنجا که به پوششی شعاری و عاری از تأثیر عملی تبدیل شود، می‌تواند موجد ناامنی باشد. برای مثال در سیره نبوی(ص) بارها آمده که حضرت(ص) چون کسانی را به عنوان رسول به قبایل مختلف می‌فرستادند، در پرهیز از «افراط» و «سخت‌گیری» بر مردم تأکید بسیار می‌نمودند، تا آنجا که «شریعت سهله» و «سمحه» بر اسلام اطلاق شد. در همین خصوص سیره ایشان حکایت از عدم تکلف در مواجهه با مردم دارد که در نهایت نشان از آن داشت که «عدالت» امری عملی و نه آرمانی دست‌نیافتنی است.^(۳۶)

از سوی دیگر، تفریط در عدالت‌ورزی را داریم که به تعبیر حضرت علی(ع)، به از هم‌گسیختگی امور منجر شده و حکومت‌ها را در معرض زوال قرار می‌دهد. تحلیل حضرت در مواجهه با خلافت عثمان عمدتاً بر همین وجه استوار است؛^(۳۷) آنجا که خلیفه و همکاران آن را به دلیل عدم توجه به عدالت و گام نهادن در مرزهای خارج از آن مستوجب نقد - و نه قتل - دانسته و حتی ایشان را از آینده آشفته تحذیر می‌دهند.^(۳۸)

به تعبیر حضرت علی(ع) از جمله آسیب‌های مهم عدالت آن است که در مقام بیان، بسیار سهل و وسیع می‌نماید، اما در عمل بسیار دشوار و تنگ تجلی می‌یابد. به همین دلیل است که در تحلیل ارکان «عدالت» به «بردباری» به عنوان رکنی اصیل اشاره دارند که در کنار سه رکن دیگر تحقق آن را ممکن می‌سازد:

«و [تحقق] عدالت بر چهار رکن استوار است: نخست باید مفهومی عمیق و کامل از عدل وجود داشته باشد، دوم آنکه علمی کامل و متصل به حقیقت عدل پدید آید، سوم باید بتوان بر بنیاد آن به نیکویی داوری کرد و بالاخره آن که باید بردباری استواری داشت.»^(۳۹)

چنانکه از این فراز برمی‌آید، «حلم راسخ» در کنار «داوری نیکو» دو رکن اجرایی «عدالت» را شکل می‌دهند که ارکان معرفتی (فهم و علم) بر آن استوارند. به همین

خاطر است که حضرت (ع) به دلیل مشاهده ضعف امت در اجرای عدالت، آنها را نسبت به انتخابش برای خلافت به تأمل بسیار خوانده و حتی عدم حلمشان را به ایشان گوشزد می‌نماید:

«ای کسانی که دنیا شما را در خود فرو برده است! هوشیار باشید که من شما را از این [راه] باز دارم و آن منافع را به صاحبانش که دانید، بازگردانم. پس [دانم] که ایشان این کار را خوش ندارند و به انکار خیزند و اظهار دارند که پسری طالب حقوق ما را ضایع سازد.»^(۴۰)

خانه ۳. آرامش

آنچه در جهان خارج به عنوان مصداق عالی امنیت شناسانده می‌شود، «آرامش» و «اطمینان» است که مطابق با گفتمان ایجابی «امنیت» قابل تعریف است. با این توضیح اصول برآمده از این مفهوم عبارتند از:

اصل هفتم: امنیت با بی‌نظمی قابل تحصیل نیست؛

اصل هشتم: امنیت بدون توجه به حقوق افراد، قابل تعریف و تحصیل نیست؛

اصل نهم: امنیت بدون ایجاد تعادل در روابط، قابل تعریف و تحصیل نیست.

چنانکه ملاحظه می‌شود، شأن غایی امنیت به دلیل ماهیت آرمانی‌اش با گزاره‌های سلبی قابل تعریف است که مفهوم مخالف گزاره‌های پیشین بوده و از این حیث نیازمند توضیح بیشتر نمی‌باشند. از این منظر، غایت امنیت در انطباق کامل با آرمان عدالت فرض می‌شود.

خانه ۴. تعادل

همچون وجه آرمانی امنیت وجه آرمانی عدالت نیز بیانگر ضرورت ایجاد تعادل در کلیه مناسبات است. «تعادل» در دو سطح معنا می‌دهد: سطح فردی که به تعادل در قوای انسانی اشعار دارد، و سطح اجتماعی که به تعادل در نیروهای اجتماعی و سیاسی دلالت دارد. با این رویکرد، اصول محوری بحث عبارتند از:

اصل دهم: عدالت در بی‌نظمی قابل تحصیل نیست؛

اصل یازدهم: عدالت بدون توجه به حقوق افراد، قابل تعریف و تحصیل

نیست؛

اصل دوازدهم: عدالت در معنای غایی‌اش، تولیدکننده آرامش است. مطابق تحلیل ارائه‌شده در خانه ۴، مشخص می‌شود آرمان عدالت نیز مستند به گزاره‌های سلبی استنتاج‌شده بالا و همسو با آرمان امنیت بوده و مکمل یکدیگر ارزیابی می‌شوند.

با توجه به گزاره‌های دوازده‌گانه بیان‌شده در مورد عدالت، می‌توان چنین اظهار داشت که رابطه عدالت و امنیت به صورت خطی بوده و در این صورت تعارضی پدید نخواهد آمد. حال آنکه اگر این ارتباط تقاطعی تعریف شود، به طور طبیعی تعارض‌زا خواهد بود.

در ارتباط خطی، نسبت تعریف‌شده بین عدالت و امنیت در سطح مبانی یا کارکردها برقرار می‌شود و از ربط بنیاد امنیت به کارکرد عدالت یا بالعکس خودداری می‌شود. به همین دلیل می‌توان ادعا کرد امنیت و عدالت در سطح کارکردی یا مبانی با یکدیگر تعارض ندارند. حلقه‌های ارتباط بین این دو مفهوم در جدول شماره ۲ آمده است.

جدول ۲. شبکه ارتباط خطی عدالت - امنیت

سطح بنیادی			
امنیت	نظم	تناسب	حق
	آرامش	ثبات	تعادل
سطح کارکردی			

تناسب: منظور از تناسب تعریف جایگاه برای مقولات و اشیای مختلف است؛ به گونه‌ای که هر مقوله یا شی در بهترین جایگاه متصور برای آن قرار گیرد. با این تعریف «تناسب» بین نظم و حق جمع می‌نماید.

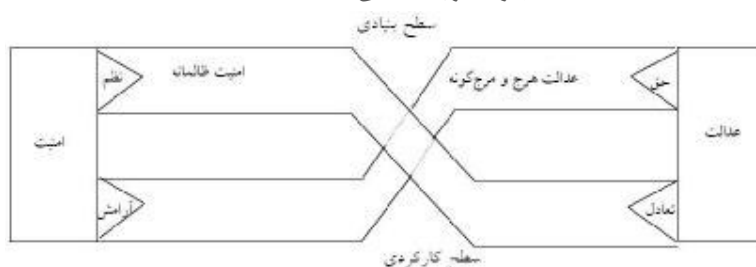
ثبات: منظور از «ثبات»^۱ نوعی از رابطه مستمر است که در آن ارزش وجودی طرفین مبانی تعریف ارتباط قرار گرفته و لذا در آن بین تغییر و سکون جمع می‌شود. با این تلقی، ثبات جامع آرامش با تعادل ارزیابی می‌شود.

با تأمل در شبکه مفهومی شش‌عنصری ارائه‌شده، مشخص می‌شود که عدالت و

امنیت از حیث بنیادی و کارکردی نه تنها معارض یکدیگر نیستند بلکه مؤید یکدیگر نیز می‌باشند.

طرح بحث در حد واسط کارکرد امنیت با بنیاد عدالت و یا بنیاد امنیت با کارکرد عدالت، به دلیل ناهمگنی در سطح بحث، به پیدایش تعارض‌های پیش‌گفته در موضوع «عدالت - امنیت» منجر شده و محقق یا مجری را در دوراهی اولویت‌بخشی به یکی از آن دو قرار می‌دهد. با این توضیح می‌توان شبکه ارتباط تقاطعی عدالت - امنیت را به صورت جدول شماره ۳ ترسیم نمود:

جدول ۳. رابطه تقاطعی عدالت - امنیت



چنانکه ملاحظه می‌شود در تعارض کارکرد با بنیاد، معمولاً کارکردها به دلیل عینی و فوری‌تر بودن بر مبانی برتری یافته (به دلیل انتزاعی و بلندمدت بودن) و به تناسب عدالت و یا امنیت به حاشیه می‌روند. مفاهیمی که بیانگر این وضعیت‌های تازه می‌باشند عبارتند از:

امنیت ظالمانه: در تعارض مبانی عدالت با کارکردهای امنیت، امنیت تقدم یافته و جامعه حتی با برچسب ظلم، بدان گردن می‌نهد. دلیل این امر آن است که نبود ظلم تمامی بازیگران را متضرر می‌سازد و از این رو نظم ظالمانه بر نبود آن ارجحیت می‌یابد.

عدالت هرج و مرج گونه: در صورت بروز تعارض بین مبانی امنیت با کارکردهای عدالت، افراد و گروه‌ها دچار فشار ناشی از عدم تحقق حقوقشان شده و بدانجا می‌رسند که خود به اقامه عدالت همت گمارند. اگرچه این اقدام به تضعیف بنیاد امنیت که رسیدن به وضعیت با آرامش و اطمینان خاطر است، لطمه می‌زند؛ اما تجربه نشان داده احقاق حقوق - حتی با هزینه‌های گزاف در آینده - برای انسان

فایده‌گرا اولویت می‌یابد.

نتیجه‌گیری

«خدای سبحان... عدالت را به منظور تأمین اطمینان و آرامش دل‌ها، لازم نمود.»^(۴۱)

چنانکه در تعبیر خلاصه و دقیق حضرت فاطمه(س) آمده است، شأن عدالت چنان است که در نهایت «اطمینان» که بالاترین رتبه «امنیت» است، به ارمغان می‌آورد. به عبارت دیگر فلسفه عدالت از در تعارض با فلسفه امنیت درنیامده و این دو در تعامل با یکدیگرند. به همین خاطر اولویت و تقدم آنها با یکدیگر تغییر می‌نماید؛ اما در نهایت به تعارض نمی‌رسد. در ارتباط با پرسش دیرینه «پارادوکس عدالت و امنیت» نیز می‌توان چنین اظهار داشت که عمده مصادیق ارائه‌شده از این تعارض‌ها، ناظر بر این واقعیت است که ساحت‌های نظری و عملی این دو مفهوم مورد توجه قرار نگرفته و به عبارت دیگر، وجوه متفاوت عدالت از وجوه متفاوت امنیت تمییز داده نشده‌اند. چنانکه در این نوشتار بیان شد، عدالت و امنیت هر یک دارای دو شأن بنیادی و کارکردی هستند. شأن بنیادی بر ماهیت نظری و فلسفه وجودی آنها دلالت دارد و به طور طبیعی ماهیتی انتزاعی دارد؛ حال آنکه شأن کارکردی بر نتایج و ثمرات حاصله از حضور عدالت و امنیت در عرصه اجتماع سخن می‌گوید و در نتیجه ماهیتی عینی دارد. با این توصیف بین عدالت و امنیت در ارتباط دوسویه‌شان تعارضی متصور نیست؛ چنانکه شأن بنیادی عدالت بر شأن بنیادی امنیت مقدم بوده و نمی‌توان از امنیتی پایدار و رضایت‌بخش بدون وجود برداشتی صحیح از عدالت سخن گفت. ارتباطی مشابهی نیز در سطح کارکرد برقرار است؛ بدین صورت که بین شأن کارکردی عدالت و امنیت نیز تلازم وجود دارد؛ با این تفاوت که کارکرد امنیت بر کارکرد عدالت مقدم می‌شود. دلیل این امر نیز آن است که وجود حداقل امنیت شرط اولیه قوام کلیه جوامع است و پس از آن می‌توان از سایر فضایل سخن گفت. به همین دلیل است که اصل حکومت با هدف تأمین امنیت ولو به قیمت استقرار حاکم جور، پذیرفته می‌شود.

با این تفسیر، تعارض در روابط دوسویه معنا ندارد و تنها روابط تقاطعی باقی

می‌ماند که در آن دو شأن مختلف از عدالت و امنیت مطرح هستند. این تعارض‌ها نه بین این دو فضیلت، بلکه بین همه فضایل مطرح بوده و شیوه حل آنها نیز منحصر به این دو فضیلت نیست؛ بلکه تابع قاعده‌ای اصولی و عمومی است که مطابق آن کارکردها بر مبنای ارجحیت می‌یابند. به عبارت دیگر شأن کاربردی هر فضیلتی بر شأن انتزاعی هر فضیلت دیگری تقدم می‌یابد و لذا می‌توان ادعا نمود در ساحت عمل، فضیلتی که از ارزش کاربردی بالاتری برخوردار باشد، حسب مصلحت عمومی، مقدم داشته می‌شود. *

پی‌نوشت‌ها

1. Thomas Pangel and Peter Ahrens Dorf, *Justic among Nations*, (Lawrence & Kansas: Kansas University Press, 1999), P. 90.
۲. در این ارتباط نگاه کنید به: ایمانوئل کانت، صلح پایدار، مترجم: محمد صبوری، (تهران: نشریه باوران، ۱۳۸۰).
۳. در این ارتباط نگاه کنید به: نیکولو ماکیاویلی، شهریار، مترجم: داریوش آشوری، (تهران، کتاب پرواز، ۱۳۷۴).
۴. ملاحظیات فلسفی مربوط به امنیت و شأن کاربردی آن که در ارتباط مستقیم با اصل عدالت است، بسیار گسترده بوده و فصل مستقلی را در اندیشه سیاسی غرب و شرق شکل می‌دهد. به منظور بررسی کلیات این بحث در اندیشه غربی می‌توان به مجموعه مقالات گردآوری شده توسط لیب شولتز با عنوان «در باب امنیت» اشاره داشت. به ویژه مقاله جیمز دردیان که از ارزش امنیت در اندیشه گرانی چون هابز، مارکس و نیچه سخن می‌گوید. بوزان نیز در همین مجموعه، ابعاد بین‌المللی موضوع را به بحث گذارده است. در گستره اسلامی اگرچه این موضوع چنانکه شایسته و بایسته می‌نماید، تحلیل نشده اما اثر مصطفی محمود منجود از آن حیث که بر ارزش محتوایی امنیت نزد اندیشه‌گران مسلمان توجه دارد، درخور ذکر است. در این ارتباط نگاه کنید به:
- مصطفی محمود منجود، *الابعاد السیاسیه لمفهوم الامن فی الاسلام*، (القاهره: المعهد العالمی، ۱۹۹۶). همچنین:
- Ronnie Lipschutz, *On Security*, (NewYork: Columbia University Press, 1998).
۵. حسین عیوضلو، عدالت و کارایی در تطبیق با نظام اقتصاد اسلام، (تهران: دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۴)، صص ۳۷-۳۴.
6. See: Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justic*, (Baltimor & London: The John Hopkins University Press, 1984).
۷. جین همپتن، *فلسفه سیاسی*. مترجم: خشایار دیهیمی، (تهران: طرح نو، ۱۳۸۰)، صص ۲۳۲-۲۱۶.
۸. حسین عیوضلو، پیشین، صص ۴۴-۴۳.
۹. در این ارتباط نگاه کنید به: حسین بشیریه، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، (تهران: نشر نی، ۱۳۷۶).

10. See: John Rawls, "Justice as Fairness", *The Political Review*, No. 67, 1954, PP. 164-194; John Rawls, *A Theory of Justice*, (Cambridge: Harvard University Press, 1971), PP. 40-47.

۱۱. حسین عیوضلو، پیشین، صص ۵۷-۵۴.

۱۲. در این ارتباط نگاه کنید به: اصغر افتخاری، «فرهنگ امنیت جهانی»، در: مک کین لای. و آر. لیتل، امنیت جهانی: رویکردها و نظریه‌ها، مترجم: اصغر افتخاری، (تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۰)، صص ۲۹-۱۴.

۱۳. جوزف نای، قدرت نرم: ابزارهای موفقیت در سیاست بین‌الملل، مترجمان: سید محسن روحانی و مهدی ذوالفقاری، چاپ دوم، (تهران: دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۸۷)، صص ۸۲-۳۵.

۱۴. اصغر افتخاری، کالبد شکافی تهدید، (تهران: دانشکده و پژوهشکده فرماندهی و ستاد و علوم دفاعی مرکز مطالعات دفاعی و امنیت ملی، ۱۳۸۵)، صص ۳۲-۵.

۱۵. توماس هابز، لویاتان، مترجم: حسین بشیریه، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۰)، صص ۳۲-۱۸۷.

۱۶. مرتضی مطهری، عدل الهی، (تهران: صدرا، ۱۳۶۱)، صص ۵۲-۴۸.

۱۷. توماس پنگل و پیتر آهرنزدرف، عدالت در میان ملل، مترجم: مصطفی یونسی، (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۸۴)، صص ۳۹۱-۳۵۸.

18. Lvan Kilma, *Between Security & Insecurity*, (U. K: Thomes and Hudson, 1999).

۱۹. توماس هابز، پیشین، ص ۱۸۹.

۲۰. قال علی(ع): «و انه لا یلدُ للناس من امیر برّ او فاجر. یعمل فی امرته المؤمن. و یتمتّع فیها الکافر. ... و یقاتل به العِدُو و تأمن به السُّبُل...» نهج البلاغه، خطبه ۴۰.

۲۱. قال علی(ع): «العدل یضعُ الأمورَ مواضعها وألجودُ یخرجها من جهتها» نهج البلاغه، کلمه قصار ۴۳۷.

22. Majid Khadduri, *Op. Cit.*, P. 22.

۲۳. در این ارتباط نگاه کنید به: محمد سعید رمضان البوطی، ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیه، (سوریه: الدار المتحدّه للطباعه و النشر و بیروت: مؤسسه الرسالیه، ۱۹۹۲).

۲۴. در این ارتباط نگاه کنید به: کارل پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، جلد ۱، مترجم: عزت‌الله فولادوند، (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۴).

۲۵. نگاه کنید به: عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، (تهران: صراط، ۱۳۷۶)، صص ۳۰۵-۳۰۱.

۲۶. نگاه کنید به: و. ت. جونز، خداوندان اندیشه سیاسی، جلد ۲، قسمت اول، مترجم: علی رامین، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲)، صص ۲۱۵-۲۱۲.

۲۷. حسین بشیریه، پیشین، صص ۴۰-۲۱.

۲۸. قال علی(ع): «لن تحصن الدّول بمثل استعمال العدل فیها».

۲۹. قال علی(ع): «من عمل بالعدل حصّن الله ملكه».
۳۰. نگاه کنید به: علی اکبر علیخانی، توسعه سیاسی از دیدگاه امام علی(ع)، (تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱)، صص ۷-۱۰.
۳۱. نگاه کنید به: ابن هشام، السیرة النبویه، مجلد ۲، (القاهره: دارالنشر التراث، ۲۰۰۴)، صص ۱۱۷-۱۱۶.
32. See. Ted Robert Gurr, *Why Men Rebel*, (Princeton: Princeton University Press, 1971).
۳۳. محمدرضا مهدوی کنی، البداية فی الاخلاق العلمیه، (بیروت: دارالهادی، ۲۰۰۲)، صص ۲-۲۷.
۳۴. نگاه کنید به: مصطفی محمود منجود، پیشین، صص ۸۰-۹۰.
۳۵. بحث پیرامون مبانی امنیت در دولت نبوی را به صورت مبسوط در نوشتاری مستقل آورده‌ام. در آنجا نشان داده شده که چگونه ارکان ساخت اجتماعی جاهلی (شامل محدودیت، تکاثر، حمیت، ریاست، واگرایی) به تدریج به ساخت تازه اسلامی «امت» (شامل: وسعت، وحدت، اخوت، عبودیت) تبدیل شده‌اند. در این ارتباط نگاه کنید به: اصغر افتخاری «نشانه‌های ساختاری امنیت اسلامی»، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال هفتم، شماره ۴، ۱۳۸۳، صص ۶۶۷-۶۴۱.
۳۶. ابن هشام، پیشین.
۳۷. مصطفی محمود منجود، پیشین، صص ۹۱-۱۱۰.
۳۸. تحلیل مبانی امنیت در دولت علوی را در مقالات زیر به صورت مبسوط آورده‌ام. در آنجا نشان داده شده که چگونه حضرت استراتژی خود را بر برگردانیدن امور به وضعیت اولیه‌شان در دوره حضرت رسول متمرکز ساخته بود. در واقع حضرت علی(ع) در پی معالجه «تفریط‌های» بسیار در «عدالت» و افراط‌های زیاد در «امنیت» بودند تا بتوانند این دو را در موضع اصلی‌شان قرار دهند. در این ارتباط نگاه کنید به: اصغر افتخاری، «استراتژی امنیتی دولت علوی»، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال هشتم، شماره ۴، ۱۳۸۴.
۳۹. قال علی(ع): «والعدل منها علی اربع شعب: علی غائض الفهم وغور العلم و زهرة الحکم و رساخة الجلم.» نهج البلاغه، کلمه قصار ۳۱.
۴۰. قال علی(ع): «الا لا يقولن رجال منکم غداً قد غمّرتهم الدنيا... اذا منعتم ما كانوا یخوضون فیہ واصرتم الی حقوقهم التي یعلمون. فینقمون ذلك و یستنکرون و یوقولون. حرمننا ابن ابی طالب حقوقنا». منبع؟؟؟
۴۱. به نقل از: بهرام اخوان کاظمی، عدالت در نظام سیاسی اسلام، (تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱)، ص ۱۶۳.