

ابعاد سیاسی مفهوم امنیت در اسلام

تاریخ دریافت: ۸۵/۷/۱۰

تاریخ تأیید: ۸۵/۹/۱۳

مجید مرادی*

کتاب «الابعاد السياسية لمفهوم الامن في الاسلام»** که در سلسله رساله‌های دانشگاهی و از سوی مرکزی که به اسلامی‌سازی دانش اهتمام دارد به چاپ رسیده، حلقه‌ای از سلسله کتاب‌هایی است که در ذیل پروژه «روابط بین الملل در اسلام» انجام شده است. مرکز جهانی اندیشه اسلامی، که مرکز آن در ویرجینیای ایالات متحده امریکا قرار دارد، گروهی پژوهشی در قاهره تشکیل داده است تا به مطالعه و پژوهش در زمینه روابط بین الملل در اسلام بپردازد. ریاست این گروه پژوهشی به عهده دکتر نادیه محمود مصطفی است.

کتاب از یک مقدمه و دو باب، که هر باب مشتمل بر فصول و مباحثی است، تشکیل شده است. ابتدا فهرست مطالب کتاب را مرور می‌کنیم و سپس به معرفی مباحث و محتوای آن می‌پردازیم. قبل از آن گفتنی است که نویسنده کتاب، دکتر مصطفی محمد منجود استاد علوم سیاسی در دانشکده اقتصاد و علوم سیاسی دانشگاه قاهره است.

* دانش آموخته حوزه علمیه قم و فارغ التحصیل کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع).
 ** مشخصات کتاب شناختی اثر حاضر به این شرح است: مصطفی محمود منجود، الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الاسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ۱۴۱۷هـ.



فهرست مطالب

مقدمه

باب اول: ساختار فکری مفهوم «امنیت»

فصل اول: مفهوم امنیت

مبحث اول: دلالت‌های لغوی مفهوم امنیت

مبحث دوم: دلالت‌های اصولی مفهوم امنیت

مبحث سوم: دلالت‌های سیاسی مفهوم امنیت

مبحث چهارم: دلالت‌های مفهوم امنیت در تجربه سیاسی

فصل دوم: مبانی سیاسی مفهوم امنیت در اسلام

مبحث اول: عقیده، مبنای ایده آلیسم سیاسی

مبحث دوم: خلافت و برپایی قدرت سیاسی

مبحث سوم: امنیت و حدود گسترش منطقه‌ای

مبحث چهارم: قدرت و کارآمدی امنیت

فصل سوم: التزام امنیت به ارزش‌های سیاسی اسلامی و مندرج بودن آن در مصالح شرعی

مبحث اول: التزام امنیت به ارزش‌های سیاسی اسلامی

مبحث دوم: مندرج بودن امنیت در مصالح شرعی

مبحث سوم: ارزش‌ها و مصالح شرعی در نمونه‌های تجربه سیاسی

باب دوم: ساختار اجرائی مفهوم امنیت

فصل اول: امنیت و تعاملات داخلی

مبحث اول: مبادی امنیت در تعامل داخلی

مبحث دوم: رویه‌های امنیت در تعامل داخلی

مبحث سوم: مهم‌ترین منابع تهدید امنیت داخلی

مبحث چهارم: ابزارهای رویارویی با منابع داخلی تهدید امنیت

فصل دوم: امنیت و تعاملات خارجی

مبحث اول: مبادی امنیت در تعامل خارجی

مبحث دوم: رویه‌های امنیت در تعامل خارجی

مبحث سوم: مهم‌ترین منابع تهدید امنیت در تعامل خارجی

مبحث چهارم: مهم‌ترین ابزارهای رویارویی با منابع خارجی تهدید امنیت

خاتمه

چنان که از نام کتاب پیدا است نویسنده در پی کشف ابعاد سیاسی مفهوم امنیت در اسلام است. مقصود نویسنده از مفهوم «سیاست» که به عنوان صفت ابعاد آمده است، سیاست شرعی است و به تعبیر دیگر «سیاستی موافق و همسو با آنچه شرع بیان کرده و یا سیاست شرعی که فقهای مسلمان گفته‌اند چنین سیاستی می‌کوشد امور مسلمانان را چنان سامان دهد که مصلحت دنیا و آخرتشان را تأمین کند» (ص ۹). گذشته از این صرف ابعاد سیاسی امنیت مقصود نویسنده نیست، بلکه ابعاد سیاسی برآمده از مفهوم اسلامی سیاست، و نه برآمده از مفهوم پوزیتویستی (اثبات‌گرایانه) سیاست، مقصود است و از این جهت نویسنده تذکر دو نکته را خالی از لطف نمی‌داند؛ یکی این که وی تعدد به بحث از ابعاد سیاسی امنیت دارد و نه بحث از امنیت سیاسی؛ تا چنان فهمیده نشود که امنیت در اسلام، صرفاً امنیت سیاسی است که چنین تصویری، جفا در حق ماهیت فراگیر این مفهوم است که شامل ابعاد غیر سیاسی هم می‌شود. وانگهی مفهوم امنیت سیاسی همه ابعاد سیاسی مفهوم امنیت را تحت پوشش نمی‌گیرد. و نکته دوم، که مبتنی بر نکته اول است، این که اگر ارتباط میان ابعاد سیاسی و ابعاد غیر سیاسی امنیت، حقیقتی مقبول است و جداسازی آن دو صرفاً به هدف مطالعه و تحلیل است، ارتباط میان ابعاد سیاسی تأکیدی بر حقیقت یاد شده است زیرا میان امنیت فرد و جماعت و حاکم و محکوم و مسلمان و غیر مسلمان و امنیت در بعد داخلی و خارجی اش نمی‌توان تفکیک ایجاد کرد، چرا که هر کدام از اینها، در جای خود، در فراهم ساختن شرایط و فضای امنیتی لازم برای جامعه سیاسی اسلامی نقش ایفا می‌کنند. (ص ۱۰)

مقصود نویسنده از «امنیت» در ساده‌ترین معانی اش، حالت طمأنینه و عدم خوفی است که یک کیان سیاسی از آن بی‌نیاز نیست. (ص ۱۱)

وی در توضیح چهارمین مفهوم عنوان رساله خود که واژه «اسلام» است آن را به مثابه اصول نازل شده در قرآن و سنت به عنوان دو منبع اصلی شریعت اسلام و منابع تکمیلی منشعب از آن می‌داند و تجربه سیاسی هم‌آغوش با این اصول راه، در عصر نبوت و خلافت راشد، ملحق بدان می‌شمارد. (ص ۱۱)

اهمیت موضوع و اهداف آن

نویسنده انگیزه پرداختن به این موضوع را با نتیجه‌ای که در رساله کارشناسی ارشدش با عنوان «فتنه کبری و رابطه نیروهای سیاسی در صدر اسلام» بدان دست یافته پیوند می‌زند: نخست این که ابعاد و اسباب و آثار آن، پرده از شکاف خطرناک در دیواره امنیتی امت اسلام برداشت و دوم این که انحطاط امنیتی جامعه اسلامی معاصر روی دیگر و تداوم انحطاط امنیتی صدر اسلام - هر چند به صورتی



متفاوت - است.

در باب اهمیت موضوع نویسنده یادآور می شود که:

الف) راه‌حلی‌هایی که در سطح رسمی در کشورهای اسلامی ارائه شده همواره محبوس افق‌های بسته و یا جاهلانه و یا ابهام‌آلود مانده است.

ب) اساساً مفهوم امنیت در اسلام - تا زمان تدوین این رساله - به صورت روش‌مند مورد تحلیل قرار نگرفته است.

ج) این که یکی از اسبابی که زداینده ضعف و انحطاط امت اسلام است، اسباب امنیتی

است، (ص ۱۴)

باب اول: ساختار فکری مفهوم امنیت

در این باب نویسنده پس از توضیح معانی لغوی و مؤلفه‌های لغوی مفهوم امنیت به کشف دلالت‌های این مفهوم در قرآن و احادیث نبوی می‌پردازد. در مبحث دوم دشواری‌های استخراج معانی و دلالت‌ها و ابعاد مفهوم امنیت در قرآن و سنت مانند سختی مفهوم تهدید و حصر آیات و احادیثی که به این موضوع پرداخته‌اند مورد توجه نویسنده است. وی کار خود را مبتنی بر استخراج نصوصی کرده که در آنها ماده «امن» به کار رفته و البته از مفاهیم دیگری که هم افق با مفهوم امنیت بوده، استفاده کرده است. (ص ۳۶)

نویسنده ده معنا برای مفهوم «امن» در قرآن و سنت برمی‌شمارد که از آن جمله است:

۱. عدم خوف؛ برای مثال مسجدالحرام محل امن - حتی برای کسی که مستحق مجازاتی است - شمرده شده است، تا این که از آن بیرون رود: ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾^(۱).

۲. تصدیق؛ چنان که در آیه ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾^(۲)؛ ایمان به معنی تصدیق است.

۳. طمأنینه؛ چنان که قرآن می‌گوید: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَدْكُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾^(۳)؛ یعنی هر گاه از دشمنان خود در امان بودید و طمأنینه و آرامش داشتید، آن گونه نماز به جای آورید که به شما آموزش داده شد.

۴. عدم خیانت؛ که یکی از صریح‌ترین معانی واژه «امن» است و این معنا یکی از مبانی سیاست اسلامی است: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾^(۴)؛ یعنی این که خدا به شما دستور داده است امانت را به اهلیش بازگردانید و در امانت خیانت نکنید و در سنت شریف «امن» و «خیانت» دو طرف نقیض هستند.

۵. پناه دادن؛ چنان که در قرآن آمده است: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ

يَسْمَعُ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَلْبِغُهُ مَا مَنَّهُ ﴿٤٥﴾؛ در این آیه مفهوم مرادف «امن» یعنی مفهوم «اجاره» (پناه دادن) به کار رفته است.

نویسنده عناصری را از مفهوم عام «امن» در قرآن و حدیث استحصال می‌کند: عنصر نخست این که امنیت گویای سنتی الهی است، یعنی این که خارج از سنت الهی نیست و نعمتی است که مردم بدان آزموده می‌شوند. دوم این که امنیت حالتی آگاهانه است. سوم این که طبیعت امنیت به عنوان احساس یا درک، مستلزم موجود زنده - انسان یا غیر انسان - است و از این رو اسلام تأکید دارد بر این که زندگی انسان و موجودات زنده دیگر که به تسخیر خدمت و منفعت انسان درآمده‌اند در پوشش امنیت قرار گیرد. چهارم این که از آنجا که امنیت حالتی آگاهانه است، اطمینان و عدم توقع ناگواری در آینده در آن نهفته است. و پنجم این که همان گونه که امنیت هیچ گاه از زمان - حال و آینده - جدا نمی‌شود، از مکان نیز جدا نمی‌گردد و برای درک اهمیت اعتبار مکان به عنوان عاملی اساسی در امنیت، باید به تفسیر علت اعطای صفت «امنیت» به برخی اماکن مقدس که خدا آن را حرم امن یا سرزمین امن نام نهاده است، توجه کنیم. (ص ۴۵)

دلالت‌های سیاسی مفهوم امنیت

در مبحث دلالت‌های سیاسی مفهوم امنیت، نویسنده بر آن است که دلالت‌های کلی مفهوم سیاسی امنیت، چندان متفاوت از مفهوم لغوی و اصولی آن نیست، یعنی این جا هم دلالت بر عدم خوف دارد «اما در این جا، صبغه‌ای خاص می‌یابد چرا که مبتنی بر تحقق آرامش (طمأنینه) در همه اموری است که با ابراز وجود سیاسی در جامعه مسلمان مرتبط است. این آرامش و امنیت با دو امر به هم پیوسته و یکپارچه تحقق می‌یابد: نخست ایجاد توازن میان کسی که قدرت مشروع را در دست دارد و میان کسی که به موجب اصل اطاعت [از حاکم] در معروف (امور شایسته) به قدرت او گردن می‌نهد. به این ترتیب، قدرت (نظام سیاسی) تنها برای اعمال حقوق حاکم نمی‌کوشد، بلکه در همان حال به حقوق ملت و فراهم ساختن کانال‌های ارتباط میان آن دو - چه در سطح نظام و چه در سطح حرکت و چه در سطح اندیشه - نیز ملتزم و متعهد است. دوم: تضمین آرامش و امنیت و قدرت بر رویارویی با حوادث ناگهانی مترقبه و غیر مترقبه، بی آن که این امر موجب هیچ گونه ناآرامی و اضطرابی در اوضاع حاکم در جامعه سیاسی شود. یعنی تضمین امنیت و آمادگی برای اوضاع ناگهانی نباید منجر به کاهش دامنه امنیت و آرامش مردم شود. (ص ۶۳)

وی پس از ذکر دو امر یاد شده، آن دو را دارای بارهای دلالتی مهمی برای مفهوم امنیت می‌داند.

این بارهای دلالتی مهم عبارتند از: ۱. این که امنیت به معنای یاد شده از عمران بشری منفک



نیست. ۲. این که امنیت جوهر سیاست شرعی و ماده و مبنای رابطه میان حاکم و مردم است. ۳. این که امنیت با رفتار سیاسی صادره از سوی حاکم و مردم مرتبط است. ۴. این که وجود نظام مجازات برای حفظ امنیت در رابطه دو قطب وجود سیاسی ضروری است. ۵. این که امنیت بخشی از وظایف دولت اسلامی است.

ارتباط امنیت با عمران بشری از نگره اسلام

نویسنده بر آن است که امنیت از دو جهت با عمران بشری مرتبط است. نخست این که امنیت انگیزه اساسی عمران است و از این رو انسان را مدنی بالطبع می‌دانند و دوم این که وجود امنیت به شکل‌گیری قدرت سیاسی ای می‌انجامد که برای متکفل شدن و حراست این عمران لازم است و از این رو قدرت، پیش از آن که نیازی سیاسی تلقی شود، نمود ضرورتی اجتماعی است. در باب جهت نخست - به نظر نویسنده - شک نیست که امنیت با صرف نظر از شکل و ماهیتش یکی از نیروهای محرکه عمران بشری است. هر چند در اندیشه‌های سیاسی اجتماعی برسر تبیین معنای امنیت منجر به عمران توافق وجود ندارد و پنج نظر متفاوت در این زمینه وجود دارد:

۱. این که امنیت مرادف با اشباع یکی از نیازهای ضروری انسان است که وجود انسان بدون آن سامان نمی‌یابد. افلاطون در رأس این دسته متفکران است که معتقد است جوامع سیاسی در نتیجه نیازهای بشری که اشباع آن جز با تعاون افراد با یکدیگر امکان ندارد ظهور می‌یابند و این از آن رو است که انسان کاملی که قادر به برآوردن همه نیازهای خود باشد، وجود ندارد و از این رو ناچار به مبادله تولیدات خود با تولیدات دیگران است تا همه مؤلفه‌های ضروری زندگی‌اش را به دست آورد و گرنه تباه می‌شود و از این جا است که تخصص و تقسیم کار پدید می‌آید به گونه‌ای که هر کس - تا زمانی که از برآوردن همه نیازهایش عاجز است - کاری را که با مواهب طبیعی‌اش سازگار است انجام می‌دهد.

۲. این که امنیت مرادف با تحقق سعادت انسانی است و این نظر را ارسطو پذیرفته است که نمی‌پذیرد انسان جز در جامعه سیاسی زندگی کند و گرنه فوق بشر یا خدا خواهد بود و یا مادون بشر، یعنی حیوان. اگر چه ارسطو انگیزه فطری را به عنوان مبنای عمران غالب می‌داند ولی منکر نمی‌شود که از پس این انگیزه فطری تلاش برای تحقق سعادت به عنوان هدف نهایی مطلق فرد جریان دارد، در حالی که فارابی سعادت اخروی و نه تنها سعادت دنیوی را هدف قرار می‌دهد.

۳. این که امنیت محرک عمران بشری مرادف پاسخ مثبت گفتن به سائقه‌های فطری و هماهنگی با آن است و چنین فطرتی را خدا در نفس بشری غرس کرده است، ماوردی در رأس این

دسته از متفکران قرار دارد. از نظر وی فطرت از سه جهت امنیت انسان را محقق می‌کند: از یک سو انسان نیازمندتر از حیوان است و استعانت او از دیگران صنعتی ملازم طبع و خلقتی لازم در جوهر او است. از سوی دیگر کثرت نیازهای انسان و بروز ناتوانی انسان نعمت و لطفی برای او است، زیرا ذلت نیاز و خواری ناتوانی او را از طغیان و سرکشی باز می‌دارند، چون سرکشی در صورت استغنا در طبع آدمی جا خوش می‌کند اما وجه سوم این است که مقتضای فطرت و نوع متفاوت آفرینش او سبب شده تا او با دیگر انسان‌ها بر یاری یکدیگر تعاون کنند و به سبب نیاز به هم مرتبط شوند.

۴. نظر چهارم امنیت منجر به عمران بشری را مرادف مفهوم مصلحت به معنای فراگیر آن قرار می‌دهد و این بر اساس نیاز انسان‌ها به یکدیگر است. این نظر ابن تیمیه است که «ولایت امر» مردم را از بزرگ‌ترین واجبات دین و بلکه قیام دین را منوط بدان می‌داند، زیرا مصلحت بنی‌آدم جز با اجتماع آنان با یکدیگر سامان نمی‌یابد و هر اجتماعی نیازمند رأسی است.

۵. نظر پنجم نظر ابن خلدون است که نظر ماوردی و ابن تیمیه به فهم تحلیل او از اساس برپایی جامعه سیاسی کمک می‌کند و اگر سر برآوردن جامعه سیاسی در اندیشه ابن خلدون نشانه نیازی طبیعی و ارگانیک و کارکردی است، امنیت، تداوم تأکید این نیاز است. می‌توان گفت که ابن خلدون پیشگام قرار دادن تعاون برای دفع تجاوز انسان یا حیوان به انسان به عنوان یکی از معانی امنیت است. (صص ۶۶ - ۶۴)

امنیت؛ گوهر سیاست شرعی

از نظر نویسنده وصف سیاست به شرعی به عنوان تمییز و تمایز آن از مفهوم اثبات‌گرایانه سیاست (Politics) است و منظور از آن سیاستی است که مفهوم و ارزش‌ها و غایات و موضوع آن به وسیله شرع انضباط یافته است. وی با ملاحظه ابعاد مفهومی سیاست شرعی که در حقیقت تحقق منافع و مصالح جامعه سیاسی است به پیوند آن با امنیت و جایگاه مرکزی امنیت در سیاست شرعی توجه می‌دهد. وی می‌گوید: مضمون سیاست شرعی این است که این سیاست کنشی تدبیری است، نه فقط از آن رو که تدبیر یکی از معانی لغوی آن است، بلکه همچنین برای این که معنای اقدام به مصلحت مقتضی برنامه‌ریزی است و حقیقت دیگری که وی بدان اشاره می‌کند این است که سیاست شرعی شامل همه عرصه‌های حیات است. اما در پاسخ به این که چگونه امنیت، جوهر سیاست شرعی را تشکیل می‌دهد؟ نویسنده پاسخ می‌دهد که مظاهر متعددی نشان می‌دهد که جوهر سیاست شرعی، امنیت است:

۱ سیاست شرعی از راه ترکیب میان مبانی اصلی - یعنی آفریدگار به عنوان مدبّر و سیاستگذار ۲۷۱



هستی به لحاظ ربوبیت والوهیت خود و دین الهی به عنوان عنصر تشریحی و انسان به عنوان موجودی مادی و هم‌آغوش با دین برای اجرای اراده خدا، و اهداف به عنوان مقاصد تلاش انسان - بهترین تضمین تحقق امنیت در حیات انسان است، زیرا سیاستی که مبتنی بر این مبانی باشد انسان را مدیریت و تدبیر می‌نماید و به زندگی‌ای پاک رهنمون می‌شود.

۲. از آن جا که سیاست شرعی زندگی را بر مبنای استواری و اعتدال سامان می‌بخشد، اجازه برتری‌یابی باطل و رواج فسادبرانگیزی را نمی‌دهد و در سایه چنین سیاستی منزلت والای اجتماعی از آن کسانی است که در پی برتری‌جویی و فساد در روی زمین نیستند.

۳. عدالت برآمده از سیاست شرعی همان امنیت است و این امنیت هم نتیجه چنان سیاستی است و هم موجب قوام آن.

۴. سیاست شرعی مقتضی نفی سلطه هیچ کس بر هیچ کس است و هیچ کس حق ندارد مدعی سلطه بر کس دیگری شود و یا سلطه دیگری را تحمل کند زیرا چنین سلطه‌ای تنها از آن خدا است و خلاصه سخن این که سیاست شرعی از آن رو که انسان را از همه سلطه‌ها - جز سلطه شرع - می‌رهاند، ضامن امنیت او است. (ص ۷۰ - ۶۸)

ضرورت امنیت برای رفتار سیاسی

نویسنده رفتار سیاسی را دارای چهار عنصر می‌داند:

۱. انسان حاکم و محکوم به عنوان محور وجود سیاسی.
۲. موضع سیاسی که انگیزه و شکوفاننده رفتار سیاسی است. موضع سیاسی به مثابه هشدار سیاسی‌ای است که به سبب اختلاف نگره حکومت‌کننده و حکومت‌شونده نوعی عدم توازن را میان آن دو پدید می‌آورد و جوهره زندگی سیاسی هم همین است.
۳. تصور خروج از این حالت بحرانی که خروج از این حالت محور تعامل دو طرف رابطه سیاسی با موضع سیاسی است و توافق نگره دو طرف برای برون‌شدن از این وضع به این بحران پایان می‌بخشد و تضاد نگره دو طرف نسبت به تشدید حالت بحرانی هشدار می‌دهد.
۴. عنصر چهارم ابزارهایی است که گویای رفتار است و انگاره تعامل با موضع با همه ارزش‌ها و اهدافش را به زبان واقعیت زنده متناسب با آنچه که مورد اجماع اعضای جامعه سیاسی است، منتقل می‌کند. (ص ۷۱ - ۷۰)

نویسنده مفهوم امنیت را از دیدگاه اسلام با عناصر چهارگانه یاد شده مرتبط می‌بیند؛ به این ترتیب که اسلام چهارچوب تعامل دو طرف روابط را در حقوق و تکالیف، مشخص کرده است و از

سوی دیگر تعامل با موضع سیاسی در صورت خروج از دایره مقاصد شریعت از دیدگاه اسلام بی‌ارزش است و از این اصل دو نتیجه متفرع است: یکی این که رفتار سیاسی باید از طریق کانال‌های شرعی مورد رضایت وجدان جمعی مسلمانان ابراز شود و دیگری این که از دیدگاه اسلام رفتار سیاسی نباید بر مبنای اصل «هدف وسیله را توجیه می‌کند» بروز یابد.

مشروعیت مجازات برای حفظ امنیت

تحقق آرامش و استقرار و طمأنینه به تنهایی کافی نیست و باید موانعی برای خروج از این حالت پدید آورد و آن مقررات جزائی است. اما این مقررات جزائی اصول و مبانی‌ای در شریعت اسلام دارد که به اختصار - از دیدگاه نویسنده - چنین است:

۱. مجازات باید بازدارنده باشد.
۲. حد و مرز مجازات باید متناسب با نیاز و مصلحت جامعه باشد و اگر مصلحت جامعه در تخفیف مجازات باشد باید چنین عمل کرد.
۳. اگر حفاظت از جامعه در برابر شرّ مجرم مقتضی حذف یا حبس او از جامعه باشد در صورتی که او از راه کج باز نگردد و پشیمان نشود باید چنین با او رفتار کرد.
۴. هر مجازاتی که به صلاح افراد و حراست از جامعه بینجامد مجازاتی مشروع است و نباید بر مجازات معینی اکتفا کرد.
۵. تأدیب و تنبیه مجرم به معنای انتقام نیست بلکه به معنای تلاش برای اصلاح او است. (ص ۷۳ - ۷۲)

دلالت‌های مفهوم امنیت در تجربه سیاسی

در این مبحث، نویسنده مهم‌ترین نشانه‌های تحول دلالت مفهوم امنیت از خلال پویایی تجربه سیاسی در دوره زمانی مورد نظر این پژوهش را کشف می‌کند. نویسنده مهم‌ترین حوادث و پدیده‌های مؤثر در شفافیت و ساختار مفهوم امنیت را در پیش از عصر نبوت از این قرار می‌داند:

۱. ایمان به عقاید فاسد (پرستش بتان)؛
۲. سبک ارزش‌های حاکم؛
۳. سیاست اجاره (پناه‌دهی)؛
۴. سیاست هم‌قسمی (حلف)؛
۵. سیاست جنگ.



- اما در عصر نبوت مهم‌ترین حوادث و پدیده‌های مؤثر بر مفهوم امنیت از این قرارند:
۱. سیاست تعامل با جامعه (تدریجی بودن دعوت از مرحله سری و خانوادگی و... تا هجرت)؛
 ۲. تشکیل دولت در داخل مدینه (امضای پیمان میان مهاجرین و انصار، ساختن مسجد، پیمان برادری میان اعضای جامعه سیاسی، آماده‌سازی ساز و برگ جنگ)؛
 ۳. سریه‌ها و غزوه‌ها و تحقق امنیت؛
 ۴. تواناسازی دعوت و تأمین پویایی آن در داخل جامعه؛
 ۵. دشواره موجودیت سیاسی و محنت امنیت (شوک خلاء سیاسی ناشی از فقدان رهبری با وفات پیامبر(ص) و خلافت و...).

نویسنده آنگاه به بحث از امنیت و تجربه عصر خلافت راشده می‌پردازد و از بعد امنیتی به حادثه انتخاب خلیفه می‌پردازد. وی پس از اشاره به تعدد و تباین آراء درباره خلیفه پیامبر در سقیفه بنی ساعده متذکر می‌شود که خلیفه دوم با توجه به اختلافات و نزاع‌ها در سقیفه که خود شاهد آن بود نمی‌خواست همانند وضع مسلمانان پس از وفات پیامبر(ص) آنان را به حال خود واگذارد [!!] و از این رو خلیفه پس از خود را انتخاب کرد [!]. (ص ۹۸)

پایه‌های سیاسی مفهوم امنیت در اسلام

نویسنده چهار پایه را برای مفهوم امنیت در اسلام برمی‌شمرد: عقیده، خلافت، امت و قدرت. وی عقیده را مبنای ایده‌آلیسم اسلامی می‌شمارد (ص ۱۰۹) و امنیت را جوهر ایمان به توحید می‌داند. (ص ۱۱۵) و میان رویکرد توحیدی با وحدت رویکرد ربط برقرار می‌کند. (ص ۱۱۶)

درباره پایه و رکن دوم، یعنی خلافت، نویسنده پس از بیان اهمیت جایگاه خلافت و دلالت‌های آن و بیان این که خلافت مقام پاسخ‌گویی است و طرح مباحثی از این دست به توضیح پیوند مفهوم خلافت و امنیت می‌پردازد و ادای وظایف امنیتی را از مهم‌ترین وظایف خلیفه می‌داند. (ص ۱۵۲)

رکن سوم، یعنی امت، از نظر نویسنده جایگاه مهمی را در تحلیل مسأله امنیت دارا است. جوهر امت از نگاه وی وحدت مقصد آن است و مقصد یگانه امت اسلام تحقق عبودیت و عبادت آن نسبت به خدا و سپس دعوت مردم به توحید است (ص ۱۷۲) اما درباره این که امت چه نقشی در تحقق امنیت دارد، وی بهترین تضمین تحقق امنیت امت را اتصاف آن به اوصاف قرآنی‌اش مانند میانه بودن و خیرطلبی و ارزش‌گرایی می‌داند و التزام امت به اصول زیر را شرایط تحقق امنیت می‌شمارد:

۱. امر به معروف و نهی از منکر؛

۲. فراهم آوردن مجال برای پیشتازی عالمان؛

۳. استواری بنیان اجتماعی امت؛

۴. نوسازی دائمی بنای تمدنی (قرار گرفتن امت در سطح عصر و زمانه)؛

۵. جهاد امت و مرزداری.

وی در ادامه با طرح نقیض موارد پنج‌گانه فوق آنها را عوامل به هم خوردن امنیت می‌شمارد و در مطلب بعدی نمونه‌ای تاریخی از فروپاشی امنیت امت اسلام را ذکر می‌کند. نمونه‌ای که وی انتخاب می‌کند وضعیت نابسامان امنیتی در عصر خلافت علی بن ابی‌طالب علیه السلام است. وی بر آن است که این نمونه نشان می‌دهد که سقوط امنیتی جامعه اسلامی معاصر بدون زمینه یا بستر تاریخی نیست و بلکه ریشه‌های قدیمی دارد. و آثار سیاسی آن هنوز گلوی نظام‌های سیاسی را در بسیاری از کشورهای اسلامی فشار می‌دهد. نویسنده نشانه‌هایی را برای نمونه یاد شده ذکر می‌کند که عبارتند از:

الف) خودداری برخی افراد امت از بیعت برای کمک به قدرت

وی می‌گوید پس از قتل خلیفه سوم عثمان بن عفان و مرگ عبدالرحمن بن عوف و عزلت‌گزینی سعد بن مالک از میان شش تنی که عمر برای خلافت نامزد کرده بود جز علی بن ابی‌طالب و طلحه و زبیر کسی باقی نمانده بود. مسلمانان در فضایی علی را برگزیدند که با فضای انتخاب خلفای پیشین تفاوت داشت. رابطه میان پایتخت و اطراف پس از ترور عثمان مختل شده و کسانی که دست به قتل عثمان زده بودند هیچ باکی از آن نداشتند که در صورتی که یکی از میان خودشان به خلافت نرسد، به تهدید دیگر صحابه به قتل اقدام کنند و صحابه‌ای که علی را به پذیرش خلافت قانع کرده بودند، راه عوامل ترور را برای رسیدن به خلافت بستند. علی بن ابی‌طالب که می‌دانست بیعت با او برای خلافت در چنین فضایی ممکن است به کسانی فرصت تشکیک در آن را بدهد و از این رو اصرار داشت که بیعت با او در ملاء عام و در مسجد انجام شود. زمانی که بیعت انجام شد برخی از صحابه از انجام بیعت خودداری کردند. نویسنده کار اینان را به ضرر مصالح امت اسلام می‌شمارد و وجهی بر آن ذکر می‌کند یکی این که در آن مقطع تاریخی امت بیش از هر زمان دیگر نیازمند یکدستی و وحدت کلمه بود و دوم این که خودداری از بیعت، موجی از شک و شبهه را در دل برخی از بیعت‌کنندگان به راه انداخت و این شبهه را پدید آورد که اگر آنان که بیعت نکرده‌اند از اصحاب نخستین پیامبرند، پس چه کسی بیعت کرده است؟

ب) استفاده از گفت و گوی خونین در تعامل میان امت

نویسنده معتقد است که دو نظر متفاوت درباره تعیین تکلیف قاتلان عثمان وجود داشت: گروهی معتقد بودند باید صبر کرد و پس از تقویت قبضه خلافت و گرفتن زمام امور از دست عناصر فتنه‌گر در داخل مدینه بدان پرداخت ولی گروه دوم که شماری از صحابه خاص مانند طلحه و زبیر و عایشه در



مدینه و معاویه در شام بودند دلیلی برای تأخیر در قصاص قاتلان نمی شناختند. نویسنده سپس به خروج این سه تن به انگیزه خونخواهی خلیفه مقتول - و نه قدرت خواهی چنان که پاره‌ای منابع ذکر کرده‌اند - اشاره می‌کند و منصفانه می‌پذیرد که دلیل اصرار معاویه در خونخواهی عثمان، عزل وی از خلافت شام از سوی امام علی بوده است و در پایان از نتایج این برخوردهای خونین، که به تعبیر وی از دست رفتن نسلی از اصحاب فقه و علم و در مقابل آن ظهور کسانی که هیچ سابقه‌ای در علم و فقه نداشتند مانند عبدالله بن سبأ یهودی، که از او به عنوان سرفتنه یاد می‌کند، ابراز تأسف می‌کند. (ص ۱۹۴)

ج) شکست تلاش‌های صلح طلبانه میان فرزندان امت

نویسنده به تلاش‌های صلح طلبانه و در رأس آن ماجرای حکمیت اشاره و نظر محمد سلیم العوا - نویسنده و حقوقدان مصری - را ذکر می‌کند که معتقد است موضوع حکمیت میان علی و معاویه حل مسأله اختلافی (تعیین تکلیف قاتلان خلیفه) بود و نه تعیین تکلیف اصل خلافت. اما نویسنده نظر سلیم العوا را نمی‌پذیرد.

د) تعطیل جریان فتوحات اسلامی

وی معتقد است توقف جریان فتوحات اسلامی فرصت مناسبی به احزاب سرکش داد تا بر خلافت شورش کنند، در حالی که معاویه پس از تثبیت اوضاع خود در شام، لشکر خود را به برخی مناطق اطراف خلافت فرستاد و خط فتوحات را ادامه داد. (ص ۱۹۶)

قدرت و امنیت

در این مبحث نویسنده مفهوم قدرت (القوة) را به عنوان مفهومی که امنیت غیر قابل تفکیک از آن است، مورد مطالعه قرار داده است. وی مفهوم قدرت را یکی از مفاهیم اساسی فقه سیاسی می‌داند. وی در این مبحث ابتدا حقیقت و دلالت‌های مفهوم قدرت در اسلام را بررسی کرده و دلالت‌هایی برای آن برمی‌شمرد: ۱. این که قدرت پدیده‌ای اجتماعی است. از نگاه نویسنده اعتبار قدرت به عنوان پدیده‌ای اجتماعی در اسلام چند سبب دارد: الف) این که قدرت از مستلزمات رهبری امت یا خلیفه است که همراه با نامزدی او برای به دست گرفتن زمام قدرت و انتخابش بدین منصب و استمرار آن لحاظ می‌گردد. ب) این که ادای رسالت استخلاف به طور عام یا سیاست به طور خاص و لوازم آن‌ها مستلزم توانایی است و در غیاب قدرت و توانایی تحقق نمی‌پذیرند. ۲. وحدت منشأ الهی قدرت و این که قدرت در ترازوی اسلام حقیقتاً ارزشی ندارد جز این که آغاز و انجام آن به خدا منتسب دانسته شود. ۳. این که قدرت مستلزم آماده کردن ساز و برگ است.

کاربست قدرت در تحقق امنیت

نویسنده بر آن است که امنیت در جامعه سیاسی بدون پشتوانه قدرتی که اندیشه و حرکت و نظم را کمک و خطر تهدیدها و تهاجم‌ها را از آن دفع کند، تحقق نخواهد یافت و قدرت در نظام زندگی در اسلام بر ضد هر متجاوز یا هر تلاش تجاوز گرایانه‌ای در هر بعد از ابعاد به کار گرفته می‌شود. مهم این است که صفت عداوت نسبت به ارزش‌های اسلام و مسیر اسلام در جامعه اسلامی تحقق یابد تا اقتضای استخدام قدرت برای دفع آن را داشته باشد. نویسنده به شماری از قالب‌ها و عرصه‌هایی اشاره می‌کند که کاربرد قدرت در تحقق امنیت در آنها به وضوح نمایان است:

الف) یقین به قدرت خدا و تضمین امنیت

این که انسان مسلمان با تأمل در حقائق و معانی و آموزه‌های وحیانی‌اش که قدرت محض را منتسب به خدا می‌کند و با تأمل در سنن الهی و سرنوشت امت‌ها به این یقین دست می‌یابد که در سایه تمسک به دینش، امنیت و آرامش ملازم همه زندگی‌اش خواهد بود، زیرا به قدرت عادلانه خدا دلگرم است و آن را بهترین ضامن تحقق امنیت خواهد یافت. یقین یافتن به این قدرت امنیت‌بخش مقتضی درک حقائق پنج‌گانه زیر است: این که اولاً این قدرت نه ناتوان است و نه سست و ثانیاً این قدرت، کافی و کامل است و نقص در آن راه ندارد و ثالثاً غالب و رقیب‌ناپذیر است و رابعاً غلبه و نصر شروطی دارد که یکی از آنها طلب نصر است و دیگری اطمینان و اعتماد به تحقق آن و این که نصر، مسبوق به یاری دین خدا است و هیچ چیزی جایگزین نصر الهی نیست. و خامساً این قدرت انقطاع‌ناپذیر است و دچار تحول و تقلب احوال نمی‌شود. (ص ۲۹ - ۲۰۸)

ب) قدرت و سنت دخالت الهی برای تحقق امنیت

دخالت الهی برای یاری‌رسانی به مؤمنان از دو طریق غیر مستقیم - یعنی از راه سنن و قوانین - و مستقیم که در آن نقش اراده الهی فوق سنن و قوانین تجلی می‌یابد، صورت می‌گیرد. قرآن کریم تصریح می‌کند که سربازان آسمان‌ها و زمین از آن خدایند.

ج) قدرت به مثابه پشتوانه تحقق وظائف خلافت (حکومت)

نویسنده یادآور می‌شود که تقریباً همه علما و فقهای سیاسی اساسی‌ترین شرط خلیفه یا حاکم اسلامی را دارا بودن قدرت دانسته‌اند. یعنی خلیفه باید از حواس و بدن و فکر و عقیده و کنش قوی برخوردار باشد. وی برای این که این قدرت از کارکرد پشتوانگی برای تحقق وظائف خلافت خارج نشود شرایطی را ذکر می‌کند، از جمله این که این قدرت در رکاب دین و حافظ آن باشد؛ رعایت اعتدال را میان اقتدار و تسامح و سخت‌گیری و نرم‌خویی بنماید و این که در کنار مدارا، گذشت را هم پیشه کند. (ص ۲۱۲)



د) قدرت و بازدارندگی

قرآن مسلمانان را به آماده‌سازی ساز و برگ برای دفع خطر احتمالی دشمنان دستور داده و از آنان خواسته از این راه دشمنان خدا و دشمنان خودشان را بترسانند و تحقق این حالت مستلزم قدرت است. (ص ۲۱۳)

ه) قدرت و امر به معروف و نهی از منکر

نویسنده بر آن است که رابطه تعاملی مداومی میان نقش قدرت و نقش اصل امر به معروف و نهی از منکر در تحقق امنیت برای جامعه سیاسی اسلامی وجود دارد. زیرا پیاده کردن این اصل هم به لحاظ ارزشی آن و هم به لحاظ کارکرد تمدنی‌اش در سطوح مختلف، مستلزم قدرت و توانایی است. (ص ۲۱۵)

نمونه قرآنی استخدام قدرت در جهت تحقق امنیت

نمونه قرآنی که وی برمی‌گزیند، ذوالقرنین است. علت انتخاب ذوالقرنین این است که وی از کسانی است که در عین برخورداری از عنصر ایمان، از قدرت و مکتب و سلطنت هم بهره‌مند بود و می‌تواند الگوی رهبران مسلمان در هر زمان و مکان باشد و هم او الگوی استخدام قدرت در جهت نصرت مستضعفان و رهاندن آنان از سرکوب ستمگران است. وی پس از اشاره به التزام ایمانی ذوالقرنین و ماهیت قدرت او، که در حقیقت امانتی الهی بود، به جایگاه قدرت در فراهم آوردن امنیت لازم برای ترویج دعوت و نقش قدرت در فراهم آوردن امنیت زندگی مستضعفان اشاره می‌کند. (ص ۲۲۹)

فصل سوم: التزام امنیت به ارزش‌های سیاسی اسلام

به باور نویسنده امنیت در اسلام مبتنی بر عقیده و ارزش‌های سیاسی اسلامی است و از سوی دیگر در دل مصالح شرعی مندرج است. اما حقیقت و دلالت‌های ارزش‌های سیاسی اسلامی کدام است؟ نویسنده پاسخ می‌دهد از آن جا که جوهر دین اسلام، ارزش‌ها هستند معنای این سخن آن است که هر صفتی که به این ارزش‌ها متصل شود هیچ‌گاه از آن جدا نخواهد شد و مهم‌ترین دلالت‌هایی را که به فهم حقیقت کلی این ارزش‌ها و فهم حقیقت بعد سیاسی آن کمک می‌کند چنین برمی‌شمارد:

مبحث اول: توحید، اساس ارزش‌ها

اول: نویسنده ابتدای ارزش‌ها بر مبنایی عقیدتی را سبب محوریت آن برای التزام سیاسی حاکم اسلامی و مردم مسلمان می‌داند و نیز رابطه این دو با غیر مسلمان مقیم در سرزمین اسلامی را بر

مبنای عقیده می‌داند. (ص ۲۳۶)

دوم: این که این ارزش‌ها اخلاقی‌اند و در اسلام بر خلاف مکاتب مادی که ارزش‌های سیاسی انسان ضرورتاً ارزش‌های اخلاقی نیستند، ارزش‌های سیاسی اخلاقی، توحیدی، تعبدی و فطری‌اند، (ص ۲۳۸)

سوم: این که این ارزش‌ها آرمانی و واقعی‌اند، زیرا از سویی مبتنی بر آرمان‌های متعالی‌اند که ریشه‌ای اعتقادی دارند و از سوی دیگر واقع‌گرایانه‌اند، زیرا مبتنی بر ملاحظه واقعیات خارجی‌اند. (ص ۲۴۰)

چهارم: این که این ارزش‌ها میان فرد و جامعه توازن برقرار می‌کنند و هم فرد را مسئول و مکلف و پاسخگو می‌دانند و هم به سبب تداوم رابطه متقابل میان فرد و جامعه، جامعه را هم مسئول تک تک افراد می‌شمارند.

پنجم: این که این ارزش‌ها جامع ثابت و متغیرند. زیرا اگر چه ارزش‌های سیاسی اسلام، منشأ و منبعی الهی دارند، و جبهه‌ای بشری دارند و اگر چه منشأ مطلقاً دارند ولی در اجرا محکوم به نسبیت‌اند (ص ۲۴۳ - ۲۴۴).

مطلب بعدی «تلازم امنیت با ارزش‌های سیاسی» است. تلازم این دو از آن رو است که امنیت، حافظ و نگاهبان کارآمدی ارزش‌ها در درون جامعه اسلامی است.

شاید به سبب همین تلازم است که نویسنده عنوان بعدی را به مسأله ارزش‌های سیاسی و کنترل ابزارهای تحقق امنیت اختصاص می‌دهد. وی می‌خواهد بگوید اگر چه تحقق امنیت از اهداف حیاتی است، اما مطلوبیت آن به معنای این نیست که استفاده از هرگونه ابزار و وسیله‌ای جهت تحقق امنیت مجاز باشد و اساساً ابزار و هدف در اسلام از ارزش جدا نیستند و هیچ کدام از آن دو نمی‌توانند دیگری را توجیه کنند. وی در ادامه به بحث ضرورت‌ها و مبنای فقهی آن یعنی «الضرورات تبيح المحظورات» و نسبت آن با بحث هدف و وسیله اشاره می‌کند و به این پرسش پاسخ می‌گوید که آیا مباح بودن ممنوعات شرعی در شرایط ضرورت به معنای توجیه شدن وسیله با هدف نیست؟ پاسخ وی چنین است که قاعده فقهی یاد شده نتیجه التزام ارزشی است و نه نشانه بریدن از آن و سخن گفتن از ضرورت‌ها مرتبط است با بحث رابطه ارزش‌های ایمانی با مصالح شرعی که گاه تدارک آن جز با وسیله‌ای که چه بسا ممنوع باشد، ممکن نیست. اما این وسیله هم دارای روندی مشخص و دارای زمینه‌ای شرعی است. (ص ۲۵۹)

در مطلب بعدی نویسنده به مسأله امنیت و ضرورت تربیت امت بر اساس ارزش‌های اسلامی می‌پردازد و در ذیل آن به دلالت‌های مفهوم تربیت و این که گزینه ارزشی مبنای تربیت است و روش



تربیتی امتداد روش اسلامی فراگیر است و سپس ابعاد و عناصر تربیت ارزشی و اهمیت تربیت ارزشی در تحقق امنیت پرداخته است.

مبحث دوم: مندرج بودن امنیت در مصالح شرعی

وی مفهوم امنیت را متصل با مصالح اساسی ای می‌داند که علمای امت آنها را موجب قوام حیات بشری دانسته‌اند: حفظ دین، حفظ نسل، حفظ عقل، حفظ مال و حفظ ناموس. (ص ۲۷۱)

نویسنده در این مبحث پنج مطلب را بیان می‌کند که به اختصار از پی می‌آید:

۱. این که مصلحت، حقیقتی شرعی است و این به معنای آن است که التزام جامعه سیاسی به شرع در عین حال التزام به مجموعه مصالحی است که خدا برای عبادت‌کنندگان خود خواسته است و معنای دیگر آن این است که مراتب مصلحت باید بر اساس مراتب حکم شرع جاری شود، زیرا مصالح نیز خود به مصالح مباح، مصالح مستحب و مصالح واجب در مقابل مفسد مکروه و مفسد حرام تقسیم‌بندی می‌شوند.

۲. این که مصلحت، دلیل شرعی است. یعنی در اصل این که مصلحت به عنوان دلیلی فقهی معتبر است، اختلافی وجود ندارد و در قرآن و سنت و اجماع از مصلحت به عنوان دلیلی شرعی یاد شده است. اما درباره جایگاه این دلیل و میزان حجیت آن میان دیگر ادله شرعی سه نظر متفاوت وجود دارد:

الف) گروهی معتقدند که شریعت اسلام والاتر از آن است که با ترازوی مصالح سنجیده شود و این که احکام خدای تعالی بر چیزی جز تعبد محض استوار نیست و تلاش برای استخراج حکم و منافع دنیوی از این احکام صرفاً کاری متکلفانه است که چیزی را بر دین تحمیل می‌کند که دین از کشیدن آن سرباز می‌زند و اساساً برای آن نیامده است. این نظر محمدسعید رمضان البوطی است.

ب) گروهی دیگر برآنند که باید مصلحت را به عنوان دلیلی شرعی بالاتر از مقام نص - یعنی قرآن و سنت - نشانند، زیرا مصلحت قوی‌ترین دلیل نص است. طوفی از اصحاب این رأی است و برای آن سه استدلال یاد کرده است: اول این که رعایت مصالح مورد اجماع است در حالی که اعتبار خود اجماع محل اختلاف است و تمسک به آنچه مورد اتفاق و اجماع است اولویت دارد. دوم این که نصوص، مختلف و متعارض‌اند و سبب اختلاف شرعی مذموم خود این نصوص هستند در حالی که رعایت مصالح فی نفسه امری حقیقی است و در آن اختلافی نیست و حتی عامل اتفاق و اجماع است که شرعاً مطلوب است؛ پس تبعیت از آن اولی است. سوم این که در سنت، تعارض نصوص با مصالح در قضایای فقهی ثابت شده است. طوفی به این نتیجه می‌رسد که دلیل رعایت مصالح قوی‌تر از دلیل اجماع است.

ج) نظر سوم در باب مصلحت این است که مصلحت، دلیلی شرعی است، اما بر سر مشخصات این مصلحت اختلاف دارند. گروهی مصلحتی را معتبر می‌دانند که اصلی معین آن را ایجاب می‌کند ولی مصلحت مرسله و مانند آن از مصالح معارض با دلیل معتبر نیست و نمی‌توان بدان تمسک جست؛ این نظر به جماعتی از شافعیان و جماعتی از متکلمان منسوب است. در مقابل گروه دوم معتقدند که باید به مصلحت عمل کرد، اگر چه اصل معینی آن را ایجاب نکند، اما به شرط آن که این گونه مصلحت با مصالح مورد اجماع، مشابهتی داشته باشد. (ص ۲۷۵ - ۲۷۴)

۳. این که حقیقت شرعی، حقیقتی مبتنی بر ارزش‌ها است، زیرا مقصد و هدف عام شریعت مقصد و هدفی ارزشی و مبتنی بر مصلحت است که همان «حفظ نظام امت و استمرار صلاح و مصلحت آن است». (ص ۲۷۶)

۴. این که مصلحت شرعی، جوهر سیاست شرعی است، زیرا مبنا و اساس سیاست شرعی چیزی جز اقدام به تأمین مصالح مسلمانان نیست و ابتدای سیاست شرعی بر مصالح از دو جهت است: از یک جهت در حوزه آنچه که نص و اجماع و قیاسی درباره آن وجود دارد و سیاست شرعی به آن ملتزم است و نسبت بدان بی‌طرف نیست، زیرا از مبنای شرعی محکمی برخوردار است و برخی فقها به این حوزه، حوزه فقه سیاسی عام ثابت می‌گویند، و جهت دوم در حوزه آنچه که نص و اجماع قاطعی درباره آن وجود ندارد و سیاست‌های قانونگذاری آن را پی‌ریزی می‌کنند و سیاست شرعی در این حوزه دارای گستره‌ای است اگر چه غیر مطلق، زیرا مبتنی بر مصالح است. (ص ۲۷۷)

۵. این که تصرف حاکم نسبت به امور مردم، منوط به التزام به مصالح شرعی است؛ زیرا اگر بر پا داشتن دین چنان اهمیتی دارد که هدف حکومت اسلامی شمرده می‌شود، تحقق مصالح حکومت شوندگان در جامعه اسلامی، جایگاهی از اهمیت دارد که از بر پا داشتن دین کمتر نیست. (ص ۲۷۸)

امنیت و اقسام مصلحت شرعی

نویسنده یادآور می‌شود که اجتهادات علما در مسأله تقسیم مصالح شرعی بسیار متکثر و متعدد است و هر کدام از نگره و انگاره‌ای خاص بدان نگریسته‌اند و البته برخی تقسیم‌بندی‌ها با یکدیگر هم‌افق و به هم نزدیک است. از میان این تقسیم‌بندی‌ها نویسنده به پنج گونه از آنها اشاره می‌کند.

۱. تقسیم‌بندی مبتنی بر گواهی شرع بر مصالح؛ جمه‌ور اصولیان مصلحت را به سه دسته تقسیم

کرده‌اند:

الف) مصلحتی که شرع با صدور اصلی که بر نوع مصلحت یا جنس آن دلالت می‌کند بر اعتبار آن

گواهی داده است.



- ب) مصلحتی که شرع بر بطلان آن گواهی داده است.
- ج) مصلحتی که شرع نه بر بطلان و نه بر اعتبار آن گواهی نداده است و اینها مصالح مرسله‌اند.
۲. برخی دیگر از اصولیان مصلحت را به دو دسته تقسیم کرده‌اند:
- الف) مصلحت منصوص یا مورد اجماع که همان مصلحت معتبر است.
- ب) مصلحت متعارض با نص یا اجماع؛
- ج) مصلحت غیر متعارض با نص یا اجماع که همان مصالح مرسله است. (ص ۲۸۰)
۳. تقسیم‌بندی مبتنی بر معیار قدرت ذاتی مصالح که به موجب آن مصالح به ضروری، نیازی و تحسینی (تجملی) تقسیم می‌شود. این تقسیم‌بندی در شناخت مقصود شارع از حکم شرعی کمک می‌کند. (ص ۲۸۱)
۴. تقسیم‌بندی مبتنی بر معیار تعلق مصالح به عموم امت یا گروه‌هایی از امت و یا افراد آن. به موجب این تقسیم‌بندی، مصالح به کلی و جزئی تقسیم می‌شود. مصالح کلی مصالح عامه امت را در بر می‌گیرد، مانند حفاظت از مرزها و اراضی و حفظ جماعت مسلمین از تفرقه و حفظ دین از زوال و مانند آن و مصالح جزئی، مصالح افراد را در بر می‌گیرد. (ص ۲۸۱)
- این تقسیم‌بندی از آن رو اهمیت دارد که در بیان نوع مصلحت و ترجیح میان مصالح متعارض می‌توان بدان استناد کرد.
۵. تقسیم‌بندی مبتنی بر معیار ثابت و متغیر که به موجب آن مصالح به دو دسته تقسیم می‌شود:
- الف) مصالح ثابت و پایدار در بستر زمان؛
- ب) مصالح متغیر بنا به تغییر زمان و محیط و اشخاص.

مصالح امنیتی و ارزش‌ها

در مبحث سوم نویسنده ارزش‌ها و مصالح شرعی را از خلال برخی تجربه‌های سیاسی مطالعه می‌کند. وی از پاره‌ای اقدامات خلیفه اول و دوم در تغییر احکام با لحاظ اوضاع و شرایط متفاوت یاد می‌کند. برای مثال از اقدام ابوبکر در الغای سهم «مؤلفه قلوبهم» از مصارف زکات یاد می‌کند و برای آن نظریه پردازی می‌کند. وی بر آن است زمانی که روشن شد که دیگر اسلام و مسلمانان نیازی به جلب قلوب اهل کتاب ندارند و خدا مسلمانان را توانا گردانده است، ابوبکر تصمیم گرفت چنین هزینه‌ای را متوقف کند. وی معتقد است ابوبکر، اساساً حکم شرعی سهم مؤلفه قلوبهم را لغو نکرد بلکه با ملاحظه اوضاع و احوال آن را متوقف کرد. نویسنده به این ترتیب می‌کوشد نقش ملاحظات و مصالح امنیتی را در قبض و بسط احکام شرعی نشان دهد.

باب دوم: ساختار اجرائی مفهوم امنیت

نیمه دوم کتاب به بررسی ساختار اجرائی مفهوم امنیت می‌پردازد. باب اول کتاب که تقریباً نصف کتاب را به خود اختصاص داد به مطالعه ضوابط ارزشی و آرمانی حرکت امنیت‌بخش می‌پرداخت و در تعامل با نص بود. اما باب دوم کتاب در تعامل با واقعیت است و در فضای انتزاعی و تصور نظری قرار ندارد. ساختار فکری امنیت ریشه در ارزش‌ها داشت و ساختار اجرایی (حرکتی) ریشه در واقعیت، و یا به عبارت دقیق‌تر نظر به انسانی دارد که در درون این واقعیت زندگی می‌کند. (ص ۳۳۳)

فصل اول: امنیت و تعاملات داخلی

در این فصل نویسنده به بررسی مبادی و رویه‌های امنیت در تعامل داخلی و مهم‌ترین منابع تهدید امنیت و ابزارهای رویارویی با منابع داخلی تهدید امنیت می‌پردازد.

اصول امنیت داخلی

نویسنده معتقد است تحقق امنیت در جامعه سیاسی اسلامی مبتنی بر مجموعه‌ای از مبادی است که از آب‌شخور اصول و حیانی و تجربه سیاسی مسلمانان به ویژه در عصر نبوی و عصر خلافت راشدین سیراب می‌شود و وجود این مبادی به معنای قرار دادن مانع در برابر تحقق امنیت داخلی نیست بلکه این مبادی، مجموعه حدودی است که جریان امنیت بر مبنای آن شکل می‌گیرد.

در این مبحث اصول و مبادی امنیت در تعاملات داخلی چنین بر شمرده شده است:

الف) استمرار مشروعیت قدرت؛ زیرا قدرت ضامن اساسی امنیت است؛ نه تنها از آن رو که ضرورتی اجتماعی است که جامعه بدون وجود آن سامان نمی‌پذیرد، بلکه همچنین از آن رو که قدرت، مجموعه‌ای از وظائف استخلافی لازم برای رشد و نوسازی را انجام می‌دهد و کارآمدی قدرت در ادای این وظائف منوط به مشروعیت متولیان قدرت است و این مشروعیت در سه بعد نامزدی برای قدرت و شکل و ساز و کار رسیدن به قدرت و استمرار مشروعیت پس از به دست گرفتن آن قابل طرح و مطالعه است.

ب) ضرورت تفقد (احوال جویی) امت؛ و این که شؤون وظایف خلافت و حکومت سامان نمی‌یابد مگر این که متولیان قدرت از حال و وضع مردم مطلع شوند و بی‌خبر از اوضاعشان نباشند و با آنان همدردی کنند.

ج) تحول دائمی چارچوب نظم امنیتی؛

پویایی تعاملات جهت تحقق امنیت، مستقل از چارچوب سازمانی اجرای سیاست‌ها و تصمیمات امنیتی نیست، اما چارچوب سازمانی به عنوان وسیله مطلوب است و نه هدف؛ زیرا سازمان و نظمی که در شریعت به تفصیل بیان شده و یا اجتهاد فقهی بشری تبیین می‌کند، برای امت حکم هدف و



مقصد را ندارد، بلکه وسائل و ابزارهایی برای تحقق مقاصد شریعت‌اند. (ص ۳۵۴)
مبادی کلی پویایی این چارچوب سازمانی از دیدگاه نویسنده عبارت است از:
۱. شمول که برآمده از ماهیت شریعت اسلامی است که نظمی فراگیر برای تمام شوون زندگی تدوین کرده است.

۲. قدرت برهمسازی با واقعیت؛

۳. یکپارچگی دستاوردها و مکمل بودن اقداماتی که ناشی از تنوع تخصص‌ها و وظایف است.

۴. گشودگی تمدنی به روی دستاوردها و تجارب دیگران و اخذ هر آنچه که در پی‌ریزی نظم

سازمانی‌اشان مفید است، اگر چه ابداع دیگران بوده باشد.

۵. محوریت نقش مسجد؛ زیرا امنیت جامعه اسلامی از مسجد آغاز می‌شود و آرامش و طمأنینه از

مسجد منتشر می‌شود و زمانی که انسان مسلمان از مسجد خارج می‌شود، مسجد بر او حکم می‌کند که

با عمل مثبت و امر به معروف و نهی از منکر مایه امنیت دیگران باشد.

(د) ملازم بودن امنیت با تمام نقاط دارالاسلام

نویسنده، امنیت را مفهوم عقیدتی فراگیری می‌داند که باید همه دارالاسلام را بدون تفاوت و

تبعیض دربرگیرد. اما در تعیین حدود مفهومی دارالاسلام، نویسنده به دو نظر متفاوت و متنازع اشاره

می‌کند:

الف) گروهی مبنا و معیار تقسیم به دارالاسلام و دارالکفر را احکام و نظام‌های معمول در یک

سرزمین می‌دانند، که اگر این احکام و نظام‌ها برگرفته از اسلام باشد، آن سرزمین، اسلامی است و اگر

برآمده از غیر اسلام باشد، به همان منتسب خواهد بود.

ب) گروهی دیگر نظر به امنیت مسلمانان در یک سرزمین دارند، که اگر انسان مسلمان در

سرزمینی از امنیت برخوردار باشد، آن جا دارالاسلام است و اگر در آن جا از امنیت برخوردار نباشد، آن

جا دارالکفر است. این رأی ابوحنیفه است که می‌گوید:

«مقصود از اضافه کلمه «دار» به «کلمة اسلام» یا «کفر» عین اسلام و کفر نیست، بلکه مقصود

امنیت و خوف است و معنای آن این است که اگر مسلمانان دارای امنیت مطلق و کافران در

بیم و هراس مطلق باشند آن جا دارالاسلام است و اگر امنیت مطلقاً از آن کافران باشد و

مسلمانان در بیم و هراس مطلق به سر برند آن جا دارالکفر است و احکام اساساً مبتنی بر

امنیت و بیم هستند و نه اسلام و کفر».

فصل دوم: امنیت و تعاملات خارجی

جهت‌گیری‌های امنیتی در درون جامعه مسلمانان متکثر است. پاره‌ای ویژه مسلمانان است و پاره‌ای

دیگر مرتبط با غیر مسلمانان اهل ذمه و پاره سوم متوجه غیر مسلمانان پناه‌جو (مستأمن) و بخش چهارم مربوط به کسانی است که بدون عقد ذمه یا عقد امان وارد سرزمین مسلمانان شده‌اند. امنیت مسلمان؛ هر مسلمانی که در دیار اسلام زندگی می‌کند، در هر کجای این دیار که باشد، از امنیت برخوردار خواهد بود و فرقی میان حکومت‌کننده و حکومت‌شونده و مرد و زن و آزاد و برده نیست و امنیت، شامل همه زندگی می‌شود که از مهم‌ترین ابعاد آن عبارت است از:

۱. در امان بودن از زیان و آزار؛

۲. در امان بودن از تجسس در امور او و قرار گرفتن در موضع شک و ظن و تهمت.

۳. در امان بودن از مورد تفتیش و مؤاخذه واقع شدن به سبب باطن اعمال و امورش.

نویسنده پس از برشمردن ابعاد امنیت در زندگی انسان مسلمان، تأکید می‌کند که برای تأمین امنیت او نباید از عزت و کرامت و شرافت او هزینه شود. (ص ۳۷۷)

اما برای تأمین امنیت مسلمانان چه ضمانت‌هایی وجود دارد؟ نویسنده از میان ضمانت‌های متکثری که معتقد است برای این امر وجود دارد و مرتبه و دوام آنها را نابرابر می‌داند، به دو عنصر اشاره می‌کند:

الف) ضمانت شریعت که برای انسان مسلمان امنیت او را در برابر هر گونه تجاوز داخلی و خارجی تضمین کرده است و او بر اساس ایمانی که به خدا دارد از وعده نصرت الهی برخوردار است.

ب) عامه مسلمانان، که به حکم ارتباط عقیدتی و پیکره واحدی که دارند به تأمین امنیت یکدیگر کمک می‌کنند. (ص ۳۸۱)

پس از این نویسنده به سراغ غیر مسلمانان اهل ذمه، به عنوان نخستین گروه از غیر مسلمانانی که مجاز به اقامت در بلاد مسلمین، بر اساس شروط قراردادی میان آنان و مسلمانان هستند، می‌رود. بیشتر دیدیم که نویسنده اجتهادات برخی خلفا را در بعضی موضوعات مانند لغو سهم مؤلفه قلوبهم تأیید و آن را متناسب با شرایط زمانه و وضعیت امنیتی آن روز می‌داند، اما در موضوع ذمه که اساساً در روزگار کنونی احکام آن حتی به شکل غیر مستقیم هم اجرا نمی‌شود و حتی بسیاری از اندیشمندان اهل سنت هم آن را متناسب با دوران پیش از تشکیل دولت - ملت‌های جدید دانسته‌اند، اجتهادی به خرج نمی‌دهد و برای آن نظریه پردازی می‌کند. وی پس از تعریف ذمه و تفصیل حکم آن مهم‌ترین مقتضیات امنیت اهل ذمه از سوی مسلمانان را برمی‌شمرد و مصون بودن جان و بهره‌مند شدن از حقوقی مانند آزادی نقل و انتقال در داخل بلاد مسلمین، مصون بودن از تعدی و تجاوز، مصون بودن حریم سکونت و حق اقامت در هر جای بلاد اسلامی - به جز حرم (مکه) و حجاز و مانند آن که فقها تصریح کرده‌اند - را از این موارد برمی‌شمرد. گذشته از موارد یاد شده، برخورداری از خدمات عمومی



جامعه اسلامی و آزادی کار و کسب و تجارت نیز از حقوق آنان است.

در باره میزان مشارکت آنان در امور اداری و سیاسی نویسنده مواردی را مستثنا می‌کند: «عهده‌دار شدن برخی وظایف اساسی که ارکان جامعه سیاسی اسلامی را تشکیل می‌دهد، مانند امامت عظمی (رهبری)، ولایت بر مرزهای دولت، ولایت قضائی بر مسلمانان، رهبری جهاد در راه ترویج دعوت و وظائف مشابه اینها که در حوزه التزام عقیدتی قرار می‌گیرد و مرتبط با احکام شریعت است، مختص مسلمانان است و از این رو چنین وظایفی را نمی‌توان به کسی که مخالف عقیده و شریعت اسلام است سپرد». (ص ۳۸۸)

نویسنده به نظر ماوردی اشاره می‌کند که عهده‌دار شدن وزارت تنفیذ (امور اجرائی) را برای ذمی جایز می‌داند ولی بلافاصله می‌افزاید که این نظر اجتهادی ماوردی است و باید فراتر از آن به مصالح مسلمانان توجه کرد و نمی‌توان باب را چنان به روی غیر مسلمان گشود که مهم‌ترین وظایف عمومی جامعه اسلامی را به دست آنان سپرد.

امنیت اهل ذمه در حکومت اسلامی دارای شرایط و مقتضیات و ویژگی‌هایی است که به اجمال ذکر می‌شود:

۱. این که آنان جزیه بپردازند و جزیه مال معینی است که از آنان در مقابل حمایت از آنان گرفته می‌شود.

۲. اهل ذمه به شرط پرداخت جزیه وظیفه دفاع از سرزمین اسلامی را ندارند و مسلمانان موظف به دفاع از سرزمین خود و دفاع از اهل ذمه هستند.

۳. شواهد تاریخی در عصر خلافت نشان می‌دهد که جزیه تنها در مقابل تأمین امنیت و حمایت از اهل ذمه و دفاع از آنان اخذ می‌شده است.

۴. اهل ذمه متعهد به عدم جاسوسی و عدم یاری به غیر مسلمانان می‌شوند.

۵. اهل ذمه در مقابل امنیتی که دریافت می‌کنند باید به شعائر و احساسات مسلمانان احترام بگذارند و اعمالی را که در دین خودشان هم حرام است، مانند زنا و... علناً انجام ندهند و آزادند اعمالی را که در دین اسلام حرام ولی در دین آنان حلال است، انجام دهند به شرط آن که به آن تجاهر نکنند. (ص ۳۹۱)

امنیت پناهجویان غیر مسلمان

پناهجوی غیر مسلمان که در اصطلاح فقهی به او «مستأمن» گفته می‌شود کسی است که مقیم دار الاسلام نیست ولی از مسلمانان تقاضای امان می‌کند تا مدت مشخصی را در سرزمین آنان اقامت کند و قصد اقامت دائمی ندارد.

نویسنده از قول فقها برخی اقسام پناه‌جویان را بر اساس معیاری که مبنای امنیت در هر قسم قرار گرفته است، چنین نقل می‌کند.

۱. پناه‌جو بنا به حکم عقد امان (امان نامه). این گونه از پناه‌دهی را می‌توان فسخ کرد. برخی از فقهای حنفی متذکر شده‌اند که نمی‌توان پناه‌جویی حربی را بیش از یک سال در سرزمین مسلمانان پناه داد تا او به جاسوسی علیه آنان اقدام نکند.

۲. پناه‌جویی تبعی، مانند خانواده و اموال فردی که به او پناه داده شده است و امان آنان اثر و نتیجه امان دادن به آن فرد است.

۳. پناه‌جو به حکم معامله به مثل، مانند فرستادگان و پیام‌رسانان و بنا به رأی مذهب مالکی و شافعی و حنبلی تاجران نیز از این قسم هستند، که اگر غیر مسلمان غیر ذمی بدون امان وارد سرزمین مسلمانان شود و ادعا کند که تاجر است و همراه او کالایی باشد که وی به فروش آن اقدام می‌کند، ادعای او پذیرفته و به او امان داده می‌شود.

۴. پناه‌جویی حقیقت‌طلب که در جست و جوی حقانیت دعوت اسلام آمده است. مبنای این قسم آیه ۶، سوره توبه است که مقرر می‌دارد کسانی که طلب امان می‌کنند تا سخن خدا را بشنوند در امان خواهند بود و البته جماعتی از فقها هم این آیه را به وسیله آیه ۴، سوره توبه منسوخ می‌دانند.

۵. پناه‌جو به حکم قرارداد آتش‌بس.

مسئله دیگر این است که چه کسانی حق امان دادن دارند؟ نویسنده با استفاده از آرای فقها پاسخ می‌دهد که ولی امر (حاکم اسلامی) و دیگر مسلمانان آزاد حق امضای امان را دارند و برده مسلمان هم طبق مشهور مذاهب چنین حقی را دارد (ص ۴۰۰)

مقتضیات امان‌دهی به پناه‌جو

به نظر نویسنده، پناه‌جویی که از مسلمانان امان دریافت کرده است همه حقوقی را که یک ذمی دارد، دارا است و از امنیت کامل برخوردار است و نمی‌توان پناه‌جو را به دشمنان مسلمانان تسلیم کرد و او حق بازگشت به وطن خود را دارد.

تعهدات پناه‌جو

در مقابل امانی که به پناه‌جو داده می‌شود او باید به مواردی ملتزم و متعهد شود که از آن جمله است: الف) عدم مطالبه هیچ‌گونه حقوق سیاسی، مانند حقوقی که مسلمان در داخل جامعه خود دارد، زیرا پناه‌جو، بیگانه است و از حق تابعیت بهره‌مند نمی‌شود.

ب) ابزارها و سلاح‌هایی را که موجب تقویت دشمنان مسلمانان می‌شود با خود از دار الاسلام



خارج نکند.

ج) در امور مسلمانان جاسوسی نکند و در صورت جاسوسی عهد امان (امان نامه) او نقض می شود.
د) عدم تجاوز به دیگران در داخل سرزمین مسلمانان، مگر آن که از روی خطا باشد.
ه) عدم اقدام به اعمال و رفتارهایی که موجب تعرض و یا توهین به شعائر و سنت‌های مسلمانان باشد.

مهم‌ترین منابع داخلی تهدید امنیت

طبیعی است تأمین و تداوم امنیت در جامعه اسلامی مستلزم مقابله با عناصر تهدیدزا نسبت به امنیت است و نویسنده می‌کوشد تا به شماری از این منابع - و نه همه آنها - اشاره کند. مهم‌ترین این منابع عبارتند از: ارتداد، فتنه و سرکشی داخلی، بغی و خروج، قطع طریق (راهزنی) و نفاق.

ارتداد

نویسنده از ارتداد به عنوان مقدمه امراض و آفاتی که دامنگیر امنیت فرد و جامعه مسلمان می‌شود یاد می‌کند و این - به نظر وی - از آن رو است که ارتداد گاه سبب ابتلا به بیماری خروج از آیین و فقدان هویت اسلامی او می‌شود و فقدان هویت موجب تهدید امنیت است. حقیقت ارتداد، بازگشت از اسلام و کافر شدن شخص مسلمان است. حقایق فرعی‌ای که نویسنده از مفهوم ارتداد استحصال می‌کند چنین است: نخست این که ارتداد اصطکاک با تعهد ایمانی دارد و نقض عهد و میثاق با خدا است و دوم این که گویای تشکیک در عقیده ایمانی است و سوم این که با فطرت درست تضاد دارد، زیرا نوعی خروج بر مصلحت و خرسندی به تباهی است. (ص ۴۰۹)

نویسنده آثار سلبی ارتداد را بر امنیت جامعه مورد توجه قرار می‌دهد و مواردی از این آثار را برمی‌شمارد، از جمله این که اگر ارتداد به جریانی گروهی تبدیل شود آثار ویرانگری برای ارکان اسلام در جامعه اسلامی خواهد داشت، به ویژه آن که اگر صبغه‌ای سیاسی پیدا کند و رهبران آن شورش بر رهبری مشروع و خروج بر امت و مباح دانستن خون مسلمانان را دنبال کنند. دیگر این که ارتداد از حیث دگرگونی واقعی و تحول از ایمان به کفر، دلیل یقین نداشتن به مشروعیت جامعه سیاسی و یا عقیده آن است و جامعه‌ای که افراد و گروه‌هایش هر روز به رنگی درآیند و گاه مؤمن و گاه کافر باشند جامعه‌ای است که نیروهای عقلی آن معطل و جامعه‌ای متشتت و بی‌هویت و ناامن است. (ص ۴۱۲)

فتنه و آشوب داخلی

دومین منبع تهدید امنیت در داخل به نظر نویسنده فتنه و آشوب و سرکشی است. وی انشعاب و انقسام را در دین از نشانه‌های خطرناک فتنه می‌داند و نشانه‌های دیگری هم بر آن می‌شمرد مانند هواپرستی و قتل و خونریزی و ایجاد ناآرامی و... اما واضح است که فتنه و آشوب و سرکشی بیش از هر

چیز امنیت را تهدید می‌کند ولی توضیح نویسنده برای این که انشعاب و انقسام دینی را در کنار قتل و خونریزی و... آورده است کافی به نظر نمی‌رسد آیا نویسنده می‌خواهد سرکوب هر گونه انشعاب دینی را به عنوان وظیفه امنیتی دولت اسلامی در شمار آورد؟ نویسنده صرفاً به آیاتی که تفرقه و پراکندگی را مذموم می‌شمارد استناد می‌کند، مانند آیه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا﴾ و ﴿مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ و روایاتی مانند: «تفترق امتی علی ثلاث و سبعین فرقه کلهم فی النار الا مله واحده». نتیجه‌ای که از این سبک و سیاق برمی‌آید این است که مذاهب اسلامی باید یکدست شوند تا یکی از منابع تهدید امنیت داخلی مسلمانان از میان برود.

بغی (خروج)

از میان تعاریفی که نویسنده برای اهل بغی برمی‌شمرد معنای خوارج است؛ همان گروهی که هر گناهی را کبیره باشد یا صغیره، موجب کفر می‌دانستند و بر امام عادل خروج کردند و کشتار مسلمانان را مباح شمردند و....

وی متذکر می‌شود که برخی فقها به رغم اختلاف نظر در شیوه رفتار با اهل بغی، ارتداد و راهزنی را از اشکال بغی شمرده‌اند. وی همچنین یادآور می‌شود که برخی فقهای اهل سنت، رفتار معاویه بن ابی سفیان در برابر امام علی را تحت مفهوم بغی گنجانده‌اند و برهان غالب آنان حدیث «تقتل عمار - ابن یاسر - فثمة باغیة» است. و ملاحظه سومی که وی مطرح می‌کند این است که برخی فقها به گونه‌ای از بغی سخن گفته‌اند که به مفهوم راهزنی (الحرابه) نزدیک‌تر است. از این رو تفکیک میان مفهوم بغی و مفاهیم یاد شده بسیار دشوار است.

صور محتمل بغی را نویسنده چنین برمی‌شمرد: ۱. بغی مبتنی بر خطای تفسیر بدون اقدام به راهزنی؛ ۲. بغی منجر به راهزنی؛ ۳. بغی خوارج نسبت به امت، که همراه با تکفیر و کشتار امت است. برخی فقها این دسته از اهل بغی را تکفیر کرده و در زمره مرتدان شمرده‌اند؛ ۴. بغی میان دو طائفه از مسلمانان، که از اشکال بغی گروهی و جمعی در داخل جامعه مسلمانان است، که بر اساس آیه ۹ سوره حجرات باید میان این دو طائفه آشتی برقرار کرد و در صورتی که یکی از آن دو تن به صلح ندهد، باید با آن طائفه پیکار کرد؛ ۵. بغی حاکم به معنای استبداد او بر امت.

راهزنی یا ترویج خشونت (حرابه یا محاربه)

راهزنی و یا اعمال خشونت از شایع‌ترین صور تهدید امنیت است. اصطلاح فقهی «حرابه» شامل دهشت‌افکنی و قتل و سلب اموال می‌شود. زورگیری مسلحانه، دزدی، آدم‌ربایی و چپاول دارایی‌های عمومی از راه خشونت مسلحانه از اشکال دیگر حرابه است.

مهم‌ترین شرایط تحقق راهزنی که نویسنده بدان‌ها اشاره می‌کند از این قرار است:



۱. تکلیف، بنابراین کودک و مجنون مستثنا هستند و برخی فقها مرد بودن را هم شرط کرده‌اند.
۲. داشتن قدرت و ساز و برگ؛ یعنی این که سلاح و امکانات کافی برای ایجاد ناامنی و راهزنی داشته باشند و اگر به سنگ و عصا و مانند آن متوسل شوند بنا به نظر برخی فقها محارب و بنا به نظر برخی دیگر غیر محاربند.

۳. برخی فقها شرط تحقق راهزنی را وقوع آن در منطقه بیابانی و دور از آبادی دانسته‌اند، زیرا در بیابان از آن جهت که راهی برای کمک‌طلبی وجود ندارد راهزنی بهتر محقق می‌شود اما در روستا و شهر کمک خواستن آسان‌تر است و چنین کاری در شهر و روستا اگر اتفاق بیفتد عنوان اختلاس بر آن صدق می‌کند و نه محاربه.

۴. علنی بودن راهزنی؛ حنفی‌ها و شافعی‌ها و حنبلی‌ها شرط علنی و آشکارا بودن راهزنی را مطرح کرده‌اند. یعنی به صورت دزدی و مخفیانه نباشد که آن نهب است و نه قطع طریق. برخی اشکال تهدید امنیت از طریق محاربه را نویسنده چنین برمی‌شمارد:

۱. ترساندن و دهشت‌افکنی که مقصود اصلی محارب تنها ترساندن است و نه تجاوز و تعدی به جان و مال. روشن است که چنین اقدامی محلّ امنیت و آرامش جامعه است.
۲. گرفتن اموال؛ که در حقیقت تعدی به یکی از مقاصد شریعت است که همانا حفظ اموال است.
۳. قتل؛ که تعدی به یکی دیگر از مقاصد شریعت یعنی حفظ نفوس است و کسی که اقدام به این کار می‌کند هم محارب با خدا و رسول است و هم متجاوز به صاحب نفسی که کشته شده است.
۴. در صورت جمع میان قتل و چپاول اموال، برخی فقها مجازات محارب را شدیدتر دانسته‌اند.

نفاق

از دیگر منابع داخلی تهدید امنیت، نفاق و تلّون رفتار در جامعه سیاسی است که به نظر نویسنده از مهم‌ترین عوامل ویرانگر دیوار امنیتی جامعه اسلامی است، به ویژه این که نفاق رابطه‌ای درونی میان منافق و خدا است و ظاهر او دلالت بر این نوع رابطه نمی‌کند و کشف منافق بسیار دشوار است. حقیقت نفاق، اخفای کفر و اظهار ایمان است و این است سرّ خطرناک‌تر بودن منافق نسبت به مرتد برای امنیت جامعه، زیرا بدون ابراز رفتارهای دال بر نفاق نمی‌توان درون و ضمیر او را شناخت. نویسنده پس از برشمردن مهم‌ترین نشانه‌های نفاق مانند کذب و نقض عهد و خیانت و ترغیب به مفاسد و منکرات و بستن راه خدا و... مهم‌ترین اشکال نفاق را چنین برمی‌شمارد:

۱. نفاق در دین؛ که خطرناک‌ترین نوع نفاق است و نفاق اصلی و حقیقی در اسلام همین است.
۲. نفاق در تعامل با حاکمان؛ که به معنای مجیزگویی و تزویر حقائق و چاپلوسی به انگیزه تأمین منافع خاص است. نویسنده حکایتی را نقل می‌کند که جالب توجه است: به عبدالله بن عمر گفته شد:

ما نزد امیران می‌رویم و چیزی می‌گوییم و چون بیرون می‌آییم چیزی دیگر می‌گوییم. او گفت: ما در عهد پیامبر خدا(ص) این کار را نفاق می‌شمردیم.

۳. نفاق در تعامل با مردم؛ که نفاق حاکمانی است که مصلحت مردم را به مقتضای سیاست شرعی رعایت نمی‌کنند و قول و عملشان با هم متفاوت است و واقعیت را تحریف می‌کنند.

رفتار غیر مسلمانان در جامعه اسلامی

از منابع دیگر داخلی تهدید امنیت، رفتار غیر مسلمانانی است که یا اهل ذمه‌اند و یا اجازه اقامت در سرزمین اسلامی را یافته‌اند. زیرا گاه اتفاق می‌افتد که تعهدات متقابل میان مسلمانان و اهل ذمه یا پناه‌جویان از سوی آنان (اهل ذمه و پناه‌جویان) دچار اختلال می‌شود. وابستگی‌ها و پیوندهای مذهبی و نژادی‌اشان آنان را به استفاده از فرصت‌هایی برای برهم زدن استقرار و آرامش جامعه اسلامی و سوء استفاده از فضای امن و آرامی که مسلمانان به حکم تعهداتشان بر ایشان فراهم آورده‌اند وا می‌دارد.

نویسنده می‌گوید: تجربه سیاسی صدر اسلام پرونده‌های زیادی را ثبت کرده که موارد متعدد و بسیاری از اقدامات غیر مسلمانان را در داخل جامعه اسلامی نشان می‌دهد و هشدار می‌دهد که نصوص کتاب و سنت درباره نیرنگ‌ها و تباہ کاری‌های آنان به مسلمانان می‌دهد امری انتزاعی و خیالی نیست و جامعه اسلامی در عصر نبوت و عصر خلافت راشده زخم‌های متعددی از آنان دیده است که جماعت سیاسی اسلامی از پاره‌ای از آنها به سهولت گذر کرده و خروج از برخی دیگر همراه با تقدیم قربانی‌های زیادی بوده است، زیرا به رغم این که رسول خدا(ص) موجودیت دینی آنان را در درون دولت اسلامی به رسمیت شناخت و با آنان عهدنامه‌های ذمه یا امان امضاء کرد که موجودیتشان را حفظ می‌کرد. برخی از آنها - به ویژه یهودیان - جز به تخریب و تباہ کاری زندگی مسلمانان رضایت ندادند. با طرح پرسش‌های بیهوده فراوان از پیامبر(ص) نزاع و جدال به راه انداختند و بارها برای ایجاد اختلاف میان مهاجران و انصار کوشیدند. (ص ۴۴۶)

ابزارهای برخورد با منابع تهدید

نویسنده پس از برشمردن منابع داخلی تهدید امنیت راه‌ها و ابزارهایی را که در شریعت اسلام برای برخورد با این منابع پیش‌بینی شده است برمی‌شمرد. مهم‌ترین این ابزارها عبارتند از: حدود، کشتار، بایکوت کردن، تبعید و تعزیر.

حدود: نویسنده بحث حدود را به عنوان مجازات ارتداد - که پیش‌تر به عنوان یکی از منابع داخلی تهدید امنیت ذکر کرده - مطرح می‌کند، حدود، به مجازاتی گفته می‌شود که نوع و مقدار و وصف آن از سوی خدا معین شده است، اما نویسنده به جای استناد به آیات درباره حکم مرتد - که موضوع بحث



است - به آیاتی که درباره حدّ قذف (تهمت حرامزادگی) و سرقت و محاربه و مانند آن است استناد می‌کند و با این حال تصریح می‌کند که مجازات (حد) مرتدگانه توبه دادن است و گناه قتل؛ ولی به هیچ آیه‌ای استشهاد نمی‌کند.

وی به کارکرد پیشگیرانه حدود توجه می‌کند و آن را دیوار و سپر حفاظ مقاصد شریعت می‌داند و هر کدام از حدود در حقیقت خادم یکی از مقاصد شریعت است و پس از حدود، قصاص و تعزیر، ارکان ثابتی برای مجازات متجاوزان فراهم آورده‌اند. (ص ۴۵۲)

کشتار: به نظر نویسنده مقابله مسلحانه (کشتار) برای تحقق امنیت در داخل جامعه اسلامی در حالات متعددی متصور است: اول: ارتداد فردی و جمعی؛ البته بنا به نظر نویسنده ارتداد فردی و جمعی دو حالت دارد: یکی این که آنان پراکنده و متفرق در دارالاسلام زندگی می‌کنند و دارای دولت و نظام سیاسی‌ای که از آنان حمایت کند، نیستند. در چنین حالتی نیاز به پیکار و قتال با آنان نیست، زیرا در دایره اقتدار دولت اسلامی قرار دارند و باید سبب ارتدادشان را کشف کرد و شبهاتشان را برطرف ساخت تا حق برایشان آشکار شود و به توبه دعوت می‌شوند که اگر توبه کردند، پذیرفته می‌شود و به دامن اسلام برمی‌گردند، وگرنه پیکار با آنان و کشتارشان واجب است. حالت دوم این است که آنان جماعت قدرتمندی را در دارالاسلام تشکیل داده باشند به گونه‌ای که تعامل با آنان جز با جنگ مشکل باشد، اینان اهل دارالردّه هستند و تفاوت اهل دارالردّه با اهل دارالحرب در چهار وجه است:

۱. این که آتش بس با اهل دارالردّه جایز نیست و با اهل دارالحرب جایز است.
۲. این که مصالحه با مرتدان در مقابل دریافت مالی به شرط بقای آنان بر ارتدادشان جایز نیست ولی با اهل دارالحرب جایز است.
۳. برده گرفتن مرتدان و به کنیزی گرفتن زنانشان جایز نیست ولی درباره اهل دارالحرب جایز است.
۴. اموال مرتدان به غنیمت گرفته نمی‌شود ولی اموال اهل دارالحرب به غنیمت گرفته می‌شود.

محاربه یا راهزنی

در حکم قتال (پیکار) با محاربان، سه نظر فقهی در میان اهل سنت وجود دارد.
الف) این که امام (حاکم اسلامی) یا نایب او در پیکار با محاربان، مخیر است میان قتل بدون صلیب زدن و یا قتل و صلیب زدن و یا قطع یک دست و یک پا به صورت ضربدری و یا تبعید آنان.
ب) نظر دیگر این است که از میان محاربان هر کس اهل نظر و تدبیر است کشته می‌شود. و هر کس دارای قدرت است یک دست و یک پایش به صورت ضربدری قطع می‌شود و هر کس از این دو

دسته نباشد، از سوی حاکم تعزیر و حبس می‌شود.

ج) نظر سوم این است که احکام به تناسب اعمال محاربان متفاوت است؛ مثلاً اگر دست به قتل زد، کشته می‌شود و اگر هم قتل مرتکب شد و هم اموال را چپاول کرد، به صلیب کشیده می‌شود و شش فرض مجموعاً در این بخش ذکر شده است. (ص ۴۶۱)

حالت بغی (شورش) و تجاوز

در صورتی که هیچ راه مسالمت‌آمیزی در مقابله با این گروه وجود نداشته باشد، جنگ و کشتار راه مقابله با آنان است.

دوری‌گزینی

دوری‌گزینی از منابع خطر و تهدید یا هجرت و فرار خود و خانواده از راه‌های مقابله با عوامل تهدید و ناآرامی است و این همان کاری است که حضرت ابراهیم (ع) در مقابل قوم بت پرست خود انجام داد. (ص ۴۶۵)

تبعید

راه دیگر مقابله با عناصر تهدید امنیت، تبعید محارب یا راهزن است و این یکی از گزینه‌هایی است که آیه ۳۳ سوره مائده در مجازات محارب بدان فرمان داده است. نویسنده به نظر دکتر محمد سلیم العوا تمایل نشان می‌دهد که نفی (اوینفون من الارض) امروزه مرادف حبس در داخل کشور محارب است و نه تبعید به خارج؛ زیرا امروزه تبعید مجرم و محارب به غالب کشورها غیر ممکن است، چون هیچ دولتی نمی‌پذیرد که نگرهبان دولت دیگری باشد چنان که تبعید از یک شهر به شهر دیگر در داخل یک کشور، محارب را بر تکرار جرم کمک می‌کند و حبس نیز به هر حال نوعی تبعید (نفی) است. (ص ۴۷۶)

مقابله با اعمال عداوت‌آمیز غیر مسلمانان

نویسنده در این بحث به معامله عادلانه مسلمانان با اهل ذمه و پناه‌جویان بر اساس آموزه‌های اسلامی اشاره می‌کند و در ادامه سه روش برای مقابله و برخورد با اعمال نابهنجار آنان ذکر می‌کند. ۱. مجازات مجرمان؛ و فرقی میان اهل ذمه و پناه‌جویان نیست و هر کس راهزنی کند به مجازات شرعی می‌رسد و مذاهب اربعه اهل سنت و شیعه امامیه هم متفقاً اجرای حکم بر راهزن را منوط به مسلمان بودنش ندانسته‌اند. و اگر شورش کند در تفصیل مسأله اختلافاتی وجود دارد و در صورت جاسوسی کردن هم گروهی پیمانش را نقض شده می‌دانند و گروهی دیگر آن جاسوسی کردن را ناقض پیمان نمی‌دانند و ...

۲. نقض پیمان با غیر مسلمانان؛ در مقابله با برخی خطرناک و تهدیدات امنیتی غیر مسلمانان گاه



بهترین راه نقض پیمان است و مثلاً اگر اقدام به شورش کند بنا به نظر مذاهب اربعه و زیدیه و شیعه امامیه، پیمان را باید نقض کرد.

۳. سیاست کوچ اجباری دادن؛ گاه چاره اقدامات ناامن کننده غیر مسلمانان، کوچ دادن اجباری آنان به مناطق دیگر در درون بلاد مسلمانان است، چنان که عمر بن خطاب اهل خیبر را به سبب آزاری که به برخی مسلمانان رساندند اجباراً کوچ داد.

تعزیر

راه دیگر مقابله با تهدیدات داخلی امنیت جامعه اجرای تعزیر است. تعزیر مجازاتی است که مقدار آن در کتاب خدا مشخص نشده و تعیین میزان آن با حاکم شرع است.

فصل دوم: امنیت و تعاملات خارجی

امنیت در بعد خارجی، به رغم اختلاف عناصر آن با عناصر امنیت داخلی، در حقیقت ادامه آن است. در این فصل نویسنده مباحثی مانند اصول امنیت در روابط خارجی، رویکردهای امنیت در تعاملات خارجی و مهم ترین منابع خارجی تهدید امنیت را طرح کرده است.

اصول امنیت در تعامل با خارج

اصول تحقق امنیت از بعد خارجی برای جامعه اسلامی اهمیتی کمتر از بعد داخلی امنیت ندارد و اساساً این دو بعد، دو روی یک سکه اند. اصولی که نویسنده برای بعد خارجی امنیت برمی شمرد عبارتند از:

۱. برقراری رابطه میان مسلمانان با غیر مسلمانان در زمینه ترویج دعوت؛ انگیزه نویسنده از طرح این مبحث بازنگری در مقوله رایج درباره رابطه مسلمانان با غیر مسلمانان است که وی معتقد است این رابطه نه رابطه جنگ است و نه صلح و نباید قاطعانه تکلیف کار را به صورت اثبات یا نفی مشخص کرد، بلکه باید مسأله را به خاستگاهی که هر کدام از صلح و جنگ در پشت آن خوابیده اند و یا یکی خود را بر دیگری تحمیل می کند کشاند و آن، همان ترویج دعوت به سوی خدا با منطق جهانی بودن آن و تکلیف امت به اقدام به ترویج و تبلیغ آن است و منطق دعوت جز در فضایی سرشار از حکمت و موعظه نیکو حاکم نمی شود:

﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ و ﴿قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ و آیات فراوان

دیگر که ابلاغ دعوت به توحید را به مردم الزام می کند و مردم یا دعوت را می پذیرند و یا آن را رد می کنند و در مقابل تعهداتی که می دهند بر دین خود می مانند و به این ترتیب، اصل دعوت، اصلی ثابت و مستقر است که بر گزینه جنگ و صلح پیشی دارد. (ص ۴۹۶)

۲. دوستی و دوری جستن و حدود حرکت برای تحقق امنیت.

نویسنده این اصل را از آیه ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ * وَ مَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾، دوستی (ولایت) مقتضی یاری و دشمنی (برائت) مقتضی دوری و جدایی است. نویسنده در ادامه برخورد نیک با غیر مسلمانان را به معنایی غیر از دوستی با آنان دانسته و معتقد است رفتار نیک با دیگران از مبانی دعوت اسلام است ولی دوستی (ولایت) چیزی دیگر است یعنی به معنای ارتباط و یاری متقابل و دوستی متقابل است و تنها دوستی با مؤمنان برای مؤمن مجاز است. (ص ۵۰۵)

۳. ضرورت پدید آوردن تعامل میان مرکز قدرت و پیرامون

نویسنده آثار مثبت مترتب بر پیوند مرکز و پیرامون را برمی شمارد و در بعد خارجی یک اثر مهم مترتب به آن را آمادگی جامعه اسلامی برای مقابله با هر گونه تجاوز خارجی می داند و از آن جا که پیکره جغرافیایی دولت یکپارچه و واحد است، هر حادثه‌ای در یکی از نواحی آن دیگر نواحی را به آن جا متوجه می کند.

مطلب دیگری که نویسنده در قالب عنوان مستقلی بدان می پردازد، این است که «تکثر ساز و کارها و ابزارهای روابط خارجی» به معنای قربانی کردن ارزش‌ها نیست. یعنی تدابیری مانند جهاد و عمل به معاهدات یا تبادل سفرا و فرستادگان و مذاکرات و قراردادهای همکاری و... باید بر مبانی مقتضیات توحید و التزام به روش ارزشی باشد و دولت اسلامی حق ندارد ارزش‌ها را فدای منافع کند، جز در موارد اضطراری که چاره‌ای جز قربانی کردن موقت ارزش‌ها وجود ندارد که آن هم بر اساس قواعد کلی‌ای مانند الضرورات تبیح المحظورات؛ الضرورة تقدر بقدرها و یغتفر فی الوسائل ما لا یغتفر فی المقاصد است. اصل یاد شده همچنین ناظر به این معناست که روابط خارجی دولت اسلامی باید برآمده از اصول ثابت دینی‌اشان باشد و نه صرفاً واکنش رفتار دیگران و جامعه اسلامی باید قدرت اداره روابط با دیگران را بدون توسل به ظلم و تجاوز داشته باشد.

رویکردهای امنیتی در روابط خارجی

مبحث دوم «رویکردهای امنیتی در روابط خارجی» است. در این مبحث ابتدا نویسنده به ضرورت طرح این مبحث می پردازد و گذشته از یکپارچگی رویکردهای امنیتی در سیاست داخلی و خارجی، چندین توجیه دیگر را ذکر می کند؛ از جمله این که متحرک جامعه اسلامی برای تأمین امنیتش در روابط خارجی نیازمند تأمل فقهی در وضعیت روابط بین‌المللی معاصر است. زیرا این تحرک در سایه سلطه عرف‌ها و سنت‌های قانونی غیر دینی از سویی در محاصره ممنوعاتی قرار دارد که از نگره شرع



ممنوع نیستند. برای مثال یاری رساندن به مستضعفان با اصل عدم دخالت در امور داخلی کشورها اصطکاک دارد. از سوی دیگر در محاصره مباحث قانونی ای است که از نگره شرع ممنوع است. توجیه دیگر نویسنده برای طرح این مبحث آن است که پس از تعدد مدعیان عهده‌داری دفاع از رویه‌های خارجی امنیت دیگر مخاطب شرعی این مسؤولیت چندان مشخص نیست، زیرا نظام‌های حکومتی رسمی در بسیاری از کشورها به رغم اختلاف میان خود مدعی این حقند و برخی جماعت‌ها و سازمان‌های اسلامی هم ادعای کمتری ندارند.

مهم‌ترین رویه‌ها و رویکردهای امنیتی در روابط خارجی دولت اسلامی از دیدگاه نویسنده، امنیت دعوت اسلامی، امنیت مرزهای دولت اسلامی، حمایت از مسلمانان در جوامع غیر اسلامی و امنیت سفرا و فرستادگان، و حمایت از مستضعفان است.

دعوت آگاهانه به توحید، بازتاب هویت امت است و معنای امنیت دعوت اولاً حمایت از منبع دعوت و منع دیگران از اهانت به متولیان دعوت و کنار زدن موانع و مشکلات پیشروی این راه است. مرزداری و حفظ امنیت مرزها اهمیتی بی‌همتا در آموزه‌های دفاعی اسلام دارد. نویسنده به حدیثی از پیامبر اسلام (ص) استناد می‌کند که به حد کافی گویا است: «من شهد عیداً من اعیاد المسلمین فی ثغر من ثغر المسلمین کتب الله له من الحسنات عدد کل مشرک و مشرکه و راه ظهره»؛ هر کس عیدی از اعیاد مسلمانان را در یکی از مناطق مرزی مسلمانان سپری کند، خدا به شمار هر مشرکی که در پشت سرش قرار دارند، برای او حسنه (پاداش) می‌نویسد. نویسنده در ادامه ساز و کارهای دفاع از امنیت مرزها را برمی‌شمرد.

مسئله اقلیت‌های مسلمان در کشورهای غیر مسلمان به نظر نویسنده مسأله تمام امت اسلام است. نویسنده از زاویه فقه سنتی و اصل هجرت به دار الاسلام به مسأله اقلیت‌های مسلمان در کشورهای غیر مسلمان می‌نگرد و تنها از امنیت دو طائفه از این مسلمانان سخن می‌گوید: گروهی که بر آنان واجب است به دار الاسلام کوچ (هجرت) کنند و گروهی که هجرتشان به دار الاسلام مستحب است. اهتمام به امنیت آنان هم از این رو است که مسلمانان در هر کشور غیر مسلمانی در حقیقت، ویتترین دعوت به اسلام در آن محیط هستند و اسلام از آنان می‌خواهد تا الگوی زنده عدالت آن به عنوان راه مستقیم الهی باشند.

بحث از مسأله امنیت سفیران و فرستادگان از نظر نویسنده دشواری‌های فراوانی دارد. زیرا جایگاه این گروه به رغم اهمیتی که در روابط خارجی دارند در مطالعات اسلامی چندان مورد توجه قرار نگرفته است. مهم‌ترین مقتضای امنیت سفرا و فرستادگان، ضرورت عقد قرارداد امنیت آنان است و در دوره جاهلیت و دوره اسلام، فرستادگان و سفرا امنیت داشته‌اند و پیامبر اسلام (ص) به فرستادگان

مسيلمه كذاب گفت: «لو لا ان الرّسل لا تقتل لقتلتكما؛ اگر چنين نبود كه فرستادگان كشته نمى شوند، شما دو تن را مى كشتم». زيرا چاره‌اى جز اين نيست و آنان هم مى توانند فرستادگان مسلمانان را بكشند و ديگر امر سفارت، بى فايده مى بود و اساساً مسأله جنگ يا صلح جز به وسيله اين گروه سامان نمى يابد. در ادامه اين مبحث به شرايط تداوم امنيت و عوامل نقض امنيت آنان - به وسيله اعمال ضد امنيتى و مخالف قانون - و لزوم اخراج آنان اشاره شده است.

حمایت از مستضعفان اساساً از رسالت‌های اسلام است، زیرا اسلام هيچ گاه به ظلم و ستم رضایت نداده است و به دخالت در مسير يارى مستضعفان فرمان داده است. ﴿ مَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ ﴾؛ «شما را چه شده است كه در راه خدا و مستضعفان پيكار نمى كنيد».

مهم‌ترین منابع تهديد امنيت در روابط خارجى

نويسنده اين مبحث را چنين آغاز مى كند: نيازى به ذكر نيست كه جامعه سياسى اسلامى تنها بازيگر عرصه سياست جهانى نيست و ديگر آن سلطه و قدرت تصميم‌گيرى را كه در صدر اسلام داشت، ندارد، ديگر اوضاع عوض شده است...».

نويسنده از تجاوز به اراضى مسلمانان، جنگ غذايى، اقدامات جاسوسى، بر هم زدن آگاهى امنيتى (با شايعات و دروغ‌ها) و شعله‌ور كردن روح نافرمانى داخلى به عنوان مهم‌ترين منابع تهديد خارجى امنيت ياد مى كند.

برای مقابله با منابع تهديد ياد شده، مهم‌ترين راه‌هاى كه نويسنده پيشنهاد مى كند عبارت است از: جهاد، هجرت، استفاده بهينه از منابع و حراست از آگاهى امنيتى.

در مبحث پايانى با عنوان «خاتمه و تتمه» نويسنده به اهميت مسأله امنيت به عنوان مدخلى براى نظريه‌پردازى سياسى اشاره مى كند. وى اهميت مبنای‌پردازى برای مفهوم امنيت را از آن رو مى داند كه هيچ مسلمانى منكر اين امر نيست كه عقل مسلمانان نيازمند بازنگرى و به قول برخى نيازمند تكوين دوباره است. اين امر به معنای شست و شوى مغزى و يا بيگانه شدن از اصالت و سنت نيست بلكه به معنای آن است كه عقل مسلمانان به گونه‌اى آگاه و سليم و قادر بر فهم عقیده و ميراثش شكل گيرد تا بتواند خود را بشناسد و محيطش را درك كند و جايگاه شهود تمدنى‌اش را بفهمد و مسأله امنيت بايد جايگاه خود را در صدر اولويت‌ها بيايد.

پی نوشت‌ها

۱. آل عمران، آیه ۹۷.
۲. بقره، آیه ۳.
۳. بقره، آیه ۲۳۹.
۴. نساء، آیه ۵۸.



سال نهم / شماره سی و چهارم / تابستان ۸۵