

امنیت در اندیشه فارابی و محقق طوسی

دریافت: ۸۸/۴/۶ تأیید: ۸۸/۷/۲۱ بهرام اخوان کاظمی*

چکیده

امنیت از مفاهیم بسیار با اهمیت و متطوری است که در گذشته و حال در حیات سیاسی و اجتماعی کلیه جوامع، مطرح بوده است. این واژه‌ها با مشتقاتش به کرات در کلام الهی و سایر منابع اسلامی آمده است. دو اندیشه پرداز و حکیم بزرگ ایرانی؛ یعنی ابونصر فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی نیز این مفهوم را به روشنی مورد توجه عمیق خویش قرار داده‌اند. با توجه به جایگاه ویژه امنیت در تفکر و حوزه عمل اسلامی، این مقاله تلاش دارد تا ضمن بررسی نوع تفکر این دو اندیشمند، درباره امنیت و سازوکارهای تأمین آن، هم‌سنخی و هم‌پیوندی اندیشه‌ای آنها را نشان دهد و بر غیر انتزاعی بودن و تجویزی بودن آرای ایشان در این باره تأکید ورزد و همچنین نوآوری‌ها و برخی ابداعات خاص این دو حکیم متأله را که مشابه دیدگاههای امروزی و این عصری است، خاطرنشان سازد.

واژگان کلیدی

ابونصر فارابی، خواجه نصیرالدین طوسی، امنیت، فلسفه سیاسی، مدینه فاضله، خیرات مشترک، تعاون و تغالب

* استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه شیراز.

مقدمه

امنیت مقوله‌ای اساسی است که وجود آن در تمام ابعاد مادی و معنوی زندگی بشری به گونه‌ای ملموس و مؤثر احساس می‌شود و از گذشته تا کنون در حیات انسانی، منشأ تحولات و دگرگونی‌های فراوان شده است.

امنیت از جمله موضوعات بسیار مهمی است که در قرآن و روایات به گستردگی به آن اشاره شده است. البته صورت فارسی و عربی آن؛ یعنی «امنیت» و «امنیة» در متون اسلامی موجود نیست و بیشتر با عبارات و مشتقاتی از ثلاثی مجرد «أمن» به این موضوع توجه شده است. از ریشه «امن» ۶۲ کلمه مشتق^۱ در قرآن وجود دارد که در مجموع، حدود ۸۷۹ بار در آیات قرآن به کار رفته است. از این تعداد، ۳۵۸ مورد در آیات مکی و ۵۲۱ مورد در آیات مدنی آمده است (روحانی، ۱۳۶۸: ۳۷۲-۳۷۳). پیوند معنایی ناگسستنی این اصطلاح با واژه‌هایی چون اسلام، ایمان و مؤمن، حاکی از اهمیت فوق‌العاده مفهوم امنیت است؛ مفهومی که علاوه بر قرآن و روایات، به‌وفور در ادعیه دیده می‌شود. ریشه لغوی این واژه «امن» می‌باشد و دارای مشتقاتی همچون «استیمان»، «ایمان» و «ایمنی» است که به اطمینان و آرامش در برابر خوف، تفسیر، تعریف و ترجمه شده است. این بیان تا حدود زیادی به واقعیت نزدیک بوده، شامل دو بعد ایجابی و سلبی در تعریف امنیت می‌باشد؛ یعنی از یک سو اطمینان، آرامش فکری و روحی و از سوی دیگر، فقدان خوف، دلهره و نگرانی - که موجب سلب آرامش است - را معنا می‌دهد. با توجه به جایگاه عالی امنیت در تفکر و حوزه عمل اسلامی، در این مقاله تلاش شده است تا از دیدگاه دو اندیشمند متقدم و سترگ اسلامی؛ یعنی ابونصر فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی این مفهوم مورد واکاوی قرار گیرد و به سؤالی از این دست پاسخ داده شود که آیا امنیت و سازوکارهای آن از منظر این دو شخصیت علمی، تعریف عملی شده است؟ به عبارت دیگر، آیا در تفکر دینی و نحله فلسفه سیاسی فارابی و محقق طوسی، نگرش به مفهوم امنیت، انتزاعی و تجریدی و فقط

شامل جوانب معنوی است یا اینکه نوع تفکر ایشان در این زمینه، انضمامی و دارای جوانب و مصادیق عینی و راهکارهای مشخص و تجویزی است؟ در این نوشتار، تلاش شده است تا علاوه بر بررسی چستی نوع تفکر فلسفی این دو اندیشمند، درباره مفهوم امنیت و سازوکارهای تأمین آن، به این سؤال نیز پاسخ داده شود که آیا میان فارابی و خواجه نصیر در این باره، هم‌سنخی و هم‌پیوندی اندیشه‌ای وجود دارد؟

ابونصر فارابی

۱- امنیت؛ شرط ضروری ایجاد اجتماع و جامعه

بی‌تردید، نخستین فیلسوف جامع و نظام‌ساز در اسلام، ابونصر محمد بن طرخان بن اوزلغ فارابی (۳۳۹-۲۵۹ هـ.ق)، ملقب به معلم ثانی است که مترجمان، به‌حق، او را «فیلسوف المسلمین» نامیده‌اند.

هدف عالی فلسفه فارابی که وی به سوی آن گام برمی‌دارد، خود سیاست نیست؛ بلکه تحصیل سعادت به وسیله اکتساب فضایی است که تحصیل سعادت را ممکن می‌سازند. اما کسب فضایل اخلاقی جز در پرتو زندگی جمعی ایمن، مجال بروز نمی‌یابد. به نظر فارابی «بدون معاونت و یاری مردم بسیار، به‌تنهایی به این کمالات نتوان رسید. هر انسانی فطرتاً باید با افراد دیگر در ارتباط باشد و هر یک از افراد بشر، نیاز به این همبستگی دارد؛ یعنی باید به معاونت دیگر افراد و هماهنگی با آنها خود را به درجه کمال برساند. از این رو، این نوع از حیوان، نیازمند آن است که در جایی مأوی^۱ گزیند و در مجاورت با دیگران به‌سر برد و بدین سبب است که او را حیوان اُنسی و حیوان مدنی خوانده‌اند» (فارابی، ۱۴۰۳: ۱۴). بدیهی است انس و الفت و مأوی^۲ گزینی انسانها در مدینه و اجتماع، بدون تأمین امنیت آن ممکن نیست و در حقیقت مدینه به‌عنوان تجمع‌گاه ایمن، صراط استکمال و پلی می‌گردد که انسان را به خیر مرتبط می‌سازد.

فارابی در کتاب «آراء اهل المدینة الفاضله» فصلی را با عنوان «القول فی احتیاج الانسان الى الاجتماع و التعاون» آورده است. وی در این فصل می‌نویسد: «فرد بشری

برای بقای خود و برای آنکه به برترین کمالات انسانی خود برسد، نیازمند به چیزهایی است که به تنهایی از عهده انجام آنها بر نمی آید؛ بلکه نیازمند به گروهی است که هر یک، نیازی از نیازهای او را بر آورد و هر فردی از افراد این گروه را چنین حالتی است. از این رو است که آدمی به کمال فطری خود نخواهد رسید، مگر به مدد اجتماعات که در امور مددکار یکدیگر باشند و در رفع نیازهای یکدیگر اقدام کنند تا جامعه هم برپای باشد و به کمال برسد. از اینجا است که افراد انسان افزون شدند و در جایی آباد از زمین زندگی کردند و از این افراد جامعه‌های انسانی پدید آمد» (فارابی، ۱۹۵۵: ۷۷-۷۸).

بنابراین، در آراء فارابی، جامعه مدنی محصول تقسیم کار اجتماعی است و تنها در جامعه ایمن و سرشار از امنیت و آبادی است که انسان به کمال و سعادت می‌رسد که در خور آن است، دست می‌یابد. از دید فارابی، اگر نیاز فطری و دلیل عقلانی برای بقا و کمال، موجب پیدایش اجتماع مدنی انسان شده است، عاملی که متضمن تداوم حیات و قوام این اجتماع می‌گردد، اصل تعاون و همکاری است و تغالب و ستیز و استیلاگری، عامل تضعیف و نابودی آن. به عبارت دیگر، تعاون، برای بقای جامعه مدنی و بقای جامعه مدنی برای بقا و کمال انسانها می‌باشد. بنابراین، محصول تعاون، امنیت و آرامش و محصول تغالب و ستیزه، چیزی جز ناامنی و هرج نیست (همان: ۹۶).

از نظر این فیلسوف، «تعاون» و «تسالم»، رابطه غالب میان اجزای مدینه فاضله و «تغالب» شیوه ارتباط رایج میان اهل مدینه‌های مُضَاد است. به نظر او، اصل تعاون، ضامن قوام و بقای هر مدینه از هر جنسی و فصل ممیز جامعه مدنی از دیگر اجتماعات انسانی است. اما رابطه غالب در مدینه‌های مضاد یا غیر فاضله، تغالب و چیرگی فرد بر فرد دیگر یا قوم بر قوم دیگر است. اهالی این مداین در واقع انسانهایی «متوحد»ند که خیرات و منافع جامعه را با غلبه (زور یا تزویر) می‌ربایند و در کف خویش متکثر می‌کنند. آنها، معنای راستین تعاون را نمی‌شناسند. فارابی وضعیت ساکنین مدینه‌های مضاد را این چنین توصیف می‌کند: «هر انسانی، هر خیر و منفعتی را فقط برای خود می‌خواهد و با زور و تغالب، هر خیر و منفعتی که متعلق به دیگری هست را هم می‌خواهد به دست آورد» (همان: ۱۲۸).

فارابی، ریاست بر اهل مدینه را شایسته انسانی می‌داند که با کسب تمام فضایل اخلاقی به کمال و اِلاهیت نایل آمده است و هر کس که تمام رذایل در او به فعلیت

رسیده و به مظهري از شر و فساد مبدل شده باشد، شايستگي خادميت و مخدوميت را از کف داده است که در اين صورت، گريزي جز اخراج او از شهر، باقي نمي ماند (فارابي، ۱۹۶۱، فصل ۱۱: ۱۱۱). فارابي چنين شخصي را «سبع» مي خواند. بنابر اين، به اعتقاد فارابي، آدميت و مدنيت از حيث ماهيت در تلازم و ارتباط کامل با يکديگر و زمينه ساز هم هستند.

۲- امنيت نوابت و بهيميون

فارابي از کساني که طبع مدني را نمي پذيرند و مدنيت و امنيت و کمال مدینه را دچار خدشه مي کنند با عناويني همچون نوابت و بهيميون ياد مي کند. ايشان در کتاب «سياسات المدنيه» (فارابي، ۱۳۴۹ق: ۵۷ و ۸۷) از «نوابت» يا نوابيت بحث مي کند که از نشانه هاي مدن ضالّه هستند و به عنوان آفت در مدینه فاضله بروز مي يابند و همچون علف هاي هرز و خار و خاشاکهاي زايدي هستند که در کشتزار مي رويند و يا در حکم گياهان غير سودمند و زيان آور به زراعت يا درخت هستند. فارابي نوابت را به گروه هايي چون مقتنصان، محرّفه، مارقه، مسترشدین، جاهله، گمراهان، شکاکان و پندارگرايان تقسيم مي کند.

از آنجا که فارابي وظيفه حاکم را به وظيفه طبيب تشبيه مي کند که هم وظيفه سالم نگه داشتن و دفع بيماري ها را بر عهده دارد و هم اعضاي فاسد شده را جراحی و قطع مي کند تا فساد و بيماري آنها، اعضاي ديگر را مبتلا نکند (فارابي، ۱۹۷۱: ۴۳). از اين رو، «هر گاه عضوي از اعضاي نظام سياسي (مدینه فاضله) مختل گردد، حاکم بايد در جهت برطرف کردن آن اختلال تلاش کند» (فارابي، ۱۹۸۶: ۱۲۴). فارابي نوابت را که بر خلاف ساير شهروندان، نظم، فضاييل و ارزشهاي حاکم را نپذيرفته و گردن نمي نهند، شايسته آن مي داند که فقط با اجبار تأديب شوند تا ارزشها و انتظام حاکم بر جامعه را پذيرا گردند. اينجا است که وي پنج نوع وظيفه را در قبال آنها براي دولت پيشنهاده مي کند که در رأس آنها اصلاح و تربيت است.

در کتاب «السياسة المدنيه» به اين قضيه چنين اشاره شده است: «بر رئيس مدینه فاضله لازم است که همه افراد و اعضاي اين گروه ها را جست وجو کرده، ييابد. [سپس] حالات آنها را بررسي نمايد و هر دسته اي از آنان را به راهي که مناسب با حال آنها

است، معالجه و اصلاح کند؛ حال به وسیله اخراج از جامعه و مدینه یا از راه عقاب و کیفر و یا به زندان و حبس انداختن و یا آنان را به کاری مشغول کردن؛ اگرچه کار مفیدی هم نکنند» (فارابی، ۱۹۶۴: ۱۰۶).

در کنار نوابت، گروهی دیگر نیز وجود دارند که بنا بر نظام سیاسی فارابی و مدینه فاضله وی، نقش آفت را دارند و همان طور که پیش از این اشاره شد، نظم و انتظام و ثبات و سپهر ارزشی آن را بر نمی تابند و یا به بیان بهتر، از فرهنگ و رفتار انسانی لازم، برای پذیرش این مطلب برخوردار نبوده و به تعبیر فارابی، در حکم حیوان و یا «بهایم انسی» هستند. لذا آنها را «بهمیون» یا «سیعیون» می نامد. وی در کتاب «التنبیه علی سبیل السعادة» این دسته را دارای گرایش و استعداد نفسانی ارتکاب شرارتها و بدی های غیر انسانی معرفی و آنها را درنده و سبعی، بهیمی و غیر مدنی می نامد. این افراد، نه اندیشه درست دارند و نه اراده قوی و فاقد مدنیت و قدرت تشکیل مدینه هستند. لذا در این جهت که قدرت تشکیل مدینه ندارند و اجتماعشان هیچ گاه منجر به تشکیل نظام سیاسی نمی گردد، با نوابت مشترک هستند؛ با این فرق که خصلت های حیوانی بر تمام وجود بهمیون غلبه یافته است (فارابی، بی تا: ۶۰).

فارابی برای بهمیون^۲ خصلت هایی همچون خصلت های حیوانات درنده ذکر می کند؛ مانند: فقدان منش اجتماعی، خشونت و سخت گیری، گوشت خام خواری یا علف خواری و زیست بیابانی و دور از حیات مدنی و جمعی، به گونه ای که گروهی از آنها در حوالی و نزدیک شهرها سکونت دارند و گروهی در حواشی و اطراف و کناره های مناطق معموره زندگی می کنند^۳ (فارابی، ۱۹۶۴: ۸۷). بهمیون به عنوان انسانهای پست و غیر مدنی در جدال بین «عقل» و «حیوانیت»، قوه ناطقه و عاقله را مغلوب ساخته و در لذات زودگذر و شهوات و تفریحات، غلطیده اند. آنان از انسانیت، در نشئه اول آن که مربوط به «قوه بهیمیه» است، توقف کرده اند و ابعاد حیوانی و بهیمی آنها به قدری رشد کرده است که فروکش کردن و رام نمودنش دشوار و بلکه محال شده است (فارابی، ۱۹۸۶: ۸).

فارابی وظایف دولت در مقابل گروه های غیر مدنی و امنیت ستیز مذکور را نیز تشریح کرده است. معلم ثانی بعد از اینکه انسانها را به سه گروه احرار، عبید و بهمیون تقسیم کرد، می گوید: بهمیون بر خلاف احرار، گرایش به افعال جمیل و ترک افعال

قبح ندارند و لذات و تأذی را در راه غایات جمیل عقلایی به کار نمی‌برند. آنها برای لذت زودگذر، به اعمال زشت روی می‌آورند و در بهره‌برداری از خوشی و ناخوشی، متعادل نیستند. از این رو، فارابی توصیه می‌کند که «ینبغی ان یدبر البهیمیون»؛ لازم است بهیمیون را تدبیر و تحت کنترل درآورد. جالب است که وی در همین بحث، در مورد صبیان، از واژه «تأدیب» استفاده می‌کند و برای بهیمیون از اصطلاح «تدبیر». این بدان علت است که بهیمیون بر خلاف صبیان و نوابت، قابلیت اصلاح و تأدیب و تربیت را از دست داده‌اند و تنها راه این است که آنها را با تدبیر اداره کرد. پیشنهاد فارابی درباره این دسته در حدود رفتار با حیوانات است. لذا باید بهیمیونی را که شایستگی اقامت در مدینه را ندارند، اخراج کرد و باید از بخشی از آنها در حدود انسانی همانند حیوانات به صورت برده، بهره‌کشی کرد و با عده‌ای از آنها که اصلاً مفید نیستند و یا حتی زیان‌آورند، باید همان رفتاری شود که با حیوانات زیان‌آور می‌شود و قهراً با فرزندان این‌گونه افراد و یا حتی فرزندان همه اهل مدینه که از لحاظ فکری و عملی، در حدود حیوانی باشند، به همین گونه رفتار می‌شود (فارابی، ۱۹۶۴: ۸۷).

این‌گونه توصیه‌ها گرچه قدری عجیب به نظر می‌رسد، ولی به خوبی نشانگر حساسیت ویژه معلم ثانی به مبحث ثبات و امنیت و ضرورت حفظ انتظام نظام سیاسی و برخورد با عوامل مخل آن است و این حساسیت وقتی بیشتر شفاف می‌شود که تأکید شود عصر فارابی، عصر هرج و مرج، تشت و زوال بنیادهای سیاسی و اجتماعی جهان اسلام و ازمیان رفتن یکپارچگی سیاسی آن بوده است.

۳- ناامنی؛ محور مدینه‌های تغلبیه و جماعیه

فارابی در تشریح مداین غیر فاضله به مسأله ناامنی به عنوان ویژگی برخی از انواع این مداین پرداخته است؛ مثلاً در شرح مدینه تغلبیه، توضیح می‌دهد که در این شهر، غلبه‌یابی، اهمیت بسیاری دارد و مردم آن، ستایش زور و استفاده از آن را اصل اولی می‌دانند و همه افراد آن متمایل به غلبه و خواهان غلبه بر یکدیگر هستند. بدیهی است که اولین محصول چنین تمایلات استیلاخواهانه‌ای، ناامنی، بی‌ثباتی و هراس خواهد بود. همچنین ناامنی و فقدان استقرار و آرامش در مدینه جماعیه به خوبی به چشم

می خورد؛ زیرا آزادی منفی و بی بندوباری و لجام گسیختگی هوی و هوس و فقدان مانع در این مسیر، حرف اول را در این مدینه می زند.

۴- امنیت، از خیرات مشترک و عمومی

فارابی در یکی از عالی ترین فرازهای اندیشه ورزی خویش، امنیت را از جمله خیرات مشترک عمومی می دانسته و معتقد بوده است که از جمله معانی عدالت، تقسیم مساوی و مبتنی بر استحقاق این خیرات در بین مردم است. از دید فارابی، این خیرات و خوبی ها که متعلق به همه مردم است، عبارتند از: امنیت، سلامت، کرامت، مراتب (حرمت و آبرو) و همه خیراتی که می توان در آنها شریک شد (فارابی، ۱۹۶۱: ۵۸ و ۱۴۱ - ۱۴۲). بنابراین «امکان مشارکت»، فصل ممیز خیرات عمومی و اجتماعی از خیرات خصوصی و فردی است و چون این خیرات، متعلق به عموم شهروندان و خارج از محدوده مالکیت خصوصی است، هیچ فردی، از رئیس اول تا واپسین فرد مدینه، حق اعطاء، امتناع، ارتفاع، انحلال، استثنا، استرداد، ازدیاد و پایمال کردن آنها را ندارد. از این رو، تمام اهل مدینه باید به طور مساوی از این خیرات بهره مند گردند (همان). اما نکته مهم، این است که برای هر یک از اهل مدینه، بر حسب اهلیت و شایستگی او سهم مساوی از خیرات وجود دارد و هر فردی استحقاق سهم (قسط) یا بخشی از این امور ارزشمند را متناسب با شایستگی های خود دارا است و هر گونه فرونی یا کاستی در سهم افراد، بی عدالتی (جور) است. پس عدالت در مدینه فاضله از چنان اهمیتی برخوردار است که می توان گفت: عدالت تنظیم کننده روابط میان اجزای مدینه و عامل پیوند آنان و موجب تداوم و بقای مدینه است (همان: ۱۴۰).

۵- امنیت و راهکارهای متنوع دفاعی

در سپهر اندیشه فارابی، تحقق مدینه فاضله تنها با وجود رئیس فاضل و حاکم حکیم و ملت فاضله انجام نمی شود، بلکه سیاست فاضله که مبتنی بر تمکین و تحفظ فضایل است، نیز باید به طور دائم در مدینه اجرا شود؛ همچنانکه در مداین غیر فاضله نیز سیاست تمکین و تحفظ رذایل، دائماً اجرا می شود. بدین لحاظ در ساختار نظام سیاسی فارابی، هم برای تحکیم و تثبیت فضایل، ترویج ارزش ها، تقسیم کارها و صنایع

و توزیع قدرت و امکانات در داخل و هم حفاظت از کلیت نظام در مقابل دشمن خارجی، سپاه و قدرت نظامی پیش‌بینی شده است.

از دید فارابی یکی از قوای روح انسان «غضب» و «دفع» می‌باشد که از نیروهای فطری و ضروری برای حیات و زندگانی آدمی است و ضرورت دفاع، مقابله، رزم و جهاد از آن سرچشمه می‌گیرد. بر همین اساس در مدینه فاضله نیز «قدرت نظامی» و «جهاد و رزم» دارای جایگاه خاص خود است و برای حفظ امنیت، بقا و ادامه حیات مدینه ضروری می‌باشد. فارابی یکی از راهکارهای حفظ امنیت را مقابله با متمردين و عصیانگران حکومت از راه آموزش، تأدیب و تربیت آنها می‌داند تا از راه آموزش، فضایل و ارزشهای نظری در بین آنها و در بین امت‌ها و مدینه‌ها انتشار یافته، شکل بگیرد.

همچنین به واسطه تأدیب و تربیت انجام افعال خیر در بین متمردين و به‌طور کلی در بین مردم، به‌صورت عادت و ملکه درآمد و آنها با عشق و اشتیاق بدان مبادرت می‌ورزند (فارابی، ۱۴۰۳ق (۱۹۸۳): ۷۸ - ۸۰). فارابی طریق تأدیب را به دو بخش اقناعی و اجباری تقسیم می‌کند و برای اجرای این مسئولیت در هر دو بخش، وجود افرادی که اوامر حاکم مدینه را تحقق بخشند را ضروری می‌داند. بر اساس این فلسفه، وی به ضرورت سپاه برای حفاظت و حراست از مدینه می‌رسد. او این بخش جهادی را شامل دو گروه می‌داند که مسئولیت گروه اول، جنگ و دفاع در برابر دشمن خارجی و مسئولیت گروه دوم، حراست و حفاظت از نظم داخلی و برقراری قانون است (فارابی، ۱۹۷۱: ۶۵). بر اساس طرح حکومتی فارابی، رئیس و حاکم مدینه با کمک دستیاران نظامی خویش در «وزارت جنگ و دفاع» با استفاده از فضیلت فکری برای بخش جهادی، برنامه‌ریزی کوتاه‌مدت، میان‌مدت و بلندمدت و راهبردی می‌کنند. از این‌رو، تأکید می‌کند که «قود الجیوش» و «صاحب الجیش» یعنی فرماندهان سپاه - باید از فضیلت فکری برخوردار باشند تا در تصمیم‌گیری بتوانند اخلاقیات را لحاظ کرده و قادر به تحریص اقسام فضایل و شجاعت‌های «مجاهدون» و پاسداران باشند (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۲۸۳).

از آنجا که فارابی نقش فرماندهی سپاه را برای حاکم مدینه قائل است، تصریح می‌کند که رهبر فاضل باید از سلامت و قدرت بر جهاد برخوردار باشد (فارابی، ۱۹۵۵:

۱۲۷ - ۱۳۰ و همو، ۱۹۷۱: ۶۶). وی اقتدار نظامیان را وابسته به عواملی همچون قدرت و اقتدار رهبران، داشتن راهبر و تدابیر لازم برای مدیریت تجهیزات و نیروها در رزم، میزان برخورداری سربازان از فضایل فکری برای حراست و ایجاد انتظامات و نظم در برقراری قانون در جامعه می‌داند.

فارابی در کتاب «فصول المَدنی» پس از بحث «مجاهدون» و ضرورت حفظ پاسداری از مدینه و نظم و امنیت آن، به موضوع جنگ و جهاد می‌پردازد. وی یازده نوع جنگ را شرح می‌دهد که هفت مورد آن عادلانه و چهار مورد آن جائزانه است. جنگ‌های دفاعی و جنگ‌هایی که با هدف احقاق حق و سرکوب دشمنان مدینه فاضله صورت می‌پذیرد، از جمله جنگ‌های عادلانه و جنگ‌هایی که با غایت متغلبانه و استیلاجویانه ترتیب داده می‌شود و یا ناشی از خشم و هوی و هوس و لذت است را ناعادلانه به‌شمار می‌آورد (فارابی، ۱۹۷۱: ۷۶ - ۷۸).

خواجه نصیرالدین طوسی

ابو جعفر نصیرالدین محمد طوسی (۶۷۲ ق - ۵۹۷ ق) ملقب به «استاد البشر» از علمای بزرگ ریاضی، نجوم و حکمت ایران در قرن هفتم و نیز از وزرای آن عصر است. او یکی از نوادر علمی همه دوره‌های تاریخی اسلام، ایران و جهان تشیع به‌شمار می‌آید. این مرد بزرگ، هم در سیاست عملی و هم در سیاست نظری مصدر آثار با اهمیتی بوده است. خواجه در بحث مدینه فاضله و سیاست مدن، پیرو فارابی است. او خود در این باره می‌گوید: «... و حکیم ثانی ابونصر فارابی که اکثر این مقالت منقول از اقوال و نُکت [نکته‌های] اوست ...» (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۴۸ - ۳۹۵).

خواجه، پیرو ابن سینا^۴ و ابن مسکویه رازی^۵ و شارح آثار ایشان نیز هست. وی با کتاب «اخلاق ناصری»، طرح حکمت عملی آنها را مدون و تکمیل کرده است؛ به‌گونه‌ای که چارچوب اصلی آن از کتاب «تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق» ابن مسکویه، حاصل شده است. بنابراین، آرای خواجه در مورد امنیت، بسیار شبیه این اندیشمندان، به‌ویژه فارابی است.

۱- امنیت؛ هدف سیاست و لازمه حیات جمعی و مدنی

خواجه نیز زندگی و حیات جمعی و مدنی ایمن را، برای تحقق استعدادها و کمال بشری لازم می‌داند و تدبیر دولت و سیاست را لازمه ایجاد امنیت مزبور و جلوگیری از تعدی افراد به یکدیگر به‌شمار می‌آورد. بدین ترتیب، یکی از اهداف اصلی این سیاست و تشکیل دولت، تأسیس امنیت است. به نظر وی، سیاست، تدبیر حیات جمعی و علم سازماندهی حیات جمعی از وضع موجود و ناامن به وضع مطلوب و امن است.

سیاست در نظر محقق طوسی دارای سه منشأ غریزه، عقل و شرع است. وی در مورد غریزه، معتقد است: از یک سو انسان، بر اساس فطرت خویش دارای قوای شهویه و غضبیه است و تحریک آنها بر جذب آنچه نفس حیوانی او می‌طلبد و بر دفع آنچه نفس نمی‌پسندد، در افراد، انگیزه‌ها و دواعی مختلفی ایجاد می‌کند و از سوی دیگر، ممکن است در منافع و مضار افراد با یکدیگر، تعارض و تزاخم پیش آید، به‌گونه‌ای که هر کس را در کسب نیازهای خود، از اعتدال خارج کند. بنابراین، اعتدال شهوات به سیاست حاکمی نیازمند است که به تدبیر طبایع افراد در جهت‌دهی و تنظیم آنها بپردازد (طوسی، ۱۳۷۷: ۲۰). بر همین اساس است که ضرورت سیاست آشکار می‌گردد. ازاین‌رو، سائس (حاکم) باید با تدبیر شایسته خود با وضع قوانین، افراد را به رعایت اعتدال در رفع نیازهای خود ملزم نماید؛ چون در غیر این صورت اجتماع در ورطه فساد و فنا خواهد افتاد: «اگر ایشان [مردم] را با طبایع ایشان گذارند، تعاون ایشان صورت نگیرد؛ چه متغلب، همه را بنده خود گرداند و حریص، همه مقتنیات خود را خواهد و چون تنازع در میان افتد، به افنا و افساد یکدیگر مشغول شوند» (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۵۲).

بدین ترتیب، عقل و سیاست، پس از تنظیم مدبرانه روابط افراد، به ساماندهی و راهبری جامعه سیاسی می‌پردازد؛ چرا که بقا و دوام جامعه سیاسی، به چنین مرحله‌ای از تدبیر- یعنی ساماندهی و سازماندهی نیروها، نهادها و سازمانها - نیاز دارد تا بر اساس آن ملک و پادشاهی قوام یابند؛ چنانکه قوام چنین سیاستی هم به حکمت است (همان: ۳۰۹)؛ یعنی دوراندیشی، توجه به مصالح نوع انسان و وضع قوانین، سیاست را قوام می‌دهد تا بتواند جامعه را به وضع مطلوب آن برساند. رعایت چنین مصالحی در وضع قوانین بر اساس عدالتی است که اساس حکمت عملی را تشکیل

می‌دهد. خواجه، قوام و امنیت نظام سیاسی و اجتماعی را مبتنی بر عدالت و اجرای آن در مورد کلیه آحاد اجتماع می‌داند و آن را علاوه بر کارگزاران، در درجه اول بر پادشاه فرض می‌شمرد: «بر پادشاه واجب بود که در حال رعیت نظر کند و بر حفظ قوانین معدلت توفّر نماید، چه قوام مملکت به معدلت بود» (همان: ۳۰۴).

از نظر خواجه، محصول حکومت‌داری پادشاه عادل و فاضل، ایجاد امنیت و آبادی بلاد است: «اگر پادشاه، عادل و فاضل باشد از آثار سیاست او مسالک و ممالک، ایمن و معمور گردد و عدل او در آفاق و اقطار ظاهر و مشهور، در حمایت حریم ذبّ از بیضه ملک و منع ابنای جنس از ظلم بر یکدیگر و تمهید اسباب مصالح معاش و معاد خلق، هیچ دقیقه مهممل و مختل نگذرد...» (همان: ۱۳۹).

۲- امنیت در سیاست فاضله و سیاست ناقصه

محقق طوسی سیاست ملوک را که ریاست ریاسات می‌خواند، به دو قسم سیاست فاضله یا «امامت» و سیاست ناقصه یا «تغلیبه» تقسیم می‌نماید. محصول سیاست اول، دستیابی به عدالت و خیرات عمومی همچون امنیت است و محصول سیاست دوم، زورورزی و ناامنی و خوف و تنازع به عنوان شرور عمومی می‌باشد. وی می‌نویسد: «اما اقسام سیاست؛ یکی سیاست فاضله باشد که آن را امامت خوانده و غرض از آن تکمیل خلق بود و لازمش نیل سعادت و دوم، سیاست ناقصه بود که آن را تغلب خوانند و غرض از آن استعباد خلق بود و لازمش نیل شقاوت و مذمت و سائس اول، تمسک به عدالت کند و رعیت را به جای اصدقا دارد و مدینه را از خیرات عامه، مملو کند و خویشان را مالک شهوت دارد و سائس دوم، تمسک به جور کند و رعیت را به جای خول [بنده] و عبید دارد و مدینه پر شرور عام کند و خویشان را بنده شهوت دارد و خیرات عامه، آمن بود و سکون و مودت با یکدیگر و عدل و عفاف و لطف و وفا و امثال آن و شرور عامه، خوف بود و اضطراب و تنازع و جور و حرص و عنف و غدر و خیانت و مسخرگی و غیبت و مانند آن» (همان: ۳۰۱).

از این رو، امام و رئیس مدینه فاضله همانند طیبی است که باید قادر بر تشخیص بیماری عالم و علاج آن و نیز حفظ صحت و سلامت آن باشد (همان: ۳۰۲). خواجه دو علت اصلی را برای بیماری عالم ذکر می‌کند: «و مرض عالم از دو چیز بود؛ یکی ملک

تغلبی و دیگری تجارب(تجاذب)^۶ هرجی. اما ملک تغلبی قبیح بود لذاته و نفوس فاسده را حسن نماید و اما تجارب هرجی مولم بود لذاته و نفوس شریره را ملذذ نماید» (همان: ۳۰۲ - ۳۰۳).

پس علت بیماری عالم و اجتماع و عامل اصلی ناامنی و بی‌ثباتی یکی، استبداد یا تغلب و پادشاهی مبتنی بر استیلاگری است و عامل دیگر «تجارب(تجاذب) هرجی» است (که در نسخ مختلف اخلاق ناصری به هر دو شکل آمده است؛ اگر چه به ظاهر، شکل دوم، صحیح‌تر می‌باشد)^۷. تجارب هرجی؛ یعنی تجاربی که منظم و دقیق و مطابق نیازهای اجتماع و اصول کشورداری و عدالت‌گستری نباشد. تجاذب هرجی نیز؛ یعنی در اجتماع به‌گونه‌ای هرج و مرج حاکم باشد که کشمکش و تعدی به یکدیگر در بین مردم رواج یابد و آنها مشغول قاپیدن و جذب اموال یکدیگر شوند.

از آنجا که عصر خواجه نیز عصر بی‌ثباتی، هرج و مرج و بروز ناامنی‌های فراوان از جمله حمله مغولان بوده است، وی توجه ویژه‌ای به امنیت و ترجیح آن داشته است و به همین خاطر از صدور جواز شورش و آشوب علیه حکام جائز و یا اشتراط شرط عدالت برای مشروعیت حاکمیت آنها چشم پوشیده است. وی با توجه به دو عامل اصلی بیماری، بیشتر از هرج و مرج و استبداد، گریزان بوده است. وی جائز اوسط را پس از جائز اعظم - که ناموس الهی را انقیاد نمی‌کند - بزرگترین جائز به‌شمار می‌آورد و «آن، کسی بود که حاکم را مطاوعت نکند» (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۳۵). او ظلم به رعیت توسط والی را مایه نابودی دین و مروت می‌داند و شورش و اقدام علیه والی حاکم را به‌منزله هلاکت دنیا و نفس به‌شمار می‌آورد و توصیه می‌کند که در برابر چنین حاکمی هم تا وقتی خدا نجاتی عنایت نکرده باشد، باید وفاداری و حفظ جان پیشه کرد (همان: ۳۱۸).

۳- تعامل مثبت محبت با امنیت

یکی از فرازهای جالب در آرای محقق طوسی، رابطه متعادل و مستقیمی است که او بین محبت و امنیت برقرار می‌کند. وی در بحث روابط و حقوق متقابل حکومت و مردم، بر ضرورت وجود محبت در این ارتباطها تأکید دارد و معتقد است در چنین صورتی عدالت در منتهای حد و بهره خود ادا شده است و ثبات سیاسی و نظم تأمین

می‌شود و تغلب و هرج و مرج به حکومت راه نمی‌یابد. از نظر وی افراد بشر از روی ضرورت و جهت رسیدن به کمال، نیازمند اجتماع و معاونت و مؤانست هستند و همین اشتیاق فطری به انس‌گیری، «محبت» نام دارد و قوام همه موجودات به سبب محبت است و هیچ موجودی از این صفت، بی‌بهره نیست (همان: ۲۵۸).

از نظر این اندیشمند، محبت، برتر از عدالت است؛ به این دلیل که محبت بر پایه انس‌گیری متقابل استوار بوده و لازمه آن، اتحاد طبیعی می‌باشد؛ اما عدالت، ضرورتی اجتماعی و مصنوعی است. به عبارت دیگر، محبت از عدالت، ذاتی‌تر و فاقد عنصر الزام و اصالت است؛ در صورتی که در عدالت، عنصر الزام و تصنع وجود دارد (همان: ۲۵۸ - ۲۵۹). در واقع، عدالت در فقدان محبت، زاده می‌شود؛ چون اگر محبت بین مردم برقرار شود، نیاز به عدالت احساس نمی‌شود. احتیاج به عدالت از نبود محبت است و به همین خاطر، فضیلت محبت از فضیلت عدالت بالاتر است و محبت، بیش از عدالت و انصاف، وحدت اجتماعی را میسر می‌کند.

به نظر محقق طوسی، واسطه ارتباط شاه با رعیت نیز محبت است. شاه باید نسبت به رعیت با شفقت، مهربان، با لطف، تربیت‌خواه، متعهد، خیرخواه و دفع‌کننده شر و همانند پدری مشفق باشد؛ همچنان که رعیت نیز مانند پسر عاقل نسبت به پدر، نباید در اطاعت و خیرخواهی و احترام و تعظیم به شاه، چیزی را فرو گذارد. همچنین، مردم و رعایا هم در اکرام و احسان به یکدیگر باید همانند برادرانی همراه و موافق باشند تا عدالت در روابط سلطان با رعیت، رعیت با سلطان و رعایا با یکدیگر به بهترین شکل ممکن در حقانیتی تمام، ادا شود. هر گونه کمی و کاستی در این زمینه، باعث زوال عدالت و پیدایش فساد و تبدیل پادشاهی به ریاست تغلبی و جایگزینی غضب و خشونت به جای محبت می‌شود. مخالفت‌ها جای موافقت‌ها را می‌گیرد و الفت به نفرت و مودت به نفاق بدل می‌شود و هر کس به دنبال نفع شخصی روان می‌شود؛ هر چند این نفع، خلاف مصالح جمعی باشد. در چنین حالتی، هرج و مرج و ناامنی که ضد نظم و نظام است، پدیدار می‌شود (همان: ۲۶۵ - ۲۷۰).

۴- ناموسهای سه‌گانه و امنیت

خواجه نصیر در اهمیت دینار و لزوم پای‌بندی به قوانین و نظامات اقتصادی جامعه و نقش آن در ایجاد و حفظ عدالت و امنیت، مباحثی را مطرح نموده است که هنوز هم از جذابیت و تازگی برخوردار است؛ اگرچه اصل آن را از آثار ارسطو و ابن مسکویه، گرفته است. این دیدگاه‌ها را می‌توان به ابعاد اقتصادی مبحث امنیت، مربوط دانست. از نظر خواجه، «حفظ عدالت در میان خلق، بی این سه چیز، صورت نگیرد؛ یعنی ناموس الهی، حاکم انسانی و دینار» (همان: ۳۱۴) که همان دین و قانون الهی منتج از آن، حکومت و حاکم و اقتصاد است. به عبارت دیگر، «در سیاست، به ناموس و حاکم و دینار احتیاج باشد» (همان: ۲۵۲). ناموس الهی، مقتدای سایر نوامیس و برتر از آنها است. محقق طوسی، ضمن شرح این سه ناموس و ذکر رابطه سلسله‌مراتبی آنها، جورهای متقابل و سلسله‌مراتب این موارد را به ظرافت بیان می‌کند. حاصل عدم تبعیت از این سه، جور می‌باشد که ناامنی و بی‌ثباتی را به دنبال خواهد داشت. به تعبیر وی: «جائر سه نوع بود: اول، جائر اعظم و آن کسی بود که ناموس الهی را منقاد نباشد؛ دوم جائر اوسط و آن کسی بود که حاکم را مطاوعت نکند و سیم جائر اصغر و آن کسی بود که بر حکم دینار نرود و فساد و خیانت باشد و فساد که از جور این مرتبه [نوع اخیر] حاصل آید، غضب و نهب اموال و انواع دزدی و خیانت باشد و فساد که از جور دو مرتبه دیگر [دو نوع اول] باشد عظیم‌تر از این فسادها بود» (همان: ۱۳۵).

۵- امنیت؛ محصول ایفای اهلیت‌ها، سلسله‌مراتب و خویشکاری

خواجه نصیر، همانند سایر فلاسفه اسلامی، همچون فارابی، ابن سینا و ابن مسکویه، یکی از معانی عدالت را ایفای اهلیت و استعدادها و رعایت استحقاقها و سلسله‌مراتب دانسته و برابر نمودن مطلق مردم را مایه نابودی حیات مدنی و ناامنی و هرج و مرج‌زدگی آن می‌داند. به نظر وی «اختلاف صناعات که ناشی از اختلاف عزائم است و همچنین تباین هم و آرای مردم، مقتضی نظام و حکمت الهی و ممد حیات و مدنیت اجتماعی است و این است آنچه حکما گفته‌اند: «لو تساوی الناس لهلکوا جمیعاً»^۸ (همان: ۲۵۱).

خواجه با لحاظ تفاوت استعدادها، اصناف خلق را به چهار صنف، تقسیم کرده است و جامعه معتدل و ایمن و سرشار از قوام و ثبات را از تکافی آنها منعقد می‌داند: «اول، اهل قلم؛ مانند ارباب علوم و معارف که قوام دین و دنیا به وجود ایشان بود» [که] به مثابه آبنده در طبایع؛ دوم، اهل شمشیر؛ مانند مجاهدان و محارسان دولت که نظام عالم به توسط ایشان بود [که] به منزله آتشند در طبایع؛ سیم، اهل معامله؛ چون تجار که معیشت نوع، بدون تعامل آنها محال است و مانند هوایند در طبایع؛ چهارم، اهل مزارعه؛ مانند دهقانان که قوت همه اصناف را تأمین کرده و بقای جامعه به آنها وابسته است [که] مانند خاکند در طبایع^۹ (همان: ۳۰۵).

به نظر او، عدم خویشکاری هر صنف و غلبه یک صنف بر اصناف دیگر، عامل انحراف امور اجتماع از اعتدال و مایه فساد و طبیعتاً ناامنی خواهد بود (همان). خواجه در فرازی دیگر، اهل شمشیر یا مجاهدان را این‌گونه توصیف کرده است: «جماعتی که به حفظ حریم و حمایت بیضه اهل مدینه، موسوم باشند و ارباب مدن غیر فاضله را از ایشان منع می‌کنند و در مقابله و محافظت شرایط، شجاعت و حمیت مرعی دارند و ایشان را مجاهدان خوانند» (همان: ۲۸۶).

۶- تبیین شیوه‌های دفاعی - امنیتی، بدون تأکید بر خشونت و جنگ

این اندیشمند، صیانت و حفاظت مدبرانه دولت را به دو عامل تألف اولیا و یا مهرورزی و انس‌گیری با آنها و مقابله و تنازع با دشمن، منوط می‌داند (همان: ۳۰۴). وی در بحث منازعه با دشمن، مباحث مستوفایی را به آداب جنگی و تبیین شیوه‌های دفاعی - امنیتی و حفظ و رعایت اطلاعات و اسرار و ضرورت جاسوسی و خبرگیری علیه دشمن، اختصاص داده است و عملکرد مدبرانه امنیتی و حفاظتی در این راستا را مشروط به مشاورت با عقلا و دانایان و صاحبان همت و عقل و تدبیر می‌نماید (همان: ۳۱۰ - ۳۱۱).

خواجه در بخش حفاظت و دفاع، معتقد به کمترین استفاده از ابزار جنگ و خشونت است: «آنجا که تازیانه، کفایت بود، استعمال شمشیر نباید کرد» (همان: ۳۱۲) و بر این باور است که حاکم و نظام سیاسی باید در استمالت اعدا و طلب موافقت از ایشان با قصی‌الغایه بکوشد و تا حدّ ممکن چنان که به مقاتله و محاربت محتاج

نگردد(همان: ۳۱۱). خواجه معتقد است که در جنگ تا جای ممکن نباید کسی را که می‌توان زنده اسیر کرد، کشت و در قتل، فایده‌ای وجود ندارد. این در حالی است که اسیرکردن دشمن می‌تواند از لحاظ نظامی و حتی اقتصادی و روانی فواید بسیاری داشته باشد (همان: ۳۱۳). وی در جنگ روانی(جنگ تیغ‌ق)، جاسوسی، کاربرد حيله، تزویر و دروغ را جایز می‌داند برخلاف استعمال عذر.

خواجه، همانند فارابی به تفصیل از مداین فاضله و ناقصه سخن گفته (همان ۲۸۹) و همچون وی، خطرات مدائنی مانند تغلبه و احرار(جماعیه)(همان: ۲۹۳ - ۲۹۷) و همچنین نوابت و یاغیان برای امنیت مدینه و نظام سیاسی را متذکر شده و همانند وی به دفع مقابله با آنها اهمیت داده و راه‌های تأدیب مشابهی را بیان کرده است (همان: ۲۹۹).

در خاتمه این مبحث باید اذعان کرد که محقق طوسی در مبحث سیاست نظامی و دفاعی که شامل مراتب برخورد با دشمن، صفات فرمانده جنگ، زمان کاربرد سلاحهای جنگی، مکان و موقعیت جنگی و نوع تدبیر و راهبردهای مربوط به آن، اخلاق و حقوق جنگ و آداب بعد از جنگ می‌شود، مباحث گسترده و مستوفایی داشته و به تفصیل از این موضوعات سخن به میان آورده است.^{۱۰}

نتیجه‌گیری

عصر فارابی و خواجه نصیر به ترتیب، دوره شروع و سپس تثبیت هرج و مرج، تشتت و زوال بنیادهای فکری سیاسی و اجتماعی جهان اسلام و ازمیان رفتن یکپارچگی سیاسی آن بود؛ دوره‌ای که نظامهای سیاسی خودکامه متغلب، پس از پدیداری، تثبیت گشتند و اشکال آرمانی حکومت صدر اسلام به ملوکیت تبدیل شد و با تهدیدها و تهاجمات مختلف فرهنگی و نظامی در عرصه داخلی و خارجی و تشتت‌ها و اختلافات و ستیزه‌های فرقه‌ای و مذهبی مواجه گشت؛ دوره‌ای که از فارابی به بعد، نوع نگرش فلسفی و عقلانیت‌محور به سیاست و حکومت، تضعیف گردید و با گسترش سیاست متغلبانه و ناقصه حکومت‌ها، رویکرد فلسفی و آرمانگرایانه و فضیلت‌اندیش به حکومت، جای خود را به اندرزنامه‌نویسی توجیه‌گر داد که تلاش اساسی آن حفظ و توجیه هر حکومتی که بر سرکار آید - اعم از جائز و غیر آن - و افزایش دوام آن

بود؛ به گونه‌ای که سعی شد به جای امنیت واقعی، امنیت کاذب و در سایه شمشیر، تبلیغ و تثبیت گردد.

بدین ترتیب با توجه به اینکه یکی از اساسی‌ترین اهداف حکومت در اندیشه قدیم، تأمین امنیت بود و این مفهوم نیز اساساً ریشه دینی و ایمانی داشت، لذا توجه عمیق دو حکیم متأله؛ یعنی فارابی و خواجه نصیر به امنیت، تعجب برانگیز نیست.

همچنین مستندات این نوشتار، علاوه بر پاسخ‌های لازم به پرسش‌های تحقیق، مدعای خود را نیز اثبات می‌کند. توضیح اینکه همان‌طور که خواجه نصیر در بحث مدینه فاضله و سیاست مدن، اذعان نموده است، پیرو فارابی و تکمیل‌کننده طرح حکمت علمی وی و ابن‌سینا و ابن‌مسکویه رازی است. وی در مبحث نگرش به امنیت نیز دنباله‌رو او می‌باشد. بنابراین، شباهت آرای این دو اندیشمند انکارناپذیر و اندیشه‌شان دارای مشرب و آشخور واحدی است؛ به عنوان نمونه، هر دو، زندگی و حیات جمعی و مدنی ایمن را جهت تحقق استعدادها و کمال و سعادت بشری، لازم می‌دانند و تدبیر دولت و سیاست را لازمه ایجاد امنیت مزبور و جلوگیری از تعدی افراد به همدیگر به‌شمار می‌آورند. بر مبنای فلسفی این دو اندیشمند، سیاست، تدبیر حیات مدنی و علم سازماندهی حیات جمعی برای تبدیل وضع موجود و ناامن به وضع مطلوب و امن است. هر دو، امنیت را محصول سیاست فاضله یا امامت می‌دانند؛ سیاستی که به دنبال سعادت و کمال فرد و جوامع انسانی است. از منظر ایشان، ناامنی، زورورزی، تغلب و خودکامگی و خوف تنازع، محصول سیاست ناقصه است؛ همچنانکه تحصیل سعادت، تنها در بستر امنیت و در پرتو تأکید بر تعاون و تسالم و همکاری قابل دستیابی است؛ زیرا تغالب و ستیز، ارتباط رایج میان اهل مدینه‌های مضاد و از جنس سیاست ناقصه است که در بستر ناامنی شکل می‌گیرد. از این‌رو، از نظر ایشان، امنیت، نظم و ثبات، از شاخص‌های مهم مدینه فاضله و جامعه مدنی و ممیز حیات انسانی از حیات سبعی و بهیمی است و ناامنی و بی‌ثباتی از نشانه‌های بارز مداین و سیاست ناقصه می‌باشد.

بدین ترتیب می‌توان گفت اندیشه فارابی و محقق طوسی، تغلب‌ستیز است و ایشان، خودکامگی و تغلب را از اصلی‌ترین بیماری‌های نظامهای سیاسی به‌ظاهر اسلامی می‌دانند و ناامنی را محصول اعمال قدرت نامشروع و زورورزی به‌شمار می‌آورند.

هر دو اندیشمند به گونه‌ای عینی، یکی از سیاست‌های حکومت فاضله را ایجاد امنیت و صیانت از فضایل می‌دانند و از این‌رو، وظایف دولت را در مقابل گروه‌های غیر مدنی و امنیت‌ستیز به گونه‌ای عملی، ترسیم و توصیه می‌نمایند. ایشان از کسانی که طبع مدنی را بر نمی‌تابند و مدنیت و امنیت و کمال مدینه را دچار خدشه می‌کنند با عناوینی چون نوابت و بهیمیون یاد می‌کنند و در راستای حفظ انتظام و ثبات و امنیت نظام سیاسی، معتقد به برخورد با عوامل مخل امنیت هستند که این برخورد یا به صورت اقناعی و از راه آموزش فضایل و ارزشهای نظری است و یا به صورت رفتارهای اجبارآمیز و تأدیبی.

در ساختار نظام سیاسی فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی، هم برای تحکیم و تثبیت فضایل، ترویج ارزشها، تقسیم کارها و صنایع و توزیع قدرت و امکانات در داخل و هم حفاظت از کلیت نظام در مقابل دشمن خارجی، شیوه‌های دفاعی و امنیتی با حداقل توصیه به کاربرد خشونت و جنگ، پیش‌بینی شده است.

از نوآوری‌های این دو اندیشمند، نوع نظریه‌پردازی آنها درباره خیرات مشترک عمومی و لحاظ مبحث امنیت در شمار این خیرات است. در این راستا هر دو، امنیت را در کنار مواهب خداداد دیگری؛ مانند سلامت، کرامت، حرمت، آبرو و... از جمله این‌گونه خیرات عام - و به تعبیر امروزی در زمره حقوق شهروندی - محسوب نموده و عدالت را در تقسیم مساوی و مبتنی بر استحقاق این خیرات در بین مردم به حساب آورده‌اند. از منظر ایشان، «امکان مشارکت»، فصل ممیز خیرات عمومی و اجتماعی از خیرات خصوصی و فردی است و هر گونه تصرف در این خیرات مشترک، همانند منع تصرف در حقوق خصوصی، برای هیچ‌کس از صدر تا ذیل نظام سیاسی جایز نمی‌باشد. همچنین مبحث محقق طوسی درباره تعامل مثبت محبت و امنیت، بسیار بدیع و با دیدگاه‌های امروزی، مشابه است که نشانگر صبغه استبدادگریزی در آرای اسلامی و اندیشه وی بوده و یادآور مباحث امروزی در مورد ضرورت کسب مشروعیت نظامهای سیاسی که مبتنی بر کسب رضایت‌مندی و وفاق جمعی جهت حکمرانان است، می‌باشد.

در مباحث امنیت نیز این دیدگاه فارابی، مطابق دیدگاه‌های نوین است که ساکنین مناطق حاشیه‌ای شهرها - و به عبارت امروزی، حاشیه و آلونک‌نشینان - به دلیل فقر و

محرومیت‌های فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی، دارای ظرفیت‌های بالای هنجارشکنی و نظم‌ستیزی و ایجاد بی‌ثباتی و ناامنی هستند.

در هر حال مشاهده می‌گردد، بر خلاف تصورات اولیه، فارابی و خواجه نصیر، اگرچه به طرح آرمان مدینه فاضله پرداخته‌اند، اما بسیاری از مباحث آنها و از جمله اشاراتشان به موضوع با اهمیت امنیت، غیر انتزاعی بوده و رویکرد انضمامی، ملموس و کاربردی دارد و از راهکارها و مصادیق خارجی سود جسته است؛ راهکارهایی که هنوز امکان تأسی به پاره مهمی از آنها وجود دارد.

یادداشت‌ها

۱. همچنین کلمه‌هایی با بار معنایی مشابه امنیت، مانند «السکینه» ۳ بار، «سکینه» ۳ بار، «سلام» ۳۳ بار و «سلاماً» ۹ بار در قرآن به کار رفته است.

۲. علاوه بر بهیميون، فارابی در تقسیم مردم به سه گروه به دو گروه احرار و عبید نیز اشاره می‌کند. احرار انسانهایی هستند که از اندیشه درست و اراده قوی برخوردارند. اما عبید کسانی هستند که از اندیشه درست برخوردار نیستند، ولی از اراده قوی محرومند. در مقابل عبید، نوابت هستند که از اندیشه درست برخوردار نیستند، ولی اراده قوی دارند (ر.ک: فارابی، *التنبیه علی سبیل السعادة*: ۶۰).

۳. این دیدگاه فارابی که سکونت گروهی از بهیميون را در حاشیه شهرها و به صورت حاشیه‌نشینی می‌داند بسیار جالب است و نظریه‌های مدرن غربی پیش‌گفته را به یاد می‌آورد که مناطق حاشیه‌نشین در اطراف شهرهای بزرگ به دلایلی که قبلاً تشریح شد از زمینه‌ها و پتانسیل بسیار بالایی برای هنجارشکنی و نظم‌ستیزی و ایجاد بی‌ثباتی برخوردارند و فقر فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی و محرومیت آنها به این امر دامن می‌زند.

۴. برای اطلاع از آرای ابن سینا درباره امنیت به عنوان نمونه (ر.ک: بهرام اخوان کاظمی، *عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلام*، (مبحث ابن سینا): ۲۰۴-۲۱۹).

۵. برای اطلاع از برخی آرای ابن مسکویه درباره امنیت (ر.ک: ابو علی مسکویه، *تهذیب الاخلاق*: ۱۰۵؛ همچنین ترجمه همین کتاب با عنوان: *کیمیای سعادت*، ترجمه میرزا ابوطالب زنجانی: ۱۴۷).

۶. یکدیگر را کشیدن، کشمکش.

۷. در کتاب اخلاق ناصری به تصحیح مرحوم مجتبی مینوی و علی‌رضا حیدری، عبارت «تجارب هرجی» آمده است، ولی در برخی نسخ دیگر عبارت «تجاذب هرجی» آمده است. علی‌اصغر حلبی ضمن توضیح کلمه «تجارب هرجی» در کتاب خویش از آوردن این کلمه توسط خواجه، ابراز تعجب کرده، اظهار می‌دارد: «ولی معلوم نیست خواجه این سخن را بر چه پایه‌ای گفته است؛ زیرا در زمان او و پس از وی نیز هیچ دوره‌ای (شاید به استثنای روزگار کوتاه خلفای چهارگانه راشدین و آن نیز تا حدودی) نبوده است که اساس حکومت بر تغلب و چیره‌شدن زورمندی نوپدید بر زورمند و غالب پیشین نبوده باشد و نیز تمام تاریخ اسلام و ایران نشان نداده است که کسی بر اریکه قدرت تکیه زده باشد که تجارب منظم

- و دقیقی از اصول کشورداری و عدالت‌گستری داشته باشد» (علی‌اصغر حلبی، تاریخ/اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهان/اسلام، ۳۵۷).
۸. این روایت، حدیث مشهوری از علی (ع) است.
۹. خواجه نصیرالدین طوسی در جای دیگر از کتاب/اخلاق ناصری (ص ۲۸۵)، مدینه فاضله را به پنج صنف تقسیم کرده است.
۱۰. برای نمونه (ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری: ۳۱۲-۳۱۴-۳۳۸. همچنین ر.ک: مرتضی یوسفی راد، اندیشه‌های سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی: ۲۸۱-۲۸۹).

منابع و مأخذ

۱. ابن مسکویه، ابوعلی، تهذیب الاخلاق، قم، انتشارات بیدار، بی‌تا.
۲. _____، کیمیای سعادت، ترجمه میرزا ابوطالب زنجان، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، نشر نقطه، ۱۳۷۵.
۳. اخوان کاظمی، بهرام، «امنیت و ابعاد آن در قرآن»، فصلنامه مطالعات اسلامی، ش ۷۵، بهار، ۱۳۸۶ (الف).
۴. _____، عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلام، قم، بوستان کتاب، چ ۲، ۱۳۸۶ (ب).
۵. _____، امنیت در نظام سیاسی اسلام، تهران، انتشارات کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۵.
۶. حلبی، علی‌اصغر، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهان اسلام، تهران، طرح نو، چ ۴، ۱۳۸۰.
۷. روحانی، محمود، المعجم الاحصائی لالفاظ القرآن الکریم، (فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم)، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۶.
۸. طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی، چ ۵، ۱۳۷۳.
۹. _____، اخلاق محتشمی، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۱۰. فارابی، ابونصر محمد، فصول المدنی، تحقیق م. دنلوب، انگلستان، کمبریج، ۱۹۶۱ م.
۱۱. _____، تحصیل السعادة، به کوشش جعفر آل یاسین، بیروت، دارالاندلس، ۱۴۰۳ یا ۱۹۸۳ م.
۱۲. _____، مبادی آراء اهل مدینه فاضله، بیروت، دارالعراق، ۱۹۵۵ م.
۱۳. _____، السياسة المدنیة، تصحیح و تعلیق فوزی متری نجار، بیروت، مطبعة الکاتولیکیه، ۱۹۶۴ م.

۱۴. _____، سياسات‌المدنيه، حيدرآبادكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيه، ۱۳۴۹.
۱۵. _____، فصول المنتزعه، تحقيق فوزى مترى نجار، بيروت، دارالمشرق، ۱۹۷۱م.
۱۶. _____، التحليل، تحقيق رفيق العجم، بيروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶م.
۱۷. _____، التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، تهران، انتشارات حكمت، بى‌تا.
۱۸. _____، السياسة، تحقيق يوحنا قمير، بيروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶م.
۱۹. مهاجرنيا، محسن، اندیشه سياسى فارابى، قم، بوستان كتاب، ۱۳۸۰.
۲۰. يوسفى راد، مرتضى، اندیشه‌هاى سياسى خواجه نصيرالدين طوسى، قم، بوستان كتاب، ۱۳۸۰.