

An Analysis of the Mechanisms for Realizing Security from the Perspective of Political Philosophy

Mohammad Samadpour  / PhD in Islamic Revolution Studies, Baqir al-Ulum University, Qom, Iran

Received: 2024/07/26 - Accepted: 2024/10/20

spsharabiani@gmail.com

Abstract

Security is one of human's most fundamental needs and has existed throughout the entire span of human history. Alongside the practical efforts of politicians and rulers to achieve security, intellectuals have continually sought theoretical approaches to attaining it. In addition to analyzing the nature of security, various schools of thought have proposed methods for achieving it. Islam does not restrict the sources of knowledge to reason and experience alone and also regards revelation as a reliable path to truth, so it offers a distinct understanding of existence, humanity, and the purpose of creation. Accordingly, it does not limit the meaning and end of human life to material affairs and worldly pleasures. From this perspective, Islam considers many prevailing analyses of security to be one-sided and incomplete and thus provides an alternative interpretation. This paper examines the distinctive analysis of security and its realization mechanisms in Islamic political wisdom and compares it with other intellectual traditions.

Keywords: Islamic political philosophy, security, religion, ethics, justice, power, law

تحلیل سازوکارهای تحقق امنیت از منظر فلسفه سیاسی

spsharabiani@gmail.com

محمد صمدپور  / دکتری انقلاب اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۹

چکیده

امنیت یکی از نیازهای اولیه و اساسی بشر است که طول عمری به بلندای تاریخ بشریت دارد. در طول تاریخ، علاوه بر جست‌وجوی عملی سیاستمداران و حاکمان برای به‌دست آوردن امنیت، نظاره‌گر فعالیت علمی و فکری اندیشمندان در جست‌وجوی نظری برای یافتن راه‌های رسیدن به امنیت هستیم. علاوه بر تحلیل ماهیت و چیستی امنیت از سوی اندیشمندان، راه‌هایی برای تحصیل امنیت از طرف مکاتب و جریان‌های مختلف فکری عرضه شده است. اسلام از آنجا که راه‌های معرفت را تنها در عقل و تجربه منحصر نمی‌کند و علاوه بر آن دو، راه زلال وحی را نیز مسیری مطمئن در شناخت حقایق می‌داند و تعریف متفاوتی از جهان هستی و انسان و هدف آفرینش او و جهان هستی ارائه می‌دهد و بر این اساس، معنا و غایت زندگی بشر را منحصر در امور مادی و لذت‌های دنیوی نمی‌کند، تحلیل خیلی از مکاتب از امنیت و راه‌های رسیدن به آن را یک‌سویه و ناقص ارزیابی می‌کند و بنابراین، تحلیل متفاوتی در این زمینه ارائه داده است. در این نوشتار، تحلیل متفاوت حکمت سیاسی اسلام از امنیت و راه‌های رسیدن به آن را به مطالعه نشست و آن را با محصولات فکری دیگر مکاتب مقایسه کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: فلسفه سیاسی اسلام، امنیت، دین، اخلاق، عدالت، قدرت، قانون.

بی‌گمان «امنیت» نیازی بنیادین برای انسان، هم در عرصه حیات فردی و هم در سپهر زندگی اجتماعی او به‌شمار می‌آید. این نیاز سرشتی، تنها به حفظ جان و مال محدود نمی‌شود؛ بلکه آرامش روان، ثبات اجتماعی و امکان شکوفایی استعدادها را نیز دربرمی‌گیرد. از همین رو تأمین امنیت در گسترده‌ترین معنای آن، همواره یکی از دغدغه‌های محوری بشر در طول تاریخ بوده و بخش عظیمی از کوشش‌های فکری و معرفتی او در تمدن‌های مختلف را به خود معطوف کرده است. اندیشمندان، فلاسفه و جریان‌های فکری گوناگون، از دوران باستان تا کنون، با تحلیل ماهیت امنیت، ریشه‌های نامنی و راه‌های دستیابی به آن، سازوکارهای نظری و عملی متنوعی را برای تحقق این آرمان ارائه کرده‌اند.

در این میان، تقابل دو سنت بزرگ فلسفه سیاسی اسلامی و فلسفه سیاسی غرب، پژوهش پرباری را فراهم آورده‌اند. این دو سنت، به دلیل تمایزات بنیادین در مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی خود، به‌طور اجتناب‌ناپذیری به سازوکارهای متفاوتی برای تحقق امنیت می‌اندیشند. برای نمونه، فلسفه سیاسی اسلام که غایت نهایی انسان را در سعادت اخروی و قرب به خدا می‌داند، «امنیت معنوی» را زیربنا و غایت «امنیت اجتماعی» قلمداد می‌کند. در این منظره، سازوکارهای تحقق امنیت تنها به تدابیر مادی و قراردادهای بشری محدود نمی‌مانند و مشروعیت خود را از شریعت و در چهارچوب تحقق عدالت و اخلاق الهی کسب می‌کنند. در مقابل، فلسفه سیاسی غرب در دوران مدرن، عمدتاً بر محور قرارداد اجتماعی، حاکمیت سکولار و تأمین امنیت به‌مثابه آرامش مادی و حفظ حقوق طبیعی شهروندان استوار شده است.

این مقاله با پذیرش این فرض که تفاوت در مبانی به‌طور مستقیم به تفاوت در سازوکارها می‌انجامد، در پی آن است تا با رویکردی تطبیقی - تحلیلی سازوکارهای کلانی را که هر یک از این دو منظره فکری برای تحقق امنیت ارائه می‌دهند، مورد واکاوی قرار دهد. پرسش اصلی این پژوهش آن است که سازوکارهای اصلی تأمین امنیت در نگاه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان غربی چیست. هدف نهایی، تبیین وجوه اشتراک و افتراق این دو سنت فلسفی در سطح عملیاتی و پاسخ به این پرسش است که این مکاتب «چگونه» آرمان امنیت را قابل دستیابی می‌دانند.

۱. کالبدشکافی مفهومی امنیت

تعاریف امنیت را می‌توان در پنج دسته قرار داد: در منابع علمی معتبر، امنیت معمولاً به فقدان تهدید تعریف شده است. برای نمونه، در یک تعریف، امنیت به نبود تهدید برای ارزش‌های کسب‌شده تعریف شده است (Wolfers, 1962, p. 150) و در تعریفی مشابه، امنیت به نبود تهدیدهای جدی نسبت به کمترین سطح از ارزش‌های بنیادینی گفته می‌شود که یک ملت بقای خود را به آنها وابسته می‌داند (Nye & Krause, 1975, p. 330). از دانشمندان اسلامی، شهید مطهری تعریفی

نزدیک به این تعاریف دارد و می‌گوید: امنیت به معنای ایمن بودن از ناحیهٔ اموری است که حیات و مواهب حیات انسان را تهدید می‌کند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۱۶).

تعاریف دستهٔ دوم، امنیت را به فقدان عوامل تهدید تعریف کرده‌اند. از جمله علامه طباطبایی به نبود عواملی که ترس یا کراهت انسان را موجب می‌شود، امنیت گفته است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۲۰، ذیل مریم: ۱۵). در تعریفی مشابه، آیت‌الله مصباح یزدی امنیت را به نبود عامل خطرناک و تهدیدکننده تعریف کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۸). در دستهٔ سوم، امنیت به فقدان ترس تعریف شده است. برای نمونه، آیت‌الله جوادی آملی امنیت را یک حالت روانی و متشکل از فقدان ترس و وجود آرامش می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۱). برخی نظریه‌پردازان غربی نیز امنیت را به نبود ترس از تهاجم به ارزش‌های کسب‌شده تعریف کرده‌اند (Wolfers, 1962, p. 150).

در تعریف چهارم، استاد مطهری امنیت را سلب نشدن داشته‌های انسان مانند حیات و لوازم آن از سوی دشمن و قدرت خارجی می‌داند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۳، ص ۴۳۶).

تعریف پنجم مبتنی بر نقد تعریف مرسوم امنیت به نبود تهدید است و آن را یک تعریف کامل نمی‌داند. طبق این تعریف، امنیت به معنای دستیابی به وضعیتی است که «الف» از تهدید و آسیب «ب» مصون باشد تا به وضعیت «ج» برسد. (لکزایی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۷). نوع تهدیدها و کیفیت وضعیت «ج» با توجه به ابعاد مختلف امنیت، تغییر می‌یابد. بر همین پایه، اموری همچون هوای نفسانی، نادانی، ستمگری، تهاجم فرهنگی، احتکار و دشمنی، از جملهٔ تهدیدها به‌شمار می‌روند و اموری مثل آرامش، نظم عمومی، تعالی اخلاقی و توسعهٔ اقتصادی در حکم وضعیت‌هایی‌اند که با امنیت برای انسان به‌دست می‌آیند.

تعاریف دستهٔ نخست و دوم از این حیث که امنیت را پدیده‌ای عینی در نظر می‌گیرند، مشابه یکدیگرند؛ ولی از جهت اشاره به عامل تهدید، از یکدیگر متمایز می‌شوند. طبق تعریف نخست، ممکن است عامل تهدید وجود داشته باشد، ولی تهدید به‌علت بروز موانع فعلیت نیافته باشد؛ در این صورت، باید پذیرفت که فرد از امنیت برخوردار است؛ اما طبق تعریف دوم، تا هنگامی که عامل تهدید وجود دارد، هرچند بالفعل عمل تهدید سر نزده باشد، امنیت تحقق نمی‌یابد. باین حال، هر دو تعریف از جهت دشواری تحقق امنیت، اشتراک دارند؛ چراکه عوامل تهدید یا تهدید، معمولاً به‌طور کامل از بین نمی‌روند. می‌توان این تعاریف را به‌نحوی بازسازی کرد که فرد یا جامعه با وجود تهدیدها به میزانی از قدرت دست یابد که تهدیدها را بی‌اثر سازد و خود را در وضعیت امن قرار دهد.

در تعریف دستهٔ سوم، امنیت یک وضعیت روانی در نظر گرفته می‌شود و از همین جهت از تعاریف پیشین متمایز می‌یابد. نکتهٔ محوری این تعریف، احساس امنیت داشتن با وجود عوامل تهدید و خطر است و این در حالی اتفاق می‌افتد که فرد خودش را در مواجهه با تهدیدات مقاوم کرده باشد. البته ممکن

است که فرد یا جامعه به‌طور کاذب از احساس آرامش برخوردار شود که در این موارد، درک واقع‌بینانه‌ای از وضعیت‌های عینی توسط شهروندان صورت نگرفته است.

تعریف چهارم که امنیت را سلب نشدن دارایی‌های انسان می‌داند، از این نظر عام است که امور مادی مثل ثروت و سلامت و همچنین امور معنوی مثل آرامش و آسایش را دربرمی‌گیرد. تفاوت این تعریف با سایر تعاریف، صدق کردن امنیت در فرضی است که عوامل تهدید وجود دارد، ولی فرد مورد تعرض دشمنان قرار نگرفته است؛ درحالی‌که در چنین مواردی که تهدید وجود دارد، به‌سختی می‌توان فرد یا جامعه را برخوردار از امنیت فرض کرد.

بنابراین، در تعریف امنیت باید در وهله نخست، آن را حالتی روانی و هم‌معنا با آرامش دانست. باین‌حال، امنیت همچون دیگر حالات روانی باید در ارتباطی تنگاتنگ و واقع‌بینانه با شرایط عینی شکل گیرد. ازسوی دیگر، عوامل تهدید همواره وجود دارند و امکان رفع کامل آنها میسر نیست. تعریف امنیت به نبود عوامل تهدید، مستلزم دشوار بودن تحقق آن در بیشتر موارد است. ازاین‌رو، نقطه اساسی در تعریف امنیت، مهار عوامل تهدید از طریق مقاوم بودن در برابر تهدیدها و کوشش برای از بین بردن آنهاست. بر اساس آنچه گفته شد، امنیت عبارت است از «آرامش روانی ناشی از مقاوم بودن در برابر عوامل تهدید».

۲. دین‌مداری: بنیادی‌ترین عامل تحقق امنیت درونی و بیرونی

دین‌مداری در ابعاد مختلفی به تأمین امنیت کمک می‌رساند و فیلسوفان اسلامی توجه جدی به آن داشته‌اند. برخی فیلسوفان، از جمله فارابی، معتقد بودند که انسان با معرفت توحیدی می‌تواند امنیت به‌دست آورد (فارابی، ۲۰۰۶م، ص ۱۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۸۵؛ سبزواری، ۱۳۶۱، ص ۵۱۰). در نوشتارهای آنان، توضیح بیشتری درباره اینکه چگونه معرفت توحیدی به تولید امنیت می‌انجامد، ارائه نشده است. فیلسوفان معاصر نیز به اثربخشی ایمان در ایجاد امنیت باور دارند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۳، ص ۷۶۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۱، ص ۴۷؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۰۴/۲۹).

برخلاف فیلسوفان قدیم، نقش دین‌مداری در ایجاد امنیت در نوشتارهای دانشمندان اسلامی معاصر تبیین شده است. در یک تحلیل، دین‌مداری در ایجاد امنیت بیرونی نقش دارد. علامه طباطبایی معتقد است که افراد متدین چون در همه حال خدا را ناظر کارهای خود می‌دانند، از آسیب رساندن به دیگران و هر گونه بداندیشی درباره آنها خودداری می‌کنند؛ در صورتی که در محیط تهی از دین، فقط با وجود نیروهای انتظامی از انجام کار خلاف خودداری می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۱، ص ۴۷). در تحلیل دیگر، فایده عمل به تکالیف دینی، آرامش قلبی و محافظت از امنیت جان، مال و آبروی انسان‌ها ذکر شده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲۳، ص ۶۰۸؛ ذیل مائده: ۹۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۱-۲۰۲). برخی نیز معتقدند که آن

دسته از احکام اسلامی که تغییرناپذیرند، نیازهای ثابت در زندگی انسان، از جمله نیاز به امنیت را تأمین می‌کنند (صدر، ۱۴۲۸ق، ص ۱۱۸-۱۱۹). تحلیل دیگری نیز وجود دارد که در آن، نقش ایمان دینی و عمل به تکالیف شرعی را حفظ امنیت انسان‌ها در مقابل اضطراب‌ها و احساسات ناخوشایند می‌داند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰الف، ص ۱۴۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۶۲-۵۶۵). دانشمندان اسلامی، گاه به‌طور خاص نقش اعتقادات و باورهای اسلامی، همچون ولایت و امامت (مصباح یزدی، ۱۳۸۹الف، ص ۱۷۳-۱۷۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۷۴-۲۷۵)، معاد و ترس از دوزخ (جوادی آملی، ۱۳۷۸ب، ج ۱۳، ص ۵۶۹، ذیل آل عمران: ۲۶) و همچنین احکام دینی، از جمله امر به معروف و نهی از منکر (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ب، ص ۳۶-۳۷) و قصاص (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۳۸۹) را در تأمین امنیت توضیح می‌دهند.

در نظر برخی فیلسوفان غربی نیز دین در ایجاد امنیت نقش آفرین است. برای نمونه، آگوستین از آموزه نبوت عام کمک می‌گرفت و فایده آن را تولید امنیت برای مردم می‌دانست (آگوستین، ۱۳۹۱، ص ۷۳۶)؛ ولی برخی دیگر از فیلسوفان غربی چالش‌هایی را که چه‌بسا دین‌داری برای امنیت در جامعه ایجاد می‌کند، یادآوری کردند و درباره راهکار برون‌رفت از آن به تأمل پرداختند. برای نمونه، جان لاک از بابت تجاوز به حقوق مدنی شهروندان به‌بهانه گسترش دین و تعصبات دینی نگران بود و چاره آن را به‌کارگیری تساهل دینی می‌دانست (لاک، ۱۳۸۳، ص ۷۲-۷۳). روسو نیز معتقد بود این اصل مذهبی که برای رستگار شدن باید عقیده دینی را پذیرفت، به نابودی امنیت کشور، بلکه نوع بشر می‌انجامد (روسو، ۱۳۳۵، ص ۲۰۶).

در تحلیل دیدگاه فیلسوفان اسلامی به‌دست می‌آید که دین‌مداری از منظر آنان، تنها یک توصیه اخلاقی یا مجموعه‌ای از مناسک نیست؛ بلکه زیربنایی برای تحقق امنیت در تمامی سطوح آن است. ارزش دیدگاه این فیلسوفان، در نگاه یکپارچه و عمیق آنان نهفته است؛ نگاهی که در آن، امنیت بیرونی و اجتماعی بازتاب مستقیم امنیت درونی و قلبی است، که از «معرفت توحیدی» سرچشمه می‌گیرد. این معرفت، که مورد تأکید اندیشمندانی چون فارابی است، انسان را به درک صحیحی از جایگاه خود در جهان هستی می‌رساند و در نتیجه، خودکنترلی مبتنی بر ایمان و نظارت درونی برخاسته از باور به حضور خداوند را جایگزین نظارت‌های بیرونی و قهری می‌کند. این همان نقطه تمایز اصلی با نگاه بسیاری از فیلسوفان غربی است. گرچه فیلسوفی مانند آگوستین نیز به نقش دین در ایجاد نظم و امنیت اشاره می‌کند، اما نگرانی فیلسوفانی مانند جان لاک و روسو از تبدیل دین به ابزار تعصب و نقض حقوق شهروندی، آنان را به‌سمت راه‌حل‌هایی مانند تساهل دینی و حتی جدایی نهاد دین از دولت سوق داد. آنان مشکل را در خود دین دیدند و راه علاج را در محدود کردن آن به حوزه خصوصی جست‌وجو کردند. در مقابل، فیلسوفان اسلامی دین راستین را بزرگ‌ترین ضامن امنیت و مانع اصلی ظلم و تجاوز می‌دانند

(جوادی آملی، ۱۳۷۸ ب، ج ۳، ص ۶۰۸، ذیل مائده: ۹۷).

بنابراین، نظام اسلامی موظف است که در جهت ایجاد جامعه‌ای نمونه بر اساس این اصول تلاش کند؛ جامعه‌ای که در آن امنیت، رفاه و عدالت، نه از راه‌های صرفاً مادی و قهری، بلکه بر پایهٔ ایمان و اخلاق درونی تحقق یابد. در این صورت می‌تواند الگویی عملی برای جهان ارائه دهد و ثابت کند که نگاه فیلسوفان اسلامی به دین و امنیت می‌تواند پاسخگوی عمیق‌ترین نیازهای بشر معاصر و پاسخی محکم به نقدهای فیلسوفان غربی باشد.

۳. فضایل اخلاقی: کارکردمحوری در تأمین امنیت اجتماعی و روانی

فیلسوفان مسلمان به‌کارگیری مجموعهٔ فضایل اخلاقی توسط حاکم و مردم را در تأمین امنیت مؤثر می‌دانند. فارابی در توضیح کلام افلاطون معتقد است که حاکم با تکیه بر رفق و مدارا می‌تواند از آسیب رساندن اشرار به مردم و بروز جنگ جلوگیری کند (فارابی، ۱۳۵۳، ص ۳۸). مسکویه نیز به‌نقل از کسری، یکی از حکمای ایران، ثمرهٔ شجاعت را ایجاد امنیت در برابر دشمنان ذکر می‌کند (مسکویه، ۱۳۷۷، ص ۴۲). عامری نیشابوری در کلامی که مسکویه نیز آن را در حکمت خالده نقل کرده (مسکویه، ۱۳۷۷، ص ۳۶۱)، با بیان راهکارهای برخورد با افراد دارای رذایل اخلاقی، از آنها برای ایجاد امنیت بهره می‌گیرد. بر این اساس، اگر کسی بتواند حسادت دیگران را به غبطه تبدیل کند، با سفیهان حلم و چشم‌پوشی نماید، شماتت‌کنندگان را کوچک و حقیر بشمارد و در مقابل ستیزه‌جویان از خود وقار نشان دهد، امنیت برایش ایجاد می‌شود (عامری، ۱۳۷۵، ص ۴۲۲). ابن‌باجه نیز معتقد بود محبت از بروز هر گونه نزاعی که امنیت را از بین می‌برد، جلوگیری می‌کند (ابن‌باجه، ۱۹۹۱ م، ص ۴۱). برخی فیلسوفان معاصر اسلامی نیز نقش فضایل را در ایجاد امنیت پذیرفته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب، ص ۱۸) و فضایی همچون توجه به معنویات (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۵۴۲)، بصیرت (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص ۸۲)، وفا به پیمان‌ها (جوادی آملی، ۱۳۷۸ الف، ص ۳۴۷-۳۴۸) و صدقه دادن (جوادی آملی، ۱۳۷۸ ب، ج ۱۲، ص ۵۵۴، ذیل بقره: ۲۷۶) را در ایجاد امنیت، و رذایل اخلاقی همچون حسد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۳۵) و کبر را در ایجاد ناامنی مؤثر دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۶۸). طبق یک دیدگاه، فضایل اخلاقی در تأمین امنیت آبروی افراد اثرگذارند؛ چراکه با به‌کارگیری فضایل اخلاقی، علاقهٔ دیگران به یکدیگر جلب می‌شود و روابط اجتماعی و همزیستی انسان‌ها استحکام می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۲۴-۲۲۵). در دیدگاه دیگر، فضایل اخلاقی به ایجاد امنیت درونی برای انسان‌ها کمک می‌کند و ترس و اندوه را از آنها می‌زداید (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۲، ص ۲۵۶-۲۵۷).

با تأمل در اندیشهٔ فیلسوفان مسلمان و تأکید آنان بر نقش فضایل در دستیابی به وضعیت امن، این نکته آشکار می‌شود که از نگاه آنان، اخلاق تنها یک دستورالعمل شخصی نیست؛ بلکه شبکه‌ای پیچیده و حیاتی است

که امنیت روانی فرد را به امنیت اجتماعی جامعه گره می‌زند. این نگاه، فضیلت را نه یک انتخاب انفرادی، که ضرورتی جمعی برای بقا و تعالی جامعه می‌داند. ارزش متعالی دیدگاه فیلسوفان اسلامی، در نگرش آنان نهفته است که معتقدند این فضیلت‌های درونی افراد جامعه است که به قوانین بیرونی کارآمدی می‌بخشد. از نگاه آنان، جامعه‌ای که بر پایهٔ رذایل باشد، حتی با قدرتمندترین قوای قهریه نیز ناامن خواهد بود؛ چراکه ناامنی از درون می‌جوشد. قوانین بدون پشتوانهٔ اخلاقی تنها می‌توانند ترس موقتی ایجاد کنند.

بررسی آرای فیلسوفان غربی نیز نشان می‌دهد که در نگاه برخی از آنها، فضیلت‌های اخلاقی نقش تعیین‌کننده‌ای در تحقق امنیت اجتماعی ایفا می‌کنند. افلاطون به‌صراحت به ارتباط میان فضیلت و امنیت نپرداخته است؛ اما وی از یک سو در کتاب جمهوری چهار فضیلت بنیادین «دانایی»، «شجاعت»، «خویشتن‌داری» و «عدالت» را به‌عنوان ارکان اساسی ساختن جامعه‌ای نیک برمی‌شمارد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۹۵۲، جمهوری، بند ۴۳۳) و از سوی دیگر، در کتاب قوانین تأکید می‌کند که خیر و صلاح عمومی، نه در جنگ‌های خارجی است و نه در کشمکش‌های داخلی؛ پس باید کوشید که از بروز این دو وضعیت جلوگیری کرد و شرایطی فراهم آورد که مردم در صفا و دوستی زندگی کنند. بر این اساس، سیاستمدار خوب کسی است که حتی هنگام وضع قوانین جنگی، صلح و آرامش را هدف غایی خود قرار دهد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۹۱۲، قوانین، بند ۶۲۸). بنابراین، از منظر افلاطون، جامعهٔ آرمانی تنها از مسیر فضیلت‌ورزی قابل دستیابی است و تأمین امنیت و آرامش از ضروریات جامعهٔ مطلوب به‌شمار می‌آید. در نتیجه، فضیلت تأثیری مستقیم و تعیین‌کننده در برقراری امنیت و آرامش عمومی خواهد داشت.

آگوستین نیز تکبر را عنصری ویرانگر معرفی می‌کند که بنیان‌های امنیت را سست کرده، موجب بروز جنگ‌های ویرانگر می‌شود. وی معتقد بود که امنیت شهر خدا از طریق وفاداری تأمین می‌شود (آگوستین، ۱۳۹۱، ص ۳۳۰ و ۱۰۵۲). از نوشته‌های جان لاک نیز به‌دست می‌آید که انسان‌های پیشین در عصر طلایی از وجود فضایی مثل صداقت و دوراندیشی در حاکمانشان احساس امنیت می‌کردند؛ اما در دورهٔ مدرن قوانین حکومت از جان و مال افراد محافظت می‌کند (لاک، ۱۳۹۱، ص ۱۶۶-۱۶۷ و ۱۷۳). در مقابل این دیدگاه، جریان فکری دیگری وجود دارد که نقش فضایل را در تأمین امنیت نمی‌پذیرد. تامس هابز استدلال می‌کرد: در وضعیت طبیعی زندگی بشر، که در آن همواره افرادی از قدرت خود برای تعدی به حقوق دیگران بهره می‌برند، افراد فضیلت‌مند که با پایبندی به فضایی چون تواضع و ملایمت به حدود خویش پایبندند، در نهایت قادر به حفظ امنیت شخصی خود نخواهند بود (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۵۷).

تأکید فیلسوفان اسلامی بر نقش فضایل اخلاقی در تأمین امنیت، الزامات سنگینی را برای نظام اسلامی به‌دنبال دارد. نخستین و مهم‌ترین الزام، تقدم «تربیت» بر «تسلط» است. نظام اسلامی موظف است که همهٔ سازوکارهای خود - از آموزش و پرورش و رسانه گرفته تا سیاست‌های فرهنگی و اقتصادی - را حول محور

ترویج فضایل اخلاقی (مانند صداقت، امانت‌داری، حلم، عدالت و احسان) سامان دهد. این امر مستلزم بازنگری در ساختارها برای کاهش زمینه‌های بروز رذایل است.

برای مثال، یک نظام اقتصادی که شکاف طبقاتی عمیق و فساد ایجاد می‌کند، می‌تواند بستر حسادت، دزدی و ناامنی را فراهم سازد. دومین الزام، «الگوسازی» است. حاکمان و نخبگان جامعه باید مظهر تجلی فضایل اخلاقی باشند. وقتی حاکم با عدالت رفتار کند، این خود قوی‌ترین پیام آموزشی و امنیتی برای جامعه است. مردم به حاکم عادل و فضیلت‌مند اعتماد می‌کنند و این اعتماد، بزرگ‌ترین سرمایه اجتماعی برای مقابله با تهدیدات داخلی و خارجی است. سومین وظیفه، «ایجاد گفتمان مقاومت در برابر رذایل» است. نظام اسلامی باید با استفاده از عقلانیت و منطق، به مقابله فرهنگی با رذایلی که امنیت روانی و اجتماعی را تخریب می‌کنند - از کبر و خودبرتربینی گرفته تا دروغ و تهمت - برخیزد و آنها را نه تنها گناه، که عوامل ناامنی معرفی کند.

۴. عدالت اجتماعی: محور امنیت پایدار و همه‌جانبه

متفکران اسلامی با استناد به مبانی دینی، رابطه علی میان عدالت اجتماعی و امنیت را در چند سطح تبیین کرده‌اند. برخی در یک تحلیل کلان معتقدند که گسترش عدالت اجتماعی به کاهش زمینه‌های تبهکاری و تقویت امنیت می‌انجامد (حسینی بهشتی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۵۵۰). برخی دیگر با نقد رویکردهای انحصارگرایانه بر این باورند که اگر عدالت نباشد، همه خیرات در جامعه، از جمله امنیت، فقط به اقشار خاصی تعلق می‌گیرد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۷/۰۴/۰۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ص ۲۶۴). در یک استدلال دیگر، اجرای عادلانه مجازات‌ها به مثابه عاملی بازدارنده در پیشگیری از جرایم و ایجاد امنیت ارزیابی شده است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۱۰/۲۳). همچنین برخی در پاسخ به شبهه تعارض عدالت با امنیت اقتصادی استدلال کرده‌اند که عدالت نه تنها تعارضی با امنیت اقتصادی ندارد، بلکه با به کارگیری آن، از فعالیت‌های اقتصادی پشتیبانی می‌شود (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۷/۰۴/۰۷).

برخی فیلسوفان سیاسی غربی همچون فیلسوفان مسلمان، عدالت را در امنیت اثرگذار دانسته‌اند. تامس هابز بر این باور بود که امنیت واقعی تنها در پرتو اجرای عادلانه قانون برای همه اعضای جامعه، فارغ از جایگاه و قدرتشان، تحقق می‌یابد. بر این اساس، اگر به هر فرد - خواه صاحب نفوذ و خواه فاقد آن - ستمی وارد شود، دادخواهی باید بی‌طرفانه و یکسان انجام شود. همچنین هیچ شهروند یا مقام برتری نمی‌تواند با تکیه بر موقعیت خود، از پیامدهای خشونت، توهین یا تعدی به حقوق دیگران بگریزد. از این رو امنیت عمومی تنها زمانی پایدار می‌ماند که حاکمیت به این اصل بنیادین برآمده از حقوق طبیعی بشر پایبند باشد و در اعمال قدرت، از فرودست تا فرادست، هیچ تبعیضی روا ندارد (هابز، ۱۳۸۰، ص ۳۰۸). برخی فیلسوفان دیگر نیز پذیرفته‌اند که رواج بی‌عدالتی توسط حکومت، امنیت را به خطر می‌اندازد (ماکیاولی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۲؛ لاک، ۱۳۸۳، ص ۱۱۷).

با بررسی جایگاه عدالت اجتماعی به عنوان محور امنیت پایدار در فلسفه سیاسی اسلامی، این تحلیل به دست می‌آید که نگاه متفکران اسلامی به عدالت، برخاسته از مبانی عمیق توحیدی و انسان‌شناختی است که آن را از نگاه قراردادی یا ابزاری برخی فیلسوفان غربی متمایز می‌سازد. در دیدگاه اسلامی، عدالت تنها یک تکنیک حکمرانی یا یک سازوکار توزیعی نیست؛ بلکه تجلی «حق‌مداری» در تمامی سطوح حیات فردی و اجتماعی و تحقق عبادت جمعی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۶۳-۲۶۴).

اشتراک ظاهری این دیدگاه با اندیشه‌های مانند نظریه هابز، که بر اجرای بی‌طرفانه قانون برای همه تأکید می‌کند، در هدف نهایی، یعنی «تحقق امنیت» است؛ اما مبنا و غایت، کاملاً متفاوت است. برای هابز، عدالت در اجرای قانون، ضرورتی عملی برای جلوگیری از بازگشت به «وضعیت طبیعی» و هر چه مرجع است. این عدالت، ابزاری برای حفظ قرارداد اجتماعی و بقای لویاتان (دولت) است. در مقابل، برای متفکر اسلامی، عدالت امری ذاتی و الهی است که امنیت، نتیجه طبیعی و ضروری تحقق آن است. حتی نگاه لاک که بر حقوق طبیعی تکیه می‌زند، عدالت را در چهارچوب حقوق فردی و مالکیت تعریف می‌کند؛ حال آنکه عدالت در منظومه فکری اسلامی، علاوه بر رعایت حقوق فردی، دارای ابعاد معنوی، اخلاقی و توزیعی گسترده‌تری است که هدف آن، قرب جمعی به تعادل الهی است. این فهم عمیق از «عدالت»، الزامات و وظایف خطیری را متوجه یک نظام اسلامی می‌کند. نخستین و مهم‌ترین وظیفه، «عینیت بخشیدن به عدالت» به عنوان کانونی‌ترین «اصل ارزشی» است. نظام نمی‌تواند به عدالت به مثابه یک سیاست جنبی یا یک شعار تبلیغاتی نگاه کند؛ بلکه باید تمامی ارکان خود را حول محور تحقق عدالت در تمامی ابعاد اقتصادی، قضایی، اجتماعی و فرهنگی بازسازی کند. این امر مستلزم مبارزه بی‌امان با هر گونه تبعیض، رانت‌خواری، فساد و انحصار است.

دومین الزام، «اجرای عادلانه قانون بدون هیچ چشم‌پوشی» است. نظام اسلامی باید نشان دهد، قانون - که خود باید تجلی عین عدالت باشد - به صورت کاملاً بی‌طرفانه و بدون توجه به جایگاه، قدرت یا ثروت افراد اجرا می‌شود. این عادلانه بودن دستگاه قضاوت، بزرگ‌ترین عامل بازدارندگی از جرم و ایجاد اعتماد عمومی و در نتیجه، امنیت روانی است.

سومین وظیفه، «رفع شبهه تعارض کاذب بین عدالت و امنیت» است. نظام باید در عمل ثابت کند که عدالت و امنیت نه تنها متعارض نیستند، بلکه دو روی یک سکه‌اند. برای مثال، یک سیاست اقتصادی عادلانه که به کاهش فاصله طبقاتی و فقر می‌انجامد، زمینه‌های جرایم مالی، سرقت و نارضایتی‌های اجتماعی را که از عوامل اصلی ناامنی هستند، از بین می‌برد؛ یا یک سیاست خارجی عادلانه، اعتماد و امنیت بین‌المللی را برای کشور به‌ارمغان می‌آورد. در نهایت، وظیفه نظام، «تبیین عدالت به مثابه یک ارزش امنیت‌ساز» برای افکار عمومی است. مردم باید درک کنند که عدالت‌خواهی همان امنیت‌خواهی است و هر گونه سکوت در برابر بی‌عدالتی، در نهایت به ناامنی خود آنان دامن

می‌زند. تنها در این صورت است که جامعه به سمت نظم و امنیتی پایدار، برآمده از بطن عدالت و رضایت درونی حرکت خواهد کرد؛ نه امنیتی تحمیلی و شکننده که بر پایه زور و سرکوب بنا شده باشد. این همان الگویی است که فلسفه اسلامی عدالت را نه تنها یک فضیلت اخلاقی، که کارآمدترین راهبرد امنیت ملی معرفی می‌کند.

۵. قدرت و قانون: ضامن ضروری امنیت در عرصه داخلی و خارجی

فیلسوفان اسلامی افزون بر موارد پیش گفته، قدرت و قانون را نیز از عوامل ایجاد امنیت می‌دانند. از دیدگاه برخی از آنان، قانون به عنوان ضامن امنیت اجتماعی، به دلیل سرشت خودمحرورانه انسان ضرورت می‌یابد؛ چراکه بدون چهارچوب‌های حقوقی، حیات بشری به سوی منازعات ویرانگر سوق می‌یابد. در بعد خارجی نیز قدرت حکومت سپر دفاعی در برابر تهدیدات بیرونی به شمار می‌آید و فقدان آن، با تکیه صرف بر فضایل اخلاقی، امنیت را تضعیف می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۱۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ب، ص ۱۳۱). طبق یک استدلال دیگر، نبود نهادهای قضایی کارآمد می‌تواند به چرخه‌ای معیوب از انتقام‌جویی‌های افراطی و ناامنی‌های گسترده بینجامد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۳۸۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۹-۱۵۰). برخی نیز به کارگیری قدرت را در تأمین امنیت خارجی و مواجهه با دشمنان یکی از ابزارهای کارآمد دانسته‌اند (رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۵۰). فیلسوفان مدرن غربی که فضایل اخلاقی را در تأمین امنیت ناکارآمد می‌دانند، بر قدرت و ابزارهای قانونی برای تأمین امنیت پایدار تأکید می‌کنند. ماکیاولی در تحلیل وضعیت جدید جوامع اروپایی به این نتیجه می‌رسد که فقدان قناعت و تمایل به سلطه‌جویی، ویژگی‌های ذاتی بشر مدرن شده است. از دیدگاه وی، در شرایطی که عدالت خودجوش در جامعه رو به افول است، کاربست قدرت سازمان‌یافته تنها راهکار مؤثر برای تأمین امنیت شمرده می‌شود. وی معتقد است که حاکمیت مطلوب باید از طریق تدوین نظام حقوقی شفاف و تأسیس نهادهای نظارتی کارآمد، امنیت شهروندان را تضمین کند. پایبندی بی‌چون وچرای فرمانروا به قانون، موجب نهادینه شدن فرهنگ قانون‌مداری، و در نهایت، تحقق ثبات اجتماعی می‌شود (ماکیاولی، ۱۳۷۷، ص ۳۹ و ۸۷).

تامس هابز معتقد بود که آرزوی آرامش در انسان‌ها سبب می‌شود که آنها از تلاش شخصی دست بردارند و برای دستیابی به امنیت، از یک قدرت عمومی فرمان‌برداری کنند. در نظر وی، اساساً با کاربست قدرت می‌توان به امنیت پایدار دست یافت (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۳۹ و ۱۵۷). جان استوارت میل نیز بر این باور بود که در جوامع مدرن، امنیت دیگر محصول تلاش‌های فردی یا فضایل شخصی - مانند جوانمردی - نیست؛ بلکه از همکاری و عملکرد نهادی تأمین می‌شود. فضیلت‌های سنتی - هرچند قابل احترام اند - دیگر برای تضمین امنیت کافی نیستند؛ چراکه انگیزه‌های درونی برای درست‌کاری، در برابر تمایلات خودخواهانه عموماً ضعیف‌اند و امنیت نمی‌تواند به فضایل غیرقابل اطمینان افراد سپرده شود. تمدن مدرن از طریق ابزارهای حقوقی، ظلم را محدود کرده و زندگی را به‌ویژه

برای آسیب‌پذیران پذیرفتنی‌تر ساخته است؛ بدون آنکه به فضایل شخصی وابسته باشد (میل، ۱۳۹۰، ص ۱۳۵-۱۳۶). با بررسی نقش قدرت و قانون به‌عنوان ضامن امنیت، این نکته اساسی به‌دست می‌آید که اگرچه فیلسوفان اسلامی و غربی در ضرورت وجود یک ساختار قوی قانونی و حکومتی برای تأمین امنیت هم‌رأی‌اند، در عین حال تفاوت‌های بنیادینی میان آنها وجود دارد که به ارائه دو الگوی متمایز منجر می‌شود. فیلسوفان اسلامی با پذیرش واقع‌بینی دربارهٔ طبیعت بشری، که ممکن است به خودمحوری و تعدی گرایش یابد، وجود قانون و قدرت قهریه را ضرورتی عقلایی برای جلوگیری از هرج‌ومرج می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ب، ص ۱۳۱). از دیدگاه آنان، قانون مطلوب صرفاً یک دستورالعمل بیرونی و تحمیلی نیست؛ بلکه باید تجلی عینی عدالت و شریعت باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج، ۱۲۵، ص). قدرت نیز نه یک غایت در خود، بلکه ابزاری در خدمت تحقق عدالت و امنیتی است که بستری برای رشد معنوی فرد و جامعه فراهم می‌آورد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج، ص ۲۶). بنابراین در نگاه اسلامی، قانون و قدرت، پوشش ضروری برای جامعه در حال رشد به‌سوی فضیلت‌اند، نه جایگزینی برای آن. نگاه فیلسوفان اسلامی در تقابل جدی با نگاه تقلیل‌گرایانه و صرفاً مادی فیلسوفان مدرنی مانند هابز، ماکیاولی و میل قرار می‌گیرد. چنان‌که گذشت، برای هابز، قانون و قدرت متمرکز پاسخی است به ترس بنیادین انسان از مرگ و وضعیت جنگ همه برضد همه؛ که غایت آن، تنها بقا و اجتناب از مرگ است. برای ماکیاولی، قانون و قدرت، ابزارهای فاقد پشتوانهٔ اخلاقی برای حفظ نظم و ثبات دولت‌اند. میل نیز با بدبینی به فضیلت‌های انسانی، امنیت را کاملاً به نهادها و قوانین مدرن واگذار می‌کند. در این نگاه‌ها، قانون یک قرارداد اجتماعی زمینی است و قدرت، منبعی برای اجبار و کنترل، بدون هیچ بعد معنوی یا تربیتی.

اما نقطهٔ افتراق اصلی در تلفیقی است که فیلسوفان اسلامی ارائه می‌دهند. از دیدگاه آنان، قانون بدون پشتوانهٔ اخلاقی و معنوی، شکننده و پرهزینه است؛ چراکه همواره نیاز به نظارت و کنترل بیرونی دارد و شهروندان را به افرادی منفعل و قانون‌گریز تبدیل می‌کند که تنها به‌دلیل ترس از مجازات، قانون را رعایت می‌کنند. از سوی دیگر، اخلاق و فضیلت بدون پشتوانهٔ قانون و قدرت نیز در مقیاس کلان، ناتوان از مهار شروران و ستمگران است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ب، ص ۵۳). بنابراین، الگوی اسلامی یک راه میانه و در واقع یک راه متعالی پیشنهاد می‌دهد: قانون عادلانه و قدرت مشروع، به‌عنوان پایه‌های ضروری نظم اجتماعی؛ و فضیلت اخلاقی و تربیت دینی، به‌عنوان روح حاکم بر این پایه‌ها که به آن معنا و مشروعیت درونی می‌بخشد. در این الگو، قانون خوب، شهروندان را تربیت می‌کند و شهروندان بافضیلت، به اجرای عادلانه‌تر قانون کمک می‌کنند.

این الگوی تلفیقی، الزامات بسیار دقیقی را برای یک نظام اسلامی اثبات می‌کند. بر این اساس در نظام اسلامی، نظام حقوقی باید به‌گونه‌ای تأسیس شود که نه‌تنها به ایجاد نظم، بلکه به ترویج ارزش‌های اخلاقی و تحقق عدالت بپردازد. قوانین نباید تنها بازدارنده باشند؛ بلکه باید تسهیل‌کنندهٔ فضیلت باشند. قدرت در نظام اسلامی باید همواره

خود را مقید به اخلاق و عدالت بداند و حاکم اسلامی باید مظهر عدالت و تقوا باشد. نظام آموزشی و فرهنگی باید به گونه‌ای طراحی شود که شهروندان، هم به اهمیت قانون احترام بگذارند و هم وجدان اخلاقی و تعهد درونی خود را پرورش دهند. هدف، ایجاد امنیتی است که از درون انسان‌ها بجوشد؛ نه اینکه تنها از بیرون به آنان تحمیل شود. بر این اساس، باید از دو ورطه دوری شود: یکی اخلاق‌گرایی محض، که قدرت و قانون را نادیده می‌گیرد؛ و دیگری قانون‌گرایی خشک و بی‌روح، که از تربیت اخلاقی و معنوی غافل می‌شود.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با واکاوی سازوکارهای تحقق امنیت از منظر فلسفه سیاسی، به این نتیجه رهنمون شد که امنیت در نگرش فیلسوفان اسلامی، به‌ویژه در مقایسه با مکاتب غربی، مفهومی چندبعدی، عمیق و متعالی است که صرفاً به نبود تهدید فیزیکی محدود نمی‌شود. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که امنیت مطلوب، «آرامش روانی ناشی از مقاوم بودن در برابر عوامل تهدید» است که در سایه تعامل چهار رکن اساسی محقق می‌شود: الف) «دین‌مداری» به‌عنوان بنیانی هستی‌شناختی، که با ایجاد نظارت درونی و خودکنترلی، امنیت درونی و بیرونی را پایه‌ریزی می‌کند؛ ب) «فضایل اخلاقی»، که با تبدیل شدن به روح حاکم بر روابط اجتماعی، امنیت روانی فرد را به امنیت اجتماعی جامعه گره می‌زند؛ ج) «عدالت اجتماعی»، که با رفع تبعیض و ایجاد اعتماد عمومی، محور امنیت پایدار و همه‌جانبه است؛ د) «قدرت و قانون»، که به‌عنوان ضامن ضروری و ابزاری در خدمت اهداف متعالی، چهارچوب عینی و بیرونی امنیت را فراهم می‌سازد.

وجه تمایز الگوی اسلامی با رویکردهای غربی مدرن (مانند هابز، ماکیاولی و میل) در تلفیق این مؤلفه‌هاست. درحالی‌که نگاه‌های سکولار غربی غالباً قانون و قدرت قهریه را جایگزین فضیلت و دین می‌دانند و امنیت را امری صرفاً مادی و قراردادی قلمداد می‌کنند، فلسفه سیاسی اسلامی با ارائه الگویی یکپارچه، قانون عادلانه و قدرت مشروع را در کنار تربیت اخلاقی و معنویت، دو روی یک سکه برای تحقق امنیتی پایدار و انسانی می‌داند. از این منظر، غفلت از هر یک از این ارکان، امنیت را شکننده و ناقص خواهد کرد.

بر این اساس، نظام سیاسی برآمده از این فلسفه، موظف است که با ایفای نقش خود به‌عنوان مجری قانون عادلانه، مروج فضایل اخلاقی و بستر ساز معرفت دینی، در پی تأمین «امنیت همه‌جانبه» باشد؛ امنیتی که نه تنها ناظر به حفظ جان و مال، که پاسدار ارزش‌های دینی، هویت فرهنگی و استقلال جامعه است و بستر ضروری برای تعالی معنوی و تحقق «زندگی طیبه» را فراهم می‌آورد.

این پژوهش نشان می‌دهد که مکتب فلسفی اسلام با نگاهی واقع‌بینانه به طبیعت بشری و درعین‌حال متعهد به آرمان‌های متعالی، نه‌تنها پاسخی جامع به دغدغه امنیت، که الگویی عملیاتی برای حکمرانی مطلوب در جهان معاصر ارائه می‌دهد.

منابع

- آکوستین (۱۳۹۱). شهر خدا. ترجمه حسین توفیقی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ابن‌باجه، محمدبن‌یحیی (۱۹۹۱م). رسائل ابن‌باجه. تحقیق: ماجد فخری. بیروت: دار النهار.
- افلاطون (۱۳۸۰). دوره کامل آثار افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸الف). بنیان مرصوص امام خمینی در بیان و بنان حضرت آیت‌الله جوادی آملی. تنظیم: محمدامین شاهجویی. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸ب). تسنیم: تفسیر قرآن کریم، تنظیم و ویرایش: علی اسلامی. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). تفسیر موضوعی قرآن مجید. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷الف). امام مهدی ۴ موجود موعود. تحقیق و تنظیم: محمدحسن مخبر. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ب). انتظار بشر از دین، ویرایش: سعید بندعلی. تحقیق: محمدرضا مصطفی‌پور. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). حق و تکلیف در اسلام. تنظیم: مصطفی خلیلی. ویرایش: حسین شفیعی. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). ادب قضا در اسلام. تحقیق و تنظیم: مصطفی خلیلی. قم: اسراء.
- حسینی بهشتی، سیدمحمد (۱۳۸۶). سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های آیت‌الله شهید دکتر سیدمحمد حسینی بهشتی. تدوین: محمدرضا سرابندی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی. لوح فشرده حدیث ولایت: مجموعه بیانات مقام معظم رهبری مدظله. قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی. (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content>).
- رشید رضا، محمد (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الحکیم الشہیر بتفسیر المنار، بیروت: دار المعرفه.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۳۵). قرارداد اجتماعی. ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده. تهران: شرکت سهامی چهر.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۱). اسرار الحکم. تصحیح: حمید فرزاد. تهران: مولی.
- صدر، محمدباقر (۱۴۲۸ق). ومضات مجموعه من مقالات و محاضرات و وثائق. قم: مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصیة للشہید الصدر.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن‌ابراهیم، ۱۳۶۶، شرح الاصول الکافی. تصحیح: محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (بی‌تا). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: منشورات جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیة.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۱). تعالیم اسلام، به کوشش هادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.
- عامری، ابوالحسن محمدبن‌یوسف (۱۳۷۵). رسائل ابوالحسن عامری. تصحیح: سبحان خلیفات. ترجمه مهدی تدین. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فارابی، ابونصر محمدبن‌محمد (۱۳۵۳). تلخیص نوامیس افلاطون. در: افلاطون فی الاسلام. تحقیق: عبدالرحمن بدوی. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
- فارابی، ابونصر محمدبن‌محمد (۲۰۰۶م). رساله فی السیاسة. تصحیح: علی محمد اسبر. دمشق: التکونین.

- لاک، جان (۱۳۸۳). *نامه‌ای در باب تساهل*. ترجمه شيرزاد گلشاهی کریم. تهران: نشر نی.
- لاک، جان (۱۳۹۱). *رساله‌ای درباره حکومت*. مقدمه: کارپنتر و مکفرسون. ترجمه حمید عضدانلو. تهران: نشر نی.
- لک‌زایی، نجف (۱۳۹۸). *امنیت متعالیه*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۷۷). *گفتارها*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- مسکویه، ابوعلی احمدبن محمد (۱۳۷۷). *الحکمة الخالدة* (جاویدان خرد). تصحیح: عبدالرحمن بدوی. تهران: دانشگاه تهران.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). *مشکات: اخلاق در قرآن*. تحقیق و نگارش: محمدحسین اسکندری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹ الف). *جامی از زلال کوثر*. تحقیق و نگارش: محمدباقر حیدری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹ ب). *مشکات: حقوق و سیاست در قرآن*. نگارش: محمد شهبابی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ الف). *مشکات: جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ ب). *مشکات: نظریه سیاسی اسلام*. نگارش: کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ الف). *آفتاب مطهر*. نگارش: غلامرضا گلی‌زواره. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ ب). *بزرگ‌ترین فریضه*. تحقیق و نگارش: قاسم شبان‌نیا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ ج). *پاسخ استاد به جوانان پرسشگر*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *یادداشت‌های استاد مطهری*. تهران: صدرا.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۸). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- میل، جان استوارت (۱۳۹۰). *انتقاید زنان*. ترجمه علاء‌الدین طباطبایی. تهران: هرمس.
- هابز، تامس (۱۳۸۰). *لویاتان*. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.
- Nye, Joseph S. & Krause, Lawrence B. (1975). Reflections on the Economics and Politics of International Economic Organizations. *International Organization*, 29(1), 323-342. [http://www.jstor.org/stable/270\(6293\)](http://www.jstor.org/stable/270(6293)).
- Wolfers, Arnold (1962). *Discord and Collaboration: Essays on International Politics*. Baltimore: Johns Hopkins Press.