

## نظم و امنیت در فقه شیعه به مثابه قاعده فقهی و حقوقی

ابوالفضل احمدزاده<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش نهایی: ۹۶/۸/۱۱

تاریخ دریافت: ۹۶/۵/۱۶

فصلنامه‌ی مطالعات راهبردی ناجا / سال دوم / شماره پنجم - پاییز ۱۳۹۶

### چکیده

نظم و جریان امور طبق همگرایی انسان‌ها در جوامع مختلف به منظور انتظام بخشیدن به ارکان و نهادهای جامعه و تحصیل امنیت در ابعاد گوناگون، جزو ضروریات و مسلمات زندگی اجتماعی است. تلاش برای استقرار چنین نظم و انتظامی از یک سو و پرهیز از هرگونه هرج و مرج و اختلال در مسیر نظم و نهادهای مستور در نظام‌های جامعه از قبیل نظام اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی از سوی دیگر، مقبول و شایسته تحسین است. بنابراین قاعده‌انگاری «حفظ نظم و امنیت» در فقه شیعه با لحاظ ضرورت و قبول حسن جریان امور مردم در رساندن آنها به سعادت دنیوی و اخروی، مبتنی بر حکم ارشادی عقل و بنای خردمندان و اصطیاد از مفاد آیات و روایات معصومین (ع) است؛ زیرا مفهوم حاصل از قاعده مذکور بر دو محور اساسی دلالت دارد: نخست، نظم و نسق در حیات جمعی انسان از ضروریات اجتماعی و ضرورت‌های فقه شیعه است. دوم، در تشریح احکام، هیچ حکمی که بر هم زنده نظام‌های حاکم بر زندگی مردم باشد، وضع و جعل نشده است و در واقع، آنچه سبب به هم ریختن نظام و شیرازه زندگی و معیشت جامعه می‌شود، ممنوع است و کارهایی که برای صیانت و حفظ نظام جامعه ضرورت دارد، واجب است. از این رو اختلال و ناامنی در هر یک از عرصه‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، با واسطه یا بی‌واسطه که به وقفه و خلأ در زندگی طبیعی و عادی بینجامد، نامشروع است و بر آن کیفر و عقوبتی مقرر است. روش تحقیق در این مقاله، توصیفی و کتابخانه‌ای است؛ ابتدا به مفهوم‌شناسی لغوی و اصطلاحی نظم و امنیت می‌پردازیم و آنگاه منابع و ادله حاکم یا ناظر بر آنها را از فقه شیعه بررسی می‌کنیم.

### واژگان کلیدی

نظم، امنیت، قاعده‌انگاری، حیات جمعی، نظام، ضرورت فقهی و روش‌شناسی حقوقی

## بیان مسئله

نظم در یک مفهوم عام، سامان داشتن زندگی مردم و استقرار همگرایی در جامعه است که کلان اجتماعی نیز گفته می‌شود و در مفهومی خاص، دربردارنده نظام‌های مختلف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی است که حفظ و اختلال هر یک از آنها، به حفظ و اختلال آن کلان اجتماعی یا نظم عام می‌انجامد؛ بنابراین پاسداشت و حراست از چنین نظمی، ضرورتی عقلی و شرعی است و در این خصوص آنچه بر اهمیت مطالعه و تدقیق در موضوع مذکور صحت می‌گذارد، قوام و بقای هر جامعه و امور مردم آن به استقرار نظم و همگرایی است. از این رو، مطالعه و کاربست چنین ضرورتی در قالب و معیار قاعده فقهی با بهره‌گیری از متون و ادبیات فقهی و نیز آرا و دیدگاه‌های حقوقی معاصر، امکان‌پذیر است.

به بیانی دیگر، شخص (فاعل شناسا) گاه در قالب قانون‌گذار در نظام حقوقی می‌نویسد و گاه در کسوت قاضی موجد حق در نظام در صدد شناخت واقعیت‌های اجتماعی (موضوعات) و در نهایت در مقام شناخت «ابعاد قاعده‌های حقوقی» برمی‌آید تا در نهایت به آن حکم قانونی یا قضایی نایل آید که از غایت زندگی اجتماعی در قالب عدالت و انصاف فردی و جمعی و توسعه اجتماعی باور دارد. امروزه و آنگاه که فقیه یا حقوق‌دان سنتی با یک موضوع (واقعیت) جدید اجتماعی مواجه می‌شود، با استفاده از دو ابزار «روش تفسیر اصولی» و «قاعده‌های فقهی» در مقام وضع یا تبیین حکم مناسب بر آن موضوع است؛ چنان که در نهایت، وضع قانون جدید یا تفسیر یک قانون، همواره در انسجام و گاه در تطابق کامل با این نظام حقوقی فقهی و قاعده‌مند است. حقوق‌دانی هم که صبغه نوگرایی دارد، نمی‌تواند در خلأ حقوقی به تفقه و تفکر و تفهیم بپردازد (ایران‌پور، ۱۳۹۲: ۲۵ و ۲۷)؛ بنابراین در این راه با حقوق‌دان سنتی همراه می‌شود، ولی در روش تفسیر راه خود را از او جدا می‌سازد و در استفاده از روش‌های مختلف (تکثیر در روش) می‌کوشد و با توجه به بسترهای تاریخی و اجتماعی سراغ هر موضوعی می‌رود (ایران‌پور، ۱۳۹۱: ۱۹۳ به بعد).

از سوی دیگر، قواعد حقوقی (و فقهی) بر روابط اجتماعی حاکم است؛ بنابراین در اینجا نیز سخن از قواعد زندگی اجتماعی است که در نظام حقوقی وصف الزام به خود می‌گیرد. از این رو، وقتی شخصی در زندگی اجتماعی وارد می‌شود و در تعامل رفتاری با دیگران قرار می‌گیرد، این سخن مطرح می‌شود که وی روابط با دیگران را براساس چه قواعدی سامان می‌دهد (حکمت‌نیا، ۱۳۹۳: ۱۰). مهم‌ترین مسئله در قواعد بنیادین، احراز وجود و تعیین

مفادی است که یا خود دارای الزام است یا بتواند با شرایطی وصف الزام حقوقی بگیرد (حمکت‌نیا، ۱۳۹۳: ۱۳).

با دقت و تعمق در مقوله نظم و امنیت و ضرورت وجودی آنها در هر اجتماع و جامعه‌ای، می‌توان آن دو را به مثابه قاعده‌ای جاری و ساری در حیات اجتماعی انسان‌ها تلقی کرد. در صورت تخلف از نظم و اختلال در امنیت حاصل از برقراری نظم، شرایطی به وجود می‌آید که بستر حیاتی و انسجام درونی جوامع بشری به مخاطره می‌افتد. برای برون‌رفت از چنین معضلی، هر نظریه‌پردازی با سطوح معرفتی خود، به تقریر و تدوین اصل و قاعده‌ای می‌پردازد تا نه تنها نظم و همگرایی در جامعه و حیات انسانی مراعات شود؛ بلکه به غایت و حاصل برآمده از آن نظم و نسق نظر دارد که عنوان «امنیت» بر آن صدق می‌کند. با توجه به فرایند مذکور و بنا به دلایل زیر، می‌توان حکم کلی «لزوم نظم و نفی اختلال نظام» را یکی از قواعد عام فقهی و حقوقی دانست:

نخست، نفی اختلال نظام یک حکم کلی شرعی است و فقیهان و حقوق‌دانان می‌توانند احکامی مانند لزوم مراعات مصلحت عمومی، محدود شدن حقوق خصوصی، اعمال حدود و اجرای مجازات، وجود جهاد و وجوب برقراری نظم و امنیت در جامعه اسلامی هنگام بروز اغتشاشات و ناهنجاری‌های خاص، تشکیل حکومت یا نظام سیاسی را استخراج و استنباط کنند؛ زیرا قاعده فقهی عبارت است از هرگونه گزاره‌ای که محمول آن یک حکم فقهی یا انتزاع‌شده از حکم فقهی است یا از فقه باشد هر چند خود یک حکم فقهی نباشد (ر.ک: علی‌دوست، ۱۳۹۵: ۳۴۹).

دوم، مکلفان و شهروندان نیز می‌توانند هر جا که تشخیص دقیق و نافذی دهند که عملی موجب حفظ نظام یا اختلال در آن خواهد شد، به نحو تکلیف‌مدارانه چه با عنوان فقهی «واجب کفایی یا واجب عینی» و چه با عنوان غیرفقهی «الزام اخلاقی یا بایستگی حیات اجتماعی» به انجام دادن یا ترک آن، استقلالاً یا اجتماعاً مبادرت ورزند؛ زیرا هیئت جمعی توأم با امنیت و عدالت مطلوب و خواست حقیقی بشر است و به طور منطقی وجود نظم، مقتضای ضروری یا شرط لازم حیات جمعی مذکور است.

سوم، با بررسی برخی پژوهشگران (ر.ک: ملک‌افضلی، ۱۳۹۰: ۱۱۴)، استعمال قاعده حفظ نظام در ابواب مختلف گوناگون فقه، مورد اتفاق فقیهان سنی و شیعه است و دربردارنده حکم واقعی است نه ظاهری. بنابراین قاعده فقهی (و حقوقی) ضابطه‌ای کلی یا اکثری است که

مسائل فقهی یک یا چند باب یا همه ابواب فقه را به هم پیوند می‌دهد و به تعبیر فقها، اشباه و نظایر و منشورات مسائل فقهی را تحت ضابطه در می‌آورد. این نوع قواعد غیر از انضباط و ساماندهی مسائل، در مقام اجتهاد یا عمل به کمک مجتهدان و مقلدان می‌آیند و آنها را در مسیری منضبط هدایت می‌کنند (امیری، ۱۳۹۲: ۱۴).

بنابراین، هر چند موضوع «نفی اختلال نظام در فقه شیعه مورد بحث و فتوا قرار گرفته، اما با رویکرد قاعده‌محوری به آن نگریسته نشده است و در چند سال اخیر برخی پژوهشگران سعی در قاعده‌انگاری آن داشته‌اند (ر.ک: ملک افضلی اردکانی و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۵۰-۱۲۵؛ باقی زاده و امیدی فر، ۱۳۹۳: ۲۰۰-۱۷۰؛ خورسندیان و شرعی، ۱۳۹۵: ۱۰۴-۷۳) و برخی نیز آن را قاعده‌ای مفروض دانسته‌اند (ر.ک: جمالزاده و باباخانی، ۱۳۹۶: ۴۰-۵). با وجود این، به مقوله «نظم و امنیت، به مثابه و در قالب قاعده فقهی و حقوقی پرداخته نشده و در این مقاله، مقوله مذکور با قاعده‌انگاری به لحاظ مبانی ماهوی و ساختاری، مورد تبیین و تقریر قرار گرفته است.

در این بخش به تعریف و تحلیل لغوی و اصطلاحی واژگان مرتبط و اساسی مقاله می‌پردازیم که نشان‌دهنده حلقه ارتباطی آنها با مفهوم مندرج در خصوص ساماندهی «نظم و امنیت» در شاکله و سامانه قاعده فقهی و حقوقی است.

## ۱. مفهوم قاعده‌شناسی

### الف) در لغت

قاعده در لغت به معنای اصل، اساسی و ریشه چیزی آمده (ر.ک: طریحی، ۱۴۳۰: ۱۰۷۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۰۹) و در قرآن کریم نیز به همین معناست: «وَ إِذَا يَرْفَعُ اِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ» (بقره/ ۱۲۷)؛ بنابراین معنای لغوی قاعده، پایه و ریشه یک شیء است که هم در امور مادی قابلیت کاربردی و استعمال دارد و هم در امور معنوی مانند مسائل بنیادی هر عملی که زیربنای مسائل دیگر است (رحمانی، ۱۳۸۳: ۱۸۲).

### ب) در اصطلاح

در اصطلاح، قاعده، حکم کلی است که بر جزئیات آن منطبق می‌شود (فتح‌الله، ۱۴۱۵: ۲۶۱) و در واقع، در اصطلاح اهل علم به معنای ضابطه است و ضابطه به امر کلی که بر همه جزئیاتش

منطبق است، اطلاق می‌شود (طریحی، ۱۴۳۰، ج ۳: ۵۳۱؛ تهانوی، ۱۹۶۷، ج ۵: ۱۱۷۶ و ۱۱۷۷). به بیان دیگر، در اصطلاح فقهی، قاعده عبارت است از احکام کلی که مجموعه‌ای از مسائل شرعی متشابه از ابواب مختلف (فقه) داخل آن است (شهید اول، بی‌تا، ج ۱: ۳) و به تعبیری دیگر، قواعدی هستند که در راه استفاده احکام شرعی الهی قرار می‌گیرند و این استفاده به گونه‌ای استنباط احکام از این قواعد نیست؛ بلکه از باب تطبیق این قواعد بر مصادیق آن است (خویی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۱). بنابراین قاعده فقهی عبارت است از هر گزاره‌ای که محمول آن یک حکم فقهی یا انتزاع شده از حکم فقهی است یا از فقه باشد، هر چند خودش یک حکم فقهی نباشد (علی دوست، ۱۳۹۵: ۳۴۹). از این رو تعاریف مذکور، در مقام بیان این نکته کلیدی و بنیادین هستند که شأن قاعده فقهیه تطبیق است نه وساطت در اثبات حکم شرعی برای موضوع. بنابراین قاعده فقهیه، حجتی را برای یک حکم شرعی تحصیل نمی‌کند؛ بلکه حجتی را اقامه می‌کند که قبلاً حاصل شده است. البته چنین تحلیلی برگرفته از دیدگاه اندیشمند معاصر (امام خمینی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۴۰) است: «شأن مسئله اصولی، این است که در استنباط به آن استدلال شود، اما قاعده فقهیه، چنین نیست؛ چون در مقام ثابت شدن حکمی برای موضوع هیچ نقش واسطگی ندارد، بلکه تنها شأنش همان تطبیق بر مورد است» (امام خمینی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۳۴۸). از این رو، قواعد فقهی بسان شیوه‌ها و ضوابط بسیار کلی هستند که می‌توانند منشأ استنباط قوانین محدودتر شوند و در این صورت از کلی بودن و عام‌گرایی خود، خارج می‌شوند و به مواردی خاص اختصاص می‌یابند؛ هر چند چنین اختصاصی را از ابتدای امر، یعنی از زمان استنباط احکام جزئی توسط حاکم شرع یا استنباط قوانین محدود توسط مقنن، می‌توان ریشه‌یابی کرد. البته ساخت قاعده فقهی و تلاش برای استنباط و استخراج آن باید به فراخور اقتضانات آن از سوی مجتهد (مفتی) و مقنن صورت گیرد که مستلزم آگاهی و اطلاع وی از متون شرعی و قانونی مختلف است و بهره‌گیری از این آگاهی نیازمند کاربست شیوه و متد خاصی در نحوه نگارش آن قاعده است.

## ۲. مفهوم‌شناسی نظم

### الف) در لغت

«نَظَم» و «نِظَام» دو مصدر از فعل در «نَظَم» هستند (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۵۷۸). نظام به معنی تألیف، تجمیع و قرین کردن چیزی به چیز دیگر و نخی است که با آن لؤلؤ

یا هر چیز دیگری (مثل مهره) به نظم کشیده می‌شود و نیز نظام در معنی هدیه، سیره و عادت به کار رفته است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۵۷۹). هر گاه گفته می‌شود: «نَظَمْتُ الْخَرْزَ»؛ یعنی مهره‌ها را در یک سلک و ردیف قرار دادم که به آن نظام گفته می‌شود و از این ریشه گفته شده است: «أَنْتَ أَسَاسُ الشَّيْءِ وَ نِظَامُهُ» (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸: ۱۶۶). امام علی (ع) نیز در مقام مشورت دادن به عمر، هنگامی که وی درباره رفتنش به جنگ با فارس‌ها طلب مشورت کرد، با در نظر گرفتن معنای لغوی کلمه مورد بحث، فرمود: «جایگاه زمامدار حکومت، همچون جایگاه ریسمان خرز است که دانه‌های آن را جمع و به هم ضمیمه می‌کند. هر گاه این ریسمان از هم بگسلد، دانه‌های خرز (مهره‌ها) از هم می‌پاشد و پراکنده می‌شود، آنگاه نمی‌توان جوانب و اطراف آن را دور هم جمع کرد (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۱۴۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳۱: ۱۳۷). با توجه به معانی مذکور، وقتی چیزی به چیز دیگری ضمیمه شود و میان آن دو پیوستگی، هماهنگی و هم‌ترازی باشد، نظم محقق شده است. همچنین به کلامی که دارای پیوستگی، هماهنگی و هم‌ترازی است، نظم یا منظوم گفته می‌شود و در ادبیات فارسی نیز نظام در معنای نظم و تربیت، آراستگی، عادت، روش، صلاح کار و سامان آمده است (معین، ۱۳۸۰، ج ۴: ۴۷۴).

#### ب) در اصطلاح عام

نظام در اصطلاح عام به مجموعه‌ای از عناصر و آحاد گفته می‌شود که با ایجاد در روابط متقابل، کلیت واحدی را به وجود می‌آورند؛ لذا مراد از نظام، ساختار عامی است که انسان‌ها با حفظ آن ساختار و تطبیق حرکات خود با آن به سعادت می‌رسند. علاوه بر این نظام، «نوع انسانی» است (نظام نوع انسانی)، نه «اسلامی» یا «جامعه اسلامی» و امثال آن (ر.ک: علیدوست، ۱۳۸۸: ۱۲۶-۱۲۵) و در اصطلاح به آن «نظام عام یا کلان اجتماعی» گفته می‌شود (علیدوست، ۱۳۸۸: ۱۲۶-۱۲۵).

نظام، یک مفهوم عام و یک مفهوم خاص دارد. در مفهوم عام، به معنای سامان داشتن زندگی مردم و استقرار نظم و عدالت در جامعه است که در اصطلاح از آن به نظام عام یا کلان اجتماعی یاد می‌شود و در مفهوم خاص شامل نظام‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی می‌شود؛ به طوری که حفظ و اختلال هر یک از آنها به حفظ یا اختلال آن نظام عام و کلان خواهد انجامید. به عبارت دیگر میان نظام کلان اجتماعی و خرده نظام‌ها، رابطه طولی و سلسله مراتبی وجود

دارد. گاهی نیز نظام به معنای «حدود و ثغور یا کیان کشور و سرزمین اسلامی»، «حکومت یا نظام سیاسی»، «یا مرکزیت جامعه مسلمین» و «نظام اسلامی» به کار می‌رود. برجسته‌ترین مفهوم مد نظر فقها در متون دینی «نظام اسلام» است (ملک افضلی اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۱۱). در تعبیر اخیر، منظور از نظام اسلام، سازمان دین، موجودیت و استقرار حاکمیت آن است که سازمان‌های عهده‌دار آن، موجودیت عینی دین در جامعه و حالت استیلاجوی حاکم و نفوذ معنوی و اجرایی اسلام در عینیت است (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ج ۸: ۳۵).

### ۳. در اصطلاح خاص

#### الف ادبیات سیاسی

در علوم سیاسی، مقصود از نظم و نظام سیاسی، دولت و حکومت به معنای عام است. دولت به معنای عام، سازمان قدرت به حساب می‌آید که متشکل از افرادی است که معمولاً با عنوان حاکمان و رهبران از آنها یاد می‌شود و نهادها که هر کدام کارویژه‌ای تعریف شده مربوط به خودشان را انجام می‌دهند (ر.ک: لکزایی، ۱۳۸۷: ۱۳۱-۱۳۰). بنابراین قدرت سیاسی و شیوه استقرار آن، نهادها و سازمان‌های موجود در جامعه و زیرمجموعه‌های نظام سیاسی، عناصری هستند که می‌توانند ماهیت و نوع ساختار سیاسی را آشکار سازند (نقیب زاده، ۱۳۸۷: ۱۶۹-۱۶۵).

به بیان دیگر، نظام «یعنی مجموع عناصر دارای کنش و واکنش»، «مجموعه هدف‌ها با روابط میان هدف‌ها و میان خواص آنها» و «هر مجموعه از عناصر که بتوانند به نحوی به طور متداخل با یکدیگر عمل کنند، می‌توانند به صورت یک سیستم نگریسته شوند. کهکشان‌ها، تیم‌های فوتبال، قوه‌های مقننه و احزاب سیاسی هر کدام یک سیستم (نظام) هستند» (عالم، ۱۳۸۳: ۱۴۹). بنابراین نظام سیاسی عبارت است از مجموع مبادی، کارکردها، نهادها، سازمان‌ها و ابزار انتظامی که برای تحقق هدفی یا مصلحتی به کار گرفته می‌شوند. این دانش‌واژه در فرهنگ‌های سیاسی به معنی رهبری، ترکیب و عقلانیت حاکمیت در کشوری به کار می‌رود (الکیالی، به نقل از: اردکانی و همکاران، ۱۳۹۱، پاورقی ص ۱۲۸). طبق چنین تعاریفی، می‌توان ویژگی‌های بنیادین یک نظام (عالم، ۱۳۸۳: ۱۵۰-۱۴۹) را چنین بیان کرد: الف) نظام از اجزای متفاوتی تشکیل شده است که با همراهی آن را به وجود می‌آورند؛ نظام مفهومی یکتاگرا نیست.

ب) نظام، جمع شدن اعضا نیست، بلکه این اعضا و اجزا باید به روالی منظم مرتب شده باشند و نیز میان آنها رابطه منظم وجود داشته باشد.

ج) نظم و ترتیب این اجزا و افراد باید الگو به وجود بیاورد. اجزای یک ساعت باید چنان ترتیب یابند که به وجود آورنده الگویی باشند که بتوانند آن را ساعت کنند.

د) میان اجزای نظام، رابطه بنیادینی وجود دارد. هر جزء وظیفه و رسالت خاص خود را برای اجرا دارد؛ لذا نظام با هر جزء و هر جزء (فرد) با نظام ارتباط دارد.

ه) همه اجزا در کل، یک واحد را تشکیل می‌دهند؛ اگرچه هر جزیی وظایف متفاوت و مختلفی دارد، اما از لحاظ کارکردی به نحوی با سایر اجزا ارتباط دارد که واحد جدیدی می‌آفریند.

#### ب) ادبیات فقهی (فقیهان)

در عبارات و کلمات فقه‌های شیعه، نظام غالباً در سه معنا به کار رفته است:

الف) گاهی مُراد از آن سامان داشتن امور معیشتی مردم و به طور کلی، جریان داشتن امور مردم در وضعیتی طبیعی یا بحرانی است. به عبارت دیگر، نظام، مجموعه سامانه سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و ارزش‌ها و باورهای جامعه است که ساختار جامعه بر آن استوار است. مقصود از حفظ نظام در چنین مفهومی، رعایت اموری است که قوام جامعه و مردم به آن وابسته است و در صورت اخلال در آن، نظم زندگی و معیشت مردم به خطر می‌افتد و دچار هرج و مرج می‌شود. نظام به این معنا، در برابر از هم گسیختگی و هرج و مرج به کار می‌رود و در غالب مواردی که در کتاب‌های فقهی به کار رفته، این معنا منظور بوده است. این مهم همواره مورد تأکید فقیهان بوده است؛ برای مثال، از نظر ایشان، به دست آوردن مرتبه اجتهاد، واجب کفایی است؛ به ویژه با توجه به آنکه آنان اجتهاد را شرط قضا می‌دانند. صاحب جواهر درباره دلیل این امر، یعنی وجوب تلاش برای رسیدن به اجتهاد و وجوب حکم دادن و افتا، می‌نویسد: «لتوقف النظام علیها» (ر.ک: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱: ۴۰۴). البته مراد ایشان این است که نظام جامعه و پیوند میان اعضای آن متوقف بر وجود افرادی برای انجام این امور است؛ زیرا اگر افرادی با قوه اجتهاد و در سمت قضا در جامعه حضور نداشته باشند، حقوق افراد مشخص نخواهد شد و ممکن است پایمال شود و ستیزه‌جویی و اختلاف در جامعه همیشگی گردد (باقی زاده و امیری فرد، ۱۳۹۳: ۱۷۱-۱۷۲). در مقابل، اختلال نظام به هر عملی اطلاق



می‌شود که هماهنگی، انسجام و پیوستگی یک جمعیت نظام‌مند را از بین ببرد و بی‌نظمی و پراکندگی را جایگزین آن سازد. چنین عملی می‌تواند هر نوع بحران‌آفرینی و ایجاد خلل و وقفه در حوزه‌هایی همچون اجتماع، سیاست، اقتصاد و فرهنگ در جامعه و حکومت را به دنبال داشته باشد که نتیجه قهری آن، بر هم خوردن روند و روال عادی جامعه، حاکم شدن هرج و مرج و عسر و حرج بر حوزه‌های یادشده است.

ب) گاهی حفظ نظم در تألیفات معاصرین، به معنای حفظ کشور اسلامی و مسلمین از هجوم دشمنان و حفظ موجودیت اسلام و مسلمانان در برابر کفار است (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۴۲۳: ۳۳؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۱۶: ۴۶۵). البته در فقه، این معنا غالباً با اصطلاح «حفظ بیضه اسلام» به کار رفته است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۴: ۱۷۵؛ همو، ج ۲۱: ۱۵؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۴؛ نائینی، ۱۴۲۴: ۳۹-۴۰). در واقع چنین اصطلاحی برگرفته از تعبیری است که امام رضاع) فرموده و فقها از آن حضرت اخذ کرده‌اند (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲: ۶۰۴). بر این اساس حفظ دین اسلام اعم از حفظ اصل وجود دین و نیز پیشگیری از تبدل و تقلب در آموزه‌های آن است؛ به این بیان که چنان که اساس دین اسلام و وجود آن در معرض خطر قرار گیرد یا بیم آن رود که محتوای دین به گونه‌ای قلب ماهیت شود و تبدل یابد، بر هر مسلمان دفاع از نظام اسلام و جلوگیری از میان رفتن آن واجب خواهد بود (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۶۸: ۱۳-۱۲؛ همو، ۱۴۱۵، ج ۲: ۲۲۱). حفظ نظام جامعه از اصول و قواعد مهم فقهی است که از صدر اسلام تا کنون، متفکران و فقهای مسلمان به وجوب آن حکم داده‌اند و اخلال در آن را ممنوع و مذموم دانسته‌اند (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۵: ۶۴-۶۳؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱: ۴۷) و حتی فقها حفظ و تأمین امنیت دولت اسلامی حتی در حکومت جائز را مقدم بر هر چیزی- ولو حفظ نفس- دانسته و بر آن ادعا اجماع کرده‌اند (ر.ک: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱: ۴۷). وی حفظ نظام را از اهم واجبات می‌داند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱: ۳۹۵). شیخ انصاری نیز حفظ و اقامه نظام را از واجبات مطلقه دانسته است (انصاری، ۱۴۱۵: ۶۴) که هیچ قیدی نمی‌تواند آن را تخصیص بزند (شریعتی، ۱۳۸۷: ۲۶۰).

ج) گاهی نیز مقصود از نظام، حکومت یا همان نظام سیاسی، به ویژه نظام اسلامی است. این معنا از نظام، در محاورات معاصر بیشتر به کار می‌رود و منظور از حفظ نظام، نظام جمهوری اسلامی است. در برخی تعبیر امام خمینی(ره) و سایر فقهای معاصر، گاهی چنین معنایی استفاده شده است: «آنچه در حفظ نظام جمهوری اسلامی، دخالت دارد (که فعل یا

ترک آن موجب اختلال نظام می‌شود) و آنچه ضرورت دارد (که ترک آن یا فعل آن مستلزم فساد است) و آنچه فعل یا ترک آن مستلزم حرج است. پس از تشخیص موضوع به وسیله اکثریت وکلای مجلس شورای اسلامی، با تصریح به موقت بودن آن، مادام که موضوع محقق است، و [اینکه] پس از رفع موضوع خود به خود لغو می‌شود، مجازند در تصویب و اجرای آن؛ و باید تصریح شود که هر یک از متصدیان اجرا از حدود مقرر تجاوز نمایند، مجرم شناخته می‌شود و تعقیب قانونی و تعذیر شرعی می‌شود» (موسوی خمینی، ۱۴۲۲، ج ۳: ۵۱۰). البته مراد از نظام اسلامی از دیدگاه فقیهان امامیه، هر حکومتی نیست، بلکه تنها حکومتی است که مشروعیت دارد و حاکم آن نیز صلاحیت لازم را دارد (باقی‌زاده و امیدی‌فرد، ۱۳۹۳: ۱۷۴).

#### ۴. مفهوم‌شناسی امنیت

##### الف) امنیت در لغت

واژه «امن» مصدر است و در اصل، دو معنای متقارب دارد: یکی «امانت» که ضد خیانت و به معنای آرامش دل (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۰) است و دیگری گواهی دادن و به تعبیری دیگر، مرد زمانی قابل اعتماد است که مردم از او در امان باشند و نگران غائله‌آفرینی‌اش نباشند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۳۴) و نیز به معنی نبودن ترس و خوف است (طریحی، ۱۴۳۰، ج ۱: ۱۱۵؛ فیومی، ۱۹۸۷: ۲۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۲۱) و در ادب و لغت پارسی به معنای آسایش، سلامت، ایمن شدن، در امان بودن، آسودگی، بی‌هراسی و بی‌گزندی است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۸۹۴؛ معین، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۵۴؛ نوری، ۱۳۸۱، ج ۱: ۵۷۰).

ناگفته نماند کلمات «أَمِنَ»، «أَمِنَ» و مشتقات دیگر این واژه به معنای خوف نداشتن، ایمنی، آرامش قلب و خاطر جمع بودن در آیات متعددی از قرآن کریم به کار رفته است (ر.ک: بقره/۱۲۵؛ نساء/۹۱؛ مائده/۲؛ یوسف/۹۹؛ ابراهیم/۳۵؛ نحل/۱۱۲؛ نور/۵۵؛ شعرا/۱۴۲ و ۱۴۶؛ قصص/۵۷؛ تین/۳؛ قریش/۴؛ آل عمران/۹۷؛ اعراف/۹۷).

##### ب) امنیت در اصطلاح

##### - امنیت (امان) در اصطلاح فقهی

امان، اجازه‌ای است که به کافر حربی در زمان صلح داده می‌شود تا بتواند به سرزمین اسلامی وارد شود که برابر آن در فارسی، پناهندگی است؛ به عبارت دیگر، امان یا پناهندگی‌عقدی

است که میان حاکم اسلامی و کافر حربی بسته می‌شود تا کافر حربی بتواند به کشور اسلامی وارد شود (طوسی، ۷۸۳۱، ج ۲: ۵۱؛ خاوری، ۴۸۳۱: ۵۸) و بر دو نوع است: امان عام یا رسمی که در حالتی محقق می‌شود که امان از سوی حاکم دولت اسلامی یا نماینده رسمی وی به نمایندگی از طرف دولت اسلامی با حاکم دولت حربی منعقد می‌شود و به موجب آن به مردم یک شهر یا کشور به طور جمعی یا افراد معدودی اعطا شود.

دوم، امان خاص یا غیررسمی در فرضی تحقق پیدا می‌کند که امان به طور موردی از سوی دولت اسلامی به فرد یا افرادی خاص اعطا شود (خدوری، ۵۳۳۱: ۸۴۲؛ عمید زنجانی، ۰۹۳۱: ۷۶۱-۶۶۱). همچنین در تعریفی دیگر- متناسب با کاربردهای امروزی- امنیت این‌گونه شناسانده شده است: «در امان بودن از حیث جانی، مالی، عرضی یا معنوی» (هاشمی شاهرودی، ۵۸۳۱، ج ۱: ۷۹۶).

با دقت در تعریف اخیر روشن می‌شود که امنیت از مهم‌ترین و ضروری‌ترین نیازهای زندگی بشر است و انسان تنها در پرتو آن می‌تواند امور دنیوی و اخروی خویش را با آسایش خاطر سامان دهد؛ از این رو ایجاد امنیت در شئون مختلف زندگی مردم به خصوص در حکومت اسلامی برای رسیدن به آنچه مایه رشد و تعالی آنان است، از وظایف اساسی و اولی دولت اسلامی است (ر.ک: حجرات/۱۱ و ۲۱؛ سبأ/۵۱ و ۸۱؛ شعرا/۱۴۱ و ۶۴۱؛ فیل/۱ و ۵؛ قریش/۱ و ۴؛ بقره/۶۲۱؛ یوسف/۹۹؛ فتح/۷۲؛ احزاب/۳۱؛ نور/۷۲) تا مردم در عمل اقدام به هجوم به یکدیگر نکنند؛ از نظر زبان و از آن بالاتر از نظر اندیشه و فکر در امان باشند و هر کس احساس کند که دیگری حتی در منطقه افکار خود، تیرهای تهمت و دشنام را به سوی او نشانه‌گیری نمی‌کند (آگاه، ۷۸۳۱: ۸۴۱). در واقع، چنین امنیتی، «امنیت عقیده» و آزادی در مراسم دینی است که از حقوق مسلم هر مسلمان به شمار می‌رود و ضرورت دارد از سوی دیگران- چه افراد مسلمان و چه غیرمسلمان- محترم شمرده شود (نساء/ ۴۹). از سوی دیگر دین اسلام در هیئت یک مکتب تنها عقاید امنیت مسلمانان را لازم نمی‌داند؛ بلکه اهل کتاب را پس از التزام به شرایط جزیه (نجفی، ۴۰۴۱، ج ۱۲: ۲۸۲) عضوی از جامعه اسلامی می‌داند (نهج‌البلاغه، نامه ۳۵) و امنیت عقاید و مراسم دینی آنان را مانند جان، مال و ناموس آنان امری بایسته و الزامی می‌داند (وطن‌دوست، ۶۸۳۱: ۴۰۱) و حتی امنیت مشرکان پناهجو را نیز لازم و ضروری می‌شمارد (توبه/۶).

ناگفته نماند در علم فقه به عنوان تنها راه رسمی تدوین شریعت در عصر غیبت، اصل روشنی با نام «اصل امنیت» مطرح نیست؛ اما اصول دیگری وجود دارد که ارتباط تنگاتنگ با بحث امنیت دارد یا تقریباً مترادف آن است؛ مانند اصل و قاعده فقهی «لاضرر و لاضرار فی الاسلام» (ر.ک: حر عاملی، ۹۰۴۱، ج ۶۲: ۴۱؛ کلینی، ۷۶۳۱، ج ۵: ۴۹۲؛ آخوند خراسانی، ۴۱۴۱: ۱۷۳) و نیز اصل تقیّه یا اصل برائت که می‌توان هر یک از این موارد را با بحث امنیت ارزیابی کرد؛ زیرا نمونه‌ها و فتاوای فقهی دالّ بر آنها وجود دارد؛ از جمله مسئله نماز خوف، روزه مریض، انتقال زکات هنگام ناامنی، ترک امر به معروف و نهی از منکر هنگام خطر (پرهیزکار، ۰۹۳۱: ۰۸۱). از سوی دیگر، در دانش فقه تصریح شده است که غایت فقه - با عنایت به مصالح خمس (حفظ نفس، دین، مال، نسب و عقل) (شهید اول، بی‌تا، ج ۱: ۸۳) تأمین امنیت انسان است که به نوبه خود در گرو تحقق هر چهار علت (مادی، صوری، فاعلی و غایی) (لکزایی و همکاران، ۵۹۳۱: ۶۴-۲۴) است و از آنجا که نتیجه تابع احس مقدمات است (ر.ک: گرامی، ۰۶۳۱: ۸۴۱)، با نبود یکی از این علت‌ها، امنیت مد نظر فقه تأمین نمی‌شود.

#### – امنیت در اصطلاح علوم سیاسی (امنیت ملی)

امنیت، مفهومی به شدت ذهنی و نسبی و برساخته اجتماعی است (درویشی، ۹۸۳۱: ۷۵)؛ از همین رو ماهیت مبهم، چندلایه و پیچیده آن، ارائه تعریف عام و جهان‌شمول را که همگان آن را بپذیرند، دشوار یا حتی ناممکن می‌کند؛ به گونه‌ای که به بیان شولتز، تعریف این مفهوم به شکل و نتیجه شفاف، مرتب و دقیقی نمی‌رسد (بوزان، ۸۷۳۱: ۰۳). با این وصف آرون و لفرز با توجه به ابعاد دوگانه عینی و ذهنی امنیت، معتقد است: امنیت در بعد عینی، به نبود تهدیدها نسبت به ارزش‌ها و در بعد ذهنی، به نبود ترس از تهدید ارزش‌ها می‌پردازد و آن را می‌سنجد (بوزان، ۸۷۳۱: ۲۳). بنابراین، با لحاظ ابعاد مفهومی در امنیت و به تبع آن، چهره‌ای متغیر از اصطلاح «امنیت» شاید بتوان این‌گونه تعریف کرد: «تضمین ایمنی برای کاهش احتمال بروز جنگ و برقراری مذاکره به جای منازعه، مصونیت از تعرض و تصرف و وجود اطمینان به سلامت تن و جان و مال و ناموس است» (آقابخشی افشاری راد، ۵۸۳۱: ۳۱۶) همچنین امنیت در سطوح متفاوت قابل تبیین و تحلیل است که از آن جمله «امنیت ملی» است. مفهوم امنیت ملی به رغم قدمت و کاربرد فزاینده‌اش در ادبیات روابط بین‌الملل، همچنان

توسعه‌نیافته، مبهم، نارسا، ماهیتاً جدال‌برانگیز و متباین و متناقض است (تاجیک، ۱۸۳۱: ۷۳)؛ از این رو، به رغم درستی این اوصاف، به خاطر الزامات روش‌شناختی، تعریف عملیاتی آن لازم است که به دلیل وجود ادبیات غنی از تعاریف مفهومی (ر.ک: بوزان، ۸۷۳۱: ۰۳-۵۱) می‌توان به تعریف برگزیده این مفهوم که ملهم از دیدگاه‌های صاحب‌نظران گوناگون (میرعرب، ۹۷۳۱: ۶۳۱؛ ماندل، ۷۷۳۱: ۲۵؛ بوزان، ۸۷۳۱: ۲۳-۲۲) است، اشاره کرد: «امنیت ملی عبارت است از توانایی جامعه برای حفاظت و صیانت از موجودیت فیزیکی، زیستی و معیشتی، فرهنگی و ارزشی مردم، سرزمین و نظام سیاسی و ارتقا و بهینه‌سازی آن و دستیابی به اهداف و منافع ملی در دوران جنگ و صلح، در قبال تهدیدهای بالقوه و بالفعل داخلی و خارجی» (کریمی مله و همکاران، ۹۸۳۱: ۶۸).

براساس تعریف یادشده، امنیت ملی واجد ابعاد دوگانه سلبی و ایجابی است. در بُعد سلبی به نفی، دفع، رفع و کاهش تهدیدها و آسیب‌پذیری‌ها و در بُعد ایجابی به ارتقا و بهینه‌سازی وضعیت زیست جوامع از نظر اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و نظامی دلالت دارد. همچنین با تأثیرپذیری از رویکرد نرم‌افزاری و مدرن، تهدیدها صرفاً ماهیت نظامی ندارند و منبعث از محیط خارجی نیستند؛ بلکه اشکال مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی را نیز دربرمی‌گیرند و گاهی در محیط داخلی نیز ریشه دارند (کریمی مله، بابایی، ۰۹۳۱: ۹۲-۸۲).

می‌توان گفت: «امنیت ملی در قالب شرایط و فضایی تحقق می‌یابد که به واسطه آن، هر ملتی قادر است از اهداف و ارزش‌های حیاتی مد نظر خود در سطح ملی و فراملی محافظت کند یا آنها را گسترش دهد» (درویشی، ۶۷۳۱: ۱۱) که البته شرایط و فضای امن برای نظام‌های سیاسی و جوامع مختلف، متفاوت است؛ زیرا تمام ترجیحات ارزشی آنها یکسان نیست. حتی اگر برخی ترجیحات، نظیر بقای فیزیکی یا رفاه و آبادانی، فصل مشترک همه آنها باشد. الزامات برآمده از تحلیل مذکور از امنیت چنین خواهد بود: اولاً، امنیت امری نسبی است؛ به این معنا که به هیچ زمان و مکان نمی‌توان اشاره کرد که در آن امنیت به طور مطلق تحقق پیدا کند. ثانیاً، امنیت امری ذهنی است، زیرا بسیاری از ترجیحات ارزشی انسان‌ها فاقد مابه‌ازای عینی و مشخص هستند. ثالثاً، امنیت همان‌گونه که گفته شد، امری برساخته اجتماعی است؛ به این بیان که به شدت زمان‌مند و مکان‌بند (زمان‌پرورنده و زمینه‌پرورنده) است (درویشی، ۹۸۳۱: ۹۸). در بیانی کلی می‌توان گفت: مراد از امنیت ملی، حمایت و

پشتیبانی از عناصر چهارگانه دولت ملی، یعنی حاکمیت، سرزمین، جمعیت و حکومت است (اخوان کاظمی، ۵۸۳۱: ۶۲): از این رو، امنیت ملی به الزاماتی اشاره می‌کند که بقای دولت ملی را از طریق به کارگیری قدرت اقتصادی، ارتش و توان سیاسی و استفاده از ابزار دیپلماسی حفظ کند (کریمی مله، ۹۸۳۱: ۶۸).

با وجود تعاریف یادشده، نباید از نظر دور داشت که امنیت ملی، در رویکردی جدید، دربردارنده تعقیب روانی و مالی ایمنی است و اصولاً داخل مسئولیت حکومت‌های محلی است تا از تهدیدهای مستقیم ناشی از خارج نسبت به بقای رژیم‌ها، نظام شهروندی و شیوه زندگی شهروندان خود ممانعت کند. در واقع، یکی از حوزه‌های برخورداری از امنیت ملی، آسیب ندیدن روح و روان یک ملت است (جعفری، ۱۹۳۱: ۹۵) که در مکتب اسلام با توجه به بهره‌مندی انسان از بُعد متعالی وجودی (بقره/۱۳-۹۲؛ احزاب/۲۷؛ فتح/۴) حائز کرامت ذاتی (اسراء/۰۷) و دارنده اختیار و آزادی و در نتیجه، مسئولیت اخلاقی است. با وجود این، تهدیدهایی که در برابر این بُعد متعالی وجود انسانی ترسیم می‌شود، به دو نوع درونی از جمله جهل خودخواسته، غفلت و غلبه هوای نفس (ر.ک: مؤمنون/۷۹؛ الناس/۱ و ۴) و تهدیدهای بیرونی تقسیم می‌شوند که دربردارنده تهدیدهایی است که کرامت انسانی و در نتیجه مسئولیت اخلاقی وی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و از جهل تحمیل‌شده، بدویت، فقر و سلطه‌گری نسبت به فرد یا جامعه نشئت می‌گیرد (فجر/۱۲، ۱۱؛ طه/۳۴ و ۴۴). بایسته است شخص مسلمان به واسطه تربیت اخلاقی و تعالی معنوی و پرهیز از سلطه‌گری و استبداد، در مقابل تهدیدهای مذکور پایداری کند که علاوه بر آثار فردی نظیر سعادت، واجد آثار اجتماعی مانند امنیت روانی و اعتقادی است؛ بنابراین، ساخت گفتمان امنیت در اسلام، اقتضای رشد و تعالی همگان (مردم و کارگزاران) را دارد و تنها در این صورت امنیت حاصل‌شده، مستحکم و قابل اعتنا خواهد بود.

ساخت گفتمانی امنیت در اسلام، تصویری درون‌گرا دارد که در نهایت تمام نقاط آن به سمت مرکزی به نام «توحید» گرایش دارد. این ساختار نوعی انسجام بین عناصر پدید می‌آورد که در دو سطح تولید همگرایی می‌کند: «همگرایی ایجابی و همگرایی سلبی»؛ به بیان دیگر می‌توان چنین ادعا کرد که ساخت گفتمانی امنیت در اسلام به دلیل محوریت و نقش مرکزی «توحید» متضمن همگرایی و به هم پیوستگی است که در مطالعات امنیتی دلیلی برای استحکام و ثبات امنیت ارزیابی می‌شود (افتخاری، ۱۹۳۱: ۳۴۱-۲۴۱) که چنین دیدگاهی در

تعبیرات حضرت امام خمینی (ره) بارها استفاده شده است. برای نمونه: «...ما پیروزی‌مان با وحدت کلمه و اتکای به اسلام بود. الله اکبر ما را پیروز کرد. حالا هم سلاح ما همان الله اکبر است. وحدت کلمه ما را پیروز کرد. حالا هم سلاح ما همان وحدت کلمه است» (صحیفه امام، ۵۸۳۱، ج ۳۱: ۵۵۱ و ج ۶: ۹۱۴ و ۲۶۲).

#### ۵. مبانی حفظ نظم و نظام منتهی به امنیت

حفظ نظم و انتظام در جامعه و منع اختلال در آن، اساساً قاعده عقلی و متکی به بنای خردمندان عالم است و در قرآن کریم و سنت معصومان (ع) نیز حکم تألیفی مولوی که در معنای فوق صراحت و دلالت تام داشته باشد، نیامده است و اگر هم مواردی در این خصوص بیان می‌شود، از باب تأیید و ارشاد به حکم عقل و عقلاست. به همین منظور، طبق سیاق و شیوه معمول استناددهی به منابع فقهی در متون و آثار فقهی و حقوقی، به تبیین مبانی می‌پردازیم.

#### الف) کتاب

آیات بسیاری در قرآن از فساد نهی کرده و مبعوض بودن فساد و مفسدان را با بیان‌های مختلف تکرار کرده است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم: سوره بقره، آیه ۰۶؛ سوره اعراف، آیه ۴۷؛ سوره مائده، آیه ۴۶ و سوره قصص آیات ۷۷ و ۳۸.

اختلال در نظم، یکی از مصادیق فساد است. «فساد» ضد صلاح و به معنای تباه شدن، از بین رفتن، فتنه، آشوب و خارج شدن چیزی از حد اعتدال است (ر.ک: راغب اصفهانی، ۲۱۴۱: ۶۳۶). فساد هر گونه تغییر از مقداری است که حکمت به آن دعوت می‌کند (و مقتضای حکمت است). شاهد بر این مطلب اینکه نقیض صلاح است و صلاح، استقامت بر آن چیزی است که حکمت ما را به آن می‌خواند، چه اینکه اگر کمتر از مقدار یا زیاد از مقدار باشد، صلاح نیست و اگر به اندازه باشد، صلاح است (عسکری، ۰۰۴۱: ۸۰۲). همچنین گفته شده است فساد به معنی به هم خوردگی حال یا اخراج از امنیت است (فرهنگ خواه، ۹۵۳۱: ۵۰۲). بنابراین، در صورتی که فساد موجب ورود ضرر به دیگران شود، مرتکب «مفسد» تلقی می‌شود (گلدوزیان و احمدزاده، ۸۸۳۱: ۶۵۲). در واقع فساد از اختلال در نظم و اعتدال امور ایجاد

می‌شود. وقتی جامعه‌ای دارای نظم و نظام است، به یک آرامش و اعتدال نسبی می‌رسد و وقتی در نظام جامعه‌ای اختلال صورت می‌گیرد، آن جامعه، آرامش و اعتدال خود را از دست می‌دهد. صلاح و سداد هر جامعه‌ای وابسته به نظام‌مندی است و با هرج و مرج و آشوب، آن انتظام و امنیت حاصل نخواهد شد؛ بنابراین، اختلال در نظم یک جامعه، مصداق بارز به فساد کشاندن آن است (باقی زاده، امیدی فر، ۳۹۳۱: ۲۸۱).

از برخی آیات قرآن کریم، منع فعالیت اختلال‌گران در نظام قابل استفاده و اصطیاد است. حضور و فعالیت منافقان و دشمنان درون جامعه اسلامی قطعاً برای مسلمانان مایه فساد و ناامنی، تفرقه، تردید و گمراهی خواهد بود. در آیات (۶۴ و ۶۴؛ ۷۰۱ و ۸۰۱) سوره توبه، خداوند متعال پیامبر(ص) را به منع فعالیت‌های منافقانه و حضور آنها در صفوف مسلمین دستور می‌دهد. چنین دستوری نمونه‌ای از منع اختلال در نظام مسلمین به شمار می‌رود (باقی زاده، امیدی فر، ۳۹۳۱: ۲۸۱). از سوی دیگر آوردن عبارت «وَيَشْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» در آیه ۳۳ سوره مائده، بعد از ذکر محاربه با خدا و رسول، می‌فهماند که منظور از این محاربه، افساد در زمین از راه اخلال به امنیت عمومی و راهزنی است، نه مطلق محاربه با مسلمانان. بنابراین از ظاهر آیه برمی‌آید که مراد از محاربه و افساد، اخلال در امنیت عمومی است (طباطبایی، ۷۱۴۱، ج ۵: ۶۲۳)؛ از این رو برای تحقق محاربه، علاوه بر به کار بردن سلاح، قصد افساد در زمین هم شرط است. چنین دیدگاهی مبتنی بر این برداشت از آیه مذکور است که موضوع حکم دو جزء دارد: یکی محاربه و دیگری افساد در زمین؛ یعنی عنوان مد نظر «محاربه بر وجه فساد است نه محاربه به تنهایی»؛ در نتیجه، اگر هر یک از شرایط محاربه و افساد تحقق پیدا نکند، موضوع حکم مذکور در آیه تحقق نیافته است؛ زیرا محاربه و افساد هر یک جزئی از سبب هستند که با تحقق هر دو جزء سبب، مسبب یعنی مجازات‌های اربعه قابلیت اجرا پیدا می‌کند (ر.ک: حبیب زاده، ۹۷۳۱: ۳۲؛ بجنوردی و احمدزاده، ۷۸۳۱: ۷).

ناگفته نماند اینکه در آیه مذکور، محاربه و ستیز با بندگان خدا از طریق اخلال به امنیت عمومی، محاربه با خدا معرفی شده، به دلیل اهتمام فوق‌العاده شارع به امر حقوق انسان‌ها و حمایت از امنیت آنان برای داشتن زندگی آرام و نظام‌مند است (مکارم شیرازی، ۴۷۳۱، ج ۴: ۰۶۳).



### ب) سنت

از جمله روایات، روایت حفص بن غیاث از امام صادق (ع) است. در این روایت امام (ع) در تأیید اینکه «ید» نشانه مالکیت است و شهادت بر مالکیت صاحب ید در مورد آنچه در دست اوست، صحیح و قابل استناد است، می‌فرمایند: «اگر چنین نباشد، برای مسلمانان بازاری نخواهد ماند» (حرّ عاملی، ۹۰۴۱، ج ۷۲: ۲۹۲). از این کلام چنین برداشت می‌شود که نظام بازار مسلمین و معاملات آنها با نپذیرفتن «ید» به عنوان اماره‌ای بر مالکیت صاحب آن، مختل می‌شود. حفظ نظام اقتصادی مسلمین متوقف بر حجیت اماره ید است. این روایت که با قیاس اولویت، مستندی برای اصل مهم صحت نیز هست (بجنوردی، ۹۱۴۱، ج ۱: ۷۸۲)، گویای اهتمام معصوم به هدف مهم جلوگیری از اختلال در نظام اقتصادی است (خورسندیان، شرعی، ۵۹۳۱: ۵۸). این تحلیل، آشکارا اهمیت حُسن جریان امور مسلمین و حفظ نظام اجتماعی را نشان می‌دهد. حضرت (ع) با این بیان از ضروری بودن و حتی بدیهی بودن نظم عمومی پرده برمی‌دارد و این نکته را آشکار می‌سازد که دغدغه‌ها و وسواسی که ممکن است در ذهن برخی خطور کند، اگر به روانی (امنیت) تعامل اجتماعی آسیب برساند، اعتبار ندارد و قابل اعتنا نیست؛ آنجا که می‌فرماید: «...لَوْ لَمْ يَجْزْ هَذَا مَا قَامَتْ لِلْمُسْلِمِينَ سَوْقٌ» (صدوق، ۳۱۴۱، ج ۳: ۱۵). بنابراین برپایی بازار (سوق مسلمین) به عنوان مصداق یا مثال در این روایت، ذکر شده و مقصود اصلی، همان حفظ نظام و عدم اختلال در آن است و از همین روی می‌توان به اعتبار هر اماره‌ای که عدم اعتبارش موجب اختلال در نظام است، حکم کرد (باقی زاده، امیدی فر، ۳۹۳۱: ۶۸). البته نتیجه قهری هر اختلالی در نظام و همبستگی جامعه، بروز ناامنی و عدم امنیت در ابعاد مختلف آن جامعه است و به لحاظ ذکر «سوق المسلمین» در روایت مذکور، می‌توان نتیجه حاصل از عدم اعتبار و حجیت «ید» را در بازار و جامعه اقتصادی مسلمانان، ورود اختلال در امنیت اقتصادی و شریان حیاتی جامعه مسلمین تلقی کرد؛ از این رو برای برون‌رفت از چنین استنتاجی باید به اعتبار تصرف و ید، مهر تأیید نهایی زد تا تالی فاسدی - نظیر آنچه گفته شد - به دنبال نداشته باشد.

### ج) حکم عقل

علمای اصول فقه در شیعه، حکم عقل را به عنوان یکی از محکم‌ترین ادله برای درک احکام شرعی می‌دانند. دلیل عقلی، هر قضیه‌ای است که عقل آن را درک می‌کند و از این درک،

حکم شرعی استنباط می‌شود (ر.ک: مظفر، بی تا، ج ۱: ۳۴۲). استنباط حکم شرع با استفاده از عقل به دو شیوه مستقل و غیرمستقل رخ می‌دهد (ر.ک: مظفر، بی تا، ج ۲: ص ۳۳۱؛ مکارم شیرازی، ۸۲۴۱، ج ۲: ۶۴۲) که منظور از آن در این بحث، استناد به دلیل مستقل عقل برای اثبات قاعده نفی اختلال نظام است. در این مورد، صغرای قیاس منطقی این است: عقل محض به قبح اختلال در نظام زندگی انسان حکم می‌کند و اختلال نظام را دارای «مفسده لزومی» می‌داند. این ادراک عقلی نیازمند تأیید عقلا در گفتار یا رفتار نیست؛ از این رو، می‌توان قضیه عقلی در قبح اختلال نظام را در دسته «یقینیات» و در برابر «مشهورات» قرار داد که تصدیق در آنها نیازمند تأیید و اعتراف عموم مردم به صدق آنهاست (مظفر، ۸۸۳۱: ۳۷). به دنبال ادراک عقل نظری به قبح اختلال نظام، عقل عملی نیز فرمان به ترک آن می‌دهد. این ادراک، صغرای قیاسی است که کبرای آن عبارت است از: «حکم شرع به هر امری که عقل به آن حکم می‌کند». از این رو، می‌توان چنین نتیجه گرفت که «اختلال نظام و هر آنچه موجب آن شود، به حکم شرع نیز ناروا خواهد بود». بنابراین، حکم شرعی نفی اختلال نظام از جمله احکام شرعی است که عقل انسان بدون کمک شارع نیز بدان دست خواهد یافت (خورسندیان، شرعی، ۵۹۳۱: ۶۸). به بیانی دیگر، انسان‌ها، قاعده نانوشته ضرورت حفظ و حراست از نظام وضع اختلال در آن را براساس حکم عقل خود، در بیشتر مناسبات و ارتباطات و قوانین میان خود به اجرا می‌گذارند تا بدین وسیله نه تنها اجتماعی را که به حکم و ارشاد عقل و فطرت به تشکیل آن اهتمام ورزیده‌اند، حفظ کنند (ر.ک: باقی زاده، امیدی فرد، ۳۹۳۱: ۹۷۱)، بلکه امنیت و آسایشی را که لازمه تداوم و استمرار آن اجتماع و همزیستی همگانی است، فراهم آورند؛ زیرا اخلال در یکی از شاکله‌های اجتماع انسانی روی ابعاد و جوانب دیگر آن اجتماع تأثیر منفی می‌گذارد و حتی هیئت و شاکله نهایی و منظم آن را از حیث کلیت و یکی بودن، از هم خواهد گسست و دیگر جایی برای بروز امنیت و استواری نظم و انتظام باقی نخواهد ماند.

#### د) بنای خردمندان (عقلا)

عقل همه عقلای عالم برخوردار از اجتماع بشر از نظام را لازم و ضروری تشخیص می‌دهد؛ بلکه این ضرورت در نگاه او، چنان مهم و حیاتی است که از هر آنچه باعث اخلال در این نظام شود، منع می‌کند؛ حتی اگر از دامنه آزادی‌ها یا سودجویی فرد یا افراد اندکی از جامعه، به این واسطه کاسته شود؛ زیرا می‌داند بهای برخوردار از این گروه از تمام خواسته‌هایشان را باید

تمام جامعه بپردازد و زیان آن دامن گیر گروه‌های بیشتری از انسان‌ها خواهد بود. بنابراین عقل سلیم، همان‌گونه که گفته شد، وجود هر امری را که به اختلال نظام بینجامد، قبیح می‌داند و آن را نادرست و نابه‌هنجار می‌شناسد و به منع آن حکم می‌دهد. در مقابل، هر چیزی را که موجب نظام‌مندی و ثبات آن در اجتماع شود، لازم و ضروری می‌داند. سیره عقلا در طول تاریخ گواه آن است و اگر کسی بر خلاف این قاعده عمل کند، او را توبیخ می‌کنند؛ زیرا آنان هرگونه اقدام منجر به هرج و مرج و بی‌نظمی را مستحقّ ذمّ می‌دانند و هر گونه اقدام در راستای حفظ «نظم عمومی» را مستحقّ مدح و ستایش (ر.ک: باقی زاده و امید، ۳۹۳۱: ۰۸۱ - ۱۸۱) و چنین شیوه و بنای عملی خردمندان، فارغ از هر گونه مسلک و معیار دینی و اعتقادی و دور از هر گونه نظامات خاص اجتماعی و قضایی و فرهنگی، در بستر حیات فردی و جمعی‌شان، جریان دارد و ادامه خواهد داشت.

بررسی روش‌های عقلا در تمام زمان‌ها و مکان‌ها تأییدکننده این مطلب است که خردمندان در نظام‌های اجتماعی خود همواره سعی در مخالفت با هر چه نظام زندگی را مختل کند، داشته‌اند. نمونه این تلقی را می‌توان در تکوین مفهوم «نظم عمومی» در دانش حقوق یافت (خورسندیان، شرعی، ۵۹۳۱: ۷۸). در تحلیل ماهیت نظم عمومی، با توجه به سیر پیدایش و دگرگونی این مفهوم، باید از مفاهیمی مانند اخلاق حسنه، نفع عمومی و نظم اجتماعی سخن گفت (احمدی و استانی، ۱۴۳۱: ۹ و ۰۱) که پیش‌زمینه‌های ذهنی را برای پذیرش مفهوم نظم عمومی ایجاد می‌کنند. دانشمندان و عالمان حقوق برای ایجاد ضابطه عمومی حفظ نظم اجتماعی از قاعده عمومی و بنیادی استفاده کردند که گرچه از یک سو، بنابر اصل حاکمیت اراده و آزادی قراردادی، اراده افراد منشأیی برای حقوق و تکالیف آنان باشد، از سوی دیگر، این اصل را زاده مصالح اجتماعی و مبنای واقعی آن را ملاحظه‌های اجتماعی و مصلحت‌اندیشی‌های اقتصادی می‌دانند (کاتوزیان، ۸۷۳۱: ۴۴؛ صفایی، ۵۸۳۱: ۶۴)؛ اما این اصل تا جایی محترم است که با نظم اجتماعی و حقوقی تعرض نداشته باشد (کاتوزیان، ۵۸۳۱: ۸۴۱). بنابراین در هر جامعه‌ای، قواعدی وجود دارد که پاسدار منافع عمومی و لازمه زندگی اجتماعی است. همین ضرورت‌ها به عنوان حدّ آزادی اراده، مسیر حرکت نهادهای اجتماعی را مشخص می‌کنند. اما اگر بخواهیم این مفهوم را در کلّ حقوق بررسی کنیم، نباید صرفاً آن را به عنوان حد آزادی اراده معرفی کنیم؛ زیرا نظم عمومی، نتیجه نظم و تعادل در نظام عمومی بوده و مصالح جامعه در گرو حفظ آن است و اراده افراد نباید در آن اختلال ایجاد کند (الماسی و همکاران، ۵۹۳۱: ۵).

بنابراین، نفی اختلال نظام، حکمی مطابق فطرت و عقل بشری است که برای حفظ آن، قانون‌ها و مقرراتی وضع کرده‌اند تا افراد به این مقررات و قوانین، احترام بگذارند و به آنها پایبند باشند که نتیجه حاصل، همان ایجاد امنیت در مقیاس کلی جامعه و ممانعت از بروز اختلال نظام اجتماعی است. البته باید افزود که اعتبار بنای عقلا در شریعت اسلامی به خصوص فقه امامیه، نیازمند عدم منع و رد شارع است و در این زمینه، نه تنها منعی یافت نمی‌شود؛ بلکه نگاه به برخی از اصول مراعات‌شده در شریعت اسلامی؛ از جمله رعایت اصل تدریج در قانون‌گذاری از سوی شارع حکیم (ر.ک: شهابی خراسانی، ۷۱۴۱، ج ۱: ۴۶) و شیوه اتخاذی شارع در احکام امضایی (ر.ک: شهابی خراسانی، ۷۱۴۱، ج ۱: ۳۶) گواه و دال بر این تأیید و امضاست (خورسندیان، شرعی، ۵۹۳۱: ۷۸).

#### ه) مقاصد شرعی (ضرورت شرعی)

مقاصد شریعت، همان معانی و اهدافی است که شرع در تمامی احکام یا قسمت عمده احکام لحاظ کرده است یا همان نهایت و غایت شریعت و اسراری است که شارع برای هر حکمی از احکامش وضع کرده است (زحیلی، ۶۰۴۱: ۷۱۰۱). به تعبیر دقیق‌تر و انقسامی، مقاصد عمومی شریعت، معناها و حکمت‌هایی است که شارع در همه یا اکثر احوال قانون‌گذاری‌های خود در نظر گرفته است؛ چنان که به نوع خاصی از احکام وابسته نیست و مقاصد خاص شریعت، کیفیت‌هایی هستند که برای تحقق مقاصد نافع مردم در نظر گرفته شده است (ابن عاشور، ۸۷۹۱: ۱۵). مهم‌ترین پیش‌فرض فهم اهداف (و مقاصد) شریعت، باور به مصلحت و مفسده در متعلقات احکام و امکان کشف و استخراج ملاک حکم شرعی است (علی‌دوست، ۸۸۳۱: ۷۴۱). تشیع نیز در کنار معتزله، برای افعال حسن و قبح ذاتی قائل است. همان چیزی که ملاک حکم شرعی است، پس عقل می‌تواند درکی از آن داشته باشد و به این دلیل، ملازمه حکم عقل با حکم شرع در علم اصول پذیرفته شده است؛ آن گونه که صاحب جواهر گفته است: «أَنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ عِنْدَنَا مَعْلُومَةٌ لِمَصَالِحِ وَأَقْعِيَّةٍ» (نجفی، ۴۰۴۱، ج ۲: ۰۳۱).

توجه بیشتر به ابعاد اجتماعی و مقاصد شریعت را می‌توان در رویکرد بسیاری از فقهای برجسته شیعه، همانند مرحوم محمدباقر صدر در اقتصاد (صدر، ۷۱۴۱: ۹۷۲) و مرحوم صاحب جواهر در تأیید قاعده نقض غرض (نجفی، بی تا، ج ۲۳: ۲۰۲) به عنوان یک منبع قانون‌گذاری و امام خمینی(ره) در بحث احکام حکومتی (موسوی خمینی، ۸۶۳۱: ۸۱۱)

یافت. با این حال می‌توان ادعا کرد که در فقه امامیه، شرط مهمی برای نظرداشت به مقاصد کشف‌شده شرعی وجود دارد؛ زیرا مقاصد در صورتی قابل اعتنا هستند که یقینی باشند یا در صورت ظنی بودن، دلیلی بر اعتبار آنها از سوی شارع رسیده باشد. بنابراین می‌توان با لحاظ عناوین «لزوم تشکیل حکومت» (ر.ک: امام خمینی، ۳۲۴۱: ۰۷) به منظور جلوگیری از هرج و مرج و سامان دادن به نظام اجتماعی و «احکام حکومتی» (ر.ک: محقق داماد، ۱۹۳۱: ۳۲۲) در اعمال بسیاری از تعزیرات، و نیز «ولایت حاکم بر ممتنع» (ر.ک: حسینی روحانی، ۷۸۳۱، ج ۶: ۶۰۳) به علت مانع شدن ایشان در برابر قانون‌شکنی افراد متخلف در بر هم زدن نظم اجتماع، تردیدی در پذیرش نفی اختلال نظام به عنوان مقصد و مذاق شریعت و ضرورت فقه باقی نمی‌گذارد (خورسندیان، شرعی، ۵۹۳۱: ۸۸). البته فهم مقاصد شریعت نیازمند غور و بررسی دقیق منابع و متون فقهی و نیز بهره‌گیری از روش‌های مناسب و غیرتقلیدی و همچنین تبیین حیطة و محدوده دخالت عقل در فهم نصوص و آشنایی توأم با التزام به ضابطه‌مندی جواهری است.

#### (و) اقتضای ذاتی حیات جمعی بشر

روندهای تاریخی حیات جوامع انسانی مؤید این دیدگاه و برداشت است که انسان‌ها در چارچوب حیات جمعی می‌توانند گذران امور زندگی خود را پی بگیرند؛ حیاتی در کنار همگنان که از باب ضرورت خود آن را پدید آورده‌اند. اما قوام و دوام هدفمند آن مستلزم محدودیت‌ها و حدودی است که باید بر آنچه روسو آن را «غریزه صیانت نفس» (ر.ک: کاسیرر، ۸۷۳۱: ۳۷-۵) نامیده است، تحمیل شود. این امر لازمه انسجام اجتماعی است (شریفی طرازکوهی، ۰۹۳۱: ۰۵). چنانچه بپذیریم حیات جمعی توأم با امنیت و عدالت مطلوب بشر است، آنگاه به طور منطقی، وجود نظم مقتضای ضروری یا شرط لازم چنان حیاتی خواهد بود. منشأ این ضرورت آن است که در نبود نظم، هرج و مرج بروز خواهد کرد که مضر و مخل آسایش و آرامش مطلوب ذات بشر است که طبق فرض، آن را در جمع جست‌وجو می‌کند. از این رو، همه جوانب اعم از کوچک و بزرگ و قوی و ضعیف، به مدد فرد و تجربه، چارچوبی را از اصول ایجاد کرده‌اند که از گذر آن، اعضای جامعه به هم پیوند می‌خورند (ملکم، ۲۷۳۱: ۹) و با اجرای قواعد و مقررات مستنبط از اصول مذکور که لازمه تعاون و تعامل در حیات جمعی است، مبنای نظم اجتماعی مورد بحث ما را پی‌ریزی کرده‌اند. ضرورت این مسئله در

فرایند تأمین نیازهای انسان و تحقق خواسته‌های طبیعی مقبول نوع بشر، و پیشبرد و ارتقای رفاه و سعادت همگانی به منصفه ظهور می‌رسد، زیرا در حیات جمعی، روابط لزوماً به صورت همکاری و بر مبنای درست شکل نمی‌گیرد (کاتوزیان، ۵۸۳۱: ۳۲-۶۱). بنابراین انسان که به مدد عقل، واقعیت‌های پیرامون خود را درک می‌کند، قواعد، نهادها و نظام‌هایی را خلق می‌کند تا امکان آن را داشته باشد که آزادی فردی خود را با آزادی انسان‌های دیگر سازگار کند (قاضی شریعت پناهی، ۸۶۳۱: ۷۶۱)؛ زیرا زمانی روی زمین نه حکومتی بوده است و نه جامعه سیاسی و زمانی بوده است که همه مردمان در وضع هرج و مرج یا وضع طبیعی به سر می‌برده‌اند. این وضع طبیعی سرانجام غیرقابل تحمل شده است؛ زیرا جایی که در آن هر فردی قانونی برای خود بوده، زندگی نمی‌توانسته به صورت نظم‌یافته، صلح‌آمیز و پیش‌بینی‌پذیر جریان یابد. [در چنان وضعیتی] ضعیف از هیچ حمایتی در برابر قوی برخوردار نبوده و افراد قوی نیز در هراس همیشگی از رقیبان خود به سر می‌برده‌اند. بدین سان مردم گرد هم آمده‌اند و جامعه‌های سیاسی را ساخته‌اند (پهلوان، ۶۶۳۱: ۲۷). در این نگرش، جوامع انسانی تنها یک علت وجودی دارند و آن هم قادر ساختن انسان‌ها به رفع نیازهایشان است (لنسکی و دیگران، ۹۶۳۱: ۴۴-۷). این نیازها نه لزوماً یکسان هستند و نه به نحو واحد و مقبولی تأمین می‌شوند. انسان‌ها صرف نظر از سلايق و تمایلات گوناگون‌شان، یا شاید اصلاً به اقتضای همین گوناگونی، با درک نیازهای مشترک و با امید به تسهیلات و مزایای حاصل از زندگی اجتماعی، و نیز رهایی از آسیب‌های ناشی از بلایای طبیعی و مصنوعی و همچنین نشاط حاصل از وحدت معنوی-عاطفی موجود در زندگی اجتماعی، گرد هم می‌آیند (شریفی طراز کوهی، ۹۳۱: ۱۵). بر این اساس، حیات اجتماعی شایسته انسان در قالب نظام شایسته‌ای جلوه‌گر می‌شود که مجموعه‌ای از ارتباطات را نظم و نسق می‌بخشد؛ یعنی جامعه انسانی در عین حال جامعه حقوقی است؛ جامعه‌ای مبتنی بر قواعدی مشترک که هدف‌های مسلم و انکارناپذیر را دنبال می‌کنند؛ یعنی باید لزوماً شرایطی وجود داشته باشد تا مجموعه روابط حاکم بر نظام اجتماعی و فرهنگی از هم نپاشد (لنسکی و دیگران، ۹۶۳۱: ۵۴) و بتوان اطمینان حاصل کرد که امور حیاتی جامعه به درستی اداره خواهد شد و آشفتگی و هرج و مرج پدید نخواهد آمد. به این ترتیب، بقای هر جامعه با هر فرهنگ و آدابی، منوط به وجود قواعد و رعایت و احترام به آنهاست. این قواعد در چارچوب نظمی بنیادی رسمیت یافته است و وظیفه تأمین امنیت را در مناسبات و روابط [برعهده دارد]. بدون این محدودیت، امکان زندگی اجتماعی

وجود نخواهد داشت و نظم و نسق عینی سلوک افراد متعدد، که برای «حقوق» جنبه اساسی دارد، به دست نخواهد آمد (دل وکیو، ۰۸۳۱: ۰۰۲). به تعبیر دیگر، بشر در ایجاد نظم اجتماعی و تنظیم روابط اجتماعی خود درک کرده است که باید تسلیم شود و ضمن قانون دعوت همگنان به مراعات قوانین اجتماعی، برای قانون‌شکنان و کسانی که به عنوان مخل نظم و امنیت عمومی شناسایی می‌شوند، مجازات‌هایی را مقرر می‌کند (کاتوزیان، ۵۸۳۱: ۱۳۴). فلسفه جعل چنین مجازات‌ها و کیفرهایی، ناظر بر الزام همگان به احترام و تبعیت از قوانین و مقرراتی است که برای نیل به ایجاد نظم و انتظام در ارکان مختلف جامعه و پرهیز از بی‌نظمی وضع شده است و نیز کیفر و رساندن عقوبت به آن افرادی است که با آگاهی از فرایند جعل قانون و نظرگاه اصلی قانون‌گذار، تعمداً به نقض آنها پرداخته و موجب بروز ناامنی و هرج و مرج در جامعه شده‌اند. همین امر، روال و عادت طبیعی جامعه را در رسیدن به اهداف و غایات خود، تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و از مسیر اصلی خود بازمی‌دارد؛ بنابراین وجود نظم و نسق در لایه‌های گوناگون جوامع بشری به خصوص با ایجاد وضع قوانین و مقررات لازم‌الرعايه، نه تنها مسیر مقبول و معروف دنیای امروزی است، بلکه نتیجه حاصل از حاکمیت نظم و همگرایی، برخورداری عموم و خصوص مردم آن جوامع از امنیت به مفهوم کلی و نسبی آن است.

### نتیجه‌گیری

حیات جمعی بشر نیازمند الزامات و ضروریاتی است تا با تأمین آنها، به خواسته‌ها و مطلوب‌های خود نایل آید. در این راستا، نظم و امنیت از الزامات بنیادین در ارکان و عناصر حیات اجتماعی انسان‌هاست؛ بنابراین برقراری و استقرار هر یک از آنها به خصوص نظم و نظام منتهی به امنیت امری معقول و پسندیده است که در فقه شیعه از آن با عنوان «ضرورت حفظ نظام» و «حرمت اختلال نظام» یاد شده است. از سوی دیگر، مصادیق و گونه‌های نظم و امنیت، در حکم عقل و نه در امضای شارع، تعیینی ندارند؛ بلکه براساس اوضاع و احوال و نیازهای اجتماعی و مقتضیات زمان و مکان تعیین می‌شوند و چنین روندی، در قواعد فقهی و حقوقی مکاتب بشری، طی شده و استمرار دارد. البته قواعد حقوقی، کلی و الزام‌آور بوده که به منظور ایجاد نظم و استمرار عدالت بر زندگی اجتماعی انسان حکومت دارند و اجرای آنها از طرف دولت (حاکمیت) تضمین می‌شود و قواعد فقهی نیز در عین برخورداری از اوصاف مقرر برای

قاعده حقوقی، تفاوت‌هایی با آن دارد؛ از جمله اینکه بر خلاف قاعده حقوقی، قلمرو قاعده شرعی، فراخ‌تر از گستره روابط و مناسبات اجتماعی است؛ همان‌گونه که منشأ و راه‌های الزام و تضمین اجرای آن هم فراتر و متنوع‌تر از قدرت الزام‌کننده و روش‌های تضمین اجرای قاعده حقوقی است و نیز قاعده شرعی از حیث اهداف، عام‌تر از قاعده حقوقی است و غیر از تأمین نظم و عدالت به دنبال تهذیب نفس و ترویج اخلاق و تحسین عادات و کسب ثواب اخروی است.

با توجه به ضرورت حفظ نظم در جامعه انسانی و منع اختلال در آن و نیز لحاظ روش‌شناسی منتج به استخراج قواعد بنیادین از حیات و ضرورت‌های اجتماعی بشری، می‌توان بنا به حکم عقل و رویه و دأب مستمر خردمندان عالم، و بهره‌گیری اصطیادی از منابع فقهی به قاعده و بنیاد بودن «نظم و امنیت» در پاسداشت و حفظ و حراست ارکان جامعه اسلامی، رهنمون شد و آن را از ضروریات و مسلمات فقه شیعه برشمرد؛ زیرا آنچه سبب از هم پاشیدگی نظام و شیرازه زندگی و معیشت مسلمانان می‌شود، ممنوع و حرام و اموری که برای نیل به حراست و نظم جامعه، ضروری است، واجب است. همچنین قاعده‌ای با مفاد مذکور، هنگامی به کار می‌رود که نتیجه یک حکم شرعی باعث اختلال در یکی از نظام‌های عام زندگی انسان باشد. در این صورت، قاعده فوق با حکومت تضییقی در جانب موضوع، می‌تواند نفی حکم کند؛ اما کاربرد و کاربست آن نیازمند احاطه دقیق و کلی به شریعت و مقاصد آن به ویژه مقاصد محوری و غیرظلتی و همچنین التزام به شیوه استخراجی و استنباطی معمول در ادبیات فقهی است که سالیان متمادی در بستر آرا و فتاوی صادره بسان یک روش‌شناسی اجتهادی، خودنمایی می‌کند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



### منابع فارسی

- آشوری، داریوش (۲۸۳۱)، دانشنامه سیاسی، چ ۹، تهران: انتشارات مروارید.
- آقابخشی، علی و مینو افشاری راد (۵۸۳۱)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران: نشر چاپار.
- آگاه، یسرا (۷۸۳۱)، «امنیت اجتماعی و عوامل مؤثر در آن (در قرآن و احادیث)»، مجله تخصصی الهیات و حقوق، س ۸، ش ۰۳.
- احمدی و استانی، عبدالغنی (۱۴۳۱)، نظم عمومی در حقوق خصوصی، تهران: نشر روزنامه رسمی.
- اخوان کاظمی، بهرام (۵۸۳۱)، امنیت در نظام سیاسی اسلام، تهران: کانون اندیشه جوان.
- افتخاری، اصغر (۱۹۳۱)، امنیت، چ ۱، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- امیدی، جلیل (۲۹۳۱)، «مفهوم و عناصر سازنده قاعده شرعی و مقایسه آن با قاعده حقوقی»، فصلنامه مبانی فقهی حقوق اسلامی، س ۶، ش ۱۱.
- انصاری، شیخ مرتضی (۵۱۴۱)؛ المکاسب، چ ۱، قم: کنگره بزرگداشت شیخ انصاری.
- ایران پور، فرهاد (۱۹۳۱)، بازاندیشی در روش‌شناسی و شناخت‌شناسی حقوقی، چ ۱، تهران: انتشارات رخ دادنو.
- ایران پور، فرهاد (۲۹۳۱)، بازاندیشی در قاعده‌های بنیادین حقوقی، چ ۱، تهران: انتشارات رخ دادنو.
- باقی زاده، محمدجواد و عبدالله امیدی فر (۳۹۳۱)، «ضرورت حفظ نظام وضع اختلال در آن در فقه امامیه»، فصلنامه علمی- پژوهشی شیعه‌شناسی، س ۲۱، ش ۷۴.
- بوزان، باری (۸۷۳۱)، مردم، دولت‌ها و هراس‌ها، ترجمه ناشر، چ ۱، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

### منابع عربی

- ابن عشور، محمدطاهر (۷۸۹۱)، مقاصد الشریعة الاسلامیة، تونس: مصنع الكتاب.
- ابن فارس، احمد (۴۰۴۱)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتبه الکلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۴۱۴۱)، لسان العرب، محقق احمد فارس صاحب الجوائب، الطبعة الثالثة، بیروت.
- بجنوردی، سید حسن (۹۱۴۱)، القواعد الفقهیه، چ ۱، قم: نشر الهادی.



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی