

ماهیت فقهی امنیت؛ حق یا حکم؟

سیف‌الله صرامی^۱

دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۸

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۳/۲۵

چکیده

امنیت، در فقه اسلامی اهمیت و قلمروی گسترده‌ای دارد. حق یا حکم بودن امنیت، با توجه به آثار مختلف حق یا حکم بودن، پرسش اصلی این مقاله است. برای پاسخ به این پرسش، پس از تعریف واژگان امنیت، حق و حکم، نخست امنیت را در منابع و متون فقه بررسی کرده‌ایم سپس، شواهد حق بودن را مطرح و نقد کرده‌ایم و آنگاه دلیل حکم بودن را تبیین و صورت‌بندی نمودیم. در نهایت، نتیجه گرفته‌ایم که امنیت در فقه اسلامی حکم است و معنای آن هم مطلوبیت وضعیت امن فردی و اجتماعی در قلمرو گسترده امنیت، شامل حوزه‌های مختلف فرهنگی، سیاسی، انتظامی، نظامی، روابط داخلی، خارجی به مثابه است. با وجود این، امنیت می‌تواند در قالب قراردادهای، معاهدات و میثاق‌ها در روابط خصوصی، عمومی و بین‌الملل، حق اعتبار شود.

واژگان کلیدی

امنیت، حق، حکم، فقه، معاهدات.

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی s.sarami@isca.ac.ir

۱. طرح موضوع

واژه «امنیت» در منابع و آثار فقهی، فراوان به کار رفته است. این کاربرد در کمیت و کیفیت، ظرفیت منابع و آثار فقهی را برای بررسی و اثبات قاعده فراگیر فقهی امنیت فراهم می‌کند. اگر این قاعده اثبات شود، می‌تواند به اندازه قواعدی مانند قاعده نفی حرج، سراسر فقه را تحت تأثیر قرار دهد. چنین کاربردی اهمیت عنصر امنیت را در منابع و آثار فقهی نشان می‌دهد و در عین حال نشان از ظرفیت این محتوا برای پرورش علمی و بهره‌مندی از آن در پاسخ‌گویی فقه به انبوه پرسش‌هایی است که درباره موضوع امنیت مطرح می‌شود.

برای آغاز نظریه‌پردازی فقهی درباره امنیت، بررسی و اثبات زیرساخت‌های آن لازم است. یکی از این زیرساخت‌های ماهیت فقهی امنیت، بررسی امنیت از لحاظ حکم بودن یا حق بودن است.

حق بودن یا حکم بودن آثار و ثمرات مهم و کلیدی در فقه دارد. عمده این آثار ناشی از این است که زمام حق در دست صاحب حق است؛ اما زمام حکم به دست مشرع یا قانون‌گذار است. در مورد حق، صاحب حق می‌تواند از اعمال حق خود صرف نظر کند؛ اما در مورد حکم، چنین اختیاری برای کسی که حکم متوجه اوست، وجود ندارد و باید آن را لزوماً یا ترجیحاً اجرا کند؛ برای مثال بستن کمر بند ایمنی، اگر برای راننده یا سرنشین حق باشد، می‌تواند از انجام آن سرباززند؛ اما در صورتی که حکم باشد، نمی‌تواند سرباززند و احیاناً جریمه خواهد شد. البته در یک مجموعه احکام شرعی یا قوانین حقوقی، تعیین حق و صاحب آن مانند تعیین حکم، به دست شارع یا قانون‌گذار است. به زودی در تبیین مختصر حق و حکم، خواهیم دید که این وضعیت دوگانه در مورد حق زمینه تردید و بحث در تفکیک حق و حکم شده است. ما تلاش می‌کنیم این تردید را از میان برداریم تا زمینه معقول و کاربردی بحث خود را در این مقاله فراهم کرده باشیم.

پرسش اصلی ما این است که امنیت در فقه امامیه حق است یا حکم؟ نگارنده در پژوهش‌های فقهی موجود، به پرداخت و بررسی این مطلب برخورد نکرده است. برای پاسخ به این پرسش، نخست چند اصطلاح کلیدی و پرکاربرد را توضیح می‌دهیم، سپس جایگاه عنصر

امنیت در فقه و منابع آن را بررسی خواهیم کرد. آن‌گاه ادله یا شواهدی را به نفع حق بودن و به نفع حکم بودن امنیت مرور می‌کنیم، تا در بخش پایانی به جمع‌بندی و نظریه برگزیده دست یابیم.

۲. تبیین و تثبیت چند اصطلاح

تبیین سه اصطلاح کلیدی در این جا لازم است: «امنیت»، «حق» و «حکم». درباره حق و حکم، غیر از تبیین، اثبات تفاوت ماهیت فقهی این دو نیز لازم است تا ثمره فقهی برای کاوش حکم بودن یا حق بودن ماهیت فقهی امنیت، قابل تصور و پیگیری باشد. در ادامه خواهیم دید برخی از فقها این تفاوت را انکار می‌کنند.

۲-۱. امنیت

امنیت و برابرنهاده آن در زبان‌های مختلف، از واژه‌های پرکاربرد در عرف عام و در عرف خاص دانش‌های حقوق و علوم سیاسی است و همچنان‌که اشاره شد، در منابع و متون فقهی نیز کاربرد فراوانی دارد. مفهوم امنیت را در منابع و متون فقهی جز بر عرف عام نمی‌توان حمل کرد، زیرا اصطلاح خاصی از امنیت در منابع و متون فقهی وجود ندارد. اما نگاهی به کاوش‌های مفهومی و بیان ابعاد امنیت در عرف خاص علمی می‌تواند به فهم عرفی ما از آن عمق بخشد. از این رو با نگاهی به این مفهوم در بیان و توضیح دانشمندان سیاسی می‌کوشیم به یک جمع‌بندی در تعریف امنیت، به اندازه ضرورت تصویری از آن دست یابیم. ورود به حوزه علم سیاست برای این مقصود، نه از سرگزینش اختیاری ماست، بلکه جست‌وجوی کتابخانه‌ای از اصطلاح امنیت، هر کاوشگری را به این حوزه می‌رساند.

امنیت، علی‌رغم کاربرد و اهمیت فراوان، تعریف روشن و متفق‌القولی ندارد. برخی امنیت را از دیدگاه غالب صاحب‌نظران علوم اجتماعی، مفهومی که در گوه‌ر آن مناقشه است گزارش می‌کنند. (ویلیامز، ترجمه علیرضا طیب، ۱۳۹۰، ص ۳۳). اما درباره موضوع امنیت که مباحث امنیتی حول و حوش آن دور می‌زند، اتفاق نسبی وجود دارد: کاستن از تهدیدهایی که ارزش‌های گران‌قدر را هدف قرار داده‌اند (همان).

مطالعات علمی امنیت به لحاظ تاریخی در زیرشاخه دانش روابط بین‌الملل شکل گرفته است (ویلیامز، ص ۳۵)، اما قلمرو و ابعاد گسترده امنیت در جهان معاصر آن را فراتر از شاخه‌ای از مطالعات و تحقیقات در روابط بین‌الملل ساخته است. این قلمرو رشته‌های مختلف علوم انسانی، علوم پزشکی، محیط زیست و جرم‌شناسی را به خدمت فرامی‌خواند (ر.ک: ویلیامز، ص ۳۸؛ رامهر، ۱۳۸۵، ص ۲۵). ابعاد گسترده اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، فناوریانه، زیست‌محیطی و.. امنیت (افتخاری، ۱۳۹۲، ص ۶۵-۶۲) ورود آن را در رشته‌های مختلف علمی توجیه و بلکه ضروری می‌گرداند. چنین قلمرو و ابعاد وسیع مشکل تعریف و ترسیم اصطلاح امنیت را افزون‌تر می‌سازد.

با وجود این می‌توانیم برای داشتن دست‌مایه‌ای در ترسیم امنیت و تعمیق معنای عرفی آن، بدون ادعای تعریفی جامع و مانع، از نگاه سلبی و بر محور نفی تهدید، تعریف زیر را مفروض بینگاریم: «امنیت ملی از لحاظ معنایی دلالت بر نفی تهدید دارد و از حیث قلمرو، متنوع بوده، گونه‌های مختلفی را در بستر زمان، شامل می‌شود» (همان، ص ۶۵). اضافه شدن «امنیت» در این تعریف به واژه «ملی» ضرری به مقصود ما از ارائه تصویری از مطلق امنیت نمی‌زند. اما مکمل این ترسیم تعریف امنیت از نگاه ایجابی است که بر محور رضایت، چنین تعریف می‌شود: «وضعیتی که در آن بین خواسته‌ها و داشته‌های بازیگر [کسی که امنیت او تعریف می‌شود] نسبتی متعادل وجود دارد؛ به گونه‌ای که در چارچوب ضریب ایدئولوژیک آن واحد، نزد بازیگران تولید رضایت می‌کند» (افتخاری، ۱۳۹۲، ص ۷۶). بنابراین می‌توان نفی تهدید و رضایت‌مندی را دو رکن اصلی بازشناسی و تعمیق معنای عرفی امنیت در نظر گرفت.

۲-۲. حکم

غزالی از اصولیون پیشین سنی، حکم را «خطاب شرع وقتی به افعال مکلفان تعلق گیرد» (غزالی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۵) تعریف می‌کند. این تعریف توسط اصولیان امامیه و اهل سنت، پس از غزالی، نقد و بررسی شده است (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۲۵ق، ص ۸۶ و ۹۰؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۵۰؛ طباطبایی‌المجاهد، ۱۳۹۶ق، ص ۲۹۲؛ آمدی، ۱۴۰۲ق، ص ۹۶-۹۷).

۹۵) تا این که شیخ بهایی، چند قرن بعد، با استفاده از تجربه نقد و بررسی ها، تعریف ذیل را برگزیند: «حکم شرعی، بسته به وصفی که فعل مکلف دارد، طلب شارع است از مکلف؛ فعل را یا ترک را، با استحقاق ذم بر مخالفت یا بدون آن، یا حالت مساوی بین ترک و فعل» (شیخ بهایی، ۱۴۲۳ق، ص ۶۲). نبود اشاره به حکم وضعی در این تعریف، ظاهراً ناشی از اعتقاد به انتزاعی بودن حکم وضعی از حکم تکلیفی است.

در دوران متأخر، برخی نوشته اند: «حکم عبارت از انشائی است که برای برانگیختن دیگری از روی اراده حتمی یا غیرحتمی برمی خیزد» (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ص ۳۵۴؛ رک: حسینی بهسودی، ۱۴۱۷ق، ص ۷۷؛ روحانی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۵۸). این تعریف نظریه ماهیت حکم دارد، اما تعریف پیشینیان نظریه مصدر، الزامی یا غیرالزامی بودن و تکلیفی یا وضعی بودن آن دارد. کما این که برخی از تعاریف معاصران نیز به تشریعی بودن و غایت حکم که تنظیم حیات انسان و سوق دادن آن به سمت مطلوب است، نظر دارد (صدر، ۱۴۲۵ق، ص ۱۷). هریک از این تعاریف هاروی یک یا چند ویژگی حکم شرعی انگشت می گذارد و با آن حکم را تعریف می کند.

ما حکم شرعی را با همه ویژگی های فوق می شناسیم و در این جا مفروض می گیریم. این ویژگی ها عبارت اند از: انشاء طلب ترک یا فعل از سوی شارع، برانگیختن مکلف از طریق داعی درست کردن برای او نسبت به استحقاق ثواب و عقاب، مبتنی بودن بر اراده حتمی یا غیرحتمی و غایت بودن تنظیم زندگی انسان و سوق دادن آن به سمت سعادت مطلوب. حکم تکلیفی همه این ویژگی ها را دارد، اما حکم وضعی فقط دو ویژگی را دارد: انشایی بودن از سوی شارع مقدس و غایت بودن تنظیم زندگی و سوق دادن آن به سمت سعادت مطلوب.

۳-۲. حق

تعریف «حق» برخلاف «حکم»، سابقه ای طولانی ندارد. شاید دلیل آن وضوح مراد از حق نزد فقیهان پیشین بوده است. اما فقهای متأخر و معاصر در این باره اظهار نظر کرده اند. شیخ انصاری رحمته الله علیه، با این که مستقیماً به تعریف حق نپرداخته، در برخی از مباحث به آن اشاره

کرده است (انصاری، ۱۳۷۸، [ج ۵]، ص ۱۱). پس از او، کسانی با صراحت به تعریف حق و تفاوت آن با حکم پرداخته‌اند. صاحب عروه الوثقی می‌نویسد: «حق، نوعی سلطنت است؛ خواه سلطنت بر چیزی باشد متعلق به عین؛ مانند حق تحجیر، حق رهن و حق طلبکاران در ترکه میت، یا متعلق به غیر عین، مانند حق خیار که به عقد تعلق می‌گیرد و خواه سلطنت بر کسی باشد؛ مانند حق قصاص، حق حضانت و حق قسَم. بنابراین حق، مرتبه ضعیفی از ملک، بلکه نوعی از ملک است و صاحب حق، مالک چیزی است که امر آن به دست اوست» (طباطبایی یزدی، ۱۳۷۸، [ج ۱]، ص ۵۵). در این تعریف سه دسته حق بیان شده است: اول، حق بر چیزی متعلق به عین. برای این دسته سه مثال می‌آورد: سلطنت بر احویا یا تملک زمین سنگ‌چین شده، سلطنت بر فروش عین مرهونه برای استیفای دین و سلطنت بر تملک ترکه میت برای استیفای دین. دوم، حق بر چیزی متعلق به غیر عین؛ مانند حق خیار که متعلق به عقد است، نه یک عین خارجی. سوم، بر اشخاص؛ مانند حق قصاص که در آن صاحب حق می‌تواند جانی را قصاص کند. همین تعریف را برای حقیقی توانا از محقق نائینی و دسته‌ای دیگر از فقها برداشت کرد (خوانساری، ۱۴۱۸ ق. [ج ۱]، ص ۱۰۵ و رک: آل بحر العلوم، ۱۳۶۲، ص ۱۳؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۰۴ ق، [ج ۱۳]، ص ۳۰ و همو، ص ۵۳۴-۵۳۳).

مرحوم آخوند خراسانی حق را اعتباری خاص غیر از ملک و سلطنت می‌داند که برای آن آثار مخصوصی است. از جمله آثار این اعتبار خاص، سلطنت است؛ همچنان که سلطنت از آثار ملک هم هست (آخوند خراسانی، ۱۴۰۶ ق. ص ۴). فقهای دیگر این نظر را با بیان‌های متفاوت، تأیید کرده‌اند. (خوانساری، ۱۳۶۴، ص ۷۰-۶۹ و امام خمینی، ۱۳۷۹، ص ۴۷-۳۹).

نظر سوم در تعریف حق چنین است: «حق در هر موردی به لحاظ مصداق، اعتبار خاص همان مورد را دارد و آثار خاص همان اعتبار هم بر آن بار می‌شود؛ مثلاً حق ولایت چیزی جز اعتبار ولایت برای حاکم، پدر و جد نیست. ولیکن از آثار این اعتبار، جواز تصرف در مال مولی علیه است؛ چه تکلیفاً و چه وضعاً و اعتبار دیگری نیاز نیست؛ بنابراین اضافه حق به ولایت اضافه بیانیه است...» (اصفهان‌ی، ۱۴۱۸ ق، ص ۴۴).

با وجود تعاریف بالا که به حق ماهیتی مستقل از حکم می‌بخشند، برخی فقها منکر ماهیتی متفاوت برای حق، در برابر حکم هستند. تفاوت حق و حکم، پایه پرسش اصلی و نتیجه‌گیری این مقاله است. بنابراین، لازم است توضیح و تحلیل خود را در نفی این نظر ارائه دهیم.

آیت الله خوئی رحمته الله علیه، برای انکار تفاوت حق و حکم و اثبات این که حق، ماهیت اعتباری خاصی نیست، نخست مجعولات شرعی را به شش دسته تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از: تکلیفی الزامی، تکلیفی غیرالزامی، وضعی لزومی قابل انفساخ، وضعی لزومی غیرقابل انفساخ، وضعی ترخیصی قابل اسقاط و وضعی ترخیصی غیرقابل اسقاط (توحیدی، ۱۳۷۸ق، ج ۲ ص ۴۵). سپس توضیح می‌دهد که در همه این موارد با حکمی شرعی مواجه هستیم که تابع موضوع خود می‌باشد و برای مصالحی، بنابر نظریه تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الامریه، جعل شده‌است (توحیدی، ۱۳۷۸ق، [ج ۲]، ص ۴۶). پس از این توضیح، اطلاق کلمه «حق» به معنای لغوی ثبوت بر همه احکام شرعی را دلیل بر اتحاد حق و حکم قلمداد می‌کنند (توحیدی، ۱۳۷۸ق، [ج ۲] ص ۴۷). با این حال، ایشان ابایی ندارند که در اصطلاح خاص، حق را بر دسته‌ای از احکام که قابلیت اسقاط دارند، اطلاق کنند (همان و نیز رک: شهیدی، ۱۳۷۵ق، ص ۸۵).

به نظر می‌رسد تأمل و تعمق در نظر فوق (عدم تفاوت حق و حکم) آن را در حد یک اختلاف لفظی فرومی‌کاهد، زیرا معتقدان به تفاوت حق و حکم منکر این معنا نیستند که حقوق، همانند احکام، مجعول و برای اعتبار فقهی و شرعی، نیازمند جعل شارع، ابتداء و تأسیساً یا تأییداً و امضائاً هستند و می‌توان به این اعتبار همه حقوق را هم «احکام» نامید. همین طور، منکران تفاوت حق و حکم گواه می‌دهند که دسته‌ای از احکام وضعی، براساس دلیل شرعی خود، قابل انفساخ یا قابل اسقاط هستند. ممکن است برخی از اموری که منکر تفاوت حق و حکم آن امور را حکم می‌نامد، براساس دلیل، قابل توارث، یا حتی قابل تبادل هم باشند. بنابراین، علی‌رغم ظاهری که نظر منکران تفاوت دارد، واقع آن، انکار تفاوت نیست؛ فقط تذکر درستی است به این که حق و حکم هر دو از مجعولات شرعی هستند و همانطور که

در حکم شارع تعیین کننده است، در حق هم شارع تعیین می کند که برای که، در چه و بر علیه کیست. این تعیین های شرعی یا قانونی (در حقوق عرفی) با مفهوم و اعتبار مستقل حق در مقابل حکم منافاتی ندارد. بنابراین، ضمن تثبیت تفاوت حق با حکم، در این جا تعریف مرحوم صاحب عروه را از حق مفروض می گیریم. بر این اساس حق، نوعی حکم وضعی است که در آن کسی (صاحب حق برامری) به نحوی تسلط دارد؛ خواه آن امری خارجی باشد یا کاری باشد یا کس دیگری باشد و خواه آن تسلط در قالب امکان نقل و انتقال باشد، یا در قالب امکان فسخ و به هم زدن عقد یا ایقاع باشد، یا حتی اسقاط خود این تسلط (اسقاط حق) و خواه در هر قالب دیگر.

۳. نگاهی به جایگاه و اهمیت امنیت در منابع و متون فقه

نگاهی به به جایگاه «امنیت» در قرآن، روایات و متون فقهی تردیدی در جایگاه بلند امنیت و مقدم بودن اولویت آن در آموزه های اسلامی باقی نمی گذارد. در این جا، این جایگاه را در سه بخش مرور می کنیم:

۱-۳. قرآن

در قرآن کریم ماده «امن» حدود ۸۵ بار در صیغه های مختلف به کار رفته است. کلمه کلیدی «ایمان» در آموزه های قرآنی، صیغه ای از همین ماده است. راغب اصفهانی که در معانی الفاظ نظر به فرهنگ و ادبیات قرآن دارد، می گوید: «ایمان تصدیق همراه با امنیت است» (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲ق، ص ۲۲). او امنیت را آرامش و قرار نفس (طمأنینه النفس) همراه با نبود خوف معنا می کند (همان، ص ۲۱). هم سویی رضایت مندی و نفی تهدید که قبلاً در تعریف امنیت بیان شد، با آرامش و نفی خوف که راغب از معنای امنیت در فرهنگ قرآن گزارش می دهد شایان توجه است. غلبه بُعد اجتماعی و حتی بین المللی در تعریف پیش گفته امنیت، در مقابل غلبه بُعد فردی و شخصی در بیان راغب اصفهانی، مانع این هم سویی در اصل معنا نمی شود. روشن است که معنای قرآنی ایمان و ماده آن امنیت، مانند

معانی قرآنی دیگر، با توجه به اهمیتی که قرآن برای ابعاد اجتماعی انسان قائل است، نباید در حصار ابعاد فردی انسان قرار گیرد. افزون بر این که در برخی آیات به جنبه اجتماعی آنهم به روشنی توجه می شود، چنان که در سوره نور می خوانیم:

«وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (نور، آیه ۵۵).

استخلاف در زمین و تمکّن جز با داشتن قدرت و مکنّت اجتماعی، نمی شود. البته جالب است در فرهنگ قرآن «مکنّت» و به دنبال آن «امنیت» (من بعد خوفهم امنا) بر محور تدین است. از این رو تفسیر امنیت (امنا) را «يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا» قرار می دهد. عبادت و دوری از شرک هسته بنیادین دین داری است. می توان گفت امنیت دین داری در فرهنگ و آموزه های اسلامی مادر امنیت هاست؛ چون در دین داری اسلامی همه سازوکارهای سعادت اخروی و دنیوی گنجانده شده است. این مطالب، البته به بحث و استدلال مفصل نیاز دارد تا روشن شود؛ اما در این مقاله چنین مجال نیست.

بنابراین، توجه و تأمل در کاربردهای فراوان ماده «امن» در قرآن، از جمله واژه «ایمان» که برای خوانندگان و مخاطبان این سطور، حتی نیازمند نقل نمونه هم نیست، برای اهمیت امنیت در قرآن کافی است. جالب این که: در قرآن به امنیت کاذب که ناشی از «ایمان به جبت و طاغوت» است هم اشاره و مذمت می شود (نسا، آیه ۵۱). راغب اصفهانی می گوید: «ایمان به جبت و طاغوت، تحصیل امنیت به چیزی است که با آن امنیت حاصل نمی شود» (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲ق، ص ۲۲۰).

۲-۳. روایات

در روایات، امنیت در معنای گسترده بالاترین جایگاه و اهمیت را دارد؛ برای مثال در روایتی به نقل از امیرالمؤمنین علیه السلام می خوانیم:

«من استحکمت لی فیه خصلة من خصال الخیر احتملته علیها واغتفرت فقد ماسواها ولا اغتفر فقد

عقل و لا دین، لأن مفارقة الدين مفارقة الأمن فلايتها بجياه مع مخافة. .» (کلینی، ۱۳۶۳، ص. ۲۷۰)
 اگر کسی یک صفت از صفات نیک را برای من تمام و کمال و استوار نگه دارد، او را به همان یک صفت، انسان نیک می‌دانم و از نداشتن سایر اوصاف نیک برای اومی‌گذرم؛ اما از نداشتن دو صفت عقل و دین نمی‌گذرم، زیرا جدایی از دین جدایی از امنیت است و هیچ‌گاه زندگانی بدون امنیت و با خوف گوارا نخواهد بود.

در این روایت امنیت، مبنای ضرورت دین‌داری دانسته شده است. طبعاً معنای جامعی از امنیت در این کاربرد مراد است که می‌تواند چنین جایگاه بلند مرتبه‌ای داشته باشد. در روایت دیگری امنیت در محدوده زندگانی دنیا جایگاه‌شناسی شده است. در این محدوده نیز امنیت در کنار بهداشت تن، رکن حیات انسان است. روایت به نقل از امام صادق علیه السلام چنین است: «النعيم في الدنيا الامن، وصحة الجسم، وتماثل النعمة في الآخرة دخول الجنة» (شیخ صدوق، ۱۳۷۹، ص. ۴۰۸؛ همو، ۱۳۶۲، ص. ۲۸۴)، بهره‌مندی در دنیا به امنیت و بهداشت تن است؛ و بهره‌مندی کامل در آخرت رفتن به بهشت است. روایات مشابه در این باره فراوان است (ر.ک: همو، ۱۳۹۲ق، ص. ۲۵۰، حرانی، ۱۳۶۳، ص. ۳۲۰؛ النیسابوری؛ ۱۳۸۳ق، ص. ۴۷۲؛ حر عاملی؛ ۱۴۰۳ق، ص. ۳۱؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ص. ۴۷ و ۲۰۵؛ ص. ۱۵۰، شیخ طوسی؛ ۱۴۱۱ق، ص. ۱۷۲).

۳-۳. متون فقهی

«امنیت» در سراسر متون فقهی، از عبادات، معاملات و احکام، به تناسب در کانون توجه فقهاست. جالب است امنیت در متون فقهی همانند منابع فقه که اخیراً مرور شد، در محدوده زیرشاخه‌ای از روابط بین‌الملل در حقوق و علوم سیاسی به معنای جامع مدرن آن نزدیک‌تر است تا معنای سنتی. (ر.ک: معنای امنیت در همین مقاله). فقها، به پیروی از قرآن و سنت، امنیت را در همه‌گونه روابط انسانی، در ابواب مختلف فقه بررسی کرده‌اند و در کانون توجه قرار داده‌اند.

در یک نمونه مهم و کلان نگاه جامع فقهی به امنیت، فقیهانی که در پی تدوین وظایف

حکومت اسلامی بوده‌اند، مواردی را برمی‌شمارند که اکثراً، مستقیم یا به واسطه عناوین دیگر، ابعاد امنیت فردی یا اجتماعی را دربردارند. فراموش نکنیم که چتر حکومت اسلامی در نظر این فقیهان بر سر همه احکام فقهی است؛ از این رو وظایف حکومت اسلامی را برمی‌شمارند، کل فقه اسلامی به معنای مجموعه احکام فقهی را در نظر دارند. قاضی ابویعلی فقیه حنبلی وظایف حکومت اسلامی را در قالب «وظایف امام نسبت به امور امت»، در ۱۰ مورد فهرست می‌کند (قاضی ابویعلی، ۱۴۰۶ق. ص. ۲۷). خلاصه ۱۰ مورد چنین است:

۱. حفظ دین به منظور حفظ امت از گمراهی؛
۲. تنفیذ احکام قضایی تا عدالت بین مردم در محاکم اجرا شود؛
۳. برقراری نظم و امنیت عمومی تا مردم در آسایش حضور و امنیت سفر، زندگی و کسب و کار خود را داشته باشند؛
۴. اقامه حدود به منظور حفظ محترمانه تاز هتک و جلوگیری از پایمالی حقوق مردم؛
۵. حفظ و پاسداری مرزها با تمهید نیروها و امکانات کافی به گونه‌ای که دشمنان از هرگونه تعرض نسبت به مسلمین و همه کسانی که زیر چتر حکومت اسلامی هستند، بازمانند؛
۶. جهاد با معاندان اسلام، بعد از دعوت به اسلام تا این که اسلام آورند یا در پناه حکومت اسلامی درآیند؛
۷. جمع‌آوری زکات و مواجب حکومت اسلامی بر طبق شرع اسلام؛
۸. تعیین عطایا و مصارف بیت‌المال، بدون اسراف و کم‌گذاری و دادن آن در وقت مقرر؛
۹. به کارگیری انسان‌های امین و نصب کارگزاران خیرخواه برای کارگزاری حکومتی و سپردن اموال عمومی تا کارها منظم و اموال محفوظ باشد؛
۱۰. این که امام شخصاً ناظر امور باشد و در جریان اخبار اداره جامعه قرار گیرد تا سیاست امت و حراست ملت را وجهه همت داشته باشد.

همین ۱۰ مورد را ماوردی، فقیه شافعی، نیز ذکر می‌کند (ماوردی، ۱۴۰۶ق، ص. ۱۵). یکی از فقه‌های امامیه معاصر، پس از نقل موارد ده‌گانه فوق، چندین آیه و روایت درباره وظایف کلی حکومت اسلامی نقل می‌کند و از مجموع آنها ۱۵ عنوان برای وظایف حکوت

اسلامی که هدف حکومت اسلامی تحقق آنهاست، برداشت و سپس چنین خلاصه می‌کند: حفظ نظم و امنیت شهرها، آبادی‌ها و راه‌ها، دفع دشمنان و آمادگی دفاعی در برابر آنان، آموزش و راهنمایی مردم، برپایی فرائض، سنن و شعائر اسلامی و ازین بردن بدعت‌ها، اجرای حدود و احکام الهی، حل و فصل قضایی دعاوی و شکایات، اشاعه معروف و براندازی انواع منکر، فساد و ظلم، وصول انواع حقوق مالی عمومی و رساندن آن به مصارف شرعی و برقرای روابط سالم با ملل دیگر براساس عدالت و حقوق متقابل (منتظری، ۱۴۰۸ق، صص ۲۳-۷).

اگر حفظ دین را، به مقتضای ماهیت حکومت اسلامی، در قالب دولت-کشور اسلامی، به قلمروی امنیت در معنای جامع مدرن آن-که قبلاً در تعریف امنیت آوردیم- بیفزاییم، می‌توان ادعا کرد همه موارد فوق مستقیم و غیرمستقیم به امنیت مربوط می‌شود و جایگاه آن را در نگاه فقیهان مزبور نشان می‌دهد. پیش فرض و مقتضای حاکمیت اسلامی، بر جامعه اسلامی حق حفظ دین (دین اسلام) برای جامعه و فرد مسلمان در این جامعه است. این پیش فرض و مقتضا، مانند اصل ضرورت حکومت اسلامی، در جای خود قابل بحث و بررسی است؛ اما این جا اصل مسلم انگاشته می‌شود. بنابراین، تعبیر «اکثر» که پیش تر برای امنیتی بودن وظایف حکومت اسلامی به کار بردیم، بدون در نظر گرفتن این پیش فرض است. با در نظر گرفتن این پیش فرض، همه وظایف را می‌توان زیر چتر جامع امنیت دانست که احکام اسلامی را در برگرفته است.

افزون بر دیدگاه‌های کلان حکومتی فوق‌الذکر در بین فقها، می‌توان چتر امنیت را در موارد خُرد در مباحث مختلف فقه، از نگاه فقیهان به دست داد؛ برای مثال ابوالصلاح حلبی، مراجعه به فقیه جامع‌الشرایط قبول حکم او را در زمان غیبت واجب، و روی گردانی از این مراجعه را روی گردانی از دین خدا می‌داند. با وجود این، وجوب مراجعه به فقیه جامع‌الشرایط را مشروط به تأمین امنیت می‌داند (حلبی، بی‌تا، ص ۴۲۴ و فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق، ص ۳۹۹). اقامه حدود با همه اهمیت و سفارشی که به آن شده مشروط به امنیت است (علامه حلی، ۱۳۶۸، ص ۱۱۵ محقق حلی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۶۰؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۱۷). اقامه نماز

جمعه مشروط به امنیت شده است (شهید اول، ۱۴۱۲ق، ۱ص. ۱۸۶ و محقق ثانی، ۱۴۰۸ق، ص. ۱۲۹). حکومت و قضاوت فقهای جامع الشرایط مقید به امنیت است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص. ۵۲۵ و محقق ثانی، ۱۴۰۸ق، ص. ۴۹۰). تتبع بیشتر در متن‌های فقهی بر شمار نمونه‌هایی از این دست می‌افزاید.

۴. بررسی شواهد و قراین حق بودن امنیت

اثبات جدایی حق از حکم در معنا و آثار گذشت. اکنون شواهد و قراینی که می‌توان به نفع حق بودن امنیت مطرح کرد بررسی می‌شود. شایسته یادآوری است که حق یا حکم بودن امنیت مفاد هیچ گزاره عقلی یا نقلی نیست که در اثبات حق بودن یا حکم بودن سراغ آن برویم. اما با توجه به شناختی که از ماهیت امنیت و لوازم آن داریم؛ از جمله نوع نسبتی که امنیت با صاحب امنیت (دارای امنیت) برقرار می‌کند، می‌توان به کاوش در حق یا حکم بودن آن پرداخت. نکته ضروری دیگر این‌که از تعریف پیش‌گفته امنیت روشن می‌شود که امنیت یک وضع فردی یا اجتماعی است؛ بنابراین نه حق است، نه حکم. بحث حق یا حکم بودن امنیت در این است که آیا در فقه متعلق حق است یا متعلق حکم. قراین یا شواهد زیر ممکن است برای حق بودن امنیت ارائه شود:

۴-۱. انسان می‌تواند در هیئت فردی یا جمعی، خواهان امنیت باشد و آن را مانند حق حیات و حق مسکن مطالبه کند. تردید در این معنا شایسته به نظر نمی‌رسد تا نیاز به اقامه دلیل داشته باشد؛ اما برای نشان دادن توجه و تأیید آن در منابع فقه، روایت مشهور زیر منقول از امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام برای نمونه یادآوری می‌شود:

«لَهُمْ أَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنِ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ وَلَا التِمَاسَ شَيْءٍ مِنْ فَضُولِ الْخُطَايَا وَلَكِنْ لِنَرِدَ أَلْمَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ وَنُظْهِرَ الْإِصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَتُقَامَ الْمُعْظَلَةُ مِنْ حُدُودِكَ» (عبده، ۱۳۷۰، ص. ۱۳۰)

«خدایا تو می‌دانی آنچه از ما رفت، نه به خاطر رغبت در قدرت بود، نه از دنیای ناچیز خواستن زیادت. بلکه می‌خواستیم نشانه‌های دین را به جایی که بود بنشانیم و اصلاح را در

شهرهایت ظاهر گردانیم تا بندگان ستمدیده‌ات را ایمنی فراهم آید و حدود ضایع مانده‌ات اجرا گردد» (شهیدی، ۱۳۷۱ ص ۱۲۹).

حضرت، در این روایت، انگیزه‌های خود را از برپایی حکومت‌بری می‌شمارند. اما بیان، با صیغه متکلم مع‌الغیر و تفکیک خواسته‌های مشروع از نامشروع، در هرگونه حرکت اجتماعی، نشان می‌دهد که چه چیزی در جامعه قابل مطالبه است و چه چیزی نیست. امنیت مردم مظلوم، یکی از این امور قابل مطالبه است. جالب این‌که در ضمن اشاره می‌شود که امنیت در نظر اسلام، امنیت مردم (عباد، اعم از مسلمان و غیرمسلمان) از هرگونه ظلم و تعدی است. امنیت ظالمان که احياناً صاحب قدرت و حکومت هم باشند، مراد اسلام از امنیت نیست.^۱

۲-۴. امنیت یک حکم وضعی است، زیرا از یک وضعیت خارجی انتزاع و اعتبار می‌شود. می‌دانیم که حق، نوعی حکم وضعی است. از کنار هم گذاشتن دو گزاره «حق نوعی حکم وضعی است» و «امنیت حکم وضعی است» منطقاً نمی‌توان نتیجه گرفت که امنیت از حقوق است؛ اما احتمال این که امنیت حکم وضعی دیگری غیر از سنخ حق باشد دور از ذهن می‌نماید؛ بنابراین، احتمال حق بودن امنیت با توجه به دو گزاره فوق تقویت می‌شود.

۳-۴. صاحب امنیت، اعم از فرد یا جامعه، می‌تواند بر اساس تقسیم و اولویت‌بندی مصالح و منافع خود، در شرایطی از برخی ساحت‌های امنیتی خود رفع ید کند، برای مثال ممکن است برای حفظ امنیت جانی و ناموسی، امنیت غذایی یا بهداشتی خود را به خطر اندازد. فرد یا جامعه‌ای که برای دفع تجاوز دشمن، نارسایی‌ها و کمبودهای رفاهی را تحمل می‌کند، در واقع، امنیت مهم‌تر را با ازدست دادن امنیت دیگری مبادله می‌کند. این وضعیت را می‌توان نوعی سلطنت و ملکیت دانست که در قالب حفظ و نگهداری ساحتی از امنیت در مقابل ازدست دادن ساحتی دیگر اعمال می‌شود.

اگر شواهد فوق بتواند حق بودن امنیت را ثابت کند، به این معنا خواهد بود که زمام امنیت

۱. نمونه‌های دیگر از قبیل روایت نقل شده را می‌توان در لایه‌های روایاتی که برای وظایف و اهداف حکومت اسلامی نقل شده است، از جمله در اثروزی‌های دراسات فی ولایه الفقیه که در فهرست منابع این مقاله قابل مشاهده است (رک: دراسات فی ولایت الفقیه، ج ۲، ص ۷).

به دست شخص یا نهاد یا واحدی است که امنیت برای آن فرض می‌شود؛ برای مثال می‌تواند از آن رفع ید کند. اما به نظر می‌رسد شواهد فوق برای حق دانستن امنیت کافی نیست. به همان ترتیب ذکر شواهد اشکال‌های آن در ادامه می‌آید:

اول این‌که صرف امکان مطالبه نمی‌تواند شاهد بر حق بودن قلمداد شود. می‌توان گفت امنیت یک وضعیتی است که در ابعاد مختلف فردی و اجتماعی، شارع مقدس حدوث یا بقای آن را از مکلفان، الزامی و در برخی مراتب کمال امنیت، غیرالزامی، خواهان است؛ از این‌رو مکلف، باید چه مستقیم با فعل خودش و چه غیرمستقیم، از طریق مطالبه مناسب آندر جامعه، برای جلب نظر شارع، مانند سایر تکالیف شرعی، برای تحقق آن اقدام کند. به عبارت دیگر، می‌توان امنیت را حداقل در مراتب ضروری و حداقلی، یک واجب کفایی دانست. فرق واجب کفایی با واجب عینی در همین است که تحقق آن از هر که صادر شود مطلوب است و صدور آن از هر مکلف یا هر دسته مکلفان موجب سقوط تکلیف از همه خواهد شد (ر.ک: خویی، ۱۳۵۲، ص. ۱۸۷ و هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ص. ۴۲۳).

دوم این‌که درست است امنیت از وضعیت خارجی خاص انتزاع می‌شود، اما انتزاعی با اعتباری متفاوت است. حکم وضعی همچون حکم تکلیفی، اعتباری است، نه انتزاعی. امنیت، چنان‌که از تعریف پیش‌گفته به دست می‌آید، اشاره به امری خارجی دارد که از عدم خوف و تهدید همراه با آرامش و اطمینان در قلمرو وسیعی از ساحت‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی تشکیل می‌شود. شارع مقدس و هر قانون‌گذار عرفی می‌تواند خواهان تحقق این امر خارجی شود. البته این تحلیل لزوماً حکم بودن امنیت را هم ثابت نمی‌کند؛ زیرا ممکن است شارع یا قانون‌گذار چنین وضعیتی را برای فرد یا جامعه‌ای، حق فرض و جعل کند. در این صورت این امر انتزاعی متعلق حق می‌شود. غرض این‌که انتزاعی بودن امنیت (انتزاع از یک وضعیت خارجی خاص طبق تعریف) حق بودن آن را ثابت نمی‌کند، زیرا هم با حق بودن و هم با حکم بودن، سازگار است.

سوم این‌که: از بیان بالا روشن می‌شود امنیت به لحاظ معنای مصدری (ایجاد کردن امنیت) می‌تواند اصطلاحاً متعلق تکلیف باشد. متعلق تکلیف، مانند افعال نماز در وجوب

نماز، همان فعل اختیاری مکلف است که تکلیف به آن تعلق می‌گیرد. طبعاً ممکن است انسان به انجام یا ترک فعل اختیاری تصمیم بگیرد. در این صورت ممکن است در تراحم تکالیف یا مصالح، در چارچوب خواست شارع یا قانون‌گذار، فعلی بر فعل دیگر مقدم شود. به این ترتیب ممکن است تکلیف یا مصلحت امنیت فردی فدای امنیت اجتماعی گردد؛ یا امنیت جانی بر امنیت بهداشتی مقدم شود؛ یا در چارچوب یک حکومت دین‌مدار، امنیت دینی مردم بر برخی امنیت‌های حوزه‌های اقتصادی مقدم شود. در این تقدیم و تأخیرها، مکلف فردی یا متصدی اجتماعی و حکومتی تصمیم می‌گیرد.

بنابراین، امکان تصمیم‌گیری و تقدیم و تأخیر امنیت در حوزه‌های مختلف برای صاحب امنیت، هیچ دلالت یا قرینیتی بر حق بودن امنیت ندارد، زیرا این کار می‌تواند انجام شود، اما در چارچوب شرع و قانون. اگر ثابت می‌شد چنین امکان تصمیم‌گیری، مانند تصمیم‌گیری برای اموال و اقسام حقوق برای مالکان و صاحبان حقوق است و شارع یا قانون‌گذار فقط در رسمیت بخشی و تأیید اصل ملکیت یا حق دخالت می‌کند، نه در همه گونه تصرفی در آن، در این صورت شاهد سوم از شواهد فوق‌الذکر برای حق بودن امنیت، قابل اعتماد می‌شد.

۵. دلیل حکم بودن امنیت

نقد‌های شواهد سه‌گانه حق بودن امنیت، حکم بودن آن را ثابت نمی‌کند، بلکه فقط دلالت یا شهادت سه‌گانه مزبور را بر حق بودن امنیت کنار می‌زند؛ از این رو برای نتیجه‌گیری نهایی باید دلیل حکم بودن هم بررسی شود. استقرا کاربردهای امنیت در منابع و متون فقه که برخی از نمونه‌های آن نقل شد دلالت بر حکم بودن امنیت می‌کند. همان‌طور که پیشتر اشاره شد، مراد از حکم بودن امنیت این است که متعلق احکام تکلیفی است. طبق تعریف حکم و امنیت و با توجه به منابع و متون مورد اشاره، شارع مقدس اسلام در ساحت‌های مختلف فردی و اجتماعی زندگی انسان، نفی خوف و تهدید و وجود آرامش و اطمینان را می‌خواهد؛ برای مثال در بُعد اجتماعی، در سوره نور وعده الهی برای مؤمنان عامل به عمل صالح‌حتمکن و قدرت یافتن با نتیجه امنیت بعد از خوف و تهدید است (نور، ۵۵). بدون اشکال، مطلوبیت

امنیت از این آیه شریفه به دست می‌آید. البته امنیت مطلوب و مورد نظر شارع مقدس سکون و ایستایی و خفقان نیست، بلکه امنیت دین‌داری و دوری از هرگونه شرک است. همچنین امنیت دین‌داری در اسلام، در پرتو شریعت جامع سعادت فردی - اجتماعی و اخروی - دنیوی، به معنای امنیت در قلمروی گسترده و جامع آن در دیگاه‌های امنیتی مدرن است که پیش‌تر در تعریف امنیت ملاحظه شد.

مثال دیگر مطالبه آمادگی نظامی در بُعد انسانی و لجستیکی در شریعت اسلام از جامعه و حکومت ایمانیست. این مطالبه در سوره انفال آمده است «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِیَاطِ الْحَیْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» (انفال، آیه ۶۰) و معنایی جز حکم تکلیفی و جوب حفظ و برقراری امنیت در برابر تهدیدات خارجی (دشمنان اسلام و مسلمین) ندارد. ارباب دشمن که بر محور وصف دشمنی، مشغول برهم‌زدن امنیت جامعه اسلامی است، تامین امنیت برای جامعه اسلامی خواهد بود. جالب این‌که بلافاصله در آیه بعدی امر می‌شود که اگر طرف مقابل شانه خود را زیر بار مسئولیت صلح برد و نه این‌که فقط مدعی توخالی برای صلح باشد، حکومت اسلامی هم به همین صورت باید تن به صلح دهد و با توکل بر خدای سمیع علیم، آرامش و امنیت خود و جامعه را تکمیل کند «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انفال، آیه ۶۱). بنابراین حکم تکلیفی و جوب آمادگی برای دفع تهدیدات دشمن که از ظاهر امر به آن در قرآن به دست می‌آید و در کنار آن، حکم تکلیفی به پذیرش صلح عادلانه که ظاهر امر به آن نشان می‌دهد، هر دو در سایه مطلوبیت و مورد تکلیف بودن قلمرویی از قلمرو وسیع امنیت در فقه اسلامی است.

روایات پیش‌گفته نیز امنیت را در قالب مطلوبیت شرعی نشان می‌دهند؛ برای مثال در نخستین روایتی که برای مرور امنیت در روایات نقل کردیم «لَإِنْ مُفَارَقَةُ الدِّينِ مُفَارَقَةُ الْأَمَنِ فَلَا يَتَنَاهَا بِحَيَاةٍ مَعَ مَخَافَةٍ» (کلینی، ۱۳۶۳، ص ۲۷) از امنیت به مثابه هم‌پایه، بلکه مبنای دین‌داری یاد شده است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که مطلوبیت امنیت به اندازه مطلوبیت دین‌داری و حتی مبنای آن است. در این‌جا نیز باید به قلمرو جامع امنیت همچون قلمرو جامع دین در آموزه‌های کتاب و سنت توجه کرد.

در متون فقهی نیز امنیت در قالب متعلق حکم تکلیفی ظاهر شده است؛ برای مثال موارد ده‌گانه‌ای که از ابویعلی و ماوردی، به ترتیب، فقهای سرشناس حنبلی و شافعی، به عنوان وظایف حکومت اسلامی نقل شد، در قالب تعلق این موارد به احکام تکلیفی که برگردن حاکم یا حکومت اسلامی است دیده شده است. همین‌طور موارد پانزده‌گانه برخی از فقهای معاصر امامیه که گفتیم مستقیم یا غیرمستقیم امنیت را مد نظر دارد، پانزده تکلیف خیلی کلی و اساسی برگردن حکومت اسلامی است. نمونه‌های دیگر نیز همگی در قالب حکم تکلیفی حفظ امنیت است که با احکام تکلیفی دیگر، مانند وجوب مراجعه قضایی به فقیه جامع‌الشرایط، وجوب اقامه حدود و وجوب اقامه نماز جمعه، اصطلاحاً تراجم پیدا می‌کند. نتیجه این‌که در حکم بودن امنیت در فقه اسلامی نباید تردید کرد. با این حال، هنوز برای نتیجه‌گیری کلی و جامع در ماهیت امنیت زود است. این کار در ادامه می‌آید.

۶. تعقیب، تعمیق و نتیجه‌گیری نهایی

تا این جا حکم بودن امنیت به معنای این‌که متعلق حکم تکلیفی است، ثابت شد؛ اما در مقابل، عدم حق بودن ثابت نشد. با اثبات حکم بودن و حتی رد شواهد و قراین حق بودن امنیت، عدم امکان حق بودن آن ثابت نمی‌شود. به عبارت دیگر، علی‌رغم تفاوت ماهوی اعتبار حق و حکم در فقه اسلامی که قبلاً بر آن پای فشردیم، این دو از قبیل دو امر متضاد اعتبار نشده‌اند تا وجود یکی ملازم با نفی دیگری باشد. آنچه ثابت کردیم، بیش از تفاوت نیست و تفاوت را نباید با تضاد یکی دانست.

اگر پرسیده شود: آیا امنیت در فقه اسلامی، همچنان‌که حکم اعتبار شده است، حق هم اعتبار شده است، براساس نقد و بررسی که در حق بودن امنیت ارائه شد، پاسخ منفی است. البته در فقه اسلامی مواردی را می‌توان برشمرد که ضمن حکم بودن، آثاری از حق بودن را هم دارند که براساس آن «حق» نامیده شده‌اند. از جمله می‌توان به باب ولایات اشاره کرد. برای مثال حق ولایت پدر بر فرزند حکم تکلیفی است که پدر باید براساس آن از جان و مال فرزند حمایت کند. اما حقی است که او دارد و براساس آن در مال فرزند و احیاناً شئون دیگر او

دخالت می‌کند و نظر او با شرایطی ملاک است.^۱ اما در مورد امنیت چنین دوگانه حق و حکم را نداریم.

اما، اگر پرسیده شود آیا امکان اعتبار کردن حق برای امنیت در فقه اسلامی وجود دارد یا نه، دلیلی برای پاسخ منفی نداریم؛ بلکه ادله عامی که براساس اراده آزاد در چارچوب شرع به آثار عقود، ایقاعات، عهود و معاهدات در فقه اسلامی مشروعیت می‌بخشد و آثار اعتباری فقهی حقوقی آن را محترم می‌شمارد، مانعی برای جریان و سرانجام، به منظور حق اعتبار کردن امنیت ندارد. ممکن است امنیت فردی یا اجتماعی در قالب قراردادی شرعی، حق اعتبار شود. کسی می‌تواند در برابر دادن مال یا امتیازی به دیگری، برای خود، در تعهد او امنیت اعتبار کند. این اعتبار می‌تواند در ضمن شرط نتیجه در یک معامله هم محقق شود. هیچ فقیهی نمی‌تواند در مشروعیت عقد اجاره اجیری برای نگهداری شخص یا چیزیا جایی، تردید کند. در این صورت مورد اجاره، فعل نگهداری است. اما به نظر می‌رسد اجاره می‌تواند به جای فعل، روی نتیجه که همان امنیت شخص، چیزیا جا است، منعقد شود. در این صورت حق امنیت بر عهده اجیر اعتبار و ثابت می‌شود. البته براساس قواعد اجاره شرعی، مورد اجاره باید معلوم و روشن باشد. طبعاً در این جا هم باید امنیت مورد اجاره، عرفاً معلوم باشد تا قلمرو وسیع امنیت سبب ابهام در مورد معامله نگردد؛ مثلاً امنیت خانه در برابر دزدی یا هرتجاوز و تعدی خارج از خانه.

به همین منوال، می‌توان حق امنیت را در مقیاسی کلان، برای مردم یک کشور در مفاد قانون اساسی، معاهده بین‌المللی و مانند آن اعتبار کرد و گنجاند و به لوازم فقهی و حقوقی آن ملتزم شد و از متعهدان به آن بازخواست کرد. به نظر ما در همه مواردی که در قوانین کشورها، معاهدات و میثاق‌های بین‌المللی و مانند اینها در حقوق عرفی عمومی و بین‌المللی، از امنیت به عنوان «حق» یاد شده است، تحلیل فقهی فوق صادق است. تنها شرط صدق این

۱. البته برخی اطلاق حق را به معنایی که ما در این مقاله تعریف کردیم در مورد ولایات منکرشده‌اند و حق اعمال ولایت و تشخیص مصلحت آن را اختیار اجرای تکلیف نامیده‌اند: (کاتوزیان، گفت‌وگوهای حق، حکم و تکلیف، صرامی، ۱۳۸۵، ص. ۱۶۰)

تحلیل، وجود زمینه نوعی قرارداد و تعهد دو جانبه است تا طی آن حق امنیت اعتبار شود. این زمینه در معاهدات، میثاق‌ها و مانند آن که از طرف کشورها امضا می‌شود روشن است. اما در قوانین داخلی کشورها ممکن است با تردید روبه‌رو باشد که به نظر رفع‌شدنیاست. در مورد قوانین اساسی می‌توان گفت: صاحب‌منصبان و کارگزاران کشور که بر فرض در چارچوب قانون اساسی، قدرت و تصدی یافته‌اند به مفاد آن، از جمله حق امنیت، با فرض این‌که به صورت حق در قانون اساسی آمده باشد، متعهد هستند. این تعهد چیزی جز حق امنیت مردم در عهده متعهد نیست. طبعاً قلمروی وسیع امنیت، در این جا هم نباید فراموش شود که در زمینه‌های مختلف سیاسی، فرهنگی، رفاهی، بهداشتی و غیره، قابل اعتبارکردن در این فرآیند فقهی حقوقی خواهد بود. در مورد قوانین عادی و مقررات دیگر نیز در جایی که حق امنیت آمده باشد، می‌توان چنین تعهدی را در طول همان تعهد ناشی از قانون اساسی توجیه کرد؛ زیرا فرض بر این است که قوانین عادی و همه مقررات یک کشور در طول و چارچوب قانون اساسی آن کشور است.

با در نظر گرفتن وجود توجیه فقهی فوق برای اعتبار حق بودن امنیت، به معنای فقهی حق، ضرورتی ندارد که کاربردهای حقوقی اصطلاح حق را در فقه هم به معنای حق بدانیم؛ بلکه به نظر می‌رسد در برخی موارد کاربرد حق در حقوق، راهی به توجیه معنای فقهی حق وجود ندارد. از جمله این موارد کاربرد «حق امنیت» در اعلامیه جهانی حقوق بشر است. در ماده ۳ این اعلامیه از حق برخورداری از امنیت شخصی یاد شده است. به نظر می‌رسد در این کاربرد، ویژگی حق به معنای فقهی مد نظر نیست، زیرا نمی‌توان از تسلط یا تملک حق امنیت در این کاربرد سخن گفت تا مثلاً امکان اسقاط آن یا مبادله آن با چیز دیگری وجود داشته باشد. این نکته که اعلامیه جهانی حقوق بشر در عرف حقوق بین‌الملل جنبه امری دارد و برای استناد به آن، با فرض امکان استناد حقوقی به آن، نیازی به امضا و یا عضویت بین‌المللی نیست، مؤید این نظر است. مفاد اعلامیه، در اصطلاح و ادبیات فقهی، فارغ از اعتبار یا عدم اعتبار آن، با حکم بودن متناسب است تا حق بودن. در حل مطلب، به نظر می‌رسد در جایی که حکمی بر گردن کسی شامل نفع، عدم ضرر یا امتیازی برای دیگری باشد، در حقوق یا حتی عرف عام

موجب کاربرد حق برای آن دیگری است؛ برای مثال احترام پدر و مادر بر فرزند واجب است. بدون این که نیاز به اعتبار چیز دیگری باشد، صرف همین حکم تکلیفی وجوب احترام کافی است تا عرفاً گفته شود پدر و مادر بر عهده فرزند حق احترام دارند. همچنین در حقوق عمومی گفته می شود مردم در چارچوب قانون، حق آزادی دارند؛ درحالی که ممکن است واقعیت چیزی جز وجوب تأمین آزادی های عمومی در چارچوب قانون از سوی حکومت، نباشد (ر.ک: صرامی، ۱۳۸۵، ص. ۱۷۵؛ و اعرافی، [بی تا]، ص. ۲۳۹). به هر حال ورود تخصصی در این بحث مربوط به این مقاله نمی شود.

نتیجه گیری

۱. امنیت در فقه اسلامی ماهیت حکم (حکم تکلیفی) دارد. معنای حکم بودن امنیت این است که متعلق حکم تکلیفی است. براساس این حکم، خواسته شارع مقدس ایجاد و تداوم امنیت است.

۲. حکم تکلیفی امنیت حکم کفایی است، نه عینی. مطلوب شارع وضعیت امن برای فرد و جامعه است.

۳. دلیلی بر حق بودن امنیت نداریم، اما امکان اعتبار آن در قالب قراردادها، به معنای وسیع آن در حقوق خصوصی، عمومی و بین الملل، در ابعاد مختلف فردی و اجتماعی و با قلمرو گسترده امنیت، در حوزه های سیاسی، فرهنگی، نظامی، انتظامی و غیره وجود دارد.

منابع

قرآن کریم

۱. اصفهانی، شیخ محمد حسین (۱۴۱۸). *حاشیه المکاسب*، جلد ۱، قم: شیخ عباس سباع.
۲. اصفهانی، محمد حسین (۱۴۲۹). *نهایة الدراية فی شرح الکفایة*. بیروت.
۳. افتخاری، اصغر (۱۳۹۲). *امنیت اجتماعی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. امام خمینی، سید روح الله (۱۳۷۹). *کتاب البیع*، جلد ۱، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۵. آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۶). *حاشیه کتاب المکاسب*، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۶. آل بحر العلوم، سید محمد (۱۳۶۲). *بلغه الفقیه*، جلد ۱، تهران: مکتبه الصادق.
۷. آمدی، علی بن محمد (۱۴۰۲). *الاحکام فی اصول الاحکام*، بیروت: مؤسسه النور.
۸. بهسودی، سید محمد سرور (۱۴۱۷). *مصباح الأصول* (تقریرات درس السید ابوالقاسم الخویی)، جلد ۳، قم: مکتبه الداوری.
۹. توحیدی، محمد علی (۱۳۷۸). *مصباح الفقاهه* (تقریرات درس آیه الله سید ابوالقاسم خوئی)، نجف اشرف.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳). *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، جلد ۱۴، تهران: مکتبه الاسلامیه.
۱۱. حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳). *تحف العقول*، قم: جماعه المدرسین.
۱۲. حلبی، ابوالصلاح تقی الدین (بی تا). *الکافی*، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین.
۱۳. خوانساری، سید احمد (۱۳۶۴). *جامع المدارک*، جلد ۴، تهران: مکتبه الصدوق.
۱۴. خوانساری، موسی بن محمد (۱۴۱۸). *منیه الطالب* (تقریرات درس محقق نائینی). قم: جماعه المدرسین.
۱۵. خوئی، سید ابوالقاسم (۱۳۵۲). *اجود التقريرات* (تقریر درس محقق نائینی). جلد ۱، قم: مطبعه العرفان.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۹۲). *مفردات*، تهران: مکتبه المرتضویه.

۱۷. رامهر، ایرج (۱۳۸۵). «بررسی مفهوم امنیت ملی» فصلنامه پژوهشی آموزشی علوم و فنون نظامی، سال دوم، شماره ۵.
۱۸. روحانی، سید محمد (۱۴۱۳). *منتقى الأصول*، قم: دفتر آیت الله سید محمد روحانی.
۱۹. شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۲). *الدروس الشرعیة*، جلد ۱، قم: جماعه المدرسین.
۲۰. شهید ثانی، محمد بن جمال الدین (۱۴۱۰). *الروضه البهیة فی شرح المعه الدمشقی*، جلد ۲، قم: انتشارات داوری.
۲۱. شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۱). *ترجمه نهج البلاغه*، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۲۲. شهیدی، میرزا فتاح (۱۳۷۵). *هدایة الطالب الی الاسرار المکاسب*، تبریز: دار الصنایع للمیرزا وهاب شعاری.
۲۳. شیخ انصاری، مرتضی بن محمد (۱۳۷۸). *کتاب المکاسب*، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۲۴. شیخ بهایی، محمد بن حسین (۱۴۲۳). *زبدۃ الاصول*، قم: مرصاد.
۲۵. شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱). *کتاب الغیبه*، جلد ۱۰، موسسه المعارف الاسلامیه.
۲۶. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین (۱۳۶۲). *الخصال*، قم: جماعه المدرسین.
۲۷. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین (۱۳۷۹). *معانی الأخبار*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
۲۸. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین (۱۳۹۲). *من لایحضره الفقیه*، جلد ۱، قم: جماعه المدرسین.
۲۹. صدر، محمد باقر (۱۴۲۵). *دروس فی علم الاصول*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. صرامی، سیف الله (۱۳۸۵). *گفت وگوهای حق، حکم و تکلیف*. قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۱. طباطبایی المجاهد، سید محمد بن علی (۱۳۹۶). *مفاتیح الاصول*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۳۲. طباطبایی حکیم، سید محسن (۱۴۰۴). *مستمسک العروة الوثقی*، قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی.
۳۳. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم (۱۳۷۸). *حاشیه المکاسب*، قم: اسماعیلیان.

۳۴. عبده، شیخ محمد (۱۳۷۰). *نهج البلاغه*، جلد ۲، قم: دارالذخائر.
۳۵. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۸). *تبصره المتعلمین*، تهران: انتشارات فقیه.
۳۶. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۰). *تهذیب الوصول الى علم الاصول*، لندن: مؤسسه الامام علی علیه السلام.
۳۷. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳). *قواعد الاحکام*، جلد ۱، قم: جماعه المدرسین.
۳۸. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۵). *نهایه الوصول الى علم الاصول*، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۳۹. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد (۱۴۱۷). *المستصفی*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۰. فخرالمحققین، محمد بن حسن (۱۳۸۷). *ایضاح الفوائد*، جلد ۱، قم: مطبعه العلمیه.
۴۱. قاضی ابویعلی، محمد بن حسین (۱۴۰۶). *الاحکام السلطانیه*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳). *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۳. ماوردی، علی بن محمد (۱۴۰۶). *الاحکام السلطانیه*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴۴. محقق ثانی، علی بن حسین (۱۴۰۸). *جامع المقاصد*، جلد ۳، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۴۵. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۹). *شرایع الاسلام*، جلد ۱، تهران: انتشارات استقلال.
۴۶. منتظری، حسینعلی (۱۴۰۸). *ولایة الفقیه*، جلد ۲، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴۷. نوری، حاج میرزا حسین (۱۴۰۸). *مستدرک الوسائل*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۴۸. نیسابوری، محمد بن فتال (۱۳۸۳). *روضه الواعظین*، قم: منشورات الرضی.
۴۹. ویلیامز پل. دی (ویراسته) (۱۳۹۰). *بررسی های امنیت*، ترجمه علیرضا طیب تهران: امیرکبیر.
۵۰. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۱۷). *بحوث فی علم الاصول* (تقریرات درس شهید سید محمد باقر صدر)، جلد ۲، قم: مؤسسه دائره المعارف اسلامی.