

روش‌شناسی استنباط گزاره‌های فقه امنیت

ابوالقاسم علیدوست*
محمدحسین پورامینی**
یاسین پورعلی***

تاریخ تألیف: ۱۴۰۲/۱۲/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۱۲

چکیده

موضوع امنیت از موضوعات ضروری برای بحث و گفت‌وگوی همه انسان‌ها، در همه زمان‌ها و مکان‌ها می‌باشد. سخن از فقه امنیت، سخن از یکی از ساحت‌های جدید فقه در بازپژوهی و نظریه‌پردازی در عرصه حکمرانی است. فقه امنیت بخشی از فقه به شمار می‌رود که در آن مسائل امنیت را مورد بحث قرار می‌دهد؛ اما سؤال مهم این است که آیا فقه امنیت و احکام مربوط به آن، در استنباط گزاره‌های خویش، از روش خاصی برخوردار است؟ به عبارت دیگر آیا استنباط احکام امنیت همانند استنباط احکام نماز و حج از ادله است یا با آن متفاوت است؟ در پاسخ به این مسئله باید بیان داشت که فقه امنیت با سایر ابواب فقهی واجد اشتراکات و افتراقاتی است. در روش‌های مشترک، توجه به روش‌ها و ضرورت‌های حاکم بر دانش فقه از جمله شروع حرکت اجتهادی از اسناد معتبر و تحفظ بر منابع چهارگانه فقه ضروری است. فقه امنیت در روش‌های استنباط ویژه خود بر مدیریت ادله، هویت‌گرایی و پیامد‌گرایی توجه داده و بر استنباط دوم تأکید دارد. بنابراین توجه به روش‌شناسی در فقه امنیت از یک سو مانع از فقه‌سرای و فقه‌سازی خواهد شد؛ از سوی دیگر فقیه زمانی که مجهز به روش بحث باشد، از استنباط عقیم و بی‌ثمر فاصله خواهد گرفت؛ یعنی از یک سو با عطف توجه به هنجارها، فقه «پایا» حاصل می‌شود و از سوی دیگر اقتضائات، مد نظر وی قرار می‌گیرد که در این حالت فقه «پویا» را نتیجه می‌دهد.

واژگان کلیدی: فقه امنیت، مدیریت ادله، استنباط دوم، هویت‌گرایی، پیامد‌گرایی.

* استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم و استادتمام گروه حقوق پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی / نویسنده مسئول (Alidoost1385@gmail.com).

** دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه خراسان و دکتری حقوق بین‌الملل (pourmini.mh@gmail.com).

*** پژوهشگر پژوهشگاه عالی دفاع ملی (Pourali.y@gmail.com).

مقدمه

بر خورداری از امنیت، انتظار نخست انسان‌ها از حکومت‌هاست که امروزه ابعاد گسترده و متنوعی یافته است. اثرپذیری امنیت از اقتصاد، فرهنگ، صنعت و جمعیت و اثرگذاری آن بر همه شاخه‌های توسعه و حیات انسانی، به آن نقش بنیادین داده و همه مصلحان و فیلسوفان سیاسی گذشته و حال را به تأمل در آن واداشته است.

از منظر متون اسلامی، امنیت به‌ویژه در عرصه اجتماع یکی از بزرگ‌ترین و گواراترین نعمت‌های الهی است که با نعمت تندرستی و سلامتی برابری می‌کند، همه مردم به آن نیاز دارند و بدون آن، شادی در زندگی بی‌مفهوم است؛ اما با وجود این کمتر کسی قدر این نعمت بزرگ را می‌داند. پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: دو نعمت‌اند که قدرشان ناشناخته است: امنیت و سلامت (صدوق، ۱۳۶۲، ص ۳۴).

در فقه هرچند کتاب یا باب مستقلی در موضوع امنیت وجود ندارد، مباحث این موضوع به صورت پراکنده در ضمن فروع کتاب جهاد، کتاب دفاع و کتاب امر به معروف و نهی از منکر به طور مستقیم و در کتاب‌های قضا، حدود، قصاص و تعزیرات با واسطه طرح شده و فقیهان از آن سخن گفته‌اند.

امروزه فقه امنیت که بیشتر ذیل بحث فقه سیاسی مطرح می‌شود، عبارت است از بخشی از فقه که در آن به مسائل امنیت می‌پردازند. اما سؤال اساسی و مهمی که باید بدان پرداخته شود، این است که آیا فقه امنیت و احکام مربوط به آن، در استنباط و استنباط گزاره‌ها خویش، از روش خاصی برخوردار است و به عبارت دیگر اینکه آیا استنباط احکام امنیت همانند استنباط احکام نماز و حج از ادله است یا با آن متفاوت است؟

توجه به روش‌شناسی بحث، یک امر ضروری و البته خطرناک است. ضرورت بحث از این جهت است که توجه به روش‌شناسی در فقه امنیت از یک سو مانع فقه‌سرایی و فقه‌سازی می‌شود؛ از سوی دیگر فقیه زمانی که مجهّز به روش بحث باشد، از استنباط عقیم و بی‌ثمر فاصله خواهد گرفت؛ یعنی از یک سو با عطف توجه به هنجارها، فقه «پایا» حاصل می‌شود و از سوی دیگر اقتضائات، مد نظر وی قرار می‌گیرد که در این حالت فقه «پویا» را نتیجه می‌دهد.

اما وجه خطرناک بودن این موضوع نیز به این جهت است که چنانچه از چارچوب انضباط خارج شود و اقتضائات آن نیز در نظر گرفته نشود، خسران اخروی در پی خواهد داشت؛ همان‌گونه

که در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «ای فقیه فاصله بگیر از فتوادران مثل انسانی که از شیر فرار می‌کند و گردنت را همانند پل برای مردم قرار نده که روی گردن تو پا گذارند» (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۲، ص ۱۷۲).

در این نوشتار پس از بیان چارچوب مفهومی بحث، به تبیین «روش‌شناسی استنباط گزاره‌های فقه امنیت» پرداخته و تأکید می‌گردد که فقه امنیت در استنباط گزاره‌های خویش، با سایر ابواب فقهی اشتراکات و تفاوت‌هایی دارد که با روشن‌شدن این تفاوت‌ها و شباهت روش‌های حاکم بر اجتهاد در فقه امنیت مشخص می‌گردد:

الف) چهارچوب مفهومی

فقه امنیت از دو کلمه فقه و امنیت تشکیل شده است و این دو در کنار یکدیگر، یک ترکیب اضافی تشکیل داده‌اند. از این جهت لازم است تفسیر تک‌تک واژه‌ها روشن گردد و در نهایت ابعاد مختلف این ترکیب به صورت دقیق توضیح داده شود.

۱. فقه

واژه «فقه» در لغت به مطلق «فهم، علم و ادراک» معنا شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۴۴۲ / جوهری، ۱۹۹۰م، ج ۶، ص ۲۲۳۴)؛ هرچند برخی از آنها نوعی محدودیت در مورد این واژه قایل شده، آن را به «علمی که با تأمل و اندیشیدن به دست می‌آید» تفسیر نموده‌اند (عسکری، [بی‌تا]، ص ۶۹ / مصطفوی، ۱۴۱۶ق، ج ۹، ص ۱۲۳ / راغب اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۳۹۸).

در قرآن واژه «فقه» به کار نرفته است؛ اما برخی مشتقات دیگر این ماده، بارها به کار رفته است و در تمام این کاربردها به معنای لغوی آن (مطلق فهم یا فهم با دقت و تأمل) می‌باشد (نساء: ۷۸ / انعام: ۶۵ / اعراف: ۱۷۹ و...). امروزه واژه «فقه» عموماً در اصطلاح در سه معنا کاربرد دارد:

۱) واژه فقه بر مجموعه قضایایی اطلاق می‌گردد که کاشف از حلال و حرام و اعتبارات الهی است؛ قضایایی که با تلاش و اجتهاد «فقیه» از منابع و مستندات شرعی استخراج می‌گردد.

۲) دانشی که کاشف شریعت الهی از مستندات (قرآن، سنت، اجماع و عقل) است.

۳) عملیات استنباط به عنوان یک حرکت از نصوص و مستندات معتبر به انگیزه کشف شریعت.

کاربست سوم، گاه در قالب مشتقات این واژه به منصفه ظهور رسیده است؛ از این رو «فقیه» را بر شخصی که به استنباط احکام می‌پردازد، اطلاق می‌کنند. معنایی که مراد ما از این واژه در مقاله حاضر است، هر سه اصطلاح آن - به سه اعتبار - است.

۲. امنیت

واژه «امنیت» از ثلاثی مجرد «امن» است و در اصل دلالت بر دو معنای نزدیک به هم دارد: یکی آرامش دل و دیگری تصدیق؛ زیرا انسان چیزی را تصدیق می‌کند و گواهی می‌دهد که به آن اطمینان دارد و دلش آرام است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۳۴). واژه «امنیت» در نصوص دینی کاربرد ندارد و بیشتر توجه به این موضوع با عبارات و مشتقاتی از ثلاثی مجرد «امن» صورت پذیرفته است و با مشتقاتی مانند «استیمان»، «ایمان» و «ایمنی» است که به مفهوم اطمینان و آرامش در برابر خوف، فقدان، دلهره و نگرانی تعریف شده است.

کلمه «امنیت» از تبار خود خارج نشده است؛ به این معنا که جدا از آن معنای لغوی و همیشگی خود، معنای دیگری از آن در آیات قرآن و روایات وجود ندارد و در مصادیقی مانند امنیت در برابر خطرهایی که در جهان پس از مرگ، انسان را تهدید می‌نماید (امنیت از عذاب الهی) و امنیت در مقابل خطرهایی که آرامش اجتماعی را تهدید می‌کند و... به کار رفته است (محمدی ری شهری، ۱۳۹۱، ج ۷، ص ۴۹۴).

معنای اصطلاحی امنیت نیز از معنای لغوی خود دور نیفتاده است؛ اما با توجه به حوزه‌های مختلفی که از این واژه استفاده می‌شود و ارزش‌های مختلف یا سطوح متفاوتی که بحث امنیت در آن مطرح است، امنیت، معانی مختلفی پیدا می‌کند.

در دانشنامه سیاسی در بیان واژه «امنیت» آمده است: حالت فراغت از هر گونه تهدید یا حمله یا آمادگی برای رویارویی با هر تهدید و حمله (آشوری، ۱۳۸۲، ص ۳۹)؛ بدین معنا که یک جامعه، دغدغه حمله همسایگان و آشوب‌گران داخلی و دشمنان خود را نداشته باشد و تهدیدی از جانب آنها دریافت نکند. در ادامه تعریف دیگری نیز برای امنیت ذکر کرده‌اند. بر اساس این تعریف، امنیت عبارت است از «آمادگی برای رویارویی با هر تهدید و حمله».

از بین معنای بیان‌شده در خصوص امنیت، معنای نخست دقیق‌تر به نظر می‌رسد؛ زیرا آمادگی زمینه و ابزاری برای فراغ بال و احساس امنیت است. به همین دلیل هر گاه کشوری در معرض

تهدید باشد، خود را به سلاح مناسب مجهز می‌کند و چون به سلاح مناسب مجهز شد، امنیت و آرامش خاطر پیدا می‌کند.

در قرآن کریم نیز در چندین آیه چنین معنایی قصد شده است؛ از جمله در در آیه ۵۵ سوره نور، خداوند حالت امن و امنیت را مقابل حالت خوف قرار داده است و خوف در آیه به معنای عدم فراغ است. وجه تسمیه ایمان نیز بدین صورت است که انسان در مواجهه با یک پدیده، امنیت خاطر پیدا می‌کند. بر همین سیاق ایمان آوردن به خداوند و روز قیامت بدین معناست که انسان نسبت به خداوند و قیامت، امنیت خاطر پیدا کند و با خیال راحت بپذیرد.

با این توضیحات امنیت، بر خلاف واژه فقه، معنای اصطلاحی خاصی خارج از لغت و عرف ندارد. بر همین اساس زمانی که از «فقه امنیت» سخن گفته می‌شود، فقه در معنای اصطلاحی به کار رفته است؛ در صورتی که امنیت در همان معنای لغوی خود استعمال شده است.

فقه امنیت بخشی از فقه به شمار می‌رود که در آن به مسائل امنیت می‌پردازند. بدین جهت اصطلاحات مقابل آن، بخش‌های دیگر فقه چون فقه عبادات، فقه معاملات، فقه اداره، فقه جزا و... خواهد بود. امنیت در این دیدگاه، در مقابل نهادهایی چون حکومت، اقتصاد، فرهنگ و سیاست به کار بسته می‌شود. بر این اساس زمانی که فقه امنیت گفته می‌شود، مراد، عملیات کشف نگاه هنجاری و دستوری دین به امنیت است؛ چنان‌که وقتی -مثلاً- فقه حکومت گفته می‌شود، مراد، اجتهاد و استنباط کشف اعتبارات شارع در پیوند با حکمرانی بوده و حاصل آن «احکام سلطانی» است که اصطلاحی مشهور است.

در مقابل این نگاه به مقوله امنیت در فقه، «فقه امنیتی» وجود دارد که بر خلاف «فقه امنیت» که ترکیبی اضافی داشت، از یک ترکیب وصفی برخوردار است و مراد از آن «وصف محیط بر فقه از منظر امنیت» است. در این نگاه، فقیه امنیت را به منزله یک پوشش، بر قامت شریعت و اکاوی می‌کند و از این منظر، امنیت بخشی از فقه و تقسیم سایر ابواب به شمار نمی‌رود، بلکه زمانی که فقه امنیتی گفته می‌شود، مراد از آن، کشف نگاه هنجاری و دستوری دین به امنیت در تمام یا عموم ابواب فقه است و به تعبیر دیگر در فقه امنیتی، فقیه در صدد است با نگاه سیستماتیک و نظام‌وار، تمامی فقه را با چنین رویکردی استنباط نماید؛ برای مثال وقتی مسائل عبادات، طهارات و

نجاسات، معاملات، خانواده و جزا کاوش می‌کند، درواقع به دنبال امنیت روحی، بهداشتی، اقتصادی و امنیت در خانواده و اجتماع است و مسائل این ابواب را با این نگاه مطمح نظر قرار می‌دهد و شارع را قانون‌گذاری می‌داند که به قصد تأمین و تحقق خارجی امنیت در ساحت‌های مورد اشاره، اقدام به جعل احکام کرده است.

بنابراین «فقه امنیت» مقوله‌ای متفاوت از «فقه امنیتی» و نقطه مقابل فقه امنیت به شمار می‌رود؛ به این صورت که «فقه امنیت» بر خلاف فقه امنیتی که تمامی مسائل فقه را با رویکرد امنیتی بررسی می‌کند، صرفاً به مسائل مرتبط با امنیت می‌پردازد. آنچه موضوع و مسئله اصلی این مقاله به شمار می‌رود، صرفاً «فقه امنیت» است؛ به این معنا که حصه‌ای از شئون انسان‌ها به نام امنیت متعلق استنباط فقهی قرار می‌گیرد؛ برای مثال یکی از بحث‌هایی که در امنیت هر جامعه مطرح است، جهاد و دفاع است که در کتب فقهی در قالب «کتاب الجهاد»، «کتاب الدفاع» یا «فصل فی الدفاع» نمود دارد. بحث جهاد در فقه امنیت به مثابه یک مسئله و متعلق است و یک رویکرد؛ از این رو نسبت فقه به امنیت در فقه امنیت، نه نسبت صفت و موصوف بلکه نسبت اضافه است که فقه به امنیت اضافه شده است.

ب) روش‌شناسی استنباط گزاره‌های فقه امنیت

فقه امنیت در استنباط گزاره‌های خود با سایر ابواب فقهی اشتراکات و تفاوت‌هایی دارد که با روشن‌شدن آنها روش‌های حاکم بر اجتهاد در فقه امنیت مشخص می‌گردد:

۱. روش‌های مشترک در استنباط گزاره‌های فقه امنیت با بقیه ابواب فقه

منظور از روش‌های مشترک، فقاہت و فرایندی است که در همه استنباطات حتی در استنباط احکام فردی و عبادی وجود داشته و مطمح نظر قراردادن آنها لازم است. در «فقه امنیت» حفظ هنجارهای حاکم بر فقه و اصول فقه امامیه مانند فقه در سایر ابواب ضروری است و رعایت توجه به منابع استنباط از مهم‌ترین هنجارهاست.

در پرداختن به «فقه امنیت» توجه به همه ضرورت‌ها به‌ویژه تحفظ بر استفاده از منابع معتبر (قرآن، سنت، اجماع و عقل) (علیدوست، ۱۳۷۹، ص ۳۱)، به مثابه روشی مشترک باید سرلوحه فقه‌پژوهی قرار گیرد و هیچ خروجی از روش متداول فقاہت و استفاده از منبع واره‌ها به جای

بهره‌بردن از منابع مزبور صورت نپذیرد. البته پرواضح است تحفظ بر منابع فوق نباید فقیه را از توجه به سایر مؤلفه‌های کارآمد در استنباط باز دارد. فقیه باید با نگرشی فنی، همه‌جانبه و تهی از سلیقه شخصی، خودسانسوری، تساهل و احتیاط بی‌جا احکام را از منابع استنباط کند و در معرض عمل خلق قرار دهد.

۲. تفاوت‌های استنباط گزاره‌های فقه امنیت با بقیه ابواب فقه

روش استنباط گزاره‌های فقهی - اجتماعی و فقهی - سیاسی بالأخص گزاره‌های فقه امنیت با بقیه ابواب فقه متفاوت است که در این مقام به برخی از تفاوت‌ها اشاره می‌شود:

۱) تفاوت در مدیریت ادله

مدیریت ادله در استنباط گزاره‌های فقه امنیت، باید به گونه‌ای متفاوت با استنباط گزاره‌های احکام خُرد و احکام فردی باشد. برای درک بهتر این مطلب، یک مسئله از مسائل فقه امنیت ذکر می‌شود و در ذیل این مسئله عملکرد فقها در مدیریت ادله مقایسه می‌شود.

تأثیر تفاوت رویکرد استنباط در حکم وجوب سالانه جهاد

در کتاب جهاد مسئله‌ای مطرح شده است که مطابق آن، مسلمانان باید حداقل در هر سال یک جهاد انجام دهند (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۸۰). این فتوا علاوه بر متون فقهی شیعیان، در متون فقهی عامه هم موجود است (ابن قدامة المقدسی، ۱۳۸۸ق، ج ۹، ص ۱۹۸). دلیل این فتوا هم آیه ۵ سوره مبارکه توبه بیان شده است که خداوند می‌فرماید: «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ...».

مسئله فوق با دو رویکرد در ادبیات فقهی قابل استنباط و برداشت است:

بررسی مسئله با رویکرد نخست

طبق رویکرد اول، فقها در این مسئله بر اساس همان شیوه ابواب دیگر فقه بیان داشته‌اند که قرآن به واسطه «فاقتلوا المشرکین» امر به جهاد نموده است؛ البته زمینه این امر الهی بر اساس این آیه شریفه، سالیانه یک بار رخ می‌دهد؛ زیرا این امر موکول به انسالخ ماه‌های حرام شده است. از سوی دیگر اقل امر یک مرتبه بوده و لزوم تکرار نیازمند دلیل است؛ از این رو باید گفت جهاد در هر سال یک بار واجب است (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۴/ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱، ص ۴۹). بعضی از

فقها همچون علامه حلی در این مسئله به سنت پیغمبر هم استشهاد کرده و قایل اند پیامبر ﷺ هر ساله جنگ کرده است؛ مثلاً در سال دوم جنگ بدر، سال سوم جنگ احد و... را انجام داده است (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۶).

آیه فوق اگر در مسئله دیگری غیر از جهاد نیز مطرح می‌بود، روش استدلال فقها نیز به همان صورت بود؛ برای مثال اگر گفته شده بود که «هنگامی که ذی‌الحجه فرارسید به حج بروید»، این دسته از فقها استدلال می‌نمودند که دستور به انجام حج آمده است و شرط آن، فرارسیدن ذی‌الحجه است که هر سال یک بار تحقق می‌یابد. از سویی دیگر بیان می‌داشتند که اقل امر یک مرتبه بوده و تکرار آن نیازمند دلیل است. پس این دلیل دلالت بر آن دارد که سالی یک بار باید حج رفت. البته در این مورد، وجود دلیل خارجی بر کفایت یک بار حج در طول عمر مسئله‌ای جداگانه است و می‌تواند به واسطه دلیل خارجی، از ظهور دلیل در وجوب حج در هر سال رفع ید نماید. بنابراین مشاهده می‌شود که ثمره استفاده از شیوه‌های رایج استنباط در سایر ابواب فقه، در باب الجهاد، می‌تواند به این نتیجه منتهی شود که فقیه به وجوب جهاد در هر سال یک بار فتوا دهد.

بررسی مسئله با رویکرد دوم

در رویکرد دوم استنباط این مسئله، فقیه باید آیه «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» (توبه: ۵) را در یک نظام حلقوی یا هرمی، در کنار سایر ادله، از جمله ادله مصلحت مورد ملاحظه قرار دهد؛ به این صورت که چنانچه مصلحت، انجام دو بار جهاد در سال را اقتضا داشته باشد، لازم است این امر صورت گیرد -هرچند ظاهر آیه جهاد بیش از یک بار را امر نکرده است- و همچنین اگر مصلحت اقتضا نماید که چند سال جهاد صورت نگیرد، باید بر اساس همان مصلحت عمل نمود، هرچند مطابق ظاهر آیه فوق، جهاد حداقل یک بار در سال واجب دانسته شده است.

شهید ثانی ذیل نظر شهید اول در این مسئله می‌فرماید: این فتوا برای زمانی است که احتیاجی به بیش از یک بار جهاد در یک سال نباشد و اگر به بیش از یک بار جهاد در سال نیاز شد، به حسب حاجت لازم است، جهاد تکرار شود. از طرف دیگر سالی یک جهاد متناسب با زمانی است که مسلمانان از جهاد در یک سال عاجز نباشند و اگر عاجز بودند، وجوب جهاد ساقط می‌شود. همچنین وجوب سالانه جهاد در صورتی است که امام علیه السلام مصلحت را در ترک جهاد نبیند و اگر امام

﴿مصلحت را در ترک جهاد ببیند، جایز است به حسب مصلحت، جهاد به تأخیر بیفتد (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۸۱).﴾

منظور شهید ثانی از مصلحت، مقتضای ادراک عقل عملی است نه حرف علمای عامّه که مصلحت را به خودی خود از ادله استنباط شرع به شمار می‌آورند. شهید ثانی در اینجا از عنصر مصلحت سخن به میان آورده، بیان می‌دارند: اگر امام ﴿عدم جهاد را مصلحت ببیند و بیان دارد که تا ده سال نباید جهاد صورت گیرد، وجوب جهاد ساقط می‌شود. نکته مهم و قابل توجه در باب مصلحت این است که مصلحت مذکور که در واقع همان ادراک عقل عملی است، باید به نصوص شرعی یا مقاصد شریعت مستند باشد.﴾

در اینجا این پرسش مطرح است که در صورت منوط کردن وجوب جهاد به مصلحت، چگونه باید با ظهور آیه در وجوب جهاد به صورت مطلق رفتار نمود که در پاسخ باید گفت: اگر اجتماعی و سیاسی بودن آیه مورد نظر پذیرفته شود، از آنجا که جنس مسائل اجتماعی و امنیتی، تابع مصالح و مفاسد است، با این فرض می‌توان گفت آیه در صدد اثبات وجوب سالانه جهاد در همه زمان‌ها، همه مکان‌ها و برای همه انسان‌ها نیست و تنها بر لزوم جهاد با وجود مصلحت دلالت دارد. به همین دلیل امکان دارد مصلحت داشتن جهاد در زمان کنونی و در نتیجه وجوب آن انکار شود؛ برای مثال در زمان حاضر کدام کشور می‌تواند به کشوری دیگر حمله کند؟ آیا در این زمان ممکن است یک کشور اسلامی به خاطر صدور اسلام به کشوری دیگر حمله کند؟ آیا این حمله در این زمان، مصداق دعوت به اسلام است یا عملی ضد اسلامی به شمار می‌آید؟ آیا فقیهی می‌تواند در این زمان چنین فتوایی صادر کند؟

آنچه در بحث مدیریت ادله بسیار حائز اهمیت می‌باشد، نحوه اطلاق‌گیری و تعامل با ادله در این گونه مسائل است؛ به این صورت که مثلاً در برداشت‌های فقهی از سیره و سنت پیامبر ﷺ باید حدّ وسط و اعتدال را رعایت نمود؛ یعنی از یک سو نمی‌باید به صورت افراطی و بدون در نظر گرفتن ابعاد مختلف مسئله، سیره‌ها و ادله قرآنی را به زمان و مکان خاصی اختصاص داد و از سوی دیگر نباید از هر دلیل و سنتی در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها استفاده کرد؛ چراکه آنچه در قرآن، سنت نبوی و سیره ائمه اطهار ﷺ وجود دارد، از شئون مختلف صادر شده‌اند که در صورت صدور از برخی شئون، قابل تمسک برای همه زمان‌ها و مکان‌هاست و در صورت صدور از برخی شئون دیگر، قابلیت تمسک برای همه زمان‌ها و مکان‌ها را ندارد.

در بحث فقه امنیت و فقه حقوق بشر دوستانه - مثل رفتار با اسرا، رفتار در جنگ و پس از جنگ - نه تنها باید اقتضائات زمان و مکان را ملاحظه نمود، بلکه باید اقتضائات خود مسئله را نیز در نظر گرفت. البته نکته مهم این است که رعایت اقتضائات باید با انضباط فقهی همراه باشد. خط قرمز مسائل فقهی آن است که پژوهشگر فقهی نباید از انضباط فقهی خارج شود و فقیه باید بتواند در چارچوب منضبط فقهی، اقتضائات را نیز در نظر بگیرد.

نکته‌ای که باید دقت داشت، این است که این سخن که «استنباط گزاره‌های فقه امنیت با بسیاری از ابواب دیگر فرق دارد»، بدین معنا نیست که دلیل پنجمی در استنباط گزاره‌های فقه امنیت وجود دارد، بلکه ادله همان قرآن، سنت، اجماع و عقل می‌باشد. البته ممکن است مباحث اصول فقه در استنباط گزاره‌های فقه امنیت، در مباحثی همچون مدیریت ادله مثل عام، خاص، مطلق، مقید، مفهوم‌گیری و تعارض ادله و... تفاوت‌هایی داشته باشد که خارج از موضوع اصلی مقاله است.

خلاصه اینکه در استنباط احکام گزاره‌های مربوط به فقه امنیت لازم است متفاوت‌تر از استنباط احکام فردی همچون فقه صلات و فقه طهارت که فقهی فردی می‌باشند، ملاحظه نمود؛ چراکه بر اساس مطالب فوق مشخص گردید که در فقه امنیت به جهت تفاوت در مدیریت ادله، تفسیر ادله و فهم ادله، مسائلی مانند جهاد باید جدای از مسائل مربوط به سایر ابواب فقه بررسی شود.

۲) تفاوت در هویت‌گرایی

تفاوت دوم مسائل فقه امنیت با سایر ابواب فقه، هویت‌گرایی به جای اسم‌گرایی در استنباط گزاره‌های فقه امنیت می‌باشد. برای روشن شدن این مطلب ابتدا این نکته مشخص گردد که مراد از واقع‌گرایی، اسم‌گرایی و هویت‌گرایی چیست؟

در متون فقهی برخی اوقات، احکام دائر مدار واقع و مصلحت (بحرانی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۳۵۰) تعبیر شده‌اند (نجفی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۲/ مامقانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۸۰). در این موارد اگر اسم عوض شود، الزاماً حکم عوض نمی‌شود؛ برای مثال شارع برای گندم حکمی داده است، اما اگر این گندم آرد و خمیر شود، آیا حکم آن عوض می‌شود؟ در پاسخ می‌گوییم حکم تابع واقع گندم است و اگر گندم آرد و پس از پختن به نان تبدیل شود، حکم عوض نمی‌شود، پس دائر مدار مصلحت و واقع گندم است.

همچنین برخی اوقات دیگر در متون فقهی، احکام دائرمدار عنوان و اسمی است که در دلیل آمده است* و منظور این است که اگر شارع مقدس از عنوانی در ترتب حکم استفاده کرد، تا وقتی این اسم در جایی صادق است، حکم هست و اگر آن موضوع عوض شود و نام دیگری پیدا کند، حکم هم عوض می‌شود (بحرانی، ۱۴۲۹ق، ج ۵، ص ۴۷۲). «تدور مدار الاسماء» یعنی اسم با معنا و مسمای آن. این گروه می‌گویند اگر کاری کنیم که اسم از بین برود، حتی اگر واقع باشد، دیگر حکم جاری نمی‌شود (محقق کرکی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۸۱).

اما در مقابل واقع‌گرایی و اسم‌گرایی، «هویت‌گرایی» قرار دارد که عبارت از اینکه نام و کارکرد بعضی از پدیده‌ها عوض نشده است، ولی هویت آن، هویت قبلی نیست. در این مورد خط تلفن ثابت قابل مثال‌زدن است. آیا معنای تلفن از پنجاه سال پیش تا کنون عوض شده است؟ نام و کارکرد تلفن از پنجاه سال پیش تا کنون تغییر نکرده است، ولی خط تلفن مانند سابق نیست. خط تلفن ثابت قبل از انقلاب در تهران حدود یک میلیون و پانصد هزار تومان بود که این معادل قیمت یک هتل در این شهر بود؛ در حالی اکنون خط تلفن فاقد ارزش خاصی می‌باشد. حال سؤال این است که اگر کسی قبل از انقلاب یک خط تلفن از فردی غصب کرده باشد، باید به قیمت روز چه مقدار پول به فرد مقابل بدهد؟ منظور از این سؤال کم و زیاد شدن قیمت‌ها نیست، بلکه مقصود آن است که هویت تغییر کرده است. یا در برخی منابع آمده است که دیه انسان مطابق با دویست حله یمانی می‌باشد (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۹، ص ۱۹۳). در خصوص معنای حله، هرچند معنای کنونی آن، با معنای گذشته تفاوتی ندارد، اما در گذشته بر خلاف این زمان، برای بافتن پارچه زحمات زیادی کشیده شده و در نتیجه کالای ارزشمندی به شمار می‌رفت. بنابراین می‌توان گفت هویت و چیستی پارچه درواقع آن هویت سابق نیست.

هویت‌گرایی عبارت است از مجموعه فرایندی که یک پدیده را به وجود آورده است؛ از این رو ملاحظه می‌کنیم که اگر به عنوان مثال تلفن را از فرایندش تفکیک نماییم، هیچ تفاوتی در کارکرد گذشته و کنونی آن مشاهده نمی‌شود. اما اگر این پدیده را با مجموعه فرایندی در ملاحظه نماییم قضیه تلفن در گذشته و حال حاضر تفاوت پیدا می‌کند.

* در بیشتر کتاب‌های فقهی این بحث تحت عنوان فقهی «الأحكام تابعة للأسماء» آمده است (ر.ک: مشارق الأحكام، ص ۲۵۷/ مستند الشیعه فی احکام الشریعه، ج ۱۴، ص ۳۴۴/ مشارق الشمس فی شرح الدرر، ج ۳، ص ۴۴۸).

با توجه به آنچه ذکر شد، باید مسائل فقه امنیت را نیز از این منظر ملاحظه کنیم؛ برای مثال یکی از مسائلی که فقها باید در خصوص آن تأمل داشته باشند، نحوه تقسیم غنائیم جنگی است. در صدر اسلام از آنجایی که مجاهدان معمولاً خود ادواتی همچون اسب، شمشیر و آذوقه را به همراه آورده، حتی حقوقی نیز برای جهاد دریافت نمی کردند، غنائیم جنگی به پنج دسته تقسیم می شدند: سهم اول به نیازمندی های کلی همچون خرید ابزار جنگی اعم از توشه، سلاح، سازوبرگ، لباس و نیز یتیمان، مسکینان و در راه ماندگان اختصاص می یافت. چهار سهم دیگر نیز میان جنگجویانی تقسیم می شد که در جنگ شرکت جسته و به قصد جنگ، وارد نبرد شده بودند. این افراد، چه در جنگ شرکت می کردند یا چه شرکت نمی کردند، از غنائیم سهم می بردند؛ اما میزان سهم آنها به نسبت شایستگی شان متفاوت بود؛ مثلاً جنگجوی سواره، سه سهم (دو سهم برای اسب و یک سهم برای خودش) می برد یا جنگجوی پیاده یک سهم و... (ابن هشام، [بی تا]، ج ۳، ص ۷۲۴). اما ملاحظه می کنیم امروزه دولت ها نه تنها سلاح و ادوات جنگی در اختیار رزمندگان قرار می دهند، بلکه حقوق و مزایا نیز به آنها پرداخت می شود؛ از این رو لازم است فقیه به تفاوت ماهیت مسائل جدید و گذشته توجه داشته باشد؛ چراکه با این اقدام فقیه چه به نتیجه یکسان یا متفاوتی در حکم برسد، اما می تواند از عهده شبهات مطرح شده در این خصوص برآید.

۳) تفاوت در پیامدگرایی

استنباط گزاره های فقه امنیت باید با پیامدگرایی همراه باشد. امروزه متأسفانه عناوینی چون پیامدگرایی در حوزه های علمیه کمتر بحث می شود و در کتاب های اصولی متداول در حوزه مانند رسائل و کفایه جای این بحث خالی است. درس های خارج نیز به طور معمول چنین عناوینی را پوشش نمی دهند و در سطوح مختلف نیز که حول همین کتاب ها می چرخد، غیبت این موارد محرز و مشخص است.

بحث پیامدگرایی فقیه در مقام فتوا از مسائل فراققه ای است و بیش از هر چیز به فلسفه فقه مربوط می شود. در بحث پیامدگرایی در این مورد بحث شود که آیا فقیه لازم است به پیامد فتوایش توجه کند؟ اگر قایل شدیم لازم نیست فقیه به پیامد فتوای خود توجه کند، تنها وظیفه فقیه آن خواهد بود که پس از تنقیح موضوع، سراغ ادله رفته، حکم موضوع را با توجه به عناوین اولیه و عناوین ثانویه مرتبط با آن موضوع استخراج کند و مطابق ادله حکم را بیان کند؛ مثلاً در صورت

ضروری بودن یا حرجی بودن، وجوب را نفی کند؛ اما در صورتی که قایل شدیم لازم است فقیه به پیامد فتوای خود توجه کند، وظیفه فقیه پس از تنقیح موضوع و رجوع به اسناد و ادله، بررسی پیامدهای فتواست.

رویه‌های موجود در مواجهه با پیامدگرایی

سؤال اصلی آن است که آیا فقیه باید پیامدگرا باشد که در پاسخ باید گفت: افراط و تفریط در پیامدگرایی صحیح نیست و باید اعتدال در این مسئله برقرار باشد. تفریط در این مسئله به بی‌تفاوت بودن نسبت به پیامدهای فتاوا منجر می‌شود. این سخن که «ما هستیم و اسناد»، نوعی تفریط به شمار می‌آید؛ زیرا توجه به پیامد فتاوا، جزو فرایند اسناد است. از طرفی افراط در این قضیه هم جایز نیست و نباید صورت گیرد؛ بدین ترتیب که به صرف خوشایند نبودن فتوا برای برخی یا ناسازگاری با برخی احکام نهادهای حقوق بشری، فوراً فتوا را تغییر داده، آن را کنار بگذارند.

بنابراین در مواجهه با مسائل و موضوعات فقه امنیت، دو حالت افراط و تفریطی دیده می‌شود: گاهی فقه‌ای فارغ از توجه به پیامد فتاوا رخ می‌دهد که در این نوع فقه‌ها تنها تشخیص از ادله اهمیت دارد و به پیامد فتاوا توجه نمی‌شود؛ بدین معنا که به صرف نگاه به ادله و فارغ از بررسی پیامد فتوا، فتوا صادر می‌شود. در این نوع نگاه هر چند عناوین ثانویه نیز مورد توجه قرار می‌گیرد، عناوین ثانوی تنها به چند عنوان همانند ضرر، حرج، اختلال نظام و مانند آن محدود می‌شود و از سویی این عناوین نیز مقید دیده می‌شوند. در این نوع نگاه، مصلحت‌سنجی و عقل حسابگر در فتوا دخیل نیست و پیامدهای فتوا مورد توجه قرار نمی‌گیرد؛ به عبارتی دیگر به هیچ عنوان به پیامد فتوا توجه نمی‌شود تا با در نظر گرفتن ضرری یا حرجی بودن پیامدهای فتوا این قواعد جریان یابد.

در مقابل این جریان یک نوع پیامدگرایی افراطی وجود دارد که فقه‌ها سنتی را نفی کرده، آن را قبول ندارند؛ زیرا قایل‌اند باید به پیامد فتوا توجه شود. منظور آنها از پیامد فتوا آن چیزی است که مد نظر و خوشامد مجامع جهانی، افکار عمومی، توده مردم و حتی انسان‌های خارج از مذهب است. در این نگاه یک نوع انفعال و وادادگی مفرط دیده می‌شود. البته این نگاه افراطی شاید بین فقها وجود نداشته باشد؛ ولی متفقه‌ان و قلم‌به‌دستانی هستند که این طور پنداشته و فقه سنتی را مورد حمله قرار داده‌اند. البته وجود نگاه افراطی به پیامدهای فتوا امری طبیعی است؛ چراکه بنا بر آنچه در ماتریالیسم و دیالکتیک گفته شده که هر چیزی آنتی‌تز و ضد خودش را در درون خودش

رشد می‌دهد، عدم توجه به پیامدهای فتوا در مواردی که باید بدان توجه شود، منجر به پیامدگرایی غیر منضبط و افراطی خواهد شد؛ از سوی دیگر این پیامدگرایی غیر منضبط، صاحبان نگاه اول را که به پیامد فتوا توجه ندارند، در کارشان متصلّب نموده که مقاومت نکنند و به مقوله‌ای با نام پیامدگرایی توجه نکنند.

به هر حال دو جریان پیامدگرایی افراطی و نفی پیامدگرایی به صورت مطلق، در مجامع علمی وجود دارد؛ اما آنچه این مقاله بر آن تأکید دارد، این است که در فقه امنیت باید پیامدگرایی منضبط مورد توجه قرار گیرد. در پیامدگرایی باید به دو نکته توجه کرد:

نخست آنکه پیامدگرایی نباید یکی از اسناد استنباط و در کنار سایر ادله تلقی شود؛ زیرا ادله استنباط در چهار مورد یعنی قرآن، سنت، اجماع و عقل منحصر است و پیامدگرایی فتوا جزو فرایند استنباط به شمار نمی‌رود. اما لازم است فقیه به پیامدهای فتوای خویش توجه داشته باشد. بر همین اساس دفاع از فقه پیامدگرا باید با توجه به انحصار ادله چهارگانه باشد و در غیر این صورت پیامدگرایی غیر منضبط افراطی خلق خواهد شد.

دومین نکته نحوه تأثیر پیامدگرایی در استنباط است. پیامد فتوا گاه در برداشت از خود دلیل اثر می‌گذارد و گاهی اقتضای سایر ادله است؛ به این معنا که وقتی ادله در نظام حلقوی دیده شود، از درون آن، شبکه دلالتی پیدا می‌شود و مجموع شبکه در استنباط دخالت داده می‌شود؛ برای مثال اقتضای آیه انسالخ ماه‌های حرام و جهاد، وجوب یک جهاد در سال است؛ ولی آیا اسلام در قبال هدایت و دعوت انسان‌ها و مصالح مسلمانان بی تفاوت است یا اینکه در این زمینه حساس است؟ ثمره برداشت بی تفاوت بودن اسلام، همان فتوایی است که امثال داعش قایل اند؛ ولی اگر گفته شد از سراسر آیات و روایات اصل هدایت و اصل دعوت به اسلام و اصل رعایت مصالح مسلمین توسط حاکمیت برداشت می‌شود، نمی‌توان به وجوب جهاد در هر سال فتوا داد؛ زیرا جهاد سالانه در برخی زمان‌ها و مکان‌ها مستلزم مفسده است و نه تنها موجب هدایت کفار نمی‌شود، بلکه عناد و دشمنی را در وجود آنان ایجاد می‌کند؛ مانند دوران کنونی که لشگرکشی سالانه کشورهای اسلامی به کشورهای غیر اسلامی همراه با مفسده است. پس این احکام تابع اقتضانات و مصالح و مفسدات است. پس لازم است احکام جهاد در فرایند استنباط قرار گیرد و بعد از توجه به ادله و تشکیل نظام حلقوی در کنار یکدیگر یا نظام هرمی در طول یکدیگر فتوا داده شود، وگرنه فتوایی صادر می‌شود که موجب بدنامی بلاد اسلامی و مسلمانان و اسلام است.

پیامدگرایی به معنای وادادگی و انفعال و شعار نیست، بلکه نشان‌دهنده انضباط فقهی است؛ بدین معنا که در مسائل فقه امنیت مانند فقه جهاد نمی‌توان تنها مطابق یک دلیل فتوا داد، بلکه باید شبکه دلالتی شکل داده، بر اساس این سیستم استنباط کرد. پیامدگرایی مانع متهم شدن فقه به متصل بودن است؛ چنان‌که رعایت انضباط فقهی در پیامدگرایی مانع متهم شدن فقه به ژورنالیسم بودن و پوپولیسم بودن است. به همین دلیل راه درست، توجه به پیامد فتواست؛ منتها با رعایت انضباط است.

تأثیر پیامدگرایی در امر به معروف و نهی از منکر

در فقه امنیت یکی از مسائلی که فقیه باید به آن بپردازد، امر به معروف و نهی از منکر است. نهاد امر به معروف و نهی از منکر در شریعت اسلام امری مسلم بوده، آیات و روایات و سیره ائمه و علما و بزرگان بر آن تأکید دارد. ارتباط امر به معروف و نهی از منکر با موضوع فقه امنیت، بدین نحو است که یکی از اهداف مهم تشریع امر به معروف و نهی از منکر، امنیت فرد و جامعه، حتی امنیت خود شخصی است که مورد امر به معروف و نهی از منکر قرار می‌گیرد؛ بدین صورت که در صورت تحقق نهی از منکر با شرایط آن، فعل منکر یا ترک می‌شود یا کمتر می‌گردد؛ برای نمونه اگر استفاده از مواد مخدر گسترش یابد یا فحشا در جامعه رسوخ کند، بیش از هر چیز امنیت فرد و جامعه مورد هدف قرار می‌گیرد. در این صورت حتی امنیت خود آن شخصی که این منکر را انجام می‌دهد، در خطر می‌افتد. اما وقتی نهی از منکر صورت گیرد، جامعه سالم‌تر می‌گردد و بدین ترتیب می‌توان گفت نهی از منکر بخشی از امنیت جامعه را تضمین می‌کند. از ناحیه امر به معروف نیز مطلب به همین صورت است و چنانچه یک معروف مانند امر ازدواج محجور گردد، امنیت جامعه و حتی فرد به خطر می‌افتد. در این فرض چنانچه امر به معروف با همراهی حاکمیت انجام گیرد، امنیت در جامعه برقرار شده و دختران و زنان و مردان، امنیت پیدا می‌کنند. بنابراین فقه امنیت تنها فقه جهاد و فقه دفاع مسلحانه نیست، بلکه شامل فقه دفاع نرم که همان امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد، نیز می‌گردد.

در خصوص تأثیر پیامدگرایی در استنباط احکام امر به معروف و نهی از منکر، باید گفت نهی از منکر مراتبی دارد که در مرتبه نخست باید با نرمی در کلام و رفتار صورت گیرد؛ اما گاهی اوقات برخورد فیزیکی از زندانی کردن، ضرب و جرح و... ضرورت می‌یابد. در اینجا این پرسش مطرح

می‌شود که آیا برخورد فیزیکی در حیطه اختیارات شخص ناهی از منکر می‌باشد یا به حاکمیت اختصاص دارد و آیا برخورد فیزیکی نیازمند اذن فقیه است؟

ظاهر عبارت برخی فقها مانند مرحوم آیت‌الله خویی در **منهاج الصالحین** (خویی، ۱۴۱۰ق، ج: ۱، ۳۵۲) این است که اگر نهی از منکر متوقف بر زدن کسی باشد که مرتکب منکر است، این امر جایز است. ایشان مرحله سوم نهی از منکر بعد از انکار با قلب و انکار با زبان را انکار با دست می‌داند؛ به این معنا که در صورتی که جلوگیری از معصیت متوقف بر برخورد فیزیکی باشد و مراتب قبلی نیز اثر نداشته باشد، این برخورد فیزیکی اشکالی ندارد. البته ایشان در مورد زخمی کردن و کشتن دو نظر را نقل می‌کنند؛ اما نظر قوی از منظر ایشان عدم جواز است. این نظر آیت‌الله خویی فارغ از بودن یا نبودن حکومت اسلامی است.

امام خمینی نیز در همین مسئله به جواز ضرب و برخورد فیزیکی فتوا می‌دهند. البته ایشان قید «مراعياً للأیسر فلا یسر» را ذکر کرده، زدن را منوط به اذن فقیه می‌دانند (امام خمینی، [بی‌تا]، ج: ۱، ۴۸۱). ایشان تعبیر «ینبغی الاستیذان: سزاوار است از فقیه اجازه گرفته بشود» را ذکر کرده که مراد ایشان از «ینبغی» چندان واضح نیست؛ زیرا هرچند در معنای «ینبغی» در روایات و اقوال قدمای اصحاب بحث وجود دارد؛ اما در دوران معاصر و حتی در این دهه‌ها و سده‌های اخیر، «ینبغی» را حتی به معنای استحباب نیز نمی‌توان قلمداد کرد. مرحوم امام همچنین در بخش امر به معروف و نهی از منکر معتقد است اگر نهی از منکر، همراه با زخمی کردن و قتل باشد، این امر تنها با اذن امام جایز است که در زمان حضور امام معصوم و دسترسی به ایشان، این مرتبه نهی از منکر منوط به اذن امام علیه السلام می‌باشد و در زمان غیبت یا عدم دسترسی به امام، فقیه مأذون از طرف امام علیه السلام، متولی اذن در این امور است؛ برای مثال انجام عملیات انتحاری و کشتن عده‌ای یا از پای درآوردن شخصی که خانه فساد و فحشایی باز کرده که هیچ راهی برای نهی از منکر جز قتل او نیست، همگی متوقف بر اذن امام معصوم علیه السلام در زمان حضور و دسترسی به ایشان یا فقیه مأذون از طرف امام علیه السلام در زمان غیبت یا عدم دسترسی به امام علیه السلام است.

اذنی که در کلام مرحوم امام بیان شده، به چند صورت قابل تحقق است:

اذن خاص خاص: به این معنا که به شخص خاص در واقعه خاص اذن بدهد.

اذن عام عام: به این معنا که به همه مقلدان در تمام وقایع اذن بدهد.

اذن خاص عام: به این معنا که به شخص خاص در همه وقایع اذن بدهد.

اذن عام خاص: به این معنا که به همه مقلدان در واقعه خاصی اذن بدهد؛ برای نمونه در مورد خانه‌های فساد و فحشا، فقیه اذن داده است که همه مقلدان می‌توانند با اعضای این خانه‌ها برخورد کنند.

با توجه به احتمالات فوق باید بررسی شود که مراد مرحوم امام از «ینبغی الاستیذان...» کدام نوع اذن می‌باشد؟

آیت‌الله خوئی در نهی از منکر، ضرب را به صورت مطلق جایز دانسته و زخمی کردن و قتل را به صورت مطلق جایز نمی‌دانند؛ اما امام خمینی زدن را با قید «سزاوار است از فقیه اجازه گرفته بشود» را جایز می‌داند و زخمی کردن و کشتن را متوقف بر اذن از امام معصوم علیه السلام یا فقیه جامع الشرایط می‌داند. شاید دلیل اینکه امام قید اذن از فقیه را با اینکه در ادله چنین قیدی وجود ندارد، بیان نموده‌اند، این باشد که ایشان در خصوص پیامد این فتوا ملاحظاتی داشته‌اند؛ به این معنا که اگر بدون اجازه فقیه جرح و قتل صورت گیرد، این امر باعث فساد می‌شود و به همین دلیل ایشان این امر را به اجازه فقیه مقید کرده‌اند. آیت‌الله خوئی بدون هیچ استثنایی قایل به عدم جواز زخمی کردن و قتل شدند؛ چه با اجازه و چه بدون اجازه از فقیه. ممکن است ایشان نیز به پیامد فتوا توجه کرده باشند. هرچند ممکن است از نظر ایشان ادله نهی از منکر اطلاق نداشته باشد و بدون توجه به پیامدهای فتوا به عدم جواز ضرب و قتل به صور مطلق، این دیدگاه را اختیار کرده باشد. چنان‌که ممکن است در دید ایشان، ادله نهی از منکر از ناحیه ضرب اطلاق داشته باشد و ایشان بدون در نظر گرفتن پیامد فتوا، قایل به جواز ضرب به صورت مطلق و بدون اذن فقیه شدند.

در مقایسه این دو اندیشه با یکدیگر، این احتمال به ذهن خطور می‌کند که در یک فتوا به پیامدگرایی توجه شده باشد و در فتوای دیگر به عدم پیامدگرایی. البته پُر واضح است که در برخوردهای فیزیکی مانند زدن، زخمی کردن و قتل نباید دست مقلدان و متشرعان را باز گذاشت؛ زیرا نهی از منکر در راستای یک هدف مقدس بوده و برای عقده‌گشایی و انتقام نیست؛ از این رو نباید برای ترک منکر در جامعه از افعال منکر دیگر استفاده شود؛ چنان‌که عکس آن و نفی جواز ضرب و جرح و قتل به صورت مطلق نیز اثرات منفی در پی دارد. به همین دلیل لازم است ضمن رعایت قاعده «الأسهل فالأسهل و الأیسر فالأیسر» و انتخاب مرتبه‌ای آسان‌تر و روان‌تر، اعمال این امر منوط به اذن امام علیه السلام یا فقیه دانست. بنابراین فتوا به جواز زدن به صورت مطلق و نفی جواز ضرب و قتل به صورت مطلق، صحیح نیست؛ از این رو فقیه‌ای که به پیامد فتوا توجه دارد، این گونه

نظر خود را بیان می‌کند که باید زدن، زخمی کردن و کشتن در چارچوب قانون باشد؛ بدین گونه که در عصر حضور با اذن امام علیه السلام و در عصر غیبت با اذن فقیه این امر انجام شود. این بدان معناست که «اذن» امری لازم بوده نه آنکه صرفاً سزاوار باشد.

آیات قرآن نیز دال بر وجود نهادی برای امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد (آل عمران: ۱۰۴)؛ به این معنا که فقیه‌ای که در رأس هرم قدرت قرار دارد، باید زیر نظر نهاد حاکمیت، برخورد فیزیکی و جرح و قتل را ممنوع کند؛ از طرفی نیز حکومت را به تشکیل نهاد مربوط به امر به معروف و نهی از منکر ملزم نماید و برخورد فیزیکی و جرح و قتل، صرفاً توسط این نهاد و با اذن فقیه انجام گیرد. البته در مسائل جزئی عامه مردم می‌تواند بدون هر گونه برخورد فیزیکی نهی از منکر کنند و دیگران را به معروف دعوت نمایند.

پس مسئله امر به معروف و نهی از منکر، دارای پیامدهایی است که فقیه نمی‌تواند از آنها غافل باشد و نتیجه توجه به پیامدها این است که برخی از موارد و مراتب امر به معروف و نهی از منکر لازم است توسط نهاد خاصی انجام پذیرد و برخی از موارد در مراحل انکار لازم است با زبان و مانند آن، توسط عموم مردم انجام گیرد؛ منتها همان جا نیز نباید ناسزا بگویند و تحت هیچ شرایطی فحاشی نکنند. خلاصه اینکه امر به معروف و نهی از منکر از مسائل فقه امنیت به شمار می‌رود و توجه به پیامدگرایی و عدم پیامدگرایی در این مسئله می‌تواند در صدور فتوا مؤثر باشد.

۴) تفاوت در توجه به دو استنباط

کشف حکم و تراحم احکام مکشوف، با توجه به تفاوت‌هایی که با هم دارند، دو گونه استنباط را به دنبال دارند. استنباط اول - که بدون توجه به تراحم و در راستای کشف حکم صورت می‌گیرد - و استنباط دوم - که در وقت تراحم مصالح و مفاسد و احکام مکشوف صورت می‌پذیرد - تعبیر می‌شود که در قالب یک مثال توجه به دو استنباط توجه داده می‌شود:

بنابراین اصل اولیه، حفظ امنیت مردم لازم است توسط حاکمیت تأمین گردد و این امر یکی از مصادیق مهم و اصلی استنباط اول است. پس هر فقیه‌ای استنباط می‌کند که تأمین آرامش مردم و امنیت جامعه، بر حاکمان آن جامعه واجب و ضروری است. در این مسئله دو استنباط وجود دارد که هر دو استنباط اول‌اند:

یک: ورود به حریم خصوصی مردم بر حاکمیت حرام است.

دو: تأمین امنیت مردم واجب است.

اما گاهی سؤال به این شکل مطرح می‌شود که آیا برای تأمین امنیت مردم، حاکمیت می‌تواند به حریم خصوصی آنها ورود کند؟ برای نمونه آیا حاکمیت می‌تواند برای جلوگیری از ورود مواد منفجره به شهر، ایست بازرسی دایر نموده و وسایل نقلیه و افرادی را که قصد ورود به شهر دارند، بازرسی نماید؟ از همین منظر آیا حکومت می‌تواند برای جلوگیری از ورود مواد مخدر به جامعه، ایست بازرسی دایر کند؟ روشن است که لازمه فعالیت ایست‌های بازرسی ورود به حریم خصوصی مردم است. یا اینکه آیا حکومت می‌تواند در برخی مواضع و نقاط حساس دوربین مخفی نصب نموده یا مأمور بگمارد؟ این موارد نیز مصداق ورود به حریم خصوصی محسوب می‌شود؛ اما دلیل حاکمیت برای این اقدامات آن است که انجام این امور از لوازم و اجزای تأمین امنیت به شمار می‌رود و برای کنترل مثلاً خانه‌های تیمی خرابکار لازم است محلات اطراف کنترل شود و این مستلزم ورود به حریم خصوصی مردم است. در این موارد، مشاهده می‌کنیم که یک عمل حرام که ورود به حریم خصوصی مردم می‌باشد، با عمل واجب دیگر که ایجاد امنیت می‌باشد، تراحم پیدا کرده است.

در مثال بالا تراحم بین واجب و حرام بود؛ اما بعضی اوقات تراحم بین دو واجب وجود دارد؛ برای مثال بدهکار مقداری پول دارد که وافی به طلب طلبکاران نیست. گاهی نیز تراحم بین دو حرام وجود دارد؛ مثلاً ترمز ماشینی در جاده از کار افتاده و راننده مجبور است یا با ماشین مقابل برخورد نماید و به سرنشینان ماشین مقابل آسیب برساند یا اینکه از جاده منحرف شده، به افرادی که کنار جاده ایستاده‌اند، صدمه بزند.

کاربرد استنباط دوم برای زمان تراحم است؛ چه تراحم دو مصلحت (دو واجب) یا دو مفسده (دو حرام) یا یک مصلحت و یک مفسده (واجب و حرام). تعدد تعبیر به مصلحت و مفسده و واجب و حرام به این علت است که اگر به اعتبار مناط ملاحظه نماییم، باید مصلحت و مفسده بگوییم و اگر به اعتبار حکم بارشده بر آن مناط بنگریم، واجب و حرام می‌گوییم. در اینجا استنباط دوم کارگشایی می‌کند؛ به این معنا که پس از استنباط اول، این استنباط انجام می‌شود. قانون معروف در تراحم، رعایت اهم و مهم است. اگر حرمت یا مفسده ورود به حریم خصوصی مردم اهم باشد، نباید دولت امنیت مردم را بهانه سازد و اگر وجوب یا مصلحت امنیت مردم مهم‌تر باشد، دیگر ورود به حریم خصوصی حرام نیست. در برخی مواقع حساس مانند زمانی که اقدامات

علیه مصالح کشور انجام می‌گیرد، روشن است که در این زمان ورود به حریم خصوصی مردم غیر اهم بوده و حفظ امنیت به مرحله اهم می‌رسد.

در فقه امنیت توجه به استنباط دوم بسیار اتفاق می‌افتد؛ به این معنا که مسائل امنیت - همانند مسئله اخیر که بدان اشاره شد - به طور معمول به استنباط دوم و به تراحم کشیده می‌شود. به همین دلیل گفته می‌شود: کار امنیتی و اطلاعاتی همواره در تراحم بین واجب و حرام است و تراحم بین مستحب و مکروه در آن وجود ندارد یا بسیار نادر است؛ زیرا یا مصلحت اقواست و بنابراین واجب می‌شود یا مفسده اقواست و بنابراین حرام می‌شود. بر این اساس از یک سو باید بسیار دقت کرد ترس مانع انسان از انجام وظیفه نگردد و از طرف مقابل نمی‌باید به بهانه انجام وظیفه، انسان جری شده، مسائل شرعی را زیر پا بگذارد و در نهایت تبدیل به شخص ماکیاولیستی شود که معتقد است «هدف، وسیله را توجیه می‌کند».

نتیجه

۱. فقه امنیت، بخشی از فقه به شمار می‌رود که در آن مسائل امنیت را بررسی می‌کند؛ بدین جهت اصطلاحات مقابل آن، بخش‌های دیگر فقه چون فقه عبادات، فقه معاملات، فقه اداره، فقه جزاء و... خواهد بود. بر این اساس زمانی که فقه امنیت گفته می‌شود، مراد، عملیات کشف نگاه هنجاری و دستوری دین به امنیت است.

۲. در ارتباط با روش‌شناسی استنباط گزاره‌های فقه امنیت، دو نظر و دو رویه وجود دارد. برخی معتقدند شیوه استنباط گزاره‌های فقه امنیت با سایر گزاره‌های فقهی تفاوت چندانی ندارد و استنباط گزاره‌های فقه امنیت از قرآن، حدیث، عقل و اجماع با استنباط گزاره‌های فقه طهارت و صلوات فرق نمی‌کند. در مقابل برخی معتقدند استنباط گزاره‌های فقه امنیت با سایر ابواب فقه اشتراکات و تفاوت‌هایی دارد.

۳. در روش‌های مشترک در استنباط گزاره‌های فقه امنیت با بقیه ابواب فقه، توجه به روش‌ها و ضرورت‌های حاکم بر دانش فقه از جمله شروع حرکت اجتهادی از اسناد معتبر و تحفظ بر منابع چهارگانه فقه ضروری است. در روش‌های ویژه استنباط گزاره‌های فقه امنیت، بر مدیریت ادله، هویت‌گرایی، پیامدگرایی و بر استنباط دوم تأکید گردید.

۴. بر این نکته تأکید شد که استنباط احکام گزاره‌های مربوط به فقه امنیت باید متفاوت‌تر از

استنباط احکام فردی همچون فقه صلات، فقه فردی و کتاب طهارت نگاه کرد؛ زیرا مطابق مطالب بیان شده، در فقه امنیت به جهت تفاوت در مدیریت ادله، تفسیر ادله و فهم ادله، مسائلی مانند جهاد باید جدای از مسائل مربوط به سایر ابواب فقه بررسی شود.

۵. در مقایسه مسائل فقه امنیت با سایر ابواب فقه بیان گردید که هویت‌گرایی به جای اسم‌گرایی در استنباط گزاره‌های فقه امنیت قرار دارد.

۶. استنباط گزاره‌های فقه امنیت، باید با پیامدگرا بودن همراه باشد؛ اما باید دقت داشت که پیامدگرایی به معنای وادادگی و انفعال و شعار نیست، بلکه نشان‌دهنده انضباط فقهی است؛ بدین معنا که در مسائل فقه امنیت مانند فقه جهاد نمی‌توان تنها مطابق یک دلیل فتوا داد، بلکه باید شبکه دلالتی شکل داد و بر اساس این سیستم استنباط کرد.

۷. در فقه امنیت، فقیه مشکل کشف حکم در استنباط اول را ندارد؛ زیرا احکام اولیه آن به راحتی قابل کشف است. آنچه در این میان کار را دشوار می‌کند، مشکل تزامن احکام مکشوف است. در فقه امنیت، مهم مدیریت ادله به هنگام تزامن است که این امر با استنباط دوم به دست می‌آید.

منابع

- * قرآن کریم.
۱. ابن فارس، ابی الحسین احمد؛ معجم مقاییس اللغة؛ تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
 ۲. ابن هشام؛ السیرة النبویة؛ مصر: القاهرة، [بی تا].
 ۳. بحرانی آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم؛ الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ق.
 ۴. خمینی، روح الله؛ تحریر الوسيلة؛ قم: مطبوعات دار العلم، [بی تا].
 ۵. خوانساری، آقا حسین بن محمد؛ مشارق الشموس فی شرح الدروس؛ [بی جا]، [بی تا].
 ۶. خویی، ابوالقاسم؛ منهاج الصالحین؛ قم: نشر مدینه العلم، ۱۴۱۰ق.
 ۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ معجم مفردات الفاظ القرآن؛ تحقیق نديم مرعشلی؛ [بی جا]، [بی تا].
 ۸. شهید ثانی، زین الدین؛ الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة؛ قم: مکتبة الداوری، ۱۴۱۰ق.
 ۹. حر عاملی (شیخ)؛ وسائل الشیعة؛ قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
 ۱۰. کرکی عاملی (محقق ثانی)، علی بن حسین؛ جامع المقاصد فی شرح القواعد؛ تحقیق گروه پژوهش مؤسسه آل البيت علیهم السلام؛ قم: انتشارات مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۴ق.
 ۱۱. عسکری، ابوهلال؛ الفروق اللغویة؛ قم: مکتبة البصیرتی، [بی تا].
 ۱۲. علامه حلی، حسن بن یوسف؛ تذکرة الفقهاء؛ قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۴ق.
 ۱۳. علیدوست، ابوالقاسم؛ «فقه و عقل»، قبسات؛ ش ۱۵-۱۶، بهار و تابستان ۱۳۷۹.
 ۱۴. مامقانی، محمد حسن بن الملا عبد الله؛ غایة الآمال فی شرح کتاب المکاسب؛ ج ۱، قم: مجمع الذخائر الإسلامیه، ۱۳۱۶.
 ۱۵. محمدی ری شهری، محمد؛ دانشنامه قرآن و حدیث؛ ج ۷، قم: دار الحدیث، ۱۳۹۱.
 ۱۶. مراغی، سید میر عبد الفتاح حسینی؛ العناوین الفقهیة؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.

۱۷. مصطفوي، سيد حسن؛ التحقيق في كلمات القرآن الكريم؛ ج ۹، تهران: مؤسسة الطباعة و النشر، ۱۴۱۶ق.
۱۸. المقدسي، ابن قدامه؛ المغني؛ مصر: مكتبة القاهرة، ۱۴۱۳ق.
۱۹. نجفي (صاحب الجواهر)، محمد حسن؛ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ تحقيق عباس قوچانی و علی آخوندی؛ بيروت، دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۴ق.

