

فصلنامه علمی- پژوهشی علوم اجتماعی، دوره ۱۱، ویژه‌نامه پیشگیری از جرم و حقوق، زمستان ۱۳۹۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۱۷

صص ۵۱۹- ۵۳۰

بررسی مبانی فقهی امنیت اجتماعی از دیدگاه فقهای شیعی معاصر

عبدالله چاره جولنگرودی^۱، دکتر محمد جعفری هرندی^{۲*}

۱- دانشجوی دکتری رشته الهیات فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگار امام (ره)، شهر ری، تهران، ایران.

۲- دانشیار گروه فقه و حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگار امام (ره)، شهر ری، تهران، ایران.

چکیده

مقوله امنیت یکی از پدیده‌های اساسی و بنیادین مورد نظر اندیشمندان و فقها و از نیازهای حیاتی فردی و اجتماعی به شمار می‌رود و ایجاد گسترش آن نیز وظیفه احاد ملت و حکومت‌ها و دولت‌هاست و هیچ مکتب یا نظام حقوقی نمی‌تواند خود را نسبت به موضوع امنیت بی‌تفاوت قلمداد نماید. اسلام نیز به عنوان یک نظام حقوقی جامع و مترقی که پاسخگوی نیازهای فردی و اجتماعی افراد در همه زمان‌ها و مکان‌ها می‌باشد؛ از این قاعده مستثنی نبوده و با ملاحظه متون دینی احکام و مقررات اسلامی ملاحظه می‌شود که اهمیت امنیت در همه عرصه‌ها و راه‌حل‌های تحقق بخشیدن به امنیت سیاسی و اجتماعی بیش از سایر نظام‌های حقوقی در دین اسلامی مورد مطالعه قرار گرفته است از دیدگاه آیات و روایات نیز هم امنیت از نعمت‌های بزرگ خوانده بوده و بر سایر نیازهای بشر اولویت دارد. مقوله امنیت و به ویژه امنیت اجتماعی، در همه جوامع امروزی به عنوان یکی از مؤلفه‌های اصلی حقوق بنیادین افراد مورد توجه قرار می‌گیرد و ماهیتی حقوق بشری به خود گرفته است. نوشتار حاضر با توجه به این اهمیت، با شیوه توصیفی- تحلیلی درصدد بررسی مبانی فقهی فراهم ساختن امنیت اجتماعی توسط حکومت از دیدگاه فقهای شیعه است. بر این اساس، نتایج پژوهش حاکی از آن است که در فقه امامیه، تأمین امنیت اجتماعی و فراهم کردن زمینه تحقق آن، یکی از کار ویژه‌های فقه و حکومت می‌تواند به حساب آید. در این راستا احکام و قواعد و سازوکارهای فقهی چون توجه به حدود و تعزیرات، توجه به فقه پوشش، ترویج تعاون و همکاری در جامعه، گسترش پیوندهای اجتماعی و توجه به حق الناس از جمله ملزومات شکل‌گیری امنیت اجتماعی به شمار می‌آیند.

واژگان کلیدی: امنیت، فقهای شیعه، فقه، امنیت اجتماعی.

مقدمه

امنیت اجتماعی به معنای امنیت جان، مال، آبرو و موقعیت اجتماعی شخص در برابر عوامل اجتماعی (افراد، گروه‌ها و حکومت) می‌باشد. (کاظمی، ۱۳۷۹، ۲۵؛ جهان بزرگی، ۱۳۸۸، ۵۷-۵۸ و ۱۱۷) باری بوزان امنیت اجتماعی را توان حفظ و ایمنی الگوهای سنتی زبان، فرهنگ، هویت مذهبی، نژادی دانسته و یک تحول یا ترتیبات جدید را به عنوان یک تهدید علیه آن (هویت اجتماعی) تعریف می‌کند. (بوزان، ۱۳۷۸، ۳۶) محققان بستر و زمینه نظام و امنیت اجتماعی را ارزش‌های حاکم بر جامعه می‌دانند. ارزش‌ها غایات زندگی را تعیین و کنش‌های افراد را به سوی آن هدایت می‌کنند. (بشیریه، ۱۳۷۹، ۸۵-۸۶) در حقیقت نهادها، هنجارها و نقش‌های موجود در جامعه در قالب ارزش‌ها تعریف می‌شوند و با ایجاد ضعف یا اشکال در هر یک از این‌ها، ناامنی بر نظم اجتماع مستولی می‌شود؛ اما اگر ارزش‌ها حفظ گردند، امکان حفظ نظم و امنیت در جامعه فراهم می‌آید.

نکته بسیار مهم درباره امنیت اجتماعی، توجه به تفاوت میان امنیت و احساس امنیت در جامعه است. در یک کشور اگر متغیرهای تشکیل دهنده امنیت وجود نداشته باشد، کشور ناامن است؛ اما گاهی با وجود این متغیرهای امنیت، احساس ناامنی در میان شهروندان وجود دارد. این احساس ناامنی فرد ممکن است با واقعیت خارجی عوامل تهدید کننده مطابقت نداشته باشد با برعکس، متناسب با میزان و اثر عوامل تهدید کننده میزان احساس ناامنی فرد نیز در نوسان باشد. (نوروزی و فولادی سپهر، ۱۳۸۸، ۱۴۹) پس عوامل امنیت یک مفهوم بیرونی و عینی، و احساس امنیت یک مفهوم درونی و ذهنی است.

فقه‌های شیعه نیز در دوره‌های مختلف تاریخی همواره به دنبال تبیین موانع و راه‌های رسیدن به امنیت اجتماعی، جامعه شیعی بوده‌اند و از قواعد و اصول فقهی مختلفی با استناد به قرآن و سیره معصومین در تأمین امنیت شیعیان بهره گرفته‌اند. فقه کیفری، فقه پوشش، ترویج تعاون، مشارکت سیاسی، برقراری نظام عدل، توجه به حق الناس، گسترش پیوندهای اجتماعی از جمله قواعد و اصولی هستند که فقها در اثبات ضرورت امنیت اجتماعی برای کشور و جامعه شیعه استفاده کرده‌اند. (مجلسی، ۱۳۷۹، ۷۳ و ۳۵۰؛ ذاکر اصفهانی و صادقی، ۱۳۸۷، ۵۸-۵۹)

علاوه بر این در دیدگاه فقه‌های شیعه، حاکم اسلامی وظیفه کیان مملکت اسلامی از سلطه بیگانه بر فرهنگ و سیاست و اقتصاد جامعه را دارد و باید حافظ استقلال کشور و نظم و امنیت در جامعه باشد تا بدین ترتیب زمینه لازم برای ترویج شریعت اسلامی فراهم شود. به همین جهت در متون فقهی شیعه نیز به این مسئله توجه ویژه شده است. بر این اساس، این پژوهش به دنبال بررسی مبانی فقهی امنیت اجتماعی از دیدگاه فقه‌های معاصر شیعی می‌باشد و عوامل برهم زننده امنیت اجتماعی و همچنین بسترهای تأمین کننده امنیت اجتماعی را از دیدگاه فقه‌های شیعی معاصر مورد بررسی قرار می‌دهد.

مرجع اجتماعی امنیت

در بخش امنیت اجتماعی^۱ مفهوم سازمان دهنده و مرجع، هویت جمعی، یعنی ملت است که می‌تواند مستقل از دولت باشد. نکته شایان توجه در این زمینه، پیچیدگی و درهم تنیدگی امنیت سیاسی و امنیت اجتماعی است. این مرجع که محل اصلی تأکید جامعه گران می‌باشد، برای جامعه وزنی معادل حکومت قائل است. همانگونه که تهدید علیه حکومت، تهدید علیه اقتدار آن نیز می‌باشد، تهدید علیه جامعه نیز تهدید علیه هویت آن است. البته، مراد از هویت در این سطح، هویت سیاسی- اجتماعی است.

جامعه گرایان، اصول امنیت ملی را مبتنی بر ایجاد رضایت عمومی، تأمین عدالت اجتماعی، رفاه و برآوردن نیازهای جامعه می‌دانند. نقطه عطف این رویکرد، دخیل کردن ملاحظات مربوط به مردم و مردم محوری در مفهوم امنیت ملی است، به گونه‌ای که بدون تأمین منافع مردم و کسب رضایت آن‌ها، امنیت اساساً مستقر نمی‌شود. مفهوم تازه پدیدار شده از امنیت، مبتنی بر این تلقی است که تحقق عدالت اجتماعی

۱. Social Security.

برای نیل به امنیت، کاملاً ضروری است. (ربیعی، ۱۳۸۷، ۱۲۱-۱۲۲) بر این اساس، خاستگاه چالش‌های اجتماعی را باید در عدم تأمین حقوق و بی توجهی نهاد سیاسی به خواسته‌های اجتماعی مردم جستجو نمود.

اگر نهاد سیاسی نسبت به تأمین حقوق اجتماعی مردم بی تفاوت باشد و یا در زمینه‌های پیش گفته تبعیض قائل شود، زمینه خیزش و شورش و ناامنی را فراهم آورده است. (احمدی، ۱۳۷۹، ۱۶۱-۱۴۳) بدین سان، استقرار عدالت و آزادی اجتماعی (که از جایگاه ویژه‌ای در دین اسلام نیز برخوردار می‌باشد)، در محدوده‌های متعارف و پذیرفته شده، ابزار همگرایی و انسجام جامعه به شمار می‌آید.

زمینه‌های برهم زنده امنیت اجتماعی از دیدگاه فقهای شیعی

همان طور که اشاره شد، نظم اجتماعی و به تبع آن امنیت اجتماعی بر ارزش‌ها مبتنی است و در صورت خدشه در ارزش‌ها و بر هم خوردن تعادل ارزش‌ها با محیط، این امنیت نیز دچار آسیب می‌گردد؛ (بشریه، ۱۳۷۹، ۱۲۳) لذا در آموزه‌های دینی، یک وجه غالب، همانا تعریف و القای صائب ارزش‌ها در جامعه و نهادینه شدن آن‌هاست. بر این اساس، با هدف تبیین علت مادی و علت صوری امنیت در بعد اجتماعی از منظر فقه به مهمترین عوامل برهم زنده امنیت اجتماعی می‌پردازیم.

- محرّمات جنسی:

الف) نگاه به نامحرم

فقها نگاه به نامحرم و احکام آن را عمدتاً در باب نکاح و صلات آورده‌اند و در استدلال بر آن، به روایات متعددی استناد کرده‌اند، از جمله امام صادق (ع) می‌فرماید: «ما من أحد إلا یصیب حظاً من الزناء...؛ نگاه به زن نامحرم تیری زهرآگین از تیرهای ابلیس، هر کس آن را به خاطر خداوند عروجل ترک کند، نه به خاطر خداوند امنیت و ایمان را پاداش می‌دهد که طعم آن را خواهد چشید». (عاملی، ۱۴۰۹، ۲۰/۱۹۱ و ۳۲۶) در این روایت خداوند پاداش پاک نگهداشتن نگاه را امنیت و ایمان قرار می‌دهد. شیخ طوسی در باب نگاه به نامحرم می‌نویسد: «مرد نمی‌تواند بدون حاجت و سبب به زن نامحرم بنگرد. نگرستن او به قسمت‌هایی از بدن او که عورت است، حرام و به آن قسمت که عورت نیست یعنی چهره و دو دست، مکروه می‌باشد». (همان/ ۱۹۲)

نکته شایان ذکر که اساساً رویکرد فقها به این حکم تحریم رویکردی پیشگیرانه است تا امنیت زن و مرد و خانواده که محصول ازدواج آن دو می‌باشد، فراهم گردد. صاحب جواهر با ذکر روایتی از پیامبر اکرم (ص) علت حرمت نگاه به نامحرم را ایجاد مصونیت از زنا و مفتون و شیفته زن نامحرم شدن دانسته است: (شیخ صدوق، ۱۳۸۹، ۳/۴۰)

«و لمناسبه ذالک العبد عن الوقوع فی الزنا و لافتتان و نحوهما المعلوم من الشارع أراه عدمهما و لذا حرم ما یحتمل ایصاله إلیهما من النظر و نحوه، و کان أمير المومنین علیه السلام یترک السلام علی...». امام خمینی (ره) نیز در مورد نگاه به نامحرم می‌نویسد: «نگاه کردن مرد به بدن زن نامحرم چنانچه با قصد لذت باشد حرام است ولی اگر بدون قصد لذت باشد مانعی ندارد، و نیز نگاه کردن زن به بدن مرد نامحرم حرام می‌باشد». (خمینی، ۱۴۱۵، ۲/۴۸۵)

نکته قابل ذکر اینکه همان طور که نگاه مرد به زن با شرایطی که آمد حرام است، نگاه زن به مرد به جز صورت و دست‌های او، تحت شرایطی حرمت دارد. (عاملی، ۱۴۰۹، ۱۴/۷۷)

ب) زنا

حفظ و امنیت خانواده از اهداف مؤکد در فقه اسلامی به شمار می‌رود. به همین سبب با تمهید شرایط و تحصیل حدود و تحدیدهایی، سعی کرده است خانواده به عنوان بستر تربیت انسانی و تربیت الهی را از گزند تهدیدهای مختلف نگه دارد. یکی از تهدیدهای جدی علیه امنیت خانواده ارضای جنسی زن یا شوهر در خارج از چارچوب‌های شرعی (زنا) می‌باشد که علاوه بر ایجاد شکاف بین زن و شوهر و زمینه‌سازی برای فساد افزون‌تر در خانواده و نیز جامعه موجب تولد فرزندان نامشروع می‌شود که خود آن نیز در آینده علاوه

بر امنیت خانواده، امنیت اجتماع را به مخاطره می‌اندازد. (موسوی اردبیلی، بی تا، ۱/ ۶) بر این اساس، زنا از محرمات مورد اجماع در فقه اهل بیت (ع) می‌باشد به طوری که در آیات شریفه قرآن و روایات معصومین (ع) بر حرمت آن و مجازات‌ها و راه‌های مهار آن تأکید گردیده است. (ر.ک: نور/ ۲-۳)

همچنین در روایات متعدد متواتر به حرمت زنا و حدود آن تصریح شده است؛ از جمله امام محمد باقر (ع) در روایتی از رسول خدا (ص) می‌فرماید: «چنانچه بعد از من زنا زیاد شود، مرگ‌های ناگهانی نیز افزایش می‌یابد». (عاملی، ۲۰/ ۱۴۰۹، ۳۰۷) یعنی زنا به خاطر فساد در آن، قتل نفس، تباهی نسب‌ها و نسل، ترک شدن تربیت کودکان، فاسد شدن موارث و امثال این مفاسد دانسته‌اند. (همان/ ۳۱۱) در این روایت زنا علت به خطر افتادن حفظ جان و حفظ نسب و خانواده معرفی شده است.

برخی از فقها زنا را از معدود محرماتی می‌دانند که حرمتش از ضروریات دین بلکه ادیان محسوب می‌شود. (تبریزی، ۱۳۷۶، ۱۵؛ موسوی اردبیلی، بی تا، ۱/ ۵۲؛ نجفی، بی تا، ۴۰/ ۱۳؛ حسینی، حائری، ۱۴۲۳، ۱۵۱) و همه فقها در حرمت و حدود آن، قائل به اجماع شده‌اند. (نجفی، بی تا، ۳۹۲) این نگاه به حرمت زنا مبین تأثیرات منفی و عواقب شدید آن بر حفظ خانواده می‌باشد.

ج) قوادی

قواد دال فحشاء است و قوادی عبارت است که از جمع نمودن بین مرد و زن یا صبیحه برای زنا، یا مرد به مرد یا بچه برای لواط. (طبسی، ۱۳۸۵، ۶۷) بنابراین قوادی یکی از معاصی مرتبط با لواط و زنا و از جرایمی است که در فقه برای آن حد معین شده است. قوادی با دو مرتبه اقرار - و به گفته بعضی با یک مرتبه - ثابت می‌شود. قوادی به شهادت دو شاهد عادل هم ثابت می‌شود. (بروجردی، ۳۰/ ۱۳۹۲، ۷۵۵؛ خمینی، ۱۴۱۵، ۴/ ۱۹۹) فقها در این حکم به روایتی از امام صادق (ع) استناد می‌کنند که حضرت حدّ آن را سه چهارم حدّ زانی می‌دانند. (طوسی، ۱۰/ ۱۳۸۷، ۶۴) بسیاری از فقهای متقدم و معاصر به مضمون این روایت فتوا داده‌اند؛ از جمله شیخ مفید، شیخ طوسی و ابوصلاح حلبی از متقدمین، و خوانساری، امام خمینی، طبسی و سبزواری و فاضل لنکرانی از معاصرین، مطابق مشهور فتوا داده‌اند. امام خمینی درباره حکم قواد می‌نویسد: «احوط آن است که نفی بلد (تبعید) در مرتبه دوم باشد. بنابر قول مشهور، سر قواد را تراشیده و به دید مردم گذاشته می‌شود. در حد قواد بین مسلمان و کافر و مرد و زن تفاوتی نیست. البته در مورد زن فقط شلاق اجرا می‌شود». (خمینی، ۱۴۱۵، ۲۰۳) خداوند در قرآن کریم برای تشییع کننده فاحشه، نظیر قواد، در میان مؤمنان عذاب سخت در دنیا و آخرت وعده داده است: «... إِشَاعَةُ الْفَاحِشَةِ قَالَ تَعَالَى: إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». (نور/ ۱۹)

بنابراین می‌توان گفت با اینکه زنا و لواط از جرایم بسیار قبیح است، اما قوادی به دلیل اینکه نقش تشییع کننده و توسعه دهنده این دو معصیت و جرم را دارد، در ناامن کردن نهاد خانواده و جامعه به ویژه در بعد ذهنی آن نقش مؤثرتر دارد. با عمل قواد به تدریج روابط نامشروع و به تبع آن تقابل و نزاع بین زن و شوهر بسط پیدا می‌کند و امنیت روانی حاکم بر خانواده و احساس این امنیت کاهش یافته و اطمینان و اعتماد لازم بین زن و شوهر از بین می‌رود و زمینه فروپاشی بنیان خانواده را فراهم می‌کند.

- محرمات اعتقادی:

الف) ارتداد

علما در تعریف ضروری دین و هم در اینکه انکار ضروری، موجب ارتداد است، یا چنانکه به تکذیب پیامبر بینجامد موجب ارتداد است، اختلاف نظر دارند. در صدق ارتداد چهار نکته ضروری است: ۱. خروج از اسلام ۲. انکار جاهدانه ۳. اختیار کفر ۴. اقدام عملی بر ضد اسلام. (عاملی، ۱۴۰۹، ۴۳/ ۸)

بر این اساس، ابن فارس در مقاییس اللغة در تعریف واژه ارتداد می‌گوید: «راء و دال» ریشه یک واژه‌اند که در قالب‌های مختلف ریخته می‌شوند و معنای رجوع و بازگشت می‌دهند. (نجفی، بی تا، ۴۱/ ۶۰۵ و ۶۰۰-۶۰۷؛ خمینی، ۱۴۱۵، ۴/ ۱۱-۱۴؛ عاملی، ۱۴۰۹، ۸/ ۲) «جوهری» در صحاح اللغة آورده: ارتداد همان رجوع است و اسم مصدر آن رده به کسر راء است. (الجوهری، ۱۹۹۰، ۱۷۶) راغب اصفهانی در مفردات می‌نویسد: «ارتداد و رده بازگشت به راهی است که شخص از آن آمده است، منتها رده تنها در مورد کفر به کار می‌رود

و ارتداد در مورد کفر و غیر آن است». (اصفهانی، ۱۳۷۲، ۲۴۳) در لغت نامه دهخدا آمده است: «رده عبارت است از مذهب اسلام خارج شدن، و ارتداد برگشتن از دین و جزء آن گویند». (دهخدا، ۱۳۸۶، ۳۲۶) پس ارتداد عبارت است از بازگشت و رجوع، و رجوع کننده را «مرتد» گویند. بنابراین در شرع نیز به کسی که بعد از اسلام، ترک مسلمانی کند و از اسلام برگشته باشد «مرتد» گویند. (ولایی، ۱۳۸۰، ۲۵-۲۶)

به طور کلی بر ارتداد سه حکم جاری می‌شود: قتل، فسخ نکاح و تقسیم اموال. (عاملی، ۱۴۰۹، ۴۱/۶۰۵؛ خمینی، ۱۴۱۵، ۴/۱۱-۱۴) صاحب جواهر درباره احکام مرتد می‌نویسد: «مرتد فطری اگر هم به اسلام برگردد توبه‌اش مقبول نیست و قتلش حتمی است و زنش از او جدا می‌شود... و اموالش نیز بین وارثانش تقسیم می‌شود، اگر چه ملحق به دارالحرب شود یا به چیزی تمسک کند که مانع بین امام و قتل او گردد؛ اما در مورد مرتد ملی، از وی خواسته می‌شود که توبه کند، پس اگر امتناع ورزید کشته می‌شود. درخواست توبه از مرتد ملی واجب است. (عاملی، ۱۴۰۹، ۴۱/۶۰۵) امام خمینی مهلت اعطایی برای توبه مرتد ملی را سه روز می‌داند که در صورت عدم توبه در روز چهارم کشته می‌شود. (خمینی، ۱۴۱۵، ۴/۲۴۳)

بنابراین می‌توان گفت هر فعلی که بر آن عقاب مترتب شود عامل ناامنی است. از آنجا که بر مرتد هم عقاب دنیوی و هم عقاب اخروی مترتب می‌گردد، بی شک عامل تهدید امنیت می‌باشد. در توضیح باید گفت که گستره تأثیرگذاری ارتداد در وهله نخست بر فرهنگ جامعه می‌باشد؛ یعنی مقصد شرعی «حفظ دین» را به مخاطره می‌اندازد، چرا که ارتداد علاوه بر اینکه خود فرد را از دین و ارزش‌های دینی جدا می‌کند، سبب سست شدن اعتقاد دیگران و زمینه سازی برای نفوذ در اعتقادات مردم و تضعیف حضور دین در عرصه‌های مختلف و استحاله آن می‌شود. اینگونه اعمال در صدر اسلام مشاهده می‌شد که برخی از یهودیان با هدف تضعیف اسلام، صبح مسلمان می‌شدند و سپس مسلمانی را ترک می‌کردند و به یهودیت بر می‌گشتند تا به مخاطبان القا کنند که اسلام آن چیزی نیست که تصور داشتند یا در تورات آمده است. (مانده / ۶۱؛ جعفریان، ۱۳۸۳، ۱/۴۶۹) در واقع احکام شدید فقهی علیه ارتداد، بیانگر نقش ویرانگر آن بر دین و فرهنگ دینی می‌باشد و به همین دلیل، در فقه و حکومت اسلامی راهکارهای متعددی از حبس و فسخ نکاح گرفته تا قتل را جهت جلوگیری و پیشگیری از بسط این عامل تهدیدگر امنیت اجتماعی ارائه شده است.

ب) بدعت

در تعریف بدعت نوعی نوآوری در دین است به طوری که در عین حالی که در دین نیست، به عنوان یک طریق شرعی وانمود می‌شود. به عبارت دیگر، بدعت عملی با دو ویژگی است: اول آنکه اصل و اساسی در شریعت ندارد، و دوم آنکه به عنوان طریق شرعی وانمود می‌گردد. (کلوری، ۱۳۹۰، ۴۹)

علامه مجلسی در روایتی از رسول اکرم (ص) در خصوص ضلالت بودن هر نوع بدعت می‌نویسد: «بدعت هر رأی یا حکم یا عبادتی است که شارع آن را نفرموده، نه به صورت خاص و نه در ضمن حکم عام». (مجلسی، ۱۳۷۹، ۲/۲۶۴) بر این اساس بدعت سه پیامد بسیار منفی بر دین و جامعه اسلامی دارد:

۱. موجب ترک سنت‌ها می‌گردد: «ما احدثت بدعه الا ترک بها سنه فائقوا البدع». (سید رضی، ۱۳۶۹، ۱۴۵)

۲. بدعت چهره‌ای مغشوش از دین ارائه می‌کند که بعضاً در مخاطبان دافعه ایجاد می‌کند.

۳. موجب استحاله در دین می‌شود و این تبدیل چنان به آرامی و بطیء صورت می‌گیرد که حتی متدینین هم متوجه استحاله تدریجی دین نمی‌شوند. نقش عمیق و گسترده و مخرب بدعت بر دین و تعالیم و ارزش‌های آن را می‌توان در مورد دین مسیحیت به روشنی مشاهده کرد.

روایات بسیاری بر نقش مخرب بدعت اشاره کرده‌اند و ائمه اهل بیت (ع) سعی کرده‌اند با شناساندن بدعت و نقش پیدا و پنهان آن، شیعیان را از گزند آن دور نگه دارند؛ از جمله «هیچ چیزی مثل بدعت موجب از بین رفتن دین نمی‌شود»، (کراکچی، ۱۴۱۷، ۱۶۳) زیرا «هیچ بدعتی ایجاد نمی‌شود مگر آنکه سنت (حسنه‌ای) را استحاله کرده و آن سنت ترک می‌شود». (سیدرضی، ۱۴۱۷، ۱۴۵)^۱

بنابراین با نگاهی به این روایات می‌توان گفت تبعات اجتماعی بدعت حتی بر خود بدعت‌گذار می‌باشد: از جمله نابودی دین، استحاله دین، مخالفت با خدا و قانون و پیامبر، ریشه و منشأ فتنه‌ها، ضلالت و ایجاد گمراهی، عاقبت در دوزخ، عدم قبول هیچ عمل خیر و عبادت و حتی جهاد. علاوه بر این از احادیث می‌توان راهکارهایی را جهت کاهش تأثیرات اجتماعی بدعت استخراج نمود، از جمله:

۱. بیزاری جستن و بایکوت بدعت‌گذار. رسول خدا (ص) می‌فرماید: «اگر اهل شک و بدعت را دیدید از آنها بیزاری بجوئید، بسیار به آنان دشنام دهید، درباره آنها بدگویی کنید و طعن زنی، ایشان را خفه و وامانده سازید تا به فساد در اسلام طمع نکنند و مردم از آنها برحذر شوند و از بدعت‌های آنان نیاموزند». (عاملی، ۱۴۰۹، ۱۶/۶۳)

۲. عدم مصاحبت و همراهی با بدعت‌گذار و تأیید اعمال او. حضرت علی(ع) می‌فرماید: «هر کس با بدعت‌گذار همراهی کند و او را توقیر و بزرگ دارد، او را در نابودی اسلام همراهی کرده است». (برقی، بی تا، ۱/۲۰۸)

- محرمات زبانی:

در فقه، یک دسته از جرایم و کبائر هستند که خداوند مجازات معین یا جریمه خاص قضایی برای آنها مقرر نکرده است. در ادبیات عمومی و متشرعین به این جرایم، گناه و معصیت اطلاق می‌شود که دروغ، غیبت و تهمت از جمله آنهاست که ویژگی مشترک این سه معصیت، زبانی بودنشان می‌باشد. با توجه به تأثیرگذاری گسترده و عمیق سه معصیت در تأمین یا تضعیف امنیت اجتماعی در اینجا به تبیین آنها می‌پردازیم.

الف) دروغ

دروغ یکی از کبائر و معاصی است که در قران کریم بر آن وعده عذاب داده شده است. شیخ انصاری در مکاسب محرمة در این باره می‌نویسد: «الکذب حرام بضرورة العقول والادیان و بدل علیه الادله الاربعه؛ دروغ حرام است به ضرورت عقل و ادیان. بر حرمت آن ادله چهارگانه (کتاب، سنت، عقل و اجماع) دلالت می‌کند. (انصاری، ۱۴۱۱، ۲/۱۱) در ادامه شیخ انصاری در استدلال بر حرمت دروغ، روایات متعددی را ذکر می‌کند؛ از جمله: «خداوند برای شر قفل‌هایی قرار داده است و کلیدهای آن قفل‌ها شراب است و دروغ بدتر از شراب است». (عاملی، ۱۴۰۹، ۸/۵۷۲) در روایت دیگری از امام حسن عسگری(ع) آمده است: «همه خبائث در خانه واحدی قرار داده شده‌اند و کلید آن دروغ می‌باشد». (مجلسی، ۱۳۷۹، ۱۷۲/۲۶۳) بنابراین کلید همه خبائث و بدی‌ها لاجرم گناه کبیره دروغ است. (انصاری، ۱۴۱۱، ۲/۱۲) از امام علی(ع) نیز روایت است که فرمود: «دروغ، انسان را به سوی فجور سوق می‌دهد و فجور به سوی آتش می‌راند». (عاملی، ۱۴۰۹، ۸/۵۷۷)

در آیات و روایات فوق، کذب و دروغ به عنوان کلید خبائث، بدتر از شراب، هدایت‌کننده به فسق و فجور و آتش جهنم معرفی شده است، که هم امنیت دنیوی و هم امنیت اخروی فرد را آسیب پذیر می‌کند. همان‌طور که در مقدمه گفتار اشاره شد امنیت و احساس امنیت دو مقوله متفاوت هستند. برخی از عوامل تهدید امنیت اجتماعی که تاکنون احصا شد، عمدتاً احساس امنیت در اجتماع را نشانه می‌روند و یا تضعیف یا تهدید احساس امنیت، در واقع امنیت واقعی نیز تأثیرگذاری خود را از دست می‌هد. یکی از عوامل مهم تهدید و تضعیف احساس امنیت اجتماعی، محرمات زبانی و به ویژه دروغ است. دروغ اساساً اعتماد افراد به یکدیگر و آرامش خاطر از عدم تهدید از قتل دیگران را آسیب پذیر می‌کند در حالی که اعتماد اساس احساس امنیت در اجتماع می‌باشد.

ب) غیبت

شهید ثانی در کشف‌الربیبه در تعریف غیبت می‌گوید: «غیبت، یاد کردن از یک انسان به هدف ذم یا القای نقض، در حالی که حضور ندارد، از چیزهایی که او از نسبت دادنش به خود ناراحت می‌شود». (عاملی، ۱۳۶۱، ۵۱)

شیخ انصاری غیبت را از حق الناس می‌داند، چرا که آن را ظلم بر غیبت شونده دانسته و به این دو روایت استناد کرده است: «از حقوق مؤمن بر مؤمن این است که غیب او را نکند». (عاملی، ۱۴۰۹، ۸ / ۵۴۶) و «حرمت و احترام آبروی مسلمان مانند حرمت و احترام خون و مال اوست». (انصاری، ۱۴۱۱، ۱ / ۳۳۶)

در مقدمه امنیت اجتماعی گذشت که مسئله مهم در این مقوله، حفظ عرض و آبروی افراد و نیز احساس امنیت در جامعه است. بی‌شک غیبت از عوامل مهم ریختن آبرو و حتی ترور شخصیت افراد می‌باشد که پیامد آن تضعیف یا از بین رفتن احساس امنیت در اجتماع است. لذا در تعالیم اسلامی به تقبیح شدید آن پرداخته شده است، به طوری که در فقه در مذمت و حکم حرمت غیبت بین فقها اجماع وجود دارد، چرا که غیبت در منابع دینی با شدیدترین واژه‌ها تقبیح شده است. شیخ انصاری در این باره می‌نویسد: «بدانکه از اخبار پیشین و غیر آن استفاده می‌شود که حرمت غیبت به خاطر ایجاد تنقیض در مؤمن یا شرع بر آن دلالت می‌کند باید این مصلحت بزرگ‌تر از مصلحت احترام مؤمن باشد». (همان، ۱ / ۳۴۲) این عبارت شیخ انصاری مبین آن است که حکمت حرمت غیبت، از بین رفتن احترام مؤمن و ایدای اوست که در واقع صیانت آبروی مؤمن را در جامعه و در بین مردم دچار خدشه می‌کند و با فراگیر شدن آن، جامعه دچار آسیب روانی و احساس ناامنی از روابط با دیگران می‌گردد. پیامد این وضع در جامعه همانا به مخاطره افتادن امنیت اجتماعی می‌باشد.

یکی از نکات مهم در غیبت، معیار آن است که به چه سخن یا کلامی غیبت اطلاق می‌شود. محقق کرکی در این باره می‌گوید: «معیار در غیبت حرام این است که هر عملی که موجب هتک آبروی مؤمن شود یا مورد تعجب گردد و یا سبب خنده مردم از آن شود». (کرکی، بی تا، ۴ / ۲۷) نکته قابل تأمل اینکه اگر غیبت در جهت تظلم خواهی یا درباره متجاهر به فسق باشد، حرمت آن نقض می‌گردد، زیرا مصلحتی اقوا که دفع ظلم یا نشان دادن فسق می‌باشد، با تمسک به غیبت حاصل می‌شود. به عبارتی، ظلم و فسق تهدیدی اقوا و بزرگ‌تر از غیبت نسبت به فرد یا جامعه است و به همین علت حکمش در مقام تظلم خواهی یا نشان دادن فسق نقض شده و حکم جواز بر آن بار می‌شود. (انصاری، ۱۴۱۱، ۱ / ۳۴۳-۳۴۷)

ج) تهمت و بهتان

تهمت و بهتان از کبائر بسیار مهم و مؤکد است. شیخ انصاری در این باره می‌گوید: «بهتان آن است که در مورد شخصی چیزی گفته شود که در او نیست، و حرمت بهتان غلیظ‌تر و شدیدتر از غیبت است؛ دلیل این هم روشن است، زیرا بهتان جمع بین دو مفسده و کبیره دروغ و غیبت با هم است». (همان، ۲۶۴)

نقش مخرب دروغ، غیبت و تهمت در فضای روانی و فرهنگی جامعه و سوق دادن جامعه به سوی عدم اعتماد، عدم آرامش خاطر و اطمینان، و در نتیجه عدم احساس امنیت در اجتماع بسیار روشن است. به طوری که جامعه را به سوی ناامنی اجتماعی می‌کشاند. این سه معصیت کبیره در فقه در ابواب مختلف فقه، از ویژگی‌های امام جماعت تا فقه القضا و مکاسب محرمه و ... مورد بحث قرار گرفته است.

بسترهای شکل‌گیری امنیت اجتماعی از دیدگاه فقها

با توجه به هدف فقه در تنظیم حیات دنیوی انسان که در جهت قرب الهی و با رویکردی دنیوی-اخروی می‌باشد، تأمین امنیت اجتماعی و فراهم کردن زمینه تحقق آن، یکی از کار ویژه‌های فقه و حکومت می‌تواند به حساب آید. در این راستا می‌توان احکام و قواعد و سازوکارهای فقهی مختلف را از آثار و آراء و نظرات فقها استخراج کرد که تأمین‌کننده امنیت اجتماعی می‌باشند. در این مبحث به تعدادی از مهمترین آنها پرداخته می‌شود.

- فقه کیفری (حدود و تعزیرات)

در قرآن کریم نیز واژه حد به صورت جمع آن به کار رفته است: «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا» (بقره/ ۱۸۷) و «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا». (همان/ ۲۲۹) در تعریف حدود و تعزیر شهید ثانی می‌نویسد: «حدود جمع حد است و ... معنای شرعی آن عقوبت خاصی است که برای دردمند کردن بدن به دلیل ارتکاب معصیت خاصی توسط مکلف تعلق می‌گیرد. کمیت حدود در همه مصادیقش را شارع تعیین کرده است. تعزیر در لغت به معنای ادب کردن است و در اصطلاح شرع، عقوبتی یا اهانتی است که شرع مقدار و کمیتی را برایش تعیین نکرده است». (نجفی، بی تا، ۴۱/۲۵۴؛ انصاری، ۱۴۱۱، ۱/۸)

بی شک اداره جامعه، حفظ نظام‌های اجتماعی، رعایت حقوق مردم و اقامه قسط و عدل مستلزم وضع مقررات معین کردن حدود و ثغور آزادی‌ها و تنبیه متخلفان و مجازات مجرمان است تا مردم بتوانند از قبل مال، جان و آبروی خودشان در امنیت باشند. همان طور که یکی از فقهای معاصر می‌نویسد: «لاشک فی ان اداره المجتمع و حفظ النظام و رعایه حقوق الناس و اقامه القسط و العدل، تتوقف علی وضع المقررات و تحدید الحریات و علی تأدیب المتخلفین و مجازاه المجرمین، حتی یعیش الناس مطمئنین علی أموالهم و أنفسهم و أعراضهم». (موسوی اردبیلی، بی تا، ۴/۱ - ۵)

خداوند مجازات، از جمله حدود و تعزیرات را برای بازداشتن از ارتکاب منکرات و ترک اوامر الهی وضع نموده است. (همان/ ۴) با توجه به اهمیت و موضوعیت حفظ نظام و امنیت در جامعه، در روایتی پیامبر اکرم (ص) خیر اقامه حدود الهی را برای مردم بیشتر از چهل روز باران برای آنها می‌داند. (عاملی، ۱۴۰۹، ۲۸/ ۱۲)

درباره اسباب حدود و تعزیرات در فقه، صاحب جواهر می‌نویسد: «أسباب الاول [الحدود] سته: الزناء إیتان البهیمه و ارتکاب ما سوی ذالک من المحارم؛ (نجفی، بی تا، ۴۱/۲۵۵) یعنی حدود برای جلوگیری از وقوع عوامل ناامنی شامل زنا، قذف، شرب خمر، سرقت و راهزنی وضع شده است و تعزیر برای پیشگیری از تهدیدات امنیت جامعه و فرد شامل، بغی، ارتداد، مقاربت با حیوانات و ارتکاب محرمی که شارع برایش حد معینی جعل نکرده وضع گردیده است. در واقع اقامه حدود و تعزیرات یکی از سازوکارهای مهم فقهی جهت دفع تهدیدات امنیت اجتماعی محسوب می‌شود.

- فقه پوشش

در مباحث فقهی با دو واژه «حجاب» و «ساتر» مواجه هستیم که تا حدی مفهوم مدنظر این بحث را می‌رساند. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۳/۵۰) نگاهی به آثار فقهی در خصوص حجاب بیانگر آن است که فقها هیچ اختلافی در اصل وجوب حجاب برای بانوان در برابر نامحرم ندارند و برخی فقها این حکم را مورد اجماع همه علمای اسلام دانسته‌اند. (حلی، بی تا، ۲/۴۴۸) صاحب جواهر با بیان ادله فراوان بر وجوب پوشش عورت و حرمت نگرستن به آن، ادله دال بر وجوب حجاب و حرمت نگاه به نامحرم را از شماره بیرون می‌داند: «الحاصل ما دَلَّ علی وجوب الستر و حرمة النظر أكثر من أن یحصی». (نجفی، بی تا، ۲/۳) با وجود اجماع در اصل حجاب زن در برابر نامحرم در مقدار پوشش واجب اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی پوشاندن همه بدن به جز چهره و دو دست را واجب می‌دانند (طوسی، ۱۳۸۷، ۴/۱۶۰) و بعضی پوشاندن همه بدن حتی چهره و دو دست را نیز واجب می‌دانند. (نجفی، بی تا، ۲۹/۷۷)

نکته شایان توجه در اینجا بین حرمت نگاه با وجوب پوشش ملازمه دارد؛ یعنی هر جا به مرد اجازه نگاه داده شده، بر زن پوشاندن آن واجب نیست. (کلانتری، ۱۳۸۷، ۲۹؛ نجفی، بی تا، ۲۹/۷۵) به همین دلیل است که در مباحث متعدد فقهی، نگاه به نامحرم و پوشش زن در قالب یک بحث آمده است؛ از جمله صاحب جواهر می‌نویسد: «لاینظر الی جسد الأجنبیه و محاسنها أصلاً إلا لضرورة إجماعاً، بل ضرورة من المذهب و الدین، نعم یجوزہ عند جماعه أن ینظر الی وجهها و کفیها من دون تلذذ و لاخوف ربیه أو افتتان، لأنهما المراد مما ظهر منها». (نجفی، بی تا، ۲۹/۷۵)

مسئله لباس، جزئی از فرهنگ مادی است که بر اساس فرهنگ دینی، تفکرات و آگاهی‌ها انتخاب می‌شود. از آنجا که در جامعه اسلامی، پایبندی به ارزش‌هایی چون حجاب یکی از مؤلفه‌های سرمایه

اجتماعی تلقی می‌شود، هنجارمند شدن این ارزش، تضمین برخی مؤلفه‌های مهم اجتماعی را برای افراد جامعه به ویژه زنان دامن می‌زند. حجاب بودن موجب برقراری آرامش روانی، استحکام پیوند خانوادگی، استواری اجتماع، ارزش و احترام زن می‌شود، می‌تواند یکی از عوامل مهم برقراری امنیت اجتماعی باشد. (فاضلیان، ۱۳۸۹، ۶۲-۶۸) به ویژه در ایجاد احساس امنیت در آحاد جامعه به خصوص زنان نقش مؤثری دارد.

- ترویج تعاون بر پایه نیکی

اصطلاح «تعاون بر بر و تقوا» اصطلاحی قرآنی است و به معنای کمک به نیکی و پرهیزگاری می‌باشد. علامه طباطبایی ذیل آیه تعاون می‌نویسد: «معنای تعاون بر بر و تقوا به اجتماع ایمان و عقل صالحی که بر اساس تقوا شکل گرفته باشد، بر می‌گردد». (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۵/۱۶۳) درباره تقوای جمعی نیز برخی آن را مصداق اعلاای قاعده تعاون دانسته‌اند که عبارت از رعایت حرمت افراد، حد و حدودها در زندگی جمعی پاسداشت حق حقوق‌ها و کمک به بر و نیکی جمعی می‌باشد که روحیه تعاون به یکدیگر را در زندگی اجتماعی ایجاد می‌کند. (شریعتی، ۱۳۸۷، ۲۹۰)

فقها در استدلال بر قاعده تعاون بر آیات و روایات متعددی استناد کرده‌اند؛ از جمله آیه شریفه «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى». (مائدة / ۲) امام علی(ع) نیز خطاب به مردم کوفه می‌فرماید: «اگر نیکوکار بودم یاری‌ام کنید» (سید رضی، ۱۳۶۹، نامه ۵۷) و همچنین: «کونا للظالم خصماً و للمظلوم عوناً؛ دشمن ستمگر، و یاور ستمدیده باشید». (همان / نامه ۴۷)

نکته قابل ذکر اینکه محورهای مشارکت، بر اساس بر و تقوا شکل می‌گیرد که گاه حالت توصیه‌ای داشته، گاه با تأکید بیشتری همراه است و گاه جنبه الزامی به خود می‌گیرد. چنان که در اعانه بر معصیت ذکر شد، آیات آغازین سوره مائده که دستور مزبور نیز در یکی از آن آیات است، عموماً توصیه‌های جمعی می‌باشد. به گفته برخی از فقها تعاون نمود سلامت جامعه است:

«جامعه سالم جامعه‌ای است که روحیه تعاون و یاری یکدیگر و جلوگیری از فساد و تجاوز در آن حاکم باشد و همه افراد در این مسیر گام بردارند و مراد از تقوا در آیه نیز تقوای جمعی و توجه به مسئولیت و مراقبت همه افراد جامعه بر تعاون بر است و این امر یکی از سیاست‌های کلی نظام اسلامی به شمار می‌رود. (موسوی سبزواری، بی تا، ۱۰ / ۲۷۰)

انسان اجتماعی است و جامعه انسانی بودن همراهی و مشارکت و همکاری (تعاون)، بدون مسئولیت مشترک و تأمین و تضامن (تکافل)، و بدون یاری همه جانبه و برابر داشتن خالی از انسانیت است. میزان مسئولیت همگانی و همیاری جمعی و فداکاری عمومی و مکاری در تحقق نیکی‌ها و جلوگیری از بدی‌ها بیانگر میزان زنده بودن جامعه است. (دلشاد، ۱۳۸۸، ۲۳۷) امام علی(ع) در این باره می‌فرماید: «تعاون جستن برای برپا داشتن حق، دینداری و امانتداری است، و تعاون جستن برای یاری کردن باطل، گناه و خیانت کاری است». (آمدی، ۱۳۶۶، ۲ / ۱۳) در جهت همین تعاون و مسئولیت همگانی در جامعه، پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «من أصبح و لایهتّم بأمر المسلمین فلیس بمسلم؛ هر که صبح کند و به امور مسلمانان اهتمام نکند مسلمان نیست». (عاملی، ۱۴۰۹، ۱۱ / ۵۵۹)

- گسترش پیوندهای اجتماعی

اساس و بنیاد نظام اجتماع بر تعهدات و پیوندها و وفای به عهد و پیمان افراد جامعه بستگی دارد. چنانچه این روابط با این شرایط دچار خدشه گردد، جامعه و روابط حاکم بر آن هم دچار تزلزل می‌شود و امنیت جامعه و بویژه احساس امنیت، دچار آسیب شده و در واقع جامعه به سمت هرج و مرج کشیده می‌شود. بنابراین در جهت تقویت پیوندهای اجتماعی در تعالیم اسلامی «قاعده وفای به عهد» وضع گردیده است. گستره عام و وسیع این قاعده، تمام عقود و ایقاعات شخصی، گروهی و بین‌المللی را در زمینه‌های اقتصادی، سیاسی، قضایی، اجتماعی و نظامی در برمی‌گیرد. این قاعده در مباحث و ابواب مختلف فقه مورد بحث و استفاده قرار گرفته است. میثاق‌های اجتماعی و سیاسی مانند قانون اساسی و قوانین عادی هر جامعه نیز از جمله عقود و عهدهاست در استدلال ارزشی و هنجاری یک جامعه را تشکیل می‌دهند.

فقهها در استدلال بر این قاعده به آیات و روایات متعدد استناد کرده‌اند؛ از جمله: «(یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به قرارداد [های خود] وفا کنید». (مائده / ۱؛ بقره / ۴۰؛ اسرا / ۳۴؛ آل عمران / ۷۶؛ نحل / ۹۱) در روایتی نبوی حضرت می‌فرماید: «المسلمون عند شروطهم الا کل شرط خالف کتاب الله؛ مسمانان بر شرط خود پایبند هستند، جز شرطی که بر خلاف کتاب الهی باشد». (شیخ صدوق، ۱۳۸۲، ۲۰۲ / ۳)

گرچه این قاعده در وهله اول در حوزه اقتصادی مطرح می‌گردد، اما از آنجا که بنیان نظام جامعه بر اعتماد به هم و وفای به عهد و پیمان‌ها استوار است، و امنیت هر جامعه تنها در چنین بستری امکان تحقق دارد، لذا در بحث از آن در امنیت اجتماعی هم ضرورت پیدا می‌کند.

- توجه به حق الناس

از توصیه‌های مؤکد اسلام خطاب به مردم و حکام، پاسداشت خون، مال و آبروی مسلمانان (حفظ نفس، حفظ مال و حفظ عرض) است و اصرار رهبران اسلام بر این حرمت‌گذاری‌ها، تشریح قواعد و مقرراتی را موجب شده که یکی از آنها «قاعده درء» می‌باشد. تعالیم اسلامی بیش از آنکه در پی اجرای مجازات مجرمان باشد، به دنبال حفظ مال، جان و آبروی افراد است و در همین راستا برای جلوگیری از حرمت شکنی‌ها نسبت به افرادی که متهم به جرمی شده‌اند به نفع متهم، قاعده درء را وضع کرده است. قاعده درء از حدیث نبوی «إدراؤوا الحدود بالشبهات» اخذ شده است. در اینکه قاعده درء شامل حدود می‌شود بین فقها اختلافی نیست، اما در شمول این قاعده بر تعزیرات شرعی و قصاص میان فقها اختلاف نظر وجود دارد. (شریعتی، ۱۳۸۷، ۳۳۷)

نکته شایان ذکر اینکه بر اساس قاعده درء اصل بر بیگناهی افراد است و چنانچه کوچکترین شبهه‌ای در مفهوم یا مصداق جرم ایجاد شود، بنابر اصل حرمت دماء، اموال و فروج و نیز بنابر قاعده درء اعمال مجازات ممنوع می‌باشد. این قاعده اختیارات حاکم را به خصوص در ارتباط با مخالفانش تا حدودی محدود می‌کند؛ مثلاً نمی‌تواند به مجرد سخنی، مخالف را متهم به ارتداد نمود. (همان / ۳۳۹) به عبارت دیگر، مفاد اجمالی قاعده درء این است که در مواردی که وقوع جرم یا انتساب آن به متهم یا مسئولیت و استحقاق مجازات وی، به جهتی محل تردید و مشکوک باشد، به موجب این قاعده باید جرم و مجازات را منتفی دانست. (بجنوردی و کبیر تکمیلی نژاد، ۱۳۹۰، ۳۴)

این نگاه به جرم و جرایم در جامعه، فضای آرام و احساس امنیتی را ایجاد می‌کند که بر بستر آن امنیت اجتماعی را می‌توان مشاهده کرد. در حقیقت این قاعده کرامت انسانی و ارزش‌های انسانی را مدنظر دارد و در صورت تحقق آن، امنیت اجتماعی در ابعاد عینی و ذهنی در جامعه محقق می‌گردد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه اشاره شد می‌توانیم بگوییم که مبانی فقهی امنیت اجتماعی از ویژگی‌های زیر برخوردار است: نخستین ویژگی این است که امنیت اجتماعی حق مسلم تمام انسان‌هاست، از این رو اگر تمام بخش‌های مختلف اجتماع در کنار هم قرار گیرند سبب ایجاد اجتماع امنیتی با ثبات می‌شود. علاوه بر این با توجه به هدف فقه در تنظیم حیات دنیوی انسان که در جهت قرب الهی و با رویکردی دنیوی- اخروی می‌باشد، تأمین امنیت اجتماعی و فراهم کردن زمینه تحقق آن، یکی از کار ویژه‌های فقه و حکومت می‌تواند به حساب آید. در این راستا احکام و قواعد و سازوکارهای فقهی مختلفی از آثار و آراء و نظرات فقها استخراج شد که تأمین کننده امنیت اجتماعی می‌باشند. از جمله این سازوکارها می‌توان به توجه به حدود و تعزیرات، توجه به فقه پوشش، ترویج تعاون و همکاری در جامعه بر پایه نیکی، گسترش پیوندهای اجتماعی و توجه به حق الناس اشاره کرد. علاوه بر این، عواملی زیادی از دیدگاه فقهای شیعی تهدید کننده امنیت اجتماعی به شمار می‌آیند که به محرمات اعتقادی، محرمات جنسی و محرمات زبانی تقسیم‌بندی شده‌اند که این محرمات نقش مخربی در فضای روانی و فرهنگی جامعه و سوق دادن جامعه به سوی عدم اعتماد، عدم آرامش خاطر و اطمینان، و در نتیجه عدم احساس امنیت در اجتماع دارند و جامعه را به سوی ناامنی اجتماعی می‌کشاند.

فهرست منابع

الف) کتب:

- ابن فارس بن زکریا، احمد، معجم مقاییس اللغة، قم، مقيمه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴، ص ۱۴۵.
- ابن منظور، لسان العرب (پانزده جلدی)؛ ج ۳، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۴۱۴ق.
- اخوان کاظمی، امنیت در نظام سیاسی اسلام، ج ۱، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۵.
- اصفهانی، راغب، مفردات الفاظ قرآن، ترجمه دکتر غلامرضا حسینی، تهران، نشر مرتضوی، ۱۳۷۲.
- افتخاری، اصغر، مصلحت و سیاست: رویکردی اسلامی، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۴.
- انصاری، مرتضی، فرائد الأصول، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۱ق.
- آمدی، عبدالواحد، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، ج ۲، قم، مرکز النشر التاريخ لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۶۶.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، ج ۱، قم، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.
- بروجردی، حسین طباطبایی، منابع فقه شیعه، ج ۳۰، ترجمه احمد اسماعیل تبار و دیگران، تهران، فرهنگ سبز، ۱۳۹۲.
- بشیریه، حسین، جامعه شناسی سیاسی: نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۹.
- بوزان، باری، مردم دولت و هراس، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸.
- تبریزی، جواد، أسس الحدود و التعزیر، قم، بی تا، ۱۳۷۶.
- جعفریان، رسول، تاریخ سیاسی اسلام، ج ۲، قم، دلیل ما، ۱۳۸۳.
- الجوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، دار العلم للملایین، ۱۹۹۰م.
- جهان بزرگی، احمد، امنیت در نظام سیاسی اسلام: اصول و مولفه‌ها، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
- حر عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
- حسینی حائری، کاظم، القضا فی الفقه الاسلامی، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۳.
- حلی، حسن بن یوسف، تذکر الفقها، ج ۲، قم، مؤسسه آل البيت، بی تا.
- خمینی، روح الله، ترجمه تحریر الوسیله، ترجمه علی اسلامی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۵.
- دلشاد تهران، مصطفی، سیره نبوی، دفتر دوم، سیره اجتماعی، تهران، دریا، ۱۳۸۸.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران، سیروس، ۱۳۸۶.
- سید رضی، حسین، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، نشر امام علی (ع)، ۱۳۶۹.
- شریعتی، روح الله، قواعد فقه سیاسی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
- شیخ صدوق، احمد بن علی بن بابویه، من لایحضره الفقیه، ج ۳، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۳۸۲.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
- طیبی، نجم الدین، زندان و تبعید در اسلام، ترجمه مصطفی شفیعی، تهران، نشر صفحه نگار، ۱۳۸۵.
- طوسی، محمد بن حسن، مبسوط فق فقیه الامامیه، ج ۴، تهران، مکتبه المرتضویه، ۱۳۸۷.
- _____، تهذیب الأحکام، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
- عاملی، زین الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۱، قم: کتابفروشی داوری، ۱۴۱۰ق.
- _____، کشف الربیه، تهران، نشر مرتضوی، ۱۳۶۱.
- عاملی، محمدبن مکی، الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیه، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.

- کراکجی، ابوالفتح محمد بن علی، القول المبین، قم، موسسه آل البيت، ۱۴۱۷.
- کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۴، قم، موسسه آل البيت، بی تا.
- کلانتری، علی اکبر، فقه و پوشش، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ترجمه محمد جواد نجفی، ج ۴۸، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۹.
- منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، قم، کیهان، ۱۴۰۹.
- موسوی اردبیلی، عبدالکریم، فقه الحدود و التعزیرات، ج ۱، قم، جامعه المفید، بی تا.
- موسوی سبزواری، مواهب الرحمن فی التفسیر القرآن، بی جا، دفتر سماحه آیت الله العظمی السبزواری، بی تا.
- نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، تحقیق و تصحیح شیخ عباس قوچانی، چاپ هفتم: دار إحياء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- ولایی، عیسی، ارتداد در اسلام، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰.

ب) مقالات:

- احمدی، حبیب الله، دین پشتوانه امنیت ملی، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۹، تابستان ۱۳۷۹.
- اخوان کاظمی، بهرام، امنیت و راهکارهای تأمین آن در اندیشه محقق سبزواری، پژوهشنامه علوم سیاسی، تهران: انجمن علوم سیاسی ایران، ش ۴، پاییز ۱۳۸۵.
- بجنوردی و کبیر تکمیلی نژاد، جایگاه عدالت و اخلاق در فقه و حقوق اسلامی با رویکردی بر آرای امام خمینی، پژوهشنامه متین، ش ۵۱، تابستان ۱۳۹۰.
- ذاکر اصفهانی، علیرضا، و زهرا صادقی، رویکرد اجتماعی به امنیت و تأثیر آن بر امنیت ملی ایران: تهدیدات و راهکارها، پژوهش سیاست، س ۱۰، ش ۲۵، پاییز و زمستان ۱۳۸۷.
- ربیعی، علی، مطالعات امنیت ملی، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۷.
- زراعتی رضایی، شاهین، فرایند تبدیل خواسته به شورش، فصلنامه دانش انتظامی، ش ۴، زمستان ۱۳۸۱.
- سبزواری، عبدالاعلی، مواهب الرحمن، ج ۱۰، بی جا، دفتر سماحه آیت الله العظمی السبزواری، بی تا.
- سلیمانی، فاطمه، نسبت مصلحت و امنیت در فقه سیاسی شیعه، فصلنامه مطالعات راهبردی، س ۱۳، ش ۵۰، زمستان ۱۳۸۹.
- عبدالله خانی، علی، عدالت و امنیت، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۳۳، بهار ۱۳۸۵.
- فاضلیان، پوراندرخت، بررسی رابطه نوع حجاب و میزان امنیت اجتماعی در بین زنان شهر تهران، پژوهش‌نامه زنان، س ۱، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۹.
- فیرحی، داوود، اندیشه سیاسی ملا احمد نراقی، فصلنامه علوم سیاسی، س ۵، ش ۱۷، ۱۳۸۱.
- کلوری، رضا، عاملیت بدعت و تاجر در عرفی شدن دین، فصلنامه قیسات، س ۱۶، پاییز ۱۳۹۰.
- موسوی بجنوردی، محمد، و عاطفه کبیر تکمیلی نژاد، جایگاه عدالت و اخلاق در فقه و حقوق اسلامی با رویکردی بر آرای امام خمینی، مجله پژوهشنامه متین، ش ۵۱، ۱۳۸۱.
- نوروزی، فیض الله، و سارا فولادی سپهر، بررسی احساس امنیت اجتماعی زنان ۱۵-۱۹ ساله شهر تهران و عوامل اجتماعی مؤثر بر آن «فصلنامه راهبرد، س ۱۸، ش ۵۳، زمستان ۱۳۸۸.