ويژگيهاى فقه اهل‏بيت عليهم ‏السلام و نقش آن در حمايت از حقوق شهروندى

سال نوزدهم ـ شماره 154 ـ مهر 1389، 15ـ30

قاسم‏على صداقت1

چكيده

اين نوشتار به بررسى، شناسايى و حمايت از حقوق شهروندى در برخى ويژگى‏هاى فقه اهل‏بيت عليهم‏السلام مى‏پردازد. در فقه اهل‏بيت عليهم‏السلام نسبت به حقوق شهروندى تأكيد فراوان شده است كه از جمله آنها، مى‏توان به موارد ذيل اشاره كرد: عقل‏گرايى فقهى به دور از افراط و تفريط، جواز نقد صحابه و عدم مرجعيت علمى مطلق ايشان در فقه اهل‏بيت عليهم‏السلام، نظام‏انديشه شيعه و استقلال آن از دولت و حكومت‏هاى فاسد، توجه به عدالت در فقه شيعه و عدم مشروعيت حكومت‏هاى ظالم و جائر، حجّيت سيره ائمّه اطهار عليهم‏السلام در كنار عدم ممنوعيت كتابت احاديث رسول اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله، مفتوح بودن باب اجتهاد در طول تاريخ و مرجعيت علمى اهل‏بيت عليهم‏السلام، و فقه سياسى شيعه.

كليدواژه‏ها: فقه اهل‏بيت عليهم‏السلام، شناسايى حقوق شهروندى و حمايت از آن، استبداد سياسى، عقل، عدالت، اجتهاد، مكتب فقهى.

مقدّمه

حقوق شهروندى امروزه در علم سياست و دانش حقوق و فقه سياسى داراى جايگاه خاص و ويژه است؛ زيرا واقعيت آن است كه در عصر حاضر نيز از اهميت موقعيت شهروندى به هيچ‏وجه كاسته نشده يا تمامى اهميت گذشته آن از بين نرفته است؛1 چنان‏كه به رغم تبليغآموزه حقوق جهانى بشر، هنگام اداره امور سياسى در كشورها ديده مى‏شود كه شهروندى هنوز اهميت ويژه دارد. علت اين مسئله را بايد در عوامل مختلف جست‏وجو نمود؛ از جمله مى‏توان به دو دليل عمده اشاره كرد:

1. هرچند جهانى‏شدن برخى از امور، باعث تغيير بسترى شده كه دولت‏ها در آن حاكم‏اند، اما دولت‏ها همچنان تواناترين نهاد براى تمركز قدرت سياسى، اقتصادى، نظامى و ارتباطى به شمار مى‏روند. بنابراين، دولت بستر اصلى شهروندى محسوب مى‏گردد و حقوق و مسئوليت‏ها به صورت اساسى در سطح دولت‏ها اعمال مى‏شوند و اجرايى شدن حقوق و تكاليف ارتباط تنگاتنگ با دولت ـ ملت دارد. به همين دليل، امروزه اجرايى شدن حقوق بشر بيشتر در قالب ميثاق‏ها و معاهدات حقوق بشرى الزام‏آور است كه دولت‏ها بايد به امضا و تصويب آن مبادرت ورزند و با رضايت به تعهدات حقوق بشر گردن نهند.

2. شهروندى بيانگر ارتباط ميان حقوق، مسئوليت‏ها و مشاركت است كه براى هر نوع اداره لازم و ضرورى هستند و هم‏اكنون شهروندى سازوكار خوبى براى تحقق حقوق و تكاليف مى‏باشد. حال آنكه يكى از مشكلات حقوق بشر اين است كه با ايده جامعه سياسى خاص پيوند نداشته و سازوكارى مؤثر براى تحقق آن وجود ندارد.2

از سوى ديگر، با توجه به اينكه حقوق شهروندى

امروزه، به ويژه در بعد سياسى، اهميت خاصى پيدا كرده است، و از طرفى، شبهاتى نسبت به ديدگاه‏هاى فقهى مطرح مى‏شود و از جمله، ديدگاه سنتى فقهيان از سوى برخى افراد، تكليف‏محور معرفى مى‏گردد، ضرورت تحقيق حاضر مشخص مى‏شود.

از طرفى، نوع برخورد مكتب‏هاى حقوقى و فقهى به صورت اساسى و ريشه‏اى با حقوق شهروندى، امروزه بيش از پيش مورد توجه دانشمندان و فقها قرار گرفته است. چگونگى تعامل اساسى مكتب فقهى اهل‏بيت عليهم‏السلام با حقوق شهروندى جوامع اسلامى در بعد شناسايى و حمايت از آن، سؤالى است كه اين نوشتار در پى پاسخ احتمالى آن است. از اين‏رو مى‏كوشد اين سؤال را صرفا به صورت كلى و در پرتو بررسى برخى ويژگى‏هاى فقه اهل‏بيت عليهم‏السلامبررسى نمايد. البته در بسيارى از موارد، رويكرد تطبيقى نيز مورد توجه قرار گرفته است.

مفهوم حقوق شهروندى

امروزه در روزنامه‏ها و مطبوعات از واژه «حقوق شهروندى» زياد استفاده مى‏شود، اما بيشتر بُعد سياسى آن مدنظر است تا مفهوم دقيق فقهى و حقوقى آن. از اين‏رو، لازم است معناى موردنظر در اين نوشتار مشخص گردد.

شهروند و شهروندى

الف. مفهوم لغوى شهروند:فرهنگ لغت دهخدا شهروند را «اهل يك شهر و يا يك كشور» تعريف كرده و در ادامه، توضيح داده است كه «وند» موجود در اين واژه، در گذشته «بند» بوده است و در واقع، اين واژه «شهربند» بوده (به معناى كسى كه به شهرى بند است) و در اثر گذشت زمان، «بند» تبديل به «وند» شده است، و معادل انگليسى شهروند كلمه «Citizen» مى‏باشد.3

ب. مفهوم اصطلاحى شهروند: در اصطلاح، شهروند عضو جامعه‏اى سياسى است كه داراى حقوق و وظايف مرتبط با اين عضويت مى‏باشد. شهروند ـ در واقع ـ از وجود رابطه و پيوند متقابل فرد و جامعه سياسى حكايت مى‏كند. البته بايد توجه نمود كه برخى از الزامات اين واژه در غير شهر كمتر معنا پيدا مى‏كند؛ زيرا بيشتر شهرها محل ظهور روابط پيچيده سياسى، اقتصادى، حقوقى و فرهنگى‏اند. اما اين بدان معنا نيست كه روستاييان يا افرادى كه در غير شهر زندگى مى‏كنند، شهروند به شمار نمى‏آيند، بلكه از باب تغليب به همه افراد يك سرزمين يا كشور، شهروند گفته مى‏شود. در واقع، شهروند فردى است كه در ساختار اجتماعى، سياسى، فرهنگى و اقتصادى جامعه حضور دارد و در تصميم‏سازى، تصميم‏گيرى و شكل‏دهى آن به صورت مستقيم و غيرمستقيم مؤثر است. در يك كلام، شهروند بر عضويت يك فرد در جامعه سياسى دلالت دارد و حاكى از آن است.

ج. شهروندى: شهروندى (كه ياى نسبت در آن وجود دارد) در واقع، حاكى از موقعيت و حالت انسانى است كه بر اساس آن، از حقوق و مزايايى بايد برخوردار شود و تكاليفى نيز بايد عهده‏دار گردد، هرچند در دولت ـ شهر نباشد؛ يعنى ساكن كشور نباشد.4 بنابراين، شهروندى وضعيتى است كه به افرادِ عضو يك جامعه ملى اعطا مى‏شود و حقوق شهروندى حقوقى است كه از آن ناشى مى‏شود و مشاركت در اين دارايى عمومى را آسان مى‏كند.5 به عبارت ديگر، مفهوم جغرافيايى شهروندى كه اكنون معيارى متداول شده است، مزايا و مسئوليت‏هايى خاص را به عنوان «شهروندى» ـ براى كسانى كه در سرزمينى متولد شده باشند يا به طور دايم در آن زندگى مى‏كنند يا بر اساس ساير قوانين به تابعيت كشور درآيند ـ به رسميت مى‏شناسد.

شهروندى هويت جديدى به فرد مى‏بخشد كه خارج از هويت فردى، خاندانى، قومى، خونى، تبارى و شغلى است. پس در واقع، شهروندى به وضعِ رابطه موجود ميان يك شخص طبيعى و يك جامعه سياسى به نام دولت ـ كشور گفته مى‏شود كه بر اساس آن، اولى ملزم به وفادارى و دومى موظف به حمايت مى‏باشد.

در واقع، ويژگى كه شهروندى را از تابعيت صرف جدا مى‏كند وجود اخلاق مشاركت و حقوق و مزاياى شهروندى است. شهروندى نه صرف يك موقعيت منفعلانه، بلكه يك موقعيت فعالانه و تأثيرگذار است. در يك نگاه كلان، شهروندى حاكى از يك رابطه خاص ميان جامعه سياسى و عضو آن است كه بر اساس آن، فرد داراى حقوق و تكاليفى خواهد بود. پس شهروند بر عضويت، و شهروندى بر آن حالتى كه از اين وضعيت ناشى مى‏شود دلالت دارند.

در نهايت، حقوق شهروندى مجموعه امتيازات و اختياراتى است ناشى از موقعيت و حالتى كه بر عضويت يك فرد در جامعه سياسى دلالت مى‏كند. مؤلفه‏هاى حقوق شهروندى متشكل از حقوق شخصى، اجتماعى، اقتصادى، سياسى و فرهنگى است. هريك از موارد مزبور داراى مصاديق متعددى است كه در جاى خود بايد بررسى شود.

تفاوت حقوق‏بشر و حقوق شهروندى

مقصود از حقوق بشر حداقل حقوقى است كه همه افرادِ انسانى بايد از آن بهره‏مند شوند. اين حقوق، ارتباطى به تابعيت، مذهب، جنس، نژاد، قوميت، عضويت در گروه اجتماعى و مانند آنها ندارد6 و خارج از دايره دولت ـ ملت است. اين نوع حقوق، حقوقى هستند كه هر كس از آن حيث كه انسان است بايد از آنها برخوردار باشد.7 از طرفى، نهادِ دارنده حقوق بشر، جهان‏وند و نهادِ دارنده حقوق شهروندى، شهروند است.8 رويكرد حقوق بشر، انسان و اجتماع‏هاى انسانى است و رويكرد حقوق شهروندى، اجتماعى است كه فرد به عنوان شهروند به آن تعلق دارد و عضو آن جامعه است.

گرچه ممكن است در بسيارى از موارد، موضوعات و محتواى حقوق شهروندى و حقوق بشر مثل هم باشند ـ و تفكيك آن دو از اين لحاظ كارى بسيار دشوار است ـ اما آنچه آن دو را از يكديگر جدا مى‏كند اين است كه حقوق شهروندى در چارچوب دولت ـ ملت مطرح مى‏باشد و اينكه فردى به اعتبار شهروند بودن و عضويت در يك جامعه سياسى از حقوقى برخوردار است؛ اما حقوق بشر در افق جهانى و فارغ از محدوده جغرافيايى خاص و عضويت در يك قلمرو سياسى مطرح است.

به هر حال، حقوق شهروندى به حقوق و آزادى‏هايى گفته مى‏شود كه دولت اجراى آن را طبق قوانين داخلى، براى اتباع خود تأمين و تضمين مى‏كند و محتواى آن ممكن است از يك كشور تا كشور ديگر كمى متفاوت باشد. حال آنكه حقوق بشر در سطح بين‏المللى مطرح است9 و منحصر به چارچوب دولت ـ كشور نيست.

ويژگى‏هاى فقه اهل‏بيت عليهم‏السلام؛ و حمايت از حقوق شهروندى

امام على عليه‏السلام در دامان پيامبر گرامى صلى‏الله‏عليه‏و‏آله بزرگ شد و به صورت مستقيم تعاليم و احكام اسلامى را از آن حضرت آموخت. ساير ائمّه عليهم‏السلامنيز علم پيامبر اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله را از يكديگر به ترتيب به ارث بردند. از طرفى، با توجه به عصمت ائمّه اطهار عليهم‏السلام، تفسير قرآن كريم و تبيين احكام الهى از سوى آنان بدون اشتباه و دخل و تصرف عمدى يا سهوى انجام شده است. مجموع اين مسائل مستلزم آن است كه نظام فكرى اهل‏بيت عليهم‏السلامدر بيان احكام الهى، حقوق و وظايف اسلامى از ويژگى‏هاى خاص برخوردار باشد؛ نظام فكرى كه گذر زمان نه تنها از عظمت آن نكاسته، بلكه هر روز بر حقانيت و شكوفايى آن افزوده است. خط فكرى اهل‏بيت عليهم‏السلامدر صورتى كه به شكل درست تبيين و تحليل گردد براى هر زمان و مكان جاذبه دارد و افراد زيادى را به خود جلب مى‏كند. فقه اهل‏بيت عليهم‏السلام در هر زمينه، از جمله در زمينه حقوق مردم و حمايت و ارتقاى آن براى دنياى نوين امروزى (كه بر حقوق شهروندى و حقوق بشر بيشتر تأكيد دارد)، حاوى نكته‏ها و پيام‏هاى تازه است و مى‏تواند پاسخ‏گوى نيازها و شبهات در اين زمينه باشد. در صورتى كه مكتب فكرى اهل‏بيت عليهم‏السلام در زمينه فقه و حقوق درست تبيين گردد، مسلمانان از انحرافات بسيارى كه ناقض حقوق آنهاست نجات پيدا مى‏كنند؛ همان‏گونه كه پيامبر گرامى صلى‏الله‏عليه‏و‏آله فرمود: «انى تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب اللّه و عترتى و اهل‏بيتى و انهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض.»10 از اين‏رو، فقه اهل‏بيت عليهم‏السلام داراى ويژگى‏هايى است كه در تضمين و ارتقاى حقوق مردم نقش اساسى دارند.

1. كرامت انسان

قوانين جارى بين همه انسان‏ها گرچه يك امر اعتبارى است، اما بسيارى از آنها براى رعايت مصالح انسانى به دليل همان انسان بودنشان مى‏باشد و اين امر به دليل شرافت و كرامت ذاتى انسان است. كرامت طبيعى انسان، كرامتى ذاتى است كه خداوند همه انسان‏ها را بدون استثنا از آن برخودار فرموده است.11 پس انسان از حيث انسان بودنش داراى كرامت، شرف، عزت و حرمت است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ.» (اسراء:70) اين آيه با كمال صراحت دلالت دارد كه خداوند فرزندان آدم را ذاتا مورد تكريم قرار داده و آنان را بر بسيارى از كائنات برترى داده است. شرافت و بزرگوارى در سرشت آدمى است. انسان كرامت و شرافت دارد؛ چون خليفه خداوند در روى زمين است و ظرفيت علمى او بالاترين ظرفيت‏هاست و شرافت او در دانش، عقل و تفكر اوست. انسان مركب از جسم و جان و موجودى برگزيده است و خداوند او را بر بسيارى از موجودات برترى داده است؛ شخصيت مستقل و آزاد دارد و با انتخاب خود راه سعادت و شقاوت را برمى‏گزيند.12 انسان چون از كرامت و شرافت برخوردار است، احترام دارد و خون و آزادى او محترم است. همه انسان‏ها از كرامت ذاتى برخوردارند، مادامى كه با اختيار خود با ارتكاب جنايت آن را از خود سلب نكرده‏اند. امام على عليه‏السلام در توصيه‏اى به مالك‏اشتر، جمله‏اى را بيان مى‏فرمايند كه به خوبى حاكى از كرامت و حرمت انسان است: «لاتكونن عليهم سبعا ضاريا تغتنم اكلهم فانهم صنفان اما اخ لك فى الدين او نظير لك فى الخلق»؛13 بر مردم همانند گرگ درنده نباش كه خوردن آنان را غنيمت بشمارى؛ [چرا]كه آنان دو صنف‏اند: يا برادرى دينى تواند و يا نظير تو هستند در خلق. كرامت و حرمت انسان موجب آن است كه به حقوق آنان احترام گذاشته شود و مورد هتك حرمت قرار نگيرند. بايد هرگونه امرى كه موجب انحطاط و ضرر به كرامت انسانى است، طرد شود تا او بتواند به كمال عالى دست يايد.14 البته رعايت حرمت انسان يك امر مطلق نيست و در صورت ارتكاب جرم، از مجراى قانون شرعى و الهى و حتى قوانين بشرى مجازات‏هايى در مورد او اعمال خواهد شد.

در اسلام هر كس شهادتين (شهادت به وحدانيت خداوند و رسالت رسول اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله) بر زبان جارى كند، خود به خود شهروند جامعه اسلامى محسوب مى‏شود. اما غيرمسلمانان از اهل كتاب با انعقاد قرارداد مى‏توانند شهروندى اسلامى را كسب كنند. با توجه به اين ويژگى است كه شهروندى به دو نوع اكتسابى و اصلى تقسيم‏بندى مى‏شود و اصل اين مرزبندى از آن حقوق موضوعه است كه معيار آن با معيار فقهى مزبور فرق مى‏كند. شهروندى يا تابعيت اصلى با اكتسابى در حقوق و مزايا با هم متفاوتند؛ يعنى شهروندى اكتسابى از برخى حقوق ممكن است محروم باشد. از آن‏رو كه در اسلام شهروند اصلى در برابر شهروند اكتسابى بر عقيده اسلامى و در دايره امت اسلامى استوار است، در مكتب اهل‏بيت و فقه سياسى شيعه بيشترين تأكيد بر كرامت و حرمت مسلمان شده است؛ چنان‏كه در احاديث نبوى آمده است: «حرمت المسلم افضل من جميع الحرمات.»15 «فضل [اللّه ]حرمت المسلم على الحرم كلها... لايحل اذى المسلم الا بمايجب»؛16 حرمت مسلمان [از سوى خداوند] بر ساير حرمت‏ها برترى داده شده است... اذيت و آزار مسلمان جايز نيست، مگر در موارد لازم [قانونى]. در نتيجه، اساس حقوق بشر و شهروندى حرمتى است كه خداوند براى انسان و مسلمان و همه شهروندان جامعه اسلامى قرار داده است. بنابراين، دولت و حكومت اسلامى بايد به حقوق شهروندان جامعه اسلامى، اعم از مسلمان و غيرمسلمان، احترام بگذارد و حرمت و شرافت و برترى كه خداوند فطرتا و طبيعتا به انسان داده است، رعايت كند. خداوند به انسان برترى خاص داده و بسيارى از مخلوقات ديگر را در اختيار او قرار داده است تا از آنها بهره‏بردارى كند: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً.» (اسراء: 70) همچنين همه شهروندان جامعه اسلامى بايد به حقوق همديگر احترام بگذارند، وگرنه عزت و شرافت انسانى را پاس نداشته‏اند. اما همين انسان از اين كرامت و شرافتى كه دارد براى رسيدن به رشد و تعالى استفاده نمى‏كند و گاهى بدتر از حيوانات شده و از نظر رتبه در اسفل‏السافلين قرار مى‏گيرد.

2. جايگاه عقل در فقه اهل‏بيت عليهم‏السلام

عقل در فقه شيعه يكى از منابع اصلى استنباط به شمار مى‏رود. نقش عقل به عنوان قوّه درك‏كننده به دور از افراط و تفريط در فقه اهل‏بيت عليهم‏السلام جايگاه خاصى دارد. اصولاً ريشه اين تفكر خود قرآن است كه تأكيد و تشويق به تعقل و تفكر در آن به وفور يافت مى‏شود و آيات زيادى بر اين امر دلالت دارد.17 از اين‏رو، اولين مبحث برخى كتاب‏هاى حديثى شيعه، از جمله بحارالانوار و اصول كافى، «كتاب العقل و الجهل» است. در برخى از اين كتاب‏ها، بابى تحت عنوان «وجوب موافقت عقل و مخالفت الجهل»18 وجود دارد كه اين‏گونه مسائل اصلاً در كتب ديگر مكاتب فقهى مطرح نبوده است. از سوى ديگر، ريشه اين امر در بيانات رسول اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله و اميرالمؤمنين عليه‏السلام است. وانگهى، اول كسى كه مدارس عقلى را در دنياى اسلام تأسيس كرد و انقلاب فرهنگى و علمى را در اسلام به راه انداخت امام جعفر صادق عليه‏السلام بود.19

يكى از مزاياى روايات شيعى بر روايات غيرشيعى، اهتمام بيشتر به عقل و تأكيد بر آن است. عقل‏گرايى شيعى قوى‏تر از عقل‏گرايى ديگر فرق موجود اسلامى است و دليل آن ائمّه شيعه عليهم‏السلام هستند كه مردم را بيشتر دعوت به تعقل و تفكر كرده‏اند. امام موسى كاظم عليه‏السلام مى‏فرمايد: «يا هشام، انّ اللّه ـ تبارك و تعالى ـ بشر اهل العقل و الفهم فى كتابه: «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ».» در آيه شريفه خاصيت تجزيه و تحليل و غربال كردن خوب و بد را از هم جدا نمودن به عنوان ويژگى عقل بيان شده است؛ يعنى ويژگى عقل بجز فراگرفتن و علم آموختن، تجزيه و تحليل و تشخيص خوب از بد است. در اينجاست كه عقل به معناى واقعى به كار مى‏افتد. سپس امام مى‏فرمايد: عقل را بايد با علم توأم كرد: «يا هشام، ثم بين ان العقل مع العلم: «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ».» يعنى: طبق اين آيه كريمه، اول انسان بايد عالم باشد، مواد خام را فراهم كند و بعد تجزيه و تحليل نمايد. «يا هشام، ثم ذم الذين لايعقلون فقال: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئا وَلاَ يَهْتَدُونَ»20.» از رسول اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله نيز نقل شده است: «انما قوام المرء عقله و لادين لمن لاعقل له»؛21 انسانيت انسان در عقل اوست و كسى كه عقل ندارد دين هم ندارد. امام على عليه‏السلام هم مى‏فرمايد: «يا ايها الناس لاخير فى دين لاتفقه فيه»؛22 اى مردم! در دينى كه دانش‏اندوزى در آن نباشد خيرى نيست. از امام كاظم عليه‏السلامنيز نقل است كه فرمودند: «تفقهوا فى دين اللّه فان الفقه مفتاح البصيره»؛23 تفكر و انديشه كنيد در مورد دين خدا به درستى كه علم و فكر كليد آگاهى عميق است.

اكثريت فقهاى شيعه طرفدار حجّيت عقل بوده‏اند و اصوليان شيعه يكى از ادلّه اربعه را عقل شمرده‏اند. شيخ انصارى مى‏نويسد: هر جا قطع از دليل عقلى حاصل شد، اگر دليل نقلى با آن معارض باشد محتمل نيست و اگر چيزى يافت شد از دليل نقلى كه ظاهر آن معارض با عقل بود، يا بايد [دليل نقلى] تأويل شود و در صورت عدم امكان، طرح شود. البته ايشان ركون و اعتماد به عقل را در جايى كه مربوط به ادراك ملاكات احكام باشد تا از آن طريق نفس احكام درك شود، رد مى‏كند؛ چون موجب وقوع در خطاى زياد مى‏شود، و از اين راه ايشان معتقد است كه نبايد به كشف احكام پرداخت.24

البته اينكه عقل مى‏تواند به صورت مستقل منبعى براى استنباط احكام الهى باشد صرفا در مستقلات عقليه است، و عقل همانند نقل كشف از حكم شرعى مى‏كند؛ چنان‏كه آيه‏اللّه جوادى آملى در اين زمينه مى‏نويسد:

عقل در عالم تشريع و احكام الهى و دينى از خود چيزى و مطلبى براى ارائه ندارد، بلكه فقط مى‏تواند منبعى براى ادراك احكام الهى باشد... عقل همچون ظاهر الفاظ كتاب و سنّت كشاف و پرده‏بردار از احكام الهى است. عقل احكام ارشادى دارد.[25]

مرحوم مظفّر مى‏نويسد: هر جا عقل درك كند كه چيزى كمال براى نفس است، انجام آن خوب است. هر چيزى نقض براى نفس باشد ترك آن لازم است و انجام آن قبيح. يا اگر عقل به صورت كلى درك كند كه در چيزى مصلحت ملزمه است يا مفسده ملزمه، انجام اولى حَسَن و انجام دومى قبيح است. اين محقق، موارد مزبور را از مصاديق قضيه «كل ماحكم به العقل حكم به‏الشرع» دانسته‏است.26

در برابر نظريه انديشمندان و متخصصان فقهى و اصولى شيعه ـ كه راه ميانه و معتدلى را ابراز داشته‏اند و تنها در قلمرو محدود و موارد ويژه استفاده از احكام عقل مستقل را براى اثبات احكام شرعى تجويز مى‏كنند ـ دو نظريه افراطى و تفريطى قرار دارد. نظريه افراطى منسوب به معتزله و طرف‏داران قياس و استحسان است كه عقل را به طور مطلق داراى اعتبار دانسته‏اند. نظريه تفريطى، از آن اشاعره اهل‏سنّت و اخباريان شيعه است كه حجّيت عقل را به طور مطلق رد مى‏كنند. بزرگ‏ترين علماى ضد تعقل، پيروان احمدبن حنبل هستند كه در رأس آنها ابن تيميه قرار دارد. نهضت وهابيگرى، كه منسوب به اوست، نهضت ضد عقل است.27 بعكس اشاعره، معتزله طرفدار افراطى عقل بودند كه اين امر باعث نابودى اين مكتب شد؛ چون طرف‏داران اين مكتب بسيارى از امور را كه عقل درك نمى‏كرد، انكار كردند و اين خود باعث تقويت مكتب اشعرى گرديد.28

1ـ2. عدم عقلانيت و نقض حقوق مردم: جمود فكرى و عدم تعقل و تدبّر و تعمق در مسائل اعتقادى و شرعى، ممكن است زمينه را براى نقض حقوق مردم فراهم سازد. جهل و نادانى در برخى اوقات با افراط و تندروى همراه مى‏شود كه تركيب اين دو، خود زمينه را براى ركود فكرى و نقدناپذيرى فراهم مى‏كند. همين مسئله ممكن است به استبداد و خودكامگى فكرى و عملى بينجامد. خودكامگى و استبداد خود از عوامل عدم رعايت حقوق مردم است. از طرفى، جمود فكرى زمينه را براى تقليدهاى نادرست فراهم مى‏كند كه اين تقليدها در مسائل فقهى خود موجب ركود و ايستايى تفكر و تعقل مى‏گردد.

جمود فكرى و رابطه آن با نقض حقوق مردم: قرآن كريم زيربناى دعوت اسلامى را بر بصيرت و تفكر قرار داده و خود قرآن راه اجتهاد و درك عقل را براى مردم باز گذاشته است: «فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ.» (توبه: 122) درك ساده چيزى را «تفقه» نمى‏گويند، بلكه تفقه درك با اعمال نظر و بصيرت است. بسيارى از گروه‏هاى فكرى اسلامى، از جمله خوارج، درست در مقابل اين طرز تعليم قرآنى كه بر اساس آن، فقه اسلامى بايد براى هميشه متحرك و زنده بماند، جمود و ركود را آغاز كردند، معارف اسلامى را مرده و ساكن درك كردند و شكل و صورت‏ها را نيز داخل اسلام كشاندند.29 از سوى ديگر، عقايد خوارج بسيار جامد بود. مى‏گفتند: تمام فرق اسلامى غير از ما كافرند و هر كس گناه كبيره مرتكب شود كافر است.30 آنان فقهى بسيار مضيق و تاريك به وجود آوردند. به همين دليل، منقرض شدند؛ چون اساسا فقهشان عملى نبود. بزرگ‏ترين علت انقراض آنها اين بود كه منطق را در كار خود دخالت نمى‏دادند. آنان به آسانى فتواى جواز قتل افراد را صادر مى‏كردند و اين كار را از روى اعتقاد هم انجام مى‏دادند.31

در بين نظام‏هاى اعتقادى و علمى اسلامى نيز شاهد مكتب‏هايى هستيم كه مولود تفكيك عقل از تدين مى‏باشند. دقيقا مكتبشان جلوه‏گاه انديشه خارجى‏گرى است. مكتب اخبارى‏گرى شيعه و ظاهريون و اهل حديث اهل‏سنّت خيلى با هم نزديكند و از نظر سلوك فقهى، هر دو مكتب سلوك واحدى دارند و تنها اختلافشان در احاديثى است كه بايد پيروى كرد. اخبارى‏ها كار عقل را بكلى تعطيل كردند و پيروى از عقل را حرام دانستند و در تأليفات خويش بر اصوليان سخت تاختند. آنان فقط كتاب و سنّت را حجت مى‏دانستند و حجّيت كتاب را نيز از طريق تفسير حديث و سنت قبول داشتند و در واقع، كتاب را هم از حجّيت انداختند.32 شهيد مطهّرى در اين زمينه مى‏نويسد:

اخباريين معقتدند كه احدى غير از معصومين حق رجوع و استفاده و استنباط از آيات قرآن را ندارند و به عبارت ديگر، همواره استفاده مسلمين از قرآن بايد به صورت غيرمستقيم بوده باشد؛ يعنى به وسيله اخبار و روايات وارده از اهل‏بيت عليهم‏السلام.[33]

بر اساس اين ديدگاه، اصولاً استفاده از ظواهر آيات بكلى ممنوع است، مگر با تفسيرى از حديث. اين ديدگاه را اكثريت فقها و اصوليان و مفسّران شيعه رد كرده‏اند. اصولاً بر اساس ديدگاه اخباريان، براى عقل و درك انسان ديگر جايگاهى در فهم قرآن باقى نمى‏نماند.

هرچند خوارج منقرض شدند، اما روح خارجى‏گرى هم‏اكنون در برخى گروه‏هاى اسلامى مشاهده مى‏شود كه از روى جهالت و نادانى و با اعتقاد دينى، قتل بسيارى از مسلمانان را جايز مى‏دانند. اين جمود فكرى بالاترين خطر براى حقوق شهروندى امت اسلامى است؛ چراكه با اين جمود فكرى و تلاش براى اجرايى كردن آن، حيات مسلمانان هدف قرار گرفته است و هزاران مسلمان با اين شيوه تفكر مال و جانشان حلال دانسته شده و در معرض نابودى قرار مى‏گيرند. بسيارى از گروه‏هاى افراطى كه در سرزمين‏هاى اسلامى سر بر مى‏آورند، در عدم عقلانيت و جمود فكرى و نيز در اعمال و اجراى خشونت، با خوارج مشابهت دارند. ابن‏تيميه كه احياكننده سنّت احمدبن حنبل است، امروزه پيروانى دارد به نام «نهضت وهابيگرى». ريشه اين نهضت در ضديت با عقل است. آنان به شدت با فلسفه و منطق مخالفند و ظاهرى، قشرى و بسيار سنتى هستند.34 اين گروه همانند خوارج، بسيارى از فرق اسلامى را كافر مى‏پندارند و چه بسا ريختن خون آنان را حلال مى‏دانند. جهت‏گيرى‏ها و حركات آنان مغاير با حقوق شهروندى است كه در اسلام براى مسلمانان به رسميت شناخته شده است.

چون از ويژگى‏هاى آن گروه آن است كه به آسانى مال و جان مردم و مسلمانان را حلال مى‏دانند و حتى فتواى به وجوب قتل برخى گروه‏هاى اسلامى، همانند شيعيان داده و مى‏دهند. با وجود اين، وقتى آنان به اولى‏ترين مؤلفه‏هاى حقوق شهروندى؛ يعنى جان و مال مردم احترام نگذارند، ساير موارد حقوق شهروندى براى آنان احترامى ندارد.

به طور خلاصه، ريشه‏هاى فكرى و تاريخ اين جنبش را بدين‏گونه مى‏توان بيان كرد كه پس از ابن تيميه، برخى از شاگردانش مانند ابن‏كثير دمشقى و ابن قيم جوزى به ترويج انديشه‏هاى وى پرداختند، اما در اين كار توفيق چندانى نيافتند. اين مكتب ساليان سال در انزواى فكرى به سر مى‏برد تا آنكه در قرن دوازدهم هجرى محمّدبن عبدالوهاب رداى سلفى‏گرى را به تن كرد و به آراء ابن تيميه جان تازه‏اى بخشيد. وى در جمودورزى بر ظواهر ابتدايى نصوص و كافر و گم‏راه خواندن گروه‏هاى مخالف خود، گوى سبقت را از پيشواى خود ربود و ديدگاه‏هاى افراطى او كه از منطق و تعقل به دور و از آموزه‏هاى اسلامى بيگانه بود، واكنش منفى مسلمانان را برانگيخت و حتى صدور حكم قتل وى را نيز در پى داشت، اما وى از اين مهلكه جان سالم به در برد و با پيمان بستن با محمّدبن سعود زمينه تحقق عقايد خويش را در منطقه حجاز فراهم ساخت.35 ظاهرگرايى وهابيان به حدى است كه گروهى از آنان حتى استفاده از اتومبيل و تلفن را بدعت در دين مى‏شمارند. اينها مشكلاتى را براى حكومت سعودى فراهم كرده‏اند.36 برخى از ترورهاى كور و بى‏هدف كه بر ضدمسلمانان انجام مى‏شود ناشى از ديدگاه‏هاى فقهى اين گروه است. اين طرز تفكر قطعا مخالف حقوق شهروندى مسلمانان، قرآن و سنّت صحيح پيامبر گرامى صلى‏الله‏عليه‏و‏آلهاست. چون وقتى گروهى به حق حيات مسلمانان احترام نگذارند، بدون زندگى و حيات آيا ساير مؤلفه‏هاى حقوق شهروندى معنا پيدا مى‏كند.

2ـ2. عقل و شناسايى حقوق فطرى: همان‏گونه كه گذشت، عقل به صورت مستقل مى‏تواند كاشف از حكم شرع باشد. يكى از موارد آن، حقوق فطرى انسان است كه عقل به صورت كلى كشف مى‏كند انسان از برخى حقوق فطرى و طبيعى برخوردار است. از نتايج پذيرش حسن و قبح عقلى، حق و ذى‏حق بودن و عدالت و ظلم و در واقع، دخالت عقل و علم در استنباط احكام الهى است. در مسائل اجتماعى، در واقع و نفس‏الامر حقى هست و ذى‏حقى، و پيش از آنكه دستور اسلام برسد، حق و ذى‏حقى بوده و اسلام دستورات خود را به گونه‏اى تنظيم كرده كه هر حقى به ذى‏حق برسد. در مواردى كه عقل و علم قطعى وجود داشته باشد كه مقتضاى حق و مقتضاى عدالت چيست، در اينجا عقل (بر خلاف نظريه اشاعره) به عنوان راهنما است و قاعده «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» را كه عدليه گفته‏اند حاكم است، هرچند ظاهر دليل نقلى بر خلاف آن باشد.37

اما اينكه چگونه مى‏توان از عقل در شناخت حقوق كمك گرفت و در چه مواردى عقل و درك انسان به صورت مستقل مى‏تواند كاشف حكم شرع در مورد حقوق انسان در كنار نقل باشد، تبيين آن به صورت‏هاى متفاوت از سوى فقها و دانشمندان شيعه صورت گرفته است.

الف. رابطه فاعلى: شهيد مطهّرى از علت فاعلى و غايى به عنوان منشأهاى پيدايش حق، سخن به ميان آورده است كه عقل قطعى كاشف اين رابطه و حق است:

نوع ديگر از علاقه فاعلى است؛ يعنى اينكه ذى‏حق مورد حق را خودش براى خودش به وجود آورده باشد. فاعل او به وجود آورنده او باشد. مثلاً، كسى درختى در زمين مى‏كارد و آن درخت را مراقبت مى‏كند و آبيارى مى‏كند تا آن درخت ميوه مى‏دهد. رابطه‏اى كه بين اين شخص و آن ميوه هست رابطه فعل و فاعل است؛ يعنى فعاليت او سبب شده است كه اين ميوه به و جود آيد... خود اين رابطه حق ايجاد مى‏كند.[38]

بنابراين، هرجا چنين رابطه‏اى وجود داشته باشد عقل ذى‏حق بودن فاعل كار و تلاش را به طور كلى درك مى‏كند، اما در مورد جزئيات آن بايد سراغ ديگر منابع فقهى رفت. البته كشف و درك قطعى عقل نيز در اين زمينه كاشف از حكم شرع خواهد بود.

ب. علاقه غايى بين حق و ذى‏حق: پيش از شرع و بيان قرآن كريم، از رابطه بين انسان و طبيعت بايد سخن گفت؛ از همان رابطه‏اى كه بين كودك و پستان مادر وجود دارد. در طبيعت موادى وجود دارند كه متناسب با جهاز هاضمه انسان مى‏باشند. انسان فرزند طبعيت است و حقوقى بر گردن آن دارد. البته طبق اين رابطه، كه رابطه‏اى كلى و عمومى است، كسى حق بالفعل و اختصاصى ندارد. در واقع، در اين نوع علاقه، نوعى كار و تلاش و انجام تكليف لازم است تا كسى بالفعل داراى حق گردد.39 از اين‏رو، در اسلام براى ضعفا و فقرا در اموال ديگران حقوقى منظور شده است. ضعيفان و عاجزان كه قادر به كار و كسب نيستند يا كار آنها وافى به نيازهاى زندگى‏شان نيست، تكليفى براى كار و زحمت ندارند يا بيش از آن اندازه كه كار مى‏كنند و توانايى دارند مكلف به كار و زحمت نيستند. اما به حكم رابطه و علت غايى، بين آنان و زمين رابطه اوليه حق و ذى‏حق وجود دارد و چون قادر به كار نيستند، حق اوليه آنان سرجاى خود باقى است و اغنيا كه از طبيعت و امكانات طبيعى استفاده مى‏كنند، در اموالشان حق ضعفا نيز وجود دارد.40

ج. رابطه فعل و هدف: تبيين ديگرى نيز وجود دارد: عقل حقوق فطرى را مستقلاً درك مى‏كند و اين درك حجت است. در اين رويكرد، در كتاب حقوق و سياست در قرآن، در ذيل بحث «خاستگاه حق و هدف حقوقى جامعه از ديدگاه اسلام» با اشاره به اين نكته كه حق اگرچه مفهوم اعتبارى است، ولى ريشه حقيقى دارد كه از ارتباط بين فعل هدف آن انتزاع مى‏شود، بر توانايى عقل بر شناسايى سلسله‏اى از حقوق تأكيد شده است. در اين ديدگاه، ابتدا حقوق به دو دسته تقسيم مى‏شود كه در يك دسته، عقل انسان مستقلاً حق بودن آنها را از طريق رابطه فعل و هدف درك مى‏كند. عقل به خوبى درك مى‏كند كه اگر انسان از يك‏سرى امور محروم شود، زندگى ناممكن شده و هدف آفرينش محقق نخواهد شد؛ همانند حق استفاده از خوردنى‏ها، آشاميدنى‏ها، لباس، مسكن، حق كار و مانند آن. در ادامه اين ديدگاه آمده است:

در اين موارد و بسيارى از حقوق‏ديگر، عقل ـ بدون كمك از منبعى ديگر ـ ارتباط ميان فعل و هدف را به خوبى مى‏شناسد و از راه كشف اين ارتباط به ثبوت حق مى‏رسد. ثبوت حق در اين‏گونه موارد از مستقلات عقليه است. اين رشته از حق‏ها را گاهى «حقوق‏عقلى» يا «حقوق‏فطرى» نام‏گذارى ‏مى‏كنند.[41]

علاوه بر اين، بر اساس ديدگاه شهيد اول، اصل اباحه در منافع، اصل برائت و قبح عقاب بدون بيان و حرمت ظلم از احكام مستقل عقلى‏اند42 كه همگى با حقوق مردم در ارتباطند. وقتى اصل بر اين باشد كه هر چيزى مباح است، طبعا مردم احساس آزادى بيشترى خواهند كرد. از سوى ديگر، اصل برائت به نفع متهم خواهد بود و هر شهروندى به صرف اتهام مجرم دانسته نخواهد شد و در نتيجه اصل اين است كه هيچ كس مجرم نيست مگر خلاف آن ثابت گردد. همين طور وقتى ظلم عقلاً قبيح باشد و قبح عقلى از حرمت شرعى كشف كند، بسيارى از ناروايى‏ها، تبعيض‏ها و بى‏عدالتى‏ها كه در بيان شارع نيامده حرام شرعى خواهد بود و اين نتايج قطعا به نفع شهروندان جامعه اسلامى خواهد بود. در اين صورت موارد ظلم و ستم در حق شهروندان محدود به بيان شرعى خاص نخواهد بود؛ بلكه درك عقلى كاشف از حرمت و منع شرعى خواهد بود. در نهايت حمايت شرعى از حقوق مردم دايره آن وسيع و گسترده‏تر خواهد شد.

3. فقه اهل‏بيت عليهم‏السلام و مبارزه با استبداد سياسى

استبداد و خودكامگى يكى از عوامل اساسى نقض حقوق مردم است. بين حمايت از حقوق شهروندى و خودكامگى تضاد آشكار برقرار است. خط فكرى اهل‏بيت عليهم‏السلام همواره در برابر استبداد و خودكامگى قرار داشته و ائمه عليهم‏السلام به انحاى مختلف با آن به مبارزه برخاسته‏اند. با توجه به اين خط فكرى است كه ائمّه اطهار عليهم‏السلام هيچ‏گاه حكام خودسر را تأييد نكردند، بلكه تا آنجا كه مى‏توانستند ياران و پيروان خود را از اطاعت آنان برحذر داشته، آن را مخالف شرع اعلام مى‏نمودند. برخى فقها، حتى هرگونه همكارى با حكام و خلفاى جور را در كارهاى حرام ممنوع دانسته‏اند.43 مرجعيت علمى اهل‏بيت عليهم‏السلام در اين زمينه و خروج خلافت و حكومت از مسير اصلى آن، موجب گرديد كه شيعه همواره در برابر حكام جور و خارج از دستگاه حكومت قرار گيرد. مرجعيت علمى اهل‏بيت عليهم‏السلام به عنوان منبعى كه كاشف از حكم شرعى است، بر انديشه فقهى و رفتار عملى فقها و علماى شيعه تأثير گذاشت و موجب شكل‏گيرى انديشه خاص در ميان آنان شد. سلطان جائر، حاكم جائر و امثال آن، از عناوينى هستند كه در كتب فقهى مباحث زيادى را به خود اختصاص داده‏اند. اين امر با مراجعه به كتب فقهى در بخش «مكاسب محرمه» و «كتاب تجارت» روشن مى‏شود. رواياتى كه در اين زمينه مورد استناد فقها قرار گرفته‏اند، عموما كمك و همكارى با حكام جائر را در جهت ظلم آنان ممنوع اعلام كرده است؛ چنان‏كه با مراجعه به وسائل‏الشيعه در ابواب «مايكتسب به» اين مسئله به خوبى روشن مى‏شود44 و اين مسئله در بعد فقهى مورد اتفاق فقهاى شيعه است.45 اين ديدگاه موافق صريح آيات قرآن كريم است. طبيعى است كه چنين ديدگاهى موقعيت مردم را در برابر حكام و كارگزاران حكومتى تقويت نموده و به تحكيم آن مى‏انجامد. اين نوع تفكر مى‏تواند به خواست‏ها و مطالبات مردم جبنه قانونى بخشيده و كارگزران را وادار نمايد كه آنها را اجرايى و عملياتى سازند. در صورتى كه همكارى و هميارى با آنان در ظلمشان محقق گردد، قطعا قدرت آنان در نقض حقوق بيشتر خواهد شد؛ چنان‏كه در حديث آمده است:

فقال ابوعبداللّه (عليه‏السلام): «لولا ان بنى اميه وجدوا من يكتب لهم و يجبى لهم الفيى‏ء يقاتل عنهم و يشهد جماعتهم لما سلبونا حقنا»؛[46] اگر بنى‏اميه كسانى را نمى‏يافتند كه براى آنها بنويسند و ماليات را براى آنان جمع‏آورى كنند و در گروه آنان حاضرشوند، آنها نمى‏توانستند حق ما را سلب كنند.

روحانيت شيعه يك نهاد مستقل و قدرت ملى است كه همواره در كنار مردم و در برابر حكم‏رانان بوده است. به همين دليل، مردم شيعه پيوند محكم خود را با روحانيت شيعه در طول تاريخ نگسسته‏اند.47 روحانيت و فقهاى شيعه همواره پناهگاه مظلومان و مردم عادى بوده‏اند. اين نوع طرز تفكر و عمل كه مرهون مرجعيت علمى ائمّه عليهم‏السلام است قطعا در زمينه حمايت از حقوق شهروندى و آزادى‏هاى مردم نقش بسزايى دارد و از علماى شيعه انديشمندانى ساخت كه در طول تاريخ همواره قدرت رقيبى در برابر زورمندان تاريخ باشند. روحيه استبدادستيزى بيرون آمده از درون انديشه سياسى و فقهى اهل‏بيت عليهم‏السلام، بركات فراوانى را به همراه داشته و دارد. ائمّه اطهار عليهم‏السلام هيچ‏گاه مشروعيت حكومت‏هاى ظالم و فاسد را امضا ننموده‏اند، بلكه به شيوه‏هاى متفاوت با آن به مبارزه برخاسته‏اند. نمونه بارز آن قيام امام حسين عليه‏السلام بر ضد حكومت يزيد است كه فساد و تباهى سراسر آن را فراگرفته بود. از سوى ديگر، فقهاى شيعه در تعامل با حكام زمان خود كمتر در كنار پادشاهان قرار داشتند. آنان از حمايت مالى حكومت‏هاى فاسد برخوردار نبوده‏اند تا مرهون آنان باشند و ظلم و جور آنان را مورد تأييد قرار دهند. بعكس، همواره فقها و علماى شيعه در كنار مردم و حامى حقوق آنان بوده‏اند؛ چنان‏كه در اين زمينه امام خمينى قدس‏سره فتوا مى‏دهند:

اگر قرائنى به دست آيد كه تأسيس مؤسسه دينى يا پرداخت هزينه آن از سوى دولت جائر است، و لو با چند واسطه، براى عالم دينى جايز نيست كه مديريت آن را به عهده گيرد و طلاب علوم دينى نبايد در آنجا داخل شوند و شهريه آن را بگيرند.[48]

در اين زمينه، فقه سياسى برخى مكاتب فقهى دچار ركود و خمودگى بوده است. تا زمان حيات صحابه و حاكميت آنان، هرگونه نقد آنها را حرام مى‏دانستند و نوعى مصونيت شرعى براى آنان قايل بودند و پس از آنان نيز اين روند به گونه‏اى ديگر ادامه پيدا كرد؛ چراكه اين بار به بهانه امنيت و جلوگيرى از هرج و مرج و فتنه، مقابله و مبارزه با هرگونه حكومتى را حرام و غيرجايز دانستند. طرف‏داران نظريه خلافت در فاصله قرن پنجم و ششم در مقايسه با همتايان شيعى‏شان انعطاف بيشترى در انطباق آراء و عقايدشان با واقعيت‏هاى سياسى دارند. اين انعطاف در نهايت به نتيجه‏اى رسيد كه گويى والاترين ارزش در سياست، امنيت بود نه عدالت. توانايى حكومت كردن و حفظ قانون و نظم ارج زيادى داشت نه تقوا و عدالت.49 بهاى انعطاف مسلمانان در قرون وسطا در قبال اين امر، تقديس موضع استبداد بود كه به زودى به آموزه سياسى غالب در ميان مسلمانان از هر فرقه تبديل شد. پس از آن، رخوت و ركود فكرى به وجود آمد كه در آن، اعتقاد به اطاعت بى‏چون چراى مسلمانان در قبال حكام و گناه انگاشتن هرگونه سرپيچى از نظم مستقر بود.50 سرنوشت هر نظام‏انديشگى كه با دولت و حكومت بپيوندد و در نتيجه، نتواند استقلال خود را حفظ كند، همين است. نقل احاديثى از صحابه كه اطاعت از حكام غيرعادل را لازم و مخالفت با آن را حرام مى‏دانستند،51 مبناى فتواى بسيارى از فقهاى ديگر مكاتب فقهى قرار گرفت. محمّد ابوزهره مى‏نويسد: «وقتى احمدبن حنبل اصرار بر اطاعت حاكم دارد و از خروج با سيف و آنچه منجر به آن شود نهى مى‏كند، چه راهى براى وادار كردن كارگزاران و امرا به عدل وجود دارد؟»52 در ادامه، اين نويسنده و محقق، از راه‏حل احمدبن حنبل كه از نصيحت و امر به معروف و نهى از منكر در حد زبان ياد مى‏كند و در صورتى آن را عملى مى‏داند كه ولى امر مسلمين در را به روى مخالفان باز گذارد و گوش شنوا و ظرفيت نصيحت را داشته باشد، به اين نتيجه مى‏رسد كه نصيحت براى رسيدن به هدف موردنظر كافى نيست.53 رهاورد فتاوى احمدبن حنبل و امثال او در اين زمينه، حاكميت حكام غيرعادل و قبول ظلم آنان به عنوان عقايد مسلم و غيرقابل خدشه بسيارى مسلمانان بوده و هست.

البته تجددخواهانى همانند سيد جمال اسدآبادى، سيد قطب، كواكبى و شيخ عبده تلاش نمودند تا افكار و آراء اصلاحى را به وجود آورند كه تا حدى تلاش آنان در زمينه نهضت تجدّدخواهى و احياى تفكر اصيل اسلامى در اين زمينه مؤثر بود. كواكبى برخى علماى اسلامى را مورد انتقاد قرار مى‏دهد؛ چراكه به نظم و امينت بيش از حد بها داده‏اند تا آنجا كه عدل و آزادى را فداى امنيت كرده؛ يعنى به بهانه نظم و امنيت مانع رشد آزادى شده‏اند و اين همان چيزى است كه مستبدان و مستكبران مى‏خواهند54 و با اين نوع تفكر، قطعا رشد و ارتقاى حقوق مردم، تأمين عدالت و آزادى سودايى خام است. البته فقها و دانشمندان تجدّدخواه اهل‏سنّت با آغاز حركت فكرى جديد، نگاه افراطى را كه بسيارى از فقهاى گذشته به نظم و امنيت در برابر عدالت و تقوا مى‏دادند، تعديل كرده‏اند.

4. عدالت و اهميت آن در فقه اهل‏بيت عليهم‏السلام

موضوعى كه از صدر اسلام در جامعه اسلامى، حتى در سطح عامه مردم مطرح بوده است، مرحله اجرايى عدل است. از بديهيات اوليه انديشه اسلامى مسلمانان اين بوده است كه امام و پيشوا و زعيم، قاضى، شاهد محكمه، و امام جمعه و جماعت بايد عادل باشند.

ريشه اصلى عدل و اساس طرح علمى و عملى آن را در جامعه اسلامى، در درجه اول در خود قرآن كريم بايد جست‏وجو كرد. قرآن بذر اين انديشه را در دل‏ها كاشت و آبيارى كرد و دغدغه آن را چه از نظر فكرى و فلسفى و چه علمى و اجتماعى در روح مسلمانان ايجاد كرد.55 نگاهى گذرا به آيات قرآن كريم به خوبى گواهِ درستى اين ادعاست.

با تأسّى از آيات قرآن كريم و روايات، عدالت و تقوا در نظام ارزشى و فقه سياسى اسلام، به ويژه بر مبناى فقه اماميه، جايگاه بسيار والايى دارند. خط سير فكرى شيعيان كه از سنّت گفتارى و عملى رسول اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله و ائمّه اطهار عليهم‏السلام سرچشمه مى‏گيرد، در مورد عدالت حاكمان اسلامى بسيار واضح و شفاف است. از اين‏رو، به اين موضوع در فقه سياسى شيعه بسيار اهميت داده شده است و حتى بالاتر از فقه و فروعات دين، يكى از مؤلفه‏هاى مهم اصول دين به شمار مى‏آيد. در كلمات رسول اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله، امام على عليه‏السلام و ساير ائمّه عليهم‏السلام، از عدالت به عنوان ارزشى محورى در مسائل اجتماعى و فردى ياد شده است. امام على عليه‏السلام در اين زمينه مى‏فرمايد: «العدل حيات و الجور ممحات»؛56 عدل جان‏مايه زندگى و جور محوكننده آن است. «جعل اللّه سبحانه العدل قوام للانام و تنزيها من المظالم و الاثام و تسنيه للاسلام»؛57 خداوند سبحان عدل را پايه برپايى و استوارى انسان‏ها و سبب پاكى از ستم‏كارى‏ها و گناهان و روشنى چراغ اسلام قرار داده است. در واقع، پايدارى و استوارى جوامع انسانى و دورى از ظلم و ستم ـ بنا بر فرموده حضرت ـ از رهاوردهاى عدالت و تقواست. در جاى ديگر، حضرت مى‏فرمايد: «لايكون العمران حيث يجور السلطان»؛58 عمران و آبادانى با حاكم ظالم و غير عادل حاصل نخواهد شد. «ما عمرت البلاد بمثل العدل»؛59 هيچ چيزى همانند عدل شهرها را آباد نخواهد كرد. «فان الرعيت الصالحه تنجوا بالامام العادل الا و ان الرعيت الفاجره تهلك بالامام الفاجر»؛60 رعيت صالح به وسيله امام عادل نجات مى‏يابد، اگر مردم فاجر باشند به وسيله امام فاجر هلاك مى‏شوند.

همان‏گونه كه از كلمات گهربار امام على عليه‏السلام پيداست، عدالت و تقوا براى جامعه بشرى و اسلامى نتايج و رهاوردهاى متعددى دارد. آبادانى شهرها، اينكه شهروندان صالح به وسيله امام صالح نجات پيدا مى‏كنند، و استوارى و استحكام جوامع اسلامى و شهروندان در سايه عدالت‏ورزى است، برخى از نتايج عدالت و تقوا به شمار مى‏روند. عدالت موجب مى‏شود كه همه انسان‏ها از جمله حكام و كارگزاران، از ظلم و ستم دورى نمايند. از اين‏رو، يكى از رهاوردهاى اصلى عدالت، حمايت از حقوق شهروندى است، بعكس ظلم و ستم كه همه چيز را نابود مى‏كند. گذشت زمان و تجربيات بشر كاملاً بر صدق گفتار حضرت گواهى مى‏دهد.

از طرفى، در فقه اهل‏بيت عليهم‏السلام عدالت يكى از شرايط اساسى امام، حاكم اسلامى و زمام‏داران است و اين امر مورد اتفاق فقهاى شيعه مى‏باشد.61 از اين‏رو، تا جايى كه امكان عملياتى شدن اين شرط وجود داشته باشد، بايد رعايت گردد.62 بر خلاف مكتب فقهى اهل‏بيت عليهم‏السلام، بسيارى از مكاتب فقهى ديگر با تكيه بر اهميت امنيت، آن را بر عدالت ترجيح داده‏اند و بر اين باورند كه اين عدالت است كه بايد براى تحقق امنيت و جلوگيرى از فتنه و آشوب فدا شود. عقب‏نشينى اكثريت علما و فقهاى اسلامى از عدالت به نفع امنيت و مشروعيت بخشيدن به استيلاى ظالمانه حاكمان، در عمل منجر به پايدارى استبداد شد. تن دادن به ظلم، استبداد و جور حكام و انحراف از طريق مستقيم اسلام و عدالت اسلامى ـ كه ناشى از نوعى ضرورت ادعايى، به نام امنيت و به بهانه پرهيز از آشوب بود ـ ساختار روانى و اجتماعى استبدادخواهانه و بلكه استبداددوستانه را در ميان مسلمانان پى‏افكند. در واقع، فقه‏الخلافه با مساعدت و خواست حكام جائر، فرهنگى را تثبيت كرد كه در آن عنايتى به موضوع عدالت نشد.63 از جمله، ماوردى مى‏نويسد: از امام احمد حنبل الفاظى نقل شده است كه اعتبار عدالت، علم و فضل را در امام ساقط مى‏كند.64 واقع‏گرايى افراطى، سازگارى با شرايط زمان و مصلحت‏سازى موجب شد كه در بسيارى از موارد عدالت و تقوا قربانى گردد و حكام مستبد و خودكامه بر جوامع اسلامى حاكم گردند و در نتيجه، به بهانه برقرارى نظم و پرهيز از هرج و مرج و فتنه، حقوق مسلمانان همواره از سوى حكام و پادشاهان تماميت‏خواه ناديده گرفته شد. از اينجاست كه نام شرق، به ويژه مسلمانان، با استبداد و شاهان خودخواه همراه و قرين شد.

نتيجه‏گيرى

شهروندى به معناى وضعيتى كه افراد از نظر شكلى بر اساس آن داراى حقوق و تكاليف مى‏شوند، در اسلام نيز مورد توجه قرار گرفته است. آنچه مهم است، ماهيت اين وضعيت است و اينكه از آن با چه واژه‏اى ياد شود چندان مهم نيست. از همين‏رو، بايد ديد كه تعامل يك مكتب فكرى و فقهى با حقوق شهروندى، شناسايى و تضمين آن چگونه است. شايد بتوان گفت: يكى از راه‏هاى شناخت رويكرد و نگاه كلى يك مكتب فقهى به اين موضوع، بررسى ويژگى‏هاى كلى آن است. از اين‏رو، در نگاهى اجمالى به برخى ويژگى‏هاى فقه اهل‏بيت عليهم‏السلام، معلوم شد كه رويكرد راهبردى اين مكتب در زمينه حقوق شهروندى بر حمايت از شهروندان متمركز است. جواز نقدپذيرى صحابه، لزوم مبارزه با استبداد با شيوه‏هاى متفاوت، مشروع ندانستن حاكميت حكام ظالم و ستمگر (در مقابل ديدگاه لزوم اطاعت از چنين حكام) و اهميت به عدالت و تقوا (در مقابل ديدگاه افراطى لزوم حفظ نظم)، همگى از امورى‏اند كه به فقه اهل‏بيت عليهم‏السلام در زمينه حمايت از حقوق مردم جايگاه بسيار والايى بخشيده است.

از سوى ديگر، ظرفيت‏هاى مكتب فقهى اماميه براى شناساسى و حمايت از حقوق شهروندى، بيش از ساير مكاتب فقهى است. مؤلفه‏هايى همچون جواز كتابت احاديث پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله، حجّيت سيره ائمّه اطهار عليهم‏السلام در كنار كتاب و سنّت، حجّيت عقل، و مفتوح بودن باب اجتهاد براى هميشه، همگى در بعد اثباتى، نقش بسزايى در شناسايى و حمايت از حقوق شهروندى دارند. در بعد منفى، عناصرى همچون جمود فكرى، ظاهرگرايى و نص‏گرايى افراطى و عدم توجه به درك و فهم انسان، پيوند نظام‏انديشگى فقهى با حكومت و دولت و عدم استقلال آن، واقع‏گرايى افراطى فقهى و فراموش كردن آرمان‏هاى اسلامى به ويژه در بعد قدرت و حكومت و حقوق مردم، همگى در فقه سياسى شيعه يا وجود نداشته يا مدت زمان آن كم بوده است. در زمينه جمود فكرى، فقط اخبارى‏گرى، انحراف فكرى در فقه شيعه به شمار مى‏آيد كه البته آن هم نتوانست در جريان اصيل مكتب فقهى اهل‏بيت عليهم‏السلام صدمه بزند و با اقامه دلايل محكم از سوى اصوليان شيعه، اين جريان انحرافى تقريبا منقرض شد.

از اين‏رو، جريان اصيل مكتب فقهى اهل‏بيت عليهم‏السلام، به كفر گروه‏هاى اسلامى و حلال بودن خون مسلمانان و جواز ترور مسلمانان فتوا نداده است. از سوى ديگر، فقه سياسى شيعه همواره در برابر استبداد و استعمار قرار داشته و دارد. بدين‏روى، علما و دانشمندان در طول تاريخ بزرگ‏ترين حامى مردم و ملت‏ها بوده و هستند. همچنين با تكيه بر چنين مكتب فقهى در جمهورى اسلامى ايران كه بر مبانى اسلامى و شيعى استوار است، بسيارى از حقوق و آزادى‏ها در زمينه‏هاى شخصى، اجتماعى، اقتصادى، فرهنگى و سياسى به رسيمت شناخته شده و از آن حمايت مى‏شود. از سوى ديگر، نظامى كه امام خمينى قدس‏سرهپايه‏گذار آن است، آرمانش حمايت از حقوق تمامى شهروندان جوامع اسلامى است. از سوى ديگر، با پديد آمدن نظام جمهورى اسلامى ايران بيشترين فعاليت‏ها در زمينه حقوق شهروندى صورت گرفته و مى‏گيرد و اين اميدوارى وجود دارد كه اين تحرك و نشاط علمى روز به روز افزايش يافته و كارآمدى نظام حقوقى اسلام و به ويژه مكتب فقهى اهل‏بيت عليهم‏السلامرا در زمينه شناسايى، توسعه و ارتقاى حقوق شهروندى ثابت كند.

1 كارشناس ارشد حقوق، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى قدس‏سره. دريافت: 19/8/88ـ پذيرش: 3/5/89. sadaqat1345@yahoo.com

پي نوشت

1. Per Gustafson, Globalisation, Multiculturalism andIndividualism: The swedish Debate on Dual Citizenship, Journal Title: Journal of Ethnic and Migrasion Studies, Volume 28, Year 2002, P 463. Source: Questia, Media America, Inc. www. questia.com.

2ـ كيث فالكس، شهروندى، ص 186.

3ـ على‏اكبر دهخدا، فرهنگ لغت، ج 31، ص 152 / حسن انورى، فرهنگ سخن روز، ص 768.

4ـ محمّدجعفر جعفرى لنگرودى، مبسوط ترمينولوژى حقوق، ص 2317 و 2318.

5ـ جى. ام. بارلت، «حقوق شهروندى»، حقوق اساسى 2، ص 129ـ150.

6ـ محمّدجعفر جعفرى لنگرودى، ترمينولوژى حقوق، ص 231.

7ـ جك دانلى، حقوق بشر نظريه‏ها و رويه‏ها، ص 73.

8ـ محمّدرضا نيك‏فر، خشونت،حقوق‏بشروجامعه‏مدنى،ص41.

9ـ منوچهر طباطبائى مؤتمنى، آزادى‏هاى عمومى و حقوق‏بشر، ص 17.

10ـ محمّدبن حسن حرّ عاملى، وسائل‏الشيعه، ج 27، ص 34.

11ـ محمّدتقى جعفرى، «حق كرامت انسانى»، حقوق و علوم سياسى، ش 27، ص 76ـ98.

12ـ مرتضى مطهّرى، مقدمه‏اى بر جهان‏بينى اسلامى، ج 4، ص 9ـ11.

13ـ ابن ابى‏الحديد، شرح نهج‏البلاغه، ج 17، ص 33.

14ـ شهيد ثانى، شرح‏اللمعه، حاشيه سيدمحمّد كلانتر، ج 9، ص 60 و61

15ـ ابن ابى‏الحديد، همان، ج 9، ص 289.

16ـ همان، ص 288.

17ـ توبه: 122 / انعام: 50 / زمر: 9 / ص: 29.

18ـ محمّدبن حسن حرّ عاملى، همان، ج 15، ص 204.

19ـ مرتضى مطهّرى، سيرى در سيره ائمّه اطهار، ص 156.

20ـ محمّدبن حسن حرّ عاملى، همان، ح 6، ج 15، ص 204.

21ـ شيخ على نمازى، مستدرك سفينه‏البحار، ج 7، ص 314.

22ـ محمّدباقر مجلسى، بحارالانوار، ج 27، ص 307.

23ـ همان، ج 10، ص 247.

24ـ شيخ مرتضى انصارى، فرايدالاصول، ج 1، ص 20 و 21.

25ـ عبداللّه جوادى آملى، منزلت عقل در هندسه معرفت دينى،ص 41.

26ـ محمّدرضا مظفّر، اصول فقه، ص 206، 207 و 210.

27ـ مرتضى مطهّرى، تعليم و تربيت در اسلام، ص 305.

28ـ همان، ص 314.

29ـ مرتضى مطهّرى، مجموعه آثار، ج 16 جاذبه و دافعه امام على عليه‏السلام، ص 327ـ328.

30ـ محمّدابوزهره، ابن‏حنبل‏حياته، عصره و آرائه‏وفقهه،ص 117.

31ـ مرتضى مطهّرى، اسلام و مقتضيات زمان، ص 119ـ122.

32ـ همو، جاذبه و دافعه امام على عليه‏السلام، ص 169.

33ـ همو، آشنايى با علوم اسلامى، ج 3، ص 36.

34ـ همو، تعليم و تربيت اسلامى، ص 35 و 36.

35ـ على‏اصغر فقيهى، وهابيان، ص 84ـ87.

36ـ جعفر سبحانى، بحوث فى الملل و النحل، ج 4، ص 401ـ406.

37ـ مرتضى مطهّرى، بيست گفتار، ص 41ـ43.

38ـ همان، ص 74.

39ـ همان، ص 68ـ74.

40ـ همان، ص 77و 78.

41ـ محمّدتقى مصباح، حقوق و سياست در قرآن، ص 44ـ47.

42ـ شهيد اول، اذكرى الشيعه فى احكام‏الشريعه، ص 5.

43ـ محمّدمهدى نراقى، مستندالشيعه، ص 152.

44ـ محمّدبن حسن حرّ عاملى، همان، جزء السادس عشر، ابواب «ما يكتسب به»، ب 42.

45ـ محمّدحسن نجفى، جواهرالكلام، ج 22، ص 52.

46ـ محمّدبن حسن حرّ عاملى، همان، ج 17، ص 199.

47ـ مرتضى مطهّرى، بررسى اجمالى نهضت اسلامى در صد سال اخير، ص 16.

48ـ امام خمينى، تحريرالوسيله، ج 1، مسئله 16، ص 451.

49ـ حميد عنايت، انديشه سياسى در اسلام معاصر، ص 32.

50ـ همان، ص 34.

51ـ محمّد ابوزهره، مالك حياته و عصره، آرائه و فقهه، ص 53.

52ـ محمّد ابوزهره، ابن‏حنبل حياته و عصره، ص 143.

53ـ همان.

54ـ مرتضى مطهّرى، بررسى اجمالى نهضت‏هاى اسلامى صد سال اخير، ص 43 و 44.

55ـ مرتضى مطهّرى، عدل الهى، ص 35.

56ـ حسين نورى طبرسى، مستدرك‏الوسائل، ج 11، ص 319.

57ـ همان، ص 320.

58ـ ابن ابى‏الحديد، همان، ج 17، ص 74.

59ـ حسين نورى طبرسى، همان، ص 320.

60ـ محمّدباقر مجلسى، همان، ج 32، ص 387.

61ـ محمّدعلى نجفى، رسالة فى ولايت‏الفقيه، ص 434.

62ـ على صافى گلپايگانى، الدلاله الى من له الولايه، ص 141و142.

63ـ بهرام اخوان كاظمى، عدالت در انديشه سياسى اسلام، ص 328.

64ـ محمّدبن حبيب بصرى ماوردى، الاحكام السلطانيه، ص 20.

منابع

ـ ابن ابى‏الحديد، شرح نهج‏البلاغه، ط. الثانيه، قم، منشورات مكتبة آيه‏اللّه مرعشى نجفى، 1378.

ـ ابوزهره، محمّد، مالك حياته، عصره و آرائه و فقهه، قاهره، دارالفكر العربى، 1368ق.

ـ ـــــ ، ابن‏حنبل حياته و عصره، بيروت، دارالفكر، بى‏تا.

ـ اخوان كاظمى، بهرام، عدالت در انديشه سياسى اسلام، قم بوستان كتاب، 1382.

ـ امام خمينى، تحريرالوسيله، قم، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، 1421ق.

ـ انصارى، مرتضى، فرايدالاصول، ط. السادسة، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، 1416ق.

ـ انورى، حسن، فرهنگ سخن روز، تهران، سخن، 1383.

ـ بارلت، جى. ام.، «حقوق شهروندى»، ترجمه جواد كارگزارى، حقوق اساسى، ش 2، تابستان 1383، ص 129ـ150.

ـ جبعى عاملى، زين‏الدين شهيد ثانى، شرح اللمعه، حاشيه سيدمحمّد كلانتر، قم، داورى، 1410.

ـ جعفرى لنگرودى، محمّدجعفر، ترمينولوژى حقوق، چ دوازدهم، تهران، گنج دانش، 1381.

ـ ـــــ ، مبسوط ترمينولوژى حقوق، تهران، گنج دانش، 1378.

ـ جعفرى، محمّدتقى، «حق كرامت انسانى»، حقوق و علوم سياسى، ش 27، بهمن 1370، ص 76ـ98.

ـ جوادى آملى، عبداللّه، منزلت عقل در هندسه معرفت دينى، قم، اسراء، 1386.

ـ حرّ عاملى، محمّدبن حسن، وسائل‏الشيعه، ط. الثانية، قم، مؤسسة آل‏البيت لاحياء التراث، 1414ق.

ـ دانلى، جك، حقوق بشر (نظريه‏ها و رويه‏ها)، ترجمه حسين شريفى طرازكوهى، تهران، ميزان، 1380.

ـ دهخدا، على‏اكبر، فرهنگ لغت، تهران، دانشگاه تهران، 1347.

ـ سبحانى، جعفر، بحوث فى الملل و النحل، بى‏جا، بى‏نا، بى‏تا.

ـ شهيد اول، الذكرى الشيعه فى احكام‏الشريعه، بى‏جا، بى‏تا، بى‏نا.

ـ صافى گلپايگانى، على، الدلاله الى من له الولايه، قم، دفتر نشر معارف اسلامى، 1417ق.

ـ طباطبايى مؤتمنى، منوچهر، آزادى‏هاى عمومى و حقوق بشر، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران، 1375.

ـ عنايت، حميد، انديشه سياسى در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدين خرمشاهى، تهران، خوارزمى، 1362.

ـ فالكس، كيث، شهروندى، تهران، كوير، 1381.

ـ ماوردى، محمّدبن حبيب بصرى بغدادى، الاحكام‏السلطانيه، قم، دفتر تبليغات اسلامى، بى‏تا.

ـ مجلسى، محمّدباقر، بحارالانوار، ط. الثالثة، بيروت، داراحياء التراث العربى، 1403ق.

ـ مصباح، محمّدتقى، حقوق و سياست در قرآن، قم، مؤسسه آموزشى پژوهشى امام خمينى، 1377.

ـ مطهّرى، مرتضى، آشنايى‏باعلوم‏اسلامى،چ‏ششم،قم،صدرا،1368.

ـ ـــــ ، اسلام و مقتضيات زمان، قم، صدرا، 1371.

ـ ـــــ ، امامت و رهبرى، چ دوم، قم، صدرا، 1364.

ـ ـــــ ، بررسى اجمالى نهضت اسلامى در صد سال اخير، چ دوازدهم، تهران، صدرا، 1368.

ـ ـــــ ، بيست گفتار، چ هفتم، قم، صدرا، 1370.

ـ ـــــ ، تعليم‏وتربيت در اسلام، چ بيست‏وسوم،تهران،صدرا، 1373.

ـ ـــــ ، جاذبه و دافعه امام على عليه‏السلام، چ نهم، قم، صدرا، 1368.

ـ ـــــ ، سيرى در سيره ائمّه‏اطهار عليهم‏السلام، چ‏دهم،تهران،صدرا، 1373.

ـ ـــــ ، عدل الهى، چ هفتم، تهران، صدرا، 1372.

ـ ـــــ ، مجموعه آثار، تهران، صدرا، 1377.

ـ ـــــ ، مقدمه‏اى‏بر جهان‏بينى‏اسلامى، چ‏هشتم،تهران،صدرا،1373.

ـ نجفى، محمّدحسن، جواهرالكلام، ط. السابعة، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1367ق.

ـ نجفى، محمّدعلى، رسالة فى ولايت الفقيه رسائل فى ولايت الفقيه، تحقيق محمّدكاظم رحمان ستايش و مهدى مهريزى، قم، بوستان كتاب، 1384.

ـ نراقى، محمّدمهدى، مستندالشيعه، مشهد، مؤسسة آل‏البيت لاحياء التراث، 1418ق.

ـ نمازى، على، مستدرك سيفينه‏البحار، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، 1419ق.

ـ نورى طبرسى، حسين، مستدرك‏الوسايل، بيروت، آل‏البيت، 1408ق.

ـ نيك‏فر، محمّدرضا، خشونت، حقوق بشر و جامعه مدنى، تهران، طرح نو، 1378.

ـ وهابيان، على‏اصغر، وهابيان، تهران، صبا، 1352.