

ویژگی‌های فقه اهل بیت علیهم‌السلام و نقش آن در حمایت از حقوق شهروندی

قاسم‌علی صداقت^۱

چکیده

این نوشتار به بررسی، شناسایی و حمایت از حقوق شهروندی در برخی ویژگی‌های فقهاهل بیت علیهم‌السلام می‌پردازد. در فقه اهل بیت علیهم‌السلام نسبت به حقوق شهروندی تأکید فراوان شده است که از جمله آنها، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: عقل‌گرایی فقهی به دور از افراط و تفریط، جواز نقدصحابه و عدم مرجعیت علمی مطلق ایشان در فقه اهل بیت علیهم‌السلام، نظام‌اندیشه شیعه و استقلال آن از دولت و حکومت‌های فاسد، توجه به عدالت در فقه شیعه و عدم مشروعیت حکومت‌های ظالم و جائز، حجیت سیره ائمه اطهار علیهم‌السلام در کنار عدم ممنوعیت کتابت احادیث رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله، مفتوح‌بودن باب اجتهاد در طول تاریخ و مرجعیت علمی اهل بیت علیهم‌السلام، و فقه سیاسی شیعه.

کلیدواژه‌ها: فقه اهل بیت علیهم‌السلام، شناسایی حقوق شهروندی و حمایت از آن، استبداد سیاسی، عقل، عدالت، اجتهاد، مکتب فقهی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱ کارشناس ارشد حقوق، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره. دریافت: ۸۸/۸/۱۹ —
بذیرش: ۸۹/۵/۲ . sadaqat1345@yahoo.com

مقدمه

سؤال را صرفاً به صورت کلی و در پرتو بررسی برخی ویژگی‌های فقه‌های فقه‌ها بیت علیهم‌السلام بررسی نماید. البته در بسیاری از موارد، رویکرد تطبیقی نیز مورد توجه قرار گرفته است.

مفهوم حقوق شهروندی

امروزه در روزنامه‌ها و مطبوعات از واژه «حقوق شهروندی» زیاد استفاده می‌شود، اما بیشتر بُعد سیاسی آن مدنظر است تا مفهوم دقیق فقهی و حقوقی آن. از این رو، لازم است معنای مورد نظر در این نوشتار مشخص گردد.

شهروند و شهروندی

الف. مفهوم لغوی شهروند: *فهرنگ لغت دمخدا* شهروند را «اهل یک شهر و یا یک کشور» تعریف کرده و در ادامه، توضیح داده است که «وند» موجود در این واژه، در گذشته «بند» بوده است و در واقع، این واژه «شهربند» بوده (بهمعنای کسی که به شهری بند است) و در اثر گذشت زمان، «بند» تبدیل به «وند» شده است، و معادل انگلیسی شهروند کلمه «Citizen» می‌باشد.^۳

ب. مفهوم اصطلاحی شهروند: در اصطلاح، شهروند عضوی جامعه‌ای سیاسی است که دارای حقوق و وظایف مرتبط با این عضویت می‌باشد. شهروند - در واقع - از وجود رابطه و پیوند متقابل فرد و جامعه سیاسی حکایت می‌کند. البته باید توجه نمود که برخی از الزامات این واژه در غیر شهر کمتر معنا پیدا می‌کند؛ زیرا بیشتر شهرها محل ظهور روابط پیچیده سیاسی، اقتصادی، حقوقی و فرهنگی‌اند. اما این بدان معنا نیست که روستاییان یا افرادی که در غیر شهر زندگی می‌کنند، شهروند به شمار نمی‌آیند، بلکه از باب تغلیب به همه افراد یک سرزمین یا کشور، شهروند گفته می‌شود. در واقع، شهروند فردی است که در ساختار اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی جامعه حضور دارد و در تصمیم‌سازی، تصمیم‌گیری و شکل‌دهی آن به صورت مستقیم و غیرمستقیم مؤثر است. در یک کلام، شهروند بر عضویت فرد در جامعه سیاسی دلالت دارد و حاکی از آن است.

ج. شهروندی: شهروندی (که یای نسبت در آن وجود دارد) در واقع، حاکی از موقعیت و حالت انسانی است که براساس آن، از حقوق و مزایایی باید برخوردار شود و تکالیفی نیز باید عهده‌دار گردد، هرچند در دولت - شهر نباشد؛ یعنی ساکن کشور نباشد.^۴ بنابراین، شهروندی وضعیتی است که به افراد عضو یک جامعه ملی اعطای شود و حقوق شهروندی حقوقی است که از آن ناشی می‌شود و مشارکت در این داری عمومی را

حقوق شهروندی امروزه در علم سیاست و دانش حقوق فقه سیاسی دارای جایگاه خاص و ویژه است؛ زیرا واقعیت آن است که در عصر حاضر نیز از اهمیت موقعیت شهروندی به هیچ وجه کاسته نشده یا تمامی اهمیت گذشته آن از بین نرفته است؛^۱ چنان‌که به رغم تبلیغ آموزه حقوق جهانی بشر، هنگام اداره امور سیاسی در کشورها دیده می‌شود که شهروندی هنوز اهمیت ویژه دارد. علت این مسئله را باید در عوامل مختلف جست‌وجو نمود؛ از جمله می‌توان به دو دلیل عمده اشاره کرد:

۱. هر چند جهانی شدن برخی از امور، باعث تغییر بستری شده که دولت‌ها در آن حاکم‌اند، اما دولت‌ها همچنان توانا ترین نهاد برای تمرکز قدرت سیاسی، اقتصادی، نظامی و ارتباطی به شمار می‌روند. بنابراین، دولت بستر اصلی شهروندی محسوب می‌گردد و حقوق مسئولیت‌ها به صورت اساسی در سطح دولت‌ها اعمال می‌شوند و اجرایی شدن حقوق و تکالیف ارتباطات گانگ با دولت - ملت دارد. به همین دلیل، امروزه اجرایی شدن حقوق بشر بیشتر در قالب میثاق‌ها و معاهدات حقوق بشری الزام‌آور است که دولت‌ها باید بهامضا و تصویب آن مبادرت ورزند و با رضایت به تعهدات حقوق بشری گردن نهند.

۲. شهروندی بیانگر ارتباط میان حقوق، مسئولیت‌ها و مشارکت است که برای هر نوع اداره لازم و ضروری هستند و هم‌اکنون شهروندی سازوکار خوبی برای تحقق حقوق و تکالیف می‌باشد. حال آنکه یکی از مشکلات حقوق بشر این است که با ایده جامعه سیاسی خاص پیوند نداشته و سازوکاری مؤثر برای تحقق آن وجود ندارد.^۲

از سوی دیگر، با توجه به اینکه حقوق شهروندی

امروزه، به ویژه در بعد سیاسی، اهمیت خاصی پیدا کرده است، و از طرفی، شبهاتی نسبت به دیدگاه‌های فقهی مطرح می‌شود و از جمله، دیدگاه سنتی فقهیان از سوی برخی افراد، تکلیف محور معرفی می‌گردد، ضرورت تحقیق حاضر مشخص می‌شود.

از طرفی، نوع برخورد مکتب‌های حقوقی و فقهی به صورت اساسی و ریشه‌ای با حقوق شهروندی، امروزه به پیش مورد توجه دانشمندان و فقها قرار گرفته است. چگونگی تعامل اساسی مکتب فقهی اهل بیت علیهم‌السلام با حقوق شهروندی جوامع اسلامی در بعد شناسایی و حمایت از آن، سؤال است که این نوشتار در پی پاسخ احتمالی آن است. از این رو می‌کوشد این

آسانمی کند.^۵ به عبارت دیگر، مفهوم جغرافیایی شهروندی که اکنون معیاری متداول شده است، مزایا و مسئولیت‌هایی خاص را به عنوان «شهروندی» - برای کسانی که در سرزمینی متولد شده باشند یا به طور دایم در آن زندگی می‌کنند یا بر اساس سایر قوانین به تابعیت کشور درآیند - به رسمیت می‌شناسد.

شهروندی هویت جدیدی به فرد می‌بخشد که خارج از هویت فردی، خاندانی، قومی، خونی، تباری و شغلی است. پس در واقع، شهروندی به وضع رابطه موجود میان یک شخص طبیعی و یک جامعه سیاسی به نام دولت - کشور گفته می‌شود که بر اساس آن، اولی ملزم به وفاداری و دومی موظف به حمایت می‌باشد.

در واقع، ویژگی که شهروندی را از تابعیت صرف جدایی‌کننده وجود اخلاق مشارکت و حقوق و مزایای شهروندی است. شهروندی نه صرف یک موقعیت منفعلانه، بلکه یک موقعیت فعالانه و تأثیرگذار است. در یک نگاه کلان، شهروندی حاکی از یک رابطه خاص میان جامعه سیاسی و عضو آن است که بر اساس آن، فرد دارای حقوق و تکالیفی خواهد بود. پس شهروند بر عضویت، و شهروندی بر آنحالی که از این وضعیت ناشی می‌شود دلالت دارند.

در نهایت، حقوق شهروندی مجموعه امتیازات و اختیاراتی است ناشی از موقعیت و حالتی که بر عضویت یک فرد در جامعه سیاسی دلالت می‌کند. مؤلفه‌های حقوق شهروندی متشکل از حقوق شخصی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است. هر یک از موارد مزبور دارای مصادیق متعددی است که در جای خود باید بررسی شود.

تفاوت حقوق بشر و حقوق شهروندی

مقصود از حقوق بشر حداقل حقوقی است که همه افراد انسانی باید از آن بهره‌مند شوند. این حقوق، ارتباطی به تابعیت، مذهب، جنس، نژاد، قومیت، عضویت در گروه اجتماعی و مانند آنها ندارد^۶ و خارج از دایره دولت - ملت است. این نوع حقوق، حقوقی هستند که هر کس از آن حیث که انسان است باید از آنها برخوردار باشد.^۷ از طرفی، نهاد دارنده حقوق بشر، جهان‌وند و نهاد دارنده حقوق شهروندی، شهروند است.^۸ رویکرد حقوق بشر، انسان و اجتماع‌های انسانی است و رویکرد حقوق شهروندی، اجتماعی است که فرد به عنوان شهروند به آن‌ها تعلق دارد و عضو آن جامعه است.

گرچه ممکن است در بسیاری از موارد، موضوعات و محتوای حقوق شهروندی و حقوق بشر مثل هم باشند و

تفکیک آن دو از این لحاظ کاری بسیار دشوار است - اما آنچه آن دو را از یکدیگر جدا می‌کند این است که حقوق شهروندی در چارچوب دولت - ملت مطرح می‌باشد و اینکه فردی به اعتبار شهروند بودن و عضویت در یک جامعه سیاسی از حقوقی برخوردار است؛ اما حقوق بشر در افق جهانی و فارغ از محدوده جغرافیایی خاص و عضویت در یک قلمرو سیاسی مطرح است.

به هر حال، حقوق شهروندی به حقوق و آزادی‌هایی گفته می‌شود که دولت اجرای آن را طبق قوانین داخلی، برای اتباع خود تأمین و تضمین می‌کند و محتوای آن ممکن است از یک کشور تا کشور دیگر کمی متفاوت باشد. حال آنکه حقوق بشر در سطح بین‌المللی مطرح است^۹ و منحصر به چارچوب دولت - کشور نیست.

ویژگی‌های فقه اهل بیت علیه‌السلام؛ و حمایت از حقوق شهروندی

امام علی علیه‌السلام در دامان پیامبر گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله بزرگ شد و به‌صورت مستقیم تعالیم و احکام اسلامی را از آن حضرت آموخت. سایر ائمه علیهم‌السلام نیز علم پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله را از یکدیگر به ترتیب به ارث بردند. از طرفی، با توجه به عصمت ائمه اطهار علیهم‌السلام، تفسیر قرآن کریم و تبیین احکام الهی از سوی آنان بدون اشتباه و دخل و تصرف عمدی یاسهوی انجام شده است. مجموع این مسائل مستلزم آن است که نظام فکری اهل بیت علیهم‌السلام در بیان احکام الهی، حقوق و وظایف اسلامی از ویژگی‌های خاص برخوردار باشد؛ نظام فکری که گذر زمان نه تنها از عظمت آن‌ها کاسته، بلکه هر روز بر حقانیت و شکوفایی آن افزوده‌است. خط فکری اهل بیت علیهم‌السلام در صورتی که به شکل درست تبیین و تحلیل گردد برای هر زمان و مکان جاذبه‌دار و افراد زیادی را به خود جلب می‌کند. فقهای اهل بیت علیهم‌السلام در هر زمینه، از جمله در زمینه حقوق مردم و حمایت و ارتقای آن برای دنیای نوین امروزی (که بر حقوق شهروندی و حقوق بشر بیشتر تأکید دارد)، حاوی نکته‌ها و پیام‌های تازه است و می‌تواند پاسخ‌گوی نیازها و شبهات در این زمینه باشد. در صورتی که مکتب فکری اهل بیت علیهم‌السلام در زمینه فقه و حقوق درست تبیین گردد، مسلمانان از انحرافات بسیاری که ناقض حقوق آنهاست نجات پیدا می‌کنند؛ همان‌گونه که پیامبر گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: «انی تارک فیکم الثقلین ما ان تمسکتم بهما لنتضلوا: کتاب اللّٰه و عترتی و اهل بیته و انهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض»^{۱۰} از این رو، فقه اهل بیت علیهم‌السلام دارای ویژگی‌هایی است که در تضمین و ارتقای حقوق مردم نقش اساسی دارند.

۱. کرامت انسان

قوانین جاری بین همه انسان‌ها گرچه یک امر اعتباری است، اما بسیاری از آنها برای رعایت مصالح انسانی به دلیل همان انسان بودنشان می‌باشد و این امر به دلیل شرافت و کرامت ذاتی انسان است. کرامت طبیعی انسان، کرامتی ذاتی است که خداوند همه انسان‌ها را بدون استثناء از آن برخوردار فرموده است.^{۱۱} پس انسان از حیث انسانبودنش دارای کرامت، شرف، عزت و حرمت است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَخَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» (اسراء: ۷۰) این آیه با کمال صراحت دلالت دارد که خداوند فرزندان آدم را ذاتاً مورد تکریم قرار داده و آنان را بر بسیاری از کائنات برتری داده است. شرافت و بزرگواری بدر سرشت آدمی است. انسان کرامت و شرافت دارد؛ چون خلیفه خداوند در روی زمین است و ظرفیت علمی او بالاترین ظرفیت هاست و شرافت او در دانش، عقل و تفکر اوست. انسان مرکب از جسم و جان و موجودی برگزیده است و خداوند او را بر بسیاری از موجودات برتری داده است؛ شخصیت مستقل و آزاد دارد و بانتخاب خود راه سعادت و شقاوت را برمی‌گزیند.^{۱۲} انسان چون از کرامت و شرافت برخوردار است، احترام دارد و خون و آزادی او محترم است. همه انسان‌ها از کرامت ذاتی برخوردارند، مادامی که با اختیار خود با ارتکاب جنایت آن را از خود سلب نکرده‌اند. امام علی علیه السلام در توصیه‌ای به مالک اشتر، جمله‌ای را بیان می‌فرماید که به خوبی حاکی از کرامت و حرمت انسان است: «لَا تَكُونُوا لِعَلِيهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَعْيُنُهُمْ صَنَفَانِ أَمَا لَكَ فِي الدِّينِ أَوْ نَظِيرُ لَكَ فِي الْخَلْقِ»^{۱۳} بر مردم همانند برگردانده نباش که خوردن آنان را غنیمت بشماری؛ چرا که آنان دو صنفاند: یا برادری دینی تواند و یا نظیر توهستند در خلق. کرامت و حرمت انسان موجب آن است که به حقوق آنان احترام گذاشته شود و مورد هتک حرمت قرار نگیرند. باید هرگونه امری که موجب انحطاط و ضربه کرامت انسانی است، طرد شود تا او بتواند به کمال عالی دست یابد.^{۱۴} البته رعایت حرمت انسان یک امر مطلق نیست و در صورت ارتکاب جرم، از مجرای قانون‌نشرعی و الهی و حتی قوانین بشری مجازات‌هایی درمورد او اعمال خواهد شد.

در اسلام هر کس شهادتین (شهادت به وحدانیت خداوند و رسالت رسول اکرم صلی الله علیه و آله) بر زبان جاری کند، خود به خود شهروند جامعه اسلامی محسوب می‌شود. اما غیرمسلمانان از اهل کتاب با انعقاد قرارداد می‌توانند شهروندی اسلامی را کسب

کنند. با توجه به این ویژگی‌است که شهروندی به دو نوع اکتسابی و اصلی تقسیم‌بندی می‌شود و اصل این مرزبندی از آن حقوق موضوعه است که معیار آن با معیار فقهی مزبور فرقی کند. شهروندی یا تابعیت اصلی با اکتسابی در حقوق و مزایا با هم متفاوتند؛ یعنی شهروندی اکتسابی از برخی حقوق ممکن است محروم باشد. از آن رو که در اسلام شهروند اصلی در برابر شهروند اکتسابی بر عقیده اسلامی و در دایره امت اسلامی استوار است، در مکتب اهل بیتو فقه سیاسی شیعه بیشترین تأکید بر کرامت و حرمت مسلمان شده است؛ چنان که در احادیث نبوی آمده است: «حرمت المسلم افضل من جميع الحرمات»^{۱۵} «فضل الله حرمت المسلم على الحرم كلها... لا يحل اذى المسلم الا بما يجب»^{۱۶} حرمت مسلمان از سوی خداوند بر سایر حرمت‌ها برتری داده شده است... اذیتو آزار مسلمان جایز نیست، مگر در موارد لازم [قانونی]. در نتیجه، اساس حقوق بشر و شهروندی حرمتی است که خداوند برای انسان و مسلمان و همه شهروندان جامعه اسلامی قرار داده است. بنابراین، دولت و حکومت اسلامی باید به حقوق شهروندان جامعه اسلامی، اعم از مسلمان و غیرمسلمان، احترام بگذارد و حرمت و شرافتو برتری که خداوند فطرتاً و طبیعتاً به انسان داده است، رعایت کند. خداوند به انسان برتری خاص داده و بسیاری از مخلوقات دیگر را در اختیار او قرار داده است تا از آنها بهره‌برداری کند: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَخَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰) همچنین همه شهروندان جامعه اسلامی باید به حقوق همدیگر احترام بگذارند، وگرنه عزت و شرافت انسانی را پاس نداشته‌اند. اما همین‌انسان از این کرامت و شرافتی که دارد برای رسیدن به رشدو تعالی استفاده نمی‌کند و گاهی بدتر از حیوانات شده و از نظر رتبه در اسفل السافلین قرار می‌گیرد.

۲. جایگاه عقل در فقه اهل بیت علیهم السلام

عقل در فقه شیعه یکی از منابع اصلی استنباط به شمار می‌رود. نقش عقل به عنوان قوه درک‌کننده به دور از افراطو تفریط در فقه اهل بیت علیهم السلام جایگاه خاصی دارد. اصولاً ریشه این تفکر خود قرآن است که تأکید و تشویق به تعقلو تفکر در آن به وفور یافت می‌شود و آیات زیادی بر این امر دلالت دارد.^{۱۷} از این رو، اولین مبحث برخی کتاب‌های حدیثی شیعه، از جمله *بحار الانوار* و *اصولکافی*، «کتاب العقل و الجهل» است. در برخی از این کتاب‌ها، بابی تحت عنوان «وجوب موافقت عقل

ومخالفت الجهل»^{۱۸} وجود دارد که این‌گونه مسائل اصلاً در کتب دیگر مکاتب فقهی مطرح نبوده است. از سوی دیگر، ریشه این امر در بیانات رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و امیرالمؤمنین علیه‌السلام است. وانگهی، اول کسی که مدارس عقلی را در دنیای اسلام تأسیس کرد و انقلاب فرهنگی و علمی را در اسلام به‌راه انداخت امام جعفر صادق علیه‌السلام بود.^{۱۹}

یکی از مزایای روایات شیعی بر روایات غیرشیعی، اهتمام بیشتر به عقل و تأکید بر آن است. عقل‌گرایی شیعی قوی‌تر از عقل‌گرایی دیگر فرق موجود اسلامی است و دلیل آن ائمه شیعه علیه‌السلام هستند که مردم را بیشتر دعوت به تعقل و تفکر کرده‌اند. امام موسی کاظم علیه‌السلام می‌فرماید: «یا هشام، ان الله - تبارک و تعالی - بشر اهلال‌العقل و الفهم فی کتابه: فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ.» در آیه شریفه خاصیت تجزیه و تحلیل و غربال کردن خوب و بد را از هم جدا نمودن به‌عنوان ویژگی عقل بیان شده است؛ یعنی ویژگی عقل بجز فراگرفتن و علم آموختن، تجزیه و تحلیل و تشخیص خوب از بد است. در اینجا است که عقل به معنای واقعی به کار می‌افتد. سپس امام می‌فرماید: عقل را باید با علمتوأم کرد: «یا هشام، ثم بین ان العقل مع العلم: وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ.» یعنی: طبق این آیه کریمه، اول انسان باید عالم باشد، مواد خام را فراهم کند و بعد تجزیه و تحلیل نماید. «یا هشام، ثم ذم الذین لا یعقلون فقال: وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ.»^{۲۰} از رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز نقل شده است: «انما قوام المرء عقله و لادین لمن لا عقله»؛^{۲۱} انسانیت انسان در عقل اوست و کسی که عقل ندارد دین هم ندارد. امام علی علیه‌السلام هم می‌فرماید: «یا ایها الناس لاخیر فی دین لا تفقه فیه»؛^{۲۲} ای مردم! در دینی که دانش‌اندوزی در آن نباشد خیری نیست. از امام‌کاظم علیه‌السلام نیز نقل است که فرمودند: «تفقهوا فی دین اللفهان الفقه مفتاح البصره»؛^{۲۳} تفکر و اندیشه کنید در مورد دین خدا به درستی که علم و فکر کلید آگاهی عمیق است.

اکثریت فقه‌های شیعه طرفدار حجیت عقل بوده‌اند و اصولیان شیعه یکی از ادله اربعه را عقل شمرده‌اند. شیخ‌انصاری می‌نویسد: هر جا قطع از دلیل عقلی حاصل شد، اگر دلیل نقلی با آن معارض باشد محتمل نیست و اگر چیزی یافت شد از دلیل نقلی که ظاهر آن معارض با عقل بود، یا باید [دلیل نقلی] تأویل شود و در صورت عدم امکان، طرح شود. البته ایشان رکون و اعتماد به عقل را

درجایی که مربوط به ادراک ملاکات احکام باشد تا از آن طریق نفس احکام درک شود، رد می‌کند؛ چون موجب وقوع در خطای زیاد می‌شود، و از این راه ایشان معتقد است که نباید به کشف احکام پرداخت.^{۲۴}

البته اینکه عقل می‌تواند به صورت مستقل منبعی برای استنباط احکام الهی باشد صرفاً در مستقلات عقلیه است، و عقل همانند نقل کشف از حکم شرعی می‌کند؛ چنان‌که آیه‌الله جوادی آملی در این زمینه می‌نویسد:

عقل در عالم تشریح و احکام الهی و دینی از خود چیزی و مطلبی برای ارائه ندارد، بلکه فقط می‌تواند منبعی برای ادراک احکام الهی باشد... عقل همچون ظاهر الفاظ کتاب و سنت کشف و پرده‌بردار از احکام الهی است. عقل احکام ارشادی دارد.^{۲۵}

مرحوم مظفر می‌نویسد: هر جا عقل درک کند که چیزی کمال برای نفس است، انجام آن خوب است. هر چیزی نقض برای نفس باشد ترک آن لازم است و انجام آن قبیح. یا اگر عقل به صورت کلی درک کند که در چیزی مصلحت‌ملمزه است یا مفسده ملزمه، انجام اولی حسن و انجام دومی قبیح است. این محقق، موارد مزبور را از مصادیق قضیه «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» دانسته است.^{۲۶}

در برابر نظریه اندیشمندان و متخصصان فقهی و اصولی شیعه - که راه میانه و معتدلی را ابراز داشته‌اند و تنها در قلمرو محدود و موارد ویژه استفاده از احکام عقلمستقل را برای اثبات احکام شرعی تجویز می‌کنند - دو نظریه افراطی و تفریطی قرار دارد. نظریه افراطی منسوب به معتزله و طرفداران قیاس و استحسان است که عقل را به طور مطلق دارای اعتبار دانسته‌اند. نظریه تفریطی، از آن‌شاعره اهل سنت و اخباریان شیعه است که حجیت عقلاً را به طور مطلق رد می‌کنند. بزرگ‌ترین علمای ضد تعقل، پیروان احمد بن حنبل هستند که در رأس آنها/بن تیمیه قرار دارد. نهضت وهاب‌گیری، که منسوب به اوست، نهضت ضد عقل است.^{۲۷} بعکس اشاعره، معتزله طرفدار افراطی عقل بودند که این امر باعث نابودی اینمکتب شد؛ چون طرفداران این مکتب بسیاری از امور را که عقل درک نمی‌کرد، انکار کردند و این خود باعث تقویت مکتب اشعری گردید.^{۲۸}

۲-۱. عدم عقلانیت و نقض حقوق مردم: جمود فکری و عدم تعقل و تدبیر و تعمق در مسائل اعتقادی و شرعی، ممکن است زمینه را برای نقض حقوق مردم فراهم سازد. جهل و نادانی در برخی اوقات با افراط و تندروی همراه می‌شود که ترکیب این دو، خود زمینه را برای رکود فکری و نقدناپذیری فراهم می‌کند. همین مسئله ممکن است به‌استبداد و خودکامگی فکری و عملی

بینجامد. خودکامگی و استبداد خود از عوامل عدم رعایت حقوق مردم است. از طرفی، جمود فکری زمینه را برای تقلیدهای نادرست فراهم می‌کند که این تقلیدها در مسائل فقهی خود موجب رکود و ایستایی تفکر و تعقل می‌گردد. **جمود فکری و رابطه آن با نقض حقوق مردم:** قرآن کریم زیربنای دعوت اسلامی را بر بصیرت و تفکر قرار داده و خود قرآن راه اجتهاد و درک عقل را برای مردم باز گذاشته است: **فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا وَ يُلَئِنُوا وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ.** (توبه: ۱۲۲) درک ساده چیزی را «تفقه» نمی‌گویند، بلکه تفقه درک با اعمال نظر و بصیرت است. بسیاری از گروه‌های فکری اسلامی، از جمله خوارج، درست در مقابل این طرز تعلیم قرآنی که بر اساس آن، فقه اسلامی باید برای همیشه متحرک و زنده بماند، جمود و رکود را آغاز کردند، معارف اسلامی را مرده و ساکن درک کردند و شکل و صورت‌ها را نیز داخل اسلام کشانند.^{۲۹} از سوی دیگر، عقاید خوارج بسیار جامد بود. می‌گفتند: تمام فرق اسلامی غیر از ما کافرند و هر کس گناه کبیره مرتکب شود کافر است.^{۳۰} آنان فقهی بسیار مضیق و تاریک به وجود آوردند. به همین دلیل، منقرض شدند؛ چون اساساً فقهشان عملی نبود. بزرگ‌ترین علت انقضای آنها این بود که منطق را در کار خود دخالت نمی‌دادند. آنان به آسانی فتوای جواز قتل افراد را صادر می‌کردند و اینکار را از روی اعتقاد هم انجام می‌دادند.^{۳۱}

در بین نظام‌های اعتقادی و علمی اسلامی نیز شاهد مکتب‌هایی هستیم که مولود تفکیک عقل از تدبیر می‌باشند. دقیقاً مکتبشان جلوه‌گاه اندیشه خارجی‌گری است. مکتب اخباری‌گری شیعه و ظاهر یون و اهل حدیث‌ها سنت خیلی با هم نزدیکند و از نظر سلوک فقهی، هر دو مکتب سلوک واحدی دارند و تنها اختلافشان در احادیثی است که باید پیروی کرد. اخباری‌ها کار عقل را بکلی تعطیل کردند و پیروی از عقل را حرام دانستند و در تألیفات خویش بر اصولیان سخت تاختند. آنان فقط کتاب و سنت را حجت می‌دانستند و حجیت کتاب را نیز از طریق تفسیر حدیث و سنت قبول داشتند و در واقع، کتاب را هم از حجیت انداختند.^{۳۲} شهید مطهری در این زمینه می‌نویسد:

اخباریین معتقدند که احدی غیر از معصومین حرج و جوع و استفاده و استنباط از آیات قرآن را ندارند و به عبارت دیگر، همواره استفاده مسلمین از قرآن باید به صورت غیر مستقیم بوده باشد؛ یعنی به وسیله اخبار و روایات وارده از اهل بیت علیهم السلام.^{۳۳}

بر اساس این دیدگاه، اصولاً استفاده از ظواهر آیات بکلی ممنوع است، مگر با تفسیری از حدیث. این دیدگاه را اکثریت فقها و اصولیان و مفسران شیعه رد کرده‌اند. اصولاً بر اساس دیدگاه اخباریان، برای عقل و درک انسان دیگر جایگاهی در فهم قرآن باقی نمی‌ماند.

هر چند خوارج منقرض شدند، اما روح خارجی‌گری هم‌اکنون در برخی گروه‌های اسلامی مشاهده می‌شود که باز روی جهالت و نادانی و با اعتقاد دینی، قتل بسیاری از مسلمانان را جایز می‌دانند. این جمود فکری بالاترین خطر برای حقوق شهروندی امت اسلامی است؛ چرا که با این جمود فکری و تلاش برای اجرایی کردن آن، حیات مسلمانان هدف قرار گرفته است و هزاران مسلمان با این شیوه تفکر مال و جان‌شان حلال دانسته شده و در معرض نابودی قرار می‌گیرند. بسیاری از گروه‌های افراطی که در سرزمین‌های اسلامی سر بر می‌آورند، در عدم عقلانیت و جمود فکری و نیز در اعمال و اجرای خشونت، با خوارج مشابهت دارند. ابن تیمیه که احیایکننده سنت احمد بن حنبل است، امروزه پیروانی دارد به نام «بعضتوهایگری». ریشه این نهضت در ضدیت با عقل است. آنان به شدت با فلسفه و منطق مخالفند و ظاهری، قشری و بسیار سنتی هستند.^{۳۴} این گروه همانند خوارج، بسیاری از فرق اسلامی را کافر می‌پندارند و چه بسا ریختن خون آنان را حلال می‌دانند. جهت‌گیری‌ها و حرکات آنان مغایر با حقوق شهروندی است که در اسلام برای مسلمانان به رسمیت شناخته شده است.

چون از ویژگی‌های آن گروه آن است که به آسانی مال و جان مردم و مسلمانان را حلال می‌دانند و حتی فتوای به وجوب قتل برخی گروه‌های اسلامی، همانند شیعیان داده و می‌دهند. با وجود این، وقتی آنان به اولی‌ترین مؤلفه‌های حقوق شهروندی؛ یعنی جان و مال مردم احترام نگذارند، سایر موارد حقوق شهروندی برای آنان احترامی ندارد.

به طور خلاصه، ریشه‌های فکری و تاریخ این جنبش را بدین گونه می‌توان بیان کرد که پس از ابن تیمیه، برخی از شاگردانش مانند ابن کثیر دمشقی و ابن قیم جوزی به ترویج اندیشه‌های وی پرداختند، اما در این کار توفیق‌چندانی نیافتند. این مکتب سالیان سال در انزوای فکری به سر می‌برد تا آنکه در قرن دوازدهم هجری محمد بن عبد الوهاب رای سلفی‌گری را به تن کرد و به آراء/بنتیمیه جان تازه‌ای بخشید. وی در جمود دوری بر ظواهر ابتدایی نصوص و کافر و گمراه خواندن گروه‌های مخالف خود، گوی سبقت را از پیشوای خود ربود و دیدگاه‌های افراطی او که از منطق و تعقل به دور و از

آموزه‌های اسلامی بیگانه بود، واکنش منفی مسلمانان را برانگیخت و حتی صدور حکم قتل وی را نیز در پی داشت، اما وی از این مهلکه جان سالم به در برد و با پیمان بستن به محمد بن سعود زمینه تحقق عقاید خویش را در منطقه حجاز فراهم ساخت.^{۳۵} ظاهرگرایی و هابیان به حدی است که گروهی از آنان حتی استفاده از اتومبیل و تلفن را بدعت در دین می‌شمارند. اینها مشکلاتی را برای حکومت سعودی فراهم کرده‌اند.^{۳۶} برخی از ترورهای کور و بی‌هدف که بر ضد مسلمانان انجام می‌شود ناشی از دیدگاه‌های فقهی این گروه است. این طرز تفکر قطعاً مخالف حقوق شهروندی مسلمانان، قرآن و سنت صحیح پیامبر گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌است، چون وقتی گروهی به حق حیات مسلمانان احترام نگذارند، بدون زندگی و حیات آیا سایر مؤلفه‌های حقوق شهروندی معنا پیدا می‌کند.

۲-۲. عقل و شناسایی حقوق فطری: همان‌گونه که گذشت، عقل به صورت مستقل می‌تواند کاشف از حکم شرع باشد. یکی از موارد آن، حقوق فطری انسان است که عقربه صورت کلی کشف می‌کند انسان از برخی حقوق فطری و طبیعی برخوردار است. از نتایج پذیرش حسن و قبح عقلی، حق و ذی‌حق بودن و عدالت و ظلم و در واقع، دخالت عقل و علم در استنباط احکام الهی است. در مسائل اجتماعی، در واقع و نفس‌الامر حق هست و ذی‌حق، و پیش از آنکه دستور اسلام برسد، حق و ذی‌حق بوده و اسلام دستورات خود را به گونه‌ای تنظیم کرده که هر حق به ذی‌حق برسد. در مواردی که عقل و علم قطعی وجود داشته باشد که مقتضای حق و مقتضای عدالت چیست، در اینجا عقل (بر خلاف نظریه اشاعره) به عنوان راهنما است و قاعده «کل ما حکم به العقل حکمه الشرع» را که عدلیه گفته‌اند حاکم است، هر چند ظاهر دلیل نقلی بر خلاف آن باشد.^{۳۷}

اما اینکه چگونه می‌توان از عقل در شناخت حقوق کمک گرفت و در چه مواردی عقل و درک انسان به صورت مستقل می‌تواند کاشف حکم شرع در مورد حقوق انسان در کنار نقل باشد، تبیین آن به صورت‌های متفاوت از سوی فقها و دانشمندان شیعه صورت گرفته است.

الف. رابطه فاعلی: شهید مطهری از علت فاعلی و غایی به عنوان منشأهای پیدایش حق، سخن به میان آورده است که عقل قطعی کاشف این رابطه و حق است:

نوع دیگر از علاقه فاعلی است؛ یعنی اینکه ذی‌حقوق حق را خودش برای خودش به وجود آورده باشد. فاعل او به وجود آورنده او باشد. مثلاً، کسی درختی در زمین می‌کارد و آن درخت را

مراقبت می‌کند و آبیاری می‌کند تا آن درخت میوه می‌دهد. رابطه‌ای که بین این شخص و آن میوه هست رابطه فعل و فاعل است؛ یعنی فعالیت او سبب شده است که این میوه به وجود آید... خود این رابطه حقایق را می‌سازد.^{۳۸}

بنابراین، هر جا چنین رابطه‌ای وجود داشته باشد عقلی‌حق بودن فاعل کار و تلاش را به طور کلی در کمی کند، اما در مورد جزئیات آن باید سراغ دیگر منابع فقهی رفت. البته کشف و درک قطعی عقل نیز در این زمینه کاشف از حکم شرع خواهد بود.

ب. علاقه غایی بین حق و ذی‌حق: پیش از شرع و بیان قرآن کریم، از رابطه بین انسان و طبیعت باید سخن گفت؛ از همان رابطه‌ای که بین کودک و پستان مادر وجود دارد. در طبیعت موادی وجود دارند که متناسب با جهاز هاضمه انسان می‌باشند. انسان فرزند طبیعت است و حقوقی برگردن آن دارد. البته طبق این رابطه، که رابطه‌ای کلی و عمومی است، کسی حق بالفعل و اختصاصی ندارد. در واقع، در این نوع علاقه، نوعی کار و تلاش و انجام تکلیف لازم است تا کسی بالفعل دارای حق گردد.^{۳۹} از این رو، در اسلام برای ضعف و فقر در اموال دیگران حقوقی منظور شده است. ضعیفان و عاجزان که قادر به کار و کسب نیستند یا کار آنها وافی به نیازهای زندگی‌شان نیست، تکلیفی برای کار و زحمت ندارند یا بیش از آن اندازه که کار می‌کنند و توانایی دارند مکلف به کار و زحمت نیستند. اما به حکم رابطه و علت غایی، بین آنان زمین رابطه اولیه حق و ذی‌حق وجود دارد و چون قادر به کار نیستند، حق اولیه آنان سر جای خود باقی است و اغنیا که از طبیعت و امکانات طبیعی استفاده می‌کنند، در اموالشان حق ضعیفان نیز وجود دارد.^{۴۰}

ج. رابطه فعل و هدف: تبیین دیگری نیز وجود دارد: عقل حقوق فطری را مستقلاً درک می‌کند و این در حجت است. در این رویکرد، در کتاب **حقوق و سیاست قرآن**، در ذیل بحث «خاستگاه حق و هدف حقوقی جامعه از دیدگاه اسلام» با اشاره به این نکته که حق اگر چه مفهوم اعتباری است، ولی ریشه حقیقی دارد که از ارتباط بین فعل هدف آن انتزاع می‌شود، بر توانایی عقل بر شناسایی سلسله‌ای از حقوق تأکید شده است. در این دیدگاه، ابتدا حقوق به دو دسته تقسیم می‌شود که در یک دسته، عقل انسان مستقلاً حق بودن آنها را از طریق رابطه فعل و هدف درک می‌کند. عقل به خوبی درک می‌کند که اگر انسان از یک سری امور محروم شود، زندگی ناممکنشده و هدف آفرینش محقق نخواهد شد؛ همانند حق استفاده از خوردنی‌ها، آشامیدنی‌ها، لباس، مسکن، حق کار و مانند آن. در

ادامه این دیدگاه آمده است:

در این موارد و بسیاری از حقوق دیگر، عقل - بدون کمک از منبعی دیگر - ارتباط میان فعل و هدف را به خوبی می شناسد و از راه کشف این ارتباط به ثبوت حق در این گونه موارد از مستقلات عقلیه است. این رشته از حق ها را گاهی «حقوق عقلی» یا «حقوق فطری» نام گذاری می کنند^{۴۱}.

علاوه بر این، بر اساس دیدگاه شهید اول، اصل اباحه در منافع، اصل برائت و قبح عقاب بدون بیان و حرمت ظلم از احکام مستقل عقلی اند^{۴۲} که همگی با حقوق مردم در ارتباطند. وقتی اصل بر این باشد که هر چیزی مباح است، طبعاً مردم احساس آزادی بیشتری خواهند کرد. از سوی دیگر، اصل برائت به نفع متهم خواهد بود و هر شهروندی به صرف اتهام مجرم دانسته نخواهد شد و در نتیجه اصلین است که هیچ کس مجرم نیست مگر خلاف آن ثابت گردد. همین طور وقتی ظلم عقلاً قبیح باشد و قبح عقلی از حرمت شرعی کشف کند، بسیاری از ناروایی ها، تبعیض ها و بی عدالتی ها که در بیان شارع نیامده حرام شرعی خواهد بود و این نتایج قطعاً به نفع شهروندان جامعه اسلامی خواهد بود. در این صورت موارد ظلم و ستم در حق شهروندان محدود به بیان شرعی خاص نخواهد بود؛ بلکه درک عقلی کاشف از حرمت و منع شرعی خواهد بود. در نهایت حمایت شرعی از حقوق مردم دایره آن وسیع و گسترده تر خواهد شد.

۳. فقه اهل بیت علیهم السلام و مبارزه با استبداد سیاسی

استبداد و خودکامگی یکی از عوامل اساسی نقض حقوق مردم است. بین حمایت از حقوق شهروندی و خودکامگی تضاد آشکار برقرار است. خط فکری اهل بیت علیهم السلام همواره در برابر استبداد و خودکامگی قرار داشته و ائمه علیهم السلام به انحاء مختلف با آن به مبارزه برخاسته اند. با توجه به این خط فکری است که ائمه اطهار علیهم السلام هیچ گاه حکام خود را تأیید نکردند، بلکه تا آنجا که می توانستند یاران و پیروان خود را از اطاعت آنان بر حذر داشته، آن را مخالف شرع اعلام می نمودند. برخی فقها، حتی هرگونه همکاری با حکام و خلفای جور را در کارهای حرام ممنوع دانسته اند.^{۴۳} مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام در این زمینه و خروج خلافت و حکومت از مسیر اصلی آن، موجب گردید که شیعه همواره در برابر حکام جور و خارج از دستگاه حکومت قرار گیرد. مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام به عنوان منبعی که کاشف از حکم شرعی است، بر اندیشه فقهی و

رفتار عملی فقها و علمای شیعه تأثیر گذاشت و موجب شکل گیری اندیشه خاص در میان آنان شد. سلطان جائز، حاکم جائز و امثال آن، از عناوینی هستند که در کتب فقهی مباحث زیادی رابه خود اختصاص داده اند. این امر با مراجعه به کتب فقهی در بخش «مکاسب محرمه» و «کتاب تجارت» روشن می شود. روایاتی که در این زمینه مورد استناد فقها قرار گرفته اند، عموماً کمک و همکاری با حکام جائز را در جهت ظلم آنان ممنوع اعلام کرده است؛ چنان که با مراجعه به **وسائل الشیعه** در ابواب «مایکتسب به» این مسئله به خوبی روشن می شود^{۴۴} و این مسئله در بعد فقهی مورد اتفاق فقهای شیعه است.^{۴۵} این دیدگاه موافق صریح آیات قرآن کریم است. طبیعی است که چنین دیدگاهی موقعیت مردم را در برابر حکام و کارگزاران حکومتی تقویت نموده و به تحکیم آن می انجامد. این نوع تفکر می تواند به خواست ها و مطالبات مردم جبهه قانونی بخشیده و کارگزاران را وادار نماید که آنها را اجرایی و عملیاتی سازند. در صورتی که همکاری و همیاری با آنان در ظلمشان محقق گردد، قطعاً قدرت آنان در نقض حقوق بیشتر خواهد شد؛ چنان که در حدیث آمده است:

فقال ابو عبد الله (عليه السلام): «لولا ان بنى اميه وجدوا من يكتب لهم و يجبى لهم الفىء يقاتل عنهم و يشهد جماعتهم لما سلبونا حقنا»؛^{۴۶}
اگر بنی امیه کسانی را نمی یافتند که برای آنها بنویسند و مالیات را برای آنان جمع آوری کنند و در گروه آنان حاضر شوند، آنها نمی توانستند حق ما را سلب کنند.

روحانیت شیعه یک نهاد مستقل و قدرت ملی است که همواره در کنار مردم و در برابر حکمرانان بوده است. به همین دلیل، مردم شیعه پیوند محکم خود را با روحانیت شیعه در طول تاریخ نگه داشته اند.^{۴۷} روحانیت و فقهای شیعه همواره پناهگاه مظلومان و مردم عادی بوده اند. این نوع طرز تفکر و عمل که مرهون مرجعیت علمی ائمه علیهم السلام است قطعاً در زمینه حمایت از حقوق شهروندی و آزادی های مردم نقش بسزایی دارد و از علمای شیعه اندیشمندانی ساخت که در طول تاریخ همواره قدرت رقیبی در برابر زورمندان تاریخ باشند. روحیه استبدادستیزی بیرون آمده از درون اندیشه سیاسی و فقهی اهل بیت علیهم السلام، برکات فراوانی را به همراه داشته و دارد. ائمه اطهار علیهم السلام هیچ گاه مشروعیت حکومت های ظالم و فاسد را امضا ننموده اند، بلکه به شیوه های متفاوت با آن به مبارزه برخاسته اند. نمونه بارز آن قیام امام حسین علیهم السلام بر ضد حکومت یزید است که فساد و تباهی سراسر آن را فرا گرفته

بود. از سوی دیگر، فقهای شیعه در تعامل با حکام زمان خود کمتر در کنار پادشاهان قرار داشتند. آنان از حمایت مالی حکومت‌های فاسدبرخوردار نبوده‌اند تا مرهون آنان باشند و ظلم و جور آنانرا مورد تأیید قرار دهند. بعکس، همواره فقها و علمای شیعه در کنار مردم و حامی حقوق آنان بوده‌اند؛ چنان‌که در این زمینه امام خمینی قدس سره فتوا می‌دهند:

اگر قرائنی به دست آید که تأسیس مؤسسه دینی یاپرداخت هزینه آن از سوی دولت جائر است، و لو باچند واسطه، برای عالم دینی جایز نیست کهمدیریت آن را به عهده گیرد و طلاب علوم دینی‌نباید در آنجا داخل شوند و شهریه آن را بگیرند.^{۴۸}

در این زمینه، فقه سیاسی برخی مکاتب فقهی دچار رکود و خمودگی بوده است. تا زمان حیات صحابه و حاکمیت‌آنان، هرگونه نقد آنها را حرام می‌دانستند و نوعی مصونیت شرعی برای آنان قایل بودند و پس از آنان نیز این روند به گونه‌ای دیگر ادامه پیدا کرد؛ چراکه این بار بهیمنانه امنیت و جلوگیری از هرج و مرج و فتنه، مقابله و مبارزه با هرگونه حکومتی را حرام و غیرجایز دانستند. طرفداران نظریه خلافت در فاصله قرن پنجم و ششم درمقایسه با همتایان شیعی‌شان انعطاف بیشتری در انطباق‌آراء و عقایدشان با واقعیت‌های سیاسی دارند. اینان انعطاف در نهایت به نتیجه‌ای رسید که گویی والاترین ارزش در سیاست، امنیت بود نه عدالت. توانایی حکومت‌کردن و حفظ قانون و نظم ارج زیادی داشت نه تقوا

و عدالت.^{۴۹} بهای انعطاف مسلمانان در قرون وسطا درقبال این امر، تقدیس موضع استبداد بود که به زودی به‌آموزه سیاسی غالب در میان مسلمانان از هر فرقه تبدیل شد. پس از آن، رخوت و رکود فکری به وجود آمد که در آن، اعتقاد به اطاعت بی‌چون چرای مسلمانان در قبال حکام و گناه انگاشتن هرگونه سرپیچی از نظم مستقر بود.^{۵۰} سرنوشت هر نظام‌اندیشگی که با دولت و حکومت بپیوندد و در نتیجه، نتواند استقلال خود را حفظ کند، همین است. نقل احادیثی از صحابه که اطاعت از حکام غیرعادل را لازم و مخالفت با آن را حرام می‌دانستند،^{۵۱}

مبنای فتوای بسیاری از فقهای دیگر مکاتب فقهی قرار گرفت. محمد بوزهره می‌نویسد: «وقتی/حمیدبن حنبل بر اطاعت حاکم دارد و از خروج باسیف و آنچه منجر به آن شود نهی می‌کند، چه راهی برای وادار کردن کارگزاران و امرا به عدل وجود دارد؟»^{۵۲} در ادامه، این نویسنده و محقق، از راه‌حل /حمیدبن حنبل که از نصیحت و امر به معروف و نهی از منکر در حد زبان یاد می‌کند و در صورتی آن را عملی می‌داند که ولی

امر مسلمین در را به روی مخالفان باز گذارد و گوش شنوا و ظرفیت نصیحت را داشته باشد، به این نتیجه می‌رسد که نصیحت برای رسیدن به هدف مورد نظر کافی نیست.^{۵۳} رهاورد فتاوی /حمیدبن حنبل و امثال او در این زمینه، حاکمیت حکام غیرعادل و قبول ظلم آنان به عنوان عقاید مسلم و غیرقابل خدشه بسیاری مسلمانان بوده و هست.

البته تجددخواهانی همانند سید جمال /اسدآبادی، سید قطب، کوکبی و شیخ عبده تلاش نمودند تا افکار و آراء اصلاحی را به وجود آورند که تا حدی تلاش آنان در زمینه نهضت تجددخواهی و احیای تفکر اصیل اسلامی در این زمینه مؤثر بود. کوکبی برخی علمای اسلامی را مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ چراکه به نظم و امنیت بیش از حد بهاداده‌اند تا آنجا که عدل و آزادی را فدای امنیت کرده؛ یعنی بهیمنانه نظم و امنیت مانع رشد آزادی شده‌اند و این همانچیزی است که مستبدان و مستکبران می‌خواهند.^{۵۴} و باین نوع تفکر، قطعاً رشد و ارتقای حقوق مردم، تأمین عدالت و آزادی سودایی خام است. البته فقها و دانشمندان تجددخواه اهل سنت با آغاز حرکت فکری جدید، نگاه فراطبی را که بسیاری از فقهای گذشته به نظم و امنیت در برابر عدالت و تقوا می‌دادند، تعدیل کرده‌اند.

۴. عدالت و اهمیت آن در فقه اهل بیت علیهم‌السلام

موضوعی که از صدر اسلام در جامعه اسلامی، حتی در سطح عامه مردم مطرح بوده است، مرحله اجرایی عدل است. از بدیهیات اولیه اندیشه اسلامی مسلمانان این بوده است که امام و پیشوا و زعیم، قاضی، شاهد محکمه، و امام جمعه و جماعت باید عادل باشند.

ریشه اصلی عدل و اساس طرح علمی و عملی آن رادر جامعه اسلامی، در درجه اول در خود قرآن کریم باید جست‌وجو کرد. قرآن بذکر این اندیشه را در دل‌ها کاشت و آبیاری کرد و دغدغه آن را چه از نظر فکری و فلسفی و چه علمی و اجتماعی در روح مسلمانان ایجاد کرد.^{۵۵} نگاهی‌گذرا به آیات قرآن کریم به خوبی گواهِ درستی این ادعاست.

با تأسی از آیات قرآن کریم و روایات، عدالت و تقوا در نظام ارزشی و فقه سیاسی اسلام، به ویژه بر مبنای فقه امامیه، جایگاه بسیار والایی دارند. خط سیر فکری شیعیان که از سنت گفتاری و عملی رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآئمه‌اطهار علیهم‌السلام سرچشمه می‌گیرد، در مورد عدالت‌حاکمان اسلامی بسیار واضح و شفاف است. از این‌رو، بهیمنانه موضوع در فقه سیاسی شیعه بسیار اهمیت داده شده‌است و حتی بالاتر از فقه و فروع است

دین، یکی از مؤلفه‌های مهم اصول دین به شمار می‌آید. در کلمات رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله امام علی علیه‌السلام و سایر ائمه علیهم‌السلام، از عدالت به عنوان ارزشی محوری در مسائل اجتماعی و فردی یاد شده است. امام علی علیه‌السلام در این زمینه می‌فرماید: «العدل حیات و الجور ممحاة»؛^{۵۶} عدلجان‌مایه زندگی و جور محوکننده آن است. «جعل اللّٰه سبحانه العدل قوام للانام و تنزیها من المظالم و الاثام و تسنیه للاسلام»؛^{۵۷} خداوند سبحان عدل را پایه برپایی و استواری انسان‌ها و سبب پاکی از ستم‌کاری‌ها و گناهان و روشنی چراغ اسلام قرار داده است. در واقع، پایداری و استواری جوامع انسانی و دوری از ظلم و ستم - بنا بر فرموده حضرت - از رهاوردهای عدالت و تقواست. در جای دیگر، حضرت می‌فرماید: «لا یكون العمران حیثیجور السلطان»؛^{۵۸} عمران و آبادانی با حاکم ظالم و غیرعادل حاصل نخواهد شد. «ما عمرت البلاد بمثلالعدل»؛^{۵۹} هیچ چیزی همانند عدل شهرها را آباد نخواهد کرد. «فان الرعیة الصالحة تنجو بالامام العادل الا و ان الرعیة الفاجرة تهلك بالامام الفاجر»؛^{۶۰} رعیت‌صالح به وسیله امام عادل نجات می‌یابد، اگر مردم فاجر باشند به وسیله امام فاجر هلاک می‌شوند.

همان‌گونه که از کلمات گهربار امام علی علیه‌السلام پیداست، عدالت و تقوا برای جامعه بشری و اسلامی نتایج و رهاوردهای متعددی دارد. آبادانی شهرها، اینک شهروندان صالح به وسیله امام صالح نجات پیدا می‌کنند، و استواری و استحکام جوامع اسلامی و شهروندان در سایه عدالت‌ورزی است، برخی از نتایج عدالت و تقوا به‌شمار می‌روند. عدالت موجب می‌شود که همه انسان‌ها از جمله حکام و کارگزاران، از ظلم و ستم دوری نمایند. از این‌رو، یکی از رهاوردهای اصلی عدالت، حمایت از حقوق شهروندی است، بعکس ظلم و ستم که همه چیز را نابود می‌کند. گذشت زمان و تجربیات بشر کاملاً بر صدق‌گفتار حضرت گواهی می‌دهد.

از طرفی، در فقه اهل‌بیت علیهم‌السلام عدالت یکی از شرایط اساسی امام، حاکم اسلامی و زمام‌داران است و این امر مورد اتفاق فقهای شیعه می‌باشد.^{۶۱} از این‌رو، تا جایی که امکان عملیاتی شدن این شرط وجود داشته باشد، باید رعایت گردد.^{۶۲} بر خلاف مکتب فقهی اهل‌بیت علیهم‌السلام، بسیاری از مکاتب فقهی دیگر با تکیه بر اهمیت امنیت، آن را بر عدالت ترجیح داده‌اند و بر این باورند که این‌عدالت است که باید برای تحقق امنیت و جلوگیری از فتنه آشوب فدا شود. عقب‌نشینی اکثریت علما و فقهای اسلامی از عدالت به نفع امنیت و مشروعیت بخشیدن به استیلاي ظالمانه حاکمان، در عمل

منجر به پایداری استبداد شد. تن دادن به ظلم، استبداد و جور حکام و انحراف از طریق مستقیم اسلام و عدالت اسلامی - که ناشی از نوعی ضرورت ادعایی، به نام امنیت و به بهانه پرهیز از آشوب بود - ساختار روانی و اجتماعی استبدادخواهانه و بلکه استبداددوستانه را در میان مسلمانان پی‌افکنند. در واقع، فقه‌الخلافة با مساعدت و خواست حکام جائز، فرهنگی را تثبیت کرد که در آنغنایتی به موضوع عدالت نشد.^{۶۳} از جمله، ماوردی می‌نویسد: از امام احمد حنبل الفاطمی نقل شده است که اعتبار عدالت، علم و فضل را در امام ساقط می‌کند.^{۶۴} واقع‌گرایی افراطی، سازگاری با شرایط زمان و مصلحت‌سازی موجب شد که در بسیاری از موارد عدالت تقوا قربانی گردد و حکام مستبد و خودکامه بر جوامع اسلامی حاکم گردند و در نتیجه، به بهانه برقراری نظم و پرهیز از هرج و مرج و فتنه، حقوق مسلمانان همواره از سوی حکام و پادشاهان تمامیت‌خواه نادیده گرفته شد. از اینجاست که نام شرق، به ویژه مسلمانان، با استبداد و شاهان خودخواه همراه و قرین شد.

نتیجه‌گیری

شهروندی به معنای وضعیتی که افراد از نظر شکلی براساس آن دارای حقوق و تکالیف می‌شوند، در اسلام نیز مورد توجه قرار گرفته است. آنچه مهم است، ماهیت این وضعیت است و اینکه از آن با چه واژه‌ای یاد شود چندانگه نیست. از همین‌رو، باید دید که تعامل یک مکتبفکری و فقهی با حقوق شهروندی، شناسایی و تضمین آن چگونه است. شاید بتوان گفت: یکی از راه‌های شناخت رویکرد و نگاه کلی یک مکتب فقهی به این موضوع، بررسی ویژگی‌های کلی آن است. از این‌رو، درنگاهی اجمالی به برخی ویژگی‌های فقه اهل‌بیت علیهم‌السلام، معلوم شد که رویکرد راهبردی این مکتب در زمینه حقوق شهروندی بر حمایت از شهروندان متمرکز است. جواز نقدپذیری صحابه، لزوم مبارزه با استبداد با شیوه‌های متفاوت، مشروع ندانستن حاکمیت حکام ظالم و ستمگر (در مقابل دیدگاه لزوم اطاعت از چنین حکام) و اهمیت عدالت و تقوا (در مقابل دیدگاه افراطی لزوم حفظ نظم)، همگی از اموری‌اند که به فقه اهل‌بیت علیهم‌السلام در زمینه حمایت از حقوق مردم جایگاه بسیار والایی بخشیده است.

از سوی دیگر، ظرفیت‌های مکتب فقهی امامیه برای شناسایی و حمایت از حقوق شهروندی، بیش از سایر مکاتب فقهی است. مؤلفه‌هایی همچون جواز کتابت احادیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله حجیت سیره ائمه اطهار علیهم‌السلام در کنار کتاب و

سنت، حجیت عقل، و مفتوح بودن باب اجتهاد برای همیشه، همگی در بعد اثباتی، نقش بسزایی در شناسایی و حمایت از حقوق شهروندی دارند. در بعد منفی، عناصری همچون جمود فکری، ظاهرگرایی و نص‌گرایی افراطی و عدم توجه به درک و فهم انسان، پیوند نظام‌اندیشگی فقهی با حکومت و دولت و عدم استقلال آن، واقع‌گرایی افراطی فقهی و فراموش کردن آرمان‌های اسلامی به ویژه در بعد قدرت و حکومت و حقوق مردم، همگی در فقه سیاسی شیعه یا وجود نداشتن آنها مدت زمان آن کم بوده است. در زمینه جمود فکری، فقط اخباری‌گری، انحراف فکری در فقه شیعه به شمار می‌آید که البته آن هم نتوانست در جریان اصیل مکتب فقهی اهل بیت علیهم‌السلام صدمه بزند و با اقامه دلایل محکم از سوی اصولیان شیعه، این جریان انحرافی تقریباً منقرض شد.

از این رو، جریان اصیل مکتب فقهی اهل بیت علیهم‌السلام به‌کفر گروه‌های اسلامی و حلال بودن خون مسلمانان و جواز ترور مسلمانان فتوا نداده است. از سوی دیگر، فقه‌سیاسی شیعه همواره در برابر استبداد و استعمار قرار داشته و دارد. بدین‌رو، علما و دانشمندان در طول تاریخ بزرگ‌ترین حامی مردم و ملت‌ها بوده و هستند. همچنین تکیه بر چنین مکتب فقهی در جمهوری اسلامی ایران که بر مبانی اسلامی و شیعی استوار است، بسیاری از حقوق و آزادی‌ها در زمینه‌های شخصی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی به رسمیت شناخته شده و از آن حمایت می‌شود. از سوی دیگر، نظامی که *اسلام‌محیمی* پایه‌گذار آن است، آرمانش حمایت از حقوق تمامی شهروندان جوامع اسلامی است. از سوی دیگر، با پدید آمدن نظام جمهوری اسلامی ایران بیشترین فعالیت‌ها در زمینه حقوق شهروندی صورت گرفته و می‌گیرد و این امیدواری وجود دارد که این تحرک و نشاط علمی روز به روز افزایش یافته و کارآمدی نظام حقوقی اسلام و به ویژه مکتب فقهی اهل بیت علیهم‌السلام در زمینه‌شناسایی، توسعه و ارتقای حقوق شهروندی ثابت کند.

!!!!!!

۱) Per Gustafson, *Globalisation, Multiculturalism and Individualism: The Swedish Debate on Dual Citizenship*, Journal Title: Journal of Ethnic and Migration Studies, Volume ۲۸, Year ۲۰۰۲, P ۴۶۳. Source: Questia, Media America, Inc. www. questia.com.

۲) کیث فالكس، *شهروندی*، ص ۱۸۶.

- ۳ - علی‌اکبر دهخدا، *فرهنگ لغت*، ج ۳۱، ص ۱۵۲ / حسن انوری، *فرهنگ سخن روز*، ص ۷۶۸.
- ۴ - محمدجعفر جعفری لنگرودی، *مبسوط ترمینولوژی حقوق*، ص ۲۳۱۷ و ۲۳۱۸.
- ۵ - جی. ام. بارلت، «حقوق شهروندی»، *حقوق اساسی* ۲، ص ۱۲۹-۱۵۰.
- ۶ - محمدجعفر جعفری لنگرودی، *ترمینولوژی حقوق*، ص ۲۲۱.
- ۷ - جک دانلی، *حقوق بشر نظریه‌ها و رویه‌ها*، ص ۷۳.
- ۸ - محمدرضای نیکفـر، *خشونت، حقوق بشر و جامعه مدنی*، ص ۴۱.
- ۹ - منوچهر طباطبائی مؤتمنی، *آزادی‌های عمومی و حقوق بشر*، ص ۱۷.
- ۱۰ - محمدبن حسن حرّ عاملی، *وسائل الشیعه*، ج ۲۷، ص ۳۴.
- ۱۱ - محمدتقی جعفری، «حق کرامت انسانی»، *حقوق و علوم سیاسی*، ش ۲۷، ص ۷۶-۹۸.
- ۱۲ - مرتضی مطهری، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، ج ۴، ص ۹-۱۱.
- ۱۳ - ابن‌الخدید، *شرح نهج البلاغه*، ج ۱۷، ص ۲۳.
- ۱۴ - شهید ثانی، *شرح اللمعه*، حاشیه سیدمحمد گلانتر، ج ۹، ص ۶۰ و ۶۱.
- ۱۵ - ابن‌الخدید، همان، ج ۹، ص ۲۸۹.
- ۱۶ - همان، ص ۲۸۸.
- ۱۷ - توبه: ۱۲۲ / انعام: ۵۰ / زمر: ۹ / ص: ۲۹.
- ۱۸ - محمدبن حسن حرّ عاملی، همان، ج ۱۵، ص ۲۰۴.
- ۱۹ - مرتضی مطهری، *سیری در سیره ائمه اطهار*، ص ۱۵۶.
- ۲۰ - محمدبن حسن حرّ عاملی، همان، ج ۶، ص ۱۵.
- ۲۱ - شیخ علی‌نمازی، *مستدرک سفینه البحار*، ج ۷، ص ۳۱۴.
- ۲۲ - محمدباقر مجلسی، *مجار الانوار*، ج ۲۷، ص

۳۰۷. - محمدبن حسن حرّ عاملی، همان، جزء ۴۴
- ۲۳ - همان، ج ۱۰، ص ۲۴۷.
- ۲۴ - شیخ مرتضی انصاری، *فرايد الاصول*، ج ۱، ص ۲۰ و ۲۱.
- ۲۵ - عبدالله جوادی آملی، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، ص ۴۱.
- ۲۶ - محمدرضا مظفر، *اصول فقه*، ص ۲۰۶.
- ۲۰۷ و ۲۱۰. - مرتضی مطهری، *بررسی اجمالی نهضت اسلامی در صد سال اخير*، ص ۱۶.
- ۲۷ - مرتضی مطهری، *تعلیم و تربیت در اسلام*، ص ۳۰۵.
- ۲۸ - همان، ص ۳۱۴.
- ۲۹ - مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۱۶، ص ۳۲.
- ۳۰ - محمدابوزهره، *ابن‌حنبل‌حیاته، عصره و آرائه و فقهه*، ص ۱۱۷.
- ۳۱ - مرتضی مطهری، *اسلام و مقتضیات زمان*، ص ۱۱۹-۱۲۲.
- ۳۲ - همو، *جاذبه و دافعه امام علی علیه السلام*، ص ۱۶۹.
- ۳۳ - همو، *آشنایی با علوم اسلامی*، ج ۳، ص ۳۶.
- ۳۴ - همو، *تعلیم و تربیت اسلامی*، ص ۲۵ و ۳۱.
- ۳۵ - علی‌اصغر فقیهی، *وهابیان*، ص ۸۴-۸۷.
- ۳۶ - جعفر سبحانی، *محوث فی الملل و النحل*، ج ۴، ص ۴۰۱-۴۰۶.
- ۳۷ - مرتضی مطهری، *بیست گفتار*، ص ۴۱-۴۳.
- ۳۸ - همان، ص ۷۴.
- ۳۹ - همان، ص ۶۸-۷۴.
- ۴۰ - همان، ص ۷۷ و ۷۸.
- ۴۱ - محمدتقی مصباح، *حقوق و سیاست در قرآن*، ص ۴۴-۴۷.
- ۴۲ - شهید اول، *اذکری الشیعه فی احکام الشریعه*، ص ۵.
- ۴۳ - محمد مهدی نراقی، *مستند الشیعه*، ص ۱۰۲.
- ۴۴ - محمدبن حسن حرّ عاملی، همان، جزء ۴۴
- السادس عشر، ابواب «ما یکتسب به»، ب ۴۲.
- ۴۵ - محمدحسن نجفی، *جواهر الکلام*، ج ۲۲، ص ۵۲.
- ۴۶ - محمدبن حسن حرّ عاملی، همان، ج ۱۷، ص ۱۹۹.
- ۴۷ - مرتضی مطهری، *بررسی اجمالی نهضت اسلامی در صد سال اخير*، ص ۱۶.
- ۴۸ - امام خمینی، *تحریر الوسیله*، ج ۱، مسئله ۱۶، ص ۴۵۱.
- ۴۹ - حمید عنایت، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ص ۳۲.
- ۵۰ - همان، ص ۳۴.
- ۵۱ - محمد ابوزهره، *مالك حیاته و عصره، آرائه و فقهه*، ص ۵۳.
- ۵۲ - محمد ابوزهره، *ابن‌حنبل حیاته و عصره*، ص ۱۴۳.
- ۵۳ - همان.
- ۵۴ - مرتضی مطهری، *بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی صد سال اخير*، ص ۴۳ و ۴۴.
- ۵۵ - مرتضی مطهری، *عدل الهی*، ص ۳۵.
- ۵۶ - حسین نوری طبرسی، *مستدرک الوسائل*، ج ۱۱، ص ۳۱۹.
- ۵۷ - همان، ص ۳۲۰.
- ۵۸ - ابن‌ابی‌الخدید، همان، ج ۱۷، ص ۷۴.
- ۵۹ - حسین نوری طبرسی، همان، ص ۳۲۰.
- ۶۰ - محمدباقر مجلسی، همان، ج ۳۲، ص ۳۸۷.
- ۶۱ - محمدعلی نجفی، *رساله فی ولایت‌الفقیه*، ص ۴۳۴.
- ۶۲ - علی صافی گلپایگانی، *الدلاله الی من له الولاية*، ص ۱۴۱ و ۱۴۲.
- ۶۳ - بهرام اخوان کاظمی، *عدالت در اندیشه سیاسی اسلام*، ص ۳۲۸.
- ۶۴ - محمدبن حبیب بصری ماوردی، *الاحکام السلطانیه*، ص ۲۰.

!!!!

۱۰۲

تهران، میزان، ۱۳۸۰.

— دهخدا، علی‌اکبر، *فرهنگ لغت*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.

— سبحانی، جعفر، *بحوث فی الملل و النحل*، بجا، بجا، بجا.

— شهید اول، *الذکری الشیعه فی احکام الشریعه*، بجا، بجا، بجا.

— صافی گلپایگانی، علی، *الدلاله الی من له الولایه*، قم، دفتر نشر معارف اسلامی، ۱۴۱۷ق.

— طباطبایی مؤتمنی، منوچهر، *آزادی‌های عمومی و حقوق بشر*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

— عنایت، حمید، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲.

— فالکس، کیث، *شهروندی*، تهران، کویر، ۱۳۸۱.

— ماوردی، محمدبن حبیب بصری بغدادی، *الاحکام السلطانیه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بجا.

— مجلسی، محمدباقر، *مجارالانوار*، ط. الثالثه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

— مصباح، محمدتقی، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷.

— مطهری، مرتضی، *آشنایی با علوم اسلامی*، چ ششم، قم، صدرا، ۱۳۶۸.

— —، *اسلام و مقتضیات زمان*، قم، صدرا، ۱۳۷۱.

— —، *امامت و رهبری*، چ دوم، قم، صدرا، ۱۳۶۴.

— —، *بررسی اجمالی نهضت اسلامی در صد سال اخیر*، چ دوازدهم، تهران، صدرا، ۱۳۶۸.

— —، *بیست گفتار*، چ هفتم، قم، صدرا، ۱۳۷۰.

— ابن ابی‌الحدید، *شرح نهج البلاغه*، ط. الثانیه، قم، منشورات مکتبه آیة‌الله مرعشی نجفی، ۱۳۷۸.

— ابوزهره، محمد، *مالک حیاته، عصره و آرائه و فقهه*، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۳۶۸ق.

— —، *ابن‌حنبل حیاته و عصره*، بیروت، دارالفکر، بجا.

— اخوان کاظمی، بهرام، *عدالت در اندیشه سیاسی اسلام*، قم بوستان کتاب، ۱۳۸۲.

— امام خمینی، *تحریرالوسیله*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ق.

— انصاری، مرتضی، *فرایده‌الاصول*، ط. السادسة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.

— انوری، حسن، *فرهنگ سخن روز*، تهران، سخن، ۱۳۸۳.

— بارلت، جی. ام.، «حقوق شهروندی»، ترجمه جواد کارگزاری، *حقوق اساسی*، ش ۲، تابستان ۱۳۸۲، ص ۱۲۹-۱۵۰.

— جبعی عاملی، زین‌الدین شهید ثانی، *شرح اللمعه*، حاشیه سیدمحمد کلانتر، قم، داور، ۱۴۱۰.

— جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *ترمینولوژی حقوق*، چ دوازدهم، تهران، گنج دانش، ۱۳۸۱.

— —، *مبسوط ترمینولوژی حقوق*، تهران، گنج دانش، ۱۳۷۸.

— جعفری، محمدتقی، «حق کرامت انسان»، *حقوق و علوم سیاسی*، ش ۲۷، بهمن ۱۳۷۰، ص ۹۸-۷۶.

— جوادی آملی، عبدالله، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء، ۱۳۸۶.

— حرّ عاملی، محمدبن حسن، *وسائل‌الشیعه*، ط. الثانیه، قم، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ق.

— دانلی، جک، *حقوق بشر* (نظریه‌ها و رویه‌ها)، ترجمه حسین شریفی طرازکوهی،

- — ، *تعلیم و تربیت در اسلام* ، چ بیست و سوم ، تهران ، صدرا ، ۱۳۷۳ .
- — ، *جاذبه و دافعه امام علی علیه السلام* ، چ نهم ، قم ، صدرا ، ۱۳۶۸ .
- — ، *سیری در سیره ائمه اطهار علیهم السلام* ، چ دهم ، تهران ، صدرا ، ۱۳۷۳ .
- — ، *عدل الهی* ، چ هفتم ، تهران ، صدرا ، ۱۳۷۲ .
- — ، *مجموعه آثار* ، تهران ، صدرا ، ۱۳۷۷ .
- — ، *مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی* ، چ هشتم ، تهران ، صدرا ، ۱۳۷۳ .
- نجفی ، محمدحسن ، *جوهر الکلام* ، ط. السابعة ، تهران ، دارالکتب الاسلامیه ، ۱۳۶۷ق .
- نجفی ، محمدعلی ، *رسالة فی ولایت الفقیه رسائل فی ولایت الفقیه* ، تحقیق محمدکاظم رحمان ستایش و مهدی مهریزی ، قم ، بوستان کتاب ، ۱۳۸۴ .
- نراقی ، محمد مهدی ، *مستند الشیعه* ، مشهد ، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث ، ۱۴۱۸ق .
- نمازی ، علی ، *مستدرک سیفینه البحار* ، قم ، مؤسسه النشر الاسلامی ، ۱۴۱۹ق .
- نوری طبرسی ، حسین ، *مستدرک الوسایل* ، بیروت ، آل البیت ، ۱۴۰۸ق .
- نیافر ، محمد رضا ، *خشونت ، حقوق بشر و جامعه مدنی* ، تهران ، طرح نو ، ۱۳۷۸ .
- وهابیان ، علی اصغر ، *وهابیان* ، تهران ، صبا ، ۱۳۵۲ .