



الگوی فقهی مواجهه با مخالفان سیاسی (ناآمن سازان سیاسی)

محمد قاسمی^۱

چکیده

ناآمن سازی و تضعیف نظام سیاسی در گونه‌ها و شکل‌های متعددی واقع می‌شود. مخالفت‌های مدنی و سیاسی یکی از گونه‌های مبارزه با نظام سیاسی و تضعیف آن است. این مخالفت‌ها اگر از سوی متصدیان حکومتی به‌درستی مدیریت نشود، امنیت نظام سیاسی دچار چالش شده و آن را به ورطه نابودی و اضمحلال سوق می‌دهد؛ براین اساس، ضروری می‌نماید تا دولت اسلامی با تکیه بر الگوی فقهی مناسب و برآمده از متون شرعی بتواند به‌درستی با مخالفان برخورد نموده و آنان را مدیریت نماید. نظر به این مطلب، پژوهش حاضر کشف الگوی فقهی مواجهه با مخالفان سیاسی را مطمح نظر و مسئله خویش قرارداده و تلاش نموده تا با روش اجتهادی-اکتشافی و با استناد به منابع فقهی، این الگو را کشف و تبیین نماید.

الگوی فقهی مواجهه با مخالفان سیاسی که در دو گونه اعتراض و اعتزال سیاسی تحقق می‌یابد، حاکی از این مطلب است که غایت و دال مرکزی گفتمان نظام اسلامی هدایت است؛ بنابراین، رفتارها و کنش‌های اصلی نظام سیاسی اسلامی در راستای جذب مخالف و هدایت آن از یک سو و روشننگری برای جامعه از سوی دیگر است. در عین حال، در صورتی که اتمام حجت صورت گرفت و نتیجه مناسب را دریافت ننمود، وارد مراحل بعدی مواجهه، یعنی تنبیه سیاسی اعم سلب امتیازات، سرزنش و برخورد فیزیکی، خواهد شد. واژگان کلیدی: الگو، فقه، الگوی فقهی، مواجهه و مخالف سیاسی

۱. پژوهشگر فقه سیاسی.



در مطالعات امنیتی معمولاً از افراد (یکایک شهروندان)، رژیم، ملت (عموم شهروندان)، دولت و جامعه جهانی (نظام بین‌الملل) به عنوان مرجع امنیت یاد می‌شود (تریف و دیگران، ۱۳۸۳ش، صص ۴۴-۴۷). برخی با توجه به تفاوت میان فرد و انسان در مکاتب امنیتی، امنیت انسانی را نیز در کنار موارد مذکور اضافه می‌کنند (کارولین، ۱۳۸۲ش، صص ۲۶-۲۷)؛ با این حال، تعیین مرجع امنیت تابع مبانی بنیادینی است که هر نظریه امنیتی از آن بهره می‌برد، درحالی که تحلیلگران استراتژیک و برخی دیگر از نظریه پردازان امنیت، کشور را هدف اصلی امنیت می‌دانند. گروه دیگری از این نظریه پردازان در نظر گرفتن کشور را به عنوان هدف اصلی امنیت مردود دانسته و امنیت یکایک افراد بشر را مرجع امنیت می‌دانند. برخی دیگر به جای کشور، جامعه را به عنوان هدف اصلی امنیت پیشنهاد می‌نمایند (اسنایدر، ۱۳۸۴ش، صص ۱۵۸-۱۶۷). در نگرش اسلامی، مرجع امنیت در وهله اول نظام سیاسی است؛ مخصوصاً که تأمین امنیت شهروندان جامعه^۱ (اعم از امنیت مالی، جانی، حیثیتی، دینی، فرهنگی، هویتی و ...)، بیش از هر چیز در سایه حکومت یا نظام سیاسی که در رأس آن امامی است که مشروعیت الهی دارد، تحقق می‌یابد.

تصور اینکه در یک جامعه عموم شهروندان آن مشروعیت نظام سیاسی مستقر را پذیرفته باشند عرفاً محال می‌نماید؛ حتی در جامعه نبوی ﷺ نیز بر اساس نص صریح آیات قرآن کریم عده‌ای که قرآن کریم آنان را به عنوان منافق معرفی نموده است با حکومت و حاکمیت آن حضرت مخالفت می‌نمودند، در صورتی که عدم پذیرش قلبی مشروعیت سیاسی از جانب شهروندان جامعه در مقام عمل بروز و ظهور یابد، مستقیم یا غیرمستقیم امنیت نظام سیاسی و جامعه را نشانه رفته و آن را با آسیب‌های جدی مواجه می‌سازد؛ البته در اینکه مخالفان یک نظام سیاسی چه کسانی هستند

۱. منظور ما از شهروند معنای غربی و سکولار آن نیست.



می‌توانیم یک طیف وسیعی از مخالفان بی‌ضرر تا مخالفانی را که مسلحانه در مقابل نظام سیاسی قرار گرفته‌اند در نظر بگیریم. این طیف‌ها را می‌توانیم طبقه‌بندی کنیم از کسانی که مقابل نظام سیاسی حاکم در قالب اقدامات فیزیکی سخت و نرم ایستاده‌اند تا کسانی که بی‌تفاوت هستند و در نتیجه اعتزال پیشه‌گرفته و در قالب قهر سیاسی در صدد تضعیف و مبارزه با نظام سیاسی برمی‌آیند.

بر شهروندان جامعه اسلامی و در رأس آن دولت اسلامی لازم است که بر اساس الگوی فقهی مناسب و برآمده از متون شرعی برای رفع این چنین تهدیداتی اقدامات پیش‌دستانه و درمان‌نگرانه داشته باشند. پذیرش حکومت اسلامی در عصر غیبت ملازم با لزوم حکومت‌داری بر اساس موازین و دستورات اسلامی است؛ بدین معنا که هر آنچه در عصر معصومین علیهم‌السلام به عنوان روش و سیره حکومتی بوده و یا توصیه و دستوراتی که در آیات و روایات مطرح شده است در عصر غیبت نیز باید متبع باشد. تمرکز بحث بر مخالفان سیاسی ناآمن ساز بیانگر آن است که ثقل بحث در این پژوهش، حیث سیاسی تهدیدات امنیتی (ناآمن‌سازی) است. نظر به اینکه اعتراض و اعتزال سیاسی از اقسام و گونه‌های مخالفت سیاسی است، ضروری می‌نماید الگوی مواجهه ناظر به هر دو قسم اعتزال و اعتراض سیاسی تبیین گردد. در این راستا، مباحث مقاله حاضر در سه مرحله تنظیم خواهد شد: ابتدا مفهوم الگوی فقهی و مخالف سیاسی توضیح داده می‌شود. در قدم دوم، ضرورت تبعیت از سنت معصومین علیهم‌السلام در عصر غیبت مورد بحث قرار می‌گیرد و بیان خواهد شد که غیبت معصوم علیه‌السلام، مانع اجرای فرامین الهی به همان صورت که در عصر معصومین علیهم‌السلام بوده، نخواهد بود و در قدم سوم، گونه‌های مواجهه و مستندات فقهی آن تبیین می‌گردد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. الگوی فقهی

در کتب لغت برای واژه «الگو» معانی متعددی از جمله مُدل، نمونه، سرمشق،



مثال و ... بیان شده است (دهخدا، ۱۳۵۲ش، ج ۲، ذیل کلمه الگو) و بر هر چیزی که از آن پیروی می‌شود و یا قابلیت و شأن پیروی را داشته باشد اطلاق می‌گردد. معادل این لغت در عربی عباراتی همچون اسوه و مثل است. قاموس قرآن اسوه را به معنای سرمشق تعریف نموده است (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۷). راغب اصفهانی معتقد است که:

«اسوه در جایی به کار می‌رود که کسی از دیگری در اعمال پسندیده یا ناپسند تبعیت نماید (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۷۶).

اُسوه و مَثَل به معنای یادشده در قرآن کریم و روایات نیز به کار رفته است؛ با این تفاوت که اُسوه ناظر به رفتار و سیره عملی شخص است (ممتحنه، ۴ و ۶؛ احزاب، ۲۱؛ صحیفه سجادیه، ص ۱۷۰)، اما مَثَل به صورت مطلق هم برای انسان و هم غیرانسان استعمال شده است (رعد، ۳۵؛ تحریم، ۱۰ و ۱۱؛ نهج البلاغه، ص ۱۴۴). مراد از الگو در پژوهش حاضر همین معنای لغوی است. به عبارت دیگر، مراد از الگو نقشه راه و برنامه‌ای است که سزاوار است دولت اسلامی و دیگر شهروندان جامعه اسلامی بر اساس آن رفتارشان را تنظیم نمایند. از آنجا که واژه الگو مضاف به فقه استعمال شده است، بیانگر آن خواهد بود که خاستگاه این الگو فقه است؛ یعنی با ابتناء به مبانی و منابع فقهی، الگوی مواجهه با مخالفان سیاسی، یعنی اهل اعتراض و اعتزال، ترسیم و استنباط می‌گردد.

۲-۱. مخالف سیاسی

عنوان مخالف در متون روایی، فقهی و کلامی غالباً از بُعد اعتقادی مورد توجه قرار گرفته و در نتیجه بر غیرمسلمانان و یا مسلمانان غیرشیعه اطلاق شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶۲ و ج ۴، ص ۱۸۱؛ سیدمرتضی، ۱۳۷۷ش، صص ۹۱، ۱۱۱ و ۱۲۰؛ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۱۵۹)؛ بنابراین میان مخالف در اصطلاح فقه و کلام کلاسیک با مخالف سیاسی، رابطه عام و خاص من وجه برقرار است. در پژوهش حاضر، حیث سیاسی مخالف مدنظر است.



مخالفت سیاسی در قالب اعتراض و اعتزال

مخالف سیاسی در این پژوهش فارغ از اینکه به لحاظ اعتقادی مسلمان باشد یا غیرمسلمان، شیعه باشد یا سنی، به فرد یا افرادی اطلاق می‌شود که یکی از دو ویژگی ذیل را داشته باشد: عدم پذیرش مشروعیت نظام سیاسی و اتخاذ سیره عملی و نظری در مقابل آن و دیگری اینکه فرد با ایده نظام سیاسی مستقر به لحاظ مبنایی و نظری تضادی ندارد، لکن به حاکم سیاسی برآمده از این الگو تمکین نکرده و این عدم تمکین جلوه اجتماعی به خود گرفته است؛ البته به لحاظ عملی ممکن است برای تحقق آن تلاش عملیاتی - اعم از فیزیکی و غیرفیزیکی - انجام دهد (اعتراض سیاسی) و یا به لحاظ عملی برای تحقق نظریه خودش عملی ایجابی را مرتکب نشود، لکن با بی تفاوتی و اعتزال، یعنی رویکردی سلبی، به تضعیف نرم نظریه یا نظام سیاسی مستقر اقدام نماید (اعتزال سیاسی). آسیب زدن یا از بین بردن مرجع امنیت که همان نظام سیاسی اسلامی است، هدف اعتراض و اعتزال سیاسی است.

بنابراین، اعتراض به معنای نارضایتی یا ابراز نارضایتی که وجهه امنیتی به خود نگرفته است مدنظر پژوهش حاضر نیست، بلکه مراد از کسانی که اعتزال و اعتراض پیشه گرفته‌اند آن دسته از افراد جامعه اسلامی هستند که مشروعیت نظام سیاسی را عامدانه یا جاهلانه انکار نموده و طبیعتاً به یک نظریه دیگری قائل هستند. این عده برای عملیات سازی مخالفت خویش و مبارزه با نظام سیاسی گاهی طریق بی تفاوتی و در نتیجه اعتزال و عدم مشارکت سیاسی را مشی سیاسی خویش قرار می‌دهند، یا با اعتراض و مخالفت علنی و عملی - اعم از قیام و مبارزه مسلحانه یا غیرمسلحانه - درصدد ایجاد نظم سیاسی جدیدی هستند؛ بنابراین، هم اهل اعتراض و هم اهل اعتزال تلاش دارند تا با فاصله گرفتن از نظام سیاسی مستقر سعی در زیرسؤال بردن مشروعیت آن داشته و در نتیجه تلاش برای سرنگونی نظام سیاسی مستقر را امری موجه نشان دهند.



۲. وجوب تبعیت از سنت معصومین علیهم السلام در مواجهه

ممکن است این شبهه مطرح شود که مسئله جهاد و اجرای حدود در عصر غیبت از سوی برخی فقیهان شیعه مورد انکار قرار گرفته است. از آنجا که در برخی موارد مواجهه خصوصاً تنبیه مخالفان سیاسی که اقدام نظامی نموده‌اند از مصادیق جهاد و اجرای حد خواهد بود بنابراین ممکن است اقدام نظامی و یا برخی تنبیهات علیه اهل اعتراض و اعتزال مورد خدشه قرار گیرد.

در پاسخ لازم به توضیح است که مشهور یا اکثر فقیهان متقدم و متأخر شیعه اجرای حدود در عصر غیبت را جایز دانسته‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۱۰؛ دیلمی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۶۱؛ عاملی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰۳؛ حلی، بی تا، ج ۲، ص ۲۴۲؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۳۹۶؛ خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۲۵؛ گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۷۶؛ خویی، بی تا، ج ۴۱، ص ۲۷۴؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۲۹۹). محقق خویی ادعا کرده است که:

«اگر از ظاهر عبارت ابن ادریس و ابن زهره صرف نظر نماییم، می‌توانیم این ادعا را مطرح کنیم که در جواز اقامه حدود در عصر غیبت اختلافی بین فقیهان شیعه وجود ندارد» (خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۴۱، ص ۲۷۳).

اما اینکه در برخی عبارات تصریح کرده‌اند که اقامه حدود برای غیرامام یا غیرمنصوب او جایز نیست (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۵)، به نظر می‌رسد مربوط به زمان حضور است؛ یعنی در صورت حضور معصوم علیه السلام، اجرای حدود برای غیرایشان یا منصوب خاص ایشان جایز نیست. دلیل بر این تفسیر این است که ایشان صحبتی از عصر غیبت به میان نیاورده‌اند؛ بنابراین، وقتی سخنی از عدم جواز اقامه حدود به میان می‌آید اعم از آن است که معصوم حضور داشته باشد یا خیر. در واقع، از منظر اکثر فقیهان شیعه در عصر غیبت، اقامه حدود برای فقیه جامع‌الشرایط جایز است، بلکه اصل جواز اجرای حدود در عصر غیبت توسط حاکم مشروع اسلامی (فقیه جامع‌الشرایط به عنوان نائب امام) مفروغ عنه است و اختلاف فقیهان در عصر غیبت



جواز اجرای حدود با اذن و اجازه سلطان جائز است. در این فرض برخی حکم به مشروعیت اقامه حدود با اذن سلطان جائز داده‌اند (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۳۰۱؛ خمینی، بی تا، ج ۱، ص ۴۸۳) و برخی جانب احتیاط را گرفته و در این فرض اقامه حد را جایز ندانسته‌اند (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۱۲).

مستفاد از برخی روایات آن است که سیره امیرالمؤمنین علیه السلام در مواجهه با مخالفان مسلح بعد از ایشان نیز متبع است و این روایات مقید به حضور معصوم علیه السلام نشده است؛ به عنوان نمونه، صاحب وسائل به سند صحیح از امام صادق علیه السلام و آن حضرت از پدرشان امام باقر علیه السلام نقل می‌فرماید که:

«در نزد امیرالمؤمنین علیه السلام از حروریه - گروهی از خوارج در منطقه حروراء - سؤال شد. حضرت فرمود اگر این عده علیه امام عادل خروج کرده و اقدام مسلحانه انجام دادند، با آنان بجنگید و اگر علیه امام جائز اقدام مسلحانه کردند کاری با آنان نداشته باشید، چراکه آنان علیه جائز حق اعتراض دارند» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۸۰؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۶۰۳).

روشن است که مورد سؤال در این روایت شریف نیست؛ یعنی این گونه نیست که اگر دیگران علیه امام عادل اقدام مسلحانه انجام دهند نباید با آنان جنگید، بلکه حروریه صرفاً مثال و یک مصداق از معترضان مسلح علیه حکومت حق در این روایت ذکر شده است. در تأیید این تفسیر روایات دیگری نیز از شیخ طوسی در تهذیب نقل شده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۴۴).

حاصل آنکه نظریه تعمیم، یعنی وجوب اجرای حدود در عصر غیبت و حضور، از قوت بیشتری برخوردار است، اما اساساً نظریه تقیید، اجرای حدود به عصر حضور امام معصوم علیه السلام، نظریه‌ای شاذ تلقی می‌شود؛ بنابراین، می‌توانیم از طریق اولویت نتیجه بگیریم که تمام گونه‌های مواجهه در آیات قرآن کریم و سنت اهل بیت علیهم السلام در عصر غیبت نیز جاری و ساری است. در عین حال، تقدم و تأخر و اینکه در هر مورد و حادثه‌ای کدام یک از اقسام مواجهه را باید اتخاذ نمود، در درجه اول ذیل تشخیص و صلاحیت‌های ولی امر جامعه است. به عبارت دیگر، در انتخاب و



تعیین نوع مواجهه با اهل بغی، نظر و انتخاب امام علیه السلام بر نظر سایر افراد جامعه هرچند مستند به منابع فقهی باشد، مقدم خواهد بود.

۳. گونه‌های مواجهه با اهل اعتراض و اعتزال

نحوه مواجهه با اهل اعتراض و اعتزال از یک سیاست و روش خاص پیروی نمی‌کند. بر اساس آنچه از ادله فقهی قابل اصطیاد است، گونه‌ها و مراحل مختلفی از مواجهه را باید در مقابل معترضان و معتزلین سیاسی-امنیتی اتخاذ کرد؛ البته اینکه در هر مورد و مرحله کدام روش را باید از سوی حاکمیت و مردم انتظار داشت، منوط و مقید به صلاحدید حاکم جامعه اسلامی است. در عین حال، این مطلب به معنای آن نیست که نتوانیم در این مورد استنباطی از منابع فقهی داشته باشیم. گونه‌های مواجهه با اهل اعتراض و اعتزال که در این تحقیق مورد استقراء و اصطیاد قرارگرفته پنج نوع اقدام و مواجهه، یعنی روشنگری و هدایت، بی‌توجهی، قهر سیاسی، سلب امتیازات حکومتی و نهایتاً قتال و مبارزه را دربر می‌گیرد.

۳-۱. دعوت به حق و روشنگری

موضوع هدایت و روشنگری در مسئله مورد بحث از یک سو عموم مردم است. منظور از مردم کسانی هستند که در جبهه مخالفان قرار ندارند، اما بیم آن می‌رود که اگر به سمت باطل منحرف نشوند، حداقل دچار شبهه شده و در یاری امام جامعه آن گونه که باید حضور نیابند. از سوی دیگر مخالفان سیاسی، یعنی اهل اعتراض و اعتزال، هستند. در اولی، برخورد اهل حق، امام جامعه و یارانش باید در راستای روشنگری باشد و در دومی، باید در جهت هدایت و اتمام حجت متمرکز شود؛ بنابراین، لازم است دولت اسلامی برای اینکه بتواند هریک از اقسام مواجهه یادشده را عملی سازد به درستی ماهیت حقیقی مخالفان دولت اسلامی که عمدتاً با عنوان منافقین در متون فقهی از آنان یادشده برای عموم افراد جامعه تبیین نماید؛ زیرا در این صورت است که جامعه آمادگی خنثی‌سازی و مواجهه با مخالفان را



می‌یابد و در نتیجه دولت اسلامی از همراهی و هم‌یاری جامعه نیز بهره‌مند شده و کارآمدی‌اش در این مهم افزایش می‌یابد.

مسئله هدایت افراد جامعه و آگاهی‌بخشی به آنان در مسیر حق و عدالت یکی از مهم‌ترین اصول در تعامل با مخالفان سیاسی در قرآن و سنت ذکر شده است. در چهار آیه از قرآن کریم دستور به دعوت مردم به خداوند و مسیر هدایت (نحل، ۱۲۵؛ حج، ۶۷؛ قصص، ۸۷؛ شوری، ۱۵) و در آیه ۱۲۵ سوره نحل کیفیت دعوت نیز به صورت یک تکلیف بیان شده است:

«ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ»

به سوی پروردگارت بر اساس حکمت و اندرز نیکو دعوت کن و با آن‌ها به طریقی که نیکوتر است به گفت‌وگو پرداز. همانا پروردگار تواز هر کسی بهتر می‌داند که چه کسانی از طریق او گمراه شده‌اند و چه کسانی هدایت یافته‌اند.

در این آیه و آیات مشابه آن، دعوت به مسیر حق و درستکاری حکمی عام تلقی می‌شود؛ یعنی مورد آیه اعم است از اینکه دعوت‌شونده از چه مشخصه‌ای از حیث اتصاف به وصف شرک، نفاق، اعتزال و اعتراض برخوردار باشد. حتی می‌توان این ادعا را مطرح کرد که دعوت به حق، اهل اسلام و ایمان را نیز شامل می‌شود؛ بدین بیان که با روشنگری و رعایت اصل دعوت، جامعه اسلامی آماده پذیرش اقدامات بعدی در مواجهه با جریان کفر و نفاق خواهد شد.

فیض کاشانی در تفسیر آیه فوق بر این نکته تأکید می‌ورزد که:

«وجوب دعوت به حق برای عموم افراد جامعه اعم از مخالفین و موافقین است، لکن نحوه دعوت نسبت به هریک با دیگری متفاوت است. دعوت نسبت به خواص جامعه مبتنی بر استدلال و براهین متقن است. در عوام جامعه مبتنی بر استدلال خطابی است؛ البته خطاباتاتی که بتواند عوام را قانع و متقاعد سازد و درخصوص اهل عناد باید بر پایه جدال احسن باشد» (فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۱۶۲).



بنابراین، اینکه خداوند متعال اولین وظیفه پیامبر در مقابل مشرکان و اهل کتاب، خواص و عوام و حتی معاندان را مسئله دعوت به حق معرفی می‌کند حاکی از اهمیت مسئله دعوت است.

نکته دیگری که در مسئله دعوت باید مورد توجه قرار گیرد این است که دعوت به حق باید حکیمانه، همراه وعظ نیکو و مبتنی بر بهترین اسلوب‌ها باشد. در این حالت است که اقناع صورت گرفته و اتمام حجت می‌شود. مرحوم علامه در المیزان و بسیاری از مفسران شیعه و سنی، هریک از گونه‌های یادشده در آیه ۱۲۵ سوره نحل را روشی جداگانه برای تحقق دعوت می‌داند. به اعتقاد ایشان مراد از دعوت حکیمانه دعوتی است که مبتنی بر برهان قاطع باشد به گونه‌ای که شک و شبهه زایل شود. مراد از موعظه، دعوتی است که دل‌ها را نرم و متمایل به جبهه حق می‌سازد و جدال احسن، یعنی روشنگری به گونه‌ای باشد که طرف یا گروه مقابل به اشتباه و مسیر ناصواب خود پی برده و بدان اعتراف نمایند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۳۷۱؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۴۰؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۶، ص ۵۳۳؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۳، ص ۳۲۱؛ سبزواری، ۱۴۱۹ق، ص ۲۸۶؛ زحیلی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۴، ص ۲۷۰؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۶۱۳).

خدای متعال در قرآن کریم بیان می‌دارد که سنت الهی این بوده که رسولان و فرستادگان خداوند به زبان قوم خویش تکلم نمایند. خدای متعال علت و فلسفه هم‌زبانی رسولان و با قومی را که این رسولان به سوی آنان مبعوث شده‌اند، تبیین بهتر حقایق معرفی می‌کند؛ یعنی چون در هم‌زبانی رسول و قوم مبعوث شده به آن تفاهم و گفت‌وگو راحت‌تر صورت می‌گیرد، خداوند این لطف را به بندگان داشته است تا مسیر هدایت آنان آسان‌تر باشد:

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُبَيِّنَ لِقَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (ابراهیم، ۴)

هیچ پیامبری را نفرستادیم، جز با زبان قومش تا برای آنان حقایق را آشکار سازد.



پس خدا هرکس را بخواهد گمراه و هرکه را بخواهد هدایت می‌کند و او توانا و درست‌کار است.

در عین حال، خدای متعال علت و فلسفه ارسال رسل و کتب آسمانی را هدایت بشر و نجات آن از ظلمات و گمراهی می‌داند (نحل، ۴۴؛ ابراهیم، ۱؛ توبه، ۳۳؛ حدید، ۹؛ نور، ۵۴؛ نحل، ۳۵)؛ بنابراین، مسئله هدایت بشر در قرآن کریم یک اصل غیرقابل انکار است و لذا حضرت موسی علیه السلام مأمور است حتی فرعون و سایر گردنکشان را نیز به سمت توحید دعوت و هدایت نماید (طه، ۴۳ و ۴۴).

لزوم تلاش برای هدایت افراد در متون روایی نیز مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است. امام صادق علیه السلام از زبان امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

«زمانی که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله مرا به یمن فرستادند، تأکید کردند که مبادا با آنان به جنگ و قتال پردازی، مگر آنکه ابتدا آنان را به اسلام و دین حق دعوت نمایی: 'يَا عَلِيُّ لَا تُقَاتِلَنَّ أَحَدًا حَتَّى تَدْعُوهُ إِلَى الْإِسْلَامِ'؛ سپس حضرت اهمیت دعوت را متذکر شده و می‌فرمایند: به خدا قسم اگر خداوند هدایت یک نفر را به واسطه تو محقق نماید، برایت از آنچه خورشید بر آن تابیده و غروب کرده بهتر است و ولایت او برای تو خواهد بود: 'وَ إِنْ أَيْمَ اللَّهُ لَئِنْ يَهْدِيَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ عَلَى يَدَيْكَ رَجُلًا خَيْرٌ لَكَ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ وَ غَرَبَتْ وَ لَكَ وَ لَوْهُ يَا عَلِيُّ'» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۸؛ روایت به لحاظ سندی - بنابر اینکه سکونی در سند این روایت عامی مذهب معرفی شده (ابن داوود، ۱۳۴۲ش، ص ۴۲۶) - مؤثقه است؛ لکن اگر وی را - به جهت اینکه در اسناد تفسیر قمی (ج ۲، ص ۳۳۹) و کامل الزیارات (ص ۹۸) آمده - امامی بدانیم، صحیح خواهد بود).

۳-۱-۱. روشنگری برای عامه مردم

بر اساس فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام: «النَّاسُ أَعْدَاءُ مَا جَهِلُوا» (نهج البلاغه، ص ۵۰)، روشنگری در تعامل با اهل اعتراض و اعتزال سیاسی صرفاً برای این دسته نیست، بلکه لازم است عموم جامعه از فتنه این دسته افراد و آسیب‌های از قبل آنان به جامعه اسلامی وارد می‌شود آگاه باشند؛ بنابراین، لازم است دولت و مردم آگاه



به امر روشنگری و ارشاد جامعه اقدام نمایند تا از یک سو مردم به این دسته افراد مطالبه‌گر باشند و از سوی دیگر گرفتار فتنه آنان نشوند و از سوی سوم آمادگی برای مقابله فیزیکی در صورت لزوم را داشته باشند، زیرا عدم آگاهی بخشی جامعه و عدم آگاهی افراد زمینه گسترش برخی از اعتراضات در جامعه است؛ بدین معنا که گاه فرد معترض به جهت همین ناآگاهی توسط سران فساد مورد سوءاستفاده قرار می‌گیرد و یا به جهت عدم آگاهی تصویری غلط از فضای جامعه داشته و به عنوان منتقد به تضعیف نظام اسلامی می‌پردازد. نظر به اینکه بر اساس روایات اسلامی آگاهی از مسائل جامعه جز در موارد امنیتی حق عمومی افراد است، ضرورت دارد دولت اسلامی زمینه‌های آن را فراهم سازد.

۳-۱-۲. دعوت از اهل اعتراض و اعتزال برای پیوستن به حق

برای نظام اسلامی خیلی مهم است که حتی یک نفر هدایت شود؛ یعنی یک نفر از جبهه مخالف کم شود و هدایت شود:

«وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائدة، ۳۲)

و هر کس يك انسان را از مرگ نجات دهد، مثل این است که همه انسان‌ها را از مرگ نجات داده است.

هدایت و تعالی افراد جامعه یک عنصر بسیار مهم است؛ لذا، تمام اقداماتی که از سوی امام و رهبر جامعه انجام می‌پذیرد تحقق هدایت و تعالی افراد جامعه غایت نهایی اوست و چون هدف هدایت هست، سلوک و شیوه برخوردش متناسب با هدایت تعریف و تبیین می‌شود. این مهم حتی در فضای نبرد مسلحانه علیه آن دسته از معترضان سیاسی که دست به سلاح برده‌اند نیز اصالت و محوریت خودش را از دست نداده و در قالب دعوت به حق نمایان می‌شود. برخی مستندات قرآنی و روایی این مدعا به شرح ذیل است:

یک. قرآن کریم در مسئله نزاع مسلحانه میان دو طایفه از مؤمنان ابتدا دستور به ایجاد و برقراری صلح و سازش میان این دو دسته می‌دهد. در مرحله دوم و در صورتی که این



نزاع به صلح منجر نشد و خصومت امتداد پیدا کرد، دستور می‌دهد به نفع طایفه ذی حق علیه قوم طغیانگر مبارزه و اقدام مسلحانه صورت گیرد (حجرات، ۹). در عین حال، بایسته توجه است که دعوت به صلح منحصرأ برای نزاع بین دو طایفه از مؤمنان است، اما در نزاع بین اهل ایمان و جبهه کفر یا نفاق، دعوت به حق مطرح است و نه صلح. انعقاد پیمان صلح با اهل کفر در صورتی تجویز شده است که پیشنهاد و درخواست اولیه از سوی غیرمسلمین (کفار) مطرح شود (أنفال، ۶۱).

آنچه مسلم است، اقدام سخت و نظامی راهکار اولیه در نزاع شهروندان جامعه اسلامی با یکدیگر یا نزاع میان اهل ایمان با اهل کفر و نفاق نیست. در اولی، عنصر صلح و ترک منازعه و در دومی، دعوت به حق راهکار و سیاست اولیه برای حاکمیت سیاسی جامعه اسلامی مطرح می‌گردد.

دو. نامه‌های متعدد امیرالمؤمنین (علیه السلام) به معاویه و گفت‌وگو و نصیحت سران جمل و خوارج قبل از آغاز جنگ حاکی از اهمیت دعوت به حق و توبه قبل از اقدام مسلحانه و برخورد فیزیکی بوده و مؤیدی بر اهمیت هدایت افراد جامعه، حتی مخالفان و معاندان سیاسی است.

سه. در نامه امیرالمؤمنین (علیه السلام) به مالک اشتر و هشدار به ایشان که مبدا قبل از دعوت و اتمام حجت علیه دشمنان با آنان وارد جنگ شود، روشن است که در فضای مبارزه مسلحانه برخی الزامات و تکالیف فعلیت خودش را از دست داده و یا حداقل به مانند سابق نیست. در این فضا ممکن است که غضب و خشم بر دشمنان مانع از رعایت این اصل شود لذا آن حضرت به ایشان دستور می‌دهد که در عمل به این اصل نباید کوتاهی صورت پذیرد، بلکه دعوت به حق به دفعات متعدد باید صورت پذیرد:

«یا مالک... إياك أن تبدأ القوم بقتال إلا أن يبدءوك حتى تلقاهم و تسمع منهم ولا يجرمنك شنآنهم على قتالهم قبل دعائهم والإعذار إليهم مرة بعد مرة» (نهج البلاغه، صبحی صالح، ص ۳۷۲).

ای مالک... مبدا پیش دستانه آغازگر جنگ باشی، ابتدا سخنان آنان را بشنو و



به بهانه دشمنی وارد جنگ نشو و دست به شمشیر مبر، مگر اینکه آنان را چند بار دعوت کرده و بر آنان اتمام حجت نمایی.

چهار. اگرچه امیرالمؤمنین علیه السلام جناب ابی موسی اشعری را به جهت رویکرد اعتزالی‌اش در جریان جنگ جمل از حکومت‌داری عزل نموده بود، اما بعد از اینکه امیرالمؤمنین علیه السلام به اصرار سپاهیان نافرمانش وی را برای حکمیت در صفین به عنوان نماینده اهل کوفه منصوب کرد و جناب ابوموسی در این موضوع خبط و خیانت کرد، اما بازهم امیرالمؤمنین علیه السلام از بازگشت او به دامن اهل حق ناامید نشد. زمانی که وی به مکه مهاجرت کرده بود و قسم خورده بود که هیچ‌گاه با آن حضرت صحبت نکند، امیرالمؤمنین علیه السلام نامه‌ای به او نوشت و او را دعوت به توبه نمود:

«... فَإِنَّكَ أَمْرٌ ظَلَمَكَ الْهَوَى، وَاسْتَدْرَجَكَ الْغُرُورُ حَقَّقَ بِكَ حُسْنَ الظَّنِّ لِرُؤْمِكَ بَيْتَ اللَّهِ الْحَرَامِ غَيْرَ حَاجٍّ وَلَا قَاطِنٍ فَاسْتَقِلَّ اللَّهُ يُقِلَّكَ؛ فَإِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ وَلَا يُغْفَلُ، وَأَحَبُّ عِبَادِهِ إِلَيْهِ التَّوَابُونَ»

البته آن شقی از دعوت پر مهر امیرالمؤمنین علیه السلام نیز استنکاف کرد (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۴۹).

پنج. سیره امیرالمؤمنین علیه السلام در دعوت اهل خوارج بایسته توجه و عبرت است. آن حضرت با تمام آزارواذیت‌هایی که از سوی خوارج به ایشان وارد شد، اما هنگامی که آنان خارج از کوفه تصمیم به جنگ مسلحانه گرفتند و آماده رزم شده بودند بلافاصله با آنان وارد جنگ نشد، بلکه شخصاً به حضورشان رفت و آنان را موعظه کرد تا جایی که از دوازده هزار نفری که سپاه خوارج را تشکیل داده بودند، هشت هزار نفر توبه کرده و به سپاه امیرالمؤمنین علیه السلام ملحق شدند (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۲۶۶).

۳-۱-۳. متولیان دعوت و روشنگری

نظر به عمومیت تکالیف اجتماعی، مسئله روشنگری، یعنی شناساندن ماهیت اهل اعتراض و اعتزال سیاسی برای مردم و جهت‌دهی افکار عمومی در مسیر حق و جلوگیری از متأثر واقع شدن آنان توسط اهل فتنه تکلیفی عام برای نهادهای



حکومتی و دولتی و سایر مردم است؛ بنابراین، تحقق این امر وظیفه‌ای مشترک میان نهاد حاکمیت و مردم خواهد بود. خواص جامعه و متدینین جامعه باید روشنگری کنند و همان‌طور که احکام خمس و نماز مطرح می‌شود در کنار آن احکام برخورد با محارب و بغی هم مطرح بشود. در این میان، باید دستگاه‌های حکومتی هریک به فراخور اختیارات و وظایف خود متصدی این امر باشند. در اینکه تلاش برای دعوت عمومی و روشنگری از سایر مردم نیز متوقع است، از برخی خطبه‌ها و سخنان امیرالمؤمنین علیه السلام به وضوح قابل استفاده است؛ به عنوان نمونه، آن حضرت پس از جنگ صفین در یکی از خطبه‌هایشان چنین آورده‌اند:

«أَيُّنَ إِخْوَانِي الَّذِينَ رَكِبُوا الطَّرِيقَ وَ مَضَوْا عَلَى الْحَقِّ؟ أَيْنَ عَمَّارٌ؟ وَ أَيْنَ ابْنُ التَّيْهَانِ؟ ۱ وَ أَيْنَ ذُو الشَّهَادَتَيْنِ؟ ۲ وَ أَيْنَ نَظْرَاؤُهُمْ مِنْ إِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ تَعَاقَدُوا عَلَى الْمَنِيَّةِ، وَ أُبْرِدَ بَرُّهُ وَسِيْهُمُ إِلَى الْفَجْرَةِ؟ قَالَ [نَوْفٌ]: ثُمَّ ضَرَبَ يَدَهُ إِلَى لِحْيَتِهِ وَ أَطَالَ الْبُكَاءَ، ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَوْهَ عَلَى إِخْوَانِي الَّذِينَ تَلَّوْا الْقُرْآنَ فَأَحْكَمُوهُ! وَ تَدَبَّرُوا الْفَرْضَ فَأَقَامُوهُ! وَ أَحْيُوا السُّنَّةَ وَ أَمَاتُوا الْبِدْعَةَ، دُعُوا لِلْجِهَادِ فَأَجَابُوا، وَ وَثِقُوا بِالْقَائِدِ فَاتَّبَعُوا!» (نهج البلاغه، ص ۲۶۴)

کجا هستند برادران من که بر راه حق رفتند و با حق در گذشتند؟ کجاست عمار؟ و کجاست پسر تیهان؟ و کجاست ذوالشهادتین؟ و کجا ایند همانند آنان از برادرانشان که پیمان جانبازی بستند و سرهایشان را برای ستمگران فرستادند؟ جناب نوف می‌گوید آن حضرت پس از این فرمایش دست به ریش مبارک گرفت و زمانی طولانی گریست و فرمودند: دریغا! از برادرانم که قرآن را خواندند و بر اساس آن قضاوت کردند. در واجبات الهی اندیشه کرده و آن‌ها را اقامه کردند. سنت‌های الهی را زنده و بدعت‌ها را نابود کردند. به جهاد دعوت شدند و آن را پذیرفتند. به رهبر خود اطمینان داشته و از او پیروی کردند.

۱. مالک بن تیهان انصاری: وی از انصار و اصحاب نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و از یاران و همراهان امیرالمؤمنین علیه السلام محسوب می‌شود. ایشان یکی از ۱۲ نفری هستند که در پیمان عقبه با رسول الله صلی الله علیه و آله بیعت کردند؛ در غزه بدر حضور داشته و در جهاد صفین علیه معاویه به شهادت رسیدند (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱۱، ص ۲۷۰).
۲. خزیمه بن ثابت: پیامبر صلی الله علیه و آله، شهادت او را به منزله شهادت دو نفر عادل قرار دادند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۴۰۱). از حاضران غزه بدر بوده و در صفین و پس از مالک بن تیهان به شهادت رسید.



بررسی شخصیت این افراد حاکی از آن است که روشنگری و بصیرت‌افزایی مشخصه بارز این اصحاب بوده است؛ براین اساس، ذکر نام این افراد توسط امیرالمؤمنین (علیه السلام) و نیاز حکومت آن حضرت به این افراد به جهت تأثیرگذاری این افراد در جامعه و قدرت روشنگری آنان است. هر سه شخصیت نام برده شده توسط حضرت از کسانی هستند که دوران نبی مکرم اسلام (صلی الله علیه و آله) را درک کرده بودند و علاوه بر جان فشانی و ایثارهایی که در آن زمان داشتند، بعد از نبی مکرم اسلام (صلی الله علیه و آله) نیز از معدود کسانی بودند که در مقابل انحراف سقیفه موضع‌گیری کرده و به روشنگری می‌پرداختند (ابن بابویه، ۱۳۶۲ ش، ج ۲، صص ۴۶۱-۴۶۴). این خصوصیت در حکومت ظاهری حضرت امیر (علیه السلام) هم پابرجا بوده و نقش بسزایی در بسیج عمومی مردم علیه فتنه‌هایی همچون فتنه جمل و فتنه معاویه داشتند. اطاعت‌پذیری، تلاش برای احیای فرامین الهی، احیای سنت نبوی (صلی الله علیه و آله)، مبارزه با بدعت‌ها و انحراف از جمله ویژگی‌های یاران حضرت است.

حسرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) از نبود این گونه افراد و گریه حضرت در فراق آنان به وضوح نشان می‌دهد که دولت حق برای استمرار و تقویت به وجود چنین شهروندانی نیاز مبرم دارد و نوع سلوک این افراد مطلوب امام جامعه است. تلاش برای اقامه فرائض الهی، احیای سنت و امامت بدعت، یعنی روشنگری، برخی از ویژگی‌های این افراد، که منصب سیاسی نداشتند، است. اینان با اینکه منصب سیاسی نداشتند، اما علاوه بر جان خویش با زبان و عمل از جایگاه اجتماعی و مقبولیتی که میان مردم داشتند در مسیر روشنگری، هدایت و دفاع از امام حق هزینه کردند؛ افرادی که هم به خوبی سنت و بدعت را می‌شناسند و هم در احیای سنت و امامت بدعت تلاش می‌کنند و در مواضع حساس اجتماعی رویکرد اعتزالی نداشته و در فتنه‌هایی که علیه امام حق صورت گرفته از ساکتین نیستند.

چنان‌که اشاره شد، مسئله روشنگری و جهت‌دهی افکار عمومی وظیفه‌ای همگانی است؛ بنابراین، علاوه بر مردم و خواص، نهاد حاکمیت نیز باید برای



این مهم اقدامات لازم را انجام دهد، چنان که معصومین علیهم السلام همواره از هر فرصتی برای روشنگری و جلوگیری از تحریف واقعیت‌ها استفاده می‌کردند؛ به عنوان نمونه، امیرالمؤمنین علیه السلام هنگام بازگشت از صفین و قبل از ورود به کوفه با فردی به نام صالح بن سلیم مواجه می‌شوند. آن حضرت پس از تفقد به آن فرد و پرسش از احوالات شخصی وی، مسئله افکار عمومی را مطرح می‌نمایند که مردم و بلکه خواص درباره جنگ صفین چه دیدگاهی دارند. آن مرد پس از آنکه بیان داشت عده‌ای استدلالشان در جهت مخالف شماسست، مسئله و علت جهاد با معاویه را تشریح کردند و توضیح دادند. در واقع، حضرت ضمن اینکه توجه به جهت‌گیری افکار عمومی داشتند، اجازه نمی‌دادند حتی برای یک نفر از شهروندان جامعه اسلامی شبهه‌ای باقی باشد. شبیه همین رفتار را در عملکرد امام مجتبی علیه السلام مشاهده می‌کنیم. بارها آن حضرت فلسفه صلح با معاویه را برای اصحاب و عموم مردم بازگو می‌کردند؛ با این بیان که علت صلح نه لیاقت معاویه برای خلافت بود، نه عافیت‌طلبی و ترس امام از جنگ و مبارزه، بلکه علت آن نافرمانی مردم و عدم همراهی آنان با امام جامعه و دنیاطلبی آنان بوده است و اگر حضرت با این وضعیت به قتال و مبارزه ادامه می‌دادند همان اندک یارانی که داشتند نیز همگی به شهادت رسیده و از شهادت آنان با تحریف قضیه توسط معاویه هیچ نتیجه‌ای حاصل نمی‌شد.

۲-۳. بی‌توجهی و گذشت (بخشش)

اگرچه در تقابل با اهل اعتراض و اعتزال اولین وظیفه روشنگری و هدایت است، لکن در برخی موارد دو عنصر جهل و لجاجت مانع پذیرش سخن حق می‌شود. از برخی آیات و روایات چنین به دست می‌آید که وظیفه حاکم اسلامی بی‌توجهی و رهاکردن این افراد به خود و یا برخورد کریمانه مناسب‌ترین روش برخورد به حساب می‌آید؛ البته منوط بر اینکه جایگاه اجتماعی و جهالت این عده برای سایر افراد جامعه روشن و مبرهن باشد و دست به اقدام مسلحانه نزده و باعث آسیب مالی و



جانی به امام جامعه و سایر مردم وارد نشده باشند؛ به عنوان نمونه:

یک. آیه ۱۹۹ اعراف:

«خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ»

با آن‌ها مدارا کن و عذرشان را بپذیر و به نیکی‌ها دعوت نما و از جاهلان روی بگردان.

مرحوم علامه طباطبایی ذیل این آیه می‌فرماید:

«مراد آیه این است که در مقابل اسائه ادب افراد جاهل و مغرض، چشم‌پوشی نمایید؛ یعنی از آن حق اجتماعی که عبارت است از انتقام شخصی، چشم‌پوشی نمایید. به اعتقاد ایشان این آیه حق شخصی را بیان می‌دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۳۷۹).

بنابراین، در مواردی که امام جامعه مورد اهانت قرار می‌گیرد، اگرچه خود امام می‌تواند عفو نماید، اما این بدان معنا نیست که دیگران و مردم در جایگاه امام، بدون اینکه‌ا‌ذنی از جانب ایشان صادر شده باشد، اقدام به عفو و بخشش نمایند. دو. آیه ۴۸ احزاب:

«وَلَا تُطِيعُ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَدَعِ أَذَاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا»

از کافران و منافقان پیروی مکن و از ستم و آزار آن‌ها درگذر و بر خدا توکل کن و همین بس که خدا حامی و کارساز (تو) باشد.

محل شاهد در این آیه فراز «وَدَعِ أَذَاهُمْ» است. قرآن کریم به پیامبر اسلام ﷺ دستور می‌دهد در برابر آزارواذیت آنان بی‌توجه باشد و از آن اعراض نماید (همان، ج ۱۶، ص ۳۳۰).

عمل به این آیات در سیره عملی معصومین علیهم‌السلام به وفور مشاهده می‌شود که برخی از این‌ها مستقیم یا غیرمستقیم از مصادیق اعتراض سیاسی هستند؛ به عنوان نمونه:

یک. ابن حیون نقل می‌کند که:

«امیرالمؤمنین علیه‌السلام در کوفه بر فراز منبر برای مردم سخنرانی می‌کردند. یکی از خوارج ابتدا به شعار دادن کرده و شعار «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» را فریاد زد؛ سپس، فردی



دیگری از خوارج این عمل را تکرار کرد تا اینکه تعداد شعاردهندگان زیاد شد. حضرت خطاب به آنان و در پاسخ شعار مطرح شده فرمودند این شعاری بر حق است و لکن از آن معنای باطلی اراده شده است. در ادامه حضرت ضمن اینکه گمراهی و جهالت این عده را بازگو نموده و برای آنان و مردم تبیین نمودند که در مسیر باطل هستند، فرمودند مادامی که اقدام نظامی علیه ما نکرده اید و ذیل حکومت ما هستید، با شما کاری نداریم و شما را از مسجد و حقوق بیت المال منع نمی کنیم (ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۳۹۳).

دو. برخورد امام مجتبی علیه السلام با معترضان پس از صلح با معاویه؛ آن حضرت در مواجهه با خواص و سایر پیروان خویش که ایشان را مسبب اذلال مؤمنین می دانستند گاهی با لبخند (خصیبی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۹۲) و گاهی با سکوت و بدون توییح فلسفه صلح را توضیح می دادند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۲). طبق آنچه از سیره آن حضرت نقل شده، آن بزرگوار در مقابل بی ادبی و جسارت این عده ناراحتی خویش را ابراز نکرده و آنان را توییح نمی کردند؛ البته لازم به تأکید است که این سیره به معنای آن نیست که دیگران در مقابل اهانت به امام و رهبر جامعه سکوت نمایند. چنان که ابی عبدالله علیه السلام در جریان جسارت حجر بن عدی به امام مجتبی علیه السلام، او را توییح و ملامت نمودند (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶، ص ۱۵).

۳-۳. قهر سیاسی و سرزنش

یک. قهر سیاسی فارغ از حکم فقهی اعتزال، در آیات اول تا هفتم سوره منافقون مورد اشاره واقع شده است. در این آیات از یک سو منافقین فتنه انگیز به شدت مورد مؤاخذة قرار گرفته و رسوا می شوند و از سوی دیگر خدای متعال به پیامبر گرامی اسلام دستور پرهیز از اینان را داده (منافقون، ۴) و اعلان می دارد که طلب مغفرت برای اینان بی فایده است و خدای متعال اینان را مورد عفو و بخشش قرار نمی دهد (منافقون، ۶). روشن است که با این هشدار الهی، نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله برای آنان طلب استغفار نکرده است که این نوعی قهر سیاسی تلقی می شود؛ خصوصاً که



حتی بعد از مرگ آنان نیز خدای متعال دستور می دهد بر سر قبر آنان حاضر نشوید (توبه، ۸۴). اینان همان کسانی هستند که از یک سو دعوت رسول خدا ﷺ را برای یاری دین و دخول در مسیر هدایت نمی پذیرفتند (منافقون، ۵) و از سوی دیگر درصدد فتنه انگیزی بوده و به مبارزه غیرمسلحانه به دنبال فروپاشی نظام ولایی و حاکمیت پیامبر اسلام ﷺ در مدینه بودند (منافقون، ۷).

دو. قهر سیاسی نسبت به آن دسته از مسلمانانی که در یاری رسول خدا ﷺ کوتاهی کرده بودند نیز از سوی آن حضرت و یارانش صورت گرفته است. آیه ۱۱۸ از سوره توبه وصف حال برخی از این افراد را بیان می دارد:

«وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ»

آن سه تن را که بازماندند تا وقتی که زمین با همه فراخی بر آنان تنگ شد و از خودشان به تنگ آمده و دانستند که از خدا جز به سوی او پناهی نیست تا آنان را ببخشید و به آن ها توفیق توبه دهد و خدا توبه پذیر و رحیم است.

آیه ناظر به شرکت نکردن و سرپیچی سه تن از اصحاب پیامبر ﷺ از جنگ تبوک است. برخی تفاسیر این سه نفر را کعب بن مالک، مراره بن الربیع و هلال بن أمیه معرفی نموده اند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۱۵). اینان در جریان غزوه تبوک با اینکه تمکن و امکان مشارکت در جنگ را داشتند، سستی کرده و آن قدر پیوستن به سپاه رسول خدا ﷺ را به تأخیر انداختند که سپاه از جنگ برگشت. رسول الله ﷺ و سایر مؤمنان به جهت این نافرمانی و عدم همراهی عامدانه با آنان قطع رابطه نمودند. حتی همسرانشان نیز آنان را مورد بی مهری قرار دادند؛ البته درنهایت درصدد توبه و جبران برآمده، از شهر فاصله گرفته و در بیابان و کوه ها به رازونیز و انابه مشغول شدند تا اینکه لطف خدای متعال شامل آنان شده و توبه آنان پذیرفته شد (فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۳۸۶).



سه. امیرالمؤمنین علیه السلام پس از بازگشت از بصره و پایان جنگ جمل وارد کوفه شدند. ایشان خطبه‌ای اقامه فرموده و از کسانی که آن حضرت را یاری نکرده، یعنی اهل اعتزال، گلایه کرده و فرمودند که من آنان را نکوهش می‌کنم، شما نیز آنان را از خود برانید و سخنان ناخوشایند (که درخور آن هستند) به گوششان فروخوانید تا سرزنش شوند و حزب خدا به گاه جدایی از آن‌ها بازشناخته شود (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۴). در واقع، امیرالمؤمنین علیه السلام با این روش از یک سو می‌خواهند این عده مرجعیت فکری در جامعه پیدا نکنند و در نتیجه مسیر اضلال جامعه از طریق این عده که بعضاً خواص جامعه بودند، مسدود گردد و از سوی دیگر قبح عمل و خیانت آنان به فراموشی سپرده نشود.

چهار. بعد از آنکه امیرالمؤمنین علیه السلام خلافت ظاهری را پذیرفتند، قیس بن سعد را به عنوان والی مصر انتخاب نمودند. حضرت در نامه‌ای که به او نگاشتند وی را به اموری سفارش می‌نمایند؛ از جمله اموری که در آن نامه جناب قیس به آن موظف شده این است که با اهل ریب (اهل اعتزال) همانند سایر شهروندان جامعه تعامل نداشته باشد و حواسش به آنان باشد تا مبادا در سایه تساهل و سهل‌انگاری او فتنه‌انگیزی نمایند (ثقفی، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۰۸).

پنج. مواجهه عملی امیرالمؤمنین علیه السلام با اهل اعتراض و اعتزال نیز حاکی از آن است که آن حضرت اجازه نمی‌دادند که این افراد در جامعه جایگاه اجتماعی کاذب به دست آورده و خیانتشان به فراموشی سپرده شود؛ به عنوان نمونه، نوع تخاطب آن حضرت در مواجهه با عبدالله بن کواء و اشعث بن قیس که از سران خوارج بودند گویای آن است که ایشان اجازه نمی‌دادند عملکرد منافقانه آنان به فراموشی سپرده شود. امیرالمؤمنین علیه السلام، عبدالله بن کواء را با عنوان لُکع (صدوق، ۱۳۷۷ش، ص ۱۲۱) مخاطب می‌ساختند و یا در مقام مفاهمه و گفت‌وگو بارها تذکر می‌دادند که پرسشگری وی پیرامون برخی مسائل فقهی و اعتقادی ماهیت منافقانه دارد و لذا نه از باب تعلم که از باب تعنت سؤال می‌پرسد. آن حضرت از اشعث نیز با عنوان



«عرف النار» یاد می‌کردند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ص ۲۶۳). حتی نسبت به مسجدی که منتسب به جناب اشعث بود می‌فرمودند که آن مسجد در زمره چهار مسجد ملعونه هست و این‌گونه هشدار می‌دادند که آن مسجد مرکزی است برای گمراهی و انحراف مردم (ثقفی، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۳۳۴).

قهر سیاسی و سرزنش غالباً به‌خودی‌خود ثمره‌ای برای حکومت اسلامی ندارد، زیرا نسبت به آن دسته از افرادی که این شیوه مواجهه صورت می‌گیرد امید چندانی به بازگشت و دخول در سلم اجتماعی نمی‌رود، بلکه چه بسا سرزنش و قهر سیاسی باعث دوری و انشقاق بیشتر این افراد از جامعه و دولت اسلامی می‌شود، لکن ثمره غیرمستقیم آن را نمی‌توان نادیده گرفت. قهر سیاسی و سرزنش مانع مرجعیت فکری اهل اعتراض و اعتزال خواهد شد؛ به بیان دیگر، تجویز قهر سیاسی و سرزنش برای اهل اعتراض و اعتزال بدان معناست که به طریق اولی نباید اجازه داد این‌گونه افراد در جامعه مرجعیت فکری پیدا کرده و اسباب انحراف دیگر افراد جامعه را پدید آورند. همچنین نباید از اینان در مناصب حکومتی بهره گرفت تا مانع نفوذ و در نتیجه اخلال در مسیر پیشرفت جامعه شوند.

۳-۴. سلب امتیازات حکومتی و أخذ خسارت

اعتراض و اعتزال سیاسی که مصداق براندازی دولت حق است، حرام و منجر به فسق می‌شود. روشن است که فسق فرد مانع از اعطای منصب سیاسی می‌شود؛ بنابراین، اعطای منصب سیاسی که از مصادیق امانات الهی است، بر این دسته از افراد ممنوع و حرام است؛ لکن علاوه بر این مطلب، در میان روایات و سیره حکومتی معصومین علیهم‌السلام به مواردی برمی‌خوریم که در آن‌ها معصومین علیهم‌السلام از اهل اعتزال یا اعتراض امتیازات حکومتی را سلب نموده‌اند.

۱،۱،۱. سلب امتیاز از اهل اعتزال

یک. سلب امتیاز حکومتی از ابوموسی اشعری (عبدالله بن قیس) است که او را



به جهت عدم همراهی با حکومت از ولایت کوفه عزل نمود، چنان که حضرت وی را از فرمانداری کوفه عزل نمود.

دو. سلب امتیاز از سعد بن ابی وقاص و عبدالله بن عمر است که پس از آنکه آنان حاضر نشدند در جریان جنگ جمل امیرالمؤمنین (علیه السلام) را یاری نمایند و از این طریق سعی در تضعیف حکومت آن حضرت داشتند از پیش خود راند و هیچ امتیازی به آنان ندادند. نصر بن مزاحم آورده است که:

«پس از پایان یافتن فتنه جمل و پیروزی امیرالمؤمنین (علیه السلام) بر اصحاب جمل و پایان یافتن ظاهری جنگ صفین، عبدالله بن عمر و سعد بن ابی وقاص و مغیره بن شعبه با گروهی از مردم که با امیرالمؤمنین (علیه السلام) همراهی نکرده و در عین حال ظاهراً نیز علیه آن حضرت اقدامی مرتکب نشده بودند، خدمت ایشان رسیده و همانند سایر مسلمین سهم خود را از بیت المال مطالبه کردند. این عده هم در جنگ جمل و هم در پیکار صفین از یاری امیرالمؤمنین (علیه السلام) امتناع کرده بودند. امیرالمؤمنین (علیه السلام) از آنان سؤال کردند چه چیز شما را بر آن داشت که از یاری به من خودداری کنید و عقب بمانید؟ آنان گفتند عثمان کشته شد و ما نمی دانستیم آیا ریختن خون او حلال بود یا نه؟ در ادامه اینان به صورت ضمنی در اینکه از ساکتین فتنه جمل و صفین بودند، اعتراف کرده و بیان داشتند که ای امیرمؤمنان، با آنکه ما به برتری و سابقه تو در اسلام و هجرت آگاهیم، نمی دانستیم آیا شما راه درستی رفتید یا خطا کردید. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در جواب این عده فرمود که بر اساس آیه ۹ سوره حجرات شما وظیفه داشتید که در فتنه جمل و صفین موضع گیری نمایید. استدلال امیرالمؤمنین (علیه السلام) خطاب به این عده این بود که آیا نمی دانستید که عثمان رهبر و امام شما بود و شما به شرط سخن شنوایی و فرمان پذیری با او بیعت کردید اگر نیکوکار بود، چرا از یاری به او خودداری کردید و اگر تبهکار بود، چرا با او نجنگیدید؟! اگر آنچه عثمان کرد درست بود، شما که به پیشوای درستکار خود یاری ندادید ستم کردید و اگر بدکردار بود، شما ستم کرده اید که به آنان که او را به معروف امر و از منکر نهی می کردند کمک نکردید. همچنین به سبب آنکه در میان ما و دشمنان چنان که



خدا فرموده است به وظیفه خود عمل ننمودید ستم کرده‌اید، زیرا خداوند می‌فرماید: 'فَقَاتِلُوا آلَیَّ تَبِغِی حَتَّى تَفِیءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ'؛ با آن گروه که تجاوز کرده است بجنگید چندان که به فرمان خدا باز آید. درنهایت، آن حضرت استدلال و بهانه آنان را در توجیه اعتزال سیاسی نپذیرفت و به جهت آنکه آنان در عدم همراهی و یاری ستمکار و مستحق عقوبت دانستند، چیزی به آنان نداده و از نزد خویش بیرون کردند» (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۵۵۱).

۲،۱،۱. سلب امتیاز از اهل اعتراض

مجازات اهل اعتراض به مراتب شدیدتر از اهل اعتزال یا ساکتین فتنه است؛ بنابراین، اگرچه مواردی که سابقاً بیان داشتیم بیانگر سلب امتیاز از اهل اعتزال است، لکن با استناد به دلیل اولویت می‌توان اثبات کرد که سلب امتیازات حکومتی اعم از اعطای منصب و سایر محرومیت‌ها از اهل اعتراض جایز و مشروع است. باید توجه داشت که این نوع مجازات برای اهل اعتراض در جایی موضوعیت دارد که آنان را مستحق مرحله یا شیوه پنجم از برخورد یا مواجهه، یعنی قتال و جهاد، ندانیم.

حاصل آنکه سیره حکومتی امیرالمؤمنین (علیه السلام) حاکی از آن است که آن بزرگوار هیچ‌گاه اهل اعتراض و اعتزال را پس از مشخص شدن موضع سیاسی آنان منصب و مسئولیت سیاسی ندادند. علاوه بر این، اشاره شد که اعتراض و اعتزال سیاسی مخل وصف عدالت افراد است و با نبود عدالت اعطای منصب سیاسی که مصداق اعطای امانت الهی است به فرد یا افراد فاقد این وصف جایز نیست.

۵-۳. قتال و مبارزه

مرحله یا شیوه پنجم از گونه‌های مواجهه با اهل اعتزال و اعتراض برخورد فیزیکی سخت است؛ البته برخورد فیزیکی سخت یا جهاد مسلحانه برای اهل اعتراضی که اقدام مسلحانه علیه حکومت عادلانه انجام داده و ذیل عنوان باغین بر امام قرار گرفته‌اند، ثابت است. تعریف مشترک از باغی در متون فقهی عبارت است از کسی



که علیه امام عادل خروج و قیام کرده و مانع اعمال ولایت و حکمرانی او شده است (احمدی میانجی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۵).

جهاد مسلحانه و قتال با کسانی که اقدام مسلحانه علیه امام عادل انجام داده‌اند، فارغ از برخی شروطی که بیان شده، مورد اتفاق فقیهان شیعه و بلکه سنی است (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۳۵)؛ البته در اینکه عنوان امام عادل نائب عام امام معصوم علیه السلام را شامل می‌شود یا صرفاً بر معصوم علیه السلام قابل تطبیق است به صراحت از سوی مشهور فقیهان شیعه موضع‌گیری نشده است. دلیل این امر نیز روشن است، زیرا در فضایی که اصل تولی حکومت توسط شیعه و ولایت فقیهان شیعه در عصر غیبت امری غیرممکن تلقی می‌شد، بحث از قیام و اقدام مسلحانه علیه ولی فقیه عادل سالبه به انتفاء موضوع بوده است. در عین حال اگر ولایت فقیه را در عصر غیبت نافذ و جاری بدانیم، چنان‌که حق همین است، بیانگر ثبوت حکم بغی در عصر غیبت خواهد بود، بلکه حتی کسانی که ولایت فقیه منصوب من الله را از طریق نصوص شرعیه نپذیرفته و قائل به انتخاب شده‌اند نیز حکم بغی را علیه فقیه عادل منتخب جاری و ساری می‌دانند (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۲۷).

شیخ طوسی معتقد است:

«در صورتی مواجهه با اهل بغی به مرحله پنجم می‌رسد که سه شرط محقق شده باشد؛ اولاً، پراکندن و خاموش کردن فتنه آنان جز از طریق جهاد و مبارزه مسلحانه ممکن نباشد؛ بنابراین اگر به لحاظ عده و عده فیزیکی اندک باشند، جهاد و مقاتله با آنان واجب نیست. دوم، از تحت سلطه امام خارج شده باشند؛ یعنی مکان دیگری را برای مواجهه مسلحانه انتخاب کرده باشند و از آنجا علیه حکومت و جامعه اسلامی فتنه‌گری نمایند و سوم، جدا شدن آنان مبتنی بر یک فلسفه و اندیشه سیاسی معارض با اندیشه اصیل اسلامی باشد؛ بنابراین اگر اقدام آنان علیه حکومت فاقد دلیل باشد یا احیاناً برآمده از احساسات باشد، جهاد علیه آنان واجب نیست» (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۷، ص ۲۶۵).

دقت شود که ایشان در این سه فرض نمی‌فرمایند که جهاد جایز نیست، بلکه



اصل وجوب را منتفی می‌دانند. به نظر می‌رسد اگر بپذیریم مستند ایشان برای این سه شرط رفتار امیرالمؤمنین علیه السلام با خوارج باشد، شرط دوم قابل مناقشه است، زیرا اگر اهل فتنه و بغات اقدام مسلحانه کرده باشند، مقابله واجب است و فرقی ندارد که در دارالخلافه باشند یا بیرون از دارالخلافه؛ در هر دو صورت، تلاش برای براندازی ثابت است. به نظر می‌رسد علت اینکه امیرالمؤمنین علیه السلام با خوارج در وهله اول جنگ نکرد این بود که آنان با یکدیگر اجتماع نکرده و دست به شمشیر نبرده بودند، نه اینکه چون در دارالخلافه بودند با آنان جنگی صورت نگرفته باشد.

نتیجه‌گیری

سیره حکومتی اهل بیت علیهم السلام در الگوسازی مواجهه با اهل اعتراض و اعتزال نقش پررنگی دارد. این تصور که سیره معصوم علیه السلام در عصر غیبت قابل امتداد نیست، ناصواب است. مادامی که دلیل خاصی بر انحصار سیره به معصوم علیه السلام وجود نداشته باشد، اصل، امتداد و تعمیم آن سیره برای سایر زمان‌ها و دیگر مکلفین است؛ بنابراین، با توجه به این سیره در کنار آیات و سنت قولی، پنج نوع مواجهه روشنگری و دعوت، بی‌توجهی و گذشت، قهر سیاسی و سرزنش، سلب امتیازات حکومتی و اخذ خسارت و نهایتاً قتال و مبارزه استنباط گردید.



منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه (نسخه صبحی صالح).
۳. صحیفه سجادیه (قم: الهادی، ۱۳۷۶ش).
۴. ابن ابی الحدید (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، قم: آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه.
۵. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۷۷ش)، معانی الأخبار، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۶. (۱۳۸۵ش)، علل الشرایع، قم: داوری.
۷. (۱۳۶۲ش)، النخصال، قم: جامعه مدرسین.
۸. ابن داوود (حلی)، حسن بن علی (۱۳۴۲ش)، الرجال لابن داوود، تهران: دانشگاه تهران.
۹. ابن حیون، نعمان بن محمد (۱۳۸۵ق)، دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۰. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ق)، مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، قم: علامه.
۱۱. ابن مزاحم، نصر (۱۴۰۴ق)، وقعه صفین، قم: کتاب خانه آیت الله مرعشی رحمته الله علیه.
۱۲. ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ش)، کامل الزیارات، نجف: دارالمرتضویه.
۱۳. ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دارالفکر.
۱۴. احمدی میانجی، علی (۱۴۱۱ق)، الاسیر فی الاسلام، قم: جامعه مدرسین.
۱۵. (۱۴۲۶ق)، مکاتیب الاثمه، قم: دارالحديث.
۱۶. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق)، کشف الغمه فی معرفه الاثمه علیهم السلام، تبریز: بنی هاشمی.
۱۷. اسنایدر، گریک. ای (۱۳۸۴ش)، امنیت و استراتژیک معاصر، (سید حسین محمدی: مترجم)، تهران: دانشکده فرماندهی و ستاد، دوره عالی جنگ.
۱۸. تریف تری و دیگران (۱۳۸۳ش)، مطالعات امنیتی نوین، (علی رضا طیب و حمید بزرگی: مترجمان)، تهران: مطالعات راهبردی.
۱۹. ثقفی، ابراهیم بن محمد (۱۳۹۵ق)، الغارات، تهران: انجمن آثار ملی.
۲۰. دهخدا، علی اکبر (۱۳۵۱ش)، لغت نامه دهخدا، تهران: سیروس.
۲۱. حسینی روحانی، سید صادق (۱۴۱۲ق)، فقه الصادق علیه السلام، قم: دارالکتاب.
۲۲. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.



۲۳. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (بی تا)، *تحریر الأحكام الشرعیة علی مذهب الإمامیة*، مشهد: آل البيت علیه السلام.
۲۴. (۱۴۱۱ق)، *رجال العلامة الحلی*، نجف: دارالذخائر.
۲۵. حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق)، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام*، قم: اسماعیلیان.
۲۶. خصیصی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹ق)، *الهدایة الکبری*، بیروت: البلاغ.
۲۷. موسوی خمینی (امام خمینی)، *سیدروح الله* (۱۴۲۱ق)، *کتاب البیع*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ه).
۲۸. (بی تا)، *تحریر الوسیلة*، قم: دارالعلم.
۲۹. خویی (آیت الله)، *سیدابوالقاسم* (۱۴۱۸ق)، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، قم: مؤسسه احیاء آثار امام خویی (ه).
۳۰. (بی تا)، *معجم رجال الحديث*، بی جا: بی نا.
۳۱. (۱۴۲۲ق)، *مبانی تکملة المنهاج*، قم: مؤسسه احیاء آثار امام خویی (ه).
۳۲. سبزواری، محمد (۱۴۱۹ق)، *ارشاد الازهان الی تفسیر القرآن*، لبنان: دارالتعارف للمطبوعات.
۳۳. سلار دیلمی، حمزه بن عبدالعزیز (۱۴۰۴ق)، *المراسم العلویة و الاحکام النبویة*، قم: منشورات الحرمین.
۳۴. زحیلی، وهبة (۱۴۱۱ق)، *التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج*، دمشق: دارالفکر.
۳۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، (صفوان عدنان داوودی: مصحح)، بیروت: دارالعلم.
۳۶. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة*، قم: فرهنگ اسلامی.
۳۷. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه علمی.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۹. (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الاحکام*، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۴۰. (۱۳۸۷ق)، *المبسوط فی فقه الامامیة*، تهران: مکتبه المرتضویه.
۴۱. (۱۴۰۰ق)، *النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوى*، بیروت: دارالکتاب



۴۲. (۱۴۱۷ق)، الخلاف، قم: جامعه مدرسین.
۴۳. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی) (۱۴۱۴ق)، حاشیة الارشاد، قم: جامعه مدرسین.
۴۴. علم الهدی، سیدمرتضی (علم الهدی) (۱۳۷۷ش)، الانتصار فی إنفردات الإمامیة، قم: دارالشریف الرضی.
۴۵. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر عیاشی، تهران: المطبعة العلمية.
۴۶. فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق)، من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک.
۴۷. فیض کاشانی، محسن (۱۴۲۵ق)، تفسیر الصافی، تهران: انتشارات صدر.
۴۸. قرشی، سید علی اکبر (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۴۹. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش)، تفسیر القمی، قم: دارالکتاب.
۵۰. کارولین، توماس (۱۳۸۲ش)، حکومت جهانی توسعه و امنیت انسانی، (مرتضی بحرانی: مترجم)، تهران: مطالعات راهبردی.
۵۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۵۲. گلپایگانی موسوی، سید محمد رضا (۱۴۱۲ق)، الدر المنضود فی أحكام الحدود، قم: دارالقرآن الکریم.
۵۳. مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ق)، شرح الکافی- الاصول و الروضة، تهران: مکتبة الاسلامیة.
۵۴. مفید، محمد بن محمد، الإختصاص (۱۴۱۳ق)، (علی اکبر غفاری: مصحح)، قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.
۵۵. (۱۴۱۳ق)، المقنعه، قم: کنگره شیخ مفید (ه).
۵۶. منتظری، حسین علی (۱۴۰۹ق)، دراسات فی ولاية الفقیه، قم: تفکر.