

بازتاب عاشورا در فقه سیاسی شیعه

سیدضیاء مرتضوی

□

فرجام تاریخی دستاوردهای ماندنی عاشورا در طول دهه‌ها و سده‌های پس از خود، به جریانی هویت‌بخشید که امر وزمی توانیم و باید از آن به عنوان «فرهنگ عاشورا» نام ببریم. نگاهی گذرا به حجم گزرها، تحلیلها و آثاری که در طی قرون گذشته و زمان معاصر بازگوکننده و ایای مختلف این فرهنگ است گویای عظمت، جامعیت، عمق و اصالتی است که عاشورا توانسته است به این فرهنگ بدهد. بسیاری از مقوله‌های اجتماعی و انسانی و حجم وسیعی از ریزترین مسائل «زندگی بر میزان اسلامی» رامی توان در این فرهنگ شاهد بود و از آن برای چگونگی سلوک و تعامل اجتماعی و سیاسی و حتی اخلاقی خود آموخت. تاکنون تلاش‌های درخوری از سوی صاحب نظران در این زمینه صورت گرفته است ولی همه آن چیزی نبوده است کمی بایست انجام گیرد.

یکی از محورهای قابل توجه در موضوع عاشورا که تاکنون نیز کمتر به آن پرداخته شده بررسی تأثیر و نقشی است که این حرکت بزرگ در فقه سیاسی ما داشته است که این مقاله جهت تبیین آن سامان یافته است. آنچه در این مقاله مورد نظر است، نه احکام فقهی مربوط به عاشورا و نه تحلیل فقهی انگیزه و ماهیت عاشورا بلکه بررسی و ارزیابی این موضوع است که فقهای ما از چه منظری به عاشورا رگرسته اند و حرکت امام به عنوان سیره عملی معصوم چه نقشی در فقه سیاسی آنان داشته است.

نویسنده پس از یک مقدمه در باب علت طرح این موضوع در فقه



سیاسی و محدودۀ آن، به تبیین انعکاس حرکت تمام حسین (ع) در فقه سیاسی و بازگویی نوع استناد به آن، نقش آفرینی در دیدگاه فقهای شیعه تحت عناوین: گمان به زنده ماندن، شهادت و قتل شرفتمندان، شوق به شهادت، دفاع از اصل دین و حفظ مذهب، راز نهفته و مسؤلیت ویژه و قیام برای تشکیل حکومت اسلامی، پرداخته و ضمن مستندسازی دیدگاههای یادشده، آنها را مورد ارزیابی و نقاد علمی قرار داده است.

دیدگاههای یادشده مربوط به فقهای بزرگوار شیعه، سیدمر ترضی لمین الاسلام طبرسی، علامه حلی، شهید ثانی، محقق ثانی، صاحب ریاض، صاحب جواهر و حضرت امام خمینی «قدس سرهم الشریف» می باشد.

◀ اشاراتی چند

□ یکم. گسترۀ عاشورا و فرهنگ آن

حرکت سیدالشهدا (ع) که اینک با محوریت «عاشورا» از آن یاد می کنیم، در مقایسه با بسیاری حرکتهای دیگر که پیش از آن یا پس از آن رخ داده، از نظر حجم حوادث و سیر تاریخی آن، بسی محدودتر و کتاب تاریخ آن بسی کوچکتر است اما حیات آفرینی و راهگشایی آن و نقشی که در تاریخ اسلام ایفا کرده و الگویی که در حرکتهای اصلاح گرانه و مبارزه با ستم و تبعیض و جهاد برای اقامه حق و حاکمیت دین بر جای گذاشته و تحوّل که در نوع نگرش به زندگی و حیات انسانی ایجاد کرده است، بسی فراتر از نقش آفرینی یک حرکت محدود، در یک مقطع زمانی خاص و در گوشه ای از سرزمین پهناور اسلامی می باشد. حرکت امام حسین (ع) از موضع گیری در مواجهه با دعوت به بیعت با یزید توسط حاکم مدینه، تا سرانجام شهادت، چند ماه بیشتر به درازا نکشید اما جانمایه حرکت که بسان روح کلی قیام در همه اجزای آن جاری و ساری است از یک سو و حجم حوادث و قضایایی که در آن فاصله زمانی محدود با محوریت امام (ع) از مدینه تا مکه و از مکه تا کوفه و کربلا و دنباله آن تا شام و سپس مدینه اتفاق افتاد از سوی دیگر، آن قدر بزرگ و در جهات مختلف قابل توجه و اهتمام هست که هنوز پس از آن قرنهای پس از آن همه نگارش و تحقیق و آن همه روشنگری که توسط صاحب نظران و پژوهشگران بر اساس منابع تاریخی و موازین تحقیق و تحلیل در قضایای این دست، صورت گرفته، و علاوه، به خاطر تأثیری که بازگویی و تبیین علمی عاشورا در سلوک اجتماعی و سیاسی و رفتار دینی جامعه اسلامی دارد، همچنان

بلکه همواره می‌تواند و باید به عنوان یک موضوع زنده و حیاتی محل توجه پژوهشگران در حوزه‌های مختلف تاریخی، اجتماعی، کلامی و فقهی می‌باشد.

به ویژه که فرجام عاشورا، شکل گرفتن فرهنگی نوین با ویژگیهای خاص خود در میان جامعه گسترده‌ای بود که هویت اسلامی بویژه شیعی‌اش، آن را از دیگر تمدن‌ها و فرهنگ‌ها متمایز می‌ساخت. فرجام تاریخی و دستاوردهای ماندنی عاشورا، در طول دهه‌ها و سده‌های پس از خود، به جریانی هویت بخشید که امروز می‌توانیم و باید از آن به عنوان «فرهنگ عاشورا» نام ببریم. نگاهی گذرا به حجم گزارشها، تحلیلها و آثاری که در طی قرون گذشته و زمان معاصر بازگوکننده زوایای مختلف این فرهنگ است گویای عظمت، جامعیت، عمق و اصالتی است که عاشورا توانسته است به این فرهنگ بدهد. بسیاری از مقوله‌های اجتماعی و انسانی، و حجم وسیعی از ریزترین مسایل «زندگی بر میزان اسلامی» را می‌توان در این فرهنگ شاهد بود و از آن برای چگونگی سلوک و تعامل اجتماعی و سیاسی و حتی اخلاقی خود آموخت.

تلاش پیشوایان معصوم(ع) در احیای عاشورا و گسترش و آموزش منطق حسینی و نصب‌العین سازی آن در سراسر زندگی، از هنگام زاده شدن که کام نوزاد با طعم خاک کربلا آشنا می‌شود تا آخرین لحظات «جدایی» از میان جمع مردمان که در قبر خویش با خاک کربلا «همراه» می‌گردد، همه و همه در جهت الگوسازی «فرهنگ عاشورا» و تقویت و گسترش نقش آفرینی آن در حیات دین و دینداران بوده است.

□ دوم. اجتهاد در ماهیت و الگوسازی عاشورا

تحلیل و ارزیابی حرکت بی‌نظیر سیدالشهدا(ع) که از همان آغاز، نگاههای متفاوتی را متوجه خود ساخت و در اوان شکل‌گیری خود از سوی دوستان و دشمنان با برخوردها و تفسیرها و ارزیابی‌های چندی مواجه شد تا اینک که پس از قرن‌ها، هزاران کتاب و رساله و مقاله را به خود اختصاص داده، طبعاً یک نگاه و در یک جهت نیست. خوشبختانه تاریخ‌نگاری و وقایع‌نویسی حرکت امام(ع) در مقایسه با بسیاری حرکت‌های سیاسی و اجتماعی دیگر و علی‌رغم انگیزه‌ای که قدرتهای وقت در سرپوش گذاشتن بر آن و تحریف آن داشته‌اند و این امر طبعاً در تاریخ‌نگاری عاشورا تأثیر می‌گذاشته، از حجم قابل توجه و راهگشایی برخوردار است ولی با این همه یک منشأ برای تحلیلها و دیدگاههای مختلف در



تفسیر و ارزیابی این حرکت، فقر نسبی منابع و مستندات تاریخی آن است. عامل عمده دیگر، نگاه‌های متفاوتی است که تحلیلگران و پژوهشگران در نگاه به این واقعه داشته‌اند، و هر یک از منظرهای خاص و دیدی مخصوص به آن نگریسته‌اند. اینکه منشأ اختلاف نگاهها در این باره چیست، پرسشی است که در جای دیگر باید به آن پرداخت، اما مروری اجمالی بر آنچه درباره حرکت امام(ع) نگاشته شده یا در اذهان موجود است، بخوبی نشان می‌دهد که در ابعاد مختلف کلامی، تاریخی، و فقهی حرکت، تفسیرها و دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد که بخشی از آن در تعارض با یکدیگر و البته بخشی نیز قابل جمع است. این تفاوت دیدگاه را می‌توان در فقه سیاسی و نحوه تحلیل حرکت امام(ع) نیز مشاهده کرد.

طبیعی است این اختلافها بویژه اگر به سطح تعارض و تنافی برسد، در اصل الگوسازی و چگونگی آن نقش دارد. چرا که در نقش‌آفرینی عاشورا و الگویی که از آن ارائه می‌دهیم، بسیار تفاوت است که به عنوان مثال، کشته شدن حضرت(ع) را یک امر ناخواسته و بدون پیش‌بینی قبلی بشماریم و یا آن را طراحی شده از پیش و به عنوان هدف نهایی بدانیم، و یا یک هدف میانی و در جهت شکل‌گیری حاکمیت سیاسی حق و تشکیل حکومت اسلامی، و یا اساساً امری کاملاً شخصی و دور از دسترس فهم ما که طبعاً باید در چارچوب موازین موجود ارزیابی و داوری کند. و یا در نگاه دیگر، آن را قابل فهم، ولی گزینش آن را تنها به خواست امام(ع) و روحیه شهادت‌طلبی ایشان ارجاع دهیم. یعنی انتخاب راهی که می‌توانست غیر از این باشد و اگر رفتاری چون برادرش امام‌حسن(ع) نیز پیشه خود می‌ساخت معذور بود و مصیب و مثاب. و اینها همه، نگاه‌های فرضی و خود ساخته نیست، بلکه اشاره‌ای است به آنچه در نگاه صاحب نظران بویژه فقهای ارجمند آمده است و شرح آن خواهد آمد.

□ سوم. انعکاس عاشورا در فقه سیاسی

یکی از محورهای قابل توجه در موضوع عاشورا، که تاکنون نیز کمتر به آن پرداخته شده، بررسی تأثیر و نقشی است که این حرکت بزرگ در فقه سیاسی ما داشته است. یک نگاه به جنبه فقهی عاشورا، همان است که به صورت گسترده در ابوابی چند از عبادات و بر اساس متون روایی، مورد توجه فقهای عظام قرار گرفته و آن همه آداب و سنن و احکام در فصول مختلف نماز و زیارات و روزه و طهارت و مانند آن را ویژه خود ساخته است و همه فقها نیز طبعاً به آن پرداخته و در ابواب مختلف فتوا داده‌اند. یک نگاه به بعد فقهی نیز در عرض

تحلیلها و ارزیابی‌های تاریخی، اجتماعی و کلامی واقع شده و می‌شود و اصل حرکت امام(ع) را در چارچوب موازین فقهی بررسی می‌کند تا نشان دهد قیام امام(ع) از نقطه نظر فقهی، چه صورتی دارد و در کدام جایگاه قرار می‌گیرد و در واقع حرکت امام(ع) را بر اساس موازین موجود فقهی چگونه باید تفسیر و تحلیل کرد؟ چنان که می‌توان همین پرسش را از نقطه نظر تاریخی و اجتماعی داشت و یا آن را از نظر کلامی و در محدوده بحث علم امامت مطرح ساخت. اما از منظر فقهی می‌توان نگاه سوّمی نیز برخاسته از نگاه دوم، به حرکت امام(ع) داشت و آن نقشی است که در فقه موجود و در کلمات فقهای عظام داشته است و چگونگی طرح و تحلیل آن به عنوان یک مستند فقهی و در واقع به مثابه مصداقی از سنت عملی معصوم(ع). این همان بعدی از عاشورا است که علی‌رغم اهمیتی که دارد کمتر به آن پرداخته شده و اینک وجهه اصلی این مقاله قرار گرفته است.

بنابراین آنچه در این مقاله، مورد نظر است نه احکام فقهی مربوط به عاشورا و نه تحلیل فقهی انگیزه و ماهیت عاشورا، بلکه بررسی و ارزیابی این موضوع است که فقهای ما از چه منظری به عاشورا نگریسته‌اند و حرکت امام(ع) به عنوان سیره عملی معصوم، چه نقشی در فقه سیاسی آنان داشته است؟

نمونه پیشین این مستندسازی بهره‌جستن فقیهان شیعه و سنی، از موضع امیرالمؤمنین(ع) در برخورد با باغیان به‌ویژه ناکثین جمل و چگونگی تعامل حضرت با آنان در آغاز، میانه و پایان جنگ است که در فقه به عنوان دلیل عمده‌ای بویژه برای فقهای سنی مطرح شده و مورد استناد قرار گرفته است، چرا که تا آن روز، نه در زمان پیامبر اکرم(ص) و نه در دوره خلفای پیشین، نمونه‌ای قابل استناد در اندازه جنگ با باغیان رخ نداده بود.

□ چهارم. بازتاب محدود در نگاه فقها

مراجعه به متون فقهی شیعه نشان می‌دهد که تنها تعدادی انگشت‌شمار از فقهای برجسته شیعه، در میان مستندات فقهی خود، به موضوع قیام و اقدام سیدالشهدا(ع) پرداخته و به عنوان یک دلیل فقهی به ارزیابی آن نشسته‌اند. اینکه چرا نگاه به عاشورا به عنوان یک مستند فقهی، محدود به این جمع فقیهان شده و فقهای دیگر در کتابهای استدلالی خود سخنی از آن به میان نکشیده‌اند، پرسشی است قابل اهتمام. آیا از آن رو بوده است که در بخش مورد نظر، ادله به اندازه کافی موجود و گویا بوده و نیازی به افزودن سیره عملی امام حسین(ع) وجود



نداشته است؟ این پاسخ هر چند احتمال می‌رود ولی قانع کننده نیست چرا که فقهای دیگر که از اقدام حضرت نیز سخن گفته‌اند، نوعاً از منظر دلیل مخالف و مصداق نقض به آن پرداخته‌اند و طبعاً این گونه موارد نمی‌تواند به عذر و ضوح مطلب، مسکوت بماند. آیا به این علت بوده است که ماهیت حرکت امام(ع) و واقعیت آن برای این دسته از فقها روشن نبوده است و ابهام موضوع باعث عدم طرح آن شده است؟ آیا به این دلیل متعرض آن نشده‌اند که آن را امری کاملاً ویژه حضرت دانسته و اساساً از محدوده و فضای ادله فقهی بیرون می‌شمردند؟ و یا صرفاً ناشی از یک اتفاق و غفلت است که حرکت امام(ع) در استدلال فقهی آنان، جایگاهی نیافته است؟

البته با توجه به احتمالات یاد شده می‌توان قضاوت یکسانی درباره همه این فقیهان در بیان علت پرداختن به این موضوع نداشت ولی به هر حال این پرسشی است قابل پی‌گیری که چرا فقهای بزرگوار در مثل موضوع بغی و احکام باغیان، به رفتار و سیره امیرالمؤمنین(ع) استناد جسته‌اند اما تنها چند نفر محدود از، آنان اقدام سیدالشهدا(ع)، را به عنوان یک مستند فقهی قابل بررسی دانسته‌اند. به عنوان مثال فقیه عظیم الشان، شیخ طوسی «قدس سره» در بسیاری از احکام بغات به تفصیل و حتی با شرح برخی جزئیات جنگ جمل و برخورد با خوارج، به استدلال می‌پردازد،^۱ اما در مباحثی چون «هُدنه» در جهاد و امر به معروف و نهی از منکر که می‌توان به نوع اقدام امام حسین(ع) در عاشورا نیز پرداخت سخنی به میان نیاورده است و برای اولین بار، در قرن ششم مفسر فقیه، امین الاسلام طبرسی، از منظر فقهی آن هم در تفسیر خویش به این موضوع می‌پردازد. البته اینکه تحلیل حرکت سیدالشهدا(ع) بر اساس موازین کلی فقهی اهل سنت چگونه است و آیا در خصوص اقدام حضرت ارزیابی و تحلیلی از این منظر صورت گرفته یا نه، از محدوده این مقاله بیرون است و نیازمند بررسی جداگانه.

از طرف دیگر این پرسش را نیز باید مطرح کرد که چرا استناد به سیره سیدالشهدا(ع) در همین جمع محدود از فقهاء نیز نوعاً محدود به بحث «هُدنه» و حداکثر «کتاب جهاد» شده است؟ آیا در ابواب دیگری از فقه نمی‌توان به وجوهی از حرکت امام(ع) استناد جست؟ البته در کتابهای فقهی شیعه، بخش مستقلی در عرض سایر ابواب فقهی، به موضوع حکومت اسلامی و مبانی و وظایف نظام سیاسی اسلام اختصاص داده نشده است ولی آیا جای طرح

سیره سیاسی امام(ع) در حرکت عاشورا، در ابوابی چون امر به معروف و نهی منکر و دفاع نیز وجود ندارد؟ و اساساً بایسته است بررسی شود که اقدام امام(ع) به عنوان یک مستند فقهی احتمالی، در کدام یک از ابواب و مسائل فقه می تواند مطرح شود؟

□ پنجم. شیوه بررسی انعکاس عاشورا در فقه

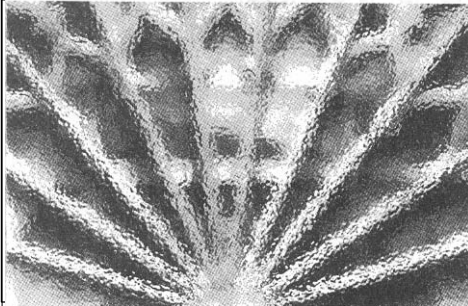
بررسی انعکاس و تأثیر مستقیم عاشورا در مباحث فقهی فقیهان از منظر سوّم، را می توان بر اساس سیر تاریخی آن پی گرفت؛ به این گونه که از امین الاسلام طبرسی به عنوان آغازگر طرح - بر حسب بررسی و جستجوی نویسنده - آغاز کرد و سپس به ترتیب تاریخ، آن را تا دوره معاصر دنبال کرد؛ دوره ای که فقیه برجسته و نام آوری چون حضرت امام خمینی، سرآمد آن است و رهبری و «فقه عاشورایی» وی، توانست نظامی دینی و حکومتی اسلامی را جایگزین رژیم نامشروع و وابسته سازد.

شیوه دیگر آن است که بر اساس نوع تحلیل و تفسیر این دسته فقها و موضعی که در فقه در برابر آن گرفته اند، به طرح دیدگاهها پرداخته شود. آنچه در این مقاله آمده است بر محور روش دوم و حتی الامکان رعایت ترتیب تاریخی آن است و خواننده می تواند سیر تاریخی آن را بر اساس همین طرح دنبال کند. مقدمه ای که پیش از پرداختن به این دیدگاهها خواهد آمد، جایگاه طرح موضوع عاشورا در فقه و استناد به آن را بیان می کند.

در این میان فقیه فرزانه، حضرت امام خمینی «سلام الله علیه»، هر چند دارای یک دوره فقه استدلالی مکتوب نیستند اما دیدگاهی که در تحلیل و تفسیر فقهی حرکت سیدالشهدا(ع) بیان کرده اند و منظری که ایشان به عاشورا دارند، از برجستگی و قوت و جامعیتی متمایز برخوردار است. و این چنین است که کارایی عاشورا و منطق حسینی در نگاه ایشان به بنیان گذاری یک نظام سیاسی مشروع و قدرتمند ختم می شود و دستاورد عملی نگاه دیگر فقیهان، علی رغم فقه برجسته و وارستگی خودشان، در سطحی محدود متوقف می گردد.

آنچه هدف اصلی این مقاله است، تبیین انعکاس حرکت امام حسین(ع) در فقه سیاسی و بازگویی نوع استناد به آن و نقش آفرینی در دیدگاه فقهای بزرگوار است و نه به جهات دیگر. با این همه به صورت بسیار محدود و مجمل به ارزیابی و نقادی و مستندسازی دیدگاههای یاد شده پرداخته ایم، با این امید که صاحب نظران حوزه فقه و فقاها در مباحث فقهی خویش، عهده دار تحلیل و ارزیابی تفصیلی و بسط بحث درباره ماهیت حرکت آن





حضرت گردند و ارزش و تأثیر آن در مباحث فقهی مربوطه را کمتر از ظواهر برخی روایات شریف بشمارند.

□

◀ جایگاه بحث

پیش از بازگویی دیدگاه فقها درباره عاشورا و چگونگی استناد آنان به حرکت امام(ع) لازم است جایگاه بحث و علت

طرح این موضوع در فقه سیاسی بیان شود؛ تا از یک سو محدوده بحث و حوزه تأثیرگذاری آن در کلمات فقها روشن شود و از سوی دیگر نشان‌دهنده این امر نیز باشد که این دسته از فقها نیز نوعاً در استناد به عاشورا، آن را محدود به یک باب ساخته‌اند و در بابهای چون امر به معروف و نهی از منکر و مراتب آن و یا در فصل دفاع، از آن سخن نگفته‌اند.

از جمله مباحثی که در فقه سیاسی، در بخش جهاد، مورد بررسی و بحث قرار گرفته است موضوع «آتش بس» و قرارداد صلح با دشمن و ترک جنگ است که در فقه با عنوان «هدنه» و «مهادنه» از آن نام برده شده و فصلی از بحث جهاد را به خود اختصاص داده است و تعریف مستقلی نیز از آن کرده‌اند. محقق اول، صاحب کتاب گرانسنگ شرایع الاسلام، متوفای ۶۷۶هـ.ق، آن را به «پیمان بر ترک جنگ در مدت مشخص» تعریف کرده است:

«هی المعاهدة علی ترک الحرب مدّة معینة»^۲

نزدیک به همین تعریف را علامه حلی، متوفای ۷۲۶هـ.ق ارائه کرده است:

«هی المعاهدة علی ترک الحرب مدّة من غیر عوض»^۳

منظور از قید «بلاعوض» نیز عدم شرطیت و اعتبار «عوض» در چنین پیمانی است نه اینکه «عدم عوض» شرط صحت آن باشد.^۴

اینکه پیمان «مهادنه» چه حکمی دارد و در شرایط گوناگون، چگونه است، پرسشی است که فقهای ما با توجه به منابع موجود و دلایلی متعددی که از کتاب و سنت در این موضوع در دست است به بحث درباره آن پرداخته‌اند. محدوده زمانی و شرایط لزوم پابندی به آن، و نیز عوامل دیگری که می‌تواند در اصل و فرع آن دخالت داشته باشد، مسائلی چون قوت و ضعف مسلمانان، مصلحت‌اندیشی عمومی و غیبت امام معصوم(ع) و حتی شیفتگی به شهادت، به عنوان مسائل بیرونی، در کنار ظواهر ادله و نصوص موجود، مورد توجه فقیهان قرار گرفته

است. آنچه در این بحث می‌تواند نمایی کلی را در تبیین چگونگی راهیابی حرکت امام حسین (ع) به فقه، به دست دهد، پرداختن به همه این مسائل نیست، بلکه تنها نگاهی کلی به مجموعه ادله‌ای که در اصل بحث و فروع آن مورد استناد و ردّ و پذیرش دیدگاه‌ها قرار گرفته، هر چند به اجمال، می‌تواند فضای بحث و مدخل بازتاب عاشورا در فقه سیاسی را روشن کند. کما اینکه اگر الگوسازی از حرکت امام (ع) و تبیین منطق حسینی، برای عمل را یک امر شدنی و لازم بدانیم، توجه به ادله و نصوصی که در سیره حضرت (ع)، در همین محدوده بحث مهاده مورد استناد فقهای عظام قرار گرفته، امری ناگزیر خواهد بود چرا که الگوسازی از یک رویداد که بانی و محور آن، کسی است که جز به خواست خدا و جز در چارچوب اسلام، قدم بر نمی‌دارد و اساساً اسلام مجسم و قرآن ناطق است، نشان‌دهنده قاعده‌پذیری و قانون‌مندی آن رویداد است و طبعاً سازگار با دیگر متون دینی و ادله و نصوص خواهد بود و در قاعده‌مند کردن و الگوسازی از آن، چاره‌ای جز پرداختن به نصوص و متون دیگر، اعم از موافق و مخالف، نیست.

از جمله آیاتی که در بحث «هدنه» به آنها استدلال شده و اشاره رفته اینهاست:

«وان جنحوا للسلم فاجنح لهما»^۵

«و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکة»^۶

«و قاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم»^۷

«یا ایها الذین آمنوا قاتلوا الذین یلونکم من الکفار و لیجدوا فیکم غلظة»^۸

«الذین عاهدتم من المشرکین ثم لم ینقضوکم شیئاً و لم یظاهروا علیکم احداً فأتّموا عهدهم الی مدّتهم»^۹

«فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم»^{۱۰}

«فما استقاموا لکم فاستقیموا لهم»^{۱۱}

«قاتلوا الذین لا یؤمنون بالله و لا بالیوم الآخر و لا یحرمون ما حرم الله و رسوله و لا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الكتاب حتی یعطوا الجزیة عن ید و هم صاغرون»^{۱۲}

«و اما تخافن من قوم خیانة فانبذ الیهم علی سواء ان الله لا یحب الخائنین»^{۱۳}

«فلا تهنوا و تدعوا الی السلم و انتم الاعلون و الله معکم»^{۱۴}

علاوه بر آیات یاد شده، مواردی از سیره پیامبر اکرم (ص) و قضایای تاریخی، مورد استناد قرار گرفته است. طبیعی است در نگاه فقها، همان گونه که نوع استناد به این موارد مختلف است، سطح دلالت و استناد نیز متفاوت است ولی در مجموع می‌تواند نشان‌دهنده جایگاه استناد به سیره امام حسین (ع) در قضیه کربلا باشد. از جمله موارد اخیر اینهاست:

۱. جریان صلح پیامبر (ص) در حدیبیه؛^{۱۵}



۲. مصالحة پیامبر(ص) با اهل نجران در مقابل دو هزار حله؛^{۱۶}
 ۳. پیشنهاد پیامبر(ص) به عیینة بن حصین در روز جنگ احزاب، برای جدا شدن خود و قبیله غطفان از سپاه ابی سفیان، در برابر دریافت یک سوم خرمای انصار؛^{۱۷}
 ۴. پیشنهاد مشابه از سوی حرث بن عمرو، رئیس قبیله غطفان برای دست کشیدن از جنگ و دریافت بخشی از خرمای مدینه در برابر آن، و پاسخ پیامبر(ص) به اینکه لازم است با سران انصار در این باره مشورت کند.^{۱۸}
 ۵. موضع قاطع گروه اعزامی پیامبر(ص) به قبیله هذیل، برای تبلیغ و هدایت آن قبیله، و مقاومت آنان تا سر حدّ شهادت در برابر شیخون دشمن، چنان که شرح بیشتر آن خواهد آمد.^{۱۹}

۶. پذیرش مصالحة توسط حضرت امام مجتبی(ع)؛^{۲۰}
 افزون بر این موارد، استناد به عدم مصالحة حضرت سیدالشهدا(ع) و ایستادگی تا شهادت خود و یاران و اسارت خانواده است که در سخن برخی فقها از جمله صاحب جواهر، که موارد یاد شده نیز همه در کلام وی آمده، به آن استناد شده است. همان گونه که مفاد کلی آیات یاد شده به دو دسته کلی پذیرش و عدم صلح و آتش بس تقسیم می شود، موارد یاد شده از سیره نیز دو گونه است. آنچه مربوط به گروه اعزامی به قبیله هذیل و نیز اقدام امام حسین(ع) می باشد در جهت مقابل بقیه موارد است. سخن فقهای بزرگوار نیز در حکم مهاده و شرایط آن بر اساس همین ادله شکل گرفته است. اینکه «هدنه» واجب است یا جایز و شرایط هر یک چیست، برخاسته از نحوه جمع میان ظواهر دلیلهای یاد شده است که به دو بخش کلی تقسیم می شود. دسته ای چون «وان جنحوا للسلم فاجنح لها» و مصالحة های پیامبر(ص) هدنه را لا اقل جایز و در شرایطی واجب می کند، مثل «و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکة» و دسته ای چون «فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشرکین» و عدم مصالحة سیدالشهدا(ع)، مقاتله و عدم هدنه را مطلقاً جایز می سازد، چه توان لازم وجود داشته باشد و چه نباشد.

ورود تحلیل حرکت سیدالشهدا(ع) به فقه درست از همین نقطه است که آن دسته از فقها که به مقتضای ادله نقلی و عقلی، در شرایط عدم توانایی برای مقابله و مقاتله با دشمن، قائل به وجوب هدنه و ترک جنگ شده اند و آن را مطابق موازین و قواعد موجود فقه شمرده و معرفی کرده اند، طبعاً باید به این دسته از ادله که ظاهری غیر از این دارد، پاسخ بگویند. یکی از

آن ادله عدم مصالحة سیدالشهدا(ع) و ایستادگی تا شهادت است که علی رغم کمی نیرو و عدم توانایی مقابله با سپاه دشمن صورت گرفت.

چگونگی تحلیل فقهی این دو دسته دلیل و جمع میان آنها از جمله مقایسه حرکت امام(ع) با ظواهر دیگر ادله که وجوب پذیرش صلح و ترک محاصمه را می‌رساند، بیانگر دیدگاه فقهی این فقیهان درباره حرکت سیدالشهدا(ع) است و میزان استناد به آن و نقشی که در استدلال آنان ایفا کرده را نشان می‌دهد و در مجموع گویای بازتاب حرکت تاریخی امام(ع) در فقه سیاسی فقهای عظام می‌باشد.

اینک با این مقدمه می‌توانیم به بازگویی نگاه فقهای یاد شده بپردازیم، با این توضیح لازم که اگر در نگاه یک فقیه در تحلیل و ارزیابی حرکت امام(ع) به چند عامل و عنصر توجه شده، توجه مقاله بیشتر به آن عامل و فراز سخن است که دیدگاه وی را از دیگران متمایز می‌سازد.

□

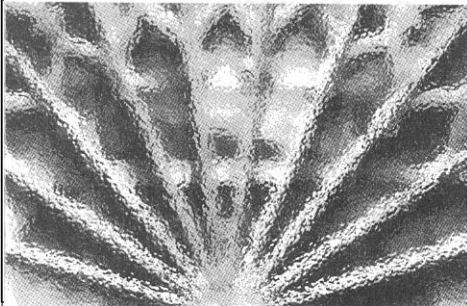
◀ تحلیل‌های موجود در سخن فقیهان

□ یکم. گمان به زنده ماندن

یکی از نخستین تحلیل‌های فقهی در میان دانشمندان شیعی، دیدگاهی است که فقیه و مفسر فرزانه امین‌الاسلام طبرسی، صاحب تفسیر ارزشمند مجمع‌البیان، متوفای ۵۴۸ هجری، آن را مطرح ساخته است. طرح دیدگاه ایشان، هر چند با تفسیر ارزشمند خویش شهرت یافته، هم از آن رو است که فقهی توانا بوده است و ویژگی فقاقت وی را هم با مراجعه به تفسیر مجمع‌البیان می‌توان پی برد که حضرت امام خمینی نیز از آن به نیکی یاد کرده‌اند^{۲۱} و هم صاحبان رجال و شرح حال نویسان بر آن تأکید جسته‌اند. و هم از آن رو که نظریه وی به روشنی می‌تواند پیشینه‌ای برای دیدگاه علامه حلی باشد که دیدگاهی خاص است و شرح آن خواهد آمد.

مرحوم طبرسی در تفسیر آیه «و أنفقوا فی سبیل الله و لا تعلقوا بایدیکم الی التهلکة و أحسنوا ان الله یحبّ المحسنین»^{۲۲} که فرازی از آن در بحث «هدنه» نیز مورد استدلال قرار گرفته، همانند دیگر مفسران، احتمالات و وجوهی را مطرح کرده است. اختلاف مفسران در بیان مقصود آیه، برخاسته از وجه ارتباط میان «امر» به انفاق و «نهی» از افتادن در هلاکت و معنای به هلاکت افتادن است. اجمالی از دیدگاهها این است که برخی منظور آیه را این





شمرده‌اند که شما در راه خدا انفاق کنید و با ترک آن موجب هلاکت خودتان نشوید، چرا که مایه غلبه دشمن بر شما خواهد شد. عده‌ای نیز مفاد آن را همان معنای رایج در اذهان دانسته‌اند که شما بی‌گدار به دل دشمن نزنید و در حالی که توان مقابله و دفع دشمن را ندارید خود را در معرکه و هلاکت نیافکنید. پاره‌ای مفسران نیز اساساً آن را از بحث جهاد جدا دانسته و مفاد آن را تأکید بر میانه‌روی در انفاق برای دور ماندن از سختی و هلاکت فقر و بی‌چیزی شمرده‌اند.

مرحوم طبرسی، منافاتی میان این احتمالات و گفته‌ها نمی‌بیند و از این رو در نگاه ایشان، مناسب‌تر می‌نماید که آیه بر همه و جوه یاد شده حمل شود. سپس به استنتاج فقهی از فراز «و لا تلقوا باید یکم الی التهلکة» می‌پردازد و مفاد آن را در سه زمینه مطرح می‌کند:

۱. هر اقدامی که احتمال خطر جانی در پی داشته باشد حرام است.
 ۲. امر به معروف و نهی از منکر را می‌توان در صورت خوف و احتمال خطر، ترک کرد، زیرا یکی از مصداقهای «افتادن در هلاکت» است.
 ۳. اگر امام در رویارویی با کفار و باغیان، نسبت به جان خود یا مسلمانان نگرانی داشته باشد جایز است با دشمن صلح کند. ایشان برای مورد اخیر به رفتار پیامبر (ص) در صلح حدیبیه و کار امیر المؤمنین (ع) در صفین و صلح امام حسن (ع) با معاویه مثال می‌زند:
- «وفی هذه الآية دلالة علی تحریم الاقدام علی ما یخاف منه علی النفس و علی جواز ترک الأمر بالمعروف عند الخوف لان فی ذلك القاء النفس الی التهلکة، و فیها دلالة علی جواز الصلح مع الکفار و البغاة اذا خاف الامام علی نفسه او علی المسلمین كما فعله رسول الله (ص) عام الحدیبیة و فعله امیر المؤمنین (ع) بصفین و فعله الحسن (ع) مع معاویة من المصالحة لما تشنت امره و خاف علی نفسه و شیعته.»

ملاحظه می‌کنید که این فقیه و مفسر برجسته، مفاد این فراز آیه را، حرمت هر نوع اقدامی می‌داند که ضرری را متوجه جان آدمی سازد. و از همین رو می‌توان بلکه باید برای دفع ضرر، از انجام وظیفه امر به معروف و نهی از منکر دست کشید و یا با دشمن مصالحه کرد. با این حساب حرکت امام حسین (ع) که به شهادت ایشان ختم شد، در ظاهر، در هر سه نقطه بر خلاف این نتیجه‌گیری خواهد بود. از این رو، ایشان با طرح این اشکال و پرسش، دو احتمال را مطرح می‌کند تا از این طریق اقدام امام (ع) به گونه‌ای تفسیر و تحلیل شود که با مفاد آیه

شریفه و نتیجه‌گیری یاد شده که در نگاه ایشان امری قطعی است، منافاتی نداشته باشد. احتمال دوم ایشان، را پیش از وی در سخن سیدمرتضی نیز شاهدیم و پس از وی نیز در کلام محقق ثانی منعکس شده است که در ادامه بازگو خواهیم کرد. اما پاسخ نخست ایشان، سخنی سؤال‌انگیز و از نقطه نظر کلامی، برای آنان که معتقدند امام(ع) از آغاز، به خوبی فرجام حرکت و سرنوشت خویش را می‌دانسته، غیر قابل پذیرش است. و این اعتقادی غالب است و اکثریت قاطع صاحب‌نظران شیعی بر این باورند و شاهد آن را افزون بر آنچه در مباحث کلامی امامت آمده، متون موجود تاریخی و روایی می‌شمارند که گواه آگاهی کامل سیدالشهدا(ع) از سرانجام قیام و حتی جزئیات این حرکت می‌باشد. البته ظاهر سخن بزرگانی چون شیخ مفید، متوفای ۴۱۳هـ.ق و شاگردان وی، سیدمرتضی، متوفای ۴۳۶هـ.ق، و شیخ طوسی، متوفای ۴۶۰هـ.ق، گفته مرحوم طبرسی را همراهی می‌کند که اینک از محدوده این مقاله بیرون است.^{۲۳} و به هر حال، پیشینه نگاه مرحوم طبرسی در طرح پاسخ نخست را باید همان مباحث و دیدگاههایی دانست که در برخی آثار کلامی آن بزرگان وجود دارد و همه پیش از وی رحلت کرده‌اند.*

متن سخن مرحوم طبرسی در بیان اشکال و پاسخ یاد شده، که آن را بدون فاصله، پس از فراز پیشین آورده چنین است:

«فان عورضا بأن الحسين(ع) قاتل وحده، فالجواب ان فعله يحتمل وجهين: أحدهما انه ظن أنهم لا يقتلونه لمكانه من رسول الله(ص) والآخر انه غلب على ظنه انه لو ترك قتالهم قتله الملعون ابن زياد صبراً كما فعل بابن عمه، فكان القتل مع عز النفس و الجهاد أهون عليه»^{۲۴}

مفاد سخن طبرسی این است که اگر کسی گفته ما در تفسیر و تحلیل آیه «و لا تلقوا بایدیکم الی التهلكة» را که پیشتر ذکر شد، با این خرده‌گیری مقابله و خدشه کند که پس چرا امام حسین(ع) به تنهایی جنگید در حالی که نباید خود را به این مهلکه می‌انداخت، پاسخ آن را به دو شکل می‌توان داد؛ چرا که درباره اقدام امام(ع) دو احتمال می‌رود: یکی اینکه امام(ع) گمان می‌کرد به خاطر نسبتی که با پیامبر(ص) دارد و جایگاهی که در چشم پیامبر(ص)

* لازم به یادآوری است که چون دیدگاههای این عالمان برجسته با صبغه‌ای کلامی و در فضای مباحث اعتقادی مطرح شده، در چارچوب این مقاله که یک بررسی فقهی است، جای نگرفت هر چند همه می‌دانیم شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی «قدس سرهم» هر سه از بزرگترین فقهای شیعه به شمار می‌روند و آوازه شهرت آنان محدود به شیعه نشده و آثار فقهی ایشان از مهمترین منابع فقهی دوره نخست و برای همیشه، تلقی می‌شود.



داشت، در هر حال او را نخواهند کشت، و احتمال دیگر آنکه این گمان را داشت که حتی اگر از نزاع و قتال با آنان نیز روی گرداند و باب مصالحه را بگشاید، با این حال، این زیاد ملعون او را اسیر کرده و با وضعی ناگوار خواهد کشت، همان رفتاری که با پسرعمویش مسلم(ع) کردند. این بود که کشته شدن با شرافت و عزت، همراه با جهاد را، بر خود برگزید و آن را راحت تر شمرد.

احتمال دوم ایشان را پس از این جداگانه دوباره بازگو و بررسی خواهیم کرد اما احتمال نخست که آگاهی امام(ع) به سرنوشت حرکت و شهادت خویش را، زیر سؤال می برد و در حقیقت آن را نفی می کند، سخنی نیست که بتوان آن را به آسانی پذیرفت و نوع کسانی که در این باره به بحث و پژوهش پرداخته اند، آن را علاوه بر ناسازگاری با مبانی کلامی و اعتقادی، مخالف شواهد و ادله ای می دانند که در منابع تاریخی و حدیثی در این خصوص وجود دارد و به گونه ای اطمینان آور، احتمال یاد شده را مردود می کند. البته مرحوم طبرسی در دو جای دیگر تفسیر ارزشمند خود به گونه ای کلی تر به اصل موضوع علم امامان(ع) پرداخته است که بازگویی آن از حوصله این بحث بیرون است.^{۲۵}

در ارزیابی این ادعا جای پرداختن تفصیلی نیست اما در پاسخ به سخن ایشان و تأکید بر ضعف آن، از میان ادله و شواهد موجود، افزون بر آنچه در ادامه نیز در تبیین و تحلیل دیدگاه فقهی امام خمینی خواهد آمد، دو نمونه را بازگو می کنیم:

○ الف. نامه امام حسین(ع)

ایوب بن نوح - که از شخصیت های برجسته شیعه و از وکلای امام کاظم(ع) و امام رضا(ع) بوده است - از صفوان بن یحیی - که خود از بزرگان و فقهای شیعه و وکیل حضرت رضا(ع) و حضرت جواد(ع) و پیش امام هشتم(ع) از جایگاه والایی برخوردار بوده است و روایات او در نظر بسیاری از فقها، حتی بدون توجه به اعتبار اسناد روایی پیش از او، مورد قبول است - و او از مروان بن اسماعیل، و مروان از حمزة بن حرمان نقل می کند که در حضور امام صادق(ع)، درباره قیام امام حسین(ع) و عدم همراهی محمد بن حنفیه سخن گفتیم. امام صادق(ع) خطاب به حمزة بن حرمان با تأکید بر اینکه حدیثی را که اینک برای تو بازگو می کنم پس از این جلسه، دیگر درباره آن پرسشی نکن، فرمود: حسین(ع) هنگامی که عازم حرکت شد کاغذی خواست و این نامه را نوشت:

«بسم الله الرحمن الرحيم. من الحسين بن علي بن ابي طالب الي بني هاشم، اما بعد، فان من
لحق بي منكم أستشهد، و من تخلف لم يبلغ مبلغ الفتح و السلام؛^{۲۶}
بسم الله الرحمن الرحيم. از حسين بن علي بن ابي طالب به بني هاشم. اما بعد، هر کس از شماها
به من بپیوندد، به شهادت می‌رسد، و هر کس باز ماند به جایگاه فتح و پیروزی نخواهد
رسید. والسلام.»

○ ب. سخن امام باقر(ع)

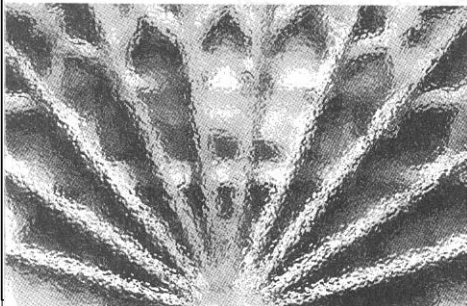
نمونه دوم سخنی از امام باقر(ع) است که مرحوم کلینی آن را با سندی صحیح در دو جای
کتاب کافی آورده است و راوی نخست آن حمران بن اعین شیبانی است که پدر حمزه بن
حمران، راوی نمونه قبلی می‌باشد. او که نیز شخصیتی بزرگ در میان اصحاب ائمه(ع) به
شمار می‌رود و در تعبیری از او به عنوان یکی از حواریون امام باقر(ع) و امام صادق(ع) یاد
شده، در جلسه‌ای علمی با حضور امام باقر(ع) و گروهی از اصحاب حضرت، شرکت داشته
است. در این جلسه امام(ع) درباره مقامات علمی ائمه(ع) سخن گفت و از کسانی که ادعای
ولایت دارند ولی شناخت لازم درباره جایگاه والای علمی آنان ندارند انتقاد کرد. بحث
امام(ع) در تبیین شخصیت علمی امامان(ع) و آگاهی ایشان از اخبار آسمانها و زمین و همه
نیازهای دینی، این فرصت را برای حمران فراهم آورد که پرسش کلی خود را درباره قیام
امیرالمؤمنین(ع) و امام حسن(ع) و امام حسین(ع) و وظیفه الهی که به انجام رساندند ولی با
این حال از ناحیه طاغوتیان به قتل رسیده و مغلوب آنان شدند، مطرح کند و علت آن را جویا
شود. و به عبارت دیگر پرسش و شبهه وی این بود که اگر آن چنان که درباره علوم و
آگاهی‌های امامان(ع) می‌فرمایید باشد، پس چگونه است که آن امامان(ع) دچار چنین
سرنوشتی شدند که گویا به فرجام کار خویش آگاهی نداشته‌اند!

«جعلت فداک، أ رأیت ماکان من أمر قیام علی بن ابي طالب و الحسن و الحسين علیهم السلام و
خروجهم و قیامهم بدین الله عز ذکره، و ما اصبوا من قتل الطواغیت اباهم و الظفر بهم حتی
قتلوا و غلبوا؟»

امام باقر(ع) در پاسخ به این پرسش و رفع شبهه‌ای که احتمالاً برای حمران و همه یا برخی
از اعضای جلسه پیش آمده بود از جمله فرمود:

«یا حمران! ان الله تبارک و تعالی قد کان قدر ذلک علیهم و قضاء و أمضاء و حتمه علی سبیل
الاختیار(الاختبار خ ل) ثم أجراه. فبتقدم علم الیهم من رسول الله(ص) قام علی و الحسن و
الحسين علیهم السلام، و بعلم صمّت من صمت منّا؛





ای حمران، خدای تبارک و تعالی، آن را بر آنان مقدر و به شکل
اختیاری (آزمایشی، خ ل)، حتمی ساخته بود، و بعد آن را
جاری ساخت. بنابراین، با آگاهی قبلی از ناحیه رسول
خدا(ص) بود که علی و حسن و حسین، علیهم‌السلام، قیام
کردند و هر کس از ما نیز سکوت می‌کند با همین آگاهی است.»

آن‌گاه حضرت(ع)، افزود که اگر آنان از درگاه خداوند، تغییر
این وضعیت و نابودی آن ستمکاران را درخواست می‌کردند،
خداوند اجابت می‌کرد و در کمترین فرصت، آن طاغوتها را از

میان می‌برد. و اگر آن امامان دچار چنین گرفتاری‌هایی شدند، به هدف دستیابی به جایگاه و
کرامتی الهی بود که خداوند می‌خواست آنان بدان دست یابند و نه عقوبت نافرمانی. لذا مبادا
که دیدگاهها و آرای این و آن تو را به انحراف بکشاند.^{۲۷}

بنابراین علی‌رغم جایگاه ویژه و احترامی که مرحوم طبرسی همانند بزرگانی چون شیخ
مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی دارد، نمی‌توان احتمال نخست ایشان در نحوه جمع میان
ادله و وجوب حفظ جان و حرمت افتادن در مهلکه و اقدام امام حسین(ع) را پذیرفت و به آن تن
داد، همان‌گونه که نمی‌توان با ظاهر سخن آن بزرگان پیشین همراهی کرد.

در نگاه مرحوم طبرسی هر چند حرکت سیدالشهدا(ع) در یک احتمال در تعارض با آیه
شریفه «و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکة» قرار دارد و آن را به بهای نفی علم امام(ع) به فرجام
قیام توجیه کرده و پاسخ گفته است ولی نگاه دوم ایشان که به پیروی از دیدگاه
سیدمرتضی «قدس سره» مطرح شده می‌تواند به عنوان یک مبنای کلی در فقه پذیرفته شود و
مورد توجه قرار گیرد و آن اینکه، در دوران امر میان ذلت و ننگ و سرانجام کشته شدن در
«جنگ» دشمن از یک سو، و ایستادگی و کشته شدن کریمانه و مرگ شرافتمندانه همراه با
عزت نفس در «جنگ» با دشمن، ترجیح با صورت دوم است اما اینکه سیدالشهدا(ع) نیز در
همین شرایط قرار گرفته بود و آیا اساساً می‌توان اقدام حضرت را با چنین ضابطه‌ای تحلیل و
تفسیر کرد، چنان که مرحوم طبرسی ممکن شمرده، مطلبی است که پذیرش آن مبنای کلی،
لزوماً به معنای پذیرش این تفسیر و تحلیل نیست. بویژه که حتی با فرض دوم، همچنان این
پرسش باقی می‌ماند که آیا امام(ع) از آغاز می‌دانست در چنین شرایطی قرار می‌گیرد که یا باید
تن به کشته شدن ذلیلانه بدهد یا قتل شرافتمندانه را برگزیند؟ اگر می‌دانسته، آیا بر مبنای
مرحوم طبرسی و استنتاجی که از آیه «لا تلقوا» کرده است، با مفاد آیه منافات ندارد؟ به نظر

می‌رسد احتمال دوم، در نگاه آن مفسر ارجمند، بتواند مشکل تنافی با مفاد آیه را مرتفع سازد ولی مشکل نفی آگاهی امام(ع) به سرانجام شهادت که در احتمال اول مطرح شده، همچنان باقی است و طبعاً از این نظر، همان اشکال اساسی احتمال نخست، بر احتمال دوم نیز وارد است. از این رو پذیرش سخن طبرسی، در حدّ همان مبنای کلی محدود می‌گردد که در دوران میان دو گونه کشته شدن، ترجیح با قتل شرافت‌مندان است و نه تحلیل ایشان در خصوص اقدام امام(ع). و این خود دستاورد ارزشمندی از اصل بازتاب عاشورا در فقه سیاسی این مفسر عالی‌مقام به شمار می‌رود، هر چند نحوه استدلال ایشان را نپذیریم.

□ دوم. شهادت و قتل شرافتمندان

دومین تحلیلی که از اقدام و قیام امام حسین(ع) در عاشورا، در سخن برخی فقهای عظام آمده، توجیه آن در چارچوب کشته شدن شرافتمندان و همراه با عزت نفس و دوری جستن از مرگ ذلیلانه است. بازتاب عاشورا در فقه از منظر این تحلیل و تفسیر، بیشتر بر اساس موازین جوانمردی و اخلاق والای انسانی و ویژگیهای شخصیتی کسی چون سیدالشهدا(ع) است که نقطه مقابل آن در خطاب امام(ع) با عنوان «ذلت» از آن نام برده شده و آن را به کلی از ساحت شخصیت الهی و اسلامی و نبوی و علوی و فاطمی خویش دور دانسته و کشته شدن با عزت را بر مرگ یا حیات با ذلت برگزیده است.^{۲۸} این تحلیل بر اساس یک ملاک روشن، در دوران امر میان ترک مخاصمه‌ای که منجر به کشته شدن ذلیلانه در دست دشمن است یا مظنه آن می‌رود، و ایستادگی و قتال تا کشته شدن شرافتمندان در میدان جنگ، بهترین گزینه را، انتخاب راه دوم می‌شمارد، چرا که گزینه دیگری جز همان کشته شدن در اسارت و چنگ دشمن ولی با خواری و بدون سود جستن از امتیازات جنگ و جهاد، وجود نداشت. در واقع در این نگاه، که نخستین بار بگونه‌ای در سخن علم‌الهدی سیدمرتضی، مطرح شده، امام(ع) چاره‌ای از پذیرش یکی از دو روش یاد شده را نداشت. این همان احتمال دومی است که در کلام امین‌الاسلام طبرسی نیز آمده است و بعدها یک پایه تحلیل فقهی چون محقق ثانی، در کتاب فقهی ارزشمند جامع‌المقاصد قرار گرفت و به پیروی از ایشان، در سخن صاحب‌جواهر نیز چنان که خواهد آمد بازگو شد. آنچه مرحوم سیدمرتضی در بحث کلامی خود، بر اساس مبنای خاص خویش که همانند شیخ مفید و شیخ طوسی، آغاز حرکت را با سرانجام پیش‌بینی شده حتمی شهادت نمی‌داند، ارائه کرده، پیش‌درآمد تحلیل دوم مرحوم

طبرسی و تحلیل فقهی محقق ثانی است. سیدمرتضی می‌نویسد:

«فلما رأى (ع) اقدام القوم و أنّ الدين منبوذ وراء ظهورهم و علم انه ان دخل تحت حكم ابن زياد تعجل الذلّ و العار، و آل امره من بعد الى القتل، التجأ الى المحاربة و المدافعة لنفسه، و كان بين احدي الحسينيين: اما الظفر به او الشهادة و الميتة الكريمة؛^{۲۹} وقتی حضرت (ع)، رفتار آن مردم را دید و ملاحظه کرد که دین را پشت سر انداخته‌اند و دانست اگر زیر سلطه ابن‌زیاد قرار گیرد به سرعت گرفتار خواری و ننگ خواهد شد و در پایان نیز کارش به کشته شدن خواهد انجامید، به جنگیدن و دفاع از خویش ناچار شد و سرانجامش نیز یکی از دو خوشبختی بود: یا پیروزی، و یا شهادت و مرگ کریمانه و با شرافت.»

در واقع با رفتار زشت و ناجوانمردانه‌ای که ابن‌زیاد، در برابر امام (ع) پیش گرفته بود حضرت چاره‌ای جز مقاومت و قتال در برابر خود نمی‌دید، و این راهی بود که اگر به پیروزی وی بر دشمن نیز در ظاهر ختم نمی‌شد لاقبل شهادت و مرگ شرافتمندانه و جوانمردانه را در پی داشت که در مقایسه با راه دیگر، برای شخصیتی چون حسین (ع) بسی راحت‌تر و پرفایده بود.

بعدها در قرن دهم هجری، محقق نامی، معروف به محقق کرکی، متوفای سال ۹۴۰ ه.ق در ارزیابی و نقد سخن علامه حلی که پس از این خواهد آمد، تحلیل فقهی تاریخی خود را نزدیک به همان سخن سیدمرتضی بیان داشت و طی آن دیدگاه کلی علامه حلی در بحث مهادنه در دو کتاب فقهی وی را نیز مردود شمرد که اساساً «مهادنه» و صلح با دشمن را در هیچ شرایطی واجب ندانسته است. نظر کلی خود ایشان ظاهراً همان نظر علامه در کتاب قواعد الاحکام است که مهادنه در صورت داشتن مصلحت برای مسلمانان، جائز است و اگر به آن نیازمند باشند واجب است. سخن علامه در قواعد در تعریف مهادنه چنین است:

«هي المعاهدة على ترك الحرب مدة من غير عوض و هي جائزة مع المصلحة للمسلمين و واجبة مع حاجتهم اليها.»^{۳۰}

مستند علامه حلی در دو کتاب تذکرة الفقهاء و منتهی‌المطلب در عدم وجود هدنه، چنان که در بخش بعدی ملاحظه خواهید کرد، یکی عمومیت دستور به قتال است که در ادله آمده و دیگری اقدام امام حسین (ع). مفاد پاسخ محقق ثانی این است که اولاً، اطلاق دستور جهاد با توجه به آیه «و لا تلقوا بايديكم الى التهلكة» قید خورده، بنابراین عموم و اطلاق در میان نیست.

ثانیاً، صرف حرکت سیدالشهدا (ع) نمی‌تواند گویای این باشد که مصلحت در صلح و

مهادنه بوده یا در ترک آن؛ شاید عدم پذیرش صلح توسط امام(ع) ناشی از این امر بوده که ایشان می دانست دشمن به پیمان صلح پای بند نخواهد ماند و یا شاید انعقاد پیمان صلح موجب تضعیف شدید حق می شد بگونه ای که منشأ گمراهی و اشتباه مردم می گشت. و ثالثاً، رفتار و کردار یزید با پدرش معاویه، فرق می کرد. او مردی دریده بود که آشکارا با دین مخالفت می کرد و در این جهت، از هیچ امری فرو گذاری نمی نمود.

در چنین شرایطی، اعتقاد امام(ع) به ضرورت جنگ و مقاومت و جهاد، علی رغم اینکه می داند کشته خواهد شد، امری غیر منطقی و ناموجه نیست.

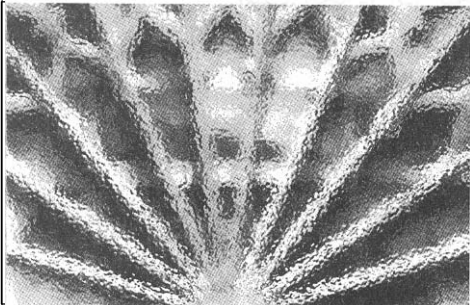
رابعاً امام(ع) هنگام رویارویی با سپاه دشمن، عملاً در موقعیتی قرار گرفته بود که امکان مهادنه و مصالحه از وی سلب شده بود. و رویه و رفتاری که ابن زیاد علیه اللعنه، در پیش گرفته بود، چه بسا با کوتاه آمدن امام(ع)، ایشان و اصحابشان را گرفتار سرنوشتی به مراتب بدتر از قتل می ساخت. متن سخن این فقیه عالی مقام در پاسخ به گفته علامه حلی که مفاد آن را طی چهار نکته بالا بازگو کردیم چنین است:

«و جوابه ظاهر، فان الامر بالقتال مقید بمقتضی «ولا تلقوا بیدیکم الی التهلکة» و اما فعل الحسین صلوات الله علیه، فانه لانعلم منه ان المصلحة كانت فی المهادنة و ترکها، و لعله علم انه لو هادن یزید علیه اللعنة لم یف له، او ان امر الحق یضعف کثیراً بحیث یلتبس علی الناس، مع ان یزید لعنه الله کان متهتکاً فی فعله، معلناً بمخالفة الدین، غیر مداهن کابیه لعنة الله علیهما، و من هذا شأنه لا یمتنع ان یری امام الحق وجوب جهاده و ان علم انه یرتشد، علی انه علیه السلام فی الوقت الذی تصدی للحرب فیه، لم یبق له طریق الی المهادنة فان ابن زیاد لعنه الله کان غلیظاً فی امرهم علیهم السلام فریما فعل بهم ما هو فوق القتل اضعافاً مضاعفة.»^{۳۱}

در کلام این محقق فرزانه، هر چند برخی نکات در ابهام مانده و یا به اجمال برگزار شده است و این به خاطر صبغه فقهی بحث است، اما توجه به نکات یاد شده نشان می دهد که ایشان بر محورهای مهمی در تحلیل اقدام امام(ع) و چگونگی بازتاب آن در فقه، انگشت گذاشته است، چرا که نکات یاد شده، مسایل عمده ای است که در تحلیل جامع و ارزیابی صحیح رخداد عاشورا نمی توان نادیده گرفت. پاسخ محقق کرکی در خصوص استناد علامه به فعل و سیره امام حسین(ع) به دو نکته اساسی باز می گردد:

الف. احراز این امر که در این جریان، صلح نیز دارای مصلحت بوده ممکن نیست، چرا که شاید هیچ مصلحتی در بر نداشته است. و سخن علامه در صورتی صحیح است که صلح و جنگ، هر دو در این واقعه دارای مصلحت بوده اند.





ب. آگاهی امام(ع) به شهادت خود و یاران، مانع لزوم جهاد در شرایط خاص نیست.

اما سخن پایانی محقق ثانی که پذیرش جنگ و شهادت توسط امام(ع) به خاطر این بود که ایشان در راهی بی بازگشت قرار گرفته بود و بازگشت و صلح چه بسا سرانجامی بس ناگوارتر را برای امام(ع) رقم می زد، ادعایی است که هم از نظر فقهی و هم از بعد تاریخی جای بسی تأمل و توقف دارد. مدعای تحلیل یاد شده این

است که امام(ع) اگر پیشتر نیز امکان مصالحه را داشت اما با توجه به شرایطی که در کوفه پیش آمده بود، راهی جز این نداشت و حداقل از آن زمان به بعد، مصالحه و مهاندنه، موضوعاً منتفی بود و امام(ع) نیز در تراحم میان اهم و مهم، راه کم خطرتر و پرفایده تر را انتخاب کرد.

هر چند این مدعا اختصاص به محقق کرکی ندارد و دیگرانی نیز پیش و پس از وی عدم مصالحه امام(ع) و تن دادن به شهادت را بر همین وزان تحلیل کرده اند. از جمله مؤید این سخن گفته ای است که علامه حلّی در بحث حکم فرار از جبهه جنگ به صورت کلی و بدون پرداختن به قضیه عاشورا بیان کرده است و در شرح دیدگاه خود وی خواهد آمد. در تاریخ عاشورا نیز می توان برخی شواهد را بر آن یافت؛ شواهدی که نشان می دهد امام(ع) آمادگی برای بازگشت را داشت و حتی آن را مطرح ساخت ولی چنین امکانی برای حضرت وجود نداشت، لکن با این همه نمی توان با همین اندک دلیل، این سخن را پذیرفت بویژه که سازگار ساختن آن با علم پیشین امام(ع) به فرجام قیام و شهادت از آغاز حرکت، دشوار است. ولی چنان که پیشتر در ارزیابی دیدگاه مرحوم طبرسی اشاره شد، این تحلیل، این نکته و ملاک کلی را در خود دارد که در چنین شرایطی، انسان می تواند علی رغم قطع به کشته شدن، ایستادگی کند و مصالحه نکند تا مبادا به سرنوشتی ناگوارتر دچار بشود، این امر با قواعد و ضوابط کلی فقهی نیز سازگار است و به هر حال اگر فعل امام(ع) را بر این میزان تحلیل کنیم، اقدام حضرت کاری خارج از ضوابط و معیارهای موجود نخواهد بود و قهراً قابل تأسی می باشد.

□ سوم. تخییر و عدم الزام شرعی (شوق به شهادت)

بر اساس بررسی نویسنده، علامه حلّی متوفای ۷۲۶هـ ق را باید نخستین فقیهی شمرد که به حرکت سیدالشهدا(ع) در برابر دیگر ادله استناد جسته و آن را دلیلی بر دیدگاه کلی خود در

بحث «هدنه» شمرده است. کسانی چون سیدمرتضی و امین‌الاسلام طبرسی که پیش از وی به تحلیل قیام حضرت پرداخته‌اند، در مقام توجیه آن برآمده‌اند تا با ظواهر برخی ادله دیگر سازگار شود. البته چنان که ملاحظه فرمودید تا این مقدار را از آن بهره جسته‌اند که در دوران بین قتل شرافتمندانه و ذلیلانه، به دلیل رفتار امام(ع)، باید یا می‌توان مصالحه نکرد تا کریمانه شهید شد. ولی آن گونه که علامه حلّی استدلال کرده، در سخن فقهای پیش از وی و پس از وی وجود ندارد، بنابراین باید وی را آغازگر استدلال به سیره سیاسی سیدالشهدا(ع) در قیام کربلا شمرد، آن هم مبنایی که مایه شگفتی است و توسط فقهای بعدی به نقد کشیده شده است. ولی به هر حال، دیدگاه وی در استدلال به فعل امام(ع) را می‌توان نخستین بازتاب مستقیم و مؤثر عاشورا در فقه سیاسی شیعه شمرد. این دیدگاه را هر چند در کتاب ارزشمند فتوایی خویش یعنی قواعد الاحکام نپذیرفته و همان گونه که در بخش پیش اشاره شد، هدنه را در شرایطی واجب و در شرایطی جایز شمرده است اما در دو کتاب استدلالی مهم خود، یعنی نخست در «منتهی‌المطلب» و سپس در «تذکره الفقهاء» مطرح ساخته است.

علامه حلّی در این دو کتاب معتقد است، پیشنهاد یا پذیرش پیمان مهادنه و مصالحه با دشمن، با توجه به ادله موجود، امری جایز است نه لازم، و فرقی نمی‌کند که مسلمانان قوی باشند یا ناتوان. بلکه مسلمان و طبعاً امام در هر شرایطی کاملاً اختیار دارد که اقدام به صلح کند و یا بجنگد تا به شهادت برسد. ایشان اقدام حضرت سیدالشهدا(ع) در عدم مصالحه تا شهادت را انتخاب راه دوم از سوی ایشان می‌داند. بدین معنا که سیدالشهدا(ع) شرعاً می‌توانست راه مصالحه را در پیش گیرد و همانند برادرش امام حسن مجتبی(ع) تن به صلح بدهد و هیچ الزام و تکلیف متعینی برای اقدامی که به شهادت وی و یارانش ختم شد نداشت و این، تنها و تنها انتخاب خود حضرت بود که از میان دو امر مجاز و دو سوی یک راه، راه شهادت را برگزید و حاضر به مصالحه نشد.

روشن است سخن این فقیه بزرگ، ناظر به شرایطی که موجب حرمت هدنه و پیمان مصالحه و آتش بس و وجوب جنگ است نمی‌باشد، فقط ناظر به وجوب و عدم وجوب مهادنه است که ایشان در هیچ شرایطی آن را واجب نمی‌داند، بنابراین امام حسین(ع) به مقتضای ظواهر ادله‌ای چون «و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکة» ملزم به پذیرش صلح و نجات



خویش نبوده است تا نیازی به توجیه اقدام حضرت به گونه‌ای که مثلاً در سخن سیدمرتضی یا طبرسی یا محقق ثانی آمد وجود داشته باشد.

علامه حلّی، همین تحلیل فقهی را درباره‌ی گروه اعزامی ده نفره‌ای که پیامبر اکرم (ص) به سوی قبیله‌ی هذیل گسیل داشت نیز جاری می‌داند. این گروه که حداکثر ده نفر بودند در برابر هجوم و شبیخون یکصدنفر ایستادگی کردند تا همگی به شهادت رسیدند، جز یک نفر به نام حُبیب بن عدی که به اسارت درآمد و توسط افراد هذیل در برابر استرداد یکی از افراد قبیله‌شان که در دست مشرکان مکه گرفتار بود، به آنان تحویل داده شد و او نیز همان گونه که در تاریخ آمده و در سخن علامه اشاره شده، در مکه به شهادت رسید. البته چنان که در برخی کتابهای تاریخی منعکس شده، شخص دیگری نیز همین سرنوشت را پیدا کرد که در سخن ایشان نیامده و فقهای دیگر نیز به پیروی از وی، از آن نامی نبرده‌اند.^{۳۲} متن سخن علامه که مفاد آن باز گو شد آن گونه که در منتهی‌المطلب آمده چنین است:

«و الهدنة ليست واجبة على كل تقدير سواء كان بالمسلمين قوة او ضعف لكنها جائزة، لقوله تعالى: «وان جنحوا للسلم فاجنح لها» و للآيات المتقدمة بل المسلم يتخير في فعل ذلك برخصة ما تقدم و بقوله تعالى «و لا تلقوا بايديكم الى التهلكة» و ان شاء قاتل حتى يلقي الله شهيداً بقوله تعالى: «و قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم» و بقوله تعالى: «يا ايها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار و ليجدوا فيكم غلظة» و كذلك فعل سيدنا الحسين (ع) و نفر الذين وجههم النبي (ص) الى هذيل و كانوا عشرة فقاتلوا مائة حتى قتلوا و لم يفلت منهم احد الا حبيب، فانه أسر و قتل بمكة».^{۳۳}

ایشان همین بیان را با کمی اختصار در کتاب دیگر خویش آورده است.^{۳۴}

ایشان نزدیک به همین مبنا را به صورت کلی و بدون پرداختن به اقدام امام حسین (ع) در بحث حکم فرار از میدان نبرد نیز بیان فرموده است. وی در این فرض که اگر رزمنده‌ای در میدان جنگ در شرایطی قرار گیرد که گمان برد اگر بایستد و مقاومت کند، اسیر دست دشمن خواهد شد، آیا می‌تواند صحنه را ترک کند یا نه؟ می‌گوید بهتر است چنین شخصی بجنگد تا کشته شود و خودش را تسلیم اسارت در دست دشمن نکند تا کفار او را با به خدمت گرفتن و بردگی شکنجه نکنند. چنان که اگر مسلمانان گمان برند که اگر ایستادگی کنند، شکست خورده و کشته می‌شوند، برخی گفته‌اند به دلیل «و لا تلقوا بايديكم الى التهلكة» واجب است صحنه را ترک کنند، و برخی نیز میان ضربه زدن به دشمن و کشته شدن خود، و ضربه نزدن و در عین حال کشته شدن تفصیل قائل شده‌اند:

«ولو غلب على ظنه الأسر، فالأولى أن يقاتل حتى يقتل، ولا يسلم نفسه للأسر، لئلا يعذبه الكفار بالاستخدام....»

ولو غلب على ظن المسلمين العطب، قيل: يجب الانصراف، لقوله تعالى: «ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة» وقيل: لا يجب، تحصيلاً للشهادة، وقيل: إن كان في الثبات الهلاك المحض من غير نكايه فيهم، لزم الفرار وإن كان في الثبات نكايه فيهم، فوجهان.^{۳۵}

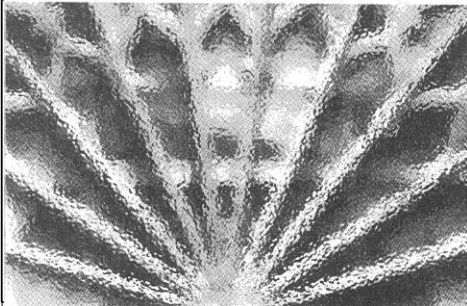
بنابراین در نگاه این فقیه پرآوازه، قیام سیدالشهدا(ع) و ایستادگی تا مرز شهادت، هر چند یک اقدام کاملاً انتخابی است اما حضرت هیچ الزامی برای گزینش آن نداشته است و می‌توانست به شیوه برادرش امام‌حسن(ع) راه صلح را بپیماید ولی خواست قلبی حضرت این بود که با قتال در برابر دشمن به شهادت و ملاقات خدای تبارک و تعالی برسد و این خواست نیز منطبق بر موازین و ضوابط کلی شرعی و همراه با مصلحت بوده است. و همین اقدام، خود سندی بر تخییر مسلمان در پذیرش هدنه و صلح و عدم پذیرش آن است؛ عدم پذیرشی که حتی منجر به کشته شدن وی و غلبه ظاهری دشمن گردد. او با دستیابی به شهادت و فوز ملاقات با خداوند، پیروز واقعی میدان است.

این دیدگاه هر چند زمینه‌پی‌گیری اصل استناد به قیام عاشورا و شهادت امام(ع) در فقه سیاسی توسط برخی فقیهان پس از علامه را فراهم ساخت، اما نمی‌توانست مورد پذیرش همه آنان قرار گیرد بویژه که با استناد به سیره سیدالشهدا(ع)، موضوع و جوب هدنه، اساساً منتفی شمرده شده است. ولی با این حال می‌توان فقیه برجسته، زین الدین بن علی عاملی، معروف به شهید ثانی که در سال ۹۶۶ هـ.ق به شهادت رسید را، موافق دیدگاه علامه شمرد.

○ همراهی شهید ثانی

شهید ثانی، به صراحت به دفاع از تحلیل علامه و موافقت با آن نپرداخته است ولی بازگویی متن سخن علامه در مسالک‌الفهام و عدم خرده‌گیری نسبت به آن می‌رساند که ظاهراً ایشان آن تحلیل را پذیرفته و سر همراهی با آن داشته است، از این رو پذیرش ضمنی را می‌توان به ایشان نسبت داد ولی به صورت جزمی نمی‌توان نظر وی را همسان نظر علامه شمرد بویژه که آن شهید سعید، بخش عبادات کتاب شریف مسالک‌الفهام را در مقایسه با ابواب معاملات به بعد، به اختصار برگزار کرده است. ایشان در بسیاری موارد همانند آنچه اینجا آورده، به بازگویی دیدگاهها بسنده کرده و به شرح و ارزیابی تفصیلی آنها نپرداخته است. اینکه آیا هنگام پرداختن به این بحث، سخن فقیه معاصر و هموطن خود، مرحوم





محقق ثانی را که در ایران به سر می‌برده، و پیش از این آن را بازگو کردیم، دیده است یا نه، به جزم نمی‌توان نظر داد، ولی به هر حال شیوه‌ای که نخست در نگارش و شرح و تنقیح «شرایع الاسلام» داشته و تا پایان بخش عبادات از جمله کتاب جهاد، آن را ادامه داده، جای ارزیابی مسأله و پرداختن تفصیلی به آن را باقی نمی‌گذاشته است و از همین روی آن را به عنوان «تنقیح» کتاب شرایع الاسلام نگاهشته و نامگذاری کرده و نه شرح آن.

به هر حال، این فقیه شهید، در شرح این سخن محقق اول در شرایع که «مهادنه در صورتی که دارای مصلحت باشد، جایز است»، در خصوص معنای «جواز» و منظور محقق از آن، دو احتمال را مطرح می‌کند: یکی «جواز» به معنای اعم که در اصطلاح شامل «وجوب» نیز می‌شود. بر این اساس، چنان که دیگر فقها نیز گفته‌اند، امام در صورت مصلحت، جایز است صلح کند ولی در صورت ضرورت، مثل نیاز مسلمانان و یا لزوم تألیف قلوب کفار، صلح واجب می‌شود.

احتمال دوم آنکه جواز به همان معنای خاص خود باشد. با این حساب، محقق اول نیز پیش از علامه، قائل بوده است که مهادنه هیچ‌گاه واجب نیست و امام در صورت ضرورت مثل حفظ جان، می‌تواند آن را بپذیرد و صلح نکند، هر چند در صورت وجود مصلحت می‌تواند بپذیرد. این همان دیدگاه علامه حلّی است که بر اساس احتمال دوم در بیان مقصود محقق اول، معلوم می‌شود علامه آن را به پیروی از وی که استادش بوده پذیرفته است. شهید ثانی پس از احتمال دوم در معنای سخن محقق اول یادآور می‌شود که علامه به همین معنا جازم شده و آنگاه سخن علامه را از تذکرة الفقهاء نقل می‌کند و نقدی بر آن می‌زند:

«و بهذا المعنى قطع فى التذكرة لقوله تعالى: «و ان جنحوا للسلم فاجنح لها» فيتخير المسلم فى فعل ذلك برخصة قوله «و لا تلقوا بايدكم الى التهلكة» و بما تقدم، و ان شاء قاتل حتى يلقى الله شهيداً لقوله تعالى: «و قاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم.»
قال: و كذلك فعل مولانا الحسين (ع) و النفر الذين وجههم رسول الله (ص) وكانوا عشرة فقاتلوا حتى قتلوا.»

و این چنین است که باید گفت حرکت سیدالشهدا(ع) بازتاب روشنی در دیدگاه فقهی علامه حلّی و احتمالاً شهید ثانی داشته است.

آنچه در ارزیابی سخن علامه حلّی به اجمال می‌توان گفت تأکید بر همان موضعی است

که بیشتر فقهای ارجمند در اصل مسأله هدنه دارند و آن را بسته به شرایط جایز، واجب و حرام می‌دانند. اینکه ایشان مقتضای جمع میان ادله را فقط دو شق حرام و جایز شمرده‌اند چنین نیست. در اینکه با وجود مصلحت و توان جنگیدن، مسلمانان نباید از در صلح و مهاده با دشمن بر آیند بحثی نیست؛ سخن در محصور کردن صورت مقابل به «جواز» به معنای خاص خویش و نفی «وجوب» صلح حتی با فقدان نیروی لازم و نیازی که مسلمانان به آتش بس دارند، است. لازمه سخن ایشان این است که امام حسن مجتبی (ع) نیز می‌توانست صلح نکند و همانند برادرش حسین (ع) به مقابله با دشمن بپردازد تا به شهادت برسد و این تنها خواست شخصی امام (ع) بود که تن به صلح با معاویه داد، البته با این توجه که چه جنگ و چه صلح، هر دو دارای مصلحت بوده است. دو دسته ادله‌ای که در زمینه پیمان ترک مخاصمه و پذیرش صلح وجود دارد و بیشتر بخشی از آنها را آوردیم، با توجه به عمومیتی که هر دو دسته دارند، مقتضای آنها این است که در شرایطی که توان کافی وجود ندارد و نتیجه جنگ چیزی جز افتادن به «هلاکت» مسلمانان نیست، در این صورت به دلالت این ادله و به گواهی حکم عقل، باید تن به صلح داد. و اگر وضعیت در نقطه مقابل آن قرار دارد، به مقتضای ظواهر ادله یاد شده، نباید صلح کرد و مجوزی برای دست کشیدن از جنگ وجود ندارد، و اگر صلح دارای مصلحت هست اما نه یک مصلحت الزام‌آور و ضروری که بی‌اعتنایی به آن مایه خسارت برای مسلمانان باشد، پیمان صلح و ترک مخاصمه امری جایز است که حاکم اسلامی و مسلمانان به تشخیص و خواست خود عمل می‌کنند. همان گونه که برخی فقهای دیگر نیز پاسخ گفته‌اند، از کجا می‌توان احراز کرد که پذیرش صلح توسط سیدالشهدا (ع) نیز دارای مصلحت بوده است.

آنچه تاریخ نشان می‌دهد و از سخن و سلوک خود امام (ع) به روشنی بر می‌آید این است که مصلحت فقط در همان مقاومت و مقابله تا سرحد شهادت خود و حتی اسارت خاندانش بوده است. صد البته سید شهیدان عالم، شیفته شهادت در راه خدا بود و در عمل نیز نشان داد که نه تنها از شهادت خود بلکه از شهادت و به خون غلطیدن عزیزترین عزیزان خود نیز استقبال می‌کند، از طفل شیرخوار، تا جوان رشید و تا سالخوردگانی که هر یک خود شخصیتی برجسته بودند اما این حقیقت نه به این معناست که آنچه کرد و آن همه فداکاری، فقط برخاسته از خواست شخصی حضرت در گزینش یکی از دو راه ممکن و مجاز بود. تنها مروری بر تاریخ حرکت و اقدام امام (ع) و سخنان ایشان و یاران حضرت و دشمنانشان



بخوبی گویای این حقیقت است.

آنچه بعدها فقیهی برجسته چون صاحب ریاض، در تبیین مصلحت حرکت حضرت و در پاسخ به علامه حلّی بیان فرمود تأکیدی بر همین حقیقت می باشد.

□ چهارم. دفاع از اصل دین و حفظ مذهب

یکی از محورهایی که در کلام برخی فقها در تحلیل و ارزیابی قیام سیدالشهدا(ع) و ایستادگی حضرت تا شهادت، آمده و در توجیه فقهی اقدام امام به عنوان عامل و هدف اساسی مورد توجه قرار گرفته و یک ملاک معرفّی شده، ضرورت دفاع از اصل دین و بقای مذهب و اهتمام در حفظ این مصلحت اعظم است. حفظ اساس دین و تقویت هویت شیعه در برابر مذاهب دیگر، مصلحت بزرگ و بی بدیلی است که مصالح نهفته در مثل دستور «ولا تلقوا بایدیکم الی التهلکة» نه تنها با آن برابری نمی کند بلکه به مراتب پایین تر است. و این نکته قابل توجهی است که از شعاع خورشید عاشورا در فقه سیاسی فقیه والا تباری چون آیت الله سیدعلی طباطبایی، متوفای ۱۳۳۱هـ.ق، صاحب کتاب ارزشمند «ریاض المسائل فی بیان احکام الشرع بالدلائل» که به اختصار از آن به «ریاض» یا «ریاض المسائل» یاد می شود، تاییده است. این فقیه توانا در نقد دیدگاه علامه حلّی در بحث هدنه و استدلال وی به اقدام امام حسین(ع)، اشاره به برخی نکات می کند که پیشتر در کلام محقق ثانی نیز آمده بود و می تواند در توضیح آنها مفید باشد، اما محور اصلی تحلیل ایشان در توجیه کار ابی عبدالله الحسین(ع) به گونه ای که با ضوابط جاری در بحث هدنه نیز سازگار باشد، همان ضرورت دفاع از اصل دین و تقویت مذهب و حفظ هویت آن است که بویژه در پی مصالحه امام حسن مجتبی(ع) با معاویه و اعتراضی که شیعه از این بابت داشت - هر چند خود یاران و سپاهیان حضرت(ع) او را وادار به صلح کرده بودند - به ضعف و سستی گراییده بود و اگر سیدالشهدا(ع) نیز تن به مصالحه می داد، شیعه به کلی از میان می رفت و سایر مذاهب قوّت می گرفت و چه مصلحتی بالاتر و بزرگتر از این وجود دارد که حرکت امام(ع) هر چند به کشته شدن وی و یارانش بیانجامد، نه تنها موجب بقای مذهب و حفظ هویت شیعه شود بلکه موجب احیای دین خداوند گردد. و چه مفسده ای بالاتر از این که امام برای حفظ جان خویش و نجات از «تهلکه» تن به صلح دهد؛ و کاری کند که فرجام آن از میان رفتن هویت شیعه و مذهب حق، و

تضعیف اسلام است.

مفاد سخن صاحب ریاض نخست این است که در این شرایط این گفته علامه حلّی و همراهی احتمالی شهید ثانی با وی که اقدام سیدالشهدا(ع) در چارچوب گزینش یکی از دو طرف جواز بوده، قابل پذیرش نیست؛ دیگر اینکه اقدام امام(ع) در مصالحه با دشمن نیز دارای مصلحت بوده، معلوم نیست چرا که مصلحت فقط در جهاد و قتال بوده است، هر چند امام(ع) به یقین بدانند سرانجام آن شهادت است.

سوم اینکه به خاطر وضعیت گذشته شیعیان که در پی صلح تحمیلی امام حسن(ع) پیش آمده بود، صلح دو باره، مایه اضمحلال مذهب شیعه و تقویت دیگر مذاهب می شد و چهارم اینکه احیای دین الهی و حفظ مذهب حق بالاترین مصلحت است که مصالح دیگر از جمله مصلحت الزامی حفظ جان، با آن برابری نمی کند؛ بنابراین سیدالشهدا(ع) کاری را کرد که باید می کرد، نه کاری که شرعاً می توانست نکند.

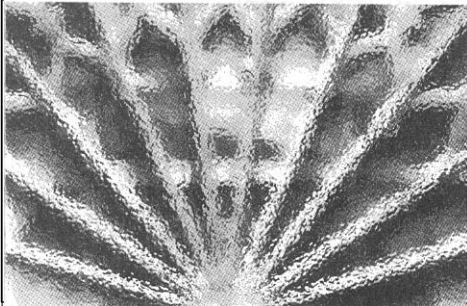
بنابراین یک فرق گفته صاحب ریاض با گفته مثل محقق ثانی این است که در نگاه محقق ثانی، امام عملاً راهی جز این اقدام نداشت و الا دچار سرنوشتی بدتر می شد، اما در نگاه صاحب ریاض، امام شرعاً و به هدف حفظ اساس دین و مذهب، نمی توانست از در مصالحه در آید و راه شرعی منحصر به فرد حضرت(ع)، ایستادگی و عدم مصالحه بود هر چند به شهادت وی منجر شود.

بنابراین بر خلاف گفته علامه حلّی، امام حسین(ع) در شرایط زمانی امام حسن(ع) قرار نداشت و نمی توانست صلح کند. از این رو تحلیلی که صاحب ریاض ارائه کرده بالاتر و راهگشاتر است. و صاحب جواهر نیز در پاسخ به علامه حلّی، علاوه بر نقدهای دیگر، همین تحلیل را نیز بازگو کرده است.

□ پنجم. راز نهفته و مسؤلیت ویژه

یکی دیگر از تحلیلهایی که در فقه سیاسی شیعه، آن هم در سخن فقیهی پیراوازه چون آیت الله شیخ محمد حسن نجفی، صاحب کتاب معروف «جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام»، معروف به صاحب جواهر آمده، این سخن شگفت آور است که اولاً، اقدام سیدالشهدا(ع) امری غیبی و سرّی نهفته و رازی پنهان است که میان وی و خداوند تعالی وجود داشته و فهم آن از توان و عهده ما بیرون است؛ از این رو نمی تواند به عنوان یک مستند





فقهی و دلیل شرعی به شمار آید؛ چرا که وقتی کاری از اسرار الهی باشد و فهم آن دور از دسترس ما، قهراً ملاک و قاعده‌ای اگر در آن نهفته است نیز از نگاه ما پنهان خواهد ماند و نمی‌تواند دلیل راه و راهنمای عمل ما باشد. ثانیاً، امام تکلیفی خاص و مسؤولیتی ویژه داشته است که با حرکت خویش به آن جامعه عمل پوشیده و این مسؤولیت را پاسخ گفته است. او از جایگاه عصمت خویش، این اقدام را کرده است و راهی برای اعتراض و اشکال به کار و گفته

وی نیست، هر چند در ظاهر مخالف ضوابط کلی و قواعد شرعی باشد. بنابراین آنچه وظیفه فقاقت و اجتهاد است این است که به ظاهر ادله توجه نموده و عموم و اطلاق آنها را اخذ کند و اگر تعارضی میان آنها دید طبق ضوابط موجود، سراغ مرجحات ظنیه برود؛ تکلیف ما همین است و تکلیف سیدالشهدا(ع) آن بوده است و ما نمی‌توانیم عمل امام(ع) در اینجا را، در استدلال فقهی خود دخالت دهیم. بنابراین جایی برای استناد به فعل امام(ع)، آن گونه که علامه حلی استناد جسته وجود ندارد.

توضیح اینکه: صاحب‌جوهر، پس از آنکه در اصل بحث مهاده، جواز آن را امری اجماعی و مورد اتفاق همه فقها می‌شمارد، به برخی دلیلهای دیگر نیز استناد می‌کند. آنگاه بر اساس ظاهر سخن محقق در شرایع الاسلام که از هدنه به عنوان امری «جایز» نام برده و پیشتر آن را بازگو کردیم، این نظر را نوعی جمع‌بندی میان ادله مربوط به هدنه می‌داند، به این بیان که از یک سو، دسته‌ای از ادله موجود، دستور به مهاده و مصالحه داده است. آیه «و لا تلتقوا بایدیکم» نیز از افتادن در مهلهکه نهی کرده است. از سوی دیگر، آیه شریفه «و قاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم» به صورت مطلق فرمان جنگ داده است حتی اگر به شهادت منجر شود. این تعارض ابتدایی، می‌طلبد که دسته اول ادله را مربوط به اصل جواز بدانیم که نمونه‌اش توسط پیامبر (ص) در حدیبیه و امام حسن(ع) با معاویه واقع شد. اقدام امام حسین(ع) و نیز گروه ده نفره اعزامی به قبیله هذیل، در واقع عمل به دسته دوم ادله بوده است، زیرا به تعبیر خود صاحب‌جوهر، کشته شدن در راه خدا به هدف قرار گرفتن در جمع شهادی که «أَحْیَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» از مصادیق افتادن در «تهلهکه» نیست. متن کلام صاحب‌جوهر که مفاد آن را بازگو کردیم چنین است:

«و کیف کان فظاهر المتن [=شرایع الاسلام] انها [=مهاده] جائزة فی جمیع أحوالها علی معنی

عدم وجوبها بحالِ كما هو صريح المنتهى و محكى التحريم و التذكرة جمعاً بين ما دلّ على الأمر بها المؤيد بالنهي عن الالتقاء باليد في التهلكة و بين الأمر بالقتال حتى يلقي الله شهيداً، بحمل الاول على الرخصة في ذلك، و منها ما وقع من النبي صلى الله عليه و آله، و الحسن عليه السلام، كما أنّ من الثاني ما وقع من الحسين عليه السلام و من نفر الذين وجههم النبي صلى الله عليه و آله الى هذيل و كانوا عشرة فقاتلوا حتى قتلوا و لم يفلت منهم الا حبيب، فانه أُسر و قتل بمكة، اذ القتل في سبيل الله ليكون من الشهداء الذين هم احياء عند ربهم يرزقون ليس من الالتقاء في التهلكة كما سمعته في حرمة الفرار من الزحف، لكن في القواعد: يجب على الامام الهدنة مع حاجة المسلمين اليها. و يمكن ارادته من المتن بحمل الجواز فيه على المعنى الأعم، و هو ما عدا الحرام، فيشمل الواجب حينئذ في الفرض المزبور ترجيحاً لما دلّ على وجوب حفظ النفس و الاسلام من عقل و نقل مقتضراً في الخروج منهما على المتيقن كالفرار من الزحف و نحوه»^{٣٦}

از آنجا که خود صاحب جواهر همانند اکثر فقها و بر خلاف مثل علامه حلی، در فرض عدم توانایی قتال و مقابله با دشمن - همانند شرایطی که امام حسین(ع) در آن قرار گرفته بود - قائل است مصالحه و مهادنه واجب است، و پس از فراز بالا که به تبیین ظاهر دیدگاه محقق در شرایط الاسلام و علامه حلی و علت اینکه فقط قائل به جواز شده‌اند، پرداخت، به نقد سخن علامه حلی می پردازد و چنان که بیان شد استناد به اقدام سیدالشهدا(ع) را نادرست می شمارد. و در طی آن علاوه بر آنچه در باره سرّی بودن و اختصاصی بودن حرکت امام(ع) می گوید، برخی نکات که در کلام محقق ثانی و صاحب ریاض آمده است را نیز در توجیه و تحلیل قیام و اقدام حضرت بازگو می کند و در واقع چندین نقد و پاسخ را برابر استناد علامه به اقدام امام(ع) می چیند. اهمیت توجه به دیدگاه شخصیتی چون صاحب جواهر و مقایسه آن با دیدگاه حضرت امام خمینی و نقد آن، مناسب می نماید که متن سخن ایشان را که به دنبال فراز پیشین نگاشته، بازگو کنیم:

«و ما وقع من الحسين(ع) مع انه من الاسرار الربانية و العلم المخزون، يمكن ان يكون لانحصار الطريق في ذلك، علماً منه عليه السلام انهم عازمون على قتله على كل حال كما هو الظاهر من افعالهم و احوالهم و كفرهم و عنادهم، و لعل نفر العشرة كذلك ايضاً، مضافاً الى ما ترتب عليه من حفظ دين جده صلى الله عليه و آله و شريعته و بيان كفرهم لدى المخالف و المؤلف؛ على انه له تكليف خاص قد قدم عليه و بادر الى اجابته، و معصوم من الخطأ لا يعترض على فعله و لا قوله، فلا يقاس عليه من كان تكليفه ظاهر الادلة و الاخذ بعمومها و اطلاقها مرجحاً بينها بالمرجحات الظنية التي لا ريب كونها هنا على القول بالوجوب. على ان النهي عن الالتقاء لا يفيد الاباحة، بل يفيد التحريم المقتصر في الخروج منه على المتيقن و هو حيث لا تكون مصلحة في الهدنة، و حب لقاء الله تعالى و ان كان مستحسنّاً و لكن حيث يكون مشروعاً. و الكلام فيه في الفرض الذي هو حال الضرورة، و المصلحة التي قد ترجح على القتل و لو شهيداً، الذي قد



یؤدی الی ذهاب بیضة الاسلام و کفر الذریة و نحو ذلك، و لعله لذا ربما فصل بین الضرورة و المصلحة، فأوجبها فی الاول و جوزها فی الثاني و لا بأس به، فان دعوی الوجوب علی کل حال کدعوی الجواز کذلک فی غایة البعد. فالتحقیق انقسامها الی الأحکام الخمسة».^{۳۷}

○ محورهای تحلیل صاحب‌جواهر

همان گونه که ملاحظه می‌شود نکات تازه‌ای در تحلیل فقهی - تاریخی و حتی کلامی این فقیه بزرگ وجود دارد که شایسته تأمل و ارزیابی است. مجموع نکات یاد شده را این گونه می‌توان فهرست کرد:

۱. حرکت امام(ع) و جریان عاشورا از اسرار الهی است که ما را بدان دسترسی نیست.
۲. امکان دارد امام(ع) در این حرکت چاره‌ای دیگر نداشته است چرا که امام(ع) می‌دانست آنها به هر حال تصمیم بر قتل او دارند و وضعیت آنان نیز همین را می‌رساند. گروه ده نفره اعزامی نیز شاید همین وضعیت را داشتند. این نکته را بیشتر، در سخن محقق ثانی نیز خواندیم.

۳. حفظ اسلام و رسوایی دشمنان ثمره این اقدام بود.

۴. امام(ع) تکلیف ویژه‌ای دارد که به آن عمل کرده است و ما را نرسد که به انگیزه استنباط وظیفه خود از آن، در این زمینه به داوری نشینیم و ارزیابی کنیم. امام(ع) تکلیفی ویژه خود داشته و ما نیز به مقتضای ادله دیگر، تکلیف خودمان را داریم که همان وجوب صلح در چنین شرایطی است.

۵. نهی از به مهلکه انداختن خویش، حرمت را می‌رساند نه اباحه را؛ لذا تنها به مقدار متیقن می‌توان از حرمت مذکور دست کشید و آن، جایی است که هیچ مصلحتی در صلح نباشد. در حالی که بحث ما مربوط به صورتی است که صلح، ضرورت یا مصلحت دارد. مصلحتی که گاه بر شهادت ترجیح دارد چرا که گاه ممکن است همین کشته شدن موجب شکست اساس اسلام و کفر مسلمانان شود. و این نکته کاملاً تازه‌ای است که در کلام ایشان آمده است.

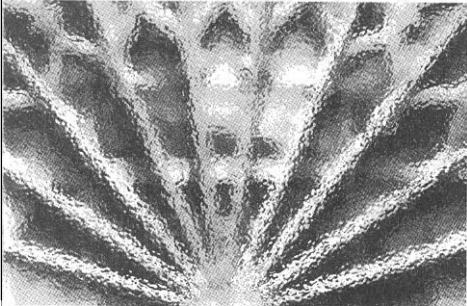
۶. برخی میان ضرورت صلح و صرف مصلحت، فرق گذاشته‌اند. در صورت ضرورت، قائل به وجوب صلح و در صورت دوم، قائل به جواز آن شده‌اند، و این حرف بی‌پشتوانه‌ای نیست؛ چرا که ادعای وجوب صلح به طور مطلق همانند ادعای جواز مطلق می‌ماند و هیچ یک را نمی‌توان به گونه‌ای مطلق و فراگیر پذیرفت. لذا باید گفت صلح با دشمن، از نقطه نظر

شرعی، بسته به شرایط مختلف، یکی از احکام پنجگانه را داراست.
نکتهٔ اخیر در کلام ایشان اشاره به سخن کسانی چون فاضل مقداد، شهید ثانی و صاحب‌ریاض است که میان ضرورت و صرف مصلحت فرق گذاشته‌اند.

در ارزیابی چگونگی بازتاب عاشورا در فقه سیاسی صاحب‌جوهر که برخی نکات آن تازگی ندارد، باید بیش از همه توجه خود را به نکته اول و چهارم سخن ایشان معطوف داشت، چرا که این دو نکته است که نوع تحلیل ایشان را از نوع نگاه دیگران متمایز می‌سازد. البته به نظر می‌رسد نکتهٔ نخست یعنی اسرارآمیز بودن و نهفته بودن راز کربلا در واقع، مقدمه‌ای برای نکتهٔ اساسی دوم است و راه را برای اختصاصی شمردن عاشورا به سیدالشهدا(ع) و عدم صحت تأسی به ایشان هموار می‌کند. پیشتر این پرسش را مطرح کردیم که چرا بر خلاف سیرهٔ امیرالمؤمنین علی(ع) در مقابله و قتال با باغیان که مورد استناد فقها قرار گرفته، اقدام امام حسین(ع) در مستندات بیشتر فقها مسکوت مانده است. اگر نوع نگاه آن بزرگواران یا برخی از آنان نیز همانند نگاه صاحب‌جوهر «قدس سره» بوده است طبعاً جایی برای طرح عاشورا و استناد به آن باقی نمی‌مانده است. و اگر به این دلیل باشد که ماهیت اقدام امام(ع) مقابله و جنگ با باغیان نبوده تا در بحث بغی مطرح شود و مهادنه نیز مربوط به پیمان آتش بس و صلح با کفار است در حالی که امام(ع) در برابر کسانی مقابله کرد که در ظاهر مسلمان بودند، آن وقت این اشکال به سخن کسانی چون محقق ثانی، صاحب‌ریاض و صاحب‌جوهر وارد است که در نقد استناد علامه به فعل امام(ع) چنین ایرادی را وارد نکرده‌اند و این نشان می‌دهد که ملاک هدنه و صلح را در هر دو مورد، یعنی کفار و مسلمانان، یکی می‌دانسته‌اند، لذا در همین بحث «هدنه» در سخن صاحب‌جوهر نیز، به صلح امام حسین(ع) نیز استناد شده است با اینکه در ظاهر مصالحه با کفار نبود.

به هر حال اگر نوع نگاه سایر فقها به اقدام سیدالشهدا(ع) همانند نگاه صاحب‌جوهر باشد، باید به راحتی پذیرفت که چرا در بحث هدنه یا در جای دیگر، به استناد قیام و اقدام شهادت‌آمیز سیدالشهدا(ع) سخنی نگفته‌اند و عاشورا در فقه سیاسی آنان بازتابی نداشته است. حال چه دیگران نیز همین نگاه را داشته‌اند و چه به عللی دیگر آن را مسکوت گذاشته‌اند، بیرون بردن ماهیت حرکات اجتماعی معصومان علیهم السلام و اقداماتی چون قیام سیدالشهدا(ع) از حوزهٔ درک بشر عادی و ناممکن شمردن فهم و تحلیل آن بر اساس





اصول و چارچوبهای موجود در دین و شریعت در حدی که بتواند منبع استناد در فقه، و قابل تأسی در عمل باشد، ادعایی است که فهم و پذیرش آن دست کمی از خارج از فهم شمردن ماهیت حرکت امام(ع) که صاحب جواهر «قدس سره» مدعی آن است ندارد. تحلیلی از این دست، عاشورا و شهادت سید شهیدان(ع) را در حد یک حادثه بسیار تأسفانگیز تاریخی نگه می‌دارد که ثمره آن، فقط پذیرش تعبّدی ثوابهایی بی‌نظیر است که برای

بزرگداشت قیام عاشورا و شهادت امام(ع) و یارانش وارد شده است. این پرسش نیز مطرح می‌شود که چرا از سوی اهل البیت(ع) آن همه برنامه‌ریزی و پیش‌بینی و تأکید برای زنده نگه داشتن یاد و نام حسین(ع) و خاطره عاشورا و صحنه کربلا بر جای مانده و علاقه‌مندان اهل البیت(ع) به آن فرا خوانده شده‌اند؟ اگر ماهیت حرکت امام(ع) و فلسفه شهادت حضرت امری اسرارآمیز است که علم آن پیش خداست، گزافه نخواهد بود که این همه تأکیدها در احیای خاطره عاشورا و سوگواری شهادت شهیدان کربلا نیز اموری کاملاً تعبّدی است که ما را به فهم آن راهی نیست و دانش آن در دسترس مخاطبان این خطابها نمی‌باشد.

به ویژه تأکید صاحب جواهر بر اینکه امام(ع) را تکلیفی خاص بوده که ارتباطی به دیگران ندارد، برخاسته از این تلقی است که اقدام سیدالشهدا(ع) در قیام کربلا و ایستادگی تا شهادت، بر خلاف اصول و ملاکهای موجود و مقرر در فقه است و چون امام(ع)، معصوم بوده‌اند، پس فعل ایشان حتماً سرّی و علّتی دیگر داشته که ما به آن آگاهی نداریم و اگر هم از آن آگاه شویم، برای ما تکلیفی ایجاد نمی‌کند و این قابل پذیرش نیست.

می‌توان گفت بر اساس همین ملاکها و با توجه به برخی ظواهر ادله بود که برخی تلاش کردند سیدالشهدا(ع) را از این حرکت در آغاز یا میانه راه باز دارند و برخی نیز تا آنجا پیش رفتند که اقدام حضرت را از مصادیق «القاء نفس در تهلكه» شمردند. به عنوان نمونه نگاه کنید به گفته‌های عبدالله بن عباس، عبدالله بن جعفر، مسور بن مخرمه، ابوبکر مخزومی، عبدالله بن مطیع، عمرو بن سعید، محمد بن حنفیه و ام سلمه و یا گفته‌های عبدالله بن عمر، سعید بن المسیب، ابوواقد اللیثی، ابو سلمة و عمرة بنت عبدالرحمن. البته دسته نخست کاملاً از سر اخلاص و دلسوزی و مهربانی، از حضرت می‌خواستند که از این حرکت منصرف شود.^{۳۸}

ما نیز این سخن علامه حلّی را نمی‌پذیریم که عاشورا نتیجهٔ انتخاب یکی از دو راهی بود که هر دو نیز برای امام(ع) مجاز بود؛ چنان که محقق ثانی و صاحب‌ریاض نیز نپذیرفتند و حرکت امام را بگونه‌ای دیگر تحلیل کردند. نیز غیبی شمردن حرکت حضرت به این معنا که حضرت با اتصال به غیب و دانش الهی خویش این تصمیم را که هیچ منافاتی نیز با ظواهر ادله ندارد گرفتند، امری موجه و قابل دفاع است اما غیبی شمردن به معنای اسرارآمیز بودن و عدم امکان فهم و تحلیل آن بر اساس ضوابط و اصول موجود، و آن‌گاه اختصاصی شمردن آن به امام(ع)، آن‌گونه که در کلام ایشان آمده، ادّعایی نیست که بتوان آن را همراهی کرد.

در نکته سوم، ایشان پذیرفته است که دستاورد اقدام امام(ع) حفظ شریعت و رسوایی دشمنان بود؛ آیا همین مقدار ثمره نمی‌تواند قیام امام تا مرز شهادت را منطبق بر اصول و قواعد و ظواهر ادله‌ای نماید که بیان‌کنندهٔ تکلیف دیگران نیز هستند؟ آیا با این وجود جایی برای طرح سرّی بودن حرکت و خصوصی بودن تکلیف امام(ع) باقی می‌ماند؟ علاوه اینکه، با فرض سرّی دانستن و غیر قابل فهم شمردن حرکت حضرت، روشن است جایی برای پاسخ به اینکه شهادت حضرت موجب حفظ دین و رسوایی دشمنان شد و یا اینکه چاره‌ای جز آن نداشت، باقی نمی‌ماند و آن دو پاسخ در طول پاسخ نخست است و نه در عرض آن.

این در حالی است که خود آن فقیه بزرگوار، در جای دیگر به گونه‌ای اقدام سیدالشهدا(ع) را که با جمعیت هفتاد و چند نفرهٔ خویش در مقابل لشکری که حداقل ۳۰ هزار نفر بوده‌اند ایستاد، شاهد مدّعی خود می‌گیرد.

اگر مجاهدی در میدان جنگ، در حالی که جزء یک گروه رزمنده است و نفرات دشمن دو برابر یا کمتر از آنند، گمان پیدا کرد که ایستادگی موجب کشته شدن وی می‌شود، آیا مجاز است عقب‌نشینی و فرار کند یا باید ثابت‌قدم بماند؟ صاحب‌جواهر در پاسخ به کسانی که به آیه «ولا تلقوا بایدیکم الی التهلکة» و حرج‌دار بودن و خوب ثبات قدم استناد کرده‌اند، تأکید می‌کند که اساساً جهاد مبتنی بر به خطر انداختن جان است و این خطر در حقیقت حیات جاودانه در نزد خداوند تعالی است. همان‌گونه که خود فرموده است:

«ولا تحسبنّ الذّین قتلوا فی سبیل اللّهِ امواتاً بل احياء عند ربّهم یرزقون.»^{۳۹}

آن‌گاه در ادامه استناد جستن به قاعدهٔ حرج را امری غریب می‌شمارد و با شگفتی



می‌پرسد چه حرجی در جهادی است که نتیجه آن کشته شدن و حصول زندگی جاوید و سعادت همیشگی می‌باشد!

«و ایّ حرج فی الجهاد حتی یقتل و تحصل له الحیاة الابدية و السعادة السرمدية، و قد وقع من سیدالشهداء - روحی له الفداء - فی کربلاء الثبات بنیّف و سبعین رجلاً لثلاثین ألفاً الذی هو أقل ما روی فی نصوصنا.»^{۴۰}

مرحوم صاحب‌جواهر، اگر اینجا این سخن را در باره کسی که گمان به کشته شدن پیدا کرده و در عین حال ایستادگی می‌کند، فرموده است، در جای دیگر، در بحث وصیت، این فرض را مطرح کرده است که اگر کسی به خاطر «جهاد فی سبیل الله» عمداً خودش را در مهلکه بیافکند تا کشته شود، گنهکار نیست لذا ملحق به کسی که خودکشی کرده و وصیت او شرعاً پذیرفته نیست نمی‌شود:

«هل یلحق به [=من قتل نفسه] من القى نفسه الى التهلكة؟ اشکال، اقواه عدم اللحق، للأصل، كما لا یلحق به من فعل ذلك بنفسه عمداً لیموت، لكن لم یکن عاصياً لكون ذلك جهاداً فی سبیل الله.»^{۴۱}

و این خود نشان می‌دهد که ایشان، در شرایطی عملیات شهادت طلبانه را مجاز می‌داند. با این حساب، جای خرده‌گیری به علامه حلی در استناد به اقدام امام حسین (ع) نیست و اگر اشکالی به سخن علامه باید گرفت این است که چرا قائل به تخییر شده است و نه وجوب ثبات به خاطر اهداف برتر و بسیار حیاتی که امام (ع) در حرکت خویش در نظر داشت و خود را موظف به آن اقدام می‌دانست.

اگر اقدام امام (ع) امری خصوصی و اسرارآمیز است که راه برای تحلیل فقهی و الگوسازی آن وجود ندارد، طبعاً به همین مقدار نیز نمی‌توان به آن استناد جست یا آن را شاهد گرفت.

این سخن صاحب‌جواهر، به گونه‌ای مخدوش است که فقیه فرزانه‌ای چون آیت‌الله شهید مطهری از این دیدگاه به عنوان یکی از دو تحریف معنوی عمده در قیام عاشورا نام می‌برد و آن را رد می‌کند. البته اینکه سخن ایشان مستقیماً نیز ناظر به تحلیل صاحب‌جواهر بوده است یا نه، تصریح یا اشاره‌ای نکرده است ولی به هر حال آن را تحریفی آشکار درباره حرکت سیدالشهدا (ع) می‌شمارد. تحریف نخست در نگاه آن عالم شهید این است که

شهادت امام(ع) را کفاره گناهان خود بدانیم و به هدف آمرزیده شدن خویش بشماریم. و تحریف دوم همان خصوصی شمردن اقدام امام(ع) است:

«تحریف معنوی دومی که از نظر تفسیر و توجیه حادثه کربلا رخ داد این بود که گفتند می‌دانید چرا امام حسین رفت و کشته شد؟ یک دستور خصوصی فقط برای او بود و به او گفتند تو برو و خودت را به کشتن بده. معلوم است، اگر یک چیزی دستور خصوصی باشد، به ما و شما دیگر ارتباط پیدا نمی‌کند، یعنی قابل پیروی نیست. اگر بگویند حسین چنین کرد و تو چنین بکن می‌گویند حسین از یک دستور خصوصی پیروی کرد، به ما مربوط نیست به دستورات اسلام که دستورات کلی و عمومی است مربوط نیست! آن یک دستور خصوصی مخصوص خودش بود.»^{۴۲}

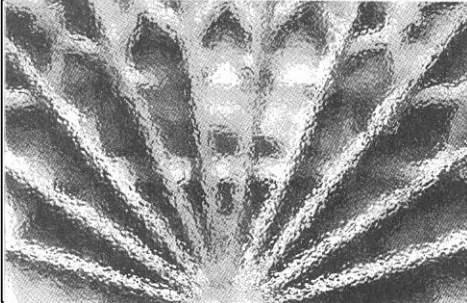
حال مقایسه کنید میان نوع بازتاب عاشورا در فقه سیاسی صاحب‌جواهر که آن را نه تنها از جایگاه اسوه بودن بیرون برده بلکه اساساً آن را از حیطة فهم بشر عادی در حد همان استناد جستن نیز برتر دانسته است، و میان دیدگاه فقهی حضرت امام خمینی قدس سره که نمونه‌ای از آن در بحث امر به معروف و نهی از منکر انعکاس یافته است و ملاک و مستند آن، از جمله، حرکت سیدالشهدا(ع) است. ایشان در مبحث امر به معروف و نهی از منکر نوشته‌اند:

«اگر معروف و منکر از آن دسته اموری است که شارع اقدس به آن اهمیت می‌دهد همانند حفظ جان قبیله‌ای از مسلمانان و هتک نوامیس آنان یا محو آثار اسلام و از میان رفتن «حجت» اسلام به گونه‌ای که موجب گمراهی مسلمانان شود، و یا محو برخی از شعائر اسلامی مثل خانه کعبه، به گونه‌ای که آثار آن و محل آن از میان برود، و امثال این موارد، باید ملاحظه اهمیت را کرد، و صرف ضرر هر چند ضرر جانی باشد و یا صرف حرج، موجب رفع تکلیف نمی‌شود. بنابراین اگر برپایی حجت‌های اسلامی - به گونه‌ای که رفع گمراهی بدانها بستگی داشته باشد - متوقف بر بذل جان یا جانهای متعدد باشد، ظاهراً این کار واجب است؛ چه رسد به صرف وقوع در ضرر یا حرجی کمتر.»^{۴۳}

□ ششم. قیام برای تشکیل حکومت اسلامی

چنان که ملاحظه کردید، بازتاب مستقیم عاشورا در فقه سیاسی، به صورتی گسترده صورت نگرفته است. از میان فقهای نیز که به آن پرداخته‌اند علی‌رغم برخی تحلیلهای ارزشمند که خود یک مبنای فقهی کلی را به دست می‌دهد، در بحث هدنه که مدخل ورود اقدام امام حسین(ع) به فقه سیاسی در سخنان این بزرگان است، فقط علامه حلی بود که از آن به عنوان یک مستند فقهی بهره جست.





احتمالاً شهید ثانی نیز مخالف گفته وی نبوده است، چنان که ظاهراً سخن محقق حلی در شرایع الاسلام نیز همان سخن علامه حلی در اصل مسأله هُدهنه است. هر چند محقق به خاطر غیراستدلالی بودن کتاب ارزشمند خویش، دلیل سخن خود را نیاورده است. صاحب جواهر نیز علی‌رغم خصوصی شمردن و حتی اسرارآمیز دانستن آن، به صورتی محدود به آن استشهاد کرده است. سخن علامه نیز مورد نقد جدی فقهای بعدی قرار

گرفته است. در میان فقیهان شناخته شده‌ای که ما تا پیش از دوره معاصر سراغ داریم کسی را نیافتیم که در تحلیل فقهی خود به صراحت از حرکت سیدالشهدا(ع) برای دستیابی به یک نظام سیاسی و تشکیل حکومت اسلامی نام برده باشد و در عین حال قابل تأسی بشمارد. یک علت آن می‌تواند این تصور باشد که سیدالشهدا(ع) چگونه می‌شود برای برپایی حکومت حق حرکت کرده باشد در حالی که به سرانجام شهادت خود و یارانش در این حرکت آگاه است. لذا برخی نویسندگان که نتوانستند میان این دو امر را وفق دهند، در ادله آگاهی امام(ع) به سرنوشت حرکت خدشه و آن را انکار کردند.

در این میان، فقیه مجاهد و یگانه دوران و افتخار جهان اسلام، حضرت آیه‌الله العظمی امام خمینی «قدس سره الشریف» علاوه بر علل و اهدافی که دیگر بزرگان برای قیام سیدالشهدا(ع) بر شمرده‌اند، اقدام برای از میان بردن حکومت باطل و تشکیل حکومت اسلامی را جزء آن اهداف و در راس آنها شمردند و آن را منافی علم امام(ع) به سرنوشت قیام و شهادت ندانستند. و این ویژگی مهمی است در تحلیل فقهی قیام سیدالشهدا(ع) در نگاه آن فقیه والامقام که آن را از دیگر تحلیل‌ها متمایز و بازتاب اقدام حضرت(ع) در فقه سیاسی امام «قده» را برجسته می‌سازد.

چارچوب تحلیل فقهی سیاسی حضرت امام خمینی مبتنی بر چهار محور و عنصر اساسی است و بررسی دیدگاه ایشان نیز بر اساس همین چهار اصل شکل می‌گیرد. و بر همین اساس می‌توان به ارزیابی و نقد دیدگاههایی که گذشت پرداخت. این چهار اصل عبارتند از:

۱. حرکت سیدالشهدا(ع) یک حرکت کاملاً سیاسی و حساب شده در جهت برپایی

حکومت اسلامی و به عنوان ادای یک تکلیف بود.

۲. آگاهی امام(ع) به شهادت، مانع این حرکت نبود. یعنی سیدالشهدا(ع) در عین علم به

شهادت خود و سرنوشت قیام، به انگیزه یادشده حرکت کرد.

۳. مصالح عالیّه و پراهمیت اسلام در هیچ شرایطی نادیده گرفته نمی شود و عسر و حرج و ضرر، موجب رفع تکلیف نمی گردد. خسارت و ضرر جانی را نیز باید برای چنین اموری پذیرفت و این یک تکلیف شرعی است.

۴. این قیام و اقدام سیدالشهدا(ع) کاملاً قابل تأسی و به عنوان یک الگو، برای همیشه و برای همه مسلمانان است.

این چهار اصل نیازمند شرح و بررسی بر اساس گفته ها و نوشته های ایشان و برخی مستندات حدیثی و تاریخی است که در پی می آید و شرح و تفصیل بیشتر آن به ویژه بازخوانی مبسوط مستندات، خارج از محدوده این مقاله است.

● ۱. قیام برای تشکیل حکومت

حضرت امام خمینی به مناسبت برپایی جشنهای شوم ۲۵۰۰ ساله رژیم پهلوی، در تاریخ ۵۰/۳/۶ در نجف اشرف سخنرانی مهمی ایراد فرمود که در پایان آن، ضمن اشاره به مسؤلیت علما و لزوم تأسی به سیدالشهدا(ع) افزود:

«او مسلم بن عقیل را فرستاد تا مردم را دعوت کند به بیعت؛ تا حکومت اسلامی تشکیل دهد و این حکومت فاسد را از بین ببرد.»^{۴۴}

اشاره امام از جمله به نامه ای است که سیدالشهدا(ع) توسط مسلم بن عقیل خطاب به مردم کوفه به این مضمون نوشت:

«به عموم مؤمنان و مسلمانان! هانی و سعید آخرین نفراتی بودند که نامه های دعوت شما را آوردند. همه حرفهای شما را فهمیدم. حرف شما این است که امام نداریم، تو بیا که شاید خداوند به واسطه تو ما را بر هدایت و حق مجتمع سازد. من پسرعمویم را با این مأموریت که وضعیت شما را برایم بنویسد به سوی شما فرستادم. اگر برایم نوشت که رفتار و عمل شما نیز مطابق مضامین نامه هایتان است، به زودی خواهم آمد. به جانم سوگند که آن کس می تواند امام و رهبر باشد که عمل کننده به قرآن، عدالت پیشه و ملتزم به حق باشد و جانش را در گرو خواست الهی گذارد. والسلام.»^{۴۵}

سیدالشهدا(ع) هنگامی که با سپاهیان حر بن یزید روبه رو شد ضمن سخنانی خطاب به سپاهیان کوفه، به همین نامه ها و مضمون آنها اشاره فرمود. به نوشته شیخ مفید، امام حسین(ع) هنگام ظهر به حجاج بن مسروق، دستور داد اذان بگوید. پس از اذان، حضرت(ع) با عبايي بر دوش و نعلین به پا، از خیمه بیرون آمد، حمد و ستایش خداوند را به جای آورد،



آنگاه خطاب به یاران حرّ که برای اقتدای به حضرت(ع) آماده شده بودند فرمود:

«ای مردم! من به سراغ شما نیامدم تا اینکه نامه‌های شما به من رسید و پیکه‌ایتان در رسید که به سوی ما بیا، چرا که ما را امامی نیست؛ شاید خداوند ما را به واسطه تو بر هدایت و حق گرد آورد». پس اگر شما همچنان بر دعوت خود هستید که خوب، من آمده‌ام. پس عهد و پیمانی اطمینان بخش به من دهید. و اگر چنین نمی‌کنید و نسبت به آمدنم ناراحتید، از شما روی گردان شده و به همان جایی که از آن آمده‌ام برمی‌گردم».^{۴۶}

به عنوان نمونه می‌توان از نامه‌ای یاد کرد که سران کوفه پس از خبر مرگ معاویه و به دنبال یک گردهمایی در خانه سلیمان بن سرد خزاعی، به حضرت(ع) نوشتند. محمد بن بشر همدانی، جریان را این گونه بازگو می‌کند که ما در خانه سلیمان بن سرد گرد هم آمدیم. سلیمان سخنرانی کرد و گفت: معاویه به هلاکت رسیده است و حسین(ع) از بیعت با بنی امیه امتناع جسته و به سوی مکه رفته است، و شماها شیعه او و شیعه پدرش می‌باشید. اگر می‌دانید که او را یاری می‌کنید و با دشمنش می‌جنگید به او نامه بنویسید و اگر از سستی و شکست نگران هستید حضرت را فریب ندهید. جمعیت گفتند: نه، با دشمنش می‌جنگیم و خودمان را به خاطرش فدا می‌کنیم. این بود که سلیمان گفت: پس برایش نامه بنویسید. متن این نامه که توسط دو نفر پیک به نامهای عبدالله بن سبّع همدانی و عبدالله بن وال تمیمی با شتاب زیاد برای حضرت(ع) فرستاده شد و آن دو، در بیستم ماه رمضان در مکه تقدیم امام(ع) کردند، چنین است:

«بسم الله الرحمن الرحيم. للحسين بن علي، من سليمان بن سرد، و المسيّب بن نجبة، و رفاعة بن شداد، و حبيب بن مظاهر، و شيعته من المؤمنين و المسلمين من اهل الكوفة. سلام عليك. فانّا نحمد اليك الله الذي لا اله الا هو. اما بعد: فالحمد لله الذي قصم عدوك الجبار العنيد الذي انتزى على هذه الامة فابتزها، و غصبها فيتها، و تأمر عليها بغير رضی منها، ثم قتل خيارها، و استبقى شرارها، و جعل مال الله دولة بين جابرتها و أغنياها، فبعداً له كما بعدت ثمود. انه ليس علينا امام، فأقبل لعل الله أن يجمعنا بك على الحق، و النعمان بن بشير في قصر الامارة لسنا نجتمع معه في جمعة و لا نخرج معه الى عيد، و لو قد بلغنا أنك قد اقبلت الينا أخرجناه حتى نلحقه بالشام؛ ان شاء الله. والسلام عليك و رحمة الله».^{۴۷}

مضمون نامه که به عنوان شیعیان حضرت(ع) نگاشته شده و نام چهار نفر از سران این اجتماع، یعنی سلیمان بن سرد و مسیب بن نجبه و رفاعه بن شداد و حبيب بن مظاهر نیز در آن برده شده، این است که ما خدای را سپاسگزاریم که معاویه، آن دشمن ستمکار و کینه توز تو را که به ناحق برگرده این امت سوار شد و اموال آن را به چپاول برد و خوبان را کشته و بدان را میدان داد، نابود ساخت. ما اینک امامی نداریم. به سوی ما بیا که شاید خداوند ما را گرد حق

آورد. و نعمان بن بشیر در دارالاماره است و ما را با او کاری نیست و اعتنایی به او نداریم، و اگر به ما خبر برسد که به سوی ما حرکت کرده‌ای او را از شهر بیرون خواهیم کرد تا به شام، ملحقش سازیم.

امام خمینی (قده) دیدگاه یادشده را سالها پس از آن نیز، به مناسبت پیام نوروزی سال ۶۷، مورد تأکید قرار داد:

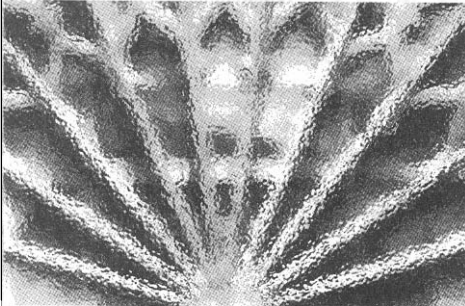
«سیدالشهدا سلام الله علیه، تمام حیثیت خودش، جان خودش را و بچه‌هایش را، همه چیز را [داد]. در صورتی که می‌دانست قضیه این طور می‌شود. کسی که فرمایشات ایشان را از وقتی که از مدینه بیرون آمدند و به مکه آمدند و از مکه آمدند بیرون، حرفهای ایشان را می‌شنود همه را، می‌بیند که ایشان متوجه بوده است که چه دارد می‌کند. این جور نبود که آمده است ببیند که [چه می‌شود]. بلکه آمده بود حکومت هم می‌خواست بگیرد، اصلاً برای این معنا آمده بود و این یک فخری است و آنهایی که خیال می‌کنند که حضرت سیدالشهدا برای حکومت نیامده، خیر، اینها برای حکومت آمدند، برای اینکه باید حکومت دست مثل سیدالشهدا باشد، مثل کسانی که شیعه سیدالشهدا هستند باشد.»^{۴۸}

این همان حقیقت است که سیدالشهدا (ع) در نخستین برخورد با دستگاه بنی امیه پس از مرگ معاویه، آنگاه که هنوز در مدینه بود و مواجه با درخواست ولید بن عقبه، حاکم مدینه، مبنی بر بیعت با یزید بن معاویه شد، بر آن تأکید ورزید و با تصریح به شایستگی خویش برای خلافت و امامت و عدم شایستگی کسی چون یزید برای این منصب، از بیعت با او سر باز زد. و نیازی به بازگویی آن نیست.^{۴۹}

از طرف دیگر، خود حضرت (ع) پس از مرگ معاویه، نامه‌ای را با یک متن، به صورتی مخفیانه و در حالی که عبیدالله بن زیاد حاکم بصره بود، برای جمعی از سران و بزرگان بصره که نام برخی از آنان در تاریخ آمده است نوشت، و در این نامه ضمن یادکرد از شخصیت پیامبر (ص) و جایگاه اهل بیت (ع) به عنوان وارثان و اوصیای آن حضرت (ص) و به عنوان سزاوارترین افراد برای جانشینی حضرت (ص) یادآور شد که دیگران این حق را گرفتند و ما به خاطر پرهیز از اختلاف، دم فرو بستیم در حالی که می‌دانیم از دیگران سزاوارتریم. آنگاه در بیان انگیزه ارسال نامه و پیک، ابراز می‌داشت که هدفش دعوت به کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) است، چرا که سنت پیامبر (ص) از میان رفته و بدعت، رونق گرفته است. و در پایان اشاره فرمود: که اگر سخن مرا بشنوید و امر مرا اطاعت کنید شما را به راه رشد هدایت خواهم کرد.^{۵۰}

امام خمینی در همان سخنرانی، همین تحلیل را نسبت به حرکت تمام انبیا و اولیا





صلوات الله عليهم قائل است:

«زندگی سیدالشهدا، زندگی حضرت صاحب سلام الله علیه،
زندگی همه انبیاء عالم، همه انبیاء از اول، از آدم تا حالا
همه شان این معنا بوده است که در مقابل جور، حکومت عدل را
می خواستند درست کنند.»^{۵۱}

حضرت امام (قده) به روشنی این سخن را که سیدالشهدا(ع)
در مقابل عمل انجام شده قرار گرفته بود و لذا چاره‌ای جز تن
دادن به آن را نداشت رد کرده و تصریح می کند که حضرت(ع) از
ابتدا با آگاهی و اختیار کامل، حرکت را به عنوان ادای یک تکلیف شروع کرد:

«امام حسین(ع) نیروی چندانی نداشت و قیام کرد. او هم اگر نعوذ بالله تنبل بود، می توانست
بنشیند و بگوید تکلیف شرعی من نیست که قیام کنم. دربار اموی خیلی خوشحال می شد که
سیدالشهدا بنشیند و حرف نزند و آنها بر خر مراد سوار باشند.»^{۵۲}
«سیدالشهدا(ع) به تکلیف شرعی الهی می خواست عمل بکند. غلبه بکند، تکلیف شرعی
را عمل کرده، مغلوب هم بشود، تکلیف شرعی را عمل کرده، قضیه تکلیف است.»^{۵۳}

آنچه حضرت سیدالشهدا(ع) در پاسخ برخی افراد، از جمله برادرش محمد بن حنیفه که
خواهان تجدیدنظر در رفتن به عراق بودند، بیان فرمود بیان سربسته‌ای از همین
تکلیف‌گرایی امام(ع) است که می تواند گویای این نکته نیز باشد که استدلالهای حضرت در
ضرورت این حرکت و تبیین موقعیت و فضای پیش آمده، نمی توانست آنان را قانع سازد و
آنان بر اساس ملاکهایی که به تحلیل و ارزیابی حرکت حضرت(ع) می پرداختند، آن را منطقی
نمی یافتند. بیان سربسته که ظاهری جز تعبّد به یک دستور نبوی(ص) ندارد این بود که
حرکت کن، چرا که خداوند خواسته است تو را کشته ببیند. خانواده و زنان را نیز به اسارت
ببیند. سید بن طاووس، به نقل از امام صادق(ع)، آورده است در شبی که سیدالشهدا(ع) صبح
آن، بنای خروج از مکه را داشت، محمد بن حنیفه به حضور حضرت(ع) رسید و گفت:
سابقه خیانت اهل کوفه نسبت به پدر و برادرت را آگاهی، و من می ترسم که وضعیت تو
نیز همانند آنها شود. اگر موافق باشی که بمانی، تو عزیزترین و محفوظترین شخص در
حرم می باشی.

حضرت(ع) فرمود: ای برادر! ترسیدم که یزید بن معاویه مرا در حرم ناگهان و بی خبر
بکشد و من کسی باشم که حرمت این خانه به خاطر او شکسته شود.

محمد بن حنفیه گفت: اگر از این امر نگرانی، به یمن یا برخی نقاط صحرا برو. تو در آنجا محفوظترین افراد هستی و دست هیچ کس به تو نخواهد رسید.
حضرت (ع) فرمود: در آنچه گفتم تأمل می‌کنم. و به هنگام سحر، حسین (ع) حرکت کرد. خبر به محمد بن حنفیه رسید. خدمت حضرت (ع) آمد و زمام ناقه او را گرفت و گفت: ای برادر! آیا وعده ندادی که نسبت به درخواست من تأمل کنی.
فرمود: آری.

گفت: پس چه چیز باعث خروج شتابان شما شد؟
حضرت (ع) فرمود:

«أنا نرى رسول الله (ص) بعد ما فارقتك، فقال: يا حسين! أخرج فان الله قد شاء أن يراك قتيلاً.»

بعد از اینکه از تو جدا شدم رسول خدا (ص) به خوابم آمد و فرمود: ای حسین! حرکت کن، چرا که خداوند خواسته است که تو را کشته ببیند.
محمد بن حنفیه گفت: انا لله و انا اليه راجعون. پس معنای به همراه بردن این بانوان چیست؛ در حالی که شما با این وضعیت می‌روی؟!
سیدالشهدا (ع) دنباله سخن پیامبر (ص) را نقل کرد که فرمود:
«ان الله قد شاء أن يراهن سبايا.»

خداوند خواسته است که آنان را اسیر ببیند.
بعد با محمد بن حنفیه خداحافظی کرد و رفت.^{۵۴}
چنان که امام (ع) در مقابل تقاضای عبدالله بن عباس و عبدالله بن زبیر، مبنی بر خودداری از حرکت به سوی عراق، به گونه‌ای سر بسته تر فرمود:
«ان رسول الله (ص) قد أمرني بأمرٍ و أنا ماضٍ فيه»^{۵۵}.

رسول خدا (ص) به من فرمانی داده است و من آن را اجرا می‌کنم.
بنا بر این شواهد تاریخی به اندازه‌ای هست که اصل حرکت امام (ع) برای تشکیل حکومت اسلامی به رهبری خویش را ثابت کند و این گونه نبود که امام ناخواسته در شرایطی تحمیلی قرار گرفته باشد و چاره‌ای نبیند جز کشته شدن یا اسارت. امام (ع) می‌توانست در همان مدینه بماند و با پذیرش خواست حکومت شام، در چنین شرایطی قرار نگیرد. و نیز قابل هضم نبودن حرکت امام (ع) برای کسانی چون محمد بن حنفیه و بیان سر بسته و



تعبداً میز علت حرکت امام(ع) برای کسانی چون محمد بن حنفیه و بیان سر بسته و تعبداً میز علت حرکت، دلیل خصوصی بودن آن نمی شود.

● ۲. آگاهی به شهادت و حرکت برای حکومت

امام خمینی انگیزه قیام را تلاش برای برپایی نظام و حکومت عدل می داند و در عین حال از نقطه نظر کلامی و حتی برحسب ملاکهای عادی و شرایط موجود معتقد است، امام حسین(ع) سرانجام کار را به خوبی می دانست. و این واقعیتی است که برخی نویسندگان نتوانستند آن را هضم کنند، «فصلوا و اضلوا». امام راحل «قده» بیش از نیم قرن پیش می نویسد: «در خبر شهادت حضرت سیدالشهدا(ع) وارد است که حضرت رسول(ص) را در خواب دید، حضرت فرمود به آن مظلوم که از برای تو درجه ای است در بهشت، نمی رسی به آن مگر به شهادت.»^{۵۶}

سالها پس از آن نیز همین حقیقت را بازگو فرمود:

«حضرت سیدالشهدا(ع) به همه آموخت که در مقابل ظلم، در مقابل ستم، در مقابل حکومت جائز چه باید کرد. با اینکه از اول می دانست که در این راه که می رود، راهی است که باید همه اصحاب خودش و خانواده خودش را فدا کند و این عزیزان اسلام را برای اسلام قربانی کند، لکن عاقبتش را هم می دانست.»^{۵۷}

اشاره امام به جز بسیاری شواهد و قرائن دیگر، از جمله می تواند ناظر به این جملات سیدالشهدا(ع) هنگام اعزام مسلم(ع) باشد که به او فرمود:

«آئی موجهک الی اهل الکوفة و سیقزی الله من امرک ما یحب و یرضی. و أرجوان اکون أنا و انت فی درجه الشهداء فامض ببرکة الله و عونہ...»^{۵۸}
من تو را به سوی اهل کوفه می فرستم و خداوند نسبت به این کار تو آنچه را دوست بدارد و بیسندد به انجام خواهد رساند. و امیدوارم من و تو در جایگاه شهداء باشیم. پس به امید خدا و کمک او حرکت کن...»

ملاحظه می شود که امام(ع) همزمان با اعزام حضرت مسلم(ع) برای پی گیری این حرکت سیاسی و برپایی حکومت عدل، برای خود و جناب مسلم(ع) آرزوی شهادت می کند. آنچه در موضوع قبل در خصوص پاسخ به محمد بن حنفیه آوردیم نیز شاهدی گویاست. خوابی را نیز که حضرت(ع) در مدینه، در کنار قبر جدش(ص) هنگام تصمیم بر خروج از مدینه، دید نیز بر همین حقیقت گواهی می دهد.^{۵۹}

نمونه دیگر آن، پاسخی است که در مسیر حرکت به عراق، به یکی از افراد داد که از سر

دلسوزی و خیرخواهی از علت آمدن حضرت(ع) به آن سرزمین دشوار و بدون نیرو و امکانات کافی پرسیده بود. این شخص می‌گوید: وقتی فهمیدم خیمه‌های برپا شده، از آن حسین(ع) است، به خدمت او رسیدم؛ دیدم بزرگواری است که مشغول خواندن قرآن است و قطرات اشک بر گونه‌ها و محاسنش جاری است. گفتم: پدر و مادرم فدایت باد ای پسر رسول خدا(ص)! چه چیز موجب آمدن شما به این سرزمین و بیابانی که کسی در آن نیست شد؟ فرمود:

«هذه كتب أهل الكوفة الی و لا أراهم الا قاتلی، فاذا فعلوا ذلك لم يدعوا لله حرمة الا انتھکوها
فیسلب الله علیهم من یدلهم حتی یكونوا اذل من فرم الأمة»^{۶۰}

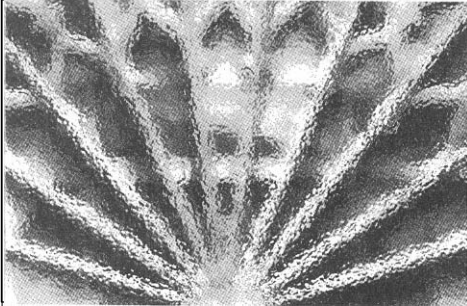
سیدالشهدا(ع)، هم اشاره به نامه‌های مردم کوفه می‌کند و هم در عین حال آنان را قاتل خویش معرفی می‌کند. و اضافه می‌کند که وقتی آنان مرتکب این کار شدند دیگر هیچ حرمت الهی نخواهد بود مگر اینکه آن را هتک خواهند کرد و خداوند نیز کسی را بر آنان مسلط خواهد ساخت که چنان خوارشان کند که خوارتر از کهنه حیض شوند! شاهد دیگر، روایتی است که مرحوم سید بن طاووس با سندی متصل از محمد بن عمر نقل می‌کند. او می‌گوید پدرم عمر بن علی بن ابی طالب(ع) برای دایی‌هایم، آل عقیل، نقل می‌کرد هنگامی که برادرم حسین(ع) در مدینه، از بیعت با یزید امتناع کرد، به دیدار او رفتم و دیدم تنه‌است. به او گفتم: فدایت شوم؛ ای ابا عبدالله! برادرت ابا محمد حسن(ع) از پدرش(ع) برای من گفت.
ولی گریه‌ام گرفت و ناله‌ام بلند شد.

حسین(ع) مرا در بر گرفت و فرمود: به تو گفت که من کشته می‌شوم؟ گفت: دور از جان شما ای پسر رسول خدا! فرمود: به حق پدرت از تو می‌پرسم: آیا کشته شدن من را به تو خبر داد؟ گفتم: آری، اگر دست بیعت ندهی. حسین(ع) فرمود:

«حدّثنی ابي أن رسول الله(ص) أخبره بقتله و قتلتي، و أنّ تربتي تكون بقرب تربته، فتظنّ أنّك علمت ما لم أعلمه، و أنّه لا أعطی الدنّية من نفسی أبداً، و لتلقين فاطمة أباها شاكیة ما لقیته ذریتها من أمته، و لا یدخل الجنة أحدٌ أذاها فی ذرّیتها»^{۶۱}

مفاد سخن حضرت(ع) این است که پدرم برای من نقل کرد که رسول خدا(ص) او را از کشته شدن خود و من آگاه کرده است، و اینکه تربت من نزدیک تربت پدرم خواهد بود. تو گمان می‌کنی چیزی را می‌دانی که من نمی‌دانم! من هرگز خودم را دچار پستی نخواهم کرد. و





فاطمه پدرش را در حالی ملاقات خواهد کرد که از دست امت او، به خاطر رفتاری که با فرزندان داشته شکایت خواهد نمود. و کسی که به خاطر رفتار نامناسب با فرزندان فاطمه (س) او را بیازارد هرگز وارد بهشت نخواهد شد.

در نامه‌ای که حضرت به بنی هاشم نیز نوشت و بیشتر در نقد سخن مرحوم طبرسی آوردیم نیز تأکید فرمود که هر یک از شماها به من ملحق شود شهید می‌گردد.^{۶۲}

در این زمینه شواهد و ادله بسیاری وجود دارد که به همین اندک بسنده می‌شود. امام خمینی در جایی دیگر به این نکته توجه می‌دهد که به حسب معمول نیز امکان مقابله نیروی محدود امام (ع) در مقابل دشمن وجود نداشت:

«در عین حالی که به حسب قواعد معلوم بود که یک عدد این قدری، نمی‌تواند با آن عده‌ای که آنها دارند، مقابله کند؛ لکن تکلیف بود.»^{۶۳}

این تکلیف‌گرایی را به خوبی می‌توان در وصیتی که حضرت (ع) پس از تصمیم بر خروج از مدینه برای برادرش محمد بن حنفیه نوشت ملاحظه کرد. تکلیفی که کمی امکانات و نیرو نمی‌تواند خللی در انجام آن برای حضرت (ع) ایجاد کند. مفاد این وصیت‌نامه پس از گواهی به توحید و رسالت و قیامت این است که من از سر مفسده‌جویی و دنیاطلبی و هواخواهی و ستم، از این شهر بیرون نرفتم بلکه به انگیزه اصلاح امت و امر به معروف و نهی از منکر و حرکت در چارچوب مسیر پیامبر (ص) و امیرالمؤمنین (ع) است. هر کس مرا در چارچوب حق بپذیرد قدم در راه خدا گذاشته است و هر کس نیز دست ردّ به سینه من زند، من صبر و مقاومت می‌کنم تا خداوند میان من و مردم داوری کند.^{۶۴}

سیدالشهدا (ع) در سخنان خویش در روز عاشورا و پیش از آغاز درگیری نیز به همین تکلیف‌گرایی و عمل نکردن بر اساس تعداد نیرو اشاره می‌فرماید. ایشان پس از پاسخ قاطع خویش مبنی بر اینکه کشته شدن را بر ذلت، و درافتادن به خاک و خون را بر اطاعت از افراد پست ترجیح می‌دهد می‌افزاید:

«ألا قد أعدرتُ و أنذرتُ، ألا إني زاحفٌ بهذه الأسرة على قلة العتاد، و خذلة الأصحاب؛^{۶۵}
آگاه باشید که من حجت تمام کردم و انذار نمودم. آگاه باشید که من به همراه همین خانواده، در عین کمی نیرو و بی‌وفایی یاران، جهاد خواهم کرد.»

بنابراین در نگاه حضرت امام خمینی، سیدالشهدا(ع) به سرنوشت حرکت خویش کاملاً آگاه بود و این علاوه بر آگاهی پیشین، وضعیت و شرایط حاکم بر حرکت حضرت نیز گویای آن بود. ولی این حقیقت منافاتی با این واقعیت ندارد که حضرت در کنار اهداف دیگر برای تشکیل حکومت حق، حرکت و قیام کرده باشد چرا که حکومت حق و زوال حکومت باطل آن قدر در نگاه امام(ع) اهمیت دارد که وظیفه حفظ جان نمی تواند مانعی در مقابل آن به شمار رود و این لزوماً مبتنی بر اطمینان به دستیابی به تشکیل عملی حکومت در همان برهه نیست، چرا که اولاً دستاوردهای حرکت امام(ع) منحصر به برپایی بالفعل حکومت حق نیست، و ثانیاً هدف بسیار بزرگی چون از میان بردن حکومت باطل و برپایی حکومت حق، آن اندازه اهمیت دارد که کسانی چون امام حسین(ع) و اصحاب وی در مسیر آن مجاهدت و فداکاری کنند تا هر چند در آینده زمینه تحقق آن فراهم آید.

● ۳. تقدم مصالح عالیہ

پیشتر نیز در ارزیابی سخن صاحب جواهر، به این مبنای حضرت امام خمینی اشاره کردیم که برخی مصالح اسلامی، در درجه‌ای از اهمیت قرار دارند که عناوینی چون عسر و حرج و ضرر نمی تواند در تعارض یا تراحم با آنها قرار گیرد. برخی مصادیق معروف و منکر از این گونه اند. دفع منکر بزرگی چون حکومت فاسد بنی امیه و تلاش برای تشکیل حکومت اسلامی از بارزترین نمونه‌ها است. امام «قده» مبنای خویش را این گونه توضیح دهند:

«تمام انبیا برای اصلاح جامعه آمده‌اند، تمام. و همه آنها این مسأله را داشتند که فرد باید فدای جامعه بشود. فرد هر چه بزرگ باشد، بالاترین فرد که ارزشش بیشتر از هر چیز است در دنیا، وقتی که با مصالح جامعه، معارضه کرد این فرد باید فدا شود. سیدالشهدا روی همین میزان آمد رفت و خودش و اصحاب و انصار خود را فدا کرد، که فرد باید فدای جامعه شود، جامعه باید اصلاح بشود. ليقوم الناس بالقسط. باید عدالت در بین مردم و در بین جامعه تحقق پیدا بکند.»^{۶۶}

اهدافی را که سیدالشهدا(ع) در وصیت خویش به محمد بن حنفیه بر شمرد همه در یک نقطه مشترک است و آن عبارت است از «اصلاح امت». این حرکت اصلاح طلبانه در جامعه و فداکاری برای آن، همان است که به عنوان «فدای فرد برای جامعه» مورد تأکید امام(قده) قرار گرفته است. چنان که حضرت امام صادق(ع) به نقل از صفوان بن مهران، در زیارت اربعین، در بیان فلسفه جانفشانی ابی عبدالله(ع) فرموده است:

«اللهم انی أشهد أنه ولیک و ابن ولیک و صفیک و ابن صفیک، الفائز بکرامتک، أکرمته بالشهادة



... و بذل مهجته فيك ليستنقذ عبادك من الجهالة، و حيرة الضلالة؛^{۶۷}
... [حسین(ع)] خون قلبش را در راه تو داد تا بندگانت را از نادانی و سرگردانی گمراهی
نجات دهد.»

همین حقیقت را در متن دیگری که ابو حمزه ثمالی از امام صادق(ع) برای زیارت امام
حسین(ع) نقل کرده نیز آمده است:

«اللهم اِنّي أشهد أنّ هذا قبر ابن حبيب و صفوتك من خلقك، و أنّه الفائز بكرامتك، أكرمه
بكتابك، و خصصته و ائتمنته على وحيك، و أعطيته موارث الانبياء، و جعلته حجة على
خلقك، فأعذر في الدعوة، و بذل مهجته فيك ليستنقذ عبادك من الضلالة و الجهالة و العمى و
الشك و الارتياب الى باب الهدى من الردى؛^{۶۸}
... و خون قلبش را در راه تو داد تا بندگانت را از گمراهی و نادانی و نابینایی و شک و دودلی به
دروازه هدایت، در آورده و نجات دهد.»

چنان که حضرت امام، همین حقیقت را در دوران مبارزه چنین بیان می فرماید:

«محرم، ماه نهضت بزرگ سید شهیدان و سرور اولیای خداست که با قیام خود در مقابل
طاغوت، تعلیم سازندگی و کوبندگی به بشر داد و راه فناء ظالم و شکستن ستمکار را به فدایی
دادن و فدایی شدن دانست و این خود سرلوحه تعلیمات اسلام است برای ملت ما تا
آخر دهر.»^{۶۹}

امام(قده) در فتاوی خویش، از جمله در کتاب تحریر الوسیله، فصل دفاع و امر به
معروف و نهی از منکر به گونه ای روشن مبنای فقهی مذکور را پذیرفته و فتاوی خود را بر
اساس آن صادر کرده است. نمونه ای از آن را پیشتر آوردیم.

● ۴. عاشورا الکوی برای همه

اگر پذیرفتیم که قیام سیدالشهدا(ع) در چارچوب قواعد و ادله موجود فقهی قابل تحلیل
و تفسیر می باشد، قهراً نباید آن را تکلیفی ویژه حضرت(ع) دانست. علاوه بر اینکه دلایل
بسیاری نیز در دست است که به وضوح نشان می دهد حرکت و قیام سیدالشهدا(ع) یک
مصدق کامل از ادله و قواعد عامی است که در متون اسلامی ما موجود است و خود به عنوان
یک الگو و حجت شرعی برای دیگران به شمار می رود. طبعاً در محدوده این بحث جای
پرداختن تفصیلی به همه مبانی اسوه بودن حرکت سیدالشهدا(ع) نیست. اما ذکر مواردی
چند، می تواند شاهدهی بر مدّعی یادشده باشد و دستمایه ای برای بررسی بیشتر. و طبعاً اگر
حضرت امام خمینی، به روشنی تمام و با تأکید زیاد، بارها بر این حقیقت پای فشرده اند که
حرکت سیدالشهدا(ع) یک الگو و حجت به شمار می رود، از جمله بر اساس همین

نمونه‌هاست.

امام خمینی قیام سیدالشهدا(ع) را یک اسوه تمام عیار می‌داند که از نقطه نظر فقهی و عمل به وظایف و تکالیف دینی، کاملاً باید سرمشق قرار گیرد. امام نه تنها فلسفه قیام و شهادت سیدالشهدا(ع) را قابل درک و منطبق بر موازین جاری در فقه می‌داند، بلکه به عنوان یک «حجت بالغه شرعی» می‌شمارد که باید ملاک عمل اجتماعی مسلمانان قرار گیرد. و از همین رو است که تبلیغ و هدایت جامعه به این حجت شرعی را وظیفه متولیان ارشاد و هدایت جامعه می‌شمارد:

«آنچه که سیدالشهدا عمل کرد و آن ایده‌ای که او داشت و آن راهی که او رفت و آن پیروزی که بعد از شهادت برای او حاصل شد و برای اسلام حاصل شد، (روحانیون) به [برای] مردم روشن کنند و بفهمانند به همه که مسأله مجاهده در راه اسلام آن است که او کرد. می‌دانست که با یک عده قلیل، کمتر از صد نفر، نمی‌شود مقابله با یک همچو ظالمی دارای همه چیز کرد.»^{۷۰}

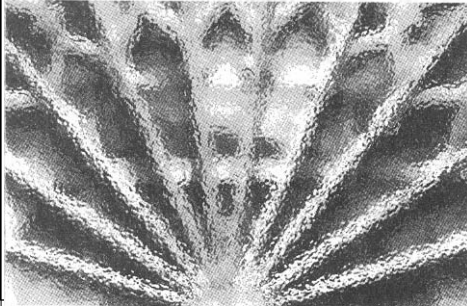
و در جایی دیگر می‌فرماید:

«مگر نه آن است که دستور آموزنده «کَلَّ یوم عاشورا و کَلَّ ارضِ کربلا» باید سرمشق امت اسلامی باشد. قیام همگانی در هر روز و در هر سرزمین. عاشورا قیام عدالت‌خواهان با عدوی قلیل و ایمانی و عشقی بزرگ در مقابل ستمگران کاخ‌نشین و مستکبران غارتگر بود، و دستور آن است که این برنامه، سرلوحه زندگی در هر روز و در هر سرزمین باشد.»^{۷۱}

در الگوسازی و معرفی حرکت سیدالشهدا(ع) به عنوان یک سرمشق، اگر نبود جز حجم بسیار وسیع و متنوعی از روایات و رهنمودهایی که در جهت احیا و زنده داشتن نام و قیام حضرت(ع) و برائت جستن از کسانی که در مقابل وی ایستادند یا او را یاری نکردند، از طرف اولیای دین، صلوات‌الله‌علیهم، وارد شده است، همین امر در الگو بودن و قابل احتجاج بودن قیام سیدالشهدا(ع) کفایت می‌کرد.

تنها مروری اجمالی بر فهرست رهنمودها، دستورالعملها و تأکیداتی که از جانب آن بزرگواران در زمینه‌های مختلف موضوع کربلا و قیام سیدالشهدا(ع) در کتابهای حدیثی وارد شده و از نظر گذراندن آن همه ارزش، پاداش و ثوابهایی که برای انواع زیارت، گریه و عزاداری و تربت کربلا و حتی آب فرات، بیان شده است، و نگاهی کوتاه به محتوای متونی که به عنوان زیارت حضرت(ع) نقل شده، همه و همه، به خوبی گواه بر حقیقتی است که حضرت امام خمینی بارها بر آن تأکید ورزید و آن را مبنای حرکت خویش در انقلاب اسلامی قرار داد. اگر ملاحظه شود که به عنوان مثال، تنها در خصوص خاک کربلا حدود یکصد





روایت به شکل‌های گوناگون، عظمت و ارزش آن را بازگو می‌کند و توجه شود که چگونه این خاک مقدس، قرین حیات یک شیعه از ولادت تا مرگ، در هر صبح و شام می‌شود، کام او با آن تربت برداشته می‌شود و کفن او با آن بسته می‌گردد، و حتی نحوه برگرفتن این خاک از زمین کربلا آموزش داده شده و دعای ویژه‌ای نیز برای آن منظور می‌شود، اذعان خواهیم کرد که حرکت امام حسین (ع) تنها یک رمز میان خدای تبارک و تعالی و وی نبوده است. بلکه موضوعی قابل فهم، قابل استدلال، و مصداقی از رهنمودهای کلی دین است و طبعاً قابل پیروی و احتجاج می‌باشد.

به عنوان مثال، اگر به مقایسه‌ای که در خود روایات در خصوص ارزش زیارت سیدالشهدا (ع) و انجام حج و عمره صورت گرفته توجه شود، و یا به معادلهایی که برای یک قطره اشک و حتی خود را گریان نشان دادن ذکر شده توجه شود حقیقت یادشده بیشتر نمایان خواهد شد.

حجم گسترده‌ای از احادیث و دستورات عملی که در خصوص سیدالشهدا (ع) و مسایل مربوط به وی در ابواب مختلف کتابهای حدیثی و حتی فقهی ما وجود دارد، منبعی الهام‌بخش و بسیار گویا در تلاش اولیاء دین، صلوات‌الله علیهم، برای الگوسازی قیام امام حسین (ع) می‌باشد.

علاوه بر این، بازگویی نمونه‌هایی از سخنان خود سیدالشهدا (ع) که فلسفه و انگیزه حرکت خویش را بیان می‌کند، به خوبی می‌تواند این رکن تحلیل قیام عاشورا از منظر امام خمینی، یعنی الگو بودن آن را روشن کند. چرا که اگر استدلال حضرت (ع) در لزوم این حرکت و پاسخ او در مقابل آنان که تلاش می‌کردند حضرت را از این حرکت باز دارند تنها همان جریان خواب دیدن پیامبر اکرم (ص) و این گفته حضرت (ص) که خداوند خواسته است تو را کشته ببیند بود، برای مدّعی بزرگانی چون مرحوم صاحب‌جوهر می‌شد محملی ارائه کرد؛ اما پرواضح است امام (ع) بارها با تکیه بر اصول و مبانی پذیرفته شده و قطعی دینی، به تحلیل و تبیین حرکت خود پرداخته است، و استدلالها و پاسخهای سربسته ولی محدودی مانند خواب یادشده را تنها در شرایطی ویژه که حرکت حضرت (ع) در نگاه مخاطب، هیچ توجیهی نمی‌توانست داشته باشد، ارائه شده است.

بنابراین، اگر سیدالشهدا(ع) در تبیین و توجیه حرکت خویش به عنوان نمونه، به مسایلی چون لزوم امر به معروف و نهی از منکر، مبارزه با ظلم، استیفای حقوق، اصلاح جامعه، حق طلبی و دفع فساد می‌پردازد و اینها را مبنای استدلال خود قرار می‌دهد، روشن است مسایل و احکامی را مبنای استدلال و حرکت خود معرفی می‌کند که اختصاص به خود او ندارد و جزء ارتکازات دینی و قطعی مخاطبان بوده است.

تلاش حضرت(ع) در این روشنگری‌ها این بود که حرکت خویش را از مصادیق این کلیات معرفی کند و قهراً از دیگران نیز بخواهد که در این قیام به او پیوندند. و گرنه، اصولاً فراخوانی دیگران، و استدلال به مرتکزات اعتقادی آنان، چه وجهی می‌توانست داشته باشد و در چارچوب کدام یک از وظایف آنان قرار می‌گرفت؟

به نظر می‌رسد نفس دلیل آوردن حضرت(ع) و تکیه کردن بر اصول و مبانی پذیرفته شده در ارتکازات اسلامی و اعتقادی جامعه آن روز، گواه روشنی بر تلاش امام(ع) در تطبیق حرکت خویش بر آموزه‌های دینی، و در نتیجه الگو بودن آن می‌باشد، حتی اگر در این بحث به نوع استدلالها و تحلیلهای حضرت(ع) نیز پرداخته نشود. با این حال، نمونه‌هایی که به دنبال می‌آید تأکیدی بر این حقیقت است.

در وصیت‌نامه‌ای که سیدالشهدا(ع) هنگام خروج از مدینه برای برادرش محمد بن حنفیه نوشت و متن کامل آن را پیشتر آوردیم، امام(ع) تأکید می‌کند که من از سر مفسده‌جویی و دنیاطلبی و هواخواهی و ستم، از این شهر بیرون نرفتم. آنگاه اصلاح امت پیامبر(ص)، امر به معروف و نهی از منکر، و حرکت در چارچوب مسیر پیامبر(ص) و امیرالمؤمنین(ع) را انگیزه حرکت خویش می‌شمارد.

و اینها همه مفاهیم و حقایقی است قابل فهم و پیروی برای همه مسلمانان. طبعاً کسی نمی‌تواند بگوید که حرکت اصلاح طلبانه نکن، یا کاری به امر به معروف و نهی از منکر نداشته باش و یا روش و سیره پیامبر(ص) و علی(ع) را پیروی نکن. اگر برخی نیز مخالفت می‌کردند ناشی از تردید در ثمربخشی یا تطبیق در مصداق بود. و یا آنگاه که با سپاهیان حرّ و محدودیت‌هایی که ایجاد کردند مواجه می‌شود، در میان یاران خویش به سخنرانی و تحلیل وضعیت جامعه و شرایط فراهم آمده می‌پردازد و خطاب به اصحاب خود، در توجه دادن به موقعیت و مسؤولیت خطیری که در آن قرار دارند، به مسأله حق‌گریزی و باطل‌خواهی موجود در جامعه اشاره می‌کند و آن را به گونه‌ای می‌بیند که مؤمن را مشتاق مرگ می‌کند و



مرگ را برای خود، سعادت می‌شمارد، و زندگی با ظالمان را ننگ و خواری. امام(ع) پس از حمد و ثنای الهی می‌فرماید:

«شرایط پیش‌آمده را می‌بینید. و دنیا جداً دگرگون شده و چهره‌ای ناپسند گرفته و خوبی آن پشت کرده است و از آن جرعه‌ای جز ته‌مانده طرف، نمانده، و زندگی بی‌ارزشی چون چراگاهی خشک و سنگلاخ. آیا به حق نمی‌نگرید که عمل نمی‌شود و باطل که از آن پرهیز نمی‌گردد! به راستی که مؤمن باید مشتاق ملاقات پروردگارش باشد. من که مرگ را جز خوشبختی، و زندگی با ستمکاران را جز نکبت نمی‌بینم.»^{۷۲}

چهره‌ای که امام(ع) از جامعه و شرایط موجود ترسیم می‌کند، بویژه با توجه دادن یاران خویش به جایگاه حق و باطل در این جامعه و با تأکید بر موقعیتی که یک «مؤمن» در چنین فضایی دارد، طبیعی است که تنها برای موجه ساختن و تحلیل حرکتی که ویژه حضرت(ع) است و دیگران را با آن کاری نیست، نمی‌باشد. و هر چند امام(ع) بینش خویش نسبت به زندگی در چنین جامعه‌ای را بازگو می‌کند و مرگ را سعادت می‌شمارد اما او در واقع یک قاعده ارائه می‌دهد.

نمونه دیگر سخنی است که امام(ع) در منزل بیضه، خطاب به کوفیانی که به همراه حر بن یزید ریاحی برای ممانعت از ورود حضرت(ع) به کوفه آمده بودند، بیان فرمود. امام(ع) در این سخنان، پس از حمد و ستایش الهی، در تبیین ضرورت مبارزه با دستگاه بنی‌امیه و جلوگیری از فساد و ستم و احیاء حدود و احکام الهی و ایجاد حکومت عدل، سخنی از پیامبر اکرم(ص) را بازگو نموده و آن را گواه حقانیت موضع خویش و ضرورت این قیام می‌گیرد و خود را بیش از همه مسؤول و موظف به عمل کردن به مفاد سخن رسول خدا(ص) می‌شمارد. و آنگاه به موضوع نامه‌ها و دعوت‌هایی که از جانب آنان ارسال شده و مفاد بیعتی که با وی کرده بودند اشاره می‌کند و یادآور می‌شود که اگر بر پیمان خویش هستند که خوب او حسین بن علی است! و اگر چنین نمی‌کنند و پیمان از سر خویش برداشته‌اند، البته از چنین مردمی با آن پیشینه، امری بعید نیست و به هر حال نتیجه سوء عهدشکنی به خود آنان برمی‌گردد.^{۷۳}

استدلال امام(ع) به سخن پیامبر(ص) در خصوص ضرورت مبارزه با حکومت جور و فاسد و معرفی بنی‌امیه و دستگاه یزید به عنوان مصداقی روشن از این حدیث، به خوبی نشان می‌دهد که امام(ع) دست به اقدام و حرکتی زده است که در چارچوب قواعد کلی و مسؤولیتهای اسلامی تفسیر و تحلیل می‌گردد و از این رو از آنان می‌خواهد که در همین

چارچوب او را یاری کنند. اگر تنها وظیفه‌ای ویژه حضرت(ع) و رمزی میان او و خداوند بود که دیگران را با آن کاری نیست، این بیانات از ناحیه حضرت(ع) چه توجیهی می‌توانست داشته باشد.

آنچه حضرت امام خمینی به گونه‌ای گویا و زیبا با اشاره به دستور آموزنده «کل یوم عاشوراء و کل ارض کربلاء» بر آن تأکید ورزیده است در اشاره به همین حقیقت است که قیام سیدالشهدا(ع) یک الگوی تمام عیار و قابل پیروی برای دیگران در تمام دوره‌ها می‌باشد. ایشان بار دیگر بر این حقیقت، اینگونه تأکید می‌فرماید:

«دستور است این، دستور عمل امام حسین(ع) دستور است برای همه؛ «کل یوم عاشوراء و کل ارض کربلاء» دستور است به اینکه هر روز و در هر جا باید همان نهضت را ادامه بدهید، همان برنامه را، امام حسین(ع) با عده کم، همه چیزش را فدای اسلام کرد، مقابل یک امپراتوری بزرگ ایستاد و گفت هر روز باید در هر جا این محفوظ بماند.»^{۷۴}

آنچه حضرت امام خمینی(قده) در باره حادثه کربلا ابراز فرموده است، بسیار بیش از فرازهای یاد شده است. از آنچه ذکر شد، به خوبی می‌توان دیدگاه ایشان را در برابر نقطه نظرات و دیدگاههای فقههای بزرگی چون مرحوم صاحب‌جوهر به دست آورد و از این نگاه به نقد و ارزیابی آنها پرداخت. این مهم را با جمع‌بندی فرازهای مذکور به پایان می‌بریم.

◁ جمع‌بندی دیدگاه امام خمینی

۱. حرکت سیدالشهدا(ع) یک اقدام کاملاً سیاسی بود که حضرت(ع) شرعاً خود را مکلف به آن می‌دانست.
۲. هدف نهایی و فلسفه وجودی این قیام، تلاش برای تشکیل حکومت اسلامی بود و فهم این فلسفه و درک علل قیام، دور از دسترس و خارج از توان ما نیست.
۳. این حرکت، یک اقدام کاملاً انتخابی و به تشخیص خود امام(ع) بود و عملاً راه برای سازش با دشمن نیز برای او باز بود.
۴. مصالحه و سازش با دشمن برخلاف مصالح اسلام و جامعه اسلامی بود.
۵. حضرت(ع) کاملاً به سرنوشت حرکت، آگاهی داشت و به حسب معمول نیز نتیجه‌ای جز کشته شدن پیش‌بینی نمی‌شد.
۶. آگاهی امام(ع) از سرنوشت قیام، منافاتی با لزوم جهاد برای برپایی حکومت و مبارزه با ظلم، ندارد.



۷. قیام امام(ع) یک حجت شرعی و الگوی فقهی و عملی برای همه دوره‌ها و تمام سرزمینهاست و نه تکلیفی مختص آن حضرت(ع).

۸. در تعارض مصلحت فرد و مصالح جامعه، تقدم با جامعه است و فرد باید فدای جامعه گردد.

۹. قواعد نفی عسر و حرج و نفی ضرر، در امور مهمی که اسلام عنایت ویژه به آن دارد جاری نیست.

۱۰. حتی با فرض صدق عنوان «القاء در تهلكه» نسبت به قیام عاشورا، دلیل حرمت آن، شامل مواردی چون جهاد و ضرورت مبارزه و تشکیل نظام عدل نمی‌گردد.

۱۱. آنچه ملاک اصلی در جنگ و صلح است، انجام تکلیف است نه کمی و زیادی نیرو و نه پیروزی و شکست.

۱۲. سیدالشهدا(ع) در هر حال خود را پیروز می‌دانست، چرا که ملاک پیروزی، انجام تکلیف مبارزه با ظلم و تلاش برای برپایی حکومت عدل بود.

اینک با توجه به محورهای فوق می‌توانیم به ارزیابی دقیقتری نسبت به دیدگاههای فقهی مطرح شده بپردازیم. و بدین سان بود که فقیه بزرگ امت اسلامی، حضرت امام خمینی(قده) افق‌های جدیدی را در تحلیل صحیح و بهره‌بری کامل و اساسی از قیام سید شهیدان عالم، حضرت ابی‌عبدالله الحسین(ع)، گشود و روزه‌هایی را که فقهای پیشین نشان داده بودند به راههای همواری مبدل ساخت تا فقها و صاحب‌نظران حوزه استنباط و فقهت و دیگر ره‌جویان مباحث دینی - اجتماعی، گامهایی استوار بردارند. و فقه سیاسی شیعه همواره شاهد بازتاب گسترده منطق حسینی و قیام عاشورا باشد، همان‌گونه که هویت و حرکت سیاسی شیعه همواره مرهون کربلا و عاشورا و شهادت و اسارت سیدالشهدا(ع) و اصحاب و خاندان وی بوده است. صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین.

□

◀ پی‌نوشت‌ها

۱. نک: مبسوط، ج ۷، نشر مکتبه مرتضویه، کتاب قتال اهل البغی، ص ۲۷۶ - ۲۶۲.

۲. شرایع الاسلام، ج ۱، ص ۳۳۲.

۳. قواعد الاحکام، ج ۱، ص ۵۱۶.

۴. نک: جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۲۹۲.
۵. انفال، آیه ۶۱.
۶. بقره، آیه ۱۹۵.
۷. همان، آیه ۱۹۰.
۸. توبه، آیه ۱۲۳.
۹. همان، آیه ۴.
۱۰. همان، آیه ۵.
۱۱. همان، آیه ۷.
۱۲. همان، آیه ۲۹.
۱۳. انفال، آیه ۵۹.
۱۴. محمد(ص)، آیه ۳۵.
۱۵. جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۲۹۲.
۱۶. همان، ص ۲۹۴.
۱۷. همان، ص ۲۹۲.
۱۸. همان.
۱۹. همان، ص ۲۹۵.
۲۰. همان.
۲۱. نک: تفسیر سورة حمد، ص ۹۵.
۲۲. بقره، آیه ۱۹۵.
۲۳. نک: المسائل العکبرية، شیخ مفید، ص ۶۹ تا ۷۲. و نیز مرآة العقول، محمد باقر مجلسی، ج ۳، ص ۱۲۵ - ۱۲۶. و تنزیه الانبیاء، سیدمرتضی، ص ۱۷۹ - ۱۸۰. و نیز تلخیص الشافی، سیدمرتضی (تألیف) و شیخ طوسی (تلخیص)، ج ۴، ص ۱۸۱ تا ۱۹۰.
۲۴. مجمع البیان، ج ۲، ص ۲۸۹، ذیل آیه ۱۹۵ بقره.
۲۵. نک: مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۰۵، ذیل آخرین آیه سورة هود: «ولله غیب السموات و الارض». و ج ۳، ص ۲۶۱، ذیل آیه ۱۰۹ سورة مائده.
۲۶. بصائر الدرجات، نشر اعلمی، ص ۵۰۱، و مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۷۶، و بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۳۳۰، و ج ۴۵، ص ۸۴، و ج ۴۲، ص ۸۱، و موسوعة کلمات الامام الحسین(ع)، ص ۲۹۶. لازم به ذکر است آنچه در متن نقل شد، مطابق روایتی است که مرحوم کلینی، در کتاب «رسائل الاثمه» خویش با همین سند آورده و علامه مجلسی، آن را در ج ۴۴ بحار الانوار، ص ۳۳۰، نقل کرده است. اما آنچه در بصائر الدرجات آمده و مجلسی در دو جای بعدی بحار الانوار آورده کمی تفاوت دارد ولی در معنا تفاوت قابل ذکر ندارد. در نقل بصائر پس از کلمه «استشهد» کلمه «معی» آمده است و این تأکیدی است بر آگاهی حضرت(ع) بر شهادت خویش. روشن است که این اختلافهای جزئی، ناشی از نحوه بازگویی روایت در نقل راویان و کاتبان بوده است. نقل محمد بن حسن صفار در بصائر الدرجات که به نظر می رسد دقیق تر باشد، با سندی که در متن مقاله ذکر شد چنین است: حمزة بن حمران، عن ابي عبدالله(ع) قال: ذکرنا خروج الحسین و تخلف ابن الحنفية عنه، قال: قال ابو عبدالله(ع): یا حمزة، ائی سأحدثک فی هذا الحدیث و لا تسأل عنه بعد مجلسنا هذا. ان الحسین لَمَا فصل متوجّهاً دعا بقرطاس و کتب: بسم الله الرحمن الرحيم. من الحسین بن علی الی بنی هاشم، اما بعد فانه من لحق بی منکم استشهد معی و من تخلف لم يبلغ الفتح و السلام.
۲۷. کافی، ج ۱، ص ۲۶۱ - ۲۶۲، و نیز ص ۲۸۱. دنباله سخن حضرت(ع) این است: «ولو أنهم یا حمران، حیث

نزل بهم ما نزل من امر الله عزوجل و اظهار الطواغيت عليهم سألوا الله عزوجل أن يدفع عنهم ذلك و الحوًا عليه في طلب ازالة ملك (تلك خ ل) الطواغيت و ذهاب ملكهم اذا لأجابهم و دفع ذلك عنهم، ثم كان انقضاء مدة الطواغيت و ذهاب ملكهم أسرع من سلك منظوم انقطع فتبدد، و ماكان ذلك الذي أصابهم يا حمران لذنب اقترفوه و لا لعقوبة معصية خالفوا الله فيها و لكن لمانزل و كرامة من الله، أراد ان يبلغوها، فلا تذهبن بك المذاهب فيهم.»

لازم به ذکر است که در برخی نسخه‌ها همان‌گونه که در متن دیدید، به جای کلمه «اختیار» تعبیر «اختبار» آمده که به معنای امتحان و آزمایش کردن است ولی علامه مجلسی نقل نخست را ترجیح داده است. نک: مرآة العقول، ج ۳، ص ۱۳۲.

۲۸. «الا و ان الدعی بن الدعی قد رکز بین اثنتین؛ بین السلّة و الذلّة، و هیهات منّا الذلّة، یأبی الله ذلك لنا و رسوله و المؤمنون و حجور طابت و طهرت و أنوف حمیة و نفوس ابیة من أن تؤثر طاعة اللئام علی مصارع الکرام.» تاریخ ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۷۴.

۲۹. تلخیص الشافی، ج ۴، ص ۱۸۶.

۳۰. قواعد الاحکام، ج ۱، ص ۵۱۶، نشر جامعه مدرسین.

۳۱. جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۳، ص ۴۶۶-۴۶۷.

۳۲. خلاصه جریان آن است که در سال چهارم هجرت، گروهی از دو طایفه «عضل» و «قاره» به مدینه آمده و ضمن اظهار اسلام درخواست مبلغ نمودند. پیامبر(ص) نیز حدود ده نفر از یاران خود را همراه آنان فرستاد. برخی این گروه را شش نفر شمرده و ابن سعد در کتاب طبقات خویش تعداد راده نفر دانسته ولی نام هفت نفر را ذکر کرده است.

گروه اعزامی که در تاریخ با عنوان «سریه رجیع» از آنان یاد شده است و در منطقہ رجیع، متعلق به قبیله هذیل، مواجه با عهد شکنی «عضل» و «قاره» شدند و ناگهان مردان طایفه‌ای از هذیل به درخواست آن دو طایفه، به این گروه حمله ور گشتند. اینان به دفاع برخاستند ولی مردان هذیل گفتند: به خدا سوگند که ما قصد کشتن شما را نداریم و فقط می‌خواهیم به وسیله شما چیزی از اهل مکه بگیریم و پیمان می‌بندیم که شما را نکشیم. حداقل سه نفر از گروه اعزامی تصمیم به مقاومت گرفته و به شهادت رسیدند. سه نفر باقی‌مانده به نامهای زید بن دثنه، خبیب بن عدی و عبدالله بن طارق تسلیم شدند و به اسارت درآمدند. افراد هذیل آنان را برای فروش به سوی مکه می‌بردند که در منزل «ظهران»، عبدالله نیز از کار خود پشیمان شد و دست خویش را از بندرها ساخته و شمشیر کشید ولی با سنگ‌باران دشمن از پای درآمد و به شهادت رسید. آنان زید و خبیب را به مکه بردند و در مقابل دو اسیر از هذیل که در مکه بودند، فروختند. آن دو نیز به تفصیلی که در کتابهای تاریخ آمده در عوض دو تن از کشتگان مشرکین در بدر، به شهادت رسیدند.

«تاریخ زندگانی پیامبر(ص)، ص ۳۵۲-۳۵۷.»

۳۳. منتهی‌المطلب، ج ۲، ص ۹۷۴.

۳۴. تذکره الفقهاء، ج ۹، ص ۳۵۸.

۳۵. تذکره الفقهاء، ج ۹، ص ۵۹-۶۰.

۳۶. جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۲۹۵.

۳۷. همان، صص ۲۹۵-۲۹۶.

۳۸. نک: حیاة الامام الحسین(ع)، باقر شریف قرشی، ج ۳، ص ۲۴-۳۷.

۳۹. آل عمران، آیه ۱۶۳.

۴۰. جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۶۱-۶۲.

۴۱. جواهر الکلام، ج ۲۸، ص ۲۷۶.



۴۲. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱۷، ص ۱۰۹.
۴۳. تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۷۱.
۴۴. صحیفه نور، ج ۱، ص ۱۷۴.
۴۵. تاریخ طبری، ج ۴، ص ۲۶۲، و ارشاد مفید، ص ۲۰۴.
۴۶. الارشاد، ص ۲۲۴. و نیز بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۳۷۶.
۴۷. الفتوح، ج ۵، ص ۳۳. و نیز: اعیان الشیعه، ج ۱، ص ۵۸۹.
۴۸. صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۹۰.
۴۹. نک: بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۳۲۵. و نیز الفتوح، ج ۵، ص ۱۴.
۵۰. تاریخ طبری، ج ۳، ص ۲۸۰ و اعیان الشیعه، ج ۱، ص ۵۹۰ و نیز بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۳۴۰.
۵۱. صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۹۱.
۵۲. همان، ج ۱، ص ۱۷۴.
۵۳. همان، ج ۴، ص ۱۶.
۵۴. بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۳۶۴. و اعیان الشیعه، ج ۱، ص ۵۹۳.
۵۵. همان.
۵۶. چهل حدیث، ص ۲۴۲. برای آگاهی از حدیث نک: بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۳۱۳. و نیز: ص ۳۲۸.
۵۷. صحیفه نور، ج ۱۷، ص ۵۸.
۵۸. مقتل خوارزمی، ج ۱، ص ۱۹۶.
۵۹. از جمله نگاه کن: بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۳۱۳ و ۳۲۸. و الفتوح، ج ۵، ص ۲۰ و نیز: موسوعه کلمات الامام الحسین (ع)، ص ۲۸۶.
۶۰. تاریخ ابن عساکر، (ترجمه الامام الحسین (ع))، ص ۲۱۱. نزدیک به همین نقل: العوالم، ج ۱۷، ص ۲۱۸.
۶۱. اللهوف، ص ۱۲. و نیز موسوعه کلمات الامام الحسین (ع)، ص ۲۹۱.
۶۲. نک: موسوعه کلمات الامام الحسین (ع)، ص ۲۹۶.
۶۳. صحیفه نور، ج ۴، ص ۱۵.
۶۴. نک: بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۳۲۹.
۶۵. همان، ج ۴۵، ص ۹. در نقل دیگر، این جمله با کمی اختلاف در تعبیر آمده است: «ألا وائی زاحف بهذه الأسرة على قلة العدد و كثرة العدو و خذلة الناصر».
۶۶. صحیفه نور، ج ۱۵، ص ۱۴۸.
۶۷. بحار الانوار، ج ۱۰۱، ص ۳۳۱.
۶۸. همان، ص ۱۷۷، و نیز نزدیک همین مضمون، ص ۲۱۰.
۶۹. صحیفه نور، ج ۲، ص ۱۱.
۷۰. همان، ج ۱۷، ص ۶۱.
۷۱. همان، ج ۹، ص ۵۷.
۷۲. بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۳۸۱، مقتل خوارزمی، ج ۲، ص ۵.
۷۳. نک: تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۰۴.
۷۴. صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۳۱.

□



۱. الارشاد، محمد بن محمد بن نعمان «شیخ مفید»، منشورات مكتبة بصیرتی، قیم، بی تا.
۲. اعیان الشیعه، سید محسن امین، تحقیق حسن امین، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۳هـ.ق.
۳. بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳هـ.ق، چاپ سوم.
۴. بصائر الدرجات، محمد بن حسن صفار، منشورات اعلمی، تهران ۱۳۶۲هـ.ش.
۵. تاریخ دمشق، علی بن الحسن، معروف به ابن عساکر (ترجمة الامام الحسین (ع))، تحقیق محمد باقر محمودی، مؤسسة المحمودی للطباعة و النشر، بیروت، ۱۳۹۸هـ.ق، چاپ اول.
۶. تاریخ زندگانی پیامبر (ص)، محمد ابراهیم آیتی، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۵۹هـ.ق، چاپ اول.
۷. تاریخ الامم و الملوک، محمد بن جریر طبری، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۳هـ.
۸. تحریر الوسیله، امام خمینی، بی نا، بی تا، طبع اول.
۹. تذکره الفقهاء، حسن بن یوسف «علامة حلّی»، تحقیق مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، قم، ۱۴۱۹، چاپ اول.
۱۰. تفسیر سوره حمد، امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۶ هـ.ش، چاپ سوم.
۱۱. تلخیص الشافی، محمد بن حسن طوسی، تحقیق سید حسین بحر العلوم، دارالکتب الاسلامیه، قم، ۱۳۹۳هـ.ق، چاپ سوم.
۱۲. تنزیه الانبیاء، علی بن الحسین، معروف به سید مرتضی، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات و بیروت، ۱۴۰۸هـ.ق، چاپ اول.
۱۳. جامع المقاصد فی شرح القواعد، علی بن حسین کرکی «محقق ثانی»، تحقیق و نشر مؤسسة آل البيت (ع) لاحیاء التراث، قم، ۱۴۰۸هـ.ق

۱۴. جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام، محمد حسن نجفى، تحقيق عباس قوچانى، نشر دار احياء التراث العربى، چاپ هفتم، بيروت.
۱۵. چهل حديث، امام خمينى، تحقيق و نشر مركز فرهنگى رجا، تهران، ۱۳۶۸، چاپ اول.
۱۶. حياة الامام الحسين بن على (ع)، باقر شريف قرشى، مطبعة الآداب، نجف اشرف، ۱۳۹۶هـ، چاپ اول.
۱۷. رياض المسائل فى بيان الاحكام بالدلائل. سيدعلى طباطبايى، تحقيق و نشر مؤسسة النشر الاسلامى، قم، ۱۴۱۵هـ، چاپ اول.
۱۸. شرايع الاسلام فى مسائل الحلال و الحرام، جعفر بن الحسن «محقق حلى»، تحقيق عبدالحسن محمد على، دارالاضواء، بيروت، ۱۴۰۳هـ، چاپ دوم.
۱۹. صحيفه نور، امام خمينى، سازمان مدارك فرهنگى انقلاب اسلامى، تهران، چاپ اول.
۲۰. العوالم، شيخ عبدالله بن نورالله بحراني اصفهاني، مدرسة الامام المهدي، قم، ۱۴۰۷هـ.
۲۱. الفتوح، ابو محمد احمد بن اعثم كوفى، دارالكتب الاسلاميه، بيروت، ۱۴۰۶هـ.
۲۲. قواعد الاحكام فى معرفة الحلال و الحرام، حسن بن يوسف «علامة حلى»، تحقيق و نشر مؤسسة النشر الاسلامى، قم، ۱۴۱۳هـ، چاپ اول.
۲۳. كافى، محمد بن يعقوب كلينى، تحقيق على اكبر غفارى، دارالكتب الاسلاميه، تهران، ۱۳۸۸هـ، چاپ سوم.
۲۴. اللهوف، سيد بن طاووس، مكتبة الحيدرية، نجف، ۱۳۸۵هـ.
۲۵. مبسوط، محمد بن حسن طوسى، مكتبة مرتضوية، تهران.
۲۶. مجمع البيان، ابو على فضل بن حسن طبرسى، تحقيق سيد هشتم رسولى محلاتى، دار احياء التراث العربى، بيروت، ۱۳۷۹هـ، ۱۳۳۹هـ.
۲۷. مجموعه آثار، ج ۱۷، مرتضى مطهرى، صدرا، تهران.
۲۸. مرآة العقول، محمد باقر مجلسى، تصحيح سيد هاشم رسولى محلاتى، دارالكتب الاسلاميه، تهران، ۱۳۶۳هـ، چاپ دوم.
۲۹. المسائل العكبورية (المسائل الحاجبيه)، محمد بن محمد بن نعمان، معروف به شيخ مفيد، تحقيق على اكبر الهى خراسانى، كنگره جهانى بزرگداشت هزارمين سال وفات شيخ مفيد، قم، ۱۴۱۳هـ، چاپ اول.
۳۰. مسالك الافهام الى تنقيح شرايع الاسلام، زين الدين بن على العاملى «شهيد ثانى»، تحقيق



و نشر مؤسسه المعارف الاسلامیه، قم ۱۴۱۴، چاپ اول.

۳۱. مقتل الحسین، خوارزمی، تحقیق شیخ محمد سماوی، نشر مکتبه المفید، قم، بی تا.

۳۲. مناقب ابن شهر آشوب، رشید الدین محمد بن علی بن شهر آشوب، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، انتشارات علامه، قم، بی تا.

۳۳. منتهی المطلب، حسن بن یوسف «علامه حلی»، طبع سنگی، بی تا، بی نا.

۳۴. موسوعه کلمات الامام الحسین (ع)، پژوهشکده باقرالعلوم (ع)، نشر معروف، قم، ۱۳۷۴، چاپ سوم.

