حکومت اسلامی/ سال سی‌ام، شمارهٔ چهارم، زمستان۱۴۰۴، پیاپی۱۱۸
ISLAMIC GOVERNMENT 118 / Vol.30, No.4, Winter 2026

مناسبات ادله «وجوب قیام علیه سلطان جائر» و «لزوم حفظ نفس» در اندیشه آیةالله خامنه‌ای(حفظه‌الله)

دریافت: ۱۴۰۴/۵/۱۷ تأیید: ۱۴۰۴/۱۱/۲۹

رضا ملازاده یامچی*
میثم شعیب** محمدصادق هدایت‌زاده***

چکیده

تعارض بدوی میان اطلاق نهی قرآنی از «حرمت تهلکه» و «لزوم حفظ نفس»(بقره(۲): ۱۹۵) و کنش استشهادی حضرت سیدالشهداء علیه‌السلام، چالش تفسیری و فقهی دیرپایی را پدید آورده است. مسئله اصلی پژوهش این است که در منظومه فکری و سیاسی آیةالله خامنه‌ای، با چه استدلالی این تعارض ظاهری میان «لزوم حفظ نفس» و «وجوب قیام» قابل حل و فصل است؟ این پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی و بهره‌گیری از رویکرد «فقه استدلالی»، به واکاوی جایگاه حدیث «سلطان جائر» در هندسه معرفتی ایشان می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که در این اندیشه، دلیل «وجوب تغییرِ سلطان جائر» بر دلیل «حرمت تهلکه» و «لزوم حفظ نفس»، «نظارت» و «حاکمیت» اصولی دارد. بر این اساس، مفهوم «تهلکه» از «خطر جانی برای فرد» به «خطر اضمحلال هویت جامعه اسلامی» تغییر ماهیت می‌دهد. نتیجه آنکه با تأسیس «منطق تکلیف»، سکوت در برابر ظلم نظام‌مند، مصداق حقیقی هلاکت دانسته شده و «حیات مکتب» بر «حیات بیولوژیک شخص» اولویت می‌یابد؛ امری که مبنای مشروعیت قیام عاشورا را تبیین می‌کند.

واژگان کلیدی

فقه سیاسی، وجوب قیام علیه سلطان جائر، لزوم حفظ نفس، حرمت تهلکه، اندیشه‌های آیةالله خامنه‌ای

* پژوهشگر بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی مشهد، مشهد، ایران:
reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir
** دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران:
m.shoaib68@gmail.com
*** استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران:
m.s.hedayatzadeh@cfu.ac.ir

مقدمه

در منظومه معارف قرآنی، آیه ۱۹۵ سوره بقره با نهی صریح «**وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**»، یک قاعده بنیادین و به‌ظاهر مطلق در باب حرمت «به خطر افکندن نفس» تأسیس می‌کند. این اصل، در نگاه نخست، بر تمامی کنش‌های اختیاری انسان مسلمان حاکم است. با این حال، تاریخ تفکر اسلامی همواره با چالش انطباق این قاعده بر یک کنش تاریخی خاص و الگو، یعنی قیام امام حسین علیه‌السلام مواجه بوده است. این مواجهه، شالوده بحرانی دیرپا در کلام و تفسیر اسلامی شد که صورت‌بندی دقیق آن را می‌توان قرن‌ها پیش در کلام مفسر بزرگی چون مرحوم طبرسی باز جست. وی پس از تصریح بر دلالت آیه ۱۹۵ سوره بقره بر «تحریم الإقدام علی ما یخاف منه علی النفس»، این پرسش بنیادین را مطرح می‌کند که چگونه کنش امام حسین علیه‌السلام ـ با علم به خطرات محتمل ـ با این نهی صریح قرآنی سازگار است(طبرسی، ۱۳۷۲، ج۲، ص۵۱۶). این پرسش، از سطح یک استفسار تاریخی فراتر رفته و بحرانی عمیق در منطق استنباط را آشکار می‌سازد و مشروعیت مبنایی یکی از الگوهای کانونی عمل دینی را به تیغ نقد می‌کشد.

تأمل در میراث تفسیری پیرامون آیه، نشان دهنده تکثر و تنوعی است که می‌توان آن را در چهار جریان اصلی صورت‌بندی کرد:

نخست، جریان امنیت‌محور جمعی که با استناد به روایات سبب نزول، «تهلکه» را معادل زوال قدرت نظامی امت در اثر «ترک جهاد» و «امساک از انفاق» می‌داند. این نگاه که روایت «ابوایوب انصاری» شاخص آن است، به دلیل مقبولیت گسترده، در متون تفسیری متقدم(سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج۱، ص۱۲۹)، تفاسیر روایی(طبری، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۱۱۷-۱۱۶)، احکام القرآن(ابن‌عربی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۱۱۵) و حتی تفاسیر برجسته عقلی ـ ادبی(زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۲۳۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج۱، ص۱۲۹) بازتاب یافته و به‌عنوان دیدگاه غالب در سنت متقدم تثبیت شده است.

دوم، جریان نجات‌محور فردی که هلاکت را امری معنوی و شخصی تلقی کرده و مصداق بارز آن را «یأس از مغفرت الهی» پس از گناه می‌شمارد. این جریان که به

اصحابی چون «براء بن عازب» مستند است(واحدی، ۱۴۳۰ق، ج۳، ص۶۳۰)، نقطه ثقل هلاکت را از ساحت بیرونی به ساحت درونی انسان منتقل می‌کند و در بیان عرفانی مفسرانی چون میبدی، به «سوء ظن به خداوند» و نومیدی از رحمت او تعبیر می‌شود (میبدی، ۱۳۷۱، ج۱، ص۵۱۹).

سوم، جریان اعتدال‌محور اخلاقی که در سنت حدیثی امامیه تبلور یافته و با تفسیر «محسنین» به «مقتصدین»(عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۱، ص۸۷)، «تهلکه» را شامل هرگونه افراط و تفریط اقتصادی ـ از اسراف تا بخل ـ می‌داند.

چهارم، جریان مصلحت‌محور سیاسی که در تراث امامیه برجسته است. این جریان با استناد به توجیه امام رضا علیه‌السلام به آیه برای پذیرش ولایت‌عهدی، آن را مبنایی برای مشروعیت «تقیه» و لزوم حفظ نفس در برابر قدرت جائر قرار می‌دهد(حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۱۸۰). این تکثر آرا، نشان‌گر فقدان «منطق حاکم» در سنت تفسیری برای حل تعارضات در مصادیق پیچیده و پرمخاطره است.

با توجه به چالش تفسیری و خلأ نظری آشکار شده در سنت متقدم، برای حل این معضل باید از چارچوب‌های تحلیلی که در «منطق بقا» محصور مانده‌اند، فراتر رفت. در میان تحلیل‌های معاصر، منظومه فکری آیة‌الله خامنه‌ای یک چارچوب بدیل و منسجم را ارائه می‌دهد که با تمرکز بر یک اصل بنیادین دیگر، مسئله را از اساس بازتعریف می‌کند. بر اساس این مبنا، پرسش کانونی این پژوهش آن است که: این چارچوب تحلیلی، چگونه و با اتکا به کدام مبانی، تعارض بدوی میان «نهی از تهلکه» و «قیام عاشورا» را مرتفع ساخته و منطق حاکم بر این قیام را تبیین می‌کند؟

فرضیه تحقیق آن است که این تحلیل، با تأسیس «منطق تکلیف» بر اساس حدیث نبوی «من رأی سلطانا جائرا»، یک گذار منظومه‌ای را صورت‌بندی می‌کند. در این منظومه، اصل «وجوب تغییر علیه سلطان جائر» به‌مثابه یک اصل حاکم بر قاعده عمومی «حفظ نفس» در شرایط خاص حکومت کرده و مفهوم «تهلکه» را از هلاکت «شخص» به اضمحلال «اصل دین» بازتعریف می‌نماید. بر این اساس، قیام حسینی علیه‌السلام، نه نقض نهی قرآنی، بلکه عمل به تکلیفی اهم برای جلوگیری از «تهلکه حقیقی» است.

روش‌شناسی این پژوهش، بر ترکیبی از «تفسیر تطبیقی»(جهت صورت‌بندی نظام‌مند آرای کلاسیک) و «تحلیل گفتمان»(برای واکاوی عمیق مبانی استنباطی آیةالله خامنه‌ای) استوار است. این رویکرد دوگانه، پژوهش را از سطح گزارش‌واره‌ای از اقوال فراتر برده، به بازسازی انتقادیِ فرآیند استنباط در یک مسئله دیرپای تفسیری مبدل می‌سازد.

سیر منطقی این پژوهش، با ترسیم «محدوده مفهومی تهلکه» و تبیین «منطق‌های مختلف بقا» در سنت تفسیری آغاز شده، سپس با محوریت واقعه عاشورا، «نقطه بحران» و انسداد نظری این منطق‌ها را آشکار می‌سازد. در گام بعد، پژوهش به برساختن «منطق تکلیف» به مثابه چارچوب نظری بدیل در تحلیل آیةالله خامنه‌ای پرداخته و در نهایت با اعمال قواعد اصولی، «حاکمیت» این منطق نوین بر منطق بقا را به اثبات رسانده و دستاوردهای خود را در گذار از «تفسیر متن» به «راهبرد عمل» جمع‌بندی می‌کند.

در تبارشناسی تفسیری این مسئله، پیشینه‌ای دیرپا به چشم می‌خورد. مفسران متقدمی همچون طبرسی در «مجمع البیان»، با درک این چالش ظاهری، دو توجیه را مطرح کرده‌اند: نخست «عدم علم امام به شهادت» و دوم «ترجیح مرگ با عزت بر زندگی با ذلت»(طبرسی، ۱۳۷۲، ج۲، ص۵۱۶). همچنین جریان غالب تفسیری، دلالت آیه «تهلکه» را عمدتاً به ترک انفاق و اضمحلال اقتصادی محدود کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج۲، ص۶۴). با این حال، آنچه در پژوهش‌های موجود مغفول مانده، واکاوی این مسئله از منظر «فقه سیاسی» و با ابزار «قواعد اصولی» است. غالب آثار پیشین یا صرفاً رویکردی تاریخی ـ کلامی داشته‌اند و یا در تحلیل‌های سیاسی، از تبیین سازوکار دقیق فقهیِ تقدم «حکم قیام» بر «حکم حفظ نفس» بازمانده‌اند. پژوهش حاضر برای نخستین بار تلاش می‌کند تا با محوریت اندیشه آیةالله خامنه‌ای، خلأ موجود را پر کرده و نشان دهد که چگونه حدیث «سلطان جائر» به‌عنوان یک دلیل حاکم، موضوع آیه تهلکه را در شرایط انسداد سیاسی، تخصیص زده و معنای هلاکت را بازتعریف می‌کند.

گونه‌شناسی تفاسیر مفسران از مفهوم «تهلکه»

برای ترسیم محدوده مفهومی «تهلکه» در سنت تفسیری متقدم، می‌توان بدنـه اصـلی و غالب تفاسیر را ذیل یک مفهوم کلان با عنوان «منطق بقـا» صـورت‌بنـدی کـرد. ایـن منطق، خود در دو ساحت اصلی قابل تحلیل است: نخست، ساحت جمعی کـه در آن «تهلکه» به‌مثابه تهدیدی برای بقای امت اسلامی فهمیده می‌شود. دوم، ساحت فردی کـه در آن، هلاکت ناظر به زوال و تباهی شخص مؤمن است. این فصل بـه واکـاوی دقیـق این دو ساحت می‌پردازد.

منطق بقای امت: «تهلکه» به‌مثابه زوال نظامی ـ اقتصادی

نخستین و غالب‌ترین ساحت معنایی «تهلکه» در منظومه فکری صدر اسلام، هلاکت جمعی امت در اثر زوال قدرت نظامی ـ اقتصادی بود. این برداشـت، کـه ریشـه در ضرورت‌های جهاد دفاعی داشت، بر سه شـالوده اصـالت «سـبب نـزول» در فهـم آیـه، محوریت «انفاق» در تولید قدرت و حرمت «سوء تدبیر فردی» که بـه تضـعیف جمعـی می‌انجامید، استوار بود.

شالوده این تفسیر را می‌توان در روایت واقعـه محاصـره قسـطنطنیه یافـت کـه خـود، صحنه یک مناظره منطق فهمی است. هنگامی که مجاهدی با تهور بـه قلـب سـپاه روم زد، برخی از لشکریان با استناد به فهم ظاهری آیه، عمل او را مصداق هلاکت دانسـتند. در آن لحظه، ابوایوب انصاری ـ به‌عنوان شاهد زنده نـزول وحـی ـ بـه اصـلاح ایـن برداشـت ظاهری برخاست. او با تصریح به اینکه مخاطب اصلی آیه جماعت انصـار بـوده‌انـد، ایـن نکته را تبیین کرد که پس از عزت یافتن اسلام، قصد آنان برای بازگشت به امـوال و تـرک جهاد، سبب نزول آیه شد. بنابراین، «تهلکه» در معنای اصیل خود، به معنای شهادت‌طلبـی در میدان نبرد نیست؛ بلکه به معنای «اقامت در اموال و ترک جهاد» است(طبری، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۱۱۹؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج۱، ص۳۲۷ و ابن‌عربی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۱۱۵). ایـن تبیین در حقیقت، حاکمیت «سبب نزول» را بر «عمومیت لفظ» تثبیت می‌کند؛ زیرا از منظر ابوایوب، غفلت از این بستر تاریخی، به استنباطی مغایر با روح جهاد منجر می‌شد.

این برداشت، در لایه‌ای عمیق‌تر، به این اصل راهبردی پیوند می‌خورد کـه «تهلکـه» نتیجه مستقیم «امساک از انفاق» در راه خداست. ایـن دیـدگاه، مـورد اتفـاق بسـیاری از چهره‌های برجسته نسل اول مسلمانان همچون حذیفه، ابن‌عباس، حسن بصـری، قتـاده، مجاهد و عکرمه بوده است(طبرانی، ۲۰۰۸م، ج۱، ص۳۳۲)؛ اصلی که در مکاتب کلامی همچون ماتریدی(ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج۲، ص۶۸) و در تفاسیر معاصـر اهـل سـنت نیـز به‌عنوان فهم اصیل آیه، مورد تأکید قرار گرفته است(مراغی، بی‌تا، ج۲، ص۹۳).

منطق حاکم بر این تفسیر آن است کـه قـدرت و شـوکت جامعـه اسـلامی در برابـر دشمنان، در گرو استطاعت مالی و تجهیزات نظامی است و امتناع از تأمین این هزینه‌هـا، راهی جز تضعیف جبهه مسلمین و تسلط دشمن در پی نخواهد داشـت. از ایـن منظـر، بخل و عدم انفاق، صرفاً یک رذیله اخلاقی فردی نیست؛ بلکه اقدامی است که مسـتقیماً به هلاکت جمعی می‌انجامد؛ چنان‌که برخی مفسران تصریح کرده‌اند که هلاکت در ایـن آیه، هم هلاکت ناشی از عصیان امر الهی(به انفاق) و هم هلاکت ناشی از تقویت دشمن بر اثر این ترک فعل است(زجاج، ۱۹۸۸م، ج۱، ص۲۶۵). تأکید ابن‌عباس مبنی بر لـزوم انفاق حتی اگر تنها دارایی یک مجاهد، یـک تیـر یـا پیکـان باشـد(طبری، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۱۱۷)، اوج اهمیت این رکن قدرت را در نگاه وی نشان می‌دهد.

در کنار این دو لایه کلان، برخی روایات، بُعد سومی از هلاکـت نظـامی را برجسـته می‌کنند که ناشی از «سوء تدبیر فردی» است. بر اساس این دیدگاه که از «زیـدبن‌اسـلم» نقل شده، برخی از مسلمانان بدون برداشتن زاد و توشه کافی، به جهـاد مـی‌رفتنـد و در میانه راه، یا از گرسنگی و تشنگی هلاک می‌شدند یا به سرباری بر دوش دیگر مجاهدان تبدیل می‌گشتند. آیه در اینجا نهی می‌کند که فرد با چنین اقدام نسنجیده‌ای، خـود را بـه مهلکه افکند(ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص۲۶۵). این تفسیر، هرچند به‌ظاهر خُرد و نـاظر به عمل فردی است، اما در باطن، مکمل دو دیدگاه پیشین اسـت و نشـان مـی‌دهـد کـه «منطق بقای امت» در نگاه متقدمین، نظامی جامع بوده که هم مسـئولیت کـلان اغنیـا در پشتیبانی سپاه و هم وظیفه خُرد هر مجاهد در آماده‌سازی شخصی را برای جلـوگیری از هرگونه ضعف و تزلزل در برابر دشمن، شامل می‌شده است.

منطق بقای فرد: «تهلکه» به‌مثابه زوال معنوی ـ مادی

در مقابل جریان تفسیری که «تهلکه» را در ساحت جمعی و نظامی معنا می‌کرد، جریانی دیگر در میان متقدمین شکل گرفت که کانون هلاکت را به ساحت فردی و شخصی منتقل نمود. این منطق که بر «بقا و سلامت فرد» تمرکز دارد، هلاکت را تباهی انسان در سه عرصه کلیدی می‌داند: «مسئله روحانی»، «فروپاشی اقتصادی» و «مخاطرات سیاسی».

نخستین و عمیق‌ترین لایه از هلاکت فردی، هلاکت روحانی است که در آن، گناه‌کار با دست خویش، راه بازگشت به رحمت الهی را مسدود می‌سازد. این تفسیر که از شخصیت برجسته‌ای چون «براء بن عازب» به طرق متعدد روایت شده، «تهلکه» را به صراحت، حالتی می‌داند که در آن، فرد پس از ارتکاب گناه، دست از تلاش برداشته و با خود می‌گوید: «مرا توبه‌ای نیست»(طبری، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۱۱۸ و واحدی، ۱۴۳۰ق، ج۳، ص۶۳۰). در این نگاه، خودِ گناه، هلاکت نیست؛ بلکه «یأس از مغفرت» و «قنوط» از رحمت واسعه الهی است که فرد را در ورطه تباهی دائمی می‌افکند؛ چنان‌که «عبیده سلمانی» نیز تهلکه را معادل «قنوط» دانسته است(طبری، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۱۱۸). این جریان تفسیری با بیانی لطیف‌تر در کلام «فضیل‌بن‌عیاض» ادامه می‌یابد. او هلاکت را «سوء ظن به خداوند» معرفی می‌کند(طبرانی، ۲۰۰۸م، ج۱، ص۳۳۳)؛ سوء ظن به اینکه خداوند توبه را نمی‌پذیرد یا آنچه را در راه او انفاق شده جبران نمی‌کند. این سه دیدگاه در حقیقت، وجوه مختلف یک مفهوم واحدند: هلاکت حقیقی، انقطاع رابطه عبد با ساحت ربوبی و بریدن از امید به مغفرت و رزاقیت اوست.

لایه دوم، هلاکت اقتصادی است که در آن، فرد با سوء تدبیر مالی، خود را به ورطه فقر و تباهی می‌افکند. این دیدگاه که در سنت حدیثی امامیه جایگاهی ویژه دارد، «تهلکه» را نه در «امساک» از انفاق، بلکه در «اسراف» و بذل تمام دارایی می‌بینند. در روایت مشهوری از امام صادق علیه‌السلام، ایشان تصریح می‌فرمایند که اگر کسی تمام دارایی خود را در راه خدا انفاق کند، کار نیکو و موفقی انجام نداده که این همان القای نفس به

تهلکه است. سپس در تفسیری بدیع، «محسنین» در انتهای آیه را به «المقتصدین» یعنی میانه‌روها تأویل می‌کنند[1](عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۱، ص۸۷ و فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۲۳۰).

این تفسیر، با ارائه منطق «اقتصاد و اعتدال»، بقای فرد را در گرو مدیریت صحیح اموال دانسته و نشان می‌دهد که حتی یک عمل عبادی همچون انفاق، اگر از مرز اعتدال خارج شود، می‌تواند به هلاکت اقتصادی و زوال مادی فرد منجر گردد؛ دیدگاهی که هرچند در تراث امامیه به اوج پختگی خود می‌رسد، اما ریشه‌های آن در میان مکاتب دیگر اسلامی نیز قابل ردیابی است؛ چنان‌که مفسران برجسته معتزله همچون جبائی نیز «تهلکه» را به‌معنای اسراف در انفاق دانسته‌اند(آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۴۷۴).

لایه سوم که بیشترین ارتباط را با اصل «حفظ نفس» دارد، هلاکت سیاسی است. در این ساحت معنایی، آیه به‌مثابه یک اصل فقهی ـ سیاسی برای اجتناب از درگیری‌های بی‌ثمر و حفظ جان در برابر قدرت جائر به‌کار گرفته می‌شود. شاخص‌ترین مورد در این باب، استناد امام رضا علیه‌السلام به آیه شریفه در جریان پذیرش ولایت‌عهدی مأمون است. ایشان در پاسخ به چرایی پذیرش این منصب از یک حاکم غاصب، فرمودند: «خداوند مرا از اینکه خود را با دست خویش به هلاکت افکنم، نهی کرده است»(حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۱۸۰). این استدلال، آیه را به‌عنوان شالوده نظری «تقیه» و به‌مثابه یک راهبرد بقا برای فرد و جریان شیعی در شرایط اختناق تبدیل می‌کند. همین منطق در روایات دیگری نیز بازتاب یافته است؛ از جمله در توصیه پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله به امیرالمؤمنین علیه‌السلام که اگر یاوری نیافتی «دست نگاه دار و خود را به هلاکت مینداز» و نیز در کلام امام سجاد علیه‌السلام که به خشم آوردن سلطان را مصداق افکندن خود به تهلکه می‌داند(همان). این جریان تفسیری که با حدیث «اطاعت از سلطان واجب است»(بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۴۱۲) به اوج خود می‌رسد، منطق «حفظ نفس» را بر هر اقدام اعتراضی مقدم می‌شمارد و بدین ترتیب، تقابل تمام عیاری را با منطق «تکلیف» صورت‌بندی می‌کند.

چالش تطبیق آیه تهلکه بر قیام عاشورا در تراث اسلامی

پس از ترسیم ابعاد مفهومی «تهلکه» ذیل «منطق بقا»، اکنون نوبت به تحلیل نقطه‌ای می‌رسد که این منطق، با تمام ابعادش، در مواجهه ابتدایی با واقعه عاشورا به چالش و انسداد نظری می‌رسد. این بخش، با واکاوی این نقطه بحران در دو ساحت به‌هم پیوسته، نشان می‌دهد که چگونه منظومه‌های تفسیری متقدم در تبیین منطقی این قیام سترگ، با چالشی بنیادین روبه‌رو شدند.

تبلور تعارض در کلام متقدمین: بازخوانی دقیق پرسش طبرسی و تداوم آن

ابعاد مفهومی «تهلکه» در سنت تفسیری ـ چنان‌که تبیین شد ـ در دو منطق کلی «بقای امت» و «بقای فرد» قابل صورت‌بندی است. با این حال، تاریخ تفکر اسلامی شاهد بروز یک «واقعه» بنیادین است که هر دو منطق مذکور را به چالش می‌کشد و نظام تفسیری سنتی را با مسئله جدی قیام و شهادت سیدالشهداء علیه‌السلام مواجه می‌سازد. این چالش در کلام دقیق و پرسش‌گر مفسران بزرگی همچون «امین‌الاسلام طبرسی» متبلور شده است. بازخوانی دقیق پرسش او آشکار ساختن یک خلأ نظری عمیق در منظومه‌های تفسیری متقدم است که در کلام مفسران بعدی نیز تداوم یافته است.

طبرسی، به‌عنوان نماینده برجسته مکتب تفسیری جامع‌نگر و عقل‌گرای امامیه، ابتدا با استواری دلالت آیه ۱۹۵ سوره بقره را بر یک قاعده کلی تثبیت می‌کند: «حرمت اقدام بر هر آنچه که خوف تلف نفس در آن باشد». او این قاعده را استلزام منطقی نهی از «القاء نفس الی التهلکة» می‌داند و بلافاصله آن را به حوزه سیاست تعمیم داده و از آن، «جواز صلح» در شرایط خوف را استنباط می‌کند. وی برای تحکیم این مبنا، به سوابق تاریخی مهمی چون صلح پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در حدیبیه و اقدامات امام علی و امام حسن علیهماالسلام استناد می‌جوید. تا این نقطه، استدلال طبرسی کاملاً در چارچوب «منطق بقا» حرکت می‌کند. مسئله دقیقاً از نقطه‌ای آغاز می‌شود که طبرسی این قاعده مستحکم را با کنش امام حسین علیه‌السلام مواجه می‌سازد و این تعارض را طرح می‌کند: اگر بر ما اعتراض شود که حسین به تنهایی جنگید، پس پاسخ چیست؟

او خود برای گشودن این گره کلامی ـ تفسیری، دو پاسخ محتمل را پیشنهاد می‌دهد: نخست، آنکه امام علیه‌السلام گمان نمی‌برد که دشمن به سبب جایگاه رفیع او به‌عنوان نوه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، اقدام به قتل ایشان کند. دوم، آنکه ایشان تقریباً مطمئن بودند که حتی در صورت عدم مقاتله نیز کشته خواهند شد. بنابراین «کشته شدن همراه با عزت نفس و جهاد» را برگزیدند(طبرسی، ۱۳۷۲، ج۲، ص۵۱۶).

تحلیل دقیق این دو پاسخ، خلأ نظری موجود را بیش از پیش آشکار می‌سازد. پاسخ نخست، کنش امام را به یک «محاسبه» تقلیل می‌دهد که با مقام علم ایشان سازگار نیست و پاسخ دوم، هرچند عمل‌گرایانه است؛ اما قادر به تبیین «وجوب تکلیفی» قیام امام علیه‌السلام نیست. عمق این چالش تفسیری زمانی آشکارتر می‌شود که می‌بینیم مفسران بعدی نیز عیناً در همین چارچوب باقی مانده‌اند؛ چنان‌که کاشانی(کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج۱، ص۳۱۸) و سبزواری(سبزواری، ۱۴۰۶ق، ج۱، ص۲۳۳) تقریباً با همان عبارات، پرسش و پاسخ‌های طبرسی را تکرار کرده‌اند که نشان می‌دهد الگوهای تفسیری موجود، ابزار مفهومی لازم برای حل این تعارض را در اختیار نداشتند.

در دوران معاصر نیز مفسران به این چالش پرداخته‌اند. برخی با عبور از پاسخ‌های طبرسی، بر این نکته تأکید کرده‌اند که «تهلکه» مربوط به مواردی است که هدف، ارزشمندتر از جان نباشد و قیام امام حسین علیه‌السلام برای حفظ هدفی مقدس بود که تضحیه نفس را ایجاب می‌کرد(مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۳۵). برخی دیگر نیز با نقد مستقیم روش طبرسی، چنین استدلال کرده‌اند که حرکت امام علیه‌السلام نه از باب خوف بر نفس، بلکه از جایگاه عناوین اسلامی مانند «امر به معروف و نهی از منکر» و «طلب اصلاح در امت جدش» بوده که این عناوین، تکالیفی هستند که ماهیت آنها با خطرپذیری آمیخته است(فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج۴، ص۹۱-۹۰). این‌چنین است که پرسش دقیق طبرسی، به سندی مهم برای اثبات نارسایی «فقه بقا» در تحلیل جامع واقعه عاشورا بدل می‌گردد و ضرورت جستجو برای یک منطق حاکم و برتر را آشکار می‌سازد.

بررسی فقهی حکم «اقدام فردی» در برابر سپاه دشمن

شبیه چالشی که در مواجهه با کلیت واقعه عاشورا در کلام طبرسی ایجاد شد، در حوزه «فقه القرآن» به‌صورت دقیق‌تر و جزئی‌تر وجود دارد. عالمان این حوزه با این پرسش مواجه بوده‌اند که حکم حمله یک مجاهد ـ به‌تنهایی ـ به لشکر انبوه دشمن چیست؟ این اقدام که به‌وضوح مصداق به خطر افکندن نفس است، چگونه با نهی از «تهلکه» قابل جمع است؟ برای پاسخ به این پرسش، باید تعارض میان «فقه احتیاط» که بر حفظ نفس تأکید دارد و «فقه شهادت» که برای تضحیه هدف‌مند مشروعیت قائل است را برطرف کرد.

از یک سو، در «فقه احتیاط» با استناد به عمومیت لفظ آیه، هرگونه اقدام فردی بدون تضمین عقلانی مصداق «تهلکه» و حرام است. نمونه بارز این رویکرد در یک واقعه تاریخی ثبت شده است؛ هنگامی که در محاصره دمشق، رزمنده‌ای از قبیله ازد به‌تنهایی بر دشمن یورش برد، صحابه به‌خاطر این عمل بر او عیب گرفته و خبر به فرمانده سپاه، عمروبن‌عاص رساندند. او نیز آن رزمنده را بازگرداند و با استناد به آیه «**وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**»، عمل وی را منع نمود(قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج۲، ص۶۲). بر اساس این دیدگاه، اصل بر احتیاط و حفظ جان نیروی نظامی مسلمان است. در سوی دیگر، جمهور علمای فقه القرآن از مکاتب مختلف، این نهی را مطلق ندانسته و با ارائه شروطی دقیق، میان «تهور مذموم» و «شهادت‌طلبی ممدوح» تمایز قائل شده‌اند. این تعارض ابعاد کلامی نیز داشته است؛ چنان‌که ابوالقاسم بلخیِ معتزلی «تهلکه» را به‌معنای «یورش به جنگ بدون ضربه زدن به دشمن» تعریف می‌کند(ماوردی، بی‌تا، ج۱، ص۲۵۳). این دیدگاه به‌تدوین شروط دقیقی برای جواز این اقدام انجامیده است. که می‌توان آن را «فقه شهادت» نامید و جواز چنین اقدامی را منوط به تحقق یک منفعت معتبر برای مسلمین کرده است. از سوی دیگر، جمهور فقها و مفسران از مکاتب مختلف، این نهی را مطلق ندانسته و با صورت‌بندی دقیق شروط، میان «تهور مذموم» و «شهادت‌طلبی ممدوح» تمایز قائل شده‌اند. در این نگاه، جواز چنین اقدامی منوط به تحقق مصالحی عالی‌تر است؛ به این معنا که اقدام فردی می‌بایست یا امید عقلانی به

رهایی و غلبه را در خود داشته باشد یا دست‌کم به وارد آوردن ضربه‌ای کاری بر دشمن بینجامد(جصاص، ۱۴۰۵ق، ج۱، ص۳۲۷). همچنین در صورتی که این عمل به تقویت روحیه و تشجیع سایر مسلمانان(کیاهراسی، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص۸۸ و ابن‌عربی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۱۱۶) یا ایجاد رعب در اردوگاه دشمن منجر شود، مشروعیت می‌یابد(جصاص، ۱۴۰۵ق، ج۱، ص۳۲۷). در نهایت، نیت خالص برای نیل به مقام شهادت نیز، به‌عنوان عالی‌ترین منفعت اخروی، خود یکی از وجوه جواز این تضحیه به‌شمار می‌آید(ابن‌عربی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۱۱۶ و فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۵، ص۲۹۵).

روح حاکم بر تمامی این شروط، یک اصل بنیادین است: اقدام پرخطر تنها زمانی مصداق «تهلکه» و حرام است که هیچ منفعتی برای مسلمانان در هیچ وجهی از وجوه متصور نباشد(جصاص، ۱۴۰۵ق، ج۱، ص۳۲۷). اما اگر در تلف شدن نفس، منفعتی برای دین بازگردد(همان، ص۳۲۸)، این عمل نه‌تنها جایز، بلکه به تعبیر برخی، «مقام شریفی» است که خداوند مؤمنان را به آن ستوده است(کیاهراسی، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص۸۸). این منطق فقهی تا آنجا پیش می‌رود که این حکم را از جهاد نظامی به عالی‌ترین مراتب جهاد یعنی «امر به معروف و نهی از منکر» در برابر حاکم ظالم تعمیم می‌دهد. برخی با استناد به احادیث نبوی «**افضل الشهداء حمزةبن‌عبدالمطلب و رجل تکلم بکلمة حق عند سلطان جائر فقتله**» و «**افضل الجهاد کلمة حق عند سلطان جائر**»، نتیجه می‌گیرند اگر کسی که برای تحقق نفعی دینی، جان خود را در راه امر به معروف و نهی از منکر بذل کند، به بالاترین درجات شهدا نائل آمده است(جصاص، ۱۴۰۵ق، ج۱، ص۳۲۸). این تحلیل دقیق فقهی، شالوده‌ای محکم فراهم می‌آورد تا نشان دهد که در سنت اسلامی، قاعده «حفظ نفس» در برابر اصل عالی‌تر «تحصیل منفعت برای دین» ـ چه در میدان نبرد و چه در میدان بیان ـ قابلیت تخصیص دارد و این دقیقاً همان منطقی است که در فصل بعد، برای تحلیل ماهیت قیام عاشورا به کار گرفته خواهد شد.

حدیث «طاعة السلطان» به‌مثابه مبنای نظری «قعود»

چالش تفسیری که در مواجهه با واقعه عاشورا شکل گرفت، با وجود یک جریان

روایی قدرت‌مند که مبنای نظری «فقه قعود»(سکوت و عدم قیام) را تقویت می‌کرد، عمق بیشتری می‌یابد. این جریان، با پیوند مستقیم میان «اطاعت از حاکم» و «اجتناب از تهلکه»، قوی‌ترین مبنا را برای توجیه نظری عدم تعرض به سلطان فراهم می‌آورد. در این منظومه فکری، «تهلکه» به‌طور مشخص به هلاکت ناشی از عصیان سیاسی و برهم زدن نظم عمومی تفسیر می‌شود.

مبنای این نظریه، حدیثی منسوب به پیامبر اکرم ﷺ است که می‌فرمایند: «**طاعة السلطان واجبة و من ترک طاعة السلطان فقد ترک طاعة الله و دخل فی نهیه إن الله عز و جل یقول: «وَ لا تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَةِ**»»(بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۴۱۲ و فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۲۳۰). این روایت، یک جهش فهم تعیین‌کننده را صورت می‌دهد؛ زیرا آیه‌ای که در سیاق جهاد و انفاق نازل شده بود، اکنون به‌مثابه یک اصل بنیادین در فقه سیاسی برای تحریم قیام علیه حاکمیت به‌کار گرفته می‌شود. منطق زیربنایی این تفسیر محافظه‌کار، اولویت دادن به «ثبات» و «امنیت» عمومی بر «عدالت» آرمانی است. در این نگاه، ترک اطاعت از سلطان، جامعه را به ورطه فتنه، آشوب و خون‌ریزی می‌کشاند که این خود، عالی‌ترین مصداق هلاکت جمعی است.

این منظومه فکری، در سنت امامیه نیز به‌عنوان یک استراتژی بقا در شرایط فقدان یاور، بازتابی عمیق دارد. توصیه مشهور پیامبر ﷺ به امیرالمؤمنین علیه‌السلام مبنی بر اینکه «**فإن لم تجد اعواناً فاصبر و کفّ یدک و لا تلق بها الی التهلکة**؛ اگر یاوری نیافتی، صبر کن و دست نگاه دار و آن را به‌هلاکت مینداز»(حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۱۸۰)، مبنای این رویکرد است. این منطق در کلام امام سجاد علیه‌السلام به یک قاعده حکمت عملی برای شیعیان تبدیل می‌شود. ایشان در بیان «حق سلطان» می‌فرمایند که نباید خود را در معرض خشم او قرار داد: «... **فتلقی بیدک الی التهلکة**؛ [مبادا] با دست خویش، خود را به هلاکت افکنی» و در نتیجه، در گناهان او شریک شوی(همان). این مجموعه منسجم از روایات، یک دژ مستحکم برای «فقه قعود» بنا می‌کند و نقطه اوج «منطق بقا» و «فقه احتیاط» را به نمایش می‌گذارد. این جریان فکری، شدیدترین تعارض را با کنشی ایجاد می‌کند که اساس آن، قیام علیه سلطان جائر است.

مبانی نظری آیةالله خامنه‌ای در حل تعارض

پس از آنکه در بخش‌های گذشته، چالش نظری «منطق بقا» در مواجهه با واقعه عاشورا آشکار گردید، اکنون نوبت به ارائه چارچوب نظری بدیلی است که قادر به حل این چالش تفسیری می‌باشد. این بخش با محوریت تحلیل آیةالله خامنه‌ای، به تأسیس «منطق تکلیف» به‌مثابه یک نظریه حاکم می‌پردازد.

اصل حاکم: بازسازی جایگاه حدیث «من رأی سلطانا جائِراً...»

پس از آنکه نشان داده شد «منطق بقا» در سنت تفسیری در مواجهه با واقعه عاشورا به چالشی نظری منجر می‌شود، اکنون نوبت به ارائه نظریه «منطق تکلیف» به‌مثابه یک چارچوب نظری بدیل و حاکم است. بر این اساس، امام حسین علیه‌السلام این منطق را به‌عنوان فلسفه حرکت خویش اعلام نمودند که در تحلیل آیةالله خامنه‌ای، به یک راهبرد کلان برای «وجوب تغییر» تعریف می‌شود. در حقیقت بازسازی جایگاه این حدیث، رونمایی از کلید فهمی است که تعارض پیشین را حل کرده و قیام را به‌عنوان یک قاعده معرفی می‌کند.

این اصل حاکم، در خطبه امام حسین علیه‌السلام از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده است: «**من رأی سلطانا جائراً مستحلا لحرم الله ناکثاً لعهد الله ... یعمل فی عباد الله بالجور و العدوان فلم یغیر علیه بقول و لا فعل کان حقا علی الله ان یدخله مدخله**»(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۴۴، ص۳۸۲). تحلیل آیةالله خامنه‌ای درباره این حدیث، یک واکاوی ساختاری است که هر رکن آن، ابعاد یک تکلیف جهان‌شمول را روشن می‌سازد. موضوع تکلیف، «سلطان جائر» است که به هر «قدرت» ستمگر، اعم از فرد یا یک جبهه استکباری، اطلاق می‌شود. گستره تکلیف، دفاع از «عباد الله»(عموم بندگان خدا) است و نه صرفاً مؤمنین؛ که خود یک مبنای انسان‌گرایانه برای مسئولیت‌پذیری سیاسی مسلمانان بنا می‌نهد. کیفیت تکلیف، «تغییر» فعالانه از طریق «قول» یا «فعل» بر حسب شرایط است و نهایتاً، عقوبت ترک تکلیف، هم‌سرنوشتی با ظالم در پیشگاه الهی است. این امر، تکلیف را از یک توصیه اخلاقی به یک ضرورت اعتقادی تخلف ناپذیر ارتقا می‌دهد(امام خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۸/۷/۲۱و۱۳۹۰/۴/۱۳).

این تحلیل، حدیث نبوی را به یک «اصل حاکم» در فقه سیاسی بدل می‌کند که قادر است بر قواعد دیگر، از جمله قاعده «حفظ نفس» در شرایط تعارض، حکومت کند. جالب آنکه روح این منطق تکلیف‌گرا، هرچند با این نظام‌مندی در کلام معاصر تبیین شده، اما پژواک آن در سنت متقدم نیز قابل ردیابی است. همان‌طور که اشاره شد، برخی مانند «جصاص»، ذیل بحث «جهاد» و «امر به معروف»، به احادیثی از پیامبر ﷺ استناد می‌کنند که جایگاه رفیع مواجهه با سلطان جائر را آشکار می‌سازد؛ احادیثی همچون: «برترین شهدا، حمزه و مردی است که در برابر سلطان ستمگر سخن حقی بگوید و کشته شود» و «برترین جهاد، سخن حقی است که در برابر سلطان ستمگر گفته شود»(جصاص، ۱۴۰۵ق، ج۱، ص۳۲۸ و کیاهراسی، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص۸۹). این روایات نشان می‌دهد که در سنت متقدم نیز، مواجهه با ظلم حاکم، نه‌تنها تهلکه مذموم نیست؛ بلکه به‌عنوان عالی‌ترین مصداق جهاد و شهادت ستایش شده است. با این حال، تفاوت در آن است که تحلیل آیةالله خامنه‌ای، با استناد به حدیث «**من رأی ...**»، این فضیلت را از یک اقدام فردی ستودنی، به یک «تکلیف عینی و عمومی» برای «تغییر» ساختار ظلم ارتقا می‌دهد. با استقرار چنین اصل قدرت‌مندی، اکنون می‌توان به بازخوانی مفهوم «بقا» و «تهلکه» پرداخت.

معکوس‌سازی مفهوم بقا: اولویت حیات «رسالت» بر حیات «شخص»

«منطق تکلیف» که بر مبنای حدیث «سلطان جائر» بنا شده، صرفاً یک قاعده فقهی جدید نیست؛ بلکه یک «معکوس‌سازی مفهومی» در بنیادهای ارزش‌شناختی «فقه بقا»[۲] ایجاد می‌کند. این منطق، با بازتعریف مفاهیم «حیات» و «هلاکت»، اولویت را از «حیات شخص» به «حیات رسالت»[۳] منتقل می‌کند و از این طریق، مبنای نظری لازم برای حاکمیت «وجوب تغییر» بر «نهی از تهلکه» را فراهم می‌آورد. این دگرگونی الگویی، به بهترین شکل در پاسخ تکان دهنده امام سجاد علیه‌السلام به شخص شماتت‌گری که پس از واقعه عاشورا به ایشان گفت «دیدید رفتید، چه شد!»، متبلور است. امام علیه‌السلام در پاسخی که بنیاد یک فلسفه جدید را پی می‌ریزد، فرمودند: «فکر کن اگر نمی‌رفتیم، چه می‌شد!»(امام خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۰/۱۲/۲۷).

این پاسخ، دو نوع «بقا» و دو نوع «هلاکت» را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد. اگر کاروان حسینی به کربلا نمی‌رفت، «جسم‌ها زنده می‌ماند»، اما در مقابل، «حقیقت نابود می‌شد؛ روح ذوب می‌شد؛ وجدان‌ها پایمال می‌شد؛ خرد و منطق در طول تاریخ محکوم می‌شد و حتی نام اسلام هم نمی‌ماند»(همان). در اینجا، «تهلکه» حقیقی، اضمحلال و مرگ «حقیقت» و «رسالت اسلام» است. در شرایطی که یک انحراف عظیم و نظام‌مند، اصل دین را تهدید به «تبدیل کلی»[۴] می‌کند، بقای دین به یک واجب اهم بدل می‌شود که اهمیت آن از جهاد با کفار، امر به معروف عادی و حتی عبادات بزرگی چون حج نیز فراتر می‌رود؛ زیرا این تکلیف، تضمین‌کننده زنده شدن اسلام پس از مرگ حتمی آن است(همان، ۱۳۷۴/۳/۱۹).

بر اساس این منطق، سکوت و بی‌عملی در برابر قدرت جائر، خود به‌مثابه امضای آن ظلم و مشروعیت‌بخشی به آن تلقی می‌شود(همان، ۱۳۸۰/۱۲/۲۷). این سکوت، همان «هلاکت حقیقت» و نابودی «حیات رسالت» است. بنابراین، قیام امام حسین علیه‌السلام که به قیمت از دست رفتن «حیات شخص» تمام شد، دقیقاً همان حرکتی بود که اسلام را حفظ کرد و مانع از پیروزی نهایی آن انحراف عظیم گردید (همان، ۱۳۹۰/۴/۱۳). این قیام، نه‌تنها یک امت، بلکه یک تاریخ را نجات بخشید (همان، ۱۳۷۷/۲/۱۸). این‌چنین، «منطق تکلیف» با اولویت‌بخشی به «حیات رسالت»، مفهوم «تهلکه» را معکوس می‌سازد؛ یعنی در شرایط بحرانی، «قعود» و سکوت، عین «القای نفس در تهلکه» است و قیام و اقدام برای حفظ حقیقت، تنها راه نجات از هلاکت حقیقی خواهد بود.

بازتعریف مصداقی تهلکه: سکوت در برابر ظلم

با تأسیس «منطق تکلیف» بر حدیث «سلطان جائر» و معکوس‌سازی مفهوم «بقا»، اکنون تعریف نهایی «تهلکه» در این منظومه آشکار می‌گردد. اگر تکلیف قطعی، «تغییر» است و موضوع آن، حفظ «حیات رسالت»، پس لازمه منطقی‌اش این است که «تهلکه حقیقی»، با حیات در سایه سکوت و بی‌عملی یکسان باشد. در این منظومه

فکری، «قعود» و «سکوت» خواص در برابر ظلم نظام‌مند، عالی‌ترین و قطعی‌ترین مصداق افکندن امت به ورطه هلاکت است.

این هلاکت، یک فرایند تدریجی است که از رأس هرم قدرت آغاز شده و تمام جامعه را فرامی‌گیرد. حاکم جائر، به تعبیر آیة‌الله خامنه‌ای، همچون «چشمه‌ای که از آن مرتب آب گندیده تراوش می‌کند»، فساد را در کل پیکره اجتماع جاری می‌سازد(همان، ۱۳۷۴/۳/۱۹). این فساد نظام‌مند، به زوال ارزش‌های اخلاقی و دینی منجر می‌شود؛ جامعه‌ای که روزی پایگاه وحی بود، به مرکز فسق، فجور و دنیاطلبی تبدیل می‌گردد و «غیرت دینی» و «حساسیت ایمانی» خود را از دست می‌دهد(همان، ۱۳۷۴/۱۰/۵). محرک اصلی این فرایند، تباهی، سکوت و بی‌عملی نخبگان و خواص جامعه است. هنگامی که آنان در برابر انحرافات سکوت می‌کنند، این سکوت به‌مثابه امضای آن ظلم تلقی شده(همان، ۱۳۸۰/۱۲/۲۷) و عوام را نیز به ورطه بی‌تفاوتی و انحراف می‌کشاند. در چنین شرایطی، جامعه از درون تهی شده و از اسلام، تنها یک پوسته ظاهری باقی می‌ماند(همان، ۱۳۷۷/۲/۱۸).

این وضعیت، یعنی مرگ روح جامعه، به زوال غیرت دینی و تهی شدن اسلام از حقیقت خود که همان «تهلکه حقیقی» است، منجر می‌شود. حدیث «سلطان جائر» با بیان اینکه عاقبت فرد ساکت و بی‌تفاوت، هم‌سرنوشتی با خود ظالم است (همان، ۱۳۹۸/۷/۲۱)، این‌همانی را میان گناه «ظلم» و گناه «سکوت در برابر ظلم» برقرار می‌کند. بنابراین، از منظر «رویکرد تکلیف»، اقدام نکردن برای تغییر، بزرگ‌ترین اقدام در جهت نابودی امت است و «قعود»، عین «القای امت در تهلکه» خواهد بود.

نقد «فقه عافیت»: تحلیل مواجهه امام حسین علیه‌السلام با خواص مصلحت‌اندیش

«منطق تکلیف» که در بخش‌های پیشین برساخته شد، در مواجهه مستقیم با یک منظومه فکری قدرت‌مند و ریشه‌دار در میان نخبگان آن عصر، یعنی «فقه عافیت»، تعریف و تثبیت شد. این مواجهه، تلاقی دو جهان‌بینی و دو رویکرد فهم متفاوت از

دین و مسئولیت بود. تحلیل مواجهه امام حسین علیه‌السلام با خواص مصلحت‌اندیش، در حقیقت، نمایش عملی حاکمیت «رویکرد تکلیف» بر «فقه عافیت» است.

«فقه عافیت»، منظومه‌ای فکری بود که توسط برجسته‌ترین چهره‌های باقی مانده از نسل صحابه و تابعین، همچون عبدالله‌بن‌عباس، عبدالله‌بن‌جعفر و محمدبن‌حنفیه نمایندگی می‌شد(همان، ۱۳۹۰/۴/۱۳و۱۳۷۴/۳/۱۹). اینان نه دشمنان دین، که عالمان و دین شناسانی بودند که از منظر «منطق بقا» و با استناد به قاعده عمومی «حفظ نفس»، حرکت امام علیه‌السلام را مصداق «تهلکه» دانسته و با تمام توان کوشیدند تا ایشان را از این اقدام بازدارند. استدلال آنان بر یک اصل فقهی رایج استوار بود: «وقتی خطری در سر راه تکلیف است، تکلیف برداشته می‌شود»(همان، ۱۳۷۴/۳/۱۹). از منظر آنان، قیام علیه یزید، دارای خطری قطعی بود و بنابراین، تکلیف قیام ساقط می‌شد.

نقطه عزیمت و بصیرت بی‌بدیل امام حسین علیه‌السلام دقیقاً در همین جا آشکار می‌شود. ایشان با درک این مطلب که تکلیف قیام از جنس تکالیف عادی نیست و با وجود خطر ساقط نمی‌شود، ماهیت آن را با خطر آمیخته دانسته که دقیقاً برای مواجهه با همین خطر تشریع شده است(همان). اینجاست که «صبر» معنایی فراتر از تحمل تشنگی و زخم شمشیر می‌یابد. دشوارترین مرتبه صبر حسینی در مواجهه با این خواص صاحب نفوذ بود؛ صبری که باید در برابر تردیدافکنی‌ها، وسوسه‌ها و تلاش‌های آنان برای درست کردن راه شرعی و توجیه «قعود» از خود نشان می‌دادند(همان، ۱۳۹۰/۴/۱۳). ایستادگی امام علیه‌السلام در برابر این فشار روانی عظیم از سوی دوستان و نزدیکان، اثبات عملی این بود که «رویکرد تکلیف»، عزمی راسخ مبتنی بر بصیرتی است که می‌داند در شرایط بحرانی، «عافیت» بزرگ‌ترین «تهلکه» و «اقدام»، تنها راه «بقا» است.

تحلیل اصولی و حل نهایی تعارض

پس از آنکه در بخش‌های پیشین، دو منظومه فکری متعارض(منطق بقا با تمام ابعادش و منطق تکلیف با شالوده‌های نظری‌اش) به‌صورت کامل تبیین گردید، اکنون با

به‌کارگیری ابزارهای دقیق «منطق اصول فقه»، به‌حل نهایی تعارض میان این دو منظومه فکری پرداخته و «حاکمیت» منطق تکلیف بر منطق بقا را در شرایط بحرانی به اثبات می‌رسانیم.

تزاحم اصول: تبیین نسبت میان «حفظ نفس» و «حفظ دین» در شرایط بحرانی

راه‌حل نهایی چالش تفسیری که ابعاد آن بررسی شد، در چارچوب منطق دقیق اصول فقه و ذیل قاعده «تزاحم» و به‌طور دقیق‌تر، «حکومت» قابل تبیین است. در این عرصه، دو تکلیف بنیادین در مقام امتثال با یک‌دیگر معارضه پیدا می‌کنند: از یک سو، تکلیف «وجوب حفظ نفس» که از عمومات ادله و به‌طور خاص از نهی آیه «**وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**» برمی‌آید و از سوی دیگر، تکلیف «وجوب قیام علیه سلطان جائر» که بر اساس حدیث نبوی، برای «حفظ دین» در شرایط بحرانی، یک ضرورت تخلف‌ناپذیر است.

نسبت میان این دو دلیل، از نوع «حکومت» است. بر این اساس، دلیل حاکم به‌عنوان مفسر، در موضوع دلیل محکوم تصرف کرده و دایره آن را توسعه یا تضییق می‌کند. حدیث «سلطان جائر»، با تأسیس «الگوی تکلیف»، موضوع «تهلکه مذموم» در آیه شریفه را بازتعریف می‌کند. این حدیث نمی‌گوید به هلاکت افتادن در راه قیام جایز است؛ بلکه می‌گوید: قیام برای حفظ دین، اصولاً مصداق هلاکت مذموم نیست؛ تا مشمول آن نهی قرار گیرد.

این حکومت، بر قاعده عقلی و شرعی «تقدیم اهم بر مهم» استوار است؛ ضابطه ثابتی که از آن به «التفدیة بالمهم حفاظاً علی الأهم»(فدا کردن مهم برای حفظ اهم) تعبیر می‌شود(صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج۳، ص۱۱۱). «منطق تکلیف» با استناد به اینکه هدف قیام، «طلب الإصلاح فی أمة»(طلب اصلاح در امت) و جلوگیری از اضمحلال کامل دین است، این هدف را به‌عنوان یک مصلحت «اهمّ» معرفی می‌کند که حفظ نفس در برابر آن، «مهمّ» تلقی می‌شود(فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج۴، ص۹۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۳۵).

مبنای این «اهم بودن» در تحلیلی عمیق‌تر، به فلسفه دین بازمی‌گردد. چنان‌که علامه طباطبایی تبیین می‌کند، حفظ «دین توحید»[5]، دفاع از «حق فطری انسانیت» و مهم‌ترین حق مشروع بشری است که سایر حقوق از آن سرچشمه می‌گیرند(طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج۲، ص۶۶). در چنین شرایطی، عملی که در حالت عادی مصداق تهلکه است، با پیوند خوردن به این هدف متعالی، ماهیت خود را تغییر می‌دهد. به تعبیر دیگر، احسان و حسنِ یک فعل، در ظرف خود و با توجه به‌غایت آن معنا می‌یابد؛ «قتال در مورد قتال» و «کف در مورد کف»[6] هر دو مصداق احسانند(همان، ص۶۴). بنابراین، «وجوب تغییر» به‌عنوان دلیل حاکم، موضوع «نهی از تهلکه» را از شمول مواردی که پای مصلحت اهمّ(حفظ دین) در میان است، خارج می‌کند. بدین ترتیب، قیام سیدالشهداء علیه‌السلام، خروج موضوعی از دایره شمول «نهی از تهلکه» و عمل به تکلیفی برتر در مقام تزاحم بوده است.

«وجوب تغییر» به‌مثابه قرینه حاکم و رافع تعارض: حل نهایی معضل طبرسی

اکنون با استقرار «مبانی تکلیف» و تبیین قاعده اصولی «حکومت»، می‌توان به چالش کلامی ـ تفسیری که در پرسش دقیق مرحوم طبرسی تبلور یافته بود، بازگشت و آن را برطرف نمود. این معضل از آنجا ناشی می‌شد که طبرسی در چارچوب «فلسفه تکلیف بقا» کوشید با ابزارهای همان منطق، کنشی را تبیین کند که اساساً از منطقی دیگر تبعیت می‌کرد.

راه حل نهایی در فهم حدیث «من رأی سلطاناً جائراً» به‌مثابه یک «قرینه حاکم» نهفته است. این حدیث، به‌عنوان یک دلیل حاکم، در موضوع دلیل محکوم(آیه نهی از تهلکه) تصرف کرده و آن را بازتعریف می‌کند. به‌عبارت دیگر، مبانی تکلیف، اقدام علیه سلطان جائر را استثنائی بر قاعده حرمت تهلکه لحاظ نمی‌کند؛ بلکه قیام برای حفظ دین در برابر سلطان جائر را اصولاً و ماهیتاً، مصداق تهلکه مذموم می‌داند؛ چنان‌که سیدمحمدحسین فضل‌الله نیز در نقد پاسخ‌های طبرسی، مسئله قیام امام حسین علیه‌السلام را اساساً از دایره محاسبات «خوف بر نفس» خارج کرده و در چارچوب

عناوین اولیه و تکالیف کبرایی چون «امر به معروف» و «طلب اصلاح» تعریف می‌کند که ماهیت آنها با خطرپذیری آمیخته است(فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج۴، ص۹۱-۹۰). بنابراین، قیام سیدالشهداء علیه‌السلام نه‌تنها تعارضی با آیه شریفه ندارد، بلکه تجلی کامل عمل به تکلیفی برتر است که در شرایط بحرانی، بر سایر تکالیف حکومت و اولویت می‌یابد.

بازخوانی تطبیقی مصادیق «تهلکه»: جایگاه‌یابی تفاسیر متقدم ذیل منطق تکلیف

قدرت تبیینی «الگوی تکلیف» تنها به‌حل مسئله عاشورا محدود نمی‌شود؛ بلکه این ظرفیت را دارد تا تمام جغرافیای مفهومی «تهلکه» را در یک مدل تفسیری سلسله مراتبی بازآرایی کند. این الگو، با تفکیک میان «وضعیت عادی» و «وضعیت بحرانی»، به تفاسیر سنتی به‌مثابه قواعد حاکم بر وضعیت عادی می‌نگرد و این‌گونه آنها را به‌رسمیت می‌شناسد. در وضعیت عادی که بنیان‌های دین در خطر نیست، «منطق‌های بقا» کاملاً معتبر و حاکم‌اند. از این‌رو، ترک جهاد در برابر دشمن(ابن‌عربی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۱۱۵)، یأس از رحمت الهی(واحدی، ۱۴۳۰ق، ج۳، ص۶۳۰)، غفلت از خداوند (قشیری، ۲۰۰۰م، ج۱، ص۱۶۲)، اسراف در انفاق(عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۱، ص۸۷) و اقدام سیاسی نسنجیده(حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۱۸۰)، همگی به‌درستی از مصادیق «تهلکه» به‌شمار می‌روند. اما در وضعیت بحرانی، یعنی هنگام تحقق شروط حدیث «سلطان جائر»، «رویکرد تکلیف» فعال شده و به‌مثابه اصلی حاکم بر تمام رویکردهای دیگر اولویت می‌یابد. در این وضعیت، اولویت از «بقای امت و فرد» به «بقای رسالت» منتقل شده و «قعود» و «سکوت»، خود به عالی‌ترین مصداق «تهلکه حقیقی» بدل می‌گردد. این الگوی سلسله مراتبی، نه‌تنها تعارض ظاهری میان قیام امام حسین علیه‌السلام و سیره سایر ائمه علیهم‌السلام را حل می‌کند، بلکه به تمامی تفاسیر متقدم در ظرف خود معنا بخشیده و پویایی فقه اسلامی را در تفکیک میان شرایط و ارائه حکم متناسب با هر یک به نمایش می‌گذارد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش، رسالت خود را حل یک چالش کلامی ـ تفسیری تعریف کرد که عبارت بود از تعارض ظاهری میان اصل قرآنی «نهی از تهلکه» و الگوی بی‌بدیل «قیام حسینی». مسیر تحقیق با واکاوی جغرافیای مفهومی «تهلکه» در سنت تفسیری آغاز شد و نشان داد که «نگرش بقا»(اعم از جمعی و فردی) در تبیین کنشی که به‌ظاهر نقض تمام این منطق‌ها بود، به مسئله می‌رسد. کلید حل این چالش در تأسیس «مبنا تکلیف» بر شالوده تحلیل آیة‌الله خامنه‌ای از حدیث نبوی «من رأی سلطاناً جائراً» به‌دست آمد؛ منطقی که با اولویت‌بخشی به «حیات رسالت» بر «حیات شخص»، مفهوم «تهلکه حقیقی» را به «سکوت و بی‌عملی» در برابر ظلم نظام‌مند بازتعریف کرد. در نهایت، با کاربست قاعده اصولی «حکومت»، اثبات شد که تکلیف «وجوب تغییر»، موضوع «تهلکه مذموم» را در شرایط بحرانی بازتعریف کرده و قیام را نه استثنائی بر قاعده، بلکه عمل به تکلیفی برتر معرفی می‌کند.

دستاوردهای نظری این مقاله در سه سطح صورت‌بندی می‌گردد: نخست، در سطح مفهومی اثبات شد که «تهلکه» مفهومی ایستا نیست و معنای آن در نسبت مستقیم با وضعیت «عادی» یا «بحرانی» تعیین می‌گردد. دوم، در سطح تفسیری، یک «مدل سلسله مراتبی» ارائه شد که به‌جای ابطال تفاسیر سنتی، آنها را به‌عنوان قواعد حاکم بر وضعیت عادی به‌رسمیت شناخته و «فلسفه تکلیف» را به‌عنوان قاعده حاکم بر وضعیت بحرانی بر صدر می‌نشاند. این مدل، تعارضات ظاهری در سیره ائمه علیهم‌السلام را نیز حل کرده و به تمامی دیدگاه‌ها در جایگاه منطقی خود معنا می‌بخشد. سوم، در سطح روش‌شناختی و با تبیین دقیق نسبت «حکومت»، کلید دقیق اصولی برای حل این تعارض دیرپا ارائه گردید.

در نهایت، این تحلیل نشان می‌دهد که آیه ۱۹۵ سوره بقره، خود حاوی یک الگوی دوگانه و جامع برای حیات طیبه است. صدر آیه با امر به «انفاق» و نهی از «تهلکه»، شالوده‌های «منطق بقا» را در وضعیت عادی ترسیم می‌کند؛ اما ذیل آن با فرمان «**وَأَحْسِنُوا**»، راه را برای گذار به تکالیف متعالی در وضعیت‌های استثنایی می‌گشاید. قیام

سیدالشهداء علیه‌السلام، عالی‌ترین تجلی و تفسیر عملی از «احسان» است؛ احسانی که در آن، تکلیف به کامل‌ترین وجه و برای حفظ یک مصلحت اهمّ به انجام رسید. این‌چنین، از دل آیه‌ای که ظاهر آن، «قعود» و احتیاط را تداعی می‌کند، عمیق‌ترین «راهبرد کلان قیام» و عمل استخراج می‌گردد و مسیر گذار از «تفسیر متن» به «احیای حقیقت» هموار می‌شود.

یادداشت‌ها

۱. عن أبی عبد الله علیه‌السلام قال: **لو أن رجلا أنفق ما فی یدیه فی سبیل الله ما کان أحسن و لا وفق، أ لیس الله یقول: «وَ لا تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَةِ وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُحْسِنِینَ» یعنی المقتصدین.**

۲. مقصود از «فقه بقا» در این پژوهش، رویکردی تقلیل‌گرایانه و محافظه‌کارانه است که با استناد به ظواهر ادله‌ای چون آیه «تهلکه»، حفظ حیات و امنیت مادی را بر حفظ حقیقت و کیان مکتب ترجیح داده و به توجیهِ سکوت و قعود در برابر سلاطین جائر می‌پردازد؛ رویکردی که در کلام رهبری با تعبیر زنده ماندنِ «جسم‌ها» به بهای نابودیِ «حقیقت» توصیف شده است.

۳. مقصود از «حیات رسالت»، بقای حقیقتِ دین، زنده نگه‌داشتن ارزش‌های اصیل و جلوگیری از خطرِ «تبدیل کلّی اسلام» است؛ چنان‌که در تحلیل واقعه عاشورا تصریح شده است که در صورت سکوت در برابر انحرافِ حاکمیت، اگرچه جانِ افراد محفوظ می‌ماند، اما «حقیقت نابود می‌شد، روح ذوب می‌شد، وجدانها پایمال می‌شد... و حتی نام اسلام هم نمی‌ماند.» قیام حسینی، در واقع تضمین‌کننده‌ی زنده شدن و استمرارِ حیاتِ همین مکتب بود.

۴. مقصود از «تبدیل کلّی»، دگرگونی بنیادین و صدوهشتاد درجه‌ایِ مسیر اسلام است؛ وضعیتی که در آن بر اثر فسادِ حاکمان و انحرافِ جامعه، مفاهیم وارونه شده(معروف به منکر و منکر به معروف تبدیل می‌شود) و خطر نابودی و از بین رفتنِ «اصل اسلام» پدید می‌آید. در چنین شرایطی است که حکمِ بازگرداندن جامعه به خط صحیح(انقلاب و تجدید حیات)، برای جلوگیری از این دگرگونی و تبدیلِ کلّی، موضوعیت می‌یابد.

۵. تعبیر «دین توحید» در اینجا ناظر به مبانی علامه طباطبایی است که دین توحید(اسلام) را دینی بناشده بر اساس فطرت و متکفلِ اصلاح حیات انسانی می‌دانند؛ به گونه‌ای که اقامه و تحفّظ بر آن، مهم‌ترین حق مشروع و فطری بشریت است و دفاع از آن، در واقع دفاع از حق حیاتِ فطری انسان به شمار می‌آید(ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج۲، ص۶۵-۶۶).

۶. بر اساس تفسیر المیزان، مقصود از «احسان» صرفاً دست کشیدن از جنگ یا رأفت در برابر دشمنان دین نیست؛ بلکه احسان به معنای انجامِ نیکوی هر فعل در جایگاهِ متناسبِ آن است. بنابراین، جنگیدن در موقعیتی که اقتضای قتال دارد(برای دفع ظالم و احقاق حق مشروع انسانیت)، و خویشتن‌داری و عفو در موقعیت مناسبِ خود، هر دو مصداق احسان به شمار می‌روند.

منابع و مآخذ

* **قرآن کریم**.

۱. ابن عربی، محمدبن‌عبدالله، **احکام القرآن(ابن عربی)**، ج۱، بیروت: دار الجیل، ۱۴۰۸ق.

۲. ابن عطیه، عبدالحق‌بن‌غالب، **المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**، ج۱، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.

۳. امام خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در خطبه‌های نمازجمعه**، ۱۳۷۷/۲/۱۸و۱۳۷۴/۳/۱۹.

۴. امام خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار جمعی از پاسداران**. ۱۳۷۱/۱۱/۶و۱۳۷۴/۱۰/۵.

۵. امام خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار فرماندهان سپاه پاسداران**، ۱۳۹۰/۴/۱۳.

۶. امام خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار کارگزاران نظام**، ۱۳۸۰/۱۲/۲۷.

۷. امام خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در مراسم دانش‌آموختگی دانشجویان دانشگاه امام‌حسین** علیه‌السلام، ۱۳۹۸/۷/۲۱.

۸. بحرانی، هاشم‌بن‌سلیمان، **البرهان فی تفسیر القرآن**، ج۱، قم: موسسة البعثة، ۱۴۱۵ق.

۹. بیضاوی، عبدالله‌بن‌عمر، **أنوار التنزیل و أسرار التأویل(تفسیر البیضاوی)**، ج۱، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.

۱۰. جصاص، احمدبن‌علی، **احکام القرآن(جصاص)**، ج۱، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.

۱۱. حویزی، عبدعلی‌بن‌جمعه، **تفسیر نور الثقلین**، ج۱، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.

۱۲. زجاج، ابراهیم‌بن‌السری، **معانی القرآن وإعرابه**، ج۱، بیروت: عالم الکتب، ۱۹۸۸م.

۱۳. زمخشری، محمودبن‌عمر، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل**، ج۱، بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.

۱۴. سمرقندی، نصربن‌محمد، **تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم**، ج۱، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۶ق.

۱۵. صادقی تهرانی، محمد، **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه**، ج۳، قم: فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۱۷. طبرانی، سلیمان‌بن‌احمد، **التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم(الطبرانی)**، ج۱، اردن: الکتاب الثقافی، ۲۰۰۸م.
۱۸. طبرسی، فضل‌بن‌حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ج۲، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۱۹. طبری، محمدبن‌جریر، **جامع البیان فی تفسیر القرآن(تفسیر الطبری)**، ج۲، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
۲۰. عیاشی، محمدبن‌مسعود، **التفسیر(تفسیر العیاشی)**، ج۱، تهران: مکتبة العلمیة الاسلامیة، ۱۳۸۰ق.
۲۱. فخر رازی، محمدبن‌عمر، **التفسیر الکبیر(مفاتیح الغیب)**، ج۵، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۲. فضل الله، محمدحسین، **من وحی القرآن**، ج۴، بیروت: دار الملاک، ۱۴۱۹ق.
۲۳. فیض کاشانی، محمدبن‌شاه مرتضی، **تفسیر الصافی**، ج۱، تهران: مکتبة الصدر، ۱۴۱۵ق.
۲۴. قاسمی، جمال‌الدین، **تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل**، ج۲، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
۲۵. قشیری، عبدالکریم‌بن‌هوازن، **لطائف الاشارات: تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم**، ج۱، قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب، ۲۰۰۰م.
۲۶. کاشانی، فتح‌الله‌بن‌شکرالله، **زبدة التفاسیر**، ج۱، قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة، ۱۴۲۳ق.
۲۷. کیاهراسی، علی‌بن‌محمد، **احکام القرآن(کیاهراسی)**، ج۱، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.
۲۸. ماتریدی، محمدبن‌محمد، **تأویلات أهل السنة(تفسیر الماتریدی)**، ج۲، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۶ق.
۲۹. ماوردی، علی‌بن‌محمد، **النکت و العیون تفسیر الماوردی**، ج۱، بیروت: دار الکتب العلمیة، بی‌تا.
۳۰. مجلسی، محمدباقر، **بحار الانوار**، ج۴۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

۳۱. مراغی، احمدمصطفی، **تفسیر المراغی**، ج۲، بیروت: دار الفکر، بی‌تا.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، **الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل**، ج۲، قم: مدرسة الإمام علی بن أبی طالب علیه‌السلام، ۱۴۲۱ق.
۳۳. میبدی، احمدبن‌محمد، **کشف الاسرار و عدة الابرار(معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)**، ج۱، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۱.
۳۴. واحدی، علی‌بن‌احمد، **التفسیر البسیط**، ج۳، ریاض: جامعة الامام محمدبن‌سعود الاسلامیة، ۱۴۳۰ق.