

باز خوانی فصل پایانی حیات طیبه شهید اول ;

«گویا برقوق، پس از کشف ارتباط شهید با علی بن مؤید (همپیمان تیمور)، می‌خواست غیرت مذهبی خود را نشان دهد، پس با یک تیر دو نشان زد، هم از دشمنی که می‌پنداشت نیروها را بر ضد او تجهیز می‌کند، رهایی یافت و هم عامه و فقهای سنی را با اعدام کسی که آنان وی را رقیب خطرناک و دشمن ویرانگر عقایدشان می‌شمردند، راضی نمود.» (الشیبی، 141/2)

محمد بن مکی، معروف به شهید اول، در قریه جزین از قرای لبنان در سال 734 قمری چشم به جهان گشود. وی تحصیلاتش را در خود لبنان پی گرفت و چند سالی را هم در حوزه علمیه «حله» نزد بارزترین فقهای شیعه تلمذ داشت و سپس با سفر به مراکز علمی مهم جهان اسلام همچون حله، کربلا، بغداد، مکه مکرمه، مدینه منوره، مصر، بیت المقدس و دمشق و برقراری رابطه علمی با دانشمندان و فقهای این مراکز، توان علمی و قدرت فکری خود را به نمایش گذاشت. دریافت اجازه روایت از چهل نفر تنها از مشایخ اهل سنت (مقدمه اللمعة الدمشقیة، 82/1) گویای هدفمندی و گستردگی این نوع ارتباط گیری در حیات شهید می‌باشد. (الصدر، 355/)

ستایش در سخنان دانشمندان نسبت به شهید به گونه‌ای است که مطالعه کننده را به شگفت و می‌دارد. به عنوان نمونه محمد بن یوسف شافعی بغدادی، ضمن اجازه نامه خود به شهید، در سال 758 می‌گوید:

«و بعد فقه استجاز المولی الاعظم امام الأئمة، صاحب الفضلین، مجمع المناقب و الکمالات الفاخرة، جامع علوم الدنيا و الاخرة، شمس الملة و الدین، محمد بن الشیخ العالم جمال الدین بن مکی بن شمس الدین محمد الدمشقی.» (شهید اول، القواعد و الفوائد، 18/1)

ابن خازن از فقهای شیعه در اجازه نامه خود به ابن فهده حلی، شخصیت شهید را با این تعابیر به تصویر می‌کشد:

«الشیخ الفقیه، امام المذهب، خاتمة الكل، مقتدی الطائفة المحقة، رئیس الفرقة الناجیه.» (شهید اول، ذکری الشیعة، 14/1)



شهید از منظر مخاطبان خود اعم از مخالف و موافق، در عرصه سیاست و اجتماع نیز شخصیت استثنایی داشت و با عکس‌العمل سیاسی و اجتماعی در خور، با چنین نگاهی روبرو بود. دعوتنامه حاکم شیعی و پرنفوذ خراسان، علی بن مؤید، نمونه‌ای از تلقی دوستان سیاسی شهید می‌باشد که در آن می‌خوانیم:

«محضرت مبارک مولای ما، آن پیشوای بلند همت ... رهبر ملت‌ها، سرمشق دانشمندان ژرف‌بین، مقتدای محققان فاضل، روشنگر فرقه‌ها ... وارث پیامبران، احیا کننده رسم امامان، راز نهاده خدا در زمین، پیشوای ما، خورشید راستی و دین ... بزرگان علمی این دیار پراکنده گشته و بیشتر یا همه تار و مار شده‌اند ... ما در میان خود کسی را که به فتوایش به لحاظ علمی بتوان اعتماد کرد یا مردم بتوانند عقاید درست را از وی فراگیرند، نمی‌یابیم، مسألت چنین داریم ... چون ایمان داریم که بزرگواری و بخشندگی عالم‌گیر است و کرمش دامن‌گستر، امیدواریم که خواهشمان به جا آرد. ما از این نگرانیم که سرزمین ما به خاطر رهبر نداشتن و راهنمایی نشدن دستخوش خشم الهی گردد.» (امینی،

168/

چنین شخصیتی پس از یک سال زندان در دمشق، تحت نظارت بیدمر حاکم دمشق، نماینده برقوق پادشاه مصر، در محضر فرمانروایان، قضات و سران که به دستور وی گردهم آمده بودند، با حکم قاضی مالکی، با شمشیر سرش را بریدند، پس از شهادت به دارش زدند، سپس سنگبارانش کردند و آن‌گاه جنازه‌اش را به آتش کشیدند. (الصدر، 370/)

مدرک حکم اعدام را توماری تشکیل می‌داد که توسط یوسف بن یحیی مرتد تهیه شده بود و به پای آن امضای هفتاد نفر از پیروان نامبرده و هزار نفر از اهل سنت مشاهده می‌شد (همان). در این تومار، رافضی بودن شهید مورد تأکید قرار گرفته بود، از فتوای ایشان مبنی بر حلیت شراب، (ابن العماد، 505/8)، بدگویی نسبت به عایشه، عمر و ابوبکر (تاریخ ابن قاضی شهبه، 134/1)، گرایش به مذهب علوی‌ها و زیاده‌روی در دوستی ابن ملجم، سخن رفته بود. (طاهر بن حبیب، تکملة درة الاسلاک، حوادث سال 786)

شهید در پاسخ به اتهامات فوق در زندان دمشق این اشعار را زمزمه نمود:

«والله والله ایمانا موکدة
انی بریء من الافک الذی ذکروا

و الفقه و النحو و التفسیر یعرفنی
ثم الاصولان و القرآن و الاثر»

(شهید اول، غایة المراد، 249/1)

«به خداوند، به خداوند مصرانه سوگند می‌خورم که از تهمت‌های روا داشته شده پاکم و دانش‌های فقه، نحو، تفسیر، اصول فقه، اصول عقاید، قرآن و سنت مرا می‌شناسند و بر بی‌گناهی من شهادت می‌دهند.»

اتهامات شهید به بهانه‌گیری‌هایی می‌ماند که ذره‌ای از حقیقت در دل آن وجود ندارد، در عین حال همیشه در مسیر تاریخ تکرار شده و همچنان در حال بازخوانی است، بدون اینکه تصمیم جدی برای رازگشایی در کار باشد!

البته رازگشایی از این رخداد ناگوار، آن هم پس از گذشت هفت قرن و از طریق مطالعه داده‌های قلمی که غالباً توسط جیره‌خواران دربار حاکمان مستبد شانس ماندگاری یافته است، نهایت دشوار می‌نماید، ولی دشواری کار نمی‌تواند اغماض و چشم‌پوشی از شناخت انگیزه نهفته در پشت چنین جنایتی را توجیه کند. شهادت شهید اول ارتباط تنگاتنگ با وضعیت مذهبی و سیاسی شیعیان در کشورهای عربی و غیرعربی خاورمیانه آن روز دارد. به همین دلیل ناگزیریم نگاهی به وضعیت صنفی، گرایش مذهبی و نگرش سیاسی حاکمان ممالیک بیفکنیم.

گرایش مذهبی پادشاهان ممالیک

مملوکیان بردگانی بودند که از زادگاه‌ها و نژادهای مختلف در بازارهای برده‌فروشی خریداری می‌شدند و توسط حاکمان بغداد و سلاطین مصری خود، فنون جنگی می‌آموختند تا نگهبانان شخصی آنان باشند. این بردگان فرمانروایی نظامی تشکیل داده، قدرت را در سال 1250 میلادی تصاحب کرده و به مدت سه قرن بر خاورمیانه فرمان راندند. (نیکلا، 20/1؛ ژاک نانته، 108/؛ الهاشمی، 9/)

از باب نمونه، برقوق (پادشاه مصر در عصر شهید اول)، در سال 764 قمری، توسط اتابک یلبغای عمری، خریداری و ضمیمه غلامان او گردید. پس از کشته



شدن اتابک، مدتی در خدمت امیر منجک نماینده پادشاه در شام بود. سپس به مصر فرا خوانده شد و به جرگه سربازها پیوست و در چند کودتا شرکت کرد و سرانجام در سال 784 بر تخت پادشاهی تکیه زد. (الاتابکی، 184-181)

به هر حال ممالیک، جانشینان ایوبیان بودند که حکومت آنان توسط صلاح‌الدین ایوبی پایه‌گذاری شد. صلاح‌الدین در سال 1169 میلادی مقام وزارت آخرین خلیفه فاطمی (العاضد) را از آن خود ساخت و دو سال بعد در سال 1171، بر تاریخ حاکمیت فاطمیان نقطه پایان گذاشت. (قصی، 180)

ایوبیان بر مصر و موصل و حلب که روزگاری مقر حکومت خاندان شیعی حمدانیان بود (394-317ق) (العبادی، 312) تسلط یافته و قلمرو حکومتشان را تا دورترین نقطه تحت سیطره فاطمیان گسترش دادند. (نیکلا، 20-19)

حمدانیان و فاطمیان به عنوان دو خاندان شیعی هر کدام به گونه‌ای گسترش مذهب شیعه را پی می‌گرفتند. سیف‌الدوله از سال 351 قمری شیعیان را تشویق به سکونت در حلب می‌کرد (فیصل سامر، 338) و گروهی از شیعیان حران را در حلب سکنا داد. (ابن العدیم، 60/1) فاطمیان نیز حریصانه دنبال توسعه تشیع بودند. (العبادی، 122) بدین ترتیب مذهب شیعه در شام جایگاه ویژه‌ای پیدا کرده بود. ابن العدیم می‌گوید:

«در سال 440 وارد حلب شدم و دیدم که فقها بر اساس مذهب امامیه فتوا می‌دهند.» (ابن العدیم، 61/1)

ابن جبیر (614-540 ق) که در سال 580 وارد شام شده است، می‌گوید: «در این شهر تعداد شیعیان بیشتر از اهل سنت است.» (ابن جبیر، 341) قدرت شیعیان لبنان به اندازه‌ای بود که در سال 488 قمری در طرابلس حکومتی تشکیل داده و پیشرفت‌های چشم‌گیری در عرصه فرهنگ و اقتصاد به یادگار گذاشتند. (ژاک نانت، 75/)

پیشرفت تشیع در سایه حکومت حمدانیان و فاطمیان برای سنّیان متعصّب نگران‌کننده بود، به همین دلیل صلاح‌الدین ایوبی که شافعی مذهب و گرایش

اشعری داشت، دو هدف اساسی را دنبال می‌کرد: یکی جایگزینی مذهب سنی به جای مذهب شیعه در مصر و دیگری درگیری با متجاوزان صلیبی. (قصی، 180/)

زنگیان و ایوبیان با حرارت و شوقی که از خود برای ترقی تسنن نشان می‌دادند، همت کردند تا تمام اقدامات ممکنه برای فرونشاندن قدرت تشیع صورت پذیرد. (نیکلا، 139/) در سال 565 تمام مراسم شیعی از رسمیت افتاد. مذاکرات شیعیان حلب با صلاح‌الدین ایوبی در رابطه با تداوم رسمیت تشیع نه تنها نتیجه نداد که منجر به اختناق شدیدتر گردید. (الشیبی، 127/2)

از سال 1250 میلادی با زوال قدرت ایوبیان، مملوکیان جانشین آنها شدند و تا سال 1517 بر مصر، فلسطین، لبنان و سوریه فرمان راندند. (نیکلا، 20/) این سلسله نیز مسلک اشعری و مذهب شافعی داشتند. «بیرس» یکی از پادشاهان ممالیک در سال 663 قمری دستور داد که برای هر کدام از مذاهب چهارگانه اهل سنت قاضی تعیین گردد و ریاست از آن قاضی شافعی باشد و تصمیم گرفته شد که شاهد و کاندید برای وظایف قضاوت، امارت، تدریس و خطبه، جز از این چهار مذهب قابل پذیرش نباشد. (شبارو، قاضی القضاة فی الاسلام، 43/) در سال 664 دمشق نیز راه قاهره را پیمود و بنا گذاشته شد که هر مذهب از مذاهب چهارگانه قاضی القضاتی داشته باشد و در هر نمایندگی نیز چهار قاضی از چهار مذهب به کارهای قضایی همت گمارند.

پادشاهان و حاکمان ممالیک تصمیم گرفتند که برای از بین بردن سایر مذاهب، به خصوص مذهب اسماعیلیه، از نیروی نظامی استفاده نمایند. (همان)

بدین ترتیب علمای اهل سنت با دولت متحد شدند و دولت ممالیک نیز به حمایت علمای اهل سنت احساس نیاز می‌کردند. (نیکلا، 140/) این هم‌پیمانی سبب گردید که فقها، ابزارگونه در خدمت مصالح حاکمان ممالیک قرار گیرند (الشیبی، 133/) و هر کدام منویات خود را توسط دیگری جامه عمل بپوشانند. اگر کسی متهم می‌شد به مخالفت با دولت یا مذهب فقهی و کلامی، با کیفر سنگینی روبرو می‌گردید. ظاهراً سهروردی که در عصر صلاح‌الدین سلف ممالیک در حلب توسط حکم قاضیان و حاکم آن دیار، یعنی پسر صلاح‌الدین سرش را از تن داد و

سپس سرِ دار مأوی گرفت، جرمی جز عقاید فلسفی ناسازگار با باورهای فقیهان آن دیار نداشت. (نیکلا، 140؛ شمس الدین، 272/6)

تلقی سیاسی حاکمان ممالیک از شیعه

در کنار تعصب مذهبی سنتی ممالیک که همراه با انگیزه سیاسی و حفظ قدرت، و نیز استفاده ابزاری از فتاوی فقهای اهل سنت بود، تلقی منفی آنان از گرایش سیاسی شیعیان نیز در تصمیم‌های ضد شیعی‌شان اثرگذار بود. خاطره حکومت فاطمیان، حمدانیان، تشکیل حکومت جلایریان در عراق در سال 736 قمری (الحلی، 91/1؛ الغراوی، 34/2) و تشکیل حکومت شیعی در طرابلس، به آنان اجازه نمی‌داد که نگاه خوشبینانه به شیعیان داشته باشند.

علاوه بر خاطره‌های یادشده، رخدادهای سیاسی دیگری نیز وجود داشت که سیاه دلی دوچندان را در حاکمان ممالیک نسبت به شیعیان به وجود آورد و آنها عبارت بودند از:

1- در عصر بیبرس، (658ق) انقلاب و نهضت شیعی برضد حکومت نامبرده و به قصد تشکیل حکومت شیعی در مصر راه افتاد و انقلابیون با شعار «یا آل علی 7» بر بسیاری از نقاط شهر تسلط یافتند، ولی بیبرس با شدت عمل در هم کوبنده، شعله انقلاب را خاموش کرد. (العبادی، 178/)

2- در اوایل قرن هفتم، موقع اشغال بغداد توسط مغولان، هیئت نمایندگی از علمای حله نزد رهبر ارتش مغول رفتند و برای شهر حله امان نامه گرفتند و بدین وسیله مرکز علمی حله مأمّن طلاب، اساتید و فقها قرار گرفت. علامه حلی از این مرکز توجه سلطان محمد خداپنده را جلب کرد تا مذهب شیعه را مذهب رسمی کشور اعلان کند. (الحلی، 67/1 و 87؛ شهید اول، مقدمه للمعة الدمشقیة، 69/1) شهید اول، یکی از فارغ التحصیلان این مرکز است و به همین دلیل عنوان «العراقی الرافضی» به ایشان داده شده است. (ابن العماد، 505/8)

3- شیعیان لبنان در تاریخ به عنوان کسروانیان یا اهالی کوه کسروان یاد شده‌اند، ابن جبیر در سفرنامه خود از کوه کسروان و سکونت شیعیان اسماعیلیه و حضور



عارفان در دامن و فراز این کوه یاد می‌کند. (ابن جبیر، 299/1) حموی و لئوناردو نیز درباره عارفان کسروان صحبت نموده‌اند. (الحموی، 11/5؛ لئوناردو لونرن، 362/1) آقا بزرگ تهرانی، شیعیان کوه کسروان را وابسته به تصوف اشراقی معرفی می‌کند. (آقا بزرگ تهرانی، 192/8)

به هر حال شیعیان لبنان یا کسروانیان در دو مرحله توسط حاکمان مملوکی قتل عام شده‌اند. نخستین بار در سال 690، سال تسلط مملوکیان بر لبنان، به اتهام همسویی با علوی‌ها در طرفداری از صلیبی‌ها مورد تجاوز قرار گرفتند. «قلاون» جانشین «بیرس» با استفاده از اختلافات موجود بین دودمان‌های پادشاهی طرابلس با صد و چهل هزار مرد جنگی این شهر را مورد چپاول قرار داد و ساکنان آن را قتل عام کرد و یا به اسارت درآورد (ژاک نانت، 106/1) و زمین‌های زراعتی مردم این سامان را در اختیار امیران ممالیک قرار داد. (شبارو، دولت ممالیک، 135/1)

آخرین و بزرگ‌ترین هجوم حاکمان ممالیک به سال 705 مربوط می‌شود که دو گونه توجیه برای آن ثبت شده است: برخی منشأ آن را اختلاف بین شیعیان کسروان و توخیان از اهل سنت دانسته‌اند. (آقا بزرگ تهرانی، 192/8؛ ژاک نانت، 112-113/1) برخی دیگر همچون ابن تیمیه اتهام همکاری با مغولان و صلیبیان را توجیه‌گر این حمله می‌شناسد. (الشرقاوی، 117/1) ولی واقعیت این است که در این رخداد، دو عامل تعصب مذهبی و بدبینی سیاسی با هم تأثیرگذار بود.

مملوکیان نمی‌توانستند که نسبت به بی‌طرفی کسروانیان اطمینان حاصل نمایند. فقها، به خصوص ابن تیمیه نیز با استفاده از فضای موجود، به تحریک حاکمان ممالیک پرداختند. ابن تیمیه که حمله به اهالی کسروان را واجب عینی می‌شمرد، با مشورت حاکم دمشق و فرستادن نامه به پادشاه مصر، اجازه چنین هجومی را به دست آورد. (الشرقاوی، 117/1) پنجاه هزار جنگجو و رزمنده همراه ابن تیمیه، به کشتار اهالی کسروان پرداختند. (ژاک نانت، 113/1) کشتار در دوم محرم سال 705 آغاز و سیزده محرم پایان یافت. علاوه بر قتل عام واقعی، نابودی زراعت و درختان شیعیان و غارت اموال ایشان، ششصد نفر مرد را اسیر گرفتند و منطقه را به مسیحیان کوه کسروان واگذار کردند. ابن تیمیه ضمن نامه‌ای به پادشاه ممالیک،



دلیل قطع درختان اهالی کسروان را عمل پیامبر در جنگ بنی نظیر دانست که درختان یهود را نابود کرد. (شیخ آقا بزرگ، 192/8)

بدین ترتیب اختناق و فشار ضد شیعیان، از آغاز قرن هشتم رو به افزایش نهاد. (الشیبی، 129/2) در دستورالعمل حکومتی امضا شده توسط نمایندگان پادشاه ممالیک، در تاریخ بیستم جمادی الثانی سال 764 که قلقشندی (م 820 ق) نسخه کامل آن را نقل کرده است، تعصب مذهبی به صورت وحشتناکی به تصویر کشیده شده است. در این نامه ضمن یادآوری آمادگی برای تجهیز لشکری برای نابودی شیعه و تشیع در لبنان و اخطار به آنان که در صورت دست نکشیدن از تشیع و انتخاب نمودن مذهب سنت اقدام نظامی انجام خواهد گرفت، عقاید و افکار شیعه باطل، خون و مال آنان مباح و ریشه کن شدنشان مشروع قلمداد شده است. (قلقشندی، 13-20/13)

در اثر افزایش اختناق، شیعیان به تقیه پناه بردند. (آقا بزرگ تهرانی، 192/8) اجرای حکم بریدن سر حسن بن شیخ سکاکی (عسقلانی، الدرر الکامنه، 34/2)، محمود بن ابراهیم شیرازی (ابن کثیر، 250/14) و علی بن محمد حلبی (از شاگردان اصحاب علامه حلی) (عسقلانی، الدرر الکامنه، 40/3 و 95)، به ترتیب در سال‌های 744، 755 و 766 به جرم شیعه بودن، اوج خشونت ضد شیعی را به نمایش می‌گذارد.

4- رخداد دیگری که برای حاکمان ممالیک، به خصوص برقوق و بیدمر نگران کننده بود و منجر به زندانی شدن و شهادت شهید اول شد، ارتباط‌گیری تیمور لنگ با حاکم سربداران است که در سال 773 اتفاق افتاد. (الشیبی، 141/2) وقتی تیمور با مشکل فتح خراسان روبرو گردید، به قصد مشورت به سراغ کسی به نام سید محمد رفت که از سران صوفی‌ها بود و بر علی بن مؤید آخرین فرمانروای سربداران نفوذ معنوی داشت. نامبرده برای حفظ شیعیان، تفاهم بین آن دو را بر هر دو پیشنهاد کرد. در اثر این تفاهم درگیری اتفاق نیفتاد و علی بن مؤید و تمام همکارانش در بخش‌های مختلف خراسان پست‌های خود را حفظ کردند. (ابن عربشاه، 28-31/)

تیمور برای دستیابی به اهداف سیاسی خود همان‌گونه که به تبعیت از ترک‌ها و فارس‌زبانان که از ابوحنیفه پیروی می‌کردند، مذهب حنفی را برگزید، برای جلب توجه شیعیان، شعار دوستی امام علی را سر می‌داد. (الشیبی، 149/2) به همین دلیل موقع هجوم به شام در سال 803، خطاب به علمای آن سامان از حقانیت حضرت علی 7، ظالم بودن معاویه و فاسق بودن یزید دم می‌زد و موقع فتح دمشق شعار «خون‌خواهی امام حسین از نسل یزید» را مطرح می‌کرد. (همان، 141/1؛ ابن عربشاه، 136/1 و 153)

آنچه در خراسان اتفاق افتاد، برای شهید احتمالاً نگران‌کننده بود؛ زیرا رابطه تیمور و پادشاه مملوکی به گونه‌ای خصومت‌آمیز بود که برای آورنده خبر مرگ برقو، تیمور پانزده هزار دینار جایزه داد. (الشیبی، 141/2) نگرانی شهید از سفارش او به شیخ محمد آوی موقع فرستادن کتاب «لمعه» به پنهان‌کاری و ترک هر چه سریع‌تر دمشق قابل درک می‌باشد. (شهید اول، اللعة الدمشقیة، 101/1)

5- پنجمین و آخرین عامل نگرانی حاکمان ممالیک، موقعیت اجتماعی و تفکر سیاسی شهید بود که وی را با سیمای یک رقیب پر قدرت در برابر مملوکیان قرار می‌داد. شهید با تمام فقهای زمان خود اعم از شیعه و سنی در ارتباط بود، بین شیعیان شهرت بی‌مانند داشت، کتاب لمعه را به عنوان فقه حکومتی و مورد نیاز حاکم مسلمان در سال 782 به علی بن مؤید فرستاد. (الشیبی، 139/2) برای نخستین بار شبکه نمایندگی و تعیین وکلا را تأسیس کرد (شهید اول، ذکری الشیعه، 13/1) و از طریق نمایندگانش در مناطق شیعه نشین لبنان که مسئول جمع‌آوری خمس و زکات بودند، رهبری خود را از شهر دمشق، البته به دور از چشم حاکم این شهر اعمال می‌کرد. (الشیبی، 137/2) شهید با توجه به شرایط سیاسی-مذهبی حاکم در جامعه سیاسی و مذهبی زمانش و نیز بر اساس اندیشه سیاسی خودش که سخت‌آشتی‌ناپذیر می‌نمود، روش تقیه را پیش گرفت و خود را شافعی قلمداد می‌کرد. (همان، 135/)

به عنوان نمونه، شمس‌الدین محمد جزری (م 833 ق) می‌گوید:

«محمد بن مکی ضمن نوشته‌ای به من، خودش را شافعی قلمداد کرد، ولی او



فقیه شیعه بود. ابن اللبّان می‌گفت: مدت طولانی با وی زندگی و معاشرت داشتم و چیزی برخلاف اهل سنت از وی نشنیدم. (ابن الجزری، 265/2) در دادگاه خطاب به ابن جماعه گفت: من شافعی مذهبم و تو اینک پیشوای این مذهب هستی، پس طبق این مذهب قضاوت کن. (البحرانی، 147/)

شهید به دلیل شدت تقیه نمی‌توانست در دمشق روزها به تدریس کتاب‌های شیعه بپردازد، ناگزیر این کار را شب، بین نماز مغرب و عشا در زیرزمینی که بدین منظور ساخته شده بود، انجام می‌داد. (افندی، 80/) اینکه موقع نگارش لمعه منبعی فقهی جز «مختصر النافع» محقق حلی در اختیار نداشت و این کار را در خلوت انجام داد و از عدم رفت و آمد عامه در مدت هفت روز نگارش نیز اظهار شادمانی کرد، نشان دهنده خفقان سیاسی-مذهبی و شدت تقیه است. (شهید اول، اللمعة دمشقیة، 102/1-101) تظاهر به شافعی بودن از باب تقیه در شام تحت حاکمیت ممالیک، اختصاص به شهید نداشت، قطب‌الدین محمد بن محمد رازی بویه‌یی که خود شهید می‌گوید: «من می‌دانم و از خود وی شنیدم که از فقهای امامیه است.» (شهید اول، غایة المراد، 217/1) در شام به عنوان فقیه شافعی زندگی می‌کرد و فعلاً نیز جزء علمای شافعی شمرده می‌شود. (ابن قاضی، طبقات الفقهاء الشافعیة، 206/2؛ ابن العماد، 355/8)

سرانجام در اثر سخن‌چینی تقی‌الدین جبلی خیامی از پیروان شیخ محمد مالوش یا یالوش که به جادو و سحر روی آورده بود و شهید با مقابله به مثل، سحر او را باطل می‌کرد و او در حکومت برقوق کشته شد. (الصدر، 368/ آقا بزرگ تهرانی، 207/8) - شهید بازداشت شد و سالی را در سیاهچال زندان دمشق سپری کرد. بر اساس تحقیق آصفی، با مشاهده اعتراض و اجتماع مردم در رابطه با زندانی شدن شهید، بیدمر تصمیم گرفت که به زندگی شهید پایان دهد. با تحریک بیدمر، رهبر پیروان یالوش به نام یوسف بن یحیی، توماری را تهیه دیده در اختیار دستگاه حاکمه قرار داد (شهید اول، اللمعة دمشقیة، 146/1) تا اقدام لازم را به عمل آورند. محتوای تومار و متن سخنان تقی‌الدین به صورت مشروح در دسترس نمی‌باشد، اما در عین حال علاوه بر فتواها و دیدگاه‌های بد بینانه نسبت به شهید در

رابطه با حکومت و فقهای اهل سنت، وجود تهمت‌های همکاری با علوی‌ها و رهبری نهضت کردهای شیعه و آمادگی برای قیام مسلحانه در آن تومار نیز قابل تصدیق می‌باشد. (آقا بزرگ تهرانی، 207/8 و 192)

به هرحال یالوش و تقی‌الدین سابقه تشیع و همکاری با شهید را داشتند و پس از ارتداد از تشیع، دست به اقدام خصمانه بر ضد شهید زدند. (الصدر، 370/)

بیدمر مستقیماً وارد کار شد و با دستور گردهمایی تمام فرماندهان و قضات و بزرگان دمشق، دادگاه علنی را تشکیل داد، ولی فقط برای اینکه شهید را در جریان تومار و محتوای آن قرار دهد(!؟)، به شهید اجازه دفاع ندادند. (همان)

ابن جماعه بیهان‌الدین ابواسحاق ابراهیم قاضی القضاة دمشق در دهه هشتاد در قرن هشتم (العسقلانی، انباء الغمر، 9/1؛ البدر العینی، 196/؛ ابن العماد، 534/8) - در پی گرفتن اعتراف بود، از این رو اصرار داشت که شهید استغفار کند. شهید می‌فرمود گناهی نکرده است تا استغفار کند. ابن جماعه ساعتی را با شهید خلوت کرد و سپس آشکارا گفت: تو استغفار کردی و جرمت ثابت شده. آن‌گاه قاضی مالکی را تهدید کرد که اگر طبق مذهب مالکی حکم اعدام شهید را صادر نکند، از مقام قضاوت برکنار می‌شود (الصدر، 370/) و قاضی مالکی حکم اعدام مشهورترین چهره علمی، فکری و سیاسی زمان را مورد تأیید قرار داد.

با توجه به حکایت تاریخ که مورد مطالعه قرار گرفت، دادگاه و اعدام شهید به صورت عادی و معمولی صورت نگرفته است. حضور شخص حاکم و تمام فرماندهان، قضات و بزرگان دمشق در دادگاه علنی شهید - که نه وکیل مدافع وجود داشت و نه به خود شهید اجازه دفاع داده شد - بدین منظور صورت گرفت که از تحریک افکار عمومی جلوگیری به عمل آید.

دولت می‌دانست که شهید یک تفکر و اندیشه زلال و مورد قبول تمام دانشمندان حوزه‌های علمیه آن روز است، اندیشه‌ای که تکیه بر عدالت و شایسته‌سالاری دارد و ناسازگاری آن را با استبداد، غارتگری و جنگ افروزی که سیره حاکمان معاصر را تشکیل می‌داد، آشکار می‌نمود.



اندیشه شهید برخاسته از استنباط و اصول اجتهاد قدرت علمی بود که تمام علمای جهان اسلام با نگاه تحسین آمیز و خوشبینانه به سوی او می‌نگریستند و بسیاری بر توان علمی و قدرت اجتهاد ایشان مهر تأیید زده بودند.

بر این اساس، شخصیت شهید در افکار عمومی حوزه‌های علمیه مساوی با فقه، قرآن، تفسیر، اصول و سنت شناخته شده بود، همان‌گونه که خود شهید در سروده‌ای که حکم پیام وی را از پشت میله زندان دارد، با تأکید بر بی‌گناهی خود فرمود: بر بی‌گناهی من این دانش‌ها شهادت می‌دهد:

«والفقه والنحو والتفسیر يعرفنی ثم الاصولان و القرآن و الأثر»

(غایة المراد، 249/1)

اعدام کسی که اندیشه او در تمام زمینه‌ها به شمول حوزه سیاست رنگ قرآنی داشت، از احادیث مشترک ریشه می‌گرفت و از مقبولیت عمومی برخوردار بود؛ به صورت مخفی، می‌توانست حکومت را در افکار عمومی متهم نشان دهد. از این رو بیدمر، اجتماعی آن‌چنانی را گرد آورد تا با استفاده از قدرت توجیهی آنها از برانگیخته شدن افکار عمومی جلوگیری به عمل آورد و به تعصب مذهبی به عنوان وسیله‌ای جهت به سکوت یا به تردید واداشتن آشنایان و ارادتمندان شهید در حوزه‌های علمیه اهل سنت دامن بزند و با چنین غبار افشانی‌هایی نوری را زیر ابر پنهان نماید، غافل از اینکه دسایس بشری به هیچ وجه توان به خاموش کشاندن شخصیت فکری مورد تأیید قرآن و تفسیر را ندارد، همان‌گونه که خود قرآن از چنین مصونیتی برخوردار می‌باشد.

حاکمیت مملوکی توانست جسد شهید را بسوزاند و خاکستر آن را بر باد دهد تا قبر و آدرسی برای مراجعه حامیان شهادت در آینده وجود نداشته باشد، غافل از اینکه داده‌های فکری-قرآنی آن عزیز در آینده تاریخ وارد حجره‌ها، حوزه‌های علمیه و مراکز پژوهشی خواهد شد و با داشتن بوی شهادت و جلب توجه آیندگان، زمینه بازخوانی مکرر خود را فراهم خواهد ساخت تا یاد او تا ابد در دل‌ها زنده و الهام بخش باشد. پس شهید زنده است؛

(ولا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ) (بقره/154)

«آنان که در راه خدا کشته شوند، مرده مخوانید که زنده‌اند، ولی شما درک نمی‌کنید.»

فلسفه سیاسی در نگاه قرآنی شهید اول

شهید حیات اجتماعی را ضرورتی می‌شناسد که در ذات خود بذره‌های تنش را نهفته دارد و رهایی از چنین گزندگی را تنها در سایه تطبیق دین و شریعت امکان‌پذیر می‌داند که با طبیعت همسوآفرین به مدد جامعه می‌شتابد و در پی این است که اهداف خود را از طریق تشکیل حکومت متکی بر اصلح‌گزینی و مشارکت عمومی دنبال نماید.

فلسفه تشکیل حکومت

از نظر شهید، شریعت و مقررات اجتماعی دین فلسفه مخصوص به خود را دارد و آن عبارت است از تأمین اهداف پنجگانه حفظ جان، حفظ دین، حفظ و حراست عقل، سلامت نسب و حفظ مال که هر کدام بخشی از مقررات دینی را به خود اختصاص داده است.

بر این اساس تشریح قصاص، پرداخت دیه و مشروعیت دفاع، برای این است که افراد جامعه نسبت به زندگی و سلامتی خود احساس نگرانی نداشته باشند. جهاد جانی و مالی و نیز تشریح کشتن مرتد، ماندگاری دین را تأمین می‌کند. حرمت چیزهای مست‌کننده و تعیین و اجرای حد بر کسی که این قانون را نادیده می‌گیرد، تأمین‌کننده سلامت خرد افراد جامعه است. ناروایی زنا، همجنس‌گرایی و نزدیکی با حیوانات، نسبت زنا برای افراد و در نظر گرفتن حد و کیفر برای کسی که به هنجار شکنی در این زمینه‌ها روی می‌آورد، بدین منظور صورت گرفته است که هرکس بداند که به کدام فامیل وابستگی دارد و از کدام پدر و مادر به وجود آمده است. تحریم تصرف ظالمانه مال دیگری، دزدی و خیانت و راهزنی و نیز کیفری که در این رابطه‌ها در نظر گرفته شده است، هدفی جز این را دنبال نمی‌کند که کسی نسبت به دارایی و ثروتش احساس نگرانی نداشته باشد. (شهید اول، القواعد و الفوائد، 38/1)



وقتی قوانین در پی تأمین مصلحت و یا پیشگیری از مفسده می‌باشد، در جاهایی که مصلحت و مفسده رو در روی هم قرار می‌گیرد، مقررات دینی با توجه به مصلحت بیشتر یا مفسده سنگین‌تر به تصویب می‌رسد، چه آنکه نادیده گرفتن اهمیت فزون‌تر و عنایت به مهم، منجر به تصویب حکم و قانون ضرری می‌شود که در اسلام مورد انکار قرار گرفته است.

چنین مبنایی از منظر شهید، در حوزه قانونگذاری کاربرد ویژه‌ای دارد و مورد تأیید قرآن می‌باشد؛

«موقع رویارویی مصلحت و مفسده، از مفسده لاگر سنگینی و فزونی داشته باشد- جلوگیری به عمل می‌آید، مثل حدود که با توجه به دردناکی که دارد مفسده شمرده می‌شود، ولی در اجرا نشدن آن مفسده بزرگ‌تر نهفته است. بنابراین با اجرای حدود، از مفسده مهم‌تر باید جلوگیری شود، زیرا این تأمین‌کننده مراعات اصلح است که مورد اشاره قرآن می‌باشد.» (همان،/144)

منظور از قرآن که مبنای اصلی مورد قبول شهید معرفی شده، آیه ذیل است که بر اساس آن قمار و شراب را حرام شمرده است:

(يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا)
(بقره/219)

«دربارۀ شراب و قمار از تو می‌پرسند، بگو: در آنها گناهی است بزرگ و سودهایی برای مردم و گناه نهفته در آنها از سودشان بزرگ‌تر است.»

شهید بر اساس اصل تأمین مصلحت بیشتر یا دفع مفسده سنگین‌تر دیدگاه‌های متعدد دینی را قابل تحلیل می‌داند، مانند مشروعیت تحمل محرومیت از آزادی با تبعیت از رهبری جامعه که سبب پیشگیری از ظلم می‌باشد (همان) و نیز مثل قطع دست دزد که شهید در مورد آن و اشکال ابوالعلا می‌گوید:

«قطع دست دزد با دزدیدن یک چهارم دینار مشروعیت یافته است. (مائده/38) این‌که دست کسی که ظالمانه دستی را قطع کرده است تحت عنوان قصاص در زخم‌ها (مائده/45)- قطع می‌شود یا شخص جنایتکار باید پانصد دینار دیه بپردازد، راهکاری جهت پاسداری از خون یا مال است.

ابوالعلا معری نقادانه می‌گفت: «دستی که دیه آن پانصد دینار است، چرا باید در برابر دزدیدن یک چهارم دینار قطع شود؟» سید مرتضی در پاسخ گفته است: «حرمت و حراست خون، قیمت آن را بالا می‌برد، ولی حراست مال ارزش آن را پایین می‌آورد. پس دقت کن در رحمت پروردگار.» باید گفت:

خیانتها اهانتها و کانت ثمینا عند ما کانت امینا

خیانت دست آن را خوار و بی‌مقدار می‌کند! بلی زمانی که امانتداری پیشه می‌کرد، ارزشمند بود.» (همان، 141/)

شهید بر این واقعیت تأکید دارد که انسان‌ها ناگزیرند به زیست جمعی تن در دهند که یقیناً آمیخته با درگیری و اختلافات می‌باشد و تنها شریعت است که با تعقیب اهداف یاد شده، به تنش‌ها و کشمکش‌ها پایان می‌دهد (همان/38) و مسیر تکامل و حیات اجتماعی آمیخته با دلسوزی و تعاون را فرا روی بشر قرار می‌دهد. با توجه به نقش شریعت در حیات اجتماعی انسان‌ها، شهید «فقه» را به سه بخش عبادت‌ها، داد و ستدها (معاملات) و حوزه سیاست تقسیم می‌کند و بخش سیاست را عبارت می‌داند از احکام مربوط به نظام قضایی و ابواب وابسته به آن که توسط امام یا نایبان خاص یا عام او اجرا می‌گردد و بر این اساس شهید از آنها به عنوان سیاست‌گذاران و پادشاهان عادل یاد می‌کند. (همان/33 و 38؛ ذکری الشیعة، 100/4 و 64/1؛ القواعد و الفوائد، 38/1)

به کارگیری واژه سیاست‌گذار و سیاست در مورد قاضی و قضاوت و دیگر اقدامات مربوط به آن (القواعد و الفوائد، 38/1)، نشان دهنده این است که شهید قضاوت را نماد حکومت، و فقیه عادل را که نایب عام امام در عصر غیبت است، زمامدار جامعه می‌داند، وگرنه عنوان سلطان عادل را به او نمی‌داد، عزل و نصب حاکم و والی را از مسائل مربوط به باب قضاوت قلمداد نمی‌کرد (همان، 405/1)، جهاد را مشروط به اجازه نایب عام امام نمی‌شمرد (الدروس الشرعیة، 36/2) و از مشروعیت حکم حکومتی فقیه و مجتهد سخن نمی‌گفت که نقطه مقابل فتواست و تمام حکم‌های ناظر به رهایی یا الزام افراد در رابطه با تمام امور معیشتی



تخاصم‌پذیر- در قلمرو آن قرار می‌گیرد و هیچ کس، حتی مجتهد دیگر، حق مخالفت با آن را ندارد. (القواعد و الفوائد، 320/1)

بنابراین قضاوت از نظر شهید همان حکومت و سرپرستی است. تعبیر و تعریف ایشان از قضاوت نیز اشاره به سرپرستی دارد که تمام مصالح عمومی را پوشش می‌دهد؛

«و هو ولاية شرعية على الحكم في المصالح العامة من قبل الامام» (الدروس الشرعية، 73/2)

«قضاوت، سرپرستی دینی وا گذاشته شده است برای دادن فرمان در رابطه با مصالح عمومی، از سوی امام.»

بر پایه چنین دیدگاهی، شهید علاوه بر قضاوت به معنی متعارف و رایج، اجرای حدود (الدروس الشرعية، 67/2؛ اللمعة الدمشقية، 75/1)، مصرف سهم امام 7 (الدروس الشرعية، 262/1)، رهبری جهاد (همان، 36-37/2) و تعیین سرپرستی حجاج (همان، 495/1) را نیز وظیفه فقیه جامع الشرائطی می‌داند که در عصر غیبت مسئولیت قضاوت را به عهده دارد.

اینکه شهید حکومت را با شاخه قضاوت می‌شناساند، کمال همخوانی را با قرآن دارد که از میان کارکردهای مختلف رهبری پیامبران، عدالت‌گرا بار آوردن مردم را برجسته و نمایان می‌نماید که رابطه مستقیم با نظام قضایی و حقوقی تفکر سیاسی دارد؛ (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ) (حدید/25)

«ما پیامبران را با نشانه‌های روشن فرستادیم و همراه آنان کتاب و ترازو فرو فرستادیم تا مردم به عدالت برخیزند.»

شایسته سالاری

شهید از پایه‌گذاران اصلی شایسته‌گزینی در دنیای فقاها و حوزه سیاست دینی است. همان گونه که شهید در حوزه قانونگذاری، اهمیت بیشتر و مصلحت مهم‌تر را معیار می‌شناسد، در حکومت و سیاست نیز دنبال اثبات اصلح‌گزینی

می‌باشد. به همین دلیل واژه‌های انقص، اکمل، مساوی، اصلح، (القواعد و الفوائد، 406/1)، اعلم و افضل را (الدروس الشرعية، 67/2) در بخش مطالعات سیاسی و تعیین کارگزاران به صورت مکرر به کار می‌برد و رعایت گزینش برتر را در تمام سطوح حکومتی الزامی می‌نماید.

شهید سخنانش را در این باب با این سؤال آغاز می‌کند:

«هل يجوز تولية المفضول مع وجود الافضل؟» (الدروس الشرعية، 70/2)

«آیا رواست که با وجود برتر و بافضیلت‌تر، سرپرستی به کسی واگذار شود که در فضیلت رتبه پایین‌تر را دارد؟»

در جواب، با اشاره به ضرورت پیشگیری از خطر ناشی از عدم رعایت اصلح گزینی در عرصه سیاست و تذکر اینکه قرآن جوابش منفی است، می‌گوید:

«گروهی جواب مثبت می‌دهند، جز در مورد امامت عظمی و رهبری که در رأس قدرت قرار دارد؛ زیرا آنچه در اثر کاستی فضیلت رهبر از دست می‌رود، راهی برای جبران ندارد، ولی در مورد قاضی، نظارت امام جبران‌کننده است. کار درست این است که به قصد پیشگیری اساسی از اشتباه، برترگزینی را یک اصل فراگیر بدانیم؛ زیرا علاوه بر برخورد ریشه‌ای با اشتباه و خطای والی، این آیه قرآن نیز سرپرستی غیراصلح را ناروا می‌داند.» (همان)

مراد شهید از «این آیه قرآن نیز سرپرستی غیراصلح را ناروا می‌داند»، آیه زیر است (العاملی، 5/10) که به صورت فراگیر فرمانبری را مشروط به برترگزینی می‌داند:

(أَقْمَنُ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ)
(یونس/35)

«آیا کسی که به حق راه می‌نماید، سزاوارتر است که پیروی شود یا آن کس که خود راه نیابد مگر آنکه او را راه نمایند؟ پس شما را چه شده؟! چگونه داوری می‌کنید؟!»

شهید جهت استحکام هر چه بیشتر اصل سرپرستی اصلح و افضل، از آن به عنوان مبنای تبعیت از اهل بیت و پذیرش سرپرستی آنها سود می‌برد (ذکری



الشیعه، 54/1 و 56) و بر این باور است که آیات ذیل به ترتیب گواهی بر عصمت، با فضیلت‌تر بودن و لزوم همراهی با خاندان پیامبر می‌باشند:

(إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً) (احزاب/33)

«خداوند خواسته است که پلیدی را از شما خاندان ببرد و شما را به طور کامل پاک سازد.»

(فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ) (آل عمران/61)

«پس بگو: بیایید تا فرزندانمان را و فرزندانتان را و زنانمان و زنانان را و خودمان و خودتان را بخوانیم.»

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ) (توبه/119)

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! تقوای الهی پیشه کنید و با راستگویان باشید.»

خلاصه سخن شهید این است که آیه اول و دوم همراه روایات متواتر، عصمت و بی‌مانندی خاندان پیامبر را مورد تأکید قرار می‌دهد و آیه سوم می‌گوید همراهی با غیر معصوم واجب نمی‌باشد. بنابراین خاندان پیامبر در فضیلت هم‌تا ندارند و نباید صاحبان فضیلت رها شده و از کسی که رتبه‌اش پایین‌تر است، تبعیت به عمل آید. (همان)

پس ملاک انتخاب رهبر و کارگزار در هر زمان، فرد یا افراد اصلح می‌باشد؛ در عصر حضور، معصومی از خاندان پیامبر سرپرستی را به عهده دارد و در عصر غیبت، بافضیلت‌ترین فقیهان برای رهبری و پست‌های مهم برگزیده شوند (الدروس الشرعية، 67/2) و در هر دو صورت، برای سایر پست‌ها نیز باید برترین‌های جامعه انتخاب گردند. (القواعد و الفوائد، 406/1)

شایستگی‌ها

شایستگی از نظر شهید مصادیق متعددی دارد و ایشان در این رابطه از شجاعت، نفوذ معنوی یا نفوذ سخن، صاحب نظر بودن، قدرت هدایت و داشتن کفایت نام می‌برد. ولی آنچه که توجه جدی شهید را به خود جلب کرده و در موارد مختلف مورد مطالعه قرار گرفته است، دو ویژگی است که دستیابی به آنها تلاش طاقت‌فرسایی را می‌طلبد. آن موارد عبارتند از:

الف) دین‌شناسی

فقیه، مفتی، حاکم و قاضی عنوان کسانی است که مسیر دین‌شناسی را پیموده و با کسب و تسلط لازم نسبت به دانش‌هایی که نقش پیش‌نیاز را دارند، زمینه دستیابی به خواسته‌های دین در زمینه‌های مختلف و مورد نیاز را در خود فراهم آورده‌اند.

شهید، ضرورت دستیابی به این نوع شایستگی را در راستای تربیت فقیه جامع شرایط فتوا مورد مطالعه قرار می‌دهد و با تأکید بر وجود دین‌شناسی، نظر بعضی فقهای قدیم و فقهای حلب را که فهم استدلالی دستورات دین را حتی بر عوام واجب می‌دانسته‌اند، مشقت‌زا، دشواری آفرین و مخالف دیدگاه کلی قرآن می‌شمارد (ذکری الشیعه، 42/2) که در آن، نبود تکالیف مشقت‌زا در متن دین مورد تأکید قرار گرفته است؛

(وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (حج/78)

«و خداوند برای شما در دین، مشقت‌زایی و تنگنایی ننهاده است.»

شهید پس از نقد دلایل مدعیان وجود عینی، وجود تفقه در دین را وجوب کفایی قلمداد می‌کند و آن را دیدگاه اکثر فقهای امامیه و مطابق قرآن می‌شناسد (همان، 41) که می‌گوید:

(فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ)

(توبه/122)

«چرا از هر گروهی، دسته‌ای رهسپار نمی‌شوند تا به صورت ریشه‌ای، به شناخت دین دست یابند و قوم خود را - وقتی به سویشان بازگشتند - بیم دهند، باشد که آنان بترسند.»

گویا استدلال شهید به آیه «نفر» بازگو کننده این است که ایشان از توسعه و همگانی شدن دین‌شناسی با راهکاری که آیه ارائه می‌دهد، حمایت می‌کند تا شرط و ویژگی دین‌شناسی در کارگزاران تمام سطوح و رده‌های پرسنلی دولت قابل تحقق باشد. بر اساس این تلقی و راهکار نهفته در آیه، جامعه به بخش‌های متعدد تقسیم می‌شود. از هر بخش، گروهی به پژوهش دین‌شناختی می‌پردازند و سپس به



بقیه افراد جامعه، دین را آموزش می‌دهند تا دین‌شناسی همگانی شود و در نتیجه احساس کمبود پرسنل و کارگزار شایسته، جامعه را موقع تشکیل دولت- نیازارد. شهید پیش‌نیازهای فقیه را - که در امر شناخت هر چه بهتر دین به وی مدد می‌رساند- عبارت می‌داند از دو بخش وارستگی - شامل ایمان و عدالت- و معرفتی که خود به قرآنی و غیرقرآنی قابل تقسیم است. معارف و دانش‌های غیرقرآنی عبارت است از: علم کلام، علم اصول، لغت‌شناسی، علم نحو، علم صرف، علم منطق، سنت‌شناسی و علم رجال. و در بخش معارف قرآنی، شهید دانستن سه علم را برای فقیه ضروری می‌داند:

یک: علم به قرآن که مقصود از آن ظاهراً آشنایی با معنا و تفسیر آیات است. دو: آشنایی با علوم قرآنی از قبیل ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، مجمل و مبین و عام و خاص.

سه: دانش معناشناختی و زبان‌شناختی که در آن معانی واژه‌ها و گونه‌های به کارگیری آنها مورد مطالعه قرار می‌گیرد که عبارت است از: حقیقت، مجاز، مضمیر، مشترک، منفرد (غیر مشترک)، منقول، امر، نهی، مطلق، مقید، نص، ظاهر و مؤول. (ذکری الشیعه، 42-47/1)

طرح معرفت سه‌گانه قرآنی به عنوان بخش عمده پیش‌نیازهای معرفتی فقیه و مسئول تشکیل حکومت در عصر غیبت، دلیل دیگری است بر نقش قرآن در تفکر سیاسی شهید و عنایت ایشان به محوریت قرآن در فلسفه سیاسی دین.

ب) عدالت‌گرایی

عدالت در تفکر سیاسی شهید معنا و جایگاه ویژه‌ای دارد و گویا مشروعیت قبول مسئولیت در تمام پست‌های حکومتی، مشروط به داشتن عدالت شناخته شده است. از نظر شهید همان‌گونه که تکیه بر مقام رهبری و پیشوایی جامعه بدون داشتن صفت عدالت ناروا می‌باشد، (القواعد و الفوائد، 219/1) والی و سرپرست حجاج (الدروس الشرعیة، 495/1) و جمع‌آوری‌کننده مالیات (القواعد و الفوائد، 219/1) نیز باید عادل باشد، وگرنه لایق این مقام نخواهد بود.

بنابراین پذیرش کارگزار برای پست‌های حکومتی که از نظر رتبه، بین دو پست یاد شده قرار دارند نیز باید مشروط به این شرط باشد، چونان که شهید در مورد فقیه، (الدروس الشرعیة، 263/1) قاضی تحکیم، قاضی، وصی، ناظر وقف و مفتی (القواعد و الفوائد، 219/1) و امام جمعه، فراهم بودن این شرط را اجتناب‌ناپذیر می‌داند.

شهید، عادل را نقطه مخالف ظالم می‌شناسد و بر این باور است که انتخاب ظالم به عنوان مسئول پست‌های اجتماعی و اعتماد بر او، از نظر قرآن دردناک‌ترین کیفر الهی را در پی دارد. بر پایه چنین باوری، در مواردی (ذکری الشیعة، 101/4 و 388) برای اثبات شرطیت عدالت به این آیه استدلال می‌کند:

﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَمْسِكُمُ النَّارُ﴾ (هود/113)

«با تمایل تکیه بر ستمگر مکنید، وگرنه آتش جهنم به شما آسیب می‌زند.»

گرچه شهید در مورد ضرورت عدالت امام جمعه و جماعت به این آیه استدلال کرده است، ولی ملاک استدلال که عبارت است از اعتماد، پیروی و سرپرستی ظالم، در تمام اقسام سرپرستی وجود دارد و این مسلتزم فراگیری استدلال خواهد بود، بلکه در پست‌های حکومتی که ارتباط به حقوق الناس دارد، استدلال فوق بیشترین زمینه را دارد، چونان که خود شهید نیز به این مطلب اشاره دارد. وقتی که عدالت مفتی، قاضی و جمع‌آوری‌کننده مالیات را به عنوان یک ضرورت مطرح می‌کند، می‌گوید: حراست از احکام، خون، مال، ناموس و آبروی مردم، اقتضای این شرط را دارد و اعتماد بر فاسق در این موارد ضرر بزرگی را در پی خواهد داشت. (القواعد و الفوائد، 219/1)

جایگاه و سطوح عدالت

شهید در رابطه با عدالت به عنوان شرط، از سه جهت -چگونگی، چیستی و راه کشف- به دقت و ژرفنگری می‌پردازد و در نهایت نتیجه و نظریه‌ای را ارائه می‌دهد که در مقایسه با سایر دیدگاه‌ها، سختگیرانه‌ترین می‌نماید.



او عدالت را در تقابل با فسق می‌شناسد. فسق یقیناً اشاره به واقعیتی دارد که از آن تعبیر به خروج از خط اطاعت خدا می‌شود. (العاملی، 83/3) به همین دلیل عدالت نیز باید نام واقعیتی باشد که وجود آن تأمین منافی را همراه دارد و از زیان‌ها و خسارت‌هایی پیش‌گیری می‌کند. بر این اساس نیاز به عدالت و تبعیت از دستاورد و کارکرد آن سطوح مختلفی پیدا می‌کند.

شهید به قصد تذکر جایگاه و سطوح مختلف نیاز به عدالت، با استفاده از عناوین ضرورت، محل حاجت و تتمه، می‌گوید:

«فاشتراط عدالة المفتی فی محل الضرورة، لصون الاحکام و حفظ دماء الناس و اموالهم و ابضاعهم و اعراضهم و ابلغ منه الامام و لذا يشترط عدالة القاضي و امين الحكم و الوصى و ناظر الوقف و الساعی للضرر العظيم بالاعتماد على الفاسق فيها و كذا فی الشهادة و الرواية لان الضرورة تدعو الى حفظ الشرع و صونه عن الكذب.

و كل موضع تشترط فيه العدالة فهي معتبرة فی نفس الامر و فی الطلاق وجه انه يكتفى بالظاهر اذ يقع غالباً فی العوام و البوادی و القرى فاشترط العدالة فی نفس الامر حرج و تعطيل.

و اما ما هو محل الحاجة فكعدالة الأب و الجد فی الولاية على الولد و المؤمن لاعتماد اصحاب الاعذار على قوله فی الاوقات و امام الجماعة ابلغ ... و اما ما هو فی محل التتمة فكالولاية فی عقد النكاح لان طبع الولی يدفعه عن الخيانة و التقصير فی حق المولى عليه إلا انه لما كان بعض الفساق لايبالي بذلك جعلت العدالة من المكمّلات اذ ينعقد عندنا نكاح الفاسق من الأولیا.» (التواعد و الفوائد،

219/1)

«اشترط عدالت مفتی به عنوان ضرورت مطرح است تا به این وسیله از احکام، خون مردم، مال مردم، ناموس مردم و آبروی مردم حراست به عمل آید. این ضرورت در مورد امام با شدت بیشتر مطرح است و اشترط عدالت قاضی، داور، وصی، ناظر وقف و جمع‌آوری کننده مالیات بر چنین مبنایی استوار می‌باشد. برای اینکه در این موارد اعتماد بر فاسق زیان بزرگی را به همراه دارد.

همین گونه گواه و راوی نیز باید عادل باشند، چون حفظ شریعت و دور نگه داشتن آن از دروغ ضروری می‌نماید.

در هر جایی که عدالت شرط قلمداد شده است، مقصود عدالت واقعی می‌باشد، در مورد طلاق توجیهی وجود دارد برای کفایت عدالت ظاهری، بدین دلیل که اجرای طلاق غالباً در روستاها اتفاق می‌افتد، از این روی شرط قرار دادن عدالت واقعی، مشقت‌زاست و تعطیلی آن را در پی دارد.

در مواردی عدالت محل حاجت است، از قبیل عدالت پدر و پدربزرگ در سرپرستی فرزندان، عدالت مؤذن به دلیل اعتماد کسانی که عذر دارند بر سخن او در مورد تعیین وقت- و عدالت پیش‌نماز که به صورت جدی‌تری مطرح است. اما عدالتی که نسبت به نیازها نقش تکمیل کننده را دارد، عدالت ولی و سرپرست عقد نکاح است که به صورت طبیعی از خیانت و کوتاهی در حق فرد تحت سرپرستی خود پرهیز دارد، ولی به جهت وجود لأبالی‌گری بعضی فاسق‌ها در این رابطه، شرط شدن عدالت به عنوان مکمل مطرح است، و گرنه از نظر ما عقد ولی فاسق صحیح می‌باشد.»

بیان این مطلب که «هر جا عدالت شرط شده است مراد عدالت واقعی می‌باشد» به عنوان یک قاعده کلی، بسیار هشدار دهنده است، البته مواردی برای استثنا وجود دارد، از قبیل عدالت شهود طلاق (القواعد و الفوائد، 219/1) و عدالت امام جمعه (ذکری الشیعه، 102/4) و امام جماعت (همان، 389/4)، ولی خارج کردن عدالت مفتی، قاضی و ... از دایره این قاعده دشوار می‌نماید. به خصوص اگر مراد از امام در متن فوق، امام معصوم 7 باشد نه رهبری عادی جامعه- و عدالت مقام‌های مذکور از نوع عدالت معصوم 7، که یقیناً واقعی می‌باشد و مورد تأیید خداوند. با این فرض، مؤمنان به دو دسته فاسق و عادل تقسیم می‌شوند و دسته سومی در کار نخواهد بود!

بدین ترتیب شهید نمی‌تواند دو دیدگاه حسن ظاهر یا مسلمان بودن را حقیقت عدالت بداند (همان) و باید بگوید:

«العدالة هي هيئة راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى و المروة بحيث



لايواقع الكبائر و لا يصرّ على الصغائر (ذكري الشيعه، 101/4) فان وقعت استدركت بالتوبه.» (غايه المراد في شرح نكت الارشاد، 261/1)

«عدالت، كيفيت و حالت استوار و پايداري است در نفس (و روح) كه و ادار مي كند بر جدائي ناپذيري از تقوا و عادت خوب، به گونه‌اي كه آلايش به گناهان كبيره به وجود نيايد و تكرر گناهان كوچك هم صورت نگيرد و اگر گرفت، با توبه جبران شود.»

شهيد، عدالت به اين معنا را با مسلمان بودن همراه با عدم مشاهده فسق يا حسن ظاهر قابل كشف ندانسته و استفاده از شناخت علمي را به عنوان تنها راه احراز آن پيشنهاد مي كند كه از طريق پيگيري باطن گرايانه مكرر يا شهادت دو عادل و يا شهرت به دست مي آيد. (ذكري الشيعه، 391/4)

مطلبي كه در پايان اين بخش از مقاله مجدداً و به صورت روشن تر بايد مورد تأكيد قرار گيرد، اين است كه شهيد در سطوح پايين تر حكومت نيز شايستگي ها را لازم مي داند. از باب نمونه ايشان تعيين سرپرست را براي مراسم حج هر سال لازم مي داند و وجود عدالت و آشنائي با فقه حج را در والي به عنوان شرط مطرح مي كند و همچنين از شجاعت، نفوذ كلمه، توان فكري، قدرت هدايت و كفايت مديريتي، به عنوان ويژگي هايي كه شايسته است در وي وجود داشته باشد، نام مي برد. (الدروس الشرعية، 495/1)

بر همين مبنا در باب عزل و نصبها، جايگزيني ناقص تر را نامشروع و ناسازگار با مصلحت قلمداد مي نمايد و عزل و بركناري كامل را براي جايگزيني كامل تر بايسته مي داند، بدان دليل كه در اين اقدام مصلحت بيشتري قابل تأمين است. (القواعد و الفوائد، 406/1)

البته شهيد در يك مورد، چشم پوشي از «اصل شايسته تر گزيني» را جايز مي داند و آن در جايي است كه رعايت اين اصل با اصل مشروعيت به معني رضايت مردم از فرمانروايي حكومت كنندگان كه در فلسفه سياسي مطرح است، (عليخاني، 115/1) ناسازگار باشد. در چنين شرايطي نارضايتي مردم از كامل تر و علاقمندي و آمادگي

آنها برای فرمانبری از کامل، بایستی مورد توجه قرار گرفته و باید مطابق خواست جامعه جابه‌جایی صورت گیرد. (القواعد و الفوائد، 406/1)

گونه‌های مشارکت سیاسی

مشارکت سیاسی از علاقمندی درصد بالای مردم در ساختن یا حراست از تصمیم‌های سیاسی به عنوان یک آرمان یا واقعیت خبر می‌دهد. شکل متعارف مشارکت سیاسی در قالب رأی دادن و فرستادن فرد یا افراد دلخواه در حکومت، خود را نشان می‌دهد و شکل نامتعارف آن از طریق تحریم (بایکوت)، تظاهرات و اعتراض به نمایش گذاشته می‌شود. (لیپست، 1241/3)

مشارکت سیاسی گاهی شکل خودجوش دارد. معیارها، ارزش‌ها و منافع، سبب شکل‌گیری گروه‌های ذی‌نفوذ، احزاب، انجمن‌ها و تأسیس رسانه می‌شود و حکومت از کانال آنها، خواسته‌های مردم را دریافت نموده و در ساختن تصمیم‌های سیاسی به آنها اجازه ایفای نقش می‌دهد. (اردستانی، 111/عالم، 359-361/بشیریه، 379/)

در مقابل مشارکت فعال، مشارکت انفعالی قرار دارد که از آن به مشارکت تبعی یا مشارکت سیاسی بسیج شده تعبیر می‌شود و معمولاً با دعوت دولت‌ها یا ارگان‌های دولتی یا نهادهای مرتبط به دولت و مردم، انگیزه‌دهی، تحریک و تشویق صورت می‌گیرد و بدین وسیله زمینه ایفای نقش مردمی و توده‌ای فراهم می‌گردد. (اردستانی، 112/)

نکته‌ای که هدف اصلی توضیح بالا را در مورد مشارکت سیاسی تشکیل می‌دهد، این است که یکی از سه خواسته، مشارکت سیاسی را توجیه می‌کند؛ حمایت ارزش‌ها (اردستانی، 111/)، تقویت سیاست‌های حکومت و ایجاد دگرگونی در آن. (عالم، 359/حقیقت، 367/)

تلقی شهید از مشارکت سیاسی که در آن هر سه خواسته فوق قابل مطالعه می‌باشد، با چهار عنوان زیر قابل تبیین است:



1. مشارکت در حفظ و پاسداری از حکومت مشروع

وقتی که دادگری و سلطنت به دست حاکم عادل یا فقیه جامع شرایط فتوا می‌افتد، همه مردم وظیفه دارند که تنها مرجعیت او را به رسمیت بشناسند و او را مثل نماینده خاص امام معصوم 7 بدانند، (الدروس الشرعية، 67/2) و پشت پا زدن به احکام حکومتی او را گناه بشمارند. (اللمعة الدمشقية، 75/1) کسی که توان قضاوت دارد، به قصد اعلام آمادگی برای همکاری، باید خود را معرفی کند. (الدروس الشرعية، 66/2) مردم فعالیت در بدنه حکومت را مستحب بدانند. اگر کسی کارآمدی ویژه دارد، مشارکت را لازم و واجب تلقی کند. (همان، 74/3)

چنانچه دسته و گروهی دست به اسلحه برده تغییر نظام و برکناری امام عادل را هدف قرار دهند، همه، جهاد را بر خود واجب بدانند و این دستور قرآن است (همان، 41/2) که می‌گوید:

﴿فَقَاتِلُوا آلَ ابْنِ مَرْثَدَةَ حَتَّىٰ تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾ (حجرات/9)

«با کسی که دست به طغیان می‌زند بجنگید تا به فرمان خدا بازگردد.»

2. مشارکت در آرمان‌های حکومت عادل

در تفکر سیاسی شهید اول، حمایت از آرمان‌های مشترک و مورد قبول مردم و حکومت، توسط مردم در قالب جهاد، امر به معروف و نهی از منکر و کارهایی که در چارچوب وظایف حکومت قرار دارد، ولی کارگزاران حکومتی به دلایلی از انجام آن عاجزند، مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

از منظر شهید، جهاد از ارکان اسلام و مورد سفارش قرآن است (توبه/111) و هر مکلفی باید آن را به عنوان واجب کفایی بپذیرد. (الدروس الشرعية، 29/2) حتی بدهکارانی که قدرت ادای دین را ندارند یا هنوز تاریخ پرداخت آن نرسیده است، مشمول خطاب‌های قرآن (مائده/35، بقره/191 و 216، نساء/71، انفال/60) می‌باشند. (غایة المراد، 474/1) در عین حال وجوب جهاد را مشروط به فراخوانی امام و نایب او می‌داند. (الدروس الشرعية، 30/2)

امر به معروف و نهی از منکر در اسلام که به معنی عزم همگانی بر حمایت از ارزش‌ها و رویارویی با هنجارشکنی‌هاست، از نگاه شهید به عنوان واجب عینی

مطرح است و این را مستند به آیات آل عمران/110 و 114، مائده/79 و توبه/71 و 112 می‌داند که تمام انسان‌های بالغ را به مبارزه جهت جا انداختن ارزش‌ها و از میان برداشتن هنجارگریزی‌ها فرا می‌خواند. (غایه المراد، 507/1)

انجام این تکلیف از نظر ایشان حتی در جایی که نیاز به زخمی کردن یا کشتن کسی باشد، نیازمند اجازه امام عادل نمی‌باشد، بدان دلیل که در خطاب‌های یاد شده چنین محدودیتی به چشم نمی‌آید و نیز بدین جهت که هدف اصلی و اساسی در این باب، دفاع از ارزش‌ها و پیش‌گیری از ضد ارزش‌هاست. اگر ضروری اتفاق می‌افتد، از روی قصد و اراده نمی‌باشد. اجازه و اذن حاکم در جایی لازم است که خود ضرر زدن هدف باشد. (همان، 509/)

البته غرض از انجام این فریضه، تأثیرگذاری و اصلاح است، پس باید از پایین‌ترین سطح اعمال فشار استفاده به عمل آید و آن کار با قلب است که از طریق قطع رابطه و ایجاد تغییر در تعظیم و احترام عملی می‌گردد. اگر موفقیتی در پی نداشت، نوبت کار با زبان می‌رسد که آن هم باید با ملایمت و نرمی آغاز شود و در صورت ناکامی، از مرحله خشن‌تر استفاده به عمل آید و این روش تکیه بر قرآن دارد (القواعد و الفوائد، 202/2) که در آن خداوند می‌فرماید:

﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ (طه/44)

«پس با فرعون با نرمی سخن گوید، شاید پند پذیرد یا او را ترس فرا گیرد.»

﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (عنکبوت/46)

«با اهل کتاب جز با زیباترین روش به ستیزه و بگو مگوی خصمانه مپردازید.»

3. مشارکت نیابتی

سومین گونه مشارکت سیاسی-آرمانی، در شرایطی زمینه پیدا می‌کند که حکومت و کارگزارانش بیه هر دلیلی- از انجام وظیفه حکومتی- از قبیل تأمین نیازهای ایتم، جمع‌آوری خمس و زکات و مصرف درست آنها، گرفتن مال غصبی و رد آن به صاحبش- عاجزند. در چنین وضعیتی برای آحاد افراد جامعه جایز است تمام کارهای بر زمین مانده حکومت را انجام دهند، جز دعاوی و امور قضایی (که



از توانشان بیرون است). این نوع همکاری مشمول بیان عام و فراگیر قرآن است (همان، 406/1) که می‌فرماید:

(تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى) (مائده/2)

«یکدیگر را بر نیکوکاری و پرهیزگاری یاری دهید.»

4. مشارکت سیاسی در نظام طاغوتی

شهید، سرپرستی طاغوت و ستمگران را بدعت و حرام می‌داند. ملاک، ناشایستگی و بی‌کفایتی است. فرق نمی‌کند حکومت بر پایه وراثت شکل گرفته باشد یا ثروت یا عامل دیگر. (الدروس الشرعية، 74/3) جهاد همراه ستمگر نیز حرام است، مگر اینکه خطری اصل اسلام را تهدید کند یا خطر نابودی، جمعی از مسلمین را مورد هجوم قرار دهد. (همان، 30/2) قبول ریاست یا پست قضاوت در نظام طاغوتی نیز نامشروع است، مگر اینکه اکراه و اجباری در کار باشد. در این صورت والی یا قاضی تحت اجبار، هر کاری را در حوزه ولایتش می‌تواند انجام دهد جز قتل و کشتن انسان‌ها که در همه حال حرام است. (اللمعة الدمشقية، 75/؛ الدروس الشرعية، 48/2 و 74/3)

در اندیشه شهید اول، سازش با ستمگر نیز محکوم به حرمت است؛ زیرا در این نوع تعامل، سازشکار به قصد دستیابی به منافع مادی یا کسب دوستی، با کشیدن ماسک عدالت بر صورت ستم ستمگر و پوشاندن لباس حق بر بدعت‌گذار، به ثنای ناشایستگان می‌نشیند. قرآن در نکوهش این نوع همکاری با اهل باطل (القواعد و الفوائد، 155/2) می‌گوید:

(وَدُّوا لَوْ تَدَّهْنُ فَيَدَّهْنُونَ) (قلم/9)

«آنها دوست دارند که راه سازش پیشه کنی تا نرمش نشان دهند.»

به رغم تحریم شدید مشارکت در نظام طاغوتی، شهید اول در شرایطی، زندگی سیاسی عادلانه را زیر سایه نظام غیرعادلانه امکان‌پذیر می‌داند. یکی از آموزه‌های مذهبی و دینی که چنین فرصتی را به وجود می‌آورد، تقیه است که ضمن آن انسان با حفظ اعتقاد به حق، آن را در گفتار و رفتارش تبارز نمی‌دهد و به قصد حراست از مال، جان، ناموس، خویشاوندان یا بعض مؤمنین، می‌کوشد که با دیگران بر

اساس اصول معروف نزد آنها خوش رفتاری داشته باشد. تقیه به این معنا ریشه در قرآن دارد (همان، 125/1 و 155/2) که می‌گوید:

(لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاتَةَ) (آل عمران/28)

«مؤمنان نباید به جای اهل ایمان، کافران را دوست و سرپرست خود قرار دهند و هر کس چنین کند، رابطه‌اش با خدا گسسته است، مگر اینکه دنبال رهایی از گزند آنها باشد.»

کسی که اعتقاد به امامت معصوم و زعامت فقیه و مجتهد عادل دارد، در پی احیای حق و استحکام ارتباط کاری با امام زمان (عجل الله تعالی فرجه) است. انسان با این ویژگی، به عقیده شهید، اگر به خود اطمینان دارد و گمان می‌کند که در بدنه قدرت و حکومت ناصالح می‌تواند به حق پایبند بماند یا فرصت امر به معروف و نهی از منکر پیدا می‌کند یا اینکه مجتهد است و باور دارد که می‌تواند با اعتقاد به نیابت از عادل [امام زمان یا ولی فقیه] اجرای حدود کند، مشارکتش حرمت ندارد (الدروس الشرعیه، 48/2 و 74/3) و برای او جایز است بر اساس مبانی فکری خود، در پیکر قدرت سیاسی غیردینی به فعالیت سیاسی-اجرایی بپردازد.



منابع و مأخذ:

1. ابن الجزری؛ غایة النهاية فی طبقات القراء، به نقل از المختاری، رضا؛ الشہید اول، حیاتہ و آثارہ، چاپ اول، قم، بوستان کتاب، 1384 ش.
2. ابن العدیم، عمر؛ بغیة الطالب فی تاریخ حلب، بی جا، بیروت، دارالفکر، بی تا.
3. ابن عربشاه؛ زندگی شگفت آور تیمور، ترجمہ محمد علی نجاتی، چاپ چہارم، تہران، انتشارات علمی و فرہنگی، 1370 ش.
4. ابن العماد، عبدالحی؛ شذرات الذهب، چاپ اول، بیروت، دار ابن کثیر، 1413 ق.
5. ابن جبیر؛ رحلة ابن جبیر، بی جا، بیروت، دار صادر، بی تا.
6. ابن قاضی شہید؛ تاریخ ابن قاضی شہید، به نقل از: المختاری، رضا؛ الشہید الاول، حیاتہ و آثارہ، چاپ اول، قم، بوستان کتاب، 1384 ش.
7.؛ طبقات الفقہاء الشافعیہ، بی جا، مکتبۃ الثقافة الدینیة، قاہرہ، بی تا.
8. ابن کثیر؛ البداية و النهاية، چاپ ہفتم، بیروت، مکتبۃ المعارف، 1408 ق.
9. الاتابکی، یوسف؛ النجوم الزاہر، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیہ، 1413 ق.
10. اردستانی بخشایشی، احمد؛ اصول علم سیاست، چاپ اول، تہران، انتشارات آوای نور، 1376 ش.
11. افندی، میرزا عبد اللہ؛ تعلیقۃ امل الآمل، چاپ اول، قم، مکتبۃ آیت اللہ المرعشی، 1410 ق.
12. امینی، عبدالحسین؛ شہیدان راہ فضیلت، ترجمہ جلال الدین فارسی، چاپ سوم، بی جا، انتشارات روزبہ، 1362 ش.
13. البحرانی، یوسف؛ لؤلؤة البحرین، چاپ دوم، قم، مؤسسۃ آل البیت، بی تا.
14. البدر العینی؛ السلطان برقوق، چاپ اول، قاہرہ، دار الصفوۃ، 2002 م.

15. بشیریه، حسین؛ آموزش دانش سیاسی، چاپ سوم، تهران، نشر نگاه معاصر، 1382ش.
16. حقیقت، صادق؛ درآمدی بر اندیشه سیاسی اسلام، چاپ اول، قم، منشورات الرضی، 1413ق.
17. الحلی، یوسف کرکوش؛ تاریخ الحلة، چاپ اول، قم، منشورات الرضی، 1413ق.
18. الحموی، یاقوت؛ معجم البلدان، بی‌جا، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
19. ژاک ناتته؛ تاریخ لبنان، ترجمه اسدالله علوی، چاپ اول، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، 1379ش.
20. شبارو، عصام محمد؛ دولت ممالیک، ترجمه شهلا بختیاری، چاپ اول، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، 1380ش.
21.؛ قاضی القضاة فی الاسلام، چاپ دوم، بیروت، دارالنهضة العربیة، 1992م.
22. الشرقاوی، عبدالرحمن؛ ابن تیمیة الفقیه المعذب، چاپ اول، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
23. شمس‌الدین، احمد؛ دفیات الاعیان، چاپ دوم، قم، منشورات الرضی، 1364ش.
24. شهید اول، محمد؛ القواعد و الفوائد، بی‌جا، قم، مکتبه المفید، بی‌تا.
25.؛ الدروس الشرعیة، چاپ اول، قم، مؤسسه آل‌البیته للاحیاء التراث، 1419ق.
26.؛ اللعة الدمشقیة، چاپ اول، قم، دارالفکر، 1411ق.
27.؛ غایة المراد فی شرح نکت الارشاد، چاپ اول، قم، مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیة، 1414ق.



28.؛ ذكرى الشيعة فى احكام الشريعة، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت الاحياء التراث، 1419ق.
29. الشيبى، كامل مصطفى؛ الصلة بين التصوف و التشيع، چاپ سوم، بيروت، دار الاندلس، 1982م.
30. الصدر، حسن؛ تكملة امل الآمل، بی‌جا، بيروت، دار الاضواء، 1407ق.
31. الطهرانى، شيخ آقا بزرگ؛ طبقات اعلام الشيعة، چاپ اول، بيروت، دارالكتب العربى، 1975م.
32. طاهر ابن حبيب؛ تكملة درة الاسلاك، به نقل از المختارى، رضا؛ الشهيد الاول، حياته و آثاره، چاپ اول، قم، بوستان كتاب، 1384ش.
33. العاملى، محمدجواد؛ مفتاح الكرامة، بی‌جا، بيروت، دار احياء التراث العربى، بی‌تا.
34. العبادى، احمد مختار؛ قيام دولة الممالیک الاولى، چاپ اول، بيروت، دار النهضة العربية، 1416ق.
35. العسقلانى، احمد؛ الدرر الكامنة، بی‌جا، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
36.؛ انباء الغمر بابناء العمر فى التاريخ، چاپ دوم، بيروت، دار الكتب العربية، 1406ق.
37. عليخانى، على اكبر؛ مشاركت سياسى، چاپ اول، تهران، نشر سفير، 1413ق.
38. الغراوى، عباس؛ تاريخ العراق، چاپ اول، قم، منشورات الشريف الرضى، 1354ق.
39. فيصل سامر؛ دولت حمدانيان، ترجمه عليرضا ذكاوتى قراگزلو، چاپ اول، تهران، پژوهشكده حوزه و دانشگاه، 1380ش.
40. قصى، الحسين؛ موسوعة الحضارة العربية، چاپ اول، بيروت، دار البحار، 2005م.

41. التلقشندی، احمد؛ صبح الاعشى فى صناعة الانشاء، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1407ق.
42. لئوناردو لوترن؛ میراث تصوف، ترجمه مجدالدین کیوانی، چاپ اول، تهران، نشر مرکز، 1384ش.
43. لیست، سیمور مارتین؛ دایرة المعارف دموکراسی، ترجمه کامران فانی و نورالله مرادی، چاپ دوم، تهران، کتابخانه تخصصی وزارت خارجه، 1383ش.
44. نیکلا ا. زیاده؛ دمشق در عصر ممالیک، چاپ اول، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1351ش.
45. الهاشمی، عبدالمنعم؛ موسوعة تاریخ العرب (عصر الممالیک و العثمانیین)، چاپ اول، بیروت، دار البحار، 2006م.