



نهضت حسینی در آینه تاریخ اسلام

مجموعه مقالات منتشر شده در

فصلنامه علمی-پژوهشی تاریخ اسلام

History of Islam

به نام خدا

دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام)

معاونت پژوهشی

اداره امور نشر و فصلنامه ها

نهضت حسینی در آینه تاریخ اسلام

مجموعه مقالات منتشر شده در فصلنامه تاریخ اسلام

به کوشش حامد قرائتی

تیرماه ۱۴۰۳ - محرم الحرام ۱۴۴۶

مقدمه:

فصلنامه تاریخ اسلام به عنوان با سابقه ترین نشریه تخصصی تاریخ اسلام در قم، مجالس مناسبی برای ارائه آثار تاریخ پژوهان حوزوی و دانشگاهی می باشد. این نشریه تخصصی از سال ۱۳۷۹ آغاز به کار کرده و تا کنون ۹۶ شماره از آن انتشار یافته است. این نشریه تلاش دارد تا با نگاهی تحلیلی و مبتنی بر نیازها و اولویت های پژوهشی دیدگاه ها، رویدادها، جریان ها و تحولات مهم تاریخ اسلام را در راستای نیازها و اولویت های جامعه و نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران مورد نقد و بررسی قرار دهد. این نشریه در دوره جدید بر مباحث معرفتی تاریخ پژوهی در چارچوب اندیشه اسلامی و تقویت نگاه روش مند به مطالعات تاریخی تمرکز نموده و سه محور اصلی زیر را مد نظر قرار داده است:

- اهتمام به انتشار مقالات نوآورانه در تحلیل مقاطع مختلف تاریخ اسلام، اهل بیت(ع) و تاریخ تشیع با توجه خاص به زدودن شبهات نو پدید.
- اهتمام به انتشار مقالات مرتبط با تاریخ مضاف، یعنی تاریخ اجتماعی، تاریخ فرهنگی، تاریخ اقتصادی و مانند آن در محدوده تاریخ اسلام.
- تاریخ پژوهی برای تقویت نوفهمی رویدادهای تاریخ اسلام با تأکید بر عصر معصومان(ع)

مجله تاریخ اسلام امیدوار است بتواند به عنوان عضوی کوچک از دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم سهم خود را در تقویت رویکرد دینی در تاریخ نگاری و برآوردن نیازهای معرفتی دانش تاریخ به انجام رساند.

با فرا رسیدن محرم و سالروز قیام احیاگرانه حضرت اباعبدالله الحسین(ع) نشریه علمی-پژوهشی تاریخ اسلام مجموعه مقالات انتشار یافته در شماره های

پیشین خود در سه محور زیر را در قالب مجموعه «نهضت حسینی در آینه تاریخ اسلام» در اختیار پژوهشگران، مبلغین و علاقه‌مندان قرار داده است:

- واکاوی بسترها، چگونگی و پیامدهای نهضت عاشوراء
- عتبات، آیین‌ها و مناسک عاشورائی
- مقتل نگاری و عاشوراء پژوهی

این مجموعه م‌شتمل بر ۲۲ مقاله از مقالاتی است که در شماره‌های مختلف از این نشریه منتشر شده و در سامانه (<https://hiq.bou.ac.ir>) قابل دانلود خواهند بود.

فهرست مقالات:

- فصل اول: واکاوی بسترها، چگونگی و پیامدهای نهضت عاشوراء ۵
 واکاوی تاریخی علل خروج سیدالشهداء واکاوی تاریخی علل خروج سیدالشهداء ۷ از
 مدینه و مکه از مدینه و مکه ۵
 بازخوانی چند گزارش عاشورایی بر اساس بسترشناسی حوادث قیام ۳۹
 بررسی جامعه شناختی فرایند تغییرات ارزشی جامعه اسلامی در عصر معاویه ۷۲
 کاوشی در نخستین محل سکونت مسلم بن عقیل در کوفه ۱۰۰
 اعتبار سنجی تاریخی رجال شیخ طوسی در ضبط اصحاب امام حسین ۷ ۱۲۶
 تعارض گزارش‌های آماری در بررسی‌های تاریخی؛ نمونه موردی، شمار زخم‌های امام
 حسین ۷ ۱۵۴
 سیر تاریخی ذکر رجزهای شهدای کربلا در منابع تاریخی قرن دوم تا ششم هجری ۱۸۳
 جریان‌شناسی سیاسی بنی‌هاشم پس از قیام عاشورا ۲۱۶
 زمینه‌ها و عوامل طرح اندیشه سیاسی «قیام به سیف» در قرن دوم هجری ۲۵۰
 بررسی تاریخی «انسجام» و «هویت» اسلامی بعد از عاشورا ۲۷۵
 فصل دوم: عتبات، آیین‌ها و مناسک عاشورائی ۳۰۸
 اقدامات عمرانی شاهان صفوی در عتبات عالیات ۳۰۸
 جستاری تاریخی در اصالت مقبره حر بن یزید ریاحی ۳۲۲
 بررسی تاریخی روزه عاشورا در صدر اسلام ۳۴۲

- درآمدی بر سنت سازی امویان؛ مطالعه روندی- فرایندی روزه عاشورا..... ۳۶۵
- عزاداری محرم در عهد صفوی؛ یک بررسی آسیب‌شناختی ۳۹۹
- بررسی علل تحول مراسم آیینی و سوگواری شهر مشهد در دوره قاجار ۴۳۵
- تحلیل جامعه شناختی از مراسم و مناسک دینی با تأکید بر مراسم عاشورا..... ۴۷۲
- نقش سنت‌های عاشورایی مردمی در شکل‌گیری فرهنگ عاشورایی در ایران (۶۵۶-۹۰۷ق)
- ۴۹۸
- فصل سوم: مقتل نگاری و عاشوراء پژوهی ۵۲۳
- مقتل نگاری شیعیان (از آغاز تا پایان قرن پنجم هجری)..... ۵۲۳
- اعتبار سنجی گزارش‌هایی از مقتل الحسین در الإرشاد بر پایه معیارهای تاریخ‌نگاری شیخ مفید..... ۵۵۶
- دگراندیشی و تأثیر آن بر مطالعات عاشورا در دوره معاصر (۱۳۰۵-۱۳۵۷) در ایران..... ۵۸۶
- گفتمان‌کاوی آثار عاشورایی دکتر محمدابراهیم آیتی ۶۲۴

فصل اول: واکاوی بسترها، چگونگی و پیامدهای

نهیضت عاشوراء

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام / سال نوزدهم، شماره هفتادوپنجم / پاییز ۱۳۹۷

واکاوی تاریخی علل خروج سیدالشهداء واکاوی تاریخی علل خروج

سیدالشهداء ۷ از مدینه و مکه از مدینه و مکه

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۱۰/۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۱۱

رمضان محمدی^۱

ابراهیم گودرزی^۲

چکیده:

سیدالشهداء ۷ در روزهای پایانی رجب سال ۶۰ ه.ق با رسیدن نامه یزید بن معاویه به والی مدینه درباره لزوم اخذ فوری بیعت بدون مسامحه از مخالفان وی، به طور ناگهانی زادگاه خویش را به قصد مکه ترک کرد. توقف ایشان در مکه، چهار ماه و پنج روز به طول انجامید. آن حضرت ۷ با آغاز مناسک حج، باز هم به طور ناگهانی، مکه را به سوی کوفه ترک کرد.

تحقیق حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و براساس بررسی و شناخت اوضاع و شرایط سیاسی، فرهنگی، جغرافیایی و امکانات و توانایی‌های اقتصادی و نظامی مکه و مدینه،

^۱. استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (rmohammadi@rihu.ac.ir).

^۲. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه باقرالعلوم (egoodarzi1192@chmail.ir).

تلاش دارد با رویکردی تاریخی به این پرسش پاسخ تحلیلی دهد که عل خروج امام حسین ۷ از این دو شهر چه بود؟

کلیدواژگان: سیدالشهداء ۷، مدینه، مکه، بیعت، کوفه، یزید بن معاویه.

۱. مقدمه

تحقیق و پژوهش درباره واقعه کربلا، همواره مورد اهتمام اندیش‌مندان بوده است. شناخت و دستیابی به منشأ سلوک رفتاری سیدالشهداء ۷ به‌ویژه در شش ماهه پایانی حیات آن حضرت از لوازم مورد نیاز برای ورود به عرصه تحلیل و نظریه‌پردازی پیرامون قیام عاشورا است.

مورخان اخبار فراوانی درباره این واقعه گزارش کرده‌اند اما این موضوع، بازتاب روشن و دقیقی از حوادث پیرامونی قیام را در پی نداشته است و سبب بی‌نیازی تحلیل‌گران حادثه، از اجتهاد تاریخی برای دست‌رسی به چرایی و چیستی علل تصمیم‌ها و عملکرد امام ۷ نشده است. وجود اختلاف و گاه تعارض، میان تحلیل‌ها و سخنان مطرح درباره جنبه‌های گوناگون واقعه و ترجیح یک برداشت و یا بیان نظری نو درباره چرایی، شناخت رفتارهای امام ۷ را مشروط به دقت و تأمل بیشتر در بستر رویدادها و گزارش‌های منابع نموده است.

یکی از این موارد، اطلاع از شرایط مکه و مدینه برای تبیین و تحلیل چرایی خروج سیدالشهداء ۷ از این دو شهر، به‌ویژه مکه است؛ چرا که برخی از صحابه و نزدیکان امام ۷ با رفتن ایشان از حرم امن الهی مخالف بودند و ایشان را به ماندن و اقامت در مکه تشویق می‌کردند.^۱ در واقع، آگاهی و شناخت مقتضیات زمانی و مکانی خروج امام ۷ در آن دوره تاریخی می‌تواند زمینه‌ساز انعکاس عواقب ادامه حضور ایشان در آن دو شهر باشد.

۱. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱۰، ص ۴۵۰؛ بلاذری، أنساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۶۴؛ دینوری، الاخبار الطوال، ص ۲۴۴؛ طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۸۵؛ ابن قولویه، کامل الزیارات، ص ۷۲، ۷۳؛ مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۳، ص ۵۵؛ ابن اعثم، الفتح، ج ۵، ص ۶۵.

به عبارت دیگر، کشف علل خروج آن حضرت ۷ از مدینه و مکه، نیازمند شناخت و وضعیت امام ۷ و بحران‌های موجود و یا پیش روی ایشان، در صورت تداوم اقامت در آن دو شهر است. به علاوه آن که برخی محققان معاصر، حضور سیدالشهداء ۷ در کربلا و شهادت ایشان در عراق را نتیجه نقشه دقیق یزید برای خارج ساختن آن حضرت از حجاز می‌دانند.^۱

هدف از نگارش مقاله حاضر، پاسخ به ادعای یاد شده نیست، اما در کنار مباحث طرح شده، ضعف این سخن فهمیده خواهد شد. بر اساس شناخت اوضاع سیاسی، اجتماعی، مذهبی و فرهنگی مکه و مدینه، امام ۷ ناگزیر به ترک این دو شهر بوده است؛ چرا که فاقد بستر مناسب برای حرکت و قیام بوده‌اند.

بررسی‌ها نشان می‌دهد که مقاله یا نوشته‌ای مستقل به صورت روش مند به علل تاریخی خروج امام ۷ از این دو شهر نپرداخته است. در عین حال می‌توان به نوعی همه آثار عاشورایی را پیشینه بحث به شمار آورد. بدین معنا که همه آنها به هنگام بیان رخدادها و اتفاقات قیام، بی‌آن که به واکاوی زمینه‌ها و شناخت بسترهای مختلف این موضوع بپردازند، به خروج امام ۷ از این دو شهر، به خاطر ناامن شدن آنها اشاره کرده‌اند.

مقاله حاضر دارای دو بخش است که در بخش نخست در شش مورد، به علل خروج امام ۷ از مدینه پرداخته می‌شود و در بخش دوم در چهار مورد، عوامل نماندن ایشان در مکه بررسی می‌شود.

۲. چرایی خروج امام ۷ از مدینه

۱. میلانی، ناگفته‌هایی از حقایق عاشورا، ص ۱۴۰، ۱۳۶.

بنابر مشهورترین گزارش ها، معاویه (حک. ۴۱-۶۰ ه.ق) در نیمه رجب سال ۶۰ ق از دنیا رفت^۱ و یزید (حک. ۶۰-۶۴ ه.ق) بلافاصله در نامه‌ای^۲ به ولید بن عتبه (د. ۶۲ ه.ق) والی مدینه فرمان داد به سرعت، بدون مسامحه، با شدت و سخت‌گیری هرچه تمام، از سیدالشهدا^۳ (د. ۶۱ ه.ق) و عبدالله بن زبیر (د. ۷۳ ه.ق) و برخی دیگر بیعت بگیرد.^۳

با آن که نامه یزید، شب هنگام به مدینه رسید^۴ اما بر اساس دستور او، ولید در همان وقت که زمان غیرمعمول و نامناسبی بود،^۵ امام^۶ را به دارالاماره احضار کرد و از ایشان خواست تا در آن جلسه بیعت نماید.^۶ امام^۷ با این استدلال که فردی چون او پنهانی بیعت نخواهد کرد و بیعت مخفیانه، کفایت از بیعت آشکار نمی‌کند، کار بیعت را به اجتماع عمومی مردم حواله داد.^۷

۱. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱۰، ص ۴۴۲؛ بلاذری، أنساب الاشراف، ج ۳، ص ۳۶۷؛ یعقوبی، تاریخ الیعقوبی، ج ۲، ص ۲۳۸؛ طبری، تاریخ الامم و الملوک، ص ۳۲۴؛ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۳۲.

۲. برای اطلاع تفصیلی در این باره، رک: ابن قتیبه، الامامه و السیاسه، ج ۱، ص ۲۲۵؛ ابن اعثم، الفتوح، ج ۵، ص ۹.

۳. دینوری، الاخبار الطوال، ص ۲۲۷.

۴. ابن عبدالبر، الاستیعاب فی معرفه الأصحاب، ج ۱، ص ۳۹۶؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ خلیفه، ص ۱۴۴.

۵. با آن که منابع تاریخی، مراد از زمان غیر متعارف را شب هنگام می‌دانند، اما یکی از محققان معاصر، با استناد به برخی قرائن، زمان غیرمعمول را به صبح جمعه تفسیر کرده است. رک: یوسفی غروی، وقعہ الطف، ص ۷۹ پاورقی.

۶. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ص ۳۳۹.

۷. ابن قتیبه، الامامه و السیاسه، ج ۱، ص ۲۲۶؛ بلاذری، أنساب الاشراف، ج ۵، ص ۳۱۶.

امام ۷ دو روز بعد، در ۲۸ رجب، همراه خانواده و گروهی از نزدیکانش، در حالی که آیه شریفه « فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ »^۱ را می‌خواند، شبانه از مدینه خارج شد و به سوی مکه حرکت کرد.^۲

بررسی اوضاع فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و حتی نظامی مدینه بیان گر آن است که خروج امام ۷ از مدینه، به عدم امنیت جانی، کسب ابتکار عمل و دست‌گیر نشدن، برقراری و حفظ ارتباط با جامعه اسلامی و عدم همراهی مردم مدینه با قیام، جمعیت بالای امویان، مناسب نبودن مدینه برای قیام باز می‌گردد.

۱-۲. عدم امنیت جانی

تصمیم امام ۷ برای رفتن به مکه و آیه‌ای که به هنگام ترک مدینه زمزمه می‌فرمود، نشان می‌دهد که یکی از نتایج عدم بیعت آن حضرت با یزید، ناامن شدن زادگاه و محل زندگی ایشان بوده است. هم چنین، محمد بن حنفیه (د. ۸۱ ه.ق) به امام ۷ توصیه کرد که برای حفظ جاننش به مکه برود؛^۳ زیرا احتمال برخورد سخت و خشن با ایشان منتفی نبود. یزید به ولید دستور داده بود در صورت امتناع مخالفان از بیعت، گردن آنان را بزند و به شام ارسال نماید و امام ۷ از این مطلب آگاه بود.^۴ در این صورت، قیام امام ۷ پیش از آغاز و بی‌آن که بتواند ضربه‌ای مهلک به حکومت اموی وارد سازد، در نطفه خفه می‌شد.

ابن‌زبیر نیز به منظور خلاصی از خطراتی که در مدینه تهدیدش می‌کرد، یک روز پیش از خروج امام ۷ از مدینه، به مکه گریخته بود.^۵ بنابراین، خروج از مدینه تدبیر بود و ماندن در آن جا بی‌تدبیری قلمداد می‌شد. در صورت عدم خروج از مدینه، امام ۷ مورد

^۱. قصص، آیه ۲۱.

^۲. شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۳۵.

^۳. ابن مسکویه، تجارب الامم، ج ۲، ص ۳۹.

^۴. یعقوبی، تاریخ الیعقوبی، ج ۲، ص ۲۴۱.

^۵. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۴۰.

سرزنش تاریخ قرار می‌گرفت؛ زیرا فرصت استفاده از هزاران شمشیر کوفی را، تنها به علت عدم ترک به هنگام مدینه از دست داده بود.

۲-۲. کسب ابتکار عمل و دست‌گیر نشدن

فرمان یزید به ولید درباره لزوم اخذ بیعت فوری از مخالفان، پیش از انتشار خبر مرگ معاویه، نشان از آن دارد که او به قصد سلب ابتکار عمل و ممانعت از هرگونه حرکت و جنبش پسا معاویه‌ای، چنین دستوری داده بود. هم‌چنین توصیه مروان بن حکم (د. ۶۵ ه.ق) به ولید آن بود که پیش از اطلاع امام ۷ و ابن‌زبیر از مرگ معاویه، از آنان بیعت بگیرد؛ زیرا پس از اطلاع از این امر، هریک از آنها به جایی خواهند رفت و مردم را به سوی خود دعوت خواهند کرد.^۱

از پاسخ حضرت ۷ به سوال ابن‌زبیر که دیدگاه ایشان را درباره علت احضار در زمانی غیرمعمول به دارالاماره پرسید^۲، می‌توان فهمید که امام ۷ از نقشه حکومت برای سلب ابتکار عمل مخالفان آگاه بوده است.

دست‌گیری و به زندان افکندن مخالفان نیز، یکی دیگر از گزینه‌های پیش‌روی حکومت، برای سلب ابتکار عمل آنان بود. برای همین، مروان به ولید توصیه کرد با دست‌گیری و زندانی کردن امام ۷ ایشان را مجبور به بیعت نماید.^۳ عدم موفقیت ولید در بیعت گرفتن از امام ۷ و ابن‌زبیر در کنار خروج آنان از مدینه و ورودشان به مکه، خشم یزید را برانگیخت و او، عمرو بن سعید (د. ۶۹ ه.ق) حاکم مکه را با حفظ سیمت، جای‌گزین ولید کرد.^۴

۲-۳. برقراری و حفظ ارتباط با جامعه اسلامی

۱. دینوری، الاخبار الطوال، ص ۲۲۷.

۲. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ص ۳۳۹.

۳. همان، ص ۳۴۰.

۴. سبط بن جوزی، تذکره الخواص، ص ۲۱۴.

ماندن امام ۷ در مدینه، درست همان کاری بود که یزید می‌خواست انجام شود؛ زیرا حکومت به راحتی می‌توانست ایشان را محدود کند، در حصار امنیتی قرار دهد و مانع ملاقات‌ها و فعالیت‌های آن حضرت شود. حال آن که مکه محل رفت و آمد مردم برای انجام عمره بود و در ماه‌های آینده، پذیرای انبوه حاجیان از سراسر جهان اسلام می‌گردید. از این رو مکه محیطی باز و شلوغ داشت و امام ۷ به خوبی می‌توانست از این فرصت تبلیغی، به نفع نهضت بهره ببرد.

اصلی حاکم بر اقدامات امام ۷ عدم بیعت بود، اما همّت ایشان برای مخالفت با یزید فراتر از بیعت نکردن بود و ماندن در محیط کوچک مدینه و ایجاد درگیری در محدوده آن، به نفع ایشان نبود. از سوی دیگر، استقرار در مدینه به معنای عدم امکان ملحق شدن کوفیان به امام ۷ و از دست دادن فرصت استفاده از عراق محسوب می‌شد.

با آن که خارج شدن از مدینه، در درجه نخست برای بیعت نکردن و حفظ جان بود اما نباید آن را اقدامی انفعالی و تنها برای رهایی از فشار ولید برای بیعت با یزید تفسیر کرد؛ زیرا در ورای خروج امام ۷، برنامه ریزی دقیقی وجود داشت و آن زمینه‌سازی برای برقراری ارتباط کوفیان با آن حضرت و ورود به فضای امن و باز مکه برای انجام فعالیت‌های بعدی و متناسب با روند رویدادها بوده است.

شاهد تاریخی بر این مطلب، پاسخ سیدالشهداء ۷ به نامه کوفیان، سال‌ها پیش از مرگ معاویه است که از آن حضرت خواسته بودند با یاری آنها بر ضد معاویه به پا خیزد ولی امام ۷ قیام را به پس از مرگ معاویه حواله داد و آنان را به صبر توصیه کرد.^۱

۲-۴. عدم همراهی مردم مدینه با قیام

۱. دینوری، الاخبار الطوال، ص ۲۲۱؛ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۳۲؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۴، ص ۸۷.

علت دیگر خروج آن حضرت از این شهر، عدم همراهی مردم مدینه با حرکت امام^۷ است که به سبب نوع بینش و گرایش سیاسی — عقیدتی آنها در موضوع خلافت و امامت جامعه اسلامی بود. اجتماع انصار پس از وفات رسول خدا^۹ در سقیفه^۱ به منظور تعیین خلیفه از میان خود^۲، بیعت آنان با ابوبکر و زیر پا نهادن میثاق خود با امیرمؤمنان در روز غدیر^۳ پاسخ منفی آنان به طلب یاری شبانه ایشان و حضرت زهرا^۴، سکوت آنان در برابر غصب فدک، انتقاد و گلایه شدید سیده نساء^۳ از ایشان در خطبه فدکیه^۵ و در ملاقات با زنان انصار^۶ و بررسی نوع گرایش مردم مدینه در طول تاریخ، نشان دهنده عدم گرایش اعتقادی مردم مدینه نسبت به اهل بیت: است.^۷

مردم مدینه در کنار ارادت و احترام فراوان به شیخین، به اهل بیت^۷ هم محبت و علاقه داشتند. ارادت آنها ریشه اعتقادی و سیاسی نداشت و علت اصلی آن، انتساب اهل بیت:

^۱. برای اطلاع تفصیلی از ماجرای فدک، ر.ک: استادی، «فدک»، دانشنامه امام علی^۷، ج ۸، ص ۳۴۵-۴۰۲.

^۲. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۳، ص ۲۰۱.

^۳. ابن بابویه، الخصال، ج ۱، ص ۱۷۳؛ خزّاز قمی، کفایه الأثر فی النص علی الأئمة الاثنی عشر، ص ۱۹۹؛ ابن قتیبه، الامامه و السیاسة، ج ۱، ص ۲۶.

^۴. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۴۷.

^۵. طبرسی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، ج ۱، ص ۱۰۳-۱۰۴.

^۶. همان، ص ۱۰۸-۱۱۰.

^۷. برای اطلاع تفصیلی درباره علل عدم گرایش اعتقادی مردم مدینه به اهل بیت: ر.ک: مهدی نورمحمدی، گرایش به تشیع در مدینه در دو قرن نخست هجری (پایان نامه کارشناسی ارشد)، ص ۱۵۹-۲۱۲. هم چنین برای اطلاع از میزان و چگونگی رابطه انصار با اهل بیت: ر.ک: غلام حسن محرمی، پژوهشی پیرامون انصار؛ سعید طالقانی، تعامل انصار با اهل بیت: .

به رسول خدا ۹ بود. وجه تمایز مردم مدینه از شیعیان کوفه را می‌توان در محبت خالی از اعتقاد آنان، نسبت به فرزندان پیامبر ۹ جست و جو کرد.

هم چنین نباید از فقه، حدیث، کلام و شیوه اجتهاد بزرگان مدینه و تأثیر آن بر افکار ساکنان مدینه غافل شد. عدم همراهی حتی یک نفر از مردم مدینه با امام ۷ به هنگام خروج از مدینه و بعدها در ترک مکه و سفر به عراق و خالی بودن لیست شهدای کربلا از فردی مدنی،^۱ بیان گر وجود فضایی غیر شیعی در این شهر است. نبود سخنی از سران قیام حره^۲ درباره سیدالشهداء ۷ و مصائب آن حضرت شاهی بر این امر است.^۳

این در حالی است که هم زمان با قیام حره، شیعیان کوفه در پی فراهم کردن مقدمات خون خواهی امام ۷ برآمدند^۴ و کمی بعد، قیام توأبیین^۵ و قیام مختار (د. ۶۷.ه.ق) را به راه انداختند.^۶ عجیب آن که مردم مدینه حاضر به قبول تاوان سنگین حمله سپاه شام و جنایات مسلم بن عقبه (د. ۵۶۴.ه.ق) و سربازانش در قیام حره شدند، اما حاضر نبودند از فرزند رسول خدا ۹ دفاع نمایند و برای آن هزینه کنند.^۷

هم چنین، امام سجاد ۷ (د. ۹۵.ه.ق) نه تنها در این قیام شرکت نکرد، بلکه تا پایان حیات، جمله‌ای در رد یا تأیید آن بر زبان نیاورد و از کشتگان حره یادی ننمود. چنان

۱. مقصود، ساکنان مدینه هستند وگرنه برخی شهدای کربلا از انصار ساکن کوفه بودند. ر.ک: سنگری، آینه داران آفتاب، ج ۱، ص ۱۱۴-۱۱۵.

۲. برای اطلاع تفصیلی از رخداد حره، ر.ک: علیرضا واسعی، واقعه حره رویارویی ارزش های دینی و سنت های جاهلی.

۳. جعفریان، تاریخ تحول دولت و خلافت، ص ۲۱۵.

۴. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۵۵۲-۵۵۸.

۵. برای اطلاع تفصیلی از قیام توأبیین، ر.ک: محمد علی چنارانی، قیام توأبیین.

۶. برای اطلاع تفصیلی از قیام مختار، ر.ک: ابوالفضل رضوی اردکانی، ماهیت قیام مختار.

۷. علت خاموشی و سکوت مردم مدینه و سران قیام حره درباره حادثه کربلا، یکی از ابهامات و پرسش های تاریخی است که گویا تا کنون پاسخی به آن داده نشده است.

که امامان بعدی نیز، سکوت و خاموشی را بر سخن گفتن در این باره ترجیح دادند.^۱ عدم اعتراض صحابه و صحابه زادگان مدینه نسبت به جنایت های یزید درباره امام ۷ نشان می دهد که مدینه تکیه گاه محکمی برای سیدالشهداء ۷ نبوده است. این شناخت دقیق اوضاع و شرایط مدینه، امام ۷ را بر خروج از مدینه مصمم تر می ساخت و مشخص است که عدم امنیت جانی امام ۷ در مدینه، به سبب نداشتن نیرو و نفرات کافی در دفاع از خود بوده است.

عدم گرایش سیاسی — عقیدتی مردم مدینه به اهل بیت: در طول تاریخ، غیرقابل انکار است. اصمعی (د. ه. ق) هنگامی که درباره گرایش های مردم در جهان اسلام سخن می گوید، مردم بصره را عثمانی، کوفه را علوی، شام را اموی، جزیره را خارجی و حجاز را سنی معرفی می کند.^۲

عدم وابستگی فکری مردم حجاز به اهل بیت: سبب شد در دوره های بعد، کسی به آنان دل نبندد. این سخن زید بن علی (د. ۱۲۱ ه. ق) به گروهی از مردم مدینه است که خطاب به آنها می گوید:

شما مردم ضعیفی هستید و حتی از اهل حرّه (حره) هم ناتوان ترید.^۳ علت ضعیف تر بودن مردم آن روزگار، نسبت به اهل حرّه از دیدگاه زید آن است که او، یزید بن معاویه را جنایتکارتر از هشام بن عبدالملک (حک. ۱۰۵-۱۲۵ ه. ق) نمی داند و چون آنان در قیام حرّه به پا خاستند، ایشان نیز باید به پا می خاستند و چون چنین نکردند، بنابراین از گذشتگان خود ناتوان ترند.

۱. واسعی، واقعه حرّه رویارویی ارزش های دینی و سنت های جاهلی، ص ۱۳۶.

۲. ابن عبدربه، العقد الفرید، ج ۳، ص ۳۵۹.

۳. رضوی اردکانی، شخصیت و قیام زید بن علی ۷، ص ۱۳۷-۱۳۸.

علت اساسی ناامیدی زید از مردم مدینه و امید بستن وی به کوفیان، حال و هوای فکری و روحیه آنان بود. او به خوبی می‌دانست که در مدینه کاری از پیش نخواهد بُرد و به همین سبب به کوفه رفت. عدم تحرک مردم مدینه و به تعبیر برخی^۱ تن‌آسایی و عدم استقبال آنان از رنج و سختی، چیزی نبود که بر کسی پوشیده باشد. تا آن جا که هشام بن عبدالملک در نامه‌ای به والی کوفه، می‌نویسد:

زید را به سوی شهرش (مدینه) بفرست که اگر در هر شهری جُز آن بماند و مردم آن جا را دعوت کند، از او می‌پذیرند.^۲

سخن هشام به خوبی از عدم گرایش مردم مدینه به اهل‌بیت: و چرایی رفتن زید به کوفه پرده برمی‌دارد. داعیان عباسی که با شعار «الرّضا من آل محمد»^۳ همگان را به برگزیده‌ای از اهل‌بیت دعوت می‌کردند، هیچ تمایلی به فعالیت تبلیغی در مدینه و مکه و به طور کلی در حجاز نداشتند. امام محمد عباسی (د. ۱۲۵ ه. ق)^۳ در توصیف او ضاع شهرها به داعیان خود می‌گوید:

کوفه و سیواد آن شیعه علی ۷ هستند. مردم بصره، عثمانی و معتقد به بی‌طرفی و خودداری از هواداری این و آنند. مردم جزیره خروری و از مارقین‌اند. مردم شام جُز معاویه و پیروی از فرزندان امیه و دشمنی عمیق و نادانی انباشته شده چیزی نمی‌شناسند. بر مردم مکه و مدینه هم ابوبکر و عُمر چیره شده‌اند. ولی اینک می‌توانید به خراسان رو کنید که در آن جا جمعیت پُرشمار.^۴

^۱. شهیدی، پس از پنجاه سال پژوهشی تازه پیرامون قیام امام حسین ۷، ص ۹۹.

^۲. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۷، ص ۱۶۸.

^۳. برای اطلاع تفصیلی از زندگانی او، ر.ک: الله اکبری، عباسیان از بعثت تا خلافت، ص ۵۸-۶۷.

^۴. مقدسی، أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم، ص ۲۹۳-۲۹۴.

این کلام امام عباسیان، همان سخن اصمعی با تعبیری رساتر است. ابوجعفر بن حنظله (د. ۱۵۵ ه.ق) هم درباره شکست حتمی نفس زکیه (د. ۱۴۵ ه.ق) در مدینه،^۱ به منصور عباسی (حک. ۱۳۶-۱۵۸ ه.ق) چنین می گوید:

چون محمد (نفس زکیه) در مدینه به پا خواسته و آنان (مردم مدینه) اهل جنگ نیستند. آنان را همین بس که به کارهای خود پردازند.^۲

۲-۵. جمعیت بالای امویان

موضوع دیگری که می توانست در کنار فضای فکری مدینه کار را بر امام ۷ سخت کند، جمعیت بالای امویان آن شهر بود. پس از فتح مکه، ابوسفیان (د. ۳۱ ه.ق) و برخی دیگر از امویان که به تازگی اسلام آورده بودند به مدینه آمدند و در این شهر ساکن شدند. اموی بودن عثمان (حک. ۲۳-۳۵ ه.ق) به عنوان خلیفه سوم، سبب آمدن تعداد بیشتری از بنی امیه به مدینه گردید و حضورشان در این شهر پُررنگ تر گردید. بنابراین، نباید از تعداد فراوان امویان مدینه و موالیان آنان در سال ۶۰ ق غافل شد.

منابع، تعداد امویانی را که در واقعه حرّه از مدینه اخراج شدند، هزار تا چهار هزار نفر گفته اند که عدد چهار هزار، شامل امویان اخراج شده به دست عبدالله بن زبیر از مکه نیز می شود.^۳ این آمار مجموع آنان شامل مردان، زنان، کودکان و موالیان آنها است، اما همین تعداد، خبر از آمار بالای مردان و جنگ جویان آنان می دهد که می توانستند نیروی کمکی ولید برای برخورد با امام ۷ باشند. در این صورت ممکن بود، آن حضرت ناخواسته، ناگزیر به همان جنگی شود که مروان در تشییع پیکر پاک امام حسن ۷

^۱. برای اطلاع تفصیلی درباره نفس زکیه و قیام وی، ر.ک: ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، ص ۲۰۶-۲۶۲.

^۲. طبری، *تاریخ الامم و الملوک*، ج ۷، ص ۶۲۸-۶۲۹.

^۳. ابن جوزی، *المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک*، ج ۶، ص ۱۲.

(د. ۵۰ ه.ق) به دنبالش بود و آن، نبرد بنی‌هاشم و بنی‌امیه بود که چنین چیزی مطلوب سیدالشهداء ۷ نبود.^۱

۲-۶. مناسب نبودن مدینه برای قیام

با چشم‌پوشی از مطالب پیش‌گفته و با فرض همراهی مردم مدینه با امام ۷، شرایط جغرافیایی، اقتصادی، نظامی و تعداد نیروهای موجود در مدینه نشان می‌دهد که این شهر توانایی و قدرت ایستادگی در برابر تهاجم گسترده و مقابله با حکومت مرکزی را نداشته است.

طبق گزارش یعقوبی (د. بعد از ۲۹۲ ه.ق)، تعداد سپاهیان شام در فاجعه حرّه، پنج هزار نفر بود^۲ که این تعداد، نصف سپاه مکه در جنگ خندق است.^۳ خفر خندق به وسیله مسلمانان در جنگ احزاب،^۴ شکست قیام حرّه و ناکامی قیام نفس‌زکیّه، برترین گواه بر نبود شرایط مساعد جغرافیایی و فقدان امکانات و افراد کافی برای رویارویی با دشمنان، در عصر نبوی، دوران اموی و دوران عباسی در مدینه است.

گسترش محدوده فتوحات و کمبود نیرو در جبهه‌های نبرد، عمربن خطاب را بر آن داشت به استفاده از جمعیت فراوان یمنی‌ها فکر کند و از آنها کمک بخواهد.^۵ درخواست خلیفه از یمنی‌ها برای پیوستن به سپاهی که سربازانش را ساکنان حجاز

^۱. برای اطلاع تفصیلی از متن وصیت‌نامه امام مجتبی ۷ و فتنه‌انگیزی مروان در روز تشییع جنازه آن حضرت، ر.ک: ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، ص ۸۱؛ دینوری، *الاحبار الطوال*، ص ۲۲۱؛ بلاذری، *انساب الاشراف*، ج ۳، ص ۶۰؛ ابن‌سعد، *الطبقات الکبری*، ج ۱۰، ص ۳۴۰-۳۵۰؛ شیخ مفید، *الارشاد*، ج ۲، ص ۱۷.

^۲. یعقوبی، *تاریخ الیعقوبی*، ج ۲، ص ۲۵۰.

^۳. واقدی، *المغازی*، ج ۲، ص ۴۴۴.

^۴. همان، ص ۴۴۵.

^۵. طبری، *تاریخ الامم و الملوک*، ج ۳، ص ۴۷۱.

تشکیل می‌داد، افزون بر آن که نیاز لشکر مسلمانان به نیروهای تازه نفس یمنی را نشان می‌دهد، نشان دهنده کمی جمعیت ساکن حجاز است. ابن طقطقا (د. ۷۰۹.ه.ق) در این باره می‌نویسد:

مردم حجاز در شماره اندکند.^۱

شمار کسانی را که برای مقابله با ناکثین، همراه امیرمؤمنان ۷ از مدینه خارج شدند، هفت صد نفر گفته‌اند که همه آنها از اهالی مدینه نبودند، بلکه بعضی از آنان کوفی و برخی دیگر مصری بودند.^۲ از این رو، گزارش برخی منابع درباره حضور چهار هزار نفر از اهالی مدینه در جنگ جمل، غیرقابل قبول است.^۳

تسلط سپاه کوچک شام به سرکردگی بسربن اُبی اُرطاه (د. ۷۰.ه.ق) بر مدینه در زمان حکومت امیرمؤمنان ۷ در حالی که تعداد آنان دو هزار و شش صد،^۴ سه هزار^۵ یا چهار هزار^۶ نفر بیشتر نبودند، شاهد دیگری بر نبود نیروی کافی در مدینه است. با گسترش اسلام و تأسیس شهرهایی مانند کوفه و بصره که دارای جمعیت فراوان و امکانات مالی و نظامی مناسب بودند، مدینه دیگر مناسب پای تختی جامعه اسلامی نبود. از این رو، امیرمؤمنان ۷ درباره فلسفه رفتنش به کوفه می‌فرماید:

به درستی که اموال و مردان در عراق هستند.^۸

^۱. ابن طقطقا، الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الاسلامیة، ص ۱۴۲.

^۲. مفید، الجمل و النصره لسید العتره فی حرب البصره، ص ۲۴۰.

^۳. خلیفه بن خیاط، تاریخ خلیفه، ص ۱۱۰.

^۴. ثقفی، الغارات، ج ۲، ص ۵۵۴.

^۵. بلاذری، أنساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۱۰-۲۱۱.

^۶. یعقوبی، تاریخ الیعقوبی، ج ۲، ص ۱۹۷.

^۷. ابن اعثم، الفتوح، ج ۴، ص ۲۳۱.

^۸. دینوری، الاخبار الطوال، ص ۱۴۳.

این کلام امیرمؤمنان ۷ که کنایه از قدرت اقتصادی و نظامی عراق است، نشان می‌دهد، پیروزی بر سرزمینی چون شام، جُز با کمک گرفتن از نیروها و امکانات عراق، امکان پذیر نبوده است. موضوع بعدی، ضعف اقتصاد مدینه است. منصور عباسی در وصف مدینه می‌گوید:

نه کشاورزی دارد، نه دامداری و نه تجارت قابل توجه.^۱

مشخص است که سخن منصور به معنای نبود کشاورزی، دامداری و تجارت در مدینه نیست. بلکه سخن او درباره مقایسه داشته‌های مدینه به عنوان مرکز قیام نفس‌زکیه با توان مندی‌های سرزمینی چون عراق است. نافع بن ثابت بن عبدالله بن زبیر (د. ۱۵۳ ه.ق) در پاسخ به محمد نفس‌زکیه که اصرار داشت با او بیعت نماید، گفت:

ای مرد، به خدا کار ترا بی سرانجام می‌بینم، در شهری قیام کرده‌ای که در آن نه مال هست، نه مرد، نه مرکب، نه سلاح. من خودیشتن را با تو به هلاکت نمی‌دهم و خون خویش را به خطر نمی‌افکنم.^۲

برخی یاران نفس‌زکیه به او توصیه می‌کردند در مدینه نماند و به مصر برود؛ چرا که منصور عباسی امکانات عراق را در اختیار دارد و داشته‌های آن جا با مدینه قابل مقایسه نیست. از این رو باید مصر جای‌گزین مدینه می‌شد تا کانون قیام، به لحاظ توانایی‌ها، هم‌سطح یا نزدیک و بلکه برتر از عراق قرار می‌گرفت. عبدالحمید بن جعفر (د. ۱۵۳ ه.ق) در مشاوره خود به محمد نفس‌زکیه می‌گوید:

من مدینه را شهری فقیر و بی‌چیز می‌بینم. در این جا از همه جای دنیا اسب کمتر و آذوقه گران‌تر و پول کمیاب‌تر و اسلحه نایاب‌تر و سرباز ضعیف‌تر است. تو اکنون در یک چنین شهر به سر می‌بری و می‌خواهی با شهر دیگری که سربازان مسلح و

^۱. مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۳، ص ۲۹۵.

^۲. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۷، ص ۵۷۳.

سلحشور دارد و مال و آذوقه در آن جا فراوان تر و مردمش آسوده ترند بجنگی. به نظر من از مدینه به مصر عزیمت کنیم. در محیطی مثل مصر است که می توانیم با محیطی مانند عراق پیکار کنیم.^۱

هنگامی که منصور عباسی به ابوجعفر بن حنظله که در فنون جنگ تبحر داشت، خبر داد که نفس زکیه در مدینه قیام کرده است، او گفت: خدا را سپاس گزار باش. (نفس زکیه) در جایی قیام کرده که نه مالی در آن هست، نه مردانی، نه جنگ افزاری و نه مرکبی.^۲

اسحاق بن مسلم عقیلی، یکی دیگر از افراد با تجربه و صاحب رأی است که در گفت و گو با منصور، علت عدم موفقیت نفس زکیه را تنگی مدینه و کوچکی آن برای حضور سپاه می دانست.^۳ تو صیف منصور و دیگران از شرایط مدینه، یک قرن پس از کلام امیرمؤمنان ۷ بیان شده است، اما حکایت از آن دارد که اوضاع مدینه، تفاوت چندانی با روزگار آن حضرت نکرده است.

موضوع بعدی، وابستگی شدید حجاز به کالاهای وارداتی از مناطق دیگر بود. کمبود منابع اقتصادی و نبود مایحتاج کافی در مدینه، مکه و دیگر شهرهای حجاز، آنان را محتاج غلات و آذوقه وارداتی شام، مصر و عراق کرده بود. این وابستگی، حجاز را در مواقع حساسی مانند جنگ با بحرانی بزرگ رو به رو می کرد. منصور عباسی از این موضوع استفاده نمود و به منظور ایجاد فشار اقتصادی بر نفس زکیه، ورود کالا به حجاز را ممنوع کرد. او در سخنانی گفت:

۱. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۲۳۶.

۲. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۷، ص ۵۷۷-۵۷۸.

۳. مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۳، ص ۲۹۵.

هم اینک به مصر می‌نویسم تا آذوقه را از حرمین باز دارند. هنگامی که آذوقه و کالاهای مصری از ایشان قطع گردد، به سختی خواهند افتاد.^۱

هم چنین ابوجعفرین حنظله بهرانی به منصور گفت:

یکی از وابستگان خود را که به او اعتماد داری بفرست تا برود و در وادی القری مستقر شده، آذوقه شام را از او (نفس زکیه) باز دارد تا در محل زندگی خود، از گرسنگی بمیرد.^۲ مجموع مطالب پیشین، نشان دهنده عدم ظرفیت مدینه و نامناسب بودن این شهر به عنوان کانون اصلی قیام سیدالشهداء ۷ است.

۳. چرایی خروج امام ۷ از مکه

گفته شد که امام ۷ به منظور دستگیر نشدن، دفع خطر جانی و فراهم آمدن شرایط مناسب برای قیام از مدینه خارج شد. بی‌تردید، امام ۷ برای اقامت طولانی و یا همیشگی به مکه نرفته بود و پس از ناامن شدن حرم الهی و رسیدن نامه مسلم‌بن عقیل (د. ۶۱. ه. ق) مبنی بر تأیید محتوای نامه‌های کوفیان و تأکید وی بر آماده بودن شرایط کوفه،^۳ در هشتم ذیحجه به سمت عراق حرکت کرد.^۴ بنابر گزارش‌های تاریخی، علل خروج امام ۷ از مکه را می‌توان در چهار عنوان حفظ حرمت کعبه، دستگیر نشدن، رفتن به کوفه و مناسب نبودن مکه برای قیام قرار دارد.

۳-۱. حفظ حرمت کعبه

۱. محمدبن حنفیه، با این استدلال که مکه به لحاظ عزت و امنیت برای امام ۷ بهتر است از ایشان خواست در مکه باقی بماند اما آن حضرت به او فرمود:

۱. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۷، ص ۶۲۱.

۲. همان، ص ۵۷۷-۵۷۸.

۳. دینوری، الاخبار الطوال، ص ۲۴۳.

۴. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۳۷۱.

خوف آن دارم که یزید بن معاویه مرا در حرم به قتل برساند و حرمت این خانه (کعبه)،
به خاطر من مباح گردد.^۱

امام ۷ در پاسخ به ابن زبیر که گفت:

در این مسجد (الحرام) بمان تا مردم را برای تو بسیج کنم
فرمود:

اگر یک وجب بیرون از مکه کشته شوم برای من محبوب تر از کشته شدن در مکه
است، و اگر دو وجب خارج از مکه کشته شوم، برایم محبوب تر از کشته شدن در یک
وجبی آن جا است.^۲

۳. امام ۷ در پاسخ به شخصی به نام ابوهرة (د. نامعلوم) که در راه کوفه از چرایی
خروج ایشان از مدینه و مکه سوال کرد، فرمود:

خواستند خونم را بریزند که گریختم.^۳

۴. ابن عباس (د. ۶۸ ه.ق) در نامه‌ای که بعد از حادثه عاشورا به یزید نوشت، به
صراحت از دستور وی برای ترور امام ۷ در مکه سخن گفت و به شدت از او انتقاد کرد.
وی در بخشی از نامه‌اش می‌نویسد:

فراموش نمی‌کنم که تو، حسین بن علی را از حرم رسول خدا، به حرم
خدا طرد کردی، سپس کسانی را پنهانی در پی او گسیل داشتی تا ترورش نمایند.^۴
همچنین، او علت خروج امام ۷ از مکه را کراهت و نگرانی آن حضرت از مباح شدن
حرمت حرم، به خاطر ایشان و به دست مزدوران یزید بیان می‌کند.^۵

^۱. ابن طاووس، اللهوف، ص ۶۴.

^۲. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۸۵.

^۳. ابن اعثم، الفتوح، ج ۵، ص ۷۱.

^۴. یعقوبی، تاریخ الیعقوبی، ج ۲، ص ۲۴۹.

^۵. همان.

۵. ابن قولویه (د. ۳۶۷.ه.ق) سه روایت با مضمونی مشابه، اما با اسناد متفاوت، بیان کرده است که امام ۷ خطاب به ابن زبیر که حضرت را از رفتن به کوفه نهی می کرد، فرمود: دفن شدن در حوالی کوفه را بیشتر از دفن شدن در مکه دوست دارم.^۱

۶. امام ۷ در جواب سخنان ابن عباس که از ایشان خواست به کوفه نرود،^۲ فرمود:

به خدا قسم، کشته شدن در کنار کوفه را بیشتر از کشته شدن در مکه دوست دارم.^۳

۷. امام ۷ در سخن دیگری به ابن زبیر فرمود:

پدرم به من حدیث کرد که قوچی در مکه حرمت آن را می شکند و دوست ندارم که آن قوچ، من باشم.^۴

دقت در اخبار نشان دهنده آن است که علت اصلی خروج امام ۷ از مکه، ممانعت از ریخته شدن خون آن حضرت در محدوده حرم و دفع بی حرمتی بنی امیه به ساحت قدسی بیت الله بوده است. در دیدگاه بنی امیه، مکه شهری برای تجارت و کسب درآمدهای سر شار و کعبه تنها مقداری چوب و سنگ بود که به راحتی می شد آن را ویران کرد و دوباره ساخت. چنان که سپاه شام با منجیق آن را به آتش کشید و تخریب کرد و به حجرالأسود آسیب رساند.^۵

این سخن مکیان پناهنده شده در مسجدالحرام، خطاب به سپاهیان یزید، درباره لزوم حفظ حرمت کعبه است که می گفتند:

۱. ابن قولویه، کامل الزیارات، ص ۷۲-۷۳.

۲. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱۰، ص ۴۵۰.

۳. مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۳، ص ۵۵.

۴. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۸۴.

۵. ابن قتیبه، الامامه و السیاسة، ج ۲، ص ۱۷-۲۱.

ای مردم شام! این حرم خداست که در جاهلیت برای پرنده و شکار هم جای امنی بوده است، پس از خدا بترسید.^۱

اما آنها در جواب می گفتند:

اطاعت، اطاعت، اطاعت، حمله، حمله... حُرمتِ (کعبه) و اطاعتِ (خلیفه) با هم جمع شدند و اطاعت بر حُرمت غلبه کرد.^۲

با این اوصاف، اگر امام ۷ از مکه خارج نشده بود به طور حتم به جای کربلا، در آن جا به شهادت می رسید و چون آن حضرت در پی جلوگیری از هتک حُرمت آن مکان مقدس، در برابر دیدگان مسلمانان بود، رفتن را بر ماندن در آن شهر ترجیح داد. نگاهی به شرایط به وجود آمده در آن دوره حساس تاریخی، به خوبی ادامه حضور امام ۷ در مکه را زیر سؤال می برد؛ زیرا بیشتر اهدافی که آن حضرت به خاطر آن به مکه آمده بود تا روز هجرت ایشان از آن جا محقق شده بود و ایشان نامه مُسلم درباره تعجیل در رفتن به کوفه را دریافت کرده بود. افزون بر آن که خطر ترور، دست گیری و قتل علنی ایشان بسیار جدی بود.

اگر دوباره به علل خروج ایشان از مدینه بازگردیم، تصدیق خواهیم کرد که فراست امام ۷ در برخورد با حکومت سبب شد ایشان افزون بر حفظ جان، عدم بیعت و ممانعت از دست گیر شدن، بتواند با برقراری ارتباط با بصره و کوفه در عراق، زمینه لازم برای رویارویی سخت با یزید را مهیا سازد.

از طرفی، اقامت چهار ماهه آن حضرت در مکه به اندازه کافی، روشن گری و تبلیغ داشت و ضرورتی در استمرار آن نبود. به ویژه آن که با اتمام مراسم حج و بازگشت حاجیان به سرزمین های خود، محیط مکه خلوت می شد و امنیت حرم الهی برای امام ۷ به شدت کاهش می یافت.

^۱. یعقوبی، تاریخ الیعقوبی، ج ۲، ص ۲۵۱-۲۵۲.

^۲. همان، ص ۲۵۲.

در بررسی فعالیت‌های آن حضرت از روز ورود به مکه تا هنگام خروج از این شهر، نشانی از سخنرانی، اعتراض و مخالفت علنی در اجتماع عمومی مردم و ایجاد تنش با حاکم مکه یافت نمی‌شود. روشن است که این سخن منافاتی با تصمیم امام ۷ برای پذیرش نامه‌های کوفیان، نوشتن نامه به سران بصره، فرستادن مسلم به کوفه و سخنان آن حضرت در دیدارهای خصوصی ندارد.

امام ۷ در مکه تنش آفرینی نکرد اما این به معنای عدم احساس خطر حکومت، از نفوذ روز افزون و محبوبیت ایشان در مکه، به‌ویژه در ایام نزدیک به موسم حج نیست. شاید یکی از مواردی که عزم یزید را بر کشتن امام ۷، بیشتر جزم می‌کرد، ترس او از قیام در حجاز بود که با ترور آن حضرت، قیام ایشان در کوفه، مکه و یا هر جای دیگری ناکام می‌ماند. آنچه مهم می‌نماید آن است که امام ۷ بدون ایجاد حساسیتی که منجر به واکنش حاکم مکه و در نتیجه درگیری با حکومت شود در حال برقراری زمینه‌های لازم برای علنی کردن قیام در کوفه بوده است.

از دیدگاه این نوشتار، علت تصمیم یزید برای ترور امام ۷ در موسم حج، به سبب تحرک آن حضرت در مکه نبود. بلکه به علت اخبار ناگواری بود که هر روز از اوضاع نابسامان کوفه به شام می‌رسید و او را روز به روز نگران‌تر می‌ساخت. از دست رفتن کوفه و به تبع آن دیگر مناطق عراق، حجاز، یمن، مصر و ایران از زیر سلطه بنی‌امیه، به معنای پیروزی سریع و زود هنگام امام ۷ بر یزید و از بین رفتن تمام زحمات و تلاش‌های معاویه در بنیان سلطنت اموی بود.

از این رو، یزید تصمیم به حذف فیزیکی امام ۷ گرفت تا ارتباط کوفیان را با آن حضرت قطع کند و مانع حضور ایشان در کوفه شود. یزید برای این کار شیوه ترور و قتل خاموش را برگزید تا حکومت خود را از آسیب‌ها و پی‌آمدهای ناشی از کشتن آشکار امام ۷ برهاند. از این رو، امام ۷ چاره‌ای نداشت، جز آن که از مکه خارج شده و خود را به کوفه رساند.

ممکن است گفته شود که براساس سخن ابوجعفر اسکافی (د. ۲۴۰ق) که می‌گوید: «اما ساکنان مکه، همگی با علی دشمنی می‌کردند و همه قریش با او مخالف بوده، عموم مردم، همراه بنی‌امیه و بر ضد او (علی) بودند»^۱ و با توجه به شرایط خاص مکه؛ یعنی دشمنی‌ها و کینه‌های قریش با امیرمؤمنان^۷ و رقابت‌های دیرینه بنی‌هاشم و برخی تیره‌های قریش به ویژه بنی‌امیه، موفقیت سیدالشهداء^۷ در مکه منتفی بوده است.

عدم حمایت اهالی مکه از قثم بن عباس (د. ۵۷.ه.ق)، والی امیرمؤمنان^۷ در برابر سپاه کوچک یزید بن شجره (د. ۵۵.ه.ق) و بسربن ابی‌ارطاه که به دستور معاویه، به راحتی مکه را به چنگ آوردند، تأیید و شاهی بر سخن اسکافی (د. ۲۴۰.ه.ق) است.^۲ در مقابل، اوضاع برای ابن‌زبیر به عنوان نوه خلیفه اول و خواهرزاده عایشه (د. ۵۸.ه.ق) فراهم و آماده بوده و خلافت ده ساله او در مکه، شاهی بر این مطلب است.

در درستی سخن اسکافی مناقشه نیست، اما نتیجه قیاس، پذیرفتنی نیست؛ چرا که نتیجه به دست آمده، محصول کبرای نا صحیح قیاس است. به عبارتی، گزارش‌های تاریخی این مطلب را که اقبال و گرایش مردم مکه به ابن‌زبیر بیشتر و یا هم‌سطح با امام^۷ بوده است، به شدت رد می‌کنند.

استقبال مردم از امام^۷ در هنگام ورود به مکه، پراکنده شدن آنان از اطراف ابن‌زبیر و گرد آمدن جمعیت انبوه مردم در اطراف ایشان به ویژه در هنگام طواف و نماز چنان بود که ابن‌زبیر مجبور به همراهی با آنان شد و تا آن حضرت در مکه حضور داشت کسی

^۱. ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج ۴، ص ۱۰۴.

^۲. برای اطلاع تفصیلی درباره تسلط یزید بن شجره بر مکه، ر.ک: بلاذری، از سبب الاشراف، ج ۲، ص ۴۶۱-۴۶۵ و ج ۴، ص ۶۵؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ خلیفه، ص ۱۱۹-۱۲۰؛ طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۱۳۶؛ تقفی، الغارات، ج ۲، ص ۵۰۴-۵۱۲.

اطراف او را نمی‌گرفت.^۱ چرایی توفیق ابن‌زبیر را باید در علنی کردن قیام او پس از شهادت امام ۷، سوء استفاده وی از خون پاک آن حضرت،^۲ هم‌زمان شدن قیام او با قیام مردم مدینه و مهم‌تر از همه در هلاکت ناگهانی یزید جست و جو کرد. رسیدن خبر مرگ یزید بود که خُصین بن نمیر فرمانده سپاه شام را در ادامه نبرد با او، دچار تردید و انصراف کرد.^۳ در این هنگام، ابن‌زبیر در محاصره‌ای سخت و در آستانه شکست قرار داشت و چیزی تا پیروزی سپاه شام و تصرف مکه باقی نمانده بود.^۴ به نظر می‌رسد بخشی از نامه ابن‌عباس به یزید در این زمینه، راه‌گشا است. او در این باره می‌نویسد:

اگر (حسین) در مکه اقامت می‌گزید و جنگ در آن را روا می‌شمرد، از همه مردم مکه و مدینه، در دو حرم، بیشتر فرمان برده می‌شد، لیکن او خوش نداشت که حرمت خانه و حرمت پیامبر خدا را حلال شمارد و بزرگ شُمرد آنچه را تو بزرگ نشمردی، هنگامی که در نهان، مردانی در پی او به مکه فرستادی تا در حرم با او بجنگند و آنچه را پسر زبیر نیز بزرگ نشمرد، هنگامی که حرمت کعبه را از میان برد و آن را در معرض سنگ و تیر قرار داد.^۵

محتوای نامه ابن‌عباس به صراحت درستی کبرای قیاس پیشین را زیر سؤال می‌برد و با چالش رو به رو می‌کند. به علاوه، عبدالله بن مطیع (د. ۷۳.ه.ق) که یکی از طرف داران سرسخت و نزدیک ابن‌زبیر بود به امام ۷ چنین می‌گفت:

۱. شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۳۶.

۲. واسعی، واقعه حرّه رویارویی ارزش‌های دینی و سنت‌های جاهلی، ص ۲۲۰.

۳. مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۳، ص ۷۲.

۴. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۳۶۲-۳۶۳.

۵. یعقوبی، تاریخ الیعقوبی، ج ۲، ص ۲۴۹.

تو سرور عربی. به خدا! مردم حجاز هیچ کس را با تو برابر نمی گیرند و مردم از هر طرف سوی تو می آیند، در مکه بمان.^۱

بنابراین، اگر مقصود از مهیا بودن زمینه برای ابن زبیر و مهیا نبودن شرایط برای امام ۷، در یک زمان واحد؛ یعنی زمان حضور سیدالشهداء ۷ در مکه است، چنین سخنی با توجه به مطالب پیشین پذیرفتنی نیست.

۲-۳. دست گیر نشدن

دومین علت خروج امام ۷ از مکه را می توان، دست گیر نشدن ایشان در حرم الهی دانست. این علت در طول علت نخست قرار دارد؛ زیرا امام ۷ حاضر به تسلیم شدن و اسارت نبود و این خواسته حکومت سبب ایجاد درگیری و شکسته شدن حرمت مکه می شد.

در واقع، آسان ترین و کم هزینه ترین راه برای سرکوبی قیام، دست گیری آن حضرت بود؛ چرا که هدف یزید را در دور کردن کوفیان و امام ۷ از یکدیگر و افزایش فشارها بر ایشان و هواخواهانش تأمین می کرد. هنگامی که فرزندق (د. ۱۱۰ ه.ق)، خارج از مکه و در محدوده حرم با امام ۷ ملاقات کرد و از ایشان درباره علت خروج و باقی نماندن برای انجام حج پرسید، آن حضرت فرمود:

اگر شتاب نمی کردم، دست گیر می شدم.^۲

رویارویی امام ۷ با مأموران اُموی که پیش از دیدار با فرزندق و در نزدیکی مکه رخ داده بود، بهترین شاهد بر سخن آن حضرت است. آن جا که مأموران عمرو بن سعید از سوی او مأموریت یافتند کاروان حسینی را تعقیب کنند و مانع رفتن امام ۷ به کوفه شوند و ایشان را به مکه بازگردانند. امتناع و مخالفت شدید امام ۷ با خواسته فرستادگان

^۱. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۵۱.

^۲. همان، ص ۳۸۶.

عمر و سبب شد، طرفین با تازیانه با یکدیگر درگیر شوند و در نهایت دست خالی به مکه بازگردند.^۱

شیخ مفید (د. ۴۱۳ ه. ق) خوف امام ۷ را از دست گیری به وسیله مأموران یزید دلیل تبدیل شدن حج ایشان به غمره و خروج حضرت از مکه می‌داند.^۲ یزید در صدد بود به هر شکل ممکن، مانع رسیدن امام ۷ به کوفه شود تا از این طریق میان آن حضرت و کوفیان جدایی اندازد. تلاش عمرو بن سعید برای ممانعت از بیرون رفتن امام ۷ از مکه در همین راستا قابل تحلیل است؛ چرا که پس از رسیدن خبر خروج امام ۷، به مأمورانش فرمان داد:

بر هر شتری میان زمین و آسمان سوار شوید و او را بجوید.^۳

به راستی، چنین تأکیدی برای چیست؟ شواهد نشان می‌دهد، یزید تصمیم داشت، امام ۷ را در مکه محصور نماید و آن گاه نقشه ترور، قتل علنی و یا به بند کشیدن حضرت را به مرحله اجرا درآورد، اما این بار نیز، مانند ماجرای خروج از مدینه، امام ۷ در فرصتی مناسب، از مکه خارج شد و توانست نقشه یزید را خنثی نماید.

براین اساس، نویسندگان با این سخن که یزید و زبرد ستانش تلاش کردند، امام ۷ از حجاز خارج شود تا بتوانند سیاست خویش را در برابر آن حضرت، از مدارا به خشونت تغییر دهند^۴، موافق نیستند. خروج امام ۷ از مدینه و مکه را می‌توان به نقشه یزید برای قتل، دست‌گیری یا ترور ایشان مرتبط دانست، اما حرکت به سمت کوفه را هرگز.

سخن عمرو بن سعید به مأموران و اعزام آنان برای ممانعت از حرکت کاروان حسینی به سوی کوفه، نامه نوشتن او به امام ۷ و از امان، امان‌نامه و جایزه دادن به آن حضرت

۱. دینوری، الاخبار الطوال، ص ۲۴۴.

۲. شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۶۷.

۳. ابن قتیبه، الامامه و السیاسة، ج ۲، ص ۶.

۴. میلانی، ناگفته‌هایی از حقایق عاشورا، ص ۱۴۰، ۱۳۶.

در صورت بازگشت ایشان به مکه سخن گفتن^۱، شواهد عدم تمایل امویان به حضور سیدالشهداء^۷ در عراق است. بنابراین، سبب خروج امام^۷ از حجاز، نقشه یزید برای بیرون کشیدن ایشان از مکه و غافل گیر کردنش در عراق نبوده است. پذیرش این مطلب که یزید با سیاست بازی و فریب، امام^۷ را به سمت کوفه کشانید، به این معنا است که اگر آن حضرت تو صیه نا صحن را می پذیرفت، دچار واقعه عاشورا نمی شد. به عبارت دیگر، ایشان با رفتن به سمت کوفه، گرفتار حيله و دامی شد که از پیش به وسیله یزید و مزدورانش برای آن حضرت در کربلا گسترده شده بود و با آن که ایشان نباید به عراق می رفت، بدان سو حرکت کرد و آنچه که دشمن می خواست، انجام گردید.

چنین سخنی ناخواسته امویان را زیرک و امام^۷ را فریب خورده معرفی می نماید و روشن است که گوینده این برداشت به هیچ وجه، این نکته را درباره سخن خویش را نمی پذیرد؛ چرا که با واقعیت های تاریخی ناهمگون و با شأن امام^۷ ناسازگار است؛ زیرا امام^۷ فریب نمی خورد^۲ و در منابع تاریخی و غیر آن، هیچ سخن و گزارشی درباره برنامه ریزی یزید برای کشاندن سیدالشهداء^۷ به عراق و سپس کشتن ایشان در کربلا به چشم نمی خورد و این تنها برداشت و تحلیل یک محقق از برخی گزارش های حادثه عاشورا است.

۳-۳. رفتن به کوفه

امام^۷ در پاسخ به ابراز نگرانی ابن عباس، ابن زبیر و عبدالله بن عمر (د. ۷۴ ه. ق) که از ایشان می خواستند به کوفه نروند، به نامه های کوفیان و نامه مسلم بن عقیل درباره فراهم بودن شرایط کوفه استناد می کند.^۳ پاسخ امام^۷ به چرایی خروج از مکه، ناامن

^۱. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۸۷-۳۸۹.

^۲. برای اطلاع از این بحث کلامی، رک: شعرانی، ترجمه نفس المهموم، ص ۳۰۶.

^۳. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۱۱۰.

شدن آن شهر بود، ولی جواب ایشان به چرایی رفتن به کوفه، رسیدن نامه مسلم بن عقیل است. دقت در گزارش‌ها به خوبی این امر را تأیید می‌کند. بنابراین، درست است که امام ۷ به قصد کوفه، مکه را ترک کرد، اما در این که نامه مسلم بن عقیل را دلیل اساسی خروج آن حضرت از حرم الهی بدانیم، مناقشه هست و با کاوش در کلمات آن حضرت، به خوبی می‌توان تفاوت چرایی ترک مکه و فلسفه حرکت کاروان حسینی به سوی عراق را دریافت.

۳-۴. مناسب نبودن مکه برای قیام

با قطع نظر از سخنان مطرح شده درباره لزوم حفظ حرمت کعبه و جایز نبودن جنگ و درگیری در مکه، این شهر به لحاظ موقعیت طبیعی - جغرافیایی و داشته‌های اقتصادی - نظامی به مراتب ضعیف تر و آسیب‌پذیرتر از مدینه بوده است. از این رو، برافراشتن پرچم قیام در مکه، هم از منظر شرعی صحیح نبود و هم به لحاظ کمبود نیروی انسانی و امکانات مادی، کاری غیرمنطقی بود.

پناهنده شدن ابن زبیر در مسجدالحرام و شکست قطعی او در صورت عدم هلاکت ناگهانی یزید، هزیمت و کشته شدن او^۱ به وسیله حجاج بن یوسف ثقفی (د. ۹۵ ه.ق) و ناکامی قیام شهید فخر (د. ۱۶۹ ه.ق) و محمد دیباج (د. ۲۰۳ ه.ق) خبر از فقدان شرایط مناسب قیام در مکه می‌دهند.^۲ این شهر حتی برای رقیبان و دشمنان اهل بیت ۷ محل مناسبی نبود.

۱. بلاذری، *انساب الاشراف*، ج ۷، ص ۱۱۳-۱۳۰.

۲. برای اطلاع تفصیلی از قیام شهید فخر، ر.ک: ابوالفضل رضوی اردکانی، *ماهیت قیام شهید فخر*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبین*، ص ۳۷۱-۳۸۲. برای اطلاع تفصیلی از قیام محمد دیباج، ر.ک: ابن عنبه، *عمدة الطالب فی أنساب ابي طالب*، ص ۲۲۶؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبین*، ص ۴۳۹-۴۴۱؛ مسعودی، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، ج ۳، ص ۴۳۹.

گفت و گوهای ناکثین و تصمیم آنان برای رفتن به بصره و خروج آنان از مکه،^۱ در حالی که مجموع نفرات آنان از شش صد^۲ یا هفت صد نفر تجاوز نمی کرد^۳ در همین راستا قابل تحلیل است. البته با توجه به کسانی که در میانه راه به آنان پیوستند، شمار آنان به سه هزار نفر رسید.^۴ گفته شد که امیرمؤمنان^۷ تنها با هفت صد نفر از مدینه برای تعقیب آنان خارج شد،^۵ شاید بتواند مانع رفتن آنها به بصره شود، اما آنان دور شده بودند و از دسترس آن حضرت خارج شدند.^۶

مجموع نیروهای امیرمؤمنان^۷ و اصحاب ناکثین، به هنگام حضور در مدینه و مکه، مجموعه‌ای شامل هزار و سی صد نفر را نشان می‌دهد که آماری بسیار اندک است و خبر از نبود نیرو و امکانات مناسب برای طرفین دارد. پیوستن بصریان به ناکثین و ملحق شدن کوفیان به امیرمؤمنان^۷، توان و تعداد دو سپاه را به میزان چشم‌گیری افزایش داد. به گونه‌ای که تعداد سپاه امیرمؤمنان^۷ به بیست هزار نفر و آمار لشکر ناکثین به سی هزار نفر رسید^۷ و این، معنای سخن امیرمؤمنان^۷ درباره وجود اموال و مردان در عراق است.^۸

^۱. ابن قتیبه، الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۷۹.

^۲. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۴، ص ۴۵۴.

^۳. همان، ص ۴۵۲.

^۴. همان.

^۵. همان، ص ۵۰۶.

^۶. همان، ص ۴۵۵.

^۷. همان، ص ۵۰۵.

^۸. دینوری، الاخبار الطوال، ص ۱۴۳. هجرت امیرمؤمنان^۷ به عراق، نخست به منظور رویارویی با ناکثین و آن گاه با هدف نزدیکی به شام و برای مقابله با معاویه انجام گرفت. از این رو، به نظر می‌رسد، اگر معاویه شکست می‌خورد، امیرمؤمنان^۷ به مدینه باز می‌گشت.

به هر حال، بیشتر سخنان پیشین، پیرامون نامناسب بودن مدینه به لحاظ جغرافیایی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی درباره مکه هم صادق است که از تکرار دوباره آنها خودداری می‌شود.

۴. نتیجه

در این مقاله تلاش شد با بررسی اوضاع و شرایط مختلف فرهنگی، اقتصادی، نظامی و سیاسی به چرایی خروج سیدالشهداء ۷ از مکه و مدینه دست یابیم. یافته‌ها نشان می‌دهد، عدم بیعت امام ۷ با یزید، محیط مدینه را به گونه‌ای برای ایشان نامن کرد که برای جلوگیری از قتل یا دست‌گیری، ناچار به ترک این شهر شد.

از سوی دیگر، با فرض چشم‌پوشی از ناامنی، شرایط فکری-مذهبی بیشتر مردم مدینه و عدم گرایش اعتقادی ایشان به اهل بیت ۷ و فقر این شهر به لحاظ منابع انسانی، شرایط جغرافیایی و داشته‌های اقتصادی و نظامی، این شهر توان قرار گرفتن در مرکز مبارزه در برابر حکومت را نداشت. همچنین، کسب فرصت و به دست گرفتن ابتکار عمل در برخورد با امویان، ایجاد بستر مناسب برای قیام علنی و برقراری و حفظ ارتباط با جامعه اسلامی به خصوص کوفیان در ایام نزدیک به حج را می‌توان از دیگر علل خروج امام ۷ از مدینه دانست.

بنابراین، امام ۷ مدینه را به قصد مکه ترک کرد. اطلاع یافتن آن حضرت از نقشه شوم یزید برای ترور نمودن ایشان در موسم حج، جلوگیری از دست‌گیر شدن به وسیله مأموران حکومتی، رسیدن نامه مسلم بن عقیل مبنی بر تأیید محتوای نامه‌های کوفیان، عواملی است که سبب ترک مکه و حرکت سیدالشهداء ۷ به طرف عراق گردید.

منابع

- ابن أبی الحدید، عبدالحمید بن هبئه الله، شرح نهج البلاغه، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ١٤٠٤.ق.
- ابن اعثم، احمد بن اعثم، الفتوح، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالاضواء، ١٤١١.ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٣٦٢.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق محمد عبد القادر عطا و مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، ١٤١٢.ق.
- ابن خیاط، خلیفه بن خیاط، تاریخ خلیفه، تحقیق مصطفی نجیب فواز و حکمت کشلی فواز، بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤١٥.ق.
- ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الکبری، بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤١٨.ق.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل أبی طالب، قم: انتشارات علامه، ١٣٧٩.ق.
- ابن طاووس، علی بن موسی، الملهوف علی قتلی الطفوف، تهران، انتشارات جهان، ١٣٤٨.
- ابن طقطقا، محمد بن علی، الفخری فی الآداب السلطانیه و الدول الاسلامیه، تحقیق عبدالقادر محمد مایو، بیروت: دارالقلم العربی، ١٤١٨.ق.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، الاستیعاب فی معرفه الأ صحاب، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت: دار الجیل، ١٤١٢.ق.
- ابن عبدربه، احمد بن محمد، العقد الفرید، قاهره: لجنه التألیف و الترجمه و النشر، ١٩٤٨.م.
- ابن عنبه، احمد بن علی، عمدة الطالب فی أنساب أبی طالب، قم: أنصاریان، ١٤١٧.ق.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم، الامامه و السیاسه، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالاضواء، ١٤١٠.ق.

- ابن قولویه، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، نجف: دار المرتضویه، ۱۳۵۶ ه.ق.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد، تجارب الامم، تحقیق ابو القاسم امامی، تهران: سروش، ۱۳۷۹.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین، مقاتل الطالبیین، تحقیق احمد صقر، بیروت: دار المعرفة، بی تا.
- استادی، رضا، «فدک»، دانشنامه امام علی ۷، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
- بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۷ ه.ق.
- ثقفی، ابراهیم بن محمد، الغارات، قم: دارالکتاب، ۱۴۱۰ ه.ق.
- جعفریان، رسول، تاریخ تحول دولت و خلافت، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- چنارانی، محمد علی، قیام توابین، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۸۳.
- خزّاز قمی، علی بن محمد، کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الاثنی عشر، قم: بیدار، ۱۴۰۱ ه.ق.
- دینوری، ابوحنیفه، الاخبار الطوال، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۳۶۸.
- رضوی اردکانی، ابوالفضل، ماهیت قیام شهید فحّ، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- رضوی اردکانی، ابوالفضل، شخصیت و قیام زید بن علی (ع)، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۴.
- رضوی اردکانی، سید ابوالفضل، ماهیت قیام مختار، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- سبط بن جوزی، یوسف بن قزاعلی، تذکره الخواص، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۴۱۸ ه.ق.
- سنگری، محمد رضا، آیین داران آفتاب، تهران: انتشارات بین الملل، ۱۳۸۶.

شعرانی، ابوالحسن، ترجمه نفس المهموم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۵.

شهیدی، جعفر، پس از پنجاه سال پژوهشی تازه پیرامون قیام امام حسین ۷، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸.

طالقانی، سعید، تعامل انصار با اهل بیت: قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۹.

طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد: مرتضی، ۱۴۰۳.ق.

طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوک، بیروت: دارالتراث، ۱۳۸۷.ق.

الله اکبری، محمد، عباسیان از بعثت تا خلافت، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۲.

محرمی، غلامحسن، پژوهشی پیرامون انصار، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۸.

م سعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق أ سعد داغر، قم: دار الهجرة، ۱۴۰۹.ق.

مفید، محمد بن نعمان، الارشاد، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳.ق.

مفید، محمد بن نعمان، الجمل و النصره لسید العتره فی حرب البصره، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳.ق.

مقدسی، محمد بن احمد، أحسن التقاسیم فی معرفه الأقالیم، قاهره: مکتبه مدبولی، ۱۴۱۱.ق.

میلانی، سید علی، ناگفته‌هایی از حقایق عاشورا، قم: الحقایق، ۱۳۹۰.

نورمحمدی، مهدی، گرایش به تشیع در مدینه در دو قرن نخست هجری، کارشناسی ارشد، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۲.

واسعی، علیرضا، واقعه حره رویارویی ارزش‌های دینی و سنت‌های جاهلی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱.

واقدی، محمد بن عمر، المغازی، تحقیق مارسدن جونز، بیروت: مؤسسه علمی للمطبوعات، ۱۴۰۹.ق.

یعقوبی، احمد بن یعقوب، تاریخ یعقوبی، بیروت: دار صادر، بی تا.
یوسفی غروی، محمد هادی، وقعة الطف، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۷.ق.
یوسفی غروی، محمد هادی، موسوعة التاريخ الاسلامی، قم: مجمع اندیشه اسلامی،
۱۴۱۷.ق.

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام / سال بیستم / شماره هفتادونهم / پاییز ۱۳۹۸

بازخوانی چند گزارش عاشورایی بر اساس بسترشناسی حوادث قیام

تاریخ تأیید: ۹۸/۱۰/۲۳

تاریخ دریافت: ۹۶/۱/۲۰

ابراهیم گودرزی^۱

نعمت الله صفری فروشانی^۲

سید محمد حسین مقدس نیان^۳

چکیده:

همان گونه که برداشت‌های گوناگون از گزارش‌های قیام عاشورا، زمینه‌ساز ارائه دیدگاه‌هایی متفاوت و گاه متعارض درباره چپستی و چرایی قیام سیدالشهدا^۷ بوده است، بازخوانی این گزارش‌ها می‌تواند زمینه‌ساز رسیدن به تحلیل‌هایی نو و ژرف از بستر و بایسته‌های رویدادهای مربوط به قیام عاشورا و در نتیجه شناخت هرچه بهتر این قیام شود.

این مقاله با روش و صفی — تحلیلی، همراه با بازخوانی چند گزارش عاشورایی، مانند وصیت‌نامه سیدالشهدا^۷ به محمد بن حنفیه، ملاقات آن حضرت^۷ با فرزدق و بشر بن غالب و نوحه‌خوانی جنیان در منطقه خزیمه که به‌وسیله مورخانی چون ابن‌سعد، بلاذری، طبری، ابن‌اعثم و شیخ مفید بیان شده است، می‌کوشد فضای زمانی و مکانی صدور این گزارش‌ها را بکاود. این بررسی نشان می‌دهد که به دلیل خلط و جابه‌جایی قسمتی از گزارش‌ها در برخی منابع و برخی استنتاج‌های کم‌اعتبار، برداشت‌هایی نادرست از اخبار عاشورایی شکل گرفته است.

^۱. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه باقرالعلوم ۷ (egoodarzi1192@chmail.ir).

^۲. استاد گروه تاریخ جامعه المصطفی العالمیه (nsafari8@gmail.com).

^۳. دانشجو دکتری رشته قرآن و متون دینی دانشگاه قرآن و حدیث (smhm1000@yahoo.com).

کلیدواژگان: امام حسین ۷، قیام عاشورا، گزارش‌های عاشورایی، بسترشناسی گزارش تاریخی، کوفه.

۱. مقدمه

عدم انعکاس کامل ابعاد و زوایای مختلف واقعه عاشورا در اسناد و منابع، تکمیل حلقه‌های مفقوده این رویداد عظیم را در مواردی دشوار ساخته است. از این رو، بهره‌گیری و استفاده از ابزار و فنون اجتهاد تاریخی، از روش‌های کارآمد تحلیل و فهم مناسب چگونگی رخداد این حادثه به شمار می‌رود. یکی از برترین این ابزارها، بسترشناسی گزارش‌های تاریخی مربوط به آن است.

به دلیل آن که منبع اصلی شناخت و تحلیل حادثه کربلا، اخبار تاریخی است، بدون در نظر گرفتن بستر رخدادها و بررسی شرایط زمانی و مکانی گزارش‌های تاریخی نمی‌توان وارد عرصه تحلیل قیام سیدالشهداء ۷ (د. ۶۱۰ ه.ق) شد و تحلیلی جامع درباره آن ارائه کرد. به‌ویژه آن که ارزش و اعتبار منابع اخبار تاریخی، یک سان نیست و لازم است در کنار بسترشناسی اخبار به منبع خبر توجه شود.

به دلیل آن که هدف اصلی بسترشناسی، فهم مناسب چگونگی رخداد یک حادثه است و فهم مناسب می‌تواند در تحلیل و پاسخ‌گویی به شبهات و اموری دیگر به کار آید، اهمیت پرداختن به بسترشناسی گزارش‌های تاریخی بیشتر خواهد شد. بررسی‌ها نشان می‌دهند، تحلیل و واکاوی واقعه عاشورا، به‌ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی، رونق فراوانی یافته است و آثار و مقالات متعددی در این باره به نگارش درآمده‌اند. براین اساس، پژوهش حاضر در صدد است نقش و جایگاه بسترشناسی را در بازخوانی چند گزارش عاشورایی نشان دهد.

یکی از بارزترین پیشینه‌های این بحث در آثار تحقیقی دهه‌ها و سال‌های اخیر، تلاش و تحقیق هفت ساله صالحی نجف‌آبادی (د. ۱۳۸۵) در نگارش کتاب شهید جاوید برای

اثبات نظریه حکومت است.^۱ براساس این نظریه که در مقاله از آن یاد خواهد شد، قیام امام ۷ برای کنار زدن یزید از مسند خلافت و بازگرداندن حکومت به جایگاه واقعی و صاحبان اصلی آن؛ یعنی اهل بیت: بوده است. نویسنده شهید جاوید را می‌توان احیاگر نظریه حکومت در عصر حاضر، پس از مطرح شدن آن از سوی شیخ مفید (د. ۴۱۳.ه.ق) و سید مرتضی (د. ۴۳۶.ه.ق) در قرن پنجم هجری دانست.

با آن که بسترشناسی گزارش‌های تاریخی کشف جدیدی نیست و در هر تحقیق علمی و تاریخی لازم است، اما رویکرد تحلیلی صالحی نجف‌آبادی در نگارش شهید جاوید و پاسخ‌های او به مخالفان این کتاب سبب شده است بیش از دیگران به بسترشناسی گزارش‌های قیام عاشورا بپردازد. البته، اصطلاح بسترشناسی در سال‌های نگارش و انتشار کتاب شهید جاوید، متداول نبوده است و به این دلیل، صالحی نجف‌آبادی این واژه را استفاده نکرده است.

۲. مفهوم‌شناسی

در لغت‌نامه‌ها، معانی مختلفی برای واژه بستر بیان می‌شود که جای خواب و استراحت انسان (تُشک، رخت‌خواب)، بخشی از زمین که رود در آن جاری است، پهنه، ساحت و زمینه و امکان برای انجام کاری، معانی آن هستند.^۲ در میان این معانی، زمینه انجام کار یا بیان سخن به موضوع این تحقیق، نزدیکتر است. امروزه، این واژه به صورت مضاف در علوم مختلف کاربرد دارد و برای بررسی علل، عوامل و زمینه‌های ایجاد یک مسئله استفاده می‌شود.

با توجه به معنای لغوی واژه بستر، اصطلاح بسترشناسی را می‌توان شناخت و وضعیت معنا کرد. این آگاهی به خوبی قادر خواهد بود، رفتار متفاوت اهل بیت ۷ با یکدیگر به ویژه در مسائل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و چگونگی تفاوت برخوردهای یک امام

۱. صالحی نجف‌آبادی، شهید جاوید، ص ۱۶.

۲. مُعین، فرهنگ فارسی، ج ۱، ص ۵۳۰؛ انوری، فرهنگ بزرگ سخن، ج ۲، ص ۹۶۸.

در مقابل جریان‌های مختلف را توضیح دهد و تبیین نماید. بر این اساس، مقصود از بستر شناسی گزارش‌های عاشورایی در این تحقیق، واکاوی و بررسی ارتباط عمیق حوادث و رخدادها با ظرف زمانی و مکانی آنها در مراحل مختلف قیام، بر اساس منابع و گزارش‌های معتبر تاریخی، به منظور تبیین و تحلیل بهتر چیستی و چرایی قیام عاشورا است.

۳. وصیت‌نامه سیدالشهداء ۷ به محمد بن حنفیه

معاویه (حک. ۴۱-۶۰ ه.ق) در نیمه رجب سال ۶۰ ه.ق از دنیا رفت^۱ و یزید (حک. ۶۰-۶۴ ه.ق) بلافاصله در نامه‌ای^۲ به ولید بن عتبه (د. ۶۲ ه.ق) والی مدینه فرمان داد با سرعت، بدون مسامحه و با سخت‌گیری از امام ۷ بیعت گیرد.^۳ نامه یزید، شب هنگام به مدینه رسید^۴ اما بر اساس دستور، ولید در همان وقت که زمان غیرمعمول و نامناسبی بود، امام ۷ را به دار الاماره احضار کرد و از ایشان خواست در همان جلسه، بیعت نماید.^۵ امام ۷ با این استدلال که فردی چون او، پنهانی بیعت نخواهد کرد و بیعت

۱. ابن سعد، *الطبقات الکبری*، ج ۱۰، ص ۴۴۲؛ بلاذری، *انساب الاشراف*، ج ۳، ص ۳۶۷؛ یعقوبی، *تاریخ یعقوبی*، ج ۲، ص ۲۳۸؛ طبری، *تاریخ الامم و الملوک*، ج ۵، ص ۳۲۴؛ شیخ مفید، *الارشاد*، ج ۲، ص ۳۲.

۲. برای اطلاع تفصیلی در این باره، ر. ک: ابن قتیبه، *الامامه و السیاسة*، ج ۱، ص ۲۲۵؛ ابن اعثم، *الفتوح*، ج ۵، ص ۹.

۳. دینوری، *الانخبار الطوال*، ص ۲۲۷.

۴. ابن عبدالبر، *الاستیعاب فی معرفه الأصبحاب*، ج ۱، ص ۳۹۶؛ ابن خیط، *تاریخ خلیفه*، ص ۱۴۴.
۵. منابع تاریخی، مراد از زمان غیر متعارف را شب می‌دانند، اما یکی از محققان معاصر، با استناد به برخی قراین، زمان غیرمعمول را صبح جمعه تفسیر می‌کند (ر. ک: یوسفی غروی، *وقعة الطف*، پاورقی ص ۷۹).

۶. طبری، *تاریخ الامم و الملوک*، ج ۵، ص ۳۳۹.

مخفیانه، کفایت از بیعت آشکار نمی‌کند، بیعت نکرد.^۱ امام ۷ دو روز بعد در بیست و هشتم رجب به همراه خانواده و گروهی از نزدیکانش، شبانه به قصد مکه از مدینه خارج شد.^۲

به گزارش ابن‌اعثم (د. ۳۱۴ ه.ق)، امام ۷ پیش از ترک مدینه، وصیت‌نامه‌ای نوشت و آن را به برادرش، محمد بن حنفیه (د. ۸۱ ه.ق) سپرد. این وصیت‌نامه، نقش تأثیرگذاری در تحلیل نهضت کربلا و دستیابی به هدف امام ۷ از قیام دارد و صاحب‌نظران با برداشت‌های متفاوت به آن استناد می‌کنند.

برخی بر این باور هستند که محتوای این وصیت‌نامه، برخلاف نظریه حکومت‌خواهی امام ۷ است و با این تصور، به صراحت درباره مردود بودن نظریه حکومت‌سخن می‌گویند.^۳ مهم‌ترین مستند قائلان نظریه اصلاح؛ یعنی کسانی که معتقدند، امام ۷ برای اصلاح جامعه اسلامی و امت‌جدش قیام کرد، متن این وصیت‌نامه است.^۴ همچنین، کلیدی‌ترین سند کسانی که هدف آن حضرت را در امر به معروف و نهی از منکر جست‌وجو می‌کنند، عبارت‌هایی از این وصیت‌نامه است.^۵

خبر دیدار و گفت‌وگوی محمد بن حنفیه با امام ۷ در آستانه خروج آن حضرت از مدینه در منابع متعددی گزارش شده است^۶ اما کسی جز ابن‌اعثم،^۷ افزون بر اصل ملاقات،

^۱. ابن قتیبه، الامامه و السياسة، ج ۱، ص ۲۲۶؛ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۳۱۶.

^۲. شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۳۵.

^۳. غفّار، الحسين ۷ من خلال القرآن الکریم، ج ۱، ص ۲۴۸.

^۴. قنبری، فلسفه عاشورا از دیدگاه اندیشمندان مسلمان، ص ۱۶۹، ۲۷.

^۵. مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۷، ص ۱۴۶-۱۵۲.

^۶. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۳۱۷؛ طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۴۱؛ ابن‌اعثم،

الفتوح، ج ۵، ص ۲۰؛ شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۳۴.

^۷. ابن‌اعثم، الفتوح، ج ۵، ص ۲۱.

این وصیت را نقل نکرده است. البته، قسمتی از عبارات این وصیت‌نامه، به عنوان سخنان شفاهی امام ۷ خطاب به ابن عباس (د. ۶۸.ه.ق) در مناقب آل ابی طالب دیده می‌شود.^۱ به گفته ابن اعثم، امام ۷ در پایان ملاقات خود با محمدحنفیه، کاغذ و قلم طلبید و این وصیت‌نامه را برای برادرش نوشت:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، این وصیت حسین بن علی به برادرش محمد، معروف به پسر حنفیه است. حسین گواهی می‌دهد که خدایی جز خدای یکتا نیست و او شریک ندارد و محمد بنده و پیامبر اوست که حق را از سوی او آورده است و گواهی می‌دهد که بهشت و جهنم حق است و قیامت می‌آید و در آن شکی نیست و خداوند در خاک شدگان را برمی‌انگیزد. من از روی سرمستی، گردنکشی، تبهکاری و ستمگری خارج نمی‌شوم، بلکه بیرون رفتنم برای اصلاح کار امت جدم و به منظور امر به معروف و نهی از منکر و در پیش گرفتن روش جد و پدرم علی بن ابی طالب و خلفای راشدین است. هر کس مرا با پذیرش حق پذیرفت، خداوند به حق سزاوارترین است و هر کس این را از من نپذیرد، شکیبایی می‌ورزم تا خداوند میان من و مردم داوری فرماید و او بهترین داوران است. توفیق من تنها از خداوند است. بر او توکل می‌کنم و به سوی او باز می‌گردم.^۲

۴. بررسی گزارش

بی‌شک از میان نظریه‌هایی که به این وصیت‌نامه استناد می‌کنند، دو نظریه اصلاح و امر به معروف و نهی از منکر از اهداف حتمی امام ۷ بوده است، اما آیا می‌توان با استناد به این وصیت‌نامه، کنار زدن یزید و به دست گرفتن حکومت را از اهداف امام ۷ حذف کرد و تنها هدف ایشان از قیام را امر به معروف و نهی از منکر یا اصلاح امت دانست؟

^۱. ابن شهر آشوب، مناقب آل ابیطالب، ج ۴، ص ۸۹.

^۲. ابن اعثم، الفتوح، ج ۵، ص ۲۱.

در این قسمت به نقد این سخن، با استفاده از بستر شناسی زمانی و مکانی صدور وصیت نامه یا همان شرایط امام ۷ در مدینه می پردازیم.

۵. شناخت وضعیت امام ۷ در مدینه

سیدالشهداء ۷ پس از حضور در دار الاماره مدینه و در پاسخ به درخواست ولید بن عتبه در باره بیعت با یزید، تنها درباره بیعت نکردن در آن مجلس صحبت کرد.^۱ فقط در گزارش ابن اعثم است که امام ۷ پس از سخنان تند مروان بن حکم (د. ۶۵ ه.ق) و پیشنهاد او به ولید، درباره گردن زدن و یا بازداشت آن حضرت، نخست از عدم بیعت خویش با یزید خبر داد و سپس فرمود:

کسی چون من با مانند او بیعت نمی کند^۲

ولی بلافاصله با جمله « با این حال تأمل کنید تا فردا برسد »^۳ اقدام در این باره را به وقت دیگری حواله دادند. برخی بزرگان معاصر درباره سیاست تنش زدایی امام ۷ در ملاقات با ولید می گویند:

تصمیم امام ۷ آن بود که از بیان پاسخ صریح اجتناب کند و این مسئله را به شیوه ای مسالمت آمیز خاتمه دهد و از مجلس ولید خارج شود.^۴

به یقین امام ۷ از هنگام طرح جاز شینی یزید به وسیله معاویه تا عصر عاشورا هیچ گاه قصد بیعت با او را نداشت، اما از آن جا که اعتراض علنی را در آن شرایط به صلاح نمی دانست، از بیان سخنان تنش زا خودداری می کرد و به دنبال کم کردن عوارض

^۱. ابن قتیبه، الامامه و السیاسة، ج ۱، ص ۲۲۶؛ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۳۱۶؛ طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۳۹؛ شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۳۳؛ دینوری، الاخبار الطوال، ص ۲۲۸.

^۲. ابن اعثم، الفتوح، ج ۵، ص ۱۴.

^۳. همان.

^۴. علامه امین، اعیان الشیعه، ج ۱، ص ۵۸۸.

عدم بیعت خویش بود. چنان که پس از ترک مدینه و در طول مدت اقامت چهار ماه و چند روزه ایشان در مکه، هیچ تنشی میان امام ۷ و حاکم مکه، گزارش نشده است. توصیه و تأکید ایشان در هنگام ورود به دار الاماره مدینه به جوانان هاشمی درباره اجتناب جدی آنان از ایجاد حساسیت و درگیری با مأموران ولید، مگر با اجازه ایشان و در صورت به خطر افتادن جان آن حضرت، نشانه دیگر مواظبت امام ۷ و جلوگیری از حوادث ناخواسته است.^۱ همچنین، شاهد دیگری که می‌توان به آن استناد جست، وجود عبارتی در ابتدای روایت عمار دُهنی، به نقل از امام باقر ۷ (د. ۱۱۴.ه.ق) است. او در این باره می‌گوید:

به ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین ۷ گفتم: قتل حسین ۷ را چنان برایم بگو که گویی خود، حاضر بوده‌ام.^۲

پس از آن، امام باقر ۷ به شرح واقعه‌ای می‌پردازد که در ابتدای آن، از جانب سیدالشهداء ۷ به ولید گفته می‌شود:

با من مدارا کن و مهلت بده.^۳

این عبارت، در گزارش مورخان دیده نمی‌شود، اما سخن آن حضرت ۷ درباره لزوم بیعت در اجتماع عمومی و طلب مهلت در روزهای بعد، برای نرفتن به دار الاماره، در همین راستا است.^۴

در هر صورت، امام ۷ از آن رو در حضور ولید از اصل عدم بیعت سخن نگفت که موجبات سخت‌گیری و حساسیت او برانگیخته نشود؛ زیرا ولید، نامه یزید و فرمان او را

۱. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۳۹؛ شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۳۳.

۲. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۴۷.

۳. همان.

۴. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۴۰، ۳۴۱؛ شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۳۴.

درباره کشتن یا سخت‌گیری شدید بر تخلف کنندگان از بیعت را برای امام ۷ خوانده بود.^۱ حضور آن حضرت ۷ در دار الاماره و پاسخ مثبت عملی به احضار ولید، در راستای دفع فشارها از جانب او تحلیل پذیر است. بدان معنا که امام ۷ برای دور کردن تبعات عدم اجابت دعوت ولید، به نزد وی رفت.

اهمیت تدبیر امام ۷ در رفتن به دار الاماره، آن‌گاه درک می‌گردد که آثار رفتن عبدالله بن زبیر (د. ۷۳ ه.ق) به نزد ولید بررسی شود. حضور امام ۷ در دار الاماره و سخن نگفتن از اصل عدم بیعت، سبب شد ولید تا حدی از آن حضرت ۷ آسوده گردد و به ابن زبیر بپردازد.

روز بعد، مأموران ولید به نزد پسر زبیر رفتند و چنان بر او سخت گرفتند که کار به دشنام و توهین به او و مادرش انجامید. ابن زبیر که خود را در محاصره شدید مأموران ولید می‌دید برادرش، جعفر (د. ۶۴ ه.ق) را به نزد ولید فرستاد تا یک شب از او مهلت گیرد. ولید هم با این شرط که عبدالله فردا باید برای انجام بیعت در دار الاماره حاضر شود، آن شب را به وی مهلت داد که همان شب، عبدالله به همراه جعفر، از بیراهه‌ها به مکه گریختند.^۲

ولید، فردای حضور امام ۷ در دار الاماره، باز به سراغ آن حضرت ۷ فرستاد و از ایشان خواست، برای بیعت با یزید به نزدش رود^۳ اما ایشان به وی پیام داد: دست‌نگه‌دار، تا بنگری و بنگریم و بیندیشی و بیندیشیم.^۴

۱. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۳۹.

۲. همان، ص ۳۴۰.

۳. همان.

۴. همان.

در ساعات پایانی روز بعد، ولید برای بار سوم، مردانش را به سراغ امام ۷ فرستاد^۱ تا شاید این بار برای بیعت حاضر شود، اما آن حضرت ۷ باز هم مهلت گرفت و به فرستادگان او فرمود:

تا صبح صبر کنید، آن گاه بنگریم و بنگرید.^۲

سپس، امام ۷ در تاریکی شب، عازم مکه شد. از خروج شبانه کاروان حسینی از مدینه و تصمیم امام ۷ برای رفتن به مکه، آیه‌ای که در هنگام ترک شهر قرائت فرمود و توصیه محمد بن حنفیه به ایشان درباره اقامت در مکه، می‌توان فهمید که دلیل نماندن ایشان در شهر پیامبر ۹، نبود امنیت بوده است. سخنان امام ۷ در به تعویق انداختن حضور خویش در دار الاماره نشان می‌دهد که ایشان به علت امنیت شکننده مدینه، به شدت از ایجاد هرگونه تنش و درگیری در آن شرایط زمانی و سخن گفتن درباره قیام پرهیز داشته است.

هم‌چنین، نباید از این نکته بسیار مهم غافل شد که رسیدن نامه‌های کوفیان و تصمیم امام ۷ بر اجابت دعوت آنان، مربوط به زمان اقامت آن حضرت در مکه است و از آن جا که این وصیت‌نامه، پیش از آن و در مدینه نوشته شده است، نباید آن را به تنهایی و بدون توجه به اتفاقات بعدی، تبیین و تشریح کرد.

بنابراین، بررسی و شناخت وضعیت امام ۷ در مدینه، گویای عدم تناسب شرایط تاریخی ایشان با سخن گفتن درباره قیام و درگیری مسلحانه با حکومت است؛ زیرا روند عادی و تاریخی حوادث، هنوز کار را به این مرحله نرسانیده بود. از طرفی، امام ۷ از آن رو به مکه رفت که تبعات عدم بیعت با یزید را از خود دور کند. براین اساس، اگر نکات امنیتی که یکی از آنها، سخن نگفتن درباره قیام بود، رعایت نمی‌شد، ورود امام ۷ به مکه سخت می‌گردید و امنیت آن جا کاهش می‌یافت و درصد احتمال رویارویی و

^۱. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۴۱؛ شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۳۴.

^۲. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۴۱.

درگیری با حاکم مکه، عمرو بن سعید (د. ۶۹.ه.ق) بالا می‌رفت که چنین اتفاقی در آن شرایط زمانی به مصلحت نبود. چنان که عمرو به هنگام ورود کاروان حسینی به مکه از امام ۷ پر سید: «برای چه به مکه آمده‌اید؟» و آن حضرت پا سخ داد: «به خدا و به این خانه پناه آورده‌ام»^۱.

۶. دیدار فرزندق با امام ۷

در این قسمت سه گزارش متفاوت از ملاقات همّام بن غالب (د. ۱۱۰.ه.ق) معروف به فرزندق^۲ با امام ۷ برر سی می‌گردد. بیشتر منابع^۳ مکان این دیدار را صِفاح^۴ دومین^۵ یا سومین^۶ منزل از منازل مکه تا کوفه می‌دانند.

۱-۶. گزارش طبری

۱. سبط بن جوزی، *تبیانه الخواص*، ص ۲۱۴.

۲. کنیه فرزندق، ابوفراس و از اهالی بصره و از قبیله بنی تمیم بود. فرزندق شاعری بزرگ و محب اهل بیت: بود که قصیده او در مدح امام سجاد ۷ و اهل بیت در کنار کعبه و در حضور هشام بن عبدالملک مشهور است (ر. ک: سید مرتضی، *أمالی المرتضی*، ج ۱، ص ۶۲).

۳. ابن سعد، *ترجمه الامام الحسین ۷*، ص ۶۴؛ بلاذری، *انساب الاشراف*، ج ۳، ص ۳۷۵؛ دینوری، *الانخبار الطوال*، ص ۲۴۵؛ طبری، *تاریخ الامم و الملوک*، ج ۵، ص ۳۸۶؛ شیخ مفید، *الارشاد*، ج ۲، ص ۶۷، ۶۸.

۴. منزل صِفاح، بین حنین و محدوده حرم و سمت چپ کسانی که به مکه وارد می‌شدند، بوده است (حموی، *معجم البلدان*، ج ۳، ص ۴۱۲).

۵. گروهی از تاریخ پژوهان، *مقتل جامع سیدالشهداء ۷*، ج ۱، ص ۶۳۰؛ ری شهری، *دانش نامه امام حسین ۷*، ج ۵، ص ۱۱۴.

۶. هاشمی، *الحسین ۷ فی طریقه الی الشهاده*، ص ۲۶.

براساس گزارش محمد بن جریر طبری (د. ۳۱۰ ه.ق)^۱، فرزدق در سال ۶۰ ه.ق به همراه مادرش برای انجام حج به حجاز می‌رود و در محدوده حرم و نزدیکی مکه، به کاروان حسینی برخورد می‌کند. او، خود را به امام ۷ می‌رساند و درباره دلیل عجله و چرایی عدم شرکت آن حضرت در مراسم حج سؤال می‌کند. هم‌چنین، امام ۷ از فرزدق درباره مردمی که پشت سر گذاشته بود، می‌پرسد و او جواب می‌دهد:

از شخص آگاهی پرسش نمودی. قلب‌های مردم با تو و شمشیرهای ایشان با بنی‌امیه است و قضا از آسمان نازل می‌شود و خدا هرچه خواهد، انجام می‌دهد.

سپس امام ۷ به او می‌فرماید:

راست گفתי، کارها همه به دست خدا است و او آنچه بخواهد انجام می‌دهد و هر روز پروردگار ما در کاری است. اگر قضا بر وفق مراد ما نازل گردد، او را بر نعمت‌هایش سپاس‌گزاریم و در ادای شکر از او یاری می‌خواهیم و اگر قضا بر خلاف خواسته ما رقم خورد، آن کس که طالب حق باشد و سیرتش تقوا، ستم نمی‌کند.^۲

عدم بسترشناسی گزارش فرزدق سبب شده است برخی افراد، پاسخ امام ۷ را به تمام جمله فرزدق ربط دهند و بر این باور باشند که هم در دیدار امام ۷ با فرزدق و هم با پش‌ترین غالب (ز. ۶۱ ه.ق)، هر دو به امام ۷ اطلاع می‌دهند که دل‌های کوفیان با او و شمشیرهای ایشان با بنی‌امیه است. این قضیه پیش از رسیدن خبر قتل مسلم بن عقیل (د. ۶۰ ه.ق) بود. ملاحظه می‌کنیم، امام ۷ هر دو را تأیید کردند. این تأیید از

^۱. ابوجعفر طبری در اواخر سال ۲۲۴ ه.ق در امل متولد شد و در سال ۳۱۰ ه.ق در بغداد از دنیا رفت. مهم‌ترین آثار او، جامع‌البیان در تفسیر قرآن و تاریخ‌الامم و الملوک در تاریخ است.

^۲. طبری، تاریخ‌الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۸۶.

موثق‌ترین دلایل تاریخی است که امام ۷ از آغاز می‌دانست کوفیان، او را خواهند کشت و سرنوشت او شهادت است.^۱

سخن بر سر علم امام ۷ به شهادت خویش و کوتاهی کوفیان در عهد و پیمان نیست، بلکه درباره شناخت ظرف زمانی و مکانی سخنان آن حضرت است. از این رو، شناخت وضعیت تاریخی موجود نشان می‌دهد، سخن امام ۷ در تأیید سخنان فرزدق، تنها مربوط به بخش دوم پاسخ او است.

۶-۱-۱. بررسی گزارش

تأمل در این گزارش نشان می‌دهد، پاسخ فرزدق به پرسش امام ۷ از دو بخش تشکیل شده است:

۱. همراهی شمشیرهای کوفیان با بنی‌امیه در حال همراهی قلوب ایشان با آن حضرت ۷.

۲. اشاره به این نکته مهم و اساسی که با این وجود، همه کارها به دست خدا است. بر اساس خبر، امام ۷ بلافاصله پس از پاسخ فرزدق، او را تصدیق کردند. برخی بدون توجه به این نکته که پاسخ فرزدق شامل دو قسمت است، جمله صدقت را به تمام سخن فرزدق برمی‌گرداندند و نتیجه می‌گیرند که امام ۷ هر دو بخش جواب وی را تأیید فرموده است.^۲ حال آن که با دقت بیشتر در کلام آن حضرت ۷ و توجه به شرایط موجود درمی‌یابیم، کاربست عبارت صدقت از سوی ایشان، تنها در برابر بخش دوم جمله فرزدق بوده است؛ زیرا امام ۷ متناسب با بخش دوم سخن فرزدق، بیان خویش را ادامه دادند و درباره تحلیل فرزدق از اوضاع عراق، سکوت کردند و سخنی در تأیید یا رد آن نفرمودند.

^۱. جمعی از نویسندگان، مع الרכب الحسینی من المدینة الی المدینة، ج ۳، ص ۱۹۰.

^۲. جمعی از نویسندگان، مع الרכب الحسینی من المدینة الی المدینة، ج ۳، ص ۱۹۰؛ میلانی، ناگفته‌هایی از حقایق عاشورا، ص ۱۸۰.

افزون بر آن که پذیرش برداشت نخست، تحلیل ما از قیام عاشورا را وارونه و از انتها به ابتدا خواهد کرد؛ چرا که تأیید رسمی پاسخ فرزدق از سوی آن حضرت ۷، به معنای مساوی و یکسان دانستن اوضاع و شرایط ظاهری زمان خروج کاروان حسینی از مکه، با زمان رسیدن خبر شهادت مسلم بن عقیل و مراحل بعدی نهضت تا شهادت امام ۷ است.

در چنین حالتی، حجت بر امام ۷ تمام می شود و ادامه مسیر با استناد به دعوت نامه های کوفیان و جاهت ندارد؛ زیرا نمی توان فرض کرد امام ۷ از یک سو با اعتماد به دعوت نامه های کوفیان به سوی ایشان حرکت کند و همزمان، کوفیان را افرادی شمشیر به دست و منتظر کشتن خود بداند.

همچنین، تأیید تحلیل فرزدق از اوضاع عراق با محتوای نامه امام ۷ که از منزل حاجر^۱ و به وسیله قیس بن مسهر صیداوی برای کوفیان فرستادند در تعارض است. امام ۷ در این نامه، کوفیان را برادران مؤمن خود خطاب می کند و برای آنان از خداوند متعال، طلب پاداش می نماید.^۲

از طرفی، تأیید بخش نخست سخن فرزدق، نشان دهنده یقین امام ۷ به عدم همراهی کوفیان است و آن حضرت ۷ باید همان وقت، بیعت خود را از یارانش برمی داشت. امری که بعدها و پس از اطلاع از شهادت مسلم و قطعی شدن عدم همراهی کوفیان اتفاق افتاد.

بنابراین، برپایه بسترشناسی تاریخی، پاسخ امام ۷ را نمی توان به دو بخش کلام فرزدق مربوط دانست. قائلان تحلیل نخست،^۳ تأیید سخن فرزدق از سوی امام ۷ را از

^۱. منزل حاجر، مکانی در نزدیکی معدن نقره بود که سبز و دارای برکه ها و چاه های آب شیرین بود (حموی، معجم البلدان، ج ۲، ص ۲۰۴).

^۲. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۹۵.

^۳. جمعی از نویسندگان، مع الרכب الحسینی من المدینة الی المدینة، ج ۳، ص ۱۹۰؛ میلانی،

موثق‌ترین دلایل تاریخی، مبنی بر آگاهی ایشان از بی‌وفایی کوفیان و شهادت خود می‌دانند. غافل از این که در این صورت، حتی فرستادن مسلم برای بررسی شرایط کوفه لغو و بیهوده خواهد بود؛ زیرا نتیجه کار از همان ابتدا برای امام ۷، ناصحان و امثال فرزدق روشن بود.

۶-۲. گزارش سبط بن جوزی

یوسف بن قزواغلی (د. ۶۵۴ ه.ق)، معروف به سبط بن جوزی، مکان این ملاقات را در بُستان بنی‌عامر^۱ یا ابن عامر، اولین^۲ یا سومین^۳ منزل از منازل مکه تا کربلا می‌داند و در این باره می‌نویسد:

فرزدق در جواب امام ۷ که پرسید: چه خبری از پشت سرت داری؟ گفت: مردم عراق را پشت سر نهادم، در حالی که دل‌های ایشان با تو و شمشیرهای ایشان با بنی‌امیه بود. پس از خدا بر جانت بترس و برگرد. امام ۷ فرمود: ای فرزدق! اینان مردمی هستند که پیروی از شیطان را لازم شمرده‌اند و اطاعت خدا را ترک کرده‌اند. تباهی را در زمین آشکار کرده‌اند، حدود را میرانده‌اند و مستمندان و بیچارگان را از دارایی محروم ساخته‌اند. من به یاری دین خدا و پاس‌داشت شرع او و جهاد در راهش، سزاوارترم تا این که سخن خدا برترین باشد.^۴

۶-۲-۱. بررسی گزارش

ناگفته‌هایی از حقایق عاشورا، ص ۱۸۰.

^۱ این منزل در نزدیکی مکه قرار داشت و حموی نام صحیح آن را بُستان ابن معمر می‌داند (حموی، معجم البلدان، ج ۱، ص ۴۱۴).

^۲ هاشمی، الحسین ۷ فی طریقه الی الشهاده، ص ۲۱.

^۳ ری شهری، دانش‌نامه امام حسین ۷، ج ۵، ص ۱۱۴.

^۴ سبط بن جوزی، تبیان الخواص، ص ۲۱۷.

بررسی‌ها نشان می‌دهد، گزارش تبیان^۱ الخواص بنابر دلایل پایین دارای اشکال و غیر قابل اعتماد است:

۱. سخنان امام ۷ به گونه‌ای است که هر خواننده‌ای با مشاهده آن و با توجه به شکل گفت‌وگوی ایشان تصور خواهد کرد، سخن امام ۷ در راستای تأیید پاسخ فرزندق و در نکوهش کوفیان بیان شده است. حال آن‌که تأمل در کلمات آن حضرت ۷ نشان می‌دهد، سخن ایشان درباره کوفیان نیست و درباره بنی‌امیه و حاکمان جامعه اسلامی است.

نمی‌توان کوفیانی را که امام ۷ برای استفاده از امکانات و توانایی‌های مالی- انسانی در حال رفتن به سوی آنان بود، پیروان شیطان و آشکار کنندگان تباهی در زمین دانست. هم‌چنین، بدیهی است که انجام حدود الهی، محتاج نیروی قهریه و بر عهده حکومت است، نه مردم. چنان‌که بر اساس سخن امیرمؤمنان ۷ (د. ۴۰ ه.ق)، ستاندن و پرداخت حقوق تنگ‌دستان و محرومان با حاکم است.^۱ بنابراین، بی‌تردید کوفیان نمی‌توانستند آن کسانی باشند که امام ۷ می‌خواست با آنان جهاد کند.

از این رو، آن‌که اطاعت خدا را ترک، تباهی را در زمین آشکار، حدود را میرانده است، بیچارگان را از دارایی محروم ساخته است که امام ۷ فقط خود را شایسته جهاد با او می‌داند، کوفیانی نیستند که وعده میزبانی ایشان را داده بودند. بلکه، این ویژگی‌ها متعلق به حکومت بنی‌امیه و یزید به عنوان حاکم جامعه اسلامی است. علاوه بر این‌که آن زمان، هنوز خبر شهادت مسلم به امام ۷ نرسیده بود تا خلف وعده کوفیان آشکار گردد.

۱. شریف رضی، نهج البلاغه، ص ۵۰.

۲. جست‌وجوها نشان می‌دهد، سخنان امام ۷، بخشی از خطبه ایشان در برابر سپاه هزار نفری حُر بن یزید ریاحی (د.۶۱.ه.ق) در منزل بیضه^۱ بوده است.^۲ بیضه، سی^۳ یا سی و دومین^۴ منزل از منازل مکه تا کربلا است و امام ۷ در آن خطبه به دنبال معرفی و افشاگری علیه بنی‌امیه و در پی بیداری و ایجاد انگیزه در میان سپاه حر بوده است. بعید نیست که برخی در راستای سرزنش کوفیان، سخنان امام ۷ را در قالب پاسخ به سخنان فرزندق جابه‌جا کرده باشند؛ زیرا ابومخنف (د.۱۵۷.ه.ق) به عنوان گزارش‌گر اصلی این خطبه، محل ایراد آن را منزل بیضه معرفی می‌کند.^۵

عجیب آن که ابن‌اعثم، بخشی از این خطبه را به عنوان نامه آن حضرت ۷ خطاب به سلیمان بن صرد خزاعی (د.۶۵.ه.ق)، مسیب بن نجبه فزاری (د.۶۵.ه.ق)، رفاعه بن شداد بجلي (د.۶۶.ه.ق)، عبدالله بن وال تمیمی (د.۶۵.ه.ق) و جماعت مؤمنان نقل می‌کند^۶ که محل ارسال آن کربلا و حامل نامه قیس بن مسهر (د.۶۱.ه.ق) بوده است.^۷ این در حالی است که امام ۷ در منزل حاجر، قیس را همراه با نامه‌ای خطاب به کوفیان به کوفه فرستاد. او پیش از رسیدن به کوفه به وسیله مأموران ابن‌زیاد دستگیر شد و به شهادت رسید.^۸ خبر شهادت او، پیش از ورود کاروان حسینی به کربلا به آن حضرت ۷

^۱ منزل بیضه، بخشی از سرزمین قبیله بنی یربوع بن حنظله و بین دو منزل غذیب و واقصه بوده است که در آن، چاه آب وجود داشته است (حموی، معجم البلدان، ج ۱، ص ۵۳۲).

^۲ طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۴۰۳.

^۳ ری شهری، دانش نامه امام حسین ۷، ج ۵، ص ۱۱۴.

^۴ گروهی از تاریخ پژوهان، مقتل جامع سیدالشهداء ۷، ج ۱، ص ۶۳۰.

^۵ طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۴۰۳.

^۶ ابن اعثم، الفتوح، ج ۵، ص ۸۱.

^۷ همان.

^۸ طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۹۵.

ر سید.^۱ بنابراین، به نظر می‌رسد محل ار سال نامه امام ۷ در گزارش ابن‌اعثم، از منزل حاجر به کربلا جابه‌جا شده است.

۳. با آن که منابع تاریخی بر این نکته تأکید دارند که دلیل اصلی هجرت امام ۷ به کوفه، نامه مسلم در تأیید نامه‌های کوفیان و تقاضای تعجیل او از آن حضرت ۷ برای رفتن به عراق بود^۲ اما پذیرش این سخنان از امام ۷ در موقعیت زمانی و مکانی برخورد فرزدق با کاروان حسینی، درست در نقطه مقابل و در تعارض با آن است.

توضیح آن که به گفته فرزدق، او امام ۷ را در نزدیکی مکه در حالی که با عجله از منطقه حرم خارج می‌شد، ملاقات کرد.^۳ این امر به این معنا است که دیدار او با آن حضرت ۷ در نخستین ساعت‌های خروج کاروان حسینی از مکه انجام شده است. از طرفی امام ۷ در بخشی از پاسخ خود به ابن عباس (د. ۶۸.ه.ق)، عبدالله بن زبیر (د. ۷۳.ه.ق) و عبدالله بن عمر (د. ۷۳.ه.ق) که از ایشان می‌خواستند به کوفه نروند، درباره نامه مسلم مبنی بر مناسب بودن اوضاع و شرایط کوفه سخن گفته است.^۴

از این رو، تأیید جمله فرزدق از سوی امام ۷ با استناد آن حضرت ۷ به نامه مسلم در پاسخ به نا صحان، در تناقض است. افزون بر آن که شرایط ظاهری به نفع قیام بوده است و اقدام عمرو بن سعید، حاکم مکه در فرستادن مأموران و تلاش برای بازگرداندن کاروان حسینی^۵ در همین راستا تحلیل پذیر است.

۱. همان، ص ۴۰۵.

۲. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۳۷۴؛ مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۳، ص ۵۵؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۱۱۰.

۳. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۸۶.

۴. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۳۷۴؛ مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۳، ص ۵۵؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۱۱۰.

۵. دینوری، الاخبار الطوال، ص ۲۴۴؛ طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۸۵؛ شیخ مفید، الارشاد،

از سویی دیگر، چگونه می‌توان پذیرفت، امام ۷ از مردمی که در حال حرکت به سوی ایشان است و آنان می‌خواهند در سرنگونی بنی‌امیه او را یاری دهند و یا لاقلاً به او پناه دهند، بدگویی نماید؟ در همین راستا، مشاهده می‌شود، امام ۷ در نامه‌ای که سیزده منزل، پس از منزل صفاح برای کوفیان از منزل حاجر می‌فرستد^۱ از کوفیان تمجید می‌کند و دعای خیر برای ایشان می‌نماید. همچنین، آن حضرت ۷ به عبدالله بن مطیع (د. ۷۳ ه.ق) در منازل پس از حاجر درباره چرایی رفتنش به کوفه می‌فرماید:

مردم کوفه به من نامه نوشتند و از من درخواست می‌کنند که به سوی آنها بیایم؛ زیرا به زنده کردن نشانه‌های حق و میراندن بدعت‌ها، امید بسته‌اند.^۲

این امر، چگونه با عبارت‌های سرزنش‌آمیز موجود در گزارش سبط بن جوزی قابل جمع و توجیه پذیر است؟ بر اساس این موارد، عدم سازگاری بستر شناسی زمانی و مکانی دیدار فرزندق با امام ۷ با بخش ناموجود آن در گزارش طبری از ابومخنف (د. ۱۵۷ ه.ق) مشهود است.

افزون بر آن، چنان‌که گفته شد سخنان امام ۷ بخشی از خطبه ایشان برای سپاه حر در نزدیکی‌های کربلا،^۳ پیرامون بنی‌امیه است که زمان، مکان و مخاطب آن در خبر سبط بن جوزی، جابه‌جا شده است. به دلیل آن‌که اخبار منابع، مواد اولیه تحلیل صاحب‌نظران و تحلیل‌گران را تشکیل می‌دهد، این جابه‌جایی و شبیه به آن، همراه با عدم

ج ۲، ص ۶۸.

۱. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۳۷۷؛ دینوری، الاخبار الطوال، ص ۲۴۵؛ طبری، تاریخ الامم

و الملوک، ج ۵، ص ۳۹۴؛ شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۷۰.

۲. ابوحنیفه دینوری، الاخبار الطوال، ص ۲۴۶.

۳. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۴۰۳.

بستر شناسی گزارش‌های تاریخی، سبب برداشته‌های نادرست و بیان آرای اشتباه خواهد شد.

۳-۶. گزارش اربلی

علی بن عیسی اربلی (د. ۶۹۲.ه.ق)^۱ بی‌آن که از محل این دیدار نام ببرد، می‌نویسد که آن حضرت ۷ پس از این سخن فرزدق فرمود:

می‌بینم که راست می‌گویی. مردم، بردگان ثروت هستند و دین بر زبان ایشان بازیچه است. تا وقتی که درآمد زندگی ایشان با دین افزایش می‌یابد، بر گرد دین می‌گردند و چون با سختی‌ها مورد ابتلا قرار گیرند، دین‌داران اندک شوند.^۲

۱-۳-۶. بررسی گزارش

برخی اشکال‌های گزارش سبط بن جوزی، به گزارش اربلی وارد است. به علاوه سخنانی که اربلی از امام ۷ درباره اوصاف مردم کوفه نقل می‌کند، پاسخ امام ۷ به فرزدق نیست. بلکه، بخشی از خطبه ایشان در نزدیکی کربلا است که خطاب به یاران خویش و برای آزمون و تصفیه آنان پس از کوتاهی کوفیان در یاری آن حضرت ۷ ایراد شده است.^۳ با آن که در گزارش اربلی، این سخنان درباره کوفیان بیان می‌شود، اما اشکال اساسی خبر کشف الغمّه، آن است که بر اساس سیر حوادث، هنوز زمان ایراد چنین کلماتی از سوی امام ۷ درباره کوفیان نرسیده است. به عبارت دیگر، زمان و مکان سخنان امام ۷ در گزارش اربلی جابه‌جا شده است.

۱. ابوالحسن، علی بن عیسی بن ابی الفتح اربلی از عالمان بزرگ شیعی قرن هفتم هجری قمری و

سید بن طاووس است.

۲. اربلی، کشف الغمّه فی معرفه الأئمه، ج ۱، ص ۵۷۵.

۳. خوارزمی، مقتل الحسین ۷، ج ۱، ص ۳۳۷.

۷. دیدار بشر بن غالب با امام ۷

ابن اعثم^۱ در این باره می‌نویسد:

هنگامی که امام ۷ به منزل ذات عرق^۲ رسید، مردی را دید که به او بشر بن غالب اسدی کوفی^۳ می‌گفتند. امام ۷ از او پرسید: مرد کدام قبیله‌ای؟ او گفت: مردی از بنی‌اسد. امام ۷ پرسید: ای برادر اسدی! از کجا می‌آیی؟ گفت: از عراق. امام ۷ فرمود: مردم عراق را چگونه پشت سر گذاشتی؟ گفت: ای پسر دختر رسول خدا! قلب‌هایی را پشت سر گذاشتم که با تو هستند و شمشیرهایی که با بنی‌امیه بودند. امام ۷ فرمود: ای برادر عرب! راست می‌گویی. همانا خداوند تبارک و تعالی هر چه بخواهد انجام می‌دهد و هر آنچه را اراده نماید، به آن حکم می‌کند. سپس، آن مرد پرسید: ای پسر دختر پیامبر! از سخن خداوند تعالی به من خبر بده که فرمود: روزی که هر گروهی را با امامشان فرا می‌خوانیم.^۴ امام ۷ پاسخ داد: بله، ای برادر اسدی! آنها دو امامند. پیشوای هدایت که دعوت به هدایت می‌کند و پیشوای گمراهی که به ضلالت فرا می‌خواند.

^۱. ابن اعثم، الفتح، ج ۵، ص ۷۰.

^۲. منزل ذات عرق، در ابتدای سرزمین تهامه قرار دارد و مرز میان آن‌جا و نجد است. هم‌چنین، محل عبور حاجیان عراق و میقات آنان بود و در آن‌جا محرم می‌شدند (حموی، معجم البلدان، ج ۴، ص ۱۰۷).

^۳. ابو صادق، بشر بن غالب از اصحاب امیرالمؤمنین ۷، حسنین ۸ و امام سجاد ۱۲ است که دعای عرفه معروف سیدالشهداء ۷ به وسیله او و برادرش بشیر، از آن حضرت روایت می‌شود (شیخ طوسی، رجال الطوسی، ص ۹۹ و ۱۱۰).

^۴. یَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَأُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظَلَمُونَ فَتِيلًا (إسراء: ۷۱).

پس هرکس به امام هدایت لبیک گوید به بهشت می‌رود و هر که به امام گمراهی پاسخ دهد به جهنم راه می‌یابد.^۱

۷-۱. بررسی گزارش

در میان منابع متقدم، این گزارش به این شکل، تنها در الفتوح مشاهده می‌شود و شیخ صدوق (د. ۳۸۱ ه.ق)، بدون آن که به بخش نخست خبر اشاره کند، قسمت دوم آن؛ یعنی پرسش بشر از امام ۷ درباره آیه شریفه را در وقایع منزل تعلیبه^۲ بیان می‌کند.^۳ قسمت نخست این گزارش، شباهت فراوانی به گفت‌وگوی امام ۷ با فرزدق دارد. با توجه به نبود بخش اول آن در روایت شیخ صدوق، به نظر می‌رسد که ابتدای خبر، مربوط به دیدار فرزدق با امام ۷ بوده است و اشتباهی به بشر نسبت داده شده است. به‌ویژه آن که، نام پدر بشر و فرزدق، غالب است.^۴ بلاذری خبری بیان می‌کند که براساس آن فرزدق می‌گوید:

حسین ۷ را در ذات عرق ملاقات کردم.^۵

این گزارش، احتمال چنین خلطی را به شدت افزایش می‌دهد. برخلاف دیگر مورخان که خبر دیدار فرزدق با امام ۷ را در صیفاح و اطراف مکه ثبت کرده‌اند، ابن‌اعثم سخنی در این باره نمی‌گوید و خبر ملاقات ایشان را در منزل شقوق^۶ بیان می‌کند.^۷ شقوق

^۱. ابن‌اعثم، الفتوح، ج ۵، ص ۷۰.

^۲. منزل تعلیبه برای کسی که از مکه به کوفه می‌رود، بعد از منزل شقوق و قبل از منزل خزیمیه واقع شده است (حموی، معجم البلدان، ج ۲، ص ۷۸).

^۳. شیخ صدوق، الامالی، ص ۱۵۳.

^۴. عسقلانی، الاصابه فی تمییز الصحابه، ج ۵، ص ۳۰۰.

^۵. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۳۷۶.

^۶. شقوق جمع شق، منزلی از منازل مکه تا کوفه است که بعد از منزل واقصه قرار می‌گیرد (حموی، معجم البلدان، ج ۳، ص ۳۵۶).

^۷. ابن‌اعثم، الفتوح، ج ۵، ص ۷۱.

بیست و سومین منزل از منازل مکه تا کوفه است.^۱ به همین سبب، سخن ابن اعثم درباره محل دیدار، قابل پذیرش نیست؛ زیرا بنا بر سخن فرزددق، او در منطقه حرم و در نزدیکی مکه با کاروان امام ۷ برخورد کرده است.^۲

فرزدق به همراه مادرش برای انجام حج راهی مکه بوده است و در مراسم حج حضور یافته است. با توجه به زمان خروج امام ۷ از مکه در هشتم ذی الحجه که روز آغاز مناسک حج است^۳ و با حساب زمان مورد نیاز کاروان حسینی برای رسیدن به شقوق، چنین ملاقاتی در آن منزل، با توفیق فرزددق برای انجام مناسک حج، ناسازگار و غیرممکن خواهد بود.

یکی بودن جملات فرزددق و بشر، بی آن که یکدیگر را دیده باشند، عجیب می نماید. در خبر دیگری، امام ۷ در راه عراق از حیوان درنده ای که از کوفه به عدن می رفت، درباره مردم کوفه پرسید و درنده همان جمله معروف فرزددق را گفت و آن گاه، امام ۷ را از شهادت مسلم آگاه کرد.^۴ ابوالفرج اصفهانی (د. ۳۵۶ ه.ق) هم در حالی سخن فرزددق را به اشتباه از زبان دو برادر اسدی که در ثعلبیه، خبر شهادت مسلم و هانی را به امام ۷ دادند، بیان می کند^۵ که خود در کتاب دیگرش، آن را سخن فرزددق و مربوط به منزل

۱. گروهی از تاریخ پژوهان، مقتل جامع سید الشهداء، ۷، ج ۱، ص ۶۳۰؛ ری شهری، دانش نامه امام حسین ۷، ج ۵، ص ۱۱۴.

۲. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۸۶.

۳. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۳۷۱؛ طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۸۱؛ ابن اعثم، الفتوح، ج ۵، ص ۶۹.

۴. طبری امامی، دلائل الإمامه، ص ۱۸۲.

۵. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۱۱۱.

صفاح می‌داند.^۱ هم‌چنین، ابوطالب زیدی (د. ۴۲۴.ه.ق)^۲ سخن فرزددق را از زبان طرمح (ز. ۶۱.ه.ق)^۳ و در منزل زُبَّاله^۴ نقل می‌کند.^۵

از دیدگاه مقاله حاضر و بر اساس نگاه بستر شنا سانه، جمله مشهور قلوبهم معک و سیوفهم مع بنی‌امیه، تنها یک بار و آن هم از سوی فرزددق، خطاب به امام ۷ بیان شده است و موارد دیگر، ضعیف و غیرقابل اعتماد هستند. نکته مهم دیگری که با پرسش پسر بن غالب از امام ۷ هم‌خوانی دارد، آن است که او راوی روایات آن حضرت ۷ است.^۶

۱. ابوالفرج اصفهانی، کتاب الأغانی، ج ۲۱، ص ۲۵۸.

۲. ابوطالب، یحیی بن حسین بن هارون از امامان زیدی در طبرستان است که در سال ۳۴۰.ه. ق متولد شد. او کتاب‌های مختلفی در حدیث نوشته است. در سال ۴۱۱.ه. ق با وی به عنوان امام زیدیه بیعت شد و سرانجام در سال ۴۲۴.ه. ق از دنیا رفت. فرزندش پیکر او را به آمل برد و در آن‌جا به خاک سپرد که تا امروز، قبر او مشهور است (ر. ک: هارونی، تیسیر المطالب فی أمالی أبي طالب، ص ۲۶-۳۴).

۳. طرمح بن عدی، شاعر و از اصحاب امیرالمؤمنین ۷ و فرستاده آن حضرت به نزد معاویه است. طرمح با چند نفر از مدحجیان کوفه در منزل غذیب الهجانات، به ملاقات سیدالشهداء ۷ رفتند و همراهان او به امام ۷ پیوستند. طرمح از آن حضرت اجازه خواست، آذوقه ای را که از کوفه برای خانواده خویش تهیه کرده بود به آنان برساند و سپس برگردد، ولی در راه بازگشت، خبر شهادت امام ۷ به او رسید و از یاری ایشان بازماند (شیخ طوسی، رجال الطوسی، ص ۱۰۲، ۷۰؛ ابن داود، الرجال، ص ۱۹۱؛ طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۴۰۴-۴۰۷).

۴. زُبَّاله، حد فاصل واقصه و ثعلبیه است و در آن روستایی آباد وجود داشت که زمستان و تابستان پر آب بود و حاجیان در آن توقف می‌کردند. هم‌چنین گفته می‌شود که در آن، بازارهای خرید و فروش وجود داشته است (حموی، معجم البلدان، ج ۳، ص ۱۲۹).

۵. هارونی، تیسیر المطالب فی أمالی الامام أبي طالب، ص ۱۴۴.

۶. برای اطلاع بیشتر در این باره، ر. ک: برقی، کتاب الرجال، ص ۹؛ شیخ کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۱۱ و ج ۴، ص ۶۲۱؛ ابن عقده، فضائل امیرالمؤمنین ۷، ص ۱۷۲؛ برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۶۱

او همان کسی است که همراه برادرش بشیر، راوی دعای معروف عرفه از سیدالشهداء ۷ هستند و نزد آن حضرت ۷ ناشناس نبوده است. شاید به همین دلیل است که در خبر شیخ صدوق، چنین پرسشی از امام ۷ نسبت به پسر مشاهده نمی‌شود. حال چگونه ممکن است، امام ۷ پسر را نشناسد در حالی که که بارها او را دیده است و از آن حضرت سؤال پرسیده است و ایشان وی را می‌شناخته است؟ و از او بپرسد: از کدام قبیله‌ای؟ امام ۷ این پرسش را از فرزدق پرسیده است. او در این باره می‌گوید: حسین از من پرسید: تو کیستی؟ و من گفتم: مردی از عراقم.^۱

از این رو، می‌توان این مطلب را نشان دیگری از خلط دو خبر در گزارش ابن‌اعثم دانست. عدم بسترشناسی گزارش‌ها در کنار بیان جمله فرزدق از زبان افراد متعدد، سبب می‌شود، تحلیل‌گران تصور نمایند که این تعبیر در راه کوفه و از ابتدای خروج امام ۷ از مکه، بارها به آن حضرت گفته شده است و ایشان آن را تأیید کرده‌اند. با چنین تصویری، این نظریه که قصد امام ۷ از رفتن به سوی کوفه، شهادت بوده است، تقویت می‌گردد.

نکته دیگر، پا سخ امام ۷ به پسرین غالب است. گفته شد که پا سخ فرزدق به پرسش امام ۷ شامل دو قسمت است و آن حضرت بی‌آن که بخش نخست جوابش را تأیید یا رد نماید، به بخش دوم سخن وی، مَهْر تأیید زدند و بر آن تأکید کردند، اما در این

و ج ۲، ص ۴۰۵؛ نعمانی، الغیبه، ص ۲۳۵؛ شیخ طوسی، اختیار معرفه الرجال، ص ۱۷۱؛ شیخ صدوق، الأمالی، ص ۱۵۳؛ شیخ طوسی، رجال الطوسی، ص ۹۹؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۴، ص ۷۸؛ نعمانی، شرح الاخبار فی فضائل الائمه الاطهار، ج ۳، ص ۱۰۳، ۴۴۷، ۴۸۸؛ شیخ طوسی، الأمالی، ص ۲۵۳؛ ابن عبدالبر، الاستیعاب فی معرفه الاصحاب، ج ۱، ص ۳۹۸.
 ۱. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۸۶.

گزارش، مرد اسدی از قضا و قدر و این که کارها به دست خدا است، هیچ سخنی نمی‌گوید تا آن حضرت ۷ همان پاسخی را که به فرزدق داد، به او بدهد. با این حال، در کمال تعجب، امام ۷ همان سخنی را به وی می‌گوید که پیش‌تر به فرزدق فرموده بود. به عبارتی، سخن امام ۷ با پاسخ بشر، هماهنگ و همسو نیست. این نکته، شاهی دیگر بر ادعای پیشین درباره خلط گزارش ملاقات بشر با خبر دیدار فرزدق است.

۸. نوحه‌سرایی جن در خُزیمیه

به گزارش ابن‌اعثم، امام ۷ یک شبانه روز در منزل خُزیمیه^۱ توقف داشتند و حضرت زینب(س) (د. ۶۲.ه.ق) در شب و بی‌آن که کسی را ببیند، صدایی می‌شنود که می‌گفت: هان، ای دیده! بکوش و از سرشک، لبریز شو. کیست که پس از من، بر این شهیدان بگرید؟ بر گروهی که مرگ آنان را می‌رانند بدان جا که وعده‌اش تحقق یابد.

صبح هنگام، آن حضرت ۳ ماجرای شب گذشته را به اطلاع برادر ر ساند و امام ۷ در پاسخ فرمود:

خواهرم! تقدیر، انجام شدنی است.^۲

۸-۱. بررسی گزارش

۱. راوی این گزارش که تنها در الفتوح نقل می‌شود، نامعلوم است.

^۱. این منزل به اسم صاحب آن؛ یعنی خُزیمه بن خازم نام‌گذاری شده است و پس از منزل ثعلبیه بوده است (حموی، معجم البلدان، ج ۲، ص ۳۷۰).

^۲. ابن‌اعثم، الفتوح، ج ۵، ص ۶۹.

۲. بسیار بعید می‌نماید که کاروان حسینی، یک شبانه روز در خُزیمیه مانده باشد؛ زیرا بر اساس گزارش فرزددق^۱ و بخشی از نامه ارسالی امام ۷ که از منزل حاجر برای کوفیان ارسال شد^۲ و درخواست شیعیان از آن حضرت ۷ برای سریع‌تر به کوفه رفتن،^۳ ایشان برای رسیدن به کوفه عجله داشتند و دلیلی برای یک روز ماندن در این منزل وجود ندارد و اگر ضرورتی در این باره وجود داشت، منابع و یا خود ابن‌اعثم به آن اشاره می‌کردند.

۳. محتوای بیت دوم، همان خوابی است که امام ۷ ساعتی پس از حرکت از قصر بنی‌مُقاتل^۴ مشاهده نمود. در آن‌جا، امام ۷ لحظه‌ای بر روی اسب، به خواب رفت و بیدار شد و دو یا سه بار فرمود: *إنا لله و إنا الیه راجعون و الحمد لله رب العالمین*. پس علی‌اکبر ۷ (د. ۶۱.ه.ق) جلو آمد و درباره دلیل استرجاع و حمد پدر سؤال کرد. امام ۷ در پاسخ فرمود:

پسرم! لحظه‌ای خوابم برد. اسب سواری پیش رویم نمایان شد که می‌گفت: این قوم حرکت می‌کنند، در حالی که مرگ‌ها به دنبال ایشان است. پس فهمیدم که خبر مرگمان را به ما می‌دهند.^۵

این که امام ۷ در نزدیکی‌های کربلا، مطلبی را در خواب می‌بیند که خواهرش در خُزیمیه، آن را در بیداری از کسی می‌شنود که او را نمی‌دیده است، عجیب است.

^۱. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۸۶.

^۲. دینوری، الاخبار الطوال، ص ۲۴۵.

^۳. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۵۳.

^۴. این منزل که به آن قصر مُقاتل گفته‌اند، در نزدیکی منطقه قُطُطانه بوده است. وجه تسمیه آن به قصر بنی مُقاتل، آن است که مُقاتل بن حسان در آن‌جا قصری بنا نهاد (حموی، معجم البلدان، ج ۴، ص ۳۶۴).

^۵. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۳۸۴؛ طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۴۰۷، ۴۰۸؛ شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۸۲.

خُزیمیه منزل نوزدهم بوده است و بر اساس ترتیب وقایع و گزارش‌های تاریخی، هنوز خبر شهادت مسلم بن عقیل (م ۵۶۰ق) به امام ۷ نرسیده بوده است و او ضاع قیام به ظاهراً عادی بوده است.

هم‌چنین، قصر بنی‌مقاتل منزل سی و ششم و در نزدیکی کربلا بوده است و دیدن چنین خوابی در آن مکان، آن هم پس از رسیدن خبر شهادت مسلم بن عقیل، هانی بن عروه، عبدالله بن بقطر و قیس بن مسهر و به محاصره درآمدن کاروان حسینی به‌وسیله سپاه حر، سازگاری بیشتری با سخت شدن شرایط پیش آمده دارد. هم‌چنین، امام ۷ در خُزیمیه با شنیدن سخنان خواهر، به گفتن انا لله و انا الیه راجعون و الحمد لله رب العالمین لب نمی‌گشاید. عقیده بنی‌هاشم که شب عاشورا، پس از شنیدن اشعار برادر، درباره شهادت از بی‌تابی بیهوش شد^۱ در خُزیمیه و با شنیدن پاسخ امام ۷، مبنی بر این که آنچه او شنیده است محقق خواهد شد، واکنشی نشان نمی‌دهد. بر این اساس به نظر می‌رسد، خبر خواب امام ۷ پس از ترک قصر بنی‌مقاتل در قالب گزارش شنیدن دو بیت شعر به‌وسیله حضرت زینب ۳ در خُزیمیه بازتاب یافته است.

۹. نتیجه‌گیری

در این پژوهش تلاش شد، براساس بسترشناسی و شناخت شرایط زمان و مکان، چند گزارش عاشورایی بازخوانی گردند تا برداشت دقیق‌تری از آنها ارائه شود. تحقیق حاضر نشان می‌دهد که ۱. وصیت‌نامه امام ۷ خطاب به برادرش، محمد بن حنفیه پیش از ترک مدینه، نمی‌تواند مخالف نظریه حکومت خواهی ایشان باشد. ۲. گمان برخی، درباره تأیید سخن مشهور فرزددق که گفت: قلوبهم معک و سیوفهم مع بنی‌امیه از سوی امام ۷ صحیح نیست. بلکه، آن حضرت نسبت به این جمله ساکت بودند. ۳. در

^۱. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۴۲۰؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۱۱۴؛ شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۹۴.

برخی منابع، بخش‌هایی از خطبه امام ۷ در جمع سپاه خُرّ و قسمتی از خطبه ایشان در جمع یاران‌ش جابه‌جا می‌شود و به اشتباه آنها را گفت‌وگوی امام ۷ با فرزدق می‌دانند. ۴. محل دیدار بشر بن غالب با سیدالشهداء ۷ از ثعلبیّه، منزل بیست و یکم به ذات عرق، منزل چهارم تغییر یافته است. افزون بر آن که بخشی از گزارش دیدار فرزدق با امام ۷ با خبر ملاقات بشر با آن حضرت ۷ مخلوط شده است و جمله معروف فرزدق به اشتباه به او نسبت داده شده است. ۵. خواب سیدالشهداء ۷ بر روی اسب، ساعتی پس از ترک قصر بنی مُقاتل (منزل سی و سوم یا سی و ششم) در قالب شعری که حضرت زینب ۳ در خزیمیه، منزل نوزدهم شنیده است، بازتاب یافته است.

منابع

- ابن اعثم، احمد بن اعثم، الفتوح، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۱۱ق.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الإصابة فی تمييز الصحابة، تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
- ابن خیاط، تاریخ خلیفة، تحقیق مصطفی نجیب فواز و حکمت کشلی فواز، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
- ابن داود حلّی، حسن بن علی، الرجال، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
- ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الکبری، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
- ابن سعد، محمد بن سعد، ترجمه الامام الحسین ۷، محقق عبدالعزیز طباطبایی، بی‌جا: الهداف للإعلام و النشر، بی‌تا.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل أبي طالب، قم: مؤسسه انتشارات علامه، ۱۳۷۹.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، الإستیعاب فی معرفة الاصحاب، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت: دارالجلیل، ۱۴۱۲ق.
- ابن عقدة، احمد بن محمد کوفی، فضائل امیرالمؤمنین ۷، تحقیق عبدالرزاق محمدحسین حرزالدین، قم: دلیل ما، ۱۴۲۴ق.
- ابن قتیبة، عبدالله بن مسلم، الإمامة و السياسة، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۱۰ق.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، کتاب الأغانی، بیروت: دار الإحياء التراث العربی، ۱۴۱۵ق.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، مقاتل الطالبیین، بیروت: دارالمعرفة، بی‌تا.
- إربلی، علی بن عیسی، كشف الغمة فی معرفة الأئمة ۷، تحقیق احمد حسینی، قم: رضی، ۱۴۲۱ق.

- امین عاملی، محسن، أعيان الشيعة، بيروت: دارالتعارف، ۱۴۰۳ق.
- انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: نشر سخن، ۱۳۸۱.
- برقی، احمد بن محمد، المحاسن، تحقیق جلال الدین محدث أرموی، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ق.
- کتاب الرجال، تحقیق حسن مصطفوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
- بلاذری، احمد بن یحیی، أنساب الاشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
- جمعی از نویسندگان، مع الרכب الحسینی من المدینة الی المدینة، قم: انتشارات تحسین، ۱۳۸۶.
- حموی، یاقوت بن عبدالله، معجم البلدان، بیروت: دار الصادر، ۱۹۹۵م.
- خوارزمی، موفق بن احمد، مقتل الحسین ۷، تحقیق سماوی، قم: انوار الهدی، ۱۴۲۳ق.
- دینوری، ابوحنیفه، الأخبار الطوال، تحقیق عبد المنعم عامر مراجعه جمال الدین شیال، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۳۶۸.
- ری شهری، محمد، دانش نامه امام حسین ۷، قم: دارالحديث، ۱۳۸۸.
- سبط بن جوزی، یوسف بن قز اوغلی، تبيين الخواص، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۴۱۸ق.
- شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة، تحقیق صبحی صالح، قم: دارالهجره، ۱۴۱۴ق.
- صالحی نجف آبادی، نعمت الله، شهید جاوید، تهران: امید فردا، ۱۳۸۲.
- صدوق، محمد بن علی، الأمالی، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوک، بیروت: دارالتراث، ۱۳۸۷ق.

_____ دلائل الإمامة، تحقیق الدراسات الاسلامیه البعثة، قم: البعثة، ۱۴۱۳ق.

طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، تحقیق مهدی رجائی، قم: _____ مؤسسه _____ آل البیت:، ۱۳۶۳.

طوسی، محمد بن حسن، الأمالی، قم: دارالثقافة، ۱۴۱۴ق.

طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۳.

علم الهدی، علی بن حسین، أمالی المرتضی، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دارالفکر العربی، ۱۹۹۸م.

غفار، عبدالرسول، الحسین ۷من خلال القرآن الکریم، بیروت: دارالمحجّة البیضاء، ۱۴۱۶ق.

قنبری، بخشعلی، فلسفه عاشورا از دیدگاه اندیشمندان مسلمان، تهران: انتشارات بین الملل، ۱۳۷۹.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفّاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیّه، ۱۴۰۷ق.

گروهی از تاریخ پژوهان، مقتل جامع سیدالشهداء ۷، قم: مؤسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۹۰.

مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق أسعد داغر، قم: دارالهجرة، ۱۴۰۹ق.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۰.

مُعین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.

مفید، محمد بن نعمان، الإرشاد، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.

میلانی، علی، ناگفته‌هایی از حقایق عاشورا، قم: الحقایق، ۱۳۹۰.
نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبه، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق، ۱۳۹۷ق.

نعمانی، محمد بن ابراهیم، شرح الاخبار فی فضائل الائمه الاطهار، تحقیق محمد حسین حسینی جلالی، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۹ق.
هارونی، یحیی بن حسین، تیسیر المطالب فی أمالی الامام أبی طالب، تحقیق عبدالله بن حمود العزّی، صنعاء: مؤسسه زید بن علی الثقافیه، ۱۳۹۵ق.
ها شمی، علی بن حسین، الح سین ۷ فی طریقه الی الشهادة، بغداد: مطبعة الزهراء، ۱۴۱۳ق.

یعقوبی، احمد بن یعقوب، تاریخ الیعقوبی، بیروت: دار صادر، بی تا.
یوسفی غروی، محمد هادی، وقعة الطف، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام / سال بیست و یکم، شماره هشتاد و دوم / تابستان ۱۳۹۹

بررسی جامعه‌شناختی فرایندهای تغییرات ارزشی جامعه اسلامی در عصر معاویه

تاریخ تأیید: ۹۴/۸/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۴/۶/۳۰

شمس الله مریجی^۱

چکیده:

جامعه اسلامی پس از رحلت پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم شاهد تغییرات اجتماعی گسترده‌ای به ویژه در زمینه ارزشها بود که در عصر معاویه (۴۱ - ۶۰ ق.) به نقطه اوج خود رسید. این رویداد را از منظرهای مختلفی می‌توان مورد بررسی قرار داد. نوشتار حاضر کوشیده است از منظر جامعه‌شناختی و مستند به داده‌های تاریخی که با روش اسنادی - کتابخانه‌ای گردآوری شده است به بررسی این موضوع بپردازد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که معاویه به عنوان نخستین حاکم اموی با بهره‌گیری از غفلت توده مردم از یک سو و استفاده از استراتژی زور و تزویر از دیگر سو توانست ابتدا قداست ارزشهای الهی را خدشه دار نماید و سپس از طریق باورهای ابداعی فرقه‌هایی مانند مرجئه و جبریّه، ارزشهای جاهلی و نژادپرستانه پیش از اسلام را زنده و مسیر حاکمیت دو باره آنها را هموار سازد. مقاله با حفظ نگاه تاریخی و رویکرد جامعه‌شناختی خود با این جمع‌بندی به پایان می‌رسد که حادثه جانسوز عاشورای سال ۶۱ ق. مهمترین پیامد این تغییرات اجتماعی بود.

کلیدواژگان: عاشورا، معاویه، امویان، عصر جاهلی، تغییرات اجتماعی.

^۱ دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم ۷ قم: mariji@bou.ac.ir

بیان مسئله

پس از قتل خلیفه سوم و شکل گیری حکومت علوی، انتظار می‌رفت جامعه اسلامی در پرتو حکومت عدل امیرالمؤمنین - حضرت علی ۷ هویت اصیل اسلامی را باز یابد و راه رسیدن به کمال و سعادت انسانی هموار گردد. با این حال، تلاش امام ۷ در همان گام نخستین با موانعی مواجه گردید؛ زیرا استراتژی آن - حضرت ۷، بر دو اصل عدالت اقتصادی در بیت المال و شایستگی در واگذاری امارت استوار بود.

عدالت علوی موجب رنجش دنیاگرایان و اصل دوم سبب نارضایتی کارگزارانی گردید که بر اساس سیاست سقیفیه، والی بلاد اسلامی شده بودند. معاویه (۶۰ هـ.ق) یکی از افرادی بود که حضورش در رأس قدرت، مانع بزرگی در مقابل اجرای سیاست‌های علوی ایجاد می‌کرد. جنگ صفین یکی از موانعی بود، او به همراهی مردم تازه مسلمان شام به راه انداخت.

پس از شهادت امیرالمؤمنین ۷ طولی نکشید که معاویه امور همه مسلمانان و سرزمین‌های اسلامی را با زور و تزویر در دست گرفت و حکومت خود را بر همه مسلمانان تحمیل کرد (تغلیب) و روند تغییر ارزش‌ها را با سرعت و شدت بیشتری در پیش گرفت. او در این راه به احکام اسلامی پای‌بند نبود و این حقیقت را بی‌پروا بیان می‌کرد.^۱

^۱. معاویه پس از قرارداد صلح در خطبه اش گفت: ای اهل کوفه! خیال می‌کنید که من برای این با شما جنگیدم که نماز و حج را به جا آورید یا زکات بپردازید؟ نه، چون می‌دانم که شما این‌ها را به جای می‌آورید. من برای این با شما جنگیدم که برگردن شما سوار شده، بر شما حکومت کنم و اینک با آن‌که از حکومت من بیزارید، خدا مرا بر شما مسلط ساخته است. آگاه باشید هر خونی که تاکنون ریخته شده، هدر بوده و هر شرطی که تعهد کرده‌ام، زیر پاهای من است. (ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا، ج ۶، ص ۲۲۰).

سوال پژوهش حاضر این است که جامعه اسلامی عصر معاویه، چگونه دست‌خوش تغییراتی شد که در آن ارزش‌های عصر نبوی، جای خود را به ارزش‌هایی داد که ریختن خون پاک فرزند رسول الله ۹ در گودال قتل‌گاه حاصل آن بوده است؟ مسئله اساسی در این پژوهش، نقش معاویه در روند این تغییرات است.

روش تحقیق

روش تحقیق در این کاوش علمی، توصیفی-تحلیلی است و روش جمع‌آوری اطلاعات، اسنادی-کتابخانه‌ای است. پژوهش حاضر می‌کوشد با استفاده از آموزه‌های جامعه‌شناختی در لابه‌لای داده‌های تاریخی در اسناد و کتاب‌های تاریخی، کنش‌های عینی معاویه را در روند تغییر ارزش‌های اصیل اسلامی بررسی کند. برای این منظور از جامعه‌شناسی تغییرات استفاده می‌شود و بر مبنای نظریه نخبگان سیاسی، نقش معاویه در تغییرات ارزشی بررسی می‌گردد تا نشان داده شود که این حاکم اموی، چگونه و با استفاده از چه مکانیسمی توانست جامعه اسلامی را در چنان تغییر دهد که نه تنها فاجعه خونین نینوا پدیدار گردد، بلکه افرادی چون شبت بن ربیع به شکرانه قتل فرزند زهرا ۳ در کوفه مسجد بنا کنند؟

فعالیت‌های معاویه (۶۰هـ.ق)

کارهای عملی معاویه برای اجرای این فرآیند عبارت هستند از:

۱. قداست زدایی از رسول خدا ۹ و حذف ارزش‌های دینی

جامعه‌شناسان بر این باور هستند که ارزش‌های حاکم بر جامعه در حدود و بقا به فرآیندی وابسته است که حاکمان نقش اساسی و بنیادی در آن دارند.^۱ اگر ارزش‌های حاکم بر جامعه، منشأ الهی داشته باشد، این تغییر پیچیده تر خواهد بود؛ زیرا نخست باید قداست ارزش‌های موجود، خدشه دار شود و سپس مسیر حذف آنها دنبال گردد.

^۱ دفلور ملوین و دیگران، مبانی جامعه‌شناسی، اقتباس حمید خضرنجات، شیراز: انتشارات

اقدامات معاویه (۶۰هـ ق) درباره ارزش‌های جامعه عصر خود در این راستا تحلیل می‌شود. کارگزاران معاویه توانستند در سایه بی‌خبری مردم شام و دیگر سرزمین‌های اسلامی، احادیث فراوانی درباره شخصیت پیامبر ۹ جعل نمایند و در جامعه منتشر کنند.^۱ تولید و ترویج گسترده این‌گونه روایت‌ها در عصر معاویه کرامت و انسانیت را از چهره نورانی پیامبر ۹ قداست زدایی نمود و مسیر احیای ارزش‌های دوران جاهلیت را هموار کرد.^۲

^۱. نمونه‌ای از روایت‌هایی که قداست زدایی می‌کنند، چنین است: بخاری در صحیح نقل می‌کند که عایشه گفته است: دو کنیزک آوازه‌خوان در خانه من، شعرهایی از عصر جاهلیت و جنگ‌های آن را به آواز می‌خواندند. در این حال پیامبر وارد شد و بدون هیچ عکس‌العملی، روی بستر خویش دراز کشید. در این هنگام ابوبکر وارد شد و به محض برخورد با آوازه‌خوان با شدت و تندی به من گفت: ساز و آواز شیطنی در محضر پیامبر؟! بخاری در روایت دیگری می‌گوید: ابوبکر به عده‌ای که مشغول ساز و آواز بودند گفت: ای بندگان خدا! آیا به ساز و آواز شیطان مشغول شده‌اید؟ رسول خدا به ابوبکر رو کرد و فرمود: ره‌ایشان کن و کارشان نداشته باش. هر گروهی عیدی دارد و امروز هم عید ما می‌باشد (محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، استانبول: دارالصباعه العامره، بی تا، ج ۲، ص ۲۲۵).

^۲. زبیر بن بکّار از مطرف بن مغیره بن شعبه نقل می‌کند: من همراه پدرم، مغیره (۵۰هـ ق) به مسافرت شام رفتم و بر معاویه وارد شدیم. پدرم هر شب به مجلس شبانه معاویه می‌رفت و وقتی به خانه برمی‌گشت با وجود آن‌که خود از داهیان به نام عرب بود از فراست و کیاست معاویه سخن می‌گفت ولی یک شب پس از این‌که از نزد معاویه به خانه برگشت، از غذا خوردن امتناع ورزید و من او را سخت پریشان دیدم. ساعتی درنگ کردم؛ زیرا می‌پنداشتم ناراحتی پدرم از اعمالی است که از ما سر زده یا حادثه‌ای در کار و موقعیت ما رخ داده و کم و کاستی به وجود آمده است. علت ناراحتی او را پرسیدم. گفت: فرزندان من از نزد خبیث‌ترین و پلیدترین مردم بازگشته‌ام. گفتم: برای چه؟ گفت: مجلس معاویه خالی از اغیار بود و ما با هم خیلی

معاویه خوب می دانست، اگر نام و یاد رسول خدا ۹ در جامعه زنده باشد و مردم بتوانند با تکیه بر آموزه های قرآنی،^۱ پیامبر ۹ و سنت او را سرمشق قرار دهند، نمی تواند وصیت ابوسفیان (م. ۳۰-۳۳ هـ.ق) را اجرا کند که گفته بود:

یا بنی عبدمناف تلقفوها تلقف الکره.^۲

۲. یادزدایی از فضایل امیرالمؤمنین حضرت علی ۷ و اهل بیت:

خصوصی و با نهایت صمیمیت سخن می گفتیم. من به او اظهار داشتیم: ای امیرالمؤمنان! تو به آرزوهایت رسیدی. حال اگر با این سن کهولت به عادل و داد اقدام کنی و با دیگران به مهربانی رفتار نمایی، خیلی به جا و شایسته است. اگر نظر لطف به بنی هاشم کنی و با ایشان صلح رحم بنمایی، چه مانعی دارد؟ با آنها نیکی و صلح رحم بکن تا در روزگاران از تو نام نیکی به یادگار بماند. معاویه جواب داد: وای بر تو. این آرزویی سخت دور از دسترس و انجام ناشدنی است. ابوبکر به حکومت رسید و عدالت ورزید و آن همه سختی ها تحمل کرد، ولی وقتی مرد، نامش نیز مُرد. آن گاه عمر به حکومت رسید. کوشش ها کرد، ولی وقتی کشته شد، نامش نیز از میان مردم رفت. آن گاه برادر ما عثمان به خلافت رسید. مردی از نسب، چون او نبود و کرد آن چه کرد، ولی کشته شد، نامش فراموش گردید. در حالی که نام این مرد، فرزند ابوکبشه (این لقبی است که کفار قریش به طعنه به پیامبر اکرم ۹ داده بودند) را هر روز پنج بار در سراسر جهان اسلام به فریاد بانگ می زنند و به بزرگی یاد می کنند: اشهد انّ محمداً رسول الله. تو فکر می کنی چه عملی در چنین وضعی باقی خواهد ماند؟ و چه نام نیکی پایدار است. ای بی مادر! نه به خدا سوگند! آرام نخواهم نشست، مگر این که نام او را دفن کنم و این ذکر و یاد را به خاک سپارم! (مسعودی، مروج الذهب، تحقیق عبدالامیر مهنا، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بی تا، ج ۳، ص ۴۵۳).

۱. «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب، (۳۳) آیه ۲۱).

۲. طبری، تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، ط الثانية، بیروت: دار التراث، ۱۹۶۷م، ج ۱۰، ص ۵۸.

قداست زدایی از رسول الله ۹ و حذف یا تغییر ارزش‌های دینی در جامعه کافی نبود؛ زیرا وجود امیرالمؤمنین ۷ و سپس حسنین ۸ که ادامه سیره و سنت رسول خدا ۹ بودند، مانع بزرگ معاویه در رسیدن به اهدافش بود. بنابراین در عام الجماعة^۱، فرمانی عمومی برای کارگزاران خود در تمام سرزمین‌های اسلامی صادر کرد و گفت:

هر کس که چیزی در فضیلت ابوتراب و خاندانش روایت کند، خون او هدر است و مالش حرمت ندارد و از حوزه حفاظت حکومت بیرون خواهد بود.^۲

معاویه با این فرمان، نه تنها توانست افکار عمومی شام را از خاندان عصمت و طهارت دور سازد، آن را تحت فرمان و تسخیر خود درآورد، به همراه صد هزار سرباز به جنگ با جانشین خدا و رسولش حرکت کند و جنگ صفین را به وجود آورد، بلکه خود و بنی‌امیه را اهل بیت رسول الله ۹ معرفی کرد.^۳

با شهادت امیرالمؤمنین حضرت علی ابن ابیطالب (۷۰هـ.ق)، راه نفوذ معاویه چندان هموار نشد؛ زیرا رفتار آن حضرت ۷ به عنوان الگویی عالی به وسیله یاران فداکارش

^۱. اجتمع الناس علیه حين بايع له الحسن بن علي و جماعة ممن معه، و ذلك في ربيع أو جمادى سنة إحدى و أربعين، فيسمى عام الجماعة. و قد قيل: إن عام الجماعة كان سنة أربعين (ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق علي محمد البجاوي، بيروت: دارالجيل، ۱۴۱۲هـ.ق، ج ۳، ص ۱۴۱۸).

^۲. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، بی‌جا: احیاء التراث العربی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۴۴.

^۳. مسعودی در این باره می‌نویسد: آنها [شامیان] برای رسول خدا ۹، اهل بیت و نزدیکان غیر از بنی‌امیه نمی‌شناسند... از یکی از بزرگان اهل شام که اهل رای و عقل بود سؤال شد: این ابوتراب که خطیب او را لعن می‌کند، چه کسی است؟ جواب داد: من فکر می‌کنم یکی از دزدان فتنه‌انگیز باشد (مسعودی، مروج الذهب، پیشین، ج ۳، ص ۴۴).

چون میثم تمار (۶۰هـ-ق) و حجر بن عدی (م. بین ۵۱-۵۳هـ-ق) ترویج می‌شد. بنابراین، معاویه به کارگزاران خود نوشت:

امانم را برداشتم از کسی که حدیثی در مناقب علی بن ابی طالب یا فضائل اهل بیتش نقل کند و چنین کسی عقوبت را بر خودش روا داشته است.

خطیب‌ها در هر منطقه و مکانی و بر سر همه منبرها، لعن امیرالمؤمنین حضرت علی ۷، بیزاری از او و بدگویی‌هایی دروغین در باره او و اهل بیتش را آغاز کردند.^۱ وی علاوه بر امام علی ۷، به امام حسن ۷ (۵۰هـ-ق) و امام حسین ۷ ناسزا می‌گفت. ابن ابی الحدید (۶۵۶هـ-ق) در این باره می‌نویسد:

معاویه در حالی که خالد بن عرطفه در پیش روی او بود و حبیب بن حمار پرچم را به دوش می‌کشید به کوفه آمد و برفراز منبر رفت و در حالی که امام حسن و حسین ۷ پای منبر او نشسته بودند، شروع به دشنام و سبّ علی ۷ کرد. پس از آن، نام امام حسن ۷ را بر زبان جاری کرد و به آن حضرت دشنام داد. در این وقت امام حسین ۷ برخاست که پا سخ او را بدهد، ولی امام حسن ۷ دست برادر را گرفته و نشانید و خود برخاست و چنین فرمود: ای کسی که نام علی را به بدی یاد کردی، من حسن و پدرم علی است و تو معاویه و پدرت صخر، مادرم فاطمه و مادرت هند، جدّم رسول الله ۹ و جدّت حرب، مادر بزرگم خدیجه و مادر بزرگت فتیله، پس خدا لعنت کند آن که را که گمنام‌تر و در حسب پلیدتر و آن کس که در گذشته و حال از نظر کفر و نفاق بدتر و قدیم‌تر است. در این وقت آنانی که در م سجد بودند گفتند: آمین. ابوالفرج که ابن ابی الحدید از او نقل می‌کند، گفت: من هم می‌گویم آمین. خود ابن ابی الحدید هم می‌گوید: من هم می‌گویم آمین.^۲

۳. الگو زدایی

^۱. سلیم بن قیس، اسرار آل محمد، قم: انتشارات اهل بیت، بی تا، ص ۴۲۳.

^۲. ابن الحدید، پیشین، ج ۱۶، از ص ۴۶ به بعد.

قداست زدایی از چهره رسول خدا^۹ و اهل بیت:، مقدمه محروم کردن مردم از الگو برداری از سیره و سنت نبوی و علوی بود. در این راستا پس از یادزدایی از فضایل اهل بیت:، حرمت شکنی، توهین و ناسزا به فرد شاخص اهل بیت، امیرالمؤمنین ۷ و سب و لعن ایشان، گام‌های بعدی در عصر معاویه و امویان بود تا اسوه بودن رسول خدا^۹ و اهل بیت: را حذف کنند.^۱ در حالی که خلفای نخستین خود را خلیفه رسول الله می دانستند، معاویه با خلیفه الله خواندن خود، رسول خدا را از صحنه حذف کرد. او خود را الگویی دینی می خواند که به طور مستقیم از طرف خدا بر مردم حکم می راند. به علاوه وجود جریان‌های سیاسی-اعتقادی مرجئه و جبریه، این پندار را تأیید و تقویت می کرد.

با این همه معاویه آرام نداشت و احساس امنیت نکرد؛ زیرا وجود شیعیان را خطر جدی برای کامیابی و رسیدن به اهداف سیاسی خود می دانست. بنابراین، معاویه، ضحاک بن قیس فهری را احضار کرد و به منطقه کوفه روانه ساخت و به او دستور داد:

هر عربی را دیدی که مطیع و دوست‌دار علی است بکش. ضحاک اموال مردم را غارت کرد و عرب‌ها را از دم تیغ گذراند تا به ثعلبیه رسید و در آنجا به یک کاروان حج برخورد و اموال آنها را به غارت گرفت. در راه حج، نزدیک قطقطانه به عمر بن

^۱. پس از اقدام به جعل احادیث فراوان در حرمت‌شکنی و توهین مستقیم و غیر مستقیم نسبت به شخصیت سید کونین محمد مصطفی ۹ و ممانعت از انتشار فضایل خاندان عصمت و طهارت و فرمان بی شرمانه و ناجوان‌مردانه سب امیرالمؤمنین حضرت علی علیه صلوات المصلین، تا حدود زیادی مردم و به ویژه اهل شام از دسترسی به اهل بیت رسول خدا^۹ که آن حضرت تمسک به آنان را وصیت کرده بودند، محروم گردیدند تا جایی که شامیان در مجلس جشن یزید، به هنگام خطابه امام زین العابدین، آن‌گاه که فرمود: علی ۷ را در محراب عبادت کشتند، گفتند: مگر علی نماز می خواند؟

عمیس بن مسعود، برادرزاده عبدالله بن مسعود برخورد کرد و او را با عده‌ای از همراهانش کشت.^۱

در این دوران، شیعیان چنان در فشار قرار گرفتند که نه تنها به بیان فضایل و مناقب امیرالمؤمنین حضرت علی ۷ که بنی‌امیه از انتشار آن جلوگیری می‌کردند، نمی‌پرداختند، بلکه حتی در بررسی مسائل و احکام دینی که مربوط به فضایل نبود، از بردن نام امیرالمؤمنین حضرت علی ۷ می‌ترسیدند و با نام مستعار ابوزینب از آن حضرت ۷ اسم می‌بردند.^۲

وضع رقت بار شیعیان تا شهادت امام حسن مجتبی ۷ (۵۰هـ-ق) این گونه بود و همیشه متواری بودند. امام باقر ۷ وضع خفقان شیعیان را در جمله‌هایی کوتاه این گونه بیان می‌کند:

شیعیان ما در هر جا که بودند به قتل رسیدند. بنی‌امیه دست‌ها و پاها را اشخاص را به گمان این که از شیعیان ما هستند، بریدند. هر کس که معروف به دوست‌داری و دل‌بستگی به ما بود، زندانی شد یا مالش به غارت رفت یا خانه‌اش را ویران کردند.^۳

این فشار و تنگناها تا زمان عبیدالله بن زیاد (۶۷هـ-ق)، قاتل حضرت حسین بن علی ۷ ادامه داشت. طبری (۳۱۰هـ-ق) در این باره می‌نویسد:

فرمانداران معاویه در عراق — مرکز شیعیان — سیاست وی را با وحشت و خشونت توصیف‌ناپذیر اجرا کردند. زیاد، سمره بن جندب را به فرمانداری بصره به جای خود گماشت و خود به کوفه آمد. این مرد خون‌آشام، چنان قتل و کشتار به راه انداخت که به حساب نمی‌گنجد. شخصی از انس بن سیرین پرسید: آیا سمره کسی را کشته بود؟ وی جواب داد: مگر تعداد کسانی که به دست سمره بن جندب کشته شده بودند قابل

^۱. ابن الحدید، پیشین، ج ۲، ص ۱۱۶-۱۱۷.

^۲. همان، ج ۱۱، ص ۴۴.

^۳. همان، ص ۴۳-۴۴.

شمارش است؟ سمره در اندک مدتی، هشت هزار نفر را کشت، وی نزد زیاد آمد. زیاد گفت: نمی ترسی که در میان این‌ها بی گناهی را کشته باشی؟ پاسخ داد: هشت هزار نفر دیگر را نیز به قتل برسانم باکی ندارم. ابوسوار عدی می گوید: سمره چهل و هفت نفر از خویشان مرا که حافظ قرآن بودند در یک روز به قتل رسانید.^۱

ابوعمر بن عبد البر، در الاستیعاب در این باره می نویسد:

سمره بن جندب، زنان قبیله همدان را که شیعیان علی ۷ بودند ا سیر کرد و در بازارها نگه داشت. نخستین زنان مسلمانی که در تاریخ اسلام فروخته شدند، این‌ها بودند.^۲ در دوران این سیاست خشونت‌آمیز معاویه، وضع اهل کوفه از همه بدتر بود؛ زیرا کوفه مرکز شیعیان امیرالمؤمنین حضرت علی ۷ به شمار می رفت. معاویه، زیاد بن سمیه را والی کوفه و بصره کرد. زیاد که روزی در صف یاران امیرالمؤمنین حضرت علی بود و همه آنها را به خوبی می شناخت، شیعیان را تعقیب کرد و در هر گوشه و کنار که مخفی شده بودند، پیدا کرد، کشت، تهدید کرد، نابینا ساخت، دست‌ها و پاهای آنان را قطع کرد، در بالای درختان خرما به دارآویخت و گروهی را متواری و از عراق بیرون کرد به طوری که کسی از شخصیت‌های معروف شیعه در عراق باقی نماند و حتی پنجاه هزار نفر از اهل کوفه از ترس جان به خراسان کوچ کردند. معاویه به کارگزاران خود در سراسر کشور نوشت:

اگر دو نفر شهادت دادند که کسی از دوست‌داران علی و خاندان او است، اسمش را از دفتر حذف و حقوق و مقرری او را قطع کنید.

هم‌چنین او در بخش‌نامه‌ای دیگر نوشت:

هرکس به دوستی این قوم متهم باشد، شکنجه داده و خانه‌اش را ویران سازید.^۳

۱. طبری، پیشین، ج ۶، ص ۱۳۲.

۲. ابن عبدالبر، پیشین، ج ۱، ص ۱۶۱.

۳. ابن ابی الحدید، پیشین، ج ۱۱، ص ۴۴-۴۶.

معاویه پس از تبلیغات سوء و ترور شخصیتی خاندان وحی، به طور گسترده و وحشتناکی به ترور فیزیکی و حذف الگوهای ارزشی پرداخت تا بتواند با خیالی آسوده، دین و ارزش‌های الهی آن را تحریف کند و به کمک جاعلان مزدبگیر، افکار عمومی را متوجه خود و خاندانش نماید و به عنوان الگوهای رفتاری و هنجارهای دین به جامعه معرفی کند. او می‌کوشید در جایگاه دینی و در نقش حاکم اسلامی، ارزش‌های غیرانسانی عصر جاهلیت را به جامعه اسلامی بازگرداند. او برای این منظور به کارگزارانش دستور داد:

دوست‌داران عثمان و علاقه‌مندان وی و آن کسانی که روایاتی در فضیلت او نقل می‌کنند، شناسایی کنید و به خود نزدیک سازید و اکرامشان کنید. آنچه را که ایشان در فضیلت عثمان نقل می‌کنند، برای من بنویسید و هم گوینده و نام پدر و خاندانش را ثبت کنید و جایزه و خلعت و اموال فراوان به آنان ببخشید.^۱

به دنبال این فرمان، دنیاگرایان و فرصت‌طلبان درباره فضایل عثمان به اندازه‌ای حدیث ساختند که معاویه اعلام کرد، درباره عثمان حدیث زیاد شده است. با اجرای این سیاست، بیشترین احادیث جعلی، به وسیله جاعلان دنیاپرست ساخته شد.^۲

۴. باورهای جایگزین

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، جوامع بدون استمداد و بهره‌گیری از ارزش‌ها در حیات اجتماعی خود، دچار مشکلات و معضلات هنجاری خواهند شد. قوام زندگی اجتماعی به فرهنگ و قوام فرهنگ به ارزش‌ها است. ارزش‌ها همان باورهایی هستند که افراد جامعه به هنگام روبه‌رو شدن با سؤال درباره خوبی‌ها، بدی‌ها و امور مطلوب

۱. ابن جوزی، تذکره الخواص، تهران: مکتبه نینوا، بی‌تا، ص ۱۱۵.

۲. ابن ابی الحدید، پیشین، ج ۱۱، ص ۴۵-۴۶.

به آن مراجعه می‌کند.^۱ به همین جهت جامعه‌شناسان، ارزش‌ها را چراغ هدایت رفتار فردی و اجتماعی افراد جامعه می‌دانند.

معاویه با سیاست ارزش‌زدایی، خاندان عصمت و طهارت: را خانه‌نشین کرد و جامعه را از ارزش‌های نبوی و فرهنگ ناب علوی محروم نمود. او برای این که جامعه از ارزش‌ها یا الگوهای رفتاری خالی نماند، مبتلا به مشکلات هنجاری نشود و مردم در رفتار دینی و اسلامی خود متحیر نمانند، تلاش کرد با ترویج افکار التقاطی و قرائت‌های دیگری از دین و ارزش‌ها، این نقیصه را جبران کند. بنابراین فضای مناسبی را در اختیار متفکران فرقه‌های مرجئه و جبریه قرار داد.

۴-۱. تفکر مرجئه

کلمه ارجاء در لغت به دو معنا آمده است: ۱. انجام دادن کاری پس از کار دیگر؛ ۲. امید داشتن به آینده. در وجه تسمیه این فرقه، چند نظریه بیان می‌شود. نخست آن که این فرقه، نیت و عقیده را اصل می‌شمردند و گفتار و کردار را بی‌اهمیت می‌دانستند. دوم آن که این فرقه معتقد بود، همان‌گونه که عبادت با کفر سودی ندارد، گناه کردن هم چیزی از ایمان نمی‌کاهد. بعضی از دانشمندان، مانند نویختی (۳۱۰هـ.ق)، ارجاء را به معنای امیدوار کردن می‌دانند؛ زیرا این فرقه اهل کبایر را با ادای شهادتین از فواید ایمان ناامید نمی‌سازند و آنان را کافر نمی‌شمردند و برای همه امید آموزش دارند.^۲ هم‌چنین، عطوان حسین اعتقاد دارد که منشأ تفکر ارجاء را باید در رفتار عده‌ای از اصحاب رسول خدا جست‌وجو کرد. وی در این باره می‌نویسد:

در اخبار گروهی از صحابه آمده است که ایشان، نخستین کسانی بودند که پای خود را از آشوب‌ها و فتنه‌های پیش آمده کنار کشیده و قائل به ارجاء شدند و از ورود به

^۱. کوئن، بروس، مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه غلام عباس توسلی و رضا فاضلی، تهران: سمت، ۱۳۷۷، ص ۷۷.

^۲. حسن بن موسی نویختی، فرق الشیعه، چاپ دوم، بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۴ ه.ق، ص ۶.

درگیری‌های سیاسی و فراگیر اواخر روزگار عثمان سرباز زدند و پس از مرگ او نیز خود را کنار کشیدند و علی^۷ و معاویه را واگذاشتند و از یاری دادن یکی علیه دیگری خودداری ورزیدند و برای تأیید مواضع خود به احادیث فراوانی که از پیامبر شنیده بودند تمسک جستند. شماری از آنان عبارتند از: عبدالله بن عمر بن خطاب، سعدبن ابی وقاص، ولید بن عقبه، اُهبان بن صیفی غفاری، محمد بن مسلمه انصاری، اسامه بن زید بن حارثه کلبی، عمران بن حصین خزاعی، ابوبکره نئیع بن حارث تقی و خُریم بن اخرم اسدی^۱.

عبدالله ابن عمر، خود را از درگیری‌ها کنار کشیده بود و می‌گفت:

هرکسی که پیروز شود، پشت سر او نماز می‌گزارم.^۲

عدیسه دختر اُهبان^۳ در این باره گزارش می‌کند:

علی بن ابیطالب، نزد پدرم آمد و از او خواست تا همراه وی خارج شود، ولی پدرم گفت: دوست من و پسر عموی تو مرا سفارش کرده است که چون میان مردم اختلاف پدید آمد شمشیری جوین برگیرم، و من اکنون این کار را کرده‌ام. اگر می‌خواهی، با همین شمشیر با تو بیرون آیم، آن‌گاه علی^۷ پدرم را ترک کرد.^۴

ابن سعد در طبقات به نقل از ابراهیم تیمی می‌نویسد:

^۱ . عطوان حسین، الفرق الاسلامیه فی بلا الشام فی العصر الاموی، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد: آستان قدس رضوی، بی‌تا، ص ۱۶-۱۷.

^۲ . ابن سعد الطبقات الکبری، بیروت: دارصادر، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۵۱؛ ابن قتیبه الدینوری، الامامه و السیاسه، قم: شریف رضی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۹.

^۳ . اُهبان بن صیفی الغفاری البصری از اصحاب رسول خدا ۹۱ که ساکن بصره بود و در همان جا درگذشت ابن عبدالبر، پیشین، ج ۱، ص ۱۱۶.

^۴ . عن عدیسه بنت اُهبان بن صیفی الغفاری صاحب النبی. ص. قالت: جاء علی إلى أبي فدعاة إلى الخروج معه فقال: إن خلیلی و ابن عمک أمرنی إذا اختلف الناس أن أتخذ سیفا من خشب و قد اتخذته. فإن شئت خرجت به معک. فترک . ابن سعد، پیشین، ج ۷، ص ۵۶.

ابراهیم تیمی از پدرش نقل می‌کند که اسامه بن زید گفت: من با گوینده لا اله الا الله، هرگز نمی‌جنگم. در پی او سعد بن مالک نیز گفت: به خدا سوگند که من هم با گوینده لا اله الا الله، هرگز نمی‌جنگم. مردی به آن دو گفت: آیا خداوند نفرموده است که با آنان بجنگید، تا خدا آنان را به دست شما عذاب و رسوایشان کند و شما را بر ایشان پیروزی بخشد و دل‌های گروه مؤمنان را خنک گرداند.^۱ آن دو پاسخ دادند: ما هم جنگیدیم تا فتنه از میان رفت و دین از آن خدا شد.^۲

از میان گفتار و رفتار افرادی که روزی در صف لشکر اسلام و رسول خدا ۹ قرار داشتند، تفکر ارجاء جوانه زد و با همت و تلاش عده‌ای که در تمنای «انسان می‌خواهد که در پیشگاه او فسادکاری کند»^۳ بودند، آبیاری گردید. به این ترتیب، نهال فرقه مرجئه به بار نشست و گروهی با تکیه به آن، و در لباس دین، ایمان امویان را تأیید نمودند و سند حکومت بنی‌امیه را امضا کردند. آنها با تکیه بر چنین قرائتی از دین، فتوا دادند:

فرمانروایی ایشان به خواست خدا بوده و به همین جهت، حکومت آنان مشروع است، حتی اگر گناهی مرتکب شده باشند! فقط باید با کسانی مبارزه کرد که بر روی مسلمانان شمشیر می‌کشند.^۴

ابن ابی الحدید در این باره می‌نویسد:

اولین کسانی که قائل به ارجاء محض شدند، معاویه (۶۰هـ) و عمر بن عاص (۴۳هـ) بودند. اینان می‌پنداشتند با وجود ایمان، هیچ گناهی زیان نمی‌رساند و بر این اساس وقتی به معاویه گفته شد خودت می‌دانی با چه کسی محاربه کردی و آگاهی که چه

۱. وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ (بقره (۲) آیه ۱۹۳).

۲. ابن سعد، پیشین، ج ۴، ص ۶۹.

۳. لِيَفْجُرَ أُمَّامَةً، قیامت (۷۵) آیه ۵.

۴. نوبختی، پیشین، ص ۶.

گاهی مرتکب شدی؟ وی جواب داد: اطمینان و وثوق به قول خدای سبحان دارم که فرمود: *إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً*، بنی امیه از این طرز تفکر حمایت کردند تا به شکل یک فرقه دینی درآمد و در خدمت آنها قرار گرفت.^۲

۲-۳. تفکر جبریه

باورهای فرقه جبریه، بدعتی در دین بود که معاویه و کارگزارانش در پوشش آن، اعمال و رفتار غیرانسانی و مبتنی بر ارزش‌های جاهلی خود را درست جلوه می‌دادند. جبریان تمام افعال بندگان را به خدای تعالی نسبت می‌دادند و برای بندگان هیچ‌گونه اختیاری قائل نبودند.^۳ با این حال، امویان با خطر نفوذ فرقه قدریه روبرو بودند. طرفداران این فرقه به اراده و آزادی انسان در مقام عمل معتقد بودند. آنها باور داشتند، انسان هر عملی را در پیش گیرد به میل خود انتخاب کرده است و چون در انتخاب عمل و رفتار آزاد است، در برابر اعمال خود مسئول است.

این مذهب برای امویان که از مخالفت مردم بیمناک بودند، خطر بزرگی محسوب می‌شد. از این رو پیروان و رهبران قدریه را زیر فشار قرار می‌دادند و از مذهب جبریه که درست در مقابل قدریه بود، جانب‌داری می‌کردند برخی از محققان معتقدند، قدریه نخستین فرقه‌ای بود که بر اساس دین، فلسفه و امور غیر سیاسی پدید آمد و کار قدریان به آن جا رسید که دو خلیفه اموی، معاویه بن یزید و یزید بن ولید به مذهب ایشان در آمدند.^۴

۱. زم (۳۹) آیه ۵۳.

۲. ابن ابی الحدید، پیشین، ج ۷، ص ۲۵۳-۲۵۴.

۳. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، *الملل و النحل*، چاپ سوم، قم: الشریف الرضی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۷۹؛ محمد مهدی شمس الدین، *ثورة الحسين (ارزیابی انقلاب امام حسین ۷، بی‌جا: الست فردا، بی‌تا، ص ۱۳*.

۴. محمدجواد مشکور، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد: آستان قدس رضوی، بی‌تا، ۳۵۸.

تفکر جبریّه در زمینه مبارزه سیاسی با اهداف حاکمان اموی سازگار بود؛ زیرا به مردم می‌گفت که وجود امویان و کارهای آنان، هر قدر ناروا و ظالمانه باشد، تقدیر الهی است و به هیچ وجه قابل تغییر و تبدیل نیست. بنابراین، مخالفت با آنها هیچ فایده‌ای ندارد.^۱ بدیهی است که مذهب جبر، منافع مهمی برای امویان و در رأس آنها معاویه داشت و معاویه از آن غافل نبود. از این رو، با تکیه بر این بدعت و قرائت مسموم از دین، اعمال خود را توجیه می‌کرد. او در برابر مخالفت عایشه با ولایت عهده‌ی یزید گفت:

این کار قضای الهی است و در قضای الهی، کسی را اختیار نیست^۲

نتیجه منطقی مذهب جبر این بود که خدای جهان آفرین که تدبیر امور عالم را در دست دارد به حکم قضا و قدر الهی، حکومت بر امت اسلامی را به بنی امیه داده و آنان را بر مردم مسلط ساخته است. از این رو لازم است که مردم در برابر قضا و قدر الهی، سر تعظیم فرود آورند و تسلیم او باشند. بنی امیه با تکیه بر این منطق، جنایات‌های خود را توجیه می‌کردند و مقاومت در مقابل آن را بی‌هوده می‌دانستند. معاویه در این باره می‌گفت:

عمل و کوشش هیچ نفعی ندارد، چون همه کارها به دست خداوند است.^۳

یزید بن معاویه نیز، به هنگام ورود کاروان کربلا به مجلس او در شام کوشید با تمسک به برخی از آیه‌های قرآن با کمک قرائت جبریّه، جنایات‌های خود را به قضا و قدر الهی مرتبط کند و خود را از آن جنایات‌های وحشتناک دور سازد. هم‌چنین، عمر سعد آن‌گاه که عبدالله بن مطیع عدوی، وی را به علت آن که حکومت ری را بر کشتن فرزند رسول خدا ۹، ترجیح داده بود، سرزنش کرد، در پاسخ گفت:

۱. شهرستانی، پیشین، ج ۱، ص ۵۶.

۲. ابن المنظور، مختصر تاریخ دمشق، دمشق: دارالفکر، ۱۴۰۴ ق، ج ۹، ص ۸۵.

۳. ابن سعد، پیشین، ج ۵، ص ۱۴۸.

این کار تقدیر الهی بوده است.^۱

به این ترتیب، امویان خلأ هنجاری را که در اثر مهجور بود اهل بیت: و به تبع آن، قرآن مجید پدیده آمده بود با افکار و باورهای ابداعی مرجئه و جبریّه پر کردند و با تکیه بر فتوهای ساختگی آنها، کنش‌های فردی و اجتماعی توده مردم را سامان بخشیدند تا مردم احساس کنند که رفتار ایشان مطابق با ارزش‌ها است. این روند تا جایی پیشرفت که به گفته برخی از محققان، توده مردم با وجود آن که در زمان قتل عثمان، مخالف وی بودند، بعدها با توجه به دلایل بنی امیه، عثمان را از آن ایرادها تبرئه نمودند و تطهیر کردند.^۲

۵. تعصّب نژادی و پی آمدهای آن

تعصّب به جانب‌داری بی‌قید و شرط از شخصی یا از طریقه و مذهبی، بدون توجه به حق یا ناحق بودن آن می‌گویند.^۳ البته، گاهی از عنوان حمیت و تعصّب دینی معقول و منطقی در دین نام برده می‌شود که با تعصّب نادرست، متفاوت است. در واقع، دین به تعصّبات بی‌جا و نامشروع جهت می‌دهد و از ابزار تعصّب در جای مناسب بهره می‌برد.^۴

^۱ . عبدالرزاق موسوی المقوم، *مقتل الحسین (چهره خونین حسین)*، ترجمه عزیزالله عطاردی، تهران: جهان، ۱۳۶۸، ص ۴۵۱.

^۲ . رسول جعفریان، *تاریخ خلفاء*، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴، ص ۴۰۳.

^۳ . ابن منظور، *لسان العرب*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی‌جا، ج ۹، ص ۲۳۳.

^۴ . کتاب های صحیح مسلم و صحیح بخاری باب مستقلی دارند با عنوان «باب نصر الأخر ظالما أو مظلوما». روایت معروفی از رسول خدا نقل می‌شود که فرمودند: *انصر أخاک ظالما أو مظلوما. قالوا: یا رسول الله کیف نصره ظالما؟ قال: بکفه عن الظلم (یعقوبی، تاریخ یعقوبی، بیروت: دارصادر، بی‌تا، ص ۲۳۰)*، ج ۲، ص ۱۰۳.

اسلام، اقوام متعدد و گوناگون عرب را از تعصب قومی و قبیله‌ای برحذر داشت و قبایل مختلف^۱ را به صورت امت واحد درآورد و همه مسلمانان را تحت پرچمی واحد گرد آورد و در پناه وحدت عقیده و هدف، عقد اخوت، برادری دینی و هم‌بستگی و انسجام اجتماعی بی‌نظیری میان آنان برقرار کرد. به گونه‌ای که از صار و مهاجر، مانند دو برادر در کنار هم و بر سر سفره یکدیگر می‌نشستند. رسول گرامی اسلام ۹ به طور مستمر می‌کوشید تا با رفتار و گفتار خویش، طرز تفکر «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاهُمْ» را در باور و رفتار مسلمانان نهادینه کند. انتخاب بلال حبشی رنگین‌پوست به عنوان مؤذن مخصوص، نمونه عملی این امر بود.^۲

معاویه، در دوران حیات امیرالمؤمنین حضرت علی ۷ پیوسته با تحریک تعصب قبیله‌ای، میان قبایل عربی ساکن عراق، دسیسه و توطئه می‌کرد و امتیازهای مادی و اجتماعی رؤسای قبایل شام را به رخ رؤسای قبایل عراق می‌کشید. بر این اساس، سران قبایل و کسانی که به واسطه ارتکاب جنایت یا خیانت در انجام وظایف خود، مورد خشم امیرمؤمنان واقع شدند و کسانی که به دنبال کسب ثروت و تحصیل موقعیت نامشروع بودند، شام را پناهگاه مطمئنی دیدند. بنابراین، آنها راه شام را در پیش می‌گرفتند و در دربار معاویه، مقام و موقعیت مهمی می‌یافتند، تجلیل و احترام می‌شدند و از بخشش‌های فراوان او برخوردار می‌گردیدند.

۱. يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (حجرات (۴۹) آیه ۱۳).

۲. حضرت در خطبه معروف خود در حجة‌الوداع فرمود: «مردم! خداوند نخوت و تکبر دوران جاهلیت را از بین برده و افتخار به پدران و گذشتگان را محکوم ساخت. همه شما از آدم و آدم از خاک است. هیچ عربی بر عجمی برتری ندارد، مگر به تقوا و پرهیزکاری» علامه امینی، الغدير، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۱۸۸.

معاویه در دو بخش از تعصب قبیله‌ای بهره‌برداری می‌کرد. نخست این که با سخنان و رفتار خود، تعصب قبایل عربی را برمی‌انگیخت تا از یک سو، دوستی قبایل مزبور را از رهگذر دوستی رؤسای آنها جلب کند و از سوی دیگر، هر وقت قدرت و نفوذشان، حکومت او را تهدید کرد، آنها را به جان هم بیندازد. دوم این که تعصب نژادی عموم عرب را بر ضد مسلمانان غیر عرب که موالی نامیده می‌شدند، برمی‌انگیخت.^۱ روش اخیر معاویه، سران قبایل عراق را تحت تأثیر قرار داد به گونه‌ای که از روی دل‌سوزی و مصلحت‌اندیشی به امیرالمؤمنین حضرت علی ۷ عرض کردند: یا امیرالمؤمنان! این اموال را تقسیم کن و به بزرگان و اشراف عرب و قریش، بیش از عجم و مسلمانان غیر عرب بده و دل کسانی را که ممکن است با حکومت شما مخالفت کنند به دست بیاور.

اما امیرالمؤمنین به آنان جواب داد:

می‌خواهید من از ظلم به افراد تحت حکومت خود، پلی برای پیروزی بسازم. به خدا سوگند! هرگز چنین کاری نمی‌کنم.^۲

معاویه با استراتژی تفرقه در میان قبایل، اختلاف انداخت و آنها را مطیع خود قرار داد. او از آنان در مقابل انقلابیان بهره می‌گرفت؛ زیرا این وضع، باعث شده بود که قبایل همواره علیه نیروهای انقلابی با حکومت‌های وقت همکاری کنند تا امتیازاتی را که از آن برخوردار بودند، حفظ کنند. این قبایل در برابر هر کوششی که به منظور برانداختن نظام موجود به عمل می‌آمد، ایستادگی می‌کردند و آن را در هم می‌شکستند. برخی از محققان معتقدند که سران قبایل با توجه به وضع خود به حفظ روش محافظه‌کاری و احتیاط مایل بودند. از این رو، آنها نه تنها دست به انقلاب نمی‌زدند، بلکه گاهی جلوی انقلاب مردم را می‌گرفتند. این عده از بیم آن که مبادا جایگاه آنها با

^۱. احمد امین، فجرالاسلام، مصر: النهضة المصرية، بی تا، ص ۹۶.

^۲. همان، ص ۹۵.

خطر روبه‌رو شود، به نام حفظ صلح و نظم، نفوذ خود را در خدمت حکومت وقت قرار می‌دادند.^۱ سیاست های قوم مدارانه معاویه، علاوه بر آن چه گفته شد پی‌آمدهای متعددی را به دنبال داشت که در ادامه به اختصار، آنها را مرور می‌کنیم.

۵-۱. قبح زدایی از رفتار جاهلی

معاویه پس از تأسیس سلطنت، تحریک تعصب قبیله‌ای را در دستور کار خود قرار داد. او به کارگزارانش دستور داد از روش او در مناطق تحت فرمان خود استفاده کنند و با به کارگیری اشعار دوران جاهلی، روح تعصب نژادی جاهلیت را زنده کنند. نمایندگان و کارگزاران او در شهرها، تعصبات و کینه‌های میان قبایل را تحریک می‌کردند و با ایجاد اختلاف در میان آنان به حکومت می‌پرداختند.

آنها هرچه در توان داشتند در راه تغییر ارزش‌های معنوی به کار می‌گرفتند و در سایه این اختلاف، نیروهای ارزشی را به راحتی از میان برمی‌داشتند. به عنوان نمونه، زیاد بن سمیه، کارگزار معاویه بیشترین بهره را از تحریک تعصبات قبیله‌ای برد و از این طریق، حجر بن عدی کندی را که یکی از نیروهای ارزشی بود از سر راه برداشت.^۲ در این باره گزارش می‌شود:

وقتی می‌خواست حجر بن عدی را دستگیر کند، محمد بن اشعث کندی را مأمور بازداشت او کرد. هدف زیاد از این کار این بود که تخم اختلاف و دودستگی را میان قبیله کنده که از نیرومندترین قبایل کوفه بود بکارد و هر یک از یاران حجر و هم‌دستان محمد بن اشعث را به دشمنان جدید خود سرگرم سازد و از عدم اتحاد آنها مطمئن گردد.^۳

^۱ . شمس الدین، پیشین، ص ۹۲ به نقل از ولهاوزن در الدولة العربیة، ص ۵۸.

^۲ . ابو حنیفه احمد بن داود الدینوری، الأخبار الطوال، تحقیق عبد المنعم عامر مراجعه جمال الدین شیال، قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۸. ص ۲۲۳-۲۲۴؛ یعقوبی، پیشین، ص ۲۳۰.

^۳ . مسعودی، پیشین، ج ۲، ص ۳۴۲.

معاویه برای عمل به وصیت پدرش ابو سفیان (م.بین ۳۰-۳۳هـ.ق) که گفته بود، حکومت و خلافت را در میان خود موروثی کنید به تحریک تعصب قبیله‌ای دست زد. هدف دیگر معاویه از تحریک تعصب قبیله‌ای، سرگرم کردن قبایل به یکدیگر و غفلت از حکومت اموی بود.

در حقیقت معاویه، با سه گروه عمده روبه‌رو بود. گروهی از مخالفان معاویه، شیعیان و دوست‌داران امیرالمؤمنین حضرت علی ۷ بودند. گروه دیگر، خوارج بودند که در دشمنی با امویان با شیعیان هم‌عقیده بودند اما دلیل مخالفت این دو گروه با هم متفاوت بود. گروه سوم، برخی از قبایل عراق بودند که از انتقال به شام و تبعیض میان اهل شام و عراق در تقسیم بیت‌المال خشنود نبودند.^۱

معاویه می‌کوشید برای مقابله با گروه‌هایی که حکومت او را تهدید می‌کردند، تعصب قبیله‌ای میان قبایل را تحریک کند و بزرگ کردن کینه‌های کوچک و قدیمی وحدت آنها را غیرممکن سازد و به این وسیله خود و بنی امیه را در حاشیه امنیت قرار دهد. مشخص است که توجه به تعصب‌های قبیله‌ای و رقابت‌های دوران جاهلیت، موجب درگیری میان قبایل می‌شد. در سایه این درگیری‌ها، معاویه و هم‌دستانش ابتدا پایه‌های حکومت خود را محکم کردند و سپس به احیای ارزش‌های جاهلی پرداختند. آنان با آسودگی خاطر، رفتار دوران جاهلی را در پوشش حکومت دینی انجام می‌دادند و آشکارا حرام الهی را مرتکب می‌شدند. احمد بن حنبل در کتاب مسند خود از عبدالله بن بریده در این باره نقل می‌کند:

بریده گوید: من و پدرم نزد معاویه رفتیم و او ما را روی فرش نشانید. سپس غذا برای ما آوردند و پس از آن شراب برای ما آوردند و معاویه نوشید. آن‌گاه به پدرم داد؛ ولی پدرم گفت: از زمانی که رسول خدا ۹ آن را حرام کرده من ننوشیده‌ام.^۲

^۱ . شمس الدین، پیشین، ص ۹۲.

^۲ . بخاری، صحیح بخاری، استانبول، دارالصباغه العامره، بی تا، ج ۲، ص ۱۹۹.

۵-۲. قوم مداری ارزشی

قوم گرای و نژادپرستی امر ناپسندی است و زشتی این پدیده زمانی بیشتر خواهد شد که رنگ دین به خودگیرد. اگر تعصب‌ورزی و قوم‌مداری در جامعه دینی، به عنوان ارزش معرفی شود، چهره دین و ارزش‌های دینی را مخدوش خواهد کرد؛ زیرا هدف دین را که معنا بخشی به حیات انسانی و هدایت بشر به ساحل سعادت است تحت تأثیر قرار خواهد داد.

در دوره حکومت معاویه نه تنها پدیده قوم‌مداری احیا گردید، بلکه رنگ دین به خود گرفت به شکلی که «هر یک از قبایل مختلف، شروع به جعل احادیثی به نام پیامبر درباره فضیلت و شرافت خود کردند، چون این قبایل بر سر ریاست و افتخارات و شرف با هم رقابت می‌کردند، می‌خواستند از احادیث نیز، مانند شعر به منظور اثبات شرف و افتخارات خود استفاده کنند و از این رهگذر، احادیث بسیاری درباره فضیلت قریش، انصار اسلم، غفاره، اشعری‌ها، حمیری‌ها، جُهینیه و مزینه جعل گردید»^۱.

۵-۳. نژاد، ملاک برتری

پی‌آمد دیگر سیاست نژادپرستی معاویه، تحقیر کردن اقوام غیر عرب به ویژه ایرانیان بود. آنان حساسیت خاصی علیه ایرانیان داشتند. شهید مطهری در این باره می‌نویسد: امویان حساسیت خاصی علیه ایرانیان داشتند که با سایر نژادهای غیرعرب، مثلاً قبطی‌ها نداشتند. علت اصلی این حساسیت، تمایل نسبی ایرانیان نسبت به علویین خصوصاً شخص علی ۷ بود.^۲

احمد امین پس از نام بردن از برخی رفتارهای تحقیرآمیز و تبعیض‌آلود عرب در برابر غیر عرب در دوره اموی در نهایت می‌گوید که «به طور کلی هر آن چه از غیر

^۱. همان، ج ۲، ص ۲۱۵.

^۲. شهید مطهری، مجموعه آثار، تهران: صدرا، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۵۸۳.

عرب صادر می‌شد باطل می‌شمردند، گرچه حق بود و هر آن‌چه را عرب می‌گفت و عمل می‌کرد، حق می‌شمردند، هرچند باطل محض می‌بود.^۱ برتری دادن نژاد عرب تا جایی پیش رفت که هیچ عربی حاضر نبود مادر غیرعرب داشته باشد و به اصطلاح هجین باشد. اگر فرزندی، پدر عرب و مادری غیرعرب یا کنیز داشت به او هجین می‌گفتند و هجین به معنای پست، لثیم، خوار و معیوب بود.^۲

جاحظ در این باره می‌گوید:

من به عرب فقیر تنگ‌دستی که فصیح و بلیغ و از قبیله بنی کلاب بود، پول دادم و به او گفتم: آیا دوست می‌داشتی که هزار جریب زمین داشتی، ولی هجین بودی؟ گفت: خیر. من خواری و عیب و نقص را به هیچ قیمتی پذیرا نیستم. من عرب خالص، ولی فقیر بودن را بر ثروت‌مند بودن ترجیح می‌دهم.^۳

احمد امین از مبرّد نقل می‌کند:

شخص عربی بر گرد کعبه، خانه خدا در حال طواف بود و در حق پدر خویش دعا می‌کرد ولی از مادر خود یاد نمی‌کرد و برای او دعا نمی‌نمود. به او گفتند: چرا به مادرت دعا نمی‌کنی؟ آیا او را از یاد برده‌ای؟ او پاسخ داد: مادرم از قبیله تمیم است و این قبیله، قبیله منفوری است.^۴

معاویه در این باره، نامه محرمانه‌ای به زیاد بن ابیه (م. ۵۳ هـ.ق) نوشت که فرمان حکومتی او به همه کارگزارانش محسوب می‌شود، در این نامه آمده است:

۱. احمد امین مصری، ضحی الاسلام، قاهره: النهضة المصرية، ۱۳۵۵ ق، ج ۱، ص ۱۸-۲۷.

۲. ابن منظور، پیشین، ج ۵، ص ۴۲.

۳. غلام علی نعیم آبادی، آسیب شناسی خواص، قم: سروش مهر، بی تا، ص ۱۱۰.

۴. احمد امین، پیشین، ص ۲۰.

ای برادر! مگر عمر قانون نکرد که دیه موالی، نصف دیه عربها باشد... چون این نامه من به تو رسید، عجم را خوار و اهانت کن و دورشان ساز و از هیچ کدام یاری نخواه و حاجتی از آنها برآورده مکن.^۱

۴-۵. تفرقه در جامعه

اسلام در سرزمینی ظهور کرد که در آن، اعراب در شکل قبایل متعدد زندگی می کردند. ساختار قبیله‌ای، ساز و کار مخصوصی به همراه داشت که مهم‌ترین آن، قوم‌مداری و تعصب قبیله‌ای بود. هر قبیله، خود را از دیگران برتر می‌دانست، بر مفاخر و فضایل خود تأکید می‌کرد، دیگران را نادیده می‌گرفت و یا فاقد آن مفاخر می‌دانست. بنابراین، دیگران را به اطاعت از خود فرا می‌خواند و از آن جا که این ویژگی در تمام قبیله‌ها وجود داشت، پیوسته در حال رقابت و ستیز بودند.

این امر، یکی از آسیب‌های جدی آن جامعه بود؛ چرا که تکیه بر تعصب‌های قومی و قبیله‌ای، سبب ایجاد چند دستگی اجتماعی و عدم انسجام اجتماعی شده بود. به این ترتیب، امنیت که یکی از خواسته‌های اصیل هر جامعه است در زندگی قبیله‌ای وجود نداشت. گروه‌های کوچک به طور دائم در وحشت و ناامنی به سر می‌بردند. آنها یا به اسارت دیگران در می‌آمدند و یا در بیابان‌ها، هراسان زندگی می‌نمودند و سایه مرگ را بر سر خود و فرزندان خود احساس می‌کردند.

اسلام با ظهور خود، جامعه را از تفرقه نجات داد و وحدتی به ارمغان آورد که در پرتو آن، وحشت و ناامنی از میان رفت و آرامش و امنیت جای‌گزين آن شد. این آرامش پس از رحلت پیامبر اکرم ۹م با سیاست نژادی خلفا به خصوص عثمان و پس از آن معاویه به تدریج کاسته شد و در دوره امویان به طور کامل از بین رفت.

با روش معاویه، از هم‌گسیختگی پدیدار شد و وحدت عصر نبوی در اثر تحریک تعصب‌های قبیله‌ای به بدترین شکلی از هم‌گسیخت. ارکان اتحاد و یک‌پارچگی

^۱. سلیم ابن قیس، پیشین، ص ۳۶۷.

مسلمانان متزلزل گردید و ملت اسلامی را در اعماق جنگ‌های خانمان سوز فرو رفت. معاویه میان طوایف مسلمان، تخم کینه و عداوت پاشید و سرانجام موجب شکست و سقوط جامعه اسلامی شد و دشمنان را بر اسلام مسلط کرد.^۱

۵-۵. رویداد عاشورا

به اعتقاد شهید مطهری، مبارزه شدید امویان با اسلام و قرآن دو علت داشت: یکی، رقابت نژادی که در سه نسل متوالی، متراکم شده بود؛ دوم، تباین قوانین اسلامی با نظام زندگی اجتماعی سران قریش به خصوص اموی‌ها که اسلام بر هم زنده آن زندگانی بود.^۲

همان‌طور که گفته شد پی‌آمد سیاست معاویه، نابودی اسلام و به خاک سپردن نام پیامبر ۹ بود. وی به تعصب قبیله‌ای تأکید داشت و این سیاست، سرانجام به قتل فرزند رسول خدا ۹ در سرزمین طف انجامید؛ چرا که بر اساس تعصب قبیله‌ای با بودن اینان، جایی برای دیگران باقی نمی‌ماند. از نظر نویسنده مقاله، چسبیده بودن هاشم و امیه، سرسلسله خاندان‌های بنی هاشم و بنی امیه افسانه‌ای ساختگی است که امویان برای توجیه تعصبات قبیله‌ای و منطقی دانستن درگیری با بنی هاشم به آن متوسل می‌شدند. صرف نظر از این افسانه، تعصب و دشمنی جاهلی قریش و بنی امیه در مقابل اسلام و پیامبر اکرم ۹ ادامه داشت تا آن‌که عثمان به خلافت رسید و ابوسفیان سفارش کرد که دست به دست دهید و این حکومت و خلافت را موروثی کنید. این کار به دست معاویه صورت گرفت. او حکومت خود را بر ضدّ خاندان عصمت و طهارت: بنا نهاد و این امر زمینه پیدایش فاجعه غم‌بار نینوا را آماده کرد.

^۱ . بلاذری، انساب الاشراف، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، بی تا، ج ۱، ص ۱۸-۳۴؛ حسن ابراهیم حسن، تاریخ الاسلام السیاسی، ترجمه پاینده، تهران: جاویدان، بی تا، ج ۱، ص ۳۳۷-۳۴۱.

^۲ . شهید مطهری، حماسه حسینی، تهران: صدرا، بی تا، ج ۳، ص ۱۹.

این حقیقت تلخ، در مجلس جشن شام زمانی آشکار شد که اشعاری از ابن الزبیری شاعر درباره دشمنی نسبت به اسلام و پیامبر ۹ سروده شد. اشعاری که یزید، ابیاتی بر آن افزود و در مجلس جشن پیروزی خویش خواند. این اشعار به خوبی، روح تعصب قبیله‌ای را به نمایش گذاشت و نشان داد که چگونه تحریک تعصبات به وسیله معاویه در جامعه اثر گذاشته است و پی‌آمد زیان‌باری چون عا شورا به همراه داشته است. در این شعر آمده است:

ای کاش! بزرگان قبیله‌ام که در جنگ بدر کشته شدند [اکنون حضور داشتند و] می‌دیدند که شمشیرها و نیزه‌ها چگونه بر سر خزر جیان فرود می‌آید و شیونشان بلند می‌شود. پس با کشتن حسین ۷ از شادی و نشاط به هیجان در آمدند و برافروخته شدند و گفتند: ای یزید! پاینده باشی. ما بزرگان آنها را کشتیم و در برابر کشته‌هایمان در جنگ بدر مقابله به مثل کردیم و توازن برقرار گردید. خاندان بنی‌هاشم با حکومت بازی کردند در حالی که نه خبری از آسمان و وحی الهی در کار بود. اگر از خاندان احمد در برابر آن چه در جنگ خندق کردند انتقام نگیریم، از قریشیان اهل خندق نیستیم.^۱

سخنان یزید به خوبی نشان می‌دهد که کشتن امام حسین بن علی ۷ در آن حادثه تلخ، براساس تعصب‌های قبیله‌ای و کینه‌های کهنه بود. امویان که کمتر معتقد به معارف و آموزه‌های دینی بودند و در موارد متعددی به قصد انتقام از دین و ارزش‌های دینی، تسلیم قدرت الهی و حکومت نبوی گردیدند، ماهیت خود را در واقعه عا شورا به نمایش گذاشتند. پس اگر قتل سالار شهیدان را یکی از پی‌آمدهای تعصب قبیله‌ای معاویه و پیروانش بدانیم، گزاره نگفته‌ایم. تحریک تعصب قبیله‌ای، به وسیله معاویه و

^۱. ابن عبد ربه، *العقد الفرید*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۴ه.ق، ج ۷، ص ۱۶۹.

کارگزاران او در سراسر مناطق اسلامی پیامدهای منفی بسیاری داشت که بررسی همه آنها به فرصت دیگری نیاز دارد.

نتیجه

مقاله حاضر تلاشی در جهت بررسی یکی از موضوع‌های مهم فرهنگی در مقطعی حساس از تاریخ اسلام بود که با رویکردی جامعه‌شناختی سازوکار تغییرات ارزشی را بررسی کرد و از طریق مطالعه اسناد و شواهد تاریخی، نقش کلیدی معاویه را در این فرآیند تبیین نمود. این حاکم اموی با بهره‌گیری از عدم آگاهی مردم شام و همراهی منافقانه برخی از سران سیاسی و اجتماعی جامعه نوپای اسلامی توانست، با قداست زدایی از ارزش‌های ناب و حیانی و جای‌گزین نمودن ارزش‌های جاهلی، از طریق قرائت‌های جدید از اسلام و احکام نورانی آن به تدریج نیروهای ارزشی و آشنای به اسلام را از صحنه اجتماعی حذف فیزیکی و یا ترور شخصیتی نماید.

به این ترتیب، مسیر احیای تعصب عربی و قوم‌مداری، تفرقه‌فکری و رفتاری در میان امت اسلامی هموار گردید و حکومت اسلامی به سلطنت موروثی تبدیل شد. معاویه با بیعت گرفتن از رجال سیاسی و اجتماعی، حکومت را به یزیدی سپرد که در دوره او، سه فاجعه بزرگ رقم خورد که حادثه عاشورا مهم‌ترین آن بود.

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام / سال بیست و یکم، شماره هشتاد و چهارم

زمستان ۱۳۹۹

کاوشی در نخستین محل سکونت مسلم بن عقیل در کوفه

تاریخ تأیید: ۹۹/۱/۱۰

تاریخ دریافت: ۹۷/۸/۱۲

حسین قاضی‌خانی^۱

چکیده:

آگاهی از رویدادهای بازه زمانی حضور مسلم بن عقیل در کوفه به عنوان سفیر امام حسین ۷، نقشی مهم در فهم چرایی عدم همراهی کوفیان با امام حسین ۷ دارد. موضوع سکونت مسلم در منزل مختار ثقفی با وجود شهرتی که دارد و در آثار گوناگون بازتاب یافته است با ابهام روبه‌رو است. مقاله پیش‌رو با روش استقرا و خوانش دوباره داده‌های تاریخی منابع کهن، چهار گزارش سکونت مسلم در منزل مختار، منزل هانی بن عروه، منزل شریک بن اعور و منزل مسلم بن عوسجه را شناسایی کرده است و سپس بر اساس ارزیابی میزان هم‌راستایی آنها با دیگر اطلاعات تاریخی و سازگاری با فضای کالبدی شهر کوفه به اعتبارسنجی آنها پرداخته است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که برخلاف رأی مشهور، اقامت مسلم بن عقیل در منزل مسلم بن عوسجه پذیرفتنی‌تر است.

کلیدواژگان: نهضت عاشورا، مسلم بن عقیل، کوفه، مسلم بن عوسجه، مختار ثقفی.

^۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی: (H.qazikhani@isca.ac.ir).

۱. مقدمه

در پی نگارش نامه‌های کوفیان به امام حسین (د. ۶۱ ق) و دعوت از ایشان برای آمدن به کوفه، امام ۷ عموزاده خویش، مسلم بن عقیل (د. ۶۰ ق) را برای ارزیابی آنچه کوفیان نوشته بودند، راهی این شهر کرد. بر اساس گزارش منابع کهن مانند تاریخ طبری، امام ۷ در پاسخ به مکتوب‌های کوفیان در نامه‌ای به ایشان فرمودند:

تمام ماجرا و آنچه را بازگو کرده بودید، دانستم و سخن همگی شما این بود که ما را پیشوایی نیست. نزد ما بیا. شاید خداوند به واسطه تو، ما را بر محور حق و راستی متحد گرداند. همانا! برادر و پسرعمو و فرد مورد اعتمادم را از خاندانم به سوی شما فرستادم و به او دستور دادم شرح احوال و آرا و مسائل شما را برایم بنویسد. اگر برایم نوشت که رأی بیشترین شما و نخبگان و خردمندان شما آن گونه است که فرستادگان شما بازگو کردند و در نامه‌ها خواندم، به زودی به سوی شما می‌آیم.^۱

این محتوا با اندک تغییراتی در گزارش دینوری (د. ۲۸۲ ق)،^۲ ابن اعثم (د. ۳۱۴ ق)^۳ و شیخ مفید (د. ۴۱۳ ق)^۴ دیده می‌شود. مسلم در نیمه ماه رمضان^۵ به جهت آگاهی نیافتن بنی‌امیه و هواداران ایشان از حرکت او، به صورت مخفیانه^۶ از مکه خارج شد. به دلیل آن که که مدینه در مسیر قرار داشت، مسلم به جانب مدینه راه کج کرد و پس از

۱. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۵۳.

۲. دینوری، الاخبار الطوال، ص ۲۳۰.

۳. ابن اعثم، الفتوح، ج ۵، ص ۳۰.

۴. مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۳۹.

۵. مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۵۴.

۶. ابن اعثم، الفتوح، ج ۵، ص ۳۲.

دیدار و وداع با اهل بیت خود با استخدام دو بلد راه به سوی کوفه روان شد^۱ و در پنجم ماه شوال به کوفه رسید.^۲ مسلم در منزل یکی از سران شیعه در کوفه ساکن شد. خبر ورود مسلم، پیروان امام را به نزد وی کشانید و آنان، گروه گروه در نزد مسلم حاضر شدند.^۳

پرسشی که در این بازه زمانی، ذهن را به خود مشغول می‌سازد و این جستار به دنبال پاسخ‌گویی به آن است، این است که سکونت‌گاه مسلم در کوفه در خانه چه شخصیتی بوده است؟ به نظر می‌رسد، پاسخ به این پرسش می‌تواند در راستای پاسخ‌گویی به برخی پرسش‌های مرتبط با حضور مسلم در کوفه مفید باشد. اول آن که با توجه به مأموریت پنهانی مسلم، این سکونت‌گاه در چه موقعیت جغرافیایی قرار داشته است؟ و در هنگام ورود، مسلم چگونه توانسته است بی‌آن که مورد شناسایی قرار گیرد خود را به سکونت‌گاه رسانیده باشد؟

نکته دوم، تأثیر سکونت‌گاه مسلم در مناسبات نیروهای هوادار امام است. منزل‌گاه مسلم، مرکز سامان‌دهی فعالیت‌های پیروان امام گردیده بود، اما با آن که همه فعالیت‌ها به این منزل‌گاه ختم می‌شد، نام برخی از سران شیعه که امام را به کوفه دعوت کرده بودند در حوادث زمان حضور مسلم در کوفه به چشم نمی‌آید؟ و این ابهامی است که پاسخ روشنی برای آن ارائه نگردیده است. نکته سوم آن است که با ورود عبیدالله بن

^۱. دینوری، *الاخبار الطوال*، ص ۲۳۰؛ طبری، *تاریخ الامم و الملوک*، ج ۵، ص ۳۵۳.

^۲. مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۳، ص ۵۴؛ ابن‌خلدون از ورود مسلم به کوفه در اول ذی‌الحجه خبر می‌دهد که با دیگر داده‌های تاریخی و حوادث روی داده بر مسلم در کوفه هم‌خوانی ندارد (ابن‌خلدون، *تاریخ ابن‌خلدون*، ج ۳، ص ۲۸).

^۳. طبری، *تاریخ الامم و الملوک*، ج ۵، ص ۳۵۵؛ مفید، *الارشاد*، ج ۲، ص ۴۱.

زیاد (د. ۶۷عق) تغییر سکونت‌گاه مسلم چگونه بوده است تا از دسترس جا سو سان حکومتی در این انتقال در امان بماند؟

در جست‌وجوی‌هایی که انجام گرفت، اثری مستقل درباره این مسئله یافت نگردید و تنها برخی آثار به هنگام بیان آنچه در کوفه بر مسلم گذشته است به سکونت‌گاه وی پرداخته‌اند. محمدرضا هدایت‌پناه در اثر خویش با عنوان بازتاب تفکر عثمانی در واقعه کربلا در بخشی که به بررسی قیام مسلم در کوفه اختصاص یافته است از سکونت‌گاه مسلم در کوفه به عنوان یکی از حلقه‌های مفقود حرکت وی یاد می‌کند. ایشان با بیان شواهدی، گزارش مشهور درباره سکونت مسلم در خانه مختار را نیازمند نقد و بررسی بیشتر می‌داند.^۱ با این حال، تلاشی برای حل این مسئله در این کتاب مشاهده نمی‌گردد.

سخن از ساکن شدن مسلم در منزل مختار بن ابی‌عبیده ثقفی (د. ۶۷عق) در آثار مرتبط با نهضت عاشورا چنان است که این امر حتمی دانسته می‌شود.^۲ بنابراین در هنگام طرح پرسش‌ها یا شبهه‌هایی درباره آن، به گونه‌ای با آن روبه‌رو می‌شوند که گویی امکان خدشه در اصل دیدگاه امری بر تافتنی نیست. به عنوان نمونه، هاشم معروف الحسنی (د. ۱۴۰۴ق) در کتاب جنبش‌های شیعی در تاریخ اسلام به هنگام بیان حرکت مختار و در راستای ترسیم ارتباط او با جریان تشیع می‌نویسد:

مسلم جهت اقامت در کوفه به خانه مختار رفت. در میان کوفیان کسانی بودند که از مختار نیرومندتر و خانه آن‌ها امن‌تر بود زیرا به عشایری که از نظر شماره و تجهیزات نیرومند بودند انتساب داشتند و مختار هم از کسانی نبود که به امام نامه نوشته باشد.

^۱ هدایت‌پناه، بازتاب تفکر عثمانی در واقعه کربلا، ص ۱۲۵ - ۱۲۸.

^۲ طبرسی، أعلام الوری، ص ۲۲۳؛ ابن طاوس، اللهورف، ص ۳۷؛ شهیدی، قیام حسین، ص ۱۶۲؛ جعفریان، تأملی در نهضت عاشورا، ص ۱۶۶.

باین حال چرا مسلم خانه مختار را بر خانه اینان ترجیح داد و آن را برگزید؟ برخی سبب این انتخاب را روابط موذت‌آمیز و دوستی دیرینه‌ای دانسته‌اند که از زمان کودکی میان مسلم و مختار وجود داشته است. هم‌چنین تشیع مختار و محبت شدید او را نسبت به اهل بیت ۷ از اسباب این انتخاب شمرده‌اند. علاوه بر این مختار داماد نعمان بن بشیر حاکم کوفه بوده است و این امر سبب می‌شده است که تا هنگامی که مسلم در خانه داماد حاکم است از سوی او در امان باشد، اما اعتقاد من این است که انگیزه اصلی مسلم در این انتخاب دوستی شدید مختار نسبت به علویان و تلاش او در راه انتقال قدرت به آنان بوده است، اما دوستی و موذت دیرین آنها از زمان کودکی که خرطوبولی (صاحب کتاب حیاة المختار) ادعا کرده است در هیچ‌یک از نگاه‌ها بدان اشاره‌ای نشده است. علاوه بر فاصله زیاد سنی، فرزند عقیل در حجاز و پسر ابوعبیده ثقفی در عراق زندگی کرده‌اند.^۱

در سخنان هاشم معروف و نقل او از کتاب علی خرطوبولی به وضوح آشکار است که ورود مسلم به خانه مختار، امری حتمی پذیرفته شده است و این دو تلاش می‌کنند، چگونگی این امر را با وجود عدم نام مختار در ردیف نامه‌نگاران به امام حسین ۷ توجیه نمایند. در این میان، هدایت‌پناه گامی به جلو می‌نهد و در این باره می‌نویسد:

هنوز برای ما انتخاب خانه مختار از سوی مسلم روشن نیست.

او پس از نقل سخنان هاشم معروف حسنی از امکان سود جستن مسلم از نزدیکی خانه مختار به دارالعماره یاد می‌کند، اما در ادامه با بیان احتمال آشکار شدن فعالیت‌های مسلم به وسیله ام‌ثابت دختر سمره بن جندب، هم‌سر مختار یا جاسوسان اموی به سبب نزدیکی خانه به دارالعماره، اعتبار این گزینه را مخدوش می‌سازد.^۲ حاصل سخنان ایشان آن است که سکونت گزیدن مسلم در خانه مختار نیازمند بررسی بیشتر است.

^۱. حسنی، جنبش‌های شیعی در تاریخ اسلام، ص ۵۵۵ - ۵۵۷.

^۲. هدایت‌پناه، بازتاب تفکر عثمانی در واقعه کربلا، ص ۱۲۶ - ۱۲۷.

در این میان، پرسش آن است که آیا خانه مختار تنها گزینه‌ای است که در منابع سخن از سکونت گرفتن مسلم در آن به میان آمده است؟ یا با جست‌وجو، گزارش‌های دیگری می‌توان یافت که ادعایی جز این در آنها مطرح شده باشد؟

۲. دیرین نگاشته‌ها و سکونت‌گاه مسلم

در بررسی داده‌های منابع کهن در مسئله سکونت مسلم در کوفه چهار گونه گزارش قابل رصد است.

۱-۲. سکونت در منزل مختار بن ابی عبیده ثقفی

گونه اول از داده‌ها حکایت از آن دارند که مسلم در خانه مختار سکنا گرفته است. در میان کتاب‌های کهن در آثار دینوری،^۱ بلاذری (د. ۲۷۹ق)،^۲ طبری (د. ۳۱۰ق)،^۳ ابن حبان (د. ۳۵۴ق)،^۴ شیخ مفید^۵ و ابن اعثم^۶ درباره ورود مسلم به خانه مختار سخن

گفته شده است.

۲-۲. سکونت در منزل هانی بن عروه

۱. دینوری، *الانخبار الطوال*، ص ۲۳۱.

۲. بلاذری، *کتاب جمل من انساب الاشراف*، ج ۲، ص ۳۳۴.

۳. طبری، *تاریخ الامم و الملوک*، ج ۵، ص ۳۵۵.

۴. ابن حبان، *السیره النبویه و اخبار الخلفاء*، ج ۲، ص ۵۵۶.

۵. مفید، *الارشاد*، ج ۲، ص ۴۱.

۶. ابن اعثم، *الفتوح*، ج ۵، ص ۳۳.

بخش دیگری از داده‌ها درباره سکونت مسلم در خانه هانی بن عروه (د. ۶۰ق) سخن می‌گویند. گزارش‌هایی از ابن سعد (د. ۲۳۰ق)^۱ و بلاذری^۲ حکایت‌گر آن هستند که مسلم در خانه هانی فرود آمده است.

۲-۳. سکونت در منزل مسلم ابن عوسجه

در سومین گونه از داده‌ها آمده است که مسلم در خانه مسلم ابن عوسجه (د. ۶۱ق) منزل گرفت. آثار طبری^۳ و مسعودی (د. ۳۴۶ق)^۴ این نوع گزارش‌ها را در خود دارند. ضمن آن که یحیی بن حسین شجری (د. ۴۷۹ یا ۴۹۹ق)^۵، سبط بن جوزی (د. ۶۵۴ق)^۶، ذهبی (د. ۷۴۸ق)^۷ و ابن کثیر (د. ۷۷۴ق)^۸ از صاحبان آثار در قرون پسین به بازنگاری این گونه از داده‌ها می‌پردازند.

۲-۴. سکونت در منزل شریک بن اعور

شجری در این باره آورده است که مسلم به هنگام ورود در کوفه بر شریک بن اعور (د. ۶۰ق) وارد شده است.^۹ آنچه از جست‌وجو و گونه‌بندی داده‌های مرتبط با سکونت‌گاه مسلم در کوفه به دست می‌آید این است که در دیرین نگاشته‌های تاریخی، آرای متفاوتی درباره این مسئله مطرح شده است. به صورتی که تعدد و اعتبار منابع،

۱. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۴، ص ۳۱.

۲. بلاذری، کتاب جمل من انساب الاشراف، ج ۳، ص ۴۲۲.

۳. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۴۷.

۴. مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۵۴.

۵. شجری، الأمالی الخمیسیه، ج ۱، ص ۱۹۰.

۶. سبط بن جوزی، تذکره الخواص، ص ۲۱۸.

۷. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۳، ص ۳۰۶.

۸. ابن کثیر، البدایه و النهایه، ج ۸، ص ۱۵۲.

۹. شجری، الأمالی الخمیسیه، ج ۱، ص ۱۶۷.

حداقل در سه گونه نخست چنان است که نمی‌توان بدون بررسی و تحلیل روش‌مند، گونه‌ای را بر دیگر گونه‌ها برتری داد.

ضمن آن که افرادی، مانند طبری و بلاذری با نقل دیدگاه‌های مختلف نشان می‌دهند که در آن روزگاران، سخن از برتری یک گونه بر دیگر گونه‌ها نبوده است و در سده‌های میانی، باز نگارش آرای مختلف در آثار نمود داشته است، اما در سده‌های اخیر به دلیل تمرکز بر باور حضور در منزل مختار، این نقل به تنها رأی موجود تبدیل گردیده است.

۳. تبیین تاریخی سکونت‌گاه مسلم در کوفه

در راستای دست‌یابی به رأی برگزیده در این موضوع، تبیین تاریخی یاری‌رسان حل مسئله خواهد بود. در تبیین تاریخی، گزارش‌های موجود درباره منزل‌گاه مسلم در ارتباط با دیگر اطلاعات ارزش‌یابی می‌گردند. اطلاعاتی که می‌توانند برآمده از رویدادهای تاریخی هم‌زمان با حضور مسلم در کوفه یا برآمده از داده‌های جغرافیایی کالبد شهری کوفه باشند. اطلاعات دارای ارزش سنجش در این مسئله را می‌توان در محورهای مختلفی بررسی کرد.

۱-۳. اطلاعات برآمده از داده‌های تاریخی

به دلیل آن که حضور مسلم در کوفه، یک رویداد قلمداد می‌گردد، بنابراین در یک بستر تاریخی صورت گرفته است. باید دقت شود که نمی‌توان درباره یک بخش از واقعه، بدون توجه به بخش‌های دیگر آن سخن گفت و لازم است تا اجزای مختلف رویداد در پیوستگی با یکدیگر نگریسته شوند. با توجه به این امر می‌توان گفت که داده‌های مختلف یک رویداد باید در ترسیم چگونگی روی دادن واقعه یاری‌رسان هم باشند و به نوعی یکدیگر را تأیید کنند.

۲-۳. جایگاه مسئله پنهان‌کاری در مأموریت مسلم

داده‌های تاریخی بر آن هستند که رعایت جوانب احتیاط و پنهان ماندن از جا سو سان د ستگاه خلافت امری است که مسلم در مراحل مختلف مأموریت خود به آن مأمور و پای بند بوده است. طبری و شیخ مفید در این باره می‌نویسند:

امام حسین ۷ به هنگام فرستادن مسلم به کوفه، او را به تقوای الهی و کتمان امرش سفارش کرد.^۱

هم چنین، ابن اعثم در گزارشی درباره چگونگی خروج مسلم از مکه می‌نویسد: مسلم پنهانی از مکه به سوی مدینه به راه افتاد تا افراد بنی امیه بر حال وی آگاه نگردند.^۲

در ارتباط با چگونگی ورود مسلم به کوفه، ابن سعد ورود مسلم به کوفه را به صورت ناشناس و پنهانی گزارش می‌کند.^۳ مسعودی در این باره می‌نویسد:

مسلم نهانی به خانه مردی عوسجه نام فرود آمد.^۴ بر اساس گزارش قاضی نعمان (د. ۳۶۳ ق)، بیعت شیعیان کوفه با مسلم با رعایت شرایط اختفا و استتار صورت پذیرفته است.^۵ شیخ مفید در این باره می‌نویسد:

شیعیان به نزد مسلم بن عقیل فراوان رفت و آمد داشتند تا این که جای او دانسته شد.^۶ از این گزارش مشخص می‌شود که فعالیت‌های مسلم در کوفه به صورت پنهان بوده است. هم چنین از سخنان نعمان بن بشیر (د. ۶۵ ق) حاکم وقت کوفه در پی آگاهی از فعالیت‌های پنهان مسلم و شیعیان در کوفه می‌توان برداشت کرد که برنامه‌های دیدار

^۱. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۵۴؛ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۳۹.

^۲. ابن اعثم، الفتوح، ج ۵، ص ۳۲.

^۳. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱۰، ص ۴۵۸.

^۴. مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۵۴.

^۵. قاضی نعمان، شرح الأخبار، ج ۳، ص ۱۴۳.

^۶. مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۴۱.

مسلم با شیعیان و اقدامات او با رعایت جوانب پنهان کاری بوده است. نعمان پس از خبر یافتن از حضور مسلم در کوفه، مردم را به مسجد خواند و گفت:

من با کسی که به جنگم نیاید نمی‌جنگم و به کسی که به من حمله نیاورد حمله نمی‌کنم. به شما ناسزا نمی‌گویم، تحریکتان نمی‌کنم، به سعایت و گمان و تهمت اعتبار نمی‌نهم، ولی اگر باطنتان را بنمایانید و بیعت خویش را بگسلانید و با پیشوای خود مخالفت کنید تا وقتی دسته شمشیر به کفم باشد با آن به شما ضربه می‌زنم.^۱

آنچه این داده‌ها بر آن اتفاق دارند و در محتوا بر آن هم‌داستان هستند، آن است که ورود و حضور مسلم در کوفه و فعالیت‌های او به جهت در امان ماندن از نگاه جاسوسان و طرفداران خلافت اموی بر طبق رعایت جانب احتیاط و اصل پنهان کاری بوده است. ۱-۲-۳. انتقال از سکونت‌گاه اولیه به منزل هانی بن عروه^۲

داده‌های تاریخی بر آن هستند که در پی ورود عبیدالله بن زیاد به کوفه، مسلم منزل‌گاه خود را تغییر داد. در پی برکناری نعمان بن بشیر، یزید حکم والی‌گری کوفه را به نام عبیدالله بن زیاد نوشت و او را فرمان داد در پی مسلم باشد.^۲ هنگامی که ابن‌زیاد به کوفه وارد شد و بر مسند قدرت نشست با فراخوانی مردم به مسجد در بخشی از سخنانش گفت:

یزید مرا فرمان داده است نسبت به افراد فرمان‌بردار نیکی کنم و بر سرکشان سخت گیرم.^۳ با مطیعان شما چون پدر مهربانم، اما تازیانه و شمشیرم بر ضد کسی است که دستورم را وانهد.^۴

۱. دینوری، الاخبار الطوال، ص ۲۳۱؛ طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۵۶.

۲. دینوری، الاخبار الطوال، ص ۲۳۱.

۳. همان، ص ۲۳۲ - ۲۳۳؛ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۴۴.

۴. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۵۸ - ۳۵۹؛ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۴۴.

آن‌گاه در راستای عملی ساختن سخنان خود، بزرگان و سران کوفه را فرا خواند و ایشان را تهدید کرد:

نام بیگانگان و افراد مشکوک در منطقه خود را برای من بنویسید. هر کس نام افراد را بنویسد از مسئولیت رهیده است و هر کس چنین نکند باید ضمانت دهد کسی از گروه او مخالفت ما نکند و هر کس ضمانت نکند خون و مالش بر ما حلال است.^۱

اقدامات عبیدالله، شرایط شیعیان را در کوفه دگرگون ساخت. مسلم که شرایط را مساعد نمی‌دید و احتمال آشکار شدن محل اختفایش وجود داشت از سکونت‌گاه اولیه خود به منزل هانی بن عروه تغییر مکان داد. در بررسی‌ها مشخص گردید، تمامی گزارش‌های منابع تصریح دارند که در این جابه‌جایی، مسلم به خانه هانی تغییر منزل داده است.^۲

۳-۲. اطلاعات برآمده از داده‌های کالبد شهری کوفه

بدان روی که ورود مسلم به کوفه، سکونت اولیه و سپس جابه‌جایی به منزل هانی در کالبد شهری کوفه صورت گرفته است، شناخت چیدمان شهری، آگاهی از محله‌های آن و چگونگی سازمان‌دهی قبایل در این محله‌ها می‌تواند ترسیم سکونت‌گاه قبایل را منطبق بر کالبد شهری کوفه در اختیار پژوهش‌گر قرار دهد. آن‌گاه این ترسیم نقشه، یاری‌گر محقق در تصویرسازی چگونگی ورود و جابه‌جایی منزل مسلم خواهد بود. کوفه شهری در عراق است که بر کرانه غربی رود فرات واقع گردیده است.^۳ برخی روایات نشان می‌دهند که کوفه قدمتی کهن دارد و وجود برخی آثار از سابقه دیرین

۱. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۵۹؛ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۴۴-۴۵.

۲. دینوری، الاخبار الطوال، ص ۲۳۳؛ بلاذری، کتاب جمل من انساب الأشراف، ج ۲، ص ۳۳۶؛

برای اطلاع بیشتر، ر.ک: جمعی از نویسندگان، تاریخ امام حسین ۷، ج ۱، ص ۵۴۰-۵۴۸.

۳. ابوالفداء، تقویم البلدان، ص ۵۶.

این شهر سخن می‌گویند^۱، اما کوفه در دوران اسلامی، بنیانی عربی - اسلامی دارد؛ زیرا شکل یابی آن در ارتباط با لشکریان سعد بن ابی وقاص (د. ۵۵ ق) به جهت امر فتوحات بوده است.^۲

در مسئله چیدمان شهری کوفه تا قبل از واقعه کربلا باید گفت که کالبد شهری کوفه در دو بازه زمانی خلافت عمر بن خطاب (د. ۲۳ ق) در سال‌های ۱۷ تا ۲۳ ق و حکومت زیاد بن ابیه (د. ۵۳ ق) بر کوفه در سال‌های ۵۰ تا ۵۳ ق ساختار اصلی خود را یافته بود.

در آغاز با رسیدن سپاهیان مسلمان به کوفه در سال ۱۷ ق^۳ مسجدی در میانه منطقه بر پا شد و سپس لشکریان در اطراف مسجد در چادرهای خویش سکنا گزیدند. بعدها به سبب آتش سوزی و با کسب تکلیف از خلیفه، خانه‌هایی از خشت بنا گردید. این بار پس از تعیین حدود مسجد و قرار دادن میدان گاهی در کنار آن و ساختن خانه‌ای برای سعد بن ابی وقاص در نزدیکی مسجد که حکم دارالاماره کوفه را یافت، زمین‌های اطراف به دستور عمر در میان قبایل تقسیم گردید.^۴ در حالی که بلاذری^۵ و یاقوت (د. ۶۲۷ ق)^۶ تنها به معرفی کلی این تقسیم‌بندی بسنده می‌کنند، طبری درباره ترسیم کالبد شهری جدید کوفه به تفصیل می‌نویسد:

۱. حموی، معجم البلدان، ج ۳، ص ۲۹۰ - ۲۹۲.

۲. بلاذری، فتوح البلدان، ص ۲۷۱؛ طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۴، ص ۴۰ - ۴۱.

۳. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۴، ص ۴۲؛ برای اطلاع بیشتر ر.ک: رجبی، کوفه و نقش آن در قرون نخستین اسلام، ص ۹۸ - ۱۰۰.

۴. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۴، ص ۴۴.

۵. بلاذری، فتوح البلدان، ص ۲۷۱.

۶. حموی، معجم البلدان، ج ۴، ص ۴۹۱.

پشت صحن مسجد پنج معبر، طرف قبله چهار معبر، سمت مشرق سه معبر و در سمت مغرب سه معبر در نظر گرفته شد. آن گاه قبیله سُلَیْم و ثَقِیْف را پشت صحن کنار دو معبر بزرگ جای دادند و هَمْدان، بَجِیْلَه و تَیْم و تَغَلِب هر کدام در کنار معبری اسکان یافتند. در جهت قبله صحن، بنی اَسَد نزدیک معبر جای گرفتند، میان بنی اَسَد و نَخَع نیز معبری بود، میان نَخَع و کِنْدَه نیز معبری بود، میان کِنْدَه و اَزْد نیز معبری بود. در مشرق صحن انصار و مُزَیْنَه را بر یک معبر جای دادند و طایفه تَمِیْم و مُحَارِب را بر یک معبر و اَسَد و عامر را بر معبری دیگر سکنا دادند. در مغرب صحن بَجالَه و بَجِیْلَه را بر یک معبر نهادند و جَدِیْلَه و گروهی متفرق را بر یک معبر و جُهَیْنَه و گروه متفرق دیگری را بر یک معبر دیگر قرار دادند. اینان مجاوران صحن بودند و مردم دیگر در میان آنها و ماورای آنها بودند. جاها به ترتیب سهم تقسیم شد. این معبرهای بزرگ بود و معبرهای دیگر مقابل آن ساختند که به این معبرها می رسید و معبرهای دیگر که موازی آن بود و وسعت کمتر داشت و محل آن پست تر بود. محله‌ها ما بین معبرها بود. این معبرها را بیرون صحن پدید آوردند و جنگاوران قادیسیه و پیش از قادیسیه را به ده گروه در آن جا دادند.^۱

اختصاص مکان به قبایل برای سکونت، بنیان نقشه کالبد شهری کوفه را ترسیم کرد و با آن که در دوره‌های بعد، چیدمان قبایل از نظر گروه‌بندی تغییر یافت، اما سخنی از تغییر و جابه‌جایی سکونت‌گاه در میان نبود و منزل‌گاه‌های قبایل بر اساس اختصاص زمین اولیه بوده است.

این تقسیم بندی ده‌گانه باقی بود تا این که در همان عصر حکومت سعد بر کوفه، افراد بعضی گروه‌های ده‌گانه از گروه‌های دیگر بیشتر شدند و سعد درباره تنظیم آنها به عمر نامه نوشت و عمر اجازه تنظیم داد. در این مرتبه، تقسیم‌بندی از ده گروه به هفت گروه تغییر یافت. طبری درباره چیدمان گروه‌های هفت‌گانه می‌نویسد:

^۱. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۴، ص ۴۴ - ۴۵.

سعد گروهی از نَسَبِ شَنَا سَان و صاحب نظران و خردمندان عرب را پیش خواند که گروه‌ها را به ترتیب هفت تنظیم کردند. در این تقسیم‌بندی کُنَّانَه و وابستگانش از حبشیان و دیگر کسان و جدیله که تیره‌ای از بنی عمرو بن قیس عیلان بودند یک گروه شدند. قَبیلَه قُضَاعَه به همراه تیره غسان بن شام که از آنها بود با بجیلَه، خَنْعَم، کِنْدَه، حَضْرَمَوْت و اَزْد گروهی دیگر شدند. مَذْحِج، حِمِیر، هَمْدَان و وابستگان ایشان، گروه دیگری را شکل دادند. تمیم، رباب و هَوَازِن یک گروه شدند. طایفه اسد، غَطَفَان، مُحَارِب، نَمَر، ضَبُیْعَه و تَغَلِب در گروه دیگری قرار گرفتند و سرانجام ایاد، عک، عبدالقیس و مردم هَجَر و عَجَمَان^۱ گروهی دیگر شدند.^۲

طبری درباره گروه‌های هفت‌گانه سخن می‌گوید اما در عمل، تنها از قبایل شش گروه یاد کرده است. به نظر لویی ماسینیون (۱۹۶۲ ق)^۳ گروه هفتم را قبیلَه طيء تشکیل می‌داده است.^۴ این نظام هفت‌گانه در ایام خلافت عمر، عثمان (د. ۳۵ ق) و امام علی (د. ۴۰ ق) باقی بود تا آن‌که در روزگار معاویه (۴۱-۶۰ ق) به وسیله زیاد بن ابیه به تقسیم‌بندی چهارگانه تغییر یافت.

تنها تغییر در این نظام هفت‌گانه، جابه‌جایی در چینش قبایل به وسیله امام علی (د. ۷) در هنگام حضور در عراق بوده است. امام علی (د. ۷) همدان و حمیر را در یک گروه، مَذْحِج، اشعر و طيء را در گروهی دیگر، قیس و عبدالقیس را یک گروه، کِنْدَه، حَضْرَمَوْت، قُضَاعَه و مهره را با هم، اَزْد، بجیلَه و خَنْعَم و انصار را در یک گروه، بکر، تغلب و سایر

^۱. اینان جنگ‌جویان ایرانی بودند که پس از نبرد قادسیه، تسلیم مسلمانان شدند و در کوفه سکنا گزیدند. ایشان را حمیرای دیلم می‌خواندند (بلاذری، فتوح البلدان، ص ۲۷۵).

^۲. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۴، ص ۴۸.

^۳. شرق شناس و اسلام شناس فرانسوی است.

^۴ ماسینیون، جغرافیای تاریخی کوفه، ص ۱۷.

بطون ربیعه را در یک گروه و سرانجام قریش، کنانه، اسد، تمیم، ضبّه و رباب را در گروهی دیگر تقسیم‌بندی نمود.^۱

البته برخی منابع در جای‌گیری چند قبیله، سخنی دیگر می‌گویند^۲، اما در این که در عصر حکومت امام علی ۷ بر عراق در چیدمان قبایل در هفت گروه، تغییری حاصل آمده است با یکدیگر هم‌داستان هستند.

در روزگار حکومت زیاد بن ابیه بر کوفه، چیدمان هفت‌گانه به نظام چهارگانه تغییر یافت.^۳ منبعی از کالبد شهری کوفه در این عصر سخن نگفته است، اما در ماجرای شهادت طلبی بر رفتارهای حجر بن عدی (د. ۵۱ ق)، بلاذری و طبری از رؤسای گروه‌های چهارگانه و قبایل زیر مجموعه آنها یاد می‌کنند که مشخص می‌شود، زیاد قبایل مدینه را در کنار هم، تمیم و همدان را با یکدیگر، ربیعه و کنده را در یک گروه و مذحج و اسد را در گروه دیگر جای داده بود.^۴ کاربری این گروه‌بندی‌ها در راستای امور اجتماعی، سیاسی، تنظیمات نظامی و امور اقتصادی قابل رصد است.

بر اساس این داده‌ها، خانه مختار به آن جهت که وی از ثقفیان است در محله ثقیف در پشت مسجد کوفه مکان یابی می‌گردد. منزل هانی بدان روی که وی در شمار مذحجیان است در جلو مسجد از جهت قبله، جای‌نمایی می‌گردد. سکونت‌گاه ابن عو سجه که در ردیف بنی‌اسد بوده است در جلو مسجد و با فاصله معبری از محله مذحجیان موقعیت یابی می‌شود.

^۱. بلاذری، کتاب *جمل من انساب الاشراف*، ج ۳، ص ۳۲ - ۳۳۲۳۳۶؛ دینوری، *اخبار الطوال*، ص ۱۴۶؛ منقری، *وقعة الصفین*، ص ۱۱۷ - ۱۱۸.

^۲. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: ماسینیون، *جغرافیای تاریخی کوفه*، ص ۱۸.

^۳. طبری، *تاریخ الامم و الملوک*، ج ۴، ص ۴۹.

^۴. بلاذری، کتاب *جمل من انساب الاشراف*، ج ۵، ص ۲۶۳؛ طبری، *تاریخ الامم و الملوک*، ج ۵، ص ۲۶۸.

نقشه پایین تر سیمی از کالبد شهری کوفه و خط سیر احتمالی مسلم بن عقیل را بر اساس سکنا گزیدن اولیه در منزل مختار نشان می‌دهد.



۳-۳. بررسی و تطبیق گونه‌ها با داده‌های تاریخی و کالبد شهری پس از بیان داده‌های تاریخی و کالبد شهری، تطبیق گونه‌های بیان شده درباره سکونت‌گاه مسلم با این داده‌ها در راستای دستیابی به رأی قابل پذیرش، قدم پایانی خواهد بود.

۳-۳-۱. سکونت در منزل شریک بن اعور

این دسته از گزارش‌ها معتبر نیستند؛ زیرا در منابع، سخنی درباره منزل شریک در کوفه موجود نیست. شریک در شمار سران شیعه در بصره و ساکن آن شهر بوده است. وی به هنگام آمدن عبیدالله به کوفه در ردیف همراهان وی از بصره به کوفه می‌آید^۱ و به دلیل رفاقت و مراوده با هانی در ایام حضور در کوفه در منزل او سکنا می‌گیرد.^۲ گزارش‌هایی که به مریضی و درگذشت شریک در کوفه می‌پردازند، همگی بر آن هستند که شریک در ایام بیماری در منزل هانی بستری بوده است و در آن‌جا به سرای باقی شتافته است.^۳

۱. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱۰، ص ۴۶۰؛ بلاذری، کتاب جمل من انساب الأشراف، ج ۲، ص ۳۳۵؛ دینوری، الاخبار الطوال، ص ۲۳۲؛ طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۵۸؛ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۴۳.

۲. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱۰، ص ۴۶۰؛ بلاذری، کتاب جمل من انساب الأشراف، ج ۲، ص ۳۳۷؛ دینوری، الاخبار الطوال، ص ۲۳۴؛ طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۶۰.

۳. بلاذری، کتاب جمل من انساب الأشراف، ج ۲، ص ۳۳۷؛ دینوری، الاخبار الطوال، ص ۲۳۴ -

بدین روی، شریک را در کوفه، منزلی نبوده است و نه حتی در هنگام ورود مسلم در کوفه حاضر بوده است که مسلم بر وی وارد شود. البته، این احتمال وجود دارد که به دلیل هم‌زمانی حضور مسلم و شریک در خانه هانی و طراحی کشتن عبیدالله به وسیله شریک^۱، سکونت مسلم در خانه شریک طرح شده باشد. چنانچه ابن کثیر در گزارشی در این باره می‌نویسد:

مسلم ابتدا از سکونت‌گاه اولیه خود به منزل هانی تغییر مکان داد سپس به منزل شریک بن اعور رفت.^۲

۳-۳-۲. سکونت در منزل هانی

در مورد این گروه از گزارش‌ها که حکایت‌گر منزل گرفتن مسلم در نزد هانی در ابتدای ورود به کوفه هستند، باید درنگ نمود. چنانچه گذشت در مسئله جابه‌جایی سکونت‌گاه مسلم، منابع بر این سخن اتفاق دارند که مسلم از منزل‌گاه اول به خانه هانی تغییر مکان داده است و از آنجا که گزارش‌های مرتبط با دست‌گیری هانی تأییدی بر این جابه‌جایی هستند، بنابر این، پذیرش حضور ابتدایی مسلم در منزل هانی به دلیل عدم هم‌خوانی با دیگر داده‌های تاریخی پذیرفتنی نیست.

نکته دیگر آن‌که نامی از هانی در هنگام گزارش نامه‌های کوفیان به امام حسین ۷ و حوادث مرتبط با ورود مسلم به کوفه در میان نیست. پس چگونه می‌شود مسلم در ابتدا به منزل فردی وارد شود که در ظاهر، تمایلی برای حضور وی در همراهی با مسلم نیست. به ویژه آن‌که در گزارش‌های مرتبط با ورود مسلم به منزل هانی پس از بر مسند قدرت نشستن عبیدالله و همچنین گفت‌وگوهای هانی و ابن‌زیاد بر سر مسئله

۲۳۵؛ طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۵۸.

۱. بلاذری، کتاب جمل من انساب الأشراف، ج ۲، ص ۳۳۷؛ دینوری، الاخبار الطوال، ص ۲۳۴.

۲. ابن کثیر، البدایه و النهایه، ج ۸، ص ۱۵۳.

تحویل دادن مسلم، نشانی از دعوت مشاهده نمی‌گردد. منابع درباره مسئله سکونت مسلم در خانه هانی گزارش می‌کنند:

چون مسلم به نزد هانی رفت و از او درخواست کرد تا در نزد او پناه گیرد. هانی گفت: با این کار مرا به دشواری انداختی و اگر وارد خانه‌ام نشده بودی دوست می‌داشتم که از من منصرف شوی ولی اکنون باید از عهده این کار برآیم.^۱

در رویارویی با ابن زیاد، وقتی او هانی را به دلیل پناه دادن مسلم شمتت کرد. هانی پاسخ داد که وی از مسلم دعوتی برای حضور در منزل خویش نداشته است و مسلم به وی پناه آورده است.^۲ در این میان، تک گزارشی از ابن سعد بر آن است که امام حسین ۷، مسلم را به سکونت در منزل هانی سفارش کرده بود.^۳ این نقل، افزون بر تک گزارش بودن از بعد دیگری قابل نقد است و آن این است که با توجه به شخصیت مسلم

چگونه است که وی در ابتدای ورود به سفارش امام، پای بند نبوده است و وارد منزل دیگری شده است؟

با توجه به مطالب یاد شده، ورود ابتدایی مسلم به خانه هانی پذیرفتنی نیست. البته می‌توان ادعا کرد که به دلیل جابه‌جایی مسلم به منزل هانی، این گزارش‌ها فارغ از منزل گاه اول، این مطلب را بیان کرده‌اند.

۱. دینوری، الاخبار الطوال، ص ۲۳۳؛ بلاذری، کتاب جمل من انساب الأشراف، ج ۲، ص ۳۳۶؛

طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۶۲.

۲. دینوری، الاخبار الطوال، ص ۲۳۷؛ بلاذری، کتاب جمل من انساب الأشراف، ج ۲، ص ۳۳۷؛

طبری تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۶۶.

۳. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱۰، ص ۴۵۸.

۳-۳-۳. سکونت در منزل مختار

در منابع، بیشتر مشاهده می‌شود که مسلم در منزل مختار سکونت کرده بود. در حالی که این گونه از گزارش‌ها با اطلاعات برآمده از داده‌های تاریخی و داده‌های کالبد شهری کوفه، تناسب و هماهنگی لازم را ندارند. نخستین مطلبی که بیان گردید رعایت احتیاط و پنهان‌کاری اصلی بود که برآمده از داده‌های تاریخی حضور مسلم در کوفه است، اما حضور مسلم در منزل مختار و رفت و آمدهای شیعیان به سبب پیوند دامادی مختار با نعمان بن بشیر، حاکم کوفه می‌توانست خطر احتمالی آشکار شدن برنامه‌های شیعیان را تقویت کند.

افزون بر این در خانه مختار، ام‌ثابت دختر سمره بن جندب و عمره دختر نعمان بن بشیر که همسران مختار بودند، حضور داشتند و پدر هر دو از کارگزاران و والیان دستگاه خلافت اموی بودند. سمره در روزگار حکومت زیاد بر کوفه و بصره از جانب معاویه، جانشین وی در بصره بود^۱ و نعمان در زمان حضور مسلم در سال ۶۰ ق، حاکم کوفه بود.

به خصوص آن‌که اگر همراهی عمره با اندیشه‌های مختار پذیرفته شود، ام‌ثابت در اندیشه با مختار همسو نبوده است؛ زیرا در گزارش‌ها آمده است که پس از کشته شدن مختار، مصعب بن زبیر (د. ۷۲ ق) همسران مختار را فراخواند و از ایشان تقاضا کرد از مختار براءت جویند. عمره براءت نجست و مختار را بندهای صالح از بندگان خدا خواند و سرانجام کشته شد، اما ام‌ثابت با بیان این‌که نظر من در مورد مختار همان است که شما در موردش می‌گویید، خود را از مهلکه رهانید.^۲

هم‌چنین، حضور در منزل مختار با توجه به موقعیت مکانی برآمده از ترسیم کالبد شهری کوفه، نه تنها رعایت اصل پنهان‌کاری را از جانب مسلم به چالش می‌کشاند،

^۱. همان، ج ۶، ص ۱۰۹.

^۲. دینوری، الاخبار الطوال، ص ۳۰۹؛ طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۶، ص ۱۱۲.

بلکه احتمال شناخته شدن و دست‌گیری او را در مرحله جابه‌جایی سکونت‌گاه افزون می‌سازد. بر اساس داده‌های کالبد شهری سکونت‌گاه ثقفیان که مختار در شمار ایشان بوده است در جهت خلاف با قبله در پشت مسجد کوفه واقع بوده است. این در حالی است که مسیر ورود از مکه و مدینه به کوفه به جهت جانب قبله بودن آن در تقابل کامل با محله سکونت مختار بوده است.

بر این اساس، مسلم در ابتدای ورود به کوفه باید در نیمی از شهر حرکت می‌کرد تا به منزل مختار درآید که این امر می‌توانست، احتمال شناخته شدن وی را به همراه داشته باشد. هم‌چنین به هنگام جابه‌جایی به دلیل قرار داشتن محله مذحجیان در جانب قبله مسجد کوفه، مسلم جهت حضور در منزل هانی که بزرگ مذحجیان بود، دوباره باید نیمی از شهر را می‌پیمود تا به این محله درآید.

به ویژه آن که در این مرحله با توجه به حضور عبیدالله و تلاش برای دست‌گیری مسلم، پیمودن مسیری طولانی در شهر، خطر دست‌گیری مسلم را افزایش می‌داد. این مسئله‌ای بود که در آغاز قیام مختار مشاهده شد؛ زیرا ابراهیم بن مالک اشتر که در شمار نخعیان مذحج بود برای پیوستن به مختار باید همراه مردان تحت امر خود، فاصله سکونت‌گاه مذحجیان تا منزل مختار در محله ثقیف را می‌پیمود و در این مسیر در کمین شرطه‌های حکومت گرفتار شد. این ماجرا سبب گردید مختار از برنامه‌ریزی زمان‌بندی شده، یک شب زودتر اعلام قیام نماید.^۱

ماجرای دیگری که می‌تواند در راستای تحلیل مسئله به کار آید، نقش مختار در همراهی با مسلم و روش رویارویی عبیدالله بن زیاد با مختار است. داده‌های منابع در ارتباط با حضور مختار در حرکت مسلم، تأیید کننده یکدیگر نیستند. از سویی آمده است که مختار به هنگام حرکت مسلم با بیرقی سبز در کنار مسلم بود و تلاش می‌کرد مانع حرکت و اقدام عمرو بن حریث، رئیس شرطه‌های کوفه شود. بنابراین، پس از

^۱. همان، ج ۶، ص ۱۸ - ۲۰.

سرکوبی حرکت م سلم، عبیدالله با مقرر کردن پاداش برای دست‌گیری مختار فرمان داد تا در پی او برآیند و سرانجام او را به زندان افکند.^۱

از سوی دیگر، سخن از آن است که چون خبر حرکت م سلم به مختار رسید، مختار بیرون کوفه بود و زمانی که با پیروان خود، پس از مغرب به کوفه درآمد به این سبب که یاران مسلم پراکنده شده بودند با پیشنهاد امان عمرو بن حریث و شفاعت او در نزد عبیدالله به زیر پرچم او درآمد. منابع درباره ادامه ماجرا می‌نویسند:

صبح‌هنگام مختار را به نزد عبیدالله بردند. عبیدالله او را گفت: آمده بودی مسلم را یاری رسانی؟ مختار در پاسخ گفت: من چنین نکردم و دیشب را زیر پرچم عمرو بن حریث به صبح رسانیدم. عمرو بر صدق گفتار مختار شفاعت داد و عبیدالله با پذیرفتن شهادت عمرو پس از مضروب ساختن مختار دستور داد وی را به زندان افکنند.^۲

این موارد در حالی است که بسنده کردن به زندانی ساختن مختار برخلاف شدت عملی است که از عبیدالله نسبت به یاری‌رسانان م سلم گزارش شده است. در منابع آمده است که عبدالاعلی بن یزید و عماره بن صلح که تنها قصد پیوستن به مسلم را داشتند دست‌گیر و کشته شدند.^۳ حتی اگر حضور مختار در کنار مسلم پذیرفته نگردد، چگونه می‌توان پذیرفت که مختار در سکونت دادن به مسلم و جمع‌آوری نیرو نقش آفرین بوده است، اما عبیدالله به این دلیل که مختار فقط در درگیری دست به شمشیر نبرده است از وی بگذرد.

به دلیل عدم بیان نام راویان گزارش‌های گونه رفتن مسلم به خانه مختار، امکان بررسی نام و نشان راویان میسر نیست، اما به نظر می‌رسد گزارش‌های دینوری،

^۱. همان، ج ۵، ص ۳۸۱.

^۲. بلاذری، *انساب‌الاشراف*، ج ۶، ص ۳۷۶ - ۳۷۷؛ طبری، *تاریخ الامم و الملوک*، ج ۵، ص ۵۶۹ - ۵۷۱.

^۳. همان، ج ۵، ص ۳۷۰، ۳۷۹.

طبری، شیخ مفید و ابن اعثم که از رفتن مسلم به خانه مختار سخن می‌گویند، همگی برآمده از نقلی واحد هستند؛ زیرا در تمام این گزارش‌ها راوی بیان می‌کند که مسلم به خانه مختار رفت. خانه‌ای که در زمان گزارش واقعه، منزل مسیب یا فرزند مسیب بوده است.^۱ در عمل، تمامی این گزارش‌ها این احتمال را فراروی می‌نهند که به نقلی واحد باز می‌گردند و این مسئله می‌تواند اعتبار آن را بیشتر به چالش بکشاند.

۳-۳-۴. سکونت در منزل ابن عوسجه

این گونه از گزارش‌ها در برابر گزارش‌هایی که از حضور مسلم در منزل مختار سخن می‌گویند در منابع حضور کمتری دارند، اما باید دانست که نقل خبر در منابع دیرین نگاشت، مانند تاریخ طبری و مروج الذهب مسعودی و بازنگاری آن در منابع سده‌های پسین از جایگاه آن حکایت دارد. به گونه‌ای که نمی‌توان به راحتی از آن گذر کرد. به ویژه آن‌که اطلاعات داده‌های تاریخی و داده‌های کالبد شهری کوفه، همسانی بیشتری با این گونه از گزارش‌ها نسبت به گونه‌های دیگر دارند.

در مسئله همسانی و هم‌پوشانی داده‌ها باید گفت که حضور مسلم در منزل ابن عوسجه با رعایت اصل احتیاط هم‌سوتر است؛ زیرا این احتمال که منزل افرادی، مانند سلیمان بن سرد و مختار به دلیل جایگاه اجتماعی و سیاسی ایشان از جانب جاسوسان حکومت تحت نظر باشد، بیشتر بوده است.

هم‌چنین بر اساس داده‌های کالبد شهری کوفه، موقعیت منزل مسلم بن عوسجه که از قبیله بنی‌اسد بوده است به این دلیل که سکونت‌گاه اسدیان در جانب قبله مسجد و نزدیک به مسیر ورودی کوفه به طرف مکه و مدینه بوده است، نشان از آن می‌تواند داشته باشد که مسلم بن عقیل در سریع‌ترین زمان ممکن و کمترین فاصله پیموده

^۱. در حالی که دینوری این منزل را از آن مسیب می‌داند. طبری آن را منزل مسلم بن مسیب، مفید آن را منزل سلم بن مسیب و ابن اعثم آن را منزل سالم بن مسیب می‌دانند.

شده در کوفه، به هنگام ورود به شهر از مسیر مکه به کوفه وارد منزل مسلم بن عوسجه شده است.

در مسئله جابه‌جایی با توجه به پی‌گیری عبیدالله برای دست‌گیری مسلم و از آن‌جا که محله سکونت مذحجیان بر اساس داده‌های کالبد شهری در کنار منطقه بنی‌اسد قرار داشته است، انتخاب منزل هانی به وسیله مسلم، هوش‌مندی او را نشان می‌دهد؛ زیرا نه تنها به هنگام تغییر سکونت‌گاه به خانه هانی، این جابه‌جایی با سرعت و با کمترین فاصله پیموده شده انجام می‌پذیرفت، بلکه به دلیل جایگاه قبیله‌ای هانی در صورت کشف سکونت‌گاه مسلم، موضوع در پناه هانی بودن این امکان را فراهم می‌کرد که از توان نظامی مذحجیان در برابر عبیدالله بهره گرفته شود. نکته‌ای که هانی به هنگام روی ————— روی با تهدیدهای عبیدالله بر آن تأکید داشت که ابن‌زیاد با شمشیرهای مذحجیان روبه‌رو خواهد بود.^۱

شایان توجه است، داده‌هایی که از نقش‌آفرینی مسلم بن عوسجه به عنوان فرد مسئول امور بیعت شیعیان با مسلم سخن می‌گویند^۲ در کنار گزارش عهده‌داری فرماندهی بخش مذحج و اسد در حرکت مسلم^۳ نشان دهنده اهمیت جایگاه ابن عوسجه و اعتماد مسلم بر او هستند. به گونه‌ای که این اعتماد مسلم را بر آن داشته بود در ابتدای ورود در منزل او ساکن شود.

تقویت گزارش‌های گونه‌سکنا گرفتن مسلم بن عقیل در نزد مسلم بن عوسجه می‌تواند افق‌های مطالعاتی و پژوهشی جدیدی را فراروی محققان قرار دهد. این که چرا با وجود نقش‌آفرینی بزرگانی از شیعه در شورآفرینی میان پیروان اهل‌بیت: در کوفه

^۱. طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۶۸.

^۲. همان، ج ۵، ص ۳۴۸ و ص ۳۶۲.

^۳. همان.

و زمینه سازی دعوت از امام حسین ۷، مسلم به خانه ابن عوسجه می‌رود؟ دیگر آن که چرا گونه‌ای از گزارش‌ها که در شماره بر تعداد گزارش‌های دیگر گونه‌ها فزونی دارند بر آن هستند که مسلم به خانه مختار رفته است؟ آیا این امر می‌تواند برآمده از تلاش‌های پیروان مختار به جهت افزون ساختن نقش‌آفرینی وی در حوادث قیام کربلا یا پوششی بر برخی سستی‌ها تحلیل گردد؟ در آخر آن که سکونت در منزل ابن عوسجه در مناسبات شیعیان کوفه در امر یاری‌رسانی به امام حسین ۷ چه تأثیری داشته است؟

۴. نتیجه

ابهام‌ها و شبهه‌های مطرح در مسئله سکونت اولیه مسلم بن عقیل در منزل مختار به گونه‌ای هستند که لزوم پژوهش در این موضوع را نشان می‌دهند. در استقرای اطلاعات منابع کهن مشخص گردید، داده‌های تاریخی در سکنا گرفتن مسلم بر چهار گونه سکونت در منزل مختار، هانی بن عروه، شریک بن اعور و مسلم بن عوسجه استوار هستند.

در تطابق این گزارش‌ها با اطلاعات برآمده از داده‌های تاریخی و کالبد شهری کوفه، اخبار سکونت مسلم در منزل ابن عوسجه در هماهنگی بیشتری با داده‌های ساختار شهری کوفه و دیگر اخبار نهضت عاشورا است. بنابراین، با وجود شهرت سکونت مسلم بن عقیل در منزل مختار، سکونت او در منزل مسلم بن عوسجه قابل دفاع است.

منابع

- ابن اعثم، احمد بن علی، الفتوح، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۱۱ق.
- ابن حبان، ابوحاتم محمد بن حبان تمیمی، السیره النبویه و اخبار الخلفاء، بیروت: الکتب الثقافیة، ۱۴۱۷ق.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۸ق.
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع، الطبقات الکبری، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
- ابن طاوس، علی بن موسی، اللهوف علی قتلی الطفوف، تهران: جهان، ۱۳۴۸.
- ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل، البدایة و النهایة، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۷ق.
- ابوالفداء، اسماعیل بن علی، تقویم البلدان، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة، ۲۰۰۷م.
- بلاذری، احمد بن یحیی، کتاب جمل من انساب الاشراف، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۷ق.
- _____، فتوح البلدان، بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۹۸۸م.
- جعفریان، رسول، تأملی در نهضت عاشورا، قم: انصاریان، ۱۳۸۱.
- جمعی از پژوهشگران، تاریخ امام حسین ۷، تهران: دفتر انتشارات کمک آموزشی (وزارت آموزش و پرورش)، ۱۳۸۷.
- حسنی، هاشم معروف، جنبش های شیعی در تاریخ اسلام، مشهد: آستان قدس، ۱۳۷۹.
- حموی، یاقوت، معجم البلدان، بیروت: دارصادر، ۱۹۹۵م.
- دینوری، ابوحنیفه، الاخبار الطوال، قم: رضی، ۱۳۶۸.
- ذهبی، سیر اعلام النبلاء، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۳ق.
- رجبی (دوانی)، محمدحسین، کوفه و نقش آن در قرون نخستین اسلامی، تهران: دانشگاه _____
- امام حسین ۷، ۱۳۷۸.
- سبط بن جوزی، تبیانه الخواص، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۴۱۸ق.

شجرى، يحيى بن الحسين، الأمالى الخميسية، بيروت - قاهره: عالم الكتب - مكتبة المتنبي، بى تا.

شهيدى، جعفر، قيام حسين ۷، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامى، ۱۳۸۰.
طبرسى، فضل بن حسن، إعلام الورى بأعلام الهدى، تهران: كتابفروشى اسلام، ۱۳۹۰ق.

طبرى، محمد بن جرير، تاريخ الامم و الملوك، بيروت: دارالتراث، ۱۳۸۷ق.
قاضى نعمان، شرح الاخبار فى فضائل الائمة الاطهار، قم: جامعه مدرسين، ۱۴۰۹ق.
قائدان، اصغر، عتبات عاليات عراق، تهران: مشعر، ۱۳۸۳.

ماسينيون، جغرافياى تاريخى كوفه، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸.
مسعودى، على بن حسين، مروج الذهب و معادن الجوهر، قم: دار الهجره، ۱۴۰۹ق.
مفيد، محمد بن محمد، الإرشاد فى معرفة حجج الله على العباد، قم: كنگره شيخ مفيد، ۱۴۱۳ق.

منقرى، نصر بن مزاحم، وقعة صفين، قم: مكتبة آية الله مرعشى النجفى، ۱۴۰۳ق.
هدايت پناه، محمدرضا، بازتاب تفكر عثمانى در واقعه كربلا، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳.

فصلنامه تاریخ اسلام / سال هشتم، زمستان ۱۳۸۶، شماره مسلسل ۳۲،

اعتبار سنجی تاریخی رجال شیخ طوسی در ضبط اصحاب امام حسین ۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۲۴ تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۸/۲۴

ابراهیم صالحی حاجی آبادی^۱

رضا رضانی^۲

رشید رکابیان^۳

چکیده:

رجال شیخ طوسی از مهم‌ترین کتاب‌های رجالی شیعه به شمار می‌رود که در میان متأخران و معاصران جایگاهی والا دارد. برخی افراد، این کتاب را برای برداشت‌های رجالی و گاه تاریخی کافی می‌دانند، اما به نظر می‌رسد اعتماد ویژه به رجال شیخ، آن هم بدون در نظر گرفتن دیگر گزارش‌های تاریخی نادرست است. این مقاله با چنین پیش‌فرضی برای مشخص شدن میزان اعتبار این کتاب، آنچه را که شیخ طوسی درباره اصحاب امام حسین ۷ بیان کرده است، مورد بررسی و واکاوی قرار می‌دهد. در این پژوهش با تکیه بر دیگر گزارش‌ها و تحلیل‌های تاریخی و تطبیق نسخه خطی و چاپی متعدد از رجال شیخ طوسی، قابل تأمل بودن برخی گزارش‌های شیخ طوسی درباره اصحاب امام حسین ۷ به اثبات می‌رسد.

کلیدواژگان: اعتبارسنجی گزاره‌های تاریخی، نقد تاریخی، علم رجال، شیخ طوسی، اصحاب امام حسین ۷.

^۱ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه باقر العلوم ۷ (salehi.ebrahim114@gmail.com).

^۲ استادیار دانشگاه آیت الله بروجردی (ره) (ramazanireza@yahoo.com).

^۳ استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه آیت الله بروجردی (ره) (ra.recabian@gmail.com).

۱. مقدمه

کتاب رجال شیخ طوسی (۴۶۰ق.) از منابع مهم رجالی شیعه در نقل نام راویان و اصحاب پیامبر اکرم ۹ و ائمه اطهار: است. عظمت علمی شیخ و قدمت تاریخی رجال وی سبب شده است، این کتاب در میان معاصران رجال شناسی، فقها، تاریخ پژوهان و غیره از جایگاه ویژه‌ای برخوردار باشد و به عنوان منبعی قابل اعتماد به آن استناد کنند، اما با وجود آن که وظیفه علم رجال، شناخت شخصیت و احوال راویان و اصحاب معصومین: است،^۱ بیشتر رجال شناسان بعد از شیخ طوسی، به خصوص رجال شناسان متأخر و معاصر، مطالب رجال شیخ را بدون هیچ گونه دخل، تصرف، نقد و بررسی در کتاب‌های رجالی خود منعکس کرده‌اند. حال آن که هدف علم رجال، معرفی و هویت شناسی رجال است، نه فقط انعکاس دیدگاه‌های شیخ طوسی.

نکته قابل تأمل که باید درباره کتاب‌های رجالی متأخر و معاصر مورد توجه قرار گیرد این است که قدمت تاریخی رجال شیخ و بزرگی وی نباید این تصور را به وجود آورد که باید مکتوبات بزرگان را بدون تحقیق و کندوکاو تاریخی پذیرفت. به سخن دیگر، وسعت اطلاعات شیخ طوسی و تخصص بالای وی در رشته‌های مختلف علوم و عظمت معنوی وی نباید مانع از نقد و تأمل در برخی گزارش‌ها و منقولات وی شود. این تحقیق در پی پاسخ به این سوال است که آیا هر آنچه شیخ طوسی ذیل اصحاب امام حسین ۷ ضبط کرده است صحیح و قابل اعتماد و استناد است یا نه؟

نسخه شناسی و توجه به نسخ متعدد از رجال شیخ، یکی از مزایای این پژوهش است که از اهمیت والایی برخوردار است و این گونه می‌توان برخی دیدگاه‌های درست را از نادرست تشخیص داد و به نظر اصلی نویسنده پی برد. درباره پیشینه این تحقیق می‌توان گفت که در برخی از کتاب‌ها مانند قاموس الرجال تـستری (۱۳۲۱ق.) و تنقیح المقال مامقانی (۱۳۵۱ق.) به صورت موردی نکاتی درباره رجال شیخ بیان شده است.

^۱ الایجاز فی علمی الرجال و الدراییه، ص ۳۰۷.

هم‌چنین، به چندین مقاله تحت عناوین باب من لم یرو عن الائمة فی کتاب الرجال ال شیخ الطوسی نوشته حسینی جلالی،^۱ مع الطوسی فی رجاله نوشته درباب نجفی،^۲ نقد مقال مع الطوسی فی رجاله مقاله درباب نجفی که در نقد مقاله درباب نجفی به وسیله محمد عبدالله نوشته شده است، می‌توان اشاره کرد.^۳ مدخل رجال طوسی نوشته محمد جواد شبیری از دیگر مقالاتی است که درباره رجال شیخ نوشته شده است،^۴ اما وجه تمایز تحقیق پیش رو با دیگر تحقیقاتی که پیرامون رجال شیخ انجام شده‌اند، این است که در این پژوهش به صورت تخصصی اصحاب امام حسین^۷ در رجال شیخ، ضمن تطبیق با گزاره‌های تاریخی، مورد اعتبار سنجی قرار می‌گیرند.

۲. معرفی و اهمیت رجال شیخ

شیخ طوسی در علم رجال دو کتاب به نام فهرست و رجال نوشته است و با توجه به آن که پایان کتاب رجال، تحت عنوان «کسانی که تنها از یکی از ائمه^۷ روایت نکردند»، مواردی را به فهرست ارجاع می‌دهد^۵ و در توضیح نوزده نام از این اسامی تصریح می‌کند که ما این مطلب را در کتاب فهرست بیان کردیم^۶، می‌توان استنباط کرد که فهرست قبل از رجال نوشته شده است. رجال شیخ دارای نام‌هایی چون

^۱. مجله تراثنا، سال ۲، ش ۲ و ۳، ص ۴۵-۱۴۹.

^۲. مجله الفکر الاسلامی، ش ۲، ص ۹۴-۱۲۳.

^۳. همان، ش ۵، ص ۲۰۵ و ۲۱۰.

^۴. شبیری زنجانی، «رجال طوسی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۹، ص ۵۴۳.

^۵. شیخ طوسی، رجال، تحقیق قیومی، ص ۸.

^۶. ر. ک: شیخ طوسی، رجال، تحقیق قیومی، ص ۴۱۱، ۴۰۱، ۴۰۹، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۲۳، ۴۲۱، ۴۱۷ و ...

الرجال،^۱ اسماء الرجال^۲ و الابواب است.^۳ این کتاب از سیزده باب تشکیل گردیده است و در آن نام ۶۴۲۹ تن از راویان و اصحاب بیان شده است.^۴ برخی از اهل سنت، به دلیل اهمیت رجال شیخ، مطالب آن را گزارش کرده‌اند.^۵ به گونه‌ای که ابن حجر عسقلانی (۸۵۲ق.) در لسان المیزان بیش از ۳۵۰ مرتبه با استناد به رجال شیخ تحت نام رجال الشیعه، مطالبی را از رجال شیخ طوسی نقل می‌کند.^۶ نکته قابل تأمل این که نمی‌توان ادعا کرد، استناد ابن حجر به رجال شیخ برای تضعیف رجال شیعه است؛ چرا که وقتی به موارد مورد استناد ابن حجر عسقلانی مراجعه می‌شود در بسیاری از موارد، سخن از تضعیف نیست. بلکه ابن حجر، نام افراد و اصحاب ائمه: را با استناد به رجال شیخ نقل می‌کند.^۷ نکته دیگر این که ابن حجر به طور مستقیم به رجال طوسی مراجعه می‌کند و مطالب شیخ را با واسطه از کتاب‌های دیگری نقل می‌نماید.^۸

^۱. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۴۱؛ نجاشی، فهرست مصنفی الشیعه، ص ۴۰۳.

^۲. مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۰۴، ص ۱۳۵.

^۳. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۶؛ بحر العلوم، الفوائد الرجالیه، ج ۳، ص ۲۳۱؛ شیخ عباس قمی، الکنی و الالقاب، ج ۲، ص ۳۹۶.

^۴. شبیری زنجانی، «رجال طوسی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۹، ص ۵۴۴.

^۵. ر. ک: ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ج ۱، ص ۳۹۰؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ج ۱، ص ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۳۲، ۴۹، ۵۰، ۵۵، ۵۸، ۶۶، ۸۰؛ ج ۲، ص ۴، ۱۴، ۱۵، ۲۷ و ج ۴، ص ۲۵۸.

^۶. شبیری زنجانی، «رجال طوسی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۹، ص ۵۴۳.

^۷. ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ج ۱، ص ۲۵، ۲۶، ۴۰، ۴۹، ۵۲ و ج ۲، ص ۴، ۵، ۱۴، ۷، ۱۵.

^۸. شبیری زنجانی، «رجال طوسی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۹، ص ۵۵۲.

هم‌چنین، شیخ طوسی درباره هدف و فلسفه تدوین رجال می‌نویسد:

این کتاب در اجابت و درخواست مکرر شیخ فاضل نوشته شد که از من درخواست کرد کتابی مشتمل بر اسامی رجال و راویان از پیامبر و ائمه اطهار: تا زمان قائم بنویسم. در پایان باب دیگری با عنوان من لم یرو عنهم، اضافه نمودم که مشتمل بر دو گروه است، کسانی که متأخر از زمان ائمه هستند و افرادی که در زمان ائمه می‌زیستند، اما روایتی از آنها نقل نشده است. این کتاب را طبق حروف معجم مرتب نمودم که اول آنها همزه و آخرش یاء است تا دست یابی به مطالب آن آسانتر باشد... کتابی جامع برای اصحاب ائمه در این باره را نیاقتم، مگر کتاب ابن عقده که تنها اصحاب امام صادق^۷ را ذکر کرده و راویان سایر ائمه را ضبط ننموده بود، از همین روی من اسامی و مطالبی را نقل کردم که کسی تا کنون آنها را جمع آوری نکرده است.^۱

گویا مراد از شیخ فاضل که درخواست نگارش رجال را کرده بود، قاضی ابن براج (۴۸۱ق.هـ) است.^۲ نکته قابل توجه این که ملاک شیخ در تنظیم نام افراد، تنها حرف اول اسامی بود و نمی‌خواست این نظم در حروف بعدی کلمه رعایت شود، برای مثال در باب همزه در اصحاب امام حسین^۷ سه نام را اینگونه ضبط کرده است: انس بن الحارث الکاهلی، اسعد الشبامی و اسلم مولی ابن‌المدینه. حال آن‌که با توجه به حروف الفبا، این اسامی باید به صورت اسعد الشبامی، اسلم مولی ابن‌المدینه و انس بن الحارث مرتب می‌شد. این عدم چینش بر اساس حروف الفبا در تمام رجال شیخ به چشم می‌خورد.

نکته دیگر آن که شیخ طوسی در معرفی راویان به حداقل اطلاعات بسنده می‌کند و ذیل اصحاب امام حسین^۷ تنها به بیان نام افراد اکتفا می‌نماید و از وثاقت یا تضعیف یا دیگر مطالب مربوط به آنها نکته‌ای بیان نمی‌کند و برخی از همان نکات اندکی که

^۱. شیخ طوسی، رجال، تحقیق قیومی، ص ۱۷.

^۲. شبیری زنجانی، «رجال طوسی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۹، ص ۵۴۳.

بیان می‌کند، قابل تأمل هستند. برخی درباره دلیل این روش شیخ در نوشتن رجال می‌گویند:

شیخ با توجه به موقعیت مرجعیت عامه و شرایط سیاسی - مذهبی بغداد و همچنین حل اختلاف و تعارضات میان علمای شیعه، شیوه مصلحتی در پیش گرفته و در کتاب‌های رجالی خود به عمد از تضعیف بسیاری از راویان و مؤلفان و آثارشان خودداری کرده است.^۱

در حالی که این مطلب صرف ادعا است و نیازمند دلیل یا حداقل مؤید است. همچنین، اگر شیوه شیخ مصلحت سنجی بود؛ چرا در تألیف فهرست، چنین شیوه‌ای را پیش نگرفته است و به جرح و تعدیل راویان پرداخته است؟^۲ با توجه به فاصله زمانی تألیف این دو کتاب و مستقل بودن آنها می‌توان این احتمال را مطرح کرد که شاید اهداف نگارش هر کتاب متفاوت از دیگری باشد.

همچنین؛ چرا شیخ هنگام نقل زیارت عاشورا در کتاب مصباح‌المتهجد با بیان عبارت «اللَّهُمَّ خُصَّ أَنْتَ أَوْلَ ظَالِمٍ بِاللَّعْنِ مِنِّي وَ ابْدَأْ بِهِ أَوْلًا ثُمَّ الثَّانِي وَ الثَّالِثَ وَ الرَّابِعَ اللَّهُمَّ الْعَنُ يَزِيدُ خَامِسًا»^۳ شیوه مصلحتی را پیش نگرفته است و نقل همین عبارت سبب شد، القادر بالله (۴۲۲ق.) خلیفه عباسی، شیخ را احضار کند تا در مورد عبارت «أَوْلًا ثُمَّ الثَّانِي وَ الثَّالِثَ» توضیح دهد.^۴

۱. شم‌شیری، «مزایای فهرست نجاشی بر فهرست و رجال شیخ طوسی و بررسی نسبت و اختلاف آنها با یکدیگر»، فصلنامه علوم قرآن و حدیث، ص ۱۱۴.

۲. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۳۲ و ۳۳.

۳. شیخ طوسی، مصباح‌المتهجد، ص ۷۷۶.

۴. شیخ طوسی، الاستبصار، ج ۱، ص ۱۶؛ شیخ طوسی، الفهرست، ص ۸.

حال اگر شیخ طوسی (۴۶۰ق.) در تدوین رجال شیوه مصلحت سنجی را در نظر داشت، به گزارش ابن قولویه (۳۶۷ق.) از زیارت عاشورا که یک قرن زودتر از وی این گونه نوشته شده بود که «اللَّهُمَّ خُصَّ أَنْتَ أَوْلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ آلَ نَبِيِّكَ بِاللَّعْنِ ثُمَّ الْعَنُ أَعْدَاءَ آلِ مُحَمَّدٍ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ اللَّهُمَّ الْعَنُ يَزِيدَ وَ أَبَاهُ» اکتفا می کرد تا حساسیت و مصلحت سنجی کند.

بنابراین نمی توان گفت که شیخ طوسی در جرح و تعدیل اصحاب و راویان، مصلحت سنجی را در نظر داشته است. بلکه نکته ای که می توان گفت این است که شیخ از ابتدا و در مقدمه، هدف از تألیف رجال را جمع آوری اسامی رجال پیامبر ۹ و ائمه: معرفی می کند^۲ و خود را ملزم به جرح و تعدیل اصحاب نمی کند. او در لابه لای این اسامی، گاهی نکاتی درباره توثیق، مجهول بودن و مذهب بیان می کند، ولی هدفش از تألیف رجال، جمع آوری اسامی اصحاب پیامبر ۹ و ائمه: بوده است.

در پایان باید گفت که برخی ادعا می کنند که رجال شیخ یادداشت های او است که موفق به تکمیل آن نشده است. به همین دلیل، شیخ نام عده ای را می برد، ولی چیزی از وثاقت یا ضعف یا صاحب کتاب و راوی بودن آن ها را متذکر نمی شود و تنها به بیان این که این فرد از اصحاب پیامبر ۹ یا ائمه: بوده است، بسنده می کند.^۳ در نهایتاً التقرير در این باره آمده است:

عدم ذکر نام برخی از راویان در کتاب های رجالی همانند رجال شیخ، معنایش عدم اعتنا به روایات این راویان نیست؛ زیرا کتاب رجال شیخ نام تمام راویان را ضبط نکرده و ظاهراً این کتاب نسخه اصلی و نهایی شیخ نیست، بلکه فیش برداری های او بوده و غرض شیخ آن بود که مجدداً به این کتاب رجوع کند تا آن را تنظیم و مرتب کند و در

^۱. ابن قولویه، کامل الزیارات، ص ۳۳۲.

^۲. ر. ک: شیخ طوسی، رجال، تحقیق قیومی، ص ۱۷.

^۳. سبحانی، کلیات فی علم الرجال، ص ۶۹.

مورد شماری از این اسامی توضیحاتی را بیان کند، موید این مدعا آن است که شیخ در برخی موارد تنها نام و نام پدر راوی را ذکر کرده، بدون آن که متعرض حال و وثاقت یا عدم وثاقت آن راوی شود. دلیل دیگری که می‌توان برای عدم نهایی بودن رجال شیخ بیان کرد آن که نام برخی راویان به صورت تکراری ضبط شده است. با توجه به این نکات، ظن غالب در مورد رجال شیخ آن است که این کتاب به حد نظم و ترتیب نرسیده و به صورت یک کتاب به دست شیخ تألیف نشده است و این به خاطر کثرت اشتغال شیخ به تألیف و تصنیف در فنون مختلف اسلامی همانند فقه، اصول، احادیث، تفسیر و کلام بود. در هر صورت عدم ذکر نام یک راوی در رجال شیخ دلیل بر عدم وثاقت آن فرد نیست.^۱

آنچه به نقل از آیت الله بروجردی (۱۳۸۰ ق.) بیان شد قابل تأمل است و شاید مهم‌ترین عاملی که باعث مطرح کردن این بحث شده است که رجال شیخ فیش برداری‌های او بوده است، عدم جرح و تعدیل و ضبط نام شماری از راویان در رجال شیخ است. حال آن که این مطلب و مدعا از چند جهت قابل تأمل و تردید است؛ زیرا اول این که شیخ در مقدمه رجال، هدف از تألیف این کتاب را پاسخ دادن به درخواست مصرانه شیخ فاضلی می‌داند مبنی بر این که کتابی تألیف کند که شامل نام راویان حدیث از پیامبر ۹ و ائمه: تا زمان قائم باشد.^۲

از همین روی در رجال، نام شماری از منافقان و دشمنان، مانند معاویه بن ابی سفیان، معاویه بن حکم و مروان بن حکم ضبط شده است.^۳ حال، اگر منظور شیخ از تألیف رجال، جرح و تعدیل بود، در مقدمه به آن اشاره می‌کرد. همان گونه که در الفهرست خود به صراحت در این باره می‌نویسد:

^۱. فاضل لنکرانی، *نهایه التقرير فی مباحث الصلاة*، ج ۳، ص ۲۳۱.

^۲. شیخ طوسی، *رجال*، تحقیق قیومی، ص ۱۷.

^۳. شیخ طوسی، *رجال*، تحقیق قیومی، ۴۶ و ۴۷.

وقتی نام نویسندگان و اصحاب اصول را ذکر کردم، چاره‌ای نیست که هرچه در مورد جرح و تعدیل آنها ذکر شده است، بیان کنم تا مشخص شود آیا می‌توان بر روایات او تکیه کرد یا نه؟ و باید اعتقاد و باور وی را تبیین کنم تا مشخص شود آیا باور و اعتقاد او موافق حق است یا مخالف آن؟^۱

همان‌گونه که بیان شد، هدف شیخ از تألیف رجال، جرح و تعدیل راویان نبوده است. بنابراین، نمی‌توان به صرف این که شیخ در رجال جرح و تعدیل نمی‌کند، این کتاب را فیش برداری های شیخ دانست.

دوم این که کتاب شیخ، حداقل ده سال، پیش از فوتش نوشته شده است و در اختیار دیگران قرار گرفته است. بنابراین، ادعای عدم تکمیل کتاب یا فیش برداری بودن آن، قابل پذیرش نیست؛ چراکه آن‌گونه که تحقیق شده است، تاریخ نگارش رجال شیخ بین سال‌های ۴۳۰-۴۳۶ ق. بوده است^۲ از همین روی، نجاشی (۴۵۰ ق.) که زمان شیخ طوسی (۴۶۰ ق.) می‌زیست در کتاب فهرست اسما مصنفی الشیعه در شرح نام شیخ طوسی بل بیان نام کتاب‌های شیخ تصریح می‌کند:

له كتب ... و كتاب الرجال من روی عن النبی و عن الائمة و كتاب فهرست كتب الشیعه.^۳

این عبارت نجاشی به صراحت بیان‌گر آن است که رجال شیخ در زمان نجاشی منتشر شده بود و در اختیار او قرار داشت. از همین روی، نجاشی نام این کتاب را ضمن کتاب‌های دیگر شیخ بیان می‌کند. سوم این که شیخ طوسی در الفهرست خود، ذیل بیان شرح حال و کتاب‌هایی که نوشته است، می‌نویسد:

^۱. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۳۲ و ۳۳.

^۲. شبیری زنجانی، «رجال طوسی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۹، ص ۵۴۴.

^۳. نجاشی، فهرست اسما مصنفی الشیعه، ص ۴۰۳.

یکی از کتاب‌های شیخ طوسی، کتاب الرجال است، کتابی که در مورد راویان پیامبر ۹ و ائمه: و کسانی است که بعد از آنها می‌زیسته است و همچنین کتاب دیگر او، فهرست کتاب‌های شیعه است.^۱

حال اگر رجال شیخ، فیش برداری‌های او بود. نجاشی و شیخ نام این کتاب را در کنار دیگر آثار شیخ، هم‌چون خلاف و استبصار ضبط نمی‌کردند.

چهارم این که نه تنها، شیخ طوسی در مقدمه کتاب سازمان‌دهی کتاب، فصول، بخش‌های آن و نوع نگارش را بیان می‌کند، حتی نجاشی (۴۵۰ق.) و شیخ طوسی در فهرست، فصول و بخش‌های این کتاب را مشخص و معین می‌کنند.^۲ حال اگر کتاب ناقص بود، تعیین فصل بندی آن هم به وسیله دیگرانی، مانند نجاشی معنا نداشت. وقتی شیخ طوسی در مقدمه رجال تصریح می‌کند:

من اسامی راویان و اصحاب را طبق حروف معجم مرتب کردم ... و تمام تلاش خودم را تا جایی که امکان داشت و فرصت داشت، انجام دادم تا نام تمام راویان و اصحاب را جمع آوری کنم ... امیدوارم به جز اسامی اندک، تمام نام اصحاب را ضبط کرده باشم...
اول نام راویان از پیامبر ۹ را ضبط کردم سپس نام اصحاب دیگر ائمه ۷ را.^۳

بنابراین، آنچه برخی به نقل از آیت الله بروجردی درباره فیش بودن رجال شیخ بیان کردند، ادعایی بدون دلیل و بر خلاف دیدگاه نجاشی و شیخ طوسی است.

۳. اعتبار سنجی تاریخی رجال شیخ

۱. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۴۱.

۲. ر. ک: نجاشی، فهرست اسماء مصنفی الشیعه، ص ۴۰۳؛ شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۴۱؛

شیخ طوسی، رجال، ص ۷.

۳. شیخ طوسی، رجال، تحقیق قیومی، ص ۱۷.

همان گونه که بیان شد رجال شیخ در میان کتاب‌های رجالی از اهمیت بسزایی برخوردار است. از همین روی برای اعتبارسنجی مطالبی که به وسیله شیخ در اصحاب سیدالشهداء^۷ بیان شده است، توجه به موارد ذیل اهمیت دارد و اعتبار سنجی دیگر مطالب شیخ درباره اصحاب سایر امامان، نیازمند تأمل بیشتر است.^۱

مورد اول: اختلاف نسخ

توجه به نسخه‌های خطی یا نسخه‌های متعدد چاپی یک متن کهن در تحلیل و بررسی گزاره‌های تاریخی و به دست آوردن دیدگاه نویسنده آن کتاب از اهمیت بسزایی برخوردار است. رجال شیخ طوسی از این قاعده، مستثنا نیست. از رجال شیخ، دو چاپ معروف در دست است. یکی به تحقیق جواد قیومی در سال ۱۴۱۵ قمری چاپ شده است که با مقابله نسخه‌ای خطی از سال ۵۳۳ قمری تصحیح شده است که در این مقاله از آن با نام نسخه الف یاد می‌شود. نسخه دوم در سال ۱۳۸۱ قمری و به تحقیق محمد صادق آل بحر العلوم چاپ شده است و در این مقاله از این نسخه با عنوان نسخه ب یاد می‌شود. این نسخه به دست محمد بن ادريس حلی (۵۹۸ق.) صاحب کتاب *السرائر فی الفقه*، طبق نسخه‌ای خطی که به دست شیخ طوسی نوشته شده بود، نگارش یافته است.^۲

البته باید توجه داشت، تعداد افراد مذکور در این دو نسخه متفاوت است. در تحقیق آل بحر العلوم ۶۴۱۷ تن و در تحقیق قیومی ۶۴۲۹ تن ضبط شده است. حال آن که در قدیمی‌ترین نسخه خطی معتبر که در سال ۵۳۳ قمری به خط محمد بن سراهنگ نوشته شده است، شمار این افراد ۶۳۴۷ تن است و این تفاوت به دلیل آن است که در

^۱. شبیری زنجانی، «رجال طوسی»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱۹، ص ۵۴۳-۵۵۲. به عنوان نمونه نمی‌توان تنها با استناد به رجال شیخ ذیل اصحاب امام کاظم^۷ شماری از افراد را واقعی دانست؛ چرا که این مطلب قابل تأمل است که در جای دیگر باید بحث شود.

^۲. شیخ طوسی، *رجال*، تحقیق آل بحر العلوم، ص ۵۲۱.

حاشیه نسخه خطی از رجال طوسی، نام‌هایی ضبط شده است که بسیاری از آنها به متن نسخه چاپی راه یافته‌اند. به احتمال قوی، برخی از مراجعه‌کنندگان به نسخه‌های کتاب، نام‌هایی را در حاشیه نسخه خطی کتاب افزوده‌اند و ناسخان بعدی به گمان این‌که این نام‌ها در اصل کتاب رجال بوده است، آنها را در نسخه چاپی وارد متن کرده‌اند.^۱ برخی از اختلافات دو نسخه الف و ب رجال شیخ طوسی درباره اصحاب امام حسین ۷ به شرح زیر است.

۱. در نسخه الف بیان شده است: «اسعد الشبامی»^۲ اما در نسخه ب، این‌گونه ضبط شده است: «اسعد بن حنظله بن الشبامی قبیلۀ من الیمن من همدان»^۳ تا جایی که بررسی شد تنها در رجال شیخ، نام این فرد در شمار اصحاب امام حسین ۷ ضبط شده است. از سوی دیگر در کتاب‌های کهن فردی با نام «حنظله بن اسعد شبامی» در شمار اصحاب امام حسین ۷ و شهدای کربلا ضبط شده است.^۴ گویا در این مورد، طبق نسخه ب تصحیفی رخ داده است و حنظله بن اسعد صحیح است که اعیان الشیعه هم به این سهو قلم، اشاره کرده است.^۵

۲. در نسخه الف بیان شده است: سلیمان، مولای حسین با او به شهادت رسید،^۶ اما در نسخه ب، نام مولای حسین، سلیم ضبط شده است.^۷ در این مورد، نسخه الف

۱. شبیری زنجانی، «رجال شیخ طوسی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۹، ص ۵۴۵.

۲. شیخ طوسی، رجال، تحقیق قیومی، ص ۹۹.

۳. شیخ طوسی، رجال، تحقیق آل بحر العلوم، ص ۷۱.

۴. ابومخنف، مقتل الحسین، ص ۱۵۲؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۳۷؛ مشهدی، المزار الکبیر، ص ۴۹۴؛ ابن طاووس، الاقبال، ج ۳، ص ۷۹.

۵. امین، اعیان الشیعه، ج ۳، ص ۲۹۶.

۶. شیخ طوسی، رجال، تحقیق قیومی، ص ۱۰۱.

۷. شیخ طوسی، رجال، تحقیق آل بحر العلوم، ص ۷۴.

صحیح و مطابق با گزارش کتاب‌های کهن است که در ادامه مقاله به تفصیل بحث شده می‌شود.

۳. در نسخه الف گزارش شده است: عبدالله بن الحسین که مادرش، رباب نام داشت در کربلا به شهادت رسید،^۱ اما در نسخه ب، نام حسن به عنوان پدر عبدالله ضبط شده است.^۲ حال آن‌که به تصریح کتاب‌های کهن، عبدالله شیرخواره فرزند امام حسین^۷ و رباب بود که به شهادت رسید.^۳ با وجود آن‌که در نسخه خطی، نام عبدالله بن حسن ضبط شده است،^۴ باید توجه داشت تصحیف حسین به حسن در میان نسخه‌ها بسیار رخ داده است و شاید بتوان این مورد را حمل بر تصحیف کرد.

۵. از دیگر اختلافات این دو نسخه، نام مجمع بن عبدالله است. در نسخه الف، نام مجمع ضبط شده است،^۵ اما در نسخه ب، نام محمد بن عبدالله^۶ که بنابر گزارش کتاب‌های کهن، نوع ضبط نسخه الف، صحیح است و در کتاب‌های کهن، نام مجمع بن عبدالله به عنوان شهید کربلا ضبط شده است.^۷ لازم به توضیح است که اختلافات نسخ رجال شیخ به این موارد منحصر نمی‌شود و به سبب محدودیت در حجم مقاله از

۱. شیخ طوسی، رجال، تحقیق قیومی، ص ۱۰۳.

۲. شیخ طوسی، تحقیق آل بحرالعلوم، ص ۷۶.

۳. ر. ک: طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۴۲؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۳، ص ۱۰۳؛ شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۱۰۸ و ۱۳۵.

۴. شیخ طوسی، رجال تحقیق آل بحرالعلوم، ص ۱۰۲.

۵. شیخ طوسی، رجال، تحقیق قیومی، ص ۱۰.

۶. شیخ طوسی، رجال، تحقیق آل بحرالعلوم، ص ۸۰.

۷. ابومخنف، مقتل الحسین، ۱۵۹ و ۱۶۰؛ کلبی، نسب معاد، ج ۱، ص ۳۲۰؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۴۰.

بیان موارد دیگر صرف نظر می‌گردد. بنابراین با توجه به موارد بالا نسخه الف ارجح و اضبط از نسخه ب است.

مورد دوم: عدم جامعیت

شیخ طوسی در مقدمه کوتاه ابتدای کتاب خود می‌نویسد:

هدفم از نوشتن این کتاب، جمع آوری اسماء رجال بود ... و در حد توان تلاش کردم به این هدف برسم ... امیدوارم افراد شاذ و نادری از اصحاب معصومین از قلم افتاده باشد.^۱ از همین روی توقعی نیست که شیخ نام تمام اصحاب سیدالشهداء ۷ را ضبط کرده باشد، اما این توقع است که حداقل، نام بزرگان اصحاب و راویان معصومین ثبت شده باشد. حال آن‌که در واقع چنین نیست و در بررسی که صورت گرفت، شیخ طوسی در اصحاب سیدالشهداء ۷ نام برخی از مشهورترین اصحاب را ضبط نکرده است. شهدایی مانند بریر بن خضیر، بدر بن معقل، بشیر بن عمرو، جابر بن حارث، سعید بن عبدالله حنفی، سیف بن حارث، عمار بن اُبی سلامه، عمرو بن قرظة، قاسط بن زهیر، یزید بن زیاد، ام وهب و سلیمان مولای بصریان که همه از بزرگان اصحاب و شهدای کربلا هستند.

شیخ نه تنها نام این اصحاب را که حتی نام شماری از بستگان امام ح سین ۷ مانند ابوبکر بن حسن، جعفر بن عقیل، عبدالرحمن بن عقیل، عبدالله بن عقیل، عثمان بن علی، قاسم بن حسن را ضبط نکرده است. بنابراین با وجود این که شیخ بیان می‌کند که امیدوارم افراد شاذ و نادری از اصحاب معصومین از قلم افتاده باشد،^۲ نام این بزرگان در اصحاب امام ح سین ۷ ضبط نشده است. حال ممکن است، اشکال شود که هیچ شاهی نداریم که این نسخه‌های در دسترس، همان نسخه کامل رجال شیخ باشد، پس در نتیجه اشکال بالا وارد نیست.

^۱. شیخ طوسی، رجال، تحقیق قیومی، ص ۱۷.

^۲. همان.

در پاسخ باید گفت که در زمان حاضر از رجال شیخ، دو نسخه موجود است. یکی به تحقیق جواد قیومی که با مقابله نسخه‌ای خطی از سال ۵۳۳ق. تنظیم شده است و دیگری به تحقیق آل بحر العلوم که از روی نسخه خطی شیخ طوسی در سال ۵۹۸ق. نوشته شده است.^۱ آنچه در این پژوهش بیان می‌شود بر اساس نسخ موجود از رجال شیخ است. حال این که در عالم واقع، ممکن است نسخه‌ای کامل‌تر باشد یا در اصل، رجال از آثار شیخ نباشد و پیش فرض‌هایی این چینی، جایگاهی در تحقیق و پژوهش ندارد.

آنچه ملاک و معیار این تحقیق است نسخ موجود از رجال شیخ است، نه احتمالات بدون دلیل و مؤید. شاید در آینده، نسخه‌ای کامل‌تر از رجال شیخ به دست آید، اما وجود چنین احتمالی، نباید مانع از تحقیق و بررسی نسخ موجود شود.

مورد سوم: نوع ضبط برخی اسامی

برخی از نام‌هایی که شیخ طوسی در کتاب خود ضبط کرده است، در تاریخ کهن به گونه‌ای دیگر ثبت شده‌اند. برای مثال، شیخ نام مولای ابوذر را چون ضبط نموده است.^۲ حال آن که نام حوئی در شمار شهدای کربلا ضبط شده است^۳ نه چون! شیخ طوسی و به تبع او، برخی از دیگر رجالیون^۴ و حتی ابن حجر (۸۵۲ق.)^۵ و محسن امین، نام یکی از اصحاب امام حسین^۶ را حجاج بن مرزوق ضبط کرده‌اند. امین در

۱. شبیری زنجانی، «رجال شیخ طوسی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۹، ص ۵۴۵.

۲. شیخ طوسی، رجال، تحقیق قیومی، ص ۹۹.

۳. ر. ک: ابو مخنف، مقتل الحسین، ص ۱۱۰؛ بلاذری، جمل من انساب الاشراف، ج ۳، ص ۳۹۳؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۱۸.

۴. شیخ طوسی، رجال، تحقیق قیومی، ص ۱۰۰؛ تفرشی، نقد الرجال، ج ۱، ص ۴۰۳؛ اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۱۸۰؛ بروجردی، طرائف المقال، ج ۲، ص ۶۷.

۵. ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ج ۲، ص ۱۷۹.

ادامه به صورت مستقل، نام حجاج بن مسروق را بیان کرده است.^۱ گویا ایشان چنین برداشت کرده است که در میان اصحاب امام حسین ۷ دو شخصیت به نام حجاج بن مرزوق و حجاج بن مسروق بودند. حال آن که نوع ضبط مرزوق نادرست است و بر اساس گزارش منابع کهن، حجاج بن مسروق از اصحاب امام و شهدای کربلا است.^۲ مورد دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد، نام مالک بن سریع است. وی یکی از اصحاب امام حسین ۷ بود که شیخ طوسی ضبط کرده است.^۳ حال آن که طبق منابع کهن، مالک فرزند عبد سریع است، نه فرزند سریع. مورخانی هم چون ابومخنف (۱۵۷ ق.)، کلبی (۳۰۴ ق.)، طبری (۳۱۰ ق.)، ابن اثیر (۳۰ ق.)، ابن طاووس (۶۶۴ ق.) نام پدر مالک را عبد بن سریع ضبط کرده‌اند و درباره شهادت وی گزارش می‌دهند:

روز عاشورا دو جوان جابری به نام سیف بن حارث بن سریع و مالک بن عبد بن سریع که پسر عمو بودند و از طرف مادر با هم برادر، در حال گریه نزد [امام] حسین ۷ آمدند؛ آن حضرت پرسید: ای پسران برادرانم! چه چیز موجب گریه شما شده؟... آن دو پاسخ دادند: خداوند ما را فدایت کند، نه، به خدا قسم ما برای خود گریه نمی‌کنیم. گریه ما به خاطر این است که شما [به وسیله دشمن] محاصره شده [و هیچ یار و یآوری ندارید] و ما قادر نیستیم دشمنان را از شما دفع کنیم... بعد از شهادت حنظله بن اسعد شبامی آن دو راهی میدان شدند و به شهادت رسیدند.^۴

۱. امین، *اعیان الشیعه*، ج ۴، ص ۵۶۸.

۲. ابومخنف، *مقتل الحسین*، ص ۸۳؛ بلاذری، *جمل من انساب الاشراف*، ج ۳، ص ۴۰۵؛ طبری، *تاریخ طبری*، ج ۴، ص ۳۰۳؛ شیخ مفید، *الارشاد*، ج ۲، ص ۷۹.

۳. شیخ طوسی، *رجال*، تحقیق قیومی، ص ۱۰۵.

۴. کلبی، *نسب معاد*، ج ۲، ص ۵۱۱؛ طبری، *تاریخ طبری*، ج ۴، ص ۳۳۷؛ ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، ج ۴، ص ۷۲؛ ابن طاووس، *الاقبال الاعمال*، ج ۳، ص ۷۹.

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که گویا مستند نویری، ابن اثیر، طبری و کلبی، همان گزارش ابومخنف است، اما نمی‌توان این مطلب حمل بر ضعف کرد؛ زیرا نقل سایرین از ابومخنف خود دلیل بر قبول، اعتماد و تأیید گزارش ابومخنف است.

همان گونه که بیان شد مالک فرزند عبدسریع بود نه فرزند سریع. لازم به توضیح است، برخی از قدما نام پدر مالک را عبدالله ضبط کرده‌اند، اما از آن جا که گزارش اول به وسیله مورخان بزرگی چون ابومخنف، طبری، کلبی و ابن اثیر نقل شد و گزارش آنها از جهت تقدم زمانی و وثاقت در ضبط بر گزارش دوم ترجیح دارد، از همین روی، نوع ضبط مالک بن عبدسریع درست است نه نوع ضبط مالک بن عبدالله و شاید به همین جهت بزرگانی، مانند مامقانی (۱۳۵۹ق.) و خوبی (۱۴۱۳ق.) ضمن بیان نام مالک بن سریع در شمار اصحاب امام حسین ۷ تصریح می‌کنند که برحسب ظاهر مالک بن سریع همان مالک بن عبدسریع است که در کربلا به شهادت رسید.^۲

مورد چهارم: اشاره نکردن به شهادت برخی اصحاب

شیخ طوسی در مقدمه کتاب رجال، هدف خود از نگارش این کتاب را جمع آوری اسامی اصحاب پیامبر ۹ و ائمه: بیان می‌کند.^۳ بر اساس این ادعا انتظار می‌رود که شیخ نام تمام یا حداقل، مشهورترین اصحاب معصومین: را بیان کرده باشد. حال آن که شیخ در رجال خود، نام ۱۰۹ تن از اصحاب امام حسین ۷ را بیان می‌کند و تنها به شهادت یازده تن با نام‌های جعفر بن علی، سلیمان مولای حسین، عباس بن علی، عبدالله بن

^۱. بلاذری، *جمل من انساب الاشراف*، ج ۳، ص ۴۰۵؛ ابن نما، *مثیر الاحزان*، ص ۴۹؛ ابن طاووس،

الاقبال الاعمال، ج ۳، ص ۳۴۵؛ خوارزمی، *مقتل الحسین*، ج ۲، ص ۲۷.

^۲. مامقانی، *تنقیح المقال*، ج ۲، ص ۴۹؛ خوئی، *معجم رجال الحدیث*، ج ۱۴، ص ۱۷۴.

^۳. شیخ طوسی، *رجال*، تحقیق قیومی، ص ۱۷.

علی، علی بن حسین، عبدالله بن حسن، عون بن عبدالله، عبدالله بن مسلم، محمد بن عبدالله بن جعفر، منجح مولای حسین و ابوبکر بن علی اشاره می‌نماید.

او ذیل نام افرادی چون انس بن حارث، جندب بن حجیر، حبیب بن مظاهر، حر بن یزید، حنظله بن اسعد، زهیر بن قین، سیف بن مالک، شیبب بن عبدالله و شوذب مولای شاکر که همه از شهدای معروف و مشهور هستند، هیچ اشاره‌ای به شهادت یا توثیق آن‌ها نمی‌کند.^۱

فلسفه اصلی علم رجال، معرفی اجمالی افراد است و حداقل لازم بود در معرفی اصحاب امام حسین ۷ به شهادت آن‌ها اشاره می‌گردید و یک شیوه و روش دنبال می‌شد، نه این که در معرفی برخی به شهادت تصریح شود و در معرفی سایر اصحاب، سخنی از شهادت به میان نیاید. تستری ذیل نام جندب بن حجیر در این باره می‌نویسد:

شیخ طوسی در رجالش نام وی را در شمار اصحاب امام ضبط کرده است و بر شیخ لازم بود به شهادت وی تصریح کند.^۲

این مطلب صاحب قاموس در مورد تمام شهدای کربلا صدق می‌کند. حال ممکن است اشکال شود، شیخ در مقدمه تصریح می‌کند که هدف او، گردآوری اسامی صحابه پیامبر ۹ و اصحاب ائمه: است، از همین روی نمی‌توان اشکال کرد که چرا اطلاعات زیادی درباره افراد نداده است؟ در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که اگر چنین است، پس چرا یک روش واحد را در مورد اصحاب امام حسین ۷ پیش نگرفته است و ذیل نام یازده تن از اصحاب آن حضرت، به شهادت ایشان در کربلا تصریح می‌کند، اما ذیل نام سایر شهدای نینوا، هیچ سخنی از شهادت آن‌ها نمی‌کند؟

هرچند شیخ در مقدمه بیان می‌کند، هدفش جمع آوری نام اصحاب پیامبر ۹ و ائمه: است، ولی در عمل، افزون بر این مدعا، برخی افراد را هویت شناسی کرده است. نکته

۱. ر. ک: همان، ص ۹۹-۱۰۶.

۲. تستری، قاموس الرجال، ج ۲، ص ۷۳۹.

دیگر این که فلسفه تدوین علم رجال شناخت احوال، او صاف و هویت راویان از جهت وثاقت و ضعف در نقل حدیث است، کسانی که شناخت آنها منجر به قبول یا عدم قبول قول آنها می شود.^۱ برخلاف علم تراجم که از جهت وثاقت و ضعف، افراد را مورد بررسی قرار نمی دهد، بلکه علم تراجم به بیان کمالات فردی و آثار وجودی در ابعاد سیاسی، فرهنگی و اجتماعی می پردازد. حال تفاوتی نمی کند، افراد مورد بحث در علم تراجم از علما باشند یا از راویان احادیث.^۲

مورد پنجم: جرح عامر بن مسلم

همان گونه که بیان شد شیخ طوسی در رجال خود به جرح و تعدیل راویان و اصحاب معصومین نمی پردازد و از میان ۶۴۲۹ نامی که ضبط کرده است، تنها ذیل ۴۲ نام به مجهول بودن حال آنها اشاره می کند.^۳ شیخ در معرفی ۹۸ نامی که برای اصحاب سیدالشهداء^۷ نقل می کند، تنها در مورد عامر بن مسلم و مسلم مولای حسین به مجهول بودن حال آنها تصریح می کند.^۴

رجال شناسان بعد از شیخ، بدون تفحص در تاریخ و به تبعیت از شیخ طوسی به مجهول بودن حال عامر بن مسلم اشاره می کنند^۵، اما باید توجه داشت که این گزارش شیخ

۱. شیخ طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج ۱، ص ۳؛ رسائل فی درایة الحدیث، ج ۲، ص ۵۲۶؛ سبحانی، کلیات فی علم الرجال، ص ۱۱؛ جدیدی نژاد، معجم مصطلحات الرجال و الدرایة، ص ۱۰۵.

۲. سبحانی، کلیات فی علم الرجال، ص ۱۳ و ۱۵.

۳. ر. ک: شیخ طوسی، رجال، تحقیق قیومی، ص ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۲۷، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۲۹۶، ۳۳۶، ۳۳۸، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۴۷، ۳۵۳، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۶۳، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰.

۴. همان، ص ۱۰۳ و ۱۰۵.

۵. علامه حلی، خلاصه الاقوال، ص ۳۷۹؛ ابن داود، رجال، ص ۲۵۲؛ تفرشی، نقد الرجال، ج ۳،

طوسی و دیگر رجال شناسان قابل تأمل است؛ زیرا اول این که به تصریح بزرگانی چون کلبی (۲۰۴ق.)، ابن زبیر (قرن دوم)، ابن حزم، (۴۵۶ق.)، ابن شهر آشوب (۵۸۸ق.)، مشهدی (قرن ششم)، محلی (۶۲۵ق.)، ابن اثیر (۶۳۰ق.)، ابن طاووس (۶۶۴ق.) و شهید اول (۷۸۶ق.) عامر بن مسلم از شهدای کربلا است.^۱

رجال شناسان با تکیه بر سخن شیخ طوسی به مجهول بودن حال عامر تصریح می کنند. حال آن که باید توجه داشت معنا و مفهوم لفظ مجهول میان قدما و متأخرین متفاوت است. نزد قدما یکی از الفاظ جرح و تعدیل، واژه مجهول است، اما نزد متأخرین و معاصرین، مفهوم این لفظ اعم از مجهول و مهمل است و نزد آنها این لفظ برای جرح استعمال نمی شود.^۲

لازم به توضیح است، برخی از رجال شناسان معاصر با وجود این که دیدگاه شیخ طوسی را مبنی بر مجهول بودن حال عامر بیان می کنند، ولی در کتاب های رجالی خود، نام عامر را به عنوان یکی از شهدای کربلا ضبط کرده اند.^۳ حتی مامقانی در نقد و بررسی مجهول بودن حال عامر بیان می کند:

ص ۱۳؛ اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۴۲۸؛ بروجردی، طرائف المقال، ج ۲، ص ۶۹؛ خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۰، ص ۲۱۹.

^۱. کلبی، نسب معد، ج ۱، ص ۱۱۳؛ مرشد، الامالی الخمیسیه، ص ۱۷۲؛ ابن حزم، جمهره انساب العرب، ص ۲۹۳؛ ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۴، ص ۱۱۳؛ مشهدی، المزار الکبیر، ص ۴۹۴؛ محلی، الاحدائق الوردیه، ص ۱۲۱؛ ابن اثیر، اللباب فی تهذیب الانساب، ج ۲، ص ۳۵۹؛ ابن طاووس، اقبال الاعمال، ج ۳، ص ۷۸ و ۳۴۵؛ شهید اول، المزار، ص ۱۵۲.

^۲. سبحانی، کلیات فی علم الرجال، ص ۱۲۲.

^۳. نمازی، مستدرکات علم رجال، ج ۴، ص ۳۲۲؛ ر. ک: خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۰، ص ۲۱۹.

از این جا ظاهر می شود آن چیزی که صادر شد از آیه الله [علامه حلی] در کتاب خلاصه الاقوال که بیان داشته است: عامر بن مسلم از اصحاب حسین و مجهول است، [این قول] ناشی از عدم فحص از حال عامر بن مسلم است و چه عدالتی بالاتر و چه توثیقی بزرگ تر از بذل نفس با علم به پیروزی دشمن [در راه امام حسین] است.^۱

باید توجه داشت، مامقانی این نقض و نقد را به کلام علامه وارد کرده است و علامه تصریح دارد که شیخ طوسی، عامر را مجهول می داند. بنابراین، نقد سخن علامه در واقع، همان نقد کلام شیخ است. مطلب مامقانی قابل تأمل است؛ زیرا، قبل از علامه حلی (۷۲۶ق.هـ)، شیخ طوسی (۴۶۰ق.هـ) عامر بن مسلم را مجهول ضبط کرده است و این اشکال، پیش از آن که متوجه علامه باشد به شیخ طوسی باز می گردد. همان گونه که تستری، اشکال را به رجال شیخ و ابن داود بازگردانده است.^۲

هم چنین از دیدگاه علامه حلی، اگر ائمه رجال در مورد فردی به مجهول بودن او تصریح کنند، این لفظ یکی از الفاظ جرح است.^۳ بنابراین، لفظ مجهول در کلام قدما مساوی با تضعیف است و از جمله الفاظ جرح است. بنابراین، وقتی شیخ طوسی و علامه حلی تصریح دارند که عامر بن مسلم مجهول است، از دیدگاه آنها، این لفظ به معنای عدم وثاقت و جرح عامر بن مسلم است.

۴. نتیجه

در خصوص اعتبار سنجی رجال شیخ طوسی درباره اصحاب امام حسین ۷ نتیجه به دست آمده این است که با وجود وسعت اطلاعات و تخصص بالای شیخ طوسی در رشته های مختلف، اما برخی مطالب کتاب رجال او درباره اصحاب امام حسین ۷ از نظر تاریخی، قابل تأمل و تردید است. شیخ طوسی ذیل اصحاب سیدالشهداء ۷ نام برخی از

۱. مامقانی، تنقیح المقال، ج ۲، ص ۱۱۷.

۲. تستری، قاموس الرجال، ج ۵، ص ۶۵۲.

۳. سبحانی، کلیات فی علم الرجال، ص ۱۲۲.

مشهورترین اصحاب، مانند بریر بن خضیر را ضبط نکرده است و از آن جا که فلسفه اصلی علم رجال، معرفی اجمالی افراد است، حداقل لازم بود در معرفی اصحاب امام حسین ۷ به شهادت آنها اشاره می‌گردید و یک شیوه دنبال می‌شد، نه این که ذیل نام برخی به شهادت آنها تصریح شود و ذیل سایر اصحاب، هیچ سخنی از شهادت به میان نیاید.

نکته دیگر این که به تصریح بزرگانی چون کلبی (۲۰۴ق.۰) و ابن زبیر (قرن دوم)، عامر بن مسلم از شهدای کربلا است. در حالی که شیخ طوسی به مجهول بودن حال عامر تصریح می‌کند. بنابراین، نباید گفتار و کتاب‌های شیخ به صورت منبع غیر قابل نقد در نظر گرفته شود. بلکه برخی گفتار و کتاب‌های وی، نیازمند تأمل، نقد و بررسی است و تنها در این صورت می‌توان به برخی حقایق نسبی تاریخی - رجالی دست یافت.

منابع

- ابن اثیر، علی، الكامل فی التاريخ، بیروت: دار صادر، ١٣٩٩ق.
- ابن اثیر، علی، اللباب فی تهذیب الانساب، بغداد: مکتبۃ المثنی، بی تا.
- ابن اعثم، احمد، الفتوح، تحقیق علی شیری، بیروت: دار الاضواء، ١٤١١ق.
- ابن بطریق، یحیی، العمدة، عیون صحاح الاخبار فی مناقب امام الابرار، قم: النشر الاسلامی، ١٤٠٧ق.
- ابن جوزی، سبط، تذکرۃ الخواص، طهران: مکتبۃ نینوا، بی تا.
- ابن حاتم، یوسف، الدر النظیم، قم: مؤسسۃ النشر الاسلامی، بی تا.
- ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابة فی تمییز الصحابة، تحقیق عادل احمد و علی محمد، بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤٢٦ق.
- ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، بیروت: دار الفکر، ١٤٠٤ق.
- ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، الطبعة الثانية، بیروت: مؤسسۃ الاعلمی، ١٣٩٠ق.
- ابن حزم، علی، جمهرة انساب العرب، تحقیق لجنة من العلماء، بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤٠٣ق.
- ابن داود، حسین، رجال ابن داود، تحقیق محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: الحیدریة، ١٣٩٢ق.
- ابن سعد، محمد، ترجمة الإمام الحسين و مقتله من القسم غير المطبوع من كتاب الطبقات الكبير، تحقیق عبدالعزیز الطباطبائی، قم: مؤسسۃ آل البيت، ١٤١٥ق.
- ابن شهر آشوب، محمد، مناقب آل ابی طالب، قم: انتشارات علامه، بی تا.
- ابن صباغ، علی، الفصول المهممة فی معرفة الأئمة، تحقیق سامی الغریبی، قم: دار الحديث، ١٤٢٢ق.
- ابن طاووس، علی، الاقبال بالأعمال الحسنة، تحقیق جواد القیومی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ١٤١٦ق.

ابن قولویه، جعفر، کامل الزیارات، تحقیق جواد القیومی، قم: مؤسسه نشر الفقاهه، ۱۴۱۷ق.

ابن کثیر، اسماعیل، البدایة و النہایة، تحقیق علی شیری، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.

ابن نما الحلی، محمد، مثير الأحران، النجف الاشراف: المطبعة الحیدریة، ۱۳۶۹ق.

ابن یوسف الحلی، علی، العدد القویة لدفع المخاوف الیومیة، تحقیق مهدی رجائی، قم: مکتبه مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ق.

ابوالفرج الاصفهانی، مقاتل الطالبیین، تحقیق احمد صقر، چاپ دوم، بی جا: اسماعیلیان، ۱۹۷۰م.

ابومخنف، لوط بن یحیی، مقتل الحسین، تحقیق حسن غفاری، چاپ دوم، قم: حسن غفاری، ۱۳۶۴ق.

ابی الفتح الاربلی، علی، كشف الغمة فی معرفة الأئمة، تبریز: مکتبه بنی هاشم، ۱۳۸۱ق.

اردبیلی، محمد، جامع الرواة، بی جا: مکتبه المحمدی، بی تا.

استر آبادی، محمد، الایجاز فی علمی الرجال و الدراية، تحقیق مهدی مهریزی و علی صدرايي خویی، قم: دار الحديث، ۱۳۸۵.

اسماعیلی، عباس، سحاب رحمت، چاپ هفتم، قم: مسجد جمکران، ۱۳۸۵.

امین، محسن، اعیان الشیعة، بیروت: دار التعارف، ۱۴۰۳ق.

بحرالعلوم، مهدی، الفوائد الرجالية، تحقیق محمدصادق بحر العلوم، طهران: مکتبه الصادق، ۱۳۶۳.

بروجردی، حسین، نهاییة التقرير فی مباحث الصلاة، تقرير فاضل لنکرانی، تحقیق مرکز فقه الائمة الاطهار، چاپ سوم، قم: مرکز فقه الائمة الاطهار، ۱۴۲۰ق.

بروجردی، علی اصغر، طرائف المقال فی معرفه طبقات الرجال، تحقیق مهدی روحانی، قم: مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۴۱۰ق.

بغدادی، محمد، المحبر، بی جا: مطبعة الدائرة، ۱۳۶۱ق.
بلاذری، احمد، جمل من از ساب الا شراف، تحقیق سهیل و ریاض، بیروت: دار الفکر، بی تا.

پور امینی، محمدباقر، چهره‌ها در حماسه کربلا، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
تستری، محمدتقی، قاموس الرجال، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
تفرشی، مصطفی، نقد الرجال، تحقیق مؤسسه آل البيت، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۸ق.

جعفریان، رسول، تأملی در نهضت عاشورا، چاپ چهارم، قم: انصاریان، ۱۳۸۴ق.
خوارزمی، الموفق، مقتل الحسین، تحقیق محمد السماوی، قم: انوار الهدی، ۱۴۱۸ق.
خوئی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، الطبعة الخامسة، نجف الاشرف: مطبعة الآداب، ۱۴۱۳ق.

ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۲۹ق.
سبحانی، جعفر، کلیات فی علم الرجال، چاپ سوم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.

شبییری زنجانی، «رجال طوسی»، دان‌شنامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی، ۱۳۷۵.

شمشیری، رحیمه، «مزایای فهرست نجاشی بر فهرست و رجال شیخ طوسی و بررسی نسبت و اختلاف آنها با یکدیگر» فصلنامه مطالعات اسلامی، ۱۳۸۸، شماره ۳.
شهید اول، محمد بن مکی، المزار، تحقیق مدرسه الامام المهدی، قم: مدرسه الامام المهدی، ۱۴۱۰ق.

- شيخ مفيد، محمد، الارشاد فى معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسه آل البيت، قم: المؤتمر العالمى لالفية ال شيخ المفيد، ١٤١٣ق.
- طبرانى، سليمان، المعجم الكبير، تحقيق حمدى عبدالمجيد، چاپ دوم، بيروت: دار احياء التراث العربى، ١٤٠٦ق.
- طبرسى، فضل، اعلام الورى باعلام الهدى، چاپ سوم، بى جا: دار الكتب الاسلاميه، بى تا.
- طبرسى، فضل، تاج المواليد فى مواليد الأئمة و وفياتهم، قم: مكتبة مرعشى نجفى، ١٤٠٦ق.
- طبرى، محمد، تاريخ الطبرى، قاهره: الإستقامة، ١٣٥٨ق.
- طوسى، محمد، الاستبصار، تحقيق حسن الموسوى، الطبعة الرابعة، طهران: دار الكتب الاسلاميه، ١٣٦٣.
- طوسى، محمد، الفهرست، تحقيق جواد القيوى، قم: مؤسسه نشر الفقاهة، ١٤١٧ق.
- طوسى، محمد، رجال الطوسى، تحقيق جواد القيوى، قم: مؤسسه النشر الاسلامى، ١٤١٥ق.
- طوسى، محمد، رجال الطوسى، تحقيق محمد صادق آل بحر العلوم، النجف الاشرف: الحيدريه، ١٣٨١ق.
- طوسى، محمد، مصباح المتهجد، بيروت: مؤسسه فقه الشيعه، ١٤١١ق.
- علامه حلى، حسن بن مطهر، المستجد من الارشاد، قم: مكتب المرعشى النجفى، ١٤٠٦ق.
- علامه حلى، حسن بن مطهر، خلاصه الاقوال فى معرفة الرجال، تحقيق جواد قيوى، قم: مؤسسه النشر الفقاهة، ١٤١٧ق.
- القريشى، عبدالامير، البالغون الفتح فى كربلاء، بيروت: بيت العلم للنابهين، ١٤٢٩ق.
- قى، عباس، الكنى و الالقاب، طهران: مكتبة الصدر، بى تا.

کلبی، هشام، جمهره النسب، تحقیق ناجی حسن، بیروت: عالم الکتبی. ۱۴۰۷ق.
مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، النجف الاشرف: المطبعة المرتضویة،
۱۳۵۲ق.

مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، تحقیق ابراهیم المیانجی و محمدالباقر البهبودی،
بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.

محلّی، حمید بن احمد، الحدائق الوردیة فی مناقب ائمة الزیدیة، چاپ دوم، دمشق:
دار الاسامة، ۱۴۰۵ق.

مرشد بالله، یحیی، الامالی الخمیسیة (تسمیة من قتل مع الحسین)، چاپ سوم، بیروت:
عالم الکتب، ۱۴۰۳ق.

مسعودی، التنبیة و الاشراف، بیروت: دار صعب، بی تا.
مشهدی، محمد، المزار الكبير، تحقیق جواد قیومی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی،
۱۴۱۹ق.

مغربی، نعمان بن محمد، شرح الاخبار فی فضائل الائمة الاطهار، تحقیق محمد
حسینی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.

نجاشی، احمد، فهرست مصنفی الشیعة، الطبعة الخامسة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی،
۱۴۱۶ق.

نمازی، علی، مستدرکات علم رجال الحديث، طهران: ابن مؤلف، ۱۴۱۴ق.
نویری، احمد، نهیة الأرب فی فنون الأدب، القاهرة: وزارة الثقافة و الإرشاد، بی تا.
یعقوبی، احمد، تاریخ یعقوبی، بیروت: دار صادر، بی تا.

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام / سال بیست و سوم، شماره نود و یکم / پائیز ۱۴۰۱

تعارض گزارش‌های آماری در بررسی‌های تاریخی؛ نمونه موردی، شمار

زخم‌های امام حسین ۷

تاریخ دریافت: ۹۳/۳/۲۰ تاریخ تأیید: ۹۳/۷/۲۹

مهران اسماعیلی^۱*

زهرا زکی^۲**

چکیده:

تعارض گزارش‌های آماری در بررسی‌های تاریخی، یکی از مسائل دانش تاریخ و به ویژه تاریخ‌نگاری است. این مسئله زمانی اهمیت خواهد یافت که گزارش‌های آماری فراوانی از یک رویداد در دسترس باشد. درباره حادثه کربلا، گزارش‌های آماری فراوانی در منابع یافت می‌شود. یکی از این گزارش‌ها، شمار زخم‌های امام حسین ۷ است. براساس استقرای نویسنده، حدود چهارده گزارش آماری در این زمینه ثبت شده است که سازگاری آنها با یکدیگر دشوار است. نویسنده در این مقاله سعی می‌کند با استفاده از روش تاریخ‌گذاری گزارش و تفکیک گزارش‌های زخم از گزارش‌های پارگی لباس، تعیین لباس امام ۷ در صحنه نبرد، بررسی تطبیقی روایت‌های شیخ مفید، ابن اعثم و خوارزمی از لحظات پایانی زندگانی امام حسین ۷ و بازسازی صحنه نبرد با تکیه بر روایت شیخ مفید، به گزارش آماری صحیح نزدیک شود.

واژه‌های کلیدی: امام حسین ۷، مقتل‌نگاری، عاشورا، آمار در تاریخ، کربلا.

* عضو هیات علمی دانشگاه شهید بهشتی.

** کارشناس ارشد تاریخ اسلام از دانشگاه بین‌المللی اهل بیت:

مقدمه

ارائه گزارش‌های فراوان همراه با سند یا بدون آن از سوی تاریخ‌نگار حدیث‌گرا، خواننده را در میان گزارش‌های متعارض رها می‌کند. به طور معمول این گونه گزارش‌ها در آثار مورخان حدیث‌گرای دوره‌های بعد تکرار می‌شود و به شهرت گزارش می‌افزاید. ردیابی گزارش‌های متون متأخر در منابع پیش از آن، به مرور پژوهش‌گر را به کهن‌ترین اثر شناخته شده ای می‌رساند که گزارش را ثبت کرده است آن‌گاه مشخص می‌شود که گزارش در چه تاریخی تولید شده است.

تاریخ‌گذاری گزارش‌ها، یکی از روش‌های تاریخی است که با مشخص ساختن گزارش‌های متأخر، زمینه لازم را برای ترجیح برخی گزارش‌ها بر گزارش‌های دیگر را ممکن می‌سازد ولی این روش به تنهایی کافی نیست و مشکل تفکیک گزارش‌های درست از نادرست را حل نمی‌کند. این روش به پژوهش‌گر کمک می‌کند گزارش‌ها را بر اساس تاریخ تولید دسته‌بندی کند و گزارش‌های دست اول را نسبت به دست دوم و سوم برگزیند. تاریخ‌نگاری حدیثی کربلا روایت‌های متعددی را درباره زخم‌های امام حسین ۷ ارائه می‌کند. در این موضوع، روند انباشتی گزارش‌های متعارض در تاریخ‌نگاری حدیثی از سده ششم تا دوره معاصر، سیری صعودی به خود گرفته است. با توجه به این که تاریخ‌گذاری گزارش‌ها، گامی برای شناسایی گزارش‌های درست از نادرست است، با مبحث تحریف ارتباط خواهد یافت. شهید مرتضی مطهری در نقد گزارش‌های نادرست به روش ناتوانی بازسازی رویداد، استناد می‌نماید و در بحث آمارهای آن رویداد، به نقد آمار کشته شدگان سپاه عمر بن سعد اکتفا می‌کند.^۱ مطالعات

پی‌نوشت‌ها

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار شهید مطهری، تهران: صدرا، ۱۳۷۰، ج ۱۷، ص ۷۸.

حوزه تحریف شناسی عاشورا از جمله عاشورا پژوهی با رویکردی به تحریف شناسی تاریخ امام حسین ۷ (۱۳۸۴) و مجموعه الصحیح من سیره الامام حسین بن علی ۷ (۱۴۳۰ق/۲۰۰۹م) به این موضوع پرداختند.^۱ هم چنین، محسن رنجبر در فصلی با عنوان واقعه عاشورا در آئینه آمار و ارقام (۱۳۹۱)، پس از ارائه گزارشی کوتاه از گزارش‌های گوناگون، نتیجه می‌گیرد که آمار زخم‌ها بیش از ۱۰۰ زخم بوده است و در تعارض میان گزارش‌های موجود، سازگاری و ادغام گزارش‌ها با یکدیگر یا ترجیح یکی بر دیگری، غیر ممکن است و گزارش‌های متعدد ناظر به فراونی زخم‌ها است.^۲ در شهادت نامه امام حسین بر پایه منابع معتبر (۱۳۹۱) نیز سعی می‌شود گزارش‌ها بر اساس منابع نخستین، بنابر ترتیب تاریخی ارائه گردند که خود نوعی تاریخ‌گذاری است. هر چند این امر در نهایت به نتیجه مشخصی نمی‌رسد و محصول اثر، باز پذیرش همه گزارش‌ها است.^۳

در مجموعه موسوعه الامام الحسین (۱۳۸۰) فصلی در باب تعداد زخم‌های امام حسین ۷ تنظیم شده است که مجموعه‌ای از فیش‌های مرتبط در این زمینه، همراه با ترجمه محتوای آن در پاورقی است و هیچ فرایند پژوهشی یا تلاشی برای تعیین درستی و نادرستی گزارش‌ها انجام نشده است.^۴ هم چنین مجموعه مقالات همایش

۲. سید محمد باقر شریف القرشی و سید مرتضی عسکری، الصحیح من سیره الامام حسین، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، ۲۰۰۹م؛ محمد صحتی سردودی، عاشورا پژوهی با رویکرد به تحریف شناسی تاریخ امام حسین، قم: خادم الرضا، ۱۳۸۴.

۳. محسن رنجبر، «واقعه عاشورا در آئینه آمار و ارقام»، تاریخ قیام و مقتل سیدالشهدا، زیر نظر مهدی پیشوایی، قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۸۹-۴۹۱.

۴. محمد محمدی ری شهری و همکاران، شهادت نامه امام حسین بر پایه منابع معتبر برگرفته از دانشنامه امام حسین ۷، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۸۴-۲۸۵.

۵. وزارت آموزش و پرورش، موسوعه الحسین بن علی، تهران: دفتر نشر انتشارات کمک

امام حسین (۱۳۸۱) که از سوی مجمع جهانی اهل بیت منتشر شده است و دانشنامه امام حسین (۱۳۸۸/۱۴۳۰ هـ. ق) دارالحدیث، به گزارش‌های آماری حادثه کربلا نمی‌پردازند.^۱

در این مقاله، ابتدا زخم‌های شناخته شده امام حسین (۷) در سه روایت ابن اعثم، شیخ مفید و خوارزمی بررسی خواهد شد. در ادامه، گزارش‌های زخم‌های پیکر امام حسین (۷)، تمثیل ایشان به خارپشت، امکان شمارش زخم‌ها، گزارش‌های پارگی لباس ایشان، چپستی لباس ایشان و در نهایت نتیجه‌گیری خواهد آمد.

زخم‌های شناخته شده بنا بر روایت ابن اعثم، شیخ مفید و خوارزمی برخی از ضربه‌های وارد شده بر پیکر امام حسین (۷) به و سیله افراد شناخته شده‌ای صورت گرفته که نام آنها در منابع ثبت شده است. در این قسمت، ابتدا دو روایت نخستین این واقعه؛ یعنی روایت الارشاد شیخ مفید و روایت الفتوح ابن اعثم را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم و سپس روایت مقتل الحسین خوارزمی را بررسی خواهیم کرد؛ زیرا دیگر منابع متأخر، متأثر از این منابع هستند.

هر دو روایت شیخ مفید و ابن اعثم به ۵ ضربه شناخته شده، اشاره می‌کنند که تنها ضربه شمشیر زرعۀ بن شریک تمیمی به دست یا شانه چپ امام حسین (۷) در میان آنها مشترک است. بنا بر روایت شیخ مفید، ابتدا تیری از سوی فردی از قبیله بنی دارم به دهان امام (۷) اصابت کرد و سپس ضربه شمشیر مالک بن یسر کندی بر کلاه خود و سر امام (۷) وارد شد که امام (۷) آن را پانسماں کردند. پس از آن عبدالله بن حسن به شهادت رسید و دسته تیراندازان وارد عمل شدند. آن‌گاه دو ضربه شمشیر از سوی زرعۀ بن

آموزشی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۶۳۹-۶۵۰.

۶. همان؛ جمعی از نویسندگان، مجموعه مقالات همایش امام حسین، تهران: مجمع جهانی اهل بیت، ۱۳۸۱؛ محمد محمدی ری شهری، دانشنامه امام حسین بر پایه قرآن، حدیث و تاریخ، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۸.

شریک و فردی دیگر بر پیکر امام ۷ اصابت کرد و در نهایت با ضربه نیزه سنان بن انس، ایشان از اسب فرو افتادند که در مجموع ۵ ضربه و به ترتیب یک تیر، یک شمشیر، دو شمشیر و یک نیزه می‌شود.

بنا بر روایت ابن اعثم، ابتدا تیری به پیشانی امام ۷ اصابت کرد و سپس حمله دسته تیراندازان روی داد. آن‌گاه شمشیرهای زرعه بن شریک تمیمی، عمرو بن طلحه جعفی و تیر سنان بن انس به بدن امام ۷ خوردند و در نهایت با ضربه نیزه صلاح بن وهب، امام ۷ از اسب فروافتادند که در مجموع ۵ ضربه و به ترتیب یک تیر، دو شمشیر، یک تیر و یک نیزه می‌شود.

تفاوت دو روایت در زمان و ترتیب هر ضربه، تعداد ضربه‌های تیر و شمشیر و ضاربان آنها است ولی هر دو روایت تعداد ضربه‌ها را ۵ ضربه می‌دانند. خوارزمی که چارچوب اصلی روایت خود را از ابن اعثم گرفته است، تعداد ضربه‌های شناخته شده را به ۱۰ ضربه، شامل ۳ اصابت تیر، ۴ شمشیر، ۲ نیزه و یک سنگ افزایش می‌دهد. سید بن طاووس در اثر خود، اللهوف روایت متأخر خوارزمی را ترجیح می‌دهد و ابتدا آن را می‌آورد ولی در ادامه، روایت شیخ مفید را هم نقل می‌کند.

گزارش‌های آماری زخم‌های پیکر امام حسین ۷

گزارش‌های آماری منابع را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد. گزارش‌هایی که درباره زخم‌های بدن ایشان سخن می‌گویند و گزارش‌هایی که درباره آمار پارگی‌های لباس ایشان بر جای مانده است. گزارش‌های زخم‌های بدن امام حسین ۷ در بیان جزئیات، یک‌سان نیستند. برخی گزارش‌ها، از تعداد زخم‌های شمشیر، نیزه، تیر و سنگ، آماری تفصیلی ارائه می‌دهند و برخی دیگر، فقط آماری از مجموع زخم‌ها بیان می‌کنند.

گزارش نخست محمد بن سعد: ۳۳ زخم

بنا بر گزارشی که نخستین بار ابن سعد (۲۳۰هـ. ق) از آن سخن می‌گوید، ۳۳ زخم بر پیکر امام حسین ۷ بود.^۱ گزارش ابن سعد، فاقد راوی مشخصی است؛ زیرا وی در باب مقتل امام حسین ۷، راویانی متعدد را در آغاز نام می‌برد و سپس مجموع گزارش‌ها را از زبان خود حکایت می‌کند. هم‌چنین این گزارش، فاقد اطلاعات تفصیلی درباره آمار زخم‌های شمشیر، نیزه و تیر است.

پس از ابن سعد، در کتاب ابن شهر آشوب (۵۸۸هـ. ق) که گزارش‌های گوناگون را در این باب گردآورده است، به این گزارش اشاره می‌شود در متن ابن شهر آشوب، عبارتی به متن گزارش افزوده شده است تا بیان گر آن است که تعداد زخم‌ها بیش از این بوده است. در این باره آمده است:

و گفته شده ۳۳ زخم، بدون محاسبه تیرها.^۲

نویسندگان عصر صفوی چون مجلسی (۱۱۱۱هـ. ق) و عبدالله بحرانی (۱۱۳۰هـ. ق) همین گزارش را همراه با افزوده آن از ابن شهر آشوب، نقل می‌کنند.^۳ در دوره قاجاری، ملا آقا دربندی (۱۲۸۵هـ. ق) این گزارش را به عنوان قول مرجوح نقل می‌کند و محمد تقی سپهر (۱۲۹۸هـ. ق) در این باره می‌نویسد:

به روایتی بیرون زخم خدنگ، سی و سه زخم برداشت.^۴

۷. ابن سعد، الطبقات الکبری، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸هـ. ق، ج ۱۰، ص ۴۷۴.

۸. ابن شهر آشوب، المناقب، قم: علامه، ۱۳۷۹هـ. ق، ج ۳، ص ۲۵۷-۲۵۸.

۹. محمد باقر مجلسی، بحار الأنوار، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۳، ج ۴۵، ص ۵۲-۵۳؛ عبدالله بحرانی،

العوامل، قم: مدرسه الامام مهدی (عج)، ۱۴۰۷هـ. ق، ج ۱۷، ص ۲۹۵-۲۹۶.

۱۰. ملا آقا دربندی، اکسیر العبادات فی اسرار الشهادت، تحقیق شیخ محمد جمعه بادی و

عباس ملاحظیه الجمری، منامة: شركة المصطفی للخدمات الثقافیة، ج ۳، ص ۲۴؛ محمد تقی

سپهر، ناسخ التواریخ، تهران: اساطیر، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۸۲.

این درحالی است که مؤمن شبلنجی (۱۳۰۸هـ. ق) تنها به همین روایت استناد می نماید و از آوردن گزارش های دیگر صرف نظر می کند.^۱ احمد بن موسی بن طاووس (۶۷۳هـ. ق) در گزارشی متمایز، که از نظر متن شباهتی به گزارش فوق ندارد اما از نظر آماری با آن یک سان است بیان می کند که ۳۳ زخم بر سر امام حسین ۷ بود.^۲

گزارش مشهور ابومخنف از امام صادق ۷: ۳۳ زخم نیزه و ۳۴ زخم شمشیر یکی از شناخته شده ترین گزارش های زخم های امام حسین ۷، خبری است که ابومخنف (۱۵۷هـ. ق) از امام صادق (۱۴۸هـ. ق) روایت می کند. بنابر این گزارش، هنگامی که امام حسین ۷ به شهادت رسید ۳۳ زخم نیزه و ۳۴ زخم شمشیر بر تن داشت. این خبر به فراوانی در منابع نقل می شود. در میان منابع تاریخی، بلاذری (۲۷۹هـ. ق)، طبری (۳۱۰هـ. ق)، مسعودی (۳۴۵هـ. ق)، ابن اثیر (۶۳۰هـ. ق)، نویری (۷۳۳هـ. ق)، یافعی (۷۶۸هـ. ق)، ابن کثیر (۷۷۴هـ. ق)، مقریزی (۸۴۵هـ. ق) و ابن عماد حنبلی (۱۰۸۹هـ. ق) این گزارش را نقل می کنند.^۳

۱۱. مؤمن بن حسن شبلنجی، نورالابصار فی مناقب آل البيت المختار، قم: رضی، بی تا، ص ۲۶۸.
۱۲. احمد بن موسی بن طاووس حلی، زهره الرياض و نزهة المرتاض، تحقیق محمد حسینی نیشابوری، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲/۱۴۲۴هـ. ق، ص ۹۳.
۱۳. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الأشراف، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۷هـ. ق، ج ۳، ص ۲۰۳؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، بیروت: اعلمی، بی تا، ج ۵، ص ۴۵۳؛ ابو الحسن علی مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق اسعد داغر، چاپ دوم، قم: دارالهجره، ۱۴۰۹هـ. ق، ج ۳، ص ۶۲؛ ابن اثیر، الكامل فی التاریخ، بیروت: دارالصادر، ۱۳۸۵هـ. ق، ج ۴، ص ۷۹؛ نویری، نهیة الارب، قاهره: دارالکتب و الوثائق القومیة، ۱۴۲۳هـ. ق، ج ۲، ص ۴۶۰؛ ابومحمد یافعی، مرآة الجنان و عبرة الیقظان، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۷م، ج ۱، ص ۱۰۷؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، بیروت: دارالفکر، بی تا، ج ۸، ص ۱۸۸؛

در این گزارش، آماری از زخم‌های تیر و یا سنگ ارائه نمی‌شود. در میان مورخان، ابن اثیر (۶۳۰هـ. ق) به این نکته توجه می‌کند و از این رو در ادامه گزارش می‌افزاید که این آمار، بدون محاسبه زخم‌های تیر است. ذهبی (۷۴۸هـ. ق) این گزارش را به مضمون نقل می‌کند و می‌نویسد که امام حسین ۶۳۷ زخم برداشته بود و تفکیکی میان زخم‌های گوناگون نمی‌کند.^۱

در میان نویسندگان منابع روایی، نخستین فرد، قاضی نعمان مغربی (۳۶۳هـ. ق) از اسماعیلیه است که این روایت را از طریق ابن ابی ایسر از پدرش به امام صادق ۷ می‌رساند و بر خلاف دیگر راویان، تعداد زخم‌های شمشیر را بیش از ۳۴؛ یعنی ۴۴ زخم می‌داند که روایتی نادر در این باب به شمار می‌آید و راویان او چندان شناخته شده نیستند.^۲ به تبع او، ابوطالب زیدی (۴۲۴هـ. ق) بدون بیان سند، به این گزارش اشاره می‌کند و تعداد زخم‌های شمشیر را ۴۴ زخم می‌داند ولی در متون روایتی اثناء شریه، تعداد زخم‌های شمشیر، همان ۳۳ زخم باقی مانده است. دیگر منابع زیدیه چون الحدائق‌الوردیه از ابوالحسن محلی (۶۵۲هـ. ق)، تعداد زخم‌های شمشیر را ۳۴ زخم معرفی می‌کنند.^۳

مقریزی، امتاع الاسماع، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا، ج ۵، ص ۳۴۶؛ ابن عماد، شذرات الذهب، تحقیق ارناؤوط، دمشق: دار ابن کثیر، ۱۴۰۶هـ. ق/۱۹۸۶م، ج ۱، ص ۲۷۴.

۱۴. شمس الدین ذهبی، سیر اعلام النبلاء، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۷هـ. ق، ج ۲، ص ۲۰۳.

۱۵. قاضی نعمان مغربی، شرح الأخبار، تحقیق سید محمد حسینی جلالی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا، ج ۳، ص ۱۶۴.

۱۶. ابوطالب یحیی بن حسین زیدی، الافاده فی تاریخ الائمه، تحقیق محمد یحیی سلمی عزان، یمن: دارالحکمه الیمنیه، ۱۴۲۷هـ. ق، ص ۶۰؛ ابوالحسن محلی، الحدائق الوردیه فی اخبار الزیدیه، دمشق: دار اسامه، نوبت دوم، ۱۴۰۵هـ. ق، ج ۱، ص ۱۲۳.

در منابع روایی متقدم شیعه اثنا عشریه، همانند آثار کلینی، شیخ صدوق، شیخ مفید، شیخ طوسی، سید مرتضی و سید رضی این گزارش با وجود شهرتش نیامده است و نخستین بار، محمد بن جریر طبری شیعی در قرن پنجم این خبر را نقل می‌کند.^۱ در منابع روایی سده ششم، خوارزمی (۵۶۸هـ. ق) و ابن شهر آشوب (۵۸۸هـ. ق) به نقل از طبری و در سده هفتم، ابن نما حلی (۶۴۵هـ. ق)، سبط بن جوزی (۶۵۴هـ. ق)، شرف الدین موصلی (۶۵۷هـ. ق)، ابن طاووس (۶۶۴هـ. ق) و جمال الدین عاملی (ق. ۷) این گزارش را آورده‌اند. در عصر صفویه، کرکی حائری (ق. ۱۰)، تستری (۱۰۱۹هـ. ق)، سید هاشم بحرانی (۱۱۰۷هـ. ق)، مجلسی (۱۱۱۱هـ. ق) و شاگرد وی عبدالله بحرانی (۱۱۳۰هـ. ق) و در عصر قاجار، ملا آقا دربندی (۱۲۸۵هـ. ق) و محمد تقی سپهر (۱۲۹۸هـ. ق) این خبر را نقل می‌کنند.^۲

۱۷. محمد بن جریر طبری شیعی، *دلائل الامامه*، قم: بعثت، ۱۴۱۳هـ. ق، ص ۱۷۸.
۱۸. موفق بن احمد خوارزمی، *مقتل الحسین*، قم: انوار الهدی، ۱۴۲۳هـ. ق، ج ۲، ص ۴۲؛ ابن شهر آشوب، پیشین، ج ۳، ص ۲۵۷ - ۲۵۸؛ ابن جوزی، *تذکره الخواص*، قم: رضی، ۱۴۱۸هـ. ق، ص ۲۲۸؛ شرف الدین موصلی، *النعیم المقیم*، بی‌جا: مؤسسه الاعلمی، بی‌تا، ص ۱۰۳؛ ابن طاووس، *التهوف*، تهران: جهان، ۱۳۴۸، ص ۱۲۹؛ جمال الدین عاملی، *الدر النظیم فی مناقب الائمة اللهمم*، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۲۰هـ. ق، ص ۵۷۲؛ ابن نما حلی، *مثیر الأحزان*، نجف: المطبعة الحیدریه، ۱۳۶۹هـ. ق/ ۱۹۵۰م، ص ۷۱؛ شمس الدین باعونی، *جواهر المطالب*، قم: مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۰؛ کرکی حائری، *تسلیه المجالس*، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۸هـ. ق، ج ۲، ص ۳۲۰؛ قاضی نورالله تستری، *إحقاق الحق*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۹هـ. ق، ج ۱۱، ص ۵۲۶؛ سید هاشم بحرانی، *حلیه الابرار*، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۱۹؛ همو، *مدینه المعاجز*، تحقیق مؤسسه المعارف الاسلامیه با شراف شیخ عزه الله مولایی، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۴هـ. ق، ج ۴، ص ۷۷؛ مجلسی، پیشین، ج ۴۵، ص ۵۲؛ عبدالله بحرانی، پیشین، ج ۱۷، ص ۲۹۵؛ دربندی، پیشین، ج ۳، ص ۲۴؛ محمد تقی سپهر، پیشین، ج ۲،

در میان مورخان، تنها طبری و ابن کثیر بر اساس روش حدیثی خود، به هر دو راوی خبر اشاره می‌کنند. در منابع روایی هم، تنها ابن شهر آشوب و آن‌هم به جهت استنادش به تاریخ طبری، به ابومخنف و روایت او از امام صادق^۷ اشاره می‌کند و از همین رو، منابع عصر صفویه که این خبر را از او نقل می‌کنند، به راویان خبر اشاره می‌کنند ولی در دیگر منابع روایی از ابومخنف یا هر دو راوی، اثری نیست.

در تمامی این گزارش‌ها، عبارت «وُجِدَ» به معنای یافته شد، به کار رفته است که حکایت از ناشناخته بودن شمارنده زخم‌ها دارد ولی ابن شهر آشوب و ابن کثیر که گزارش خود را از تاریخ طبری گرفته‌اند، از عبارت «وَجَدْنَا» استفاده می‌کنند که بیان‌گر آن است که امام جعفر صادق^۷ یا بستگانش، این تعداد زخم را دیده یا شمرده‌اند. از همین روی منابع شیعی عصر صفوی، چون بحار الانوار و عوالم العلوم و المعارف و الاحوال عبدالله بحرانی عبارت «وَجَدْنَا» را ثبت کرده‌اند. با این حال، این گزارش در نسخه‌های چاپ شده تاریخ طبری با تعبیر «وجد» به کار رفته است.

مشابهت «نا» و «با» و مقاربت این دو در عبارت «وَجَدْنَا بِالْحُسَيْنِ» می‌تواند موجب افتادگی یا افزودگی یکی از «نا» یا «با» شده باشد و زمینه خطای نسخه نویسان را فراهم آورده باشد. بر این اساس، نمی‌توان در این باره که شمارش زخم‌های امام حسین^۷ به وسیله خاندان او صورت گرفته است، به این خبر تکیه کرد؛ زیرا مشخص نیست که عبارت «وَجَدْنَا بِالْحُسَيْنِ» درست بوده یا عبارت «وجد بالحسین».

نکته دیگر قابل توجهی که پیرامون تفاوت نسخه‌های این خبر در منابع گوناگون، وجود دارد، آن است که در همه این گزارش‌ها، تعداد زخم‌های نیزه یک‌سان است ولی برای تعداد زخم شمشیر، اعداد متفاوتی بیان می‌شود. قاضی نعمان مغربی و ابوطالب زیدی، زخم‌های شمشیر را ۴۴ و جمال الدین عاملی ۲۴ زخم می‌دانند اما با توجه به نقل یک‌سان این گزارش در منابع متعدد، بعید به نظر می‌رسد که روایت قاضی نعمان

یا جمال الدین عاملی دارای اصالت باشند و به احتمال فراوان، برگرفته از تصحیف و اشتباه نسخه‌نویسان است.

گزارش خوارزمی: ۷۲ زخم

در گزارش فاقد سندی که خوارزمی (۵۶۸هـ. ق) برای نخستین بار روایت می‌کند، آمده است:

امام حسین ۷ آن قدر جنگید تا این که ۷۲ زخم برداشت و نبرد سنگین، وی را خسته و ناتوان ساخته بود. هنگامی که برای اندکی استراحت، توقف کرده بود، سنگی به پیشانی امام اصابت کرد و خون جاری شد. لباس خود را بلند کرد تا خون را با آن پاک کند که ناگاه تیری سه شعبه و مسموم بر قلب وی نشست.^۱

گزارش خوارزمی فاقد اطلاعات جزئی و تفصیلی درباره جراحتهای شمشیر، نیزه و تیر است. پس از خوارزمی، ابن نما حلی (۴۵هـ. ق) و ابن طاووس (۶۴هـ. ق) این گزارش را از خوارزمی نقل می‌کنند.^۲ این خبر در سایر منابع گزارش نمی‌شود تا این که در عصر صفویه، مجلسی (۱۱۱۱هـ. ق)، سید نعمت الله جزایری (۱۱۱۲هـ. ق) و عبدالله بحرانی (۱۱۳۰هـ. ق) و در عصر قاجار، ملاآقا دربندی (۱۲۸۵هـ. ق) و محمد تقی سپهر (۱۲۹۸هـ. ق) آن را نقل می‌کنند.^۳ ملاحسین کاشفی (۹۱۰هـ. ق) که تنها به گزارش ۷۲ زخم بسنده کرده است، گزارش خود را با ۲ ضربه زرعۀ بن شریک و سنان بن انس به پایان می‌برد.^۴

۱۹. خوارزمی، پیشین، ج ۲، ص ۳۹.

۲۰. ابن طاووس، پیشین، ص ۷۱؛ ابن نما حلی، پیشین، ص ۵۵.

۲۱. مجلسی، پیشین، ج ۴۵، ص ۵۲ - ۵۳؛ سید نعمت الله جزایری، ریاض الأبرار، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۷هـ. ق/۲۰۰۶م، ج ۱، ص ۲۲۹؛ عبدالله بحرانی، پیشین، ج ۱۷، ص ۲۹۵ - ۲۹۶؛ دربندی، پیشین، ج ۳، ص ۲۴؛ محمد تقی سپهر، پیشین، ج ۲، ص ۳۸۲.

۲۲. ملاحسین کاشفی، روضه الشهداء، تصحیح عقیقی بخشایشی، قم: دفتر نشر نوید اسلام،

گزارش مُعَاذ بن مسلم از امام صادق^۷: بیش از ۷۰ زخم شمشیر
 بنا بر روایت معاذ بن مسلم، امام صادق^۷ فرمود که بر بدن امام حسین^۷ بیش از ۷۰
 زخم شمشیر بود. این روایت را نخستین بار، شیخ طوسی (۴۶۰هـ. ق) از احمد بن
 عبدون از ابن زبیر از علی بن حسن فضال از عباس از ابی عماره از معاذ بن مسلم نقل
 می‌کند.^۱ مجلسی و ملا عبدالله بحرانی نیز این روایت را از همین طریق نقل می‌کنند
 ولی می‌افزایند که علاوه بر ۷۰ زخم شمشیر، بیش از ۷۰ زخم نیزه برداشته بود.^۲ به
 طور دقیق، مشخص نیست که نسخه امالی طوسی افتادگی داشته یا آن که در استنساخ
 آن، مجلسی دچار اشتباه شده است.

گزارش نسب‌شناسان: ۷۰ زخم مطلق

مجدی، نسب شناس قرن پنجم در شرح حال امام حسین^۷ می‌گوید که در روز عاشورا
 در حالی که ۷۰ زخم برداشته بود به شهادت رسید.^۳ دیگر نسب شناس، یعنی ابن
 عنبه (۸۲۸هـ. ق) همین گزارش را نقل می‌کند.^۴

گزارش منسوب به امام باقر^۷: بیش از ۳۲۰ زخم

گزارشی منسوب به امام باقر^۷ در اختیار است که بنا بر آن، امام حسین^۷ در حالی شهید
 شد که بیش از ۳۲۰ زخم بر تن داشت. این گزارش، نخستین بار به وسیله شیخ

۱۳۷۹، ص ۴۳۷.

۲۳. شیخ طوسی، الامالی، قم: دارالتقافه، ۱۴۱۴هـ. ق، ص ۶۷۶.

۲۴. مجلسی، پیشین، ج ۴۵، ص ۸۲؛ عبدالله بحرانی، پیشین، ج ۱۷، ص ۳۳۰.

۲۵. ابوالحسن علی علوی عمری، المجدی فی انساب الطالبین، تحقیق احمد مهدوی دامغانی،

قم: کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۹هـ. ق، ص ۱۳.

۲۶. ابن عنبه، عمده الطالب فی نسب آل ابی طالب، ریاض: مکتبه جل المعرفة و مکتبه التوبه،

۲۰۳۳م، ص ۳۳۵.

صدوق (۳۸۶هـ. ق.) با چهار واسطه از امام باقر ۷ نقل شده است.^۱ در ادامه به این روایت افزوده شده است که همه این زخم‌ها در جلو بدن حضرت بود؛ زیرا او هرگز به دشمن پشت نمی‌کرد. در این گزارش، تنها به برآیند زخم‌ها اشاره می‌شود و آماری تفکیک یافته از زخم‌های شمشیر، نیزه و تیر ارائه نمی‌گردد.

پس از شیخ صدوق، قاضی نعمان مغربی (۳۶۳هـ. ق.) گزارش صدوق را نقل می‌کند.^۲ در سده ششم، فتال نیشابوری (۵۰۸هـ. ق.)، شیخ طبرسی (۵۴۸هـ. ق.) و ابن شهر آشوب (۵۸۸هـ. ق.) همان گزارش را نقل می‌کنند.^۳ کرکی حائری (ق. ۱۰)، هاشم بحرانی (۱۱۰۷هـ. ق.)، مجلسی (۱۱۱۱هـ. ق.)، سید نعمت الله جزایری (۱۱۱۲هـ. ق.) و عبدالله بحرانی (۱۱۳۰هـ. ق.) در دوره صفویه به نقل این گزارش می‌پردازند.^۴ در عصر قاجار هم ملاآقا دربندی (۱۲۸۵هـ. ق.) و محمد تقی سپهر (۱۲۹۸هـ. ق.) این گزارش را بیان می‌کنند.^۵ عمده منابع متأخر به سند این روایت اشاره‌ای نمی‌کنند. سید نعمت الله جزایری در پایان گزارش می‌افزاید که «زره امام مانند خارپشت شده بود» و به این وسیله، توجه خواننده را به زخم‌های تیر جلب می‌کند.

۲۷. شیخ صدوق، الامالی، بی‌جا: کتابخانه اسلامی، بی‌تا، ص ۲۲۸.

۲۸. قاضی نعمان مغربی، پیشین، ج ۳، ص ۵۴۰ - ۵۴۱.

۲۹. فتال نیشابوری، روضه الواعظین و بصیره المتعظین، قم: دلیل ما، ۱۴۲۳هـ. ق، ج ۱،

ص ۴۲۹؛ طبرسی، تاج الموالید، قم: کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۶، ق، ص ۳۱؛ ابن

شهر آشوب، المناقب، پیشین، ج ۳، ص ۲۵۷ - ۲۵۸.

۳۰. کرکی حائری، پیشین، ج ۲، ص ۳۲۰؛ سید هاشم بحرانی، پیشین (حلیه الأبرار)، ج ۴،

ص ۲۱۹؛ مجلسی، پیشین، ج ۴۵، ص ۵۲ - ۵۳؛ سید نعمت الله جزایری، پیشین، ج ۱،

ص ۲۳۰؛ عبدالله بحرانی، پیشین، ج ۱۷، ص ۲۹۵ - ۲۹۶.

۳۱. دربندی، پیشین، ج ۳، ص ۲۴؛ محمد تقی سپهر، پیشین، ج ۲، ص ۳۸۲.

از نظر سند، شیخ صدوق این روایت را از سعد بن عبدالله اشعری قمی (حدود ۳۰۰هـ. ق) که به وثاقت شهره است، گرفته است.^۱ سعد بن عبدالله نیز این روایت را از محمد بن عیسی بن عبدالله اشعری و وی از محمد بن خالد برقی از طبقه امام کاظم، امام رضا و امام جواد دریافت کرده است که دیدگاه‌ها درباره دو راوی اخیر متفاوت است. گفته می‌شود برقی را به خاطر نسبت روایت‌های نادرست به اهل بیت ۷ از قم بیرون کردند.^۲

به هر حال طریق سعد بن عبدالله از احمد بن عیسی از محمد بن خالد برقی، طریق شناخته شده‌ای است و نمونه‌های دیگری نیز دارد. برقی روایت را از داود بن ابی یزید (یا زید) از طبقه امام هادی ۷ و امام عسکری ۷ نقل می‌کند و داود بن ابی یزید این روایت را از سه نفر که همگی آن را از امام باقر ۷ شنیده‌اند روایت می‌کند؛ یعنی عبدالله بن بکیر بن اعین، برید بن معاویه (عجلی) و ابوالجارود. عبدالله بن بکیر ثقه و از اصحاب اجماع است و برید بن معاویه ثقه است ولی ابوالجارود زیاد بن منذر به جهت گرایش به زید بن علی و انتساب فرقه جارودیه به او مورد تردید است.^۳

۳۲. نجاشی، رجال نجاشی، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۷هـ. ق، ص ۳۳۸؛ حلی، الخلاصه، قم: مکتبه الرضی، ۱۳۸۱، ۱۵۴.

۳۳. درباره محمد بن عیسی ن.ک: شیخ طوسی، رجال الطوسی، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۵هـ. ق، ص ۳۶۳؛ درباره محمد بن خالد برقی ن.ک: نجاشی، پیشین، ص ۳۳۵؛ شیخ طوسی، پیشین، ص ۳۶۳.

۳۴. درباره برید بن معاویه عجلی ن.ک: نجاشی، پیشین، ص ۱۱۲؛ ابن داود حلی، رجال ابن داود، تحقیق سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: منشورات مطبعه الحیدریه، ص ۶۷. درباره ابن بکیر ن.ک: کشی، رجال کشی، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸، ص ۳۷۵؛ درباره ابوالجارود ن.ک: نجاشی، پیشین، ص ۱۱۷؛ ابن غضائری، رجال ابن الغضائری، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۱؛ کشی، پیشین، ص ۲۲۹.

اشکال عمده سند این گزارش آن است که در منابع شناخته شده شیعه، طریق راویان نخست (ابی بکیر، برید بن معاویه، ابوالجارود) به راوی دوم؛ یعنی داود بن ابی یزید طریق نادری بوده است و منحصر به همین روایت ۳۲۰ زخم امام حسین ۷ است و شیخ صدوق توجه نداشته که روایت‌های داود بن ابی یزید اندک بوده است و وی که از طبقه امام هادی ۷ است، چگونه می‌تواند از برقی که از طبقه امام کاظم ۷، امام رضا ۷ و امام جواد ۷ است، روایتی نقل کند.

برخی محققان در نقد گزارش بیش از ۳۲۰ زخم شیخ صدوق، دچار خطای محاسباتی شده‌اند و می‌گویند که اگر هر زخم را یک سانتی مترمربع در نظر بگیریم، ۳۲۰ زخم، مساحتی بیش از سه مترمربع را در بر می‌گیرد و بدن انسان هر قدر هم که تنومند باشد، به این میزان و سعت ندارد تا چه رسد به این که فقط جلوی بدن وی این مقدار مساحت داشته باشد^۱ در حالی که ۳۲۰ سانتی مترمربع معادل با مستطیلی به طول ۲۰ و عرض ۱۶ سانتیمتر خواهد بود و سطح پوست هر مرد، بالغ بر ۱۸۰۰۰ سانتیمتر مربع است^۲ و چنان چه هر زخم یک سانتی متر مربع در نظر بگیریم که البته بیشتر از آن است، پوست بدن هر مرد، توانایی دریافت ۱۸۰۰۰ زخم را دارد.^۳

گزارش اول ابن شهر آشوب: ۳۶۰ زخم

۳۵. سید عبدالله حسینی، بررسی و نقد منابع عاشورا، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۱.

۳۶. Donald Venes, M.D(ed), Tabers Cyclopedic Medical Dictionary, ۲۲th edition, F.A. Davis Company, ۲۰۱۳.

۳۷. زخم شمشیر بر خلاف زخم تیر یا نیزه با واحد طول سنجیده می‌شود و نه با واحد مساحت.

گزارشی کوتاه در اختیار است که از ۳۶۰ زخم بر پیکر امام حسین ۷ خبر می‌دهد و نخستین بار، بدون سند و به وسیله ابن شهر آشوب (۵۸۸هـ. ق) ارائه شده است.^۱ بنابر این گزارش، گفته می‌شود که ۳۶۰ زخم در پیکر امام حسین ۷ یافت شد. این گزارش فاقد آماری تفکیکی از زخم‌های شمشیر، نیزه، تیر و سنگ است. پس از وی، تنها در عصر صفویه، مجلسی (۱۱۱۱هـ. ق) و عبدالله بحرانی (۱۱۳۰هـ. ق) و در عصر قاجار، ملا آقا دربندی (۱۲۸۵هـ. ق) و سپهر (۱۲۹۸هـ. ق) این خبر را نقل می‌کنند.^۲ این گزارش در هیچ منبع دیگری ثبت نشده است.

گزارش دوم ابن شهر آشوب: ۱۹۰۰ زخم

گزارش دوم ابن شهر آشوب (۵۸۸هـ. ق) که فاقد سند و پیشینه است بیان‌گر ۱۹۰۰ زخم بر بدن امام حسین ۷ است. بنابر این گزارش، امام حسین ۷ در نبرد خویش، ۱۹۰۰ زخم برداشت و تیرهای برخورد کرده با زره امام حسین ۷ چون خارهای خارپشت بود.^۳ در این گزارش جزئیات تفصیلی آمار زخم‌های نیزه، شمشیر و تیر نیامده است. در ادامه این روایت افزوده می‌شود که گویا همه این جراحات‌ها از جلو بر امام ۷ وارد شده بود. این تعبیر در امالی شیخ صدوق، در روایت ۳۲۰ زخم، بیان شده بود اما مشخص نیست که افزوده خود او است یا ناسخان دوره‌های بعد، آن را افزوده‌اند. در صورتی که این سخن از خود او باشد، ابن شهر آشوب چنین تعابیری را از وی وام گرفته است. پس از ابن شهر آشوب، کرکی حائری (ق. ۱۰) و سپس مجلسی (۱۱۱۱هـ. ق)، سید نعمت الله جزایری (۱۱۱۲هـ. ق) و عبدالله بحرانی (۱۱۳۰هـ. ق) این گزارش را نقل

۳۸. ابن شهر آشوب، پیشین، ج ۳، ص ۲۵۷ - ۲۵۸.

۳۹. مجلسی، پیشین، ج ۱۸، ص ۵۴۱. عبدالله بحرانی، پیشین، ج ۱۷، ص ۲۹۵ - ۲۹۶؛ دربندی،

پیشین، ج ۳، ص ۲۴؛ محمد تقی سپهر، پیشین، ج ۲، ص ۳۸۲.

۴۰. ابن شهر آشوب، پیشین، ج ۳، ص ۲۵۷.

می‌کنند.^۱ در عصر قاجار نیز، ملاآقا دربندی (۱۲۸۵ هـ. ق) و محمد تقی سپهر (۱۲۹۸ هـ. ق) این خبر را بیان می‌کنند.^۲

گزارش ملاآقا دربندی: ۴۱۸۰ زخم

ملاآقا دربندی (۱۲۸۵ هـ. ق) از کتاب عیون الحیات نقل می‌کند که گزارشی هست که ۴۰۰۰ زخم تیر، ۱۸۰ زخم شمشیر و سنان بر تن او بود.^۳ کتابی با عنوان عیون الحیات در زمینه تاریخ اهل بیت ۷ شناخته شده نیست. تنها اثری که در منابع با نام عیون الحیات ثبت شده است، اثری است در عرصه طب.^۴ در میان عناوین مشابه، معروف‌ترین کتابی که با عنوان عین الحیات (مفرد عیون) شناخته می‌شود، کتابی است فارسی از محمد باقر مجلسی که در زمینه اخلاق و عرفان اسلامی نوشته شده است و ترجمه و شرح سفارش‌ها و توصیه‌های اخلاقی پیامبر ۹ به ابوذر غفاری است که بنابر نظر مصحح، هدف از نگارش کتاب آن بوده است که توده مردم را با عرفان صحیح آشنا سازد و آنان را از عرفان‌های آمیخته با عناصر غیر اسلامی بازدارد.^۵

امکان شمارش زخم‌ها

درباره شمارش زخم‌ها ممکن است گفته شود که چه کسی، با چه دقتی و با کدام انگیزه، زخم‌های امام حسین ۷ را شمرده است و با توجه به شرایط نبرد، چگونه این امر

۴۱. کرکی حائری، پیشین، ج ۲، ص ۳۲۰؛ مجلسی، پیشین، ج ۴۵، ص ۵۲ - ۵۳؛ سید نعمت الله

جزایری، پیشین، ج ۱، ص ۲۲۹؛ عبدالله بحرانی، پیشین، ج ۱۷، ص ۲۹۵ - ۲۹۶.

۴۲. محمد تقی سپهر، پیشین، ج ۲، ص ۳۸۲.

۴۳. دربندی، پیشین، ج ۳، ص ۲۴.

۴۴. مصطفی درایتی، فهرست‌واره دست‌نوشته‌های ایران، تهران: کتابخانه مجلس شورای

اسلامی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۷۳۴.

۴۵. محمد باقر مجلسی، عین الحیات، تصحیح سید علی محمد رفیعی، تهران: قدیانی، ۱۳۸۲،

ص ۳۰.

روی داده است. در پاسخ می‌توان گفت که شمارش زخم‌ها در میان عرب رواج داشته است و به طور معمول آماری از زخم‌های افرادی که زخم‌های فراوانی برمی‌داشتند، ارائه می‌شد. نخستین نمونه‌ای که در تاریخ صدر اسلام می‌توان به آن اشاره کرد، آمار زخم‌های انس بن نضر انصاری است که در نبرد احد، سر سختانه مقاومت کرد و به شهادت رسید. قریشیان که در این نبرد در صدد قصاص خون‌های ریخته شده خود در نبرد بدر بودند، خشونت فراوانی نشان دادند و بر پیکر انس بن نضر انصاری بیش از ۷۰ یا ۸۰ زخم برجای مانده بود که پس از شهادت آن را شمردند.^۱

هم‌چنین درباره زخم‌های جعفر بن ابی طالب، فرمانده مسلمانان در نبرد موهه علیه بیزانس، گزارش می‌شود که بین سینه و زانوهایش، اثر ۹۰ زخم و بنابر گزارش‌های دیگر ۶۰ یا ۷۲ زخم مشاهده شد.^۲ هم‌چنین درباره رستم فرمانده سپاه سانیان در نبرد سرنوشت ساز قادسیه در سال ۱۴ هجری گفته می‌شود که ۱۰۰ زخم شمشیر و نیزه برداشته بود.^۳ از این رو، شمارش زخم‌ها نه تنها ممکن بوده است، بلکه در عمل، این کار اتفاق می‌افتاد. تفاوتی که میان رویداد عا شورا و دیگر نبردهای عرب مشاهده می‌شود، آن است که در نبرد عا شورا، پس از پایان نبرد و غارت خیمه‌ها بر پیکر امام حسین ۱۷ سب دوانیدند تا خشونت خود را به بیشترین قدر ممکن افزایش دهند. گفته می‌شود در اثر این رویداد، استخوان‌های سینه و کمر امام حسین ۷ همانند آرد نرم شد.^۴

۴۶. طبری، پیشین، ج ۲، ص ۵۱۸؛ ابن عبدالبر، الاستیعاب فی معرفه الاصحاب، تحقیق محمد

علی بجاوی، بیروت: دارالجلیل، ۱۴۱۲هـ. ق/۱۹۹۲م، ج ۱، ص ۱۰۹.

۴۷. واقدی، المغازی، تحقیق مارسدن جونز، بیروت: اعلامی، ۱۴۰۹هـ. ق، ج ۲، ص ۷۶۱؛ ابن

سعد، پیشین، ج ۴، ص ۲۸.

۴۸. ابوحنیفه دینوری، الاخبار الطوال، تحقیق عبدالمنعم عامر، قم: منشورات رضی، ۱۳۶۸،

ص ۱۲۳.

۴۹. بلاذری، پیشین، ج ۳، ص ۲۰۴؛ طبری، پیشین، ج ۵، ص ۴۵۵؛ شیخ مفید، پیشین، ج ۲،

ص ۱۱۳؛ طبرسی، اعلام الوری، باعلام الهدی، قم: آل‌البتیت، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۴۷۰.

ممکن است چنین گزارشی اغراق آمیز باشد ولی در هر صورت امکان شمارش زخم‌ها پس از این اتفاق تا حدود زیادی کاهش یافت.

گزارش‌های پارگی لباس امام حسین ۷

علاوه بر گزارش‌های زخم‌های بدن امام حسین ۷، گزارش‌های دیگری در اختیار است که بیان‌گر پارگی‌های لباس ایشان است. در این گزارش‌ها، آمار پارگی‌های ناشی از شمشیر، نیزه یا تیر به تفکیک موجود نیست و فقط به مجموع پارگی‌ها اشاره می‌شود.

گزارش سید بن طاووس: ۱۸۰ پارگی

این گزارش را برای نخستین بار ابن طاووس (۶۶۴هـ. ق) از کتاب الانوار ابوالقاسم صاحب بن عبّاد نقل می‌کند که بر اساس آن، بر اثر ضربه تیر، نیزه، شمشیر و سنگ، روپوش زمستانی حضرت ۷ ۱۸۰ پارگی پیدا کرده بود.^۱ البته کتاب الانوار صاحب بن عبّاد، کتاب ناشناخته‌ای است و تنها گزارش وجود چنین اثری از صاحب بن عبّاد، همین گزارش ابن طاووس است.^۲ لیبب بیضون در گزارشی ناشناخته از ابومخنف که آن را از نسخه‌ای خطی با عنوان مصرع الحسین از کتابخانه الاسد دمشق نقل می‌کند، بیان می‌نماید که بنابر روایت ابومخنف، ۱۸۰ تیر به جبهه امام حسین ۷ صابت کرد که از میان آنها، ۶۲ تیر بدن ایشان را شکافت.^۳

گزارش دوم محمد بن سعد: بیش از ۱۱۰ پارگی لباس

بنابر گزارش دوم ابن سعد (۲۳۰هـ. ق)، در اثر ضربات شمشیر، نیزه و تیر، ثوب امام حسین ۷ در بیش از ۱۱۰ جا پاره شده بود. مشخص نیست که ابن سعد این روایت را از

۵۰. ابن طاووس، سعد السعود للنفوس منضود، قم: دارالذخائر، بی تا، ص ۱۳۶.

۵۱. سید محمد حسین حسینی جلالی، فهرس التراث، قم: دلیل ما، ۱۴۲۳هـ. ق، ج ۱، ص ۴۳۲.

۵۲. لیبب بیضون، موسوعه کربلاء، بیروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۴۲۷هـ. ق، ج ۲، ص ۱۸۰.

چه کسی نقل می‌کند؛ زیرا وی در باب مقتل امام حسین ۷، راویان گوناگونی را در آغاز نام می‌برد و سپس مجموع گزارش‌ها را از زبان خود حکایت می‌کند.^۱

پس از ابن سعد (۲۳۰هـ. ق)، ابوطالب زیدی (۴۲۴هـ. ق)، طبری شیعی (ق. ۵) و سپس خوارزمی (۵۶۸هـ. ق) و در سده هفتم، ابن نما حلی (۶۴۵هـ. ق)، ابوالحسن محلی (۶۵۲هـ. ق)، علی بن موسی بن طاووس (۶۶۴هـ. ق)، احمد بن موسی بن طاووس (۶۷۳هـ. ق) و جمال الدین عاملی (ق. ۷) و در عصر صفویه، هاشم بحرانی (۱۱۰۷هـ. ق)، مجلسی (۱۱۱۱هـ. ق) و عبدالله بحرانی (۱۱۳۰هـ. ق)، و در عصر قاجار، سپهر (۱۲۹۸هـ. ق) این گزارش را نقل می‌کنند.^۲ ابن جوزی (۶۵۴هـ. ق) ضمن نقل این گزارش، همگی آنها را محدود به تیر می‌داند.^۳

قاضی نعمان مغربی (۳۶۳هـ. ق) این خبر را با برخی افتادگی‌ها و تغییرات به شکل سندی مرسل از زبیر بن بکار (۲۵۶هـ. ق) از شعبی (۱۰۳هـ. ق) گزارش می‌کند. در گزارش او، عبارت توبه افتاده است و چنین برداشت می‌شود که وی در صدد بیان آمار

۵۳. ابن سعد، پیشین، ج ۱۰، ص ۴۷۴؛

۵۴. ابوطالب زیدی، پیشین، ص ۶۰؛ طبری شیعی، پیشین، ص ۱۷۸؛ خوارزمی، پیشین، ج ۲، ص ۴۲؛ ابوالحسن محلی، پیشین، ج ۱، ص ۱۲۳؛ ابن نما حلی، پیشین، ص ۷۶؛ علی بن موسی بن طاووس حلی، اللهوف، پیشین، ص ۷۶؛ احمد بن موسی بن طاووس حلی، پیشین، ص ۹۳؛ جمال الدین عاملی، پیشین، ص ۵۷۲؛ مجلسی، پیشین، ج ۴۵، ص ۵۷ - ۵۸؛ عبدالله بحرانی، پیشین، ج ۱۷، ص ۳۰۰ - ۳۰۱؛ محمد تقی سپهر، پیشین، ج ۳، ص ۸.

۵۵. ابن جوزی، الرد علی المتعصب العنید، تحقیق محمد کاظم محمودی، بی‌جا: بی‌نا، ۱۴۰۳هـ.

. ق/ ۱۹۸۳م، ص ۳۹.

زخم‌های پیکر امام حسین ۷ است^۱ در حالی که تتبع در منابع نشان می‌دهد که خبر وی، همان خبر ابن سعد است.^۲

گزارش جابر بن یزید جعفی از امام باقر ۷: ۶۳ پارگی لباس

بنابر گزارش جابر از امام باقر ۷ (۱۱۴ هـ - ق) که نخستین بار کلینی (۳۲۹ هـ - ق) آن را با پنج واسطه نقل می‌کند، روایت می‌شود:

امام حسین ۷ به قتل رسید در حالی که جبه خز بر تن داشت که در آن ۶۳ ضربه ناشی از تیر، نیزه و شمشیر را مشاهده کردند.^۳

پس از کلینی و در سده‌های میانی، این روایت در منابع روایی و مقتل نگاری‌های شناخته شده، ثبت نشده است تا این که در نهایت در عصر صفویه، شیخ حر عاملی (۱۱۰۴ هـ - ق)، سید هاشم بحرانی (۱۱۰۷ هـ - ق)، مجلسی (۱۱۱۱ هـ - ق) و عبدالله بحرانی (۱۱۳۰ هـ - ق) به نقل این گزارش می‌پردازند.^۴

این روایت را کلینی از ابوعلی اشعری از محمد بن سالم از احمد بن زضر از عمرو بن شمر از جابر نقل می‌کند. این سند با ابهام‌هایی همراه است؛ زیرا ۱۴ نفر با نام جابر، ۷ نفر با نام محمد بن سالم و دو نفر با نام ابوعلی اشعری در فهرست راویان شیعه وجود دارند و تشخیص راویان این خبر در میان این افراد دشوار است ولی سلسله سند روایت

۵۶. قاضی نعمان مغربی، پیشین، ج ۳، ص ۱۶۴؛ ابوالحسن محلی، پیشین، ج ۱، ص ۱۲۳.

۵۷. زبیر بن بکار (۱۷۲-۲۵۶ هـ - ق) یکی از نوادگان زبیر بن عوام، اخباری و صاحب آثار متعدد بود و عامر شَعَبی از تابعان و بزرگان حدیث عراق بود که ارتباط نزدیکی با پنجمین حاکم اموی، عبدالملک مروان (حک: ۶۵-۸۶ هـ - ق) داشت.

۵۸. کلینی، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۴۵۲.

۵۹. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، قم: موسسه آل‌البیت، ۱۴۰۹ هـ - ق، ج ۳، ص ۲۶۴ و ج ۴، ص ۳۶۴ - ۳۶۵؛ سید هاشم بحرانی، حلیه الأبرار، پیشین، ج ۴، ص ۲۱۹؛ مجلسی، پیشین، ج ۴۵، ص ۹۴؛ عبدالله بحرانی، پیشین، ج ۱۷، ص ۳۲۹-۳۳۰.

مذکور، در متون روایی شیعه، سلسله سند شناخته شده‌ای است و در ۲۵ روایت کافی، ۷ روایت التهذیب و ۳ روایت الاستبصار به چشم می‌خورد.^۱ بر این اساس سند این روایت این گونه است: ابوعلی احمد بن ادریس اشعری (۳۰۶هـ. ق)، محمد بن سالم، ابوالحسن احمد بن النضر جعفری خزاز، عمرو بن شمر جعفری و در نهایت جابر بن یزید جعفری. در میان راویان این سند، ابوعلی اشعری، ثقه، محمد بن سالم مجهول، احمد بن نضر ثقه، عمرو بن شمر بسیار ضعیف و جابر بن یزید جعفری بر اساس برخی اظهار نظرها ضعیف است.^۲

گزارش امام سجاده: ۷: ۴۰ پارگی لباس

بنابر گزارشی از علی بن الحسین (۹۸هـ. ق) امام حسین ۷ به هنگام شهادت، جبه خز بر تن داشت که در اثر برخورد شمشیر و نیزه از ۴۰ جا پاره شده بود. این روایت را نخستین بار، قاضی نعمان مغربی (۳۶۳هـ. ق) بدون ارائه سند، نقل می‌کند.^۳ در منابع بعدی از این گزارش اثری نیست تا این که در دوره معاصر، تنها میرزای نوری (۱۳۲۰هـ. ق) آن را نقل می‌کند.^۴

۶۰. به عنوان نمونه ن.ک: کلینی، پیشین، ج ۲، ص ۵۱، ۷۴، ۱۶۰، ۲۸۸، ۳۶۰، ۶۰۱؛ شیخ طوسی، التهذیب، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷هـ. ق، ج ۱، ص ۴۲۷، ۴۴۲؛ همو، الاستبصار، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰هـ. ق، ج ۱، ص ۲۰۲، ص ۴۹۶ و ۴۷۱.

۶۱. درباره ابوعلی اشعری قمی ن.ک: نجاشی، پیشین، ص ۹۲؛ شیخ طوسی، الفهرست، نجف: المكتبة الرضویة، بی تا، ص ۷۱. درباره احمد بن نضر ن.ک: نجاشی، پیشین، ص ۹۸؛ ابن داوود، پیشین، ص ۲۰؛ درباره عمرو بن شمر ن.ک: نجاشی، پیشین، ص ۲۸۷. درباره جابر بن یزید جعفری ن.ک: کشی، پیشین، ص ۱۹۹.

۶۲. قاضی نعمان مغربی، دعائم الإسلام، مصر: دارالمعارف، ۱۳۷۹هـ. ق، ج ۲، ص ۱۵۴.

۶۳. میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل و مستنبط الوسائل، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸هـ. ق، ج ۳، ص ۲۰۴.

از آن جا که در منابع روایی سده سوم، چهارم و پنجم هجری قمری، توجه چندانی به آمار زخم‌های امام حسین ۷ نشده است، به نظر می‌رسد اندک بودن آمار در این گزارش، مانع نقل آن از سوی ابن شهر آشوب و در نتیجه نقل آن در منابع متأخر اثناعشریه شده است. این در حالی است که این گزارش، تنها گزارشی است که از علی بن حسین ۷، یکی از شاهدان حادثه روز عاشورا نقل می‌شود و بنابر متن گزارش، خود ایشان، آن پارگی‌ها را شمرده است. گویا جُبَّة غارت شده امام حسین ۷ در همان ایام یا در روزگار مختار، به ایشان بازگردانده می‌شود.

لباس امام حسین ۷

بحث دیگری که ذیل گزارش‌های پارگی لباس امام حسین ۷ قابل طرح است، تفاوتی است که گزارش‌ها از لباس امام حسین ۷ ارائه می‌کنند. به عبارت دیگر، اخباری که زخم‌های پیکر امام حسین ۷ را بر اساس پارگی‌های لباس آن حضرت ۷ می‌شمارند، از واژگان واحدی برای اشاره به لباس آن حضرت ۷ استفاده نمی‌کنند. در روایت ابن سعد به بیش از ۱۱۰ پارگی ثوب اشاره می‌شود. ابن جوزی (۶۵۴هـ. ق) هم همین واژه را به کار می‌برد در حالی که راویان گزارش از ابن سعد، چون خوارزمی، ابن نما و ابن طاووس از واژه قمیص و دیگران از جمله ابوطالب زیدی، قاضی نعمان مغربی به روایت شعبی، طبری شیعی، ابوالحسن محلی، جمال الدین عاملی، تعابیری چون «جُبَّةُ خَزَّ دَكْنَاء» یا «جُبَّةُ دَكْنَاء» یا «جُبَّة» را به کار می‌برند. هم‌چنین در گزارش امام سجاده ۷ به ۴۰ پارگی و در گزارش امام باقر ۷ به ۶۳ پارگی «جُبَّةُ خَزَّ دَكْنَاء» اشاره می‌شود.^۱ به نظر می‌رسد جای‌گزینی واژه ثوب با تعبیر «جُبَّةُ خَزَّ دَكْنَاء» در روایت ابن سعد، نخستین بار در آثار قاضی نعمان (۳۶۳هـ. ق) نمود یافته است و پس از آن است که ابوطالب زیدی (۴۲۴هـ. ق)، طبری شیعی (۵. ق)، ابوالحسن محلی (۶۵۲هـ. ق) و جمال الدین عاملی (۷. ق) از همین تعابیر استفاده می‌کنند ولی جای‌گزینی واژه قمیص با واژه

ثوب، نخستین بار به وسیله خوارزمی (۵۶۸ هـ - ق) صورت می‌گیرد و ابن نما (۶۴۵ هـ - ق)، ابن طاووس (۶۶۴ هـ - ق) تحت تأثیر مقتل وی، همین واژه را به کار می‌برند. از این رو، تنها دو گزارش امام سجاده در دعائم الاسلام و گزارش امام باقر ۷ در کافی کلینی، تنها گزارش‌هایی هستند که از آغاز تعبیر «جِبَّةٌ خَزَّ دَكْنَاءُ» را به کار می‌برند. قمیص یکی از عناصراصلی لباس مردانه و زنانه در زمان پیامبر ۹ به شمار می‌رفت و می‌توان آن را مترادف ثوب دانست^۱ ولی جبه در سده اول هجری، لباسی قیمتی و جلوبسته ای بود که بلندی آن تا بالای زانو می‌رسید و از پشم، پوست یا خز تهیه می‌شد و در فصل سرما بر روی دیگر لباس‌ها به تن می‌کردند و لباس فاخری به شمار می‌آمد. شواهد نشان می‌دهد که پیامبر ۹ و بسیاری از امامان شیعه، جِبَّة می‌پوشیدند.^۲ بنابر روایت امام صادق ۷، عبدالله بن عباس، سفیر ارسالی امام علی ۷ نزد خوارج با

۶۵. درباره قمیص و ثوب در دوره پیامبر ن.ک: صالح احمد العلی، المنسوجات و اللبس، العربیة فی العهود الاسلامیة الاولى، بیروت: شركة المطبوعات، ۲۰۰۳م، ص ۱۹۴؛ رینهرت دزی، فرهنگ البسه مسلمانان، ترجمه حسینعلی هروی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۵، ص ۱۰۱، ۳۴۹.

۶۶. درباره پیامبر ن.ک: بخاری، صحیح بخاری، بی‌جا: دارالفکر، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۷؛ درباره حسین بن علی ن.ک: کلینی، پیشین، ج ۶، ص ۴۴۲، ۴۵۲؛ ه. قاضی نعمان، (شرح الاخبار)، پیشین، ج ۲، ص ۱۵۴؛ درباره امام علی بن حسین ۷ ن.ک: کلینی، پیشین، ج ۶، ص ۵۱۷؛ درباره امام باقر ۷ ن.ک: کلینی، پیشین، ج ۳، ص ۲۰۷؛ درباره امام صادق ۷ ن.ک: کلینی، پیشین، ج ۶، ص ۴۵۰؛ درباره امام رضا ۷ ن.ک: کلینی، پیشین، ج ۱، ص ۳۲۲؛ درباره امام هادی ۷ ن.ک: کلینی، پیشین، ج ۱، ص ۴۹۹. برای اطلاعات بیشتر درباره تاریخ تحول جِبَّة ن.ک: سوسن فرهنگی، جبه، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۴، ج ۹، ص ۶۳۵-۶۳۸.

بهترین پوشش خود و درحالی که جُبَّه خَزَّ بر تن داشت در میان آنان ظاهر شد.^۱ واژه خز در روایت‌های مورد اشاره، بیان‌گر آن است که جُبَّه‌ای که امام حسین ۷ در روز عاشورا به تن داشت از پوست سمور تهیه شده بود.^۲ عبارت دکناء در گزارش‌های فوق، حکایت از رنگ آن جُبَّه دارد. دکناء به قرمز تیره‌ای گفته می‌شود که به سیاهی می‌زند.^۳ این درحالی است که واژه ثوب در گزارش ابن سعد، به معنای لباس عربی بلندی است که تمامی بدن تا قسمت‌های پایین پا را می‌پوشاند.^۴

هم‌چنین گزارش‌هایی که حکایت از آن دارد که امام حسین ۷، لباس‌های خود را پاره کرده بود، تا دشمنان به آن طمع نکنند، ناقض دو روایت بالا نیستند؛ زیرا امام حسین ۷ از به غارت رفتن جُبَّه که لباسی فاخر بود اطمینان داشت ولی از آن نگران بود که پیکرش را عریان کنند از این رو لباسی طلبید که زیر دیگر لباس‌هایش بیوشد و آن لباس زیرین را چنان پاره کرد که کسی بدان طمع نکند.

تمثیل به خارپشت

شیخ مفید (۴۱۳هـ. ق) نخستین فردی است که در گزارش خود، امام حسین ۷ را به خارپشت تشبیه می‌کند. این تشبیه ناظر به حمله دسته تیراندازان به امام حسین ۷ است که امروزه کمتر به آن پرداخته می‌شود. شیخ مفید پس از اشاره به زخم‌های ناشی از تیر فردی دارمی و پانسمان آن همچین ضربه مالک بن یسر کندی به کلاه خود و

۶۷. کلینی، پیشین، ج ۶، ص ۴۴۲.

۶۸. درباره مجاز بودن پوشیدن خز و پوست سنجاب ن. ک: محمد بن مکی عاملی، *اللمعه*

الدمشقیه فی الفقه الامامیه، تحقیق محمد تقی مروارید و اصغر مروارید، بی‌جا: بی‌نا، ص ۳۵.

۶۹. ابن سیده، *المختصر*، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۹؛ زمخشری، *اساس*

البلاغه، بیروت: دارالصادر، بی‌تا، ص ۱۹۲.

۷۰. Y.K. Stillman, "Libas", *The Encyclopaedia of Islam* (second ed), Leiden, Brill, ۱۹۸۶, Vol. ۵, p. ۷۳۳.

سر ایشان به صراحت می‌گوید که هنگامی که شمر دریافت از عهده مبارزه با امام ۷ بر نمی‌آید، دسته تیراندازان را فراخواند و دستور تیر داد. آن‌گاه بود که ایشان هم‌چون خارپشت شد و دست از حمله برداشت و سپس در اثر ۳ ضربه دیگر از اسب فروافتاد. بنابر این گزارش، آن‌چه امام ۷ را از توان انداخت، زخم‌های دسته تیراندازان بود. گزارش ابن اعثم نیز از این جهت که میان زخم‌های شناخته شده، دسته تیراندازان وارد عمل شدند، شبیه روایت شیخ مفید است. بنابراین روایت، پس از ضربه تیر ابوالحتوف جعفری به امام ۷ بود که تیرها از هر سو امام ۷ را فراگرفتند. در این روایت به توقف امام ۷ از نبرد اشاره‌ای نمی‌شود ولی فریادهای شمر گویای همین امر است. او فریاد می‌زد: برای چه دست از نبرد شسته و ای ستاده‌اید؟ تیرها او را به بند کشیده‌اند. به او حمله کنید.

این درحالی است که در روایت خوارزمی برای نخستین بار به تیر سه شعبه اشاره می‌شود و بر تأثیر آن، بر ناتوانی امام ۷ و توقف ایشان از نبرد تأکید بیشتری صورت می‌گیرد و حمله دسته تیراندازان به حاشیه رانده می‌شود.^۱ به هر حال در هر سه روایت، بر زخم‌های تیر، خواه تیر سه شعبه یا دسته تیراندازان توجه کافی می‌شود. بر این اساس، پذیرش روایت‌هایی که آمار زخم‌ها را ارائه می‌کردند با مشکل روبه‌رو می‌شود. از جمله این گزارش‌ها می‌توان به گزارش مشهور منسوب به ابو مخنف (۳۳ زخم شمشیر و ۳۴ زخم نیزه) و همچنین ۷۰ زخم شمشیر منسوب به معاذ بن سالم از امام صادق ۷ اشاره کرد. علاوه بر این که برتری مطلق آمار زخم‌های تیر بر زخم‌های شمشیر و نیزه دلالتی دیگر همراه خود دارد. اگر زخم‌های شمشیر یا نیزه، آماری بیشتر داشتند، این بدان معنا بود که سپاهیان عبیدالله از شجاعت و رزم‌آوری کافی برخوردار بوده‌اند ولی غلبه آمار زخم‌های تیر، بیان‌گر آن است که امام حسین ۷ با شجاعت، دلاوری و

۷۱. شیخ مفید، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳هـ. ق،

خستگی ناپذیری به آنان یورش می‌برد و آنان که همواره از برابر او می‌گریختند، جز استفاده از دسته تیراندازان، چاره‌ای دیگر در برابر خود نمی‌دیدند. به هر حال، تمثیل خارپشت به عنوان شاخص روایت شیخ مفید در آثار نویسندگان متأخر انعکاس یافته است.

فتال نیشابوری (۵۰۸هـ. ق) در آغاز دوره دوم تدوین حدیث شیعه، نخستین فردی است که گزارش‌های گوناگون شهادت امام حسین ۷ از جمله روایت شیخ مفید را گردآوری می‌کند. طبرسی (۵۴۸هـ. ق) در اعلام الوری به روایت شیخ مفید بسنده می‌کند ولی در تاج الموالد، آن را با گزارش دیگری ادغام می‌نماید و از این جهت، اولین فردی است که تلاش می‌کند با ترکیب گزارش‌ها در یک روایت، از همگی آنها بهره جوید. پس از آنان، جمال الدین عاملی (ق. ۷) روایت شیخ مفید را گزارش می‌کند^۱ ولی در صفحاتی بعد، گزارش ۶۳ زخم ابومخنف و دو گزارش از پارگی‌های لباس امام حسین ۷ نقل می‌نماید.

لایه‌های خفیفی از روایت شیخ مفید را در روایت خوارزمی می‌توان یافت ولی خوارزمی خود، روایتی متفاوت را ارائه می‌کند که شاخصه آن، تیر سه شعبه است. ابن طاووس (۶۶۴هـ. ق) در اللهوف، در روایت لحظات پایانی امام حسین ۷، ابتدا گزارش نوظهور خوارزمی و سپس گزارش شیخ مفید و تعبیر خارپشت را نقل می‌کند.^۲

نتیجه

درباره آمار زخم‌های امام حسین ۷، گزارش‌های دوره نخست عصر تدوین حدیث شیعه به روایت‌های ابن اعثم و شیخ مفید و گزارش‌هایی از کلینی، شیخ صدوق و شیخ

۷۲. فتال نیشابوری، پیشین، ج ۱، ص ۲۲۷؛ فضل بن حسن طبرسی، اعلام الوری باعلام الهدی، پیشین، ج ۱، ص ۴۶۹؛ همو، تاج الموالد، پیشین، ص ۸۶؛ جمال الدین عاملی، پیشین، ص ۵۵۸.

۷۳. ابن طاووس، پیشین، ۱۲۴-۱۲۶.

طوسی محدود می‌شود. در دوره میانی تدوین حدیث شیعه، روایت خوارزمی نیز افزوده می‌شود و دیگر نویسندگان جز گردآوری گزارش‌ها و ادغام برخی روایت‌ها یا گزارش‌ها با روایت‌ها و گزارش‌های دیگر، تلاش دیگری جهت ارزیابی داده‌های تاریخی نمی‌کنند. در عصر متأخر تدوین حدیث شیعه که در دوره صفویه و پس از آن روی می‌دهد، روایت دیگری به این مجموعه افزوده نمی‌شود ولی گزارش‌های مبالغه آمیزی برای نخستین بار مطرح می‌شوند.

این مطالعه نشان می‌دهد که آمارهای ارائه شده درباره زخم‌های پیکر حضرت اباعبدالله الحسین ۷، در آغاز به ندرت از حدود ۷۰ زخم فراتر می‌رود ولی در دوره دوم تدوین حدیث شیعه، گزارش‌های ۳۶۰ زخم یا ۱۹۰۰ زخم و در دوره معاصر، گزارش ۴۱۸۰ زخم به مجموعه گزارش‌ها افزوده می‌شود. با این همه، احتمال شمارش زخم‌های امام حسین ۷ در فاصله کوتاه شهادت تا دواندن اسب بر پیکر آن حضرت ۷، احتمالی غیرقابل توجه است و به نظر می‌رسد که آمار ارائه شده درباره پارگی لباس امام حسین ۷ نسبت به آمار زخم‌های پیکر ایشان، پذیرفتنی‌تر باشد. این آمار می‌تواند بر اساس شمارش پارگی‌های جُبّه ایشان که احتمال می‌رود در زیر زره خود، آن را پوشیده بودند، به دست آمده باشد.

روایت متقدم شیخ مفید از لحظات پایانی امام حسین ۷ و تمثیل به کار رفته در این روایت، مؤید آن است که بیشتر زخم‌ها، هنگام گرفتاری ایشان در دسته تیراندازان اتفاق افتاده است. در این صورت، چنانچه از روایت متأخر سید بن طاووس مبنی بر ۱۸۰ پارگی جُبّه صرف نظر کنیم، در میان سه گزارش ۴۰ پارگی جُبّه از امام سجاده ۷، ۶۳ پارگی جُبّه از جابر جعفی از امام باقر ۷ و بیش از ۱۱۰ پارگی ثوب از ابن سعد، یکی را باید برگزید و دیگر گزارش‌ها را نادرست دانست. شایان توجه است که از نظر اعتبار سند، هر سه روایت باقی مانده، وضعیت یکسانی دارند و از این نظر نمی‌توان یکی را بر دیگری ترجیح داد.

فصلنامه تاریخ اسلام / سال هفتم، زمستان ۱۳۸۵، شماره مسلسل ۲۸، ص ۴۹-۸۰

سیر تاریخی ذکر رجزهای شهدای کربلا در منابع تاریخی قرن دوم تا ششم هجری

تاریخ دریافت: ۹۵/۶/۲۴ تاریخ تأیید: ۹۶/۸/۱۶

رمضان محمدی *^۱

محمد محمدی فر **^۲

چکیده:

«رجز»، به عنوان یک گونه ادبی و ساده‌ترین نوع نظم، دارای مضامین و کاربردهای مختلفی بوده است. رجز که در شکل‌های ابتدایی خود برای راندن شتر، بیان نیکی‌ها و توصیه‌های اخلاقی به کار می‌رفت، به تدریج جهت بیان: مفاخره، هجو، دشنام، جنگ و نزاع، فخرفروشی و آوازه‌های کوتاه حماسی مورد استفاده قرار گرفت. هدف مقاله حاضر، کشف و وصف چگونگی تطور ذکر رجزهای شهدای کربلا به عنوان یکی از مهم‌ترین و کم‌نظیرترین رجزهای مربوط به رویدادهای تاریخ صدر اسلام در گونه‌های مختلف منابع تاریخی از قرن دوم تا قرن ششم هجری با استفاده از روش مطالعات اسنادی و تحلیلی است. یافته‌های این پژوهش، نشانگر آن است که حجم این رجزها در یک رویکرد داستانی، به‌مرور افزایش یافته است و به همین جهت، باور به درستی صدور رجزهای فراوانی که برخی منابع نقل کرده‌اند، با چالش‌های جدی روبه‌روست. از این رو، این احتمال قوت می‌یابد که بخش عمده آن‌ها، زبان حال‌هایی است که بعد از واقعه کربلا، از سوی برخی افراد به شکل رجز در آمده و به رجزهای پیشین افزوده شده است.

* استادیار گروه تاریخ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، رایانامه: rmohammadi@rihu.ac.ir

** کارشناس ارشد تاریخ تشیع، پژوهشگر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و دانشجوی دکتری

دانشگاه معارف، رایانامه: adsdfsdf@sdf.df

کلیدواژگان: امام حسین ۷، شهدای کربلا، رجز، منابع تاریخی، سنجش گزاره تاریخی.

مقدمه

رجزها، آوازه‌های کوتاه حماسی هستند که در صحنه‌های نبرد معمولاً توسط جنگ‌جویان ایراد می‌شود و حاکی از گرایش‌ها و تمایل‌های مذهبی و سیاسی آنان است. گرایش‌های مذهبی، به شکل بارزی در رجزها ایراد شده و در واقعه کربلا نمود یافته و همین امر، انگیزه‌ای شده تا از نظر کمی در طول سده‌های نخستین به تعداد رجزها افزوده شود. منابعی که تا قرن ششم در گزارش از واقعه کربلا به نقل رجزهای شهدای کربلا توجه کرده‌اند، دارای دو رویکرد تاریخی و داستانی هستند. در رویکرد اول، نگاهی کاملاً تاریخی به حوادث شده است. از این رو، تقدم و تاخر اتفاق‌ها و پیگیری خطّ طبیعی آن‌ها در گزارش‌ها مشهود است و رجزهای واقعه کربلا نیز در این گونه منابع تغییر چندانی نیافته است. کهن‌ترین و معتبرترین این گونه منابع، کتاب مقتل الحسین ۷ نگاشته لوط‌بن یحیی ازدی (م ۱۵۱ق)، معروف به ابومخنف است. قرب زمانی این شخصیت به حادثه عاشورا، و نقل روایت به واسطه شاهدان عینی و گاه با یک یا دو واسطه، ارزش این مقتل را مضاعف کرده است؛ اما متأسفانه اصل کتاب به دست ما نرسیده و همه یا برخی از گزارش‌های وی، در خلال متون تاریخی دیگر مانند: تاریخ طبری، مقاتل الطالبیین و ارشاد مفید، به طور مستقیم یا به واسطه شاگرد وی، یعنی هشام کلبی، قابل مشاهده و باعث ارزش شمندی کتاب‌های مذکور در شناخت رجزهای عاشورایی شده است. در مقابل گزارش‌های ابومخنف، دسته‌ای از مورخان با الهام گرفتن از اهرم داستان و عدم توجه کافی به سیر طبیعی وقایع و ترتیب زمانی آن‌ها، برخی گزارش‌های نادرست را به گزارش‌های صحیح ضمیمه کرده‌اند که موجب سردرگمی خوانندگان شده است. در این منابع، تعداد رجزهای عاشورایی نسبت به منابع نخستین، زیاده‌تر و با محتوایی متفاوت نقل شده است. شاید اولین کسی که با این

رویکرد به نقل گزارش‌های عاشورا پرداخته، ابن‌اعثم کوفی باشد و سپس، در قرون بعد، خوارزمی و ابن‌شهر آشوب از کسانی هستند که بیشترین تأثیر را از ابن‌اعثم گرفته‌اند و رجزهای بسیاری را به رجزهای موجود در منابع نخستین افزوده‌اند. مقاله حاضر، رجزهای شهدای کربلا را با دو رویکرد برر سی می‌کند؛ نخست، روشن می‌سازد نویسندگان تواریخ مربوط به عاشورا، با چه رویکردهایی به گزارش واقعه عاشورا پرداخته‌اند و دوم اینکه رویکرد آن‌ها تا چه اندازه در نقل رجزهای شهدای کربلا دخیل بوده و در دوره زمانی قرون دوم تا ششم، چه مقدار به حجم رجزها اضافه گردید است. با توجه به اینکه در ظرف زمانی قرن دوم تا ششم، بیشترین تطور در کمیت رجزها رخ داده، این ظرف زمانی برای بررسی حجم رجزها مورد توجه قرار گرفته است. مطالعات انجام‌شده نشان می‌دهد که تحقیقات همه‌جانبه‌ای در باب تحلیل رجزهای عاشورایی انجام نشده و از آنجا که اطلاعات رجزها بخشی از دانش تاریخ است، تحلیل و گونه‌شناسی رجزها می‌تواند مورخ را در رهیافت به هویت تاریخی یک پدیده راهنمایی کند و تطور یک گزاره تاریخی را روشن سازد. برای دستیابی به شیوه و مقدار تطور رجزها، مطالب آن‌ها با دو رویکرد تاریخی و داستانی مورد توجه قرار داده است. در رویکرد تاریخی، رجزها به عنوان یک مقوله تاریخی مورد توجه و تحلیل قرار گرفته است؛ اما در رویکرد داستانی، قصه‌ای شدن رجزها و تطور آن‌ها در قرون متمادی و گونه‌های مختلف آن‌ها مورد توجه بوده است. شایان ذکر است، برای احتراز از طولانی‌شدن بحث، تنها به ابیات اول رجزها اشاره کرده‌ایم و مراجعه به اصل رجزها را به عهده خوانندگان عزیز نهاده‌ایم.

الف. رویکرد تاریخی به رجزهای واقعه کربلا

بازخوانی و شناسایی رجزهای واقعه کربلا با رویکرد تاریخی، بیانگر نوع نگرش و روابط و مناسبات اصحاب امام حسین ۷ با واقعه کربلاست. آشنایی با این رجزها، علاوه بر اینکه موجب فهم و آشنایی ما با رویکردها و دیدگاه‌های مختلف آنان به عنوان

حاملان میراث شیعی است، تحولات درونی این رجزها را نیز در طی قرون متمادی روشن می‌سازد. از منظر تاریخی، منابعی که به رجزهای کربلا پرداخته‌اند، عبارت‌اند از:

۱. تسمیه من قتل مع الحسین ۷ من ولده وإخوته وأهل بیته وشیعته

اثر مذکور، نگاشته فضیل بن زبیر اسدی رسان کوفی (م قرن دوم) نخستین آثار برجای مانده از تاریخ کربلاست. خاندان فضیل، از راویان و مشایخ شیعی کوفی می‌باشند و کتاب او نیز مورد وثوق محدثان است.^۱ این کتاب، تنها به آوردن نام شهدای کربلا بسنده کرده است. به نظر می‌رسد، مؤلف در صدد معرفی اجمالی شهدای کربلا بوده؛ هرچند در برخی موارد، نام قاتلان آن‌ها را نیز ضبط کرده و در یکی دو مورد نیز توضیحاتی کوتاه^۲ همراه با مطالبی درباره حوادث پس از شهادت امام حسین ۷ آورده است. اهمیت این رساله کوچک، در قدمت و مسندبودن آن است. از این رو، داده‌های آن می‌تواند معیار سنجش مطالب بعد از او قرار گیرد. در این رساله کوچک، شمار نام‌های همراه امام که به شهادت رسیده‌اند، ۱۰۶ نفر ذکر شده است که این، نشان از تلاش وی برای دستیابی به اسامی همه شهدا کربلا می‌باشد. وی با اینکه تعداد شهدای کربلا را بیش از سایر منابع ذکر کرده، در میان آن‌ها تنها دو رجز را نقل نموده است؛ یکی، رجزی برای حضرت علی اکبر ۷ که چنین است:

أَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ نَحْنُ وَبَيْتِ اللَّهِ أَوْلَىٰ بِالنَّبِيِّ ۳

^۱. ن.ک: فضیل بن زبیر، «تسمیه من قتل مع الحسین ۷»، تصحیح حسینی جلالی، مجله تراثنا، سال اول، ۱۴۰۶ق، ش ۲، ص ۱۲۷؛ «التسمیات طلیعة المؤلفات فی الحضارة الاسلامیة»، جلالی، مجله تراثنا، ش ۲، ص ۱۱.

^۲. فضیل بن زبیر، پیشین، ص ۱۵۰ - ۱۵۱.

^۳. همان، ص ۱۵۰؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق، ج ۱۰، ص ۴۷۱؛ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم: کنگره شیخ

شاید بتوان از میان رجزهای بنی‌هاشم، اصیل‌ترین رجز را، رجز علی اکبر^۷ دانست؛ زیرا اولاً، کوتاه است و با شرایط جنگی و زمانی سازگاری دارد و ثانیاً، علت ایراد چنین رجزی از طرف وی در منابع ذکر شده و ثالثاً، اغلب منابع کهن تاریخی برجای مانده، به آن اشاره کرده‌اند.^۱

رجزی دیگر را نیز برای شهیدی با نام هَفْهَافِ بْنِ مُهَنْدٍ نقل کرده که پس از شهادت امام حسین^۷ به نبرد پرداخت و به شهادت رسید. این در حالی است که در منابع بعدی، گزارشی در مورد او وجود ندارد. متن این رجز، چنین است:

يَا أَيُّهَا الْجُنْدُ الْمُجَنَّدُ أَنَا الْهَفْهَافُ بْنُ الْمُهَنْدِ^۲

شاید مختصرگویی وی می‌تواند دلیلی و یا حداقل شاهد موجهی بر عدم نقل رجزهای دیگری باشد که در منابع دیگر به‌وفور به آن‌ها اشاره شده است.

۲. الطبقات الكبرى

دومین منبع کهنی که به واقعه کربلا پرداخته، کتاب الطبقات الكبرى نوشته محمدبن سعد (م ۲۳۰ق)، مشهور به کاتب واقدی است. وی با اینکه سنی متعصبی است و سعی دارد هیچ‌گونه مطلبی را که به شکلی تعریض به صحابه و یا تابعین باشد، ذکر نکند، ولی در شرح حال امام حسین^۷ به‌طور مفصل به حادثه عاشورا پرداخته است. ابن سعد پس از ذکر تولد، نسب، ویژگی‌ها، فضایل و مناقب سیدالشهداء^۷، واقعه عاشورا را گزارش کرده است. وی با اینکه مفصل‌تر از فضیل بن زبیر به این رخداد پرداخته، ولی

مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۰۶؛ ابن کثیر، البدایة والنهایة، بیروت: دار احیاء العربی، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۱۸۵.

^۱ فضیل بن زبیر، پیشین، ص ۱۵۰: «من علی، فرزند حسین^۷، فرزند علی^۷ هستم. به پروردگار

کعبه قسم که ما به پیامبر^۹ نزدیکتر هستیم.»

^۲ همان، ص ۱۵۶: «ای لشکریان آماده‌شده! من هفهاف، پسر مهند هستم.»

با این حال، تنها همان رجز علی اکبر ۷ را با یک مصرع بیشتر آورده^۱ و غیر از آن، رجزی را نقل نکرده است.

۳. أنساب الأشراف

بلاذری (م ۲۷۹ق)، مؤلف کتاب مذکور، از برجسته‌ترین تاریخ‌نگاران اسلامی در سده سوم و از مهم‌ترین شاگردان محمد بن سعد، علی بن محمد مدائنی و م صعب بن عبدالله زبیر به شمار می‌رود. کتاب وی، گرچه در موضوع انساب عرب است، اما درج گزارش‌های مهم تاریخی در آن موجب شده که کتاب او، یک منبع اساسی در تاریخ اسلام دانسته شود. بخش مهمی از این کتاب، به خاندان ابوطالب، امیر مومنان ۷ و فرزندان ایشان، به‌ویژه سیدالشهداء ۷ اختصاص داده شده است که حدود ۸۰ صفحه از این بخش، به فرزندان حضرت علی ۷، امام حسین ۷ و حادثه عاشورا مربوط می‌باشد. از این رو، أنساب الأشراف یکی از منابع مهم در تاریخ عاشورا به حساب می‌آید. همچنین، گزارش‌های او با وجود برخی تفاوت‌ها، در مجموع، همسو و موید گزارش‌های ابن سعد و ابومخنف است؛ اما در نقل رجزهای شهدای کربلا، اختلاف چشمگیری با ابن سعد دارد. از همین رو، وی ضمن نقل رجز علی اکبر ۷،^۲ رجزهای زیر را نیز برای شهدای دیگر کربلا گزارش کرده است:

- بدرین مغفل:

أَنَا ابْنُ جُعْفَى وَ أَبِي الْكِدَاعِ وَ فِي يَمِينِي مُرْهِفٌ فَرَاغٌ^۳

^۱. ابن سعد، پیشین، ج ۱۰، ص ۴۷۱.

^۲. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، *جمل من أنساب الأشراف*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۴۶.

^۳. همان، ص ۱۹۸: «من از قبیله جُعی جُعی هستم و پدرم کداع است. در دستم شمشیری محکم و کوبنده است.»

- بشیر بن عمرو:

أَلْيَوْمَ يَا نَفْسُ الْأَقْبَى لِلرَّحْمَنِ وَ الْيَوْمَ تُجْزَيْنَ بِكُلِّ إِحْسَانٍ^۱

- حبیب بن مظاهر:

أَنَا حَبِيبٌ وَ أَبِي مُظَاهِرٌ فَارِسٌ هَيْجَاءَ وَ حَرْبٌ تُسَعَّرُ^۲

- حُربن یزید ریاحی:

أُضْرِبُ فِي أَعْرَاضِهِم بِالسَّيْفِ عَن خَيْرٍ مِن حَلِّ مَنِي وَ الْخَيْفِ^۳

- حوی، غلام ابوذری:

كَيْفَ تَرَى الْفُجَارَ ضَرْبَ الْأَسْوَدِ بِالسَّيْفِ صَلْتًا عَن بَنِي مُحَمَّدٍ^۴

- زهیر بن قین:

أَنَا زُهَيْرٌ وَ أَنَا ابْنُ الْقَيْنِ أَدُوذُهُم بِالسَّيْفِ عَن
حُسَيْنِ^۵

در رجزی که از حُر نقل شده، امام، بهترین کسی است که در خیف و منا فرود آمده و یا زهیر بن قین خطاب به امام ۷، ایشان را به ملاقات جد و پدر و برادر بزرگوارشان بشارت می‌دهد؛ درحالی که ایراد چنین رجزهایی، با این مفاهیم بلند از این دو شهید که در واپسین لحظات عمر به امام ۷ ایمان آورده‌اند، ممکن است این سؤال را در ذهن به

^۱. همان، ص ۱۹۶: «ای نفس! امروز با خدای بخشنده ملاقات می‌کنم و امروز تو از تمام نیکی‌ها بهره‌مند می‌شوی.»

^۲. همان، ص ۱۹۵: «من حبیبم و پدرم مظاهر است. سوارکار میدان جنگ‌های شعله‌ور هستم.»

^۳. همان: «در راه دفاع از بهترین کسی که در منا و خیف فرود آمده، آنان را با شمشیر می‌زنم.»

^۴. همان، ص ۱۹۶: «چگونه می‌بینند فاسقانِ فاجر، ضربه غلامِ سیاهی را که با شمشیر از فرزندان محمد ۹ دفاع می‌کند.»

^۵. همان: «من زهیر فرزندی قین هستم. با شمشیرم آن‌ها را از حسین ۷ دور می‌کنم.»

وجود آورد که چگونه آن‌ها با داشتن این گونه عقاید تا مدت‌ها از امام کناره‌گیری می‌کرده‌اند؟

- عبدالله بن عمیر کلبی:

ان تُنْکِرُونِي فَأَنَا ابْنُ كَلْبٍ
حَسْبِي بَيْتِي فِي عُلَيْمٍ حَسْبِي^۱

- عبدالرحمن بن عبدالله بن کَدَنَ یَزْنِي:

إِنِّي لِمَنْ يُنْكَرُنِي ابْنُ الْكَدَنِ
إِنِّي عَلَى دِينِ حُسَيْنٍ وَحَسَنٍ^۲

- عمرو بن قرظہ انصاری:

قَدْ عَلِمْتَ كَتِيبَةَ الْأَنْصَارِ
أَنِّي سَاحِمِي حَوْزَةَ الدَّمَارِ^۳

- نافع بن هلال جملی:

أَرْمِي بِهَا مُعَلِّمًا أَفْوَاقَهَا
وَ النَّفْسُ لَا يَنْفَعُهَا إِشْفَاقُهَا^۴

- یزید بن زیاد بن مهاصر:

أَنَا يَزِيدٌ وَ أَبِي الْمُهَاصِرُ
أَشْجَعُ مِنْ لَيْثِ بَغِيْلٍ خَادِرٍ^۵

۴. تاریخ الأمم والملوک

۱. همان، ص ۱۹۰: «اگر مرا نمی‌شناسید، من پسر [قبیله] کلب هستم و افتخار من این است که از دودمان عُلَیم می‌باشم.»

۲. همان، ص ۱۹۶: «اگر کسی مرا نمی‌شناسد، من پسر کَدَن هستم. من بر دین حسین و حسن ۷ هستم.»

۳. همان، ص ۱۹۲: «جنگجویان انصار خوب می‌دانند که من مُدافع و وفادار نسبت به پیمانم هستم.»

۴. همان، ص ۱۹۷: «تیری که روی آن نشان گذاشته‌ام، پرتاب می‌کنم و ترسیدن، به جان سودی نمی‌بخشد.»

۵. همان: «من یزید هستم و پدرم مهاصر است. شجاع‌تر از شیر ژیان خوابیده در بیشه‌ام.»

بعد از بلاذری، طبری (م ۳۱۰ق)، از دیگر مورخانی است که ذیل حوادث سال‌های ۶۰ و ۶۱ ق به بیان اتفاق‌هایی پرداخته که به واقعه عاشورا منجر گردیده است. توجه به تاریخ طبری از آن جهت اهمیت دارد که بیشتر گزارش‌هایش از واقعه عاشورا با واسطه هشام کلبی از ابومخنف نقل شده است. او ضمن آوردن برخی رجزهای سابق،^۱ با ذکر چند رجز جدید دیگر، تعداد رجزها را اندکی بیش از بلاذری نقل کرده که به قرار زیر هستند:

- حبیب بن مظاهر:

أَقْسِمُ لَوْ كُنَّا لَكُمْ أَعْدَادًا أَوْ شَطْرَكُمْ وَلَيْتُمْ أَكْتَادًا^۲

او همچنین، دو رجز زیر را برای حربن‌یزید ریاحی آورده است:

أَلَيْتُ لَا أُقْتَلُ حَتَّى أُقْتَلَ وَ لَنْ أَصَابَ الْيَوْمَ إِلَّا مُقْبِلًا^۳

إِنْ تَعَفَرُوا بِي فَاَنَا إِنْ الْحَرِّ أَشَجَّعُ مِنْ ذِي لَيْدٍ هِزْبِرٍ^۴

- عبدالله و عبدالرحمن غفاری:

قَدْ عَلِمْتَ حَقًّا بَنُو غِفَارٍ وَ خِنْدِفٌ بَعْدَ بَنِي نَزَارٍ^۵

^۱ طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *تاریخ الأمم والملوک*، بیروت: دار التراث، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص

۴۳۰ - ۴۴۶، رجزهای: ۱، ۵، ۶، ۸، ۹، ۱۱ و ۱۳.

^۲ همان، ص ۴۳۹: «سوگند می‌خورم که اگر تعداد ما اندازه شما و یا نصف شما بود، همگی از مقابل ما فرار می‌کردید.»

^۳ همان، ص ۴۴۰: «با خود پیمان بسته‌ام که تا نکشم، کشته نشوم و امروز جز در نبردی تن‌به‌تن ضربت نخواهم خورد.»

^۴ همان، ص ۴۳۷: «اگر اسب مرا هم پی کنید، بدانید که من فرزند آزاده‌ام و شجاع‌تر از شیر ژیان هستم.»

^۵ همان، ص ۴۴۲: «قبیله بنی‌غفار و خندف و بنی‌نزار به‌خوبی دانسته‌اند.»

- نافع بن هلال:

أَنَا الْجَمَلِيُّ، أَنَا عَلِيُّ دِينَ عَلِيٍّ^۱

در میان رجزهای غیر بنی هاشم، رجز نافع بن هلال بیش از دیگر رجزها جنبه اعتقادی و البته تاریخی دارد. از همین رو، با کنار هم نهادن رجز وی با رجز دشمنش (مزامحه بن حربث)، درگیری دو اندیشه علوی و عثمانی قابل رصد است که در جنگ‌های جمل و صفین نیز مشابه آن وجود دارد.

- یزید بن زیاد بن مهاصر:

أَنَا ابْنُ بَهْدَلَةَ فُرْسَانَ الْعَرَجَلَةَ^۲

ه. مروج الذهب و معادن الجواهر

این کتاب، تألیف تاریخ‌نگار و جغرافی‌دان مشهور، مسعودی (م ۳۴۶ق) است که از نوادگان صحابی معروف، عبدالله بن مسعود (م ۳۲ق) می‌باشد. او حدود هشت صفحه کتاب خود را به بیان واقعه کربلا اختصاص داده و در میان رجزهای شهدای کربلا، تنها به رجز حضرت علی اکبر ۷- البته با یک مصرع بیشتر - اشاره کرده است که شرح آن پیش‌تر گذشت.^۳

۶. مقاتل الطالبیین

ابوالفرج اصفهانی (م ۳۵۶ق)، مؤلف کتاب مذکور با روایات مسند، قیام‌ها و کشته‌های خاندان ابوطالب را گزارش کرده و حدود ۴۴ صفحه را به مقتل امام حسین ۷ و اهل بیت او اختصاص داده است؛ اما با وجود این، از میان شهدای بنی‌هاشم در واقعه عاشورا،

۱. همان، ص ۴۳۵ و ۴۴۱: «من جملی هستم. من بر دین علی ۷ هستم.»

۲. همان، ص ۴۴۵: «من فرزند بَهْدَلَةَ و از سلحشوران عَرَجَلَةَ هستم.»

۳. مسعودی، علی بن الحسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق: اسعد داغر، قم: دار الهجرة، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۶۱.

تنها با دو بیت بیشتر، همان رجز علی اکبر^۷ را تکرار کرده^۱ و رجز دیگری را برای شهدای کربلا نقل نکرده است.

۷. شرح الأخبار فی فضائل الائمه الأطهار:

قاضی نعمان مغربی (م ۳۶۳ق)، در این کتاب بیش از ۵۰ روایت درباره شهادت سیدالشهداء^۷ و واقعه عاشورا نقل کرده است. با این حال، وی نیز همانند برخی مورخان قبل از خود، از میان رجزهای شهدای کربلا، تنها به رجز علی اکبر^۷ با اختلاف در برخی کلمات، اشاره کرده است.^۲

۸. الإرشاد إلى معرفة حجج الله على العباد

شیخ مفید (م ۴۱۳ق) با آنکه بیشترین حجم از این کتاب را به شرح حال سیدالشهداء^۷ و حادثه عاشورا اختصاص داده، اما با وجود این، غیر از شش رجز از رجزهایی که ذکرشان گذشت،^۳ به رجز دیگری اشاره نکرده است.

۹. إعلام الوری بأعلام الهدی

طبرسی (م ۵۴۸ق) نیز در کتاب مذکور حدود ۴۰ صفحه به بیان رخداد عاشورا پرداخته است. اگرچه او تصریح نکرده که گزارش واقعه عاشورا را از شیخ مفید گرفته، اما با بررسی و مقایسه میان گزارش او و شیخ مفید، به سهولت دانسته می شود که وی تمام

۱. ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین، مقاتل الطالبیین، بیروت: دار المعرفه، بی تا، ص ۱۱۵.

۲. قاضی نعمان مغربی، ابوحنیفه نعمان بن محمد، شرح الأخبار فی فضائل الائمه الأطهار، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۵۳.

۳. مفید، پیشین، ص ۱۰۱ - ۱۰۶، رجزهای: ۱، ۸، ۹، ۱۶ و ۱۸.

گزارش شیخ مفید را در این باره به اختصار و با اندکی تغییر در برخی کلمات، نقل کرده است.^۱ او نیز تنها به نقل چهار رجز اکتفا نموده است.^۲

۱۰. المنتظم فی تاریخ الملوک والأئمه

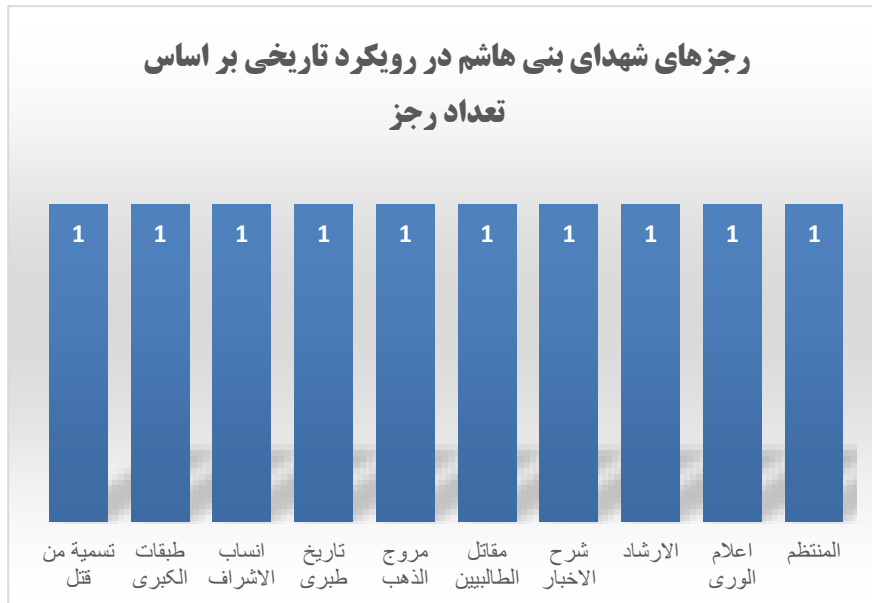
ابوالفرج عبدالرحمن بن جوزی (م ۵۹۷ق) نیز بخشی از کتاب مذکور را به بیان حادثه عاشورا اختصاص داده است. اخبار او، شباهت‌های بسیاری به گزارش‌های طبری دارد؛ ولی با وجود این، در باب رجزهای شهدای کربلا، به خلاف طبری که چندین رجز نقل کرده، فقط رجز علی اکبر ۷ را گزارش کرده است.^۳

تا اینجا رجزها را از نظرگاه منابعی که رویکرد تاریخی داشتند، مرور کردیم و برای بهتر نشان دادن آمار رجزهای مذکور در این منابع، توجه به جدول‌های زیر لازم می‌نماید.

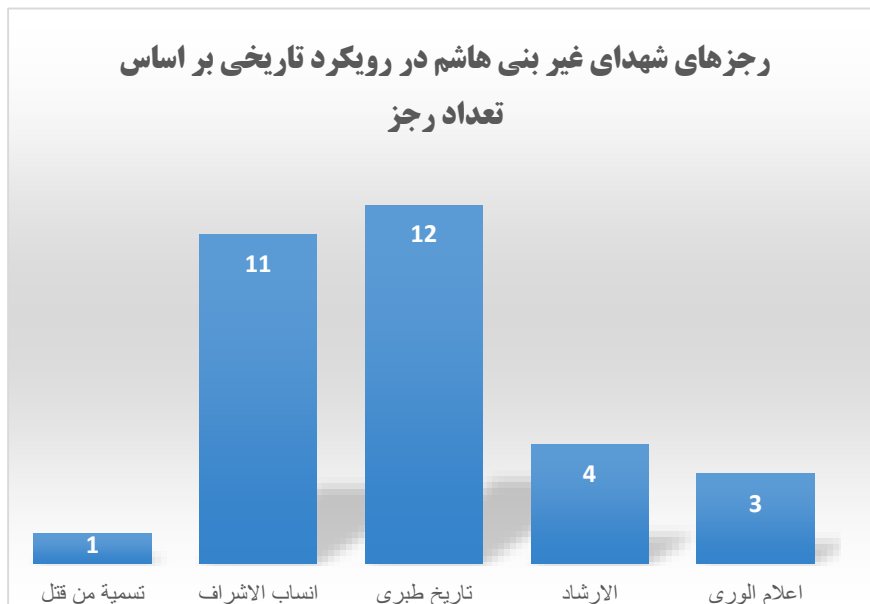
۱. گروهی از تاریخ‌پژوهان، مقتل جامع سیدالشهدا ۷، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹ش، ج ۱، ص ۸۵.

۲. طبرسی، حسن بن فضل، إعلام الوری بأعلام الهدی، قم: آل البيت، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۶۱-۴۶۴، رجزهای: ۱، ۹، ۱۶ و ۱۸.

۳. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد، المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۳۴۰.



همان طور که مشاهده می شود، بدون استثنا، همه منابعی که در گونه تاریخی جای می گیرند، تنها به یک رجز از رجزهای شهدای بنی هاشم اشاره کرده اند که همان رجز



علی اکبر ۷ است. بر پایه این گزارش‌ها، می‌توان ادعا کرد که منابع کهن تاریخی، بر رجز علی اکبر ۷ نوعی اتفاق نظر دارند.

ب. رویکرد داستانی به رجزهای واقعه کربلا

یکی از نتایج مهم این پژوهش در بازخوانی رجزها، بررسی رواج و اوج و فرود رجزهایی است که تطور و گسترش آن‌ها را نمی‌توان از اقبال و ادبار نگرش‌های مذهبی و گاه سیاسی، به دور دانست. این بخش از نوشته، متکفل بررسی شکل‌گیری رجزهایی است که در دوره‌های مختلف ساخته شده و به اصل رجزهای عاشورایی اضافه گردیده است؛ اما منابعی که از منظر داستانی به رجزهای کربلا پرداخته‌اند، عبارت‌اند از:

۱. کتاب الفتوح

بر پایه گزارش ابن‌اعثم (م ۳۱۴ق) در کتاب الفتوح، رجزهای شهیدای کربلا، اعم از بنی‌هاشم و غیر بنی‌هاشم، به شکل بی‌سابقه‌ای افزایش پیدا کرده است. از همین رو، وی در مجموع، بیش از ۴۰ رجز را برای شهیدای کربلا گزارش کرده است. اینکه خود او این رجزها را مکتوب کرده یا آن‌ها را از منابع دیگری که در اختیار داشته گرفته، به هر روی، نشان از رویکرد داستان‌گونه وی دارد و دست‌کم این مطلب را ثابت می‌کند که او دقت کافی در نقل برخی گزارش‌ها را نداشته است. از این رو، به منفردات وی باید با دیده احتیاط نگریست؛ مگر آن دسته از گزارش‌هایی که در مقایسه با منابع قبل و یا معاصر وی در بوته آزمایش قرار گیرد. وی علاوه بر نقل برخی رجزهای سابق^۱ با مقداری اختلاف، رجزهای کاملاً جدیدی را نیز نقل کرده است که در میان آن‌ها دو رجز نسبتاً طولانی را برای امام حسین ۷ آورده که یکی از آن‌ها، به هفده بیت، و

۱. ابن‌اعثم کوفی، ابومحمد احمد بن علی، الفتوح، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۱۰۲ - ۱۱۰، رجزهای: ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۳ و ۱۶.

دیگری، به هفت بیت می‌رسد. این در حالی است که در میان منابع کهن دیگر، رجزی از امام ۷ قابل رصد نیست. آغاز دو رجز مذکور، دو بیت زیر است:

كَفَرَ الْقَوْمُ وَ قَدِمَا رَغِيُوا عَنِ ثَوَابِ اللَّهِ رَبِّ الثَّقَلَيْنِ^۱
 أَنَا ابْنُ عَلِيٍّ الْخَيْرِ مِنْ آلِ هَاشِمٍ كَفَانِي بِهَذَا مَفْخَرًا حِينَ أَفْخَرُ^۲

به نظر می‌رسد، این رجزها در واقع، زبان حال‌هایی بوده که به نظم درآمده و حالت رجز به خود گرفته‌اند. گویا سازنده این گونه رجزها، با تکیه بر سلسله‌مراتب معنوی شهدای کربلا، سعی کرده با آوردن چند رجز طولانی از امام حسین بن علی ۷، وانمود کند که رجز طولانی، بیشتر با شأن سیدالشهداء ۷ سازگار است. ابن‌اعثم در الفتوح، برخلاف منابع کهن دیگر، رجزهای متعدد دیگری نیز برای بنی‌هاشم نقل کرده که به نوبه خود، از منفردات وی به حساب می‌آید که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌شود.

- ابوبکر بن علی ۷:

شَيْخِي عَلِيُّ ذُو الْفِيخَارِ الْأَطْوَلِ مِنْ هَاشِمِ الْخَيْرِ الْكَرِيمِ الْمُفْضِلِ^۳

- جعفر بن عقیل:

أَنَا الْغَلَامُ الْأَبْطَحِيُّ الطَّالِبُ مِنْ مَعْشَرِ فِي هَاشِمٍ وَ غَالِبِ^۴

- جعفر بن علی ۷:

^۱. همان، ص ۱۱۵: «این قوم، کفر ورزیده و از گذشته، از ثواب خدای انس و جن روی‌گردان شده‌اند.»

^۲. همان، ص ۱۱۶: «من فرزند علی ۷، پاک و از نسل هاشم هستم؛ همین افتخار، مرا کفایت می‌کند.»

^۳. همان، ص ۱۱۲: «سرور من، علی ۷، همان صاحب افتخارات بلند است که از تبار هاشم نیکوی بزرگوار بافضیلت است.»

^۴. همان، ص ۱۱۱: «من جوان ابطحی از آل ابی‌طالب و از تیره‌ای از بنی‌هاشم و غالب هستم.»

إِنِّي أَنَا جَعْفَرُ ذُو الْمَعَالِي	إِبْنُ عَلِيٍّ الْخَيْرِ ذُو النَّوَالِ ^۱
- عباس بن علی ۷:	
أَقْسَمْتُ بِاللَّهِ الْأَعَزِّ الْأَعْظَمِ	وَ بِالْحُجُورِ صَادِقًا وَ زَمَزَمَ ^۲
- عبدالله بن حسن ۷:	
إِنْ تُنْكِرُونِي فَأَنَا فَرْعُ الْحَسَنِ	سَيْطُ النَّبِيِّ الْمُصْطَفَى وَ الْمُؤْتَمَنِ ^۳
- عبدالله بن علی ۷:	
أَنَا ابْنُ ذِي النَّجْدَةِ وَ الْإِفْضَالِ	ذَاكَ عَلِيُّ الْخَيْرِ ذُو الْفَعَالِ ^۴
- عبدالله بن مسلم:	
أَلْيَوْمَ أَلْقَى مُسْلِمًا وَ هُوَ أَبِي	وَ فِتْيَةً مَاتُوا عَلَيَّ دِينَ النَّبِيِّ ^۵
- عبدالرحمن بن عقیل:	
أَبِي عَقِيلٌ فَأَعْرِفُوا مَكَانِي	مِنْ هَاشِمٍ وَ هَاشِمٌ إِخْوَانِي ^۶
- عثمان بن علی ۷:	

۱. همان، ص ۱۱۳: «من جعفر، صاحب افتخارات و شرافت‌ها و فرزند علی نیکوکار و صاحب بخشندگی هستم.»

۲. همان، ص ۱۱۴: «سوگند به خدای بزرگ و ارجمند و قسم راستین به حجور و زمزم!»

۳. همان، ص ۱۱۲: «اگر مرا نمی‌شناسید، من فرزند حسن ۷ همان نوه پیامبر برگزیده امین هستم.»

۴. همان، ص ۱۱۳: «من فرزند مردی سرفراز و بخشنده هستم؛ همان علی ۷ که مظهر نیکی و نیکوکرداری است.»

۵. همان، ص ۱۱۱: «امروز با پدرم، مسلم، و جوانان دیگری که در راه دین پیامبر ۹ جان باختند، ملاقات می‌کنم.»

۶. همان: «پدر من، عقیل است. پس، جایگاه مرا نزد بنی‌هاشم بشناسید. هاشمیان، برادران من هستند.»

شَيْخِي عَلِيٌّ ذُو الْفَعَالِ
الطَّاهِرِ^۱

إِنِّي أَنَا عُثْمَانُ ذُو الْمَفَاخِرِ

- علی بن حسین ۷:

مِنْ عُسْبَةٍ جَدِّ أَبِيهِمُ النَّبِيِّ^۲

أَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ

ایشان در رجزی دیگر، این چنین گفت:

وَظَهَرَتْ مِنْ بَعْدِهَا مَصَادِقُ^۳

الْحَرْبُ قَدْ بَأَنْتَ لَهَا حَقَائِقُ

- عمر بن علی ۷:

ذَاكَ الشَّقِيُّ بِالنَّبِيِّ مَن
كَفَرَ^۴

أَضْرِبُكُمْ وَ لَا أَرَى فِيكُمْ زُحْرَ

وی در رجزی دیگر، این چنین گفت:

خَلُّوا عَنِ اللَّيْثِ الْعَبُوسِ الْمُكْفَهْرِ^۵

خَلُّوا عِدَاةَ اللَّهِ خَلُّوا عَنِ عُمَرَ

- عون بن عبدالله بن جعفر:

شَهِيدٌ صِدْقٍ فِي الْجِنَانِ
الرَّهْرِ^۶

إِنْ تُنْكِرُونِي فَأَنَا ابْنُ جَعْفَرٍ

^۱ همان، ص ۱۱۳: «من، عثمان، صاحب افتخارات هستم؛ علی نیکوکردار، بزرگ من است.»

^۲ همان، ص ۱۱۴: «من علی، فرزند حسین بن علی ۷ هستم؛ من از گروهی هستم که جد پدرشان، پیامبر خداست.»

^۳ همان: «حقیقت‌های جنگ آشکار شد و افراد جنگاور راستین، نمایان شدند.»

^۴ همان، ص ۱۱۳: «شما را می‌زنم و زحَر را در میان شما نمی‌بینم؛ همان بدبختی که به پیامبر ۹ کفر ورزیده است.»

^۵ همان: «راه را باز کنید ای دشمنان خدا! از سر راه عمر کنار بروید؛ از سر راه شیر ترش‌رو و خشمگین کنار بروید.»

^۶ همان، ص ۱۱۲: «اگر مرا نمی‌شناسید، من پسر جعفر [طیار] هستم؛ آن شهید راستین که در

- محمد بن عبدالله بن جعفر:

نَشْكُو إِلَى اللَّهِ مِنَ الْعُدَاةِ فَعَالَ قَوْمٍ فِي الرَّدَى عَمِيَانٌ^۱

ابن اعثم، همچنین، برای شهدای دیگر غیر از بنی هاشم نیز رجزهای زیر را گزارش کرده است:

- انیس بن معقل:

أَنَا أَيْسٌ وَأَنَا ابْنُ مَعْقِلٍ وَ فِي يَمِينِي نَصْلُ سَيْفٍ
مُصْقَلٍ^۲

- بربر بن خضیر:

أَنَا بُرَيْرٌ وَأَبِي خُضَيْرٌ لَيْسَ يَرُوعُ الْأَسَدُ عِنْدَ الزَّرِّ^۳

- جناده بن حارث:

أَنَا جُنَادٌ وَأَنَا ابْنُ الْحَارِثِ لَسْتُ بِخَوَّارٍ وَلَا بِنَاكِثٍ^۴

- حجاج بن مسروق:

أَقْدِمُ هُدَيْتَ هَادِيًّا مَهْدِيًّا فَالْيَوْمَ تَلَقَى جَدَّكَ النَّيِّبَا^۵

شبهات فراوان در میان برخی رجزها، مخاطب را دچار تردید می‌کند که آیا آن رجز توسط یک نفر خوانده شده و به اشتباه به شهید دیگر هم نسبت داده شده؟ و یا آنکه چند رجز متفاوت، از چند نفر است؟ به عنوان نمونه، میان رجزهایی که به زهیر بن قین،

بهشت نورانی است.»

^۱. همان، ص ۱۱۱: «از دشمنی قومی که با کوری به پستی افتاده‌اند، به خداوند شکایت می‌کنیم.»

^۲. همان، ص ۱۰۸: «من انیس فرزند معقل هستم و در دستم شمشیر تیز و برآقی وجود دارد.»

^۳. همان، ص ۱۰۲: «من بربر هستم و پدرم خضیر است که از غرّش شیران غرنده باکی ندارد.»

^۴. همان، ص ۱۱۰: «من جناده پسر حارث هستم؛ نه ذلیل و نه پیمان‌شکن هستم.»

^۵. همان، ص ۱۰۹: «جلو بیا [ای کسی که] از جانب خدا هدایت شده‌ای؛ هدایتی که هم هدایت‌شده و هم هدایت‌کننده‌ای! امروز با جدّت پیامبر ۹ ملاقات خواهی کرد.»

حجاج بن مسروق و سعید بن عبدالله حنفی منسوب است، آن قدر شباهت وجود دارد که مشخص نیست گوینده اصلی آن، کدام یک از آنها بوده است.

- خالد بن عمرو:

صَبْرًا عَلَى الْمَوْتِ بَنِي قَحْطَانَ كَيْمَا تَكُونُوا فِي رِضَى الرَّحْمَنِ^۱

- سعید بن عبدالله حنفی:

أَقْدِمِ حُسَيْنَ الْيَوْمِ تَلْقَى أَحْمَدًا وَ شَيْخُكَ الْخَيْرُ عَلِيًّا ذَا النَّدَى^۲

- شعبه بن حنظله:

صَبْرًا عَلَى الْأَسْيَافِ وَالْأَسِنَّةِ صَبْرًا عَلَيْهَا لِذُخُولِ الْجَنَّةِ^۳

- عمرو بن جناده:

أَصِيفِ الْخَنَاقَ مِنْ ابْنِ هِنْدٍ وَ أَرْمِدِ مِنْ عَاهَةِ لِفَوَارِسِ الْأَنْصَارِ^۴

- عمرو بن خالد:

أَلْيَوْمَ يَا نَفْسُ إِلَى الرَّحْمَنِ تَمْضِينَ بِالرُّوحِ وَ بِالرِّيحَانِ^۵

- عمرو بن عبدالله مدحجی:

۱. همان، ص ۱۰۵: «ای فرزندان قحطان! بر مرگ بردبار باشید؛ تا در رضایت خدای رحمان جای گیرید.»

۲. همان، ص ۱۰۹: «جلو بیا ای حسین! امروز با جدت، احمد، ۹ و با بهترین بزرگت، یعنی علی ۷ که صاحب کرم و بخشش است، ملاقات خواهی کرد.»

۳. همان، ص ۱۰۵: «برای داخل شدن به بهشت، باید در مقابل شمشیرها و نیزه‌ها صبر کرد.»

۴. همان، ص ۱۱۰: «گریبان پسر هند را بر او تنگ کن و اسب سواران انصار را در عمق دیارش بفرست.»

۵. همان، ص ۱۰۵: «ای نفس! امروز به سوی خدای رحمان می‌روی و به روح و ریحان الهی خواهی رسید.»

قَدْ عَلِمْتَ سَعْدٌ وَ حَيُّ مَذْحِجٌ أَنَّى لَدَى الْهَيْجَاءِ غَيْرُ مُخْرَجٍ^۱

- عمرو بن مطاع جعفی:

أَنَا ابْنُ جُعْفٍ وَ أَبِي مُطَاعٌ وَ فِي يَمِينِي مُرْهِفٌ قَطَاعٌ^۲

بلاذری، مشابه رجز اخیر را در أنساب الأشراف با دو بیت و یک مصرع کمتر برای شخصی با نام بدر بن مغفل گزارش کرده است.^۳

- قره بن ابی قره غفاری:

قَدْ عَلِمْتَ حَقًّا بَنُو غِفَارٍ وَ خِنْدِفٌ بَعْدَ بَنِي نِزَارٍ^۴

طبری نیز مشابه رجز اخیر را با یک مصرع کمتر از ابن اعثم و در سه بیت، برای عبدالله و عبدالرحمن غفاری نقل کرده است؛ اما مشخص نکرده که کدام یک از آن دو برادر، این رجز را خوانده است.^۵

- مالک بن انس:

قَدْ عَلِمْتَ مَالِكٌ وَ دُودَانَ وَ الْخِنْدِئُونَ وَ مَنْ قَيْسٌ غِيلَانَ^۶

- مسلم بن عوسجه:

^۱ همان: «قبیله سعد و مذحج می دانند که من شیری هستم که در هنگام جنگ و نبرد، سخت گیرم.»

^۲ همان، ص ۱۰۷: «من از قبیله جعفی هستم و پدرم، مطاع است و در دست راستم، شمشیر قطع کننده ای می باشد.»

^۳ بلاذری، پیشین، ص ۱۹۸.

^۴ ابن اعثم، پیشین، ص ۱۰۶: «به حقیقت، قبیله غفار و خندف و نزار آگاه هستند.»

^۵ طبری، پیشین، ص ۴۴۲.

^۶ ابن اعثم، پیشین، ص ۱۰۷: «به یقین، مالک و قبیله دودان و نسل خندف و قیس عیلان دانسته اند.»

إِنْ تَسْأَلُوا عَنِّي فَإِنِّي ذُو لَبَدٍ مِنْ فَرَعِ قَوْمٍ مِنْ ذُرِّيِّ بَنِي أَسَدٍ

- هلال بن رافع بجلی:^۲

أَنَا الْغُلَامُ التَّمِيمِيُّ الْبَجَلِيُّ دِينِي عَلِيٌّ دِينَ حُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ^۳

- یحیی بن سلیم:

لَأَضْرِبَنَّ الْقَوْمَ ضَرْباً فَيَصَلُّ ضَرْباً شَدِيداً فِي الْغُدَاةِ مُعْجِلاً^۴

ضمن آنکه در الفتوح به مأخذ این رجزها هیچ گونه اشاره‌ای نشده است؛ در مواردی نیز رجزهایی بسیار طولانی ذکر شده که با توجه به کوتاهی زمان واقعه و شرایط جنگی، ممکن است اصل صدور برخی از آنها مورد تردید قرار گیرد. همچنین، رجزهای عاشورا در مقایسه با رجزهایی که منابع از نبردهای پیشین همچون نبرد صفین نقل کرده‌اند، بسیار بیشتر است. این در حالی است که جنگ صفین، بسیار طولانی‌تر از عاشورا بوده است؛ هرچند ممکن است گفته شود تمام رجزهای صفین نیز نقل نشده

۱. همان، ص ۱۰۶: «اگر از حَسَب و نَسَب پرسید، من شیری از فرزندان گروهی از بنی‌اسد هستم.»

۲. وی، همان نافع بن هلال جملی است؛ چنان‌که مرحوم شوشتری در قاموس الرجال همین نام را ثبت کرده و متذکر شده که هلال بن نافع بجلی، یکی از یاران ابن‌سعد بوده است. (تستری، محمدتقی، قاموس الرجال، قم: جامعه مدرسین، دوم، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۳۳۷ و ۳۴۰) همچنین، سماوی یادآوری کرده که جملی منسوب به جمل، تیره‌ای از مدحج است و اینکه در برخی کتاب‌ها بجلی آمده، اشتباه واضح است. (سماوی، محمدطاهر، أبصار العين فی أنصار الحسين ۷، محقق: محمدجعفر طبعی، مرکز الدراسات الاسلامیة لحرس الثورة الاسلامیة، ۱۳۷۷، ص ۱۴۷ — ۱۵۰) از همین رو، به نظر می‌رسد که ابن‌اعثم به اشتباه وی را هلال بن رافع بجلی ضبط کرده است.

۳. ابن‌اعثم، پیشین، ص ۱۱۰: «من جوان تمیمی بجلی هستم. پیرو دین حسین بن علی ۷ هستم.»

۴. همان، ص ۱۰۶: «دشمنان را با ضربات شدید و سخت می‌زنم؛ ضرباتی که مرگ دشمنان را به جلو می‌اندازد.»

است. یکی دیگر از نکات قابل تأمل اینکه در میان فراوانی رجزهایی که ابن‌اعثم گزارش کرده، به جز در مواردی اندک، اشاره‌ای به رجزهای دشمنان سیدالشهداء ۷ نشده است؛ درحالی که رجزخوانی، به‌خصوص در میان اعراب، یک سنت دوطرفه است؛ به این معنا که با رجز خواندن یک طرف جنگ، طرف دیگر او نیز به خواندن رجزی در مقابل وی اقدام می‌کند و حال آنکه کمتر می‌توان در منابع به رجزی از ناحیه دشمنان امام ۷ دست یافت. فقط در یک مورد، هنگامی که نافع بن هلال خود را پیرو دین علی ۷ معرفی می‌کند، شخصی در مقابل او خود را بر دین عثمان می‌خواند. این در حالی است که منابع کهن، رجزهایی را که در جنگ صفین و جمل، از دو سپاه متخاصم نقل شده، گزارش کرده‌اند. گویی فقدان رجزهای بنی‌هاشم در منابع، این احساس را به وجود آورده است که مگر می‌شود اصحاب امام ۷ رجز خوانده باشند، ولی بنی‌هاشم که بر آن‌ها فضیلت دارند، رجزی را ایراد نکرده باشند. از همین رو، رجزهایی با نام شهدای بنی‌هاشم در منابعی چون: الفتوح، مقتل خوارزمی و ابن شهر آشوب، فراوان به چشم می‌خورد؛ به طوری که تا قبل از این منابع، هیچ‌کدام از این رجزها سابقه‌ای نداشته‌اند. این ورود بی‌رویه، تا جایی پیش رفته که حتی برای عمر بن علی ۷ که به اذعان منابع دست‌اول، در کربلا حضور نداشته،^۱ رجز نقل شده است.^۲

۲. الأمالی

^۱ ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین، پیشین، ص ۸۹؛ ابن‌عنه، احمد بن علی حسینی، عمده الطالب فی أنساب آل ابی طالب، قم: انصاریان، ۱۴۱۷ق، ص ۳۳۱.

^۲ ابن‌اعثم، پیشین، ج ۵، ص ۱۱۳. برخی از اشعار منسوب به او، چنین است:

أضربکم و لا أری فیکم زحراً ذاک الشقی بالنبی من کفر
یا زحراً یا زحراً بل أن من عمر لعلک الیوم تبوء من سقر
شر مکان من حریق و سقر أنك الجاحد یا شر البشر

شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) در الأمالی علاوه بر نقل برخی رجزهایی که تا عصر او در منابع پیش از وی آمده،^۱ دو رجز زیر را نیز از دو نفر گزارش کرده که تنها در روند فراوان سازی و افزایش حجم رجزها قابل توجیه است.

- عبدالله بن مسلم بن عقیل:

أَقْسَمْتُ لَا أَقْتُلُ إِلَّا حُرًّا وَ إِن رَأَيْتُ الْمَوْتَ شَيْئًا مَّرًّا^۲

- قاسم بن حسن ۷:

لَا تَجْزَعِي نَفْسِي فَكُلُّ فَانٍ أَلْيَوْمَ تَلْقَيْنَ دَرِي الْجِنَانِ^۳

۳. روضه الواظین و بصیره المتعظمین

ابن فتال نیشابوری (م ۵۰۸ق) نیز در کتاب مذکور، تنها به نقل برخی رجزهای گذشته پرداخته است؛ اما در راستای فراوان سازی رجزها نقشی نداشته و فقط به نقل رجزهای گذشته اکتفا کرده است.^۴

۴. مقتل الحسین ۷

۱. ر. ک: صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، الأمالی، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش، مجلس ۳۰، ص ۱۵۹ - ۱۶۲، رجزهای: ۱، ۵، ۶، ۸، ۱۲، ۱۳، ۱۷، ۳۶ و ۴۷.

۲. همان، ص ۱۶۲: «سوگند خورده‌ام که جز با آزادگی کشته نشوم؛ هر چند مرگ را چیز تلخی یافتم.»

۳. همان، ص ۱۶۳: «ای نفس من! جَزَع و فَزَع نکن که هر چیزی فانی است. امروز به بالاترین درجات بهشت خواهی رسید.»

۴. ن. ک: ابن فتال، محمد، روضه الواظین و بصیره المتعظمین، قم: دلیل ما، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۲۲ - ۴۲۶، رجزهای: ۱، ۵، ۶، ۸، ۱۲، ۱۳، ۱۷، ۳۶، ۴۷، ۵۱ و ۵۲.

این اثر، نوشته موفق بن احمد خوارزمی (م ۵۶۸ق) است. وی نیز رجزهای فراوانی همسو با ابن اعثم نقل کرده^۱ که بیشتر آن‌ها همان نقل‌های ابن اعثم است؛ اما در برخی موارد نیز به رجزهای جدیدی اشاره کرده که نه تنها در کتاب الفتوح وجود ندارد، بلکه در هیچ منبع دیگری قبل از او قابل رصد نیست.

- عبدالله بن حسن ۷:

إِن تُنْكِرُونِي فَأَنَا ابْنُ حَيْدَرَه
ضَرَعَامُ أَجَامٌ وَ لَيْثٌ قَسْوَرَه^۲

در این بین، گفتنی است که تطبیق برخی از رجزها با وقایع تاریخی، مشکل به نظر می‌رسد؛ به عنوان نمونه، رجز اخیر را که خوارزمی برای عبدالله بن حسن ۷ آورده، در صورتی با ایشان سازگاری دارد که وی همچون جنگجویی به قلب سپاه دشمن بزند و به نبرد پردازد؛ در حالی که طبق گزارش‌های تاریخی، او اصلاً در میدان جنگ برای نبرد کردن حاضر نشده است و آنچه گزارش شده، این است که وی خود را به امام رساند و دستش را برای دفاع از سیدالشهداء ۷ در مقابل شمشیر ابجرین کعب قرار داد که در نهایت، دستش قطع شد و به شهادت رسید.^۳ صرف نظر از مباحث اسنادی، با توجه به اینکه رجز خوانی، مقدمه‌ای برای ورود به کارزار می‌باشد، رجز خوانی عبدالله در

^۱. ن.ک: خوارزمی، موفق بن احمد بن محمد، *مقتل الحسين ۷*، قم: انوار الهدی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۳ — ۳۷، رجزهای: ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹ و ۵۰.

^۲. همان، ص ۳۲: «اگر مرا نمی‌شناسید، من پسر حیدر هستم؛ شیر شجاع و قوی پنجه جنگل‌ها هستم.»

^۳. بلاذری، پیشین، ص ۲۰۲؛ طبری، پیشین، ص ۴۵۱؛ ابوالفرج اصفهانی، پیشین، ص ۱۱۶؛ مفید، پیشین، ص ۱۱۰. شایان ذکر است که منابع مذکور، به جز *الارشاد*، از وی به «نوجوان» یاد کرده‌اند و تنها مفید صراحتاً نام او را «عبدالله بن حسن» ذکر کرده است. (همان)

ماجرای شهادتش که به صورت دفعی و ناگهانی بوده، ممکن است مورد تردید قرار گیرد.

- غلام ترکی:

أَلْبَحْرُ مِنْ طَعْنِي وَ ضَرْبِي يَصْطَلِي
وَ الْجَوْ مِنْ سَهْمِي وَ نَبْلِي يَمْتَلِي^۱

وی همچنین، در میان رجزهایی که نقل کرده، به نبرد جوانی اشاره می‌کند؛ درحالی که نامی از او نبرده و با این حال، رجزی را برای او و مادرش که در کربلا همراه وی بوده، نقل کرده که این گونه است:

أَمِيرِي حُسَيْنٌ وَ نِعَمَ
الْأَمِيرِ
سُرُورٌ فُوَادِ الْبَشِيرِ
النَّذِيرِ^۲

- رجز مادر آن جوان:

أَنَا عَجُوزٌ فِي النَّسَاءِ ضَعِيفَةٌ
بَالِيَةٌ خَاوِيَةٌ نَحِيفَةٌ^۳

۵. مناقب آل ابی طالب ۷

۱. خوارزمی، موفق بن احمد بن محمد، پیشین، ص ۲۸: «دریا از ضربت شمشیر و نیزه من به خروش می‌آید و فضا از تیرهای من پُر می‌شود.»

۲. همان، ص ۲۵: «امیر من، حسین است و چه امیر خوبی است. او مایه شادمانی قلب پیامبر بشارت‌دهنده و انذارکننده است.»

۳. همان، ص ۲۶: «من پیرزنی فرتوت و ضعیف و ناتوان در میان زنان هستم.»

پس از خوارزمی، ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ق) رجزهای فراوانی را نقل کرده که برخی از آنان، همان گزارش‌های ابن‌اعثم و خوارزمی است؛^۱ ولی برخی دیگر، از منفردات خود اوست.^۲ رجزهای جدیدی که وی نقل کرده، به قرار زیر هستند:

– امام حسین ۷:

الْمَوْتُ خَيْرٌ مِنْ رُكُوبِ الْعَارِ وَالْعَارُ أَوْلَى مِنْ دُخُولِ النَّارِ^۳

این رجز، در دیوان منسوب به امیر مومنان ۷ آمده است.^۴ از همین رو، امکان دارد که ابن شهر آشوب به اشتباه این رجز را به سیدالشهداء ۷ منتسب کرده باشد.

– امام حسین ۷:

أَنَا الْحَسِينُ بْنُ عَلِيٍّ أَحْمَى عِيَالَاتِ أَبِي^۵

همچنین، وی سه رجز زیر را برای حضرت عباس ۷ آورده که به نوبه خود جدید هستند:

^۱. ن.ک: ابن شهر آشوب، ابوجعفر محمدبن علی، مناقب آل ابی طالب، قم: انتشارات علامه، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۱۰۰ — ۱۱۰، رجزهای: ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۳، ۵۴، ۵۵ و ۵۶.

^۲. شوشتری معتقد است که ابن شهر آشوب سخنان ضعیف بسیاری نقل کرده است. (تستری، محمدتقی، پیشین، ج ۱، ص ۱۷۲) به همین جهت، به گزارش‌هایی از وی که منفرد است، نمی‌توان اعتماد کرد.

^۳. ابن شهر آشوب، پیشین، ص ۶۸ و ۱۱۰: «مُردن، بهتر از سوارشدن بر مرکب ننگ است و عار، سزاوارتر از واردشدن در آتش است.»

^۴. محمدی ری‌شهری، محمد، حکمت‌نامه امام حسین ۷، با همکاری سید محمود طبایی نژاد و سید

روح‌الله طبایی، مترجم: عبدالهادی مسعودی، قم: دار الحدیث، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۳۳۳.

^۵. ابن شهر آشوب، پیشین، ص ۱۱۰: «من حسین بن علی هستم. از اهل و عیال پدرم دفاع می‌کنم.»

لا أَرْهَبُ الْمَوْتَ إِذَ الْمَوْتُ رَقَاً حَتَّى أُوَارَى فِي الْمَصَالِيَتِ لَقَاً^۱
 وَ اللَّهُ إِنْ قَطَعْتُمْ يَمِينِي إِنْ نِي أَحَامِي أْبْدَأُ عَن دِينِي^۲
 يَا نَفْسُ لَا تَخْشَى مِنَ الْكُفَّارِ وَ أَبْشِرِي بِرَحْمَةِ الْجَبَّارِ^۳

به نظر می‌رسد، سازنده یا سازندگان برخی از این رجزها، تلاش داشته‌اند که لحظه‌لحظه وقایع را با رجزها به تصویر کشند. از همین رو، برای حضرت عباس ۷ به هنگام میدان رفتن، یک رجز، و در هنگام آب برداشتن از فرات، یک رجز، هنگامی که برمی‌گردد و دست راستش قطع می‌شود، یک رجز و نیز به هنگام قطع دست چپ، رجز دیگری را گزارش می‌کنند. این رویکرد، با وجود اهداف قابل توجه منابع، موجب شده است که اعتبار این دسته از رجزها مورد تردید جدی قرار گیرد.

- قاسم بن حسن ۷:

إِنِّي أَنَا الْقَاسِمُ مِنْ نَسْلِ عَلِيٍّ نَحْنُ وَ بَيْتِ اللَّهِ أَوْلَىٰ بِالنَّبِيِّ^۴

صرف نظر از اصل و اعتبار رجزها، افرادی که رجزها به آنها منتسب شده، از دیگر نکات قابل تأمل در برخی از منابع است؛ به عنوان نمونه، ابن شهر آشوب چند رجز جدید را برای اشخاصی آورده که تا قبل از وی، نامی از این افراد در منابع کهن دیده نشده است.

- قاسم بن علی ۷:

^۱. همان، ص ۱۰۸: «هنگامی که مرگ رخ بنماید، از مرگ هراسی ندارم؛ تا آنکه در دریایی از مردان سریع و چابک فرو روم و ناپدید شوم.»

^۲. همان: «به خدا سوگند که اگر دست راست مرا هم قطع کنید، همچنان از دین خودم دفاع می‌کنم.»

^۳. همان: «ای نفس! از کافران نترس؛ چراکه بشارت می‌دهم تو را به رحمت خدای جبار.»

^۴. همان، ص ۱۰۶: «من قاسم، از نسل علی ۷ هستم. به خانه خدا سوگند که ما به پیامبر ۹ سزاوارتر هستیم.»

يا عَصَبَةُ جَارَتِ عَلِيَّ نَبِيِّهَا وَ كَدَّرَتْ مِنْ عَيْشِهَا مَا قَدْ نَقِيَ^۱

- ابراهیم بن حصین:

أَضْرِبُ مِنْكُمْ مَفْصَلًا وَ سَاقًا لِيَهُ---رَقَ الْيَوْمَ دَمٍ-----ي
إِهْرَاقًا^۲

- ابو ثمامه:

عَزَاءً لِّأَلِ الْمُصْطَفَى وَ بَنَاتِهِ عَلَيَّ حَبْسِ خَيْرِ النَّاسِ سِبْطِ مُحَمَّدٍ^۳

- احمد الهاشمی:

أَلْيَوْمَ أَبْلُو حَسَبِي وَ دِينِي بِصَارِمٍ تَحْمِلُهُ يَمِينِي^۴

- مالک بن دودان:

إِلَيْكُمْ مِنْ مَالِكِ الضَّرْغَامِ ضَرَبَ فَتَى يَحْمِي عَنِ الْكِرَامِ^۵

عدم وجود برخی رجزها در کتاب‌های تخصصی و دست‌اول، اطمینان به آن‌ها را قدری دشوار کرده است؛ به عنوان نمونه، بسیاری از رجزهای بنی‌هاشم، به‌خصوص طالبیان، در مقاتل الطالبیین وجود ندارد. با آنکه کتاب مذکور به طور مشخص، به زندگانی و

^۱. همان، ص ۱۰۷: «ای قوم [جاهلی] که بر علیه پیامبر خود جنگیدید و زندگی خود را پس از روشنی و خالصی، تیره و تار کردید!»

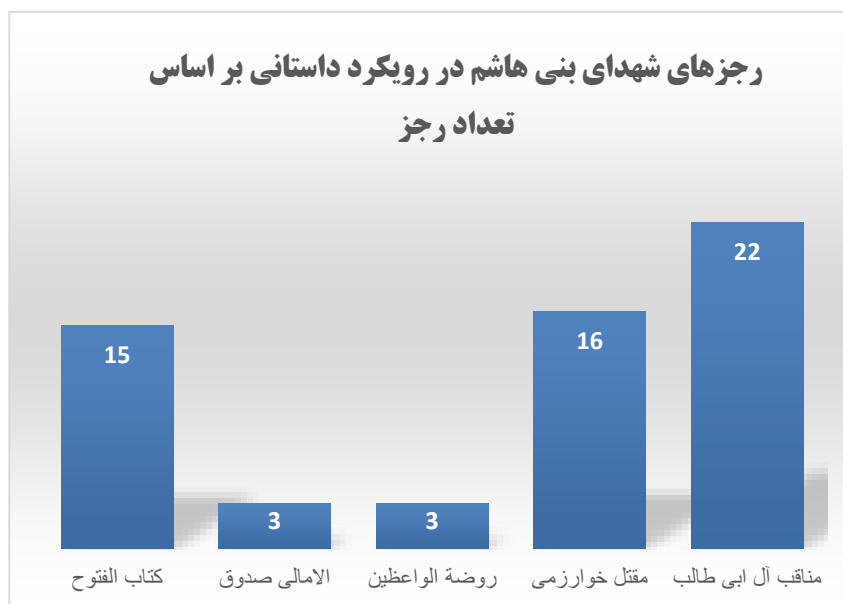
^۲. همان، ص ۱۰۵: «امروز [با شمشیرم] آن‌قدر مفصل و ساق شما را می‌زنم تا خونم ریخته شود.»

^۳. همان، ص ۱۰۴: «به سبب محاصره بهترین مردم که نوه محمد ۹ است، برای خاندان پیامبر ۹ و دخترانش عزا می‌گیرم.»

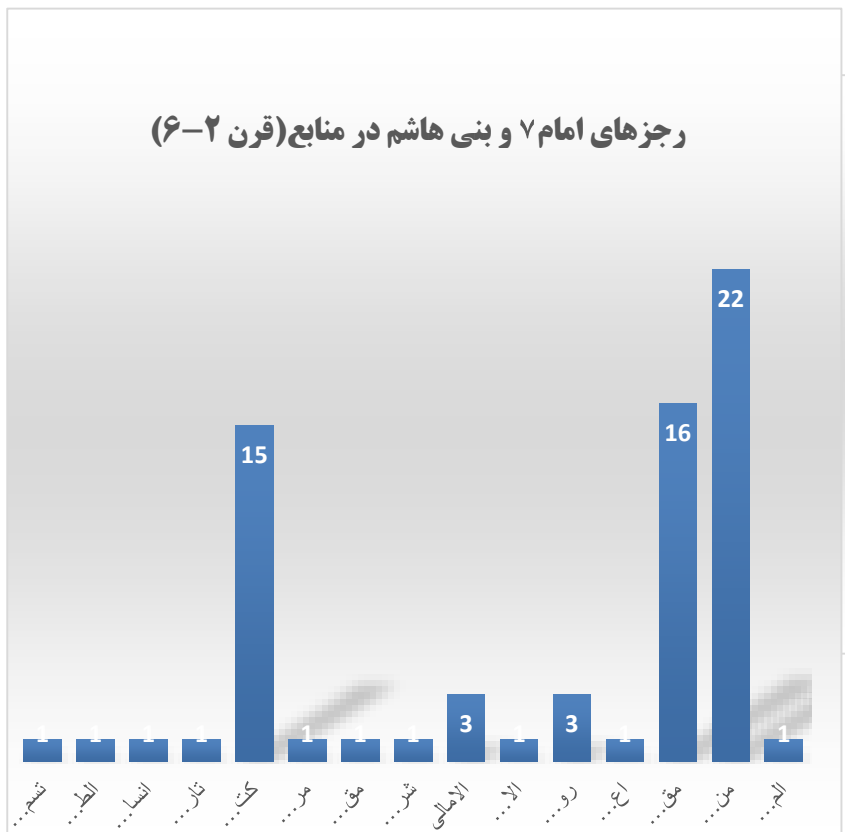
^۴. همان، ص ۱۰۵: «امروز با شمشیری که به دست دارم، امتحان خود را در مورد دین و شرافتم، پس می‌دهم.»

^۵. همان، ص ۱۰۴: «ضربتی از مالک، شیر ژیان، به سوی شما می‌آید؛ ضربت همان جوانی که از اهل کرامت دفاع می‌کند.»

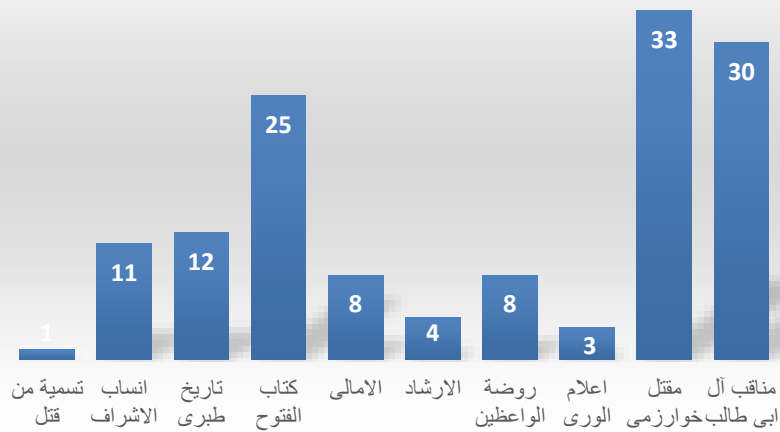
شهادت آن‌ها پرداخته؛ ولی به غیر از رجز علی اکبر ۷ به هیچ کدام از رجزهای دیگری که توسط ابن‌اعثم و بعدها خوارزمی و ابن شهر آشوب آمده، اشاره‌ای نکرده است. تا اینجا رجزها از منظر منابعی که رویکرد داستانی داشتند، مورد بررسی قرار گرفت. اکنون برای بهتر نشان دادن آمار رجزهای مذکور، توجه به جدول‌های زیر مناسب به نظر می‌رسد.



همان‌طور که مشاهده می‌شود، در میان پنج منبع مذکور، ابن‌اعثم، خوارزمی و ابن شهر آشوب، بسیار بیشتر از صدوق و ابن‌فتال نیشابوری رجز نقل کرده‌اند. شایان توجه است که رویکرد خوارزمی و ابن‌شهر آشوب در نقل رجزها، متفاوت می‌باشد؛ چه اینکه ابن‌شهر آشوب به فراخور ذکر مناقب آل ابی‌طالب، رجزهای بیشتری نسبت به خوارزمی از بنی‌هاشم ذکر کرده است؛ در حالی که در نقل رجزهای غیر بنی‌هاشم، خوارزمی از ابن‌شهر آشوب سبقت گرفته است. اکنون در پایان و در قالب چند جدول، همه منابعی که از قرن دوم تا ششم رجزهای شهدای کربلا را گزارش کرده‌اند، در کنار یکدیگر ترسیم می‌شوند تا هر چه بهتر دو رویکرد تاریخی و داستانی و تأثیر آن‌ها بر رجزهای شهدای کربلا به تصویر کشیده شود.

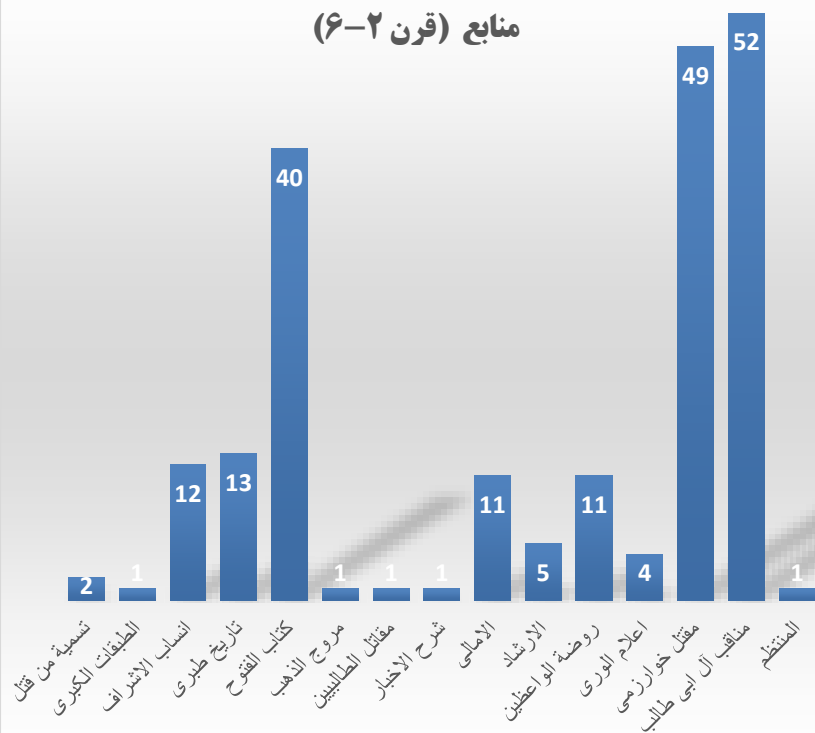


رجزهای اصحاب سید الشهداء ۷ در منابع (قرن ۲-۶)

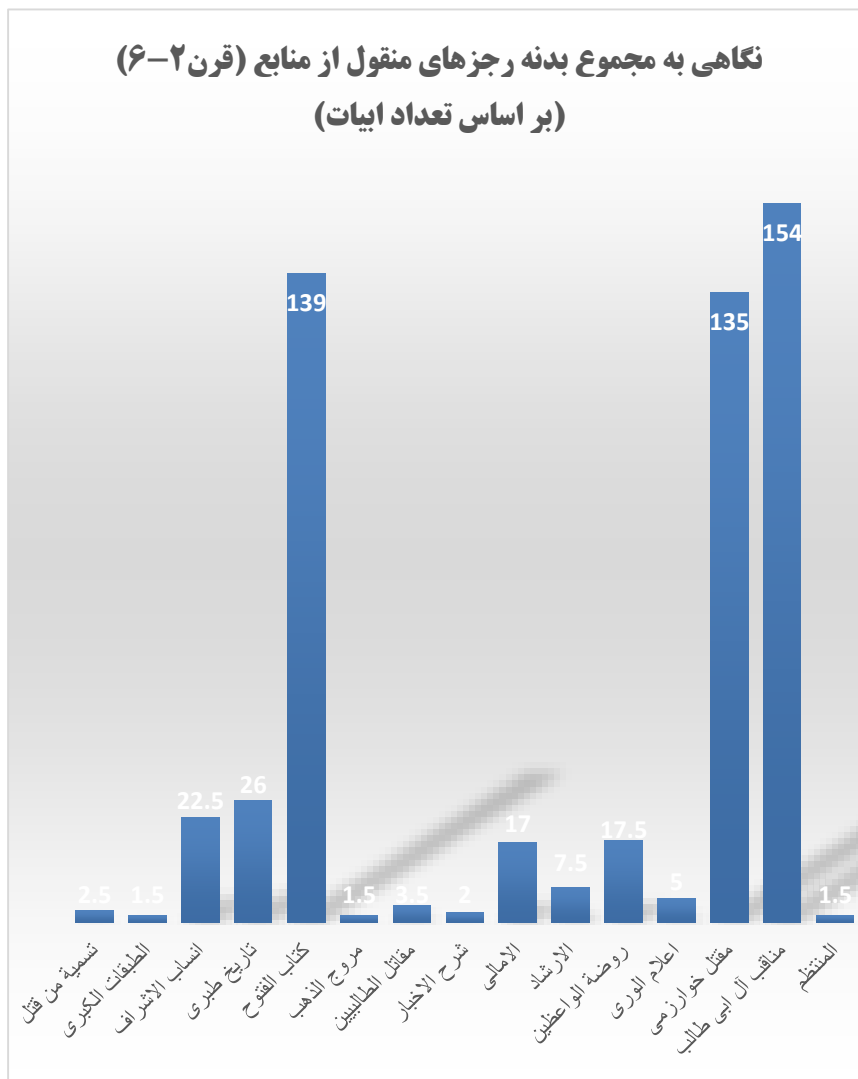


مجموع رجزهای بنی هاشم و اصحاب سید الشهداء ۷ در

منابع (قرن ۲-۶)



نمودارهایی که تا کنون ترسیم شد، ناظر بر اصل رجزهایی بود که منابع از قرن دوم تا ششم گزارش کرده‌اند. اکنون لازم است تا با رسم جدولی دیگر، تعداد ابیات رجزهای ذکر شده در منابع، باز شناخته شود؛ تا ضمن روشن شدن حجم و اندازه رجزها، تفاوت میان منابع با دو رویکرد مذکور و تأثیر آن بر کوتاهی و بلندی رجزها، هرچه بهتر قابل بررسی باشد.



نتیجه‌گیری

هدف مقاله حاضر، نشان دادن تفاوت دو رویکرد تاریخی و داستانی در منابع و تأثیر این رویکردها بر گزارش رجزهای رویداد عاشورا بود. آنچه از مجموع این تحقیق به دست آمد، تطور رجزها در رویکرد داستانی بود که میان منابع نام‌برده، ابن‌اعثم و بعد از وی، خوارزمی و ابن‌شهر آشوب، از سردمداران این نوع رویکرد به حساب می‌آیند و رجزهای فراوانی که این سه نفر گزارش کرده‌اند، با منابع دیگر تفاوت چشمگیری دارد و حقیقت صدور آنها را با چالش‌های جدی روبه‌رو می‌کند و از همین رو، بسیاری از رجزهایی را که این دست از منابع به شهدای کربلا منسوب کرده‌اند، نمی‌توان از جانب شهدا دانست و به احتمال فراوان، بخش عمده آنها، زبان‌حال‌هایی بوده است که بعداً توسط برخی افراد به شکل رجز در آمده و در دوره‌های بعد افزوده شده است و دست‌کم با وجود برخی قراین پیش‌گفته، اعتماد به صدور همه آنها در صحنه کربلا، قدری دشوار می‌نماید.

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام / سال هجدهم، شماره دوم / تابستان ۱۳۹۶، شماره مسلسل ۷۰

جریان‌شناسی سیاسی بنی‌هاشم پس از قیام عاشورا

علی آقاجانی قناد*

چکیده:

در مقاله حاضر، با بهره‌گیری از دو مفهوم «پارادایم» و «استراتژی سیاسی»، در بعد نظری به کاوش در اندیشه و رفتار جریان‌های هاشمی پس از قیام عاشورا پرداخته‌ایم. هم‌چنین با نگاهی به تأثیرات عاشورا بر هاشمیان، پارادایم اعتقادی — سیاسی که متعلق به امامیه است و نیز پارادایم سیاسی که مربوط به سایر رهیافت‌هاست بررسی شده است.

ذیل دو پارادایم اصلی، رهیافت‌های «علوی - فاطمی» با گرایش‌های امامیان، حسنیان و زیدیان؛ «علوی — غیرفاطمی» (حنفیان)؛ و رهیافت «عباسی» مورد کاوش قرار گرفته است. در ادامه این سه رهیافت با شاخص‌هایی، چون: اندیشه سیاسی؛ مبارزه با رژیم / مبارزه بر رژیم؛ مبارزه باز / پوشیده؛ اصلاح / انقلاب؛ و نحوه ارتباط با سایر رهیافت‌ها، سنجیده شده‌اند.

واژه‌های کلیدی: عاشورا، تشیع، امامیه، کیسانیه، زیدیه، حسنیان، محمد بن حنفیه، عباسیان.

مقدمه

در تاریخ اسلام، نهضت عاشورا نقطه عطفی است که از جنبه‌های گوناگون، آغازگر تحولات در ساخت، بافت و اندیشه جامعه مسلمانان بوده است. برخی از این تحولات مهم و محسوس را می‌باید در نحوه و چرایی اقبال دگرباره وسیع مردم به خاندان هاشم؛ چگونگی اندیشه و نحوه رویارویی آنان با حاکمان اموی؛ و به تبع آن، تحکیم و

* دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم A.

بسط پایه‌ها و نگره‌های سیاسی شیعی و تغییر فضای جامعه آن زمان دانست. از این رو «جریان‌شناسی سیاسی بنی‌هاشم» می‌تواند زوایای این مسئله را روشن کند. بدین منظور، بررسی این موضوع از سال ۶۱ هـ (هم زمان با واقعه عاشورا) آغاز می‌گردد و تا سال ۱۴۶ هـ (زمان سرکوب قیام حسینیان به دست منصور عباسی) ادامه می‌یابد که دوره‌ای ۸۵ ساله است. در این پژوهش، منظور از بنی‌هاشم افرادی از نخبگان هاشمی هستند که در هدایت حرکت‌های سیاسی نقش داشته‌اند.

در این نوشتار فرضیه تحقیق بر این پایه استوار است که در اثر قیام عاشورا، بنی‌هاشم در جامعه‌ای که بنی‌امیه سلاح‌های سیاسی را به صورت متمرکز در دست داشتند، جریان‌های کلان و خردی پیدا نمودند. در بعد کلان دو پارادایم اصلی وجود داشت: یکی پارادایم اعتقادی و فرهنگی — سیاسی که امامیه آن را نمایندگی می‌کرد و دیگری، پارادایم سیاسی سایر جریان‌ها بود. علی‌رغم آن که مبارزه همه این جریان‌ها با رژیم است از لحاظ خرد، برخی از آنان به مبارزه پنهانی، بعضی به مبارزه زیرزمینی، عده‌ای با روش اصلاحی — البته با اهداف انقلابی — و گروهی نیز به روش انقلابی روی آورده‌اند.

چارچوب نظری

این تحقیق از دو مفهوم بهره می‌گیرد: یکی «پارادایم» در حوزه روش‌شناسی علمی و دیگری، مفهوم «استراتژی سیاسی» در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی.

۱. پارادایم، روشی در چارچوب نظریه به مثابه ساختار است که «تامس کوهن» به تفصیل بدان پرداخت و نخستین شکل آن را در سال ۱۹۶۲ با انتشار کتاب ساختار انقلاب‌های علمی مطرح کرد. کوهن حرفه علمی خود را به عنوان فیزیک‌دان آغاز کرد و سپس توجهش به تاریخ علم معطوف شد، ولی ضمن این کار متوجه شد که پیش‌پندارهایش درباره ماهیت علم از هم پاشیده و پراکنده گردیده است. ویژگی عمده

نظریه وی بر ممیزه انقلابی پیشرفت‌های علمی تأکید می‌کند؛ به طوری که بر طبق آن انقلاب، متضمن طرد و رد یک ساختار نظری و جای‌گزینی آن با ساختار ناسازگار دیگری است. ویژگی دیگر، نقش پراهمیتی است که ممیزات جامعه‌شناختی جوامع علمی در نظریه کوهن ایفا می‌کند. بر این اساس، پارادایم‌ها مشتمل است بر مفروضات کلی نظری، قوانین و فنون کاربرد آنها که اعضای جامعه علمی خاصی آنها را بر می‌گیرند. پارادایم‌ها هم چنین شامل شیوه‌های مقبول و مرسوم تطبیق قوانین بنیادی به چند وضعیت گوناگون می‌شود.^۱

۲. در تحلیل درونی تحقیق، از بحث «استراتژی‌های سیاسی» کتاب جامعه‌شناسی سیاسی، اثر موریس دوورژه، بهره‌گیری شده است. وی در این خصوص از مفاهیمی، چون جامعه متمرکز و غیرمتمرکز، سلاح‌های سیاسی، مبارزه باز و مبارزه پوشیده، مبارزه پوشیده نهانی و مبارزه پوشیده زیرزمینی، مبارزه با رژیم و مبارزه در رژیم و اصلاح‌طلبی و انقلابی‌گری، نام برده است^۲ و ما براساس این مفاهیم، رویکردهای پارادایم‌ها و جریان‌های هاشمی پس از عاشورا را تبیین نموده و با تسامح هر کدام را به استفاده از یکی از این استراتژی‌ها و پیش‌زمینه‌ها متصف کرده‌ایم.

تأثیرات حادثه عاشورا بر بنی هاشم

تأثیرات گوناگون سیاسی نهضت عاشورا بر ذهن، عمل و رفتار نخبگان سیاسی هاشمی عبارتند از:

پی‌نوشت‌ها

۱. آلن اف، چالرز، *چیستی علم*، ترجمه سعید زیباکلام، چاپ اول، (تهران، سمت، ۱۳۷۸)

ص ۱۰۸

۲. موریس دو ورژه، *جامعه‌شناسی سیاسی*، ترجمه ابوالفضل قاضی، (تهران، دانشگاه تهران،

۱۳۶۷) ص ۳۳۶-۳۳۹

۱. فراهم آوردن زمینه‌های حضور سیاسی هاشمیان: نهضت حسینی، مشروعیت دینی و توان سیاسی حاکمان اموی را به چالش کشاند و به قیام و شورش بر ضد آنان مشروعیت بخشید. عظمت این حادثه و حماسه سازان آن، از جنبه سیاسی، زمینه ساز حضور جدی و مؤثر هاشمیان که رقیب عمده آل امیه بودند، در صحنه‌های مختلف جامعه گردید. هم چنین از منظر عاطفی، هم شخصیت خاص امام حسین (ع) و هم نحوه شهادت آن حضرت، به گونه‌ای بود که تأثیر عمیقی بر ذهنیت مردم می‌گذاشت. می‌توانیم قدر جامع تأثیرات سیاسی - اجتماعی آن نهضت را تغییر مناسبات سیاسی - اجتماعی از «سکون نسبی» به «تحرک در حد اعلا» بدانیم.

۲. فعال شدن گروه‌های سیاسی هاشمی: در این زمان، مردم که به رهبری فعال نیاز داشتند به هاشمیان که بازماندگان و خون‌خواهان کربلا بودند، روی آوردند و آنان را به مقابله با امویان دعوت نمودند. از این رو می‌توان گفت که شهادت امام حسین (ع) تأثیر اساسی در انسجام سیاسی، فعال شدن ابتدایی هاشمیان و شفاف شدن انقسامات پسینی آنان و به تبع آن تشیع، داشته است.

۳. شفاف شدن پارادایم‌ها و جریان‌های سیاسی هاشمی: واقعه عاشورا به جز آماده سازی زمینه حضور هاشمیان، نقطه عطفی در شفاف شدن نحله‌های فکری - سیاسی هاشمی و آشکار شدن اختلافات درونی آنان به شمار می‌رود؛ تا زمان حضور امام حسین (ع) صف‌بندی‌های غیرتمایزی در میان هاشمیان وجود داشت، اما شکل فعالانه به خود نگرفته بود. با شهادت حسین بن علی (ع) و سرآزیر شدن سیل درخواست‌های مردمی، این وضعیت، تفاوتی آشکار پیدا نمود. بدین ترتیب، کانون‌های مختلف که نامزد امامت و رهبری بودند، فعالیت چشم‌گیری آغاز نمودند؛ به گونه‌ای که دو پارادایم «اعتقادی - سیاسی» و «سیاسی»، و سه رهیافت «علوی - فاطمی»، «علوی - غیرفاطمی» و «عباسی»، تشکیل یافت.

رہیافت علوی - فاطمی

۱. امامیہ:

پس از حادثہ عاشورا، از میان پسران سیدالشہداء(ع)، تنها امام سجاد(ع)، جان سالم بہ در برد، زیرا شدت بیماری توان کارزار را از او ستانده بود.^۱ ایشان براساس متون شیعی، بہ ویژہ نصوص مختلفی کہ از پیامبر(ص)، امام علی(ع) و امام حسین(ع) نقل شدہ است، بہ جانشینی و امامت پس از پدر رسید.^۲ باید امام سجاد را بنیان گذار دوران جدید حیات امامیہ پس از جریان عاشورا دانست، چرا کہ روشی کہ آن حضرت بنیان نہاد، با اندک تغییراتی کہ مربوط بہ ہر دورہ بود، تا آخرین امام شیعیہ تداوم یافت.

۱-۱ پارادایم: امامیہ تنها حامل پارادایم اعتقادی سیاسی است. در این دوران اصلی ترین اقدام از نظر امامیہ، تحکیم پایہہای اعتقادی و پرورش شیعیان است. از این جنبہ امامیہ تحت تأثیر ماہیت قیام عاشورا بود و آن را حرکتی با ابعاد گوناگون اعتقادی، سیاسی و اجتماعی می دانست کہ با مشی اصلاح گرایانہ و ظاہری انقلابی، در پی زدودن انحرافات از حکومت و جامعہ بود و لازم بود کہ حرکت های بعدی نیز با توجہ بہ روح قیام و ماہیت نہضت تداوم یابد. از این رو امامیہ تنها پارادایمی است کہ در جریان مبارزہ بہ دنبال تغییرات ماہوی در سطح کلی جامعہ و حکومت بود و آن را از طریق روش های خاص خود دنبال می نمود.

۱-۲ اندیشہ سیاسی: اندیشہ سیاسی امامیہ در این دورہ - همانند دیگر دورہ ہا - مبتنی بر نص جلی است؛ یعنی امامت دینی و سیاسی، و عہدہ داری امور حکومت و خلافت را مخصوص امامی می داند کہ بہ اسم و رسم از ناحیہ خداوند منصوب شدہ و عصمت و اعلیٰت از شرایط آن است. امامیہ برای پیشوایان خود ہم مرجعیت علمی و دینی قائل

^۱ . سبط ابن جوزی، *تذکرۃ الخواص*، (قم، شریف رضی، ۱۴۱۸ق) ص ۲۹۱.

^۲ . شیخ مفید، *الار شاد*، ترجمہ محمدباقر سعادی خراسانی، چاپ سوم، (تہران، اسلامیہ، ۱۳۷۶) ص ۴۹۳-۴۹۴.

است و هم بر شأن سیاسی و تعلق حکومت بدان‌ها تأکید دارد. اما در عرصه عمل، سیاست امام سجاد(ع) پرهیز از ورود به چالش‌ها و فراخوان‌های سیاسی به علت عدم آمادگی جامعه و نبود شرایط کافی بوده است. امام باقر(ع) نیز همان رهیافت فکری که مبتنی بر کناره‌گیری هوش‌مندانه از تلاطمات سیاسی بود و در عین حال بر وجوه حقانیت خود تأکید می‌کرد، پی گرفت. امام صادق(ع) نیز مشارکت در بازی قدرت را نمی‌پذیرفت. تاریخ، تحرک سیاسی و مبارزاتی علنی خاصی از امام صادق(ع) در دوره امویان، ثبت نکرده است و حتی آن‌گاه که ابوسلمه در خلال نامه‌ای به حضرت از ایشان برای احراز مقام خلافت دعوت کرد، امام(ع) بدو جواب رد داد و نامه را سوزاند.^۱ این بدین معنا نیست که ایشان سیاست را از شئون امامت نمی‌دانسته‌اند، چرا که سیره امامان و روایات آنان حاکی از آن است که ایشان حکومت را حق امام بر می‌شمارند و عدم قیام به آن را به سبب شرایط زمانی و عدم وجود یاران خالص می‌دانند.^۲ از این رو بر خلاف کسانی که برآنند تا سنت سیاسی امامت شیعی را به نوعی طرفدار تفکیک امامت (دین) از خلافت (سیاست) بنمایند،^۳ باید گفت که پی‌شویان امامیه به مقولات راهبردی فرهنگی و اعتقادی توجه ویژه‌ای داشتند، اما این رویکرد، خود دارای استراتژی سیاسی بود و آنها نیز از حق خویش در خلافت چشم‌پوشیدند و به بسترسازی می‌پرداختند. برای همین است که معمولاً از سوی حاکمان تحت نظر بودند و گاه به خشم و زندان آنان دچار می‌شدند.

۱. ابوالحسن مسعودی، *مروج الذهب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ سوم، (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷) ج ۲، ص ۲۸۵.

۲. ابن شهر آشوب، *مناقب*، تصحیح رسولی محلاتی، (قم، علامه، بی‌تا) چاپ چهارم، ص ۲۳۷.

۳. فرهاد دفتری، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ اول، (تهران، فرزانه، ۱۳۷۵) ص ۱۰۱؛ حسین محمد جعفری، *تشیع در مسیر تاریخ*، ترجمه سید محمدتقی آیت‌اللهی، چاپ هفتم، (تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳) ص ۳۳۹.

۱-۳ مبارزه با رژیم/ مبارزه در رژیم: امامیه را باید دارای حقیقی‌ترین رویکرد مبارزه با رژیم دانست، زیرا که آموزه‌ها و شیوه‌های مورد نظر رهبران این جریان، با آموزه‌ها و روش‌های حکومت دیگر جریانات رقابتی تقابلی بنیادین دارد. اگر چه امامیه از روش‌های بسیج و مبارزه انقلابی در سطح عموم بهره نمی‌گیرد، به واسطه حرکت‌های محتوایی و آینده‌نگرانه که به روشنی با دیدگاه رژیم موجود در تقابل است در واقع حرکتی ماهیتاً و عمیقاً ضد رژیم را سامان می‌دهند. دومین نکته آن است که رژیم اموی، به سلطنت تغییر شکل یافته بود و عباسیان نیز به نحوی در همان مسیر گام نهادند؛ اما رژیم مورد نظر امامیه، رژیم خلافتی بر پایه امامت شیعی بود که ماهیتاً با نوع رژیم موجود متفاوت بود.

۱-۴ مبارزه باز/ مبارزه پوشیده: در آن زمان مبارزه باز با توجه به انحصار اکثر سلاح‌های سیاسی در دست حکومت، ممکن نبود. از این رو مبارزه امامیه به طور حتم مبارزه‌ای پوشیده و از نوع پنهانی، بوده است. بدین ترتیب، امامیه در دوران امام سجاده (ع)، اغلب به بهره‌جویی از نهادهای غیر سیاسی و روش‌هایی غیر از مبارزات علنی گرایش داشته است؛ یعنی به مبارزه پنهانی در قالب ادبیات دعا که نماد حرکت امام سجاده (ع) بوده و نیز به تلاش‌های علمی و فرهنگی و سامان‌دهی و وضعیت عمومی و اجتماعی شیعیان پرداخته است. از همین رو می‌توانیم بسیاری از اندیشه‌های سیاسی و دستورات اجتماعی زین‌العابدین (ع) را در دعا‌های صحیفه سجاده ببینیم. هم‌چنین گریستن‌های علنی آن حضرت در مواضع گوناگون، نمونه‌ای از این شیوه مبارزه است. حرکت امام باقر (ع) و مبارزه پنهانی آن حضرت نیز از طریق فعالیت‌های علمی، فرهنگی، نقل روایات و تشکیل حوزه‌های نظریه‌پردازی صورت گرفت که از دو جنبه، سلاحی سیاسی در برابر رژیم محسوب می‌شد؛ اولاً، در راستای سیاست کلی تربیت نیروهای مخلص، توانمند و همه‌جانبه‌نگر بود و ثانیاً، آن حضرت، نماینده نوعی مبارزه بی‌صدا با ارکان و اندیشه‌های حاکم بر رژیم به شمار می‌رفت؛ به عنوان نمونه،

می‌توان به تلاش‌های آن حضرت در رد نظرات مرجئه که اغلب زمینه‌ساز تداوم استبداد اموی بودند، اشاره نمود. امام باقر(ع) در این دوران با رهبری عالمانه و دور اندیشانه خویش، حرکت تشیع را به مثابه حرکتی که جامع خصلت‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی بود، وارد مرحله جدیدی ساخت و به تولید اندیشه و پایه‌گذاری مکتب‌های گوناگون و مستقل امامیه در حوزه‌هایی، چون فقه، ادبیات، کلام، علوم طبیعی، قرآن، حدیث و... پرداخت. امام صادق(ع) نیز در همین قالب، مبارزه پنهانی را ادامه داد و به تکمیل، تدوین و انسجام اندیشه امامیه در ابعاد مختلف همت گماشت و حوزه نفوذ پیروان خود را گسترش داد؛ به گونه‌ای که باید این دوره را «عصر بلوغ سازمان تشیع امامی» نامید.

۵-۱ اصلاح/ انقلاب: امامیه تحت تأثیر لایه‌های زیرین عاشورا، رویکرد خود را در قبال سیاست روز مشخص ساخت. این رویکرد را باید مبتنی بر اهداف انقلابی و روش‌های اصلاحی به شمار آورد. البته روش اصلاحی امامیه، برای رژیم مشروعیتی قائل نیست و هیچ‌گاه بدان نزدیک نمی‌شود و در صورت نزدیک شدن، این امر در کمترین مرتبه و مبتنی بر تقیه است. اصلاح‌گرایی امامیه براساس توجه به بدنه اجتماعی؛ اصلاح نیروها، افکار و اندیشه‌های اجتماعی؛ و تربیت نیروهای زبده معتقد براساس ایستارها و باورهای این مکتب می‌باشد تا از آن طریق زمینه لازم برای تأسیس حکومت مشروع و دلخواه فراهم شود. از این رو، این گروه حرکت تدریجی خود را با استفاده از دو روش مکمل (مقاومت منفی و تقیه) پی گرفت؛ چرا که هدف اساسی امامیه تصرف قدرت سیاسی نبود، بلکه اصلاح بافت اجتماعی قدرت و سپس ساختار سیاسی بود. استراتژی امامیه، نفی رژیم موجود با تمام پایه‌های اعتقادی‌اش بود، اما در تاکتیک، عدم برخورد قهرآمیز دنبال می‌شد. به همین دلیل است که دوران امام سجاد(ع) و امامان بعدی، شاهد شکل‌گیری جریان‌های جهادی از سوی رهبران امامیه نیستیم و حتی قیام‌هایی که به نام آنها بوده باشد نیز نمی‌بینیم. البته شاید بتوان

جنبش توابین را جنبشی به نام اهل بیت و امام سجاده (ع) دانست که بنابر نظر برخی پژوهشگران - علی‌رغم تردیدهای جدی دیگر صاحب‌نظران - دلایل کافی بر اعتقاد آنها به امامت امام عادل زمان، علی بن الحسین (ع)، وجود دارد.^۱ اما فرض مذکور نیز دلالتی بر ارتباط امام سجاده (ع) با آنان ندارد، زیرا این امر با منش کلی آن حضرت منافات داشت؛ نمونه آن عدم ورود آن حضرت در قیام مردم مدینه، قیام مختار و نیز سکوت در خصوص حکومت عبدالله بن زبیر است که ایشان عدم جانب‌داری خود را حفظ نمود.^۲

۱-۶ ارتباط با سایر رهیافت‌ها: امامیه با حسنیان ائتلاف عقیدتی و رقابت سیاسی داشته و در خصوص حنفیان نوعی رقابت عقیدتی و بی‌طرفی سیاسی را در دستور کار خود قرار داده است. رابطه این گروه با عباسیان نیز بر پایه رقابت عقیدتی و بی‌طرفی سیاسی در ابتدا و نوعی رقابت سیاسی در ادامه مبتنی بوده است.
۲. زیدیه:

۲-۱ پارادایم: پارادایم زیدیه را باید سیاسی دانست؛ این گروه به مباحث عقیدتی و کلامی توجه دارد، اما این امر، اغلب معطوف به رویکرد سیاسی و در راستای آن است.
۲-۲ اندیشه سیاسی: زید و پیروانش در این دوره، امامت و زمام‌داری را موقوف به نص خفی می‌دانستند، بر خلاف امامیه که معتقد به نص جلی بودند. بر این اساس، پیامبر (ص)، علی (ع) را به طور پنهانی به بعضی اصحاب و خواص معرفی کرده است. بنابراین، زیدیه معتقد به ارجحیت علی (ع) و اولاد او به خلافت و امامت هستند. با این حال، این گروه امامت و خلافت مفضول (غیر علی) بر افضل (علی علیه السلام) را

^۱ . دلایلی که این صاحب‌نظر برای تأیید نظر خود بر می‌شمارد، عبارت است از این که نگرش مردم به رهبری اهل بیت در آن زمان بیشتر فاطمی بوده است و مردم حتی حسن و حسین (ع) را به ندرت به عنوان پسر علی (ع) و بیشتر به عنوان پسران فاطمه تجلیل می‌کردند.
^۲ . نام محمد بن حنفیه در ابتدای کار توابین هرگز در میان نبود.

بنابر مصالح پذیرفتند و بر مشروعیت خلفای پیش از علی(ع)، صحنه گذاشتند. سه شرط امامت و خلافت از دیدگاه زیدیه عبارت است از: فاطمی بودن (حسینی یا حسینی)؛ دانش و سجایای اخلاقی (زهد، شجاعت و سخاوت)؛ و قیام به سیف و خروج بر حاکم ظالم، ولی آنان برخلاف امامیه، به عصمت امام قایل نبودند. از این رو می‌توان نهضت زید را از لحاظ اندیشه سیاسی، محافظه کار و تا حدودی ترکیبی دانست که با نظرات عامه در آن زمان نسبتاً هماهنگ بود؛ در واقع به سبب آن که زید هدفش غالباً معطوف به تغییر ساخت قدرت و حاکمیت بود و از این راه می‌خواست حمایت مردم را جلب کند، به ترکیب و تلقین عقاید شیعی با عقاید عامه دست زد و در اندیشه ایجاد سازواری میان آنان بود. از این رو، زید با وجود اعتقاد به برتری علی(ع) بر خلفای پیشین، امامت و خلافت آنان را پذیرفت. او در مسائل شرعی نیز به فقه عامه تمایل زیادی نشان داد؛ چنان‌که نوبختی، زیدیه را نزدیک‌ترین فرقه به اهل سنت دانسته است.^۱ البته این منش سیاسی او چندان مؤثر واقع نشد و حتی همین سیاست محافظه کارانه موجب شد تا جمعی از شیعیان از گرد او پراکنده شوند و به امام صادق(ع) بپیوندند.^۲ در همین خصوص، از گرایش و تمایل زید به معتزله سخن گفته شده است. طبق نقل شهرستانی، زید، اعتزال را از او صل بن عطا برگرفته است و اصحاب او «معتزلی» می‌باشند.^۳ هم‌چنین گزارش‌هایی موجود است مبنی بر مناظره و گفت‌وگوی انتقادی امام صادق(ع) با او صل بن عطا، در هنگامی که گروهی از علویان گرد او جمع بودند. در این گفت‌وگو، امام صادق(ع) دربارهٔ ایجاد تفرقه در میان اهل

۱. نوبختی، *فرق الشیعه*، ترجمهٔ محمدجواد مشکور، چاپ اول، (تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳ ق) ص ۹۰.

۲. همان، ص ۸۹؛ عبدالکریم شهرستانی، *الملل و النحل*، چاپ دوم، (قاهره، مکتبه الانجلو، بی تا) ص ۱۳۹.

۳. همان، ص ۱۵۵.

بیت به وا صل اعتراض می کند که با واکنش و صل و زید بن علی مواجه می شود.^۱ بر همین اساس، معتزله، زید را امام آغازگر قیام برضد حاکم ستم کار و نامشروع می شمارند.^۲

۳-۲ مبارزه باز/ مبارزه پوشیده: به دلیل استبدادی بودن ساخت سیاست و جامعه، طبیعتاً شکل گیری مبارزه باز ممکن نبوده است؛ بر این اساس مبارزه زید بن علی در ابتدا حرکتی نیمه زیرزمینی با استفاده از روش های مبارزه پوشیده بود که در ادامه به سرعت درصدد بروز و ظهور برآمد و به شکل انقلابی تداوم یافت.

۴-۲ انقلابی/ اصلاحی: رویکرد زید اغلب بر اساس الگوگیری از ابعاد جهادگرایانه، مبارزه جویانه و ظواهر انقلابی نهضت عاشورا بود. بر این اساس می بایست صالحان، مصلحان، شایستگان و عامه مردم، بر ضد حکومت جور به مبارزه و جهاد که برترین فضیلت به شمار می رفت، بر می خواستند. جنبش زیدیه، برخلاف امامیه، اعتقادی به تقیه نداشت و همین مسئله روش آنها را به شکل انقلابی و تندرو نشان می داد؛ در واقع آنان به باز تولید شکلی عاشورا پرداختند. بنابراین نهضت زید یک حرکت انقلابی بر ضد رژیم اموی بود که پیش از آن که مراحل زیرزمینی را به طور کامل طی کند، بروز یافت. این جنبش، از نظر طبقه حامیان نیز غالباً متکی بر شیعیان کوفه بود؛^۳ اگر چه حمایت برخی از فقهای کوفه، هم چون ابوحنفیه و سفیان ثوری را نیز جلب کرد. در جنبش زید، شخصیت کارزماتیک و خصوصیات برجسته وی بیش از هر چیز دیگر باید مورد توجه قرار گیرد. اهمیت نهضت زید از آن روست که در میان شیعیان امامی، نخستین رهیافتی بوده که برخلاف جریان اصلی امامیه، به حرکت براندازانه انقلابی و

۱. ابن مرتضی، *طبقات المعتزله*، (بیروت، لبنان، دارالمکتبه الحیاء، بی تا) ص ۳۳.

۲. قاضی عبدالجبار، *المعنی*، (قاهره، المؤسسة المصریه العامه للتألیف، بی تا) ج ۲۰، ق ۲، ص ۱۱۹.

۳. ابن اثیر، *تاریخ الکامل*، ترجمه محمدحسین روحانی (تهران، اساطیر، ۱۳۷۰) ج ۷، ص ۳۱۲۳.

مسلحانه اعتقاد داشته و توانسته است جمع کثیری از شیعیان را برای مدتی به دور خود گرد آورد. زید، قیام خویش را در ماه صفر سال ۱۲۱ هـ علنی کرد، اما به علت سستی کوفیان و اقدام سریع (یوسف بن عمر ثقفی، حاکم اموی) فرجام شهادت برای او رقم خورد.^۱ پس از زید، پسرش یحیی، اقداماتی در نواحی مختلف ایران صورت داد که با شهادتش در مکانی به نام ارغوی،^۲ نزدیک جوزجان،^۳ به سال ۱۲۵ هـ^۴ پایان یافت.

۲-۵ ارتباط با سایر رهیافت‌ها: رابطه زیدیه با امامیه بر رقابت عقیدتی و بی‌طرفی سیاسی مبتنی بوده است. برخی معتقدند که شخص زید، امامت امام باقر(ع) و امام صادق(ع) را پذیرفته است و برای آن مستندات نیز ذکر می‌کنند، ولی به طور قطع روش زید با روش امامان همگن نبوده است. روابط زید با حسنیان بر هم بستگی و اتحاد سیاسی و ائتلاف عقیدتی مبتنی بود. مناسبات آنها با حنفیان - پیش از آن که در عباسیان ادغام شوند - بر اساس ائتلاف سیاسی و رقابت عقیدتی بود؛ زیرا زیدیان به امامت امامان فاطمی معتقد بودند. موضع زیدیه در قبال عباسیان، رقابت در ابعاد اعتقادی و سیاسی بود.

۳. حسنیان:

^۱ . ابن اعثم کوفی، *کتاب الفتح*، (بیروت، لبنان، دارالاندوة الجدیدة، بی تا) ج ۸، ص ۱۱۹-۱۲۰.

^۲ . *دهخدا*، به نقل از *معجم البلدان* می‌نویسد: از شهرهای بلخ خراسان است و میان مرورود و بلخ و تبع است، ر.ک: *لغت نامه دهخدا*، چاپ افست، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۸) ج ۱۴، ص ۱۵۱.

^۳ . ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، (قم، شریف رضی، ۱۴۱۴) ص ۱۵۱.

^۴ . همان، ص ۱۵۹.

۱—۳ پارادایم: حسنیان دارای پارادایم سیاسی بودند؛ چرا که آنها درصدد کسب قدرت سیاسی و حکومت بودند. از سوی دیگر فاقد جنبه‌های روشن نظری و اعتقادی خاص خود به شمار می‌آیند.

۲—۳ اندیشه سیاسی: پس از واقعه عاشورا دو تن از فرزندان امام مجتبی(ع)، یعنی زید بن حسن و حسن بن حسن (حسن مثنی)، بیش از دیگران مشهور شدند. زید بنابر اکثر اقوال در کربلا حضور نداشته است؛ اگر چه ابوالفرج اصفهانی او را در زمره اسرا محسوب کرده است.^۱ در منابع تاریخی ادعای امامت از وی ثبت نگردیده است. او پس از عاشورا با عبدالله بن زبیر بیعت کرد و ظاهراً پس از آن با مروانین نیز بیعت نمود. اما حسن مثنی، نیرویی فعال و پر تحرک در میان حسنیان و بنی‌هاشم به شمار می‌رفت.^۲ وی پس از حضور در حماسه عاشورا^۳ اسیر شد، اما نجات یافت. او پس از قیام عاشوار مورد توجه مردم بود؛ به طوری که او را به قیام و رهبری دعوت می‌کردند. بلاذری در گفتاری موقعیت برجسته او را چنین نقل می‌کند: حسن زمانی نزد عبدالملک بود. عبدالملک از علت پیری زودرس و سپیدی موی او پرسید. یحیی بن حکم که آن جا بود گفت: آرزوهای مردم عراق که هر ساله او را برای خلافت دعوت می‌کنند وی را به چنین روزی انداخته است.^۴ از حسن مثنی چیزی که دلالت بر ادعای امامت کند، ذکر نشده است.^۵ روابط وی با امویان در مجموع حسنه بوده است، اما برخی از فرق نویسان

۱. ابوالفرج اصفهانی، پیشین، ص ۱۱۹.

۲. شیخ مفید، پیشین، ص ۱۱۹.

۳. مجلہ سی، بحار الانوار، چاپ سوم، (بیروت، لبنان، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق) ج ۴۴، ص ۱۶۷.

۴. بلاذری، انساب الاشراف، (بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ ق) ج ۳، ص ۳۰۵ به نقل از شیخ مفید، پیشین، ج ۲، ص ۲۴.

۵. بلاذری، پیشین، ج ۳، ص ۳۰۵؛ مفید، پیشین، ج ۲، ص ۲۴.

به گروهی به نام حسنیه اشاره نموده‌اند که بر این باور بودند که بنابر وصیت حضرت مجتبی(ع) امامت پس از ایشان به حسن مثنی رسیده است و وی را ضامن آل محمد می‌نامیده‌اند.^۱ پس از وی، بزرگ‌ترین پسرش، عبدالله محض، در صدد بهره‌گیری از این زمینه‌ها برآمد و کوشید تا به واسطه آن و با ارائه تطبیق‌های تاریخی، چون حدیث پیامبر(ص) درباره مهدی و تطبیق آن با پسرش نفس زکیه، خلافت را فراچنگ آورد. از این رو نفس زکیه را همان مهدی موعود از آل فاطمه معرفی می‌کرد. نشانه‌ای که بر اعتقاد حسنیان به نص جلی و خفی دلالت کند وجود ندارد، بلکه آنها اغلب به اقدام علی(ع) درباره خلافت، به سبب قرابت او با پیامبر(ص) و فضیلت‌هایش، اصرار داشتند و همین را منشأ مشروعیت می‌دانستند.^۲

۳-۳ مبارزه با رژیم / مبارزه در رژیم: حسنیان نیز هم چون زیدیان مبارزه با رژیم را پی گرفتند. آنان بر (الغای خلافت اموی) عدم مشروعیت ذاتی، فساد گسترده و جباریت و ستمگری آنان تأکید داشتند و خواهان قرار گرفتن خود در رأس خلافت و نیز تصرف مناصب سیاسی، با توجه به شایستگی‌های شخصیتی، چون محمد نفس زکیه بودند.

۳-۴ مبارزه باز / مبارزه پوشیده: حرکت حسنیان تا اواخر کار، یک حرکت پوشیده زیرزمینی با مختصات مربوط به آن زمان بوده است. تجمع مخفیانه ابواء و تلاش برای بیعت گرفتن برای نفس زکیه^۳ و نیز ارتباطات مخفی و فرستادن برخی از دعوت‌گران به نقاط مختلف، از نشانه‌های این ادعاست. حسنیان در آغاز، به تقیه عمل می‌کردند و در دربار امویان نیز حاضر می‌شدند، اما به تدریج بر دامنه فعالیت‌های مخفیانه و بیعت‌طلبانه خود افزودند و برای کسب خلافت تلاش کردند، اما نتوانستند بدان نایل شوند.

^۱ . محدث دهلوی، *تحفة اثنا عشریه*، لاهور، چاپ چهارم، ۱۴۰۳ ق، ص ۱۵.

^۲ . یعقوبی، *تاریخ یعقوبی*، چاپ اول، (قم، شریف رضی، ۱۴۱۴ ق) ج ۲، ص ۳۷۴ و ۳۷۹.

^۳ . مسعودی، *پیشین*، ج ۲، ص ۲۵۹.

دلایل این ناکامی عبارتند از:

۱. ساده انگاری و ضعف در برآورد سازمان دهی نزدیکان، اطرافیان و هواداران؛ به طوری که آمار صحیحی از نیروهای طرفدار خود که از گروه های مختلف و با انگیزه های متفاوت تشکیل یافته بودند، در دست نداشتند و نتوانستند نیروهای ذی نفوذی متمایل به خود، هم چون ابوسلمه خلال را به درستی جذب و هدایت کنند.
۲. ضعف در تحلیل روحیات مردم و عدم تماس کامل با افکار عمومی کل جهان اسلام؛ آنها گمان می کردند که حقانیت آنها در نزد مردم واضح است، از این رو، به گونه ای ناپذیرفتنی، از توجه و تمرکز به نواحی ایران، چون خراسان، غفلت نمودند و میدان را به عباسیان واگذارند؛ در حالی که در توصیه های ابراهیم، امام عباسی، توجه به روحیات عرب و عجم و حتی نیروهای عمل کننده، دیده می شود.^۱
۳. عدم توجه همه جانبه به نیروهای رقیب؛ به طوری که عباسیان را در اردوگاه خود پذیرفتند و به بیعت آنان دلخوش کردند، اما تحرکاتشان را زیر نظر نگرفتند.
۴. ضعف در تدارک روش های هدف مند و تشکیلات منسجم و مناسب تبلیغی و سیاسی؛ در حالی که عباسیان تشکیلات تبلیغی جدی تدارک دیده بودند^۲ و برای زمان های مختلف توصیه های گوناگونی داشتند.^۳
۵. عدم سرعت عمل و رفتار بهنگام که نتیجه موارد پیش گفته است. بدیهی است که در این صورت، عمل از روی انفعال خواهد بود. از این رو، عباسیان ضربه نخست را وارد کردند و خلافت را ربودند.

۱. ابن قتیبه دینوری، الامامة و السیاسة، تحقیق علی شیری، چاپ اول، (قم، شریف رضی، ۱۴۱۳ق) ج ۱، ص ۱۵۶.

۲. یعقوبی، پیشین، ج ۲، ص ۳۴۱؛ ابن قتیبه دینوری، پیشین، ج ۱، ص ۱۵۶.

۳. ابن خلدون، العبر، (تاریخ ابن خلدون) ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ دوم (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۶) ج ۲، ص ۱۶۶.

۳-۵ اصلاح / انقلاب: حرکت حسنیان در مجموع حرکتی انقلابی به شمار می‌آید. البته آنان تا هنگام روی کار آمدن عباسیان، به صورت زیرزمینی و مخفی فعالیت می‌کردند و تظاهرات انقلابی چندانی نداشتند؛ زیرا عباسیان به سرعت توانستند اوضاع را به نفع خود تغییر دهند. حسنیان، محمد نفس زکیه را جانشین مناسبی برای حکومت امویان می‌دانستند و با معرفی کردن وی به عنوان مهدی موعود،^۱ برای خلافت وی تلاش می‌کردند؛ تلاشی که تا حد زیادی با موفقیت همراه بود و زمینه مساعدی فراهم کرد؛ تا جایی که حتی عباسیانی، چون ابراهیم امام، سفاح و منصور نیز خود را ناچار به همراهی با آن می‌دیدند. جنبش حسنیان در آن زمان توانسته بود گستره و سیعی را در بر گیرد؛ به گونه‌ای که زیدیان، غلات و افراطی‌ها، موالی، مردمان تحت ستم و حتی فقهای کوفه نیز از آنان حمایت می‌کردند. اما پس از چیرگی عباسیان بر اوضاع، محمد و ابراهیم، فرزندان عبدالله محض، اختفا گزیدند و مردم را به خویش و بر ضد بنی العباس فرا خواندند و در عهد منصور ظهور کردند. محمد در رمضان ۱۴۵هـ در مدینه و ابراهیم، در سال ۱۴۶هـ در بصره قیام کرد.^۲ اما این جنبش شیعی حسنی که شکلی ائتلافی و مختلط داشت و شامل دسته‌های مختلفی از مردم با عقاید متفاوت می‌شد، به شدت سرکوب گردید و دیگر حسنیان، تحت تعقیب و شکنجه قرار گرفتند.

۳-۶ ارتباط با دیگر رهیافت‌ها: حسنیان با امامیه رقابت سیاسی و ائتلاف عقیدتی داشت. در جریان گردهم‌آیی هاشمیان در ابواء که به ابتکار عبدالله محض و برای بیعت با نفس زکیه شکل گرفته بود، بنا به نقل تاریخ نگاران، عبدالله از دعوت امام صادق (ع) اکراه داشته است و آن‌گاه که برخورد واقع‌گرایانه آن حضرت را می‌بیند، امام (ع) را به حسادت متهم می‌کند.^۳ روابط حسنیان با زیدیان بر اساس اتحاد سیاسی و ائتلاف

۱. یعقوبی، پیشین، ج ۲، ص ۳۴۹.

۲. مسعودی، پیشین، ج ۲، ص ۳۰۲-۳۰۳.

۳. همان، ج ۲، ص ۲۵۱؛ رسول جعفریان، تاریخ خلفا، ج ۱، (قم، الهادی، ۱۳۷۷) ص ۲۹۸.

عقیدتی بوده است. آنها با حنفیان، پیش از آن که با عبا سیان همراهی کنند، در ائتلاف سیاسی و رقابت عقیدتی به سر می‌بردند. هم‌چنین حسنیان با عبا سیان در هر دو بعد عقیدتی و سیاسی، روابط رقابت‌آمیز داشتند.

رهیافت علوی - غیرفاطمی

محمد بن حنفیه:

۱- پارادایم: پارادایم حنفیان، سیاسی و دارای مایه‌های قوی موعودگرایی است. ابن حنفیه در کربلا حضور نیافت و حسین(ع) را نیز به رفتن به شهری چون یمن فراخواند و به دعوتگران توصیه می‌کرد که عازم نقاط مختلف شوند؛ همان کاری که خود بعدها به انجام آن اقدام نمود.

پرهیز امام سجاد(ع) از ورود به منازعات سیاسی؛ عدم وزانت و برابری موقعیت مدعیان دیگر، هم چون عباسیان و حسنیان، در مقایسه با آن حضرت؛ ارشدیت ایشان در میان پسران امام علی(ع) در آن هنگام؛ و شایعه جهاد و شجاعت، محمد حنفیه را در مرکز ثقل حرکت‌های سیاسی - اجتماعی در میان هاشمیان قرار داد.

۲- اندیشه سیاسی: ظاهراً، محمد بن حنفیه، خود داعیه‌دار امامت نبوده، ولی مقبولیت عامه^۱ و منتسب بودن برخی گروه‌ها به وی قطعی است.^۲ با این حال نمی‌توان منکر نظر مثبت و حضور فعال او در راهبری جریان اجتماع سیاسی منتسب به وی شد. حتی برخی روایات امامیه، حاکی از چشم‌داشت اولیه او به امامت، پس از شهادت امام حسین(ع) می‌باشد.^۳ ارتباط مختار با ابن حنفیه را نباید انکار کرد؛ زیرا مختار در مقر

۱. سبط ابن جوزی به نقل از وهب بن منبه از تمایل مردم به او خبر می‌دهد، ر.ک: سبط بن جوزی، پیشین، ص ۲۶۴.

۲. سعد بن عبدالله اشعری قمی، *المقالات و الفرق*، (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱) ص ۲۱.

۳. شیخ عباس قمی، *منتهی الآمال*، تحقیق ناصر باقری، (قم، دلیل، ۱۳۷۹) ج ۲، ص ۲۳.

زبیریان در مکه؛ با بی‌اعتنایی ابن زبیر مواجه گردید؛ از این رو با توجه به روح بلند پروازانه او، تماس وی با علی بن الحسین(ع) و محمد بن حنفیه که در مکه بودند،^۱ بعید نمی‌نماید. البته علی بن الحسین(ع) به گفتار او توجهی ننمود، اما ابن حنفیه به نوعی از او استقبال می‌کرد. هم‌چنین هنگامی که تبلیغات مختار در کوفه به نام ابن حنفیه آغاز شد،^۲ شیعیان درباره آن تردید داشتند؛ لذا گروهی را به مدینه فرستادند تا از محمد بن حنفیه استفسار نمایند. او نیز با جملاتی مبهم و کلی، اما تأییدآمیز، آنها را روانه کوفه کرد.^۳ ضمن آن که پس از مرگ محمد، پسرش «ابوهاشم»، حرکت حنفیان را ادامه داد، جنبش مختار به سرعت به کیش کیسانیه متمایل گردید که در وجه تسمیه آن اختلاف است؛ مذهبی که انگاره‌های اعتقادی، فرهنگی و سیاسی خاص خود را داشت و هسته اصلی آن اعتقاد به مهدویت محمد بن حنفیه بود. البته محمد حنفیه هیچ‌گاه چنین ادعایی نکرد، اگر چه به طور رسمی نیز از آن بیزارى نجست.^۴ ابن حنفیه در سال ۸۱ هـ. بدرود حیات گفت و کیسانیه پس از او به سه گروه متمایز تقسیم شدند. البته فرق نویسان دوازده فرقه از کیسانیه را شمارش کرده‌اند^۵ و مؤلف المقالات و الفرق بیشتر از آن نیز گفته است.^۶

۱. مسعودی، پیشین، ج ۲، ص ۸۰ - ۸۱.

۲. ابن سعد، طبقات الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، چاپ اول (بیروت، لبنان، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق) ج ۵، ص ۷۲-۷۳.

۳. طبری، تاریخ طبری، تحقیق جمعی از محققان، (لبنان - بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۸ق) ج ۶، ص ۱۳-۱۴.

۴. البته برخی گفته‌اند که مختار دعوی وحی کرد، ابن حنفیه از او بیزارى جست: رک: نوبختی،

پیشین، ص ۸۵.

۵. همان، ص ۸۸ - ۸۹.

۶. اشعری قمی، پیشین، ص ۲۶-۴۲.

به هر حال گروهی معتقد شدند که او در کوه رضوی در نزدیک مدینه، در غیبت به سر می‌برد و از آن جا ظهور خواهد کرد. گروه دیگر مرگش را پذیرفتند، اما معتقد به بازگشت دوباره او شدند و گروه سوم با پذیرش مرگ وی پسرش، ابوهاشم، را با اعتقاد به نص ابن حنفیه بر امامت وی، به امامت برگزیدند.

۳- مبارزه با رژیم / مبارزه در رژیم: حنفیان هم چون سایر رهیافت‌ها، مبارزه با رژیم را برگزیدند و در این خصوص، با رژیم‌های امویان و زبیریان مبارزه کردند.

۴- مبارزه باز / مبارزه پوشیده: مبارزه حنفیان در ابتدای کار به شکل پوشیده و مخفی انجام می‌گرفت، اگر چه در مقایسه با دیگر رهیافت‌ها، این دوران بسیار کوتاه بود. به فاصله کوتاهی پس از ظهور مختار، حرکت زیرزمینی، به یک جنبش انقلابی آشکار تبدیل گردید.

پس از سرکوب قیام مختار، حنفیان و کیسانیان به مرحله حرکت مخفی و پوشیده بازگشتند و به سامان‌دهی تشکیلات زیرزمینی پرداختند. اقدامات ابوهاشم در دوران رهبری خود، عبارتند از: تلاش برای سامان‌دهی پیروان؛ توسعه منطقه نفوذ جغرافیایی به اطراف بلاد اسلامی، به ویژه خراسان؛ و بسط نفوذ معنوی خود در میان نیروهای جدید، یعنی موالی.

۵- انقلاب / اصلاح: مبارزه حنفیان مبارزه‌ای با شیوه‌های انقلابی بوده است. ابن حنفیه هم زمان در دو جبهه مبارزه قرار داشت؛ از سویی با بنی‌امیه و از سوی دیگر با عبدالله بن زبیر در ستیز بود. در هنگام استیلای عبدالله زبیر بر حجاز وی به همراه هاشمیان، از بیعت با عبدالله سر باز زد. ابن زبیر نیز که در کینه‌ورزی درباره علویان سابقه‌ای دیرین داشت، هنگامی که با رقیبی سر سخت، چون مختار در کوفه مواجه شد که به نام ابن حنفیه تبلیغ می‌کرد، آتش خشم وی بر افروخت و در صدد بر آمد که آنان را به آتش بسوزاند.^۱ یک بار نیز او را به طائف تبعید نمود. حنفیان و کیسانیان تا زمان مختار

^۱. یعقوبی، پیشین، ج ۲، ص ۲۵۸.

با حرکت مسلحانه در مقابل امویان و زبیریان می‌جنگیدند. پس از آن نیز با حرکت‌هایی گاه و بی‌گاه و دعوت مخفی به فعالیت خود ادامه دادند. آنان پس از فوت ابوهاشم، با عباسیان پیوند برقرار کردند.

ع— ارتباط با سایر رهیافت‌ها: رابطه حنفیان با امامیه بر اساس رقابت عقیدتی و بی‌طرفی سیاسی بود. مناسبات آنها با زیدیان بر پایه ائتلاف سیاسی و بی‌طرفی عقیدتی استوار بود و رابطه آنان با حسنین در بعد سیاسی، بی‌طرفانه و از لحاظ عقیدتی بر رقابت مبتنی بود. روابط حنفیان با عباسیان دارای سه مرحله است: ۱— تا پیش از ابوهاشم، مستقل از عباسیان اما به آنها نزدیک بودند؛ پس از زعامت ابوهاشم، شاهد دوره هم‌بستگی حنفیان و عباسیان هستیم، ابوهاشم هنگام بازگشت از دربار سلیمان اموی (۹۹—۹۶ هـ)، در روستای حمیمه (اقامتگاه عباسیان) به زهر عاملان خلیفه درگذشت.^۱ البته برخی بر این باورند که این کار توسط عباسیان صورت گرفته است؛^۲ دوره سوم نیز با فوت ابوهاشم آغاز گردید و عباسیان موفق به کسب عنوان امامت پس از وی شدند و رهبری حنفیان را بر عهده گرفتند و در واقع حنفیان و عباسیان به نوعی ادغام گردیدند. پس از مرگ ابوهاشم نیز پیروان او به شعبه‌های گوناگونی در آمدند، اما اغلب آنان انتقال امامت از وی به محمد بن علی عباسی را پذیرفتند.

رهیافت عباسیان

۱. پارادایم: در میان رهیافت‌ها، عباسیان، دارای سیاسی‌ترین پارادایم بودند. ائتلاف‌ها، اتحادها و قبض و بسط‌های این گروه کاملاً بر پایه مقتضیات و اهداف سیاسی مبتنی است که در پی کسب قدرت و حفظ آن از هر طریق ممکن می‌باشند.

۱. دفتری، پیشین، ص ۷۶؛ حسین محمد جعفری، پیشین، ص ۳۱۶.

۲. دفتری، پیشین، ص ۷۶؛ حسین محمد جعفری، پیشین، ص ۳۱۶.

۲. اندیشه سیاسی: وقایع سیاسی در دوره‌های مختلف، اندیشه عباسیان را دچار قبض و بسط نمود؛ از این رو، اندیشه آنان را می‌توان به چند دوره تقسیم نمود. دوره نخست مربوط به زمان حیات عباس و عبدالله بن عباس است. عباس بن عبدالمطلب در پیمان عقبه همراه پیامبر(ص) بود، در جنگ بدر به اسارت در آمد و سپس با فدیة آزاد گشت^۱ و هنگام فتح مکه پیش از دیگران اسلام آورد. وی پس از رحلت پیامبر در کنار علی(ع) بود. تاریخ ادعایی از وی برای خلافت ثبت نکرده است. عبدالله بن عباس نیز که به دانش و فضیلت مشهور است، دعوی سیاسی نداشت و از حقوق علی(ع) دفاع می‌نمود. وی مشاور معتمد آن حضرت در امور سیاسی بود.^۲ عبدالله بن عباس از کسانی بود که به حسین بن علی(ع) توصیه کرد که به سمت کوفه حرکت نکند. وی در زمان زمامداری ابن زبیر، درگیری سختی با او داشت.^۳ از آن جا که عباس و فرزندانش دیر هنگام اسلام آورده بودند، در این دوره زمینه خلافت برایشان وجود نداشت؛ حال آن که علی(ع) فضایل بی‌شمار و سابقه بی‌همتایی در اسلام داشت. بنابراین بهترین گزینه برای او، قرار گرفتن در جبهه علی(ع) بود. اما به تدریج و به ویژه پس از شهادت علی(ع)، دوری این خاندان از یک‌دیگر بیشتر شد و عباسیان کوشیدند بر قدرت خود بیفزایند؛ چنان که در کربلا نیز حضوری ندارند؛ اما پس از عاشورا از آن بهره می‌گرفتند. از این رو علی بن عبدالله در صدد تکمیل حلقه قدرت و مشروعیت بر آمد. وی از بی‌فرزندی ابوهاشم بهره برد تا او را به انتقال امامت خود به عباسیان ترغیب نماید.^۴ بدین ترتیب، هنگامی که ابوهاشم در حمیمه، مقر عباسیان، از دنیا رفت، محمد بن

۱. بلاذری، پیشین، ج ۱، ص ۳۶۰.

۲. ابن خلدون، پیشین، ج ۱، ص ۵۷۵-۵۷۶.

۳. مسعودی، پیشین، ج ۲، ص ۸۴.

۴. حسین محمد جعفری، پیشین، ص ۳۱۵-۳۱۶.

علی را وصی خود کرده بود.^۱ بر این اساس، عباسیان مشروعیت خود را در این مرحله به حنفیان منتسب ساختند. اما در مرحله بعد و هنگامی که حکومت را به چنگ آوردند، دیگر نه تنها به وصیت نامه ابوها شم برای توجیه مشروعیت خود نیاز نداشتند، بلکه محو خاطره میراث او را لازم دیدند. از این پس عباسیان، با کنار گذاشتن آموزه‌ها و عقاید شیعه، برای تحکیم قدرت خود، یک سره به حوزه اهل حدیث نزدیک شدند.^۲ آنان تلاش نمودند برای مشروعیت‌بخشی کامل به حکومت، خود را از طریق عباس به پیامبر متصل سازند. این گروه بر اساس فقه اهل سنت و فرهنگ جاهلیت، عباس را به عنوان عمومی پیامبر، وارث و جانشین رسول خدا(ص) قلمداد کردند.

منصور در پاسخ نفس زکیه که علی(ع) را اولی به خلافت و خود را از نسل فاطمه(س) دانسته بود، به صراحت عباس عمومی پیامبر را شایسته خلافت دانسته و هر گونه احقاق حقی را از طریق فاطمه رد نموده است.^۳

۳. مبارزه با رژیم/ مبارزه در رژیم: عباسیان نیز هم چون دیگران در زمره مبارزان با رژیم قرار می‌گیرند، زیرا هدف و روش آنها اسقاط رژیم اموی بود و سرانجام نیز سردمداران جنبشی بزرگ بر ضد امویان گردیدند.

۴. مبارزه باز/ پوشیده: عباسیان سیاسی‌ترین شیوه‌ها را از میان رهیافت‌های مختلف پی‌گیری کردند. آنان در هر زمان، موضع و روش خاصی برگزیدند. آنان در مرحله اول و دوم حرکت خود، از شیوه مبارزه پوشیده زیرزمینی و اصول پنهان کاری بهره بردند و در مرحله آخر به حرکت براندازانه نظامی متوسل شدند. از سال ۱۰۰ هـ -، یعنی پس از مرگ ابوها شم حنفی، دعوت فعالانه عباسیان با سازمان هسته‌های کوچک زیرزمینی تقویت و با مدیریت منطقه‌ای و کلان، تشکیلاتی قوی‌تر پی‌ریزی می‌شود. در این

۱. بلاذری، پیشین، ج ۴، ص ۸۹-۱۰۵.

۲. حسین محمد جعفری، پیشین، ص ۳۲۴-۳۲۶.

۳. ابن اثیر، پیشین، ج ۸، ص ۳۴۱۲-۱۴۱۹.

دوره قرارگاه عباسیان، در ابتدا کوفه و سپس حمیمه بود، اما به دلیل گرایش‌های علوی مردمان کوفه و گرایش مردم حجاز به اهل حدیث، به توصیه ابوهاشم بیشترین سرمایه‌گذاری تبلیغاتی در خراسان و نواحی ایران؛ یعنی منطقه‌ای بکر که مردم آن تمایز چندانی میان بنی‌هاشم تشخیص نمی‌دادند، صورت گرفت.^۱ دعوتگران عباسی بر اساس اصل پنهان کاری اهداف و به توصیه پیشوایان خود، شعار «الرضا من آل محمد» را سر می‌دادند.^۲ این شعار احتیاط‌آمیز و دقیق پنهان‌کارانه که برای جلب نظر اکثریت شیعیان و مردم، از شخص نامعینی از خاندان پیامبر(ص) سخن می‌گفت، برای پیش‌برد اهداف عباسیان فضای حیاتی فراهم می‌آورد و هدف اصلی آنان را پنهان می‌ساخت. پس از محمد بن علی، فرزندش ابراهیم امام، جانشین او شد.^۳ وی دعوت را وارد فاز نظامی ساخت،^۴ بدون آن که مبارزه پوشیده و پنهان کاری را متوقف سازد. در این زمان دو چهره برجسته دعوت عباسیان، ابوسلمه خلال در کوفه و ابومسلم در خراسان هستند^۵ که بعدها اولی به دست دومی و دومی به دست منصور به قتل رسیدند.^۶ ابراهیم امام نیز در زندان حران به قتل رسید.^۷ بنا به دستور او، برادرانش به همراه چهارده نفر از عباسیان، حمیمه را به قصد کوفه ترک گفتند و در کوفه به

۱. بلاذری، پیشین، ج ۴، ص ۱۵۷-۱۵۸.

۲. همان، ج ۴، ص ۱۵۷؛ یعقوبی، پیشین، ج ۲، ص ۳۴۳.

۳. طبری، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ چهارم، (تهران، اساطیر، ۱۳۷۱)، ج ۱۱، ص ۴۶۱۴.

۴. همان، ج ۱۰، ص ۴۵۰۱؛ ابن کثیر، البدایه والنهایه، چاپ اول، (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۳ ق) ج ۹-۱۰، ص ۳۰.

۵. طبری، پیشین، ج ۱۱، ص ۴۶۱۴.

۶. بلاذری، پیشین، ج ۴، ص ۲۰۳-۲۰۴.

۷. همان، ج ۴، ص ۱۶۵؛ یعقوبی، پیشین، ج ۲، ص ۳۴۲.

ابو سلمه^۱ خلال پیوستند. در این هنگام ابو سلمه کوشید تا محل آنها را از نظر رهبران خراسان که شیعیان آل عباس بودند، پنهان دارد تا امامت علویان را در آن دیار مستقر سازد. بدین منظور پیکی به مدینه فرستاد تا ابتدا با امام صادق(ع) و سپس به ترتیب با عبدالله محض و عمر بن الحسین تماس حاصل کند.^۲ اما به زودی حضور عباسیان در کوفه فاش شد و خراسانیان به یک باره با ابوالعباس سفاح به عنوان امام و خلیفه بیعت کردند. ابوالعباس نیز بلافاصله خود را به مسجد رساند و در نطق خود، عباسیان را اهل بیت نامید و شایستگی‌های علویان را منکر شد.^۳ بدین ترتیب، عباسیان به سبب در دست گرفتن ابتکار عمل، تکیه بر احساسات قومی و نژادی سپاهیان ایرانی تبار، سازمان‌دهی قوی، استفاده از فنون پنهان کاری و برنامه‌ریزی دراز مدت، قدرت رسیدند.

۵. اصلاح / انقلاب: از آن جا که هدف عباسیان تغییر رژیم سیاسی موجود بود، آنان در زمره انقلابی‌ها قرار می‌گیرند. از این منظر حرکت عباسیان را می‌توان در سه مقطع مطالعه کرد: مقطع نخست، که می‌توان آن را دوره فرصت‌سازی و سازمان‌دهی تشکیلات خواند، از آغاز تا مرگ محمدبن علی ادامه داشت؛ مقطع دوم، مرحله گسترش اعزام دعوات و دسته‌های زیر زمینی است که با امامت ابراهیم امام پی‌گیری می‌شود؛ و مقطع سوم، ورود به فاز نظامی و عملیاتی است که در دوره دوم رهبری ابراهیم امام انجام شد.^۴ استراتژی نظامی عباسیان به سرکردگی ابومسلم صورت گرفت

۱. دینوری، اخبار الطوال، ترجمه مهدی دامغانی، (تهران، نی، ۱۳۷۱) ص ۴۰۰.

۲. یعقوبی، پیشین، ج ۲، ص ۳۴۵؛ مسعودی، پیشین، ج ۲، ص ۲۵۸؛ طبری، پیشین، ج ۷، ص ۴۲۳.

۳. مسعودی، پیشین، ج ۲، ص ۳۶۰؛ یعقوبی، پیشین، ج ۲، ص ۳۵۰.

۴. برخی نیز به دو مرحله قائل شده‌اند که پیش از پیوستن ابومسلم به عباسیان و پس از پیوستن او را شامل می‌شود، ر.ک: محمدسهیل طقوش، دولت عباسیان، ترجمه حجت الله

و با کشتار کم سابقه او^۱ تا حدود بسیار زیادی رنگ و بوی قومی و ستیز ملی گرایانه به خود گرفت. این استراتژی با پیروزی سریعی همراه شد.

جودکی، ج ۱، (قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰) ص ۲۸-۲۹.
^۱ . ابراهیم امام به ابومسلم توصیه کرده بود که هر نو سالی که به پنج و جب رسید در صورت بدگمانی به قتل برساند، ر.ک: طبری، پیشین، ج ۱۰، ص ۴۵۰.

منابع

- ابراهیم، علی عزیر، *العلویون و تشیع*، چاپ اول (بیروت - لبنان الدارالاسلامیه، ۱۴۱۳ق).
- ابن اثیر، عزالدین، *تاریخ کامل*، ترجمه محمد حسین روحانی، (تهران، اساطیر، ۱۳۷۰).
- ابن اعثم کوفی، *مقتل الحسین علیه السلام*، چاپ اول (قم، انوارالهدی، ۱۴۲۱ق).
- _____، *الفتوح*، (بیروت - لبنان، دارالندوه الجدیده، بی تا).
- ابن جوزی، سبط، *تذکره الخواص*، (قم، شریف رضی، ۱۴۱۸ق).
- ابن حزم اندلسی، *جمهره انساب العرب*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، چاپ پنجم (قاهره، مصر، دارالمعارف، ۱۹۷۷م).
- ابن خلدون، عبدالرحمان، *العبر*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ دوم (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۶).
- ابن سائب کلبی، *جمهره النسب*، تحقیق محمد فردوس العظم، (دمشق - سوریه، دارالیقظه العربیه، بی تا).
- ابن سعد، *الطبقات الکبری*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، چاپ اول (بیروت - لبنان، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق).
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *مناقب آل ابی طالب*، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی (قم، علامه، [بی تا]).

- ابن طاووس، سید علی بن موسی بن جعفر، **لهوف**، ترجمه عباس عزیزی، چاپ اول (قم، صلوه، ۱۳۸۰).
- ابن عبید، قاسم بن سلام، **کتاب النسب**، تحقیق مریم محمد خیر الدرع، چاپ اول (بیروت، لبنان، دارالفکر، ۱۴۱۰ق).
- ابن عنبه، احمد بن علی، **عمده الطالب فی انساب آل ابی طالب**، (قم، انصاریان، ۱۴۱۷ق).
- ابن قتیبه دینوری، **الامامه و السیاسه**، تحقیق علی شیری، چاپ اول (قم، شریف رضی، ۱۴۱۳ق).
- ابن کثیر، **البدایه و النهایه**، تحقیق مکتب التحقیق التراث، چاپ اول (بیروت — لبنان، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۳ق).
- ابن مرتضی، احمد بن یحیی، **طبقات الممتزله** (بیروت، لبنان، **دارالمکتبه الحیاه**، بی تا).
- ابن الوردی، زین الدین عمر بن مظفر، **تاریخ ابن الوردی**، چاپ دوم (نجف — عراق، مکتبه الحیدریه، ۱۳۸۹).
- ابوالفرج اصفهانی، **مقاتل الطالبیین**، تحقیق سید احمد صقر، (قم، شریف رضی، ۱۴۱۴ق).
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله، **المقالات و الفرق**، تصحیح محمد جواد مشکور، (تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۶۱).
- بغدادی، عبدالقاهر، **الفرق بین الفرق**، چاپ سوم (بیروت — لبنان، دارالافتاح الجدیده، ۱۹۷۸م).
- بلاذری، احمد بن یحیی، **انساب الاشراف**، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، (بیروت — لبنان، دارالفکر، ۱۴۱۷ق).

- جعفری، حسین محمد، *تشیع در مسیر تاریخ*، ترجمه سید محمد تقی آیت اللهی، چاپ هفتم (تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳).
- جعفریان، رسول، *تاریخ تشیع در ایران*، چاپ سوم (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱).
- حسنی، هاشم معروف، *بین التصوف و التشیع*، چاپ اول (بیروت — لبنان، دارالعلم، ۱۹۷۹م).
- خوارزمی، موفق بن احمد، *مقتل الحسین علیه السلام*، تحقیق شیخ محمد سماوی، چاپ اول (قم، انوار الهدی، ۱۴۱۸ق).
- دفتری، فرهاد، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ اول (تهران، فرزاد، ۱۳۷۵).
- دهلوی، محدث، *تحفه اثناعشریه*، تحقیق محمد حیات الانصاری، چاپ چهارم (لاهور - پاکستان، سهیل کریمی، ۱۴۱۳ق).
- دینوری، ابوحنیفه، *الاخبار الطوال*، تحقیق عبدالمنعم عامر، چاپ اول (قاهره — مصر، داراحیاء التراث العربیه، ۱۹۶۰م).
- زبیری، مصعب بن عبدالله بن مصعب، *نسب قریش*، تحقیق ا. لیفی. بروفنتان، (قاهره، دارالمعارف للطباعة و النشر، ۱۹۵۳م).
- شهرستانی، عبدالکریم، *الملل و النحل*، تحقیق محمد بن فتح الله بدران، چاپ دوم (قاهره - مصر، مکتبه الانجلو، بی تا).
- شبیبی، کامل مصطفی، *الصله بین التصوف و التشیع*، چاپ سوم (بیروت — لبنان، دارالاندلس، ۱۹۸۲م).
- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ چهارم (تهران، اساطیر، ۱۳۷۱).

- طقوش، محمد سهیل، *دولت عباسیان*، ترجمه حجت الله جودکی، چاپ اول (قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰).
- عبدالجبار، قاضی، *المغنی*، (قاهره، المؤسسة المصریة العامه للتألیف، بی تا).
- علوی عمری، محمد بن علی، *المجدی فی انساب الطالبین*، تحقیق احمد مهروری دامغانی و سید محمود مرعشی، (قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ق).
- غریفی، عبدالله، *التشیع*، نشوؤه و مراحلہ و مقوماتہ، چاپ اول (بیروت - لبنان، دارالموسم للایمان، ۱۴۱۱ق).
- فیاض، عبدالله، *تاریخ الامامیه و اسلافهم من الشیعہ*، چاپ سوم (بیروت - لبنان، علمی، ۱۴۰۶ق).
- قرشی، باقر شریف، *حیة الامام محمد باقر علیه السلام*، چاپ اول (قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۷ق).
- قمی، شیخ عباس، *منتہی الامال*، تحقیق ناصر باقری بیدهندی، (قم، دلیل، ۱۳۷۹).
- کریمان، حسین، *سیره و قیام زید بن علی علیه السلام*، چاپ اول (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ش).
- مجلسی، علامه محمد باقر، *بحار الانوار*، چاپ سوم (بیروت - لبنان، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق).
- مسعودی، ابوالحسن، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ سوم (تهران، علمی فرهنگی، ۱۴۰۳ق).
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الار شاد*، ترجمه محمد باقر ساعدی خراسانی، چاپ سوم، (تهران، کتابفروشی اسلامیہ، ۱۳۷۶ش).
- نوبختی، فرق الشیعہ، ترجمه محمد جواد مشکور، چاپ اول (تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳ق).

۶. ارتباط با سایر رهیافت‌ها: روابط عباسیان با حسنیان، زیدیان و امامیه بر پایه رقابت عقیدتی و سیاسی استوار بود. البته تضاد آنها با حسنیان که همواره رقیب اول محسوب می‌شدند، بیشتر بود. ارتباط عباسیان با حنفیان پس از مرگ ابوهاشم نیز مبتنی بر اتحاد سیاسی و عقیدتی بود که البته این امر تا هنگامی که عباسیان مشروعیت خود را مستقیماً از طریق عباس به پیامبر متصل نساخته بودند، ادامه داشت.

نتیجه‌گیری

با شهادت حسین بن علی (ع) در کربلا، صحنه سیاسی اجتماعی جامعه به نحو مشخصی دست‌خوش تغییر و تحول گشت. تغییر و تحولاتی که زمینه‌های بسیار مساعدی برای کل هاشمیان مخصوصاً جنبش‌های ستیزه‌جوی هاشمی فراهم می‌ساخت و اقبال عمومی را متوجه آنان می‌کرد. همین اقبال و فضای مساعد عمومی انشعابات نیز در میان هاشمیان پدید آورد. این انشعابات را می‌توان در دو پارادایم و نحوه نگرش فکری تبیین نمود. پارادایم نخست، اعتقادی — سیاسی است که اغلب به زیرساخت‌های فرهنگی و اجتماعی جامعه می‌نگرد؛ عاشورا را نهضت پیروزمندانه می‌داند که هدفش در وهله نخست، تغییر مناسبات اجتماعی جامعه بوده است؛ به کار فرهنگی و اعتقادی بهای اصلی را می‌دهد؛ و مبارزاتش بر رژیم است، اما اصلاح‌طلبانه، تدریجی و پو شیده پنهانی است. این پارادایم، مربوط به امامیه از شاخه حسنیان در رهیافت و گرایش علوی — فاطمی است. پارادایم دوم پارادایمی است که وجه غالب آن سیاست می‌باشد نه فرهنگ و مسایل اجتماعی. هدف از آن نیز دستیابی به حکومت و خلافت بوده است. پیروان این پارادایم متفاوت و دارای انگیزه‌های گوناگونی هستند. در این پارادایم، شاخه زیدیه و حسنیان از گرایش علوی — فاطمی، نیز گرایش و

رهیافت علوی — غیرفاطمی (حنفیان) و گرایش‌های عباسیان، حضور دارند. همه این گرایش‌ها بر ضد رژیم مبارزه می‌کنند و کم و بیش روش انقلابی دارند. زیدیه کمتر زیرزمینی بوده است اما دو گرایش دیگر، به خصوص عباسیان، از مبارزه زیرزمینی استفاده نموده‌اند.

نام رهیافت	پارادایم	اندیشه سیاسی	مبارزه در رژیم/ با رژیم	مبارزه باز/ پوشیده	انقلاب/ اصلاح
امامیه	اعتقادی فرهنگی سیاسی	امامت به نص جلی، مرجعیت علمی - سیاسی امامان	مبارزه با رژیم	پوشیده/ پنهان کاری	انقلابی در اهداف، اصلاح- گرایانه در روش
زیدیه	سیاسی	امامت به نص خفی، پذیرش امامت مفضول	با رژیم	پوشیده/ زیرزمینی اقدام علنی	انقلاب

انقلاب	پوشیده/ زیرزمینی	با رژیم	تقدم علی (ع) و اولاد فاطمه به خلافت	سیاسی	حسنیان
انقلاب	پوشیده/ زیرزمینی	با رژیم	امامت اولاد علی / حنفیه	سیاسی	حنفیان
انقلاب	پوشیده/ زیرزمینی اقدام علنی	با رژیم	در ابتدا امامت از طریق حنفیان در ادامه: امامت از طریق عباس و اتصال به پیامبر	سیاسی	عباسیان

نحوه تعامل گفتمان‌ها و رویکردهای مختلف هاشمی نیز بدین قرار است که رابطه گفتمان اعتقادی — سیاسی امامیه با گفتمان سیاسی دیگر گروه‌ها، رابطه‌ای عادی و بدون برخورد خاص بود و در دو حوزه جداگانه قرار می‌گرفت. البته در برابر ادعاهای عقیدتی و افراطی، موضع مشخص داشت. امامیه با حسنیان، زیدیان (در درون رهیافت علوی — فاطمی) و حنفیان (علوی — غیرفاطمی)، به ترتیب احساس نزدیکی بیشتری می‌نمود و در خصوص عباسیان، پیش از حکومت رابطه کمتری داشت و پس از حکومت، دارای موضع مخالف و اعتراض آرام بود. روابط حنفیان و کیسانیان با امامیه،

زیدیان و حسنیان، از موضع برخورد نبود، اما پس از استحاله در عباسیان هماهنگ عمل می نمود. روابط زیدیه با امامیه رقابت آمیز بود. زیدیان با حسنیان دارای نوعی هم بستگی بودند. آنها با حنفیان و عباسیان، در موضوع امامت اختلاف نظر داشتند، چرا که زیدیان معتقد به امامت امامان علوی — فاطمی بودند. حسنیان با زیدیان و حنفیان از موضع جذب برخورد می کردند، با امامیه، رفتار رقابت آمیز داشتند و رابطه آنها با عباسیان، ابتدا ساده نگرانه و سپس مبارزه جویانه بود. اما عباسیان پیش از کسب قدرت، سعی کردند خود را همراه همه گروه های هاشمی نشان دهند، اما پس از رسیدن به مسند قدرت، به حذف و تخطئه فکری گروه های مؤتلف پرداختند.

عباسیان	حنفیان	حسنیان	زیدیه	امامیه	رهیافت- ها
---------	--------	--------	-------	--------	---------------

امامیه	ائتلاف عقیدتی بی- طرفی سیاسی	ائتلاف عقیدتی بی- طرفی سیاسی	رقابت عقیدتی بی- طرفی سیاسی	رقابت عقیدتی بی- طرفی سیاسی
زیدیان	ائتلاف عقیدتی رقابت سیاسی	اتحاد سیاسی ائتلاف عقیدتی	رقابت عقیدتی رقابت سیاسی	رقابت عقیدتی رقابت سیاسی
حسینان	ائتلاف عقیدتی رقابت سیاسی	ائتلاف عقیدتی (در آغاز) رقابت سیاسی	رقابت عقیدتی رقابت سیاسی	رقابت عقیدتی رقابت سیاسی
حنفیان	ائتلاف عقیدتی بی- طرفی سیاسی	ائتلاف عقیدتی اتحاد سیاسی	ائتلاف عقیدتی ائتلاف سیاسی	اتحاد عقیدتی اتحاد سیاسی
عباسیان	رقابت عقیدتی	رقابت عقیدتی	رقابت عقیدتی	اتحاد عقیدتی

	اتحاد سیاسی	رقابت سیاسی	رقابت سیاسی	رقابت سیاسی	
--	----------------	----------------	----------------	----------------	--

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام / سال نوزدهم، شماره هفتادوششم / زمستان ۱۳۹۷

زمینه‌ها و عوامل طرح اندیشه سیاسی «قیام به سیف» در قرن دوم هجری

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۲۰ تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۹/۱

روح‌الله توحیدی‌نیا*^۱

یکی از اندیشه‌های بنیادین و مؤثر در تحولات سیاسی و مذهبی تاریخ اسلام در قرن دوم هجری، ضرورت مقابله مسلحانه رهبران دینی بر ضد خلفا و حاکمان اموی و عباسی بود. این باور، با پیگیری مداوم از سوی زیدبن علی (م ۱۲۲ق) علیه حکومت اموی بروز یافت و بعدها نیز توسط زیدی‌مسلکان با عنوان «قیام به سیف» دنبال شد. نوشتار حاضر، بر آن است با بهره‌گیری از نظریه «محرومیت نسبی» رابرت‌گر، زمینه‌ها و عوامل شکل‌گیری این عقیده را بررسی نماید. یافته‌های تحقیق، بیانگر آن است که محرومیت پیش‌رونده جامعه شیعی، به دلیل تحولات تاریخی پس از عصر نبوی، به تدریج سبب تمرکز نارضایتی آنان بر اهداف سیاسی شد و از سوی دیگر، توجیحات هنجاری و سودجویانه، زید و زیدی‌مسلکان را به پافشاری بر این باور، و فرهیختگان و عموم جامعه را به استقبال از آن، تشویق نمود.

کلیدواژگان: قیام به سیف، اندیشه سیاسی شیعه، زیدبن علی، زیدیه، رابرت‌گر.

* دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تهران، رایانامه:

roholahthohidi@yahoo.com

مقدمه

پس از رحلت نبی اکرم^۹، جنبش‌های فراوانی بر ضد حاکمان شکل گرفت؛ اما هیچ‌گاه این اقدام خشونت‌آمیز به عنوان یک باور ثابت در همه شرایط و موقعیت‌ها، مطرح و پذیرفته نشد. تا آنکه در سال‌های آغازین قرن دوم، «قیام به سیف» به عنوان آموزه‌ای دینی و از شرایط مسلم امامت یک فرد بر مردم، از سوی برخی چهره‌های سیاسی و مذهبی ارائه شد؛ باوری که تا امروز به عنوان یکی از باورهای اساسی مذهب زیدیه، باقی مانده است.^۱ اگرچه زید و زیدی‌مسلمانان را باید پایه‌گذار چنین رویکردی در تاریخ تفکر شیعه دانست،^۲ اما نمی‌توان از این مسئله چشم‌پوشی نمود که بسیاری از افراد که در قیام‌های منتسب به زیدیان حضور داشتند، از مذاهب گوناگون همچون اهل سنت و حتی خوارج بودند.^۳ بنابراین، به نظر می‌رسد که اندیشه قیام به سیف، در شرایطی آماده و بر اساس یک مطالبه عمومی صورت گرفته است؛ در غیر این صورت، از سوی گروه‌های مختلف مورد استقبال قرار نمی‌گرفت. در اینجا دو مسئله قابل طرح است: نخست آنکه طرح و پافشاری بر عقیده قیام به سیف، محصول چه عواملی است؟ و دیگر آنکه این باور چگونه در بین مسلمانان آن‌چنان مقبول افتاد که بسیاری از فرهیختگان و پیروان مذاهب گوناگون، با اشتیاق در این فراخوان شرکت نمودند؟

^۱. برای نمونه، درباره باورهای زیدیه در این باره، ن.ک: ابن‌احمد، قاضی عبدالجبار، *المنیة والأمل*، قم: دار الفکر، ۱۳۵۷، ص ۸۵.

^۲. روایات و شواهد متعددی در خصوص اعتقاد زیدبن‌علی به قیام به سیف وجود دارد؛ برای نمونه، وقتی پرچم قیام بلند شد، گفت حمد خداوند را که دین مرا کامل کرد. (حموی، نشوان‌بن‌سعید، حور العین، تهران: نشر اطلاعات، بی‌تا، ص ۱۸۷)

^۳. ابن‌عنه، احمدبن‌علی، *عمدة الطالب فی معرفة أنساب ابی طالب*، تهران: ۱۴۱۷ق، ص ۲۴۶.

برای حل مسئله تحقیق، پس از مطالعه منابع و تحلیل اولیه، از نظریه تد رابرت گر^۱ نیز بهره گرفته شد. وی از دهه شصت میلادی درباره جنبش‌های اجتماعی و نظریه‌های انقلاب تحقیقات خود را آغاز کرده و مهم‌ترین نظریات خود را در کتاب انسان چرا شورش می‌کند؟^۲ تبیین نموده است. در این کتاب، با درهم‌آمیختن متغیرهای روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، به چگونگی شکل‌گیری یک آشوب، توطئه یا قیام پرداخته می‌شود و به ابعاد مختلف این پرسش که «چرا مردم از ابزار خشونت برای رسیدن به مقاصد استفاده می‌کنند؟»، پاسخ داده می‌شود. مدعای اصلی تحقیق حاضر، آن است که «قیام به سیف» طی یک فرایند و با توجه به سه مؤلفه: «تحقق و پیشروی محرومیت»، «تمرکز نارضایتی بر اهداف سیاسی» و «وجود توجیحات هنجاری و سودجویانه»، به عنوان امری ضروری و کارآمد درآمده و به صورت یک باور غیرقابل تردید مطرح گردیده است.

در مورد پیشینه تحقیق باید گفت، تحقیقات متعددی که توسط زیدی پژوهان معاصر انجام شده، بیشتر به علل و عوامل قیام‌های شیعی در قرن دوم پرداخته‌اند؛ برای نمونه، می‌توان از تحقیقات ذیل نام برد:

- تاریخ زیدیه در قرن دوم و سوم اثر فضیلت الشامی^۳؛

- شخصیت و قیام زیدبن‌علی نوشته ابوفاضل رضوی اردکانی^۴؛

^۱. Ted Robert Gurr.

^۲. رابرت گر، تد، انسان چرا شورش می‌کند؟، ترجمه علی مرشدی زاد، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۸ش.

^۳. الشامی، فضیلت، تاریخ زیدیه در قرن دوم و سوم، ترجمه علی‌اکبر مهدی‌پور، شیراز: دانشگاه شیراز، بی‌تا.

^۴. اردکانی، ابوالفضل، شخصیت و قیام زیدبن‌علی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱ق.

- جنبش‌های شیعی در تاریخ اسلام نوشته هاشم معروف الحسنی؛^۱
 — و پژوهش فان اس که توسط صالح السلمه ترجمه شده و با عنوان علم الکلام
 والمجتمع فی القرنین الثانی والثالث به چاپ رسیده است.^۲
 اما نوشته حاضر، از جهت تمرکز بر زمینه‌های طرح اندیشه سیاسی قیام به سیف،
 بهره‌گیری از نظریه‌ای اجتماعی و توجه به اخبار مربوط به اندیشه‌های رواج‌یافته بین
 شیعیان در دوره مورد نظر، تفاوت قابل توجهی از جهت موضوع، روی آورد و شواهد، با
 این گونه تحقیقات دارد. برای درک بهتر بحث، ابتدا دیدگاه‌های اساسی رابرت گر و
 چگونگی بهره‌گیری از این نظریه ارائه می‌شود.

نظریه رابرت گر؛ مفاهیم و مبانی

خشونت سیاسی، در نگاه رابرت گر شامل حملات فراگیری می‌شود که بر ضد رژیم
 سیاسی صورت گیرد. بررسی این نوع از خشونت، وی را بر آن داشته تا به سه سؤال
 اساسی پردازد: ۱. منابع روانی و اجتماعی بالقوه خشونت جمعی کدام‌اند؟ ۲. چه
 عواملی میزان تمرکز این پتانسیل بر نظام سیاسی را تعیین می‌کند؟ ۳. کدام شرایط
 اجتماعی بر شکل، حجم و پیامدهای خشونت تأثیرگذار است؟

وی در پاسخ به این مسائل و البته برای طرح کلی نظریه خود، می‌نویسد:

«توالی علی در خشونت سیاسی، ابتدا با بروز نارضایتی ایجاد می‌شود. در مرحله دوم،
 این نارضایتی، سیاسی می‌شود و نهایتاً به تحقق عمل خشونت‌آمیز علیه موضوعات یا

۱. معروف الحسنی، هاشم، جنبش‌های شیعی در تاریخ اسلام، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی

آستان قدس رضوی، ۱۳۸۵ش.

۲. فان اس، ژوزف، علم الکلام والمجتمع فی القرنین الثانی والثالث للهجرة، ترجمه صالح سالمه،

کلن: الجمل، ۲۰۰۸م.

بازیگران سیاسی می‌انجامد. نارضایتی حاصل از ادراک محرومیت نسبی، شرط اساسی انگیزاننده مشارکت‌کنندگان در خشونت جمعی است.^۱

به عقیده رابرت‌گر، دو مرحله اساسی و مقدماتی برای فعلیت یافتن خشونت سیاسی وجود دارد؛ مرحله اول، نارضایتی حاصل از تفاوت میان «انتظارات ارزشی»^۲ مردم و «توانایی‌های ارزشی»^۳ آنان است. مقصود از «انتظارات ارزشی»، شرایطی است که انسان‌ها خود را مستحق آن می‌دانند و «توانایی‌های ارزشی»، شامل شرایطی می‌شود که مردم فکر می‌کنند با در اختیار داشتن ابزارهای اجتماعی می‌توانند به آن‌ها دست یابند. همچنین، عوامل متعددی مانند: میزان تضمین‌های فرهنگی برای پرخاشگری، میزان و درجه موفقیت خشونت سیاسی گذشته، میزان وضوح و شیوع جاذبه‌های نمادین توجیه‌کننده خشونت، مشروعیت نظام سیاسی و نوع پاسخ‌هایی که محرومیت نسبی از سوی نظام داده می‌شود، سبب شکل‌گیری مرحله دوم تحقق خشونت، یعنی تمرکز نارضایتی بر اهداف سیاسی است.^۴

نظریه «محرومیت نسبی»^۵ عدم تعادل جامعه و به دنبال آن، امکان سرخوردگی و پرخاشگری سیاسی از سوی گروه‌های مختلف جامعه را تبیین می‌کند. گاه انتظارات ارزشی گروه، نسبتاً ثابت می‌ماند؛ اما این تصور وجود دارد که توانایی‌های ارزشی، رو به کاهش هستند. گاه محرومیت، ناشی از بلندپروازی است و در آن، توانایی‌ها نسبتاً ایستا باقی می‌ماند و انتظارات تشدید می‌شود. در نهایت، گاه همراه با افزایش شدید انتظارات

۱. رابرت‌گر، پیشین، ص ۳۳.

۲. Valve expectations.

۳. Valve capabilities.

۴. رابرت‌گر، پیشین، ص ۳۴.

۵. Relative deprivation.

و کاهش هم‌زمان و شدید توانایی است که به ترتیب، «محرومیت نزولی»^۱، «محرومیت آرزویی»^۲ و «محرومیت پیش‌رونده»^۳ نامگذاری شده است.^۴ البته عوامل متعدد دیگری نیز برای سرعت‌بخشیدن محرومیت وجود دارد؛ چنان‌که وقتی افراد وضعیت خود را با وضعیت گروه دیگر که از برتری مشهودی در زمینه‌های گوناگون زندگی فردی و اجتماعی برخوردار است، مقایسه کنند، میزان محرومیت نسبی افزایش می‌یابد.^۵

بخش دیگری که در مرحله اول نظریه رابرت‌گر مورد توجه قرار می‌گیرد، ریشه‌های اجتماعی محرومیت است. وی تأکید می‌کند که اگر جامعه‌ای از منابع گسترده و توانایی قابل توجهی برای تبدیل وضعیت به شرایط رضایت‌بخش برخوردار باشد و مردم از فرصت‌های متنوع، معقول و مؤثری برای سهم‌بودن در این فرصت‌ها برخوردار باشند، توانایی‌های ارزشی مفروض خواهد بود و در مقابل، اگر منابع محدود و اقدام‌های ارزشی انجام‌شده ناچیز باشد یا فرصت‌های اندکی وجود داشته باشد، مردم امید کمتری به آینده خواهند داشت.^۶ وی در بخش دیگر نظریه خود، چگونگی پیوستگی میان خشونت و سیاست را مطرح نموده و می‌گوید:

۱. Decremental deprivation.
۲. Aspirational deprivation.
۳. Progressive deprivation.

^۴ رابرت‌گر، پیشین، ص ۸۵

^۵ همان، ص ۶۴.

^۶ همان، ص ۲۰۵.

هرگاه نگرش‌ها و باورهای انسان‌ها بر موضوعات سیاسی متمرکز شود و چارچوب‌های نهادی آن چنان ضعیف یا سازمان‌های مخالف آن چنان قوی باشند که به ناراضیان نیرو بخشند، نارضایتی، انسان‌ها را به خشونت سیاسی می‌کشاند.^۱

در توضیح این امر، آمده است که پتانسیل خشونت سیاسی تحت تأثیر دو عامل «توجیهات هنجاری» و «توجیهات فایده‌جویانه» است؛ به عبارت دیگر، هرچه از سان توجیهات هنجاری بیشتری برای خشونت داشته باشد و متوسل شدن به خشونت سیاسی را مفید بداند، احتمال مشارکت وی در زمینه فراهم‌آمده، بیشتر خواهد بود.^۲ توجیهات هنجاری، مجموعه نگرش‌هایی هستند که انسان درباره مطلوبیت ذاتی انجام این‌گونه کنش‌ها دارد و توجیهات فایده‌جویانه، مجموعه باورهایی است که انسان درباره ارتقای موقعیت ارزشی خود و جامعه با انجام چنین رفتاری دارد. این نگرش‌ها و باورها، پس از تحقق ذهنی، مجموعه آموزه‌هایی است که انسان از وضعیت‌های سیاسی محرومیت‌آفرین داشته و در موقعیتی، مصادیق آن را مشاهده کرده است.^۳

شیوه بهره‌برداری از نظریه محرومیت نسبی

باید پذیرفت که فهم فعل انسان در زمان گذشته، معرفتی با شأن مستقل است؛ اما تاریخ‌پژوه می‌تواند با بهره‌مندی سنجیده و به‌هنگام از معارف دیگر که دغدغه شناخت بُعدی از ابعاد زندگی انسان را دارند، به تبیین بهتری از وقایع دست یابد؛ به عبارت دیگر، با آنکه نظریات برای تطبیق با مصادیق، از ضعف‌ها و کاستی‌ها برخوردارند، ولی بخشی از واقعیت را هم در بردارند. به نظر می‌رسد، نمی‌توان هیچ‌یک از آن‌ها را کامل خواند؛ اما نمی‌توان اهمیتی برای آن‌ها قائل نشد؛ چنان‌که بهره‌گیری از نظریات

^۱. همان، ص ۲۳۶.

^۲. همان.

^۳. همان، ص ۷۸.

رابرت گر نیز به معنای پذیرش تمامی اندیشه و به‌ویژه مبانی فکری اساسی‌اش نیست. از این‌رو، پیش از ورود به بحث، سه نکته مهم قابل ذکر است: نخست آنکه بخش وسیعی از نظریه وی، ناظر به حجم و گستره شورش و قیام است؛ اما تحقیق حاضر، به بخشی از سیستم طراحی‌شده رابرت گر توجه دارد که شامل چگونگی تحقق محرومیت نسبی و پتانسیل خشونت جمعی است. نکته دیگر آنکه ساختمان نظریه رابرت گر، برآمده از مطالعه انقلاب‌ها، توطئه‌ها و شورش‌های دوره معاصر بوده و از روابط علت و معلولی پیچیده‌ای برخوردار است. از این‌رو، بسیاری از عناصرتعیین‌کننده در نظریه، قابل ردیابی در تحولات ساده‌تر در صدها سال پیش نخواهد بود؛ به‌ویژه آنکه اطلاعات بسیار محدودی از این‌گونه رویدادهای تاریخی بر جای مانده است. نکته سوم آنکه موضوع تحقیق، بررسی کنش مهمی در جامعه اسلامی است؛ جامعه‌ای که در آن، عناصر مذهبی، نقش اساسی و تعیین‌کننده‌ای را در تحولات سیاسی و اجتماعی ایفا می‌کند. این در حالی است که رویکرد رابرت گر، به عنوان مکمل نظریه دیوس^۱، عناصر اساسی دیگری را مطرح کرده است. وی به عنوان یک نظریه‌پرداز در زمینه انقلاب‌ها، معتقد بود احتمال وقوع انقلاب، زمانی است که زمان طولانی از توسعه عینی اقتصادی و اجتماعی در مدت کوتاه با عقب‌گرد سریع دنبال شود.^۲ در مجموع، ایده گرفته‌شده از نظریه رابرت گر، در تصویر شماره ۱ طراحی شده است.

استقبال از عقیده و حضور فیزیکی در قیام از سوی مردم

۱. Davies (۱۹۱۸ - ۲۰۱۲).

وی، جامعه‌شناس آمریکایی و استاد افتخاری علوم سیاسی در دانشگاه اورگان بود که بیشتر به دلیل تئوری انقلاب‌های سیاسی خود شناخته می‌شود.

۲. ملکوتیان، مصطفی، سیری در نظریه‌های انقلاب، تهران: قومس، ۱۳۹۲ش، ص ۹۸.

شماره ۱: نمودار ایده برداشت شده از نظریه محرومیت نسبی نگارنده، این فرضیه را در طول تحقیق دنبال می کند که ریشه اساسی طرح و پافشاری قیام به سیف از سوی رهبران و استقبال مسلمانان از آن، ریشه در تحولات تاریخی پس از عصر نبوی و بهره برداری رهبران از عقاید و باورهای تئوریزه شده در جامعه اسلامی دارد.

پیشروی نارضایتی جامعه اسلامی از وضعیت موجود پیش از ظهور اسلام، شبه جزیره عربستان صورت قبیلگی داشت. مردم کمتر بهره ای از سیاست، فرهنگ و تمدن داشتند و فقر بر تمام شئون مادی و معنوی آنان حاکم بود. انحراف های عقیدتی،^۱ انحطاط نظام ارزشی^۲ و ابتذال اخلاقی،^۳ از جمله مهم ترین ویژگی های این دوره در بیان قرآن کریم است. البته انحراف عقیدتی با صورت های دیگر و همراه با ساختاری بیمارگونه از قدرت،^۴ در مناطق دیگر چون عراق و ایران نیز وجود داشت. این وضعیت با گسترش بینش الهی در دوره نبوت و حکومت رسول اکرم^۹ و تبدیل تقوا به عنوان ملاک فضیلت، تحقق معیشت اقتصادی مناسب، ارتقای سلامت روانی و فرهنگ اجتماعی را به دنبال داشت.^۵ اندیشه و فرامین پیامبر^۹، در همان دوره توسط پیروان ایشان ثبت گردید و سبب برجای ماندن این عصر به عنوان دوره آرمانی در اذهان عمومی جامعه اسلامی شد.

۱. فصلت، آیه ۳۷.

۲. نحل، آیه ۵۸.

۳. انفال، آیه ۳۵.

۴. حاج حسن، حسین، *حضارة العرب فی عصر الجاهلیة*، بیروت: ۱۹۸۴م، ص ۲۰۰.

۵. جان احمدی، فاطمه، «مبانی و سازوکارهای دگرگونی فرهنگی در عصر نبوی»، مجله تاریخ اسلام، ش ۲۸، ۱۳۸۵ش، ص ۲۵ - ۴۸.

اما پس از رحلت نبی اکرم^۹، معیارها و فرامین آن حضرت در برخی مسائل مهم، همچون امر جاننشینی پیامبر^۹، زیر پا نهاده شد و برای نمونه، انتخاب خلیفه در سقیفه، بر اساس شرف و خون صورت گرفت.^۱ این گونه از برخوردها با مسائل مهم دین اسلام، در دوره عثمان رشد یافت؛ تا جایی که برخی حاکمان بدون احراز شرایط اولیه، توسط خلیفه منسوب می شدند^۲ و برخی از آنها، جمع آوری اموال و ثروت‌های کلان را برای خود لازم می پنداشتند.^۳ نخستین بار بر اثر اقدام‌های نادرست خلیفه سوم،^۴ شورش بزرگی از سوی شهرهای بزرگ به سوی مرکز شکل گرفت.^۵

همچنین، پس از دوره حکومت امام علی^۷ (م ۴۰ق) که مسلمانان با وجود کارشکنی‌های صورت گرفته در مرکز حکومت، بار دیگر طعم عدالت اقتصادی را چشیدند، با روی کار آمدن امویان، مفاسد در همه زمینه‌ها بیش از همیشه شدت گرفت.^۶ شواهد متعددی در این باره وجود دارد؛ برای نمونه، عمار یاسر (م ۳۷ق) به معاویه (م ۶۰ق) تأکید می کند که روزی بر سر نزول قرآن با شما نبرد می کردیم و

۱. ابن هشام، عبدالملک، سیره النبویه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا، ج ۴، ص ۳۱۷. علاوه بر شواهد موجود در اخبار مربوط به سقیفه، امام علی^۷ در همین راستا فرموده: «إحتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة.» (ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۴ش، ج ۲، ص ۲)

۲. بلاذری، احمد بن یحیی، أنساب الأشراف، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۲۵.

۳. برای نمونه، در مورد اوضاع فرماندهان و بزرگان اقوام در دوره عثمان، ن.ک: ابن سعد، محمد، طبقات الکبری، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۰۱.

۴. برای نمونه، در حالی که فقر در برخی شهرها بیداد می کرد، عثمان تمامی غنایم یک فتح بزرگ در افریقیه را به یک فرمانده بخشید. (ابن ابی الحدید، پیشین، ج ۱، ص ۱۹۹)

۵. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، بیروت: مؤسسه الأعلمی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۶۵.

۶. ابن ابی الحدید، پیشین، ج ۲، ص ۱۱۶ - ۱۲۷.

اکنون به جهت تأویل و تحریف آن با شما نبرد می‌کنیم.^۱ با آنکه دوره معاویه، دوره سکوت آزاردهنده برای مسلمانان نواحی شرقی، به‌ویژه شیعیان بود،^۲ برخی از سران شیعه که تاب تحمل بدعت‌ها و ظلم‌های معاویه و حکمرانان وی را ندا شتند، اعتراض نموده و کشته شدند.^۳ معاویه پس از خود، فرزندش یزید (م ۶۴ق) را به عنوان جانشین برگزید و این امر را در بدعتی بزرگ، به خواست خداوند نسبت داد.^۴ روند سرآشینی بازگشت به مفاسد، در دوره یزید کامل شد و در دوره وی، گروهی از اهل بیت پیامبر ۹ کشته و یا اسیر شدند. بررسی‌ها حاکی از آن است که عوامل به‌وجودآورنده محرومیت شدید و فزاینده در دوره امویان، مرهون امور بسیاری است که مهم‌ترین آن‌ها، در نمودار شماره ۲ قابل مشاهده است.

ایجاد و استمرار نارضایتی عمومی

۱

دوره‌های

شماره ۲: عوامل محرومیت فزاینده در دوره امویان^۵

۱. بلاذری، پیشین، ج ۲، ص ۲۹۱.

۲. از سوی، معاویه با بهره‌گیری از راه‌های گوناگون، محدودیت شیعیان و علویان را در دستور کار قرار داد و در مقابل، شیعیان باید تابع رهبران دینی خود می‌بودند. برای نمونه، در این باره، ن.ک: معروف الحسنی، پیشین، ص ۳۲۲ - ۳۲۸.

۳. چنان‌که معروف الحسنی بیش از پانزده نفر از آنان چون حجر بن عدی (م ۵۱ق) را نام برده است. (معروف الحسنی، پیشین، ص ۳۳۱ - ۳۳۳)

۴. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، الإمامة والسياسة، قم: شریف رضی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۰۵.

۵. برای دیدن شواهد ده‌گانه ذکر شده در نمودار، به ترتیب ن.ک: ۱. عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، دیوان والمبتدا والخبر، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۶؛ ۲. محمد بن سعد، پیشین، ج ۵، ص ۳۰۶؛ ۳. ابن ابی الحدید، پیشین، ج ۱، ص ۴۴؛ ۴. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، بیروت: دار صادر، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۳ و ۱۹۴؛ ۵. جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلامی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۲ش، ص ۲۲۶؛ ۶. ابراهیم حسن، حسن، تاریخ اسلام، تهران: نشر جاوید، ۱۳۷۶ش، ص ۴۲۶؛ ۷. یعقوبی، پیشین، ج ۲، ص ۳۲۲؛ ۸. همان، ص ۱۴۵؛

علاوه بر موارد ذکرشده در نمودار شماره ۲، معضلاتی نیز وجود داشت که زمینه را برای پدید آمدن درک جامعه از محرومیت در امور معنوی بیشتر نمود؛ چنان که امام حسین (م ۶۱ق) در بدترین شرایط و همراه بسیاری از اهل بیت خویش، به شهادت رسید. این موضوع، ضربه سختی را بر جامعه وارد ساخت. اتفاق دیگر، آن بود که شیعیان تا این دوره بر اساس نصّ رسیده از رسول خدا، ائمه: را جانشینان واقعی پیامبر ۹ در امر خلافت می دانستند؛^۱ اما با شهادت امام حسین ۷، در مورد اینکه چه کسی شایستگی مقام امامت را دارد، دچار اختلاف قابل توجهی شدند.^۲

همچنین، اقدام هایی چون یاد دادن لعن به کودکان در مکتب خانه ها و جعل احادیث به طور گسترده بر ضدّ علی ۷،^۳ سب ضربه خوردن به جایگاه اجتماعی شیعیان شد و در دوره های بعدی نیز ادامه یافت؛ تا جایی که امام باقر ۷ (م ۱۱۴ق) در توصیف این وضعیت فرمود:

بسیاری از شیعیان ما در هر منطقه ای به قتل رسیدند و دستان و پاهای آنان را بردند. آنان (بنی امیه) هر که را که اظهار محبت به خاندان پیامبر ۹ نمود، زندانی کرده یا مالش را به غارت بردند و یا خانه اش را ویران نمودند.^۴

علی بن حسن، مسعودی، مروج الذهب، قم: دار الهجرة، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۳۳؛ ۹. شهیدی، جعفر، تاریخ تحلیلی اسلام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ش، ص ۲۶۱ — ۲۶۳؛ ۱۰. بلاذری، پیشین، ج ۴، ص ۴۲؛ طبری، پیشین، ج ۴، ص ۳۷۷.

۱. شفق خواتی، محمد، «امامت از دیدگاه زیدیه و امامیه»، قم: فصلنامه طلوع، ش ۲۱، ۱۳۸۶ش، ص ۸.

۲. ابن خلدون، پیشین، ج ۳، ص ۲۴۱.

۳. ابن ابی الحدید، پیشین، ج ۱، ص ۴۵.

۴. همان، ص ۴۳.

از طرفی، مسلمانان فقیر و تهیدست نیز با مقایسه وضعیت رفاهی، فرهنگی و اجتماعی خود و شهرهای مرکزی خلافت، بیش از هر زمان، احساس سرخوردگی می‌کردند؛ چنان که در این دوره، مردم شام بیش از هر چیز، اموال خود را صرف خرس‌بازی، دایره‌زدن، بازی با میمون و انواع لهو و لعب می‌کردند؛^۱ اما در شهر کوفه تعداد فقرا و بی‌سرپرستان روزبه‌روز افزوده می‌شد و مردم به کارهای سخت گماشته شده، از مصائب گوناگون رنج می‌بردند.^۲ در این شرایط، انتظارات جامعه با توجه به داشتن دورنمایی از حکومت اسلامی عصر پیامبر ۹، رو به افزایش بود و همین موضوع، سبب ایجاد نارضایتی عمیقی در هر یک از مسلمانان شد.

تمرکز نارضایتی‌ها در نارضایتی سیاسی

چنانچه گذشت، زمان تحقق و استمرار نارضایتی مسلمانان، ناشی از محرومیتی بود که متوجه مناطق مختلف می‌شد. این محرومیت، پس از رحلت نبی اکرم ۹ در ابعاد سیاسی و اجتماعی در مدینه ظهور نمود و تا پایان دوره امویان و متناسب با پافشاری موجود بر سنت رسول اکرم ۹ در سطوح مختلف ادامه یافت. با این حال، کوفه پس از دوران حکومت امام علی ۷، شدیدترین فشارها را به دلیل پافشاری بر رهنمودهای علوی و مقابله با گروه‌های مختلف عثمانی که همواره مورد حمایت امویان بودند، متحمل شد.^۳ ارتباط پیوسته جامعه اسلامی در مناطق شرقی با کوفه، سبب شد تا این نارضایتی، در حدی و سیع به مردمان شهرهای دیگر سرایت یابد؛ چنان که کوفیان در راستای جلب نظر زیدبن علی برای قبول رهبری قیام، تأکید کردند که بیش از پانزده هزار نفر، بدون احتساب مردمان مداین، بصره، موصل، جرجان، ری و خراسان، آماده یاری تو هستند.^۴

^۱. مسعودی، پیشین، ج ۳، ص ۳۴.

^۲. زبیدی، محمدحسن، *الحیاء الاجتماعیه والإقتصادیه فی الکوفه فی القرن الأول الهجری*، بی‌جا: ۱۹۷۰م، ص ۸۲ - ۸۶.

^۳. برای نمونه، ن.ک: محمدبن سعد، پیشین، ص ۳۹۹ - ۴۰۴.

^۴. ابوالفرج اصفهانی، علی‌بن حسین، *مقاتل الطالبیین*، نجف: المكتبة الحیدریه، بی‌تا، ص ۵۴.

با وجود این، نارضایتی ناشی از عدم حلّ نیازهای ضروری و ستم‌های روزافزون، به تدریج بر محدوده سیاست و قدرت متمرکز شد. شاید مهم‌ترین دلیل برای این تمرکز، استقبال مردمی از دعوت جهادگران در مقابل طرفداران تقیه بود؛ چنان‌که ائمه معصومین: با آنکه گاه در جایگاه بهترین گزینه برای رهبری معنوی بر ضدّ امویان و حتی پیشوایی سیاسی مسلمانان قرار می‌گرفتند، از هرگونه رویکرد سیاسی آشکار و قهرآمیز پرهیز داشتند.^۱ آنان پیروان و اطرافیان خود را نیز از چنان رویکردهایی باز می‌داشتند.^۲ از این رو، امام صادق (م ۱۴۸ق) خیزش زودهنگام و شتاب‌آلود علویان را همانند پرواز جوجه‌ای خواند که بر زمین می‌افتد و بازیچه دست کودکان می‌شود.^۳ با این حال، مردم استقبال گسترده‌ای از برخی بزرگان شیعه داشتند^۴ که قیام را تنها راه برخورد با حکومت اموی می‌دانستند. با توجه به همین ظرفیت بود که زیدبن علی در جواب کسانی که وی را از قیام باز می‌داشتند، اعلام می‌کرد که خود را در برابر آنچه در حال روی‌دادن است، مسئول می‌داند.^۵ این روند تدریجی، ناشی از عواملی بود که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. روحیه انتقام‌گیری از خون به‌ناحق ریخته‌شده اهل بیت:

پس از قیام عاشورا، بدون فاصله، اولین گروه از میان کوفیان با نام «توابین» ظهور کرد و خون خود را در راه خون‌خواهی امام حسین ۷ فدا نمود. مؤمنان برای نخستین بار

۱. برای مشاهده برخی شواهد در این باره، ن.ک: مدرسی طباطبایی، محمدحسین، مکتب در فرایند تکامل، تهران: کویر، ۱۳۸۶ش، ص ۹ - ۱۲.

۲. ابن‌ابی‌زینب، الغیبیه، تهران: دارالکتب الإسلامیه، بی‌تا، ص ۱۹۷.

۳. کلینی، کافی، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۳ش، ج ۸، ص ۲۲۰.

۴. برای نمونه در باره این استقبال گسترده، ن.ک: ابوالفرج اصفهانی، پیشین، ص ۵۴.

۵. طبری، پیشین، ج ۳، ص ۳۶۶.

شاهد کشته شدن و به اسارت رفتن نامدارترین اهل بیت: از سوی حکومت بودند.^۱ حسّ انتقام‌گیری از عاملان این حادثه تلخ در میان مسلمانان، تا سالیان دراز ادامه داشت؛ حسّی که تمامی تقصیرها را متوجه انحراف خاندان بنی‌امیه می‌دانست. از این رو، تا پایان قرن اوّل، رهبر بیشتر گروه‌های قیام‌کننده، انتقام‌گیری از قاتلان امام حسین ۷ و یارانش را از مهم‌ترین اهداف خود برشمرد.^۲ این روحیه، سبب می‌شد تا همواره شیعیان منتظر فرصتی برای اقدام مجدد بر ضدّ حکومت باشند.

۲. ترس اجمالی خلافت اموی از مناطق شرقی و شیعیان

امویان از ابتدا سیاست خشونت را در دستور کار خود قرار دادند، اما شواهدی نشان می‌دهد که آنان همواره از اقدام‌های احتمالی شیعیان و دو ستداران اهل بیت پیامبر ۹ بر ضدّ خود می‌ترسیدند. از این رو، بارها تکرار نمودند که بر بعضی مناطق که مردمانی با گرایش علوی حضور دارند، جز با شمشیر نمی‌توان حکومت کرد^۳ و مستبدترین افراد را به عنوان حاکم این مناطق مشخص می‌کردند که از آن جمله می‌توان به زیاد بن ابیه (م ۵۳ق)، عبیدالله بن زیاد (م ۶۷ق)، حجاج بن یوسف (م ۹۵ق) و یوسف بن عمر (م ۱۲۷ق) اشاره نمود. جرجی زیدان (م ۱۹۱۴م) در خصوص برخورد امویان با مناطق شرقی، اذعان دارد که امویان نسبت به آنان فقط فرمانروا بودند و به امور سیاسی می‌پرداختند و تجارت و امور صنعتی و زراعت، تنها توسط موالی انجام می‌شد.^۴ این ترس و در ادامه تدابیر شدید امنیتی، باعث می‌شد تا مردم بر راه‌های برون‌رفت از سایه خلافت اموی متمرکز باشند.

۳. بالا رفتن آمار خروج اقوام و مذاهب در پی عدم پاسخ لازم از سوی امویان

^۱. همان، ج ۴، ص ۴۲۶.

^۲. محمد بن سعد، پیشین، ج ۶، ص ۲۵؛ فریشر، امام حسین ۷ و ایران، تهران: جاوید، ۱۳۷۴ش، ص ۹.

^۳. ابن اثیر، محمد بن مبارک، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر، ۱۳۸۶ق، ج ۵، ص ۵۰.

^۴. زیدان، پیشی، ص ۶۹۹.

از مواردی که نقش مهمی در تمرکز نارضایتی‌ها بر نارضایتی سیاسی داشت، گسترش و شدت شورش‌ها و قیام‌های ضدّ اموی در ابتدای قرن دوم بود. اقوام و گروه‌های مختلفی در دورترین نقاط مرزهای اسلامی خروج نمودند و گاه تا سال‌ها به تحركات خود ادامه می‌دادند. تنها در دوره حکومت هشام بن عبدالملک (م ۱۲۵ق)، قیام‌های متعددی رخ داد که برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: قیام عباد رعینی (م ۱۰۷ق)، قیام زحاف حمیری (م ۱۰۸ق)، قیام خوارج سیستان، قیام خوارج هرات، قیام خوارج ناحیه جزیره، قیام اشهب عنزی (م ۱۰۸ق)، قیام میسره سقاء (م ۱۱۷ق)، قیام بهلول بن بشر (م ۱۱۹ق) و قیام عکاشه (م ۱۲۳ق).^۱

این موضوع، همراه با تبلیغات گسترده‌ای که گروه‌های یادشده بر حقوق مردم می‌کردند، سبب شد تا عامل اصلی محرومیت‌ها، امویان خوانده شوند؛ تبلیغاتی که حکومت هیچ‌گاه نتوانست به صورت کامل آن‌ها را سرکوب نماید.^۲

۴. بیشترشدن ارتباط عالمان دینی با رهبران قیام

اقدام‌های علمای دین در هر دوره، نقش بسزایی در گرایش مردم به سوی فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی دارد. از اواخر قرن اول، تلاش گروه بسیاری از عالمان اسلامی برای مقابله با امویان، سبب شد تا برخلاف گذشته که به مواضع منفعلانه و حتی با دستورات خود به طور علنی با خروج بر ضدّ حاکمان مخالفت می‌کردند، به حمایت از قیام‌کنندگان بپردازند؛ به عنوان نمونه، حسن بصری (م ۱۱۰ق)^۳ مردم و هواداران خود را از شرکت در قیام عبدالرحمن بن اشعث (م ۸۳ق) بر ضدّ حجاج ثقفی (م ۹۵ق)، از والیان حجاز و عراق در عصر بنی‌امیه، و نیز از شورش یزید بن مهلب (م ۱۰۲ق) علیه

۱. طبری، پیشین، ص ۴۰۷ - ۴۵۶.

۲. بلاذری، پیشین، ج ۹، ص ۷ - ۲۲.

۳. از علمای بزرگ بصره که تمایلات صوفیانه داشت و جزء «زهاده ثمانیه» نام برده شده است. (علی بن عثمان، کشف المحجوب، تهران: ۱۳۸۳ش، ص ۱۲۹ و ۱۳۰)

یزید بن عبدالملک (م ۱۰۵ق) منع نمود.^۱ او بهترین راه را برای مبارزه با فساد جامعه و حکومت، موعظه می‌دانست؛^۲ اما دیری نپایید که این رویکرد تغییر نمود و بزرگانی چون ابوحنیفه (م ۱۵۰ق)، محارب بن دثار (م ۱۱۶ق)، عطیه بن سعد کوفی (م ۱۱۴ق) و عطاء بن ابی رباح (م ۱۱۴ق)، با حضور در صحنه‌های جنگ، مردم را به شرکت در این قیام‌ها که اقدام‌هایی خشونت‌طلبانه بود، تشویق و توصیه نمودند.^۳ همین رویکرد، علاوه بر ایجاد مشروعیت برای این قیام‌ها، مردم را بیش از هر زمان دیگر، به اعلام نارضایتی از حکومت تشویق می‌نمود.

۵. شکل‌گیری گفتمان اصلاح و امر به معروف و نهی از منکر

امام حسین ۷ در بیان چرایی قیام خود فرمود: «هر که فرمانروای ستمکاری را مشاهده کند که حرام خداوند را حلال کرده، عهد الهی را نقض نموده و با سنت رسول خدا مخالفت کرده و با مردم به گناه برخورد می‌کند، بر او واجب است که در برابر آن فرمانروا قیام نماید؛ در غیر این صورت، جزای او آتش خواهد بود.»^۴ از این رو، اصلاحگری می‌توانست مشوق دیگری برای جلب توجه مردم به اقدام‌های منحرفانه حکومت باشد؛ چنان که امام حسین ۷ برای مقابله با وضعیت سیاسی موجود، از مفهوم «اصلاح» استفاده نمود.^۵ در اواخر قرن اول و دهه‌های نخست قرن دوم، امر به معروف

۱. ابن اثیر، محمد بن مبارک، *النهاية في غريب الحديث*، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴ش، ج ۲، ص ۱۹۸.

۲. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء و طبقة الاصفیاء*، بیروت: ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۱۴۷؛ ابن جوزی، *آداب الحسن البصری وزهده و مواعظه*، بیروت: چاپ سلیمان حرش، ۱۴۲۶ق، ص ۳۰.

۳. خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۹۸؛ ابن حجر، احمد بن علی، *تهذیب التهذیب*، بیروت: دار صادر، بی تا، ج ۷، ص ۲۲۶.

۴. طبری، پیشین، ج ۳، ص ۳۰۷.

۵. همان، ص ۳۰۰.

و نهی از منکر، به عنوان یکی آموزه‌های دینی فراموش شده، مورد تأکید سران قبایل و اقوام مختلف قرار گرفت و اقدام مسلحانه و شورش، یکی از مصادیق و موارد آن دانسته شد.^۱

۶. تبدیل شدن شمشیر به یک نماد عمومی

بررسی‌ها بیانگر آن است که در این دوره، برای مردم به هیچ وجه امکان حل مشکلات موجود از طریق گفت‌وگو و تعامل وجود ندارد. از این رو، در دوره هشام بن عبدالملک واژه «شم شیر» که نمادی از مقابله خشونت‌آمیز است، در گفتمان نخبگان رواج پیدا کرده است. چنانچه زید در مقابل هاشم تأکید می‌کند که هرگز قومی سوزش شمشیر را ناخوش نداشت؛ مگر آنکه خار گردید.^۲ همچنین، وی در خطاب به استقبال‌کنندگان خود از سایر شهرها می‌گفت: برای رهاشدن از ستم باید دل هوشیار را در کنار شمشیر برآن به کار گرفت.^۳ در منابع موجود، از سوی وی بارها این گونه عبارات به کار رفته است.^۴

۷. رواج گفتمان جایگزینی در رأس قدرت

بی‌تردید، در اواخر دوره اموی، بیش از هر چیز در جامعه اسلامی این سؤال به شکل‌های گوناگون طرح می‌شد که چه حکومت و خاندانی می‌تواند جایگزین مناسبی برای امویان باشد؟ مطابق برخی شواهد، ظلم بر مردم تا جایی ادامه یافت که گاه عده

۱. برای نمونه، ن. ک: اسلم بن سهلم، تاریخ واسط، بیروت: علم الکتب، ۱۴۰۶ق، ص ۱۴۴ و

۱۱۵؛ خطیب بغدادی، پیشین، ج ۱۳، ص ۳۲۶.

۲. ابن عنبه، احمد بن علی، عمدة الطالب، قم: انصار، ۱۴۱۷ق، ص ۲۴۶.

۳. ابن ابی‌الحدید، پیشین، ج ۱، ص ۱۷۲.

۴. برای نمونه، ن. ک: صدوق، محمد بن علی، الامالی، قم: مؤسسه البعثة، ۱۴۱۷ق، ص ۲۹۹،

۴۰۹، ۴۳۰ و ۷۳۰؛ مفید، محمد بن نعمان، الاختصاص، بیروت: دار المفید، ۱۴۱۴ق، ص ۱۲۷؛

حلی، حسن بن یوسف، منتهی‌المطلب، بی‌جا: طبعه حجریه، بی‌تا، ج ۲، ص ۹۹۵.

بسیاری، از روی ناچاری جمع می‌شدند و از شهرها بیرون آمده، گریه‌کنان ندا سر می‌دادند که چه کسی می‌تواند حق ما را باز ستاند؟^۱ این برخورد، طی دوره هشام بن عبدالملک در اوج خود قابل مشاهده است؛ چنان که مطابق گزارشی، مسلمانان در برخی شهرها به صورت عمومی انتظار مرگ وی را کشیده، آن را رحمت الهی برای خود می‌دانستند.^۲ این ناامیدی از حکومت، ناشی از محرومیت‌های پیش‌گفته بود. البته برخی از این موارد، برای عموم مردم و نخبگان نیز قابل فهم بود؛ چنان که مسکین دارمی (م اواخر قرن اول)،^۳ از شاعران مشهور این دوره، به اختلافات موجود در بین خاندان اموی بر سر خلافت تأکید کرده، آن را سبب ضایع شدن حقوق مردم می‌خواند؛^۴ موضوعی که توسط برخی محققان، از جمله عوامل سقوط بنی‌امیه نیز دانسته شده است.^۵

گسترش توجیحات هنجاری و فایده‌جویانه قیام

بررسی دوران و شخصیت زید بن علی، نشان می‌دهد که شرایط موجود سبب شد تا مرحله پایانی و حساس برای شکل‌گیری موجی دوباره بر ضد امویان صورت گیرد. طبیعی است که این موج در صورتی که مورد بهره‌برداری مناسب از سوی نخستین گروه قیام‌کننده قرار نگیرد، می‌تواند شرایط را برای موج سواری گروه‌های رقیب ایجاد کند؛ چنان که با شکست قیام زیدیان، عبا سیان از این اتفاق نهایتاً استفاده را بردند. برخی عوامل را که در آغاز قرن دوم، توجیه‌کننده خشونت سیاسی هستند، می‌توان طی

^۱. ابن ابی‌الحدید، پیشین، ج ۱، ص ۱۷۶.

^۲. همان.

^۳. وی از شعرای عصر بنی‌امیه و مرتبط با دستگاه خلافت بود. (مدرس، محمدعلی، *ریحانه الأدب*، تهران: ایرانسال، ۱۳۶۹ش، ج ۴، ص ۲۵)

^۴. ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، *الأغانی*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۷ق، ج ۲۰، ص ۲۲۸.

^۵. برای نمونه، ن.ک: سهیل طقوش، محمد، *دولت امویان*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ش، ص ۲۴۰ - ۲۴۴.

دو بخش «بینش و روش زیدبن علی» و «بستر سیاسی، اجتماعی و فرهنگی دوره زیدبن علی» بررسی نمود.

۱. بینش و روش زیدبن علی

مهم‌ترین عوامل موجود و مؤثر در بینش و روش زیدبن علی که می‌توانست تکمیل‌کننده پازلی برای موجی بر ضدّ امویان باشد، عبارت‌اند از:

۱-۱. انعطاف‌پذیری و شخصیت وحدت‌گرا

یکی از ویژگی‌های زیدبن علی که مورد اتفاق مورخان است، شخصیت انعطاف‌پذیر او است. وی در اقدام خود، بر هدف نهایی‌اش که هدف مشترک بیشتر مذاهب و اقوام مسلمان بود، تمرکز نمود. از این‌رو، به هیچ وجه دیده نشده که وی به طور کامل از عقیده‌ای دفاع نماید و آن را به عنوان مذهب برتر معرفی کند و یا به طور آشکار به گروهی توهین نموده باشد. وی با آنکه نوع برخورد امامیه‌مذهبان با حکومت بر اساس تقیه را سیاستی نادرست می‌پنداشت، همواره تأکید می‌کرد: «مَنْ أَرَادَ الْعِلْمَ فَلْيَلِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ وَمَنْ أَرَادَ الْجِهَادَ فَلْيَلِ؛ هر آن که طالب علم است، نزد جعفر بن محمد برود و هر که طالب پیکار است، از من پیروی کند.»^۱ از این‌رو، حتی مطابق شواهد متعدد، گروه‌های مختلفی از خوارج به زیدبن علی پیوستند.^۲

۱-۲. شجاع و از نسل قیام‌کنندگان محبوب نزد جامعه

۱. خزّاز قمی، علی بن محمد، *کفایة الأثر*، قم: انتشارات بیدار، بی‌تا، ص ۳۲۷. شایان توجه است که این گفتار، به معنای کناره‌گیری امام صادق (ع) از مسائل سیاسی نبوده و پیگیری روش تقیه از سوی امامان شیعه، به عنوان راهبردی در رهبری سیاسی شیعیان محسوب می‌شود. باید گفت آنان با درک و آگاهی جامع‌تر که در خصوص محرومیت چندوجهی جامعه اسلامی و از طرفی، شرایط منطقه و وضعیت خلافت داشتند، قیام‌ها را محکوم به شکست می‌دانستند و به همین جهت، در آن حاضر نمی‌شدند.

۲. ابن‌عنه، پیشین، ص ۲۴۶.

شخصیت زیدبن علی، از ویژگی‌های دیگری نیز برخوردار بود؛ چه اینکه او به عبادت و تهجد شهرت داشت.^۱ وی برای عده‌ای از شیعیان به دلیل شهادت و شجاعتش آینه تمام‌نمای پدر بزرگش، سیدالشهداء^۷ بود. شجاعت وی تا حدی بود که هشام‌بن‌عبدالمک را به طور مستقیم نهی از منکر نمود^۲ و یا خود را مستحق حکومت خواند.^۳ وی خود را از قریش و کسانی که قوام حق در آنان است، برشمرد.^۴ همچنین، در خطابه‌های خویش اعلام می‌کرد که پیامبر^۹ از ماست، مختار از ماست و مهدی موعود نیز از ماست.^۵ کوشش وی برای رساندن پیام دعوت به قیام، بسیار زیاد بود.^۶

۳-۱. شخصیت مشهور علمی و مورد تبعیت علما

از طرفی زیدبن علی در مدینه نزد افراد نام‌آوری به رتبه بالایی از علم و تقوا دست یافته بود؛ تا آنجا که بزرگان کوفه در این دوره، همچون: سلمه‌بن‌کهیل (م ۱۲۱ق)، نصربن‌خزیمه (م ۱۲۲ق) و معاویه‌بن‌اسحاق (م ۱۲۲ق) پس از ورود زیدبن علی به کوفه، از وی درخواست نمودند تا مجلس درسی تشکیل دهد و مشتاقانه در خدمت وی کسب علم می‌نمودند.^۷ جانب‌داری و حمایت از شخصیت علمی زید توسط افرادی مانند: ابوحنیفه، حسن بن عماره بجلی (م ۱۵۳ق)، زبیدبن حارث (م ۱۲۲ق)،

^۱ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، پیشین، ص ۵۱؛ مفید، *محمد بن نعمان، الإرشاد*، بیروت:

دار المفید، بی تا، ص ۲۸۶؛ حمیری، پیشین، ص ۱۸۶؛ ابن‌عنه، پیشین، ص ۲۴۵.

^۲ ابن‌عنه، پیشین، ص ۲۴۵ - ۲۴۶.

^۳ ابن‌قتیبه، *عبدالله بن مسلم، عیون الأخبار*، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۹۱؛

مسعودی، پیشین، ج ۲، ص ۱۸۱.

^۴ خزّاز قمی، پیشین، ص ۳۲۷.

^۵ همان.

^۶ برای نمونه، ن.ک: مقدسی، *مطهر بن طاهر، أحسن التقاسیم فی معرفه الأقالیم*، تهران: مترجمان

ایران، ۱۳۶۱ش، ص ۱۲۶.

^۷ یعقوبی، پیشین، ج ۳، ص ۶۵؛ طبری، پیشین، ج ۸، ص ۲۰۸.

سفیان بن سعید ثوری (م ۱۶۱ق)، سلیمان بن مهران (م ۱۴۸ق)، محمد بن ابی لیلی (م ۱۴۸ق) و منصور بن معتمر (م ۱۳۸ق) که هر یک، از بزرگان علمای قوم خود بودند، باعث شده بود تا نظریات و آرای علمی وی در جامعه انتشار یابد.^۱

۱-۴. دارای اهداف متناسب با محرومیت فراگیر جامعه

بررسی اهداف قیام زید بن علی که خود بدان اشاره نموده، نشان می‌دهد که وی همواره به دنبال حلّ معضلاتی است که نقش اساسی را در محرومیت نسبی پیش‌رونده در جامعه اسلامی و به‌ویژه در بین شیعیان دارد. وی پیش از قیام، اعلام نمود که من شما را به: کتاب خداوند و سنت پیامبرش، پیکار با ستمگران و ظالمان، دفاع از مستضعفان و بخشش محرومان، تقسیم غنائم میان صاحبان آن به مساوات، ردّ مظالم، گردآوردن سپاهیان بازمانده و یاری دادن اهل بیت پیامبر^۹ در برابر دشمنان، فرا می‌خوانم.^۲

۲. بستر سیاسی، اجتماعی و فرهنگی دوره زید بن علی

در مورد بستر فعالیت سیاسی و اجتماعی زید بن علی نیز می‌توان به چند عامل مهم و تأثیرگذار اشاره نمود:

۱-۲. عدم حضور ائمه شیعه: در محلّ فعالیت وی

در این دوره، به دلیل فشار حکومت امویان، امکان حضور معصومان: در شهر کوفه به دلیل ویژگی‌های خاص این شهر، وجود نداشت. با این حال، صادقین^۸ در مجموعه فعالیت‌های خویش، بارها با اقدام‌ها و تو صیه‌های به‌هنگام از ایجاد هرگونه انحراف در میان شیعیان جلوگیری می‌کردند؛ برای نمونه، می‌توان به اختلاف‌های کلامی پیش‌آمده میان اصحاب بزرگ ایشان اشاره نمود؛^۳ اما ائمه: با وجود تأثیرگذاری بر شیعیان مناطق مختلف و حفظ یاران خود از حضور در میان طرف‌داران فرقه‌های جدید،

^۱. ابوالفرج اصفهانی، پیشین، ص ۵۶ - ۵۹.

^۲. طبری، پیشین، ج ۸، ص ۲۶۷.

^۳. طبرسی، احمد بن علی، احتجاج، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق، ص ۷۷ - ۸۶.

امکان ارتباط مستقیم با شیعیان خویش در شهر کوفه را نداشتند. همین امر، تأثیر بسزایی در به‌وجود آمدن زمینه‌های قیام داشت.

۲-۲. اقدام‌های سخت‌گیرانه هشام‌بن‌عبدالملک

همچنین، نمی‌توان از برخوردهای هتاکانه هشام‌بن‌عبدالملک با شیعیان گذشت که همچون جرقه‌ای سبب افروختگی شیعیان گردید. نام وی در سیاست‌ورزی در کنار افرادی چون معاویه و عبدالملک برده شده است؛^۱ اما وی در سخت‌گیری به ضعیفان و شیعیان، از هیچ کوششی فروگذار نکرد؛ برای نمونه، در نامه‌های مختلف به برخی کارگزاران خود، دستور داد که بر شیعیان سخت‌گیری کنند، آنان را به زندان افکنند، خونشان را بریزند و از حقوق بیت‌المال محروم‌شان نمایند.^۲ برخورد با شخصیت‌های شیعی نیز از دیگر اقدام‌های وی بود؛ چنان‌که دستور داد شخصیت امام باقر ۷ را کوچک کنند^۳ و یا فرمان داد خانه کمیت‌بن‌زید (م ۱۲۶ق)، شاعر معروف اهل‌بیت: را بر سرش خراب نمایند.^۴ در همین راستا، زیدبن‌علی به دستور هشام از کوفه اخراج شد.^۵ این‌ها همه در زید اثرگذار بود تا وی بارها هشام را نزد مردم، سلطان جائر بخواند^۶ و اهتمام خویش را برای اصلاح امور اعلام کند.^۷

۲-۳. چهره دویب‌دی نظامی و اندیشه‌ای کوفه

۱. یعقوبی، پیشین، ص ۲۸۴؛ مسعودی، پیشین، ص ۲۱۳.

۲. برای مشاهده این نامه‌ها و فرامین، ن.ک: مغنیه، محمدجواد، *الشیعة والحاكمون*، قم: دار الکتب الإسلامی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۱۴.

۳. همان.

۴. آقابزرگ تهرانی، *أعیان الشیعة*، بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۳۴.

۵. مسعودی، پیشین، ج ۳، ص ۲۰۶.

۶. حرّ عاملی، محمدبن‌حسن، *وسائل الشیعة*، تهران: ایرانسال، ۱۳۶۴ش، ج ۱۱، ص ۴۰۶.

۷. ابوالفرج اصفهانی، پیشین، ص ۲۱۰.

کوفه نیز نقش مؤثری در تکمیل شرایط برای اقدام‌های خشونت‌آمیز داشته است. این شهر، از دیرباز محل حضور جنگجویان بود و بعدها نیز همین حضور نیروی انسانی قدرتمند برای مقابله با مشکلات بود که توجه امام علی ۷ را به کوفه جلب نمود.^۱ شواهد استمرار این فضای جنگجویانه را می‌توان در قیام مختار (م ۶۵ق) مشاهده کرد؛ اما از همین دوران، جو نظامی حاکم، با حضور نظریه‌پردازان دینی رنگی دیگر گرفت. از همین دوره، افراد با ادعاهای گوناگون و برداشت‌های مختلف از قرآن و سنت پیامبر ۹، در صدد بیان اصول اعتقادی دین بودند.^۲

نتیجه‌گیری

بررسی‌ها نشان داد، برای آنچه زیدبن علی و رهبران شیعه را واداشت تا باور قیام به سیف را مطرح نموده و بر آن پافشاری نمایند و نیز سبب استقبال گروه‌ها و مذاهب مختلف اسلامی از این باور شد، ریشه واحدی وجود دارد و آن ریشه را پس از کندوکاو در تحولات تاریخی پس از عصر نبوی و باورهای تئوریزه‌شده در جامعه، می‌توان در «محروریت نسبی پیش‌رونده در جامعه اسلامی» خلاصه نمود؛ موضوعی که در چند مرحله قابل تصویرسازی است؛ در مرحله نخست، به دلیل تفاوت فزاینده نظام سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی در دوره حکومت پیامبر ۹ و امام علی ۷ با حکومت امویان، نارضایتی قابل توجهی در بین مردم و نخبگان ظاهر شد. در مرحله دوم، به

^۱. حموی، پیشین، ج ۷، ص ۱۶۱.

^۲. ابن سعد، از حضور ۸۵۰ نفر از تابعان مقیم کوفه خبر می‌دهد. (محمدبن سعد، پیشین، ج ۶، ص ۴۳۰ به بعد) این رقم، حاکی از فضای علمی موجود در کوفه است. حضور خاندان‌های مشهور و اهل علم و فرقه‌های شکل‌گرفته در کوفه (براقی نجفی، حسین، تاریخ کوفه، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۲ش، ص ۵۰۲ — ۵۱۶) نیز چنین امری را نشان می‌دهد؛ برای نمونه و اطلاع بیشتر درباره نقش علمی و فکری کوفه در تاریخ تفکر اسلامی، ن.ک: برنجکار، رضا، «عقل و عقل‌گرایی در مدرسه کوفه»، مجله پژوهش‌های علم و دین، سال پنجم، ش ۲، ۱۳۹۳ش.

دلایلی چون: شکل‌گیری حس انتقام‌جویی، ترس خلافت از مخالفت مناطقی که گرایش علوی داشتند، بالارفتن آمار قیام اقوام مختلف، بیشتر شدن ارتباط علمای دین با رهبران قیام، شکل‌گیری گفتمان اصلاح و امر به معروف و نهی از منکر و نیز تبدیل‌شدن شمشیر به نماد عمومی رواج گفتمان جایگزینی در رأس قدرت، تمرکز نارضایتی‌ها بر روی اهداف سیاسی در بالاترین حد به وجود آمد؛ تا در مرحله سوم، یعنی در دهه دوم قرن دوم هجری، توجیحات هنجاری و فایده‌جویانه که به شخصیت و زمانه زیدبن‌علی برمی‌گردد، شرایط را برای مقابله با سیاست‌هایی چون تقیه فراهم سازد. این مراحل، در نهایت، طرح باور و اعتقاد به قیام به سیف را ضروری ساخت و به طور طبیعی، با استقبال عمومی مواجه گردید.

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام / سال شانزدهم، شماره سوم / پاییز ۱۳۹۴، شماره مسلسل ۶۳

بررسی تاریخی «انسجام» و «هویت» اسلامی بعد از عاشورا

تاریخ تأیید: ۹۰/۸/۱۴

تاریخ دریافت: ۹۰/۷/۲۱

حبیب الله بابایی*

چکیده:

محبت مسلمانان به اهل بیت عصمت و طهارت □ به عنوان طریق تحقق ثمره رسالت پیامبر اسلام □، عاملی حیاتی در حفظ هویت اسلامی است و یاد مصائب امام حسین □ در ایجاد این مودت و هویت بسیار اساسی مؤثر بوده است. در این مقاله با بیان شواهد تاریخی بر این نکته تأکید خواهد شد که یاد مصائب امام حسین □ در عاشورا، همواره سبب انسجام امت اسلامی در قیامها، کانون‌های اسلامی و هویت اسلامی در طول تاریخ اسلام شده است و نه تنها مسلمانان، بلکه غیر مسلمانان نیز در شکل‌گیری هویت و «من‌الهی» خود از آن استفاده‌های فراوانی کرده‌اند.

واژه‌های کلیدی: امام حسین □، عاشورا، انسجام اسلامی، هویت اسلامی، هویت‌الهی.

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و مدیر گروه مطالعات اسلام و غرب

مقدمه

آیا شهادت امام حسین □ در روز عاشورا موجب پدید آمدن شکاف و اختلاف در میان مسلمانان در تاریخ بعد از عاشورا شد؟ یا این واقعه موجبات انسجام^۱ اسلامی در میان مسلمانان را فراهم کرد و راه را بر تشتت امت اسلام فرو بست؟ اگر حرکت آن امام شهید □ به شکاف و اختلاف منجر گردیده است، چگونه می‌توان با اقامه یاد و عزای آن حضرت □ به وحدت و اتفاق مسلمانان در عصر حاضر خوشبین بود؟ و اگر شهادت در کربلا به انسجام و حفظ هویت^۲ اسلامی در تاریخ منتهی گردید، قلمرو این انسجام‌بخشی تا کجا بوده است؟ و آیا این وحدت و انسجام تنها شامل جامعه شیعیان می‌شد یا این که تمام امت اسلامی را در بر می‌گرفت؟

علاوه بر این، آیا شهادت امام □ و سپس یاد این شهادت از سوی مسلمانان سبب عزت در میان امت اسلامی شد؟ یا این که این شهادت و توجه به آن، موجب عزت نبوده و موجبات تحقیر مسلمانان را فراهم آورده است؟ اگر این شهادت سبب تحقیر مسلمانان شده باشد، چگونه می‌توان انتظار داشت که در این عصر از یاد و عزای آن امام شهید □، عزت اسلامی پدید آید؟ و اگر این شهادت سبب عزت اسلامی در دوره‌های بعدی شده است، چگونه می‌توان چنین عزتی را در دنیای جدید در میان مسلمانان ایجاد کرد و آنها را از عوامل ذلت‌بخش این عصر رهایی بخشید؟

۱. منظور از انسجام، نوعی از وحدت و هم بستگی اجتماعی است که از پیوندهای اجتماعی میان افراد و یا گروه‌های مختلف در یک جامعه حاصل می‌شود به گونه‌ای که تغییر در یکی از آنها باعث تغییر در عناصر دیگری شود. ر.ک: حمید عضدانلو، *آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه شناسی*، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴، ص ۶۷۱.

۲. مراد از هویت در این جا، هویت اجتماعی فرد است که ناشی از احساسی است که افراد جامعه نسبت به خود دارند. به عبارت دیگر، تعریفی که فرد و یا جامعه از «چه» یا «که» بودن خود دارد همان هویت اجتماعی است. ر.ک: همان، ص ۶۸۱.

در نگرش سطحی و ظاهری، خروج خونین امام حسین[□] در روز عاشورا موجب شکاف میان امت اسلامی شده است و استمرار یاد آن حادثه خونین نیز در وضعیت امروز سبب اختلاف در میان امت اسلامی می‌شود.^۱ همین‌طور این رخداد خونین موجب فشار بیشتر خلفا و حاکمان دوره بنی امیه و بنی عباس بر مسلمانان گشت و باعث تحقیر بیش از پیش شیعیان گردید، اما در نگاهی دیگر، شهادت امام حسین[□] در روز عاشورا از شقاق و شکاف امت اسلامی جلوگیری کرد، اصول وحدت اسلامی را در میان امت مسلمان احیا نمود و بدان قوام بخشید و موانع اجتماعی را برای ایجاد امت واحده اسلامی از میان برداشت.

علاوه این که، این قیام خونین موجب خفت و خواری مسلمانان در برابر خلفای اموی و عباسی نگردید، بلکه موجب کرامت و عزت اسلامی آنها شد و نه تنها فشار و آزار و اذیت‌ها چیزی از این عزت کم نکرد، بلکه هرچه فشارها بیشتر شد، مقاومت‌ها بیشتر گردید و عزت اسلامی افزایش یافت. بر این اساس، یاد قیام کربلا اگر آگاهانه و همراه با معرفت و بصیرت باشد، نه تنها موجب انسجام اجتماعی میان مسلمانان می‌شود، بلکه سبب شکل‌گیری مقاومت در برابر آلام و شرور دنیوی و این جهانی می‌گردد و عزت و کرامت انسانی و اسلامی می‌شود.

۱. ابن خلدون در این باره می‌نویسد: «اما صحابه دیگر، جز حسین، خواه آنان که در حجاز بودند و چه کسانی که در شام و عراق سکونت داشتند و با یزید همراه بودند و چه تابعان، همه عقیده داشتند که هرچند یزید فاسق است، قیام بر ضد وی روا نیست. چه در نتیجه چنین قیامی هرج و مرج و خونریزی پدید می‌آید و به همین سبب از این امر خودداری نمودند و از حسین پیروی نکردند و در عین حال به عیب جویی وی هم نپرداختند و وی را به گناهی نسبت ندادند؛ زیرا حسین مجتهد و بلکه پیشوای مجتهدان بود.» عبدالرحمن بن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ترجمه پروین گنابادی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ص ۴۱۶-۴۱۷.

در این پژوهش تأکید خواهد شد که حرکت امام حسین □ در روز عاشورا انسجام‌بخش امت اسلامی پس از سال ۶۱ هـ ق بوده است. این انسجام نه فقط در میان جماعتی که برای امام حسین □ عزاداری می‌کردند و نه فقط در میان عرب و عجمی که در قیام‌های پس از عاشورا، مانند قیام مختار در کنار هم قرار گرفتند، بلکه این انسجام یک انسجام اسلامی در میان امت مسلمان (شیعه و سنی) در طول تاریخ بوده است. در حقیقت عاشورا با خون‌های مقدسی که در آن بر زمین ریخته شد، ملاک و معیار حریت و انسانیت را به تاریخ ارائه کرد تا فکر و فرهنگ نسل‌های بعدی را در تشخیص راستی از ناراستی در مقام نظر تضمین کند و میل و انگیزه به سوی حقانیت را در مقام عمل بیشتر گرداند. به بیان دیگر، امام حسین □ یک «من تاریخی» و فراگیری را تعریف و تبلیغ نمود که با آن نه فقط «من» یا «هویت» شیعیان جوان مرد، بلکه «من» و «هویت» مسلمانان معتقد به پیامبر □ (حسین بن علی □) را نه امام، بلکه نوه پیامبر 6 می‌دانستند و به فضایل او اقرار می‌کردند) ^۱ و حتی «من» ایمانی بسیاری از انسان‌های دین دار، هم چون مسیحیان و هندوها را تعریف و تعمیق کرد و بدان‌ها نیرو بخشید تا راه‌های برون رفت از رنج و شر و طریقه نیل به حقیقت را در زندگی پیدا کنند.

منظور این سخن، هرگز این نیست که تمامی عوامل تاریخی «انسجام اسلامی» را به حرکت امام حسین □ نسبت دهد و از دیگر عوامل موجود در هویت اسلامی غفلت نماید. بی شک در وحدت اسلامی به ویژه وحدت شیعی عوامل متعددی دخالت

۱. ابوهزیره نقل می‌کند که پیامبر 6 فرمود: هر کس مرا دوست دارد باید حسن و حسین را نیز دوست بدارد. هر کس آنها را دشمن بدارد مرا دشمن داشته است. جمال الدین محمدبن یوسف بن محمد زرنندی حنفی مدنی، نظم درالمسئطین فی فضائل المصطفی و البتول والبسطين، تهران: مکتبه نینوی الحدیثه، بی‌تاء، ص ۲۰۵، ۲۰۹.

داشته‌اند^۱ اما به نظر می‌رسد در این میان، عشق و علاقه مسلمانان به اهل بیت عصمت و طهارت □ به عنوان طریق تحقق ثمره رسالت پیامبر اسلام (قل لا اسئلكم علیه اجرا الا الموده فی القربی) و به مثابه عاملی کلیدی در حفظ هویت اسلامی نقشی مرکزی داشته است و یاد عزای امام حسین □ نیز در ایجاد این مودت و هویت بسیار کارساز بوده است. برخی از محققان و مستشرقان، شکل‌گیری و سرآغاز نهضت تشیع را از روز دهم محرم می‌دانند،^۲ و به جرأت می‌توان گفت که نه فقط تشیع، بلکه سرآغاز هویت اسلامی از روز عاشورا شکل گرفت و با یاد آن نیز باقی ماند.

رویکرد اصلی در این مقاله، تاریخی است، اما تأکید بر استنادات به معنای کافی دانستن گزارش‌های تاریخی نخواهد بود. در این پژوهش می‌کوشیم از گزارش‌های مختلف تاریخی به تحلیل‌های کلان‌الهیاتی در باره زمینه‌ها، پی‌آمدها و معنای رخدادها برسیم و نسبت آن حوادث را با وحدت، هویت، و عزتی که پس از عاشورا برای مسلمانان به وجود آمد، بررسی نماییم.

عامل اختلاف پس از خلافت یزید

پیش از بررسی موضوع وحدت در ایام بعد از واقعه عاشورا باید به سؤال وحدت قبل از آن واقعه پاسخ داد و مشخص نمود که چه کسی عامل تفرقه بود؟ یزید یا امام حسین □. در این باره دو نکته را می‌توان مطرح کرد:

الف) از یک سو، همه مورخان شیعه و سنی اتفاق نظر دارند که یزید اهل شریعت و ملتزم به ظواهر دین نبود و ظواهر اسلامی را آشکارا زیر پا می‌گذاشت. از سوی دیگر،

^۱. ر.ک: صادق آئینه‌وند، *امام و قیام‌های شیعه در تاریخ اسلام*، بی‌تاء انتشارات سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، بی‌تاء، ص ۸.

^۲. ر.ک: سیدحسین محمد جعفری، *تشیع در مسیر تاریخ؛ تحلیل و بررسی علل پیدایش تشیع و سیر تکوین آن در اسلام*، ترجمه دکتر سید محمد تقی آیت‌اللهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸، ص ۲۵۰.

التزام به شریعت و ظواهر دین حداقل‌های انسجام، وحدت و هویت جامعه اسلامی را تشکیل می‌دهد. براین اساس نفی شریعت، نفی وحدت است و احیای آن، احیای انسجام و وحدت میان امت اسلامی است. حال اگر امام حسین □ در برابر یزید قیام و مقاومت کرد، این قیام نوعی مبارزه با عوامل تفرقه‌ای بود که حداقل‌های وحدت امت اسلامی را از بین می‌برد.

به بیان دیگر، هر چند «طریقت» و باطن دین از سوی برخی از خلفا و معاویه مورد بی‌توجهی و نفی و انکار قرار می‌گرفت، «شریعت» اسلامی و ظواهر مسلمانی در جامعه رعایت می‌شد. از همین رو ائمه معصوم □، هم چون امام حسن □ و امام حسین □ در دوران معاویه، نظام سیاسی موجود را همراهی می‌کردند و تلاش نمودند شکافی در میان مسلمانان به وجود نیاید و آن‌جا که «شریعت» اسلامی و ظواهر دینی توسط یزید بن معاویه مورد بی‌توجهی و انکار قرار گرفت، رسالت امامت اقتضاء می‌کرد در برابر انحراف قرار گیرند و مانع از پاره پاره شدن امت اسلامی و زوال هویت دینی شوند.^۱

شکی نیست که در جامعه اسلامی می‌توان گونه‌های مختلفی از وحدت را به وجود آورد، ولی هویت اسلامی در جامعه، زمانی ممکن می‌شد که حداقل‌های شریعت در آن جامعه که رأس آن خلافت بود، مراعات شود. این در حالی است که یزید که خود را خلیفه مسلمانان می‌دانست، حتی به حداقل‌ها التزامی نشان نمی‌داد و موجبات زوال

۱. امام حسین □ در این باره به وضوح به ترک حدود الهی در زمان بنی امیه اشاره می‌کند و می‌فرماید: «به هوش باشید! اینان (بنی امیه) طاعت و فرمان برداری از خدا را ترک کرده و پیروی از شیطان را بر خود فرض و واجب داشته‌اند، فساد را ترویج نموده و حدود الهی را تعطیل کرده‌اند و بیت المال را به خود اختصاص داده‌اند. حرام خدا را حلال دانسته و حرام او را حلال شمرده‌اند». ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر، دار بیروت، ۱۳۸۵ هـ ق ۱۹۶۵ م، ج ۴، ص ۴۸.

ظواهر اسلامی را فراهم می‌نمود. سخن سید شرف‌الدین در این باره قابل توجه است که می‌گوید:

بخدا سوگند اگر امام حسین □ از جان خود و اصحابش در راه احیاء اسلام نمی‌گذشت، امروز از اسلام جز نامی نمانده بود.^۱

برهمن اساس، سخن مسیوماربین نیز درست است که:

اگر کسی او ضاع زمان انقلاب حسین را مطالعه کند و مقاصد شوم بنی امیه و تسلط آنان بر جمیع طبقات مسلمانان را در نظر بگیرد، خواهد فهمید که حسین با کشته شدنش آیین جدش و برنامه‌ها و قوانین اسلامی را زنده گردانید. اگر واقعه خونین کربلا رخ نمی‌داد و با قتل حسین احساسات مسلمانان آشفته نمی‌شد، اسلام به این وضع امروز باقی نمی‌ماند. بلکه می‌توان گفت قوانین و رسوم اسلامی هم ضایع می‌شد.^۲

بنابراین قیام امام حسین □ در برابر یزیدی که به حداقل‌های شریعت اسلامی نیز التزامی نداشت، در واقع قیام در برابر گسیختگی امت واحده اسلامی (که وحدت آن در حداقل‌ها باقی مانده بود) و برای بازگشت مسلمانان به چتر هویت‌بخش و وحدت‌بخش شریعت اسلامی بود. بر همین اساس مسلم‌بن عقیل نسبت تفرقه‌افکنی را از امام حسین □ دور می‌داند و در پاسخ به ابن زیاد می‌گوید:

این معاویه و پسرش یزید هستند که میان مردم تفرقه ایجاد کرده‌اند.^۳

در واقع، امام حسین □ با شهادت خود، شریعت را حفظ کرد و با حفظ شریعت، وحدت را نه فقط در عزاداری‌ها و نه تنها در کانون‌ها و دولت‌های اسلامی، بلکه در هویت امت اسلامی حفظ نمود. به نظر می‌رسد به همین سبب بود که ائمه معصوم □ بعد از

۱. عبدالحسین سید شرف‌الدین، *فلسفه شهادت و عزاداری حسین بن علی*، ترجمه علی صحت، بی‌جا، انتشارات مرتضوی، ۱۳۵۱، ص ۱۲۰.

۲. همان، ص ۱۲۳-۱۲۴.

۳. سید محسن امین عاملی، *اشک و ماتم در سوگ سبط خاتم*، ترجمه عباس جلالی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۹، ص ۱۱۴.

امام حسین □ توانستند ابعاد طریقتی اسلام را بیان کنند و برای تقویت آن بکوشند و تا با ضمیمه کردن شریعت و طریقت در بستر تاریخی، راه را برای طلوع حقیقت در تاریخ هموار کنند.

ب) با وجود آن که امام حسین □ در مقابل دشمنی مانند یزید قرار گرفته بود، هرگز جنگی را آغاز نکرد. آن گاه که از او دعوت کردند و حجت بر او تمام شد، دعوت را پذیرفت و هنگامی که دعوت کنندگان به آن حضرت □ پشت کردند، ایشان عزم کرد که به مدینه برگردد و زمانی که راه را بر او بستند، به دفاع از خود پرداخت. امام حسین □ حتی در مقابل یزید، جنگ را آغاز نکرد. امام حسین □ در پاسخ به سؤال تمیم بن قحطبه در جنگ با امام □ که پرسید: ای فرزند علی! تا کی می خواهی به خصومت ادامه دهی به صراحت فرمودند:

آیا من به جنگ با شما آمدم؟ یا شما به جنگ با من اقدام کردید؟ آیا من راه را بر شما بستم؟ یا شما راه را بر من بستید و برادران و فرزندان مرا کشتید.^۱

شهادت امام حسین □، نتیجه شخصیت و سیاست یزید بود که نه فقط امام □ را بعد از حرکت از مدینه به طرف کوفه تحمل نمی کند بلکه امام را قبل از حرکت نیز، در مدینه برنمی تافت و به ولید بن عتبه والی خود در مدینه دستور داد که «اگر امام حسین □ بیعت نکرد سر از بدنش جدا کرده و هرگز در این کار تأخیر نکن». سیاست «سر از بدن جدا کردن» نتیجه بی تدبیری یزید بود نه نتیجه حرکت امام □؛ چرا که وقتی یزید، این فرمان را به عامل خود در مدینه می دهد، هنوز حرکتی از سوی امام حسین □ صورت نگرفته بود. پس این سخن که «خروج امام حسین از مصادیق فتنه و فساد

۱. سازمان پژوهش و برنامه ریزی آموزشی، *تاریخ امام حسین؛ موسوعه امام حسین* □، تهران: دفتر انتشارات کمک آموزشی، ۱۳۸۰، ص ۳۸۱-۳۸۲.

بود^۱ و یا این گفته که «در مجموع حسین خطای بزرگی مرتکب گردید، در این که خروج نمود؛ زیرا امت اسلامی با شهادت وی دچار ضعف، افتراق و اختلاف گردید و سنگ بنای نزاعی گذاشته شد که تا امروز ادامه دارد»^۲ ناروا خواهد بود. ناروایی این سخنانان چنان آشکار است که محققان اهل سنت نیز بدان اعتراض کرده و آن را رد نموده‌اند.^۳

حرکت امام □ م صدق شورش نبود و اگر هم ایشان شورش کرده بود، دستور قتل پیش از این شورش صادر شده بود اگر امام □ در مدینه می‌ماند در همان جا به دست عمال یزید کشته می‌شد. هوش مندی امام حسین □ در این بود که نخواست مقتلش مدینه باشد و نحوه شهادتش را افرادی، چون یزید رقم زنند. امام □ نمی‌خواست شهادتی که برای او از سر قهر رقم می‌خورد، شهادتی بی اثر و خاموش باشد. از این رو، ایشان زمام امر را در دست گرفت و محل و چگونگی شهادتش را تعیین کرد تا عزتش باقی بماند و پیروزی پایداری را علیه یزید و یزیدیان در تاریخ رقم بزند.

انسجام اسلامی پس از عاشورا

۱. عبدالحمید صائب، *ابن تیمیه حیات و عقائده*، قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۷ هـ / ۱۹۹۷ م، ص ۳۹۸.

۲. محمد خضری بک، *محاضرات تاریخ الامم الاسلامیه*، چاپ سوم، بی‌جا: مکتبه التجاریه الکبری، چاپخانه مصطفی محمد، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۸.

۳. ر.ک: حسین محمد یوسف، *سید شباب اهل الجنه، ابن بنت رسول الله ﷺ الحسين بن علی رضی الله عنهما*، قاهره: دارالشعب، ۱۴۰۸ هـ / ۱۹۹۸ م، ص ۴۲۶-۴۳۰؛ عبدالله علائلی در باره این که امام حسین □ برای مقابله با فتنه قیام کرد، می‌نویسد: «خروج الحسین □ لیس فتنه — کما اتهموا — بل لمکافحه الفتنه، فایه محاوله و ثوره علی الفساد فی سبیل ان یکون الدین کله لله، نحن مأمورون بها، فالحسین بخروجه لم یجاوز برهان ربه». عبدالله علائلی، *الامام الحسین، سمو المعنی فی سمو الذات، او ا شعه من حیاة الحسین □*، بیروت: دارمکتبه التریبه، ۱۹۷۲، ص ۳۴۸.

وحدت و انسجام اسلامی را در تاریخ اسلام بعد از عاشورا، در سه محور می‌توان دنبال نمود: ۱. انسجام اسلامی در قیام‌های پس از عاشورا؛ ۲. انسجام در کانون‌های اسلامی (شیعی و سنی)؛ ۳. انسجام در حفظ هویت اسلامی.

هر یک از این وحدت‌های سه‌گانه را می‌توان با نگاهی تاریخی مورد تأمل قرار داد و به تحلیلی جامع از موضوع «وحدت» در پرتو عاشورا در تاریخ پس از حادثه کربلا دست یافت.

۱. انسجام در قیام‌های پس از عاشورا

نخست باید یادآور شد که در میان قیام‌های پس از عاشورا، قیام‌های توابین و مختار به لحاظ نزدیکی تاریخی با قیام امام حسین □ متفاوت از سایر قیام‌ها هستند. رابطه میان عاشورای سال ۶۱ هـ ق با قیام توابین و قیام مختار در سال ۶۵ هـ ق، نزدیک و بدون واسطه است. به گونه‌ای که شعار «یا لثارت الحسین» در این قیام‌ها، معطوف به حادثه مشخص (واقعه کربلا)، افراد مشخص (امام حسین □ و قاتلان آن حضرت) جامعه‌ای مشخص (جامعه مسلمانان عصر امام شهید □) بود.

از این رو پرسش از وحدت و انسجام بعد از عاشورا در باره این دو قیام از آن جهت مهم است که اگر واقعه عاشورا موجب فتنه و شقاق در درون امت اسلامی می‌شد این شقاق و اختلاف باید بلافاصله پس از سال ۶۱ هـ ق و در قیام‌هایی که به خاطر عاشورا شکل گرفت، مانند قیام‌های توابین و مختار پدیدار می‌گشت. همین‌طور اگر این واقعه موجب وحدت و انسجام بوده است، اثر آن در وضعیت و خیزش‌های جامعه مسلمانان همان عصر آشکار می‌شد.

در حالی که قیام‌های بعد از دوران امام حسین □ مانند قیام زید بن علی در سال ۱۲۲ هـ ق، قیام یحیی بن زید در سال ۱۲۵ هـ ق و بعد قیام محمد نفس زکیه در بغداد در ۱۴۵ هـ ق و ابراهیم بن عبدالله در شام در ۱۴۵ هـ ق، قیام حسین بن علی مشهور به «شهید فح» در سال ۱۶۹ هـ ق، قیام محمد بن ابراهیم در سال ۱۹۹ هـ ق قیام یحیی بن عمر

بن حسین در ۲۴۹ هـ ق معطوف به حادثه کربلا بودند و گاه از شعارها و شیوه‌های امام □ در کربلا استفاده می‌کردند، ولی به سبب فاصله زمانی هریک با زمانه امام حسین □، آثار وحدت‌بخشی یا اختلاف‌بخشی یاد امام حسین □ در هریک را کم‌فروغ‌تر می‌توان پیدا کرد. از این رو بررسی سایر قیام‌های اسلامی و اثر انسجام‌بخشی کربلا در هریک از آنها حائز اهمیت است، ولی قیام‌های متصل به کربلا اهمیت بیشتری دارند و اثر وحدت‌بخشی واقعه عاشورا را در قیام‌های توابین و مختار آسان‌تر می‌توان جست‌وجو کرد.

قیام‌های توابین و مختار، در روش، تاکتیک، افراد حاضر در قیام، اهداف قیام و در رهبران قیام تفاوت‌های زیادی با یک دیگر داشتند، ولی روح اصلی هر دو قیام در داشتن هویت اسلامی مشترک بود. شعار توابین، توبه و پاک شدن از گناه بزرگی بود که به سبب یاری نکردن امام □ مرتکب شده بودند و شعار مختار و یارانش، قصاص کشندگان امام حسین □ و تأسیس حکومتی شیعی بر پایه عدالت علوی بود. قیام توابین، برای توبه و پاک کردن لکه گناهی بوده است که بر دامن بزرگان شیعه در کوفه نشسته بود، و قیام مختار، برای انتقام از قاتلان امام حسین □ و احیای حکومت شیعیان در عراق بود. هر یک از این دو با وجود تفاوت در اهداف و شیوه‌های تحقق آن، انسجام ویژه‌ای را در میان مسلمانان و در برابر حکام جائر ایجاد کردند.

توابین انسجامی ایمانی و شهادت طلبانه در میان صد نفر از بزرگان کوفه به وجود آوردند که همه آنها عرب بودند و بیش از شصت سال داشتند. این عامل سنی که دلیلی بر بلوغ فکری، مذهبی و رفتاری آنان است، در شکل‌گیری انسجام توابین بسیار اهمیت دارد.^۱ بی‌شک شبیه چنین انسجامی را نمی‌توان در تاریخ اسلام در میان سالمندان عرب در شرایطی که سیاست‌های امویان پس از خلیفه دوم، اخوت عربی و

۱. ر.ک: سید حسین محمد جعفری، «پیشین»، ص ۲۶۲.

اسلامی را (آن چه پیامبر اکرم 6 به انجام رساندند) از بین برده، تبعیض و بی عدالتی را گسترش داد، و نزاع‌های قبیله‌ای و جاهلی را دوباره زنده کرده بود، پیدا کرد. انسجام صد نفر و اصحاب سه هزار نفری آنها (از شانزده هزار به چهار هزار و سپس به سه هزار تقلیل یافت) هم به لحاظ این که آنها ترکیبی از قبایل جنوبی (یمن) و قبایل شمالی و مرکزی عربستان (مضر) بودند و هم به لحاظ سن و سال رهبران ایشان (سلیمان سرد خزاعی، الم سیب بن نجبه الفزاری، عبدالله بن سعد بن نوفل الازدی، عبدالله بن وال التیمی و رفاعه بن شداد البجلی)، و به سبب خلوص ایشان (بیش ترشان وصیت کردند که تمام دارایی خود را به صورت صدقه در اختیار مسلمانان قرار دهند)^۱ در انجام توبه‌ای خونین، شهادت طلبانه و وحدت همبستگی در انجام آن بی نظیر بوده است.^۲ چنین انسجام جمعی در انجام توبه‌ای تاریخی در طول تاریخ اسلام امری یگانه بوده و در هیچ یک از مراحل تاریخ اسلام و حوادث بعد از عاشورا ماندی نداشته است و این امر از پی آمدهای ویژه شهادت سید الشهداء □ بود که در تاریخ اسلام، آن هم در دوره خفقان امویان ظاهر گردید.

اگر نبود این توبه تاریخی و خونین و گریه‌ها و عزاداری شیعیان که بخشی از آن مربوط به وضع اسفناک خود شیعیان در همراهی نکردن امام □ بود، معلوم نیست که پی آمده قهری گناه تاریخی شیعیان در یاری نکردن امام ح سین □ به کجا می کشید و نسل‌های بعدی شیعه چه سرنوشتی (هم چون قوم بنی اسرائیل) پیدا می کردند. این که آیا توابین بصیرت کافی داشتند و بهترین استراتژی را در راه مبارزه و یا در راه توبه برگزیدند، مطلبی است و این که آنها در قیام خود متأثر از امام حسین □ بودند و قصدشان توبه از ننگ لیبک نگفتن به امام □ بود و این که با شعار یا لثارات الحسین،

^۱. همان، ص ۲۶۳.

^۲. ر.ک: ابی جعفر محمد جریر طبری، *تاریخ الامم و الملوک*، بیروت، بی نا، ج ۵، ص ۵۸۵-۵۸۸.

شعاری حق را سردادند و با اتحاد تحت لوای امام حسین □ به جهاد با دشمنان اسلام پرداختند، مطلبی دیگر است. آن چه در این میان مورد تأکید و توجه است، ظرفیت فعلیت یافته حادثة کربلا و شهادت امام حسین □ در ایجاد وحدت برای توبه و شهادت در میان بزرگان امت اسلامی از قبایل مختلف و متفرق عربی است.

این وحدت در قیام مختار به گونه‌ای دیگر مشاهده می‌شود. وحدت در این جبهه، نه میان بزرگان عرب زبان، بلکه در میان عرب و موالی بود. نقش موالی در قیام مختار و اتحاد آنها با مسلمانان عرب‌زبان از جلوه‌های مهم وحدت اسلامی در تاریخ اسلام بود که تحت لوای «یا لثارت الحسین» شکل گرفت. هرچند مشروعیت و مقبولیت قیام مختار از سوی (امام سجاد □)، محل اختلاف است، بیشتر حامیان مختار از شهادت امام حسین □ الهام گرفتند تا اختلاف‌های تاریخی عرب و عجم، را در پرتو شعار خونین حسین □ فراموش کنند و برای خون‌خواهی امام حسین □ مصداقی از امت واحده اسلامی را هرچند موقت به وجود آورند.

مختار مبارز و سیاست‌مدار در تطهیر تاریخ اسلام از نسل ابن‌زیاد، عمر سعد، شمر، حرمله و دیگرانی که تاریخ را آلوده ساخته بودند، نقش مؤثری داشت اما وی هرگز نمی‌توانست فقط با ریختن خون افراد لئیمی چون شمر، خولی و ابن‌زیاد انتقام «خون خدا» را بگیرد و خون مقدس حضرت حسین بن علی □ را از صفحه تاریخ بشوید. انتقام خون تاریخی که کل تاریخ را رنگین کرده است، انتقامی تاریخی را می‌طلبد و این در توان افرادی مانند مختار نبوده و نیست. در حقیقت خون امام معصوم مظلوم □ تنها با انقلاب و انتقامی از سوی امام معصوم □ جبران می‌شود و این چیزی است که انتظار می‌رود در پایان تاریخ به دست منجی آخرالزمان به وقوع پیوندد.

علاوه بر قیام‌های فوق که باعث وحدت شیعیان شده بود، در همان زمان سلیمان و مختار وحدتی در میان مسلمانان شیعه و سنی در نفی و نفرت از بنی‌امیه ظاهر گردید

که منحصر به کوفه نبود و روحیه امیه‌ستیزی، آن قدر فراگیر شد که مصر و شام را نیز فراگرفت و زمینه را برای سقوط زود هنگام بنی امیه فراهم آورد.

۲. وحدت و انسجام در کانون‌های اسلامی

در این قسمت، سهم انقلاب امام حسین □ در شکل‌گیری کانون‌های اجتماعی و اجتماعات عزاداری در میان تمام مسلمانان شیعه و سنی حائز اهمیت است. در این شکی نیست که اقامه عزاداری‌های شورمند در شکل‌گیری و در بقای کانون‌های شیعی در دوران سلطه حاکمان اموی و عباسی سهمی وافر داشته است. هم چنین در دنیای اسلام مناطقی وجود داشته است که فاقد کانون‌های شیعی، اما برخوردار از دولت‌های شیعی بوده است.^۱ در این گونه دولت‌ها می‌گویند با اقامه سوگواری‌های سینی کانون‌های شیعی را تقویت نمایند و از آن در جهت پشتوانه سیاسی خود استفاده کنند. به عنوان مثال در مصر در دوره فاطمی‌ها، دولت شیعی به لحاظ مذهبی فاقد پایگاه مردمی بود و فاطمی‌ها که شیعیان اسماعیلی مذهب بودند نیاز به تأیید و حمایت کانون‌های مردمی داشتند. بدین منظور آنها در قاهره به ساخت حسینیه پرداختند که اختصاص به مراسم سوگواری سیدالشهداء □ داشت.^۲ در روز عاشورا در دوره فاطمی، هیئت‌ها به سوی مزار ام‌کلثوم (سلام الله علیها) می‌رفتند، در آن روز معامله و خرید و فروش ممنوع بود، بازارها تعطیل می‌شدند، اهل نوحه و مداحان جمع می‌شدند، در

۱. همه کانون‌های شیعی برخوردار از دولت‌های شیعی نبوده‌اند (مانند قم که کانون مهم شیعیان بود اما بیشتر حاکمانی که بر آن فرمان‌روایی می‌کردند از سنی‌های متعصب بودند)، همان‌طور که دولت‌های شیعی نیز همواره کانون‌های شیعی نداشته‌اند (مانند دولت ادریسی‌ها در مغرب و فاطمی‌ها در مصر).

۲. ر.ک: سید امیرعلی، *مختصر تاریخ العرب و التمدن الاسلامی*، قاهره: مطبعه لجنه التألیف و الترجمة و النشر، ۱۹۳۸، ص ۵۰۹.

بازارها دسته‌های عزاداری می‌افتاد و مهم‌تر این که گاهی اوقات، خلیفه نیز در این دسته‌ها حاضر می‌شد و به خواندن مقتل می‌پرداخت. بی‌شک یکی از دلایل مهم اهتمام دولت‌مردان برای اقامه عزای امام حسین[□]، تقویت کانون‌های شیعی بوده است.^۱

کانون‌های اجتماعی برآمده از عزاداری و یاد مصائب امام حسین[□] منحصر به شیعیان نبوده است و دوست داران اهل بیت و امام حسین: بسیار فراتر بوده‌اند. اهل سنت نیز با اقامه عزاداری، کانون‌های مهم اسلامی را در تاریخ شکل دادند و سیاست و حساسیت‌های خلفایی مانند هارون الرشید نیز، آنها را از مشارکت در این کانون‌های عزاداری باز نداشت. گرایش اهل سنت به اقامه عزاداری فقط در دوره عباسیان، بلکه در دولت سنی مذهب تیموریان (۷۸۲-۹۱۱ هـ ق) نیز رایج بود^۲ در آن

۱. ر.ک: محمد حسین مظفر، *تاریخ الشیعه*، بیروت، دارالزهراء، ۱۴۰۸ هـ / ۱۹۸۷، ص ۱۸۸-۱۸۹.

۲. عزاداری‌هایی که برای امام حسین[□] انجام می‌شد به معنای رایج امروزی نبوده است. در حقیقت عزاداری برای امام حسین[□] در تاریخ اسلام مراحل مختلفی داشته است. در دوره حیات ائمه[□]، عزاداری سازمان اولیه را پیدا کرد و در دوران آل بویه، دسته و اشکال ابتدایی آن ظاهر گردید. در دوران مغول، مکان‌هایی برای برگزاری مجالس سوگواری و منقبت خوانی اختصاص یافت که به تدریج به «حسینیه» شهرت یافت. در دوره تیموریان، مجالس عزاداری عنوان رسمی یافتند و *کتاب روضه الشهداء* از سوی ملاحسین واعظ کاشفی که سنی مذهب بود، نوشته شد و از آن پس، مجالس مذکور که تا آن زمان عنوان ثابتی نداشتند، نام واحد «مجلس روضه خوانی» شهرت یافتند. در عصر صفویان، رسوم و آیین‌های جدید شکل گرفت و عزاداری‌ها حالت شاهانه پیدا کردند تا این که در دوران قاجار، شبیه خوانی‌ها و تکایا در کنار حسینیه‌ها رونق یافتند و سپس در دوران انقلاب اسلامی عزاداری‌ها به شکل امروزی درآمد. ر.ک: محسن حسام مظاهری، *رسانه شیعه، جامعه شناسی آئین‌های سوگواری و هیئت‌های مذهبی در ایران با تأکید بر دوران پس از پیروزی انقلاب اسلامی*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۷، ص ۲۹۳-۲۹۵.

زمان‌ها مردم، دولت‌مردان و سلاطین تیموری در برگزاری این مراسم مشارکت می‌کردند. البته در برخی از مقاطع تاریخی نوعی از افول در عزاداری اهل سنت دیده می‌شود که بیشتر جنبه سیاسی داشته و برای مقابله با برخی از اقدامات و سیاست‌های حکومت‌های شیعی صورت گرفته است که باقی ماندن عزاداری امام حسین □ در برخی از نقاط غیر سیاست‌زده اهل سنت، مانند مناطقی از هند، پاکستان، جنوب شرق آسیا و افغانستان گواه این مدعاست.^۱

شکل‌گیری کانون‌های عزاداری در مناطقی مانند اندلس در اواخر دوره حکومت امویان شگفت‌آور است. این شگفتی به این سبب است که نخست این منطقه از قلمرو اسلامی دور بود. دوم تحت فشار حاکمیت امویان^۲ و دور از فرهنگ اهل بیت: و جماعت شیعه قرار داشت و سوم این که اهل سنت برپایی عزاداری‌ها و سوگواری‌ها مباشرت می‌کردند.^۳

زمانی که فشار امویان بر مسلمانان در دوره حمودیان^۴ کمتر شد، گرایش شعرا و ادبا به اقامه عزای امام حسین □ در میان اهل سنت به شدت گسترش یافت. اقامه عزای

۱. ر.ک: گروهی از پژوهشگران (زیر نظر علیرضا واسعی)، *نگاهی نو به جریان عاشورا*، قم بوستان کتاب، ۱۳۸۸، ص ۲۵۲.

۲. امویان اندلس موضعی سخت و تند در برابر شیعیان اتخاذ می‌کردند. ر.ک: محمد علی مکی، و عزالدین عمر موسی، *تشیع در اندلس*، ترجمه رسول جعفریان، قم: انتشارات انصاریان، ۱۳۷۶، ص ۴۱.

۳. می‌توان به اشعار ابن جابر اندلسی مورد اهل بیت: در کتاب *نفع الطیب*، ج ۷، ص ۳۵۹-۳۶۷ مراجعه کرد. به نقل از لابن جابر الاندلسی، *الحله السیراء فی مدح خیرالوری*، تحقیق علی ابوزید، بیروت، و دمشق: عالم الکتب، بی‌تاء ص ۱۶.

۴. زمانی که خلافت اموی قرطبه سقوط کرد و کوشش‌ها برای احیای آن بی نتیجه ماند، زمینه برای تبلیغات شیعی که از قدیم الایام در اندلس وجود داشت، فراهم گردید. در این زمان، علویان با استفاده از فرصت، موفق به تشکیل نخستین دولت شیعی شدند که در اندلس به نام

گرایش به اهل بیت □ به ویژه در عا شورا نه به سبب سیاست‌های دولت حمودی که بازمانده ادیسیان بوده و به علویان نزدیک بودند، بلکه به سبب علایق درونی اهل سنت در اندلس رواج یافت. با آغاز دوره چهارم در اندلس اسلامی که دوره انحلال دولت موحدین و از بین رفتن بیشتر شهرهای اندلس است، دو گرایش در قرن ششم رشد می‌کند که نخست گرایش به تصوف در میان عامه مردم و دوم توسل به رسول اکرم 6 و گریه بر اهل بیت عصمت و طهارت به ویژه امام حسین: بود. در این دوره، شاهد موج مدیحه سرایی نسبت به حضرت نبی 6 و ادب گریه در ادبیات اندلس هستیم.^۱

در این باره شکی نیست که علیرغم وجود تشیع در میان بربرهای اندلس،^۲ گرایش به عزاداری و ایجاد کانون‌های اسلامی بر محور عزای امام حسین □ در این منطقه در دایره سنی مذهب‌بان بوده است. به بیان دیگر، سرایندگان اشعار و گریه‌کنندگان بر امام

آن خطبه خوانده می‌شد. این دولت، دولت حمودی بود که تنها مدت کوتاهی در حدود نصف قرن دوام آورد. حمودی‌ها از نظر خاندانی منسوب به ادریس بن حسن علوی بودند که در سال ۱۷۲ هـ ق نخستین دولت علوی را در غرب اسلامی پدید آورد. حمودی‌ها شیعیان معتدلی بودند و دولت آنها رنگ مذهبی قوی نداشت و آنان مذهبی که از هر جهت ابعاد آن روشن باشد و فلسفه‌ای که بر پایه‌های ثابتی بنا شده باشد و فقهی که آنها را از دیگران متمایز کند، نداشتند. آنها به درستی به برخی از مبانی عمومی تشیع باور داشتند، اما از آن تنها آن چه را که در مطامع سیاسی قابل استفاده بود اخذ می‌کردند. و همانند سایر شیعه بر این باور بودند که دین جز با امامت تمام نمی‌شود. محمد علی مکی، و عزالدین عمر موسی، پیشین، ص ۵۳، ۶۴.

۱. همان، ص ۱۰۰-۱۰۱.

۲. از آن جا که تشیع از آغاز پیدایش، مخالف با عصیبت عربی بود در شرق، موالی ایرانی را به سوی خود جذب کرد و در غرب، موالی بربر را به سوی خود کشاند. بدین ترتیب شمال آفریقا، زمین آماده‌ای برای تبلیغات شیعی شد. نخستین نفوذ تشیع در اندلس در میان بربرهایی بود که در فتوحات با اعراب مشارکت داشتند و شاهد انحصار طلبی عرب‌ها در گرفتن غنائم و نتایج فتوحات بودند. ر.ک: همان، ص ۱۷.

حسین □ هرگز اعتقاد شیعی نداشته‌اند و شعرشان نیز برخاسته از عقاید شیعی نبوده است.^۱

پاسخ‌های مختلفی به علت گرایش اهل سنت به اهل بیت عصمت و طهارت □ و گریه بر امام حسین □ در اندلس داده می‌شود. برخی از محققان ریشه‌های این گرایش را به مصائب و ناامیدی‌های اواخر دوره امویان ارتباط می‌دهند. از این منظر، گریه بر اهل بیت و امام حسین □ در اندلس، نمودار مواضع شیعی نبوده، بلکه تعبیری از شرایط خاص اجتماعی شاعر و او ضاع اجتماعی آن زمان بوده است. این اشعار، تصویری از نابودی زندگی دنیوی و از بین رفتن آمال زندگی اندلسی‌ها، ظهور روح شکست و در نهایت توجه به زندگی آن جهانی را نشان می‌دهد.^۲ عزالدین موسی در این باره و وضعیت اواخر حکومت امویان در اندلس و گسترش علاقه مردم به تشیع و اهل بیت: در اندلس می‌نویسد:

آرزوهای مردم در تحقق عدالت اجتماعی مرابطی و موحدی بر باد رفت و گویی عالم به پایان خود رسیده بود. در این زمان، توده مردم در برابر تصوفی قرار گرفته بودند که در قرن ششم پدید آمده و در قرن هفتم استوار شده بود. در این زمان است که پناه بردن شاعران و ادیبان به مدح شفیع روز جزاء و ندبه بر فرزندانش به خاطر مصائبی که کشیده‌اند، این وضعیت اجتماعی را که آمال و آرزوها در آن بر باد رفته و همه گرفتار جمود و ترس از وضعیت مبهم آینده هستند، تفسیر می‌کند. از سر آن که گرفتار سوء عاقبت نشوند، به مدح پیغمبر و آل او به عنوان شفاعت رو آوردند و در این میان به گریه بر امام حسین □ تکیه بیشتری کردند. یکی از آنها ابوبحر صفوان بن ادریس تجیبی مرسی (م ۵۹۸) بود که کارش اختصاص به مرثیه سرایی برای حسین □ و گریه

^۱. به عنوان مثال قاضی ابوبکر ابن العربی بر امام حسین □ می‌گریست و ندبه می‌خواند، اما در همان حال معتقد بود که امام حسین □ به شمشیر شریعت کشته شد. ر.ک: همان، ص ۱۰۰.
^۲. همان، ص ۱۰۲.

بر اهل بیت داشت و برکت آن بر وی آشکار شد. ابو عبدالله محمد بن عبدالرحمن تجیبی لقتی الاصل تلمسانی المسکن (م ۶۱۰) کتاب مناقب السبطين الحسن و الحسين را نوشت. ناهض وادی آشی (م ۶۱۵) قصیده‌ای در گریه بر حسین □ سرود. ابو عمران موسی بن عیسی بن مناصف (م ۶۲۷) ارجوزه‌ای در مقتل حسین □ سرود.^۱

این موضوع که به چه دلیل در وضعیت ناامیدی در اندلس، اهل سنت به یاد مصائب اهل بیت و واقعه کربلا می‌افتند روشن نیست و توضیحات فوق، پاسخ قانع کننده‌ای برای آن ارائه نمی‌کند. رسول جعفریان در باره کافی نبودن دلایل فوق و این که گرایش به اهل بیت عصمت و طهارت □ و یاد مصائب امام حسین □ در اندلس به علت ناامیدی اندلسی‌ها از دنیای روبه زوال بوده است، می‌گوید:

این درست است که در روزگار شکست، مردم به تصوف پناه می‌برند و فرض کنیم که دلشان به مرثیه خوانی می‌گردد، اما این پاسخ این نمی‌شود که چرا باید این مرثیه خوانی یک باره برای حسین بن علی □، شهید کربلا باشد. چرا در منطقه‌ای که بیش از سه قرن امویان حکم رانی کرده‌اند، مرثیه بر کسی خوانده می‌شود که آنها او را به شهادت رسانده‌اند؟^۲

علت فوق هرچه باشد نشان از ظرفیت‌های فوق‌العاده عاشورا در ایجاد انسجام و وحدت اسلامی در میان مسلمانان، حتی در میان اهل سنت دوره امویان و در جایی مانند اندلس دارد.

به هر حال، وجود کانون‌های عزاداری و اسلامی در میان اهل سنت، فقط مربوط به توده‌های مردم نبوده، بلکه این گرایش ریشه در نگرش مثبت علمای اهل سنت نسبت به عاشورا و شخص امام حسین □ داشته است. نگرش مثبت علمای اهل تسنن به عاشورا و تلاش برای اقامه عزای امام حسین □ در نوشتن مقتل‌هایی، مانند مقتل

^۱. همان، ص ۹۸-۹۹.

^۲. همان، ص ۱۰۹.

خوارزمی از ابوالمؤید خوارزمی، رو ضة الشهداء از ملاح حسین واعظ کاشفی و مقتل ابن اثیر در الکامل فی التاریخ و در تألیف کتاب‌هایی در باره شخصیت امام حسین □ و قیام وی در تاریخ اسلام بسیار مشهود است.^۱ بسیاری از علمای اهل سنت نه تنها در مدح امام حسین □ سخن گفته‌اند^۲ و در مقابل یزید را مذمت و کار وی را تقبیح کرده‌اند،^۳ بلکه قیام عاشورا را جداگانه بررسی نموده‌اند و بدان و بدان اهتمام ویژه‌ای داشته‌اند.^۴ باید بر این نکته تأکید کرد که همان گونه که عزاداری و توجه به مصائب امام حسین □ ظرفیت بسیار فراوانی برای ایجاد وحدت و شور ازسجام اجتماعی در میان شیعیان و

۱. ر.ک: شیخ عباس قمی، *تممة المنتهی فی تاریخ الخلفاء*، قم، مکتبه فدک و مکتبه الصفا، ۱۴۲۵ هـ، ص ۳۲۹.

۲. ر.ک: حسین محمد یوسف، *پیشین*، ص ۷۰-۵۴، ۹۱-۱۱۴؛ علی بن محمد ابن احمد المالکی الشهیر بابن الصباغ، *الفصول المهمه فی معرفة احوال الائمة* □، نجف: مکتبه دارالکتب التجاریه، مطبعه العدل، ص ۱۵۲-۱۸۲؛ ابوالفرج ابن جوزی، *صفة الصفوة*، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۶ هـ ۱۹۸۶ م، ج ۱، ص ۷۶۲-۷۶۴؛ ابن عماد (شهاب الدین ابی الفلاح عبد الحی بن احمد بن محمد العکری الحنبلی الدمشقی)، *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، تحقیق محمد الارناؤوط، بیروت - دمشق: دارابن کثیر، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۳-۲۸۰.

۳. ابوفلاح عبدالحی بن عماد حنبلی از علمای معروف حنبلی در باره لعن یزید و خطای نابخشودنی او می نویسد: «حسن بصری گوید شانزده تن از اهل بیت امام حسین □ که در آن روزگار کسی همانند آنها نبود همراه او به شهادت رسیدند و فاجری سر حضرت را نزد ابن زیاد برد و گفت: «بهترین مردم از نظر مادر و پدر را کشتم»؛ ابن زیاد بر او خشم گرفت و او را کشت. آن گاه اهل بیت را اسیر کردند. خدا انجام دهنده آن را بکشد و خوار گرداند هر آن کس را که بدان امر کرد و رضایت داد. ابن عماد در ادامه به تقبیح یزید می پردازد و از یافعی دانشمند مورخ و متصوف نقل می کند: «حکم کسی که امام حسین را کشت یا به قتل او امر کرد و آن را جایز دانست کفر است و اگر قتل او را حلال و جایز نمی دانست فاسق و فاجر است». ابن عماد: همان، ص ۲۷۴-۲۷۵، ۲۷۹-۲۸۰؛ الحسین بن علی توفیق ابوعلم، قاهره: دارالمعارف بی تا، ص ۲۰۸-۲۰۹.

۴. ر.ک: عبدالجلیل القزوینی الرازی، *کتاب النقص*، بی جا، بی تا، ۱۳۳۱، ص ۴۰۲-۴۰۶.

اهل سنت دارد، می‌تواند ظرفیت‌های فراوانی نیز برای ایجاد خشونت و خون‌ریزی داشته باشد. اقامه عزا بدون توجه به فلسفه قیام امام حسین □ در تاریخ روابط شیعیان و اهل سنت، همواره موجب خون‌ریزی شده است. تاریخ اسلام صحنه‌های فراوانی را ضبط کرده است که شیعه و سنی به جای ائتلاف و انسجام، خون‌های فراوانی را به بهانه عزای امام حسین □ بر زمین ریخته‌اند.

به عنوان مثال، معزالدوله در ابتدای ورود به بغداد، ناآگاهانه دستور داد بر درهای مسجد دارالاسلام جمله «لعن الله معاویه بی ابی سفیان و لعن الله من غصب فاطمه، رضی الله عنها، فدکا و من منع من أن یدفن الحسن عند قبر جده □ و من نفی اباذر الغفاری و من اخرج العباس من الشوری» را بنویسند. در پی این اقدام، مردم بغداد شورش کردند و قسمت‌هایی از جملات را شبانه از بین بردند تا این که معزالدوله مجبور شد به وزیر خود، محمد بن مهدی مهلبی شیعی دستور دهد برای خواباندن شورش، فقط معاویه را لعن کنند و بنویسند: «لعن الظالمین لآل رسول الله 6».^۱

روشن است که این گونه برخوردهای خونین، برخاسته از ناآگاهی از فلسفه قیام عاشورا و غفلت از آداب و اخلاق اسلامی در میان شیعیان و سنی‌ها بوده است، اما وجود چنین انحراف‌هایی در سلوک مسلمانان، نباید سبب شود که ظرفیت‌های معنوی و اجتماعی نهفته در نهضت امام حسین □ نادیده گرفته شود و پی‌آمدهای مثبت و یگانه آن که بخشی از آن نیز در تاریخ اسلام تحقق و تبلور یافته است، به فراموشی سپرده شود.

۳. وحدت در هویت اسلامی

۱. عزالدین علی ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۹۹۴م ۱۴۱۴ هـ، ج ۵، ص ۳۲۷؛ رک: ابی الفداء الحافظ ابن کثیر الدمشقی، *البدایه و النهایه*، بیروت: مرکز الشرق الاوسط الثقافی، ۱۴۲۸ هـ ق ۲۰۰۸ م، ص ۸۱.

سخن از هویت واحد برآمده از عاشورا را در دو سطح می‌توان دنبال کرد: نخست در سطح دولت‌های اسلامی تا معلوم گردد که آیا عناصر عاشورایی در آن دولت‌ها به لحاظ سیاسی هویت‌ساز بوده است یا خیر؟ و دوم در سطح کلان تاریخ است تا روشن شود که آیا واقعه کربلا در تاریخ اسلام هویتی ممتاز از مسلمانی را به وجود آورده است یا خیر؟

۳-۱. هویت سیاسی در دولت‌های اسلامی بر پایه مفاهیم عاشورایی

زمانی می‌توان از هویت اسلامی مبتنی بر عاشورا در دولت‌های اسلامی سخن گفت که نظام سیاسی و یا اجتماعی در آن دولت‌ها بر مبنای عناصر اخلاقی و انسانی تبلور یافته در عاشورا شکل گرفته باشد. در حالی که در هیچ یک از دولت‌های شیعی یا سنی شواهدی بر این که دولت اسلامی بر اساس عناصر خاصی از عاشورا ساخته شده باشد و یا تلاشی در این باره صورت گرفته باشد، وجود ندارد. دولتی که مختار ثقفی با شعار «یا لثارات الحسین» تشکیل داد، ماهیتش انتقام‌جویی بود و اگر توان و اراده‌ای نیز داشته است، فرصت ایجاد چنین دولتی را نداشته است. دولت‌های دیگر نیز، مانند آل بویه و صفویه، با وجود اهتمام به اقامه عزای امام حسین □ در ایام محرم، اندیشه لازم را برای صورت‌بندی نظام سیاسی بر اساس مؤلفه‌های موجود در واقعه عاشورا نداشته‌اند.

حضور مؤثر مفاهیم عاشورایی در نظام اجتماعی و سیاسی را زمانی می‌توان باور کرد که دولت مردان کوشیده باشند مؤلفه‌های ویژه در حادثه کربلا را در نظام اخلاقی، رفتاری، اجتماعی و سیاسی نهادینه ساخته و آن را در زندگی سیاسی، عینیت بخشیده باشند. به عنوان مثال، اگر دولتی با توجه به عاشورا بخواهد و بتواند نظام اجتماعی مبتنی بر عزت اسلامی را رقم زند، یا فرهنگ اجتماعی خود را بر اساس ایده «قربانی و قهرمانی» مهندسی کند و یا آن که با نگاهی تمدنی به «امر به معروف و نهی از

منکر»، این موضوع را در سیستم اجتماعی اعمال نماید و یا حتی از رهگذر «یاد مصائب عاشورا» به نوعی در نظم و یا انسجام اجتماعی اندیشه کند^۱ که در آن از رنج‌ها و خشونت‌ها کاسته شود، آن گاه می‌توان آن را دولتی با هویتی بر محور عاشورا شناخت. در غیر این فقط، صرف اقامه عزای امام حسین □ در میان مردم به هویت اسلامی دولت‌ها منجر نمی‌شود.

ناگفته نماند که مسئله امر به معروف و نهی از منکر در دوره‌هایی از تاریخ دولت‌های اسلامی و حاکمان مسلمان تا حدی توجه می‌شده است. به عنوان مثال بخشی از کار روزمره منصور (حکومت ۱۳۶-۱۵۸ هـ ق) نهی از منکر بود، مهتدی (حکومت ۲۵۵-۲۵۶ هـ ق) قبه‌ای ساخته بود که برای اجرای عدالت در آن می‌نشست و امر به معروف و نهی از منکر می‌کرد و علی بن سلیمان، حاکم عباسی مصر در سال‌های ۱۶۹-۱۷۱ هـ ق نهی از منکر را اساس حکومت خود قرارداد و از نوازندگی، شراب و ساختن کلیساهای نو جلوگیری می‌کرد.^۲ با این همه، این مقدار امری نهادینه در سیستم سیاسی نبوده است و هویت سیاسی ممتاز و متفاوتی را ایجاد نمی‌کند.

در این میان به نظر می‌رسد حکایت انقلاب اسلامی ایران در تاریخ اسلام اندکی متفاوت است و در آن نه تنها کارکردهای وحدت‌بخشی عاشورا در جریان جهاد و مقاومت به شکل چشم‌گیری مشاهده می‌شود، بلکه این عنصر در عزم و اراده دولت

۱. در مورد نظریه «انسجام اجتماعی مبتنی بر یاد مصائب متعالی» ر.ک: حبیب الله بابایی، کارکردهای یاد رنج متعالی در مواجهه با رنج‌های انسانی معاصر، نقد و نظر، شماره ۵۴؛

Babaei, Habibollah, "A Shiite Theology of Solidarity Through the Remembrance of Liberative Suffering," *The Ecumenical Studies*, USA, Temple University, (Fall ۲۰۱۰)

۲. مایکل کوک، امر به معروف و نهی از منکر در اندیشه اسلامی، ترجمه احمد نمایی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۴، ص ۷۳۸-۷۴۰.

مردان در استفاده از ظرفیت‌های عاشورا برای تدبیر و تأسیس نظام‌های اجتماعی و سیاسی مورد تأکید بوده است. جنبه‌های وحدت‌بخشی و هویت‌بخشی عاشورا در انقلاب اسلامی در دوران مبارزه با نظام شاهنشاهی^۱ و در دوره مقاومت و دفاع مقدس در برابر حمله نظام بعثی عراق، امری آشکار بود. علاوه بر رویکرد سلبی (مقاومت در برابر دیگربودها) به مقوله عاشورا، رویکرد ایجابی نیز در جمهوری اسلامی وجود داشته است که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) اعلام سال ۱۳۸۱ به نام سال «عزت و افتخار حسینی» آن هم زمانی که دفاع مقدس خاتمه یافته بود؛ ب) اعلام استراتژی کربلا به عنوان استراتژی نظام در برابر فشارهای سیاسی؛ ج) تأسیس برخی از نهادهای امر به معروف و نهی از منکر؛ د) جایگاه فرهنگی و گاه سیاسی هیئت‌های مذهبی در مدیریت فرهنگی و سیاسی کشور. همه این موارد، حکایت از جایگاه متفاوت یاد امام حسین □ در مدیریت نظام سیاسی ایران دارد که شاید در تاریخ دولت‌های شیعی امری نادر و بی سابقه بوده است که به سبب عدم همراهی متفکران و نخبگان، عزم و اراده‌های لازم برای نهادینه کردن تمامی عناصر عاشورا در نظام اجتماعی و سیاسی به انجام نرسیده است.

بنابراین هرچند تلاش‌های پراکنده‌ای برای ایجاد هویت سیاسی مبتنی بر مؤلفه‌های عاشورا شکل گرفته است، به جرأت می‌توان گفت که هیچ یک از این تلاش‌ها در شکل‌گیری هویت سیاسی مبتنی بر عاشورا، به ثمر نرسیده است و این نه به جهت

۱. برای نمونه، بیان حضرت امام خمینی را در تطبیق فضای انقلاب اسلامی به انقلاب عاشورا در نظر بگیرید: «عاشورا، قیام عدالت خواهان، با عددی قلیل و ایمانی و عشقی بزرگ در مقابل ستم‌گران کاخ نشین و مستکبران غارت‌گر بود و دستور آن است که این برنامه سر لوحه زندگی است، در هر روز و در هر سرزمین. روزهایی که بر ما گذشت، عاشورای مکرر بود و میدان‌ها و خیابان‌ها و کوی و برزن‌هایی که خون فرزندان اسلام در آن ریخت، کربلای مکرر و این دستور آموزنده، تکلیفی است و مژده‌ای.» امام خمینی، *قیام عاشورا در کلام و پیام امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴، ص ۶۰-۶۱.

نبود قابلیت‌ها در مکتب عاشورا است، بلکه به جهت عدم توجه نخبگان و سیاست مداران به عاشورا به عنوان الگوی مجسم اسلام (اسلام در مقیاس یک روزه) در ساخت نظام سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است.

۲-۳. هویت تاریخی

منظور از هویت تاریخی، نه هویت یک قوم مسلمان در یک دوره تاریخی خاص، بلکه هویت امت مسلمان در طول تاریخ اسلام است. «هویت» ترکیبی از داشتن و نداشتن‌هاست که از انسان یا جامعه با داشتن برخی مؤلفه‌ها و با فقدان و یا نفی برخی دیگر از مؤلفه‌ها، چیرستی و کیستی خود را تعریف می‌کند. هویت اسلامی نیز در طول تاریخ همواره در میان داشتن‌ها و نداشتن‌ها سیر کرده تا به هویت امروزی خود رسیده است. داشتن‌های جامعه اسلامی با استناد و استمساک به فکر و فرهنگ توحیدی حاصل می‌شود و نداشتن‌ها و این که ما چه نیستیم و چه نباید باشیم از مقاومت‌هایی به دست می‌آید که مسلمانان در صحنه جهاد و مبارزه و در عصر علم و معرفت در برابر دشمن نشان داده و کوشیده‌اند هویت مسلمانی خود را از تعدی دشمن و التقاط با غیرها در امان نگاه دارند.

البته این مقاومت‌ها همواره به نام امام حسین \square نبوده است. مقاومت پیامبر ﷺ خدا در برابر دشمنان یهودی و کفار مکه مقاومت‌های امیرالمومنین حضرت علی \square در برابر مارقین، قاسطین و ناکثین، همه هویت‌ساز بودند و قبل از رخداد عاشورا واقع شدند. هم چنین، تمام مقاومت‌هایی که پس از عاشورا رخ داد، با نام و یاد امام حسین \square نبوده است. به عنوان مثال، مقاومت‌هایی که برخی از سرداران مسلمان، مانند صلاح الدین ایوبی در برابر صلیبی‌ها از خود نشان دادند با یاد امام حسین \square نبوده است و گاه بر خلاف آن نیز بوده است، چنان که در سیره صلاح الدین مشاهده می‌شود او پس از شکست فاطمی‌ها در مصر، روز عاشورا را روز جشن و سرور اعلام کرد.

بنابراین، اگر سخن از وحدت در هویت تاریخی مسلمانان در پرتو عاشورا به میان می‌آید، مراد این نیست که هر جا مقاومتی هویت بخش صورت گرفته با نام و یاد امام حسین \square بوده است و بدون یاد امام \square ، چنین مقاومت‌هایی در تاریخ به وجود نمی‌آمد. در این قسمت منظور ما، این نکته است که هر جا نام امام حسین \square مورد توجه قرار گرفته و ابعاد ایجابی (حماسی) و سلبی (مصائب) آن در یادها بوده است، مقاومتی وجود داشته است و هر جا چنین مقاومتی بوده، هویت عزت‌مندانه‌ای حاصل شده است. این هویت که نمونه پررنگ آن را در تاریخ شیعه^۱ (قیام‌های توابین و مختار) و برخی از جلوه‌های آن را در تاریخ اهل سنت (مانند دوره آغازین قیام عباسیان در برابر اموی‌ها) می‌توان دید، در طول تاریخ اسلام همواره جاری بوده است. در حقیقت حادثه کربلا نه فقط در زندگی فردی مسلمانان، بلکه در زندگی جمعی آنها و حتی در زیست معرفتی و علمی آنها، همواره به مثابه عاملی مؤثر و محرک نقش ایفا کرده است. البته این سخن درست است که اختلاف‌های مسلمانان پس از پیامبر خدا، هویت اسلامی را به شدت مخدوش کرد و در میان آنها شکاف‌های عمیقی به وجود آورد. هم چنین این مطلب نیز درست است که نهاد امامت در طول تاریخ اسلام مورد بی‌مهری‌هایی از سوی امت اسلام قرار گرفته است و مسلمانان بر محور امامت و ولایت تجمع نکردند، ولی این نکته پذیرفتنی نیست که اگر امت اسلامی نهاد امامت را فراموش نمودند و بدان پشت کردند، نهاد امامت نیز امت مسلمان را به حال خود رها کرده باشد.

۱. از نظر ژوزف فرانسوی در کتاب *اسلام و مسلمانان*، شیعه با دو عامل توسعه یافته است: ۱. تقیه؛ ۲. گریه بر عزای امام حسین \square . از نظر ایشان، شیعه پس از یکی دو قرن دیگر بر سایر فرق اسلامی پیش خواهد گرفت و بزرگ‌ترین علتی که در این پیشرفت مؤثر است برپا کردن عزاداری حسین \square می‌باشد که دیگران را به سوی مذهب شیعه دعوت می‌کند. ر.ک: عبدالحسین سید شرف‌الدین، *پیشین*، ص ۹۵.

در حقیقت این کلام از قرآن کریم که می‌فرماید: «انا له لحافظون»، نشان می‌دهد که همواره عامل و کارگزاری (پیامبر یا امام معصوم □) در طول تاریخ بوده است که پیام قرآن را در صحنه زندگی حفظ نمایند. عوامل معصوم در تاریخ، نه فقط از قرآن به مثابه یک متن، بلکه از قرآن به مثابه یک واقعیت تاریخی محافظت کرده و اجازه نداده‌اند نور قرآنی و هویت اسلامی در میان مسلمانان در گذر زمان خاموش شود. در این میان، نقش امام حسین □ به مثابه یکی از مؤثرترین عوامل حفظ هویت اسلامی و «من الهی» در طول تاریخ بی‌نظیر بوده است.

آنچه در این باره اهمیت دارد، توجه به امام حسین □ به مثابه الگویی از «من الهی» در برابر «من شیطانی» یزید در تاریخ است که در پرتو آن، نه فقط انسان مسلمان، بلکه انسان‌های غیر مسلمان نیز می‌توانند از آن «من مقدس» به مثابه منطبق و ملاک اخلاق، معنویت و معرفت الهام گیرند و برای حفظ حیات انسانی و الهی خود در برابر من‌های شیطانی اقدام نمایند.

تقابل میان دو «من تاریخی»

امام حسین □ یک شخص نبود، همان‌گونه که واقعه کربلا نیز یک حادثه نبود. امام حسین □ نماینده یک «من کامل الهی» در تاریخ بود و در مقابل یزید بن معاویه نماد یک «من و منطق شیطانی» در تاریخ بود. در واقع، تقابل میان یزید و امام حسین □ تقابل میان دو فرد در یک زمان خاص نبود، بلکه تقابلی میان دو هویت تاریخی بود. در تاریخ اسلام از دو گروه بنی هاشم و بنی امیه بسیار یاد می‌شود که هر دو گروه در اصل و نسب به عبد مناف و سپس قریش می‌رسند، اما هر کدام ویژگی‌هایی مخصوص دارند. یک گروه نماد فضایل و ارزش‌های معنوی و گروه دیگر سمبل مفاصد، نفع‌طلبی، جاه و مقام هستند. این دو گروه نه تنها در معنویات، بلکه از نظر ظاهری، صورت و قامت نیز با یک دیگر تفاوت دارند. عبدالمطلب دارای صورتی نیکو و سفید و قامتی

کشیده بود و در پیشانی او نور نبوت و عزت مشاهده می‌شد و ده تن از فرزندان، اطراف او را مانند نیزاری فرا می‌گرفتند، اما امیه پیرمردی کوتاه قد، دارای اندامی لاغر و چشمانی کور بود، چنان که غلام او به نام ذکوان او را در پی خود می‌برد.^۱

از دیدگاه محمود عقاد، اختلاف میان این دو خاندان در فضایل خاندان بنی هاشم و ردایل خاندان بی امیه است. بنی هاشم در مکه ماندند و به مردم خدمت کردند، ولی بنی امیه در شهرها در رفت و آمد بودند تا مال بیشتری به دست آورند.^۲ بنی هاشم پیش از بعثت پیامبر ۶ در یاری حق، همکاری و تعاون پیش قدم بودند، برخلاف فرزندان عبدالشمس که اهل تجارت، ریاست، سیاست، ربا و کم فروشی بودند.^۳ بنی امیه به همه چیز، حتی به دین و پیامبر ۶ نگرش مادی داشتند. آنها فتح مکه را پیروزی دنیوی می‌پنداشتند و آن را نوعی از پادشاهی و سلطنت می‌دانستند. ابوسفیان خطاب به عباس، عموی پیامبر گفت: «چه پادشاهی عظیمی» و عباس در پاسخ وی گفت: «پادشاهی و سلطنت نیست؛ بلکه نبوت و پیامبری است».^۴

علائقی نیز چنین تحلیلی از این دو خاندان به عنوان دو هویت تاریخی ارائه می‌کند و در باره بنی هاشم و امام حسین □ می‌نویسد:

خانواده هاشم از زمان قدیم در شئون دینی بودند و در زمان جاهلیت سرکشی به مناسک حج می‌کرده و در اعمال حج پیشوای مردم بودند و بنابراین یک پرورش دینی

^۱. ر.ک: عباس محمود العقاد، *ابوالشهداء الحسین بن علی*، تحقیق محمد جاسم الساعدی، تهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلاميه، ۱۳۸۷، ص، ۸۵-۸۸.

^۲. بیان عمر ابوالنضر نیز در این باره و وضعیت بنی هاشم در مقایسه با بنی امیه حائز اهمیت است. ر.ک: *زندگی سید الشهداء* □، ترجمه سید جعفر غضبان، انتشارات مجله ماه نو، بی تا، ص ۳۶-۳۸ □

^۳. ر.ک: عباس محمود العقاد، *پیشین*، ص ۸۵-۸۸.

^۴. همان، ص ۶۶؛ ر.ک: خالد محمد خالد، *ابناء الرسول فی کربلا*، قاهره: دارالمقطم للنشر و التوزیع، ۱۴۲۵ هـ / ۲۰۰۴ م، ص ۳۱.

مخصوصی داشتند که پیوسته شعور خداخواهی را در آنها می‌افروخت. حسین خورش از وراثت‌های دینی پشت اندر پشت آمیخته بود و این وراثت در همه احوال خصوصی و عمومی او پدیدار بوده است.^۱

امام حسین □ با بهترین خصابص‌ها شمی‌اش، هویت متضادی را در برابر شخصیت اموی یزید نمایندگی می‌کرد. امام حسین □ نمونه‌ای از بهترین فضایل و مزایای هاشمی بود و در مقابل یزید و اطرفیان وی مصداق تامی از رذایل خاندان اموی بودند.^۲ اطرفیان یزید، فضایل امویان را نیز نداشتند. برای مثال، یاران معاویه اهل سیاست و مشورت بودند، ولی اطرفیان یزید جلاد و شکارچی بودند. معاویه در برابر آن چه سلطنت او را تهدید می‌کرد، نمی‌توانست خود را نگه دارد و از این رو، برخی از شیعیان امیرالمؤمنین حضرت علی □ را که حاضر به سب و دشنام آن حضرت □ نشدند به قتل رساند، ولی با این وجود، از برخی خصلت‌ها نظیر وقار، حلم و سیادت برخوردار بود. از سوی دیگر معاویه دارای مشاوران صاحب رأی نظیر عمروعاص و مغیره بود، در صورتی که یاران یزید جلادانی بودند که در پی شکار می‌گشتند. بدترین آنها شمر بن ذی‌الجوشن، مسلم بن عقبه، عبیدالله زیاد و عمر بن سعد بن ابی وقاص بودند. شمر دارای مرض پیسی بود. مسلم بن عقبه در مدینه سه شبانه روز مشغول تجاوز و قتل گردید و مانند قصابی که گوسفندان را ذبح می‌کند، فرزندان مهاجرین، انصار و اهل بدر را سر برید.^۳

در هر حال، مبارزه میان بنی‌امیه و بنی‌هاشم هیچ وقت قطع نشد و نسل به نسل ادامه یافت. این مبارزه برای مدت کوتاهی در زمان رسول خدا و در زمان خلفای اول و

۱. عبدالله علائلی مصری، تاریخ حسین بن علی □، ترجمه کمره‌ای، بی‌جا: شرکت سهامی چاپ فرهنگ ایران، ۱۳۲۴، ص ۱۸۱.

۲. ر.ک: عباس محمود العقاد، پیشین، ص ۹۲، ۱۰۸.

۳. ر.ک: همان، ص ۱۱۵-۱۱۶.

دوم، کمتر شد، ولی جلوه‌های اختلاف این دو خاندان و اختلاف اصلی ایشان در عرصه‌های مختلفی ظهور و بروز یافت و ادامه پیدا کرد تا این که در نهایت و در دوران یزید بن معاویه به افتراق کامل رسید و هیچ پیوندی میان آن دو وجود نداشت.^۱

این دو من تاریخی، تنها الهام‌بخش مسلمانان نبوده است، بلکه به غیر مسلمانان نیز الهام بخشیده و در جهت ساخت هویت فردی و اجتماعی ایشان مؤثر بوده است. به موجب انسانی بودن همین «من الهی» بسیاری از غیر مسلمانان بدان اهتمام ورزیده و آن را حقیقتی فراتر از اسلام و مسلمانان تلقی کرده‌اند. اثرپذیری از «عاشورا» از سوی غیر مسلمانان در چندین حوزه رخ داده است:

الف) حوزه پژوهش که در آن بسیاری از نظریه پردازان و حتی روحانیان مسیحی درباره عاشورا به لحاظ تاریخی، آیینی و تحلیلی به تحقیق و مطالعه پرداخته‌اند.^۲

۱. ر.ک: عبدالله علائی مصری، پیشین، ص ۱۴۴ - ۱۴۷.

این دو من تاریخی در بیان سایر متفکران، هم چون علامه اقبال لاهوری به گونه‌ای دیگر بیان شده است. در نگاه اقبال لاهوری، نبرد میان یزید و امام حسین □، نبرد میان عشق و هوس بود. در نظر اقبال، دوگانگی‌های تاریخی، مانند ستیز میان هابیل و قابیل، موسی و فرعون، مسیح و قیصر، محمد و ابولهب و حسین و یزید حلقه‌هایی از زنجیره ستیز حق و باطل از بدایت تاریخ تا نهایت بوده است که در در نهایت به سود نیروهای حق جو و عدالت خواه پایان خواهد یافت.

۲. این مطالعه به طرق مختلفی انجام شده است. یکی از راه‌های مطالعه، ترجمه و تصحیح بوده است که نمونه آن را می‌توان در ترجمه کتاب *مقتل الحسین □* ابی مخنف و همین‌طور کتاب *ابن طاووس* به زبان آلمانی توسط هاینریش فردیناند وستنفلد و ترجمه بسیاری از منابع تاریخ که مشتمل بر حوادث کربلا و عاشورا نیز بودند، مانند ترجمه انگلیسی *الإر شاد* شیخ مفید، *تاریخ طبری* (بخش خلافت یزید بن معاویه)، *أنساب الأشراف* بلاذری، *تجارب الأمم و تعاقب الهمم* ابن مسکویه، و برخی دیگر از کتاب‌های کهن، مانند *الفتوح* از ابن اعثم کوفی، *الکامل فی التاریخ* از ابن اثیر، *المختصر فی أخبار البشر* از ابی الفداء و *مروج الذهب و معادن الجواهر* از مسعودی مشاهده کرد. راه و رویکرد دیگر در مطالعه عاشورا، نگرش تحلیلی

ب) حوزه آیینی که در آن توده مردم هندو و مسیحی، به ویژه آنهایی که هم مرز کشورهای اسلامی بودند و در روز عاشورا به اقامه عزا می‌پرداختند. بیشتر این گروه تحت تأثیر این نظریه هستند که امام حسین □ برای مسلمانان همان کاری را انجام داد که مسیح برای مسیحیان انجام داد و از این رو امام حسین □ ادامه دهنده راه حضرت عیسی □ است. بازتاب توجه مسیحیان به حادثه عاشورا نه تنها در برگزاری مراسم ویژه شهادت امام حسین □ در مناطق مختلف مسیحی نشین، نظیر لبنان و ایران بوده بلکه سبب تقریب میان مسیحیان و شیعیان و افزایش تعلق عالمان مسیحی به تشیع و امام حسین □ بوده است که نمونه آن را در آثار مختلف، از جمله در کتاب مصائب حلاج^۱ می‌توان مشاهده کرد.^۲

بدان بوده است که آن را می‌توان در نیمه دوم سده نوزدهم و سپس در قرن بیستم میلادی به وضوح مشاهده کرد که عاشورا با دیدگاه‌های مختلف جامعه‌شناختی، سیاسی و روان‌شناختی تحلیل و بررسی شده است. از کتاب‌های تحلیلی در این باره می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: *فاطمه و فرزندان حضرت محمد* از هنری لامنس، *خلافت یزید اول* از وچیا والییری؛ مقاله بلند والییری در *دائرة المعارف اسلام* لیدن با عنوان *حسین بن علی □؛ کربلا سرزمین مقدس از دیدگاه شیعیان آمریکای شمالی* از ورنون شویل؛ *مراسم عاشورا در میان مسلمانان اهل سنت* از لوئیس فیر؛ تعزیه نوشته پتر چلکووسکی؛ *الحسین فی الفکر المسیحی* از آنتوان بارا، □ و برخی کتاب‌های دیگری که نویسندگان غیر مسلمان در باره امام حسین □، *کربلا و روز عاشورا* نوشته‌اند. ر.ک: غلام‌احیا حسینی، *عاشورا پژوهی در غرب*، قم: فصلنامه تاریخ اسلام، بهار ۱۳۸۸، شماره ۳۷.

^۱. Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam*, translated from the French with a biographical foreword by Herbert Mason, (Princeton, New Jersey, Princeton University Press, ۱۹۸۲), Volume ۳.

^۲. ر.ک: غلام‌احیا حسینی، پیشین.

ج) الهام‌گیری از عاشورا در حرکت‌های اجتماعی، موارد متعددی وجود دارد که مصلحان غیرمسلمان از عاشورا الهام گرفته و در کشورهای خود نهضت‌هایی را به راه انداخته‌اند. به عنوان مثال، قیام امام حسین □ در هندوستان از سوی سه گروه به شدت استقبال شد. نخست از سوی علما و دانشمندان که پس از وقوع این حادثه، در صدد پژوهش در باره آن برآمدند. دوم مصلحان اجتماعی که در صدد ایجاد اصلاحات بودند تا مردم هند را از دست انگلیسی‌ها نجات دهند. بدین منظور آنها در پی الگوهای مناسب برای مبارزه با استعمار بودند و در این بین قیام عاشورا را بهترین الگوی مبارزه با ظلم و ستم و ایجاد اصلاحات اجتماعی قلمداد کردند. مهاتما گاندی به صراحت اعلام کرد که برای مردم هند؛ چیز تازه‌ای به ارمغان نیاورده است، آن چه وی عرضه می‌کند برگرفته از عاشورای حضرت حسین بن علی □ است. وی می‌گفت:

من زندگی امام حسین □ آن شهید بزرگ اسلام را به دقت خوانده‌ام و توجه کافی به صفحات کربلا نموده‌ام و بر من روشن شده است که اگر هندوستان بخواهد یک کشور پیروز گردد باید از سرمشق امام حسین □ پیروی کند.^۱

دسته سوم، توده مردم هستند که با شرکت در مراسم عاشورا، وحدت و همدلی در میان خویش را افزایش می‌دهند، و از این طریق می‌خواهند به خدا تقرب بیشتری پیدا کنند. از قرن دوازده هجری، تمام شاعران مسلمان و هندو در زمینه عزاداری طبع آزمایی کرده‌اند. در قرن سیزده هجری در هند جنوبی و شمالی و بیشتر بلاد شبه قاره، رسم عزاداری و روضه خوانی بین هندوان معمول بوده است و شاعران بزرگی در سوزسرایبی و مرثیه‌گویی در لکهنو به زبان اردو پیدا شدند که اشعارشان تا امروز در سرا سر هند خوانده می‌شود. در عصر حاضر، هندوان همراه با مسلمانان شیعه و سنی در ماتم

۱. سید عبدالکریم هاشمی نژاد، *درسی که حسین به انسان‌ها آموخت*، تهران: موسسه انتشارات فراهانی، ۱۳۱۴ ه.ق، ص ۴۴۷.

عاشورا شرکت می‌نمایند و آن را نه فقط مایه همدلی، بلکه زمینه مشترکی برای هویت واحد اجتماعی و ملی قلمداد می‌کنند.^۱

نتیجه

امام حسین □ با مقاومت در برابر یزید توانست از خود مظلوم، خودی عزیز بسازد و دشمن به ظاهر عزیز را سرشکسته و ذلیل گرداند. یاد و خاطره این مقاومت و پیروزی در تاریخ اسلام، همواره ملازم با وحدت، انسجام و هویت اسلامی بوده و به نوعی از عزت و گاه شهادت مسلمانان راستین منجر شده است. کسانی که حسین بن علی □ را الگوی زیست خویش قرار داده‌اند، همواره عزت خود را پاس داشته و از آن در برابر یزیدیان تاریخ محافظت کرده‌اند. در زندگی امروز نیز اگر معرفت لازم نسبت به حقیقت حسینی، هویت حسینی، و عزت حسینی پیدا شود و صاحبان فکر و معرفت، دوباره در آن تأمل نمایند و حقایق متعالی و کارکردهای این جهانی و آن جهانی‌اش را مورد توجه قرار دهند، با یاد و خاطره مقاومت و مصیبت امام حسین □ می‌توان وحدت، هویت و عزتی ممتاز در عصر تفاوت‌ها و اختلاف‌های مدرن به وجود آورد و افق‌های تازه‌ای را فراروی حیات انسانی گشود، اما اگر تفسیرها از امام حسین □ تفسیر به رأی باشد و حقیقت جهانی و فراگیر آن نادیده گرفته شود، حقیقت وحدت‌بخش، هویت‌بخش و عزت‌بخش امام حسین □ به فراموشی سپرده شود، راهی برای جمع تشنت امت اسلامی و انسجامی میان انسان‌ها وجود نخواهد داشت.

۱. ر.ک: *دایره المعارف تشیع*، زیر نظر صدر حاج سید جوادی و همکاران، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۴۴۷-۴۴۹.

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام

سال سیزدهم، شماره چهارم

زمستان ۱۳۹۱، شماره مسلسل ۵۲

فصل دوم: عتبات، آیین ها و مناسک عاشورائی

اقدامات عمرانی شاهان صفوی در عتبات عالیات

مریم کاظمی دلیگانی*

چکیده:

اماکن مقدس شیعیان در عراق عرب، همواره در طول تاریخ، مورد علاقه و توجه مسلمانان، به ویژه شیعیان بوده است؛ به این سبب، اکثر دولت مردان و سران حکومتی با توجه خاص شان به این اماکن، آبادانی و تکریم جایگاه و قبور ائمه(ع) را در برنامه سیاسی و مذهبی خویش قرار می دادند.

پس از تشکیل دولت صفوی و رسمیت یافتن مذهب تشیع از سوی آنان، هم چنین به جهت اهداف مذهبی، فرهنگی و سیاسی صفویان در ایران و عراق عرب؛ عتبات عالیات رشد و توسعه چشم گیری یافت و اقدامات عمرانی در شهرهای مقدس سامراء، کاظمین، کربلا و نجف به اوج خود رسید.

این مقاله، به اقدامات عمرانی و ساختن بناها از سوی دولت صفوی در عتبات می پردازد.

واژه های کلیدی: صفویه، تشیع، عثمانی، عراق، عتبات عالیات، کاظمین، نجف، کربلا، سامراء.

* کارشناس ارشد تاریخ.

عتبات در عصر نخستین شاهان صفوی

شاه اسماعیل اول، بنیان‌گذار سلسله صفوی، در سال ۹۰۷ق/۱۵۰۲م. به تأسیس سلسله‌ای موفق گردید که با گذشت هفت سال (۹۱۴ق/۱۵۰۸م) دامنه فتوح آن، به بیشتر نواحی عراق عرب گسترش یافت، و این امر، خصومت میان دو دولت صفوی و عثمانی را سرعت و شدت بخشید.

دولت صفوی از آغاز تأسیس، با رسمی نمودن تشیع در ایران، آن را پشتوانه‌ای برای حمایت از خود قرار داد و با روش‌های مختلف توسل و تمسک مذهبی کوشید خود را بیش از پیش مطرح و قلوب شیعیان را به صفویه جلب نماید. بنابراین، با مهم شمردن زیارت قبور ائمه اطهار(ع) در عراق عرب توسعه و آبادانی این اماکن مقدس شیعی، در رأس برنامه‌های مذهبی، فرهنگی و سیاسی، اجتماعی دولت صفوی قرار گرفت. در آن زمان، آتش جنگ با دولت قدرتمند عثمانی شعله‌ور شده بود و وجود عتبات می‌توانست کمک بزرگی برای شاهان صفوی باشد؛ «زیرا از شهرهای مقدس، امواجی به حرکت در می‌آمد که جاذبه‌های قوی داشت، امواجی که حرکت‌شان مخالف سلطان [عثمانی] و در نتیجه موافق شاه بود»^۱.

هنگامی که شاه اسماعیل اول، در سال ۹۱۴ق/۱۵۰۸م. قدم به خاک عراق نهاد، ابتدا به زیارت مرقد مطهر امام حسین(ع) و شهدای کربلا و سپس به سوی نجف رفت و علاقه و شیفتگی خود را به ائمه اطهار(ع) آشکارا ابراز نمود و از سوی دیگر، بر انتسابش به امام موسی کاظم(ع) تأکید کرد. هم‌زمان با ورود شاه اسماعیل به عراق، اقدامات عمرانی و تلاش برای بازسازی و توسعه عتبات آغاز شد. او «جهت هر یک از

پی‌نوشت‌ها

^۱. استیون همزلی لانگریک، *تاریخ سیاسی و اجتماعی و اقتصادی عراق ۱۹۰۰—۱۵۰۰*، ترجمه اسدالله توکلی و محمدرضا مصباحی، (مشهد، نشر آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸) ص ۶۰.

آن شش عتبه کعبه مرتبه نقاره و راتبه مقرر ساخت و فرمود که نجاران هنرمند و مهندسان خاتم‌بند از اطراف ممالک محروسه در بغداد جمع آمده، شش صندوق منقش به نقوش اسلامی و ختائی در غایت تکلف و زیبایی ترتیب دهند و صنادیق قدیم را از آن مرقد عطریاش برداشته صندوق‌های مجدد را به جایش نهند.^۱ ساخت این صندوق‌ها که هر کدام شاهکاری هنری به شمار می‌آید تا سال ۹۳۲ق/۱۵۲۶م. به طول انجامید. ظاهراً، هر یک از آنها به وسیله هنرمندانی جداگانه ساخته شده‌اند، زیرا صندوقی که روی آرام‌گاه امام جواد(ع)، در کاظمین، قرار دارد از نظر فن خاتم‌سازی و مثبت‌کاری، جزء زیباترین و برترین آنهاست. این صندوق که در سال ۹۲۶ق/۱۵۲۰م. ساخته شد. «به قدری ریز و پرکار است که شاه‌کار آن با چشم غیرمجهز دیده نمی‌شود...»^۲ در آستانه هر یک از ائمه(ع)، نقاره‌خانه‌هایی ساختند که در آنها هم چون دربار سلاطین، هر روز صبح و عصر به انجام مراسم می‌پرداختند. همچنین برای آبادانی شهر نجف و حتی رساندن آب به حرم مطهر امیرالمؤمنین(ع) تلاش بسیار گردید.^۳ «آستانه کاظمین(ع) که بر اثر طغیان رودخانه دجله، و غفلت‌های زمان گذشته و قرار داشتن در کانون منازعات فرقه‌ای، ویران شده بود، مورد توجه خاص شاه اسماعیل قرار گرفت و از بنیاد خراب گردید و عمارت از پیش طراحی شده و زیبایی از نو بر آن ساخته شد»^۴. این بازسازی جدید، تمامی حرم را در بر می‌گرفت. همچنین

۱. غیاث‌الدین بن همادالدین خواندمیر، *حبيب السیر فی اخبار افراد بشر*، (تهران، نشر کتاب‌فروشی خیام، ۱۳۳۳) ج ۴، ص ۴۹۶.

۲. حسین عمادزاده، *تاریخ جغرافیایی کربلای معلی*، (تهران، نشر مجله خرد، ۱۴۲۶) ص ۱۱۸.

۳. مجهول المؤلف، *جهانگشای خاقان* (تاریخ شاه اسماعیل)، مقدمه الله دتا مضطر (اسلام آباد، نشر مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۶۰) ص ۲۹۲.

۴. شیخ محمد حسن آل یاسین، *تاریخ حرم کاظمین*، ترجمه غلامرضا اکبری، (بی‌جا، نشر کنگره جهانی حضرت رضا(ع)، ۱۳۷۱) ص ۶۲-۶۳؛ *دایرة المعارف تشیع*، زیر نظر احمد صدر

صحن توسعه یافت و با مرمر، سنگ فرش گردید. صندوق‌های چوبی قدیمی را برداشته و جای آن، صندوق‌های خاتم‌کاری زیبا قرار گرفت. حرم با بنای دو گلدسته و بهترین کاشی‌ها تزیین شد. کاروان‌سرای درون صحن با انتقال به بیرون، در پشت آن ساخته شد. حرم را با فرش‌ها و چلچراغ‌ها زیبا نمودند و برای آن خادم و موذن و نگهبان تعیین گردید. بر کتیبه‌ای در قسمت بیرونی دیوار رواق شرقی، روبه‌روی صحن مطهر چنین نوشته شد: «امر کرد به ایجاد این بنای شریف، سلطان سلاطین جهان، سایه خدا بر سر خلق عالم، یاری‌گر دین جدش احمد(ص)، پرچم‌دار راه محمد(ص) ابوالمظفر، شاه اسماعیل، پسر شاه حیدر، پسر جنید صفوی موسوی، خداوند سلطنتش را برای برپائی پرچم دین پاینده دارد و حجت و دلیلش را برای هدم و نابودی گمراهان تأیید نماید. این نوشته در ششم ربیع‌الثانی سال ۹۲۶ تحریر شد»^۱.

درباره شاه اسماعیل اول، پس از زیارت حرم عسکریین(ع) در سامرا نقل است: «... به آن آستان عرش نشان، قالی‌های رنگین و فرش‌های الوان انداخته به فراشی و خدمت آن مکان تفاخر می‌نمودند...»^۲. تنها یک دهه پس از مرگ او در سال ۹۳۰ق/۱۵۲۶م. با جدایی عراق عرب از حکومت صفوی، آن اماکن تحت سلطه عثمانی قرار گرفت، اما با وجود تمام موانعی که آن دولت ایجاد کرده بود در هر فرصت ممکن، اقدامات عمرانی در عتبات ادامه می‌یافت. شاه طهماسب اول (۹۳۰-۹۹۶ق/۱۵۲۴-۱۵۸۸م.)، فرزند و جانشین شاه اسماعیل اول، پادشاهی متدین و متعصب در امور مذهبی بود که در گسترش آن، سعی بسیار می‌نمود، و با تأثیر فراوان عتبات عالیات، بر تأیید مذهب تشیع و حکومت تازه تاسیس صفوی، در آبادانی آن کوشید. به فرمان او، تعمیرات گسترده‌ای در حرم امام حسین(ع) و حضرت ابوالفضل(ع) در کربلا آغاز شد و صحن

حاج سیدجوادی، (تهران، بنیاد خیریه و فرهنگی شط، ۱۳۶۹) ج ۱، ص ۱۰۸-۱۰۹.

^۱. آل یاسین، پیشین، ص ۶۵.

^۲. جهانگشای خاقان، ص ۲۸۹.

شمالی حرم امام در این زمان، بنا گردید. اصلاحات شاه طهماسب «مناره العبد» یا «مناره غلام» بود که از زیباترین آثار هنر و معماری در اماکن مقدس عراق به شمار می‌آید.

سابقه بنای «مناره غلام» یا «مناره العبد» به حدود دو قرن قبل از حکومت صفوی باز می‌گردد، که آن، خود واقعه‌ای شبیه به معجزه و شایسته توجه است. خواجه مرجان که از سوی سلطان اویس جلایر (۷۵۷-۷۶۶ق/۱۳۵۶-۱۳۶۵م) بر بغداد حکومت می‌نمود، در هنگام غیبت او در عراق و حضورش در تبریز، از اطاعتش سرپیچی کرد و در سال ۷۶۷ق/۱۳۶۶م. ادعای استقلال نمود. سلطان اویس بلافاصله به عراق عرب لشکر کشید و خواجه که توانایی مقاومت در برابر سپاه جلایری را نداشت و با خیانت و فرار اطرافیان، تنها ماند به کربلا و آستان مطهر امام حسین(ع) پناهنده شد. او در آنجا گلدسته‌ای ساخت که به «مناره العبد» یا «مرجان» معروف است. سلطان اویس که از این اقدام خیر خواهانه او آگاهی یافت، گناهِش را بخشید و حتی پس از مدتی، بار دیگر او را به پاس احترام به امام حسین(ع) و خدمت‌هایی که به آن حرم مطهر نموده بود بر ولایت عراق گماشت. در این مدت، خواجه مرجان «عمارات عالییه» را که پیشتر بنا نهاده و ناتمام مانده بود، به اتمام رسانید و از نو بناهای رفیع ساخت.^۱

«مناره العبد» یا «مناره مرجان» با ارتفاع چهل متر در طرف شمال شرقی صحن مطهر قرار داشت، و بلندترین و باشکوه‌ترین مناره در تمام اعیان مقدس عراق به شمار می‌آمد که پس از دو قرن، در سال ۹۸۲ق/۱۱۱۰م. به دستور شاه طهماسب صفوی، بار دیگر تعمیر و تزیین گردید.^۲ هم‌چنین شاه طهماسب در جهت بهبود شرایط اقتصادی

^۱ . محمد بن خاوندشاه میرخواند، *روضه الصفا*، (تهران، نشر علمی، ۱۳۷۳) ج ۵، ص ۵۷۵؛ و ر.ک: اسماعیل بن عمر ابن کنیر، *البدایه و النهایه*، (الریاض، نشر مکتبه التعارف، ۱۹۹۶م) ج ۱۴.

^۲ . عبدالجواد کلیددار، *تاریخ کربلا و حائر حسین(علیه السلام)*، ترجمه محمد صدر هاشمی،

شیعیان کربلا و آسایش حال زائران، دستور حفر نهری را از رودخانه فرات به سوی شهر کربلا داد که به «طهما سیه» معروف شد.^۱ اقدامات عمرانی او آستانه حضرت ابوالفضل(ع) را نیز شامل شد، که آن با زیباترین و نفیس‌ترین کاشی‌ها و فرش‌های ایرانی تزیین گردید.^۲

عتبات در عصر شاه عباس اول

از هنگام ورود شاه اسماعیل اول به سرزمین عراق، تا زمانی که شاه عباس اول (۹۹۶-۱۰۳۸ ق/۱۵۸۸-۱۶۲۹ م) موفق به ورود پیروزمندانه‌اش به آن‌جا گردید، حدود یک قرن گذشت. عباس اول، سال ۱۰۳۲ ق/۱۶۲۳ م. در اوج قدرت سیاسی و نظامی قرار داشت، و با موفقیت، سپاه عثمانی را در تمام جبهه‌ها شکست داد و آنان را عقب راند؛ دیگر دلیلی وجود نداشت که او سیادت حکومت سنی مذهب عثمانی را بر اعتبار مقدس شیعیان بپذیرد، شاه که همیشه خود را «کلب آستان علی» می‌نامید، با توجه به مشکلات دولت عثمانی و فترت حاصل از عدم وجود حکومتی مقتدر در عراق عرب، به قصد زیارت آستان امیرالمؤمنین(ع) در سال ۱۰۳۲ هـ. به سمت عراق حرکت نمود و موفق به فتح آن گردید.^۳

در نظر شاهان صفوی و در رأس همه آنان، شاه عباس اول، سرزمین عراق عرب حکم سنگر ایران و پل ارتباطی شرق به غرب و محل اتصال مسلمانان این کشور به

(اصفهان، نشر کتاب‌فروشی ثقفی، ۱۳۷۷) ص ۱۷۸.

۱. ژان اوتر، *سفرنامه*، ترجمه علی اقبال، (تهران، نشر جاویدان، ۱۳۶۶) ص ۶۶.

۲. محمدحسن مصطفی کلیددار، *مدینه الحسین او مختصر تاریخ کربلا*، (بغداد، نشر النجاج، ۱۳۶۷) ج ۱، ص ۳۴؛ سلمان هادی آل طعمه، *تراث کربلا*، (بیروت، نشر موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۳) ص ۶۱.

۳. اسکندریبک ترکمان، *عالم آرای عباسی*، تصحیح ایرج افشار، (تهران، چاپ گلشن، ۱۳۵۰) ج ۳، ص ۹۹۶-۹۹۸.

سرزمین حجاز به شمار می‌آمد. از سوی دیگر، عراق و عتبات عالیات، آرامگاه ائمه اطهار(ع) بود که به سان کعبه‌ای دیگر، آمال همه شیعیان جهان و عاملی مهم در گسترش مذهب و فرهنگ تشیع، قلمداد می‌گردید و همانند پشتیبانی محکم، برای شاه بزرگ صفوی محسوب می‌شد و این دولت از آغاز تاسیس، به آن توجه خاصی داشت. شاه عباس، فقط هنگام ضعف و ناتوانی‌اش پذیرفت تا آن مناطق را به دشمن کینه‌توز خود واگذار سازد و موقتاً او را آرام نماید، اما سرانجام در آخرین سال‌های حکومت، موفق به باز پس‌گیری آن شد. زمانی که شاه عباس، مظفرانه قدم به خاک عراق نهاد، مشاهد مشرفه در عراق با توسعه و آبادانی فزاینده‌ای مواجه گردید.^۱

در این زمان، حرم مقدس حضرت علی(ع) در نجف اشرف در جایگاه اول قرار داشت. در واقع، بنای اصلی نجف، در این دوران گذاشته شد.^۲ شیخ بهایی، وظیفه طراحی و نظارت بر بنای این آستانه مطهر را بر عهده یافت، او طرح بسیار جامع و با شکوهی را ایجاد کرد. گنبد بسیار رفیعی برای حرم بنا شد و اطرافش را رواقی به عرض دوازده زراع که گرداگرد آن رواق، حجرات ساختند و درهای بسیار نفیس از هنر خاتم‌کاری بر آنها نصب نمودند. قبه حرم با کاشی‌های زمردی منقش آراسته شد و داخل آن با

^۱ . سید محمد ذراج نقیب سادات و مجتهد بزرگ کربلا، تولید آستانه امام حسین(ع) کلیدهای حرم مطهر را در دست داشت. او در زمان شاه عباس اول، مورد اعتماد او قرار گرفت. حمایت ذراج از اهل سنت و نجات آنان از خشم شاه عباس، سبب محبوبیت و نفوذ معنوی او در میان مسلمانان گردید. این مسئله در سال‌های پس از عهدنامه زهاب و تسلط دولت عثمانی بر عراق، سبب خشم پادشاهان حاکم بر عراق گردید و سرانجام در سال ۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م. به فرمان حاکم وقت عثمانی در عراق به شهادت رسید.

برای اطلاع بیشتر، ر.ک: هامر پورگشتال، پیشین، ج ۳، ص ۲۰۴۵؛ عباس العزوی، تاریخ العراق بین احتلالین، (بغداد، طبعه الفضیحه الاهلیه، ۱۹۳۹) ج ۴، ص ۲۴۱.

^۲ . سعار ماهر، مشهد الامام معلی فی النجف و ما به الهدایا و التحف، (قاهره، نشر دارالمعارف بمصر، بی‌تا) ص ۱۵۳.

بهترین کاشی‌های اصفهان و سنگ‌های مرمر، تزیین گردید. در چوبی قدیمی حرم را برداشتند و دری از نقره به جای آن قرار دادند. وضوخانه، کاروان‌سرا، دارالشفاء و مطبخ نیز جهت اقامت و آسایش زائران دور و نزدیک ساخته شد.^۱

ناصرالدین شاه قاجار در سفرش به عتبات در سال ۱۲۸۷ق/۱۸۷۰م. در زیارت از حرم حضرت علی(ع) می‌نویسد: «فرش‌های ابریشمی قالی که صفوی، یعنی شاه عباس انداخته است و رقم هم دارد (کلب علی عباس) مثل این است که امروز از کارخانه در آمده است».^۲

هم‌چنین به دستور شاه عباس ضریح‌های فولادی با شکوهی ساخته شد که روی هر شش صندوق قدیمی در سامراء، کاظمین، کربلا و نجف قرار گرفت، و در همه این اماکن مقدس، در حد توان ساخت و سازهایی انجام داد. شاه دستور به تعمیر کاشی‌کاری حرم امام حسین(ع) را نیز داد و ویرانی و آسیب‌های حرم کاظمین را بر طرف نمود.^۳

اقدامات عمرانی در عتبات پس از شاه عباس

با مرگ شاه عباس اول در سال ۱۰۳۸ق/۱۶۲۹م. نواده‌اش شاه صفی جانشین او گردید. او در نخستین سال‌های سلطنتش در برابر پیش‌روی سپاه عثمانی، مجبور به لشکرکشی به سوی عراق عرب گردید. شاه در این سفر نظامی — مذهبی به بغداد در سال ۱۰۴۲ق/۱۶۲۳م. به زیارت عتبات مقدس ائمه اطهار مشرف شد، و به آبادانی و هر چه با شکوه‌تر ساختن آن عتبات تاکید نمود. او حرم کاظمین (ع) را — که در اثر

۱. آقاسیدعبدالله، *لولو صدف فی تاریخ النجف*، (بی‌جا، چاپ مهربان، ۱۳۷۹) ص ۶۰-۶۱.

۲. ناصرالدین شاه، *شهریار جاده‌ها*، (سفرنامه ناصرالدین شاه به عتبات)، (تهران، نشر سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۷۲) ص ۱۲۶.

۳. آل یاسین، *پیشین*، ص ۷۹؛ کلیددار، *پیشین*، ص ۱۹۳.

طغیان رودخانه دجله در سال ۱۰۴۲ هـ. خراب شده بود - تعمیر نمود.^۱ هم‌چنین در شهر سامراء و عتبه مقدس عسکریین(ع)، دستور به بازسازی و نظارت بر امور حرم را داد.^۲ شاه صفی، حرم مطهر امیرالمؤمنین(ع) را که در جنگ‌های مداوم و آتش توپخانه دشمن ویران شده بود از نو بنا کرد؛ «اندرون حرم محترم نیز بسیار تنگ و در هنگام زیارت و ازدحام زائران مرقد مطهر، بر زوار به غایت دشوار بود و سکنه نجف اشرف نیز از بی‌آبی که آب شیرین از دو فرسخ راه می‌بایست آورد، تعب و تشویش بسیار می‌کشیدند و مردم عاجز فرومایه را هر روز مبلغی بقیمت آب می‌بایست داد. در این وقت رای صواب نمای اشرف بدان متعلق گردید...»^۳.

به دستور او، اقدامات عمرانی در عتبه حضرت علی(ع) آغاز شد و میرزا تقی خان مازندرانی، اعتمادالدوله شاه، مامور رفع مشکل کم آبی این شهر شیعه نشین گردید. مسئله کم آبی شهر نجف و کوشش برای آبرسانی به این عتبه مقدس و رفع این مشکل برای زائران، ساکنان و مجاوران حرم مطهر آن حضرت، مسئله تازه‌ای نبود. پیش از شاه صفی بزرگان دیگر سلسله صفوی؛ یعنی شاه اسماعیل و عباس اول در این زمینه تلاش نمودند، اما اقدامات آنان، موقتی و کوتاه مدت بود. شاه اسماعیل اول پس از زیارت آستانه امیرالمؤمنین(ع) در سال ۹۱۴ ق/ ۱۵۰۸ م. دستور داد تا نهر آبی را از رودخانه فرات به نجف حفر کنند و به این جهت، قاضی جهان از معماران و مهندسان بزرگ آن زمان را برای این امر مهم، مامور ساخت. قاضی جهان موفق شد تا آب را از رودخانه فرات به چهار فرسخی نجف برساند که «مبلغ دو هزار تومان خرج

۱. همان، ص ۸۰.

۲. اسکندربیک ترکمان، *ذیل تاریخ عالم آرای عباسی*، تصحیح سهیلی خوانساری، (تهران،

چاپ اسلامی، ۱۳۷۱) ص ۸۱.

۳. همان، ص ۹۴.

آن نهر کثیرالفائده شده و محصولات کلی از آن به هم رسید.^۱ ظاهراً این نهر پس از اسماعیل و در دوران تسلط حکومت عثمانی تخریب گردید، زیرا شاه عباس پس از زیارت نجف در سال ۱۰۳۲ق/۱۶۲۳م. دستور داد تا نهر آبی را که شاه اسماعیل اول بنا کرده بود دوباره تعمیر و اصلاح نمایند؛ ولی چون امکان آبرسانی از نهر به نجف ممکن نشد، ناچار از جای دیگری قنات حفر نمودند و آب شیرین را تا حرم جاری ساختند. «[شاه عباس] در این عمل همه لشکر را وادار کرده بود که همه کار می کردند».^۲

اکنون نوبت شاه صفی بود که با توجه به نیاز شهر نجف و شیعیانش، تلاش نماید. او دستور داد تا نهر عمیقی را از حدود حله به سوی کوفه و تا دریای نجف وصل نمایند، و به وسیله دولاب، آب را بر زمین جاری کنند و آن را به آستان مطهر برسانند. شاه صفی و اعتمادالدوله و میرزا تقی مازندرانی، سرانجام موفق شدند تا سال ۱۰۴۲ق/۱۶۲۳م. و در عرض شش ماه، آب را از شط فرات به نجف اشرف برسانند.^۳ با وجود این شاه نتوانست عراق عرب و به تبع آن، اماکن مقدس را در برابر پیشروی سپاه عثمانی حفظ نماید و با انعقاد «عهدنامه زهاب» یا «قصرشیرین» در سال ۱۰۴۸ق/۱۶۳۸م. عراق عرب، به دولت سنی مذهب عثمانی واگذار گردید و شهرهای مقدسش نیز به مناطق تحت تسلط آن امپراطوری در آمد. هر چند این امر اقدامات عمرانی شاهان صفوی در عتبات را متوقف نکرد، اما با توجه به کاهش اهمیت عتبات

۱. خواجه زین العابدین علی عبدی بیک شیرازی، *تکمله الاخبار*، تصحیح عبدالحسین نوایی، (تهران، نشر نی، ۱۳۶۹) ص ۲۱۱-۲۱۳.

۲. محقق ورسی، *نجف اشرف در ادوار زمان*، (مشهد، نشر دفتر تحقیقات و انتشارات محب، ۱۳۷۵) ص ۷۳؛ محمد بن عبود الکوفی، *نزهة الغری فی تاریخ النجف*، (نجف، مطبعه الغری الحدیثه، ۱۴۷۱) ص ۶۲.

۳. ترکمان، *پیشین*، ص ۹۵؛ رضاقلی خان هدایت، *روضه الصفای ناصری*، تصحیح جمشید کیانفر، (تهران، نشر اساطیر، ۱۳۸۰) ج ۴، ص ۶۸۷۷.

در روابط سیاسی دو دولت صفوی و عثمانی و سیطره دولت بیگانه بر آن و از سوی دیگر ضعف و سستی شاهان این سلسله و توجه‌شان به عیاشی و حرم‌سراها، از توسعه و زیباسازی عتبات کاسته شد.

فقط یک مورد قابل ذکر در اواخر عصر صفوی وجود دارد و آن واقعه آتش سوزی در عتبه مطهره عسکریین (ع) در سال ۱۱۰۶ ق/ ۱۶۹۴ م. است که باعث ویرانی این مکان مقدس گردید. هنگامی که سلطان حسین (۱۰۷۷-۱۱۳۵ ق/ ۱۶۶۶-۱۷۲۲ م) آخرین پادشاه ضعیف صفوی، از این خبر آگاه شد، تعدادی از علما را برای نوحه‌خوانی به سامراء فرستاد و برای بازسازی و تعمیر این آستانه از دولت عثمانی اجازه گرفت. حرم و رواق را دوباره سنگ فرش کرد و ضریح و چهار صندوق برای حرم ساختند که دو صندوق، برای قبور دو امام دهم و یازدهم شیعیان، یعنی امام علی النقی (ع) و امام حسن عسکری (ع) — و دو تای دیگر برای قبر نرجس خاتون، مادر امام زمان (عج)، و حکیمه خاتون، دختر امام جواد (ع) بود و ضریحی از فولاد، روی صندوق‌ها قرار گرفت و این عتبه مطهره تا حد امکان بازسازی شد.^۱

نتیجه

از این بررسی کوتاه بر می‌آید که نخستین شاهان سلسله صفوی، کوشش فراوانی در راه بازسازی و توسعه عتبات انجام می‌نمودند. آبادانی اماکن مقدسی که در آن اهداف مذهبی، اجتماعی و سیاسی مهمی دنبال می‌شد، زیرا عتبات و تأثیر ناشی از آن نقش

^۱. دایرةالمعارف تشیع، ج ۱، ص ۹۳.

مهمی در گسترش مذهب و فرهنگ شیعه در سطح جهان اسلام داشت، و دولت صفوی را از آغاز تاسیس، در رقابتی تنگاتنگ با دولت سنی مذهب عثمانی قرار می‌داد؛ از سویی آنان در پی گسترش مذهب تشیع و از سوی دیگر خواستار مشروعیت بخشیدن به حکومت خود و نفوذ در منطقه عراق عرب بودند، و برای رسیدن به اهدافشان از هیچ کوششی فروگذاری نمی‌نمودند. بازسازی و مرمت اماکن مقدس شیعیان در عراق، از سوی شاهان صفوی جنبه تبلیغی فراوانی داشت و هر چند از اعتقادات واقعی، تهی نبود، در زمره این کوشش‌ها محسوب می‌گردید. دولت صفوی در تمام مدت حاکمیت‌اش، نقش مهمی در اصلاح و بازسازی عتبات داشت، حتی در دورانی که منطقه عراق در تسلط آنان نبود. این امر، سبب شد تا بنای اصلی و امروزی بیشتر این اماکن مقدس در چهار شهر سامراء، کاظمین، کربلا و نجف در عصر صفوی ایجاد شود و پس از آن نیز این فعالیت‌ها ادامه یابد و از طریق این اقدامات بود که معماری عراق عرب تحت تاثیر سبک معماری ایرانی قرار گرفت.

منابع

۱. آقاسیدعبدالله، لولو صدف فی تاریخ النجف، (بی‌جا، چاپ مهربان، ۱۳۷۹).
۲. آل طعمه، سلمان هادی، تراث کربلا، (بیروت، نشر موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۳).
۳. آل یاسین، شیخ محمد حسن، تاریخ حرم کاظمین، ترجمه غلامرضا اکبری، (بی‌جا، نشر کنگره جهانی حضرت رضا(ع)، ۱۳۷۱).
۴. اوتر، ژان، سفرنامه، ترجمه علی اقبال، (تهران، نشر جاویدان، ۱۳۶۶).
۵. ترکمان، اسکندربیک، عالم آرای عباسی، تصحیح ایرج افشار، (تهران، چاپ گلشن، ۱۳۵۰) ۳ جلد.
۶. -----، ذیل تاریخ عالم آرای عباسی، تصحیح سهیلی خوانساری، (تهران، چاپ اسلامیه، ۱۳۷۱).

۷. خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین، حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر، (تهران، نشر کتاب‌فروشی خیام، ۱۳۳۳) ج ۴.
۸. دایرة المعارف تشیع، زیر نظر احمد صدر حاج سیدجوادی، (تهران، بنیاد خیریه و فرهنگ‌ی شط، ۱۳۶۹) ج ۱.
۹. عبدی بیک شیرازی، خواجه زین‌العابدین علی، تکمله الاخبار (تاریخ صفویه از آغاز تا ۹۷۸ هـ ق)، تصحیح عبدالحسین نوایی، (تهران، نشر نی، ۱۳۶۹).
۱۰. عبود الکوفی، شیخ محمد بن شیخ، نزهة‌الغری فی تاریخ النجف، (نجف، مطبعه الغری الحدیثه، ۱۳۷۱ ق).
۱۱. العزاوی، عباس، تاریخ العراق بین احتلالین، (بغداد، مطبعه الفضیحه الاهلیه، ۱۹۳۹) ج ۴.
۱۲. عمادزاده، حسین، تاریخ جغرافیایی کربلای معلی، (تهران، نشر مجله خرد، ۱۴۲۶).
۱۳. کلیددار، محمدحسن مصطفی، مدینه‌الحسین او مختصر تاریخ کربلا، (بغداد، نشر النجاج، ۱۳۶۷) ج ۱.
۱۴. کلیددار، عبدالجواد، تاریخ کربلا و حائر حسین (علیه‌السلام)، ترجمه محمد صدر هاشمی، (اصفهان، نشر کتاب‌فروشی ثقفی، ۱۳۷۷).
۱۵. لانگریک، استیون همزلی، تاریخ سیاسی و اجتماعی و اقتصادی عراق ۱۹۰۰—۱۵۰۰، ترجمه اسدالله توکلی و محمدرضا مصباحی، (مشهد، نشر آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸).
۱۶. ماهر، سعار، مشهد الامام معلی فی النجف و ما به الهدایا و التحف، (قاهره، نشر دارالمعارف بمصر، بی‌تا).
۱۷. میرخواند، محمد بن خاوندشاه، روضه‌الصفاء، (تهران، نشر علمی، ۱۳۷۳) ج ۵.
۱۸. مؤلف نامعلوم، جهانگشای خاقان (تاریخ شاه اسماعیل)، مقدمه الله دتا مضطر، (اسلام‌آباد، نشر مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۶۰).
۱۹. ناصرالدین شاه، شهریار جاده‌ها (سفرنامه ناصرالدین شاه به عتبات)، (تهران، نشر سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۷۲).

۲۰. الوردی، علی، لمحات الاجتماعیه من تاریخ العراق، (بغداد، مطبعه الارشاد، ۱۳۶۹) ج ۱.
۲۱. ورسی، محقق، نجف اشرف در ادوار زمان، (مشهد، نشر دفتر تحقیقات و انتشارات محب، ۱۳۷۵).
۲۲. هدایت، رضاقلی خان، روضه الصفای ناصری، تصحیح جمشید کیانفر، (تهران، نشر اساطیر، ۱۳۸۰) ج ۸.

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام / سال بیستم، شماره هفتادونهم / پاییز ۱۳۹۸

جستاری تاریخی در اصالت مقبره حر بن یزید ریاحی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۲۵ تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۲/۱۴

ابراهیم صالحی حاجی آبادی^۱

سیدابراهیم سرپرست سادات^۲

رضا رضانی^۳

چکیده:

مجموعه رویدادهای مربوط به واقعه عاشورا، نیازمند پژوهش و بازخوانی است. مقاله حاضر با محور قرار دادن پرسشی درباره اصالت تاریخی مقبره حر بن یزید ریاحی (۶۱ه.ق) به بررسی دو دیدگاه در این زمینه می‌پردازد. برخی از محققان، مستند به برخی گزارش‌های تاریخی بر این باورند که طایفه حر پس از حادثه عاشورا، جسد مطهر او را در مکانی که به عنوان مقبره ایشان معروف است، به خاک سپردند و از نبش این قبر به وسیله شاه اسماعیل (۹۳۰ه.ق) و سیره مردم برای زیارت حر به عنوان گواه درستی ادعای خود یاد می‌کنند. در مقابل این دیدگاه، برخی دیگر بر این باورند که جسد مطهر حر به همراه دیگر شهدا در قبری دسته جمعی و در روضه حسینی به خاک سپرده شده است. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به این نتیجه رسیده است که به استناد منابع کهن و معتبر، حر بن یزید در روضه حسینی و همراه دیگر شهدا، به خاک سپرده شده است.

کلیدواژگان: کربلا، حر بن یزید، عاشورا، شهدای کربلا، شاه اسماعیل صفوی.

^۱. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه باقر العلوم ۷ نویسنده مسئول (salehi.ebrahim114@gmail.com).

^۲. استادیار دانشگاه علامه طباطبائی (sarparastsadat@gmail.com).

^۳. عضو هیئت علمی دانشگاه آیت الله بروجردی (ramazanireza19@yahoo.com).

۱. مقدمه

نقد و بررسی برخی از باورها و گزارش‌های مشهور تاریخی برای به‌دست آوردن حقیقت، امری لازم است. هم‌چنین، پژوهش‌های تاریخی برای روشن شدن حقایق و اصلاح برخی از تحریف‌های تاریخی که به‌وسیله عوام، افراد ناآگاه و یا معاندان رخ داده است، بسیار ضروری هستند. با این شیوه می‌توان به دفاع عقلانی - تاریخی از رخدادهای تاریخی مذهبی - سیاسی و حتی گزاره‌های موجود در شریعت و مذهب پرداخت. برآیند چنین نگاهی به کلیت تاریخ سیاسی - اجتماعی کربلا و رخدادهای آن و پژوهش پیرامون آن، موجب شد در این مقاله درباره اصالت مقبره حر، یکی از شهدای نام‌دار حادثه بزرگ عاشورا پرسش نماییم.

حر بن یزید (۵۶۱ ه.ق) یکی از شهدای بزرگ عاشورای حسینی ۱۷ است که از لشکر عمر بن سعد (۵۶۶ ه.ق) جدا گردید و به سپاه حضرت سید الشهداء ملحق شد. روز عاشورا حر، همراه زهیر بن قین (۵۶۱ ه.ق) جنگی سخت کرد. هرگاه عرصه بر یکی تنگ می‌شد، دیگری به یاری او می‌شتافت تا او را از معرکه نجات دهد. مدتی این گونه مبارزه کردند، تا این که پیش از ظهر، گروه پیاده نظام، حر را محاصره کردند و به شهادت رساندند.^۱

برخی بر این باورند که قبیله حر که در همان نزدیکی بودند، پس از رفتن ابن سعد، وارد کربلا شدند و جنازه حر را با خود حمل کردند و در مکان فعلی به خاک سپردند. نبش همان قبر به‌وسیله شاه اسماعیل صفوی، سالم بودن جنازه حر و سیره مردم در زیارت حر، مهم‌ترین دلایل کسانانی است که مکان فعلی را مقبره حر می‌دانند.^۲

۱. ابو مخنف، مقتل الحسين، ص ۱۴۷. ابو مخنف، وقعة الطف، ص ۲۳۱ و ۲۳۲. طبری، تاریخ الطبری، ج ۴، ص ۳۳۶.

۲. ر.ک: قمی، منتهی الامال، ج ۱، ص ۷۴۷؛ محدثی، فرهنگ عاشورا، ص ۱۴۵. نظری منفرد، قصه کربلا، ص ۱۴۹ پاورقی. آل بحر العلوم، تحفة العالم فی شرح خطبة المعالم، ج ۱، ص ۳۰۷.

مقابل، عده ای بر این باورند که حر، مانند دیگر شهدا در حائر حسینی و در قبری دسته جمعی به خاک سپرده شده است.^۱

این مقاله با تکیه بر منابع فریقین و با روش توصیفی-تحلیلی در صدد بررسی اصالت تاریخی بارگاه منسوب به حر بن یزید ریاحی در کربلا است و از آنجا که گزارش انتقال جسد مطهر حر به مکان کنونی، در کتاب‌های متأخران و معاصران رواج یافته است، کتاب‌های متأخرانی که برای اولین بار، این مطلب را بیان کرده‌اند بررسی می‌شود. همچنین در این تحقیق کتاب‌های معاصران نیز بررسی می‌گردند؛ زیرا در برخی از این کتاب‌ها برای اثبات حقانیت مقبره فعلی حر، دلایلی بیان شده است.

در این جا، بیان این نکته لازم است که ریشه برخی از آثار مقتل الحسین ابومخنف، الكامل فی التاریخ و البدایة و النہایة است. همچنین، منبع اعلام الوری و الدر النظیم، کتاب الارشاد شیخ مفید است و یکی از منابع الملهوف کتاب مثير الاحزان است. با این حال، دلیل این که به برخی از این کتاب‌ها ارجاع داده می‌شود به سبب ارزش تعدد منابع است و تأکید بر این که برخی از مطالب در کتاب‌های فریقین آمده است و اگر طبری از ابومخنف گزارش می‌دهد و یا طبرسی از ارشاد، گویای قوت مطلب است.

نکته دیگری که باید بیان شود آن است که دیدگاه صاحب‌نظران معاصر یا متأخر و یا دیدگاه متقدمان در صورتی قابل قبول است که مطابق با متن کتاب‌های کهن تاریخی و متعدد باشد. در بحث تاریخ و برای استخراج مطالب تاریخی، نکته مهم منابعی است که به آنها استناد می‌شود و رأی صاحب‌نظران در صورتی قابل استناد و معتبر است که به منابع کهن و معتبر مستند باشد و در غیر این صورت اعتباری ندارد. در واقع، صاحب

المقرم، مقتل الحسین، ص ۴۱۷. عماد الدین، زندگانی امام حسین، ج ۲، ص ۵۲۹.
^۱ شیخ مفید، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، ج ۲، ص ۱۱۴. طبرسی، اعلام الوری باعلام الهدی، ص ۲۵۱.

نظر حجیت و اعتبار کلام خود را از تاریخ کهن کسب می‌کند، نه این که تاریخ اعتبار خود را از صاحب نظران به دست آورد.

۲. دیدگاه اول

بسیاری از کتاب‌های متأخر بر این باورند که حر جدای از دیگر شهدا به خاک سپرده شد و بستگانش، وی را به محل فعلی که مشهور به مقبره حر است، بردند و دفن کردند و فاصله آن حدود یک میل تا کربلا است. کسانی که داستان شاه اسماعیل صفوی (۹۳۰هـ.ق) را گزارش کرده‌اند، این سخن را قبول دارند.^۱

براین اساس، مقبره منسوب به حر بن یزید در فاصله نه کیلومتری غرب کربلا واقع شده است و جنازه اش به وسیله بنی تمیم در مکان فعلی به خاک سپرده شده است. در سال ۹۱۴ق، شاه اسماعیل صفوی در فتح بغداد، گنبدی بر مزار او بنا کرد. او اولین کسی بود که به ساختن مرقد حر اهتمام ورزید. هم‌چنین در سال ۱۳۲۵ ق مرقد منسوب به حر بازسازی شد و در سال ۱۳۳۰ق دوباره بازسازی گردید و در سال ۱۹۶۳م برق به ناحیه حر برده شد.^۲

برخی معتقدند که اولین بنای آستانه حر حدود سال ۳۷۰ق به فرمان عضدالدوله دیلمی (۳۷۲هـ.ق) ساخته شد و در سال ۹۱۴ به دستور شاه اسماعیل صفوی تجدید بنا

۱. الجزائری، الانوار النعمانیة، ج ۳، ص ۲۶۶؛ الامام قانی، تنقیح المقال فی علم الرجال، ج ۱، ص ۲۶۰؛ القمی، نفس المهموم، ص ۲۷۴؛ القمی، سفینه البحار، ج ۲، ص ۱۴۷؛ دایرة المعارف تشیع، ج ۶، ص ۲۰۵؛ علی دخیل، رجال حول الحسین، ص ۱۹۸؛ السماوی، ابصار العین فی انصار الحسین، ص ۱۶۸؛ جواد، فرهنگ عاشورا، ص ۱۴۵؛ مقدس، راهنمای اماکن زیارتی و سیاحتی در عراق، ص ۲۳۶.

۲. مقدس، راهنمای اماکن زیارتی و سیاحتی در عراق، ص ۲۳۶.

گردید.^۱ طرفداران انتقال جسد حر به جایی که امروزه منسوب به مقبره او است، سه دلیل برای خود بیان می‌کنند که در ادامه بررسی می‌شود.

۱-۲. دلیل اول: انتقال جنازه به وسیله بنی تمیم

وقتی عمر بن سعد، کربلا را ترک کرد، بنی تمیم جسد حر را به مکانی که امروزه به نام او است بردند و دفن کردند.^۲ م‌شهور است این مکان جایی بود که قبیله حر در آنجا سکونت داشتند.^۳ سید جعفر بحر العلوم (د. ۱۳۷۷ ه.ق) به نقل از حمدالله مستوفی در نزهة القلوب در این باره می‌نویسد:

پشت کربلا قبر حر، جد هجدهم من هست.^۴

واضح است که اولاد و نوادگان از قبور اجداد خود، اطلاع بیشتری دارند.^۵ هم‌چنین، مرحوم مقرر در این باره می‌نویسد:

قبیله حر ریاحی، جسد او را به جایی که الان قبر اوست بردند و گفته شده مادرش در کربلا حاضر بود و هنگامی که دید دشمن با اجساد چه می‌کند، حر را به جای فعلی برد و دفن کرد.^۶

۱. جمعی از نویسندگان، ره توشه عتبات عالیات، ص ۳۰۴ به نقل دایرة المعارف تشیع، ج ۶، ص ۲۰۵؛ این مطلب در آدرس مذکور نبود، بلکه در ج ۱، ص ۷۳، از همان کتاب بیان شده است؛ قائدان، عتبات عالیات عراق، ص ۱۴۶.

۲. ر.ک: قمی، منتهی الامال، ج ۱، ص ۷۴۷؛ محدثی، فرهنگ عاشورا، ص ۱۴۵.

۳. نظری منفرد، قصه کربلا، ص ۱۴۹ پاورقی.

۴. آل بحر العلوم، تحفه العالم فی شرح خطبة المعالم، ج ۱، ص ۳۰۷.

۵. عماد الدین، زندگانی امام حسین، ج ۲، ص ۵۲۹.

۶. المقرر، مقتل الحسین، ص ۴۱۷.

بررسی دلیل اول: مهم‌ترین دلیل تاریخی محل دفن حر بن یزید، انتقال جنازه حر به وسیله قومش به مکان فعلی بود، در حالی که این نظر در منابع پیش از قرن ششم یافت نمی‌شود.

ممکن است کسی ادعا کند، بنای این آستانه، حدود سال ۳۷۰ق، به دستور عضدالدوله دیلمی ساخته شده است^۱ از این رو مقبره فعلی، ریشه در تاریخ دارد اما باید توجه کنیم که مستند این مدعا، ضعیف و غیر قابل استناد است. کتاب *نزهة القلوب*، نوشته حمدالله بن اتابک مستوفی (د. ۷۵۰ ه. ق)^۲ از کتاب‌هایی است که انتقال جسد حر بن یزید را پذیرفته است، اما از آن جا که تاریخ این کتاب به قرن هشتم باز می‌گردد و در آن برخی از اشتباه‌های تاریخی به عنوان یک حقیقت تاریخی ضبط شده است، نمی‌توان به آن استناد و اعتماد نمود. در نتیجه اثبات این که عضدالدوله دیلمی دستور باز سازی مقبره حر را داده است، نیازمند سندی در منابع معتبر و کهن است.

۲-۲. دلیل دوم: نیش قبر به وسیله شاه اسماعیل

هنگامی که شاه اسماعیل صفوی بغداد را تصرف کرد، برای زیارت قبر حضرت سیدالشهدا^۷ به کربلا مشرف شد. او از مردم شنید که به جناب حر طعن می‌زنند. پس نزد قبر حر رفت و نیش قبر کرد و با بدن تازه حر روبه‌رو گردید. جسد حر مانند روزی بود که شهید شده بود و بر پیشانی او، پارچه‌ای بسته شده بود. شاه به قصد تبرک، آن پارچه را باز کرد؛ زیرا در کتاب‌های سیره و تاریخ بیان شده بود روز عاشورا ضربتی به سر حر خورد که خون جاری شد، امام حسین^۷ این پارچه را بر سر او بست و او به همان حالت دفن شد. هنگامی که شاه آن پارچه را باز کرد، خون از همان موضع سر

۱. *دایرة المعارف تشیع*، ج ۱، ص ۷۳؛ ر.ک جمعی از نویسندگان، *ره توشه عتبات عالیات*،

ص ۳۰۴؛ قائدان، *عتبات عالیات عراق*، ص ۱۴۶.

۲. ر.ک: آغا بزرگ طهرانی، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، ج ۳، ص ۲۸۱.

بیرون جهید و قبر پر از خون شد. سپس سر را با همان پارچه بستند و خون قطع شد. هنگامی که دوباره باز کردند، خون جاری شد و هر چه تلاش کردند به غیر آن دستمال، خون سرش را بند آورد ممکن نشد. پس مقام حر برای مردم مشخص گردید و شاه دستور داد قبه و بارگاهی بر آن قبر بنا کردند و خادمی بر آن گماردند.^۱

بنابراین، عمل شاه اسماعیل دلیل مهم و معتبری برای اثبات انتقال جنازه حر به مکان فعلی است. با این حال، این دلیل قابل تأمل است؛ زیرا این امر برای اولین بار در سده دوازده هجری به وسیله سید نعمت الله جزائری (د. ۱۱۱۲.ه.ق) در پاسخ به این شبهه که برخی از خواص شیعه و علما به این سبب که حر مقابل امام ۷ ایستاد، وی را مرتد فطری قلمداد می‌کنند، زیارت او را ترک نموده‌اند و حر را لعن می‌کنند، بیان گردیده است. مرحوم جزائری دلایلی علیه این مطلب بیان می‌نماید و سپس داستان بالا را مطرح می‌کند.

جزائری در ابتدا بیان می‌کند که جماعتی از ثقات برای من حدیث کردند، وقتی شاه اسماعیل بر بغداد سیطره پیدا کرد.^۲ در این عبارت به صراحت بیان شده است، او نبش قبر به وسیله شاه اسماعیل را از کتاب و منبعی نقل نمی‌کند و مستند او سخن بعضی از افراد است که نزد وی ثقة بودند. با این حال به این مطلب نمی‌توان اعتماد کرد، زیرا:

۱. جزائری، *الانوار النعمانیة*، ج ۳، ص ۲۶۶؛ *آل بحر العلوم*، *تحفة العالم*، ج ۱، ص ۳۰۷ و ۳۰۸؛ *المامقانی*، *تنقیح المقال*، ج ۱، ص ۲۶۰؛ *القمی*، *نفس المهموم*، ص ۲۷۴؛ *القمی*، *سفینه البحار*، ج ۲، ص ۱۴۷؛ *سماوی*، *ابصار العین*، ص ۱۶۸؛ *محدثی*، *فرهنگ عاشورا*، ص ۱۴۵؛ *دایرة المعارف تشیع*، ج ۶، ص ۲۰۵.

۲. جزائری، *الانوار النعمانیة*، ج ۳، ص ۲۶۵.

۱. سید جزائری در کتاب الانوار النعمانیة به برخی منابع بی اعتبار، مانند مقتل ابی مخنف^۱ استناد می نماید و داستان مجروح شدن طرمح بن عدی و قصه بیست اسب سوار را نقل می کند.^۲

۲. جزائری نامی از این ثقات به میان نمی آورد. هر چند این افراد ممکن است برای وی اعتبار داشته باشند، اثبات اعتبار داشتن آنان برای دیگران، قابل اثبات نیست.

۳. جزائری ضمن بیان این داستان تصریح می کند که وقتی شاه اسماعیل دستمال را از سر حر باز کرد، قبر پر از خون شد. حال این پرسش مطرح است که بر اساس گزارش معتبر تاریخ، حر در کربلا مجروح شد و بعد از جراحتهای شدید به شهادت رسید. به طور طبیعی با این جراحتهای باید خون بسیاری از بدن وی خارج می شد، چگونه پس از گذشت حدود ۸۵۰ سال از حادثه کربلا، وقتی شاه اسماعیل، دستمال را از سر حر باز می کند، قبر پر از خون می شود؟

این موضوع از آن جهت که خارج از قوانین طبیعی است، به دلایلی علمی نیاز دارد. به هر حال، گزارش نبش قبر به وسیله شاه اسماعیل برای اولین بار در قرن دوازدهم و به وسیله مرحوم جزائری بیان گردیده است. سپس در کتابهای معتبر و غیر معتبر دیگری به عنوان اصلی مسلم پنداشته شده است.

۱. مرحوم شیخ عباس قمی راجع به این مقتل می نویسد: «اما مقتلی که در اختیار ماست، نه از ابومخنف است و نه از مورخینی که بتوان بر آن اعتماد نمود، و هر کس بخواهد این حقیقت برایش روشن شود، باید این مقتل را با آنچه طبری از ابومخنف نقل کرده مطابقت دهد تا این امر برایش واضح گردد» ر.ک: القمی، *الکنی و الالتماب*، ج ۱، ص ۱۴۹؛ القمی، *نفس المهموم*، ص ۱۹۵. مفصل این بحث در مقاله ای از نویسنده مورد بررسی قرار گرفته است، ر. ک: صالحی حاجی آبادی، پژوهشی در هویت تاریخی مقتل ابی مخنف، *فصلنامه تاریخ نگری و تاریخ نگاری*، زمستان ۱۳۸۸، ش ۴، ص ۵۱-۷۳.

۲. جزائری، *الانوار النعمانیة*، ج ۳، ص ۲۵۳.

جزائری در قرن دوازدهم بر این باور است که شاه اسماعیل، دستمال را از سر حر باز کرد. در حالی که بزرگان قدما تصریح می‌کند که ابن سعد سر از تن شهدای کربلا جدا کرد و سرها را بین قبایل حاضر در کربلا تقسیم نمود.^۱ جدا کردن سر از تن حر به عنوان سرداری نظامی که از لشکر عمر بن سعد به سپاه امام حسین ۷ ملحق شده بود، افتخار و امتیازی به شمار می‌آمد. بنابراین در صورت ترجیح و اعتماد به متون تاریخی، سخن بزرگان متقدم درباره قطع سرهای شهدا، بر نقل مرحوم جزائری در قرن دوازدهم ترجیح دارد. بنابراین، حر سر در بدن نداشت تا شاه اسماعیل دستمال از سر او باز کند.

۲-۳. دلیل سوم: شهرت و عمل مردم

بر اساس دیدگاه عرف، مدفن حر بن یزید با فاصله ای زیاد از قبر دیگر شهدا قرار دارد. علامه امین در این باره می‌نویسد:

بنی تمیم حر بن یزید ریاحی را حمل کرده و در حدود یک میل فاصله از حسین - هم‌آن‌جا که قبر فعلی او است - به خاک سپردند، شیخ مفید این مطلب را بیان نکرده] بلکه خلاف آن را بیان کرده] اما اشتها این مطلب و عمل مردم [برای زیارت حر در مکان فعلی] بدون مستند و دلیل نمی‌تواند باشد.^۲

برخی دیگر در این باره می‌نویسند:

در خارج کربلا قبر حر بن یزید است که شیعیان آن را زیارت می‌کنند.^۳

۱. ر.ک: ابومخنف، *مقتل الحسین*، ص ۲۳۲ و ۲۳۳؛ ابومخنف، *وقعة الطف*، ص ۲۵۹؛ الدینوری، *الاحبار الطوال*، ص ۲۵۹؛ طبری، *تاریخ طبری*، ج ۴، ص ۳۴۹؛ شیخ مفید، *الارشاد*، ج ۲، ص ۱۱۳؛ طبرسی، *اعلام الوری*، ص ۲۵۱؛ الخوارزمی، *مقتل الحسین*، ج ۲، ص ۴۵؛ ابن شهر آشوب، *مناقب آل ابی طالب*، ج ۴، ص ۱۱۲؛ ابن نما الحلّی، *مشیر الاحزان*، ص ۸۴؛ ابن طاووس، *المهوف علی قتلی الطفوف*، ص ۱۹۰؛ ابن الاثیر، *الکامل فی التاریخ*، ج ۴، ص ۸۰ و ۹۱؛ ابن کثیر، *البلدایه و النهایه*، ج ۸، ص ۲۶۳.

۲. الامین، *اعیان الشیعه*، ج ۲، ص ۴۳۹.

۳. آل بحر العلوم، *تحفه العالم*، ج ۱، (ص ۳۰۷).

هم‌چنین، آل بحر العلوم به محدث نوری خرده می‌گیرد و تصریح می‌کند: عجب از محدث نوری در لولو و مرجان است که بیان کرده: ظاهر از مقاتل و اخبار زیارات این است که شهدای کربلا در حائر حسینی دفن شده‌اند، گویا محدث نوری اطلاع ندارند که صاحب نزهة القلوب، حمدالله مستوفی بیان کرده که قبر جدش حرین یزید خارج از کربلاست.^۱

مرحوم مستوفی در این باره می‌نویسد:

حرین یزید که قبرش خارج از کربلاست اول کسی بود که در کربلا شهید شد.^۲ قبل از بررسی این دلیل باید گفت که مرحوم مستوفی در این جا دارای نظری شاذ و متفاوت است و حر را اولین کسی می‌داند که جانش را فدای امام حسین کرد اما این مطلب برخلاف گزارش مورخان بزرگ است که معتقدند، حر بعد از شهادت عده‌ای از یاران امام حسین^۷ به شهادت رسید.^۳

بررسی دلیل سوم: در پاسخ این دلیل می‌توان گفت که بحث مرحوم علامه امین از مباحث مهم در فقه و اصول است که با عنوان سیره مطرح می‌شود. اگر مراد علامه امین از سیره، همان سیره متشرعه باشد، مطلب ایشان نادرست است؛ زیرا «در صورتی سیره متشرعه حجیت دارد که به زمان معصوم متصل شود و تنها در این صورت می‌توان به این سیره استناد کرد»^۴ اما اگر مراد همان سیره مردم باشد، این سیره در صورتی قابل اعتنا است که نسل بعد از نسل ادامه پیدا کرده باشد تا به قرن اول برسد.

^۱. همان.

^۲. مستوفی قزوینی، نزهة القلوب، ص ۱۳۴.

^۳. ر.ک: ابومخنف، مقتل الحسين، ص ۱۳۸-۱۴۰؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۳۲-۳۳۳؛ شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۱۰۲؛ طبرسی، اعلام الوری، ص ۲۴۵؛ ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۴، ص ۹۹-۱۰۰؛ خوارزمی، مقتل الحسين، ج ۲، ص ۱۰-۱۲؛ ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۴، ص ۷۱.

^۴. ر.ک: الخوئی، مصباح الفقاهة، ج ۲، پاورقی ص ۱۱۱.

حال آن که تا جایی که بررسی شد، موضوع جدا دفن شدن حر، چندین قرن پس از حادثه کربلا در منابع مشاهده می شود و سرایت آن به قرن های قبل و استمرار آن تا نیمه دوم قرن اول، امری ناممکن است.

افزون بر آن، کتاب‌هایی مانند آثار ابومخنف، (د. ۱۵۷ ه. ق.)، دینوری (د. ۲۸۲ ه. ق.)، طبری (د. ۳۱۰ ه. ق.)، مسعودی (د. ۳۶۴ ه. ق.)، شیخ مفید (د. ۴۱۳ ه. ق.)، طبرسی (د. ۵۴۸ ه. ق.)، ابن شهر آشوب (د. ۵۵۸ ه. ق.) و خوارزمی (د. ۵۶۸ ه. ق.) که پیش از قرن ششم نوشته شده‌اند، تصریح می‌کنند پس از رفتن ابن سعد، اهل غاضریه شهدا را به جز حضرت عباس ۷ و علی بن حسین ۷ در قبری دسته جمعی به خاک سپردند.^۱

هم‌چنین، مرحوم جزائری در قرن دوازدهم درباره به زیارت قبر حر بن یزید می‌نویسد: شیخ مفید گزارش کرده است: . . . ما شک نداریم اصحاب امام حسین در حائط [حسینی] دفن شده‌اند، به جز حضرت عباس که در محلی که به شهادت رسید، دفن شدند. . . [سپس جرایزی در نقد کلام شیخ مفید می‌نویسند] من می‌گویم: شیخ مفید نام حر را ترک کرده؛ زیرا او از شهداست و حائط نیز محیط به او نمی‌باشد، زیرا او در حدود یک فرسخ یا بیشتر از آن، به دور از قبر حسین به خاک سپرده شده است. . . برخی از خواص شیعه و علماء زیارت حر بن یزید را ترک می‌کنند.^۲

۳. دیدگاه دوم و دلایل مخالفان انتقال جنازه

۱. مرحوم محدث نوری در این باره می‌نویسد:

شهدا در حائر حسینی دفن شدند، مگر حضرت عباس که در محل شهادت دفن شد اما برای مدفن حر بن یزید تا کنون غیر از سیره مستمره شیعه دلیلی و مؤیدی یافت نشده

۱. ر.ک: ابومخنف، مقتل الحسین، ص ۲۰۲؛ ابومخنف، وقعه الطف، ص ۲۶۰؛ دینوری، الاخبار الطوال، ص ۲۶۰؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۴۸؛ مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۶۳؛ شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۱۱۴؛ طبرسی، اعلام الوری، ص ۲۵۱؛ ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۴، ص ۱۱۲؛ خوارزمی، مقتل الحسین، ج ۲، ص ۴۴.
۲. جزائری، الانوار النعمانیة، ج ۳، ص ۲۶۳.

است. بلکه بر عکس، از کتاب‌ها مقاتل و اخبار زیارت ظاهر می‌شود که حر با سایر اصحاب دفن شده است. هر چند شهید اول در کتاب خود می‌نویسد که مستحب است زائر، امام حسین، حضرت عباس و حربن یزید را زیارت کند و این صریح است که در آن عصر قبر حربن یزید در آنجا معروف و نزد شهید اول معتبر بوده است. بنابراین برای ما همین مقدار کافی است.^۱

۲. ابو مخنف، (د. ۱۵۷ ه.ق) در این باره می‌نویسد:

یک روز بعد از عاشورا، اهل غاضریه از بنی اسد، حسین و اصحابش را دفن کردند.^۲

۳. دینوری (د. ۲۸۲ ه.ق) در این باره می‌نویسد:

بعد از رفتن ابن سعد، اهل غاضریه اجساد [مطهر شهدا] را جمع کرده و به خاک سپردند.^۳

۴. طبری (د. ۳۱۰ ه.ق)، مطلب ابو مخنف را بیان می‌کند.^۴

۵. مسعودی (د. ۳۶۴ ه.ق) در این باره می‌نویسد:

اهل غاضریه - قومی از حاضر بن بنی اسد - حسین و اصحابش را یک روز بعد از قتل به خاک سپردند.^۵

۶. شیخ مفید (د. ۴۱۳ ه.ق) در این باره می‌نویسد:

هنگامی که ابن سعد از کربلا خارج شد، قومی از بنی اسد که در غاضریه ساکن بودند، [به کربلا] نزد [اجساد] حسین و اصحابش آمده، بر آنها نماز گذارده، و حسین را در

۱. نوری طبرسی، لؤلؤ و مرجان، ص ۱۰۲ و ۱۰۳؛ ر.ک دایرة المعارف اعلمی، ص ۱۱۴، ذیل ماده حر.

۲. ر.ک ابو مخنف، مقتل الحسین، ص ۲۰۲؛ ابو مخنف، وقعة الطف، ص ۲۶۰.

۳. دینوری، الاخبار الطوال، ص ۲۶۰.

۴. طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۴۸.

۵. مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۶۳.

جای فعلی که قبر [مطهرش است] دفن کردند، فرزندش علی بن حسین اصغر، را نزد دو پای [امام] دفن کرده، و برای دفن شهداء از اهل بیت و اصحابش - که در اطراف آن حضرت مبارزه کرده و به شهادت رسیدند - حفره ای ایجاد کرده، و تمام آن اجساد مطهر را [جمع آوری کرده و همه را] در یک قبر دسته جمعی [با هم به خاک سپردند اما عباس بن علی را در جایی که به شهادت رسید، در راه غاضریه - قبر فعلی ایشان - به خاک سپردند].^۱

۷. مرحوم طبرسی (د. ۵۴۸ ه.ق) همان مطلب شیخ مفید را بیان می‌کند.^۲

۸. ابن شهر آشوب (د. ۵۵۸ ه.ق) در این باره می‌نویسد:

ابن سعد بر جنازه های سپاه خود نماز گذارد، و آنها را دفن کرد، [و اجساد سید الشهداء و اصحابش را رها کرد] ولی «... اهل غاضریه از بنی اسد، یک روز بعد از شهادت اصحاب امام حسین، اجساد [مطهر] آنها را به خاک سپردند.^۳

۹. خوارزمی (د. ۵۶۸ ه.ق) در این باره می‌نویسد:

عمر بن سعد روز عاشورا را تا فردای آن روز در کربلا ماند، و کشته شده‌های از سپاه خود را جمع آوری کرده، بر آنها نماز گذارده و دفنشان کرد، اما حسین و اهل بیت و اصحابش را [به همان حال در کربلا] رها کرد، اهل غاضریه از بنی اسد، به قصد [کفن و دفن آمدند] و اصحاب حسین را کفن کرده، بر آنها نماز گزارده و آنها را دفن کردند.^۴

۱۰. ابن اثیر (د. ۶۳۰ ه.ق) مطلب ابومخنف و طبری را بیان می‌کند.^۵

۱. شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۱۱۴.

۲. طبرسی، اعلام الوری، ص ۲۵۱.

۳. ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۴، ص ۱۱۲.

۴. خوارزمی، مقتل الحسین، ج ۲، ص ۴۴.

۵. ابن اثیر، الکامل، ج ۴، ص ۸۰.

۱۱. ابن نما حلی (د. ۶۴۵ ه.ق) در این باره می‌نویسد:

هنگامی که مردم [لشکر ابن سعد] از کربلا خارج شدند، گروهی از بنی اسد که در غاضریه ساکن بودند، [به کربلا آمده] و بر اجساد نبوی نماز گذارده و آنها را در آن خاک پاک دفن کردند.^۱

۱۲. سید بن طاووس (د. ۶۶۴ ه.ق)، شبیه متن ابن نما را بیان می‌کند.^۲

۱۳. ابن حاتم (د. ۶۶۴ ه.ق) در این باره می‌نویسد:

هنگامی که ابن سعد از کربلا بیرون رفت، قومی از بنی اسد که در غاضریه ساکن بودند، خارج شده و بر حسین و اصحابش نماز گذاشته و حسین را در جای فعلی به خاک سپردند، علی بن حسین اصغر، را نزد دو پای آن حضرت خاک سپاری کرده، و برای شهادی از اهل بیت و اصحابش - کسانی که همراه آن حضرت به شهادت رسیدند - قبری حفر کرده و همه آنها را در یک مکان دفن کردند، اما عباس بن علی را در مکانی که به شهادت رسید - در راه غاضریه - همان قبر فعلی ایشان، خاک کردند.^۳

۱۳. ابن کثیر (د. ۷۷۴ ه.ق)، مطلب طبری را بیان می‌کند.^۴

با تأمل در نوع واژه‌هایی که این بزرگان بیان می‌کنند، مشخص می‌شود که جز جسد امام حسین ۷، حضرت عباس ۷ و حضرت علی بن حسین ۷ اجساد مطهر دیگر شهدا در یک محل دفن شدند. همان‌گونه که مشاهده شد، در هیچ یک از منابع بالا، درباره انتقال جسد حر بن یزید به مکانی که مشهور به قبر ایشان است، گزارش نمی‌دهند. بنابراین، این امر که بنی تمیم یا مادر حر، جنازه حر را به مکان فعلی انتقال داده اند، فاقد اصالت تاریخی است.

^۱. ابن نما، مثير الاحزان، ص ۸۵.

^۲. ابن طاووس، الملهوف، ص ۱۹۰.

^۳. ابن حاتم، الدر النظیم، ص ۵۵۹.

^۴. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ج ۸، ص ۲۶۳.

در پایان بیان چند نکته لازم است:

نکته اول: شهید اول (د. ۷۸۶ ه.ق) مطلبی را بیان می‌کند و گویای این است که قبر حر بن یزید، جدای از دیگر قبور است. ایشان در ابتدای المزار، بحثی پیرامون زیارات بیان می‌کند و در ادامه می‌نویسند:

و هنگامی که سید الشهداء را زیارت کرد، به زیارت فرزندش علی بن حسین - که به نظر صحیح تر همان علی اکبر است - برود، سپس دیگر شهداء و عباس و حر بن یزید را زیارت نماید.^۱

ظاهر این عبارت، بیان گر آن است که در زمان شهید اول، حضرت علی بن حسین ۷ و حضرت عباس ۷ و حر بن یزید دارای قبوری جداگانه بوده اند. بنابراین، شهید اول نام آنها را جدا بیان می‌کند که باید زیارت شوند. حال ممکن است، برخی این مطلب را مستند سخن خود قرار دهند که حر بن یزید در جایی جداگانه به خاک سپرده شده است.

در پاسخ باید اشاره کرد، اول آن که از این عبارت مشخص می‌شود در زمان شهید اول، قبر حبیب بن مظاهر هنوز به وجود نیامده بود و مانند قبر حر بیان نمی‌شد. دوم این که عبارت شهید اول بیان نمی‌کند که قبر حر در کجا وجود دارد. بلکه ظاهر عبارت این است که در زمان شهید اول، قبر حر نزدیک دیگر قبور بوده است. هر چند این ظهور قابل خدشه است، اما هیچ دلالتی بر اثبات قبر فعلی حر نمی‌کند. سوم این که شهید اول بر اساس فرهنگ زمانه و شهرت مردم، این مطلب را بیان می‌کند. افزون بر آن، بزرگانی پیش از شهید اول، تصریح می‌کنند که شهدا در قبوری دسته جمعی به خاک سپرده شدند. هر چند شیخ عباس قمی ضمن بیان کلام شهید اول می‌نویسد:

۱. شهید اول، *الدروس الشرعیة*، ج ۲، ص ۱۱.

ظاهر کلام [شهید اول]، بلکه صریح است که در عصر شیخ شهید، قبر حر بن یزید در آن جا معروف و نزد آن شیخ جلیل به صفت اعتبار مو صوف بوده و همین قدر در این مقام ما را کافی است.^۱

در نگاه ما، هر چند در زمان شهید اول، قبر حر مشهور بوده است، این مطلب هیچ چیزی را اثبات نمی‌کند. مگر آن که برخلاف نص کتاب‌های کهن، منبعی تصریح کند که پیش از شهید اول، قبری به نام حر شهرت پیدا کرده بود و شهید اول بر زیارت آن سفارش می‌کرد.

نکته دوم: مرحوم کفعمی (د. ۹۰۵.ه.ق) در این باره می‌نویسد:

بعد از دو رکعت نماز زیارت عا شورا، حر بن یزید و هانی بن عروه و مسلم بن عقیل را زیارت نماید.^۲

از ظاهر عبارت مرحوم کفعمی مشخص می‌شود، حر بن یزید در عصر ایشان دارای قبری جداگانه بوده است، اما همان‌گونه که در ادامه مطلب شهید اول بیان شد، این مطلب قابل استناد نیست و نمی‌تواند با منابع موجود مقابله نماید. افزون بر آن، این مطلب در قرن دهم بیان شده است.

به هر حال، تنها چیزی که از متن عماد الدین طبری، شهید اول و کفعمی به دست می‌آید این است که در عصر آنها، حر بن یزید دارای مقبره ای بوده است که مورد توجه شیعیان قرار داشت. به همین دلیل در میان شهدای کربلا، نام حر و زیارت وی و چند تن دیگر که جداگانه دفن شده بودند، بیان شده است، اما سخن آن بزرگان دلیلی نمی‌شود که حر در جایی دیگر و به دور از شهدای کربلا دفن شده باشد. افزون بر آن که تاریخ کهن و معتبر تصریح دارد، تمام شهدای کربلا به جز امام حسین ۷، حضرت عباس ۷ و علی بن حسین ۷ در یک مقبره دفن شدند.

^۱. قمی، منتهی الآمال، ج ۱، ص ۷۴۸.

^۲. الكفعمی، مصباح الكفعمی، ص ۵۰۵.

۴. نتیجه‌گیری

با تأمل در دیدگاه و دلایل معتقدان انتقال جنازه حر مشخص می‌شود که دلایل سخن اول مخدوش است و در اثبات مدعای خود نارسا است. افزون بر آن که در میان کتاب‌های کهن، منبع معتبر یا حتی ضعیفی یافت نمی‌شود که گویای انتقال جسد مطهر حر به مکان فعلی باشد. علاوه بر این که برخی از کتاب‌های کهن و معتبر مانند مقتل ابومخنف، تاریخ طبری و مسعودی، ارشاد شیخ مفید، الملهوف ابن طاووس، مثير الاحزان و اعلام الوری تصریح می‌کنند که شهدای کربلا به وسیله اهل غاضریه در یک مکان به خاک سپرده شدند.

بنابراین با تأمل در گزارش این کتاب‌ها و عدم بیان دلیلی محکم از سوی معتقدان به انتقال جسد مطهر حر و مخدوش بودن سه دلیلی که آنها بیان کرده‌اند، می‌توان به این نتیجه رسید که قبر حر بن یزید در روضه حسینی و همراه دیگر شهدا است. طبق دلایلی که بیان شد مقبره فعلی متعلق به حر بن یزید نیست، اما این مکان به عنوان نماد و صورت قبر آن بزرگ مرد، مورد احترام قرار دارد و احساسات و تعصبات مرتبط با این امر، نباید مانع از پژوهش‌های تاریخی شوند.

منابع

- ابن حاتم، یوسف، الدر النظیم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
- ابن شهر آشوب، محمد، مناقب آل ابی طالب، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، قم: علامه، بی تا.
- ابن طاووس، علی بن موسی، الملهوف علی قتلی الطفوف، تحقیق فارس تبریزیان، چاپ چهارم، تهران: دار الاسوه، ۱۴۲۵ق.
- ابن کثیر القرشی، اسماعیل، البدایة و النهایة، تحقیق سید ابراهیم الحویطی، مصر: دار الیقین، ۱۴۲۸ق.
- ابن نما الحلّی، جعفر بن محمد، مثیر الاحزان، تحقیق مدرسه الامام المهدی، چاپ سوم، قم: مدرسه الامام المهدی، ۱۴۰۶ ق.
- ابو مخنف، لوط بن یحیی، مقتل الحسین، تحقیق الحسن الغفاری، چاپ دوم، قم: علمیه، ۱۳۶۴.
- وقعة الطف، تحقیق محمد هادی الیوسفی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۷.
- آغا بزرگ طهرانی، محمد محسن، الذریعة الی تصانیف الشیعه، النجف الاشرف: الغری، ۱۳۵۷ق.
- آل بحر العلوم، جعفر، تحفة العالم فی شرح خطبة الم عالم، چاپ دوم، طهران: المكتبة الصادق، ۱۴۰۱ق.
- الجزائری، نعمت الله، الانوار النعمانیة، تبریز: شرکت چاپ، بی تا.
- جمعی از نویسندگان، ره توشه عتبات عالیات، چاپ چهارم، تهران: مشعر، ۱۳۸۷.
- الخوئی، ابوالقاسم، مصباح الفقاهة، قم: الداوری، بی تا.
- دایرة المعارف تشیع، تهران: نشر محبی، ۱۳۷۶.

الدینوری، احمد بن داود، الاخبار الطوال، تحقیق عبدالمنعم عامر، قاهره: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۶۰م.

الخوارزمی، الموفق بن احمد، مقتل الحسین، تحقیق محمد السماوی، قم: انوار الهدی، ۱۴۱۸ق.

السماوی، محمد، ابصار العین فی انصار الحسین، بی جا: حیدریه، ۱۴۲۳ق.

شهید اول، محمد بن مکی، الدروس الشرعیة، تحقیق موسسه النشر الاسلامی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.

شیخ مفید، محمد بن محمد، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، تحقیق موسسه آل البيت، قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.

صالحی حاجی آبادی، ابراهیم، پژوهشی در هویت تاریخی مقتل ابی مخنف، فصلنامه تاریخ نگری و تاریخ نگاری، زمستان ۱۳۸۸، ش ۴.

الطبرسی، فضل بن حسن، اعلام الوری باعلام الهدی، چاپ سوم، بی جا: دار الكتاب الاسلامیة، ۱۹۷۰م.

الطبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری - تاریخ الرسل و الملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بی جا: دارالمعارف، ۱۹۹۸م.

علی دخیل، علی محمد، رجال حول الحسین، بیروت: دار المرتضی، ۱۴۲۲ق.

عماد الدین، حسین اصفهانی، زندگانی امام حسین، تهران: اسوه، بی تا.

قائدان، اصغر، عتبات عالیات عراق، چاپ پنجم، تهران: مشعر، ۱۳۸۸.

القمی، شیخ عباس، سفینه البحار، بی جا، دار الاسوه، ۱۴۱۴ق.

_____، منتهی الامال، چاپ دهم، قم: هجرت، ۱۳۷۶.

_____، نفس المهموم، تحقیق رضا استادی، قم: بصیرتی، ۱۴۰۵ق.

الکفعمی، ابراهیم بن علی، مصباح الکفعمی، بی جا: منشورات الرضی و زاهدی، بی تا.

المامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، النجف الاشرف: المطبعة الحیدریه، ۱۳۵۲ق.

- محدثی، جواد، فرهنگ عاشورا، چاپ چهاردهم، قم: نشر معروف، ۱۳۷۸.
- مستوفی قزوینی، حمد الله، نزهة القلوب، بی جا: بخت میرزا مهدی شیرازی، ۱۳۱۱ق.
- مسعودی، علی بن الحسین، مروج الذهب، بیروت: دار الاندلس، بی تا.
- مقدس، احسان، راهنمای اماکن زیارتی و سیاحتی در عراق، تهران: مشعر، ۱۳۸۷.
- المقرم، عبدالرزاق، مقتل الحسین، چاپ پنجم، قم: بصیرتی، ۱۳۹۴ق.
- نظری منفرد، علی، قصه کربلا، چاپ دوم، قم: سرور، ۱۳۷۶.
- نوری طبرسی، حسین، لولو و مرجان، بی جا: انتشارات نور، بی تا.

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام / سال شانزدهم، شماره سوم / پاییز ۱۳۹۴، شماره مسلسل ۶۳

بررسی تاریخی روزه عاشورا در صدر اسلام

تاریخ دریافت: ۹۲/۲/۲۲ تاریخ تأیید: ۹۲/۳/۱۷

حمیدرضا مطهری*

مهدی رفیعا**

استحباب و سنت بودن روزه عاشورا، همواره مورد توجه اهل سنت بوده است و بر آن تأکید می‌شود. از طرفی این روز در نزد شیعیان اهمیت ویژه‌ای دارد و روزه آن را نه تنها سنت و مستحب نمی‌دانند بلکه آن را بدعت و مکروه می‌شمارند. بررسی‌های تاریخی و روایی چنین می‌نمایند که روزه عاشورای صدر اسلام نه در ماه محرم، بلکه در روز دهم ماه تشری بوده است که روزه یهود با نام «کیپور» و «عاسور» در آن واقع می‌شود. علت اشتباه این روز با دهم محرم، تشابه در تلفظ است که عرب هر دو روز را «عاشورا» می‌خواند و از طرفی روزه آن روز نیز با وجوب روزه رمضان نسخ شده است. احیای این حکم منسوخ، نه تنها سنت نیست بلکه بدعتی است که از سوی افراد همسو با سیاست‌های اموی ترویج گردیده است. بر این اساس، تبیین علمی این امر می‌تواند در کاهش تنش‌های فرقه‌ای و مذهبی مؤثر باشد. این نوشتار بر آن است تا پس از اشاره به آرای فقهی و روایت‌های این واقعه در منابع فریقین، با رویکردی تاریخی آن به این پرسش پاسخ دهد که ریشه روزه عاشورای صدر اسلام از کجاست و در عصر نبوی چه حکمی داشته است؟

واژه‌های کلیدی: روزه عاشورا، عاسور، ماه تشری، کیپور، عصر نبوی، بدعت.

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

** کارشناس ارشد تاریخ اسلام دانشگاه باقرالعلوم 7.

مقدمه

موضوع روزه عاشورا و حکم فقهی آن در ابتدا از مسائل فرعی و نه چندان مهم فقهی به نظر می‌رسد ولی پیوند و ارتباط آن با یکی از بزرگ‌ترین حوادث تاریخ اسلام؛ یعنی شهادت مظلومانه امام حسین 7 و جعل و تحریف آن، به جهت مبارزه با آثار ماندگار واقعه عاشورا، اهمیت بحث و کنکاش در این موضوع را دو چندان می‌کند. این موضوع را می‌توان به عنوان یکی از نمونه‌های بدعت‌گذاری فرهنگی در فراروی یک حکم ساده فقهی بازشناسی کرد و عوامل پیدا و پنهان آن را شناسایی و معرفی نمود.

بحث در این باره و رد و قبول آن، سابقه‌ای دیرینه دارد اما امروزه به دلیل رقابت‌های سیاسی و فرقه‌ای اهمیت بیشتری یافته است. در برخی پایگاه‌های اطلاع‌رسانی وابسته به اهل سنت، علما و دانشمندان ایشان توصیه و سفارش‌هایی نسبت به این روزه و گرامی داشت آن با عنوان سنت نبوی شایع شده است و بار دیگر آن را به عنوان یکی از چالش‌های علمی و فرقه‌ای مطرح کرده است.

ریشه این اختلاف‌ها در منابع روایی و حدیثی شیعه و اهل سنت قرار دارد. دسته‌ای از روایت‌ها از اهمیت و ریشه تاریخی آن در صدر اسلام و سنت بودنش حکایت دارند. در حالی که دسته‌ای دیگر آن را بدعت می‌دانند و بر تحریف و جعل آن دلالت دارند. همین امر سبب ایجاد اختلاف، در حکم فقهی این روزه در فریقین گردیده است.

این پژوهش ضمن احترام به روش پژوهش‌های فقهی و آراء و نظریات فقهی که در جای خود، مهم و ضروری است، مشکل اصلی و اساسی را عدم توجه به بُعد تاریخی و ریشه‌یابی ترویج چنین روایت‌هایی می‌داند و آن را مهم‌ترین راهکار حل معضل این روایت‌ها می‌شناسد و بر آن است تا با بررسی و نقد روایت‌های روزه عاشورا در منابع حدیثی شیعه و اهل سنت و بازبانی وقایع صدر اسلام، نیمه ناپیدای آن را که در راستای سیاست‌های ضد شیعی ترویج و انتشار یافته است روشن نماید.

در این باره، تحقیق‌های دیگری نیز انجام شده است که از آن جمله می‌توان به کتاب «صوم عاشوراء: دراسه فقهیه حول حکم صوم یوم عاشورا علی ضوء المذاهب الإسلامیة» نوشته نجم‌الدین طیبی اشاره کرد که با عنوان «روزه عاشورا سنتی نبوی یا بدعتی اموی» به فارسی ترجمه شده است. این کتاب با موضوع فقهی و تاریخی به نگارش در آمده است و در آن ریشه‌های تاریخی روزه روز عاشورا، پیش از ظهور اسلام و پس از آن، به ویژه پس از حادثه کربلا مطالعه شده است و احادیث و دیدگاه‌های فقهی شیعه و اهل سنت را در این باره ارائه نموده است.

هم‌چنین مقاله «تحقیق فی صوم یوم عاشوراء» تألیف محمد هادی غروی در مجله الهادی سال ۱۳۵۸، شماره ۳۴ در این زمینه چاپ و منتشر شده است. در این مقاله، مؤلف با بر شمردن روایت‌های روزه عاشورا در منابع اهل سنت که به صدر اسلام مربوط است و تحقیق و دسته‌بندی ویژه آن که ابتکار ایشان است، این روایت‌ها را از ابعاد گوناگون مخدوش می‌داند و آن را جریانی تحریفی در راستای محو عظمت روز عاشورا قلمداد می‌کند.

از آن جا که ریشه‌یابی ترویج چنین روایت‌هایی از سوی فقهای اهل سنت و یافتن دست‌مایه چنین تحریف‌هایی در تحقیقات یاد شده به خوبی معرفی نشده است، ضرورت پژوهشی دیگر با رویکرد تاریخی به منظور تکمیل این تحقیقات ضروری به نظر می‌رسد. بنابراین این مقاله در تلاش است با توجه به این پژوهش‌ها و با نگاهی تاریخی و نه فقهی محض، این عوامل و اسباب را بازشناسی کند.

۱. روزه عاشورا در منابع فقهی و روایی

۱.۱. روزه عاشورا در منابع اهل سنت

استحباب روزه عاشورا در تمام مذاهب فقهی اهل سنت از حقایق غیر قابل انکار است. بعد از روزه رمضان و روزه‌های واجب، روزه‌ای به اهمیت روزه این روز نیست ولی در میان فقهای مذاهب اربعه، اختلاف‌هایی در جزئیات این حکم مشاهده می‌شود. در فقه

حنفی روزه عاشورا تنها با روزه روز نهم ماه محرم (تاسوعا) مستحب است و بدون آن مکروه است.^۱ در فقه حنبلی این روزه به تنهایی نیز استحباب دارد ولی روزه آن با روز نهم از تأکید بیشتری برخوردار است.^۲

درباره وجوب یا استحباب اولیه روزه عاشورا نیز در میان ایشان اختلافاتی است. برخی این روزه را در صدر اسلام واجب می‌دانند و قائل به نسخ آن با روزه رمضان می‌شوند و در مقابل برخی این روزه را از ابتدا مستحب می‌دانند. ماوردی از علمای مشهور شافعی با اشاره به این اختلاف از اعتقاد ابوحنیفه به وجوب اولیه و سپس نسخ آن و در مقابل استحباب همیشگی آن از ابتدا تا کنون، بر اساس مذهب شافعی خبر می‌دهد.^۳ ریشه اختلاف‌ها را باید در روایت‌های مربوط به این روزه در منابع روایی اهل سنت جست‌وجو کرد که برخی بر نسخ این روزه دلالت دارند و برخی تنها از استحباب آن و امر رسول خدا^ﷺ بدان، اشاره به نسخ خبر می‌دهند. این اختلاف سبب شده است دانشمندان اهل سنت در برداشت‌های خود از حکم و پیشینه این روزه، گرفتار اختلاف شوند.

در بررسی مصادر اولیه روایی اهل سنت چون صحاح سته با طیف وسیعی از روایت‌ها مواجه می‌شویم که می‌توان آنها را در مجموع به چند تن از برجستگان اهل سنت بازگرداند. بخش اعظم این روایت‌ها را عایشه، همسر پیامبر^ﷺ، عبدالله بن عمر، عبدالله بن عباس، ابوموسی اشعری و معاویه بن ابی سفیان روایت می‌کنند و بخش اندکی نیز از سایر راویان روایت می‌شود.

۱. ر. ک: زین‌الدین ابن نجیم الحنفی، *البحر الرائق کتاب الصوم*، بیروت: دارالمعرفه، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۷.

۲. ر. ک: أبوالنجا الحجاوی، شرف الدین موسی بن أحمد بن موسی، *الإقناع فی فقه الإمام أحمد بن حنبل*، بیروت: دارالمعرفه، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۸.

۳. أبوالحسن ماوردی، *الحاوی الکبیر*، بیروت: دارالنشر/دارالفکر، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۳۲ - ۱۰۳۳.

روایت‌های عایشه را تنها عروه بن زبیر، فقیه و سیره نگار معروف دربار عبدالملک بن مروان روایت می‌کند. وی که در جنگ برادرش، عبدالله بن زبیر با مروانیان شرکت نکرد از جایگاه ویژه‌ای در دربار مروانی برخوردار بود و بیشتر سیره نویسان چون ابن اسحاق و واقدی از آثار وی بهره برده‌اند.^۱ روایت‌های عبدالله بن عمر را نافع، آزاد شده وی یکی از فقهای عصر اموی و سالم بن عبدالله، فرزندش از وی روایت کرده‌اند. در میان سایر راویان نیز چهره‌ها و نام‌های فقهای دوره اموی چون ابن شهاب زهری، شیبانی و سعید بن جبیر دیده می‌شود.

همسویی و روابط نیک فقهای نام‌برده در سلسله راویان این روایت‌ها با دربار اموی، این احتمال را تقویت می‌کند که نشر و ترویج این اخبار در آن عصر از سوی فقهای مذکور می‌تواند در راستای اهداف دربار اموی برای کم‌رنگ سازی واقعه بزرگ عاشورای سال ۶۱ هجری باشد و سیاست‌های پنهانی در آن وجود داشته است. سیاست‌هایی که امام باقر 7 و امام صادق 7 و سایر ائمه: در راستای مبارزه با آن، شیعیان خود را از این سنت دروغین منتسب به پیامبر 6 بر حذر داشته‌اند.^۲

روایت‌های عایشه و عبدالله بن عمر بر اصل جاهلی این روزه دلالت دارد. این روزه را روزه‌ای می‌دانند که اهل جاهلیت و قریش بر آن مداومت داشتند. رسول خدا 6 نیز بدان عمل می‌کردند و پس از هجرت به مدینه یا قبل از آن، مسلمانان را بدان امر می‌نمودند. در بیشتر روایت‌های عایشه و برخی از روایت‌های عبدالله بن عمر به نسخ این روزه بعد از وجوب روزه رمضان اشاره شده است که بر این اساس حکم آن پس از

۱. ر. ک: محمدرضا هدایت پناه، *زبیریان و تدوین سیره نبوی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.

۲. ر. ک: حر عاملی، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۴۵۱، ح ۵.

و جوب و لزوم به استتجاب و اختیار مبدل می‌شود.^۱ برخی از روایت‌ها به خصوص روایت‌های عبدالله بن عمر، هیچ اشاره‌ای به روزه رمضان نمی‌کنند.^۲ در مقابل این روایت‌ها از عبدالله بن عباس و ابوموسی اشعری روایت‌هایی نقل می‌شود که بر اساس آنها، این روزه در دین موسی 7 واجب بوده و هجرت رسول خدا 6 به مدینه مقارن با این روزه یهود بوده است. ایشان با مشاهده این مسئله و سؤال از پیشینه این روزه از یهود و شنیدن این که این روزه به خاطر پیروزی موسی بر فرعون واجب گردیده است، مسلمانان را نسبت به سنت موسی از یهود اولی می‌دانند و بدان امر می‌کنند.

مسئله روزه نهم همراه با روزه دهم تنها از ابن عباس روایت شده است که در آن اشاره می‌شود رسول خدا 6 برای عدم مشابهت با یهود دستور دادند مسلمانان یک روز به قبل آن در سال آینده اضافه کنند که در سال بعد به خاطر وجوب روزه رمضان و نسخ این روزه، هیچ‌گاه این امر اتفاق نیفتاد.^۳

۱. عَنْ مُسْلِمٍ قَالَ حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ كَانَتْ قُرَيْشٌ تَصُومُ عَاشُورَاءَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ 6 يَصُومُهُ فَلَمَّا هَاجَرَ إِلَى الْمَدِينَةِ صَامَهُ وَأَمَرَ بِصِيَامِهِ فَلَمَّا فُرِضَ شَهْرُ رَمَضَانَ قَالَ مَنْ شَاءَ صَامَهُ وَمَنْ شَاءَ تَرَكَهُ. ر.ك: مسلم، الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، بيروت: دارالجيل، بی تا، ج ۷، صص ۱۲۵-۱۲۲)

۲. عَنْ مُسْلِمٍ قَالَ وَ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا لَيْثٌ وَ حَدَّثَنَا ابْنُ رُمُحٍ أَخْبَرَنَا اللَّيْثُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عَمْرِو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ ذُكِرَ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ 6 يَوْمَ عَاشُورَاءَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ 6 كَانَ يَوْمًا يَصُومُهُ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ فَمَنْ أَحَبَّ مِنْكُمْ أَنْ يَصُومَهُ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَرِهَ فَلْيَدَعْهُ. (مسلم، همان، صص ۶۶۸-۶۶۳ و نیز بخاری، همان، ص ۱۲۳)

۳. عَنْ مُسْلِمٍ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي عَمْرٍو حَدَّثَنَا سُهَيْبَانُ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعِيدٍ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ 6 قَدِمَ الْمَدِينَةَ فَوَجَدَ الْيَهُودَ صِيَامًا يَوْمَ عَاشُورَاءَ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ 6 مَا هَذَا الْيَوْمِ الَّذِي تَصُومُونَهُ فَقَالُوا هَذَا يَوْمٌ عَظِيمٌ أَنْجَى اللَّهُ فِيهِ مُوسَى وَقَوْمَهُ وَغَرَّقَ فِرْعَوْنَ وَقَوْمَهُ فَصَامَهُ مُوسَى شُكْرًا فَفَنَحْنُ نَصُومُهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ 6 فَفَنَحْنُ

روایت‌های دیگری نیز از طریق ابن شهاب زهری از معاویه نقل شده است، وی در مدینه در حال خطابه، فقهای مدینه را شاهد می‌گیرد که رسول خدا⁶ به این روزه امر فرموده‌اند و معاویه این روز را روزه می‌گیرد.^۱ روایت‌های دیگری را نیز می‌توان یافت که در آنها به اعلام عمومی وجوب این روزه اشاره شده است که گویا رسول خدا⁶ همه را به این روزه امر فرمودند و حتی کسانی که در زمان اعلام وجوب، مفطری انجام داده بودند باید تا شب از انجام آنها پرهیز کرده و روزه می‌ماندند.^۲

اصلی‌ترین آسیب متوجه به این روایت‌ها علاوه بر نقدی که بر راویان آن وارد گردید، اضطراب مضمون و مدلول آنها است که هم ناقدان بدان اشاره نموده‌اند و هم آثار آن را می‌توان در برداشت‌های فقهای اهل سنت از آن مشاهده کرد. کسی که با این روایت‌ها روبه‌رو می‌شود در نهایت نمی‌تواند دریابد که آیا اصل این روزه، جاهلی و قریشی بوده و یا این روزه، ریشه در سایر ادیان الهی داشته است؟ اگر این روزه جاهلی

أَحَقُّ وَأَوْلَى بِمُوسَى مِنْكُمْ فَصَامَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَمَرَ بِصِيَامِهِ.

(برای اطلاع از روایات ابن عباس و ابو موسی اشعری ر. ک مسلم: همان، صص ۴۸۱-۴۷۲ و نیز بخاری، همان، صص ۱۲۹-۱۲۷)

۱. عَنْ مُسْلِمٍ قَالَ حَدَّثَنِي خَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي حَمِيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّهُ سَمِعَ مُعَاوِيَةَ بْنَ أَبِي سَفْيَانَ خَطِيبًا بِالْمَدِينَةِ يَعْنِي فِي قَدَمِهِ قَدِمَهَا خَطَبَهُمْ يَوْمَ عَاشُورَاءَ فَقَالَ أَيْنَ عُلَمَاؤُكُمْ يَا أَهْلَ الْمَدِينَةِ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لِهَذَا الْيَوْمِ هَذَا يَوْمَ عَاشُورَاءَ وَلَمْ يَكْتُبِ اللَّهُ عَلَيْكُمْ صِيَامَهُ وَأَنَا صَائِمٌ فَمَنْ أَحَبَّ مِنْكُمْ أَنْ يَصُومَ فَلْيَصُمْ وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُفْطِرَ فَلْيُفْطِرْ. (مسلم، همان، ص ۴۷۱)

۲. عَنْ مُسْلِمٍ قَالَ وَ حَدَّثَنِي أَبُو بَكْرٍ بْنُ نَافِعِ الْعَبْدِيُّ حَدَّثَنَا بَشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ بْنِ لَاحِقٍ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ ذَكْوَانَ عَنْ الرَّبِيعِ بِنْتِ مُعَوِذِ بْنِ عَفْرَاءَ قَالَتْ أُرْسِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ غَدَاءَ عَاشُورَاءَ إِلَى قُرَى الْأَنْصَارِ الَّتِي حَوْلَ الْمَدِينَةِ مَنْ كَانَ أَصْبَحَ صَائِمًا فَلَيْتِمَ صَوْمَهُ وَمَنْ كَانَ أَصْبَحَ مُفْطِرًا فَلَيْتِمَ بَقِيَّةَ يَوْمِهِ فَكَانَ بَعْدَ ذَلِكَ نَصُومُهُ وَنُصُومُ صَبِيَانِنَا الصَّغَارِ مِنْهُمْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَتَذَهَبُ إِلَى الْمَسْجِدِ فَتَجْعَلُ لَهُمُ اللَّعْبَةَ مِنَ الْعِهْنِ فَإِذَا بَكَى أَحَدُهُمْ عَلَى الطَّعَامِ أَغْطَيْنَاهَا إِيَّاهُ عِنْدَ الْإِفْطَارِ (مسلم، همان، باب مَنْ أَكَلَ فِي عَاشُورَاءَ فَلْيَكْفُفْ بَقِيَّةَ يَوْمِهِ، ص ۴۸۱)

بوده است آیا رسول خدا^ﷺ از سنت جاهلی پیروی نموده است؟ و یا اگر از آیین یهود یا نصارا است آیا رسول خدا^ﷺ از ایشان پیروی کرده است؟
هم چنین روشن نیست که تقارن روزه یهود در عاشورا با ورود رسول خدا^ﷺ به مدینه که به اتفاق گزارش گران در ماه ربیع بوده است نه در ماه محرم، چگونه توجیه پذیر است؟ هم چنین باید پرسید آیا یهود در ماه محرم، چنین روزه‌ای دارند؟ هیچ گزارشی که بر وجود این روزه در میان یهود در ماه محرم دلالت کند در دست نیست. بلکه واقعیت برخلاف این امر است و واضح است که تقویم عبری و عربی با یکدیگر متفاوت هستند.

دیگر پرسش‌های مطرح در این زمینه، این است که آیا این روزه در ابتدا واجب بوده و بعد نسخ شده است و یا نه نسخی در کار نبوده است و حکم فقهی آن از ابتدا استحباب بوده و مسلمانان در گرفتن آن مختار بوده‌اند؟ اگر چنین بوده است آن همه امر، آن هم به گونه‌ای که اگر کسی هم افطار کرده باید ادامه آن روز را روزه بگیرد به چه معنا خواهد بود؟ حتی در صورت پذیرش نسخ این روزه، حکم آن پس از نسخ چه خواهد بود؟ اگر استحباب دارد در این صورت چرا از واژه ترک بدین معنا استفاده شده است که این روزه کنار نهاده شده و روزه رمضان به جای آن گرفته می‌شده است.

۲.۱. روزه عاشورا در منابع شیعی

گرچه در فقه اهل سنت در جزئیات روزه عاشورا اختلاف‌هایی دیده می‌شود در نهایت همه بر استحباب این روزه اتفاق دارند. این روزه در فقه شیعه، پیچیده‌تر است. در میان آرای فقه‌های شیعه، اقوال گوناگونی در باره حکم این روزه وجود دارد. برخی آن را مستحب، برخی مکروه و برخی حرام می‌دانند. این اختلاف به تعارض ظاهری روایتهای این باب باز می‌گردد.

برخی از روایت‌ها بر استحباب این روزه، فعل نبوی، کفاره گناهان بودن و یا مخیر بودن مکلف نسبت به آن دلالت دارند که در نهایت ترجیح این روزه از آنها برداشت می‌شود. در مقابل روایت‌هایی است که می‌توان آنها را روایت‌های ناهیه نامید. روایت‌هایی که با تعابیر سنگین و تند نسبت به این روزه و استحباب آن موضع‌گیری می‌نمایند و از آن نهی می‌کنند.

الف) روایت‌های مرجحه

در این روایت‌ها یا بر فعل رسول خدا 6 یا بر کفاره گناهان بودن آن و یا بر مخیر بودن مکلف نسبت به آن اشاره شده که در مجموع از آنها، ترجیح این روزه و استحباب آن برداشت می‌شود. به عنوان نمونه، شیخ طوسی در روایتی از امام رضا 7 نقل می‌کند که رسول خدا 6 در روز عاشورا روزه گرفته است.^۱ همو از امام صادق 7 از امیرالمؤمنین حضرت علی بن ابی طالب 7 روایت می‌کند که ایشان به روزه عاشورا که روز نهم و دهم است امر فرموده و آن را کفاره گناهان یک سال دانسته‌اند.^۲ در روایت دیگری نیز از طریق زهری، فقیه عصر اموی از امام سجاد 7 نقل می‌شود که امام سجاد 7 این روزه را از جمله روزه‌هایی می‌دانند که مکلف نسبت به آن مختار است.^۳

ب) روایت‌های ناهیه

۱. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي هَمَّامٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ 7 قَالَ صَامَ رَسُولُ اللَّهِ 6 يَوْمَ عَاشُورَاءَ. (حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۴۵۷، ح ۱)

۲. وَ عَنْهُ (ای محمد بن حسن باسناده عن علی بن الحسن بن فضال) عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ 7 عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عَلِيًّا 7 قَالَ صَوْمُوا الْعَاشُورَاءَ النَّاسِعَ وَالْعَاشِرَ فَإِنَّهُ يُكَفِّرُ ذُنُوبَ سَنَةٍ. (حر عاملی، همان، ص ۴۵۷، ح ۲)

۳. وَ فِي حَدِيثِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ 7 أَنَّ فِي الصَّوْمِ الَّذِي صَاحِبُهُ فِيهِ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ صَامَ وَإِنْ شَاءَ أَفْطَرَ صَوْمَ عَاشُورَاءَ (حر عاملی، همان، ص ۴۵۸ ح ۶) برای اطلاع بیشتر از این روایات ر.ک حر عاملی، همان، باب استحباب صوم یوم التاسع و العاشر من المحرم حزنا»

دسته‌ای دیگر از روایت‌ها بر ترک این روزه و نهی از آن دلالت دارند. برخی از فقها با استناد به آنها، این روزه را حرام می‌دانند. شیخ صدوق از زراره و محمد بن مسلم روایت می‌کند که از امام باقر 7 درباره روزه عاشورا پرسیدند و آن حضرت 7 فرمودند: این روزه‌ای قبل از روزه رمضان بوده و با وجوب روزه رمضان متروک شده است.^۱ شیخ کلینی نیز از امام باقر 7 روایت می‌کند که ایشان این روزه را روزه‌ای متروک پس از وجوب روزه رمضان می‌دانند و می‌فرمایند: روزه‌ای که چنین متروک گشته، گرفتنش بدعت است [و نه سنت].
راوی همین سؤال را از امام صادق 7 نیز می‌پرسد و همان جواب را می‌شنود.
آن حضرت 7 اضافه می‌فرماید:

این روزه‌ای است که نه در کتاب و نه در سنت نبوی مستندی ندارد و این سنت تنها سنت آل زیاد است که پس از قتل حسین بن علی 7 ایجاد شده است.^۲
در روایت دیگری کلینی از امام رضا 7 روایت می‌کند که از آن حضرت 7 درباره روزه عاشورا و آن چه که مردم درباره آن می‌گویند پرسیده شد، حضرت در پاسخ فرمودند: آیا از روزه ابن مرجانه از من می‌پرسید؟ این روزی است که بدانمان از آل زیاد در روز قتل حسین بن علی 7 که آل محمد 6 و حتی اهل اسلام آن روز را ناپسند می‌دانند،

۱. مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيُنٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ جَمِيعاً أَنَّهُمَا سَأَلَا أَبَا جَعْفَرِ الْبَاقِرَ 7 عَنْ صَوْمِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ - فَقَالَ كَانَ صَوْمُهُ قَبْلَ شَهْرِ رَمَضَانَ - فَلَمَّا نَزَلَ شَهْرُ رَمَضَانَ تَرَكَ. (حر عاملی، همان، بابِ عَدَمِ جَوَازِ صَوْمِ النَّاسِ وَ الْعَاشِرِ مِنَ الْمُحَرَّمِ عَلَيَّ وَ جِهَةِ التَّبَرُّكِ بِهِمَا ص ۴۵۹، ح ۱)
۲. وَ [محمد بن یعقوب] عَنْهُ [ای عن الحسن بن علی الهاشمی] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ قَالَ حَدَّثَنِي نَجِيَّةُ بِنْتُ الْحَارِثِ الْعَطَّارِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرِ 7 عَنْ صَوْمِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ - فَقَالَ صَوْمٌ مَتْرُوكٌ بِنُزُولِ شَهْرِ رَمَضَانَ - وَ الْمَتْرُوكُ بَدْعَةٌ قَالَ نَجِيَّةُ فَسَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ 7 - مِنْ بَعْدِ أَبِيهِ ع عَنْ ذَلِكَ فَأَجَابَنِي بِمِثْلِ جَوَابِ أَبِيهِ ثُمَّ قَالَ أَمَا إِنَّهُ صَوْمٌ يَوْمَ مَا نَزَلَ بِهِ كِتَابٌ وَ لَا جَرَتْ بِهِ سُنَّةٌ إِلَّا سُنَّةُ آلِ زِيَادٍ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ 7. (حر عاملی، همان، ص ۴۶۱، ح ۵)

روزه گرفته‌اند و در روزی که اهل اسلام آن را شوم می‌دانند (نه با برکت) نه روزه گرفته شده و نه بدان تبرک جسته می‌شود.^۱

در روایت دیگری از عبدالله بن سنان نقل می‌شود که وی بر امام صادق 7 در روز عاشورا وارد شد و دید که حضرت 7 گریانند از ایشان علت را جویا شد و آن حضرت 7 فرمودند:

ایا غافلی که چنین روزی مصیبت حسین 7 واقع گشت؟

سپس راوی از روزه این روز می‌پرسد و حضرت 7 به وی می‌آموزند که این روز را روزه کامل نگیرد و بعد از نماز عصر با جرعه‌ای آب افطار کند.^۲

راه‌کارهایی که فقها در حل تعارض این روایت‌ها و جمع میان آنها و یا ترجیح دسته‌ای بر دسته دیگر اتخاذ کرده‌اند طیف گسترده‌ای از آرا و فتاوا را در پی داشته است. میان قدما مشهور بوده است که اگر این روزه به نیت حزن و اندوه باشد، مستحب است و اگر

۱. و [محمد بن یعقوب] عَنْهُ (ای عن الحسن بن علی الهاشمی) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عَيْسَى أَخِيهِ قَالَ سَأَلْتُ الرَّضَا 7 عَنْ صَوْمِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ وَ مَا يَقُولُ النَّاسُ فِيهِ فَقَالَ عَنْ صَوْمِ ابْنِ مَرْجَانَةَ تَسْأَلُنِي ذَلِكَ يَوْمَ صَامَهُ الْأَدْعِيَاءُ مِنْ آلِ زَيْدِ لِقْتَلِ الْحُسَيْنِ 7 - وَ هُوَ يَوْمٌ يَتَشَاءُ بِهِ آلُ مُحَمَّدٍ - وَ يَتَشَاءُ بِهِ أَهْلُ الْإِسْلَامِ وَ الْيَوْمُ الَّذِي يَتَشَاءُ بِهِ أَهْلُ الْإِسْلَامِ - لَا يُصَامُ وَ لَا يُتَبَرَّكُ بِهِ وَ يَوْمُ الْإِثْنَيْنِ يَوْمٌ نَحَسَ قَبَضَ اللَّهُ فِيهِ نَبِيَّهُ ص وَ مَا أَصِيبَ آلُ مُحَمَّدٍ إِلَّا فِي يَوْمِ الْإِثْنَيْنِ - فَتَشَاءُ مِنَّا بِهِ وَ تَبَرَّكُ بِهِ عَادُونَ وَ يَوْمُ عَاشُورَاءَ قُتِلَ الْحُسَيْنُ 7 وَ تَبَرَّكُ بِهِ ابْنُ مَرْجَانَةَ - وَ تَشَاءُ بِهِ آلُ مُحَمَّدٍ 6 - فَمَنْ صَامَهُمَا أَوْ تَبَرَّكَ بِهِمَا لَقِيَ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى مَسْخُوحَ الْقَلْبِ وَ كَانَ مَحْشَرُهُ مَعَ الَّذِينَ سَنُوا صَوْمَهُمَا وَ التَّبَرُّكُ بِهِمَا. (حر عاملی، همان، ص ۴۶۱، ح ۳)

۲. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ فِي الْمَصْتَبَاحِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ 7 يَوْمَ عَاشُورَاءَ - وَ دُمُوعُهُ تَنَحَدِرُ عَلَى عَيْنَيْهِ كَاللُّوْلُو الْمُتَسَاقِطِ فَقُلْتُ مِمَّ بُكَاءُكَ فَقَالَ أ فِي غَفْلَةٍ أَنْتَ أ مَا عَلِمْتَ أَنَّ الْحُسَيْنَ 7 أَ صِيبَ فِي مِثْلِ هَذَا الْيَوْمِ فَقُلْتُ مَا قَوْلُكَ فِي صَوْمِهِ فَقَالَ لِي صُمُّهُ مِنْ غَيْرِ تَبْيِيتٍ وَ أَفْطَرُهُ مِنْ غَيْرِ تَشْمِيتٍ وَ لَا تَجْعَلُهُ يَوْمَ صَوْمٍ كَمَلًّا وَ لِيَكُنْ إِفْطَارُكَ بَعْدَ صَلَاةِ الْعَصْرِ بِسَاعَةِ عَلَى شَرْبِهِ مِنْ مَاءٍ فَإِنَّهُ فِي مِثْلِ ذَلِكَ الْوَقْتِ مِنْ ذَلِكَ الْيَوْمِ تَجَلَّتِ الْهَيْجَاءُ عَنْ آلِ رَسُولِ اللَّهِ 6 الْحَدِيثِ. (حر عاملی، همان، ص ۴۵۹ ح ۵)

به نیت شکر باشد معصیت و حرام است. شیخ طوسی به تبعیت از استادش شیخ مفید می‌نویسد:

فَالْوَجْهُ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ هَذِهِ الْأَخْبَارِ مَا كَانَ يَقُولُ شَيْخُنَا رَحِمَهُ اللَّهُ وَهُوَ أَنَّ مَنْ صَامَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ عَلَى طَرِيقِ الْحُزْنِ بِمُصَابِ آلِ مُحَمَّدٍ⁷ وَ الْجَزَعِ لِمَا حَلَّ بِعِتْرَتِهِ فَقَدْ أَصَابَ وَ مَنْ صَامَهُ عَلَى مَا يُعْتَقَدُ فِيهِ مُخَالَفُونَ مِنَ الْفَضْلِ فِي صَوْمِهِ وَ التَّبَرُّكِ بِهِ وَالْإِعْتِقَادِ لِبَرَكَتِهِ وَ سَعَادَتِهِ فَقَدْ أَثِمَ وَ أْخْطَأَ^۱.

این فتوا بر مبنای جمع میان روایت‌های ناهیه و مرجحه بوده و سال‌ها در میان علما رواج داشته است.^۲ شیخ طوسی در فتوای دیگرش در نهایتاً، این روزه را اختیاری می‌داند^۳ اما برخی از اخباریان، مانند صاحب حدائق^۴ و فیض کاشانی^۵ به سبب ترجیح روایت‌های ناهیه به خاطر مضمون و دلالت آن، به حرمت روزه عاشورا فتوا می‌دهند و

۱. ر. ک: شیخ طوسی، *الاستبصار فیما اختلف من الأخبار*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ هـ. ق، ج ۲، ص ۱۳۵ - ۱۳۶.

۲. ر. ک: ابن ادریس، *السرائر*، ج ۱، ص ۴۱۹؛ محقق حلی، *شرایع الاسلام*، ج ۱، ص ۱۸۹؛ محقق حلی، *المختصر النافع*، ج ۱، ص ۷۱.

۳. ر. ک: شیخ طوسی، *النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی*، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۰ هـ. ق، ص ۱۶۹.

۴. ر. ک: بحرانی، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ج ۱۳، ص ۳۷۵.

۵. ر. ک: محمد محسن فیض کاشانی، *الشافی فی العقائد و الأخلاق و الأحکام*، تهران: دارنشر اللوح المحفوظ، ۱۴۲۵ هـ. ق، ج ۲، ص ۱۰۷۷.

حتی فتوای فقها گذشته را نیز بر استحباب امساک و نه روزه کامل بازگرداندند که آن نیز قول شهیدین^۱ و مضمون یکی از روایت‌های این باب است.^۲

آیه الله خویی نیز این روزه را به دلیل اشکالات سندی روایت‌های ناهیه و بلامعارض ماندن روایت مرجحه، به طور مطلق مستحب می‌داند.^۳ هم‌چنین در میان متأخران^۴ و فقهای معاصر،^۵ کراهت روزه عاشورا به معنای نقص در ثواب این روزه رواج یافته است.

۳. ۱. سیاست اموی در ترویج روزه عاشورا

روایت‌های ناهیه برخلاف آن چه که تصور می‌شود تعارضی با روایت‌ها مرجحه ندارد؛ بدین معنا که هم روایت‌هایی که این روزه را به پیامبر^۶ نسبت می‌دهد و هم

۱. ر. ک: محمد بن مکی عاملی (شهید اول) *الدروس الشرعية فی فقه الإمامیه*، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷ ه. ق، ص ۲۸۱ — ۲۸۲؛ زین‌الدین بن علی بن احمد عاملی (شهید ثانی) *مسالك الأفهام الی تنقیح شرائع الإسلام*، قم: مؤسسه معارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ ه. ق، ج ۲، ص ۷۸.

۲. ر. ک: حر عاملی، *پیشین*، ج ۱۰، ص ۴۵۹؛ ح ۵؛ محدث نوری، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم: مؤسسه آل‌البتیت، ۱۴۰۸ ه. ق، ج ۷، ص ۵۲۵، ح ۹.

۳. ر. ک: سید ابوالقاسم خویی، *موسوعة الإمام الخوئی*، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ ه. ق، ج ۲۲، ص ۳۱۳ - ۳۱۸.

۴. ر. ک: محقق اردبیلی، *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، آقا مجتبی عراقی، علی پناه اشتهااردی و آقا حسین یزدی اصفهانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ ه. ق، ج ۵، ص ۱۸۹؛ *کاشف الغطاء، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۴؛ محمد حسن صاحب الجواهر نجفی، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۱۰۸.

۵. ر. ک: امام خمینی، *توضیح المسائل*، چاپ هشتم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۴ ه. ق.

روایت‌هایی که از این روزه نهی می‌کند، هر دو درست هستند. روایت‌های ناهیه، آن چنان که بیان شد اصل این روزه را در صدر اسلام می‌پذیرد و نافی آن نیست. منتها ترویج و نشر آن را پس از نسخ بدعت می‌شمارد، بدعتی که از سوی بنی امیه در حال ترویج و انتشار است. با توجه به تاریخ صدور این روایت‌ها می‌توان زمان ترویج و نشر آنها را به دست آورد. بر این اساس در دوره امام سجاده ۷ چنین سیاستی در پیش نبوده است و این امر به دوره امام باقر ۷ و امام صادق ۷ باز می‌گردد.

بنابراین در جمع میان روایت‌ها باید این گونه بیان کرد که در صدر اسلام و پیش از وجوب روزه رمضان، این روزه از سوی خدا ۶ و احتمالاً از سوی مسلمانان و به امر رسول خدا ۶ گرفته می‌شد و با نزول روزه رمضان، این روزه از سوی رسول خدا ۶ متروک می‌گردد. بدین معنا که رسول خدا ۶ نه دیگر بدان امر می‌فرمود و نه نهی می‌نمود. طبیعی است که اگر کسی در آن روز روزه می‌گرفته، معاقب نبوده است و روزه آن مانند دیگر روزه‌های سال مخیر و مستحب بوده است.

باید به این نکته نیز توجه داشت که متروک گشتن این روزه پس از رمضان از سوی رسول خدا ۶ بدین معنا است که این روزه نمی‌تواند سنت رسول خدا ۶ باشد؛ زیرا سنت عبارت است از عملی از سوی رسول خدا ۶ که ایشان بر آن مداومت داشته و هیچ‌گاه آن را ترک نمی‌کردند مثل نماز جماعت، مسواک زدن و ازدواج.

عملی را که زمانی انجام داده و سپس آن را ترک کرده‌اند نمی‌توان سنت دانست به ویژه عملی که ترک آن به جهت نسخ بوده است. استمرار آن از سوی اصحاب نیز بر فرض پذیرش سیره اصحاب، تنها بر جواز و یا بر استحباب آن دلالت دارد، مانند دیگر ایام سال که روزه آن مستحب است.

جریان روایت ساز و بدعت‌گذار دستگاه اموی به کمک فقهای هم‌سو با ایشان، اخبار این واقعه را که در سال دوم هجری با وجوب روزه رمضان به پایان می‌رسد، برجسته کردند و اضطراب ظاهری موجود در آن روایت‌ها نیز بدین جهت است که راویان خبر

دقیقی از این مسئله در صدر اسلام نداشته‌اند. بنابراین گاهی آن را جاهلی الاصل گاهی یهودی الاصل، گاهی منسوخ و گاهی از اصل مستحب می‌دانند. بنابراین ما برخلاف نظر سایر محققان در این موضوع معتقدیم که جعل، بدعت و تحریف بودن این روایت‌ها که امام باقر 7 و امام صادق 7 به آن اشاره کرده‌اند به معنای خلاف واقع بودن اصل آن ماجرا در صدر اسلام و عدم وقوع آن از سوی رسول خدا 6 نیست. بلکه بهره‌برداری از یک واقعه گنگ و ناپیدای تاریخی نیز می‌توانسته اهداف دربار اموی را تأمین کند. بدین صورت که گرچه این روزه از سوی رسول خدا 6 گرفته می‌شد و با روزه رم‌ضان نسخ گردید همین مسئله بدون اشاره به نسخ آن می‌تواند توجیه‌گر رفتار بنی‌امیه در عید گرفتن و روزه داشتن در روز قتل پسر پیامبر 6 باشد. بر این اساس امام می‌فرمایند:

این روزه با روزه رمضان متروک گشته و کنار گذاشته شده و احیای آن احیای یک حکم منسوخ است و این کار نه سنت بلکه بدعت است.

۲. عاشورای صدر اسلام و ارتباط آن با دین یهود

نکته مهمی که می‌تواند در تبیین صحیح این مسئله و بیان حکم فقهی آن مورد توجه باشد باز شناسی تاریخی این روزه در صدر اسلام است و بررسی این که منظور از عاشورا در این گروه از روایت‌ها کدام روز است؟ در روایت‌های ابن عباس که صحیح‌تر و نزدیک به واقعیت به نظر می‌رسند اشاره شد که این روزه یهود است و ورود رسول خدا 6 به مدینه هم زمان با این روزه در بین یهود بوده است اما این روزه نمی‌تواند دهم ماه محرم بوده باشد؛ زیرا مورخان ورود رسول خدا 6 به مدینه را در ماه ربیع‌الاول گزارش نموده‌اند^۱ نه در ماه محرم. هم‌چنین یهود در ماه محرم روزه نمی‌گیرند و نه در

۱. محمد بن جریر طبری، *تاریخ الأمم و الملوک*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث،

این ماه و نه در هیچ ماه دیگر عربی نیز، چنین روزه‌ای ندارند. برای تبیین بهتر مسئله باید روزه در دین یهود و ارتباط آن با روزه عاشورا و سابقه این واژه بررسی شود.

۱. ۲. روزه در دین یهود

در آیین یهود، چند نوع روزه وجود دارد. نخست روزه‌ای که در تورات بدان امر شده است و مهم‌ترین روزه یهود است که به مدت بیست و پنج ساعت؛ یعنی از نیم ساعت پیش از غروب روز قبل تا نیم ساعت پس از غروب آن روز را روزه می‌گیرند و جزای متخلفان مرگ تعیین شده است. این روز هم ماه تشری است که در تورات ماه هفتم یهود و بنابر تقویم عرفی و رسمی ماه اول سال است. این روزه که به نام روزه کیبور (کبور) مشهور است به احتمال با لغت کفاره در زبان عربی هم ریشه است و به همان معنا است. یهود معتقدند روزه این روز موجب بخشش گناهان آنان می‌گردد. در این باره در تورات آمده است:

برای شما قانون ابدی باشد که در دهمین روز از ماه هفتم (عبری) جان‌های خود را رنج دهید (روزه بگیرید) ... زیرا در این روز برای شما طلب عفو می‌شود ... (و در صورت توبه) از تمام خطاهایی که نسبت به خداوند مرتکب شده‌اید، مبرا می‌شوید.^۱
ابوریحان بیرونی^۲ نیز به این روزه اشاره می‌کند و می‌نویسد:

۱۳۸۷ هـ. ق، ج ۲، ص ۳۸۸؛ یعقوبی، *تاریخ یعقوبی*، بیروت: دارصادر، بی تا، ج ۲، ص ۴۱؛ ابوالحسن مسعودی، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق اسعد داغر، قم: دارالهجره، ۱۴۰۹ هـ. ق، ج ۲، ص ۲۷۹؛ ابن اثیر، *اسد الغابه فی معرفه الصحابه*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ هـ. ق، ج ۱، ص ۲۸.
۱. تورات، سفرلاویان، فصل ۱۶، آیات ۲۹ — ۳۱، آرش آبی، تنعیت یا روزه در دین یهود، آذر ۸۱، سایت رسمی انجمن کلیمیان ایران، به آدرس:

[http:// www. Iranjewish.com/Essay/Essay۷۰. htm](http://www.Iranjewish.com/Essay/Essay۷۰.htm)

۲. ابوریحان محمد بن احمد بیرونی، دانشمند برجسته ایرانی در نیمه دوم قرن چهارم و اوایل قرن پنجم، نویسنده‌ای جامع الاطراف و صاحب آثار فراوانی در ریاضیات، نجوم، داروشناسی،

در روز دهم از ماه تیشری روزه کَبُور است و آن را عاشورا می‌خوانند و آن روزه‌ای است واجب در میان سایر روزه‌هایی که مستحب هستند و این روزه را نیم ساعت قبل از غروب خورشید روز نهم تا نیم ساعت بعد از غروب آن در روز دهم می‌گیرند که مجموعاً بیست و پنج ساعت می‌شود.^۱

دوم روزه‌هایی است که بعدها به سبب وقایعی که برای یهود در طول تاریخ اتفاق می‌افتد به آیین ایشان اضافه می‌شود. برخی از این روزه‌ها را واجب و برخی را مستحب می‌دانند مانند روزه آدینه پسخ و روزه آدینه ماه نو عبری.^۲

۲.۲. ریشه‌شناسی واژه عاشورا

نکته مهم آن است که بر اساس تقویم عرفی، ماه تشری اولین ماه یهود است گرچه در تقویم مذهبی، ماه هفتم است و دهمین روز آن، روز کیپور است. این روز علاوه بر کیپور (کفار و بخشش گناهان) با نام‌هایی چون آدیر (جلیل و با عزت)، هَسَلِیحا (بخشش و عفو)، هَقَادُوش (روز مقدس) و مهم‌تر از همه عاسُور خوانده می‌شود^۳ که به معنای روز دهم و به احتمال، ریشه واژه عاشورا در زبان عربی است.

کانی‌شناسی و جغرافیا بوده است. وی در سال ۳۶۲ در بیرون (حونه) شهر کاث، پایتخت خوارزمشاهیان افریغی به دنیا آمد. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، چاپ اول، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳ ش، ج ۱۳، ص ۳۸۷، مدخل بیرونی.

۱. «و فی الیوم العاشر منه (ای التیشری): صوم «الکَبُور» و یدعی العاشوراء و هو الصوم المفروض بین سائر الصیام، فانها نوافل؛ و یصام هذا «الکَبُور» من قبل غروب الشمس من الیوم التاسع بنصف ساعة، الی ما بعد غروبها فی الیوم العاشر بنصف ساعة، تمام خمس و عشرين ساعة» ابوریحان بیرونی، *الآثار الباقیة عن القرون الخالیة*، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۴۲۲ هـ ق، ص ۳۴۱.

۲. همان، سایت رسمی انجمن کلیمیان ایران.

۳. رامین ستاره شناس، کیپور، سایت رسمی انجمن کلیمیان ایران، ۱۳۷۹، به آدرس:

احتمال می‌رود عاشورا واژه‌ای معرب بوده که از فرهنگ یهود وارد زبان عربی شده است. اعراب نیز دهمین روز از اولین ماه سال خود را به پیروی از یهود، عاشورا نامیده‌اند. چنان که ابوریحان بیرونی نیز بدان اشاره می‌کند و می‌گوید به روز کیپور، عاشورا می‌گویند. وی، آن را معرب عاسور می‌داند و می‌گوید:

گفته شده که عا شورا کلمه‌ای عبرانی و معرب واژه عا شورا ست که دهم ماه تشری یهود است که روزه آن را کیپور می‌نامند و این واژه در ماه‌های عربی نیز به کار گرفته شده و آن را برای دهمین روز از اولین ماه عرب به کار برده‌اند آن چنان که در دهمین روز از اولین ماه یهود به کار می‌رفته است.^۱

این مطلب با ادعای لغویان که وزن فاعولاء در زبان عرب را وزنی استثنایی می‌دانند که در کلمات دیگر استفاده نمی‌شود تقویت می‌گردد.^۲

۳.۲. پیروی عرب جاهلی از یهود در شیوه تقویم نگاری

شواهد دیگری از تأثیرپذیری عرب از فرهنگ یهود وجود دارد که یکی از آنها مشابهت در تقویم‌نگاری است. یهودیان سال عبادی خود را بر طبق تقویم قمری تنظیم می‌نمایند و در هر سه سال یک بار، سال را سیزده ماهه حساب می‌کنند؛ زیرا سال

[http:// www. Iranjewish.com/Essay/Essay ۱-۵. htm](http://www.Iranjewish.com/Essay/Essay_1-5.htm)

۱. «و قد قيل: ان «عاشوراء» هو عبرانی معرب، یعنی: «عاشور»، و هو العاشر من «تشری» الیهود، الذی صومه صوم «الکتور»؛ و أنه اعتبر فی شهور العرب، فجحل فی الیوم العاشر من اول شهورهم، كما هو فی الیوم العاشر من اول شهور الیهود». (البته این که ابوریحان می‌گوید یهود به آن روز خاص عاشور می‌گویند شاید با مسامحه باشد؛ زیرا یهود این روز را عاسور (با سین مهمله) می‌خوانند). ابوریحان بیرونی، همان، ص ۴۲۱.

۲. ر. ک: ازهری، ابو منصور محمد بن احمد، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بی‌جا، بی‌تا، بی‌نا، تهذیب اللغة، ج ۱، ص ۴۰۹.

قمری از سال شمسی، یازده روز کمتر است و پس از گذشت سه سال، این مدت به اندازه یک ماه خواهد شد. یهودیان این سال را کبیسه می‌دانند.^۱

اعراب جاهلی نیز تقویم خود را به همین شکل و بر اساس سال قمری محاسبه می‌کردند و در هر سه سال یک بار، سالی را به عنوان کبیسه سیزده ماهه می‌شمردند و ماه آخر سال، ذی‌الحجه را یک ماه به عقب می‌انداختند. این تأخیر یک ماهه در ماه ذی‌الحجه که ماه حرام نیز بوده، نسبی نامیده می‌شده است. مسعودی در مروج الذهب در باب «ذکر سنی العرب و شهورها و تسمیة أيامها و لیالیها» در بحث أسماء الشهور می‌نویسد:

اما ماه‌های قمری که اول آنها محرم است و تعداد روزهای یک ساله آن، ۳۵۴ روز است که از روزهای سریانی، ۱۱ روز و یک چهارم روز کمتر است که باعث می‌شود در هر ۳۳ سال یک سال اختلاف پیدا کنند... و عرب در زمان جاهلیت در هر سه سال با اضافه کردن یک ماه، سال را کبیسه قرار می‌داد و آن را نسیء به معنای تأخیر می‌نامید که خداوند تبارک و تعالی این عمل ایشان را با آیه شریفه «إنما النسیء زیاده فی الکفر» نکوهش کرد.^۲

مفسران در ذیل این آیه شریفه، مطالب دیگری را بیان کرده‌اند^۳ اما از آن جا که این آیه در سیاق آیه‌هایی است که در مذمت احبار و رهبان است و در ابتدای آیه قبل آن می‌فرماید: «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ» و سپس در آیه بعد، مسئله نسیء و تأخیر انداختن ماه حرام را مطرح می‌فرماید با توجه به این قراین، این احتمال تقویت می‌شود که مسئله نسبی مربوط به سستی است که در میان یهود رایج

^۱. تقویم عبری، سایت انجمن کلیمیان ایران، به آدرس:

[http:// www. Iranjewish.com/Essay/Essay ۳-۴. htm](http://www.Iranjewish.com/Essay/Essay ۳-۴. htm)

^۲. مسعودی، پیشین، ج ۲، ص ۱۸۸.

^۳. ر. ک: سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ هـ. ق، ج ۹، ص ۲۶۶.

بوده است. این سنت در میان عرب جاهلی نفوذ می‌کند و ایشان با اضافه کردن یک ماه به سال، آن را کیسه می‌کردند. این عمل پس از گذشت هر دو سال در سال سوم انجام می‌شد و مورد طعن و تحریم الهی قرار گرفته است. خداوند ماه‌ها را دوازده معرفی می‌کند. علامه شعرانی؛ در این باره می‌فرماید:

ابوریحان بیرونی و بعضی از مفسران که اهل فن (نجوم) بودند، گویند: نسیء آن بود که هر سه سال یک بار، یک ماه بر عدد ماه‌های سال می‌افزودند و آن سال را سیزده ماه می‌گرفتند تا ماه‌ها از فصل خود تغییر نکند و محرم که آغاز سال است منطبق با اول بهار باشد تقریباً چنان که اکنون رسم یهود است در هر سه سال، یک سال را سیزده ماه می‌گیرند و ماه‌های آنها که قمری است از محل خود در فصلی تغییر نمی‌کند و عرب تقلید یهود می‌کردند و بدین عمل قهرماً ماه‌ها از جای حقیقی خود تغییر نمی‌کردند و این گونه نبوده است که عمداً حج را از ماهی به ماهی تغییر دهند. بلکه این نتیجه افزودن یک ماه است و گرنه خود آنها همه ماهی را که در آن حج می‌کردند ذوالحجه می‌نامیدند و در واقع ذوالحجه نبود و اختلاف راویان در آن است که آیا آن ماه زائد را چه می‌نامیدند صفر یا محرم یا غیر آن و آن چندان مهم نیست.^۱ با توجه به همه این شواهد و قراین می‌توان گفت که واژه عاشورا که به روز دهم محرم، اولین ماه سال عربی گفته می‌شود از زبان و سال عبری به سال عربی انتقال پیدا کرده است. با توجه به آن که یهود در ماه محرم، روزه نمی‌گیرند و روزه آنان در دهم ماه تشری است که به آن «عاسور» گفته می‌شود و از آن جا که پیامبر اکرم (ص) در همان روزی روزه می‌گرفتند که یهود روزه می‌گیرند و این نوعی تبعیت از سنت موسی (ع) بوده و در روایت‌ها نیز بر این امر اشاره شده است، پس روزه صدر اسلام در این روز بوده است.

۱. ر. ک: رضا استادی، پیشینه عاشورا، پیام حوزه، ۱۳۷۴، شماره ۶.

با توجه به نسخ این روزه پس از وجوب روزه رمضان، می‌توان این جریان را واقعه‌ای همسان با مسئله تغییر قبله قلمداد کرد و آن را نوعی تبعیت از سنت‌های اصیل ادیان پیش از اسلام دانست که نقطه آغازینی در فرایند تکاملی احکام اسلامی بوده است. جالب است که مسئله تغییر قبله و نزول روزه رمضان هر دو در یک سال و با فاصله‌ای اندک از هم روی داده‌اند^۱ و کراهت رسول خدا^۶ از تبعیت از یهود در هر دوی این وقایع گزارش می‌شود. مانند آن‌جا که رسول خدا^۶ برای عدم مشابهت با یهود دستور می‌دهند مسلمانان یک روز قبل از روز عاشورا را نیز روزه بگیرند.

بر همین اساس است که می‌توان گفت آیه مبارکه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»^۲ بر وجوب روزه عاشورا و آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ... فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ»^۳ بر وجوب روزه رمضان دلالت دارند و بر این اساس آیه قبل؛ یعنی وجوب روزه عاشورا که سنت موسی^۷ و اهل کتاب است، نسخ می‌شود. به این دلیل که عبارت «مَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ»^۴ که به منزله تبصره حکم قبل از خود است، دوبار در هر دو آیه تکرار شده است و این تکرار اگر دلیل بر دو حکم بودن این دو آیه نباشد، یکی ناسخ و دیگری منسوخ، تکراری لغو و بی‌فایده است.

۴.۲. تشابه در تلفظ منشأ اشتباهی تاریخی

به نظر می‌رسد منشأ اشتباه دهم تشری با دهم محرم، تغییر الفاظ وارداتی در زبان عربی باشد. دهم تشری در لغت عبری «عاسور» نامیده می‌شود ولی عرب، آن را

^۱. و افتراض الله عزوجل، شهر رمضان، و صرفت القبلة نحو المسجد الحرام فی شعبان بعد مقدمه بالمدينة بسنة و خمسة أشهر، و قيل بسنة و نصف. یعقوبی، پیشین، ج ۲، ص ۴۲.

^۲. بقره (۲) آیه ۱۸۳.

^۳. همان، آیه ۱۸۵.

^۴. همان، آیه ۱۸۴ و ۱۸۵.

«عاشورا» تلفظ می‌کند پس فرقی ندارد این کلمه برای دهم تشری و یا برای دهم محرم به کار برده شود. عرب این کلمه را حتی برای اصل آن در ماه تشری نیز، عاشورا به کار می‌برد. از رسول خدا⁶ روایت می‌شود که ایشان می‌فرمایند: این روز، روز عاشورا است و قریش این روز را در جاهلیت روزه می‌گرفتند پس هر کدام شما (مسلمانان) دو ست دارد روزه بگیرد، بگیرد و هر کدام دو ست دارد روزه را ترک کند ترک کند.^۱

این سخن شاید دلیل بر همین امر باشد؛ چرا که رسول خدا⁶ نام این روز را بیان می‌فرماید و این نشان از آن دارد که رسول خدا⁶ از روزی غیر از دهم محرم که عرب می‌داند نامش عاشورا است سخن می‌گویند. در کلام ابوریحان نیز که نقل شد وی نام دهم تشری را در زبان عربی، عاشورا معرفی می‌کند. حال آن که نام اصلی این روز عاسور است. بنابراین می‌تواند مراد از عاشورا در اخبار گذشته، دهم تشری بوده باشد و به دلیل عدم آگاهی، راویان و فقهای پایان قرن اول و قرن دوم هجری از نام عاشورا، دهم محرم را پذیرفته‌اند.

نتیجه

روزه عاشورا در صدر اسلام مبنای اختلاف‌های فقهی، هم در میان اهل سنت و هم در میان فقهای شیعه شده است. این عمل روزه‌ای بوده که با وجوب روزه رمضان نسخ شده است و احیای آن نه تنها سنت نیست، بلکه بدعت است. البته این کار در راستای اهداف دربار اموی انجام شده است و راویان از این واقعیت گنگ و ناپیدای تاریخی به نفع سیاست‌های بنی امیه بهره‌برداری نموده‌اند.

۱. عبدالله بن عبدالرحمن ابومحمد الدارمی، *سنن الدارمی*، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ هـ. ق، ج ۲، ص ۲۲.

نکته دیگر آن است که این روزه در صدر اسلام در روز دهم ماه محرم نبوده است و تنها عامل این مغالطه تاریخی، تشابه لفظی این دو روز؛ یعنی دهم ماه محرم و دهم ماه تشری در کلام عرب است که عرب هر دو را عا شورا تلفظ می‌کند. این امر، یکی دیگر از زمینه‌های جعل و بدعت در این باره بوده است که گویا خود راویان نیز به این مسئله توجه نداشته‌اند.

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام / سال شانزدهم، شماره سوم / پاییز ۱۳۹۴، شماره مسلسل ۶۳

درآمدی بر سنت سازی امویان؛ مطالعه روندی - فرایندی روزه عاشورا

تاریخ دریافت: ۹۴/۳/۷ تاریخ تأیید: ۹۴/۷/۱۴

احمد فلاح زاده^۱

چکیده:

سنت‌های اسلامی به مثابه‌ی سفارشی‌الاهی نخستین بار بوسیله رسول خدا در جامعه‌ی مسلمانان مطرح شد، این در حالی بود که هنوز ساختار اجتماعی سرزمینهای اسلامی، شاکله‌ای بیشتر عربی بود تا اسلامی. همین دیدگاه سبب شد تا خلفای سه‌گانه و در ادامه‌ی آنها، امویان، با شخصی‌شماری سنن نبوی بکوشند تا سنتهای جدیدی را به نام خود ثبت نمایند. فضای فکری شام و فرمانروایی طولانی مدت امویان در این سامان از یک سو و شیوه عربی - رومی آن هم بر همان مبناهای پذیرفته شده در مکه از سوی دیگر به یاری جایگاه قریشی بودنشان زمینه و مقدمات لازم برای سنت‌سازی امویان را فراهم کرد. چشم انداز قریشی - عربی و انتساب جعلی به پیامبر و بعدها بهره‌گیری از صحابه‌ی حدیث ساز، شیوه‌ی نویی را در سنت سازی بر مبنای حذف دوامدار فضایل اهل بیت و شخصیت بخشی به امویان در تاریخ اسلام ثبت کرد. این نوشتار یکی از نمونه‌های جعل سنن، یعنی روزه داری در عاشورا را در یک بررسی روندی-فرایندی، بر مبنای «نظریه‌ی پخش» در منابع تاریخی به جستجو نشسته تا ساختگی بودن جریان روزه عاشورا را مستند نماید.

کلیدواژگان: عاشورا، امویان، سنت‌سازی، روزه‌ی عاشورا، جعل حدیث.

مقدمه

^۱ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه مذاهب اسلامی تهران:

سنت‌های اسلامی نخستین بار به وسیله رسول خدا ۹ وارد جامعه مسلمانان شد. این در حالی بود که بیشتر ساختار اجتماعی سرزمین‌های اسلامی، هنوز عربی بود. شخصی شماری سنن نبوی سبب شد خلفای سه گانه و امویان، سنت‌های جدیدی را به نام خود ثبت نمایند. در این میان، سبک اداره قلمروی وسیع اسلامی در دوره امویان، آمیخته ای از شیوه عربی-رومی بر همان میناهای پذیرفته شده در مکه بود. فضای فکری شام، فرمان‌روایی طولانی مدت امویان در این سرزمین و جایگاه قریشی آنها، مقدمه هر گونه سنت سازی را فراهم می‌کرد. چشم انداز قریشی-عربی، انتساب دهی ویژه به پیامبر ۹ و بهره‌گیری از صحابه حدیث ساز، شیوه جدیدی را در سنت سازی بر مبنای حذف فضایل اهل بیت: و شخصیت بخشی به امویان در تاریخ اسلام ثبت کرد. بر این اساس، سیاست دولت اموی توانست، سراسر جهان اسلام را تحت پوشش اندیشه خود قرار دهد. اسناد تاریخی صدر اسلام، مملو از رقابت این خاندان با بنی هاشم در سراسر عهد جاهلی و نبوی است. آغاز گام بلند امویان برای حذف سازماند بنی هاشم از دنیای معرفتی اسلام، سابقه ای دیرینه داشت. با جست و جویی در سازمان فکر دولت اموی و هم‌زمانی و تأثیر آنها بر صحابه و تابعان صاحبان اندیشه، می‌توان گفت که منابع مختلف اسلامی، چه مستقیم و چه غیر مستقیم، دست‌خوش باورهای اموی شده‌اند.

پیشینه تحقیق

در این پژوهش، نویسنده با وجود فیش برداری اولیه، پس از مطالعه کتاب‌ها و مقاله‌های همگون می‌کوشد از دوباره نگاری مباحث همسان بپرهیزد. درباره روزه عاشورا، نوشته‌های مهمی با رویکردهای حدیثی ارائه شده است. به عنوان نمونه، نجم الدین طوسی کتابی با نام صوم عاشوراء بین السنه النبویه و البدعه الامویه نوشته است که در نوع خود، تحقیق شیوایی درباره روزه عاشورا است که همان طور که از نامش پیدا است، در آن، روزه عاشورا از دوران پیامبر ۹ تا دوران‌های بعدی بررسی شده است.

تفاوت این کتاب و مقاله حاضر در شیوه تحقیق، تفاوت و سبک چینش داده‌ها و یافته‌های مقاله است. چنان که در این کتاب از شیوه حدیثی و در مقاله حاضر از روش تاریخی استفاده می‌شود.

نوشته دیگر در این زمینه، از جعفر مرتضی عاملی در کتاب *الصحیح من سیره النبی الاعظم* است که بخش کوتاهی را با اسلوب برر سی حدیثی دربردارد. می‌توان کتاب طبسی را صورت کامل شده، مطالب کتاب *الصحیح دانست*.

در بین مقاله‌ها، رضا استادی در نوشتاری با نام پیشینه عاشورا در این باره مطالب مفیدی، به روش حدیث محور ارائه می‌کند. هم چنین دو بررسی تاریخی، یکی از محمد هادی یوسفی غروی به عنوان قدیمی‌ترین مقاله و دیگری مقاله‌ای مشترک از حمید رضا مطهری و مهدی رفیعا، تأملی تاریخی در این موضوع هستند که هر دو ساختار متفاوتی با مقاله حاضر از حیث ساختار و استدلال دارند.

البته در میان محققان سنی هم روزگار نیز، رضوان عزالدین صالح الحدیدی با مقاله *صوم التاسع من محرم و عاشوراء فی میزان المحدثین و الفقهاء*، نمونه‌ای از تأیید روزه عاشورا در سنت نبوی، روایت‌ها و فقه با شیوه‌ای حدیثی - فقهی، بدون درنگ تاریخی ارائه می‌کند. با این همه، مقاله حاضر، در سبک استدلال، نوع و چینش داده‌ها، بهره‌بری از نظریه پخش، و یافته‌های خود، با سایر آثار تفاوت دارد.

بررسی دو مفهوم ساختاری در بحث

یکم: مطالعه روندی - فرآیندی

مطالعه روندی بررسی یک موضوع بر اساس نگاه درونی (زیرمجموعه‌ای) و بر اساس مسیر مطالعه و استدلال است. به این معنا که تأمل اصلی نویسنده در مراحل است که یک بحث علمی به صورت آشکار انجام می‌شود تا به نتیجه برسد. به عبارت دیگر در این روش، به مطالعه قدم به قدم مسیر نگارش و استدلال در یک موضوع توجه می‌شود و شمایل بحث با نگاه از پایین و برداشت بر همین اساس، شکل می‌گیرد. در

واقع در این سبک از مطالعه، یک شبکه منسجم از دگرگونی‌ها، مسیرهای مطالعاتی و مفهوم‌شناسی سیر منطقی با نگاه درونی، موضوعی است که نویسنده در پی آن است. چنان که در این مقاله، حرکت جریان اموی از یک رزم دودمانی به سوی کسب حکومت، تا تقدیس‌نمایی اندیشه خود و در پایان، جعل روزه عاشورا، مطالعه روندی نام‌می‌گیرد.

مطالعه‌ی فرآیندی، مجموعه عملیاتی برای رسیدن به یک هدف مشخص در خوانش داده‌ها با نگاه بیرونی و از بالا به موضوع است. با این تفاوت که این نوع مطالعه، برآیندگرا است و سعی می‌کند به نتایجی دست یابد که در سیر مطالعه روندی کاویده نشده‌اند. در این نوع مطالعه، یک سری از کلیات، ابتدا‌گزینه‌ش می‌شود تا بر اساس بررسی عملیات شبکه‌ای میان این کلیات و با فرانگری، چگونگی چینش مباحث یک موضوع روشن گردد.

روش بررسی، بر خلاف تحقیقات روندی که مسیر تحقیق مشخص و در دسترس است، نیازمند فهم یک سری از قواعد ناپیدا، کلی و اثرگذار در بحث است.

چنان که در همین بحث، مفهوم جعل در روزه عاشورا و نمونه‌های همانند آن همچون جشن و سرمه کشیدن در آن روز که در بخش برآیند مقاله به آنها پرداخته می‌شود، بر مبنای روش فرآیندی گردآوری می‌شوند، تا خواننده بتواند نمونه‌های دیگری از جعل‌های امویان را مطالعه کند. با این حساب، مناسبت مطالعات روندی و فرآیندی از گونه‌های عموم و خصوص من وجه است. مبنای بررسی این مقاله، مطالعه اسناد و متون بر اساس ترکیب مطالعه روندی-فرآیندی است. در این مقاله، چینش داده‌ها بر اساس مطالعه روندی و اثرگذاری ساختار رومی-عربی-قریشی بر استدلال و اندیشه جعل در امویان، بر مبنای مطالعه فرآیندی صورت می‌گیرد.

دوم: نظریه پخش

تورستن هاگر استرنند (د. ۲۰۰۴م)^۱ نخستین بار این نظریه را مطرح کرد. وی معتقد است، نظریه انتشار، فرآیندی است که یک ایده از فرد یا گروهی به فرد یا گروهی دیگر منتقل می شود. این نظریه شاخه‌بندی‌های خاصی در درون خود دارد، که این مقاله به فراخور موضوع، با روش پخش سرایتی یا واگیردار^۲ به بررسی اسناد و متون می‌پردازد. در این نوع پخش، گسترش عمومی ایده‌ها، مانند اشاعه بیماری‌های مسری، بدون در نظر گرفتن سلسله مراتب صورت می‌گیرد؛ چرا که در این جا، انتشار از طریق تماس مستقیم، صورت می‌گیرد. این فرآیند به شدت تحت تأثیر قاعده ای به نام «فاصله=مکان و زمان» قرار دارد. بنابر این، افراد و نواحی نزدیک، نسبت به افراد و نواحی دور دست، احتمال تماس بیشتری دارند.^۳

در این نوع پخش، اندیشه‌ها و مفاهیم هستند که از سرزمین میزبان به سرزمین میهمان و جدید هجرت می‌کنند و چون هجرت فیزیکی نیستند دارای سرعت انتشار بالایی هستند. هاگراسترنند بر این باور است که شش عامل، نظریه را کارکرد می‌بخشد که در تعاریف عبارت هستند از: ۱. حوزه جغرافیایی: در این مقاله، منظور از آن در آغاز، شام و سرزمین‌های اموی خواه و بعدها سراسر جهان اسلام است؛ ۲. عامل زمان و ابزار پخش: منظور آن در این مقاله، دوره فرمانروایی نود و دو ساله امویان است؛ ۳. موضوع پخش: در این مقاله، جعل سنت روزه عاشورا است. ۴. مبدا پخش: در حقیقت

^۱ . Toresten Hagerstrand.

^۲ . Contagious diffusion □

^۳ . ابراهیم بزرگر، نظریه پخش و بازتاب انقلاب اسلامی، *پژوهش حقوق و سیاست*، ۱۳۸۱، شماره ۸، ص ۴۵؛ سید محمد صادق حسینی و ابراهیم بزرگر، نظریه پخش و بازتاب انقلاب اسلامی ایران بر عربستان سعودی، *مطالعات انقلاب اسلامی*، سال دهم، تابستان ۱۳۹۲، شماره ۳۳، ص ۱۷۵-۱۷۴؛ جمیل میلانی و محمد تقی اسماعیلی، نظریه پخش و بازتاب انقلاب اسلامی ایران بر پاکستان، *مطالعات انقلاب اسلامی*، سال یازدهم، پاییز ۱۳۹۳، شماره ۳۸، ص ۴۹-۵۰.

مکانی است که انگیزه و عمل پخش از آنجا آغاز می‌شود که در این مقاله، شام و سرزمین های هم فکر آن است؛ ۵. مقصد پخش: مکان هایی است که محتوای پخش یا جریان مدام پخش به این مکان ها می‌رسد که در این مقاله، مبارزه با عاشورا مانند نماد مقاومت شیعی مطرح است؛ ۶. مسیر پخش^۱: چگونگی اشاعه موضوع در یک مسیر مشخص است.^۲ در این جا طیف گسترده روایت های فقهی-حدیثی-تاریخی به همراه فرهنگ سازی امویان در زیرمجموعه مسیر پخش می‌گنجد. البته در این جا به نظریه هاگستراند دو شاخه‌ی دیگر؛ یعنی ۷. پیش زمینه پخش و ۸. مدل پخش افزوده می‌شود که تفصیل آن، مرور خواهد شد.

بنی امیه و میراثی از سنت سازی؛ پیش زمینه پخش

در ست در آغاز شش سال دوم خلافت عثمان، بنی امیه خود را مالک دنیای اسلام می‌دانستند.^۳ حتی از دید بسیاری از صحابه، عثمان در سال های پایانی خلافتش، شمایل یک حکومتی اموی را بیشتر از خلافتی اسلامی به رخ می‌کشید. این دیدگاه، سرانجام خونینی برایش رقم زد اما پسر عمویش، معاویه که در ابتدای سرکشی علیه امیرالمؤمنین حضرت علی ۷ هرگز رسیدن به خلافت را در دست نیافتنی ترین آرزوهایش نمی‌دید، ناباورانه خلافت به او رسید تا گفتمان غلبه بر اندیشه بیعت برتری یابد.

۱. ابراهیم بزرگر، نظریه پخش و بازتاب انقلاب اسلامی، پیشین، ص ۴۶.

۲. سید نظام الدین موسوی، رضا سیمبر و روح الله قاسمیان، تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر خیزش های مردمی در جهان عرب، پژوهشنامه انقلاب اسلامی، سال سوم، شماره ۱۱، تابستان ۱۳۹۳، ص ۵ و ۵؛ به نقل از محمد باقر حشمت زاده، تأثیر انقلاب اسلامی بر کشورهای اسلامی، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷، ص ۹۴-۹۵.

۳. شیخ مفید، ارشاد، قم: کنگره، ۱۴۱۳م، ج ۱، ص ۲۸۹.

معاویه می‌دانست، ممکن است شورش های عمومی بزرگی را نادانسته، علیه خود برپا کند. از این رو، تا حدودی بر سیره خلفای سه‌گانه در عطا‌های ویژه به خواص مؤثر، پای‌بند ماند. این سیاست به خوبی مؤثر واقع شد و در تمام دوران او، در میان خواص، تنها شماری از ایشان که اهل معامله نبودند به قتل رسیدند.^۱ این پایان ماجرا نبود، بلکه آغاز کار او بود، او خود را شاه‌نمید تا مردم به سنت سلاطین، پایین‌پایش بنشینند.^۲ در ادامه، دیوان خاتم را تأسیس کرد^۳ و اندکی بعد، قائل به حق اجتهاد برای خودش شد و نخستین بار، از عطاها زکات دریافت کرد^۴ اما جو سیاسی ناچارش کرد برای خود در نماز^۵ و زمان‌های دیگر، نگهبان قرار دهد.^۶

با این توصیفات، او نمی‌توانست در جامعه مسلمانان، خود را گریزان از سنت معنوی نشان دهد. از این رو، برای کعبه، پارچه‌ای از دیا فراهم کرد^۷ تا نمایش همه‌پسندی برای دولتش با شد. بر همین اساس در مسجد الحرام، منبری قرار داد^۸ و برای مسجد

^۱. سرشناس‌ترین این افراد، حجر بن عدی، عمرو بن حمق خزائی و رشید هجری بودند. یعقوبی، پیشین، ج ۲، ص ۲۳۰؛ حجر بن عدی که گریخته بود در حالی در غاری یافته شد که به نیش ماری از دنیا رفته بود. سرش را بریدند و به شام فرستادند. سر او دارنده نشان اولین سری است که در سرزمین‌های اسلامی چرخانیده شد. ابن کثیر، پیشین، ج ۸، ص ۴۸.

^۲. الیعقوبی، تاریخ یعقوبی، بیروت: دار صادر، بی تا، ج ۲، ص ۲۳۲.

^۳. الطبری، تاریخ طبری، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، ط الثانية، بیروت: دار التراث، ۱۹۶۷م، ج ۵، ص ۳۳۰.

^۴. یعقوبی، پیشین، ج ۲، ص ۲۳۲.

^۵. الدینوری، الأخبار الطوال، تحقیق عبد المنعم عامر مراجعه جمال الدین شیال، قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۸، ص ۲۱۵.

^۶. البلاذری، انساب الاشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۷ه.ق، ۱۹۹۶م، ج ۵، ص ۱۶۵؛ طبری، پیشین، ج ۵، ص ۳۳۰.

^۷. یعقوبی، پیشین، ج ۲، ص ۲۳۸.

^۸. همان، ج ۲، ص ۲۲۲.

پیامبر ۹ محراب ساخت.^۱ بعدها، امویان خانه پیامبر ۹ که گویا مزار حضرت زهرا ۳ در آن بود را به مسجد افزودند^۲ تا فضایل اهل بیت: در کنار مسجد نبوی برای همیشه به فراموشی سپرده شود.^۳ در همین حال، معاویه نیم نگاهی به جانشینان غیر امویش داشت و طرح حذف سیاسی رقیبان را این گونه ریخت که حضرت حسن بن علی ۷ را مطلق نامید. او با این کار در پی آن بود تا حضرت ۷ را شخصی دنیاگرا و کناره گیر از دنیای سیاست معرفی کند.^۴

معاویه بر اساس این اندیشه که نبوت را امری درون خاندانی؛ یعنی بنی هاشمی می دانست، کوشید با طرح موضوع سب امیرالمؤمنین حضرت علی ۷^۵ بر منابر از یک سو خلافت را از دسترس حضرت حسن بن علی ۷ دور سازد و از جانب دیگر، مقدمات قرار گرفتن خلافت را در خاندان خود آماده کند. موضوع سب مایه ناراحتی برخی از زنان پیامبر ۹،^۶ شماری از صحابه ۷ و خاندان اهل بیت: شد^۸ اما رویکرد سب، چنان طولانی

۱. المقدسی، البدء و التاريخ، بور سعید: مکتبۃ الثقافة الدینیة، بی تا، ج ۶، ص ۶.

۲. کلینی، کافی، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹ه.ق، ج ۲، ص ۴۹۸.

۳. ابن شهر آشوب، مناقب، قم: علامه، ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۳۶۵.

۴. ابن سعد، الطبقات الکبری، تحقیق محمد بن صامل السلمی، الطائف: مکتبۃ الصدیق، ۱۴۱۴ه.ق/۱۹۹۳م، خامسۀ ۱، ص ۳۰۲؛ مقدسی، پیشین، ج ۵، ص ۷۵. گویا این اتهام می توانست شورش های حسنیان را با مشکل یارگیری و مشروعیت مواجه سازد.

۵. یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۲۳۰.

۶. ام سلمه همسر پیامبر از جناح هوادار امام علی ۷ نسبت به این موضوع به شدت اعتراض کرد. از دیدگاه او این کار در واقع سب پیامبر ۹ بود. بلاذری، پیشین، ج ۲، ص ۴۰۶-۴۰۵. گفتنی است پس از رحلت رسول خدا ۹ همسران وی به چهار جناح سیاسی تبدیل شدند.

۷. المسعودی، مروج الذهب، تحقیق اسعد داغر، چاپ دوم، قم: دار الهجرة، ۱۴۰۹ه.ق، ج ۳، ص ۱۴.

۸. ائمه امامیه، سب امیرالمؤمنین حضرت علی ۷، را سب اهل بیت: می شمردند. ن.ک: الصالحی الشامی، سبیل الهدی، تحقیق عادل احمد عبد الموجود و علی محمد معوض، بیروت: دار الکتب

مدت و رسم شد که محدثان مسلمان در رد آن، بابتی به نام «وجوب حب اهل بیته»^۱ و «فی حثه و التحذیر من بغضهم و اذاهم [اهل بیت]»^۲ در کتاب های خود باز کردند. معاویه در همان زمان، اتهام سبایی را متوجه شیعیان کرد.^۳

او پس از به قدرت رسیدن، همه تعهدات خود را نسبت به هاشمیان زیر پا گذاشت.^۴ از دید او، سنن نبوی تأییدی بر تاریخ بنی هاشم، حتی در روزگار خودش بود. برای همین، سنت های جدیدی را طراحی کرد تا بنی امیه صاحب سنن شخصی شوند و حق ایجاد سنت برای امویان مطرح شود. بنابراین، یک سری سنت های شخصی و شاید فقهی را بر پایه خصوصیات خود باب کرد. او خود را مجتهدی با روشی بیشتر سیاسی می دید، بر خلاف دیگر خلفا، که سهم عمده کارشان در تأثیر گذاری بر فتوهای فقهی، زمینه های اجتماعی داشت.

وی نخستین کسی بود که حکم صریح خدا را درباره این که فرزند از آن بستر است و سهم زنا کار سنگ است، تغییر داد و زیاد بن ابیه را به پدرش، ابوسفیان پیوند داد.^۵ وی در راستای معنویت زدایی، کوشش فراوانی کرد. بر همین اساس، فضای تجاری را حاکم بر دمشق کرد تا جایی که می توان آن را بازار شهر نامید. از معاویه ای که خود را

العلمیة، ۱۴۱۴.ق/۱۹۹۳م، ج ۱۱، ص ۸.

^۱. المقریزی، *إمتاع الأسماع*، تحقیق محمد عبد الحمید النمیسی، بیروت: دار الکتب

العلمیة، ۱۴۲۰.ق/۱۹۹۹م، ج ۱۱، ص ۱۷۸.

^۲. صالحی شامی، پیشین.

^۳. طبری، پیشین، ج ۵، ص ۲۷۲.

^۴. مقدسی، پیشین، ج ۶، ص ۵.

^۵. بلاذری، پیشین، ج ۵، ص ۲۰۳؛ طبری، همان، ج ۸، ص ۱۲۹؛ مسعودی، همان، ج ۳، ص ۸؛ زیاد مردی حيله گر و در سیاست توانمند بود از این رو معاویه برای به خدمت در آوردن وی کوشید تا او را ترفیع شخصیت دهد و بعد به خدمت درآورد. بنابراین، زیاد را در سال ۴۵ه.ق به امارت بصره فرستاد.

خسرو تازیان می‌داندست به جز این هم انتظار نمی‌رفت.^۱ مال اندوزی بی حد معاویه^۲ و تلاش او برای هم خوان سازی آیه‌هایی از قرآن با این موضوع، سندی دیگر بر معنویت زدایی او از جامعه اسلامی، در عصر عثمان است. این کار سرانجام به تبعید ابوذر انجامید.^۳ معاویه با بهره‌گیری از ساختار ذهنی پیچیده و منطق نژادی توانست خلیفه دوم را برای ادامه زندگی شاهانه خویش راضی کند.^۴ با آغاز خلافتش، روش او آرام آرام بر پایه خشونت^۵ و خون‌ریزی^۶ استوار شد. معاویه که خود را میراث‌دار خلفای سه‌گانه می‌نامید^۷ به ترفیع جایگاه خویش در میان صحابه پرداخت. او خود را خویشاوند

۱. بلاذری، همان، ج ۵، ص ۱۵۴؛ ابن حیون، شرح الاخبار، تحقیق سید محمد حسینی جلالی، قم: جامعه مدرسین، ج ۲، ص ۱۶۴.

۲. ثروت معاویه به هنگام مرگش با دارایی پادشاهان ایران و روم برابر بود (ن.ک: مقدسی، پیشین، ج ۶، ص ۶).

۳. ابوذر آیه ۳۴ سوره توبه، «وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» را در شأن کسانی می‌دانست که مانند معاویه مال اندوزی می‌کنند اما معاویه کوشید با حذف واو از ابتدای آیه، آن را به اهل کتاب نسبت دهد. ابن سعد، پیشین، ج ۴، ص ۱۷۰؛ طبری، پیشین، ج ۴، ص ۲۸۳؛ جاحظ نیز این سیاست معاویه را نکوهید (جاحظ، الرسائل السياسية، چاپ دوم، بیروت: دار و مکتبه هلال، ۱۴۲۳ه.ق، ص ۳۵۰).

۴. وقتی عمر در بازدید از شام از او پرسید: «چرا این موبک شاهانه را راه انداخته ای؟» گفت: «این کار من برای نشان دادن عظمت مسلمانان است (ن.ک: ابن عبدالبر، الاستیعاب، ج ۳، ص ۱۴۱۷).

۵. مقدسی، پیشین، ج ۶، ص ۷.

۶. ذهبی، تاریخ الاسلام، تحقیق عمر عبد السلام تدمری، ط الثانية، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۱۳ه.ق/۱۹۹۳م، ج ۲۱، ص ۱۸.

۷. زینب دختر امیرالمؤمنین حضرت علی ۷ در سخنرانی معروفش در شام، این پیوستگی را تایید کرد (ن.ک: ابن طیفور احمد بن ابی طاهر، بلاغات النساء، قم: دار الشریف الرضی، بی تا، ص ۳۶).

پیامبر^{۱۹}، دایی مؤمنان و کاتب وحی معرفی می‌کرد. ^۲در آن سو، جایگاه امیرالمؤمنین حضرت علی^۷ نسبت به پیامبر^۹ را مانند نسبت قارون به موسی می‌دانست.^۳ مفسران دربار معاویه، جریان بخشش انگشتر امیرالمؤمنین حضرت علی^۷ را داستانی سیاسی قلمداد کردند.^۴ در این دوران، روایت‌هایی در فضل معاویه ساخته شد.^۵ پس از آن از یک طرف، تقدس خاصی به خلفا بخشیدند تا رقیب مقام معنوی پیامبر^۹ باشند و

^۱. در این جا، واژه صهر را معاویه به کار برده است که در هر دو معنای، داماد و خویشاوند برابر برادر همسر به کار رفته است. همان طور که عبدالله بن جحش، و عبدالله بن عمر را صهر نبی برابر برادر خانم پیامبر خوانده اند (ن.ک: بلاذری، پیشین، ج ۵، ص ۱۱۹؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ه.ق، ج ۳۱، ص ۱۸۲؛ زرکلی، الأعلام، ط الثامنة، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۹ه.ق، ج ۴، ص ۷۶).

^۲. جاحظ، پیشین، ص ۳۴۵؛ بلاذری، پیشین، ج ۵، ص ۱۱۹؛ هم چنین ابن عبد ربه اندلسی بابی به نام فضایل معاویه را به ثبت رسانده است (ن.ک: ابن عبد ربه، العقد الفرید، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۴ه.ق، ج ۵، ص ۱۱۱)؛ گفتنی است پیروان حلاجیه در اهواز برای رقابت با معاویه، محمد بن ابوبکر را خال المومنین می‌گفتند (ن.ک: ابوعلی تنوخی، نشوار المحاضره و أخبار المذاکره، بیروت: بی جا، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۷۵).

^۳. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ه.ق/۱۹۹۷م، ج ۸، ص ۲۶۲؛ مزی، تهذیب الکمال، تحقیق بشار عواد معروف، چاپ چهارم، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۳ه.ق/۱۹۹۲م، ج ۵، ص ۵۷۷؛ ذهبی، پیشین، ج ۱، ص ۱۲۲.

^۴. هواداران معاویه برای کاستن از موضوع پیشوایی در این آیه، برای آن داستانی نقل می‌کردند که تنها برداشت از آن بخشش انگشتر به فقیر بود نه بحث حق رهبری (ن.ک: محمد ثناالله مظهری، التفسیر المظهری، تحقیق غلام نبی تونسسی، بی جا: مکتبه رشدیة، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۳۲).

^۵. خطیب بغدادی، پیشین، ج ۳، ص ۱۶۰؛ ج ۱۴، ص ۳۲۸.

^۶. برای نمونه در پاره ای از این دست احادیث می‌خوانیم: اگر پیامبری پس از رسول الله^۹ می‌آمد، او عمر بن خطاب بود (ن.ک: ابویوسف البسوی، المعرفه و التاريخ، تحقیق اکرم ضیاء العمری، ط الثانية، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۱ه.ق/۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۶۲، ج ۲، ص ۵۰۰ و ص ۷۶۹؛

از سوی دیگر، احادیثی را وضع کردند^۱ که جایگاه الهی آن حضرت ۷ را تنزل می‌دادند.^۲ این کار، پی‌گیری سیاست حذف جایگاه معنوی اهل بیت: و شخصی کردن سنن نبوی بود. هم‌چنین، شاعران دربار معاویه، فضل او را بر امیرالمؤمنین - حضرت علی ۷ به شعر در می‌آوردند.^۳ این امر، ادامه سیاست جلوگیری از نشر فضایل آن حضرت ۷ بود.^۴ سرانجام کار به جایی رسید که یزید، برتری معاویه بر امیرالمؤمنین حضرت علی ۷

ابن عبدالبر، پیشین، ج ۳، ص ۱۱۴۷؛ این حدیث در واقع رقیب روایت پیامبر ۹ درباره حضرت علی ۷ است که او را به منزله هارون نسبت به موسی می‌دانست. ابن عبدالبر، پیشین، ج ۳، ص ۱۰۹۸.

۱. در روایتی جالب می‌خوانیم: فضل عایشه بر دیگر زنان پیامبر مانند برتری آب گوشت است نسبت به دیگر غذاها (ن.ک: بلاذری، پیشین، ج ۲، ص ۴۲؛ ابن سعد، پیشین، ج ۸، ص ۶۳؛ ابن عبدالبر، پیشین، ج ۴، ص ۱۸۸۳).

۲. این روال چه در روزگار معاویه و چه در عصر دیگر شاهان اموی برقرار بود. برای نمونه آورده‌اند: پیامبر بارها به خانه ام حرام (همسر عباده بن صامت) وارد می‌شد و او به پیامبر غذا می‌داد، یک روز که پیامبر وارد شد، ام حرام پیامبر را اطعام کرد و شروع کرد به گرفتن شپش‌های سر پیامبر. (ن.ک: البیهقی، *دلائل النبوه*، تحقیق عبد المعطی قلجی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۵ه.ق/۱۹۸۵م، ج ۶، ص ۴۵۰)؛ در جای دیگر می‌خوانیم: پیامبر ۹ در بازاری سرپا ادرار کردند (ن.ک: صالحی شامی، پیشین، ج ۸، ص ۱۴)؛ یا این داستان که از زهری، فقیه دربار امویان، روایت شده است: یک چندی وحی به پیامبر نمی‌رسید. آن چنان غمدار شد که بر قله کوه‌های بلند می‌رفت که خود را به پایین پرت کند و چون به بالای کوه می‌رفت جبریل بر او نمایان می‌شد و گفت: تو به راستی پیامبری، به خود شک راه نداده و رفتارهای عجولانه نداشته باش (طبری، پیشین، ج ۲، ص ۳۰۵؛ ذهبی، پیشین، ج ۱، ص ۱۱۹).

۳. جاحظ، پیشین، ص ۳۴۲.

۴. ابن ابی الحدید، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ه.ق، ج ۴، ص ۵۷.

را با صراحت عقیده دولتی امویان معرفی کرد.^۱ این در حالی بود که هم چنان، روایت شجره ملعونه درباره بنی امیه در مدینه نقل می شد.^۲ شام محور طلایی تولید سنن؛ حوزه جغرافیایی پخش در روزگار معاویه، خلافت به پادشاهی تبدیل شد. در این زمان شام و اهلس، سکه تمام عیار بخت او بودند؛ چرا که اهل شام به تجربه، امیران مسلمان را خاندان سفیانی می دانستند. این باورمندی آن جا نشأت می گرفت که معاویه خود را نزد شامیان از اهل بیت، شجره رسول خدا^{۹۱} و نزدیک ترین افراد به پیامبر^۹ و بازمانده آن حضرت^۹ معرفی می کرد.^۳ او توانست، مدیریت فرهنگی شام را که زمینه رفتارهای سیاسی بعدی او بود، سامان دهی کند. سایر بنی امیه به تدریج در دایره کار فرهنگی-قومی قرار گرفتند.^۴ تلاش برای هم پایه دانی امویان با بنی هاشم در لابه لای رفتارهای بنی امیه به خوبی دیده می شود.^۵ پس از یک دوره، بستر سازی فرهنگی، پس از قتل عثمان، شرایط خوبی برای ترمیم جایگاه اعتقادی بنی امیه و فضیلت سازی فراهم شد.^۶ تا جایی که

۱. طبری، پیشین، ج ۴، ص ۴۶۴.

۲. ابوبکر سور آبادی، تفسیر سور آبادی، تحقیق علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳۸۱؛ نظام الدین نیشابوری، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقیق شیخ زکریا عمیرات، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ه.ق، ج ۴، ص ۳۶۲؛ محمود بن ابو الحسن نیشابوری، ایجاز البیان عن معانی القرآن، تحقیق حنیف بن حسن القاسمی، بیروت: دارالغرب اسلامی، ۱۴۱۵ه.ق، ج ۲، ص ۵۰۲.

۳. همان، ج ۲۴، ص ۹۱.

۴. جاحظ، الرسائل السیاسیه، چاپ دوم، بیروت: دار و مکتبه هلال، ۱۴۲۳ه.ق، ص ۴۴۲.

۵. عمرو پسر عاص در رویارویی با بزرگان اسکندریه در فتح مصر، خود را اهل بیت پروردگار معرفی کرد (ابن عساکر، همان، ج ۴، ص ۱۶۰).

۶. همان، ج ۳۹، ص ۹۳-۹۴؛ ابوحنیان توحیدی، الامتاع و الموائسه، بیروت: مکتبه عنصریه، ۱۴۲۴ه.ق، ص ۳۸۳؛ صالحی شامی، پیشین، ج ۱۱، ص ۲۸۰.

هم تراز با این رفتار، باب مناقب عثمان در کتاب‌های حدیثی باز شد.^۱ در این زمان، شام یک سره در خدمت حاکمان اموی بود. حتی آن چه میراث امویان دوره های قبل خوانده می شد، پیرو این خط فکری به شدت حفظ شد.^۲

کار دیگر معاویه، بازسازی سیمای شام و طراحی چهره ای معنوی و در شأن پایتختی مسلمانان برای این شهر بود. از این جا بود که شام به سرزمین مقدس، مدفن پیامبران^۳ و شهری معنوی شهرت یافت^۴ تا خلاً معنوی پایتخت اندکی برطرف شود.^۵ بر این اساس، شام از جهت سرزمینی و از جهت شخص معاویه و امویان، چیزی کمتر از بنی هاشم و مدینه نداشت. با این حال، هنوز حکومت معاویه برای مسلمانان تعریف نشده بود. او در راستای باورمندی مسلمانان نسبت به فرمانروایی خویش اعلام کرد، پیامبر^۶ پیش تر خبر پادشاهی او را داده است و از وی خوش رفتاری با مردم را خواسته است.^۶ با این همه، اندیشه جبرگرایی^۷ برای توجیه قدرت معاویه کارکرد بی نظیری داشت. نخستین بار سیستم حکومت معاویه، آغازگر اندیشه جبرگرایی در قالبی اسلامی بود.^۸

۱. ذهبی، پیشین، ج ۱، ص ۳۸۱.

۲. بعدها حجاج بن یوسف، مصحف عثمانی که پس از کشته شدن عثمان، ترک شده بود به هر زحمتی بود باز یافت و دوباره آن را مصحف رسمی دولت اعلام کرد (ن.ک: همان، ج ۹، ص ۱۳۰؛ السمهودی، *وفاء الوفاء*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۶م، ج ۲، ص ۱۹۸).

۳. به گزارش ابن عساکر، شام محل دفن ۱۷۰۰ پیامبر بود (ابن عساکر، همان، ج ۲، ص ۴۱۱).
 ۴. احمد ابن الفقیه، *کتاب البلدان*، تحقیق یوسف الهادی، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۱۶هـ.ق/۱۹۹۶م، ص ۱۶۴.

۵. این که معاویه پایتختش را از شام به مدینه یا مکه منتقل نکرد، نشان از نداشتن پایگاه مردمی وی در آن نواحی است و نشان می دهد کار او بدون شامیان پیش نمی رفت.

۶. ابن عبدربه، پیشین، ج ۵، ص ۱۱۲.

۷. یزید به هنگام آوردن سرها در مجلس شام جبرگرایی خود را آشکار کرد (ن.ک: طبری، پیشین، ج ۴، ص ۴۶۴).

۸. احمد بن سلیمان، *حقائق المعرفة فی علم الکلام*، تصحیح حسن بن یحیی، صنعاء: مؤسسه

آیه بیست و شش سوره آل عمران که می‌فرماید: «پروردگارا، فرمانروایی از آن توست؛ هر کسی را که بخواهی، فرمانروایی می‌بخشی؛ و هر کس را که نخواهی، نمی‌دهی» به خوبی نقش یک شاه‌واژه را برای او در مناظرات کلامی شامی-غیرشامی بازی کرد^۱ و گفتمان غلبه را بهتر از هر چیز توجیه کرد.

اندکی بعد، گفتمان غلبه از سوی فقیهان و سیاستمداران دربارش به اندیشه اجماع تبدیل گردید. این اجماع، خیلی زود یک پایه فقه سنی شد اما با این حال، جبرگرایی زمینه تفکر نوپای اجماع^۲ به شمار می‌رفت. بر این مبنا، خروج بر حاکم، برهم زدن اجماع مسلمانان شمرده می‌شد. نمود این اندیشه پس از خستگی قبایل عربی از جنگ‌های روزگار امیرالمؤمنین حضرت علی^۷ و تلاش برای بازگشت به دوران خوش فتوحات و روزگار سروری قوم عرب بود که رفته رفته شکل می‌گرفت تا قبایل عربی بر مبنای قومی، این بار زیر نظر امویان، یک پارچه شوند. بر مبنای این اندیشه که خیلی زود جنبه عمومی به خود گرفت، حضرت حسن بن علی^۷ در حدیثی مجعول،

الإمام زید بن علی، ۱۴۲۴ه.ق، ص ۲۱۶؛ سید مرتضی بن داعی حسنی رازی، *تبصره العوام فی معرفه مقالات الأنام*، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، چاپ دوم، تهران: اساطیر، ۱۳۶۴، ص ۱۷۶؛ بعدها پیوند معاویه پسر یزید بن معاویه به مسلک قدری سبب آن شد تا او از حکومت کناره‌گیری کند (ابن العبری، *تاریخ مختصر الدول*، تحقیق انطون صالحانی الیسوعی، چاپ سوم، بیروت: دار الشرق، ۱۹۹۲، ص ۱۱۱؛ مقدسی، همان، ج ۶، ص ۱۶).

۱. بلاذری، پیشین، ج ۵، ص ۵۴؛ ابن قتیبه دینوری، *الإمامه و السیاسه*، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۱۰ه.ق/۱۹۹۰م، ج ۱، ص ۲۱۴؛ هم چنین روایتی را از پیامبر ۹ نقل کردند که می‌گوید: پس از خلافت ابوبکر و عمر و عثمان، پادشاهی به هر که خدا بخواهد می‌رسد (ن.ک: بلاذری، همان، ج ۵، ص ۲۳۲).

۲. اندیشه اجماع پس از جبرگرایی، بهترین نظریه‌ای بود که می‌توانست امویان را در برابر هر شورش ایمن‌بدارد. نویسنده نقش متکلمان رومی و باور قدری آنها، در اندیشه جبرگرایی را دور از نظر نمی‌داند.

آغازگر اجماع مسلمانان پس از سال‌ها کشمکش خوانده شد^۱ و حضرت حسین بن علی ۷ به دلیل خرق اجماع به شهادت رسید.^۲ جالب آن که خیلی زود این اندیشه به پیامبر ۹ منسوب شد و تمامی روایت‌های قتل مخالفان اجماع به آن حضرت ۹ پیوند خورد.^۳

از دیگر سازوکارهای معاویه در سنت‌سازی، ایجاد رقابت‌های قبیله‌ای و سرزمینی با مایه وطن پرستی در میان مسلمانان با هدف دیارگرایی بود. در این راستا و برای رقابت با شام‌نگاران که فضایل شام را می‌نوشتند، شرح فضل شهرها آغاز شد.

مدل سنت‌سازی امویان؛

^۱. بلاذری، *أنساب الأشراف*، پیشین، ج ۳، ص ۲۸۷، ۲۷۲؛ مسعودی، پیشین، ج ۲، ص ۴۳۰.

^۲. طبری، پیشین، ج ۵، ص ۳۵۷؛ ابن اعثم، پیشین، ج ۵، ص ۵۶.

^۳. ابن عبدالبر، پیشین، ج ۳، ص ۹۶۰.

بررسی سیر تاریخی روزه عاشورا؛ موضوع پخش

الف) پیشینه روزه داری در ادیان ابراهیمی

ادعای روزه داری در ادیان ابراهیمی مستند به یازده آیه در قرآن است. سرآمد این آیه‌ها، آیه ۱۸۳ سوره بقره است که به روشنی، روزه در ادیان پیشین را تأیید می‌کند.^۱ آیه بعدی و پس از آن آیه ۱۹۶ از همین سوره، توضیحی درباره روزه واجب ارائه می‌کند و در سایر سوره‌ها، به شماری از روزه‌های کمتر فراگیر مانند روزه نذر^۲ و کفاره بر می‌خوریم.^۳ جالب آن که، در میان اهل شریعت رسم بود روزه‌هایی را بر خود قرار می‌دادند، همان گونه که حضرت مریم^۴ روزه سکوت را بر خود قرار داد. اسلام این روزه را فسخ کرد.^۵ روزه و صال که از روزه‌های اهل کتاب بود، در اسلام ممنوع شد.^۵

۱. ن.ک: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، روزه بر شما لازم شده است، همان گونه که بر کسانی که پیش از شما [بودند] قرار شده بود.

۲. ن.ک: مریم (۱۹) آیه ۲۶: «من برای [پروردگار] رحمان روزه نذر کرده‌ام، و امروز هرگز با کسی سخن نخواهم گفت.»

۳. ن.ک: روزه کفاره گناه قتل در آیه ۹۲ سوره نساء: «و هر کس مؤمنی را به اشتباه کشت ... باید دو ماه پی در پی -به عنوان توبه‌ای از سوی خدا- روزه بگیرد.» درباره روزه کفاره گناه شکستن سوگند در آیه ۸۹ سوره مائده این گونه آمده است: «سوگندهایی که [عمدا] می‌خورید [و می‌شکنید] ... کفاره‌اش ... سه روز روزه ...» هم چنین کفاره کشتن حیوانات در احرام در آیه ۹۵ سوره مائده این چنین گفته آمده است: «وقتی مُحرمید شکار را نکشید، و هر کس از شما عمداً آن را بکشد، ... معادلش روزه بگیرد.» روزه کفاره ظهار، هم در آیه چهار سوره مجادله این چنین است: «و آن کس که [بر آزادکردن بنده] دسترسی ندارد، باید ... دو ماه پی‌پی روزه بدارد.»

۴. علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، چاپ سوم، قم: جزائری، ۱۴۰۴.ه.ق، ج ۱، ص ۱۸۷.

۵. روزه وصال، از بامداد تا پایان شب یک سره ادامه داشت. کلینی در «بَابُ صَوْمِ الْوِصَالِ وَ صَوْمِ اللَّهْرِ» به این موضوع می‌پردازد. (ن.ک: کلینی، کافی، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹.ه.ق، ج ۷، ص ۴۶۱).

گزارش های مربوط به یهودیان سال ششم هجری نشان می دهند که برخی از ایشان جمعه ها را روزه می گرفتند. هم چنین میان شماری از گروه های دینی رسم بود روزهای پنج شنبه، جمعه و شنبه را روزه می گرفتند.^۱

در حجاز، روزه داری برگرفته از آیین حنیف بود. اگر این سخن درست باشد که نخستین بار پس از پیروزی در پیکار بدر و در پی آن رویکرد تازه موسویان در برابر مسلمانان، کم کم روال پیوندهای عقیدتی مسلمانان و یهود روبه گسست نهاد، در این صورت باید قبول کرد، مرزهای روزه داری در این زمان، میان مسلمانان و اهل یهود بیشتر مشخص شده بود.

هم چنین، روزه داری در اعیاد و مناسبت ها در میان مسیحیان مرسوم بود.^۲ گاهی مناسبت ها، زمان زیادی را به خود اختصاص می دادند^۳ و چند ماه متوالی طول می کشیدند.^۴ این رسم در میان یهود نیز دیده می شد^۵ اما در بین مسلمانان، گویا حمزه عموی پیامبر^۶، پیرو رسمی حنیفی، روزهای جمعه و شنبه را روزه می گرفت.^۶ با آن که برخی روزه ده روز آغاز سال قمری در جاهلیت را تأیید می کنند اما به نظر می رسد این بیشتر یک گمان تاریخی است.^۷ با همه این ها، در آغاز تشکیل دولت نبوی، روزه داری

^۱. ابن سعد، همان، ج ۸، ص ۹۴.

^۲. محمد بن حبيب الله سبزواری، *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ه.ق، ج ۱، ص ۲۱۴.

^۳. قاضی عبدالجبار، *تثبیت دلائل النبوة*، شبرا-قاهره: دار المصطفی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۴.

^۴. همان، ج ۱، ص ۱۶۵.

^۵. صالحی شامی، پیشین، ج ۱۰، ص ۳۵۴.

^۶. الواقدی، *المغازی*، تحقیق مارسدن جونس، ط الثالثة، بیروت: مؤسسه الأعلمی، ۱۴۰۹ه.ق/۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۲۱۱؛ المقریزی، پیشین، ج ۹، ص ۲۴۹.

^۷. □. گردیزی، *تاریخ گردیزی*، تحقیق عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۳، ص ۴۵۲؛ اشکال سخن او این است که از واژه محرم برای آغاز سال قمری در عصر جاهلیت بهره می برد،

به قصد شفای بیماران رواج داشت. از این ها که بگذریم، سخنانی که بین جعفر بن ابی طالب (د. ۸ جمادی الاول سال ۸۰ ه. ق) و نجاشی رد و بدل شد، دلیلی بر روزه‌داری پیش از هجرت است.^۲ گواه دیگر، خبری از روزه‌داری ام شریک دوسی^۳ درست به هنگام هجرت به مدینه و پیش از تشریح صوم است.^۴

(ب) عاشورا نماد مقاومت شیعی؛ مقصد پخش

کهن‌ترین گزاره‌های تاریخی، برگزاری یادواره سالیانه عاشورا را اولین بار از سوی امام سجاد^۷ گزارش می‌دهند.^۵ زمان دقیق این گزارش مشخص نیست، اما شاید این رفتار در عصر زبیریان آغاز شده باشد؛ زیرا حادثه کربلا نماد مبارزه با امویان بود و تمایل آنها به این موضوع جالب توجه بود.^۶ روش امویان در ابتدای کار؛ یعنی دوران سه خلیفه

حال آن که هنوز در آن دوره، واژه محرم در میان ماه‌های قمری دیده نمی‌شد و به جای آن از لفظ المؤتمر استفاده می‌شد. ن. ک: بیرونی، الآثار الباقیه، تهران: نشر میراث مکتوب، ۱۴۱۴ ه. ق، ص ۶۹.

^۱ ن. ک: انسان (۷۶) آیه ۷ «همان بندگان که [به نذر خود وفا می‌کردند].»

^۲ ابن هشام، پیشین، ج ۱، ص ۳۳۶؛ عزالدین ابن اثیر، الکامل، بیروت: دار صادر - دار بیروت، ۱۳۸۵ ه. ق/۱۹۶۵ م، ج ۲، ص ۸۰.

^۳ وی همان بانویی است که خود را به پیامبر ۹ هبه کرد و درباره او آیه ۳۳ سوره احزاب نازل شد.

^۴ ابن سعد، همان، ج ۸، ص ۱۲۴؛ ابن حجر العسقلانی، الإصابه، تحقیق عادل احمد عبد الموجود

و علی محمد معوض، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ه. ق/۱۹۹۵ م، ج ۸، ص ۴۱۶.

^۵ احمد بن خالد برقی، المحاسن، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ه. ق، ج ۲، ص ۴۲۰.

^۶ مصعب بن زبیر در حمله عبدالملک به زیارت قبر امام حسین^۷ رفت و این شعر را خواند: و ان الاولى بالطف من آل هاشم* تاسوا فسنوا للکرام التاسیا (ن. ک: مجلسی، بحار الانوار، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳، ج ۴۵، ص ۲۰۰). توضیح این که، مجلسی این سخن را از علی بن اسباط معاصر امام رضا^۷ و امام جواد^۷ نقل می‌کند اما ابن ابی الحدید، بدون بیان نام ابن اسباط در حالی که به این شعر مستند می‌شود که در یک جا، آن را شعر خود مصعب و در جای دیگر، شعر سلیمان بن قتبه می‌داند. در هیچ یک از این دو سند، اشاره‌ای به قبر امام

اول خویش، بر ا ساس گفتمان غلبه بود اما در ع صر عبدالملک، به ویژه پس از آن که امویان تجربه بست نشینی عبدالله بن زبیر را در رسیدن به خلافت دیدند، رویه همانندی را آغاز کردند.

از این رو، عبدالملک^۲ و سردارش حجاج بن یوسف^۳ با این برنامه‌ریزی؛ یعنی بیتوته‌ای مشروعیت ساز در مکه، بر مسند حکومت نشستند.^۴ این چهره دینی سبب می شد آنها با رویکردی آیینی، به مبارزه با مخالفان پردازند. از این رو، روزه عاشورا نخستین بار از سوی حجاج رسم شد. وی دستور داد، امویان آن روز را شادی کنند و روز تهیه مایحتاج اهل خانه در نظر بگیرند و انواع غذاها را در خانه فراهم کنند. این گونه شیرینی می‌پختند، لباس های نو می‌پوشیدند، سرمه می‌کشید و به حمام می رفتند که همه این ها نشانه عید بود.^۵

حسین ۷ نمی کند (ن.ک: شرح نهج البلاغه، پیشین، ج ۳، ص ۲۹۳ و ۲۴۹).

۱. عبدالله بن زبیر در مکه آن چنان، گوشه نشینی و عبادت کرد که او را کبوتر مسجد گفتند. این کار مقدمه پذیرش عمومی و خلافتش بود (ذهبی، همان، ج ۵، ص ۴۴۰).

۲. عبدالملک را در مدینه یکی از فقهای شهر می دانستند. او آن قدر در مسجد، مشغول به خواندن قرآن و عبادت بود که کبوتر مسجد نام گرفت اما وقتی خبر مرگ پدرش و رسیدن به خلافت به او رسید، قرآن را بست و گفت که این آخرین دیدار و زمان جدایی ماست. بلاذری، همان، ج ۷، ص ۲۰۳.

۳. حجاج در مکه پیش نماز بود و عبدالله بن عمر به او اقتدا می کرد (ن.ک: ابن سعد، همان، ج ۴، ص ۱۱۱)؛ او را مردی عابد و اهل قرآن می دانستند (ن.ک: ذهبی، سیر اعلام النبلاء، تحقیق مامون الصاغرچی، چاپ نهم، بیروت: موسسه الرساله، ۱۴۱۳.ه.ق/۱۹۹۳م، ج ۴، ص ۳۴۳).

۴. جالب آن که حجاج بن یوسف در خطبه ای از مردم اعتراف گرفت که خلیفه عبدالملک از پیامبر برتر است (مقریزی، النزاع و التخاصم، تحقیق سید علی عاشور، بی جا: بی نا، بی تا، ص ۷۱).

۵. همو، المواعظ و الاعتبار، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۴۳۷.

این گونه، جشن بزرگ بنی مروان در این روز در میان گزارش‌های تاریخی، سیاهه بلند بالایی دارد.^۱ به نظر می‌رسد، ایشان پیرو سنتی خاص^۲ که روزه داری را برای حوایج مقدس تجویز می‌کرد، دست به این کار زدند، همان گونه که امویان برای پیروزی بر امام حسین ۷ روزه نذر کردند.^۳ بعدها شاعران امامی مذهب، موضوع جشن گرفتن روزهای ماتم شیعه اهل عراق را به شعر درآوردند.^۴ تلاش امویان بر این بود که پس از سرکوب قیام شیعیان در کوفه و سیستان، انگیزه این قیام‌ها را از بین ببرند. از این رو کوشیدند، عاشورای شیعی را با جعل روایت‌های مختلف به نفع خود مصادره کنند و آن را تبدیل به جشنی مذهبی نمایند تا از این رهگذر هم انگیزه‌ای برای خون‌خواهی شیعیان و رنگی برای مظلومیت اهل بیت: در ماجرای کربلا باقی نماند.

ج) همسان‌نمایی عاشورای یهودیان با عاشورای اسلامی؛ مسیر پخش اصلی‌ترین روایت‌هایی که در استناد به روزه عاشورا، مستند می‌شوند، احادیثی هستند که بنای بر آنها در سال دوم هجرت، پیامبر ۹ نخستین بار روزه عاشورا را اعلام کردند.^۵ در شماری از دست‌نوشته‌ها، آمده است:

^۱ قاضی نعمان، *المجالس و المسایرات*، بیروت: دارالمنتظر، ۱۴۱۷، ص ۳۹۸؛ مجدالدین ابن اثیر، *النهائیه فی غریب الحدیث و الأثر*، چاپ چهارم، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۰۸.

^۲ در بین اعراب رسم بود به هنگام پیروزی در جنگ‌ها، آن زمان را با یادکردی همیشگی جشن می‌گرفتند (احمد بن عبدالله رازی، *تاریخ مدینه صنعاء*، تصحیح حسین بن عبدالله عمری، چاپ سوم، دمشق-بیروت: دارالفکر-دارالفکر المعاصر، ۱۴۰۹، ص ۱۰۸؛ ابن العدیم، *بغیة الطلب فی تاریخ حلب*، بیروت: دارالفکر، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۰۹۷).

^۳ ابوجعفر طوسی، *الأمالی*، قم: دارالثقافه، ج اول، ۱۴۱۴، ص ۶۶۷.

^۴ شریف رضی، *دیوان الشریف الرضی*، بیروت: دارالجیل، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۳۸.

^۵ دیار بکری، *تاریخ الخمیس*، بیروت: دارالصادر، بی‌تا، ج ۱، ص ۴.

رَسُولِ خُدا پس از هجرت با مشاهده روزه‌ی یهودیان در روز عاشورا، فرمان صوم آن روز را صادر کردند.^۱

این موضوع با شماری از سندهای تاریخی هم خوان نیست. عاشورای مقدس یهودیان، روز دهم یک ماه عبری بود؛ چرا که یهود، برنامه‌های دینی خویش را با تقویم عبری انجام می‌دادند. هم چنین، در منابع اسلامی، سالیان درازی از روز دهم محرم به عنوان روز عاشورا یاد نمی‌شده است^۲ بلکه، نام شهیدان را به سرزمینی که در آن به شهادت رسیده بودند، اضافه می‌کردند. واژه عاشورا برای شهدای کربلا به طور تقریبی پس از سده دوم هجری متداول شد. پیش‌گویی معروف امیرالمؤمنین - حضرت علی ۷ درباره کربلا، قدیمی‌ترین متنی است که تنها به محل شهادت شهیدان کربلا اشاره می‌کند.^۳ هم چنین روایتی سیره‌گونه از امام هفتم ۷، نبود نام عاشورا را در سده نخست هجری تأیید می‌کند.^۴

۱. طبری، پیشین، ج ۲، ص ۴۱۷.

۲. گویا، آنچه ابن ازرقی درباره پوشش کعبه در دوران پیش از اسلام در روز عاشورا نقل می‌کند، در واقع برداشت او از دهم محرم است او واژه مصطلح عاشورا در زمان زیست خود؛ یعنی سده سوم را به گزارشی از دوره جاهلی سرایت داده است (ن.ک: ازرقی، اخبار مکه، بیروت: دارالاندلس، ۱۶۱۶ق، ج ۱، ص ۲۵۲)؛ این در حالی است که رضوان عزالدین صالح الحدیدی، این گزارش را سندی بر ادعای بزرگداشت عاشورا در روزگار جاهلی می‌داند (ن.ک: صوم التاسع من محرم و عاشوراء فی میزان المحدثین و الفقهاء، مجله الرافدین للحقوق، ج ۱۶، عدد ۵۶، سنه ۱۸، ص ۱۳۷).

۳. امام علی ۷ در پیکار صفین به هنگام گذر از کربلا، اشک در چشمانشان جاری شد و فرمودند: «هذا مناخ رکابهم و هذا ملقى رحالهم ها هنا تهراق دماهم» (ن.ک: نصر بن مزاحم منقري، وقعہ صفین، تحقیق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية، القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة، ۱۳۸۲، افسست قم: منشورات مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۰۴. ص ۱۴۲؛ شیخ مفید، پیشین، ج ۱، ص ۳۳۲؛ ابن اثیر، أسد الغابه، پیشین، ج ۴، ص ۳۷).

۴. شیخ صدوق، امالی، چاپ پنجم، بیروت: اعلمی، ۱۴۰۰. ه.ق، ص ۱۲۸؛ امام رضا ۷ فرمودند:

به هر حال، با وجود تلاش های فراوان بنی امیه در معرفی دهم محرم به عنوان عید، در باز کاوی دیرینه ترین کتاب های لغوی در نیمه دوم قرن دوم، فراهیدی (۱۰۰-۱۷۵ ه.ق) هنوز مردد است که عاشورا روز نهم یا دهم محرم است.^۱ کمی پس از او، مقاتل بن سلیمان (د. ۱۵۰ ه.ق) به خوبی می داند که دهم محرم را عاشورا می گویند. شاید چون او یک مفسر شیعی بود، با این واژه آشنا بود.^۲ به هر حال، اگر برخی این شک فراهیدی را تردیدی فقهی بدانند، او یک واژه نویس است و صرف نظر از دو بینی ها، در بیان واژه، نظر قطعی موجود در جامعه را بیان می کند. او سخنش را به روایتی از ابن عباس مستند ساخته است که روز نهم محرم را روز عاشورا می داند.^۳

به هر حال، بعدها حتی شیخ صدوق (۳۰۵-۳۸۱ ه.ق) در بیان روز عاشورا، این نیاز را می بیند که در توضیح عاشورا بگوید که منظورم روز دهم محرم است؛^۴ چرا که برخی آن را روز نهم می دانستند. پیش از او، محمد بن سیرین (۳۳-۵۱۰ ه.ق) خواب گردان سر شناس، دو روز، روزه به عنوان روزه عاشورا می گرفت.^۵ این برداشت از عاشورا تا سده های متمادی استمرار داشت، تا جایی که قرطبی (د. ۶۷۱ ه.ق) در تعریف عاشورا، آن را روز نهم و دهم ماه محرم می داند و بدون آن که در این باره نظر قطعی بدهد،

«پدرم وقتی ماه محرم فرا می رسید دیگر خندان دیده نمی شد، و بیشتر مواقع غمگین بود تا روز دهم محرم که روز گریه و ناراحتی او بود.»

۱. فراهیدی، العین، قم: هجرت، ۱۴۰۹ ه.ق، ج ۱، ص ۲۴۹.

۲. مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق عبدالله محمد شحاته، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۶۰.

۳. احمد بن محمد فیومی؛ المصباح المنیر، چاپ دوم، قم: دارلحجره، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۷۵.

۴. شیخ صدوق، پیشین، ص ۶۰۰.

۵. ابن عساکر، پیشین، ج ۵۳، ص ۲۱۱.

سخنش را به پایان می‌رساند.^۱ موضوع نامشخص بودن نهم یا دهم بودن عاشورا، کم‌کم تبدیل به مسئله‌ای در کتاب‌های برخی از مفسران شد.^۲ با این وجود، بر خلاف سخن بخاری (۱۹۴-۵۲۵۶.ق)، مالک (۹۳-۱۷۹.ق) و ترمذی (۲۱۰-۵۲۷۹.ق)^۳ که آورده اند، اعراب در جاهلیت، این روز را روزه می‌گرفتند^۴، گویا تنها، اشاره به یهودیان عربی دارد که چنین روزه ای را واجب می‌دانستند. هم چنین برآیند یک بررسی تاریخ اخلاق اسلامی این است که در سده نخست اسلامی، چیزی به نام روزه عاشورا در میان اهل اخلاق و سالکان شهرت نداشت.^۵ سیر واژه عاشورا، چیزی شبیه به سیر تاریخی واژه صلاة از عهد جاهلی به دوران اسلامی است که بار معنایی آن از دعا به نماز تغییر کرد. در واقع، کلمه محرم، واژه ای اسلامی است که در جاهلیت به آن صَفَر اول می‌گفتند. گذر پایان آن که، بنابر یک بررسی تقویمی، دهم محرم سال دوم هجرت برابر با بیست و پنجم تیر ماه سال دوم و عاشورای یهودی، دهم تشرین برابر با مهر ماه سال دوم هجرت بود.

ثواب گذاری بر روزه‌ی عاشورا مسیر پنخس

۱. قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصرخسرو، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۹۱.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۹۱، «مسئله اختلاف فی یوم عاشوراء هل هو التاسع من المحرم أو العاشر؟».

۳. مالک بن انس، الموطأ، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۵/۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۱۹؛ ابومحمد الدارمی، سنن دارمی، بیروت: دارالفکر، بی تا، ج ۲، ص ۲۳. إِنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ يَوْمُ عَاشُورَاءِ يَوْمًا تَصُومُهُ قُرَيْشٌ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَكَانَ الرَّسُولُ^۹ يَصُومُهُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ (ابوعیسی ترمذی، الشمائل المحمدیة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی جا، ص ۱۷۸).

□. دارمی، همان، ج ۲، ص ۲۲.

۵. ابن حجر، پیشین، ج ۲، ص ۵۰۳.

۶. فراهیدی، پیشین، ج ۵، ص ۲۵۳.

تعیین میزان ثواب برای این روزه در جای خود بسیار جذاب است. دسته ای از روایتهای ثواب روزه عاشورا را برابر با بخشش گناهان یک سال می‌دانند. به نظر می‌رسد، این ثواب بیشتر حدیثی اخلاقی است؛^۱ زیرا مانند همین روایت از رسول الله درباره روزه روز ترویبه و برابری آن با بخشش گناهان یک سال و روزه عرفه و همسانی آن با بخشودگی گناهان دو سال به ما رسیده است.^۲ زیباتر آن که از رسول الله^۹ روایتی در اختیار است که اگر شخصی یک شب تب را تحمل کند، گناهان یک سالش بخشیده می‌شود^۳ در این کوش و قوس، ناگهان قوس صعودی بحث در روایتی این گونه آشکار می‌شود که رسول خدا^۹ فرمودند:

اگر عمری باقی باشد در سال‌های بعد، علاوه بر دهم محرم، نهم محرم را روزه خواهیم داشت.^۴

در برابر، دسته‌ای از روایتهای روزه گرفتن روز تاسوعا و عاشورا را برای پیامبر^۹ مسلم می‌گیرند^۵ برخلاف این روایت می‌بینیم، آن حضرت^۹، یک روز پیش از عاشورا و یک روز بعد آن را به عاشورا می‌افزایند و این؛ یعنی روزه سه روزه. چنین تفصیلی در این روایتهای میراثی جز سردرگمی ندارد. از این رو، چهار نظر نتیجه این سلسله روایتهای

۱. دیار بکری، پیشین، ج ۱، ص ۲۱۵؛ الصالحی الشامی، پیشین، ج ۱۰، ص ۳۵۲؛ «و يجعل يوم عاشوراء كفارة سنة، لأنه سنة موسى عليه السلام».

۲. نظام الدین نیشابوری، تفسیر غرائب القرآن، تحقیق شیخ زکریا عمیرات، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ه.ق، ج ۱، ص ۵۶۰؛ برخی از مآخذ امامیه، قلمروی ثواب آن را یک سال نقل می‌کنند (علی بن طاوس، اقبال الأعمال، چاپ دوم، تهران: اسلامیه، ۱۴۰۹ه.ق، ج ۲، ص ۵۵۹).

۳. ابو الفرج حلبی، السیره الحلبیه، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۷ه.ق، ج ۲، ص ۱۱۸.

۴. قرطبی، پیشین، ج ۱، ص ۳۹۱؛ قسطلانی، پیشین، ج ۳، ص ۴۳۴.

۵. قسطلانی، همان، ج ۳، ص ۴۳۵.

۶. همان، ص ۴۳۴.

در دنیای فقهی اهل سنت شد: ۱. پیامبر در مکه، عاشورا را روزه می‌گرفتند و کسی را به این کار سفارش نکردند؛ ۲. پیامبر ۹ در مدینه، عاشورا را روزه می‌گرفت و این را نسبت به همه تو صیه کردند تا جایی که بچه‌ها هم روزه می‌گرفتند؛ ۳. روزه عاشورا پس از وجوب رمضان نسخ شد؛ ۴. پیامبر ۹ یک روز به روزه عاشورا اضافه کرد تا مسلمانان در این روزه داری به یهودیان شبیه نباشند.^۱

روزه داری عاشورا حتی به دنیای پرندگان کشیده شد و در روایتی منسوب به پیامبر ۹، پرنده‌ای شکاری به نام صُرْد در عاشورا روزه می‌داشت.^۲ موضوع اسناد روایت‌های روزه عاشورا، خالی از توثیق است؛^۳ چرا که یا ناقلان، مانند ابوموسی (د. ۵۸۲.ق) پس از سال دوم هجرت به مدینه آمده‌اند یا مانند ابن زبیر (۱-۷۳.ق) که در زمان روزه عاشورای ادعایی یک سال بیش ندارد و یا فردی چون معاویه^۴ که در آن زمان مسلمان نشده بود و در مدینه نبود که شاهد چنین چیزی با شد. بعید نیست که نسل بعدی امویان، این روزه را به معاویه نسبت دادند تا بتوانند آن را به باور عمومی اهل شام تبدیل کنند و هم معاویه در ردیف راویان قرار بگیرد.^۵ اما دسته‌ای از روایت‌ها بیان می‌کنند که پیامبر ۹ سنت‌های حضرت موسی ۷ را نمی‌دانست و آن را از یهود آموخت. این سخن با قرآن هم خوانی ندارد؛ زیرا سنن مورد اختلاف میان یهودیان در قرآن آمده است چه رسد به این که پیامبر ۹ را از این گونه خبرها، آگاه نساخته باشد.^۶

۱. همان، ص ۴۳۵.

۲. خطیب بغدادی، پیشین، ج ۶، ص ۲۹۳.

۳. مرتضی‌العاملی، الصحیح من السیره النبوی الأعظم، چاپ چهارم، بیروت: دارالهادی-دار السیره، ۱۴۱۵.ق، ج ۴، ص ۳۰۵-۳۰۸.

۴. مالک ابن انس، پیشین، ج ۱، ص ۲۹۹؛ البسوی، پیشین، ج ۱، ص ۳۶۷.

۵. ابن عساکر، پیشین، ج ۷۳، ص ۲۱۹. معاویه از پیامبر نقل کرد: «این روز عاشورا است که من روزه‌ام. اگر چه بر ما واجب نیست، هرکسی می‌تواند روزه بدارد.»

۶. ن.ک: قرآن کریم، مائده (۵) آیه‌های ۱۵، ۱۹.

روزه عاشورا میان دیدگاه‌های مختلف فقهی-تاریخی-تفسیری؛ ابزار پخش

الف) تطور تاریخی - معنایی عاشورا

در روزگار معاویه، افرادی هم چون ابوهریره (د. ۵۵۹.ق)، عمرو بن عاص (د. ۴۲.ق)، مغیره بن شعبه (د. ۵۵۰.ق) و عروه بن زبیر (۳۲-۹۴.ق) با ادعای آگاهی به قرآن و سنت، به خوبی مسیر جعل سنن را برای معاویه و امویان هموار می‌کردند.^۱ نکته مهم این است که از تأملات تاریخی مشخص می‌شود، راویان گزارش‌های تاریخی، فهم خود از عاشورا را به روایت‌های عاشورا آمیخته‌اند. دیرینه‌ترین متون تاریخی، نشان می‌دهند که یهودیان این روز را یوم غرق فرعونیان و یک عید الهی می‌دانستند. هم چنین ۹ از این رو، در سال دوم هجری، آن را روزه گرفت و دستور داد، مسلمانان که بهترین پیروان انبیای پیشین و حضرت موسی ۷ بودند، این روز را روزه بدارند.

اگر این گزاره را بپذیریم، در واقع رسول الله ۹ با این کار به یک یوم الله، قالبی اسلامی بخشیده‌اند.^۲ ناگفته نماند، هم زمان با فرار سیدن سده چهارم و اندکی پیش از آن، به دلیل ظهور جریان‌های سیاسی قدرت مند شیعه و به ویژه با رسمی سازی عزاداری عاشورا در سال ۳۵۲.ق از سوی آل بویه^۳، جریانی در اهل سنت با نوشتن کتاب‌هایی

۱. ابن ابی الحدید، پیشین، ج ۴، ص ۶۳.

۲. السمهودی، پیشین، ج ۱، ص ۲۱۲.

۳. جمله «من از یهودیان به موسی ۷ سزاوارترم» و «یوم عاشوراء منسوب إلى موسی و یوم عرفه منسوب إلى النبی» به خوبی، همین نکته را می‌رساند (طبری، پیشین، ج ۲، ص ۴۱۷؛ قسطلانی، المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیة، قاهره: المكتبة التوفیقیة، بی تا، ج ۳، ص ۴۳۵).

۴. ن.ک: همدانی، تکملة تاریخ الطبری، پیشین، ج ۱۱، ص ۳۹۷؛ ابن جوزی، المنتظم، تحقیق محمد عبد القادر عطا و مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۲.ق/۱۹۹۲م، ج ۱۴، ص ۱۵۰.

در فضل عاشورا کوشید رویکرد سیاسی به گرامی داشت عاشورا در دوران گذشته را رنگ و بوی مذهبی ببخشد.^۱

(ب) فقهی

فقیهان مسلمان پیرو روایت‌های رسیده، درباره وجوب یا استحباب روزه عاشورا چند نظر را ارائه کردند. شماری از علمای شیعه، مانند علامه حلی (۶۴۸-۵۷۲۶ ه.ق)، علامه مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰ ه.ق)، محقق قمی (۱۱۵۱-۱۲۳۱ ه.ق) روزه عاشورا را واجب نمی‌دانستند. در مقابل، تعداد بسیار کم شماری از عالمان امامی، نظرشان بر وجوب روزه عاشورا بود و گروهی آن را منسوخ رمضان می‌دانستند. آیین رویکردی بود که شیخ صدوق عالم عصر غیبت برگزیده بود.^۲ در پی او، شیخ مفید (۳۳۸-۴۱۳ ه.ق) و شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ه.ق) این سخن را پذیرفته بودند.^۳ در این میان، سید بن طاووس، با

۱. در این زمینه أبو عبد الرحمن بن ابی اللیث (سده چهارم) کتاب فضل عاشوراء را نوشت. (ن.ک: سمعانی، الأنساب، تحقیق عبد الرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۸۲ ه.ق/۱۹۶۲ م، ج ۹، ص ۱۶۱) بعدها ابوذر هروی (۳۵۵-۴۳۴ ه.ق) عالم مالکی، کتابی با همین نام نوشت (ن.ک: محمد آصف فکرت، ابوذر هروی، چاپ دوم، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، ص ۲۱۶۵). پس از او، ابن قدامه (۵۴۱-۶۲۰ ه.ق) در این باره کتابی گردآورد (ن.ک: ذهبی، پیشین، ج ۴۴، ص ۴۸۷).

۲. نجم الدین طبسی، صوم عاشوراء بین السنة النبویة و البدعة الامویة، بی‌جا: العهد، ۱۴۲۲ ه.ق، ص ۱۸-۱۹.

۳. شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، چاپ دوم، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ه.ق، ج ۲، ص ۸۵.
 ۴. شیخ مفید، المقنعة، قم: کنگره، ۱۴۱۳ ه.ق، ص ۳۷۶؛ وی در جای دیگری از همین کتاب، روزه عاشورا به قصد هم‌نوایی با سختی‌های اهل بیت را تأیید می‌کند (ن.ک: شیخ مفید، المقنعة، پیشین، ص ۳۷۷).

۵. شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، چاپ چهارم، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۳۰۲؛ او نیز بر مبنای دیدگاه اخباری خویش در دو بخش، به روایت‌های راد و مؤید روزه عاشورا می‌پردازد

طرح باب «فیما نذکره من صوم یوم عاشوراء و فضله و الدعاء فیه» در اقبال، استحباب این روزه را رد کرد.^۱

هم چنین، در میان اهل سنت، بازار گفت‌وگو پر رونق بود. همان گونه که ابوحنیفه (۸۰-۱۵۰ق) آن را واجب می‌دانست و شافعی (۱۵۰-۲۰۴ق) آن را دارای کمترین مرتبه استحباب می‌دانست. ابن حنبل (۱۶۴-۲۴۱ق) این روزه را واجب می‌شمرد اما قسطلانی (۸۵۱-۹۲۳ق) به استحباب مؤکد رأی می‌داد و زرقانی (د. ۱۳۶۷ق) آن را منسوخ مستحب می‌شمرد.^۲ هم چنین شافعی در الام در اشاره به روزه عاشوراء، همان روایتی که دیگران به وسیله آن، تشریح روزه عاشورا را به پیامبر ۹ نسبت می‌دادند این بار او به امام علی ۷ نسبت می‌دهد.^۳ آپیش از او مالک (۹۳-۱۷۹ق) در المدونه الکبری، روزه عاشورا را فرصت مناسبی برای قضای روزه های رمضان می‌داند،^۴ همو در کتاب معروفش الموطأ در دو روایت، روزه عاشورا را منسوخ مخیر می‌داند.^۵

بازتاب این گردش آراء، تأیید این است که همان فرآیندی که روزه عاشورا در کتاب‌های فقهی شیعه پیمود تا در رساله های فقیهان هم عصر به روزه ای تمام مکروه تبدیل شود^۶ در کتاب‌های اهل سنت مشاهده می‌کنیم. تفاوت آن در این است که در مواردی به دلیل مخالفت با شیعیان به روزه‌ای واجب تبدیل شد. حال آن که علمای اهل سنت سده های نخست، چنین نظری نداشتند. برخی از نویسندگان معاصر اهل سنت، رأی

ولی در هر حال خود مؤید این روزه نیست (تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۳۰۰).

^۱ سید بن طاوس، پیشین، ج ۲، ص ۵۵۸-۵۵۹.

^۲ طیبی، پیشین، ص ۲۱-۲۰.

^۳ شافعی، الام، بی جا: دار الفکر، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م، ج ۷، ص ۱۹۹.

^۴ مالک ابن انس، المدونه الکبری، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، بی تا، ج ۱، ص ۲۱۱.

^۵ همو، الموطأ، پیشین، ج ۱، ص ۲۹۹.

^۶ حسین بروجردی، القواعد الفقهیه، تحقیق مهدی المهریزی، محمد حسین الدرایتی، قم: الهادی، ۱۴۱۹ق/۱۳۷۷، ج ۴، ص ۱۲۲.

ایشان درباره روزه عاشورا را چنین نشان می دهند: الف) حنفی ها: روزه عاشورا مکروه است مگر این که یک روز از قبل یا بعد عاشورا به آن افزوده شود؛ ب) مالکی ها، شافعی ها و حنبلی ها: روزه عاشورا و تاسوعا مستحب است.^۱

ب) تاریخی-تفسیری

در حالی که برخی از مورخان و محدثان، تاریخ وجوب روزه عاشورا را مربوط به زمان هجرت پیامبر ۹ به مدینه می دانند^۲، بعضی از علمای اهل سنت، روایت روزه عاشورا را به پروردگار منسوب می کردند.^۳ درست بر خلاف این امر، روایتی از عایشه در دست است که پیامبر ۹ پیش از بعثت، روز عاشورا روزه می گرفتند^۴ ولی پس از آن که در سال دوم هجرت، روزه رمضان واجب شد، پیامبر ۹ مسلمانان را درباره روزه عاشورا مخیر کرد. این یعنی هیچ حکم شرعی درباره وجوب یا استحباب روزه عاشورا از سوی پیامبر ۹ مطرح نشده بود.^۵ درست بر خلاف این موضع گیری، در سخنی دیگر از رسول خدا ۹ می خوانیم:

آن حضرت، از دختر شان زهرا ۳ و سایر مادران خواست تا فرزندان شیرخوار شان را تا شب روز عاشورا شیر ندهند تا خود با تبرکی آب دهانشان، آنها را از گرسنگی نگه بدارد.^۶

۱. الحدیدی، پیشین، ص ۱۸۱.

۲. ابن سعد، پیشین، ج ۴، ص ۲۴۰.

۳. سید حامد النقوی، خلاصه عقبات الانوار، تهران: موسسه البعثة، ۱۴۰۴ه.ق، ج ۸، ص ۲۹۹.

۴. بغوی، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت: دار التراث العربی، ۱۴۲۰ه.ق، ج ۱، ص ۲۱۵؛ علاء الدین بغدادی، لباب التأویل فی معانی التنزیل، تحقیق محمد علی شاهین، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ه.ق، ج ۱، ص ۱۱۰.

۵. قرطبی، پیشین، ج ۱، ص ۳۹۰.

۶. بیهقی، دلائل النبوه، تحقیق عبد المعطی قلجی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۵ه.ق/۱۹۸۵م، ج ۶، ص ۲۲۶.

این در حالی است که فرزندان حضرت زهرا ۳ پس از سال دوم و پس از وجوب رمضان به دنیا آمدند. از سوی دیگر، روایت هایی که می گویند، پیامبر ۹ در مدینه، عاشورا را روزه گرفتند، دو دسته هستند. طبق شماری از این داده ها، آن حضرت ۹ در مخالفت با یهود، عاشورا را روزه می گرفتند.^۱ از این رو، برخی همین را تفسیر می کنند که پیامبر ۹، روز نهم را اضافه کردند تا مسلمانان شبیه به یهودیان نباشند.^۲ در بیان دیگری در همین باره آمده است:

از آن جا که یهودیان آن روز را عید می گرفتند، پیامبر ۹ در راستای مخالفت با آنها دستور داد، اهل اسلام، این روز را روزه بگیرند.^۳

در حدیثی دیگر می خوانیم، آن حضرت ۹، پس از نزول روزه رمضان، دیگر دستوری نسبت به روزه عاشورا ندادند. این خود صحابه بودند که بعدها عاشورا را روزه گرفتند.^۴ پیرو همین سبک، برخی از مفسران در تفسیر آیه ۱۸۴ سوره بقره واژه «أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ» را به روزه نسخ شده عاشورا یا سه روز، روزه هر ماه قمری تفسیر می کنند.^۵ برخی از مفسران، در بیان آیه «وَلَيَالٍ عَشْرٍ» آن را روزه اول تا دهم محرم (عاشورا)

۱. احمد بن محمد مقرئ فیومی، چاپ دوم، مصباح المنیر، قم: هجرت، ۱۴۱۴، ص ۷۵؛ صَوْمُوا يَوْمَ عَاشُورَاءَ وَ خَالِفُوا الْيَهُودَ.

۲. زحیلی، التفسیر المنیر، چاپ دوم، بیروت: دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ه.ق، ج ۱، ص ۱۶۳؛ عن ابن عباس أنه قال: صوموا التاسع والعاشر، و خالفوا اليهود.

۳. قسطلانی، پیشین، ج ۳، ص ۴۳۴.

۴. سیوطی، الدر المنثور، قم: کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۴ه.ق، ج ۱، ص ۳۴۴.

۵. عبدالله بن عمر بیضاوی، أنوار التنزیل، تحقیق محمد عبد الرحمن المرعشلی، بیروت: ۱۴۱۸ه.ق، ج ۱، ص ۱۲۴؛ ابو حیان اندلسی، البحر المحیط، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر، بی تا، ج ۲، ص ۱۸۰؛ زمخشری، الکشاف، چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العربی، بی تا، ج ۱، ص ۲۲۵.

می‌دانند^۱؛ یعنی همه ده روز اول محرم را به ضمیمه عاشورا در تفسیر این آیه وارد می‌کنند. در ادامه این روش، گروهی دیگر، آیه ۱۴۲ سوره اعراف «وَأْتَمَمْنَاهَا بَعَشْرًا» را اشاره به وجوب روزه دهه اول محرم و عاشورا تفسیر کردند.^۲ جالب آن که مقاتل بن سلیمان روزه عاشورا را رسمی نبوی می‌داند که همان زمان، تنها برخی روزه می‌گرفتند و عده‌ای به ثواب روزه اطعام می‌کردند و همین روزه با رمضان نسخ شد.^۳ در حالی که پیشگامان تاریخ‌نگاری‌های موجود؛ یعنی واقدی (۱۳۰-۲۰۷ه.ق) با کتاب مغازی و ابن هشام (د. ۲۱۸ه.ق) اشاره ای به روزه عاشورا نمی‌کنند، این تنها ابن سعد (د. ۲۰۳ه.ق)^۴ طبری (د. ۳۱۰ه.ق)^۵ و ابن عبدالبر (د. ۴۶۳ه.ق)^۶ در قالب تک روایتی کوتاه هستند که به روزه عاشورا می‌پردازند. شاید مشهورترین روایت‌ها در باب روزه عاشورا از سلمه بن اکوع (د. ۷۴ه.ق) است که می‌گوید:

پیامبر ۹ عاشورا را روزه می‌گرفتند و به دیگران هم توصیه می‌کردند. یحیی بن حسین (د. ۲۹۸ه.ق) این روایت را گزارشی خاص قبیله بنی اسلم می‌داند.^۷ هم چنین در میان مفسران متقدم، قمی (زنده در ۳۰۷ه.ق) مفسر شیعه، آن را منسوخ رمضان می‌داند^۸ و جصاص (۳۰۵-۳۷۰ه.ق) روزه عاشورا را بر مبنای اصلی فقهی

^۱ اندلسی، همان، ج ۱۰، ص ۴۷۰؛ ابن جزئی غرناطی، کتاب التسهیل لعلوم التنزیل، تحقیق عبدالله خالدی، بیروت: دار ارقم بن ابی ارقم، ۱۴۱۶ه.ق، ج ۲، ص ۴۷۸؛ قرطبی، پیشین، ج ۲۱، ص ۳۹.

^۲ مقاتل بن سلیمان، پیشین، ج ۲، ص ۶۰.

^۳ همان، ج ۱، ص ۱۶۱.

^۴ ابن سعد، پیشین، ج ۴، ص ۲۴۰.

^۵ طبری، پیشین، ج ۲، ص ۴۱۷.

^۶ ابن عبد البر، پیشین، ج ۱، ص ۸۷.

^۷ یحیی بن حسین، الاحکام، تحقیق علی بن احمد بن ابی حریصه، بی جا، ۱۴۱۰ه.ق/۱۹۹۰م،

ج ۱، ص ۲۴۰.

^۸ قمی، تفسیر القمی، چاپ سوم، قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ه.ق، ج ۱، ص ۱۸۷.

می‌پذیرد که خودش مطرح می‌کند.^۱ هم چنین، ابن ابی حاتم (۲۴۰-۳۲۷.ه.ق) از باب نقل پیشینیان آن قبول دارد^۲ اما طبری در اظهار نظری تفسیری، آن را روزه ای نسخ شده، می‌داند.^۳

نتیجه‌گیری

بررسی‌ها نشان می‌دهند، روزه داری در عاشورا سنتی اموی بوده است که با هدف حذف جایگاه بنی هاشم و تقویت آیینی بنی امیه، جامه فرهنگی به تن کرد. در حقیقت، فاصله زمانی بین شهادت امام حسین ۷ تا سقوط این سلسله، بهترین فرصت را برای امویان فراهم کرد تا با بهره‌گیری از رفتار خاندانی و همراه سازی محدثان و مورخان درباری انتقام از بنی هاشم را به رویدادی تاریخی - حدیثی پیوند دهند.

طرح موضوع روزه عاشورا موضوعی بود که مورد بازکاوی این مقاله قرار گرفت تا سازوکار چهره دینی بخشیدن به موضوع‌های مهم برای امویان را آشکار کند. امری که ضرورت کاوشی اجتماعی به نظر می‌رسد. گویا طرح این رسم اموی، ناخواسته راه به انجمن فقیهان یافت. بر این اساس آنچه امروزه در میان شیعیان شبه قاره به شکل خودداری از خوردن و آشامیدن بدون قصد روزه تا غروب عاشورا، خوردن و نوشیدن ناچیز به قصد روزه نبودن و هم شکل نشدن با بنی امیه دیده می‌شود، نوعی جمع بندی بین دو دیدگاه شیعه و اهل سنت و پی آمد چیرگی روزه عاشورا بر تاریخ فقه شیعه است.

هم چنین کشاندن برخی سنن دیگر مانند وارد کردن نعل و زین اسب به نشان خوش یمنی و روزی آوری در حقیقت هنر امویان در تبرک نعل و زین قاتلان کربلا بود که

۱. احمد بن علی جصاص، *أحكام القرآن*، تحقیق محمد صادق قمحاوی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵.ه.ق، ج ۱، ص ۲۶۹.

۲. عبدالرحمن ابن ابی حاتم، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق اسعد محمد الطیب، چاپ سوم، عربستان: مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹.ه.ق، ج ۱۲، ص ۵۵۳.

۳. طبری، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲.ه.ق، ج ۲، ص ۷۷.

ناخواسته از میان اندیشه‌های اموی به زندگی امامیه راه یافت. این موضوع به همراه موضوع هایی چون ماجرای کفر ابوطالب ۷، تغییر دیدگاه مسلمانان نسبت به امیرالمؤمنین حضرت علی ۷، جشن، سرمه کشی در عاشورای سده چهارم در میان اهل سنت و توسعه‌ی جبرگرایی، مباحثی هستند که می‌توانند محور پژوهشی در شیوه یابی نمونه هایی دیگر از برساخته های امویان باشند.

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام / سال بیست و یکم، شماره هشتاد و یکم / بهار ۱۳۹۹

عزاداری محرم در عهد صفوی؛ یک بررسی آسیب‌شناختی

تاریخ دریافت: ۹۳/۳/۲۰ تاریخ تأیید: ۹۳/۶/۱۲

محمدعلی پرغو^۱

صدیقه غلامزاده**

چکیده:

آیین عزاداری ماه محرم یکی از مهمترین آیین‌های مهم مذهبی - ملی دوره صفویان است. رسمیت یافتن مذهب تشیع اثنی‌عشری، شدت گرفتن تمایلات ملی ایرانیان در برابر همسایه قدرتمند عثمانی و بالا رفتن نقش جهانی ایران زمین زمینه‌ساز گذار از سنتهای کهن عزاداری محرم به سنتهایی نو در عصر صفوی شد. این تحول به نوبه خود آسیب‌هایی را در قالب و ساختار، محتوا، وجه احساسی، وجه اجتماعی و وجه روحی و روانی عزاداری محرم به دنبال داشت. این نوشتار ضمن برشمردن نمونه‌هایی از آسیب‌های هر یک از این محورها کوشیده است مستند به اطلاعات تاریخی موجود، علل و زمینه‌های پیدایش این آسیبها را هم جستجو و عرضه کند.

کلیدواژگان: عزاداری عاشورا، آسیب‌شناسی عزاداری، محرم، صفویه، آیین‌های مذهبی.

^۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه تبریز parghoo@yahoo.com ۱۴۰۴

** کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی s_gholamzadeh@yahoo.com

مقدمه

آداب و رسوم مذهبی جامعه در هر دوره تاریخی، نشان‌دهنده فرهنگ و اندیشه‌های مذهبی مردم آن جامعه است. از آن جا که بعد مذهبی، یکی از ابعاد مهم فرهنگی - اجتماعی جوامع است و از مصادیق بارز تاریخ اجتماعی محسوب می‌شود، شناخت بخش دقیق و حقیقی تاریخ اجتماعی هر عصری مرتبط با معرفتی است که از تاریخ مذهبی، مؤلفه‌ها و عناصر اساسی مذهبی آن جامعه به دست آمده باشد. اهمیت این نکته در دوره تاریخی صفویه، زمانی بیشتر می‌شود که این دوره را دوره همراهی وسیع دین و سیاست می‌یابیم. بر همین اساس، شناخت عناصر و مؤلفه‌های فرهنگی و اجتماعی جامعه صفوی، بستگی فراوانی به شناخت آداب و رسوم مذهبی تشیع اثنا عشری دارد.

با رسمی شدن مذهب تشیع در دوره صفویه، آداب و رسوم و فرهنگ عزاداری، مانند اصلی اساسی و بخش انکار ناپذیر فرهنگ مذهبی - ملی درآمد. بر همین اساس در فرهنگ عزاداری مذهب شیعه و به ویژه در دوره صفویه، فرهنگ عزاداری عاشورایی از مؤثرترین و مهم‌ترین مصادیق و مؤلفه‌های فرهنگی و اجتماعی است. به گونه‌ای که به عنوان بخشی از مذهب، یکی از روزه‌های بازتاب‌دهنده فرهنگ و اهرم‌های اساسی تحول این دوره محسوب می‌شود. هم‌چنین، به دلیل ارتباط تنگاتنگی که با اجتماع و سیاست برقرار می‌کند، به شدت از این دو حوزه متأثر و آسیب‌پذیر می‌شود.

اصلی‌ترین شاخص فرهنگ عزاداری عاشورا در این دوره، تبدیل شدن آن به مؤلفه‌ای ملی است. چنان که در حفظ چهره ملی صفویان در برابر هم‌سایگان مهاجم سیاسی مانند امپراتوری عثمانی نقشی مهم ایفا می‌کرد. با این وجود، این نقش در دوره خود، ناشناخته و نامحسوس به نظر می‌رسید.

با توجه به آن چه بیان شد، شناخت و بازکاوی آسیب‌شناسی فرهنگ عزاداری عاشورایی عصر صفوی از لوازم شناخت تاریخ اجتماعی و تاحدی سیاسی این دوره

است. بر همین اساس، در این مقاله تلاش می‌شود، ابعاد مختلف اجتماعی، اقتصادی و محتوایی و دیگر ابعاد آسیب پذیر و تأثیر یافته این دوره ابهام زدایی گردد. وسعت موضوعی آداب و رسوم عزاداری این دوره، موجب تمرکز این مقاله بر بعد عاشورایی فرهنگ عزاداری است و نیاز گریزناپذیر به شناخت انتقادی ریشه‌های آسیب‌های فرهنگ عزاداری در دوره حاضر برای بازسازی مؤلفه‌های اصیل آن، مقاله را از توجه به سایر رسوم غیر ضروری و غیر آسیب‌پذیر این دوره باز می‌دارد.

در واقع، تمرکز اساسی این مقاله بر دو کلید واژه فرهنگ عزاداری و آسیب شناسی متمرکز شده است. بر این اساس، مقاله حاضر می‌کوشد از سه مسئله مهم پرده بردارد: الف) نوع و میزان تأثیر رسمی شدن مذهب تشیع اثناعشری و گشوده شدن فضای باز اجتماعی و سیاسی برای حضور گسترده عزاداری عاشورایی ب) ابعاد آسیب‌پذیر عزاداری عاشورایی دوره صفوی ج) پی‌آمدهای احتمالی این آسیب‌پذیری.

در این پژوهش، شناخته شده‌ترین روش جهت رسیدن به هدف و پاسخ‌گویی به مسائل بیان شده، روش بنیادی — نظری است. در این روش، داده‌ها و اطلاعات از طریق کتابخانه‌ها و اسناد به دست می‌آید و با تحلیل محتوای داده‌ها و توصیف از آنها استفاده می‌شود.

با توجه به این که جزئیات مراسم مذهبی و روش اجرای آن برای مورخان این دوره، امری عادی و روزمره بوده است، از این رو، کمتر می‌توان در منابع تاریخی و رسمی، نشانی از آن پیدا کرد. سیاست محوری تاریخ‌نویسی رسمی، دلیل دیگر این امر بود. بر این اساس، مهم‌ترین منابع دست‌اول که در آنها تاحدی به فرهنگ عزاداری عاشورایی پرداخته می‌شود، سفرنامه‌ها و گزارش‌های جهان‌گردان اروپایی است که به دلایل مختلف تجاری، سیاسی، مذهبی و برای شناخت ایران به این سرزمین سفر می‌نمودند و شرح دیده‌ها و شنیده‌های خود از این مراسم را در نوشته‌های خویش بیان می‌کردند.

البته، در بررسی این منابع، باید احتیاط را رعایت کرد؛ زیرا تکیه بر دیده‌ها و شنیده‌ها، احتمال خطا و قضاوت سریع ایشان را بیشتر می‌کند. همچنین، ناآشنایی ایشان با فرهنگ جامعه و دوره اقامت محدودشان در ایران، سبب بالارفتن احتمال زود داوری کردن ایشان می‌شود. همچنین، باید به برخی از تعصبات مذهبی و سیاسی این افراد و دولت‌های مرتبط با ایشان توجه کرد.

در زمینه آسیب شناسی و تحریف‌های انجام گرفته درباره نهضت عاشورا، آثار متعددی نوشته شده است. به عنوان نمونه می‌توان به آثاری، چون حماسه حسینی، شهید مرتضی مطهری؛ تحریف شناسی عاشورا و تاریخ امام حسین، محمد صحتی سردرودی؛ معالی السبطين، محمد مهدی حائری و جامعه شناسی تحریفات عاشورا نوشته سید عبدالحمید ضیایی اشاره کرد. این منابع، بیشتر مصادیق تحریف را بررسی می‌کنند و کمتر به آسیب شناسی می‌پردازند. در حالی که در تحقیق حاضر، تلاش می‌شود علل و اسباب تحریف جریان عاشورا بررسی شود.

۱. پیشینه عزاداری عاشورا در ایران اسلامی

عزاداری عاشورایی، همواره مورد توجه بسیاری از مورخان و مقتل نویسان برای پرداختن به آداب سوگواری و مرثیه سرایی بوده است. نخستین نشانه‌های عزاداری بر شهیدای کربلا در میان توابع دیده می‌شود که رنگ و بوی ندامت بر آن چیرگی داشت.^۱ همچنین در ایران از نخستین قرون اسلامی، رسم سوگواری و گریستن بر عاشورا رایج بوده است.

در دوره آل بویه تا روی کار آمدن طغرل سلجوقی، سوگواری سالار شهیدان بر اثر سیاست‌های معزالدوله (۳۵۲ه.ق) در بغداد و بیشتر نقاط ایران به صورت آشکار و رسمی

۱. ادوارد براون، *تاریخ ادبیات ایران از صفویه تا عصر حاضر*، مترجم بهرام مقدادی، تهران:

برگزار می‌شد.^۱ وسعت این گرایش به اشعار کسانی چون صاحب ابن عباد (م. ۳۸۶ ه.ق) و ابوبکر خوارزمی (م. ۳۸۳ ه.ق) رسید. در این عهد، این مراسم آیینی به صورت سوگواری دسته جمعی در محل‌های معین، دسته گردانی و سینه زنی اجرا می‌شد.^۲ یکی از اهداف مهم آل بویه در این سیاست مذهبی، ابراز مخالفت علنی با حکومت خلفای عباسی بود. این آیین با سقوط حکومت آل بویه، به مدت چند قرن پنهانی انجام می‌شد. سرانجام با روی کار آمدن صفویان و تثبیت مذهب شیعی، این مراسم باردیگر و این بار به شکلی شکوفاتر آشکار شد.^۳

۲. ساختار: دوره تحول و گذار آیین عزاداری

جوامع شیعی اثنا عشری که در ادوار تاریخی به جز دوره حضور ائمه: کمتر دارای انسجام، تمرکز و سازمان‌دهی بودند، با روی کار آمدن صفویان و رسمی شدن مذهب شیعه به دست شاه اسماعیل اول به صورت تشکل‌های انسجام‌یافته، درآمدند.^۴ شاهان صفوی بنیان حکومت خود را بر پایه نیروی اندیشه‌های مذهبی بنیان نهادند و تقویت کردند.^۵ بنابراین، دوره صفویه دوره اوج و تثبیت مناسب مذهبی تشیع بود. در این دوران، نقش علمایی چون محقق کرکی، عالم متنفذ سیاسی عهد شاه تهماسب و

۲. ابن اثیر، *تاریخ کامل*، مترجم حسن روحانی، تهران: اساطیر، ۱۳۵۴، ج ۵، ص ۲۲۵۸.

۲. صادق همایونی، *تعزیه در ایران*، شیراز: نوید، ۱۳۶۸، ص ۴۸.

۳. رسول جعفریان، *حیات فکری و سیاسی امامان شیعه*، قم: مؤسسه انصاریان، ۱۳۷۶، ص

۳۲۵

۴. کارن جی رافل، اشعار پر آب چشم: ژانر مرثیه، شکل و محتوای کربلا نامه محتشم

کاشانی، ترجمه ابوالفضل حرّی، *کتاب ماه ادبیات*، شماره ۱، پیاپی ۱۲۴، ص ۷۶-۸۷.

۵. شهین حقیقی، *جستاری در تعزیه و تعزیه نویسی در ایران*، *کتاب ماه ادبیات*، ش ۱۰،

پیاپی ۱۲۴، بهمن ۱۳۸۶، ص ۱۳.

علامه مجلسی در نهادینه کردن، ساده و همه فهم کردن شعایر و مناسک مذهبی قابل توجه است. این تلاش ها از دوره شاه عباس دوم و با کم رنگ شدن نفوذ تصوف رونق خاصی یافت و حوزه اخلاق اجتماعی بیشتر از پیش، از شعایر مذهب رسمی تأثیر پذیرفت.

به هر حال، باید تاریخ تکوین این شعایر را در تمام ادوار جامعه صفوی جست و جو کرد. با آغاز کار دولت صفویه، منقبت خوانی عاشورایی یا همان بیان اوصاف و سجایای شهدای کربلا^۱، جای خود را به نگارش شهادت نامه ها و روضه خوانی مبتنی بر زبان حزن داد و روضه خوانی به عنوان مصداق بارز و مهم این مناسک به تقویت مذهب رسمی پرداخت. روضه خوانی ملا حسین کا شفی منبع مهم این نوع روضه خوانی محسوب می شود.

بر همین اساس، عزاداری محرم و صفر به ویژه در اواخر دوره صفوی بسیار عمومی شد و مناسکی چون راه اندازی حسینیه، تکیه، هیئت و دسته عزاداری، محصول این روند تکاملی بود^۲. بنابراین، مرثیه خوانی عاشورایی در ایران، نتیجه و شکل تجسم یافته عقاید مذهبی شیعیان این دوره بوده است. بیان مصائب امام ۷ و نشان دادن واقعه کربلا و رویدادهای پس از آن، جلوه ای عینی و شکلی بیرونی از دانسته ها، باورهای ذهنی و

^۱ عبدالجیل قزوینی، *التقصص*، به کوشش محدث ارموی، تهران: نشر سپهر، ۱۳۳۱، ص

۴۰۲-۴۰۶.

^۲ مرتضی مطهری، *حماسه حسینی*، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۸۷-۸۸؛ حسین

آبادیان، *تحول مفاهیم شیعی در دوره قاجار، فصلنامه علمی- پژوهشی شیعه شناسی*، سال

هشتم، بهار ۱۳۸۹، ش ۲۹، ص ۱۴۶-۱۵۰.

احسانات مذهبی مردم درباره خاندان پیامبر^۹ بود.^۱ گذشته از این، به نوعی وظیفه‌ای دینی بود که معتقدان به مذهب تشیع اثناء شری پذیرای آن بودند؛ چراکه از یک سو احیای امر اهل بیت: به شمار می‌رفت^۲ و از سوی دیگر از ارکان اعتقادی سنن اساسی مذهب بود.^۳

۳. روضه خوانی

مرثیه سرایی عاشورایی در دوره صفویه، یکی از کارهای فرهنگی و ملی بود که تلاش برای زنده نگه داشتن یاد و خاطره شهادت مظلومانه سیدالشهدا^۷ و یارانش و پیروزی حق بر باطل، به آن چهره مذهبی عمیقی می‌بخشید.^۴ در این دوره، مرثیه‌خوانی شاهد تغییراتی بود که رنگ و جلوه بیشتری به آن می‌بخشید. با روی کار آمدن صفویان، روضه‌الشهدای کاشفی به وسیله روضه‌خوانان برای مردم خوانده می‌شد. این مقتل‌نامه که معروف‌ترین کتاب فارسی در زمینه مقتل‌نویسی عاشورا در این دوره است، به سرعت در مضامین مرثیه‌ها و نوحه‌ها راه یافت.^۵ وجه تسمیه روضه‌خوان و روضه‌خوانی

۱. علی بلوکباشی، تعزیه خوانی حدیث قدسی مصائب در نمایش آئینی، تهران: امیرکبیر،

۱۳۸۳، ص ۲۱.

۲. محمد بن حسن حرّ عاملی، و سائل الشیعه فی تحصیل المسائل الشریعه، قم: مؤسسه

آل‌بیت: ۱۴۰۹ ه.ق، ج ۱۴، ص ۵۰۱.

۳. شیخ صدوق، الخصال المحموده و المذمومه، قم: جامعه مدرّسین، ۱۴۰۳ ه.ق، ج ۲، ص

۶۳۵.

۴. حمید رضا صفاکیش، آئین سوگواری در روزگار صفوی با توجه به سفرنامه‌های سیاحان،

پژوهش‌نامه تاریخ، سال چهارم، ش ۱۶، ص ۹۱.

۵. غلامرضا گلی زواره، از مرثیه تا تعزیه، از مرثیه تا تعزیه: بازخوانی تاریخی - هنری تعزیه،

آئینه پژوهش، ۱۳۷۷-۱۳۷۸، ص ۳۴.

نیز به قرائت بخش‌هایی از این کتاب با لحن تأثر برانگیز در مجالس سوگواری باز می‌گردد.^۱ در نتیجه، روضه‌خوانی نوعی مرثیه‌خوانی بر اساس منابع مکتوب و به ویژه روضه‌الشهدا است.^۲

در آیین عزاداری جمعی و همگانی این دوره، آمیختگی واقعه‌خوانی به وسیله علما و دسته‌گردانی و استفاده از طبل و سنج زنی مشهود است. سرانجام با تکامل هرچه بیشتر تلفیق دسته‌گردانی و روضه‌خوانی از عهد زندیه زمینه‌های شکل‌گیری تعزیه‌خوانی (شبییه‌خوانی) فراهم گردید و در عهد قاجار به کمال نهایی رسید.^۳ در سفرنامه‌های دوره صفوی درباره آمیختگی دسته‌گردانی و روضه‌خوانی گزارش می‌شود: در میادین و معابر عمومی پس از اجرای مراسم دسته‌گردانی که انبوه مردم در آن حضور می‌یافتند، پای منابر وعظ و روضه‌خوانی [بیشتر قرائت متون قتال به ویژه روضه‌الشهدا] نشسته و به گریه و شیون و سینه زنی و ... می‌پرداختند، به گونه‌ای که سیلاب اشک فرو می‌ریختند.

در این منابع از مهارت فوق‌العاده واعظان در برانگیختن مردم گفته می‌شود. در این دوران در همراهی روضه‌خوانی با دسته‌گردانی، نمودی بارز از وقایع کربلا تجلی

^۱. منوچهر پار سادوست، شاه تهما سب اول، تهران: بی‌نا، ۱۳۷۷، ص ۸۳۳؛ فریده مجیدی خامنه، تعزیه و تعزیه‌خوانی در ایران، گلستان قرآن، دوره جدید، شماره ۶۳، ص ۳۷.

^۲. نزهت احمدی، کارکرد موقوفات در گسترش مراسم مذهبی دوره صفوی، پژوهش‌های تاریخی، پاییز و زمستان ۱۳۸۵، ص ۲۱.

^۳. یعقوب آژند، نمایش در دوره صفوی، تهران، انتشارات ارشاد اسلامی، ۱۳۸۵، ص ۸۷؛ رضا قدیمی، ریشه‌ها و تاریخ تحول دسته‌های عزاداری، سروش، شماره ۹۳۴، ص ۲.

می‌یافت و شور و حالی در تماشاگران ایجاد می‌شد.^۱ دسته‌ها دور میدان اصلی شهر می‌گردیدند. آنها ابتدا در مقابل دروازه اصلی کاخ و سپس مقابل در بزرگ اصلی مسجد توقف می‌کردند و پس از خواندن دعا و نیایش متفرق می‌شدند.^۲

اواخر عهد صفویه مانند دوره گذار از سنت‌های کهن نقالی، روضه خوانی، فضایل و مناقب خوانی به نمایش مذهبی تعزیه است که با وجود تفاوت و تمایز، تلفیق و شکل تکامل یافته آنها است.^۳ بر همین اساس، به لحاظ ساختاری می‌توان گفت که دوران صفویه، دوره رشد تقریبی سالانه و شکوه و جلال مراسم عزاداری است. در این دوره،

۱. رانلد دبلیو فریر، برگزیده و شرح سفرنامه شاردن، ترجمه حسین هژبریان و حسن اسدی، تهران: بی‌نا، ۱۳۸۴، ص ۲۱۴؛ ژان شاردن، سیاحت نامه شاردن، ترجمه محمد عباسی، ج ۴، تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۶، ص ۴۵؛ انگلبرت کمپفر، سفرنامه کمپفر، ترجمه کی‌کاووس جهاننداری، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۳، ص ۱۸۰؛ پیتر دلاواله، سفرنامه پیتر دلاواله، ترجمه شجاع الدین شفا، تهران: چاپ و نشر کتاب، ۱۳۴۸، ص ۱۲۵؛ دون گارسیا دسیلوا فیگوئروا، سفرنامه دون گارسیا دسیلوا فیگوئروا، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران: نشر نو، ۱۳۶۳، ص ۳۱۰؛ یعقوب آژند، نمایش در دوره صفوی، تهران: انتشارات ارشاد اسلامی، ۱۳۸۵، ص ۸۷.

۲. پیتر دلاواله، پیشین، ص ۱۲۵؛ فیگوئروا، پیشین، ص ۳۰۷؛ جملی کاری، سفرنامه کاری، ترجمه عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تبریز: انتشارات فرهنگ و هنر آذربایجان شرقی، ۱۳۴۸، ص ۱۲۵؛ فدت آفاناسویچ کاتف، سفرنامه کاتف، ترجمه محمدصادق همایون فرد، تهران: انتشارات کتابخانه ملی، ۱۳۵۶، ص ۸۲، ۸۱؛ ژان باتیست تاورنیه، سفرنامه تاورنیه، مترجم ابوتراب نوری، مصحح حمید شیرازی، تهران: انتشارات سنائی، ۱۳۶۳، ص ۴۱۲.

۳. علی آبادی، پژوهشی در تعزیه و تعزیه خوانی، فصلنامه هنر، زمستان ۱۳۶۱ و بهار ۱۳۶۲،

از سویی عزاداری در شکل رو ضه خوانی، نوحه خوانی، واقعه خوانی، مرثیه سرایی و سینه زنی در سطوح اجتماعی وسیعی برگزار می شد و از سوی دیگر، تاحدی دوره گذار به سطوح متکامل تر نمایش مذهبی و یا تعزیه بود.^۱ هم چنین، تعزیه نوعی نمایش مذهبی و شکل تکامل یافته روضه خوانی عهد صفویه بود^۲ که به خدمت آیین عزاداری عاشورایی در آمد.

۴. تجلی عزاداری در ادبیات منظوم

شکل گیری سبک جدیدی در ادبیات فارسی یکی دیگر از نتایج انسجام مناسک مذهب اثناء شری در دوره صفویان بود. با حمایت بی دریغ صفویه، جریان منظوم کردن این واقعه عظیم و سرودن اشعار داستانی، گسترش یافت. شعر عاشورایی، شعری که با زندگی، آلام و فضایل ائمه شیعه: سروکار داشت در کنار شعر عرفانی به روند جدیدی از تکامل دست یافت.^۳ شاعران به ویژه دوره شاه تهماسب اول به دلیل سرودن اشعار در مدح ائمه اطهار، حمایت می شدند. شاعرانی مانند حیرتی و محتشم کاشانی از این گروه بودند. از ظرفیت های مهم و تأثیر گذار این سبک جدید، تحریک کردن هر چه بیشتر احساسات حزن انگیز مردم بود که از طبع افراط گرای شعر بر می خیزد.^۴

۱. غلامرضا گلی زواره، از مرثیه تا تعزیه، از مرثیه تا تعزیه: بازخوانی تاریخی - هنری تعزیه،

آیین پژوهش، ۱۳۷۷-۱۳۷۸، ص ۳۵-۳۶.

۲. نزهت احمدی، کارکرد موقوفات در گسترش مراسم مذهبی دوره صفوی، پژوهش های

تاریخی، پاییز و زمستان ۱۳۸۵، ص ۲۱.

۳. ه. رویمر، تاریخ ایران دوره صفویان (کمبریج)، مترجم یعقوب آژند، تهران:

جامی، ۱۳۸۰، ص ۳۴۰.

۴. رسول جعفریان، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، تهران: پژوهشکده حوزه و

دانشگاه، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶۶؛ علی رضا محمدرضایی و مریم کیا، جستاری بر مرثیه های شریف

این سبک مرثیه سرایی جدید به عنوان شیوه‌ای تازه شناخته می‌شد که در کنار مرثی‌های غیرمذهبی رونق خاصی یافت^۱ و با زبانی بسیار تصویری و در قالب استعاره‌ها و تشبیهات، حادثه کربلا را به تصویر می‌کشید.^۲ مرثیه‌نامه یا ترکیب‌بند محتشم کاشانی با عنوان کربلانامه در زبان و ادبیات فارسی شناخته می‌شود. این عنوان از آن جهت مهم است که کربلا به عنوان جایگاه امام شهید^۷ و به منزله کانون تبلور هویت شیعی، در آن نقشی اساسی دارد. همچنین، عنوان کربلانامه، شکل مذهبی مرثیه محتشم را نشان می‌دهد.

عنوان کربلانامه به محتوا و مضمون اثر متکی است و مانند پلی، واقعه تاریخی کربلا را به اسطوره پیوند می‌دهد و شنونده را به واسطه واژگان و تصاویر کلامی به دنیای فراتاریخی کربلا وارد می‌سازد.^۳ وی برداشت و درک خود از حوادث کربلا را در قالب زبان و واژگانی بسیار ساده، عامه فهم و بسیار تأثیر گذار چون القاب خاص منتسب به پیامبر^۹، امام حسن^۷ و حسین^۷، جبرئیل و حضرت زینب^۳ و بهره گیری از تصاویری قرآنی ابراز می‌نماید که درک این القاب و واژگان، قرائت کربلانامه را دست یافتنی تر می‌کند.^۴

رضی و محتشم کاشانی، نشریه ادبیات تطبیقی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه باهنر کرمان، دوره جدید، سال دوم، زمستان ۱۳۸۹، ش ۳، ص ۳۴۱.

۱. رسول جعفریان، همان، ص ۷۸.

۲. کارن جی رافل، اشعار پر آب چشم: ژانر مرثیه، شکل و محتوای کربلانامه محتشم

کاشانی، ترجمه ابوالفضل حرّی، کتاب ماه ادبیات، بهمن ۱۳۸۶، شماره ۱، پیاپی ۱۲۴، ص ۸۴.

۳. همان، ص ۸۰.

۴. همان، ص ۸۴، ۸۰، ۷۹.

بدین گونه، کربلاناامه بعد عامیانه و داستانی خود را با زبانی احساسی به مخاطبان منتقل می کند. از آن جا که این اثر به صورت شفاهی در آن دوره قرائت می شد،^۱ در تحریک پذیری احساسات مردم، تأثیر فراوان داشت. بر همین اساس، می توان گفت که ادبیات منظوم در خدمت تقویت رویکرد تک بعدی سنت عزاداری عاشورایی این دوره درآمد و حتی در این زمینه مهم ترین و اساسی ترین نقش را ایفا کرد. با تأکیدی که بر کلیدواژگان تقدیر گرایی، نقش چرخ و فلک و زمین و زمان در اشعار مرتبط با حادثه کربلا و به ویژه در کربلاناامه می شد جریان تبدیل به سیر احساسی و بعد انفعالی فرهنگ عزاداری را گسترده تر کرد.

۵. سنت شمایل نگاری

یکی از دیگر نتایج تحول ساختاری فرهنگ عزاداری این دوره، شمایل نگاری، نقاشی و چهره پردازی شهیدای کربلا بر روی پرده های بزرگ و کوچک یا دیوار و ایوان اماکن مقدس، زیارتگاه ها، سقاخانه ها و آب انبارها بود که بار رسمی شدن مذهب تشیع، در میان مردم رواج چشم گیری یافت. شمایل نگاری در اشکال مختلف دیوارنگاری، پرده نگاری و مصور کردن کتاب نمود یافت و در دسته های عزاداری برای زیارت عموم به نمایش درمی آمد و گردانیده می شد.^۲

این سنت نوظهور در خدمت شکوفایی و تحول فرهنگ عزاداری قرار گرفت و زمینه های پیدایش تعزیه را فراهم کرد. از آن جا که منبع اصلی نگارندگان تصاویر، آگاهی هایی بود که آنان از روایت های افسانه ای و تاریخی و از زبان نقالان داستان های مذهبی، مداحان، مقتل خوانان و روضه نامه ها به ویژه روضه الشهداء به دست آورده

۱. دلاواله، پیشین، ص ۱۲۵.

۲. علی بلوکباشی، تعزیه خوانی حدیث قدسی مصائب در نمایش آئینی، تهران: امیرکبیر،

بودند، در بالا بردن سطح و میزان درک و شعور عامه بی سواد بیشترین تأثیر را داشتند. در این باره آمده است:

گاه گاه نیز به تناسبات مطالبی که می‌گویند، پرده‌ها و تصاویری به شنوندگان نشان می‌دهند و سرانجام با نقل روایات غم‌انگیز مستمعان را به گریستن بر می‌انگیزند.^۱ بر همین اساس می‌توان گفت که انواع شمایل‌نگاری در این عهد، تأثیرپذیرفته از مراسم عزاداری بود و بر آن تأثیر می‌گذارد. از آن جا که تصویرنگاری از واقعه و شخصیت‌های کربلا به جز در سایه قوت تخیل امکان‌پذیر نبود، این سنت در گرایش فرهنگ عزاداری به سوی بعد احساسی و هیجانی، نقش مؤثری داشت و تصویرپردازی خیالی در آن بر قوه عقلایی برتری یافته بود.^۲

۶. مؤلفه‌های محتوایی

عدم تبیین فلسفه، اهداف و ارزش‌های قیام عاشورا و آداب فرهنگ عزاداری در طول تاریخ و به ویژه دوره صفویه، زمینه تحریف محتوایی این قیام مقدس و فرهنگ سوگواری را فراهم می‌کرد. تحریف محتوایی نیز، زمینه انحراف لفظی و کلامی و آداب و رسوم ظاهری را فراهم می‌نمود و در نتیجه به فلسفه‌سازی‌های انحرافی در میان عوام و خواص مردم منتهی می‌شد. این نوع فلسفه‌سازی واقعه عاشورا، به جز جان‌نثاری امام ۷ و سپر بلا شدن برای مردم را تبلیغ نمی‌کرد. به گونه‌ای که واقعه عاشورا و شهادت امام ۷ به کفاره گناهان مؤمنان تبدیل می‌شد و گریستن بر

۱. همان، ص ۳۱؛ دلاواله، پیشین، ص ۱۲۴، ۱۲۵.

۲. علی بلوکباشی، پیشین، ص ۳۲-۳۴.

مصیبت‌های آن واقعه به عنوان بهترین و آسان‌ترین و سیله شفاعت برای بخشایش گناهان مردم شناخته می‌شد.^۱

دیگر این که، این واقعه و قیام مقدس را به مسئله‌ای فردی و خصوصی تنزیل می‌داد و به گونه‌ای هاله‌ای از تقدس و الهی بودن به دور آن می‌کشاند که این قیام را منحصر به امامی معصوم و مقدس می‌کرد و امکان استخراج و عمومی کردن ارزش‌های آن به مفاهیم ایدئولوژیکی و انقلابی را به اندازه زیادی از بین می‌برد. تقدس و غیر قابل دسترس شدن اهداف و ارزش‌های قیام، واقعه و فرهنگ عاشورا را با شدت زیاد فردی می‌ساخت.^۲

بنابراین این دوره، با وجود تکامل و تحولات ساختاری، به لحاظ محتوایی گرفتار آسیب‌هایی جدی شد. در جریان تحولات ساختاری این سنت، به لحاظ محتوایی ضربه‌های سختی بر پیکره آن وارد گردید و به شدت از واقعیت ذاتی خود فاصله گرفت. این امر تاجایی پیش رفت که بنیان‌های مقدس قیام و فرهنگ عزاداری را زیر سوال برد و فلسفه آن را مخدوش کرد. این خدشه موجب منفعل شدن فرهنگ عزاداری عاشورایی و تقویت بعد احساسی آن شد. مصادیق بارز این خدشه و آسیب در چارچوب محتوایی عزاداری دوره صفویه مشهود است. به گونه‌ای که به دلیل بعد

۱. علی آقاجانی قناد، عوامل ایجاد و گسترش آسیب‌های عزاداری، گنجینه سخن، دی ماه

۱۳۸۸، ش ۳۴، ص ۱۱؛ بهاء‌الدین خرمشاهی و دیگران، *دائرةالمعارف شیعه*، تهران: انتشارات

شهید سعید محبی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۴۴۰.

۲. علی آقاجانی قناد، پیشین، ص ۱۲.

تخیلی و بیمارگونه محتوایی آن نتوانست به تحول کیفی در کنار تحول ساختاری دست یابد.^۱

۱-۶. افراط در نقل گزارش‌ها و وقایع غیرمعتبر تاریخی محرک احساسات حزن‌انگیز اغراق و افراط‌گویی درحالی در عهد صفوی به مقاتل و متون تاریخی راه یافت که درمتون متقدم و متأخر پیش از دوره صفویه، نشانی از آن یافت نمی‌شود. نمونه‌ای از این امر، افسانه عروسی حضرت قاسم ۷ بود که با رنگ و بوی حزن برانگیز در قالب تعبیر خاص ادبی و جمله‌پردازی به آن پرداخته می‌شد.^۲ همچنین پرداختن به موضوع نودامادی دو یار امام ۷؛ وهب بن عبدالله کلبی و درد دل حزن‌انگیز وی با همسرش و دیگری هلال بن نافع، یکی دیگر از این موارد است.^۳

۲-۶. توجه به بعد ترحمی واقعه و تشنگی امام ۷ و نسبت دادن سخنان، درخواست‌ها، رفتارها و گریه‌هایی به امام ۷

توجه در حد اعتدال به تشنگی اهل کربلا، امری نیکو و عامل خیر بود. چنان‌که یکی از علل اساسی توجه ایرانیان به ساختن آب انبارها و نجات مردم از تشنگی، توجه به تشنگی امام حسین ۷ و یارانش در واقعه عاشورا است.^۴ اما گاهی در متون مرثیه‌سرایی و در مراسم و آیین عزاداری، رفتارها و درخواست‌هایی غیرواقعی به امام ۷ و یارانش نسبت داده می‌شد که با هدف افزایش بعد تأثیری واقعه، برانگیختن احساسات مخاطبان

۱. مجید فلاح زاده، سیر تاریخی - سیاسی تعزیه در دوران صفویان، چیستا، فروردین ۱۳۶۲،

شماره ۱۸ و ۱۷، ص ۸۵۵.

۲. ملا حسین کاشفی، روضه الشهداء، تصحیح علامه شعرانی، تهران: اسلامیه، ۱۳۷۱ هـ.ق،

ص ۴۰۱-۴۱۰.

۳. همان، ص ۳۶۲، ۳۶۵، ۳۷۱.

۴. فیگوئروا، پیشین، ص ۳۱۰.

و بالا بردن درک مصائب اهل بیت: در این واقعه بوده است. این امر به نوعی تحریف در واقعه کربلا و فلسفه و هدف قیام شناخته می شود. نمونه‌ای از این گونه تحریف‌ها عبارت است از:

مبالغه در تشنگی و درخواست آب به وسیله امام ۷: در منابع متقدم به جز در یک مورد^۱، هیچ اشاره‌ای به درخواست آب از لشکر ابن سعد نمی شود. در واقع، تأکید بر این امر، شایسته جایگاه امام ۷ و یارانش نیست. این اصل زمانی نامناسب جلوه می کند که هدف عزت طلبی و مبارزه با ذلت قیام امام را بیشتر درک کنیم. بنابراین، افراط و وارونه نویسی به ویژه در این زمینه، در منابع این دوره به شدت قابل مشاهده است.^۲

۳-۶. اغراق گویی و افزایش موهومات و خرافه‌ها

انتساب درخواست‌ها و رفتارهایی خاص به امام ۷ و یارانش و تأکید شدید بر آن در دوره صفویه در حالی است که چنین رفتارهایی نه با فلسفه قیام و مسئولیت الهی امام ۷ و نه با شواهد و اسناد تاریخی و گزارش‌های منابع اصیل تنا سبی ندارد. هم‌چنین در منابع معتبر و متقدم چنین نسبتی بر امام ۷ و یارانش داده نمی شود، بلکه بر رشادت اهل کربلا تأکید فراوان می گردد^۳، حتی شهادت حمید بن مسلم، یکی از سپاهیان عمر سعد در این باره شهادت می دهد.^۴ البته، باید توجه کرد که نکته مقابل این نوع نگرش

^۱. سبط بن جوزی، تذکره الخواص، شرح حال و فضائل خاندان نبوت، ترجمه محمدرضا عطائی، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۴ به نقل از حسین مفتخری و همکار، پیشین، ص ۱۷۹.

^۲. ملاحسین کاشفی، پیشین، ص ۴۳۰.

^۳. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات

اساطیر، ۱۴۰۹، ص ۳۰۸، ۳۳۳، ۳۴۵.

^۴. همان، ص ۳۴۵.

خفت‌بار، قهرمان‌پروری و اسطوره‌سازی از شخصیت‌های کربلا است که بنابر آنچه قبل از این بیان شد نتیجه آن عقیم ماندن قیام کربلا و تقدس و غیر قابل دسترس شدن آن است.

۴-۶. انتساب‌های غلط و ترحم‌انگیز جلوه نمودن رفتار و گفتار اهل کربلا نمونه‌هایی از این موارد عبارت هستند از پاسخ حضرت قاسم به نوعروس: نگاه کن پدرت غریب و بی‌یار است.^۱

خود آزاری اهل بیت: در این ادبیات گفته می‌شود، زمانی که اهل بیت: از کنار اجساد شهدا گذشتند، خود را از شتران بر زمین انداختند. هم‌چنین، زمانی که حضرت زینب^۳ سر بریده امام^۷ را دید، سرش را به محمل زد و خون از آن جاری شد.^۲ در گزارشی دیگر، امام حسین^۷ هنگام دیدن زعفر زاهد می‌گوید:

ای نیک بخت! تو چه کسی هستی که در چنین وقتی بر مظلومان بیچاره و غریبان آواره سلام می‌کنی؟^۳

آه و ناله اهل بیت در پی امام^۷ و گلایه از این که این غریبان را به که می‌سپاری^۴ هم‌چنین، آه و ناله‌های امام^۷ به هنگام وداع با اهل بیتش و گلایه از تنهایی و بی‌کسی.^۵

^۱. پترجی چلووسکی، تعزیه هنر بومی پیشرو ایران، ترجمه داوود حاتمی، تهران: علمی

فرهنگی، ۱۳۶۷، ص ۳۰.

^۲. میرزا محمد تقی لسان‌الملک سپهر کاشانی، ناسخ‌التواریخ، قم: انتشارات کتابفروشی

محمدی، بی‌تا، ص ۳۹۳.

^۳. ملاحسین کاشفی، پیشین، ص ۴۳۱.

^۴. همان، ص ۴۲۹.

^۵. همان، ص ۳۴۱.

این رفتارها و ناله‌ها در حالی به اهل بیت: نسبت داده می‌شود که در منابع متقدم، تنها گزارش مختصری از درد دل زینب^۳: در شب عاشورا داده می‌شود.^۱

۵-۶. اغراق در زیبایی و دل‌ربایی جوانان بنی هاشم

منابع معتبر دست اول به زیبایی ظاهری بنی هاشم^۲ به ویژه حضرت عباس ۱۷ اشاره می‌کنند اما توصیف اغراق آمیزی که از زیبایی ایشان در منابع دوره صفویه^۳ و پس از آن می‌شود به اندازه‌ای اغراق آمیز است که باعث دوری ذهن از اهداف و ارزش‌های قیام عاشورا و محدود شدن به ظاهر است و گاهی این توصیف‌های افراطی و تشبیهات عجیب از زیبایی گیسو، سیما، قد و قامت برخی از بنی هاشم در حد توهین به مقام والای ایشان و تنزل ارزش‌های اخلاقی ایشان است. گویی این توصیف‌های افراطی برای اندوهگینی بیشتر مخاطبان از مرگ خوب رویان است. برخی از شخصیت‌هایی که درباره زیبایی ایشان اغراق گویی شده است، عبارت هستند از:

حضرت علی اکبر ۷ درباره ایشان آمده است:

حلقه گیسوی مشکین بر روی رنگین افکنده و آن شاهزاده چهار گیسوی تافته بافته مجعد معبر مسلسل معطر داشته، دو از پیش و دو از پس می انداخته.

لشکریان چون در نظاره جمالش حیران ماندند، همه به تبارک الله احسن الخالقین، زبان گشودند.^۴

حضرت قاسم ۷ درباره ایشان آمده است:

امام مظلوم به آن داماد محروم فرمود:

۱. طبری، پیشین، ص ۱۹۰.

۲. همان، ص ۳۴۱، ۳۴۸.

۳. کاشفی، پیشین، ص ۳۶۲، ۳۶۴، ۴۱۹.

۴. همان، ص ۴۱۹، ۴۲۰.

برخیز و در پیش روی من گامی چند راه برو تا رفتار تو را مشاهده کنم و سرو بالای تو را نظاره کنم. پس قاسم ۷ ... چنان با وقار خرامید ... پس آن شاهزاده در میان میدان جولان می زد و مبارز می طلبید. لشکریان در جمالش محو و حیران ماندند و کسی به مبارزتش نمی آمد.

حضرت عباس ۷ درباره آن حضرت نوشته شده است:

[امام حسین ۷] نگاه به قد و بالای حضرت عباس می کرد، نگاهی حسرت آمیز در دل با او وداع می کرد.^۱

و هب ابن عبد الله کلبی درباره او نوشته شده است:

او جوانی بود زیبا روی و نیکو خوی، با رخساره چون ماه و موی مانند سنبل تر و مشک سیاه... نوداماد بود و هفده روز از دامادی او گذشته هنوز بساط عسرت و کامرانی در نوشید.^۲

۷. مؤلفه های احساسی

بعد سوگوارانه یکی از ابعاد احساسی واقعه عاشورا است و بازخوانی آن، بدون توجه به این بعد، روایت تاریخی عاشورا را بی روح و خشک می کند. این بعد در گذر تاریخ به عمده ترین و شایع ترین قرائت حاکم تبدیل گردید و بر بسط و رونق آن افزوده شد. در واقع، این بعد بیشترین سهم و ظرفیت را در ترسیم سیمای روایت نهضت عاشورا به خود اختصاص می داد.

به این بعد برای تحریک عواطف و احساسات مخاطبان واقعه توجه می شد. بنابراین، بیشترین توجه گزارش گران واقعه عاشورا، توجه به بعد غم انگیز و حزن انگیز آن بوده است. در این نوع قرائت، اصلی ترین و حتی تنهاترین بعد مورد توجه حادثه کربلا، بعد

۱. حبیب الله شریف کاشانی، وسیله المعاد، التعلیقہ علی الفوائد الرضویہ، بی جا: بی نا، بی تا،

ص ۱۷۴، ۱۷۷.

۲. همان، ص ۱۷۴، ۱۷۷.

غم‌انگیز آن بود و به باقی ابعاد یا توجه نمی‌شد و یا در خدمت تقویت پر رنک کردن این بعد قرار می‌گرفتند.

در این نوع قرائت به دو حقیقت اساسی با غفلت و کم‌لطفی نگاه می‌شد: الف) علت یابی حادثه، اهداف، انگیزه‌ها و عنا صر قیام‌کننده (رهبر و پیروان او)؛ ب) شجاعت، دلیری و مرگ با عزت و افتخار. در نتیجه ابعاد اساسی این واقعه، پیرامون محور عناصر احساسی چون وداع امام ۷ با یاران و خاندانش، و گریه‌های آن حضرت ۷، مظلومیت، تشنگی، غربت و اسیری از سوی بی‌رحمی، ظلم و ستم و ناجوان‌مردی از سوی دیگر بود. تأکید فراوان بر آن ابعاد، توجه را ناخواسته و ناگزیر به سمت و سوی اغراق و غلوپردازی می‌کشاند که نتیجه‌ای جز پنهان کردن حقیقت و گمنامی واقعیت و فلسفه واقعیت عاشورا نخواهد داشت.^۱

چرایی توجه به بعد حزن‌انگیز حادثه کربلا، در بطن و ماهیت خود واقعه نهفته است، واقع‌های که نماد و مصداق بارز تقابل دو عنصر متضاد حق و باطل و یا ظلم و عدل و رحم و بی‌رحمی است. بنابراین تاریخ، غم‌انگیز از این حادثه را به خود ندیده است. به گونه‌ای که نخستین گزار شگران تاریخ و ائمه: را ناخواسته به بیان این حزن و البته به دور از اغراق کشانید که در جای خود شاید توجه ه ستند. با این حال نکته مهم و اساسی این است که گذر زمان و گرد و غبار ناشی از آن بر بعد اغراق‌آمیز و افراطی این واقعه، به قیمت پنهان‌ماندن دیگر ابعاد آن افزوده است.^۲

۸. مؤلفه‌های اقتصادی مانند وقف، نذورات و احسان در برگزاری مراسم عزاداری از آن جا که شیعیان در دوره‌های مختلف تاریخی از آزادی عمل کافی برای برگزاری این مراسم برخوردار نبودند، در دوره صفویه با در دست‌گیری قدرت سیاسی، نهایت

^۱. حسین مفتخری و محسن رنجبر، رویکرد احساسی - عاطفی به واقعه عاشورا در ایران

(از صفویه تا مشروطه)، شیعه شناسی، سال ششم، زمستان ۱۳۸۷، ش ۲۴، ص ۱۶۹-۱۷۲.

^۲. همان، ص ۱۷۳.

تلاش خود را برای پشتیبانی از این مراسم انجام دادند. به عنوان نمونه، به شکل چشم‌گیری موقوفاتی به منظور کسب ثواب اخروی یا به هر علت دیگری، به این امور اختصاص می‌یافت.^۱ دوره صفویه، دوره شکوفایی سنت وقف و سازمان یافتگی آن در خدمت تقویت مذهب و مناسک مذهبی بود.

سنت وقف به عنوان منبع مهم اقتصادی، برگزاری عزاداری و مناسک عاشورایی را در کنار سایر سنن مذهبی حمایت می‌کرد و به مانند یک حامی بر نحوه اجرای این مراسم و جزئیات برگزاری آن نظارت می‌نمود. به گونه‌ای که برای برگزاری هرچه باشکوه‌تر این مراسم، ابعاد مختلف آن، با کمک وقف، حمایت مالی می‌شدند و اختصاص موقوفات خاصی در هر بخش، به طور مستقیم و غیرمستقیم بر شیوه اجرای مراسم مؤثر بود.

میزان موقوفات، نذورات و احسان‌هایی که از سوی مردم شیعی عهد صفویه به برگزاری مراسم عزاداری تعلق می‌یافت بسیار بیشتر از میزان متعلق به اعیاد مذهبی بود. علت اصلی این امر در این بود که توجه و علاقه به برگزاری مراسم عزاداری، بسیار بیشتر از توجه به برگزاری اعیاد بود. بنابراین، مردم برای احیا و تقویت بیشتر این مراسم، توجه زیادی به این بخش می‌کردند و آمیختگی سیاست شاهان صفوی با دین و مذهب بر این توجه می‌افزود. صفویان سعی می‌کردند، با شرکت در این مراسم، عقاید خود را در انظار عمومی به نمایش بگذارند.^۲

در نتیجه، گسترش مراسم سوگواری عاشورایی در سایه حمایت موقوفات، نذورات و احسان‌ها، یکی از راه‌های مهم ترویج فرهنگ شیعه در میان اقشار مختلف مردم در این عصر بود. نمونه مهم این مراسم، روضه‌خوانی است که در گذشته‌ای نه چندان دور

^۱. نزهت احمدی، کارکرد موقوفات در گسترش مراسم مذهبی دوره صفوی، پژوهش‌های

تاریخی، پاییز و زمستان ۱۳۸۵، ص ۹-۱۰.

^۲. همان، ص ۹.

در اختفا برگزار می‌شد و در این دوره به سنتی پایدار تبدیل گردید. به طور معمول، میزانی از وقف برای هزینه‌های روضه خوانی و عزاداری در اماکن مقدسی چون امامزاده‌ها، مسجدها و تکیه‌ها اختصاص می‌یافت.^۱ نتیجه این امور، تثبیت و تقویت هرچه بیشتر آیین‌های عزاداری و به تبع آن، مذهب تشیع به عنوان مذهب رسمی بود.^۲ گذشته از حمایت‌های مالی مردم و ثروتمندان بر اساس وجدان مذهبی و رقابت محله‌ای، گاه شاه و یا بلند پایگان دولتی از برخی از دسته‌ها حمایت مالی می‌کردند. بنابراین در برگزاری این نوع مراسم، گذشته از خیر خواهی مذهبی، رگه‌هایی از تلاش اهالی هر محله برای حفظ آبروی محله خود دیده می‌شود. به سبب این که دسته‌ها متعلق به شهرها و محله‌ها بودند، نوعی حس رقابت میان محله‌ها و شهرها موجب می‌شد، اهالی هر محله یا شهر، خود را در تأمین هزینه دسته‌ها موظف بدانند.

از این رو، اهالی محله‌ها با دادن هدایای نقدی و جنسی، یا به امانت دادن برخی از لوازم ضروری جهت تزئین تکیه‌ها و دسته‌ها و احسان و اطعام در این نیت خیر مشارکت می‌کردند. قربانی کردن گاو، گوسفند و شتر و ایجاد تکیه‌ها و حسینیه‌هایی سیار به شکل خیمه و چادر از دیگر کارهای مهم بود. هزینه این نوع مراسم، بیشتر از طریق نذرهای مردمی تأمین می‌گردید که در این ایام به اوج می‌رسید.^۳

نتیجه گریزناپذیر این امر، رواج رباکاری و رقابت‌جویی در تأمین مراسم مذهبی بود. دلیل اصلی و ریشه آن در دسته‌بندی‌های محله‌ای و شهری و تلاش اهالی هر محله برای حفظ آبروی محله خود در مقابل محله‌های دیگر بود. این رقابت، مسائل مالی مراسم را از بین می‌برد اما گاه، اصل خلوص نیت در کمک‌های مالی خدشه‌دار می‌شد.

۱. رسول جعفریان، پیشین، ص ۹۰۵؛ زهت احمدی، پیشین، ص ۱۱-۱۲.

۲. زهت احمدی، پیشین، ص ۲۱-۲۰.

۳. یعقوب آژند، نمایش در دوره صفوی، تهران: انتشارات ارشاد اسلامی، ۱۳۸۵، ص ۸۵-

این رقابت‌ها در شکل دسته‌بندی‌های عزاداری در این ایام نمود می‌یافت. با این که بیشتر برپا کنندگان آن از توده خرده‌پا و عامه جامعه بودند، آتش‌ناشی از رقابت‌ها، تمام ارکان جامعه را تهدید می‌کرد و زمینه‌ساز ورود عناصر و واژگان غیر معتبری به فرهنگ عزاداری این دوره می‌گردید.

۹. مؤلفه‌های اجتماعی

عزاداری از مؤلفه‌های مهم مذهب تشیع است و این آیین مذهبی - فرهنگی، یکی از مظاهر بارز اجتماعی است. بنابراین، چیزی مجرد و مجزاً از اجتماع و بیگانه با آن نیست. عزاداری همان‌گونه که بر تحولات اجتماعی، تأثیر انکارناپذیری دارد، خود نیز از تغییرات و جهت‌گیری‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی تأثیر می‌پذیرد.

در طول تاریخ به همان میزان که عزاداری‌ها، زمینه حرکت‌های انقلابی و تحولات اجتماعی را فراهم کرده‌اند، به همان اندازه نیز از ارکان اصلی خود دور شده‌اند و در انحراف جامعه و مذهب از اصول و ارزش‌های اصیل سهیم بوده‌اند. این امر تخریب‌های اجتماعی را در درازمدت به دنبال داشته است. تخریب‌ها به گونه‌ای بوده است که گاه مفاهیم و ارزش‌های اصیل عزاداری را زیر سؤال می‌برد. در دوره صفوی نمادهایی از این آسیب‌پذیری و شکنندگی قابل مشاهده است.

۹-۱. چشم و هم‌چشمی و رقابت در امور متفرقه

آنچه در بعد اقتصادی از آن با عنوان ریا یاد شد، به گونه‌ای اذهان عمومی را به سمت امور متفرقه و غیر ضروری می‌کشید. در این حالت، به جای تمرکز و حتی حمایت مالی از اصول اساسی قیام و فرهنگ عزاداری مانند ترویج فرهنگ شادت، شهامت و شهادت و ارزش‌های اصیل دینی، تمام توجه مردم به اموری تشریفاتی و ظواهر غیرضروری مراسم عزاداری معطوف می‌شد.

همان‌گونه که بیان شد دلیل اساسی رقابت‌جویی‌ها در میان توده خرده‌پا و عامه مردم بود که رقابت‌های محله‌ای بر حمیت مذهبی ایشان غلبه داشت. آنان به دلیل

برداشته‌های سطحی از فرهنگ عزاداری، حتی مرگ در درگیری‌های ایام عزاداری را به عنوان شهادت در راه امام ۷ می‌دیدند. این نوع درگیری‌ها، مرگ جمع زیادی از شرکت‌کنندگان را به دنبال داشت.

۲-۹. بی‌نظمی و سلب آسایش عمومی

این رقابت‌ها به بی‌نظمی و سلب آسایش عمومی منتهی می‌شد. بررسی گزارش‌های سفرنامه‌نویسان ماجراجو و جهان‌گردان خارجی نشان می‌دهد، نظم دسته‌های عزاداری این دوره، حاصل تلاش مأموران بیگلربیگی و انتظامات بود که علاوه بر کمک به ایجاد نظم، برای جلوگیری از درگیری و اغتشاش، بسیار تلاش می‌کردند. با این حال، تمایل به درگیری و جنگ میان دسته‌ها باقی بود. افراد برای نمایاندن رشادت‌های محلی و طبقه‌ای و یا به گمان این که مرگ در این راه، شهادت و رستگاری است به درگیری و خون‌ریزی گرایش داشتند.^۱

۳-۹. استفاده سیاسی از مراسم و تقویت تعصبات متحجرانه ضد اهل سنت

در فرهنگ تشیع عهد صفوی، گوش دادن به روضه‌الشهداء، کربلاناامه و یا هرگونه مرثیه و مقتل‌نامه و تماشای شمایل‌نگاری‌ها، اعمالی عبادی بودند که می‌توانستند مشتاقان را به واسطه قوه تخیل به سرزمین کربلا ببرند و به آن، جلوه‌ای فراتاریخی دهند. بنابراین، جنبه احساسی در آن بسیار بالا بود. در عین حال می‌توان در آن نمودی از پرسش‌گری را یافت. انجام اعمال سوگواری، شیعه را به درون جهان آیاهای آنها و اگرها و جهان شاید و باید‌های احساسی سوق می‌داد.^۲

^۱. فیگوئروا، پیشین، ص ۳۱۱-۳۱۲؛ دلاواله، پیشین، ص ۱۲۵-۱۲۶؛ تاورنیه، پیشین، ص

۴۱۴، ۴۱۶.

^۲. کارن جی رافل، اشعار پر آب چشم: ژانر مرثیه، شکل و محتوای کربلاناامه محتشم کاشانی، ترجمه ابوالفضل حرّی، کتاب ماه ادبیات، بهمن ۱۳۸۶، شماره ۱، پیاپی ۱۲۴، ص ۸۰-

این اندیشه به ویژه با توجه به موقعیت زمانی و سیاست‌های حکومت برای تقویت انگیزه مقابله با باطلان زمانه؛ یعنی عثمانی‌ها و ازبکان، جلوه خاصی می‌یافت. عزاداری می‌توانست از بعد احساسی خارج شود و در خدمت فرهنگ حماسه و مبارزه‌جویی قرار گیرد، اما این هیجان مبارزاتی بیشتر در جهت منفی و تقویت اختلاف افکنی در جهان اسلام بود و به جز سلب آسایش و رفاه عموم و ایجاد اختناق‌آمیز، نتیجه مثبتی نمی‌توانست داشته باشد. برخی از سیاست‌های پادشاهان صفوی برای حفظ قدرت خود، این امر را تأیید می‌کند. بر اساس گزارش شاردن، در درگیری‌های دسته‌بندی‌ها، گرایش‌های ضدسنی و دوستی وطن، شدت می‌یافت.^۱ او در این باره می‌نویسد:

می‌گویند شب قبل از قتل [تاسوعا] پیکره عمر [بن سعد] و عده‌ای از دشمنان حسین [ع] را آتش می‌زنند و به آنان و پیروانشان که عبارتند از ترک‌ها [عثمانی‌ها] است لعن و نفرین می‌کنند.^۲

در تمام مدت برگزاری این مراسم ... عا شور[ا]، کسی از ترکان از منزل بیرون نمی‌آید چه بیم آن می‌رود که جان بر سر این بی‌مبالاتی بگذارد. ... این کار نمودار نفرت شدید ایرانیان نسبت به سنیها (ترک‌ها) است.^۳ هفت سوار دیگر از عقب او [بیگلریگی] بودند که هریک نیزه در دست و سر بریده بالای نیزه داشتند و سرها متعلق به اوزبک‌ها بود که همسایه و دشمنان طبیعی ایرانی‌ها هستند. شاه امر کرد به هریک از آن نیزه دارها که سر را بریده بودند پنج تومان و به رئیسشان ده تومان انعام دادند.^۴

۴-۹. ایجاد آلودگی صوتی با استفاده از طبل، دهل، سنج و شیپور

۱. فریر، پیشین، ص ۲۱۵.

۲. دلاواله، پیشین، ص ۱۲۳-۱۲۶.

۳. کارری، پیشین، ص ۱۲۶.

۴. تاورنیه، پیشین، ص ۴۱۳.

آوای بدون وقفه شیپور، صدای گوش‌خراش دهل و طبل که بدون دلیل در این مراسم استفاده می‌شد، به جز آلودگی صوتی و سلب‌آسایش عمومی نتیجه دیگری نداشت.^۱

۵-۹. مفاسد اخلاقی شامل بی‌حرمتی و بی‌عفتی

در میان گزارش‌های سفرنامه‌نویسان غربی به ندرت به نمونه‌هایی از حضور مردان یا زنان فاسد و کم‌عفاف در عزاداری ایام محرم اشاره می‌شود.^۲ گویی حضور فاسقان بد رفتار و هتک‌حرمت و نادیده گرفتن اهمیت ایام محرم به امنیت عمومی آسیب می‌زد که ارزش‌های عزاداری عاشورایی را در نزد یک ناظر خارجی زیر سؤال می‌برد.^۳ این امر به حدی بود که میرمخدوم، عالم سنی مذهب این عصر را به سرزنش وادار کرد. او از دریچه این امر بر مراسم عزاداری شیعیان می‌تازد و در این باره می‌گوید:

در این ایام، گویی فرصت و بهانه فسادهای اجتماعی چون زنا و فسق و فجور فراهم می‌شود. چیزی که در ادوار گذشته، انجام این کار برای ایشان غیرممکن و مشکل و تنگ بود.^۴

در مقابل، افندی، عالم بزرگ شیعی به ایرادهای میرمخدوم پاسخ می‌دهد و با پذیرش فسق و فجور، انجام این بی‌حرمتی را به اراذل و اوباش نسبت می‌دهد و عزاداران و

۱. فریر، پیشین، ص ۲۱۵.

۲. اصغر فروغی ابری، گزارش‌هایی حضور زنان در مجالس عزاداری دوره صفویه تا قاجاریه، پیام زن، سال نوزدهم، ش ۱ و ۲؛ ژان باتیست تاورنیه، سفرنامه تاورنیه، مترجم ابوتراب نوری، مصحح حمید شیرازی، تهران: انتشارات سنائی، ۱۳۶۳، ص ۴۱۲، ۴۱۴.

۳. اصغر فروغی ابری، همان، ص ۲.

۴. رسول جعفریان، پیشین، ص ۴۵۷-۴۵۸.

علما را از آن مبرا می‌داند. او معتقد است، فاسقان به سبب چنین گناه بزرگی، مستحق عقاب الهی هستند.^۱

با این وجود، برخی دیگر از سفرنامه نویسان از حضور فعال و پر نقش زنان و مردان پاک‌دامن در صحنه عزاداری و خلوص نیت و صداقت اعتقادی آنان سخن می‌گویند.^۲ بر همین اساس، می‌توان گفت که در کنار حضور متین مردم در عزاداری‌ها، برخی اعمال و رفتار ضد آسایش در این ایام از سوی اهل فسق و فجور دیده می‌شد.

۶-۹. توجه به ظواهر و رسوم طاقت فرسا و غفلت از حقایق دین

آنچه که در مراسم افراط‌گرایی این دوره کم‌رنگ و حتی بی‌رنگ به چشم می‌آید حفظ اصول است. این امر تا جایی بود که حتی بر برخی از ضدارزش‌ها تأکید می‌شد، مانند توجه به تشریفات بیهوده، خودآزاری، مردم‌آزاری و سلب آرامش روحی و اجتماعی مردم.

رسوم تشریفاتی، نتیجه‌ای جز دور شدن از اصل اساسی دین و ارزش‌های دینی ندارند. درحالی که ارزش‌های واقعی این واقعه عظیم را باید در محتوای ارزشی آن جست‌وجو کرد. باید که شور و شعور در کنار هم و در خدمت احیای فرهنگ عاشورایی قرار بگیرد. این دیدگاه، بینشی به وسعت تمام زمان‌ها و زمین‌ها به انسان می‌دهد و عاشورا را از امر فردی منحصر به هفتاد و دو نفر محرم سال ۶۱ هـ ق خارج می‌کند و عمومی می‌سازد.

۱. همان، ص ۴۶۰-۴۶۱.

۲. فیگوئروا، پیشین، ص ۳۱۰-۳۰۹.

در این دوره، آداب و رسوم جدید و در عین حال بی‌معنا و بی‌هوده‌ای چون تیغ‌زنی، قفل‌زنی، سنگ‌زنی^۱ و قمه‌زنی، در آیین‌های عزاداری پدید آمد. هم‌چنین، انجام برخی تشریفات غیرضروری به وجود آمدند مانند تابوت‌گردانی، حمل کجاوه، بیرق، علم، کتل، سلاح و دستار^۲ که جز خستگی، ظاهرینی و دور شدن از اصل تأمل و اندیشه در فلسفه کربلا، نتیجه‌ای برای عموم نداشتند.

۷-۹. برخی عقاید خرافی

بر اساس گزارش جهان‌گردان، گاه در عزاداری‌های این دوران، نشانی از برخی عقاید خرافی و اعمال غیر معقول می‌یابیم، مانند مراسم سوزاندن متر سگ آدمک و خر^۳ و برخی اعتقادات خرافی مانند نگهداری اشیاء و سلاح‌هایی که آنها را متعلق به شهدای کربلا می‌دانستند.^۴

۸-۹. ورود سنت‌های ایرانی و گاه صوفیانه غیر مرتبط و هیجانی

مراسم عزاداری در طول تاریخ با فراز و نشیب‌های فراوانی روبه‌رو بوده است. تشریفات آیینی در سرزمین‌های مختلف و تحت تأثیر فرهنگ‌های مختلف، رنگ و بوی منطقه‌ای یافته است. حکومت‌های مختلف و سیاست‌های مذهبی بر شیوه برگزاری این مراسم تأثیر گذار بوده‌اند. بر همین اساس می‌توان گفت که بعد زمان و مکان بر

۱. کاتف، پیشین، ص ۸۱؛ تاورنیه، پیشین، ص ۴۱۲؛ دلاواله، پیشین، ص ۱۲۴-۱۲۵؛ خسرو

شهریاری، کتاب نمایش، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۵، ص ۱۴۹.

۲. کاتف، پیشین، ص ۸۱؛ دلاواله، پیشین، ص ۱۲۵.

۳. کاتف، همان، ص ۸۱-۸۲؛ کارری، پیشین، ص ۱۲۶.

۴. آدام اولئاریوس، سفرنامه اولئاریوس، مترجم حسین کردبچه، تهران: شرکت کتاب برای

همه، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۸۸.

چگونگی این مراسم بی‌تأثیر نبوده است.^۱ در این دوره از آن‌جا که مردم در عزاداری عاشورایی مشارکت داشتند و این را عامل رستگاری می‌دانستند، گاه سنت‌های دیرینه جامعه ایرانی که ریشه‌ای عمیق در ذهن تاریخی جامعه ایرانی داشتند و یا سنت‌های صوفیانه آن عهد، که ارتباطی با عقاید مذهبی نداشتند، به سرعت وارد آداب و رسوم عزاداری شدند.^۲ گاهی، این حرکات، حالت هیجانی و شادی داشتند که با حزن و اندوه آیین عزاداری در تناقض بود. رفتارهایی مانند جست و خیزهای عجیب و غریب، دویدن هیجانی، پرتاب اشیایی مثل کمر بند، تابوت و محمل به هوا، سفیر کشیدن و فریاد و فغان در حد کف کردن دهان از این گروه هستند.^۳

۱۰. مؤلفه‌های روحی - روانی

۱۰-۱. خودآزاری

گاه در مراسم عزاداری عاشورایی این دوره، نمونه‌هایی از خودآزاری گزارش می‌شود. امری که از اصول اصیل اسلامی به دور است و در دین به شدت سرزنش می‌شود. اموری مانند: تیغ زنی، شکافتن سر، کندن پوست دست و بدن، مشت کوبی و سیلی زنی بر سر و صورت از این گروه هستند.^۴ این کار بیشتر از سوی افراط‌گرایانی که به گمان خود با خودآزاری در پی التیام زخم‌های شهدای کربلا بودند و یا گدایانی انجام می‌شد که جهت جلب ترحم و کمک مالی مردم، بدن خود را مانند مرده تا دهان در خاک دفن می‌کردند.^۵

۱. نزهت احمدی، پیشین، ص ۹.

۲. یعقوب آژند، پیشین، ص ۸۷؛ رضا قدیمی، ریشه‌ها و تاریخ تحول دسته‌های عزاداری،

روش، شماره ۹۳۴، ص ۲.

۳. تاورنیه، پیشین، ص ۴۱۴؛ دلاواله، پیشین، ص ۱۲۵.

۴. فیگوئروا، پیشین، ص ۳۱۰؛ کاتف، پیشین، ص ۸۱-۸۲؛ دلاواله، پیشین، ص ۱۲۴-۱۲۵.

۵. دلاواله، همان، ص ۱۲۳؛ فیگوئروا، همان، ص ۳۱۲.

۲-۱۰. پوشش نامناسب و عدم رعایت نظافت و بهداشت

پوشیدن لباس سیاه در ایام سوگواری محرم رسمی دیرینه است که در این دوره رایج بود و به عنوان جامه عزای عمومی شناخته می شد. یکی از بدعت‌های انحرافی که در این دوره، از سوی بیشتر سفرنامه‌نویسان خارجی گزارش می شود، دسته‌هایی است که لباس‌های خونی می پوشیدند و حتی برهنه و نیمه برهنه ظاهر می شدند. آنها حتی بدن خود را با رنگ سیاه، خون و یا رنگ براق سرخ می پوشانیدند تا به گمان خود، اندوه و سوگواری خود را نسبت به واقعه عاشورا و حرمت خون‌های ریخته شده در کربلا نشان دهند.^۱ به گفته گزارش‌گران خارجی، گاه مردم به اشتباه غم و اندوه را با رعایت نکردن بهداشت شخصی مانند به گرمابه نرفتن و عدم رعایت نظافت شخصی یکسان می دانستند.^۲ این برخلاف سفارش روایت‌های اصیل دینی بر رعایت نظافت و پاک بودن است.

۳-۱۰. علل و زمینه‌های این نوع آسیب‌ها

۱-۳-۱۰. سیاست‌های غلط پادشاهان صفوی برای حفظ قدرت

فرهنگ عاشورا به عنوان یک سنت مذهبی مهم تشیع اثناعشری و به تبع آن سنت مهم اجتماعی مانند دیگر مؤلفه‌های اجتماعی، به شدت از شرایط اجتماعی زمانه تأثیر می پذیرد. در نتیجه، نوع برداشتی که از آن می شود، بستگی بسیاری با ماهیت مذهبی زمانه خود دارد. در دوره‌ای که جامعه شیعی، جامعه‌ای سیاسی، فعال و کنش‌گرا است، سنت عزاداری به شکل فرهنگی گویا، حماسی، مبارزه‌جو و انقلابی نمایان‌گر می شود

۱. دلاواله، همان، ص ۱۲۳-۱۲۴؛ کاری، پیشین، ص ۱۲۵؛ یعقوب آژند، پیشین، ص ۵۳؛

تاورنیه، پیشین، ص ۴۱۲؛ شاردن، پیشین، ص ۴۴؛ چلووسکی، پیشین، ص ۳۶۸.

۲. شاردن، همان، ص ۴۴؛ دلاواله، همان، ص ۱۲۳.

که در ادبیات منثور و منظوم زمانه تبلور می‌یابد. برعکس با تبدیل بعد نهضتی و انقلابی مذهب به حالت حکومتی و ساکن، بار دیگر قرائت غیر سیاسی و غیر حماسی را که بر تمام ابعاد فرهنگ عزاداری غالب می‌گردد و چهره مصیبت‌بار و غم‌انگیز را که به رویکرد غالب فرهنگ عزاداری آن عهد تبدیل می‌شود.^۱ نتیجه بارز این امر در این دوران، تحریف‌های لفظی، محتوایی و اجتماعی در فرهنگ عزاداری و تک بعدی شدن این فرهنگ بود.

۲-۳-۱۰. تأکید بر بعد احساسی واقعه در روایت‌ها و احادیث و پررنگ شدن بعد داستانی و حزن‌انگیز واقعه عاشورا

فلسفه تأکید روایت‌های معتبر شیعی و سنی بر بعد اندوه و ثواب فراوان ریختن اشک بر مصائب کربلا، بسیار مقدس‌تر از آن چیزی بود که در عهد صفوی حاکم بود. تأکید بر گریه به جهت مبارزه با سیاست امویان و عباسیان در مخدوش جلوه دادن قیام مقدس امام حسین^۷ و سیاست عاشورا ستیزی آنان بود. فلسفه و هدف این احادیث بر همراهی و حراست از اهداف مقدس و انسانی این قیام استوار بود.^۲

با این حال، به دلیل نرم و احساسی بودن بعد داستانی و حزن‌انگیز واقعه عاشورا و سازگاری آن با ذوق عموم مردم در عصر صفویه، این بازخوانی تک‌بعدی از واقعه عاشورا، بیشتر از قرائت عقلانی و منطقی خشک و بی‌روح با روحیه و احساس مردم سازگار بود و زمینه بهتری را برای پذیرش عمومی مذهب فراهم می‌کرد. این نکته زمانی اهمیت می‌یابد که تمام تلاش‌های شاهان صفوی را در جهت بهره‌گیری از نیروی اندیشه مذهبی عمومی می‌یابیم.

۱. علی آقاجانی قناد، پیشین، ص ۱۰-۱۱؛ ابوالقاسم طاهری، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران

از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس اول، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۱.

۲. علی آقاجانی قناد، همان، ص ۲۰۳.

در این دوران، عده‌ای با این عنوان که گریه برای امام حسین ۷ به هر شکل ممکن ثواب دارد، با تحریف و جعل می‌کوشیدند احساسات مردم را تحریک کنند. آنها باور داشتند هدف، وسیله را توجیه می‌کند و در دستگاه امام حسین ۷ این موارد عیبی ندارد. اوج جعلیات از کتاب روضه الشهداء آغاز گردید و در سال‌های بعد، افراد دیگری با همان لحن به شرح و تحریف واقعه کربلا ادامه دادند.^۱

تقویت هرچه بیشتر مذهب تشیع اثناعشری و توجه به تأثیر برانگیزترین بعد واقعه عاشورا؛ یعنی بعد احساسی و غم‌انگیز آن در مرکز سیاست‌های مذهبی دولت صفویه قرار می‌گرفت و اهمیت خاصی به رسیدن به هدف می‌بخشید. تأکید فراوان روایت‌های شیعه و سنی و جایگاه آن در منبع مرثیه‌نامه‌ای این دوره، روضه‌الشهداء بر ارزش، مشروعیت این تمایل می‌افزود.^۲ جای‌گزینی ذکرهای صوفیان نقش‌بندی با مرثیه‌نامه‌هایی چون روضه‌الشهداء، نشانه‌ای از وسعت دامنه آمادگی مردم برای پذیرش تشیع در پایان قرن نهم بود.^۳ در واقع، روضه‌خوانی یکی از عوامل مهم و اساسی تقویت نفوذ علمای مذهبی عهد صفوی بود. علاقه و احترام خاص مردم به امام ۷ به تقویت جایگاه و محبوبیت روضه‌خوانی کمک می‌کرد. این محبوبیت موجب افزایش تعداد روضه‌خوانان می‌شد و اسباب تقویت قدرت و نفوذ اجتماعی علمای شیعه را به ویژه در عهد شاه تهماسب فراهم می‌کرد.^۴

۱. مرتضی مطهری، حماسه حسینی، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۱، ص ۴۵-۴۶.

۲. علی آقاجانی قناد، پیشین، ص ۱۹-۱۹۸.

۳. منصور صفت گل، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی، تهران: خدمات

فرهنگی رسا، (۱۳۸۱)، ص ۱۳۷.

۴. منوچهر پارسادوست، پیشین، ص ۸۳۳.

یکی از دلایل تحریف واقعه عاشورا، تمایل به اسطوره سازی و افسانه سازی است. در بشر حس قهرمان پرستی وجود دارد و مایل است که درباره قهرمانان ملی و دینی به افسانه سازی بپردازد.^۱ حسن توجه و افسانه پردازی‌هایی چون داستان عروسی حضرت قاسم^۷، قیام دره الصدف و افسانه ساربان امام^۷ این بود که برای توده حامیان عقیدتی مذهب جدید، نوعی سرگرمی، تحریک احساسات و گریه بر مظلومیت شهدای کربلا و در نتیجه تقویت گرایش به سیاست‌های مذهبی حکومت را به ارمغان می‌آورد.^۲ در هر حال، این نوع بازخوانی به دلیل نگاه تک‌بعدی احساسی و سوزناک به واقعه کربلا، اذهان عمومی را بیشتر در مصائب و سختی‌های آن متمرکز می‌کرد و به نوعی توده مردم را از فهم و درک فلسفه، علل، اهداف، ارزش‌ها و پیام‌های این جریان مقدس باز می‌داشت. نتیجه این امر، عدم توجه به صفات عاملان و مسببان حادثه قیام، برکنار ماندن مردم از سیاست زمان و دوری از اندیشیدن درباره مشروعیت و یا عدم مشروعیت حاکمان صفوی بود. حاکمانی که خواسته یا ناخواسته بخشی از صفات عاملان آن واقعه را دارا بودند. در نتیجه، این رویکرد، حاکمان را از نقد مردم مصون می‌داشت.

در واقع، با کم‌رنگ شدن چهره انقلابی حادثه کربلا در دوره صفویه، به نوعی زمینه‌های چالش و اصطکاک با جباران آن عهد کم‌رنگ شد و روحیه مبارزه طلبی و آگاهی سیاسی از مردمان سلب شد. این وضعیت به نوعی زمینه ساز تقویت قدرت پادشاهان صفوی بود.^۳ در مقابل، برپایی این مراسم که آئینه تمام‌نمای جدال ظالم و

۱. علی مطهری، پیشین، ص ۳۵.

۲. حسین مفتخری، پیشین، ص ۲۰۰-۲۰۲.

۳. همان، ص ۲۰۳-۲۰۴.

مظلوم و حق و باطل در دیدگاه شیعیان بود، روحیه مبارزه جویی را در جهت رویارویی عمومی با حکومت سنی مذهب عثمانی برمی‌انگیخت.^۱

با وجود توجه فراوان برخی از علما در زمینه مواظبت بر عدم غلبه عناصر داستانی و اسطوره‌ای بر عناصر تاریخی در حوزه اخبار واقعه کربلا، منابع مرثیه‌سرایی منظوم و منثور این دوره، بسیاری از عناصر داستانی را در قالب نکته‌های تاریخی وارد فرهنگ و آیین عزاداری کردند. نیاز مراسم عزاداری به بیان نکته‌های جذاب، گیرا، و گریه‌آور و علاقه مردم به شنیدن ماجراهای داستانی وقایع کربلا سبب بیشتر شدن قصه‌خوانی می‌شد. افزایش قصه‌پردازی و تداوم آن در ادوار بعد، سبب برآشفتن شماری از مجتهدان و محدثان بزرگ مانند علامه میرزا حسین نوری شد که به نقادی صریح از روضه‌خوانی‌های رایج پرداخت. به نظر می‌رسد در عصر صفویه نیز، برخی از علمای شیعه به این نوع از عزاداری، نگاهی مثبت نداشتند.^۲ شهید مطهری با انتقاد از تحریف‌های انجام شده در بیان حادثه کربلا، به انتقاد از علمایی چون ملا حسین کاشفی، صاحب روضه‌الشهدا و ملا آقای دربندی مؤلف اسرار الشهادة می‌پردازد. او درباره کتاب اخیر می‌نویسد:

ملا آقای دربندی کتاب اسرار الشهادة را نوشته که به کلی حادثه کربلا را تحریف کرده است. قلب کرده است، زیر و رو کرده است، بی‌خاصیت و بی‌اثر کرده است، کتابش مملو از دروغ است.^۳

۱. علی بلوکباشی، پیشین، ص ۲۳؛ نصرالله فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۵، ج ۳، ص ۶.

۲. میرزا حسین محدث نوری، لؤلؤ و مرجان، تهران: فراهانی، ۱۳۸۳، ص ۶۶؛ رسول جعفریان،

پیشین، ص ۸۷۷.

۳. مرتضی مطهری، پیشین، ص ۹۳.

۳-۳-۱۰. هراس نخبگان از عوام یا عوام زدگی

با توجه به این که اصلاح تفکر عقلایی و بازخوانی نقادانه فرهنگ عزاداری، در تمام دوره‌ها از مسئولیت‌های مهم نخبگان جامعه است^۱، ترس از طرد شدن و مخالفت عامه با اندیشه‌ها و اعمال اصلاحی و تمایل به یک‌رنگ‌اندیشی با عموم، آنان را به محافظه‌کاری و غفلت از مسئولیت و تعهد اخلاقی خویش می‌کشاند.^۲

به عنوان نمونه، مقدس اردبیلی به دلیل مخالفت با این نوع حرکات در عزای امام حسین^۷، از سوی بخشی از جامعه طرد گردید. در حقیقت این نوع مراسم در طبقات بالای جامعه هیجان‌چندانی ایجاد نمی‌کرد. آنها به جای این امور، به قرائت قرآن و سایر کتاب‌ها می‌پرداختند.^۳ نتیجه این که خلأ وجود نخبگان در میان عموم، زمینه تحریف هرچه بیشتر فرهنگ عزاداری را فراهم می‌کرد.

دیگر عامل انحراف‌ها در بستر تلفیق فرهنگ و آداب و رسوم ملی و قومی با فرهنگ عزاداری جست‌وجو می‌شود. هم‌سازی میان این عناصر متفاوت، برای بقای تک‌تک این عناصر لازم است اما افراط در آن، زمینه را برای کم‌رنگ شدن یک فرهنگ به سود فرهنگ دیگر فراهم می‌کند. بر همین اساس، برخی امتزاج‌های فرهنگی به دلیل ناهم‌سازی عناصر درونی به نوعی زمینه‌ساز انحراف‌ها و خارج شدن از فرهنگ عاشورایی در این دوره شد و برخی عناصر منفی تصوف، درویشی و یا قبیله‌ای‌قربلاش‌ها در آن تداخل نافرجام و زیان‌باری ایجاد کرد.

نتیجه‌گیری

۱. علی آقاچانی قناد، پیشین، ص ۱۶-۱۷.

۲. فریر، پیشین، ص ۲۱۵.

۳. همان، ص ۲۱۵.

بعد حزن‌انگیز، عنصر انفکاک‌ناپذیر واقعه تلخ تاریخی عاشورا است اما با گذشت زمان، این بعد از واقعه، مورد تأکید و توجه خاصی قرار گرفت. به گونه ای که در عصر صفویه به دلیل هم‌سویی این جریان با سیاست‌های حکومت، این توجه در نزد حاکمان و مردم، شکلی افراطی پیدا کرد. این امر به دلیل همراهی سیاست‌های حکومت صفوی در تبلیغ و ترویج آن، به عمده ترین قرائت حاکم بر محافل عزاداری شیعی تبدیل گردید. بر همین اساس، این رویکرد در نقل مورخان، مقتل‌نویسان و جهان‌گردان خارجی این دوره، پر رنگ به نظر می‌رسد. نتیجه چنین امری، تک بعدی شدن واقعه عاشورا و محصور شدن این واقعه عظیم در رویکرد احساسی منفعل و غیر پویای حزن، ناله و ترحم بود.

یکی از آسیب‌های این نوع رویکرد عاطفی و منفعل نسبت به واقعه عاشورا در این دوره این بود که سد راه هرگونه، تفکر عقلانی درباره فرهنگ عاشورا، عزاداری و ارزش‌های آن در اذهان عمومی مردم گردید و عرصه را برای بعد حماسی در فرهنگ عامه تنگ کرد. به گونه‌ای که الفاضلی چون غربت، تنهایی، بی‌کسی، تشنگی و مظلومیت به دایره المعارف اصلی این قیام تبدیل شدند و به نوعی رنگ عاطفی و گریستن بر مصائب عاشورا را تبلیغ می‌کردند.

از دیگر پی‌آمدهای نگرش تک‌بعدی به واقعه عاشورا، گرایش به سوی تقدیرگرایی و انتساب این واقعه به قضا و قدر و چرخ و فلک بود که در این دوره، به وضوح در ادبیات مذهبی دیده می‌شود. این رویکرد، نگرش عقلانی به واقعه را کور می‌گردانید، واقعه عاشورا و فرهنگ عزاداری را غیر ارادی جلوه می‌داد و نقش عنصر انسانی این صحنه را فلج می‌ساخت. نتیجه این امر، حکومت اندیشه جمود، انفعال، سکون، راضی بودن به شرایط و خاموشی شعله انقلابی قیام و فرهنگ عاشورا بود. بنابراین، با عوام‌گرایی هرچه بیشتر فرهنگ عزاداری در عهد صفوی، زمینه دانش و بینش واقع‌بینانه از میان رفت و جهل، جمود و ظاهراندیشی بر آن حاکم شد.

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام/سال بیست و یکم، شماره هشتاد و دوم/ تابستان ۱۳۹۹

بررسی علل تحول مراسم آیینی و سوگواری شهر مشهد در دوره قاجار

تاریخ تأیید: ۹۹/۱۲/۲۸

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۲/۲۵

علی روحانی قوچانی^۱

شهرزاد ساسان پور^۲

حسین آبادیان^۳

منیره کاظمی راشد^۴

چکیده:

مؤلفه دین و مذهب، همواره نقش عمده‌ای در زیر ساخت فکری جامعه ایرانی داشته است و تأثیر مستقیم آن در بیشتر تحولات اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی جامعه چشمگیر است. از این رو در طول تاریخ، حکومت‌ها توجه خاصی به مذهب و مراسم آیینی داشته‌اند. در دوره قاجار در کنار تداوم شکل برگزاری مراسم مذهبی و آیینی، یک نوع تحول هم در آنها صورت گرفت. ایالت خراسان و به ویژه شهر مشهد به سبب موقعیت خاص خود، یکی از مراکز اصلی این تحول بود. مقاله پیش رو با روش وصفی - تحلیلی در پی پاسخ به این پرسش است که مراسم آیینی و سوگواری در مشهد به

۱. دانشجوی دکتری، گروه تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شبستر: (aseman_۸۴r۸۹.yahoo.com).

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی (نویسنده مسئول): (Sh-sasanpour@yahoo.com).

۳. استاد گروه تاریخ، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، واحد قزوین: (hoabadian@yahoo.com).

۴. استادیار گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شبستر: (Kazemirashed@yahoo.com).

عنوان مهم‌ترین شهر مذهبی ایران به چه میزان تحت تأثیر عوامل مختلف، به ویژه رویکرد سیاسی حاکمان قاجار و عوامل اجرایی آن دچار تحول شد؟
کلیدواژگان: مراسم آیینی، مراسم سوگواری، عصر قاجار، خراسان، مشهد.

۱. مقدمه

نقش حکومت آل بویه (۴۴۸-۳۲۲ ه.ق.) در ترویج و تعمیق فرهنگ شیعه و شکل‌گیری مراسم مذهبی تشیع غیر قابل انکار است.^۱ با وجود آن که در دوران حکومت‌هایی مانند سلجوقیان (۵۹۰-۴۲۹ ه.ق.) به دلیل تعصبات مذهبی، چالش‌های فرهنگی زیادی برای تشیع ایجاد گردید.^۲ بعدها با حمایت برخی حکومت‌ها و خاندان‌های محلی و در سایه گرایش‌های شیعی حاکمان، مراسم مذهبی شکل کامل‌تری یافت تا جایی که با تغییر و تحولات بسیار عمیق سیاسی و فرهنگی که در دوران صفویه (۱۱۳۵-۹۰۷ ه.ق.) در ایران رخ داد، زمینه برای رشد و تکوین مناسک و شعائر مذهبی تشیع در بیشتر شهرهای ایران فراهم گردید.^۳

به‌طور کلی، با توجه به ظرفیت عظیم مراسم آیینی و سوگواری، چند نوع مواجهه مشخص سیاسی در میان حکومت‌های ایرانی با این مراسم وجود داشت. برخی از حکومت‌ها به مقابله آشکار برخاستند. بعضی دیگر، زیرکانه و با دوراندیشی به جای تعارض مستقیم، سعی در تهی کردن این مجالس از محتوای اصلی آن نمودند و بعضی دیگر با آن موافق و همراه شدند. در این راستا، حرم رضوی به عنوان کانون توجه پیروان اهل بیت، همواره نقش مهمی در نشر و توسعه مراسم آیینی و سوگواری در

^۱. ابن اثیر، *تاریخ کامل*، ج ۱۲، ص ۵۰۸۵، ج ۷، ص ۷؛ ابن جوزی، *المنتظم فی التاریخ الامم و الملوک*، ص ۲۸۹-۳۱۱.

^۲. ابن تغری، *النجوم الزاهره فی ملوک مصر و القاهره*، ج ۳، ص ۲۳.

^۳. روملو، *احسن التواریخ*، ص ۲۴۹؛ منشی، *عالم آرای عباسی*، ج ۲، ص ۲۴۷؛ واله اصفهانی، *خلدبرین*، ص ۴۳۳.

سرزمین خراسان داشت. در واقع، وجود بارگاه امام رضا (ع) در مشهد: این ظرفیت را به خراسان داده بود که همواره نگاه اجتماعی و سیاسی مردم و حکومت‌ها، معطوف به تحولات فرهنگی خراسان و به‌خصوص مشهد باشد.

در فرازهایی از دوران قاجار، کشور رنگ مذهبی به خود گرفت و بیشتر شاهان قاجار در ظاهر گرایش‌های دینی داشتند و با انجام فرایض دینی و ساخت و بازسازی مکان‌های مذهبی و احترام به مقامات روحانی، اظهار دین‌داری می‌کردند. با این حال، چگونگی رویکرد سیاسی حاکمان قاجار و عوامل اجرایی در برگزاری مراسم آیینی و سوگواری در شهر مشهد: نیاز به بررسی بیشتر دارد. علاوه بر آن، عوامل قابل ملاحظه دیگری در تحول مراسم آیینی و سوگواری در این شهر مؤثر بوده است که باید به آن توجه ویژه گردد.

درباره چگونگی مراسم آیینی و سوگواری در دوره قاجار (۱۳۰۴-۱۱۷۴) پژوهش‌هایی صورت گرفته است. برای نمونه، صادق همایونی به بررسی مراسم تعزیه در دوره قاجاریه پرداخته است و آن را به عنوان نمونه مراسمی آیینی مورد واکاوی قرار داده است.^۱ موسی حقانی در هنگام توجه به اوضاع سیاسی دوره قاجار، اشاراتی به تأثیر مؤلفه سیاسی بر مسائل فرهنگی این دوره دارد.^۲ عنایت الله شهیدی در تحقیقی با عنوان پژوهشی در تعزیه و تعزیه خوانی از آغاز تا پایان دوره قاجاریه به زوایای برگزاری مراسم سوگواری در دوره قاجار توجه کرده است.

هم‌چنین، حسین معتمدی در کتابی با عنوان عزاداری سنتی شیعیان در ایران و جهان، جمشید ملک‌پور در اثری با عنوان سیر تحول مضامین در شبیه‌خوانی، (تعزیه) و سمیه عباسی در مقاله‌ای با عنوان بررسی سیر تطور مراسم سوگواری شیعه در عصر قاجار با تکیه بر سفرنامه‌های غربی به بررسی برخی از نمادهای مراسم آیینی و

۱. همایونی، تعزیه در ایران، ص ۷۰-۱۵۰.

۲. نجفی و حقانی، تاریخ تحولات سیاسی ایران، ص ۱۳۵-۱۹۰.

سوگواری در دوره قاجار پرداخته‌اند. در واقع، تاکنون تحقیق مستقلی در مورد تبیین عوامل مؤثر در جهت گیری و تحول مراسم آیینی و سوگواری ایران در دوره قاجار با تاکید بر مشهد صورت نگرفته است. بنابراین، پژوهش حاضر در تلاش است ضمن توجه به رویکرد حاکمان قاجار نسبت به مراسم آیینی و سوگواری در مشهد: دیگر مؤلفه‌های تأثیرگذار را در تحول مراسم آیینی و سوگواری در مشهد بررسی کند.

۲. نگاهی اجمالی به جغرافیای تاریخی خراسان و شهر مشهد در دوره قاجار
با بررسی متون تاریخی مشخص می‌شود که همواره میان جغرافی‌دانان و مورخان در مورد حدود و ثغور خراسان اختلاف آرا وجود داشته است. برای نمونه، بعضی از آنان مانند ابن خردادبه (۵۳۰ ق.م)، قدامه (۵۳۱۰ ق.م)، یعقوبی (۵۲۸۴ ق.م)، ابن رسته (۵۲۹۳ ق.م) و ابن فقیه (۵۳۳۰ ق.م) ولایات خوارزم و ماوراءالنهر را جزئی از قلمرو سرزمین خراسان بزرگ می‌دانند^۱ و برخی دیگر، هم‌چون اصطخری (۵۳۴۰ ق.م)، جیهانی (۵۹۲۵ ق.م)، ابن حوقل (۵۳۶۷ ق.م) و مقدسی (۵۳۸۱ ق.م) مرزهای شمالی خراسان را به ماوراءالنهر محدود می‌کنند و سرزمین‌های جنوب منطقه جیحون را خراسان می‌نامند.^۲ شاید دلیل عمده این اختلاف آرا، تغییرات ناشی از تحولات سیاسی بوده است که در دوران‌های مختلف در مرزهای خراسان روی داده است.

پس از حکومت صفوی (۱۱۳۵-۵۹۰۷ ق.م) و هجوم افغان‌ها (۱۱۴۳-۵۱۱۳۵ ق.م) در نواحی سیمات و چگونگی اداره کشور تغییراتی حاصل شد که این تغییرات شاخص‌های قومی، جغرافیایی، فرهنگی، اجتماعی و مردم‌شناسی این مناطق را از هم جدا می‌کرد (گسستگی در عین پیوستگی). با روی کار آمدن نادر شاه افشار (۱۱۶۰-۵۱۱۴۸ ق.م) بر

۱. ابن خردادبه، مسالک و ممالک، ص ۱۷؛ یعقوبی، البلدان، ص ۲۷۸؛ ابن رسته، الاعلاق النفیسه،

ص ۱۰۲؛ قدامه، الخراج و صناعه اکتابیه، ج ۱، ص ۱۷۵.

۲. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۲۰۲؛ جیهانی، اشکال العالم، ص ۱۶۷؛ ابن حوقل، سفرنامه،

ص ۱۶۲؛ مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، ج ۱، ص ۳۲۲.

اهمیت و رونق خراسان و به خصوص مشهد و کلات افزوده شد، اما در عصر قاجار، جغرافیای خراسان در پی جنگ هرات (۱۲۴۹.ق.) تغییر کرد و بخشی که در مغرب هریز واقع بود به ایران و قسمت دیگر به افغانستان ضمیمه گردید. همچنین، در سال ۱۲۶۱.ق. شمال خراسان تا کنار جیحون به وسیله روسیه تزاری تصرف گردید. در واقع، جمهوری ترکمنستان بین دریای خزر و رود جیحون از خراسان جدا شد.^۱ به این ترتیب، ایالت خراسان در تشکیلات اداری اواخر عهد قاجاری، فقط کمتر از نیمی از ولایات خراسان قدیم را شامل می‌شد.

کنت دوسرسی (د. ۱۸۹۶.م.)^۲ نام ده ایالت ایران دوره قاجار را بر می‌شمارد که خراسان با مرکزیت مشهد: یکی از این ایالات است.^۳ فلاندن^۴ (د. ۱۸۸۹.م.) هم که از همراهان دوسرسی بود، مشهد را جزو بزرگ‌ترین شهرهای ایران می‌داند.^۵ در واقع، اصطخری^۶ و ابن حوقل^۷ از نخستین کسانی هستند که نام مشهد را در کتاب‌های خود می‌آورند. ابن بابویه قمی (د. ۳۲۹.ق.) هم در ماجرای شهادت امام علی بن موسی الرضا (ش. ۲۰۳.ق.) و دفن وی در سناباد توس از این محل یاد می‌کند.^۸ همچنین، مقدسی

^۱. مدیر شانه چی، حدود خراسان در طول تاریخ، ص ۱۶۳.

^۲. contede sercey، سفیر فوق العاده فرانسه می باشد که برای یک ماموریت سیاسی در حدود سالهای ۱۲۵۵ هجری در زمان محمدشاه قاجار به ایران آمده است.

^۳. دوسرسی، ایران در ۱۸۳۹-۱۸۴۰ م، ص ۱۰۸.

^۴. Jean flandin.

^۵. فلاندن، سفرنامه، ص ۳۳۶.

^۶. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۲۰۵.

^۷. ابن حوقل، سفرنامه، ص ۱۴۹.

^۸. ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ص ۲- ۱۶۶.

(د. ۷۴۴.ه.ق.) در کتاب احسن التقاسیم از واژه مشهد الرضا استفاده می‌کند.^۱ از نظر برخی، مشهد اسم مکان از ریشه شهادت است و به معنای شهود، حضور، محل شهادت و مدفن شهید است.^۲

در عهد قاجار به دلایل سیاسی، اقتصادی و مذهبی و رقابت‌های کشورها و دولت‌های اروپایی بر سر ثروت هندوستان، مشهد گسترش و رونق ویژه‌ای پیدا کرد و در تقسیمات سیاسی در ردیف شهرهای مهم کشور قرار گرفت. دیدگاه‌های مختلفی در باره جمعیت مشهد در دوره قاجار وجود دارد. کینیر^۳ (د. ۱۸۵۲.م.) صاحب منصب همراه سرجان ملک^۴ (د. ۱۸۳۳.م.) جمعیت مشهد را پنجاه هزار نفر می‌داند.^۵ هم‌چنین، فریزر^۶ (د. ۱۸۵۶.م.) جمعیت را چهل هزار نفر^۷ می‌داند. کرزن^۸ (د. ۱۹۲۵.م.) در این باره می‌نویسد:

سالانه صد هزار زائر به مشهد می‌رود که همیشه پنج تا هشت هزار نفر زائر در آن جا مقیم هستند.

^۱. مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، ج ۲، ص ۱۵۵.

^۲. دهخدا، لغتنامه، ذیل مشهد.

^۳. Kinnear.

^۴. Sir Gohn Malkolm.

^۵. اعتماد السلطنه، مطلع الشمس، ج ۲، ص ۱۴.

^۶. Fraser.

^۷. همان، ص ۳۱.

^۸. Lord Curzon از سیاست‌مداران و رجال معروف بیست و پنج سال نخست قرن بیستم در بریتانیا و ایران‌شناس بود و به ایران هم سفر داشت.

کانالی^۱ (د. ۱۲۶۱ م.) هم در سال ۱۲۴۶ ق. مدعی بود که در هر سال، حدود صد هزار زائر از مشهد دیدن می‌کنند.^۲ البته، شاید قراردادهای ایران با روسیه و جدایی افغانستان از ایران سبب آمدن این مهاجران به مشهد شده باشد. رنه دالمانی^۳ (د. ۱۸۹۹ م.) دلیل افزایش جمعیت را عدم شورش داخلی در مشهد و اطاعت ایلات از قدرت مرکزی می‌داند.^۴

۳. نقش حکومت قاجار در تحول مراسم آیینی و سوگواری در مشهد ظرفیت و کارکرد اجتماعی مجالس سوگواری شیعیان، طمع بهره برداری سیاسی سیاست پیدشگان، فرصت طلبان و حاکمان جاه طلب را برمی‌انگیخت. می‌توان چنین گفت که این مجالس، کمابیش طی روند و فرآیند استتعاله از یک ابزار قدرت مند اعتراضی و عدالت خواهانه به ابزار سیاست‌بازی شاهان مبدل شدند و در نتیجه، قدرت انقلابی پیشین خود را تا اندازه‌ای از دست دادند. در حقیقت، آغاز این روند را باید قیام عباسیان (۶۵۶-۱۳۲ ه. ق.) به رهبری ابومسلم خراسانی علیه امویان دانست.^۵ با این توضیح، پرسش‌هایی هم‌چون آیا حکومت قاجار از مراسم آیینی و سوگواری بهره برداری سیاسی می‌کرد؟ و اگر چنین بود، تأثیر این بهره برداری سیاسی در چگونگی برگزاری مراسم چه بوده است؟ مطرح می‌شود.

به‌طور کلی در دوران قاجار، سوء استفاده‌هایی از مراسم آیینی در اشکال مختلف صورت می‌گرفت. عبدالله مستوفی (د. ۱۳۲۹) در این باره می‌نویسد:

۱. Canali از جهانگردان انگلیسی است که از ایران دیدن نمود.

۲. ماهوان، تاریخ مشهد الرضا، ص ۲۸۱.

۳. Dallemani.

۴. دالمانی، سفرنامه از خراسان تا بختیار، ص ۶۱۸.

۵. دینوری، اخبار الطوال، ص ۳۶۰.

در دوره مشروطه، دسته گردانی برای انتشار اسم و کیل و وزیر سهل است، حتی برای نیل به مقام سلطنت هم وسیله گردید.^۱

در واقع، می توان توجه ویژه برخی شاهان قاجار به تعزیه را که فارغ از ارزش هنری آن، همواره عاملی مؤثر در عرفی کردن روایت واقعه عاشورا و تخدیر توده شیعه بوده است بر همین مبنا ارزیابی کرد. عاشورا و مهم ترین جلوه آن، سوگواری به سبب ماهیتش با فطرت انسان ها و روحیه آزادگی و ظلم ستیزی ایرانیان سازگار بود. بنابراین، طبیعی بود که به وسیله حکومت قاجاریه به انحراف کشیده شود و کارکرد ظلم ستیزی خود را از دست دهد.

بیشتر شاهان قاجار تلاش می کردند در ظاهر، چهره ای مذهبی از خود نشان دهند. آنان خود را متعهد به حفظ حدود و قلمرو دین معرفی می کردند تا در نظر توده ها از مشروعیت دینی برخوردار باشند.^۲ در نتیجه این سیاست دینی، مراسم آیینی و سوگواری به ویژه عزاداری حسینی به منزله ابزار قدرت در اختیار پادشاهان قرار گرفت. این موضوع سبب گردید تا حدودی از وجه قدسی این مراسم کاسته شود. به طور کلی، اغلب شاه و اشراف قاجار با مشارکت در این نوع عزاداری ها می خواستند توجه، علاقه و احترام مردم را به خود معطوف دارند و مقام و موقعیت سیاسی و اجتماعی خود را در جامعه تثبیت کنند.^۳ این موضع موجب یک نوع تحول در چگونگی برگزاری مراسم آیینی و سوگواری شد.

بررسی ها نشان می دهد، سیاست دینی بیشتر شاهان قاجار در برخورد با مذهب و علمای مذهبی این بود که خود را پشتیبان مذهب شیعه نشان دهند. از این رو

^۱. مستوفی، شرح زندگانی من، ج ۱، ص ۲۷۸.

^۲. هدایت، تاریخ روضه الصفا ناصر، ص ۸۰۷۹.

^۳. شهیدی، پژوهشی در تعزیه و تعزیه خوانی از آغاز تا پایان دوره قاجار در تهران، ص ۱۰۷.

می‌کوشیدند با نشان دادن علاقه به آداب و رسوم و سنت‌های مذهبی، حمایت علمای مذهبی را در توجیه و تأیید سلطنت خود به دست آورند. در واقع، شکوه مجالس تعزیه‌ای که شاه و حاکمان آن را برپا می‌کردند^۱، آنان را در لوای پرچم اسلام پناهی قرار می‌داد و مردمی که مراسم عزاداری را به نظاره می‌نشستند، شاه را با تمام ظلم و استبدادش، مرید اهل بیت: می‌یافتند که در توسل به آنان با ایشان اشتراک عقیده دارد. حکومتی شدن مراسم عزاداری، تأثیر مستقیمی در نحوه برگزاری آن گذاشت. این تأثیر به گونه‌ای بود که در بسیاری از جنبه‌های برگزاری آن، تحولاتی را به وجود آورد. در واقع، مراسم آیینی و سوگواری مجال مغتنمی برای دستگاه حکومت فراهم می‌کرد تا به کمک نمایش سرسپردگی به اسلام، جایگاه سیاسی و اجتماعی خود را تبلیغ و تحکیم کند. حتی فردی، مانند امیرکبیر (۱۲۳۰ه.ق.) که به نقش کارکردی مراسم آیینی و سوگواری واقف بود، هرگز شاه قاجار را از ابزاری کردن این مراسم در جهت تحکیم قدرت سیاسی برحذر نداشت.^۲

بی‌تردید حکومتی و سیاسی شدن مراسم آیینی و سیاسی، زمینه‌ای برای ایجاد تحول در شکل برگزاری آن بود. باید توجه کرد که سلطه مطلقه شاه و دستگاه سلطنتی، هنگامی که با قدرت و نفوذ قشر مذهبی در این عهد می‌آمیخت، می‌توانست پایه‌های اقتدار خود را به بالاترین درجه برساند، اما نباید پنداشته شود که توجه و علاقه شاهان قاجار و اشراف به مراسم سوگواری، فقط جنبه سیاسی و مصلحتی داشت. برای نمونه، ناصرالدین شاه از شاهانی بود که می‌توان بخشی از توجه وی به مراسم آیینی و

^۱. الگار، دین و دولت در ایران، ص ۸۸-۸۹.

^۲. آدمیت، امیرکبیر و ایران، ص ۱۸۶؛ آشتیانی، عبرت نامه، ص ۱۶۳؛ روزنامه ایران، ۱۹۰۰، نمره

سوگواری را ناشی از اعتقاد شخصی او به مذهب تشیع دانست. در عهد ناصری، روز غدیرخیم و اولین بار زادروز امام علی ۷ از طرف حکومت به طور رسمی در گروه جشن‌های ملی قرار گرفت.^۱ هم‌چنین، روز ولادت امام زمان (عج) از سال ۱۲۷۳ ق. عید رسمی اعلام شد.^۲ در واقع، ناصرالدین شاه (۱۳۱۳-۱۲۶۴ ه.ق.) خود را از سرسپردگان امام علی ۷ معرفی می‌نمود و علاقه ویژه‌ای به امام اول شیعیان ابراز می‌کرد. این امر را می‌توان به تمایل او برای مقتدر نشان دادن خود از طریق انتساب به حضرت امیر ۷ نسبت داد.^۳ با این حال، باید گفته شود که مجالس سوگواری به حدی طمع سیاست‌بازان را برانگیخت که نوع نگارش و اجرای مجالس تعزیه فتحعلی شاه (۱۲۵۰-۱۲۱۲ ه.ق.) و تعزیه ناصرالدین شاه، داستان ترور وی به وسیله تعزیه‌گردانان دربار قاجار^۴ و راه اندازی دسته‌های عزا به مناسبت مرگ شاهان قاجار^۵، رنگ و بوی سیاسی داشت.

مشهد یکی از شهرهای بسیار مهم در دوره قاجار بود. اهمیت جایگاه مذهبی شهر را در فرمان فتحعلی شاه به عباس میرزا (۱۲۴۷ ه.ق.) در هنگام لشکرکشی به خراسان می‌توان دریافت.^۶ هرگاه مناسبات ایران با عثمانی در دوره قاجار رو به تیرگی می‌رفت به دلیل سختگیری و ایجاد مشکل برای زوار عتبات عالیات به وسیله عثمانی، جمعیت زوار رضوی خراسان افزایش می‌یافت.^۷ افزون آن که مشهد بارها مورد بازدید شاهان

۱. اعتماد السلطنه، تاریخ منتظم ناصری، ج ۲، ص ۱۷۵.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۷۹.

۳. امانت، قبله عالم ناصرالدین شاه و پادشاهی ایران، ص ۱۱۷.

۴. همایونی، تعزیه در ایران، ص ۴۵.

۵. ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۲، ص ۶۱.

۶. ر. ک: ناطق، عباس میرزا و فتح خراسان، ص ۵۷.

۷. اعتماد السلطنه، مطلع الشمس، ج ۲، ص ۲۴۱.

قاجار قرار گرفت که هر بار بر وسعت و شکوه بارگاه امام رضا ۷ می‌افزودند. برای نمونه، هنگام سفر آقا محمد خان قاجار (۱۲۱۱-۱۲۰۹ ه.ق.) در سال ۱۲۱۱ ه.ق. و فتحعلی شاه در سال ۱۲۱۶ ه.ق. علاوه بر تعمیر اماکن عمومی م‌شاهد، مدرسه‌ای به نام میرزا جعفر در آن ج بنا شد.^۱

در دوره قاجار، حکومت، دربار، اعیان و اشراف تعزیه خوانی‌های عمومی را تشویق و حمایت می‌کردند و به برگزاری این مراسم می‌پرداختند. بر این اساس، آماده‌سازی تکایا، محل‌های معین و خانه‌های شخصی اعیان در مشهد برای برگزاری مراسم آیینی و سوگواری رو به افزایش بود.^۲ در واقع، این موضوع سبب نوعی تحول در شکل برگزاری این مراسم شد. به عبارت دیگر از آن‌جا که پیش‌تر، مراسم آیینی و سوگواری در مشهد در میان طبقه پایین جامعه دارای اقبال بود با ورود اشراف‌زاده‌های قاجاری به عرصه برگزاری این مراسم،^۳ هم شکل و هم نمادهای این مراسم تغییر یافت. بیضایی (د. ۱۳۸۱ ه.ق.) در این باره می‌نویسد:

تعزیه به دلیل حمایت شاهان و نیز طبقه جدید مرفه بازرگان و سیاسی دامنه دارتر شد.^۴

اشراف با برپایی سوگواری در منازل خود، ضمن نشان دادن احساس و اعتقاد مذهبی خود به مردم، موقعیت اجتماعی سیاسی خود را به نمایش می‌گذاشتند و وجهه‌ای در

۱. همان، ج ۲، ص ۳۸-۱۳۵؛ خانیکوف، سفرنامه، ص ۱۱۹، ۲۸۶.

۲. مستوفی، شرح زندگانی من، ج ۲، ص ۲۸۸؛ شهیدی، پژوهشی در تعزیه و تعزیه خوانی، ص ۱۰۶.

۳. اعتماد السلطنه، تاریخ منتظم ناصری، ج ۲، ص ۳۶۰.

۴. بیضایی، نمایش در ایران، ص ۱۲۲.

میان مردم کسب می‌کردند.^۱ یکی از این تحولات، آن بود که والیان و حاکمان نواحی مختلف خراسان در اعیاد یا سوگواری‌های رسمی در خانه روحانیان قدرت‌مند و صاحب نفوذ حضور می‌یافتند. این در حالی بود که عده انگشت شماری از روحانیان به همراه طلاب روانه دارالحکومه می‌شدند و هدایایی از حاکم دریافت می‌کردند.^۲

اولین بار در عصر قاجار، ناصرالدین شاه نسبت به برگزاری مجلس سلام خاص در حرم مطهر اقدام کرد.^۳ افضل الملک در سال ۱۳۰۱ ه.ق. از برپایی مجلسی مشابه در دارالضیافه خبر می‌دهد.^۴ هم‌چنین، مواردی چون احکام انتصاب، ابقای مناصب مرتبط با مراسم، مکاتبات مربوط به موقوفات فرامین مربوط به اظهار لطف و قدردانی، احکام صادر شده از سوی شاه به متولیان در خصوص تأمین و سایل مورد نیاز حرم، تخفیف مالیاتی برای دکان قصابی مصارف مهمان‌سرای حضرتی از سوی والی خراسان، حسام السلطنه (۱۲۷۰-۱۲۶۷ ه.ق. / ۱۲۷۵-۱۲۷۲ ه.ق.)^۵، مداخلات حاکم ایالتی در امور محوله

تولیت آستانه^۶ همگی به تعاملات حکومت مرکزی و مرتبطین این مراسم در مشهد اشاره دارد.^۷

^۱. شهیدی، پژوهشی در تعزیه و تعزیه خوانی، ص ۱۰۹.

^۲. اعتماد السلطنه، مطلع الشمس، ج ۲، ص ۲۸۸.

^۳. موتمن، راهنما یا تاریخ آستان قدس رضوی، ص ۱۹۶.

^۴. افضل الملک، ظفرنامه عضدی، ص ۱۷۲، ۱۸۱.

^۵. معتقدی، فرمان‌ها و رقم‌های آستان قدس رضوی از دوره صفویه تا قاجاریه، ص ۱۲۵.

^۶. همان، ص ۱۲۴.

^۷. علیزاده بیرجندی، «مقام منصب تولیت و عوامل مؤثر بر عملکرد متولیان آستان قدس رضوی

در عصر قاجار»، تاریخ نامه ایران بعد از اسلام، سال ۳، ش ۶، ص ۱۵۰.

قوام السلطنه (۱۳۳۵ ه.ق.) حاکم خراسان در کلیه امور آستانه قدس مانند پرداخت امور کارکنان، بدهی مستأجرین املاک موقوفه، سفارش خدمت افراد در آستانه و اجاره املاک به افراد مورد نظر دخالت می‌کرد.^۱ حتی، میرزا محمدخان قاجار سپهسالار بر روی تپه سلام، سنگ سیاه بلندی نصب نمود و در آن‌جا، زیارت نامه حک کرد.^۲

۴. بررسی دیگر عوامل مؤثر در تحول مراسم آیینی و سوگواری در مشهد در برخی دوره‌ها، صفویان (۱۱۳۵-۹۰۷ ه.ق.) و قاجاریه (۱۳۰۴-۱۱۷۴ ه.ق.) در پشتیبانی از مراسم آیینی و سوگواری کوشیدند. در واقع، این ظرفیت نهفته در شیعه در یکی از مهم‌ترین دوران‌های تاریخی این مذهب نمود عینی یافت. به گونه‌ای که در هفته پایانی صفر سال ۱۳۱۱ ق؛ یعنی مقارن رحلت پیامبر ۹ و امام رضا ۷ تعداد زائران حرم، شصت تا هفتاد هزار نفر تخمین زده می‌شد.^۳ در واقع، ایالت خراسان و شهر مشهد با توجه به ظرفیت آن به کانونی برای برگزاری مراسم آیینی و سوگواری مبدل شد.

با ملاحظه منابع ادوار میانی عصر قاجار مشاهده می‌شود که با اشغال هندوستان به وسیله قوای انگلیس، ایران و به خصوص ایالت خراسان، جایگاه ویژه‌ای در برنامه‌های استعماری انگلستان یافته بود. اهمیت هندوستان برای انگلیس و لزوم حفظ آن در کنار مطامع استعماری آنان در ایران سبب شد که ایران جولانگاه شبکه‌های اطلاعاتی حکومت هند بریتانیا گردد. برای نمونه، یکی از وظایف سرکنه سول انگلیس در مشهد،

۱. فرخ، خاطرات سیاسی، ص ۷۵.

۲. امین لشگر، روزنامه سفر خراسان، ص ۱۷۸.

۳. خراسان در اسناد امین الضرب، ص ۲۸۴.

حل مشکلات هزاران زائر هندی در مشهد بود. در واقع، مشهد پر از زائرانی از کشورهای مختلف بود و مرکز مطلوبی برای مأموران مخفی محسوب می‌شد.^۱ در کنار این موضوعات با تحولاتی در سیاست مذهبی خراسان از سوی والیان خراسانی، مانند عبدالوهاب خان آصف الدوله شیرازی (د. ۱۳۰۳.ه.ق.) به سبب اهدافی مانند تعدیل فضای مذهبی خراسان^۲ و با توقیف برخی از علمای مشهد و مهار قدرت روحانیان روبه‌رو هستیم.^۳ این گونه رفتارهای حکومتی، نقش مهمی در چگونگی تداوم و تحول مراسم آیینی بر عهده داشت. البته بعید نیست که دشمنان از طریق حلقه‌های میانی خود مانند سفراء، سیاحان و مستشرقان که برخی هم با شاهان و بزرگان قاجار رابطه خوبی داشتند، اغراض خود را پیاده کرده باشند.

با این حال، اسناد چندان در این زمینه در دست نیست. سفرنامه‌ها هم، چندان اشاره‌ای به موضوع نمی‌کنند. البته بنا بر سخن شهید مطهری (د. ۱۳۵۸) همیشه اغراض دشمنان، عاملی است که حادثه‌ای را دچار دگرگونی می‌کند و دشمن برای نیل به هدف خود، تغییراتی در متن تاریخ به وجود می‌آورد.^۴ با این مقدمه در ادامه به برخی از مؤلفه‌های که در چگونگی روند تحولات مراسم آیینی و سوگواری در مشهد مؤثر بودند، اشاره می‌گردد.

۱-۴. متولیان

اماکن مقدس زیارتی به وسیله متولیان اداره می‌شد. متولیان و مقامات مذهبی، علاوه بر وجهه عمومی در نزد مردم از وجهه سیاسی نیز برخوردار بودند و گاهی هم در امور

^۱. رایت، انگلیسیها در ایران، ص ۸۲.

^۲. اعتماد السلطنه، تاریخ منتظم ناصری، ص ۲۳۷.

^۳. اسناد میرزا عبدالوهاب خان آصف الدوله، ص ۱۳۰، ۱۷۵، ۲۴۷.

^۴. مطهری، حماسه حسینی، ص ۴۳.

سیاسی مداخله می کردند. در واقع، حاکمان تلاش می کردند هرچه بیشتر به آنها نزدیک شوند. کمپفر^۱ (د. ۱۷۱۶م.) در این باره می نویسد:

مقام و موقع شاه بیشتر با قاضیان و امامهای مساجد تکمیل می گردد تا با بزرگان و اعیان و یا عمال عالی مقام اداری.^۲

در عصر قاجار برای اداره بهتر امور آستان قدس که تشکیلات وسیعی را در بر می گرفت متولی باشی یا ناظر کل، افرادی را به عنوان نماینده خود (نایب التولیة) در تمام تشکیلات آستان قدس منصوب می کرد.^۳ در اوایل حکومت قاجاریه، تحت تأثیر سیاست مذهبی شاهان قاجار به ویژه فتحعلی شاه، نفوذ سادات در مشاغل کلیدی آستانه چون منصب نظارت، قائم مقام تولیت، معین النظارة، سرکشیکی و خادم باشی چشمگیر بود، اما در اواخر این دوران، نقش سادات کم رنگ تر شد؛^۴ زیرا سیاست شاهان قاجاریه بر انتخاب دولت مردان و شاهزادگان و متولیان غیر بومی قرار گرفت.^۵ تنها فردی که از سادات رضوی در اواخر دوره قاجار (۱۳۴۲ق.) به منصب تولیت آستان قدس منصوب شد، محمدعلی رضوی بود.^۶

۱. Kampfer. پزشک و جهانگردی آلمانی که به ایران آمد.

۲. چلکووسکی، تعزیه هنر پیشرو ایران، ص ۱۶۵.

۳. اعتماد السلطنه، مطلع الشمس، ج ۲، ص ۳۱۸.

۴. احتشام کاویان، شمس الشموس یا تاریخ آستان قدس، ص ۱۰۷.

۵. علیزاده بیرجندی، «مقام منصب تولیت و عوامل مؤثر بر عملکرد متولیان آستان قدس رضوی

در عصر قاجار»، تاریخ نامه ایران بعد از اسلام، سال ۳، ش ۶، ص ۱۵۴.

۶. اعتماد السلطنه، مطلع الشمس، ج ۲، ص ۳۲۳.

شاهان قاجار، منصب تولیت عظمی را به عنوان یک منصب رسمی از افتخارات سلطنتی خود می‌دانستند و مقام تولیت را حق شرعی و عرفی خود می‌دانستند.^۱ با توجه به اهمیت تولیت آستان قدس مشهد، بیشتر متولیان با صدور فرمانی به طور مستقیم از طرف سلطان وقت یا وزیر اوقاف و فواید عامه تعیین می‌شدند.^۲ قدرت متولی با شی آستان قدس رضوی، گاه اقتدار والی را تحت شعاع قرار می‌داد.^۳ متولیان آستان قدس رضوی در عصر قاجار عبدالباقی منجم باشی (۱۲۷۰-۱۲۶۷ق.)، فضل الله وزیر نظام (۱۲۷۰-۱۲۷۲ق.)، محمدحسین عضدالملک قزوینی (۱۲۷۲-۱۲۷۷ق.)، جعفرخان مشیرالدوله (۱۲۸۱-۱۲۷۷ق.)، تولیت مجدد عضدالملک قزوینی (۱۲۸۳-۱۲۸۲ق.)، محمدحسین عضدالملک قزوینی (۱۲۸۳-۱۲۸۲ق.)، سعید خان موتمن الملک انصاری (۱۲۹۷-۱۲۹۰ق.)، میرزا حسین خان سپهسالار (۱۲۹۷ق.)، محمدتقی میرزا رکن الدوله (۱۳۰۱-۱۲۹۸.۱۳۰۸-۱۳۰۶ق.) و عبدالوهاب خان آصف الدوله (۱۳۰۳-۱۳۰۱ق.) بودند.^۴

این متولیان، وظایف مهمی در زمینه‌های مذهبی مانند حضور در مراسم آیینی^۵، جشن و اطعام در ایام ولادت^۶، تعیین قاریان قرآن^۷، مراسم سوم کردن رسم عیدی به اهل علم و

۱. همدانی مستوفی، آثار الرضویة من الممتخبات الصدیقه، ص ۱۳.

۲. افضل الملک کرمانی، ظفرنامه عضدی، ص ۲۷۱.

۳. رزم آرا، فرهنگ جغرافیایی ایران، ج ۹، ص ۹۵۰.

۴. خراسانی، منتخب التواریخ، ص ۵۰؛ حسن آبادی، منصب قائم المقام التولیه در دوره قاجار، ج ۴، ص ۱۱۷؛ علیزاده بیرجندی، «مقام منصب تولیت و عوامل مؤثر بر عملکرد متولیان آستان قدس رضوی در عصر قاجار»، تاریخ نامه ایران بعد از اسلام، سال ۳، ش ۶، ص ۱۴۸.

۵. موتمن، راهنما یا تاریخ آستان قدس رضوی، ص ۳۲۹.

۶. مولوی، پیش نویس فهرست موقوفات آستان قدس، ج ۳، ص ۲۳۰.

۷. خراسانی، منتخب التواریخ، ص ۵۸۲.

سادات^۱؛ فرهنگی مانند اداره امور مربوط به مکتب خانه‌ها، مدارس و موجب معلمان^۲، فراهم کردن تسهیلات زیارتی برای زائران؛ عمرانی مانند احداث راه نیشابور به مشهد^۳، تعمیرات بیوتات و مؤسسات وابسته^۴؛ اداری مالی مانند نظارت بر موقوفات و سامان دهی آنها^۵، ترتیب خدمات درگاهی و نظم کلیه امور خادمان، فراشان، کفش بانان، قاریان قرآن جهت تعیین موجب نهار و شام در اوقات خدمت^۶؛ نظارت بر امور مالی آستانه به صورت صدور حواله‌های مربوط به پرداخت بروات اجاره نامه‌ها، پرداخت حقوق سالانه خدمه و عمال با مبالغ نقدی جنسی^۷، سامان دهی امور مالی مربوط به آستان در خصوص جشن‌ها، موقوفات، عزاداری‌ها و مراسم مذهبی^۸، کمک‌های آستان به زائرین در ماه‌های خاص^۹ و بهداشتی، مانند تأسیس دارالشفای رضوی بیمارستان آستان قدس برای بیماران بومی و غیر بومی^{۱۰} داشتند.

معیارهای سیاسی در گزینش متولیان در دوره قاجار سبب شده بود که درباری بودن، پیوند خویشی با شاه و پرداخت رشوه در تصدی منصب تولیت و جلب نظر سلطان مؤثر

۱. اعتماد السلطنه، تاریخ منتظم ناصری، ج ۱، ص ۹.

۲. سند شماره ۱۷۳۹۳/۳، سازمان کتابخانه‌ها و موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس.

۳. اعتماد السلطنه، تاریخ منتظم ناصری، ص ۱۰۳.

۴. رفیعا، دستورالملک، ص ۱۷۷.

۵. اعتماد السلطنه، مطلع الشمس، ج ۱، ص ۱۰.

۶. بسطامی، فردوس التواریخ، ص ۵۲.

۷. موتمن، راهنما یا تاریخ آستان قدس رضوی، ص ۲۶۲.

۸. همان، ص ۲۶۳.

۹. سند شماره ۱۵۴۰۴/۵، سازمان کتابخانه‌ها و موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس.

۱۰. سند شماره ۴۰۰۸۱/۱، سازمان کتابخانه‌ها و موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس.

۱۱. کاظم امام، مشهد طوس تاریخ و جغرافیای تاریخی خراسان، ص ۴۹۳.

واقع شود.^۱ بنابراین، افرادی که با این شرایط به این منصب مهم دست می‌یافتند، کارآیی چندانی در انجام وظایف محوله نداشتند و منافع سیاسی خود را بر هر امری مقدم می‌شمردند.^۲ در نتیجه این عدم آشنایی و ترجیح منافع حکومت برای متولی این نهاد مذهبی عظیم که به عنوان مهم‌ترین پشتیبان مالی و فرهنگی مراسم آیینی به خصوص در مشهد شناخته می‌شد، تأثیراتی بر جای می‌گذاشت.

با این حال، همواره بدین شکل نبود؛ چرا که در کنار این معضلات، تدبیر راهبری برخی از متولیان در گسترش معارف و فرهنگ تشیع و رسوم آیینی در آستان قدس رضوی نقش مهمی ایفا کرده است. به طوری که در کارنامه شماری از متولیان می‌توان اقدامات مذهبی، فرهنگی و اجتماعی آنها را در ایجاد تسهیلات و امکاناتی برای زائران مانند تأسیس مکتب‌خانه، دارالشفاء و تعمیر بیوتات مشاهده کرد. هم‌چنین، علاوه بر تأثیر در اعتلا و ترویج فرهنگ تشیع در رفاه اجتماعی نیز نقش مهمی ایفا می‌کردند که این امر منجر به برگزاری هرچه با شکوه‌تر مراسم آیینی و تنوع و تحول رو به پیشرفت و افزایش تجملات و تشریفات در آن می‌شد.^۳

۲-۴. بانیان

در عرف مصطلح سوگواری، تدارک بیننده اصلی و پشتیبان مالی مراسم را بانی می‌نامند. به طور کلی، بانیان را می‌توان به دو دسته حقیقی و حقوقی تقسیم کرد. برگزاری مراسم به وسیله اشخاص حقیقی، سه صورت عمده دارد که به ترتیب اهمیت، اول باید به مجالس بیوت علما اشاره کرد. علما، مراجع و مجتهدان بزرگ و سرشناس

۱. اعتماد السلطنه، مطلع الشمس، ج ۲، ص ۲۹۹.

۲. علیزاده بیرجندی، «مقام منصب تولیت و عوامل مؤثر بر عملکرد متولیان آستان قدس رضوی در عصر قاجار»، تاریخ نامه ایران بعد از اسلام، سال ۳، ش ۶، ص ۱۵۶.

۳. همان، ص ۱۵۸.

از دیرباز به طور سنتی در بیت خود، مجلس عزای مشخصی را ترتیب می‌دهند. در این مجالس روحانیان، مقلدان، هم‌سایگان و مریدان هر عالم شرکت می‌جویند. در منطقه خراسان هم در اعیاد یا سوگواری‌های رسمی، روحانیان در منزل خود مجلس می‌گرفتند.^۱

البته گاه، مجلس یک مرجع یا عالم دینی نه در بیت او، بلکه در یک حوزه علمیه یا مسجد و حسینیه برگزار می‌شود. این مجالس، نظم خاص زمانی و آیینی دارند. مداحان و واعظان متناسب شأن مجلس انتخاب و دعوت می‌شوند و از آن‌جا که مجلس به عالمی سرشناس انتساب دارد، خود او یا فرزندان و اطرافیانش نهایت مواظبت و دقت را در حسن تشکیل مجلس روا می‌دارند. بر همین اساس، می‌توان گفت که سوگواری در این مجالس، آسیب‌های کمتری دارد؛ زیرا به جهت انتساب و نظارت یک عالم دینی کمتر نقص، ایراد یا تحریفی در آن نفوذ می‌کند.

دومین شکل برگزاری مجالس به وسیله اشخاص حقیقی، ناظر به مجالس بزرگی است که امراء شاهان، شاهزادگان، درباریان و رجال سیاسی و حکومتی بانی آنها هستند. در بخش‌های قبلی این پژوهش گفته شد که در مقاطعی از تاریخ، مانند عصر صفویان و قاجاریان، یکی از زمینه‌های رقابت و چشم و هم‌چشمی رجال حکومت، برگزاری باشکوه مجالس عزا و به خصوص تعزیه بود.^۲

سومین شکل، مجالسی است که بازاریان بانی آنها هستند. از دیرباز، بازاریان و تاجران متدین به شکل گروهی یا فردی، اصلی‌ترین پشتیبانان مالی و بانیان مجالس سوگواری بودند.^۳ همواره یکی از اصلی‌ترین محل‌های برگزاری مجالس عزای سنتی و حرکت دسته‌ها، بازارها و مساجد داخل آنها بوده است. نفوذ و قدرت تاجران در مشهد دوره

۱. توسلی، جامعه‌شناسی دینی، ص ۹۴.

۲. مستوفی، شرح زندگانی من، ج ۲، ص ۱۵۵.

۳. اعتماد السلطنه، روزنامه خاطرات، ص ۹۴۸.

قاجار به حدی بود که گاه به خاطر اختلاف یا کدورتی با والی شهر، بازار شهر تعطیل می‌شد و شورش عمومی در می‌گرفت. شورش گسترده سبب می‌شد که درب‌های حرم رضوی برای چند روز بسته ماند و نافرمانی مردم تا قریب به یک‌ماه تداوم داشت. این امر به دربار هم کشیده می‌شد.^۱

هم‌چنین، رشوه ملک‌التجار به دربار برای تمدید حکومت والی یا تغییر او، گواهی دیگری بر قدرت و نفوذ این طبقه در خراسان است.^۲ این قدرت و نفوذ در سال‌های بعد تا جایی افزایش یافت که به گمان مجدالاسلام کرمانی (د. ۱۳۴۲ ه.ق.)، والی واقعی خراسان در دوره دوم حکومت غلامرضا خان آصف‌الدوله (۱۳۲۴ ه.ق.)، محمد حسن معاون‌التجار بود.^۳ با این اوصاف مشخص است که مراسم برگزار شده به وسیله این بانیان بازاری با نفوذ تا چه حد در جامعه آن عهد اثر داشته است، اما در کنار این بانیان حقیقی، عزاداری در برخی دوران‌ها، بانیانی حقوقی نیز داشته است.

در مقاطعی از تاریخ، دربار شاهی در مقام بزرگ‌ترین بانی مجالس عزا و تعزیه به برگزاری آنها اقدام می‌کرد. برای مثال، اعطای خلعت به افراد مختلف در آستان قدس مانند زیارت‌نامه خوان باشی^۴، خادم باشی^۵، ملک‌الشعرای آستان قدس^۶ و شاعران^۷ سبب ترغیب ایشان به تداوم و تقویت مراسم می‌گردید. شاه نیز هر وقت به خراسان

^۱. همان، ص ۹۷۵.

^۲. دانشیار، رساله تحولات سیاسی و اقتصادی و اجتماعی خراسان در دوره قاجاریه، ص ۱۸۱.

^۳. مجدالاسلام کرمانی، تاریخ انحطاط مجلس، ص ۱۷۷.

^۴. سند شماره ۱۷۷۲۶، سازمان کتابخانه‌ها و موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس.

^۵. سند شماره ۱۸۱۵۵، سازمان کتابخانه‌ها و موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس.

^۶. اسناد شماره ۱۸۲۹۴، ۲۱۵۸۴، سازمان کتابخانه‌ها و موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس.

^۷. سند شماره ۴۳۴۵۳، سازمان کتابخانه‌ها و موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس.

می‌آمد به اعیان و معاریف خراسان و خدام آستانه خلعت می‌داد.^۱ به علاوه، این خلعت بخشی منحصر به اعیاد نبود و در بیشتر ماه‌ها به افراد اعطا می‌شد.^۲ بعدها اشخاص حقوقی دیگری مانند اصناف، احزاب و گروه‌های محلی، قومی و سیاسی و در نمونه‌های متأخر تشکل‌های مدنی و غیر دولتی هم در جمع بانیان این مجالس در آمدند. به عنوان نمونه در جریان انقلاب مشروطیت، آن‌جا که مشروطه خواهان ابتدا در مسجد شاه و سپس در محوطه سفارت انگلیس تحصن جستند از روضه خوانی برای الهام بخشیدن و حفظ تعصب دینی استفاده می‌شد. ناظم الاسلام کرمانی در این باره می‌نویسد:

روز پنجشنبه محرم ۱۳۲۵ ه.ق مجلس شواری ملی تعطیل است و مردم مشغول عزاداری هستند. جناب آقای ملک المتکلمین و آقای شیخ علی زرنندی در مجالس روضه، داد سخن دادند و مردم را تحریض و ترغیب به عدالت و حفظ قانون نمودند.^۳ تأمین بخشی از هزینه‌ها مانند تهیه خوراک و پوشاک برای زائران و عزاداران مراسم شهادت امام رضا (ع) در مشهد در سال ۱۲۷۱ ه.ق. به وسیله برخی از بانیان بازاری از همین نمونه است.^۴ به طور معمول، بازاریان در مشهد با وقف چند مغازه برای نگهداری و مرمت تکیه‌ها و برقراری تعزیه بانی می‌شدند. هم‌چنین، یک باب حمام، کاروان‌سرا و بعضی دکان‌ها و املاک برای روضه وقف شده است.^۵ در وقف نامه

۱. ناصرالدین شاه قاجار، سفرنامه خراسان، ص ۱۹۱.

۲. ر. ک: اخوان، آیین‌های حرم مطهر، ص ۹۲.

۳. کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۲، ص ۸۷.

۴. همدانی مستوفی، آثار الرضویة من الممتخبات الصدیقه، ص ۱۳۸.

۵. اعتماد السلطنه، مطلع الشمس، ج ۲، ص ۲۷.

سیدابوالحسن صاحب نسب در سال ۱۱۲۹ ه.ق. عایدات دو قریه علی آباد و موسی آباد به روضه خوانی در حرم رضوی اختصاص یافته است.^۱ هم‌چنین می‌توان به تأمین و سامان‌دهی بخشی از امور مالی مربوط به آستانه در خصوص جشن‌ها، موقوفات، عزاداری‌ها و مراسم مذهبی^۲ به وسیله عده‌ای از متمولین اصفهانی اشاره کرد.^۳ این بانیان با اعمال سلیقه خود، منجر به تحولاتی در چگونگی یا شیوه اجرا مراسم می‌شدند. برای نمونه، میرزا محمدرضا موتمن بیشتر مصارف املاکش را برای کمک به قاریان طلاب در سر مقبره‌ها به ویژه مراسم چراغ برات مشهد در اعیاد شعبانیه قرار داده بود.^۴ در مجموع می‌توان گفت که بانیان به تداوم و تحول در مراسم آیینی و سوگواری کمک می‌کردند.

۳-۴. روحانیان

از منظر سیاسی، هدف برخی از علما ایجاد علاقه و بالا بردن آگاهی‌ها نسبت به مذهب تشیع بود. در این محافل و مجالس، واعظان می‌توانستند با موعظه‌های آتشین با استفاده از آیات، روایات و تاریخ حقانیت مذهب شیعه را ثابت کنند و روضه‌خوان‌ها با بیان فضایل و مصیبت‌های وارده بر ائمه می‌توانستند بین قلوب مردم و ائمه طاهرین، رابطه عاطفی برقرار کنند و نسبت به دشمنان آنها، بذر نفرت و عداوت بیفشانند. با این حال در مراسمی چون تعزیه، برگ برنده از دست علما بیرون رفت و این صنف، نقش و جایگاه مجالس روضه خوانی را در مراسم تعزیه نداشتند و سر رشته کار، بیشتر به عوام واگذار شده بود.

۱. سند شماره ۳۴۵۲۸، سازمان کتابخانه‌ها و موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس.

۲. سند شماره ۱۵۴۰۴/۵، سازمان کتابخانه‌ها و موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس.

۳. سند شماره ۴۰۰۸۱/۱، سازمان کتابخانه‌ها و موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس.

۴. همدانی مستوفی، آثار الرضویه من المنتخبات الصدیقه، ص ۱۹۹.

به هر روی، قدرت و نفوذ علما تا سال‌های پایانی ناصرالدین شاه به حدی افزایش یافته بود که به باور افضل الملک^۱ (د. ۱۳۴۸ ه.ق.) که خود چند سال در مشهد و سبزوار، شغل دیوانی داشت، قدرت شریعتمدار متمول سبزوار (۱۳۱۵ ه.ق.) به حدی بود که توان عزل والی خراسان را داشت.^۲ اعطای انگشتر الماس ناصرالدین شاه به سید محمد باقر مجتهد سبزواری (۱۳۱۳ ه.ق.) می‌تواند نشان دیگری از افزایش اهمیت و اقتدار آنها در نزد دولت مرکزی باشد.^۳ رمز مخالفت، عدم تمایل و حمایت برخی علمای مایل به حکومت نسبت به تعزیه، همین مسئله است. مخالفتی که هر از گاهی تا مجالی فراهم می‌یافت، علنی می‌شد و برخی آن را به حسادت علما به بازیگران و بازی‌گردانان تعزیه و تأثیرگذاری و برتری آنان بر خطابه و وعظ نسبت می‌دادند.^۴

از علمای مخالف و منتقد شبیه‌خوانی در این عصر می‌توان به شیخ جعفر شوشتری (د. ۱۳۰۳ ه.ق.)، شیخ هادی نجم‌آبادی (د. ۱۳۲۰ ه.ق.)، ملا محمدتقی برغانی (شهید ثالث) (د. ۱۲۶۳ ه.ق.)، محمدباقر بیرجندی (د. ۱۳۵۲ ه.ق.) و شیخ جعفر نجفی (کاشف الطغیان) (د. ۱۲۲۸ ه.ق.) اشاره کرد.^۵ البته، تساهلی که روحانیون شیعه در مورد نمایش‌های

مبالغه آمیز مذهبی مردمی نشان می‌دادند به احتمال، هزینه‌ای بود که باید برای تقویت انسجام تشیع می‌پرداختند. در برابر مراسم آیینی مانند تعزیه، همه علما موضعی یک‌سان در مخالفت اتخاذ نکردند. برخی ترجیح دادند که با مراعات محبوبیت حکومتی

^۱. مورخ و سفرنامه نویس مشهور عصر قاجار است.

^۲. افضل الملک، *ظفرنامه عضدی*، ص ۲۰۵.

^۳. *حبل‌المتین*، ۲۴ محرم ۱۳۱۴ ق، س ۳، ش ۲۳، ص ۱۰.

^۴. چلکووسکی، *تعزیه هنر پیشرو ایران*، ص ۱۹.

^۵. *تنکابنی، قصص العلماء*، ص ۲۸، ۲۴۵.

و مردمی این آیین با ملایمت دست به اصلاحاتی مصداقی بزنند، مانند شیخ جعفر مجتهد شو شتری که به گفته اعتماد السلطنه، درباره کذب داستان عروسی حضرت قاسم خوابی دیده بود و شرحی به شاه نوشت که در نتیجه آن، مجلس عروسی قاسم بن حسن در تعزیه ها منع شد.^۱

البته برخی دیگر از علما هم، موضع موافق گرفتند یا با سکوت خود زمینه این برداشت را از رأی خود فراهم ساختند.^۲ در این میان، عده‌ای از علما هم رأی مخالف خود را با گذشت زمان تا حد چشمگیری تعدیل کردند. میرزا محمد حسین نائینی (د. ۱۳۵۵ ه.ق.) مرجع تقلید برجسته سرشناس آن زمان شیعیان از این دسته است. وی در بند سوم فتوای مشهوری در تاریخ ۵ ربیع الال ۱۳۴۵ ه.ق. اعلام کرد که از رأی سابقش درباره جواز مقید پوشیدن لباس جنس مخالف عدول کرده است و دیگر اشکالی بر تشبیهات و تمثلات متداول در هیئت عزای شیعیان وارد نمی‌داند.^۳

تنها تعزیه نبود که گاه انتقاد و اعتراض علما و روحانیان تراز اول را موجب می‌شد. بلکه نحوه برگزاری مجالس سوگواری و روضه خوانی هم در مواردی انتقاد علما را بر می‌انگیخت. در این راستا، رساله‌ها و کتاب‌هایی به وسیله روحانیان در بیان وظایف روضه خوانان، مستمعان و بانیان نوشته شد.^۴ با این همه، نقش علما به دخالت در بسیاری از سبک‌های مراسمات آیینی منجر می‌شد.

۱. الگار، دین و دولت در ایران، ص ۲۴۴؛ فقیهی، تاریخ مذهبی قم، ص ۲۵۷.

۲. ثقفی، نقش مصلح دینی در خرافه زدایی: عاشورا عزاداری تحریفات، ص ۲۲۷.

۳. نائینی، ذخیره العباد لیوم المعاد، ص ۲۴۵.

۴. قمی، اصلاح سوگواری عزاداری عاشورا تحریفات، ص ۱۶۵؛ حسام مظاهری، رسانه شیعه، ص ۱۰۴.

شاهد مثال، فهرستی است که نویسنده کتاب معروف عزاداری از دیدگاه مرجعیت شیعه مشتمل بر اسامی بسیاری از علما و مراجع تحت عنوان جماعتی از اعظم فقها و مراجعین تقلید شیعیان جهان و از متنفذین ساعین در نهی از منکر و مطاعین در ملت و دولت که می‌دانسته‌اند و می‌دیدند و می‌شنیدند دستگاه شیبه و دسته‌جات زنجیر و قمه زنی و مراسم در عزاداری حسین مظلوم^۷ را تقریر و امضا و حکم به جواز و استحباب نموده و جلوگیری نفرموده‌اند، می‌آورد و نام جمعی از بزرگان شیعه از علمای سلف تا معاصر را بیان می‌کند.

علمایی چون شیخ حر عاملی (۱۱۰۴.ق.)، شیخ مرتضی انصاری (۱۲۸۱.ق.)، شیخ محمدحسین صاحب جواهر (۱۲۶۶.ق.)، شیخ جعفر شوشتی (۱۳۰۳.ق.)، حاج ملا علی کنی (۱۳۰۶.ق.)، شیخ فضل الله نوری (۱۲۸۸.ق.)، آخوند ملا کاظم خراسانی (۱۳۲۹.ق.)، شیخ عبدالکریم حائری یزدی (۱۳۵۵.ق.) و بسیاری دیگر در این بخش کتاب نام برده می‌شوند.^۱ هم‌چنین، برخی از علما مانند آخوند ملا آقا بن عابد شیروانی (۱۲۸۶.ق.) معروف به فاضل دربندی و ملا آقای دربندی، نقشی محوری در رواج قمه زنی داشتند.^۲

بنابراین، می‌بینیم در دوره‌هایی تحت تأثیر این امر، قمه زنی در مشهد انجام می‌شد و گاه ممنوع می‌گردید که این امر در بست نشینی نزدیک صحن‌های حرم و منازل علمای مشهد، فراز و نشیب جواز یا عدم جواز داشت.^۳ بارنز در سفرنامه خود به وجود

^۱. نویسنده ناشناس، فتاوی علماء الدین حول الشعائر الحسينیه، ص ۴۵-۸۷.

^۲. ربانی خلخالی، عزاداری از دیدگاه مرجعیت شیعه، ص ۱۰۲.

^۳. ماهوان، تاریخ مشهد الرضا، ص ۱۷۲.

سنت بست نشینی در مشهد و محدوده آن که در بازار زنجیر بود، اشاره می‌کند و ممنوعیت آن را هم تحت تأثیر روحانیان مشهد می‌داند.^۱

هم‌چنین، موقوفات به همراه تولیت موقوفات م ساجد، مدارس و حسینیه‌های ایالت از مهم‌ترین منابع مالی روحانیان به شمار می‌رفت. مستمری حکومت برای امامان مساجد بزرگ،^۲ وجوهات شرعی، قضاوت در محاکم شرع و روضه خوانی که به ویژه در مشهد به سبب وجود حرم حضرت رضا ۷ شاغلان زیادی از بین روحانیان داشت از دیگر منابع مالی روحانیان بود.^۳ این ثروت به این طبقه، قدرت سیاسی می‌داد و آنان در معادلات شهری در ابعاد مختلف تأثیرگذار بودند.

در استان قدس به وضوح مشاهده می‌گردد، زائری که انتظار دریافت کمک از محل موقوفات و نذورات آستان مقدسه داشت در صورتی که عریضه وی به تأیید روحانیان می‌رسید یا از اقوام ایشان بود چند برابر بیشتر به او کمک می‌شد که این امر، نفوذ و قدرت این طبقه را در مشهد نشان می‌دهد.^۴ میرزا محمد علی قائم التولیه، روحانی معروف و سرسلسله سادات رضوی بود که در سال ۱۳۴۱ ه.ق با پرداخت بدهی‌های آستانه از اموال شخصی خود و برگزاری جلسات هفتگی با هیئت متحده خدام و همکاری حسین آقا خان خزاعی، فرمانده لشکر خراسان توانست، امور آستانه را از وضع سیاق نویسی گذشته به شکل اداری جدیدی درآورد. او تقسیم وظایف می‌نمود^۵

^۱. پولاک، سفرنامه، ص ۳۲۴.

^۲. آرامجو، بررسی تحولات سیاسی اقتصادی و اجتماعی ولایت قائنات در دوره قاجاریه، ص ۱۱۵.

^۳. اسناد میرزا عبدالوهاب خان آصف الدوله، ص ۱۷۳، ۱۷۵، ۲۴۷، ۱۳۰، ۹۳، ۱۴۹.

^۴. ر.ک: اسناد شماره ۲۳۷۶۳/۵، ۲۳۸۶۲، ۲۴۰۲۴، ۲۳۷۱۰، ۲۳۷۸۰، ۲۳۶۴۸، سازمان کتابخانه‌ها و موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس.

^۵. احتشام کاویان، شمس‌الشموس یا تاریخ آستان قدس، ص ۴۳۸؛ امیرزاده گرو، زیارت و

و این گونه در تحول مراسم آیینی که به نوعی در مشهد با آستان قدس پیوند خورده بود، نقش داشت.

روحانی دیگر مشهد، میرزا محمدباقر رضوی، مدرس اول آستان قدس رضوی در جریان مشروطیت از سوی عالمان خراسان به نمایندگی انجمن ایالتی مشهد برگزیده شد. در زمانی که انجمن ایالتی در منزل میرزا برگزار می‌شد، او نیز در آن شرکت می‌جست و به ویژه با فرار سیدن ایام محرم و صفر با استفاده از بستر سوگواری به بست و گشاد کارها می‌پرداخت.^۱ هم‌چنین، او به مراسم چراغ برات مشهد در نیمه شعبان کمک کرد.

روحانیون اصولی در مشهد، چنان قدرتی داشتند که در خصوص واقعه تحریم تنباکو، رهبری جمعیت معترضان را برعهده گرفتند و شهر را به تعطیلی کشاندند. آنان در سخنرانی‌ها بر استقامت مردم تأکید می‌کردند. جالب است که این رهبران، سه تن از روحانیان نه‌چندان مطرح شهر به نام‌های محمدعلی سبزواری، سید محمد پیش نماز کلاتی و سید احمد بودند. نیروی اصلی آنان از طلبه‌های شهر تشکیل شده بود که موسوم به جندالله بودند و بازاریان موافق با دولت یا بی‌طرف را وادار به بستن مغازه‌های خود می‌کردند.^۲

هم‌چنین، زمانی که میرزا محمد خراسانی مشهور به آقازاده پس از رسیدن به درجه اجتهاد در سال ۱۳۲۵ ه.ق؛ یعنی یک سال پس از پیروزی انقلاب مشروطه به دستور پدر به مشهد آمد در مراسم استقبال از او، همه مؤسسه‌های دولتی و خصوصی و بازار برای احترام تعطیل شد. شماری با مکاری و کجاوه تا شریف آباد طرق و شماری تا

زائران مشهدالرضا، ص ۶۰-۶۲.

^۱. بهار، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، ص ۸۴.

^۲. امین‌الدوله، خاطرات سیاسی، ص ۱۶۷؛ صفایی، اسناد سیاسی دوران قاجاریه، ص ۴۳.

نی‌شاپور رفتند و زنان از مزرعه گل ختمی تا صحن امام ر ضا ۷ بین استقبال کنندگان شرکت کردند. محل اقامت ایشان در مشهد نیز به کوچه آقازاده شهرت یافت.^۱ در این میان، ملک المتکلمین یکی از خطبای توانا و روشن‌فکر ایام مشروطیت در اصفهان، تبریز، تهران، شیراز و به خصوص مشهد به منبر می‌رفت. او به تشویق نصیرالملک شیرازی متولی باشی، چند شب در مسجد معروف گوهرشاد منبر رفت و از همان شب اول، شوق و شعفی از طرف مردم پدیدار گشت.^۲ یکی دیگر از رهبران روحانی مشروطه‌خواهی در مشهد، شیخ ذبیح الله مجتهد قوچانی (۱۲۳۵-۱۲۷۴ ه.ق.) از شاگردان میرزای شیرازی و آخوند خراسانی (۱۲۵۵-۱۳۲۸ ه.ق.) بود. هم‌چنین، حاج ملا بمانعلی تهرانی معروف به حاج محقق با مشروطه خواهان همکاری می‌کرد. تهرانی پیوند دهنده علمای تهران و مشهد بود. حاج میرزا ابوالقاسم معین الغرباء، حاج شیخ حسن حجت کاشی، حاج شیخ عبدالرحیم عیدگاهی، حاج میرزا عبدالشکور آقا تبریزی، حاج میرزا محمدباقر مدرس رضوی و میرزا مرتضی سرابی از انقلاب مشروطه در سخنرانی‌های خویش پشتیبانی می‌کردند.^۳ مهم‌ترین بستر ایشان، منبرهایی بود که در مجالس عزا یا اعیاد به عنوان رسانه از آن استفاده می‌کردند.

۵. نتیجه

مراسم سوگواری شیعه در عصر قاجار به سبب اهمیت و توجهی که دولت و مردم به آن مبذول می‌داشتند، دارای شکوه و عظمت خاصی بود. حاکمان قاجار، روحانیان، برخی گروه‌ها و توده مردم از تأثیرگذارترین ابزار مذهب تشیع؛ یعنی سوگواری، بهره‌های فراوانی بردند. تأثیر برخی از آراء، بینش‌ها، اعمال یا طبقات خاص جامعه و

۱. ر. ک: سایت حوزه نت، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۲، ش ۱۱۵، قسمت نهضت مشروطه و سرنوشت سه رویکرد سیاسی علمای مشهد.

۲. ملک زاده، تاریخ مشروطیت ایران، ج ۱، ص ۱۷۵.

۳. کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۲، ص ۳۳۶.

مناسبات آن دوران، فراتر از محدوده باور و برداشت‌ها بود که تا به امروز در سطوح دیگری ولی با همان پایه ادامه دارد.

علل تداوم و تحول مراسم آیینی در مقاله پیش رو، از بعد بازیگران حکومتی و مسائل سیاسی، بیشتر معلول علت‌هایی از درون جامعه عصر قاجار به خصوص جایگاه ایالت خراسان و آستان قدس رضوی بوده است که بررسی و شناخت صحیح آنها و روند این تحول می‌تواند به بسیاری از پرسش‌های مطرح در این زمینه پاسخ دهد. برای نمونه، معیارهایی چون پیوندهای خویشی با شاه، رابطه با صدر اعظم‌ها و درباری بودن در گزینش و انتخاب متولیان آستان قدس رضوی در عصر قاجار تأثیرگذار بود که به رابطه بین دو نهاد دولت و سیاست و دین و مراسم متأثر از زاویه دید حکومتی منتهی گردید.

در این بین، روند مراسم آیینی با مبانی و بنیادهای داخلی، بومی و سنتی که تأثیر پذیرفته از عوامل سیاسی، اقتصادی و مذهبی بودند، آشکار شد و در عرصه‌های ابزاری یا هنری و نمایشی که مهم‌ترین غالب آن، پشتیبانی سیاسی پیوند خورده با مذهب، تحت تأثیر حاکمان مذهبی است در پهنه اجتماع، حضور و تداوم یافت.

منابع

- ابن اثیر، ابوالحسن علی بن محمد شیبانی جززی، تاریخ کامل، ترجمه حمیدرضا آژیر، تهران: اساطیر، ۱۳۸۳.
- ابن بابویه، صدوق محمدبن علی، عیون اخبار الرضا، ترجمه حمیدرضا مستفید، تهران: صدوق، بی تا.
- ابن تغری بردی، جمال الدین ابی المحاسن یوسف، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة، بی جا: وزارة الثقافة والارشاد القومي، ۱۹۶۲ م.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم فی التاریخ الامم والملوک، تحقیق عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۲ ق.
- ابن حوقل، محمد، سفرنامه، ترجمه جعفر شعار، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۶.
- ابن خردادبه، ابواسحق ابراهیم، مسالک و ممالک، به اهتمام ایرج افشار، تهران: میراث ملل، ۱۳۷۱.
- ابن رسته، احمد بن عمر، الاعلاق النفیسة، بیروت: دار صادر، ۱۸۹۲ م.
- احتشام کاویان، محمد، شمس الشموس یا تاریخ آستان قدس، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۵۵.
- اخوان مهدوی، علی، آیین های حرم مطهر، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۹۶.
- اسناد سازمان کتابخانه ها و موزه ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی.
- ابراهیم صفایی، اسناد سیاسی دوره قاجاریه، تهران: بی نا، بی تا.
- عبدالحسین نوایی و نیلوفر کسری، اسناد میرزا عبدالوهاب خان آصف الدوله (گزیده اسناد خراسان)، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۷.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم، مسالک و ممالک، ترجمه ایرج افشار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

اعتضاد السلطنه، فتنه باب، توضیحات و مقالات از عبدالحسین نوایی، تهران: چاپ مسعود سعد، ۱۳۵۹.

اعتماد السلطنه، محمد حسن خان، تاریخ منتظم ناصری، تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۷.

----- روزنامه خاطرات اعتماد السلطنه، به کوشش ایرج افشار، چاپ ۷، چاپ ۴، تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۹.

-----، مطلع الشمس، جلد دوم، تهران: چاپخانه گلشن، ۱۳۶۲.

افراسیابی، بهرام، تاریخ جامع بهائیت، نوماسونی، تهران: انجمن، ۱۳۶۸.
افضل الملک، غلامحسین خان، ظفرنامه عضدی (زاد المسافر)، به کوشش محمد رضا قصابیان، مشهد: دانشور، ۱۳۸۹.

امانت، عباس، قبله عالم ناصرالدین شاه و پادشاهی ایران، ترجمه حسن کامشاد، تهران: نشر کارنامه، ۱۳۸۳.

امین الدوله، میرزا علی خان، خاطرات سیاسی، به کوشش حافظ فرمانفرمائی، تهران: شرکت سهامی کتابهای ایران، ۱۳۴۱.

امین لشگر، قهرمان بن یوسف، روزنامه سفر خراسان، به کوشش یوسف افشار، تهران: اساطیر، ۱۳۷۴.

آدمیت، فریدون، امیرکبیر و ایران، تهران: بی نا، ۱۳۳۴.

آرامجو، علی، بررسی تحولات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ولایت قائنات در دوره قاجاریه، استاد راهنما محمد علی کاظم بیگی، پایان نامه کارشناسی ارشد، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران، مهر ۱۳۸۹.

آژند، یعقوب، نمایش نامه نویسی در ایران از آغاز تا ۱۳۳۰ه. ش، تهران: نشر نی، ۱۳۷۳.

- آشتیانی، میرزا محمود تقی، عبرت نامه، (خاطراتی از دوران پس از جنگهای هرات و مرو)، به کوشش حسین عمادی آشتیانی، تهران: مرکز، ۱۳۸۷.
- بسطامی، نوروز علی، فردوس التواریخ، مشهد: کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، ۱۳۳۲.
- بنجامین، س. ج. و، ایران و ایرانیان، ترجمه محمد حسین کرد بچه، تهران: جاویدان، ۱۳۶۳.
- نویسنده ناشناس، فتاوی علماء الدین حول الشعائر الحسینیه، بیروت: مؤسسه المنبر الحسینی، ۱۹۶۶ م.
- بیرجندی، محمدباقر، کبریت الاحمر فی شرائط المنبر، به کوشش علی رضا اباذری، قم: صبح پیروزی، ۱۳۸۵.
- بیضایی، بهرام، نمایش در ایران، تهران: روشنگر و مطالعات زنان، ۱۳۸۷.
- پروان، بیژن، رژی در مشهد، مشهد: سخن گستر، ۱۳۸۷.
- پولاک، یاکوب ادوارد، سفرنامه، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۱.
- تنکابنی، محمد، قصص العلماء، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۸۳.
- توسلی، غلام عباس، جامعه شناسی دینی، تهران: سخن، ۱۳۸۰.
- توسلی، نصرالله، تاریخ صدساله سبزوار (حوادث سالهای ۱۲۶۴-۱۳۳۰ ق.)، سبزوار: بی‌نا، بی‌تا.
- ثقفی، سیدمحمد، نقش مصلح دینی در خرافه زدایی: عاشورا عزاداری تحریفات، به کوشش مجمع محققین و محدثین حوزه علمیه قم، قم: صحیفه خرد، ۱۳۸۵.
- جهانگیر میرزا، تاریخ نو، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران: نشر علم، ۱۳۲۷.
- جیهانی، ابوالقاسم بن احمد، اشکال العالم، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، مشهد: آستان قدس، ۱۳۶۸.

چلکووسکی، پیتر، تعزیه هنر پیشرو ایران، ترجمه داوود حاتمی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.

حائری، عبدالهادی، نخستین رویارویی های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۰.

حسام مظاهری محسن، رسانه شیعه، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۷.

حسن آبادی ابوالفضل، منصب قائم المقام التولیه در دوره قاجار، به کوشش زهرا طلایی، مشهد: سازمان کتابخانه‌ها موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی، ۱۳۸۷.

خالقی، روح الله، سرگذشت موسیقی ایران، تهران: صفی علی شاه، ۱۳۷۶.

ایرج افشار، نرگس پدram و مژده مهدوی، خراسان در اسناد امین الضرب (سال‌های ۱۲۸۲-۱۳۵۱ق.)، تهران: ثریا، ۱۳۹۰.

خراسانی، محمد هاشم، منتخب التواریخ، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامی، ۱۳۴۷.

دالمانی، هانری رنه، سفرنامه از خراسان تا بختیار، ترجمه فره وشی، تهران: چاپ گیلان، ۱۳۳۵.

دانشیار، مرتضی، رساله تحولات سیاسی و اقتصادی خراسان در دوره قاجاریه، دانشگاه تهران، بهمن ۱۳۹۴.

دوسر سی، کنت لوزان، ایران در ۱۸۳۹-۱۸۴۰م، ترجمه دکتر احسان اشراقی، تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

دهخدا، علی اکبر، لغتنامه، حرف خ، زیر نظر محمد معین، تهران: چاپخانه وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۱.

دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی، ۱۳۶۴.

رایت، دنیس، انگلیسیها در ایران، ترجمه غلامحسین صدری افشار، تهران: انتشارات دنیا، ۱۳۵۷.

- ربانی خلخالی، علی، عزاداری از دیدگاه مرجعیت شیعه، قم: مکتب الحسین، ۱۴۱۵ق.
- رزم آرا، علی، فرهنگ جغرافیایی ایران، تهران: بی‌نا، ۱۳۲۹.
- رفیعا، میرزا، دستور الملک، به کوشش محمد اسماعیل مارچینکوفسکی، ترجمه علی کرد آبادی، تهران: مرکز اسناد، ۱۳۸۵.
- روزنامه ایران، تهران: کتابخانه ملی، ۱۳۷۵.
- روزنامه حبل المتین، کلکته: ۱۳۱۱ تا ۱۳۴۹ق.
- روزنامه وقایع اتفاقیه، تهران: کتابخانه ملی، ۱۳۷۳.
- روملو، حسن بیگ، احسن التواریخ، تهران: انتشارات ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۹.
- ریاضی هروی، محمد یوسف، عین الوقایع، به اهتمام محمد آصف فکرت، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.
- زیبا کلام، صادق، سنت و مدرنیته (ریشه یابی علل ناکامی اصلاحات و نوسازی سیاسی در ایران عصر قاجار)، تهران: روزنه، ۱۳۷۹.
- سایت حوزه نت، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۲، شماره ۱۱۵.
- سرنا، کارلا، مردم و دیدنی‌های ایران، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران: نشر نو، ۱۳۶۳.
- شهبابی، علی اکبر، تاریخچه وقف در اسلام، تهران: اداره اوقاف، ۱۳۴۳.
- شهیدی، حمیده، «درویشان بکتاشی در اسناد تشکیلات اداری آستان قدس رضوی از صفویه تا قاجار»، مطالعات تاریخ اسلام، تابستان ۱۳۹۶، سال نهم، شماره ۲۳.
- شهیدی، عنایت الله، پژوهشی در تعزیه و تعزیه خوانی از آغاز تا پایان دوره قاجاریه در تهران، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۰.
- شیبی، کامل مصطفی، الصلوة بین التصوف و التشیع، بیروت: الموسم، ۱۹۹۱م.
- _____، تشیع و تصوف، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر، بی‌تا.

صفایی، ابراهیم، اسناد سیاسی دوران قاجاریه، تهران: حیران، ۱۳۴۶ش

علیزاده بیرجندی، زهرا، «مقام من صب تولیت و عوامل مؤثر بر عملکرد متولیان آستان قدس رضوی در عصر قاجار»، تاریخ نامه ایران بعد از اسلام، بهار ۱۳۹۳، سال ۳، شماره ۶.

فرخ، مهدی، خاطرات سیاسی، تهران: جاویدان علمی، ۱۳۴۵.

فقیهی، علی اصغر، آل بویه و اوضاع زمان ایشان، تهران: صبا، ۱۳۵۷.

_____، تاریخ مذهبی قم، قم، اسماعیلیان، بی تا.

فلاندن، اوژن، سفرنامه، ترجمه حسن نور صادقی، اصفهان: چاپخانه روزنامه نقش جهان، ۱۳۲۴.

فوران، جان، مقاومت شکننده تاریخ تحولات اجتماعی ایران، ترجمه احمد تدین، تهران: رسا، ۱۳۷۷.

قدمه بن جعفر، الخراج و صناعة الكتابة، بغداد: دار الرشید، ۱۹۸۱ م.

قمی، عباس، اصلاح سوگواری، عاشورا، عزاداری، تحریفات، به کوشش مجمع مدرسین و محققین حوزه علمیه قم، قم: صحیفه خرد، ۱۳۸۵.

کاظم امام، محمد، م شهد طوس تاریخ و جغرافیای تاریخی خراسان، م شهد: کتابخانه ملی ملک، ۱۳۴۸.

کاظمی پوران، محمد، قیام‌های شیعه در عصر عباسی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۰.

کبیر، مقیزالله، آل بویه در بغداد، ترجمه مهدی افشار، تهران: سمت، ۱۳۸۱.

کرزن، جرج. ل.، ایران و مسئله ایران، ترجمه علی جواهر کلام، تهران: انتشارات ابن سینا، ۱۳۴۷.

الگار، حامد، دین و دولت در ایران، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: انتشارات طوس، ۱۳۶۹.

- گلی زواره، غلامرضا، ارزیابی سوگواری‌های نمایشی، قم: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- لمبتون، آن، اوضاع اجتماعی ایران در عهد قاجاریه، ترجمه منیر برزین، مشهد: بی‌نا، ۱۳۴۳.
- مجد الملک، میرزا محمد خان، «ر ساله مجدیه»، ارمغان، ۱۳۰۶، سال هشتم، شماره ۹۴.
- مجدالاسلام کرمانی، احمد، تاریخ انحطاط مجلس، فصلی از تاریخ انقلاب مشروطیت، به کوشش محمود خلیل پور، اصفهان: دانشگاه اصفهان، ۱۳۵۱.
- مدیر شانه چی، کاظم، حدود خراسان در طول تاریخ، تهران: دانشکده الهیات، بی‌تا.
- مستوفی، عبدالله، شرح زندگانی من، چاپ ۵، تهران: زوار، ۱۳۸۴.
- مطهری مرتضی، حماسه حسینی، تهران: صدرا، ۱۳۸۱.
- معتقدی، ربابه، فرمان‌ها و رقم‌های آستان قدس رضوی از دوره صفویه تا قاجاریه، مشهد: آستان قدس، ۱۳۸۷.
- مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، ترجمه علینقی منزوی، تهران: شرکت مترجمان ایران، ۱۳۶۱.
- ملک زاده، مهدی، تاریخ مشروطیت ایران، تهران: علمی، ۱۳۵۹.
- مندی، اسکندر بیگ، عالم آرای عباسی، چاپ محمد اسماعیل رضوانی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۷.
- موتمن، علی، راهنما یا تاریخ آستان قدس رضوی، تهران: چاپخانه بانک ملی ایران، ۱۳۴۸.
- مولوی عبدالحمید، پیش نویس فهرست موقوفات آستان قدس، ج ۳، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۵۸.
- ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، تهران: نشر پیکان، ۱۳۷۶.

- نایینی، محمدحسین، ذخیره العباد لیوم المعاد، نجف: مطبعة علویه، ۱۳۴۶ق.
- نجفی موسی، حقانی فقیه موسی، تاریخ تحولات سیاسی ایران، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۹۵.
- واله اصفهانی، محمدیوسف، خلد برین، چاپ میرهاشم محدث، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار، ۱۳۷۲.
- هدایت، رضا قلی خان، تاریخ روضه الصفاى ناصری، تصحیح جمشید کیانفر، تهران: اساطیر، ۱۳۸۰.
- همایونی، صادق، تعزیه در ایران، تهران: نوید شیراز، ۱۳۶۸.
- همدانی مستوفی، اسماعیل خان، آثار الرضویة من المنتخبات الصدیقه، مشهد: چاپ سنگی، ۱۳۱۷.
- همدانی، محمد بن عبدالملک، تکمله تاریخ طبری، بیروت: کنعانی، ۱۹۸۵م.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، البلدان، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۲.

فصلنامه تاریخ اسلام / سال هشتم، تابستان ۱۳۸۶، شماره مسلسل ۳۰، ص ۳۷ - ۶۰

تحلیل جامعه شناختی از مراسم و مناسک دینی با تأکید بر مراسم عاشورا

دکتر غلامرضا جمشیدیها*

علیرضا قبادی**

چکیده:

هیچ جامعه شناخته شده‌ای نیست که در آن نوعی از دین وجود نداشته باشد. دین در بسیاری از جوامع جزء بنیادی و اساسی از فرهنگ است که هنجارآفرینی و نقش‌آفرینی مهمی در حیات اجتماعی انسان ایفا می‌کند. دین ترکیبی از باورها و اعمال است. مراسم و مناسک از اعمال دینی است که بخش گسترده‌ای از کنش‌های اجتماعی ما را شکل می‌دهند. تنوع، گستردگی، پویایی، تأثیر فرا زمان و مکان، از جمله ویژگی‌های مراسم و مناسک دینی در فرهنگ جامعه ماست.

مراسم عاشورای حسینی یکی از باشکوه‌ترین و عظیم‌ترین مراسم در کشور ماست که با گذشت بیش از هزارسال هنوز هم به صورت زنده و پویا در حیات اجتماعی ما جریان دارد و منشأ تحولات و هنجارآفرینی فراوانی در کنش‌های فردی و اجتماعی شده است. از آن جا که بقا و ماندگاری هر عنصری در نظام فرهنگی به کارکردهایی بستگی دارد که برای نظام اجتماعی انجام می‌دهد، بررسی برخی از کارکردهای اجتماعی مراسم عاشورا که سبب ماندگاری آن در نظام فرهنگی کشور ما شده است، موضوع مقاله حاضر را تشکیل می‌دهد.

واژگان کلیدی: مراسم، مناسک، کنش اجتماعی، مراسم عاشورا، کارکردهای اجتماعی.

* دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران.

** کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران.

مقدمه

برای تحلیل هر موضوع، گاهی موضوع را تجزیه و اجزای تشکیل دهنده آن را مطالعه می‌کنند و گاهی با حفظ پیوستگی اجزا و عناصر آن را مورد بررسی قرار می‌دهند. در مطالعه جامعه‌شناختی با رویکرد کارکردگرایی با تکیه بر طریقه دوم سعی می‌شود ماهیت درهم تنیده یک نظام اجتماعی را در کلیتش درک نمایند. از این رو با حفظ پیوستگی کلیت اجزا و عناصر به دنبال بررسی یک فعالیت اجتماعی هستند که موجبات تطابق و سازگاری اجزای مختلف ساختار را فراهم می‌سازد. کارکردگرایان، جامعه را شبکه سازمان‌یافته‌ای از گروه‌های در حال تعاون و همکاری تصور می‌کنند که اعضای آن از قوانین و ارزش‌های مشترکی تبعیت می‌کنند.

جامعه‌شناسان دین که در پی بررسی مناسبات دین و جامعه، شناخت اندیشه‌ها، سازمان‌ها، نهادها، مناسک و شعایر دینی هستند ضمن توجه به تأثیرگذاری دین در نظام اجتماعی و کنش‌های فردی و اجتماعی، به نقش و کارکردهای اجتماعی باورداشت‌ها و عملکردهای دینی می‌پردازند. دین از دو رکن مشترک و اساسی باورها و اعمال تشکیل شده است. باورها و وضعیتی از عقاید و اعمال شیوه‌ای از کنش اجتماعی است. بخشی از کنش‌های دینی که مراسم و مناسک هستند، جزء لاینفک و مهم دین محسوب می‌شوند که می‌تواند منشأ تحولات فراوانی در عرصه حیات اجتماعی باشند. به عقیده برخی از جامعه‌شناسان برای فهم جامعه‌شناسی دین، شعایر و آداب از اهمیت بیشتری برخوردارند. نظر به چنین اهمیتی، این مقاله با توجه به برخی از ویژگی‌های منحصر به فرد مراسم و مناسک دینی در کشور ما از جمله قدمت، گستردگی، تنوع، پویایی و تأثیرگذاری فرامکانی و زمانی مراسم و مناسک دینی با انتخاب مراسم عاشورا، به عنوان یک کنش جمعی مذهبی، در پی بررسی آثار، مناسبات اجتماعی و کارکردهای آن است. در این راستا دو هدف اساسی را پیگیری می‌کنیم:

۱. شناخت و اهمیت مراسم عاشورا به عنوان نمادی از مراسم جمعی و عنصری از نظام فرهنگی؛
۲. شرح و توصیف کارکردهای مورد آزمون در یک پیمایش تجربی.

اهمیت موضوع

اهمیت بررسی برخی مسائل اجتماعی در برخی از جوامع بیش از ضرورت مطالعاتی صرف است بررسی مراسم و مناسک دینی یکی از آنهاست باتوجه به اهمیت این موضوع و عدم توجه محققین به این مهم این مقاله به طور مشروح به این موضوع می‌پردازد.

قرآن کریم آداب و شعائر دینی را جزء خصوصیات همه ادیان و یکی از قدیمی‌ترین سنت‌های فرهنگی در هر جامعه می‌داند. به تعبیر قرآن کریم «لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مِنْ سَكَّاهُمْ نَاسِكًا»: برای هر امتی عبادتی قرار دادیم تا آن عبادت را انجام دهند.^۱ چنانچه مردم‌شناسان نیز تأکید دارند هیچ جامعه شناخته شده‌ای نیست که در آن نوعی مراسم و آیین‌های دینی وجود نداشته باشد. گیدنز معتقد است: «اساسی‌ترین تحولات فکری از جمله تصور زمان و مکان نخستین بار بر حسب مقولات مذهبی تعریف شدند. برای مثال مفهوم زمان در آغاز از شمارش فواصل موجود بین مراسم دینی به وجود آمدند».^۲ اهمیت مطالعه مراسم و مناسک محدود به جامعه‌شناسی نیست. ولی رویکرد حاضر محدود به نگاه جامعه شناختی به مراسم و مناسک خواهد بود. دین بخش مهمی از فرهنگ و ترکیبی از باورها و کنش‌ها است. اگر چه مطالعه جنبه‌های اعتقادی دین تا اندازه‌ای موجه است ولی چنانچه که برخی از جامعه‌شناسان نیز به آن اشاره نموده‌اند

^۱. حج، (آیه ۶۷).

^۲. آنتونی گیدنز، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری (تهران، نی، ۱۳۷۶) ص ۴۹۳.

برای فهم جامعه‌شناسی دین مطالعه شعائر و مناسک دینی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. رابرتسون اسمیت^۱ از مردم‌شناسانی است که قبل از دورکیم^۲ به نقش مراسم دینی بیش از باورهای دینی تأکید داشت. او معتقد بود عملکردهای مذهبی از باورداشتهای مذهبی بیشتر اهمیت دارند. رادکلیف براون^۳ از دیگر مردم‌شناسانی است که اعتقاد دارد برای شناخت دین باید به مناسک دینی توجه کرد.^۴ علاوه بر مردم‌شناسان، جامعه‌شناسان نیز به این موضوع توجهی خاص داشتند. مطالعات یواخیم واخ^۵، امیل دورکیم و... به عنوان بنیان جامعه‌شناسی خود گواه خوبی در این زمینه می‌باشد.

در میان جامعه‌شناسان اسلامی ابن‌خلدون که برخی از محققین او را پدر جامعه‌شناسی می‌دانند، به نقش آیین‌ها و آداب دینی توجهی خاص داشت. در اعتقاد ابن‌خلدون آیین دینی، هم‌چشمی و حسد به دیگران را که در میان خداوندان عصبیت یافت می‌شود، زائل می‌کند و وجهه را تنها به سوی حق و راستی متوجه می‌سازد.^۶ اودی^۷ از جامعه‌شناسان کارکردگرا اعتقاد دارد نظم اجتماعی از طریق آیین‌های دینی استوار می‌شود. یواخیم واخ می‌گوید مطالعه مراسم و مناسک به هیچ وجه از زمینه‌های اعتقادی دین

۱. Robert sonsmith

۲. Emile Durkheim

۳. Radcliffe-Brown

۴. ملکلم همیلتون، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی (تهران، تیبان، ۱۳۷۷) ص ۱۹۹.

۵. Joachim wach

۶. ابن‌خلدون، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنا بادی (تهران، علمی، فرهنگی، ۱۳۵۷). ج ۱، ص ۳۰۲.

۷. Odi

کم‌ارزش‌تر نیستند. دورکیم، مناسک را برای زندگی اخلاقی همان قدر ضروری می‌بیند که خوراک برای رشد و نگه‌داشت جسم ضرورت دارد.^۱

از سوی دیگر شرکت در مراسم و مناسک در دنیای جدید را بایستی با تأملاتی خاص نظر کرد. همیلتون^۲ می‌گوید: «این را دیگر نمی‌شود در جامعه جدید پذیرفت که شرکت‌کنندگان در مناسک بدون کمترین اطلاع از نسبت عملکردشان و با انگیزه‌های یکسره متفاوت این مراسم را برگزار کنند. لااقل در دین اسلام و با مشاهداتی که انجام گرفته این فرض منتفی است.»^۳

لذا چنین به نظر می‌رسد در جامعه جدید مراسم و مناسک بدون برخورداری از درجه مطمئنی از نظام اعتقادات قادر به ادامه حیات نیستند و باید اعتقادات و انجام فرایض دینی را به مثابه یک کل واحد به حساب آورد. اکثر تفسیرهای قابل قبول تفسیرهایی هستند که مسائل نظری و عملی در دین را به مثابه مقوله واحدی می‌بینند که به طور جدایی‌ناپذیر به هم مرتبط هستند. بنابراین یک بخش بسیار مهم از دین همان مراسم و مناسک دینی است.

ولی آنچه که مراسم و مناسک را در حیات اجتماعی جامعه ما از دیگر جوامع متمایز می‌سازد، نه وجود مراسم و مناسک، بلکه ویژگی‌هایی از جمله گستردگی، تنوع، قدمت، تداول، تأثیرگذاری، هنجارآفرینی و نقش‌آفرینی آنها در کنش‌های فردی و اجتماعی و ... است. تا آنجا که می‌توان گفت کمتر فعالیت اجتماعی به وسعت مراسم و مناسک دینی در حیات اجتماعی، سیاسی و ... ما حضور داشته و تأثیرگذار است. به طور خاص مراسم و مناسک در کشور ما، به دلایل زیر از جایگاه مطالعاتی ویژه‌ای برخوردار می‌باشد:

^۱. همیلتون، پیشین، ص ۱۷۹.

^۲. Malcolmhomilton

^۳. همان، ص ۲۰۱.

۱- قدمت، گستردگی، تنوع و تداول

تقریباً قدمت برگزاری مراسم و مناسک دین اسلام در ایران به اندازه عمر خود اسلام است. ایرانیان از زمان پذیرش اسلام، مناسک دینی چون نماز و روزه را انجام می‌دادند و بعدها با پذیرش مذهب شیعه مراسم خاصی را که با اعتقادات شیعی همخوانی داشت به مجموعه‌ی هنجارها، ارزش‌ها، مراسم و مناسک متناسب با آن افزودند. از آن زمان تاکنون این مناسک با نوساناتی که ممکن بود برای هر هنجار یا رفتار فرهنگی اتفاق بیفتد، در فرهنگ ایرانی جریان داشته و از نسلی به نسل دیگر منتقل گشته است.

علاوه بر قدمت، تداول، تنوع و وسعت مراسم و مناسک در نظام فرهنگی ما نیز به اندازه‌ی است که می‌توان گفت کمتر کنشی به اندازه کنش‌های دینی در نظام فرهنگی ما وسعت و تداول دارد. ثبات شکل و تکرار کنش‌های دینی از دیگر خصوصیات است که آنها را به سنت‌های ماندگار فرهنگی تبدیل کرده است. مراسم و مناسک دینی بخش وسیعی از رفتار و کنش‌های فردی و اجتماعی ما را شکل می‌دهند. علاوه بر مناسکی مانند نماز که در شبانه روز پنج یا سه بار به صورت فرادا یا جماعت انجام می‌گیرد یا روزه که مناسکی ادواری است که یک دوازدهم از طول سال را شامل می‌شود و دیگر مناسک که جزء فروع دین به حساب می‌آید، مراسم متعدد و متنوعی همراه با جشن و سرور در قالب اعیاد مذهبی (مانند عید فطر، قربان، مبعث و ولادت پیامبر □ و ائمه معصومین علیهم‌السلام...) یا مراسم دیگری در قالب سوگواری نیز انجام می‌پذیرد که همه اینها نشان‌دهنده گستره و حضور این مراسم و مناسک در فرهنگ ایران است. مراسمی که با تجمیع مردم در سراسر کشور در تمام محله‌های شهری و روستایی و با حضور همه قشرهای مردم از همه گروه‌های سنی اعم از زن و مرد برگزار می‌شود.

در این میان نمود مورد مطالعه (مراسم عاشورا) وضعیتی خاص دارد. عاشورا به یکی از عناصر فرهنگ ایرانی تبدیل شده است. از زمان آل بویه تاکنون به جز چند سالی که

این مراسم در دوران پهلوی اول تعطیل شد، پیوسته این مراسم برگزار می شده است. به همین دلیل جزء هنجارها، سنتها و ارزش‌های نهادینه شده کشور ماست. گستردگی مراسم عاشورا از دو سو قابل بررسی و تأمل است. از یک سو به خاطر تنوع کنش‌هایی که در آن انجام می‌گیرد، مانند انواع کنش‌های متنوعی که در قالب عزاداری صورت می‌گیرد، از سوی دیگر به دلیل دامنه برگزاری آن که در سراسر کشور در همه محله‌های شهری و روستایی و با حضور همه قشرها و گروه‌ها ... برگزار می‌شود.

۲- پویایی و تأثیرگذاری فرازمانی و فرامکانی مراسم و مناسک

ویژگی دیگری که مطالعه و بررسی مراسم و مناسک در حیات فرهنگی ما دارد، تأثیر و نقش فرازمانی و فرامکانی آنها می‌باشد.

تأثیرگذاری و هنجارآفرینی مراسم و مناسک به عنوان واقعیت‌های زنده اجتماعی محدود و متوقف بر زمان و مکان خاصی نیست. به عبارت دیگر، آثار فردی و اجتماعی و الزاماتی را که مراسم و مناسک در قالب پاداش و تنبیه برای انسان‌ها آماده می‌سازند برای همه دوره‌های زمانی است. به طور کلی تأثیرات و الزام‌های مراسم و مناسک را می‌توان در دو سطح کنش فردی و کنش جمعی بررسی کرد:

الف) سطح کنش فردی: در این سطح تأثیراتی هست که مناسک و مراسم دینی برای افراد کنشگر در همه ادوار ایجاد می‌کند، چنان که قرآن کریم و احادیث به آنها اشاره دارد؛ مانند تأثیری که نماز به عنوان یک منسک الهی بر هر کنشگری (نمازخوان) در جلوگیری و پیشگیری از جرم دارد. «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»^۱ همانا نماز انسان را از زشتی و پلیدی بازمی‌دارد». یا تأثیر روزه در اکتساب تقوای الهی.

^۱. عنکبوت، (آیه ۴۵).

همچنین تأکیدات آیات دیگر که به تأثیرات فردی اجرای مراسم و مناسک اشاره دارد، مانند «وَمَنْ يُعْظِمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ»^۱ به طور کلی برخی از تأثیرات و کارکردهای مراسم و مناسک در سطح کنش فردی عبارتند از: دوری از کجروی اجتماعی، الگوپذیری، کسب آرامش درونی، افزایش مسئولیت فردی، نظم‌پذیری (کارکرد سازمان‌پذیری)، آمادگی برای فداکاری، درونی‌شدن هنجارها و ارزش‌های دینی و.... کارکردهای فوق برای هر کنشگری در هر زمانی حاصل خواهد آمد. این آثار فردی محدود به انسان‌های خاصی در زمان خاصی نخواهد بود.

ب) سطح کنش جمعی: آثار فرازمانی و مکانی در سطح کنش جمعی نیز به تأثیراتی اشاره دارد که حاصل از انجام کنش‌های جمعی در سطح اجتماعی است. این کنش‌ها به صورت پویا و زنده برای همه نسل‌ها در همه زمان و مکان تأثیرگذار خواهد بود؛ مانند آثاری که گردهمایی مسلمانان در اجتماع حج به جا می‌گذارد. برخی از تأثیرات و کارکردهای کنش‌های جمعی عبارتند از همبستگی اجتماعی، وفاق اجتماعی، بازیابی هویت جمعی، ایجاد پیوندهای فرا نسلی و

به نظر می‌رسد همین ویژگی سبب می‌شود که در دین اسلام اصول ثابتی وجود داشته باشد که به مقتضای فطرت انسانی برای همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها تأثیرگذار باشد. عا شورا از این منظر موقعیت استثنایی دارد. عا شورا از یک سو نه تنها یک مراسم جمعی مذهبی است بلکه به سبب نقشی که در بقای دین داشته است با دیگر مراسم دینی نیز تفاوت دارد. نقش‌آفرینی آن در دین سبب شده است تا عا شورا نمادی از اسلام و عامل بقای دین باشد. تا آن جا که روایت پیامبر □ در مورد امام ح سین علیه‌السلام که فرمود «ح سین منی و أنا من ح سین»، این چنین تعبیر شده است که «الاسلام محمدی الحدوث و حسینی البقاء».

^۱ . حج، (آیه ۳۲).

پیامدها و تأثیرات فرازمان و فرامکان مراسم عاشورا در کنش‌های فردی و جمعی نیازمند تحقیقات جداگانه‌ای است. آنچه این مقاله به آن اشاره می‌کند، نقش مراسم عاشورا در مورد وقوع انقلاب اسلامی است.

بررسی نقش مراسم عاشورا در وقوع انقلاب اسلامی از دو طریق میسر است:

الف) بررسی نقش عاشورا در وقوع انقلاب با استناد به نظریه‌ها؛

ب) بررسی این نقش از طریق واقعیت‌های تاریخی.

از آنجا که موضوع نخست مورد مطالعه و پژوهش فراوان قرار گرفته است، مقاله حاضر به نقش عاشورا به عنوان مراسم دینی، با توجه به واقعیت‌های تاریخی پرداخته است. قیام پانزده خرداد نقطه عطفی در بررسی علل و زمینه‌های وقوع انقلاب اسلامی است. در روز پانزده خرداد سال ۱۳۴۲ مصادف با ۱۲ محرم سال ۱۳۸۳ هـ. ق. اولین تجمع اعتراض‌آمیز - که به اعتقاد محققان نقطه آغازین حرکت نهضت اسلامی می‌باشد - با رویکرد مذهبی اتفاق می‌افتد. پس از آن تاریخ با عنایت و استفاده از سالنامه تقویم شیعه، اهداف این قیام در مراسمی که در روزهای هفتم، چهارم و مجدداً در سالروز حادثه پانزده خرداد برقرار می‌شد، پی‌گیری می‌گردید. مراسم ماه محرم به عنوان سازمان غیر رسمی و مردمی کنش‌های اعتراض‌آمیز را کانالیزه و با خود حمل می‌کرد. رهبران مذهبی با درک پیشینه‌ها و قابلیت‌های این مراسم به بسیج توده‌های مردم پرداختند تا این که در بهمن سال ۱۳۵۷ این حرکت‌های خود جوش به ثمر رسید. بهمن سال ۱۳۵۷ نیز مصادف با محرم دیگر است. محرم و خصوصاً عاشورای سال ۱۳۹۹ هـ. ق. اوج خیزش ملی است که به تعبیر میشل فوکو^۱ در چهره مراسم و

^۱. Michel foucault.

نمایش‌های مذهبی بروز یافت.^۱ راهپیمایی‌های هیجان‌آفرین عاشورای سال ۱۳۹۹ هـ ق. آخرین بنیان‌های رژیم سابق را از بین برد.

چنانچه ملاحظه شد، از اولین حرکت انقلابی تا آخرین تلاش‌ها برای تحقق انقلاب اسلامی نقش مراسم عاشورا و قابلیت‌های نهفته در آن بسیار اساسی بوده است. مراسم عاشورا به عنوان سازمانی که مردم با آن آشنایی داشته و فرم‌های فرهنگی موجود در مراسم، مورد پذیرش مردم بوده است، توانست مطالبات مردم را به ثمر برساند. نباید فقط چنین تصور شود که در نبود احزاب و نهادهای سیاسی و مدنی نقش مراسم مذهبی با اهمیت تلقی می‌شود، بلکه باید به نوعی همگرایی و تقارن بین نیازهای افراد به تغییرات با قابلیت‌های مراسم دینی توجه داشت. بنابراین نقش مراسم عاشورا در تحقق انقلاب اسلامی، همچنان که نظریه‌پردازان نیز به آن اشاره کردند، بسیار مهم بوده است. چنان که امام خمینی در این زمینه فرموده است: «انقلاب اسلامی ایران پرتوی از عاشورا و انقلاب عظیم الهی بوده است... و اگر این مجالس وعظ و خطابه نبود کشور ما پیروز نمی‌شد».^۲

اگر چه عاشورا بازگوکننده احساسات و افکار در زمان و مکان معین است و بنابراین جزء مراسم دینی است؛ ولی این مراسم سازمانی است که سبب ایجاد، تقویت، حفظ و نگهداری ایمان دینی می‌شود. مراسم عاشورا که نمونه بسیار خوبی از پیوند میان نظام اعتقادات دینی با کنش‌های اجتماعی است، نوعی از مراسم کفاره‌ای است که علاوه بر این که با سوگواری‌ها ملازم است، خود شامل انواعی از مراسم مثبت و منفی است؛

۱. محمدرضا تاجیک، *میشل فوکو و انقلاب اسلامی* (تهران، دانش و پژوهش ایران، ۱۳۷۸) ص ۹۱.

۲. تیبان، *قیام عاشورا در پیام امام خمینی* (تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، دفتر سوم) ص ۱۸.

مجموعه کنشی که در آن انجام می‌پذیرد علاوه بر این که ارتباط ما را با الوهیت برقرار می‌کند ما را از کنش‌هایی باز می‌دارد که در قلمرو زندگی لاهوتی باید اجتناب شود.

۳- پیوند و ارتباط مراسم و مناسک دینی با نظام اعتقادات دینی در ایمان «ابراهیمی» دین از دو رکن اساسی باورها و اعمال تشکیل می‌شود. در ایمان ابراهیمی به هر دوی این ارکان توجه شده است و حتی میان این دو عنصر پیوند و ارتباط تنگاتنگی نیز برقرار شده است. در ایمان ابراهیمی بین جنبه نظری دین و جنبه عملی آن ارتباط دوسویه‌ای برقرار می‌باشد. این سومین ویژگی است که مراسم و مناسک را در کشور ما از دیگر مراسم و مناسک در جوامع و یا ادیان دیگر متمایز می‌سازد. انسان دیندار در قلمرو ادیان ابراهیمی زندگانی پیامبران الهی □ را نمونه‌ها و مصادیق آرمان ایمان به شمار می‌آورد و دینداران، آن ایده را به نحوی عینی و ملموس پیگیری می‌کنند. بین اعتقادات دینی و عمل دینی رابطه‌ای قوی برقرار است. نظام اعتقادات دینی مبنای عمل دینی واقع می‌شود و حتی معقولیت نظام اعتقادات دینی را از حیث عمل و سلوک دینی می‌توان ارزیابی کرد. مراسم و مناسک وسیله‌ای متناسب برای نیل به غایت اصلی دین است.^۱

اعتقاد به اصول دین که از جمله مهمترین اعتقادات دینی است و آثار روانی و اجتماعی خاصی برای همه مسلمانان پدید می‌آورد، نقطه اشتراک مسلمانان را تشکیل می‌دهد. اسلام برخلاف بعضی ادیان به دنبال توسعه قلمرو اجتماعی و فرهنگی خود و افزایش پیروانش می‌باشد و قواعد اخلاقی و منش‌های جمعی اسلام تقریباً همه جنبه‌های زندگی خصوصی و عمومی مسلمانان را در برمی‌گیرد. تأکید اسلام بر پیروی از قانون

^۱. احمد نراقی، رساله دین شناختی مدلی در تحلیل ایمان ابراهیمی (تهران، طرح نو، ۱۳۷۴) ص ۱۴-۶۸.

خدا و انضباط اجرایی آن در زندگی فردی و اجتماعی و جامعیت این احکام، متمایز کننده این دین از ادیان دیگر است.

طرز تلقی مسلمانان از مناسک دینی به گونه‌ای است که زندگی فردی و اجتماعی آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به تعبیر عبدالرحمن کواکبی اگر چه اسلام در طلیعه دین‌هایی قرار دارد که ایمان آن بر مراسم شکلی تقدم دارد، ولی سلامت ایمان اسلامی تا حد زیادی بستگی به سلامت شعائر دینی دارد. به اعتقاد وی ظلم و فساد با شعائری که روح ایمان از آنها خالی است، تداوم می‌یابد.^۱

ارتباط بین مراسم و اعتقادات در مذهب شیعه بسیار قوی و گسترده است. به ویژه این امر را می‌توان در پاسداشت ایام سوگواری امامان شان مشاهده کرد. از آن جا که برای مطالعه جامعه‌شناختی در مورد فرهنگ‌ها در هر کشوری عناصری مورد مطالعه قرار می‌گیرد که تأثیرگذاری و عمومیت بیشتری در میان گروه‌های اجتماعی دارد، با عنایت به سه ویژگی مذکور، صرف نظر کردن از مطالعه مراسم و مناسک در کشور ما، چیزی جز کنار گذاشتن بخشی از واقعیت‌های اجتماعی نخواهد بود. کاری که لااقل در حوزه معرفت علمی امر پسندیده‌ای نیست. نظر به چنین اهمیتی، و از آن جا که بررسی یکایک مراسم و مناسک با توجه به گستردگی آنها در این مختصر مقدور نمی‌باشد این مقاله با توجه به نقش آفرینی‌های خاص مراسم عاشورا به عنوان نمادی از مراسم مذهبی، به شرح و توصیف آزمون تجربی انجام گرفته پرداخته است.

بیان مسئله

در کشور ما که اسلام و مذهب شیعی رواج دارد مراسم و مناسک دینی بخش وسیعی از رفتار ما را شکل می‌دهد. علاوه بر مناسکی مانند نماز و روزه، مراسم متعدد و متنوعی همراه جشن سرور در قالب اعیاد مذهبی مانند عید فطر و ولادت اولیای دینی و یا

^۱. عباس محمود العقاد، *عبدالرحمن الكواکبی* (بیروت، العربی، ۱۹۶۹م) ص ۷۱-۷۲.

سوگواری انجام می‌پذیرد. گستردگی، قدمت و پویایی این مراسم و مناسک در فرهنگ کشور ما چنان است که می‌توان گفت کمتر پدیده اجتماعی در کشور به این وسعت می‌رسد. در میان آنها، مراسم عاشورا یکی از بی‌نظیرترین اجتماعات مذهبی است. از آن جا که ماندگاری هر مجموعه، وابسته به کارکردی است که برای نظام اجتماعی انجام می‌دهد؛ کارکردهای اجتماعی مراسم عاشورا کدام است؟ آیا مراسم عاشورا کارکردهای اجتماعی مانند پیوند و پیوستگی بین نسل‌ها، الگوپذیری، نظارت و کنترل اجتماعی، انسجام اجتماعی و تجدید حیات اجتماعی را برای نظام اجتماعی به همراه دارد؟

فرضیات تحقیق

به نظر می‌رسد شرکت در مراسم عاشورا:

- ۱- الگوپذیری را برای شرکت‌کنندگان فراهم می‌سازد.
- ۲- سبب افزایش نظارت و کنترل اجتماعی می‌شود.
- ۳- موجب انسجام اجتماعی می‌شود.
- ۴- موجبات تجدید حیات اجتماعی می‌شود.
- ۵- منجر به پیوند و پیوستگی بین نسل‌ها می‌شود.

فرضیات این تحقیق در دو سطح قابل‌آزمون است: (۱) بررسی رابطه میان میزان شرکت در مراسم با هر یک از متغیرهای وابسته؛ (۲) بررسی میزان کارکردهای مراسم عاشورا بدون ملاحظه میزان شرکت (بررسی کارکردهای مراسم عاشورا با توجه به اصل شرکت در مراسم). از آن جایی که موضوع مقاله حاضر بررسی کارکردهای اجتماعی مراسم عاشورا است فقط به سطح دوم از این رابطه پرداخته می‌شود.

چارچوب نظری

کارکردگرایان، جامعه را شبکه سازمان یافته‌ای از گروه‌های در حال تعاون و همکاری تصور می‌کنند که اعضای آن از قوانین و ارزش‌های مشترکی تبعیت می‌کنند. آنان جامعه را به صورت کل مرکب از اجزا می‌دانند که در بقای آن، همه اجزا سهیم هستند. اگر چه ممکن است هم اجزا و هم کل تغییر یابند اما عموماً تغییر تدریجی است و پس از تغییر جامعه دوباره به حالت تعادل برمی‌گردد. در مطالعه جامعه‌شناسی با رویکرد کارکردگرایی جامعه‌شناسان درصددند ماهیت درهم تنیده یک نظام اجتماعی را در کلیتش بفهمند. لذا با حفظ پیوستگی کلیت اجزا و عناصر به دنبال بررسی یک فعالیت اجتماعی هستند که موجب سازگاری اجزای مختلف ساختار را فراهم می‌سازد. بنیان تحلیل کارکردی بر این واقعیت استوار است که کلیه سنن، مناسبات و نهادهای اجتماعی دوام و بقایشان به کار یا وظیفه‌ای بستگی دارد که در نظام اجتماعی به عهده دارند. کارکرد اجتماعی به دنبال آن است که مشخص سازد یک ساختار معین چه نیازی را برای یک نظام گسترده‌تر برآورده می‌سازد. برای فهم کارکرد باید اثر و نتیجه پدیده را به صورت معلول بررسی کنیم؛ برای مثال آیین‌های دینی موجب انسجام اجتماعی می‌شود. بنابراین اثر آیین‌های جمعی مذهبی انسجام اجتماعی است پس کار ویژه هر عمل اثر آن است. کارویژه‌ها تابع قصد نیستند خصوصاً در نهادهای دینی آثار اجتماعی و سیاسی آنها کمتر مد نظر واقع می‌شود.

مقاله حاضر در پاسخ به سؤال تحقیق ضمن استفاده از اصول اساسی مکتب کارکردگرایی از منظر دورکیم و پارسونز^۱ به تبیین تئوریکي سؤال تحقیق پرداخته است.

به اعتقاد دورکیم آیین‌های (مراسم) دینی برخلاف کنش‌های اقتصادی که در آن مردم به صورت جداگانه زندگی می‌کنند و به اهداف اجتماعی یا فردی خود مشغول هستند، با برقراری نوعی روابط عاطفی مثبت سبب انسجام و یکپارچگی بین شرکت‌کنندگان

^۱ . Parsons

می‌شود. به خصوص در ایام برگزاری این مراسم گروه‌ها و افراد در کنار هم به گونه‌های دیگر از اوقات معمولی خویش دست به کنش‌های واحدی می‌زند و خود را از دیگران باز نمی‌شناختند. این اعتقادات، باورها و گرایش‌ها در هنگام برگزاری مراسم، وحدت و علاقه‌مندی و یکدلی را بین شرکت‌کنندگان فراهم می‌سازد. همبستگی و یگانگی که از طریق همانندی در احساسات و تبعیت از نظام‌های ارزشی واحد صورت می‌گیرد، می‌تواند کنشگران را به هم متصل سازد. از سوی دیگر از آن‌جا که سنن و آداب دینی در مراسم مذهبی با گریه‌ها و عزاداری‌های جمعی و با شورآفرینی‌های خاصی همراه است، کنشگران با این عمل مذهبی نوعی احساس تطهیر و نزدیکی به خدا می‌کنند. این امر سبب نوعی کامیابی و نشاط برای کنشگران عزادار می‌شود. در واقع تفریح اجتماعی در این مراسم با توجه به ویژگی‌ها و جاذبه‌های خاص آن موجب تقویت، تحرک و آرامش و تجدید حیات فردی می‌شود.

از دیگر تئوری‌های استفاده شده در این تحقیق نظریه نظام کارکردی پارسونز است. موضوع مورد مطالعه جامعه‌شناسی پارسونز کنش اجتماعی است. در اعتقاد پارسونز چون جریان کنش متقابل خصلت اجتماعی دارد و ارزش‌ها در آن مؤثرند، نمی‌توانیم کنش اجتماعی را بدون در نظر گرفتن نظام اجتماعی که خود مرکب از نظام فرهنگی و شخصیتی است، مطالعه کنیم. کنش تحت تأثیر چهار خرده‌نظام شکل می‌گیرد که یکی از آنها نهاد دینی است. نهاد دینی مسئولیت ثبات اخلاقی را به عهده دارد و از ارزش‌های فرهنگ عمومی مراقبت می‌کند. با توجه به مراتب سیبرنیتیکی پارسونز، خرده‌نظام فرهنگی که نهاد دینی جزء بسیار مهم از این خرده‌نظام است سبب نظارت، کنترل، الگویابی و جامعه‌پذیری در نظام شخصیتی می‌شود. نظام شخصیتی از قواعد، هنجارها و الگوهایی تبعیت می‌کنند که از طریق نظام فرهنگی عرضه می‌شود و نظام شخصیتی آن را درونی می‌کند نظام الگودار فرهنگی که مراسم دینی عنصر مهمی از آن می‌باشد، به لحاظ برخورداری از ارزش‌ها و هنجارهای عام دینی چون ظلم‌ستیزی،

عدالت خواهی، آزادگی، یاری دادن به مظلوم، مودت، ایثار و دیانت و با برانگیختن احساس و عاطفه انسانی، ضمن برقراری تعامل و تجمیع افراد و گروه‌ها، سبب نوعی جامعه‌پذیری در بعد پیوند بین نسل‌ها شده و موجبات توالی، استمرار و انتقال فرهنگی را از نسلی به نسل دیگر را فراهم می‌سازد. از سوی دیگر با توجه به نظارت و نفوذ و اثرگذاری نظام فرهنگی در نظام شخصیتی و وجود قدسی و کاریزمایی شخصیت‌های الهی به عنوان الگو و سرمشق رفتاری، این مراسم عواطف را برای الگوپذیری و تبعیت از زندگی امام حسین علیه‌السلام به عنوان یک مدل متعالی آماده می‌سازد. هرچند تأثیر عاطفی با تأثیر همه جانبه و استمرار یافته در طول زندگی متفاوت است ولی فضای به وجود آمده الگوپذیری را بسیار آسان می‌کند. البته میزان تأثیرپذیری از این ساختارها از فردی به فرد دیگر متفاوت است و به میزانی که افراد شرکت و حضور همه‌جانبه و آگاهانه‌ای در مراسم دینی داشته باشند میزان الگوپذیری، نظارت اجتماعی و پیوند بین نسلی بیشتر خواهد بود.

شاخص‌های تحقیق: متغیر مستقل، میزان شرکت افراد در مراسم عاشورا است. برای بررسی میزان شرکت در مراسم، میزان شرکت با سه شاخص: میزان حضور، کیفیت حضور (حضور با مسئولیت و صرف حضور) و متغیر کمک (کمک کردن یا کمک نکردن در برگزاری مراسم)، محاسبه شده است.

متغیر وابسته (کارکردها): الگوپذیری، کنترل (نظارت) اجتماعی، انسجام اجتماعی، تجدید حیات (تفریح) اجتماعی و پیوند بین نسل‌ها.

جمعیت نمونه: منطقه آزمون فرضیه با توجه به آشنایی محقق، منطقه لاریجان از توابع شهرستان آمل است. کسب اطلاعات مورد نظر از همه لاریجانی‌های شرکت کننده در

مراسم عاشورا نه در حد امکانات این تحقیق است و نه شاید ضرورتی آن را ایجاب می‌کند. این تحقیق با انتخاب ده روستا از مجموع ۶۳ روستای منطقه لاریجان، فرضیه خود را می‌آزماید. با توجه به این که تعداد روستاهای پایین لاریجان بیشتر از بالا لاریجان می‌باشد، شش روستا از پایین لاریجان و چهار روستا از بالا لاریجان به عنوان جزئی از کل انتخاب شده‌اند. این روستاها در پایین لاریجان عبارتند از آهن سر، پنجاب، تراه، سنگلده، ناندل، هفت تن و در بالا لاریجان نیز عبارتند از اسک، گیلان، نیاک، ملار.

حجم نمونه: با توجه به محدودیت‌ها حجم نمونه در این تحقیق ۱۲۰ نفر است. با عنایت به گستردگی حضور شرکت‌کنندگان در مراسم عاشورا حجم نمونه فوق قابل تعمیم به کل لاریجان نخواهد بود. برای تعمیم نتایج تحقیق لازم است تحقیق دیگری با حجم نمونه بیشتری صورت گیرد.

روش نمونه‌گیری: نمونه‌گیری در این تحقیق نمونه‌گیری تصادفی ساده است. بدین ترتیب که در ابتدا ده روستا از میان ۶۳ روستای لاریجان انتخاب شده و سپس از میان هر ده روستا سه خانوار نیز تقریباً به همین شیوه برگزیده شدند. یافته‌های تحقیق: چنان که بیان شد بین آثار مراسم عاشورا یعنی متغیرهایی که در این تحقیق به عنوان متغیر وابسته معرفی شده‌اند (سنجش متغیر وابسته بدون دخالت متغیر مستقل یعنی میزان شرکت) و بین رابطه میان متغیر مستقل و متغیرهای وابسته (رابطه بین میزان شرکت در مراسم عاشورا با پیامدهای آن با دخالت متغیر مستقل) تفاوت وجود دارد. این تحقیق کارکردهای مراسم عاشورا را مورد آزمون قرار می‌دهد. در این بررسی به منظور سنجش میزان هماهنگی و پایداری درونی شاخص‌ها با استفاده از قابلیت‌های نرم‌افزار SPSS در محیط ویندوز به محاسبه مقدار «آلفا»ی

متغیرها پرداختیم. مشاهده شد تمام متغیرها دارای پایداری درونی بالایی هستند. مقدار آلفاهای محاسبه شده به ترتیب زیر است:

الف) انسجام اجتماعی	٪۷۷
ب) پیوند بین نسلی	٪۷۱
ج) الگوپذیری	٪۶۴
د) کنترل اجتماعی	٪۷۰
هـ) تجدید حیات اجتماعی	٪۶۵

همه آلفاهای محاسبه شده مورد قبول در علوم اجتماعی است.

از مجموعه ۱۲۰ نفر پاسخگو به سؤالات پرسشنامه، در مورد کارکردهای مراسم عاشورا نتایج زیر به دست آمده است.

جدول زیر توزیع فراوانی و درصدی اثرات مراسم عاشورا را (بدون دخالت متغیر مستقل) نشان می‌دهد.

	بلی	خیر	بی‌جواب	جمع
--	-----	-----	---------	-----

نحوه پاسخ و توزیع	تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	توزیع- فراوانی و درصدی کارکردهای عاشورا
انسجام اجتماعی	۱۱۱	۹۲/۵	۲	۷/۱	۷	۸/۵	۱۲۰	۱۰۰
پیوند بین نسلی	۱۱۰	۹/۷	۲	۷/۱	۸	۷/۶	۱۲۰	۱۰۰
الگوپذیری	۱۱۷	۹/۵	۱	۸/۰	۲	۷/۱	۱۲۰	۱۰۰
کنترل اجتماعی	۱۱۱	۹/۵	۲	۷/۱	۷	۸/۵	۱۲۰	۱۰۰
تجدید حیات اجتماعی	۱۱۰	۹/۷	۰	۰	۱	۳/۸	۱۲۰	۱۰۰

چنانچه ملاحظه می‌شود، بالای ۹۰ درصد شرکت‌کنندگان معتقدند مراسم عاشورا همه کارکردهای مورد آزمون را برای نظام اجتماعی دارد. لذا به نظر می‌رسد مراسم عاشورا

به سبب چنین کارکردهای مثبتی توانسته است دوام و بقای خود را به عنوان یک عنصر از خرده نظام دینی، در نظام فرهنگی حفظ نماید و به حیات اجتماعی خود ادامه دهد.

نکته بسیار قابل تأمل که ادامه کندوکاو چنین تحقیقی را با ارزش می سازد این است که علی‌رغم پراکندگی پاسخگویان در میان روستاهای انتخاب شده، و اختلاف روستاها در برخورداری از امکانات رفاهی، دوری و نزدیکی‌شان به جاده هراز، مهاجرپذیر بودن آنها و برخی دیگر از تفاوت‌های فردی، پاسخ مشابهی است که پاسخگویان به سؤالات تحقیق داده‌اند. آنچه در ذیل می‌آید، بیان برخی از تفاوت‌ها و تمایزات فردی در میان پاسخگویان است.

درصد	تعداد	نام متغیر	
۷۰	۸۴	زن	جنس
۳۰	۳۶	مرد	
۳۳/۵	۴۰	مجرد	وضعیت تأهل
۶۶/۷	۸۰	متأهل	
۱۳/۳	۱۶	کمتر از ۲۵	سن
۴۵	۵۴	۲۶ تا ۵۰	
۴۱/۷	۵۰	۵۰ به بالا	
۸/۳	۱۰	بی سواد	سواد
۸۱/۷	۹۸	زیردیپلم	
۱۰	۱۲	دیپلم و بالاتر	
۳۱/۷	۳۸	صرف حضور	کیفیت حضور
۶۸/۳	۸۲	حضور با مسئولیت	
۸۶/۲	۱۰۰	کمک می کند	کمک
۱۳/۳	۱۶	کمک نمی کند	
۵/۷	۶	کم	میزان حضور
۲۹/۲	۳۵	متوسط	
۶۵	۷۹	زیاد	

چنانچه ملاحظه می شود، علی رغم تفاوت هایی که در میان پاسخگویان وجود دارد پاسخ تقریباً یکسانی است که به سؤالات پرسشنامه داده شد. به نظر می رسد مراسم عاشورا حاوی ارزش های مهم دینی مانند امامت، عشق به امام حسین علیه السلام، ایثار، فداکاری و دیانت است. این ارزش ها از جمله اعتقادات مهم شیعی را تشکیل

می‌دهد و نمی‌تواند تابعی از متغیرهایی چون میزان یا کیفیت حضور باشد. عشق و ارادت شیعه به این مراسم خصوصاً در روستا تابع چنین متغیرهایی نیست، که این خود نشان از اهمیت مراسم دینی در کشور ما و حوزه‌های فرهنگی مشابه دارد.

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

آداب، ارزش‌ها، مراسم و باورهای فرهنگی پیشینه تاریخی، فرهنگی، دینی و هویت اجتماعی هر جامعه را شکل می‌دهند. چنان که بیان شد، اگرچه ارزش‌ها و هنجارها در هر جامعه به عنوان مرجع رفتار شناخته می‌شوند، ولی مطالعه و بررسی مراسم و مناسک که تجلی اعتقادات دینی هستند با ویژگی‌هایی که برای آنها برشمردیم، به هیچ وجه کم اهمیت نیستند. مراسم و مناسک در جامعه ما با توجه به برگزاری آنها در سطح گسترده‌ای در سراسر کشور و در تمام محله‌های شهری و روستایی و با حضور گسترده اقشار از گروه‌های مختلف و همچنین پیوندشان با ارزش‌ها و هنجارهای دینی به گونه‌ای است که بخش عمده‌ای از ساختارهای فرهنگی را شکل داده و بر نظام اجتماعی و شخصیتی تأثیر دارند. پژوهش حاضر که ضمن بررسی مراسم و مناسک در حوزه جامعه‌شناسی دین با رویکردی کارکردگرایانه و عملکردی به مراسم عاشورا (به عنوان نمونه) پرداخته است نمی‌تواند تمام مطالعه در این زمینه باشد. حتی می‌توان مراسم عاشورا را از جهات دیگر نیز مورد مطالعه جامعه‌شناسی قرار داد؛ مانند فهم معنای کنش اجتماعی کنشگران عزادار با استفاده از تئوری وبر^۱ و یا بررسی ساختارهای فرهنگی موجود در مراسم با بهره‌گیری از نوع‌شناسی رفتاری مرتن^۲. به طور مشخص دو پیشنهاد زیر درباره مطالعه جامعه‌شناسی مراسم عاشورا مطرح می‌شود:

^۱ . Weber

^۲ . Merton

۱- پیشنهاد تکمیلی: از آن جا که فرضیه‌های این تحقیق در دو سطح مورد آزمون واقع شده است، بررسی و آزمون این فرضیات در جامعه آماری دیگر مانند جامعه شهری و یا با تغییرات اندکی در شاخص‌های متغیر مستقل، و بررسی رابطه آن با پیامدهای مراسم عاشورا و مقایسه نتایج آن با پژوهش حاضر می‌تواند از جهات مختلف مهم باشد.

۲- بررسی نوع‌شناسی مرتن در مورد کنشگران عزادار: هدف عمده مرتن در کارکردگرایی، نوع‌شناسی از شیوه رفتار است. از آن جا که رفتار فردی متأثر از الزام‌های فرهنگی و ساختاری جامعه است مطالعه ساختارهای موجود در نظام یا خرده نظام اجتماعی بررسی و شناخت انواعی از کنش اجتماعی است که کنشگر در جهت تطبیق با هنجارها و در جهت تعیین گزینش وسایل و دستیابی به اهداف انجام می‌دهد. نوع شناسی صور انطباق فردی نشان می‌دهد که رفتار اجتماعی حاصل چه تناسبی میان وسیله و هدف است.

با استفاده از نوع‌شناسی مرتن می‌توان شرکت‌کنندگان در مراسم را به دسته‌های زیر تقسیم کرد:

۱. هم‌نوا: گروهی از شرکت‌کنندگان که به اهداف قیام امام حسین علیه‌السلام آشنایی داشته و آنها را قبول دارند و خود را ملزم به رعایت آن اهداف می‌دانند و برای رسیدن به مقصود خویش از مراسم عاشورا به عنوان وسیله‌ای متناسب تبعیت می‌کنند. به عبارت دیگر، تعادل و هماهنگی میان دو بخش ساخت یافته نظام یا خرده نظام اجتماعی — (اهداف عاشورا) یعنی همان ارزش‌ها و هنجارهایی که بر فرد نوعی الزام وارد می‌کند و (مراسم عاشورا) و وسایل مورد پذیرش برای فرد برای دست یافتن به آن اهداف — برای چنین گروهی بر قرار است. اگرچه این نوع رفتار اغلب رفتار در ساختارهای اجتماعی را توجیه می‌کند ولی انواع دیگری از رفتار در ساختار اجتماعی

وجود دارد که هر یک نوعی ناسازگاری میان اهداف و وسایل پذیرفتنی برای آن را نشان می‌دهد.

۲. نوآور: رفتار کسانی را در ساختار اجتماعی نشان می‌دهد که به اهداف قیام امام حسین علیه‌السلام آشنا هستند و آنها را قبول دارند، ولی این مراسم را وسیله مناسبی برای رسیدن به اهداف خود نمی‌دانند.

۳. مناسک‌گرا و رسم‌پرست: شرکت‌کنندگانی که به اهداف قیام امام حسین علیه‌السلام آشنایی ندارند و یا در صورت آشنایی آن اهداف را با اهدافی که خود در نظر دارند مناسب نمی‌بینند. ولی به دلایل متفاوت دیگر در این مراسم حضور دارند.

۴. واخورده: شرکت‌کنندگانی که به اهداف قیام امام حسین علیه‌السلام آشنایی ندارند و در صورت آشنایی از آن تبعیت نمی‌کنند و برگزاری این مراسم را نیز در جهت اهدافی که خود پذیرفته‌اند چندان سودبخش نمی‌بینند. (ولی به دلایل مختلف دیگر در این مراسم حضور دارند. لذا حضور آنها در مراسم دلیل بر تبعیت آنها از قیام امام حسین علیه‌السلام نیست.)

۵. طغیان‌گر و سرکش: به کسانی گفته می‌شود که نه این راه را قبول دارند و نه در این مراسم شرکت می‌کنند. طغیانگر در این نوع‌شناسی جماعتی هستند که به عللی در این مراسم حضور ندارند و اگر حضور هم داشته باشند اعتقادی نه به شکل و نه به محتوای این مراسم دارند. جدول زیر انواع شیوه‌های رفتاری را در ساختار مراسم عاشورا نشان می‌دهد.

وسائل انتخاب مراسم عاشورا به عنوان وسیله	اهداف آشنایی، پذیرش و تبعیت از اهداف امام حسین علیه‌السلام	ساختار مراسم صورنوع‌شناسی رفتار فردی
---	--	---

متناسب برای رسیدن به اهداف		در مراسم عاشورا
+	+	همنوا
-	+	ابداع‌گر
+	-	مناسک‌گرا
-	-	واخورده

در این نوع‌شناسی برای تعریف اهداف و وسایل پذیرفتنی رسیدن به آن می‌توان با استناد به احادیث و اسناد معتبر قیام امام حسین علیه‌السلام، مقبولیت هدف و وسیله رسیدن به آن را (مراسم عاشورا) کشف کرد.

نکته پایانی آن است که شاید نتوان این نوع‌شناسی را دقیقاً مطابق با نوع‌شناسی مرتن (درهماهنگی یا ناهماهنگی دو بخش نظام‌یافته ساختار اجتماعی) دانست، ولی تبیین نوع‌شناسی مرتن برای شرکت‌کنندگان در مراسم دینی در حوزه جامعه‌شناسی خصوصاً جهت فهم معنای کنش اجتماعی بسیار ارزشمند خواهد بود.^۱

^۱. علیرضا قبادی، بررسی کارکردهای اجتماعی مراسم دینی با تأکید بر مراسم عاشورا (تهران، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، ۱۳۸۱م ص ۱۳۸).

- ابن خلدون، عبدالرحمن، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی (تهران، علمی فرهنگی، ج ۱، ۱۳۷۵).
- تاجیک، محمد رضا، *میشل فوکو و انقلاب اسلامی* (تهران، دانش و پژوهش ایران، ۱۳۷۸).
- تبیان، دفتر سوم: *قیام عاشورا در پیام امام خمینی* (تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی)
- جلالی مقدم، مسعود، *درآمدی بر جامعه شناسی دین و آراء جامعه شناسان بزرگ* (تهران، مرکز، ۱۳۷۹).
- ساروخانی، باقر، *درآمدی بر دایرة المعارف علوم اجتماعی* (تهران، کیهان، ۱۳۷۰).
- العقاد، عباس محمود، *عبدالرحمان الکوکی* (بیروت، العربی، ۱۹۶۹).
- فقیهی، علی اصغر، *تاریخ آل بویه* (تهران، سمت، ۱۳۷۸).
- قبادی، علیرضا، *بررسی کارکردهای اجتماعی مراسم دینی با تاکید بر مراسم عاشورا*، پایان نامه کارشناسی ارشد جامعه شناسی، استاد راهنما غلامرضا جمشیدیها (دانشگاه تهران، ۱۳۸۱).
- گیدنز، آنتونی، *جامعه شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری (تهران، نی، ۱۳۷۶).
- نراقی، احمد، *رساله دین شناختی مدلی در تحلیل ایمان ابراهیمی* (تهران، طرح نو، ۱۳۷۴).
- همیلتون، ملکلم، *جامعه شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی (تهران، تبیان، ۱۳۷۷).

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام / سال پانزدهم، شماره چهارم / زمستان ۱۳۹۳، شماره مسلسل ۶۰

نقش سنت‌های عاشورایی مردمی در شکل‌گیری فرهنگ عاشورایی در ایران (۶۵۶-۹۰۷ق)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۹/۳ تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۶/۱۲

۱ محمدعلی رحیمی ثابت

۲ محسن الویری

۳ سیدعلیرضا ابطحی

چکیده:

شناسایی سنت‌های عاشورایی در میان مردم عادی و نقش این سنت‌ها در شکل‌گیری فرهنگ عاشورایی در مقاطع مختلف تاریخی دارای اهمیت بسیاری است؛ از همین رو مقاله پیش رو برای پاسخ به این پرسش تدوین شده است که سنت‌های عاشورایی مردمی، در بازه زمانی سقوط خلافت عباسی به دست مغولان (۶۵۶ق) تا روی کار آمدن صفویان (۹۰۷ق) در ایران کدام است؟ و چه نقشی در شکل‌گیری فرهنگ عاشورایی متنا سب با تحولات سیاسی و اجتماعی شیعیان در این دوران داشته است؟ مقاله با یاری گرفتن از چارچوب مفهومی آیین در تحلیل گزاره‌های تاریخی مربوط به این موضوع، چهار سنت زیر را در بین توده‌های مردم شناسایی کرده است: رواج نقل مناقب و فضائل اهل بیت، شباهت‌بخشی و هم‌ذات‌پنداری میان اشخاص و رویدادهای روزمره با واقعه عاشورا، آیینی

۱. دانش‌آموخته دکتری تاریخ اسلام، گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نجف‌آباد،

(نویسنده مسئول) (Rahimisabet1358@gmail.com).

۲. استاد مدعو، گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نجف‌آباد و استاد گروه تاریخ،

دانشکده تاریخ و مطالعات سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم قم (Alvirim@gmail.com).

۳. استادیار، گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نجف‌آباد

(abtahi1342@yahoo.com).

شدن سبک پوشش گروه‌هایی از مردم تحت تأثیر حماسه عاشورا، و زیارت مراقد ائمه اطهار: این چهار سنت در شکل‌گیری فرهنگ عاشورایی در محدوده جغرافیایی، تمدنی و فرهنگی ایران متناوب با تحولات تشیع در این دوران یعنی: گسترش فعالیت سیاسی اجتماعی شیعیان پس از حمله مغولان، میل و گرایش بعضی از حاکمان به تشیع، و نزدیکی تصوف و تشیع نقش داشت.

کلیدواژگان: سنت‌های عاشورایی، فرهنگ عاشورایی، تاریخ اجتماعی، تاریخ ایران، عصر مغول.

مقدمه

نهیضت عاشورا و قیام حضرت امام حسین (ع) در محرم سال ۶۱ قمری تأثیر عمیق و به‌سزایی در رشد و شکل‌دادن به مذهب تشیع در تاریخ اسلام داشته است. پویایی و اثرگذاری مستمر قیام عاشورا و ارزش‌های نهفته در آن در جوامع مختلف اسلامی و به ویژه در جامعه شیعی، موجب شکل‌گیری فرهنگی خاص به نام فرهنگ عاشورایی شد که مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن، دارای ریشه‌هایی مشترک است. با مطالعه فرهنگ عاشورایی به نظر می‌رسد که منشأ این فرهنگ، سیره اهل‌بیت: در زنده نگه داشتن قیام عاشورای امام حسین (ع) است و با تتبع در منابع روایی می‌توان این سیره اهل‌بیت: را در این چهار شیوه معرفی نمود:

الف. تبیین جایگاه ویژه امام حسین (ع) نزد خداوند متعال و ائمه اطهار؛

ب. خطبه‌های بیان شده در تبیین اهداف عاشورا و مظلومیت امام حسین (ع)؛

ج. تشویق به بکاء و عزاداری برای آن حضرت؛

د. تشویق و ترغیب شیعیان به زیارت مرقد خامس آل‌عبا: ^۱

^۱. الویری و رحیمی ثابت، «راز ماندگاری عاشورا تحلیل ارتباطی سیره معصومان:»،

این چهار سیره اصلی نقل شده از اهل بیت: در طی سال‌های متمادی به واسطه عمل و ترویج طبقات نخبگانی جامعه و نیز پذیرش و اهتمام طبقات مختلف مردم عادی، در بستری از آیین‌های عرفی و باستانی منجر به شکل‌گیری فرهنگی عاشورایی شد که در گذر زمان و متناسب با شرایط و اقتضات اجتماعی و سیاسی هر منطقه، آداب و رسوم و آیین‌های عاشورایی خاص همان منطقه و جامعه را پدید آورد که مجموعه آن‌ها را می‌توان سنت عاشورایی نامید.

بنابراین منظور از سنت در این جا مفهومی فراگیر و دربردارنده تمامی رفتارها و باورهایی است که خود را در انجام اعمال، طرز فکر، هنجارها و تلقیات از آن‌ها، نشان می‌دهد. و زمانی که سنت به این مفهوم، به مردم نسبت داده می‌شود، مراد مجموعه اعتقادات، آیین‌ها، آداب و رسوم و اقداماتی است که مردم در پیوند با امام حسین ۷، عاشورا و کربلا اتخاذ کرده و یا انجام داده‌اند. بنابراین واژه عاشورا نیز به مفهومی گسترده‌تر از روز دهم محرم به کار رفته است و به صورت نمادین شامل همه مباحث مربوط به امام حسین ۷، کربلا و قیام سیدالشهدا و یارانش می‌شود.

پرسش مطرح در این پژوهش این است که سنت‌های عاشورایی مردمی در مقطع ۹۰۷-۶۵۶ق در ایران کدام است؟ و این که این سنت‌ها چه نقشی در شکل‌گیری فرهنگ عاشورایی متناسب با تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی تشیع در این دوران داشته است؟

با بررسی و مطالعه منابع کهن این دوره، با محوریت متون تاریخی، و از برآیند تجمیع مستندات متعدد موجود در این منابع و با کمک گرفتن از چارچوب مفهومی آیین^۱ در مباحث مردم‌شناسی دین، می‌توان بر اساس تحلیلی گونه‌شناختی به چهار سنت:

۱. رواج نقل مناقب و فضائل اهل بیت؛

۲. شباهت‌بخشی و هم‌ذات‌پنداری میان اشخاص و رویدادهای روزمره با رویدادهای واقعه عاشورا؛

۳. آیینی شدن سبک پوشش گروه‌هایی از مردم تحت تأثیر حماسه عاشورا؛

۴. زیارت مراقده ائمه اطهار؛ در میان توده‌های مردم عادی در این دوران دست یافت.

با توجه به اکثریت عددی توده‌های مردم نسبت به نخبگان جامعه یعنی حاکمان، عالمان، عارفان و صوفیان و نیز شاعران (که عموماً به دو گروه قبلی تعلق دارند) شاید بتوان گفت که یکی از دلایل عمده ماندگاری سنت‌های عاشورایی در طول تاریخ در جوامع مختلف اسلامی و شیعی، رواج و عمومیت یافتن آن در میان توده‌های مردم است. علاوه بر این، همراهی کردن و پذیرفتن سنت‌ها و آیین‌های عاشورایی ایجاد شده و ترویج شده از ناحیه نخبگان و یا عدم پذیرش آن‌ها توسط توده‌های مردم عادی، تأثیر زیادی در تحولات فرهنگی و اجتماعی هر دوره و به خصوص مقطع مورد نظر این مقاله دارد.

روش کار و شیوه در نظر گرفته شده برای تحلیل چهار سنت عاشورایی مردمی فوق‌الذکر، استفاده از چارچوب مفهومی آیین است؛ چرا که سنت‌ها و آیین‌ها بخش قابل توجهی از دین را به خود اختصاص می‌دهند و از این جهت آیین‌ها ابزاری برای شکل‌گیری نظام‌های فرهنگی و اجتماعی هستند. از همین رو، شناخت مقوله آیین و تجزیه و تحلیل آن در جوامع انسانی و فرآیند شکل‌گیری و نحوه عمل آن در میان گروه‌ها و طبقات مختلف اجتماعی، پژوهشگران تاریخ اجتماعی را در فهم آیین‌ها و سنت‌هایی که در جوامع مختلف شکل می‌گیرد، رشد پیدا می‌کند و یا ترویج و تبلیغ می‌شود، یاری می‌رساند.^۱ به همین جهت افراد می‌توانند به نحو مؤثری با استفاده از این سنت‌ها و آیین‌ها، فهم دینی خود را به شکل نمادین و پیوسته، ترویج، تأیید و منتقل کنند.

۱. رحمانی، مطالعات جامعه‌شناسی و انسان‌شناختی مناسک عزاداری محرم، ص ۲۱.

سنت‌ها و آیین‌ها در عرصه عقاید و اعمال، کنش‌های انسانی جامعه را سامان می‌دهند و عمیق‌ترین و درونی‌ترین ارزش‌های فرهنگی جامعه را به نمایش می‌گذارند. لذا گروه‌های مختلف اجتماعی از مردم عادی گرفته تا نخبگان، به فراخور قدرت نفوذ و شرایطی که بر آن‌ها حاکم است، سعی می‌کنند آیین‌ها و سنت‌های پذیرفته شده و مد نظر خود را در جامعه اجرا کنند و رواج دهند.^۱

این فرآیند رقابت بین «فرهنگ رسمی»^۲ یا «فرداست»^۳ با «فرهنگ عامه»^۴ یا «فردست»^۵ که از آن به عنوان «آیینی کردن»^۶ امور تعبیر می‌شود، در نهایت باعث بروز تغییراتی در اجتماع می‌شود که نتیجه آن شکل‌گیری نظام‌های فرهنگی و اجتماعی برآمده از این رقابت است.^۷

به همین لحاظ، برای شناخت و تحلیل سنت‌های عاشورایی در مرحله اول لازم است از چارچوب مفهومی آیین کمک بگیریم چرا که نما یانگر فهم دینی و درونی‌ترین ارزش‌های فرهنگی جامعه، چه در میان مردم و چه در میان نخبگان است. در مرحله دوم می‌توان از تأثیر و تناسب این سنت‌ها و آیین‌های عاشورایی در شکل‌گیری فرهنگ عاشورایی خاص مقطع زمانی ۶۵۶—۹۰۷ق در محدوده جغرافیایی ایران و مناطق تحت نفوذ فرهنگی و تمدنی آن یعنی ماوراءالنهر، هند، عراق و آناتولی و نیز از رشد و گسترش

۱. گیویان، «آیین آیینی‌سازی و فرهنگ عامه‌پسند دینی (تأملی در برخی بازنمایی‌های

بصری دینی و شیوه‌های جدید مداحی)»، مطالعات فرهنگی و ارتباطات، شماره ۵، ص ۱۷۷.

۲. Formal Culture.

۳. High Culture.

۴. Popular Culture.

۵. Low Culture.

۶. Ritualization.

۷. همان، ص ۱۸۷.

تشیع سخن گفت؛ که البته شکل‌گیری این سنت‌ها هم‌دوران بود با تحولاتی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مثل گسترش فعالیت سیاسی اجتماعی شیعیان پس از حمله مغولان؛ میل و گرایش بعضی از حاکمان به تشیع و نزدیکی تصوف و تشیع.

موضوع سنت‌های اجتماعی ایرانیان در پیشینه تاریخی بارها مورد توجه محققان قرار گرفته است. برای نمونه مقاله «تاریخ اجتماعی شیعیان ایران و عراق در نیمه دوم قرن هشتم هجری» تألیف محمد انور فیا ضی، مقاله «تاریخ اجتماعی شیعیان ایران و عراق در نیمه اول قرن هشتم هجری» تألیف مجید رباط جزئی، مقاله «تاریخ اجتماعی شیعیان ایران در نیمه نخست قرن نهم هجری» تألیف سیدعلی حسین‌پور، همچنین کتاب زندگی فرهنگی و اندیشه سیاسی شیعیان از سقوط بغداد تا ظهور صفویه (۶۵۶-۹۰۷ق) تألیف محسن الویری و کتاب ایرانیان و عزاداری عاشورا (مراسم سوگواری در گذر تاریخ) تألیف اصغر فروغی ابری، چنین مقوله‌ای را مورد کاوش قرار داده‌اند. اما به نظر می‌رسد بررسی سنت‌های عاشورایی مردمی از این منظر و با این چارچوب مفهومی مسبوق به سابقه نباشد چرا که اغلب این پژوهش‌ها به صورت کلی به شناسایی و معرفی آداب و رسوم و سنت‌های شیعیان در قالب تاریخ اجتماعی پرداخته‌اند و به طور خاص به سنت‌های عاشورایی و تحلیل آن در یک چارچوب مفهومی خاص نپرداخته‌اند.

سنت‌های عاشورایی مردمی (۶۵۶-۹۰۷ق)

رواج نقل مناقب و فضائل اهل بیت:

از دیرباز در گوشه و کنار سرزمین بزرگ و کهن ایران همچون سرزمین‌های دیگر، آیین‌هایی در بزرگداشت بزرگان، پهلوانان و قهرمانان برگزار می‌شده است به صورتی که بعضی از این آیین‌ها تبدیل به اسطوره‌ها و افسانه‌هایی گشته که تأثیر آن حتی تا به امروز در فرهنگ و آیین‌های مردمان این سرزمین وجود دارد. یکی از معروف‌ترین این آیین‌ها، آیین سیاوشان یا سوگ سیاوش است که از جمله سنت‌های عزاداری در ایران باستان است و تا قرن‌ها مورد توجه بوده است. در تاریخ بخارا آمده است: «اهل بخارا را بر کشتن

سیاوش سرودهای عجیب است و مطربان، آن سرودها را کین سیاوش گویند.^۱ «مردمان بخارا را در کشتن سیاوش نوحه‌هاست، چنان که در همه ولایت‌ها معروف است و مطربان آن را سرود ساخته‌اند و می‌گیرند و قوالان آن را گریستن مغان خوانند و این سخن زیادت از ۳۰۰۰ سال است.»^۲

در شاهنامه حکیم فردوسی (م ۴۱۶ق) هم آیین‌های زیادی در سوگ بزرگان و شاهزادگان و پهلوانان از جمله سیاوش آمده است.^۳

آیین عرفی بزرگداشت و نقل سرگذشت افراد محبوب و مورد علاقه مردم، به ویژه اگر صبغه مذهبی داشته باشد، پس از ورود اسلام به ایران نیز ادامه یافت و در بین شیعیان، تحت تأثیر سیره اهل بیت: در ماندگار کردن قیام عاشورا و در نتیجه شکل گرفتن فرهنگ عاشورایی به نحو مؤثری استمرار یافت. به طوری که:

هم در جامعه شیعه و هم در جامعه سنی ایران در گذشته افرادی بودند که در بازارها و مساجد و اماکن عمومی مناقب آل محمد^ص یا فضائل روایت شده برای خلفای نخستین را می‌خواندند و نقش رسانه‌های جمعی عصر ما را به گونه‌ای ایفا می‌کردند. این مناقب و فضائل خوانی، هم شامل خواندن اشعار بود و هم شامل نقل قصه‌ها و مقتل و مشابه آن. خوانندگان اشعار و مطالب در مدح آل محمد: را «مناقب‌خوان» و از آن خلفای نخستین را «فضائل‌خوان» می‌خواندند.^۴

۱. نرشخی، تاریخ بخارا، ص ۲۴.

۲. همان، ص ۳۳.

۳. سرامی، از رنگ گل تا رنج خار، ص ۲۸۸-۲۹۰.

۴. محلاتی، تشیع و ولای اهل بیت در ادب قدیم فارسی جُنگ عبدالکریم مداح، ص ۱۳.

شاید یکی از بهترین شواهد بر رواج آیین و سنت منقبت‌خوانی برای اهل بیت: به ویژه امام حسین (ع) وجود جُنْگ^۱ به نام «عبدالکریم مداح» باشد که آن را در سال ۸۴۹ قمری تحریر کرده است.^۲ وجود چنین جنگی و نیز شهرت مؤلف آن به مداح، نشان می‌دهد که خواندن این اشعار عمومیت داشته و آیین‌ها و سنت‌های عاشورایی در این مقطع در میان شیعیان و دوستداران اهل بیت: گسترش یافته است.

شاهد دیگر بر گستردگی این سنت، رواج برگزاری مجالس تعزیت و نقل مناقب اهل بیت: به خصوص مجالس سوگواری امام حسین (ع) نه تنها در میان شیعیان بلکه در میان سنیان در این مقطع است. از گزارش‌های منابع مختلف برمی‌آید که: در آستانه تشکیل دولت صفوی، بسیاری از مردم هرات، شیعه دوازده امامی بودند؛ سایرین نیز سنیان دوازده امامی بودند که در عین علاقه به دوازده امام، از رفض و انکار و سب صحابه متنفر بودند. این قبیل سنیان، هم مقتل‌خوانی می‌کردند و هم در کتاب‌هایشان از فضائل دوازده امام و ولایت آنان سخن می‌گفتند... این وضعیت به طور عموم در خراسان حاکم بود و هرات که مرکز بود، در این جهت، وضعیت روشن‌تری داشت.^۳

۱. جُنْگ در اصطلاح به دفتری می‌گویند که در آن اشعار و مطالب دیگر نویسند؛ کتابی که در آن برخی اشعار شعرای مختلف بی‌نظم و ترتیب گرد شده باشد؛ این کلمه هندی است و همان است که ابن بطوطه جُنْج می‌گوید. در ایران دیوان غزل یک شاعر را سفینه می‌گفته‌اند سپس جُنْگ هندی را که نیز به معنی سفینه است برای دیوان اشعار گزیده چندین شاعر به کار برده‌اند (دهخدا، لغتنامه، ج ۷، ص ۱۹۵۹).

۲. محلاتی، تشیع و ولای اهل بیت در ادب قدیم فارسی جُنْگ عبدالکریم مداح، ص ۱۶۱۴.

۳. جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۱، ص ۴۶.

تلاش شیعیان هرات برای این که «خطبه را بر منابر اسلام به نام دوازده امام مو شح سازند و اسامی گرامی خلفای راشدین را به کلی براندازند»^۱ در زمان سلطان حسین بایقرا (حک: ۸۷۳—۹۱۱ق) با توجه به میل و گرایش او به تشیع می‌تواند تأییدکننده این مدعا باشد.

وجود و گستردگی سنت منقبت‌خوانی اهل بیت، نشانگر عواطف دینی رایج در میان مردمان آن روزگار است که البته می‌تواند نشانه وجود چنین تفکری در میان نخبگان به خصوص علما و عرفا نیز باشد که به تبلیغ و ترویج این سنت در بین عوام اقدام می‌کردند. شاهد بر این مدعا را می‌توان در رونق داشتن تألیف کتب مناقب و فضائل در این مقطع تاریخی در میان علمای شیعه و سنی یافت.^۲ این اهتمام، نشانگر تلاش طبقه نخبه یا فرهنگ فرادست برای ترویج و تبلیغ سنت‌ها و آیین‌های مدنظر خودش در بین مردم عادی یا فرودست است که البته همراهی و پذیرش مردم عادی از شیعه و سنی را در این مقطع تاریخی به همراه دارد و حتی گاهی با حمایت نخبگان حاکم نیز همراه است.^۳ شباهت‌بخشی و هم‌ذات‌پنداری میان اشخاص و رویدادهای روزمره با رویدادهای واقعه عاشورا

هم‌ذات‌پنداری یا این‌همانی در اصطلاح فرآیندی است که در طی آن، افراد تلاش می‌کنند تا اشیاء یا رویدادهای درون محیط را با خواسته‌ها یا آرزوهای خود مطابقت دهند. به عبارت دیگر تمایل به افزایش دادن احساس ارزشمند بودن از طریق متصل کردن خود به یک شخص، گروه، یا سازمانی که مهم به حساب می‌آیند هم‌ذات‌پنداری نامیده می‌شود.^۴

۱. سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، ج ۴، ص ۱۰۲۲.

۲. رک: جعفریان، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه، ص ۲۴-۳۱.

۳. رک: شبانکاره‌ای، مجمع‌الأنساب، ج ۲، ص ۲۷۲.

۴. گنجی، نظریه‌های شخصیت، ص ۷۷.

از جمله آیین‌هایی که از گذشته در میان مردمان وجود داشته، ارتباط بخشی یا هم‌ذات‌پنداری میان اشخاص دخیل در رخداد‌های روزمره و یا وقایع مهم معاصر با حوادث و رویدادهای با اهمیتی است که در گذشته توسط اشخاص نام‌آور مذهبی، ملی و یا اسطوره‌ای رقم خورده است.

بنابراین طبیعی است که اشخاص دخیل در یک حادثه در زندگی معاشر شیعیان با حوادث و وقایع شکل گرفته در گذشته توسط شخصیت‌های مثبت و مورد علاقه مانند امام حسین^۷ و سایر ائمه اطهار و یا بسته به نوع واقعه با شخصیت‌های منفی و مورد تنفر شیعیان مانند یزید و معاویه سنجیده شوند. این هم‌ذات‌پنداری در فرهنگ مردمی این مقطع وجود داشت و به نوعی تقویت کننده آیین‌ها و سنت‌های عاشورایی در دوره‌های مختلف در میان شیعیان بود. در منابع نمونه‌های زیادی از این مقوله وجود دارد، مانند تشبیه کشته شدن سلطان حیدر صفوی (م ۸۹۳ق) به شهادت امام حسین^۷ به دست یزیدیان:

به آخر ز ناسازی روزگار	شد از هر دو لشکر تلف سی هزار
ز بیدادی چرخ بیداد جوی	ز شاه جهان بخت برتافت روی
حسینی گرفتار آل یزید	ز روی جفا و ستم شد شهید ^۱

نمونه جالب دیگر از ارتباط بخشی میان حوادث جاری با واقعه عاشورا، گزارش کتاب جامع مفیدی درباره اختلاف امیر فیروزشاه با شاه خلیل الله - از بزرگان مورد احترام شاهرخ تیموری (حک: ۸۱۱-۸۵۰ق) - است که شاه خلیل الله این منازعت را به مبارزه بین حق و باطل - جدش امام حسین^۷ و یزید - تعمیم می‌دهد و مورد توجه و تأیید شاهرخ قرار می‌گیرد.^۲

آیینی شدن سبک پوشش گروه‌هایی از مردم تحت تأثیر حماسه عاشورا

۱. حسینی گنابادی، شاه اسماعیل نامه، ص ۱۸۰.

۲. مستوفی بافقی، جامع مفیدی، ج ۳، ص ۴۴.

واقعه عاشورا و حوادث جانگداز آن سرآغاز تغییر و تحولات سیاسی، فکری و فرهنگی در میان طرفداران اهل بیت: بود که به تدریج آثار آن در فرهنگ شیعیان نمودار گشت. این امر که البته مرهون سنت و سیره ائمه اطهار: در زنده نگه داشتن قیام عاشورا است، در بستر فرهنگ و آیین‌های متعلق به اقوام مختلفی که در مقاطع زمانی متفاوت به جرگه شیعیان درمی‌آمدند، ریشه دواند.

از جمله این آیین‌ها تغییر در سبک پوشش و رنگ لباس گروه‌های مختلف مردم است؛ مانند سیاه‌پوشی در سوگ امام حسین ۷ و یارانش در سال گشت شهادت آنان و تسری یافتن آن به سایر ایام سال و تبدیل شدن به نوعی نماد و آیین نزد بعضی از مردمان. در لا به لای متون تاریخی مقطع مورد نظر این پژوهش می‌توان گزارش‌هایی در این باره یافت، مانند رسم سیاه‌پوشی دائمی در میان اقطاب و عامه صوفیان نوبخشیه به علامت تعزیت شهدای کربلا:

شیخ شمس‌الدین محمد شیرازی ابن یحیی ابن علی لاهجی گیلانی نوبخشی... افضل و اکمل خلفای سید محمد نوبخش است... وقتی شاهنشاه زمان، شاه اسماعیل صفوی طاب‌تره در شیراز از آن جناب پرسید چرا لباس دائمی خود را سیاه و پیروانت را به سیاه‌پوشی داشته‌ای، در جواب گفت برای مصیبت جناب سیدالشهدا امام مظلوم حسین. پس شاهنشاه فرمود در ایام عاشورا کفایت است. در جواب گفت: در تمام عمر هم کم است.^۱

سنت سیاه‌پوشی و عزاداری توده‌های مردمی محب اهل بیت: به عنوان یک آیین رایج در این مقطع، عمیق‌ترین و درونی‌ترین ارزش‌های فرهنگی جامعه آن روزگار را به نمایش می‌گذارد. در منابع مختلف به این آیین اشاره شده است.^۲

۱. حسینی فسایی، فارسنامه ناصری، ج ۲، ص ۱۱۹۵.

۲. رک: شوشتری، مجالس المؤمنین، ج ۱، ص ۵۳۳؛ حسینی گنابادی، شاه اسماعیل نامه،

ص ۳۵؛ صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۴، ص ۵۸.

زیارت مراقد ائمه اطهار:

سنت زیارت رفتن و خواندن زیارات و ادعیه در مراقد ائمه اطهار: به خصوص حضرت اباعبدالله الحسین ۷، از سیره و سنت‌هایی است که اهل بیت: تأکید زیادی بر آن داشته‌اند و از جمله آیین‌های عاشورایی مهمی است که اختصاص به طبقه خاصی ندارد و از نخبگان حاکم گرفته تا علما و عرفا و تا توده‌های مردم عادی به انجام آن مبادرت می‌ورزیدند. البته نقش علما در پررنگ شدن این آیین و سنت از طریق تألیف کتب در فضیلت زیارت^۱ و عمل به آن، بسیار مهم و اثرگذار بوده است.

گزارش جهانگرد معروف این دوران یعنی ابن بطوطه (م ۷۷۹ق) در سال ۷۲۷ قمری از عتبات، حاکی از رونق داشتن سنت زیارت در این مقطع است. گزارشی که او از سنت زیارت مرقد امیرالمؤمنین علی ۷ در شب مبعث توسط گروه‌های زیادی از مردم که از عراق عجم و عرب، خراسان، فارس و روم خود را به نجف رسانند^۲ و یا خبری که از زیارت و اطعام زوآر در کربلا می‌دهد تأیید کننده این مطلب است:

رو ضه مقدسه امام حسین ۷ در داخل شهر واقع شده و مدرس‌های بزرگ و زاویه‌ای دارد که در آن برای مسافرین طعام می‌دهند. خدام و حاجبان بر در رو ضه امام ایستاده‌اند. ورود به حرم بی‌اجازه آنان میسر نیست و هنگام ورود عتبه شریفه را که از نقره است باید بوسید. روی ضریح مقدس امام قندیل‌های زرین و سیمین گذاشته شده و از درهای آن پرده‌های حریر آویخته‌اند.^۳

۱. رک: ابن قولویه قمی، کامل الزیارات؛ ابن طاووس، فلاح الأسائل و نجاح المسائل؛ همو، الأمان من أخطار الأسفار و الأزمان؛ شهید اول، المزار فی کیفیت زیارات النبی و الأئمة؛ و نیز کفعمی عاملی، المصباح.

۲. ابن بطوطه، رحلة ابن بطوطه، ج ۱، ص ۴۲۲.

۳. ابن بطوطه، رحلة ابن بطوطه، ج ۲، ص ۵۷.

سنت زیارت مراقد ائمه اطهار: از جمله سنت‌ها و آیین‌هایی است که آیینی شدن آن از سوی فرهنگ فرادست یا فرهنگ رسمی — نخبگان حاکم، عالم، عارف و شاعر — تبلیغ و ترویج شده و مورد پذیرش و استقبال فرهنگ فرودست یا فرهنگ عامه قرار گرفته است.^۱ منتهی فرهنگ عامه در مواجهه با برخی از آدابی که نخبگان برای زیارت مراقد ائمه اطهار به توده مردم معرفی کرده و رواج داده‌اند، مطابق فهم و میل خود دست به تغییر شکل و محتوا زده است؛ مانند قرار گرفتن خدام و حاجبان در درگاه ورودی حرم یا بوسیدن عتبه شریفه هنگام ورود و یا سوزاندن عود.

نقش سنت‌های عاشورایی مردمی در شکل‌گیری فرهنگ عاشورایی در این مقطع بررسی گزارش‌های تاریخی و شناخت سنت‌های عاشورایی رایج در میان توده‌های مردم — که بر اساس تحلیلی گونه‌شناختی با کمک چارچوب مفهومی آیین‌شناسایی شده است — اقبال عمومی و رواج نسبتاً گسترده فرهنگ عاشورایی را در مقطع تاریخی برافتادن عباسیان تا برآمدن صفویان (۶۵۶-۹۰۷ق) در حوزه تمدنی و فرهنگی ایران نشان می‌دهد؛ چرا که علاوه بر تأثیر ذاتی این سنت‌ها در شکل‌گیری فرهنگ عاشورایی خاص این مقطع — که ریشه در گذشته تاریخی و سیره اهل‌بیت: در این زمینه دارد — می‌توان تناسب و همزمانی آن را با تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی این دوران دید.

تحولاتی همچون گسترش فعالیت سیاسی اجتماعی شیعیان پس از حمله مغولان؛ میل و گرایش بعضی از حاکمان این مقطع به تشیع و در نهایت نزدیکی تصوف و تشیع به هم که در مجموع موجب تقویت رشد و گسترش تشیع در ایران گردید.

گسترش فعالیت‌های سیاسی اجتماعی شیعیان پس از حمله مغولان که زمینه آن قبل از سقوط بغداد در اثر نفوذ شیعیان در دستگاه خلافت عباسیان فراهم شده بود، در پرتو سیاست تسامح مذهبی مغولان شدت بیشتری یافت و شیعیان توانستند آزادانه به تبلیغ

۱. رک: نطنزی، منتخب التواریخ معینی، ص ۱۲۳؛ حسینی تربتی، تزوکات، ص ۳۵۹؛ ابن

طاووس، اللهوف علی قتلی الطفوف، ص ۱۱؛ خنجی، تاریخ عالم آرای امینی، ص ۱۰۰.

اندیشه‌های خود پردازند. حضور ابن علقمی (م ۶۵۶ق) و خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ق) از نخستین نشانه‌های بهبود وضعیت شیعیان و آزادی عمل آنان در عرصه اظهار باورهای مذهبی است.^۱

حمایت علاءالدین عطاملک بن محمد جوینی (م ۶۸۱ق) در عهد هولاکو از شیعیان،^۲ اقدامات غازان (حک: ۶۹۴-۷۰۳ق) به سود ایشان مانند عمران و آبادانی عتبات عالیات و ساختن دارالسیاده،^۳ دعوت سلطان محمد خدابنده (حک: ۷۰۳-۷۱۶ق) از علمای شیعه مانند علامه حلّی (م ۷۲۶ق) و پسرش فخرالمحققین (م ۷۷۱ق) به دربار خود و فعالیت‌های علمی و آموزشی آنان،^۴ برپایی بدون مزاحمت شعائر شیعی مثل برگزاری مجالس نقل مناقب و فضائل اهل بیت: و سوگواری برای حضرت اباعبدالله الحسین ۷ و بستن بازارها به همین مناسبت و توجه ویژه به سادات و شیعیان در زمان اقتدار سلطان ابوسعید ایلخانی^۵ (حک: ۷۱۶-۷۳۶ق) نشانگر گسترش فعالیت سیاسی و اجتماعی شیعیان متناسب با سنت عاشورایی مردمی نقل مناقب و فضائل ائمه اطهار: در مجالس و رواج آن در بین عوام و خواص در این دوران است.

۱. الویری، زندگی فرهنگی و اندیشه سیاسی شیعیان از سقوط بغداد تا ظهور صفویه (۹۰۷-۶۵۶ق)، ص ۳۲۶.

۲. الویری، زندگی فرهنگی و اندیشه سیاسی شیعیان از سقوط بغداد تا ظهور صفویه (۹۰۷-۶۵۶ق)، ص ۳۲۷-۳۲۶.

۳. فضل الله همدانی، تاریخ مبارک غازانی، ص ۲۰۳-۲۰۴.

۴. مرتضوی، مسائل عصر ایلخانان، ص ۲۴۹-۲۵۰.

۵. الویری، زندگی فرهنگی و اندیشه سیاسی شیعیان از سقوط بغداد تا ظهور صفویه (۹۰۷-۶۵۶ق)، ص ۳۴۲-۳۴۴.

میل و گرایش بع ضی از حاکمان این مقطع به تشیع، نتیجه برقراری ارتباط بع ضی از شیعیان به ویژه علما با طبقه نخبه حاکم است زیرا شیعیان در مسیر عمومی سازی فرهنگ خود، در عین حفظ اصول و اعتقادات خود و با در پیش گرفتن نگرشی واقع بینانه، ارتباطی مسالمت جویانه و دوستانه با اهل تسنن برقرار ساختند به طوری که موجب نزدیکی هر چه بیشتر حاکمان، شاعران و دانشمندان اهل سنت به تشیع بر مدار محبت اهل بیت: شد.^۱ شاید نتیجه این تغییر نگرش اهل سنت به شیعیان، به وجود آمدن «سنیان دوازده امامی» باشد که نوعی خاص از تسنن است که با تشیع امامی جمع شده است. این نوع از تسنن در ایران چنان رشد یافت که بی تردید زمینه اصلی پیدایش دولت صفویه را فراهم ساخت.^۲

تشیع بعضی از حاکمان ایلخانی مانند غازان خان^۳ و سلطان محمد خداپنده^۴ و جانشینان آنان^۵ یا گرایش ادعایی و یا واقعی به این مذهب توسط جانشینان تیمور^۶ و حتی ادعای خون خواهی و انتقام از دشمنان اهل بیت: و امام حسین^۷ می تواند متناسب با سنت عاشورایی مردمی شباهت بخشی و هم ذات پنداری میان اشخاص و رویدادهای روزمره با رویدادهای واقعه عاشورا باشد. بسیاری از حاکمانی که نام برده شدند همانند توده مردم، در

۱. همان، ص ۳۵۸.

۲. جعفریان، تاریخ تشیع در ایران، ص ۸۴۳.

۳. شوشتری، مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۳۵۴.

۴. شبانکاره ای، مجمع الأنساب، ج ۲، ص ۲۷۲.

۵. الویری، زندگی فرهنگی و اندیشه سیاسی شیعیان از سقوط بغداد تا ظهور صفویه

(۶۵۶-۹۰۷ق)، ص ۳۴۲.

۶. سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، ج ۴، ص ۱۰۲۲.

۷. نطنزی، منتخب التواریخ معینی، ص ۱۲۳.

حوادث و وقایع روزمره، خود را در جایگاه حق (یعنی امام حسین ۷ و اصحابش) و از طرفداران حق تصور می کردند و دشمنان خود را در جایگاه باطل (همچون یزید و پیروانش) قرار می دادند. شاید جنگیدن تیمور (حک: ۷۷۱-۸۰۷ق) - که مدعی ارادت به «آل پیغمبر» و «ذرت آل پیغمبر» بود^۱ - با شامیان به بهانه طلب خون امام حسین ۷ از همین باب باشد:

رومیان، شهید^۲ را در زمان تیمور به شرف شهادت مشرف ساختند و حق سبحانه و تعالی نگذاشت که خون شهید بخوابد. تیمور را بر ایشان مسلط کرد به اندک زمانی تا زیاده از صد هزار کس ایشان را به درک اسفل رسانید. اگر چه قصد تیمور در کشتن شامیان طلب خون حضرت امام حسین صلوات الله علیه بود، منافات ندارد که باعث این طلب، شیخ شهید باشد و از تاریخ روم ظاهر می شود که امیر تیمور شیعه بوده است و از نصایح الملوکی که خود از جهت فرزندان خود نوشته است، تشیّع ظاهر می شود و الله تعالی یعلم.^۳

تحولات سیاسی و اجتماعی این دوران منحصر در این امور نبود. نزدیکی تصوف و تشیع یکی از با اهمیت ترین جلوه های اوج گیری تشیع در مناطق مختلف جهان اسلام در این مقطع محسوب می شود، به طوری که عقاید شیعی در میان نحله های مختلف صوفی نفوذ یافت و از آنجا که تصوف در میان اهل سنت رواج بیشتری داشت به طور طبیعی زمینه گسترش تشیع را فراهم نمود.^۴

۱. صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۳، ص ۵۷.

۲. مقصود، شهید اول «شمس الدین محمد بن مکی بن احمد عاملی نبطی جزینی» است.

۳. مجلسی، لوامع صاحبقرانی، ج ۲، ص ۳۴۵.

۴. جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۱، ص ۱۷.

در این مقطع علما و صوفیان از جایگاه اجتماعی بالایی در بین اقشار مختلف مردم به خصوص حاکمان برخوردارند^۱ و شواهد تاریخی مختلفی از تأثیر و نفوذ آن‌ها بر حاکمان و احترام سلاطین و نیز عموم مردم به ایشان موجود است:

شیخ شرف‌الدین طویل قزوینی... عالمی عامل بود. در رفع تمغاء مسقفات و باغات و حقوق مراعات قصبه قزوین و مقرری بعضی محترفه که فقرا و مساکین از آن منزعج بودند و در اجرای مهجات آب رودخانه‌ها که ضعفاً از آن محروم می‌شدند سعی بلیغ نمود و پادشاه جهان ابوسعید بهادرخان خلد ملکه التماس او مبذول فرمود و اثر آن خیر بر روی روزگار باقی ماند. شیخ سعدالدین قتلخ خواجه خالدی قزوینی نبیره شیخ نورالدین گیل بود. غازان خان و اکثر مغول بر دست او مسلمان شدند. عالمی عامل متبحر صاحب صفا بود. در محرم سنه ثمان و عشرین و سبعمائنه به قزوین درگذشت. هشتاد و اند سال عمر داشت. شیخ صفی‌الدین اردبیلی در حیات است و مردی صاحب وقت و قبولی عظیم دارد و به برکت آن که مغول را با او ارادتی تمام است، بسیاری از آن قوم را از ایذا به مردم رسانیدن باز می‌دارد و این کاری عظیم است.^۲

بنابراین طبیعی است که اعمال و رفتار و ارشاداتی که توسط علما و نیز بزرگان صوفیه ترویج و تبلیغ می‌شود — مانند اقدام به زیارت مشاهد مشرفه توسط عبدالرحمن جامی^۳ (م ۸۹۸ق) و تألیف کتب ادعیه و زیارات در این باب و سفارش به خواندن آن‌ها توسط سید بن طاووس^۴ (م ۶۶۴ق) و یا بستن دستار کبود در ایام عاشورا توسط یکی از علمای هرات به نام غیاث‌الدین محمد سیلقلی حسینی و تبعیت عامه از او^۵ — در بین توده‌های مردم

۱. صفا، مقدمه‌ای بر تصوف، ص ۴۴.

۲. مستوفی قزوینی، تاریخ گزیده، ص ۶۷۵.

۳. جامی، الدرۃ الفاخرۃ فی تحقیق مذهب الصوفیه، ص ۲.

۴. ابن طاووس، الإقبال بالأعمال الحسنه، ج ۳، ص ۵۶.

۵. شوشتری، مجالس المؤمنین، ج ۱، ص ۵۳۳.

نفوذ یابد و خود را در سنت‌های عاشورایی مردمی — مانند آیینی شدن سبک پوشش گروه‌هایی از مردم تحت تأثیر حماسه عاشورا و زیارت مراقده اطهار: و امام حسین ۷ - نشان دهد.

از مطالبی که ذکر شد می‌توان نقش سنت‌های عاشورایی مردمی و رواج فرهنگ عاشورایی منتج از آن را در رشد و گسترش تشیع در این مقطع به طور ضمنی نتیجه گرفت و شواهدی بر آن یافت. از جمله این شواهد، آغاز رواج تشیع در ایران از اواخر قرن هفتم و شروع قرن هشتم هجری قمری، پس از سقوط خلافت عباسیان در نیمه این قرن^۱ متناسب با اقبال عموم به سنت‌های عاشورایی در همین قرون است. چنان که بنا به نوشته عبدالجلیل قزوینی رازی (زنده: ۵۶۱ق) صاحب کتاب ارزشمند النقص، مهم‌ترین مراکز تشیع پیش از حمله مغول عبارتند از: «قم، کاشان، آوه، ساری، ری، ورامین، ارم، استرآباد، سبزوار، دهستان، جریقان، بخشی از دیار طبرستان، قسمتی از قزوین و نواحی آن، بخشی از دیار خرقان، حران، حلّه، بحرین، کوفه، بغداد و مشهدالرضا»^۲. گزارش جهانگرد معروف، ابن بطوطه (م ۷۷۹ق) از مراکز تشیع پس از حمله مغول نشانگر ادامه همین وضعیت است.^۳ اما می‌توان از گزارشی که حمدالله مستوفی (م ۷۵۰ق) از وضعیت شهرهای ایران به لحاظ مذهبی در قرن هشتم هجری قمری می‌دهد نتیجه گرفت حتی در بسیاری از نقاط که اکثریت با اهل سنت است، اقلیت شیعی نیز به وجود آمده است^۴ که نشانگر رشد و گسترش تشیع در این مناطق است.

۱. جعفریان، تاریخ تشیع در ایران، ص ۶۹۱.

۲. قزوینی رازی، بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض، ص ۴۳.

۳. ابن بطوطه، رحلة ابن بطوطه، ج ۲، ص ۱۳.

۴. جعفریان، تاریخ تشیع در ایران، ص ۷۷۴-۷۷۶.

شاید این سخن محقق حلی (م ۶۷۶ق) که به جمعیت فراوان شیعه امامیه در روزگار خودش اشاره کرده است این مدعا را مستحکم‌تر کند: «امامیان، مناطق را از عالم و فقیه و شاعر و ادیب و متکلم و پیروانی از هر گروه، پر کرده‌اند به اندازه‌ای که قابل شمارش نیستند».^۱ و^۲

شاهد دیگری که می‌توان ارائه کرد کلام عمادالدین طبری (زنده: ۷۰۱ق) در کتاب تحفه الأبرار است که خبر از گرویدن مردم به تشیع در زمانه خویش می‌دهد: قوله تعالی: «إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ»^۳ و قوله: «يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا»^۴ دلالت می‌کند که شیعه بر حقند؛ زیرا که از جمله ملل باطله به اسلام می‌روند و از اسلام نقل می‌کنند به شیعه، فوج فوج در این مذهب می‌آیند. چنان که در ایام ما هزار در ملک طبرستان و عراق و نواحی دیگر شیعه شدند و از آنجا به هیچ مذهبی نقل نکردند. پس بدین دلیل معلوم شد که مذهبی که معتمد علیه و موثوق به است، این مذهب است و باقی ضایع.^۵

این ر شد و گسترش در زمان‌هایی که حکام وقت به تشیع می‌گرویدند یا متمایل به تشیع بودند نمود اجتماعی بیشتری پیدا می‌کرد، به طوری که «مورخان عصر نخست صفوی، به این حقیقت که مسیر شیعه شدن ایرانیان به طور گسترده و در حد سیاسی از

۱. همان، ص ۶۹۳.

۲. محقق حلی، المسلك فی أصول الدین و الرسالة الماتعیة، ص ۲۲۶: إِنَّ طَائِفَةَ الْإِمَامِيَّةِ مَالِئُونَ الْأَفَاقَ وَالْأَصْقَاعَ، فَقَهَاءٌ وَشُعْرَاءٌ وَادْبَاءٌ وَالْمُتَكَلِّمِينَ وَاشْيَاعَ مِنْ أَتْبَاعِ كُلِّ صِنْفٍ مَا لَا يَضْبِطُهُمْ عَدَدٌ لِبَشَرٍ وَلَا يَنْتَهِي بِهِمْ حَصْرٌ لِحَاصِرٍ.

۳. نصر/۱.

۴. نصر/۲.

۵. عمادالدین طبری، تحفه الأبرار فی مناقب الأئمة الأطهار، ص ۱۲۱.

زمان سلطان محمد خدابنده، ایلخان مغول بوده، واقف بوده‌اند و معمولاً در یاد از شاه اسماعیل صفوی و تلاش وی برای نشر تشیع از خدابنده هم یاد کرده‌اند.^۱ در نهایت، این رشد و گسترش مستدام تشیع، در بعضی از مناطق منجر به شکل‌گیری جنبش مردمی گسترده‌ای از تشیع غالی (یا به اصطلاح علوی) از شمال سوریه تا سرزمین‌های گسترده آناتولی و از آنجا تا شمال عراق و غرب ایران شد؛ به طوری که نقل شده در سال‌های اولیه قرن دهم هجری بیشتر از چهار پنجم مردمان ساکن در آناتولی، عقاید شیعی با گرایش صوفیانه داشتند.^۲ شاه اسماعیل صفوی (حک: ۹۰۷-۹۳۰ق) توانست با بهره‌گیری از این جنبش گسترده و تکیه کردن بر بیش از دویست سال نفوذ خاندانی و داشتن هواداران بی‌شمار در عثمانی و ایران^۳ در سال ۹۰۷ قمری دولتی را تأسیس کند. شاید بتوان ادعا کرد مهم‌ترین نتیجه تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی - که سنت‌های عاشورایی جزئی لاینفک از این تحولاتند - در طول این دو قرن و نیم (۶۵۶-۹۰۷ق)، قدرت گرفتن صفویان و تأسیس اولین دولت فراگیر شیعه در ایران باشد.^۴

نتیجه

شناسایی و تحلیل نقش سنت‌های عاشورایی مردمی در شکل‌گیری فرهنگ عاشورایی در محدوده جغرافیایی و فرهنگی - تمدنی ایران در مقطع حساس ۶۵۶ تا ۹۰۷ق (یعنی از سقوط بغداد و خلافت عباسیان توسط مغولان تا تأسیس دولت شیعی و فراگیر صفویه) به کمک چارچوب مفهومی آیین، اهمیت به‌سزایی دارد.

۱. جعفریان، تاریخ تشیع در ایران، ص ۶۹۴.

۲. جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۱، ص ۱۷.

۳. همان.

۴. رک: کتاب مسائل عصر ایلخانان نوشته منوچهر مرتضوی و نیز کتاب زندگی فرهنگی و

اندیشه سیاسی شیعیان از سقوط بغداد تا ظهور صفویه (۶۵۶-۹۰۷ق) نوشته محسن الویری.

پویایی و اثرگذاری مستمر قیام عاشورای امام حسین ۷ و ارزش‌های نهفته در آن در طول تاریخ در جوامع مختلف اسلامی و به ویژه جامعه شیعی، اهمیت این موضوع را دوچندان می‌کند؛ زیرا آیین‌ها و سنت‌ها، بخش معتناهی از دین را به خود اختصاص می‌دهند و در واقع ابزاری برای شکل‌گیری نظام‌های فرهنگی و اجتماعی هستند و پژوهشگران تاریخ اجتماعی را در فهم آنچه که در جوامع مختلف شکل می‌گیرد، رشد پیدا می‌کند و یا ترویج و تبلیغ می‌شود، یاری می‌رسانند.

بنابراین از رواج و عمومیت یافتن سنت‌های عاشورایی نقل مناقب و فضائل اهل بیت؛ شباهت بخشی و هم‌ذات‌پنداری میان اشخاص و رویدادهای روزمره با رویدادهای واقعه عاشورا؛ آیینی شدن سبک پوشش گروه‌هایی از مردم تحت تأثیر حماسه عاشورا و زیارت مراد ائمه اطهار؛ در میان توده‌های مردم — با توجه به اکثریت عددی آن‌ها نسبت به نخبگان — می‌توان شکل‌گیری فرهنگ عاشورایی خاص این مقطع (۶۵۶-۹۰۷ق) را نتیجه گرفت و از تناسب و هم‌زمانی آن با تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی این دوره یعنی گسترش فعالیت سیاسی و اجتماعی شیعیان پس از حمله مغولان؛ میل و گرایش بعضی از حاکمان به تشیع و نزدیکی تصوف و تشیع، سرعت گرفتن رشد و گسترش تشیع در ایران را به طور ضمنی نتیجه‌گیری نمود. در نهایت این رشد و گسترش تشیع در طی دو قرن و نیم پس از سقوط بغداد و خلافت عباسی توسط مغولان، خود را در تأسیس دولت شیعی صفویه نشان داد؛ امری که به دست شاه اسماعیل، پس از سال‌ها تلاش خاندان صفوی برای کسب قدرت و رسمیت دادن به مذهب تشیع در ایران در سال ۹۰۷ قمری به منصفه ظهور رسید و موجب به وجود آمدن فصل جدیدی در تاریخ و فرهنگ شیعیان و سبک زیست اجتماعی آن‌ها شد که تأثیرات آن تا به امروز باقی است.

منابع

* قرآن کریم.

ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (د. ۷۷۹ق)، رحله ابن بطوطه تحفه النظار فی غرائب الأمصار و عجائب الأسفار، تحقیق عبدالهادی تازی، اول، رباط: اکادیمیة المملكة المغربية، ۱۴۱۷ق.

ابن طاووس، علی بن موسی (د. ۶۶۴ق)، الإقبال بالأعمال الحسنة، دوم، قم: دفتر تالیفات اسلامی، ۱۳۷۶.

----- الأمان من أخطار الأسفار و الزمان، تحقیق مؤسسه آل البيت: لإحياء التراث، اول، قم: مؤسسه آل البيت: لإحياء التراث، ۱۴۰۹.

----- اللهوف على قتلى الطفوف، ترجمه احمد فهري زنجانی، اول، تهران: جهان، ۱۳۴۸.

----- فلاح السائل و نجاح المسائل، اول، قم: بوستان کتاب، ۱۴۰۶. ابن قولویه، جعفر بن محمد (د. ۳۶۷ق)، کامل الزیارات، تصحیح: عبدالحسین امینی، اول، نجف: دار المرتضویة، ۱۳۵۶ق.

الویری، محسن و رحیمی ثابت، محمدعلی، «راز ماندگاری عاشورا تحلیل ارتباطی سیره معصومان:»، فصلنامه تاریخ اسلام، بهار و تابستان ۱۳۸۹، سال یازدهم، شماره ۴۱ و ۴۲.

الویری، محسن، زندگی فرهنگی و اندیشه سیاسی شیعیان از سقوط بغداد تا ظهور صفویه (۶۵۶-۹۰۷ق)، اول، تهران: دانشگاه امام صادق، ۷، ۱۳۸۴.

انور فیاضی، محمد، «تاریخ اجتماعی شیعیان ایران و عراق در نیمه دوم قرن هشتم هجری»، تاریخ در آینه پژوهش، پاییز ۱۳۸۷، سال هفتم، شماره ۱۹.

- جامی، عبدالرحمن (د. ۸۹۸ق)، الدرّة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة، تحقیق نیکولا هیر و علی موسوی بهبهانی، اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸.
- جعفریان، رسول، تاریخ تشیع در ایران، اول، تهران: نشر علم، ۱۳۸۷.
- _____، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه، ششم، قم: انصاریان، ۱۳۸۷.
- _____، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، اول، تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
- حسین پور، سیدعلی، «تاریخ اجتماعی شیعیان ایران در نیمه نخست قرن نهم هجری»، تاریخ در آینه پژوهش، زمستان ۱۳۸۶، سال ششم، شماره ۱۶.
- حسینی تربتی، ابوطالب (د. قرن ۱۱ق)، تزوکات تیموری، اول، تهران: کتابفروشی اسدی، ۱۳۴۲.
- حسینی فسایی، حاج میرزا حسن (د. ۱۳۱۶ق)، فار سنانه نا صری، تصحیح منصور رستگار فسایی، سوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲.
- حسینی گنابادی، قاسمی (د. ۹۸۲ق)، شاه اسماعیل نامه، تصحیح جعفر شجاع کیهانی، اول، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۷.
- خنجی، فضل الله بن روزبهان (د. ۹۲۷ق)، تاریخ عالم آرای امینی، تصحیح محمداکبر عشیق، اول، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
- دهخدا، علی اکبر (د. ۱۳۳۴)، لغتنامه، دوم، تهران: سازمان برنامه بودجه / دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- رباط جزئی، مجید، «تاریخ اجتماعی شیعیان ایران و عراق در نیمه اول قرن هشتم هجری»، تاریخ در آینه پژوهش، تابستان ۱۳۸۶، سال ششم، شماره ۱۴.
- رحمانی، جبار، مطالعات جامعه شناسی و انسان شناختی مناسک عزاداری محرم، اول، تهران: خیمه، ۱۳۹۲.

سرامی، قدمعلی، از رنگ گل تا رنج خار، اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

سمرقندی، کمال الدین عبدالرزاق (د.م ۸۸۷ق)، مطلع سعدین و مجمع بحرین، تحقیق عبدالحسین نوایی، دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.
شبانکاره‌ای، محمد بن علی (د. قرن ۸ق)، مجمع‌الأنساب، تحقیق میرهاشم محدث، اول، تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۱.

شوشتری، سیدنورالله بن شریف الدین (د. ۱۰۱۹ق)، مجالس المؤمنین، چهارم، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۷.

شهید اول، محمد بن مکی (د. ۷۸۶ق)، المزار فی کیفیة زیارات النبی و الأئمة الأطهار، تحقیق محمدباقر موحد ابطحی، اول، قم: مدرسه امام مهدی (عج)، ۱۴۱۰.
صفا، ذبیح الله (د. ۱۳۷۸)، تاریخ ادبیات در ایران، دوازدهم، تهران: انتشارات فردوس، ۱۳۷۸.

مقدمه‌ای بر تصوف، چهارم، تهران: انتشارات سیمرغ وابسته به انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۵.

عمادالدین طبری، حسن بن علی (زنده: ۷۰۱ق)، تحفه الأبرار فی مناقب الأئمة الأطهار، تحقیق سیدمهدی جهرمی، اول، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۶.
فروغی ابری، اصغر، ایرانیان و عزاداری عاشورا (مراسم سوگواری در گذر تاریخ)، سوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۴، ۱۳۸۸.

فضل الله همدانی، خواجه رشیدالدین (د. ۷۱۸ق)، تاریخ مبارک غازانی، تحقیق کارل یان، اول، هرتفرد: استفن اوستین، ۱۳۵۸ق.

قزوینی رازی، نصیرالدین عبدالجلیل (زنده: ۵۶۱ق)، بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض، تحقیق محدث اورموی، اول، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸.

کفعمی عاملی، ابراهیم بن علی (د. ۹۰۵ق)، مصباح الکفعمی أو جُنَّة الأمان الواقیة و جُنَّة الإیمان الباقیة، دوم، قم: دار الرضی، ۱۴۰۵.

گنجی، حمزه و گنجی، مهدی، نظریه‌های شخصیت، اول، تهران: ساوالان، ۱۳۹۱.
گیویان، عبدالله، «آیین آیینی‌سازی و فرهنگ عامه‌پسند دینی (تأملی در برخی بازنمایی‌های بصری دینی و شیوه‌های جدید مداحی)»، مطالعات فرهنگی و ارتباطات، بهار و تابستان ۱۳۸۵، سال سوم، شماره ۵.

مجلسی، محمدتقی (د. ۱۰۷۰ق)، لوامع صاحبقرانی، دوم، قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۳.
محقق حلی، نجم‌الدین ابوالقاسم جعفر بن حسن (د. ۶۷۶ق)، المسلك فی أصول الدین و الرسالة الماتعیة، تحقیق رضا استادی، اول، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة، ۱۴۱۴ق.

محللاتی، امینه، تشیع و ولای اهل‌بیت در ادب قدیم فارسی جُنْگ عبدالکریم مداح، اول، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۰.
مرتضوی، منوچهر (د. ۱۳۸۹)، مسائل عصر ایلخانان، اول، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۸۵.

مستوفی بافقی، محمد مفید (د. ۱۰۹۱ق)، جامع مفیدی، تحقیق ایرج افشار، اول، تهران: اساطیر، ۱۳۸۵.

مستوفی قزوینی، حمدلله (د. ۷۵۰ق)، تاریخ گزیده، تصحیح عبدالحسین نوایی، سوم، تهران: اساطیر، ۱۳۸۳.

امیر کبیر، ۱۳۶۴.

نرسخی، ابوبکر محمد بن جعفر (د. ۳۴۸ق)، تاریخ بخارا، تصحیح مدرس رضوی، دوم، تهران: توس، ۱۳۶۳.

نطنزی، معین‌الدین (د. ۸۱۷ق)، منتخب التواریخ معینی، تحقیق پروین استخری، اول، تهران: اساطیر، ۱۳۸۳.

فصل سوم: مقتل نگاری و عاشوراء پژوهی

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام / سال بیست و یکم، شماره هشتاد و سوم / پاییز ۱۳۹۹

مقتل نگاری شیعیان (از آغاز تا پایان قرن پنجم هجری)

محمدجواد یاوری*

چکیده:

تأکید قرآن بر توجه به تاریخ و عبرت آموزی از آن سبب توجه مسلمانان به علم تاریخ و تاریخ نگاری گردید. تاریخ نگاری اسلامی در آغازین مرحله خود با سیره نگاری رونق گرفت. شیعیان نیز با وجود همه موانع، سعی خود را به کار بسته و علاوه بر نگارش سیره، در دیگر گونه های تاریخ نگاری از جمله مقتل نگاری نیز تلاش کردند و آثار با ارزشی را به وجود آوردند. کتاب های مقتل نگاری شیعیان، بیشتر بیان شرح حال شهادت امامان معصوم □ و شخصیت های برجسته شیعه از جمله حجر بن عدی است. این نوشتار تلاش دارد تا با مراجعه به منابع فهرست نویسی شیعیان از جمله نجاشی، شیخ طوسی و دیگران به گردآوری و بیان شرح حال و شخصیت مقتل نگاران شیعه از آغاز تا پایان قرن پنجم هجری بپردازد.

کلید واژگان: شیعیان، تاریخ، تاریخ نگاری، مقتل نگاری.

* دانش آموخته حوزه علمیه قم و دانشجوی ارشد تاریخ تشیع

سیر تاریخ نگاری شیعه

توجه و تأکید قرآن کریم بر تاریخ و قصص تاریخی و سفارش به عبرت آموزی از آنها، عاملی شد که مسلمانان به حفظ و تدوین سیره پیامبر □ برای الگو گرفتن از آن بپردازند. سیره نگاری نیز زمینه توجه مسلمانان به علم تاریخ را فراهم ساخت و مورخان از اهل سنت و شیعه موضوعات جدید تاریخی را دست مایه پژوهش و امعان نظر خود قرار دادند. یکی از گونه‌های اصلی تاریخ نگاری مسلمانان مقتل نگاری است. به ویژه با عنایت به نحوه شهادت بعضی از امامان شیعه، این گرایش از تاریخ نگاری در میان شیعیان مورد توجه خاص قرار گرفت.

در دوره پیدایی تاریخ نگاری اسلامی، شیعیان به موازات اهل سنت، تاریخ نگاری را با رویکرد خاص خود آغاز کردند. موضوعات گوناگون سیره نبوی، جنگ‌های پیامبر، مقاتل، وقایع عصر ائمه (علیهم السلام) و نیز تاریخ تحولات عراق و مدینه از موضوعاتی بود که شیعیان به آنها علاقه‌مند بودند و به هیچ روی خود را جدای از آن تحولات نمی‌دیدند. در این میان، جنبش‌های شیعی یا متمایل به تشیع و یا حتی مخالف دولت اموی برای شیعیان مهم تر بود، زیرا آنها شاهد بودند که به هر روی سیره نبوی نگارش می‌یابد، اما اخبار علویان و جنبش‌های شیعی از میان می‌رود یا تحریف می‌شود. از سوی دیگر، موضوعاتی نظیر تاریخ خلفا نمی‌توانست توجه شیعیان را به خود جلب کند؛ زیرا شیعه پیوندی میان تاریخ خود و تاریخ آنها نمی‌دید.^۱ با وجود همه مشکلات و موانع بر سر راه تاریخ نگاری شیعه، تلاش محققان شیعه به ثمر نشست و تاریخ پر از ظلم علیه شیعیان به ثبت رسید و به نسل‌های بعد منتقل گردید.

^۱ ر. سول جعفریان، *حیات فکری و سیاسی امامان شیعه* (قم، نشر انصاریان، چاپ چهارم، ۱۳۸۱)، ص ۱۳.

اولین رگه های تدوین و نگارش تاریخ توسط شیعیان در قالب سیره، تک نگاری (مقتل و وقایع نگاری) و ... شکل گرفت؛ از برجسته ترین مورخان شیعه در عصر ائمه اطهار می توان از ابان بن عثمان بجلی یاد کرد. وی کتاب با ارزشی در اخبار انبیا و نیز سیره رسول خدا □ نوشت که متأسفانه تنها بخشی از آن بر جای مانده است.^۱

موانع تاریخ نگاری شیعی

تاریخ و تاریخ نگاری با عنایت به اهمیتی که در اسلام دارد، مورد توجه خاص ائمه اطهار(علیهم السلام) و شیعیان بوده است. امام علی □ در نامه ای به امام حسن □ بر توجه به تاریخ و درس آموزی تأکید کرده و می فرماید:

ای پسر، من اگر چه به اندازه پیشینیان زندگی نکرده ام، اما با نظر به اعمال آنها و تفکر در تاریخ و سیر در آثار باقی مانده از آنها، گویی یکی از آنها هستم.^۲

با وجود تأکید اسلام و ائمه(علیهم السلام) به مطالعه تاریخ، ادعا می شود که شیعیان نسبت به دیگر مسلمانان اقبال کمتری به تاریخ داشته اند؛ اما با امعان نظر در تاریخ نگاری اسلامی و شیعی، روشن می شود که شیعیان به این امر بی توجه نبوده اند و دلیل آن هم آثار مفید و ارزشمندی است که در زمینه تاریخ از خود به جای گذاشته اند.^۳ لیکن پر کار نبودن آنها در حوزه تاریخ نگاری، در آغاز کار دلایل مختلفی دارد. اولاً، بخشی از محتویات تاریخ عبارت است از بیان و نقل حق و باطل و معرفی پیروان هر یک از آنها، که با عنایت به اوضاع سیاسی پس از رحلت پیامبر □ که حتی تا مدتی

۱. نجاشی، رجال نجاشی، تحقیق سید موسی شبیری زنجانی (قم، جامعه مدرسین، چاپ پنجم، ۱۴۱۶ق) ص ۱۳.

۲. نهج البلاغه، ترجمه عبدالحمید آیتی (تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۸) نامه ۳۱.

۳. ر. ک: آقا بزرگ طهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، (بیروت، دارالاضواء، چاپ دوم، [بی تا]) و دیگر منابع رجالی و فهرست.

نگارش و بیان سنت پیامبر □ هم ممنوع بود، امکان بیان حقایق، کمتر وجود داشت؛ زیرا طرفداران حق، به خصوص شیعیان، تحت انواع فشارهای سیاسی، نظامی و تبلیغاتی قرار داشتند و در برخی موارد شیعیان برای حفظ جان و مال خود مجبور به تقیه می شدند و عقاید خود را پنهان نگه می داشتند؛ برای مثال خالد بن عبدالله قسری از ابن شهاب زهری درخواست تدوین سیره کرد. ابن شهاب در پاسخ وی گفت: «حیانا در لابه لای سیره از علی □ سخن به میان می آید. آیا با وجود این می توانم به این کار بپردازم؟» خالد بن عبدالله گفت: «اگر ذکر نام او با آمیزه ای از تنقیص و خرده گیری باشد، مانعی ندارد».^۱

همچنین در گزارش دیگری آمده است: «نصر بن علی جهضمی به علت نقل یک روایت در فضیلت علی و فاطمه و حسنین (علیهم السلام) از طرف متوکل عباسی محکوم به هزار ضربه شلاق شد».^۲

این گونه گزارش ها حاکی از اوج فشارهای حاکمان اموی و عباسی بر روند نگارش تاریخ تشیع و امامان شیعه حتی از سوی اهل سنت است تا چه رسد به تاریخ نگاری شیعیان.

با همه موانع و مشکلات پیش روی شیعیان در نگارش تاریخ شیعه و امامان معصوم (علیهم السلام)، شیعیان گونه های مختلف و بی نظیری از تاریخ نگاری را خلق کردند از جمله؛

۱. ابو الفرج اصفهانی، *الاعانی*، (بیروت، داراحیاء التراث العربی، [بی تا]) ص ۱۵-۲۲.

۲. خطیب بغدادی، *تاریخ بغداد*، (بیروت، دارالکتب العربی، بی تا) ج ۱۳، ص ۲۸۷.

سیره نویسی؛^۱ تاریخ دودمانی؛^۲ تک نگاری؛^۳ مقتل نویسی، فتن و حروب؛^۴ تاریخ عمومی^۵ و

تک نگاری در وقایع مهم تاریخی

تک نگاری حادثه ها، یک گونه از نوشته های تاریخی است که مسلمانان در ثبت وقایع مهم از آن بهره جستند. چنین نوشته هایی اغلب در باره روزهای پر حادثه و سرنوشت ساز مسلمانان بود. تک نگاری از این جهت شباهتی با ایام العرب دارد. نظم موجود در این تک نگاری ها بر اساس حوادثی است که منجر به یک واقعه مهم شده

۱. امام سجاد □ می فرماید: «کنّا نعلم مغازی رسول الله کما نعلم السوره من القرآن» در پی این سخن، آثاری در این زمینه از سوی شیعیان به وجود آمد. از برجسته ترین مورخان شیعه در عصر ائمه اطهار می توان از ابان بن عثمان بجلی یاد کرد. وی کتاب با ارزشی در اخبار انبیاء و نیز سیره رسول خدا نوشته که متأسفانه تنها بخشی از آن بر جای مانده است. (نجاشی، پیشین، ص ۱۳). اثر دیگر، کتاب *مبعث النبی و اخباره* از عبدالله بن میمون القداح است که وی و پدرش راوی اخبار باقرین □ هستند و نجاشی وی را از ثقات می داند. همان، ص ۲۱۳.

۲. در زمینه آثار دودمانی همانند احمد بن اسماعیل بن عبدالله، که مهم ترین اثر وی کتاب *العباسی* است. به گفته نجاشی این کتاب در اخبار خلفا و دولت عباسی است که در آن اخبار امین عباسی را دیده است. همان، ص ۹۷.

۳. در زمینه تک نگاری آثار زیادی از نویسندگان برجسته شیعه وجود دارد، از جمله این افراد می توان به عبدالله بن ابی رافع اشاره نمود که آثاری چون *الجمل، صفین و نهروان* را تألیف نموده است. شیخ طوسی، *الفهرست*، به کوشش محمود رامیار (مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۱) ص ۱۵۷.

۴. در زمینه نگارش مقتل به نویسندگان و آثار آنان اشاره می شود و نیز در زمینه نگارش حروب می توان به عبدالله بن ابی رافع اشاره کرد که کتابی با عنوان *تسمیه من شهد مع امیرالمؤمنین* دارد. وی از کاتبان امیرالمؤمنین □ بوده است. همان، ص ۱۵۷.

۵. در زمینه نگارش تاریخ عمومی به آثار با ارزشی از نویسندگانی چون یعقوبی می توان اشاره کرد.

است، به طوری که در شکل بیان حادثه، تنها ترتیب داخلی تحولات ریز آن حادثه رعایت می شود.^۱

در قرون نخستین اسلامی تک نگاری‌های تاریخی در میان شیعه^۲ و سنی رواج داشت. البته این گونه از تاریخ نگاری منحصر به ثبت حوادث نظامی و سیاسی نبود بلکه آنچه از موضوعات اجتماعی و مذهبی را که می‌توانست از زاویه تاریخی مورد علاقه مورخ قرار گیرد، شامل می‌شد، همانند کتاب المعمرین که برای شنا ساندن کسانی که عمر طولانی کرده‌اند نگارش یافت.

در تک نگاری، قالب‌های مختلفی وجود دارد. یکی از تلاش‌های جدی مورخان در تدوین تک نگاری، مقتل نویسی است.

مقتل نگاری

در بررسی تاریخ تشیع، آنچه روشن است ظلم و ستم و فشارهای سیاسی حاکمان اموی و عباسی بر شیعیان است. شروع این فشارها از زمان رحلت پیامبر □ بود که به شهادت بانوی دو عالم فاطمه زهرا (سلام الله علیها) منجر گردید. محرومیت‌ها و رنج‌های ۲۵ ساله امام علی □ که خاری در چشم و استخوانی در گلو داشت و نیز تبعید و شهادت افرادی مثل ابوذر، نمونه‌هایی از این فشارها بود. اوج این مصیبت‌ها بعد از شهادت امام علی □ اتفاق افتاد. معاویه به محض صلح با امام حسن □ و به دست

۱. رسول جعفریان، *سیره رسول خدا* (قم، انتشارات دلیل ما، چاپ اول، ۱۳۸۰) ج ۱، ص ۲۵.
 ۲. در این زمینه با مراجعه به کتاب‌های *رجال نجاشی* و *فهرست شیخ طوسی* و دیگر آثار شیعی به خوبی می‌توان این نویسندگان را با عناوین آثار علمی آنها رصد کرد؛ برای نمونه در زمینه تک نگاری آثار زیادی از نویسندگان برجسته شیعه وجود دارد؛ از جمله این افراد می‌توان به عبیدالله بن ابی رافع اشاره نمود که آثاری چون *الجمل*، *صفین* و *نهروان* را تألیف نموده است. ر. ک: شیخ طوسی، *پیه شین*، ص ۱۵۷. همچنین محمد بن زکریا بن دینار دارای آثاری چون *الجمل*، *وقعة صفین* و اخبار زید بن علی □ است. ر. ک: نجاشی، *پیشین*، ص ۳۴۶.

گرفتن قدرت، به تعقیب شیعیان پرداخت. از جمله جنایات معاویه در این زمان شهادت مظلومانه حجر بن عدی و یارانش بود. بعد از معاویه نیز روش خصومت علیه شیعیان و علویان ادامه یافت، تا آن که در محرم سال ۶۱ حادثه کربلا به وجود آمد و بزرگترین مصیبت را بر خاندان پیامبر □ و شیعیان وارد کرد. بعد از شهادت امام حسین □ سرکوبی شیعیان شدت بیشتری پیدا کرد و دوره خلافت مروانیان دوره اوج خفقان بود به گونه‌ای که برای اولین بار در تاریخ اسلام، بر دهان آزادی خواهانی چون میثم تمار، لگام زدند. جنایت علیه شیعه مخصوص بنی امیه نبود؛ بنی عباس هم که با شعار «الرّضا من آل محمّد» روی کار آمدند به گونه‌ای بدتر عمل می کردند.

مقتل نگاری شیعیان بازگو کننده تاریخ سرخ و خونین شیعه است که علما و مورخان شیعه برای پاسداشت بخشی از تاریخ شیعیان نگاشته‌اند.

در آغازین مرحله از نگارش تاریخ شیعه، اندیشمندان شیعه کتاب‌هایی با عنوان مقتل نگاری و عمدتاً درباره شهادت امام علی □ تألیف کردند. بعد از شهادت امام حسن و امام حسین (علیهما السلام) مقتل نگاری رونق بیشتری یافت. بیشتر کتاب‌های نوشته شده تحت عنوان «مقتل الحسین» امروزه فقط یا نامی از آنها در فهرست نگاری‌ها باقی است و یا بخشی از آنها به صورت پراکنده در متون متأخر نقل شده است.

نکته قابل توجه در خصوص شیوه بحث در این مقاله این است که مقتل نگاری شیعیان از آغاز تدوین و نگارش، بر اساس تاریخ حیات و وفات آنها به همراه شرح مختصری از زندگی این نویسندگان و وضعیت فعلی آثار آنان در منابع رجالی و فهرست نگاری ارائه شده است.

مقتل نگاران شیعه

۱. اصبح بن نباته (زنده در زمان امیر المؤمنین علی □)

ابوالقاسم «اصبغ بن نباته المجاشعی التمیمی الحنظلی» از اصحاب خاص امام علی \square بود و بسیاری از روایات خویش را از آن حضرت نقل کرده است. از جمله روایت‌های نقل شده از وی، عهدنامه مالک اشتر نخعی و وصیت نامه آن حضرت به محمد بن حنفیه است.^۱

اصبغ بن نباته در جنگ‌های جمل و صفین در کنار حضرت علی \square حضور داشت و به علت تقوا و اعتمادی که امام به او داشت، او را «شرطه الخمیس» قرار داده بود.^۲ او به ثبت و ضبط تاریخ شیعه نیز همت گماشت. از او در زمینه تک نگاری، کتاب مقتل ابی عبدالله الحسین نقل شده، که اکنون تنها روایاتی از آن در برخی منابع تاریخی باقی مانده است. م. شهوار است که مقتل الحسین ابن نباته کهن‌ترین مقاتل است. آقا بزرگ طهرانی در الذریعه درباره مقتل الحسین اصبغ بن نباته می‌نویسد: «اقول و الظاهر انه اول من كتب مقتل الحسين و كتابه اسبق كتب المقاتل»^۳؛ به نظر من چنین برمی‌آید اولین کسی که به نگارش کتاب مقتل الحسین اقدام کرد اصبغ بن نباته است و کتابش از دیگر کتب مقتل قدیمی تر است.

شیخ طوسی نیز در الفهرست، کتاب مقتل الحسین بن علی را از آثار وی می‌داند.^۴ براساس گزارش شیخ صدوق، اصبغ بن نباته شهادت امام حسین \square را درک کرده^۵ اما نکته قابل تأمل این که در گزارش‌های تاریخی، هیچ خبری درباره واقعه عاشورا از او نقل نشده است، از این رو آنچه صحیح به نظر می‌رسد آن است که قاسم فرزند اصبغ

۱. همان، ص ۸، و ر. ک: شیخ طوسی، پیشین، ص ۶۲ و ۶۳.

۲. آقا بزرگ طهرانی، پیشین، ج ۲۲، ص ۲۳ و ج ۲۲، ص ۲۳.

۳. همان، ج ۲۲، ص ۲۴.

۴. شیخ طوسی، الفهرست، پیشین، ص ۶۲-۶۳.

۵. شیخ صدوق، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، تحقیق سید محمد مهدی (قم)، انتشارات شریف رضی، ۱۳۶۸) ص ۲۱۹.

که راوی برخی از اخبار واقعه عاشورا است، دارای کتاب مقتلی بوده است^۱، چنان که طبری^۲، ابوالفرج اصفهانی^۳، شیخ صدوق^۴ و سبط بن جوزی^۵، اخباری را به یک یا چند واسطه از قاسم نقل می کنند.

درباره تاریخ تولد و وفات اصبع بن نباته، منابع رجالی زمان دقیقی را ثبت نکرده اند. نجاشی درباره وی چنین می گوید: «بعد از امام علی □ در قید حیات بوده است»^۶. اما مؤلف الذریعه تاریخ وفات او را بعد از صد سال می داند.^۷

۲. جابر بن یزید الجعفی (وفات حدود ۱۲۸ هـ.)

۱. استاد یوسفی غروی می فرماید: وقتی به کتاب های فهراس مراجعه می کنیم در زمینه معرفی مقتل نگاران می بینیم که به عنوان اولین نوشته سخن از **مقتل الحسین** از اصبع بن نباته است. این اثر صورت خارجی ندارد. احیاناً تکه خبری مذسوب به اصبع بن نباته یا احیاناً قاسم بن اصبع نباته در لابه لای کتاب هایی که الآن در دست ماست به دست می آید و نه بیشتر، و بالأخره چیزی که بشود شناخت و معرفی کرد که مصداق این سخن باشد در دست نیست. (سایت اینترنتی مدرسه امام خمینی، «همایش سیر مقتل نگاری سالار شهیدان و بررسی اعتبار مقاتل»، با همکاری مرکز پژوهش مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی، تاریخ ۱۳/۱۲/۱۳۸۳).

۲. محمد بن جریر طبری، **تاریخ الامم و الملوك**، (بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، [بی تا]) ج ۴، ص ۳۴۳: «قال هشام عن أبيه محمد بن السائب عن القاسم بن اصبع بن نباته قال حدثني من شهد الحسين في عسكرة...». «قال... القاسم بن اصبع لقد رأيتني فيمن يروح عنه...».

۳. ابوالفرج اصفهانی، **مقاتل الطالبين**، (قم، مؤسسه دار الكتاب، ۱۳۸۵ق) ص ۷۸: «قال المدائني عن هارون بن سعد عن القاسم بن الاصبع بن نباته قال...».

۴. شیخ صدوق، **ثواب الاعمال و عقاب الاعمال**، پیشین، ص ۲۱۸.

۵. سبط ابن جوزی، **تذكرة الخواص من الامة بذكر خصائص الائمة**، تحقیق حسین تقی زاده (بی جا، مرکز الطباعة و النشر للمجمع العالمي لاهل البيت، ۱۴۲۶ق) ج ۲، ص ۲۵۲ و ۲۵۳: «حكي هشام بن محمد عن القاسم بن اصبع المجاشعي، قال...».

۶. نجاشی، پیشین، ص ۸.

۷. آقا بزرگ طهرانی، پیشین، ج ۲۲، ص ۲۳.

جابر یکی از بزرگان کوفه بود. وی مورخ، مفسر و از نخستین مؤلفان تک نگاری‌های متعدد شیعه بوده که شیخ طوسی^۱ و نجاشی^۲ وی را در زمره اصحاب امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) می‌دانند. شیخ مفید نیز او را از یاران صادقین □ دانسته و معتقد است هیچ گونه طعن و ذمی درباره او پذیرفتنی نیست.^۳ اما نجاشی او را توثیق نکرده و به ذکر تضعیف دیگران درباره وی پرداخته است.^۴

رجالیون اهل سنت نیز علاوه بر معرفی وی به عنوان راوی شیعه مذهب، او را تضعیف کرده و از او با تعبیر «احد العلماء الشیعه، رافضی^۵ و یعتقد بالرجعه...» یاد کرده اند. اما با این وصف، اهل سنت تعداد زیادی از روایت‌های جابر را نقل کرده و به او اطمینان دارند. به نظر می‌رسد یکی از دلایل تضعیف جابر نزد رجالیون سنی، تشیع و اعتقاد او به اصل شیعی رجعت است.

با این اوصاف، جابر از بزرگان و اصحاب ائمه بوده و جای هیچ گونه تردیدی درباره شخصیت وی وجود ندارد. و امام صادق □ درباره جابر می‌گوید: «رحمت خدا بر جابر که بر ما راست می‌گوید و لعنت خدا بر مغیره بن سعید که بر ما کذب می‌گوید».^۶

۱. شیخ طوسی، *رجال طوسی*، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، (قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ق) ص ۱۲۹ و ۱۷۶.

۲. نجاشی، *پیشین*، ص ۱۲۹.

۳. شیخ مفید، *الاختصاص*، تحقیق علی اکبر غفاری (قم، جامعه مدرسین، [بی‌تا]) ص ۶۷.

۴. نجاشی، *پیشین*، ص ۱۲۸ و ۱۲۹.

۵. الذهبی، *میزان الاعتدال*، تحقیق علی محمد البجاوی (بیروت، دار المعرفه، چاپ اول، ۱۳۸۲ق) ج ۱، ص ۳۷۹ و ۳۸۳. ذهبی اقوال مختلفی را درباره ثقه یا ضعیف بودن وی نیز نقل کرده است.

۶. شیخ طوسی، *اختیار معرفة الرجال*، تحقیق میرداماد (قم، مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۴ق) ج ۲، ص ۴۳۶.

جابر در زمینه فقه، تفسیر، تاریخ و معارف اسلامی صاحب تألیفاتی است. او درباره تاریخ، به ویژه مقتل نگاری، کتاب‌های ذیل را نگاشته است:^۱

کتاب الجمل؛ کتاب صفین؛ کتاب نهروان؛ کتاب مقتل امیرالمؤمنین □؛ کتاب مقتل ابی عبدالله الحسین □؛

روایت‌های بسیاری از جابر در منابع روایی و تاریخی از جمله در کتاب وقعة الصفین نصر بن مزاحم و همچنین کتاب تاریخ طبری باقی مانده است. اما اثر ارزشمند وی با نام مقتل الحسین اکنون موجود نیست. تاریخ وفات او را سال‌های ۱۲۷، ۱۲۸ و ۱۲۹ هجری گزارش کرده‌اند.

۳. جعفر بن عفان طائی (وفات ۱۵۰ هـ.)

جعفر بن عفان از مرثیه سرایان و شاعران بنام شیعه است که توفیق مرثیه سرایی در محضر امام صادق □ را یافته بود. گفته می‌شود کتاب وی به نام المراثی در دو دست ورقه بوده است.^۲ این اثر نیز اکنون در دسترس نیست.

۴. ابو مخنف لوط بن یحیی بن سعید بن سالم الازدی الغامدی (وفات ۱۵۷ هـ.)

لوط بن یحیی از آخرین تاریخ نگاران عصر اموی بود. او عمدتاً درباره تحولات تاریخی این دوره به تألیف تک نگاری‌هایی همت گماشت که تاریخ نگاران بعدی از آنها بهره برده‌اند. به گفته ولهازن:

ابو مخنف با علاقه خاص و به تفصیل، موضوعات مربوط به خوارج و قیام‌های شیعه و شورش عراقیان را مورد بررسی قرار می‌دهد و بیشتر، روایت‌های کوفی را نقل می‌کند. همدلی او معطوف به عراق و علی □ است.^۳

۱. نجاشی، پیشین، ص ۱۲۹؛ آقا بزرگ طهرانی، پیشین، ج ۲۲، ص ۲۴.

۲. ابن الندیم، الفهرست، ترجمه و تحقیق محمدرضا تجدد (تهران، نشر امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۶۶) ص ۲۷۵.

۳. فؤاد سزگین، تاریخ نگارش‌های عربی، ترجمه مهرازاننده (تهران، چاپ اول، ۱۳۸۰)

ابو مخنف، بنا بر گفته نجاشی، «بزرگ مورخان کوفه بوده است».^۱ شیخ طوسی در الفهرست بعد از معرفی شخصیت ابو مخنف، یحیی پدر او را از اصحاب امام حسن و حسین □ می‌داند.^۲ بنا بر گفته نویسنده قاموس الرجال، یحیی بن سلیم از طرف امیر المؤمنین □ والی همدان تا اصفهان بوده که امام علی □ با ارسال نامه ای او را به شرکت در جنگ صفین فرا خواند.^۳ استاد یوسفی غروی در مقدمه کتاب وقعه الطف لابی مخنف، درباره شخصیت ابی مخنف می‌نویسد:

«انه لم یکن شیعیاً و من صحابه الائمه بالمعنى المصطلح الشيعى الامامى، الذى يعبر عنه العامه بالرافضى، و إنما كان شیعياً فى الرأى و الهوى كأكثر الكوفيين»؛ او از جمله شیعیان و اصحاب ائمه به معنای مصطلح و معروف در نزد شیعه امامی که اهل سنت از آن به رافضی تعبیر می‌کنند، نیست بلکه به درستی او در نظر و گرایش شیعه بود همانند اکثر کوفیان...^۴

اما تعبیراتی که رجالیون سنی درباره ابومخنف به کار برده‌اند، بر تشیع او دلالت می‌کند: «ابو مخنف لوط بن یحیی اخباری شیعی تالف، متروک»؛^۵ ابومخنف لوط بن یحیی از مورخان شیعه بوده که تألیفاتی دارد، اما روایات وی را معتبر نمی‌دانند.

ص ۴۳۷، به نقل از: *امپراطوری عرب و سقوط آن* (برلین: ۱۹۰۲م).

^۱ نجاشی، پیشین، ص ۸۷۵.

^۲ شیخ طوسی، *الفهرست*، پیشین، ص ۲۶۱.

^۳ محمد تقی تستری، *قاموس الرجال* (قم، تحقیق و نشر مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۷ق) ج ۸، ص ۶۱۷.

^۴ محمد هادی یوسفی غروی، *وقعه الطف لابی مخنف* (قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۷)، ص ۱۹.

^۵ محمد تقی تستری، پیشین، ص ۶۱۹، ر. ک: محمد بن اسحاق الندیم، پیشین، ص ۱۵۷، ذیل نام ابی مخنف.

نجاشی و شیخ طوسی اگر چه درباره امامی بودن وی سکوت کرده‌اند، اما او را در زمره مصنفین شیعی در آثار خود ذکر کرده‌اند؛ زیرا اصل تألیف کتاب نجاشی برای ذکر شیعیان امامی است و اگر از غیر امامی‌ها نام ببرد، تذکراتی مثل فساد مذهب و... را می‌دهد؛ بنابراین نجاشی در مورد وی می‌گوید: «و کان یسکن الی ما یرویه روی عن جعفر بن محمد^۱». سکوت نجاشی می‌تواند مؤیدی برای شیعه بودن ابو مخنف باشد. در مجموع به نظر می‌رسد که تشیع او همانند دیگر شیعیان عراق و کوفه، اعتقادی نبوده است، اما او را جزو شیعیان محبتی قرار داده‌اند، زیرا علاقه‌مند به ثبت و ضبط اخبار ائمه هدی (علیهم‌السلام) بود.

تألیفات ابو مخنف

از ابومخنف ۲۹ اثر ذکر کرده شده که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود: کتاب المغازی؛ کتاب السقیفه؛ کتاب مقتل عثمان؛ کتاب الجمل وصفین؛ کتاب مقتل الحسن بن علی^۲؛ کتاب مقتل امیر المؤمنین^۳؛ کتاب قتل حجر بن عدی؛ کتاب قتل محمد؛ کتاب اخبار مختار؛ مقتل عبدالله بن زبیر؛ مقتل ابن اشعث؛ مقتل محمد بن ابی بکر؛

کتاب دیگری که به وی نسبت داده‌اند مقتل ابی عبدالله الحسین^۴ است. نسخه‌هایی که اکنون در کتابخانه‌های جهان از مقتل ابی عبدالله الحسین وجود دارد و به نام‌های اخبارمقتل الحسین یا مصراع الحسین نیز نامیده شده، با روایت طبری از ابو مخنف در همین موضوع متفاوت است. از این رو برخی از محققان این اثر را مجعول دانسته‌اند. این تردید در صحت انتساب و او صاف کتاب باعث شد تا کسانی

۱. نجاشی، پیشین، ص ۸۷۵؛ شیخ طوسی، الفهرست، پیشین، ص ۲۶۱.

۲. آقا بزرگ طهرانی، پیشین، ج ۲۲ ص ۲۷؛ محمد بن اسحاق الندیم، پیشین، ص ۱۵۷.

منقولات طبری از ابو مخنف درباره واقعه کربلا را استخراج و کتابی با عنوان مقتل الحسين را منتشر کنند.^۱

تستری در قاموس الرجال در بیان شرح حال ابو مخنف می گوید:

«کتابه فی مقتل الحسين - یروی عنه الطبری^۲ و ابو الفرج - اصح مقتل فانه یروی الوقائع غالباً بوا سطة واحدة»^۳ کتاب ابو مخنف درباره مقتل الحسين □ است — که طبری و ابوالفرج اصفهانی از این کتاب نقل روایت کرده اند. این کتاب صحیح ترین کتاب مقتل است، زیرا او روایت های عاشورا را غالباً با یک نفر واسطه نقل می کند. مقتل الحسين^۴ شامل روایات مفصلی درباره واقعه کربلا و همچنین زمینه های پیدایش آن تا حرکت امام حسین □ از مدینه، فعالیت شیعیان در کوفه و مقابله عبیدالله بن زیاد، جنگ سپاه شام با امام در سرزمین کربلا و پس از آن قیام کوفیان به خونخواهی او می باشد.

در پایان چاپ اخیر این کتاب فهرستی از شیوخ و راویان ابو مخنف با بعضی توضیحات تهیه و عرضه شده است.

۱. سید صادق سجادی، تاریخ نگاری در اسلام (تهران، انتشارات سمت، چاپ پنجم، ۱۳۸۲) ص ۱۱۳.

۲. بیشتر روایات طبری از ابو مخنف به تحریر هشام بن محمد کلبی به شیوه «وجاده» است. «قال هشام قال ابو مخنف»، اما این که طبری می گوید: حدثنا هشام بن محمد عن ابو مخنف و این که او معمولاً برای نقل قول از کتابی معین چنین می کند صحت ندارد. این احتمالاً تصحیف «حدثنا» یا بهتر بگوییم «حدثت عن» است. چنان که سایر روایات پیشین آن را تأیید می کند. فواد سزگین، پیشین، ص ۴۳۷.

۳. محمدتقی تستری، پیشین، ص ۶۲۰.

۴. این کتاب در سال ۱۳۹۸ ه ق، به کوشش حسن غفاری در قم به چاپ رسید و در سال ۱۳۶۸ ه. ش. با تحقیق و مقدمه استاد یوسفی غروی به نام *وقعة الطف لأبي مخنف* منتشر گردید.

ابو مخنف در سال ۱۵۷ هـ. در شهر کوفه درگذشت.

۵. ابومنذر هشام بن محمد بن السائب بن بشر بن زید بن عمرو بن الحارث (وفات ۲۰۵ هـ).
(

هشام بن محمد، مورخ و نساب و عالم به اخبار و سرگذشت و مثالب و وقایع عرب بود. او این دانایی‌ها را پیش پدرش و گروهی از راویان عرب فرا گرفت.^۱ نجاشی درباره وی می‌نویسد:

«الناسب، العالم بالایام، المشهور بالفضل و العلم و كان يختص بمذهبننا»؛ او نسب دان، عالم به علم ایام، مشهور به فضل و علم و از پیروان مذهب شیعه است. هشام بن محمد از اصحاب امام صادق[□] بود و حدیث مشهور او را نجاشی چنین نقل می‌کند:

«اعتلت علماً عظيمة نسيت علمی فجلست الی جعفر بن محمد[□] فسقانی العلم فی كأس فعاد الی علمی»؛ به مرض شدیدی دچار شدم و تمام علمم را فراموش کردم. خدمت امام صادق[□] نشستم، آن حضرت علم را در کاسه ای به من نوشانید پس علم من بازگشت.^۲

هشام علاوه بر آن که راوی مقتل ابی مخنف است،^۳ در تاریخ اسلام و به ویژه در تاریخ تشیع و نیز علوم دیگر دارای آثار با ارزشی است. این آثار به بیش از ۱۳۵ اثر

۱. محمد بن اسحاق الندیم، پیشین، ص ۱۶۱.

۲. نجاشی، پیشین، ص ۴۳۴ و ۴۳۵.

۳. محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک (بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، [بی تا]) ج ۴، ص ۳۴۳: «قال هشام عن أبيه محمد بن السائب عن القاسم بن اصبع بن نباته قال حدثني من شهد الحسين في عسكره. . .» و«قال. . . القاسم بن اصبع لقد رأی تني فيمن يروح عنه. . .».

می‌رسد. بخشی از کتاب های تاریخی وی، به «مقتل نگاری» اختصاص دارد.^۱ از جمله:

کتاب مقتل امیر المؤمنین؛ کتاب حجر بن عدی؛ کتاب مقتل رشید و میثم و جویریة بن مسهر؛ کتاب مقتل الحسین؛ کتاب قیام الحسین؛ کتاب مقتل عثمان؛ از آثار فوق، کتاب مقتل الحسین اکنون در دسترس مورخان قرار ندارد. تاریخ وفات هشام را سال های ۲۰۴ و ۲۰۵ و ۲۰۶ ه. ذکر کرده اند. ۶. ابوالفضل نصر بن مزاحم بن سیار المنقری التیمی الکوفی (وفات ۲۱۲ ه.) نصر بن مزاحم منقری کوفی نیز در زمینه تاریخ به ویژه تاریخ تشیع آثار ارز شمندی از خود به یادگار گذاشته است که بارزترین آنها کتاب وقعة الصفین است. نجاشی در مورد او می‌گوید:

«ابوالفضل کوفی مستقیم الطریقه، صالح الامر، غیر انه یروی عن الضعفاء»^۲ ابوالفضل کوفی فردی مستقیم الطریقه (در مذهب تشیع منحرف نبوده) درست کردار بوده الا اینکه از افراد ضعیف در حدیث روایت نقل کرده است.

به نظر می‌رسد تنها ایراد وی نقل روایت از ضعیفان است و نه تشیع وی، زیرا اگر در شیعه بودن وی تردیدی وجود داشت نجاشی به آن اشاره می‌کرد. علاوه بر آن، نقل روایت از ضعیفان که نجاشی به آن اشاره می‌کند، نمی‌تواند برای نصر بن مزاحم تضعیف باشد؛ زیرا معمولاً آن دقتی که فقها در اسناد اخبار خویش می‌کردند مورخان چنین دقتی را اعمال نمی‌کردند. اساساً چنین دقت‌هایی در باب تاریخ گاه دشوار است.

۱. نجاشی، پیشین، ص ۴۳۵؛ آقا بزرگ طهرانی، پیشین، ج ۲۲، ص ۳۱ و ۳۲.

۲. نجاشی، پیشین، ص ۴۲۸.

ابن ابی الحدید درباره وی چنین می‌گوید: «فهو ثقة ثبت، صحیح النقل، غیر منسوب الی الهوی»^۱.

نکته قابل توجه در تشیع وی این است که ذهبی در میزان الاعتدال و ابن حجر عسقلانی در لسان میزان او را سنی نمی‌دانند و از او به رافضی یاد می‌کنند و در ذیل شرح حال نصر بن مزاحم، قول العقیلی درباره تشیع او را تذکر می‌دهند.^۲ بنابراین به نظر می‌رسد اندیشه شیعی وی غلبه داشته که او را به این وصف معرفی کرده‌اند. از او نه اثر ثبت شده است که تعدادی از آنها در مقتل است و اکنون موجود نیست. از جمله مقتل نگاری‌های او می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

مقتل ابی عبدالله الحسین؛ مقتل حجر بن عدی؛ اخبار مختار^۳؛

نصر بن مزاحم منقری در سال ۲۱۲ ه. در گذشت.

۷. ابواسحاق ابراهیم بن اسحاق الاحمری النهاوندی (حیات ۲۶۹ ه.)

در رجال نجاشی و فهرست شیخ طوسی، سه کتاب تاریخی به ابواسحاق نسبت داده شده است که عبارتند از:^۴

کتاب مقتل ابی عبدالله الحسین □؛^۵ نفی ابوذر؛ کتاب الغیبه.

^۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم (دار احیاء الکتب العربیه، [بی‌تا]) ج ۱، ص ۱۴۷.

^۲. الذهبی، میزان الاعتدال، پیشین، ج ۴، ص ۲۵۳. و ر. ک: ابن حجر عسقلانی، لسان میزان (بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، [بی‌تا]) ج ۶، ص ۱۵۷.

^۳. نجاشی، پیشین، ص ۴۲۸؛ آقا بزرگ طهرانی، پیشین، ج ۲۲، ص ۲۹؛ ابن ندیم، پیشین، ص ۱۵۸؛ شیخ طوسی، الفهرست، پیشین، ص ۳۴۷.

^۴. نجاشی، پیشین، ص ۱۹؛ شیخ طوسی، الفهرست، پیشین، ص ۱۰؛ آقا بزرگ طهرانی، پیشین، ج ۲۲، ص ۲۳.

^۵. این اثر اکنون موجود نیست.

ابواسحاق از علما و راویان بزرگ و صاحب تألیفات متعدد در فقه، تاریخ، نوادر و غیره است. بسیاری از بزرگان شیعه مثل محمد بن حسن صفار و احمد بن محمد بن عیسی قمی از او حدیث نقل کرده اند.^۱

نجاشی و شیخ طوسی او را تضعیف کرده اند. شیخ طوسی درباره وی می گوید: «ابراهیم بن اسحاق الاحمری النهاوندی، کان ضعیفاً فی حدیثه، متهماً فی دینه و صنف کتباً قریباً من السداد»^۲؛ ابراهیم بن اسحاق الاحمری النهاوندی در نقل حدیث مورد اطمینان نبوده و در دینداری متهم بوده اما کتابهای زیادی را نوشته که خالی از استحکام نیست.

در این عبارت با وجود تضعیف او، کتابهایش نزدیک به صحت قلمداد شده اند. درباره شخصیت ابواسحاق باید گفت که در منابع رجالی وی فردی ضعیف و متهم در دین معرفی شده، اما کتابهایی به او نسبت داده شده که به تصریح نجاشی و شیخ طوسی از استحکام و اتقان برخوردار است. از این رو بعضی تضعیف نهاوندی را دور از واقعیت و دلیل ضعف او را کثرت روایات صادره از او، که نزد دیگران استفاده غلو آمیز از آنها می شود، قلمداد نمایند. اما به گفته عده ای دیگر حقیقت این است که روایات مذکور قابل تأویل بوده و معنای درستی دارند. این گروه شواهد بسیاری بر استواری شخصیت ابواسحاق و صحت روایات او ارائه می دهند.^۳

نکته قابل توجه آن که نام احمری نهاوندی مشترک بین دو نفر است. شیخ طوسی در الفهرست پس از تضعیف نهاوندی، فرد دیگری با همین نام را در رجال خود توثیق

۱. عبدالله مامقانی، *تنقیح المقال* (قم، نشر آل البیت، چاپ اول، ۱۴۲۳ق) ج ۳، ص ۲۸۴ به بعد.

۲. نجاشی، پیشین، ص ۱۹؛ شیخ طوسی، *الفهرست*، پیشین، ص ۱۰؛ عبدالله مامقانی، پیشین، ج ۱، ص ۱۳، سید محسن امین، *اعیان الشیعه* (بیروت، دارالتعارف، [بی تا]) ج ۲، ص ۱۱۱.

۳. رحیم ابوالحسنی، *عالمان شیعه* (قم، نشر شیعه شناسی، چاپ اول، ۱۳۸۴) ص ۲۷ و ۲۸؛ عبدالله مامقانی، پیشین، ج ۳، ص ۲۸۴ به بعد.

کرده و او را از اصحاب امام هادی □ بر شمرده است.^۱ بیشتر علمای رجال نیز قائل به تعدد این شخصیت هستند، زیرا از نهانندی ثقه، محمد بن خالد برقی روایت نقل می‌کند.

پس به نظر می‌رسد که کتاب‌هایی که وی نوشته و روایت‌های او در برخی از آثارش همچون نفی (تبعید) ابوذر، حاکی از تشیع و نشان از سلامت اعتقاد اوست.

درباره وفات او تاریخ مشخصی در کتب رجالی ذکر نشده است. تنها نجاشی در ضمن نقل روایتی می‌گوید: «راوی، این روایت را در سال ۲۶۹ از ابراهیم بن اسحاق شنیده است».^۲ این سخن بر حیات او تا این تاریخ دلالت می‌کند.

۸. ابوالفضل سلمه بن الخطاب البراوستانی ازدورقانی (م ۲۵۰)

ابوالفضل سلمه بن الخطاب از فقیهان و محدثان شیعه در سده سوم هجری است. او منسوب به براوستان از روستاهای قدیم ری است.

نجاشی علاوه بر ذکر نام او در فهرست دانشمندان شیعه، درباره وی می‌گوید: «کان ضعیفاً فی حدیثه».^۳

او در فقه و معارف کتب زیادی داشته است، اما در تاریخ دو کتاب از او نقل شده است که عبارتند از:

وفات النبی؛ کتاب مولدالحسین و مقتله.

اگرچه شیخ طوسی از کتاب اخیر با نام مقتل الحسین یاد کرده است،^۴ اما این اثر اکنون موجود نیست.

۱. رجال شیخ طوسی، شیخ طوسی (تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق) ص ۳۸۳.

۲. رجال نجاشی، ص ۱۹.

۳. نجاشی، پیشین، ص ۱۸۷؛ شیخ طوسی، الفهرست، پیشین، ص ۱۵۸.

۴. شیخ طوسی، الفهرست، پیشین، ص ۷۹؛ آقا بزرگ طهرانی، پیشین، ج ۲۲، ص ۲۵.

درباره وفات او در تراجم ذکری به میان نیامده است؛ ولی با توجه به اشخاصی که از او روایت نقل کرده اند، باید وفات او در نیمه دوم قرن سوم یعنی حدود سال ۲۵۰ هـ. باشد.

۹. ابراهیم بن محمد بن سعید هلالی الثقفی (۲۸۳ هـ.)

هلالی ثقفی، اهل کوفه بود و مدتی هم در اصفهان سکونت داشت. او در آغاز زیدی مذهب بود اما پس از مدتی به عقیده شیعه دوازده امامی روی آورد.^۱ ابی اسحاق ابراهیم الثقفی و هو من ولد عم المختار بن ابی عبیده الثقفی و کان یسکن باصفهان و سألوه الانتقال الی قم.

سبب انتقال وی از کوفه به اصفهان تألیف کتابی با نام المعرفه در مناقب اهل بیت و مثالب سلف بود. بزرگان کوفه وی را از نشر این کتاب منع کردند؛ اما او برخلاف سنت تقیه سوگند یاد کرد این کتاب را در بین دشمنان اهل بیت انتشار دهد.^۲ او دارای آثار زیادی است، اما اکنون معروفترین اثر موجود از او کتاب الغارات است. برخی از آثار تاریخی وی عبارتند از:

«کتاب المبتداء، سیره، اخبار المختار، مغازی، سقیفه، جمل، صفین، مقتل امیرالمؤمنین و کتاب مقتل الحسین».^۳

نجاشی درباره تاریخ وفات او می گوید: «ابراهیم بن محمد الثقفی در سال ۲۸۳ وفات یافت».^۴

۱. نجاشی، پیشین، ص ۱۷؛ شیخ طوسی، الفهرست، پیشین، ص ۱۶ و ۱۷؛ آقا بزرگ طهرانی، پیشین، ج ۲۲، ص ۲۳.

۲. رحیم ابوالحسنی، عالمان شیعه (قم، نشر شیعه شناسی، ۱۳۸۴) ص ۳۳.

۳. نجاشی، پیشین، ص ۱۷؛ شیخ طوسی، الفهرست، پیشین، ص ۳۷؛ آقا بزرگ طهرانی، پیشین ج ۲۲، ص ۲۳. کتاب مقتل الحسین وی اکنون موجود نمی باشد.

۴. رجال نجاشی، ص ۱۸.

۱۰. ابوعبدالله محمد بن علی بن حمزه بن الحسن بن عبیدالله بن العباس بن علی بن ابی طالب (وفات ۲۸۷ هـ).

محمد بن علی از اصحاب امام هادی و امام عسکری (علیهما السلام) بوده و از آنها روایت نقل کرده است. او مورخ، محدث و شاعر بوده است. نجاشی درباره وی می گوید:

«ثقة، عین فی الحدیث، صحیح الاعتقاد... و فی داره حصلت ام صاحب الامر □ بعد وفاة الحسن □»^۱ او ثقه و از نظر اعتقادی فردی سالم است... مادر امام عصر (عج) بعد از وفات امام عسکری □ در خانه او زندگی می کرده است.

کتابی به نام مقاتل الطالبیین در زمینه تاریخ و مقتل نگاری به او منسوب است. این کتاب از منابع و مصادر مهم کتاب مقاتل الطالبیین ابوالفرج اصفهانی بوده است.^۲ او در سال ۲۸۷ هـ. وفات یافت.

۱۱. احمد ابن اسحاق ابی یعقوب، ابن واضح یعقوبی (وفات ۲۹۲ یا ۲۹۴ هـ). یعقوبی مورخ نامدار اسلام و صاحب آثار با ارزشی چون تاریخ یعقوبی است. او به غیر از تاریخ و جغرافیا، در علم نجوم، شعر و ادبیات نیز دستی داشته است.^۳

۱. نجاشی، پیشین، ص ۳۴۷ و ۳۴۸.

۲. نجاشی. پیشین، ص ۳۴۷ و ۳۴۸؛ آقا بزرگ طهرانی، پیشین، ج ۲۱، ص ۳۷۷.

۳. آقا بزرگ طهرانی، پیشین، ج ۲۲، ص ۲۳. به نظر می رسد که یعقوبی و اجداد او نیز از شیعیان بودند. دلیل بر این مدعا این است، هنگامی که جد اعلای او، یعنی «واضح» از طرف هادی عباسی عامل برید مصر بود، ادريس بن عبدالله بن حسن را که از واقعه فخ جان به در برده و به مصر فرار کرده بود، به سرزمین مغرب فرستاد و به این سبب هادی عباسی او را به جرم خیانت به قتل رساند.

در تاریخ وی، بارها به مطالبی درباره امام علی □، روز غدیر، شأن نزول آیه «الیوم اکملت لکم دینکم» و ذکر داستان هجوم به خانه حضرت زهرا (سلام الله علیها) بر می‌خوریم که به خوبی از نگرش شیعی وی حکایت دارد.^۱

یعقوبی دارای آثار برجسته ای بوده که برخی از آنها مفقود شده و بعضی نیز وجود دارد که از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱- البلدان. این کتاب با همین نام چاپ و منتشر شده است؛

۲- تاریخ. این اثر نیز با نام تاریخ یعقوبی مشهور و در چاپ های مختلفی نشر یافته و مشتمل بر تاریخ عمومی است؛

۳- مقتل ابی عبدالله الحسین.

آقا بزرگ طهرانی درباره تعلق کتاب مقتل الحسین به یعقوبی می‌نویسد:

«مقتل ابی عبدالله الحسین للاخباری الشهیر باین واضح صاحب تاریخ الیعقوبی المتوفی بعد سنه ۲۹۴ و ۲۹۲ و هو متأخر عن ابی مخنف صاحب مقتل ابن اشعث».^۲
مقتل ابی عبدالله الحسین نیز اکنون موجود نیست، اما بخش هایی از آن در تاریخ یعقوبی در ضمن بیان حرکت و شهادت امام حسین □ آمده است.

در فهرست نگاری ها در بیان فهرست آثار وی چنین نوشته ای دیده نمی‌شود. بلکه تنها گزارش وی از مقتل امام حسین □، در چند صفحه به صورت مختصر است.^۳ به نظر می‌رسد این مطالب یعقوبی را طهرانی در الذریعه به عنوان کتاب مستقلی فرض کرده است.

^۱. ابن واضح، یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی (تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۷۱) ج ۱، ص ۵۰۲ - ۵۰۸.

^۲. آقا بزرگ طهرانی، پیشین، ج ۲۲، ص ۲۳.

^۳. رک: یعقوبی، پیشین، ج ۲.

۱۲. محمد بن زکریا بن دینار الغلابی - ابو عبدالله صاحب مولی بنی غلاب البصری (وفات ۲۹۸ هـ.)

نجاشی او را از بزرگان شیعه و عالم به علم تاریخ دانسته و از او تألیفاتی در این باره نقل می‌کند.^۱ این ندیم در الفهرست، او را این گونه معرفی می‌کند: «أحد الرواة للسير... و كان ثقة، صادقاً و له من الكتب، كتاب مقتل الحسين».^۲

اکثر تألیفات تاریخی محمد بن زکریا در زمینه تاریخ تشیع است. او نیز همانند دیگر مورخان تاریخ شیعه بخشی از نگاه‌ها را به مقتل اختصاص داده و در این راه برای پاسداری از میراث شیعه تلاش کرده است؛ از جمله آثار تاریخی او عبارتند از: الجمل و الناهضین الی وقعته؛ وقعته صفین؛ مقتل امیر المؤمنین؛ مقتل ابی عبدالله الحسین؛ این کتاب اکنون در دسترس نیست. اخبار فاطمه و منشاها و مولدها؛ اخبار زید بن علی.

محمد بن زکریا در سال ۲۹۸ هـ. در شهر بصره وفات یافت.^۳

۱۳. ابو جعفر محمد بن احمد بن یحیی الاشعری القمی (وفات نیمه دوم قرن سوم - به احتمال ۲۹۹ هـ.)

نجاشی و نیز شیخ طوسی نیز در الفهرست، از او به بزرگی یاد کرده و می‌گویند: وی محدثی ثقة بود، جز این که از محدثان ضعیف نیز روایت می‌کرد؛ چون وی شخصی سلیم النفس بود اهمیت نمی‌داد که از چه کسی روایت اخذ کند: «محمد بن احمد کان ثقة فی الحدیث. الا ان اصحابنا قالوا: کان یروی عن الضعفا و یعتمد علی المراسیل و لا یبالی بمن اخذ و ما علیه فی نفسه مطعن فی شی و کان

۱. نجاشی، پیشین، ص ۳۴۶.

۲. محمد بن اسحاق الندیم، الفهرست، پیشین، ص ۱۲۱؛ و نجاشی، پیشین، ص ۳۴۶.

۳. نجاشی، پیشین، ص ۳۴۶؛ و محمد بن اسحاق الندیم، پیشین، ص ۱۲۱؛ و آقا بزرگ طهرانی، پیشین، ج ۲۲، ص ۲۸ و ۳۱.

محمد بن الحسن بن الولید یستثنی من روایة»؛ محمد بن احمد در حدیث ثقه است؛ آلا این که اصحاب ما گفته اند که از ضعفا نقل روایت می کند و به روایات مرسله اعتماد می کند و در این که از چه کسی روایت نقل می کند، مبالات ندارد. خلاصه آن که در نفس خود هیچ عیبی وجود ندارد. بعضی از اصحاب بین روایات او استثنا قائل شده اند.^۱

ابن ندیم در الفهرست او را از راویان و فقیهان شیعه دانسته و سه کتاب او را بر می شمارد.^۲

در ذکر آثار تاریخی وی از سه کتاب به نام های مقتل ابی عبدالله الحسین و کتاب الملاحم و کتاب ما نزل القرآن فی الحسین بن علی یاد شده است.^۳ کتاب مقتل الحسین وی اکنون در دست نیست. وفات محمد بن احمد حدود نیمه قرن سوم هجری اتفاق افتاده است.

۱۴. ابواحمد عبدالعزیز بن یحیی بن احمد بن عیسی الجلودی الازدی البصری (وفات ۳۳۲ هـ.)

جدّ اعلای او، عیسی، از اصحاب امام باقر □ بوده است و خود او از مورخان برجسته شیعه به حساب می آید که بیشترین آثار خود را در این زمینه نگاشته است. آثار جلودی اکنون وجود ندارد و شیعیان نیز به آن آثار توجه نشان نداده اند؛ زیرا رنگ و بوی نگارش آثار جلودی بر خلاف دیگر نوشته های مورخان شیعه، تاریخی محض است و به کلام توجه نداشته است.

۱. نجاشی، پیشین، ص ۳۴۸، شیخ طوسی، الفهرست، پیشین، ص ۲۷۳ و ۲۷۴.

۲. محمد بن اسحاق الندیم، پیشین، ص ۴۰۶.

۳. نجاشی، پیشین، ص ۳۴۸؛ شیخ طوسی، الفهرست، پیشین، ص ۲۷۳ و ۲۷۴؛ آقا بزرگ طهرانی، پیشین، ج ۲۲، ص ۲۷.

نجاشی درباره وی می‌نویسد: «بزرگ بصره و مورخ آن جا بوده است»^۱. از این بیان نجاشی استفاده می‌شود که او فاسد المذهب نبوده است در غیر اینصورت اگر درباره شخصیت وی مطلب قابل توجهی وجود داشت، آن را ذکر می‌کرد. شیخ طوسی نیز در الفهرست از او چنین یاد می‌کند: «از اهالی بصره و امامی مذهب است. کتاب‌هایی در تاریخ، سیره و فقه دارد»^۲. نجاشی حدود ۷۷ اثر از او نقل می‌کند و می‌گوید: «این همه کتاب‌های جلودی است که من در فهرست‌ها دیده‌ام»^۳. آثار جلودی عمدتاً در سه قالب می‌گنجد: وقایع نگاری، تک نگاری و شخصیت نگاری. از جمله نگارش‌های وی در مقتل عبارت است از: مقتل ابی عبدالله الحسین؛ مقتل امیر المؤمنین؛ فی امر الحسن؛ اخبار مقتل عثمان؛ مقتل محمد بن ابی بکر.

جلودی در سال ۳۳۲ هـ. از دنیا رفت. اثر وی، در مقتل ابی عبدالله □ موجود نیست.

۱۵. محمد بن یحیی - ابو جعفر العطار القمی

نجاشی درباره وی می‌گوید:

شیخ ا صحابنا فی زمانه، ثقّه، عین، کثیر الحدیث، له کتب منها کتاب مقتل الحسین و کتاب النوادر»^۴ محمد بن یحیی از علمای شیعه در زمان خود است. او ثقّه است و احادیث زیادی را نقل کرده و دارای کتاب‌هایی است؛ از جمله آنها می‌توان به مقتل الحسین و کتاب نوادر اشاره کرد. کتاب مقتل وی در دسترس نیست.

۱. نجاشی، پیشین، ص ۲۴۰ - ۲۴۴.

۲. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۹۱.

۳. نجاشی، پیشین، ص ۲۴۰.

۴. نجاشی، پیشین، ص ۳۵۳.

۱۶. علی بن الحسین بن محمد بن الهیثم بن عبدالرحمن القرشی معروف به ابوالفرج اصفهانی (وفات ۳۵۶ هـ .)

شهرت و بزرگی او بیش از آن است که در چند سطر بگنجد. کتاب الاغانی^۱ او دائرة المعارفی از تاریخ و ادب و فرهنگ است. همین اثر، شهرت او را دو چندان کرده است. بیشتر علمای علم رجال شیعه، او را زیدی مذهب^۲ دانسته و به دلیل نزدیکی که بین تشیع زیدی و تشیع اثنی عشری وجود دارد، دانشمندان امامیه نیز او را جزو رجال شیعه ذکر کرده اند.

مهم ترین آثار او دو کتاب معروف است که هر یک در موضوع خود ارزشمند و کم نظیرند و آنها عبارتند از:

۱- الاغانی؛ ۲- مقاتل الطالبیین؛ ۳- ما نزل من القرآن فی امیر المؤمنین □؛^۳

کتاب مقاتل الطالبیین اکنون موجود است. در این اثر تاریخی به گزارش و جریان شهادت ائمه (علیهم السلام) و بزرگان شیعه اشاره شده است. تاریخ وفات او را سال ۳۵۶ هـ . ذکر کرده اند.

۱۷. زیاد تستری

زیاد تستری پیش از شیخ صدوق می زیست. شیخ صدوق در مجلس سی ام کتاب امالی که سراسر آن مقتل امام حسین □ است از کتاب او نقل می کند.^۴ صاحب الذریعه درباره زیاد چنین می نویسد:

۱. محمد بن اسحاق الندیم، پیشین، ص ۲۳۴.

۲. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۳۷۹.

۳. آقا بزرگ طهرانی، پیشین، ج ۲۱، ص ۳۷۶؛ شیخ طوسی، الفهرست، ص ۳۷۹.

۴. شیخ صدوق، امالی (بیروت، چاپ پنجم، ۱۴۰۰ق) ص ۱۵۰.

«مقتل ابی عبدالله الحسین، لزیاد التستری ینقل عنه الصدوق فی المجلس الثلاثین من الامالی»؛^۱ زیاد تستری مقتلی دارد با نام مقتل ابی عبدالله الحسین □ که شیخ صدوق در مجلس سی ام کتاب امالی خویش از او روایت نقل کرده است.

۱۸. محمد بن علی بن فضل بن تمام بن سکین (زنده در قرن چهارم هجری) شیخ نجاشی درباره وی می گوید: «و کان ثقةً، عیناً، صحیح الاعتقاد، جید التصنیف، له کتب: منها کتاب الکوفه... و کتاب مقتل الحسین».

وی هم طبقه با شیخ صدوق و ابن غضائری بوده است.^۲

۱۹. ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه قمی مشهور به شیخ صدوق (وفات ۳۸۱ هـ).

در جلالت شیخ صدوق همین بس که شیخ طوسی او را با واژه هایی چون فقیه و عمادالدین وصف کرده است.^۳ شیخ صدوق به عنوان روایت گری بزرگ و بسیار راستگو شناخته شده است. اثر ارزشمند وی به نام من لا یحضره الفقیه، از کتب اربعه شیعه، به اجماع علمای شیعه در شمار روایات صحیح قرار دارد. شیخ صدوق علاوه بر تألیفات ارزشمند فقهی و روایی، کتابهایی نیز در زمینه تاریخ دارد که عبارتند از:^۴ اخبار فاطمه؛ کتاب التاریخ؛ اخبار جعفر بن طیار و فضائله؛ اخبار زید بن علی؛ مقتل ابی عبدالله الحسین □.

۱. آقا بزرگ طهرانی، پیشین، ج ۲۲ ص ۲۵. این اثر نیز اکنون موجود نیست، بلکه روایات آن چنان که اشاره شد در برخی منابع موجود است.

۲. نجاشی، پیشین، ص ۳۸۵؛ آقا بزرگ طهرانی، پیشین، ج ۲۲، ص ۲۸. کتاب مقتل الحسین وی موجود نیست.

۳. شیخ طوسی، الاستبصار (بیروت، دارالاضواء، چاپ سوم، ۱۴۰۶ق) ج ۴، ص ۳۱۸.

۴. نجاشی، پیشین، ص ۳۸۹ و ۳۹۲.

در میان کتاب‌های شیخ صدوق، آقا بزرگ طهرانی کتابی با نام *مقتل الحسین* □ را به او نسبت داده است.^۱ شیخ صدوق در ضمن برخی از آثار خود از این کتاب نام برده و به آن ارجاع داده است؛ برای مثال در فصل حج و باب زیارات کتاب *من لا یحضره الفقیه* می‌نویسد: «من در کتاب زیارات و در کتاب *مقتل الحسین* □ انواعی از زیارت‌ها را آورده‌ام».^۲

این مقتل تا قرن ششم هجری موجود بوده و ابن شهر آشوب از آن روایت نقل کرده است.^۳

این عالم برجسته شیعه در سال ۳۸۲ ه. دعوت حق را لبیک گفت.

۲۰. ابوجعفر محمدبن حسن الطوسی معروف به شیخ طوسی (وفات ۴۶۰ ه.)

شیخ طوسی از علمای برجسته شیعه و از شاگردان شیخ مفید و معاصر نجاشی بوده است. او در زمینه‌های فقه، اصول فقه، کلام، رجال، تراجم و تاریخ آثار با ارزشی را از خود به یادگار گذاشت که شیعه سالیان متمادی از آن آثار بهره برده است. از معروف ترین آثار تاریخی وی، کتاب *الغیبه* درباره امام زمان (عج) است. نجاشی که معاصر وی بوده در مورد شخصیت شیخ طوسی می‌گوید:

۱. آقا بزرگ طهرانی، *پیشین*، ج ۲۲، ص ۲۸.

۲. شیخ صدوق، *من لا یحضره الفقیه*، تصحیح علی اکبر غفاری (قم، جامعه مدرسین، [بی تا]) ج ۲، ص ۵۹۸. در این پژوهش بنا بر گفته محقق آن به تاسی از شیخ صدوق، عناوین فصول و ابواب و احادیث را از متن اخبار و روایات برگزیده است. در این متون احادیث خود یکدیگر را توضیح و تفسیر می‌کنند. این محقق تلاش نموده تا بیشتر اطلاعات این کتاب را از آثار شیخ صدوق استخراج نماید و در موارد اندکی روایاتی را به رابطه دیگر دانشوران شناخته شده شیعه همچون شیخ طوسی و شیخ مفید که از صدوق نقل کرده اند استناد دهد.

۳. ابن شهر آشوب، *مناقب آل ابی طالب*، تحقیق یوسف بقاعی (قم، انتشارات ذوالقربی، ۱۳۷۹ش) ج ۴، ص ۶۴ و ۹۵.

«جلیل فی اصحابنا، ثقة عین من تلامذه شیخنا ابی عبدالله (شیخ مفید) له کتب منها: الرجال من روی عن النبی و الائمه (علیهما السلام) و الفهرست لکتب الشیعه و اسماء المصنفین»^۱.

شیخ طوسی درباره خود در کتاب الفهرست می نویسد: «محمد بن الحسن بن علی الطوسی مصنف هذا الفهرست له عدة كتب منها...»^۲.

اما کتاب های تاریخی وی عبارت است از:

کتاب الغیبه؛ کتاب اختیار معرفه الرجال؛ کتاب مقتل ابی عبدالله الحسین □.

در حال حاضر کتاب مقتل شیخ طوسی در دسترس مورخان قرار ندارد.

شیخ طوسی در سال ۴۶۰ ه. بعد از سال ها ارائه خدمات علمی و فرهنگی به شیعیان و تلاش در تأسیس حوزه علمیه نجف، به لقای حق شتافت.

۲۱. ابو اسحاق ابراهیم بن سلیمان بن عبدالله (عبیدالله) بن حیان النهمی خزاز الکوفی ابواسحاق از رجال و محدثان شیعه است. چنانچه شیخ طوسی در الفهرست درباره وی می گوید: «ثقة فی الحدیث سکن الکوفه»^۳.

در کتب رجال و تراجم غیر از توضیح در مورد نسب او، اطلاعات بیشتری ذکر نگردیده است. صاحب تنقیح المقال در مورد وثاقت او اقوال مختلفی را نقل و پس از آن می نویسد:

«تضعیف ابن الغضائری، لا یقاوم توثیق هؤلاء و روايته عن الضعفاء (ان ثبت) لا تنافی الوثاقه. و فی الجملة، لا ینبغی التوقف فی وثاقته»^۴ تضعیف ابن عقائری در برابر توفیق

۱. نجاشی، پیشین، ص ۴۰۳.

۲. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۸۷ و ۲۸۸؛ و آقا بزرگ طهرانی، پیشین، ج ۲۲، ص ۲۷.

۳. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۳ و نجاشی، پیشین، ص ۱۸.

۴. عبدالله مامقانی، پیشین، ج ۱۲، ص ۳۴ - ۵۱.

دیگران توان برابر را ندارد. و روایت نقل شده وی از ضعفا اگر ثابت شود با وثاقت وی منافاتی ندارد و در نهایت تردید در وثاقت وی سزاوار نیست.

با توجه به مطالب فوق، شیعه بودن ایشان روشن است. ابن حجر در مورد او گفته است: «و قد ذكره ابو جعفر الطوسي في رجال الشيعة و هو اعلم به»^۱.

در منابع رجالی تاریخی از دوره حیات و وفات وی سخنی به میان نیامده است و لذا نام این اندیشمند در زمره آخرین مقتل نگاران ثبت گردید.

شرح حال نویسان تألیفات تاریخی متعددی را به او نسبت داده‌اند؛ از جمله:

اخبار ذی القرنین؛ کتاب ارم ذات المعاد؛ مقتل امیرالمؤمنین □؛^۲ کتاب جزهم.

^۱. ابن حجر عسقلانی، پیشین، ج ۱، ص ۶۶.

^۲. نجاشی، پیشین، ص ۱۸ و آقا بزرگ طهرانی، پیشین، ج ۲۲، ص ۲۹.

فهرست منابع

- قرآن.

- نهج البلاغه، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، چاپ سوم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.

- آقا بزرگ طهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، بیروت، چاپ دوم، دارالاضواء، [بی تا].

- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء الکتب العربیه، [بی تا].

- ابن الندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، ترجمه و تحقیق محمدرضا تجدد، تهران، چاپ

- سوم، نشر امیرکبیر، ۱۳۶۶.
- شیخ صدوق، ابو جعفر محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، مرکز انتشارات اسلامی، [بی تا].
- ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین ابی الفضل احمد بن علی، *لسان المیزان*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، [بی تا].
- ابن شهر آشوب، *مناقب آل ابی طالب*، تحقیق یوسف بقاعی، قم، انتشارات ذوی القربی، ۱۳۷۹ ش.
- ابن قتیبه الدینوری، ابی محمد عبدالله بن مسلم، *المعارف*، بیروت، دارالکتب العلمیه - منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۴ ق.
- ابوالحسنی، رحیم، *عالمان شیعه*، قم، نشر شیعه شناسی، ۱۳۸۴.
- ابو الفرج اصفهانی، علی بن حسین، *الاغانی*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، [بی تا].
- _____، *مقاتل الطالبیین*، قم، مؤسسه دارالکتاب، ۱۳۸۵ ق.
- امین، سید محسن، *اعیان الشیعه*، بیروت، دارالتعارف، [بی تا].
- تستری، محمد تقی، *قاموس الرجال*، قم، نشر مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۷ ق.
- جعفریان، رسول، *حیات فکری و سیاسی امامان شیعه*، قم، نشر انصاریان، ۱۳۸۱.
- _____، *سیره رسول خدا*، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۰.
- خطیب بغدادی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العربی، [بی تا].
- الذهبی، *میزان الاعتدال*، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۸۲ ق.
- سبط ابن جوزی، یوسف بن قزعلی بغدادی، *تذکره الخواص من الأئمه بذکر خصائص الأئمه*، تحقیق حسین تقی زاده، بی جا، مرکز الطباعة و النشر للمجمع العالمی لاهل البيت، ۱۴۲۶ ق.
- سجادی، سید صادق، *تاریخ نگاری در اسلام*، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۲.
- شیخ صدوق، ابو جعفر محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، مرکز انتشارات اسلامی، [بی تا].

نتیجه‌گیری

با شهادت امام علی □ گونه‌ای از تاریخ نگاری با عنوان «مقتل نگاری» در ثبت وقایع و نحوه شهادت امام علی □ و یاران با وفای او همچون حجر بن عدی از سوی شیعیان رقم خورد. از طرف دیگر ثبت تاریخ خلفا و حاکمان بنی امیه نیز آنها را اقناع نمی‌کرد.

-
- _____، *مقتل الحسین*، تحقیق و جمع آوری، محمدصحتی سردرودی، قم، نشر هستی، ۱۳۸۱.
 - _____، *امالی*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۰ ق.
 - _____، *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، تحقیق سید محمد مهدی، قم، انتشارات شریف رضی، ۱۳۶۸.
 - شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، *الاستبصار*، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶ ق.
 - _____، *رجال طوسی*، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ ق.
 - _____، *الفهرست*، به کوشش محمود رامیار، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۱.
 - _____، *اختیار معرفة الرجال*، تحقیق میرداماد، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۴ ق.
 - شیخ مفید، *الاختصاص*، (منسوب به شیخ مفید)، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ص ۱۳۶۷.
 - طبری، محمدبن جریر، *تاریخ الامم و الملوک*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، [بی تا].
 - فؤاد سزگین، *تاریخ نگارش های عربی*، ترجمه مهرازان ارزننده، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۰.
 - مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، قم، نشر آل البيت، ۱۴۲۳ ق.
 - مدرسی طباطبایی، سید حسین، *میراث مکتوب شیعه*، ترجمه علی قرائی و رسول جعفریان، قم، اعتماد، ۱۳۸۶.
 - نجا شی، ابو العباس احمدبن علی، *رجال نجا شی*، تحقیق سید موسی شبیری زنجانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ ق.
 - یوسفی غروی، محمد هادی، *وقعة الطف لابی مخنف*، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۷.

این نوع از تاریخ نگاری، با هدف ثبت وقایع اتفاق افتاده در جنگ ها و با محوریت شهادت ائمه اطهار، با شهادت امام > سن □ و بعد از او امام > سین □ رونق یافت؛ به گونه‌ای که مورخان اهل سنت نیز علاوه بر نوشتن مقتل خلفا و ائمه (علیهم السلام)، از روایت‌های راویان شیعه در تدوین آثار خود استفاده می‌کردند.

از مجموع مطالب مقاله حاضر، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد:

۱- طبق بررسی آثار فهرست نویسان، اولین مورخ و مقتل نگار شیعه، اصبع بن نباته و یا فرزند او قاسم است.

۲- مقتل نگاران، همگی مورخ نبوده بلکه با توجه به ضرورت ثبت سیره ائمه (علیهم السلام) و ظلم‌هایی که حاکمان بنی امیه و بنی عباس بر آنان روا داشتند، اقدام به نگارش این گونه از تاریخ نگاری کردند.

۳- آثار مقتل نگاری برخی از مورخان، اکنون به صورت مستقل وجود ندارد؛ در واقع جمع‌آوری مطالب نقل شده از این مقتل نگاران در دیگر منابع تاریخی موجود است. برای نمونه مقتل الحسین شیخ صدوق در آثار دیگر شیخ صدوق و مقتل الحسین ابومخنف در تاریخ طبری والارشاد شیخ مفید نقل شده است.

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام / سال بیست و چهارم، شماره نود و پنجم / پائیز ۱۴۰۲

اعتبارسنجی گزارش‌هایی از مقتل الحسین در الإرشاد بر پایه معیارهای

تاریخ‌نگاری شیخ مفید

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۷/۹

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۲/۲

رضا رضانی^۱ابراهیم صالحی حاجی‌آبادی^۲

چکیده:

شیخ مفید (۴۱۳ق)، از بزرگ‌ترین علمای عقل‌گرای شیعه در اوج اقتدار آل‌بویه (۳۲۰-۴۴۷ق)، در علوم مختلفی از جمله تاریخ، کتاب‌هایی تألیف کرده است. الإرشاد، کتاب معروف و معتبر او در مورد ائمه اطهار: است که بخشی از آن، به قیام امام حسین ۷ اختصاص داده شده است. نوع نگارش و روش شیخ مفید در این کتاب، تابع معیارهایی همچون: توجه به عقل‌گرایی، واقع‌گرایی، پرهیز از غلو و دوری جستن از مظلوم‌نمایی است.

مقاله پیش رو، کاربردی این معیارها را در مقتل الحسین ۷ در الإرشاد بررسی کرده و به این نتیجه دست یافته است که شیخ مفید بر پایه معیارهای خود، پاره‌ای از گزارش‌های مشهور تاریخی در باره مقتل الحسین ۷ را هر چند از سوی شیخ صدوق نقل شده باشد، کنار گذاشته است؛ ولی با وجود این، گاه به این معیارها پایبند نبوده است.

^۱. استادیار گروه معارف دانشگاه آیت الله بروجردی:

(ramazanireza19@yahoo.com).

^۲. دانش‌آموخته دکترای تاریخ اسلام، دانشگاه باقرالعلوم ۷:

(salehi.ebrahim114@gmail.com).

کلیدواژه‌گان: شیخ مفید، الإرشاد، مقتل الحسین ۷، تاریخ نگاری اسلامی،
نقد تاریخی.

مقدمه

شیخ مفید (۴۱۳ق)، از جمله بزرگ‌ترین علمای عقلگرایی شیعه بود. زمانی که فقه حدیثی جریان غالب تشیع شد، وی که پرچم فقهت تشیع را بر دوش داشت، گوهر گران قدر عقلانیت را بر آن افزود؛ گوهری که مورد تأیید قرآن و سنت بود و مغفول مانده بود. سیطره این نوع تفکر بر افکار و اندیشه شیخ مفید، نه تنها در فقه و معارف دینی، بلکه حتی در انتخاب گزارش‌های تاریخی نیز تأثیر بسزایی گذاشت.

بخش مهمی از تاریخ صدر اسلام، مربوط به قیام عاشورا است؛ قیامی که در آن گزارش‌های بسیار متفاوت و متعارضی از نظر کمی و کیفی نقل شده است. از همین رو، برای استخراج حوادث قیام امام حسین ۷ باید به منابعی تکیه کرد که از میزان و اعتبار کافی برخوردار باشند و در صورت تعارض گزارشی با دیگر گزارش‌های تاریخی، باید بعد از جرح و تعدیل، گزارش صحیح‌تر انتخاب شود. الإرشاد شیخ مفید که بخشی از گزارش‌های مربوط به قیام امام حسین ۷ را منعکس کرده نیز از این قاعده مستثنا نبوده و افزون بر جنبه‌های مثبت فراوانی که دارد، نکات قابل تأملی در آن انعکاس یافته است. بنابراین، نباید دیدگاه‌هایی چون «این کتاب، بی‌نظیر است و هیچ کتاب دیگری به پای آن نمی‌رسد»^۱ را به معنای عدم لزوم نقد و بررسی آن، تفسیر و تلقی کرد.

نکته حایز اهمیت آنکه شیخ مفید هنگام انتخاب گزارش‌ها بر اساس مبانی فکری خود، سعی بر آن داشته گزارشی را انتخاب کند که در یک چارچوب خاص و طبق مبانی فکری و فقهی خودش باشد و سایر گزارش‌های موجود را طرد کرده است؛ هرچند آن گزارش‌ها توسط استادش شیخ صدوق (۳۸۱ق) نقل شده باشد.

در تحقیق پیش رو، مراد از «عقلگرایی»، پذیرش گزارش‌های تاریخی است که عقل ستیز نبوده و به نوعی عقل آنها را مورد تأیید قرار دهد؛ با توجه به همین موضوع،

۱. حسینی، معرفی و نقد منابع تاریخ عاشورا، پاورقی ص ۷۸.

معنای «واقع‌گرایی» نیز مشخص می‌شود و منظور از واقع‌گرایی، یعنی به کمک عقل و با توجه به مؤیدات و مرجحات تاریخی، بتوان گزارشی را که به واقع نزدیک‌تر بوده، انتخاب نماییم.

در موضوع پیش‌روی، به صورت خاص، تحقیقی صورت نگرفته است؛ هرچند دکتر صفری روشانی مقاله‌ای تحت عنوان «شیخ مفید و تاریخ‌نگاری او در کتاب الإرشاد» نگارش کرده‌اند^۱ و در مقاله مذکور، دو جلد ارشاد به صورت کلی مورد بررسی قرار گرفته است؛ حال آنکه در این پژوهش، برآن هستیم با تکیه بر شماری از گزارش‌های منقول از قیام امام حسین^۷ توسط شیخ مفید، این گزارش‌ها را شاهد و قرینه‌ای بر عقلانیت و واقع‌گرایی در انتخاب گزارش‌ها بدانیم. این مهم، وقتی خود را به خوبی نشان می‌دهد که با گزارش سایر مورخان به صورت تطبیقی مقایسه شود.

بخش اول: معیارهای انتخاب یک گزارش

در این بخش، با محوریت الإرشاد، چهار معیار مهم برای انتخاب یک گزارش بیان و بررسی می‌شود:

معیار اول: نقش و جایگاه عقلگرایی در مباحث فقهی تاریخ‌نگاری با تکیه بر مقایسه تطبیقی با گزارش سایر مورخان

استفاده و بهره‌مندی از سایر علوم که تاریخ مطالبی مربوط به آن علوم را نقل کرده، لازم و ضروری است. اگر تاریخ یک مطلب فقهی را گزارش کرد، برای اعتبار سنجی آن گزارش باید به مبانی و اصول علم فقه مراجعه شود. برای تشخیص صحت یا سقم آن گزارش، فقه و مبانی آن، معیار ارزیابی هستند؛ نه چیز دیگر. این مطلبی است که شیخ مفید هنگام نقل گزارش‌های تاریخی، به آن توجه داشته و گزارش‌هایی را نقل کرده که با مبانی فقهی سازگار باشد؛ از باب نمونه، در اینجا یک گزارش مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. ر.ک: صفری روشانی، فصلنامه شیعه‌شناسی، ش ۱۸، تابستان ۱۳۸۶، ص ۷ - ۳۴.

بررسی گزارش «تا شاهد نبرد شما باشم»

شیخ مفید (۴۱۳ق) که فقیه بزرگی است و بر مبانی و مسائل فقهی تسلط کامل دارد، مبنای فقهی را در تاریخ و انتخاب گزارش مناسب دخیل کرده و در این مورد، گزارش «حتی ارثکم» را که توسط بزرگان از فریقین نقل شده، طرد نموده و در مقابل، گزارشی را برگزیده که مطابق با موازین فقه باشد.

وی گزارش کرده: هنگامی که شمار شهدا زیاد شد، عباس به برادران مادری خود: عبدالله، جعفر و عثمان، گفت: ای فرزندان مادرم! «تقدموا حتی أراکم قد نصحتم لله و لرسوله، فإنه لا ولد لکم: به میدان بروید تا شاهد نبرد شما باشم [که چگونه در راه خدا جهاد کرده و به شهادت می‌رسید]. من شما را برای خدا و رسولش نصیحت کردم؛ چرا که شما فرزندی ندارید.»^۱

همان‌گونه که مشاهده شد، بی‌نقص‌ترین عبارت تاریخی — فقهی، گزارش شیخ مفید است و بر دقت نظر او و توجه به پیامدهای یک نقل روایی — تاریخی و نیز دخیل کردن مبانی و مسلمات علم فقه در انتخاب یک گزارش تاریخی دلالت می‌کند. معیار دوم: نقش و جایگاه عقلانیت در تاریخ‌نگاری با تکیه بر مقایسه تطبیقی با گزارش سایر مورخان

همان‌طور که گذشت، شیخ مفید از رهبران عقلانیت شیعه در قرن چهارم بود. از این رو، شیخ مفید معتقد است: کسانی که از قوه استدلال برای رسیدن به معارف دین به‌رمنند باشند، اما آن را رها کرده و به تقلید روی آورند، از نظر من کافر و مستحق خلود در آتش هستند.^۲ شاید این نوع برخورد و بها دادن به حکم عقل، یگانه راه برای رسیدن

^۱. مفید، الإرشاد، ج ۲، ص ۱۰۹.

^۲. شیخ مفید، الفصول المختارة، ص ۱۱۳: «... و جماعة من المقلدة عندی کفار لأن فیهم من القوة علی الاستدلال ما یصلون به إلی المعارف، فماذا انصرفوا عن النظر فی طرقها؟ فقد استحقوا الخلود فی النار.»

به واقعیت نسبی و جلوگیری از برداشته‌های نادرست و نقل ناراستی‌ها در زمینه‌های مختلف است. برای اثبات این مدعا، دو مورد تاریخی بیان می‌شود.

— مورد اول: در تعداد مقتولان از لشکر دشمن و زخم‌های بدن امام حسین ۷ گزارش‌های خلاف واقع را نقل نکرده است.

تاریخ کربلا پُر است از مطالب خلاف واقع و عقل‌ستیزی که در لابه‌لای کتب می‌توان نمونه‌های بس فراوانی از آنها را یافت. گویا برخی چنین تصور کرده‌اند با زیاد کردن شمار مقتولان از لشکر ابن‌سعد یا زیاد جلوه دادن زخم‌ها بر بدن امام حسین ۷، می‌توانند انتقام خود را از دشمن بگیرند! در برخی کتب نقل شده: روز عاشورا ۲۲ تن از اصحاب امام حسین ۷ در کربلا بیش از ۲۷۶۰ تن از لشکر ابن‌سعد را به هلاکت رساندند؛^۱ حال آنکه نه تنها این گونه ارقام و اعداد با آن شرایط خاص ۷۲ تن در مقابل شش هزار مرد جنگی و کشتن این میزان معقول نیست، بلکه با گزارش مورخان نیز سازگاری ندارد که بیان کردند: اصحاب امام حسین ۷ روز عاشورا، تنها ۸۸ تن از لشکر ابن‌سعد را به هلاکت رساندند.^۲

یا مثلاً این گزارش که امام حسین ۷ عصر عاشورا ۱۹۵۰ تن از لشکر ابن‌سعد را به هلاکت رساند!^۳ این مطلب با هیچ معیار عقلی سازگار نیست؛ چراکه اگر امام در هر دقیقه یک نفر را بکشد، بیش از ۳۲ ساعت لازم است تا این مقدار افراد کشته شوند؛

۱. ر.ک: ابن‌شهر آشوب، مناقب، ج ۴، ص ۱۰۰ - ۱۱۰.

۲. ابومخنف، مقتل الحسین، ص ۲۰۲؛ بلاذری، أنساب الأشراف، ج ۳، ص ۴۱۱؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۴۸؛ مسعودی، مروج الذهب، ج ۳ (۳ - ۴)، ص ۶۳؛ نعمان مغربی، شرح الأخبار، ج ۳، ص ۱۵۵؛ ابن‌اثیر، الكامل فی التاریخ، ج ۴، ص ۸۰؛ ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ج ۳، ص ۳۰۳.

۳. ابن‌شهر آشوب، مناقب، ج ۴، ص ۱۱۰.

حال آنکه اولاً عاشورا همانند دیگر ایام، ۲۴ ساعت بود و بنا بر این گزارش، امام تنها در عصر عاشورا این مقدار را به هلاکت رساند؛ حال اگر عصر عاشورا را شش ساعت فرض کنیم، امام در هر ساعت باید ۳۲۵ تن و به عبارت دیگر، حدود هر ۱۲ ثانیه باید یک نفر را به قتل برساند که تصور این مطلب با در نظر گرفتن شرایط آن حضرت، خستگی، تشنگی، تنهایی، فشارهای روحی همه‌جانبه و... اصلاً معقول نیست.

یا در گزارش دیگری که بیان شده: دشمن روز عاشورا چهار هزار و ۱۸۰ تیر و نیزه بر بدن امام وارد کرد؛^۱ گزارشی عقل‌ستیز که با هیچ منطق و باور معقولی سازگار نیست. افزون بر آنکه اولاً، در آن شرایط هولناک، چه کسی توانست و اجازه پیدا کرد زخم و نیزه‌های وارد شده بر بدن را بشمارد؟ ثانیاً، بعد از شهادت امام، ابن سعد دستور داد اسب بر بدن مطهر آن حضرت بتازانند. ده تن با اسب بر بدن آن حضرت تاختند و این شعر را سر دادند: «نحن رضضنا الصدر بعد الظهر؛ ما با اسبان خویش، بدن حسین را لگدکوب کردیم؛ آن‌گونه که پشت و سینه او را در هم شکسته و پیکرش را ریزریز کردیم.»^۲ با این وصف، چه کسی و چگونه توانست و فرصت کرد تعداد تیر و نیزه‌هایی را که بر بدن مطهر آن حضرت فرود آمده بود، یکی‌یکی شمارش کند؟ بدن و فرصت و اجازه‌ای در کار نبود تا بتوان این آمار دقیق را درآورد.

غرض، بیان این مطلب بود که شیخ مفید با آنکه این قبیل گزارش‌ها در عصر او به‌وفور یافت می‌شد، اما به دلیل عقل‌ستیز بودن و عقل‌پذیر نبودن آنها، هیچ‌یک از این گزارش‌ها را در الإِ شاد نقل نکرده است؛ حتی به صورت «قیل». بنابراین، عدم نقل

۱. همان.

۲. ابومخنف، مقتل الحسین، ص ۲۰۲؛ بلاذری، أنساب الأشراف، ج ۳، ص ۲۰۴؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۴۷؛ مفید، الإرشاد، ج ۲، ص ۱۱۳؛ ابن حاتم، الدر النظیم، ص ۵۵۸؛ ابن اثیر، الكامل فی التاریخ، ج ۴، ص ۸۰؛ ابن‌نما، مثير الأحزان، ص ۵۹.

این گزارش‌ها توسط شیخ مفید، خود قرینه و شاهد دیگری بر عقلگرایی و واقع‌گرایی شیخ مفید است.

— مورد دوم: برر سی گزارش شهادت طفل شیرخواره باتکیه بر مقایسه تطبیقی با گزارش سایر مورخان

در منابع تاریخی، کیفیت شهادت طفل شیرخواره به چند گونه روایت شده است: گزارش اول: درخواست امّ کلثوم

روز عاشورا امّ کلثوم خطاب به برادرش امام حسین ۷ گفت: ای برادر! همانا فرزند تو عبدالله، سه روز آب ننوشیده. برایش آب طلب کن. پس، امام طفل را گرفت و به سوی لشکر ابن سعد رفت و گفت: ای قوم! اصحاب و خاندان مرا کشتید؛ اما هنوز این طفل شش ماهه، در قید حیات است و از تشنگی بی‌تابی می‌کند. جرعه‌ای آب به او بنوشانید. امام ۷ در حال صحبت بود که ناگاه تیری سه شعبه و مسموم در گلوئی طفل نشست و او را به شهادت رساند.^۱

شیخ مفید، این گزارش را که در عصر او نقل شده، بیان نکرد؛ شاید بدین علت که اولاً، این گزارش در کتابی بی‌اعتبار که نویسنده‌اش نیز مجهول است، نقل شده است.^۲ ثانیاً، گزارش‌های دیگری که بیان می‌شود، در مورد شهادت طفل شیرخواره نقل شده؛ حال کدام ترجیح دارند؟! ثالثاً، اینکه گفته‌اند: امّ کلثوم خواهر امام حسین ۷ در کربلا

۱. مجهول، مقتل ابی مخنف، ص ۵۱ و ۵۰؛ مجهول، مقتل الحسین و مصرع اهل بیت، ص ۱۳۰ و ۱۳۱.

۲. ر.ک: صالحی حاجی‌آبادی، «پژوهشی در هویت تاریخی مقتل ابی مخنف»، فصلنامه علمی

- پژوهشی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری، دانشگاه الزهراء، ش ۸۲، زمستان ۱۳۸۸، ص ۵۱ - ۷۲.

حضور داشت،^۱ قابل تردید است؛ زیرا مورخانی چون: ابن سعد (۲۳۰ق)، ابن ابی شیبه (۲۳۵ق)، بخاری (۲۵۶ق)، شیخ طوسی (۴۶۰ق)، بیهقی (۴۵۸ق) و دیگران تصریح دارند: «امّ کلثوم، دختر حضرت علی ۷، همراه فرزندش زیدبن عمر در یک ساعت از دنیا رفتند و امام حسن و امام حسین در تشییع جنازه آنها حضور داشتند.»^۲ بنا بر نقل مشهور سعیدبن عاص، والی مدینه (از سال ۴۸ تا ۵۴ قمری)، بر آنها نماز گذارد.^۳ بنابراین، عدم نقل این گزارش از شیخ مفید نیز می‌تواند شاهد دیگری بر عقلگرایی شیخ مفید باشد.

گزارش دوم: وداع با طفل شیرخواره

ابن طاووس (۶۶۴ق)، گزارش کرده: عصر عاشورا بعد از شهادت تمام اصحاب، امام در خیمه آمد و به خواهرش زینب گفت: فرزندم را بیاور تا با او وداع کنم. وقتی او را گرفت تا ببوسد، حرمله با تیر طفل را هدف قرار داد. در ادامه، ابن طاووس روایت دیگری (درخواست حضرت زینب برای طلب آب) را نقل و در نقد گزارش اول می‌نویسد: روایت دوم، به عقل نزدیک‌تر است؛ زیرا عصر عاشورا، آن‌هم در چنین حال و اوضاعی، وقت وداع کردن نیست تا امام بخواهد با طفل شیرخواره وداع کند.^۴

اگرچه در اینجا ابن طاووس برای انتخاب یک گزارش، از عقل کمک گرفته و گزارش طلب آب را تأیید کرده، اما گزارش انتخاب شده از جهات دیگری قابل تردید است؛ زیرا

۱. نعمان مغربی، شرح الأخبار، ج ۳، ص ۱۹۸؛ ابن نما، مثير الأحزان، ص ۶۸؛ ابن طاووس،

المهوف، ص ۱۹۸؛ البری، الجوهره فی نسب الامام علی، ص ۴۵.

۲. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۸، ص ۴۶۴؛ ابن ابی شیبه، المصنف، ج ۳، ص ۱۹۷؛ بخاری،

التاریخ الصغیر، ج ۱، ص ۱۲۸؛ طوسی، الخلاف، ج ۱، ص ۷۲۲؛ بیهقی، السنن الکبری، ج ۴،

ص ۳۳ و ۳۸.

۳. بیهقی، معرفة السنن والآثار، ج ۱، ص ۵۵۹.

۴. ابن طاووس، المهوف، ص ۱۶۸ و ۱۶۹.

اولاً، همان گونه که بیان شد، در منابع دیگر، امّ کلثوم به امام گفت: این طفل سه روز آب ننو شیده؛ برایش طلب آب کن. ثانیاً، درخواست کننده آب هر که با شد، این گزارش مخدوش و در قرن هفتم بیان شده است. افزون بر آنکه در منابع متعدد و کهن، گزارش به گونه‌ای دیگر نقل شده که در ذیل بیان می‌شود.

گزارش سوم: آوردن طفل بدون طلب آب یا وداع

شیخ مفید (۴۱۳ق)، در مورد شهادت طفل چنین بیان کرده است: «ثم جلس الحسين ۷ امام الفسطاط فأتی بابتة عبدالله بن الحسين و هو طفل فأجلسه فی حجره، فرماه رجل من بنی أسد بسهم فذبحه.»^۱ بر اساس این گزارش، امام عصر عاشورا از فرط خستگی و تشنگی، مقابل خیمه بر زمین می‌نشیند. در این هنگام، فرزند شیرخواره‌اش را به او می‌دهند. امام نیز او را در آغوش می‌گیرد و در این وقت، مردی از بنی‌اسد با تیر او را هدف قرار می‌دهد.

این گزارشی که شیخ مفید از میان سایر گزارش‌ها انتخاب و نقل کرده، بر اساس همان معیارهای عقلایی است که در ذهن خود دارد؛ گزارشی که توسط بسیاری از مورخان دیگر نیز نقل و تأیید شده است.^۲

وقتی طفل شیرخواره شهید شد، در مورد خون وی، دو گزارش نقل شده است. برخی چون فضیل بن زبیر (قرن ۲ق)، ابوالفرج (۳۵۶ق) و دیگران، با عبارات نزدیک به هم تصریح کرده‌اند: وقتی عبدالله ذبح شد، امام با دو دستش خون طفل را جمع می‌کرد و هنگامی که دستانش از خون پُر می‌شد، آن را به آسمان می‌پاشید.^۳ از امام باقر ۷ نقل

۱. مفید، الإرشاد، ج ۲، ص ۱۰۸.

۲. فتال نیشابوری، روضة الواعظین، ص ۱۸۸.

۳. المرشد بالله، الأمالی الخمیسیة، جزء اول، ص ۱۷۱؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین،

ص ۹۰؛ ابن‌نما، مثير الأحزان، ص ۵۲.

شده: «اگر قطره‌ای از آن خون بر زمین می‌ریخت، عذاب نازل می‌شد.»^۱ پس، «یک قطره از خون به زمین باز نگشت.»^۲

در این مورد نیز شیخ مفید گزارشی را برگزید که با عقل سازگار بیشتری دارد؛ «وقتی دستان امام از خون طفل پُر می‌شد، آن را بر زمین می‌ریخت.»^۳

افزون بر اینکه این روایت منسوب به امام باقر ۷، از نظر سند مخدوش و بی‌اعتبار است. معیار سوم: نقش و جایگاه عقلانیت در مباحث کلامی تاریخ‌نگاری از جمله مسائلی که در کلام شیعه مطرح شده، آن است که چه کسی متولی امور امام معصوم است؟ در این مورد، دو دیدگاه مطرح شده که ارائه و بررسی می‌شود.

دیدگاه اول: وجوب غسل، کفن و دفن امام به دست امام

در کتب روایی و فقهی شیعه، روایات و مباحثی در مورد اینکه متولی غسل و کفن و دفن امام معصوم، تنها امام معصوم می‌باشد، مطرح شده است. نص صریح، روایات مستفیض و اجماع ادله‌ای هستند که برای این مدعا بدان استناد شده است^۴ و تنها امام می‌تواند امام دیگری را غسل دهد؛ هرچند بین مشرق و مغرب میان آن دو فاصله باشد.^۵ در همین باره در کتب فقهی و روایی ذیل عناوینی چون: «الامام لا یلی امره

۱. المرشد بالله، الأملی الخمیسیه، جزء اول، ص ۱۷۱؛ ابن احمد، الحدائق الوردیه، ص ۱۲۰.

۲. ابن نما، مثير الأحزان، ص ۵۳؛ ابن طاووس، الملهوف، ص ۱۶۹؛ مجلسی، بحار الأنوار،

ج ۴۵، ص ۴۶.

۳. مفید، الإرشاد، ج ۲، ص ۱۰۸.

۴. قطیفی، رسائل آل طوق، ج ۱، ص ۸۳.

۵. جمعی از نویسندگان، موسوعه شهادة المعصومین، ج ۲، ص ۲۹۶؛ جمعی از نویسندگان

بحرین، وفيات الائمة، ص ۳۰۴.

الا الامام»،^۱ «الامامة لا يغسله الا الامام»^۲ و «مماثلت بين غاسل و ميت»، این موضوع طرح و مورد بررسی قرار گرفته است.^۳

شیخ صدوق (۳۸۱ق) برای ابطال مذهب واقفیه و در پاسخ به این شبهه که اگر امام رضا ۷ امام بود، چه کسی امام کاظم ۷ را غسل داد، می‌گوید: «ان الرضا ۷ قد غسل اباه موسی بن جعفر — علیهما السلام — من حیث خفی علی الحاضرین لغسله؛ امام رضا ۷ پدرش را غسل داد؛ به گونه‌ای که کسی از حاضران متوجه آن نشد.»^۴ آنچه تا کنون بیان شد، در مورد غسل دادن امام معصوم بود؛ اما در مورد امام حسین ۷ از آنجا که آن حضرت غسل نمی‌خواهد، این موضوع را به دفن امام توسط امام نیز سرایت داده‌اند.

شیخ طوسی (۴۶۰ق) نقل کرده: ابن‌ابی‌حمزه گوید: از حضرت رضا ۷ سؤال کردم: شنیده‌ام تنها امام متولی امر امام می‌شود. اگر چنین است، چه کسی متولی خاک‌سپاری امام حسین شد؟ فرزندش امام سجاده ۷ که در زندان کوفه بود. حضرت رضا ۷ فرمود: ایشان بدون آنکه کسی متوجه شود، از زندان خارج شد و متولی امور پدرش شد و بعد از دفن، دوباره به زندان بازگشت.^۵

۱. آل درویش، المجالس العاشورية، ص ۴۶۴.

۲. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۸۴؛ ر.ک: صدوق، عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۹۷؛ حلی، مختصر بصائر الدرجات، ص ۱۳؛ مازندرانی، شرح اصول الکافی، ج ۶، ص ۳۷۷؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۷، ص ۲۸۸؛ فیض کاشانی، الوافی، ج ۳، ص ۶۶۵.

۳. نراقی، معتمد الشیعه فی احکام الشریعه، ص ۳۴۷؛ شیخ انصاری، الطهاره، ج ۴، ص ۲۲۵.

۴. صدوق، عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۹۷.

۵. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۷۶۴؛ ر.ک: شاکری، موسوعه المصطفی والعترة،

ج ۱، ص ۴۲۲؛ جمعی از نویسندگان، موسوعه شهادة المعصومین، ج ۲، ص ۲۹۷؛ مرحوم خوبی

مقرم (۱۳۹۱ق) نیز در مقتل خود راجع به دفن امام حسین ۷ گوید: امام سجاده ۷ [از کوفه آمد] و بنی اسد را متحیر دید که اطراف اجساد ایستاده و نمی دانند چکار کنند. امام سجاده ۷ شهدای بنی هاشم و اصحاب را که سر در بدن نداشتند، معرفی کرد. سپس، نزد جسد پدرش رفت و آن را در آغوش کشید و گریه کرد. سپس، مقداری از خاک را کنار زد و قبری آماده پیدا شد. بعد از دفن آن حضرت، بر قبرش نوشت: «هذا قبر الحسين بن علی بن ابي طالب الّذي قتلوه عطشاناً غریباً». سپس، سراغ سایر شهدا رفت و دو قبر بزرگ کردند؛ یکی برای شهدای بنی هاشم، و دیگری برای اصحاب و آنها را دفن کردند. خُر را نیز طایفه اش به محلی که به قبر او مشهور است، بردند و دفن کردند.^۱

البته این مدعی مقرم در قرن چهاردهم، از جهات متعددی مخدوش است که در جای دیگر باید بررسی شود. در هر صورت، بنا بر این دیدگاه، لازم است امام متولی امر امام معصوم شود؛ از جمله دفن امام باید توسط امام باشد و در کتب فقهی و روایی، به این مطلب تصریح شده است.

دیدگاه دوم: عدم وجوب غسل، کفن و دفن امام به دست امام شیخ مفید در مورد غسل و کفن و دفن امام رضا ۷ بیان کرد: وقتی امام رضا ۷ فوت کرد، مأمون دستور غسل و کفن و خنوط آن حضرت را داد. سپس، همراه جنازه او را به محلی که در آنجا دفن شده، آوردند و در همین مکان به خاک سپرد.^۲

(۱۴۱۳ق) بعد از بیان این روایت، آن را مرسله و از جهت راویان، ضعیف و بی اعتبار می داند.

(خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۲، ص ۲۴۱)

^۱. مقرم، مقتل الحسین، ص ۳۲۰؛ آل درویش، المجالس العاشوریه، ص ۴۶۶؛ جمعی از

نویسندگان، موسوعه شهادة المعصومین، ج ۲، ص ۲۹۸.

^۲. مفید، الإرشاد، ج ۲، ص ۲۷۱.

در مورد دفن امام حسین ۷ نیز به صراحت بیان کرد: «وقتی ابن سعد از کربلا رفت، گروهی از بنی اسد که در غاضریه ساکن بودند، نزد جنازه‌های حسین و اصحابش آمدند. پس، بنی اسد بر حسین و اصحابش نماز گزارده و حسین را در قبری که الآن هست، دفن کردند و فرزندش علی را نیز دفن کردند... و برای شهدای اهل بیت و اصحاب... قبری حفر کرده و همه را در یک قبر دسته جمعی خاک کردند.»^۱

نکته قابل توجه اینکه کلینی (۳۳۹ق)، شیخ صدوق (۳۸۱ق) و شیخ طوسی (۴۶۰ق) روایات بسیاری در مورد «وجوب متولی بودن امر امام توسط امام» را بیان کرده‌اند؛ اما شیخ مفید (۴۱۳ق) از بین این گزارش‌ها، این گزارش را انتخاب کرده است و می‌تواند شاهد و قرینه‌ای باشد که ایشان قایل به دیدگاه دوم است.

معیار چهارم: حقیقت‌گرایی و پرهیز از مظلوم‌نمایی

یکی دیگر از مهم‌ترین شاخصه‌هایی که شیخ مفید در نگارش مقتل امام حسین ۷ به آن توجه داشت، پرهیز از: غلو، مظلوم‌نمایی افراطی و بیش از حد جلوه دادن ستم ظالمان است؛ به دیگر سخن، شیخ مفید بر اساس همان چارچوب عقل‌گرایی که دارد، گزارش‌هایی را انتخاب و روایت می‌کند که مطابق با واقع بوده و عوامل عاطفی و احساسی و غلو در آنها دخیل نباشد. برای تأیید این موضوع، مورد ذیل نقل و بررسی می‌شود.

- سکونت اهل بیت در خرابه شام

وقتی اهل بیت وارد شام شدند، یزید دستور داد آنها را در خرابه اسکان دهند؛ خرابه‌ای که اسیبان در آن از گرما و سرما محفوظ نبودند؛ ویرانه‌ای که سقفش ترک برداشته بود و اهل بیت گفتند: «ما را در اینجا گذاشته‌اند تا این سقف بر سر ما خراب شود؛ نه آبی، نه غذایی، نه فرشی، نه چراغی!» امام سجاد ۷ فرمود: «وقتی صدای ما به ناله بلند می‌شد، پاسبانان با تازیانه و سر نیزه بر سر ما می‌کوبیدند و نمی‌گذاشتند ما گریه و

۱. همان، ص ۱۱۴؛ ر.ک: طبرسی، اعلام الوری، ج ۱، ص ۴۷؛ ابن حاتم، الدر النظیم، ص ۵۵۹.

عزاداری کنیم!»^۱ این خرابه، همانجاست که ادعا شده: دختر سه ساله امام حسین ۷ در آنجا بعد از مشاهده سر بریده پدر خود، جان سپرد.

در ریشه‌یابی تاریخی این مطلب، باید گفت: داستان فوق با اختلاف اندک، توسط بزرگانی چون شیخ صدوق (۳۸۱ق) و فتال نیشابوری (۵۰۸ق) چنین گزارش شده است:

«یزید دستور داد زنان حسین را همراه علی بن حسین در مکانی زندانی کنند تا آنها را از سرما و گرما محافظت نکند و چهره‌های آنها به علت گرما و سرما پوست گذاشت...»^۲

اگرچه بر اساس این گزارش می‌توان اوج مظلومیت اهل بیت و نهایت خباثت و پستی یزید را به نمایش گذاشت، اما شیخ مفید برخلاف رویه استاد خود شیخ صدوق که اخباری‌گری است، گزارش وی را طرد کرده و گزارش مخالف آن را این‌گونه بیان می‌کند: «هنگامی که جلسه در کاخ تمام شد، یزید دستور داد کاروان اسیران را در خانه‌ای که متصل به کاخ بود، ساکن کنند.»^۳

در گزارش شیخ مفید، سخنی از خرابه شام نیست؛ بلکه اسیران در خانه‌ای متصل به کاخ ساکن شدند.

افزون بر گزارش شیخ مفید، بسیاری از بزرگان نقل کردند: یزید دستور داد اهل بیت امام حسین ۷ را در خانه‌ای متصل به کاخ ساکن کنند و امکانات مورد نیاز آنها را فراهم نمایند. اسیران حسینی، از کاخ بیرون رفتند تا وارد خانه یزید شدند. در این هنگام، تمام

۱. ر.ک: مجید زجاجی کاشانی، پژوهشی تازه پیرامون ودیعه کربلا حضرت رقیه

بنت‌الحسین، ص ۱۶۱-۱۶۴.

۲. ر.ک: صدوق، الامالی، ص ۲۳۱ و ۲۳۲؛ فتال نیشابوری، روضه الواعظین، ص ۱۹۲.

۳. مفید، الإرشاد، ج ۲، ص ۱۲۲.

زنان آل معاویه به استقبال آنها شتافته، سه روز برای حسین گریه کردند و نوحه سر دادند.^۱

بخش دوم: نقد و بررسی چند گزارش

کتب شیخ نیز همانند سایر مورخان، منابع و مستندات در اختیار داشته و با توجه به معیارهای خود، گزارش‌هایی را انتخاب و نقل کرده است. در این میان، شماری از گزارش‌هایی که نقل کرده، قابل تأمل و با توجه به اصول و قواعد پژوهش در تاریخ،^۲ قابل استناد نیستند که در اینجا به عنوان نمونه، مواردی ذکر می‌شود:

مورد اول: بیعت با یزید

شیخ مفید (۴۱۳ق)، در گزارشی چنین نقل کرده است: وقتی کاروان حسینی در نینوا فرود آمدند، امام حسین با ابن سعد ملاقات نمود. بعد از دیدار، ابن سعد نامه‌ای این‌گونه به ابن زیاد نوشت که حسین سه پیشنهاد داده است؛ از جمله اینکه «أو أن يأتي أمير المؤمنين يزيد فيضع يده في يده، فيرى فيما بينه وبينه رأيه؛ یا اینکه نزد امیرمؤمنان، یزید، برود و دست در دست او گذارد. پس، باید منتظر ماند مابین حسین و یزید چه پیش می‌آید.»^۳ افزون بر شیخ مفید، بزرگانی از فریقین نیز این

^۱. ابومخنف، مقتل الحسين، ص ۲۱۴ و ۲۱۵؛ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۱۷؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۵۳؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۶۹، ص ۱۷۷؛ ابن جوزی، المنتظم، ج ۵، ص ۳۴۴؛ ابن اثیر، الكامل فی التاريخ، ج ۴، ص ۸۷.

^۲. ر.ک: صالحی حاجی‌آبادی، «اصول و قواعد پژوهشی در تاریخ»، فصلنامه پژوهشی تاریخ، شماره دهم، دانشگاه محلات، ص ۵۱ - ۸۱.

^۳. مفید، الإرشاد، ج ۲، ص ۸۷.

گزارش را نقل کرده‌اند؛^۱ حال آنکه وقتی به منابع و سند متصل به کسانی که از مدینه تا عاشورا همراه امام حسین ۷ بودند، مراجعه می‌شود، چنین مطلبی تأیید نشده است.^۲

مورد دوم: در خصوص شهادی کربلا

شیخ مفید (۴۱۳ق)، ضمن بیان نام اولاد حضرت علی ۷، تصریح دارد: «محمد اصغر که کنیه‌اش ابوبکر بود، با عبیدالله روز عاشورا همراه حسین به شهادت رسیدند. مادر آن دو، لیلی بنت مسعود دارمیه بود.»^۳ برخی همین گزارش را نقل کردند.^۴ در این گزارش، چند ادعا شده است؛ اولاً، ابوبکر کنیه محمد اصغر است. ثانیاً، عبیدالله بن علی در کربلا به شهادت رسید. ثالثاً، مادر آنها لیلی نام داشت.

اما این گزارش، از چند جهت قابل تأمل است؛ زیرا اولاً، بسیاری از بزرگان که از لحاظ تعدد، تقدم زمانی و اعتبار، گفتارشان بر گزارش فوق که تاریخ آن به قرن پنجم بازمی‌گردد، ترجیح دارد، همانند ابومخنف (۱۵۷ق)، ابن سعد (۲۳۰ق)، بغدادی (۲۴۵ق)، بلاذری (۲۷۹ق)، طبری (۳۱۰ق)، مسعودی (۳۴۵ق)، ابن حمدان (۳۳۴ق)، شیخ صدوق (۳۸۱ق)، شیخ طوسی (۴۶۰ق) و دیگران تصریح دارند: ابوبکر و محمد، از فرزندان

۱. ر.ک: ابومخنف، مقتل الحسین، ص ۱۰۰ و ۱۰۱؛ ابن قتیبه، الامامه والسیاسة، ج ۲، ص ۱۱؛

بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۸۲؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۱۳.

۲. ابومخنف، مقتل الحسین، ص ۱۰۰؛ تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۱۳.

۳. مفید، الإرشاد، ج ۱، ص ۳۵۴.

۴. طبرسی، تاج الموالد، ص ۱۹؛ ابن بطرق، العمدة، ص ۳۰؛ ابن حاتم، الدر النظیم، ص ۴۳۰.

حضرت علی^۷، هر دو در کربلا به شهادت رسیدند.^۱ بنابراین، گزارش شیخ مفید مبنی بر اینکه ابوبکر کنیه محمد اصغر می‌باشد، قابل تردید است.

ثانیاً، شیخ مفید و دیگران تصریح کردند: عبیدالله بن علی همراه محمد اصغر که کنیه‌اش ابوبکر بود، در کربلا به شهادت رسید؛ حال آنکه این مدعا برخلاف گزارش کهن و متعدد است؛ زیرا مورخانی چون: ابن سعد (۲۳۰ق)، بلاذری (۲۷۹ق)، یعقوبی (۲۸۴ق)، ابن سلیمان کوفی (۳۰۰ق)، طبری (۳۱۰ق)، ابوالفرج اصفهانی (۳۵۶ق) تصریح دارند: عبیدالله بن علی، سال ۶۷ هجری در لشکر م صعب بود و توسط لشکر مختار کشته شد.^۲

شایان ذکر است، شیخ مفید ذیل اسامی شهدای کربلا، نام عبیدالله را تصحیح نمود و نوشت: «عبدالله و ابوبکر، فرزندان امیرمؤمنان که مادر شان لیلی بنت م سعود بود، در کربلا شهید شدند.»^۳ با وجود این، م صحیح کتاب در اینجا حا شیه زده و تصریح دارد: «صحیح نام، عبیدالله است؛ نه عبدالله!» حال آنکه روز عاشورا عبدالله بن علی که نام

^۱. ابومخنف، مقتل الحسین، ص ۲۳۵؛ ابن سعد، ترجمه الإمام الحسین، ص ۷۶؛ ابن حیب بغدادی، المحبر، ص ۲۹۰؛ بلاذری، أنساب الأشراف، ج ۲، ص ۱۹۲؛ بلاذری نام ابوبکر را بدون تصریح به شهادتش، در شمار فرزندان امام علی^۷ ضبط و تصریح کرده: «محمد اصغر، با حسین به شهادت رسید»؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۵۸؛ مسعودی، التنبیه والإشراف، ص ۲۶۳؛ ابن حمدان، الهدایة الكبرى، ص ۹۵؛ طوسی، رجال طوسی، ص ۷۹ و ۸۱.

^۲. ر.ک: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ۵، ص ۱۱۸؛ بلاذری، أنساب الأشراف، ج ۲، ص ۱۹۰؛ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۶۳؛ ابن سلیمان، مناقب الامام امیرالمؤمنین، ج ۲، ص ۴۸ و ۴۹؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۵۶۷؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبین، ص ۱۲۵.

^۳. مفید، الإرشاد، ج ۲، ص ۱۲۵.

مادرش امّ البنین بود، در کربلا به شهادت رسید؛ نه عبدالله یا عبدالله فرزند لیلی بنت مسعود.

ثالثاً، مورخانی چون: ابن سعد (۲۳۰ق)، ابن قتیبه (۲۷۶ق)، ابن سلیمان کوفی (۳۰۰ق)، ابن اعثم (۳۱۴ق)، ابن حبان (۳۵۴ق) و طبرانی (۳۶۰ق) تصریح دارند: مادر ابوبکر بن علی، لیلی بنت مسعود نام داشت^۱ و به تصریح ابومخنف (۱۵۷ق)، یعقوبی (۲۸۴ق)، طبری (۳۱۰ق)، طوسی (۴۶۰ق) و دیگران، مادر محمد بن علی، امّ ولد بود؛^۲ نه آن گونه که شیخ مفید ادعا کرده: لیلی بنت مسعود.

مورد سوم: شمار شهدای بنی هاشم

شیخ مفید (۴۱۳ق) تصریح دارد: روز عاشوار هفده تن از اهل بیت حسین با او در کربلا به شهادت رسیدند و حسین هجدهمین آنها بود. نام آنها عبارت‌اند از: عباس، عبدالله، جعفر و عثمان که مادرشان امّ البنین نام داشت و نیز عبدالله و ابوبکر که مادرشان لیلی بنت مسعود از فرزندان حضرت علی ۷ بود. علی و عبدالله از فرزندان امام حسین ۷؛ قاسم، ابوبکر و عبدالله از فرزندان امام حسن ۷؛ محمد و عون از فرزندان عبدالله بن جعفر؛

^۱. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۱۹؛ ابن قتیبه، الإمامة والسیاسة، ج ۲، ص ۱۲: در پاورقی اینجا، نام مادرش «لیلی» ضبط شده؛ اما در متن کتاب، نام مادرش «امّ البنین» ثبت شده است و این مطلب، قابل تأمل است؛ ابن سلیمان، مناقب الامام امیر المؤمنین، ج ۲، ص ۴۸ و ۴۹؛ ابن اعثم، الفتوح، ج ۵، ص ۱۱۲؛ ابن حبان، الثقات، ج ۲، ص ۳۱۱؛ ابن حبان، از عبارت «قیل: گفته شده» استفاده کرده است؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۳، ص ۱۰۳.

^۲. ابومخنف، مقتل الحسین، ص ۲۳۵؛ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۱۳؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۵۸؛ طوسی، رجال طوسی، ص ۷۹؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۴، ص ۹۲.

عبدالله، جعفر و عبدالرحمن از فرزندان عقیل و نیز محمد بن ابی سعید بن عقیل از شهدای بنی هاشم در کربلا بودند.^۱

اما این گزارش شیخ مفید، از چند جهت قابل تأمل است؛ زیرا اولاً، به تصریح مورخانی چون: ابومخنف (۱۵۷ق)، ابن سعد (۳۳۰ق)، دینوری (۲۸۲ق)، طبری (۳۱۰ق) و دیگران، امام حسین ۷ همراه هجده تن از اهل بیت خود به شهادت رسید^۲ و طبق این گزارش، امام حسین ۷ نوزدهمین فرد می شود؛ نه آن گونه که شیخ مفید ادعا کرده: امام هجدهمین باشد؛ همان گونه که شیخ مفید چند صفحه قبل این مقاله، به این مطلب تصریح کرد: «حسین بن علی همراه هجده تن از اهل بیت خود بر ما وارد شدند.»^۳ و این، یعنی امام حسین ۷ نوزدهمین شخص از بنی هاشم بود.

ثانیاً، شیخ مفید نام هفده تن از بنی هاشم را ذکر کرده و نام دو تن از شهدای بنی هاشم به نام عبدالله بن مسلم و محمد اصغر را ذکر نکرده است. با وجود آنکه چند صفحه قبل، نام و کیفیت شهادت عبدالله بن مسلم بن عقیل را ذکر کرده، اما در اینجا نامی از آنها نیست.^۴

۱. مفید، الإرشاد، ج ۲، ص ۱۲۵ و ۱۲۶.

۲. ابومخنف، مقتل الحسين، ص ۲۱۰؛ ابن سعد، ترجمه الامام الحسين، ص ۸۱؛ دینوری، الأخبار الطوال، ص ۲۶۰؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۵۱؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۱۸، ص ۴۴۵؛ ابن جوزی، المنتظم، ج ۵، ص ۳۴۱.

۳. مفید، الإرشاد، ج ۲، ص ۱۱۸.

۴. همان، ص ۱۰۷.

در توضیح باید گفت: مادر عبدالله بن مسلم، رقیه، بنت علی نام داشت^۱ که روز عاشورا تیری کف دست او را به پیشانیش دوخت^۲ و به شهادت رسید.^۳ وقتی مختار قیام کرد، زید بن رقاده، قاتل عبدالله بن مسلم را دستگیر و هدف باران تیر و سنگ قرار داد و زنده‌زنده او را به آتش کشید.^۴

ثالثاً، شیخ مفید دو فرزند به نام عبدالله را در میان فرزندان حضرت علی ۷ ذکر کرده؛ یکی فرزند امّ البنین و دیگری فرزند لیلی بنت مسعود؛ حال آنکه روز عاشورا، تنها عبدالله که مادرش امّ البنین بود، به شهادت رسید.^۵

رابعاً، شیخ مفید به گمان آنکه عبدالله بن علی فرزند لیلی بنت مسعود در کربلا به شهادت رسید و اینکه ابوبکر کنیه محمد اصغر است، نام محمد اصغر را در شمار شهدا

۱. زبیری، نسب قریش، ص ۴۵؛ ابن حیب بغدادی، المعجب، ص ۵۶.

۲. ابومخنف، وقعة الطف، ص ۲۴۷ و ۲۴۸؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۴۱؛ ابن اثیر، الکامل

فی التاریخ، ج ۴، ص ۷۴؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۹۴.

۳. ابومخنف، مقتل الحسین، ص ۲۴۱؛ زبیری، نسب قریش، ص ۴۵؛ ابن خیاط، تاریخ خلیفه، ص ۱۷۹؛ ابن حبان، الثقات، ج ۲، ص ۳۱۱؛ بلاذری، جمل من أنساب الأشراف، ج ۲، ص ۷۰؛ دینوری، الأخبار الطوال، ص ۲۵۷؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۵۹؛ صدوق، الأمالی صدوق، ص ۲۲۵.

۴. ابومخنف، مقتل الحسین، ص ۳۷۹؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۵۳۴ و ۵۳۵؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۴، ص ۲۴۳؛ ابن کثیر، البداية والنهاية، ج ۸، ص ۳۰۰.

۵. ابومخنف، مقتل الحسین، ص ۲۳۴ و ۲۳۵؛ کلبی، جمهرة النسب، ص ۳۱؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۵۸؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۳، ص ۱۰۳؛ ابن حبان، الثقات، ج ۲، ص ۳۰۹ و ۳۱۱؛ مفید، الإختصاص، ص ۷۸.

ذکر نکرده؛ حال آنکه محمد از جمله فرزندان حضرت علی^{۱۷} از امّ ولد بود^۲ که نسلی از وی باقی نماند^۳ و روز عاشورا به دست مردی از بنی ابان بن دارم^۴ به شهادت رسید.^۵ سپس، دشمن سر از تنش جدا کرد^۶ و به شام فرستاد.^۷ مورد چهارم: جامع نبودن ارشاد در ضبط نام شهدا شیخ مفید تصریح دارد: صبح عاشورا سی و دو اسب سوار، و چهل پیاده نظام برای نبرد با دشمن راهی میدان شدند^۸ و بعد از شهادت آنها، ۷۲ سر از تن جدا و به کوفه فرستاده

۱. یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۱۳؛ ابن طلحه شافعی، مطالب السؤل، ص ۳۱۴؛ کاتب بغدادی، تاریخ الاثمه، ص ۱۷.

۲. ابومخنف، مقتل الحسين، ص ۲۳۵؛ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۱۳؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۵۸؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۴، ص ۹۲؛ طوسی، رجال طوسی، ص ۷۹.
۳. طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۱۱۸؛ طبری به نقل از هشام گوید: محمد که نسلی از او باقی نماند، فرزند أسماء بنت عمیس بود؛ اما واقدی گوید: فرزندان أسماء، یحیی و عون بود و محمد اصغر، با امام حسین به شهادت رسید؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۳۹۷.
۴. ابومخنف، مقتل الحسين، ص ۲۳۵؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۵۸؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۴، ص ۹۲.

۵. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۲، ص ۱۹۲؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۱۱۸ و ۳۵۸؛ ابن حبیب بغدادی، تاریخ الاثمه، ص ۱۷؛ مسعودی، التنبيه والإشراف، ص ۲۶۳؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۴، ص ۹۲.

۶. ابومخنف، مقتل الحسين، ص ۱۸۷؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۴۳.

۷. ابن حبیب بغدادی، المحبر، ص ۲۹۰ و ۲۹۱.

۸. مفید، الإرشاد، ج ۲، ص ۹۵.

شد^۱ که از این میان، هجده تن از بنی‌هاشم بودند که شیخ مفید نام شانزده تن را ذکر کرده و ۵۴ تن دیگر، از اصحاب هستند که شیخ مفید از میان آنها، تنها نام هشت نفر را ذکر کرده است. (جدول شماره ۱)^۲

۱	حربن یزید	۳	زهیر بن قین	۵	عابس بن شیب	۷	مسلم بن عوسجه
۲	حنظله بن سعد	۴	شوذب مولای شاکر	۶	عبدالله بن عمیر کلبی	۸	نافع بن هلال

جدول شماره ۱

و ۴۶ تن از شهدای غیر بنی‌هاشم را که از کتب معتبر و کهن نامشان استخراج شده،^۳ ذکر نکرده است. (جدول شماره ۲)

۱۳	حلاس بن عمرو	۲۵	ضرغامه بن مالک	۳۷	عمرو بن قرظه	ابوشعشاء (یزید بن زیاد)
۱۴	حوی مولای ابوذر	۲۶	عامر بن مسلم	۳۸	قاسط بن زهیر	ابو ثمامه (عمرو بن عبدالله)
۱۵	رمیث بن عمرو	۲۷	عبدالرحمن بن عبدربه	۳۹	کنانه بن عتیق	ام وهب

۱. همان، ص ۱۱۳.

۲. رک: همان، ص ۱۰۱-۱۰۶.

۳. رک: صالحی حاجی آبادی، شهدای نینوا، ص ۱۶۹-۳۴۱.

انس بن حارث	۱۶	زاهر مولای عمرو	۲۸	عبدالرحمن بن عبدالله	۴۰	مالک بن عبد بن سریع
بدر بن معقل	۱۷	زهیر بن سلیم	۲۹	عبدالرحمن بن عزره غفاری	۴۱	مجمع بن عبدالله
بریر بن خضیر	۱۸	سعد مولای عمرو	۳۰	عبدالله بن عزره غفاری	۴۲	مسعود بن حجاج
بشیر بن عمرو حضرمی	۱۹	سعید بن عبدالله حنفی	۳۱	عبدالله بن یزید	۴۳	مسلم بن کثیر
جابر بن حارث سلمانی	۲۰	سلیمان مولای حسین	۳۲	عبدالله بن یزید	۴۴	منجح مولای حسین
جناد بن حارث انصاری	۲۱	سوید بن عمرو	۳۳	عمار بن ابی سلامه	۴۵	نعیم بن عجلان
جندب بن حجیر کندی	۲۲	سیف بن حارث	۳۴	عمار بن حسان	۴۶	یزید بن نبیط
حبیب بن مظاهر	۲۳	سیف بن مالک	۳۵	عمر بن خالد		
حجاج بن مسروق	۲۴	شیب بن عبدالله	۳۶	عمرو بن ضبیعه		

(جدول شماره ۲)

بنا بر این گزارش، شیخ مفید از ۷۲ شهید کربلا، نام ۴۸ شهید را ضبط نکرده و این، نقصان الإرشاد را در این زمینه می‌رساند.

نتیجه

با توجه به آنچه بیان شد، به دست آمد شیخ مفید که عالمی عقلگرا و فقیه کلامی است، در استخراج و انتخاب گزارش‌های تاریخی، به شهرت گزارش توجه نمی‌کند. وقتی گزارش‌های شیخ مفید با گزارش سایر مورخان به صورت تطبیقی مقایسه

می‌شود، شواهد و قراینی یافت می‌شود که بر این عقلانیت و واقع‌گرایی صحه می‌گذارد. این معیار، چنان برای او مهم است که در نقل گزارش‌های منقول از قیام امام حسین ۷، حتی برخی گزارش‌های استاد خود شیخ صدوق را نیز که با این مبانی و معیار تعارض دارد، رد می‌کند. از جمله پیامدهای مثبت این نوع نگرش شیخ مفید به تاریخ، آن است که باعث غربال‌گری و زدودن گزارش‌های ضعیف یا بی‌اعتبار از تاریخ می‌گردد. از سوی دیگر، نباید چنین پنداشت که الإرشاد جامع است و هرآنچه گزارش کرده، صحیح است؛ بلکه در برخی موارد، گزارش‌های مخالف مبانی فکری خود را آورده است.

منابع

الف. عربی

ابن ابی‌شیبیه، عبدالله، ۱۴۰۹ق، المصنف فی الاحادیث والآثار، تحقیق: سعید اللحام،

بیروت،

دار الفکر.

ابن اثیر، علی، ۱۳۸۶ق، الكامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر.

ابن احمد، حمید، ۱۴۰۵ق، الحدائق الوردیه فی مناقب ائمه الزیدیه، الطبعة الثانیة،

دمش

دار الاسامة.

ابن اعثم، احمد، ۱۴۱۱ق، الفتوح، تحقیق: علی شیری، بیروت، دار الاضواء.

ابن بطریق، یحیی، ۱۴۰۷ق، العمدة، عیون صحاح الاخبار فی مناقب امام الابرار، قم،

النشر الاسلامی.

ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۴۱۲ق، المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک، تحقیق: محمد

عبدالقادر و مصطفی عبدالقادر، بیروت، دار الکتب العلمیة.

- ابن حبان، محمد، ۱۳۹۵ق، الثقات، حيدر آباد، مؤسسه الكتب الثقافيه.
- ابن حبيب بغدادى، محمد، ۱۳۶۱ق، المحبر، بی جا، مطبعة الدائرة.
- ابن حمدان، حسين، ۱۴۱۱ق، الهداية الكبرى، چاپ چهارم، بيروت، مؤسسه البلاغ.
- ابن خياط، خليفه، ۱۴۱۴ق، تاريخ خليفه، تحقيق: سهيل زكار، بيروت، دار الفكر.
- ابن سعد، محمد، ۱۴۱۵ق، ترجمه الإمام الحسين ومقتله من القسم غير المطبوع من كتاب الطبقات الكبير، تحقيق: عبدالعزيز الطباطبائي، قم، مؤسسه آل البيت.
- ، بی تا، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر.
- ابن سليمان كوفى، محمد، ۱۴۱۲ق، مناقب الامام امير المؤمنين، تحقيق: محمداقبر محمودى، قم، مجمع احياء الثقافه.
- ابن طاووس، على، ۱۴۲۵ق، الملهوف فى قتلى الطفوف، تحقيق: فارس تبريزيان «الحسون»، چاپ چهارم، تهران، دار الأسوه.
- ابن طلحه شافعى، محمد، بی تا، مطالب السؤول فى مناقب آل الرسول، تحقيق: ماجد بن احمد، بی جا، بی نا.
- ابن عساکر، على، ۱۴۱۵ق، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: على شير، بيروت، دار الفكر.
- ابن قتال نيشابورى، محمد، بی تا، روضه الواعظين، قم، منشورات الرضى.
- ابن قتيبه، عبدالله، ۱۴۱۳ق، الإمامة والسياسة، تحقيق: على شيرى، قم، انتشارات الشريف الرضى.
- ابن كثير، اسماعيل، ۱۴۰۸ق، البداية والنهاية، تحقيق: على شيرى، بيروت، دار احياء التراث العربى.
- ابن نما حلى، محمد، ۱۳۶۹ق، مثير الأحزان، النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية.
- ابومخنف، لوط، ۱۳۶۴ق، مقتل الحسين، تحقيق: حسن غفارى، چاپ دوم، قم، حسن غفارى.
- ، ۱۳۶۷ش، وقعة الطف، تحقيق: محمدهادى يوسفى، قم، النشر الاسلامى.

اصفهانى، ابوالفرج، ١٩٦٥م، مقاتل الطالبیین، تحقیق: كاظم المظفر، چاپ دوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية.

آل درويش، عبدالله، ١٤٢٨ق، المجالس العاشورية فى المآتم الحسينية، قم، اهل الذكر. بخارى، ابونصر، ١٣٨١ق، سر السلسلة العلوية، تحقيق: محمدصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية.

بخارى، محمد، ١٤٠٦ق، التاريخ الصغير، تحقيق: محمود ابراهيم، بيروت، دار المعرفة. البرى، محمد، ١٤٠٢ق، الجوهره فى نسب الإمام على وآله، تحقيق: محمد التونجى، بيروت، مؤسسة الأعلم.

بلاذرى، احمد، ١٣٩٤ق، انساب الأشراف، تحقيق: محمدباقر محمودى، بيروت، مؤسسة الأعلمى.

بيهقى، احمد، بى تا، السنن الكبرى، بيروت، دار المعرفة.

— ، بى تا، معرفة السنن والآثار، تحقيق: كسروى حسن، بيروت، دار الكتب العلمية. جمعى از نویسندگان بحرین و قطیف، ١٤١٢ق، وفيات الائمة، بيروت، دار البلاغة. جمعى از نویسندگان، ١٣٨٠ش، مو سوعه شهادة المعصومين، لجنة الحديث فى معهد باقر العلوم، قم، انتشارات نور السجاد.

حلى، حسن، ١٣٧٠ق، مختصر بصائر الدرجات، نجف اشرف، منشورات المطبعة الحيدرية.

خونى، سيد ابوالقاسم، ١٤١٣ق، معجم رجال الحديث و تفصيل الرواة، الطبعة الخامسة، بى جا، بى نا.

دينورى، احمد، ١٩٦٠م، الأخبار الطوال، تحقيق: عبدالمنعم، قاهرة، دار احياء الكتب العربى.

زبيرى، مصعب، بى تا، نسب قریش، تصحيح: إ. ليفى بروفنسال، بى جا، دار المعارف.

سبط ابن جوزى، بى تا، تذكرة الخواص، طهران، مكتبة نينوا.

شاکری، حسین، ١٤١٧ق، موسوعه المصطفى والعترة، قم، نشر الهادی.
 شیخ از صاری، مرتضی، ١٤٢٦ق، الطهارة، تحقیق: لجنة تحقیق تراث الشیخ الأعظم،
 قم، مجمع الفکر الاسلامی.

صدوق، محمد بن علی، ١٤١٧ق، الأمالی، قم، مؤسسه البعثه.

____، ١٤٠٤ق، عیون اخبار الرضا، تحقیق: حسین اعلمی، بیروت، مؤسسه الأعلمی.

طبرانی، سلیمان، ١٤٠٦ق، المعجم الكبير، تحقیق: حمدی عبدالمجید السلفی، الطبعة
 الثانية، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

طبرسی، فضل، ١٤٠٦ق، تاج الموالید فی موالید الأئمة ووفیاتهم، قم، مکتبه مرع شی
 نجفی.

____، بی تا، اعلام الوری باعلام الهدی، الطبعة الثالثة، بی جا، دار الکتب الاسلامیة.

طبری، محمد، ١٣٥٨ق، تاریخ طبری، قاهرة، الإستقامة.

طوسی، محمد، ١٣٨١ق، رجال طوسی، قم، منشورات رضی.

-----، ١٤٠٤ق، اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، تصحیح: میرداماد، قم، مؤسسه
 آل البيت.

____، ١٤٠٧ق، الخلاف، تحقیق: جماعة من المحققين، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

فیض کاشانی، محمد، ١٤٠٦ق، الوافی، تحقیق: ضیاء الدین الحسینی، اصفهان، مکتبه
 الام

امیرالمؤمنین.

قطیفی، احمد بن شیخ، ١٤٢٢ق، رسائل آل طوق، تحقیق: شركة دار المصطفى، دمشق،
 شركة دار المصطفى لاهیاء التراث.

قمی، عباس، ١٤٠٥ق، نفس المهموم، تحقیق: رضا استادی، قم، بصیرتی.

کاتب بغدادی، ١٤٠٦ق، محمد بن احمد، تاریخ الأئمة (المجموعة)، قم، مکتب المرع شی
 النجفی.

- کلبی، هشام، ۱۴۰۷ق، جمهره النسب، تحقیق: ناجی حسن، بیروت، عالم الکتبی.
- کلینی، محمد، ۱۳۹۱ق، کافی، تعلیق: علی اکبر غفاری، بی جا، دار الکتب الاسلامیه.
- مازندرانی، مولی محمد صالح، بی تا، شرح اصول کافی، بی جا.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۸۹ق، بحار الأنوار، چاپ سوم، طهران، مکتبه الاسلامیه.
- مجهول، مقتل ابی مخنف، چاپ سنگی، به قلم: محمدتقی بن خلیل التبریزی، هشتم شوال.
- مجهول، ۱۳۶۲ش، مقتل الحسین ومصرع اهل بيته واصحابه، الطبعة الثانية، قم، منشورات الرضى.
- المر شديالله، يحيى، ۱۴۰۳ق، الأمالي الخمي سية (تسمية من قتل مع الحسين)، چاپ سوم، بیروت، عالم الکتب.
- مسعودی، علی، بی تا، التنبيه والاشراف، بیروت، دار صعب.
- مغربی، نعمان، بی تا، شرح الاخبار فی فضائل الائمة الاطهار، تحقیق: محمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- مفید، محمد، ۱۴۱۴ق، الإرشاد فی معرفة حجج الله على العباد، تحقیق: مؤسسه آل البيت، قم، المؤتمر العالمي لالفيه الشيخ المفيد.
- ، بی تا، الاختصاص، قم، بصیرتی.
- ، ۱۴۱۴ق، الفصول المختارة، تحقیق: نورالدين جعفریان و دیگران، چاپ دوم، بیروت، دار المفید.
- مقرم، عبدالرزاق، ۱۳۹۴ق، مقتل الحسين، قم، بصیرتی.
- نراقی، محمد مهدی، ۱۴۲۲ق، معتمد الشیعة فی احکام الشریعة، تحقیق: مؤسسه الوحيد البهبهانی، بی جا، مؤسسه النشر الاسلامی.
- یعقوبی، احمد، بی تا، تاریخ الیعقوبی، بیروت، دار صادر.
- ب. فارسی

- حسین، عبدالله، ۱۳۸۶ش، معرفی و نقد منابع عاشورا، پژوهشکده تاریخ و سیره اهل بیت، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- زجاجی کاشانی، مجید، ۱۳۷۸ش، پژوهشی تازه پیرامون ودیعه کربلا حضرت رقیه بنت الحسین، تهران، آوای سبحان.
- صالحی حاجی آبادی، ابراهیم، زمستان ۱۳۸۸، «پژوهشی در هویت تاریخی مقتل ابی مخنف»، فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، ش ۸۲: ۵۱ - ۷۲.
- ، ۱۳۸۷ش، «اصول و قواعد پژوهشی تاریخ (مطالعه موردی: واقعه کربلا)»، فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ، شماره دهم.
- ، ۱۳۹۷ش، شهدای نینوا، تهران، نگاه معاصر.
- صفری فروشانی، تابستان ۱۳۸۶ش، «شیخ مفید و تاریخ‌نگاری او در کتاب الإرشاد»، فصلنامه شیعه‌شناسی، ش ۱۸.
- عالمی، محمدعلی، ۱۳۷۵ش، نفس مطمئنه، چاپ دوم، بی‌جا، هاد.

فصلنامه تاریخ اسلام / سال هشتم، بهار ۱۳۸۶، شماره مسلسل / ۲۹، ص ۶۷ - ۸۰

دگراندیشی و تأثیر آن بر مطالعات عاشورا در دوره معاصر (۱۳۰۵-۱۳۵۷) در ایران

تاریخ تأیید: ۹۹/۱/۱۶

تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۳

سید محمد حسینی^۱

چکیده:

بازنمایی واقعه عاشورا در تاریخ معاصر ایران (۱۳۰۵-۱۳۵۷) در شمار موضوعاتی است که با وجود اهمیتی که در شناساندن سیر تحول رویکردهای مطالعاتی عاشورایی دارد، کمتر به آن توجه شده است. مقاله حاضر می‌کوشد با بررسی جریان‌های دگراندیشی و مبانی آنان به نقش آنان در بازنمایی واقعه عاشورا در این دوره بپردازد. نتایج این بررسی نشان می‌دهند که انگیزه خرافه‌ستیزی و پندارستیزی جریان‌های دگراندیشی در تاریخ معاصر ایران که ریشه در دوران پیش از پهلوی دارد، زمینه‌ساز شکل جدیدی از مطالعات و تحلیل‌های مبتنی بر عقل‌مداری و علم‌گرایی شده است که تفسیرهایی سیاسی و اجتماعی از عاشورا را به دنبال داشته است.

کلیدواژگان: عاشورا پژوهی، تفسیر سیاسی عاشورا، تفسیر اجتماعی عاشورا، عصر پهلوی، دگراندیشی.

۱. مقدمه

واقعه عاشورا به دلیل برخورداری از اهمیت کانونی در تاریخ اسلام، همیشه مورد توجه قرار گرفته است. ماندگاری این واقعه در قالب آثار تاریخی و سپس در ادبیات داستانی و به تدریج در ادبیات سیاسی، بخشی از این اهمیت بیان شده است. گزارش‌های

^۱. دکتری تخصصی تاریخ تشیع اثنا عشری دانشگاه ادیان و مذاهب قم: (hiu.sh56@gmail.com).

تاریخی تا قرن پنجم هجری، ملاک ارزش گذاری آرای مختلف قرار می‌گرفتند تا این که با افول رویکرد تاریخ‌نگارانه و رشد جریان‌های فکری با رویکردهای کلامی، عرفانی و صوفی زمینه دگرگونی در تاریخ‌نگاری عاشورا فراهم آمد. این تغییر در مطالعات به تدریج با هم‌جواری آرای جدید در دوره معاصر ایران (۱۳۰۵-۱۳۵۷) ادامه یافت.

در ایران پس از مشروطه (۱۲۸۵-۱۲۹۳) تا بر آمدن انقلاب اسلامی (۱۳۵۷) به مطالعات عاشورا در قالب فکری جریان‌های موجود توجه می‌شد. در این دوره، گروه‌های مختلف فکری به دلیل سیاست‌های تساهلی پهلوی اول (۱۳۰۵-۱۳۲۰) نسبت به آرای مارکسیستی و کمونیستی در ایران، رشد قابل توجهی یافتند و با استفاده از ابزارهای رسانه‌ای، چون مجلات علمی و فرهنگی به پایه ریزی مبانی تفکری خویش و تثبیت آن در جامعه سنتی ایران پرداختند.

این که این افکار چه تأثیری بر مطالعات عاشورا گذارده است و بر مبانی چه تفکری صورت گرفته است و پی‌آمد چنین مطالعاتی چه بوده است؟ مجموعه پرسش‌هایی است که این مقاله به دنبال کشف آن خواهد بود. بر این اساس، فرض بر آن است که مطالعات عاشورا در این دوره با فراهم آمدن شرایط و زمینه‌های فکری جدید، به وسیله برخی افراد و گروه‌های اثر گذار در ابعاد اجتماعی، سیاسی و مذهبی صورتی جدید یافت و در نتیجه در قالب جدیدی در تاریخ معاصر رشد و توسعه پیدا کرد.

۲. جریان‌های دگراندیش

۱. سنتی‌اندیشان غیر دینی: این جریان با مبانی ناسیونالیستی و با تأکید بر تاریخ‌زدگی، ستایش وطن، دین، نژاد و خون ایرانی در رویارویی با مذهب و آموزه‌های مذهبی ایرانیان، به نقد و رد باورهای مذهبی پرداختند.^۱

^۱. پورفرد، صورت‌بندی روشنفکری در جمهوری اسلامی ایران، ص ۱۲۲-۱۲۳.

۲. روشن‌فکران دینی سنتی‌اندیش: این جریان، گروهی از مدافعان تاریخ هستند که اصالت یک پدیده را با قدمت، معنویت و ارزش آن می‌سنجند و در نتیجه به این دلیل که گذشته، آزمون خود را پس داده است به آنها آرامش بیشتری می‌بخشد و از این رو در احیای گذشته هویتی خود از انباشت نیروهای جوان بهره می‌برند.^۱

این جریان، راه برون رفت از چالش‌های دنیای معاصر را در رجوع به متون مقدس می‌داند و از مراجعه به بسترهای عینی و معمولی جامعه و هم‌چنین، کارکردهای اجتماعی دین پرهیز می‌کند. از این رو مدینه فاضله آنان، بازگشت به اسلام ناب است.^۲

۱. روشن‌فکران دینی متجدد: این جریان، واکنشی در برابر تجددگرایی و سنت‌گرایی افراطی است.^۳ روشن‌فکری دینی به بنیادهای مدرنیته باور دارد و عقل نقاد مدرن را سلاح خود در فهم سنت و دین قرار می‌دهد^۴ و تلاش می‌کند، سنت دینی را با مدرنیته سازگار کند.

این جریان در این مقاله به اعتبار تأثیر پذیری از مهم‌ترین اصول و شاخص‌های تجدد؛ یعنی علم‌گرایی، انسان‌گرایی، فردگرایی، سنت‌ستیزی، برابری طلبی و برخی از اصول مارکسیسم و سوسیالیسم که در دامان مدرنیته رویداده‌اند و هم‌چنین، تأکید بر حفظ مبانی دینی با عنوان روشن‌فکری دینی متجدد تعریف می‌شود.^۵

شاخص اندیشه‌های جدید بر پایه نقد باورهای مذهبی جامعه شیعه ایران و در واقع در پاسخ به خلأ فکری جامعه به دلیل پذیرش خرافات بوده است که گروه‌های

۱. سبحانی، درآمدی بر جریان‌شناسی اندیشه دینی در ایران معاصر، ص ۲۸۶.

۲. پورفرد، صورت‌بندی روشنفکری در جمهوری اسلامی ایران، ص ۱۲۹.

۳. همان، ص ۸۰.

۴. کاظمی، عباس، جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران، ص ۸.

۵. پورفرد، همان، ص ۱۴۹.

جدید فکری با پی بردن به ضرورت مقابله با آن، پذیرای مبانی جدیدی شدند که مطابق با عقل و خرد بود.

این قالب جدید با بهره‌مندی از مبانی دینی برای معرفی تف سیری جدید و قرائتی نو در مسائل دینی و به ویژه واقعه عاشورا تلاش می‌کرد. در نتیجه، جریان‌های متعددی شکل گرفتند که هر کدام، هم سهمی در مطالعات عاشورایی داشتند و هم زمینه جریان‌ها و مطالعات بعدی را فراهم ساختند.

روشن فکری یکی از نتایج این تلاقی بود که به دلیل رویکرد مذهبی موجود در دو دسته نواندیشان روشن فکر ضد دینی و دینی در تاریخ معاصر به عاشورا می‌نگریست. نواندیشان ضد دینی تلاش می‌کردند با تمسک به مبانی فکری جدید به نقد دین پردازند و زمینه ظهور جریان سکولار را فراهم سازند.

نواندیشان دینی دو گروه بودند. گروهی از آنان به امکان پیوند مبانی دینی با آرای جدید معتقد بودند و گروهی اعتقادی به این پیوند نداشتند و به تحول درونی دین در جهت رشد جامعه می‌اندیشیدند و در نتیجه، جریان تجدید نظر طلبان و جریان التقاط دینی، مذهبی در ایران معاصر شکل گرفت.

اهتمام هر یک از این جریان‌ها به واقعه عاشورا با ارائه تفسیرهای مختلف، مطالعات عاشورایی این دوره را در شکل و محتوا از دوره‌های گذشته خود؛ یعنی دوره قاجار و پیش از آن متمایز ساخت. تفاوت اساسی مطالعات این دوره در شیوه پرداختن به عاشورا، ابزارهای شناختی و معرفتی آن و ارائه تحلیل در مطالعات عاشورایی بود.

بیشتر آثار این دوره، جز برخی منابع اولیه تاریخ معاصر که وارث سبک نگارشی و مطالعاتی دوره گذشته بودند، به تحلیل عاشورا با ابزارهای عقلی و تکیه بر اخبار و گزارش‌های موجود می‌پرداختند که این امر می‌توانست در بروز آسیب‌های مطالعاتی عاشورا سهم بسزایی داشته باشد. ویژگی عمده این مطالعات، استنتاج عقلی از گزارش

تاریخی، دخالت مبانی و پیش فرض‌ها در تحلیل واقعه و استنباط‌های خود خواسته از عاشورا با تمسک به چارچوب‌های نظری بوده است.

زمینه رویکردهای جدید به عاشورا از دل جریان نواندیشی ضد دینی برخاست. جریانی که در فضای سنتی عصر قاجار می‌زیست و پس از آشنایی با آرای جدید با عناوینی چون عقل‌گرایی و یا علم‌گرایی به نقد آموزه‌های دینی و مذهبی به ویژه پندارهای مذهبی رایج در جامعه و نقد دین پرداخت. بر اساس بررسی‌ها، عاشورا موضوعی مستقل در مطالعات این جریان نبوده است و همراه مطالعات دینی و مذهبی به آن پرداخته شده است، اما با توجه به این که این جریان، بستر تحولات فکری در ادوار بعدی بوده است در این پژوهش بررسی می‌شود.

۳. جریان سنت‌اندیشی غیر دینی

رهبری این جریان در این دوره بر عهده میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۲۲۷-۱۲۹۵ق) از نخستین چهره‌های روشن فکری غرب‌گرا و بنا بر نقلی از بنیان‌گذاران رنسانس ایرانی بوده است که تمامی نهادها، آموزه‌ها و سنت‌های دینی را مورد تمسخر و حمله قرار می‌داد و آرزوی نابودی آنها را داشت.^۱

میرزا عبدالحسین آقاخان کرمانی (د. ۱۲۷۵) از دیگر، چهره‌های روشن فکری ایرانی در این دوره است که ارتباط عمیقی با آخوندزاده داشته است. او را از شخصیت‌های سیاسی عصر مشروطه می‌دانند.^۲ تنوع دیدگاه‌ها و اعتقادات او، نتیجه اعتقاد او به ابزار انگاری و نسبییت پراگماتیستی^۳ در حوزه دین است و این امر است که او را از حالی به

۱. آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، ص ۲۱۰.

۲. آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۳.

۳. پراگماتیسم (Pragmatisme) به معنای فلسفه اصالت عمل است ولی در سیاست بیشتر، واقع‌گرایی و مصلحت‌گرایی معنا می‌دهد. از دیدگاه پراگماتیسم تمام تصورات، مفاهیم،

تمسک بر اصل دین‌مداری بر پایه خردورزی و با ارائه ایده پاک دینی، تلاش فراوانی برای بازگرداندن دین به اصل انجام داد^۱، سیداحمد کسروی (د. ۱۳۲۴) بود که در دو حوزه همتی مضاعف گمارد.

حوزه اول، حوزه خرافه‌زادگی از دین بود که شیعه‌گری بیشترین سهم را در دیدگاه او داشت و دیگری، پی‌گیری و احیای سیاست همگن‌سازی فرهنگی و اجتماعی در آن دوره بود که محبوبیت فراوانی یافته بود.^۲ ویژگی مهم او این بود که بیش از آن که مانند شخصیت‌های قبلی این جریان در جهت مدرنیته و غربی شدن تلاش کند، بر ظرفیت‌های فرهنگی و تاریخی ایران تأکید می‌کرد. در نتیجه بر ایده‌هایی چون تمدن بزرگ و تاریخ هزاران ساله تأکید داشت.

او در آثار خود^۳ با وجود اختلاف با میرزا آقاخان کرمانی در تعامل با فرهنگ غربی، با تأثیر پذیری از وی^۴ و اهتمام به مبانی ناسیونالیستی خویش به نقد دین، مذهب و باورهای شیعیان می‌پرداخت. او به تشیع حمله می‌کرد به این دلیل که در شیعه‌گری دلیل خواستن و چیزی را به داوری خرد سپردن از نخست نبوده است و اکنون هم نخواهد بود.^۵ هم‌چنین در قالب نقد باورهای عاشورایی، سنت‌ها و برخی مبانی مذهبی را تشیع ————— پی ————— ع
رد می‌کرد.

^۱. کسروی، احمد، در پیرامون اسلام، ص ۵۱.

^۲. کسروی، در پیرامون خرد، ص ۱۰.

^۳. از مهم‌ترین آثار وی، کتاب شیعه‌گری، در پیرامون اسلام، در پیرامون خرد، پندارها، خدا با ماست و تاریخ مشروطه ایران است.

^۴. آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، پاورقی ص ۲۱۱.

^۵. کسروی، شیعه‌گری، ص ۱۱.

مبنای فکری او سبب شد، باورهای مردم درباره محرم و عاشورا، مانند آمدن سنگ به زیارت، گفتن کشته شدن امام حسین ۷ به وسیله مرغی در کربلا، چسبیده شدن زن و مرد زناکار به یکدیگر و مانند این‌ها را یاد کند و آنها را به تمسخر گیرد.^۱ هم‌چنین با تکیه بر خرد و بهره‌برداری از روش تاریخی محض و با اشاره به تاریخچه عزاداری در دوره حکومت آل بویه (۳۲۰-۴۴۷ق) و آغاز دوباره آن در زمان صفویه (۹۰۷-۱۱۴۸ق) به شرح اعمال شیعیان در ماه محرم می‌پردازد و مراسمی چون سیاه پوشیدن، نخل‌برداری، قمه‌زدن، شبیه‌سازی و دسته راه انداختن را یاد می‌کند.^۲

با مطالعه روش انتقادی او و استناد او به گزارش‌های تاریخی با تکیه بر خردورزی می‌توان به این نتیجه رسید که از آن‌جا که دیدگاه‌های او بر پایه عقل منهای نقل مبتنی است، بنابراین در دیدگاه او، هر آنچه از باورها و عقاید رایج که مبنای عقلی ندارد و یا مبتنی بر یک گزارش تاریخی واقع نیست در محدوده خرافات می‌گنجد.^۳ او گریه بر امام حسین ۷ به قصد آمرزش گناهان را که عالمان آگاه با آن مخالف هستند، نقد می‌کند و با تعمیم تلقی عوام به اساس تشیع، می‌کوشد اعتقادات مهم شیعه مثل مهدویت و عاشورا را بی پایه و اساس نشان دهد.^۴ او آن‌گاه به گوهر جان و گوهر روان اشاره می‌کند و ملامت‌گری گوهر روان را به یاد می‌آورد و در نهایت، عزاداری را نوعی پاسخ انحرافی به این ملامت‌گری گوهر روان می‌داند.^۵

۱. همان، ص ۴۹.

۲. همان، ص ۵۳.

۳. در کتاب شیعه‌گری به طور مفصل با همین رویکرد به انتقاد می‌پردازد.

۴. همان، ص ۵۶.

۵. همان.

این جریان پس از مشروطه به ویژه در دوره حکومت رضاخان (۱۳۰۵-۱۳۲۰) با رشد انتقاد از دین و با شعار خرافه‌زدایی ادامه یافت. رهبران این جریان که جهت‌گیری خاصی نسبت به مذهب داشتند و متأثر از مبانی تفکر غربی بودند، گاه چنان در خرافه‌زدایی افراط می‌کردند که در آثارشان تلاش فراوانی صرف امحای اصل دین و مذهب مشاهده می‌شود. این گروه که با عنوان تجدد خواهی سر برآورده بودند، به اندازه‌ای تندروی می‌نمود که فریاد رضا پهلوی را در آورد.^۱

پرداختن به این شخصیت‌ها که به تعبیر نویسنده، نسل اول جریان نواندیشی غیردینی در آغازین روزهای ورود آرای غربی به ایران هستند، شاید در ابتدای امر، ارتباط چندانی با موضوع پژوهش نداشته باشد اما در ادامه، این جریان فکری زمینه‌ساز رشد اصلاحات دینی در جامعه در راستای مقابله با خرافه شد که نتیجه آن، مقابله با دین‌داری و همچنین خوانش تازه‌ای در فهم دین و تحلیل واقعه عاشورا در دوره پهلوی اول و دوم شده است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۴. جریان روشن‌فکری دینی سنتی‌اندیش

۴-۱. شریعت سنگلجی

محمد حسن شریعت سنگلجی (د. ۱۳۲۲) از روحانیان عصر پهلوی اول (۱۳۰۵-۱۳۲۰) از چهره‌های فعال جریان دگراندیش دینی سنتی‌اندیش در دین و مذهب بود. او در مباحث علمی خویش، رویکرد عقل‌گرایی داشت و با ارائه اسلام مترقی در صدد مقابله با خرافه در دین و مذهب بود. او در نقد باورهای مذهبی شیعه به احتمال، متأثر از آرای وهابیت بوده است و شاید این اثرپذیری در سفر به حج و مطالعه آثار وهابیت بوده است.^۲

^۱. رسول جعفریان، *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی و سیاسی ایران*، ص ۷۰۳.

^۲. همان، ص ۷۰۶.

دیدگاه‌های انتقادی او در کتابی به نام محو الموهوم و صحو المعلوم در سال ۱۳۳۹ پس از مرگش به چاپ رسیده است. او با توجه به گسترش آرای مادی گرایانه معتقد بود:

دیگر نمی توان با صرف تعبد، دین را نگاه داشت. امروز با اکتشافات خارق العاده ملزم هستیم تا برهان و دلیل احکام را به نوع بشر بفهمانیم و تعبیر به تعبد در شرعیات کافی در اثبات و ترویج آنها نخواهد بود.^۱

ثمره این تفکر؛ یعنی تمسک به علوم جدید در حفظ و تبلیغ دین، چند سال بعد در دوره پهلوی دوم به وسیله جریان متجددان دینی و افرادی، مثل بازرگان جلوه کرد. پرداختن به این بحث، مقدمه مناسبی برای رسیدن به این نکته است که در آثار این جریان‌ها اثر مستقلاً در مطالعات عاشورا وجود ندارد اما می توان با جمع بندی دیدگاه‌های آنها به این مطلب دست یافت که دیدگاه انتقادی آنان در باورهای شیعی از دو منبع عقل و تاریخ است و آنچه که در مباحث عاشورا و باورهای عاشورایی جامعه مطرح می کردند بر همین دو محور مبتنی بوده است.

تداوم این رویکرد را می توان در ادعای خرافه ستیزی و رد باورهای عامیانه از دین و مذهب به وسیله برخی روحانیان دنبال کرد. این نوع تفکر که منجر به تمایل به عقاید و نوع فهم محمد بن عبدالوهاب و پیروان او از مجموعه دین و به ویژه دستوره‌های جهادی قرآن می شد، سبب شد که بهترین تفسیر از دین، تفسیر وهابیت دانسته شود.^۲ این جریان در ادامه حیات خود، موجب زایش جریانی دیگر با همین نوع نگاه و مدح وهابیت به میزبانی برخی عالمان دینی و روحانیان حوزوی و با هدف خرافه ستیزی و نفی برخی باورهای مذهبی شد.

^۱. همان، ص ۲۳.

^۲. کسروی، پیرامون اسلام، ص ۳۳.

در حدود سال‌های ۱۳۲۰ به بعد با دگرگونی سیاسی در ایران و روی کار آمدن پهلوی دوم، جریان نواندیشی وارد حوزه جدید خود؛ یعنی رویکرد دینی و مذهبی شد. حضور این جریان در میان جامعه دینی ایران، پس از شکل‌گیری جریان نو معتزله در جهان عرب شکل گرفت و با اعتقاد به تفسیر عقلانی از وحی و شریعت کوشید با محور قرار دادن عقل، علاوه بر مقابله با پندارها به فعالیت‌های ضد حکومتی و انقلابی بپردازد.

۳-۴. حکمی‌زاده (د. ۱۳۶۶)

او یکی از روحانیان با سابقه بود که در تاریخ معاصر ایران در میان تاریخ شفاهی، حضوری فعال داشت. او تلاش فراوانی برای رعایت تقوای الهی می‌کرد، اما سیر روحی او منجر به افراط گردید. به گونه‌ای که آثار برجای مانده از او، حکایت از این دارند که او از اندیشه‌های شریعت سنگلجی و کسروی تأثیر پذیرفت و به تدریج در صف دگراندیشان مذهبی قرار گرفت.

او به پیروی از کسروی و کتاب اسرار هزار ساله (چاپ در شهر یور و مهر ۱۳۲۲) در دوره دوم حیات فکری خود به اصول باورهای شیعی تاخت.^۱ این اثر که در دفاع از اصلاحات مذهبی رضا شاه نوشته شده بود، حلقه‌ای از حلقه‌های فعالیت علیه باورهای رایج بود که به وسیله جریان کسروی حمایت می‌شد.^۲

حکمی‌زاده علاوه بر حوزه مطالعات دینی، در حوزه مطالعات عاشورا (قبل از انتقادات تند نسبت به باورهای مذهبی در قبل از ۱۳۲۲) با طرح مباحثی و با ارائه نظراتی مورد توجه قرار گرفت. او که از حدود سال‌های ۱۳۱۲، متأثر از نهضت اصلاح دینی رضا

^۱. او در این کتاب در پنج گفتار، باورهای شیعه را در باب توحید، امامت، روحانی، حکومت، قانون و حدیث نقد می‌کند.

^۲. همان، ص ۴۱.

شاهی، به همراه برخی دیگر از طلاب، مثل سید حسین بدلا (د. ۱۳۸۲)^۱ در مجله همایون قلم می‌زد، مقاله‌هایی درباره عاشورا، امام حسین ۷ و روضه خوانی‌ها نوشت. نمونه‌هایی از این مقاله‌ها، مقاله فداکاری برای دین و مقاله منبر و روضه‌خوانی هستند که در آنها، علاوه بر بررسی اجمالی قیام امام حسین ۷ تنها راه‌هایی جامعه از ظلم پذیری را کشته شدن امام می‌دانست. او اساس حرکت امام را تحریک اجتماع ظلم پذیر می‌دانست و با توجه به این نکته که مردم، حاکمان ظالم را که ظلم ایشان بیش از اندازه شود، بر نخواهند تافت، می‌نویسد:

حسین ۷ همین معنا را در نظر گرفت و بنابراین، بطوری زمینه را برداشت که مصیبتش بزرگترین مصیبات باشد. چنانکه این معنا از همه کارهای او به خوبی هویدا است. مانند همراه آوردن عیال با این که می‌دانست در آنجا تاج و تخت بی‌منازعی برای او نگذاشتند و یا آوردن طفل خود را در برابر لشکر با این که بیرحمی آنها را به خوبی می‌دانست و یا همراه آوردن نزدیکان و اصحاب خود با این که به خوبی روشن بود که همگی کشته خواهند شد و یا دیگر جزئیات کار او که بیان باعث طول است.^۲

در همین شماره از مجله همایون، مقاله‌ای سه صفحه‌ای از فرد دیگری به نام شهاب‌الدین همدانی با همین عنوان؛ یعنی فداکاری برای دین ارائه شد که گویای تفکر حاکم بر جریان اصلاح دینی و نویسندگان این مجله بود. مطالعه این مقاله‌ها و این نوع تحلیل‌ها در این دوره، این مطلب را نشان می‌دهد که جریان فکری دگراندیش و یا به تعبیری اصلاح دینی، متأثر از مبانی دینی گذشته خویش بود و در این دوره با وجود همکاری و هم‌سویی با کسروی در انتقاد از مذهب، همچنان بر اصول اعتقادی تأکید داشتند.

^۱. وی از شاگردان شیخ عبدالکریم حائری و از فعالان سیاسی در دوره پهلوی اول و دوم بوده است.

^۲. حکمی زاده، «مقاله فداکاری برای دین»، همایون، شماره ۸.

شاهد این ادعا، تأکید بر اصل امامت امام علی^۷ و فرزندان ایشان و نقش محوری آنان در هدایت جریان فکری امامیه و اصل ظلم ستیزی آموزه‌های اهل بیت به ویژه در واقعه عاشورا در همین مقاله است.^۱ حکمی زاده درباره توجه به عاشورا و اهمیت گسترش این فرهنگ در جامعه می‌نویسد:

داستان شهادت و بلکه کلیه رفتار و کردار حسین^۷ بهترین سرمشق اخلاقی برای هر کسی است... ولی همه این فوائد تا هنگامیست که از روی دستور عقل و شرع باشد زیرا بدیهی است که هر چیزی تا وقتی نتیجه و آثار خود را میدهد که حدود و شرایط آن محفوظ باشد و گرنه نباید از آن انتظار اثر و نتیجه داشت.^۲

این سخنان او در دوره‌ای در اردیبهشت ۱۳۱۴ در نشریه همایون در قم به چاپ می‌رسید که همان طور که گفته شد، وارد مرحله تندروی پس از شهریور ۱۳۲۲ نشده بود و در نتیجه با ارائه رویکردی منطقی به نقد پندارهای موجود در باره عاشورا می‌پرداخت. او با همین رویکرد، به انتقاد از نوع مطالعه و نگارش در باره عاشورا می‌پرداخت و آن را سرشار از دروغ درباره امام^۷ می‌دانست و این گونه مطالعات را ستم به امام معرفی می‌کرد.^۳

او در فضای فکری این دوره مانند کسروی، مسیر مطالعه عاشورا را مبتنی بر دو رویکرد عقلی و تاریخی آن می‌دانست و واقعه عاشورا را متأثر از وقایع پس از رحلت رسول خدا^{۹۱} و دوره امام علی^۷ تحلیل می‌کرد^۴ و تحقیق و بررسی درباره هدف قیام را نقطه کانونی و مهم مطالعه عاشورا می‌دانست. او در این باره می‌نویسد:

۱. همان.

۲. حکمی زاده، «مقاله منبر و روضه خوانی»، همایون، ش ۸، ص ۲۲، ۲۳.

۳. همان، ص ۲۳، ۲۴.

۴. همان، ص ۳۰-۳۴.

اگر بخواهیم با کسی همراهی کنیم باید اول مقصد او را بدانیم چیست و سپس در پیشرفت آن کمک کنیم. اکنون ببینیم آیا نظر حسین ۷ جز زنده کردن دین و نظر دین جز زنده کردن راستی است؟! با این حال آیا از صاف است که ما چنین نظر بلندی را عبادت بدانیم از جمله حجله رفتن قاسم و عروسی علی اکبر و امثال این افکار زنانه؟! برای این که در گریه بهتر همراهی کنند.^۱

این رویکرد او در دوره‌ای که مطالعات عاشورا، متأثر از جریان‌های فکری به‌ویژه روضه‌الشهداء و رویکرد صوفیانه عصر قاجار بود، قابل توجه است. هم‌چنین، او تلاش می‌کرد مبتنی بر روش تاریخی به مطالعه و نقد باورهای عاشورایی جامعه بپردازد.^۲ وی در مقاله فداکاری برای دین به کتابی از خود با عنوان سیاست الحسینیة^۳ اشاره می‌کند که در آن کتاب به عاشورا و فلسفه قیام با رویکرد تحلیل تاریخی می‌پردازد. او هم‌چنین، فلسفه قیام عاشورا را نه تنها احیای مذهب، بلکه احیای دین در قالب فداکاری‌های امام می‌داند و در این باره می‌نویسد:

اگر بخواهیم در سبب شهادت و نتیجه جان‌نشاری حسین ۷ بی‌طرفانه گفتگو نمائیم باید رجوع کنیم به تاریخ اسلام. در این هنگام می‌بینیم که اگر نبود فداکاری‌های آن بزرگوار، نه تنها مذهب شیعه بلکه همه آثار اسلامی از میان رفته بود.^۴

^۱. همان ص ۲۵.

^۲. همان.

^۳. با وجود تلاش فراوان برای یافتن این اثر، متأسفانه هیچ ردی از آن یافت نشد.

^۴. همان، ص ۳۱.

روش حکمی‌زاده در اصلاح دینی و دگراندیشی مذهبی، منتهی به رد باورهای شیعی شد و پس از او به وسیله خالصی‌زاده، یکی از اساتید حوزه علمیه با تغییراتی ادامه یافت.

۴-۴. شیخ محمد خالصی‌زاده (د. ۱۳۴۲)

او از فعالان حوزه سیاسی در عراق و ایران در دوره رضاخانی بود که در پی فعالیت‌های سیاسی در سال ۱۲۹۸ از عراق اخراج شد و پس از حضور در ایران، وارد حوزه فعالیت‌های فرهنگی و سیاسی گردید و پس از مدتی به عراق بازگشت.^۱ او در حوزه مطالعات دینی، رویکرد ویژه‌ای داشت و تلاش فراوانی برای خرافه‌زدایی از مذهب انجام می‌داد. در حوزه مطالعات عاشورا، کتابی از او برجای ماند که حیدرعلی قلمداران (د. ۱۳۶۸) آن را با عنوان فلسفه قیام مقدس حسینی شرح حدیث حسین منی و انا من حسین، به فارسی ترجمه کرد و به چاپ رساند.

او تلاش می‌کرد در آثار بین دو تفکر سنت‌گرایی و تجدد، راه جدیدی ایجاد نماید.^۲ او حملات تندی، نسبت به جریان مذهبی رایج و برداشتهای روحانیان رسمی داشت. به همین سبب به عنوان یکی از رهبران جریان اصلاحات دینی پس از رضاخان معرفی می‌شد.^۳ تأکید دیدگاه‌های او بر عقل، از بهره‌مندی او از نقل کم نمی‌کرد. او در ارائه دیدگاه‌ها و رویکردهای خویش در مطالعه عاشورا، گزارش روایی و تاریخی را به عنوان محور و رکن تحلیل خویش به کار می‌برد.

او در این رویکرد مطالعاتی، گامی فراتر از روش عقل‌مداری دگراندیشان و اصلاح‌گران دینی پیش از خود، مثل حکمی‌زاده و کسروی برداشته است، اما به نوعی در رویکرد خرافه‌زدایانه، اثر خویش را در ترجیح روایات و گزارش‌های اهل سنت بر

^۱. حائری، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، ص ۱۷۵.

^۲. رسول جعفریان، جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی و سیاسی ایران، ص ۷۲۲.

^۳ همان.

روایات شیعی گزارده است. این امر به این سبب بود که او ملاک پذیرش روایت را مطابقت با قرآن و عقل می‌دانست و به این دلیل که عمده روایات و مجامع روایی و نویسندگان شیعی را گرفتار غلو می‌دید از استفاده از این منابع چشم بست و روایات و منابع روایی اهل سنت را ترجیح داد.^۱

کتاب فلسفه قیام مقدس حسین ۷ مجموعه سخنرانی‌های او بود که به وسیله شاگردش، حیدرعلی قلمداران با اضافه شدن مقدمه‌ای، ترجمه شد و به چاپ رسید. تاریخ دقیق نگارش این اثر مشخص نیست، اما با توجه به مباحث پایانی مقدمه مترجم که آن را مربوط به سوم شعبان ۱۳۸۱ ق می‌داند، احتمال می‌رود در حدود سال ۱۳۴۱ شمسی؛ یعنی دو سال، پیش از درگذشت شیخ محمد خالصی زاده باشد.

با توجه به دلایل خالصی زاده در پذیرش روایات اهل سنت، او تلاش می‌کرد پیه شینه باورهای کلامی را در گزینش گزارش‌ها دخالت ندهد. او دلالت حدیث معروف حُسَيْنُ مِنِّي وَ اَنَا مِنْ حُسَيْنٍ را در تأسیس اسلام جهادی، هم‌چون جهاد امیرالمؤمنین حضرت علی ۷ در مرتبه نخستین اسلام می‌دانست و قیام امام حسین ۷ را سبب حفظ و حراست از دین پیامبر ۹ معرفی می‌کرد و از این رو بر هر مسلمانی، پیروی از سیره امام حسین ۷ را که همان سیره پیامبر ۹ است، واجب می‌دانست.^۲

او از تعداد ۵۸ صفحه از کتاب، ۲۰ صفحه را به نقل اخبار مستقیم درباره فضایل امام حسین ۷ و واقعه عاشورا از منابع اهل سنت مثل اسد الغابه، تفسیر قرطبی، مسند ترمذی، تاریخ خلیفه بن خیاط و مسند احمد حنبل اختصاص می‌دهد.^۳ او در اعتماد به گزارش‌ها

^۱. محمد خالصی زاده، فلسفه قیام مقدس حسینی، ص ۵۸.

^۲. همان، ص ۳۱.

^۳. همان، ص ۸-۲۸.

در مواردی، فاصله زیادی از پیشینه کلامی خویش می‌گرفت و با اعتماد کامل و بدون بررسی و یا نقد، همه آنچه را که در منابع اهل سنت آمده است، نقل می‌کرد.^۱ هم‌چنین، با وجود ادعای بی‌طرفی، گاه هم‌نوا با یکی از قرائت‌های رایج درباره شهادت امام ۷، علم امام نسبت به وقایع پیش رو را در جریان سفر از مدینه تا عراق می‌پذیرد. او معتقد بود که امام می‌دانست در عراق کشته می‌شود و در این باره می‌نویسد: پس خروج آن حضرت به منظور طمع در پادشاهی و سلطنت نبود، حرکت او بجانب عراق برای این که جان خود و فرزندان را فدای اسلام نماید تا همگی بمیرند برای آنکه اسلام زنده شود و باقی بماند.^۲

او شهادت امام را امری حتمی و معلوم می‌داند که از احادیث نبوی و سیره خود امام به دست می‌آید^۳ و این همان، رویکرد سنتی او است که با وجود دگراندیشی در مذهب، نتوانست از آن جدا شود. مستندات این مطلب را احادیثی از کتاب خصائص النبویه سیوطی (د. ۹۱۱ق) در باب اخبار آن حضرت که از مغیبات وارد شده است و در آن از کشته شدن امام حسین ۷ خبر داده شده است، نقل می‌کند.^۴

^۱ برای نمونه، وی در بحث فضایل امام حسین ۷ در دوره امام حسن ۷، مواضع امام حسین ۷ را در مقابل امام حسن ۷ به گونه ای نقل کرده است که امام حسین ۷ نسبت به کارهایی که برادرش امام حسن ۷ انجام می‌داد، مانند تسلیم شدن به معاویه کراهت داشت و می‌گفت: تو را به خدا قسم می‌دهم، اگر کردار معاویه را تصدیق کنی، مثل این که کردار پدر خود را تکذیب کرده‌ای. حسن به او فرمود: ساکت باش که من کار را بهتر از تو می‌دانم (همان، ص ۱۱).

^۲ همان، ص ۳۷.

^۳ همان.

^۴ همان.

او علم به شهادت را فقط منحصر در امام نمی‌داند و معتقد است که تنها امام نبود که کشته شدن خویش را می‌دانست. بلکه اولاد، اهل بیت و اصحاب آن جناب هم که همراه او شهید شدند، این امر را می‌دانستند و حتی قیام و شهادت امام، اصحاب و اهل بیت ایشان و اسارت بازماندگان را تقدیر الهی می‌داند و در این باره می‌نویسد:

تقدیر خدا چنین بود که حسین ۷ و فرزندان پیغمبر و ذریه آن سرور اسیر شوند.^۱

او با استناد به دلیل عقلی، رفتن امام به سمت کوفه را با توجه به وجود قرائن زیر واجب عقلی می‌داند.

۱. در ظاهر حجت بر امام تمام شده بود، لشکر کوفه برای نابود کردن حکومت یزید با امام بیعت کرده بود.^۲

۲. عدم حمایت امام از لشکر کوفه سبب تقویت یزید شده بود و هر کس که متابعت یزید می‌نمود در واقع گناهِش بر امام بود.^۳

۳. کشته شدن امام و اسیری اهل بیت سبب شد اسلام برای مسلمانان بماند و هر حرکتی که سبب ماندگاری اسلام است، واجب است.^۴

نویسنده این اثر برای بررسی واقعه عاشورا ملاک‌هایی چون قرآن، احادیث صحیح و عقل را معیار هدف شناسی و بررسی قیام عاشورا می‌داند. در واقع، رویکردهای

۱. همان ص ۳۸.

۲. همان، ص ۴۰.

۳. همان.

۴. همان، ص ۴۲.

دگراندیشی خالصی زاده که در فضای دگراندیشانه و اصلاحات دینی ارائه شد در این اثر خود نمایی کرده است.

۴-۵. حیدر علی قلمداران (۱۳۶۸-۱۲۹۲)

یکی دیگر از چهره‌های جریان اصلاح دینی، حیدر علی قلمداران است که تحت نفوذ آرای شریعت سنگلجی، سید اسدالله خرقانی و خالصی زاده بود.^۱ تأثیر پذیری او از خالصی زاده، روش کار او را مشخص کرد و با دگراندیشی و اصلاح دینی به انتقاد از آموزه‌های شیعی و خرافات پرداخت. او در اواخر بهار ۱۳۲۸، ترجمه برخی از کتاب‌های خالصی زاده را بر عهده گرفت و چنان مجذوب آن شد که آنچه می‌گفت و می‌نوشت، مردم تصور می‌کردند که آنها گفتار و نوشتار خالصی زاده است.^۲

وی در نقد باورهای شیعه تلاش زیادی کرد. تدوین کتاب شاه راه اتحاد در کنار سایر آثار او، مثل راه نجات از شر غلات، خلافت و امامت که در واقع نقدی بر همه باورهای شیعه در باب امامت است از نمونه همین آثار هستند. شاه راه اتحاد با مقدمه سید ابوالفضل برقی و با نفی مستندات امامت امامیه و برخی ویژگی‌های شیعه، مثل تقیه آغاز گردید و با این هدف که بسیاری از عقاید رایج در میان امامیه مستند به دلایل قطعی شرعی و موافق آیات قرآن نیستند^۳، تدوین شد.

یکی از آثاری که ترجمه فارسی کتاب آقای خالصی زاده است، کتاب قیام مقدس حسینی است. در این اثر، مقدمه‌ای قبل از ورود به بحث نوشته شده است که حاوی رویکرد و روش مطالعات قلمداران است. رویکرد قلمداران در این اثر که سرشار از احساسات نسبت به امام حسین^۷ و عاشورا است، رویکردی انتقادی به باورهای

^۱. رسول جعفریان، جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی و سیاسی ایران، ص ۷۲۴.

^۲. محمد خالصی زاده، فلسفه قیام مقدس حسینی، مقدمه کتاب به قلم حیدر علی قلمداران.

^۳. قلمداران، شاه راه اتحاد، ص ۲۹.

رایج عاشورایی است. او مدعی است که در مقام تطهیر آن وجود مقدس از باورهای ناروا بوده است.

قلمداران در انتقادات خود به باور شیعیان نسبت به جریان عاشورا و قیام امام حسین ۷، با تکیه بر عقل به انتقاد از قرائت رایج از عاشورا می‌پردازد و همراه با رد قرائت مسیحانه در این باره می‌نویسد:

تبلیغات مقلدانه پاره‌ای از روضه‌خوان‌ها و وعاظ مطلب را در نوسانی انداخته از جایی می‌گرفت و به جایی ختم می‌کرد که با عقل ناقص من جور در نمی‌آمد. آنها گفته بودند کشته شدن حسین ۷ برای انجام یک عهد و میثاق مخصوصی بود که در عالم ذر و روز الست پایه‌گذاری شد؛ یعنی فرزندان آدم یا امت اسلام چون مستحق جهنم بودند باید سستی کسی با شد که در این راه قربانی شده، جام بلا را سر کشد تا بتواند کباده شفاعت را کشیده و مردم را از دوزخ نجات دهد.^۱

هم‌چنین، او در نقد این قرائت می‌نویسد:

این دیدگاه خدا را طوری معرفی کرده که گویی از دست مخلوقات خود ناراحت و در خشم است و در کمین فرصت است که مجال یابد و آنان را بطرف آتش بکشاند و حسین ۷ طوری معرفی می‌شد که گویی مراقب و مترصد است که چنین پی‌آمدی رخ ندهد... و در جانی برای شفاعت با همتی آهنین است و کشمکشی بین این دو نفر العیاذبالله می‌باشد و سرانجام پیروزی از آن حسین ۷ است.^۲

دیدگاه او بر دیدگاه خالصی‌زاده منطبق است. او مانند نویسنده معتقد است که امام با علم به شهادت به کربلا رفت و بر این اساس به تحلیل فلسفه قیام امام می‌پردازد. محققان، قلمداران را به دلیل عدم اعتماد به روایات و احادیث و هم‌چنین تکیه بر عقل و خرد در گروه روشنفکران دگراندیش مذهبی و اصلاح دینی قرار می‌دهند، اما او در

^۱. محمد خالصی‌زاده، فلسفه قیام مقدس حسینی، مقدمه کتاب به قلم حیدر علی قلمداران.

^۲. همان.

این کتاب از روش بررسی سند احادیث و روش تاریخی و با ایمان کامل به امامت منصوص^۱ امام و اعتقاد به جایگاه والای امامت امام حسین^۷ به مطالعه عاشورا می‌پردازد.

بدین ترتیب بر اساس سبک و روش او در این کتاب می‌توان نتیجه گرفت که دیدگاه‌های او در زمان نگارش این کتاب با دیدگاه‌های بعدی او، تفاوت معناداری داشته است.

از آنچه که در بررسی مبانی روشن‌فکران دینی سنتی‌اندیش اشاره شد، مشخص گردید که رویکرد این جریان در مطالعات عاشورا، تکیه بر عقل و نقل تاریخی است، اما به دلیل مبانی سنتی خویش بر علم امام در وقایع پیش رو، اهتمام به شهادت فدیة در هدف‌شناسی و احیای دین در مقابل دیدگاه مسیحانه توجه داشتند.

این جریان در تقسیم‌بندی جریان‌های دیگر اندیش، جریانی سنتی و دینی تعریف می‌شود، اما سهم بسزایی در نوزایی جریان‌های بعدی، مانند روشن‌فکری دینی متجدد داشته است که در ادامه به مستندات روابط افرادی از این دو جریان اشاره خواهد شد.

۵. جریان روشن‌فکری دینی متجدد

جریان روشن‌فکری دینی متجدد و یا التقاط دینی تحت تأثیر مکاتب غربی جدید شکل گرفت. ورود مکاتب جدید به کشور، تأثیر آنها بر افکار برخی افراد، فقدان شناخت صحیح اسلام ناب و یأس برخی صاحبان افکار از نجات کشور و مبارزه با استبداد، استعمار و عقب‌ماندگی، نوعی التقاط بین مکاتب را به همراه آورد. این نوع تفکر در دهه سی در تاریخ معاصر ایران به تدریج شکل گرفت و سازمان‌ها و تشکلهایی را پدید آورد.

^۱. همان.

در این دوره، التقاط به دنبال ورود مکاتب غربی به ایران و هم‌زمان با انقلاب مشروطه به تدریج شکل گرفت. پس از ورود مکاتب غربی، نخست برخی افراد به دلیل فقدان شناخت عمیق، توجه به شعارهای ظاهری و تحت تأثیر احساسات گمان می‌بردند که اندیشه‌های وارداتی با دین اسلام سازگاری دارند.

سرانجام پس از یک دوره فعالیت جریان‌های فکری مختلف، مانند مارکسیسم و ملی‌گرایی پس از شهریور ۱۳۲۰ و با ناتوانی گروه‌های مختلف فکری در مبارزه با سلطنت، برخی‌ها که به دنبال حفظ مبانی دینی بودند و تلاش می‌کردند از مکاتب جدید برای مقابله با حکومت، بهره ببرند به التقاط روی آوردند.^۱

بنابراین، جریان فکری التقاطی که از آن با عنوان روشن‌فکری دینی متجدد یاد می‌کنند، جریانی فکری است که از نظر جهان‌بینی، ریشه در دو یا چند مکتب دارد.^۲ این جریان در ایران با ترکیبی از اسلام و مارکسیسم، اسلام و ناسیونالیسم و لیبرالیسم و اسلام و ناسیونالیسم و مارکسیسم پدیدار شده است.

در اندیشه این جریان، اسلام نسبت به تحولات جدید روز نقص دارد و لازم است که با تلفیق علوم جدید، به مسائل روز از منظر دینی پاسخ داده شود.^۳ آنان اهتمام زیادی به بحث عقب ماندگی و سیر قهقرایی جامعه ایران و باور به نقد‌پذیری وضع موجود جامعه در همه ابعاد سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی داشتند.

عدم شناخت کافی مبانی دینی و مذهبی و تأثیر‌پذیری از مکاتب جدید، سبب ارائه قرائتی جدید از اسلام در آثار مهندس بازرگان، دکتر شریعتی و جلال آل احمد به عنوان نمایندگان جریان التقاطی دینی گردید.

^۱. مظفری (قنبری)، جریان شناسی سیاسی ایران معاصر، ص ۲۰۲.

^۲. همان، ص ۲۰۰.

^۳. شفیعی فر، درآمدی بر مبانی فکری انقلاب اسلامی، ص ۱۷۷-۱۹۳.

۵-۱. مهدی بازرگان

گفتمان تجددگرایی دینی در تاریخ معاصر با مهدی بازرگان شکل گرفت و به تدریج با رویکرد افرادی، مثل دکتر شریعتی و جلال آل احمد گسترش یافت.^۱ اسلام در اندیشه‌های بازرگان که روشنفکری دینی بود از راه استنباط و استنتاج علمی و تجربی تفسیر می‌شد. او تحت تأثیر لیبرالیسم و مدرنیسم بود و با توسل به علم‌گرایی سعی داشت بین نهادها و مفاهیم غربی با تشبیه سازگاری و تلفیق ایجاد کند.

تحلیل علمی و عصری دین با این هدف انجام می‌شد که ثابت کند با وجود فهم علمای سنتی، دین اسلام یک دین عصری و منطبق با مقتضیات زمان است و با هر شرایطی قابل تطبیق است. بنابراین دیدگاه بود که او بسیار کوشید، درستی احکام اسلامی را بر مبنای علم نشان دهد.^۲ او در حل تعارض بین علم و دین معتقد بود که اگر آیات قرآن بر اساس علوم تجربی تفسیر شود، چنین تزاومی وجود نخواهد داشت.^۳ ورود تفکر التقاطی و گسترش آن و اهتمام به مطالعات عاشورا و بررسی و تحلیل پی‌آمدهای آن، به تدریج منتهی به تأکید بر نقش اجتماعی قیام عاشورا شد؛ چرا که برآیند نواندیشی التقاطی در ایران آگاهی و مسئولیت‌شناسی اجتماعی بوده است.^۴ بر این اساس، این جریان به خوانش جدیدی در مطالعات عاشورایی روی آورد و پس از قرائت سیاسی به قرائت دگرگونی یا نوزایی اجتماعی در جامعه ایران پرداخت.

۵-۲. دکتر علی شریعتی (۱۳۱۲-۱۳۵۶)

^۱ پورفرد، صورت بندی روشنفکری در جمهوری اسلامی ایران، ص ۱۴۸.

^۲ کتاب *مطهرات در اسلام* وی بر همین اساس، تدوین شده است.

^۳ شفیعی‌فر، *درآمدی بر مبانی فکری انقلاب اسلامی*، ص ۱۷۹.

^۴ شریعتی، *مجموعه آثار*، ج ۲۰، ص ۴۹۹.

او یکی از متفکران نو اندیش و فعال دوره پهلوی دوم (۱۳۲۰-۱۳۵۷) بود که پس از تحصیل در غرب در زمان فعالیت‌های انقلابی در ایران و در حسینیه ارشاد حضور داشت. به عقیده برخی، جنس تفکر او با سایر گروه‌های نواندیش تفاوت داشت.^۱ او بر خلاف روش افرادی، مثل بازرگان که بر علم‌گرایی تجربی در کنار اسلامی‌گرایی، تأکید داشتند، بر نوعی نگرش اجتماعی بر گرفته از جامعه‌شناسی در بینش دینی تأکید داشت و از این رو، دیدگاه دینی او مذهبی و بیشتر سیاسی بود.^۲

شریعتی مانند دیگر نواندیشان هم عصر خود از نواندیشانی است که دو مبنای فکری مدرن و سنتی را به هم پیوند زدند. او به اعتبار مبانی ماتریالیستی، یک روشن‌فکر و به اعتبار اعتقادات و دیدگاه‌های تفسیری از دین و آموزه‌های آن، فردی مذهبی بود. در نتیجه، آنچه شریعتی ارائه می‌کرد کاربرد مفاهیم در قالب اندیشه ورزی مدرن با محتوای سنتی بود.

ویژگی مبنایی شریعتی، علم‌گرایی مبتنی بر عقل بود که در میان اندیشمندان دینی این دوره رونق یافته بود و افراد متعددی به آن گرایش پیدا کرده بودند و به نقد دین و باورهای آن می‌پرداختند. شاید همین عقل‌مداری او در برخورد با مفاهیم دینی سبب ایجاد ارتباط او با برخی از چهره‌های جریان تجدیدنظر طلب در عقاید شیعی، مانند قلمداران شده بود.^۳

از آن‌جا که در دیدگاه او، دین نهادی اجتماعی و دارای کارکرد و نقش اجتماعی است و جدا از دنیا و جامعه نیست در نتیجه بین مادیت و معنویت تضادی نیست^۴ بنابراین،

۱. خسرو پناه، «روشنفکری و دکتر شریعتی»، کتاب نقد، ش ۲۶ و ۲۷.

۲. رسول جعفریان، جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی و سیاسی ایران، ص ۴۹۸.

۳. این ارتباط در مقدمه کتاب امامت و خلافت قلمداران ادعا شده است.

۴. شریعتی، «حسین وارث آدم»، مجموعه آثار، ج ۱۹، ص ۱۱-۱۵.

عاشورا را متأثر از جمله *إِنَّ الْحَيَاةَ عَقِيدَةٌ* و *جِهَادٌ* می‌داند که تأمین کننده زندگی این جهانی و هدایت بخش جامعه انسانی است.^۱

روش شریعتی در مطالعات تاریخی به ویژه تاریخ عاشورا، نوعی ماتریالیسم تاریخی^۲ است. شهید مطهری (ش. ۱۳۵۸) ریشه اصلی چنین گرایشی را اهتمام و توسل به مادیت تاریخی در ارائه فرهنگ انقلابی از اسلام می‌داند که این امر سبب دوری از منطق اسلام می‌شود و در نتیجه اسلام تا حد یک منطق ماتریالیستی تنزل پیدا می‌کند.^۳

این مبانی و دیدگاه‌های شریعتی در مطالعات عاشورا به ویژه کارکردهای اجتماعی قیام امام حسین^۷ جلوه کرده است. او در کتابچه قوموا می‌نویسد:

هدف خداوند از ارسال رسل تعلیم حکمت و عدالت در جهان بوده و پیامبر اسلام بر همین اساس به تاریخ بشر، نژادها و ملت‌ها و همه طبقات اجتماعی وحدت بخشیده است.^۴

۱. همان، ص ۲۱۱.

۲. ماتریالیست تاریخی، یکی از دیدگاه‌های مارکس است که در کتاب *مقدمه‌ای در نقد اقتصاد سیاسی*، آن را تبیین کرده است. ماتریالیست تاریخی عام‌ترین نظریه و اسلوب شناخت جامعه را مانند یک سیستم یگانه و در حال تکوین و تکامل مطالعه می‌کند. به بیان علمی‌تر، ماتریالیسم تاریخی علمی فلسفی درباره رابطه بین هستی اجتماعی و آگاهی اجتماعی درباره عام‌ترین قوانین و قوای محرک تکامل جامعه بشری و مقولات اساسی آن است. در حقیقت، نظریه عام و اسلوب علمی شناخت جامعه و تغییر آن است (نیک آئین، *ماتریالیسم دیالکتیک، ماتریالیسم تاریخی*، ج ۲، ص ۱۳، ۱۷، ۱۸).

۳. مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۲، ص ۴۶۵.

۴. شریعتی، *قوموا*، ص ۸.

او اهمیت ارسال پیامبران را در تعمیق و وحدت طبقات اجتماعی و اجرای عدالت اجتماعی می بیند. بنابراین، آنچه که از دیدگاه او معین است، اهتمام به تغییرات اجتماعی و نقش دین، پیامبران و اهل بیت در این تغییرات است. بر اساس این مبنای او قیام امام حسین ۷ را عدالت خواهی و آزادی خواهی اجتماعی در مقابل ظلم می داند و عاشورا را محور تحول اجتماعی بعدی معرفی می کند.

او در ترسیم جامعه عصر امام حسین ۷ بر محوریت طبقه اجتماعی و اشرافیت جاهلی تأکید می کند و طبقاتی شدن را عامل انحطاط جامعه و فرو خفتن انقلاب ها می داند. او قیام عاشورا را انقلابی در چنین شرایط می داند که سبب تحول در اجتماع آن زمان شد.^۱

تحلیل های ماهیت شناسانه عاشورا در دیدگاه شریعتی به نوعی مبتنی بر فلسفه تاریخی است که به لحاظ شکلی^۲ مشابه فلسفه تاریخ مارکسیستی است. او برای استنتاج و علت یابی عاشورا، به بررسی ساختارهای اجتماعی و تضادهای طبقاتی جامعه عراق می پردازد^۳ اما به لحاظ محتوایی، اصرار بر خلق فلسفه تاریخ اسلامی مبتنی بر دو قطب طاغوتی و الهی انسانی دارد.^۴

او عامل حرکت در فلسفه تاریخ مارکسیستی را حرکت دیالکتیکی بر اساس عامل اقتصاد و عامل حرکت در فلسفه تاریخ اسلامی را رسیدن به خدا و کشته شدن در راه

۱. همان، ص ۶۰-۶۲.

۲. ابتناء بر تحلیل اجتماعی و ظلم ستیزی.

۳. شریعتی، «حسین وارث آدم»، مجموعه آثار، ج ۱۹، ص ۱۱۹-۱۲۰.

۴. همان، ص ۱۳۰-۱۳۱.

خدا می داند.^۱ او در آثار خود تلاش می کند ضمن پرداختن به مفاهیمی چون قیام، شهادت و ایثار به نقش آنان در بقای جامعه بپردازد.

او در تفسیر عاشورا معتقد است که عاشورا نباید مقطعی و به صورت مجرد در تاریخ مطالعه شود، بلکه عاشورا در اتصال به تسلسل نهضتی که در تاریخ ابراهیمی^۲ وجود دارد، معنا می یابد و قابل تفسیر و تحلیل است. اگر عاشورا از پایگاه اجتماعی خویش که طبقه پیامبران ابراهیمی و از جنس کارگر است، جدا شود تغییر ماهیت می دهد و به صورت یک داستان غم انگیز که خاصیت گریه دارد، تغییر می کند.^۳

به هر روی، شریعتی عاشورا را نه تنها حرکتی انقلابی در یک مقطع از تاریخ، بلکه نماینده تفکری الهی از یک طبقه اجتماعی در برابر یک تفکر برآمده از اشرافی گری از یک طبقه زرمند و زورمند می داند و به این دلیل بر عاشورا به عنوان وارث انقلاب محمدی که به وسیله امام علی^۷ و امام حسن^۷ ادامه یافت، تأکید می کند.^۴

۳-۵. جلال آل احمد (۱۳۰۲-۱۳۴۸)

او یکی دیگر از روشن فکران دینی متجدد در ایران معاصر است که در طول حیات روشن فکری خود دارای تطور است. تطور فکری او از زمانی شکل گرفت که پس از

۱. همان، ص ۱۳۰-۱۳۲.

۲. او با دسته بندی پیامبران به دو گروه سلسله ای و غیر سلسله ای، سلسله ای را از طبقه پایین جامعه و از جنس کارگر و زحمت کش می داند و غیر سلسله ای را که به طور عموم، نظریه پردازان در علوم مختلف بودند از جنس متولیان طبقه زرمند و زورمند و طبقه روحانی می داند (همان، ص ۱۴۰).

۳. همان، ص ۱۳۹.

۴. همان، ص ۱۵۲.

مراجعت از نجف، دیگر میلی به شرکت در مجالس دینی نداشت و به جای آن، شیفته درک محضر شریعت سنگلجی بود.^۱

جلال آل احمد به سبب گرایش به جریان روشن‌فکری از سوی پدرش طرد شد. دلیل این امر، پشت کردن به روحانیت و گرایش به حزب توده دانسته می‌شود.^۲ بر اساس مبانی شکل گرفته مبتنی بر علم و عقل، جلال منتقد باورهای دینی رایج بود، اما این امر ادامه‌ای نداشت و در چرخشی فکری به جریان سنتی و مذهبی روی آورد و به نقد غرب و دیدگاه‌های رایج آن اقدام نمود و در همین راستا، کتاب غرب‌زدگی را نوشت.

دلیل طرح بحث خرافه‌گرایی دین مداران از سوی او در واقع توصیه به حرکتی اصلاحی بود و با وجود میل روشن‌فکری، روحانیت را تنها سنگر در برابر غرب‌زدگی معرفی می‌کرد.^۳ او در دوره حیات روشن‌فکری خویش، مانند اسلاف فکری خود، همه چیز را بر مدار عقل می‌سنجید و با این ابزار بر پندارهای دینی می‌تاخت.

او بر اساس چارچوب فکری خویش، کتاب *التَّنْزِيهِ لِأَعْمَالِ الشَّيْبَةِ*^۴ علامه سید محسن امین عاملی (د. ۱۳۳۱) را که بر مدار عقل منطقی و منطق علمی و شرعی استوار بود و در رد برخی سنت‌های عزاداری در عراق و ناظر بر رفتارهای مذهبی شیعیان به چاپ رسیده بود، با عنوان عزاداری‌های نامشروع، ترجمه کرد و به چاپ رسانید.

^۱. آل احمد، جلال از چشم برادر، ص ۱۷۶.

^۲. خرم، جلال و آل احمد، ص ۱۵-۱۶.

^۳. آل احمد، غرب‌زدگی، ص ۸۳.

^۴. *التَّنْزِيهِ لِأَعْمَالِ الشَّيْبَةِ* ر ساله کوتاهی است که به وسیله سید محسن امین عاملی در سال ۱۳۴۶ق درباره مبارزه با خرافه و پندارها و بدعت‌های موجود درباره عاشورا و عزاداری در پاسخ به کتابی با عنوان *سیماء الصلحاء فی اثبات جواز اقامه العزاء لسید الشهداء*، تدوین شده است (ر.ک: تهرانی، *النذریعه*، ج ۱۲، ص ۲۹۲).

دلیل توجه او به این اثر، شاید این نکته بوده است که یکی از سوژه‌هایی که بهانه بسیار مناسبی برای کوبیدن و ارتجاعی خواندن مذهبیان به و سیله مارکسیست‌ها به شمار می‌رفت، آداب و مناسک عزاداری نامشروع و خلاف عقل و تمدن بود. جلال با پذیرش محتوای رساله التَّنْزِیْهِ و روش نویسنده، به ترجمه آن پرداخت. روش نویسنده در رساله التَّنْزِیْهِ، بهرمندی از دو روش استقرای تاریخی و آوردن شواهد و دلایل تاریخی و رد قیاس در استنباط‌های موجود و هم‌چنین، روش فقهی و شرعی با استناد به دلایل فقهی رایج شیعه است.

او با استقرای تاریخی و با اشاره به پیشینه تاریخی سوگواری و توجه به این مسئله که سنت‌ها و آداب عزاداری به شکل فعلی و رایج آن در سده‌های اولیه تاریخ اسلام و به خصوص در عصر زندگانی امامان شیعه وجود نداشتند، معتقد است که رفتارهای نامشروع در عزاداری عاشورا در تطور تاریخی عزاداری عاشورا وجود نداشته است.^۱

اهمیت مطالعه عاشورایی در دیدگاه جلال آل احمد و توجه به آن در این جریان و این پژوهش، معطوف به هم‌خوانی مبانی او در آیین‌ها و سنت‌های عاشورایی با نویسنده بود و در نتیجه، ترجمه این اثر به وسیله او را می‌توان به نوعی دفاع از پاک‌سازی مذهب دانست؛ زیرا او در اواخر دوره پهلوی اول و برآمدن پهلوی دوم، تحت نفوذ شدید مارکسیست قرار گرفت و بر مسئله اصلاح دینی تأکید داشت.^۲

بنابراین، توجه شعارگونه به عاشورا و تحلیل آن از منظر انقلابی اجتماعی و تحول‌گرا در جامعه اشرافی آن دوره و الگو برداری برای جامعه کنونی، رویکرد جریان التقاطی دینی به عاشورا بوده است.

۴-۵. مجاهدان خلق

۱. امین عاملی، *التَّنْزِیْهِ لِإِعْمَالِ الشَّیْبَةِ*، ترجمه جلال آل احمد، ص ۸.

۲. رسول جعفریان، *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی و سیاسی ایران*، ص ۵۷۴.

جریان روشن فکری دینی تجددگرا، به تدریج از حدود سال ۳۹ تا انقلاب اسلامی و سال‌های پس از آن، با اثرپذیری از گروه نهضت آزادی و مبانی مارکسیستی از جریانی رادیکال به نام مجاهدین خلق سر برآورد.^۱ بر اساس آرای آنها، دین امری فردی و خصوصی است که دارای بازتاب‌های اجتماعی است، اما معرفت دینی نباید به طور رسمی و آشکار در قالب تصمیم‌های سیاسی و اجتماعی بیان شود؛ چرا که در این صورت سبب زوال دین و ترویج بی‌دینی در جامعه خواهد شد.^۲

آنها در دوره تبیین آرای خود، کتاب‌ها و آثار متعددی نوشتند. یکی از این آثار که مبتنی بر مبانی التقاطی اسلامی مارکسیستی است، کتاب راه حسین به قلم احمد رضایی است که بر اساس تاریخ مندرج در مقدمه نویسنده در اسفند سال ۱۳۵۰ تدوین شده است.

این جریان که با هدف مبارزه با رژیم حاکم تلاش می‌کرد خود را از سرگردانی میان پذیرش مذهب و مبانی مارکسیستی برهاند، به تفسیری سیاسی در مقابل تفسیر رسمی روحانیان از دین با محوریت دو کتاب قرآن و نهج‌البلاغه، بدون روایات و فلسفه روی آورد.^۳ نوع خوانش آنان از آموزه‌های دین و فهم آن، مطابق با نیازهای خویش به نوعی منتهی به عرفی‌سازی دین شد.

کتاب راه حسین^۷ که با این منطقی تدوین شد، تلاش می‌کرد الگویی سیاسی و مبارزاتی برای این جریان فکری معرفی کند. نویسنده کتاب در نخستین صفحات با پرداختن به زمینه‌های تاریخی عاشورا، آن را در دل اتفاقاتی چون توزیع نا عادلانه ثروت،

^۱. همان، ص ۳۷۷.

^۲. شادلو، احزاب و جناح‌های سیاسی ایران امروز، ص ۵۱.

^۳. نجات حسینی، بر فراز خلیج فارس، ص ۵۱.

شکل‌گیری مالکیت‌هایی بزرگ و ظهور طبقه اشراف در جامعه در دوره خلفا می‌داند^۱ که یکی از عوامل تحول و انحراف در نظام اجتماعی آن وقت بود. او تحریف دین را که پس از جریان حکمیت و برآمدن معاویه آغاز شد و در دوره امام حسن و پس از شهادت آن امام و مرگ معاویه، در دوره حکومت یزید به طور گسترده ادامه پیدا کرد از دیگر عوامل زمینه ساز عا شورا می‌داند.^۲ او ایستادگی و مقابله یاران راستین و شیعیان واقعی امام علی^۷ مانند حجر بن عدی (د. ۵۱ق) را در مقابل ظلم معاویه یادآور می‌شود و در این باره می‌نویسد:

بدین ترتیب حجر و یاران سکوت در مقابل نظام ضد انسانی و ضد تکاملی را سقوط در ورطه هلاکت و دوزخ و تباهی می‌دانند.^۳

تحلیل نویسنده از نوع موضع‌گیری‌ها و تقابل شیعیان امام، هم‌سو با ادبیات خویش است و زوایای واقعه را مطابق با نظام طبقاتی منفور در نظام اجتماعی مارکسیست به وصف می‌کشد. او قیام عاشورا را یک قیام سیاسی در راستای مقابله با اشرافی‌گری در جامعه معرفی می‌کند و با استناد به برخی از خطبه‌های آن حضرت، قیام عاشورا را نهضتی ابتدایی می‌داند و معتقد است:

آنچه برخی روحانیان درباره قیام گفته‌اند و آن را قیام دفاعی دانسته‌اند، با توجه به متن این خطبه‌ها صحیح نیست.^۴

رضایی با تمسک به این جمله امام^۷ که فرمود «از جدم فرستاده خدا شنیدم که می‌گفت: خلافت برخاندان ابوسفیان ناروا است» به ماهیت سیاسی قیام امام^۷

^۱. رضایی، راه حسین، ص ۳۶-۳۷.

^۲. همان، ص ۹۰.

^۳. همان.

^۴. همان، ص ۹۵.

می‌پردازد و با توجه به این که میان امام ۷ و یزید، تضادی به مثابه تضاد کفر و ایمان وجود داشت، معتقد است:

بر خلاف کسانی که عقیده دارند قیام حسینی به خاطر احساس خطر و عدم امنیتی بوده که نسبت به خود و خانواده اش می‌کرده، این گفتار حسین ۷ نشان می‌دهد که آنچه اندیشه او را بیش از پیش به خود مشغول داشته سرنوشت امت و نحوه حکومت بر ایشان است.^۱

او نبرد در روز عاشورا را نبردی عادلانه برای ضربه به دشمن ستمگر می‌داند و آن را نتیجه ر شد تضادها می‌داند که با وجود سیاست غصب و تجاوز حکومت اموی و با روش افشاگرایانه امام حتمی بود.^۲ او با تکیه بر نبرد و تقابل نظامی، این نبرد را در نظامی که به این سو می‌رفت که با آیینی فرسوده و تحریف شده به بازیچه طبقات ستمگر تبدیل شود و قرآن تأثیر تکامل بخش تاریخی خویش را از دست بدهد از سوی امام و یاران ایشان ضروری می‌داند^۳ و آن را پاد زهری برای خنثی کردن دشمن و آلودگی‌های صفوف خودی معرفی می‌کند.^۴

نویسنده بر اساس این چارچوب نظری و فکری سازمان خویش که معتقد بودند، راه انبیا و راه بشر یکی است بنابراین این راه هر کسی ... مانند راه انبیا است^۵ و این جمله که اگر راه خدا همان راه تکامل است، مارکس و مائو هم در راه خدا گام بر می‌دارند چون در راه تکامل بشر قدم می‌گذارند،^۶ عاشورا را الگوی حرکت تکاملی می‌داند و معتقد

^۱. همان، ص ۹۸.

^۲. همان.

^۳. همان، ص ۱۶۰.

^۴. همان.

^۵. میثمی، آنها که رفتند، ص ۱۱۱.

^۶. حنیف نژاد، راه انبیا، ص ۲۷.

است که بر همین مبنا همه مفاهیم انقلابی امروز هم، مانند وحی که رساننده قرآن است، اصالت و حقیقت دارد و راه تکامل را می‌پیماید.^۱

بر این اساس، جریان رادیکال با قرائتی جدید از دل جریان نهضت آزادی که بر دو قرائت سیاسی و قرائت نوزایی اجتماعی تأکید دارد، بر قرائت سیاسی با رویکرد مقابله نظامی اشاره می‌کند و سعی می‌نماید عاشورا را مطابق فهم خویش تفسیر کند و آن را تقابل جریان حق با جریان باطل در راستای بر اندازی نظام سلطه‌گر معرفی نماید.

۶. نتیجه‌گیری

بررسی و تحقیق درباره مطالعات معاصر عا شورا و تأثیر جریان‌های دگراندیش در آن، به این نتیجه منتهی شد که این گونه مطالعات، پس از ورود آرای جدید غربی به ایران در دوره مشروطه، به تدریج شکل جدیدی یافتند. آثار عاشورایی که تا پیش از مشروطه در قالب مقتل‌نگاری با رویکرد و قرائت خاص زمان تدوین می‌شد در این دوره به دلیل پیوند فکری برخی نویسندگان با جریان‌های فکری نوظهور، به تدریج در قالب مطالعات ماهیت‌شناسانه ظهور کرد.

این جریان‌ها که از مقابله با دین و مظاهر دینی آغاز شده بودند در سیر تاریخی خود به اشکال گوناگون در قالب جریان‌های دگراندیش ظهور کردند. این جریان‌ها، گاه با حفظ مبانی دینی و حذف برخی پیرایه‌ها و گاه با پیوند عقاید دینی با برخی باورهای علمی جدید در جامعه آن روز، ظهور پیدا نمودند.

از جریان دوم، سه تفکر برخاست. یکی جریانی بود که بر علم‌گرایی و دین‌گرایی اهتمام داشت و به وسیله مهدی بازرگان رهبری می‌شد. دیگری جریانی بود که مبنای تحلیل خویش را بر تحولات اجتماعی و مقابله با نظام طبقاتی قرار داده بود و به وسیله دکتر شریعتی رهبری می‌شد. هم‌چنین، تفکر سوم، جریانی بود که تلاش می‌کرد با

۱. رضایی، راه حسین، ص ۲۳۲.

رویکرد تحول اجتماعی از نظریه پردازی‌های علمی خارج شود و روش خویش را در مقابله فیزیکی و نظامی متمرکز کند.

بر این اساس و با توجه به تأثیر جریان ضد دینی بر جامعه، جریان تجدید نظر طلب در عقاید دینی و مذهبی پدیدار شد. این جریان با حفظ مبانی دینی برای مقابله با خرافه‌ها در باورهای عرفی مردم تلاش می‌کرد. اهتمام به خرافه‌ستیزی در رویکرد و قرائت عاشورایی این جریان تأثیری نداشت و هم‌چنان با بهره‌مندی از ابزار عقل و نقل، بر رویکرد دینی و مذهبی عاشورا پا برجای ماندند.

در مقابل، جریان نواندیش التقاطی دینی که در اثر پیوند جریان‌های فکری جدید با مبانی دینی ظهور یافته بود، با تمسک بر مبانی اجتماعی به تحلیل عاشورا می‌پرداخت و تلاش می‌کرد خوانشی تازه از عاشورا با عنوان اصلاح‌گری اجتماعی ارائه کند.

هم‌چنین، از درون این جریان فکری دگراندیش، جریان مجاهدین خلق یا جریان سیاسی رادیکال به وجود آمد که مطابق با مبانی خویش بر عاشورا به عنوان یک اقدام عملی در برابر تضاد اجتماعی و اشرافی‌گری زمان تأکید می‌کرد. آنان با تمسک به برخی سخنان امام حسین ۷، قیام امام را قیامی عملی و الگویی مناسب برای خروج از فضای نظری در مقابله با نظام سلطه معرفی کردند و خوانش جدیدی را در مطالعات معاصر عاشورا رقم زدند.

منابع

- امین عاملی، سید محسن، التّزیه لأعمال الشّبهه، ترجمه جلال آل احمد، تهران: چاپ تابان، ۱۳۲۲.
- آدمیت، فریدون، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، تهران: چاپ پیام، ۱۳۵۷.
- _____، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوند زاده، تهران: خوارزمی، ۱۳۴۹.
- آل احمد، جلال، در خدمت و خیانت روشن فکران، تهران: خوارزمی، ۱۳۵۷.
- آل احمد، شمس، جلال از چشم برادر، قم: کتاب سعدی، ۱۳۶۹.
- پورفرد، مسعود، صورت بندی روشن فکری در جمهوری اسلامی ایران، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۹۲.
- تهرانی، آقابزرگ، الذریعة الی تصانیف الشیعة، گردآوری احمد بن محمد حسینی، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۳ق.
- جعفریان، رسول، جریانها و سازمانهای مذهبی سیاسی ایران سالهای ۱۳۲۰-۱۳۵۷، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۳.
- حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- حکمی‌زاده، علی اکبر، «جزوه اسرار هزار سال»، پرچم، ۱۳۲۲، شماره ۱۲.
- _____ «منبر و روضه خوانی»، همایون، اردیبهشت ۱۳۱۴، شماره ۸.
- حنیف نژاد، محمد، راه انبیاء راه بشر، بی‌جا: سازمان مجاهدین خلق، بی‌تا.
- خالصی زاده، محمد، فلسفه قیام مقدس حسینی، قلم حیدر علی قملداران، قم: بی‌نا، تاریخ مقدمه ۱۳۸۲ق.
- خرم، بهروز، جلال و آل احمد، خارج از کشور: نشر فروغ، ۱۳۸۰.
- خرقانی، سید اسدالله، محو الموهوم و صحو المعلوم، یا راه تجدید عظمت و قدرت اسلامی، تهران: نشر خمسه پور، ۱۳۳۹.

- رضایی، احمد، راه حسین، تهران: سحاب، ۱۳۵۹.
- سبحانی، محمد تقی، «درآمدی بر جریان شناسی اندیشه دینی در ایران معاصر»، فصلنامه نقد و نظر، سال یازدهم، شماره ۴.
- سنگلجی، شریعت، کلید فهم قرآن بانضمام براهین القرآن، تهران: مؤسسه انتشارات دانش، ۱۳۴۵.
- شادلو، عباس، احزاب و جناح‌های سیاسی ایران امروز، تهران: نشر گستره، ۱۳۷۶.
- شریعتی، علی، مجموعه آثار، تهران: نشر قلم، ۱۳۴۶.
- _____، قوموا، تهران: انتشارات حسینییه ارشاد، ۱۳۵۰.
- شریعتی، محمد تقی، چرا حسین قیام کرد، تهران: انتشارات بعثت، تاریخ ثبت در کتابخانه ملی ۱۳۳۶.
- شفیعی فر، محمد، درآمدی بر مبانی فکری انقلاب اسلامی، قم: معارف، ۱۳۷۸.
- کاظمی، عباس، جامعه شناسی روشن فکری دینی در ایران، تهران: طرح نو، ۱۳۸۷.
- کرمانی، عبدالحسین میرزا آقا خان، آیین سکندری، به کوش علی اصغر حقدار، تهران: نشر سرچشمه، ۱۳۸۷.
- _____، سه مکتوب، به کوش بهرام پویینه، بی‌جا: بی‌نا، ۲۰۰۰ م.
- کسروی، احمد، در پیرامون اسلام، تهران: چاپخانه پیمان، ۱۳۲۳.
- _____، شیعه گری، تهران: چاپخانه پیمان، ۱۳۲۳.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، حماسه حسینی، چاپ هفدهم، تهران: صدرا، ۱۳۹۲.
- مظفری (قنبری)، آیت، جریان شناسی سیاسی ایران معاصر، قم: زمزم هدایت، ۱۳۸۵.
- میثمی، لطف الله، آنها که رفتند، تهران: نشر جامعه ایرانیان، ۱۳۸۱.
- نجات حسینی، محسن، بر فراز خلیج فارس خاطرات محسن نجات حسینی عضو سابق سازمان مجاهدین خلق ایران (۱۳۴۵-۱۳۵۵)، تهران: نشر نی، ۱۳۷۹.

نیک آئین، ماتریالیسم دیالکتیک، ماتریالیسم تاریخی، تهران: نشر حزب توده ایران،
۱۳۵۸.

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام / سال هجدهم، شماره دوم / تابستان ۱۳۹۶، شماره مسلسل ۷۰

گفتمان کاوی آثار عاشورایی دکتر محمدابراهیم آیتی

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۱/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۲۷

محمد ولی پور^۱

طاهره عظیم‌زاده تهرانی^۲

زهرا علیزاده بیرجندی^۳

چکیده:

واقعه کربلا یکی از رخداد‌های مهم و تأثیرگذار تاریخ اسلام به شمار می‌آید که از سده اول هجری تاکنون، آثار گوناگونی پیرامون آن پدید آمده است. گزارش‌گران واقعه کربلا در پردازش چرایی و چگونگی حادثه، شرح احوال یاران امام حسین ۷، شرح احوال دیگر کنش‌گران آن و ابعاد واقعه عاشورا، رویکردهای گوناگونی اتخاذ کرده‌اند. بررسی آثار عاشورانگاران و عاشوراپژوهان از این منظر، یکی از بایسته‌های پژوهش در دوران کنونی است. در میان گزارش‌های واقعه عاشورا در دوران معاصر، آثار عاشورایی محمدابراهیم آیتی (د. ۱۳۴۳) به دلیل توجه ویژه به تحریفات عاشورا از ابعاد گوناگون، شایسته توجه و بررسی است.

مقاله پیش رو با واکاوی مضامین عاشورایی آثار آقای آیتی به سنخ‌شناسی گفتمان‌های مطرح در آن می‌پردازد. در این روش، علاوه بر توجه بر عناصر زبانی و بافت متن، شرایط و موقعیت اجتماعی و سیاسی که متن در آن تولید شده است، تحلیل و ارزیابی می‌گردد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که از منظر سنخ‌شناختی نگرش‌های

^۱. مربی، گروه آموزش تاریخ، دانشگاه فرهنگیان، تهران: (m.valipoor@cfu.ac.ir).

^۲. دانشیار گروه تاریخ و تمدن و ممل اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد: (ta_azim@yahoo.com).

^۳. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه بیرجند: (zalizadehbirjandi@birjand.ac.ir).

تاریخی، عاطفی، عرفانی و ماورایی در آثار عا شورا پژوهی نویسنده وجود دارد. همچنین تأکید بر بیان اسانید، توجه به عناصر مقوم شکل گیری رخداد های تاریخی شامل زمان، مکان و افراد و تسلط بر انساب سبب شده است که در آثار آیتی، گفتمان تاریخی به عنوان گفتمان مسلط مشاهده شود.

کلیدواژگان: عاشورا، عاشورا پژوهی، محمد ابراهیم آیتی، گفتمان تاریخی، تحریفات عاشورا.

۱. مقدمه

نقد و بررسی آثاری که پیرامون واقعه کربلا نوشته شده است از ابعاد گوناگونی در مطالعات تاریخ اسلام به ویژه عاشورا دارای اهمیت است. یکی از فواید این گونه بررسی های نقادانه، آسیب شناسی ادبیات موجود، تحلیل نگرش ها و گفتمان کاوی آثار عا شورایی است. در میان آثاری که با نگاه آسیب شناسانه و نقادانه پیرامون ادبیات عاشورایی نوشته شده اند، آثار محمد ابراهیم آیتی (د. ۱۳۴۳) شاخص به شمار می آیند. دکتر محمد ابراهیم آیتی از روحانیان، مورخان و پژوهش گرانی است که در حوزه سیره نبوی و مطالعات تمدن اسلامی آثار ایشان مرجع هستند و آثاری چون بررسی تاریخ عا شورا، تاریخ پیامبر اسلام، سرمایه سخن و تاریخ اندلس از جمله آنها است. دکتر محمد ابراهیم آیتی، فرزند شیخ محمد بن محمد ابراهیم بن مولی حسن بن ملا اسدالله بن حاج عبدالله بن مولی علی محمد شریف علوی، معروف به اشرف الشرفا (د. ۱۱۴۹ ق.) از علمای عصر نادر است.^۱

او در سال ۱۳۳۳ ق. / ۱۲۹۳ ش. در روستای گازار از توابع بیرجند به دنیا آمد.^۲ وی پس از فراگیری قرآن و مطالعه کتاب های مذهبی و اخلاقی و متون ادبی در روستای گازار

۱. سند شماره ۱۲۸۵۱۹، اسناد شخصی خاندان آیتی، ص ۱-۲.

۲. آیتی، بهارستان، ص ۳۵۴.

برای ادامه تحصیل عازم بیرجند شد و پس از پنج سال تحصیل در مدرسه معصومیه بیرجند برای تکمیل معلومات به مشهد مقدس عزیمت نمود و از سال ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۹ در بیرجند به موعظه و تدریس اشتغال داشت.

پس از آن به تهران عزیمت کرد و از سال ۱۳۳۴ به تدریس در دانشکده علوم معقول و منقول پرداخت. او در سال ۱۳۴۰ از رشته معقول و منقول دانشگاه تهران به دریافت درجه دکتری نایل گردید و در تهران اقامت گزید و به فعالیت‌های علمی و اجتماعی خود پرداخت و آثار قلمی متعددی را خلق کرد.^۱ او سرانجام در سوم جمادی الآخر مطابق با ۱۷ مهر ۱۳۴۳ به سبب تصادف درگذشت و پس از تشییع در تهران به قم منتقل شد و به دستور آیت الله مرعشی در قبرستان ابوالحسینی در قطعه اختصاصی علما مدفون شد.^۲

محمدابراهیم آیتی در سه اثر به نام‌های بررسی تاریخ عاشورا، گفتار عاشورا و سرمایه سخن به بررسی حادثه عاشورا پرداخته است. بررسی تاریخ عاشورا مجموعه هفده سخنرانی است که او در رادیو ایران در سال‌های ۱۳۴۲ تا ۱۳۴۳ ایراد نمود و به وسیله علی‌اکبر غفاری گردآوری شده است. کانون محوری بحث‌های عاشورایی محمد ابراهیم آیتی، افزون بر بازروایت واقعه عاشورا بر مبنای مستدل، مستند و تبیین برخی تحریف‌های این واقعه است. این ویژگی؛ یعنی بازنمایی تحریفات در کتاب بررسی تاریخ عاشورا در گستره‌ای وسیع از طریق ارائه تحلیل‌های منطقی و براهین با تکیه بر منابع مستند، سبک متفاوتی در واقعه عاشورا ارائه کرده است.

در این راستا، مقاله پیش رو با تمرکز بر آثار دکتر محمد ابراهیم آیتی که در حوزه عاشورا نوشته شده‌اند، قصد دارد به گفتمان کاوی این آثار بپردازد. لازم به توضیح است که رویکرد گفتمانی از حدّ نوشتار و مضمون و هدف نویسنده متن فراتر می‌رود.

^۱. علیزاده بیرجندی، تاریخ برگزیدگان و مشاهیر بیرجند، ص ۱۵۸.

^۲. ابوالحسن آیتی، خاطراتی از بیرجند، ص ۱۴۲.

گفتمان، شرایط اجتماعی را مطالعه می‌کند که تحت تأثیر آن یک متن خلق می‌شود و درعین حال، شرایط اجتماعی را که متن در آن تفسیر می‌شود، لحاظ می‌کند. گفتمان علاوه بر متن، زمینه‌های اجتماعی تولید، قواعد فهم و تفسیر و اثر اجتماعی آن را در بردارد. به این ترتیب گفتمان از یک سو مطالعه زبان شناختی نظام اجتماعی و از سوی دیگر، مطالعه جامعه‌شناسی زبان است.^۱

تحلیل‌گر گفتمان انتقادی، خود را موظف می‌کند که با استفاده از متون موجود در این رویکرد پرده از ظاهر متون بردارد و آنچه را که در پشت واژه‌ها و جمله‌ها از نگاه مردم پنهان مانده است، آشکار سازد.^۲ در این واکاوی به پاسخ‌گویی به دو پرسش می‌پردازیم؛ ۱. در آثار عا شورایی محمد ابراهیم آیتی چه گفتمان‌هایی مجال بروز و ظهور پیدا کرده است؟ ۲. گفتمان مسلط در آثار عاشورایی محمد ابراهیم آیتی چه است؟

در باب پیشینه این تحقیق، سید عبدالله حسینی در کتابی تحت عنوان بررسی تاریخ نهضت حسینی مجموعه آثار عا شورا پژوهی محمد ابراهیم آیتی، کتاب بررسی تاریخ عا شورا آیتی را تصحیح کرده است و به معرفی آثار عا شورایی آیتی پرداخته است و تحلیل‌هایی پیرامون آن ارائه کرده است.^۳

هم‌چنین در پژوهش‌های محلی، مانند کتاب تاریخ برگزیدگان و مشاهیر بیرجند^۴، بهارستان^۵ و کتاب خاطراتی از بیرجند^۶، شرحی مختصر درباره آثار این نویسنده با

۱. مارش و دیگران، روش و نظریه در علوم سیاسی، ص ۱۹۵-۱۹۶.

۲. آقاگل زاده، تحلیل گفتمان انتقادی، ص ۱۵۱.

۳. حسینی، بررسی تاریخ نهضت حسینی. مجموعه آثار عاشورایی محمد ابراهیم آیتی.

۴. علیزاده بیرجندی، تاریخ برگزیدگان و مشاهیر بیرجند، ص ۷۷. ۸۵

۵. آیتی، بهارستان، ص ۳۵۳-۳۵۴.

۶. ابوالحسن آیتی، خاطراتی از بیرجند، ص ۱۲۸-۱۳۵.

ماهیت توصیفی آمده است. وجه تمایز پژوهش حاضر با آثار مذکور، بعد تحلیلی مبتنی بر گفتمان کاوی این نوشتار و تکیه بر مبانی نظری است.

در فرضیه پژوهش حاضر، فرض بر این است که گفتمان‌های تاریخی، عرفانی، ماورایی و عاطفی در آثار عاشورایی آیتی مطرح شده است، اما به نظر می‌رسد که گفتمان مسلط، گفتمان تاریخی است.

۲. تعریف مفاهیم تحقیق

گفتمان: مک دانل (۱۹۶۰م.)^۱ گفتمان را پدیده، مقوله یا جریان اجتماعی می‌داند. به تعبیر وی، گفتمان بستری است که دارای زمینه اجتماعی است.^۲ لطفی پور ساعدی^۳ که اصطلاح سخن را برای گفتمان به کار می‌برد، آن را فرآیندی می‌داند که طی آن، کلیه عوامل حاکم بر زبان در بین انسان‌ها شامل عوامل متنی، اجتماعی، فرهنگی، بین شخصی و غیره برای شکل‌گیری و تبلور پیام به تعامل می‌پردازد.^۴

میشل فوکو (۱۹۸۴م.)^۵ معنای بسیار گسترده‌ای برای گفتمان قائل است. او در دیرینه شناختی و تبارشناسی علوم اجتماعی و انسانی از گفتمان به عنوان مجموعه قواعد، اصول و صورت‌بندی‌هایی که به طور ناآگاهانه، علوم اجتماعی و انسانی را احاطه کرده است، یاد می‌کند.^۶ در دیدگاه فوکو، گفتمان‌ها درباره موضوعات صحبت نمی‌کنند و

۱. Macdonell.

۲. مک دانل، مقدمه ای بر نظریه گفتمان، ص ۵۶.

۳. استاد مرکز ارزیابی زبان اوتاوا، کانادا.

۴. لطفی پور ساعدی، درآمدی به سخن کاوی، ص ۱۱.

۵. Michel Foucault.

فیلسوف، جامعه‌شناس، مورخ و تحلیل‌گر اجتماعی فرانسه، یکی از بانفوذترین اندیشمندان پست‌مدرن و از چهره‌های اصلی تفکر در قرن بیستم است.

۶. فوکو، نیچه، تبارشناسی، تاریخ، ص ۳۷۹.

هویت مو ضوعات را تعیین نمی‌کنند، بلکه سازنده مو ضوعات هستند و در فرآیند این سازندگی، مداخله خود را پنهان می‌کنند. گفتمان روشن می‌سازد که چه کسی در چه زمانی و با چه آمریتی صحبت می‌کند.^۱ گفتمان یکی از عناصر موجود در کار فوکو است. او درباره گفتمان می‌گوید:

یکی از زیاترین گونه اندیشیدن و تعریف کردن گفتمان این است که ما گفتمان را صرفاً به معنای گروهی از نشانه‌های زبانی و یا یک متن طولانی ندانیم، بلکه آن را به مثابه اعمالی بینگاریم که بر اثر سخن گفتن منظم درباره اشیاء باعث به وجود آمدن و شکل بخشیدن آن اشیاء می‌شود.

با این تعریف، گفتمان در نزد فوکو چیزی است که چیز دیگر (اعم از یک پاره گفته، یک مفهوم، یک اثر) را تولید می‌کند نه آن چیزی که در این جا و آن جا وجود دارد و می‌تواند به صورت جدا از هم تجزیه و تحلیل گردد.^۲

نورمن فرکلاف^۳ معتقد است، گفتمان مفهومی است که هم به وسیله نظریه پردازان و تحلیل گران اجتماعی و هم به وسیله زبان شناسان به کار می‌رود. در دیدگاه او، گفتمان کاربرد زبان به صورت گفتاری یا نوشتاری است. هم‌چنین، دیگر فعالیت‌های نشانه‌ای مثل تصاویر دیداری، مانند عکس و فیلم و ارتباطات غیر کلامی، مانند ژست‌ها را در بر

۱. فوکو، فرهنگ ویژه علوم اجتماعی، ص ۱۵-۳۰؛ تاجیک، گفتمان و تحلیل گفتمانی، ص ۵۳.

۲. کچوئیان، فوکو و دیرینه شناسی دانش، ص ۶۰.

۳. Norman Fairclough.

وی زبان شناس و پژوهش گر بریتانیایی و استاد بازنشسته دانشگاه لنکستر است. فرکلاف از

بنیان گذاران تحلیل گفتمان انتقادی به شمار می‌رود. وی نخستین کتاب خویش را با عنوان

زبان و قدرت در هم‌بین

زمینه نوشت.

می‌گیرد؛ یعنی همان چیزی که در زبان شنا سی سنتی با عنوان کنش، گفتار یا همان کاربرد زبان از آن یاد می‌شود.^۱

تحلیل گفتمان (Discourse analysis) در زبان فارسی به سخن کاوی، تحلیل کلام و تحلیل گفتار نیز ترجمه شده است. یک حوزه مطالعاتی بین رشته‌ای است که در رشته‌هایی چون زبان‌شناسی، علوم اجتماعی، علوم سیاسی، علوم ارتباطات و بسیاری از رشته‌های دیگر کاربرد دارد.^۲ در منابع مختلف درباره خاستگاه و منشأ تحلیل گفتمان، آرای مختلفی ارائه شده است. برخی آن را به زلیگ هریس (۱۹۹۲ م.)^۳ و دهه ۵۰ میلادی و عده‌ای دیگر، مانند سلطانی و یارمحمدی آن را به اوایل دهه ۶۰ و برخی به گذشته‌های دورتر و دوران ارسطو نسبت می‌دهند. به طوری که سلطانی در این باره می‌نویسد:

اگر بتوانیم خطابه را هم جزء گفتمان محسوب کنیم، منشأ تحلیل گفتمان به نظریه‌های قدیم خطابه (ارسطو، سیسرو، لانجینوس) باز می‌گردد.^۴ یار محمدی و تاجیک، ظهور تحلیل گفتمان را به دهه ۵۰ و زلیگ هریس نسبت می‌دهند.^۵ اصطلاح گفتمان برای اولین بار در مقاله تحلیل گفتمان نوشته زلیگ هریس

^۱. فرکلاف، تحلیل انتقاد گفتمانی، ص ۶۲.

^۲. دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۴، ص ۱۱۵۶.

^۳. Zellig Harris

زبان‌شناس آمریکایی و متخصص ریاضی بود. او به همراه کنت لی پایک و چارلز هاکت از برجسته‌ترین زبان‌شناسان آمریکایی بودند که روش ساخت‌گرایی را در توصیف زبان گسترش دادند. این زبان‌شناسان پیرو روش بلومفید کوشیدند تا حد ممکن بدون استفاده از معنا، اصول تجزیه و تحلیل واجی و نحوی را تدوین کنند.

^۴. سلطانی، قدرت، گفتمان و زبان، ص ۲۷.

^۵. یار محمدی، گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی، ص ۶۰.

به کار رفت. هریس در این مقاله، دیدی صورت گرایانه و ساخت گرایانه از سازه‌های بزرگتر از جمله دارد و می‌گوید که تحلیل گفتمان نگاهی، صورت‌گرایانه به متن است. به عبارت دیگر، هریس که واضح این واژه است، آن را در معنای وسیعی به کار گرفته بود.^۱ همچنین، استابز^۲ دیدگاهی تلفیقی ساختارگرایانه و نقش‌گرایانه از تحلیل گفتمان دارد و در این باره می‌نویسد:

تحلیل گفتمان عبارت است از تلاش‌های انجام شده در جهت مطالعه نظام زبانی فراتر از سطح جمله و گروه که مطالعه واحدهای زبانی بزرگتری مثل تعاملات محاوره‌ای یا متون نوشتاری را در بر می‌گیرد. همچنین تحلیل گفتمان با کاربرد زبان در بافت‌های اجتماعی و به ویژه با تعامل یا محاوره بین سخن‌گویان سروکار دارد.^۳ لوینسون (۱۹۸۷م.) هم که دیدگاهی ساختارگرایانه دارد، تحلیل گفتمان را تحلیل متن فراتر از سطح جمله می‌داند و معتقد است:

تحلیل گفتمان، روش شناسی و انواع اصول نظری و مفاهیم اساسی و پایه مربوط به زبان شناسی را به کار می‌گیرد. تحلیل گفتمان در واقع مجموعه تلاش‌هایی است که به منظور بسط دادن تکنیک‌های موفق در زبان شناسی به سطح فراتر از جمله انجام می‌شوند.^۴

۱. همان، ص ۶۱.

۲. Stubbs.

زبان‌شناس انگلیسی که با تکیه بر گستره فرا جمله‌ای تحلیل گفتمان کوشید تا عناصر زبانی را مطالعه نماید و واحدهای زبانی، مانند تبادلات مکالمه‌ای یا متون نوشتاری را بررسی کند.

۳. Stubbs Discourse Analysis: The Sociolinguistic Analysis of Natural Language

۱-۳.

۴. Levinson Pragmatics, ۲۸۶.

در واقع پس از هریس، رویکردهای مختلفی در حوزه تحلیل گفتمان شکل گرفت که رهیافت فوکو به لحاظ تأثیرگذاری از اهمیت بیشتری برخوردار است. تحلیل گفتمان به عنوان گرایش میان رشته‌ای (interdisciplinary) در مطالعه پدیده‌های اجتماعی به کار می‌رود و از نظر خاستگاه و بنیان‌های فکری بیش از هر چیز، وام‌دار زبان‌شناسی و نقد ادبی نو است.^۱ با توجه به این پیش‌فرض‌ها، هدف عمده تحلیل گفتمان، ارائه تکنیک جدیدی در مطالعه متون، رسانه‌ها، فرهنگ‌ها، علوم، سیاست و غیره است.

عاشورا پژوهی: عاشورا پژوهی مجموعه‌ای است که چند ساحت از اقدام و مطالعه را در بر می‌گیرد که ساحت عمده آن، حوزه نظام‌واره مسائل مربوط و مرتبط با پدیده عاشورا است که حوزه آشنایی با ذات پدیده، شرایط تحقق آن، عواملی که منتهی به حادثه عاشورا شدند، دیدگاه‌ها و انگیزه آفرینش‌گران حادثه عاشورا و دست‌آوردها و پی‌آمدهای آن را در حوزه‌های مختلف در بر می‌گیرد.

۳. مبانی نظری تحقیق

شالوده نظری این تحقیق بر اساس سنخ‌شناسی گفتمانی کتاب تحول گفتمان در گزارش واقعه کربلا نوشته سیده رقیه میرابوالقاسمی تدوین شده است. میرابوالقاسمی در این سنخ‌شناسی، چهار گفتمان تاریخی، عاطفی، عرفانی و ماورایی را معرفی می‌کند و شاخص‌های هر یک از گفتمان‌ها را جهت بررسی تبیین می‌نماید که در این تعریف، هر یک از گفتمان‌ها و شاخص‌های آن آمده است.

۴. گفتمان تاریخی در آثار محمد ابراهیم آیتی

گفتمان تاریخی: گفتمانی است که ماهیت آن بر اساس اصالت گزارش‌ها و روایات تاریخی شکل گرفته است و بیان تاریخ و آگاهی بخشی تاریخی، هدف اصلی آن است. گفتمان تاریخی با شاخصه‌هایی چون وقایع‌نگاری، استناد، تحلیل و جهت

^۱ بهرام پور، درآمدهای بر تحلیل گفتمان، گفتمان و تحلیل گفتمانی، ص ۲۲-۲۳.

گیری سیاسی - فکری، کاربرد عنصر زمان، مکان، نام افراد و توالی رویدادها تعریف شده است.^۱ در واقع در گفتمان تاریخی کلمات و مفاهیم که اجزای تشکیل دهنده ساختار زبان هستند، ثابت و پایدار نیستند و در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت ارتباطات آنها دگرگون می‌شوند و معانی متفاوتی را القا می‌کنند. دگرگونی این ارتباطات، زاده دگرگونی شرایط اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است و چون این شرایط ثابت و پایدار نیستند، ساختار زبان نیز که توضیح دهنده این شرایط است، نمی‌تواند پایدار بماند.^۲

بنابراین گفتمان شکلی از کاربرد گفت‌وگو، اما به صورتی کلی‌تر است. بدین معنا که درگفتمان، تنها معنای ظاهری مطرح شده در گفت‌وگو نقش ندارد. بلکه شرایط زمانی، مکانی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی را به صورت پنهان با خود در بر دارد. بررسی آثار محمد ابراهیم آیتی پیرامون واقعه عاشورا، وجود گفتمان‌های تاریخی، عرفانی، ماورایی و عاطفی را در آنها نشان می‌دهد. هریک از گفتمان‌های بالا در آثار عاشورایی این نویسندگان، جایی به خود اختصاص داده است. در این بخش از مقاله سعی می‌شود، سهم گفتمان تاریخی و شیوه کار نویسندگان در پردازش گفتمان تاریخی از طریق ارائه شواهد روشن گردد.

۵. پرهیز از اسطوره سازی و نقل‌های نامعتبر

آیتی بیشتر از منابع متقدمی استفاده می‌کند که به واقعه عاشورا نزدیک‌تر هستند. او از ابتدای واقعه عاشورا، روند حوادث را پی می‌گیرد و در مجموع تا پایان سفر به دمشق با رعایت توالی، وقایع را تحلیل و بررسی می‌کند و به ریشه‌یابی حادثه عاشورا از زمان

^۱. میرابوالقاسمی، تحول گفتمان در گزارش واقعه کربلا با تکیه بر آثار فارسی تا نیمه اول قرن

دهم هجری قمری، ص ۱۶-۱۹.

^۲. عضدانلو، گفتمان و جامعه، ص ۱۶.

خلافت عثمان می‌پردازد. مهم‌ترین منابعی که محمد ابراهیم در آثار عاشورایی خود از آنها بهره برده است به شرح جدول پایین است.

جدول شماره ۱

منابع مورد استفاده محمد ابراهیم در بررسی تاریخ عاشورا

قرن	نویس نده	نام کتاب	قرن	نوی سند ه	نام کتاب
۳ و ۴ ق.ه د. ۳۴۶	مسعودی	مروج الذهب و معادن الجواهر	۲ و ۵۳.ق د. ۲۰۶	هشام م کلب ی	مقتل الحسن بن
۴.ه ق. د. ۳۵۶	ابوالف رج اصفها نی	مقاتل الطالبی ن	۳ ۵.ق د. ۲۰۸	واقده ی	المغاز ی
۷.ه ق. د. ۶۳۰	ابن اثیر	أسد الغابه	۳ ۵.ق م ۲۷۶	ابن قتیبه به دینوری	الامام ه و السی اسه

قرن	نویسنده	نام کتاب	قرن	نویسنده	نام کتاب
۵۷۰ ق. د. ۶۳۰	ابن اثیر	الکامل فی التواریخ	۳۰۵ ق. د. ۲۸۰	احمد بن ابی طاهر رزمی	بلاغت النساء
۵۷۰ ق. د. ۶۵۴	ابن جوزی	تذکره الخواص	۳۰۵ ق. د. ۲۹۲	یعقوب بی	تاریخ یعقوب بی
۵۷۰ ق. م ۲۹۲	اربلی	کشف الغمّه	۳ و ۲ ق. د. ۲۵۶	بخاری	صحیح بخاری
۱۳ و ۱۴ ه. ق. د. ۱۳۵۰	سید محمد بن عقیل بن عبدال	النصایح الکا فیه لمن یتولی المعاویة	۳ و ۴ ق. د. ۳۱۰	محمد جریر طببری	تاریخ طببری

قرن	نویسنده	نام کتاب	قرن	نویسنده	نام کتاب
	له علوی				
			۳ و ۴ ق. ۵ د. ۴۱۳	شیخ مفید	الارشاد د

در آثار محمدابراهیم آیتی، مؤلفه های گفتمان تاریخی، مانند رعایت توالی زمانی رویدادها، مستندسازی، عنصر زمان و مکان دیده می شود.^۱ او در آثار عاشورایی خود، گفتارش را به منابع متقدم و نزدیک به واقعه عاشورا مستند می کند. چنان که از قول محمدبن جریر طبری (د. ۳۱۰ ق.) می نویسد:

چون عبیدالله زیاد حسین بن علی را کشت و سر امام را نزدش بردند عبدالملک بن ابی الحارث سلمی را خواست و گفت: به مدینه میروی و بشارت قتل حسین را به امیر مدینه عمرو بن سعید بن عاص می دهی.^۲

وی در استناد وقایع در موارد زیادی سعی می کند، سلسله راویان خبر را ارائه نماید تا میزان وثاقت و اعتبار کلام افزون گردد. برای نمونه می گوید:

۱. آیتی، بررسی تاریخ عاشورا، ص ۴۶، ۷۳، ۱۰۲-۱۰۴.

۲. آیتی و سبزواری، سرمایه سخن ج ۲، ص ۲۴۹-۲۵۰.

مسعودی مطلبی می‌نویسد که من تفصیل آن را از کتاب النصایح الکافیة لمن یتولی معاویه نقل می‌کنم.^۱

او سعی می‌کند از عنصر زمان و مکان که یکی از ملاک‌های مهم گفتمان تاریخی است به خوبی استفاده کند. چنان‌که درباره عزیمت کاروان اسرای اهل بیت: از شام به کربلا می‌گوید:

اما داستان آمدن اهل بیت از شام به طرف عراق و رسیدن آنان در اربعین حسینی، بیستم ماه صفر به کربلا به هیچ عنوان نمی‌توان باور کرد یا سند تاریخی برای این افسانه تاریخی به دست داد.^۲

آن‌گاه با دلایل تاریخی از جهت مدت زمانی که اسرا در کوفه و شام ماندند و راه مواصلاتی شام به مدینه و اماکن جغرافیایی، این مسئله را رد می‌کند و در این باره می‌گوید:

حق آن است که تاریخ حرکت اهل بیت از کوفه به شام و تاریخ رسیدن به شام و تاریخ رسیدن آنها به شهر مقدس مدینه معلوم نیست.^۳

آیتی برخلاف بقیه بر اساس حدس و گمان، این احتمال را که اسرا، هنگام رفتن به شام در اربعین اول به کربلا رفته باشند، مطرح می‌کند. او بر این نکته استناد می‌نماید که اسرا در روز دوازدهم محرم سال ۶۱ هجری وارد کوفه شدند و حدود یک ماه در کوفه بودند و آنها را یکی دو روز، پیش از نیمه صفر به شام فرستادند و بر این اساس می‌نویسد:

۱. آیتی، بررسی تاریخ عاشورا، ص ۴۸.

۲. همان، ص ۱۳۹.

۳. همان، ص ۱۴۱.

راستی اگر مدرک قابل اعتماد و استناد می‌داشتیم که اسیران اهل بیت در چهلم شهادت امام به کربلا آمدند می‌گفتیم که این امر در موقع رفتن به شام بوده است نه در موقع برگشتن.^۱

در گزارش بالا به خوبی از شاخصه‌های گفتمان تاریخی؛ یعنی عنصر زمان و مکان استفاده شده است. محمد ابراهیم در گفتمان تاریخی خود می‌کوشد از داستان‌گویی بر حذر باشد و سعی دارد از وارد شدن افسانه‌ها و گفتارهای عامیانه و بی‌اساس به ادبیات عاشورا جلوگیری کند. او در این باره می‌گوید:

با کمال تأسف از ناحیه طرفداران جاهل و دوست‌داران تندرو مطالبی بی‌اساس و افسانه‌های عامیانه و دروغ‌های گمراه‌کننده واردگفته‌ها و نوشته‌های مربوط به این قسمت شده است.^۲

او درباره یکی از مطالبی که بی‌اساس می‌داند و آن را رد می‌کند، می‌گوید:

عده‌ای می‌پندارند که امام به شهادت رسید تا گناه امت بخشیده شود، مردم گناه کردند و گناه خواهند کرد و کفاره‌اش را امام داد و کار درست شد. عیسی علیه السلام به دار رفت و مسیحیان گناه کار آسوده شدند امام حسین ۷ کشته شد و گناه کاران امت را بيمه کرد. نعوذ بالله این توجیه و این طرز فکر که شاید مورد پسندعوام باشد در ست نقطه مقابل هدف واقعی امام علیه السلام در این نهضت است.^۳

او در اهتمام به رویکرد تاریخی و مستند نوشتن وقایع عاشورا به گونه‌ای مقید است که در این باره می‌گوید:

^۱. همان.

^۲. آیتی، بررسی تاریخ عاشورا، ص ۴۶.

^۳. همان، ص ۱۱۷-۱۱۸.

یکی از بزرگترین خدمات به ساحت مقدس سالار شهیدان پاک و منزّه داشتن تاریخ کربلاست از هرگونه دروغ و افسانه و مطلب بی اساس و این کاری نیست که انجام آن را بتوان از عوام خواست یا از مردمان کم سواد انتظار داشت.^۱

چنان که درباره مجالس عزاداری می گوید:

بدانند که مجالس عزای ابا عبدالله تنها موقعی باعث خشنودی خدا و قبول و موجب اجر و ثواب اخروی است که در حدود بندگی خدای تعالی به انجام رسد و مشتمل بر دروغ و خرافاتی نباشد.^۲

همچنین در این باره می نویسد:

عده ای می گویند امام راهی جز شهادت نداشت و دید که اگر بیعت کند و یا بیعت نکند کشته می شود پس دید حالا که کشته می شود بهتر است آبرومندانه باشد. او در ادامه تذکر می دهد:

مطلب این نیست باید با بصیرت بیشتری او ضاع آن روز مسلمین را بررسی کرد تا مطلب روشن شود که زنده ماندن دین اسلام راهی بجز شهادت امام حسین ۷ نداشت نه اینکه امام ۷ راهی جز شهادت نداشت.^۳

لازم به توضیح است که گفتمان تاریخی او با تحلیل های علمی و عقلانی رویدادها همراه شده است و تنها نقل تاریخ صرف نیست و شاید بهتر است که بگوییم گفتمان تاریخی - تحلیلی دارد. چنان که می گوید:

گرچه قرن هاست که کوفیان را به بی وفایی متهم می کنند. اما انصاف این است که مردم کوفه برخلاف معمول و عملی که موجب حیرت باشد انجام ندادند. هم آن نامه ها که نوشتند و هم آن شمشیرها که بر روی امام کشیدند. روزی که وضع آرامی داشتند

۱. همان، ص ۶۴.

۲. همان، ص ۱۱۹.

۳. همان، ص ۷۴-۷۵.

امام خود را شناختند و هیچ چیز را با او برابر نمی‌دانستند اما همین مردم حق‌شناس روزی که پای امتحان به میان آمد و مسئله سود و زیان مطرح شد و راه دین و مصلحت از هم جدا شد باز همان کاری کردند که معمول غالب مردم بوده است و از حق فاصله گرفتند. راستی از مردم کوفه عجب نیست اگر خود را فدای وظیفه نکردند و کسانی که از کار کوفیان در شگفت می‌شوند باید اول خود را در همان شرایط قرار دهند. از صاف دهند که آیا همان کاری که مردم انجام دادند انجام نمی‌دادند.^۱

هم‌چنین در جای دیگری درباره ورود مسلم به کوفه در تحلیلی می‌نویسد:

م مسلم از راه مدینه به کوفه رفت و در خانه مختار منزل گزید شیعیان که شاید گمان می‌کردند کار به این آسانی به انجام می‌رسد و بی درد سر امام حسین ۷ بر یزید پیروز می‌شود و عدل و تقوی جای بیداد را می‌گیرد و درس‌های ۴۲ ساله معاویه را مردم به این راحتی فراموش می‌کنند نزد مسلم رفت‌وآمد می‌کردند و چون نامه امام بر آنها خوانده می‌شد اشک شوق می‌ریختند و دست بیعت به نایب خاص امام می‌دادند.^۲

بنا به گفته طبری دوازده هزار^۳ و به قول شیخ مفید هجده هزار^۴ نفر با مسلم به نیابت از امام ۷ بیعت کردند. به نظر می‌رسد، گفتمان محمد ابراهیم در وقایع عا شورا، بیشتر جنبه تاریخی - تحلیلی دارد که سعی می‌کند ضمن بیان کلی وقایع مهم به نقد آنها بپردازد، تحریفات را بزداید، انگیزه و اهداف قیام را تشریح کند. او درباره انگیزه قیام می‌گوید:

^۱. همان، ص ۶۰.

^۲. همان، ص ۵۴.

^۳. طبری، تاریخ طبری، ج ۷، ص ۱۳۹.

^۴. مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۶۷.

امام حسین در اواخر سال شصتم و اوایل شصت و یکم وضع موجود جامعه و حالت روحی و اخلاقی ملت مسلمان را چنان گرفتار انحراف و در خطر دید که راهی به اصلاح آن وضع موجود و آن فساد اجتماعی دامنگیر خطرناک جز قیام و شهادت در پیش نداشت.^۱

آیتی اگر در جایی می بیند که واقعیت تاریخی به درستی ارائه نشده است، ملاحظه بزرگی و جایگاه علمی اشخاص را نمی کند و با اصول علمی به نقد موضوع می پردازد. چنان که آرای سیدبن طاوس (د. ۶۶۴ق.) درباره بازگشت اسرا در اربعین به کربلا^۲ را رد می کند و در این باره می گوید:

بهتر است در ایام عاشورا و اربعین اسمی از این گونه مطالب بی مأخذ برده نشود و به همانچه بوده است و روی داده است و مأخذ آن در دست ماست اکتفا شود.^۳

همچنین در این باره می گوید:

اصولاً این طرز فکر یعنی پذیرفتن هر مطلبی بدون هیچ گونه تحقیق و بررسی و اظهار نظر در آن مطلب بالای تحقیق و آفت خوب فهمیدن حقایق است.^۴ البته، پیش از آیتی، میرزا حسین نوری طبرسی (د. ۱۳۲۰ق.) در کتاب لؤلؤ و مرجان، عقیده سید بن طاووس را درباره ورود اسرا در اربعین به کربلا به چالش می کشد و در این باره می نویسد:

۱. آیتی، بررسی تاریخ عاشورا، ص ۸۶.

۲. سید بن طاووس، لهوف، ص ۸۰.

۳. آیتی، بررسی تاریخ عاشورا، ص ۱۴۰-۱۴۱.

۴. همان، ص ۱۴۰.

اولین کسی که بازگشت اسرا در اربعین به کربلا در حالی که جابر بن عبدالله انصاری (د. ۷۹ق.) و عطیه بن سعد عوفی (د. ۱۱۱ق.) به زیارت آمده بودند را نقل کرده سید بن طاووس است که در لهوف آورده است و باز خود سید بن طاووس اولین کسی است که در کتاب اقبال الاعمال این خبر را بعید دانسته است.^۱

آیتی در مستند نوشتن و علمی کار کردن، تقید خاصی دارد و در این باره می‌گوید: این فکر عامیانه و جاهلانه است که هرگفته و نوشته‌ای را از هر کس و هر کتاب صحیح و بی‌اشکال بدانیم، راه تحقیق و اظهار نظر در مطالب تاریخی و جز آن همیشه برای اهل نظر و اهل تحقیق باز است.^۲

با توجه به این موضوع، گفتمان تاریخی آیتی در سرمایه سخن در پاره‌ای موارد که توضیح آن خواهد آمد، خدشه دار می‌شود، اما او بر رعایت ملاک‌های گفتمان تاریخی و مستند نوشتن تأکید دارد و یکی از ویژگی‌های برجسته کتاب سرمایه سخن، اسنادی بودن آن است. آیتی خطیبی بود که در خطابه‌های خویش بر حفظ موازین علمی تأکید داشت. چنان که در مجلس دوازدهم محرم درباره وقایع شب عاشورا می‌نویسد:

قطب رواندی از ابوحمزه ثمالی از علی بن الحسین ۷ روایت کرده که در شب عاشورا با پدرم امام حسین ۷ بودم. پس به اصحاب خود فرمود: شب تاریک را غنیمت شمرده از این بیابان بروید. این لشکر مرا می‌خواهند و اگر مرا کشتند به دیگری التفات نکنند شما را آزاد و در وسعت گذاشتم.^۳

لازم به توضیح است که با تمام و سواس علمی و دقت آیتی در نوشتن و ترجمه آثار علمی، گاه در این اثر به منابع متأخر و غیر معتبری استناد می‌کند که اعتبار گفتمان

^۱. سید بن طاووس، *اقبال الاعمال*، ج ۱، ص ۵۸۹.

^۲. آیتی و سبزواری، *سرمایه سخن*، ج ۲، ص ۱۴۱.

^۳. همان، ص ۱۷۴.

تاریخی او را دچار خدشه می‌نمایند. به عنوان نمونه از کامل بهایی اثر حسن بن علی طبری (د. ۷۰۱ق.) و مناقب آل ابی طالب اثر محمد علی بن شهر آشوب (د. ۵۸۸ق.) در بعضی موارد استفاده می‌کند که از دقت کافی برخوردار نیستند.^۱ او درباره خروج امام از مدینه با استناد به عمادالدین طبری می‌نویسد:

حسین ۷ به خانه رفت و دویست و پنجاه شتر ترتیب داد و جمله قبایل بنی هاشم بجز محمد حنفیه (د. ۸۱ق.) را با خود همراه کرد و به قیس بن سعد بن عباده گفت: تو با دویست مرد از عقب من بیا. اگر کسی به طلب ما بیاید از جانبی تو و از جانبی من ایشان را در میان گیریم و جمله را بکشیم.^۲

در صورتی که قیس بن سعد بن عباده در زمان یزید در قید حیات نبوده است؛ زیرا درگذشت او را آخر دوره معاویه نوشته‌اند.^۳ همچنین در پاره‌ای موارد از منابع متأخر ضعیفی، چون ناسخ التواریخ محمد تقی سپهر (د. ۱۲۹۷ق.) و نورالعین فی مشهد الحسین منسوب به ابوا سحاق سفراینی (۴۱۸ق.) استفاده می‌کند. به عنوان نمونه در قضیه شهادت حر بن یزید ریاحی (د. ۶۱ق.) با استناد به نورالعین می‌نویسد:

آن‌گاه که او را اسیر گرفتند و نزد عمر بن سعد بردند و سرش را به امر عمر جدا کردند و نزد حسین انداختند، آن حضرت سر جدا شده حر را برداشت و پیش روی خود گذاشت و گفت رحمک الله یا حر.^۴

در صورتی که مقتل خوارزمی در این باره می‌نویسد:

۱. حسینی، بررسی تاریخ نهضت حسینی، ص ۳۰۹.

۲. آیتی و سبزواری، سرمایه سخن، ج ۲.

۳. ابن حجر عسقلانی، الاصابه فی تمیز الصحابه، ج ۵، ص ۳۶۱.

۴. آیتی و سبزواری، سرمایه سخن، ج ۲، ص ۴۷.

آن‌گاه که حر به شهادت رسید اصحاب امام او را برداشتند و پیش روی امام حسین ۷ نهادند.^۱

لازم به توضیح است که آیتی این‌نقص را در کتاب بررسی تاریخ عاشورا که بعدها نوشت، بر طرف می‌کند. او در کتاب بررسی تاریخ عاشورا تلاش می‌کند از منابع دست اول یا به عبارتی متقدم و نزدیک به واقعه عاشورا استفاده کند و بیشترین تأکید او بر استفاده از منابع قرن سه و چهار هجری است. او در کتاب بررسی تاریخ عاشورا، بیشترین تأکید را بر پیراستن واقعه عاشورا از مطالب ضعیف دارد و از آن‌جا که این اثر به جهت تقدم زمانی، پس از سرمایه سخن نوشته شده است. نویسنده بر اثر پختگی علمی با تغییر دیدگاه و با دقت بیشتری به مبارزه با تحریف‌ها و خرافه‌های موجود در روایت عاشورا می‌پردازد.^۲ بنابراین، گفتمان تاریخی او پررنگ‌تر شده است و بر دیگر گفتمان‌ها سیطره پیدا کرده است.

۶. خرافه زدایی و رفع تحریف از روایت عاشورا

در تحلیل گفتمان برخلاف تحلیل‌های سنتی زبان‌شناختی با عناصر نحوی و لغوی تشکیل دهنده جمله به عنوان عمده‌ترین مبنای تشکیل معنا؛ یعنی بافت متن سر و کار نداریم. بلکه فراتر از آن به عوامل برون‌زبانی؛ یعنی بافت موقعیتی، اوضاع فرهنگی و اجتماعی سر و کار داریم. بنابراین تحلیل گفتمان چگونگی تبلور و شکل‌گیری معنا و پیام واحدهای زبانی را در ارتباط با عوامل درون‌زبانی واحدهای زبانی، محیط بلافصل زبانی مربوطه

^۱. خوارزمی، مقتل الحسین، ج ۲، ص ۱۴.

^۲. حسینی، بررسی تاریخ نهضت حسینی، ص ۲۹.

و کل نظام زبانی و عوامل برون زبانی شامل بافت اجتماعی، فرهنگی و موقعیتی بررسی می‌کند.^۱

دکتر محمد ابراهیم آیتی در مقدمه‌ای که بر کتاب سرمایه سخن نوشته است بر خرابی اوضاع فرهنگ عاشورا در عصر نوشتن کتاب تأکید دارد و خبر از تأسیس مؤسسه وعظ و تبلیغ در داذ شگاه تهران می‌دهد که هدف آن تربیت مبلغان و وعظ با آموزش علمی است.^۲ هدف نویسنده در حقیقت اصلاح وعظ و منبر بوده است که از جایگاه اصلی خود فاصله گرفته بود. وی در این اثر سعی می‌کند با ارائه هشتاد مجلس سخنرانی، چارچوب متقن و محکمی فراروی وعظ و علمای اهل منبر بگذارد تا از بازگو کردن مطالب خلاف واقع بپرهیزند. در جلد دوم سرمایه سخن در مجلس هشتم محرم در این باره می‌نویسد:

یکی از وظایف خطیر اجتماعی و مذهبی امر به معروف و نهی از منکر و آشنا ساختن مردم با معارف اسلامی و وظایف مذهبی از طریق وعظ و تبلیغ است. اشخاصی می‌توانند این وظیفه بسیار مهم و مقدس را عهده دار باشند که از نظر علمی و اخلاقی و اعتماد به مبادی مذهبی بر دیگران برتری داشته و با حسن بیان و قدرت ایمان خود بتوانند مردم را از گرداب مشکوک و شبهات نجات بخشیده، آنان را برای درک شهود حق و درک حقایق آماده سازند.^۳

او با مشاهده دروغ‌ها و جعل‌هایی که از بعضی وعظ می‌دید، در صدد برآمد هم تحریف‌ها و جعل‌ها را از روضه‌ها و مجالس وعظ بزدا ید و هم برای هر یک از

۱. تاجیک، گفتمان و تحلیل گفتمانی، ص ۲۲-۲۳.

۲. آیتی و سبزواری، سرمایه سخن، ج ۱، مقدمه.

۳. آیتی و سبزواری، سرمایه سخن، ج ۲، ص ۱۱۹.

مناسبت‌ها، یک جلسه سخنرانی ارائه دهد تا الگویی برای واعظانی که بدون واسطه و با دانش کم به تبلیغ می‌پرداختند، معرفی کرده باشد. چنان که درباره مبلغ می‌نویسد:

کتاب شناس با شد تا از هر جنگ و دفتری، نقل حدیث و روایت تاریخ نکند و به جای ترویج دین، کارش ترویج دروغیت و خیانت با خدا و رسول نباشد و در تفسیر آیات قرآنی به تفاسیر قابل اعتماد رجوع کند.^۱

او از ضعف مطالب در منابع و خطبه‌های مذهبی شکوه می‌کند و بر لزوم آموزش علمی و طولانی سخنرانان مذهبی تأکید دارد. با توجه به تحریف‌هایی که از واقعه عاشورا در زمان او به کتاب‌ها و منابع رسوخ کرده بود و بسیاری از داستان‌ها و افسانه‌های جعلی به تاریخ عاشورا راه یافته بود و هدف عزاداری و تعزیه را از محور اصلی خود منحرف کرده بود و به گفته استاد مطهری در حماسه حسینی، تحریف‌های واقعه عاشورا از نظر لفظی و معنوی در بین مردم رواج یافته بود.^۲ محمد ابراهیم آیتی بر آن شد تا با تحریف‌ها و افسانه‌گویی‌های مربوط به واقعه عاشورا مبارزه کند. ورود تحریف به مبحث تاریخ عاشورا، سابقه‌ای طولانی دارد و شاید بتوان گفت که از روز اول، شروع شده است. چنان که یزید بن معاویه (حک. ۶۰-۶۴ق.) در ابلاغیه حکومت عبیدالله بن زیاد (د. ۶۷ق.) می‌نویسد:

م‌سلم پسر عقیل به کوفه آمده است و هدفش اخلال و افساد و ایجاد اختلاف میان مسلمانان است. پس برو و او را سرکوب کن.^۳

محمد ابراهیم آیتی هم در دهه سی و چهل به نگارش کتاب‌های سرمایه سخن، بررسی تاریخ عاشورا و گفتار عاشورا پرداخت تا تحریف را از روایت عاشورا بزدايد. به نظر می‌رسد، او علاوه بر این که در این زمینه احساس تکلیف می‌کرد، شیوه کار

^۱. همان، ص، ۱۲۳.

^۲. مطهری، حماسه حسینی، ج ۱، ص ۵۹-۶۱.

^۳. همان، ج ۱، ص ۷۸.

استادش، محمد باقر بیرجندی صاحب کبریت احمر بر او مؤثر واقع شده بود. محمد ابراهیم آیتی، برادرزاده محمد باقر بیرجندی و شاگرد و داماد او بود. محمد باقر بیرجندی (آیتی) در کتاب کبریت احمر درباره شرایط منبر، دیدگاهی انتقادی به وقایع عا شورا دارد و سعی می‌کند دروغ‌ها و خرافه‌ها را از واقعه عا شورا بزداید. او در این باره مبسوط بحث نمی‌کرد اما سعی می‌نمود که خرافه زدایی کند. در هر صورت، انگیزه اصلی او از نگارش آثار عا شورایی، مبارزه با تحریف‌ها و خرافه‌های واقعه عا شورا بوده است.

۷. گفتمان ماورایی در آثار عاشورایی محمد ابراهیم آیتی

یکی دیگر از شیوه‌های گفتمانی که در آثار آیتی مورد استفاده قرار گرفته است، توجه به گفتمان ماورایی است. از بعد بنیان‌های فکری، آرای که در تکوین تحلیل گفتمان ماورایی نقش داشته‌اند به دلیل تنوع و توجه به عوامل فرازبانی و بافت موقعیتی در کشف معانی و ابهام‌زدایی این آثار مؤثر واقع شده‌اند. در گفتمان ماورایی بر اصالت عوامل غیرمادی و ماوراء الطبیعی در بروز یک رویداد تأکید شده است. این گفتمان دارای وجوه مشترکی با گفتمان‌های عاطفی و عرفانی است. داستان‌پردازی و برقراری ارتباط مؤثر با اذهان عمومی وجوه اشتراک آن با گفتمان عاطفی و دور کردن مخاطب از حقیقت تاریخی وقایع و القای تقدیرگرایی وجوه اشتراک آن با گفتمان عرفانی است. شاخص‌های این گفتمان، پیش‌گویی، تقدس روز عاشورا و یا سوگواری کائنات، کرامات و معجزه است.^۱

با توجه به آنچه در مباحث گفتمان تاریخی آمد، محمد ابراهیم آیتی در آثار عاشورایی خود تلاش می‌کرد سند گفته‌های خویش را بیان کند، اما این به آن معنی نیست که نموده‌ایی از دیگر گفتمان‌ها در آثار عاشورایی او وجود ندارد. در موارد متعدد، گفتمان‌ها

^۱. میرابوالقاسمی، تحول گفتمان در گزارش واقعه کربلا با تکیه بر آثار فارسی تا نیمه اول قرن

او در ادامه این عبارت می‌گوید:

از این جمله باید فهمید که این نقشه‌های خدایی است و نقشه‌ای نیست که با دست حسین بن علی ۷ طراحی شده باشد. یعنی خدای جهان از آغاز برای چنین انحرافی و در چنین فساد و اجتماع خطرناکی، برای این وضع ناهنجار و نامساعد رسم شهادت و راه جانبازی را بر عهده من نهاده است.^۱

یا در جای دیگر می‌نویسد:

هنگامیکه عمر سعد در عصر تاسوعا گفت: ای سواران خدا سوار شوید و بدانید که جای شما بهشت است، امام ۷ در جلوی خیمه دست به شمشیر گرفته و سر به زانو گذاشته و بخواب رفته بود که ناگاه هیاهوی سپاه نزدیک شد و زینب کبری (س) سرا سیمه نزد برادر دوید و گفت مگر هیاهوی سپاه را نمی‌شنوی که نزدیک شده است. امام ۷ سر از زانو برداشت و گفت هم‌اکنون رسول خدا را بخواب دیدم که گفت تو نزد ما می‌آیی زینب با شنیدن این سخن لطمه بر صورت زد و گفت ای‌وای^۲، یعنی می‌خواهد بگوید که این حرکت و اقدام از قبل رقم خورده است و اصلاح فساد موجود در جامعه به جز با شهادت من امکان پذیر نیست.

و یا در سرمایه سخن می‌نویسد:

هنگام خدا حافظی امام حسین ۷ با برادرش محمد حنفیه به او فرمود: «دیشب که از تو جدا شدم رسول خدا نزد من آمد و فرمود یا حسین خارج شو که خداوند میخواهد تو را کشته ببیند».^۳

^۱. همان.

^۲. همان، ص ۱۰۴.

^۳. آیتی و سبزواری، سرمایه سخن، ج ۲، ص ۳۲.

این گفتمان با توجه به این که نوعی تقدیرگرایی را مطرح می‌کند و یا از طریق خواب و ورای این جهان به واقعه طف می‌نگرد، گفتمانی ماورایی است. هم‌چنین، درباره آمدن حر بن یزید ریاحی نزد امام ۷ می‌نویسد:

همان دست غیبی که پیوسته بر سینه نامحرمان کوفته می‌شود و آنان را از حریم قدس شهادت دور می‌کند مردانی را از گوشه و کنار به حوزه شهادت می‌کشاند.^۱
 کار حر را به دست غیبی نسبت می‌دهد و یا هنگامی که حضرت زینب^۳ و امام زین‌العابدین^۷ در کوفه خطبه می‌خوانند. خطبه خواندن را دنباله نقشه غیبی خداوند می‌داند و می‌گوید:

مردم احتمال نمی‌دادند که این گفتارها دنباله همان نقشه خدایی است^۲ که سهمی است که این دو برعهده دارند.

و یا آن‌جا که می‌نویسد:

هنگامیکه ابن زیاد با چوب بر دندان‌های امام حسین^۷ می‌زد و می‌خندید نمی‌دانست که خدا مردی را برای این روز در کوفه ذخیره کرده است و او را به مجلس ابن زیاد آورده تا او را رسوا کند.^۳

و یا درباره به اسارت بردن بازماندگان کربلا می‌گوید:

این هم کار خدا بود که دشمن خود، با زور و جبر، مبلغان توانایی به عنوان اسیری ببرد تا در شهرها بگردند و به آنها فرصت دهد که برای مردمی که تماشاگر اینها هستند سخن بگویند و خود را به آنها معرفی کنند.^۴

^۱. آیتی، بررسی تاریخ عاشورا، ص ۱۰۱.

^۲. همان، ص ۱۲۹.

^۳. همان، ص ۱۶۹.

^۴. آیتی، بررسی تاریخ عاشورا، ص ۱۲۳.

او برای این که آگاهی و توجه بیشتری به مخاطبان خود دهد، گاهی گفتمان ماورایی را به سمت و سوی عاطفی می‌کشاند.

۸. گفتمان عاطفی در آثار محمد ابراهیم آیتی

گفتمان عاطفی: گفتمانی است که برجسته‌سازی وجه یا وجوه عاطفی یک رویداد (بیشتر حوادث غم‌انگیز) محوری‌ترین رویکرد آن را شکل می‌دهد. این گفتمان با شاخص‌هایی چون ابراز انزجار، اندوه، ایثار، پاداش، عقوبت اخروی و دنیوی، تشنگی، تنهایی، غربت، گریستن و داستان‌پردازی تبیین شده است.

در بیان واقعه عاشورا در آثار محمد ابراهیم آیتی، افزون بر گفتمان تاریخی - تحلیلی در بعضی موارد، گفتمان عاطفی هم دیده می‌شود. او گاهی در سخنان خود برای آگاهی بیشتر مخاطب، از احساسات و عواطف هم بهره می‌برد. در واقع، او در بیان حوادث به برجسته‌سازی وقایع دست زده است در حقیقت برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی سازوکار مشترک حاکم بر کلیه کردارها و رفتارهای گفتمان‌های سیاسی است.

برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی شیوه‌ای برای حفظ و استمرار قدرت است. بدین طریق، قدرت هم به تولید معنا می‌پردازد و هم با به کارگیری ابزارهای انضباط و انقیاد دشمن و غیر را حذف و طرد می‌کند. به کمک همین سازوکار است که قدرت پس یک گفتمان با تأثیرگذاری بر ذهن سوژه‌ها اقدام به تولید اجماع و تعریف نشانه‌ها به شیوه‌های خاص می‌کند و در واقع مدلول خاصی را به دال مرکزی گفتمانی می‌چسباند و آن را هژمونیک می‌کند و هم‌زمان سعی می‌کند با ساختارشکنی دال مرکزی گفتمان رقیب، مدلولش را از دالش جدا کرده و هژمونی‌اش را بشکنند. در حقیقت، برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی با تولید اجماع چهره قدرت را طبیعی جلوه می‌دهد و آن را از نظرها پنهان می‌کند. آن‌جا که می‌گوید:

امام ۷ در صبح روز عاشورا خطبه‌ای در نهایت بلاغت و فصاحت ایراد کرد که گویی همه سپاه دشمن از ارادتمندان او هستند و برای یاری وی فراهم شده‌اند، با اینکه این

خطیب و سخنران می‌داند که او را می‌کشند و بعد از این خطبه‌ها و سخنرانی‌ها با سی هزار نیزه بر او می‌تازند، خطیبی که تشنه است و قطره آبی در اختیار او نیست که لب‌تر کند، خطیبی که می‌داند زنان و فرزندان او ساعتی بعد به دست دشمنان گستاخ و بی‌عاطفه اسیر می‌شوند، خطیبی که قطعاً غذای کافی نخورده و گرسنه است، هرچند روز عاشورا روی حمیت و فتوت اظهار گرسنگی نکرد و فقط اظهار تشنگی می‌کرد.^۱

این جا گفتمان او جنبه عاطفی پیدا می‌کند و در ادامه می‌نویسد:

در کجای تاریخ بشر می‌توان این چنین خطیب و سخنوری پیدا کرد؟ خطیب پر و بال شکسته، خطیب بی‌کس و تنهایی که وضع موجود در وضع خطابه او هیچ تأثیر نکند و آن همه موجبات ناراحتی و نگرانی و پریشانی، آرامش روحی او را به هم نزند.^۲

اصطلاحاتی چون پر و بال شکسته، پریشانی و تشنگی که از شاخص‌های گفتمان عاطفی است در این گزارش به کار رفته است. هم‌چنین، او در جای دیگری می‌گوید: امام می‌خواست عاطفه دینی سپاه عمر سعد را تحریک کند قرآنی روی سر گذاشت و گفت قرآن بین من و شما حکم کند.^۳

این سخن هم گفتمان عاطفی است. نوعی دیگر از گفتمان عاطفی که در نوشته‌های محمد ابراهیم می‌توان دید در بیان وقایع عصر روز عاشورا است. او می‌گوید:

دشمنان امام حسین ۷ تا توانستند پس از شهادت شهیدان و تمام شدن کار، هرزگی کردند. بدن شهدا را لخت کردند، لباس‌ها را به غارت بردند، به خیمه‌ها ریختند و اثاث اهل بیت را غارت کردند، خیمه‌ها را آتش زدند خواستند بیمار را در بستر بیماری بکشند.

^۱. آیتی، بررسی تاریخ عاشورا، ص ۱۱۱.

^۲. همان، ص ۱۱۲.

^۳. آیتی، گفتار عاشورا، ص ۲۷.

بدن‌ها را زیر سم اسب‌ها انداختند و لگدکوب کردند سرها را بالای نیزه برافراشتند. با اسیران داغ‌دیده تندی و درشتی کردند بر لب‌ها و دندان‌های امام‌۷ چوب زدند.^۱ هم‌چنین می‌نویسد:

رباب از امام حسین‌۷ دختری داشتند به نام سکینه و پسری به نام عبدالله که پسر شیرخوار روز عاشورا شهید شد و دختر با مادرش به اسیری رفت.^۲ او در ادامه می‌نویسد:

هنگامی که سر امام حسین را نزد ابن زیاد نهادند رباب از میان زنان برخاست و سر حسین را بغل کرد و مرثیه سرایی کرد.^۳

در گزارش‌های بالا، ملاک‌های گفتمان عاطفی نمود بیشتری دارد. او در نقل این وقایع از منابع متقدم استفاده می‌کند، ولی آن عشق و ارادتی که به خاندان اهل‌بیت: دارد سبب می‌شود که گفتمان او رنگ عاطفی بگیرد، اما او سعی می‌کند که از گزاره‌های گویی پرهیزد و از مدار واقعیت‌ها خارج نگردد.

۹. گفتمان عرفانی در آثار عاشورایی محمد ابراهیم آیتی

گفتمان عرفانی: گفتمانی است با رویکرد شهودی که کفه حوادث و رویدادهای این جهانی را در ماهیت آن جهانی و معنوی با یک تفسیر قدسی جست‌وجو می‌کند. گفته می‌شود شاخص‌های گفتمان عرفانی ابتلا و آزمایش الهی، تکامل معنوی، عشق، نزاع حق و باطل، نفی غم و وصال الهی است.^۴

^۱. همان، ص ۱۲۴.

^۲. آیتی، بررسی تاریخ عاشورا، ص ۱۵۷.

^۳. همان، ص ۱۵۷.

^۴. میر ابوالقاسمی، تحول گفتمان در گزارش واقعه کربلا با تکیه بر آثار فارسی تا نیمه اول قرن دهم هجری قمری، ص ۱۸.

در آثار و نوشته‌های عاشورایی محمد ابراهیم آیتی، گفتمان عرفانی هم دیده می‌شود، اما نه به شدت گفتمان تاریخی. او در موارد نادری از گفتمان عرفانی استفاده می‌کند. اصطلاحاتی چون جانبازی، لقای پروردگار، شوق و اشتیاق به شهادت در آثار او به کار رفته است که حکایت از گفتمان عرفانی دارد. چنان که می‌نویسد:

امام در خطبه مکه فرمودند: هر کس خورش را در راه قیام می‌بخشد و هر کس آمادگی دارد که بر خدای متعال وارد شود با ما حرکت کند.^۱

یا در کتاب سرمایه سخن چنین می‌آورد:

امام حسین ۷ در شب عاشورا فرمود بیعت خود را از شما برداشتم به هر کجا می‌خواهید بروید. شما فردا کشته می‌شوید و یک نفر زنده نخواهید ماند. یاران امام گفتند: شکر خدا را که راه سعادت ما را هموار ساخت و شهادت با تو را که بالاترین شرافت است به ما روزی کرد.^۲

هم‌چنین در جای دیگری می‌نویسد:

هنگامی که امام حسین با سپاه حربین یزید ریاحی روبرو شدند ضمن ایراد خطبه‌ای فرمودند در چنین وضعی مرد با ایمان باید آرزومند مرگ باشد و این وضع اسفناک مؤمن را عاشق شهادت و لقای پروردگار می‌سازد.^۳

در بیان گفت‌وگوی امام ۷ در شب عاشورا با یاران خود، جنبه‌های عارفانه گفتمان آیتی جلوه ویژه‌ای پیدا می‌کند اما او باز هم تلاش می‌نماید که چیزی به جز از منابع دست اول نقل نکند و از فضایل گویی پرهیز کند. بیان جملات کوتاه ولی پرمعنا و نغز یاران

^۱. آیتی، گفتار عاشورا، ص ۲۵.

^۲. آیتی و سبزواری، سرمایه سخن، ص ۱۷۰-۱۷۱.

^۳. آیتی، بررسی تاریخ عاشورا، ص ۹۵.

امام در شب عاشورا، تجلی گفتمان عرفانی را در پژوهش‌های آیتی نشان می‌دهد. جمله‌هایی چون سخن قاسم بن حسن که گفت: مرگ در کام من از عسل شیرین‌تر است^۱ و یا جمله سعید بن عبدالله حنفی که گفت: به خدا قسم! اگر کشته شوم و سپس زنده شوم، باز مرا به آتش بسوزانند، آن‌گاه خاکسترم را بر باد دهند و هفتاد بار این کار بر سرم آید از تو جدا نخواهم شد تا در این راه به شهادت برسم^۲ و یا جمله عمرو بن قرظه از صاری در حال جان دادن که گفت: ای فرزند رسول خدا! آیا آنچه بر عهده من بود، وفا کردم^۳ بیان‌گر گفتمان عرفانی آیتی هستند، اما این‌ها مطلبی نیست که او در آن غلو کرده باشد. بلکه او همه را مستند و از منابع دست اول نقل کرده است.

۱۰. نتیجه

گفتمان شکلی از کاربرد گفت‌وگو، اما به صورتی کلی‌تر است. بدین معنا که در گفتمان، تنها معنای ظاهری مطرح در گفت‌وگو نقش ندارد. بلکه شرایط زمانی، مکانی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی را به صورت پنهان با خود در بر دارد. تحلیل محتوایی و سنخ‌شناسانه آثار محمد ابراهیم آیتی، پیرامون واقعه کربلا نشان می‌دهد که گفتمان‌های تاریخی، ماورایی، عاطفی و عرفانی در آثار او ظهور پیدا کرده است، اما میزان استفاده از گفتمان ماورایی، عاطفی و عرفانی در آثار او کم رنگ‌تر است.

گفتمان تاریخی با شاخصه‌هایی چون وقایع‌نگاری، استناد، تحلیل، جهت‌گیری سیاسی-فکری، کاربرد عنصر زمان، مکان، نام افراد و توالی رویدادهایی که در حوادث نقش‌آفرین بوده‌اند به وضوح دیده می‌شود. این امر حکایت از برتری گفتمان تاریخی در آثار آیتی دارد و نشان می‌دهد که در نوشته‌های عاشورایی محمد ابراهیم آیتی،

۱. همان، ص ۱۰۷.

۲. همان، ص ۱۲۶.

۳. همان، ص ۱۲۷.

گفتمان تاریخی جلوه ویژه و برجستگی خاصی دارد. آیتی با پرهیز از نقل مطالب بی‌اساس، افسانه‌های عامیانه، دروغ‌های گمراه کننده و افزودن تحلیل‌های عقلی و علمی بر استحکام متن و کلام خود افزوده است. همه این ویژگی‌ها سبب شده است که برخی از پژوهش‌گران تاریخ اسلام از او به عنوان مورخی بی‌مانند و مسلط یاد کنند. یکی از دلایل پررنگ بودن گفتمان تاریخی در آثار عاشورایی محمد ابراهیم آیتی، تسلط او بر نسب شناسی بوده است. او نسبت به شخصیت‌های تاریخ اسلام، شناخت کافی داشته است و به گفته مطهری، تک‌تک شخصیت‌های صدر اسلام را با نام پدر و قبیله آنها می‌شناخته است. حضور آیتی در مجامع علمی، چون انجمن مهندسان و تدریس در فضای دانشگاهی و ارائه سخنرانی‌های مذهبی در انجمن ماهانه دینی و پخش آن از رسانه ملی رادیو ایران بر مستند و علمی گفتن و نوشتن او بی‌تأثیر نبوده است.

آیتی تلاش کرده است، جنبه اسنادی آثار عاشورایی او حفظ شود و بدون بیان سند سخنی نگوید، اما عشق و ارادتی که به اهل بیت ۷ داشته است، او را به سمت گفتمان عاطفی و عرفانی به ویژه ماورایی سوق داده است. با این حال، مطلبی خارج از منابع نگفته است و غلو نموده است. در بعضی موارد از منابع غیر معتبر متأخر بهره برده است که ارزش گفتمان تاریخی او را زیر سؤال می‌برند، اما در مجموع در آثار عاشورایی او سیطره با گفتمان تاریخی است که تحلیل‌های ارزشمندی را به آن افزوده است و همه جانبه به واقعه عاشورا نگریسته است.

منابع

آقا گل زاده، فردوس، تحلیل گفتمان انتقادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.

آیتی، محمد ابراهیم، گفتار عاشورا، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱.

_____، بررسی تاریخ عاشورا، تهران: نشر صدوق، ۱۳۷۲.

آیتی، محمد ابراهیم و سبزواری، سید محمد باقر، سرمایه سخن، ج ۱ و ۲، تهران: اندیشه مولانا، ۱۳۸۸.

آیتی، محمدحسین، بهارستان در تاریخ تراجم و رجال قائنات و قهستان، مشهد: دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۱.

آیتی، ابوالحسن، خاطراتی از بیرجند و رویدادهای سیاسی، تهران: موفق، ۱۳۷۶.

ابن اعثم کوفی، ابو محمد احمد، الفتوح، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالضواء، ۱۴۱۱ق.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابه فی تمیز الصحابه، ج ۵، تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت: دارلکتب العلمیه، ۱۹۵۵م.

ابن طاووس، علی بن موسی، لهوف، قم: انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۱.

بیرجندی، محمدباقر، کبریت احمر فی شرایط منبر، قم: نغمه قرآن، ۱۳۹۴.

بهرام پور، شعبانعلی، «درآمدی بر تحلیل گفتمان»، گفتمان و تحلیل گفتمانی (مجموعه مقالات)، به اهتمام محمد رضا تاجیک، تهران: فرهنگ گفتمان، ۱۳۷۹.

حسینی، سید عبدالله، «بررسی تاریخ نهضت حسینی»، مجموعه آثار عاشورایی دکتر محمد ابراهیم آیتی، قم: دارالعرفان، ۱۳۹۲.

تاجیک، محمد رضا، گفتمان و تحلیل گفتمانی، تهران: انتشارات فرهنگ گفتمان، ۱۳۷۹.

_____، «گفتمان، سیاست و اجتماع»، فصلنامه گفتمان، ۱۳۸۲، شماره ۸.

- خوارزمی، موفق بن احمد، مقتل الحسین، ج ۲، تحقیق شیخ محمد سماوی، قم: انوارالمهدی، ۱۴۱۸ق.
- دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۶۲.
- سلطانی، علی اصغر، قدرت، گفتمان و زبان، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، ج ۲، ترجمه ابوقاسم پاینده، تهران: اساطیر، ۱۳۵۲.
- عضدانلو، حمید، گفتمان و جامعه، تهران: نشر نی، ۱۳۸۰.
- علیزاده بیرجندی، زهرا، تاریخ برگزیدگان و مشاهیر بیرجند، بیرجند: رزقی، ۱۳۸۲.
- فرکلاف، نورمن، تحلیل انتقادی گفتمان، ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها، ۱۳۷۹.
- فوکو، میشل، نیچه، تبارشناسی، تاریخ، ترجمه نیکو سرخوش و افشین، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
- کچوئیان، حسین، فوکو و دیرینه شناسی دانش: روایت تاریخ علوم انسانی از نوزایی تا مابعد التجدد، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۲.
- مفید، محمد بن نعمان، الارشاد، ج ۲، ترجمه امیر خانبلوکی، قم: تهذیب، ۱۳۹۵.
- مطهری، مرتضی، حماسه حسینی، ج ۱، تهران: صدرا، ۱۳۸۵.
- مک دائل، دایان، مقدمه‌ای بر نظریه گفتمان، ترجمه حسین علی نودری، تهران: انتشارات فرهنگ گفتمان، ۱۳۸۰.
- میرابوالقاسمی، سیده رقیه، تحول گفتمان در گزارش واقعه کربلا با تکیه بر آثار فارسی تا نیمه اول قرن دهم هجری قمری، قم: سمت، ۱۳۹۳.
- نوری طبرسی، میرزا حسین، لؤلؤ و مرجان، تهران: انتشارات فراهانی، ۱۳۸۸.
- لطفی پور ساعدی، کاظم، «درآمدی به سخن کاوی». مجله زبان‌شناسی، ۱۳۷۱، سال ۹، شماره ۱.

یارمحمدی، لطف الله، گفتمان شناسی رایج و انتقادی، تهران: هرمس، ۱۳۸۳.

سند شماره ۱۲۸۵۱۹، اسناد شخصی خاندان آیتی، بیرجند، کتابخانه نابغ آیتی.

Stubbs, Michael. (۱۹۸۳). Discourse Analysis: The Sociolinguistic Analysis of Natural Language. Oxford: Basil Blackwell

Levinson, S. C. (۱۹۸۳). Pragmatics. Cambridge: Cambridge University pres

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام / سال بیست و یکم، شماره هشتاد و یکم / بهار ۱۳۹۹