

می یازد (نک: زیدان، ۱۳۰/۲؛ معلوف، ۲۲۹/۳) ۳۶/۴) ۳۲۶؛
حصی، ۴۳-۴۴). برخی از سروده‌های او را معلوف در *المقتطف*
(۳۶/۴) ۳۲۷-۳۲۱ منتشر کرده است.

آثار:

۱. *الشعر الشعر*، نام یکی از دو دیوان او ست که در آن، ۴۲
فصل از سفر ایوب، سفر نشید الاناشید، سفر جامعه، مراثی ارمیا
و چند بخش دیگر از اسفار *تورات* را به‌نظم در آورده است. این
اثر در ۱۲۸۷ ق/ ۱۸۷۰ م در بیروت به‌چاپ رسیده است.

۲. *رسالة*، مختصری درباره تاریخ کتابت عربی و رسم حروف
در چاپخانه است که در لندن (۱۸۷۰ م) منتشر شده است.

۳. *السيرة السیدية*، آمیخته‌ای است از انجیل‌های چهارگانه
معروف به *بشائر* که در آن، زندگی عیسی مسیح (ع) شرح داده
شده است. این اثر در بیروت (۱۸۷۰ م) منتشر شده است.

۴. *المُشمرات*، که در ۱۹۰۶ م در سن پائولو (از شهرهای
برزیل) و به اهتمام *روزنامه المناظر* منتشر شده است.

۵. *النثقات*، نام دیوان دیگر او ست که دو بخش دارد: بخش
نخست مشتمل بر ترجمه منظوم ۴۱ داستان حکیمانه - به‌سبک

داستانهای *کلیله و دمنه* و *لافونتن* - از نویسنده و شاعر روسی،
ایوان آندریویچ کریلیف (۱۷۶۹-۱۸۴۴ م)، و بخش دوم گزیده‌ای
از سروده‌های تاریخی، مدایح و هجویات خود حسون است. این
اثر در لندن (۱۸۶۷ م / ۱۲۸۴ ق) و نیز پاریس منتشر شده است.

اثر دیگر حسون *حسر اللثام عن حالة الاسلام* نام دارد که
تاکنون به چاپ نرسیده است (کحاله، ۱۵۵/۳؛ شیخو، تاریخ ...،
۵۰/۲، *المخطوطات*، همانجا).

مآخذ: آل‌جندی، *ادهم، اعلام الادب و الفن*، دمشق، ۱۹۵۸ م؛ حصی، *قسطاکي،
ادباء حلب ذوو الاثر فی القرن التاسع عشر*، حلب، ۱۹۶۸-۱۹۶۹ م؛ داغر، *یوسف
اسعد، مصادر الدراسة الادبية*، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ زرکلی، *اعلام: زیدان، جرجی،
تراجم مشاهیر الشرق*، قاهره، ۱۹۲۲ م؛ شیخو، *لویس، تاریخ الآداب العربیة فی
القرن التاسع عشر*، بیروت، ۱۹۲۶ م؛ همو، *المخطوطات العربیة لکتیبة النصرانیة،
بیروت*، ۱۹۲۴ م؛ طبیح، *محمدراغب، اعلام النبلاء*، به‌کوشش محمد کمال، حلب،
۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸ م؛ طرازی، *فیلیپ، تاریخ الصحافة العربیة*، بیروت، ۱۹۱۳ م؛ کحاله،
عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ کراچکوفسکی، ا. ی.
مع *المخطوطات العربیة*، ترجمه محمد منیر مرسى، قاهره، ۱۹۶۹ م؛ کیالی، سامی،
الادب العربی المعاصر فی سوریه، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ معلوف، عیسی اسکندر،
«*رزق‌الله حسون الحلبي*»، *المقتطف*، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م؛ واندیک، ا.، *اكتفاء التنوع،
به‌کوشش محمدعلی بیلای، قاهره*، ۱۳۱۳ ق/ ۱۸۹۶ م؛ نیز:

GAL, S; Huart, C., *Littérature arabe*, Paris, 1923.
بابک فرزانه

حُسین (ع)، امام، فرزند علی بن ابی‌طالب (ع) و فاطمة

زهرا (ع)، و نوه پیامبر اکرم (ص) (۳ شعبان ۴-۱۰ محرم ۶۱ ق/ ۸
ژانویه ۶۲۵-۱۰ اکتبر ۶۸۰ م)، امام سوم شیعیان و شهید کربلا که
قیام و شهادت وی، نقش تعیین‌کننده‌ای در تاریخ اسلام و شیعه،
به‌ویژه در سده‌های نخست اسلامی داشت. وی پنجمین معصوم و

را یافت تا به انتقاد از دولت عثمانی پردازد (کیالی، ۴۸-۴۹؛ طبیح،
۳۶۶/۷-۳۶۷؛ داغر، همانجا؛ معلوف، ۳۶/۳) ۲۲۸، ۳۶/۴) ۳۲۲؛
کراچکوفسکی، ۲۰). حسون همچنین کوشید تا مساعدت تزار
الکساندر دوم را برای تشکیل دولت مستقل عربی جلب نماید، اما
موفق نشد (همانجا؛ زرکلی، ۱۹/۳)؛ از این رو، به لندن رفت و در
آنجا بار دیگر به نشر *روزنامه مرآة الاحوال* به سردبیری عبدالله
مَراش پرداخت (۱۲۹۳ ق/ ۱۸۷۶ م) تا از طریق آن، سیاستهای
دولت عثمانی را مورد انتقاد و نکوهش قرار دهد (کیالی، ۴۹؛
زیدان، ۱۲۹/۲؛ طرازی، ۲۴۸/۲، ۲۷۹-۲۸۰؛ هوار، 434).

از آنجا که میان او و احمد فارس شدیاق جدال ادبی سختی
در گرفته بود، در کنار *مرآة الاحوال*، نشریه ادبی دیگری با عنوان
رجوم و غساق الی فارس الشدیاق منتشر کرد که تنها دو شماره
از آن به‌چاپ رسید (۱۲۸۵ ق/ ۱۸۶۸ م). حسون در ۱۲۹۶ ق/
۱۸۷۹ م *مجلة حل المسائلین الشرقیة و المصریة* را منتشر کرد و
در آن به تشریح سیاست مصر و خاور نزدیک پرداخت (طرازی،
۲۵۱/۲؛ داغر، همانجا؛ آل‌جندی، ۱۸/۲؛ نیز GAL, S, II/758).

حسون پس از آنکه در عالم سیاست موفقیتی به‌دست نیاورد،
به علم و دانش و ادبیات روی کرد. او در لندن به مطالعه و
آموزش پرداخت و بیش از ۲۰ نسخه را با خط زیبای خود
استنساخ کرد که برخی از آنها عبارت‌اند از: *دیوان اخطل*، *دیوان
ذوالرّمه*، *نقائض جریر و فرزدق*، *صبح الاعشی فی صناعة الانشاء*،
*قلقشندی، الکتاب المتمم ابن‌دُستویه، تاریخ الجزيرة ابن‌شداد،
اناجیل مقدسة ترجمه ابوالغیث دبسی حلبی*، نیز *دیوان حاتم طائی*
که در لندن (۱۲۸۹ ق/ ۱۸۷۲ م) و بیروت (۱۳۰۵ ق/ ۱۸۸۸ م)
منتشر شد (کیالی، ۴۹-۵۰؛ زیدان، ۱۲۹/۲؛ واندیک، ۳۶؛ شیخو،
المخطوطات ...، ۹۰؛ نیز GAL, S، همانجا).

گفتنی است که او با خاورشناس معروف، ادوارد هنری پامر
(۱۸۴۰-۱۸۸۲ م) که در شرایطی مبهم و پیچیده در صحرای سینا به
قتل رسید، دوستی داشت. حسون ۷ سال پیش از وفات، مخفیانه
به حلب مراجعت کرد و در کتابخانه‌های آنجا به استنساخ برخی
از نسخه‌های خطی نادر پرداخت و سرانجام در لندن درگذشت.
گفته شده است که وی توسط جاسوس سلطان عثمانی مسموم شد
(کیالی، ۵۰؛ زیدان، ۱۲۹/۲-۱۳۰؛ کراچکوفسکی، ۲۰-۲۱).

حسون در میان نویسندگان و شاعران سده ۱۳ ق/ ۱۹ م از
جایگاه خوبی برخوردار بود. نشر او برجسته و سجعش یادآور
سجع‌نویسان کهن است، اما سروده‌هایش با آنکه از طبیعت
درونی‌اش مایه می‌گیرد، دقت لازم را در وزن و اصول دستوری
ندارد و گاه قافیه‌های دشوار را به‌کار می‌بندد. باین‌همه، در میان
قصایدش نمونه‌هایی یافت می‌شود که می‌توان آنها را در فهرست
قصاید برجسته قرار داد؛ گاه نیز از شیوه‌های معمول در می‌گذرد
و بند قافیه را می‌گسلد و به واژگان مهجور و غریب دست

ایشان به کار رود. سید، زکی، سبط، رشید، وفی، زکی، مبارک، طیب، تابع لمرضاة الله، و دلیل علی ذات الله نمونه‌هایی از القاب آن حضرت‌اند که در منابع بدانها اشاره شده است (اربلی، ۴/۲)؛ اگرچه از میان اینها، ۳ لقب نخست از اشتهاار بیشتری برخوردار بوده است. به‌رغم برشماری این القاب در برخی منابع، در واقع، تأثیر شگرف شهادت آن حضرت، در بیشتر موارد اسباب آن را فراهم آورده تا با لقب شهید از آن بزرگوار یاد شود. به‌کارگیری لقب شهید برای امام حسین (ع) در منابع نمود و بروز دارد و مشهورتر از آن لقب سید الشهداء است که بیش از هر لقب دیگری برای آن حضرت کاربرد دارد. شاخص شهادت آن معصوم در منطقه کربلا، حتی برساننده لقب خاص شهید کربلا گشته است. در انبوهی از نمونه‌ها در دوره‌های متقدم و متأخر نیز کاربرد مطلق همین ترکیب اضافی، مشخصاً به آن امام تصریح دارد (برای نمونه، نک: کتاب سلیم ...، ۱۲۳؛ داوود بن سلیمان، ۱۴۶، ۱۴۷؛ خصیبی، ۳۱). در همین راستا، برپایه ظلمی که در روز عاشورا به آن حضرت و یاران وفادار ایشان صورت گرفت، به‌کارگیری لقب مظلوم مخصوصاً نزد ایرانیان از بسامد بالایی برخوردار است.

مأخذ: ابن‌بابویه، محمد، الامالی، قم، ۱۴۱۷ ق؛ ابن‌حمزه، عبدالله، الثاقب فی المناقب، به کوشش نبیل رضا علوان، قم، ۱۴۱۲ ق؛ ابن‌شهر آشوب، محمد، مناقب آل ابی طالب (ع)، نجف، ۱۳۷۶ ق؛ ابن‌عساکر، علی، تاریخ مدینة دمشق، به کوشش علی شیری، بیروت/دمشق، ۱۴۱۵ ق/۱۹۹۵ م؛ اربلی، کشف الغمّة، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۷ ق/۱۹۷۷ م؛ خصیبی، حسین، الهدایة الکبری، بیروت، ۱۴۱۱ ق/۱۹۹۱ م؛ داوود بن سلیمان غازی، مسند الرضا (ع)، به کوشش محمدجواد حسینی جلالی، قم، ۱۴۱۸ ق؛ راوندی، سعید، الخرائج و الجرائع، قم، ۱۴۰۹ ق؛ زمخشری، محمود، الفائق، به کوشش علی محمد بجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار المعرفه؛ طوسی، محمد، الامالی، قم، ۱۴۱۳ ق؛ فتال نیشابوری، محمد، روضة الواعظین، به کوشش محمد مهدی خراسان، نجف، ۱۳۸۶ ق؛ فرات کوفی، التفسیر، تهران، ۱۴۱۰ ق؛ قاضی نعمان، شرح الاخبار، به کوشش محمد حسینی جلالی، قم، ۱۴۱۲-۱۴۰۹ ق؛ کتاب سلیم بن قیس کوفی، به کوشش محمدباقر انصاری، قم، ۱۴۱۵ ق؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ نسایی، احمد، فضائل الصحابة، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م.

فرامرز حاج‌منوچهری

فهرست

موضوع	صفحه
I. زندگی حضرت	۶۶۶
تولد و دوره حیات پیامبر (ص)	۶۶۶
از مدینه تا کربلا	۶۶۶
II. ابعاد شخصیت حضرت	۶۷۶
الف - جایگاه خانوادگی	۶۷۶
ب - جایگاه اجتماعی	۶۷۸
ج - ویژگیهای رفتار اجتماعی	۶۸۰
د - ابعاد بازتاب یافته در روزگاران پسین	۶۸۱
ه - فضایل و کرامات	۶۸۱

یکی از پنج تن محسوب است و در جایگاه امامت، این مقام را پس از برادر بزرگوار خود، امام حسن (ع)، عهده‌دار گشت. زندگی و شهادت وی که در یکی از دوره‌های حساس و پرتنش سده نخست بود، با ظلم‌ستیزی در مقابل جائران اموی، از سویی نام آن بزرگوار را با مفهوم مقاومت و شهادت پیوند زد؛ و از سویی دیگر، آغازگر طیف وسیعی از قیامهای پسینی در برابر ستمکاران زمانه بود. در زنجیره عصمت و امامت، ایفای نقشی پراهمیت در زمان صلح امام حسن (ع) با معاویه - که در قالب سر نهادن به تصمیم امام خویش، حسن (ع) روی نمود - در کنار انبوهی از آموزه‌های اعتقادی و اخلاقی، برساننده یکی از آموزه‌های ویژه آن حضرت به یاران در درک مفهوم امامت بود. در بُعدی دیگر، فزونی جور امویان که همیشه آن حضرت را به طرق مختلف، به امر به معروف و نهی از منکر وامی‌داشت، در نهایت در قالب یکی از شورانگیزترین حماسه‌های تاریخ اسلام - واقعه عاشورا - برساننده و عینیت‌بخش مفهوم آزادگی گشت. مفهومی که حتی بازتاب آن بر لایه‌ها و سطوح مختلفی از اندیشه جوامع شیعی، در قالب گونه‌های متفاوتی از بروز هنری در ادبیات، نگاره‌ها و یادمانهای گوناگون در طی قرون روی نمود.

نامها و القاب: واژه حسین مصغر حسن، و در قالب صفت

به معنای نیکوست که در روایات به این نام‌گذاری توسط حضرت رسول (ص) تصریح شده است (ابن شهر آشوب، ۳/۳۹۸). مبتنی بر اشارات روایی به اشتقاق این نام از اسم برادر بزرگ ایشان، حسن (ع)، که گاه با شیر و شبیر، و جهر و جهیر نیز مقایسه شده (ابن بابویه، ۲۵۸؛ فتال، ۱۲۳؛ طوسی، ۵۰۰-۵۰۱)، در یادکردهایی نبوی استفاده از صورت مثنای حسنین، از شهرتی برخوردار است (بلاذری، ۱۸۳؛ زمخشری، ۲۱/۲؛ مجلسی، ۱۷/۶۰، ۱۳۲/۹۲). این دو نام توأمان حتی بیش از مفهوم لغوی، برخاسته از همگنی و نزدیکی شخصیت صاحبان آنهاست؛ این نزدیکی، در گونه‌ای دیگر که ناظر به میزان ارتباط و مقام ایشان نزد نیای خویش، حضرت محمد (ص) است، تحت عنوان سبطین روی نموده است (نک: فرات کوفی، ۱۱۲؛ ابن‌حمزه، ۱۹۱؛ قاضی نعمان، ۷۷/۳-۷۹؛ راوندی، ۳۴۶/۱؛ برای حسنین، نک: ه د، حسن (ع)، امام). در این میان نامبری ایشان به سرور جوانان اهل بهشت نیز شهرت روایی بسیار دارد (نسایی، ۷۶؛ ابن‌عساکر، ۱۴/۱۳۶).

ابوعبدالله کتبه یاد شده برای امام حسین (ع) است که قریب به اتفاق منابع از آن یاد کرده‌اند و در منابع نیز از آن حضرت به صورت ابوعبدالله الحسین یاد می‌شود، اما خصیبی، افزون بر این، از ابوعلی هم به‌عنوان دومین کنیه برای ایشان نام برده است (ص ۲۰۱). در سخن از القاب باید گفت واقعیت این است که شخصیت ویژه آن حضرت امکان آن را فراهم می‌آورده است تا با ابتنا بر صفات فردی و اجتماعی ایشان، القاب بسیاری برای

دیده می‌شده حضرت آن دو را بر دوش مبارک نشانده است. دوران کودکی و نوجوانی امام حسین (ع)، که در زمان امامت و خلافت حضرت علی (ع) سپری شد، در غالب نمونه‌های روایی، در بردارنده نشانه‌های فراوانی از همگنی رفتاری و رشد و بالندگی در کنار برادر بزرگ است (نک: ۵، د، امام حسن (ع)، بخش زندگی). همچنین برخی روایات به حضور اجتماعی ایشان در این دوره اشاره دارد که در قالب حضور در جنگهایی از جمله جمل، یا برخی اعتراضات به خلیفه دوم، از جمله نکوهیدن خلیفه در استفاده از منبری که از آن پیامبر اسلام بوده، روی نموده است. عملکردهای امام در مقابل امویان، همچون همراهی ابوذر در قضیه تبعید به ریزه، در کنار فراگوش دادن به امر پدر در حفاظت از جان عثمان در قضیه حمله به خانه او، نشان از اندیشه‌وری این معصوم و امام دارد. شهادت حضرت علی (ع)، به جز آثار روحی و اندوهبار فراوان، به هر روی آغازگر انتقال امامت به امام حسن (ع) بود. این دوره که با خلافت آن امام همام نیز همراه بود، بنا به اندیشه برخاسته از عصمت و امامت، و صلاحدید امام حسن (ع) برای حفظ کیان دین، به نرمش قهرمانانه وی در صلح با معاویه انجامید. در این میان، امام حسین (ع) که به هیچ روی جور امویان را برنمی‌تافت، ضمن گردن نهادن به فرمان امام خویش، بر آن شد که تا فوت معاویه حرمت معاهده برادر را نگاه دارد. او در این زمان تنها با شیوه‌هایی همچون نوشتن نامه به معاویه و یارانش، آنها را از گام نهادن در وادی ظلم و ستم باز می‌داشت. پس از انتقال امامت به امام حسین (ع)، آن بزرگوار کماکان بر عهد خویش به صلح برادر پای‌بند بماند تا آنکه معاویه درگذشت (نک: ۵، د، حسن (ع)، امام). انتصاب نابجای یزید، فزونی ظلم او و یارانش، و کمک‌خواستنهای کوفیان از آن حضرت، راهی برای امام جز مخالفت علنی باقی نگذارد؛ بدین ترتیب اعتراضات و عدم بیعت با یزید، در نهایت موجبات قیام به سیف و حرکت آن بزرگوار با یارانش از مدینه به کربلا را فراهم کرد.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

از مدینه تا کربلا: بدعتی که معاویه بن ابی‌سفیان در بیعت ستاندن برای فرزندش یزید به عنوان جانشین خود پدید آورد، از هر حیث موجب ناخشنودی و مخالفت بسیاری از مسلمانان شد. امام حسین (ع) بیعت با یزید را نپذیرفت و گرچه کسانی چون عبدالله بن زبیر و عبدالله بن عمر و عبدالرحمان بن ابی بکر از بیعت خودداری کرده بودند، اما منزلت و پایگاه هیچ یک از آنان با امام حسین (ع) محل قیاس نبود. خودداری امام (ع) از بیعت با یزید، شعله‌ای از امید در دل مسلمانان برافروخت، چندان که از زمان معاویه، کسانی از مردم عراق و حجاز نزد امام (ع) می‌رفتند و برای یاری آن حضرت اعلام آمادگی می‌کردند، اما

- III. آموزه‌های دینی ۶۸۲
 رویکرد حضرت به قرآن کریم ۶۸۳
 رویکرد حضرت بن سنن و احکام ۶۸۴
 آموزه‌های اخلاقی حضرت ۶۸۴
 IV. جایگاه فرهنگی قیام امام حسین (ع) ۶۸۶
 الف - خون‌خواهی امام (ع) در تاریخ اسلام ۶۸۶
 ب - خون‌خواهی امام (ع) در باور شیعه ۶۸۸
 ج - نمود قیام در آیینهای مذهبی ۶۸۹
 V. امام حسین (ع) در ادب فارسی ۶۹۰
 الف - متون نثر ۶۹۱
 ب - متون نظم ۶۹۱
 ۱. دوره متقدمان ۶۹۱
 ۲. دوره متأخران تا امروز ۶۹۳
 VI. امام حسین (ع): زمینه‌ساز فرهنگ عاشورایی ۶۹۵
 پیش‌زمینه آیین سوگواری ۶۹۶
 آیین سوگواری امام (ع) ۶۹۶
 تعزیه‌خوانی ۶۹۸
 تاپوت گردانی ۶۹۸
 آیین خاک‌سپاری ۶۹۹
 محل برگزاری مراسم ۷۰۱
 کرامت‌خواهی ۷۰۱
 VII. آرامگاه امام حسین (ع) ۷۰۳
 پیشینه آرامگاه ۷۰۳
 وضع کنونی ۷۰۵
 نماد آرامگاه ۷۰۷
 VIII. کتاب‌شناسی ۷۰۸
 الف - خطب و رسائل امام (ع) ۷۰۸
 ب - آثار درباره امام (ع) ۷۰۹
 I. زندگی حضرت

تولد و دوره حیات پیامبر (ص): ولادت امام حسین (ع) در مدینه و با فاصله‌ای کمتر از یک‌سال از امام حسن (ع) صورت گرفت؛ تاریخی که در منابع به اختلاف بیان شده است؛ نیای آن امام، رسول اکرم (ص)، آداب اذان و اقامه در گوش نوزاد را به‌جا آورد. امام در خاندان نبوت و در عداد اصحاب کسا رشد کرد و هفت ساله بود که پیامبر (ص) وفات نمود. در روایات بسیاری به شباهت امام به پیامبر (ص) تصریح شده و مبتنی بر همین روایات، او و برادرش، امام حسن (ع) هر کدام به نیمی از پیکره نیای خویش شبیه دانسته شده‌اند. این سخن از سوی نشان‌دهنده شمایل زیبای آن حضرت و شباهت حداکثری با پیامبر است که شهرت روایی فراوان دارد. میزان علاقه پیامبر (ص) به آن امام و برادر بزرگوارش، چنان بود که در روایات، بسیار

این روایت بر ساخته هواداران مروان پس از خلافت او باشد (نک: ۵ د، بنی امیه)، به هر حال، بهره‌ای از حقیقت در آن هست و آن طمع مروان در خلافت بود، اما با وجود امام حسین بن علی (ع) — نواده پیامبر (ص) — او بختی برای خود نمی‌دید؛ به همین سبب، ترجیح می‌داد که امام (ع) زنده نماند و در ایام قیام آن حضرت نیز، اوضاع را با زیرکی خاص خود زیر نظر داشت، چنان‌که وقتی امام حسین (ع) رو به سوی کوفه نهاد، مروان در نامه‌ای به عبیدالله بن زیاد، والی جدید کوفه، بر جایگاه حسین ابن علی (ع) به‌عنوان فرزند فاطمه زهرا (ع) و نواده پیامبر (ص) تأکید کرد و در واقع، زیرکانه به او هشدار داد که موقعیت رفیع آن حضرت، وی را آشفته نکند (ابن سعد، ۶/۴۲۹؛ ذهبی، همان، ۲/۵۷۵). تصادفی نبود که بعدها در ۶۴ ق/ ۶۸۴ م، پس از مرگ یزید و پریشانی امویان، همین عبیدالله بن زیاد در جاییه شام به مروان پیشنهاد خلافت داد (برای تفصیل، نک: ابن سعد، ۷/۴۴-۴۵؛ بلاذری، همان، ۶/۲۶۳، ۲۷۲، ۲۸۰-۲۸۱).

باری، فردای دیدار امام (ع) با والی مدینه، آن حضرت شبانه، همراه شماری از اعضای خانواده و یاران خود، به مکه عزیمت فرمود (طبری، ۵/۳۴۱؛ نیز نک: ابن سعد، ۶/۴۲۴؛ بلاذری، همان، ۳/۳۷۴-۳۷۵؛ مفید، ۲/۳۴). از آن سوی، به کوفیان خبر رسید که معاویه مُرده، و امام حسین بن علی (ع) از بیعت با یزید خودداری کرده، و اینک در مکه اقامت گزیده است. شماری از کوفیان در خانه سلیمان بن صرد خزاعی، از اصحاب امیرالمؤمنین علی (ع) (درباره او، نک: ۵ د، توایین)، گرد آمدند و او در خطابه‌ای، کوفیان را به یاری حسین بن علی (ع) فراخواند و در ضمن تذکر داد که اگر از شکست می‌هراسند، آن حضرت را به دشواری نیفکنند؛ اما کوفیان حاضر، بر نصرت امام (ع) پای فشردند. سرانجام، نامه‌ای خطاب به آن حضرت نگاشته شد، بدین مضمون: معاویه، آن «جَبَّارِ غَنید» که مال امت را غصب کرده، و «مال الله» را سرمایه گردن‌کشان و زراندوزان قرار داده‌بود، مُرد؛ کوفیان «امام» ندارند و آمدن آن حضرت را انتظار می‌کشند (طبری، ۵/۳۵۱-۳۵۲؛ نیز نک: ابن سعد، ۶/۴۲۹؛ بلاذری، انساب، ۳/۳۶۹؛ دینوری، ۲۲۹-۲۳۰). نامه‌های متعدد دیگری هم کوفیان در دعوت از امام (ع) نوشتند، که روشن است برخی از آنها برای هم‌رنگی با جماعت بوده است، مانند نامه‌نگاری کسانی چون شبت بن ربیع و عمرو ابن حجاج (طبری، ۵/۳۵۳) که چندی بعد با امام (ع) در جنگ شدند (بلاذری، همان، ۳/۳۸۷، ۳۹۰، ۳۹۶، ۳۹۸؛ طبری، ۵/۴۱۲، ۴۲۲، ۴۳۶). به‌هر حال، در مکه فرستادگانی از بزرگان کوفه، نامه‌ها را به امام (ع) تسلیم کردند (بلاذری، همان، ۳/۳۶۹-۳۷۰؛ طبری، ۵/۳۵۲). امام (ع) در پاسخی کلی، بر مقام «امام» — و نه «خلیفه» — تأکید فرمود و اینکه «امام» کسی نیست جز آنکه عامل به کتاب خداست و برپادارنده «قسط»؛ و خود را در

گویا مخالفان در انتظار مرگ معاویه بودند (بلاذری، انساب ... ، ۳/۳۶۶؛ دینوری، ۲۲۱-۲۲۲). با این همه، رفت‌وآمد نزد امام (ع) چنان افزایش یافت که مروان، والی وقت مدینه، بر اثر هشدار یکی از پسران عثمان، به معاویه در این خصوص نامه نوشت، اما معاویه به او فرمان داد که به حسین بن علی (ع) گزند نرساند (بلاذری، همان، ۳/۳۶۷). گفته‌اند که خلیفه نامه تهدیدآمیزی برای امام (ع) فرستاد و ایشان را از «فتنه» برحذر داشت و امام (ع) هم در پاسخی به تندى تمام، از جمله برای او نوشت: «من فتنه‌ای بالاتر از ولایت تو بر این امت نمی‌شناسم» (همانجا، نیز ۵/۱۲۸-۱۲۹؛ نیز نک: ابن سعد، ۶/۴۲۳؛ دینوری، ۲۲۴-۲۲۵؛ ذهبی، تاریخ ... ، ۲/۵۷۲، سیر ... ، ۳/۲۹۴، به نقل از واقدی).

بنابر روایت‌هایی، معاویه در توصیه‌ها و وصیت‌ها به یزید، خواهان نرمش در برابر حسین بن علی (ع) شده بود (ابن سعد، همانجا؛ بلاذری، همان، ۵/۱۵۲؛ نیز نک: دینوری، ۲۲۶؛ ابن عبد ربه، ۴/۳۷۲-۳۷۳)، که کمابیش با روحیه و روش سیاسی معاویه هماهنگ به نظر می‌رسد، اما یزید بلافاصله پس از مرگ پدرش در رجب ۶۰ / آوریل ۶۸۰، در نامه‌ای به ولید بن عتبه، عامل وقت مدینه، مرگ معاویه را اعلام داشت و در نامه محرمانه دیگری، به او فرمان داد بر حسین (ع) و چند تن دیگر که از بیعت خودداری کرده بودند، سخت گیرد و آنها را رها نکند تا بیعت کنند (طبری، ۵/۳۳۸؛ نیز نک: یعقوبی، ۲/۲۱۵). به همین سبب، ولید امام (ع) را به مقر خویش دعوت کرد و نامه حاوی خبر مرگ معاویه را بر آن حضرت خواند، سپس سخن از بیعت در میان آورد، اما امام (ع) بیعت پنهانی را رد فرمود و آن را به بیعت آشکار عمومی موکول کرد. والی مدینه که گویا نمی‌خواست کار خود او با امام (ع) به نزاع و درگیری بینجامد، پذیرفت، اما مروان که حضور داشت و چنان‌که خود تصریح کرد، می‌دانست در صورت خروج امام (ع) از آنجا، دستیابی به آن حضرت، بدون جنگ و خونریزی ممکن نخواهد شد، به ولید توصیه کرد امام (ع) را به حبس افکند تا بیعت کند، وگرنه هرچه زودتر و در همان‌جا ایشان را به قتل آورد (طبری، ۵/۳۳۹-۳۴۰؛ نیز نک: خلیفه، ۱/۲۸۲-۲۸۳؛ دینوری، ۲۲۸؛ یعقوبی، همانجا؛ مفید، ۲/۳۲۲؛ بیهقی، ۱/۹۰، به نقل از ابومعشر سندی؛ ذهبی، تاریخ، ۲/۴۷۰). البته توصیه مروان مبنی بر قتل امام (ع) فقط از روی عداوت نبود و سر در مطامع وی نسبت به خلافت داشت: بنابر روایتی نادر و مهم، وقتی فرمان معاویه بن ابی سفیان مبنی بر اخذ بیعت برای خلافت یزید به دست مروان، والی وقت مدینه رسید، سخت خشمگین شد و به شام نزد معاویه رفت و آشکارا از امارت یافتن «صبیان» (=کودکان) ناخشنودی نمود و تلویحاً جایگاه خود را یادآور شد. معاویه برای خاموش کردن مروان، او را «نظیر» خود خواند و وی را ولی‌عهد یزید قرار داد (نک: مسعودی، ۳/۲۱۸-۲۱۹). حتی اگر

برابر خداوند مسئول می‌داند و سرانجام اینکه، ایشان به زودی پسر عم خود را نزد آنان گسیل خواهد کرد (همانجا). دقت در کلمات و مضامین این نامه امام (ع) برای درک عمیق‌تر علل و اسباب حرکت ایشان بسیار مهم است، به ویژه که آن حضرت، کلمات و مضامین نامه گردآمدگان در خانه سلیمان بن سرد را در پاسخ خویش تکرار کردند و به تبیین بیشتر جایگاه «امام» پرداختند. در واقع، چنین به نظر می‌رسد که امام (ع) آن دسته از کوفیان را مخاطب خویش می‌دانستند که در نامه خود از منظر دینی به آن حضرت می‌نگریستند، نه کسانی که در نامه آنها نشانه‌ای از مضامین دینی دیده نمی‌شد؛ مثل نامه شیب بن ربیع و عمرو بن حجاج، که در آن فقط بر آمادگی شرایط و سپاه برای یاری امام (ع) تأکید شده بود (بلاذری، همان، ۳/۳۷۹؛ طبری، ۳۵۳/۵). در بصره نیز دوستان امام (ع) گردآمده بودند و امام (ع) در نامه‌ای که برای ایشان نوشت، بر حق اهل بیت (ع) تأکید فرمود و آنان را به کتاب خدا و سنت رسول خدا (ص) دعوت فرمود و اینکه «سنت» اینک نابود شده، و «بدعت» است که برپا ست (همانجا، نیز ۳۵۷؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۲/۳۳۵؛ دینوری، ۲۳۱، که نامه‌ای متفاوت از امام (ع) آورده است).

امام (ع) در مکه پسر عم خود، مسلم بن عقیل را خواست و او را با شماری دیگر، به کوفه گسیل داشت و وی را به رعایت تقوا و کتمان کار خویش توصیه فرمود (طبری، ۳۵۴/۵؛ نیز نک: ابن سعد، ۴۳۱/۶؛ بلاذری، همان، ۳/۳۷۰). مسلم بن عقیل در اوایل شوال ۶۰/۶ ژوئیه ۶۸۰ به کوفه درآمد و نامه امام (ع) را بر دوستان آن حضرت خواند و گفته‌اند که کار او چندان بالا گرفت که تا ۱۸۰۰۰ تن با امام (ع) بیعت کردند و در روایتی، شمار بیعت‌کنندگان را به ارقام اغراق‌آمیز ۱۰۰۰۰۰ تن نیز رسانده‌اند (ابن سعد، ۴۳۲/۶). با توجه به چنین اقبال گسترده‌ای، او در نامه‌ای از امام (ع) خواست که به کوفه درآید (بلاذری، همان، ۲/۳۴۲؛ طبری، ۳۴۷/۵، ۳۵۵؛ نیز نک: دینوری، همانجا؛ مسعودی، ۳/۲۴۸). از آن سوی، نعمان بن بشیر، والی وقت کوفه را یارای مقابله با هواداران انبوه امام (ع) نبود، اما از خطابه او در همین ایام، پیدا ست که کمابیش از آنچه جریان داشت، بی‌خبر نمانده بود (طبری، همانجا؛ نیز نک: بلاذری، انساب، ۲/۳۳۴-۳۳۵). هواداران و خدمتکاران بنی‌امیه در کوفه، حتی لحظه‌ای درنگ را جایز نمی‌شمردند و می‌دانستند که نعمان مرد این میدان نیست، بنابراین، کسانی چون عمر بن سعد بن ابی وقاص، محمد بن اشعث بن قیس و عبدالله بن مسلم باهلی، در نامه‌هایی به یزید، ماجرای آمدن مسلم بن عقیل به کوفه، و بیعت ستاندن او برای حسین بن علی (ع) و نیز ناتوانی نعمان را به خلیفه آگاهی دادند (طبری، ۳۵۶/۵؛ نیز نک: بلاذری، دینوری، همانجاها). یزید با دریافت نامه‌های ایشان، نخست در کار گزینش مردی در خور ولایت بر

کوفه و ایستادگی در برابر حسین بن علی (ع) واماند، اما سرانجام، بنا بر روایاتی که از عناصر قصه‌پردازی تهی نیستند، به راهنمایی مشاور رومی پدرش، عبیدالله بن زیاد، والی وقت بصره را برگزید. بنا بر روایات، گویا یزید چندان هم از عبیدالله - که از زمان الحاق زیاد به ابوسفیان در خلافت معاویه، در واقع پسر عموی یزید محسوب می‌شد - دل خوشی نداشت، اما درنگ در گزینش ابن زیاد، شاید به این سبب بود که او برای چنین مأموریتی، با وجود سرسپردگی خانوادگی و ولایت بر خراسان و بصره در دوره معاویه، جوان به نظر می‌رسید (برای سن او در این زمان، که گویا حدود ۳۲ سال بود، نک: ابن عساکر، ۴۳۵/۳۷؛ ذهبی، سیر، ۳/۵۴۵؛ برای تفصیل درباره او، نک: ه، د، ابن زیاد). با این همه، یزید حکومت بر کوفه را نیز به حکومت بر بصره افزود و به عبیدالله فرمان داد به شتاب تمام، پیش از حسین بن علی (ع) خود را به کوفه رساند و چون بر مسلم بن عقیل دست یابد، او را به قتل آورد (بلاذری، همانجا؛ طبری، ۳۵۷/۵).

در مکه، کسانی از بزرگان پیوسته به دیدار امام (ع) می‌آمدند و شماری از ایشان، مانند عبدالله بن عباس و عبدالله بن عمر و محمد حنفیه (برای بیعت او با یزید از زمان معاویه، نک: بلاذری، همان، ۳/۴۶۹)، با امام (ع) در باب فریب‌کاری کوفیان سخن می‌گفتند تا آن حضرت را از عزیمت به آنجا منصرف کنند، اما امام (ع) بر عزم خویش برای حرکت به سوی کوفه تأکید می‌فرمود (همان، ۳/۳۷۳-۳۷۵؛ طبری، ۳/۳۸۳؛ نیز نک: دینوری، ۲۴۳؛ ابوالفرج، ۱۱۰؛ مسعودی، ۳/۲۴۹-۲۵۰؛ ابن جوزی، ۲۵۱، به نقل از واقدی). البته آن حضرت برای حفظ حرمت مکه و کعبه، با شناختی که از بی‌رسمیهای بنی‌امیه و هوادارانشان موجود بود، برای خروج هر چه زودتر از مکه شتاب داشت (طبری، ۳/۳۸۴). سرانجام، آن حضرت در ۸ ذیحجه ۶۰ ق/۱۰ سپتامبر ۶۸۰ م با شماری از یاران و اعضای خانواده خویش، از مکه رو به سوی عراق نهادند (همو، ۳۸۱/۵؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۳/۳۷۱).

اندک مدتی پیش از حرکت امام (ع)، ابن زیاد با شتاب تمام خود را به کوفه رسانید و چون روی خود را پوشانیده بود، کسانی از مردم کوچه و بازار، به پندار ورود امام (ع)، مقدم او را با شور و شوق بسیار گرامی داشتند و این موضوع خود تا حدی شرایط کوفه را در آغاز کار بر ابن زیاد آشکار کرد (همان، ۲/۳۳۵-۳۳۶؛ طبری، ۳۵۸/۵؛ نیز نک: ابن سعد، همانجا؛ مسعودی، ۳/۲۵۱-۲۵۲). عبیدالله بن زیاد، با شناختی که به احتمال بسیار از هنگام ولایت پدرش، از کوفه داشت، با برنامه‌ریزی و اجرای انواع و اقسام ترفندهای آمیخته به تهدید و تطمیع و بی‌رحمی و شایعه‌افکنی، نه فقط کوفه را از دست هواداران امام (ع) درآورد، بلکه با قطع ارتباط میان آن حضرت و یارانشان، توانست سپاهی از کوفیان را به نبرد با امام (ع) گسیل دارد و به هدف اصلی

به اهل بیت (ع)، در مدت کوتاهی به محافل بزرگان شیعه راه یابد - از جمله دیدار با مسلم بن عقیل - و اندکی بعد رازهای ارزشمندی را به آگاهی ابن‌زیاد برساند (همو، ۳۶۲/۵، ۳۶۴؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۳۳۷/۲ - ۳۳۸؛ دینوری، ۲۳۵ - ۲۳۶)؛ یا شخص مسلم بن عقیل، چنان‌که خود بعدها تصریح کرد، از هنگام ورود به کوفه، و ام‌دار شده‌بود (طبری، ۳۷۶/۵؛ نیز نک: ابوالفرج، ۱۰۷). در هر حال، با وجود شتابی که در کار جنبش پدید آمد، در آغاز، مسلم و یاران، پیشرفتهایی به دست آوردند؛ از جمله توانستند مسجد کوفه را که کنار قصر والی بود (جنابی، ۱۳۵؛ نیز نک: علی، ۷۰)، در اختیار گیرند و کار را در قصر بر ابن‌زیاد و نگهبانان و شماری از سران و شیوخ قبایل و تیره‌های شهر، سخت کنند (طبری، ۳۶۸/۵ - ۳۶۹؛ نیز نک: ابن‌سعد، همانجا؛ بلاذری، همان، ۳۳۸/۲؛ دینوری، ۲۳۸؛ ابوالفرج، ۱۰۱)، اما از نفوذ به درون باز ماندند، زیرا این قصر، به ویژه به سبب حصار خاص اطراف آن، از آغاز به گونه‌ای طراحی و ساخته شده‌بود که در برابر تعرض و حمله مصون باشد (برای تفصیل در خصوص این قصر و بقایای آن، نک: جنابی، ۱۳۸، بی، نیز ۱۴۸). البته نگهبانان و دیگر همراهان ابن‌زیاد، تا حدی از قصر دفاع کردند تا آنکه شب فرا رسید (ابن‌سعد، دینوری، همانجاها). در این هنگام، ابن‌زیاد فرصت را غنیمت شمرد و در ترفندی، کمابیش شبیه آنچه پدرش هنگام جنبش حجر بن عدی به کار گرفت و موفق شد (نک: ه، د، حجر بن عدی)، به سران قبایل و تیره‌های کوفی - که گویا از در فرعی دیگر قصر هنوز می‌توانستند رفت‌وآمد کنند - فرمان داد هر یک از ایشان، اعضای قبیله و تیره خود را از همراهی مسلم بازدارد (بلاذری، طبری، همانجاها؛ نیز نک: دینوری، ۲۳۹؛ مفید، ۲/۲۳۹)؛ حتی فرمان داد همان سران و شیوخ کوفه درفشهایی هم برپا کنند تا به خواهندگان امان دهند (طبری، ۳۶۹/۵). مجموعه این ترفندها و نیز شایعه بر ساخته شخص ابن‌زیاد مبنی بر حرکت سپاه گرانی از شام برای سرکوب کوفیان (همو، ۳۷۱-۳۷۰/۵؛ نیز نک: بلاذری، همانجا)، سخت مؤثر افتاد و همراهان مسلم که از شمارشان هم کاسته شده‌بود، از گرد او بیشتر پراکنده شدند، چندان‌که شب هنگام، او تنها در کوچه‌های کوفه راه می‌سپرد (همان، ۳۳۸/۲؛ طبری، ۳۵۰/۵ - ۳۷۱-۳۷۲؛ نیز نک: دینوری، همانجا؛ مسعودی، ۳/۶۷). سرانجام، اندکی برنیامد که نهانگاه او - خانه زنی طوعه نام - آشکار شد و او پس از درگیری مختصری و جراحت، به چنگ مزدوران ابن‌زیاد افتاد (بلاذری، همان، ۳۳۸/۲ - ۳۳۹؛ طبری، ۳۷۳/۵؛ مسعودی، ۳/۲۵۲ - ۲۵۳؛ نیز نک: ابن‌سعد، همانجا؛ ابوالفرج، ۱۰۲؛ خوارزمی، ۱/۲۰۸). مسلم نزد ابن‌زیاد با دلیری تمام سخن گفت (طبری، ۳۷۶/۵؛ نیز نک: بلاذری، انساب، ۲/۳۳۹ - ۳۴۰) و در آغاز دستگیری از محمد بن اشعث (طبری، ۵/۳۷۴) و نیز در مجلس ابن‌زیاد، ضمن اعلام وصایای خود،

سران خاندان اموی، که نه حفظ و تسلط بر امام (ع)، بلکه به شهادت رساندن آن حضرت تحت هر شرایط بود، دست یابد. او نخست به جست‌وجوی مسلم بن عقیل برآمد و چون از طریق جاسوسان خود در میان شیعیان (بلاذری، همانجا؛ طبری، ۳۶۰/۵، ۳۶۴؛ دینوری، ۲۳۵)، از فعالیت‌های هواداران امام (ع) کمابیش اطلاع داشت، می‌دانست که هانی بن عروه شخص مناسبی برای دستیابی بر مسلم است. البته در نخستین روزهای ورود، ابن‌زیاد برای عیادت شریک بن اعور، از بزرگان شیعه بصره، به خانه هانی - نهانگاه مسلم - آمد و با آنکه امکان قتل او وجود داشت و میان شریک و مسلم در این باب هماهنگی هم شد، اما مسلم سرانجام، برنامه قتل والی را اجرا نکرد، زیرا حدیثی از رسول خدا (ص) به یاد آورد که مسلمان کسی را به غفلت نمی‌کشد (ان‌الایمان قید الفتک، برای تفصیل، نک: طبری، ۳۶۰/۵ - ۳۶۳؛ نیز نک: بلاذری، انساب، ۳۳۷/۲؛ دینوری، ۲۳۴ - ۲۳۵). باری، ابن‌زیاد با نیرنگ و با واسطه یکی دو تن از شیوخ کوفه، مانند اسماء بن خارجه (ه م)، هانی را نزد خود آورد و خواهان مسلم شد، اما چون هانی مقاومت کرد و سخنان درشت گفت، ابن‌زیاد سخت به سر و روی او کوفت و دستور داد وی را به زندان افکنند (طبری، همانجا، ۳۶۸؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۳۳۷/۲ - ۳۳۸؛ دینوری، ۲۳۸؛ مسعودی، ۳/۲۵۲). از روایات برجای مانده کنونی به درستی نمی‌توان دریافت که مسلم و هواداران امام (ع) چه برنامه‌ای برای مقابله با ابن‌زیاد داشتند، اما اگر والی کوفه، با ضرب و جرح و حبس هانی قصد داشت مسلم و هوادارانش را پیش از ورود امام (ع) به میدان مبارزه بکشاند، تا آنها را بهتر شناسایی و سپس سرکوب کند، به مطلوب خود رسید و مسلم، پس از دریافت خبر ضرب و حبس هانی، گویا فقط یک روز پس از خروج امام (ع) از مکه، با شماری از بیعت‌کنندگان - که در شمار آنها اختلاف هست (طبری، ۳۶۹/۵؛ بلاذری، همان، ۲/۳۳۸؛ قس: ابن‌سعد، ۶/۴۳۳) - در کوفه قیام کرد (همو، ۳۸۱/۵، ۳۹۱؛ نیز نک: ذهبی، همان، ۲/۴۷۱، به نقل از واقدی) و ۴ تن از یاران خود را بر قبایل مهم کوفه گماشت تا اندک‌اندک شهر را در اختیار گیرند (دینوری، ۲۳۸؛ ابوالفرج، ۱۰۰). از نشانه‌هایی پیداست که هماهنگی‌هایی میان اعضای جنبش وجود داشته‌است: شعاری خاص، رمز میان یاران مسلم بود و ایشان بر اثر شنیدن ندای آن، قیام کردند (طبری، ۳۶۸/۵؛ مسعودی، ۳/۲۵۲)؛ روز خاصی هم برای قیام قرارداد شده‌بود (طبری، ۵/۵۶۹) و یک نفر از شیعیان هم کار خرید و گردآوری سلاح را بر عهده داشت (همو، ۵/۳۶۴). البته چنین به نظر می‌رسد که وضع جنبش از نظر مالی چندان مناسب نبوده است؛ مثلاً عامل و جاسوس ابن‌زیاد با پول هنگفتی که والی در اختیار او گذارد تا با آن اعتماد شیعیان را جلب کند، توانست از طریق همان پول و قدری اظهار اعتقاد

ناچار از عمر بن سعد خواست تا خواهش او را به امام (ع) برسانند تا آن حضرت از آمدن به کوفه منصرف شوند (بلاذری، همان، ۲/۳۳۹؛ طبری، ۵/۳۷۵؛ ابوالفرج، ۱۰۶؛ نیز نک: ابن سعد، ۶/۴۳۳؛ ابن عبد ربه، ۴/۳۷۸-۳۷۹؛ بیهقی، ۱/۹۵، به نقل از ابومعشر). به فرمان ابن زیاد، مسلم را گردن زدند و پیکر او را بنابر روشی که ابن زیاد به طور کلی با مخالفان داشت (بلاذری، همان، ۵/۴۱۰)، از بالای دارالاماره به زیر افکندند (ذیحجه ۶۰ / سپتامبر ۶۸۰) و اندکی بعد، هانی بن عروه نیز در ناحیه‌ای از کوفه گردن زده شد و با توجه به وحشت افکنی گسترده ابن زیاد در شهر، ندای یاری‌خواهی او از اعضای قبیله خویش، هیچ پاسخی نیافت (طبری، ۵/۳۷۸؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۲/۳۴۰؛ یعقوبی، ۲/۲۱۶؛ ابوالفرج، ۱۰۷؛ مسعودی، ۳/۲۵۴-۲۵۵، ۲۵۶؛ قس: ابن سعد، همانجا، که به روایت او، هانی بر اثر ضرب و جرح ابن زیاد به قتل رسید). عبیدالله بن زیاد به نشانه نخستین پیروزی، سرهای مسلم و هانی را با نامه‌ای حاوی خلاصه پیشامدها، نزد یزید فرستاد. خلیفه در پاسخ، ابن زیاد را سخت ستود و به او فرمان داد، تا راهها را نیک نگاهبانی کند، زیرا حسین بن علی (ع) رو به سوی عراق دارد و اخبار را روزانه به او گزارش دهد (طبری، ۵/۳۸۰؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۲/۳۴۲؛ دینوری، ۲۴۲).

اندکی پس از خروج امام (ع) از مکه، فرستادگان عمرو بن سعید بن عاص، والی شهر، راه را بر کاروان آن حضرت بستند و حتی قصد داشتند ایشان را بازگردانند (بلاذری، همان، ۳/۳۷۵؛ دینوری، ۲۴۴). گویا عبدالله بن جعفر، پسر عم امام (ع) برای آن حضرت، از عمرو بن سعید امان‌نامه گرفته بود، اما امام (ع) نپذیرفت و فرمود: «رسول خدا (ص) در رؤیا مرا به کاری فرمان داده است و من در پی آن راه می‌سپرم» (طبری، ۵/۳۸۷-۳۸۸؛ نیز نک: دینوری، ۲۴۴؛ ابن عبد ربه، ۴/۳۷۷؛ مفید، ۲/۶۸). سپس کاروان آن حضرت به راه ادامه داد و در یکی از منزلگاههای نجد، بطن‌الرمه، امام (ع) در نامه‌ای به مردم کوفه، از نامه مسلم بن عقیل و اجتماع کوفیان بر نصرت ایشان، به نیکی تمام یاد فرمود و نامه را با قیس بن مسهر صیداوی به کوفه فرستاد (طبری، ۵/۳۹۴-۳۹۵؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۳/۳۷۸؛ دینوری، ۲۴۵).

در کوفه، گام بعدی ابن زیاد، که نقش بسیار مهمی در پیشبرد اهداف او داشت، نظارت دقیق بر راههای وصول به شهر بود، به نحوی که در واقع رفت و آمد به آسانی ممکن نمی‌شد (طبری، ۵/۳۹۲؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۳/۳۷۷-۳۷۸؛ دینوری، ۲۴۳) و بدین ترتیب، رابطه امام (ع) با یاران و دوستاران در کوفه قطع گردید. حتی فرستاده امام (ع)، قیس بن مسهر در قادسیه، به چنگ مزدوران ابن زیاد افتاد و چون در کوفه دلیرانه ایستاد و آشکارا در برابر مردم، از آمدن «خیر خلق الله»، به سوی کوفه سخن گفت و به ابن زیاد و پدرش نفرین فرستاد، به فرمان والی، او را

از فراز قصر به زیر افکندند (طبری، ۵/۳۹۵؛ نیز نک: بلاذری، همانجا؛ دینوری، ۲۴۶؛ برای قتل دیگر فرستاده امام (ع)، نک: بلاذری، همان، ۳/۳۷۹؛ طبری، ۵/۳۹۸؛ مفید، ۲/۷۵؛ خوارزمی، ۱/۲۲۹).

از آنجا که مسیر کاروان امام (ع) نیز می‌باید در اختیار و نظارت مزدوران ابن زیاد قرار می‌گرفت، فرمانده گماشتگان والی عراق، حُصَینِ تمیمی، حر بن یزید ریاحی (ه م) را با شماری سوار، به سوی مسیر امام (ع) گسیل داشت و به او فرمان داد تا آن حضرت را سخت تحت نظر گیرد و هرگز از ایشان جدا نشود (طبری، ۵/۴۰۱؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۳/۳۸۰؛ یعقوبی، همانجا). حر و سپاهیان در منزلگاه ذی حسم، نزدیک کوفه، با کاروان امام (ع) روبه‌رو شدند و در برخورد نخست، حتی از لطف آن حضرت برخوردار گردیدند و به امامت ایشان نماز گزاردند. امام (ع) پیش و پس از نماز، در خطابه‌ای نامه‌نگاری کوفیان را یادآوری فرمود و حر اظهار بی‌اطلاعی کرد (همانجا؛ طبری، ۵/۴۰۲). سرانجام، چون امام (ع) عزم بازگشت فرمود، حر مانع شد و چنان‌که خود تصریح کرد، او فرمان داشت آن حضرت را تحت نظر داشته باشد تا سرانجام، ایشان را به کوفه و نزد ابن زیاد ببرد (طبری، ۵/۴۰۱-۴۰۲؛ نیز نک: مفید، ۲/۸۰)، اما با پاسخ خشمگینانه امام (ع) روبه‌رو شد (بلاذری، همانجا؛ دینوری، ۲۴۹). البته از گفتار و رفتار حر پیدا بود که مایل به درگیری نیست و با امام (ع) با ادب تمام سخن می‌گفت (طبری، ۵/۴۰۲-۴۰۳؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۳/۳۸۱-۳۸۰؛ دینوری، ۲۵۰؛ ابوالفرج، ۱۱۱). بنابراین، کاروان امام (ع) راهی دیگر از کنار کوفه در پیش گرفت (طبری، ۵/۴۰۰؛ دینوری، همانجا). در یکی از منزلگاهها امام (ع) بار دیگر به خطابه ایستاد و از جمله فرمود: من مرگ را جز شهادت، و زندگی با ستمگران را جز آزرده‌گی و دشواری نمی‌بینم. پس از سخنان امام (ع)، زهیر بن قین، با شور و شوق تمام از پایداری در نصرت آن حضرت سخن گفت (طبری، ۵/۴۰۳). در منزلگاه دیگری، امام (ع)، ضمن اعلام سبب مخالفت با حاکمان، به معرفی خود پرداخت و از بیعت‌شکنی کوفیان با پدر و برادر خویش به تلخی یاد کرد و از جمله فرمود: این قوم گردن به طاعت از شیطان نهاده‌اند و طاعت خدای رحمان را رها کرده‌اند (همانجا؛ نیز نک: بلاذری، انساب، ۳/۳۸۱). در میانه راه، امام (ع) پیشنهاد عزیمت به جایگاه قبیله طی را نپذیرفت و به پیمان خود با حر، مبنی بر عدم بازگشت اشاره فرمود (طبری، ۵/۴۰۶). پس از عبور از منزلگاه قصر بنی مقاتل در کناره فرات، به روایت عُقبه بن سمعان - که در کربلا حضور داشت، اما جان به سلامت بُرد (نک: بلاذری، ۳/۴۱۰؛ طبری، ۵/۴۰۷) - امام حسین (ع) بر اثر رؤیایی که در خوابی کوتاه‌مدت دیده بود، ۲ یا ۳ بار کلمه استرجاع و حمد خدای بر زبان آورد و علی بن حسین، اسب به سوی پدر راند و سبب پرسید. امام در پاسخ، از

سرکوب کنند (همو، *انساب*، همانجا؛ طبری، ۴۰۹/۵). شورش یا خودداری از پرداخت خراج و مانند آن، در آن ناحیه پیش‌تر بارها روی داده بود و سابقه داشت (بلاذری، فتوح، همانجا). ابن‌سعد در بیرون کوفه اردو زده بود (همانجا؛ ذهبی، همان، ۵۷۶/۲) که ابن‌زیاد به او فرمان داد به نبرد با امام (ع) رود (ابوالفرج، همانجا) و ابن‌سعد، گرچه نخست خود را مردد نشان داد، اما چون ابن‌زیاد خواست فرمان ولایت ری را از او پس گیرد (بلاذری، *انساب*، همانجا)، یا او را تهدید به تخریب منزل و حتی قتل کرد، سرانجام پذیرفت (ابن‌سعد، ۴۳۵/۶). بعید نیست که عمر بن سعد پذیرش فرماندهی سپاهی برای مقابله و نبرد با حسین بن علی (ع) را همان زمان یا بعدها، از روی اکراه و اجبار جلوه داده باشد، اما او به هر حال، همه فرمانهای ابن‌زیاد را بی‌کم و کاست و بدون آثار آشکاری از ناخشنودی اجرا کرد، گرچه شاید تمایل چندانی به درگیری با امام (ع) نشان نمی‌داد (نک: دنباله مقاله). نکته قابل توجه اینجا است که به نظر می‌رسد، تشکیل این سپاه برای سرکوب شورش در دستیابی — صرف‌نظر از صحت و سقم خبر شورش در آنجا — از آغاز فریبی بیش نبود، زیرا ابن‌سعد و سپاهیان او، یک روز پس از واقعه کربلا، به کوفه بازگشتند (نک: بلاذری، همان، ۴۱۱/۳؛ طبری، ۴۵۵/۵؛ دینوری، ۲۵۹) و از آن‌پس، از مأموریت ری و دستیابی، در روایات موجود سخنی در میان نیست و این سپاه هرگز به آنجا نرفت. جالب است که در واقعه کربلا، نام «دیلیم» را سران و اعضای سپاه کوفه به مناسبت‌های گوناگون، چندین بار بر زبان آوردند (مثلاً نک: بلاذری، همان، ۳۹۲/۳؛ طبری، ۴۱۷/۵؛ ابوالفرج، ۱۱۴)، زیرا دستیابی، ثغر (= مرز) دیلم بود و از دستیابی به نواحی دیلم یورش برده می‌شد (بلاذری، فتوح، ۳۱۹) و اشاره‌های مکرر به دیلم، در واقع تعریضی به دستاویز تشکیل این سپاه است.

باری، پس از گردآمدن سپاهی در نخیله، بیرون کوفه به سمت شام (یاقوت، ۲۷۸/۵)، ابن‌زیاد به منبر رفت و در این روایت، بی‌آنکه نامی از امام حسین (ع) به میان آورد، نخست از نیکوییهای معاویه سخن گفت و اینکه او «اعطیات» را منظم و پیوسته پرداخت می‌کرده است؛ سپس به ستایش از یزید پرداخت و گفت که او بر میزان عطا افزوده و با لحن تهدیدآمیزی افزود: هیچ‌کس نباید از پیوستن به این سپاه خودداری کند. آن‌گاه برای آنکه بر اوضاع نظارت کافی داشته باشد، خود به اردوگاه نخیله رفت (ابن‌سعد، ۴۳۶/۶) و به مزدوران خویش، مانند محمد بن اشعث بن قیس و اسماء بن خارجه، دستور داد در کوفه، مردم را به «طاعت» بخوانند و آنها را از عواقب «فتنه» برحذر دارند و پیوستن به این سپاه را تشویق کنند (بلاذری، *انساب*، ۳۸۶/۳-۳۸۷). سپس دستور پرداخت «عطا» را به جنگجویان صادر کرد

خوابی که دیده بود و به نحوی، از شهادت قریب‌الوقوع اصحاب خویش سخن گفت. در ادامه گفت‌وگو، چون علی بن حسین (ع)، از برحق بودن چنین مرگی اطمینان یافت، به نحوی از آن استقبال کرد و امام (ع) او را دعای خیر فرمود (همو، ۴۰۷/۵-۴۰۸). در منزلگاهی نزدیک قریه نینوا، در شرق کوفه، نامه‌ای از ابن‌زیاد به حر رسید که به او فرمان می‌داد کاروان امام (ع) را در جایی خشک و بی‌آب و پناه فرود آورد و نگاه دارد (همو، ۴۰۴/۵-۴۰۵؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۳۸۵/۳؛ دینوری، ۲۵۱-۲۵۲). به نظر برخی از اصحاب امام (ع) مانند زهیر بن قین، جنگ با سپاه حر، به سبب شمار اندک آنان، نتیجه مطلوب‌تری برای کاروان امام (ع) داشت، تا سپاهیان بعدی؛ اما امام (ع) تأکید فرمود که آغازگر جنگ نخواهند بود (طبری، ۴۰۹/۵؛ نیز نک: بلاذری، همانجا). سرانجام، کاروان امام (ع) در ۲ محرم ۶۱ ق/ ۲ اکتبر ۶۸۰ م، در شرق کوفه، بر سر راه شام، در سرزمین کربلا فرود آمد (طبری، ۴۰۸/۵؛ نیز نک: دینوری، ۲۵۱؛ مفید، ۸۲/۲). پشت اردوگاه کاروان امام (ع)، نیزار بود و گونه‌ای پوشش گیاهی داشت و بدین‌گونه، دسترسی به اردوگاه آن حضرت، تنها از روبه‌رو میسر بود و محاصره آنجا برای دشمنان عملاً ممکن نمی‌شد (طبری، ۳۸۹/۵). در روایتی به نقل از حضرت باقر (ع).

از آن سوی در کوفه، ابن‌زیاد که نیک می‌دانست امام (ع) نباید به کوفه برسد، در تدارک سپاهی برای مقابله با آن حضرت بود و این کار را نیز با ترفندی پیچیده ممکن کرد: می‌دانیم که ولایات ایران در آن عهد، زیر نظر والی کوفه و بصره قرار داشت؛ از تعیین حاکم گرفته تا هرگونه فعالیت دیگر، از آن جمله، برای هرگونه تحرک نظامی، مانند ادامه فتوح در مرزها و نگهداری و اداره سرزمینهای به دست آمده، یا سرکوب شورشها و از این قبیل، جنگجویان از مناطق عراق آن روزگار، به ویژه از کوفه به مناطقی از ایران مانند آذربایجان و ری و خراسان، گسیل می‌شدند (برای تفصیل، نک: علی، ۱۱۸-۱۲۵، ۴۰۴ بی) و هر یک از جنگجویان، بنا بر رسمی از زمان عمر، با مراتبی خاص، از سهم غنایم و خراج، حقوق و مقرری سالیانه که به آن «عطا» گفته می‌شد، دریافت می‌کردند (همو، ۱۶۵ بی، ۱۹۲-۱۹۳؛ نیز نک: خماش، ۲۵۶ بی). ابن‌زیاد که می‌دانست تدارک سپاهی، تنها برای مقابله با امام (ع) به زودی ممکن نیست و ضمناً پرداخت مزد به جنگجویان، دست‌کم در ظاهر باید بهانه‌ای مناسب داشته باشد، نخست عمر بن سعد بن ابی وقاص را بر ولایت ری و همدان گماشت (ابن‌سعد، ۴۳۵/۶، ۱۶۷/۷؛ بلاذری، همان، ۳۸۵/۳؛ دینوری، ۲۵۳؛ ابوالفرج، ۱۱۲؛ برای سابقه پدرش در نبرد با دیلم در ۲۵ ق، نک: بلاذری، فتوح ...، ۳۱۹)، تا با جنگجویان کوفی، شورش را که گفته می‌شد در ناحیه دستیابی — دشت وسیع حاصلخیزی میان ری و همدان (نک: همان، ۳۲۱) — جریان داشت،

(ابن سعد، ۴۳۵/۶؛ نیز نک: ذهبی، سیر، ۴۷۱/۲) و البته باید دانست که عطا غالباً در ماه محرم پرداخت می‌شد (علی، ۲۰۰-۲۰۱)، یعنی آغاز سال که حداکثر یکی دو روز دیگر فرا می‌رسید. چنان‌که ملاحظه می‌شود، افزایش و پرداخت «عطا»، نقش مهمی در تشکیل این سپاه داشت و بعدها شماری از سپاهیان کوفه، آشکارا گفتند که از بیم قطع «عطا» به نبرد با امام (ع) آمده‌اند (ابن سعد، ۴۳۶/۶). بدین ترتیب در واقع، «عطا» که مزد نبرد جنگجویان «مسلمان» با سرکشان غالباً «نامسلمان» بود، برای جنگ و مقابله با امام حسین (ع) - نواده پیامبر (ص) - اختصاص یافت. البته چنین اقدامی بدون تبلیغ گسترده زمینه‌های فکری مناسب - که پایه‌های آن کمابیش از زمان معاویه نهاده شده بود - ممکن نمی‌شد: خروج بر «خلیفه» و «ترک طاعت»، از اجزاء اصطلاح «فتنه»، با «کفر» یکسان بود و با همین دستاویزها، مخالفان از سر راه برداشته می‌شدند؛ چنان‌که در دوره خلافت معاویه، با تمسک به همین الفاظ، حجر بن عدی و یارانش به قتل رسیدند (برای تفصیل، نک: ۵، د، حجر بن عدی؛ برای اطلاق «رؤساء فتنه» از سوی معاویه به حجر و یارانش، نک: دینوری، ۲۲۴) و در جای جای واقعه کربلا نیز، کارگزاران بنی‌امیه و همفکران ایشان، این قبیل الفاظ را گاه با ناسزاهای شگفت‌انگیز، به امام (ع) و خاندان و یارانشان نسبت می‌دادند (نک: دنباله مقاله).

به هر حال، حتی پس از عزیمت عمر بن سعد نیز، ابن‌زیاد شبانه‌روز، همچنان به گردآوری و فرستادن سپاهیان بیشتر برای پیوستن به ابن‌سعد ادامه داد (بلاذری، همان، ۳۸۷/۳-۳۸۸). احتمالاً پس از رفتن عمر بن سعد، کمابیش آشکار شده بود که مأموریت اصلی این سپاه، نبرد با حسین بن علی (ع) است، زیرا پرداخت و افزایش عطا هم در شماری از مردم برای پیوستن به سپاه و نبرد با حسین بن علی (ع) مؤثر نیفتاد و کسانی از دسته‌های سپاهیان جدا می‌شدند و به همین سبب، ابن‌زیاد به تهدید روی آورد و سپس برای عبرت متخلفان، از قتل بی‌گناهی نیز خودداری نکرد (همان، ۳۸۷/۳-۳۸۸؛ دینوری، ۲۵۴-۲۵۵). او مزدورانی را هم به دیدبانی و مراقبت بر کوفه گماشته بود تا کسی از سپاهیان به اردوگاه امام (ع) نپیوندد و سوارانی خاص هم مأموریت داشتند پیوسته اخبار وقایع را به ابن‌زیاد برسانند (بلاذری، همانجا). مجموعه این اقدامات، که به سرعت روی داد، رابطه معدود یاران باقی‌مانده در کوفه را با امام (ع) به کلی قطع کرد و از وضعیت آنها اطلاعی در دست نیست. گرچه دست کم یکی دو تن یا بیشتر، سرانجام، خود را به اردوگاه امام (ع) در کربلا رساندند (ابن‌سعد، ۴۳۶/۶)، مانند عمار بن ابی‌سلامه دالانی، از اصحاب امیرالمؤمنین علی (ع)، که گفته‌اند در نخيله درصدد قتل ابن‌زیاد برآمد، اما نتوانست (بلاذری، همان، ۳۸۸/۳؛ درباره او،

نک: کلیبی، ۵۱۹/۲؛ نیز نک: طوسی، ۱۰۳؛ برای سلام بر او در یکی از زیارات، نک: مجلسی، ۷۳/۴۵، ۲۷۳/۹۸)؛ یا مسلم بن عوسجه اسدی که یکی از ۴ فرمانده جنگجویان مسلم بن عقیل بود (طبری، ۳۶۹/۵؛ برای حضور او در کربلا، نک: همو، ۴۱۹/۵، ۴۲۴). یکی از مشهورترین بیعت‌کنندگان با مسلم، مختار بن ابی‌عید ثقفی، روز قیام مسلم بر سر زمین شخصی خود در بیرون کوفه به سر می‌برد و چون در هنگامه تشکیل سپاه به شهر بازگشت، گرچه سرانجام، از ضرب و جرح ابن‌زیاد بی‌نصیب نماند و به زندان افتاد، اما اشتیاقی هم برای پیوستن به امام (ع) نشان نداد (برای تفصیل، نک: همو، ۵۶۹/۵-۵۷۰).

یک روز پس از آنکه کاروان امام (ع) در دشت کربلا اردو زد، عمر بن سعد با سپاه خود در آنجا فرود آمد (طبری، ۴۱۰/۵). او نخست فرستاده‌ای به نزد امام (ع) گسیل کرد تا به ظاهر از مقصود آن حضرت از آمدن به کوفه اطلاع یابد (همانجا؛ نیز نک: دینوری، ۲۵۳). امام (ع) در پاسخ، دعوت کوفیان را یادآور شدند و ابن‌سعد، در نامه‌ای که برای ابن‌زیاد فرستاد، در ضمن، از تمایل آن حضرت برای بازگشت سخن به میان آورد. ابن‌زیاد در پاسخ، به ابن‌سعد دستور داد که حسین (ع) و یارانش را به بیعت با یزید بن معاویه بخواند و اگر امام (ع) پذیرفت، آن‌گاه در انتظار فرمان بعدی بماند (طبری، ۴۱۱/۵؛ نیز نک: دینوری، ۲۵۴). با توجه به تأیید ابن‌زیاد، عمر بن سعد میان دو سپاه، یک یا چند نوبت با امام (ع) دیدار و گفت‌وگو کرد و با آنکه این دیدارها، بنابر روایت، کاملاً خصوصی بود، شایعاتی از جزئیات گفت‌وگوها، به‌ویژه از زبان امام (ع) رواج یافت، از جمله اینکه آن حضرت به عنوان راه حل، پیشنهاد کرد به مدینه بازگردد یا به شام نزد یزید رود و دست در دست او نهد، یا او را به یکی از مناطق مرزی گسیل دارند (بلاذری، انساب، ۳۹۰/۳؛ طبری، ۴۱۳/۵؛ نیز نک: ابن‌سعد، ۴۳۶/۶؛ ابن‌عساکر، ۲۲۰/۱۴). سرچشمه این‌گونه شایعات شخص ابن‌سعد بود که می‌توانست چنین سخنانی را به عنوان حاصل دیدارها به امام (ع) نسبت دهد و همین مضامین را در نامه‌ای برای ابن‌زیاد نوشت (طبری، ۴۱۴/۵)، اما این احتمال هست که نامه مذکور، در واقع بخشی از یک توطئه، از جمله برنامه شایعه پراکنی برضد امام (ع) و تخریب وجهه آن حضرت بوده است، زیرا بسیار بعید به نظر می‌رسد که ابن‌سعد در باب این موضوع، تا این درجه، به ابن‌زیاد گزارش دروغ داده باشد. البته شایعات دیگری هم انتشار داشت، چنان‌که مدتی پس از واقعه کربلا، حتی سلیمان بن سرد خزاعی (نک: ۵، د، توابعین) نیز، شایعه امان‌خواهی امام (ع) را در نامه‌ای به یکی از بزرگان شیعه در مداین آورد (نک: طبری، ۵۵۵/۵-۵۵۶). در حالی که گذشته از پاره‌ای ملاحظات دیگر، حتی در همان روزگار هم، عقبه بن سمران (نک: سطرهای پیشین) گواهی داد که در سراسر

بردارد و موضوع اختلاف و نزاع را از بیعت با یزید، به تسلیم در برابر خود تبدیل کند، زیرا پیشاپیش پاسخ امام (ع) را می‌دانست. اقدامات وی، تا آن زمان و پس از دریافت نامه ابن‌سعد، نشان داد که او به توصیه امثال شمر نیازی ندارد، زیرا با خشم تمام نامه‌ای برای ابن‌سعد فرستاد که مضامین آن حاکی از کینه عمیق او نسبت به امام (ع) است. او در این نامه از جمله به ابن‌سعد فرمان داد که حسین بن علی (ع) و اصحابش را رها نکند تا سر تسلیم در برابر حکم وی فرود آورند؛ اگر پذیرفتند که ایشان را به سلامت نزد او گسیل دارد، و گرنه تیغ در میان آنان نهد و پیکرهایشان را پاره پاره کند و بنابر عهد و «نذری» که کرده است، چون حسین (ع) را به قتل آورد، سپاهیان را وادارد تا اسب بر پشت و سینه او بتازند، اگر این فرمانها را اجرا کرد، پاداش خواهد یافت، و گرنه کار سپاه و نبرد را به شمر بن ذی الجوشن بسپارد (بلاذری، همان، ۳۹۰/۳-۳۹۱؛ طبری، ۴۱۴/۵؛ برای مضامینی از این نامه، نک: دینوری، همانجا). سپس به شمر فرمان داد نامه را به نزد ابن‌سعد ببرد و بر اجرای آنچه دستور داده است، نیک بنگرد؛ و گرنه خود امیر سپاه باشد و ابن‌سعد را گردن زند (همانجاها).

شمر در نهم محرم به کربلا رسید و نامه ابن‌زیاد را به ابن‌سعد تسلیم کرد. عمر بن سعد می‌دانست که امام (ع) هرگز تسلیم ابن‌زیاد نخواهد شد، و به شمر گفت که کار را تباه کردی و امید می‌داشتیم که صلح شود، اما سرانجام پذیرفت که فرمانده سپاه بماند و دستور ابن‌زیاد را اجرا کند (طبری، ۴۱۶/۵). شمر با مردی هم‌قبیله خود، به نام عبدالله بن ابی محل کلابی به کربلا آمد و این مرد، از والی برای عباس بن علی (ع) و ۲ یا ۳ برادر دیگر آن حضرت، که مادر همگی آنها ام‌البنین، همسر امیرالمؤمنین علی (ع) بود، امان‌نامه گرفته بود، زیرا هم او و هم شمر با ام‌البنین نسبت نزدیک داشتند. ابن ابی محل و شمر به محض ورود به کربلا، امان‌نامه ابن‌زیاد را به عباس بن علی (ع) و دیگر برادران آن حضرت عرضه کردند، اما با پاسخ تند ایشان روبه‌رو شدند که به امان ابن‌زیاد نیازی ندارند (طبری، ۴۱۵-۴۱۶).

اندکی پس از وقت نماز عصر نهم محرم، ابن‌سعد به سپاه خویش با خطاب «یا خیل‌الله» فرمان داد آماده نبرد شوند. در واقع اصحاب امام (ع) در برابر سپاه کوفه از نظر شمار چنان اندک به نظر می‌رسیدند که درنگ تا روز دیگر لزومی نداشت و افزون بر این، ابن‌سعد می‌خواست تا حد ممکن خود را گوش به فرمان والی کوفه نشان دهد. از آن سوی، امام (ع) در برابر خیمه خویش، در حالی که شمشیری پیش روی داشت، سر بر زانو نهاده بود. سپاه انبوه کوفه با هیاهو پیش می‌آمد که امام (ع) به خواهر خود زینب فرمود: اینک رسول خدا (ص) را در خواب

مدت همراهی امام (ع) هرگز چنین سخنانی از آن حضرت نشنید (طبری، همانجا) و بنابر روایت دیگری، امام (ع) پس از ملاحظه اصرار ابن‌زیاد بر بیعت با یزید، در پاسخ نخست او به نامه ابن‌سعد، به صراحت از مرگ استقبال کردند (دینوری، همانجا؛ نیز نک: دنباله مقاله).

شمار همراهان امام (ع)، خاندان و یاران، از هنگام حرکت آن حضرت به سوی مکه و سپس کوفه، تا سرزمین کربلا، ثابت نبود، گرچه گویا هیچ‌گاه حداکثر از ۱۰۰ تن افزون نشدند. کسانی از یاران ایشان، در کربلا به اردوگاه آن حضرت پیوستند و حتی در کربلا و در گرماگرم نبرد نیز، کسانی با کسب اجازه از امام (ع) راه جدایی در پیش گرفتند، مانند ضحاک بن عبدالله مشرقی و فراس بن جعدة مخزومی (مثلاً نک: بلاذری، همان، ۳۸۸/۳؛ طبری، ۴۴۴/۵-۴۴۵). با توجه به شمار اندک یاران امام (ع)، حبیب بن مظاهر اسدی (هم) به آن حضرت پیشنهاد کرد خود نزد اعراب بنی‌اسد رود و از ایشان یاری بخواهد و امام (ع) پذیرفت. گرچه بر اثر کوششهای حبیب، سرانجام ۷۰ مرد اسدی دعوت او را پذیرفتند، اما چون ابن‌سعد از موضوع اطلاع یافت، شماری از سپاهیان خود را فرستاد و از پیوستن آن گروه به اردوگاه امام (ع) ممانعت کرد (بلاذری، همانجا).

در ۷ محرم، ابن‌زیاد در نامه‌ای به عمر بن سعد، به او فرمان داد اجازه ندهد حتی قطره‌ای آب به اردوگاه امام (ع) برسد، چنان‌که با «التقی الزکی المظلوم» عثمان بن عفان چنین کردند. ابن‌سعد، عمرو بن حجاج، از دعوت‌کنندگان امام (ع) (نک: سطرهای پیشین) را با ۵۰۰ سوار بر سر شریعه آب فرستاد. جلوگیری از رسیدن آب، با ناسزاگوییهای شگفت‌انگیز شماری از مزدوران ابن‌زیاد، به ساحت امام (ع) همراه بود. چون عطش بر خاندان و یاران امام (ع) روی آورد، آن حضرت برادرش، ابوالفضل عباس (ع) را با شماری سواره و پیاده، با ۲۰ مشک آب، بر سر شریعه گسیل داشت. آنها شبانه در پی مأموریت خویش رفتند و گرچه درگیری مختصری روی داد، اما سرانجام، توانستند مشکهای آب را به اردوگاه برسانند (طبری، ۴۱۲/۵-۴۱۳؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۳۸۹/۳؛ دینوری، ۲۵۵؛ ابوالفرج، ۱۷). بنابر روایت مشهوری، از آن سوی در کوفه، نامه ابن‌سعد، مشتمل بر پیشنهادهایی که او به امام (ع) نسبت داده بود، به دست ابن‌زیاد رسید. او نخست خشنود شد و با ستایش از ابن‌سعد، به طور کلی مفاد نامه را پذیرفت، اما شمر بن ذی الجوشن کلابی که در خدمت والی بود، به او توصیه کرد، حسین بن علی (ع) را رها نکند، مگر آنکه دست در دست شخص ابن‌زیاد نهد و در برابر حکم وی سر تسلیم فرود آورد (بلاذری، انساب، ۳۹۰/۳؛ طبری، ۴۱۴/۵). احتمالاً همه این صحنه‌سازیه‌ها صورت گرفت تا ابن‌زیاد در راه هدف خود، یعنی قتل امام (ع)، گامی جلوتر

دیدم که به من گفت: تو نزد ما خواهی آمد. آن گاه برادرش عباس (ع) را خواند تا نزد سپاه کوفه رود و از قصد ایشان بپرسد. اندکی پس از پاسخ سپاهیان، مبنی بر تسلیم به ابن زیاد یا نبرد، امام (ع)، بار دیگر عباس بن علی (ع) را نزد ایشان فرستاد تا بامداد فردا درنگ کنند، زیرا قصد داشت آن شب را به نماز و دعا بگذراند و چنان که خود فرمود، به دعا و نماز و تلاوت قرآن دلبستگی تمام داشت (همو، ۵/ ۴۱۶-۴۱۷؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۳/ ۳۹۱-۳۹۲؛ دینوری، ۲۵۶).

شب هنگام امام (ع) اصحاب و مردان از خاندان خویش را گرد آورد و در خطابه‌ای فرمود: من خاندان و یارانی نیکوتر از شما نمی‌شناسم و چون فردا روز نبرد است، از من بر شما ذمتی نیست، پس اجازه می‌دهم که در تاریکی شب ره خویش پیش گیرید، اما نخست عباس بن علی (ع) و سپس دیگر اعضای خاندان، با شور و اشتیاق بسیار از همراهی با امام (ع) سخن گفتند و اینکه حاضرند با کمال میل جان و مال و خانواده خود را فدای آن حضرت کنند. سپس دیگر اصحاب امام (ع) نیز، همچون مسلم ابن عوسجه و زهیر بن قین، از نبرد و یاری امام (ع) تا سرحد شهادت، سخن گفتند. حتی زهیر بن قین که هنگام عزیمت امام (ع) به سمت کوفه، قدری با ناخشنودی به دیدار آن حضرت رفته (نک: بلاذری، همان، ۳/ ۳۷۸-۳۷۹؛ طبری، ۵/ ۳۶۹)، و پس از دیدار، با اشتیاق تمام به ایشان پیوسته بود، ضمن اعلام وفاداری، گفت که دوست می‌دارد خود را هزار بار فدای امام (ع) کند (طبری، ۵/ ۴۱۹-۴۲۰؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۳/ ۳۹۳؛ ابوالفرج، ۱۱۷). پس از آن هم جلوه‌های شگفت‌انگیزی از وفاداری و استقبال از شهادت از یاران امام (ع) دیده شد (مثلاً نک: طبری، ۵/ ۴۲۹-۴۳۰). هم در آن شب، امام (ع) در برابر فرزندش، امام سجاد (ع)، خواهر خود، حضرت زینب را به شکیبایی و بردباری دعوت فرمود (همو، ۵/ ۴۲۰-۴۲۱؛ نیز نک: بلاذری، همانجا؛ ابوالفرج، ۱۱۲-۱۱۳). بخشی از آن شب را، امام حسین بن علی (ع) و یارانش، به دعا و نماز و ذکر و تلاوت به بامداد رساندند (طبری، ۴۲۱/۵؛ بلاذری، همان، ۳/ ۳۹۴).

اندکی پیش از آنکه خورشید ۱۰ محرم ۶۱ ق/ ۱۰ اکتبر ۶۸۰ م، روز عاشورا، بر دشت کربلا بتابد، امام (ع) با اصحاب نماز گزارد و دست به دعا برداشت (طبری، ۵/ ۴۲۳)، آن گاه سپاه اندک خویش بیاراست: ۳۲ تن پیاده و ۴۰ تن سواره؛ زهیر بن قین را بر سمت راست و حبیب بن مظاهر را بر سمت چپ گماشت و رایت سپاه به برادرش عباس سپرد (همو، ۵/ ۴۲۲؛ نیز نک: بلاذری، ۳/ ۳۹۵؛ دینوری، ۲۵۶). شب پیش، اصحاب امام (ع)، به فرمان آن حضرت، در پشت خیمه‌ها، در گودالی چوب و هیزم ریختند تا در وقت لزوم، از یورش سپاه کوفه از آن سو جلوگیری کنند و ضمناً خیمه‌ها نیز در امان باشند (طبری، ۵/ ۴۲۲؛ نیز نک: بلاذری،

همانجا؛ دینوری، همانجا). هم به فرمان آن حضرت، خیمه‌ها را به یکدیگر نزدیک‌تر کرده بودند (طبری، ۵/ ۴۲۱؛ نیز نک: بلاذری، همانجا) و از همان صبح یا شاید کمی دیرتر، سه چهار تن از اصحاب، لابه‌لای خیمه‌ها مراقب بودند تا از دشمن کسی نزدیک آنجا نشود و چند نفری از سپاه کوفه همان‌جا از پای در آمدند (طبری، ۵/ ۴۳۸؛ نیز نک: بلاذری، ۳/ ۳۹۴). از آن سوی، عمر بن سعد پس از نماز صبح، کسانی را بر جناحهای چپ و راست و سوارگان و پیادگان سپاه گماشت (همو، ۳/ ۳۹۵؛ طبری، ۵/ ۴۲۲).

ناحیه پشت اردوگاه تازه به فرمان امام (ع) افروخته شده بود و آتش زبانه می‌کشید که شمر بن ذی الجوشن، سواره و با جنگ افزار کامل پیش آمد و به امام (ع) ناسزا گفت. با آنکه مسلم بن عوسجه به او نزدیک بود و آمادگی خود را برای تیراندازی به شمر اعلام کرد، اما امام (ع) فرمود که خواهان آغاز نبرد از جانب خود نیست. آن گاه امام (ع) در برابر سپاه کوفه به خطابه ایستاد تا حجت بر ایشان تمام کند. آن حضرت پس از یاد و حمد خدای، نخست خود را معرفی فرمود که فرزند دختر پیامبر (ص) و وصی و پسر عم او است و حمزه سیدالشهدا و جعفر طیار عموهای ایشان بوده‌اند؛ سپس به حدیثی از پیامبر (ص) اشاره کرد که فرمود: حسن (ع) و حسین (ع) سرور «شباب اهل الجنة»‌اند و اصحاب زنده پیامبر (ص) را گواه گرفت. سپس در ضمن خطابه، رو به فرماندهان سپاه کوفه، شبت بن ربیع و حجار بن ابجر و قیس بن اشعث بن قیس، نامه‌نگاریهای ایشان را با همان عبارات، به یاد آنها آورد که البته همگی انکار کردند و سخن از تسلیم به میان آوردند و امام (ع) پاسخ داد: نه، به خدا سوگند که هرگز دست ذلت به سوی ایشان پیش نمی‌برم (طبری، ۵/ ۴۲۵-۴۲۶؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۳/ ۳۹۶).

از اصحاب امام (ع) زهیر بن قین نیز با سپاه کوفه در باب فضایل امام (ع) سخن گفت (طبری، همانجا)، گرچه از میان سپاهیان، شمر چنان که خود در میانه خطابه امام (ع) تصریح کرد، از این سخنان چیزی نمی‌فهمید (همو، ۵/ ۴۲۵) و سخنان زهیر را هم با ناسزاگویی پاسخ داد (بلاذری، همان، ۳/ ۳۹۷؛ طبری، ۵/ ۴۲۶)؛ یا عمرو بن حجاج، در میدان نبرد، به سپاه کوفه توصیه کرد بر «طاعت و جماعت» بمانند و در کشتن از «دین برگشتگان» درنگ و تردید نکنند و امام (ع) با خشم و شگفتی به او پاسخ دادند که آیا ما از دین برگشته‌ایم و شما بر دین ثابت مانده‌اید؟ آنان که از دین برگشته‌اند، در روز قیامت شناخته خواهند شد (همو، ۵/ ۴۳۵)؛ اما از سپاه کوفه، حر بن یزید ریاحی، که بیشتر از دیگران با سخنان و سلوک امام (ع) آشنایی حاصل کرده بود، سرانجام، امام (ع) را برگزید و به آن حضرت پیوست (برای تفصیل، نک: ه، د، حر بن یزید). جالب است که برادر یکی از اصحاب امام (ع) در سپاه دشمن بود و پس از شهادت برادرش،

دعایی، او را از هر حیث، شبیه‌ترین مردم به رسول خدا (ص) دانست (ابوالفرج، ۱۱۵-۱۱۶). علی بن حسین (ع) در رجزی که حین یورش به سپاه کوفیان می‌خواند، به انتساب خویش به پیامبر (ص) و امیرالمؤمنین علی (ع) افتخار کرد (طبری، ۴۴۶/۵؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۳۶۱/۳، ۳۶۲). به احتمال بسیار، افتخار او از آنجا ناشی می‌شد که جدّه علی بن حسین (ع)، از طرف مادر، میمونه دختر ابوسفیان (ه م) بود (طبری، ۴۶۸/۵؛ ابوالفرج، ۸۰) و گفته‌اند، مردی از سپاه دشمن، با یادآوری نسبت وی با خلیفه یزید، او را به طلب امان خواند، اما علی بن حسین (ع) در پاسخ بر قرابت خویش با پیامبر (ص) تأکید کرد (نک: زبیری، ۵۷؛ برای تفصیل در خصوص نبرد او، نک: ابوالفرج، ۱۱۵-۱۱۶؛ نیز نک: ابن‌شهر آشوب، ۲۵۷/۳؛ ابن‌طاووس، همانجا). علی بن حسین (ع) چندین بار بر صف دشمن هجوم آورد، اما سرانجام، به دست مُرّة ابن مُنقذ عبّدی به شهادت رسید و دیگر سپاهیان تیغ بر پیکر وی نهادند (زبیری، همانجا؛ طبری، ۴۴۶/۵؛ ابوالفرج، ۱۱۴-۱۱۵؛ مفید، ۱۰۶/۲-۱۰۷؛ برای روایت دیگری از نحوه شهادت او، نک: ابوالفرج، ۱۱۵-۱۱۶). امام (ع) چندان محزون شد که بر بالین او فرمود: «علی الدنيا بعدک العفا»، و حضرت زینب (ع) در کنار پیکر او حاضر شد (طبری، ۴۴۶/۵؛ نیز نک: زبیری، همانجا؛ ابن‌نما، ۶۹).

دیگر برادران امام (ع)، پیش از عباس بن علی (ع) به شهادت رسیدند (طبری، ۴۴۸-۴۴۹/۵؛ ابوالفرج، ۸۱-۸۶) و ابوالفضل عباس (ع) که از سوی امام (ع) مأموریت یافت تا از شریعه آب بیاورد، در همان‌جا در نبرد با نگهبانان شریعه، نخست دستان خود را از دست داد و سپس به شهادت رسید (برای تفصیل، نک: ه د، عباس بن علی). شماری از عموزادگان و دیگر اعضای خاندان امام (ع) نیز که به احتمال بسیار همگی جوان و نوجوان بودند، مانند قاسم بن حسن (ع)، در یورشهای سپاه کوفه یا در نبرد تن به تن به شهادت رسیدند و امام (ع) خود پیکر ایشان را در برابر خیمه‌ها در کنار دیگر شهیدان قرار می‌دادند (طبری، ۴۴۷/۵، ۴۴۸؛ نیز نک: ابن‌سعد، ۴۴۰/۶، ۴۴۲؛ دینوری، ۲۵۶-۲۵۷؛ ابوالفرج، ۸۹-۹۵).

اینک امام (ع) تنها مانده بود، اما از سپاه کوفه تا مدتی کسی برای رویارویی با آن حضرت پا پیش نمی‌نهاد. یک‌بار که امام (ع) قصد نوشیدن آب کرد، به دهان آن حضرت تیری افکندند و گفته‌اند چون اسب به سوی شریعه راند، راه را بر ایشان بستند (بلاذری، همان، ۴۰۷/۳؛ طبری، ۴۴۹-۴۵۰/۵؛ نیز نک: ابن‌سعد، ۴۴۰/۶؛ دینوری، ۲۵۸). اندکی پیش از شهادت اصحاب و خاندان، امام (ع) جامه دیگری پوشید و به عمد چند جای آن را از هم گسیخت تا پیکر ایشان پس از شهادت، از دستبرد اوباش سپاه کوفه مصون ماند، گرچه همین جامه‌ها هم دستخوش

قصد داشت انتقام وی را از امام (ع) بگیرد (بلاذری، همان، ۳۹۹-۴۰۰؛ طبری، ۴۳۴/۵).

باری، نبرد آن‌گاه آغاز شد که عمر بن سعد، تیری در کمان نهاد و رها کرد و گفت: گواهی دهید که نخستین تیر را من افکندم (بلاذری، همان، ۳۹۸/۳؛ طبری، ۴۲۹/۵). نبرد در کربلا، هم تن‌به‌تن بود و هم گروهی و در هر صورت، اصحاب اجازه نمی‌دادند از سپاه دشمن کسی به امام (ع) نزدیک شود (همو، ۴۳۰/۵).

نخستین تن از اصحاب امام (ع) که به شهادت رسید، مسلم ابن عوسجه بود (بلاذری، همان، ۴۰۰/۳) و صحنه‌ای که از حضور حبیب بن مظاهر بر بالین او در دم واپسین روایت شده، حاکی از مراتب بالای ایمان و یقین در میان بسیاری از اصحاب امام (ع) است (طبری، ۴۳۵-۴۳۶). چنین به نظر می‌رسد که همه سپاه کوفه درگیر نبرد نبودند و در صورت لزوم وارد میدان کارزار می‌شدند، زیرا گفته‌اند سواران سپاه امام (ع) با وجود شمار اندک، پایداری بسیار نشان می‌دادند و سپاهیان کوفه از برایشان می‌گریختند (همو، ۴۳۶/۵)، به همین سبب، ابن‌سعد ناچار شد ۵۰۰ سوار به جنگ ایشان گسیل کند (همو، ۴۳۷/۵). تا هنگام ظهر نبرد با شدت تمام ادامه داشت و سپاهیان کوفه به سبب آتش پشت خیمه‌ها، ناچار بود از روبه‌رو با امام (ع) و اصحاب رویارویی کنند (همو، ۴۳۷-۴۳۸). در میان فرماندهان سپاه کوفه، کمتر کسی مانند شمر بن ذی‌الجوشن به جنگ اشتیاق نشان می‌داد و حتی از عزم قتل زنان و آتش زدن خیمه امام (ع) در حضور آن حضرت خودداری نکرد (همو، ۴۳۸-۴۳۹).

چون آفتاب عاشورا به هنگام ظهر رسید، یکی از اصحاب امام (ع)، عمرو بن عبدالله صائدی، از آن حضرت خواست تا پیش از دیدار پروردگار، واپسین نماز را با ایشان بگزارد و امام (ع) با خشنودی بسیار و دعا در حق او پذیرفت و چون امام (ع) برای اقامه نماز مهلت خواست، یکی از سپاهیان کوفه با جسارت تمام به آن حضرت گفت که نماز ایشان قبول نیست (همانجا). اصحاب امام (ع) برای کسب اجازه از آن حضرت و نبرد، اشتیاق بسیار نشان می‌دادند و برخی سخنان ایشان در برابر امام (ع)، یادآور عبارات زیارت نامه‌های سیدالشهداست به ویژه سلام بر آن حضرت که دو تن آن را تکرار کرده‌اند: «السلام علیک ابا عبدالله، صلی الله علیک و علی اهل بیتک و عرف بیننا و بینک فی جنته» (همو، ۴۴۳/۵)؛ یا: «السلام علیک یا ابا عبدالله، اشهد انی علی هدیک و هدی ابیک» (همو، ۴۴۴/۵). سرانجام پس از اصحاب، اهل بیت امام (ع) برای نبرد پیش آمدند. نخستین تن از اهل بیت آن حضرت، علی بن حسین (ع) (بلاذری، انساب، ۳/۴۰۶؛ نیز نک: ابوالفرج، ۸۰)، پس از کسب اجازه از پدر (ابن‌نما، ۶۸؛ ابن‌طاووس، ۴۹)، پا به میدان نبرد نهاد و امام حسین (ع) در

غارت شد (بلاذری، همان، ۴۰۹/۳؛ طبری، ۴۵۱/۵-۴۵۳). نخستین ضربت را، مردی از قبیله کنده، بر سر امام (ع) فرود آورد (بلاذری، همان، ۴۰۸/۳؛ طبری، ۴۴۸/۵). آن گاه شمر بن ذی الجوشن با ۱۰ تن از پیادگان سپاه کوفه، به سوی خیمه‌های امام (ع) یورش آورد، اما امام (ع) با عتاب تمام به او فرمود: «وای بر شما! اگر دین ندارید و از روز معاد نمی‌هراسید، باری در کار دنیای خویش آزاده باشید» (بلاذری، همان، ۴۰۷/۳؛ طبری، ۴۵۰/۵؛ نیز نک: ابن‌سعد، ۴۴۰/۶؛ ابوالفرج، ۱۱۸).

پیادگان تحت امر شمر، امام (ع) را احاطه کردند و با آنکه به احتمال بسیار برای چنین مرحله‌ای، گزینش شده بودند، همچنان پیش نمی‌آمدند و شمر ناچار آنها را تشویق می‌کرد (بلاذری، همان، ۴۰۸-۴۰۷/۳) و عمر بن سعد بسیار نزدیک صحنه نبرد بود (طبری، ۴۵۰/۵، ۴۵۳). امام (ع) با وجود زخمهای بسیار، همچنان چون روی به هر سو می‌کرد، پیادگان از برابرش می‌گریختند (بلاذری، همان، ۴۰۸/۳). سرانجام، با فریاد شمر، نخست بر آن حضرت ضربه‌های تیغ فرود آمد و درحالی که هنوز سخت می‌جنگید، سنان بن انس نخعی، با ضربت نیزه به سینه ایشان، امام (ع) را افکند و سپس در حالی که دیگران تیغ بر پیکر ایشان نهاده بودند، سنان بن انس سر آن حضرت را از بدن جدا کرد و به خولی بن یزید اصبحی سپرد (ابن‌سعد، ۴۴۱/۶، نیز ۴۰۹/۳؛ طبری، ۴۵۳/۵؛ ابوالفرج، همانجا؛ مسعودی، ۲۵۸/۳؛ قس: دینوری، ۲۵۸). اندکی پس از پایان نبرد، عمر بن سعد، در اجرای فرمان ابن‌زیاد، به ۱۰ تن داوطلب از سپاهیان، دستور داد تا بر پیکر امام (ع) اسب بتازند، آن گاه بر جنازه‌های کشتگان لشکر خود که ۸۸ تن بودند، نماز گزارد و ایشان را دفن کرد، اما پیکر امام (ع) و اصحاب ایشان را فردای عاشورا، گروهی از بنی‌اسد، به خاک سپردند (بلاذری، ۴۱۱/۳؛ طبری، ۴۵۵/۵؛ مسعودی، ۲۵۹/۳؛ برای جزئیات بیشتر و حوادث بعدی، نک: ۵، د، کربلا، واقعه).

مأخذ: ابن‌جوزی، عبدالرحمان، تذکرة خواص الامة، نجف، ۱۳۶۹ ق؛ ابن‌سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش علی محمد عمر، قاهره، ۱۴۲۱ ق؛ ۲۰۰۱ م؛ ابن‌شهر آشوب، محمد، مناقب آل ابی طالب (ع)، قم، المکتب العلمیه؛ ابن‌طاووس، علی، اللهور علی قتلی الطفوف، نجف، ۱۳۶۹ ق؛ ابن‌عبدربه، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۹۴۰ م؛ ابن‌عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۵ ق/۱۹۹۵ م؛ ابن‌نسا، جعفر، مشیر الاحزان، قم، ۱۴۰۶ ق؛ ابوالفرج اصفهانی، علی، مقاتل الطالبیین، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ ق/۱۹۴۹ م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، ۱۴۱۷ ق/۱۹۹۶ م؛ همو، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶ م؛ بیهقی، ابراهیم، المحاسن و المساوی، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱ م؛ جنابی، کاظم، تخطیط الکوفه، بغداد، ۱۹۶۷ م؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۰ م؛ خماش، نجده، الادارة فی العصر الاموی، دمشق، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ خوارزمی، موفق، مقتل الحسین، نجف، ۱۳۶۷ ق؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، به کوشش بشار عواد

معروف، بیروت، ۱۴۲۴ ق؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ زبیری، مصعب، نسب قریش و اخبارها، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ طبری، تاریخ طوسی، محمد، رجال، به کوشش جواد قیومی اصفهانی، قم، ۱۴۱۵ ق؛ علی، صالح احمد، الکوفه و اهلها فی صدر الاسلام، بیروت، ۲۰۰۳ م؛ کلبی، هشام، نسب معد و الیمن الکبیر، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۹۸۸ م؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ مفید، محمد، الارشاد، قم، ۱۴۱۳ ق؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، نجف، ۱۳۵۸ ق؛ علی بهرامیان

II. ابعاد شخصیت حضرت

تفکیک دوره‌های زندگی امام حسین (ع) به دو بخش پیش از امامت و پس از آن، این امکان را فراهم می‌سازد تا شخصیت منحصر به فرد این امام را با دقت بیشتر مورد مطالعه قرار دهیم. با نگاهی کلی و گذرا به رفتار حسین بن علی (ع) در مقاطع زمانی حضور پیامبر (ص)، خلفای سه‌گانه، امام علی (ع)، امام حسن (ع) و در دوره آغازین بنی‌امیه با حضور معاویه و سپس یزید، بدون ورود به هرگونه داوری پیشینی می‌توان اذعان داشت که درک موقعیت، صبر و شکیبایی، و نیز قرار داشتن در مسیر هماهنگ و یکپارچه زنجیره امامت و سرانجام پیمودن مسیر شهادت در راه حق‌طلبی، از صفات بارز آن امام است. با اکتفا به سخن بر همین اصل، برای تبیین ابعاد شخصیت پنجمین معصوم، بررسی جایگاه وی در خاندان نبوی، جایگاه اجتماعی و ویژگیهای رفتاری آن حضرت ناگزیر می‌نماید؛ در این راه تلاش شده است تا در طول تاریخ، شخصیت پرجاذبه امام حسین (ع) توجهات بسیاری را به خود جلب کند.

الف - جایگاه خانوادگی: امام حسین (ع) نوه پیامبر اسلام (ص) از حضرت فاطمه (ع) است. پدر وی چهارمین خلیفه مسلمین و نخستین امام شیعی و وصی پیامبر (ص) بود. حسین (ع) دومین فرزند امام علی (ع)، برادرانی با نامهای حسن، محمد، عباس و عمر داشت (ابن‌عنه، ۶۴). وی آخرین کس از مجموعه پنج‌نفره اصحاب کسا است و در روایات ثقلین، به نام او به‌عنوان یکی از مصادیق ثقل دوم تصریح شده است (نک: ۵، د، ۷۳/۱۷). روایات مختلفی مبنی بر ابراز علاقه رسول (ص) نسبت به امام حسین (ع)، بیانگر جایگاه وی نزد نبی اکرم (ص) است. از مهم‌ترین روایات در این باره آن است که پیامبر (ص) در قالب دعا، دوستداری حسین (ع) و دوستداران او را از پروردگار طلب‌نموده، و دوستداران حسین (ع) را دوستان خدا خوانده است (محب‌الدین، ۱۲۲). بدین ترتیب روایتی از پیامبر (ص) مبنی بر اینکه ناراحتی و گریه حسین (ع)، سبب آزار و اذیت و ناراحتی وی می‌گردد، قابل درک است (ذهبی، سیر، ۲۸۲/۳).

در دسته‌ای از روایات که به حسنین (ع) اشاره دارد، امام حسین (ع) و برادر بزرگوارش، امام حسن (ع)، سرور جوانان بهشت خوانده شده‌اند (نسایی، ۷۶؛ ابن‌عساکر، ۱۳۶/۱۴). شاید بر

است، مانند روایات مربوط به نمازگزاردن ایشان (شافعی، ۱۸۵/۱؛ راوندی، فضل‌الله، ۱۶۳)، پاسخ‌گویی به پرسشگران (کلینی، ۴۷/۴؛ مجلسی، ۳۲۰/۴۳)، و آموزش وضو به پیرمردی با زیباترین شیوه (ابن‌شهر آشوب، ۱۶۸/۳؛ مجلسی، ۳۱۹/۴۳؛ موسوعة ...، ۶۴). در سنین بزرگ‌سالی یکی از شایسته‌ترین نموده‌های شخصیت امام حسین (ع) در برخورد با برادر آن بود که در زمان بیعت همگانی با امام حسن (ع)، برخی به سوی حسین (ع) آمدند و او را برای بیعت برگزیدند، اما امام حسین (ع) خود را مطیع و فرمانبردار برادر بزرگ دانست (الامامة ...، ۱۴۰/۱-۱۴۱؛ مفید، ۷/۲؛ ابن‌عثم، ۲۸۳/۴؛ نیز نک: ه، د، امام حسن (ع)، بخش حسنین (ع)).

در رویه دیگر از ابعاد شخصیت امام حسین (ع) در لایه خاندان امامت، باید به اخلاف ایشان اشاره کرد که در تفکیک از عموزادگان خود از نسل امام حسن (ع)، سادات حسینی خوانده می‌شوند (نک: اربلی، ۲۳۱/۲). در راستای حدیث نبوی درباره حسنین (ع) به مثابه «سید» و سرور جوانان بهشت، در طول تاریخ نزد شیعیان، اخلاف این دو بزرگوار به‌عنوان سیدحسینی و سیدحسینی شناخته شده‌اند. از اصلی‌ترین موضوعات در این میان می‌توان به نقش آن امام به مثابه پدر چهارمین امام شیعیان، امام سجاد (ع)، اشاره کرد که افزون‌بر عصمت خود آن بزرگوار، با مراقبت‌های ویژه پدر امکان آن مهیا شد تا زنجیره امامت شیعی توسط ششمین معصوم تداوم یابد. در ادامه سخن از فرزند وی، سجاد (ع)، گفتنی است که از نشانه‌های شخصیت خانوادگی امام حسین (ع) پایبندی او به خانواده است. با در نظر گرفتن گرایش به تعدد زوجات در آن زمان، شیوه همسرگزینی وی و شمار اندک ایشان در حد ۴ تن، دست‌کم توجه‌برانگیز است. همسران او که منابع به نام ایشان اشاره کرده‌اند، عبارت‌اند از: زباب دختر امرؤالقیس، شهربانو، لیلی دختر ابومرّة بن عروه ثقفی، و ام‌اسحاق دختر طلحة بن عبیدالله (نک: مفید، ۱۳۵/۲؛ اربلی، ۲۴۴/۲-۲۴۹؛ مجلسی، ۳۲۹-۳۳۲/۴۵؛ برخی از منابع زنی قضاعی را نیز به این نامها افزوده‌اند (مفید، همانجا). امام از ایشان، صاحب فرزندانی شد که نشانه‌های عظمت را در خاندان او به نمایش گذاردند.

امام سجاد (ع) که بنا به غالب روایات از مادری ایرانی به نام شهربانو زاده شد، ادامه‌دهنده امامت شد و دیگر فرزندان، پشتیبان وی در نبرد با ظلم بودند و در کربلا به یاری پدر شتافتند. امام سجاد (ع) در منابع گاه علی اوسط و گاه علی‌اصغر نامیده شده و همین امر سبب تشتت آراء درباره پسران حضرت گشته است؛ ضمن آنکه در منابع روایی، میان علی‌اصغر و عبدالله نیز خلطی صورت گرفته است. در محافل شیعی، در دوره‌های متأخرتر با برخی دقتها در تشخیص و تمییز ایشان، امام سجاد (ع) را علی اوسط، و علی‌اصغر را کودک شیرخوار شهید در کربلا

همین اساس، احادیث و روایات متعددی پیرامون ایشان، به نوعی با بهشت و مصادیق بهشتی ارتباط یافته است (مسند ...، ۴۶۷؛ ابن‌بابویه، الامالی، ۱۹۷؛ فتال، ۱۵۳-۱۵۴؛ قندوزی، ۲۰۰/۲؛ برای تفصیل، نک: ه، د، امام حسن (ع)، بخش ابعاد شخصیت).

آنچه در روایات درباره بیعتی دوباره از سوی پیامبر (ص) با یاران بیان شده، و نام حسین (ع) در میان بیعت‌کنندگان با پیامبر آمده (فتال، ۲۴۱؛ مفید، ۲۸۷/۲؛ طبرسی، احمد، ۲۴۴/۲-۲۴۵)، بیانگر آن است که رسول (ص) قصد داشته است تا با وجود سن کم حسنین (ع)، جایگاه تاریخی - اجتماعی ایشان را تثبیت نماید. این مسئله بیشتر قابل درک است اگر روایاتی را ملاحظه کنیم که بر مبنای آنها ایشان چه در قعود و چه در قیام، امام‌اند (ابن‌بابویه، علل، ۲۱۷/۱) و در قیامت در کنار پیامبرند (احمد بن حنبل، ۱۰۷/۱). به جز اینها دو گونه روایات از پیامبر (ص) درباره امام حسین (ع) شایان توجه است: در گونه نخست، با اشارتی گذرا به خاک کربلا و ارتباط آن با شخص حسین بن علی (ع) از سوی پیامبر (ص)، رخداد طف به اشارت آمده است (ابن‌قولویه، ۱۲۷ بی) و گونه دوم تعبیر به کار رفته در حدیثی نبوی است مبنی بر اینکه جرئت، دلاوری و سخاوت امام حسین (ع)، میراث نبوی است (ابن‌بابویه، الخصال، ۷۷؛ طبرسی، فضل، ۴۱۲/۱؛ مجلسی، ۲۶۳/۴۳). به نظر می‌رسد تمام این دست روایات که غالباً به زمان نبی اکرم (ص) مربوط می‌شود، نشان‌دهنده نگرش آن حضرت به آینده این معصوم است.

براساس برداشتهایی از متن روایات، حسین بن علی (ع) شباهت، نزدیکی و ارتباط شایان توجهی با پدر داشته است (نک: طبرانی، ۲۶۹/۲۰؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۵۸/۳؛ ذهبی، تاریخ ...، ۹۹/۵). دل‌نگرانیهای همیشگی مادر برای او و برادرش نیز گاه در منابع بازتاب پیدا کرده است (ابن ابی عاصم، ۳۷۰/۵؛ قاضی‌نعمان، ۳۷۴/۲؛ حسین بن عبدالوهاب، ۵۳-۵۲؛ ابن‌بابویه، همانجا؛ طبرانی، ۴۲۳/۲۲؛ راوندی، سعید، ۲۴۰/۱)، و حتی در نمود و بروزی متفاوت در روایات تفسیری، رشته این دلواپسیها و نگرانیها به پیش از تولد فرزند برمی‌گردد (برای نمونه، نک: کلینی، ۴۶۴/۱؛ نیز برای تفصیل، ه، د، امام حسن (ع)، بخش شخصیت خانوادگی).

در میان افراد خانواده، شاید رابطه تنگاتنگ او با برادرش، امام حسن (ع)، بیشتر توجه‌برانگیز است. حتی براساس احادیثی، این دو برادر هرکدام به نیمی از پیکر پیامبر اسلام (ص) شبیه دانسته شده‌اند (مفید، ۲۷/۲؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۶۵/۳؛ طبرسی، فضل، ۴۲۵/۱؛ فتال، ۱۶۵). در واقع در این روایات ضمن بیان هم‌پوشانی شخصیتی ایشان، شباهت هر دو آنها به پیامبر (ص) از نظر روایات و شخصیت که هرکدام مکمل دیگری است، مورد توجه واقع شده است. از مهم‌ترین نشانه‌های این رابطه، آن است که غالباً نام ایشان در موضوعات مختلف، کنار هم و با هم آمده

دانسته‌اند؛ در این میان، عبدالله که یادکردهای تاریخی و ثبت نامش در وقایع عاشورا، عملاً سبب شناسایی‌اش گشته، از مادری قضاعی و برادر تنی وی جعفر، فرزند دیگر امام معرفی شده‌است. همچنین است فاطمه دختر بزرگ امام از ام اسحاق، که حضرت حسین (ع) پس از شهادت، ودایع امامت را به وی داد و او نیز سپس آن را به برادرش، امام سجاد (ع) تحویل نمود (صفار، ۱۸۲-۱۸۳؛ کلینی، ۳۰۳/۱). دختر دیگر امام، سکینه، دختر کوچک امام از رباب بود. برخی از منابع به اختلاف بسیار از محمد، زینب و رقیه نیز نام برده‌اند (برای فرزندان، نک: دلائل ...، ۷۴؛ اربلی، مجلسی، همانجاها؛ امین، ۳۴/۷). واقعیت این است که تداوم شخصیت فردی و اجتماعی امام حسین (ع) در قالب تربیت فرزندان را می‌توان در شهادت برخی از ایشان و نیز عملکرد دیگر فرزندان و افراد خاندان در مقطع اسارت به سمت شام ملاحظه نمود.

ب - جایگاه اجتماعی: نمود رفتار اجتماعی حسین بن علی (ع) از یک سو برخاسته از موقعیت ویژه خاندان نبوی در لزوم آموزش در مقاطع مختلف به جامعه است و از سوی دیگر ریشه در هماهنگی کامل گستره آموزه‌های ولایت دارد. در این میان، صفات خاص حضرت نیز برسازنده مجموعه‌ای دقیق از رفتار جمعی خارق‌العاده‌ای است که نمونه معروف آن را می‌توان پس از رحلت پیامبر (ص) در برخورد با تصدی خلافت بدون نص، در سخن با خلیفه دوم مشاهده نمود (فرات، ۲۵۶/۲؛ ابن‌شهر آشوب، ۲۰۱/۳؛ طبرسی، احمد، ۱۳/۲). در زمان پیامبر (ص)، رسول خدا بر آن بود تا به شیوه‌هایی مختلف به تبیین جایگاه حسین (ع) پردازد که نمونه‌های حضور آنها در برخی عرصه‌ها و مقاطع مهم همچون بیعت دوباره، در منابع آمده‌است (مفید، ۲۸۷/۲؛ طبرسی، احمد، ۲۴۴-۲۴۵؛ فتال، ۲۴۱). پس از حضرت محمد (ص)، و در زمان خلافت ابوبکر و عمر بن خطاب، حضور امام حسین (ع) در برخی مقاطع همچون گواهی دادن پیرامون قضیه فدک، در منابع بازتاب یافته‌است (ابن‌رستم، ۵۰۶-۵۰۷؛ عاملی، ۵۳-۵۵).

هم‌زمان با گذار از دوره کودکی به جوانی، خلافت عثمان آغاز گشت. بر پایه روایت برخی از منابع اهل سنت، نخستین ایفای نقش حسین بن علی (ع) در این دوره، در فتح طبرستان ضبط شده است (طبری، ۳۲۳/۳). خلافت عثمان که با انتقادهایی تند همراه بود، بسیاری از جمله ابوذر غفاری را نسبت به نوع عملکرد وی و کارگزارانش در مدینه و دمشق به خشم آورده بود. در این میان در طول رخدادها مرتبط با مخالفت‌های ابوذر که در نهایت به تبعید او به رَبدَه منجر شد، امام حسین (ع) در کنار او بود. هنگام اخراج ابوذر از شهر و به‌رغم تأکید حکومتیان به اینکه کسی با وی سخن نگوید، امام به همراه پدرش، حضرت

علی (ع) و برادرش، امام حسن (ع) به پاسداشت شخصیت و تأیید حقانیت ابوذر، به کنار او رفتند و به سخن پرداختند؛ عملی که سبب درگیری ایشان با عثمان نیز شد (نک: ۵، ۴۷۷/۵). سخنان شیوای حسین بن علی (ع) با ابوذر هنگام تبعید در منابع آمده است که وی را به صبر و بردباری دعوت نموده، و پیروزی را نزدیک دانسته است (برای نمونه، نک: مجلسی، ۴۳۶/۲۲؛ امینی، ۳۰۱/۸).

بیش نافذ اجتماعی - سیاسی و امکان تفکیک موضوعات از یکدیگر، شاخصه‌ای مهم در رفتار اجتماعی اهل بیت (ع) است و بر همین پایه، به‌رغم ناخرسندی از عملکرد خلیفه عثمان بن عفان، هنگامی که مردم در برابر ظلم خلافت سر به شورش برمی‌دارند و به سمت منزل عثمان برای کشتن او هجوم می‌برند، امام حسین (ع) به همراه برادرش، حسن (ع) و به فرمان امام علی (ع) به محافظت از حریم عثمان می‌پردازند (همانجا؛ بلاذری، ۲۱۶/۳-۲۱۷؛ الامامة، ۴۰/۱؛ مالتی، ۱۱۹-۱۹۴؛ مقدسی، ۲۰۶/۵؛ عاملی، ۱۴۰ بی). اگرچه مقابله با شورشیان چندان دشوار بود که در نهایت عثمان کشته شد، اما تلاش برای نجات جان مخالفان، تنها به امر پدر و برای پاسداری از کیان برخی ارزشهای جامعه از اهمیت بسزایی برخوردار است که نمود آن در عملکرد امام حسین (ع) بروز یافته است.

به خلافت رسیدن امام علی (ع) که با خطبه‌ای پراهمیت توسط امام حسین (ع) نیز همراه بود، در دوره جوانی وی روی نمود. آنچه پیش‌تر درباره کلام امام حسین (ع) با ابوذر یاد شد و حاوی شاخصه‌های رفتاری گوینده آن مبنی بر حلم، شکیبایی، دنیاگریزی و دین‌داری است، در رویه دیگر شخصیت وی، هنگام حضور در میدانهای جنگ همراه با پدرش نمود می‌یابد؛ امام حسین (ع) در یکی از بزرگ‌ترین جنگهای دوره خلافت امام علی (ع)، صفین، حضور داشت و در آغاز همان جنگ بود که خطبه تأثیرگذاری را نیز بیان داشت و در آن یاران را به مقاومت و پایداری دعوت نمود که اینها بیانگر یکی از شاخصه‌های مهم شخصیتی او است (نک: نصر بن مزاحم، ۱۱۴-۱۱۵). در واقع با این اوصاف می‌توان دریافت که با موقع سنجی، امام به فراخور قرارگیری در شرایط مختلف، ملایمت و سختی از خود نشان می‌داده است.

با شهادت امام علی (ع) و جانشینی حسن (ع)، فرمانبری از وی در دستور کار امام حسین (ع) قرار گرفت و به‌عنوان نخستین نمونه عملکرد وی باید به پذیرش کیفیت قصاص ابن‌ملجم اشاره کرد که به‌رغم خواسته خود، نظر امام حسن (ع) را عملی نمود (نک: بلاذری، ۵۰۴/۳). این شیوه فرمانبری از آن‌رو بود که وی هم برادر بزرگ‌تر و هم امام وقت بود. در همین زمان وقتی که مردم برای بیعت به سوی امام حسن (ع) شتافتند، برپایه روایات

درخواستهای متوالی کوفیان برای مقابله با ستمکاریهای بنی‌امیه، هرگونه قیام و جهادی را به پس از مرگ معاویه موکول نمود (نک: طبرسی، احمد، ۲/ ۱۹-۲۱). جالب آن است که طی نامه‌نگاریهایی، امام حسین (ع) در کنار نامشروع خواندن خلافت معاویه و عدم بیعت با او، این پایبندی به عهد برادر را به معاویه هم انتقال داد (همو، ۲۰/۲؛ مجلسی، ۲۱۲/۴۴-۲۱۴). در این میان، در کنار پایبندی به عهد و عملاً عدم قیام به سیف در زمان معاویه، بُعد ظلم‌ستیزی حضرت حسین (ع) سبب می‌شد تا در برخی موارد لب به سخن گشاید، یا در قالب نامه به معاویه، انتخاب یزید برای جانشین خلیفه، نیز عملکردهای مروان و بنی‌امیه را زیر سؤال ببرد و محکوم کند. پس از مرگ معاویه و به پایان رسیدن عهد پیشین و تداوم رفتار ستمکارانه بنی‌امیه، برخی از ابعاد شخصیت امام حسین (ع) مجال بروزی عینی یافت. در واقع در یک سال حد فاصل مرگ معاویه (۶۰ ق/ ۶۸۰ م) تا شهادت امام، که بخش مفصلی از آن به برنامه‌ریزی و طراحی قیام بر ظلم از سوی آن معصوم شکل می‌گرفت، برخی شاخصه‌های رفتاری و شخصیتی چون عمل به امر به معروف و نهی از منکر، طراحی و برنامه‌ریزی، مدیریت اصحاب در قیام، و بیش از همه حق‌طلبی توأم با شجاعت در آن امام نمودی آشکار یافت که نشانه‌های آن را می‌توان در روایات تاریخی پی جست.

در ادامه سخن از مصادیق ابعاد شخصیت اجتماعی امام حسین (ع)، باید از وی به‌عنوان انتقال‌دهنده امامت و وصایت یاد کرد؛ چه، وی با درک محضر پیامبر (ص)، علی بن ابی‌طالب و فاطمه (ع)، بروز عینی تبیین سلسله وصایت در ترویج دانش علوی است. در این حالت با منظری رجالی - تاریخی باید شخصیت این امام را به‌عنوان یکی از صحابه پیامبر (ص) و امیر مؤمنان (ع)، و راوی مادر گرامی‌اش در نظر گرفت (برای روایت از حضرت فاطمه (ع)، نک: باجی، ۲/ ۴۹۹؛ طبرانی، ۲۲/ ۴۱۵). در منابع اهل سنت، غالباً با این مبحث به شیوه اصحاب حدیث برخورد شده‌است و به سبک محدثان، با تقسیم‌بندی سنتی استادان و شاگردان، امام حسین (ع) را در لایه‌های رجالی معرفی نموده‌اند (ذهبی، سیر، ۳/ ۲۸۰).

آموخته‌های امام حسین (ع) از پدر و نیای خود در مباحث گوناگون، به‌ویژه در منابع شیعی نمود فراوان یافته‌است. زنجیره روایی از شاگردان آن حضرت، و انتقال دانش علوی نیز در قالب معنای وصایت و امامت از آدم تا خاتم و سپس تا مهدی موعود (ع)، در این منابع مورد توجه قرار گرفته‌است. در رویه‌ای دیگر، انبوهی از منابع اهل سنت قرار دارد که صرفاً به سبب وجود نام امام حسین (ع) در زنجیره‌های روایی، از روایات او در آثار خود بهره برده‌اند؛ به‌ویژه آنکه بسیاری از احادیث و مفاهیم ذکرشده در سیره نبوی از سوی امام علی (ع) توسط

تاریخی، آن حضرت بر منبر رفت و به ایراد خطبه‌ای پرداخت؛ برخی آن سخنان را حمل بر تلاشی در راه صلح با معاویه پنداشتند، لذا به سوی امام حسین (ع) شتافتند؛ اما آن حضرت خود را مطیع برادر بزرگ دانست و آنان را به سوی برادرش، حسن (ع)، روانه کرد (لامامة، ۱/ ۱۴۰-۱۴۱؛ مفید، ۷/۲؛ ابن‌اعثم، ۲۸۳/۴).

از مهم‌ترین نشانه‌های این بُعد از شخصیت حسین (ع) را می‌توان در قضیه پذیرش صلح امام حسن (ع) در برابر معاویه مشاهده نمود. در واقع امام حسین (ع) با شنیدن آنچه برادر قصد انجام دادن آن را داشت، خود را به او رساند و مخالفت خویش را ابراز کرد، اما سرانجام هنگامی که با استواری امام حسن (ع) در تصمیم خود مواجه شد، ضمن پذیرش سخن امام خویش، به اصول این صلح حتی پس از شهادت امام حسن (ع) و تا مرگ معاویه پایبند ماند. پس از امضای معاهده صلح، معاویه در کوفه به ایراد خطبه برای مردم پرداخت و در خلال آن، همه عهد صلح را زیرپانواده تلقی کرد و به امام علی (ع) هم ناسزا گفت. در این زمان، امام حسین (ع) قصد پاسخ دادن کرد، اما باری دیگر به فرمان برادر گوش نهاد؛ چه، امام حسن (ع) او را برحذر داشت و خود در جواب، با خطبه‌ای به معاویه پاسخ داد (طبری، ۱۲۴/۴-۱۲۵، ۱۲۸-۱۲۹؛ ابوالفرج، ۴۵؛ ابن‌شعبه، ۲۳۲؛ عبدالقادر، ۲۹؛ احترام به برادر بزرگ‌تر و در کنار آن پایبندی به عهد، چنان در شخصیت حسین بن علی (ع) نمود داشت که حتی در قضیه به‌خاک‌سپاری امام حسن (ع) نیز تنها به سبب پیمان پیشین با برادر همچنان روی نمود. در واقع بنابه خواست امام حسن (ع)، قرار بر آن بود تا پیکر آن حضرت را در کنار قبر نبی اکرم (ص) و در صورت بروز هر نوع مشکل، مانند حضرت فاطمه (ع) در بقیع دفن نمایند. در مراسم تشییع، امام حسین (ع) که دانست امکان دفن در کنار قبر نبی (ص) ممکن نیست، به‌همراه یاران، پیکر امام حسن (ع) را برای زیارت قبر جدش آوردند که با مخالفت و ممانعت شدید مروان، والی مدینه، و سپاه او مواجه شدند؛ با خودداری امام حسین (ع) نسبت به این بی‌حرمتی تنها به سبب قولی که به برادر داده بود، ناگزیر پیکر وی را در قبرستان بقیع به خاک سپردند (نک: خلیفه، ۲۰۳، ۲۰۹؛ ابن‌اعثم، ۴/ ۳۱۹-۳۲۰؛ ابوالفرج، ۴۸-۴۹؛ ابن‌عنه، ۶۷؛ نیز قس: مفید، ۲/ ۱۶-۲۰؛ ابن‌عبدالبر، ۱/ ۳۸۹؛ بحرانی، هاشم، ۳/ ۳۷۷).

در ادامه سخن از ابعاد شخصیت امام حسین (ع)، باری دیگر باید به پایبندی به عهد در وی اشاره کرد. با شهادت امام حسن (ع) و به امامت رسیدن حسین بن علی (ع)، هم مسئولیت امامت شیعیان بر دوش او بود و هم پایبندی به عهد برادر با معاویه؛ لذا امام حسین (ع) به‌رغم نارضایتی از عملکردهای معاویه و نیز

حسین (ع) انتقال یافته است (بزار، ۱۸۵-۱۸۷/۴؛ دارقطنی، ۴۲/۲؛ طبرانی، ۱۲۷/۳-۱۳۶؛ ابن عبدالبر، همانجا؛ بیهقی، ۳۲۴/۸؛ ابونعیم، ۱۹۱/۳؛ ذهبی، میزان ...، ۲۸۹/۲، ۱۸۵/۴؛ خطیب، ۲۰۴/۵).

باور مشهور نزد شیعه آن است که ائمه (ع) از کسی جز معصومین دانش نمی آموزند، ولی در منابع اهل سنت از حدیث شنیدن امام حسین (ع)، از خلیفه دوم عمر و جماعتی دیگر از صحابه (نک: ذهبی، سیر، همانجا) سخن آمده، و نیز گفته شده است که امام علی (ع) ابو عبدالرحمان سلمی، قاری معروف کوفه را برای معلمی او و برادرش امام حسن (ع) برگزید (ابن حبیب، ۴۷۵؛ ذهبی، همان، ۲۶۸/۴، ۲۷۰).

جایگاه ویژه امام حسین (ع) در دوره حیات پیامبر (ص) به عنوان نوه و صحابی آن بزرگوار و نیز امامت شیعیان، سبب شده است تا انبوهی از روایات به آن حضرت پیوند بخورد؛ چه روایات آن حضرت از پیامبر (ص) و علی (ع) و چه آموزه های خود آن بزرگوار. فارغ از انتقال دانش در خاندان عصمت، بی گمان یاران و صحابه ایشان به عنوان مخاطب و راوی عادی، نقشی اساسی در انتقال این میراث عظیم ایفا نموده اند (سیدمرتضی، ۹۶/۴؛ طوسی، ۸۰/۷؛ بحرانی، یوسف، ۱۱/۹؛ نیز نک: بخش آموزه های دینی، در همین مقاله). در منابع رجالی و جز آن، فهرستی از نام برخی کسان به عنوان راویان و یاران آن حضرت آمده است. فارغ از جنبه اعتقادی شیعی، تنها در قالب دیدگاهی حدیثی باید گفت که منابع رجالی اهل سنت از فرزندان امام، امام سجاد (ع)، فاطمه و سکینه، برادرزاده امام زید بن حسن، و نیز عکرمه، عبید بن حنین، فرزدق، عامر شعبی، شعیب بن خالد و طلحة عقیلی به عنوان راویان وی سخن به میان آورده اند (بخاری، ۲۲۰/۴؛ باجی، همانجا؛ طبرانی، ۱۳۲/۳، ۴۱۵/۲۲؛ ذهبی، الکاشف، ۳۳۴/۱، سیر، ۲۸۰/۳). از میان این کسان علی بن حسین (ع) و فرزند او، محمد بن علی (ع)، بیشترین روایت را از امام دارند. به عنوان یکی از مهم ترین موارد قابل التفات درباره رابطه علمی امام با یاران و دیگران، تصریح به ارزشمندی دانش است که در برخی از سخنان حضرت، به چشم می خورد (ابن شهر آشوب، ۶۶-۶۵/۴؛ مجلسی، ۱۹۷-۱۹۱/۴۴؛ نیز نک: بخش ویژگی های رفتار اجتماعی، در همین مقاله). گفتنی است که در سخن از یاران امام، باید دسته ای را مجزا نمود، یعنی آنها که نه در مباحث علمی، بلکه در معرکه عاشورا در رکاب حضرت بودند و در شمار یاران جنگاور امام تلقی می شوند؛ اگرچه گاه برخی از ایشان در هر دو سطح علمی و کارزار حضور داشته اند (نک: بخش زندگی حضرت، در همین مقاله).

ج - ویژگی های رفتار اجتماعی: در منابع تاریخی، روایات بسیاری به چشم می خورد که به نوعی از صفات امام حسین (ع) و عملکرد اجتماعی ایشان یاد کرده اند. بسیاری از صفات آن

حضرت همچون سخاوت، آزادگی، جود، بخشش و جز آن، اگرچه از سویی نمود رفتاری آن بزرگوار است، از دیگر سو در راستای ویژگی های جمعی امامان شیعه است که در مفهوم یک پیکره منسجم امکان بروز می یابد؛ پیکره ای که در کردار و رفتار، آراء و عقاید، و تمامی نمودهای زیستی خویش، به نمایش گذارنده سنتی واحد است. تنها نکته آن است که رفتار هر کدام از این بزرگواران شکل و صورتی از شاکله ای کلی و حلقه هایی از زنجیره ای هستند و بر همین اساس، نباید شباهت های رفتاری را تکرار روش پنداشت. لذا، در سخن از ویژگی های رفتاری افزون بر آنچه در سطرهای پیشین یاد شد، موارد ذکر شده در منابع شایان توجه است.

جود، سخا و بخشندگی صفات بسیار تکرار شونده درباره امام حسین (ع) در منابع است: کمک به آن اعرابی که در پی کریم ترین فرد مدینه می گشت و حسین بن علی (ع) را بدو نشان دادند؛ و کمک مالی ای که درست در زمان تنگ دستی امام بود (ابن شهر آشوب، همانجا؛ مجلسی، ۱۹۰/۴۴). این چنین کمکهایی البته در منابع نمونه بسیار دارد (مثلاً نک: همو، ۱۸۹/۴۴-۱۹۰)؛ پرداخت دیه اسامه بن زید، زمانی که او در بستر مرگ بود (ابن شهر آشوب، مجلسی، همانجاها)؛ و هم سفره شدن با فقرا، از آن رو که خللی در دل ایشان روی ننماید و از فقر خویش خجل نگردند (عیاشی، ۲۵۷/۲؛ مجلسی، ۱۸۹/۴۴؛ برای برخی نمونه ها، نک: اربلی، ۲۳۲/۲ به).

از نمونه رفتار آن امام، ارزش گذاری برای دانش و به ویژه آموزه های قرآنی بود. در روایتی آمده است که وی به معلم فرزندش، امام سجاد (ع)، که کلامی به او آموخته بود، پاداشی کلان داد (ابن شهر آشوب، همانجا؛ مجلسی، ۱۹۱/۴۴). اگر این روایت قابل قبول باشد، در همین راستا و در تبیین قدر و منزلت دانش، هنگامی که اعرابی ای برای پرداخت دیه ای که توان تسویه آن را نداشت، نزد آن امام آمد، حضرت پرداخت را منوط به پاسخ گویی به پرسشهایی نمود (همو، ۱۹۶-۱۹۷/۴۴). در این پرسشها امام برخی از شاخصه های مهم رفتار اسلامی را مدنظر قرار داده بود که در واقع آموزشی تاریخی است. بسیاری از نمونه ها همچون آزاد نمودن کنیزان و غلامان به سبب توانایی آنها در حفظ و قرائت قرآن کریم و به کارگیری آن آیات به مثابه شیوه عملکرد انسانی، در منابع آمده است: کنیزی که معاویه برای وی فرستاده بود، تنها به سبب قرائت آیاتی از قرآن کریم و سرودن شعری در بی اعتباری دنیا (ابن عساکر، ۱۹۶-۱۹۷/۷۰)، توسط امام آزاد شد؛ یا غلامی که بنابر روایات با بیاناتی قرآنی، امام حسین (ع) را به بخشش و سرانجام آزادی خویش خواند (اربلی، ۴۷۸-۴۷۹).

دلیری و شجاعت امام که از پراشتهارترین صفات آن حضرت

در مراسم سوگواری امام حسین (ع) در محرم نمودمی یافت و اصلی ترین الگو برای مفاهیم یادشده، امام سوم شیعیان بود. حتی دقایق تاریخی واقعه عاشورا نیز در اندیشه ایشان چنان ثبت شده است که به هنگام نوشیدن آب برای رفع تشنگی، به یاد شهید تشنه لب، امام حسین (ع) ترکیب مصطلح «سلام بر حسین» به کار می رود. در این میان، مفاهیمی جانبی عملاً در مقامی هم رتبه با یادکرد نام امام، بروزی گسترده یافت. برای مثال، یادکردها و اشارات نبوی به شهادت حسین بن علی (ع) و گریستن آسمانیان و زمینیان بر او و نمونه های روایی مشابه از امام علی (ع) در همین رابطه، بازگشاینده و فزاینده مبحث بسیار مهم و حساس استحباب عزا و گریستن بر امام شهید بود (برای نمونه، نک: ابن قولویه، ۹۶، ج ۱). از دیگر نمونه ها در همین راستا می توان به ارتباط شهادت امام حسین (ع) و مفهوم حضور مُنجی مُنتقم، مهدی موعود (ع)، امام دوازدهم شیعیان اشاره کرد که در روایات بازتاب یافته است (برای نمونه، نک: کلینی، ۴۶۵/۱؛ ابن طاووس، ۷۴). در سویه دیگر، غالباً در محافل اهل سنت، به رغم نقل روایتهای تاریخی از واقعه کربلا، برخی موضوعات همچون نسب نبوی آن حضرت و جایگاه وی نزد پیامبر (ص)، و یا یادکردهای رسول (ص) درباره وی همچون سیادت جوانان بهشتی، بیشترین نمود روایی را یافت. بی گمان این سخن نه به معنای برخوردی آماری با این دست روایات، بلکه اشاره به فضای حاکم بر مجامع روایی است.

۵ - فضایل و کرامات: شمار فراوانی از روایات درباره فضایل و کرامات آن امام، از پیش از ولادت تا شهادت، بیان شده که بازتابی عام در منابع مختلف یافته است. بخش نخست این روایات به ولادت آن حضرت و پیش از آن مربوط می شود و غالباً به نزول جبرئیل نزد پیامبر (ص) برای تبریک یا بشارت فرزندی که به دست امتش شهید می شود؛ یا آوردن قدری از خاک کربلا برای پیامبر (ص) در وصف مکانی که کودک نرسیده در آن به شهادت خواهد رسید؛ و ناراحتی و ناخرسندی فرشتگان نزد پروردگار برای شهادت مظلومانه این کودک (احمد بن حنبل، ۲۹۴/۶؛ ابن سعد، ۴۱۷/۶-۴۱۹؛ کلینی، ۴۶۴/۱؛ ابن قولویه، ۱۲۷؛ بحرانی، عبدالله، ۱۳؛ بی: تبیینی شگفت انگیز از جایگاه و طبقه حسین (ع) و برخی از فرشتگان چون رفائیل (در برخی روایات: صلصائیل، نک: همو، ۱۶-۱۷)، که البته در روایاتی، همو خبر آورنده شهادت امام است (ابن قولویه، ۱۴۳)؛ بیان ارتباط و شباهتهایی میان چگونگی شهادت حسین بن علی (ع) با یحیی بن زکریا، و نیز حدیثی مبتنی بر یکسانی جایگاه قاتلان یحیی بن زکریا و حسین بن علی (ع) در آتش جهنم؛ موضوعی که قرن ها بعد، برخی از تألیفها را نیز سبب شد (ابن بابویه، ثواب ...، ۲۱۶؛ دلائل، ۱۷۷؛ ابن نما، ۷؛ آقا بزرگ، ۱۲۱/۲۵، ۳۰۱-۳۰۲؛

به شمار می رود و نشان از بی اعتباری دنیا و ارزشمندی ظلم ستیزی نزد او دارد، چه در واقعه کربلا و چه در برخی احتجاجات با معاویه و مروان در پیش از واقعه طف، هم دارای نمونه های بسیار است و هم به سبب اشتها، چندان نیازی به یادآوری ندارد (برای نمونه، نک: ابن شهر آشوب، ۴۱-۳۸/۴، ۶۷؛ طبرسی، احمد، ۲۰/۲، ۲۳؛ مجلسی، ۲۰۶/۴۴، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۱۲-۲۱۴). با توجه به این گستردگی یاد از شجاعت امام، دور نیست اگر گفته شود که در نقطه مقابل، حضرت حسین (ع) بسیار صبور و شکیبا بود. از مهم ترین نمونه های این صبر و شکیبایی، می توان به هنگام امامت حسن (ع) و پس از شهادت آن امام در حیات معاویه اشاره کرد (نک: سطرهای پیشین). همچنین است صبر او در قبول و پذیرش آلام و رنجهای ناشی از بی وفایی کوفیان و نیز شهادت افراد خانواده و یاران در کربلا (نک: بخش زندگی حضرت، در همین مقاله). به این موارد باید تک رفتارهای اجتماعی امام را هم اضافه کرد؛ برای نمونه حلم و شکیبایی، و گذشتن از خطای مردی شامی که به امام و پدر بزرگوارش، علی (ع) دشنام گفت (ابن عساکر، ۲۲۴/۴۳-۲۲۵).

د - ابعاد بازتاب یافته در روزگاران پسین: با شهادت امام حسین (ع) به همراه یارانش در کربلا و به اسارت رفتن اهل بیت آن حضرت که نزد بسیاری از مسلمانان، به ویژه نزد شیعیان شهادت و اسارتی مظلومانه تلقی می گردد، ابعاد شخصیت حسین بن علی (ع)، در لایه های تاریخی و اجتماعی دهه ها و سده های بعدی، نو به نو بازخوانی می شد. در واقع تحت تأثیر چنین شهادتی مظلومانه که در خلال حق طلبی روی نموده بود، و حتی در طول تاریخ در قالب مصادیقی از خون خواهی امام تجلی یافت، گونه ای از توسع و تضییق در برخی صفات آن حضرت نزد محافل شیعی و جز آن روی نمود. توضیح آنکه در طی زمان، بازتاب آنچه روی داده بود، در محافل شیعی و حتی تأثیرات آن در محافل غیر شیعی، بروز جنبشهایی چون قیام سلیمان بن صُرد (نک: بخش جایگاه فرهنگی قیام امام حسین (ع)، در همین مقاله)، تدوین آثاری همچون مقاتل نویسی (نک: بخش کتاب شناسی، در همین مقاله) و مواردی چنین، اسباب آن را فراهم آورد تا به سبب اهمیت موضوع، گونه ای از تجمیع بیشترین مصادیق، صفات و ویژگیهای شخصیتی امام در حق طلبی و شجاعت و شهادت وی روی نماید و آن شهید به سیدالشهدا نامور گردد. به هر روی، به رغم یادکردهای روایی از صفات گوناگون آن امام، موضوعات یادشده بیشترین حجم توجه را به خود معطوف نمود و همین امر سبب شد که حتی در طیف وسیعی، کربلا، عاشورا، و شهادت مظلومانه با نام امام حسین (ع) تداعی مفهومی یابند. در همین راستا به ویژه در سده های میانی و پس از آن در مجامع شیعی به مناسبت، ذکر حق و حق طلبی، و شهادت و مظلومیت اختصاصاً

حسینی، ۱/۱۴۸). این دست روایاتی که امام حسین (ع) را با انبیای پیشین پیوند داده، بسیار است که نمونه آن روایتی است مبتنی بر آنکه نخستین کسی که بر قاتل امام لعنت فرستاده، ابراهیم خلیل (ع) بوده، و پس از آن به ترتیب، موسی، داوود و عیسی (ع) چنین کرده‌اند (ابن قولویه، ۱۴۲-۱۴۳).

در روایات، کرامات و فضایلی نیز برای امام حسین (ع) یاد شده است که نخستین نمونه روایی آن درست پس از ولادت روی نمود که با لمس آن امام، شکستگی بال فرشته‌ای رفائیل نام درمان گشت. درمان برخی بیماریها از سوی آن امام، به کرامت، نه به پزشکی نیز در منابع یاد شده است (ابن شهر آشوب، ۲۱۰/۳). همچنین است سخن گویی طفلی شیرخوار به کرامت حسینی برای احقاق حق (همانجا).

نادرست نمی‌نماید اگر گفته شود مهم‌ترین کرامت حضرت حسین (ع)، چگونگی شهادت آن بزرگوار است. سومین بخش از مجموعه روایاتی که به نوعی به مبحث عام در فضایل و مناقب و کرامات امام حسین (ع) مربوط می‌شود، آنهایی است که با تمرکز بر واقعه طف، تبیینی ماورایی از روز عاشورا به دست می‌دهد. بر پایه این روایات که حول محور شهادت حسین بن علی (ع) می‌گردد، در روز عاشورا آسمان خونین‌فام گشت و خاکستر و خون بارید، خورشید گرفت، همه جانداران در خشکی و دریا و آسمان، و نیز فرشتگان و جنیان گریه و شیون سر دادند و در زیر هر سنگی که برداشته می‌شد، چشمه‌ای از خون جاری بود (ابن بابویه، علل، ۱/۲۲۸؛ نووی، ۵/۵۹؛ ابن کثیر، ۸/۲۱۹؛ برای تفصیل، نک: ه، د، عاشورا).

مأخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ ابن ابی عاصم، احمد، الآحاد و المثانی، به کوشش باسم فیصل احمد جواهر، بیروت، ۱۴۱۱ ق/ ۱۹۹۱ م؛ ابن اعثم کوفی، احمد، الفتوح، بیروت، ۱۴۱۱ ق؛ ابن بابویه، محمد، الامالی، قم، ۱۴۱۷ ق؛ همو، نواب الاعمال، به کوشش محمد مهدی حسن خراسان، قم، ۱۳۶۸ ش؛ همو، الخصال، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ ش؛ همو، علل الشرائع، نجف، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶ م؛ ابن حبیب، محمد، المحبر، به کوشش ایلزه لیشتن اشتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق/ ۱۹۴۲ م؛ ابن رستم طبری، محمد، المسترشد، به کوشش احمد محمودی، تهران، مؤسسه کوشانپور؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، متمام، به کوشش زیاد محمد منصور، مدینه، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن شعبه، حسن، تحف العقول، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ ق؛ ابن شهر آشوب، محمد، مناقب آل ابی طالب (ع)، نجف، ۱۳۷۶ ق؛ ابن طاووس، علی، اللهورف، قم، ۱۴۱۷ ق؛ ابن عبد البر، یوسف، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۴۱۲ ق؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینة دمشق، به کوشش علی شیری، بیروت/ دمشق، ۱۴۱۵ ق/ ۱۹۹۵ م؛ ابن عنبه، احمد، عمدة الطالب، به کوشش محمد حسن آل طالقانی، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن قولویه، جعفر، کامل الزیارات، به کوشش جواد قیومی، قم، ۱۴۱۷ ق؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ ابن نما، محمد، منیر الاحزان، نجف، ۱۳۶۹ ق؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، نجف، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق/ ۱۸۹۵ م؛ اربلی، علی، کشف الغمة، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ الامامة و السياسة، منسوب به ابن قتیبه، به کوشش طه محمد زینی، قاهره، مؤسسه الحلبي؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، بیروت، ۱۴۰۳ ق/

۱۹۸۳ م؛ امینی، عبدالحسین، الغدير، بیروت، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷ م؛ باجی، سلیمان، التعديل و الجرح، به کوشش ابولبابه حسین، ریاض، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ بحرانی، عبدالله، عوالم العلوم، قم، ۱۴۰۷ ق؛ بحرانی، هاشم، مدینة المعاجز، به کوشش عزت‌الله مولایی، قم، ۱۴۱۳ ق؛ بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة، قم، ۱۳۶۳ ش؛ بخاری، محمد، التاریخ الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ بزار، احمد، المسند (البحر الزخار)، به کوشش محفوظ الرحمان زین‌الله، بیروت/ مدینه، ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۸ م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷ م؛ بیهقی، احمد، السنن الکبری، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، مکه، ۱۴۱۴ ق/ ۱۹۹۴ م؛ حسین بن عبدالوهاب، عیون المعجزات، نجف، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ حسینی، احمد، تراجم الرجال، قم، ۱۴۱۴ ق؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خلیفة بن خیاط، تاریخ، به کوشش مصطفی نجیب فواز و حکمت کشلی فواز، بیروت، ۱۴۱۵ ق؛ دارقطنی، علی، سنن، به کوشش عبدالله هاشم یمانی، بیروت، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م؛ دلائل الامامة، منسوب به ابن رستم طبری، قم، ۱۴۱۳ ق؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی؛ همو؛ سیر؛ همو؛ الکاشف، به کوشش محمد عوامه، جدّه، ۱۴۱۳ ق/ ۱۹۹۲ م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد معوض و عادل احمد عبدال موجود، بیروت، ۱۹۹۵ م؛ راوندی، سعید، الخرائج و الجرائع، قم، ۱۴۰۹ ق؛ راوندی، فضل‌الله، النوادر، به کوشش سعیدرضا علی‌عسکری، قم، دارالحدیث؛ سید مرتضی، علی، رسائل الشریف المرتضی، به کوشش احمد حسینی و مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ شافعی، محمد، الام، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ صفار، محمد، بصائر الدرجات، تهران، ۱۴۰۴ ق؛ طبرانی، سلیمان، المعجم الکبیر، به کوشش حمدی سلفی، موصل، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۳ م؛ طبرسی، احمد، الاحتجاج، به کوشش محمدباقر موسوی خراسان، نجف، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م؛ طبرسی، فضل، اعلام الوری، قم، ۱۴۱۷ ق؛ طبری، تاریخ، بیروت، مؤسسه الاعلمی؛ طوسی، محمد، تهذیب الاحکام، به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۹ ق؛ عاملی، جعفر مرتضی، الحیة السیاسة للامام الحسن (ع)، قم، ۱۴۰۵ ق؛ عبدالقادر، زینب حسن، رسائل الامام الحسن (ع)، قاهره، ۱۴۱۱ ق/ ۱۹۹۷ م؛ عیاشی، محمد، التفسیر، قم، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ق؛ فتال نیشابوری، محمد، روضة الواعظین، به کوشش محمد مهدی خراسان، نجف، ۱۳۸۶ ق؛ فرات کوفی، تفسیر، تهران، ۱۴۱۰ ق؛ قاضی نعمان، شرح الاخبار، به کوشش محمد حسینی جلالی، قم، ۱۴۰۹-۱۴۱۲ ق؛ قندوزی حنفی، سلیمان، ینابیع المودة، به کوشش علی جمال اشرف حسینی، قم، ۱۴۱۶ ق؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ ق؛ مالتی، محمد، التمهید و البیان، به کوشش محمد یوسف زاید، قطر، ۱۴۰۵ ق؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ محب‌الدین طبری، احمد، ذخائر العقبین، قاهره، ۱۳۵۶ ق؛ مسند زید بن علی، به روایت ابو خالد واسطی، بیروت، دار مکتبة الحیة، مفید، محمد، الارشاد، بیروت، ۱۴۱۴ ق؛ مقدسی، مطهر، البدء و التاریخ، به کوشش کلیمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶ م؛ موسوعة کلمات الامام الحسن (ع)، به کوشش محمود شریفی و دیگران، قم، ۱۴۲۳ ق؛ نسایی، احمد، فضائل الصحابة، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ نصر بن مزاحم، وقعة صفین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ نووی، یحیی، المجموع، به کوشش محمود مطرخی، بیروت، ۱۴۱۷ ق/ ۱۹۹۶ م.

فرامرز حاج منوچهری

III. آموزه‌های دینی

این سخنی است که بارها باید در مطالعه آموزه‌های هر یک از ائمه معصوم (ع) بازگو کرد؛ اینکه تفکیک آموزه‌های آنان از یکدیگر آسان نیست و رسالت مشترکی که پی‌جویی می‌کردند، موجب می‌شود تا پیام ایشان در پرتو یک نگاه فراتر از اشخاص ائمه (ع) بررسی گردد. در واقع همین مسیر مشترک باعث می‌شود تا گاه برخی از سخنان بیان‌شده توسط یکی از معصومان، از

آفریده است تا او را بشناسند؛ پس آن گاه که شناختند، او را عبادت می کنند و با عبادت او از عبادت غیر، بی نیازی می جویند» (نک: ابن بابویه، *علل* ...، ۹؛ کراجکی، ۱۵۱؛ حلوانی، ۸۰). در سده های بعد، همین آموزه بدون نامبری امام (ع) در نوشته های ابن عربی نیز تکرار شده است (نک: ۴۱/۳).

براساس حدیثی از امام کاظم (ع)، حسن بصری از امام حسین (ع) درباره قضا و قدر پرسش کرده و حضرت در نامه ای که در پاسخ بدو نوشته، مبانی نظریه «امر بین الامرین» را ارائه کرده است؛ البته این حدیث تنها در *فقه الرضا* (ع) بدون سند آمده (ص ۴۰۸-۴۰۹) و در منبع دیگری تأیید نشده است. این حدیث منقول از حضرت که «خداوند طاقت کسی را نمی گیرد، مگر آنکه طاعتی را از او واگذارد، و نیروی کسی را نمی گیرد، مگر آنکه مشقتی را از او واگذارد» (ابن شعبه، ۲۴۶)، چکیده ای از نفی تکلیف به مالایطاق است.

رویکرد حضرت به قرآن کریم: در نامه ای که امام حسین (ع) خطاب به بزرگان بصره نوشته، محور سخن آن است که «من شما را به سوی کتاب خدا و سنت پیامبر خدا فرامی خوانم» (طبری، ۳۵۷/۵؛ نیز نک: بلاذری، ۳۳۵/۲). در نقل دیگری آمده است که مسئله تحریف کلام خدا و فرونشاندن سنت پیامبر (ص)، از مهم ترین نگرانیهای آن حضرت بوده که وی را به قیام واداشته است (نک: ابن شعبه، ۲۴۰؛ ابن عساکر، ۱۴/۲۱۹؛ ابن طاووس، ۵۹). تحریف که در این حدیث به معنایی کاملاً نزدیک به کاربرد قرآنی آن به کار رفته (مانده ۱۳/۵، ۴۱)، بازگرداندن معنای قرآنی به موضعی دور از موضع مقصود است. هم از این رو ست که در روایات منقول از امام حسین (ع)، از بی مبنا و بی علم سخن گفتن در معنای قرآن و مجادله کردن این باره پرهیز داده شده و این سخن نبوی گوشزد شده است که هر کس در قرآن به غیر علم سخنی گوید، جایگاه خود را در آتش بازمی جوید (نک: ابن بابویه، *التوحید*، ۹۰).

مسئله فهم صحیح قرآن و بازگردان معنای آن به مواضع مقصود، در احادیث تفسیری منقول از امام (ع) مکرراً بازتاب یافته است، اما در آن میان جا دارد به سخنی از حضرت به هنگام واپسین خروج از مدینه اشاره کرد که نشان می دهد آن حضرت به شدت نگران فهمهای نادرست از قرآن بوده است؛ آنجا که مطابق روایات، امام حسین (ع) این مضمون نبوی را بازگو کرده است: «قرآن ظاهرش خوش نما و باطنش ژرف است» (جامع ...، ۱۱۶؛ به نقل از پیامبر (ص): کلینی، ۵۹۹/۲؛ عیاشی، ۳/۱؛ از امام علی (ع): *نهج البلاغه*، خطبه ۱۸؛ زمخشری، ۲۵۷/۲).

با وجود اندک بودن احادیث تعلیمی منقول از امام حسین (ع)، شمار نسبی احادیث تفسیری در آن میان قابل توجه است و این نشان می دهد که شخصیت حضرت به مثابه مفسر، در سده های

زبان دیگران نیز بازگو گردد. افزون بر آنچه ذکر شد، این حقیقت که دانسته های ما درباره آموزه های ائمه (ع)، از خلال مجموعه روایاتی است که هم از حیث صدور و هم دلالت نیازمند ارزیابی دقیق است، کار درباره آموزه های آنان را دشوار می سازد. اما دشواری دیگر مربوط به تعالیم امام حسین (ع)، پالایشی است که در احادیث امامیه پس از تدوین مکتب جعفری در اواسط سده ۲ ق/ ۸ م رخ داده و مرویات آن حضرت در کنار دیگر ائمه متقدم به سبب بی اعتمادی نسبت به راویان در احادیث امامیه به شدت کاهش یافته است؛ و این در حالی است که منابع اهل سنت و زنده در این باره، داده های فراوانی ندارند. به هر روی، محوریت یافتن قیام عاشورا در فرهنگ شیعی، با وجود عظمت آن نیز زمینه ای شده است تا شخصیت تعلیمی آن حضرت تحت الشعاع قیام قرار گیرد. بنابراین هر بررسی در این باره، لازم است با ارزیابیهای احتیاط آمیز نسبت به روایات صورت گیرد که البته امکان باز نمود وجوه این نقد، در این مقاله مختصر نیست. اگرچه احادیث انتخاب شده، با ملاکهایی گزینش شده اند، اما همچنان اعتبارسنجی آنها مجال دیگری می طلبد.

رویکرد حضرت به توحید و عقاید: شواهد گوناگونی وجود دارد که نشان می دهد در گفتمان اواسط سده اول هجری، مسئله رؤیت پروردگار به مثابه یک پرسش اعتقادی مطرح بوده است. حکایت ذعلب یمانی که از امام علی (ع) پرسیده بود، آیا پروردگارش را دیده است یا خیر (*نهج البلاغه*، خطبه ۱۷۹)، در حدیثی به نقل امام حسین (ع) نیز آمده است (خزاز، ۲۶۱). اینکه حدیث امام علی (ع) در باب معانی اذکار اذان و تفسیر مفاهیم توحیدی توسط امام حسین (ع) نقل شده است (ابن بابویه، *التوحید*، ۲۳۸، معانی ...، ۳۸)، نیز نشانه ای دیگر از توجه خاص آن حضرت به مباحث توحید و اشاعه آموزه های علوی در این باره است. اما آنچه به شخص امام حسین (ع) مربوط می شود، یکی روایتی متضمن ملاقاتی سه سویه میان امام (ع)، ابن عباس و نافع ابن ازرق، از رجال خوارج است که براساس آن، نافع از ابن عباس می خواهد معبودش را وصف کند و به درخواست ابن عباس، امام (ع) پاسخ را بر عهده می گیرد و وصف ناشدنی بودن خداوند را تبیین می کند (عیاشی، ۳۳۷/۲-۳۳۸؛ ابن بابویه، *التوحید*، ۷۹-۸۰؛ ابن عساکر، ۱۴/۱۸۳-۱۸۴). حدیث دیگری هم از آن حضرت در مذمت «مارقین» نقل شده است که به تشبیه خداوند گراییده اند (ابن شعبه، ۲۴۵)؛ می دانیم که تعبیر مارقین در آن دوره، برای خوارج به کار برده می شده است و شیخ مفید هم وجود اقلیتی قائل به تشبیه را در میان خوارج تأیید کرده است (*اوائل* ...، ۶۳). براساس حدیثی از امام حسین (ع)، آن حضرت ظاهراً با تکیه بر آیه ای از قرآن کریم (ذاریات/۵۶) در خصوص غرض آفرینش انسان و جن، یادآور می شد که «خداوند بندگان را

متقدم شناخته بوده است. در منابع تفسیری، روایات مکرری دیده می‌شود که در آن امام حسین (ع) تفسیری را از پدر خود یا جدش رسول‌الله (ص) نقل کرده (مثلاً نک: ثعلبی، ۲۰۵/۱، ۲۶۳/۱۰، ۲۷۸؛ ابن‌شاذان، ۱۲۳) و اینکه حتی در مواردی، از آن بزرگواران در تفسیر آیه‌ای پرسش کرده است (مثلاً نک: خزاز، ۱۵۷).

افزون بر آن، برخی از دیدگاه‌های تفسیری از خود آن حضرت نقل شده است که در نمونه‌های برجای مانده، به خصوص تأکید بر جایگاه اهل بیت (ع) و نقد دشمنان ایشان در آن تفاسیر محوریت دارد، اما عبارات مشکل قرآنی نیز موضوع تفاسیر منقول از آن حضرت هست. به طور طبیعی، موضوع اهل بیت (ع) بیشتر در احادیث منقول در آثار امامی، و دیگر موضوعات تفسیری بیشتر در آثار اهل سنت مورد توجه قرار گرفته است (برای نمونه‌هایی از مصداق‌یابی آیات در خصوص اهل بیت (ع)، نک: برقی، ۳۴۴؛ فرات، ۵۶۳؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ۱۸۲/۹؛ ابن‌بابویه، الخصال، ۴۳؛ ابن‌شهر آشوب، ۲۹۸/۱، ۲۰۷/۳؛ استرابادی، ۵۴۵/۲، به نقل از ابن‌جهم؛ تفسیر «ناشئة اللیل»: سیوطی، ۲۷۸/۶؛ تفسیر «کهیص»: قندوزی، ۲۰۲/۳). در روایتی نیز حضرت در نامه‌ای به اهل بصره، به تفسیر معنای «صمد» پرداخته است (نک: ابن‌بابویه، التوحید، همانجا؛ طبرسی، ۴۸۷/۱۰).

در منابع، در رابطه با چند آیه از قرآن کریم، قرائت خاصی نیز به امام حسین (ع) منتسب شده است (مثلاً نک: ابن‌خالویه، ص ۱۲۰، سطر ۱، ص ۱۶۲، سطر ۸، ص ۱۶۵، سطر ۱۱؛ ابن‌عطیه، ۴۲۸/۵؛ ابوحیان، ۴۲۳/۵، ۴۹۸/۸) و برخی از قرائات میان آن حضرت با برادرش امام حسین (ع) با تردید در ضبط روبه‌روست (مثلاً نک: ابن‌خالویه، ص ۸، سطر ۸، ص ۱۲، ص ۴۲، سطر ۱۲، ص ۶۹، سطر ۶).

رویکرد حضرت به سنن و احکام: پیش‌تر گفته شد که یکی از اصلی‌ترین عوامل قیام امام حسین (ع) دعوت به اقامه و احیای سنت پیامبر (ص) و مقابله با بدعت‌های ضد سنت بود (بلاذری، ۳۳۵/۲؛ طبری، ۳۵۷/۵)؛ کوشش‌ها برای فرونشاندن سنت پیامبر (ص)، نگرانی مهم برای آن حضرت بود (نک: ابن‌شعبه، ۲۴۰؛ ابن‌عساکر، ۲۱۹/۱۴؛ ابن‌طاووس، ۵۹).

در حدیثی از امام حسین (ع)، از عالمان دین به‌عنوان امین بر حلال و حرام یاد شده است؛ این امانت و وظایفی را نیز بر دوش آنان می‌نهد که از مهم‌ترین آنها دفع ظلم و حمایت از ستم‌دیدگان است (نک: ابن‌شعبه، ۲۳۸؛ اسکافی، ۲۷۶، به نقل از امام علی (ع)). در همین راستا باید به حدیثی دیگر اشاره کرد که در آن، نقد و تعریض قرآن کریم بر احبار و ربانیین یهود، از آن‌روی دانسته شده است که امر به معروف و نهی از منکر خطاب به ستمگران را ترک گفته و به دنبال منافع دنیوی خود بوده‌اند (نک: ابن‌شعبه، ۲۳۷؛ اسکافی، ۲۷۴-۲۷۵، به نقل از امام علی (ع)). در سخنی

منقول از حضرت به اهل عراق، تصویر این کسان دیده می‌شود: «آنان که بندگان مال دنیا هستند و دین ورد زبان آنهاست» (نک: ابن‌شعبه، ۲۴۵؛ ابوطالب، ۱۴۴؛ اربلی، ۲۴۱/۲؛ حلوانی، ۸۷؛ زمخشری، ۳۰۰/۲).

در سخنان حضرت - که هم در منابع تاریخی و هم حدیثی نقل شده - نهایت دوری از سنت نبوی آن است که «به حق عمل نمی‌شود و از باطل پرهیز نمی‌گردد» (نک: طبری، ۴۰۴/۵؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ۱۱۵/۳؛ قاضی نعمان، ۱۵۰/۳؛ ابن‌شعبه، همانجا؛ حلوانی، ۸۸؛ ابن‌شهر آشوب، ۲۲۴/۳؛ ابن‌عساکر، ۲۱۷/۱۴). در چنین شرایطی است که حضرت «مرگ را جز سعادت، و زندگی با ستمگران را جز ستوه» نمی‌بیند (نک: همانجاها). در همین راستای ترویج سنت نبوی، باید به شخصیت فقهی امام حسین (ع) اشاره کرد که او را نه تنها به‌عنوان یکی از ائمه امامیه که از ایشان فقه نقل می‌شود، بلکه برای اهل سنت نیز به‌مثابه یکی از فقهای صحابه مطرح ساخته است؛ به طوری که می‌توان افزون بر احادیث پرشمار منقول از طریق آن حضرت (مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۲۰۱/۱؛ بزار، ۱۸۵/۴؛ ابوبشر، ۸۷؛ ابی‌بکر، فتاوی نقل‌شده از وی را نیز در آثار فقهی و حدیثی اهل سنت بازجست (مثلاً نک: ابن‌ابی‌شیبیه، ۱۰۴/۱، ۱۱۳، جم: ابن‌منذر، ۲۲۲/۱، ۲۷۲/۳، ۲۸۷، ۱۲/۵، ۴۰۳). مضامین فقهی منقول از حضرت، عمدتاً در حوزه عبادات است و تنها احادیث محدودی در مباحث نکاح، بیع، دین، وصیت، و صید از آن حضرت نقل شده است (برای تدوینی از احادیث فقهی، نک: موسوعة ...، ۸۰۷-۸۶۴).

آموزه‌های اخلاقی حضرت: در احادیث امام علی (ع)، شکر و صبر به‌مثابه دو محور برای امتحان بندگان معرفی شده است (نک: نهج‌البلاغه، خطبه ۳؛ نیز مفید، الامالی، ۲۶۳) و این دو محور در احادیث منقول از امام حسین (ع) نیز به کرات مورد توجه قرار گرفته است. در حدیثی، آن حضرت به صبر به هنگام بلا و شکر به هنگام نعمت فراخوانده (ابن‌شعبه، ۲۴۶) و در حدیثی دیگر، شکر نعمت گذشته را مقتضی نعمتی آینده شمرده است (حلوانی، ۸۰). اما باید از استدراج بنده از سوی خداوند برحذر بود که براساس حدیثی از حضرت، همان است که خداوند نعمتها را بر بنده‌اش سرازیر سازد و توفیق شکر را از او سلب کند (نک: ابن‌شعبه، همانجا). در همین راستا، دعایی از آن حضرت با این مضمون نقل شده است که «خدایا! مرا با نیکویی خود استدراج نفرما و مرا با بلا تأدیب مکن» (اربلی، همانجا؛ حلوانی، ۸۳؛ شهید اول، ۵).

افزون بر آنچه درباره صبر بر بلا نقل شد، در حدیثی از امام حسین (ع) به هنگام وداع با ابوذر، گفته می‌شود که «خیر در صبر است و صبر از کرامت است. ناشکیبایی را باید وانهاد که ناشکیبایی به کار تو نخواهد آمد» (کلینی، ۲۰۶/۸). در حدیثی

از سوی خطبای پسین نیز تکرار شده است (مثلاً نک: ابن عساکر، همانجا).

براساس یک روایت، فردی نزد حضرت مدعی شد که بخشش اگر به غیر اهلس باشد، ضایع خواهد شد، اما حضرت با آن مخالفت کرد و یادآور شد که «بخشندگی مانند بارش باران است که نیکوکار و بدکار را فرومی‌گیرد» (نک: ابن شعبه، ۲۴۵-۲۴۶).

رابطه برادری دینی، از جمله مسائلی است که در احادیث حضرت بدان پرداخته می‌شود. در همین راستا است که حضرت به گونه‌های مختلف برادران دینی اشاره می‌کند و پایدارترین برادری را آن گونه‌ای می‌شمارد که برای هر دو سوی رابطه سودبخش باشد (نک: ابن شعبه، ۲۴۷)؛ براساس حدیثی دیگر، «هرکس پیشاپیش برای برادرش خیری بخواهد، فردا که نزد او آید، آن را نزد وی بیابد» (نک: حلوانی، ۸۲؛ اربلی، صالحی، ابن حمدون، همانجاها). رابطه متقابل میان برادران دینی در سطحی بس وسیع‌تر از رابطه دوطرفه نیز در احادیث وی قابل پی‌جویی است؛ از جمله در سخنی منقول از حضرت آمده است: «کسی که به دنبال عیب‌جویی احدی نباشد، به هنگامی که از او عیب جویند، کسی را بیابد که به دفاع از او برخیزد» (نک: حلوانی، ۸۰). در راستای استوارساختن رابطه‌های اجتماعی، آداب سلام و تحیت مکرراً در احادیث حضرت بازتاب دارد. در حدیثی گفته می‌شود که «سلام را ۷۰ نیکویی است که یکی برای جواب‌دهنده و ۶۹ برای آغازکننده است» (ابن شعبه، ۲۴۸). این آموزه نبوی که «بخیل آن است که بر سلام بخل ورزد» (طبرانی، المعجم الاوسط، ۳/۳۵۵، ۵/۳۷۱؛ مفید، الامالی، ۳۱۷)، از سوی امام حسین (ع) تکرار شده است (ابن شعبه، همانجا). همچنین این کلام نبوی که «سلام بیش از هر کلامی است» (ترمذی، ۵/۵۹)، در کلام امام حسین (ع) بازگو شده است، آن زمان که کسی در ملاقات با حضرت، پیش از سلام برای او طلب عاقبت کرده است (ابن شعبه، ۲۴۶). حتی حضرت به بهانه حسن تحیت، کنیزی را آزاد کرده است (حلوانی، ۸۳).

آموزه‌های اخلاقی امام حسین (ع)، به‌طور مستقل در دو اثر با عنوانهای *الاخلاق الحسینیة* از جعفر بیاتی (نشر انوار المهدی، ۱۴۱۸ ق) و *من اخلاق الامام الحسین (ع)* از عبدالعظیم مهتدی بحرانی (چ قم، ۱۴۲۱ ق/۲۰۰۰ م) بررسی شده است.

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغة، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ ق/۱۹۵۹ م؛ ابن ابی شیبہ، عبدالله، المصنف، به‌کوشش کمال یوسف حوت، ریاض، ۱۴۰۹ ق؛ ابن بابویه، محمد، الامالی، قم، ۱۴۱۷ ق؛ همو، الترحید، به‌کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ همو، الخصال، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ ش؛ همو، علل الشرائع، نجف، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۶ م؛ همو، معانی الاخیار، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ ش؛ ابن‌حاتم عاملی، یوسف، الدر النظیم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی؛ ابن‌حمدون،

دیگر گفته می‌شود: «بر آنچه مکروه می‌داری صبر کن، آنجا که حق ملازم تو ست؛ و از آنچه دوست می‌داری صبر کن، آنجا که هوای نفس تو را می‌خواند» (حلوانی، ۸۵؛ از امام جواد (ع)؛ ابن‌حاتم، ۷۱۴). در این حدیث مشخصاً از دو نوع صبر سخن رفته که دومی از مقوله پرهیز و خودداری است. مسئله گناه نیز از موضوعات مورد توجه در احادیث اخلاقی امام حسین (ع) است. در حدیثی، حضرت به نقد کسانی می‌پردازد که نگران گناهان دیگران هستند، ولی درباره گناهان خود آرام‌اند و خود را از عذاب ایمن می‌شمارند (ابن شعبه، ۲۴۰؛ کلینی، ۴۹/۸، نقل از ابی‌عبدالله (ع)).

این آموزه اهل بیت (ع) که گناه نکردن بهتر از عذرآوردن است، در حدیثی از امام حسین (ع) چنین بازتاب یافته است که «از پوزش برحذر باش؛ مؤمن بدی نمی‌کند تا پوزش بخواهد و منافق هر روز در بدی کردن و پوزش‌خواستن است» (ابن شعبه، ۲۴۸). در حدیثی از حضرت، اشاره می‌شود گناهانی هست که عذر از آنها بدتر از اصل خطاست؛ امام (ع) این سخن را هنگامی فرمود که به وی خبر دادند عبدالله بن عمرو بن عاص بابت نقشی که در جنگ صفین ایفا کرده، عذر خواسته است (حلوانی، ۸۳؛ دیلمی، ۲۹۸؛ ابن‌حمدون، ۱۱۳/۴).

موضوع ستیز با ظلم و جور که یکی از محورهای اصلی قیام امام حسین (ع) بود، در احادیث آن حضرت نیز بازتاب دارد؛ از جمله در حدیث آخرین وصیت آن حضرت خطاب به فرزندش امام سجاد (ع) آمده است که «از ستم به کسی برحذر باش که جز خدا یآوری در برابر تو ندارد» (کلینی، ۳۳۱/۲؛ ابن‌بابویه، الامالی، ۲۴۹، الخصال، ۱۶؛ ابن شعبه، ۲۴۶).

براساس روایات، امام حسین (ع) یادآور می‌شود که «نیاز مردم به شما نعمتی از خداوند برای شما ست، پس از نعمتها ملول نشوید که مستوجب خشم الهی گردید» (اربلی، ۲/۲۳۹؛ حلوانی، ۸۱؛ دیلمی، شهید اول، همانجاها؛ صالحی، ۷۸/۱۱؛ ابن‌حمدون، ۱۰۲/۱؛ ابن‌سعید، ۶۳؛ از امام علی (ع)؛ خوارزمی، ۳۶۹). آموزه‌ای که بعدها از سوی برادرش محمد بن حنفیه (ابن عساکر، ۳۳۷/۵۴)، رجالی از زهاد مانند فضیل بن عیاض (همو، ۴۳۱/۴۸)، و برخی از خطبا نیز تکرار شده است (نک: همو، ۱۴۱/۱۶، ۱۴۲). در همین راستا، حدیث دیگری است با این مضمون که «هرکس بخشش تو را بپذیرد، تو را بر کریم‌بودن یاری رسانده است» (نک: حلوانی، ۸۳؛ شهید اول، همانجا؛ ابن‌حمدون، ۲۶۲/۲؛ از امام علی (ع)؛ ابن ابی الحدید، ۳۴۳/۲۰). در حدیثی از حضرت آمده است: «آن کس که بخشش کند، سروری یابد و آن کس که بخل ورزد خوار شود؛ همانا بخشنده‌ترین مردم کسی است که به کسی بخشش کند که انتظار آن را ندارد» (نک: اربلی، صالحی، همانجاها؛ حلوانی، ۸۱؛ ابن‌حمدون، ۱۰۲/۱)، آموزه‌ای که

محمد، التذكرة الحمدونية، به كوشش احسان عباس و بكر عباس، بيروت، ۱۴۱۷ ق؛ ابن خالويه، حسين، مختصر في سواد القرآن، به كوشش گ. برگشترس، قاهره، ۱۹۳۴ م؛ ابن سعید مغربی، علی، المتقطف، به كوشش عبدالعزيز اهواني، قاهره، ۱۴۲۵ ق؛ ابن شاذان، محمد، مائة منقبة، قم، ۱۴۰۷ ق؛ ابن شعبه، حسن، تحف العقول، به كوشش علی اكبر غفاری، تهران، ۱۳۷۶ ق؛ ابن شهر آشوب، محمد، مناقب آل ابی طالب، نجف، ۱۳۷۶ ق؛ ابن طاووس، علی، اللهورف، قم، ۱۴۱۷ ق؛ ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة، بولاق، ۱۲۹۳ ق؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینة دمشق، به كوشش علی شیری، بیروت/دمشق، ۱۴۱۵ ق/۱۹۹۵ م؛ ابن عطیة، عبدالحق، المحرر الوجیز، به كوشش عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، ۱۴۱۳ ق/۱۹۹۳ م؛ ابن منذر، محمد، الاشراف، به كوشش صغیر احمد انصاری، رأس الخیمة، ۱۴۲۵ ق/۲۰۰۴ م؛ ابوشیر دولابی، محمد، الذریة الطاهرة، به كوشش محمدجواد حسینی جلالی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ ابوحیان غرناطی، محمد، البحر المحیط، به كوشش عادل احمد عبدالوجود و دیگران، بیروت، ۱۴۲۲ ق/۲۰۰۷ م؛ ابوطالب هارونی، یحیی، الامالی (تیسیر المطالب)، تحریر جعفر بن احمد بن عبدالسلام، به كوشش یحیی عبدالکریم فضیل، بیروت، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵ م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق/۱۸۹۵ م؛ اربلی، علی، کشف الغمة، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ استرابادی، علی، تأویل الآیات الطاهرة، قم، ۱۴۰۷ ق؛ اسکافی، محمد، المعیار و الموازنة، به كوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۱ م؛ برقی، احمد، المحاسن، به كوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ بزار، احمد، المسند (البحر الزخار)، به كوشش محفوظ الرحمن زین الله، بیروت/مدینة، ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۸ م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به كوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، ۱۴۱۷ ق/۱۹۹۶ م؛ ترمذی، محمد، سنن، به كوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ ق/۱۹۳۸ م؛ یه؛ ثعلبی، احمد، الکشف و البیان، به كوشش ابومحمد ابن عاشور، بیروت، ۱۴۲۲ ق/۲۰۰۲ م؛ جامع الاخبار، منسوب به محمد بن محمد شعیری، به كوشش علاء آل جعفر، قم، ۱۴۱۱ ق؛ حلوانی، حسین، نزهة الناظر، قم، ۱۴۰۸ ق؛ خزاز قمی، علی، کفایة الاثر، قم، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ خوارزمی، موفق، المناقب، به كوشش مالک محمودی، قم، ۱۴۱۱ ق؛ دیلمی، حسن، اعلام الدین، قم، ۱۴۰۸ ق؛ زمخشری، محمود، ربیع الابرار، به كوشش عبدالامیر مهنا، بیروت، ۱۴۱۲ ق؛ سیوطی، الدر المنثور، قاهره، ۱۳۱۴ ق؛ شهید اول، محمد، الدررة الباهرة، به كوشش جلال الدین علی صغیر، بیروت، ۱۹۹۳ م؛ صالحی شامی، محمد، سبل الهدی و الرشاد، به كوشش عادل احمد عبدالوجود و علی محمد معوض، بیروت، ۱۴۱۴ ق/۱۹۹۳ م؛ طبرانی، سلیمان، المعجم الاوسط، به كوشش طارق بن عوض الله و عبدالمحسن بن ابراهیم حسینی، قاهره، ۱۴۱۵ ق/۱۹۹۵ م؛ همو، المعجم الکبیر، به كوشش حمدی عبدالمجید سلفی، موصل، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۳ م؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، به كوشش گروهی از محققان، بیروت، ۱۴۱۵ ق؛ طبری، تاریخ؛ عیاشی، محمد، التفسیر، تهران، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ق؛ فرات کوفی، تفسیر، به كوشش محمدکاظم، تهران، ۱۴۱۰ ق؛ فقه الرضا (ع)، مشهد، ۱۴۰۶ ق؛ قاضی نعمان، شرح الاخبار، به كوشش محمدحسینی جلالی، قم، جامعه مدرسین؛ قرآن کریم؛ قندوزی حنفی، سلیمان، ینابیع المودة، به كوشش علی جمال اشرف حسینی، قم، ۱۴۱۶ ق؛ کراچکی، محمد، کنز الفوائد، چ سنگی، تبریز، ۱۳۲۲ ق؛ کلینی، محمد، الکافی، به كوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ ق؛ مفید، محمد، الامالی، به كوشش حسین استادولی و علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۱۳ ق؛ همو، اوائل المقالات، به كوشش زنجانی و واعظ جرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ ق؛ موسوعة کلمات الامام الحسین (ع)، بیروت، ۱۴۱۶ ق/۱۹۹۵ م؛ نهج البلاغة.

احمد پاکتچی

IV. جایگاه فرهنگی قیام امام حسین (ع)

قیام امام حسین (ع) و یاران او در برابر ظلم و ستم حاکمان وقت که در نهایت به شهادت آن حضرت و برخی از اصحاب و به اسارت بردن اهل بیت وی منجر شد، دست کم از آن رو که نخستین بی حرمتی و تعرض آشکار و عیان به خاندان پیامبر (ص) بود،

تأثیر شگرفی بر روند تاریخ و فرهنگ اسلام نهاد. در واقع، برخی از صحابه صغار و نیز تابعان که هنوز در قید حیات بودند و کسانی از یاران و همراهان امام علی (ع) که وی را در بسیاری از کارزارها یاری رسانده بودند، با مشاهده آنچه یزید و یاران او بر سر این خاندان آورده بودند، به شدت در عذاب بودند و حتی گاه خود را سرزنش می کردند. این حالت به ویژه از سوی دعوت کنندگان کوفی امام حسین (ع) برای مبارزه با بنی امیه بیشتر نمود داشت؛ چه، به رغم پیمانها و قول و قرارهای پیشین، هنگام عمل، یا روی برتافتند، یا حتی برخی چون شیب بن ربیع (نک: ابن بابویه، الامالی، ۲۱۹-۲۲۰؛ ابن رستم، ۲۱۱؛ قتال، ۱۷۲ ب)، در مقابل امام در صف یزیدیان قرار گرفتند. فزونی این حالات منبعت از آلام روحی، دست کم در دو حالت امکان بروز عینی داشت: سکوت اختیار کردن و به گوشه ای خزیدن (برای نمونه، نک: عقیقی، ۶۷۷/۵-۶۷۸)، و پشیمانی و درصدد جبران برآمدن.

درواقع یکی از مهم ترین آثاری که قیام و شهادت امام حسین (ع) بر جای نهاد، بروز پشیمانی و در پی جبران برآمدن افراد، در قالب خون خواهی امام و مقابله با ستمکاری امویان بود. این روحیه بعدها هم گاه توسط افراد و گروههای مختلف با شعایری در قالب خون خواهی، و صرفاً اسوه نهادن شهادت حسین ابن علی (ع) به مبارزه علیه ظلم می پرداختند و بدین ترتیب، خون خواهی حسین مفهوم عام ستیز با ستم را به خود گرفت.

در باور شیعی، مجموعه وقایع مربوط به شهادت امام حسین (ع) افزون بر مفاهیمی چون خون خواهی در بُعدی عقلانی، روند ویژه ای برخاسته از لایه های اعتقادی - مذهبی را نیز پیمود که براساس آن بخش عظیمی از آراء و عقاید شیعی را تحت پوشش قرار داد و به ویژه نمودی گسترده در آیینهای مذهبی برجای نهاد؛ در همین راستا تدوین و تألیف آثار بسیاری را سبب گشت که به فراخور حال، به موضوعات مختلف حیات حسینی پرداخته شده است (نک: بخش کتاب شناسی، در همین مقاله).

الف - خون خواهی امام (ع) در تاریخ اسلام: به دنبال واقعه کربلا، شک نیست که در آن زمان، خبر آن در جهان اسلام به گوش بسیاری کسان رسید و در سرزمینهای مختلف به فراخور نسبت آنان با موضوع، واکنشهایی بروز یافت. به عنوان نخستین واکنشگران - که هم از نظر منطقه ای و هم از نظر نوع ارتباط با واقعه طف و شخص امام حسین (ع) بیشترین نقش را داشتند - کوفه و کوفیان بودند، و بسیاری از آنها که به هر دلیلی از یاری رساندن به امام وامانده، یا سر باز زده بودند، در اندیشه جبران برآمدند. در این میان، جمعی متشکل از رفاة بن شداد بجلي، عبدالله بن وال تمیمی، عبدالله بن سعد ازدی، مسیب بن نجبة فزاری و سلیمان بن صرد خزاعی، به سرکردگی شخص اخیر، با توبه از اهمال خویش، در اندیشه قیامی انتقام جویانه

کثیری را در مبارزه بر ضد بی عدالتی و ظلم بنی امیه با خود همراه کند (نک: حسن، ۱۰۹ بی). فارغ از اینکه قیام زید تا چه اندازه مورد تأیید امامت شیعی قرار داشته، در بررسی تأثیر قیام امام حسین (ع) بر حرکت‌های بعدی، قیامی شایان توجه است. این اثربخشی تا بدانجا است که حتی در اعتقادات زیدی، قیام بالسیف بر حاکم جائر از واجبات دانسته شده است. پس از زید، پسرانش یحیی و عیسی نیز ادامه دهنده راه پدر بودند و با ابتنای بر خون‌خواهی نیای بزرگ خود، امام حسین (ع)، به مبارزه در برابر امویان گام نهادند (برای نمونه، نک: الصحیفة ...، مقدمه؛ ابن بابویه، ثواب ...، ۲۲۰؛ بحرانی، ۶۳۵).

در همین حدود زمانی، حرکت گسترده‌ای توسط شبکه داعیان عراق و خراسان در حال شکل‌گیری بود؛ حرکتی که با نام شخصیت کلیدی ایرانی، ابومسلم خراسانی، پیوند استوار یافته است. در واقع روند تاریخی پس از قیام امام حسین (ع) که زنجیره‌وار حلقه‌های قیام‌های بعدی را هم به ترتیب همراه داشت، حکومت امویان را به شدت در موقعیت نامناسب سیاسی و اجتماعی قرار داده بود. عملکرد ناصواب حکام هم که کار را برای تغییری جدی مهیا می‌ساخت، در نهایت توسط تلاش‌های ابومسلم و یارانش به برچیده شدن دستگاه اموی و تشکیل حکومت عباسیان انجامید.

واقعیت این است که شیوه رفتار بنی‌امیه با امام حسین (ع) و دیگر اهل بیت چنان بود که سردمداران بسیاری از قیام‌های آن زمان، برای نیل به توفیق و یافتن حامیانی بیشتر، حتی به شکلی صوری خود را ناگزیر از آن می‌دانستند که شعار دوستی اهل‌بیت و خون‌خواهی آنها را سر دهند. در همین راستا در برخی از روایات به سخنانی از ابومسلم مبنی بر چنین نوع موضع‌گیری اشاره شده است (الخبار ...، ۲۸۱-۲۸۳). شایان توجه آن است که در مسیر نیاز به حمایت امامان شیعی و گونه‌ای از تطهیر از هر گونه نسبت‌های ناروای احتمالی، از آن‌رو که قیام زید بن علی که آن سوتر در حجاز روی می‌نمود و چندان مورد تأیید امامان شیعی نبود، داعیان، یاران خود را از هر گونه هواداری از زید و قیام او برحذر می‌داشتند (نک: همان، ۲۳۰-۲۳۱).

با برچیده شدن دستگاه امویان و روی کار آمدن عباسیان، اگرچه عملاً مفهوم خون‌خواهی خاندان نبوی و امام شهید، دیگر بی معنا بود و محملی بر خون‌خواهی وجود نداشت، اما قوه محرکه بسیاری از قیام‌های شیعی پسین، همان تفکر ظلم‌ستیزی بود که نزد امام حسین (ع) دیده می‌شد (نیز نک: بدوی، ۱۱۹ بی). اثرگذاری این زنجیره قیام‌ها و شعار تقریباً هماهنگ آنها چنان گشت که در برخی قیام‌ها همچون قیام قرامطه در ۲۹۳ ق، آنها نیز از شعار «یا لثارات الحسین» استفاده می‌کردند (برای نمونه، نک: ابن‌اثیر، ۵۴۳/۷-۵۴۴). از نمونه‌های دیگر باید به قیام هرچند

برآمدند. ایشان جهاد با قاتلان امام (ع) را بر خود فرض دانستند (ابن‌سعد، ۲۹۲/۴-۲۹۳، ۲۵/۶-۲۶؛ ابن‌عبدالبر، ۳/۶۵۰)؛ حرکتی که در تاریخ تحت نام کلی توابین و با شعار «یا لثارات الحسین» شناخته شد (ابراهیم ثقفی، ۷۷۴/۲-۷۷۵؛ ابن‌ماکولا، ۲۷/۷؛ هیشمی، ۲۴۹ بی).

هسته اولیه این قیام اگرچه خیلی سریع توانست به سپاهی انبوه بدل شود، اما سرانجام، در برابر سپاه اموی تاب نیاورد و ضمن پایداریهایی بسیار، در نهایت با کشته شدن سلیمان بن سرد و دیگر سران آن و باقی ماندن تنها رفاعه بن شداد، عملاً به شکست گرایید (ابومخنف، ۲۵۱ بی؛ ابن‌اعثم، ۲۱۷/۶ بی)، اما این شکست، عملاً با پیوند خوردن به قیام مختار، آغازگر تشکیل زنجیره‌ای از قیام‌ها در خون‌خواهی حسین (ع) بود.

پس از مرگ یزید و زمانی که توابین آماده تدارکات سپاه بودند (بلاذری، ۲۰۷؛ طبری، ۵/۵۶۰)، مختار بن ابی عبیده ثقفی وارد کوفه شد. مختار کسی بود که در قضیه سفارت مسلم بن عقیل به او پناه داد و به همین دلیل دستگیر و زندانی شد و نتوانست در کربلا حضور یابد (همانجا؛ ابراهیم ثقفی، ۷۹۷/۲ بی؛ ابن‌اثیر، ۲۲/۴؛ ابن‌حجر، ۲۳۴/۴؛ مجلسی، ۳۵۶/۴۵). از آنجا که سلیمان بن سرد را در قیام، شایسته رهبری سیاسی و نظامی نمی‌دید، در موازات حرکت توابین، به خون‌خواهی امام حسین (ع) در کوفه به جمع‌آوری سپاه پرداخت (یعقوبی، ۲۵۸/۲؛ طوسی، الامالی، ۲۴۰ بی). با شکست توابین و پیوستن باقی‌مانده سپاه آنها به افراد مختار، گروهی انبوه شکل گرفت. روایات قیام مختار موضوع پرتفصیلی است که اسباب تألیف انبوهی آثار تحت عنوان کلی «مختارنامه» را هم فراهم کرده است. این قیام موفق، براساس برخی روایات با تأیید و تحت نظارت امام سجاد (ع) نیز بوده است و مختار با یاران امام چون میثم در ارتباط بود (نیز نک: ابن‌ابی‌الحدید، ۲۹۳/۲). مختار با شعاعی چون «الطالب بدماء الطاهرین»، «یا لثارات الحسین» و «انا الطالب بشار آل محمد» توانست پس از پیروزی، به تشکیل حکومت پردازد، اگرچه عمر حکومت وی کوتاه بود (ابومخنف، ۲۵۹ بی؛ ابن‌اعثم، همانجا؛ ابن‌طاووس، اللهوف، ۱۲۳ بی؛ مازندرانی، ۱۲۵/۶). وی در طول زمان توانست با کشتن برخی از قاتلان و دست‌اندرکاران به شهادت رساندن امام و یاران وی، انتقام اتفاقات روی نموده در کربلا را بگیرد.

در ادامه سخن از تأثیر قیام و شهادت امام حسین (ع) بر قیام‌ها و جنبش‌های پسین، باید به یکی از قدیم‌ترین قیام‌های سری‌علویان یعنی قیام بالسیف زید بن علی در ربیع نخست سده ۲ ق اشاره کرد. او با تصریح به خون‌خواهی جدش، امام حسین (ع) و شهادت کربلا (مفید، الارشاد، ۱۷۲/۲؛ فتال، ۲۷۰)، با ارسال سفیرانی به سرزمین‌های مختلف به صورت پنهانی، توانست جمع

ناکارآمد حسین بن علی بن حسن مثلث بر ضد هادی عباسی اشاره کرد که به همراه یارانش در منطقه فح در مکه مکرمه شکست خوردند و کشته شدند (نک: ابن ادریس، ۵۳۷/۱؛ یاقوت، ۲۳۸/۴؛ ذهبی، ۴۴۳/۷؛ شهید ثانی، ۱۳۰/۱)؛ اگرچه نطفه حکومت توانمند ادریسیان در مغرب اقصی از همین جا و توسط ادریس بن عبدالله حسنی بسته شد (ابن ابار، ۵۰ بی؛ سلاوی، ۱۹۰ بی).

بر پایه آنچه بیان شد، باید گفت قیام امام حسین (ع) در طول زمان به مثابه اسوه و الگویی برای حرکتها و قیامهای حق طلبانه قلمداد گشته است و جوهر مردانگی در آن متجلی می‌گردد. تأثیر قیام امام حسین (ع) در بُعد تاریخی چنان است که حتی در روند پیروزی انقلاب اسلامی در جمهوری اسلامی ایران، و سپس در جنگ عراق بر ضد این کشور، شورانگیزی نام امام حسین (ع) و قیام و شهادت وی، نقشی بسیار کلیدی و حساس ایفا نمود و حتی بسیاری از یادکردهای مربوط به امام حسین (ع)، کربلا، عاشورا و جز آنها در صدر شعایر این انقلاب بود.

ب - خون خواهی امام (ع) در باور شیعه: جایگاه شخص امام حسین (ع) و قیام و سرانجام شهادت وی، دارای ارزش والایی در اندیشه و باورهای شیعی است. آنچه در قالب واقعات تاریخی به ویژه در طول حکومت بنی امیه توسط برخی قیامهای مردمی روی داد، وجهی از همین جایگاه است؛ حال آنکه وجهی دیگر در باور و آراء شیعیان در خون خواهی امام نمود یافته که طبیعتاً بروزی عینی ندارد، اما در روند نگاه شیعیان به این مبحث بسیار اثرگذار بوده است. در واقع مجموعه گسترده‌ای از روایات در منابع غالباً شیعی وجود دارد مبنی بر یادکردها و اشاراتی از نبی اکرم (ص) و دیگر معصومان (ع) که در آنها به صورتهای مختلف، موضوع قیام و شهادت امام حسین (ع) بیان شده است. بخشی از این روایات نظر به پیش از ولادت آن حضرت دارند؛ دسته‌ای که غالباً منقول از پیامبر (ص) است، به سالهای طفولیت حضرت مربوط است؛ و گروه دیگر در بردارنده موضوعاتی مربوط به پس از شهادت و بیان ارتباط آن با حضرت مهدی (ع) است. این روایات غالباً حاوی سطحی از عواطف شیعی در قالب روایات نسبت به واقعه کربلا، یاران امام، قاتلان شهدا، و سکوت کنندگان و واکنش نشان‌دهندگان نسبت بدان است. در سطحی دیگر، آن دسته از مواردی است که بیشتر جنبه عینی دارد و غالباً با خاستگاهی روایی و جز آن، نزد شیعیان نمود بیرونی دارد.

پیش از اسلام: در منابع شیعی دسته‌ای از روایات وجود دارند که واقعه طف را به پیامبران پیشین پیوند داده‌اند. در این روایات، گستره وسیع توجه عالمیان به این امر مد نظر بوده و بر آن‌اند که ارزشمندی شهادت امام (ع) را در منظر انبیای پیشین بیان دارند. بنابر روایتی، نخستین کسی که بر قاتل امام

حسین (ع) لعنت فرستاده، ابراهیم خلیل (ع) بود. او همچنین به فرزند خود وصیت نمود که چنین کند؛ پس از او موسی، داوود و عیسی (ع) نیز به همراه قوم خود چنین کردند (ابن قولویه، ۱۴۲-۱۴۳). در همین راستا در روایتی که موسی (ع) در هم‌کلامی با پروردگار خویش، خواسته فرد گناهکاری از بنی اسرائیل مبنی بر طلب عفو الهی را بیان می‌کند، از سوی پروردگار گفته می‌شود که جز قاتل حسین (ع)، توبه کنندگان مورد عفو الهی قرار می‌گیرند. در ادامه این روایت سخن از گریستن بر امام (ع) و فضیلت آن نیز آمده است (بحرانی، ۵۹۵-۵۹۶). در ادامه مجموعه‌ای از روایات هستند که میان امام با یحیای نبی (ع) در مبحث تولد و کشته شدن، ارتباط ایجاد کرده‌اند و در آن به یکسانی جایگاه قاتلان یحیی بن زکریا و حسین بن علی (ع) در آتش جهنم اشاره کرده‌اند (ابن بابویه، ثواب، ۲۱۶؛ دلائل، ...، ۱۷۷؛ ابن‌نما، ۷). در این روایات، حضور برخی از انبیای دیگر همچون نوح و اسماعیل صادق الوعد (ع) نیز مشاهده می‌شود (برای نمونه، نک: بحرانی، ۱۰۵، ۱۰۸-۱۰۹).

زمان پیامبر (ص): شهادت و خون خواهی حسین (ع) در برخی روایات و احادیثی از پیامبر (ص) شایان التفات است. «وای بر کسی که تو را بکشد» از جملات منقول پیامبر (ص) درباره امام حسین (ع) است (ابن قولویه، ۱۴۷). در روایتی، پروردگار در سخن با رسول خویش، خود را خون‌خواه یحیی بن زکریا و حسین بن علی (ع) یاد کرده است (قاضی نعمان، ۱۶۸/۳). نوحه فاطمه زهرا (ع) در روز حشر و گواه گرفتن پروردگار میان فرزندش حسین (ع) و قاتلان او، در همین روند روایی قابل بیان است (مسند، ...، ۴۵۹؛ جوینی، ۲۶۵-۲۶۶). همسو با این روایت، در حدیثی چنین بیان شده است که قاتلان امام (ع)، یاری رسانندگان آنها و حتی سکوت کنندگان نسبت به این واقعه، در روز حشر به شمشیر عدالت حضرت مهدی (ع) به آتش افکنده می‌شوند و عذاب فراوان می‌کشند (بحرانی، ۵۹۷-۵۹۸؛ مجلسی، ۳۰۴/۴۴).

پس از شهادت: آنچه روایات از روز شهادت امام حسین (ع) از منظر اتفاقاتی که روی می‌دهد به دست می‌دهند عبارت است از: خورشید گرفتگی، گریستن آسمان و به سرخی گراییدن رنگ آن، خون باریدن از آسمان، جاری شدن خون در چشمه‌ها، نوحه و زاری جنیان، و خونبار گشتن زمین که با برداشتن هر سنگی جریان خون مشاهده می‌شود (ابن بابویه، علل، ...، ۲۲۸/۱؛ نووی، ۵۹/۵؛ ذهبی، ۳۱۶/۳؛ بحرانی، ۵۹۱-۵۹۳). در این میان، در باوری ویژه و خاص تنها نزد شیعیان بخشهایی از اندونزی، ارتباطی میان شهادت حضرت و اسراء حضرت رسول (ص) در قالب اندیشه حضور مرکوب حضرت، براق، نمود یافته است. بر پایه این باور، با شهادت و جدا شدن سر آن حضرت، براق حضور

الاقبال ... ، ۶۵/۲؛ شهید اول، ۱۲۷؛ مشهدی، ۴۶۴). اهمیت این خون‌خواهی نزد شیعیان حتی مفهومی نمادین به «خون» امام حسین (ع) نهاده است؛ زیارت قبر امام (ع) در روز عاشورا سبب می‌شود تا خداوند، سر و صورت فرد را در روز رستاخیز با خون امام رنگین سازد و با وی محشورش نماید (ابن طاووس، همان، ۵۰/۳). در مقابل، از آن‌رو که قاتلان حضرت به نشانه قدرت، خون حسین (ع) را به سر و چشم خود مالیدند، در روز شهادت حضرت، سرمه به چشم کشیدن نزد شیعیان کراهت یافته است (بیهقی، ۴۵۵؛ ابن‌عابدین، ۷۵۲/۶؛ دمیاپی، ۳۰۱/۲؛ برای آیینها، نک: بخش «فرهنگ عامه» در همین مقاله). از باورهای محکم شیعه درباره دشمنان حسین (ع)، انتقام و قصاص این جهانی برای ایشان است. روایات پرشماری سخن از آن دارند که به لعن و نفرین امام (ع) در زمان نبرد، و نیز در دیگر موارد به خواست الهی نمونه مصائب وارده بر شهدا، بر آنها و حتی در نسلهای بعدی آنها وارد گشته است (بحرانی، ۶۰۷ بی).

ج - نمود قیام در آیینهای مذهبی: ارزشهای قیام حق‌طلبانه و شهادت مظلومانه امام حسین (ع) و یاران او از یک طرف و آزار و بی حرمتی به خاندان وی و مصائب وارده بر ایشان در زمان اسارت از طرف دیگر، همیشه دارای اهمیت بسزایی نزد شیعیان بوده است. ایشان از دیرباز از دو جنبه پاسداشت مفاهیم جورستیزی و نیز اندوه این محنتها به سمت برپایی آیینهای مذهبی برای زنده‌نگاه‌داشتن قیام حسینی و مصیبت و اندوه بازماندگان آنها داشته‌اند. زیارت قبر امام (ع) و یاران (مفید، مسار ... ، ۴۴) و خواندن زیارت‌نامه‌های مربوط که در آنها غالباً هم اندوه و حزن و هم خون‌خواهی امام مد نظر داشته می‌شود، از جمله قدیم‌ترین نمونه‌های این آیینها ست (طوسی، مصباح ... ، ۷۲۲ بی؛ مشهدی، ۴۹۶ بی). گاه حتی خواندن زیارت‌نامه‌ها از راه دور نیز توسط شیعیان، مخصوصاً در زمانهایی خاص، انجام می‌گیرد (ابن‌قولویه، ۳۲۶).

از آنجا که قیام حضرت بر اساس تقویم هجری در ماه محرم به وقوع پیوسته، و مسیر حرکت کاروان اسیران تا ماه بعد از آن، صفر، ادامه داشته است، این دو ماه نزد شیعیان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. لذا در این دو ماه مخصوصاً دهه اول محرم، به خصوص روزهای نهم (تاسوعا) و دهم (عاشورا)، نیز سومین، هفتمین و چهلمین روز شهادت امام (ع)، مجموعه آیینهایی در قالب شبیه‌سازی رخداد واقعه طف، عزاداری، و افسوس بر ناتوانی تاریخی در یاری رساندن به امام (ع) در جوامع شیعی صورت می‌گیرد. تشکیل مجالس و عظم و عزاداری در تکایا و مساجد، راه اندازی دسته‌های سینه‌زنی در معابر، تعزیه،

یافته، سر را به سمت بهشت حمل می‌کند. یاران حضرت با عشقی که به او داشتند مانع این کار می‌شوند و براق با مشاهده این علاقه، سر را نزد آنها بازمی‌گرداند و خود به هوا پرواز می‌کند («مراسم ...»، npn).

در بخش دیگری از روایات، فارغ از نشانه‌های روز فاجعه، سخن از بیان ارتباطی است میان ظهور حضرت مهدی (ع) با شهادت امام حسین (ع). در واقع در این روایات، خون‌خواهی توسط حضرت مهدی (ع) در شمار اصلی‌ترین نشانه‌ها و علایم ظهور بیان شده است (طوسی، الغیبه، ۴۷۵). در آن روز یاران مهدی (ع) شعار «یا لثارات الحسین» سر می‌دهند و امام دوازدهم قاتلان و دشمنان را با شمشیر خود به آتش جهنم رهنمون می‌گردد (بحرانی، ۵۹۷-۵۹۸؛ مجلسی، همانجا؛ نووی، ۱۱۴/۱۱). در بخشی از زیارت جامعه ائمه معصومین (ع) نیز در مجموعه‌ای از صفات در یادکرد از آن حضرت، او نداکننده به شعار «یا لثارات الحسین» خوانده می‌شود (مشهدی، ۱۰۷).

از نشانه‌های بارز بازتاب این تفکر شیعی را می‌توان در تفاسیری از برخی آیات الهی مشاهده نمود؛ برای نمونه در تفسیر آیه ۳۳ از سوره اسراء (۱۷)، موضوع به شهادت مظلومانه امام حسین (ع) و خون‌خواهی آن توسط امام مهدی (ع) تفسیر شده است (ابن‌قولویه، ۱۳۵). برای نمونه‌ای دیگر می‌توان به تفسیر آیه ۳۹ از سوره حج (۲۲) اشاره کرد که بر همین منوال حضرت مهدی (ع)، منتقم اصلی خون حسین (ع)، مصداق سخن الهی در این آیه معرفی گشته است (قمی، ۸۴/۲؛ مجلسی، ۲۲۳/۲۴-۲۲۴). شاید همین دست آثار سبب گشته تا در برخی از روایات، ظهور حضرت مهدی (ع) در عاشورا دانسته شود (ابن‌بابویه، کمال ... ، ۶۵۳-۶۵۴؛ مفید، الارشاد، ۳۷۹/۲؛ ابن‌طاووس، الملاحم ... ، ۳۶۴). شایان ذکر است که شهادت امام حسین (ع) در طول تاریخ شیعه، به‌عنوان یکی از فاجعه‌آمیزترین وقایع روی‌نموده بر اهل بیت (ع) به شمار می‌رود. بر همین اساس، پایه‌های اندیشه نوحه و زاری بر سیدالشهدا و بیان استحباب آن در منابع به‌عنوان روشی شیعی در زنده نگاه داشتن آتش غضب و خون‌خواهی قاتلان آن حضرت است (برای روایات نوحه و عزاداری، نک: بحرانی، ۵۲۵ بی). در این منظر، دست‌اندرکاران به شهادت رساندن امام (ع) و یاران وی و به اسارت بردن خاندان او، در آن جهان و حتی در این دنیا مستوجب تقاص پس دادن خواهند بود.

به‌رغم استواری اندیشه گذشت و اغماض از خطای افراد، اما در این مورد خاص، همسو با بزرگداشت یاران امام (ع)، لعن همیشگی بر قاتلان حضرت چنان در این اندیشه به چشم می‌خورد که حتی در روایاتی که مبنی بر لعن فرستادن به یزیدیان هنگام نوشیدن آب آمده، تصریح شده که مبتنی بر تشنه نگاه داشتن امام و یاران و خاندان او در گرمای کربلا ست (ابن‌طاووس،

نخل گردانی و نمونه‌ای از آن با نام «تابوئیک» در بخشهایی از اندونزی («مراسم»، npn)، برافراشتن پرچمها و علائمی به نشانه و مفهوم تلاش برای یاری رسانی به امام، اطعام عمومی، و برپایی نمازهای خاص از جمله آیینهایی است که در این دوره زمانی انجام می‌گیرد (ابن طاووس، *الاقبال*، ۱۹/۳، ۴۶؛ مفید، *الاشراف*، ۳۰؛ گلپایگانی، ۳۱۸/۲؛ سبزواری، ۲۰۵).

نذورات مختلف از آیینهای رایج میان شیعیان مخصوصاً در این ایام است که در شکل و صورتهای مختلفی امکان بروز می‌یابد؛ وجه اشتراک همه آنها عزاداری بر شهیدان و خاندان حسین بن علی (ع) و زنده نگاه داشتن هدف غایی آنها در مسیر حق طلبی، جورستیزی، مبارزه با ظلم و فساد، و پایداری در مسیر الهی است (نیز نک: ایوب، 108-110، 49-55).

در میان آیینهای دینی متأثر از قیام حضرت، برخی مراسم متأثر از فرهنگ و عرف جوامع مختلف نیز در طول زمان بروز نموده است. این دست آیینها سبب شد تا گاه انواعی از تحریفها در برخورد با معنای نخستین و ماهیت اصلی قیام روی نماید. از همین دست تحریفها می‌توان به برخی از آیینها و مراسم متأخر مداحی شهدای کربلا اشاره کرد که در آنها با خروج از مفاهیم اساسی قیام همچون جورستیزی، به سمت تبیینی غیرمتعارف از زیبایی چهره شهیدان از جمله ابوالفضل عباس (ع) گرایش پیدا کرده است. این افزوده‌های عوام بیشتر در قالب شورانگیزی و محزونی بیشتر روایت قیام و شهادت امام و یارانش بوده است. اما در کنار اینها، گاه برخی روایات به عنوان افزوده و تحریف در اندیشه شیعی روی نموده که بیشتر جنبه التقاطی داشته و برخوردار از ریشه‌هایی به دور از باورهای اصیل شیعه است؛ از آن میان می‌توان به این سخن اشاره کرد که امام فدای گناهان امت شده است که می‌توان آن را برخوردار از ریشه‌های مسیحی دانست (نک: مطهری، ۲۵۶/۳؛ شریعتی، ۱۸۸-۱۸۹؛ قس: ابن بابویه، عیون ...، ۶۴/۲)، تحریفهایی در آیینها که بسیاری از روشنفکران از جمله مرتضی مطهری را به مقابله با آنها برانگیخت (نک: ۲۵۱/۳؛ به: نیز شریعتی، سراسر کتاب).

مآخذ: ابراهیم ثقفی، *الغارات*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۵-۱۳۵۴ ش؛ ابن ابار، محمد، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ ابن ادریس، محمد، *السرائر*، قم، ۱۴۱۰ ق؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به کوشش ابن محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ ق/۱۹۵۹ م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، بیروت، ۱۴۱۱ ق؛ ابن بابویه، محمد، *الامالی*، قم، ۱۴۱۷ ق؛ همو، *نواب الاعمال و عقاب الاعمال*، به کوشش محمد مهدی حسن خراسان، نجف، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ همو، *علل الشرائع*، نجف، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۶ م؛ همو، *عیون اخبار الرضا (ع)*، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ همو، *کمال الدین و تمام النعمة*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *فتح الباری*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی و محب‌الدین خطیب، بیروت، ۱۳۷۹ ق؛ ابن رستم طبری، محمد، *المستترشد*، به کوشش احمد محمودی، تهران، مؤسسه کوشانپور؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، متمم، به کوشش زیاد محمد منصور، مدینه،

۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابن طاووس، علی، *الاقبال بالاعمال الحسنة*، به کوشش جواد قیومی اصفهانی، قم، ۱۴۱۴ ق؛ همو، *اللهورف*، قم، ۱۴۱۷ ق؛ همو، *الملاحم و الفتن*، نجف، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ ابن عابدین، محمد امین، *رد المحتار علی الدر المختار*، بیروت، ۱۳۸۶ ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۴۱۲ ق؛ ابن قولویه، جعفر، *کامل الزیارات*، به کوشش جواد قیومی، قم، ۱۴۱۷ ق؛ ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، بیروت، ۱۴۱۱ ق/۱۹۹۰ م؛ ابن نما، محمد، *مثیر الاحزان*، نجف، ۱۳۶۹ ق؛ ابومخنف، لوط، *مقتل الحسین*، به کوشش حسن غفاری، قم، مطبعة علمیه؛ *اخبار الدولة العباسية*، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، ۱۳۹۱ ق؛ بحرانی، عبدالله، *عوامل العلوم*، قم، ۱۴۰۷ ق؛ بدوی، عبدالرحمان، *الخوارج و الشیعة*، قاهره، ۱۹۹۸ م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش گویتین، بیت المقدس، ۱۹۳۸ م، ج ۵؛ بیهقی، احمد، *السنن الکبری*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، مکه، ۱۴۱۴ ق/۱۹۹۴ م؛ جوینی، ابراهیم، *تراشد السطین*، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ حسن، ناجی، *ثورة زید بن علی*، بغداد، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶ م؛ *دلائل الامامة*، منسوب به ابن رستم طبری، قم، ۱۴۱۳ ق؛ دمیاطی، ابوبکر، *اعانة الطالبین*، بیروت، دار الفکر؛ ذهبی، سیر؛ سبزواری، محمد، *معارج الیقین*، قم، ۱۴۱۰ ق/۱۹۹۳ م؛ سلاوی، احمد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری، بیروت، ۱۹۵۴-۱۹۵۶ م؛ شریعتی، علی، حسین وارث آدم، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ شهید اول، محمد، *المنزاة*، به کوشش محمدباقر ابطحی، قم، ۱۴۱۰ ق؛ شهید ثانی، زین‌الدین، *الروضة البهیة*، به کوشش محمد کلانتر، قم، ۱۴۱۰ ق؛ *الصحیفة السجادية*؛ طبری، تاریخ، بیروت، مؤسسه الاعلمی؛ طوسی، محمد، *الامالی*، قم، ۱۴۱۳ ق؛ همو، *الغیبة*، به کوشش عبداللہ طهرانی و علی احمد ناصح، قم، ۱۴۱۱ ق؛ همو، *مصباح المتیجد*، تهران، ۱۳۳۹ ق؛ عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم، *چهارده نور پاک*، تهران، ۱۳۸۱ ش؛ فتال نیشابوری، محمد، *روضه الواعظین*، به کوشش محمد مهدی خراسان، نجف، ۱۳۸۶ ق؛ قاضی نعمان، شرح الاخبار، به کوشش محمد حسینی جلالی، قم، ۱۴۰۹-۱۴۱۲ ق؛ قرآن کریم؛ قمی، علی، *تفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزائری، نجف، ۱۳۸۶-۱۳۸۷ ق؛ گلپایگانی، محمدرضا، *مجمع المسائل*، قم، ۱۳۷۲ ش؛ مازندرانی، محمد صالح، شرح اصول الکافی، با تعلیقات ابوالحسن شعرانی، به کوشش علی عاشور، بیروت، ۱۴۲۱ ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ مستند زید ابن علی، به روایت ابو خالد واسطی، بیروت، دار مکتبة الحیة؛ مشهدی، محمد، *المنزاة الکبری*، به کوشش جواد قیومی، قم، ۱۴۱۹ ق؛ مطهری، مرتضی، *حماسة حسینی*، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ مفید، محمد، *الارشاد*، بیروت، ۱۴۱۴ ق؛ همو، *الاشراف*، بیروت، ۱۴۱۴ ق/۱۹۹۳ م؛ همو، *مسار الشیعة*، بیروت، ۱۴۱۴ ق/۱۹۹۳ م؛ نووی، یحیی، *آداب الفتوی و المفتی و المستفتی*، به کوشش بسام عبدالوهاب جایی، دمشق، ۱۴۰۸ ق؛ هینسی، علی، *مجمع الزوائد*، قاهره، ۱۳۵۶ ق؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰ م؛ نیز:

Ayyub, M., *Redemptive Suffering in Islam: A Study of Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi'ism*, The Hague, 1978; *Tabuik Festival at Pariaman City: Minangkabau Culture*, <http://minangkabauculture.com/?p=11>.

فرامرز حاج منوچهری

۷. امام حسین (ع) در ادب فارسی

حضور نام و تجلی شخصیت ممتاز و بی‌مانند حسین بن علی (ع) در نظم و نثر فارسی، به قدمت و دیرینگی شعر و ادب در گستره ایران فرهنگی است. نام حسین و یا معروف‌ترین کنیه او «اباعبدالله»، و برخی از القاب وی چون مظلوم کربلا، سیدالشهداء، سالار شهیدان، سرور آزادگان و شاه تشنه‌لبان و نامهایی که ملازم یا در تقابل با نام او هستند، مانند شمر، کربلا، یزید و عاشورا، بخش عظیمی از شعر مذهبی فارسی را تشکیل می‌دهد که در روزگار ما بدان «شعر عاشورایی» می‌گویند. بسیاری از این سروده‌ها نقطه

توصیف می‌کند: «شمع آل محمد، و از جمله علایق مجرد، سید زمانه خود ...، از محققان اولیا و قبله اهل بلا و قتیله دشت کربلا» (هجویری، ۱۰۸-۱۱۰). صاحب کشف الاسرار نیز ضمن تأکید بر علو مقام و مکارم امام حسین (ع)، احساس خود را این گونه از واقعه کربلا بیان می‌کند: «چون حسین (ع) کشته شد، آسمان خون گریست» (میبدی، ۱۰۰/۹). دیگر متون عرفانی و ادبی، به عنوان شعر منثور، هریک فضیلت یا فضیلتی از آن حضرت به دست داده‌اند که در بسیاری از موارد چونان شعر منظوم مؤثر است (برای نمونه، نک: قشیری، ۴۲۵/۱؛ عطار، تذکره ...، ۸۲۰؛ مولوی، کلیات ...، ۲۰۱/۱؛ فیه ما فیه، ۱۵۸؛ افلاکی، ۸۳۴-۸۳۳/۲؛ اسیری، ۲۲۵؛ حمیدالدین، ۲۱۳؛ بهاء‌الدین، ۳۱۶؛ نصیرالدین، ۴۵۶؛ جامی، بهارستان، ۶۶ ب).

ب - متون نظم: کاربرد نظم به جای شعر، نزد ادیبان و محققان حوزه ادب، به ویژه آنان که به نظم و نثر از منظری سنتی می‌نگرند، معمول است و از این دیدگاه، مراد از نظم یا شعر، شعر منظوم یا کلام موزون و مقفاست؛ کلامی خیال‌انگیز که از احساسات و عواطف گوینده آن مایه می‌گیرد (نک: شبلی، ۶/۴؛ بهار، بهار و ...، ۲/۱).

گزارش وقایع جان‌سوز کربلا را در قالب شعر منظوم می‌توان به دو دوره متقدمان و متأخران تقسیم کرد:

۱. **دوره متقدمان:** این دوره که دوره حکومت حکمرانان غیرشیعی بر ایران است، از سده ۴ ق/۱۰ م، یعنی آغاز رواج شعر در شیعیان شروع می‌شود و تا سده ۱۰ ق/۱۶ م، مقارن استقرار دولت شیعی صفوی ادامه می‌یابد. در این دوره، تمامی یا دست کم اکثر شاعران، چه شیعی و چه سنی، هریک به نوعی به واقعه کربلا و شهادت مظلومانه امام حسین (ع) پرداخته‌اند.

نخستین شاعر مرثیه‌سرا در این دوره، کسایه مروزی است. قصیده ۵۰ بیتی او (نک: ص ۶۹-۷۶)، قدیم‌ترین سوگ‌نامه شهیدان کربلا در ادب فارسی است (ریاحی، ۳۵؛ ریپکا، ۲۱۳). کسایه مروزی ضمن آن قصیده تصریح می‌کند که مقتل‌گویی را بر مدح‌پردازی و غزل‌سرایی ترجیح می‌دهد:

دست از جهان بشویم، عزّ و شرف نجویم / مدح و غزل نگویم، مقتل کنم تقاضا // میراث مصطفی را، فرزند مرتضی را / مقتول کربلا را، تازه کنم توّلاً // ... (ص ۷۳).

اگر مرثیه کسایه به اندازه قصیده‌های او شیوا نیست، از آن رو ست که مرثیه‌سرایی، تجربه‌ای تازه است که پختگی و کمال آن به گذشت زمان نیاز دارد (ریاحی، ۳۸). پس از کسایه، شاعرانی چون قوامی رازی، سنایی، عطار، مولوی، سیف فرغانی و جامی، به ویژه از امام حسین (ع) و واقعه کربلا هنرمندانه سخن گفته‌اند:

قوامی رازی نیز از مشاهیر مناقب‌خوانان در قرن ۶ ق (نک: صفا،

اوج تجلی و تلاقی هنر، احساس و عاطفه به شمار می‌آید. علاقه‌مندان و پیروان امام در سده‌های نخستین اسلام از هر گونه تجلیل و تکریم امام یا اقامه هرگونه مراسم سوگواری ممنوع و بر حذر بودند. نخستین بار در ۳۵۲ ق/۹۶۳ م، به دستور معزالدوله دیلمی برپاداشتن مراسم عزاداری امام حسین (ع) میسر گشت (فقیهی، ۴۶۶). ادامه سده ۴ ق در پرتو آزاداندیشی و تسامح نسبی امرای ایرانی نژاد سامانی به آرامی گذشت. از نیمه دوم قرن ۵ و تمامی قرن ۶ ق، تعصبات مذهبی و زدوخوردهای خونین دینی رواج داشت (صفا، تاریخ ...، ۱۳۶/۲). سلطان محمود غزنوی «از بهر قدر عباسیان انگشت در جهان در کرده» قرمطی می‌جست و به دار می‌آویخت (بیهقی، ۲۸۲/۱). خشونت پادشاهان سنی مذهب غزنوی و سلجوقی با مخالفان مذهبی آنان - که تا قطعه قطعه کردن و مثله کردن پیش می‌رفت - به اوج خود رسید (برای نمونه، نک: صفا، همان، ۱۳۷/۲؛ نیز ریاحی، ۳۰).

از قرن ۷ و ۸ ق، سرودن اشعار مذهبی در میان شاعران مسلمان متداول شد و شعر وسیله بیان مناقب اهل بیت یا مرثیه آنان گشت (صفا، همان، ۳۳۶/۳). در آغاز سده ۸ ق و از دوره اولجایتو، عزاداری امام حسین (ع) و برگزاری مراسم عاشورا دوباره رونق یافت (همانجا)؛ حدیث کربلا و حکایت سالار شهیدان و یاران آن حضرت به نظم و نثر، و به ویژه به زبان مؤثر و جادویی شعر، که تأثیر آن در نفوس انسانی بیش از نثر است، بیان شد. در ادامه سخن حدیث کربلا در دو بخش گزارش می‌شود:

الف - متون نثر: متون منثور را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱. **متون تاریخی:** این متون، گرچه از لحاظ نوع بیان و زبان - که زبان و بیان ادبی است - دارای ارزش ادبی نیز هست، اما گزارشهایی که در این متون از واقعه کربلا به دست داده شده، دارای ارزش تاریخی است و محققان حوزه تاریخ می‌توانند از این متون استفاده کنند (برای نمونه، نک: مسعودی، ۶۱-۵۸/۲ و پیش از ۴۰ موضع دیگر؛ بیهقی، همانجا؛ بیرونی، ۴۲۰-۴۲۲؛ ناصر خسرو، ۷۲، ۷۵، ۸۵، ۱۰۶؛ راوندی، ۴۵۴؛ مجمل ...، ۳۳۱، ۳۶۰؛ حمدالله، ۲۰۲-۲۰۱ ب). آثاری چون *روضه الشهداء* ملاحسین واعظ کاشفی، گرچه از لحاظی در شمار کتب تاریخی است، اما گزارشهایی که در این کتاب از واقعه کربلا صورت گرفته است، از لحاظ تأثیر به شعر می‌ماند (نک: شعرانی، ۶؛ سادات، ۲۲).

۲. **متون عرفانی و ادبی:** بیان و زبان شاعرانه این متون از یک سو، و گزارش ادیبانه سجایا و فضایل سیدالشهدا و یاران آن حضرت، این متون را غالباً به حوزه شعر وارد می‌کند. گذشته از آن، از منظر فلسفی نیز این متون، شعر منثور به شمار می‌آیند و دارای همان تأثیری هستند که از شعر منظوم انتظار می‌رود؛ چنان که مؤلف کشف المحجوب، امام حسین (ع) را این گونه

تاریخ، ۱۹۳/۲؛ سادات، ۲۳) و یکی از قدمای شعرایی است که در ماتم جان‌سوز سید الشهدا (ع)، قصیده‌ای مشتمل بر ۵۹ بیت سروده است، به مطلع «روز دهم ز ماه محرم به کربلا/ ظلمی صریح رفت بر اولاد مصطفی // هرگز مباد روز چو عاشور در جهان/ کان روز بود قتل شهیدان به کربلا // ...» (ص ۱۲۵-۱۲۷). سنایی نام حسین (ع) و ماجرای کربلا و شهادت او را دست‌مایه خلق و ابداع مضمونهای بلند عرفانی و اخلاقی می‌سازد و با بهره‌گیری از محسنات بدیعی، گاه یادآوری می‌کند که مردان خدا هم در این دنیا مرگ نفس خویش را می‌بینند و گاه بر لزوم تحمل رنج و بلا در انجام دادن اعمال دینی تأکید می‌ورزد (نک: چیتیک، ۹۲) و چنین می‌آورد: «چون سنایی ز خود نه منقطعی / چه حکایت کنی ز حال حسین» (دیوان، ۵۵۲، بیت ۸)، یا: «این عروسی است که از حسن رخس با تن تو / گر حسینی همه جز خنجر و جز پیکان نیست» (همان، ۹۷، بیت ۴؛ نیز نک: ۴۱، بیت ۱).

سنایی همچنین حسین (ع)، یزید و شمر را به نیروهایی متضاد همانند می‌کند که در روح آدمی در کارند: «دین حسین تو ست، از و آرزو خوک و سگ است / تشنه این را می‌کشی و آن هر دو را می‌پروری // بر یزید و شمر ملعون چون همی لعنت کنی / چون حسین خویش را شمر و یزید دیگری» (همان، ۶۵۵، بیت‌های ۱ و ۲).

سنایی همچنین در حدیقه، حسین (ع) را با تعبیراتی چون «سلالة انبیا و فرزند اصفیا و اولیا و اوصیا و شهید کربلا و نور چشم مصطفی، پاره تن مرتضی، جگر گوشه زهرا» توصیف می‌کند که «یاد او روشنی بخش چشمان است» (ص ۲۶۶). وی شهادت چنان امام بزرگی را حادثه‌ای بس عظیم و الیم می‌شمارد که از اندوه ظلم شمر و آل زیاد «پیامبر جامه بر تن دریده، علی خون گریسته، فاطمه روی خراشیده، شهربانو دژم گشته، علی‌اصغر افسرده، روبهان مرده شیر شده، کافران فگار از ذوالفقار علی (ع)، اینک قرین باغیان گردیده‌اند» (همان، ۲۷۰)؛ با چنین دیدگاهی یزید و یاران او را سزاوار لعن و نفرین می‌داند و در پایان می‌گوید: هر که بدگوی آن سگان باشد / دان که او شاه آن جهان باشد (ص ۲۷۱).

عطار نیز دفتر و دیوان خود را به نام آن امام همام می‌آراید و حسین را «ولی خدا و رسول، خورشید آسمان معرفت، مخدوم افلاک، سلطان ده امام» می‌نامد که «اورالب تشنه با دشنه به خون آغشتند، چنان که خورشید از درد و اندوه، روی در پس ابرها نهان کرد» (نک: مصیبت‌نامه، ۳۷، بیت‌های ۱-۱۵). به گفته او جان پاک هزاران نبی خدا در کربلا صف کشیدند، چون در آن تموز او را تشنه جگر سر بریدند؛ ظلمی بیش ازین در تصور نیامد. نیز در کمال ادب و ارادت می‌گوید: «کاشکی ای من سگ هندوی

او / کمترین سگ بودمی در کوی او // یا در آن تشویر آبی گشتمی / در جگر او را شرابی گشتمی» (همانجا، بیت‌های ۱۴ و ۱۵). مولانا جلال‌الدین این شاعر بزرگ، کمتر از ۲۰ بار در بیش از ۵۰۰۰۰ بیت از سروده‌های خود به امام حسین (ع) و واقعه کربلا اشاره کرده است، اما نوع نگاه او حائز اهمیت بسیار است. مولانا با آوردن یکی از کلمات حسین، یزید، کربلا، شمر و عاشورا - که همه قدرت تداعی‌کننده یکسانی دارند - مجموعه کاملی از تصاویر عاشورا را به ذهن متبادر می‌سازد. وی گاه حسین (ع) را در تقابل با یزید می‌آورد: از ناز برون آی، کزین ناز به ارزی / تو روشنی چشم حسینی، نه یزیدی (کلیات، ۵۵/۷، غزل ۳۱۸۲؛ بیت ۱۲۳-۱۲۴)؛ و گاه از حسین به حیات، و از یزید به مرگ تعبیر می‌کند (همان، ۱۹۱/۲، بیت ۹۲۰۶)؛ شب مرد و زنده گشت حیات است بعد مرگ / ای غم بکش مرا که حسینم تویی یزید. آنچه درباره امام حسین (ع) شایان گفتن است، پیروزی او ست در جهاد اکبر، و تنها به برکت عظمت معنوی او ست که شهادت وی معنا می‌یابد و پیروی کردن از او همانا پرداختن به جهاد اکبر است و به تعبیر مولانا «آب بگذاشتن و تیغ آبدار برگرفتن» است: «حسین کربلایی، آب بگذار / که آب امروز تیغ آبدار ست» (همان، ۲۰۳/۱، بیت ۳۰۶۶۲؛ نیز نک: چیتیک، ۹۴).

اگر مولانا در مثنوی توبه مغفلی که تمام عمر خود را تباه ساخته است، به عزاداری شیعیان حلب در عاشورا تشبیه می‌کند و آنان را مورد ملامت قرار می‌دهد (دفتر ۶، بیت ۷۷۷ ب)، بدان سبب است که در ورای رنج ظاهری امام (ع)، سعادت را می‌بیند که حاصل پیروزی معنوی آن حضرت است (چیتیک، همانجا)؛ سعادت را که از وصال محبوب به بار می‌آید و مولانا در این ابیات راه عشق و وصال محبوب الهی را، که راهی جز راه عشق نیست، نشان می‌دهد و به مخاطبان متذکر می‌شود که باید چون حسین از سر جان و جهان برخیزند تا به وصال حق نایل آیند (نک: همان، دفتر ۶، بیت‌های ۷۹۰-۷۹۲، ۷۹۷-۷۹۸). تشبیه دل، که جلوه‌گاه حقیقت است به حسین (ع) و تشبیه فراق، که همانا دوری از محبوب است به یزید، با استفاده از اشتیاق غیرعلمی، اما دلپذیر کربلا (= کرب و بلا) نیز مؤید همین معنا ست (شیمیل، ۲۶۳): «دل است همچو حسین و فراق همچو یزید / شهید گشته دو صد ره به دشت کرب و بلا» (مولوی، کلیات، ۱۹۱/۲، بیت ۹۲۰۶؛ شیمیل، همانجا). هدف اصلی سوگواری در عاشورا نیز گریستن بر آنچه به ظاهر در کربلا بر حسین (ع) و یاران او رفت، نخواهد بود که هدف نهایی همانا گام نهادن در راه حسین است که راه عشق الهی و ستیز با ظلم و جور و ایستادن در این راه است (چیتیک، ۹۴-۹۵؛ نیز نک: مولوی، مثنوی، دفتر ۶، بیت ۷۹۵ ب). تجلیل مولانا از امام حسین (ع) را تنها در غزل معروف او نیز می‌توان دید: کجایید ای شهیدان خدایی / بلاجویان دشت کربلایی // ... (نک: ۹۴-۹۵؛ نیز نک: مولوی، مثنوی، دفتر ۶، بیت ۷۹۵ ب). تجلیل

سرانجام ابن حسام قهستانی، یا خوسفی، شاعر شیعی سده ۹ ق (نک: رازی، ۳/۳۸۸-۳۸۹؛ نفیسی، ۲۰۶/۱، ۲۷۵؛ صفا، همان، ۴/۳۱۵)، گذشته از آنکه منظومه *خاوران‌نامه* را در بحر متقارب در شرح غزوات حضرت علی (ع) به نظم آورده (۳۱۷/۴؛ سادات، ۲۳)، در قصیده‌ای با ردیف «حسین» ضمن مرثیه امام، ارادت خود را نسبت به اهل بیت نشان می‌دهد (نک: سراسر اثر).

۲. دوره متأخران تا امروز (از عصر صفوی تا روزگار حاضر): پس از استقرار صفویان (۹۰۷-۱۱۴۸ ق) و رسمیت یافتن مذهب تشیع، سرودن اشعار مذهبی و ساختن منظومه‌ها در مناقب یا مرثیه‌های دین رونقی تمام یافت. شعر که پیش از این در خدمت دربارها و برای تبلیغ قدرت و شوکت آنها بود، در این زمان به توصیه پادشاهان صفوی برای ترویج تشیع به کار رفت. شاعران و نویسندگان نیز به پسند عموم توجه کردند و با عاطفی‌تر کردن شرح و بیان ماجرای کربلا از دلها ندای واحسینا برانگیختند و در مدح و ستایش و مرثیه‌های دین دیوانها و دفترها آراستند. اما بسیاری از این آثار و اشعار، عامه‌پسند و فاقد جنبه‌های ادبی و مستندات تاریخی بود و نمی‌توان آنها را در زمره ذخایر گرانبهای ادب فارسی به شمار آورد (صفا، همان، ۵/۸۷-۸۹؛ رپیکا، ۴۱۳؛ براون، تاریخ ...، ۱۸۴؛ سادات، ۲۴). در این دوره کمتر شاعری را می‌توان یافت که شعری در ستایش پیامبر (ص) و امامان شیعه (ع) نسروده باشد. اما منقبت‌گویی ویژه شعر عصر صفوی و یا ابتکاری از شاعران آن دوره نیست، بلکه باید آنان را به منزله پیروان شاعران منقبت‌گوی سده‌های ۸ و ۹ ق بدانیم (صفا، همان، ۵/۶۲۲). به گفته اسکندر بیک منشی (۱/۱۷۸)، در زمان شاه طهماسب شماری هفت بند به پیروی از هفت‌بند ملاحسن کاشی سروده و عرضه شد و محتشم در چنین فضایی، دوازده‌بند معروف خود را که واژه واژه آن اندوه مجسم است، در سوگ شهیدان کربلا سرود و خود را پُرآوازه ساخت (نک: صفا، همان، ۵/۷۹۶؛ رپیکا، ۴۱۹؛ سادات، ۲۵-۲۶).

پس از محتشم شاعران بسیاری به تقلید از او یا تحت تأثیر اوضاع و احوال پدید آمده از حاکمیت مذهب تشیع، به مرثیه‌سرایی روی آوردند و به واقعه کربلا نیز به مثابه مضمونی اعتقادی و شاعرانه نگریستند و به صورتهای گوناگون به نظم آن پرداختند. شمار این شاعران در پهنه ایران فرهنگی یعنی ایران، آسیای میانه، افغانستان و شبه‌قاره، کم نیست (نک: همو، ۲۷؛ آری‌پور، ۱۱۷/۱، ۱۲۴-۱۲۶؛ خورشیده‌ها ...، ۴۴-۴۵). از این گروه، برخی ضمن اشعار خود، به واقعه کربلا اشاره کرده‌اند (به‌عنوان نمونه، نک: صائب، ۲/۹۲۸، غزل ۱۸۸۹؛ شهریار، ۲/۲۶۳) و برخی به گزارش شاعرانه واقعه کربلا پرداخته‌اند که به اختصار از نام‌آورترین آنها به‌عنوان نمونه سخن می‌گوییم و در این گزارش شاعران را به دو گروه تاریخ‌گرایان و عرفان‌گرایان تقسیم

کلیات، ۵۶/۶، بیت ۲۷۰۷).

سیف فرغانی نیز شاعر عارف و از سخنوران معروف قرن ۷ و ۸ ق است که مرثیه او در رثای شهیدان کربلا مشهور است (نک: صفا، تاریخ، ۳/۶۳۷؛ سادات، ۲۲). وی مردم را به اقامه مراسم تعزیت «کشته کربلا»، «گوهر مرتضی» و «فرزند رسول» و ندبه و زاری در این عزا دعوت کرده است. سیف خود «نوحه» می‌خوانده، و می‌گفته است: «من می‌گویم شما بگریید» (صفا، مقدمه بر ...، ۳۱). طلیعه قصیده ۱۹ بیتی سیف چنین است: ای قوم درین عزا بگریید/ بر کشته کربلا بگریید// با این دل مرده خنده تا چند/ امروز در این عزا بگریید// فرزند رسول را بکشند/ از بهر خدای را بگریید ... (ص ۱۷۶-۱۷۷).

غیر از این شاعران، شاعران دیگری نیز با به‌کارگیری شیوه‌های هنرمندانه به واقعه کربلا اشاره کرده‌اند و مضامین شاعرانه آفریده‌اند، چنان‌که خاقانی خود را در مظلومیت به حسین (ع)، معاندان خود را به یزید و شمر، روزگار خود را به عاشورا، و شروان را به کربلا تشبیه می‌کند (دیوان، ۲، بیت ۱۱، نیز نک: ختم ...، ۱۸۳).

کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی خنده را در محرم حرام می‌داند و می‌گوید در مصیبت کربلا باید سخت گریست و در این کار از ابرها اشک وام کرد (نک: ص ۶۲۸، بیت‌های ۶-۸).

سید حسن غزنوی ضمن تشبیه لاله غرقه به خون به حسین (ع) (ص ۱۵۸، بیت ۱۲)، تصریح می‌کند که مصیبت‌های بزرگ عالم پرتوی از مصیبت حسین (ع) است (نیز ص ۷۵، بیت ۹). سعدی نیز با اظهار دردمندی و فروتنی در برابر اهل بیت، خدا را به فرزندان فاطمه (ع) و خون پاک شهیدان کربلا سوگند می‌دهد تا به دل‌های خسته مرهمی عطا کند: یا رب به نسل طاهر اولاد فاطمه/ یا رب به خون پاک شهیدان کربلا// یا رب به صدق سینه پیران راست‌گوی/ یا رب به آب دیده مردان آشنا// دل‌های خسته را به کرم مرهمی فرست/ ... (ص ۷۰۲).

خواجوی کرمانی (نک: ص ۵۰، بیت ۱۲) و سلمان ساوجی (نک: ص ۴۲۳-۴۲۶) نیز هر یک به گونه‌ای به واقعه کربلا و شهادت امام حسین (ع) پرداخته‌اند و حسن بن محمود کاشانی آملی، مشهور به حسن کاشی از شاعران سده ۸ ق، شاعری است که ستایش او از امامان دوازده‌گانه (صفا، تاریخ، ۳/۷۴۵) در خور توجه خاص است و هفت بند او در منقبت حضرت علی (ع) سخت مشهور است (نک: کاشی، ۵۵-۵۸). برخی حسن کاشی را صاحب کرامات نیز دانسته‌اند (نک: دولت‌شاه، ۲۹۷).

جامی خاتم الشعرا سبک عراقی در سده ۹ ق (نک: براون، از سعدی ...، ۷۳۴)، با اظهار ارادت خاص به امام حسین (ع)، سفر به کربلا و زیارت مرقد امام را در «مذهب عشاق فرض عین» اعلام می‌کند (دیوان، ۷۸).

می‌کنیم:

الف - تاریخ گرایان: این گروه که باید آنها را اکثریت خواند، واقعه کربلا و شهادت امام حسین (ع) را از منظری تاریخی نگریسته‌اند و به گزارش شاعرانه آن پرداخته‌اند. از این گروه‌اند:

۱. صباحی بیدگلی (د ۱۲۱۳ ق / ۱۷۹۸ م)، سراینده ترکیب‌بندی در ۱۴ بند، در مرثیه شهیدان کربلا که این گونه آغاز می‌شود (ص ۱۶۰-۱۶۸): «افتاد شامگه به کنار افق نگون / خور چون سر بریده از این طشت واژگون»؛ چهارده بند صباحی گرچه به اندازه دوازده بند محتشم شهرت نیافته است، اما از لحاظ هنری و از منظر شاعرانه اگر برتر از ترکیب‌بند محتشم نباشد فروتر از آن نیست.

۲. عبدالرزاق لاهیجی، سراینده قصیده‌ای ۱۲۰ بیتی در منقبت امام حسین (ع) (ص ۴۷-۵۰)، و ترکیب‌بندی در ۱۴۲ بیت در رثای آن حضرت (ص ۳۶۰-۳۶۶).

۳. فیض کاشانی، سراینده دو قصیده و یک ترجیع‌بند در رثای امام (ع) (۴۲۳/۱-۴۳۲).

۴. میرزا رحیم‌نیا، شاعر قرن ۱۳ ق، که بعدها نام ابوالحسن بر خود نهاد، سراینده شماری مرثیه‌ها، در قالب مستزاد، با آهنگهای ضربی که خود آنها را «نوحه سینه‌زنی» نامیده است (آرین‌پور، ۱۱۷/۱)، مثل این مستزاد: می‌رسد خشک لب از شط فرات اکبر من / نوجوان اکبر من // سیلانی بکن ای چشمه چشم تر من / نوجوان اکبر من // ... (همو، ۱۲۴/۱-۱۲۶).

۵. جیحون یزدی (۱۳۰۲ ق / ۱۸۸۵ م)، سراینده مخمسی در عزیمت امام به میدان جنگ و ورود سر مبارک آن حضرت به دیر راهب نصرانی (نک: ص ۳۴۰-۳۴۱)؛ همچنین حوادث شام با ورود اسیران اهل بیت بدان سامان، با تعبیری چون «شاه لاهوت گذر، خسرو ناسوت گذر» در توصیف امام (ع) (ص ۳۴۱ بی).

۶. محمدتقی ملک‌الشعرا بهار، سراینده قطعه‌ای در تبرک و تیمن تربت پاک سیدالشهدا (دیوان، ۴۱/۱-۴۳)، ترجیع‌بندی در ۱۲ بند در رثای امام (ع) (همان، ۱۵۰/۱-۱۵۲)، مسمطی به مناسبت تولد آن امام (همان، ۱۹۳/۱-۱۹۵) و قصیده‌ای در منقبت آن حضرت (همان، ۱۹۶/۱-۱۹۸).

همچنین از این گروه‌اند: جلال‌الدین همایی (نک: ص ۱۲۶-۱۲۹)، و امیری فیروزکوهی (نک: ۵۰۰/۱-۵۰۸).

ب - عرفان گرایان: این گروه شاعرانی‌اند که به واقعه کربلا و شهادت امام حسین (ع) از منظری عرفانی نگریسته‌اند و به تفسیر عرفانی این واقعه پرداخته‌اند. از آن جمله‌اند:

۱. صفی علیشاه، که طی مناظره‌ای بدیع میان عقل و عشق، سبب قیام امام را عشق می‌داند و چنین اظهار نظر می‌کند که اگر امام می‌خواست به فتوای عقل عمل کند، هرگز قدم در راه

شهادت نمی‌نهاد: «... // همچنین در کربلا سلطان عشق / چون روان گردید در میدان عشق // عقل آمد راه او را سخت بست / عشق آمد از دوکونش رخت بست // ...» (نک: ص ۲۱۶).

۲. عمان سامانی (د ۱۳۲۲ ق / ۱۹۰۴ م)، سراینده مثنوی گنجینه / سرار با نگاه عرفانی به واقعه کربلا و قیام امام حسین (ع) به تفسیر عرفانی این واقعه پرداخته است (نک: سراسر اثر).

۳. ملا احمد نراقی (د ۱۲۴۴ ق / ۱۸۲۸ م)، سراینده مثنوی عرفانی طاق‌دیس. وی به تصریح، ضمن این مثنوی (نک: ص ۴۱۴-۴۳۲)، داستان کربلا را داستانی متفاوت با دیگر داستانها می‌داند و چنین اظهار نظر می‌کند که با شنیدن این داستان، شنونده داستان ابراهیم و اسماعیل را هم به فراموشی می‌سپارد و نشئه صهبای عشق و همتی والا را با همه وجود احساس می‌کند.

۴. بیدل دهلوی، شاعر بزرگ سبک هندی در شبه‌قاره با نگرش عرفانی به واقعه کربلا، کربلا را «انجمن محرمان عشق» می‌خواند و می‌سراید: کیست در این انجمن محرم عشق غیور / ماهمه بی‌غیرتیم آینه در کربلا ست (نک: ۶۶۷/۱). همچنین می‌سراید: از هجوم اشک در گرد ستم خوابیده‌ام / جیب و دامانم ز جوش این شهیدان کربلا ست (نک: ۶۳۷/۱).

۵. اقبال لاهوری (د ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م)، شاعر پارسی‌گوی پاکستان نیز طی مناظره عقل و عشق، جاذبه عشق را سبب قیام امام می‌داند (ص ۷۴-۷۵).

از امام حسین (ع) در بسیاری از متون تاریخی و ادبی، متعلق به سده ۴ ق به بعد با لقب امیرالمؤمنین یاد شده است (برای نمونه، نک: عنصرالمعالی، ۱۳۸؛ ناصر خسرو، ۷۲، ۷۵، ۸۵؛ هجویری، ۲۶۹؛ سنایی، حدیقه، ۲۶۶؛ عوفی، ۷۲، ۸۰، ۸۵؛ افلاکی، ۸۳۳/۲؛ جنید، ۲۵۱؛ جامی، بهارستان، ۵۴؛ مجدخوافی، ۲۲، ۲۶، ۲۰۵).

مأخذ: آرین‌پور، یحیی، *از صبا تا نیا*، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ ابن‌حسام قهستانی، *دیوان*، به کوشش احمد احمدی بیرجندی و محمد تقی سالک، مشهد، ۱۳۶۶ ش؛ اسکندر بیگ منشی، *عالم‌آرای عباسی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ اسیری لاهیجی، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ افلاکی، احمد، *مناقب العارفین*، به کوشش تحسین یازبجی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ اقبال لاهوری، محمد، *کلیات اشعار فارسی*، به کوشش احمد سروش، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ امیری فیروزکوهی، *دیوان*، به کوشش امیر باتو کریمی (مصفا)، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ براون، ادوارد، *از سعدی تا جامی*، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ همو، *تاریخ ادبیات ایران، از صفویه تا عصر حاضر*، ترجمه بهرام مقدادی، به کوشش ضیاء‌الدین سجادی و عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ بهاء‌الدین بغدادی، محمد، *التوسل الی التوسل*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۵ ش؛ بهار، محمدتقی، *بهار و ادب فارسی*، به کوشش محمد گلبن، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ همو، *دیوان*، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ بیدل، عبدالقادر، *کلیات*، به کوشش اکبر بهداروند و پرویز عباسی داکانی، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ بیرونی، ابوریحان، *الانوار الباقیه*، به کوشش پرویز اذکائی، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش منوچهر دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ جامی، عبدالرحمان، *بهارستان*، به کوشش اسماعیل حاکمی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ همو، *دیوان*، به کوشش هاشم رضی، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ جنید شیرازی، ابوالقاسم، *سده‌الازار*، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ جیحون یزدی، محمد، *دیوان*،

VI. امام حسین (ع): زمینه‌ساز فرهنگ عاشورایی

روایت شهادت: آنچه در روز جمعه ۱۰ محرم ۶۱ ق/ ۱۰ اکتبر ۶۸۰ م، پس از نمازظهر (بلعمی، ۲۶۹؛ ابن‌اثیر، *الکامل*، ۱۸۱/۵) در کربلا بر حسین بن علی (ع) که با غاصب مقام خلافت بیعت نکرد و برای احیای دین جدش، رسول الله (ص) قیام کرد (عنایت، ۳۰۸؛ ستاری، ۱۲۸)، و آنچه بر یاران و همراهان او گذشت - از بستن آب و به شهادت رساندن تشنه‌لیان، تا بر سر نیزه کردن سرهای شهدا و دواندن اسب بر پیکرهای بی‌جانشان، و آتش زدن خیمه‌ها و به اسارت بردن زنان و کودکان اهل بیت و پرده‌داری کردن از آنها (بیرونی، *الآثار ...*، ۴۲۰) - جملگی زمینه‌ساز پیدایی فرهنگ ژرف، گسترده، زایا و پویای عاشورا (ه م) در تاریخ حیات اجتماعی شیعیان جهان، به‌ویژه شیعیان ایران شد. روی‌دادن فاجعه کربلا معانی و مفاهیم پیشین عاشورا، همچون روزه کفاره و قربانی برای گناهان و روزه گرفتن نزد قوم یهود، روز رویدادهایی مانند آفرینش ۷ آسمان، تولد آدم، ابراهیم و عیسی مسیح (ع) و برپایی قیامت در نزد مسلمانان (کاکرزایی، ۹۰؛ نیز نک: ه د، عاشورا) را تغییر داد و مفهوم تازه‌ای به آن بخشید.

نمودهایی از فرهنگ عاشورای حسینی و مصائب امام، رفته‌رفته در همه زوایای رفتارهای زندگی اجتماعی، فرهنگی، اخلاقی و تفکرات و جنبشهای سیاسی مردم بازتاب یافت و به صورتهایی نمادین در مناسک و باورهای مذهبی - آیینی، زمینه‌های ادبی و هنری، آیینهای سوگواری، نمایشهای آیینی تعزیه، مرثیه‌سرایی، مقتل‌نویسی، موسیقی مذهبی، شمایل‌نگاری و نگارگری، معماری، خوشنویسی، آرایه‌بندی و کتیبه‌نویسی جلوه‌گر شد. بسیاری از وقایع عاشورا، به ویژه تشنه شهید شدن امام و یارانش در صحرای تفته و سوزان کربلا در پدیده سقاخانه، در هنر شمایل‌نگاری و نقشهای نمادینی از امام و حضرت ابوالفضل (ع) با مشک آب و مفهوم رمزگونه آن بازتاب یافته‌است (بلوکباشی، *در فرهنگ ...*، ۳۶۰، ۳۶۷، تصویر ۹). از این رو، واقعه عاشورا، جدا از فاجعه رنج‌آور و اندوه‌بار بودن آن: هرگز مباد روز چو عاشور در جهان / ... (قوامی، ۱۲۵)، جاذبه‌ای نیرومند برای شیعیان و همه نهضت‌های معنوی و اخلاقی جهان اسلام در ایستادگی و مبارزه با نظامهای خودکامه یافت. بدین‌سان بود که امام حسین (ع) در میان دیگر امامان تنها شخصیت مذهبی است که در برابر زر و زور و تزویر آشکارا به مقابله برخاست و با عاشورا بنیانی معنوی و اخلاقی فراتر از معیارهای سیاسی باقی نهاد (مقاله‌شناسی ...، ۱۸۷-۱۸۸) و با حماسه پایان عمرش توانست سرمشق حماسی و اسطوره‌ای برای مبارزان شود (عنایت، ۳۰۹) و محرم را در میان دیگر ماهها مظهر خیزش و قیام کند: گر خوانمش قیامت دنیا بعید نیست / این رستخیز عام که نامش

تهران، ۱۳۳۶ ش؛ چیتیک، ویلیام، «امام حسین (ع) در نگاه مولوی»، ترجمه حسن لاهوتی، *میراث جاویدان*، تهران، ۱۳۷۶ ش، س ۵، ش ۱؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ حمیدالدین بلخی، *عمر، مقامات حمیدی*، به کوشش علی‌اکبر ابرقویی، اصفهان، ۱۳۴۴ ش؛ خاقانی شروانی، *ختم الغرایب*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۸۵ ش؛ هسو، *دیوان*، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ خواجوی کرمانی، *محمود، دیوان*، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ خورشیدهای گمشده (آثار یکصد شاعر تاجیک از یکصد سال اخیر)، به کوشش علیرضا قزوه، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکره الشعراء*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۰ م/ ۱۳۱۸ ق؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال لاهوری، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ ریاحی، محمدامین، *کسای مروز: زندگی، اندیشه و شعر او*، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ ریچکا، یان، *تاریخ ادبیات ایران*، ترجمه عیسی شهابی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ سادات ناصری، حسن، «به آیین‌ترین مرثیه»، *کیهان فرهنگی*، تهران، ۱۳۶۴ ش، س ۲، ش ۶؛ سعدی، کلیات، به کوشش محمدعلی فروغی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ سلمان ساوجی، جمال‌الدین، *دیوان*، به کوشش تقی تفضلی و منصور شفق، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ سنایی، *حدیقه الحقیقه*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ هسو، *دیوان*، به کوشش مدرس رضوی، ۱۳۴۱ ش؛ سیف فرغانی، محمد، *دیوان*، به کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ شبلی نعمانی، *شعر العجم*، ترجمه محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ شعرائی، ابوالحسن، *مقدمه بر روضة الشهداء واعظ کاشفی*، تهران، اسلامیه: شهریار، محمدحسین، *کلیات دیوان*، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ شیمیل، آ.، *شکوه شمس*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی و ترجمه حسن لاهوتی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ صائب تبریزی، *دیوان*، به کوشش محمد قهرمان، تهران، ۱۳۸۳ ش؛ صباحی بیدگلی، *دیوان*، به کوشش احمد کرمی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ صفا، *ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ هسو، *مقدمه بر دیوان سیف فرغانی (ه د)*؛ صفی‌علیشاه، *زبدة الاسرار*، تهران، اسلامیه؛ عطار نیشابوری، *فریدالدین، تذکره الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ هسو، *مصیبت‌نامه*، به کوشش نورانی وصال، تهران، ۱۳۸۳ ش؛ عمان سامانی، *نورالله، گنجینه اسرار و قصائد*، اصفهان، ۱۳۶۲ ش؛ عنصرالمعالی کیکاووس، *تابوس‌نامه*، به کوشش غلام‌حسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ عوفی، محمد، *جوامع الحکایات*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ غزنوی، حسن، *دیوان*، به کوشش تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ فقیهی، علی‌اصغر، *آل بویه و اوضاع زمان ایشان*، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ فیض کاشانی، محسن، *کلیات*، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة التشريیة*، قاهره، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶ م؛ قوامی رازی، بدرالدین، *دیوان*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ کاشی، حسن، *دیوان*، به کوشش عباس رستاخیز، تهران، ۱۳۸۸ ش؛ کسای مروز، «اشعار»، *کسای مروز* ... (نک: هم، ریاحی)؛ کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی، *دیوان*، به کوشش حسین بحرالعلومی، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ لاهیجی، عبدالرزاق، *دیوان*، به کوشش ابوالحسن پروین پریشان‌زاده، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ مجد خوافی، *روضة خلد*، به کوشش عباسعلی وفا، تهران، ۱۳۸۹ ش؛ *مجله التواریخ و التخصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ مولوی، فیه ما فیه، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ هسو، *کلیات شمس*، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ هسو، *متنوی معنوی*، به کوشش نصرالله پورجوادی و نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ میبدی، رشیدالدین، *کشف الاسرار*، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ ناصر خسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ نراقی، احمد، *متنوی طاقدیس*، به کوشش علی افراسیابی، تهران، ۱۳۸۱ ش؛ نصیرالدین طوسی، *اخلاق محتشمی*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران*، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۸۲ ش؛ همایی، جلال‌الدین، *دیوان سنا*، به کوشش ماهدخت بانو همایی، تهران، ۱۳۶۴ ش. عبدالله مسعودی آرنای

محرم است (محتشم، ۴۶۰/۱).

پیش‌زمینه آیین سوگواری: با گرویدن ایرانیان به اسلام و پذیرش مذهب تشیع بسیاری از رفتارها و باورهای فرهنگی و آیینی کهن ایرانی که با ساختار فرهنگی و انگاره‌های دینی - مذهبی جدید در تقابل بودند، کم‌کم از یادها رفتند و رفتارها و باورهایی که با تصورات اجتماعی و فرهنگی - آیینی تازه تعارض نداشتند، با آنها در آمیختند و یا با صبغه‌ای تازه به حیات اجتماعی خود ادامه دادند. یکی از این آیینها که زمینه‌ساز و شکل‌دهنده ذهنیت مذهبی و رفتارهای آیینی - نمایشی ایرانیان شیعی در مراسم عزاداری حسینی شد، به احتمال فراوان شکل آیینی - نمایشی سوگواری مردم بخارا در سالگرد کشته شدن سیاوش بود که قرن‌ها در ژرفای فرهنگ و ذهنیت جامعه ایرانی حضور داشت (بلوکباشی، قالی‌شویان، ۷۲، نیز نک: تعزیه‌خوانی، ۴۱-۴۲؛ مسکوب، ۸۴). برخی مناسک آیینی در نمایش «مصائب میترا» را نیز در شکل اجرایی مراسم عزاداری مصائب امام حسین (ع) بی‌تأثیر ندانسته‌اند (بلوکباشی، همان، ۴۲؛ رضوانی، ۱۶۷). برخی دیگر هم میان دسته‌گردانیهای محرم و نمایش مصائب امام حسین (ع) با نمایش شمایل مصائب مسیح (ع) در اروپای قرون وسطی و مراسم هفته مصائب مسیح (ع) در برخی از سرزمینهای مسیحی شباهتهایی یافته‌اند (چلکوفسکی، ۷؛ برای چگونگی نمایش مصائب مسیح (ع)، نک: «لغت‌نامه ...»، II/2114)، و فاجعه شهادت امام حسین (ع) در تاریخ شیعه را نیز مانند مصلوب کردن حضرت مسیح (ع) در تاریخ مسیحیت نقطه عطفی بزرگ دانسته‌اند (لیندهلم، 172).

برای ایرانیان شیعه، چون خون پاک به ناحق ریخته شده سیاوش، قهرمان شهید دوره تاریخ اساطیری ایران نمی‌توانست مبشر نجات و رستگاری باشد، از این رو، خون پاک به ناحق ریخته شده امام حسین (ع)، قهرمان مذهبی و شهید تاریخ تشیع جای آن را گرفت (مسکوب، ۸۴-۸۵؛ نیز بلوکباشی، قالی‌شویان، ۷۳). در این انتقال فرهنگی، آداب سوگواری و رسم سرودخوانی، نوحه‌سرایی و بر سر و سینه‌زدن و گریستن در ماتم مرگ مظلومانه سیاوش، و نمایش گرداندن تابوت حامل پیکره تمثیلی او همچنان در فرهنگ مذهبی شیعیان بازماند و در مراسم عزاداری امام حسین (ع) تجلی یافت (همان، ۷۴-۷۵؛ نیز نک: ستاری، ۱۰۷).

هر چند ساخت معنایی دو حماسه مرگ سیاوش و شهادت امام حسین (ع) در فرهنگ شیعیان ایران با یکدیگر فرق دارد و هر یک پیامی خاص را می‌رساند - یکی برانگیزاننده نیروی انتقام و نویددهنده دادخواهی الهی انتقام از ستم‌پیشگان، و دیگری برانگیزاننده نیروی دادخواهی و آرمان پیروزی در مبارزه با نظامهای استبدادی و ایستادگی در مقابل جور و ستم حاکمان خودکامه - اما هر دو بر این اصل بنیاد نهاده شده‌اند که «خونی که بی‌گناه به زمین ریخته شد تا ابد خونخواهی می‌کند»

(عنایت، همانجا).

آیین سوگواری امام (ع): مجموعه رفتارهای مبتنی بر مناسک در آیینهای مربوط به واقعه عاشورا به سنتی بدل شده که بیش از ۱۰۰۰ سال در میان شیعیان دوام یافته است و همه‌ساله با تکرار و بازنمایی رویداد تاریخی کربلا در دو ماه محرم و صفر، به ویژه در روزهای تاسوعا، عاشورا و سوم شهادت امام در محرم و جهم (اربعین) در صفر - که در گاه‌شماری مسلمانان شیعه از روزهای مقدس به شمار می‌آیند - ارزشهای قدسیانه آن را به نمایش در می‌آورند. در برخی جاها مراسم شهادت امام را بر پایه تقویم زراعی محلی می‌گیرند. مثلاً مردم روستای مهران طالقان این مراسم را در آخرین جمعه تیرماه که آن را «عاشورا» می‌نامند، برگزار می‌کنند (دائرةالمعارف ...، ۱۱/۱۹).

شیعیان با بازسازی و تکرار هر ساله واقعه شهادت حسین (ع)، به حضور دوباره آن در زمان کنونی همچون رویدادی فراتاریخی تحقق می‌بخشند (درباره تکرار ادواری و حضور ابدی واقعه‌های قدسی، نک: الیاده، 393-392) و با شرکت در مراسم و نشان دادن همدردی با اهل بیت نبوت و ریختن اشک و خودزنی، از سویی در پی جبران ستمی هستند که جماعتی فاسد و سیاه دل بر امام (ع) روا داشته‌اند، و از سوی دیگر در انتظار پیوند با شهیدانی هستند که به درگاه خداوند تقرب یافته‌اند (لیندهلم، همانجا).

برپایی مراسم عزاداری در محرم و تجمع و مشارکت در آنها، جدا از ارزش و اعتبار دینی - مذهبی آن، عاملی مهم در ایجاد وحدت و همبستگی فرهنگی میان شیعیان جهان از هر قوم و فرهنگ، و نیز انتقال‌دهنده آداب و رسمهای فرهنگ عاشورایی در میان مسلمانان غیرشیعی و مذاهب دیگر در حوزه‌های جغرافیایی - فرهنگی سرزمینهای شیعه‌نشین بوده است.

پیشینه: بنابر گزارشهای تاریخی، پس از واقعه کربلا همواره مجالس سوگواری شهادت امام حسین (ع) تا اوایل سده چهارم، نهانی و با پیروی از اصول تقیه میان خواص شیعه برگزار می‌شده است. مردم در آن مجالس نوحه‌گری و مرثیه‌خوانی می‌کردند و شاعران اشعاری را که درباره مصیبت امام سروده بودند، می‌خواندند (فقیهی، آل‌بویه ...، ۴۵۹، تاریخ ...، ۲۹۳). نهانی بودن سوگواری به سبب مواضع دشمنانه‌ای بود که خلفای اموی و عباسی با خاندان نبوت، به ویژه با حسین بن علی (ع) و علمای اهل سنت با رسم عزاداری شیعیان داشتند. دشمنی خلفا با امام حسین (ع) و دوستداران او چنان بود که متوکل خلیفه عباسی (حک ۲۳۲-۲۴۷ ق/ ۸۴۷-۸۶۱ م) مرقد آن امام را در ۲۳۶ ق/ ۸۵۰ م به آب بست و پس از آن، زمین آنجا را شخم زد (ابوالفرج، ۵۹۷-۵۹۸) و بنابر گفته تنوخی مؤلف نشوارالمحاضرة، ابو محمد بر بهاری (د ۳۲۹ ق/ ۹۴۱ م)

(روسری و چارقد) سیاه پوشیدن زنان، نیاویختن زیور، رنگ نکردن ناخن دست و موی سر با حنا، و شرکت نکردن در مجالس بزم و شادی به نشانه عزا در دهه محرم در میان شیعیان ایران معمول شد (معتمدی، ۴۸۷/۱-۴۸۸)، هر چند پوشیدن جامه سیاه یا کبود به هنگام مرگ کسی، به ایران دوره اساطیری و زمانی باز می‌گردد که شیدوش، پسر گودرز، پیام غم‌انگیز مرگ سیاوش را در حالی که جامه سیاه بر تن کرده بود، برای کیکاووس برد (مجموعه ...، ۳۱۴؛ ابن‌اثیر، اخبار ...، ۲۹؛ حمدالله، ۸۸؛ نیز نک: حصوری، ۱۰۲-۱۰۳) و بزرگان کشور نیز در سوگ او سیاه‌پوش شدند: همه جامه کرده کبود و سیاه/ همه خاک بر سر به جای کلاه (فردوسی، ۳۸۱/۲).

پس از سقوط حکومت بوییان، هر چند برخی از حکمرانان اهل سنت نگاهی واقع‌بینانه به وقایع کربلا داشتند و شخصی مانند تیمور، مردم حلب را پیرو دمشقیان و یزیدی و کشنده امام حسین (ع) می‌دانست، اما باز در اثر مخالفت حکومتها با رافضیان مدتها عزاداری در فضایی کم‌وبیش پنهانی صورت می‌گرفت. به هر روی، در دوره حکومت تیموریان (۷۷۱-۹۱۶ ق/۱۳۶۹-۱۵۱۰ م) زمینه مساعدی برای عزاداری حسینی در ایران، به خصوص در ماوراءالنهر و هواداری شیعیان از قیام امام و مخالفت با یزید و لعن کشندگان امام فراهم شد (سنت، ۹۵-۱۰۶). در پایان دوره تیموری، و به‌ویژه پس از نوشتن کتاب *روضه الشهداء*، نوشته‌ای از ملا حسین واعظ کاشفی (د ۹۱۰ ق/۱۵۰۴ م) و راه یافتن آن در میان بخش بزرگی از شیعیان، بار دیگر مراسم عزاداری در ایران و هرات، آشکارا از سر گرفته شد. در دوران صفوی با حمایت پادشاهان، مراسم عزاداری در جامعه ایران کم‌وبیش عمومیت یافت و فراگیر شد (همان، ۱۰۷-۱۰۸).

گرایش و علاقه‌مندی پادشاهان صفوی به تشیع و رسمیت بخشیدن به این مذهب و ایجاد وحدت ملی در جامعه ایران، مراسم و تظاهرات مذهبی در میان شیعیان ایران و جهان را اعتبار بخشید و عزاداری را به ویژه در دو ماه محرم و صفر گسترش داد. پس از آن، راه‌پیمایی دسته‌های سینه‌زن، زنجیرزن، تیغ‌زن یا قمه‌زن، نوحه‌سرای، سقایی (درباره چگونگی دسته‌های نوحه‌سرای، سقایی و قمه‌زنی در ایران و عراق و سرزمینهای شیعه‌نشین دیگر، نک: معتمدی، ۴۱۳/۱-۴۲۰، ۶۸۳-۶۸۸، ۵۶۷/۲-۵۷۲؛ برای اشعار قمه‌زنی به عربی در کربلا، نک: همو، ۵۷۶/۲-۵۷۸) و دسته‌های شام‌غریبان با شمعهای افروخته و بیرقهای واژگون در شب یازدهم محرم (همو، ۶۰۵/۲، ۸۲۷) در شهرها شکل منظم گرفت و هر سال بر شکوه و رونق آنها افزوده شد. در دوره قاجار مراسم عزاداری حسینی به اوج شکوفایی خود رسید و از میان توده مردم و مجالس عمومی به محافل درباری و دولتی نیز راه یافت (شهیدی، ۱۰۶).

— یکی از علمای حنبلی — دستور کشتن نوحه‌گران، در آن میان «خلب»، نوحه‌گر معروف بغداد و زائران مرقد امام حسین (ع) را داد (نک: فقیهی، تاریخ، ۲۹۴؛ نیز نک: سنت ...، ۴۸). همچنین صاحب کتاب *بعض فضائح الروافض* در تشنیع رسم و آیین تعزیت شیعیان به «اظهار جزع و فزع» و «تازه گرداندن مصیبت شهدا بر منبرها» و «قصه‌گویی و سر برهنه کردن علما» و «جامه چاک‌دادن عامه و روی خراشیدن و مویه کردن زنان» در روز عاشورا اشاره می‌کند و آن را بدعتی در دین می‌داند (نک: قزوینی، ۳۷۰). بیرونی خبر از سوگواری، نوحه‌خوانی، گریه و زاری شیعیان و رفتن به زیارت تربت امام حسین (ع) را در شهرهایی مانند مدینه السلام (بغداد) می‌دهد (الآثار، ۴۲۰، التفهیم، ۲۵۲؛ همچنین به رسم زشت بنی‌امیه در روز عاشورا و عید گرفتن و شادی کردن، میهمانی و ولیمه دادن، شیرینی پخش کردن، جامه نو پوشیدن زنان و سرمه بر چشم مالیدن و آویختن زیور در آن روز و تداوم آن در تمام دوره اموی و مدتها پس از زوال آن در میان عامه مردم اشاره می‌کند (الآثار، همانجا).

الف - در ایران: برپایی مراسم عزای حسینی در ایران به دوره بوییان (حک ۳۲۲-۴۴۸ ق/۹۳۳-۱۰۵۶ م)، نخستین حکومت شیعی ایرانی، بازمی‌گردد. در ۳۵۲ ق/۹۶۳ م، به دستور و تشویق معزالدوله دیلمی در روز عاشورا بازارهای بغداد را بستند و در دیوارها را سیاه‌پوش کردند و از دادوستد دست کشیدند و به تعزیه پرداختند. در این روز، خیمه‌هایی در بازارها برپا کردند و پلاسهایی از خیمه‌ها و دکانه‌ها آویختند و زنان موی سر را پریشان و صورتهای خود را سیاه کردند و در کویها و گذرها راه افتادند و مویه‌کنان و نوحه‌سرایان به سر و روی و سینه خود زدند (ابن‌کثیر، ۲۴۳/۱۱؛ ابن‌جوزی، ۳۱۹/۸). اما ابن‌کثیر تمامی اعمال زنان و مردان در مراسم عاشورای حسینی را بدعت شنیع رافضیان در مذهب می‌داند و آنها را تقبیح می‌کند (۲۵۴/۱۱، ۲۶۷، جم).

بر سینه کوبیدن و به سر و روی خود زدن و اشک حسرت ریختن، از رسمها و آداب کهن ایرانیان در سوگ سیاوش بوده‌است (فرامکین، ۱۲۲-۱۲۴) و مردم گیل و دیلم آن را همراه با ریختن خار و خاشاک بر سر و تن و آویختن شال یا نمده سیاه بر گردن در عزاداریها ادامه دادند (مرعشی، ۲۲۳). بوییان نیز این رسم را از دیلمیان گرفتند (نک: سنت، ۵۴) و به شیعیان نسلهای بعد انتقال دادند که هنوز هم تا این روزگار باقی است.

در دوره بوییان عزاداری در سالگرد شهادت امام حسین (ع) در جامعه ایران نهادینه شد و پس از آن رسم تعطیل کردن کسب‌وکار، سیاه‌پوش کردن بازارها، پوشیدن لباس سیاه، سر و پا برهنه کردن آستین تا نیمه بالا زدن، گل و خاک تربت بر سر و روی مالیدن، امساک در خوردن و آشامیدن در روز عاشورا، و پیراهن و معجر

تعزیه خوانی: از بن مراسم عزاداریها و دست‌رویهایی مذهبی، شکل نمایشی تعزیه امام حسین (ع) و مصائب او در کربلا پدید آمد. تعزیه به بنیادی‌ترین اندام مناسک عزاداری حسینی در ایران صورت آیینی - نمایشی بخشید (درباره تعزیه خوانی، نک: ه د، ۵۹۳/۱۵-۶۰۸). این مناسک نمایشی در دوره قاجار به شکل شبیه‌گردانی در دسته‌های عزاداری عاشورا و آتش‌زدن خیمه‌های تشبیهی خیمه‌گاه امام (ع) توسط سواران سرخ‌پوش با عمود آتشین به دست سپاه یزید آشکار شد (معتمدی، ۲۲۶/۲: برای شرح نمایش آتش‌زدن خیمه‌ها در عاشورای تهران، نک: همو، ۲/۲۳۹، ۵۸۵-۵۸۷). در این مناسک کسانی را شبیه امام و شهیدان درمی‌آوردند و سوار بر اسب و ارابه و چهارچرخه در روزهای تاسوعا و عاشورا در گذرها و محله‌های شهر می‌گرداندند. شبیه‌ها گاهی زبان حال شهیدان را بیان می‌کردند و صحنه‌هایی از وقایع کربلا و مصائب امام و یاران او را با حرکات و رفتارهای نمادین می‌نمایاندند (بلوکباشی، نخل‌گردانی، ۱۰۳؛ نیز نک: ه د، ۵۹۴/۱۵). برخی از سیاحان اروپایی که در دوره صفوی به ایران آمده‌اند، به این گونه شبیه‌گردانیها اشاره کرده‌اند. مثلاً تاورنیه (ص ۴۱۲-۴۱۴) از گرداندن این شبیه‌ها در دسته‌های عزا در حضور شاه صفی (سل ۱۰۳۸-۱۰۵۲ ق/ ۱۶۲۹-۱۶۴۲ م) در میدان نقش جهان اصفهان، و سالامون انگلیسی و وان گوک هلندی در ۱۱۵۲ ق/ ۱۷۳۹ م، از نمایش واقعه کربلا بر روی ارابه‌هایی در حرکت در دسته‌ها یاد می‌کنند (ممنون، ۲۳؛ نیز نک: ه د، ۵۹۴/۱۵-۵۹۵). آن‌گاه براساس موضوع واقعه کربلا نخست تعزیه‌هایی مانند «هفتاد و دو تن» یا «شهادت امام حسین (ع)» نوشته شد که آنها را در دو روز تاسوعا و عاشورا اجرا می‌کردند. بعداً تعزیه‌هایی مستقل و جداگانه برای هر یک از موضوعهای مختلف واقعه کربلا و کین‌خواهی خون حسین (ع) ساختند و در هر یک از روزهای دهه محرم، یکی از تعزیه‌های شهادت شهیدان و رویدادهای مهم یوم‌الطف و در شبها و ایام دیگر تعزیه‌های فرعی را اجرا می‌کردند (درباره شکل‌یابی تعزیه نامه‌ها و موضوعات آنها، نک: شهیدی، ۲۵۹؛ بی: برای برنامه تعزیه‌ها، نک: همو، ۱۸۵-۱۸۷).

تابوت گردانی: یکی دیگر از مراسم نمایشی عاشورا ساختن تابوت‌واره‌هایی تمثیلی برای امام حسین (ع) و شهیدان دیگر و حمل و گرداندن و نمایش آنها در دسته‌های عزا در گذرها و محله‌ها بوده است. گفته شده که این رسم از سده ۵ ق/ ۱۱ م در میان شیعیان تداول یافته است. نخستین بار نویسندۀ المنتظم در شرح وقایع سال ۴۲۵ ق، از حمل دستگاههای آرایه‌بندی و طلاکاری شده‌ای به نام متجنیق نام می‌برد که شیعیان محله کرخ بغداد آنها را همچون مظهري از تابوت یا صندوق گور شهیدان هنگام زیارت با خود به مزار سیدالشهدا و امیر مؤمنان می‌بردند

(ابن جوزی، ۸/ ۷۸-۷۹).

ساختن و گرداندن ضریحها و تابوتهای تمثیلی امام حسین (ع) و شهیدان در میان شیعیان تا این روزگار همچنان ادامه‌یافت. سیاحان خارجی نیز در گزارشهای خود جسته و گریخته از حمل چنین تابوت‌واره‌هایی در مراسم عزاداری عاشورا یاد کرده‌اند. مثلاً پیتر و دلا واله (ص ۸۶) در ۱۰۲۷ ق و تاورنیه (ص ۴۱۳-۴۱۶) در ۱۰۷۸ ق در اصفهان، فرانکلین (ص ۷۳) در ۱۲۰۰-۱۲۰۲ ق در شیراز، موریه («سفر ...»، ۱۹۴) در ۱۲۲۳-۱۲۲۴ ق و بروگش (۲۲۵/۱) در ۱۲۷۷ ق در تهران از این تابوت‌واره‌ها گزارش داده‌اند.

این تابوت‌واره‌ها را به شکل و اندازه‌های گوناگون و از چوب و کاغذ و مواد و مصالح دیگر می‌سازند و با جنگ‌افزارهایی مانند شمشیر، سپر و کلاه‌خود که نمادی از مفاهیم قدرت‌اند و زیورها و پوششهای سیاه و سبز می‌آرایند. به تابوت‌واره‌های شبیه صندوق گور یا ضریح امام حسین (ع) در سرزمینهای عراق و هندوستان «تعزیه» (بلوکباشی، نخل‌گردانی، ۲۴-۲۶؛ نیز نک: ه د، ۵۹۱-۵۹۰/۱۵؛ سید، ۱۲۹-۱۲۸) و در شهرهای دزفول و شوشتر «شیدونه» (بلوکباشی، همان، ۳۳)، و به تابوت‌واره‌های شبیه تخت روان در هند مهدی یا مهندي (سید، همانجا؛ جعفری، ۲۳۳)، در شهر قم «دغدغه»، و در جاهای دیگر محققه، هودج و عماري، و به تابوت‌واره‌هایی به شکلهای دیگر در کاشان «شش گوشه»، «نهر غلغمه» و «شط فرات» (بلوکباشی، همان، ۳۲-۳۹) و در شماری از حوزه‌های جغرافیایی ایران (همان، ۲۹-۴۲) «حجله» و «نخل» می‌گویند.

ذوالجناح گردانی: ذوالجناح، اسب سفیدرنگ امام حسین (ع)، در فرهنگ عاشورایی نقش نمادین مهمی دارد و افسانه‌هایی درباره سرنوشت او گفته‌اند. به روایتی پس از کشته‌شدن امام ذوالجناح به خیمه‌گاه بازگشت و چندان سر بر زمین و عمود خیمه امام کوبید، تا مرد. به روایتی دیگر، به رود فرات رفت و خود را در آب انداخت و از دیده‌ها پنهان شد (کاشفی، ۳۵۳؛ دایرةالمعارف، ۴۵/۸) تا به هنگام ظهور حضرت مهدی (ع) ظاهر و مرکب او شود (همان، ۴۵/۸-۴۶). به روایت برخی از مقتله‌ها و تعزیه‌نامه‌ها نیز ذوالجناح به سفارش امام پس از شهادتش با روی و موی آغشته به خون: چه خاک است ای اسب بر روی تو/ زخون که سرخ است این موی تو (کاشفی، همانجا)، به خیام حرم بازگشت و خبر شهادت امام را به شهربانو، همسر او داد. شهربانو هم بر آن سوار شد و به ایران گریخت و در ری و در کوه موسوم به شهربانو پنهان شد (همو، ۳۴۹؛ شهیدی، ۲۹۴، ۳۰۴؛ نیز نک: همایونی، ۳۸۲).

پیکر او (تاریخ ...، ۹۹؛ باستانی، ۴۳۸، ۴۴۰)، یا در مسجد حنانه در نجف اشرف (قسی، ۵۷۴) به خاک سپردند. ۳ روز پس از شهادت امام (به قولی یک روز، نک: ابن‌اثیر، اخبار، ۲۹)، مردم قبیله بنی‌اسد ساکن در ده حاضریه، واقع در کنار آب فرات، پیکر بی‌سر او را، به قولی در بوریای پاره‌ای بی‌غسل و کفن در کربلا به خاک سپردند (قیام ...، ۳۷؛ آل احمد، ۷۱۲). پس از آن هر ساله بنی‌اسدیه در شب یا روز سوم عاشورای امام بیل و کلنگ بر دوش با پیکر بی‌سر تشبیهی امام روی قطعه‌ای بوریای در کنار مرقد او در کربلا گرمی‌آیند و با تکان دادن بیل و کلنگ و هروله‌کنان به سوی قبرستان منامه (باب الجَنَّة) می‌روند و مراسم خاکسپاری نمادین او را باز می‌نمایند (معمدی، ۶۰۷-۶۰۵/۲، ۸۲۷؛ آل احمد، ۷۱۳، حاشیه ۵).

شیعیان ایران نیز در برخی شهرهای ایران به تقلید از قبیله بنی‌اسد آیین خاکسپاری نمادین امام حسین (ع) را همه ساله در شب یا روز سوم شهادت او با نمایش «بیل‌زنی» یا «بیل‌گردانی» برپا می‌دارند (برای این آیین در کازرون، نک: مظلوم‌زاده، ۱۸۴؛ در خوسف بیرجند، نک: برآبادی، ۵۴-۵۵؛ در میان آذربایجانیهی مقیم گیلان، نک: پاینده، ۱۸۹).

مردم فین کاشان نیز همه‌ساله در دومین جمعه آغاز پاییز و به باور عمومی در روز سوم شهادت حضرت سلطانعلی، فرزند امام محمد باقر (ع)، با چوب‌دستیهایی در مشهد اردهاال گرمی‌آیند و به همراهی مردم طایفه‌های دیگر مراسم شست‌وشوی قالی (مظهري از تابوت و پیکر شهید) و خاک‌سپاری نمادین پیکر بی‌سر امامزاده سلطانعلی (سر او را بنا به روایت عامه به دارالخلافة قزوین فرستاده بودند، قس: فرستادن سر بریده امام حسین (ع) به شام) را با نمایشی تقریباً مشابه مراسم بنی‌اسدیه برپا می‌دارند (بلوکباشی، قالی‌شویان، ۵۵-۸۲؛ درباره چگونگی مراسم، نک: همان، سراسر اثر).

ب - در سرزمینهای دیگر: بزرگ‌ترین جامعه تشیع جهان در بیرون از سرزمین ایران، در شبه قاره هند، پاکستان، افغانستان، تاجیکستان، ازبکستان، قزاقستان، آذربایجان، آلبانی، کوزوو و سرزمینهای دیگر شکل یافته است. شیعیان این سرزمینها همراه با برخی از پیروان مذاهب دیگر که با آنها همزیستی جغرافیایی و فرهنگی دارند، ماه محرم و به ویژه روز عاشورا را به سوگ می‌نشینند و مراسم عزاداری حسینی را کم‌وبیش مشابه شیعیان ایران و همراه با چاشنیهایی از رسوم و آداب فرهنگی حوزه جغرافیایی سرزمین زیست خود برپا می‌دارند. در اینجا به نمونه‌هایی از آیین عزاداری محرم در برخی از این سرزمینها اشاره می‌شود.

روایتی نیز درباره سرنوشت اسب سیاه سیاوش، شیرنگ بهزاد، در دست است که شباهتهای بسیاری به برخی از روایات یاد شده دارد. اسب سیاوش (= سیاوش) خبر مرگ سوارش را با چند شیبه به فرنگیس (= فریگیس) فریگیس را کرد پدرود و گفت / ... ، فردوسی، ۳۴۷/۲ می‌دهد و بعد به سیاوشگرد می‌رود و در کوهی غایب می‌شود تا به سفارش شهسوارش در زمانی که کیخسرو به کین‌خواهی پدرش، سیاوش قیام می‌کند، بازگردد و به او رکاب دهد: چو کیخسرو آید به کین خواستن / عنانش تو را باید آراستن (همانجا؛ انجوی، ۲۴۹، نیز ۲۳۶؛ حصوری، ۹۵-۹۶).

در دسته‌رویهای عزا و تعزیه‌خوانیهای محرم، شیعیان ایران به تشبیه ذوالجناح اسبی سفید و خوش‌اندام و خوش‌خرام را که با حنا یال و دمش را (شهیدی، ۴۱۸)، و با لکه‌های سرخ بدن یا تیرپوش (پوشش پارچه‌ای سفید که تیرچه‌های چوبی از آن آویخته‌اند) آن را رنگ کرده‌اند، به صحنه می‌آورند. گاهی نیز شبیه ذوالجناح را با پارچه و ترمه و زیور می‌آریند و شمشیر، سپر، زره و عمامه نمادین امام را روی آن می‌گذارند و شالی سبز برگردن و آینه‌ای بر پیشانی‌اش می‌بندند و در جلو دسته‌ها می‌گردانند. گاهی هم دو کبوتر سفید که بالهایش را با لکه‌های جوهر قرمز رنگ کرده‌اند، به روی پوشش سفید اسب می‌بندند (همو، ۷۲؛ نیز نک: مظلوم‌زاده، ۱۱۴، ۱۱۶؛ برای روش به صحنه آوردن شبیه ذوالجناح در تهران، نک: موریه، «سفر دوم ...»، ۱، ۱۸۱؛ در بحرین، نک: معمدی، ۲/ ۸۲۸؛ در ترکیه، نک: «تعزیه ...»، ۲، ۲۵۲؛ و در هندوستان، نک: همان، ۲۲۴-۲۲۵؛ در دیوارنگاره‌ها، نک: بلوکباشی، در فرهنگ، ۳۵۸).

شیعیان هند اسب تشبیهی ذوالجناح را که به آن «حضرت ذوالجناح» خطاب می‌کنند، در روز عاشورا در دسته‌های عزا می‌آورند و می‌گردانند. از این اسب در طول سال بدون کشیدن کار مراقبت می‌کنند (ذکرگو، ۳۰-۳۱). در شهر حیدرآباد شبیه اسب امام حسین (ع) را که از چوب ساخته و نقاشی و با جواهر تزیین کرده‌اند، در روز هفتم محرم می‌گردانند (کول، ۱۱۲).

برخی رسم آوردن شبیه اسب امام در تعزیه و مراسم عزاداری عاشورا را رسمی ایرانی و بازمانده از آیین سوگ سیاوش در آوردن اسب بر بالین شبیه پیکره سیاوش و گریستن و موی پریشان کردن زنان می‌دانند (حصوری، ۱۰۳-۱۰۵).

آیین خاک‌سپاری: گفته شده است که سر و پیکر امام شهید را جدا از هم دفن کردند. سر بریده امام را به دربار یزید در دمشق (شام) فرستادند: به دمشق اندرون یزید پلید/ منتظر بود تا سرش برسید (سنایی، ۱/ ۲۶۹) و در آنجا (هندوشاه، ۶۷) نزدیک دروازه فرادیس، به روایتی در مدینه و در کنار مرقد مادرش، حضرت فاطمه (ع)، به روایتی دیگر در قاهره و در محلی معروف به «مقبره حسین»، و به قولی هم در کربلا و در کنار

بنابر گزارشی از مراسم محرم در نیمه نخست سده ۱۱ ق/ ۱۷ م، در لاهور، شیعیان ۵ روز نخست محرم را برای شادی امام حسین (ع) جشن می‌گیرند و به نمایش می‌پردازند (در ایران روز میلاد امام را در سوم شعبان جشن می‌گیرند). از ششم تا دهم محرم را هم عزاداری می‌کنند و بر قاتلان و دشمنان امامان لعن و نفرین می‌فرستند. در روز دهم، شیعیان و هندوها در خانه می‌مانند، و جماعت سنی با بیرقهای خاص به تظاهرات می‌پردازند و اغلب درگیری‌هایی هم میان آنان و شیعیان پیش می‌آید (کول، 25-26). گزارشی از مراسم عزاداری محرم ۱۲۰۳/ اکتبر ۱۷۸۸ در شهرهای چی‌نگر، لکهنو، بنگاله و بنارس هند، آمیختگی میان دو فرهنگ ایرانی و هندی و تقلید از آیینهای یکدیگر را در شیوه عزاداری در میان شیعیان و هندوان نشان می‌دهد. رخت عزا پوشیدن و ترک لذت پس از دیدن هلال ماه عزا، امساک کردن در خورد و خوراک در دهه محرم، اطعام کردن فقرا و مساکین، مرثیه‌خوانی به زبان هندی و فارسی، سنگ زنی، سبیل کردن آب و گلاب در کوچه و بازار، جمع شدن در امام‌بارها و عزاداری کردن و زدن بر سر و رخساره و سینه خود، آن چنان که «خون از آنها جاری گردد و بی‌خود شوند»، ساختن تعزیه‌هایی از چوب و کاغذ شبیه ضریح مقدس امام حسین (ع) و به سجده رفتن در برابر آنها و غلتیدن بر خاک و «طلب مطالب کردن» از تعزیه‌ها، و سرانجام، انداختن تعزیه‌ها در پایان مراسم عاشورا در آب رودخانه یا دفن کردن آنها در جاهایی که کربلا نامیده می‌شوند (جزایری، ۴۳۴-۴۳۵؛ نیز نک: هالیستر، 170، 172)، افروختن آتش در گودالهایی بیرون از امام‌بارها به نشانه آتش - زدن خیمه‌گاه امام حسین (ع)، و گذشتن از روی آنها با پای برهنه (همو، 167-168) و خواندن مرثیه به عنوان «تحت - اللفظ خوانی» توسط علما و «سوزخوانی» یا نوحه‌خوانی و سینه‌زنی مردان و زنان (کول، 110، 108-107؛ درباره اشعار مرثیه و ترجیع خوانی، نک: هالیستر، 170)، از جمله آیینهای مشترک میان گروههای شیعه و هندو و گاه سنی در مراسم عاشورا است. در سده‌های ۱۲ و ۱۳ ق/ ۱۸ و ۱۹ م، مسلمانان سنی آوده همراه شیعیان برای عزاداری امام حسین (ع) در دسته‌رویهای محرم شرکت می‌کردند. سنیان در دسته‌های خود علامتهایی با ۳ انگشت، به نشانه ۳ خلیفه حمل می‌کردند که آنها را از دسته‌های شیعیان که علامتهایی با پنجه به نشانه پنج‌تن داشتند، متمایز می‌کرد (کول، 115). در برخی از نقاط هند مانند جامعه طبقاتی چنوربا، مردم از هر گروه و پایگاه شغلی محله‌ها، به‌جز نخبگان، ۵ شب از اول محرم را با پیراهن بلند سبز و کلاه سبز در مجلسی که «ماتم» نامیده می‌شود، گرد می‌آیند و سینه می‌زنند. از شب ششم تا نهم محرم، دسته‌ها هنگام غروب با «عَلَم» (عَلَم) و شب هنگام با «مهدی» در محله‌ها راه می‌افتند و در عاشورا،

شب هنگام با «تعزیه» دور می‌گردند. دسته‌روی در هر یک از این ۴ شب به یک گروه شغلی مسلمان جامعه و به نام آن گروه: جولا، قصاب، سقا و فقیر اختصاص یافته که می‌تواند مهدی خود را بیرون بیاورد و بگرداند (سید، 128-129).

در روز هفتم محرم پیکره گول‌مانند سیاهی را که از پادشاه جنیان، جعفر جنی (= زعفر جنی) ساخته‌اند، در دسته‌ها می‌آورند (همو، 131). به باور شیعیان زعفر روز عاشورا برای یاری به امام در کربلا ظاهر می‌شود، اما امام اجازه جنگیدن به او نمی‌دهد (نک: شهیدی، ۹۸-۹۹).

در دهه محرم، به ویژه در شب عاشورا زنان مسلمان هند به پاس حرمت شهادت امام حسین (ع) جامه‌های ساده می‌پوشند و از پوشیدن لباس به رنگ روشن یا رنگارنگ و آویختن جواهر و زیور پرهیز می‌کنند. همچنین به نشانه همدردی با حضرت زینب (ع) در غم از دست دادن برادر، الگوهای بلورین خود را می‌شکنند (مراسم النگوشکنی)، گیسوی خود را شانه نمی‌زنند، و در طول دوره عزاداری که گاه تا اربعین به درازا می‌کشد، از مجالس شادی و خنده دوری می‌جویند (احمد، ۳۲؛ ذکرگو، ۲۹-۳۰).

در روز عاشورا، عزاداران همه از صبح تا غروب لب به غذا نمی‌کشایند و برای خوشبو نگهداشتن دهان دانه‌های هیل و نخودچی می‌خورند. به هنگام غروب پخت و پز و خوردن غذا را آغاز، و به اصطلاح «فاقه شکنی» می‌کنند (همو، ۲۸-۲۹). یکی از رسمهای معمول در روزهای پنجم تا دهم محرم که به دوره «بندِ محنت» معروف است، مردم با بستن ریسمانهای سبز و قرمز بر دور گردن و مچ دستها و بستن سیمهای نازک سربی رنگ بر مچ پاها، همدردی خود را با امام نشان می‌دهند (همو، ۲۸).

مسلمانان سنی جزایر اندونزی و مالزی در جنوب شرق آسیا ماه محرم را که «سورا» (قس: عاشورا) و «حسن و حسین» می‌نامند، با مجموعه‌ای از آداب و رفتارهای نمادین مذهبی گرامی می‌دارند. در جزیره سوماترا، در روز اول محرم مقداری خاک از کنار یکی از شطها برمی‌دارند و در محلی در بیابان می‌گذارند و حصاری چوبی دور آن می‌کشند. این خاک را نمادی از خاک کرانه شط فرات می‌دانند که با صورت و بدن امام به هنگام شهادتش آغشته شد. همچنین انگشتهایی تشبیهی از انگشتان امام (پنجه) از چوب می‌سازند و آنها را با پارچه و برگ و گل می‌پوشانند. در شب دوم عاشورا پنجه را در حالی که یک «سربان» (عمامه) سفید روی آن بسته‌اند، در محله‌ها می‌گردانند. این عمامه را که مظهري از عمامه امام حسین (ع) می‌انگارند، از گِل خاکی می‌سازند که از کناره شط در بیابان

گذاشته‌اند.

در این جزیره هر طایفه تابوت و غلّمی مخصوص خود دارد که در شب دوازدهم محرم آنها را در محله‌های جزیره می‌گردانند و صدقه جمع می‌کنند. روز سیزدهم محرم تمام طایفه‌ها با تابوتها و علمهای خود به کنار شطی می‌روند و در حالی که هر طایفه برای تابوت خود قدری رجز می‌خواند و به آن فخر می‌کند، آن را هنگام غروب در آب شط می‌اندازد (شهرستانی، ۳۶۲-۳۶۷).

گروههای مذهبی مسلمان، هندو و مسیحی ساکن جزیره ترینیداد در دریای کارائیب مراسم محرم را که به نام امام حسین، «هوسی» (قس: حسین) می‌خوانند، به تاسی هندوان مهاجر هندوستان به این مجمع الجزایر برپا می‌دارند. هر دسته «تَجّه» (صورت تغییر یافته تعزیه)هایی کوچک و بزرگ و دو صورت نمادین از ماه، مظهری از امام حسین و امام حسن (ع) می‌سازند و آنها را در دسته‌های عزا می‌گردانند و در پایان مراسم با آدابی خاص در آب دریا می‌اندازند (برای اطلاع بیشتر، نک: چلکوفسکی، ۷۱-۵۴؛ نیز ۵، ۱۴/۱۸۵).

محل برگزاری مراسم: تا پیش از اختصاص یافتن فضاهایی ثابت و دائمی برای مراسم عزاداری، شیعیان ایران معمولاً در خانه‌های خود، مساجد، صحن امامزاده‌ها، پیرامون مزارها، میدانها، کاروانسراها، بازارها و گهگاه در خیمه‌هایی موقت، و در دسته‌روپها عزای شهدای کربلا را برگزار می‌کردند. نخستین بار در دوره بویان و به دستور معزالدوله ظاهراً خیمه برافراشتن برای عزاداری عاشورا در گذرگاهها معمول شد. بعدها، به ویژه در دوره قاجار بزرگان محله‌ها خیمه‌ها یا چادرهایی موقت برای عزاداری حسینی بر پا می‌داشتند که مردم محل و خانواده‌های سرشناس و متمول هزینه تهیه و برافراشتن آن را می‌دادند (موریه، «سفر دوم»، ۱۷۷). برخی از رجال و اعیان مملکت هم فضای حیاط خانه‌های خود را برای عزاداری در دهه محرم آماده می‌کردند. برای این کار، چادری بر فراز حیاط می‌زدند و در و دیوارهای آن را سیاه می‌بستند و با کتیبه‌بندیهای پارچه‌ای با اشعاری از سروده دوازده‌بندی محتشم کاشانی با این مطلع: باز این چه شورش است که در خلق عالم است/ باز این چه نوحه و چه عزا و چه ماتم است (۴۶۰/۱)، و اشعار و کلمات دیگر (مثلاً برای شیعیان کویت که اشعاری از دعبل خزاعی و سلامهای زیارت عاشورا می‌نوشتند، نک: معتمدی، ۸۳۳/۲) می‌آراستند. روی حوض خانه را هم با الوار می‌پوشاندند و روضه و تعزیه‌روی تخت حوض می‌خواندند (بلوکباشی، تعزیه‌خوانی، ۹۳-۹۴).

با شیوع عزاداری و روضه‌خوانی در ایران (نک: ۵، د، تعزیه - خوانی، نیز ۱۶/۱۰۳) که به تحقیق باید در اواخر دوره صفوی یا آغاز دوره زندیان بوده باشد (شهیدی، ۲۴۳)، تکیه که پیش‌تر

کاربری و نقش خاصی در ایران داشت، کاربری تازه‌ای برای عزاداری حسینی و اجرای نمایشهای مذهبی یافت. در دوره صفوی، حسینی که پیشینه آن در شهرهای بزرگی چون بغداد، حلب و قاهره به پایان سده ۳ ق/ اوایل ۱۰ م می‌رسید (ایرانیکا، XII/517)، در ایران پدید آمد و مراسم عزاداری امام حسین (ع) در حسینیه نیز تمرکز یافت. پس از آن مسجد، تکیه و حسینیه ۳ نهاد فعال برای برگزاری مراسم عزاداری امام حسین (ع) شدند (برای معماری و کاربریهای خاص تکیه و حسینیه و تفاوتهای آن دو، نک: ۵، د، ۱۶/۱۰۲-۱۱۲؛ دانشنامه ...، ۱۳/۴۷۶-۴۷۸).

در سرزمینهای دیگر برای عزاداریهای محرم در اماکن مذهبی مخصوصی جمع می‌شوند که در حوزه‌های جغرافیایی مختلف نامهایی خاص دارند. مثلاً در شبه‌قاره هند این اماکن را «امام‌بار» یا «امام‌خانه»، «عاشورخانه»، «عزاخانه» و «تعزیه‌گاه»، در عمان و بحرین «ماتم»، و در افغانستان «منبر» می‌نامند (نک: ۵، د، امام‌بار، نیز تعزیه: دانشنامه، همانجا؛ معتمدی، ۲/۸۲۸).

کرامت‌خواهی: به باور شیعیان، امامان دارای نیرویی فراطبیعی و قدسی‌اند و می‌توانند در زندگی انسانها و پدیده‌های طبیعی اثر بگذارند و حالات انسان و ماهیت اشیاء را بگردانند و حاجات مردم را، اگر شایسته برخورداری از فیض قدسی همجواری و تماس و رابطه با این مقدسان باشند، برآورده کنند. از این رو، میل عوام همواره بر انگاره‌سازی از معجزات و کرامات امامان و امامزادگان، قبر، خاک، سنگ و درخت است (مطهری، ۱۸۹-۱۹۰/۳). کرامت را به تعبیری می‌توان به مفهوم «کاریزما» یا «قرّ ایزدی» و «فیض الهی» گرفت که یکی از باورهای اصلی مذهب به شمار می‌آید. کرامت با مفهوم «امر مقدس» نیز تطبیق می‌کند که اصلی عمده در توصیف ماهیت مذهب است (آرون، II/229).

شیعیان امامیه، امام حسین (ع) را بیش از هر شخصیت مقدس دیگر صاحب کرامتی فراگیر: «از قاف تا به قاف پر است از کرامتش ...» (نظامی، ۱۷۴)، و از مقربان خاص درگاه الهی و شفیع روز جزا می‌دانند. برخی درباره نقش آن حضرت در میان شیعیان و نقش عیسی (ع) در میان مسیحیان، اشتراکاتی اعتقادی، از جمله اعتقاد به شفاعت امتهایشان برای طلب بخشایش گناه نزد خداوند در روز قیامت تصور کرده‌اند (براون، ۱۶۲/۶؛ برای شرح شمایلهای مینیاتوری در زمینه شفاعت، نک: جلیل‌نیا، ۶۹-۷۱)؛ از این رو، در دهه محرم، به ویژه در روز عاشورا و اربعین برای برآورده شدن حاجات و شفای بیماران به او توسل می‌جویند و از طریق پختن نذری و توزیع آن (به خصوص آش، پلو با خورش قیمه، شله زرد، حلوا و نان و خرما)، برگزاری

مجالس روضه خوانی و تعزیه خوانی، امانت دادن یا اهدای اسباب و لباس عزا، وقف دیگهای بزرگ ۱۰، ۲۰ و ۳۰ منی برای پختن پلو و دیگچه‌های دو تا پنج منی برای خورش و انواع ظروف مسین (برای دیگها و ظروف وقفی امام حسین (ع)، نک: شهری، تاریخ ...، ۲/۲۳۴-۲۳۶)، نام گذاری کودکان به نام امام حسین و حضرت عباس (ع) و شرکت دادن آنها در عزاداری عاشورا و سقایی کردن و نوشاندن آب و شربت به مردم، اطعام کردن، روشن ساختن شمع در ۴۰ منبر یا مسجد، ختم قرآن، روزه گرفتن، تیغ یا قمه زدن، قفل آجین کردن (برای قفل آجین کردن، نک: همان، ۲/۱۹۹، نیز حاشیه ۱)، زیر علم و نخل عزا رفتن و برخی اعمال دیگر طلب نیاز می کنند.

نمونه‌های بسیاری از تجلی کرامات امام حسین (ع) در پاسخ‌دهی به متوسلان اهل حاجت گزارش شده است: تب زدایی، درمان نابینایی و پیسی (رمضانی‌پور، ۲۰-۲۱، ۴۵، ۶۵، ۷۴-۷۵)، دفع ظلم، ادای قرض، گره‌گشایی و رفع هر رنج و مرض و مشکل (شهری، طهران ...، ۲/۳۷۲)، درمان بیماری با خواندن زیارت عاشورا (رمضانی‌پور، ۲۶-۲۷)، تبرک جویی، دفع درد و بلا و شفایابی با تربت مرقد امام حسین (ع)، مانند سق یا کام برداشتن نوزادان با تربت (مجلسی، ۱۸۷-۱۹۰؛ نیز رمضانی‌پور، ۱۷، ۶۵؛ برای کام برداشتن نوزاد، نک: بلوکباشی، در فرهنگ، ۵۰۸، حاشیه ۲)، ترسیم دو خط متقاطع با آب تربت روی پوست شکم زائویی که درد می‌کشد (شاملو، ۱۱۰) و ریختن آب تربت در دهان شخص در حال احتضار (بلوکباشی، همان، ۵۱۷)، گذشتن یا گذراندن بیماران، به ویژه کودکان از زیر تابوت‌واره‌ها برای شفای بیماری و تضمین سلامت آنها (سید، ۱۳۱)، از آن جمله است. همچنین به باور عامه پاک کردن گناه و محشور شدن با امام حسین (ع) و امامان در غرفه‌های بهشت از راه گریستن و گریاندن و ریختن اشک در عزای حسین (ع) و زیارت کردن قبر او و لعن و نفرین کردن بر قاتلان وی و شهیدان تحقق می‌یابد (قزوینی، ۵۹۱-۵۹۲؛ محمد شفیع، ۳۲؛ شهری، همانجا).

مآخذ: آل احمد، جلال، «مهرگان در مشهد اردهال»، اندیشه و هنر، تهران، ۱۳۴۴ ش، س ۵، ش ۶؛ ابن اثیر، اخبار ایران (بخشی از الکامل)، ترجمه محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ همو، الکامل؛ ابن جوزی، عبدالرحمان المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، به کوشش احمد صقر، بیروت، دارالمعرفه؛ احمد، عزیز، تاریخ تفکر اسلامی در هند، ترجمه تقی لطفی و محمدجعفر یاحقی، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ انجوی شیرازی، ابوالقاسم، مردم و شاهنامه، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، خاتون هفت قلعه، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ برآبادی، احمد و دیگران، مردم‌نگاری مراسم عزاداری ماه محرم در شهرستان بیرجند، تهران، ۱۳۸۱ ش؛ پروگش، هایریش، سفری به دربار سلطان صاحبقران، ترجمه محمدحسین کردبچه، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ براون، ادوارد، تاریخ ادبیات ایران، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ بلعسی، محمد، ترجمه تاریخ طبری، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ بلوکباشی، علی، تعزیه‌خوانی: حدیث قدسی مصائب در نمایش آیینی، تهران، ۱۳۸۳ ش؛ همو، در فرهنگ خود زیستن و

به فرهنگهای دیگر نگرستن، تهران، ۱۳۸۸ ش؛ همو، قالی‌شویان، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ همو، نخل گردانی، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه، به کوشش پرویز اذکاتی، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ همو، التفهیم، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ پاینده، محمود، آیینها و باورداشتهای گیل و دیلم، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ تاورنیه، ژان باتیست، سفرنامه، ترجمه ابوتراب نوری، به کوشش حمید شیرانی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ جزایری، عبداللطیف، تحفة العالم، به کوشش صمد موحد، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ جلیل‌نیا، آذرمیدخت، «شمایل اهل بیت»، نشر دانش، تهران، ۱۳۷۴ ش، س ۱۵، ش ۳؛ چلکوفسکی، پیتر، «آثار سنتهای ایرانی در مراسم ماه محرم در کارائیب»، مجله ایران‌شناسی، تهران، ۱۳۷۲ ش، س ۵، ش ۱؛ حصوری، علی، سیاوش، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش ادوارد براون، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ دانشنامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۸۸ ش؛ دایرةالمعارف تشیع، به کوشش احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ ذکرگو، امیرحسین، «نقش محرم در فرهنگ عامه شیعیان هند ...»، همایش بین‌المللی محرم و فرهنگ مردم، تهران، ۱۳۸۳ ش؛ رضوانی، مجید، «پیدایش نایش و رقص در ایران»، ترجمه منیژه عراقی‌زاده، خاستگاه اجتماعی هنرها، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ رمضانی‌پور، موسی، کرامات حسینی و عباسیه، تهران، ۱۳۸۲ ش؛ ستاری، جلال، زمینه اجتماعی تعزیه و تئاتر در ایران، تهران، ۱۳۸۷ ش؛ سنایی، حدیقه الحقیقه، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ سنت عزاداری و منقبت‌خوانی در تاریخ شیعة امامیه، تهران، ۱۳۸۴ ش؛ شاملو، احمد، کتاب کوچک، تهران، ۱۳۵۷ ش، حرف الف؛ شهرستانی، صالح، عزای حسین از زمان آدم (ع) تا زمان ما، قم، ۱۴۰۲ ق؛ شهری، جعفر، تاریخ اجتماعی تهران در قرن سیزدهم، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ همو، طهران قدیم، تهران، ۱۳۸۳ ش؛ شهیدی، عنایت‌الله، پژوهشی در تعزیه و تعزیه‌خوانی، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ فرامکین، گرگوار، باستان‌شناسی در آسیای مرکزی، ترجمه صادق ملک شهمیرزادی، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ فرانکلین، ویلیام، مشاهدات سفر از بنگال به ایران، ترجمه محسن جاویدان، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران، ۱۳۸۶ ش؛ ققیهی، علی‌اصغر، آل بویه و اوضاع زمان ایشان، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ همو، تاریخ مذهبی قم، قم، ۱۳۷۸ ش؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ قمی، عباس، کلیات مفاتیح الجنان، ترجمه موسوی دامغانی، به کوشش حسین استاد ولی، قم، ۱۳۷۸ ش؛ قوامی رازی، بدرالدین، دیوان، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۷۴ ق/۱۳۳۴ ش؛ قیام سیدالشهداء حسین بن علی و خونخواهی مختار (روایت طبری)، ترجمه محمد بلعسی، به کوشش محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ کاشفی، حسین، روضه الشهداء، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ مجلسی، محمدباقر، حلیة المتقین، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مجمل التواریخ و التخصیص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ محتشم کاشانی، هفت دیوان، به کوشش عبدالحسین نوایی و مهدی صدری، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ محمد شفیع بن محمد صالح، «مجمع المعارف و مخزن العوارف»، حلیة المتقین (نک: هد، مجلسی)؛ مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ گیلان و دیلمستان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مسکوب، شاهرخ، سوگ سیاوش، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ مظهری، مرتضی، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، قم، انتشارات صدرا؛ مظلوم‌زاده، محمدمهدی، سیر تاریخی تعزیه در کازرون، تهران، ۱۳۸۲ ش؛ معتمدی، حسین، عزاداری سنتی شیعیان در بیوت علما و حوزه‌های علمیه و کشورهای جهان، قم، ۱۳۷۸ ش؛ مقاله‌شناسی امام حسین (ع)، قم، ۱۳۸۳ ش؛ ممنون، پرویز، «پیدایش و تکامل تعزیه» (گفت‌وگو)، همشهری، تهران، ۱۳۸۰ ش، س ۹، ش ۲۴۲۷؛ نظامی باخرزی، عبدالواسع، مقامات جامی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ واله، پیتر و دلا، سفرنامه، ترجمه شعاع‌الدین شفا، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ همایونی، صادق، تعزیه در ایران، شیراز، ۱۳۸۰ ش؛ هندوشاه بن سنجر، تجارب السلف، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ نیز:

بنای آرامگاه، نمی‌توان تصویر دقیقی در نخستین سده‌ها از آن به دست آورد (نولدکه، همانجا)؛ اگرچه کتابهای تاریخی و سفرنامه‌ها حرم را بسیار وصف کرده‌اند، مطالب آنها برای آگاهی کامل از تاریخ معماری بنا کافی نیست.

زیارت مزار امام حسین (ع) از همان نخستین ماههای پس از شهادت وی، در صحرای کربلا (۶۱ ق/ ۶۸۰ م) آغاز شد (نک: ابومخنف، ۲۷۶-۲۷۷)، و در سالهای بعد درباره آن ادبیاتی پدید آمد که نمونه‌ای از میراث کهن مکتوب آن، کامل‌الزیارات ابن قولویه جعفر بن محمد قمی (د ۳۶۸ یا ۳۶۹ ق) است (قس: کالمارد، ۴۹۹). مجموعه آثار این ادبیات گاه راهی به تاریخ معماری آرامگاه می‌برد و متن زیارت‌نامه‌ها، نظم و ترتیب گورها و به تبع آن ساختار مجموعه حرم را حکایت می‌کند (برای نمونه، نک: میراث ...، ۱۶/۱۰۲-۱۰۷؛ مفید، ۲۴-۲۵). مجموعه آرامگاه به زبان تشریحی، «حائر» (به معنی سرگردان، و گودال آب، نک: ابن‌منظور، ذیل واژه) گفته می‌شود، و مسافر در آنجا مانند مسجدالحرام، می‌تواند نماز را کامل به جا آورد (نک: عمادزاده، ۷۸-۷۹).

پیشینه آرامگاه: در ۶۵ ق/ ۶۸۵ م، توابین بر گور امام گرد آمدند و از یاری نکردن به حسین بن علی (ع) توبه کردند (طبری، ۵/ ۵۸۹-۵۹۰). تا ماهها پس از آن نیز مزار بدون «ظله» (سایبان) بود (نک: دنباله مقاله).

با آنکه نخستین اخبار ثبت‌شده درباره بنای آرامگاه به سده ۳ ق/ ۹ م بازمی‌گردد، اما پیش از آن نیز می‌توانسته است بنایی وجود داشته باشد، زیرا شیعیان، به‌ویژه پس از بازشدن فضای سیاسی به نفع اهل بیت (ع) و قدرت‌گرفتن امثال مختار ثقفی به زیارت می‌رفته‌اند. در عین حال، برای برخی از اخباری که درباره چگونگی نخستین آرامگاه وجود دارد (مثلاً درباره سقیفه بنی‌اسد، ساختن صندوقی برای قبر در ۶۴ ق، و جزئیات بنای مختار)، مدرکی

در دست نیست (نک: فاطمی، ۸-۹). به هر روی، می‌توان چنین پنداشت که تا پیش از ویرانگری متوکل خلیفه عباسی (حک ۲۳۲-۲۴۷ ق)، در گورستان کربلا بنا یا بناهایی ساده برپا بوده، زیرا در متون از ویرانی «قبر» و بناهای پیرامون آن یاد شده است.

در ۲۳۶ ق/ ۸۵۰ م گورهای کربلا به دستور متوکل عباسی ویران شد؛ زمینش را شخم زدند، بذر پاشیدند و آب انداختند، و رفتن مردم را بدانجا ممنوع کردند (طبری، ۹/ ۱۸۵؛ نیز نک: مجمل ...، ۳۴۷). در اواخر سده ۳ ق محمد بن زید علوی، شاه

Aron, R., *Main Currents in Sociological Thought*, tr. R. Howard and H. Weaver, London, 1971; Chelkowski, P. J., *Ta'ziyeh, Indigenous Avant-Garde Theatre of Iran*, Tehran, 1979; Cole, J. R. I., *Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq*, Delhi, 1989; Eliade, M., *Patterns in Comparative Religion*, tr. R. Sheed, London, 1971; Hollister, J. N., *The Shi'a of India*, New Delhi, 1979; *Iranica*; Jaffri, H. A., «Muharram Ceremonies in India», *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, ed. P. J. Chelkowski, New York, Tehran, 1979; Kakarzai, D., *The Great Festivals in Islam*, New Delhi, 2001; Lindholm, Ch., *The Islamic Middle East: an Historical Anthropology*, Oxford, 1996; Morier, J., *A Journey Through Persia, Armenia and Asia, Minor to Constantinople*, London, 1818; id., *A Second Journey Through Persia, Armenia and Asia Minor to Constantinople*, London, 1818; *The Shorter Oxford Dictionary*, ed. C. T. Onions, Oxford, 1984; *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, ed., P. J. Chelkowski, New York, 1979; Saiyid, A. R., «Observance of Moharram», *Ritual and Religion among Muslims of the Sub-continent*, ed. I. Ahmad, Lahore, 1985.

علی بلوکباشی

VII. آرامگاه امام حسین (ع)

آرامگاه آن حضرت را می‌توان پراهمیت‌ترین زیارتگاه نزد شیعیان جهان پس از خانه خدا دانست که در شهر کربلا، در حدود ۹۰ کیلومتری جنوب غربی بغداد واقع است و احتمالاً دو سده پس از شهادت حسین بن علی (ع) شکل گرفته، و تا سده ۱۳ ق/ ۱۹ م تغییر و تحول و گسترش یافته است. در آغاز، مزار



سیدالشهدا (ع) ساختمانی نداشت و تنها با نشانه‌ای بسیار ساده مشخص شده بود. اما از آنجا که شخصیت امام حسین (ع) نمی‌توانست در تاریکی سیاست اموی باقی بماند، مزار آن حضرت از سده ۳ ق/ ۹ م به صورت بنایی یادمانی درآمده است. این بنا در دوره بعضی از خلفای عباسی و پادشاهان دیلمی، ایلخانی و نیز عثمانی مورد توجه قرار گرفت، و با گذشت زمان به آن بیشتر پرداخته شد؛ و شهر کربلا در اساس پیرامون این آرامگاه شکل گرفته است (نک: نولدکه، 51؛ لیتواک، سراسر مقاله).

نوشته‌های تاریخی سیر تطور هنر معماری حرم سیدالشهدا (ع) را تا اندازه‌ای آشکار می‌سازند، هرچند که با بررسی و مطالعه

طبرستان، مبلغی برای ساختمان آرامگاه به کربلا فرستاد. در این زمان منتصر (حک ۲۴۷-۲۴۸ ق)، فرزند متوکل، خلیفه عباسی بود و زیارت مزار حسین (ع) را آزاد ساخته بود (مرعشی، ۶۷؛ مسعودی، ۵۱۴/۲-۵۱۵). پس، از این زمان، بخشیدن مال به این آستانه رایج شد که تا امروز ادامه یافته، و بر محبوبیت حکومتها تأثیر داشته است.

مجموعه آرامگاه با گذشت زمان، در معرض فرسودگی و تخریب طبیعی و غیرطبیعی قرار گرفته، در هر دوره‌ای تغییر و تحول یافته و بارها مرمت و بازسازی شده است.

در حدود سال ۳۷۰ ق/ ۹۸۰ م، عضدالدوله دیلمی به زیارت مزار امام حسین (ع) رفت (نک: ابن‌اثیر، ۷۰۵/۸؛ ابن‌طاووس، عبدالکریم، ۱۳۲) و با موافقت خلیفه عباسی، معتضد (حک ۲۷۹-۲۸۹ ق)، نه تنها کمک مالی به شیعیان عطا کرد، که احتمالاً محوطه حرم را نیز مرمت کرد و ساختمانی زیبا بر فراز مزار بر پا ساخت که جایگزین بنای کوچکی شد که بر آن قرار داشت (ابن‌زهره، ۱۶۱؛ دیلمی، ۴۳۶/۲؛ نولدکه، همانجا؛ کبیر، 64، 65).

در آغاز سده ۵ ق/ ۱۱ م ابوالحسن بن فضل رامهرمزی، وزیر آل بویه، پیرامون آرامگاه دیوار کشید. در میان فراز و فرودهای تاریخ، یکی از رویدادها آتش‌سوزی زیان‌بار حرم (ربیع‌الاول ۴۰۷/ اوت ۱۰۱۶) به سبب واژگون‌شدن شمع بود (ابن‌جوزی، ۱۲۰/۱۵؛ ذهبی، ۲۵).

در حدود سال ۵۲۹ ق/ ۱۱۳۵ م مسترشد، خلیفه عباسی (حک ۵۱۲-۵۲۹ ق)، دستور غارت حرم را داد. از چگونگی معماری حرم پس از آن تا سالهای پایانی سده ۷ ق/ ۱۳ م آگاهی چندانی در دست نیست، و تنها می‌دانیم که به هنگام لشکرکشی هلاکو، ایلخان مغول، به عراق (۶۵۶ ق)، مسلمانان با سیاستی توانستند عتبات را مصون نگه دارند. پس‌از آن، در ۶۹۸ ق/ ۱۲۹۹ م غازان‌خان، ایلخان مسلمان مغول (حک ۷۰۳-۶۹۴ ق) که به بازسازی یا ساخت اماکن مقدس گرایش داشت، به کربلا توجهی ویژه کرد و اموالی به آنجا بخشید (نک: ابن‌شهر آشوب، ۲۲۰/۳؛ رشیدالدین، ۲۰۳؛ ابن‌فوطی، ۴۹۷).

ابن‌بطوطه که در ۷۲۸ ق/ ۱۳۲۸ م از آرامگاه، مدرسه و زاویه‌ای متعلق به آن دیدن کرده، از درگاهی نقره‌ای، چراغهای طلا و نقره، و پرده‌های ابریشمین در آنجا یاد کرده است (۲۴۰/۱). بعضی از منابع اساس شکل کنونی بنا را — با توجه به دیگر آثار معماری دوره جلایریان (سل ۷۴۰-ح ۸۲۰ ق) — به بازسازی متعلق به این دوره می‌دانند. با آنکه گزارشهای مکتوب در این باره محکم نیستند، امکان دارد که پژوهش تطبیقی آرامگاه امام حسین (ع) با آثار معماری آل جلایر نتیجه‌بخش باشد (نک: سلمان، ۱۴۲، ۱۵۰، ۱۵۶؛ بیانی، ۳۵۲ بی).

با قوت گرفتن صفویان شیعی مذهب، اسماعیل صفوی در ۹۱۴ ق/

۱۵۰۸ م به کربلا رفت و پس از اعتکاف و زیارت، دستور ساختن صندوق مزاری را با نقشهای اسلیمی و ختایی، به نجار و خاتم‌بند داد تا جایگزین صندوق پیشین شود (جهانگشای ...، ۲۹۲). او همچنین وجوه، خلعتها، پرده‌های زرنگار، گلیمهای ابریشمین و جز آنها به حرم هدیه کرد (خواندمیر، ۴۹۴/۴). همین‌گونه انعام را درباره شاه‌عباس نیز گفته‌اند: «به زیب و زینت آن روضه بهشت احترام و انعام مجاوران توجه تام مرعی داشتند» (اسکندریک، ۵۸/۱).

دو مجلس نقاشی کار نصوص مطراقچی — ملازم سلطان سلیمان عثمانی در جنگ عراق — در حدود سال ۹۴۱ ق/ ۱۵۳۴ م، می‌تواند کهن‌ترین نگاره‌های شناخته‌شده از آرامگاه باشد:

نگاره نخست صحن و نخلهای آن را از ۴ سمت محاط در طاق‌نماها و حجره‌های گنبددار، نیز ۴ ورودی به صحن را نشان می‌دهد. در دو ضلع شرقی و غربی صحن، بناهای دیگری نیز دیده می‌شود: بنایی با یک گلدسته و بنایی با گنبد لانه‌زنبوری. نگارگر گلدسته‌ها، کاشیها و اجزائی دیگر از مجموعه را نیز بازنمایی کرده و بنای آرامگاه را تقریباً در وسط صحن نشان داده است. بنا دارای گنبدی اصلی است که بر فراز آن نورگیری دیده می‌شود و دو گنبد فرعی نیز در ارتفاعی پایین‌تر در دو سوی آن قرار دارد؛ این هر ۳ گنبد کاشی‌کاری آبی‌رنگ دارند. مزار هم با ۳ چراغ و ۴ طوق در گوشه‌های آن نمایش یافته است. در بخش پایین، نمای بیرونی آرامگاه با نورگیرهایی بر پیشانی آن، و ایوان اصلی بنا در احاطه پنجره‌ها و درها دیده می‌شود؛ نمای ایوانهای صحن با رنگ صورتی، زمینه درونی و بیرونی صحن با رنگ خاک، و بیشتر ساختمان با رنگ سبز نشان داده شده است. عبارت «امام حسین» نیز در بالای صفحه به چشم می‌خورد (ص 62b).

تصویر دوم مربوط به خود مزار است (ص 57a) که از سر آسان‌گیری معمول در میان بعضی رسامان، آن را متفاوت با نقاشی یادشده کشیده است. این تصویر به سبب بزرگ‌تر بودن ابعاد جزئیات آجرنما، نقش اسلیمی‌نما، نقش گنبدها، گلدسته و طاق بنا نسبت به اثر پیشین نمایان‌تر است، اگرچه از لحاظ تطبیق با واقعیت نمی‌تواند قابل اعتماد باشد. شرح متن بالای تصویر با عبارت «... الشهید فی الارض کربلا امام المقتدی ابن المرتضی سعدالدارین ابی عبدالله الحسین» خاتمه یافته است.

در زمان نادرشاه افشار (سل ۱۱۴۸-۱۱۶۰ ق)، کشمیری از موضوعاتی مانند محل شهادت، مکانی برای برداشتن تربت، گنبدخانه و طلاکاری گنبد سخن گفته است (ص ۱۲۶، ۱۳۱؛ قس: ابوطالب، ۴۰۸؛ نیز درباره تقدس خاک، نک: ابن‌بابویه، ۳۰۴/۲). نادرشاه که سیاست مذهبی‌اش فراتر از اکرام ظاهری عوام بود، حرم امام حسین (ع) را زیارت کرد و پارچه قبرپوش نفیس،

صحن یاد کرده است. وی می‌نویسد که در سدهٔ پیش از آن، به درخواست صوفی بکتاشی و به امر سلطان عثمانی، نهری از فرات به کربلا کشیده بودند. تکیهٔ بکتاشی موقوفاتی بسیار از جمله کاروان‌سرا، باغ و خانه داشت (۲/۳۵۶-۳۵۷؛ قس: رشیدالدین، ۲۰۳؛ دربارهٔ بناهای مربوط به بکتاشیان در آستانه، نک: پیرزاده، ۲/۳۵۸). زمانی که پیرزاده مجموعهٔ ساختمان حرم را دیده، وضعی نامطلوب داشته است؛ وی می‌گوید که بازسازیهای دورهٔ ناصرالدین شاه، به سرعت فرسوده گشته است (۲/۳۶۱-۳۶۲؛ نک: طعمه، ۵۵).

آینه‌کاری داخل حرم در سالهای ۱۲۹۵-۱۳۰۱ ق/ ۱۸۷۸-۱۸۸۴ م به انجام رسیده است (عمادزاده، ۱۵۰). در ۱۳۱۴ ش منارهٔ بازمانده از دورهٔ آل جلایر واقع در ضلع شرقی، برای پیشگیری از فروریختن تخریب گردید. تا دههٔ ۱۳۲۰ ش پیرامون حرم، محله‌هایی به صورت کوچه و پس‌کوچه وجود داشت و بازار بین‌الحرمین راه اصلی میان دو آستانهٔ حضرت ابوالفضل و امام حسین (ع) بود. در این زمان خیابانی به نام علی‌اکبر به صورت راه اصلی ساخته شد و محله‌های جانبی تخریب گردید (نک: طعمه، ۵۶؛ فاطمی، ۱۵؛ عادل، ۴۵؛ هونیکمان، 638). در ۱۳۴۷ ش نیز ستونهای مرمری ساخته‌شده در ایران، در رواق ایوان طلا نصب گردید.

حرم امام حسین (ع) در ۱۳۷۰ ش، هدف توپخانهٔ رژیم وقت عراق قرار گرفت و خسارتهایی به آن وارد شد (طعمه، ۵۱-۵۲؛ فرهنگ ...، ۲۲۵)؛ شهر کربلا هم پس از تغییر حکومت عراق در ۱۳۸۲ ش/۲۰۰۳ م، به صورت مرکزی برای منازعات فرقه‌ای درآمد (نک: لیتواک، 554).

وضع کنونی: بنای آرامگاه امام حسین (ع) گنبدخانه‌ای مرکزی با رواقهایی در پیرامون آن است؛ میان این گنبدخانه، ضریح قرار گرفته است که مزار سیدالشهداء (ع) در آن جای دارد. پایه‌های اصلی گنبد آرامگاه ۴ جرز است و گنبدی دوپوش به ارتفاع حدود ۲۶/۵ متر، در نمای خارجی بر فراز آن برپاست؛ گنبد و گردنی آن جز کتیبهٔ قرآنی‌اش که به رنگ سفید بر زمینهٔ آبی تیره است، زرانود است. ۴ جرز تکیه‌گاه گنبد است و در مرکز هر ضلع، یک طاق یا درگاه قرار دارد. این سازهٔ چهارگوش حامل هشت‌وجهی زیر گنبد است. در گوشه‌های این قسمت، مقرنسهای آینه‌کاری طاقها را پوشانده است. از دیگر تزیینات گنبدگاه حرم، نقشهای ستاره، اسلیمی و جز آنها را می‌توان نام برد که به صورت آینه‌کاری درآمده‌اند؛ همچنین دو حلقه کتیبهٔ کاشی گردن گنبد را از درون در بر گرفته است. چنین به نظر می‌رسد که گنبدخانهٔ مرکزی و رواقهای پیرامون آن در اساس بنایی واحد بوده‌اند و رواقها الحاقی نیستند و معمار در برپایی گنبد، خود را به آنچه وجود داشته، مقید ساخته است (نک:

پرده‌های مرواریددووزی، و ۱۴ چراغ از طلا و جواهر نیز به حرم هدیه کرد (محمدکاظم، ۲۷۴/۱). پیش‌ازاین، در ۱۱۳۵ ق/۱۷۲۳ م، همسرش راضیه، دختر سلطان حسین صفوی، افزون بر تقدیم مال، دستور به مرمت و آراستن ساختمان آرامگاه داده بود (کلیدار، ۷۶؛ نیز نک: فاطمی، ۱۱). در عهد زندیه نیز مبلغی برای عمران حرم هدیه شد (ابوالحسن، ۶۵۹).

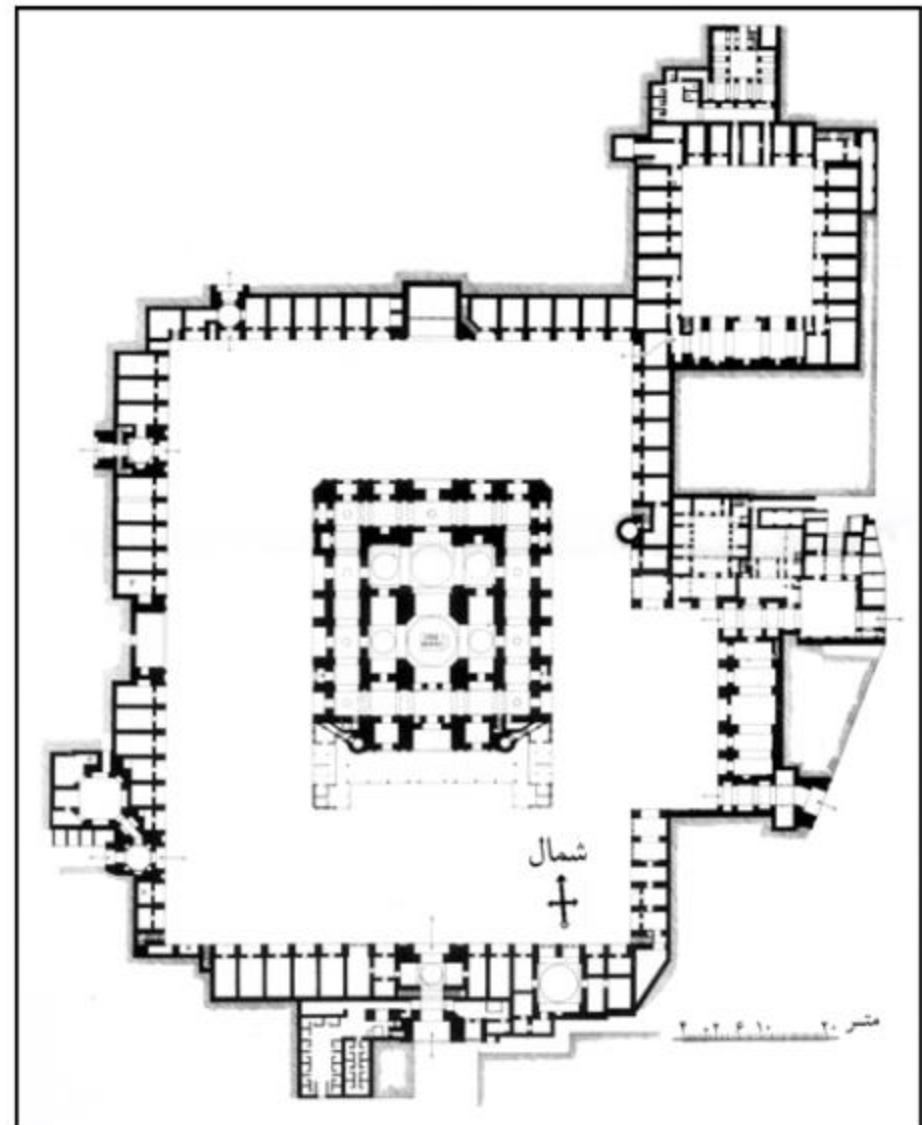
در ۱۲۰۵ ق/۱۷۹۱ م، در دورهٔ آقا محمد خان قاجار، در مجموعهٔ حرم اقداماتی مانند طلاکاری گنبد و ایجاد تغییراتی در آن و فضای پیرامون به انجام رسید: «... قنادیل طلا و نقرهٔ روضهٔ بهیته‌اش ورق طلا و نقرهٔ مهر و ماه به دیوار نوربارش ... حسب‌الامر الاعلی گنبدی رفیع مجدد و مرتب و بارگاه منیع معمور و مذهب گشت ...» (ساروی، ۲۰۴؛ نیز نک: پیرزاده، ۲/۳۵۶-۳۵۵). همچنین ابوطالب‌خان به «سقف از خشت ملمع طلا»، نقشهای دیواری، کاشی‌کاری ظریف و مستحکم، ضریح فولادی، و جز آنها اشاره کرده است (ص ۴۰۷-۴۰۸).

در دورهٔ ناصرالدین شاه (سل ۱۲۶۴-۱۳۱۳ ق) که مانند اعضای دیگر این خاندان تظاهرات مذهبی خاصی داشت (نک: نولدکه، 64؛ آقایی، 22 ff.)، افزون بر مرمت حجره‌های پیرامون صحن و نوسازی بخشی از طلاکاری گنبد، در ضلع خاوری صحن مدرسه‌ای بر پا گردید، ضلع غربی آن گسترش یافت و نمای جنوبی ساخته‌شد (سیف‌الدوله، ۲۳۲/۲؛ فاطمی، ۱۳، ۱۴).

سیف‌الدوله قاجار در سفری که در اواخر سدهٔ ۱۳ ق/ ۱۹ م به کربلا داشته، به ازاره‌های کاشی، کف مرمر و آینه‌کاری حرم اشاره کرده، و نوشته است که گنبدخانهٔ مرکزی در احاطهٔ رواقهای جانبی، با نورگیرها ست. او همچنین به رواق جنوبی واقع در مجاورت رواق یا ایوان بیرونی با ستون و آینه‌کاری و نقاشی اشاره نموده، و در فاصلهٔ این دو، از درگاه طلا و در نقره یاد کرده است. وی ایوان شمالی را صفة صفا می‌نامد که از دورهٔ پیش از قاجار باقی مانده است. همو آورده است که صندوق نقره‌ای قبر را از هند، و شمعدانهای بزرگ زرین را از عثمانی آورده‌اند. این گونه اشیاء آستانهٔ حسین (ع) در حملهٔ وهابیان به کربلا در ۱۲۱۶ ق/۱۸۰۷ م آسیب بسیار دید (۲/۲۳۰-۲۳۱).

ناصرالدین شاه خود در سفرنامهٔ عتبات، از قرآن بسیار نفیسی که هدیهٔ یکی از هندیان مجاور در حرم بوده، سخن گفته و به پرده، تاجها، پنجه‌های طلا و نقره، نوسازی آقامحمدخان، گنبد و گلدسته‌های طلا، ضریح فتحعلی شاه و سرداب بنا اشاره کرده است (ص ۱۱۹-۱۲۲؛ نیز فاطمی، ۱۴-۱۵؛ دربارهٔ کتیبه‌های تاریخ‌دار دورهٔ قاجار، نک: عمادزاده، ۱۵۲). بخشی از این هزینه‌ها از میراث امیرکبیر، و بخشی دیگر از محل کمک شاه تأمین گردید. پیرزاده (د ۱۳۲۱ ق) ضمن شرح تنوع شیوهٔ عزاداری زوار اقوام گوناگون (۲/۳۵۰-۳۵۳)، از تکیهٔ بکتاشی در ضلع جنوبی

نولدکه، 2-4, 22, 56؛ سلمان، ۱۴۲، ۱۴۴؛ «دائرةالمعارف ...»، ج ۱، تصویر ۵). در زیر گنبد، صورت مزار امام حسین، علی اکبر و علی اصغر (ع) قرار دارد و به همین سبب، ضریح پیرامون آن هشت ضلعی است. شاید نخستین بار در دوره افشاریه، ضریحی از نقره به شکل ضریحهای کنونی برای مزار ساخته باشند. پس از آن هر چند دهه یک بار، ضریح تغییر داده شده است. درون ضریح، صندوقی چوبی با ساختی هنرمندانه روی مزار قرار دارد (نک: طعمه، ۵۱؛ عمادزاده، ۱۲۲-۱۲۳؛ فرهنگ، ۶۰۵).



نقشه آرامگاه در ۱۳۲۵ ق/ ۱۹۰۷ م (نولدکه، میان ص 6-7)

فرش کف و نمای ازاره‌های درون حرم از سنگ مرمر بسیار مرغوب است. بخش وسیعی از تزئین باشکوه داخلی، آینه کاری (ه م) است که افزون بر دارا بودن اشکال تزئینی، انعکاس نور بر قطعات انبوه آینه حرم را بسیار روشن و درخشان ساخته است. رواقهای پیرامون حرم دارای سقفهای گنبدی شکل مزین به مقرنس آینه کاری است (نک: کلیدار، ۵۲؛ سلمان، همانجا).

قتلگاه یا زمین کوچک پستی که پیکر امام حسین (ع) پس از شهادت در آن افتاده بوده، و در همان جا نیز خاک سپاری شده، اکنون سرداب آرامگاه است؛ ورودی آن در سمت جنوب غربی قرار دارد و رفتن به درون آن دشوار است. مزار تنی چند از شهدای کربلا در گوشه جنوب شرقی سرداب واقع است، اما تعیین دقیق محل مزار هر شهید تقریباً ناممکن است. این مجموعه محصور در یک ضریح است (نک: عمادزاده، ۱۱۰، ۱۴۷؛ فرهنگ،

۶۲۳).

مزار تنی چند از شاهان و رجال دوره قاجار از جمله امیرکبیر، در رواقهای پیرامون حرم به نام رواق پادشاهان (رواق شمالی)، فقها (رواق شرقی)، و ابراهیم مجاب (رواق غربی) قرار دارد. مزار حبیب بن مظاهر نیز در غرب رواق جنوبی واقع است. در دو گوشه جنوب شرقی و جنوب غربی، دو ورودی از صحن به رواق جنوبی راه می‌یابند و چند ورودی دیگر در دیوارهای بیرونی رواقها وجود دارد (نک: طعمه، ۱۰۹؛ فرهنگ، نیز سلمان، همانجا).

ارتفاع سقف رواق - ایوان اصلی در دو طرف، هم سطح با سقف پیکر اصلی بنا و در بخش میانی، بلندتر و با تزئینات مقرنس و طلاکاری است (نک: سلمان، همانجا). نمای رو به صحن رواق شامل یک طاق بزرگ در وسط، و در هر طرف، ۳ طاق کوچک تر بر ۱۲ ستون استوار است که در بالا با طاقهای جناغی مزین به نقشها و کتیبه‌های کاشی، به یکدیگر پیوند خورده‌اند. در پایین ستونها دیوارهای مشبک تقریباً به اندازه قامت انسان وجود دارد (کوربندو، 249, 250؛ قس: سلمان، همانجا). بر فراز ضلع جنوبی و در پس رواق - ایوان، دو گلدسته طلایی بلند و زیبا به چشم می‌خورد (نولدکه، 22؛ کوربندو، 249؛ سلمان درباره تزئینات بدنه گلدسته‌ها، مطالبی نگاشته که خطا و متعلق به بارگاه ابوالفضل (ع) است. در این باره، نک: ص ۱۵۰).

صحن آرامگاه در عین حال، گورستان رجال سیاسی و مذهبی بوده است. پیرامون صحن، حجره‌ها در پس طاق‌نماهای جناغی کاشی شده قرار دارند (نک: طعمه، ۵۹؛ کوربندو، همانجا). بیشتر کاشیها از نوع هفت‌رنگ، به رنگهای فیروزه‌ای، لاجوردی، زرد، قرمز و سفید نقش‌پردازی شده‌اند. کاشیهای مدخلها نیز همین خصوصیات را دارند و گاه در میان تزئینات مدخلها یزدی‌بندی، کاشی پیچ و نغول تزئینی به چشم می‌خورد (همو، 250, 251؛ قس: سلمان، همانجا؛ نیز نک: طعمه، همانجا؛ فرهنگ، ۵۲۸).

اضلاع خارجی صحن ۱۲۵×۹۵ متر است و ۴ گوشه خارجی آن زاویه ندارد و به صورت مدور است (نک: سلمان، ۱۴۱؛ کوربندو، 250)؛ از جمله تغییرات، تخریب تکیه بکتاشی واقع در ضلع جنوبی صحن است که نولدکه در ۱۹۰۹ م/ ۱۳۲۷ ق، از آن با گنبدخانه و محراب و پنجره‌هایی رو به صحن یاد کرده است. این تکیه ضمن تغییری که در این بخش از صحن داده شده، تخریب و به‌عنوان بخشی از صحن کف‌سازی درآمده است (ص ۱۱).

مدخلهای حرم کرامت، شهدا، قاضی‌الحاجات، رجاء، قبله، زینبیه، رأس‌الحسین، سلطانیه، سدره، و سلام نام دارند. ابیاتی از اشعار متعددی که درباره حرم حسین (ع) سروده شده است، به

آثار وجود دارد که همگی یادمان امام حسین (ع) هستند (نک: الهی، سراسر اثر).

همچنین در سده‌های متوالی، اشیاء هنری نفیس و ارزشمند بسیاری را شیعیان وقف حرم حسین (ع) کرده‌اند. در حال حاضر این آستانه گنجینه‌ای بی‌نظیر از آثار گوناگون هنری را در خود جای داده است (قاضی، ۱۸-۲۰، ۳۲-۳۳).

رأس الحسین: مزارهایی به نام رأس الحسین (ع) در قاهره (یاقوت، ۵۵۴/۴)، عسقلان (قزوینی، ۲۲۲) و دمشق (ابن کثیر، ۲۰۴/۸) شهرت دارند (نیز نک: سبط ابن جوزی، ۲۶۵-۲۶۶؛ ابن طاووس، علی، ۵۸۸) که بعضی از آنها تنها زیارتگاهی به‌عنوان جایگاه سر آن حضرت هستند و سخنی دربارهٔ مدفن بودن آنها گفته نشده است. دربارهٔ زیارتگاه رأس الحسین (ع) قاهره گفته‌اند که در زمان فاطمیان، سر امام حسین (ع) را از قاهره برده‌اند و تاریخ مسجد رأس الحسین (ع) به ۵۴۹ ق/ ۱۱۵۴ م بازمی‌گردد (نک: مقریزی، ۴۲۷/۱). اما برحسب برخی از گزارشهای معتبر مانند آنچه ابوریحان بیرونی (ص ۳۳۱) گفته است، سر امام (ع) را به کربلا برده و در مدفن پیکر او به خاک سپرده‌اند.

نماد آرامگاه: شیعیان شبه‌قارهٔ هند در مراسم عزاداری حسین (ع) از شیئی معمولاً چوبی بزرگ به نام «تعزیه» استفاده می‌کنند که در واقع همانند نخل محرم در ایران و نماد مقبرهٔ حسین (ع) است؛ برای برپایی مراسم، آن را طوری می‌آریند که یادآور واقعهٔ کربلا باشد. دسته‌های عزاداری هند که میان حسینیه‌ها آمودشد می‌کنند، در هنگام مراسم چون علم‌کشی، تعزیه را نیز بر دوش می‌کشند (نک: خالدی، ۳۲؛ برای نمونه‌ای از اشیاء مشابه در مسجد کربلائیهای بازار تهران، نک: آقایی، تصویرهای 10، 11). مقصد دسته‌های عزادار مکانی است با نام «کربلا» که نماد واقعه و مدفن حسین (ع) است. بزرگ‌ترین کربلای شهر لکهنو موسوم به تالکاتورا در جنوب غربی شهر است که پس از رساندن تعزیه‌ها به آنجا و مدفون ساختن بعضی از آنها، حسینیه یا «امام‌باره» این مکان مرکز مراسم روضه‌خوانی می‌شود. معمولاً در زمانی که کار تعزیه متوقف است، آن را کنار دیوار قبله نگهداری می‌کنند (نک: وارسته، ۲۴۷؛ جعفری، 222، 224).

به‌جز ارجاعهای متن مقاله، برای آگاهی بیشتر دربارهٔ آرامگاه امام حسین (ع) می‌توان به این منابع مراجعه کرد: آل طعمه موسوی، محمدحسن، *مدینه الحسین، کربلا، ۱۳۹۱-۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۱-۱۹۷۲ م*؛ خلیلی، جعفر، *موسوعة العتبات المقدسة، بیروت، ۱۴۰۷ ق، ج ۸*؛ قریشی، عبدالامیر، *المراقده و المقامات فی کربلاء، بیروت، ۱۴۲۹ ق/ ۲۰۰۸ م*؛ کرباسی (محمد)، محمدصادق، *تاریخ المراقده الحسین و اهل بیته و انصاره، لندن، ۱۴۱۹ ق/ ۱۹۹۸ م*؛ کربلارفته‌ها، به کوشش هارون وهومن، تهران، ۱۳۸۳ ش.

این درگاهها اختصاص دارد.

برخی از ویژگیهای ورودیهای یادشدهٔ صحن اینهاست:
 ۱. اصل مدخل «قبله» کهن بوده است؛ اکنون تیزهٔ طاقش ۱۵ متر ارتفاع دارد و عرض آن ۸ متر است. دارای در چوبی ارزشمند و آراسته به کتیبه‌های قرآنی و جز آنهاست (نک: کوربندو، 251؛ فرهنگ، همانجا).
 ۲. باب قاضی الحاجات واقع در ضلع شرقی، دارای کتیبه‌های قرآنی و جز آنها، و تاریخ آن ۱۲۸۶ ق است (نک: سلمان، ۱۵۰؛ فرهنگ، ۵۲۹).
 ۳. درگاه «شهدا» در میان دیوار خاوری رو به میدان بین‌الحرمین (ساخته‌شده در دههٔ ۱۴۱۰ ق) واقع است و کتیبه‌های آن حاوی آیات و اشعاری است (همانجا).
 ۴. سبب نام‌گذاری ورودی «سدره» (واقع در شمال غربی صحن) درختی است که در تاریخ از آن یاد شده و نشانهٔ راهنمای مکان مزار بوده است؛ در گذشته در آن به مدخل «قبله» تعلق داشته است (همان، ۵۲۹-۵۳۰).

حدود ۱۰۰ سال پیش، بخشی از بافت شهری کربلا در محوطه‌ای که اکنون میان حرم ابوالفضل العباس و امام حسین (ع) گسترده است، قرار داشت. طعمه بعضی از بناهایی را که در مجاورت یا نزدیکی حرم بوده، برشمرده است: مسجد رأس الحسین (ع)، مسجد عمران بن شاهین، مدرسهٔ سردار حسن‌خان، و مدرسهٔ زینبیه (نک: ص ۲۰۲-۲۰۳، ۲۱۶؛ عادل، ۴۵).
 ۱۰ سده است که حرم حسین (ع) همچون دیگر اماکن مقدس شیعیان، تشکیلاتی برای ادارهٔ کارهایی مانند اوقاف دارد. از جمله نکات درخور اشارهٔ تاریخ متولیان حرم، این است که از گذشته کسانی به‌عنوان مجاور، خادم، ناظر، [خازن، و بواب] در آستانه حضور داشته‌اند (نک: ابن طاووس، عبدالکریم، ۱۳۲؛ طعمه، ۵۹)؛ در دورهٔ ایلخانی این‌گونه امور در اختیار فرمانداران شهر بوده است (نک: ابن بطوطه، ۲۴۰/۱). در ۷۱۵ ق/ ۱۳۱۵ م، میان مدعیان نقابت حرم درگیری پیش آمد (نک: برزالی، ۱۹۱۷/۲). نیروی تولیت و نقابت حرم پس از حملهٔ وهابیان از میان رفته و تا مدتها احیا نشده است. حائریان، دراجیان، آل‌مسعود، آل‌کمون، آل طعمه و جز آنان از سدهٔ ۱۰ ق/ ۱۶ م تاکنون، تولیت حرم را به عهده داشته‌اند (نک: فرهنگ، ۵۲۶-۵۲۷).

جز معماری آرامگاه، شهادت حسین (ع) و یارانش در هنرهای دیگر مانند نقاشی، چوب‌تراشی، فلزکاری، بافندگی، شیشه‌گری و جز اینها بازتاب داشته است. علم، پنجه، ظرف، ضریح، زره، شمشیر، قمه، خود، نخل، بیرق، کتل، قالی، سوزن‌دوزی و ... نمونه‌های این آثار هنری هستند. در زمینهٔ نگارگری می‌توان به مجالس سنتی، آثار پرده‌خوانی، قهوه‌خانه‌ای، دیواری، شیشه، و طرحهای کتابهای سنگی اشاره کرد. افزون بر نگارگری، در هنرهای کاشی و گچ نیز به امام حسین (ع) و رخداد کربلا پرداخته شده است. همچنین در نمایش، موسیقی و شعر انبوهی از

Aghaie, K. S., *The Martyrs of Karbala*, Seattle/ London, 2004; Calmard, J., «Hosayn b. 'Ali, In Popular Shi'ism», *Iranica*, vol. XII; *Encyclopedia of World Art*, New York etc., 1959; Honigmann, E., «Karbala», *EI*², vol. IV; Jaffri, H. A., «Muharram Ceremonies in India», *Ta'ziyeh, Ritual and Drama in Iran*, ed. P. J. Chelkowski, New York/ Tehran, 1979; Kabir, M., *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*, Calcutta, 1964; Korbendau, Y., *L'Architecture sacrée de l'Islam*, Paris, 1997; Litvak, M., «Karbala», *Iranica*, vol. XV; Nöldeke, A., *Das Heiligtum al-Husains zu Kerbelā*, Erlangen, 1909.

یدالله غلامی

VIII. کتاب‌شناسی

شخصیت پرجاذبه امام حسین (ع) در طول تاریخ همیشه اسباب آن را فراهم ساخته است تا نویسندگان و مورخان به انحاء مختلف بدان توجه نمایند، و وجهی از وجوه شخصیت و زندگی آن حضرت را به رشته تحریر درآورند. تدوین آثار بسیاری از سده‌های نخست به بعد، در طول زمان چنان مجموعه گسترده‌ای را به وجود آورده است که پژوهشگران معاصر را بر آن داشت تا در صد گردآوری این آثار برآیند؛ حرکتی که در دراز مدت موجب انبوهی مدونه در زمینه کتاب‌شناسی آثار مرتبط با امام حسین (ع) شد و خود آن هم به مجموعه‌ای مفصل بدل گشت.

از دیرباز نویسندگان به آثار بر جای مانده از خود امام نیز التفاتی ویژه داشته‌اند و خطبه‌ها، جملات قصار، ادعیه، اشعار و سخنان آن حضرت را که در جای جای منابع اسلامی از شیعه و عامه وجود دارد، استخراج نموده و به فراخور علایق، گرایشها و موجبات مختلف تاریخی - فرهنگی، گرد آورده‌اند. التفات پژوهشگران سده اخیر به این شیوه، برسازنده بسیاری آثار گران‌قدر گشت. ضمن اقرار به ارزشمندی مجموعه آثار کتاب‌شناسی صورت گرفته، به نظر می‌رسد که رویکرد تحلیلی - تاریخی نسبت به آثار مربوط به امام (ع) در محاق قرار گرفته، و کمتر بدان توجه شده است. در سخن از کتاب‌شناسی مربوط به آن حضرت، می‌توان دو لایه را بررسی کرد که مشتمل است بر: الف - خطب و رسایل امام (ع)؛ ب - آثار درباره امام (ع). بی‌تردید در نگاه تحلیلی - تاریخی، قصد استقصای فراگیر وجود ندارد و صرفاً با بهره‌گیری از آثار موجود، مفاهیمی همچون حلقه‌های مهم در گونه (ژانر)های تألیف و نیز مسیرهای تدوین و گرایشها به موضوعات متفاوت، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

گفتنی است روایات پراکنده‌ای از امام حسین (ع) در منابع فریقین وجود دارد که می‌توان آنها را به بخشهای مختلفی تقسیم نمود. با توجه به شاخص امامت آن حضرت، پیش از امامت و پس از آن را می‌توان برای تفکیک دو دوره از زندگی امام در نظر گرفت. در بخش نخست یعنی در سایه حضور پیامبر (ص)، پدر و مادر بزرگوارش علی (ع) و فاطمه (ع) و نیز در کنار برادرش، امام حسن (ع) دست کم دو گونه سخن از آن حضرت برجای مانده است: نخست آنچه از این بزرگان روایت نموده، و دوم سخنان خود آن امام که در منابع برجای است. امام حسین (ع) را

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بابویه، محمد، *من لایحضره الفقیه*، به کوشش محمود موسوی زرنندی، مطبعة آفتاب، ۱۳۷۶ ق؛ ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش علی منتصر کتانی، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ ق/ ۱۹۹۲ م؛ ابن زهره، محمد، *غایة الاختصار*، به کوشش محمدصادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ ابن شهر آشوب، محمد، *مناقب آل ابی طالب*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و دانش آشتیانی، قم، انتشارات علامه؛ ابن طاووس، عبدالکریم، *فرحة الغری*، ترجمه محمدباقر مجلسی، به کوشش جویا جهان‌بخش، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ ابن طاووس، علی، *اقبال الاعمال*، چ سنگی، به کوشش محمد آخوندی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ ابن قوطی، عبدالرزاق، *الحوادث الجامعة*، بغداد، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، بیروت، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوالحسن مستوفی، *گلشن مراد*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ ابوطالب خان، *مسیر طالبی فی بلاد الفرنجی*، به کوشش حسین خدیوچم، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ ابومخنف، *لوط و قعدة الطف*، به کوشش محمدهادی یوسفی غروی، قم، ۱۳۶۷ ش؛ اسکندریک منشی، *عالم آرای عباسی*، به کوشش محمداسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ الهی، محبوبه، *تجلی عاشورا در هنر ایران*، مشهد، ۱۳۷۷ ش؛ برزالی، قاسم، *المقتنی*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۲۷ ق/ ۲۰۰۶ م؛ بیانی، شیرین، *تاریخ آل جلازیر*، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش ا. زاخاو، لایبزیگ، ۱۹۲۳ م؛ پیرزاده، محمدعلی، *سفرنامه*، به کوشش حافظ فرمان‌فرمایان، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ *جهانگشای خاقان (تاریخ شاه اسماعیل)*، مقدمه و پیوستها از الله دتا مضطر، چ تصویری، اسلام‌آباد، ۱۳۶۴ ش؛ خالدی، عمر، «نگاهی به فرهنگ شیعیان دکن»، ترجمه محمد مهدی توسلی، فرهنگ و تمدن آسیا، ۱۳۸۱ ش، ش ۱۲؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ دیلمی، حسن، *ارشاد القلوب*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث و وفیات ۴۰۱-۴۲۰ ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۳ ق/ ۱۹۹۲ م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *تاریخ مبارک غازانی*، به کوشش کارل یان هارتفرد، ۱۳۵۸ ق/ ۱۹۴۰ م؛ ساروی، محمد، *تاریخ محمدی*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ سبط ابن جوزی، یوسف، *تذکره الخواص*، نجف، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ سلمان، عیسی و دیگران، *العمارات العربیة الاسلامیة فی العراق*، بغداد، ۱۹۸۲ م؛ سیف‌الدوله سلطان محمد میرزا، *سفرنامه*، به کوشش علی‌اکبر خداپرست، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ طبری، *تاریخ*؛ طعمه، سلمان هادی، *تراث کربلا*، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ عادل، محمد، *رهنمای زوار عتبات مقدسه عراق*، تهران، چاپخانه مرکزی؛ عمادزاده، عمادالدین حسین، *تاریخ جغرافیایی کربلای معلی*، تهران، ۱۳۲۶ ش؛ فاطمی، حسن، «لغزشها در تاریخ بارگاه سیدالشهداء (ع)»، *آینه پژوهش*، قم، ۱۳۸۴ ش، س ۱۶، ش ۶؛ فرهنگ عاشورا، به کوشش محمدصادق موسوی گرمسارودی و دیگران، تهران، ۱۳۸۴ ش؛ قاضی، منیر، «خزانة العتبة الحسینیة المقدسة»، *مجلة المجمع العلمی العراقی*، بغداد، ۱۳۷۸ ق/ ۱۹۵۹ م، ج ۶؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ کشمیری، عبدالکریم، *بیان واقع*، به کوشش نسیم، لاهور، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ کلیدار آل طعمه، عبدالحسین، *بغیة النبلاء فی تاریخ کربلاء*، به کوشش عادل کلیدار، بغداد، مطبعة الارشاد؛ *مجملة التوارخ و التخصص*، به کوشش سیف‌الدین نجم‌آبادی و زیگفرید ویر، نکارهاوزن، ۱۳۷۸ ش/ ۲۰۰۰ م؛ محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، به کوشش محمدحسین تسیحی، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۹۹۰ م؛ مطراقچی، نصح، *بیان منازل سفر عراقین سلطان سلیمان خان*، به کوشش یورد آیدین، آنکارا، ۱۹۷۸ م؛ مفید، محمد، *المزار*، به کوشش محمدباقر ابطحی، قم، ۱۴۱۳ ق؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ ق/ ۱۸۵۳ م؛ *میراث حدیث شیعه*، به کوشش مهدی مهریزی و علی صدراپی خوبی، قم، ۱۳۸۶ ش؛ ناصرالدین شاه، *سفرنامه عتبات*، به کوشش محمدرضا عباسی و پرویز بدیعی، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ وارسته، امامعلی، *فرهنگ مصطلحات الشعراء*، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

سراسر کتاب؛ بلاذری، ۱۵۱؛ ابن عساکر، ۱۹۶ بی؛ ابن کثیر، ۱۷۴/۸؛ اگرچه نامه‌نگاریهای امام با معاویه در همین موضوع خلاصه نمی‌شد و بسیاری از ردیه‌های وی بر عملکردهای معاویه، به ویژه درباره فرزندش، یزید، بسیار نمونه دارد (امینی، ۱۶۰/۱۰، ۲۳۶، ۲۳۹-۲۴۰؛ موسوعه ...، ۳۰۷، ۳۱۴ بی). به رغم اندرزهای امام به معاویه، موضوع امارت یزید و بیعت پسینی برای او به وقوع پیوست، از این رو حضور قاطع حسین بن علی (ع) در برابر او را می‌توان در منابع به صورت اندرزنامه‌ها، و در قالب خطبه‌ها و نامه‌ها مشاهده نمود. در میان این دست آثار برجای مانده از امام، سخنان، خطب و رسایل ایشان در اوایل دوره امارت یزید را نیز می‌توان به این مجموعه افزود (برای نمونه، نک: خوارزمی، ۱۸۲/۱-۱۸۴؛ ابن شهر آشوب، ۸۸/۴؛ ابن طاووس، سراسر کتاب؛ ابن نما، ۲۵ بی؛ ابن کثیر، ۱۷۵/۸).

به جز آنچه یاد شد و خطبه‌هایی عام که در بر دارنده مفاهیم امر به معروف و نهی از منکرند (ابن شعبه، ۲۳۷-۲۳۹)، بخش مهمی از مکاتبات و خطبه‌های امام به حدود زمانی قیام آن حضرت مربوط می‌شود؛ از جمله آنها نامه‌نگاریها و بیاناتی است که در منابع به تفصیل بدانها پرداخته شده است (مثلاً؛ راوندی، ۷۷۱/۲-۷۷۲؛ ابن طاووس، ۲۸-۲۹). در این مرحله، به نظر می‌رسد که نامه‌نگاری و سخنان امام با کوفیان، بصریان و یارانی چون مسلم در شمار مهم‌ترین آثار برجای مانده او باشد (نک: طبری، ۲۷۸/۳؛ ابن عساکر، ۲۰۳؛ خوارزمی، ۱۹۵/۱-۱۹۶؛ ابن طاووس، ۳۸-۳۹؛ ابن نما، ۲۷-۲۹؛ بحرانی، عبدالله، ۱۸۳ بی، ۲۱۹ بی، نیز جم). در منابع به بیانات و خطبای امام اشاره شده که در بردارنده موضوعات مربوط به حدود زمانی حرکت آن حضرت به سوی کربلا تا زمان شهادت آن بزرگوار است.

از حسین بن علی (ع) بسیاری آرا و سخنان در زمینه مباحث فقهی، تفسیری، عقاید، بسیاری حکم و مواظب، ادعیه و اندرز و اشعار برجای مانده است (برای نمونه، نک: کلینی، ۱۷۲/۶، ۱۸۹/۳، جم؛ طبری، ۳۳۳، جم). این دست از سخنان را که در منابع فریقین پراکنده است، برخی کسان گرد آورده و در قالب مجموعه‌هایی منتشر نموده‌اند. از قدیم‌ترین نمونه‌های این سبک باید به کتاب *المنتخب فی جمع المراثی و الخطب* از فخرالدین طریحی (سده ۱۱ ق) اشاره کرد. این گونه از تدوین مخصوصاً در عصر حاضر نمودی فزاینده یافت و آثاری مانند *موسوعه کلمات الامام الحسین (ع)* (ج بیروت، ۱۴۱۶ق) و *خطب الامام الحسین (ع) علی طریق الشهادة* از لیبیب بیضون در بردارنده سخنان حضرت از مدینه تا کربلا (اسفندیاری، ۱۹۴) از این دست است. از دیگر مؤلفان و نوشته‌های آنان می‌توان به اینها اشاره کرد: محمد عبدالرحیم که اشعار حضرت را در *دیوان الحسین بن علی (ع)* گرد آورده است؛ و حسن عباس نصرالله در بخشی از اثر خود،

می‌توان راوی برخی از رخدادهای زمان پیامبر (ص)، سیره نبوی، سخنان و برخی وصایای آن حضرت دانست. افزون بر این، روایت از پدر بزرگوار ایشان نیز در منابع نمونه دارد که در برخی از آنها، امام علی (ع) حلقه روایی و انتقال‌دهنده دانش نبوی به فرزند خویش است. آثار و مجموعه‌های حدیثی بسیاری به نقل این روایات پرداخته‌اند. بهره‌گیری صرفاً روایی-رجالی از روایات آن حضرت را چنان که انتظار هم می‌رود، بیشتر در منابع اهل سنت می‌توان پی جست (برای نمونه، نک: ابن‌شاهین، ۳۰۰؛ طبرانی، معجم ...، ۱۲۷/۳ بی؛ منذری، ۱۰۰/۲). در این دست از مجامیع حدیثی، در کنار مسانید صحابه پیامبر (ص)، بخشی هم به «مسند» حسین بن علی (ع) اختصاص یافته است که به فراخور مطلب، احادیثی در آن آمده است. بزار مسند امام را با ۴ حدیث و طبرانی مسند او را با ۲۷ حدیث به ترتیب صحابه آورده‌اند. در «مسند» گردآمده از امام (ع)، افزون بر برخی سخنان و آموزه‌های ایشان، احادیثی هم از پیامبر (ص) و امام علی (ع) دیده می‌شود. فارغ از روایت از خاندان، روایاتی نیز به چشم می‌خورد که در آنها سخنانی از خود آن حضرت آمده است (نک: بزار، ۱۸۵/۴-۱۸۷؛ طبرانی، همان، ۱۲۷/۳-۱۳۶). همچنین انبوهی از نقلیات امام به عنوان انتقال‌دهنده دانش نبوی در منابع متقدم شیعی نیز قابل پی‌جویی است (سید مرتضی، ۹۶/۴؛ طوسی، تهذیب ...، ۸۰/۷؛ بحرانی، یوسف، ۱۱/۹). در سده اخیر هم عزیزالله عطاردی مسند *الامام الشهید ابی عبدالله الحسین بن علی (ع)* را گرد آورده است.

الف - خطب و رسائل امام (ع): برخی از منابع، به سخنان و خطابه‌هایی از امام در دوره پیش از رسیدن به امامت، اشاره دارند که گاه برخی از این سخنان از اشتهار فراوانی برخوردار است. خطبه امام حسین (ع) پس از بیعت گرفتن برای امام علی (ع) (ابن‌بابویه، *الامالی*، ۴۲۵؛ *الاختصاص*، ۲۳۸؛ قندوزی، ۲۲۰/۱) و خطبه وی در جنگ صفین (ابن ابی‌الحدید، ۱۸۶/۳؛ مجلسی، ۴۰۵/۳۲) نمونه‌هایی از سخنان پیش از رسیدن به امامت آن حضرت است؛ به این مجموعه می‌توان شعری را که در رثای برادر بزرگوارش، پس از خاک‌سپاری آن حضرت بیان داشته است، افزود (ابن شهر آشوب، ۲۰۵/۳؛ مجلسی، ۱۶۰/۴۴).

دوره امامت آن حضرت اگرچه $\frac{۱}{۵}$ از عمر گران‌قدر وی را در بر می‌گیرد، اما خطبه‌ها، رسایل و سخنان وی در مقایسه با $\frac{۴}{۵}$ دیگر، از فزونی بیشتری برخوردار است که البته قابل درک هم هست؛ چه، از سویی امامت و از سویی دیگر وقایعی که منجر به واقعه کربلا و شهادت آن بزرگوار شد، لاجرم این تفاوت را مدلل می‌نماید. از یک سو نامه‌نگاریهای آن امام با پیروان خویش و از سوی دیگر با معاویه درباره موضوع تداوم پیمان صلح و عدم نقض آن در آغاز امامت وی در منابع یاد شده است (ابومخنف،

مقتل الحسين را تألیف نمود (نجاشی، ۱۲۹)؛ اگرچه برخی از روایات هم درباره انتساب نه چندان موثق یک مقتل الحسين به اصبع بن نباته وجود دارد (نک: طوسی، الفهرست، ۸۵-۸۶).

در همین زمان رویکرد اخباری به رخدادهای تاریخی به اوج خود رسیده بود و تدوینهای تاریخی بسیار مورد عنایت قرار داشت. بر همین مبنا شاگرد جابر جعفی یعنی ابومخنف ازدی نه از منظر اعتقادی، بلکه تنها با رویکردی اخباری و وقایع‌نگاری به مقتل‌نویسی امام حسین (ع) روی نمود. ابومخنف افزون بر مقتلهایی درباره کسانی مانند امام علی (ع)، عبدالله بن زبیر، حجر بن عدی و محمد بن ابی بکر، اثری هم با عنوان مقتل الحسين (ع) گرد آورد، اثری که به سبب دقت و صحت وقایع در سطح وسیعی مورد استفاده نویسندگان بعدی قرار گرفت. در نیمه دوم همین سده کتاب تسمیه من قتل مع الحسين (ع) من ولده و اخوته و اهل بینه و شیعه از فضیل بن زبیر اسدی کوفی، از محدثان و اصحاب امامان باقر و صادق (ع) با مذهب زیدی اثری متفاوت است که بیشتر بر معرفی همراهان حضرت در جریان مقتل تکیه دارد (ص ۱۲۷ بی).

مقتل‌نویسی همچنان در سده ۳ ق/ ۹ م نیز توسط کسانی چون یعقوبی و طبرانی ادامه داشت و حتی برخی از اخباریه‌های شیعی هم آثاری با همین رویکرد بر جای نهادند که مقتل الحسين‌هایی از ابواسحاق نهاوندی (د ۲۶۹ ق/ ۸۲۲ م)، ابواسحاق ابراهیم بن محمد ثقفی (د ۲۸۳ ق/ ۸۹۶ م) و محمد عباسی (د ۲۹۸ ق/ ۹۱۱ م) نمونه‌هایی از آن است (نک: طبرانی، مقتل...، سراسر کتاب؛ نجاشی، ۱۷، ۱۸؛ آقابزرگ، الذریعة، ۲۲/۲۳).

در دهه‌های پایانی سده ۳ ق و تمامی سده ۴ ق چرخشی مفهومی در تدوینهای مربوط به امام حسین (ع) به چشم می‌خورد که به نظر می‌رسد با توجه به برخی شاخصه‌های اجتماعی - سیاسی و کلامی، نسبت به پیش از آن، مسیری متفاوت را طی نموده است؛ تغییری که حتی نزد برخی از نویسندگان اهل سنت نیز نمود یافت و از نتایج آن برای نمونه، تألیف کتاب تفضیل الحسن و الحسين (ع) از یعقوب بن شیبه (د ۲۶۲ ق/ ۸۷۶ م) در موضوع کلامی تفضیل است (طوسی، همان، ۲۶۵؛ نیز نک: نجاشی، ۴۵۱). دهه‌های گذار از سده ۳ به ۴ ق که مصادف با غیبت صغری نیز بود، به عنوان مقطع زمانی بسیار پراهمیت، اسباب تألیف انبوهی آثار در زمینه امامت و امامان (ع) گشت (نک: ه، د، ۱۰/۱۶۴). از سویی دیگر اقتدار خاندان ایرانی و شیعی دیلم، آل‌بویه (۳۲۲-۴۴۸ ق/ ۹۳۴-۱۰۵۶ م) که حتی در زمان ایشان فرمان به برپاداشتن عزاداری در روز عاشورا صادر شد (نک: ابن جوزی، ۱۵/۷)، و نیز تهییج واعظانه بر منابر که گاه به درگیری شیعیان و اهل سنت در آن زمان هم منجر می‌شد (نک: همو، ۸۸/۷؛ نیز ه، د، ۱/۶۴۰)، به ایجاد فضای متفاوت برای

اشعار منسوب به آن حضرت را آورده است (ص ۱۵۰ بی؛ برای نمونه‌ای دیگر، نک: شیرازی، ۱۵۹ بی). عبدالکریم قزوینی نامه‌های حضرت را در رسائل الامام الحسين جمع کرده، محمدصادق نجمی با بذل توجه به فاصله زمانی حرکت امام از مدینه تا کربلا خطبه‌های آن حضرت را با عنوان خطب الامام الحسين (ع) تدوین نموده، مصطفی آل‌اعتماد هم مجموعه بلاغة الحسين را تهیه کرده است. در نگاهی کلی به این آثار که با بهره‌گیری از منابع کهن به گردآوری سخنان و روایاتی از حضرت برآمده‌اند، باید گفت به‌رغم آنکه این دست روایات نسبتاً از حجم بالایی برخوردار نیست، اما در بردارنده انبوهی از آموزه‌های آن امام بزرگوار و محتوی دانش اهل بیت (ع) است (برای توصیف موضوعی، نک: بخش آموزه‌های فرهنگی امام، در همین مقاله).

همچنین از موارد شایان توجه، ادعیه برجای مانده از آن حضرت است که به طور گسترده در منابع یافت می‌شود و مجموعه‌هایی از آنها با عنوان الصحیفة الحسينية یا ادعیه الامام الحسين (ع) گردآمده‌است. جواد قیومی با همین عنوان به گردآوری مجموعه‌ای از ادعیه آن حضرت و ترجمه فارسی آن پرداخته است.

ب - آثار درباره امام (ع): از سده‌های نخست تألیف درباره امامان و اهل بیت (ع) رایج بود که همیشه در آنها پرداخته‌های مفصلی هم به امام حسین (ع) اختصاص داشت، آثاری مانند مقاتل الطالبیین از محمد بن علی بن حمزة علوی (د ۲۸۷ ق/ ۹۰۰ م؛ نجاشی، ۳۴۸)، المبیضة ابوالعباس ابن عمار ثقفی (د ۳۱۹ ق/ ۹۳۱ م؛ ابن ندیم، ۱۶۶) و مقاتل الطالبیین ابوالفرج اصفهانی. در ادامه، تدوین آثاری درباره امامان (ع) از دیدگاههای دیگر نیز آغاز گشت، همچون الارشاد شیخ مفید با منظری کلامی - اعتقادی، الاحتجاج احمد طبرسی با تکیه بر احتجاجات و مناظرات، الخرائج و الجرائح راوندی و مناقب آل ابی طالب ابن شهر آشوب با التفاتی ویژه به مبحث معجزات، مناقب و کرامات. شرح الاخبار قاضی نعمان، الائمة الاثنی عشر از ابن طولون، فرائد السمطين جوینی، کشف الغمة اربلی، سبل الهدی از صالحی شامی، تحف العقول ابن شعبه حرانی و نزهة الناظر حلوانی را نیز می‌توان به این فهرست افزود. اما به جز اینها آثار بسیاری اختصاصاً درباره پنجمین معصوم تألیف گشت که به نظر می‌رسد با توجه به ابعاد گوناگون شخصیت او و نیز با عنایت به شدت اثر اوضاع و موقعیتهای مختلف اجتماعی در طول ۱۴ سده، این دست آثار رویکرد خاصی را در بر داشته است؛ مسائل مذهبی، رویاروییهای فرقه‌ای، مسائل سیاسی و جز آن هر کدام در این رویکردها مؤثر بوده‌اند. به عنوان یکی از نخستین نویسندگان درباره امام (ع) باید به جابر بن یزید جعفی شیعی (د ۱۲۸ ق/ ۷۴۶ م)، از اصحاب امامان باقر و صادق (ع) اشاره کرد که یکی از نخستین آثار

مبحث مزارات در همین زمان تألیف شد که بخش مفصلی از آن به ثواب زیارت امام حسین (ع) و به موضوعاتی پیرامون آیات قرآنی درباره کشته شدن امام، گریستن آسمان و زمین و پاداش گریه بر شهادت امام و جز آن پرداخته است (ص ۲۲۰ بی)، شیوه‌ای که نمونه آن را در سده ۵ ق/ ۱۱ م با تألیف *فضل زیارة الحسین (ع)* از ابو عبدالله علوی شجری، عالم زیدی، هم می‌توان پی گرفت که احادیث و روایاتی از پیامبر و امامان (ع) درباره فضیلت زیارت امام حسین (ع) و اقامه عزا برای او و فضل تربتش نقل کرده است (ج قم، ۱۴۰۳ ق). در این زمان کتاب *نور العین فی مشهد الحسین (ع)* از فقیه و متکلم شافعی اشعری، ابواسحاق اسفراینی (د ۴۱۸ ق/ ۱۰۲۷ م)، بازتابنده رویکرد غیرشیعی به مصرع، مقتل و مدفن حسین بن علی (ع) نیز هست (سراسر کتاب). انباشتگی جریانهای استوار و قوی فکری و بازتاب آن در آثار نویسندگان سده ۴ ق تقریباً تا مدت‌ها محافل شیعی را تحت الشعاع خود داشت، چنان‌که در زمینه مورد نظر، تنها تک نمونه‌هایی قابل اشاره را می‌توان در سده‌های بعد سراغ گرفت. *مقتل الحسین (ع)* ابوالمؤید موفق بن احمد خوارزمی (سده ۶ ق)، از حنفیان متمایل به شیعه (نک: مأخذ) و *الرد علی المتعصب العنید* از ابن جوزی هم با رویکردهای متفاوتی نوشته شده بود، چنان‌که کتاب اخیر ردی است بر رأی عبدالمغیث بن زهیر حربی، معاصر ابن جوزی، در مبحث جواز یا حرمت لعن بر یزید که در آن ناگزیر به خروج امام حسین (ع) از مکه و فرستادن مسلم به کوفه، ورود آن حضرت به کربلا و شهادت آن حضرت و جز آنها اشاره شده است. در همین زمان ابن عساکر در *تاریخ مدینة دمشق* بخش مفصلی را به زندگی‌نامه امام حسین (ع) اختصاص داد که مجموعه روایی پراهمیتی در منابع کهن به شمار می‌رود. این بخش به طور مجزا نیز منتشر شده است (نک: مأخذ پایانی). در سده ۷ ق ابن طاووس کتاب *مشهور اللهور علی قتلی الطفوف* را اصلاً با التفات خاص به زائران آن امام و تحریک احساس، شوراندن و گریاندن آنها تدوین نمود که نگاهی کلی و عاری از اسانید به تاریخ واقعه کربلا و مفاهیم اعتقادی درباره آن دارد. *مثیر الاحزان* جعفر بن محمد ابن نما هم با اهتمام به موضوع گریستن بر امام تدوینی ماندگار از تاریخ کربلا بود. در این زمان مرثیه بر امام حسین (ع) را در آثار اهل سنت نیز می‌توان مشاهده کرد، چنان‌که ابن ابار قضاعی اندلسی *ذَرر السِمْط فی خبر السِمْط* (ج بیروت، ۱۴۰۷ ق) را که مرثیه‌ای منشور برای اهل بیت و به‌ویژه امام حسین (ع) است، تدوین نمود و *معادن اللجین فی مرثی الحسین* او نیز نمونه منظوم مرثیه حسینی است (نک: *درر السِمْط*، ۱۳۵/۲؛ غبرینی، ۳۱۲).

با گذر از برخی تک‌نمونه‌های سده ۸ ق مانند *مکان رأس الحسین (ع)* از ابن تیمیه که مؤلف در آن به موضوع محل دفن

شیعیان منتهی گشت. تألیف درباره امام هم در این زمان، نه دیگر با منظری اخباری، که با رویکرد مذهبی و آیینی توجه نویسندگان را به خود جلب کرد. در اواخر سده ۳ ق ابوجعفر محمد بن احمد اشعری (د ح ۲۸۰ ق/ ۸۹۳ م) با تألیف کتاب *ما نزل من القرآن فی الحسین بن علی (ع)* (ابن ندیم، ۲۷۷) تلاش کرد تا به تطبیق آیات قرآن با فضایل آن امام بپردازد؛ تألیفی که در منظری کلی، بیانگر همان فضای غالب بر جامعه مذهبی شیعیان است.

در سده ۴ ق با ورود محافل شیعی به مرحله تدوین و گرد آمدن آثاری چون *الکافی* کلینی، دسترسی آسان نویسندگان به روایات بازمانده از معصومان (ع)، مقتل‌نویسی را هم متأثر از روایات اهل بیت (ع) کرد و عملاً مسیر وقایع‌نگاری صرف در مقتل‌نویسی شیعی جای خود را به انتقال مفاهیم اعتقادی از منظر اهل بیت (ع) درباره شهادت امام حسین (ع) و یارانش داد (نک: ابن بابویه، *الخصال*، ۶۸؛ نجاشی، ۳۸۵). از مباحث حائز اهمیت در این زمان رویکرد مؤلفان شیعی به تدوین آثاری در زمینه کنار هم نهادن امامان حسن و حسین (ع) بود، رویکردی که موجد آثار بسیاری شد. از نخستین این آثار *اخبار فاطمة و الحسن و الحسین (ع)*، از محمد ابن ابی الثلج (د ۳۲۲ ق/ ۹۳۴ م) و کتاب *من روی عن الحسن و الحسین (ع)* از ابن عقده (د ۳۳۳ ق) بود (طوسی، همان، ۷۳-۷۴؛ نجاشی، ۳۸۲). در نیمه نخست همین سده، عبدالعزیز بن یحیی جلودی کتاب *ذکر الحسن و الحسین (ع)* و نیز کتاب *مقتل ابی عبدالله الحسین (ع)* را تألیف نمود (همو، ۲۴۲) و ابن خلاد رامهرمزی (د ۳۵۸ ق/ ۹۶۹ م)، قاضی و محدث اهل سنت در خوزستان، کتاب *الریحانتان الحسن و الحسین (ع)* را تدوین کرد (ابن ندیم، ۱۷۲). در اواخر همین سده محمد بن علی ابن بابویه (د ۳۸۱ ق/ ۹۹۱ م) کتاب *المعرفة فی فضل النبی و امیر المؤمنین و الحسن و الحسین (ع)* را نوشت و نیز در مجموعه کتب زهد، بخشی را به زهد امام حسین (ع) پرداخت و در مجموعه کتاب *مصاییح*، بخش ششم را به ذکر راویان آن حضرت اختصاص داد (نجاشی، ۳۹۰-۳۹۱).

از دیگر جریانهای تدوین در این سده موضوع استحباب زیارت مدفن آن بزرگوار (برای نمونه، نک: طوسی، *مصباح* ...، ۶۶۵) و بروز آزادیهای اجتماعی برای انجام این امر بود که موجد گونه دیگری از تألیف با عنوان کلی *مزار ابی عبدالله الحسین (ع)* گشت. از نمونه آنها می‌توان به آثاری چون *مزار ابی عبدالله (ع)* از عبیدالله ابن ابی زید احمد بن یعقوب انباری (د ۳۵۶ ق/ ۹۶۷ م)، کتاب *زیارة ابی عبدالله (ع)* تألیف ابو عبدالله محمد بن عباس غاضری و *مزار الحسین (ع)* از ابوالفضل شیبانی (د ۳۸۷ ق/ ۹۹۷ م) اشاره کرد (نجاشی، ۲۳۳، ۳۴۱، ۳۹۶). *کامل الزیارات* ابن قولویه (د ۳۶۹ ق/ ۹۷۹ م) از مهم‌ترین آثار در

پیکر بدون سر امام و گرداندن سر آن بزرگوار در شهرها و در نهایت بازگردانده شدن آن به مدینه، سخن گفته است (سراسر کتاب) و *الدرالنضید فی تعازی الامام الشهید بهاءالدین علی بن عبدالکریم نجفی* (آقابزرگ، ۸۱/۸-۸۲)، سده ۱۰ ق و تغییرات سیاسی - مذهبی در ایران مطلبی جداست. شاه اسماعیل اول صفوی (سل ۹۰۵-۹۳۰ ق/۱۵۰۰-۱۵۲۴ م) با تثبیت پادشاهی خود و در تلاش برای ایجاد هم‌گرایی مذهبی و ملی به مثابه عامل یکپارچگی کشور، از جمله اموری که به آنها پرداخت تجلیل از امامان شیعه و نیز فراگیر نمودن زبان فارسی بود (برای نمونه، نک: *جهانگشا ...*، ۱۴۹، ۲۸۹-۲۹۲؛ *عالم آرا ...*، ۱۲۷-۱۲۹؛ قاضی احمد، ۱۵/۱). فارغ از افول جایگاه ادبی زبان فارسی در این دوره (نک: صفا، ۸۷ بی)، فارسی‌نویسی در محافل مذهبی رونق یافت. کتاب *پراشتهار روضه الشهداء* ملاحسین واعظ کاشفی (د ح ۹۱۰ ق/۱۵۰۴ م) به زبان فارسی بر سازنده جریان مهم، اثرگذار و ماندگاری است که تا چند سده، سرچشمه تدوینهای پسین بود. کاشفی این کتاب را اصلاً برای مجالس و عظم و عزاداری امام حسین (ع) و پاسداشت محرم و عاشورا تألیف کرد. این کتاب دارای متنی حماسی، قهرمان‌پرور و داستانی است و بسیاری از موضوعات آمده در آن فاقد سندیت است و مؤلف ادیب آن بیشتر به سبب تهییج خواننده و شنونده مطالب را کنار هم آورده، و به همین سبب در سده‌های بعد از آن نقد فراوان شده است (اسفندیاری، ۹۲-۹۳). اما واقعیت این است که در بررسی جریان‌شناختی در مبحث کتاب‌شناسی امام حسین (ع)، تأثیری که این اثر در زمان خود و پس از آن نهاده، مهم است؛ از این رو، به رغم انتقادات و حتی با پذیرش تک‌نمونه تألیف سوگنامه‌ای فارسی از ابوالمفاخر رازی پیش از آن (آقابزرگ، *الذریعة*، ۱۱/۲۹۴-۲۹۵)، تألیف *روضه الشهداء* را باید به عنوان نقطه عطفی در نوشته‌های درباره امام حسین (ع)، و سوگواری‌نویسی فارسی دانست. این اثرگذاری تا آنجا است که حتی ساخت مفهوم روضه و روضه‌خوانی را می‌توان مبتنی بر نام همین اثر دانست (نک: ه د، روضه و روضه‌خوانی). شایان توجه است که کاشفی در انتخاب نام کتاب دقت ویژه‌ای داشته و هر دو جزء نام «روضه» و «الشهداء» با دقت گزینش شده است. اما به رغم رواج عام واژه روضه و روضه‌خوانی پس از وی، لفظ شهدا در ترکیب نام کتاب تقریباً به جز *مصائب الشهداء* از عبدالله بن صالح سماهیجی (د ۱۱۳۵ ق/۱۷۲۳ م) تا سده ۱۴ ق نمودی نیافت و تنها در آن زمان است که مفهوم شهید و شهادت و شهدا برای یاران امام آن هم در نام‌گذاری کتاب استفاده شد (نک: دنباله مقاله). گفتنی است که محمد بن ابوطالب حسینی حائری در نیمه همان سده تسلیه *المجالس و زینة المجالس* را که بخش اصلی آن مربوط به امام حسین (ع) است، تحت تأثیر *روضه الشهداء* تألیف کرد (ج قم،

۱۴۱۸ ق). حدود ربع قرن پس از تألیف روضه، حسین ندایی یزدی نیشابوری آن را در ۲۰۰۰ بیت به نظم آورد و شاعر پرآوازه ترک زبان، محمد بن سلیمان فضولی (د ۹۷۰ ق/۱۵۶۳ م)، روضه را با عنوان *حدیقة السعداء* به ترکی ترجمه نمود (حاجی خلیفه، ۶۴۵/۱). نمونه فارسی منظوم آن توسط شاعر گُرد، عبدالله زیور (د ۱۳۶۹ ق/۱۹۵۰ م) با عنوان *داستان سوزناک کربلا* تدوین شده است (ص ۱۴۷ بی). گفتنی است که روضه الشهداء‌نویسی در سده‌های بعد همچنان تداوم یافت که نمونه‌هایی از آن را آقابزرگ آورده است (نک: همان، ۱۱/۲۹۵).

گونه (ژانر) جدید که به ایجاد ارتباط با مردم کوچه و خیابان توجه بیشتر داشت، ناچار تا حد بسیاری به مفاهیم پیرامونی زندگی و قیام امام توجه نمود. بدون شک قرار گرفتن این سبک در شعر شاعری همچون محتشم کاشانی که در اواخر سده ۱۰ ق درگذشت، بر سازنده مجموعه اشعار مفصلی در *دیوان* او درباره آن امام است؛ اشعاری که به ویژه ترکیب‌بند وی با مطلع «باز این چه شورش است ...» که به «دوازده بند» معروف است، نه تنها از اشتها فراوانی برخوردار می‌گردد و شعر محتشم را یادآور مراسم عزاداری امام حسین (ع) و مجالس محرم می‌کند (برای تضمینها و استقبالها، نک: درگاهی، سراسر کتاب)، بلکه دوازده‌بندنویسی را حتی با همین لفظ، در میان شاعران و نویسندگان پارسی‌گوی رواج می‌دهد (نک: آقابزرگ، همان، ۸/۲۶۹-۲۷۱؛ فهرست ...، ۲۵۳/۲؛ بحر العلوم، ۲۰۷ بی؛ مشفق کاشانی، ۳ بی).

نمونه سبک و گونه یادشده در اواخر سده ۱۱ ق را می‌توان در *عین البکاء* از محمدتقی بن احمد بروجرودی (ج لکهنو، ۱۲۸۴ ق) و منتخب آن پنجاه و دو مجلس (هر دو به فارسی) مشاهده نمود (آقابزرگ، *الذریعة*، ۱۱/۲۶). اما در همین دوره برخی تشکیکات در جرایب شهادت امام حسین (ع) به‌ویژه در تقابل با عملکرد امام علی (ع) و امام حسن (ع)، اسباب آن را فراهم آورد تا گروهی از عالمان به تبیین مفهوم شهادت امام و پاسخ به این چرایی برآیند. رساله *جواب الاعتراض*، پاسخی است از سوی مؤلف آن حسن بن عبدالرزاق لاهیجی (د ح ۱۰۷۲ ق/۱۶۶۲ م) به اینکه به کدام دلیل امام با توجه به یاران اندک و امکان تقیه در احقاق حق همچون پدر بزرگوارش، چنین اقدامی نمود (همان، ۱۷۳/۵). در همین راستا است که ملارفیعا گیلانی در اثری منثور و منظوم ضمن بیان مصائب حضرت با عنوان *الذریعة الی حافظ الشریعة*، حرکت آن امام را در مسیر حفظ و نگاهداشت شریعت دانست (نک: همو، *طبقات ...*، ۲۲۶/۵). در پایان همان سده هم سید هاشم بحرانی (ه م) با التفات به ویژگیهای شخصیتی امام، *الذریعة فی فضائل الامام الشهید* (ع) را نگاشت (افندی، ۳۰۲/۵؛ بغدادی، ۴۵۳/۱) که کاملاً در راستای دیگر تألیفهای او

علی بن عبدالله بحرانی (چ تهران، سنگی، ۱۳۰۶ ق)، و رساله فی حرمة التعبیه و الشبیه از میرزا محمد تنکابنی (د ۱۳۰۲ ق/۱۸۸۵ م) نمونه‌هایی از این آثارند (آقابزرگ، همان، ۲۲/۷، ۱۰/۱۱، ۱۷۲، ۳۷۲/۲۴؛ نیز نک: علی، ۱۵۸). مبحث پرهیجانی است که عالمان و احتمالاً مردم هند نیز درگیر آن بودند؛ تألیف‌هایی مانند رساله ازالة الاوهام فی البکاء علی الامام الهمام و نقل الضرائح و الاعلام از علی حسن بن غلام امام جایی (تألیف در ۱۲۷۷ ق/۱۸۶۰ م) و سیف حسینی در رد بر آنان که عزای حسینی را تحریم می‌کنند، هر دو به اردو از همین دست آثارند (آقابزرگ، همان، ۶۱/۱۱، ۲۸۶/۱۲). در این سده، التفات نویسندگان به موضوع زیارت امام حسین (ع) همچنان در آثار ایشان مانند هدایة السعداء محمدجعفر شریعتمدار استرآبادی نمود داشت (برای نمونه، نک: شریعتمدار، ۹۸-۱۱۰).

ادامه چالش‌های اعتقادی و شرعی را در سده ۱۴ ق هم می‌توان مشاهده نمود، خاصه که به موضوع استفاده از آلات موسیقی در برگزاری این مراسم هم التفاتی شده است (برای نمونه، نک: آقابزرگ، الذریعة، ۵۲/۱، ۱۹۸/۸، ۱۱۶/۱۵، ۲۶۹، ۲۴/۲۷۹-۲۸۰). از شاخصه‌های آثار مدون در سده ۱۴ ق گرایش به مجالس‌نویسی با نمونه‌های بسیاری است که بیشتر به مجالس شبهای دهه نخست محرم ارتباط دارد (همان، ۳۵۲/۱۹-۳۷۲). در این زمان برخی از نویسندگان با چرخشی از حماسه‌نویسی به سمت تلطیف مفاهیم مربوط و نیز قرار دادن آنها در قالب‌های قصه و داستان، آثاری را با عنوان کلی یوسفیه تدوین نمودند. میرزاهادی بن شریف نایینی، متخلص به هادی و محمدعلی بن زین العابدین علویچه‌ای در آثار خود به انطباق قصه یوسف و زلیخا با حوادث کربلا و شهادت امام حسین (ع) و یارانش پرداختند. همچنین است کتاب وفاة یحیی بن زکریا و تطبیق شهادته مع شهادة الحسین (ع) احتمالاً از شیخ حسین عصفوری (نک: همان، ۱۲۱/۲۵، ۳۰۱-۳۰۲؛ حسینی، ۱/۱۴۸). نمونه این سبک را البته قدری متفاوت، پیش‌تر در سده ۱۳ ق محمدهاشم بن محمد مفید، امام جمعه شیراز، صورت داده بود. پدر وی ناظم دیوان کعبه الباکین در مرثی حضرت بود و او با عنایت به قصص ساخت کعبه توسط ابراهیم (پدر) و کمک‌رسانی توسط اسماعیل (فرزند) در قالب ذیلی بر اثر پدر، حجر اسماعیل را به نظم در آورد (آقابزرگ، همان، ۲۶۶/۶). التفات مؤلفان به برخی از مضامین خاص مانند شعار «انّ الحسین سفینة النجاة ...»، هم تألیف گروهی از آثار با عنوان کلی سفینة النجاة را سبب گشت (نک: همان، ۱۲/۱۹۹-۲۰۴)؛ از نمونه‌های اخیر این آثار می‌توان به الامام الحسین، مصباح الهدی و سفینة النجاة محمدتقی مدرسی اشاره کرد (چ تهران، ۱۴۱۴ ق).

همسان با تغییر و تحولات فزاینده سده اخیر، تألیف درباره امام حسین (ع) نیز دستخوش تحولات بسیار گشت. رویکردهای

نیز هست. از شاخصه‌های اصلی سده ۱۲ ق به بعد جریان کلی پُرنویسی درباره امام حسین (ع) است؛ یعنی فارغ از جریانهای مختلف، فراوانی و انبوهی تألیف در این دوره کاملاً آشکار است.

فارسی‌نویسی و گرایش به شرح‌نویسی به ویژه بر زیارت‌نامه‌ها در این سده رو به فزونی نهاد (آقابزرگ، الذریعة، ۱۳/۳۰۶-۳۰۷، ۱۹/۱۴۹). در این سده نخستین نمونه از آثار دینی درباره شهادت امام حسین (ع) و وقایع کربلا به لغت اردو توسط فضل علی فضلی در ۱۱۶۱ ق با عنوان کربل کتھا تألیف شد (ه، د، ۵۳۸/۷). نمونه این آثار را از سده ۱۳ ق به بعد بیشتر می‌توان دید (آقابزرگ، همان، ۲۰/۳، ۸۷/۲۶).

سالهای پایانی سده ۱۲ ق در ایران مصادف بود با روی کار آمدن سلسله قاجار، و عملاً رخدادهای اجتماعی و فرهنگی سده ۱۳ ق به شدت متأثر از همین تغییر سیاسی کشور بود که در زمینه تألیف‌های درباره امام حسین (ع) نیز بروزی جدی داشته است. در همین زمان تألیف ناسخ التواریخ میرزا محمدتقی سپهر (د ۱۲۹۷ ق/۱۸۸۰ م) صورت می‌گیرد که بخش مربوط به امام حسین (ع) در آن، یکی از مفصل‌ترین آثار در این باره است؛ اگرچه در آن برخی از مطالب چندان پایه و اساسی ندارد، اثرگذاری آن در جامعه چنان بوده است که برخی از یادکردهای آن به رغم بی‌پایه بودن، هنوز هم در محافل عموم پذیرش دارد (نک: مطهری، ۱۰۷/۲). شدت گرایش مردم به عزای حسینی، برگزاری تعزیه‌ها و شبیه‌سازیهای کسان در این نمایشها و راه‌اندازی دسته‌های عزاداری و مواردی مشابه، که دست‌کم شدت یافتن آن، متأثر از عملکرد دولت قاجار بود (نک: ه، د، قاجاریان)، در آثار آن زمان بازتاب یافته است. این رخداد حاصل طبیعی سبک روضه الشهداء و روضه‌نویسی بود که در سلسله جدید شدت هم یافته بود؛ از این رو، توجهی ویژه به دهه اول محرم در آثاری مانند الفوادح الحسینیة و الفوادح البینیة، معروف به مقتل آل عصفور (چ بمبئی، ۱۳۱۲ ق) از حسین بن محمد آل عصفور (د ۱۲۱۶ ق/۱۸۰۷ م) و لیالی عشر فی حزن علی شفیع یوم الحشر به فارسی از حسین بن علی حسین بن عبدالعلی کاملاً هویدا است (آقابزرگ، همان، ۳۹۰/۱۸). اما همین امر در سطح اندیشه‌وران برخی چالش‌های اعتقادی را هم فراهم آورده بود. نه تنها گاه راه‌اندازی تعزیه و شبیه‌نقد می‌شد، بلکه در مواردی اصل و اساس جواز چنین عزاداریهایی نیز زیر سؤال می‌رفت. رساله فی اقامة التعازی لسید الشهداء از سیدعلی بن دلدارعلی (د ۱۲۵۹ ق/۱۸۴۳ م)، الحسینیة فی اثبات حلیة التشبیه فی عزاء الحسین (ع) و نیز نور العینین فی تعزیه الحسین (ع) هر دو از ابوالقاسم بن کاظم موسوی زنجانی (۱۲۹۲ ق/۱۸۷۵ م)، قامعة اهل الباطل فی الرد علی من حرم اقامة عزاء مولانا الحسین از

به آسیب‌شناسی مقتلها، روضه‌ها و ادبیات منظوم پرداخته است (سراسر کتاب).

در برخی از آثار رویکردهای خاص مؤلف قابل پی‌جویی است، چنان‌که محمد واحدی با نگاهی به موضوع جایگاه امام از منظر قرآن و آیات نازل شده درباره آن امام، *الحسین (ع) فی القرآن* را تألیف نمود و ابوالمعالی محمد کلباسی، *الاستشفاء بالتربة الشریفة الحسینیة* را که در نوع خود بی‌بدیل است، تدوین نمود (اسفندیاری، ۱۳۲).

پس از برقراری جمهوری اسلامی در ایران، التفات به موضوعات مذهبی و امامان شیعه، به‌ویژه با عنایتی خاص به موضوع قیام امام حسین (ع) به مثابه حرکتی سیاسی در مقابله با جور حاکم، منجر به تألیف آثار به‌غایت فراوان در قالبهای مختلف شد؛ و عملاً چنان شد که رسالات، مقالات و کتابهای مدون درباره این موضوع خود نیازمند کتاب‌شناسی مفصلی گشت. در میان این دست از آثار، انواع پرتنوعی از رویکرد تألیفی را می‌توان سراغ گرفت، اما بیشترین موضوعات حاوی مفاهیمی سیاسی بود. تدوین برخی دائرةالمعارفها در این زمینه مانند *دائرة المعارف الحسینیة* از محمدصادق محمد کرباسی (چ ۱۳۶۵ ش بی) با منظری موضوعی و نه الفبایی از نمونه‌های قابل ذکر است. فرهنگ *عاشورا* از جواد محدثی هم که دانشنامه‌ای مختصر است، در همین گروه جای دارد.

برخی آثار ذوقی هم پدید آمد؛ در منظری ادبی محمد باقر محمودی در *زفرات الثقلین فی مآتم الحسین (ع)* به معرفی شاعرانی که درباره امام حسین (ع) یا برای آن حضرت شعری سروده‌اند، پرداخت (سراسر کتاب؛ نیز نک: شبر، سراسر کتاب)؛ در اثر اخیر به‌ویژه یادکرد بانوانی که در رشای آن حضرت و دیگر شهیدان کربلا اشعاری سروده‌اند، توجه برانگیز است. همچنین پردازش داستانی از زندگانی آن حضرت در قالب کتاب قصه برای نوجوانان و جوانان مانند کتاب *آلبوم عاشورا* از محبوبه زارع (چ قم، ۱۳۸۱ ش) و *جلوه‌های عشق* از محمدحسین مهرآیین (چ مهدی یار، ۱۳۸۳ ق) هم دارای نمونه‌های بسیار است (برای مجموعه‌ای از این آثار، نک: حیدری قاسمی، سراسر کتاب).

گفتنی است که در سالهای ۱۳۷۳ تا ۱۳۷۵ ش سمینار بررسی ابعاد زندگانی امام حسین (ع) به اهتمام دانشگاه امام حسین (ع) در ایران برگزار شد که مقالات، رساله‌ها و متن سخنرانیهای آن با عنوان *خورشید شهادت* با ویرایش محمد دانشگر و هدایت جلیلی در تهران (۱۳۷۴ تا ۱۳۷۶ ش) منتشر شد. طی همین سالها مجموعه مقالات *کنگره بین‌المللی امام خمینی و فرهنگ عاشورا* در تهران انتشار یافت.

شمار فراوان آثار مدون درباره امام حسین (ع) از منظرهای مختلف تاریخی، روایی، کلامی، مذهبی، عاطفی، سیاسی و جز

سیاسی و برخوردهای روشنفکرانه و اصلاحی به برخی موضوعات اجتماعی، حتی اسباب آن را فراهم آورد تا جریانهایی فکری در تألیف آثاری اجتماعی روشنگرانه سوق یابد؛ حرکتی که بروز و نمود آن را می‌توان در آثاری درباره قیام امام حسین (ع) به مثابه قیامی اجتماعی مشاهده کرد. *الحسین، ابوالشهادت* از عباس محمود عقاد با منظری جریان‌نگر به این قیام (نک: اسفندیاری، ۱۶۷-۱۶۹) و محمد مهدی شمس‌الدین در *ثورة الحسین فی الوجدان الشعبي* با عنایتی خاص به مفهوم «ثورة»، به تأثیر قیام حسینی در میان مسلمانان توجه کرده است (برای نمونه، نک: ص ۲۴۹ بی). در همین راستا حتی نگاه پژوهشی، و تحلیلی - انتقادی به قیام حضرت و گاه نامبری از آن به عنوان یک «نهضت» و «حرکت» را در آثار بسیاری چون *نهضة الحسین هبة‌الدین حسینی شهرستانی* (چ نجف، ۱۳۴۶ ق) می‌توان مشاهده نمود. همین نگرش روشنفکران به مفاهیم سیاسی، در مواجهه عام نسبت به قیام حضرت نیز اثر داشت: نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی در اثر بحث‌برانگیز *شهید جاوید* بر آن بود که قیام حضرت تلاشی برای تشکیل حکومت بود، تحلیلی که اگرچه بر اساس آن و با شهادت امام، علم امام زیر سؤال می‌رفت (نک: سراسر کتاب). حسین وارث آدم (مجموعه سخنرانی) از علی شریعتی در بردارنده نگاه خاص نویسنده به مفهوم شهادت برگزیده امام است و در آن با منظری پرشور و انقلابی به پیام مستتر در «خون شهید» به‌عنوان پایه و آغازی بر حرکت مردمی توجه شده بود (سراسر کتاب). مرتضی مطهری هم در *تحریفات عاشورا* و نیز *حماسه حسینی* (مجموعه سخنرانی) با التفات ویژه به جامعه پیرامون خویش، ضمن تحلیلی تاریخی بر قیام امام حسین (ع)، به جنبه درس‌آموزی و الگوگیری قیام امام توجه کرده و جامعه را نیازمند بهره‌گیری از آن و ناگزیر از پالودن خرافات و تحریفات دانسته است (حماسه حسینی، سراسر کتاب).

اگرچه در سویی آثاری مانند *اکسیر العبادات فی اسرار الشهادت* یا *اسرار الشهادة* آقادریندی (د ۱۲۸۶ ق / ۱۸۶۹ م) با اعتقاداتی خاص در مواردی چون قمه‌زنی، مروج برخی اعمال غیرمتعارف بود (چ تهران، ۱۳۱۹ ق)، اما از سوی دیگر انتقاد از خرافات و تلاش در پالودن عقاید شیعیان از آن در موضوعات مرتبط با امام حسین (ع) و مراسم محرم را می‌توان در آثاری مانند *لؤلؤ و مرجان* میرزای نوری مشاهده نمود (چ سنگی تهران، ۱۳۲۱ ق). این تلاش خاصه در زمینه برگزاری مراسم عزاداری و تعزیه بیشتر بروز و نمود یافته است؛ چنان‌که این رفتارها به مثابه بدعت در *ثورة (رسالة) التنزیه* به شدیدترین شکلی نقد شده و میرزا محمدارباب در *اربعین حسینیة* به خرافات و اکاذیب مرثیه‌خوانان انتقاد کرده است (اسفندیاری، ۱۳۶-۱۳۷). عبدالحمید ضیایی هم در *جامعه‌شناسی تحریفات عاشورا* با نگرشی انتقادی،

محمدباقر موحد ابطحی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة*، به کوشش محمدتقی ایروانی، قم، ۱۳۶۳ ش؛ بزار، احمد، *المسند (البحر الزخار)*، به کوشش محفوظ الرحمن زین‌الله، بیروت/مدینه، ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۸ م؛ بغدادی، ایضاح؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ ق، ج ۳؛ *جهانگشای خاتان (تاریخ شاه اسماعیل)*، به کوشش الله دتا مضطر، ج تصویر، اسلام‌آباد، ۱۳۶۴ ش؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حسینی، احمد، *تراجم الرجال*، قم، ۱۴۱۴ ق؛ حیدری قاسمی، محمد، *کتاب‌شناسی عاشورا*، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ خوارزمی، موفق، *مقتل الحسین (ع)*، به کوشش محمد سماوی، نجف، ۱۳۶۷ ق/۱۹۴۸ م؛ درگاهی، حسین و دیگران، *شورش در خلق عالم*، سیری در ترکیب‌بند محتشم کاشانی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ راوندی، سعید، *الخرائج و الجرائع*، قم، ۱۴۰۹ ق؛ زیور، عبدالله، «داستان سوزناک کربلا» در *ترجمة منظوم روضة الشهداء*، به کوشش رسول جعفریان، *میراث اسلامی ایران*، به کوشش هومو، دفتر هشتم، قم، ۱۳۷۷ ش؛ سید مرتضی، علی، *رسائل الشریف المرتضی*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ شبر، جواد، *ادب الطف*، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ شریعتمدار استرآبادی، محمدجعفر، «هدایة السعداء فی زیارة سیدالشهدا»، به کوشش حمید احمدی جلفایی، *میراث حدیث شیعه*، به کوشش مهدی مهریزی و علی صدرایی، دفتر ۱۶، قم، ۱۳۸۶ ش؛ شریعتی، علی، *حسین وارث آدم*، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ شمس‌الدین، محمدمهدی، *ثورة الحسین فی الوجدان الشعبي*، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ شیرازی، حسن، *کلمة الامام الحسین (ع)*، بیروت، ۱۴۲۰ ق؛ صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، *شهید جاوید*، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *مختصری در تاریخ تحول نظم و نشر پارسی*، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ ضیایی، عبدالحمید، *جامعه‌شناسی تحریفات عاشورا*، تهران، ۱۳۸۴ ش؛ طبرانی، سلیمان، *المعجم الکبیر*، به کوشش حمدی بن عبدالعزیز سلفی، موصل، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۳ م؛ هومو، *مقتل الحسین بن علی (ع)*، به کوشش محمدشجاع ضیف‌الله، کویت، ۱۴۱۲ ق/۱۹۹۲ م؛ طبرسی، احمد، *الاحتجاج*، به کوشش محمدباقر موسوی خراسان، نجف، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶ م؛ طبرسی، حسن، *مکارم اخلاق*، بیروت، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ طبری، *تاریخ*، بیروت، مؤسسه الاعلمی؛ طوسی، محمد، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۹ ق؛ هومو، *الفهرست*، به کوشش جواد قیومی، قم، ۱۴۱۷ ق؛ هومو، *مصباح المتعجد*، تهران، ۱۳۳۹ ق؛ *عالم آرای صفوی*، به کوشش یدالله شکر، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ علی، عبدالله محمد، «معجم ما ألقه علماء الامة الإسلامية فی الرد علی خرافات الدعوة الوهابية»، *تراثنا*، قم، ۱۴۰۹ ق، س ۴، ش ۴؛ غبرینی، احمد، *عنوان الدرایة*، به کوشش عادل نوبهض، بیروت، ۱۹۶۹ م؛ فضیل ابن زبیر کوفی، «تسمیة من قتل مع الحسین (ع)»، به کوشش محمدرضا حسینی، *تراثنا*، قم، ۱۴۰۶ ق، ش ۲؛ *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیت‌الله گلپایگانی*، قم، ۱۳۵۷ ش؛ قاضی احمد قمی، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ قندوزی حنفی، سلیمان، *ینابیع المودة*، به کوشش علی جمال اشرف حسینی، قم، ۱۴۱۶ ق؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ ق؛ مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ محمودی، محمدباقر، *زفرات الثقلین فی مآتم الحسین (ع)*، قم، ۱۴۱۲ ق؛ مشفق کاشانی، عباس، *زینت المراتی*، تهران، ۱۳۲۳ ش؛ مطهری، مرتضی، *حماسة حسینی*، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ منذری، عبدالعظیم، *الترغیب و الترہیب*، به کوشش ابراهیم شمس‌الدین، بیروت، ۱۴۱۷ ق؛ *موسوعة کلمات الامام الحسین (ع)*، به کوشش محمود شریفی و دیگران، قم، ۱۳۸۳ ش؛ نجاشی، احمد، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ نصرالله، حسن عباس، *الامام الحسین*، قم، *قوس من نبوة*، بیروت، ۱۴۱۸ ق.

آنها، و موضوعاتی درباره عاشورا، کربلا، محرم، عزاداری، تعزیه و انبوهی مفاهیم دیگر در طول ۱۴ قرن از بسامد بسیار بالایی برخوردار است؛ اما دور نیست اگر گفته شود در همین چند دهه اخیر گرایش به تألیف درباره این موضوعات به شکلی شگفت‌انگیز مسیری صعودی پیموده است و همین امر سبب گشته تا برخی کسان به فراخور تخصص و رویکرد و نقطه دید خود به تدوین آثاری در کتاب‌شناسی آثار مربوط به امام حسین (ع) پردازند. به سبب لزوم تکمیل و ادامه این شیوه، با گذشت زمان این کتاب‌شناسیها، خود از چندان شماری برخوردار گشتند که امروزه نیاز به کتاب‌شناسی کتاب‌شناسی این آثار نیز ناگزیر می‌نماید. محمد اسفندیاری در بررسی کتاب‌شناسی تاریخی خود بر امام حسین (ع) به ۴۳ اثر در موضوع کتاب‌شناسی امام پرداخته است. در میان این آثار پژوهشهای بسیاری کسان از جمله عبدالعزیز طباطبایی، رضا استادی، محمدهادی امینی، عبدالجبار رفاعی و ابوالقاسم رادفر یاد شده است (ص ۴۱-۵۶). افزون‌براین، انبوهی از کتاب‌شناسیها بر روی صفحات وب در پایگاههای اطلاع‌رسانی مجازی نیز وجود دارد.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*، هومو، *طبقات اعلام الشيعة* (قرن ۱۱ ق)، به کوشش علی نقی منزوی، نجف، ۱۳۷۳ ق/۱۹۵۴ م؛ ابن ابار، محمد، *درر السمط*، به کوشش عزالدین عموموسی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ ق/۱۹۵۹ م؛ ابن بابویه، محمد، *الامالی*، قم، ۱۴۱۷ ق؛ هومو، *الخصال*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ ش؛ ابن تیمیه، احمد، *مکان رأس الحسین*، به کوشش ابویعلی محمدایمن شیروای، بیروت، ۱۴۱۷ ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن شاهین، عمر، *ناسخ الحدیث و منسوخه*، به کوشش سمیر بن امین زهیری، زرقا، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ ابن شعبه، حسن، *تحف العقول*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ ق؛ ابن شهر آشوب، محمد، *مناقب آل ابی طالب*، نجف، ۱۳۷۶ ق؛ ابن طاووس، علی، *التهذیب*، قم، ۱۴۱۷ ق؛ ابن عساکر، علی، *ترجمة ریحانة رسول الله الامام الحسین بن علی (ع)*، مستخرج از *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۸ ق؛ ابن قولویه، جعفر، *کامل الزیارات*، به کوشش جواد قیومی، قم، ۱۴۱۷ ق؛ ابن کثیر، *البدایة و النہایة*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۰۸ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن نما، محمد، *مشیر الاحزان*، نجف، ۱۳۶۹ ق؛ ابواسحاق اسفراینی، ابراهیم، *نورالعین فی مشهد الحسین (ع)*، به همراه «قرة العین فی اخذ ثار الحسین (ع)»، تونس، مطبعة المنار؛ ابومخنف، لوط، *مقتل الحسین (ع)*، به کوشش حسن غفاری، قم، مطبعة علمیه؛ *الاختصاص*، منسوب به مفید، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۱۳ ق؛ اسفندیاری، محمد، *کتاب‌شناسی تاریخی امام حسین (ع)*، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ امینی، عبدالحسین، *التقدیر*، بیروت، ۱۳۹۷ ق/۱۹۷۷ م؛ بحر العلوم، مهدی، «العقود الاثنین عشر فی رثاء سادات البشر»، *تراثنا*، قم، ۱۴۰۸ ق، س ۳، ش ۱۰۱؛ بحرانی، عبدالله، *عولم العلوم*، به کوشش