

Typology of Readings and Approaches of 'Āshūrā in *Mashrūṭih* and *Pahlavī* Age¹

Seyyed Mohsen Tabatabai *

Mohsen Ranjbar ** Seyyed Muḥammad Hosseini ***

(Received on: 2019-10-26; Accepted on: 2019-12-11)

Abstract

Attitude towards 'Āshūrā, as one of the most important events in Shi'ite history in contemporary times, has taken different forms. In the meantime, the *Mashrūṭih* and *Pahlavī* eras have presented the most frequent inter-Imāmian discourses in the field. The present study seeks to answer the reason why for the formation of different types of readings and approaches of 'Āshūrā based on the descriptive method of ritual studies and analysis of sociological readings of texts. According to the hypothesis of this research, Shi'ites in preserving the messages and consequences of this event after a period of chronology, gradually distancing themselves from the style of historiography and influenced by currents of thought, have had a tremendous impact on the type of *maqtal* writing with specific readings and approaches in later periods. The findings show that the evolution of religious discourse in the Shi'ite community influenced by modern developments and emerging currents, from the *Mashrūṭih* era to that of *Pahlavī* and gradually until the Islamic Revolution, has provided the basis for the formation of new readings and approaches. Multiple approaches derived from these newly discovered elements in various models such as martyrdom-seeking, political-revolutionary tendencies, etc. have been studied in this research.

Keywords: Reading, Approach, 'Āshūrā, *Mashrūṭih*, *Pahlavī*.

1. Taken from: Seyyed Mohsen Tabataba'i: *Gūnah shinasi-yi qarā'athā va rūykardhā-yi 'Āshūrā-yi az Mashrūṭih ta inqilab-i Islam 1285-1357 hijrī shamsī*, Doctoral thesis, Supervisor: Mohsen Ranjbar, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, 1398 hijrī shamsī.

* Phd student of Shi'ite studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, sm.tabatabaei@urd.ac.ir.

** Associate professor, Imām Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran, (Corresponding Author) ranjbar@qabas.net.

*** Phd of Shi'ite studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, sm.hosseini2@urd.ac.ir.

سنخ‌شناسی قرائت‌ها و رویکردهای عاشورایی در عصر مشروطه و پهلوی^۱

سید محسن طباطبایی *

محسن رنجبر ** سید محمد حسینی ***

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۲۰]

چکیده

نگرش به عاشورا، به مثابه یکی از مهم‌ترین رویدادهای تاریخ شیعه در دوران معاصر، گونه‌های مختلفی به خود دیده است. در این میان، دوران مشروطه و پهلوی پرسامدترین گفتمان‌های درون‌امامی را در حوزه مطالعات عاشورایی عرضه کرده‌اند. جستار پیش رو با توجه به بررسی مقاتل و منابع مطالعات عاشورایی این دوران در پی پاسخ به چرایی شکل‌گیری گونه‌های مختلف قرائت‌ها و رویکردها از عاشورا بر اساس روش توصیفی مطالعات آیینی و تحلیل قرائات جامعه‌شناسی متون است. بر مبنای فرضیه این تحقیق شیعیان در حفظ پیام‌ها و پیامدهای این واقعه پس از یک دوره واقعه‌نگاری، به‌تدریج با فاصله‌گرفتن از سبک تاریخ‌نگاری و متأثر از جریان‌های فکری، تأثیر شگرفی در نوع نگارش مقتل با قرائت‌ها و رویکردهای خاص در ادوار بعدی داشته‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد تطور گفتمان آیینی در میان جامعه شیعه متأثر از تحولات عصری و جریان‌های نوظهور، از عهد مشروطه تا عصر پهلوی و به‌تدریج تا انقلاب اسلامی، پایه‌های شکل‌گیری قرائت‌ها و رویکردهای جدیدی را فراهم آورده است. رویکردهای چنگانه برگرفته از این عناصر نویافته در مدل‌های گوناگونی همچون شهادت‌طلبی، گرایش سیاسی‌انقلابی و ... در این تحقیق بررسی شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: قرائت، رویکرد، عاشورا، مشروطه، پهلوی.

۱. مقاله برگرفته از: سید محسن طباطبایی، گونه‌شناسی قرائت‌ها و رویکردهای عاشورایی از مشروطه تا انقلاب اسلامی ۱۲۸۵-۱۳۵۷ ه.ش.، رساله دکتری، استاد راهنما: محسن رنجبر، دانشکده شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، ۱۳۹۸.

* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول)
sm.tabatabaei@ur.ac.ir

** پژوهشی امام خمینی، قم، ایران ranjbar@qabas.net

*** دانش‌آموخته دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران sm.hosseini2@ur.ac.ir

مقدمه

عاشورا به دلیل اهمیت واقعه در همه ادوار تاریخ شیعه محل توجه بوده است. این واقعه پس از ثبت و ضبط در قرن دوم به تدریج در سیری زمانی در قالب مقتل‌نگاری تداوم یافت. گاه در ارائه برداشت و رویکرد از این حادثه در اثر عواملی چون عاطفه، حماسه، عرفان و ... جانب اغراق و افراط گرفته می‌شد. این رویکردها در بیشتر آثار تدوین شده در قالب مقاتل عاشورایی در دوره صفوی و قاجار به چشم می‌خورد (کاشفی، ۱۳۸۲: ۴۲۶-۴۳۲). تداوم سبک عاشورانگاری در این دو برهه، گفتمان حاکم در عاشورانگاری با روش تاریخی را تغییر داد و با گزارش‌هایی از این واقعه، هرچند میراثی مکتوب بر جای گذاشت، اما با افزوده‌هایی بر آن، اصالت تاریخ‌نگاری عاشورا را به خطر انداخت. روند افول رویکرد تاریخ‌نگاری عاشورا به مرور ادامه یافت؛ به گونه‌ای که با ظهور جریان‌های فکری، سیاسی و ... در دوره صفوی و پس از آن تاریخ‌نگاری جای خود را به واقعه‌نگاری عاشورا^۱ با قرائت‌ها و رویکردها از قیام عاشورا داد (حسینی، ۱۳۹۷: ۱). تأثیر شکلی و محتوایی ادبیات صوفیانه که به صورتی همگون در مقاتل این دوره وجود داشت، زمینه شکل‌گیری و تداوم قرائت‌هایی چون احساسی عاطفی، حماسی اسطوره‌ای، عرفانی شهودی و ... را فراهم کرد (همان: ۱۳۱). اهمیت و ضرورت پرداختن به چنین مباحثی به دلیل فقدان سنخ‌شناسی دقیق از آثار عاشورایی این دوره و لزوم بررسی محتوایی و گونه‌شناسانه این آثار است. همچنین، شناخت جریان‌ها و عوامل تأثیرگذار بر آن، در دوره پهلوی اهمیت ویژه‌ای دارد. متغیر کنترل موجود در این بحث قید زمانی اواخر دوره مشروطه تا ابتدای انقلاب اسلامی است. در پیشینه تحقیق محسن رنجبر (۱۳۹۲) به جریان‌شناسی تاریخی قرائت‌های عاشورایی از صفویه تا آغاز مشروطه پرداخته اما پژوهش پیش رو به قرائت‌های مشروطه تا ابتدای انقلاب اسلامی می‌پردازد. محمد اسفندیاری در کتاب *عاشورا شناسی* به اهداف قیام امام حسین (ع) و آسیب برداشت‌های عاشورایی اشاره دارد اما اثر حاضر به گونه‌شناسی قرائت‌ها در عصر مشروطه و منابع این دوره پرداخته است. مقاله

«گونه‌شناسی آسیب‌های اخبار عاشورا» از علی ملاک‌آزمی و مقاله «تبیین‌شناسی تحلیل‌های عاشورا» از سید ضیاءالدین میرمحمدی تفاوت ماهوی با پژوهش حاضر دارد.

۱. مفاهیم

با توجه به ادبیات تحقیق و با تکیه بر چارچوب مفهومی دو مفهوم «قرائت» و «رویکرد»، قرائت‌ها و رویکردهای موجود در این دوره زمانی را بررسی خواهیم کرد. «قرائت» و «رویکرد» نیز در این پژوهش به معنای برداشت یا خوانش هر نویسنده از چگونگی واقعه عاشورا و فلسفه آن است. البته گاه این فهم و خوانش یا برداشت در آثار بعدی نیز ادامه می‌یابد و در برهه زمانی مشخصی به گفتمان حاکم در این حوزه مبدل می‌شود که در این پژوهش «قرائت» خوانده می‌شود و گاه همین فهم، خوانش یا برداشت برآمده از نظریه‌هایی است که جریانی خاص در این دوره مطرح کرده‌اند که در این پژوهش با عنوان «رویکرد» شناخته می‌شوند.

بر این اساس، بررسی قرائت‌ها و رویکردهای این دوره در عاشورانگاری و تأثیر شکلی و محتوایی ادبیات صوفیه بر آن، در اواخر دوره قاجار، خواهد بود. گفتمان حاکم بر مقاتل موجود در اواخر عهد قاجار تداوم گفتمان حاکم بر مقتل‌نگاری دوره‌های پیشین است. اما از اواخر عصر مشروطه (۱۲۸۵ ه.ش.) تا ابتدای انقلاب اسلامی (۱۳۵۷ ه.ش.) به دلیل ظهور جریان‌های روشن‌فکری و نوگرایان مذهبی با تأکید بر مبانی غربی، باستان‌گرایی، خردورزی و ... دیدگاه‌ها و رویکردهای جدیدی درباره قیام عاشورا مطرح شده است. در واقع، می‌توان چنین ادعا کرد که بسترهای فکری موجود در دوره صفوی و قاجار که زمینه شکل‌گیری گفتمان جدید از عاشورا را مطرح کرده در دوره‌ای که بررسی می‌کنیم نیز چنین بوده است (رنجبر، ۱۳۹۲: ۱۷۰-۱۹۰). یعنی در این دوره نیز وجود جریان‌های فکری نوظهور زمینه ایجاد قرائت جدید را فراهم کرد و به‌مرور با شدت گرفتن انقلاب اسلامی ایران شکل گفتمانی به خود گرفت. در این پژوهش می‌کوشیم ضمن توجه به بسترهای شکل‌گیری قرائت‌های جدید، چستی آن را

نیز بررسی کنیم. همان‌گونه که در تحقیقات انجام‌شده (همان) عوامل و زمینه‌های فکری و اجتماعی در ظهور قرائت‌ها و رویکردها از عاشورا تأثیرگذار بوده، شایسته است در این دوره نیز شکل‌گیری جریان‌های فکری و تبدیل آن به جریان‌های خرد در کنار اثرگذاری فعالیت‌های انقلابی بررسی شود؛ چراکه این جریان‌ها زمینه قرائت‌های جدید را در دوره معاصر فراهم کرد، به گونه‌ای که پرداختن به فلسفه قیام عاشورا در آغاز حرکت انقلاب اسلامی، خود منجر به خوانش‌های گوناگون از قیام عاشورا شده است.

۲. بسترشناسی قرائت‌ها و رویکردهای عاشورایی

۲.۱. قرائت‌ها و رویکردها در بستر تحولات سیاسی

اهمیت قیام عاشورا از یک سو و ظلم به اهل بیت (ع) امام از سوی دیگر عاملی برای بزرگ‌داشت آن در طول حیات شیعه شد. تأکید بر مظلومیت امام و چگونگی شهادت ایشان و اصحاب و اسارت اهل بیت (ع) در دوره‌ای از مقتل‌نگاری، قبل و پس از دوره صفوی تا پایان دوره قاجار، به تدریج توسعه چشم‌گیری یافت و به دلیل نیاز حکومت صفوی به تثبیت آموزه‌های شیعی، ابزار مهمی برای استحکام پایه‌های مقبولیت و مشروعیت حکومت شد. عملاً در این دوره بحث از پیام‌ها و پیامدها کمتر به چشم می‌خورد. این فرآیند در سیر تطوری خوانش‌ها و برداشت‌ها، در دوره قاجار به سبب نیاز حاکمیت به تثبیت قدرت سیاسی با تأکید بر عزاداری‌ها انجام شد و حاکمیت قاجار در جهت اهداف مشخص و به دلیل جلب رضایت علمای شیعه بر این عزاداری تأکید ورزید. رهاسازی جامعه در هر دو عصر، یعنی صفویه و قاجار، در پرداختن به مقوله عاشورا و همچنین اهتمام به برگزاری هر چه بیشتر مراسم در شکل‌های مختلف عزاداری از شبیه‌خوانی‌ها، پرده‌برداری‌ها، سینه‌زنی و زنجیرزنی تا قمه‌زنی‌ها و ... همه و همه نیازمند متونی مکتوب به عنوان اسناد در خور اتکا در عزاداری بود. این متون به دلیل دربرداشتن گزارش‌های مختلف، مملو از قرائت‌های متعددی چون احساسی (شریف کاشانی، ۱۳۸۴: ۴۱۳/۱)، اسطوره‌ای (همان: ۵۸۶/۲)، مسیحانه (همان: ۱۱/۱-۱۴) و ...

بوده‌اند. پس اگر سیاست و حاکمیت را در شکل‌گیری متون و آثار برجای‌مانده مؤثر بدانیم، بی‌تردید اوضاع و احوال به‌هم‌ریخته اواخر عهد قاجار را نیز از این قاعده نمی‌توان مستثنا دانست. البته باید به این نکته توجه کرد که اغلب قرائت‌ها از واقعه عاشورا در عصر مشروطه و پهلوی، میراثی برجای‌مانده از عصر صفوی و قاجار بوده است. از این‌رو در مستندات که ذکر خواهد شد، گاه قرائت‌های موجود را ذکر می‌کنیم و گاه در سیر تطوری‌اش به مستندات ظهور قرائت جدید نیز اشاره خواهیم کرد.

تحولات دوره مشروطه و درگیری درونی جامعه ایران و حتی روحانیان بر سر مسئله مشروطه، زمینه‌ای بسیار روشن برای بروز برخی از این قرائت‌ها، به‌ویژه قرائت سیاسی، بود؛ خوانشی که جامعه روحانیان پایه‌گذاری می‌کرد و به‌تدریج توسعه می‌یافت. مصادیق این قرائت‌ها در وقایع عصر مشروطه بسیار است اما برای ارائه شواهد و اثبات مدعا به برخی نمونه‌ها اشاره خواهیم کرد.

در تحولات سیاسی عصر مشروطه، در جلسه انجمن مخفی با حضور برخی از مشروطه‌خواهان، برای تشویق به ادامه فعالیت‌های سیاسی به جمله معروف امام در اینکه «اگر دین ندارید و از روز قیامت نمی‌ترسید پس در امور دنیای خویش آزاده باشید» (ابی‌مخنف، ۱۴۱۷: ۲۵۲) استناد شده است (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۷۱: ۲۰۲/۱). همچنین، آنها در بیان علت تشکیل انجمن مخفی و دعوت مردم به بیداری و قیام علیه استبداد، شخصی به نام میرزا احمد کرمانی، ملقب به ذوالریاستین،^۲ از سران مشروطه‌خواه با بیان اینکه «اول کسی که انجمن را در اسلام تأسیس نمود و مردم را به آن دعوت و احقاق حق نمود و مُقَنِّنِ قوانین عدالت و مؤسس آزادی و حریت بود، دومین فرزند پیامبر (ص) و سومین امام ما بود و ایشان اول کسی بود که برای پیشرفت مقصود در انجام تکلیف الهی، انجمن مخفی را تأسیس نمود. اول کسی بود که داعی به اطراف فرستاد. اول کسی بود که قبول ظلم و ذلت ننمود. اگر آن حضرت تأسیس انجمن مخفی ننموده بود، اسلام بالمره از بین رفته بود و امروز از اسلام اسمی و از شریعت رسمی نبود» (همان: ۲۰۷/۱) حرکت اعتراضی خویش را بر الگوی

ترسیم شده از قیام عاشورا مبتنی کرده است. استفاده از چنین جملاتی در جنبش‌های اعتراضی، بیانگر نوعی الگوبرداری سیاسی از واقعه عاشورا بوده است. در تحلیل گفتمان چنین گزارشی، شاید به این نکته رسید که چنین تفکر انقلابی‌ای همانند همه قیام‌های شیعی، برآمده از الگوی قیام امام و مبین وجود قرائت سیاسی در جامعه این دوره شیعه است.

چاپ و نشر مقاله «سیاسة الحسينية» از ماربین آلمانی^۳ که قائل به شهادت‌طلبی امام بود (ماربین آلمانی، ۱۳۳۳: ۴۰-۴۶)، نزاع و کشمکش بین دو طیف موافق و مخالف مشروطه را فراهم آورده بود. مخالفان مشروطه، که از روحانیان و روضه‌خوان‌ها بودند، به مشروطه‌خواهان پرخاش می‌کردند و می‌گفتند: «آلمانی مستشرق، امام را شناخت. شما نشناختید». این موضوع سبب شد در تبریز شور و شوقی برای برپایی روضه و مجلس عزای سیدالشهدا به قصد مقابله با مشروطه‌خواهان برپا شود (کسروی، ۱۳۲۲: ۵۳-۵۴).

وقایع انقلابی مردم در براندازی نظام پهلوی نیز نمونه دیگری است که بسیاری از رهبران این جنبش همانند مطهری، شریعتی و دیگران از علمای حوزه علمیه، هر گونه تغییر را برآمده از الگوی قیام امام می‌دانستند و بر اساس آن، وقایع عاشورا را تحلیل می‌کردند. مصادیق ذکرشده بیانگر توجه مردم به گفتمان سیاسی حاکم بر واقعه عاشورا است که با قرائت سیاسی از آن و الگوبرداری مناسب از جریان عاشورا، امام حسین (ع) را انقلابی بزرگ می‌دانستند و همه رفتارهای ایشان را سرلوحه خود در مبارزه با ظلم قرار داده بودند (رضایی، ۱۳۵۰: ۱۰۰-۱۰۲).

۲.۲. قرائت‌ها و رویکردهای عاشورایی در بستر جریان‌های فکری

یکی دیگر از بسترهای شکل‌گیری قرائت‌ها و رویکردهای عاشورایی در این دوره، زمینه‌های فکری است. زمینه‌های فکری در قالب جریان فکری برآمده از رخدادی مذهبی شکل گرفته است. در واقع، این جریان فکری به صورت وابسته از یک سلسله جریان‌های تاریخی به وجود آمد که در آن تلاش بر نقد باورهای مذهبی بوده است. این جریان را که به دلیل ابتنائش بر عقل، و نقد نقل و سنت، شاید بتوان جریان قرآنیون

تلقی کرد در دوره پهلوی و در تعامل با جریان تجددخواه و اصلاح دینی به وجود آمد. آنها با اکتفا به قرآن و کنارگذاشتن احادیث و سنت نبوی، بخش مهمی از اعتقادات زیربنایی شیعه مانند زیارت، شفاعت، توسل و عزاداری را نپذیرفتند (شریعت سنگلجی، ۱۳۲۲: ۱۱-۱۵)، بلکه در بررسی‌های خود از عاشورا از رویکرد خردورزی و روش تاریخی بهره بردند و عاشورا را متأثر از وقایع پس از رحلت رسول خدا (ص) و دوره امام علی (ع) دانستند و در تحلیل هدف کانونی قیام، از پیش‌فرض‌های کلامی فاصله گرفتند (خالصی‌زاده، ۱۳۸۲: ۵۸). این جریان به دلیل فاصله گرفتن از مبانی کلامی به تدریج گرایش‌های سلفی‌وهابی به خود گرفت (حسینی، ۱۳۹۷: ۱۰۴). محمدحسن شریعت سنگلجی، علی‌اکبر حکمی‌زاده، محمد خالصی‌زاده، سید ابوالفضل برقعی و حیدرعلی قلمداران نمایندگان این جریان‌اند که در تحلیل واقعه عاشورا بر اساس مبانی خویش، آثار متعددی خلق کرده‌اند.^۴

در دوره پهلوی دوم جریان روشنفکری با تمسک به آسیب‌های اجتماعی توزیع ناعادلانه ثروت، فاصله طبقاتی، ظهور طبقات اشرافی‌گری، تعصب قبیله‌ای، با اقتباس از مکاتب مارکسیستی، دموکراسی و دین اسلام، به خوانش جدید دیگری از عاشورا دست یافتند. در واقع، این جریان فکری از نظر ایدئولوژیکی در دو یا چند مکتب ریشه داشته است (مظفری، ۱۳۸۵: ۲۰۲). این جریان در ادامه خود منجر به شکل‌گیری خوانشی جدید از عاشورا شد که در این دوره می‌توان با نام «قرائت اجتماعی» از آن یاد کرد. در قرائت اجتماعی، قیام عاشورا قیامی برای براندازی ساختار نظام سلطه و سرمایه‌داری در مقابل اقلیت مظلوم کم‌برخوردار بوده است. از این‌رو عاشورا را در دل اتفاقاتی چون توزیع ناعادلانه ثروت^۵ و شکل‌گیری مالکیت‌های بزرگ و ظهور طبقه اشراف در جامعه^۶ در دوره خلفا تحلیل کرده‌اند (رضایی، ۱۳۵۰: ۳۶-۳۷).

از نگاه این جریان فکری، عاشورا بر اساس این جمله امام که «زندگی عقیده‌داشتن و در راه آن تلاش کردن است» تأمین‌کننده زندگی این‌جهانی و هدایت‌بخش جامعه انسانی تلقی می‌شود و هدف قیام امام، برابر با هدف ارسال رسل، برقراری عدالت در

جهان است (شریعتی، ۱۳۵۰: ۸). در نتیجه نهضت عاشورا نهضت عدالت‌خواه و آزادی‌خواه اجتماعی در مقابله با ظلم بوده و در واقع عاشورا محور تحولات اجتماعی بعدی قلمداد می‌شود. قیام عاشورا، در دیدگاه این جریان فکری، در بستر نظام طبقاتی و اشرافیت، که سبب انحطاط جامعه بوده، رخ داده است و از این‌رو سبب تحول در جامعه شده است (همان: ۶۰-۶۲).

جریان مذهبی و سنتی به رهبری روحانیت شیعه و نهاد مرجعیت شیعه یکی دیگر از بسترهای فکری اثرگذار در ظهور و تداوم رویکرد و قرائت‌های عاشورایی به تناسب اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی این دوره، یعنی ظهور حرکت‌های انقلابی، به تدریج زمینه مطالعات عاشورایی را در این دوره فراهم کرد. از این‌رو این جریان در مسئله کتاب شهید جاوید رهبری جریان نقد این کتاب را بر عهده گرفت و بیش از بیست نقد بر پایه همین جریان فکری بر این کتاب نوشته شد (نک: صافی گلپایگانی، بی‌تا؛ همو، ۱۳۱۵؛ اشتهازدی، ۱۳۹۱؛ شریعتی، ۱۳۴۶؛ انصاری قمی، ۱۳۵۰؛ مطهری، ۱۳۷۲؛ آیتی، ۱۳۸۱؛ صفایی حائری، ۱۳۷۹). این جریان متشکل از دو گروه سنتی‌اندیش به نمایندگی علما و بزرگانی از حوزه و متفکرانی بر پایه مبانی کلامی و با بهره‌گیری از ابزارهای جدید در مقابل رد و نقض‌های مطرح‌شده در این دوره به بررسی عاشورا پرداختند. این جریان‌ها در تحلیل واقعه عاشورا دارای تحلیل با خوانشی مشخص بوده‌اند که در ادامه بدان می‌پردازیم.

۳. قرائت‌های عاشورایی در عصر مشروطه و پهلوی

۳. ۱. قرائت تراژیک (احساسی عاطفی)

یکی از قرائت‌های مهم و تأثیرگذار در محافل عزاداری و سوگواری، قرائت احساسی و عاطفی است. واقعه عاشورا به دلیل حزن‌انگیزبودنش دارای بُعد احساسی و عاطفی است. یعنی بدون توجه به گریه، اشک، آه، عطش و ... گزارشی بی‌روح و غیرمحرک خواهد بود؛ به‌ویژه اینکه در سخنان اهل بیت (ع) بر اندوهگین‌بودن در عزا و مصائب امام تأکید فراوان شده است (ابن‌قولویه، ۱۳۶۵، باب ۳۲، ثواب من بکی علی‌الحسین: ۱۰۰-۱۰۴؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۱۶۲). قرائت عاطفی و احساسی، زمانی خوانش محسوب شد که نه به

دلیل تأکید اهل بیت (ع)، بلکه به دلیل بزرگ‌نمایی در حزن و اندوه شهادت امام و تبدیل آن به خوانش حاکم، از نوع مقتل‌نویسی عصر صفوی، در دوره قاجار و به‌ویژه مشروطه برجسته شد.

در آثار این دوره بر جنبه حزن‌انگیز واقعه، از آغاز تا فرجام، به طور فزاینده‌ای تأکید شده است. نتیجه چنین برداشتی غفلت خواننده از اهداف و فلسفه قیام است، به گونه‌ای که تصور می‌شود عاشورا در همین یک بُعد خلاصه شده است. در این قرائت بر مظلومیت، غربت و تنهایی امام و یاران، عطش کودکان و زنان خیام امام و شهادت جوانان تأکید می‌شود. مستند این ادعا را می‌توان در آثار این دوره به‌وفور مشاهده کرد (شریف کاشانی، ۱۳۳۶: ۷۳). ملاحبیب‌الله شریف کاشانی (متوفای ۱۳۴۰ ه.ق.)، فقیه و مفسر، آثار متعددی دارد و در باب عاشورا کتاب *تذکره الشهداء، نخبه المصائب و اسرار حسینی* را تألیف کرده است. وی به گزارش‌های متعددی از چگونگی شهادت اهل بیت (ع) در کربلا پرداخته که نه تنها به آنها جنبه دراماتیک داده، بلکه متأثر از آثار گذشته، چنان بر جنبه احساسی، عاطفی و حزن‌انگیز آن تأکید کرده که هر خواننده و شنونده‌ای را به تألم وامی‌دارد (همو، ۱۳۸۴: ۴۲۷-۴۲۸). این در حالی است که در منابع تاریخی به چنین داستان‌هایی اشاره نشده است (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ۹۳). پیامد چنین قرائت‌هایی ایجاد فاصله از محتوای قیام عاشورا و همچنین ترسیم چهره‌ای ذلیلانه از اهل بیت (ع)، به‌ویژه امام، بوده است. این در حالی است که عنصر عزت‌طلبی در سیره امام، مخالف پذیرش سخنان سُبُک و مذلت‌بار نسبت به امام است؛ مطلبی که از مجموعه سخنان برجای‌مانده از امام در سعادت‌دانستن مرگ در برابر ذلت فهمیده می‌شود (اربلی، ۱۴۲۱: ۵۷۶/۱).

این قرائت که می‌توان آن را کارآمدترین قرائت برای تغییر ماهیت قیام عاشورا دانست، سیاست مناسبی برای به انزوا کشیدن جامعه اسلامی و در واقع گسترش فضای غمناکی برای در امان ماندن از اعتراضات جامعه بوده است. از این‌رو حکومت‌ها در اشاعه این قرائت بسیار کوشیده‌اند. شاید بتوان رفتار رضا پهلوی را در آغازین سال‌های حکومتش در برپایی مجلس روضه یا نشان‌دادن چهره‌ای محزون از خود با ریختن کاه

و گل بر سر خود (الگار، ۱۳۷۱: ۲۸۰)، شاهدهی بر این مدعا دانست.

۳. ۲. قرائت حماسی اسطوره‌ای

اسطوره‌ها در هر قومی به گونه‌های مختلف تجلی می‌یابند و تکوین می‌پذیرند (کاسیرر، ۱۳۶۲: ۳۵۲). بخشی از اسطوره‌های ملی را اسطوره‌های حماسی تشکیل می‌دهند که مهم‌ترین جنبه این اسطوره‌ها، طرح انسان آرمانی است که در آن از ویژگی‌هایی مانند خرق عادت و قهرمانی‌بودن بهره می‌گیرند (اسدی طوسی، ۱۳۸۶: ۷۲). انسان‌های اسطوره‌ای حماسی، هیچ‌گاه در چارچوب قواعد منطق ذهنی قرار نمی‌گیرند و ماورایی محسوب می‌شوند. از این‌رو، میان اسطوره و حماسه ارتباطی تنگاتنگ به وجود می‌آید؛ ارتباطی که موجب می‌شود حماسه از رویداد جنگی و درگیری فیزیکی انسان‌ها با یکدیگر یا با طبیعت به موضوعی ماورایی تبدیل شود و قابلیت تأویل و تفسیر پیدا کند (لک، ۱۳۸۴: ۶۷). اسطوره‌های دینی، نمادهایی از پاکی و درستی و همچنین آمیزه‌ای از حماسه‌های تاریخی و اسطوره‌ای هستند (اسدی طوسی، ۱۳۸۶: ۶۹). در این بینش، قهرمانان ملی با تبدیل شدن به الگوهای دینی به اوج می‌رسند و ماندگار می‌شوند. ویژگی اسطوره‌های دینی، مقدس بودن آنها است که ناشی از دل‌بستگی شدید انسان به امور قدسی و معنوی است. این اسطوره‌ها متضمن عقاید دینی‌اند و مسائل و موضوعات دینی را ترویج می‌کنند. مهم‌ترین و ارزشمندترین اسطوره‌های مذهبی ایران، حماسه عاشورا است. فرهنگ عاشورا با بخش عظیمی از فرهنگ شیعی ایرانیان پیوند خورده است (همان: ۶۲). مقتل‌نگاران قبل از صفویه، به‌ویژه عصر تیموری، به دلیل اثرپذیری از ادبیات رایج صوفیانه آن دوره با تأثیرپذیری از آثاری مانند شاهنامه‌ها، حمزه‌نامه‌ها و مختارنامه‌ها، شباهت‌هایی را بین شخصیت‌های حماسی کربلا و اسطوره‌های تاریخی یافتند و به بُعد حماسی شخصیت‌های واقعه عاشورا، رنگ و لعاب دیگری بخشیدند (کاشفی، ۱۳۸۲: ۴۱۶). این گزارش‌ها در سیری زمانی، به‌مرور تا اواخر عهد قاجار و اوایل پهلوی و دوره پهلوی اول، ادامه یافت و بر میراث فکری آن در این دوره، هرچند به صورت جزئی، تأکید شد. گزارش منابع کهن درباره حماسه امام و یارانش که در قالب رجزها (اربلی، ۱۴۲۱:

۱۲۱۶/۲)، خطابه‌ها و نبردهای جنگاورانه آنها است، بدون تردید بخشی از همان دلیری‌ها و حماسه‌هایی است که در عینیت واقعه عاشورا اتفاق افتاده است. اما نکته اینجا است که با ترویج ادبیات شاهنامه‌ای یا نقالی که بر روایت حماسی اسطوره‌ای مبتنی است، در دوران صفویه، قاجار و پهلوی و تأثیر آن بر مقتل‌نویسان، شخصیت‌های عاشورایی به قهرمانانی ملی و اسطوره‌ای تشبیه می‌شدند و نبرد آنها به مثابه جنگاوری اسطوره‌ها و قهرمانان ملی معرفی می‌شد (رنجبر، ۱۳۹۲: ۲۰۸). به‌ویژه اینکه، شخصیت‌های عاشورایی برای مقتل‌نویسان این دوره، پیشوایی مقدس و محترم بودند که در راه اعتلای دین و مبارزه با ظلم و فساد، دست به این قیام زده بودند. رهاورد چنین نگرشی گره‌خوردن گزارش‌های تاریخی عاشورا با جعلیات و افسانه‌ها، و غلو و اغراق درباره باورها و توانمندی‌های اهل بیت (ع) و به‌کاربردن اصطلاحات «شاه» و «سلطان» مثل شاه‌زاده علی‌اکبر، شاه مظلومان و ... (شریف کاشانی، ۱۳۸۴: ۴۶۹/۱ و ۲۶/۲) بود. این قرائت حتی در بیان تعداد جراحات و زخم‌های امام (قمی، ۱۳۷۹: ۳۴/۲)، تعداد لشکر دشمن و کثرتشان در زمان محاصره و نبرد (شریف کاشانی، ۱۳۸۴: ۲۷۹)، تعداد کشته‌شدگان سپاه عمر بن سعد (حائری مازندرانی، ۱۳۶۷: ۱۶/۲) از غلو و اغراق دست بر نداشته است. این آمار نشان از اثبات مدعا در وجود خوانش حاکم در بیان چنین گزارش‌های اغراق‌آمیزی دارد. این برداشت‌ها و قرائت‌های حماسی اسطوره‌ای باعث شده است خواننده مطابق با لوازم اسطوره‌گرایی، علاوه بر دلدادگی و شیفتگی به شخصیت‌های واقعه عاشورا، آنها را فرازمانی و فرامکانی تصور کند.

۳.۳. قرائت شهادت‌طلبی (تکلیف ویژه)

«شهادت‌طلبی» مفهومی عام در نظریه‌های مطرح‌شده در باب هدف‌شناسی و تحلیل فلسفه قیام عاشورا است. این قرائت، مصادیق مختلفی را همچون شهادت تکلیفی، شهادت فدیهای، شهادت عرفانی و سیاسی در بر می‌گیرد. اصل کلی مشترک در همه این برداشت‌ها این است که هدف و انگیزه امام از قیام، رسیدن به شهادت بوده است. با این فرض که امام، علم به شهادت خویش دارد اما آنچه این تعبیر کلی را به مصادیق

مختلف و جزئی تقسیم می‌کند، دیدگاه و نظر عاشوراپژوهان در این حوزه است. برخی نگاه سیاسی (آیتی، ۱۳۸۱: ۸۱)، برخی تکلیف و وظیفه الهی (خالصی‌زاده، ۱۳۸۲: ۳۷)، برخی شفاعت گنهکاران (شریف کاشانی، ۱۳۸۲: ۲۹/۱) و برخی دیگر شهادت امام را اشتیاق عاشق، برای وصل به معشوق تفسیر کرده‌اند (تابنده، ۱۳۷۲: ۱۶۹). برای بررسی بیشتر این نظریه نیاز به بسط این مفاهیم است.

۱. **شهادت تکلیفی:** امام بنا بر اطاعت از خدا و جلب خشنودی او شهادت در راه خدا را انتخاب کرد که با موازین شرعی هم مطابقت دارد. اما شهادت تکلیفی این است که امام خود را در برابر نظام حاکم فاسد بنی‌امیه، مکلف به قیام و نبرد می‌داند و این وظیفه، فقط بر عهده امام است. پس در تعبد به شهادت، امام تکلیفی ندارد، اما شهادت تکلیفی امام را مکلف به قیام می‌داند. اگرچه این دو قرائت «تعبد به شهادت و شهادت تکلیفی» از لحاظ مفهوم با هم تفاوت دارند اما چون در نتیجه برای امام مساوی‌اند، هر دو یکی محسوب می‌شوند (سید بن طاووس، ۱۳۴۸: ۲۸). کاشانی معتقد است امام در عالم ذر، شهادت را از جانب خدا پذیرفته است (شریف کاشانی، ۱۳۸۴: ۱۰/۱). خدا از تمامی انبیا و اولیا گواه گرفته که وقتی اولین قطره از خون گلوی حضرت به زمین ریخت از گناهان شیعیان درگذرد (همان: ۲۹/۱). قرائت شهادت‌طلبی در عصر پهلوی هم بروز و ظهور فراوان داشت. محمد خالصی‌زاده در کتاب *فلسفه قیام مقدس حسینی* معتقد بود امام، علم به شهادت خویش داشت و به دنبال تشکیل حکومت نبود، بلکه با شهادت خود و فرزندان، دین اسلام را زنده نگه داشت (خالصی‌زاده، ۱۳۸۲: ۳۷).

اما در آستانه ظهور انقلاب اسلامی، با انتشار کتاب *شهید جاوید* از صالحی نجف‌آبادی، نظریه تشکیل حکومت مطرح شد. نظریه وی بر پایه فقدان قصد امام برای شهادت، محققان معاصر را به واکنش واداشت. در این برهه، نظریه تعبد به شهادت، باز مطرح شد و غالب نظریه‌پردازان به شهادت‌طلبی امام معتقد بودند. مطهری در *حماسه حسینی* (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۲۲/۱۷)، علی شریعتی در *حسین وارث آدم* (شریعتی، ۱۳۴۶: ۲۱۷/۱۹)، شیخ عباس صفایی در *تاریخ سیدالشهدا* (صفایی حائری، ۱۳۷۹: ۲۲۰-۲۲۱)، شیخ

علی پناه اشتهرادی در چرا کتاب هفت ساله صد/ درآورد؟ (اشتهرادی، ۱۳۹۱: ۹۴) و محمدابراهیم آیتی در کتاب بررسی تاریخ عاشورا (آیتی، ۱۳۸۱: ۸۱) معتقد بودند امام برای شهادت قیام کرد. اما صافی گلپایگانی بر شهادت تکلیفی تأکید می‌کند (صافی گلپایگانی، بی‌تا: ۲۹). وی معتقد است اهل بیت (ع) به علت عصمتی که دارند در انجام دادن وظایف و امور محوله و تکالیف الهی کوتاهی و نقصان ندارند. از این رو معنا ندارد درباره علم امام و شرعی بودن قیام وی، که خدا تأیید کرده است، بحث شود (همان: ۲۵). وی هر کدام از اهل بیت (ع) را مأمور به انجام دادن تکلیفی دانسته که از پیش برای او معین شده، و چون شهادت، رجحان و برتری و مطلوبیت دارد امام مکلف به شهادت است (همان: ۲۹). دیدگاه عباس صفایی حائری نیز بر شهادت تکلیفی استوار است. او معتقد است امام با علم به شهادتی که بر آن مکلف شده بود توانست بنی‌امیه را رسوا و مفتضح کند (صفایی حائری، ۱۳۷۹: ۲۲۲-۲۲۳).

اقتضای این قرائت آن است که قیام، دستوری از جانب خدا، و امام مکلف بر انجام دادن آن بود. قائلان به این قرائت معتقدند تنها کسی که دستور خصوصی از جانب پروردگار برای قیام داشت، امام بود، به گونه‌ای که قبل یا بعد از امام، کسی چنین تکلیفی نداشت (رنجبر، ۱۳۹۲: ۲۶۶). با توجه به مقام عصمت و کمال وی، عمل او به انگیزه‌های دنیایی، ریاست‌طلبی و انتقام‌جویی تفسیر نمی‌شود (همان). همچنین، آنها معتقدند نه تنها امام به شهادت علم داشته بلکه همه شهدای کربلا به شهادت خود علم داشتند (خالصی‌زاده، ۱۳۸۲: ۳۸).

۲. **شهادت عرفانی:** دیدگاه دیگر در باب شهادت‌طلبی، باور به شهادت عرفانی است. بر این اساس، قهرمانان عاشورا طبق «پیمان‌الست»^۷ که در عالم ذر از آنها گرفته شد، حاضر شدند عاشقانه جان خود را در راه خدا اهدا کنند تا به مقام والای قرب الهی برسند. آنها با نوشیدن باده وصل به این مقام والا رسیدند و در لایتنهای فانی شدند. این نظریه را در دیدگاه عرفای شیعه و صوفیه درباره شهادت امام در مقام پاسخ به این پرسش که «امام می‌دانست انتهای این راه شهادت است، پس برای چه قیام

کرد؟» می‌توان یافت. قائلان به این قرائت معتقدند عقل در این باره، حرفی برای گفتن ندارد و این عشق است که اصالت دارد و با عشق، انسان جاودان و ماندگار می‌شود (کمره‌ای، ۱۳۸۹ ب: ۲۵۹). از طرفی خدا همه انسان‌ها را می‌آزماید و امام هم چنین امتحانی داد و هر کس نزد خدا محبوب‌تر باشد، امتحان و ابتلایش سخت‌تر است تا اینکه به مقام قرب الاهی نائل شود (همان: ۲۴۰). عُرُفا و صوفیه بدون توجه به علل سیاسی و انگیزه‌های دینی و مذهبی قیام امام، واقعه عاشورا را صحنه رویارویی عقل و عشق می‌دانند که عشق پیروز این میدان است (تابنده، ۱۳۷۲: ۱۲۴). به نظر می‌رسد دلیل این دیدگاه عُرُفا و صوفیه آن است که اصل وجودی جوهره انسان را ملکوتی و از نفخات الاهی می‌دانند که از اصل خود دور شده و در قالب پیکری مادی در جهان، بسان زندانی اسیر شده است و همیشه میل پرواز دارد تا خود را از قفس تن رها کند و به اصل خویش باز گردد (مولوی، ۱۳۹۷: ۵۷۸).

این نگاه در دوره مشروطه نیز در میان آثار تدوین‌شده عاشورایی خودنمایی می‌کند. کاشانی در کتاب *سرار حسینیہ* بر آن است که «یاران باوفای حضرت شاه کربلا در روز عاشورا، چون از همه علایق رستند و دل در دریای خدا بستند در شدت عطش، شراب زلال وصال نوشیدند و در حرارت شمشیر و سنان و سندس و استبرق، مشاهده جمال لایزال پوشیدند و چون در میان هیاهوی اعدا، ندای سارعوا الی مغفرة من ربکم از زبان محبوب حقیقی خود شنیدند، از خود بی‌خود به میدان دویدند و از راه صدق محبت کوشیدند تا به منزل جانان رسیدند» (شریف کاشانی، ۱۳۸۷: ۹۶). میرزا خلیل کمره‌ای نیز چنین دیدگاهی دارد. وی می‌گوید:

زمانی که پیامبر (ص) دست بر سر حسین (ع) نهاد و تبارک فرمود، یعنی فزونی برکات الاهی را برای او خواستار شد و تضمین فرمود که صلوات حق و رحمت حق و رضوان حق بر او افزون بادا تا برسد به درجه عشق، به حسن ازل و به علوی برسد که حسن ازل را ببیند و در راه آن شهید شود و به مقام سیدالشهدایی اولین و آخرین در دنیا و آخرت برسد که همه علو او سایه علو عالی اعلی است (کمره‌ای، ۱۳۸۹ الف: ۲۵۹/۷).

سلطان حسین تابنده گنابادی، رضاعلی‌شاه، قطب فرقه صوفی گنابادی نیز معتقد است «جامعیت ظاهری و باطنی واقعه عاشورا که رهبر آن امام‌العاشقین و ظهور اعلای عشق و مقصد عرفای حضرت خامس آل‌عبا که خویشتن مراتب فقر و فنا را به تمام و کمال طی کرده بود و هفتاد و دو تن از عاشقان و مجذوبان خویش، سرمست از باده ظهور ظهور حقیقت حسینیه بودند» (تابنده، ۱۳۷۲: مقدمه ۷). از این‌رو روز عاشورا را عید امام و اصحابش می‌داند (همان: ۱۳۵) و می‌نویسد: «حسین همه چیز را بر خویش حرام نموده مُحَرَّم کوی محبوب گردید مال را انفاق کرد و اقوام را قربانی نمود تا در راه وصول به مقصد هیچ حائلی نباشد. سپس مجردانه و آزادانه به طواف حقیقی پرداخت و دعوت او را اجابت نموده ترکُ الخلق طُرّاً فی هَوَاکَا گفت» (همان: ۱۶۹). تابنده در توجیه یک بیت شعر از ملا فتح‌الله شوشتری وفایی^۸ منظور وی را جنبه ولایتی امام می‌داند که در اصطلاح عرفا «رب مضاف» و «فیض اقدس» نامیده می‌شود (همان: ۲۷۹).

قائلان به قرائت عرفانی، مصائب کربلا را زیبا جلوه داده و به ماهیت این مصائب توجه چندانی ندارند. آنها امام را عاشق شوریده‌حالی می‌دانند که در راه رضای الاهی و طبق عهدي که در عالم ذر بست، حاضر است همه فرزندان و اهل بیت (ع) خود را در راه خدا فدا کند. بدین ترتیب همه سختی‌ها و مصائب کربلا را با ابتلا و امتحان الاهی توجیه می‌کنند. به بیان دیگر، برای اینکه امام به مقام قرب الاهی برسد، تمامی این مصائب و سختی‌ها را به جان خریده و در حقیقت این مصائب از جانب خدا و با رضایت امام به او داده شده و امام هم از تحمل آن خشنود است.

۳. **شهادت فديه‌ای یا مسیحانه:** این نظریه از قرائت شهادت‌طلبی، به باور و اعتقاد مسیحیان شباهت داشته است. محبت بیش از حد یا افراط و غلو درباره امام، برخی از شیعیان را به این موضوع باورمند کرده بود که شهادت امام کفاره گناهان شیعیان است (شریف کاشانی، ۱۳۸۷: ۳۲). برخی معتقدند حضرت عیسی (ع) فدا شد تا کفاره گناهان آدم و تبارش باشد (هاکس، ۱۳۷۷: ۶۴۵-۶۴۶). بر این اساس، حضرت عیسی (ع) همه مشقات و رنج‌ها و حتی مرگ خود را در کمال آزادی پذیرفت تا در برابر بی‌حرمتی‌ها و

گناهانی که مردم انجام دادند به صلیب کشیده شود. این موضوع همان «آموزه نجات» است که مسیحیان سخت به آن پای‌بندند و منکر آن را کافر می‌دانند (توماس، ۱۳۷۷: ۸۹). طبق این قرائت، خداوند در عالم ذرّ از امام پیمان گرفت تا شهادت خودش، فرزندان و اصحابش و نیز اسارت اهل بیت (ع) خویش را بپذیرد و این واقعه در صحیفه آسمانی ثبت گردد. حتی از انبیا، اولیا، ملائکه، پیامبر (ص)، حضرت فاطمه (س)، حضرت علی (ع) و امام حسن (ع) بر این امر امضا و تأیید گرفت. در مقابل، خدا از امام پیمان گرفت که هر کدام از شیعیان و دوستان گنه‌کارش را که خواست، در قیامت شفاعت، و به بهشت وارد کند (شریف کاشانی، ۱۳۸۴: ۱۱/۱-۱۴).

در دوره مشروطه، کاشانی به تفصیل به موضوع شهادت فدیة‌ای پرداخته و آن را تبیین کرده است. وی در کتاب خود، مجلس اول را با عنوان «در کیفیت قبول‌فرمودن حضرت ابی‌عبدالله (ع) شهادت کلیه را در عالم ذرّ» نگاشته است. وی به پیمان‌گرفتن خدا از آفریده‌هایش در عالم ذرّ اشاره دارد و نخستین پاسخ را از اولین آفریده خدا، یعنی «حقیقت محمدیه» دانسته است (همان: ۱۰/۱). او معتقد است «زمانی که خداوند ندا داده که بهتر از امت محمد (ص) خلق نکرده‌ام اما اگر این امت، معصیت مرا کنند تا جایی که مستحق عذاب جهنم خواهند شوند، آیا در میان آفریده‌هایم کسی هست که این گناهکاران را بخرد و با شفاعت وی آنان از جهنم نجات یابند؟ چون اهل آن عرصه این تفسیر شنیدند بر خود لرزیدند و به سبب ناتوانی‌شان از قبولش سرباز زدند اما در این میان، تنها اباعبدالله (ع) بود که به ندای حق پاسخ مثبت داد و فرمود: «بارالها من این بار می‌کشم و این کار می‌کنم، یعنی در راه تو جان و مال و عیال و اولاد می‌آورم و با هر گونه محنت و بلا می‌سازم و جان این گناهکاران را می‌خرم تا به آتش جهنم نسوزند» (همان: ۱۱/۱-۱۲).

این قرائت در دوره پهلوی نیز مطرح بوده است، چراکه محمدتقی شریعتی^۹ در کتاب چرا حسین قیام کرد؟ نقدهای تندی به قرائت فدیة‌ای و مسیحانه دارد. شریعتی مبارزه طولانی علمای اسلام، نویسندگان، بزرگان و دانشمندان اسلامی با مسیحیت را

مطرح کرده و فداشدن مسیح را افسانه‌ای بیش ندانسته است (شریعتی، ۱۳۷۵: ۱۱). علی شریعتی نیز شهادت فدیه‌ای را ماهرانه‌ترین حيله‌ای تفسیر کرده که شهادت امام را پوچ و خالی از محتوا معنا می‌کند، و آن را شهادت صفویِ صوفیِ مسیحی و بزرگ‌ترین توطئه دوستان علیه عاشورا و امام دانسته است (شریعتی، ۱۳۴۶: ۱۹/۱۷۴).

پیامد این قرائت علاوه بر تحریف اعتقادات و آموزه‌های شیعی، مسئولیت‌گریزانه و موافق اندیشه‌های اباحه‌گرایانه است و اکثر آثار و دستاوردهای اجتماعی قیام امام حسین (ع) را خنثا و بی‌اثر می‌کند.

۴.۳. قرائت سیاسی و اجتماعی

قرائت سیاسی و اجتماعی از قرائت‌های خاص دوره پهلوی در ضمن فعالیت‌های انقلابی است. عاشوراپژوهان با این تفسیر از عاشورا که امام با شهادت خویش مشروعیتی را که حکومت اموی خودشان به وجود آورده بودند از بین برد و رسوایی امویان را رقم زد، نوعی تحلیل سیاسی و اجتماعی از قیام امام مطرح کرده‌اند؛ همان‌طور که مسیو ماربین، مورخ معروف آلمانی، در مقاله «سیاسة الحسینیه» بر این مطلب تأکید کرده بود (ماربین، ۱۳۳۳: ۴۰-۴۶).

با نزدیک شدن به ظهور انقلاب اسلامی در دوره پهلوی دوم، قرائت تشکیل حکومت، بحث داغ مباحث عاشورایی بود. این قرائت اغلب بر آینه‌د پيامدپژوهی قیام عاشورا با روش تاریخی بوده و در میان جریان‌های مختلف، با رویکردهای متعدد مطرح شده است. جریان‌های مذهبی و روشنفکری نوظهور دو جریان رایج در دوره نزدیک به انقلاب اسلامی ایران بودند که با دو دیدگاه متفاوت بر قرائت سیاسی از عاشورا تأکید داشتند. وجه تمایز این دو دیدگاه به دلیل تمایز مبانی آنها بود. گروه نخست، که بر پایه مبانی کلامی و اعتقادی از عاشورا تفسیر سیاسی می‌کردند معتقد بودند تحولات سیاسی و اجتماعی آن عصر در شکل‌گیری واقعه کربلا نقش مهمی داشته است (آیتی، ۱۳۸۱: ۸۱). از این‌رو برخی از محققان این جریان در تبیین روشن‌تر از این قرائت با اشاره به جمله امام حسین (ع) که فرمود: «آیا نمی‌بینید که به حق عمل

نمی‌شود و از باطل جلوگیری نمی‌شود؟» (طبری، ۱۳۸۷: ۴۰۴/۵) معتقد بودند «امام بر آن بود تا زمانی که وضع امت اسلامی به این صورت درآمده است بر شخصیتی لایق، آماده و فداکار مانند من که فرزند رسول خدایم و ذخیره چنین روزی، لازم و واجب است که قیام کنم» (همان: ۹۹). تفسیر این جمله نزد آنها این بود که در واقع امام در مقام بیان این است که «مگر نمی‌بینید که چرخ امامت و پیشوایی و رهبری مسلمانان، بر مدار خلافت و جانشینی و تأسی به رسول خدا نمی‌چرخد و از مسیر و جریان طبیعی خود که می‌بایست بر مبنای طرفداری از حق و عدالت استوار باشد، منحرف گشته است؟ بلکه خلافت بر مدار ستمگری و آزادگذاشتن ستمکاران و بلکه تشویق آنان گردش می‌کند؟» (همان). در واقع، این نوع نگاه به عاشورا تحلیلی سیاسی از قیام امام در وضعیت خاص عصر پهلوی دوم بوده است. این قرائت در دل خود چند نظریه را می‌پرورانید.

محققان و صاحبان آثار عاشورایی در این دوره با تأکید بر اینکه هدف امام از شهادت صرفاً گریستن برای آمرزیده‌شدن نبود (شریعتی، ۱۳۷۵: ۱۴) فهم بهتر عاشورا را در درک و فهم بهتر رخدادهای سیاسی و اجتماعی قبل و پس از آن می‌دانستند. از این رو بحث خود را از زمان بعثت و پس از رحلت آغاز، و به عاشورا ختم می‌کردند. غضب خلافت به دست شیخین و نادیده‌گرفتن حق حضرت علی (ع) تشکیل شورای شش نفره عمر، صلح اجباری امام حسن (ع) و روی کار آمدن معاویه با آن همه ظلم‌هایی که به شیعیان کرد، و در آخر روی کار آمدن یزید و تبدیل خلافت به سلطنت و استبداد باعث شد امام در برابر این وقایع ساکت نماند و قیام کند (همان: ۳۶-۳۷).

برخی دیگر از این محققان، نتیجه و ثمره قیام امام را از باب امر به معروف و نهی از منکر، تحلیل سیاسی کردند و بین مقصد و مقصود قیام در راستای تشکیل حکومت برای برپایی عدل و رفع ظلم، تفاوت قائل بودند. برخی از این جریان مقصد امام را از قیام شهادت دانسته و معتقدند امام با شهادت خویش با ظلم اموی مواجه شد و آن را از میان برداشت (صافی گلپایگانی، بی‌تا: ۴۵). اما در مقابل، برخی دیگر از همین جریان، مقصد امام را شهادت ندانستند بلکه در راستای از بین بردن حکومت اموی، لزوماً برای

تشکیل حکومت دانستند، هرچند در مسیر تحقق امری سیاسی به شهادت رسیده باشد (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۶۱: ۲۱۵). نظریه اخیر، که در تاریخ انقلاب اسلامی به «نظریه تشکیل حکومت» معروف شده، پس از انتشار کتاب شهید جاوید در سال ۱۳۴۲، مخالفان بسیار از جریان سنتی حوزه پیدا کرده بود. صالحی معتقد بود خدا به شهادت امر نکرده و از مبارز نخواستہ است که باید شهید شود. زیرا هدف مبارز و مجاهد پیروزی در نبرد است. اما ممکن است به هدف خود که پیروزی است نائل نشود و به شهادت برسد. بنابراین، شهادت بر او تحمیل شده، زیرا امری انفعالی و قهری است (همو، ۱۳۸۶: ۲۱۳). دیدگاه جدید حساسیت‌هایی را در محافل علمی و مذهبی به وجود آورد، به گونه‌ای که ۲۵ ردیه بر کتاب شهید جاوید نوشته شد (جعفریان، ۱۳۸۳: ۷۵۰).

علی شریعتی نیز در بخشی از سخنرانی‌ها و یادداشت‌هایش با تأکید بر خوانش سیاسی و اجتماعی از ایثار و فداکاری امام، تفسیری سیاسی با تغییر در ساختارهای اجتماعی‌اش مطرح می‌کند. از آنجا که او دین را نهادی اجتماعی و فراتر از امر خصوصی تلقی می‌کرد، طبیعتاً آن را جدا از جامعه ندانسته و تفاوت و تضادی بین مادی‌گرایی و معنویت‌گرایی قائل نیست (شریعتی، ۱۳۴۶: ۱۱/۱۹-۱۷). وی با استناد به جمله «ان الحياة عقيدة و جهاد» معتقد است عاشورا قابلیت هدایت جامعه انسانی را دارد. برداشت و قرائت عاشورایی شریعتی دارای دو جنبه شهادت‌طلبی سیاسی و اجتماعی است. وی در این باره می‌نویسد:

اساساً در اسلام شهادت یک حکم مستقل است مانند: صلوة، صیام، جهاد، در حالی که به نظر عموم شهادت برای مجاهد در راه دین، یک حالت و یک سرنوشت است ... اما آنچه را من به عنوان یک اصل در کنار جهاد، نه در ادامه جهاد و نه به عنوان درجه‌ای که مجاهد پیدا می‌کند مطرح می‌کنم، شهادت خاصی است که حسین (ع) مظهر آن است. شهادت در فرهنگ ما یک درجه است، وسیله نیست. خود هدف است، اصالت است. خود یک تکامل یک علو است، یک مسئولیت بزرگ است، یک فرهنگ است (همان: ۱۹۵).

شریعتی با انتقاد تند از شهادت مسیحیانه یا فدی‌های، که متأثر از روحیه صوفیانه است و آنها معتقدند امام برای کشته‌شدن قیام کرد، نه حکومت یا مبارزه، آن را جهادی شکست‌خورده تلقی می‌کند و نظریه شهید جاوید (تشکیل حکومت) را برتر از قرائت مسیحیانه می‌خواند. اما شریعتی شهادت را به معنای اخص در اسلام، حکمی بعد از جهاد می‌داند (همان: ۱۸۹). وی معتقد است امام آگاهانه به استقبال مردن شتافته و در آن لحظه مرگ و نفی خویشتن را انتخاب کرده است (همان: ۲۱۷).

جریان مجاهدین خلق به عنوان جریان تندرو نهضت آزادی، خوانش مشابهی اما با بسط جریان فکری مطرح کرده است. تفسیر تاریخی این گروه از عاشورا، آن را در دل اتفاقاتی چون توزیع ناعادلانه ثروت و شکل‌گیری مالکیت‌های بزرگ و ظهور طبقه اشراف در جامعه در دوره خلفا بررسی می‌کند (رضایی، ۱۳۵۰: ۳۶-۳۷) که یکی از عوامل تحول و انحراف در نظام اجتماعی آن وقت بود. مجاهدین خلق تحریف دین را، که پس از جریان حکمیت و برآمدن معاویه آغاز شد و در دوره امام حسن (ع) و پس از شهادت آن امام و مرگ معاویه، در دوره حکومت یزید به طور گسترده ادامه یافت، از دیگر عوامل زمینه‌ساز عاشورا دانسته‌اند (همان: ۹۰).

تحلیل مجاهدین خلق از عاشورا همسو با ادبیات آنها است و زوایای واقعه را مطابق با نظام طبقاتی منفور در نظام اجتماعی مارکسیسم ترسیم می‌کند (همان: ۹۵). آنها قیام عاشورا را قیامی کاملاً سیاسی در راستای مقابله با اشرافی‌گری در جامعه می‌دانند و با استناد به برخی خطبه‌های امام، قیام عاشورا را نهضتی ابتدایی محسوب می‌کنند و معتقدند آنچه برخی از روحانیان درباره قیام گفته‌اند و آن را قیام دفاعی دانسته‌اند، با توجه به متن این خطبه صحیح نیست (همان: ۹۵).

نتیجه

قرائت‌ها و رویکردهای عاشورایی، نگاهی پسینی به واقعه عاشورا و در مقام توصیف، تبیین و تحلیل آن است که در دوره‌های بعد، پس از یک دوره ثبت تاریخی آن شکل گرفت. در ظهور قرائت‌ها عواملی همچون ابعاد غم‌بار بودن واقعه، حماسه‌هایی که

شخصیت‌های مقدس رقم زدند و جایگاه امام خود دلیلی بر قرائت‌پذیر بودن آن است. هرچند در ادامه و به دلیل بسط مفهومی برخی مفاهیم در قرائت‌ها، زمینه غلو و بزرگ‌نمایی در ترسیم تصویری از عاشورا ایجاد شد و در واقع بازنمایی عاشورا به تارنمایی از آن انجامید. البته عوامل دیگری چون تصویرپردازی عاشورا در آثار صوفیان و بهره‌گیری از ابزارهای ادبی و داستانی صوفیانه و همچنین تحولات عصر مشروطه و تحولات سیاسی و اجتماعی دوره پهلوی، نسبتی بسیار عمیق با ظهور قرائت‌ها و رویکردها به عاشورا در این دوره تاریخی داشته است. قرائت‌ها در فضای توصیفی و تحلیل از عاشورا در این دوره وجود مستقل ندارد و گاه از یک متن (کتاب) می‌توان چندین قرائت داشت.

بر این اساس و در خلال تحولات عصر مشروطه تا برآمدن انقلاب اسلامی ایران نه تنها حضور قرائت احساسی و عاطفی به عنوان قرائتی کلان دیده می‌شود، بلکه در کنار آن دیگر قرائت‌ها نیز وجود دارد. قرائت عاطفی یا احساسی به جنبه‌های غمبار عاشورا می‌پردازد و چنان در بزرگ‌نمایی‌اش می‌کوشد که گویی غمناکی، اشک، آه و مظلومیت امام هدف عاشورا بوده است. تأثیر ابزارهای ادبی صوفیه در ساخت چهره‌های اسطوره‌ای و حماسی با توان خارق‌العاده به دلیل اثرگذاری بیشتر بر مخاطب را می‌توان در قرائت حماسه‌ای یا اسطوره‌ای یافت، به گونه‌ای که شخصیت‌های واقعه عاشورا دست‌نیافتنی بوده‌اند. برخی نیز کوشیدند خوانش خویش را از همه قیام امام در شهادت ایشان خلاصه کنند، به گونه‌ای که امام جز شهادت هدف دیگری نداشته و شهادت او و یارانش از ازل برای ایشان در نظر گرفته شده بود. این قرائت، که به قرائت شهادت‌طلبی معروف است، در دل خود نظریه‌های دیگری را نیز در بر می‌گیرد، همچون شهادت برای بخشایش گناهان شیعیان، و شهادت بر اساس پیمان الست که در عالم ذر از آنها برای رسیدن به مقام قرب الهی گرفته شد. وضعیت سیاسی دوره فعالیت‌های انقلابی فرصت خوبی برای ظهور قرائت جدید بود. قرائت سیاسی و اجتماعی که بر پایه قرائت شهادت‌طلبی بنا شد، با دو مبنای مذهبی و روشنفکری، در

این دوره تبیین می‌شد. علی‌رغم تفاوت دیدگاه‌ها، این قرائت در رشد تفکرات انقلابی مردم ایران و ترسیم الگوی انقلابی و مبارزاتی علیه ظلم، در براندازی حکومت پهلوی نقش بسزایی داشته است. بنابراین، قرائت‌های عاشورایی در این دوره برآمده از زمینه‌ها و بسترهای سیاسی، اجتماعی و فکری بوده که هر کدام به تناسب وضعیت زمانه، منجر به شکل‌گیری یا تداوم آن قرائت شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. وقایع تاریخی ماده اولیه تاریخ‌نگاری است. تاریخ‌نگار با بررسی و آزمایش وقایع تاریخی، نتیجه‌گیری می‌کند. بنابراین، وقایع تاریخی در حکم موجود زنده برای تاریخ‌نگار است و به‌تنهایی مجرد و انتزاعی است.
۲. وی یکی از مشروطه‌خواهان و از اعضای انجمن مخفی در تهران بود که در سال ۱۳۲۲ تشکیل شده بود. تاریخ تولدش در دست نیست.
۳. کسروی در شیعی‌گری به مقاله‌ای با عنوان «سیاسة الحسینیة» از ماربین آلمانی اشاره کرده که در سال ۱۳۲۸ ه.ق. در روزنامه *حبل‌المتین* کلکته چاپ شد. چون مشروطه‌خواهان تبریز اغلب روشنفکرانی بودند که به شعائر دینی توجهی نداشتند مقاله چاپ‌شده دستاویزی برای مخالفان مشروطه شد.
۴. نک: شریعت سنگلجی، ۱۳۲۲؛ خالصی‌زاده، ۱۳۸۲؛ حکمی‌زاده، بی‌تا؛ قلمداران، بی‌تا الف؛ همو، بی‌تا ب؛ همو، بی‌تا ج؛ برقی، بی‌تا.
۵. بذل و بخشش اموال مسلمانان بین بنی‌امیه به دست عثمان که اعتراض حضرت علی (ع) را در برداشت (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱۵/۹).
۶. بازگرداندن حکم بن ابی‌العاص به مدینه (یعقوبی، بی‌تا: ۱۶۴/۲) و انتخاب عبدالله بن ابی‌سرح جهت حاکمیت مصر (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۳۵۶/۲) به دست عثمان اجرا شد.
۷. برخی از عرفا و صوفیه بر اساس آیه ۱۷۲ سوره اعراف معتقدند خدا از ارواح بندگان از ازل پیمان گرفته که من محبوب شما هستم. از این‌رو محبت بندگان به خدا نتیجه همان تجدید پیمان و وفای به عهد است (پورجوادی، ۱۳۷۱: ۲۶).
۸. یکی از شعرای عصر مشروطه که اشعار ولایی درباره اهل بیت (ع) سروده است.
۹. وی پدر علی شریعتی است که در زمره متفکران جدید اسلامی و مفسران قرآن در ایران معاصر است.

منابع

- آیتی، محمدابراهیم (۱۳۸۱). *بررسی تاریخ عاشورا*، به کوشش: مهدی انصاری، قم: امام عصر.
- ابن ابی الحدید، ابراهیم (۱۴۰۴). *شرح نهج البلاغه*، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
- ابن اعثم، ابو محمد (۱۴۱۱). *الفتوح*، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الاضواء.
- ابن قولویه (۱۳۶۵). *کامل الزیارات*، نجف: دار المرتضویه.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین (بی‌تا). *مقاتل الطالبین*، تحقیق: سید احمد صقر، بیروت: دار المعرفة.
- ابی مخنف (۱۴۱۷). *وقعة الطف*، تصحیح: یوسفی غروی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- اربلی، ابو الحسن علی بن عیسی (۱۴۲۱). *کشف الغمة فی معرفة الائمة*، قم: رضی.
- اسدی طوسی، ابونصر علی بن احمد (۱۳۸۶). *گرشاسب‌نامه*، تصحیح: حبیب یغمایی، تهران: دنیای کتاب.
- اشتهاردی، علی‌پناه (۱۳۹۱). *کتاب هفت‌ساله چرا صدا درآورد؟*، قم: علمیه.
- انصاری قمی، محمدعلی (۱۳۵۰). *دفاع از حسین شهید: رد بر کتاب شهید جاوید*، قم: مهر استوار.
- برقعی، سید ابوالفضل (بی‌تا). *خرافات وفور در زیارات قبور*، بی‌جا: بی‌نا.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۱). «عشق ازلی و باده الست»، در: *نشر دانش*، س ۱۲، ش ۳، ص ۲۶-۳۲.
- تابنده گنابادی، سلطان حسین (۱۳۷۲). *تجلی حقیقت در اسرار فاجعه کربلا*، تهران: حقیقت.
- توماس، میشل (۱۳۷۷). *کلام مسیحی*، ترجمه: حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۳). *سازمان‌های مذهبی سیاسی ایران سال‌های ۱۳۲۰-۱۳۵۷*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حائری مازندرانی، ملا محمد مهدی (۱۳۶۷). *معالی السبطين فی احوال الحسن والحسین علیهما السلام*، قم: شریف رضی.
- حسینی، سید محمد (۱۳۹۷). *آسیب‌شناسی مطالعات معاصر عاشورا*، رساله دکتری تاریخ تشیع اثنا عشری، استاد راهنما: نعمت‌الله صفری فروشانی، استاد مشاور: علی آقائوری، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- حکمی‌زاده، علی‌اکبر (بی‌تا). *اسرار هزارساله*، بی‌جا: بی‌نا.
- خالصی‌زاده، محمد (۱۳۸۲). *فلسفه قیام مقدس حسینی: شرح حدیث حسین منی و انا من حسین*، قم: بی‌نا.

- رضایی، احمد (۱۳۵۰). راه حسین، تهران: بی‌نا.
- رنجبر، محسن (۱۳۹۲). جریان‌شناسی تاریخی قرائت‌ها و رویکردهای عاشورا از صفویه تا مشروطه با تأکید بر مقاتل، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سید ابن طاووس، رضی‌الدین علی (۱۳۴۸). الملهوف علی قتل الطفوف، تهران: جهان.
- شریعت سنگلجی، محمدحسن (۱۳۲۲). محوالموهوم، تهران: تابان.
- شریعتی، علی (۱۳۴۶). حسین وارث آدم، در: مجموعه آثار، تهران: قلم، ج ۱۹.
- شریعتی، علی (۱۳۵۰). قوموا، تهران: حسینیه ارشاد.
- شریعتی، محمدتقی (۱۳۷۵). چرا حسین قیام کرد؟، تهران: بعثت.
- شریف کاشانی، ملا حبیب‌الله (۱۳۳۶). نخبه المصائب، تهران: مطبعه موسوی.
- شریف کاشانی، ملا حبیب‌الله (۱۳۸۴). تذکرة الشهداء، با همکاری: عباس محمدقلیان، تهران: شمس‌الضحی.
- شریف کاشانی، ملا حبیب‌الله (۱۳۸۷). اسرار حسینیه، به کوشش: حسین درگاهی، تهران: بی‌جا.
- صافی گلپایگانی، لطف‌الله (۱۳۱۵). پرتوی از عظمت حسین، تهران: صدر.
- صافی گلپایگانی، لطف‌الله (بی‌تا). حسین بن علی (ع): شهید آگاه و رهبر نجات‌بخش اسلام، تهران: کتاب‌خانه صدر.
- صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله (۱۳۶۱). شهید جاوید، تهران: رسا.
- صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله (۱۳۸۶). تطبیق قیام امام حسین (ع) با موازین فقهی در قضاوت زن در فقه اسلامی، تهران: امید فردا.
- صفائی حائری، عباس (۱۳۷۹). تاریخ سیدالشهدا، قم: جمکران.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۳۸۷). تاریخ الامم والملوک، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴). الامالی، قم: دار الثقافة.
- قلمداران، حیدرعلی (بی‌تا الف). راه نجات از شر غلات، بی‌جا: بی‌نا.
- قلمداران، حیدرعلی (بی‌تا ب). شاه‌راه اتحاد، بی‌جا: بی‌نا.
- قلمداران، حیدرعلی (بی‌تا ج). ارمغان آسمان، بی‌جا: بی‌نا.
- قمی، شیخ عباس (۱۳۷۹). نفس المهموم فی مصیبة سیدنا الحسین المظلوم، قم: مکتبه الحیدریه.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۶۲). افسانه دولت، تهران: خوارزمی.

- کاشفی، حسین بن علی (۱۳۸۲). *روضه الشهداء، تصحیح: عقیقی بخشایشی*، قم: نوید اسلام.
- کسروی، احمد (۱۳۲۲). *شیعی‌گری*، تهران: پیمان.
- کمره‌ای، میرزا خلیل (۱۳۸۹ الف). *عنصر شجاعت*، قم: دار العرفان.
- کمره‌ای، میرزا خلیل (۱۳۸۹ ب). *یک شب و روز عاشورا*، قم: دار العرفان.
- الگار، حامد (۱۳۷۱). *کمبریج، سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی در ایران قرن بیستم*، تهران: طرح نو.
- لک، منوچهر (۱۳۸۴). «درآمدی بر شناخت اسطوره و تبیین کارکردهای هویت‌بخش آن در شعر جنگ»، در: *مطالعات ملی*، س ۶، ش ۳، ص ۶۳-۸۴.
- ماربین آلمانی (۱۳۳۳). «سیاسة الحسينية»، بی‌جا: بی‌نا، چاپ سنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *حماسه حسینی*، در: *مجموعه آثار*، قم: صدرا، ج ۱۷.
- مظفری (قنبری)، آیت (۱۳۸۵). *جریان‌شناسی سیاسی ایران معاصر*، قم: زمزم هدایت.
- مولوی (۱۳۹۷). *گزیده غزلیات شمس*، به کوشش: شفیعی کدکنی، تهران: امیرکبیر.
- ناظم‌الاسلام کرمانی، میرزا محمد (۱۳۷۱). *تاریخ بیداری ایرانیان یا تاریخ مشروح و حقیقی مشروطیت ایران*، تهران: امیرکبیر.
- هاکس، جیمز (۱۳۷۷). *قاموس کتاب مقدس*، تهران: اساطیر.
- یعقوبی، احمد (بی‌تا). *تاریخ*، بیروت: دار صادر.

References

- Ayati, Muḥammad Ibrahim (1381), *Barrasī-yi tārikh-i 'Ashūrā*, bi kūshishi: Mahdi Ansari, Qom: Imām-i 'aṣr.
- Ibn Abī'l Ḥadīd, Ibrahīm (1404), *Sharḥ-i nahj al-balāghah*, Qom: Kitābkhāneh Mar'ashī.
- Ibn A'tham, Abū Muḥammad (1411), *Al-Futūḥ*, Ed. 'AlīShiri, Beirut: Dār al-Aḍwa'.
- Ibn Qūliwayh (1365). *Kāmil al-ziyārāt*, Najaf, Dār al-Murtaḍawiyah.
- Abu al-Faraj al-Isfahānī, Alī ibn al- Ḥusayn (bī tā). *Maqātil al- ṭalibīn*, Ed. Seyyed Ahmad Saqar, Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Abū Mikhnaḥ (1417). *Waq'at al-Lutf*, ed. Yusufi Gharavi, Qom: Jāmi'i-yi Mudarrisīn Hawzi-yi Ilmiy-i Qom.
- Irbīlī, Abul Ḥasan Alī Ibn 'Isa (1421). *Kashf al-Ghommāt fī Ma'rifat al-a'immah*, Qom: Razī.
- Asadī Tusī, Abu Nasr Alī ibn Aḥmad (1386). *Garshāsb Nāmeḥ*, ed. Habib Yaghmayi, Tehran: Dunyā-yi Kitāb.
- Ishtihardi, Alipanah (1391). *Kitāb-i haft sālih chirā sidā dar āvard*, Qom: Ilmiyeh.
- Ansari Qomi, Muḥammad 'Alī(1350). *Difā' az Husayn-i Shahīd: Radd bar Kitāb-i Shahīd-i Jāvid*, Qom, Mehr Ustuwār.
- Burqī'ī, Seyyed Abulfāzl (bī tā). *Khurāfāt-i wufur dar ziyārāt-i Qubūr*, bī jā, bī nā.
- Poorjavadi, Nasrollah (1371). *Ishqi Abadī wa bādiyi alast*, in Nashr-i Dānish, s: 12, No. 3
- Tābandeh Gonābādī, Soltān Ḥossein (1372). *Tajalli-yi ḥaqīqat dar asrār-i fāji'i-yi karbalā*, Tehran: Ḥaqīqat.
- Thomas, Michel (1377). *Kalām-i Masīhī*, Translated by: Hossein Tawfiqi, Qom: Markaz-i Mutali'at wa Tahqiqat Adyan wa Mazahib.
- Ja'farian, Rasul (1383). *Sāzmānhā-yi Madhḥabī Siyāsī-yi Iran-i Sālḥā-yi 1320-1357*, Tehran: Markaz-i Asnād-i Inqilāb-i Islāmi wa Pazhuheshgāh-i Farhang wa Andīshi-yi Islāmī.

Ha'iri Mazanderani, Mulla Muḥammad Mahdi (1367). *Ma'ālī al-sibṭayn fī Ahwāl-i al-Ḥasan wa al-Husayn 'alayhimā al-Slām*, Qom: Sharīf Raḍī.

Husayni, Seyyed Muḥammad (1397). *Āsībshinasī-yi Muṭalī 'at-i mu'aṣir-i 'Āshūrā*, Risāli-yi Dukturī Tārīkh-i Tashyyu'-i Ithnā 'Asharī, Ustād Rāhnāmā: Ni'matullāh Safari Furūshānī, Ustād Mushavir: 'Alī Āqānūrī, Qom: Dānishgāh-i Adyān wa Madhāhib.

Hakamizadeh, Aliakbar (Bi tā). *Asrār-i Hizār Salih*, Bi ja, Bi na.

Khālīsizādeh, Muḥammad (1382). *Falsafī-yi qiyām-i Muqaddas-i Ḥusaynī: Sharḥ-i ḥadīth-i Ḥusaynun Minni wa Ana min Ḥusainin*, Qom: Bi na.

Rezaei, Ahmad (1350). *Rah-i Husayn*, Tehran: Bi na.

Ranjbar, Mohsen (1392). *Jarayān shināsī-yi tārīkhī-yi qarā'athā wa Rūykardhā-yi 'Āshūrā az Safawīyih tā Mashrūṭih bā ta'kid bar maqātil*, Qom: Mu'assisi-yi Āmūzishī wa Pazhūhishī-yi Imām Khomeini.

Sayyid ibn Tawūs, Raḍī al-Dīn Alī (1348), *al-Malhūf 'alā qatl al-tufūf*, Tehran: Jāhān.

Shariat Sangaljī, Muḥammad Ḥasan (1322), *Maḥw al-humūm*, Tehran: Tābān.

Shariati, 'Alī(1346), *Ḥusayn wārith-i Ādam*, in: *Majmū'ih āthār*, Tehran: Qalam, Vol. 19.

_____ (1350), *Qūmū*, Tehran: Ḥuseiniyah-i Irshād.

Shariati, Muḥammad Taqi (1375), *Chirā ḥusayn qiyām kard?*, Tehran: Bi'that.

Sharif Kashani, Mulla Ḥbibullah (1336), *Nukhbat al-maṣā'ib*, Tehran: Maṭba'at Musawī.

_____ (1384). *Tadhkirat al-shuhadā*, bā hamkārī-yi: Abbas Mommad Qolian, Tehran: Shams al-ḍuḥa.

_____ (1387), *Asrarun ḥusayniyah*, bi kūshish-i: Hossein Dargahi, Tehran: bī nā.

Şafî Golpaygani, Lotfollah (1315). *Partuwî az azamat-i Husayn*, Tehran: Sadr.

_____ (bî tâ). *Husayn ibn 'Alî(a), Shahîd-i âgâh wa rahbar-i nejâtbakhsh-i Islâm*, Tehran: Kitâbkhânah-i Şadr.

Şalehi Najafabadi, Ni`matollah (1361). *Shahîd Jâwîd*, Tehran: Rasâ.

_____ (1386). *Tatbîq-i Qiyam-i Imâm Husayn (a) bâ mawâzîn-i feqhi dar qidâwat-i zan dar fiqh-i Islâmi*, Tehran: Ommîd-i farad.

Şafâ'î Hâ'irî, 'Abbâs (1379). *Târîkh-i Sayyid al-shuhadâ*, Qom: Jamkarân.

Ṭabarî, Abû Ja'far Muḥammad Jarîr (1387). *Târîkh al-umam wa'lmulûk*, Ed. Muḥammad Abolfazl Ibrahîm, Beirut: Dâr al-turâth.

Ṭûsî, Muammad ibn Ḥasan (1414). *Al-Amâlî*, Qom: Dâr al-thiqâfah.

Qalamdârân, Heidar 'Alî(bî tâ alif) *Râh-i nijât az sharr-i Ghulât*, bî jâ, bî nâ.

_____ (bî tâ be). *Shâh râh-i ittihâd*, bî jâ, bî nâ.

_____ (bî tâ jîm). *Armaghân-i âsimân*, bî jâ, bî nâ.

Qommi, Shaykh Abbas (1379). *Nafas al-humûm fî muşîbat-i sayyidina al-Ḥusain al-maẓlûm*, Qom: Maktabat al-Ḥaydariyah.

Kasirer, Irnist (1362). *Afsânih-i dawlat*, Khwârazmî.

Kashifî, Husein ibn 'Alî(1382). *Rawḍat al-shuhadâ*, Taşhîh: 'Aqîqî Bakhshâyeshî, Qom: Navîd Islâm.

Kasrawî, Ahmad (1322). *Shî'igarî*, Tehran: Peymân.

kamarih'î, Mirza Khalil (1389 alif), *'Unsur-i shuj'at*, Qom: Dar al-'rfân.

_____ (1389 be). *Yik shab wa rûz-i 'âshûra*, Qom: Dar al-'rfân.

Ilgâr, Ḥamid (1371). *Kambirij, Silsili-yi Pahlawî wa nûrûha-yi madhhabî dar Iran-i qarn-i bîstum*, Tehran: Tarh-i naw.

Lak, Manuchehr (1384), «*Darâmadî bar shinâkht-i ustûrih wa tabyîn-i kârkardhâ-yi huwîyyatbakhsh-i ân dar shi'r-i jang*» in: muṭâlî'ât-i Millî, s. 6. no. 3, pp. 63-84.

Mârbîn Almanî (1333). *Siyâsat al-Ḥusainiyyah*, bî jâ, bî nâ.

Muṭahharī, Murtaḍā (1372). *Ḥimāsi-yi Husayni*, in: Majmū‘-yi āthār, Qom: Ṣadrā, vol. 17.

Mozaffari, Ayat (1385). *Jarayān shināsī-yi Iran-i mu‘āṣir*, Qom: Zamzam-i hidayat.

Mawlawī (1397), *Guzidi-yi ghazalīāy-i Shams*, bi kūshish-i: Shafī‘ī Kadkanī, Tehran: Amīrkabīr.

Nazim ‘l-Islam Kirmānī, Mīrzā Muḥammad (1371). *Tārīkh-i bīdarī-yi Irānīan yā tārīkh-i mashrūḥ wa ḥaqīqī-yi mashrūṭiyyat-i Iran*, Tehran: Amīrkabīr.

Haks, Jeimz (1377). *Qāmūs-i kitāb-i muqaddas*, Tehran, Asāfīr.

Ya‘qūbi (bī tā). *Tārīkh*, Beirut: Dār sādir.