

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام

سال شانزدهم، شماره سوم

پاییز ۱۳۹۴، شماره مسلسل ۶۳

درآمدی بر سنت سازی امویان؛

مطالعه روندی - فرایندی روزه عاشورا بر مبنای نظریه پخش

تاریخ دریافت: ۹۴/۳/۷

تاریخ تأیید: ۹۴/۷/۱۴

احمد فلاح زاده*

سنت‌های اسلامی به مثابه‌ی سفارشی‌الاهی نخستین بار بوسیله رسول خدا در جامعه‌ی مسلمانان مطرح شد، این در حالی بود که هنوز ساختار اجتماعی سرزمینهای اسلامی، شاکله‌ی بیشتر عربی بود تا اسلامی. همین دیدگاه سبب شد تا خلفای سه‌گانه و در ادامه‌ی آنها، امویان، با شخصی‌شماری سنن نبوی بکوشند تا سنتهای جدیدی را به نام خود ثبت نمایند. فضای فکری شام و فرمانروایی طولانی مدت امویان در این سامان از یک سو و شیوه عربی - رومی آن هم بر همان مبنای پذیرفته شده در مکه از سوی دیگر به یاری جایگاه قریشی بودنشان زمینه و مقدمات لازم برای سنت‌سازی امویان را فراهم کرد. چشم انداز قریشی - عربی و انتساب جعلی به پیامبر و بعدها بهره‌گیری از صحابه‌ی حدیث ساز، شیوه‌ی نویی را در سنت‌سازی بر مبنای حذف دوامدار فضایل اهل بیت و شخصیت بخشی به امویان در تاریخ اسلام ثبت کرد. این نوشتار یکی از نمونه‌های جعل سنن، یعنی روزه داری در عاشورا را در یک

* دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه مذاهب اسلامی تهران: ahram12772@yahoo.com

بررسی روندی-فرایندی، بر مبنای «نظریه‌ی پخش» در منابع تاریخی به جستجو نشسته تا ساختگی بودن جریان روزه عاشورا را مستند نماید.

کلیدواژگان: عاشورا، امویان، سنت‌سازی، روزه‌ی عاشورا، جعل حدیث.

مقدمه

سنت‌های اسلامی نخستین بار به وسیله رسول خدا ﷺ وارد جامعه مسلمانان شد. این در حالی بود که بیشتر ساختار اجتماعی سرزمین‌های اسلامی، هنوز عربی بود. شخصی شماری سنن نبوی سبب شد خلفای سه گانه و امویان، سنت‌های جدیدی را به نام خود ثبت نمایند. در این میان، سبک اداره قلمروی وسیع اسلامی در دوره امویان، آمیخته‌ای از شیوه عربی-رومی بر همان مبناهای پذیرفته شده در مکه بود. فضای فکری شام، فرمان‌روایی طولانی مدت امویان در این سرزمین و جایگاه قریشی آنها، مقدمه هر گونه سنت سازی را فراهم می‌کرد. چشم انداز قریشی-عربی، انتساب دهی ویژه به پیامبر ﷺ و بهره‌گیری از صحابه حدیث ساز، شیوه جدیدی را در سنت سازی بر مبنای حذف فضایل اهل بیت علیهم‌السلام و شخصیت بخشی به امویان در تاریخ اسلام ثبت کرد.

بر این اساس، سیاست دولت اموی توانست، سراسر جهان اسلام را تحت پوشش اندیشه خود قرار دهد. اسناد تاریخی صدر اسلام، مملو از رقابت این خاندان با بنی هاشم در سراسر عهد جاهلی و نبوی است. آغاز گام بلند امویان برای حذف سازماند بنی هاشم از دنیای معرفتی اسلام، سابقه‌ای دیرینه داشت. با جست و جویی در سازمان فکر دولت اموی و هم‌زمانی و تأثیر آنها بر صحابه و تابعان صاحبان اندیشه، می‌توان گفت که منابع مختلف اسلامی، چه مستقیم و چه غیر مستقیم، دست‌خوش باورهای اموی شده‌اند.

پیشینه تحقیق

در این پژوهش، نویسنده با وجود فیش برداری اولیه، پس از مطالعه کتاب‌ها و

مقاله‌های همگون می‌کوشد از دوباره نگاری مباحث همسان بپرهیزد. درباره روزه عاشورا، نوشته‌های مهمی با رویکردهای حدیثی ارائه شده است. به عنوان نمونه، نجم‌الدین طبسی کتابی با نام *صوم عاشوراء بین السنة النبویة و البدعة الامویة* نوشته است که در نوع خود، تحقیق شیوایی درباره روزه عاشورا است که همان طور که از نامش پیدا است، در آن، روزه عاشورا از دوران پیامبر ﷺ تا دوران‌های بعدی بررسی شده است. تفاوت این کتاب و مقاله حاضر در شیوه تحقیق، تفاوت و سبک چینش داده‌ها و یافته‌های مقاله است. چنان که در این کتاب از شیوه حدیثی و در مقاله حاضر از روش تاریخی استفاده می‌شود.

نوشته دیگر در این زمینه، از جعفر مرتضی عاملی در کتاب *الصحيح من سيرة النبي الاعظم* است که بخش کوتاهی را با اسلوب بررسی حدیثی دربردارد. می‌توان کتاب طبسی را صورت کامل شده، مطالب کتاب *الصحيح* دانست.

در بین مقاله‌ها، رضا استادی در نوشتاری با نام *پیشینه عاشورا* در این باره مطالب مفیدی، به روش حدیث محور ارائه می‌کند. هم چنین دو بررسی تاریخی، یکی از محمد هادی یوسفی غروی به عنوان قدیمی‌ترین مقاله و دیگری مقاله‌ای مشترک از حمید رضا مطهری و مهدی رفیعا، تأملی تاریخی در این موضوع هستند که هر دو ساختار متفاوتی با مقاله حاضر از حیث ساختار و استدلال دارند.

البته در میان محققان سنی هم روزگار نیز، رضوان عزالدین صالح الحدیدی با مقاله *صوم التاسع من محرم و عاشوراء فی میزان المحدثین و الفقهاء*، نمونه‌ای از تأیید روزه عاشورا در سنت نبوی، روایت‌ها و فقه با شیوه‌ای حدیثی - فقهی، بدون درنگ تاریخی ارائه می‌کند. با این همه، مقاله حاضر، در سبک استدلال، نوع و چینش داده‌ها، بهره‌بری

از نظریه پخش، و یافته های خود، با سایر آثار تفاوت دارد.

بررسی دو مفهوم ساختاری در بحث

یکم: مطالعه روندی - فرآیندی

مطالعه روندی بررسی یک موضوع بر اساس نگاه درونی (زیرمجموعه ای) و بر اساس مسیر مطالعه و استدلال است. به این معنا که تأمل اصلی نویسنده در مراحل است که یک بحث علمی به صورت آشکار انجام می شود تا به نتیجه برسد. به عبارت دیگر در این روش، به مطالعه قدم به قدم مسیر نگارش و استدلال در یک موضوع توجه می شود و شمایل بحث با نگاه از پایین و برداشت بر همین اساس، شکل می گیرد. در واقع در این سبک از مطالعه، یک شبکه منسجم از دگرگونی ها، مسیرهای مطالعاتی و مفهوم شناسی سیر منطقی با نگاه درونی، موضوعی است که نویسنده در پی آن است. چنان که در این مقاله، حرکت جریان اموی از یک رزم دودمانی به سوی کسب حکومت، تا تقدیس نمایی اندیشه خود و در پایان، جعل روزه عاشورا، مطالعه روندی نام می گیرد.

مطالعه فرآیندی، مجموعه عملیاتی برای رسیدن به یک هدف مشخص در خوانش داده ها با نگاه بیرونی و از بالا به موضوع است. با این تفاوت که این نوع مطالعه، برآیندگرا است و سعی می کند به نتایجی دست یابد که در سیر مطالعه روندی کاویده نشده اند. در این نوع مطالعه، یک سری از کلیات، ابتدا گزینش می شود تا بر اساس بررسی عملیات شبکه ای میان این کلیات و با فرانگری، چگونگی چینش مباحث یک موضوع روشن گردد.

روش بررسی، بر خلاف تحقیقات روندی که مسیر تحقیق مشخص و در دسترس است، نیازمند فهم یک سری از قواعد ناپیدا، کلی و اثر گذار در بحث است. چنان که در همین بحث، مفهوم جعل در روزه عاشورا و نمونه های همانند آن همچون جشن و سرمه کشیدن در آن روز که در بخش برآیند مقاله به آنها پرداخته می شود، بر

مبنای روش فرآیندی گردآوری می‌شوند، تا خواننده بتواند نمونه‌های دیگری از جعل‌های امویان را مطالعه کند. با این حساب، مناسبت مطالعات روندی و فرآیندی از گونه عموم و خصوص من وجه است. مبنای بررسی این مقاله، مطالعه اسناد و متون بر اساس ترکیب مطالعه روندی-فرآیندی است. در این مقاله، چپ‌نشان داده‌ها بر اساس مطالعه روندی و اثر گذاری ساختار رومی-عربی-قریشی بر استدلال و اندیشه جعل در امویان، بر مبنای مطالعه فرآیندی صورت می‌گیرد.

دوم: نظریه پخش

تورستن هاگر استرنند (د. ۲۰۰۴م)^۱ نخستین بار این نظریه را مطرح کرد. وی معتقد است، نظریه انتشار، فرآیندی است که یک ایده از فرد یا گروهی به فرد یا گروهی دیگر منتقل می‌شود. این نظریه شاخه‌بندی‌های خاصی در درون خود دارد، که این مقاله به فراخور موضوع، با روش پخش سرایتی یا واگیردار^۲ به بررسی اسناد و متون می‌پردازد. در این نوع پخش، گسترش عمومی ایده‌ها، مانند اشاعه بیماری‌های مسری، بدون در نظر گرفتن سلسله مراتب صورت می‌گیرد؛ چرا که در این جا، انتشار از طریق تماس مستقیم، صورت می‌گیرد. این فرآیند به شدت تحت تأثیر قاعده ای به نام «فاصله=مکان و زمان» قرار دارد. بنابر این، افراد و نواحی نزدیک، نسبت به افراد و نواحی دور دست، احتمال تماس بیشتری دارند.^۳

در این نوع پخش، اندیشه‌ها و مفاهیم هستند که از سرزمین میزبان به سرزمین میهمان و جدید هجرت می‌کنند و چون هجرت فیزیکی نیستند دارای سرعت انتشار بالایی هستند. هاگراسترنند بر این باور است که شش عامل، نظریه را کارکرد می‌بخشد که در تعاریف عبارت هستند از: ۱. حوزه جغرافیایی: در این مقاله، منظور از آن در آغاز، شام و سرزمین‌های اموی خواه و بعدها سراسر جهان اسلام است؛ ۲. عامل زمان و ابزار پخش: منظور آن در این مقاله، دوره فرمانروایی نود و دو ساله امویان است؛ ۳. موضوع

پخش: در این مقاله، جعل سنت روزه عاشورا است. ۴. مبدا پخش: در حقیقت مکانی است که انگیزه و عمل پخش از آنجا آغاز می‌شود که در این مقاله، شام و سرزمین های هم فکر آن است؛ ۵. مقصد پخش: مکان هایی است که محتوای پخش یا جریان مدام پخش به این مکان‌ها می‌رسد که در این مقاله، مبارزه با عاشورا مانند نماد مقاومت شیعی مطرح است؛ ۶. مسیر پخش^۴: چگونگی اشاعه موضوع در یک مسیر مشخص است.^۵ در این جا طیف گسترده روایت‌های فقهی-حدیثی-تاریخی به همراه فرهنگ سازی امویان در زیرمجموعه مسیر پخش می‌گنجد. البته در این جا به نظریه هاگستراند دو شاخه‌ی دیگر؛ یعنی ۷. پیش زمینه پخش و ۸. مدل پخش افزوده می‌شود که تفصیل آن، مرور خواهد شد.

بنی امیه و میراثی از سنت سازی؛ پیش زمینه پخش

درست در آغاز شش سال دوم خلافت عثمان، بنی امیه خود را مالک دنیای اسلام می‌دانستند.^۶ حتی از دید بسیاری از صحابه، عثمان در سال های پایانی خلافتش، شمایل یک حکومتی اموی را بیشتر از خلافتی اسلامی به رخ می کشید. این دیدگاه، سرانجام خونینی برایش رقم زد اما پسر عمویش، معاویه که در ابتدای سرکشی علیه امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام هرگز رسیدن به خلافت را در دست نیافتنی ترین آرزوهایش نمی‌دید، ناباورانه خلافت به او رسید تا گفتمان غلبه بر اندیشه بیعت برتری یابد.

معاویه می‌دانست، ممکن است شورش های عمومی بزرگی را نادانسته، علیه خود برپا کند. از این رو، تا حدودی بر سیره خلفای سه‌گانه در عطاهای ویژه به خواص مؤثر، پای‌بند ماند. این سیاست به خوبی مؤثر واقع شد و در تمام دوران او، در میان خواص، تنها شماری از ایشان که اهل معامله نبودند به قتل رسیدند.^۷ این پایان ماجرا نبود، بلکه آغاز کار او بود، او خود را شاه نامید تا مردم به سنت سلاطین، پایین پایش بنشینند.^۸ در ادامه،

دیوان خاتم را تأسیس کرد^۹ و اندکی بعد، قائل به حق اجتهاد برای خودش شد و نخستین بار، از عطاها زکات دریافت کرد^{۱۰} اما جو سیاسی ناچارش کرد برای خود در نماز^{۱۱} و زمان‌های دیگر، نگهبان قرار دهد.^{۱۲}

با این توصیفات، او نمی‌توانست در جامعه مسلمانان، خود را گریزان از سنت معنوی نشان دهد. از این رو، برای کعبه، پارچه‌ای از دیبا فراهم کرد^{۱۳} تا نمایش همه پسندی برای دولتش باشد. بر همین اساس در مسجد الحرام، منبری قرار داد^{۱۴} و برای مسجد پیامبر ﷺ محراب ساخت.^{۱۵} بعدها، امویان خانه پیامبر ﷺ که گویا مزار حضرت زهرا علیها السلام در آن بود را به مسجد افزودند^{۱۶} تا فضایل اهل بیت علیهم السلام در کنار مسجد نبوی برای همیشه به فراموشی سپرده شود.^{۱۷} در همین حال، معاویه نیم‌نگاهی به جانشینان غیر امویش داشت و طرح حذف سیاسی رقیبان را این‌گونه ریخت که حضرت حسن بن علی علیه السلام را مطلق نامید. او با این کار در پی آن بود تا حضرت علیه السلام را شخصی دنیاگرا و کناره‌گیر از دنیای سیاست معرفی کند.^{۱۸}

معاویه بر اساس این اندیشه که نبوت را امری درون‌خاندانی؛ یعنی بنی‌هاشمی می‌دانست، کوشید با طرح موضوع سب امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام^{۱۹} بر منابر از یک سو خلافت را از دسترس حضرت حسن بن علی علیه السلام دور سازد و از جانب دیگر، مقدمات قرار گرفتن خلافت را در خاندان خود آماده کند. موضوع سب مایه ناراحتی برخی از زنان پیامبر صلی الله علیه و آله^{۲۰}، شماری از صحابه^{۲۱} و خاندان اهل بیت علیهم السلام شد^{۲۲} اما رویکرد سب، چنان طولانی مدت و رسم شد که محدثان مسلمان در رد آن، بابتی به نام «وجوب حب اهل بیته»^{۲۳} و «فی حثه و التحذیر من بغضهم و اذاهم [اهل بیت]»^{۲۴} در کتاب‌های خود

باز کردند. معاویه در همان زمان، اتهام سبایی را متوجه شیعیان کرد.^{۲۵}

او پس از به قدرت رسیدن، همه تعهدات خود را نسبت به هاشمیان زیر پا گذاشت.^{۲۶} از دید او، سنن نبوی تأییدی بر تاریخ بنی هاشم، حتی در روزگار خودش بود. برای همین، سنت های جدیدی را طراحی کرد تا بنی امیه صاحب سنن شخصی شوند و حق ایجاد سنت برای امویان مطرح شود. بنابراین، یک سری سنت های شخصی و شاید فقهی را بر پایه خصوصیات خود باب کرد. او خود را مجتهدی با روشی بیشتر سیاسی می دید، بر خلاف دیگر خلفا، که سهم عمده کارشان در تأثیر گذاری بر فتواهای فقهی، زمینه های اجتماعی داشت.

وی نخستین کسی بود که حکم صریح خدا را درباره این که فرزند از آن بستر است و سهم زنا کار سنگ است، تغییر داد و زیاد بن ابیه را به پدرش، ابوسفیان پیوند داد.^{۲۷} وی در راستای معنویت زدایی، کوشش فراوانی کرد. بر همین اساس، فضای تجاری را حاکم بر دمشق کرد تا جایی که می توان آن را بازار شهر نامید. از معاویه ای که خود را خسرو تازیان می دانست به جز این هم انتظار نمی رفت.^{۲۸} مال اندوزی بی حد معاویه^{۲۹} و تلاش او برای هم خوان سازی آیه هایی از قرآن با این موضوع، سندی دیگر بر معنویت زدایی او از جامعه اسلامی، در عصر عثمان است. این کار سرانجام به تبعید ابوذر انجامید.^{۳۰} معاویه با بهره گیری از ساختار ذهنی پیچیده و منطق نژادی توانست خلیفه دوم را برای ادامه زندگی شاهانه خویش راضی کند.^{۳۱} با آغاز خلافتش، روش او آرام آرام بر پایه خشونت^{۳۲} و خون ریزی^{۳۳} استوار شد. معاویه که خود را میراث دار خلفای سه گانه می نامید^{۳۴} به ترفیع جایگاه خویش در میان صحابه پرداخت. او خود را خویشاوند پیامبر ﷺ،^{۳۵} دایی مؤمنان و کاتب وحی معرفی می کرد.^{۳۶} در آن سو، جایگاه امیرالمؤمنین حضرت علی عَلِيٍّ نسبت به

پیامبر ﷺ را مانند نسبت قارون به موسی می‌دانست.^{۳۷}

مفسران دربار معاویه، جریان بخشش انگشتر امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام را داستانی سیاسی قلمداد کردند.^{۳۸} در این دوران، روایت هایی در فضل معاویه ساخته شد.^{۳۹} پس از آن از یک طرف، تقدس خاصی به خلفا بخشیدند تا رقیب مقام معنوی پیامبر ﷺ باشند^{۴۰} و از سوی دیگر، احادیثی را وضع کردند^{۴۱} که جایگاه الهی آن حضرت علیه السلام را تنزل می‌دادند.^{۴۲} این کار، پی گیری سیاست حذف جایگاه معنوی اهل بیت علیهم السلام و شخصی کردن سنن نبوی بود. هم چنین، شاعران دربار معاویه، فضل او را بر امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام به شعر در می آوردند.^{۴۳} این امر، ادامه سیاست جلوگیری از نشر فضایل آن حضرت علیه السلام بود.^{۴۴} سرانجام کار به جایی رسید که یزید، برتری معاویه بر امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام را با صراحت عقیده دولتی امویان معرفی کرد.^{۴۵} این در حالی بود که هم چنان، روایت شجره ملعونه درباره بنی امیه در مدینه نقل می شد.^{۴۶}

شام محور طلایی تولید سنن؛ حوزه جغرافیایی پخش

در روزگار معاویه، خلافت به پادشاهی تبدیل شد. در این زمان شام و اهلش، سکه تمام عیار بخت او بودند؛ چرا که اهل شام به تجربه، امیران مسلمان را خاندان سفیانی می دانستند. این باورمندی آن جا نشأت می گرفت که معاویه خود را نزد شامیان از اهل بیت، شجره رسول خدا صلی الله علیه و آله و نزدیک ترین افراد به پیامبر صلی الله علیه و آله و بازمانده آن حضرت صلی الله علیه و آله معرفی می کرد.^{۴۷} او توانست، مدیریت فرهنگی شام را که زمینه رفتارهای سیاسی بعدی او بود، سامان دهی کند. سایر بنی امیه به تدریج در دایره کار فرهنگی-قومی قرار گرفتند.^{۴۸}

تلاش برای هم پایه دانی امویان با بنی هاشم در لابه لای رفتارهای بنی امیه به خوبی دیده می شود.^{۴۹} پس از یک دوره، بستر سازی فرهنگی، پس از قتل عثمان، شرایط خوبی

برای ترمیم جایگاه اعتقادی بنی‌امیه و فضیلت سازی فراهم شد.^{۵۰} تا جایی که هم تراز با این رفتار، باب مناقب عثمان در کتاب‌های حدیثی باز شد.^{۵۱} در این زمان، شام یک سره در خدمت حاکمان اموی بود. حتی آن چه میراث امویان دوره های قبل خوانده می شد، پیرو این خط فکری به شدت حفظ شد.^{۵۲}

کار دیگر معاویه، بازسازی سیمای شام و طراحی چهره ای معنوی و در شأن پایتختی مسلمانان برای این شهر بود. از این جا بود که شام به سرزمین مقدس، مدفن پیامبران^{۵۳} و شهری معنوی شهرت یافت^{۵۴} تا خلأ معنوی پایتخت اندکی برطرف شود.^{۵۵} بر این اساس، شام از جهت سرزمینی و از جهت شخص معاویه و امویان، چیزی کمتر از بنی هاشم و مدینه نداشت. با این حال، هنوز حکومت معاویه برای مسلمانان تعریف نشده بود. او در راستای باورمندی مسلمانان نسبت به فرمانروایی خویش اعلام کرد، پیامبر ﷺ پیش تر خبر پادشاهی او را داده است و از وی خوش رفتاری با مردم را خواسته است.^{۵۶}

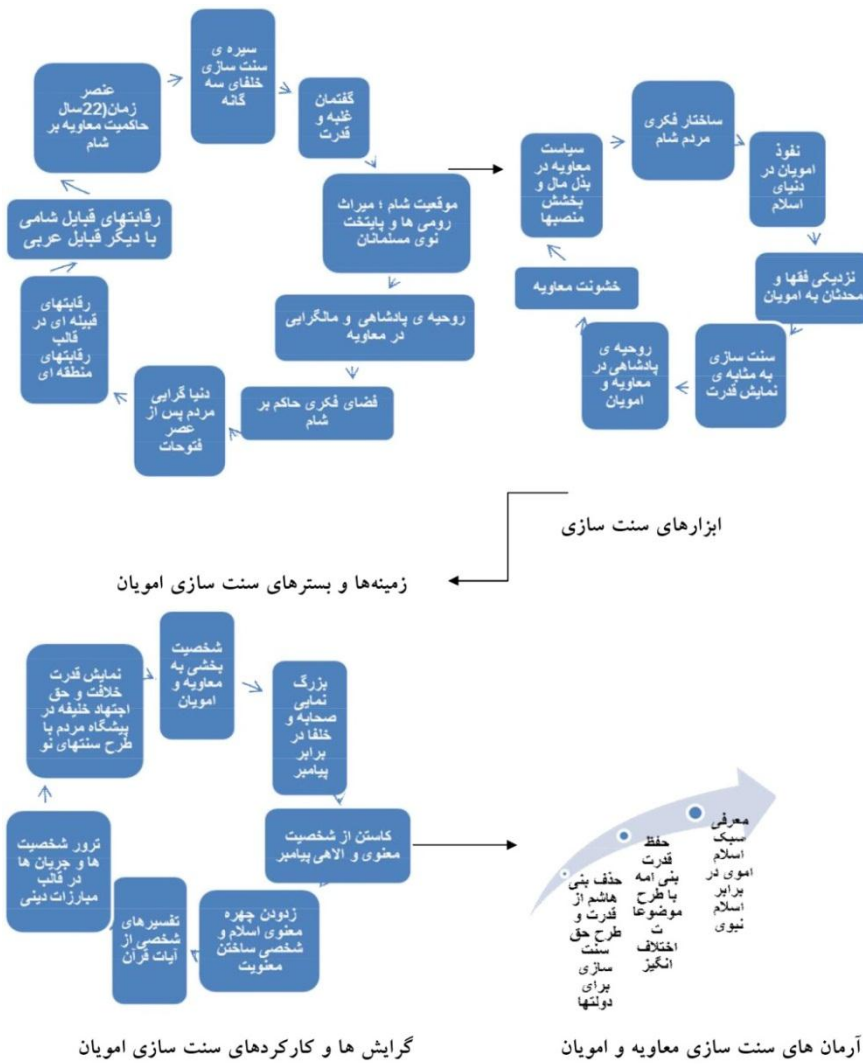
با این همه، اندیشه جبرگرایی^{۵۷} برای توجیه قدرت معاویه کارکرد بی نظیری داشت. نخستین بار سیستم حکومت معاویه، آغازگر اندیشه جبرگرایی در قالبی اسلامی بود.^{۵۸} آیه بیست و شش سوره آل عمران که می فرماید: «پروردگارا، فرمانروایی از آن توست؛ هر کسی را که بخواهی، فرمانروایی می بخشی؛ و هر کس را که نخواهی، نمی دهی» به خوبی نقش یک شاه واژه را برای او در مناظرات کلامی شامی-غیرشامی بازی کرد^{۵۹} و گفتمان غلبه را بهتر از هر چیز توجیه کرد.

اندکی بعد، گفتمان غلبه از سوی فقیهان و سیاست مداران دربارش به اندیشه اجماع تبدیل گردید. این اجماع، خیلی زود یک پایه فقه سنی شد اما با این حال، جبرگرایی زمینه تفکر نوپای اجماع^{۶۰} به شمار می رفت. بر این مبنای، خروج بر حاکم، برهم زدن اجماع

مسلمانان شمرده می‌شد. نمود این اندیشه پس از خستگی قبایل عربی از جنگ‌های روزگار امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام و تلاش برای بازگشت به دوران خوش فتوحات و روزگار سروری قوم عرب بود که رفته رفته شکل می‌گرفت تا قبایل عربی بر مبنای قومی، این بار زیر نظر امویان، یک پارچه شوند. بر مبنای این اندیشه که خیلی زود جنبه عمومی به خود گرفت، حضرت حسن بن علی علیه السلام در حدیثی مجعول، آغازگر اجماع مسلمانان پس از سال‌ها کشمکش خوانده شد^{۶۱} و حضرت حسین بن علی علیه السلام به دلیل خرق اجماع به شهادت رسید.^{۶۲} جالب آن که خیلی زود این اندیشه به پیامبر صلی الله علیه و آله منسوب شد و تمامی روایت‌های قتل مخالفان اجماع به آن حضرت صلی الله علیه و آله پیوند خورد.^{۶۳}

از دیگر سازوکارهای معاویه در سنت‌سازی، ایجاد رقابت‌های قبیله‌ای و سرزمینی با مایه وطن پرستی در میان مسلمانان با هدف دیارگرایی بود. در این راستا و برای رقابت با شام‌نگاران که فضایل شام را می‌نوشتند، شرح فضل شهرها آغاز شد.

مدل سنت سازی امویان؛ مدل پخش



بررسی سیر تاریخی روزه عاشورا؛ موضوع پخش

الف) پیشینه روزه داری در ادیان ابراهیمی

ادعای روزه داری در ادیان ابراهیمی مستند به یازده آیه در قرآن است. سرآمد این آیه - ها، آیه ۱۸۳ سوره بقره است که به روشنی، روزه در ادیان پیشین را تأیید می‌کند.^{۶۴} سه آیه بعدی و پس از آن آیه ۱۹۶ از همین سوره، توضیحی درباره روزه واجب ارائه می‌کنند و در سایر سوره‌ها، به شماری از روزه‌های کمتر فراگیر مانند روزه نذر^{۶۵} و کفاره بر می‌خوریم.^{۶۶} جالب آن که، در میان اهل شریعت رسم بود روزه‌هایی را بر خود قرار می‌دادند، همان گونه که حضرت مریم علیها السلام روزه سکوت را بر خود قرار داد. اسلام این روزه را فسخ کرد.^{۶۷} روزه وصال که از روزه‌های اهل کتاب بود، در اسلام ممنوع شد.^{۶۸} گزارش‌های مربوط به یهودیان سال ششم هجری نشان می‌دهند که برخی از ایشان جمعه‌ها را روزه می‌گرفتند. هم چنین میان شماری از گروه‌های دینی رسم بود روزه‌های پنج‌شنبه، جمعه و شنبه را روزه می‌گرفتند.^{۶۹}

در حجاز، روزه داری برگرفته از آیین حنیف بود. اگر این سخن درست باشد که نخستین بار پس از پیروزی در پیکار بدر و در پی آن رویکرد تازه موسویان در برابر مسلمانان، کم‌کم روال پیوندهای عقیدتی مسلمانان و یهود روبه گسست نهاد، در این صورت باید قبول کرد، مرزهای روزه داری در این زمان، میان مسلمانان و اهل یهود بیشتر مشخص شده بود.

هم چنین، روزه‌داری در اعیاد و مناسبت‌ها در میان مسیحیان مرسوم بود.^{۷۰} گاهی مناسبت‌ها، زمان زیادی را به خود اختصاص می‌دادند^{۷۱} و چند ماه متوالی طول می‌کشیدند.^{۷۲} این رسم در میان یهود نیز دیده می‌شد^{۷۳} اما در بین مسلمانان، گویا حمزه

عمومی پیامبر ﷺ، پیرو رسمی حنیفی، روزهای جمعه و شنبه را روزه می گرفت.^{۷۴} با آن که برخی روزه ده روز آغاز سال قمری در جاهلیت را تأیید می کنند اما به نظر می رسد این بیشتر یک گمان تاریخی است.^{۷۵} با همه این ها، در آغاز تشکیل دولت نبوی، روزه داری به قصد شفای بیماران رواج داشت.^{۷۶} از این ها که بگذریم، سخنانی که بین جعفر بن ابی طالب (د. ۸ جمادی الاول سال ۸ ه.ق) و نجاشی رد و بدل شد، دلیلی بر روزه داری پیش از هجرت است.^{۷۷} گواه دیگر، خبری از روزه داری ام شریک دوسی^{۷۸} درست به هنگام هجرت به مدینه و پیش از تشریح صوم است.^{۷۹}

ب) عاشورا نماد مقاومت شیعی؛ مقصد پخش

کهن ترین گزاره های تاریخی، برگزاری یادواره سالیانه عاشورا را اولین بار از سوی امام سجاد علیه السلام گزارش می دهند.^{۸۰} زمان دقیق این گزارش مشخص نیست، اما شاید این رفتار در عصر زبیریان آغاز شده باشد؛ زیرا حادثه کربلا نماد مبارزه با امویان بود و تمایل آنها به این موضوع جالب توجه بود.^{۸۱} روش امویان در ابتدای کار؛ یعنی دوران سه خلیفه اول خویش، بر اساس گفتمان غلبه بود اما در عصر عبدالملک، به ویژه پس از آن که امویان تجربه بست نشینی عبدالله بن زبیر را در رسیدن به خلافت دیدند،^{۸۲} رویه همانندی را آغاز کردند.

از این رو، عبدالملک^{۸۳} و سردارش حجاج بن یوسف^{۸۴} با این برنامه ریزی؛ یعنی بیتوته ای مشروعیت ساز در مکه، بر مسند حکومت نشستند.^{۸۵} این چهره دینی سبب می شد آنها با رویکردی آیینی، به مبارزه با مخالفان پردازند. از این رو، روزه عاشورا نخستین بار از سوی حجاج رسم شد. وی دستور داد، امویان آن روز را شادی کنند و روز تهیه مایحتاج اهل خانه در نظر بگیرند و انواع غذاها را در خانه فراهم کنند. این گونه

شیرینی می‌پختند، لباس های نو می‌پوشیدند، سرمه می‌کشید و به حمام می‌رفتند که همه این‌ها نشانه عید بود.^{۸۶}

این گونه، جشن بزرگ بنی مروان در این روز در میان گزارش‌های تاریخی، سیاهه بلند بالایی دارد.^{۸۷} به نظر می‌رسد، ایشان پیرو سنتی خاص^{۸۸} که روزه داری را برای حوایج مقدس تجویز می‌کرد، دست به این کار زدند، همان گونه که امویان برای پیروزی بر امام حسین علیه السلام روزه نذر کردند.^{۸۹} بعدها شاعران امامی مذهب، موضوع جشن گرفتن روزه‌های ماتم شیعه اهل عراق را به شعر درآوردند.^{۹۰} تلاش امویان بر این بود که پس از سرکوب قیام شیعیان در کوفه و سیستان، انگیزه این قیام‌ها را از بین ببرند. از این رو کوشیدند، عاشورای شیعی را با جعل روایت‌های مختلف به نفع خود مصادره کنند و آن را تبدیل به جشنی مذهبی نمایند تا از این رهگذر هم انگیزه‌ای برای خون‌خواهی شیعیان و رنگی برای مظلومیت اهل بیت علیهم السلام در ماجرای کربلا باقی نماند.

ج) همسان‌نمایی عاشورای یهودیان با عاشورای اسلامی؛ مسیر پخش

اصلی‌ترین روایت‌هایی که در استناد به روزه عاشورا، مستند می‌شوند، احادیثی هستند که بنای بر آنها در سال دوم هجرت، پیامبر صلی الله علیه و آله نخستین بار روزه عاشورا را اعلام کردند.^{۹۱} در شماری از دست‌نوشته‌ها، آمده است:

رسول خدا پس از هجرت با مشاهده روزه‌ی یهودیان در روز عاشورا، فرمان

صوم آن روز را صادر کردند.^{۹۲}

این موضوع با شماری از سندهای تاریخی هم‌خوان نیست. عاشورای مقدس یهودیان، روز دهم یک ماه عبری بود؛ چرا که یهود، برنامه‌های دینی خویش را با تقویم عبری انجام می‌دادند. هم‌چنین، در منابع اسلامی، سالیان درازی از روز دهم محرم به عنوان

روز عاشورا یاد نمی شده است^{۹۳} بلکه، نام شهیدان را به سرزمینی که در آن به شهادت رسیده بودند، اضافه می کردند. واژه عاشورا برای شهدای کربلا به طور تقریبی پس از سده دوم هجری متداول شد. پیش گویی معروف امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام درباره کربلا، قدیمی ترین متنی است که تنها به محل شهادت شهیدان کربلا اشاره می کند.^{۹۴} هم چنین روایتی سیره گونه از امام هفتم علیه السلام، نبود نام عاشورا را در سده نخست هجری تأیید می کند.^{۹۵}

به هر حال، با وجود تلاش های فراوان بنی امیه در معرفی دهم محرم به عنوان عید، در بازکاوی دیرینه ترین کتاب های لغوی در نیمه دوم قرن دوم، فراهیدی (۱۰۰-۱۷۵ ه.ق) هنوز مردد است که عاشورا روز نهم یا دهم محرم است.^{۹۶} کمی پس از او، مقاتل بن سلیمان (د. ۱۵۰ ه.ق) به خوبی می داند که دهم محرم را عاشورا می گویند. شاید چون او یک مفسر شیعی بود، با این واژه آشنا بود.^{۹۷} به هر حال، اگر برخی این شک فراهیدی را تردیدی فقهی بدانند، او یک واژه نویس است و صرف نظر از دو بینی ها، در بیان واژه، نظر قطعی موجود در جامعه را بیان می کند. او سخنش را به روایتی از ابن عباس مستند ساخته است که روز نهم محرم را روز عاشورا می داند.^{۹۸}

به هر حال، بعدها حتی شیخ صدوق (۳۰۵-۳۸۱ ه.ق) در بیان روز عاشورا، این نیاز را می بیند که در توضیح عاشورا بگوید که منظورم روز دهم محرم است^{۹۹}؛ چرا که برخی آن را روز نهم می دانستند. پیش از او، محمد بن سیرین (۳۳-۱۱۰ ه.ق) خواب گردان سرشناس، دو روز، روزه به عنوان روزه عاشورا می گرفت.^{۱۰۰} این برداشت از عاشورا تا سده های متمادی استمرار داشت، تا جایی که قرطبی (د. ۵۶۷۱ ه.ق) در تعریف عاشورا، آن را روز نهم و دهم ماه محرم می داند و بدون آن که در این باره نظر قطعی بدهد، سخنش را به پایان

می‌رساند.^{۱۰۱} موضوع نامشخص بودن نهم یا دهم بودن عاشورا، کم‌کم تبدیل به مسئله‌ای در کتاب‌های برخی از مفسران شد.^{۱۰۲}

با این وجود، بر خلاف سخن بخاری (۱۹۴-۵۲۵۶.ق)، مالک (۹۳-۵۱۷۹.ق) و ترمذی (۲۱۰-۵۲۷۹.ق)^{۱۰۳} که آورده اند، اعراب در جاهلیت، این روز را روزه می‌گرفتند^{۱۰۴}، گویا تنها، اشاره به یهودیان عربی دارد که چنین روزه ای را واجب می‌دانستند. هم چنین برآیند یک بررسی تاریخ اخلاق اسلامی این است که در سده نخست اسلامی، چیزی به نام روزه عاشورا در میان اهل اخلاق و سالکان شهرت نداشت.^{۱۰۵} سیر واژه عاشورا، چیزی شبیه به سیر تاریخی واژه صلاة از عهد جاهلی به دوران اسلامی است که بار معنایی آن از دعا به نماز تغییر کرد. در واقع، کلمه محرم، واژه ای اسلامی است که در جاهلیت به آن صَفَر اول می‌گفتند.^{۱۰۶} در پایان آن که، بنابر یک بررسی تقویمی، دهم محرم سال دوم هجرت برابر با بیست و پنجم تیر ماه سال دوم و عاشورای یهودی، دهم تشرین برابر با مهر ماه سال دوم هجرت بود.

ثواب گذاری بر روزه عاشورا مسیر پخش

تعیین میزان ثواب برای این روزه در جای خود بسیار جذاب است. دسته ای از روایت‌ها ثواب روزه عاشورا را برابر با بخشش گناهان یک سال می‌دانند. به نظر می‌رسد، این ثواب بیشتر حدیثی اخلاقی است^{۱۰۷}؛ زیرا مانند همین روایت از رسول الله درباره روزه روز ترویبه و برابری آن با بخشش گناهان یک سال و روزه عرفه و همسانی آن با بخشودگی گناهان دو سال به ما رسیده است.^{۱۰۸} زیباتر آن که از رسول الله ﷺ روایتی در اختیار است که اگر شخصی یک شب تب را تحمل کند، گناهان یک سالش بخشیده می‌شود^{۱۰۹} در این کش و قوس، ناگهان قوس صعودی بحث در روایتی این گونه آشکار می‌شود که رسول خدا ﷺ

فرمودند:

اگر عمری باقی باشد در سال های بعد، علاوه بر دهم محرم، نهم محرم را
روزه خواهم داشت.^{۱۱۰}

در برابر، دسته‌ای از روایت‌ها، روزه گرفتن روز تاسوعا و عاشورا را برای پیامبر ﷺ مسلم می‌گیرند^{۱۱۱} برخلاف این روایت می‌بینیم، آن حضرت ﷺ، یک روز پیش از عاشورا و یک روز بعد آن را به عاشورا می‌افزایند و این؛ یعنی روزه سه روزه.^{۱۱۲} چنین تفصیلی در این روایت‌ها، میراثی جز سردرگمی ندارد. از این رو، چهار نظر نتیجه این سلسله روایت‌ها در دنیای فقهی اهل سنت شد: ۱. پیامبر در مکه، عاشورا را روزه می‌گرفتند و کسی را به این کار سفارش نکردند؛ ۲. پیامبر ﷺ در مدینه، عاشورا را روزه می‌گرفت و این را نسبت به همه توصیه کردند تا جایی که بچه‌ها هم روزه می‌گرفتند؛ ۳. روزه عاشورا پس از وجوب رمضان نسخ شد؛ ۴. پیامبر ﷺ یک روز به روزه عاشورا اضافه کرد تا مسلمانان در این روزه داری به یهودیان شبیه نباشند.^{۱۱۳}

روزه داری عاشورا حتی به دنیای پرنندگان کشیده شد و در روایتی منسوب به پیامبر ﷺ، پرنده‌ای شکاری به نام صُرْد در عاشورا روزه می‌داشت.^{۱۱۴} موضوع اسناد روایت‌های روزه عاشورا، خالی از توثیق است^{۱۱۵}؛ چرا که یا ناقلان، مانند ابوموسی (د. ۵۸۲ق) پس از سال دوم هجرت به مدینه آمده‌اند یا مانند ابن زبیر (۱-۵۷۳ق) که در زمان روزه عاشورای ادعایی یک سال بیش ندارد و یا فردی چون معاویه^{۱۱۶} که در آن زمان مسلمان نشده بود و در مدینه نبود که شاهد چنین چیزی باشد. بعید نیست که نسل بعدی امویان، این روزه را به معاویه نسبت دادند تا بتوانند آن را به باور عمومی اهل شام تبدیل کنند و هم معاویه در ردیف راویان قرار بگیرد.^{۱۱۷} اما دسته‌ای از روایت‌ها بیان می‌کنند که

پیامبر ﷺ سنت های حضرت موسی ﷺ را نمی دانست و آن را از یهود آموخت. این سخن با قرآن هم خوانی ندارد؛ زیرا سنن مورد اختلاف میان یهودیان در قرآن آمده است چه رسد به این که پیامبر ﷺ را از این گونه خبرها، آگاه نساخته باشد.^{۱۱۸}

روزه عاشورا میان دیدگاه های مختلف فقهی - تاریخی - تفسیری؛ ابزار پخش

الف) تطور تاریخی - معنایی عاشورا

در روزگار معاویه، افرادی هم چون ابوهریره (د. ۵۹ه.ق)، عمرو بن عاص (د. ۴۲ه.ق)، مغیره بن شعبه (د. ۵۰ه.ق) و عروة بن زبیر (۳۲-۵۹۴ه.ق) با ادعای آگاهی به قرآن و سنت، به خوبی مسیر جعل سنن را برای معاویه و امویان هموار می کردند.^{۱۱۹} نکته مهم این است که از تأملات تاریخی مشخص می شود، راویان گزارش های تاریخی، فهم خود از عاشورا را به روایت های عاشورا آمیخته اند.^{۱۲۰} دیرینه ترین متون تاریخی، نشان می دهند که یهودیان این روز را یوم غرق فرعونیان و یک عید الهی می دانستند. هم چنین ﷺ از این رو، در سال دوم هجری، آن را روزه گرفت و دستور داد، مسلمانان که بهترین پیروان انبیای پیشین و حضرت موسی ﷺ بودند، این روز را روزه بدارند.

اگر این گزاره را بپذیریم، در واقع رسول الله ﷺ با این کار به یک یوم الله، قالبی اسلامی بخشیده اند.^{۱۲۱} ناگفته نماند، هم زمان با فرارسیدن سده چهارم و اندکی پیش از آن، به دلیل ظهور جریان های سیاسی قدرت مند شیعه و به ویژه با رسمی سازی عزاداری عاشورا در سال ۳۵۲ه.ق از سوی آل بویه^{۱۲۲}، جریانی در اهل سنت با نوشتن کتاب هایی در فضل عاشورا کوشید رویکرد سیاسی به گرامی داشت عاشورا در دوران گذشته را رنگ و بوی مذهبی ببخشد.^{۱۲۳}

ب) فقهی

فقیهان مسلمان پیرو روایت های رسیده، درباره وجوب یا استحباب روزه عاشورا چند

نظر را ارائه کردند. شماری از علمای شیعه، مانند علامه حلی (۶۴۸-۵۷۲۶ق)، علامه مجلسی (۱۰۳۷-۵۱۱۰ق)، محقق قمی (۱۱۵۱-۱۲۳۱ق) روزه عاشورا را واجب نمی دانستند. در مقابل، تعداد بسیار کم شماری از عالمان امامی، نظرشان بر وجوب روزه عاشورا بود و گروهی آن را منسوخ رمضان می دانستند.^{۱۲۴} این رویکردی بود که شیخ صدوق عالم عصر غیبت برگزیده بود.^{۱۲۵} در پی او، شیخ مفید (۳۳۸-۵۴۱۳ق)^{۱۲۶} و شیخ طوسی (۳۸۵-۵۴۶۰ق) این سخن را پذیرفته بودند.^{۱۲۷} در این میان، سید بن طاووس، با طرح باب «فیما نذکره من صوم یوم عاشوراء و فضله و الدعاء فیہ» در اقبال، استحباب این روزه را رد کرد.^{۱۲۸}

هم چنین، در میان اهل سنت، بازار گفت‌وگو پر رونق بود. همان گونه که ابوحنیفه (۸۰-۱۵۰ق) آن را واجب می‌دانست و شافعی (۱۵۰-۲۰۴ق) آن را دارای کمترین مرتبه استحباب می‌دانست. ابن حنبل (۱۶۴-۲۴۱ق) این روزه را واجب می‌شمرد اما قسطلانی (۸۵۱-۹۲۳ق) به استحباب مؤکد رأی می‌داد و زرقانی (د. ۱۳۶۷ق) آن را منسوخ مستحب می‌شمرد.^{۱۲۹} هم چنین شافعی در الام در اشاره به روزه عاشورا، همان روایتی که دیگران به وسیله آن، تشریح روزه عاشورا را به پیامبر ﷺ نسبت می‌دادند این بار او به امام علی ع نسبت می‌دهد.^{۱۳۰} پیش از او مالک (۹۳-۱۷۹ق) در المدونة- الکبری، روزه عاشورا را فرصت مناسبی برای قضای روزه های رمضان می‌داند،^{۱۳۱} همو در کتاب معروفش الموطأ در دو روایت، روزه عاشورا را منسوخ مخیر می‌داند.^{۱۳۲}

بازتاب این گردش آرا، تأیید این است که همان فرآیندی که روزه عاشورا در کتاب‌های فقهی شیعه پیمود تا در رساله‌های فقیهان هم عصر به روزه ای تمام مکروه تبدیل شود^{۱۳۳} در کتاب‌های اهل سنت مشاهده می‌کنیم. تفاوت آن در این است که در مواردی

به دلیل مخالفت با شیعیان به روزه‌ای واجب تبدیل شد. حال آن که علمای اهل سنت سده‌های نخست، چنین نظری نداشتند. برخی از نویسندگان معاصر اهل سنت، رأی ایشان درباره روزه عاشورا را چنین نشان می‌دهند: الف) حنفی‌ها: روزه عاشورا مکروه است مگر این که یک روز از قبل یا بعد عاشورا به آن افزوده شود؛ ب) مالکی‌ها، شافعی‌ها و حنبلی‌ها: روزه عاشورا و تاسوعا مستحب است.^{۱۳۴}

ب) تاریخی-تفسیری

در حالی که برخی از مورخان و محدثان، تاریخ وجوب روزه عاشورا را مربوط به زمان هجرت پیامبر ﷺ به مدینه می‌دانند^{۱۳۵}، بعضی از علمای اهل سنت، روایت روزه عاشورا را به پروردگار منسوب می‌کردند.^{۱۳۶} درست بر خلاف این امر، روایتی از عایشه در دست است که پیامبر ﷺ پیش از بعثت، روز عاشورا روزه می‌گرفتند^{۱۳۷} ولی پس از آن که در سال دوم هجرت، روزه رمضان واجب شد، پیامبر ﷺ مسلمانان را درباره روزه عاشورا مخیر کرد. این یعنی هیچ حکم شرعی درباره وجوب یا استحباب روزه عاشورا از سوی پیامبر ﷺ مطرح نشده بود.^{۱۳۸} درست بر خلاف این موضع گیری، در سخنی دیگر از رسول خدا ﷺ می‌خوانیم:

آن حضرت، از دخترشان زهرا ع و سایر مادران خواست تا فرزندان شیرخوارشان را تا شب روز عاشورا شیر ندهند تا خود با تیرکی آب دهانشان، آنها را از گرسنگی نگه بدارد.^{۱۳۹}

این در حالی است که فرزندان حضرت زهرا ع پس از سال دوم و پس از وجوب رمضان به دنیا آمدند. از سوی دیگر، روایت‌هایی که می‌گویند، پیامبر ﷺ در مدینه، عاشورا را روزه گرفتند، دو دسته هستند. طبق شماری از این داده‌ها، آن حضرت ﷺ در

مخالفت با یهود، عاشورا را روزه می گرفتند.^{۱۴۰} از این رو، برخی همین را تفسیر می کنند که پیامبر ﷺ، روز نهم را اضافه کردند تا مسلمانان شبیه به یهودیان نباشند.^{۱۴۱} در بیان دیگری در همین باره آمده است:

از آن جا که یهودیان آن روز را عید می گرفتند، پیامبر ﷺ در راستای مخالفت با آنها دستور داد، اهل اسلام، این روز را روزه بگیرند.^{۱۴۲}

در حدیثی دیگر می خوانیم، آن حضرت ﷺ، پس از نزول روزه رمضان، دیگر دستوری نسبت به روزه عاشورا ندادند. این خود صحابه بودند که بعدها عاشورا را روزه گرفتند.^{۱۴۳} پیرو همین سبک، برخی از مفسران در تفسیر آیه ۱۸۴ سوره بقره واژه «أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ» را به روزه نسخ شده عاشورا یا سه روز، روزه هر ماه قمری تفسیر می کنند.^{۱۴۴} برخی از مفسران، در بیان آیه «وَلَيَالٍ عَشْرٍ» آن را روزه اول تا دهم محرم (عاشورا) می دانند.^{۱۴۵}؛ یعنی همه ده روز اول محرم را به ضمیمه عاشورا در تفسیر این آیه وارد می کنند. در ادامه این روش، گروهی دیگر، آیه ۱۴۲ سوره اعراف «وَأَتَمَّمْنَاهَا بِعَشْرِ» را اشاره به وجوب روزه دهه اول محرم و عاشورا تفسیر کردند.^{۱۴۶} جالب آن که مقاتل بن سلیمان روزه عاشورا را رسمی نبوی می داند که همان زمان، تنها برخی روزه می گرفتند و عده‌ای به ثواب روزه اطعام می کردند و همین روزه با رمضان نسخ شد.^{۱۴۷}

در حالی که پیشگامان تاریخ‌نگاری‌های موجود؛ یعنی واقدی (۱۳۰-۲۰۷ ه.ق) با کتاب مغازی و ابن هشام (د. ۲۱۸ ه.ق) اشاره ای به روزه عاشورا نمی کنند، این تنها ابن سعد (د. ۲۰۳ ه.ق)^{۱۴۸} طبری (د. ۳۱۰ ه.ق)^{۱۴۹} و ابن عبدالبر (د. ۴۶۳ ه.ق)^{۱۵۰} در قالب تک روایتی کوتاه هستند که به روزه عاشورا می پردازند. شاید مشهورترین روایت‌ها در باب روزه عاشورا از سلمة بن اکوع (د. ۷۴ ه.ق) است که می گوید:

پیامبر ﷺ عاشورا را روزه می گرفتند و به دیگران هم توصیه می کردند.

یحیی بن حسین (د. ۲۹۸ ه. ق) این روایت را گزارشی خاص قبیله بنی اسلم می داند.^{۱۵۱} هم چنین در میان مفسران متقدم، قمی (زنده در ۳۰۷ ه. ق) مفسر شیعه، آن را منسوخ رمضان می داند^{۱۵۲} و جصاص (۳۰۵-۳۷۰ ه. ق) روزه عاشورا را بر مبنای اصلی فقهی می پذیرد که خودش مطرح می کند.^{۱۵۳} هم چنین، ابن ابی حاتم (۲۴۰-۳۲۷ ه. ق) از باب نقل پیشینیان آن قبول دارد^{۱۵۴} اما طبری در اظهار نظری تفسیری، آن را روزه ای نسخ شده، می داند.^{۱۵۵}

نتیجه گیری

بررسی ها نشان می دهند، روزه داری در عاشورا سنتی اموی بوده است که با هدف حذف جایگاه بنی هاشم و تقویت آیینی بنی امیه، جامه فرهنگی به تن کرد. در حقیقت، فاصله زمانی بین شهادت امام حسین (علیه السلام) تا سقوط این سلسله، بهترین فرصت را برای امویان فراهم کرد تا با بهره گیری از رفتار خاندانی و همراه سازی محدثان و مورخان درباری انتقام از بنی هاشم را به رویدادی تاریخی - حدیثی پیوند دهند.

طرح موضوع روزه عاشورا موضوعی بود که مورد بازکاوی این مقاله قرار گرفت تا سازوکار چهره دینی بخشیدن به موضوع های مهم برای امویان را آشکار کند. امری که ضرورت کاوشی اجتماعی به نظر می رسد. گویا طرح این رسم اموی، ناخواسته راه به انجمن فقیهان یافت. بر این اساس آنچه امروزه در میان شیعیان شبه قاره به شکل خودداری از خوردن و آشامیدن بدون قصد روزه تا غروب عاشورا، خوردن و نوشیدن ناچیز به قصد روزه نبودن و هم شکل نشدن با بنی امیه دیده می شود، نوعی جمع بندی بین دو دیدگاه شیعه و اهل سنت و پی آمد چیرگی روزه عاشورا بر تاریخ فقه شیعه است. هم چنین کشاندن برخی سنن دیگر مانند وارد کردن نعل و زین اسب به نشان خوش

یمنی و روزی آوری در حقیقت هنر امویان در تبرک نعل و زین قاتلان کربلا بود که ناخواسته از میان اندیشه‌های اموی به زندگی امامیه راه یافت. این موضوع به همراه موضوع هایی چون ماجرای کفر ابوطالب علیه السلام، تغییر دیدگاه مسلمانان نسبت به امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام، جشن، سرمه کشی در عاشورای سده چهارم در میان اهل سنت و توسعه‌ی جبرگرایی، مباحثی هستند که می‌توانند محور پژوهشی در شیوه یابی نمونه هایی دیگر از برساخته های امویان باشند.

پی نوشت‌ها:

1 . Toresten Hagerstrand.

2 . Contagious diffusion.

۳. ابراهیم بزرگر، نظریه پخش و بازتاب انقلاب اسلامی، پژوهش حقوق و سیاست، ۱۳۸۱، شماره ۸، ص ۴۵؛ سید محمد صادق حسینی و ابراهیم بزرگر، نظریه پخش و بازتاب انقلاب اسلامی ایران بر عربستان سعودی، مطالعات انقلاب اسلامی، سال دهم، تابستان ۱۳۹۲، شماره ۳۳، ص ۱۷۵-۱۷۴؛ جمیل میلانی و محمد تقی اسماعیلی، نظریه پخش و بازتاب انقلاب اسلامی ایران بر پاکستان، مطالعات انقلاب اسلامی، سال یازدهم، پاییز ۱۳۹۳، شماره ۳۸، ص ۴۹-۵۰.

۴. ابراهیم بزرگر، نظریه پخش و بازتاب انقلاب اسلامی، پیشین، ص ۴۶.

۵. سید نظام الدین موسوی، رضا سیمیر و روح الله قاسمیان، تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر خیزش های مردمی در جهان عرب، پژوهشنامه انقلاب اسلامی، سال سوم، شماره ۱۱، تابستان ۱۳۹۳، ص ۴ و ۵؛ به نقل از محمد باقر حشمت زاده، تأثیر انقلاب اسلامی بر کشورهای اسلامی، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷، ص ۹۴-۹۵.

۶. شیخ مفید، ارشاد، قم: کنگره، ۱۴۱۳م، ج ۱، ص ۲۸۹.

۷. سرشناس ترین این افراد، حجر بن عدی، عمرو بن حمق خزائی و رشید هجری بودند. یعقوبی، پیشین، ج ۲، ص ۲۳۰؛ حجر بن عدی که گریخته بود در حالی در غاری یافته شد که به نیش ماری از دنیا رفته بود. سرش را بردند و به شام فرستادند. سر او دارنده نشان اولین سری است که در سرزمین های اسلامی چرخانیده شد. ابن کثیر، پیشین، ج ۸، ص ۴۸.

۸. الیعقوبی، تاریخ یعقوبی، بیروت: دار صادر، بی تا، ج ۲، ص ۲۳۲.

۹. الطبری، تاریخ طبری، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، ط الثانیه، بیروت: دار التراث، ۱۹۶۷م، ج ۵، ص ۳۳۰.

۱۰. یعقوبی، پیشین، ج ۲، ص ۲۳۲.

۱۱. الدینوری، الأخبار الطوال، تحقیق عبد المنعم عامر مراجعه جمال الدین شیال، قم: منشورات

- الرضی، ۱۳۶۸، ص ۲۱۵.
۱۲. البلاذری، *انساب الاشراف*، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۷ه.ق
- ۱۹۹۶م، ج ۵، ص ۱۶۵؛ طبری، پیشین، ج ۵، ص ۳۳۰.
۱۳. یعقوبی، پیشین، ج ۲، ص ۲۳۸.
۱۴. همان، ج ۲، ص ۲۲۲.
۱۵. المقدسی، *البدء والتاریخ*، بور سعید: مکتبة الثقافة الدینیة، بی تا، ج ۶، ص ۶.
۱۶. کلینی، *کافی*، قم: دارالحديث، ۱۴۲۹ه.ق، ج ۲، ص ۴۹۸.
۱۷. ابن شهر آشوب، *مناقب*، قم: علامه، ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۳۶۵.
۱۸. ابن سعد، *الطبقات الکبری*، تحقیق محمد بن صامل السلمی، الطائف: مکتبة الصدیق، ۱۴۱۴ه.ق/۱۹۹۳م، خامسة، ص ۳۰۲؛ مقدسی، پیشین، ج ۵، ص ۷۵. گویا این اتهام می توانست شورش های حسنیان را با مشکل یارگیری و مشروعیت مواجه سازد.
۱۹. یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۲۳۰.
۲۰. ام سلمه همسر پیامبر از جناح هوادار امام علی علیه السلام نسبت به این موضوع به شدت اعتراض کرد. از دیدگاه او این کار در واقع سب پیامبر صلی الله علیه و آله بود. بلاذری، پیشین، ج ۲، ص ۴۰۶-۴۰۵. گفتنی است پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله همسران وی به چهار جناح سیاسی تبدیل شدند.
۲۱. المسعودی، *مروج الذهب*، تحقیق اسعد داغر، چاپ دوم، قم: دار الهجرة، ۱۴۰۹ه.ق، ج ۳، ص ۱۴.
۲۲. ائمه امامیه، سب امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام، را سب اهل بیت علیهم السلام می شمردند. ن.ک: الصالحی الشامی، *سبل الهدی*، تحقیق عادل احمد عبد الموجود و علی محمد معوض، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۴ه.ق/۱۹۹۳م، ج ۱۱، ص ۸.
۲۳. المقریزی، *امتاع الاسماع*، تحقیق محمد عبد الحمید النمیسی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۰ه.ق/۱۹۹۹م، ج ۱۱، ص ۱۷۸.
۲۴. صالحی شامی، پیشین.

۲۵. طبری، پیشین، ج ۵، ص ۲۷۲.
۲۶. مقدسی، پیشین، ج ۶، ص ۵.
۲۷. بلاذری، پیشین، ج ۵، ص ۲۰۳؛ طبری، همان، ج ۸، ص ۱۲۹؛ مسعودی، همان، ج ۳، ص ۸؛ زیاد مردی حيله گر و در سياست توانمند بود از اين رو معاويه براي به خدمت در آوردن وی كوشيد تا او را ترفيع شخصيت دهد و بعد به خدمت درآورد. بنابراین، زیاد را در سال ۴۵ه.ق به امارت بصره فرستاد.
۲۸. بلاذری، همان، ج ۵، ص ۱۵۴؛ ابن حيون، شرح الاخبار، تحقيق سيد محمد حسيني جلالی، قم: جامعه مدرسین، ج ۲، ص ۱۶۴.
۲۹. ثروت معاويه به هنگام مرگش با دارایی پادشاهان ایران و روم برابر بود (ن.ک: مقدسی، پیشین، ج ۶، ص ۶).
۳۰. ابوذر آیه ۳۴ سوره توبه، «وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» را در شأن کسانی می دانست که مانند معاويه مال اندوزی می کنند اما معاويه كوشيد با حذف او از ابتدای آیه، آن را به اهل کتاب نسبت دهد. ابن سعد، پیشین، ج ۴، ص ۱۷۰؛ طبری، پیشین، ج ۴، ص ۲۸۳؛ جاحظ نیز این سياست معاويه را نکوهيد (جاحظ، الرسائل السياسية، چاپ دوم، بيروت: دار و مکتبه هلال، ۱۴۲۳ه.ق، ص ۳۵۰).
۳۱. وقتی عمر در بازديد از شام از او پرسيد: «چرا این موكب شاهانه را راه انداخته ای؟» گفت: «این کار من برای نشان دادن عظمت مسلمانان است (ن.ک: ابن عبدالبر، الاستيعاب، ج ۳، ص ۱۴۱۷).
۳۲. مقدسی، پیشین، ج ۶، ص ۷.
۳۳. ذهبی، تاريخ الاسلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمری، ط الثانية، بيروت: دار الكتاب العربي، ۱۴۱۳ه.ق/۱۹۹۳م، ج ۲۱، ص ۱۸.
۳۴. زينب دختر اميرالمؤمنين حضرت علي عليه السلام در سخنرانی معروفش در شام، این پيوستگی را تاييد کرد (ن.ک: ابن طيفور احمد بن ابی طاهر، بلاغات النساء، قم: دار الشريف الرضي، بی تا، ص ۳۶).
۳۵. در این جا، واژه صهر را معاويه به کار برده است که در هر دو معنای، داماد و خويشاوند برابر

برادر همسر به کار رفته است. همان طور که عبدالله بن جحش، و عبدالله بن عمر را صهر نبی برابر برادر خانم پیامبر خوانده اند (ن.ک: بلاذری، پیشین، ج ۵، ص ۱۱۹؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ه.ق، ج ۳۱، ص ۱۸۲؛ زرکلی، الأعلام، ط الثامنة، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۹ه.ق، ج ۴، ص ۷۶.

۳۶. جاحظ، پیشین، ص ۳۴۵؛ بلاذری، پیشین، ج ۵، ص ۱۱۹؛ هم چنین ابن عبد ربه اندلسی بابی به نام فضایل معاویه را به ثبت رسانده است (ن.ک: ابن عبد ربه، العقد الفرید، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۴ه.ق، ج ۵، ص ۱۱۱)؛ گفتنی است پیروان حلاجیه در اهواز برای رقابت با معاویه، محمد بن ابوبکر را خال المومنین می گفتند (ن.ک: ابوعلی تنوخی، نشوار المحاضرة و أخبار المذاكرة، بیروت: بی جا، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۷۵).

۳۷. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ه.ق/۱۹۹۷م، ج ۸، ص ۲۶۲؛ مزی، تهذیب الکمال، تحقیق بشار عواد معروف، چاپ چهارم، بیروت: مؤسسه الرسالة، ۱۴۱۳ه.ق/۱۹۹۲م، ج ۵، ص ۵۷۷؛ ذهبی، پیشین، ج ۱۰، ص ۱۲۲.

۳۸. هواداران معاویه برای کاستن از موضوع پیشوایی در این آیه، برای آن داستانی نقل می کردند که تنها برداشت از آن بخشش انگشتر به فقیر بود نه بحث حق رهبری (ن.ک: محمد ثنالله مظهری، التفسیر المظهری، تحقیق غلام نبی تونسسی، بی جا: مکتبه رشدیة، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۳۲).

۳۹. خطیب بغدادی، پیشین، ج ۳، ص ۱۶۰؛ ج ۱۴، ص ۳۲۸.

۴۰. برای نمونه در پاره ای از این دست احادیث می خوانیم: اگر پیامبری پس از رسول الله ﷺ می آمد، او عمر بن خطاب بود (ن.ک: أبویوسف البسوی، المعرفه و التاریخ، تحقیق اکرم ضیاء العمری، ط الثانية، بیروت: مؤسسه الرسالة، ۱۴۰۱ه.ق/۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۶۲، ج ۲، ص ۵۰۰ و ص ۷۶۹؛ ابن عبدالبر، پیشین، ج ۳، ص ۱۱۴۷؛ این حدیث در واقع رقیب روایت پیامبر ﷺ درباره حضرت علی ؑ است که او را به منزله هارون نسبت به موسی می دانست. ابن عبدالبر، پیشین، ج ۳، ص ۱۰۹۸.

۴۱. در روایتی جالب می خوانیم: فضل عایشه بر دیگر زنان پیامبر مانند برتری آب گوشت است نسبت به دیگر غذاها (ن.ک: بلاذری، پیشین، ج ۲، ص ۴۲؛ ابن سعد، پیشین، ج ۸، ص ۶۳؛ ابن عبدالبر،

پیشین، ج ۴، ص ۱۸۸۳).

۴۲. این روال چه در روزگار معاویه و چه در عصر دیگر شاهان اموی برقرار بود. برای نمونه آورده‌اند: پیامبر بارها به خانه ام حرام (همسر عبادة بن صامت) وارد می شد و او به پیامبر غذا می داد، یک روز که پیامبر وارد شد، ام حرام پیامبر را اطعام کرد و شروع کرد به گرفتن شپش های سر پیامبر. (ن.ک: البیهقی، *دلائل النبوة*، تحقیق عبد المعطی قلعجی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۵هـ.ق/۱۹۸۵م، ج ۶، ص ۴۵۰)؛ در جای دیگر می خوانیم: پیامبر ﷺ در بازاری سرپا ادرار کردند (ن.ک: صالحی شامی، پیشین، ج ۸، ص ۱۴)؛ یا این داستان که از زهری، فقیه دربار امویان، روایت شده است: یک چندی وحی به پیامبر نمی رسید. آن چنان غمدار شد که بر قله کوه های بلند می رفت که خود را به پایین پرت کند و چون به بالای کوه می رفت جبریل بر او نمایان می شد و گفت: تو به راستی پیامبری، به خود شک راه نداده و رفتارهای عجولانه نداشته باش (طبری، پیشین، ج ۲، ص ۳۰۵؛ ذهبی، پیشین، ج ۱، ص ۱۱۹).

۴۳. جاحظ، پیشین، ص ۳۴۲.

۴۴. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: کتابخانه آیت الله

مرعشی، ۱۴۰۴هـ.ق، ج ۴، ص ۵۷.

۴۵. طبری، پیشین، ج ۴، ص ۴۶۴.

۴۶. ابوبکر سور آبادی، تفسیر سور آبادی، تحقیق علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: فرهنگ نشر

نو، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳۸۱؛ نظام الدین نیشابوری، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقیق شیخ زکریا عمیرات، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۶هـ.ق، ج ۴، ص ۳۶۲؛ محمود بن ابو الحسن نیشابوری، *ایجاز البیان عن معانی القرآن*، تحقیق حنیف بن حسن القاسمی، بیروت: دارالغرب اسلامی، ۱۴۱۵هـ.ق،

ج ۲، ص ۵۰۲.

۴۷. همان، ج ۲۴، ص ۹۱.

۴۸. جاحظ، *الرسائل السیاسیة*، چاپ دوم، بیروت: دار و مکتبه هلال، ۱۴۲۳هـ.ق، ص ۴۴۲.

۴۹. عمرو پسر عاص در رویارویی با بزرگان اسکندریه در فتح مصر، خود را اهل بیت پروردگار

معرفی کرد (ابن عساکر، همان، ج ۴۶، ص ۱۶۰).

۵۰. همان، ج ۳۹، ص ۹۳-۹۴؛ ابو حیان توحیدی، *الامتاع و الموانسه*، بیروت: مکتبه عنصریه، ۱۴۲۴ه.ق، ص ۳۸۳؛ صالحی شامی، پیشین، ج ۱۱، ص ۲۸۰.
۵۱. ذهبی، پیشین، ج ۱، ص ۳۸۱.
۵۲. بعدها حجاج بن یوسف، مصحف عثمانی که پس از کشته شدن عثمان، ترک شده بود به هر زحمتی بود باز یافت و دوباره آن را مصحف رسمی دولت اعلام کرد (ن.ک: همان، ج ۹، ص ۱۳۰؛ السمهودی، *وفاء الوفاء*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۶م، ج ۲، ص ۱۹۸).
۵۳. به گزارش ابن عساکر، شام محل دفن ۱۷۰۰ پیامبر بود (ابن عساکر، همان، ج ۲، ص ۴۱۱).
۵۴. احمد ابن الفقیه، *کتاب البلدان*، تحقیق یوسف الهادی، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۱۶ه.ق/۱۹۹۶م، ص ۱۶۴.
۵۵. این که معاویه پایتختش را از شام به مدینه یا مکه منتقل نکرد، نشان از نداشتن پایگاه مردمی وی در آن نواحی است و نشان می‌دهد کار او بدون شامیان پیش نمی‌رفت.
۵۶. ابن عبدربه، پیشین، ج ۵، ص ۱۱۲.
۵۷. یزید به هنگام آوردن سرها در مجلس شام جبرگرایی خود را آشکار کرد (ن.ک: طبری، پیشین، ج ۴، ص ۴۶۴).
۵۸. احمد بن سلیمان، *حقائق المعرفة فی علم الکلام*، تصحیح حسن بن یحیی، صنعاء: مؤسسه الإمام زید بن علی، ۱۴۲۴ه.ق، ص ۲۱۶؛ سید مرتضی بن داعی حسنی رازی، *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام*، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، چاپ دوم، تهران: اساطیر، ۱۳۶۴، ص ۱۷۶؛ بعدها پیوند معاویه پسر یزید بن معاویه به مسلک قلزری سبب آن شد تا او از حکومت کناره گیری کند (ابن العبری، *تاریخ مختصر الدول*، تحقیق انطون صالحانی الیسوعی، چاپ سوم، بیروت: دار الشرق، ۱۹۹۲، ص ۱۱۱؛ مقدسی، همان، ج ۶، ص ۱۶).
۵۹. بلاذری، پیشین، ج ۵، ص ۵۴؛ ابن قتیبہ دینوری، *الإمامة و السیاسة*، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۱۰ه.ق/۱۹۹۰م، ج ۱، ص ۲۱۴؛ هم چنین روایتی را از پیامبر ﷺ نقل کردند که می‌گوید: پس از خلافت ابوبکر و عمر و عثمان، پادشاهی به هر که خدا بخواهد می‌رسد (ن.ک: بلاذری، همان،

ج ۵، ص ۲۳۲).

۶۰. اندیشه اجماع پس از جبرگرایی، بهترین نظریه ای بود که می توانست امویان را در برابر هر شورش ایمن بدارد. نویسنده نقش متکلمان رومی و باور قدری آنها، در اندیشه جبرگرایی را دور از نظر نمی داند.

۶۱. بلاذری، *أنساب الأشراف*، پیشین، ج ۳، ص ۲۷۲، ۲۸۷؛ مسعودی، پیشین، ج ۲، ص ۴۳۰.

۶۲. طبری، پیشین، ج ۵، ص ۳۵۷؛ ابن اعثم، پیشین، ج ۵، ص ۵۶.

۶۳. ابن عبدالبر، پیشین، ج ۳، ص ۹۶۰.

۶۴. ن.ک: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، روزه بر شما لازم شده است، همان گونه که بر کسانی که پیش از شما [بودند] قرار شده بود.

۶۵. ن.ک: مریم (۱۹) آیه ۲۶: «من برای [پروردگار] رحمان روزه نذر کرده‌ام، و امروز هرگز با کسی سخن نخواهم گفت.»

۶۶. ن.ک: روزه کفار گناه قتل در آیه ۹۲ سوره نساء: «و هر کس مؤمنی را به اشتباه کشت ... باید دو ماه پی در پی -به عنوان توبه‌ای از سوی خدا- روزه بگیرد.» درباره روزه کفار گناه شکستن سوگند در آیه ۸۹ سوره مائده این گونه آمده است: «سوگندهایی که [عمدا] می‌خورید [و می‌شکنید] ... کفار اش ... سه روز روزه ...» هم چنین کفار کشتن حیوانات در احرام در آیه ۹۵ سوره مائده این چنین گفته آمده است: «وقتی مُحَرِّمِید شکار را نکشید، و هر کس از شما عمداً آن را بکشد، ... معادلش روزه بگیرد.» روزه کفار ظهار، هم در آیه چهار سوره مجادله این چنین است: «و آن کس که [بر آزادکردن بنده] دسترسی ندارد، باید ... دو ماه پیاپی روزه بدارد.»

۶۷. علی بن ابراهیم قمی، *تفسیر القمی*، چاپ سوم، قم: جزائری، ۱۴۰۴.ه.ق، ج ۱، ص ۱۸۷.

۶۸. روزه وصال، از بامداد تا پایان شب یک سره ادامه داشت. کلینی در «بابُ صَوْمِ الْوِصَالِ وَ صَوْمِ الدَّهْرِ» به این موضوع می‌پردازد. (ن.ک: کلینی، کافی، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹.ه.ق، ج ۷، ص ۴۶۱).

۶۹. ابن سعد، همان، ج ۸، ص ۹۴.

۷۰. محمد بن حبیب الله سبزواری، *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت: دار التعارف

- للمطبوعات، ۱۴۰۶هـ.ق، ج ۱، ص ۲۱۴.
۷۱. قاضی عبدالجبار، تثبیت دلائل النبوة، شبرا-قاهره: دار المصطفی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۴.
۷۲. همان، ج ۱، ص ۱۶۵.
۷۳. صالحی شامی، پیشین، ج ۱۰، ص ۳۵۴.
۷۴. الواقدی، المغازی، تحقیق مارسدن جونس، ط الثالثه، بیروت: مؤسسه الأعلمی، ۱۴۰۹هـ.ق/۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۲۱۱؛ المقریزی، پیشین، ج ۹، ص ۲۴۹.
۷۵. گردیزی، تاریخ گردیزی، تحقیق عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۳، ص ۴۵۲؛ اشکال سخن او این است که از واژه محرم برای آغاز سال قمری در عصر جاهلیت بهره می برد، حال آن که هنوز در آن دوره، واژه محرم در میان ماه های قمری دیده نمی شد و به جای آن از لفظ المؤتمر استفاده می شد. ن.ک: بیرونی، الآثار الباقیه، تهران: نشر میراث مکتوب، ۱۴۱۴هـ.ق، ص ۶۹.
۷۶. ن.ک: انسان (۷۶) آیه ۷ «همان بندگان که [به نذر خود وفا می کردند].»
۷۷. ابن هشام، پیشین، ج ۱، ص ۳۳۶؛ عزالدین ابن اثیر، الکامل، بیروت: دار صادر - دار بیروت، ۱۳۸۵هـ.ق/۱۹۶۵م، ج ۲، ص ۸۰.
۷۸. وی همان بانویی است که خود را به پیامبر ﷺ هبه کرد و درباره او آیه ۳۳ سوره احزاب نازل شد.
۷۹. ابن سعد، همان، ج ۸، ص ۱۲۴؛ ابن حجر العسقلانی، الإصابه، تحقیق عادل احمد عبد الموجود و علی محمد معوض، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵هـ.ق/۱۹۹۵م، ج ۸، ص ۴۱۶.
۸۰. احمد بن خالد برقی، المحاسن، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱هـ.ق، ج ۲، ص ۴۲۰.
۸۱. مصعب بن زبیر در حمله عبدالملک به زیارت قبر امام حسین ﷺ رفت و این شعر را خواند: و ان الاولى بالطف من آل هاشم* تاسوا فسنوا للکرام التاسیا (ن.ک: مجلسی، بحار الانوار، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳، ج ۴۵، ص ۲۰۰). توضیح این که، مجلسی این سخن را از علی بن اسباط معاصر امام رضا ﷺ و امام جواد ﷺ نقل می کند اما ابن ابی الحدید، بدون بیان نام ابن اسباط در حالی به این شعر مستند می شود که در یک جا، آن را شعر خود مصعب و در جای دیگر، شعر سلیمان بن قننه می داند. در هیچ یک از این دو سند، اشاره ای به قبر امام حسین ﷺ نمی کند (ن.ک: شرح نهج البلاغه، پیشین، ج ۳، ص ۲۹۳ و ۲۴۹).

۸۲. عبدالله بن زبیر در مکه آن چنان، گوشه نشینی و عبادت کرد که او را کبوتر مسجد گفتند. این کار مقدمه پذیرش عمومی و خلافتش بود (ذهبی، همان، ج ۵، ص ۴۴۰).
۸۳. عبدالملک را در مدینه یکی از فقهای شهر می دانستند. او آن قدر در مسجد، مشغول به خواندن قرآن و عبادت بود که کبوتر مسجد نام گرفت اما وقتی خبر مرگ پدرش و رسیدن به خلافت به او رسید، قرآن را بست و گفت که این آخرین دیدار و زمان جدایی ماست. بلاذری، همان، ج ۷، ص ۲۰۳.
۸۴. حجاج در مکه پیش نماز بود و عبدالله بن عمر به او اقتدا می کرد (ن.ک: ابن سعد، همان، ج ۴، ص ۱۱۱)؛ او را مردی عابد و اهل قرآن می دانستند (ن.ک: ذهبی، سیر اعلام النبلاء، تحقیق مامون الصاغر جی، چاپ نهم، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ه.ق/۱۹۹۳م، ج ۴، ص ۳۴۳).
۸۵. جالب آن که حجاج بن یوسف در خطبه ای از مردم اعتراف گرفت که خلیفه عبدالملک از پیامبر برتر است (مقریزی، النزاع و التخاصم، تحقیق سید علی عاشور، بی جا: بی تا، ص ۷۱).
۸۶. همو، المواعظ و الاعتبار، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۴۳۷.
۸۷. قاضی نعمان، المجالس و المسایرات، بیروت: دار المنتظر، ۱۴۱۷، ص ۳۹۸؛ مجد الدین ابن اثیر، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، چاپ چهارم، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۰۸.
۸۸. در بین اعراب رسم بود به هنگام پیروزی در جنگ ها، آن زمان را با یادکردی همیشگی جشن می گرفتند (احمد بن عبدالله رازی، تاریخ مدینه صنعاء، تصحیح حسین بن عبدالله عمری، چاپ سوم، دمشق-بیروت: دارالفکر- دارالفکر المعاصر، ۱۴۰۹، ص ۱۰۸؛ ابن العدیم، بغیة الطلب فی تاریخ حلب، بیروت: دارالفکر، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۹۷).
۸۹. ابوجعفر طوسی، الأملی، قم: دارالثقافة، چ اول، ۱۴۱۴، ص ۶۶۷.
۹۰. شریف رضی، دیوان الشریف الرضی، بیروت: دارالجلیل، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۳۸.
۹۱. دیار بکری، تاریخ الخمیس، بیروت: دار الصادر، بی تا، ج ۱، ص ۴.
۹۲. طبری، پیشین، ج ۲، ص ۴۱۷.

۹۳. گویا، آنچه ابن ازرقی درباره پوشش کعبه در دوران پیش از اسلام در روز عاشورا نقل می کند، در واقع برداشت او از دهم محرم است او واژه مصطلح عاشورا در زمان زیست خود؛ یعنی سده سوم را به گزارشی از دوره جاهلی سرایت داده است (ن.ک: ازرقی، /خبر مکه، بیروت: دار الاندلس، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۵۲)؛ این در حالی است که رضوان عزالدین صالح الحدیدی، این گزارش را سندی بر ادعای بزرگداشت عاشورا در روزگار جاهلی می داند (ن.ک: صوم التاسع من محرم و عاشوراء فی میزان المحدثین و الفقهاء، مجله الرافدین للحقوق، ج ۱۶، عدد ۵۶، سنه ۱۸، ص ۱۳۷).
۹۴. امام علی علیه السلام در پیکار صفین به هنگام گذر از کربلا، اشک در چشمانش جاری شد و فرمودند: «هذا مناخ رکابهم و هذا ملقى رحالهم ها هنا تهراق دمانهم (ن.ک: نصر بن مزاحم منقري، وقعة صفین، تحقیق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية، القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة، ۱۳۸۲، افسست قم: منشورات مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۰۴. ص ۱۴۲؛ شیخ مفید، پیشین، ج ۱، ص ۳۳۲؛ ابن اثیر، أسد الغابة، پیشین، ج ۴، ص ۳۷).
۹۵. شیخ صدوق، *امالی*، چاپ پنجم، بیروت: اعلمی، ۱۴۰۰. ه.ق، ص ۱۲۸؛ امام رضا علیه السلام فرمودند: «پدرم وقتی ماه محرم فرا می رسید دیگر خندان دیده نمی شد، و بیشتر مواقع غمگین بود تا روز دهم محرم که روز گریه و ناراحتی او بود.»
۹۶. فراهیدی، *العین*، قم: هجرت، ۱۴۰۹. ه.ق، ج ۱، ص ۲۴۹.
۹۷. مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق عبدالله محمد شحاته، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۶۰.
۹۸. احمد بن محمد فیومی؛ *المصباح المنیر*، چاپ دوم، قم: دارلهجرة، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۷۵.
۹۹. شیخ صدوق، پیشین، ص ۶۰۰.
۱۰۰. ابن عساکر، پیشین، ج ۵۳، ص ۲۱۱.
۱۰۱. قرطبی، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۹۱.
۱۰۲. همان، ج ۱، ص ۳۹۱، «مسئلة اختلف فی یوم عاشوراء هل هو التاسع من المحرم أو العاشر؟».
۱۰۳. مالک بن انس، *الموطأ*، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار إحياء التراث العربی،

۱۹۸۵/۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۱۹؛ ابومحمد الدارمی، سنن دارمی، بیروت: دارالفکر، بی تا، ج ۲، ص ۲۳. إنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ يَوْمًا تَصُومُهُ قُرَيْشٌ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَكَانَ الرَّسُولُ ﷺ يَصُومُهُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ (ابوعیسی ترمذی، السمائل المحمدیة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی جا، ص ۱۷۸).

۱۰۴. دارمی، همان، ج ۲، ص ۲۲.

۱۰۵. ابن حجر، پیشین، ج ۲، ص ۵۰۳.

۱۰۶. فراهیدی، پیشین، ج ۵، ص ۲۵۳.

۱۰۷. دیار بکری، پیشین، ج ۱، ص ۲۱۵؛ الصالحی الشامی، پیشین، ج ۱۰، ص ۳۵۲؛ «و يجعل يوم عاشوراء كفارة سنة، لأنه سنة موسى عليه السلام».

۱۰۸. نظام الدین نیشابوری، تفسیر غرائب القرآن، تحقیق شیخ زکریا عمیرات، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ه.ق، ج ۱، ص ۵۶۰؛ برخی از مآخذ امامیه، قلمروی ثواب آن را یک سال نقل می کنند (علی بن طاوس، إقبال الأعمال، چاپ دوم، تهران: اسلامی، ۱۴۰۹ه.ق، ج ۲، ص ۵۵۹).

۱۰۹. ابو الفرج حلبی، السیرة الحلبیة، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۷ه.ق، ج ۲، ص ۱۱۸.

۱۱۰. قرطبی، پیشین، ج ۱، ص ۳۹۱؛ قسطلانی، پیشین، ج ۳، ص ۴۳۴.

۱۱۱. قسطلانی، همان، ج ۳، ص ۴۳۵.

۱۱۲. همان، ص ۴۳۴.

۱۱۳. همان، ص ۴۳۵.

۱۱۴. خطیب بغدادی، پیشین، ج ۶، ص ۲۹۳.

۱۱۵. مرتضی العاملی، الصحیح من السیرة النبی الأعظم، چاپ چهارم، بیروت: دارالهادی-دار السیره، ۱۴۱۵ه.ق، ج ۴، ص ۳۰۵-۳۰۸.

۱۱۶. مالک ابن انس، پیشین، ج ۱، ص ۲۹۹؛ البسوی، پیشین، ج ۱، ص ۳۶۷.

۱۱۷. ابن عساکر، پیشین، ج ۷۳، ص ۲۱۹. معاویه از پیامبر نقل کرد: «این روز عاشورا است که من

روزه‌ام. اگر چه بر ما واجب نیست، هرکسی می تواند روزه بدارد.»

۱۱۸. ن.ک: قرآن کریم، مائده (۵) آیه‌های ۱۵، ۱۹.

۱۱۹. ابن ابی الحدید، پیشین، ج ۴، ص ۶۳.

۱۲۰. السمهودی، پیشین، ج ۱، ص ۲۱۲.

۱۲۱. جمله «من از یهودیان به موسی عليه السلام سزاوارترم» و «یوم عاشوراء منسوب إلى موسى و یوم عرفة منسوب إلى النبی» به خوبی، همین نکته را می رساند (طبری، پیشین، ج ۲، ص ۴۱۷؛ قسطلانی، *المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیة*، قاهره: المكتبة التوفیقیة، بی تا، ج ۳، ص ۴۳۵).

۱۲۲. ن.ک: همدانی، *تکملة تاریخ الطبری*، پیشین، ج ۱۱، ص ۳۹۷؛ ابن جوزی، *المنتظم*، تحقیق محمد عبد القادر عطا و مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۲هـ/ق. ۱۹۹۲م، ج ۱۴، ص ۱۵۰.

۱۲۳. در این زمینه أبو عبد الرحمن بن ابی اللیث (سده چهارم) کتاب *فضل عاشوراء* را نوشت. (ن.ک: سمعانی، *الأنساب*، تحقیق عبد الرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۸۲هـ/ق. ۱۹۶۲م، ج ۹، ص ۱۶۱) بعدها ابوذر هروی (۳۵۵-۴۳۴هـ/ق) عالم مالکی، کتابی با همین نام نوشت (ن.ک: محمد آصف فکرت، ابوذر هروی، چاپ دوم، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، ص ۲۱۶۵). پس از او، ابن قدامة (۵۴۱-۵۶۲هـ/ق) در این باره کتابی گردآورد (ن.ک: ذهبی، پیشین، ج ۴۴، ص ۴۸۷).

۱۲۴. نجم الدین طبری، *صوم عاشوراء بین السنة النبویة و البدعة الامویة*، بی جا: العهد، ۱۴۲۲هـ/ق، ص ۱۸-۱۹.

۱۲۵. شیخ صدوق، *من لا یحضره الفقیه*، چاپ دوم، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴هـ/ق، ج ۲، ص ۸۵.

۱۲۶. شیخ مفید، *المقنعة*، قم: کنگره، ۱۴۱۳هـ/ق، ص ۳۷۶؛ وی در جای دیگری از همین کتاب، روزه عاشورا به قصد هم نوایی با سختی های اهل بیت را تأیید می کند (ن.ک: شیخ مفید، *المقنعة*، پیشین، ص ۳۷۷).

۱۲۷. شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، چاپ چهارم، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۳۰۲؛ او نیز بر مبنای دیدگاه اخباری خویش در دو بخش، به روایت های راد و مؤید روزه عاشورا می پردازد ولی در هر حال خود مؤید این روزه نیست (تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۳۰۰).
۱۲۸. سید بن طاوس، پیشین، ج ۲، ص ۵۵۸-۵۵۹.
۱۲۹. طوسی، پیشین، ص ۲۱-۲۰.
۱۳۰. شافعی، الام، بی جا: دار الفکر، ۱۴۰۳ه.ق/۱۹۸۳م، ج ۷، ص ۱۹۹.
۱۳۱. مالک ابن انس، المدونه الکبری، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، بی تا، ج ۱، ص ۲۱۱.
۱۳۲. همو، الموطأ، پیشین، ج ۱، ص ۲۹۹.
۱۳۳. حسین بروجردی، القواعد الفقہیہ، تحقیق مهدی المهریزی، محمد حسین الدرایتی، قم: الہادی، ۱۴۱۹ه.ق/۱۳۷۷، ج ۴، ص ۱۲۲.
۱۳۴. الحدیدی، پیشین، ص ۱۸۱.
۱۳۵. ابن سعد، پیشین، ج ۴، ص ۲۴۰.
۱۳۶. سید حامد النقوی، خلاصه عقبات الانوار، تهران: موسسه البعثه، ۱۴۰۴ه.ق، ج ۸، ص ۲۹۹.
۱۳۷. بغوی، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت: دار التراث العربی، ۱۴۲۰ه.ق، ج ۱، ص ۲۱۵؛ علاء الدین بغدادی، لباب التأویل فی معانی التنزیل، تحقیق محمد علی شاهین، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ه.ق، ج ۱، ص ۱۱۰.
۱۳۸. قرطبی، پیشین، ج ۱، ص ۳۹۰.
۱۳۹. بیہقی، دلائل النبوة، تحقیق عبد المعطی قلجعی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۵ه.ق/۱۹۸۵م، ج ۶، ص ۲۲۶.
۱۴۰. احمد بن محمد مقرئ فیومی، چاپ دوم، مصباح المنیر، قم: هجرت، ۱۴۱۴، ص ۷۵؛ صوموا یوم عاشوراء و خالفوا الیہود.
۱۴۱. زحیلی، التفسیر المنیر، چاپ دوم، بیروت: دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ه.ق، ج ۱، ص ۱۶۳؛ عن ابن عباس أنه قال: صوموا التاسع و العاشر، و خالفوا الیہود.

۱۴۲. قسطلانی، پیشین، ج ۳، ص ۴۳۴.
۱۴۳. سیوطی، الدر المثلث، قم: کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۴ه.ق، ج ۱، ص ۳۴۴.
۱۴۴. عبدالله بن عمر بیضاوی، أنوار التنزیل، تحقیق محمد عبد الرحمن المرعشلی، بیروت: ۱۴۱۸ه.ق، ج ۱، ص ۱۲۴؛ ابوحیان اندلسی، البحر المحيط، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر، بی تا، ج ۲، ص ۱۸۰؛ زمخشری، الکشاف، چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العربی، بی تا، ج ۱، ص ۲۲۵.
۱۴۵. اندلسی، همان، ج ۱۰، ص ۴۷۰؛ ابن جزی غرناطی، کتاب التسهیل لعلوم التنزیل، تحقیق عبدالله خالدی، بیروت: دار ارقم بن ابی ارقم، ۱۴۱۶ه.ق، ج ۲، ص ۴۷۸؛ قرطبی، پیشین، ج ۲۱، ص ۳۹.
۱۴۶. مقاتل بن سلیمان، پیشین، ج ۲، ص ۶۰.
۱۴۷. همان، ج ۱، ص ۱۶۱.
۱۴۸. ابن سعد، پیشین، ج ۴، ص ۲۴۰.
۱۴۹. طبری، پیشین، ج ۲، ص ۴۱۷.
۱۵۰. ابن عبد البر، پیشین، ج ۱، ص ۸۷.
۱۵۱. یحیی بن حسین، الاحکام، تحقیق علی بن احمد بن ابی حریصه، بی جا، ۱۴۱۰ه.ق/۱۹۹۰م، ج ۱، ص ۲۴۰.
۱۵۲. قمی، تفسیر القمی، چاپ سوم، قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ه.ق، ج ۱، ص ۱۸۷.
۱۵۳. احمد بن علی جصاص، أحكام القرآن، تحقیق محمد صادق قمحاوی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ه.ق، ج ۱، ص ۲۶۹.
۱۵۴. عبدالرحمن ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق اسعد محمد الطیب، چاپ سوم، عربستان: مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ه.ق، ج ۱۲، ص ۵۵۳.
۱۵۵. طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۲ه.ق، ج ۲، ص ۷۷.