

بررسی تحولات در فهم روایات اسلامی بر پایه مفهوم گفتمان بررسی موردی روایت «انا قتیل العبره»

یونس دهقانی فارسانی

دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سید کاظم طباطبایی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده:

تحول در فهم برخی روایات برجای مانده از پیشوایان دین، مسئله‌ای است که از دیرباز مورد توجه دانشمندان مسلمان بوده، و روش‌هایی نیز برای تحلیل این مسئله از سوی آن‌ها ابداع شده است. در کنار آن روش‌ها، در برخی موارد به کارگیری برخی مفاهیم پرکاربرد در حوزه علوم انسانی، می‌تواند تحلیل قابل قبول‌تری از این مسئله در اختیار نهد. مفهوم «گفتمان» یکی از این مفاهیم است. در این نوشتار، تحول صورت گرفته در فهم روایت «انا قتیل العبره» و کارکردهای گریه بر امام حسین (ع) در دوره معاصر (سده‌های 13-14 قمری) نسبت به دوره متأخر تاریخ اسلام (سده‌های 10-12 قمری) با استفاده از مفهوم «گفتمان» مورد بررسی قرار گرفته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که تحول در اندیشه سیاسی شیعه در دوران معاصر، موجب شده است که گریه بر ابا عبدالله (ع) که در دوره متأخر، غالباً عاملی برای کسب ثواب و آمرزش گناه دانسته می‌شد، بیشتر عاملی برای مبارزه با ظلم و بیداد تلقی شود.

کلیدواژه‌ها:

انا قتیل العبره، گریه، اندیشه سیاسی شیعه، گفتمان، امام حسین (ع)، فقه الحدیث.

1. طرح مسئله

تورق و تأمل در کتب روایی، در کنار آثاری که از روایات آن کتب سخن می‌گویند و آن‌ها را شرح و توضیح می‌دهند، گاه ما را با پرسش‌هایی مواجه می‌کند که طرح آن‌ها تاکنون کمتر سابقه داشته است؛ برای نمونه، با بررسی این کتب مشاهده می‌کنیم که فهم برخی علمای اسلامی از بعضی روایات در دوره‌هایی از حیات اسلام، متفاوت از آن چیزی است که دیگر علما در سده‌ها و دوره‌های دیگر دریافته‌اند. به این ترتیب، با این پرسش مواجه می‌شویم که اساساً چرا چنین تحولاتی در فهم روایات به وجود می‌آید و چگونه می‌توان تبیینی¹ علمی برای چنین مسئله‌ای پیشنهاد کرد.

می‌دانیم که چنین پرسشی در مورد فهم برخی آیات قرآن نیز مطرح است، چه، تفاسیر و دریافت‌ها از برخی آیات قرآن نیز در طول تاریخ تفسیر دچار تحوّل شده است. برای حل چنین مسئله‌ای در حوزه علم تفسیر، پاسخ‌های گوناگونی پیشنهاد کرده‌اند. بررسی مبانی کلامی یا فقهی مفسّر، بررسی سندی و متنی روایاتی که او بعضاً از آن‌ها بهره گرفته است، استفاده از روش‌هایی که برای حل تعارض میان دو سخن در علم اصول فقه وجود دارد، و مانند آن، از جمله راه‌هایی است که برای تبیین این مسئله ارائه شده است.² به طور پیشینی می‌توان حدس زد که چنین راه‌هایی در زمینه علل اختلاف فهم از روایات نیز قابل طرح است، و با استفاده از این ابزارها نیز می‌توان پاسخی برای این اختلاف فهم‌ها ارائه کرد.

اما در کنار این روش‌ها و راه‌حل‌ها که در سنت علمی مسلمانان ابداع شده است، روش‌های دیگری نیز برای تبیین اختلاف فهم از برخی روایات وجود دارد. این روش‌ها با وجود آنکه در حوزه‌های علمی دیگری جز حوزه علوم اسلامی ابداع شده‌اند، در برخی موارد تبیین قابل قبول‌تری از پدیده اختلاف فهم از یک روایت پیش می‌نهند. به این ترتیب، می‌توان با استفاده از آن‌ها و بومی کردن کاربردهای آن در حوزه مطالعات اسلامی، ابزاری جدید در تحلیل مدلول برخی روایات، به حوزه علم فقه الحدیث وارد کرد. یکی از این مفاهیم، مفهوم «گفتمان» است.³ این مفهوم می‌تواند ابزاری جدید برای تحلیل برخی مسائل علوم اسلامی، به خصوص مسائل علومی که

¹. Explanation

². برای نمونه، ر.ک: عباسعلی عمید زنجانی، مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، ص 167-187.

³. پژوهش حاضر، یک پژوهش میان‌رشته‌ای (interdisciplinary) است، زیرا مسئله آن از یک حوزه علمی (علوم اسلامی)، و روش حل آن مسئله از حوزه علمی دیگر (علم تاریخ) است.

همانند فقه الحدیث، یا تفسیر، به بررسی فهم و مدلول نصوص دینی می‌پردازند، در اختیار ما قرار دهد.

در این نوشتار، برای نمونه به بررسی فهم‌ها و برداشت‌هایی که از روایت «انا قلیل العبره» در دو دوره متأخر (سده‌های 10-12 ه.ق) و معاصر (13-14 ه.ق) عرضه شده است، خواهیم پرداخت و تلاش خواهیم کرد تا با استفاده از مفهوم گفتمان، به تحلیل علت تحوّل فهم‌های صورت گرفته از روایت یاد شده و ایده برآمده از آن، که همانا ستوده بودن گریه بر ابا عبدالله (ع) است، بپردازیم. در آغاز از مبانی نظری بحث سخن خواهیم گفت. در بخش دیگر به گزارش فهم‌هایی که از این روایت در دو دوره یاد شده عرضه شده است، می‌پردازیم. سپس با تحلیل فهم‌های صورت گرفته بیان می‌کنیم که چه گفتمان یا گفتمان‌هایی موجب شکل‌گیری چنین تحولاتی شده است.

2. مبانی نظری

اصطلاح «گفتمان» جزو اصطلاحات نوظهور در فضای علمی کشور است. پیش‌تر تنها معنای واژگانی آن مورد توجه بوده است؛ برای نمونه، در واژه‌نامه فرهنگ بزرگ سخن، این واژه به «گفتگو» و «مباحثه» معنا شده و معنای اصطلاحی برای آن ذکر نکرده‌اند. (انوری، 1381 ش، ج 6، ص 6199) البته خود واژه گفتمان نیز عمر درازتری نسبت به صورت اصطلاحی‌اش در زبان فارسی ندارد، و کاربرد آن نیز در زبان فارسی دارای سابقه طولانی نیست؛ برای نمونه این واژه را در فرهنگ معین نمی‌توان یافت.¹ در یکی دو دهه اخیر، اصطلاح «گفتمان» را در زبان فارسی، معادل اصطلاح «discourse» در زبان انگلیسی و «discours» در زبان فرانسه در نظر گرفته‌اند. زمانی که مباحث گوناگون مربوط به گفتمان به تازگی وارد زبان فارسی شده بود، برخی معادل‌های دیگر نیز به جز گفتمان برای discourse پیشنهاد شده است، برای نمونه، باقر پرهام، مترجم کتاب مشهور *l'ordre du discours*، اثر میشل فوکو² (1926-1984 م) اندیشمند معاصر فرانسوی، معادل «نظم گفتار» را برای عنوان این کتاب برگزید،³ و به این ترتیب معادل «گفتار» را برای این اصطلاح پیشنهاد کرد؛ اما به تدریج معادل «گفتمان» بر «گفتار» چیره شد، و در نهایت در محیط دانشگاهی کشور، جای «گفتار» نشست. در

¹ ر.ک: فرهنگ فارسی (متوسط)، ص 3332-3334، که در آن‌ها مؤلف به واژه‌هایی که از مصدر گفتن در زبان فارسی کاربرد دارند، پرداخته و واژه «گفتمان» در آن به چشم نمی‌خورد.

² Michel Foucault

³ این کتاب اولین بار از سوی انتشارات آگاه در سال 1378 منتشر شده است.

کشور ما، امروزه اصطلاح «گفتمان» به اصطلاحی پر کاربرد و رایج در حوزه‌های گوناگون علوم انسانی و اجتماعی تبدیل شده است.

تاکنون تعاریف گوناگونی از اصطلاح گفتمان ارائه شده است، و دانشمندان مختلف ذیل این مفهوم امور مختلفی را مقصود داشته‌اند. پژوهش ما در این نوشتار، بر پایه تعریفی از این مفهوم بنیان نهاده شده که مورد نظر میشل فوکو بوده است. فوکو را نباید مبدع اصطلاح گفتمان دانست. او تنها از اصطلاحی که در ادبیات سایر اندیشمندان پیش از خود کاربرد داشته، استفاده کرده، اما آن را در معنایی به کار برده که مسبق به سابقه نبوده است.

به سختی می‌توان تعریفی صریح از اصطلاح گفتمان در آثار فوکو یافت. از همین رو، غالباً برای دستیابی به تعریف فوکو از این اصطلاح، به توضیحاتی که شارحان و مفسران آرای فوکو درباره مقصود وی از این اصطلاح ارائه کرده‌اند، رجوع می‌شود. گفتمان از نظر فوکو، مجموعه قواعد، الگوها و معیارهایی است که در یک محدوده زمانی و مکانی ویژه، خود را بر افرادی که در محدوده آن قرار دارند، بدون آنکه خود آن افراد متوجه باشند، تحمیل می‌کند، و انواع کنش‌های¹ آن‌ها را، از آن رو که بر اساس قواعد و معیارهای آن گفتمان صورت می‌گیرند، تحت تأثیر قرار می‌دهد. (هارلند، 1380ش، ص 154-155) این بدان معناست که افرادی که در حوزه تسلط یک گفتمان قرار دارند، بر اساس آن قواعد رفتار می‌کنند، می‌فهمند، فکر می‌کنند و به طرح ایده می‌پردازند.

از نظر فوکو، فردی که در یک گفتمان محصور می‌شود، در رفتار خود، در فهم خود و در طرح ایده خود، نقش فعالی ندارد، بلکه عوامل دیگری جز ذهنیت او در روند بروز رفتار، فهم و تولید آن ایده حاکم‌اند. در واقع، نقش قواعد حاکم بر آن فرد، که گفتمان بر او تحمیل می‌کند، از نقش خود فرد به عنوان فهم کننده، یا عرضه کننده یک ایده بیشتر است. فوکو بیش از آنکه بر نقش مؤلف به عنوان فاعل شناسا² در شکل‌دهی به متن و معنای آن تأکید کند، بر نقش قواعد حاکم بر صورت‌بندی گزاره‌های موجود در دانش عصر حیات مؤلف تأکید می‌کند. (فوکو، 1378، ص 24-27)³ همچنین فوکو معتقد است که هر گفتمان با نظام قدرتمندی که دارد، معیار داوری را هم در مورد کنش‌هایی که در محدوده آن صورت می‌گیرد، به فرد تحمیل

¹.actions

².subject

³. نیز ر.ک: ضیمران، 1378، ص 26-27.

می‌کند. به این ترتیب، فرد از آن رو که بر اساس معیارهای آن گفتمان داوری می‌کند، کنش‌های صورت گرفته در آن گفتمان را، که به ناچار بر اساس قواعد آن گفتمان انجام پذیرفته‌اند، «معمول‌ترین»، «درست‌ترین»، و «بدیهی‌ترین» کنش‌های ممکن می‌داند. (میلز، 1382، ص 28-30)

حال فرض کنیم آن پدیده‌ای که انسان با آن ارتباط برقرار می‌کند و آن را می‌فهمد، یک روایت باشد. زید، این روایت را در زمان *t* و در گفتمان A با قواعد، الگوها و معیارهای مربوط به آن، به صورت *x* می‌فهمد. بر اثر گذشت زمان (یعنی در زمان *t'*) با تحوّل گفتمان A و تبدیل آن به گفتمان B، قواعد، الگوها و معیارهای آن نیز متحوّل می‌شوند. حال عمرو که در زمان *t'* و در گفتمان B زندگی می‌کند، از آنجا که روایت مورد بحث را با الگوها، قواعد و معیارهای گفتمان B می‌فهمد، آن روایت را به ناچار به صورت *y* خواهد فهمید. نکته‌ی مهم در اینجا آن است که گفتمان B، قواعد، الگوها و معیارهای خود را به گونه‌ای کاملاً ناخودآگاه به عمرو تحمیل می‌کند و به این ترتیب، فهم عمرو از روایت برای خود او، کاملاً «بدیهی» و «معقول» به نظر می‌رسد. همین اتفاق برای فهم زید و عمرو از آن روایت، زمانی که دو گفتمان A و B در یک زمان، اما در دو نقطه جغرافیایی متفاوت حاکم باشد، نیز رخ خواهد داد.

3. روایت «انا قتیل العبره»

در متون روایی شیعه، روایتی به نقل از امام حسین (ع) آمده، مبنی بر اینکه حضرت فرموده‌اند: «انا قتیل العبره». برای نمونه در *کامل الزیارات* ابن قولویه، بابی با عنوان «باب فی أن الحسین (ع) قتیل العبره لایذکره مؤمن الا بکی» وجود دارد که ذیل آن، 8 روایت با اختلاف در لفظ نقل می‌کند (1417ق، ص 215) که طی آن‌ها امام (ع) خود را «قتیل العبره» یا «قتیل العبرات» معرفی کرده‌اند.¹ در برخی دیگر از این روایات، این گونه آمده که دیگر معصومین مانند امیرالمؤمنین (ع) یا امام صادق (ع) ایشان را با عنوان «قتیل العبره» خوانده‌اند. (همان، ص 214-216)² شیخ صدوق هم روایاتی را با الفاظ و مضامین

¹ برای نمونه، این روایت که ابن قولویه در *کامل الزیارات* آورده است: «حدثنی ابي، عن سعد بن عبدالله، عن الحسن بن موسی الخشاب، عن اسماعیل بن مهران، عن علی بن ابی حمزه، عن ابی بصیر، قال: قال ابو عبدالله (ع): قال الحسین بن علی (ع): انا قتیل العبره لایذکرنی مؤمن الا استعبر.» (ص 215)

² برای نمونه، «عن ابی عبدالله (ع)، قال: نظر امیرالمؤمنین (ع) الی الحسین فقال: یا عبرة کل مؤمن، فقال: انا یا ابتاه، قال: نعم یا بنی.»

بسیار مشابه در دو کتاب *امالی* (ص 200)¹ و *ثواب الاعمال* (ص 98)² خود ذکر کرده است.

فصل مشترک تمام این روایات را، که ایده اصلی برآمده از آن‌ها را نیز دربردارد، می‌توان عبارت «انا قتیل العبره» دانست که معادل فارسی آن، «من کشته اشک روانم» خواهد بود. ایده اصلی‌ای که از این روایت می‌توان دریافت - آن‌گونه که سال‌ها در فرهنگ شیعی نیز بوده است - آن است که پدیده گریه بر ابا عبدالله (ع) امری پسندیده است. از همین رو، آنچه در فرهنگ شیعی بر پایه این روایت و روایات مشابه آن شکل گرفته است، گریه بر حضرت ابا عبدالله (ع) به سبب شهادت آن سرور در صحرای کربلاست.

در کنار این روایت، البته باید از مجموعه گسترده‌ای از روایات یاد کرد که بر فضیلت و ثواب گریه بر ابا عبدالله (ع) و یاران ایشان دلالت دارد. از جمله شیخ طوسی در کتاب *امالی*، روایتی را از امام صادق (ع) نقل کرده که حضرت فرمودند: «زاری و گریه ناپسند است، مگر زاری و گریه بر حسین» (ص 162)³ در همین کتاب، روایت دیگری از امام صادق (ع) وارد شده، که حضرت از طلب آمرزش امام حسین (ع) و پدران ایشان برای کسی خبر می‌دهند که بر ایشان گریه کند. (همان، ص 55)

روایت دیگری که بر اهمیت گریه بر امام حسین (ع) دلالت دارد، سخن امام زین العابدین (ع) است که علی بن ابراهیم قمی، در تفسیر خود، آن را از امام صادق (ع) نقل کرده است. امام صادق (ع) از جدشان نقل می‌کنند که فرمود: «هر کس بر کشته شدن حسین گریه کند، به گونه‌ای که اشک بر گونه‌هایش جاری شود، خداوند در قیامت او را به خاطر گریه‌اش در منزل‌هایی از بهشت جای می‌دهد تا سالیانی دراز در آن‌ها زندگی کند. (1387ق، ج 2، ص 291_292)⁴

¹ متن روایت که اختلافاتی در لفظ با برخی نقل‌های ابن قولویه دارد، این‌گونه است: «الحسین بن احمد بن ادریس (رحمه الله)، قال: حدثنا ابي، عن محمد بن الحسين بن ابي الخطاب، عن الحكم بن مسكين الثقفي، عن ابي بصير، عن الصادق جعفر بن محمد، عن آبائه (ع)، قال: قال ابو عبدالله الحسين بن علي (ع): انا قتيل العبره لا يذكرني مؤمن الا استعبر.»

² متن روایت این‌گونه است: «حدثني محمد بن موسى بن المتوكل قال: حدثنا علي بن الحسين السعد آبادي عن احمد بن عبدالله البرقي عن ابيه عن ابن مسكان عن هارون بن خارجة عن ابي (ع) قال: قال الحسين بن علي انا قتيل العبره، قتلت مكروباً وحقيق علي الله أن لا يأتيني مكروب الا ارده واقبله الى اهله مسروراً.»

³ متن روایت این‌گونه است: «قال (ع): كل الجزع والبكاء مكروه سوى الجزع والبكاء على الحسين (ع).»

⁴ متن روایت این‌گونه است: «عن ابي جعفر (ع)، قال: كان علي ابن الحسين (ع) يقول: أيما مؤمن دمعت عيناه لقتل الحسين بن علي عليهما السلام دمعة حتى تسيل علي خده يواه الله بها في الجنة غرفا يسكنها احقاباً [...]»

در *امالی* شیخ صدوق، نیز روایتی از امام صادق (ع) در فضیلت و ثواب برای کسی که در سوگ امام حسین (ع) شعری بسراید، وارد شده است. بر اساس نقل صدوق، امام می‌فرمودند که شاعران در رثای امام حسین (ع) شعر بسرایند و خود گریه می‌کردند. (ص 141-142) مجموعه‌ای از این روایات را می‌توان در *بحار الانوار* مجلسی، ذیل بابی با عنوان «باب ثواب البكاء علی مصیبتہ» یافت. (ج 44، ص 278-296) این مجموعه روایات که سخنی همسو با روایت مورد بررسی ما در این نوشتار دارند، و به این ترتیب تأییدی برای مضمون روایت ما محسوب می‌شوند، نشان از تأکید معصومین (ع) بر گریه بر امام حسین (ع) دارند.

4. فهم‌های حاصل از این روایت

1.4. دوره متأخر

مراجعه به متونی که در سده‌های متأخر شکل گرفته و در مورد این روایت سخنی به میان آورده‌اند، نشان می‌دهد که در مورد این روایت و معنا و کارکرد آن نظر مستقیمی اظهار نشده است. از میان منابع نگاشته شده در این دوره می‌توانیم از *بحار الانوار*، اثر علامه مجلسی یاد کنیم. علامه مجلسی، هنگام گردآوری و نقل این روایت با متن‌های مختلف آن از منابع گوناگون، از معنای ترکیب «قتیل العبره» سخن گفته است. وی دو معنا را برای این ترکیب بیان کرده و معتقد است که مدلول این عبارت این گونه می‌باشد:

1. کشته شدن من سببی برای گریه و اشک است. (ج 44، ص 279)¹

2. من کشته‌ای هستم که به خاطر او می‌گیرند. (همان، ج 98، ص 356)²

عبدالله بحرانی نیز در کتاب *العوامل خود* (ص 536)، به نقل دیدگاه علامه مجلسی بسنده کرده و به نظر می‌رسد به معنای قابل پذیرش بودن این دیدگاه در نزد وی است. طریحی نیز در دوره متأخر حیات اسلام، در کتاب *مجمع البحرین خود*، ذیل ماده «عبره» در مورد ترکیب «قتیل العبره» اظهار نظر کرده و پس از بیان معنای عبره، این روایت را این گونه معنا کرده است که: «از قتل من هر جا سخنی به میان آید، گریه و اشک جاری می‌گردد.» (ج 3، ص 110)

¹ اصل عبارت علامه مجلسی به این صورت است: «بیان: قوله انا قتل العبره ای: قتل، منسوب الی العبره والبكاء و سبب لها، او اقتل مع العبره والحزن وشدة الحال، والاول اظهر.»

² اصل عبارت این گونه است: «قوله: قتل العبرات العبره بالفتح الدمعة او تردد البكاء فی الصدر، ای القتل الذی تسکب علیه العبرات، كما قال صلوات الله علیه: انا قتل العبره لا یذکرنی مؤمن الا استعبر.»

با وجود آنکه در مورد کارکرد و آثار گریه بر ابا عبدالله (ع) در این دوره، نظر صریحی اظهار نشده است، و عالمان این عصر صرفاً به بیان معنای ترکیب «قتیل العبره» اکتفا کرده‌اند،¹ اما از طریق بررسی نوع دسته‌بندی روایات در آثار دائرة المعارف گونی که در این دوره نگاشته شده، و تأمل در محل قرار گرفتن این روایت، می‌توان به کارکردی که گریه بر ابا عبدالله (ع) در ذهن علمای آن عصر داشته است، نزدیک شد. علامه مجلسی، این روایت را در مجموعه روایاتی گنجانده است که به فضل گریه و ثواب آن برای مؤمن اشاره دارند. (1403ق، ج 44، ص 279-280)

میرزا حسین نوری نیز همانند علامه مجلسی، این روایت را در مجموعه روایاتی که به فضل گریه و ثواب آن برای مؤمن، و نیز اثر آن در بخشش گناهان وی اشاره می‌کنند، قرار داده است. (1408ق، ج 10، ص 312-313) این گونه دسته‌بندی خاص، ما را به این نکته رهنمون می‌شود که فهم از کارکرد و اثر گریه بر ابا عبدالله (ع) در دوره متأخر حیات اسلام، به این موضوع نزدیک بوده است که گریه بر ابا عبدالله برای فرد مؤمن، فضل و ثوابی در پی دارد و موجب بخشش گناهان وی می‌گردد. به عبارت دیگر، از دیدگاه آن‌ها گریه بر امام حسین (ع)، یک عمل عبادی و دارای آثار روحی و معنوی برای فرد مؤمن است. حاصل آنکه، فهم‌های صورت گرفته از پدیده گریه بر امام حسین (ع) را این گونه می‌توان خلاصه کرد: «عامل کسب فضل» و «عامل بخشش گناهان».

2.4. دوره معاصر

اما مراجعه به متونی که در دوره معاصر شکل گرفته و در طی آن به پدیده گریه بر امام حسین (ع) و کارکردهای آن برای مؤمنان اشاره شده است، نشان از چرخشی در فهم پدیده گریه بر حضرت ابا عبدالله (ع)، و نوع کارکردهای آن در دوره معاصر نسبت به دوره متأخر تاریخ اسلام دارد. در زیر نمونه‌هایی از این فهم‌ها را که در برخی از آثار پدید آمده در دوره معاصر به ثبت رسیده است، از نظر می‌گذرانیم:

امام خمینی (ره) گریه بر سیدالشهدا (ع) را در ابعاد روحی و عبادی آن متوقف نمی‌داند، بلکه ابعاد سیاسی نیز برای آن در نظر می‌گیرند. ایشان می‌فرمایند: «ما ملت گریه سیاسی هستیم؛ ما ملتی هستیم که با همین اشک‌ها سیل جریان می‌دهیم و سدهایی را که در مقابل اسلام ایستاده است، خرد می‌کنیم.» (1361ش، ج 13، ص 326)

¹ برای آگاهی از یک دسته‌بندی در مورد اظهارنظرهای صورت گرفته درباره این ترکیب، ر.ک: پژوهشی در حدیث قتل العبره، محمد احسانی فر لنگرودی، فصلنامه علوم حدیث، شماره 46، پاییز و زمستان 1386.

مرحوم استاد محمدتقی شریعتی، منحصر کردن هدف حرکت امام حسین (ع) در گریه بر ایشان به جهت آمرزیده شدن را به طور قطع رد می‌کند و این نگاه را نگاهی ناقص می‌خواند. ایشان هدف اصلی امام را به ارمغان آوردن رهایی و آزادی برای شیعیان می‌داند. (1336ش، ص 9-11)

مرحوم دکتر شریعتی گریه بر حضرت ابا عبدالله (ع) را پیامی می‌خواند که از طرفی اهمیت مسئله شهادت را در راه باورهای دینی به مردم منتقل می‌کند، و از طرف دیگر، ظالمت حاکمان را به گوش همگان می‌رساند. وی معتقد است گریه، نشانه‌ای است از فاجعه‌ای که رخ داده و ظلمی که بر مردمان رفته، و هشدار است به مسلمان شیعی که همواره باید آماده شهادت و مبارزه با ظلم باشد (1351ش، ص 43)

محمد مهدی رکنی در کتاب خود با عنوان *ارزیابی گریه*، در کنار دو ویژگی گناه‌زدایی و آرامش‌دهندگی به آلام، تهییج مؤمنان علیه ظلم را نیز از ویژگی‌های گریه بر ابا عبدالله برمی‌شمرد. وی با در نظر گرفتن «بعد سیاسی» برای گریه، معتقد است که گریه اگرچه از یک سو، روح را تلطیف می‌کند، از سوی دیگر، احساسات را تهییج می‌نماید، و بهترین محرک و وادارکننده عزاداران به تبعیت از امام خویش است. وی بر این باور است که گریه در «بعد مبارزاتی» خود نیز همانند دو بُعد «گناه‌زدایی» و «آرامش‌دهندگی به آلام» که در دوره متأخر به آن‌ها توجه می‌شد - ارزشمند است و عامل تحولات اجتماعی و تقویت‌کننده روحیه دلاوری است. در واقع، زمانی که حق کسی یا گروهی تضییع شد، و آن فرد یا گروه توان مقابله با نیروهای ظالم را نداشت، این «سلاح گرم» گریه است که نفرت و خشم مظلوم را نشان می‌دهد. (ر.ک: ص 20-22)

نویسنده‌ای دیگر که کتاب خود را *گریه: حربه‌ای در دست شیعه* نام نهاده، یکی از علل گریه و عزاداری برای امام حسین (ع) را بزرگ‌ترین «جهاد» و عامل آگاه‌کننده مردم می‌داند که موجب می‌شود مردم به انقلاب و جهاد امام حسین (ع) بیندیشند. (کاویانی، بی‌تا، ص 22-24)

نویسنده‌ای دیگر در اثر خود با عنوان *عزاداری از نگاهی دیگر*، یکی از آثار و فواید عزاداری را «اعلام بیزاری از ستمگر» که در واقع نفی و طرد اوست، بیان می‌کند و معتقد است که این بدان معناست که عمل ظالم، مورد قبول فرد نیست. وی بیان می‌کند که این عزاداری‌ها در واقع، اجرای نوعی «مانور معنوی-سیاسی» نیز می‌باشد، یعنی آنکه عزاداران همه بر محوریت امام حسین (ع) منسجم می‌شوند. (مولایی، 1375، ص 106-107) نویسنده یکی دیگر از کارکردهای گریه بر امام حسین (ع) را «استفاده از

آهرم مظلومیت» می‌داند؛ یعنی طرفداران فرد مظلوم با گریه خود، افکار عمومی را جلب می‌کنند، و علیه ظالم می‌شوراندند و اهداف خود را این‌گونه به پیش می‌برند. (همان، ص 110)

به طور خلاصه می‌توان گفت که در دیدگاه‌های طرح شده در دوره معاصر، گریه بر ابا عبدالله به عنوان «سیل سدشکن»، «عامل آگاهی‌بخش به مسلمانان نسبت به ظلم ظالم»، «سلاح گرم»، «حربه»، «جهاد»، و «مانور معنوی-سیاسی» معرفی شده است. برخی نیز همانند استاد محمدتقی شریعتی انحصار کارکرد گریه را بر کسب ثواب و آمرزش گناهان شیعیان رد می‌کنند.

مقایسه میان فهم‌های صورت گرفته از پدیده گریه بر امام حسین (ع)، و کارکردها و آثار آن برای فرد و جامعه، در دو دوره متأخر و معاصر حیات اسلام، به روشنی تحوّل در فهم‌های ارائه شده از این پدیده را نشان می‌دهد. آثار مترتب بر گریه بر ابا عبدالله (ع) را در دوره متأخر در دو کارکرد گناه‌زدایی، و کسب فضیلت و ثواب (یعنی دو بُعد عبادی و روحی) می‌توان خلاصه کرد، اما در دوره معاصر، یک کارکرد سوم که در واقع بُعد دیگری برای آن است، مورد توجه قرار می‌گیرد، و آن، همان بُعد سیاسی گریه است. این کارکرد تازه برای گریه که در لباس «عامل انسجام ملت» و «تهییج احساسات بر علیه ظالم» ظاهر می‌شود، در نهایت، عامل ایجاد تحولات اجتماعی معرفی می‌گردد. در دوره معاصر، گریه دیگر واکنشی منفعلانه در برابر ظلم ظالم بر مظلوم نیست، یعنی دیگر صرفاً یادآوری حرکت امام حسین (ع) در کربلا، و ذکر مصیبت وارده بر حضرت نیست، بلکه «سلاحی گرم» و «موجی سیلگون» است که موانع ظالمان را در مقابل حرکت مظلومان برمی‌چیند. اوصاف و تعابیر بیان شده برای گریه که در جمله پایانی بند پیشین ذکر شد، به روشنی این بُعد جدید را نشان می‌دهد. این کارکرد سوم در دوره معاصر، گاه پررنگ‌تر و چشم‌گیرتر از دو بعد دیگر جلوه می‌کند و در برخی موارد، آن‌ها را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد.

5. تحلیل دیدگاه‌های طرح شده

تا اینجا دانستیم که تحوّل در فهم آثار و کارکردهای گریه بر امام حسین (ع)، در دوره معاصر نسبت به دوره متأخر تاریخ تشیع به وجود آمده است، اما چگونه می‌توان چنین تحوّل را با تکیه بر مفهوم گفتمان تحلیل کرد؟ فرضیه‌ای که در اینجا می‌توان ارائه کرد، آن است که بیان کارکرد جدید (کارکرد سیاسی) برای گریه بر ابا عبدالله (ع)

در دوران معاصر، می‌تواند تحت تأثیر تحوّل‌ی صورت گرفته باشد که در اندیشهٔ سیاسی شیعه در دوران معاصر به وجود آمده است.

مورّخین اندیشهٔ سیاسی شیعه، اواخر سدهٔ 13 قمری را دوران آغاز تحوّل در اندیشهٔ سیاسی شیعه معرفی می‌کنند. آنان معتقدند که در این دوره، تحت تأثیر عواملی که شاید مهم‌ترین آن‌ها، دست‌اندازی استعمارگران به سرزمین‌های اسلامی باشد، سیاست‌ورزی به عنوان بُعدی مهم از ابعاد حیات اجتماعی انسان، مورد توجه علمای اسلام، به خصوص علمای شیعی قرار گرفت. در حوزهٔ فرهنگی ایران، این جریان از آغاز دورهٔ مشروطیت تا مقدمات شکل‌گیری انقلاب اسلامی قابل پیگیری است. طی این دورهٔ نسبتاً طولانی، علمای شیعی تلاش کردند تا مفاهیم و گزاره‌های جدیدی را که در حوزهٔ سیاست و حکومت با آن مواجه بودند، با شریعت اسلامی تطبیق دهند. (کدیور، 1378ش، ص 253-255) به این ترتیب، تحولات عمده‌ای در اندیشهٔ سیاسی معاصر شیعه به وجود آمد که عمده‌ترین آن‌ها را می‌توان احیای مفهوم «ولایت» دانست، مفهومی که پس از غیبت حضرت ولی عصر (عج)، عملاً محتوای بالنده خود را از دست داده بود و در لابلای متون کلامی و فقهی شیعی، گرفتار و مهجور مانده بود. بر اساس این مفهوم، در هر دوره‌ای فردی باید زعامت دینی و سیاسی جامعهٔ شیعه را به دست بگیرد، و آن جامعه را در مسیر حرکت رو به پیش رهبری کند. احیای این مفهوم از ابتدای دورهٔ مشروطیت با کوشش افرادی از جمله میرزای شیرازی (1312-1230ق) و شیخ فضل‌الله نوری (1327-1259ق) آغاز شد و به دست کسانی مانند مرحوم آخوند خراسانی (1329-1255ق) و میرزای نائینی (1342-1277ق) ادامه یافت، و در نهایت با مجاهدت‌های امام خمینی (1407-1320ق) به اوج خود رسید و در نظریات ایشان، شکل نهایی و متعالی خود را یافت. (نامدار، 1376ش، ص 108-110) در کنار احیای مفهوم ولایت، شکل‌گیری دستگاه مرجعیت و سپس تبدیل آن به یک رهبری متمرکز با قدرت مالی و معنوی بسیار- به خصوص در دورهٔ حیات شیخ انصاری- اندیشهٔ تشکیل یک حکومت شیعی به رهبری یک عالم دینی کم‌کم شکل گرفت. (عنایت، 1380ش، ص 279-277) به این ترتیب، ضرورت تشکیل یک حکومت دینی به رهبری یک «ولی فقیه» به اوج خود رسید.

اما این تنها تحوّل در اندیشهٔ سیاسی شیعه در دوران معاصر نبوده است. در کنار این تحولات، در روند تطبیق مفاهیم شریعت با مفاهیم و گزاره‌های حوزهٔ سیاست از سوی علمای شیعی، در مفاهیم «تقیه» و «شهادت» نیز بازاندیشی‌هایی انجام گرفت. در این بازاندیشی‌ها، فاصلهٔ میان حالت واقع و حالت مطلوب، دیگر امری اجتناب‌ناپذیر دانسته

نمی‌شد، و از خود گذشتگی در راه دین و اصول آن، مختص نخبگان معصوم خوانده نمی‌شد (همان‌جا)

به این ترتیب، تلاش برای تبدیل «حالت واقع» به «حالت مطلوب» - که گونه‌ای بازتعریف در مفهوم تقیه را در پی داشت - «ممکن» و «مطلوب» انگاشته شد. نیز ایده اختصاص داشتن شهادت و از خود گذشتگی در راه دین به معصومان و نخبگان برگزیده، از میان رفت و شهادت و ایثار در راه مذهب از وظایف همه امت شیعی محسوب شد.

در جریان تحولات اندیشه سیاسی شیعه، البته نباید نقش دکتر علی شریعتی را در مطرح نمودن اسلام به مثابه تنها دستگاه فکری شایسته و مبارز، برای انبوهی از جوانان ایرانی از نظر دور داشت.¹ وی طی آثار گوناگون خود همانند *امت و امامت*، *شهادت*، *شیعه یک حزب تمام* و بسیاری آثار دیگر، با خوانشی که از اسلام شیعی ارائه کرد، توانست گروه زیادی از جوانان ایرانی را در دوره معاصر به سمت اسلام شیعی به عنوان یک مذهب صاحب پیشوا و ظلم‌ستیز بکشاند و مانع جذب آن‌ها به سایر گروه‌های فکری از جمله گروه‌های چپ‌گرا گردد، گروه‌هایی که در دوره فعالیت خود، دین را توجیه‌گر وضع موجود، عامل ایستایی و افیون توده مردم می‌خواندند.²

این بازاندیشی‌ها در اندیشه سیاسی شیعه در دوره معاصر، موجب گشت که امت شیعه در نظر، راه خود را جهت فراهم‌سازی زمینه‌ای برای اجرای قوانین اسلامی، از طریق تلاش بی‌وقفه جهت برپایی یک حکومت دینی در زمان غیبت معصوم (ع) به رهبری یک عالم دینی بازیابی کند.

اگر بخواهیم تحوّل در کارکردهایی را که برای گریه بر ابا عبدالله بیان شد، بر پایه تحوّل گفتمانی یاد شده در اندیشه شیعه تبیین کنیم، باید بگوییم که این تحوّل گفتمانی، موجب تحوّل در عزاداری برای امام حسین (ع)، و در رأس آن گریه بر ایشان گردیده است. توضیح مطلب آنکه به نظر می‌رسد این تحوّل گفتمانی موجب شد، تا عزاداری برای امام حسین (ع) و گریه که شاخص‌ترین بخش آن است، به عنوان مسیری برای انسجام و وحدت شیعیان، و تهییج احساسات آن‌ها برای مقابله با ظلم، جهت برپا کردن یک نظام سیاسی اسلامی فهم شود. در واقع، گرایش شیعه به تن در دادن به نظام حاکم و روی آوردن به تقیه به عنوان یک شیوه مسالمت‌جویانه در عمل، موجب شد که «گریه کردن» و نه «ارشاد» یا «آگاهی‌یابی سیاسی»، تنها هدف از کل یاد و

¹ ر.ک: حمید عنایت، 1380، ص 268-274.

² ر.ک: همان‌جا.

خاطره مجاهدت‌های امام حسین (ع) شناخته شود. در واقع، گرایش غالب از این واقعه، بیشتر به دست دادن روایتی تنها سوگمندان از این واقعه بوده است. (همان، ص 312)¹

اما گفتمان جدید اندیشه سیاسی شیعه، که برپایی یک حکومت دینی به رهبری یک فقیه را دنبال می‌کرد، موجب شد تا حرکت امام حسین (ع) در صحرای کربلا به عنوان الگویی برای امت شیعی جهت مقابله با ظلم دوران خود، و کوشش برای برپایی یک حکومت اسلامی برای نابودی ظلم و پلیدی مطرح گردد. به این ترتیب گریه فرد بر ابا عبدالله (ع) نیز رنگ و بویی ظلم‌ستیزانه به خود می‌گیرد (عزتی، بی‌تا، ص 162-164) و الگو و اسوه قیام‌های ظلم‌ستیزانه می‌گردد.² در واقع، این تحوّل گفتمانی موجب شد تا فهم از گریه به عنوان واکنشی نسبت به شهادت امام حسین (ع)، از امری «منفعل» به امری «فعال» تبدیل گردد و از آن به مثابه عملی جهت ایجاد انگیزه برای هم‌سنخ ساختن فعل خود با فعل امام حسین (ع) در مقابله با ظلم استفاده گردد. به این ترتیب فهمی از کارکرد و اثر گریه در دوره معاصر حیات اسلام شکل می‌گیرد که در دوره متأخر سابقه نداشته است. در طول این دوره، فراوان می‌توان این مسئله را یافت که در تقابل ظالم و مظلوم، قطب ظالم به یزید، و قطب مظلوم به امام حسین (ع) یا یاران ایشان تشبیه می‌شوند.³ در واقع، بر اساس گفتمان معاصر پدیده عاشورا و حرکت امام حسین (ع)، الگویی تکرارپذیر برای شیعیان در مقابل قدرت‌های زورگو تلقی می‌گردد.

از جمله پژوهشگرانی که در دوره معاصر به مسئله عاشورا از زاویه بُعد سیاسی آن پرداخته، و در بررسی خود به وضوح، تحت تأثیر گفتمان معاصر از فهم مسئله عاشورا قرار گرفته، رسول جعفریان است. وی در کتاب خود با عنوان تأملی در نهضت عاشورا، از «جنبش» کربلا به مثابه «حرکت سیاسی از نوع انقلابی آن»، به جهت جایگزین کردن «حکومتی» علوی به جای «نظامی» اموی سخن می‌گوید. (جعفریان، 1388ش، ص 283)

وی از جریانی که در پرداختن به مسئله عاشورا، اصالت را به بُعد فضیلتی و نه سیاسی آن می‌دهند، با عنوان جریان «صوفیانه»، یاد می‌کند و با نفی و تخطئه نگاهی که کمترین توجهی به بُعد سیاسی عاشورا ندارد (همان، ص 326)، تلاش می‌کند تا محوریت را به بُعد سیاسی این واقعه بدهد.⁴

6. نتیجه‌گیری

¹. تأکیدها از نگارندگان است.

². ر.ک: جعفریان، 1388ش، ص 324-326.

³. برای برخی دیگر از تحلیل‌ها درباره طلوع نگاه سیاسی به واقعه عاشورا، ر.ک: همان، ص 310-311.

⁴. ر.ک: همان، ص 283-316.

بررسی مسئله شکل‌گیری تغییر و تحول در فهم از روایات اسلامی، با استفاده از ابزارهایی علمی که به تحلیل و بررسی متون و فهم آن‌ها می‌پردازند، می‌تواند در کنار روش‌هایی که در سنت اسلامی برای حل مسئله یاد شده ابداع شده، مورد استفاده قرار گیرد. در این نوشتار، با استفاده از مفهوم گفتمان به تحلیل تحولات صورت گرفته در فهم روایت «ناقتیل العبره» و کارکردهای آن پرداخته شد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که فهم از این روایت در دوره متأخر تاریخ تشیع به این گونه بوده که از آن ستوده بودن امر گریه برداشت می‌شده است؛ چه، آن را وسیله یا راهی جهت کسب فضل و ثواب و بخشایش گناهان می‌شناخته‌اند؛ اما در دوره معاصر، افزون بر فهم پیشین از این روایت، ضرورت گریه به منظور مقابله با ظالم، آن گونه که امام حسین (ع) خود این مسیر را انتخاب فرمودند، فهم شده است. تحلیل ما از این تحول در فهم آن است که تحول گفتمان سیاسی شیعه در دوره معاصر و به وجود آمدن ضرورت تشکیل یک حکومت دینی به رهبری یک عالم دینی، موجب شد تا گریه، ابزاری برای اتحاد عموم اعضای جامعه شیعی، و نیز ایجاد آگاهی و هوشیاری در آن‌ها نسبت به ظلم ظالم تلقی و فهم شود. به این ترتیب، گریه در دوره معاصر، نسبت به واقع بیرونی حالتی فعال گرفته است، وضعیتی که در دوره متأخر سراغی از آن نمی‌توان گرفت.

در پایان باید اشاره کرد که در مورد این نمونه، تنها تحول صورت گرفته در فهم گریه و کارکردهای آن در دو دوره متأخر و معاصر حیات اسلام را مورد بررسی قرار گرفت. احتمالاً با بررسی‌های دقیق‌تر، بتوان تحولاتی نیز در فهم از این پدیده، در دوره‌های متقدم یا میانه تاریخ اسلام، یا حتی تحولاتی جدا از تحولاتی که در بالا یاد شد، در دوره‌های متأخر و معاصر شناسایی کرد.

منابع

1. ابن بابویه، محمد بن علی (م 381 ق)؛ الامالی؛ ج 1، قم: مؤسسة البعثة، 1417ق.
2. _____؛ ثواب الاعمال؛ ج 2، قم: منشورات الرضی، 1368ش.
3. ابن قولویه، جعفر بن محمد (م 368 ق)؛ کامل الزیارات؛ ج 1، قم: مؤسسه نشر الفقاهه، 1417ق.
4. احسانی فر لنگرودی، محمد؛ پژوهشی در حدیث «قتیل العبره»، مجله علوم حدیث، شماره 46-45، 1386ش.
5. انوری، حسن؛ فرهنگ بزرگ سخن؛ ج 1، تهران: انتشارات سخن، 1381ش.
6. بحرانی، عبدالله (م 1130 ق)؛ العوالم؛ ج 1، قم: مدرسه الامام المهدی، 1407ق.
7. جعفریان، رسول؛ تأملی در نهضت عاشورا؛ ج 1، تهران: نشر علم، 1388ش.
8. خمینی، روح الله؛ صحیفه نور: مجموعه رهنمودهای امام خمینی؛ تهران: انتشارات وزارت ارشاد، از 1361 به بعد.
9. رکنی یزدی، محمد مهدی؛ ارزیابی گریه؛ ج 1، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، 1362ش.
10. شریعتی، علی؛ یاد و یادآوران؛ ج 1، تهران: سازمان انتشارات حسینیه ارشاد، 1351ش.
11. شریعتی، محمد تقی؛ چرا امام حسین قیام کرد؟؛ ج 1، تهران: مؤسسه بعثت، 1336ش.
12. ضیمران، محمد؛ میشل فوکو: دانش و قدرت؛ ج 1، تهران: انتشارات هرمس، 1378ش.
13. طریحی، فخرالدین بن محمد (م 1085 ق)؛ مجمع البحرین؛ ج 1، قم: مؤسسه البعثة، 1414ق.
14. طوسی، محمد بن حسن (م 460 ق)؛ الامالی؛ ج 1، قم، دار الثقافة للطباعة و النشر و التوزیع، 1414ق.
15. عزتی، ابوالفضل؛ اسلام انقلابی و انقلاب اسلامی؛ ج 1، بی جا: انتشارات هدی، بی تا.
16. عمید زنجانی، عباسعلی؛ مبانی و روش های تفسیر قرآن؛ ج 2، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1379ش.
17. عنایت، حمید؛ اندیشه سیاسی در اسلام معاصر؛ ترجمه بهاءالدین خرمشاهی؛ ج 4، تهران: انتشارات خوارزمی، 1380ش.
18. فوکو، میشل؛ نظم گفتار؛ ترجمه باقر پرهام؛ ج 1، تهران: انتشارات آگاه، 1378ش.
19. قمی، علی بن ابراهیم (م 329 ق)؛ تفسیر القمی؛ به کوشش سید طیب الموسوی الجزایری، بی جا، مطبعة النجف، 1387ق.
20. کاویانی، الف؛ گریه حربه ای در دست شیعه؛ ج 1، قم: نشر حر، بی تا.
21. کدیور، جمیله؛ تحوّل گفتمان سیاسی شیعه در ایران؛ ج 1، تهران: طرح نو، 1378ش.
22. مجلسی، محمد باقر (م 1111 ق)؛ بحار الانوار؛ ج 2، بیروت: مؤسسه الوفا، 1403ق.

23. معین، محمد؛ فرهنگ فارسی (متوسط)؛ چ 2، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، 1354 ش.
24. مولایی، حمید؛ «عزاداری از نگاهی دیگر»، در مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی امام خمینی و فرهنگ عاشورا، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، 1375 ش.
25. میلز، سارا؛ گفتمان؛ ترجمه فتاح محمدی؛ چ 1، زنجان: نشر هزاره سوم، 1382 ش.
26. نامدار، مظفر؛ رهیافتی بر مبانی مکتب‌ها و جنبش‌های شیعی در صد ساله اخیر؛ چ 1، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1376 ش.
27. نوری، حسین بن محمد تقی (م 1320 ق)؛ مستدرک الوسائل؛ چ 1، بی‌جا: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، 1408 ق.
28. هارلند، ریچارد؛ ابرساختگرایی: فلسفه ساختگرایی و پس‌ساختگرایی؛ ترجمه فرزانه سجودی؛ چ 1، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، 1380 ش.