https://jhr.ui.ac.ir/?lang=en
Journal of Historical Researches
E-ISSN: 2476-3306
Document Type: Research Paper
Vol. 16, Issue 4, No.64, 2025
Received: 28/09/2024 Accepted: 07/05/2025

Analysis of the Discourse in Imam Hussein's Letters to the Kufans During the Ashura Event

Soodabeh Zajkani
PhD Student in Islamic History, Department of History, Faculty of Literature, Al-Zahra University, Tehran, Iran
s.zajkani@alzahra.ac.ir

Hedieh Taghavi *
Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran
h.taghavi@alzahra.ac.ir

Abstract
The event of Ashura, occurring in the latter half of the first century AH, gave rise to a religious discourse and ideological framework that, while unequivocally denouncing the oppressive ruler, delineated the roles and attributes of the Imam as the legitimate leader of the community. This discourse, through fostering public consciousness and enlightenment, underscored the imperative of civic participation and accountability in relation to political authority. In its essence, it stood in fundamental opposition to the dominant ruling discourse, which, by invoking the theory of divine caliphate and emphasizing Arab traditions, sought to co-opt dissent and legitimize its hegemony by any available means. The discursive dissonance between these two paradigms provided fertile ground for the discursive confrontation between Imam Hussein (AS) and Yazid, a confrontation distinctly observable in the textual exchange of their respective letters. This study employs the discourse analysis framework of Laclau and Mouffe (2014)—who conceptualize discourse as extending beyond mere linguistic structures into the political, social, and cultural spheres—to critically examine the following two research questions: 1) How did the discursive conflict between Imam Hussein (AS) and Yazid unfold within the texts of Yazid's letters to his governors and Imam Hussein's letters to the people of Kufa? 2) Upon which nodal points and associated signifiers did each discourse endeavor to fix meaning and establish hegemonic authority? The findings of the study reveal that Yazid, under the guise of religious legitimacy, sought to consolidate his rule by invoking the theory of divine caliphate and emphasizing Arab traditions, endeavoring to align Imam Hussein (AS)—a central religious figure—with his regime. In stark contrast, Imam Hussein (AS), by firmly rejecting such overtures, emphasized the necessity of religious reform within governance. Consequently, the letters reveal the emergence of a justice-centered discourse rooted in authentic Islam, standing in direct opposition to Yazid's power-centric aims predicated upon a distorted interpretation of Islam.

Keywords: Letters of Imam Hussein (AS), the Kufans, Ashura, Discourse Analysis.

Introduction
The letters of Imam Hussein to the people of Kufa constitute some of the most significant historical and religious

* Corresponding author

2476-3306 © University of Isfahan
This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

10.22108/jhr.2025.142919.2709

documents in Islamic heritage. They reflect Imam Hussein's profound commitment to the Muslim ummah and his dedication to rectifying its affairs. Composed during a critical and volatile period preceding the event of Ashura, these letters responded to the persistent invitations from the Kufans, who sought Imam Hussein's leadership against the Umayyad regime. According to primary historical sources, three such letters are recorded. A discourse analysis of these letters sheds light on Imam Hussein's ideological position, clarifying his refusal to cooperate with Yazid's governance and his intention to challenge it. By identifying the discourse embedded in these letters, a deeper understanding of Imam Hussein's objectives and motivations during the Ashura movement can be achieved. Although a comprehensive analysis of the Imam's motivations requires an examination of his broader oratory and actions, focusing on these primary historical documents allows for a study untainted by the political or sectarian biases that often permeate later historiography. This method provides a more objective basis for understanding the Imam's decision to accept the Kufan invitation despite the grave risks involved.

In gathering the letters of Imam Hussein (AS) to the Kufans, this study draws upon Shi'a historical and narrative sources up to the mid-fifth century AH. These sources are critical not only for their chronological proximity but also because they constitute the foundation upon which subsequent historiography was built. It is also essential to note that these letters were written in direct response to the Kufans' appeals. Given Imam Hussein's character and his responsiveness to the needs of the Muslim community, such a reply was a natural and expected course of action. This pattern of responding to the requests of the people is consistently observable in the leadership styles of Imam Hussein and other Imams and merits independent research.

The content of Imam Hussein's letters is recorded in major primary sources such as al-Ṭabarī's (1967) *Tārīkh al-Rusul wa-l-Mulūk*, which relies on Abu Mikhnaf's accounts of the Karbala events — a source esteemed among both Shi'a and Sunni scholars. Abu Mikhnaf, citing eyewitnesses or near-eyewitnesses, provides a narrative closely aligned with the temporal context of Ashura. Moreover, these letters are not isolated reports transmitted by a single narrator; they are corroborated across multiple authoritative early sources, including al-Balādhurī's *Ansāb al-Ashrāf* and al-Dīnawarī's *Akhbār al-Ṭiwāl*. According to the principles of hadith criticism and historiography, when a report is consistently transmitted through multiple early independent sources, its credibility is greatly strengthened. Additional references to these letters appear in works such as Ibn Aʿtham's (1990) *al-Futūḥ* and Shaykh Mufīd's (1993) *al-Irshād*. The repeated citation of these letters in primary sources, combined with their thematic content emphasizing religious reform and guidance, strongly indicates their authenticity and justifies their selection for discourse analysis.

Several studies have addressed the broader topic of Ashura. For instance, *Ashura Studies* Esfandiyari (2023) investigates the objectives of Imam Hussein's uprising, categorizing various scholarly views and offering a structured presentation of each. Based on this research, seven theories concerning the Imam's goals have been identified: 1) refusal of allegiance (defensive stance), 2) governance and martyrdom, 3) mystical martyrdom, 4) duty-bound martyrdom, 5) redemptive martyrdom, 6) political martyrdom, and 7) the establishment of governance. Esfandiari, in his treatment of Ashura's objectives, explicitly asserts that Imam Hussein sought to establish justice and combat corruption, even at the cost of his own life and that of his family.

Certain works have focused exclusively on the collection of Imam Hussein's correspondence, including *Makātīb al-Aʾimma* by Ahmadi Mianji (2005), *Makātīb al-Aʾimma* by Sulaymanzadeh Afshar (2011), and *Mawsūʿat Kalimāt al-Imām al-Ḥusayn (AS)*. Additionally, Hosseini's (2016) *The Letters of Imam Hussein (AS)* offers a compilation and summary of these communications. Other research has engaged in content and structural analysis of the letters, such as *Content Analysis of the Correspondences and Negotiations of Imam Hussein (AS) during the Ashura Uprising* (Fattahi-Zadeh & Babazadeh, 2018) and *Content of Imam Hussein's Letters to His Opponents* (Fakhraei & Namvar, 2022).

The present study, by concentrating specifically on the letters addressed by Imam Hussein (AS) to the Kufans, seeks to extract and elucidate the discourse therein—one derived from the Imam's religious and ideological vision during the Ashura uprising—set against the backdrop of the dominant hegemonic discourse propagated by the Umayyad regime within the Islamic society.

Materials and Methods

According to the discourse analysis methodology developed by Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, all social phenomena can be examined and analyzed through discursive instruments. In this theoretical framework, elements and signifiers that do not naturally belong together are articulated into a new assemblage, thereby acquiring a new identity. The articulated concepts within a discourse are organized around a central signifier (nodal point), through which their meanings become stabilized. Within this discursive field, however, floating

signifiers remain unsettled and ambiguous until they are fixed.

In Laclau and Mouffe's (2014) theory, every discourse necessarily requires a competing discourse for its existence. Discourses are constituted through opposition and differentiation; thus, the identity of discourse is contingent upon the presence of the 'Other'. Consequently, discourses continually engage in the production of alterity. The concept of 'otherness' is inherently associated with the processes of foregrounding and marginalization. In this process, the signifiers and strengths of one's own discourse are accentuated, while the signifiers and strengths of the opposing discourse are marginalized. Furthermore, the processes of exclusion and emphasis are critical factors in the establishment and decline of hegemonies. In discursive struggles, each discourse seeks to maintain and perpetuate its hegemonic position by highlighting its own strengths and the weaknesses of its rivals while downplaying its own weaknesses and the strengths of competing discourses.

The processes of foregrounding and marginalization lead to the polarization of discursive chains and texts, structuring them around two poles: 'us' and 'them'. The positive pole is always aligned with 'us', and the negative pole with 'them'.

The methodological model of Laclau and Mouffe's (2014) discourse analysis can be briefly summarized in two main steps:

1. Describing the discursive semantic system, identifying signifiers, articulations, and discursive fields.
2. Investigating the theory of the discursive community, which involves analyzing the processes of foregrounding and othering between discourses, and exploring the interrelations among text, meaning, and social practices in the dynamics of exclusion, emphasis, and construction of otherness.

In the present study, these two steps form the methodological foundation of the research.

Research Findings

A discourse analysis of Imam Hussein's letters to the people of Kufa demonstrates his strategic endeavor to foreground his religious discourse while delegitimizing that of Yazid by delineating the corrupt nature of Yazid's rule. Imam Hussein seeks to reinforce religious authority and divine guidance, asserting that the legitimate Imam is one who acts in accordance with *the Qur'an* and justice. Furthermore, he promotes the discourse of supporting truth and justice, presenting divine reward as immense for those who champion the truth and calling upon the Kufans to pledge their commitment to this cause.

Throughout these letters, Imam Hussein challenges and seeks to marginalize Yazid's discourse—founded upon oppression and corruption—while advancing a narrative centered on religious legitimacy and obedience to God. He underscores his close kinship with the Messenger of God (AS and his family) as a testament to his rightful religious authority and emphasizes key Islamic values such as "guidance" (*hudā*), "truth" (*ḥaqq*), "the covenant of God" (*ʿahd Allāh*), and "the tradition of the Messenger of God" (*Sunnat rasūl Allāh*). Simultaneously, he exposes and condemns the injustice and corruption characteristic of Yazid's governance. In several instances, Imam Hussein also accentuates his political discourse by affirming his legitimate claim to the caliphate—a right that had been usurped from him and the Prophet's family (Peace Be Upon Them). In doing so, he further undermines and sidelines the discourse of Yazid and the Umayyads.

Discussion of Results and Conclusions

This analysis ultimately leads to the conclusion that Imam Hussein's letters to the Kufans are imbued with a robust religious discourse, illustrating that, for the Imam (AS), the primacy of truth superseded any pursuit of political power. His movement was fundamentally reformist, aimed at restoring the authentic principles of Islam, as he viewed Yazid's government as a source of profound deviation from the true teachings of the Prophet. Significantly, these letters contain no indication that Imam Hussein's objective was the mere acquisition of political authority; establishing a government inherently requires political and military preparations, including the mobilization of armed forces—an endeavor Imam Hussein notably did not undertake. Rather, he remained steadfast in emphasizing religious values and the deviation from them by Yazid, thereby striving to marginalize Yazid's discourse while advancing his own religious narrative. Thus, this discourse analysis underscores that the event of Ashura should not merely be understood as a historical occurrence but as a profound transformation within the Islamic discursive tradition.

پژوهش‌های تاریخی
سال شانزدهم، شماره چهارم (پیاپی ۶۴)، زمستان ۱۴۰۳، ص ۴۵-۶۴
تاریخ وصول: ۱۴۰۳/۷/۷ ، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۲/۱۷

مقاله پژوهشی

تحلیل گفتمان نامه‌های امام‌حسین(ع) به کوفیان در جریان واقعهٔ عاشورا

سودابه زاجکانی، دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهرا، تهران، ایران
s.zajkani@alzahra.ac.ir
هدیه تقوی * ، دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهرا، تهران، ایران
h.taghavi@alzahra.ac.ir

چکیده

واقعهٔ عاشورا در نیمهٔ دوم قرن اول هجری به ارائهٔ گفتمان دینی و ایدئولوژی انجامید که در آن، ضمن تقبیح حاکم ستمگر، وظایف و ویژگی‌های امام را در مقام پیشوای مردم مطرح کرد. این گفتمان با آگاهی‌بخشی و روشنگری به مردم، بر مشارکت و مسئولیت‌پذیری آنان در مقابل دستگاه حاکمیت تأکید می‌کرد. چنین گفتمانی در اساس با گفتمان حاکمیت که در تلاش بود با استفاده از نظریهٔ خلافت الهی و اهتمام به سنّت‌های عربی به هر طریق مخالفان را با خود همراه کند، در تقابل بود. ناهمسویی این گفتمان‌ها، بستر لازم را برای تقابل گفتمانی امام‌حسین(ع) و یزید در متن نامه‌های آنان فراهم آورد. مقالهٔ حاضر تلاش دارد با استفاده از روش تحلیل گفتمان لاکلا و موفه (Laclau & Mouffe, 2014) که گفتمان را فراتر از ساختار زبانی در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی دانسته، این پرسش‌ها را بحث و بررسی کند که تقابل گفتمانی امام‌حسین(ع) و یزید در متن نامه‌های یزید به والیان خود و نامه‌های امام‌حسین(ع) به کوفیان چگونه بود؟ تلاش هرکدام از گفتمان‌ها برای تثبیت معنا و هژمونی کردن گفتمان خود، براساس چه نقاط کانونی و دال‌های پیرامونی صورت گرفت؟ یافتهٔ پژوهش نشان می‌دهد که یزید با استفاده از نظریهٔ خلافت الهی و اهتمام به سنّت‌های عربی در ظاهری دینی تلاش کرد به هر طریقی امام‌حسین(ع) را به‌عنوان مرجع دینی با خود همراه کند و مشروعیت حاکمیت خود را استحکام بخشد؛ اما امام‌حسین(ع) با طرد چنین خواسته‌ای، بر اصلاح دینی حاکمیت تأکید کرد. نتیجهٔ چنین تفکری در نامه‌ها، گفتمان عدالت‌محورانهٔ مبتنی‌بر اسلام حقیقی را در مقابل هدف‌های قدرت‌طلبانهٔ یزید که مبتنی‌بر اسلام انحرافی بود، نمایان ساخت.

واژه‌های کلیدی: نامه‌های امام‌حسین(ع)، کوفیان، عاشورا، تحلیل گفتمان.

---

* نویسندهٔ مسئول

2476-3306 © University of Isfahan
This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

10.22108/jhr.2025.142919.2709

۱. مقدمه

نامه‌های امام‌حسین(ع) به کوفیان، از مهم‌ترین اسناد تاریخی و مذهبی اسلام به شمار می‌آید که نشان‌دهندهٔ عمق تعهد امام‌حسین (ع) به امت اسلامی و اصلاح امور مسلمانان است. این نامه‌ها در زمان حساس و بحرانی پیش‌از واقعهٔ عاشورا نوشته شده است. زمانی که کوفیان با ارسال نامه‌ها و پیام‌های مکرر، امام‌حسین(ع) را به کوفه دعوت کردند تا رهبری آنان را در مقابل حکومت اموی بر عهده بگیرد. تعداد آنها در منابع دسته اول تاریخی، سه نامه ذکر شده است، تحلیل گفتمان این نامه‌ها، بخشی از زوایای اندیشه و تفکر امام را در همراهی نکردن با حاکمیت یزید و مقابله با آن روشن می‌سازد. تحلیل و شناسایی گفتمان مطرح‌شده در این نامه‌ها منجر به درک عمیق‌تری از اهداف و انگیزهٔ امام‌حسین(ع) در جریان واقعهٔ عاشورا می‌شود. شناخت دقیق‌تر انگیزهٔ امام مستلزم بررسی جنبه‌های مختلف واقعهٔ عاشورا و بررسی گفتار، اقوال، خطابه‌ها و... از ایشان است؛ اما پرداختن به متن نامه‌ها به‌عنوان سند تاریخی مندرج در منابع اولیه این امکان را فراهم می‌آورد که بدون توجه به دخالت پیش‌فرض‌های ذهنی مورخان با گرایش‌های سیاسی و عقیدتی در نقل روایت‌های واقعهٔ عاشورا، متن و محتوای نامه‌ها مبنای بحث قرار گیرد. این مهم زمینهٔ مناسب‌تری را برای شناخت اندیشه و تفکر امام‌حسین(ع) در پذیرش دعوت کوفیان و رفتن به کوفه باوجود خطرهای آن ایجاد می‌کند.

برای یافتن نامه‌های امام‌حسین(ع) به کوفیان، از منابع تاریخی و روایی شیعه تا اواسط قرن پنجم هجری در این پژوهش استفاده شده است؛ زیرا این آثار افزون‌بر اهمیت تقدم زمانی آن، مبنا و اساس منابع در قرون بعدی نیز شده است. به این نکته نیز بایستی توجه کرد که نامه‌های امام‌حسین(ع) در پاسخ به نامه‌های کوفیان بود. چنین اقدامی با توجه به ویژگی‌های شخصیتی امام‌حسین(ع) و اهمیتی که به درخواست‌های مردم می‌داد، امری طبیعی است که دعوت کوفیان را بی‌پاسخ نگذارد. اقدامی که در سیره و روش مردم‌داری امام‌حسین(ع) و سایر ائمه(ع) مشهود است (در این باره نامه‌های بسیاری از امامان به اقتضای اوضاع، برای پیروانشان یا در پاسخ به درخواست‌های آنان ارسال شده است و کمیت‌سنجی آنها در منابع تاریخی پژوهش مستقلی می‌طلبد).

متن نامه‌های امام‌حسین(ع) به کوفیان در منابع تاریخی دسته اول ازجمله تاریخ طبری ـ که گزارش‌های واقعهٔ کربلا را از مقتل ابی‌مخنف یکی از منابع متقدم معتبر شیعه و حتی بزرگان اهل سنّت نقل کرده‌ـ آمده است. ابی‌مخنف گزارش‌های واقعهٔ کربلا را با یک یا دو واسطه از شاهدان واقعه نقل کرده و نزدیک‌ترین منبع به زمان وقوع واقعهٔ عاشوراست.[۱]

ازطرفی این نامه‌ها گزارش تاریخی نادری نیست که فقط در یک منبع یا توسط یک راوی نقل شده و در صحت آنها تردید وجود داشته باشد. این نامه‌ها در منابع معتبر تاریخی چون *انساب الاشراف* بلاذری، *اخبار الطوال* دینوری، از منابع دسته اول تاریخی نیز نقل شده است. بنابر شیوه‌های صحت‌سنجی روایات، وقتی روایت یا گزارشی تاریخی در چند منبع و آن هم، منابع دسته اول نقل و تکرار شود، می‌توان به آن استناد کرد. علاوه‌بر منابع ذکرشده، ابن‌اعثم در *الفتوح* و شیخ مفید در *الارشاد* نیز به ذکر این نامه‌ها پرداخته‌اند. تکرار این گزارش‌های تاریخی در منابع دسته اول از یک طرف و بار معنایی و محتوایی موجود در نامه‌ها که نشان از نظام فکری و

---

[۱]. دربارهٔ صحت‌سنجی گزارش‌های واقعهٔ کربلا و معرفی منابع معتبر ر.ک: غلامحسین زرگری‌نژاد، نهضت امام حسین(ع) و واقعهٔ کربلا. سمت، ۱۳۸۳، ص. ۵-۲۸.

دغدغه‌مندی برای هدایت مردم و اصلاح دین دارد باعث شده است که نگارندگان، وجود نامه‌های امام‌حسین(ع) را در منابع تاریخی دال بر صحت گرفته، به تحلیل گفتمان آنها بپردازند.

در عرصهٔ موضوعی این نوشتار، پژوهش‌هایی چند صورت گرفته است. از کتاب‌هایی که به موضوع کلی عاشورا پرداخته است می‌توان به کتاب *عاشوراشناسی* اسفندیاری (۱۴۰۲) اشاره کرد که به بررسی هدف قیام امام‌حسین(ع) می‌پردازد. در این کتاب سعی شده است که نظرهای مختلف دربارهٔ هدف امام‌حسین(ع) از هم تفکیک و تقریر روشنی از هریک ارائه شود. بر پایهٔ این پژوهش، هفت نظریه دربارهٔ هدف آن حضرت وجود دارد: ۱. امتناع از بیعت (دفاع)؛ ۲. حکومت ـ شهادت؛ ۳. شهادت عرفانی؛ ۴. شهادت تکلیفی؛ ۵. شهادت فدیه‌ای ۶. شهادت سیاسی؛ ۷. تشکیل حکومت. اسفندیاری در قسمت اهداف عاشورا، به‌صراحت هدف امام‌حسین(ع) را دستیابی به حکومت، اجرای عدل و مبارزه با منکر حتی به قیمت از دست دادن جان خود و فرزندانش اعلام کرده است (اسفندیاری، ۱۴۰۲، ص. ۵۶-۶۰).

همچنین در این زمینه برخی از آثار فقط به جمع‌آوری نامه‌های امام پرداخته‌اند، ازجمله کتاب *مکاتیب الائمه*(ع) از احمدی میانجی (۱۴۲۶ق)، کتاب *مکاتیب الائمه*(ع) از سلیمانزاده افشار (۱۳۹۰) و کتاب *موسوعهٔ کلمات الامام الحسین*(ع) از شریفی و همکاران (۱۴۱۶ق) که بخشی از این نامه‌ها را ذکر کرده است. حسینی (۱۳۸۵) نیز در مقاله‌ای با عنوان «نامه‌های امام‌حسین(ع)» تنها به جمع‌آوری نامه‌ها و نکته‌های مهم آنها پرداخته است. همچنین، بابازاده و فتاحی‌زاده (۱۳۹۷) در مقالهٔ «تحلیل محتوای مکاتبات و مذاکرات امام‌حسین(ع) در جریان قیام عاشورا و تخریج مدل منطقی آن» و نیز فخرایی و نامور (۱۴۰۰ب) در مقالهٔ «محتوای نامه‌های امام‌حسین(ع) به مخالفان خود» به تحلیل محتوا و ساختار نامه‌های امام پرداخته‌اند. فخرایی و نامور (۱۴۰۰الف) در مقاله‌ای دیگر با عنوان «ساختار نامه‌های امام‌حسین(ع)» ساختار نامه‌ها را ذیل سیزده عنوان ازجمله نوع نامه، فرستنده، گیرنده، کاتب، ناقل اصلی، منبع نقل، نوشت‌افزار، شروع نامه، مستندات درونی (قرآن و حدیث)، پایان‌نامه، حجم نامه، سیستم ارسال نامه‌ها و موضوع‌های اصلی و فرعی نامه‌ها بررسی کرده‌اند. محمدی‌نژاد پاشاکی (۱۳۹۲) در پایان‌نامهٔ خود با عنوان «بررسی ساختار بلاغی رسائل امام حسن(ع) و امام‌حسین(ع)» ازلحاظ ساختار بلاغی و بسامدهای سبکی و زبانی، نامه‌های امام را تحلیل کرده است که در این میان به نامه‌های امام به کوفیان نیز پرداخته شده است.

درزمینهٔ استفاده از روش تحلیل گفتمان نیز پایان‌نامه‌هایی از حمیدی (۱۳۹۴) با عنوان «تحلیل گفتمان آیات تلاوت‌شده ازسوی امام‌حسین(ع) در قیام عاشورا»، کریمی نوسر (۱۳۹۴) با عنوان «تحلیل گفتمان امام‌حسین(ع) در دعای عرفه» و نیز محمدی شیخلری (۱۴۰۱) با عنوان «تبیین ابعاد دراماتیک کنش‌های گفتاری سخنان امام‌حسین(ع) در روز عاشورا» به واقعهٔ عاشورا از منظر متفاوتی پرداخته‌اند. همچنین، حمیدی فشکی فراهانی (۱۳۹۲) در پایان‌نامه‌ای با عنوان «تحلیل گفتمان سخنان امام‌حسین(ع) از مدینه تا کربلا» به بررسی اندیشهٔ امام‌حسین(ع) و ایدئولوژی غالب و مسلط در کلام ایشان، تبیین قطب‌های حق‌وباطل و ویژگی‌ها و خصوصیات هریک از این قطب‌ها، تعیین دال‌های مرکزی سخنان حضرت، تأثیر بافت موقعیت و اقتضای حال مخاطب در نوع کلام ایشان و بررسی واژگان و دستور سخنان امام از مدینه تا کربلا پرداخته است.

پـژوهش حاضـر بـا تمرکـز بـر روی نامـه‌های امام‌حسین(ع) به کوفیان، درصـدد اسـتخراج گفتمـان موجود در این نامه‌ها در جریان واقعهٔ عاشوراست که برگرفته از اندیشـه و تفکـر امام‌حسـین(ع) در مقابـل گفتمان حاکمیتی است که در تداوم گفتمـان غالـب و هژمونی‌شدهٔ اموی بر جامعه اسلامی بود.

۲. روش پژوهش

براساس روش تحلیل گفتمان لاکلا و موفـه (Laclau & Mouffe, 2014) همـهٔ پدیـده‌های اجتمـاعی را می‌توان بـا ابزارهـای گفتمـانی بررسـی و تحلیـل کـرد (سـلطانی، ۱۳۸۴، ص. ۱۵). در ایـن نظریـه، عناصـر و نشانه‌هایی که به‌طور طبیعی در کنار هم قـرار نداشـته‌اند در مجموعه‌ای جدید ازطریق مفصل‌بندی، هـویتی تـازه پیـدا می‌کننـد (تاجیـک، ۱۳۸۳، ص. ۴۶). مفـاهیم مفصل‌بندی‌شده در یک گفتمان حول یک دال مرکـزی نظم گرفته، معنای آنها به تثبیت می‌رسد. در این میـدان گفتمانی همچنین دال شناور برای تثبیت معنا شـناور و معلق است (منوچهری، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۸).

در نظریـهٔ لاکـلا و موفـه (Laclau & Mouffe, 2014) هر گفتمانی ضرورتاً به گفتمـانی رقیـب نیـاز دارد. گفتمان‌ها در ضدیت و تفـاوت بـا یکـدیگر بـه وجود می‌آیند؛ لذا هویت گفتمان منوط به وجود غیـر اسـت. بـه همـین دلیـل همـواره در برابـر خـود غیریت‌سـازی می‌کنـد (سـلطانی، ۱۳۸۴، ص. ۹۴). مفهوم غیریت در ذات خود، با مفاهیم برجسته‌سـازی و حاشیه‌رانی همراه است. در فرایند برجسته‌سازی و حاشـیه‌رانی، دال‌هـای مـدنظر و نقـاط قـوت خـود، برجسته می‌شود و دال‌ها و نظام معنایی و نقاط قوت گفتمان رقیب به حاشـیه رانـده می‌شـود (کسـرایی و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸، ص. ۳۴۸). همچنین، عـاملی که در هژمونیک شدن و زوال گفتمان اهمیـت دارد، طرد و برجسته‌سازی است. در منازعات گفتمانی، هر گفتمان با برجسته کردن نقـاط قـوت خـود و نقـاط ضعف رقیب و با حاشیه راندن نقاط ضعف خـود و نقاط قوت رقیب سعی در حفظ و استمرار قدرت و دوام هژمونیـک خـود اسـت (مقـدمی، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۴). فراینـد برجسته‌سـازی و حاشـیه‌رانی سـبب دوقطبی شدن بندها و متون می‌شود و متن را بین دو قطب ما و آنـان سـامان می‌دهـد. قطـب مثبـت مـتن همواره به ما برمی‌گردد و قطب منفـی مـتن بـه آنـان (سلطانی، ۱۳۸۴، ص. ۱۱۴).

الگوی روش تحلیل گفتمان لاکلا و موفه (Laclau & Mouffe, 2014) را به‌صـورت خلاصـه در دو گـام می‌توان بیان کرد: ۱. توصیف نظام معنایی گفتمان‌هـا و شـناخت دال‌هـا، مفصـل‌بندی و قلمـرو گفتمـانی؛ ۲. بررسی نظریهٔ اجتماع گفتمان‌ها (که به بررسی فرآینـد برجسته‌سازی و غیریت‌سازی میان گفتمان‌ها و کشـف ارتبـاط مـتن، معنـا، کردارهـای اجتمـاعی در طـرد و برجسته‌سـازی و غیریت‌سـازی گفتمان‌هـا می‌پـردازد) (سلطانی، ۱۳۸۳، ص. ۱۵۳–۱۸۰). در مقاله پیش‌رِو این دو گام مبنای بحث قرار گرفته است.

۳.بافت موقعیتی

امام‌حسـین(ع) در دوران امامـت بـرادرش، امام‌حسن(ع)، از سیاست‌های ایشان حمایت کـرده بـود. بعـداز شـهادت امام‌حسـن(ع)، بـاوجود درخواست‌های مکرر مردم عراق بـرای رفـتن بـه کوفه، وی تا زمان حیات معاویه از این کار امتنـاع کرد وفرمـود تـا زمـانی کـه معاویـه زنـده اسـت، نمی‌توان اقـدامی علیـه حکومـت انجـام داد (شـیخ مفید، ۱۳۷۲، ج. ۳۲/۲).

پس‌از مرگ معاویه، یزید به خلافـت رسـید و در اولین اقدام تلاش کـرد از مخـالفین اصـلی خـود کـه

ازجانب آنان احساس خطر می‌کرد، بیعت بگیرد؛ ازاین‌رو برای حاکم مدینه نامه‌ای نوشت و به او دستور داد از اهل مدینه برای او بیعت بگیرد و سپس از حسین بن علی(ع)، عبدالله بن عمر، عبدالرحمن بن ابی‌ابکر و عبدالله بن زبیر نیز بیعت بگیرد و اگر بیعت نکردند گردن آنان را زده، نزد او بفرستد (ابن‌اعثم، ۱۳۷۲، ص. ۸۲۱-۸۲۲).

هنگامی که پیام‌آور والی مدینه نزد امام‌حسین(ع) آمد، امام متوجه مرگ معاویه شد؛ لذا جمعی از یاران و نزدیکان را به‌طور مسلح همراه خود به قصر آورد تا درصورت وجود خطر، مانع از کشتن امام شوند. امام در برابر درخواست ولید به بیعت با یزید، فرمود که شخصی چون او نمی‌بایست در خفا بیعت کند؛ بلکه باید در ملأعام و در مسجد بیعت کند، ولید پذیرفت؛ اما مروان با جمله‌های تهدیدآمیزی سعی کرد ولید را تحریک به دستگیری امام کند. امام نیز با تندی به مروان و درحالی‌که از اتاق خارج می‌شود، رو به ولید کرد و فرمود: «أیّها الأمیر! إنا أهل بیت النبوه و معدن الرساله و مختلف الملائکه و محطّ الرحمه و بنا فتح الله و بنا ختم و یزید رجل فاسق شارب خمر، قاتل النفس المحرمه معلن بالفسق و مثلی لا یبایع مثله»[1] (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱ق، ج. ۱۴/۵). پس‌از این واقعه، امام‌حسین(ع) شبانه مدینه را ترک کرد و همراه با اهل‌بیت(ع) به‌سوی مکه حرکت نمود.

در همین زمان، مردم کوفه که از امام‌حسین(ع) حمایت می‌کردند، نامه‌هایی به او نوشتند و از او خواستند که به کوفه بیاید. این درخواست‌ها و نامه‌ها به‌قدری زیاد شد که امام‌حسین(ع) برای صحت‌سنجی خواسته آنان، مسلم بن عقیل را به کوفه فرستاد (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱ق، ج. ۵۳/۵). مدت سی و پنج روز پس‌از ورود مسلم به کوفه ـ پنجم شوال شصت ـ حدود هجده‌هزار نفر با مسلم بیعت می‌کنند که پس‌از آن، مسلم بن عقیل طی نامه‌ای امام را به کوفه خواند که اهل کوفه جمله دوستداران و هواخواهان شمایند و از یزید نفرت دارند و بیزارند. (ابن‌اعثم، ۱۳۷۲، ص. ۸۵۲). امام‌حسین(ع) پس‌از نامهٔ مسلم بن عقیل مکه را ترک کرده، به‌سوی کوفه حرکت می‌کند؛ اما در مسیر رفتن به کوفه از کشته شدن مسلم بن عقیل و بیعت‌شکنی کوفیان آگاهی یافته، طی مکتوبی یاران خویش را از ادامهٔ همراهی با خود معاف کرده، بیعت خویش را از آنان برمی‌دارد (طبری، ۱۳۸۷، ج. ۳۹۹/۵).

۴. زمینه‌سازی یزید بن معاویه برای مشروعیت‌بخشی به خلافت امویان

یزید بن معاویه در وضعیتی به خلافت رسید که پیش‌از آن، طرح ولایتعهدی او توسط معاویه با مخالفت‌هایی ازجانب شخصیت‌های مهم دینی چون امام‌حسین(ع) مواجه شده بود؛ اما حضور معاویه و ترفندهای سیاسی او باعث قبولاندن این موضوع به جامعه شد. بعداز مرگ معاویه، یزید به‌صورت رسمی خلافت را به دست گرفت؛ ولی همراهی نکردن برخی از بزرگان دینی و صحابهٔ پیامبر(ص)، در رأس آنان امام‌حسین(ع)، همچنان دغدغهٔ مهم او بود. به این سبب از همان ابتدای خلافت موضوع بیعت گرفتن از مخالفان به هر طریق ممکن را در دستور کار قرار داد و با ارسال نامه‌هایی به ولید بن عتبه، والی خود در مدینه، خواستار بیعت گرفتن از آنان شد. او در نامهٔ اول خود به والی مدینه نوشت:

[1]. «ای امیر! ما اهل‌بیت نبوت، معدن رسالت، محل رفت‌وآمد ملائکه و جایگاه رحمت هستیم. خداوند با ما آغاز کرده و به ما خاتمه داده است. یزید مردی فاسق و شراب‌خوار و قاتل نفوس محترم بوده و کسی است که علناً به فسق می‌پردازد و شخصی چون من با چون او بیعت نخواهم کرد.»

«بسم الله الرحمن الرحیم من یزید امیرالمؤمنین الی الولید بن عتبه، اما بعد، فان معاویه کان عبدا من عباد الله، اکرمه الله و استخلفه، و خوله، و مکن له، فعاش بقدر، و مات باجل، فرحمه الله، فقد عاش محمودا، و مات برا تقیا، و السلام».[1] (طبری، ۱۳۸۷، ج. ۳۳۸/۵)[2]

در این نامه، یزید بر ویژگی‌ها و صفات دینی معاویه تأکید و وی را فردی عابد و پرهیزگار معرفی کرده است. چنین ویژگی برای مقبولیت و مشروعیت شخصیتیِ خلیفهٔ مسلمین جزء ضروریات بود. یزید با تأکید بر این اینها تلاش کرد زمینهٔ لازم برای همراهی با خلافت خود را که ازطریق استخلاف به دست آورده بود، فراهم کند.

نکتهٔ مهم این نامه در عبارت «اکرمه الله و استخلفه» نهفته است که دال مرکزی و کانونی گفتمان موجود در این نامه است و بیان‌کنندهٔ این است که خلافت امویان را نه‌فقط به‌عنوان جانشین خلفای قبلی، حتی جانشین پیامبر(ص) می‌داند و از این طریق مشروعیت‌سازی می‌کند و حتی فراتر از آن، مستقیم به خداوند ارتباط داده است. این موضوع، طرح نظریهٔ خلافت الهی امویان را بیان می‌داشت که با استفاده از چنین نظریه‌ای، امویان مشروعیت خلافت خود را مستقیم از طرف خداوند دانستند. هرچند عبارت‌های بعدی چون «و خوله»، «و مکن له»، «فعاش بقدر»، «و مات باجل» همگی بر نگرش مشیت‌گرایانه تأکید دارد و حتی تقوی و عبودیت معاویه نیز مرتبط با دال مرکزی نظریهٔ خلافت الهی است؛ اما مهم‌ترین هدف یزید در این نامه تلاش برای تثبیت نظریهٔ خلافت الهی امویان بود تا راه هرگونه اعتراض، همراهی نکردن و مخالفت را ببندد؛ زیرا مهم‌ترین نتیجهٔ چنین نظریه‌ای ایجاد انفعال اجتماعی بود؛ چون وقتی ارادهٔ الهی بر واگذاری حکومت به امویان قرار گرفته بود، مقابلهٔ مخالفان حکومت با ارادهٔ الهی توجیهی نداشت. چنین دیدگاهی درصورت تثبیت معنا و هژمونی شدن، زمینهٔ سرکوب و مقابله را با حرکت‌های مخالف حاکمیت هموار و توجیه می‌کرد. یزید با ارسال این نامه به والی مدینه که قدرت اجرایی لازم را در برخورد با مخالفان داشت، قصد داشت با ایجاد مشروعیت الهی برای حاکمیت خود، زمینهٔ مقابله با مخالفان را نیز ایجاد کند. این هدف و خواسته در نامهٔ دوم یزید به والی مدینه نمایان می‌شود که در آن آمده است: «اما بعد، فخذ حسینا و عبدالله بن عمر و عبدالله بن الزبیر بالبیعه أخذا شدیدا لیست فیه رخصه حتی یبایعوا، و السلام».[3] (طبری، ۱۳۸۷، ج. ۳۳۸/۵)[4]

---

۱. به نام خدای رحمان رحیم از یزید امیر مؤمنان به ولید بن عتبه. اما بعد، معاویه یکی از بندگان خدا بود که او را حرمت داد و خلیفه کرد و قدرت و سلطه داد که به‌مدت مقدر زندگی کرد و به وقت مقرر بمرد، خدایش رحمت کند که نکو زیست و نیک و پرهیز کار بمرد و السلام.

۲. این نامه در *الامامهٔ و السیاسهٔ* خطاب به خالد بن حکم نقل شده است (ابن‌قتیبه، ۱۴۱۰ق، ج. ۲۲۶/۱–۲۲۵). ابن‌اعثم نیز این نامه را به‌همراه نامهٔ دوم به‌عنوان یک نامه ذکر کرده است (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱ق، ج. ۱۰/۵–۹). با روایتی که طبری آورده است در تحریر تفاوت‌هایی دارد؛ اما محتوای اصلی نامه یکی است.

۳. اما بعد، حسین و عبدالله بن عمر و عبدالله بن زبیر را سخت و بی‌امان به بیعت وادار کن تا بیعت کنند و السلام.

۴. شیخ مفید در *الارشاد* به وجود چنین نامه‌ای اشاره کرده است؛ اما متن نامه را نیاورده است (شیخ مفید، ۱۳۷۲، ج. ۳۲/۲). در *الامالی* شیخ صدوق نیز این نامه خطاب به عتبه بن ابی‌سفیان آمده است (ابن‌بابویه، ۱۳۷۶، ص. ۱۵۲)؛ اما یعقوبی این نامه را با تفاوت در تحریر نقل کرده است به‌طوری که نام عبدالله بن عمر در نام کسانی که باید از آنان بیعت اجباری گرفت، نیامده است و همچنین، بیعت گرفتن از مردم مدینه هم در ادامهٔ آن بیان شده است و حکم به گردن زدن افراد نام‌برده و باقی مردم مدینه درصورت بیعت نکردن در آن آمده است (یعقوبی، بی‌تا، ج. ۲۴۱/۲). ابن‌سعد نیز در *طبقات* این نامه را با تفاوت تحریر زیاد آورده است و تنها از امام حسین(ع) به‌عنوان کسی که باید از او بیعت اجباری گرفت، نام برده است و در انتها عبارت «فإن أمیر المؤمنین عهد إلی فی أمره الرفق به و استصلاحه» را اضافه کرده است (ابن‌سعد، ۱۴۱۸ق، ج. ۴۴۲/۱۰).

در این نامه یزید به‌صراحت اسامی مخالفان اصلی خلافت خود را ذکر کرده و دستور اکید برای گرفتن بیعت از آنان به هر طریق ممکن داده است. وجه شخصیتی، جایگاه اجتماعی و سیاسی حسین بن علی، عبدالله بن عمر و عبدالله بن زبیر که از خویشاوندان پیامبر(ص)، صحابی رسول‌الله و صحابی‌زادگان بودند و نوعی مرجعیت دینی داشتند، بر یزید کاملاً آشکار بود. وی به‌خوبی می‌دانست زمانی برای تثبیت مشروعیت دینی خود، ازطریق نظریهٔ خلافت الهی موفق خواهد بود که بیعت این شخصیت‌های مرجع را داشته باشد. به همین سبب در متن نامه بر عبارت «بالبیعه أخذا شدیدا» تأکید و دال بیعت را یک دال مهم در گفتمان نظریهٔ خلافت الهی مطرح کرده است. هرچند در متن نظریهٔ خلافت الهی نیازی به تائید مردم نیست، بیعت با خلیفه به‌منزلهٔ همراهی و ایجاد زمینه برای تثبیت معنای این نظریه بود. به این ترتیب، محتوای نامه به‌صورت دستوری با لحن قهری و تحکمی است و نشان می‌دهد یزید از همراهی نکردن این افراد ـ که به‌سبب جایگاهشان می‌توانستند موانع جدی برای ادامهٔ خلافت او به وجود آوردند ـ آگاه بود. به همین سبب تلاش کرد به هر طریق ممکن از آنان بیعت بگیرد. این دال به استبداد و استفادهٔ یزید از قدرت برای تحمیل ارادهٔ خود به مخالفان اشاره دارد؛ اما تنها راه تحکیم و تثبیت قدرت یزید و مشروعیت حکومت او و از همه مهم‌تر طرح نظریهٔ خلافت الهی او بود. این نامه‌ها نشان می‌دهد که یزید برای اهداف قدرت‌طلبانه و مشروعیت‌بخشی به حاکمیت امویان و ساکت کردن مخالفان، ابایی برای استفادهٔ ابزاری از دین و ارتباط دادن آن به خداوند نداشت.

مفصل‌بندی گفتمان یزید بن معاویه برای این موضوع ازطریق دال‌های کانونی و پیرامونی موجود در متن نامه‌های او، در زمینه‌سازی لازم برای مشروعیت‌بخشی به حاکمیت امویان ازطریق نظریهٔ خلافت الهی در شکل (۱) نشان داده می‌شود:

شکل (۱) مفصل‌بندی گفتمان یزید بن معاویه در متن نامه‌های او به والی مدینه

بنابراین هدف اصلی یزید از طرح نظریهٔ خلافت الهی امویان، با گرفتن بیعت از مخالفان اصلی، فراهم کردن زمینهٔ لازم برای مشروعیت بخشیدن به حاکمیت امویان و به انفعال کشاندن جامعه بود؛ زیرا پیامد چنین تفکری بستن راه هرگونه انتقاد بر حاکمیت و ایجاد انفعال اجتماعی بود؛ چون در عمل چنین القا می‌کرد که واکنش و انتقاد به حاکمیتی که مشروعیت خود را از خداوند گرفته، مخالفت با ارادهٔ الهی محسوب می‌شد. امام‌حسین(ع) به خطر القا این اندیشه در میان مردم و سلب مشارکت از آنان آگاه بود. به همین سبب در متن نامه‌ها به تقابل گفتمانی با آن پرداخت و گفتمانی مبتنی‌بر اصلاح دینی با تأکید بر ویژگی‌های و وظایف امام مطرح کرد.

۵. گفتمان اصلاح دینی در متن نامه‌های امام‌حسین(ع)

امام‌حسین(ع) با سر باز زدن از خواستهٔ یزید مبنی‌بر بیعت با او و حتی ترک مدینه و رفتن به مکه، در عمل، مخالفت خود را با حاکمیت موجود نشان داد؛ اما با استقرار در مکه و ارسال نامه‌های کوفیان برای دعوت او به عراق، به‌تدریج فضای گفتمانی در جهت مخالفت با یزید و حول محور امامت و راهبری امام‌حسین(ع) شکل گرفت که جریان مخالف حاکمیت را به‌سمت ارائهٔ گفتمانی دینی سوق داد. برای شناخت این گفتمان و نقاط کانونی و پیرامونی آن، متن نامه‌های ارسالی امام‌حسین(ع) به کوفیان حائز اهمیت است.

متن نامه‌ها از گزارش‌های ابی‌مخنف در کتاب تاریخ طبری گرفته شده است؛ زیرا وی در میان مقتل‌نویسان کربلا به‌سبب نزدیکی زمانی به واقعهٔ عاشورا و نقل گزارش‌ها از شاهدان واقعه یا کسانی که با شاهدان ارتباط داشته‌اند، اهمیت ویژه‌ای دارد. پیش‌از ابی‌مخنف نیز مقاتلی دربارهٔ وقایع عاشورا وجود داشته است که مشهورترین آن، مقتل جابر بن جعفی است؛ اما نخستین مقتلی که گزارش‌های آن تاکنون ماندگار بود، مقتل ابی‌مخنف است که در تاریخ طبری نقل شده است. طبری حدود صد روایت را از ابی‌مخنف دربارهٔ واقعهٔ کربلا نقل کرده است. ازطرفی مقایسه متن نامه‌های اول و دوم امام‌حسین(ع) در منابع مختلف مشخص کرد که گزارش طبری کامل‌تر است.[۱] متن نامهٔ سوم ایشان به کوفیان براساس گزارش ابن‌اعثم کوفی در کتاب *الفتوح* بحث شده است؛ البته طبری آن را در قالب خطابهٔ امام‌حسین(ع) برای یاران خود و اصحاب حر بن یزید ریاحی ذکر کرده است (طبری، ۱۳۸۷، ج. ۴۰۳/۵)؛ ولی ابن‌اعثم آن را در قالب نامهٔ امام آورده و در این مقاله نیز مبنا قرار گرفته است.

۵/۱. نامهٔ اول

امام‌حسین(ع) پس‌از دریافت نامه‌های دعوت کوفیان، در پاسخ به آنان نامه‌ای به این مضمون نوشت:

«بسم الله الرحمن الرحیم من حسین بن علی الی الملا من المؤمنین و المسلمین، اما بعد، فان هانئا و سعیدا قدما علی بکتبکم، و کانا آخر من قدم علی من رسلکم، و قد فهمت کل الذی اقتصصتم و ذکرتم، و مقاله جلکم: انه لیس علینا امام، فاقبل لعل الله ان یجمعنا بک علی الهدی و الحق و قد بعثت إلیکم أخی و ابن عمی و ثقتی من اهل بیتی، و امرته ان یکتب الی بحالکم و امرکم و رأیکم، فان کتب الی انه قد اجمع رای ملئکم و ذوی الفضل و الحجی منکم علی مثل ما قدمت علی به رسلکم، و قرات فی کتبکم، اقدم علیکم وشیکا ان شاء الله، فلعمری ما الامام الا العامل بالکتاب، و الأخذ بالقسط، و الدائن بالحق، و

---

۱. ابن‌اعثم در یک مورد گزارش مفصل‌تری داده است؛ اما به‌سبب ابهاماتی که دربارهٔ گزارش‌های او وجود دارد و قسمت اضافه‌شده تغییری در محتوای نامه ایجاد نکرده و حالت داستان‌پردازی به خود گرفته، مبنای بحث قرار نگرفت.

الحابس نفسه علی ذات الله و السلام».[1] (طبری، ۱۳۸۷، ج. ۳۵۳/۵)[2]

امام‌حسین(ع) در این نامه، با عبارت «الی الملا من المؤمنین و المسلمین» دامنهٔ مخاطبان را از گروهی مشخص، فراتر برده و علاوه‌بر مؤمنان، مسلمانان را نیز خطاب قرار داده است. قاعدتاً برای ایجاد یک فضای گفتمانی که زمینهٔ لازم برای هژمونیک کردن آن به وجود آید دامنه و گسترهٔ نفوذ گفتمان اهمیت دارد. این موضوع نشان می‌دهد که امام‌حسین(ع) اصلاح را در سطح جامعهٔ اسلامی مدنظر داشته است؛ زیرا در ادامه، متن نامه بر ویژگی‌های مهم امام جامعه براساس اصول اسلامی و انسانی و ضرورت پیروی از او تأکید کرده است. نقطهٔ کانونی و مرکزی گفتمان موجود در این نامه در عبارت «انه لیس علینا امام» نهفته است؛ زیرا مطالب بعدی در ارتباط معنایی با آن شکل گرفته و منجر به ارائهٔ دال‌های پیرامونی برای ایجاد و ساخت فضای گفتمانی مبتنی‌بر اصلاح دینی شده است. در این عبارت، به داشتن امام به‌عنوان راهبر و پیشوا تأکید شده است. ویژگی مهم امام در عبارت «اقبل لعل الله ان یجمعنا بک علی الهدی و الحق» در دو دال مهم هدایت‌گری و حق‌طلبی آمده است. این عبارت به‌طور ضمنی نشان می‌دهد که امام حقیقی کسی است که امت را به‌سوی هدایت و حقیقت رهنمون کند. همچنین در عبارت «العامل بالکتاب» ویژگی دیگر امام را عمل به کتاب خدا دانسته و در ادامه با عبارت «الاخذ بالقسط» دال عدالت را نیز یکی از دال‌های بسیار مهم امام راستین مطرح کرده است. «الدائن بالحق» نیز یکی از عبارت‌هایی است که در معنابخشی به امام راستین مدنظر امام‌حسین(ع)، کارکرد دارد؛ زیرا بر ویژگی مهم امام، توجه به حق، تأکید کرده است. در عبارت «الحابس نفسه علی ذات الله» نیز به فداکاری امام اشاره می‌شود که در آن بر اهمیت اجرای دستورات الهی توسط امام، برای تحقق عدالت و حق توجه شده است.

بحث مهم دیگری که در متن نامه درخور توجه است، ضرورت همگرایی مردم و خواست آنان برای پذیرش امام است که در عبارت «ان یکتب الی بحالکم و امرکم و رأیکم» به آن توجه شده است؛ البته لازم دانسته که یکپارچگی و همبستگی مردم نیز حفظ شود؛ چون با عبارت «جمعنا بک» انسجام اجتماعی مدنظر قرار گرفته است.[3]

این دال‌ها در کنار یکدیگر مفهومی کلی از «امامت» ساخته است. ارتباط معنایی این دال‌ها با

---

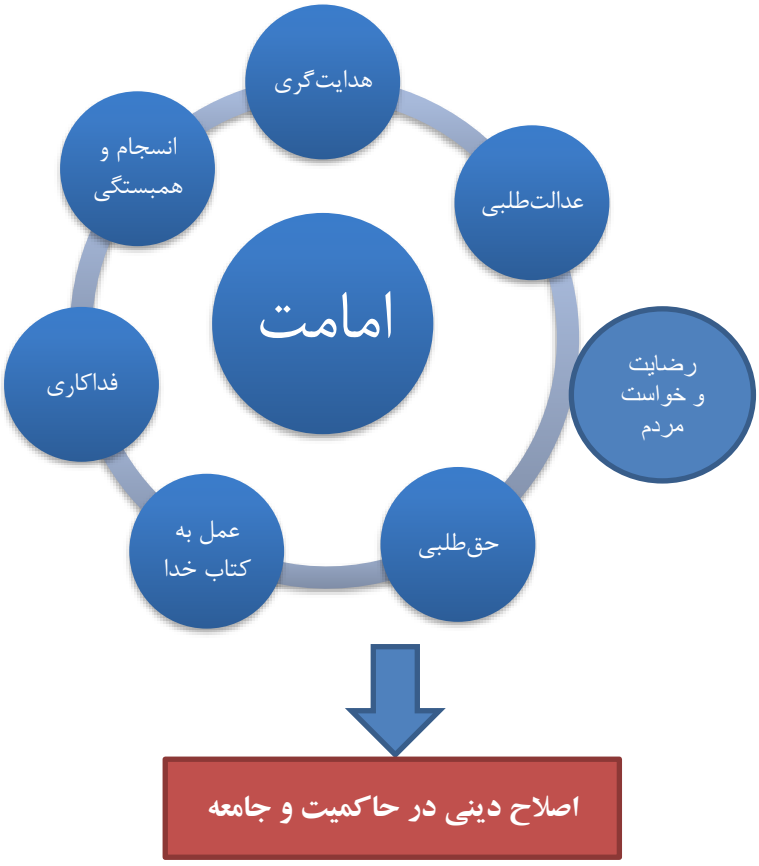
[1]. به نام خدای رحمان رحیم از حسین بن علی به جمع مؤمنان و مسلمانان. اما بعد: هانی و سعید با نامه‌های شما پیش من آمدند همه آنچه را که حکایت کرده بودید و گفته بودید دانستم، گفتهٔ بیشترتان این بود که ما امام نداریم، بیا، شاید به‌سبب تو خدا ما را بر حق و هدایت همدل کند. اینک برادر و پسر عمو و معتمد و اهل خاندانم را سوی شما فرستادم به او گفتم از حال و کار و رأی شما به من بنویسد اگر نوشت که رأی جماعت و اهل فضیلت و خردتان چنانست که فرستادگانتان به من گفته‌اند و در نامه‌هایتان خوانده‌ام به‌زودی پیش شما می‌آیم ان‌شاءالله. به جان خودم که امام جز آن نیست که به کتاب عمل کند و انصاف گیرد و مجری حق باشد و خویشتن را خاص خدا کند و السلام.

[2]. این نامه در کتاب‌های *الارشاد*، *اخبار الطوال* و *الفتوح* نیز ذکر شده است. در *الارشاد* با تشابه بسیاری نسبت به طبری نقل شده است. تنها عبارت «الی باعث» به‌جای «قد بعثت» استفاده شده است و عبارت «امرته ان یکتب الی بحالکم و امرکم و رأیکم» حذف شده است (شیخ مفید، ۱۳۷۲، ج. ۳۹/۲). روایت دینوری خلاصه‌شده‌تر از روایت طبری است؛ به‌طوری که به اسم آورندگان نامه را بیان نکرده و تأکیدی که کوفیان به نداشتن امام کرده‌اند در عبارت «انه لیس علینا امام فاقبل لعل الله ان یجمعنا بک علی الهدی و الحق» نیامده است. همچنین، ویژگی‌های امام برحق نیز از گزارش او حذف شده است (دینوری، ۱۳۶۸، ص. ۲۳۰).

ابن‌اعثم نیز این نامه را با طول و تفصیل بیشتری نقل کرده است؛ اما عبارت کلیدی «لیس علینا امام فاقبل لعل الله ان یجمعنا بک علی الهدی و الحق» را ذکر نکرده است. در ادامهٔ عبارت «بایعوه و انصروه و لا تخذلوه» را دربارهٔ مسلم بن عقیل بیان کرده است. بخش‌های دیگری که علاوه‌بر نسخه طبری در این نسخه وجود دارد تغییری در محتوای نامه ایجاد نکرده است (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱ق، ۳۱/۵-۲۹).

[3]. همچنین، در این نامه بینامتنیت تاریخی مشاهده می‌شود و امام با یادآوری خواستهٔ کوفیان در نامه‌هایشان که گفته بودند: «انه لیس علینا امام فاقبل لعل الله ان یجمعنا بک علی الهدی و الحق» به خواستهٔ آنان درصورت تأیید حُسن رأیشان توسط سفیر، پاسخ مثبت می‌دهد. نکتهٔ تأمل‌انگیز در متن نامهٔ کوفیان که امام حسین(ع) از آن استفاده می‌کند این است که در آن، کارکرد امام چنین بیان شده است که خداوند توسط امام ما را بر هدایت و حق جمع کند.

نقطهٔ کانونی نوعی مفصل‌بندی از فضای گفتمان اصلاح دینی در متن نامهٔ امام‌حسین(ع) ایجاد کرده است که در شکل (۲) نشان داده می‌شود:



شکل (۲) مفصل‌بندی گفتمان اصلاح دینی امام‌حسین(ع) در متن نامه اول به کوفیان

فضای گفتمانی موجود در این نامه به‌وضوح گفتمان مطرح‌شدهٔ یزید را طرد کرده و با برجسته‌سازی نقش امام در عمل به کتاب خدا، هدایت‌گری، حق‌طلبی، عدالت‌خواهی و... نقش کانونی او را در رساندن جامعه در مسیر صحیح برجسته کرده است. نکتهٔ مهم دیگری که در دال‌های ارائه‌شده در متن نامه وجود دارد، تأکید بر خواست و رضایت مردم است. حتی امام‌حسین(ع) برای این منظور و اطمینان از آن، سفیر خود را باوجود خطرهای احتمالی به کوفه فرستاد. این دال نشان می‌دهد که برخلاف یزید که سعی داشت، با نظریهٔ خلافت الهی مردم را به انفعال بکشاند، امام‌حسین(ع) نقش مردم را در پذیرش امام برجسته کرده است. این نوع گفتمان در دیگر نامه‌های امام نیز دیده می‌شود.

۵/۲. نامهٔ دوم

امام‌حسین(ع) نامهٔ دوم را پس‌از دریافت گزارش مسلم بن عقیل مبنی‌بر حُسن رأی اهل کوفه ارسال کرد. متن نامه در گزارش طبری به این شرح است:

«بسم‌الله الرحمن الرحیم، من الحسین بن علی الی اخوانه من المؤمنین و المسلمین، سلام علیکم، فانی احمد إلیکم الله الذی لا اله الا هو، اما بعد، فان کتاب مسلم بن عقیل جاءنی یخبرنی فیه بحُسن رأیکم، و اجتماع

ملئکم علی نصرنا، و الطلب بحقنا، فسالت الله ان یحسن لنا الصنع، و ان یثیبکم علی ذلک اعظم الاجر، و قد شخصت إلیکم من مکهٔ یوم الثلاثاء لثمان مضین من ذی الحجه یوم الترویه، فإذا قدم علیکم رسولی فاکمشوا امرکم و وجدوا، فانی قادم علیکم فی ایامی هذه انشاءالله، و السلام علیکم و رحمه الله و برکاته»[1] (طبری، ۱۳۸۷، ج. ۳۹۵/۵)[2]

امام‌حسین(ع) مخاطبان خود را در این نامه با عبارت «الی اخوانه من المؤمنین و المسلمین» خطاب قرار می‌دهد که واژهٔ «اخوانه» بیان‌کنندهٔ ارتباط دوستانه است و قید خاصی برای مؤمنین و مسلمین مطرح نشده است. نوع گفتمان در این نامه، گفتمان «تعامل دینی و سیاسی» است که در آن، امام‌حسین(ع) از کوفیان درخواست می‌کند تا در مسیر حق از او حمایت کنند. دال مرکزی آن، همان مفهوم «امامت» است که در متن نامه محور اصلی در نظر گرفته می‌شود و دال‌های پیرامونی آن «تدبیر و دوراندیشی»، «نصرت و یاری حق»، «وفاداری و همبستگی»، «پاداش الهی»، «آمادگی و اقدام عملی» به شمار می‌آیند.

امام‌حسین(ع) در آغاز نامه با تائید حُسن رأی کوفیان، به عبارت رضایت و خواست مردم برای پذیرش امام، توسط سفیر خود اشاره کرده است. این موضوع نشان می‌دهد که رضایت و خواست مردم و مهیا بودن وضعیت موجود در کوفه برای امام‌حسین(ع) حائز اهمیت بوده است. به این سبب با ارسال سفیر و مشاهدهٔ وی از وضع موجود، زمینه‌سازی لازم را برای ورود به عراق انجام داده بود.

امام‌حسین(ع) در این نامه تلاش کرده، مردم کوفه را به حمایت از امام و مسیر حق دعوت کند. امامت مدنظر در این گفتمان، فقط مقامی دینی نیست، بلکه مسئولیتی اجتماعی و سیاسی بوده است. او با دعوت از کوفیان در حمایت از حق، تلویحاً مبارزه با ظلم و ظالم را در کانون توجه قرار داده است. سپس در عبارت «فسالت الله ان یحسن لنا الصنع، و ان یثیبکم علی ذلک اعظم الاجر» به مخاطبان خود این نوید را می‌دهد که حمایت از حق نه‌تنها در دنیا، بلکه در آخرت نیز پاداش خواهد داشت. پاداش الهی ابزاری تشویقی و انگیزشی است که افراد را به عمل دعوت می‌کند. این دال در گفتمان دینی امام‌حسین(ع) اهمیت یافته است.

---

[1]. به نام خدای رحمان رحیم از حسین بن علی به برادران وی از مؤمنان و مسلمانان. درود بر شما. و من حمد خدایی می‌کنم که خدایی جز او نیست؛ اما بعد: نامه مسلم بن عقیل به من رسید که از حُسن عقیدت و فراهم آمدن جمع شما به یاری ما و مطالبهٔ حقمان خبر می‌داد، از خدا خواستم که با ما نیکی کند، و شما را بر این کار پاداش بزرگ دهد. از مکه به روز سه‌شنبه هشت روز رفته از ذی‌حجه، روز ترویه، سوی شما روان شده‌ام، وقتی این فرستادهٔ من پیش شما می‌رسد کار خویش را فراهم کنید و بکوشید که من همین روزها پیش شما می‌رسم. انشاءالله. سلام بر شما با رحمت و برکات خدای.

[2]. شیخ مفید نیز این نامه را با شباهت بسیار با گزارش طبری نقل کرده است و فقط به‌جای عبارت «امرکم» از «فی امرکم» استفاده کرده است و عبارت «انشاءالله» از گزارش او حذف شده است (شیخ مفید، ۱۳۷۲، ج. ۷۰/۲). در گزارش دینوری عبارت «فإنی أحمد إلیکم اللّه الّذی لا إله إلّا هو» حذف شده است و در ادامه عبارت «أمّا بعد: فإنّ کتاب مسلم بن عقیل جاءنی یخبر فیه بحسن رأیکم و اجتماع ملئکم علی نصرنا و الطّلب بحقّنا» را با تفاوت تحریر به‌صورت «اما بعد، فان کتاب مسلم بن عقیل ورد علی باجتماعکم لی، و تشوفکم الی قدومی، و ما أنتم علیه منطوون من نصرنا، و الطلب بحقنا» آورده است. همچنین، گزارهٔ «فسألت اللّه أن یحسن لنا الصنع و أن یثیبکم علی ذلک أعظم الأجر» با تفاوت تحریر به‌صورت «فاحسن الله لنا و لکم الصنیع، و اثابکم علی ذلک بافضل الذخر» گزارش شده است. در ادامه نیز عبارت «و قد شخصت إلیکم من مکّهٔ یوم الثّلاثاء لثمان مضین من ذی الحجّهٔ یوم التّرویهٔ فإذا قدم علیکم رسولی فانکمشوا فی أمرکم و جدّوا فإنی قادم علیکم فی أیّامی هذه انشاءالله» از گزارش او حذف شده که روز حرکت امام را بیان کرده است و به‌جای آن گزارهٔ «و کتابی إلیکم من بطن الرمهٔ، و انا قادم علیکم و حثیث السیر إلیکم» را نقل کرده است (دینوری، ۱۳۶۸، ص. ۲۴۵). روایتی که بلاذری نقل کرده است نیز با کمی تفاوت در تحریر، همین محتوا را در بر می‌گیرد (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج. ۱۶۷/۳).

امام در عبارت «فإذا قدم علیکم رسولی فانکمشوا أمرکم و جدوا» از کوفیان می‌خواهد که به‌هنگام رسیدن فرستادهٔ او، به‌سرعت و با نظم، امور را سامان دهند تا اوضاع برای هرگونه تغییر و تحول مهیا شود. او از آنان خواسته که نه‌تنها ازلحاظ نظری از او حمایت کنند، بلکه باید در عمل نیز آماده و منسجم باشند. همچنین از آنان می‌خواهد که به قول و وعده‌های خود پایبند باشند تا نشان دهند که در گفتمان امام‌حسین(ع) «امامت» تنها به پذیرش معنوی محدود نمی‌شود؛ بلکه به تعهد عملی و اجتماعی نیاز دارد. در بخش پایانی نامه نیز امام به حرکت عملی خود و اقدام برای رفتن به کوفه اشاره کرده که مشخص می‌کند وعده‌های او فقط در گفتار و کلام نیست؛ بلکه اقدام عملی و حرکت به‌سوی هدف را در دستور کار قرار داده است.

گفتمان این نامه نشان‌دهندهٔ جنبه‌های عملی و اجتماعی «امامت» است که دال‌های پیرامونی آن به‌نوعی حرکت عملی و تعهد مردم به حمایت از امام‌حسین(ع) را برای احیای حق ضروری می‌سازد.

شکل (۳) مفصل‌بندی گفتمان اصلاح دینی امام‌حسین(ع) در متن نامهٔ دوم به کوفیان

مفصل‌بندی گفتمان این نامه، بر نقش دوطرفهٔ امام و مردم تأکید کرده است. از یک طرف بر اقدام عملی با تدبیر و دوراندیشی توجه داشته و از طرف دیگر حمایت و پشتیبانی مردم از حق و امام برحق تأکید کرده است. در واقع این نامه، مشارکت اجتماعی مردم و حضور آنان در عرصه را یکی از دال‌های مهم در پشتیبانی از امام برحق برجسته کرده است.

۵/۳. نامهٔ سوم

امام‌حسین(ع) نامهٔ سوم را پس‌از کشته شدن مسلم بن عقیل برای کوفیان ارسال کرد که این نامه در *الفتوح* نقل شده است. متن نامه چنین گزارش شده است که:

«بسم اللّه الرحمن الرحیم، من الحسین بن علی إلی سلیمان بن صرد و المسیب بن نجبة و رفاعة بن شداد و عبداللّه بن وال، و جماعة

المؤمنین، أما بعد! فقد علمتهم أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و سلّم قد قال فی حیاته: من رأی سلطانا جائرا مستحلا لحرام أو تارکا لعهد اللّه و مخالفا لسنهٔ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و سلّم فعمل فی عباد اللّه بالإثم و العدوان ثم لم یغیر علیه بقول و لا فعل کان حقا علی اللّه أن یدخله مدخله، و قد علمتم أن هؤلاء لزموا طاعهٔ الشیطان و تولوا عن طاعهٔ الرحمن، و أظهروا الفساد و عطلوا الحدود و استأثروا بالفیء، و أحلوا حرام اللّه و حرموا حلاله. و أنا أحق من غیری بهذا الأمر لقرابتی من رسول اللّه صلّی اللّه علیه و سلّم، و قد أتتنی کتبکم و قدمت علیّ رسلکم ببیعتکم أنکم لا تخذلونی، فإن وفیتم لی ببیعتکم فقد استوفیتم حقکم و حظکم و رشدکم، و نفسی مع أنفسکم، و أهلی و ولدی مع أهالیکم و أولادکم، فلکم فیّ أسوهٔ و إن لم تفعلوا و نقضتم عهدکم و مواثیقکم و خلعتم بیعتکم فلعمری ما هی منکم بنکر، لقد فعلتموها بأبی و أخی و ابن عمی، هل المغرور إلا من اغتر بکم، فإنما حقکم أخطأتم و نصیبکم ضیعتم، و من نکث فإنما ینکث علی نفسه، و سیغنی اللّه عنکم- و السلام».[1] (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱ق، ج. ۵/۸۱-۸۲)

در این نامه، امام‌حسین(ع) اساساً به وضعیت سیاسی و اجتماعی زمان خود اشاره کرده و از مخاطبان می‌خواهد که به بیعت و عهد خود وفادار بمانند. در این نامه، گفتمانی دینی، سیاسی و اخلاقی وجود دارد که در آن، امام‌حسین(ع) به مفاهیم مختلفی چون مشروعیت امامت، فساد حکومت، وفای به بیعت و اصلاح جامعه ازطریق تغییر وضع موجود پرداخته است. در این گفتمان، امام به‌طور روشن بر حق خود در خلافت و اصلاح فساد تأکید کرده و در عین حال مخاطبان خود را به وفای به پیمان و بیعت درراستای حمایت از خلافت مشروع و اصلاح اجتماعی دعوت کرده است.

برخلاف دو نامهٔ قبلی در این نامه نوع مخاطب تفاوت پیدا کرده است. در اینجا دیگر، جمیع مؤمنین و مسلمین کوفه روی سخن امام نیستند؛ بلکه از سرکردگان کوفی نام برده شده است که مسئولیت اتفاقات رخ‌داده متوجه آنان است و نقش مهمی در مهیا کردن اوضاع برای دعوت از امام داشتند.

در بخش اول این نامه، اندیشه سیاسی امام‌حسین(ع) دربارهٔ دستگاه حاکمیت مطرح شده است و خرده‌گفتمانی با دال مرکزی «آگاهی‌بخشی و روشنگری» شکل گرفته است. امام به‌طور خاص از وضعیت حاکمیت یزید و انحراف‌های او انتقاد کرده است. فضای گفتمانی این نامه در تقابل مستقیم با گفتمان مطرح‌شدهٔ یزید و نظریهٔ خلافت الهی او و تلاش برای به انفعال کشاندن مردم قرار دارد؛ چون

[1]. بسم اللّه الرّحمن الرّحیم. لحسین بن علی بن ابی‌طالب إلی سلیمان بن صرد، مسیّب بن نجبه، رفاعهٔ بن شدّاد، عبداللّه بن وال و جماعت مؤمنین. اما بعد، دانسته‌اید که رسول خدا فرموده است که هر کس سلطانی ستمکار بیند که حرام خدای را حلال داند، عهد باری‌تعالی را بشکند، سنّت پیغمبر او را خلاف کند، و در میان بندگان خدای تعالی به ظلم و گناه زندگانی کند، [اگر] کردار آن سلطان را نیکو داند و بر کردار او انکار نکند، سزاوار باشد که خدای تعالی او را در آتش دوزخ آرد. شما را معلوم است که این جماعت حقّ ما از ما بگردانیده، تقصیر کرده و روی به طاعت ابلیس آورده [اند] و حدود باری‌تعالی معطّل گذاشته، حلال را حرام شمرده، حرام را حلال دانسته‌اند. من به خلافت جدّ خویش رسول‌اللّه از دیگران أولی‌ترم و نامه‌هایی که به من نوشته و رسولانی که فرستاده و پیغام‌ها که داده، همه فراموش نکرده باشید. اگر به قول خویش وفا نمی‌کنید و نقض عهد روا می‌دارید، این معنی از شما غریب نباشد؛ چه با پدر من، برادر من، و پسر عمّ من همین معامله پیش بردید و خلاف ایشان کردید. مغبون آن کس است که به قول شما غرّه شود و به حدیث شما اعتماد کند؛ طافمن نکث فإنما ینکث علی نفسه- و سیغنی اللّه علیکم. و السّلام.

ضمن تأکید بر آگاهی‌بخشی و روشنگری مردم در مقابل دستگاه حاکمیت، ویژگی‌های حاکم ستمگر ـ که حاکمیت موجود را مدنظر دارد ـ را با نقل‌قول از رسول اکرم(ص) مطرح کرده و به مردم متذکر شده که مقابله با حاکمیت فاسد و منحرف چه در گفتار و چه در عمل بر هر مسلمانی واجب است.

امام در عبارت «تارکا لعهد اللّه و مخالفا لسنة رسول‌اللّه» انحراف دینی یزید را نشانه گرفته و بر این باور است که یزید با نقض عهد الهی و مخالفت با سنّت پیامبر(ص) پایه‌های مشروعیت خود را از دست داده است. عبارت «فعمل فی عباد اللّه بالإثم و العدوان» اشاره به ظلم و ستم حاکمیت یزید در برخورد با مردم دارد و عبارت «هؤلاء لزموا طاعة الشیطان و تولوا عن طاعة الرحمن» به روی‌گردانی دستگاه حاکمیت موجود از اطاعت خداوند و اطاعت از شیطان پرداخته است. امام‌حسین(ع) در عبارت «و استأثروا بالفیء» اشاره می‌کند که حکومت یزید در اموال عمومی تصرف کرده و فقط خود از آن بهره‌مند شده که این دال به مفهوم فساد اقتصادی و رعایت نکردن عدالت در تقسیم ثروت عمومی اشاره دارد. عبارت «و أظهروا الفساد و عطلوا الحدود» به فساد اخلاقی و سیاسی حاکمیت یزید پرداخته است. عبارت «مستحلا لحرام» و «و أحلوا حرام اللّه و حرموا حلاله» به معنای انحراف دینی و تفسیر نادرست از شرع است که نشان می‌دهد یزید براساس منافع شخصی خود دست به تحریف و تغییر در شریعت اسلام زده است. امام قصد دارد با استفاده از این دال‌ها مردم کوفه را به این انحرافات آگاه کند. طرح این مسائل نه‌تنها موجب شبهه‌دار شدن مشروعیت خلافت یزید شد، بلکه حقانیت امام در اصلاح دینی امور را برجسته کرده است که در شکل (۴) مشخص شده است:

شکل (۴) مفصل‌بندی گفتمان اصلاح دینی امام‌حسین(ع) در متن نامه سوم به کوفیان

در ادامه نامهٔ امام، گفتمان نامه‌های قبلی تکرار شده، بار دیگر بحث امامت مطرح می‌شود. امام‌حسین(ع) از یک سو بر حق خود و اهل‌بیت پیامبر(ص) در رهبری امت اسلامی به‌دلیل قرابت با پیامبر تأکید می‌کند و از طرف دیگر بر اهمیت وفای به بیعت و عهد توجه دارد. این دو دال مرکزی هم‌زمان به مفهوم مشروعیت و مسئولیت رهبری در اسلام اشاره دارد. شکل‌گیری دال‌های پیرامونی در این نامه نیز به‌روشنی درراستای تقویت دال‌های مرکزی است. این دال‌ها مفاهیم زیر را در بر می‌گیرد: ۱. فاسد بودن حکومت یزید؛ ۲. مسئولیت در قبال عهد و پیمان؛ ۳. نکوهش بیعت‌شکنان.

امام‌حسین(ع) در عبارت «وأنا أحق من غیری بهذا الأمر لقرابتی من رسول‌اللّه صلّی اللّه علیه و سلّم» حق خود را در امامت به‌علت «قرابت و نزدیکی به پیامبر(ص)» مطرح می‌کند. این دال پیرامونی به‌طور مستقیم با دال مرکزی «حق امامت» در ارتباط است.

در ادامه نامهٔ امام، بینامتنیت تاریخی مشاهده می‌شود. امام نامه‌های بی‌شمار کوفیان را برای دعوت از امام و فرستادن سفیران توسط آنان را یادآوری کرده و اشاره به سابقه پیمان‌شکنی کوفیان با پدر و برادر و پسرعموی خویش می‌کند و بدین ترتیب کوفیان را سرزنش و ملامت می‌کند. همچنین در این بخش، منطق هم‌ارزی به چشم می‌خورد؛ چراکه امام به آنان گوشزد می‌کند که شما با پدر و برادر و پسرعمویم نیز چنین کردید و از شما پیمان‌شکنی نیز بعید نبود و نیست. به‌نوعی امام در خلال این سخنان در پی آن است که بگوید از کوفیان فریب نخورده است؛ بلکه کوفیان در تاریخ انسان‌هایی معلوم‌الحال‌اند و اگر امام باوجود این آگاهی، باز برای هدایت آنان قدم پیش نهاد به‌سبب وظیفه‌ای است که در قبال هدایت انسان‌ها بر عهده دارد و بناست براساس حال آنان با ایشان رفتار کند نه سابقهٔ پیشین آنان. به همین دلیل پس‌از درخواست‌های بی‌شمار کوفیان به تقاضای آنان پاسخ مثبت داده، قصد کوفه می‌کند. امام بعداز پیمان‌شکنی کوفیان و کشتن مسلم بن عقیل بار دیگر با رحمت واسعهٔ خود، به کوفیان فرصت بازگشت و توبه می‌دهد و به آنان وعده می‌دهد که اگر به بیعتتان وفا کنید حقتان را ادا می‌کنم، از این وفا خودتان نصیب برده، رشد می‌کنید، خودم و اهل‌بیتم با شما خواهیم بود و برای شما اسوه خواهم بود.

امام‌حسین(ع) کسانی را که بیعت خود را شکسته‌اند و عهد خود را نقض کرده‌اند، نکوهش می‌کند و در عبارت «و من نکث فإنما ینکث علی نفسه» تأکید می‌کند که شکستن عهد، به ضرر خود فرد است و با عبارت «سیغنی اللّه عنکم» اشاره به صفت غنای الهی می‌کند و به کوفیان گوشزد می‌کند که پیمان‌شکنی آنان به زیانش خودشان است و به ساحت الهی خدشه‌ای وارد نمی‌شود و خدا برای یاری دین خود، نیازی به حمایت کوفیان ندارد.

در نهایت می‌توان گفت که در این سه نامه، گفتمان امام‌حسین(ع)، گفتمان اصلاح دینی و اجتماعی است که با تأکید بر رهبری مشروع، وفای به بیعت و مبارزه با فساد می‌خواهد جامعه اسلامی را از فساد و انحراف نجات دهد و مسیر را برای هدایت و رشد امت هموار سازد. این گفتمان نه‌تنها یک استراتژی سیاسی برای مواجهه با اوضاع زمانه است، بلکه دعوتی دینی برای بازگشت به اصول اسلام حقیقی و اجرای عدالت در جامعه در نظر گرفته می‌شود.

۶. فرایند طرد و حاشیه‌رانی گفتمان رقیب

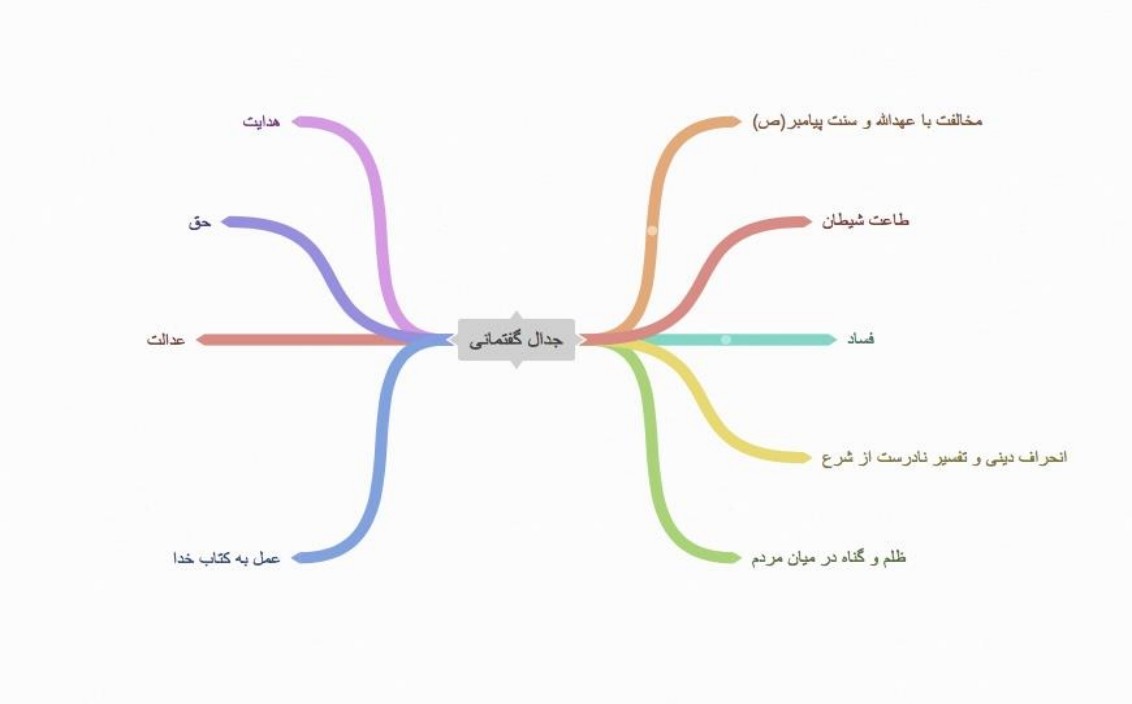
مفهوم غیریت در ذات خود با مفاهیم برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی همراه است. در فرایند برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی دال‌های مدنظر و نقاط قوت خود برجسته

می‌شود و دال‌ها، نظام معنایی و نقاط قوت گفتمان رقیب به حاشیه رانده می‌شود (کسرایی و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸، ص. ۳۴۸). فرایند برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی سبب دوقطبی شدن بندها و متن‌ها می‌شود و متن را بین دو قطب ما و آنان سامان می‌دهد. قطب مثبت متن همواره به ما برمی‌گردد و قطب منفی متن به آنان (سلطانی، ۱۳۸۴، ص. ۱۱۴).

امام‌حسین(ع) نه‌تنها به‌دنبال مخالفت با خلافت یزید است، بلکه به‌طور اساسی تلاش دارد تا گفتمان مشروعیت‌ساز یزید را به حاشیه رانده و گفتمان خود را به‌عنوان گفتمانی الهی و حق‌طلبانه در برابر گفتمان قدرت‌مدارانه و استبدادی یزید برجسته کند. امام سعی دارد فضایی دینی را شکل دهد که در آن حفظ دین و بازگشت به اصول اسلامی از هر چیزی مهم‌تر است. در مقابل، گفتمان یزید که به‌طور خاص بر تحمیل سلطنت و مشروعیت قدرت تأکید دارد، امام‌حسین(ع) با تأکید بر حقیقت دین و فریاد عدالت‌خواهی، خود را رهبری مشروع و برحق معرفی می‌کند.

امام‌حسین(ع) در تلاش است تا گفتمان یزید را به‌طور غیرمستقیم به حاشیه براند و ازطریق انتقاد از فساد موجود در جامعه و غیراخلاقی بودن سلطنت یزید، شبهه‌دار بودن مشروعیت حکومت او را نشان دهد. امام، یزید را به‌عنوان سلطان جائر و مخالف با اصول اسلامی معرفی می‌کند.

همچنین، امام‌حسین(ع) سعی در برجسته‌سازی گفتمان خود به‌عنوان گفتمانی دینی و متعهد به اصول اسلام دارد و بر حفظ دین و اصول اسلامی تأکید می‌کند و نه چیزی جز آن و با نفی سلطنت یزید از گفتمان حق و عدالت حمایت می‌کند. امام نه‌تنها مشروعیت حکومت یزید را به چالش می‌کشد، بلکه سعی دارد تا مردم را به پیروی از گفتمان خود دعوت کند که بر اصول دین و عدالت اجتماعی تأکید دارد. در این راستا به‌طور مؤثر گفتمان حاکم را به چالش کشیده، گفتمان حق و عدالت را به‌عنوان تنها گزینه ممکن مطرح می‌کند.



۷. چگونگی هژمونی شدن گفتمان امام‌حسین(ع)

یک عامل که در هژمونیک شدن و زوال گفتمان اهمیت دارد، طرد و برجسته‌سازی است. در منازعات گفتمانی، هر گفتمان با برجسته کردن نقاط قوت خود و نقاط ضعف رقیب و با حاشیه راندن نقاط ضعف خود و نقاط قوت رقیب، سعی در حفظ و استمرار قدرت و دوام هژمونیک خود است (مقدمی، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۴).

امام‌حسین(ع) در برابر گفتمان سلطنت‌طلبانهٔ یزید نه‌تنها به‌عنوان مخالف سیاسی ظاهر می‌شود، بلکه به‌دنبال اصلاح اعتقادی است که هدفش احیای اصول اسلام و عدالت است. در این مسیر تلاش می‌کند تا گفتمان خود را به‌عنوان گفتمانی هژمونیک جایگزین گفتمان یزید کند.

نخست امام با تعیین مرزهای اخلاقی و دینی بین گفتمان خود و گفتمان یزید، پایه‌گذار اختلافی آشکار می‌شود و بر این نکته تأکید می‌کند که یزید به‌عنوان خلیفه و حکومتی که او برپا کرده، بر اصول دین و عدالت اسلام پایبند نیست. او به‌ویژه با تأکید بر حق‌طلبی و مشروعیت نداشتن یزید، نه‌تنها باعث شبهه در مشروعیت حکومت یزید می‌شود، بلکه هویت دینی مردم را نیز به چالش می‌کشد.

امام‌حسین(ع) با فدای جان خود و خانواده و یارانش در راه اصول عالی انسانی و دینی، مدلی عملی از گفتمان خود را به نمایش می‌گذارد. او انقلاب معنوی را به‌جای انقلابی نظامی یا سیاسی به پیش می‌برد.

امام تلاش می‌کند تا گفتمان خود را ادامه‌دهندهٔ مسیر توحید، حق و عدالت معرفی کند و با استفاده از نماد شهادت و قربانی و ایجاد ارتباط معنوی با خدا آن را در قالب گفتمانی الهی و معنوی تثبیت کند. او با مردم ارتباط مستقیم برقرار و در نامه‌های خود به مردم کوفه، علاوه‌بر بیان وضعیت سیاسی، بر مسئلهٔ وظیفه دینی و مسئولیت شرعی مردم تأکید می‌کند. همچنین با رفتار خود در برابر یزید و در میدان جنگ، یک مدل رهبری اخلاقی و الهی ارائه می‌دهد که از هرگونه خشونت و ظلم دوری می‌کند و با پایبندی به اصول انسانی و دینی بر بسیاری از کسانی که به‌دنبال عدالت و آزادی‌اند، تأثیر می‌گذارد.

۸. نتیجه‌گیری

تحلیل گفتمان نامه‌های امام‌حسین(ع) به کوفیان نشان می‌دهد که امام در پی آن است که با بیان ویژگی‌های حکومت یزید گفتمان دینی خود را برجسته و گفتمان یزید را طرد کند. به این منظور تلاش می‌کند تا ضمن تقویت مشروعیت و هدایت دینی، تأکید دارد که امام واقعی کسی است که براساس کتاب و عدالت عمل کند. همچنین، تلاش می‌کند تا گفتمان حمایت و یاری را در مسیر حق و عدالت تقویت کند و پاداش الهی را برای کسانی که از حق حمایت می‌کنند عظیم می‌داند و از کوفیان می‌خواهد که برای این هدف متعهد باشند.

امام‌حسین(ع) در این نامه‌ها بر آن است تا گفتمان یزید را که مبتنی‌بر ظلم و فساد است به چالش بکشد و به حاشیه براند و ازسویی‌دیگر گفتمانی مبتنی‌بر مشروعیت دینی و اطاعت از خداوند را ترویج دهد. او به قرابت خود به رسول خدا (ص) اشاره می‌کند تا بر مشروعیت دینی خود و ارزش‌هایی چون «هدی»، «حق»، «عهدالله» و «سنّت رسول‌الله» تأکید کند و در مقابل، ظلم و فساد حکومت یزید را برجسته می‌کند. همچنین، امام در مواقعی گفتمان سیاسی خود را با تأکید بر داشتن حق خلافت و غصب آن از خود و خاندان پیامبر(ص) در مناسبت‌های مختلف و در خلال این نامه‌ها برجسته می‌کند و به ظلم یزید و بنی‌امیه به این حق اشاره کرده، گفتمان آنان را به حاشیه می‌راند.

در نهایت می‌توان نتیجه گرفت که نامه‌های امام‌حسین(ع) به کوفیان گفتمان قوی دینی دارد که خود دلیلی است بر اینکه در نزد امام، حقیقت اصالت دارد و نه قدرت. حرکت امام، حرکتی اصلاحی در جهت اعتقادات و بازگشت به سنّت‌های اصیل اسلام است؛ چراکه حکومت یزید را عامل انحراف و دوری از اسلام راستین پیامبر می‌داند. در این نامه‌ها گزاره‌ای که ناظر بر حرکت امام برای تشکیل حکومت و رسیدن به قدرت، فقط برای موضوعیت داشتن آن، وجود ندارد؛ چراکه تشکیل حکومت حرکتی سیاسی است و ملزوماتی می‌طلبد که یکی از آنها آمادگی نظامی است؛ ولی امام هیچ تلاشی برای جمع‌آوری سپاه و تشکیل نیروی نظامی انجام نمی‌دهد و با تأکید بر ارزش‌های دینی و انحراف از آن توسط یزید، سعی در به حاشیه راندن گفتمان یزید و برجسته‌سازی گفتمان دینی خود دارد. این تحلیل گفتمان نشان می‌دهد که واقعهٔ عاشورا نه‌تنها حادثه‌ای تاریخی، بلکه تحول گفتمانی بزرگی است.

منابع

ابن‌اعثم کوفی، محمد بن علی (۱۳۷۲). *الفتوح* (محمد بن احمد مستوفی هروی، مترجم؛ غلامرضا طباطبایی مجد، ویراستار). سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

ابن‌اعثم کوفی، محمد بن علی (۱۴۱۱ق). *الفتوح* (ج. ۵). دارالاضواء.

ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶). *الامالی (للصدوق)* (محمد باقر کمره‌ای، مترجم). کتابچی.

ابن‌سعد، محمد (۱۴۱۸ق). *الطبقات الکبری*. دارالکتب العلمیة.

ابن‌قتیبه، ابومحمد عبدالله بن مسلم (۱۴۱۰ق). *السیاسة المعروف بتاریخ الخلفا* (علی شیری، محقق، ج. ۱). دارالاضواء.

احمدی میانجی، علی (۱۴۲۶ق). *مکاتیب الأئمة علیهم السلام* (ج. ۳). دارالحدیث.

اسفندیاری، محمد (۱۴۰۲). *عاشوراشناسی*. نشر نی.

بابازاده، حمیده، و فتاحی‌زاده، فتحیه (۱۳۹۷). تحلیل محتوای مکاتبات و مذاکرات امام حسین(ع) در جریان قیام عاشورا و تخریج مدل منطقی آن. *مطالعات قرآن و حدیث*، *۱۱*(۲)، ۱۳۵–۱۶۸.
https://doi.org/10.30497/quran.2018.2256

بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ق). *انساب الأشراف* (محقق سهیل زکار و ریاض زرکلی). دارالفکر.

تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۳). *گفتمان، پادگفتمان و سیاست*. موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

حسینی، سید محمد حسین (۱۳۸۵). نامه‌های امام حسین(ع). *مبلغان*، (۸۸).
https://hawzah.net/fa/Magazine/View/2689/76748/76748

حمیدی فشکی فراهانی، سمیه (۱۳۹۲) *تحلیل گفتمان سخنان امام حسین(ع) از مدینه تا کربلا* [پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه سمنان]. گنج.
https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/b620bfe7877972e06186ce5dc9fc74dd

حمیدی، شقایق (۱۳۹۴) *تحلیل گفتمان آیات تلاوت‌شده ازسوی امام حسین(ع) در قیام عاشورا* [پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه شاهد]. گنج.
https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/7eb419734bb1ff37a7752501a79ebd0f

دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود (۱۳۶۸). *اخبار الطوال*. منشورات الرضی.

زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۸۳). *نهضت امام حسین(ع) و واقعهٔ کربلا*. سمت.

سلطانی، سید علی اصغر (۱۳۸۳). تحلیل گفتمان به‌مثابه نظریه و روش. *مجله علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم(ع)*، (۲۸)، ۱۵۳–۱۸۰.
https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/105625

سلطانی، سید علی اصغر (۱۳۸۴). *قدرت، گفتمان و زبان* (سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران). نشر نی.

سلیمانزاده افشار، ثروت (۱۳۹۰) *مکاتیب الأئمهٔ*(ع). آشیانه مهر.

شریفی، محمود، زینالی، سید حسین، احمدیان، محمود، و مدنی، سید محمود (۱۴۱۶ق). *موسوعهٔ کلمات الامام الحسین*(ع). دارالمعروف.

طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷). *تاریخ الأمم و الملوک* (محمد أبوالفضل ابراهیم، محقق؛ ج. ۵). دارالتراث.

فخرایی، سیده سوسن، و نامور، حسین (۱۴۰۰الف). ساختار نامه‌های امام حسین(ع). *پژوهش‌نامه معارف حسینی*، ۶(۲۳)، ۵۱-۲۹.

https://www.maarefehosseini.ir/article_136335.html

فخرایی، سیده سوسن، و نامور، حسین (۱۴۰۰ب). محتوای نامه‌های امام حسین(ع) به مخالفان خود. *پژوهش‌نامه معارف حسینی*، ۶(۲۴)، ۳۱-۴۸.

https://www.maarefehosseini.ir/article_141240.html

کریمی نوسر، محرم (۱۳۹۴). *تحلیل گفتمان امام حسین(ع) در دعای عرفه* [پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه مازندران]. گنج.

https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/8e9f7234f98b6f9dda1535ddc273e345

کسرایی، محمد سالار، و پوزش شیرازی، علی (۱۳۸۸). نظریهٔ گفتمان لاکلا و موفه ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیدهای سیاسی. *فصلنامه سیاست*، ۳۹(۳)، ۳۳۹-۳۶۰.

https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/454300

محمدی شیخلری، ثریا (۱۴۰۱). *تبیین ابعاد دراماتیک کنش‌های گفتاری سخنان امام حسین (ع) در روز عاشورا* [پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، موسسه آموزش عالی هنر و اندیشه اسلامی]. گنج.

https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/51483d8c627ee6a12dfa157ed906de64

محمدی‌نژاد پاشاکی، احمد (۱۳۹۲). *بررسی ساختار بلاغی رسائل امام حسن(ع) و امام حسین(ع)* [پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه قم]. گنج.

https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/448a496afe6762aa2037c963d3f0e83d

مفید، محمد بن محمد (۱۳۷۲). *الارشاد فی معرفهٔ حجج الله علی العباد* (ج. ۲). کنگره شیخ مفید.

مقدمی، محمدتقی (۱۳۹۰). نظریهٔ تحلیل گفتمان لاکلا و موف و نقد آن. *مجله معرفت فرهنگی اجتماعی*، ۲(۲)، ۹۱-۱۲۴.

https://lib.eshia.ir/10247/6/4

منوچهری، عباس (۱۳۹۰). *رهیافت و روش در علوم سیاسی*. سمت.

یعقوبی، ابن‌واضح (بی‌تا). *تاریخ الیعقوبی* (ج. ۲). دارالصادر.

References

Ahmadi Miyanchi, A. (2005). *Makatib al-A'immah* (Vol. 3). Dar al-Hadith. [In Arabic].

Baladhuri, A. Y. (1996). *Ansab al-Ashraf* (S. Zakkar, & R. al-Zarkali, Eds.). Dar al-Fikr. [In Arabic].

Dinawari, A. D. (1989). *Akhbar al-Tiwal*. Manshurat al-Rida. [In Arabic].

Esfandiyari, M. (2023). *Ashura studies*. Ney. [In Persian].

Fakhraei, S. S., & Namvar, H. (2021). Structure of Imam Husayn's (A) letters. *Pazhuheshnameh-ye Ma'aref-e Hosseini*, *6*(23), 29–51. https://www.maarefehosseini.ir/article_136335.html [In Persian].

Fakhraei, S. S., & Namvar, H. (2022). Content of Imam Husayn's (A) letters to his opponents. *Pazhuheshnameh-ye Ma'aref-e Hosseini*, *6*(24), 31–48. https://www.maarefehosseini.ir/article_141240.html [In Persian].

Fattahi-Zadeh, F., & Babazadeh, H. (2018). Content analysis of Imam Husayn's (A) correspondence and dialogues in the

Ashura uprising. *Quran and Hadith Studies, 11*(2), 135–168. https://doi.org/10.30497/quran.2018.2256 [In Persian].

Hamidi Fashaki Farahani, S. (2013). *Discourse Analysis of Imam Husayn's (A) Speeches from Medina to Karbala* [Master's thesis, Semnan University]. Ganj. https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/b620bfe7877972e06186ce5dc9fc74dd [In Persian].

Hamidi, Sh. (2015). *Discourse Analysis of Qur'anic Verses Recited by Imam Husayn (A) during the Ashura Uprising* [Master's thesis, Shahed University]. Ganj. https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/7eb419734bb1ff37a7752501a79ebd0f [In Persian]

Hosseini, S. M. (2006). Nameh-haye Imam Hossein. *Mobaleghan*, (88). https://hawzah.net/fa/Magazine/View/2689/76748/76748 [In Persian].

Ibn A'tham al-Kufi, M. A. (1993). *Al-Futuh* (M. A. Mostofi Heravi, Trans., Gh. Tabatabaei Majd, Ed.). Islamic Revolution Publications and Education Organization. [In Persian].

Ibn A'tham al-Kufi, M. A. (1990). *Al-Futuh*. Dar al-Adwa'. [In Arabic].

Ibn Babawayh, M. A. (1997). *Al-Amali (by al-Saduq)*. Ketabchi. [In Persian].

Ibn Qutaybah, A. M. (1990). *al-Siyasah* al-Ma'ruf: bi Tarikh al-Khulafa (A. Shiri, Ed., Vol. 1). Dar al-Adwa'. [In Arabic].

Ibn Sa'd, M. (1997). *Al-Tabaqat al-Kubra*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic].

Karimi Nowser, M. (2014). *Analysis of Imam Hussein's Discourse in the Prayer of Arafa* [Master's thesis, University of Mazandaran]. Ganj. https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/8e9f7234f98b6f9dda1535ddc273e345 [In Persian].

Kasraei, M. S., & Pouzesh Shirazi, A. (2009). Laclau and Mouffe's discourse theory: A useful tool for understanding political phenomena. *Political Science Quarterly*, *39*(3), 339–360. https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/454300 [In Persian].

Laclau, E., & Mouffe, C. (2014). *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*. Verso Books.

Manouchehri, A. (2011). *Approach and Method in Political Science*. Samt. [In Persian].

Moghaddami, M. T. (2011). Laclau and Mouffe's discourse theory and its critique. *Journal of cultural and social knowledge*, 2(2), 91-124 https://lib.eshia.ir/10247/6/4 [In Persian].

Mohammadi Sheykhlari, S. (2022). *Explaining the Dramatic Dimensions of Imam Husayn's (A) Speech Acts on Ashura Day* [Master's thesis, Institute of Islamic Art and Thought]. Ganj. https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/51483d8c627ee6a12dfa157ed906de64 [In Persian].

Mohammadi-Nejad Pashaki, A. (2013). *Rhetorical Structure of the Letters of Imams Hasan and Husayn* [Master's thesis, University of Qom]. Ganj. https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/448a496afe6762aa2037c963d3f0e83d [In Persian].

Sharifi, M., Zainali, S. H., Ahmadian, M., & Madani, S. M. (1995). *Mawsu'at Kalimat al-Imam al-Husayn*. Dar al-Ma'ruf. [In Arabic]

Shaykh Mufid. (1993). *Al-Irshad fi Ma'rifat Hujaj Allah 'ala al-'Ibad* (Vol. 2). Sheikh Mufid Congress. [In Arabic].

Soleymanzadeh Afshar, S. (2011). *Makatib al-A'immah*. Ashiyaneh Mehr. [In Persian].

Soltani, S. A. (2004). Discourse Analysis as a Theory and Method. *Journal of Political Science*, (28), 153–180. https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/105625 [In Persian].

Soltani, S. A. (2005). *Power, Discourse and Language (Mechanisms of Power Flow in the Islamic Republic of Iran)*. Ney. [In Persian].

Tabari, M. J. (1967). *Tarikh al-Umam wa al-Muluk* (M. Abu al-Fadl Ibrahim, Ed., Vol. 5). Dar al-Turath. [In Arabic].

Tajik, M. R. (2004). *Discourse, Counter-discourse and Politics*. Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian].

Ya'qubi, I. W. (n.d.). *Tarikh al-Ya'qubi*. Dar Sadir. [In Arabic].

Zargari *Nejad, G. H. (2004). The Movement of Imam Hussein and the Event of Karbala*. Samt. [In Persian].