



20.1001.1.22286713.1402.15. 56.4.7

## تحلیل گفتمان گزارش واقعه کربلا در کتاب العواصم من القواسم

محترم وکیلی سحر<sup>۱</sup>

علی محمد ولوی<sup>۲</sup>

عثمان یوسفی<sup>۳</sup>

چکیده: واقعه کربلا یکی از مباحث و موضوعات مهم در تاریخ اسلام است که اندیشمندان و صاحب نظران شیعه و سنی در حوزه‌های مطالعات تاریخی، کلامی، فقهی و حدیثی با انگاره‌های متفاوتی بدان نگریسته و پرداخته‌اند. یکی از شخصیت‌های نامور و نظریه‌پرداز حوزه فقه و اندیشه کلامی اهل سنت ابویکرین عربی است که دیدگاه‌های او نسبت به واقعه کربلا مدت‌هاست مورد بهره‌برداری جریان‌های سلفی قرار می‌گیرد. او در کتاب العواصم من القواسم فی تحقیق موافق الصحابة بعد وفاة النبي<sup>(ص)</sup> در قالب یک نظم/سازه گفتمانی به تحلیل واقعه کربلا پرداخته است. در این نظم گفتمانی، گفتمان یا گفتمان‌هایی خودی و برجسته شده و گفتمانی نیز غیرخودی و به حاشیه رانده شده است. در این پژوهش با استفاده از روش تحلیل گفتمان لاکلنو و معرفه مشخص شد که سازه گفتمانی در گزارش ابن‌العربی<sup>۴</sup> تلفیقی از سه گفتمان عاطفی، تاریخی و سیاسی است. در این میان، گفتمان سیاسی برجسته شده و دو گفتمان دیگر هوشمندانه و آگاهانه در خدمت گفتمان سیاسی قرار گرفته و به حاشیه رانده شده است.

واژه‌های کلیدی: حسین بن علی(ع)، کربلا، یزیدبن معاویه، ابویکرین عربی، العواصم من القواسم، تحلیل گفتمان

شناسه دیجیتال(Doi): 10.52547/pte.15.56.4

۱ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه الزهراء(س)، تهران، ایران. m.vakili@alzahra.ac.ir

۲ استاد و عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه الزهراء(س) (نویسنده مسئول)، تهران، ایران.

a.valavi@alzahra.ac.ir

۳ استادیار و عضو هیئت علمی گروه تاریخ اسلام دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی maedeh856@gmail.com  
۴ با توجه به اینکه برخی ابویکرین عربی را با محب الدین عربی اشتباه گرفته‌اند، برای جلوگیری از چنین اشتباهی از ابن‌العربی برای ابویکرین عربی و از ابن عربی برای محب الدین عربی استفاده شده است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۹ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۲/۲۲



## Discourse Analysis of the Report of the Battle of Karbala in Al-Awasem Men Al-Qawasem

Mohtaram Vakili Sahar<sup>1</sup>

Ali Mohammad Valvi<sup>2</sup>

Osman Yousefi<sup>3</sup>

**Abstract:** The Battle of Karbala is one of the important issues and topics in the history of Islam, which Shia and Sunni thinkers and experts in the fields of historical, theological, jurisprudence and hadith studies have looked at and discussed it with different viewpoints. One of the famous personalities and theoreticians in the field of Sunni jurisprudence and theological thought is Abu Bakr ibn Arabi, whose views on the battle of Karbala have long been exploited by Salafi movements. In his book named "Al-Awasem Men Al-Qawasem Fi Tahghigh Mawaghef Sahabeh Ba'ad Wafat al-Nai ((PBUH))" he has analyzed the battle of Karbala in the form of a discursive order/structure. In this discursive order, the insider discourse or discourses have been highlighted, and the outsider discourse has been marginalized. In this research, using the discourse analysis method of Laclau and Mouffe, it was determined that the discourse structure in Ibn Arabi's report is a combination of three emotional, historical and political discourses. In the meantime, political discourse has become dominant and two other discourses have been intelligently and consciously placed at the service of political discourse and marginalized.

**Keywords:** Husayn ibn Ali (A.S.), Karbala, Yazid ibn Muawiya, Abubakr ibn Arabi, Al-Awasem Men Al-Qawasem, discourse analysis.

---

1 PhD Candidate of Islamic history, Alzahra University, Tehran, Iran. m.vakili@alzahra.ac.ir

2 Professor of History Department, Alzahra University (Corresponding Author), Tehran, Iran. a.valavi@alzahra.ac.ir

3 Assistant professor of Islamic History Department, International University of Islamic Religions maedeh856@gmail.com

## مقدمه

واقعه کربلا از وقایع مهم تاریخ اسلام به شمار می‌رود که پس از شهادت حسین بن علی(ع) و یارانش در عاشورای ۱۴ق. مورد توجه بسیاری از مورخان و اندیشمندان تاریخ اسلام قرار گرفت و هر یک به فراخور اندیشه و گرایش‌های سیاسی، اجتماعی، مذهبی و عقیدتی خود به تحلیل این واقعه پرداخته‌اند و آن را گزارش کرده‌اند؛ به همین دلیل گزارش واقعه کربلا در منابع متنوع و مختلفی بازتاب یافته است. بررسی منابع نشان می‌دهد که این نگرش‌ها و رویکردها در گزارش واقعه کربلا نمود و ظهور یافته است؛ چنان‌که برخی قیام حسین بن علی(ع) و به دنبال آن واقعه کربلا را سبب تفرقه میان امت اسلامی دانسته و به ارائه شواهد و مدارک برای محاکوم کردن حسین بن علی(ع) و تبرئهٔ یزید پرداخته‌اند. عده‌ای نیز ضمن تأیید قیام آن حضرت علیه یزید بن معاویه، به کفر یزید حکم داده و حتی او را لعن کرده‌اند. در این میان، برخی نیز نسبت به واقعه کربلا و حسین بن علی(ع) و یزید اظهار نظر صریح و آشکار نکرده‌اند. یکی از کسانی که به صراحة و روشنی در مورد واقعه کربلا اظهار نظر کرده، ابویکربن عربی است. دیدگاه صریح و جانب‌دارانه ابن‌العربی در مورد واقعه کربلا که چکیده آن جمله کوتاه «قتل الحسين بسيف جده» است، مورد توجه و گاه نقد متکران بعد از او قرار گرفته است. با توجه به اهمیت و تأثیر دیدگاه ابن‌العربی بر منابع و اندیشمندان پس از خود و حتی در عصر حاضر که منبعی برای تاریخ عاشورا نزد برخی عالمان اهل سنت است و در تبیین تاریخ عاشورا بدان استناد می‌کنند، در این پژوهش که جنبه اکشافی دارد، با رویکردی توصیفی-تحلیلی و با استفاده از روش تحلیل گفتمان به بررسی و تحلیل گزارش او در کتاب *العواصم من القواسم* پرداخته‌ایم. با استفاده از همین روش ابتدا نظم گفتمانی - گفتمان‌های متفاوت در متن - در گزارش ابن‌العربی شناسایی شده و سپس مشخص شد که در این نظم گفتمانی کدام گفتمان غالب و برجسته است و کدام گفتمان‌ها به حاشیه رانده شده‌اند.

## پیشینهٔ پژوهش

با توجه به بررسی به عمل آمده، پژوهش مستقلی که مشخصاً به این موضوع پیردازد، انجام نشده است، اما در برخی کتب و مقالات با رویکرد توصیفی-تحلیلی

به معرفی و نقد کتاب *العواصم من القواسم* و دیدگاه ابن‌العربی نسبت به واقعه کربلا پرداخته شده است. در همه این پژوهش‌ها دیدگاه ابن‌العربی به عنوان دیدگاهی جانب‌دارانه که در صدد تبرئه یزید و محکوم کردن حسین(ع) بوده، بررسی و تحلیل شده است، اما تفاوت پژوهش حاضر با پژوهش‌های مذکور، در استفاده از روش تحلیل گفتمان است که در آنها از روش خاصی استفاده نشده است. از جمله این پژوهش‌ها می‌توان به کتاب‌های عاشوراپژوهی<sup>۱</sup>، معرفی و نقد منابع عاشورا<sup>۲</sup>، عاشوراشناسی<sup>۳</sup>: پژوهشی درباره هدف امام حسین علیه‌السلام،<sup>۴</sup> ناگفته‌هایی از حقایق عاشورا<sup>۵</sup>، انقلاب کربلا از دیدگاه اهل سنت<sup>۶</sup>، اهل بیت علیه‌السلام در آثار دانشمندان اندلس<sup>۷</sup> و همچنین مقاله «مسئولیت یزید در واقعه و شهادت امام حسین(ع)<sup>۸</sup>» وغیره اشاره کرد. در برخی از این پژوهش‌ها اندیشه ابن‌العربی تبارشناسی شده است؛ از جمله در کتاب بازتاب تفکر عثمانی در واقعه کربلا<sup>۹</sup> مؤلف با بررسی دقیق و علمی، سلفی‌گری معاصر را ادامه ظاهر گرایی دوره میانه دانسته است که با بهره گیری از گزارش‌های مورخان همسو با امویان، تحریف مفاهیم، زمینه‌های تاریخی و بهروز کردن گفته‌های برخی مورخان و علمای سلفی و وهابی، شیعیان و پیروان اهل بیت(ع) را بانیان اصلی واقعه کربلا و به شهادت رساندن امام خود متهم کرده‌اند. نویسنده معتقد است این سخن و شبه که پس از حادثه کربلا در طول چندین قرن با جعل و گزارش‌های دروغین تاریخی و تبلیغ و تأسیس قواعد منحرف کلامی و صدور فناوری به ظاهر شرعی مبنی بر عدم تجویز لعن یزید و حتی بهره گیری از خواب، سعی در تبرئه یزید و امویان داشت، در اندیشه ابن‌العربی نیز نمود یافته است (هدایت‌پناه، ۱۳۸۸: ۲، ۶).

۱ محمد صحی سردوودی (۱۳۸۵)، *عاشوراپژوهی*، قم: خادم‌الرضا(ع).

۲ سید عبدالله حسینی (۱۳۸۶)، *معرفی و نقد منابع عاشورا*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۳ محمد اسفندیاری (۱۳۹۸)، *عاشوراشناسی: پژوهشی درباره هدف امام حسین(ع)*، تهران: نشر نی.

۴ سید علی حسینی میلانی (۱۳۹۱)، *ناگفته‌هایی از حقایق عاشورا*، قم: انتشارات الحقایق.

۵ عبدالجید ناصری داوودی (۱۳۹۰)، *انقلاب کربلا از دیدگاه اهل سنت*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۶ حمیدرضا مطهری (۱۳۹۶)، *اهل بیت علیه‌السلام در آثار دانشمندان اندلس*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۷ عبدالرحیم قنوات، مصطفی گوهری فخرآباد (زمستان ۱۳۹۶)، «مسئولیت یزید در واقعه کربلا و شهادت امام حسین(ع)»، *فصلنامه پژوهش‌های تاریخی*، س. ۵۳، دوره جدید، س. ۹، ش. ۴ (پیاپی ۳۶).

۸ محمدرضا هدایت‌پناه (۱۳۸۸)، *بازتاب تفکر عثمانی در واقعه کربلا*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

سعید اعراب نیز در کتاب مع القاضی ابی بکر بن العربی<sup>۱</sup> با رویکردی توصیفی به بررسی زندگی سیاسی و علمی ابن‌العربی پرداخته است. در این میان، پایان‌نامه‌ای با عنوان «بررسی و نقد کتاب العواصم من القواسم فی تحقیق مواقف الصحابه بعد وفاة النبی صلی اللہ علیہ و آله و سلم»<sup>۲</sup> نوشته شده که مؤلف با رویکرد توصیفی- تحلیلی به نقد دیدگاه‌های ابن‌العربی، از جمله در مورد واقعه کربلا پرداخته است، اما مؤلف همچون ابن‌العربی دچار غرض‌ورزی و سوگیری شده و با استفاده از واژه‌ها و اصطلاحات دارای بار ارزشی و سوگیرانه، دیدگاه‌های ابن‌العربی را رد کرده است. عمار طالبی نیز در رساله‌ای با عنوان «آراء ابن‌العربی الکلامیة و نقدہ للفلسفة اليونانية»، به تفصیل عقاید او را بررسی کرده که به دلیل رویکرد و شیوه بررسی، با این پژوهش متفاوت است. یکی از محدود آثاری که در مطالعات عاشورا روش تحلیل گفتمان را در عنوان و محتوا دارد، کتاب تحول گفتمان در گزارش واقعه کربلا<sup>۳</sup> است. این کتاب رساله دکتری مؤلف با عنوان «سنخ‌شناسی و تبیین تحول گفتمان در گزارش واقعه کربلا» بوده که با تکیه بر منابع فارسی، اعم از شیعه و سنی، از قرن چهارم تا نیمة اول قرن دهم قمری، در شش فصل تدوین شده است. مهم‌ترین امتیاز این کتاب رویکرد تحلیلی و پژوهشی آن است که مؤلف با استفاده از روش تحلیل محتوا و استخراج داده‌های آماری، متغیرهای مستقل مؤثر بر تحول گفتمان در گزارش واقعه کربلا را بررسی و تبیین کرده است. در این پژوهش مؤلف چهار گفتمان تاریخی، ماورائی، عاطفی و عرفانی را در منابع شناسایی و تبیین کرده است. یکی از نقاط ضعف کتاب این است که مؤلف برای هر یک از چهار گفتمان مذکور شاخص‌هایی را معرفی کرده که شاخص به معنای واقعی کلمه نیست، بلکه مصدق است.

### روش پژوهش

با توجه به اهمیت انتخاب روش مناسب در یک پژوهش و اینکه بررسی پدیده‌ای سیاسی - اجتماعی مانند واقعه کربلا از منظر زبان به بهترین صورت در قالب مفهوم

<sup>۱</sup> سعید اعراب (۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م)، مع القاضی ابی بکر بن العربی، بیروت- لبنان: دار الغرب الاسلامی.

<sup>۲</sup> محمدتقی مختاری [ابی تا]، «بررسی و نقد کتاب العواصم من القواسم فی تحقیق مواقف الصحابه بعد وفاة النبی صلی اللہ علیہ و آله و سلم»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، مرکز مدیریت حوزه علمیه استان قم.

<sup>۳</sup> سیده رقیه میرابوالقاسمی (۱۳۹۳)، تحول گفتمان در گزارش واقعه کربلا، تهران: سمت.

گفتمان میسر است، از روش تحلیل گفتمان به عنوان یک روش ابزار تحلیل متن استفاده شده است؛ زیرا گفتمان مفهومی است که زبان را با سیاست پیوند می‌زند (سلطانی، ۱۳۸۴: ۱۵). براساس روش تحلیل گفتمان ارنستو لاکلئو<sup>۱</sup> و شتال موفه<sup>۲</sup> همه پدیده‌های اجتماعی را می‌توان با ابزارهای تحلیل گفتمان بررسی و تحلیل کرد (سلطانی، همان، ۷۰). ایده کلی نظریه آنها این است که معانی هیچ گاه نمی‌توانند برای همیشه تثیت شوند و کشمکش‌های اجتماعی بر سر تعریف معانی و هویت همیشگی است که خود تأثیرات اجتماعی به همراه دارد (Jorgensen and Phillips, 2002: 24). در این نظریه، خلق معنا از طریق تثیت معنا صورت می‌گیرد که محتمل و مشروط است. البته به واسطه عمل مفصل‌بندی<sup>۳</sup> معنای بعضی نشانه‌ها گاه چنان رایج و مرسوم می‌شود که از نظر ما کاملاً طبیعی جلوه می‌کند (سلطانی، همان، ۷۵). در عمل مفصل‌بندی، معنای نشانه‌های درون یک گفتمان حول یک دال مرکزی<sup>۴</sup> نظم پیدا می‌کند و مفصل‌بندی می‌شود (هوارث، ۱۳۷۷: ۱۶۳؛ Laclau and Moffe, 1985: 112).

در نظریه لاکلئو هر گفتمانی ضرورتاً به گفتمانی رقیب نیاز دارد (Howarth, 2000: 13). اساساً گفتمان‌ها در ضدیت و تفاوت با یکدیگر شکل می‌گیرند. هویت‌یابی یک گفتمان صرفاً در تعارض با گفتمان‌های دیگر امکان‌پذیر است. هویت تمام گفتمان‌ها منوط و مربوط به غیر است؛ از این رو، گفتمان‌ها همواره در برابر خود غیریتسازی می‌کنند (سلطانی، همان، ۹۴). مفهوم غیریت<sup>۵</sup> (خصوص مت)<sup>۶</sup> در ذات خود با مفاهیم «برجسته‌سازی» و «حاشیه‌رانی» همراه است. در فرایند برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی، دال‌های مورد نظر و نقاط قوت «خود» بر جسته می‌شود و دال‌ها و نظام معنایی و نقاط قوت گفتمان رقیب به حاشیه رانده می‌شود (کسرایی و پژوهش شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۴۸). در واقع، برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی شیوه‌ای برای

1 Ernesto Laclau

2 Chantal Moffe

3 articulation

4 Nodal point

5 otherness

6 antagonism

حفظ و استمرار قدرت و تداوم هژمونی یک گفتمان است (سلطانی، همان، ۱۱۲). در این سازوکار، ابزارهایی مانند شیوه‌های نام‌گذاری و انتخاب واژه‌ها برای بازنمایی گروه‌های خودی و غیرخودی به کار می‌رond (همان، ۱۲۷). حدّنهایی حاشیه‌رانی حذف کامل است (همان، ۱۱۳) که به صورت حذف کامل یک خبر/گزارش و عدم انعکاس آن صورت می‌گیرد. فرایند برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی سبب قطبی شدن بندها و متون می‌شوند و متن را بین دو قطب «ما» و «آنها» -خودی و غیرخودی - سامان می‌دهند. قطب مثبت متن همواره به ما برمی‌گردد و قطب منفی متن به آنها (همان، ۱۱۴). در هر صورت برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی سازوکاری برای تقویت خود و حاشیه‌رانی غیر است (قجری و نظری، ۸۰: ۱۳۹۲). روش تحلیل گفتمان لاکلئو و موافه برای تحلیل گفتمان در سطح کلان و گفتمان به معنی نظام معنایی و نظام اندیشه‌ها کارآیی دارد. با استفاده از این روش می‌توانیم گفتمان‌های مختلف در دوران متفاوت، عناصر، دال‌ها، هویت‌ها، روابط، تغییرات، تکوین، رشد و هژمونیک شدن و زوال آنها را شناسایی کنیم. به طور خلاصه تجزیه و تحلیل داده‌ها و اطلاعات در تحلیل گفتمان لاکلئو و موافه در سه مرحله زیر صورت می‌گیرد: ۱. توصیف نظم گفتمان و گفتمان‌ها؛ ۲. چگونگی تکوین گفتمان؛ ۳. چرایی هژمونیک شدن گفتمان (قجری و نظری، همان، ۱۳۲، ۱۳۵).

### معرفی ابوبکر بن عربی

ابوبکر محمدبن عبداللهبن محمدبن عبد الله بن احمد معافری اشیلی معروف به ابن‌العربی (قاضی عیاض، ۱۴۰۲: ۶۶؛ ابن‌خلکان، ۱۹۷۱: ۲۹۶/۴)، فقیه و محدث مالکی در سال ۴۶۸ق/۱۰۷۶م. در اشیلیه (سویل)<sup>۱</sup> به دنیا آمد (ابن‌العربی، ۱۴۱۲: ۱۳؛ اعراب، ۱۴۰۷: ۱۱). پدرش از عالمان پرنفوذ اشیلیه بود که بنی عباد<sup>۲</sup> او را به وزارت برگزیده بودند (ابن‌العربی، همان، ۱۳؛ قاضی عیاض، همان، ۶۶). ابن‌العربی از همان ابتدا علم و سیاست را در کنار هم آموخت و می‌توان گفت زندگی علمی و سیاسی‌اش با هم عجین بود؛ زیرا تا شانزده سالگی زیر نظر پدرش که یک عالم

<sup>1</sup> Sevil

<sup>2</sup> یکی از مهم‌ترین دولتهای ملوک‌الطوایفی که پیش از مرابطون بر اشیلیه حکومت می‌کردند (عدنان، ۱۳۶۹: ۳۰/۲).

سیاسی بود، به تحصیل پرداخت (اعراب، همان، ۱۱ و ۱۲؛ پاکتچی، ۱۳۷۰: ۲۲۳/۴). پس از سقوط عبادیان در سال ۴۸۴ق. و زمانی که هفده ساله بود (نباہی، ۱۴۰۰: ۱۱۵)، یوسف بن تاشفین نخستین حاکم مراطیون (حک: ۴۴۱-۴۵۱ق) ابن‌العربی و پدرش را برای انجام مأموریت سیاسی نزد المستظر بالله (حک: ۴۷۸-۵۱۲ق) خلیفه عباسی فرستاد تا ولایت مغرب و اندلس را به ابن‌تاشفین بسپارد (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸: ۲۵۰/۶؛ ابن‌تغیری‌بردی، [بی‌تا]: ۱۹۱/۵). این سفر ظاهراً سیاسی بود، اما آثار و پیامدها و حتی زمان آن - ده سال - نشان می‌دهد که یک سفر سیاسی - علمی هدفمند بوده است؛ زیرا این سفر برای ابن‌العربی دستاوردهای علمی مهمی به همراه داشت و او در بیت‌المقدس، دمشق، بغداد، حجاز، اسکندریه و غیره با بسیاری از دانشمندان مذاهب گوناگون دیدار و در حلقة درس و مناظره آنها شرکت کرد و بدین صورت با اندیشه‌های گوناگون آشنا شد (قاضی عیاض، همان، ۶۶-۶۸؛ ذهبی، ۱۴۱۹: ۶۱/۴؛ نباہی، همان، ۱۰۵-۱۰۶). یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین افرادی که ابن‌العربی با او دیدار کرد، غزالی بود که در سال ۴۹۰ق. در بغداد او را ملاقات کرد (ابن‌ بشکوال، ۱۳۷۴: ۱/۵۵۸). ابن‌العربی بسیاری از کتاب‌های غزالی را فرا گرفت و در فرصت‌هایی که دست می‌داد، آثار غزالی را در مغرب رواج می‌داد. او سعی در تبیین جایگاه غزالی داشت (روحی و غفرانی، ۱۳۹۵: ۱۴۳). پس از بازگشت ابن‌العربی به مغرب و به دنبال دستاوردهای علمی و سیاسی سفر به شرق، مورد توجه سیاستمداران مغرب و اندلس قرار گرفت؛ به طوری که به سمت مشاور امیر اشیلیه برگزیده شد (قاضی عیاض، همان، ۶۸؛ اعراب، همان، ۷۸) و علی بن یوسف بن تاشفین در سال ۵۲۸ق. او را به منصب قضای اشیلیه گماشت (ابن‌عذاری مراکشی، ۱۹۶۷: ۴/۹۳-۹۲؛ نباہی، همان، ۱۱۵)، اما پس از مدتی از آن منصب برکار شد (ذهبی، ۱۴۱۹: ۴/۶۲) یا کناره‌گیری کرد (قاضی عیاض، همان، ۶۸؛ نباہی، همان، ۱۰۶). از این زمان تا سال ۵۴۱ق. اطلاع چندانی از فعالیت‌های سیاسی او در دست نیست. شاید بیشتر اوقات خود را صرف تعلیم و تألیف کرده است (قاضی عیاض، همان، ۶۸؛ نباہی، همان، ۱۰۶؛ پاکتچی، همان، ۲۲۴)؛ از جمله در سال ۵۳۶ق. کتاب العواصم من القواسم را نوشت (ابن‌العربی، همان، ۱۹۲). سال‌های پایانی عمر ابن‌العربی مصادف با تصرف اشیلیه توسط موحّدون بود و پسرش عبدالله در جریان این انتقال قدرت،

به دست موحدون کشته شد (ابن خلدون، همان، ۳۱۳/۶). خودش نیز در سال ۴۵۴ق. در راه بازگشت از یک مأموریت سیاسی به مراکش، در حومه فاس درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (ابن خلدون، همان، ۳۱۳/۶؛ ذهبي، ۱۴۱۹: ۶۳/۴؛ نباھي، همان، ۱۰۷). بنا به نوشته ذهبي، او پيشوا، علامه و از حافظان سنت بوده (ذهبي، ۱۴۲۷: ۴۲/۱۵) و می‌توان او را یک سلفی دانست که اندیشه‌اش در کتاب *العواصم من القواسم* به روشنی انکاس یافته است؛ چنان‌که از موضع سلفی خود همواره صاحبان مذاهب مختلف کلامی و فيلسوفان را مورد حمله قرار می‌داده است (اعراب، همان، ۱۵۱-۱۴۸، ۱۷۷-۱۸۰؛ پاكتچي، همان، ۲۲۴). او به عنوان فقيھي مالکي نه تنها پيشواي مذهب مالکي را ميان پيشوايان مذاهب چهارگانه برتر می‌شمرد،<sup>۱</sup> بلکه حتی در دفاع از مذهب مالکي، به پيروان مذاهب ديگر چون شافعيان، حنفيان و ظاهريان - گاه تا حد افراط - حمله می‌كرد.<sup>۲</sup> با وجود اين، ابن‌العربی به عنوان فقيھي مجتهد، هميشه خود را ملزم به پيروي از پيشينيان نمی‌كرد، بلکه فتواهایي برخلاف نظر مشهور آنها صادر می‌كرد<sup>۳</sup> و در اين راه حتی از اينکه نظر شخص مالک را ناديده بگيرد، پرهيز نداشت.<sup>۴</sup> نكتهٔ حائز اهميت در فقه ابن‌العربی نظرات او درباره مسائل مربوط به جنگ با کفار است. او که بارها از نزديک صحنه‌های نبرد را درک كرده و همواره در جريان صالح سياسي مسلمين، در مقابله با مسيحيان بوده، اعمالي چون به استقبال شهادت رفتن را تجويز كرده است.<sup>۵</sup> ابن‌العربی در پذيرش حديث و عمل به آن بسيار سختگير بود. كثرت روايات او موجب شده بود برخى از معاصرانش به نقل او بدگمان شوند (قاضى عياض، همان، ۶۸؛ ذهبي، ۱۴۱۹: ۱۲۹۷/۴-۱۲۹۶)، ولی اين بدگمانی بعدها مورد اعتنا قرار نگرفت (پاكتچي، همان، ۲۲۵). نوشته‌های ابن‌العربی از حيث موضوع بسیار متنوع است (ذهبي، ۱۴۱۹: ۱۴۲۷؛ همو، ۶۲/۴؛ همو، ۱۴۲۷: ۴۲/۱۵) و در برخى از آنها

<sup>۱</sup> پاكتچي، همان، ص ۲۲۴؛ به نقل از ابوبکرين عربي (۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م)، *أحكام القرآن*، به کوشش على محمد بجاوى، ج ۲، بيروت: [ابي نا]، ص ۶۲۳.

<sup>۲</sup> همو، همان، همان‌جا؛ به نقل از ابن‌العربی، همان، ج ۱، صص ۲۱، ۸۳، ۴۴۶، ۲، ص ۵۷۳، ۵۹۸، ۷۲۵.

<sup>۳</sup> همو، همان، همان‌جا؛ به نقل از ابن‌العربی، همان، ج ۱، ص ۲۵۲، ۶۱۲.

<sup>۴</sup> همو، همان، همان‌جا؛ به نقل از ابن‌العربی، *أحكام القرآن*، ج ۱، ص ۱۰۶، ج ۳، ص ۱۰۵۳.

<sup>۵</sup> همو، همان، همان‌جا؛ به نقل از ابن‌العربی، همان، ج ۱، ص ۱۱۶.

نوآوری<sup>۱</sup> دیده می‌شود. برخی از آثار او همچنان به صورت نسخه خطی است و برخی دیگر هم چاپ شده است که از جمله آنها می‌توان به احکام القرآن، عارضه الاحودی در شرح سنن ترمذی، العواصم من القواسم و مختصر ترتیب الرحله<sup>۲</sup> اشاره کرد.

### كتاب العواصم من القواسم و ويزگي هاي آن

همان‌طور که از عنوان کامل کتاب پیداست، موضوع کتاب درباره مواضع اجتماعی - سیاسی صحابه پس از رحلت پیامبر(ص) است، نه یک بررسی کلامی در مورد واقعه صفين.<sup>۳</sup> متن کتاب نیز نشان می‌دهد که منظور نویسنده از صحابه، بیشتر خلفای سده نخست تاریخ اسلام از ابوبکر تا یزید بن معاویه است. البته در مورد دو موضوع کشته شدن عثمان و وقایع بعد از آن، از جمله جنگ صفين، با شرح و بسط بیشتری سخن گفته شده است (صحنی سردرودی، ۱۳۸۵: ۱۷۱). بنا به ادعای ابن‌العربی هدف او از تأثیف این کتاب پاسخگویی به شباهت بوده، اما سوگیرانه و مغرضانه، بدون استناد و مهم‌تر از همه مخالف قطعیات تاریخی، به دفاع از شخصیت‌های مورد نظر و رد مخالفان مذهبی و عقیدتی خود پرداخته که در سراسر کتاب نمایان است. تمام سطور و محتوای کتاب چنین می‌نماید که این اثر در دفاع از اصحاب و به ظن قوی از اصحاب حاکم زمامدار - به جز علی بن أبي طالب - نوشته شده، اما با مطالعه متن کتاب به وضوح آشکار می‌شود که ابن‌العربی در نوشنی این کتاب تنها یک هدف داشته و آن دفاع از بنی‌امیه بوده است (صحنی سردرودی،

۱ از جمله گلزاری‌های در بررسی کتب مربوط به خلافیات در فقه، آثار ابن‌العربی در این زمینه را از نخستین نوشته‌های اندلسی قلمداد کرده و کراچکوفسکی در بررسی ادب جغرافیای عربی، او را از پیشتازان رحله‌نویسی دانسته است (پاکچی، همان، ۲۲۵).

۲ این اثر مختصر کتاب ترتیب الرحله مؤلف است که در زمان حیات او از بین رفته است. این مختصر که در مقدمه قانون التأویل درج شده، به کوشش سعید اعراب به چاپ رسیده است.

۳ «العواصم من القواسم» یعنی حفظ کننده‌هایی که از حوادث کمرشکن جلوگیری کردند. مقصود از نام کتاب حقایقی است که مسلمانان را از افتراقات مفسدان - که همان قاصمه ویرانگر است- مصون داشته و از کذب و دروغ آنان پرده برمی‌دارد و آن را نابود می‌کند.

۴ احمد پاکچی در مدخل «ابن‌العربی» موضوع کتاب العواصم من القواسم را یک بررسی کلامی در جنگ صفين دانسته است (همان، ۲۲۵/۴).

همان، ۱۷۱). او ذیل فصلی با عنوان «نکته» چنین نوشته است: «شگفت‌انگیز است که مردم از ولایت بنی‌امیه استنکاف می‌کنند؛ در حالی که پیام آور خدا نخستین کسی بود که ولایت را به آنها واگذاشت» (ابن‌العربی، همان، ۲۴۸). ابن‌العربی برخلاف گزارش منابع تاریخی، بعضی مطالب را نمی‌پذیرد و بعضی را هم بدون جواب رها می‌کند. او آشکارا به تحریف تاریخ دست زده و مسلمات تاریخی را نادیده گرفته است (مطهری، ۱۳۹۶: ۳۷۲، ۳۷۴). برای مثال، در حالی که بسیاری از منابع به شراب‌خواری یزید و فسق و فجور او به کرات تصویر کردند، اما ابن‌العربی با ذکر روایاتی مبنی بر پرهیز از نوشیدن شراب، عدم ارتکاب به فجور و غیره، هویتی متفاوت به یزید داده و او را برجسته کرده است (ابن‌العربی، همان، ۲۴۵-۲۴۶).

ابن‌العربی پس از بیان مفصل جریان ولایت‌عهدی یزید و خلافت او، به قیام حسین(ع) و تحلیل آن پرداخته است. نکته حائز اهمیت در بیان ولایت‌عهدی یزید این است که ابن‌العربی با استفاده از ابزار برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی و آوردن گزاره‌های مختلف، سعی کرده است بیعت با یزید را مشروع جلوه دهد و هرگونه مخالفت با او را خیانت و غدر بداند (ابن‌العربی، همان، ۲۲۸-۲۳۱). نخستین باری که ابوبکر بن عربی از حسین(ع) یاد کرده، در بخشی با عنوان «توصیه مردم در مورد صحابه» افراد را به عدم فتنه‌گری علیه صحابه و عدم تعییت از بی‌دینان که دین را به بازی گرفته‌اند، توصیه کرده است. در پایان به سخن ربع بن خثیم/خیثم<sup>۱</sup> در مورد خبر کشته شدن حسین بن علی(ع) اشاره کرده است که وقتی گفتند او را کشتند، بدون هیچ‌گونه اظهار نظری آیه ۴۶ سوره زمر را قرائت کرد.<sup>۲</sup>

ابن‌العربی با استناد به روایت ابن‌خثیم و همچنین استفاده از حافظه مشترک خود و مخاطب یعنی قرآن، نه تنها حسین بن علی(ع) را عامل اختلاف و نزاع دانسته، بلکه حکم را نیز به خداوند واگذار کرده است. به این صورت که قبل از ورود به گزارش واقعه کربلا، به مخاطب چنین القا می‌کند که یزید خلیفه مشروع بوده و حسین بن علی(ع) علیه خلیفه مشروع قیام کرده؛ بنابراین عملکرد او محکوم و مطروح است.

۱. یکی از هشت زاحد مشهور در صدر اسلام.

۲. بگو پروردگار، ای خالق آسمان‌ها و زمین، ای دانای عالم پیدا و پنهان، تو خود میان بندگان در آنچه خلاف و نزاع برانگیزند، حکم خواهی کرد.

## گزارش واقعه کربلا در کتاب العواصم من القواسم

متن گزارش ابن‌العربی درباره واقعه کربلا شامل سه بخش است. در بخش اول، نویسنده به اخبار قبل از وقوع واقعه کربلا، از جمله دستور یزید مبنی بر بیعت گرفتن از حسین(ع) و ابن‌زبیر و عدم بیعت آنها، نامه‌های کوفیان و نصیحت بزرگان صحابه به حسین(ع) مبنی بر عدم اعتماد به کوفیان پرداخته است. در بخش دوم که بیشترین حجم را به خود اختصاص داده، واقعه کربلا را تحلیل و تفسیر کرده است. بخش سوم نیز درخواست مؤلف از مخاطب برای چگونگی برخورد با روایات باقیمانده از این واقعه است. نظر به اینکه در این پژوهش همه متن گزارش ابن‌العربی تحلیل خواهد شد، متن کامل<sup>۱</sup> و تفکیک شده را در جداول زیر آورده‌ایم:

ردیف	گزاره‌ها	نوع گفتمان
۱	فَإِنْ قَبِيلَ وَلُوْلَمْ يَكُنْ لِيَزِيدَ إِلَّا قَتَلَهُ لِلْحَسِينِ بْنِ عَلَى قَلْنَا: يَا أَسْفًا عَلَى الْمَصَاصِيَّةِ، وَيَا أَسْفًا عَلَى مَصِبَّةِ الْحَسِينِ أَلْفَ مَرَّةٍ.	عاطفی
۲	بُولَهُ يَحْرِي عَلَى صَدْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وَدَمَهُ يَرَاقُ عَلَى الْبَوْغَاءِ لَا يَحْقِنُ يَاهُلُّهُ وَيَا لِلْمُسْلِمِينَ.	سیاسی
۳	وَإِنْ أَمْثَلَ مَا رَوَى فِيهِ أَنْ يَزِيدَ كَتَبَ إِلَى الْوَلَيْدِ بْنِ عَتَّبَ يَنْعِي لَهُ مَعَاوِيَةً وَيَأْمُرُهُ أَنْ يَأْخُذَهُ لِلْبَيْعَةِ عَلَى أَهْلِ الْمَدِينَةِ - وَقَدْ كَانَتْ تَقْدِيمَتْ فَدْعَةً مَرْوَانَ فَأَخْبَرَهُ قَالَ لَهُ: أَرْسِلْ إِلَى الْحَسِينِ بْنِ عَلَى وَابْنِ الزَّبِيرِ، فَإِنْ بَايَعُو وَإِلَّا فَاضْرَبْ أَعْنَاقَهُمْ. قَالَ: سَبْحَانَ اللَّهِ، تَقْتُلُ الْحَسِينَ بْنَ عَلَى وَابْنَ الزَّبِيرِ؟ قَالَ: هُوَ مَا أَقُولُ لَكَ. فَأَرْسَلَ إِلَيْهِمَا، فَأَتَاهُمَا بْنُ الزَّبِيرُ، فَنَعَى إِلَيْهِمَا مَعَاوِيَةً وَسَالَهُمَا الْبَيْعَةَ، قَالَ: وَمَثْلُ بَيْاعِ هَنَا؟ أَرْقَ الْمُنْبِرِ، وَأَنَا أَبَا يَعْكُمْ مَعَ النَّاسِ عَلَانِيَةً. فَوَثَبَ مَرْوَانُ وَقَالَ: اضْرِبْ عَنْقَهِ، فَإِنَّهُ صَاحِبُ فَتْنَةٍ وَشَرٍّ قَالَ (بْنُ الزَّبِيرِ): إِنَّكَ لِهَنَالِكَ يَا ابْنَ الْزَّبِيرِ؛ وَاسْتَبَا قَالَ الْوَلَيْدُ: أَخْرِجْهُمَا عَنِّي، وَأَرْسَلْ إِلَى الْحَسِينِ وَلَمْ يَكُلْهُمْ بِكَلْمَةٍ فِي شَيْءٍ، وَخَرَجَا مِنْ عَنْدِهِ. وَجَعَلَ الْوَلَيْدَ عَلَيْهِمَا الرَّصْدَ.	تاریخی

۱ کتاب العواصم من القواسم و دیدگاه‌های ابن‌العربی در مورد واقعه کربلا و رد موضع شیعه، توسط محب‌الدین خطیب (۱۳۸۹-۱۳۰۳ق) و محمود مهدی استانبولی (۱۴۲۰-۱۳۲۷ق) شرح و پردازش شده و به صورت پاورپوینت ضمیمه کتاب شده است. در بسیاری از موضوعات، ضمیمه‌ها بیشتر از متن گزارش‌های است؛ چنان‌که گزارش دو صفحه‌ای ابن‌العربی از واقعه کربلا، در دوازده صفحه (۲۴۷-۲۳۵) آمده است.

سياسي	فليما دنا الصبح خرجا مسرعين إلى مكة فالتقيا بها فقال له ابن الزبير: ما يمنعك من شيئتك وشيعة أبيك؟ فوالله لو أن لي مثل لذهبت إليهم. فهذا ما صاح.	٤
تاريخي	وذكر المؤرخون أن كتب أهل الكوفة وردت على الحسين، وأنه أرسل مسلم بن عقيل -ابن عممه- إليهم ليأخذ عليهم البيعة وينظروا هو في أتباعه،	٥
تاريخي	فنهاد ابن عباس وأعلمهم أنهم خذلوا آباء وأخاه،	٦
تاريخي	واشار عليه ابن الزبير بالخروج فخرج،	٧
تاريخي	فلم يبلغ الكوفة إلا مسلم بن عقيل قد قتل وأسلمه من كان استدعاه.	٨
سياسي	ويكفيك بهذا عظة لمن اعظ.	٩
سياسي	فتمادي واستمر غضبا للدين وقياما بالحق.	١٠
تاريخي	ولكته -رضي الله عنه- لم يقبل نصيحة أعلم أهل زمانه ابن عباس، وعدل عن رأى شيخ الصحابة ابن عمر.	١١
سياسي	وطلب الابتداء في الانتهاء، والاستقامه من أهل الاعوجاج، ونضارة الشيبة في هشيم المشيخة.	١٢
سياسي	ليس حوله مثاله، ولا له من الأنصار من يرعى حقه، ولا من يبذل نفسه دونه،	١٣
سياسي	فأردنا أن نظهر الأرض من خمر يزيد فارقنا دم الحسين، فجاءتنا مصيبة لا يحيبرها سرور الدهر.	١٤
سياسي	وما خرج إليه أحد إلا بتأنويل، ولا قاتلوه إلا بما سمعوا من جده المهيمن على الرسل، المخبر بفساد الحال، المحذر [عن] الدخول في الفتنة.	١٥
سياسي	وأقول في ذلك كثيرة: منها ما روى مسلم عن زياد بن علاقه بن شريح قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إنه ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائنا من كان».	١٦
سياسي	فما خرج الناس إلا بهذا وأمثاله.	١٧
سياسي	ولو أن عظيمها وابن عظيمها وشريفها وابن شريفها الحسين يسعه بيته أو ضياعته أو إبله -	١٨
سياسي	ولو جاء الخلق يطلبونه ليقوم بالحق وفي جملتهم ابن عباس وابن عمر لم يتلفت إليهم	١٩
سياسي	وحضره ما أنذر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم وما قال في أخيه، ورأى أنها [قد] خرجت عن أخيه ومعه جيوش الأرض وكبار الخلق يطلبونه	٢٠
سياسي	فكيف ترجع إليه بأو باش الكوفة وكبار الصحابة ينهونه وينأون عنه؟	٢١
	[و] ما أدرى في هذا إلا التسليم لقضاء الله،	٢٢
عاطفى	والحزن على ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بقية الدهر.	٢٣

٢٤	ولولا معرفة أشياخ الصحابة وأعيان الأمة بأنه أمر صرفه الله عن أهل البيت، وحال من الفتنة لا ينبغي لأحد أن يدخلها، ما اسلمه أحد.	سياسي
٢٥	وهذا أحمدين حبلى-على تفشهه وعظم منزلته في الدين وورعه- قد دخل عن يزيد بن معاوية في (كتاب الزهد) أنه كان يقول في خطبته «إذا مرض أحدكم مرضًا فأشغلي ثم تمايل، فلينظر إلى أفضل عمل عنده فيلزمته، ولينظر إلى أسوأ عمل عنده فليذعه» وهذا يدل على عظيم منزلته عنده حتى يدخله في جملة الرهاد من الصحابة والتبعين الذين يقتدى بقولهم ويرجعوا من وعظهم. ونعم، ما دخله إلا في جملة الصحابة، قبل أن يخرج إلى ذكر التابعين.	سياسي
٢٦	فأين هذا من ذكر المؤرخين له في الخمر وأنواع الفجور، ألا تستحبون؟! وإذا سليمهم الله المروءة والحياة، ألا ترعنون أنتم وتزدرون، وتقتدون بالأخبار والرهبان من فضلاء الأمة وترفضون الملحدة والمجان من المنتجين إلى الملة «هذا بَيَانُ النَّاسِ وَهُدُىٌ وَمَوعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ» والحمد لله رب العالمين.	سياسي
٢٧	وانظروا إلى ابن الزبير بعد ذلك وما دخل فيه من البيعة له بمكة، والأرض كلها عليه.	تاريخي
٢٨	وانظروا إلى ابن عباس وعقله وإقباله على أمر نفسه وانظروا إلى ابن عمر وسنه وتسليميه للدنيا ونبذه لها.	سياسي
٢٩	ولو كان للقيام وجه لكان أولى بذلك ابن عباس، فإنه ولدي أخيه عبيد الله قد ذكر أنهما قتلا ظلماً. ولكن رأى بعقله أن دم عثمان لم يخص إليه، فكيف بدم ولدي عبيد الله!	سياسي
٣٠	وأن الأمر راهق، قد خرجا عنه حفظا للأصل وهو اجتماع أمر الأمة وحقن دمائها واتلاف كلمتها.	سياسي
٣١	ودع الأمر ينولاه أسود مجدع حسبما أمر به صاحب الشرع صلوات الله عليه وسلم	سياسي
٣٢	وكل منهم عظيم القدر مجده وفيما دخل فيه مصيب ماجور، والله [فيهم] حكم [في الدنيا] قد أنفذه، وحكم في الآخرة قد أحكمه وفرغ منه.	سياسي
٣٣	فأقدروا هذه الأمور مقابريها، وانظروا بما قابلها ابن عباس وابن عمر فقابلوها، ولا تكونوا من السفهاء الذين يرسلون أستتهم وأقلامهم بما لافائدة لهم فيه، ولا يعني من الله ولا من دنیاهم شيئاً عنهم.	سياسي
٣٤	وانظروا إلى الآئمة الأخيار وفقها الأنصار، هل أقبلوا على هذه الغرافات وتتكلموا في مثل هذه الحماقات؟ بل علموا أنها عصبيات جاهلية و حمية باطلة، لتنفيذ إلا قطع الحبل بين الخلق وتشتيت الشمل واختلاف الأهواء، وقد كان ما كان	سياسي
٣٥	وقال الأخباريون ما قالوا- فلما سكوت، وإنما اقتداء بأهل العلم، وطرح لسخافات المؤرخين والأدباء، والله يكمل علينا وعليكم النعماء، برحمته.	سياسي

## بازنمایی نظم گفتمانی در کتاب العواصم من القواسم

بررسی اولیه گزارش ابن‌العربی نشان می‌دهد که در گزارش او سه گفتمان عاطفی (گزاره ۱ و ۲۳)، تاریخی و سیاسی قابل احساس و گفتمان سیاسی بخش اصلی گزارش را به خود اختصاص داده است. البته دو گفتمان عاطفی و تاریخی هم در خدمت گفتمان سیاسی است؛ زیرا از گزاره‌های عاطفی بهره‌برداری سیاسی کرده و آن قسمت از اخبار تاریخی را انتخاب کرده که بتواند آن را در گفتمان سیاسی به خدمت بگیرد؛ سپس براساس گزاره‌های تاریخی (درست یا نادرست) جهت‌گیری سیاسی و فکری را دنبال کند. عنصر اصلی گفتمان سیاسی در این پژوهش، سازماندهی و ساماندهی ساختار و بافتار متن گزارش واقعه تاریخی براساس نیاز قدرت (مشروعیت دادن به آن، توجیه وضعیت موجود و غیره) است. به عبارت دیگر، اگر نظام معنایی مقتبس از یک متن متضمن تأمین نیازهای قدرت و حاکمیت باشد، می‌توان گفتمان سیاسی را در آن برجسته یافت. مهم‌ترین شاخصه‌های این گفتمان عبارت است از:

۱. گزینش و چینش روایات با جهت‌گیری سیاسی و فکری است؛
۲. شواهد و مدارک سوگیرانه و هدفمند برای جانبداری از وضعیت نظام حکومتی خاص یا حمایت از نظریه سیاسی مشخص ارائه می‌شود؛
۳. واقعه تاریخی براساس پیش‌داوری‌های مشخص که برونداد آن حمایت از تفکر سیاسی ویژه است، توجیه و تحلیل می‌شود.

حاشیه‌رانی گروه غیرخودی و برجسته‌سازی گروه خودی در پرتو گفتمان سیاسی برای بررسی چگونگی تکوین یک گفتمان، لاکلئو و موفه از سه مفهوم بینامنیت، بیناگفتمانیت و غیریت‌سازی استفاده می‌کنند و معتقدند هر گفتمان به‌طور بینامنی و بیناگفتمانی به واسطه فرایند غیریت‌سازی شکل می‌گیرد (قجری و نظری، همان، ۱۳۲-۱۳۳). چنان‌که قبلاً بیان شد، مفهوم غیریت در ذات خود با مفاهیم برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی همراه است. در فرایند برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی، دالهای مورد نظر و نقاط قوت «خود» برجسته و دالها و نظام معنایی و نقاط قوت گفتمان رقیب به حاشیه رانده می‌شود. درواقع ستیز و غیریت‌سازی ایجاد و ترسیم

جبهه بین خودی و غیرخودی است (همان، ۱۳۵). ابن‌العربی نیز برای تکوین گفتمان مورد نظر خود، متن گزارش را به دو جبهه خودی (ما) و غیرخودی (آنها) ترسیم کرده است. گروه خودی یزید و سوزه‌های حامی اویند و گروه غیرخودی حسین(ع) و باران او. دال مرکزی گروه خودی یزید بن معاویه است و دال مرکزی گفتمان مورد خودی حسین بن علی(ع). او در راستای برجسته‌سازی گفتمان مورد نظر خود، به تقابل میان دالهای مرکزی یا گره‌گاهها پرداخته است. ابن‌العربی طرد و برجسته‌سازی مورد نظرش را به صورت کاملاً واضح در قالب کلمات، روایات، جملات و ساختاربندی جملات ارائه داده است؛ چنان‌که دو قطب مثبت و منفی بین گروه خودی و گروه غیرخودی به وجود آورده است. مطابق گزارش ابن‌العربی، ابتدا گروه غیرخودی و سپس گروه خودی بررسی و تحلیل شده است.

در اولین گزاره که که مهم‌ترین گزاره است، ابن‌العربی با استفاده از ادات شرط «إن» که برای بیان احتمال وقوع و شک در حصول امری به کار می‌رود (جیگاره و فرید، ۱۳۹۳: ۱۲۸)، به صورت ناقص (تنها با آوردن ادات شرط و حذف جزا و جواب شرط) نسبت به مداخله یزید در کشته شدن حسین(ع) اظهار شک و تردید می‌کند، اما در عین حال ضمن همدردی عاطفی با کشته شدن حسین بن علی(ع) و بیان تأسف از واقعه کربلا، مصیبت آن حضرت را هزار برابر سایر مصیبت‌ها دانسته است. در گزاره «۲» که به نوعی مدح حسین(ع) است، تقرب و نزدیکی او را به پیامبر(ص) نشان داده، اما خیلی زیرکانه و هوشمندانه برای تبرئه یزید زمینه‌سازی می‌کند؛ زیرا با آوردن ادات ندا بر سر «الله» و «مسلمین»، می‌گوید مگر در مخیله کسی می‌گنجد که بخواهد حسین(ع) را که دائمًا روی سینه پیامبر(ص) بوده و حتی بر سینه او ادرار می‌کرده است، بکشد و خونش بر ریگ‌های داغ ریخته شود؛ بنابراین نسبت دادن آن به یزید حرف درستی نیست. در ادامه، با گزینش و چینش اخبار آورده است که نامه یزید به ولید بن عتبه فقط در همین حد بود که از اهل مدینه بیعت بگیرد (گزاره ۳). درواقع، می‌خواهد بگوید کسانی که می‌گویند یزید دستور قتل داده است، دروغ گفته‌اند. او در گزاره بعدی با استفاده از فعل «قد کانت»

۱ استفاده از واژه سوزه در این پژوهش با توجه به تطور معنایی این واژه بوده است.

تاکید کرده که مروان دستور قتل حسین بن علی(ع) و ابن‌زبیر را داده و بدین ترتیب، با ابزار حاشیه‌رانی یزید را تبرئه کرده است (گزارهٔ ۳). ابن‌العربی برای به حاشیه راندن دلایل قیام حسین(ع)، متفاوت با گزارش سایر منابع آورده است که بین مروان و ابن‌زبیر در مورد بیعت با یزید بحث و جدل بوده و مروان هیچ صحبتی با حسین(ع) نکرده است. او در گفت‌و‌گوی ابن‌زبیر و حسین بن علی(ع) نیز با همین هدف، طوری مطالب را بیان کرده که آن حضرت براساس حرف ابن‌زبیر خروج کرده است (گزارهٔ ۴ و ۶). شباهت زیادی بین گزارش ابن‌خیاط<sup>۱</sup> و بخش تاریخی گزارش ابن‌العربی وجود دارد. درواقع، ابن‌العربی عین کلمات و عبارات ابن‌خیاط را در گزارش خود آورده است.

ابن‌العربی از ابزار دیگری برای به حاشیه راندن حسین بن علی(ع) و بر جسته ساختن سوژه‌های حامی گفتمان حاکم استفاده کرده و آن اشاره مکرر به توصیه بزرگان است؛ زیرا حسین بن علی(ع) نصیحت ابن‌عباس داناترین فرد زمان (گزارهٔ ۶ و ۱۱) و نظر ابن‌عمر شیخ صحابه (گزارهٔ ۱۱) را گوش نکرد، اما براساس حرف ابن‌زبیر که صاحب فتنه و شر بود (گزارهٔ ۳)، خروج کرد (گزارهٔ ۶). او با آوردن مکرر نصیحت بزرگان به حسین(ع) و سرپیچی او، ذهن مخاطب را به سمت نصیحت‌ناپذیری و درواقع روحیه جنگ‌طلبی او سوق داده و به بر جسته‌سازی گفتمان اهل سنت مبنی بر عدم خروج علیه حاکمیت پرداخته و بدین صورت عاقب واقعه کربلا را متوجه آن حضرت دانسته است.

حسین(ع) حتی وقتی شنید مسلم توسط کسانی که او را دعوت به بیعت کردند، تسلیم و کشته شده، باز هم به پند و اندرز ابن‌عباس و پیش‌بینی او توجه نکرد (گزارهٔ ۸ و ۹). اگر او پندپذیر بود، همین کافی بود، اما او «فمدادی واستمر غضبا للدين وقياما بالحق» (الجباری کرد و بر خشم و عصبانیت خود نسبت به دین و قیام برای حق استمرار ورزید) (گزارهٔ ۱۰). ابن‌العربی با استفاده از افعال «تمادی»، «استمر» و «غضب»، ظاهراً به مدح حسین(ع) پرداخته، اما با توجه به گزارهٔ ۲۹<sup>۲</sup> که ابن‌عباس را اولی‌تر و محقق‌تر به قیام دانسته، عملکرد حسین(ع) را به حاشیه رانده است؛ زیرا از میان معانی

<sup>۱</sup> ابو عمرو خلیفین خیاط (۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م)، تاریخ خلیفین خیاط، تحقیق فواز، بیروت: دارالکتب العلمیة، ص ۱۴۴.

مختلف تمادی<sup>۱</sup> (ثبت ماندن، لجبازی،<sup>۲</sup> ستیهیدن در چیزی،<sup>۳</sup> لجاج کردن و ادامه دادن آن)<sup>۴</sup> لجبازی را انتخاب کرده و غصب<sup>۵</sup> را به معنای خشم ناشی از حس انتقام دانسته و دیگر معانی را به میدان گفتمانی سوق داده است. درواقع، به نظر ابن‌العربی قیام برای حق باید براساس عقل و منطق باشد، اما قیام حسین(ع) را همراه با لجبازی و خشم ناشی از حس انتقام بر سر یک عمل غیرعقلانی دانسته است؛ زیرا به هنگام خشم و غصب قوّه عاقله انسان ضعیف می‌شود.

در ادامه گزارش، ابن‌العربی ضمن برشمردن برخی ویژگی‌های منفی برای حسین(ع) به عنوان دال مرکزی گفتمان رقیب و سوژه‌های حامی او، آنها را به حاشیه رانده است؛ چنان‌که در گزاره «طلب الابداء فی الانتها»، والاستقامة من أهل الاعوجاج، ونضارة الشيبة فی هشیم المشيخة<sup>۶</sup> در قالب صنعت تصاد بین واژه‌ها، عملکرد آن حضرت را ناشی از خامی او دانسته و سوژه‌های حامی او را اهل اعوجاج نامیده است (گزاره ۱۲). این گزاره به نوعی طعنه به حسین بن علی(ع) است؛ طعنه‌ای که در آن انتقاد هم هست و از این ذهنیت بر می‌خیزد که ورود به عرصه حرکت‌های انقلابی و جنبش‌های اجتماعی مستلزم این است که انسان جوان باشد و جزو مسائل دوره جوانی انسان است، اما با معیارها و ملاک‌های شخصی مثل حسین(ع) که برای حق قیام می‌کند، نمی‌خواند. در فعل «فاردنا» غیرمستقیم می‌گوید حسین(ع) دنبال این بود که دنیا را از شراب‌خواری یزید پاک‌سازی کند، ولی عملاً با خون خودش زمین را پر کرد (گزاره ۱۴). منظور ابن‌العربی این است که

۱ واژه تمادی مصدر فعل «مَدَى» به معنی انتهای و پایان است (ابونصر جوهري (۱۴۰۷ق)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، تحقيق احمد عبدالغفور، ج ۶، بيروت: دار العلم للملاتين، ص ۲۴۹؛ محمدبن مكرم ابن منظور (۱۴۱۴)، لسان العرب، ج ۱۵، بيروت: دار صادر، ص ۲۷۲؛ مرتضى زيدى [ابي تا]، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، ج ۳۹، [ابي جا]: دار الهداية، ص ۵۱۳، ۵۱۶).

۲ ابن منظور، همان، ۲۷۳/۱۵.

۳ على اکبر نفیسی (ناظم الاطباء)، ۲۵۳۵، فرهنگ نفیسی، ج ۲، تهران: کتابفروشی خیام، ص ۹۶۲.

۴ على اکبر دهخدا (۱۳۴۳ش)، لغتنامه، ج ۱۴، تهران: دانشگاه تهران، ذیل واژه تمادی.

۵ غصب در مقابل رضا و بخشش است (ابن منظور، همان، ۶۴۸/۱؛ زیدی، همان، ۴۸۵/۳)، اما در اصطلاح به معنی جوشش و غلیان خون قلب برای گرفتن انتقام است (راغب اصفهانی (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودی، دمشق- بيروت: دارالعلم، الدار الشامية، ص ۶۰۸؛ ابوعلی مسکویه رازی [ابي تا]، تنهیب الأخلاق و تطهیر الأعراض، تحقيق ابن‌الخطيب، [ابي جا]: مكتبة الفقافة الدينية، ص ۲۰۳؛ زیدی، همان، ۴۸۵/۳).

حسین(ع) چون شناخت درستی از شرایط سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و غیره نداشت، نتیجهٔ قیام او با اهداف مورد نظرش، یعنی برکناری یزید و به قدرت رسیدن خودش تطبیق نداشت.

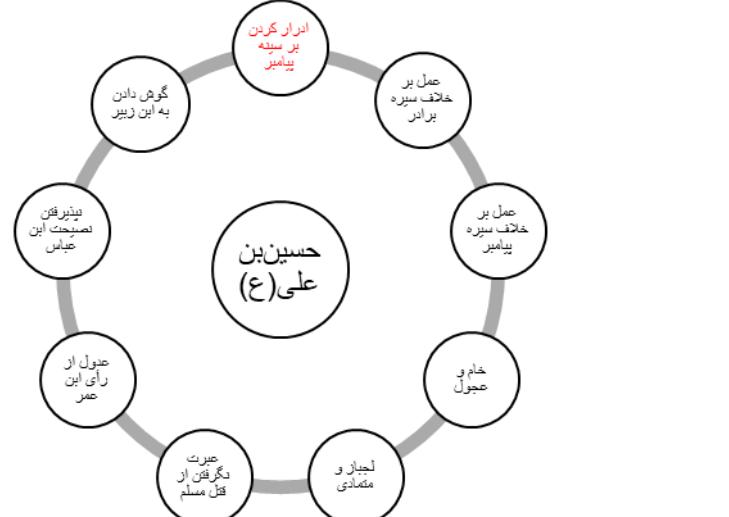
ابن‌العربی با برجسته‌سازی عملکرد ابن‌عباس نسبت به کشته شدن پسران برادرش عبیدالله (گزاره ۲۹)، به غیریتسازی پرداخته و به تشییت معنای دال عدم خروج علیه حاکمیت در گفتمان اهل سنت کمک کرده و به این ترتیب بار دیگر اقدام حسین(ع) را به حاشیه رانده است. به نظر ابن‌العربی چنانچه قیام حسین(ع) حق بوده باشد، ابن‌عباس از او محق‌تر و اولی‌تر بود (گزاره ۲۹)، اما او به دیدهٔ عقل به مسئله نگاه کرد و به این نتیجهٔ رسید که خونخواهی عثمان به جایی نرسید، چه رسد به خونخواهی پسران عبیدالله (گزاره ۲۹). در این گزاره، ابن‌العربی ضمن تأکیدهٔ دوباره بر فهم و اهل علم بودن ابن‌عباس، بر غیرعقلانی بودن قیام حسین(ع) تأکیدهٔ کرده است. بدین ترتیب، با تقلیل مشروعيت قیام علیه فرد - از جمله یزید - برای خونخواهی و پیشینهٔ اختلافات خانوادگی، مشروعيت انگیزه‌های بلند دینی در مقابله با حکومت را به حاشیه رانده که نوعی بهره‌برداری از ذهنیت مستعد عربی در موضوع خونخواهی است.

یکی از ابزارهای ابن‌العربی در راستای اهداف متن تولیدی خود، این است که هوشمندانه برخی آیات و روایات را گرینش کرده و برای تحلیل و اعتبار بخشیدن به گزارشش به آنها استناد کرده است؛ چنان‌که با گزینش هدفمند و هوشمندانه و استفاده از میان‌متینیت حدیثی، علاوه بر آنکه تحقق گفتهٔ پیامبر(ص) و حقانیت گفتمان اهل سنت را برجسته کرده، عملکرد حسین بن علی(ع) را مصدق فتنه و شری دانسته است که پیامبر(ص) آن را پیشگویی کرده بود: «إنه ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائنا من كان» (گزاره ۱۶). هنات جمع هنّة به معنی «شر» است که بر هر چیزی اطلاق می‌شود؛ در اینجا منظور فتنه و امور حادثه است (مسلم بن حجاج، [بی‌تا]: ۱۴۷۹/۳). درواقع، ابن‌العربی با ارجاع مخاطب به روایتی از رسول خدا(ص)، از آن بهره‌برداری سیاسی کرده و با استفاده از آن ضمن غیریتسازی، عملکرد حسین(ع) را موجب تفرقه و اختلاف دانسته و آن را طرد کرده، اما کشنده‌گان حسین(ع) را عمل‌کننده به روایت

پیامبر(ص) پنداشته و آنها را برجسته کرده است. موقعیت سوژگی ابن‌العربی و ذهنیت او در مورد عدم خروج علیه حاکمیت، سبب شده است که برای مشروعیت بخشیدن به قتل حسین بن علی(ع) و یارانش، از روایاتی استفاده کند که برای نشان دادن و برجسته‌سازی خروج و فتنه است؛ از جمله در این روایت، که هر کس اجتماع امت را متفرق کند، باید با شمشیر او را کشد. درواقع ذهنیت ابن‌العربی بر این فرض پایه گذاری شده که هرگونه اقدام علیه حاکمیت خروج است و سبب از بین رفتن امنیت و ایجاد تفرقه در جامعه می‌شود. این مسئله چنان در میان اهل سنت مهم است که حدیث مذکور در منابع مهم آنها ذیل «باب حُكْمٍ مِنْ فَرَقَ أَمْرَ الْمُسْلِمِينَ وَهُوَ مُجَمَّعٌ» آمده است (ابن‌حجاج، همان، ۱۴۷۹/۳؛ ابو‌داود، ۱۴۳۰: ۱۳۶/۷؛ نووی، ۱۳۹۲: ۲۴۱/۱۲).

ابن‌العربی با استفاده از میان‌متنیت تاریخی در مورد صلح حسن بن علی(ع)، در ذهن مخاطب نسبت به دو برادر نیز قطیبت ایجاد کرده که حسین بن علی(ع) برخلاف سیره و سنت اهل بیت هم عمل کرده است؛ زیرا حسن(ع) با یاران زیادی که داشت، صلح کرد (گزاره ۲۰۵) و از خلافت هم چشم‌پوشی کرد تا از خون‌ریزی امت جلوگیری کند (ابن‌العربی، همان، ۲۰۶)، اما حسین(ع) به نصیحت بزرگان صحابه توجه نکرد و براساس وعده اوباش کوفه می‌خواست به قدرت برسد (گزاره ۲۱)؛ در حالی که هم بزرگان صحابه او را نهی می‌کردند و هم صاحب شرع دستور داده بود که بگذار امارت و ولایت را «فرد بینی‌بریده سیاه‌پوست» به دست بگیرد: «و دع الأمر يتولاه أسود مجدع» (گزاره ۳۱). براساس همین گزاره، ابن‌العربی خلافت را برای غیرahlen بیت سزاوار می‌دانست (ناصری داودی، ۱۳۹۰: ۳۲۸). او با استفاده از فعل امر «انظروا» و همچنین منطق همارزی، به نوعی عملکرد حسین(ع) و ابن‌زیبر را یکسان دانسته است؛ زیرا او نیز مانند حسین(ع) در مقابل حاکمیت ایستاد و در نهایت شکست خورد (گزاره ۲۷). از طرفی براساس منطق تفاوت، با برجسته کردن و تأکید دوباره بر عملکرد و عقل ابن‌عباس، حسین(ع) و ابن‌عمر را با هم مقایسه کرده است که ابن‌عمر با توجه به سنی که داشت، تسلیم دنیا نشد، اما حسین(ع) چنین نکرد و دست به قیام زد (گزاره ۲۸)؛ بنابراین هدف حسین(ع) دنیاگرایی و قدرت بود. اگر دنیاگرایی نبود، ابن‌عمر با آن سنش دنیا را کنار گذاشته است، چرا حسین(ع) دنیا را کنار

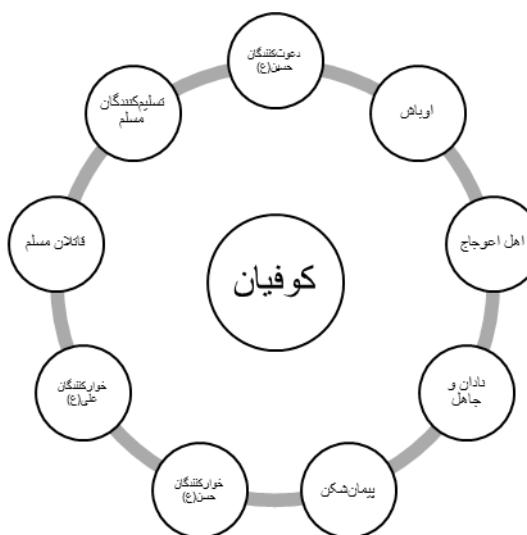
نگذاشت؛ درواقع هدف ظاهری قیامش را بردین و حق قرار داده، اما ماهیت قیامش دنیاگرایی بوده است؛ زیرا «و لو أن عظيمها و ابن عظيمها و شريفها و ابن شريفها الحسين يسعه بيته أو ضياعته أو إبله - ولو جاء الخلق يطلبونه ليقوم بالحق وفي جملتهم ابن عباس و ابن عمر لم يلتفت إليهم»<sup>۱</sup> (گزاره ۱۸ و ۱۹). ابن العربي با استفاده از چنین گزارههایی که هوشمندانه و هدفمند بوده، به حاشیه‌رانی دال مرکزی گفتمان رقیب و مشروعیت قیام او پرداخته و بدین ترتیب هدف او را قدرت‌طلبی و مقام‌خواهی تلقی کرده است. با وجود این، او در این کار تسلیم به قضای الهی است و در همه روزگار برای پسر دختر پیامبر(ص) اندوهگین است (گزاره ۲۲ و ۲۳). براساس گزارش ابن‌العربی، هویت حسین(ع) در قالب نمودار زیر است:



ابن‌العربی برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی را در مورد سوژه‌های حامی هر دو گفتمان انجام داده است؛ چنان‌که آنها را در مقابل با هم معرفی کرده است. او برای به حاشیه راندن کوفیان، با استفاده از میان‌متینیت تاریخی، به سابقه پیمان‌شکنی و یاری نکردن پدر و برادر حسین(ع) اشاره کرده (گزاره ۶) و به نوعی آنها را در قتل آن حضرت شریک دانسته است؛ زیرا «اَهْلُ كُوفَةِ قُدْمَ قُتْلَ وَأَسْلَمَهُ مَنْ كَانَ اسْتَدْعَاهُ»

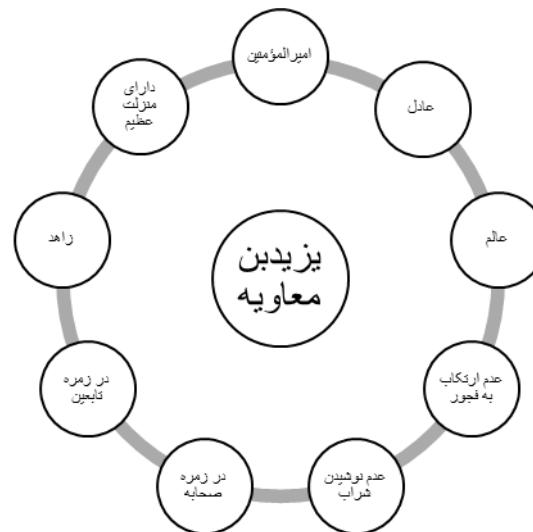
<sup>۱</sup> اگر حسین، بزرگ و بزرگزاده این امت، شریف‌ترین شخص، فرزند شریف‌ترین فرد، به امور خانه، زراعت و دام خود می‌پرداخت، اگر مردم و حتی ابن عباس و ابن عمر از او می‌خواستند برای حق قیام کنند، به آنان توجه نمی‌کرد.

(گزاره ۶). علاوه بر این، به مخاطب چنین القا می‌کند که کوفیان در پیمان‌شکنی سابقه دارند. در ادامه، با آوردن حرف «قد» بر سر دو فعل ماضی، بر قطعیت این عمل تأکید کرده است. او با استفاده از شیوه‌های نام‌گذاری و انتخاب واژه‌ها، به بازنمایی گروه‌های خودی و غیرخودی پرداخته؛ چنان‌که با مفصل‌بندی دو دال اهل اعوجاج (گزاره ۱۰) و اوپاش (گزاره ۱۹) کوفیان را به حاشیه رانده است. هر یک از معانی متنوع این دو واژه، بر جنبه منفی و مذموم خصوصیات کوفیان دلالت دارد؛ چنان‌که اعوجاج در معانی کجی و انحراف از حق/دین (جوهری، ۱۴۰۷: ۳۳۱/۱)، فیروزآبادی، ۱۴۲۶: ۲۰۰/۱؛ زبیدی، [بی‌تا]: ۱۲۰/۶)، کجی و ناراستی (دهخدا، فروماهی (فیروزآبادی، همان، ۶۰۸/۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۶۳۷/۶؛ زبیدی، همان، ۴۳۷/۱۷)، ناکسان، مردم عامی و نافهم و بی‌سروپا و جلف و سرخد و متعدد (راسپوری، [بی‌تا]: ۱۱۱/۱؛ دهخدا، همان، ذیل اوپاش) در وصف کوفیان آمده است. او با بر جسته‌سازی این نکته که کوفیان از یاری حسین(ع) سرباز زدند و سبب کشته شدن آن حضرت شدند، به غیریت‌سازی و همچنین حاشیه‌رانی سوژه‌های حامی گفتمان رقیب در متن تولیدی خود پرداخته است. نمودار ویژگی‌های کوفیان به شکل زیر است:



چنان‌که قبلًاً بیان شد، ابن‌العربی به شیوه‌های مختلف سعی کرده است هویت یزید را بر جسته کند و یک غیر در مقابل حسین(ع) قرار دهد و به این صورت ذهن مخاطب را نسبت به این هویت‌ها دوقطبی کند. او قبل از گزارش واقعه کربلا، یزید را فردی عالم معرفی و چنین استدلال کرده است که اگر یزید علم نداشت، حسین بن علی(ع)، ابن‌زبیر و عبدالرحمن بن ابی‌بکر هنگام بیعت گرفتن برای یزید به آن اشاره می‌کردند؛ حال آنکه آنها فقط گفتند امر بیعت را باید به شورا سپرد (ابن‌العربی، همان، ۲۲۹، ۲۳۴). ابن‌العربی در ادامه روش خود مبنی بر بر جسته‌سازی هویت یزید، با استفاده از میان‌متیت حدیثی و برای اعتبار بخشیدن به گفتمان مورد نظر، یزید را با صفاتی چون دارای منزلت عظیم، زاهد، در زمرة تابعین و صحابه، پرهیز از نوشیدن شراب، عدم ارتکاب به فجور و اینکه باید از دادن چنین صفاتی به یزید شرم کرد (گزاره ۲۴، ۲۵)، او را بر جسته کرده و به درجهٔ صحابه ارتقا داده است. استفاده از حدیث احمد بن حنبل (۱۶۰-۲۴۱ق) برای نشان دادن اعتبار ادعای خود است؛ زیرا ابن‌حنبل به عنوان رهبر مذهب حنبلیه و همچنین رهبر مقاومت اهل حدیث در ماجرای محنہ، از جایگاه ویژه‌ای نزد اهل سنت برخوردار است. با استناد به روایت ابن‌حنبل، زمانی یزید بیمار شد و در معرض مرگ قرار گرفت، ولی بعداً که شفا یافت، در خطبه‌اش به مردم گفت اگر شما به مرضی مبتلا شدید و بعد خداوند شما را شفا داد، ببینید چه کار خوبی انجام دادید (گزاره ۲۵)؛ یعنی شفای انسان را منوط به انجام عمل نیک دانسته است. ابن‌العربی با گزینش و انتخاب آگاهانه و هدفمند گزاره فوق، می‌خواهد به مخاطب القا کند که چون یزید آدم زاهد و نیکوکاری بوده، چنین جمله‌ای را گفته است؛ زیرا آدمی که چنین جمله‌ای بگوید، حتماً خودش اهل نیکوکاری است. در حالی که ابن‌العربی برای بر جسته‌سازی زهد یزید در مقابل حسین(ع)، بر روایت ابن‌حنبل تکیه و تأکید کرده، اما علی‌رغم بررسی نگارنده، این روایت در کتاب الزهد ابن‌حنبل یافت نشد. بنا به نظریه گفتمان، حد نهایی حاشیه‌رانی حذف کامل است که به صورت حذف کامل یک خبر/گزارش و عدم انعکاس آن صورت می‌گیرد (سلطانی، همان، ۱۱۳). ابن‌العربی با استفاده از این سازوکار و برای به حاشیه راندن نقاط ضعف و منفی یزید، روایت ابن‌حنبل را معتبرتر از گزارش‌های مختلف و متنوع منابع تاریخی در مورد یزید و

شراب‌خواری او دانسته است (گزاره ۲۵)؛ چنان‌که شرب خمر یزید را نمی‌پذیرد؛ چون معتقد است فردی چون لیث بن سعد به عدالت امیرالمؤمنین یزید شهادت داده است.<sup>۱</sup> او حتی کسانی را که شراب‌خواری و فجور را به یزید نسبت داده‌اند، به حاشیه رانده و در زمرة ملحدان و دیوانگان دانسته که خداوند جوانمردی و حیا را از آنها سلب کرده است. از این افراد باید دوری کرد و به فضای امت اقتدا کرد؛ زیرا «هَذَا بَيَانُ النَّاسِ وَ هُدْيَ وَ مَوْعِظَةُ الْمُتَقِينَ» (گزاره ۲۶). ابن‌العربی با استفاده از میان‌متینیت قرآنی، فضای امت (سوژه‌های حامی گفتمان حاکم) را نماد هدایت و موعظه برای متین دانسته است. هدف ابن‌العربی از طرد اخبار مربوط به شراب‌خواری یزید و سپس ملحد و دیوانه خواندن کسانی که او را شراب‌خوار دانسته‌اند، این است که حقانیت گفتمان اهل تسنن و پرهیزگاری و فضل حامیان او را به مخاطب گوشزد کند. ابن‌العربی در کنار هویت علمی خود به عنوان یک فقیه مالکی، متأثر از موقعیت سوژگی‌اش، در گزارش خود به ذکر فضایل یزید و بیان احادیثی درباره جایگاه و منزلت او پرداخته که در نمودار زیر آمده است:



۱ ابن‌العربی، همان، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴. فَإِنْ قَيْلَ: كَانَ يَزِيدُ خَمَارًا. قَلَنَا: لَا يَحْلُّ إِلَّا بِشَاهْدِينَ، فَمَنْ شَهَدَ بِذَلِكَ عَلَيْهِ؟ بَلْ شَهَدَ الْعَدُولُ بِعَدَالَتِهِ: فَرُوِيَّ بِحِسْبَنَ بْنِ بَكِيرٍ عَنِ الْلَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ، قَالَ الْلَّيْثُ: «تَوْفَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ يَزِيدُ فِي تَارِيخِ كَذَا» فَسَمَّاهُ الْلَّيْثُ «أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ» بَعْدَ ذَهَابِ مُلْكِهِمْ وَ انْقِراصِ دُولَتِهِمْ، وَلَوْلَا كُونَهُ عَنْهُ كَذَلِكَ مَا قَالَ إِلَّا «تَوْفَى يَزِيدُ».

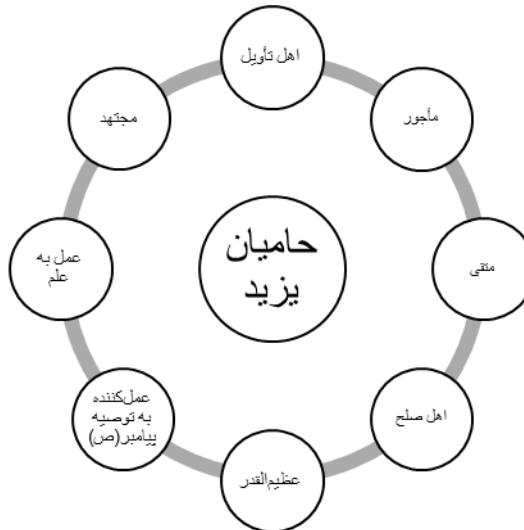
ابن‌العربی برای بر جسته‌سازی سوژه‌های حامی یزید، همه آنها را عظیم‌القدر و مجتهد (گزاره ۳۱)، اهل تأویل و عمل کننده به توصیه پیامبر (ص) مبنی بر عدم ورود به فتنه (گزاره ۱۴) دانسته است که براساس اجتهاد و تأویل (گزاره ۱۵ و ۳۰) و متأثر از موقعیت سوژگی‌شان در مقابل حسین (ع) ایستادند؛ زیرا «قد خرجا عنہ حفظاً للأصل و هو اجتماع أمر الأمة و حقن دمائها و ائتلاف كلمتها» (گزاره ۳۰). ابن‌العربی به عنوان فقیهی اشعری‌مسلسلک، با مفصل‌بندی دال‌های «اجتماع امر امت»، «حقن دماء» و «ائیلاف کلمه»، ضمن استفاده از میان‌گفتمانیت اهل سنت، واقعه تاریخی را براساس پیش‌داوری‌های مشخص که برونداد آن حمایت از تفکر سیاسی ویژه یعنی گفتمان امنیت است، توجیه و تحلیل کرده و به بر جسته‌سازی مشروعیت عملکرد یاران یزید در جایگاه دال مرکزی گفتمان اهل سنت پرداخته است؛ زیرا در فقه سیاسی اهل سنت میان دو مقوله امنیت و عدالت همواره مصلحت مردم در استقرار امنیت و ثبات است. این مسئله از دیرباز مورد توجه اندیشمندان اهل سنت بوده است و ریشه در نظریه اطاعت از سلطان جائز دارد. این نظریه، عمدتاً در میان فقهاء اشعری‌مسلسلک، اهل حدیث و ظاهر گرایان، طرفداران زیادی دارد (میرعلی، ۱۳۹۱: ۱۲۶).

ابن‌العربی با استفاده از میان‌گفتمانیت، نه تنها عملکرد گفتمان حاکم نسبت به حسین (ع) را طرد نکرده، بلکه براساس گفتمان اجتهاد در اندیشه سیاسی اهل سنت، عمل آنها را در دنیا و آخرت مأجور<sup>۱</sup> دانسته و بر جسته کرده است؛ زیرا خداوند

<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد مسئله مأجور بودن طلحه، زبیر و عایشہ و توبه آنها پس از نبرد جمل و قتل از مرگشان، از جمله مسائلی بوده که با هدف ساختارشکنی گفتمان تشیع امامی در دوران شیخ مفید از سوی اهل سنت و معتزلیان مطرح شده است. طرح این مسئله که شبهاتی درباره درستی عملکرد علی (ع) در نبرد جمل را در این گفتمان به دنبال داشته است، باعث شده تا شیخ مفید کتاب «الجمل خود را به رشتة تحریر درآورد و با گزینش گزارش‌های همسو با آرای خود و ارائه توضیحاتی در جای کتابش، به بر جسته‌سازی حقانیت عملکرد علی (ع) و حاشیه‌رانی گروه متخاصم با او پیرزاد (اللajanفیان رضوی ۱۳۹۴)، «تکوین، تحول و تداوم تاریخ‌نگاری تشیع امامی از آغاز تا سال ۶۵۶ هجری»، رساله دکتری، دانشگاه تهران، ص ۱۸۷). او در پایان شرح جنگ جمل آورده است: «فرض از بیان جنگ بصره و کشتار و کردارهای ناپسندی که در آن صورت گرفت، این بود که دشمنی و سیزی آن قوم با امیرالمؤمنان علی (ع) را روشن سازیم، بدون آنکه شبهه‌ای در برحق بودن حکومت او وجود داشته باشد و بدون هیچ عذری و به عمد با او جنگ کردن و قصد ریختن خونش را داشتند و با این اخبار توضیح دهیم و روشن سازیم که ادعای توبه آنها باطل است و عقیده برخی از حشویه، معتزله و مرجحه که می‌گویند طلحه و زبیر و دیگران توبه کرده‌اند، سست و تباہ است» (شیخ مفید ۱۴۱۳ (ق)، «الجمل، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفید، صص ۲۲۶-۲۲۵).

«حكم [فی الدنيا] قد أنفذه و حكم في الآخرة قد أحكمه و فرع منه» (گزاره ۳۱). البته اگر صحابه رسول و بزرگان امت می دانستند این تکلیفی است که یکی از اهل بیت باید اقدام به قیام می کرد، به طور قطع جزو وظایفشان بود که او را همراهی و با او همدمی کنند؛ یا اگر می دانستند نباید این کار را می کرد، مانع از این قضیه می شدند (گزاره ۲۳)؛ یعنی در این صورت هم نباید حسین(ع) قیام می کرد. بنابراین ماهیت اقدام قاتلان حسین(ع) ماهیت اجتهادی و علم بوده است، اما ماهیت یاران حسین(ع) ماهیت نادانی و جهل، عدم تقویاً، عدم رعایت حق و اهل کجی بوده است.

ابن‌العربی با استفاده از افعال امر، ضمن تأکید دوباره بر عملکرد ابن‌عباس و ابن‌عمر، مخاطب را به الگوبرداری از ابن‌عباس و ابن‌عمر به عنوان سوژه‌های حامی گفتمان حاکم و مدافع صلح و دوستی توصیه کرده و حتی عمل آنها را معیار سنجش قرار داده است (گزاره ۲۸ و ۳۱). در مقابل، نادرستی عملکرد حسین(ع) و سوژه‌های حامی او را برجسته کرده که سبب از بین رفتن اجتماع امر امت، خون‌ریزی و ائتلاف کلمه شده‌اند. براساس منطق همارزی، می‌توان ویژگی‌های توجیه کننده مشروعيت اقدام حامیان یزید را در نمودار زیر ترسیم کرد:



ابن‌العربی با هوشیاری و زیرکی خاصی با استفاده از صنعت «سجع متوازی»<sup>۱</sup> و به کار بردن واژه‌های مسجع، هم در افعال و هم در اسمی، ضمن ایجاد موسیقی در متن تولیدی خود، قسمت پایانی گزارش خود را به توصیه مخاطبان اختصاص داده است. او در این قسمت برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی را به اوج رسانده و یک ذهنیت دوقطبی برای مخاطب ایجاد کرده است؛ چنان‌که در گزاره‌های ۳۴ و ۳۵ دو گروه خودی و غیرخودی تشکیل داده است. گروه خودی (ما) مخالفان گفتمان عاشورا یا مخالفان تداوم گفتمان عاشورا می‌باشند. گروه غیرخودی (آنها) گروه موافقان و طرفداران تداوم گفتمان عاشورا می‌باشند؛ یعنی گزارشگران و کسانی که این گفتمان را ادامه می‌دهند. او با گزینش هوشمندانه واژه‌های مثبت و منفی، این دو گروه را در مقابل هم قرار می‌دهد. وقتی از گروه ما صحبت می‌کند، آنها را ائمه اخیار و فقهای سرزمین‌ها می‌نامد که به دلیل بی‌توجهی به خرافات ادبیان و مورخان، آنها را برجسته می‌کند. علاوه بر آن، سایر دیدگاه‌ها در مورد واقعه کربلا را به حاشیه می‌راند و می‌گوید ائمه اخیار و فقهای درباره عاشورا چنین می‌گویند. حال آنکه چنین نیست و بسیاری از ائمه و علمای اهل سنت دیدگاه متفاوتی دارند؛ از جمله می‌توان به جاحظ<sup>۲</sup>، طبری<sup>۳</sup>، حکیم سمرقندی<sup>۴</sup> و غیره اشاره کرد. وقتی از گروه آنها یعنی مورخان و ادبیان صحبت می‌کند، آنها را اهل خرافات و دروغپردازی معرفی می‌کند

<sup>۱</sup> سجع متوازی آن است که کلمات مسجع هم در وزن و هم در واج یا واج‌های پایانی یکسانند. زیباترین نوع سجع، سجع متوازی است؛ زیرا زیبایی آرایه‌های لفظی بدیع بسته به موسیقی و آهنگی است که واژه‌ها به کلام می‌بخشند و این در سجع متوازی بیشتر است.

<sup>۲</sup> جاحظ معتقد است منکرات بسیاری که بیزید مرتكب شده است، دلالت بر بسیاری از رذایل در وجود او دارد و موجب خروج او از ایمان شده است. او فاسق ملعون است و هر که از دشنام این ملعون باز دارد، خود او ملعون است (عمروبن بحر جاحظ (۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م)، رسائل الجاحظ، تحقیق و شرح عبدالسلام محمد هارون، ج ۲، القاهرة: مکتبة الخانجي، صص ۱۳، ۱۴).

<sup>۳</sup> طبری وقایع کشته شدن حسین بن علی(ع) و حاکمیت بیزید را به گونه‌ای گزارش کرده که هیچ خواننده‌ای در دخالت بیزید در قتل حسین(ع) تردید نمی‌کند (محمدبن جریر طبری (۱۳۷۸ق)، تاریخ الامم و الملوك، تحقیق محمد أبوالفضل ابراهیم، ج ۵، بیروت: دار التراث، صص ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۲، ...).

<sup>۴</sup> حکیم سمرقندی در بیان مسئله ۵۶ که در مورد حدیث افتراق منسوب به پیامبر(ص) است، ذیل فرقه کرامیه -فرقه ۷۲ از نظر سمرقندی- بنا به روایتی از ابوعلی محمدبن موسی الفقیه و براساس اجماع عالمان مدینه، اعتقاد به دوازده مسئله از موجبات بطلان ایمان و ایجاد کفر دانسته شده که هفتمن مورد آن مربوط به حسین بن علی(ع) است: «گویند حسین بن علی رضی الله عنهما با غی بود و حق به دست بیزید بود» (حکیم سمرقندی (۱۳۹۳)، ترجمه السواد الاعظم، به اهتمام عبدالحی حبیبی، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران).

که براساس عصیت جاهلی و غیرت باطل، واقعه را گزارش می‌دهند و نتیجه آن ایجاد تفرقه و اختلاف بین مردم است. او تمام گزارش‌هایی را که مورخان و ادبیان در مورد واقعه کربلا آوردہ‌اند، بی‌ارزش دانسته و به حاشیه رانده است. ابن‌العربی با مقایسهٔ دو گروه و ایجاد قطبیت بین آنها، راهکار می‌دهد و توصیه می‌کند که «فاما سکوت و إما اقتداء بأهل العلم و طرح لسخافات المؤرخين والأدباء» (گزاره ۳۵). در نهایت، با عمل به این توصیه، خدا را هم با گروه خودی همراه می‌کند: «والله يكمل علينا و عليكم النعماء برحمته» (گزاره ۳۵).

### چرا بی هژمونیک شدن گفتمان مورد نظر ابن‌العربی

در بررسی چرا بی هژمونیک شدن یک گفتمان، عوامل زبانی و غیرزبانی تأثیرگذار در هژمونیک شدن، به کمک مفاهیم قابلیت دسترسی، اعتبار، عاملان سیاسی و طرد و برجسته‌سازی، مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرند. هر یک از عوامل یادشده در هژمونیک شدن گفتمان مورد نظر ابن‌العربی مؤثر بود، اما عاملان سیاسی بیشتر از عوامل دیگر تأثیر داشته است؛ زیرا عاملان سیاسی است که قابلیت دسترسی، اعتبار و طرد و برجسته‌سازی برای هژمونیک شدن یک گفتمان را فراهم می‌کند.

### عاملان سیاسی

ابن‌العربی از نظر زمانی همزمان با دوره حاکمیت سه حکومت در غرب جهان اسلام بود. تا شانزده سالگی حکومت بنی عباد را در ک کرد. از شانزده تا ۷۵ سالگی را در حکومت مرابطون گذراند؛ درواقع ۵۷ سال از عمرش را در دوره مرابطون سپری کرد. در سال‌های پایانی عمرش نیز سیاست و حکمرانی موحدون را تجربه کرد.

شكل گیری حکومت‌های مقتدر - در کنار مرزهای اندلس - که منسوب به علویان بودند و تشیع را تبلیغ می‌کردند، باعث تقابل سیاسی این حکومت‌ها و به دنبال آن حمله به باورها و اعتقادات دو طرف از سوی حاکمان و طرفداران آنها، اعم از شاعران، کتابخان و مورخان می‌شد (مطهری، همان، ۶۶). خلافت فاطمیان (حک: ۲۹۷-۵۶۷ق) در مصر علاوه بر اینکه بزرگ‌ترین رقیب سیاسی خلافت

عباسی و حکومت‌های تابع آن بود، از بر جسته ترین مخالفان مذهبی و عقیدتی اهل سنت نیز محسوب می‌شد که در حوزه قلمرو آنها تشکیلات تبلیغاتی نیرومندی را رهبری می‌کرد (انصاری و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۲). آنها برای اهداف سیاسی و مذهبی خود، از واقعه کربلا به عنوان یک ابزار تحریک علیه دشمن استفاده می‌کردند. برای نمونه، المؤید فی الدین شیرازی (۱۹۴۹: ۲۵۷) در فتنه بین اهل سنت و شیعیان که در سال ۱۴۴۳ق. در بغداد رخ داد (ابن‌جوزی، ۱۴۱۲: ۱۵؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۹-۵۷۶؛ ابن‌عماد حنبلی، ۱۴۰۶: ۱۹۱/۵) در حقیقت نویعی حرکت ضمن تطبیق و ارتباط این رخداد و واقعه کربلا، مخاطبان خود را به سازش‌ناپذیری و مخالفت علیه عباسیان فرا خواند.<sup>۱</sup> ناصرخسرو نیز با اشاره تلویحی به واقعه کربلا، حس انتقام‌جویی<sup>۲</sup> خلیفه فاطمی را علیه خلافت عباسی تحریک می‌کرد (۱۳۵۷: ۱-۴۵۵). حاکمیت بربرهای مرابطی بر مغرب و اندلس، در حقیقت نوعی حرکت سیاسی - عقیدتی بود که برای پاسداری از مذهب تسنن در برابر مذهب تشیع شکل گرفته بود. آنها همه امکانات خود را در دفاع از مبانی تسنن به کار گرفتند و به عنوان مجری سیاست‌های خلافت عباسی وارد صحنه شدند (خسروی، ۱۳۹۲: ۲۴۵). مرابطون جریان اندیشهٔ فلسفی را که بعد از سقوط امویان در اندلس در سایه دول ملوک الطوایفی ظهور کرده بود، در مسیر اندیشه‌های کلامی خود قرار دادند و بعد از مدتی سیاست امویان در سرکوب حاملان فلسفه را دنبال کردند (مراکشی، ۱۹۶۳: ۲۵).<sup>۳</sup> در مبارزه میان فقهاء، متکلمان و فلاسفه، به علت نفوذ سیاسی فقهاء پیروزی ظاهری با فقهاء بود (پاک، ۱۳۸۱: ۶۴)؛ از این رو، سلطه فقهاء در دولت آنها نسبت به دولت اموی از گسترش و عمق بیشتری برخوردار شد؛ چنان‌که غنیمی حکومت آنها را دولت فقهاء نامیده است (غنیمی، ۱۹۹۴: ۳/۸۱). ابن‌العربی نیز یکی از فقهاء این

<sup>۱</sup> شما که روز شهادت حسین را آرزو می‌کردید تا جان خود را فدا کنید و آتش سینه را خاموش گردانید/ اینک روز حسین تکرار شد، پس چرا کوتاهی و سستی می‌کنید/ بازواتنان را برکشید و شمشیرتان را تیز کنید، جنگ شما با نواصی بر آنان بس دشوار است/ پس بکشید و به عزا بنشانید که کشت و به عزایتان نشاند.

<sup>۲</sup> برای اطلاعات بیشتر ر.ک. به: راضیه انصاری و دیگران (زمستان ۱۳۹۸)، «کارکرد سیاسی و مذهبی شعر در دوره فاطمیان مصر ۳۵۸-۵۶۷» در برخورد با دشمنان خارجی، *فصلنامه تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء*(س)، ش. ۴۴، صص ۲۰-۲۱.

<sup>۳</sup> وقت آن آمد که روز کین چو خاک کربلا آب را در دجله از خون عدو احمر کنی برای مطالعه بیشتر ر.ک. به: خسروی، همان، ۲۴۵.

زمان بود که مورد توجه دولت مرابطون بود و در مقام یک فقیه، نقش اعتباربخشی به فعالیت‌های دولت مرابطون را داشت. علاوه بر این، مرابطون معتقد بودند با توجه به اصل «ضرورت تبعیت از حکومت وقت نزد اشعری‌ها» و منشوری که غزالی در تأیید آنها صادر کرده بود، آنان که مانند شیعیان این دولت را نپسندند، خونشان مباح است (علوی، ۱۳۹۳). رابطه خصمانه فاطمیان با مرابطون در این زمان نیز سبب شد که ابن‌العربی متأثر از اندیشه‌های اشعری استادش غزالی و با توجه به موقعیت سوزگی خود، همان تفسیر از عاشورا را آرائی دهد که مورد توجه و مقبول دولت مرابطون بود. او برای هژمونی شدن گفتمان مد نظر خود درباره واقعه عاشورا، از حمایت آنها برخوردار بود. البته پس از اینکه ابن‌العربی نظرات خود درباره واقعه عاشورا را بیان کرد، یکی از فقهاء نظرات او را مردود دانست و در برابر مردم اعلام کرد که وی کشتن حسین بن علی(ع) را مورد تأیید قرار داده است. گفته آن فقیه سبب تحریک مردم شد و به خانه او یورش برداشت (ابن‌احمر، ۱۹۷۲: ۶۰).

### نتیجه‌گیری

ابن‌العربی در گزارش خود با استفاده از ابزار برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی و حذف بخش اعظم وقایع و گزینش آنها، به تولید متنی پرداخته است که همسو با هدف او برای هژمونیک کردن گفتمان اهل سنت است. او برای رسیدن به مقصد خود، آگاهانه گزارشی از واقعه کربلا تنظیم کرده که گفتمان سیاسی در آن غالب است. در این گفتمان، هوشمندانه و زیرکانه خرده گفتمان‌های امنیت، عدم خروج عليه حاکمیت و گفتمان اجتهاد را برجسته‌سازی کرده و عمدۀ تلاش خود را برای طرد گفتمان رقیب و دال مرکزی آن به عنوان گفتمان غیرخودی در متن به کار برده است؛ زیرا کسی که بر امام زمان خود خروج کند، چون امنیت اجتماعی را به مخاطره می‌اندازد، شورشی محسوب می‌شود و کار او یک کار غیرعقلانی، غیردینی و غیرشرعی است. ابن‌العربی با استفاده از ادات شرط، در طول گزارش خود کبری و صغیری می‌چیند و در نهایت به نتیجه مطلوب و مورد نظر خود می‌رسد. در گزارش او نوعی تهافت وجود دارد؛ زیرا از یک طرف در صدد تبرئه یزید است و از طرف دیگر، عملکرد یزید و سوزه‌های حامی او را اجتهاد دانسته است.

درواقع موضع کلی ابن‌العربی توجیه موضع حاکمیتی است. بررسی تاریخ اسلام نشان می‌دهد که این خط فکری از قرن دوم و سوم قمری از عراق و توسط مخالفان شیعی آغاز شد و سپس در شامات و شمال افریقا استمرار پیدا کرد. بخشی از این موضوع به تبلیغات گسترده عباسیان علیه فاطمیان و مواضع فاطمیان نسبت به عباسیان بر می‌گردد؛ زیرا فاطمیان بسیار تلاش کردند برای مشروعیت‌سازی و یا مقابله با عباسیان، از قیام حسین(ع) استفاده کنند. در مقابل، عالمانی که به اشکال مختلف مدافعان حاکمیت عباسی بودند و حاکمیت عباسی را مشروع می‌دانستند، سعی می‌کردند در مقابل مواضع فاطمیان بایستند. در زمان خود فاطمیان برخی از عالمان طرفدار عباسیان این موضع گیری‌ها را داشتند، ولی سعی می‌کردند معتدل‌تر موضع بگیرند. از زمانی که فاطمیان گرفتار اضمحلال و ضعف و فروپاشی شدند، این موضع گیری‌ها شدید شد؛ چون یکی از نقاط ثقل بهره‌برداری‌ها و استفاده‌های فاطمیان از وقایع صدر اسلام، واقعه کربلا بود که گفتمان حاکم نیز نسبت به این واقعه حساسیت خاصی از خود نشان می‌داد و بعدها به یک موضع گیری عمومی در شمال افریقا تبدیل شد که ظهور کامل‌تر، بارز‌تر و شفاف‌تر آن در اندیشه ابن‌خلدون انعکاس یافت.

## منابع و مأخذ

- ابن‌احمر، اسماعیل (۱۹۷۲)، بیوتات فاس الکبیری، رباط: دار المنصور للطباعة و الوراقه.
- ابن‌اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م)، الكامل فی التاریخ، ج ۹، بیروت: دار صادر-دار بیروت.
- ابن‌ بشکوال، ابوالقاسم خلف بن عیید‌الملک (۱۳۷۴ق)، الصاله فی تاریخ ائمۃ الاندلس، تحقیق السید عزت العطار الحسینی، ج ۱، بیروت: مکتبة الخانجی.
- ابن‌تغزی‌بردی، جمال‌الدین یوسف [بی‌تا]، النجوم الزاهره فی ملوك المصر و القاهرة، ج ۵، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- ابن‌جوزی، عبد‌الرحمن بن علی (۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م)، المنتظم فی التاریخ الامم و الملوك، تحقیق محمد عبدالقدیر و عطا عبدالقدیر، ج ۱۵، بیروت: دار الكتب العلمیه.
- ابن‌حجاج، مسلم [بی‌تا]، المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقیق محمد فؤاد عبد‌الباقي، ج ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- ابن‌خلدون، عبد‌الرحمن بن محمد (۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م)، تاریخ ابن‌خلدون، تحقیق خلیل شحدة، ج ۶، بیروت: دار الفکر.

- ابن خلکان، احمد بن محمد (۱۹۷۱)، *وفیات الاعیان و آنباء أبناء الزمان*، تحقيق احسان عباس، ج ۴، بیروت: دار صادر.
- ابن عذاری مراکشی، محمد (۱۹۶۷)، *البيان المغرب*، به کوشش احسان عباس، ج ۴، بیروت: [بی جا].
- ابن عmad حنبلی، شهاب الدین عبدالحی (۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م)، *شنرات الذهب*، تحقيق الأرناؤوط، ج ۵، دمشق: دار ابن کثیر.
- ابن عربی، ابوبکر (۱۴۱۲ق)، *العواصم من القواسم في تحقيق موقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم*، تحقيق محب الدین خطیب و محمود مهدی استانبولی، قاهره: مکتبة السنّة.
- ..... (۱۳۹۲ق/ ۱۹۷۲م)، *أحكام القرآن*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت: [بی نا].
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، ج ۱۵، بیروت: دار صادر.
- ابو داود، سلیمان بن الأشعث (۱۴۳۰ق/ ۲۰۰۹م)، *سنن أبو داود*، تحقيق شعیب الأرنؤوط، محمد کامل فره بلالی، ج ۷، [بی جا]: دار الرسالة العالمية.
- اعراب، سعید (۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م)، مع القاضی ابی بکر بن العربي، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- انصاری، راضیه، محمدعلی چلونگر و فریدون اللہیاری (زمستان ۱۳۹۸)، «کارکرد سیاسی و مذهبی شعر در دوره فاطمیان مصر (۵۶۷-۳۵۸) در برخورد با دشمنان خارجی»، *فصلنامه تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا*، (س)، ش ۴۴، صص ۹-۳۲.
- پاک، محمد رضا (زمستان ۱۳۸۱)، «تحول اندیشه‌های کلامی و فلسفی در عهد موحدین»، *فصلنامه تاریخ اسلام*، ش ۱۲، صص ۴۱-۷۴.
- پاکنچی، احمد (۱۳۷۰)، «ابن العربي»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۴، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- جاحظ، عمرو بن بحر (۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۴م)، *رسائل الجاحظ*، تحقيق و شرح عبدالسلام محمد هارون، ج ۲، القاهره: مکتبة الخانجي.
- جوهری، ابونصر (۱۴۰۷ق)، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية*، تحقيق احمد عبد الغفور، ج ۶، بیروت: دار العلم للملايين.
- جیگاره، مینا و زهرا فرید (بهار ۱۳۹۳)، «آموزش تشخیص انواع جملات شرطیه، فاء، جزای شرط و معانی آنها»، *فصلنامه نوآوری‌های آموزشی*، ش ۴۹، صص ۱۲۵-۱۳۵.
- حکیم سمرقندی، اسحاق بن محمد (۱۳۹۳)، *ترجمه السواد الاعظم*، به اهتمام عبدالحی حبیبی، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- خسروی، حسین (۱۳۹۲)، «عدم گسترش و ناپایداری تشیع در اندلس»، *رساله دکتری*، دانشگاه معارف اسلامی.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۳ش)، *لغتنامه*، ج ۱۴، تهران: دانشگاه تهران.
- ذهبی، شمس الدین محمد (۱۴۲۷ق/ ۲۰۰۶م)، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۱۵، القاهره، دارالحدیث.

- ..... (۱۴۱۹ق/۱۹۹۸م)، *نذكرة الحفاظ*، ج ۴، بیروت: دارالکتب العلمية.
- رازی، ابوعلی مسکویه [بی‌تا]، *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق*، تحقيق ابن الخطيب، [بی‌جا]: مکتبة الثقافة الدينية.
- راسپوری، غیاث‌الدین [بی‌تا]، *غیاث اللاغات*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، ج ۱، تهران: کانون معرفت.
- راغب اصفهانی (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقيق صفوان عدنان الداودی، دمشق - بیروت: دارالقلم، الدار الشامیة.
- زبیدی، مرتضی [بی‌تا]، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقيق مجموعة من المحققین، ج ۳، ۶، ۱۷، [بی‌جا]: دارالهدایه.
- سلطانی، سید علی‌اصغر (۱۳۸۴)، قدرت، *گفتمان و زبان (سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران)*، تهران: نشر نی.
- شیخ مفید (۱۴۱۳ق)، *الجمل*، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفید.
- صحتی سردوی، محمد (۱۳۸۵)، *عاشوراپژوهی*، قم: خادم الرضا(ع).
- عدنان، محمد عبدالله (۱۳۸۱)، *تاریخ دولت اسلامی در اندلس*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: کیهان.
- علوی، مریم (۱۳۹۳)، «دولت مرابطون در شمال آفریقا»، پژوهشکده باقر العلوم (<http://pajoohe.ir>)
- روحی، علیرضا و علی غفرانی (بهار و تابستان ۱۳۹۵)، «رویارویی دانشمندان مغرب و اندلس با غزالی و کتاب احیاء علوم الدین»، *دوفصیانه مطالعات تاریخی جهان اسلام*، ش ۷، صص ۱۲۵-۱۵۳.
- غنیمی، عبدالفتاح (۱۹۹۴)، *موسوعة المغرب العربي*، ج ۳، قاهره: مکتبة المدبولی.
- فیروزآبادی، مجیدالدین (۱۴۲۶م)، *القاموس المحيط*، تحقيق مکتب تحقیق التراث فی مؤسسه الرسالۃ، ج ۱، بیروت: مؤسسة الرسالۃ للطباعة و النشر والتوزیع.
- قاضی عیاض، عیاض بن موسی (۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م)، *الغنیة*، تحقيق ماهر زهیر جرار، بیروت: دار الغرب الإسلامی.
- قبادیانی، ناصرخسرو (۱۳۵۷)، *دیوان اشعار*، به اهتمام مجتبی مینوی و مهدی محقق، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- قجری، حسینعلی و جواد نظری (۱۳۹۲)، *کاربرد تحلیل گفتمان در تحقیقات اجتماعی*، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- کسرایی، محمدملا ر و علی پوزش شیرازی (۱۳۸۸)، «نظریه گفتمان لاکلا و موفه؛ ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیده‌های سیاسی»، *فصلنامه سیاست*، ش ۳، صص ۳۳۹-۳۶۰.

- مراکشی، عبدالواحد بن علی (۱۹۶۳م)، *المعجب فی تلخیص اخبار المغرب*، تحقيق محمد سعید العريان، قاهره: لجنة أحياء تراث الاسلامية.
- مطهری، حمیدرضا (۱۳۹۶)، *أهل بيت عليه السلام در آثار دانشمندان اندلس*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- المؤید فی الدين شیرازی، هبة الله بن موسی (۱۹۴۹)، *دیوان المؤید الدین داعی الدعاة*، تحقيق محمد كامل حسين، قاهره: دار الكاتب المصري.
- میرعلی، محمدعلی (پاییز ۱۳۹۱)، «نظریه اطاعت از حاکم جائز در فقه سیاسی اهل سنت»، مجله حکومت اسلامی، ش ۳، صص ۱۲۵-۱۵۰.
- میرابوالقاسمی، سیده رقیه (۱۳۹۳)، *تحول گفتمان در گزارش واقعه کربلا*، تهران: سمت.
- ناصری داوودی، عبدالمجید (۱۳۹۰)، *انقلاب کربلا از دیدگاه اهل سنت*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- نباہی، شیخ ابوالحسن (۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م)، *تاریخ قضاء الاندلس*، بیروت: دار الآفاق الجدیده.
- نجفیان رضوی، لیلا (۱۳۹۴)، «تکوین، تحول و تداوم تاریخ‌نگاری تشیع امامی از آغاز تا سال ۶۵هجری»، رساله دکتری، دانشگاه تهران.
- نفیسی، علی اکبر (ناظم الاطباء)، (۲۵۳۵)، *فرهنگ نفیسی*، تهران: کتابفروشی خیام.
- نووی، ابوزکریا محی الدین یحیی بن شرف (۱۳۹۲ق)، *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*، ج ۱۲، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- هدایت‌پناه، محمدرضا (۱۳۸۸)، *بازتاب تفکر عثمانی در واقعه کربلا*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- هوارت، دیوید (۱۳۷۷)، «نظریه گفتمان»، ترجمه سید علی اصغر سلطانی، *فصلنامه علوم سیاسی*، ش ۲، صص ۱۵۶-۱۸۳.

## منابع لاتین

- Jorgensen, Marianne and Louise Phillips (2002), *Discourse Analysis as Theory and Method*, London: SAGE Publications.
- Laclau, Ernesto and Chantal Moffe (1985), *Hegemony and socialist strategy towards a radical democratic politics*, Landon & New York, verso.
- Howarth, D., A. Noarval & G. Stavrakakis (2000), *Discourse theory and political analysis*, Manchester University Press.

## List of sources with English handwriting

- Abū ‘Alī Moskūya (N.d), *Tahdīb ul-Aklāq wa Taṭhīr ul-‘rāq*, researched by Ebn al-Khatib's, Maktabat ul-ṭīqāfah ul-Dīnīya.
- Abū Dāwūd, Soleīmān b. Aš‘at (1430 AH/2009 AD), *Sonan Abī Dāwūd*, research: Shoaib Al-Arnaut - Mohammad Kamel Qara Belli, Dār Rīsāla Al-‘Ālamīya.
- Adnan, Mohammad Abdullah (1381), *History of the Islamic State in Andalusia*, translated by Abdul Mohammad Aiti, Keyhān.
- Alavi, Maryam (2013), *Morabitun Government in North Africa*, Bagher al-Uloom Research Institute.
- Alireza Rouhi and Ali Ghofrani (2015), "The Confrontation of Maghreb and Andalusian Scholars with Ghazali and the Book of Ehyā Al-‘um ul-Dīn", *bi-quarterly journal of historical studies of the Islamic world*, No. 7.
- Ansari, Raziye etal (2018), "The political and religious function of poetry in the era of the Egyptian Fatimids (358-567 AH) in dealing with their foreign opponents", *Alzahra University History of Islam and Iran Quarterly*, No.44.
- A‘rab, Saeed (1407 AH/1987 AD), *Ma‘ al-Qāzī Abī Bakr b. Al-‘Arabī*, Beirut-Lebanon: Dār ul-ḡarb al-Islamī.
- Dahabī, šams ul-Dīn Moḥammad (1419 AH/1998 AD), *Tadkarat ul-Hoffāz*, Beirut-Lebanon: Dār ul-Kotob ul-‘Elmīya.
- Dahabī, šams ul-Dīn Moḥammad (1427 AH/2006 AD), *Seīar A‘lām ul-Nobalā*, Cairo: Dār ul-Hadith.
- Davoudi, Mitra etal (1400), " Discourse Arguments in Hafez's Sonnets Based on Laclau and Moffe's Theory of Discourse", *Journal of Comparative Studies*, No. 59.
- Dehkhoda, Ali Akbar (1343), *dictionary, under the word Tamadi*, Tehran: Siros printing.
- Ebn ‘Adārī, Moḥammad (1967), *al-bayān ul-Maḡrīb*, edited by Ehsan Abbas, Beirut.
- Ebn Aḥmar, Esmā‘īl (1972), *Bītāt Fas ul-Kobrā*, Robat, Dār al-Mansoūr Līl Tabā‘a wa al-Warāq.

- Ebn ‘Arabī, Abū Bakr (1392 AH / 1972 AD), *Aḥkām ul-Qur'an*, edited by Ali Mohammad Bejawi, Beirut.
- Ebn ‘Arabī, Abū Bakr (1412 AH), *Al-‘Awāṣīm mīn al-Qawāṣīm*, edited by Mohebuddin Khatib and Mahmoud Mahdi İstanbili, Cairo: School of the Sunnah.
- Ebn Aṭīr, ‘Alī b. Muḥammad (1385 AH/1965 AD), *Al-Kāmīl fī al-Ta’rīk*, Beirut, Dār ṣādīr-Dār Beirut.
- Ebn Baškawal, Abū ul-Qāsim қalaf b. ‘Ubaīd ul-Molk (1374 A.H.), *al-ṣīla fī Ta’rīk A’īma Andalus*, research by al-Seyyed Ghazat al-Attar al-Hoseini, Beirut, Maktabata Al-kanjī.
- Ebn ‘Emād Hanbali, shahāb ul-Dīn ‘Abd ul-Hay (1406 AH/1986 AD), *ṣadarāt ul-Dahab*, Damascus: Dār Ebn Kaṭīr.
- Ebn Ḥajjāj, Moslīm [N.D], *Al-ṣahīḥ al-Mosnad ul-Moktaṣar*, researched by Mohammad Fouad Abd al-Baqi, Beirut: Dār Ehīyā’ ul-Torāt ul-‘Arabī.
- Ebn jūzī, ‘Abd ul-Rahmān b. ‘Alī (1412 AH/1992 AD), *al-Montaẓam fī al-Ta’rīk al-Umam ul-Molūk*, researched by Mohammad Abd al-Qadir and Atta Abd al-Qadir, Beirut: Dār al-Kītāb ul-‘Elmīya.
- Ebn қalakān (1971), *Wafayāt ul-A'yān wa 'Anbā' Abnā' ul-Zamān*, Research by Ehsan Abbas, Beirut: Dār ṣādīr.
- Ebn қaldoūn, ul-Rahmān b. Muḥammad (1408 AH/1988), *Ta’rīk-e қaldoūn*, Research of Khalil Shahadah, Beirut: Dār ul-Fīkr.
- Ebn Manzūr, Muḥammad b. Makram (1414), *Līsān ul-‘Arab*, Beirut, Dār ṣādīr.
- Ebn Tağrābārdī, jamāl ul-Dīn Yosūf [N.D], *al-Nojūm ul-Zāhīra fī Molūk ul-Miṣr wa al-Cahirah*.
- Farahidi, Khalil b. Ahmad (1405 AH), *Kītāb al-‘Aīn*, published by Mahdi Makhzoumi and Ebrahim Samari, Qom.
- Firouzabadi, Majdudin (1426 A.H./2005 AD), *Al-Qāmūs al-Moḥīṭ*, Research: The Heritage Research School at Al-Risala Foundation, Beirut-Lebanon: Al-Risala Foundation for Printing, Publishing and Distribution.
- Ghanimi, Abdul Fattah (1994), *Mūsū'a Maghreb ul-‘Arabī*, Cairo: Al-Madbouli School.
- Ḥakīm Samarqandī, Ishāq b. Muḥammad (2013), *Sawād ul-A'zam*, edited by

- Abdul Hai Habibi, University of Tehran Publications Institute.
- Hedayat Panah, Mohammad Reza (2008), *reflection of Ottoman thought in Karbala event*, Qom: Hoza Research Institute and University.
  - Howarth, David (13779), "Discourse Theory", translated by Seyyed Ali Asghar Soltani, *Political Science Quarterly*, No. 2
  - جاہلیز، 'Amr b. Bahر (1384 AH/ 1964 AD), *Rasā'il ul- jāhīz*, research and explanation: Abd al-Salam Mohammad Haroun, Cairo: Al-Khanji Library.
  - Jeegāreh, Minā and Zahrā Farid (2013), "Teaching the distinction among different kinds of conditional sentences, main clause's FA and their meanings", *Educational Innovations Quarterly*, No. 49.
  - Johari, Abu Nasr (1407 AH), *Al-sahāh Tāj ul-Loğā and sahāh ul-'Arabīya*, researched by Ahmad Abd al-Ghafoor, Beirut, Dār ul-'Elm Līl-Malāeīn.
  - Kasraei, Mohammad Salar (2008), " Discourse theory of laclau and mouffe: elaborate and efficient tool in understanding the political phenomenons", *Politics Quarterly*, No. 3.
  - Khosravi, Hossein (2012), *lack of expansion and instability of Shiism in Andalusia*, supervisor: Seyyed Ahmadreza Khazari, University of Islamic Studies.
  - Marākešī, 'Abd al-Wāhīd b. 'Alī (1963), *Al-Mo'jab fī Talkīṣ Akbār ul-Maghrib*, research by Mohammad Saeed al-Arian, Al-Islamic Heritage Revival Committee.
  - Mir Ali, Mohammad Ali (2013), "Theory of Obedience to the Unruly Ruler in Sunni Political Jurisprudence", *Journal of Islamic Government*, No. 3.
  - Mirabol-Qasemi, Seyyedah Roghayeh (2013), *Discourse transformation in the report of the Karbala incident*, Tehran: Samt.
  - Mo'ayd Fī al-Dīn shīrāzī (1949), *Dīwān al- Mo'ayd ul-Dīn Dā'i ul-Do'āt*, researched by Mohammad Kamel Hossein, Cairo: Dār ul-Kātib al-Maṣrī.
  - Motahari, Hamidreza (2016), *Ahl al-Bayt*, in the works of Andalusian scholars, Qom: Research Institute for Islamic Sciences and Culture.
  - Nabahi, Sheikh Abul Hasan (1400 AH/1980 AD), *History of Judges of Andalusia*, Beirut: Dār ul-Āfāq ul-ŷadīdah.
  - Nafisi, Ali-Akbar (Nazem al-Atbaa) (2535), *Farhang Nafisi*, Meravi Offset Press,

Khayyam bookstore.

- Najafian Razavi, Leila (2014), Formation, evolution and continuity of Imami Shi'ism historiography from the beginning to 656 AH, supervisor: Hassan Hazrati, Tehran: University of Tehran.
- Naseri Dawoodi, Abdul Majid (2013), *Karbala revolution from the point of view of Sunnis*, Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Nawī, Abū Zakarīya Muḥī ul-Dīn Yahya b. ḫaraf (1392 AH), *al-Mīnhāj ṣarḥ ṣahīḥ Moslīm b. al-Hajāj*, Beirut: Dār Eḥyā al-Torāt ūl-‘Arabī.
- Paktachi, Ahmad (1370), "Ebn ul-‘Arabī", *the great Islamic encyclopedia*, under the supervision of Kazem Bejnordi, Tehran.
- Qajari, Hossein Ali, Javad Nazari (2012), *the use of discourse analysis in social research*, Tehran: Sociologists.
- Qāzī ‘Ayyaẓ (1402 AH/1982 AD), *Al-Ghanīyya*, research by Maher Zuhair Jarrar, Beirut: Dār ul-ḡarb ul-Islāmī.
- Qobadiani, Naser b. Khosrow (1357), *Divan of Poems*, under the care of Mojtabi Minavi and Mehdi Mohaghegh, Tehran: Institute for Islamic Studies, McGill University.
- Rāğib Eṣfahānī (1412 AH), *al-Mofradāt fī ḡarīb al-Qur'an*, research by Safwan Adnan al-Davoudi, Damascus-Beirut: Dār ul-Qalam.
- Rāspoūrī, Ghīyāṭ ul-Dīn[Bita], *Ghīyāṭ ul-Loğat*, with the efforts of Mohammad Debirsīagli, Tehran: Ma‘rifat Kānūn.
- Sehati Sardroudi, Mohammad (1385), *Ashura Research*, Qom: kādem ul-Reżā (a.s.).
- ṣeīk Mofīd, Mohammad b. Moḥammad b. No‘mān (1413 AH), *Al-jaмal*, Qom: Al-Mo‘tamār ul-‘Alamī Līl-ṣeīk Mofīd.
- Soltani, Seyyed Ali Asghar (2004), *Power, Discourse and Language*, Tehran: Ney Publishing.
- Zobeīdī, Mortīzā [Bita], *Tāj ul-‘Arūs Mīn Jawāhīr Al-Qamūs*, Dār ul-Hīdāya.