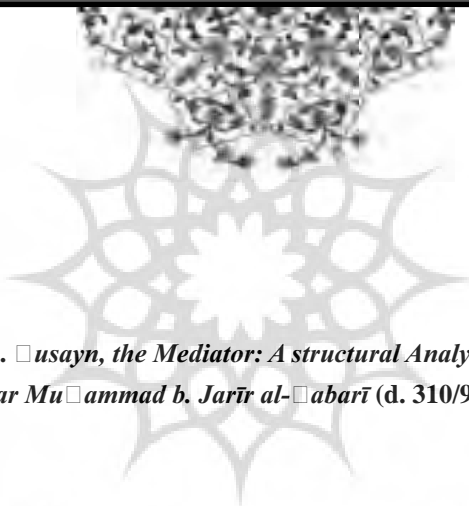


حادثه کربلا به روایت محمد جریر طبری

در پرتو نقد و نظریه ساختارگرایی



Hylén, Torsten (2007). □ *usayn, the Mediator: A structural Analysis of the Karbalā' Drama according to Abū Ja`far Mu□ammad b. Jarīr al-□abarī* (d. 310/923).

تورستن هایلن

اشاره

جستاری که در زیر می آید، بخشی از کتاب تورستن هایلن است درباره قیام کربلا که در اصل پایان نامه دکتری ایشان بوده که در سال ۲۰۰۷ در دانشگاه افسالای سوئد از آن دفاع کرده است. عنوان اصلی کتاب حسین (ع) در مقام ناجی (*Hussein as a Mediator*) نام دارد با حدود ۲۲۰ صفحه حجم که در واقع نگاهی است به روایت محمد جریر طبری از قیام عاشورا از دیدگاه ساختارگرایی به ویژه دیدگاه لوی استروس. نویسنده اهداف خود را از نگارش این کتاب به شرح زیر می داند:

«در این جستار، من روایت محمد جریر طبری، مورخ، متأله مسلمان را از مرگ حسین بن علی (ع) (درام کربلا) از نزدیک تحلیل خواهم کرد. داستان این واقعه را به همان ترتیبی که پیش تر بحث کردم، اسطوره در نظر می گیرم. این تحلیل مبتنی است بر نظریه ساختارگرایی و روش لوی استروس که ای. کونگاس ماراندا، پ. ماراندا، س. مارکوس، ل. شویلا و سایرین آن را بسط و توسعه داده اند.^۲ به همین سبب امیدوارم به دو هدف نایل آیم: اول، ارابه برداشتی ژرف تر از درام کربلا به منزله داستانی که برای طبری و احتمالاً جامعه اسلامی هم عصر او، بنیاد میناست. برای آن که به اهمیت درام کربلا برای طبری و عصر او پی ببریم، می بایست روایت طبری را با سایر روایت ها نیز مقایسه کنم که این امر در فرصت فعلی مجال نمی دهد که البته انجام این مهم به تحقیقات بیش تر و جداگانه نیاز دارد.

هدف دوم من این است که دریابم تا به چه میزان و به چه ترتیب می توان ساختارگرایی لوی استروس را در روایت های اولیه و کلاسیک اسلام به کار بست. همان گونه که خواهم گفت به سختی به پژوهشی برمی خوریم که زبان عربی را از دیدگاه ساختارگرایانه بررسی شده باشد. کلی تر بگوییم. از آن جا که گرایش به نوشته ها و نظریه های لوی استروس در پایان دهه ۱۹۷۰ رنگ باخت، چندان مرسوم نبوده است که چارچوب نظری و روش شناختی او در مطالعه تاریخ ادیان به کار آید».

اسطوره، اسطوره‌سازی و تاریخ‌نگاری

چند سال پیش که از شرکت در مراسم محرم در رائلول پندی، به آپسالا {در سوئد} برگشته بودم، در سمینارهایی که مرحوم پروفیسور یان برگمان و دانشجویان مقطع دکترای ایشان حول و حوش مفهوم اسطوره برگزار می‌کردند، شرکت کردم. قرار بر این بود که هر دانشجو درباره مفهوم اسطوره^۲ از دیدگاه سنت‌هایی که با آن‌ها آشنایی داشت، مقاله بنویسد. آن هنگام می‌دانستم که مفهوم اسطوره با اسلام ارتباط چندانی ندارد و زمانی که تحقیق نظام‌مند خود را درباره اسطوره در اسلام آغاز کردم، بیش از پیش اطمینان یافتم که اسطوره به اسلام ربط چندانی ندارد. در عین حال، قویاً احساس می‌کردم داستان‌هایی مانند مرگ حسین (ع) در کربلا در چشم شیعیان کارکرد و ارج و قربی فزون‌تر از داستان‌هایی دارد که در دیگر سنن آنها را «اسطوره» می‌نامیم. حال، پرسش این است که چرا داستان‌هایی از قبیل داستان حسین (ع) در کربلا، در اسلام داستان‌های اسطوره‌ای به حساب نمی‌آیند.

فکر می‌کنم دست کم به دو دلیل، دین‌پژوهان غربی کم‌تر تمایل دارند مفهوم اسطوره را در ارتباط با اسلام به کار ببرند: نخست این که، مورخان ادیان در تعریف اسطوره، شیوه سنتی خود را دارند. گرچه اسطوره تعریفی واحد ندارد که همگان یا عمده مورخان ادیان، آن را پذیرفته باشند، بر چندین فرضیه قطعی، اجماع نظر دارند؛ از جمله این فرضیه‌های بنیادین، یکی این است که اسطوره را باید ژانری روایی تعریف کرد که از ژانرهایی مثل افسانه^۳ و قصه عامیانه^۴ متمایز است. درست که امروزه در تاریخ ادیان این تمایز را به‌ندرت به کار می‌بندند، با این حال، تمایز اسطوره از افسانه و قصه عامیانه، همچنان کارآمدی خود را حفظ کرده و در سایر رشته‌ها نیز همچنان کارآمد عمل می‌کند. برای تمایز میان مقوله‌های روایت‌های منثور، عموماً از معیارهای شکل و محتوا و از معیارهای نگرش نسبت به داستان، استفاده می‌کنند. نمونه مناسب، جدول معیارهایی است که ویلیام بسکام^۵ آن را به ترتیب

زیر ارایه داده است:

بر طبق نمودار بسکام، درام کربلا نه در مقوله اسطوره بلکه در مقوله افسانه جای می‌گیرد. گرچه، درام کربلا - دست کم در نگاه شیعه - حقیقت دارد و مقدس است، فرض بر این است که حقیقتی تاریخی است که نه در گذشته دور قرار دارد و نه در دنیایی دیگر اتفاق افتاده است. وانگهی، اشخاص اصلی، انسان‌اند، گرچه خداوند نیز در آن نقش اساسی دارد. این نکته درباره بیشتر داستان‌های سال‌های تکوین اسلام، یعنی روایت‌های زندگی محمد(ص) {سیره پیامبر} و سال‌های پس از وفات ایشان مصداق دارد.

دلیل دوم این که چرا روایت‌های اصلی اسلامی در مقوله اسطوره جای نمی‌گیرند، این است که اسطوره را داستان‌های خیالی در نظر می‌آورند. تفاوت آشکار میان میتوس^۶ (داستان‌های دروغین) و لوگوس^۸ (داستان‌ها و کلام درست و مستدل) به ارسطو برمی‌گردد و از آن زمان به بعد در جامعه غربی سایه گسترانیده است. در کل، این دسته‌بندی را در غرب برای تمایز میان حقیقت و دروغ به کار می‌برند و به‌طرزی موفقیت‌آمیز نیز در تمایز علم (منطق) و سایر مفاهیم مثل خرافه یا دین (اسطوره) به کار آمده است.

از آن جا که تاریخ به مقوله علم تعلق دارد، پس با اسطوره در تضاد است - تمایزی که تبعاتی را برای دسته‌بندی تاریخ‌نگاری اسلامی در پی آورده است. تا دهه ۱۹۷۰ عمده اسلام‌پژوهان غربی غالباً این دیدگاه مسلمانان را پذیرفته بودند که تاریخ‌های مکتوب به دست تاریخ‌نگاران مسلمان، حقایق بنیادین را درباره حوادثی که در دوره تکوین اسلام به واقع رخ داده‌اند، بازگفته‌اند (از آن جمله است سیره‌های پیامبر، احادیث بی‌شمار و گردآوری‌های تاریخی عظیم به دست مورخان مانند البلاذری {انساب الاشراف} و طبری {تاریخ طبری}). از آن جا که این پیکره مکتوب، تاریخ بود (گرچه در بسیاری مواقع، تاریخی جزمی)، پس ممکن نیست اسطوره محسوب شود. دیدگاه مسلمانان مبنی بر این که این



نمودار ۱: سه گونه روایت مشهور به زعم بسکام

گونه	عقیده	زمان	مکان	نگرش	اشخاص اصلی
اسطوره	حقیقت	گذشته دور	جهان‌های گوناگون	مقدس	غیر انسان
افسانه	حقیقت	گذشته نزدیک	دنیای امروز	دنیوی یا مقدس	انسان
قصه عامیانه	داستان	همه زمان	همه مکان	دنیوی	انسان یا غیر انسان

منابع تاریخی، ریشه در وحی دارند (خصوصاً آثار حدیث و سیره پیامبر) و نیز این تمایز پُر رنگی که مسلمانان میان کذیبیت دوره پیشاسلامی (جاهلیت) و حقیقت اسلامی قایلند که به واسطه محمد(ص) نازل شد، تاریخی بودن و نه اسطوره‌ای بودن منابع تاریخی را بیش از پیش تثبیت می‌کند (ر.ک به نویورت، ۴۷۷). تمایز میان حقیقت وحی شده و اسطوره البته فقط به اسلام منحصر نیست و در سایر سنن مذهبی نیز مشاهده‌پذیر است. بنابراین، سوای تمایزی که محققان دانشگاهی غرب میان تاریخ و اسطوره قایلند، جداسری مذهبی^۱ نیز حاکم است میان حقیقت وحی شده و داستان‌های وحی‌ناشده که بی‌معنایند، داستان‌هایی که در متون تحلیلی گوناگون بر چسب اسطوره را با خود دارند. در خصوص اسلام، هم محققان غربی و هم جداسری مذهبی به اتفاق مخالفند که داستان‌های بسیار مهم دوره تکوین اسلام را «اسطوره»

اسطوره و تاریخ در دین سنتی و تفکر دانشگاهی غرب

اسطوره	جامعه دانشگاهی	دین
کذب	اسطوره	اسطوره
صدق	تاریخ	وحی

به نظرم می‌آید این مشکل از آنجا ناشی می‌شود که بسیاری از داستان‌های واجد پیشینه تاریخی در بطن سنن مذهبی گوناگون، در زندگانی پیروان آن سنن دارای کارکردی است که آن داستان‌ها را نه افسانه یا روایت‌های تاریخی صرف، بلکه در زمره اسطوره قرار می‌دهد. درام کربلا و دیگر داستان‌های تکوین اسلامی از این گونه‌اند. این داستان‌ها جهان‌بینی اسلام را شکل می‌دهند و مناسک و شیوه‌های خاص زندگی را تبیین می‌کنند، چنان که داستان‌هایی که آنها را در سایر جوامع اسطوره می‌نامیم. مشکل بتوان واژه‌ای دیگر یافت که بتواند به طرز کارآمد کارکردی را که این گونه داستان‌ها برای مسلمانان مؤمن دارد، انتقال دهد. بنابراین، تمایل دارم اسطوره را به منزله داستانی با کارکردی خاص در نظر گیرم تا داستانی متعلق به ژانری خاص.

من نقطه عزیمت خود را مقاله پروفیسور لوری هُنوک^۱ - فولکلورشناس هلندی - قرار می‌دهم که درباره مفهوم اسطوره نگاشته است. تعریف هُنوک طولانی بوده و چندان کارساز نیست، اما مبتنی بر چهار معیار است که

در تعریف من از اسطوره به کار می‌آیند:

(۱) شکل اسطوره، روایتی است. به کلام درمی‌آید، اما به طرق دیگر مثل درام و هنر نیز بیان می‌شود.
 (۲) محتوای اسطوره‌ها البته با هم فرق دارند، اما عموماً حوادث سرنوشت‌ساز آغاز زمان را دربرمی‌گیرند. از این نظر، اشارات گیتی - پیدایشی^{۱۱} در بسیاری اسطوره‌ها حایز اهمیت است. هُنوک درباره این ویژگی می‌نویسد:
 البته پیداست که اگر معنای دقیق اسطوره گیتی - پیدایشی را در نظر بگیریم، تمام اسطوره‌ها، محتوای گیتی - پیدایشی ندارند. مهم‌ترین چیز - دست کم در چشم من - توازی ساختاری میان اسطوره‌های گیتی - پیدایشی و سایر داستان‌ها درباره آغاز جهان است که گروه اجتماعی آن را خاستگاه غایی هویت خود می‌پندارد. به دیگر سخن، واژه گیتی - پیدایشی از این حیث، به تمام داستان‌هایی گفته می‌شود که گزارش دهند جهان چگونه آفریده شد، عصر و زمانه ما چگونه آغاز شد، اهداف پیش روی‌مان و مقدس‌ترین ارزش‌های‌مان چگونه تعیین می‌شوند. از این نظر، سوره علق، تولد مسیح و بسیاری امر دیگر، موضوعاتی‌اند که در شرایطی خاص، می‌توان آنها را به گونه‌ای ساختاربندی کرد که اسطوره‌های گیتی - پیدایشی کهن را تداعی کنند (هونوک، صص ۵۰-۵۱).

(۳) کارکرد اسطوره، ارایه نمونه و الگوست. سخن هُنوک را می‌توان با توجه به الگوی دو مفهومی کلیفورد گرتز (صص ۹۳-۹۴)، این گونه خلاصه کرد: اسطوره‌ها، الگوهای ثابت جهان‌اند بدان گونه که از ابتدا بوده‌اند و اسطوره‌ها، الگوهایی برای رفتار بشری‌اند.
 (۴) یافت بیرونی^{۱۲} اسطوره، معمولاً آیینی است که زمان و حوادث اسطوره‌ای را در این جا و هم‌اکنون تکرار می‌کنند.

به سهولت می‌توان معیارهای اول و چهارم را در درام کربلا به کار بست. درام کربلا در اصل، کلامی روایی است گرچه در قالب درام، هنر و شعر نیز نقل می‌شود. درام کربلا نه فقط با چند آیین و مناسک و از جمله و از همه مهم‌تر، مراسم عاشورا بلکه با آداب و شعائر هفتگی، ماهانه و سالانه مختلف در فرهنگ‌های شیعی، در پیوند است. این آیین‌های مختلف در اصل مؤلفه‌های بنیادین مشترک دارند: بزرگداشت مصایب و شهادت {امام} حسین(ع) و یارانش در کربلا. اگر معیارهای اول و چهارم هونوک، در درام کربلا کاربست دارد، معلوم نیست که معیار دوم

نیز به کار آمدنی باشد. گرچه ممکن به نظر نمی‌آید که صحت و سقم حقایق نبرد کربلا را از حیث تاریخی تعیین کنیم، بیش‌تر محققان غربی با هم اجماع دارند که حادثه کربلا در بلبشوی سیاسی قرون اولیه اسلامی، حادثه‌ای کم‌اهمیت است. بنابراین، از دیدگاه تاریخی، حادثه کربلا، حادثه‌ای سرنوشت‌ساز در تاریخ جهان به شمار نمی‌آید. تفسیر، نقل و تکرارهای بعدی است که حادثه را با اهمیت کرده و آن را به نمونه، الگو و پارادایم مصایب نیکان بدل می‌کند. از این رو، داستان به‌واسطه معیار سوم - کارکرد داستان به منزله الگو - است که ماهیت گیتی - پیدایشی پیدا می‌کند.

این فرایند تفسیر حادثه‌ای متعارف، احتمالاً همان است که راسل مک کاچن در بحث از اسطوره بدان اشاره می‌کند (ص ۲۰۰). آنچه از داستان، اسطوره می‌سازد، گیتی - پیدایشی کارکرد داستان است و نه محتوای داستان. من برای اشاره به امتزاج گیتی - پیدایشی و الگو، واژه «بنیاد مینا»^{۱۳} را به کار می‌برم. به همین ترتیب، می‌توان استدلال آورد که بسیاری از داستان‌های منقول از صدر اسلام و نیز مسیحیت و همان‌گونه که هُنوک معتقد است، سایر داستان‌ها، امتزاجی از گیتی - پیدایشی و پارادایمی به شمار می‌آیند. به همین دلیل، در نوشتار حاضر اسطوره را این‌گونه تعریف می‌کنم: اسطوره، روایتی است که در جهان بینی یا هویت گروهی از مردم، بنیاد میناست.

از جمله مزایای این تعریف یکی این است که اسطوره تمام انواع داستان‌هایی را دربرمی‌گیرد که به قدری برای مردم حایز اهمیت است که می‌توان آنها را بنیاد مینا نامید. از این نظر، دیگر فرقی نمی‌کند که داستان از «حیث تاریخی درست» باشد - بدین معنا که محققان بتوانند صحت و سقم حوادثش را تعیین کنند - یا نباشد. این بدان معناست که جداسری اسطوره از تاریخ‌نگاری اهمیت ندارد؛ تاریخ‌نگاری می‌تواند چونان اسطوره عمل کند و اسطوره چونان تاریخ‌نگاری.^{۱۴} گرچه تاریخ‌نگاری، بر حقایق عینی مستند استوار است، پیداست که این حقایق از صافی برداشت و علایق محقق می‌گذرد. ست کونین - مردم‌شناس بریتانیایی - که عمدتاً روی اسطوره‌شناسی عبری کار می‌کند، استدلال می‌آورد که جداسری اسطوره / تاریخ در برخی مواقع، بی‌اهمیت است چرا که:

تمام توصیف‌های حوادث، بر ساخت‌هایی مصنوعی‌اند که لحظاتی خاص را از سیر در گذر زمان جدا می‌کنند.

در حالی که منکر نیستیم گذشته رخ داده است، امکان بازیافت گذشته را به طرز غیر ساخت‌مند، انکار می‌کنیم. ... اسطوره و تاریخ، روایت‌هایی بسیار ساخت‌مندند که خود و جهان را الگوسازی می‌کنند و از همین رو، به لحاظ کارکردی، مشابه‌اند. تفاوت آن دو به محتوا برمی‌گردد: اسطوره از حوادثی سخن به میان می‌آورد که ممکن است خیالی باشند یا نباشند (اسطوره از حوادث تاریخی استفاده می‌کند)، تاریخ، از حوادثی که حقیقی فرض می‌شوند (ص ۲۱).

جامعه ما {غرب}، حقیقت را به غیر حقیقت ترجیح می‌دهد. در دیگر جوامع، این رابطه ممکن است برعکس شود. بنابراین، کونین استدلال می‌آورد که تمایز میان تاریخ‌نگاری به منزله حقیقت و اسطوره به منزله کذب، بر اولویت قوم‌محوری جامعه ما در ادراک جهان مبتنی است (همان). من نیز کاملاً با کونین موافقم و فقط

اضافه می‌کنم که تاریخ‌نگاری اغلب بنیاد مینا نیست، حال آن‌که، اسطوره بنیاد میناست.

از این رو، اسطوره ابزاری نیست که با آن جهان دور و بر خودمان را بیافرینیم، بلکه اسطوره در این جهان و حتی فراتر از این جهان نیز ساخته می‌شود، چرا که ما با ساختن و تغییر دادن اسطوره‌ها، نسبت به

تجربیات‌مان واکنش نشان می‌دهیم. راسل مک کارچن^{۱۵} - مورخ آمریکایی ادیان - استدلال می‌کند که حوزه مطالعه اسطوره باید از اسطوره‌ها در مقام امور لایتغیر، در مقام داستان‌هایی که مقدس‌اند یا به جهاتی خارق‌العاده‌اند، تغییر کند به مطالعه اسطوره‌سازی به‌منزله فرایند، به نوعی «استدلال‌پردازی اجتماعی»^{۱۶} به شگرد یا راهبردی که کاملاً طبیعی است و ابزار لازم برای تمام هویت‌سازی‌ها به‌شمار می‌آیند (اسطوره، ص ۲۰۰). این تغییر رویکرد نسبت به اسطوره به خوبی هم‌خوانی پیدا می‌کند با این مفهوم که حوادث تاریخی متعارف و اموری از این دست را می‌توان در زمره اسطوره محسوب کرد. کلود لوی استروس^{۱۷} - مردم‌شناس ساختارگرای فرانسوی - این فرایند را چهل‌تکه‌سازی^{۱۸} می‌نامد. چهل‌تکه‌ساز هنرمندی است که از چیزهای دم‌دستش برای تعمیر و رفو استفاده می‌کند. به همین ترتیب، لوی استروس بر این باور است که اسطوره‌ها از عناصر مختلفی ساخته می‌شوند که در فرهنگی خاص موجود بوده و حایز اهمیت است - این



روایت می‌کرد. او روایت خود را از سایر روایت‌های متقدم به هم گرد آورده است. می‌توان - دست‌کم از جهتی - در پرتو اسناد زیادی که استفاده کرده است، منابع و مأخذ او را ردیابی کرد. در زیر منابع او را تا آن جا که ما می‌شناسیم، اجمالاً مرور می‌کنم.

داستان مرگ {شهادت} حسین(ع) در صحرای کربلا در ادبیات عرب به ژانری تعلق دارد که غالباً آن را ادبیات مقاتل^{۲۱} می‌نامند. واژه مقاتل جمع مقتل است که در این جا به معنای «مرگ خشن و غیر طبیعی»، «کشتن» و «قتل» است (گوئتر، ۱۹۲). مقاتل عمدتاً در میان جوامع شیعی گسترش یافت و در تکوین هویت شیعی به منزله گروهی مظلوم و آزار دیده، نقش اساسی ایفا کرد. با این حال، مقاتلی نیز در مرگ غیر شیعیان مثل مرگ عثمان - خلیفه سوم - به نگارش در آمده است. سباستین گوئتر تکوین ژانر مقاتل را شامل چهار مرحله می‌داند. مرحله اول، پیشا ادبی است که داستان مرگ‌های سهم‌ناک مردمان مشهور را شفاهی و در قالب خبر گزارش می‌دهند. در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم، افراد علاقه‌مند به تاریخ، این اخبار را گردآوری کردند. در مرحله دوم (از میانه قرن دوم تا آغاز قرن سوم)، مقاتلی درباره مناسبت‌هایی خاص (مثل شهادت علی(ع) و حسین(ع)) پدید آمد. گرچه این مقاتل رواج داشتند و در مآخذشناسی‌های اولیه از آنها ذکر به میان آمده است، آثار ادبی به حساب نمی‌آمدند. گوئتر واژه یونانی hypomnemata را برای این گونه آثار معرفی می‌کند. در این زمان، اولین آثار مقاتل مکتوب صاحب نویسنده پدید می‌آیند. مرحله سوم از میانه قرن دوم تا آغاز قرن چهارم امتداد می‌یابد. در این مرحله، مواد و مطالب مقاتل در آثار عظیم‌تری مثل تاریخ طبری و آثاری که این مطالب را یک‌جا گرد آورده‌اند مثل کتاب مقتل الطالین اثر ابوالفرج اصفهانی، تدوین می‌شوند. در مرحله چهارم که از میانه قرن چهارم آغاز می‌شود، نشر و گسترش ادبیات مقاتل در زبان عربی متوقف می‌شود. در ادبیات سایر زبان‌ها مثل ترکی و فارسی، ادبیات مقاتل به اشکال مختلف به حیات خود ادامه می‌دهد.

بنابراین، زمانی که طبری قصد کرد مقتل امام حسین(ع) را بنویسد، مواد و مطالب فراوانی در اختیار داشته است. بیش از ۱۹ اثر با عنوان کتاب مقاتل الحسین از قرن‌های اولیه اسلام در اختیار و دسترس ما قرار دارد (گوئتر، ۱۹۹). مشهورترین این مقاتل و یکی از جمله

عناصر عبارتند از حوادث تاریخی (همان که در جوامع علاقه‌مند به تاریخ رخ می‌دهد)، جزئیات محیط طبیعی، ویژگی‌های اجتماعی یا اقتصادی در بطن فرهنگ یا چیزهای دم‌دست دیگر (لوی استروس، ذهن وحشی، ص ۱۷). لوی استروس، چهل‌تکه‌سازی را فرایندی جمعی، ناشناخته و بیش و کم ناخودآگاه می‌داند. به زعم مک کارچن، اسطوره‌سازی نیز عملی است که افراد و گروه‌ها انجام می‌دهند. بروس لینکلن^{۱۹} - مورخ آمریکایی ادیان - نیز همین دیدگاه را دارد. لینکلن که برای لوی استروس زیاد احترام قایل است، در این باره با او اتفاق نظر ندارد. به زعم لینکلن، عمده هدف اسطوره، دسته‌بندی کردن جهان پیرامون ماست. لوی استروس به این جنبه از اسطوره توجه زیاد نشان می‌دهد بدون آن که از جنبه‌های سیاسی این دسته‌بندی بحث کند. لینکلن بر این باور است که «اسطوره فقط پایگان‌مندی نیست، بلکه، ایدئولوژی در قالب روایت است» (لینکلن، نظریه‌پردازی اسطوره، ص ۱۴۷).

به نظرم می‌آید نظریه اسطوره لوی استروس (با اندکی حک و اصلاح) و گشتار اسطوره‌ای پیشنهادی لینکلن، جنبه‌های فرایند‌های اسطوره‌سازی را نشان می‌دهند و به همین دلیل، من در تحلیل درام کربلا به روایت تاریخ طبری از آن سود خواهم جست. پیش از آن که بحث خود را پی بگیرم، لازم است خوانندگان بدانند که برداشت من از اسطوره با برداشت لوی استروس متفاوت است. تعریف من از اسطوره بر کارکرد روایت مبتنی است، حال آن که، استروس برای دسته‌بندی کردن داستان (یا مجموعه داستان) به منزله اسطوره، معیارهای ساختاری و کارکردی را به کار می‌گیرد. نمی‌خواهم بگویم که اسطوره‌ها ساختار ندارند؛ برعکس، اسطوره غالباً (گر نه همیشه) بسیار ساختارمندند. تفاوت من و استروس در این است که من، کارکنندگی^{۲۰} اسطوره را در درجه اول اهمیت قرار می‌دهم. با این حساب، برداشت استروس از اسطوره فراخ‌تر از برداشت من است، آن قدر که داستان‌های بی‌شماری در دسته بندی او از اسطوره - نسبت به دسته‌بندی من - جای می‌گیرند.

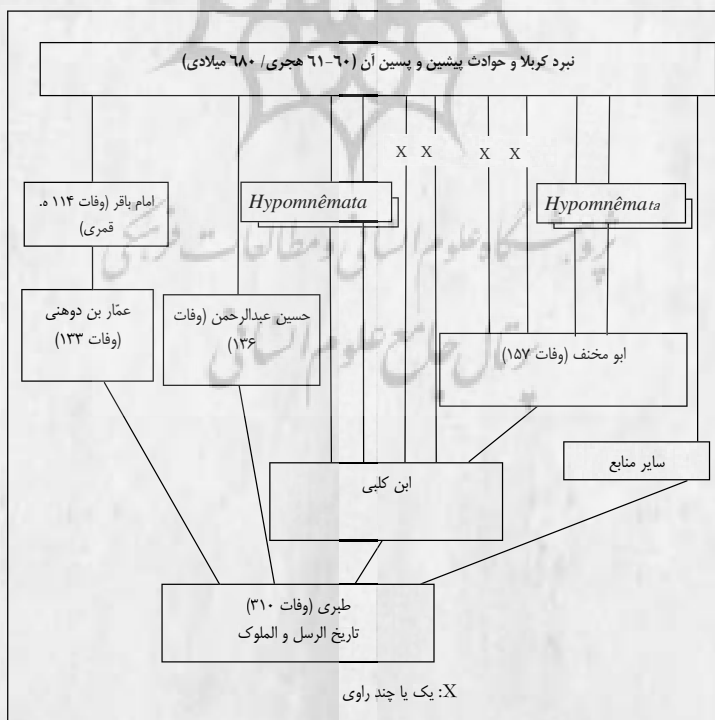
ساختار روایت طبری از درام کربلا

نگاه کلی به منابع طبری قطعاً طبری اولین شخصی نبود که درام کربلا را

است و گرچه اقوال ابومخنف را به دقت نقل کرده است، می‌بایست این اقوال را در راستای هم‌خوانی با روایت خود، پس و پیش کرده باشد.

طبری، منبع اصلی خود را مقتل کلبی قرار می‌دهد (بیش از ۹۰ درصد روایت طبری بر اساس کتاب کلبی است) و مواد و مطالب ابومخنف را از همین منبع فرا چنگ می‌آورد (ر.ک به Howard, ۱۲۵). دیگر منبع طبری (حدود ۵ درصد) روایت عمّار بن معاویه دهنی (وفات ۱۳۳ هجری قمری) - محدث شیعی - است که او خود نیز اقوال خود را از ابو جعفر محمد باقر(ع) - امام پنجم شیعیان و نوه امام حسین(ع) - نقل می‌کند. گزارش عمّار تمام درام کربلا را موجزوار نقل می‌کند. هیچ منبعی از روایت عمّار به‌منزله کتاب یاد نمی‌کند و حدس من این است که این روایت همان چیزی است که گونتر آن را hypomnema می‌نامد. منبع سوم طبری نیز همین حکم را دارد: گزارش کوتاه حسین بن عبد الرحمن (وفات ۱۳۶ ه. قمری) - محدث کوفی. سایر منابع جزئیاتی دیگر از درام کربلا را ارایه می‌دهند و هرگز روایت کامل

مقاتلی که تمام وقایع‌نگاران بزرگ اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم (از جمله طبری) بسیار بدان مدیون اند، مقتل لوت بن یحیی الازدی یا ابومخنف^{۲۲} (۷۰-۱۵۷ هجری قمری) است. احتمال می‌رود ابومخنف بیش‌تر عمر خود را در کوفه گذرانده باشد و البته از جمله پرکارترین نویسندگان مقاتل علویون و غیر علویون به حساب می‌آید (برای فهرست آثار ابومخنف ر.ک به Sezgin, ۹۹-۱۱۶). به نظر می‌آید که ابومخنف عمده اطلاعات خود را درباره درام کربلا از اقوال افواهی گرد آورده باشد، هرچند احتمالاً از مطالب مکتوب نیز بهره جسته است (همان، ۶۶-۹۷). مقتل اصلی ابومخنف در دسترس ما قرار ندارد. با این حال، هشام بن محمد کلبی (۱۲۰-۲۰۴ هجری قمری) که خود نیز کتابی در این زمینه دارد، از ابومخنف بسیار قول نقل می‌کند. کلبی در کتاب مقتل الحسین خود از بیش‌تر مواد و مطالب ابومخنف استفاده می‌کند؛ ظاهر امر نشان می‌دهد که کلبی اقوالی طولانی از ابومخنف را صادقانه و وفادارانه نقل کرده است. البته، کلبی از مواد و مطالب سایر ثقات نیز بهره می‌برد. همه آنچه گفتیم بدین معناست که کلبی، مطالب خود را پردازش و تصحیح کرده



نمودار منابع در دسترس طبری در نقل واقعه کربلا

واقعه را نقل نمی‌کنند. برای نقل منابع ر. ک به نمودار زیر: پیش از آن که تحلیل روایت طبری را از واقعه کربلا آغاز کنیم، اشاره به دو نکته پر بی‌راه نخواهد بود: نکته اول این که گرچه در بسیاری موارد، سلسله مبسوط روایت^{۳۳} (اسناد) ذکر شده است، صحیح بودن آنها به هیچ رو قطعی نیست. اسناد^{۳۴} خصوصاً اسناد قانونی را غالباً جعل می‌کنند، اما در خصوص اسناد تاریخی نیز این اتفاق می‌افتد برای آن که روایت را بر خلاف آنچه هست، در چشم خوانندگان جلوه دهند. بنابراین، برای نمونه، هوارد سندیت مطالب منسوب به عمار بن دهنی را مشکوک می‌داند (هوارد، ۱۲۷-۱۳۱). از آن جا که عمار از امام باقر(ع) سند می‌آورد، هوارد استدلال می‌کند که این سند ممکن است روایت رسمی شیعه محسوب شده و از همین رو، اعتبار یافته باشد. گرچه هوارد دو دل است که این سند نه از امام باقر(ع) است و نه از عمار. روایت منسوب به عمار جایگاه امام حسین(ع) را دست‌کم گرفته است و ممکن نیست جزئیات صحنه نبرد کربلا را چنان که از روایت رسمی شیعی و منبع نزدیک به امام حسین(ع) یعنی امام باقر(ع)، انتظار می‌رود، گزارش کرده باشد. تمام بحث من این است که می‌توان و در واقع ضروری است که نسبت به سلسله روایت گزارش‌های تاریخی دقت به خرج داد.

نکته دوم این که، تصحیح مطالب در اختیار نویسندگان نسخ مختلف گزارش درام کربلا (و نیز دیگر وقایع تاریخ اسلام) است. پیش‌تر که از کلیه سخن به میان آوردم، به این نکته اشاره کردم و در خصوص طبری نیز این امر مصداق دارد. از نسخ نویسندگان مختلفی که از گزارش این کلیه استفاده کرده‌اند، پیداست که این نویسندگان از میان مطالب، دست به انتخاب زده و مطالب را به دلخواه خود به سامان درآورده‌اند. مجال اندک اجازه نمی‌دهد که نحوه استفاده طبری را از مطالب دم دستش تشریح کنم و فقط به ذکر یک نمونه بسنده می‌کنم. طبری در پایان روایت خود از واقعه کربلا شعری را از عبیدالله بن حر جَعَفی - شاعر عرب - می‌آورد. پیش از نبرد کربلا نیز از حر نامی نیز سخن به میان می‌آید که امام حسین از او می‌خواهد به جمع ایشان و یارانش در آید. با این حال، حر نمی‌پذیرد و تصمیم می‌گیرد بی‌طرف بماند. در پایان گزارش طبری، روایت می‌شود که حر از کربلا و مقبره کشته شدگان بازدید می‌کند. حر شعری می‌خواند و در آن از این که نتوانسته به یاری حسین بشتابد و از پسر فاطمه

و نوه پیامبر در برابر کوفیان حمایت کند، افسوس می‌خورد. در گزارش این کلیه مکشوف در چهار دست‌نویس که فردیناند ووشتن فلد^{۳۵} آنها را در سال ۱۸۸۳ ترجمه کرده است، در پایان داستان نه شعر حر بلکه شعری دیگر با همین مضمون نزدیک به اولین ملاقات حسین(ع) و حر، ذکر می‌شود (ووشتن فلد، ۵۷-۵۸). فرض می‌گیرم طبری شخصاً محل شعر را جابه‌جا کرده است، گرچه اثبات این نکته با دشواری همراه است. قرار گرفتن شعر در پایان واقعه از جانب طبری ارزش شعر را نسبت به جایگاه آن در میانه واقعه روایت کلیه، بالاتر برده است. طبری از این شگرد در جایی دیگر نیز که خواسته حرف و عقیده خود را ابراز کند، استفاده کرده است.^{۳۶} طبری برای بیان عقاید خود از شگردهایی دیگر نیز سود جسته است.^{۳۷}

تحلیل متن سند

در زیر متن سند طبری را از نظر می‌گذرانیم. برای سهولت کار، متن سند را به چند بخش اصلی و فرعی تقسیم می‌کنم. در ابتدای هر بخش، خلاصه‌ای از متن سند را ذکر می‌کنم.

بخش اول

پس از آنکه حسین(ع) شیبی را در شراف سر راه مکه به کوفه به صبح می‌رساند، جمعی را در پی آب می‌فرستد و خود به همراه سایر یارانش به راه می‌افتد. ظهر که می‌شود از دور واحه‌ای می‌بینند که بعداً معلوم می‌شود لشگریانی است که آهنگ آنان را کرده‌اند. حسین(ع) و یارانش برای آن که با آنان رویارو نشوند در ذوحسم پناه می‌گیرند. نیروی دشمن که سر از هزار سرباز می‌زند، به سرکردگی حرّ بن یزید تمیمی از گرد راه می‌رسند و جملگی آماده نبرد می‌شوند. سپس، حسین(ع) به یاران خود دستور می‌دهد که سربازان دشمن و اسب‌هایشان را سیراب کنند. یکی از نیروهای دشمن - علی بن الطعان المحاربی - که در راه بوده و دیرتر می‌رسد، از دست شخص حسین(ع) سیراب می‌شود.

آشکارترین تقابل در بخش اول، تقابل مکانی^{۳۸} است؛ آن جا که حسین(ع) و یارانش عملاً با حرّ و سربازانش رویارو می‌شود. این تقابل درست از لحظه‌ای آغاز می‌شود که دو طرف مخاصمه یکدیگر را از دور می‌بینند. از این رو، رمزگان^{۳۹} مکانی، تصویر دشمنی میان دو گروه را پر

حسین(ع) در صبح به راه می‌افتد و حرّ سر ظهر از گرد راه می‌رسد.

از حیث رمزگان اقتصادی نیز آب داشتن و آب نداشتن مقابل هم قرار می‌گیرند. اول صبح و پیش از حرکت، حسین(ع) عده‌ای را به طلب آب رهسپار می‌کند. اگر آب‌رسانی به حرّ و لشگریانش در میان نبود، طلب آب، کمکی به پیشبرد داستان نمی‌کرد. نکته این جاست که وقتی حسین(ع) و یارانش با حرّ و سربازانش رویارو می‌شود، آب با خود به همراه دارند. زمانی که حرّ و لشگرش از گرد راه می‌رسند، تشنه و بی‌طاقت‌اند؛ یعنی آبی در اختیار ندارند و حسین(ع) به یارانش دستور می‌دهد که آن‌ها را سیراب کنند. نمونه اعلاّی این بن‌مایه جایی است که حسین(ع) به دست خود، علی‌طعمان محاربی^{۳۳} را که تازه از گرد راه رسیده و تشنه است، سیراب می‌کند.

وانگهی، از میان یاران حسین(ع)، آن که برای

اولین بار آمدن دشمنان را می‌بیند، دچار اشتباه می‌شود و تصور می‌کند که مجموعه‌ای درخت نخل دیده است: «ما رأینا به نخلة قط». درختان نخل نشان می‌دهد که این نزدیکی‌ها باید روستایی باشد و امکان یافتن آب بالاست. زمانی که معلوم می‌شود درختان نخل، سربازان دشمن است که به سمت ذو حسم

در حرکت‌اند، تصویر دشمنی به تصویر گرما و تشنگی تغییر می‌یابد. رمزگان زبانی، رابطه میان تشنگی، گرمای ظهر و نیروی دشمن را به‌واسطه هم‌نشینی نام الحرّ و واژه حرّ (گرما) برجسته‌تر می‌کند. ظاهر این دو کلمه مثل هم است و از همین روست که عبارت گرمای ظهر (حر الظهيرة) در کنار نام الحر آمده است.^{۳۴} بنابراین، الحر و سربازانش، گرما و تشنگی و حسین(ع) و یارانش، آب و سیراب کردن تشنگان را تداعی می‌کنند.

رنگ می‌کند. با این حال، زمانی که حسین(ع) و یارانش دشمن را سیراب می‌کنند، تقابل فیزیکی و تصویر دشمنی تا حدودی رنگ می‌بازد.

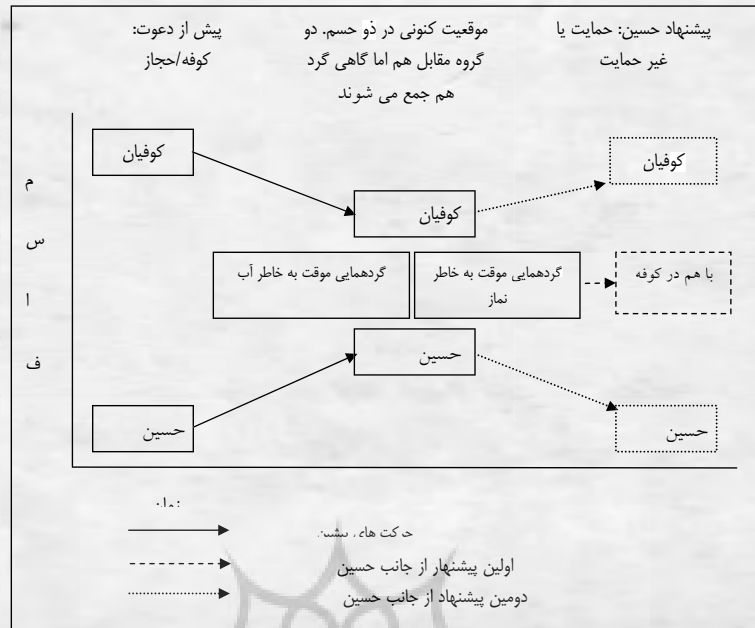
رمزگان مکانی، پای تقابل اجتماعی^{۳۰} را به میان می‌آورد: مخاصمه میان دو گروه. در این بخش، حرّ و سربازانش، مهاجم و حسین(ع) و یارانش، دفاع کننده تصویر شده‌اند. حسین(ع) به ذوحسم می‌رود تا به سهولت از یارانش محافظت کند. از دیگر سو، در متن سند آمده است که حسین(ع) و یارانش پیش از سر رسیدن دشمن، خیمه‌ها و چادرها را برپا می‌کنند. اشاره به این نکته در متن سند جالب است، چرا که از خطوط پیشین برمی‌آمد که حسین(ع) و یارانش دست خالی به وادی ذوحسم رفته‌اند و آن قدر وقت نداشته‌اند که چادرها و خیمه‌های خود را برپا دارند. پس چرا این نکته آنقدر مهم است که طبری آن را در این قسمت ذکر کرده است؟ یک تعبیر این است که وقتی حسین(ع) چادرها را برپا می‌کند، نقش میزبانی را پیدا می‌کند که منتظر آمدن مهمانان به سر می‌برد. آب‌رسانی حسین(ع) و یارانش به کوفیان، این تعبیر را تأیید می‌کند. بنابراین، بر اساس متن، حسین(ع) از یک سو، خود را برای دفاع آماده می‌کند و از دیگر سو، تمایل دارد با کوفیان طرح دوستی بریزد و از آنان با دل و جان پذیرایی کند. به دیگر سخن، تحرک فیزیکی و اجتماعی حسین(ع) در امتداد جبهه نبرد، تصویر مخاصمه و دشمنی را کم‌رنگ جلوه می‌دهد.

نکته دیگر که تقابل میان دو گروه را نشان می‌دهد، رمزگان جامه و لباس است: هر دو گروه لباس رزم به تن دارند.

همچنین، رمزگان زمانی^{۳۱} نیز بر این تقابل تأکید می‌کنند: تقابل میان صبح و ظهر. در وقت صبح، گروهی به طلب آب می‌روند؛ ظهر، گرما و تشنگی غلبه می‌کند.

تقابل‌های مهم در بخش اول

رمزگان	تقابل‌ها	
مکانی	حسین(ع) و یارانش	حر و سربازانش
اجتماعی	دفاع	حمله
زمانی	صبح	ظهر
اقتصادی	آبرسانی	بی‌آبی
	بدون تجهیزات	تجهیزات نظامی
	توانایی در آبرسانی	ناتوانی در آب دادن به اسب



در نمودار زیر، برخی از تقابل‌هایی که پیش‌تر از آن‌ها سخن به میان آوردیم، فهرست شده است. از حیث ساختار روایت می‌توان گفت که آبرسانی با دانایی و توانایی متناظر است و آبرسانی حسین(ع) همانند ارایه توانمندی و دانایی به دیگران است. بعداً بدین مطلب باز خواهیم آمد.

بخش دوم

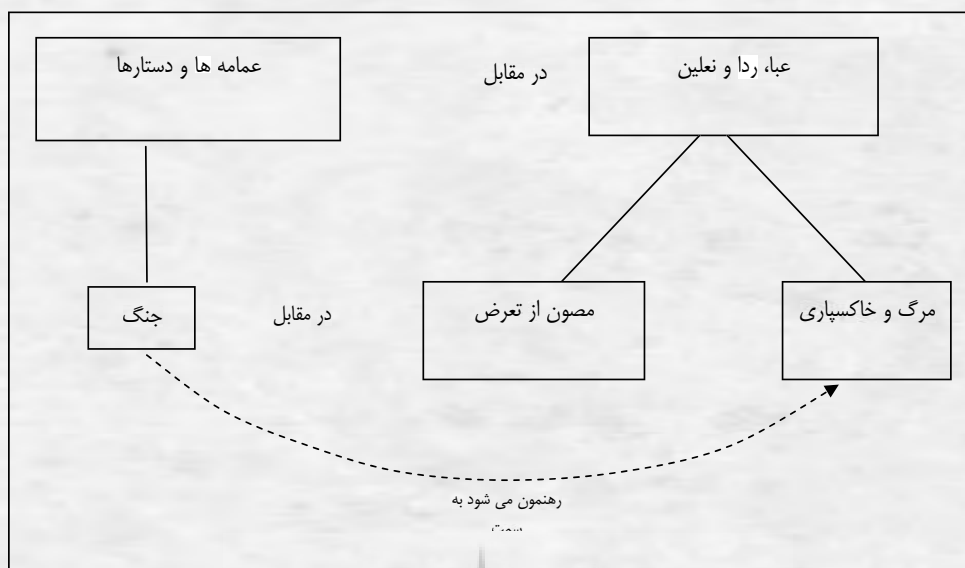
دلیل مأموریت حرّ ابن است که عبیدالله ابن زیاد لشگری عظیم در قادسیه مستقر کرده و چشم به راه حسین(ع) است و ابن زیاد، حرّ را از پیش فرستاده تا با حسین(ع) ملاقات کند.
بخش دوم، قطعه‌ای کوتاه است که در میان نقل

تقابل دیگر در داستان علی طعان مشهود است میان چهل طعان به کلماتی است که حسین(ع) درباره نحوه آب دادن به اسب بر زبان می‌راند و توانایی حسین(ع) به انجام این کار:

{قال هشام حدثني لقيط عن علي بن الطعان المحاربي كنت مع الحر بن يزيد فجئت في اخر من جاء من اصحابه فلما رأى الحسين ما بي و بفرسى من العطش قال انخ الراوية و الراوية عندى السقاء ثم قال ابن اخي انخ الجمل فانخه فقال اشرب فجعلت كلما شربت سال الماء من السقاء فقال الحسين اخنث السقاء اى اعطفه قال فجعلت لا ادرى كيف افعل قال فقال الحسين فخنثه فشربت و سقيت فرسى}.

آرایش همنشینی جملات شرطی

ستون ۴	ستون ۳	ستون ۲	ستون ۱	
بیشتر مایه رضای خداست. (رمزگان پرهیزگاری)	و حق را برای صاحب حق بشناسید، (رمزگان قدرت)	پرهیزگار باشید (رمزگان پرهیزگاری)	اگر	جمله شرطی اول
از پیش شما باز می‌گردم (رمزگان مکانی)	و حق ما را نمی‌شناسید و رأی شما جز آن است که در نامه‌هاتان به من رسیده و فرستادگانتان به نزد من باز آورده‌اند،	اگر ما را خوش ندارید (رمزگان قدرت)	اگر	جمله شرطی دوم



دلالت های ضمنی لباس حسین

هر دو گروه نماز جماعت را با یکدیگر می خوانند، سوای رمزگان پرهیزگاری^{۳۳} ادای وظیفه ای مذهبی، دست کم از دو زاویه تأمل برانگیز و حایز اهمیت است: اول این حقیقت که هر دو گروه از نقطه نظر مکانی گرد هم جمع می آیند و سپس از هم جدا می شوند. اولویت رمزگان مکانی در این صحنه کاملاً مشهود است. تقابل مکانی در ابتدای گردهمایی

و بعد، پراکندگی دو گروه، پر رنگ جلوه می کند؛ در ابتدا از تقابل مکانی حرّ و حسین(ع) گفته می شود و در پایان نیز گفته می شود که دو گروه پس از اقامه نماز جماعت به موضع اولیه خود بر می گردند. بنابراین، بسیاری از تقابلهای از نوع رمزگان مکانی خواهند بود (ر.ک به نمودار زیر): نکته جالب دیگر، نوع لباسی است که حسین(ع) در هنگام بیرون آمدن از چادر به تن دارد: ردا، عبا، و نعلین. تا آن جا که اطلاع یافته ام این نوع لباس را خصوصاً در دو مناسبت می پوشند: در مناسک حج و کفنی که بدن مرده را با آن می پوشانند. در مناسبت اول، شخص ملبس به این لباس، در حالت احرام است. در حالت احرام، کشتن حرام است شخص محرم نیز مصون از تعرض است. هنگامی که شخص نیز از دنیا می رود، بدنش را پس از شست و شو و خوشبو کردن، در کفنی رداگونه می پیچند به نشانه آن که

روایت اصلی می آید تا دلیل آمدن حرّ را تبیین کند. متن سند نشان می دهد که دشمنی میان حرّ و حسین به نیروهای دو طرف محدود نمی شود، بلکه پشت سر حرّ، حکومت کوفه و بعد شخص یزید ابن معاویه قرار دارد. یزید به ابن زیاد دستور داده که برای بازداشتن حسین(ع) از ورود به کوفه، هر کاری که صلاح می داند، انجام دهد. دشمن اصلی حسین(ع) نه حرّ و سربازانش، بلکه ابن زیاد و حکومت بنی امیه است. اهمیت این موضوع با پیش روی داستان معلوم می شود.

بخش سوم

وقت نماز ظهر حسین(ع) از چادر بیرون می آید و در ضمن خواندن خطبه ای، دلیل آمدن خود را به کوفه شرح می دهد. او می گوید که کوفیان خود برای او نامه نوشته اند و خواسته اند که رهبر و امامشان باشد و حال او آمده است تا این دعوت را اجابت کند. کوفیان چیزی نمی گویند اما قبول می کنند که نماز جماعت را به امامت ایشان بخوانند. پس از نماز، هر دو گروه به موضع اولیه خود برمی گردند. در این بخش خط سیر روایت دوباره از سر گرفته می شود. در این بخش، دو رخداد حایز اهمیت است: یکی، نماز جماعتی است که دو طرف با هم می خوانند و دیگری، خطبه ای است که حسین(ع) می خواند. این حقیقت که



نظر، نوع لباس حسین(ع)، به کلام او در بخش هفت اشاره می‌کند آن جا که درباره شهادت به منزله امری دلپذیر داد سخن می‌راند. این نوع لباس همچنین متناظر با صحنه شب پیش از نبرد نهایی اوست، آن جا که او و یارانش با آب خوشبو خود را می‌شویند که این عمل خود نوعی اعلان آمادگی برای روبرویی با مرگ است. در نمودار زیر دلالت‌های ضمنی لباس حسین(ع) موجز وار آمده است.

با نگاهی دقیق تر به جملات شرطی، به ساختاری دست می‌یابیم به شرح نمودار زیر:

بخش بالای نمودار مبین جمله شرطی اول و بخش پایینی، مبین جمله شرطی دوم است. نحوه چینش عبارات به ترتیبی است که گویای پیامی است که حسین(ع) می‌خواهد به گوش دشمنان برساند. اگر نمودار را افقی بخوانیم، بندهای هر جمله با یکدیگر متناظر است به طوری که در جمله شرطی اول:

این بدن تطهیر^{۳۵} شده است. این بدان معناست که متوفی برای دیدار با پروردگارش مهیا شده است. تا آنجا که می‌دانم این نوع لباس ارتباطی با اقامه نماز ندارد، گرچه مؤمن نماز خوان موقتاً به حالت احرام وارد شده است.

لباس حسین(ع) نیز از دو جهت حایز اهمیت است: اول این که، حسین(ع) نیز چونان شخص محرم خواهان صلح و مصون از تعرض است (گرچه رسماً در لباس احرام نیست. از این حیث، این نوع پوشش در تقابل آشکار با لباس رزم در صحنه‌های پیشین دارد. گفتگوهای حسین(ع) با حرّ در بخش‌های ۵ و ۸ و نیز این نکته که حسین(ع) خواهان صلح و دوستی است، این نکته را پر رنگ‌تر می‌کند. از دیگر سو، این نوع پوشش، آمادگی حسین(ع) را برای روبرویی با مرگ نشان می‌دهد. نیک می‌دانیم که رزمندگان اسلام آنان که انتظار دارند در صحنه نبرد به شهادت برسند، کفن بر تن می‌کنند. از این

recognizing the rights of
fear of those to whom they are due
God ≡ پرهیزگاری
شناخت حق صاحب حق
≡ God's satisfaction³⁶
رضایت مندی خداوند

و در جمله شرطی دوم

ignorance of their rights or change of opinion
dislike of ahl al-bayt ≡ Husayn leaving
بازگشت حسین(ع) فراموشی حق آنها یا تغییر عقیده
دوست نداشتن اهل البیت



پی‌نوشت‌ها:

21 . Maqatil literature

سبلسٲٲن گونٲر در اٲن زمٲنه مقاله خوبی دارد با عنوان ادبٲات مقاتل در اسلام مٲانه. من در اٲن بخش به اٲن مقاله بسٲار ارجاع داده‌ام. (اٲن مقاله از همٲن مترجم در دست ترجمه است. ان شاء الله)

22 . Abu Mikhnaf

23 . detailed chains of transmission

24 . Isnad

25 . Ferdinand Wustenfeld

26 . Hodgson, "Two Pre-Modern Muslim Historians," 57; Humphreys, "Qurānic Myth," 275; Shoshan, *Poetics*, 120–124.

27 . Shoshan, *Poetics*, Chapter ۴

28 . spatial opposition

29 . code

30 . social

31 . temporal

۳۲. اٲن که طعان محاربی نماینده کل نیروی دشمن است، از نام او پٲداست: طعان یعنی حمله کننده و محاربی یعنی جنگنده.

۳۳. وجاء القوم و هم الف فارس مع الحر بن یزید التمیمی الیربوعی حتی وقف هو وخیله مقابل الحسین فی حر الظهیرة.

piety code . 34

tahara . 35

In formulas used in this text, the symbol ≡ should be read "corresponds with"

1 . Torsten Hylan

2 . Maranda and Maranda, *Structural Models* ; Marcus, "Canonic Formula"; Scubla, Lire Lévi-Strauss Scubla, "Hesiod."

3 . myth

4 . legend

5 . folktale

6 . W. Bascom

7 . mythos

8 . logos

9 . religious dichotomy

10 . Laury Honok

11 . cosmogonic

12 . context

13 . foundational

۱۴. در اٲن نوشتار، من تمایز قایل شده‌ام مٲن تاریخ (رخدادهایی که واقعاً در گذشته رخ داده‌اند)، رشته تاریخ که در دانشگاه تدریس می‌شود و تاریخ‌نگاری (دریافت و نقل ما از رخدادهایی که در گذشته رخ داده‌اند).

15 . R. McCutcheon

16 . social argumentation

17 . Cl. Levi-Strauss

18 . bricolage

19 . Brus Lincoln

20 . functionality

