

رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، سال چهل و نهم، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۹
پاییز و زمستان ۱۳۹۶، ص ۷۹-۵۱

روزه عاشورا در دو سده نخست هجری* دسته‌بندی و گونه‌شناسی روایات

دکتر حامد خانی (فرهنگ مهروش)

دانشیار گروه الاهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران

Email: mehrvash@hotmail.com

چکیده

روزه عاشورا از آیینهای معمول اهل سنت است؛ وانگهی، روایتها در باره خاستگاه و احکامش متهافت به نظر می‌رسند. فقیهان عامه با تلاش برای جمع میان روایات خویش در این باره، سرانجام به استحباب این آیین حکم کرده‌اند. شیعیان نیز، که روایات پنج امام نخست رویکردی مثبت به آیین دارد، بر پایه روایات ائمه متأخر به کراهیت یا حرمتش فتوا داده، و آن را برساخته امویان برای عید گرفتن در ایام شهادت امام حسین (ع) شناسانده‌اند. محقق معاصر سلیمان باشیر نیز در عین نفی ارتباط این رسم به آن شهادت، نقش امویان را در شکل‌گیری این آیین مؤثر می‌انگارد. مطالعه پیش رو مروری است انتقادی بر آراء یادشده، بر پایه اعتقاد به امکان جمع میان این روایتها با پذیرش فرضیه ای جدید: چون عمر خلیفه دوم به پیشنهاد علی (ع) خواست مبدأ تاریخ اسلامی را بر پایه هجرت نبوی بگذارد، این آیین هم برای بازنمایی اهمیت واقعه هجرت نبوی در قالبی نمادین ترویج شد و در نسلهای بعد نیز، شاگردان این دو اصلی‌ترین کسان بودند که به ترویجش همت گماشتند؛ گرچه با تغییر ماه آغازین سال از ربیع الاول به محرم، وقوع هجرت نبوی در عاشورا از یاد رفت و شهادت حسین (ع) در عاشوراء نیز، به ابهامها در باره خاستگاه این روزه و اسباب ترویج آن توسط امامان متقدم شیعه (ع) افزود.

کلیدواژه‌ها: تاریخ هجری، تاریخ روزه، صیام العیدین، صوم عاشوراء، امام صادق (ع)، صیام عرفه،

سلیمان باشیر.

* تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۰۷/۱۸؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۱۱/۰۸.

درآمد

روزه عاشورا در باور عموم اهل سنت و جماعت مستحب (شوکانی، ۳۲۸)، و کفاره گناهان سال گذشته فرد است (صنعانی، ۲۸۶/۴). گفته‌اند حتی حیوانات وحشی در عاشورا روزه می‌گیرند (ابن ماکولا، ۳۴۲/۷) و مورچه‌ها هم چیزی نمی‌خورند (برجلانی، ۶۶). عامه مسلمانان در این روز کودکان و حتی شیرخوارگان خود را تمرین گرسنگی می‌دهند (برای خاستگاه روایی آیین، نک: ابن ابی عاصم، ۱۶/۲۰۷؛ نووی، ۴۲/۷؛ برای استمرار آن در دوران معاصر: صقر، فتاوی می ۱۹۹۷م).

آنها به روزه عاشورا همچون مستحبی مؤکد می‌نگرند. بر پایه برخی روایات ایشان، بهترین روز برای روزه‌داری پس از رمضان، عاشورا ست (نک: مسلم، ۱۵۰/۳-۱۵۱). گرچه برخی روایات این جایگاه را مختص نهم ذی‌الحجه — روز عوفه — می‌نمایانند (احمد بن حنبل، ۲۹۷/۵)، هرگز در عمل صیام وقتی جز ماه رمضان به قدر روزه عاشورا جدی گرفته نشده است. شباهت عملی میان روزه عاشورا با صوم رمضان به حدی است که بعد از روزه عاشورا نیز — همچون رمضان — فطریه می‌پردازند (نیز عینی، ۱۰۸/۱۰۸؛ دویش، شم ۱۰۹۴۹، ۱۰۹۶۲).

همراه با روزه، آیینهای عبادی دیگری هم دارند. شب عاشورا مجالس احیاء با وعظ و ذکر و قرائت قرآن می‌گیرند و همین برنامه‌ها را مقارن افطار نیز دنبال می‌کنند (برای اشاره‌ای کهن، نک: ابن بطوطه، ۱/۱۹۶-۱۹۷)؛ افطاری که ضیافتی بزرگ است (*الفتاوی الهندیه*، ۴۳۳/۶). آنها پابندی به این آیینها را سبب توسعه روزی فرد و خانواده‌اش در سال آینده می‌دانند. این آیینها، به‌وضوح جشنهای آغاز سال جدید قمری است (نک: ۸۹۴، «Āshura'», Mehrvash).

طرح مسئله

آیینهای عامه مسلمانان برای عاشورا در تقابلی آشکار با رسوم شیعی در این روز قرار دارد. از نگاه شیعیان، عاشورا زمان انده و یادآور مصیبتهای اهل بیت (ع) است. آنها بزرگ‌ترین اجتماعات آیینی خود را در عاشورا پی می‌گیرند؛ اما نه برای شادی، که برای عزای شهادت امام حسین (ع). روزه عاشورا هم از دیدشان حرام (حر عاملی، ۲۳۸/۱؛ بحرانی، ۳۷۵/۱۳) یا مکروه (یزدی، ۶۶۰/۳) است. هر گونه رفتار دیگری را هم که یادآور جشن و شادی در این روز باشد، شیوه دشمنان اهل بیت (ع) می‌دانند (صاحب جواهر، ۱۰۷/۱۷).

این اختلاف رویکرد، از حدود بحثی فقهی میان فریقین فرارفته، و مجادلاتی نیز در پی داشته است. در میان شیعیان مشهور است که روزه‌داری و دیگر آیینهای عامه در عاشورا، شیوه‌هایی است که امویان برای

شادی به شکرانه شهادت امام حسین (ع) پی گرفتند (نک: طهرانی، ۱۴۵/۲؛ نیز نک: فلاح‌زاده، ۸۴). آنها حتی گاه به عامه اعتراض می‌کنند چه‌گونه دعوی دوستی پیامبر (ص) دارند و بعد، روزه عاشورا می‌گیرند (کراجکی، ۱۱۵). عالمان عامه نیز در برابر، گاه شیعیان را متهم کرده‌اند که شهادت امام را ناسخ سنت و مستمسکی برای ترک آن می‌دانند؛ حال آن که درگذشت اشخاص اثری بر احکام شرعی ندارد و موجب تغییر آنها نمی‌شود (گیلانی، ۹۳/۲).

فارغ از اختلاف شیعیان و دیگران بر سر مشروعیت روزه عاشورا، شماری از مستشرقان هم به بحث در باره این آیین توجه روی آورده‌اند. سبب، شباهت‌های فراوانی است که میان آن با جشنهای یهودی آغاز سال دینی پیدا کرده‌اند. این‌گونه، محققانی مثل نولدکه (N Ideke, I/ 179) و مویر (Muir, 191-192) این آیین را سنتی برگرفته از فرهنگ یهودی برشمرده‌اند (برای اظهارنظرهای مشابه، نک: Bashear, 181 n. 1).

در عصر حاضر نیز، همین دیدگاه را سلیمان باشیر^۱ — استاد دانشگاه اورشلیم — با مرور شواهد مختلف تبیین، و به تفصیل از آن دفاع کرده است. او در مطالعه خویش به تحولات بعدی آیین در فرهنگ اسلامی نیز توجه نشان داده، و این‌گونه، مفصل‌ترین مطالعه غربیان را در باره خاستگاه این روزه در فرهنگ اسلامی در مقاله‌ای با عنوان «روزه عاشورا، یک آیین اسلامی متقدم» (۱۹۹۱م/ ۱۳۷۰ش) پدید آورده است (نک: منابع).

بر این پایه، جا دارد پرسیم که اولاً، بر پایه دانش و برآوردهای کنونی، روزه عاشورا چه زمان و متأثر از چه عواملی در جهان اسلام راه یافته، و در گذر زمان چه تحولاتی را پشت سر گذاشته است؛ ثانیاً، چه شواهدی به نفع یا ضرر این برآوردها می‌توان یافت؛ ثالثاً، چه فرضیه‌های رقیبی در این باره می‌توان باز نمود. این مطالعه کوششی برای پاسخ به همین پرسشهاست. می‌خواهیم با مرور فرضیه باشیر از یک سو، و مروری بر روایات و شواهد مختلف و کوشش برای دسته‌بندی آنها از دیگر سو، با نگاهی انتقادی درنگریم چه تصویر دیگری می‌توان از تاریخ روزه عاشورا حاصل کرد؛ یا احیاناً، به چه نقاط مبهم و نکاویده‌ای در این باره پی برد.

۱. باشیر و خاستگاه آیین

مطالعه باشیر، بیش از هر چیز، مروری است بر روایات اسلامی مرتبط با روزه عاشورا، و کوششی برای دسته‌بندی و نقد آن به قصد بازشناسی تحولات آیین.

الف) گزارشها از خاستگاه پیشااسلامی روزه

باشیر در تحلیل روایات عاشورایی عامه درمی‌یابد که با همه اشتراک در مضمون، تهاافتهایی نیز دارند (برای مرور همه روایات مرتبط با عاشورا در یک اثر، نک: طبسی، ۱۳ به بعد). مثلاً، هر یک ترویج این روزه را به فرد خاصی منتسب می‌کنند؛ گاه می‌گویند این روزه را پیامبر (ص) پیش از بعثت و همچون دیگر قریشیان به‌جا می‌آورد، گاه می‌گویند وقتی به مدینه آمد از یهودیان در این باره اثر پذیرفت، و گاه می‌گویند علی (ع)، عمر بن خطاب یا دیگری در نسل صحابه ترویجش کرد. حکم این روزه نیز، در هر یک با دیگری متفاوت است. گاه از بزرگان دین می‌آورند که این روزه را مستحب تلقی کرده‌اند، گاه آن را واجب می‌نمایانند، و گاه واجبی منسوخ که بعد از نسخ تکلیفش معلوم نیست (Bashear, 285 n. 17). باشیر معتقد است که دست‌کم بخشی از این روایات با دیگر موارد جمع نمی‌شود، و معمول، و فاقد ارزش تاریخی است (op. cit., 299).

وی می‌کوشد با دسته‌بندی این روایات و تفکیک بر اساس دوره احتمالی شکل‌گیری، فرضیه‌ای برای تحول تاریخی نگرش مسلمانان به روزه عاشورا بازنماید. بر پایه خوانش او، دسته اول از این روایات اشاره‌ای به روزه‌داری ندارند و در آنها صرفاً از جشن و گرامی‌داشت عاشورا در صدر اسلام سخن می‌رود. یک دسته دیگر، صیام را همچون تکلیفی دینی از جنس وجوب و برجسته‌ترین شیوه برای گرامی‌داشت عاشورا می‌نمایانند. سرآخر، در شماری دیگر نیز، این حکم تعدیل می‌گردد و روزه عاشورا جایگاهی در حد یک عمل مستحب می‌یابد.

باشیر انتساب دسته نخست را به پیامبر (ص) و صحابه، پذیرفتنی‌تر از بقیه می‌انگارد. او از اشارات عالمان قدیم به ارتباط روزه عاشورا با قوم یهود، چنین استنباط می‌کند که آنها خود این روزه را معادل اسلامی جشن کپور می‌دانسته‌اند؛ جشنی که یهودان در دهمین روز ماه هفتم تقویم دینی — نخستین ماه تقویم عرفی خویش (تشرین) — به‌جا می‌آورند (Bashear, 281).

ب) احتمال پیشینه یهودی آیین

وی در ادامه (op. cit., 282-283) به اقوال یهودشناسانی استناد می‌کند که معتقدند احتمالاً برای اسرائیلیان کهن، اولین یا دهمین روز ماه هفتم، زمان بازگشایی معبد — و علی‌القاعده، جشن و شادی — بوده، اما در دوره‌ای متأخرتر و در اثر عوامل نامعلوم این روز گاه روزه‌داری و کفاره شناسانده شده، و به آن روز کفاره (یوم کپور)^۲ اطلاق گردیده است؛ همچنان که با ایجاد تغییراتی در تقویم، هفتمین ماه را نخستین ماه سال تلقی، و این‌گونه، کپور را هم به جشن آغازین سال جدید مبدل کرده‌اند. وی می‌پندارد شبیه چنین

اتفاقی در فرهنگ اسلامی نیز، باید افتاده باشد؛ یعنی مسلمانان هم احتمالاً به دلایلی نامعلوم، روز جشن و شادی خود را در زمانی متأخرتر از صدر اسلام به زمانی برای کفاره بدل کرده‌اند.

از جمله مستندهای وی بر وقوع چنین تحولی (نک: Bashear, 285)، سخن منقول از زید بن ثابت است که می‌گوید عاشورا این روزی که مردم گمان می‌برند نیست؛ روزی بود که کعبه را در آن می‌پوشاندند و حبشیان در برابر پیامبر (ص) می‌رقصیدند. در ادامه این روایت گفته می‌شود که مردم در آن دوران برای مشخص کردن زمان دقیق روز عاشورا با یک یهودی مشورت می‌کردند و وقتی او مرد، سراغ زید بن ثابت آمدند (برای روایت، نک: طبرانی، ۱۳۸/۵)؛ اشاره‌ای که آشکارا خبر از تغییر تقویم در دوران حیات زید بن ثابت (درگذشته ۴۵ق) می‌دهد، آن را روزی برای جشن و شادی — نه کفاره و تلاش برای ریاضت به قصد بخشش گناهان — باز می‌نمایاند، و هیچ اشاره‌ای نیز به آیین روزه ندارد.

باشیر معتقد است این گونه روایات، گزارشهایی از موضع مخالفت با رسمهای رایج بوده است؛ پس اینها را باید معتبرتر از اقوالی فرض کرد که هر یک داستانی برای تشریح روزه عاشورا در عصر پیامبر (ص) یا صحابه می‌گویند و بازتاباننده اندیشه‌هایی همراستا با سیاستهای فرهنگی حاکمان در دوره‌های بعد هستند (Bashear, 315). این گونه، می‌انگارد که عاشورا در آغاز نه روزی برای روزه‌داری، که زمانی برای شادی، رقص، تزیین و سر مه کشیدن بر چشمان و پرده پوشاندن بر کعبه، و هدیه دادن به اعضای خانواده بوده، و آیینهای مشابه با همانها را دربر می‌گرفته است که یهودیان کهن در جشنهای گشایش معبدشان داشته‌اند.

جشن عاشورا از نگاه باشیر یا رسمی جاهلی است یا یهودی؛ و البته این دو منافاتی با هم ندارد؛ زیرا تأثیر فرهنگ یهودی - مسیحی بر فرهنگ پیشاسلامی عرب قطعی است (ibid). نیز، می‌گوید گرچه عالمان اسلامی متأخر به این قبیل گزارشها وقعی ننهادند (op. cit., 285)، نقل گسترده روایتها در تأیید یا نفی روزه عاشورا با ارجاع به آیینهای یهود، نشان می‌دهد مسلمانان متقدم درکی از خاستگاه یهودی آن داشته‌اند (op. cit., 390).

ج) مؤیدات این دیدگاه

دست‌کم در بادی نظر، در روایات اسلامی، شواهد متعددی می‌توان به نفع فرضیه «خاستگاه یهودی روزه عاشورا» یافت. روایات عامه مسلمانان در باره فضیلت روزه عاشورا در بردارنده اشارات فراوان به مناسباتی در فرهنگ بنی اسرائیل است. مثلاً، در شماری از روایات، روزه عاشورا سنت پیامبرانی اسرائیلی همچون موسی و یونس یا حتی نوح (ع) بازنموده شده است (برای روایات، نک: سطور پسین). حجم این شواهد به قدری است که برخی عالمان مسلمان متقاعد شده‌اند از روز عاشورا چون «عیدی موسوی» یاد کنند (برای نمونه، نک: خطاب وعینی، ۳/۳۱۴).

دیگر مؤید این وام‌گیری، گزارشهایی سر بسته در باره چگونگی روزه عاشورا است. برای نمونه، در روایتی سخن از «روزه نوح (ع) در عاشورا از مغرب تا مغرب» رفته است (ابن ابی حاتم، ۶/۲۰۴۰). روایت «روزه از مغرب تا مغرب»، یا روزه از گاه دیدن هلال روز نهم به بعد، یادآور سنت یهودیان در صیام روز کپور است که در سرآغاز سال نو مذهبی خویش در ماه هفتم تقویم یهودی (تشرین)، از غروب روز نهم، تا شامگاه روز دهم امساک می‌کنند و چنین روزه‌ای را کفاره گناهان سهوی سال پیشین خویش برمی‌شمرند (نک: لاویان، ۱۶: ۲۹، ۲۳: ۲۷؛ نیز Jastrow & Margolis, passim).

بر پایه برخی گزارشها حتی بعید نیست که روزه عاشورا در فرهنگ اسلامی نیز، رسمی چنین داشته است. از جمله، در روایتی آمده است که چون در مدینه پیامبر (ص) با رسم روزه عاشورا آشنا شد، فرمود اگر سال دیگر زنده باشم، نهم روزه خواهم گرفت (احمد بن حنبل، ۱/۲۳۶ «لاصومع التاسع»). شاید این روایت حاکی از همین رابطه بینامتنی باشد؛ یعنی بدان سبب از روزه نهم محرم به جای دهم سخن رفته که روزه عاشورا، علی‌القاعده باید — مانند روزه کپور — مغرب روز نهم آغاز می‌شده است. همچنین، شاید سخن ابن عباس که «با فرارسیدن محرم، نه هلال بشمار و از نهمین، روزه‌دار شو» (مسلم، ۳/۱۵۱) حاکی از همین باشد که روزه از مغرب، زمان رؤیت هلال، آغاز گردد. عالمان مسلمان هرگز البته چنین تحلیلی نداشته، و روزه عاشورا را نیز، چون رمضان، عبادتی از طلوع فجر تا مغرب تلقی کرده‌اند. شاید یگانه استثناء شعرانی باشد که از این روایات، روزه‌داری از مغرب تا مغرب شبیه کپور دریافته است (نک: شعرانی، ۲/۱۱۴ حاشیه؛ قیاس کنید با: سقاف، ۳۶-۳۷).

در آیه ۱۸۳ سوره بقره — کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم — نیز شاهی دیگر می‌توان جست؛ آیه‌ای که مفسران متقدمی همچون مقاتل بن سلیمان (۱/۹۶) حاکی از کهن‌ترین شیوه روزه‌داری در اسلام دانسته، بر وجوب روزه عاشورا حملش کرده، و چنین دریافته‌اند که امر به آیینی مشابه با مرسوم یهودیان می‌کند، و البته، با وجوب روزه رمضان در آیه ۱۸۴ همان سوره، نسخ شده است. این یعنی بر اساس کهن‌ترین آیین روزه‌داری در اسلام، اشخاص می‌بایست همچون یهودیان در عاشورا از مغرب تا مغرب امساک بکنند؛ چه، کاستن از مدت روزه و جواز ترک امساک در شب (بقره/۱۸۷)، مربوط به روزه رمضان، و حکمی متأخرتر است.

مؤید دیگر این دیدگاه، دستاورد ریشه‌شناسی واژه عاشورا است. به شهادت ابن قتیبه (درگذشته ۲۷۶ق)، در زبان عربی عصر وی کلمه‌ای جز عاشوراء بر وزن فاعولاء شنیده نشده است (ابن قتیبه، ۵۹۷). یکی دو کلمه دیگر چون تاسوعاء و خابوراء، همگی به قیاس از عاشوراء و در دوران اسلامی ساخته شده‌اند و چنین وزنی در ساختهای صرفی کهن عربی کاربرد ندارد (نک: ابن درید، ذیل «عاشوراء»؛ قیاس کنید با:

یسوعی، ۱۷۵ کاربرد «تاسوعاء» در زبان آرامی). از دیگر سو، می‌توان در دیگر زبانهای سامی همچون آرامی و عبری کهن از واژه عاشوراء سراغ داد (مشکور، ۵۶۷/۲؛ Sachs, 88). پس احتمالاً اصل آیینهای عاشورا نیز، همچون اسم آن، باید از فرهنگی دیگر ستانده شده باشد.

د) شواهد مخالف

باین حال، به نظر می‌رسد چنین استدلالی کامل نیست. اولاً، شباهت آیینهای مسلمانان یا عرب پیش از اسلام با آیینهای یهودی، لزوماً به معنای شیوع فرهنگ یهودی نیست. آیینهای بزرگداشت سال جدید و امساک در این ایام همچون رفتاری آیینی، اختصاص به یهودیان ندارد و در اقوام مختلف سامی مشاهده می‌شود. اینان در گذشته‌های کهن باور داشته‌اند خدای بابلی مردوخ در آغاز سال نو از آسمان به زمین فرود می‌آید و رفتار بندگان را داوری، و روزی سال جدیدشان را تعیین می‌کند؛ یعنی نزول خدای قوم و قضا و قدر آن شب روی می‌دهد و باید با بیداری شبانه و امساک روزانه گرمی‌اش داشت (Kamber, passim). خارج از اقوام سامی نیز، در منطقه فرهنگی ایران آیینهای مفصلی برای بزرگداشت روز شانزدهم از ماه هفتم سال و آغاز سال مذهبی رواج داشته (جشن مهرگان)، و از آیینهای مشابهی نیز برخوردار بوده است (نک: بیرونی، ۲۵۴-۲۵۵).

ثانیه، مناسبات یاد شده برای عاشورا - همچون فرود کشتی نوح، پیروزی موسی (ع)، پذیرش توبه یونس (ع)، و... - در منابع یهودی، ظاهراً سال‌روزی متفاوت دارد (برای نمونه، نک: تکوین، ۸: ۴ فرود کشتی نوح در هفدهم از ماه هفتم). ظاهراً چنین باورهایی در فرهنگ اسلامی، مسیری جدا از فرهنگ یهودی را طی کرده است. گرچه مسلمانان در داستان‌پردازیهای خود مناسباتی مرتبط با قوم بنی‌اسرائیل را به روزه عاشورا پیوند زده‌اند، شاید هرگز اصل این مناسبات را از فرهنگ یهودی نستانده باشند. چه بسا مثلاً، از آن رو که نمی‌توانسته‌اند بینگارند آیینی همچون روزه عاشورا ریشه در فرهنگ جاهلی داشته باشد، به قومی پیش از خود با دینی الهی نسبت کرده‌اند.

سراخر، می‌توان احتمال داد که در زبانهای عربی و دیگر زبانهای سامی، عاشوراء به معنای روز دهم با مشتقات ع‌ش‌ر - به معنای معاشرت، عشرت و جشن، پذیرایی کردن، گردهمایی و متحد شدن - هم‌خانواده باشد (نک: مشکور، ۵۶۷/۱؛ Zammit, 288)؛ همچنان که شاید حتی کاربرد مشتقات ریشه ع‌ش‌ر برای نامیدن عدد ده نیز، امری متأخرتر و نتیجه تطابق این عشرت سالانه با روز دهم بوده است. چه بسا حتی بتوان سخن منسوب به زید بن ثابت را نیز که «عاشورا این روز نبود...» (نک: سطور پیشین) حاکی از همین دانست که عاشورا روز جشنی در ماه نخست سال، اما نه لزوماً دهم این ماه بوده است.

نیز، شاید سبب آن که در برخی روایتها تأکید غریبی می‌رود بر این که عاشوراء دهمین روز است یا حتی برخی خلاف انتظار آن را نهمین می‌دانند (صنعانی، ۲۸۸/۴؛ ابن ابی شیبیه، ۴۷۴/۲)، همین است که از نگاه مخاطبان در سده نخست، انطباق عاشوراء با دهم که از دید نسلهای بعد امری مسلم انگاشته می‌شود ضروری نبوده، و عاشورا در هم خانوادگی با عشرت معنا می‌شده است؛ نه در ترادف با عشر به معنای ده. شاید حتی بتوان روایاتی را نیز که حکایتگر گرامی داشت روز اول ماه محرم هستند و برای آن روزه و احیاء و آدابی از این دست برمی‌شمرند (برای نمونه، نک: ابن طاووس، ۴۱/۳؛ نیز ابن جوزی، ۱۹۹/۲ صیام ۹ روز نخست محرم)، یادآور آیینهای کهنی دانست که مربوط به دورانی بسیار کهن بوده‌اند؛ زمانی که عاشورا هنوز در اول ماه واقع می‌شده است (برای روایتی از ابن عباس با تصریح به وقوع عاشورا در اول محرم، نک: صنعانی، ۲۸۸/۴ «لذا اصبحت بعد تسع وعشرين ثم اصبح صائمه فهو يوم عاشوراء»).

قضاوت نهایی در باره خاستگاه روزه عاشورا، مجال دیگری می‌طلبد. آنچه بیش از همه این مطالعه را دشوار کرده، ناآگاهی ما از پیشینه تقویم اقوام سامی، شیوه کیسه‌گیری، نسیء و دیگر تغییرات آنهاست. شاید مثلاً به سبب همین تغییرات گاه روز اول و گاه دهمین روز ماه را زمان عاشورا و وقت جشن می‌دانسته‌اند. شاید حتی بر همین اساس بتوان محتمل دانست روایات پیش‌گفته‌ای که خبر توراتی یادشده در باره فرود کشتی نوح (ع) در هفدهمین روز ماه هفتم را با وقوع این رویداد در عاشورا منطبق می‌نمایانند، حاصل اشتباه نباشد.

گفتنی است که از معاصران، علی خطیب عاشوراء را در عصر پیش از اسلام با عید فصیح یهودیان منطبق، و سبب ناهماهنگی بعدی را تفاوت روش کیسه‌گیری بنی اسرائیل با روش عربها دانسته، و اضطرار صحابه در تعیین زمان مراسم را نیز که پرسش آنها از یک عالم یهودی و سپس زید بن ثابت را در پی داشته، نتیجه همین تغییرات برشمرده است (خطیب، ۷۶). از نگاه او، روایاتی که می‌گویند چون پیامبر (ص) به مدینه پا نهاد روزه گرفت، ریشه در این واقعیت تاریخی دارند که هجرت، با عید فصیح یهودیان هم‌زمان شده، و البته، زمانش نیز، روز عاشوراء در تقویم اسلامی کنونی نبوده است (همو، ۷۵-۷۶؛ قیاس کنید با: سبحانی، ۳۱ ب).

۲. تحولات بعدی

مطالعه‌باشیر به بحث از خاستگاه آیین محدود نمی‌شود و بحثهای گسترده‌ای در باره تحولات بعدی را نیز دربر می‌گیرد؛ تحولاتی که از دید وی، همه در دوره اسلامی روی داده، و با پشت سر گذاشتن آنها، روزه عاشورا به آیینی رایج تبدیل شده است.

الف) عاشورا همچون روزه‌ای واجب

از نگاه باشیر، تحول بعد زمانی روی می‌دهد که مسلمانان وجوب این روزه را ترویج می‌نمایند

(Bashear, 303-304). گویا به زعم وی از نیمه‌های عصر اموی، پایه‌پای توسعه امپراطوری ایشان، به قدری جامعه اسلامی تحت تأثیر فرهنگ یهودی قرار می‌گیرد که در آیین‌سازیه‌ها هم از ایشان تبعیت می‌شود و این‌گونه، عاشورا فراتر از روزی برای شادی، زمانی برای روزه‌داری می‌گردد. عباسیان نیز همسو با امویان به این فرهنگ دامن زده، جشنها را توسعه می‌دهند.

مروجان این وام‌گیری از یهود، می‌بایست همگان را قانع کنند که اولاً، عاشورا در سده نخست اسلامی و از نگاه پیامبر (ص)، صحابه و تابعین فقط روز نزول برکات شناخته نمی‌شده، و روزه واجب هم داشته است؛ ثانیاً، در سراسر سده ۲ ق نیز عالمان بزرگ از رفتار سلف خویش و جوب این روزه را درمی‌یافته‌اند. آنها به این منظور، سخنان فراوانی از قول علی (ع)، عائشه، عمر بن خطاب، ابوموسی لشعری، و دیگران روایت کرده‌اند.

برای نمونه، از ابن عباس آورده‌اند که چون پیامبر (ص) به مدینه پا نهاد، با رسم یهودان در عاشورا و عظمت این روز در نگاه ایشان آشنا شد و فرمود من به موسی (ع) از یهودیان لولئ هستم؛ پس عاشورای سال بعد روزه خواهم گرفت. همین مضمون در گفتاری منسوب به ابوهریره نیز با الفاظی دیگر تکرار می‌شود؛ جز آن که وقت این مکالمه را روز عاشورا می‌نمایاند و در پایانش نیز می‌آید که پیامبر (ص) فرمود هر کس هم‌اکنون روزه دارد، ادامه دهد و آن هم که افطار کرده است، باز تا غروب امساک نماید. اشتراک دو گزارش در همین است که می‌گویند پیامبر (ص) از قبل با جشنها و روزه عاشورا بیگانه بوده، و از یهودیان مدینه این رسم را فراگرفته است (نک: Bashear, 290-291).

شبهه همین مضمون به نقل از ابن عمر، ابوموسی لشعری و دیگران هم روایت می‌شود؛ بدون اشاره به رویارویی پیامبر (ص) با یهودیان مدینه، و با این توضیح کلی که عاشورا نزد یهودیان، مدینه — یا در روایاتی، یهودیان خیبر — مهم بوده است و پیامبر (ص) نیز پیروان خود را به گرامی‌داشت آن امر کرده‌اند (Bashear, 291). روایاتی را نیز که عاشورا در آنها همچون «یوم الزینة» یاد می‌شود، باید به همین دسته ملحق دانست (op. cit., 291-292).

از همین قبیل است روایات دیگری که در آنها گفته می‌شود عاشورا روز نزول اولین رحمت خداوندی بر بندگان، و زمان سرازیر شدن برکات فراوان بر زمینیان است (op. cit., 288). بر پایه این روایتها، نه‌تنها پیامبر اکرم (ص) روز عاشورا زاده شد، که نخستین وحی نیز به وی در همین روز رسید، ازدواجش نیز در این روز بود، و حضرت فاطمه، امام حسن و امام حسین (ع) هم در آن به دنیا آمدند (op. cit., 289-290). در این روایات گفته می‌شود شب عاشورا باید احیاء و ورزش روزه گرفت و به فقیران صدقه، و به خانواده نیز وسعت روزی داد... (op. cit., 290).

ب) تحول حکم به استحباب

باشیر معتقد است که در مرحله بعد، یعنی به تدریج از حدود اواخر سده ۲ق، آیینهای روزه عاشورا به مرور حکم عملی مستحب یافته، و تنها، رمضان وقت روزه واجب تلقی شده است. از نظر او، در این دوره روایاتی با این مضمون ساخته می‌شود که وقتی رمضان تشریح شد، پیامبر (ص) دیگر نه به روزه عاشورا امر کرد، نه کسی را از آن بازداشت؛ یا مثلاً، گرچه پیامبر (ص) دیگران را گاه به روزه عاشورا فراخواند، خود هرگز چنین نکرد. اینها به وضوح در تقابل با روایاتی هستند که از قول پیامبر (ص) یا صحابه نقل می‌کردند اگر کسی تا این لحظه از روز عاشورا روزه نگرفته است، باید حتماً تا پایان روز گرسنه بماند؛ یا مثلاً، کودکان را نیز باید به روزه وادارند (نک: Bashear, 296 ff).

از نگاه باشیر، یک جنبه دیگر از نگرشهای در حال تغییر به عاشورا، در پادشاهای وعده‌شده برای این روزه پی‌جستی است (304-305، op. cit.). این پادشاهها شباهت بسیاری دارد با معارف یهودی - مسیحی مرتبط با عاشورا؛ امری که از دید باشیر، تأثر مسلمانان از این معارف را نشان می‌دهد. از همین جمله، باید روایت ابوهریره یا ابن عباس را به خاطر آورد که می‌گفت ثواب روزه عاشورا به قدر عبادت ۴۰ یا ۷۰ سال است (ابن حبان، ۱/۲۶۵؛ ذهبی، ۳/۶۵۶). در روایاتی دیگر از همین قبیل، آمده که ثواب روزه عاشورا به قدر عبادت شصت ماه یا آزاد کردن ۱۰ عربی اصیل از بند بردگی یا ثواب عبادت ۱۰ هزار فرشته است (بیهقی، فضائل الاوقات، ۴۴۰). برجسته‌ترین نمونه از این قبیل همان است که می‌گوید روزه عاشورا کفاره گناهان سال گذشته است (احمد بن حنبل، ۵/۲۹۵).

بر پایه همین روایات، فقیهان از نیمه‌های سده ۲ق به بعد، حکم به استحباب این روزه کرده‌اند. ابوحنیفه (د. ۱۵۰ق) و شاگردش محمد بن حسن شیبانی (د. ۱۸۹ق) معتقدند روزه عاشورا نخست واجب بوده، و بعد از آن که با روزه رمضان جایگزین گردید، مستحب تلقی شده است. شافعی (د. ۲۰۴ق) و احمد بن حنبل (د. ۲۴۱ق) هم باور دارند که از همان آغاز، این روزه مستحب بوده است (Bashear, 314). این عالمان عمده آنچه را که پیش از این در باره استحباب جشن و تزیین در عاشورا گفته شده بود، وامی‌نهند. روایات روزه عاشورا را هم گرچه انکار نمی‌کنند، حکم آن را با بحثهای فقهی از وجوب به استحباب فرومی‌کاهند (ibid).

از دید باشیر، به تناسب همین تغییر رویکرد، روایاتی دیگر نیز در همین دوره جعل کرده‌اند؛ روایاتی که در آنها نوعی کوشش برای جداسازی رسم اسلامی روزه عاشورا از میراث یهودی و مسیحی می‌توان دید. مثلاً، چنان که یاد شد، از ابن عباس نقل کرده‌اند به حکم بن‌اعرج گفته است از اول ماه محرم نه روز بشمار و روز نهم روزه بگیر؛ یعنی به جای روز دهم که زمان روزه‌داری یهودیان انگاشته می‌شده است، یک روز زودتر اقدام کن. این روایت البته در تقابل با روایات متعددی قرار دارد که عاشورا را روز دهم می‌نمایانند

(Bashear, 294). عالمان این دوره، در مقام جمع میان این دو دسته روایات (که از روزه‌داری در نهم یا دهم محرم گفته‌اند)، حکم می‌کنند که هدف، تمایز مسلمانان از غیر بوده است (op. cit., 294-295).
باشیر خود به روایاتی اشاره دارد که نشان می‌دهد دست‌کم اوایل سده ۲ق، بحث در باره این که باید نهم را روزه گرفت یا دهم، رواج داشته است. از جمله، گفته‌اند ابن سیرین (د. ۱۱۰ق)، در مقام جمع میان اقوال، هر دو روز را روزه می‌گرفت (op. cit., 295). با این حال، ظاهر آوی معتقد است که این جریان فکری حتی اگر در آغاز سده ۲ق بر پایه نظریات امثال ابن سیرین شکل گرفته باشد، به تدریج از حدود نیم سده بعد جریان غالب شده است.

سبب این تغییر رویکرد از نگاه باشیر چند چیز است. اولاً، مسلمانها نیاز فزاینده‌ای به انفصال از تأثیرات یهودی - مسیحی پیدا کرده‌اند. ثانیاً، روزه رمضان در این دوره همچون تنها روزه واجب مطرح شده است و مسلمانان می‌خواهند به همان بسنده کنند (op. cit., 315-316). سرآخر، بخش قابل توجهی از تأکیدات بر وجوب روزه، رفتاری انفعالی در برابر شیعیان است؛ شیعیانی که معتقدند عاشورا روز شهادت امام حسین (ع) و زمان عزاداری است، سیاه‌پوشی می‌کنند، بدن را به خون می‌آلایند، فریاد می‌کشند و می‌نالند. اکنون عامه مسلمانان می‌خواهند موضعی کنشگرانه بگیرند و از حالت انفعال در برابر این آیینهای شیعی خارج شوند (op. cit., 310).

ج) تأثیر شیعیان

باشیر (ibid) می‌گوید این‌گونه، فقیهان عامه در این دوره حکم به وجوب روزه و تأکید مفرط بر آن، یا حکم به استحباب رفتارهایی مثل مصافحه، خضاب، سرمه کشیدن و عطر زدن را وامی‌نهند. آنها می‌خواهند بگویند همه این رفتارها نیز مانند کارهای شیعیان خروج از سنت و مشارکت‌جویی در بدعت است. بارزترین جلوه این رویکرد از نگاه باشیر، در سخن حاکم نیشابوری (د. ۴۰۵ق) متجلی است. وی در باره حکم سرمه کشیدن در عاشورا می‌گوید هیچ اثری در این باره از پیامبر (ص) نرسیده؛ بل که این کار بدعتی است که قاتلان حسین (ع) نهاده‌اند (برای عبارت وی در ضمن کتاب مفقود تاریخ نیشابور، نک: ابن طاووس، ۳/ ۳۰).

باشیر (Bashear, 310) می‌گوید گرچه حکم این عالمان به استحباب روزه عاشورا و ترک وجوب آن کوششی برای خروج از موضع انفعالی در برابر شیعیان به‌شمار می‌رود، هرگز نباید پنداشت حکم به وجوب روزه عاشورا در مرحله‌ای قبل از آن هم رفتاری تقابلی در برابر شیعیان بوده است. اولاً، گرچه در یکی دو سده نخست هجری باور به شهادت امام حسین (ع) در عاشورا رواج داشت، اما تثبیت‌شده و رسمیت‌یافته نبود؛ چنان که در گزارشهایی نیز به خلاف این تصریح، و روز، ماه و سال دیگری برای شهادت امام یاد

می‌شود (برای گزارشها، نک: ابوالولید باجی، ۱/ ۴۹۲-۴۹۳). ثانیه روایات شیعیان خود نشان می‌دهند اعتراضات ایشان به روزه عاشورا، همه مربوط به نیمه سده ۲ تا اوایل سده ۳ق است. منقولات شیعی از امامان پیشین شیعه — همچون علی، زین العابدین و باقر (ع) — مخالفتی با روزه عاشورا بازنمی‌تابانند. بر پایه آنها، اینان نیز مثل دیگر مسلمانان، به روزه عاشورا ملتزم بوده، و آن را ترویج می‌کرده‌اند (Bashear, 311-312).

سراخر، باشیر به روایات شیعی در باره عاشورا نیز توجه نشان می‌دهد و تحولاتی را در شیوه بیان نشان بازمی‌شناساند. چنان که او درمی‌یابد، گفتارهای منتسب به امام باقر (ع)، تنها بیان حکمی شرعی برای روزه عاشورا است؛ بدون آن که میان این روزه با عمل قاتلان حسین (ع) ربطی برقرار کند. در سخنان امام صادق (ع) چنین پیوندی برقرار، و روزه عاشورا نیز، شیوه سپاهیان کوفه نمایانده می‌شود. با گذر از عصر امام صادق (ع)، همین مضمون تثبیت، و با تأکید بیش‌تر بیان می‌گردد؛ چنان که یکی دو نسل بعد، امام رضا (ع)، آن را عمل «امویان» می‌نماید (نک: Bashear, 312).

د) تحلیل فرضیه باشیر

چنان که باشیر دریافته است، آیینهای عاشورا در فرهنگ اسلامی سه مرحله را پشت سر نهاد. نخست، این روز در صدر اسلام زمانی برای جشن و شادی بود. آن گاه، در حدود نیمه‌های عصر اموی، به دلایلی که آشکار نیست، روزی برای کفاره و روزه‌داری شد. سراخر، عامه مسلمانان به این گرایش یافتند که روزه واجب خویش در این روز را رفتاری مستحب جلوه دهند و از جشن و شادی در آن هم دوری گزینند.

این فرضیه با ابهاماتی چند روبه‌روست. از جمله، باشیر در تعلیل تحول آیین از جشن به کفاره، حرفی برای کفایت ندارد. بر پایه تصویری که او بازمی‌نماید، معلوم نیست چرا باید مسلمانان بخواهند روزه کفاره‌ای برای خود پدید آورند؛ آن هم درست موقعی که هر سال جشنی بزرگ می‌گرفته‌اند. حتی اگر فرضیه‌های یهودشناسان در این باره صحیح باشد و اسرائیلیان تحول مشابهی را تجربه کرده باشند، نمی‌توان دلیلی داشت که این اتفاق برای مسلمانان نیز بیفتد.

نکته دیگری که در فرضیه وی تأمل برانگیز به نظر می‌رسد و پیش‌برد بحث بر پایه آن به ضعف استدلال می‌انجامد، زمان شهادت امام حسین (ع) است. شهادت امام حسین (ع) در عاشورای سال ۶۱ق امری نیست که گمان رود مبهم و نامعلوم بوده، و تا پیش از سده ۳ق تثبیت نشده است. گذشته از گزارشهای وقایع‌نگارانی که حرکت روزانه آن حضرت از مدینه به سوی کربلا را ثبت کرده، و در باره زمان دقیق شهادت ایشان هم توضیح داده‌اند (برای کهن‌ترین گزارشها از شهادت امام در این روز، نک: ابن سعد، ترجمه...، ۵۰، ۷۵؛ بخاری، ۱/ ۱۲۷)، در گزارشهایی نیز، مبدأ تاریخ برخی رویدادها، را شهادت امام در نظر گرفته-

اند. برای نمونه، وکیع (د. ۱۹۷ق) و ابونعیم فضل بن دکین (د. ۲۰۹ق) هر دو به ابن سعد مؤلف طبقات خبر داده‌اند که ولادت عالم مشهور کوفی، سلیمان بن مهران لعمش، (۶۱ - ۱۴۸ق) دقیقه مصادف با شهادت امام حسین (ع) یعنی روز عاشورا بوده است (ابن سعد، ۶/ ۳۴۳-۳۴۴). اشتراک این دو استاد کوفی در چنین گزارشی تنها یک معنا می‌تواند داشته باشد: این که استادانشان در طبقه شاگردان اعمش، چنین گفتاری را از خود او شنیده، و به نسل بعد منتقل کرده‌اند. این به طبع یعنی که دست کم در کوفه نیمه سده ۲ق، شهادت امام حسین (ع) را در عاشورا امری تثبیت شده تلقی کرده‌اند.

از دیگر سو، اختلاف مورخان بر سر این که شهادت امام حسین (ع) در سال ۶۰ق بوده است یا ۶۱، یا این که گاه گفته‌اند امام در ماه صفر کشته شد، لزوماً حکایت از اختلاف بر سر زمان شهادت امام ندارد؛ می‌تواند نشانه اختلاف‌هایی در گاه‌نگاری باشد. همچنان که بر پایه روایت پیش گفته زید بن ثابت و موارد مشابه می‌توان احتمال داد زمان روز عاشورا در یک بازه زمانی جابه‌جا می‌شده باشد، می‌توان این را نیز محتمل دانست که بر سر تلقی عاشورا همچون آخرین روز سال قبل یا اولین روز سال جدید اختلاف‌هایی در میان بومها بوده است. بر این پایه، هیچ بعید نیست که اختلافها بر سر ثبت شهادت امام در سال ۶۰ یا ۶۱، ریشه در امری غیر از ناآگاهی از تاریخ دقیق رویداد داشته باشد. این البته فعلاً موضوع بحث نیست؛ اما لازم به تأکید است که تا مطالعاتی دقیق و وافی در باره تحولات تقویم اسلامی در سده‌های نخست به انجام نرسد، هر گونه استناد به جزئیاتی در این حد با احتمال خطا مواجه است.

باشیر از یک سو می‌گوید و جوب روزه از حدود نیمه‌های عصر اموی ترویج گردید. یعنی در نیمه‌های عصر اموی، مسلمانها به دلایلی که معلوم نیست، روز عید خود را به روز کفاره مبدل کردند. از دیگر سو، ارتباط ترویج این روزه کفاره‌ای را با شهادت امام نمی‌پذیرد. بعد، می‌گوید امامان شیعه (ع) پیش از این تاریخ، مروجان روزه عاشورا بوده‌اند. این مستلزم آن است که امامان شیعه، مروجان روزه‌ای باشند که هنوز ترویج نگردیده است. به سختی می‌توان دریافت وی چه‌گونه میان این شواهد جمع کرده است.

می‌شد مثلاً چنین میان شواهد جمع کرد که روزه عاشورا پیش از نیمه‌های عصر اموی نیز رواج داشته است و امامان شیعه (ع)، حتی بعد از شهادت امام حسین (ع) در عاشورا، با آن مخالفتی نمی‌کرده‌اند؛ اما از حدود نیمه‌های عصر اموی، به‌مرور این روزه‌داری نماد جشن و شادی و ازهمین رو مطرود شیعیان شده است. این فرض، هم با گفتار امام صادق (ع) سازگارتر بود که روزه عاشورا را رسمی اموی می‌نمایاند (شیخ طوسی، الامالی، ۶۶۷)، هم با گزارش مقریزی (د. ۸۴۵ق) از باور رایج در عصر خویش که جشنهای روز عاشورا سفت حجاج بن یوسف (درگذشته ۹۵ق) — والی عراق در نیمه عصر اموی — است (مقریزی، ۲/ ۴۳۷)، هم با تاریخ‌گذاری تقریبی خود باشیر برای ترویج و جوب روزه.

از دیگر سو، تحول آیینهای بزرگ همواره نتیجه تحولات اجتماعی و سیاسی بزرگ است. هر گاه ارتباط میان شهادت امام حسین (ع) و روزه عاشورا بالکل انکار شود، رویداد اجتماعی مهم دیگری نمی‌توان جست که بتواند موجب تحولی آیینی در این ابعاد شود. حتی اگر ارتباط میان روزه عاشورا و شهادت امام حسین (ع) آشکار نیز نباشد، نادیده گرفتنش خلاف احتیاط است.

۳. روزه عاشورا در سده نخست هجری

اکنون می‌خواهیم سعی کنیم که از نگاهی متفاوت به روایات روزه عاشورا بنگریم. می‌خواهیم بدانیم آیا روایات روزه عاشورا، همان قدر که باشیر گمان برده است متهافت و ناهم‌خوان‌اند؛ یا نه؛ و اگر نه، آیا می‌توان بر پایه آنها به تفسیر دیگری هم از تاریخ آیین دست یافت یا نه. به این منظور، از شیوه‌ای خلاف او برای دسته‌بندی روایات بهره می‌جوییم. نخست روایتها را بر پایه مراجع اعتبارشان دسته‌بندی می‌کنیم. آن گاه، می‌کوشیم بر اساس شباهتها و اختلاف‌های مضامین، رویکردهای مختلف به روزه عاشورا در دوره‌های مختلف را توضیح دهیم.

الف) گزارشها از اقوال و افعال پیامبر (ص)

شماری از این روایات را به پیامبر اکرم (ص) منتسب کرده‌اند. از این میان، برخی از قول پیامبر (ص) نقل کرده‌اند که روزه عاشورا یک آیین عبادی کهن در ادیان توحیدی قدیم است. مثلاً، آورده‌اند که پیامبر اکرم (ص) فرمود یهود و نصاری این روز را گرامی می‌دارند و باید ما نیز چنین کنیم (بیهقی، فضائل الاوقات، ۴۴۷)؛ یا فرمود مبادرت به این روزه پیروی از نوح (ع) است که چون در عاشورا طوفان فرونشست، امر بدان کرد (ابن عبدالسلام، ۹۰/۲)؛ یا مثلاً، وقتی پیامبر (ص) به مدینه پا نهاد و از روزه یهودیان مدینه در عاشورا باخبر شد، فرمود: «اگر سال دیگر زنده بودم، نهم محرم روزه خواهم گرفت» (ابن جعد، ۴۱۴)؛ یا مثلاً، با رسم یهودیان آشنا گشت و چنان گفت و خود، پیش از فرارسیدن محرم سال دیگر درگذشت (ابوداؤد، ۵۴۶/۱). از همین قبیل است آن روایتها که روزه موسی (ع) را در عاشورا به شکرانه غلبه بر فرعون (حمیدی، ۲۳۹/۱)، یا قبول توبه قوم یونس (ع) با سر نهادن به این آیین (زمخشری، ۵۴/۳) را خبر می‌دهند.

بر پایه برخی گزارشها نیز، این آیین در فرهنگ عربی ریشه دارد و البته، به تأیید پیامبر اکرم (ص) رسیده است. عاشورا در این روایات روزی است که قریشیان مکه روزه می‌گرفتند و پیامبر (ص) خود نیز در عصر جاهلیت آن را روزه می‌گرفت. مدتها بعد که پیامبر اکرم (ص) به مدینه پا نهاد، نخست این روزه تشریح، و سپس با روزه رمضان منسوخ گردید (مالک، ۲۹۹/۱) و خصت به ترکش داده شد (ترمذی، ۱۲۷/۲).

روایاتی نیز ناظر به سفارش پیامبر (ص) به روزه‌داری عاشورا، و تلقی آن همچون واجبی دینی است؛

بدون هیچ اشاره‌ای به خاستگاه آیین. مثلاً، از قول پیامبر اکرم (ص) نقل کرده‌اند که در سطح مدینه و روستاهای نزدیک آن اطلاع‌رسانی عمومی کردند حتی اگر کسی افطار کرده است، مابقی روز امساک نماید (صنعانی، ۲۸۷-۲۸۶/۴؛ ابن ابی شیبیه، ۴۷۰/۲؛ برای دیگر نمونه‌ها، نک: طحاوی، ۷۴/۲؛ طبرانی، ۱۸/۲۰).

نمونه مشابه، روایت وزینه، کنیز پیامبر اکرم (ص) است. بر پایه آن، در عاشورایی پیامبر (ص) همه شیرخوارگان خانه خود و خانه دخترش فاطمه (س) را فراخواند، آب دهان در کامشان افکند و فرمود که تا شب هنگام، آنان را شیر ندهند (ابن ابی عاصم، ۲۰۷/۶؛ بیهقی، *دلائل النبوة*، ۲۲۶/۶). همچنین است سخن و بیع بنت معوذ (د.ح. ۷۵ق) که می‌گوید وقتی پیامبر (ص) دستور اعلان همگانی دادند که حتی مفطران امساک نمایند، ما کودکانمان را در مسجد به بازی می‌گرفتم تا بی‌غذایی آزارشان ندهد (مسلم، ۳/۱۵۲).

برخی مفسران (ماوردی، ۱/۱۲۸) با تکیه بر این گونه روایات گفته‌اند عاشورا به همراه ایام تشریق، همان «ایام معدودات» است که *قرآن* به وجوب روزه‌اش اشاره کرده (بقره/۱۸۴)، و سپس نسخ شده است. سخن پیش گفته مقاتل نیز که تنها روزه واجب قبل از رمضان را عاشورا می‌شناساند، مبنایی مشابه دارد. روایات سکوت پیامبر (ص) در باره عاشورا پس از تشریح رمضان و صادر نشدن هیچ گونه امر و نهی از جانب وی (طیالسی، ۱۰۶؛ احمد، ۳/۴۲۱-۴۲۲) را نیز، باید به همین دسته ملحق کرد.

ب) عصر صحابه

ترویج روزه عاشورا در طبقه صحابه هم به شخصیتهای متعددی منتسب است. از جمله، گفته‌اند عمر بن خطاب در پی حارث بن هشام، از فرماندهان سپاه شام، کس فرستاد که «فردا روز عاشورا است؛ روزه بگیر و به دیگران هم بسیار امساک نمایند» (مالک، ۱/۲۹۹). در باره عبدالله بن یزید انصاری (د.ح. ۷۰ق)، از صحابه (برای وی، نک: ابن حجر، *الاصابه*، ۲۲۸/۴)، گفته‌اند که تنها عاشورا روزه می‌گرفت (ابن ابی شیبیه، ۳۱۰/۸). در روایتی از ابوهریره نیز عاشورا چون روز کفاره گناه پیامبران پیشین یا نزول رحمتی الهی بر ایشان یاد شده، و تأکید رفته است که در این روز باید بر خانواده وسعت داد (ابن جوزی، ۲/۱۹۹-۲۰۰).

از برخی تابعین روایت کرده‌اند که هیچ کس را به اندازه علی بن ابی طالب (ع) و ابوموسی اشعری در ترویج روزه عاشورا پی‌گیر نیافته است (ابن ابی شیبیه، ۴۷۲/۲). از جمله گزارشهای حاکی از اهتمام علی (ع) به آیین، همان است که گویند به روزه نهم و دهم محرم امر کرد و آن را کفاره گناهان سال شناساند (شیخ طوسی، *الاستبصار*، ۲/۱۳۴). به نقل از اهل بیت (ع) نیز روایت کرده‌اند که علی (ع) فرمود نهم و دهم هر دو را از باب احتیاط — و برای دور ماندن از خطای رؤیت هلال — روزه بدارید؛ زیرا روزه عاشورا

کفارة گناهان سال پیشین است. هر کسی هم که تا این وقت روز افطار کرده است، تا غروب امساک نماید (محمد بن اشعث، ۱/۱۶۱).

در روایات ابوموسیٰ لشعری، روزه‌داری عاشورا شیوه‌ای اسلامی برای گرامی‌داشت این روز شناسانده شده است. بر پایه نقلها، وی می‌گوید عاشورا روزی بود که یهودیان گرامیش می‌داشتند و «عید» می‌گرفتند؛ پیامبر (ص) هم فرمودند که در آن «روزه» بگیرید (ابن ابی شیبیه، ۲/۴۷۰؛ مسلم، ۳/۱۵۰). شاید از نگاه وی، روزه‌داری عاشورا از اساس کاری در تقابل با آیینهای غیر اسلامی این روز بوده، و شاید هم از آن رو چنین می‌گوید که روزه‌داری، فرد اعلای آیینهای عید به‌شمار می‌رفته است.

ابن عباس را هم از مروجان این روزه شناسانده‌اند؛ وی گفته است اگر قرار بود پیامبر (ص) ماهی برای صیام برگزیند، بهتر از رمضان سراغ نداشت و اگر تنها می‌خواست روزی انتخاب کند، بهتر از عاشورا نبود (مسلم، ۳/۱۵۰-۱۵۱). گفته‌اند وی در سفر هم این روزه را به‌جا می‌آورد و معتقد بود مانند رمضان نیست که در دیگر ایام بشود قضاء کرد (ابن ابی شیبیه، ۲/۴۷۴). در روایات وی این که باید عاشورا روزه گرفت، امری مستغنی از بحث به‌شمار می‌رود و تنها، بحث بر سر تشخیص وقت آن است. گویند گفته است همچون پیامبر (ص) باید با رؤیت هلال ماه نو شمرد و از نهمین هلال (یعنی روز تاسوعاء) روزه گرفت (ابن ابی شیبیه، ۲/۴۷۳).

شاید ابهام وی این بوده است که آیا برای روزه‌داری در دهم ماه، روزها را باید شمرد یا هلالها و شبها را؛ و ظاهراً وی خلاف بقیه شبها را می‌شمرد است: «عاشوراء صبیحة تاسعة، ليلة عشر» (همو، ۲/۴۷۴). بر پایه نقلی دیگر از وی، در آخرین سال حیات پیامبر (ص) به ایشان گفتند که یهودیان روز عاشورا روزه می‌گیرند. پیامبر (ص) هم فرمود پس به خواست خدا ما سال دیگر، نهم روزه می‌شویم؛ و البته، عمرش کفاف نداد (مسلم، ۳/۱۵۱). گاهی هم از وی نقل کرده‌اند که پیامبر (ص) به‌صراحت روزه تاسوعاء را از باب مخالفت با یهودیان به روزه عاشورا ضمیمه کرده است (صنعانی، ۴/۲۸۷). حدود نیم سده بعد، این گفته وی بحث‌انگیز شد که از چه‌رو باید روزه عاشورا در تاسوعا به جای آورده شود (نک: سطور پسین).

در تعلیل این رویکرد، نخست باید فرضیه خطیب در هم‌زمانی عاشورا و عید فصح در بدو ورود پیامبر (ص) به مدینه را به خاطر آورد. چنان که یاد شد، وی از روایات تشریح روزه عاشورا در بدو هجرت به مدینه چنین می‌فهمد که پیامبر (ص) نیز رسم یهودی فصح را گرامی داشته است؛ آیینی که یهودیان به یادبود عبور نوح و موسی (ع) از مخاطرات و تأسیس عصری جدید برپا می‌کنند. ظاهراً هجرت پیامبر (ص) به مدینه که با عید فصح یهودیان هم‌زمان بوده، در نهم ماه ربیع الاول واقع می‌شده است (نک: سبحانی، ۳۰ بی). بر این پایه، باید امر پیامبر (ص) به گرامی‌داشت عاشورا، تلاشی برای نمادبخشی به هجرت بوده باشد؛ هجرت به مدینه،

که آغاز تحولی جدید است.

این هم که در روایات گویند علی (ع) و عمر هر دو مروج روزه عاشورا بوده، و بر گرامی داشت این روز هم‌داستان شده‌اند، شاید از همین روست که هر دو، مروجان تنظیم تاریخ اسلامی بر اساس هجرت نبوی نیز هستند و در تعیین کنندگی این رویداد مهم توافق داشته‌اند (نک: یعقوبی، ۱۴۵/۲). نکته مهم و مغفول آن است که در زمان خلیفه دوم، مبدأ تاریخ هجری ماه محرم انگاشته شد؛ نه ماه ربیع که هجرت نبوی در آن روی داده بود (نک: سپهری، ۲۵ بی). بر این پایه، احتمالاً جشنی که تا پیش از عصر عمر در اوایل ماه ربیع الاول برگزار می‌شد، به ماه محرم انتقال یافت.

باری، برخلاف این رویکرد، از برخی صحابه دیگر جواز ترک آیین همچون روزه‌ای منسوخ، یا حتی تشویق به چنین ترکی نقل می‌شود. مثلاً، گفته‌اند عائشه آن را روزه‌ای رایج در عصر جاهلیت معرفی کرده که در مدینه پیش از رمضان تشریح، و سپس منسوخ شده است و اکنون هر کس دلش بخواهد، می‌تواند نگیرد و البته، گرفتنش نیز منع ندارد (ابن ابی شیبیه، ۴۷۱/۲؛ صنعانی، ۲۸۸/۴). نقل است که ابن مسعود هم این روزه را واجب نمی‌دانست و معتقد بود با وجوب روزه رمضان، متروک و نسخ شده است و به ترک امساک فرامی‌خواند (احمد، ۱/۴۵۵). نیز، گفته‌اند ابن عمر بر این تأکید می‌کرد که پس از تشریح رمضان، عاشورا فرقی با روزهای دیگر ندارد و هر کس بخواهد البته می‌تواند آن را روزه بدارد یا ترک بگوید (مسلم، ۳/۱۴۹؛ برای انتساب نظری دیگر به وی، نک: صنعانی، ۲۹۰/۴ «فإذا كان مقيما صامه»).

از معاویه هم روایت کرده‌اند که در مدینه و ایام حج بر سر منبر از باخبران شهر شهادت گرفت پیامبر (ص) گفته است خودش در این روز که عاشورا نام دارد روزه خواهد گرفت؛ اما چنین روزه‌ای واجب نیست و هر که خواست می‌تواند افطار کند (مالک، ۱/۲۹۹؛ قیاس کنید با: ابن ابی شیبیه، ۴۷۳/۲). لحن خبر حاکی است که در مدینه آن عصر، تفکر غالب اعتقاد به وجوب این روزه بوده؛ چنان که در تحریری دیگر از همین روایت نقل می‌شود که مردم در عین اذعان به جواز افطار و تأیید سخن معاویه روزه گرفتند (صنعانی، ۲۸۶/۴). از قول ابن عمر نیز نقل کرده‌اند: پس از وجوب روزه رمضان، عاشورا فرقی با دیگر ایام ندارد (ابن ابی شیبیه، ۴۷۱/۲؛ برای انتساب غریب این رویکرد به پدرش عمر، نک: همو، ۴۷۲/۲).

روایت ابوقتاده انصاری (د. ۵۴ق) از پیامبر اکرم (ص) نیز که «روزه عاشورا کفارة گناهان سال گذشته است» (صنعانی، ۴/۲۸۵-۲۸۶؛ احمد، ۵/۳۰۸)، باید از همین قبیل گزارشها دانست؛ گزارشهایی که از آن همچون عملی نیکو و ارزشمند، اما نه لزوماً واجب یاد می‌کنند. همچنین است گفتار مروی از قیس بن سعد که روزه عاشورا بعد از وجوب رمضان هم به انجام می‌رسیده، و پیامبر (ص) مخالفتی نمی‌کرده است (احمد، ۳/۴۲۲). شاید رفتار امام حسین (ع) در آخرین روزهای عمرش نیز نشانه باور وی به استحباب

روژه عاشورا بود. چون کوفیان در نهم محرم به خیمه‌گاهش حمله بردند، شبی را برای عبادت با خدا مهلت خواست. آن شب را همه اصحاب امام به احیاء گذراندند و غسل کردند. فردا نیز، همگی تشنه لب کشته شدند (ابومخنف، ۱۹۳-۱۹۶؛ ابن اعثم، ۱۱۷-۱۱۸).

سرآخر، یگانه فردی که مخالفت جدی با این روزه به او منتسب شده، سعد بن ابی وقاص است. بر پایه روایت حاکم نیشابوری از وی در کتاب *تاریخ نیشابور* (نک: ابن طاووس، ۵۱/۳)، وی معتقد بود که پیامبر (ص) هرگز روز عاشورا روزه نگرفت.

ج) تابعین مشهور

کثرت اظهارنظرهای تابعین در باره روزه عاشورا، حاکی است که همچنان بحث بر سر حکم شرعی این روزه رواج داشته است. عمده بحثها در میان عالمان عصر تابعین، بر سر این است که چنین روزه‌ای را باید نهم محرم گرفت یا دهم؛ امری که به وضوح نشان از آن دارد که مشروعیت اصل عمل و استحباب روزه در عاشورا، در عصر تابعین امری مفروغ عنه بوده است؛ همچنان که نشان می‌دهد انتقال این فرهنگ از طریق ابن عباس و حلقه شاگردانش صورت گرفته، و همزمان، دغدغه‌های او نیز در این باره به نسل بعد انتقال یافته است.

از شاگردان ابن عباس، در بصره حسن بصری (د. ۱۱۰ق) بسیار بر نیکویی روزه عاشورا تأکید می‌کرد (ابن ابی شیبه، ۲/ ۴۷۲). تأکید وی و سکوت حاکی از رضایت دیگر عالمان در این باره، نشان می‌دهد که نباید چنین تأکیدی بر باور وی به وجوب عمل حمل شود و در آن دوره، دیگر استحباب عمل، امری بدیهی به حساب می‌آمده است. هم حسن بصری، هم ابن سیرین عالم بصری معاصرش (هر دو درگذشته ۱۱۰ق)، عاشورا را مطابق با دهم محرم می‌دانستند؛ نه نهم (ابن ابی شیبه، ۴/ ۴۷۴). حتی ایوب سختیانی، عالم بزرگ نسل بعد و شاگرد برجسته ابن سیرین روایت می‌کرد که ابن عباس هم عاشورا را دهم محرم می‌دانست (صنعانی، ۴/ ۲۸۸).

در مدینه نیز، نظر غالب همین بود که عاشورا دهم محرم است. عالم بزرگ مدینه در عصر تابعین سعید بن مسیب (د. ۹۳ق) که خود هم از شاگردان ابن عباس بود، چنین باوری داشت (ابن ابی شیبه، ۲/ ۴۷۴). گرچه برخی روایان اقوال ابن عباس همچون ضحاک بن مزاحم (د. ۱۰۲ق) به وی نسبت می‌دادند که عاشورا روز نهم محرم است نه دهم (همانجا)، تفسیر غالب و مقبولی که امثال شعبه بن دینار مولا و شاگرد ابن عباس از رأی استاد خود باز نمودند این بود که سبب سوء تفاهم، رفتار ابن عباس در سفرهاست؛ وی در سفرهای خود روزهای نهم و دهم محرم هر دو را روزه می‌گرفته است که مبادا با اشتباه در رؤیت هلال، فضیلت این روز را واگذارد (همانجا).

روایت منقول از امام زین العابدین (ع) نیز که هم به نقل از اهل بیت (ع) هم با وسائط عامه از ایشان رسیده، قابل تطبیق بر همین فضای فرهنگی است. بر پایه این روایت، امام زین العابدین (ع) به ابن شهاب زهری فرمودند روز عاشورا از جمله روزهایی است که شخص می‌تواند اگر خواست آن را روزه بدارد یا افطار کند (قمی، ۱/ ۱۸۵-۱۸۷؛ ابن بابویه، *الخصال*، ۵۳۴؛ ابن کثیر، ۹/ ۱۳۴). سخن امام در مقام دسته‌بندی روزه‌ها بر اساس حکم شرعی، و مخاطب آن هم عالمی چون ابن شهاب زهری است. پس می‌توان دریافت هدف امام از بیان چنین حکمی برای روزه عاشورا نه اعلام حکمی جدید، که صورت‌بندی امری معروف و مقبول در میان همه عالمان مدینه، از جمله خود ابن شهاب زهری است.

بر پایه نقلها، آیین در این دوره دست‌کم یک مخالف جدی نیز داشت. عکرمه مولای ابن عباس، آن را روزه‌ای اسلامی نمی‌انگاشت. می‌گفت قریشیان پیش از اسلام گناهی کرده بودند که به کفارهاش عاشورا روزه گرفتند (باغندی، ۴۵) و با وجوب روزه رمضان شایسته نیست کسی روزه‌ی زمان دیگری را بر خود واجب انگارد (ابن ابی شیبه، ۲/ ۴۷۲). با توجه به آن که عکرمه از بزرگان خوارج به‌شمار می‌رفت (برای وی، نک: مهروش، «مشیخه...»، ۲۱۸-۲۲۰)، می‌توانیم این شیوه بیان وی را نوعی رویارویی محتاطانه و تقیه‌آمیز با ایدئولوژی اکثریت حاکم بدانیم. اصل گفته او نیز — که میان عاشورا و گناه قوم قریش در دوره پیش از اسلام پیوند می‌زند — کلامی تأمل‌برانگیز، و بیش‌تر شبیه نوعی کنایه است (شاید کنایه به رفتار امویان با امام حسین (ع))؛ چه، شاهدی نداریم که نشان دهد پیش از اسلام نیز گناه و کفاره آن برای قریشیان معنایی داشته است (نک: علی، ۱۱/ ۳۴۲).

۴. نگرش امامان شیعه

با مروری بر اقوال مروی از امامان شیعه (ع) در نسلهای بعد، می‌توان شواهد مختلفی حاکی از این یافت که در گذر زمان، از یک سو آیینهای گرامی‌داشت عاشورا توسعه یافته و از روزه‌گیری فراتر رفته، و از دیگر سو، بر معناهایی حمل شده که از نگاه اقلیتهایی همچون شیعیان و احیانه خوارج قابل تحمل نبوده است.

الف) امام باقر (ع)

دو موضع‌گیری متفاوت به امام باقر (ع) نسبت داده‌اند. یکی مشابه غالب عالمان عصر تابعین است؛ این که روزه عاشورا کفاره گناهان سال دانسته شود (شیخ طوسی، *الاستبصار*، ۲/ ۱۳۴)، یا مثلاً روز نزول برکات خدا بر پیامبران پیشین، و زمان قیام قائم (ع) باشد (شیخ طوسی، *التهدیب*، ۴/ ۳۰۰). شاید گمان رود اینها سخنانی بر پایه تقیه است. مشکل بتوان چنین سخنی را پذیرفت؛ چه، مواضعی مشابه به امامان

پیشین هم نسبت داده‌اند. فرض دیگر آن است که این سخن، پیش از آن صادر شده باشد که اکثریت حاکم، عاشورا را به جشنی عام تبدیل کرده‌اند. عاشورا در زمان صدور این سخنان هنوز روزی بوده است گرامی که آداب و اعمال نیکویی در آن توصیه شده، و از قضا، شهادت امام حسین (ع) نیز در آن روی داده. روزه گرفتن در آن هنوز عملاً هیچ تلازم خاصی با عید گرفتنش ندارد و طعنی به شهادت امام حسین (ع) محسوب نمی‌شود (برای تحلیل عالمان شیعه از این روایات و حملشان بر تقیه یا وجوهی دیگر، نک: پاکزاد، ۲۱-۲۲).

دسته دوم، روایاتی است که موضعی مشابه عکرمه به آن حضرت منتسب می‌کنند؛ این که روزه عاشورا در زمان پیامبر اکرم (ص) پیش از وجوب رمضان تشریح، سپس منسوخ گشت (ابن بابویه، *قیه*، ۲/۸۵)؛ از این پس نیز، پرداختن به آن بدعت است (کلینی، ۴/۱۴۶) و در سفر یا در حضر نباید آن را روزه گرفت (کلینی، ۴/۱۴۶). امام گویی معتقد بود پیامبر (ص) پیش از تشریح رمضان می‌خواست روزه‌های دیگری همچون عاشورا یا عرفه را برای چنین عبادتی در نظر گیرد (نک: همانجا). به همین سبب روز عاشورا امر به روزه‌داری کرد و حتی به مناطق اطراف، پیک فرستاد؛ تا این که روزه رمضان تشریح شد (همو، ۱/۲۹۰). این قبیل روایات نشان می‌دهند که در اواخر عمر امام باقر (ع)، فضای فرهنگ عمومی تغییر کرده، و عاشورا رفته‌رفته صورت جشنی سالانه به خود گرفته است. عامه مسلمانها نیز در حمایت از این آیین عیسی نمی‌بینند و به سنت صحابه استناد می‌کنند. در برابر، شخصیت‌هایی همچون امام باقر (ع) و عکرمه آن را بر نمی‌تابند. امام باقر (ع) که تا کنون شیعیان را تحت رهبری خویش در عقائد و آیینهای عبادی‌شان مثل نماز هویتی مستقل از عامه بخشیده است (نک: مهروش، *تاریخ ققه اسلامی*، ۳۳۶-۳۴۴)، اکنون مجال دارد اعتراض خود را به چنین جشنی نیز نمایان کند و از عاشورا فرصتی برای تثبیت هویت مستقل شیعی بسازد.

ب) امام صادق (ع)

با گذر از عصر امام باقر (د. ۱۱۸ق) به دوران امام صادق (ع) (د. ۱۴۸ق)، دامنه منازعات بر سر مشروعیت روزه عاشورا توسعه یافت. آیینهای عاشورا هم از روزه فراتر رفت و به یک جشن عمومی بدل شد. حرکت شیعیان نیز در مسیر هویت‌سازی برای خود با آیینهای عاشورا امتداد نمایان‌تری گرفت. این‌گونه، امام صادق (ع) به تدریج گامی فراتر از پدر نهاد. نخست امام صادق (ع) موضع پدرش را در باره روزه عاشورا تأیید فرمود و اشتغال به روزه متروک را بدعت شناساند. افزون بر این، خلاف تصور عامه گفت هیچ آیه صریح یا سنتی در این باره نرسیده است؛ جز رسم آل زیاد هنگام کشتن حسین (ع) (کلینی، ۴/۱۴۶).

امام در پاسخ به سؤالی در باره روزه عرفه و عاشورا، همچون پدر خویش گفت وجهی ندارد که این روزها

را در مکه، مدینه، وطن خویش یا در سفر به دیگر شهرها روزه گیرند (همانجا). نهی از روزه‌داری در مکه، باید ناظر به روزه عرفه باشد؛ روزی که صیامش برای یک حاجی می‌توانسته است مانع دیگر عبادات شود (قیاس کنید با: قاضی نعمان، ۱/ ۲۸۴ گفتار امام باقر (ع) در این باره). نهی از روزه در دیگر موطن را مرتبط به عاشورا باید شناخت. شاید برخی معاصران امام، حکم روزه عاشورا را برای اهل مدینه و اطراف آن تصور می‌کرده‌اند؛ چنان که پیامبر (ص) ایشان را به این صیام امر کرده بود. لابد، اکثریت نیز معتقد بودند که این حکم اختصاص به شهر خاصی ندارد. احتمالاً برخی دیگر هم طبق روایت ابن عباس، برای روزه عاشورا قضایی در دیگر ایام قائل نبودند و از خوف فوت فضیلتش در سفر هم روزه می‌گرفتند؛ همچنان که برخی نیز، تنها در حضر این روزه را به جا می‌آوردند و آن را از حیث حکمش در سفر، به روزه رمضان ملحق می‌کردند (نک: بخشهای پیشین). سخن امام باقر (ع) در اواخر عمرش را نیز، در همین فضای فرهنگی باید فهمید؛ آنجا که فرمودند روز عاشورا و عرفه در هیچ یک از موقعیتهای فوق روزه گرفته نشود. امام صادق (ع) نیز همین را تأکید و تأیید کردند.

افزایش حساسیت و نگرانی اهل بیت (ع) در خصوص روزه عاشورا در روایتی از امام صادق (ع) به نقل از عبدالله بن سنان مشهود است. بر پایه روایت، عبدالله روز دهم محرمی، امام صادق (ع) را گرفته و ناراحت می‌بیند و هیچ نمی‌داند سبب چیست. امام سبب را شهادت امام حسین (ع) در عاشورا می‌گویند و او را سرزنش می‌کنند که از رویدادی به این مهمی غافل است. در این گفتگو فضا امن تصویر می‌شود؛ امام صادق (ع) مستغنی از تقيه، و مخاطب او عبدالله نیز، شیعه‌ای معتمد و نزدیک به امام و در عین حال بی‌خبر از عاشورا و حوادث آن.

در ادامه روایت، عبدالله در حالی که انگار می‌خواهد میان گفته‌های امام با واقعیات اجتماعی اطراف خویش تطبیق افکند، می‌پرسد که آیا روزه‌داری را می‌تواند چون شیوه‌ای برای ابراز این حزن برگزیند یا نه. گویی کمابیش با این رسم آشنا ست و البته، احساس نمی‌کند چنین رفتاری در تعارض با تعالیم اهل بیت (ع) باشد. امام نیز بی آن که بحث دامنه‌داری با او بکند یا از روزه‌داری بازش دارد، پاسخ می‌دهد که می‌توانی بدون آمادگی قلبی و بی آن که روزی کامل را تا مغرب روزه داری، گرسنگی بکشی و عصر با جرعه‌ای آب افطار کنی... (شیخ طوسی، *مصباح المتعجد*، ۷۸۲). این روایت، شرائطی را نشان می‌دهد که شیعیان با روزه عاشورا آشنایند؛ اما هنوز آیینی برای گرامی داشت شهادت امام حسین (ع) ندارند، و البته، روزه را نیز، آیینی در تقابل با شهادت امام نمی‌انگارند.

رفته‌رفته عاشورا نماد جشنی می‌شود که آیین روزه‌داری حلقه انتسابش به دین است. این‌گونه، نفی شادی و جشن عاشورا و انتسابش به دین، جز با نفی کامل روزه عاشورا ممکن به نظر نمی‌رسد. بدین سان،

سخنان امام صادق (ع) نیز رفته‌رفته صریح‌تر می‌شوند: از جمله، آورده‌اند فردی از وی پرسید عاشورا روزه ندارد یا نه. فرمودند اگر می‌خواهی با اهل بیت (ع) شماتت کنی، بدارا! امام در ادامه می‌گوید امویان نذر کردند اگر حسین (ع) کشته شود، جنگجویان سالم بازگردند و خلافت سفیانیان از مهلکه این جنگ بگذرد، عاشورا عید بگیرند و به شکرانه پیروزی روزه بدارند (شیخ طوسی، الامالی، ۶۶۷).

بر پایه بیانات امام، نمی‌شود چنین وقتی را روزه داشت (کلینی، ۱۴۷/۴). روزه نشانه هر چه باشد، نشانه مصیبت‌زدگی نیست و جز برای شکر سلامت به انجام نمی‌رسد. اگر کسی احساس مصیبت‌زدگی کند و بر شهادت حسین (ع) اندوه خورد، روزه نخواهد گرفت؛ مگر آن که سلامت امویان شادش کرده باشد! (شیخ طوسی، همانجا). هر کسی هم که این آیین را به جای آورد، بهره‌اش از آن چون بهره آل زیاد، آتش خواهد بود (کلینی، همانجا). هر کسی نیز که در این روز رفتارهایی مشابه اعیاد انجام دهد، برای کسب‌وکار در شلوغی عید به بازار برود یا به خانواده‌اش عیدی دهد، خدا او را محتاج می‌کند و ذخیره‌اش برای خانواده را مبارک نمی‌گرداند (ابن بابویه، الامالی، ۱۹۱).

این روایات گویا ست که در زمان امام صادق (ع) به مرور عاشورا از یک روزه کفاره‌ای با اعمال ساده، به عیدی با جشنهای مختلف مبدل شده است. به‌وضوح در چند روایت اخیر، مسئله اصلی روزه عاشورا نیست؛ بل که عید گرفتن و تبرک‌جویی به آن است.

ناهمسو با مواضع فوق هم سخنی به امام نسبت داده‌اند که بیانگر فضل روزه عاشورا در ادیان پیشین است. در آن روایت عاشورا روزی نمایانده می‌شود که خدا توبه آدم (ع) را پذیرفت، کشتی نوح بر جودی آرام گرفت، و قائم (ع) نیز در آن قیام خواهد کرد (قاضی نعمان، ۲۸۴/۱). نمی‌توان این روایت را با رویکرد منتسب به امام صادق (ع) در یک چارچوب دید؛ بل که به نظر می‌رسد سخنی متقدم‌تر از امام باقر (ع) است که اشتباهی به امام صادق (ع) نسبت‌اش کرده‌اند (قیاس کنید با: شیخ طوسی، التهذیب، ۳۰۰/۴؛ نیز، برای تنها روایت مجعول و اشاره‌گر به اندیشه‌های غلاتی متأخرتر از امام صادق (ع)، که مطالعه‌اش فرصتی جداگانه می‌طلبد، نک: ابن بابویه، علل، ۲۲۷/۱).

ج) امام رضا (ع)

از نیمه سده ۲ق به بعد، شیوه برخورد شیعیان با جشنهای عاشورایی و روزه این روز تثبیت شده است. سخنان بازمانده از امام رضا (ع) همین را نشان می‌دهند. مثلاً، بر پایه روایتی، امام رضا (ع) روزه عاشورا را روزه ابن مرجانه، و آیینی خواند که حرام‌زادگان آل زیاد به شکرانه شهادت امام حسین (ع) گزاردند. سپس گفت این روز برای مسلمانها و خاصه، آل محمد (ع) نحس و شوم است، متبرک نخواهد بود، و روزه‌ای ندارد. هر کس هم که به این روز تبرک جوید، با دشمنان دین محسور خواهد شد (کلینی، ۱۴۶/۴-۱۴۷).

برای تکرار موضع‌گیریه‌های امام صادق (ع) در کلام امام رضا (ع)، نک: (ابن بابویه، *عیون*، ۱/۲۲۷؛ همو، *عیون*، ۲/۲۶۷-۲۶۸).

گفتنی است امام رضا (ع) برخی گفتارهای کهن امامان پیشین در باره اهمیت روز عاشورا و فضیلت روزه‌داری در آن را نیز نقل می‌کند. مثلاً، به واسطه اسماعیل بن همام بصری از ایشان نقل شده است که پیامبر اکرم (ص) روز عاشورا روزه می‌گرفت (شیخ طوسی، *الاستبصار*، ۲/۱۳۴)؛ یا مثلاً، روایت شده است که امام رضا (ع) در حضور مأمون به روایت امام زین العابدین (ع) در باره استحباب روزه عاشورا استناد کرد (قمی، ۱/۱۸۵-۱۸۷). این را تنها باید به حساب کوشش برای حفظ مواریث کهن شیعی گذاشت؛ نه موضع‌گیری و بیان نظر.

نتیجه

اکنون بر سبیل حدس می‌توان گفت عاشورا از ریشه عشرت، نامی برای جشن آغاز سال نو در فرهنگ‌های مختلف خاورمیانه بود؛ جشنی که بسته به اقتضانات شیوه گاه‌شماری این اقوام، گاه در آغاز نخستین ماه سال، گاه در نهم یا دهم و حتی هفدهم‌اش روی می‌داد. از آیینهای مهم گرامی‌داشت آن هم روزه‌داری بود؛ این‌گونه که از مغرب تا مغرب امساک نمایند. روزه عاشورا در مدینه صدر اسلام آیینی است شناخته که بومیان شهر بیش‌و کم رواجش را در میان یهودیان، و مهاجران مکه نیز در میان قریشیان دیده‌اند و هر یک بی‌خبر از گستره رواج آیین، خاستگاه آن را در گذشته بوم خود می‌جویند.

پیش از تشریح روزه رمضان، پیامبر اکرم (ص) آن را ترویج کرد. روزه عاشورا که در نهم ربیع‌الاول و مقارن با عید فصح یهودیان برپا می‌شد، قرار بود یادآور اهمیت هجرت به مدینه باشد؛ چنان که در فرهنگ دینی قوم یهود نیز، عید فصح یادآور عبور بنی اسرائیل از مخاطرات و پناهندگی به دورانی جدید است. وانگهی، با تشریح روزه رمضان، پیامبر اکرم (ص) این روزه را وانهاد و دیگر در باره‌اش سخنی نگفت.

در دوران بعد از پیامبر (ص)، صحابه هر یک تحلیلی از این رفتار باز نمودند. این روزه برای برخی چنان مهم شد که ترویجش کردند یا گاه آن را تنها روزه واجب انگاشتند. برخی نیز معتقد شدند گرچه پیامبر (ص) نخست به این روزه امر کرده، خود آن را هرگز به‌جا نیاورده است؛ شاید از آن‌رو که از درون خانواده پیامبر (ص) خبر نداشتند و تنها اوامر عمومی ایشان را دیده بودند. اهل خانه پیامبر (ص)، تأکیدات وی را گزارش می‌کردند. شخصیت‌هایی چون علی (ع) و عمر بن خطاب اصلی‌ترین مروجان این روزه شدند؛ چه‌بسا چون هر دو می‌خواستند بر این تأکید کنند که فصح پیامبر اکرم (ص) و مرور مخاطره‌انگیزش از خطرات و تحول بزرگ در سرنوشت دین اسلام، نتیجه هجرت به مدینه بوده است؛ همچنان که هر دو بر این توافق کردند که هجرت

نبوی، مبدأ تاریخ اسلامی باشد. از دیگر سو، چون در زمان خلافت عمر به جای ماه ربیع الاول که مقارن با هجرت نبوی است، ماه محرم را سرآغاز سال تلقی کردند، این جشن آغاز سال هم به ماه محرم انتقال یافت؛ انتقالی که اشاره زید بن ثابت به تغییر تقویم، حاکی از آن است. این انتقال، ابهاماتی نیز برای آیندگان همراه آورد.

در نسل بعد، شاگردان علی (ع) و عمر، همچون ابن عباس و ابوموسیٰ لشعری نیز، نقشی مهم در این باره ایفا کردند. اصلی‌ترین نقش را در تثبیت روزه عاشورا، ابن عباس دارد که خود بیش از هر کسی شیفته روزه عاشورا بوده، و حتی در سفرها هم آن را وانمی‌گذاشته است. وی شیوه اصیل امساک را از مغرب تا مغرب می‌دانسته، و بر این پایه، توصیه می‌کرده است از اول محرم نه روز بشمرند و روزه عاشورا را از مغرب روز نهم آغاز کنند؛ سفارشی که قدری بعد، وقتی شیوه روزه اسلامی رمضان تثبیت و بر دیگر ایام غالب شد، ابهام فراوان همراه آورد.

در عصر صحابه، مروجان روزه عاشورا غلبه داشتند و شخصیت‌های معدودی مثل ابن مسعود یا معاویه بر این تأکید می‌کردند که این روزه واجب نیست. حتی امام حسین (ع) چنان به این روزه اهتمام دارد که در آخرین روز عمر خود، برای گرامی‌داشت عاشورا از کوفیان مهلت می‌طلبد و هنگام شهادت نیز، روزه‌دار است. حتی اگر امویان قرار گذاشته‌اند به شکرانه پیروزی بر امام حسین (ع) این روز را روزه بدارند، هنوز پیوندی میان شهادت امام و روزه عاشورا برقرار نگشته است.

در نسل بعد، عصر تابعین، استحباب روزه عاشورا تثبیت شده است و بزرگان اهل بیت همچون امام زین العابدین (ع) نیز، در این باره نظری موافق عموم دارند. اختلاف‌هایی نیز اکنون بر سر احکام آن پدید آمده است. گاه گفتارهای ابن عباس چنین تفسیر می‌شود که باید نهم محرم روزه گرفت یا نهم دهم هر دو را، گاه بحث می‌شود که اساساً عاشورا دهم نیست، و گاه تحلیل‌های مختلفی از این می‌کنند که چرا به جای روز دهم باید نهم روزه گرفت. بر پایه تحلیل‌ها می‌توان دریافت که اکنون دیگر کسی از خاستگاه و شیوه کهن آیین خیر ندارد و سبب صدور چنین اقوالی از ابن عباس و دیگران را نمی‌داند. از دیگر سو، چنان‌که مقریزی و باشیر هر دو گفته‌اند، حجاج بن یوسف ثقفی — والی عراق — نیز، در همین دوره کوشش‌هایی برای تبدیل عاشورا به یادبودی برای پیروزی امویان می‌کند.

یک نسل بعد، یعنی از اواخر دوران امام باقر (ع) شرائط اجتماعی به تدریج تغییر می‌یابد و این تغییر در عصر امامت امام صادق (ع) (۱۱۸-۱۴۸ق)، به اوج می‌رسد. به روزه عاشورا رفتارهایی ضمیمه می‌شود که آن را از حالت روزی عادی با آیینی برای کفاره خارج، و آیین‌های عید کهن قریش را در آن احیا می‌کند. پیوند روزه‌داری با این آیینها تداعی‌گر مشروعیت دینی این جشنهای باستانی - سیاسی می‌تواند باشد.

این گونه، بزرگان اهل بیت (ع) که تا پیش از این خود مروج روزه عاشورا بودند، اکنون انحرافی در آن دیدند که سبب شد از این پس نامشروع اش بشناسند؛ رویکردی که هر چه از دوران امام باقر (ع) دورتر می‌شویم، آشکارتر جلوه می‌کند و پایه‌پای تثبیت هویت شیعی، تقویت می‌شود. امامان شیعه خاستگاه دینی آیینهای عاشورا از جمله روزه را نفی، و بر پیوند آن با شیوه‌های مشرکان قریش و بنی‌امیه تأکید می‌کنند.

با پای‌گیری حکومت عباسی، جشنهای اموی در عاشورا ادامه پیدا می‌کند؛ نه از آن‌رو که دیگر شیوه‌ای رایج است که انتسابش به امویان از یاد رفته؛ بل که چون سیاست عباسیان هم ادامه آن روش را اقتضا می‌کند. به هر روی، امامان شیعه (ع) در این دوره نیز، همچنان بر نفی آیین و تمایز شیوه‌های شیعیان در این روز اصرار می‌ورزند.

یافتن شواهد بیش‌تر به نفع اجزاء مختلف این فرضیه، محتاج مطالعاتی گسترده‌تر و جزء‌نگرانه‌تر است. باری، هر گاه این فرضیه پذیرفته شود، خلاف آنچه با شیر می‌گفت، می‌توان انگاشت حجم قابل توجهی روایات اسلامی در باره روزه عاشورا با همدیگر سازگارند و جز نمونه‌هایی معدود از آنها که باید هر یک را جداگانه تحلیل کرد، می‌توان غالب آنها را بازتاباننده تحولاتی تدریجی در نگرش مسلمانان به این آیین شناخت.

منابع

- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد، *التفسیر*، به کوشش اسعد محمد طیب، صیدا، المكتبة العصرية.
- ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد، *المصنف*، به کوشش سعید لحام، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م.
- ابن ابی عاصم، احمد، *الآحاد و المثنی*، به کوشش باسم فیصل احمد جواره، ریاض، دار الراية، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م.
- ابن اعثم، احمد، *الفتوح*، به کوشش علی شیری، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۱۱ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *الامالی*، قم، بعثت، ۱۴۱۷ق.
- _____ *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش/۱۴۰۳ق.
- _____ *علل الشرايع*، نجف، المكتبة الحيدرية، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م.
- _____ *عيون اخبار الرضا*، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م.
- _____ *فقيه من لا يحضره الفقيه*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله، *الرحلة*، رباط، اکاديمية المملكة المغربية، ۱۴۱۷ق.
- ابن جعد، علی، *المسند*، به کوشش عامر احمد حيدر، بیروت، مؤسسة نادر، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م.
- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، *الموضوعات*، به کوشش عبدالرحمن محمد عثمان، مدینه، المكتبة السلفية،

١٣٨٦ق.

ابن حبان، محمد، *المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، مکه، دار الباز.
ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الاصابة*، به کوشش عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت، دار
الکتب العلمیه، ١٤١٥ق.

ابن درید، محمد، *جمهرة اللغة*، حیدرآباد دکن، ١٣٤٥ق.

ابن سعد، محمد، *الطبقات*، بیروت، دار صادر.

_____ ترجمه الامام الحسین (ع) و مقتله من القسم غیر المطبوع من کتاب *الطبقات* الكبير، به کوشش
عبدالعزیز طباطبایی، قم، آل البيت، ١٣٧٣ش.

ابن طاووس، علی بن موسی، *اقبال الاعمال*، به کوشش جواد قیومی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ١٤١٤ق.

ابن عبدالسلام، عبدالعزیز، *التفسیر*، به کوشش عبدالله بن ابراهیم وهبی، بیروت، دار ابن حزم، ١٤١٦ق/١٩٩٦م.

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *ادب الکاتب*، به کوشش محمد دالی، بیروت، مؤسسة الرسالة.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة و النہایة*، به کوشش علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٤٠٨ق/
١٩٨٨م.

ابن ماکولا، علی بن هبة الله، *اکمال الکمال*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

ابوداؤد سجستانی، سلیمان، *السنن*، به کوشش سعید محمد لحم، بیروت، دار الفکر، ١٤١٠ق/١٩٩٠م.

ابومخنف، لوط بن یحیی، *مقتل الحسین*، به کوشش حسن غفاری، قم، کتابخانه مرعشی، ١٣٩٨ق.

ابوالولید باجی، سلیمان بن خلف، *التعدیل و التجریح لمن خرج عنه البخاری*، به کوشش احمد بزار، مغرب،
وزارة الاوقاف.

احمد بن حنبل، *المستند*، بیروت، دار صادر.

باغندی، محمد بن سلیمان، *الامالی*، به کوشش اشرف صلاح علی، قاهره، مؤسسة قرطبه، ١٤١٧ق/١٩٩٧م.

بحرانی، یوسف بن احمد، *الحدائق الناضرة*، قم، جامعه مدرسین، ١٣٦٣ش.

بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الصغیر*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، دار المعرفه، ١٤٠٦ق.

برجلانی، محمد بن حسین، *الکرم و الجود*، به کوشش عامر حسن صبری، بیروت، دار ابن حزم، ١٤١٢ق.

بیرونی، محمد بن احمد، *التفهیم لاوائل صناعة التنجیم*، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، انتشارات مروی،
١٣٦٢ش.

بیهقی، احمد بن حسین، *دلائل النبوة*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت/قاهره، دار الکتب العلمیه/دار الریان
للتراث، ١٤٠٨ق/١٩٨٨م.

_____ *فضائل الاوقات*، به کوشش عدنان عبدالرحمان مجید قیسی، مکه، مکتبه المناره، ١٤١٠ق/
١٩٩٠م.

پاکزاد، عبدالعلی و جلالی، مهدی، «روایات روزه عاشورا، چیستی، گونه‌ها و تحلیل»، *علوم حدیث*، ش ۷۷، پاییز ۱۳۹۴ ش.

ترمذی، محمد بن عیسی، *السنن*، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
 حر عاملی، محمد بن حسن، *بداية الهداية*، به کوشش محمد علی انصاری، قم، آل البيت، ۱۴۰۷ق.
 خطاب رعینی، محمد بن عبدالرحمان، *مواهب الجلیل*، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۸ق.
 حمیدی، عبدالله بن زبیر، *المسند*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت/قاهره، دار الکتب العلمیه/مکتبه المتنبی، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م.

خطیب، علی، «هل يوم الفصح هو يوم عاشوراء؟»، *الازهر*، سال سی و نهم، ش ۱، محرم ۱۳۸۷ق.
 دویش، احمد، *فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة والإفتاء*، ریاض، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م.
 ذهبی، محمد بن احمد، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجای، بیروت، دار المعرفة.
 زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، قاهره، مکتبه مصطفی البابی الحلبی، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م.
 سبحانی، جعفر، *صوم يوم عاشوراء*، قم، مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۳۲ق.
 سپهری، محمد، «تأسیس تاریخ هجری»، *فروع وحدت*، سال پنجم، ش ۱۹، بهار ۱۳۸۸ش.
 شعرانی، ابوالحسن، *حاشیه بر الوافی فیض کاشانی*، به کوشش ضیاء الدین حسینی اصفهانی، اصفهان، مکتبه الامام امیر المؤمنین العامة، ۱۴۰۶ق/۱۳۶۵ش.
 شوکانی، محمد، *نیل الاوطار*، بیروت، دار الجیل، ۱۹۷۳م.
 شیخ طوسی، محمد بن حسن، *الاستبصار*، به کوشش حسن موسوی خراسان، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۳ش.

_____ *الامالی*، قم، دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.

_____ *التهدیب*، به کوشش حسن موسوی خراسان، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۴ش.

_____ *مصباح المشهد*، بیروت ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م.

صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، *جواهر الکلام*، به کوشش عباس قوچانی، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۵ش.
 صقر، عطیه، «صیام الصبی»، *فتاوی دار الافتاء المصریة*، قاهره، وزارت اوقاف، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م.
 صنعانی، عبدالرزاق بن همام، *المصنف*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۰۳ق.
 طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، به کوشش حمدی بن عبدالمجید سلفی، موصل، مکتبه العلوم و الحکم، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۳م.

طبسی، نجم الدین، *صوم عاشوراء بین السنة النبویة و البدعة الامویة*، قم، عهد، ۱۴۲۲ق.

طحاوی، احمد بن محمد، *شرح معانی الآثار*، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م.

طهرانی، ابوالفضل، *شفاء الصدور فی شرح زیارة العاشور*، به کوشش علی موحد ابطحی، قم، چاپخانه سید

الشهداء، ۱۴۰۹ق.

طیالسی، سلیمان بن داوود، *المسند*، به کوشش ابوالحسن و عبدالملک محمد شریف الدین فلی، حیدرآباد دکن، مطبعة دائرة المعارف النظامیه، ۱۳۲۱ق.

علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، دار الساقی، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۱م.
عهد عتیق، ترجمه فارسی، لندن، بریتیش بایبل سوسایتی، ۱۹۲۵م.

عینی، محمود بن احمد، *عمدة القاری*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

الفتاوی الهندیه، گردآوری نظام‌الدین حنفی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق/۲۰۰۳م.

فلاح‌زاده، احمد، «درآمدی بر سنت‌سازی امویان: مطالعه روندی - فرایندی روزه عاشورا بر مبنای نظریه پخش»،
تاریخ اسلام، ش ۶۳، پاییز ۱۳۹۴ش.

قاضی نعمان مغربی، *دعائم الاسلام*، به کوشش آصف بن علی اصغر فیضی، قاهره، دار المعارف، ۱۳۸۳ق/
 ۱۹۶۳م.

قمی، عباس، *مفاتیح الجنان*، تهران، اسوه.

کراچکی، محمد بن علی، *التعجب من اغلاط العامة فی مسألة الامامة*، به کوشش فارس حسون، قم، دار الغدیر،
 ۱۴۲۱ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۵ق.

گیلانی، عبدالقادر بن موسی، *الغنیة لطالبي طریق الحق*، به کوشش صلاح بن محمد عویضة، بیروت، دار الکتب
 العلمیه، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م.

مالک بن انس، *الموطأ*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م.

ماوردی، علی بن محمد، *النکت و العیون*، به کوشش سید بن عبدالمقصود بن عبدالرحیم، بیروت، دار الکتب
 العلمیه.

محمد بن اشعث، *الجعفریات*، به کوشش مشتاق صالح مظفر، کربلا، العتبة الحسینیة، ۱۴۳۴ق/۲۰۱۳م.

مسلم بن حجاج نیشابوری، *الصحيح*، بیروت، دارالفکر.

مشکور، محمد جواد، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی*، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۷ش.

مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، به کوشش احمد فرید، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق/۲۰۰۳م.

مقریزی، احمد بن علی، *الخطط*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.

مهروش، فرهنگ، *تاریخ فقه اسلامی در سده‌های نخستین*، تهران، نشر نی، ۱۳۹۵ش.

_____ «مشيخة ابان بن تغلب در طبقه صحابه و تابعین»، *حدیث پژوهی*، سال سوم، شم ۵، ۱۳۹۰ش.

نووی، یحیی بن شرف، *المجموع*، بیروت، دارالفکر.

یزدی، کاظم، *العروة الوثقی*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۲۰ق.

یسوعی، رفاعیل نخله، *غرائب اللغة العربية*، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۶م.

یعقوبی، احمد بن جعفر، *التاریخ*، بیروت، دار صادر.

Bashear, Suliman, «'Āshūrā, an Early Muslim Fast», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG), no. 141, 1991.

Jastrow Jr., Morris & Margolis, Max L., «Atonement, The day of», *Jewish Encyclopaedia*, web site for the unedited full-text of the 1906 *Jewish Encyclopedia*¹, retrieved at September 26, 2009.

Kamber, Emanuel Y., «Khā B'Nē s'ān (April 1st), Akitu, Assyrian New Year», Assyrian Education Network², retrieved at October 6, 2009.

Mehrvash, Farhang, «'Āshūrā'», *Encyclopedia Islamica*, ed. Wilfred Madelung et al., vol. III, Leiden, Brill, 2011.

Muir, William, *The life of Muhammad*, Edinburgh, Gohn Grant, 1912.

N Ideke, Theodor, *Geschichte des Qurans*, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1919.

Sachs, Michael, *Festgebete der Israeliten*, Berlin, Veit, 1855-1856.

Zammit, Martin, *A Comparative Lexical Study of Quranic Arabic*, Leiden, Brill, 2002.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

1. <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=2093&letter=A>

2. <http://www.atour.com/education/20010329a.html>