New Research in Islamic Humanities Studies
Online ISSN : 2980 - 8944
https://api.lu.ac.ir/
Lorestan University

Analyzing the Role of the Doctrine of the Necessity of Congregation and Avoidance of Sedition in the Event of Karbala

Mohammad Atabi[1], **Abdulaziz Movahed**[2] ✉, and **Ghaffar Pourbakhtiar**[3]

1. PhD Student in Islamic History Department of History, Sho.C., Islamic Azad Univrsity, Shoushtar, Iran. Email: m.atabi.5614@gmail.com
2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of History, Sho.C., Islamic Azad University, Shushtar, Iran. Email: movahed.2011@yahoo.com
3. Assistant Professor, Department of History, Sho.C., Islamic Azad University, Shushtar, Iran. Email: porbakhtiarghafar@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 05 April 2026
Received in revised form 08 August 2026
Accepted 07 September 2026
Available online 23 September 2026

Keywords:
Sedition,
Karbala,
Congregation,
Uprising,
Allegiance,
Obedience

ABSTRACT

Objective: Historical movements and uprisings are formed within the context of human society and are influenced by its intellectual, cultural, and social components. An examination of the intellectual foundations and doctrines that engender public support for or abstention from such movements is essential for a precise understanding of the causes of their success or failure. The principal question of this research is: How did the Umayyad dynasty (Banu Umayyah) manage to compel the people to either align against or remain silent before the uprising of Imam Husayn (peace be upon him)?

Method: This study, employing a descriptive analytical approach and grounded in ancient historical sources and hadith texts, has undertaken an analysis of the contexts and intellectual instruments employed by the Umayyad government. Data collection was carried out through library based studies and the examination of reports by early and later historians.

Results: The findings indicate that the government of Yazid, in addition to utilizing other political and social factors, by emphasizing two key concepts the necessity of accompanying the community (jamaah) and avoidance of sedition (fitnah) which the Prophet (peace be upon him) and the Companions had previously warned against, provided the grounds for justification and public passivity. These two notions, as an ideological imperative for obedience to the ruling authority and avoidance of dissent, were firmly established in the minds of the people and caused a large segment of society, in the face of oppression and injustice, to refrain from adopting a supportive stance toward the uprising, ultimately remaining as dissatisfied observers of the violence perpetrated by Yazid's governor in Iraq.

Conclusions: The results of this research indicate that the political ideological function of these concepts, within the framework of legitimizing the ruling authority and undermining the motivations for protest, played a determining role.

Cite this article: Atabi, M., Abdulaziz Movahed, A., Pourbakhtiar, G. (2026). Analyzing the Role of the Doctrine of the Necessity of Congregation and Avoidance of Sedition in the Event of Karbala. *New Research in Islamic Humanities Studies*, 5 (11), 1-16. https://doi.org/10.22034/api.2025.2041737.1054

© Author(s) retain the copyright and full publishing rights.
Publisher: Lorestan University.
DOI: https://doi.org/10.22034/api.2025.2041737.1054

Introduction

The event of Karbala occurred in 61 AH, yet it was not confined to its temporal boundaries and has remained in the collective memory of Muslims and freethinkers as a wellspring of inspiration for strugglers against oppression. According to historical findings, a set of external and internal factors contributed to the formation of this event. Among the external factors are the longstanding ethnic and tribal rivalries of the Arabs in the form of the Sham Iraq conflict, the loss of social justice and revival of discrimination after Saqifah, the growth of worldliness, and the emergence of economic and spiritual aristocracy. Under such conditions, economic interests and special privileges justified the silence or neutrality of a significant portion of the Companions and Muslims before the ruling authority's oppression.

Nevertheless, certain psychological and doctrinal reasons, transcending economic motives or personal hostilities, played a role in persuading and aligning public opinion. The most important of these was the belief in two religious doctrines: the necessity of accompanying the community (jamaah) and avoidance of sedition (fitnah) beliefs whose roots had formed in Islamic society prior to Ashura and were emphasized by the Prophet (peace be upon him) and certain Companions. The Umayyads, by exploiting these concepts, provided the grounds for public silence and passivity, and even the direct participation of certain Muslims in suppressing the uprising. The present study, employing a descriptive analytical method and relying on primary historical sources, seeks to answer why the majority under Yazid's rule remained silent or aligned with the government. Its innovation lies in focusing on the political ideological role of the doctrines of accompanying the community and avoidance of sedition in shaping the political behavior of that era's society.

Method

This study, employing a descriptive analytical approach and grounded in ancient historical sources and hadith texts, has undertaken an analysis of the contexts and intellectual instruments employed by the Umayyad government. Data collection was carried out through library based studies and the examination of reports by early and later historians.

Results

The findings indicate that the government of Yazid, in addition to utilizing other political and social factors, by emphasizing two key concepts the necessity of accompanying the community (jamaah) and avoidance of sedition (fitnah) which the Prophet (peace be upon him) and the Companions had previously warned against, provided the grounds for justification and public passivity. These two notions, as an ideological imperative for obedience to the ruling authority and avoidance of dissent, were firmly established in the minds of the people and caused a large segment of society, in the face of oppression and injustice, to refrain from adopting a supportive stance toward the uprising, ultimately remaining as dissatisfied observers of the violence perpetrated by Yazid's governor in Iraq.

Conclusions

The findings of this research indicate that the discourse of avoidance of sedition (fitnah) and the necessity of accompanying the community (jamaah) transcended the level of a moral recommendation in religious doctrines and became, in Umayyad religious policy, an organized framework for political and social control. Recourse to hadiths attributed to the Prophet (peace be upon him) and exploitation of the collective memory of Muslims regarding events such as the killing of Uthman and the civil wars during the era of Ali ibn Abi Talib (peace be upon him) provided the grounds for redefining fitnah, such that protest against the government with the aim of reviving religious justice was deemed an instance of fitnah and lost its legitimacy.

The results of the analysis confirm the validity of the research hypothesis: during the eras of Muawiyah and Yazid, this discourse was firmly established in public opinion through propaganda networks, official pulpits, and the recommendations of authoritative religious figures, creating a religious social fear of disrupting the unity of the ummah. These conditions caused acceptance of and obedience to the ruler if he had come to power through domination to be represented as a religious duty.

The case study of the Karbala uprising demonstrates that this propagandistic framework played a determining role in reducing active support of the people and elites for Imam Husayn (peace be upon him). The outcome of this process was the creation of an atmosphere in which observation or passivity replaced resistance against injustice, and the rapid suppression of the uprising was facilitated.

Based on these findings, it may be concluded that the linkage of the two components avoidance of fitnah and obedience to the holder of authority (waliyi amr) as a doctrinal political framework constituted an effective instrument in engineering thoughts and consolidating the legitimacy of the government. This research emphasizes the necessity of interdisciplinary historical examination and discourse analysis for understanding the function of such legitimacy bestowing mechanisms and recommends that this subject be studied in other historical periods with a comparative approach to clarify its persistence or transformability.

Author Contributions

All authors contributed equally to the conceptualization of the article and writing of the original and subsequent drafts.

Data Availability Statement

Data available on request from the authors.

Acknowledgements

The authors would like to thank the anonymous reviewers for their insightful comments and constructive feedback, which significantly improved the quality of this manuscript. We also

extend our gratitude to our colleagues for their valuable discussions and technical support throughout this research.

Ethical Considerations

The authors strictly adhered to the highest standards of research integrity. The authors avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and any other form of scientific misconduct.

Funding

This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not for profit sectors.

Conflict of Interest

The authors declare no conflict of interest.

پژوهش های نوین در مطالعات علوم انسانی اسلامی
شاپا الکترونیکی: ۸۹۴۴-۲۹۸۰
https://api.lu.ac.ir/
دانشگاه لرستان

واکاوی نقش آموزۀ لزوم جماعت و پرهیز ازفتنه در واقعۀ کربلا

محمد عتابی[۱]، عبدالعزیز موحد [۲] ✉، غفار پور بختیار[۳]

۱. دانشجوی دکترای تخصصی گروه تاریخ اسلام، واحد شوشتر، دانشگاه آزاد اسلامی، شوشتر، ایران. رایانامه: m.atabi.5614@gmail.com
۲. نویسنده مسئول، استادیار گروه تاریخ، واحد شوشتر، دانشگاه آزاد اسلامی، شوشتر، ایران. رایانامه: movahed.2011@yahoo.com
۳. استادیار گروه تاریخ، واحد شوشتر، دانشگاه آزاد اسلامی، شوشتر، ایران. رایانامه: porbakhtiarghafar@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی،

تاریخچه مقاله:
تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۱۶
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۵/۱۷
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۱۵
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۰۱

کلیدواژه‌ها:
فتنه،
کربلا،
جماعت ،
قیام،
بیعت،
طاعت

چکیده

هدف: نهضت‌ها و قیام‌های تاریخی در بستر اجتماع انسانی شکل می‌گیرند و از مؤلفه‌های فکری، فرهنگی و اجتماعی آن تأثیر می‌پذیرند. بررسی مبانی اندیشه و آموزه‌هایی که موجب همراهی یا عدم همراهی مردم با این حرکت‌ها می‌شود، برای فهم دقیق علل موفقیت یا ناکامی آن‌ها ضروری است. پرسش اصلی این پژوهش آن است که بنی‌امیه چگونه توانست مردم را در برابر قیام امام حسین(ع) به صف‌آرایی یا سکوت وادارد.

روش پژوهش: این تحقیق با رویکرد توصیفی- تحلیلی و بر پایه منابع تاریخی کهن و متون حدیثی، به تحلیل زمینه‌ها و ابزارهای فکری به‌کاررفته توسط حکومت اموی پرداخته است. گردآوری داده‌ها از طریق مطالعات کتابخانه‌ای و بررسی گزارش‌های تاریخ‌نگاران اولیه و متأخر صورت گرفت.

یافته‌ها: یافته‌ها نشان می‌دهد که حکومت یزید، علاوه بر بهره‌گیری از عوامل سیاسی و اجتماعی دیگر، با تأکید بر دو مفهوم کلیدی لزوم همراهی با جماعت و پرهیز از فتنه که پیامبر(ص) و صحابه پیش‌تر بر آن هشدار داده بودند، زمینه توجیه و انفعال عمومی را فراهم ساخت. این دو پنداره، به‌عنوان ضرورت عقیدتی برای تبعیت از حاکمیت و دوری از اختلاف، در ذهن مردم تثبیت شد و موجب گردید بخش بزرگی از جامعه، در برابر ستم و ناراستی، موضع حمایتی از قیام نگیرد و نهایتاً به‌عنوان ناظرانی ناراضی از خشونت فرماندار یزید در عراق باقی بماند.

نتیجه‌گیری: نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که کارکرد سیاسی- ایدئولوژیک این مفاهیم در چارچوب مشروعیت‌بخشی به حکومت و تضعیف انگیزه‌های اعتراض نقش تعیین‌کننده‌ای داشته است.

استناد: عتابی، محمد؛ موحد، عبدالعزیز و پوربختیار ، غفار. (۱۴۰۵). واکاوی نقش آموزۀ لزوم جماعت و پرهیز ازفتنه در واقعۀ کربلا. *پژوهش های نوین در مطالعات علوم انسانی اسلامی*، (۱۱) ۵، ۱۶-۱. https://doi.org/10.22034/api.2025.2041737.1054

ناشر: دانشگاه لرستان.

© نویسندگان.

DOI: https://doi.org/10.22034/api.2025.2041737.1054

مقدمه

واقعه کربلا، گرچه در سال ۶۱ هجری قمری رخ داد، اما به محدوده زمانی خود محدود نماند و در طول تاریخ، همواره به‌عنوان یکی از سرچشمه های الهام جهادگران و مبارزان علیه ستم، در حافظه جمعی مسلمانان و آزادگان باقی مانده است. بازتاب های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی این قیام، سبب شده است که پژوهشگران از دیرباز به تحلیل چرایی و چگونگی شکل گیری آن، با توجه به شرایط اجتماعی و فکری عصر امام حسین (ع)، بپردازند.

بر اساس یافته‌های تاریخی، مجموعه‌ای از عوامل بیرونی و درونی در شکل گیری این رویداد نقش داشته است. از جمله عوامل بیرونی می‌توان به رقابت‌های دیرینه قومی و قبیله‌ای اعراب در دوره پیش و پس از اسلام اشاره کرد که در قالب تعارض شام و عراق ادامه یافت و ریشه های سیاسی و اقتصادی نیز داشت. همچنین، از دست رفتن عدالت اجتماعی و احیای تبعیض پس از واقعه سقیفه، رشد دنیاگرایی و پیدایش اشرافیت اقتصادی و معنوی، زمینه دگرگونی روحیات و گرایش‌های مردم را فراهم آورد. در این شرایط، منافع اقتصادی و امتیازات ویژه، سکوت یا بی‌طرفی بخش مهمی از صحابه و مسلمانان را در برابر ستم حاکمیت توجیه می کرد.

با وجود این، برخی دلایل روانی و اعتقادی، فراتر از انگیزه‌های اقتصادی یا خصومت‌های شخصی، در اقناع و همراه‌سازی افکار عمومی نقش‌آفرین بودند. مهم‌ترین این دلایل، باور به دو آموزه دینی «لزوم همراهی با جماعت» و «پرهیز از فتنه» بود؛ باورهایی که ریشه های آن پیش از عاشورا در جامعه اسلامی شکل گرفته و از سوی پیامبر(ص) و برخی صحابه مورد تأکید قرار گرفته بود. بنی‌امیه با بهره‌برداری از این مفاهیم، توانست زمینه سکوت و انفعال عمومی و حتی مشارکت مستقیم برخی مسلمانان در سرکوب قیام را فراهم سازد.

با وجود تعدد پژوهش‌های مرتبط با عوامل شکل گیری واقعه کربلا، بررسی نقش دو پنداره یادشده کمتر به‌صورت مستقیم و نظام‌مند انجام شده است. در میان آثار موجود می‌توان به مواردی چون:

مصلحت شرعی و حاکمیت سیاسی (۱۳۷۷. ش) که با رویکرد فقه سیاسی به نقش مصلحت در حکومت اسلامی پرداخته، *مردم‌شناسی مردم کوفه* اثر نعمت‌الله صفری فروشانی (۱۳۷۵.ش که با گردآوری داده‌های تاریخی، زمینه تحلیل جامعه‌شناختی کوفه را فراهم کرده، بازتاب تفکر عثمانی در قیام کربلا» نوشته محمدرضا هدایت‌پناه (۱۳۹۷.ش) و کتاب *فتنه در گفتمان اسلامی* اثر سید محمد موسوی (۱۳۹۷.ش)، که مفهوم فتنه را در اندیشه اهل سنت و تشیع واکاوی کرده است، اشاره کرد.

پژوهش پیشِ رو، با روش توصیفی تحلیلی و تکیه بر منابع دست‌اول تاریخی و یافته‌های پژوهش‌های مرتبط، می کوشد به پرسش اصلی پاسخ دهد که چرا اکثریت مردم تحت سلطه حکومت یزید، در برابر قیام امام حسین(ع) سکوت کرده یا با حکومت همراهی نمودند. نوآوری این تحقیق، تمرکز بر نقش و کارکرد سیاسی ـ ایدئولوژیک آموزه‌های همراهی با جماعت و پرهیز از فتنه در شکل‌دهی به رفتار سیاسی جامعه آن روزگار، و تحلیل این مفاهیم در چارچوب عوامل زمینه‌ساز واقعه کربلا است.

معنا شناسی فتنه

فتنه واژه‌ای عربی و مصدری از فعل فتن با فاء و تاء مفتوح است (بستانی، ۱۳۷۵) و فتان و فتانۀ با تشدید تاء صیغه ی مبالغه از آن است. یکی از معانی آن دچار کردن و آزمایش کردن برای آشکار کردن چیزی می باشد. (ازهری، ۲۰۰۱ .م) ابن الاعرابی فتنه را آزمایش مردم و همچنین به معنی اختلاف میان رأی‌ها مردم دانسته است. (ابن منظور، ۱۴۱۴) همچنین فتنه به معنی کفرو عامل اختلاف مردم و جنگ و کشتار آمده است. (ازهری۲۰۰۱.م) در حاشیه کتاب رسائل جاحظ *صاحبه الفتنۀ* کسی که به فتنه‌انگیزی گرایش دارد، معنی شده است.این فرد رئیس یک گرایش سیاسی یا عقیدتی دانسته شده که به دلیل بی‌توجهی فرمانروا به وی، دچار خشم شده و آگاهانه فرمانروا را بدگویی می کند و بدگمانی و دروغ و دودلی را دربارۀ او ایجاد می کند. (جاحظ، ۲۰۰۴)

ابن حجر یکی از مصادیق فتنه را کشمکش بر سر به دست گرفتن فرمانروایی دانسته است. (ابن حجر،۱۳۷۹)

هرچند در بررسی‌های انجام‌شده پیرامون واژه فتنه و واژگان هم‌ریشه آن، این نکته گفته می‌شود که ریشه و اصل فتنه به معنای گداختن و آشفته کردن است و این معنا به‌گونه‌ای در همه به‌کارگیری‌های واژۀ فتنه و هم‌ریشه‌های آن دیده می‌شود، ولی فراگیری موردنیاز و مرجعیت تام و تمامیت محض برای معنا کردن همۀ مشتقات فتنه و فتن را ندارد.

هشدارهای پیامبر خدا (ص) و فتنه کبرا

افزون بر آیات قرآن که در آن واژۀ فتنه آمده و گونه‌های مختلف آن را برشمرده است[۱].ناقلان حدیث سخنان گوناگونی دراین باره از پیامبر خدا (ص) بازگویی کرد ه اند. ابوهریره از پیامبر نقل کرده است که پیش از روزگار فتنه به کارهای نیک پیش‌دستی ورزید؛ چراکه فتنه‌ها همچو پاره‌های سیاه فام شب فرامی‌رسد، که در آن مؤمن بامداد تا شب نرسانده، کافر می‌شود. (ابا ابراهیم، ۱۴۱۸) این فتنه‌ها در سخنی دیگر از پیامبر به پاره‌هایی از دود تشبیه شده و آگاهی داده است که در آن گروهی بهره[دنیوی] و سرنوشت[اخروی] خود را به فروش می‌رسانند. (ابن سعد، ۱۴۱۴) در مصنف ابن ابی شیبه آمده که پیامبر (ص) به یارانش خبر داده که؛ در آن فتنه‌ها، کسی که نشستن و عدم دخالت را برگزیند، از تلاشگر این میدان بهتر است (ابن أبی شیبۀ، ۱۴۰۹) و در سخنی دیگر پیامبر (ص)، در آن هنگام شخص خفته از بیدار بهتر دانسته است (الدانی، ۱۴۱۶) و به یارانش دستور می‌دهد در آن فتنه‌ها در خانه‌ها آرام گیرید. (ابن أبی شیبۀ) بااین‌همه در دستوری دیگر ، پیامبر خدا (ص) فرمان می‌دهد؛ که در آن هنگامه‌ها، باکسانی که در میان امت پراکندگی می‌اندازند، با شمشیر برخورد کنید (الطیالسی، ۱۴۱۹) همچنین پیامبر (ص) هشدار می‌دهد که در آن هنگام در سرزمین عرب کشتار فراوان می‌شود (ابن حنبل، ۱۴۲۱) ایشان فتنه‌ها را همچون دانه‌های باران می‌دید که بر تک‌تک خانه‌ها فرود می‌آید. (البزار، ۲۰۰۹) عبدالله بن عمر از فرستاده خدا (ص) شنیده است که فتنه‌ها عرب‌ها را نابود می‌سازد و جایگاه کشته‌شدگان آن، در سرای دیگر آتش خواهد بود. (ابن حنبل)

یکی از یاران پیامبر به نام حذیفه بن یمان از ایشان پرسیده بود که در روزگار فتنه چگونه عمل کنم؟ پیامبر پاسخ داده بود: با جماعت مسلمانان و با امام آن‌ها همراهی کن و اگر دارای پیشوا و جماعتی نبودند از همه گرایش‌ها دوری گزین تا مرگ تو را فرارسد. (ابن حماد، ۱۴۱۲) پیامبر در این سخنان با پیشگویی رخداد فتنه‌های فراوان دربارۀ آن هشدار داده بود. رواج این احادیث باعث حساسیت مسلمانان در برابر رخداد فتنه شده و کوشش داشتند از آن کناره‌گیرند. (طبری، ۱۳۸۷)

گویا اصحاب پیامبر، تا هنگامی‌که عمر بن خطاب خلیفه دوم زنده بود، از فراگیری فتنه حساس آسوده‌ای می‌کردند[۲]. با مرگ عمر و در نیمه دوم خلافت عثمان، اعتراضات روزافزونی به عملکرد فرمانداران خلیفه سوم و جانبداری عثمان و مشاورانش ازآن‌ها انجام شد. این اعتراضات که در آینده به نام فتنه کبری مشهور گشت، با قتل عثمان وارد پرده گاه تازه‌ای شد. جنگ داخلی میان یاران پیشین پیامبر نه‌تنها آرامش جامعه را از میان برد،بدتر از آن، اینکه انگیزه‌ای برای سود بردن جایگاه خواهان و سردرگمی مردم شد. در این شرایط ابوموسی اشعری که روزگار پیامبر (ص) را دریافت کرده بود، پس از کشته شدن خلیفه سوم، فتنه را به درد بی‌درمان شکم همانند دانسته و آن را عامل نابودی و تباهی در دین، مایۀ دوگانگی و تفرقه و پراکندگی امور مردم دانست. (بن سلام) و مردم را به خاموشی و خانه‌نشینی فراخواند.

نظر به آنچه آمد، فتنه کبری ، فتنه ایی به تمام معنا از هر دیدگاه توصیف‌شده است[۳] (حسان، ۱۴۲۸) با آگاهی به پیشگویی‌های پیامبر (ص) و هشدارهای ایشان به مسلمانان، آنان به‌شدت تحت تاثیر تبلیغات و شرایط فتنه قرارگرفتند. به‌گونه‌ای که تبلیغ گران فرمانروایان اموی، با بهره‌برداری از این پنداره، این شرایط را بیش‌ازاندازه در نزد مسلمانان

---

۱. ن.ک به ؛ یساقی، علی اصغر. (بهار ۱۳۸۸). بازشناسی مفهوم فتنه از دیدگاه قرآن»، مجله : فقه و تاریخ تمدن، شماره ۱۹ (از صفحه ۱۶۹ تا ۱۸۴)

۲. آن‌چنان‌که برخی منابع حدیثی گزارش کرده‌اند، شایع شده بود که پیامبر هنگامی‌که در میان یارانش نشسته بود، عمر ازآنجا گذشته است،پیامبر با دست به او اشاره‌کرده و گفته که تا هنگامی‌که این شخص در میان شما زنده است درب فتنه‌ها به‌سوی شما بسته و بند است. (بحشل،۱۴۰۶؛ الطیالسی، ۱۴۱۹)

* با توجه به تأثیر این فتنه بر حاضران و آیندگان دکتر طه حسین کتاب خودرا به نام «فتنه الکبری» نام گذاری کرد.

هراس‌انگیز جلوه دادند. از سوی دیگر هرگونه کوششی از سوی مخالفان با تعبیر فتنه به‌شدت سرکوب می‌شد و مردم هم با خاموشی خود با سرکوب گران همراهی می‌کردند. بهترین نمونه آن عدم پشتیبانی از اعتراض‌های حجر بن عدی ویارانش بود. (طبری، ۱۳۸۷؛ بلاذری، ۱۴۱۷)

جماعت و فتنه در اندیشهٔ سیاسی خلافت

پندارهٔ فتنه، پس از روزگار خلفای راشدین، در زمان فرمانروایی بنی امیه صورت‌بندی شد و کلیدواژه «فتنه» به یکی از برجسته‌ترین سامانه مفهومی کلان اندیشهٔ سیاسی باورمندان به خلافت تبدیل شد.

از نظرخط فکری هوادارخلافت، اگر جامعه فرمانروایی نداشته باشد، آن روزگار فتنه است (ابن الفراء، ۱۴۲۱) و هرگونه ناسازگاری و درگیری بر سر فرمانروایی هم فتنه معنا می‌شود. (شمس الدین کرمانی، ۱۴۰۱)

خروج بر فرمانروای جامعه اسلامی برای نقض مشروعیت قدرت فرمانروا از آن هم به فتنه نام برده شده است. در این حالت حتی مبارزه فکری، مانند انتقادات ابوذر از عثمان خلیفه سوم و معاویه (طبری؛ ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱)، اعتراضات حجر بن عدی ویارانش (یعقوبی، ۱۴۲۹؛ دینوری، ۱۳۷۱) فتنه دانسته شده است.

در آغاز روزگار مروانیان کوشش شده است که با نمایاندن مراحل شکل‌گیری فتنه، از آن پیشگیری و از درگیری فرماروایان با قیام های متعدد جلوگیری کنند.ازاین‌روی عبدالملک بن مروان در نامه‌ای از حجاج بن یوسف می‌پرسد که؛ فتنه به چه معناست؟ حجاج پاسخ می‌دهد: «فتنه از پچ‌پچ شروع می‌شود و با شکایت بارور می‌گردد و با گفت‌وگو به ثمر می‌رسد» (مسعودی،۱۳۷۰) به معنی اینکه اعتراض آشکار و عملی می‌شود. این تعریف از مراحل فتنه برآمده از پیشینهٔ چگونگی رخداد اعتراض منجر به کشته شدن عثمان خلیفه سوم است.

برای دریافت عمیق‌تر کلید واژهٔ فتنه در خط اندیشه‌ای خلافت، درک مفهوم جماعت و بیعت و طاعت نیازاست. چراکه این دو مفهوم از برجسته‌ترین مفاهیم و ستون‌های بنیادین اندیشهٔ دینی سیاسی خلافت است.

تأکید بر اهمیت نماز جماعت از سوی پیامبر خدا (ص) (بخاری، ۱۴۲۲؛ الثعلبی، ۱۴۳۵) و دگرگونی‌های سیاسی صدر اسلام و پس آن باعث شد که ارزش دینی شرکت در نماز جماعت به ارزش سیاسی تبدیل شود و در زمانه‌های پس‌ازآن مفهوم سیاسی پیدا کند. از روزگار خلیفه نخست و پس‌ازآن، امامت نماز جمعه و جماعات بیشتر بر عهدهٔ خلیفه و فرمانروا شهر بود، (ابن عساکر، ۱۴۱۵) براین شالوده، شرکت در نماز جماعت به معنای پذیرش خلیفه و فرمانروا تعبیر شد. (ابن خلکان، ۱۳۶۴) به‌تدریج اقتدا به پیشنمازجماعت که خود خلیفه یا از کسانی است که نماینده فرمان‌روایی شناخته می‌شد؛ از دید ناظران به معنای به رسمیت شناختن مشروعیت ولایت فرمانروا و نشانه خاموشی فتنه است. (سیف، ۱۴۱۳)

افزون بر این در گفتمان سایسی بنی امیه، جماعت مفهوم سیاسی یافت. بنا بر باور آنان، ابوبکر با اجماع صحابه و از سوی اکثریت یاران پیامبر (ص) به‌عنوان خلیفه برگزیده شد. ازاین‌روی جماعت به مفهوم اکثریت هم معنی می‌شد (بغدادی، ۱۹۷۷) این عقیده ترویج شد که؛ امت محمد (ص) بر گمراهی اجتماع نمی‌کنند. (دولابی،۱۴۲۱؛ رشید رضا، بی تا) ازآن‌پس عنصر جماعت به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین کلیدواژه‌های گفتمان خط اندیشه‌ای هواخواه خلافت، در برابر تفرقه با ادعای نیاز به حفظ همبستگی مسلمانان تبلیغ شد. (ابن حنبل، ۱۴۲۱) در دوره بنی امیه، کلید واژهٔ دینی سیاسی؛ پیروی و همراهی با جماعت با استناد به واقعهٔ سقیفه به‌عنوان زمینهٔ سیاسی و ذکر شواهدی ازآیات قرآن و روایات نبوی، از جایگاهی رفیع برخوردار شد. طبق این آموزه هرکسی با مسلمان شدن در جماعت وارد می‌شود، ولی برای بازماندن در جماعت، او باید با پیشوا و فرمانروای مسلمانان در نماز و جهاد همراهی کند. (بغدادی، ۱۹۷۷) بر این بنیاد، فردی ممکن است مسلمان باشد ولی در جماعت نباشد، بایسته ایمان التزام به نهاد جماعت است.[۱] (ابن عبدربه ؛ السیوطی، ۱۴۲۶)

---

۱. در میراث مکتوب این مکتب فکری آمده است:

انس بن مالک از پیامبر خدا (ص) نقل کرده است، که:«امت من بر هفتادودو فرقه پراکنده می‌شوند،همگی در آتش‌اند، مگر یکی و آن «جماعت» است. (ابن ابی عاصم ۱۴۰۰،

آموزۀ جماعت در دوران امویان و پس از آن همچون بسیاری از مفاهیم اندیشه‌ای اعتقادی هواداران خلافت از بیانات و عملکردهای خلفای سه‌گانه نخستین و به‌ویژه معاویه سیراب شد.برای تأکید بیشتر بر مفهوم جماعت و طاعت، از خلیفه دوم نقل‌شده که گفته است: ای مردم عرب؛...اسلامی بدون جماعت وجود ندارد و جماعتی بدون حکمروایی و إمارت نیست و حکومتی بدون اطاعت وجود ندارد. (الدارمی، ۱۴۱۲) معاویه هم پس از نماز درمکه برای حاضران از زبان پیامبر (ص) این‌گونه نقل می کند که اهل کتاب بر هفتادودو فرقه شدند و امت اسلام هفتادوسه فرقه خواهند شد،همه فرقه‌ها به‌جز فرقۀ جماعت در آتش خواهند بود.[۱] (فسوی، ۱۳۹۳)

افزون بر این سال چهل‌ویک هجری که حسن بن علی (ع) و معاویه بر واگذاشتن نبرد سازش کردند، عام الجماعه نام‌گذاری شد (ابوزرعه دمشقی، ۱۴۱۷؛ ابن خلدون)

ابو حاتم رازی دربارۀ تأثیرپذیری مفهوم جماعت در خط فکری خلافت از فرمان‌روایی امویان می‌نویسد: ازآنجاکه اکثریت مردم در دوره معاویه و پس‌ازآن وی در دوره مروانیان خلافت امویان را پذیرفتند ،آن‌ها گفته‌اند کسی که با ما دشمنی کند وحدت را شکسته، با امت نا همدلی کرده و سنت را رها کرده است. (ابوحاتم رازی، ۲۰۱۵)

تحت تأثیر اندیشه سیاسی بنی امیه،این باور در میان هواداران خلافت گسترش یافت که پس از صحابه وظیفه پاسداری و نگاهداری از رسالت نبوی در درون آموزۀ جماعت نهاده شده است. (انصاری قمی، ۱۳۸۹) و ازاین‌پس این جماعت است که حامل رسالت نبوی هست و ازاین‌روی بیرون آمدن از آن برابر با برون‌رفت از اسلام و برپایی فتنه است.و«شق عصای مسلمانان[۱*۲] را در پی خواهد داشت. (الزجاج، ۱۴۰۸)

بر این شالوده هنگامی جماعت شکل گرفت؛ همه مردم جامعه می‌بایست بر پایه آن با شخصی که جامعه مسلمانان دربارۀ او اجماع کردند، بیعت کنند.از نظرگاه آنان پس از شکل گیری جماعت ، جامعه به دودسته تقسیم می‌شوند:

الف) بیعت‌کنندگان: اینان از درِ طاعت واردشده‌اند.

ب) کسانی که بیعت نکنند و بیعت شکنان: اینان بر جماعت خروج کرده‌اند و از طاعت سرپیچی کردند. بنابراین جامعه را دچار تفرقه کردند و باعث پدیدارشدن فتنه و از بین بردن وحدت و «جماعت» شدند و لذا لازم است با آنان برخورد شود.

اطاعت، جماعت و امنیت

از دیدگاه علمای طرفدار خلافت؛ فرد مسلمان با اعلان شهادتین، در جماعت مسلمین وارد می‌شود. ولی شرط برجا ماندن او در جماعت این است که شخص مسلمان در طاعت امام باشد و در نماز و جهاد با جماعت مسلمین امام جماعت فرمانروایی همراهی کند. (معمر، ۱۴۰۳) در غیر این صورت فرد به فتنه درمی‌افتد و به مرگ جاهلیت می‌میرد (پیشین، همانجا)چراکه برفراگوش دادن به فرمان‌ها و اطاعت از امیر و حاکم همچون اطاعت از خداوند و فرمان‌های الهی ، بیعت گرفته می شد. (پیشین) و از دین به اطاعت تعبیر می‌شد. (العُزیری، ۱۴۱۶) آن‌کس که از جماعت دوری گزیند و باعث خواری اِمارت و فرمانروایی شود، نزد خداوند جایگاهی ندارد. (الضیاء، ۱۴۳۷)

به دلیل پیشینۀ این باور داشت، خلفا و امیران فرمانروا بر ایلات در هنگام نیاز، با شتاب بر فراز منابرمی رفتند و مردم را به اطاعت و همراهی با جماعت فرامی‌خواندند. (جاحظ، ۱۳۳۲)

عبدالله بن عمر فرزند خلیفه دوم می‌گوید که رسول الله (ص) گفته است: که خداوند همیشه این امت را بر گمراهی گردهم نمی‌آورد و دست خداوند با جماعت است..... (پیشین)

ابوهریره هم می‌گوید پیامبر خدا گفته است که هرکس از جماعت بیرون شود و از آن دور شود،به مرگ جاهلیت مرده است. (پیشین)

۱. قَالَ: حَجَجْنَا مَعَ مُعَاوِيَةَ , فَلَمَّا قَدِمْنَا مَكَّةَ صَلَّيْنَا صَلَاةَ الظُّهْرِ بِمَكَّةَ , ثُمَّ قَامَ فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ افْتَرَقُوا عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً , وَإِنَّ هَذِهِ الْأُمَّةَ سَتَفْتَرِقُ ثَلَاثًا وَسَبْعِينَ مِلَّةً» , يَعْنِي الْأَهْوَاءَ , «كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً , وَهِيَ الْجَمَاعَةُ»

*منظور از شق عصای مسلمین اینگونه تعبیر شده است: «العصا: جماعة الإسلام، فمن خالفهم فقد شقّ عصا المسلمين» عصا کنایه از وحدت و جماعت اسلام ومسلمانان است وهرکسی با آن جماعت مخالفت کند، عصای وحدت مسلمین را پاره کرده وازبین برده است.ن. ک: کتاب العین: (۲/ ۱۹۷)

ابوبکر خلیفه نخست به اطاعت و همراهی با جماعت فرامی‌خواند و تأخیر در این امر را حرام می‌دانست. (الباقلانی، ۱۴۰۷) حتی علی بن ابیطالب (ع) در جایگاه دلیل‌آوری با نگرش به باورهای پذیرفته شده در آن زمان، معاویه را به لزوم اطاعت و همراهی با جماعت فرامی‌خواند. (ابن الجوزی، ۱۴۳۴) در به کار بستن این سیاست زیاد ابن ابیه در خطبه‌ای در بصره در زمان حکمروایی معاویه حق فرمانروایان مبنی بر اطاعت مردم از حاکمان گوشزد می‌کند ویاد آور می‌شود که فرمانروایان سیاست خود را با امداد و کمک الهی به‌پیش می‌برند. (جاحظ، ۱۴۲۳)

در اندیشه سیاسی هواداران خلافت وجود فرمانروا باعث صلاح دین و دنیا می‌شود؛ بنابراین در وجوب داشتن فرمانروا و لزوم اطاعت از وی تردیدی نیست (ابن رشد، ۱۴۰۸؛ غزالی، ۱۴۲۴). نخستین و برجسته‌ترین وظیفه‌ای که برای فرمانروا تعریف می‌شود، حفظ ثبات و امنیت جامعه اسلامی است (ماوردی، ۱۹۸۶) حفظ نظم برای جلوگیری از فتنه و آشوب و خونریزی مصلحت همیشگی است که هیچ دلیلی نمی‌تواند این مصلحت را از میان ببرد. (غزالی، ۱۲۹)

خلیفه برای پاسداری ثبات و امنیت، جامعهٔ مسلمانان افزون بر تشویق و پاداش به کسانی که با جماعت همراهی کردند، و از فرمانروا اطاعت می‌کنند، (بلاذری، ۴۸/۷) باید با جنبش‌های مخالف به هر وسیله ممکن برخورد جدی کند. (البسام،۱۴۲۳) زیرا از دید آنان پیامدهای منفی برآمده از امربه‌معروف و نهی از منکر و قیام و شورش در برابر فرمانروا به‌مراتب بیشتر از دست آوردهای مثبت آن است. (الفراء،۱۴۲۱) به این منظور خلیفه و فرمانروا می‌تواند همچون خلفای نخستین،برای پایداری فرمانروایی و برخورد با مخالفان از عنوان فراگیر مصالح مرسله[1] در احکام فقهی بهره ببرد. با بهره‌گیری از این اصل می‌توان حتی یک‌سوم مردمان را برای اصلاح و به راه کردن دوسوم دیگر، به قتل رساند. (پیشین)

با توجه به آنچه گفته شد، فتنه در ذیل دیباچه جماعت تعریف می‌شود. و گریز از فتنه‌ها بخشی از دین است. (بخاری، ۱۴۲۲) از این روی نه‌تنها قیام در برابر خلیفه و فرمانروا حرام است بلکه برای پرهیز از ایجاد تفرقه و پرهیز از افتادن به فتنه باید بر ظلم وجور حاکمان صبر کرد. (پیشین) چراکه فتنه هم پایه و همردیف شرک است. (السمعانی، ۱۴۱۸) و کشتن عاملان آن، روا دانسته شده است. (ابن حزم، بی‌تا؛ الجوزی، بی تا) به‌این‌ترتیب مقاومت در برابر فرمانروایان امری نامشروع انگاشته شده و به رسمیت شناخته نمی‌شود. در واقع وظیفه یک مسلمان در برابر فرمانروا در دو حالت تعریف می‌شود: نخست، فرمانروا جامعه اسلامی، جامعه را بر پایهٔ آیین اسلامی رهبری می‌کند. وظیفه مسلمانان اطاعت از فرمان‌های وی است. دوم، فرمانروا جامعه اسلام اهل فسق و تباه‌کاری است. بازهم وظیفه مسلمانان اطاعت از فرمانروا است افزون بر آن باید از قیام رویاروی وی نهی کند؛ زیرا قیام باعث از بین رفتن جماعت و فتنه می‌شود.

کارکرد گفتمان «فتنه» در مباحثات سیاسی ــ اعتقادی پیش از عاشورا

پیش از واقعهٔ کربلا، باور به ضرورت دوری و پرهیز از فتنه، از سوی هواداران خلافت و با استناد به سخنانی منسوب به پیامبر (ص)، در میان مسلمانان ترویج و تقویت شده بود. به این ترتیب، هراس از گرفتار شدن در فضای سهمگین و فرجام دهشتناکِ فتنه به یک نگرانی شایع بدل شده بود. در روزگار معاویه، این کلیدواژهٔ اعتقادی در توجیه دستگیری و اعدام حجر بن عدی و یارانش کارآمدی خود را نشان داد. پس از آن، با افزایش فعالیت‌های سیاسی حسین بن علی (ع) و تماس برخی پیروانش با ایشان، فرماندار مدینه در گزارش خود به معاویه برای بیان نگرانی‌اش از حسین (ع) از این کلیدواژه بهره گرفت. مروان بن حکم نوشت: *من از اینکه حسین محل توجه فتنه باشد، ایمن نیستم.* (ابن سعد، ۴۴۰/۱) معاویه نیز در نامه‌ای به حسین (ع)، او را از گرفتار کردن امت به فتنه برحذر داشت. (بلاذری، ۱۵۳/۳) حسین(ع) بر پایهٔ دیدگاه علی بن ابی‌طالب(ع) در پاسخ معاویه نوشت: *من فتنه‌ای بالاتر از تو و فرمانروایی تو بر این امت نمی‌شناسم.* (ابن سعد، ۴۴۰/۱)

پس از مرگ معاویه و مهاجرت حسین (ع) به مکه برای پرهیز از بیعت اجباری با یزید، شخصیت‌های گوناگون برای منصرف کردن آن حضرت از قیام، به همین کلیدواژه استناد کردند که بیانگر فراگیری آن در میان خواص جامعه بود. عبدالله

۱. در تعریف مصالح مرسله آمده است «آن مسائلی که برای حل آن‌ها در کتاب و سنت معتبر سخنی نیامده است» (ابن قدامهٔ الجماعیلی ،۱۴۲۳)

فرزند خلیفهٔ دوم که به فتنه‌شناس شهرت داشت در مسیر بازگشت از حج عمره با حسین (ع) دیدار کرد و با اشاره به پیامدهای فتنه در روزگار علی (ع) و حسن بن علی (ع)، ایشان را به همراهی با جماعت و دوری از تفرقه سفارش نمود. (ابن سعد، ۴۴۴/۱) از دیدگاه عبدالله بن عمر هرچه *مردم بر آن اتفاق کنند، بهتر است*، چرا که عدم همراهی با جماعت، پیامدی جز افتادن در گرداب فتنه ندارد. (الزجاج، ۲۱۴/۱) ابوسعید خدری، که از صحابهٔ پیامبر (ص) بود، نیز حسین (ع) را به اطاعت از «امام» وقت که یزید بود، فراخواند. (ابن سعد، ۴۴۴/۱؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵)

برخی دیگر از سرشناسان، گرچه مستقیماً اتهام فتنه‌انگیزی را به حسین (ع) وارد نکردند، اما مفاهیم وابسته به این پنداره را به ایشان یادآور شدند. عمرو بن سعید، فرماندار مکه، در نامه‌ای به حسین (ع)، او را از «برپایی تفرقه و دوگانگی» میان مسلمانان برحذر داشت. (طبری، ۳۸۸/۵) گرچه حسین (ع) جنبش خود را دعوتی به سوی خداوند و عمل صالح دانسته و تلاش داشت آنان را از برداشت نادرست فتنه آگاه کند (همان)، این باور در میان بزرگان و به تبع در اکثریت مردم، چنان رسوخ کرده بود که حتی عمره، دختر عبدالرحمن بن سعد و نوادهٔ پیامبر (ص)، حسین (ع) را به همراهی با جماعت فراخواند. (ابن سعد، ۴۴۶/۱) عبدالله بن عباس نیز در پاسخ به نامهٔ یزید، که از او خواسته بود به عنوان بزرگ خاندان بنی‌هاشم مانع پراکندگی امت به واسطهٔ حرکت حسین (ع) گردد، نوشت که از هیچ تلاشی برای خاموش کردن آتش فتنه فروگذار نخواهد کرد. (ابن سعد، ۴۵۰/۱؛ ابن منظور، ۲۴۵/۵) مأموران حکومت مکه نیز هنگام خروج کاروان حسین (ع) به سمت کوفه، چون توان ممانعت از حرکت را نداشتند، فریاد زدند: *ای حسین، آیا از خداوند پروا نداری که از جماعت خارج می‌شوی و میان این امت تفرقه می‌اندازی*. (طبری، ۳۸۵/۵)

بهره‌برداری امویان از مفهوم «فتنه» در عرصه میدانی کوفه و کربلا

در کوفه، کانون اصلی مخالفت با یزید، حربهٔ فتنه‌انگاری قیام علیه حکومت نیز به کار گرفته شد. با ورود مسلم بن عقیل، نمایندهٔ حسین(ع)، و گردهمایی شیعیان پیرامون او، نعمان بن بشیر، فرماندار کوفه، مردم را به اطاعت از یزید دعوت کرد و از آنان خواست از تفرقه و افتادن در فتنه پرهیز کنند. (طبری، ۳۵۵/۵؛ بلاذری، ۷۷/۲) با این حال، طرفداران بنی‌امیه این موضع را برای خاموش کردن فتنه ناکافی دانستند. (مجلسی، ۱۳۸۹)

پس از دستگیری و زندانی کردن هانی، شیخ قبیلهٔ مذحج، سواران این قبیله قصر کوفه را محاصره کردند، اما یکی از بزرگان قبیله برای پراکندن معترضان، آنان را به پرهیز از فتنه و خونریزی فراخواند که منجر به بازگشتشان شد. (دینوری، ۲۸۶) در ماجرای محاصرهٔ قصر عبیدالله بن زیاد، حجّار بن أبجر و شمر بن ذی‌الجوشن مردم را به تقوا و ترک فتنه و حفظ اتحاد امت دعوت کردند. (دینوری، ۲۸۷) عبیدالله بن زیاد نیز در سخنرانی خود پس از پراکندگی نیروهای مسلم، رعایت تقوای الهی را برابر با بیعت و اطاعت از حاکمان دانست و حرکت مسلم را عامل تشدید اختلاف معرفی کرد. (طبری، ۳۷۲/۵؛ ابن رجب، ۳۲۶/۱)

یاران مسلم، هنگام شب و در محاصرهٔ دارالحکومه، از شتاب فتنه بیمناک شدند و برخی پیشنهاد دادند که در خانه‌ها نشسته و کار را به خدا واگذارند. (ابن‌طاووس، بی‌تا) عبیدالله هنگام اعدام مسلم، او را *عاق، تفرقه‌انداز و بارورکنندهٔ فتنه* خطاب کرد. (ابن‌طاووس، همان) در مسیر کربلا، یکی از مأموران عبیدالله به حرّ بن یزید ریاحی دستور داد با امام حسین (ع) سختگیر باشد و در برابر اعتراض یاران امام، به لزوم وفای به عهد و اطاعت از فرمانروا استناد کرد. (طبری، ۴۰۸/۵؛ ابن حنبل، ۱۰۵/۹؛ ابن ماجه، ۱۴۳۰)

در روز عاشورا، عمرو بن حجاج خطاب به کوفیان گفت در کشتن کسی که از دین بیرون رفته و با امام [خلیفه] مخالفت کرده، تردید نکنند. (طبری، ۳۳۵/۵) شمر بن ذی‌الجوشن پس از کربلا خود را به سبب اطاعت از امیران و مشارکت در قتل فرزند پیامبر (ص) «شریف» دانست. (ابن حجر، ۱۳۹۰) در روایت بدایع‌نگار آمده است که یزید نیز در پاسخ به رأس الجالوت، اقدام ابن زیاد در کشتن حسین (ع) را خاموش کردن «آتش فتنه» معرفی کرد. (بدایع‌نگار، ۱۳۷۴) حتی انتظار داشت علی بن

حسین (ع) در خطبهٔ خود در دمشق، مردم را از وقوع فتنه در کربلا آگاه سازد، اما پس از سخنان امام، دچار بیم شد و دستور به قطع خطبه داد. (ابن اعثم کوفی، ۲۴۷/۵ـ۲۴۹)

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که گفتمان پرهیز از فتنه و لزوم همراهی با جماعت از سطح یک توصیهٔ اخلاقی در آموزه‌های دینی فراتر رفته و در سیاست دینی امویان به قالبی سازمان‌یافته برای کنترل سیاسی و اجتماعی بدل شده است. استناد به احادیث منسوب به پیامبر (ص) و بهره‌گیری از خاطرهٔ جمعی مسلمانان نسبت به رخدادهایی همچون قتل عثمان و جنگ‌های داخلی دوران علی بن ابی‌طالب (ع)، زمینهٔ بازتعریف فتنه را فراهم ساخت، به‌گونه‌ای که اعتراض به حکومت با انگیزهٔ احیای عدالت دینی به عنوان مصداق فتنه شناخته می‌شد و مشروعیت خود را از دست می‌داد.

نتایج تحلیل درستیِ فرضیهٔ تحقیق را تأیید می‌کند؛ بدین معنا که در دوران معاویه و یزید، این گفتمان با استفاده از شبکه‌های تبلیغی، منابر رسمی و توصیهٔ شخصیت‌های معتبر مذهبی، در افکار عمومی تثبیت شد و ترسی دینی ـ اجتماعی از برهم زدن وحدت امت ایجاد کرد. این شرایط سبب شد که پذیرش و اطاعت از حاکم اگر از راه غلبه به قدرت رسیده باشد—به‌عنوان وظیفه‌ای شرعی بازنمایی شود.

بررسی موردی قیام کربلا نشان می‌دهد که این قالب تبلیغی، نقش تعیین‌کننده‌ای در کاهش حمایت فعالانهٔ مردم و نخبگان از امام حسین (ع) داشت. نتیجهٔ این فرایند، ایجاد فضایی بود که در آن نظاره‌گری یا انفعال، جایگزین مقاومت در برابر بی‌عدالتی گردید و امکان سرکوب سریع قیام فراهم شد.

بر مبنای این یافته‌ها، می‌توان نتیجه گرفت که پیوند دو مؤلفهٔ پرهیز از فتنه و اطاعت از ولیّ امر به‌عنوان یک چارچوب اعتقادی ـ سیاسی، ابزاری مؤثر در مهندسی افکار و تثبیت مشروعیت حکومت بوده است. این پژوهش بر ضرورت بررسی میان‌رشته‌ای تاریخ و تحلیل گفتمان برای فهم کارکرد این‌گونه سازوکارهای مشروعیت‌بخشی تأکید دارد و پیشنهاد می‌کند این موضوع در دوره‌های تاریخی دیگر و با رویکرد تطبیقی مطالعه شود تا پایداری یا تحول‌پذیری آن روشن گردد.

ملاحظات اخلاقی

مشارکت نویسندگان

نویسندگان به نحو مساوی در نگارش مقاله همکاری داشتند.

تعارض منافع

بر اساس اظهارات نویسندگان، این مقاله تعارض منافعی ندارد.

حامی مالی

بنابر اظهارات نویسندگان این پژوهش هیچگونه حامی مالی ندارد.

سپاسگزاری

از تمامی مشارکت کنندگان در این پژوهش سپاسگزاری می شود.

منابع

ابوزرعهٔ الدمشقی، عبد الرحمن بن عمرو. (۱۴۱۷ ق). تاریخ أبی زرعهٔ الدمشقی. بیروت: دار الکتب العلمیهٔ.

ابن أبی عاصم، أبو بکر أحمد بن عمرو. (۱۴۰۰ ق). السنهٔ (محمد ناصر الدین الألبانی، محقق). بیروت: المکتب الإسلامی.

ابن أبی شیبهٔ، أبو بکر. (۱۴۰۹ ق). المصنف فی الأحادیث والآثار (کمال یوسف الحوت، محقق). الریاض: مکتبهٔ الرشد.

ابن اعثم الکوفی، أبو محمد أحمد. (۱۴۱۱ ق). الفتوح. بیروت: دار الأضواء.

ابن حجر العسقلانی، أحمد بن علی. (۱۳۷۹ ق). فتح الباری شرح صحیح البخاری. بیروت: دار المعرفهٔ.

ابن حزم الأندلسی، أبو محمد علی بن أحمد. (بی‌تا). المحلی بالآثار. بیروت: دار الفکر.

ابن حنبل، أحمد. (۱۴۲۱ ق). مسند الإمام أحمد بن حنبل (شعیب الأرنؤوط، عادل مرشد، و دیگران، محققان). بیروت: مؤسسهٔ الرسالهٔ.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. (۱۴۰۸ ق). دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوی الشأن الأکبر (تاریخ ابن خلدون) (خلیل شحادهٔ، محقق). بیروت: دار الفکر.

ابن خلکان، أحمد بن محمد. (۱۳۶۴ ش). وفیات الأعیان وأنباء أبناء الزمان (۸ جلد). قم: الشریف الرضی.

ابن رشد، محمد بن أحمد. (۱۴۰۸ ق). البیان والتحصیل والشرح والتوجیه والتعلیل لمسائل المستخرجهٔ (محمد حجی و دیگران، محققان؛ چاپ دوم). بیروت: دار الغرب الإسلامی.

ابن سعد، أبو عبدالله محمد. (۱۴۱۴ ق). الطبقات الکبری (متمم الصحابهٔ، الطبقهٔ الخامسهٔ) (محمد بن صامل السلمی، محقق). الطائف: مکتبهٔ الصدیق.

ابن عبد ربه، شهاب الدین أحمد. (۱۴۰۴ ق). العقد الفرید. بیروت: دار الکتب العلمیهٔ.

ابن عساکر، أبو القاسم علی بن الحسن. (۱۴۱۵ ق). تاریخ دمشق (عمرو بن غرامهٔ العمروی، محقق). دمشق: دار الفکر.

ابن قدامهٔ الجماعیلی، أبو محمد موفق الدین عبدالله. (۱۴۲۳ ق). روضهٔ الناظر فی أصول الفقه علی مذهب الإمام أحمد بن حنبل. بیروت: مؤسسهٔ الریان للطباعهٔ والنشر والتوزیع.

ابن کثیر، أبو الفداء عماد الدین إسماعیل. (۱۴۳۴ ق). البدایهٔ والنهایهٔ. بیروت: دار ابن کثیر.

ابن ماجه، محمد بن یزید القزوینی. (۱۴۳۰ ق). سنن ابن ماجه (شعیب الأرنؤوط و دیگران، محققان). بیروت: دار الرسالهٔ العالمیهٔ.

ابن منظور، جمال الدین أبو الفضل الأنصاری. (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.

ازهری، محمد بن أحمد. (۲۰۰۱ م). تهذیب اللغهٔ. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

انصاری قمی، حسن. (۱۳۸۹ ش). سنت اعتقادی جماعت در تفکر اهل سنت وجماعت. فصلنامه معارف، شماره ۵۰.

باقلانی، محمد بن الطیب. (۱۴۰۷ ق). تمهید الأوائل فی تلخیص الدلائل (عماد الدین أحمد حیدر، محقق). بیروت: مؤسسهٔ الکتب الثقافیهٔ.

بخاری، أبو عبد الله محمد بن إسماعیل. (۱۴۲۲ ق). صحیح البخاری (جماعهٔ من العلماء، محققان). بیروت: دار طوق النجاهٔ.

بستانی، فواد افرام. (۱۳۷۵ ش). فرهنگ ابجدی. تهران: اسلامی.

بغدادی، عبد القاهر بن طاهر. (۱۹۷۷ م). الفرق بین الفرق وبیان الفرقهٔ الناجیهٔ. بیروت: دار الآفاق الجدیدهٔ.

بلاذری، أحمد بن یحیی. (۱۴۱۷ ق). جمل من أنساب الأشراف (سهیل زکار وریاض زرکلی، محققان). بیروت: دار الفکر.

ثعلبی، عبد الوهاب بن علی بن نصر. (۱۴۵۳ ق). المعونهٔ علی مذهب عالم المدینهٔ (حمیش عبد الحق، محقق). مکهٔ المکرمهٔ: المکتبهٔ التجاریهٔ مصطفی أحمد الباز.

جاحظ، عمرو بن بحر. (۱۳۳۲ ق). التاج فی أخلاق الملوک (أحمد زکی باشا، محقق). قاهرة: المطبعة الأمیریة.

جاحظ، عمرو بن بحر. (۱۴۲۳ ق). البیان والتبیین. بیروت: دار ومکتبة الهلال.

جاحظ، عمرو بن بحر. (۲۰۰۴ م). الرسائل السیاسیة. بیروت: دار ومکتبة الهلال.

دارمی، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن. (۱۴۱۲ ق). سنن الدارمی (حسین سلیم أسد الدارانی، محقق). الریاض: دار المغنی للنشر والتوزیع.

دینوری، أبو حنیفة أحمد بن داود. (۱۳۷۱ ش). اخبار الطوال (محمود مهدوی دامغانی، مترجم). تهران: نشر نی.

رشید رضا، محمد. (بی‌تا). الخلافة. قاهرة: الزهراء للإعلام العربی.

زجاج، إبراهیم بن السری بن سهل. (۱۴۰۸ ق). معانی القرآن وإعرابه (عبد الجلیل عبده شلبی، محقق). بیروت: عالم الکتب.

سمعانی، أبو المظفر منصور بن محمد. (۱۴۱۸ ق). تفسیر القرآن (یاسر بن إبراهیم وغنیم بن عباس بن غنیم، محققان). الریاض: دار الوطن.

سیوطی، جلال الدین. (۱۴۲۶ ق). الجامع الکبیر (مختار إبراهیم الهائج، عبد الحمید محمد ندا، حسن عیسی عبد الظاهر، محققان). قاهرة: الأزهر الشریف.

شمس الدین الکرمانی، محمد بن یوسف. (۱۴۰۱ ق). الکواکب الدراری فی شرح صحیح البخاری. بیروت: إحیاء التراث العربی.

شهیدی، جعفر. (۱۳۸۰ ش). قیام حسین (علیه السلام). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

صفری فروشانی، نعمت الله. (۱۳۷۵ ش). مردم شناسی کوفه. فصلنامه علمی مشکوة، شماره ۵۳.

طبرانی، أبو القاسم سلیمان بن أحمد. (بی‌تا). المعجم الکبیر (حمدی بن عبدالمجید السلفی، محقق). قاهرة: مکتبة ابن تیمیة.

طبری، أبو جعفر محمد بن جریر. (۱۳۸۷ ق). تاریخ الأمم والملوک (محمد أبو الفضل إبراهیم، محقق). بیروت: دار التراث.

طبری، عماد الدین حسن بن علی. (۱۳۷۹ ش). مناقب الطاهرین. تهران: سازمان چاپ وانتشارات.

طیالسی، أبو داود سلیمان بن داود. (۱۴۱۹ ق). مسند أبی داود الطیالسی (محمد بن عبد المحسن الترکی، محقق). مصر: دار هجر.

عزیزی، محمد بن عزیز. (۱۴۱۶ ق). غریب القرآن المسمی بنزهة القلوب (محمد أدیب عبد الواحد جمران، محقق). دمشق: دار قتیبة.

غزالی، أبو حامد محمد بن محمد. (۱۴۲۴ ق). الاقتصاد فی الاعتقاد. بیروت: دار الکتب العلمیة.

فسوی، أبو یوسف یعقوب بن سفیان. (۱۳۹۳ ق). المعرفة والتاریخ. بغداد: مطبعة الإرشاد.

ماوردی، أبو الحسن علی بن محمد. (۱۹۸۶ م). أدب الدنیا والدین. بیروت: دار مکتبة الحیاة.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۳۸۹ ش). محن الأبرار. تهران: آرام دل.

مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۷۰ ش). مروج الذهب (جلد ۲؛ ابوالقاسم پاینده، مترجم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

موسوی، سید محمد. (۱۳۹۴ ش). فتنه در گفتمان اسلامی. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).

هدایت پناه، محمدرضا. (۱۳۸۱ ش). بازتاب تفکر عثمانی در حادثه کربلا. فصلنامه حوزه و دانشگاه، شماره ۳۳.

هشام أحمد عوض جعفر. (۱۳۷۷ ش). مصلحت شرعی و حاکمیت سیاسی درآمدی بر جایگاه و نقش مفهوم مصلحت در حکومت اسلامی (اصغر افتخاری، مترجم). مجله حکومت اسلامی، شماره ۹.

یعقوبی، أحمد بن إسحاق. (۱۴۲۹ ق). تاریخ الیعقوبی. قم: دار الزهراء.

References

Abu Zurah al-Dimashqi, A. R. b. A. (1996). Tarikh Abi Zurah al-Dimashqi. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Azhari, M. b. A. (2001). Tahdhib al-lughah. Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

Al-Baghdadi, A. Q. b. T. (1977). Al-farq bayn al-firaq wabayan al-firqah al-najiyah. Dar al-Afaq al-Jadidah.

Al-Baqillani, M. b. T. (1987). Tamhid al-awail fi talkhis al-dalail (I. al-D. A. Haydar, Ed.). Muassasat al-Kutub al-Thaqafiyyah.

Al-Baladhuri, A. b. Y. (1996). Jumal min ansab al-ashraf (S. Zakkar & R. Zirikli, Eds.). Dar al-Fikr.

Al-Bukhari, A. A. M. b. I. (2001). Sahih al-Bukhari (A group of scholars, Eds.). Dar Tawq al-Najah.

Al-Bustani, F. A. (1996). Farhang-e abjadi. Eslami.

Al-Darimi, A. M. A. b. A. R. (1991). Sunan al-Darimi (H. S. A. al-Darani, Ed.). Dar al-Mughni.

Al-Dinawari, A. H. A. b. D. (1992). Akhbar al-tiwal (M. Mahdavi Damghani, Trans.). Nashre Ney.

Al-Ghazali, A. H. M. b. M. (2003). Al-iqtisad fi al-itiqad. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Jahiz, A. b. B. (1914). Al-taj fi akhlaq al-muluk (A. Z. Basha, Ed.). Al-Matbaah al-Amiriyyah.

Al-Jahiz, A. b. B. (2002). Al-bayan wa-al-tabyin. Dar wa-Maktabat al-Hilal.

Al-Jahiz, A. b. B. (2004). Al-rasail al-siyasiyyah. Dar wa-Maktabat al-Hilal.

Al-Mawardi, A. H. A. b. M. (1986). Adab al-dunya waal-din. Dar Maktabat al-Hayah.

Al-Masudi, A. b. H. (1991). Muruj al-dhahab (Vol. 2; A. Payandeh, Trans.). Ilmi va Farhangi.

Al-Samani, A. M. M. b. M. (1997). Tafsir al-Quran (Y. b. Ibrahim & G. b. A. b. Ghunaym, Eds.). Dar al-Watan.

Al-Suyuti, J. D. (2005). Al-jami al-kabir (M. I. al-Haij, A. H. M. Nada, & H. I. A. al-Zahir, Eds.). Al-Azhar al-Sharif.

Al-Tabarani, A. Q. S. b. A. (n.d.). Al-mujam al-kabir (H. b. A. al-Salafi, Ed.). Maktabat Ibn Taymiyyah.

Al-Tabari, A. J. M. b. J. (1967). Tarikh al-umam waal-muluk (M. A. F. Ibrahim, Ed.). Dar al-Turath.

Al-Tabari, I. D. H. b. A. (2000). Manaqib al-tahirin. Sazmane Chap va Entesharat.

Al-Tayalisi, A. D. S. b. D. (1998). Musnad Abi Dawud al-Tayalisi (M. b. A. M. al-Turki, Ed.). Dar Hajar.

Al-Thalabi, A. W. b. A. b. N. (2032). Al-maunah ala madhhab alim al-Madinah (H. A. al-Haqq, Ed.). Al-Maktabah al-Tijariyyah Mustafa Ahmad al-Baz.

Al-Azizi, M. b. A. (1995). Gharib al-Quran al-musamma bi-nuzhat al-qulub (M. A. A. W. Jamran, Ed.). Dar Qutaybah.

Al-Fasawi, A. Y. Y. b. S. (1973). Al-marifah waal tarikh. Matbaat al-Irshad.

Al-Yaqubi, A. b. I. (2008). Tarikh al-Yaqubi. Dar al-Zahra.

Al-Zajjaj, I. b. S. b. S. (1988). Maani al-Quran wairabuhu (A. J. A. Shalabi, Ed.). Alam al-Kutub.

Ansari Qomi, H. (2010). Sonnate eteqadiye jamaat dar tafakkore ahle sonnat va jamaat. *Faslnamehye Maaref*, 50.

Hedayatpanah, M. R. (2002). Baztabe tafakkore Othmani dar hadesehye Karbala. *Faslnamehye Howzeh va Daneshgah*, 33.

Ibn Abi Asim, A. B. A. b. A. (1980). Al-sunnah (M. N. al-D. al-Albani, Ed.). Al-Maktab al-Islami.

Ibn Abi Shaybah, A. B. (1988). Al-musannaf fi al-ahadith waal-athar (K. Y. al-Hut, Ed.). Maktabat al-Rushd.

Ibn Atham al-Kufi, A. M. A. (1990). Al-futuh. Dar al-Adwa.

Ibn Hajar al-Asqalani, A. b. A. (1960). Fath al-Bari sharh Sahih al-Bukhari. Dar al-Marifah.

Ibn Hazm al-Andalusi, A. M. A. b. A. (n.d.). Al-muhalla bi al-athar. Dar al-Fikr.

Ibn Hanbal, A. (2001). Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal (S. al-Arnaut, A. Murshid, et al., Eds.). Muassasat al-Risalah.

Ibn Khaldun, A. R. b. M. (1988). Diwan al-mubtada waal-khabar fi tarikh al-Arab wa-al-Barbar waman asarahum min dhawi al-shan al-akbar (Tarikh Ibn Khaldun) (K. Shahadah, Ed.). Dar al-Fikr.

Ibn Khallikan, A. b. M. (1985). Wafayat al-ayan waanba abna al-zaman (8 vols.). Al-Sharif al-Radi.

Ibn Rushd, M. b. A. (1988). Al-bayan waal tahsil waal-sharh waal tawjih waal talil limasail al-mustakhrajah (M. Hajji et al., Eds.; 2nd ed.). Dar al-Gharb al-Islami.

Ibn Sad, A. A. M. (1993). Al-tabaqat al-kubra (mutammim al-sahabah, al-tabaqah al-khamisah) (M. b. S. al-Salami, Ed.). Maktabat al-Siddiq.

Ibn Abd Rabbih, S. D. A. (1984). Al-iqd al-farid. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Ibn Asakir, A. Q. A. b. H. (1995). Tarikh Dimashq (A. b. G. al-Amrawi, Ed.). Dar al-Fikr.

Ibn Qudamah al-Jamaili, A. M. M. D. A. (2002). Rawdat al-nazir fi usul al-fiqh ala madhhab al-Imam Ahmad ibn Hanbal. Muassasat al-Rayyan.

Ibn Kathir, A. F. I. I. (2013). Al-bidayah waal nihayah. Dar Ibn Kathir.

Ibn Majah, M. b. Y. Q. (2009). Sunan Ibn Majah (S. al-Arnaut et al., Eds.). Dar al-Risalah al-Alamiyyah.

Ibn Manzur, J. D. A. F. A. (1993). Lisan al-Arab. Dar Sadir.

Jafar, H. A. A. (1998). Maslahate shari va hakemiyat-e siyasi: Daramadi bar jaygah va naqshe mafhume maslahat dar hokumate eslami (A. Eftekhari, Trans.). *Majallehye Hokumate Eslami*, 9.

Majlisi, M. B. b. M. T. (2010). Mihan al-abrar. Arame Del.

Mousavi, S. M. (2015). Fetneh dar goftemane eslami. Entesharate Daneshgahe Emam Sadeq (A).

Rashid Rida, M. (n.d.). Al-khilafah. Al-Zahra lil-Ilam al-Arabi.

Safari Forushani, N. (1996). Mardomshenasiye Kufeh. *Faslnamehye Elmiye Meshkat*, 53.

Shahidi, J. (2001). Qiyame Hoseyn (alayhi al-salam). Daftare Nashre Farhange Eslami.

Shams al-Din al-Kirmani, M. b. Y. (1981). Al-kawakib al-darari fi sharh Sahih al-Bukhari. Ihya al-Turath al-Arabi.