

## رویکرد علمای شیعه به شعائر و آداب عامه پسند

شعائر رویه بیرونی دین است و در جامعه نقشی اغلب مهمتر از اصول و عقاید که درونمایه ادیان اند، بازی می کند. شعائر شامل رفتارهای آیین مند انسانهاست که اغلب توأم با حرکات بدنی بوده و از اندیشه ارتباط با عالم ملکوت مایه می گیرند.<sup>۱</sup> این رفتارها به دیانت تجسم خارجی می بخشند و برای دینداران یک هویت مشخص و مهمتر، احساس همبستگی و همدلی فراهم می سازند. اسلام از نظر شعائر و آداب یکی از غنی ترین ادیان، چه بسا غنی ترین آنان است. نماز و روزه و حج برجسته ترین شعائر اسلام اند. نماز چه به صورت فردی و چه به صورت جماعت جلوه بیرونی «ذکر و یادآوری» همراه با خشوع بدنی است. روزه اضافه بر ذکر خدا یک پرهیز جسمانی به منظور تجربه درونی پیشنهاد می کند که بخش پرهیز آن فردی است، ولی شکستن (افطار) آن و نماز تراویح پس از آن نوعاً جمعی است. حج ذکر خدا و خشوع بدنی را با طواف جمعی و ادای احترام به کعبه و گام زدن در جایگاه خاص و سنگ انداختن به سوی هدف مطرود می آمیزد. برخلاف نماز و روزه که از بدو اسلام شناخته شده و مورد عمل بودند، حج در سال ششم هجرت رنگ اسلامی به خود گرفت و یکتا پرستان حرمت سنگ مقدس را پذیرفتند.<sup>۲</sup>

شیعه اضافه بر آداب پیش گفته، مراسم دیگری را برایمان ابتدا روایت کرد سپس از دوره صفوی به بعد آنها را نهادینه ساخت. این مراسم عبارتند از زیارت آرامگاههای ائمه معصوم، یادآوری تاریخ درگذشت آنان و عزاداری در دهه اول محرم و ۲۰ صفر و شبهای

احیاء ماه رمضان. همهٔ این مراسم به نحوی ریشه در واقعهٔ «عاشورای حسینی» و یادآوری آن دارند. قیام امام حسین (سال ۶۱ هجری) - نه برای به دست گرفتن قدرت سیاسی بلکه برای اصلاح و تحکیم دین جدش - چنان حقانیتی یافت که یادآوری آن منشأ یک رشته شعائر و مراسم تازه در میان شیعیان شد. این یادآوری نخستین بار توسط پشیمان شدگان از اهل کوفه در سال ۶۲ هجری صورت گرفت، و در سال بعد منجر به جنبش توأبین و لشکرکشی آنان از کوفه به سوی شام گردید. استاد محمود ایوب حدس می زند که شیوهٔ نیایش توأم با یادآوری امام سجاد علی بن حسین نیز در مایه دادن به این مراسم که بعداً شعائر شدند، مؤثر بوده است.<sup>۳</sup> این امر را، به هر حال، باید محدود به دعا و نیایش دانست، چون احادیث مربوط به نهی نوحه و زاری بر مردگان - که در برخی از آنان خود امام سجاد در سلسلهٔ راویان قرار دارد - بیش از حدی ست که بتوان امام را بی توجه به روش کار پیامبر شمرد.<sup>۴</sup>

گفتنی ست که در اسلام مراسم و شعائر باید مستقیماً و بی واسطه یادآور اقتدار پروردگار عالم و یگانگی او باشند. در این کار واسطه، شفیع و امام جایی در قرآن و سنت پیامبر ندارند. قرآن می گوید: «مساجد برای خداوند است و همراه با نام خدا کسی را نخوانید» (سوره الجن، ۱۸). پیامبر اسلام گفت: «بر روی قبرها منشینید و به سوی آنها نماز مخوانید».<sup>۵</sup> پس از شعائر شدن حج (سوره بقره، ۱۵۸) و تجویز بوسه زدن بر سنگ، روح رابطهٔ مستقیم فرد مؤمن با پروردگار همچنان باقی ماند. منتها حج زمینه ساز گردهمایی عظیم مسلمین و نیایش جمعی آنان گردید. به طوری که خواهیم دید شیعیان نیز با برپا کردن بقعه و بارگاه برای ائمه و رسم و روا کردن زیارت، زمینهٔ جذب و گردهمایی مؤمنان را فراهم کردند؛ با این تفاوت که برای ائمه جایگاه شفیع و واسطه را نیز قائل شدند؛ و همین امر یکی از موارد اختلاف بین شیعیان و سنیان بر سر مفهوم زیارت شد.<sup>۶</sup>

غیر از زیارت، نسبت به روا بودن گریه و زاری نیز بین احادیث شیعه و سنی تفاوت چشمگیری وجود دارد. تقریباً در همهٔ منابع حدیثی معتبر اهل سنت گریه، از زبان پیامبر، موجب افزایش عذاب متوفی قلم رفته است.<sup>۷</sup> حدیث زباندار دیگر این است که «آرامگاه مرا محل جشن و صلوات قرار مدهید؛ از هر کجا که هستید صلوات بفرستید به من می رسد».<sup>۸</sup> روشن است علت نکوهش پیامبر از زار زندگان، ترک آیین مرده پرستی و ترویج یکتا پرستی بوده است. اما شیعه گریستن بر مردگان را به منزلهٔ سلام فرستادن بر آنان - که جائز است - می گیرد و فقط صیحه زدن را از زبان حضرت امام جعفر صادق منع می کند.<sup>۹</sup> به طوری که در منابع متأخر شیعه خواهیم دید گریه و زاری برای یادآوری مصائب

ائمه نه فقط جائز بلکه دارای بیشترین ثواب شمرده می شود.

جوینبال (Juynboll) خاورشناس معاصر در کتاب *Muslim Traditions* پس از آزمودن سلسله اسناد احادیث حاوی «نیاچه و نوحه» به این نتیجه می رسد که این دو واژه در زبان محدثان مکه و مدینه به کار نرفته و محدثانی که به عراق و ایران سفر کرده بودند آن را استعمال کرده اند. از این رو با این که مسأله منع گریه و زاری از بدو اسلام مطرح بوده، منشأ واژگان نوحه و نیاچه را باید در عراق (ای بسا در واژه فارسی «نوا») پیدا کرد.<sup>۱۱</sup> احسان یارشاطر در نگاهی به ریشه های تعزیه در خراسان، رسوم کهن یادگار زریران و یادآوری «خون سیاوش» را مطرح می سازد که هر دو از دوره پارتیان در حافظه تاریخی ایرانیان به یادگار مانده اند.<sup>۱۲</sup> این تحقیقات تاریخی به جای خود، مسلم است که در میان اعراب پیش از اسلام نیز آیین گریستن بر مردگان (که جوینبال ۱۳ واژه برای آن مثل بکاء، رنانه و ندبه غیر از نوحه ذکر می کند) مرسوم بوده است و پیامبر اسلام به علت تعظیم و بزرگداشتی که در این مراسم برای مردگان به کار می رفت با اصول توحید - یگانه کردن قدرت و عظمت در پروردگار عالم منافات داشت، آن را حرام و مطرود فرمود. این دیدگاه نسبت به مراسم حج و بوسه زدن بر احجار نیز وجود داشت. اما از سال ششم هجری که نگرش توحید قدرت در خدای تعالی در فکر مسلمین جای گرفت و احتمال اندیشه «شُرک» در برگزاری مراسم معمولی کاهش یافت، روی آوردن به نیروهای نهفته در شعائر و آداب در میان مسلمین قوت گرفت. روایات شیعه که منع نوحه را به منع صیحه کاهش می دهد ریشه در این فرآیند فکری دارند.

پس از روی کار آمدن عباسیان زیارت آرامگاههای حضرت امیر و امام حسین رونق بیشتری گرفت. اما در سال ۲۳۶ هجری متوکل خلیفه عباسی زیارت قبور ائمه را نخست ممنوع و آن گاه مقابر کربلا و کوفه را خراب کرد و به جای آنها سبزه و گیاه کاشت. طولی نکشید که شیعیان آنها را باز ساختند. به موازات ساختن بقعه و بارگاه، مرثیه خوانی یعنی گفتار در ثناء بزرگان دین و همچنین بیان سرگذشت قتل آنان یعنی مقتل خوانی و سپس «مقاتل نویسی» رواج یافت و نویسندگان این رساله ها لزوماً شیعه نبوده اند، بلکه دوستان سرگذشت بزرگان دین بوده اند. گاه در نوشته های خود می گفتند که یادآوری امام حسین (مثلاً) موجب محشور شدن با او در بهشت می شود.<sup>۱۳</sup> طبیعتاً همزمان با این روند چند صنف از مشاغل مربوط به این کار یعنی قُراء (گویندگان)، قُصاص (قصه خوانان) و مُذکرین (یادآوران) پدیدار شدند.<sup>۱۴</sup> از قرن چهارم به بعد که فرقه بندی شیعه و سنی شکل نمایی به خود گرفت، این دسته به نام مناقب خوانان (برای شیعیان) و فضائل

گویان (برای سنیان) ظاهر شدند.<sup>۱۴</sup> در ازمنه بعد در شهرهای ایران غراء خون، مدآح، خواص گو، نوحه خون و سرانجام روضه خون به اقتضای نوع اجرای کارشان به این عناوین افزوده می شوند.<sup>۱۵</sup>

### زمینه های رویکرد فقهای شیعه به شعائر و آداب

از میان آثار فقهی علمای شیعه ما کتاب فروع الکافی شیخ کلینی را در دست داریم که «ابواب الزیارات» را به دنبال «کتاب الحج» می آورد. در این جا ذکری از منع اولیة زیارت توسط پیامبر نمی بینیم؛ بلکه کلینی از قول حضرت امام جعفر صادق می گوید که «در این کار باکی نیست».<sup>۱۶</sup> مضافاً کلینی فصولی را صرف سوگواری (باب التعزی) می کند و از ثواب تعزیه (به معنای عزاداری) سخن می گوید و در پایان از زبان ائمه زیارتنامه های ویژه ای برای آنان آورده می شود.<sup>۱۷</sup> پس از کلینی، ابن بابویه صدوق (م. ۳۸۱ هـ) در آخر فصل حج از ثواب زیارت قبر پیامبر و جواز زیارت قبور ائمه و فضل تربت صحرای کربلا سخن می گوید.<sup>۱۸</sup>

از اواخر قرن چهارم هجری روش اصولیگری در فقه شیعه برتری نمایانی بر اخباریگری یافت. این روش به جای دسته بندی و نقل مستقیم روایات ائمه، برداشت فقیه را از ماحصل آن روایات ذکر می کرد؛ و این برداشت همراه با استنباط و استدلال محدودی بود که علم نویناد اصول فقه پیشنهاد می کرد. در زمینه ولایت ائمه نیز اصولیان با کمک گرفتن از علم کلام (به ویژه آراء معتزله) مبانی استدلالی برای جایگاه ائمه ساختند و زیاده رویهای بی رویه اخباریان را لگام زدند. با این همه اصولگرایان این عصر در زمینه آداب و مراسم زیارت و عزاداری چیزی کوتاه نیامدند. شیخ مفید (م. ۴۱۳ هـ) که در واقع بنیانگذار این روش در تشیع است، در کتاب المقنعه که نخستین کتاب فقه استدلالی (به معنای مذکور در فوق) شیعه به شمار می رود - چند فصلی را به انساب و زیارت قبور ائمه اختصاص داده است.<sup>۱۹</sup> البته بدون آن که سخنی از وجوب این زیارات به میان آورد. بحث درباره زیارت را یکی از شاگردان شیخ کلینی به نام جعفر بن محمد بن قولویه (م. ۳۶۸ هـ) با نوشتن کامل الزیارات دامنه بیشتری بخشید. این کامل الزیارات به طوری که خواهیم دید الهام بخش محمد باقر مجلسی (م. ۱۱۱۱ هـ) در نوشتن «باب المزار» می شود.

رویکرد علمای اصولی در اواخر قرن چهارم و قرن پنجم به زیارت و عزاداری بدون توجه به اوضاع اجتماعی آن نبوده است. می دانیم که از سال ۳۳۴ هجری امیران دیلمی قدرت سیاسی را در بغداد به دست گرفته بودند. این امیران از آغاز گرایش آشکار به تشیع داشتند. به هر صورت، ۱۸ سال پس از آغاز حکومت در بغداد، معزالدوله دیلمی در محرم

۳۵۲ هـ دستور داد که دکاکین بازار را ببندند و عزاداری عمومی به مناسبت سالگرد واقعه عاشورا برپا کنند.<sup>۲۰</sup> معز الدوله هر چند با علمای شیعه در ارتباط بود، اما به نظر نمی‌رسد که این کار را زیر نفوذ علما کرده باشد؛ بلکه ارتباط وی با شیعه عامه گرا یعنی همان غرا خوانان و قصه گویان بیشتر به چشم می‌خورد. مضافاً نیمه قرن چهارم همزمان با تسلط فاطمیان بر مصر است. به نظر می‌رسد که خبر فتوحات فاطمیان شیعه گرا در مصر در جرأت بخشیدن به دیلمیان بغداد مؤثر بوده است. شیخ مفید و شاگردانش که شاهد عزاداری روز عاشورا و زیارت رفتن شاهان دیلمی به نجف و کربلا بودند، مسلماً از توجه حکومت و اقلیت شیعه به مراسم عامه پسند تأثیر پذیرفتند و طبعاً به توجیه بیشتر آن در کتب فقهی همت گماشتند.

شایان توجه است که طبق نوشته ابن الجوزی سنن بغداد در برابر مراسم عید غدیر شیعیان ۲۶ ذوالحجه روز پناه گرفتن پیامبر اکرم و ابوبکر در غار ثور را جشن گرفتند.<sup>۲۱</sup> اما نتوانستند از احادیث نهی زاری پیامبر بگذرند و مناسکی معادل مراسم محرم را بنیان گذارند. طبق نوشته ابن کثیر در سال ۳۷۱ بر خورد شیعیان و سنن بر سر اجرای مراسم عید غدیر و عاشورا چند صد کشته و زخمی به جای گذاشت و در سالهای ۳۸۲ و ۳۹۲ هجری برگزاری هر گونه مراسم از سوی حکومت دیلمی ممنوع شد؛ اما در سال ۴۰۲ هجری مراسم عاشورا دوباره از سر گرفته شد و آزاد گردید.<sup>۲۲</sup>

پس از روی کار آمدن سلجوقیان حنفی مذهب در بغداد (۴۴۶ هـ) مراسم عزاداری عاشورا به حالت سوگواری خصوصی بین شیعیان برگشت؛ ولی بازدید از مزار ائمه و احیاناً تعمیر آن ادامه یافت. عبدالجلیل قزوینی می‌نویسد که برگزاری سوگواری محرم در برخی از شهرهای ایران و عراق منحصر به شیعیان نبوده بلکه حنفیان نیز در آن شرکت می‌کرده‌اند. وصف عزاداری از زبان طرف سنی نویسنده کتاب این است:

این طائفه روز عاشوراء اظهار جزع و فرج کنند و رسم تعزیت را اقامت کنند و مصیبت شهداء کربلا تازه گردانند و بر سر منبرها قصه گویند و علماء سر برهنه کنند و عوام جامه چاک زنند و زنان روی خود خراشند و مویه کنند.<sup>۲۳</sup>

نویسنده جای دیگر گوید:

خواجه بومنصور ماشاده به اصفهان که در مذهب اهل سنت به عهد خود مقتدا بوده است، هر سال این روز تعزیت داشته است به آشوب و نوحه و غریو و ولوله بر علی و حسن و حسین علیهم السلام آفرین کرده، و بر یزید و عبیدالله در اصفهان لعنت آشکارا کرده...<sup>۲۴</sup>

این اوصاف عزاداری در نیمه قرن ششم است که در آن نشانی از دسته گردانی

نمی بینیم، با این که کار اغلب جنبه همگانی به خود می گرفت. در مورد زیارت، از جمله بازدید کنندگان مشاهد ائمه نامهای ملکشاه سلجوقی و خلیفه الظاهر (م ۶۲۳ هـ.) را به روشنی در منابع می بینیم. هندو شاه نخبوانی نویسنده قرن نهم هجری شکی باقی نمی گذارد که مزار کاظمین بارها توسط خلفای عباسی و وزیران آنها بازدید شده است. وی می نویسد:

در ایام ظاهر قبه های امام موسی و امام الجواد سوخت. ظاهر چون بشنید به غایت متزعج شد. هم در ساعت به مشهد رفت و بفرمود تا هم در روز به عمارت بهتر از آن که اول بود مشغول شدند. می خواست که آن را از وجه حلال سازد. جزیه یهود و نصاری را از آن وجه نهاد... شیعه سوختن آن قبه را به ظاهر نسبت می کردند و این اصلی نداشت.<sup>۲۵</sup>

همو در جای دیگر می نویسد:

[مؤید الدین قمی - وزیر خلیفه عباسی] به مشهد کاظم بیمارستانی ساخت و ادویه و اشربه و معاین مرتب گردانید و بر اهل مشهد وقف کرد. و هم آن جا مکتبی و دارالقرآنی بنا فرمود جهت ایاتم علویان مشهد تا خط و قرآن بیاموزند. بر این ابواب البر چندان ملک وقف کرد که به شروط او وفا نماید. تاکنون این میراث برقرار است.<sup>۲۶</sup>

اینک می رسیم به عصر صفوی که موضوع اصلی این مقاله است؛ و عصری است که نه فقط تشیع دوازده امامی در میان ایرانیان رسمیت یافت، بلکه مراسم عزاداری و زیارت مزارات نیز به عنوان شاعر مذهب نهادینه شدند، و سرانجام با به راه انداختن مجالس تعزیه سوگواری را ایرانیان به مرز هنرهای نمایشی رسانیدند. اما پیش از آغاز مطلب در این زمینه باید نگاهی بیندازیم به چگونگی رشد شاعر و آداب نزد صوفیه و همچنین شیوه تندگرایی و غلیان قزلباشیان که حکومت صفوی را روی کار آوردند. آن گاه اخباریگری جدید را که زمینه ساز رویکرد به آداب عامه پسند شد، باز می آزمایشیم.

تصوف خواه با شیوه های کناره گیری از دنیا (نُسک)، و خواه با اندیشه نزدیکی به خدا (ولایت) و سپس فلسفه عشق عالم ساز او آغاز شده باشد. شاعر و آداب عنصر اصلی کار صوفیان بوده است. این امر از همان جامه «صوف» و گوشه «زاویه» و بعداً رباط و صومعه و خانقاه آشکار می شود تا برسیم به آداب «چله نشینی» و «ذکر جلی» و «خروش» و سرانجام آیین «پیر - مریدی» و «کمر بستگی». چنین به نظر می رسد که در چند دوره بین قرن پنجم تا یازدهم هجری عرفا و صوفیه نه فقط در دیانت و اخلاق و فلسفه بلکه در شاعر و آداب و آن گاه در شعر و بیان ادبی و گاهی در تحزب و ایجاد تشکیلات اجتماعی بر علمای رسمی پیشی گرفته باشند. به طوری که در عصری که صوفیه به قدرت

رسید، رهبران‌شان نمی‌توانستند «مرشد کامل» نباشند. با این همه در مرحله نهادین کردن دستاوردهای خود نیروهای صوفیه به علت سیال بودن طبیعت اندیشه‌شان نتوانستند از عوامل ثبات اجتماعی به شمار آیند؛ بلکه بیشتر در مقوله‌های تفنن، هنر و شعر و بیان باقی ماندند. تقریباً کلیه خاندان‌هایی که با کمک گرایشهای صوفیانه به حکومت رسیدند از سربداران گرفته تا مشعشعیان و صفویان پس از استقرار، حامیان صوفی منش خود را رها کرده و روی به علمای رسمی آوردند. علمای شیعه با همه تقریبی که به دستگاه حاکمه داشتند، هرگز جاذبه شاعر و شیوه‌های بیان احساسات صوفیه را از نظر دور نکردند. به طوری که خواهیم دید محمد باقر مجلسی که خود دست پرورده یک خاندان صوفی منش بود در اواخر عمرش مبدل به یک صوفی کُش قهار و رواج دهنده - اگر نه سنت گذار - ادبیات سوگواری و زیارت در میان شیعیان می‌گردد، و حرّ عاملی (م ۱۱۰۴ هـ) شیخ الاسلام مشهد کتاب الردّ علی الصوفیه می‌نویسد.

تندروی و غلوی که در احساسات مذهبی قزلباش نسبت به خاندان شیخ صفی‌الدین اردبیلی نشان داده شد، خود یکی از عوامل شعائر ساز - نه فقط برای پادشاهان صفوی که در اواخر منحل شده بودند - بلکه برای ائمه شیعه گردید. می‌دانیم محبوبیتی که شیوخ صفوی در آغاز کار در میان ترکان تکلّو یافته بودند از لونی دیگر نسبت به سایر اقطاب صوفیه بود. رسوم سجده و پایبوسی و نامیدن اشخاص با القابی چون «ابن الله»، «معبود» و «مسجود» ریشه در آیین شمانی (Shamanic) دارند که ترکان از آسیای میانه با خود به ایران آورده بودند.<sup>۲۷</sup> احساسات «مراد پرستی» شیعیان آذربایجان و اناطولی از موازین معمولی «ارادت و کمر بستگی» صوفیان فراتر رفت. آن قدر که عارفان به دنبال تلطیف و ملکوتی کردن «مراد» خویش بودند، احساسات غلوگرا به دنبال تجسیم و محسوس کردن معبود خود بودند. این گونه گرایشها که در فضای عصر صفوی موج می‌زد، در رویکرد علمای وقت به اخباریگری یعنی راه حل هر مسأله را در اخبار و روایات جستن مؤثر بوده است.

نواخباریگری در تشیع با انتشار کتاب الفوائد المدینه ملامحمد امین استرآبادی (م ۱۰۳۶ هـ) آغاز شد. در این کتاب استرآبادی با پیش کشیدن مبانی «یقین عادی» و «عقل حسی» پیشنهاد می‌کند که به جای استدلال‌ات ظنی اصولی به «علم اجمالی» از مندرجات احادیث موجود از ائمه بسنده شود. او بیش از آن که روش کار اصولگرایان را به نقد بکشد، بی‌توجهی آنان را به روایات ائمه معصوم و روی آوردنشان به شیوه‌های قیاس و اجتهاد به باد حمله می‌گیرد.<sup>۲۸</sup> این طرز انتقاد نشان می‌دهد که تنگناهای اصولیگری - که استرآبادی خود در جوانی از جمله آنان بود - موجب تغییر گرایش وی نشده، بلکه موج

توجه به ائمه و اخبار آنان که با حکومت صفوی بالا گرفته بود نیاز به یک چرخش هماهنگ فقهی داشت که به دست استرآبادی انجام گرفت. گواه این کار نوشته ملا محمد تقی مجلسی (م ۱۰۷۰هـ) است که می گوید طلاب نجف و کربلا چشم به راه رسیدن کتاب ملا محمد امین بودند تا با جان و دل نظریات او را بپذیرند.<sup>۲۹</sup> پیش از مجلسی اول، مقدس اردبیلی (م ۹۹۳هـ) که گرایش اصولی داشت، گفته بود که فتاوی علمای پیشین چنانچه استدلال اصولی را بر روایات ائمه ترجیح دهد، پذیرفتنی نیست.<sup>۳۰</sup>

بدین ترتیب می بینیم که زمینه برای آسان گرفتن مسائل عقلی و حقوقی و اتکا به ظاهر اخبار به جای بحث و استدلال در اواسط دوره صفوی فراهم بود. عامل مهم دیگری که در سرعت بخشیدن به این روند مؤثر بوده، رفتارهای شعائر پرور شاه عباس بود. شاه عباس، این اجاق زاده خاندان صفوی که از کودکی مراد و مرشد کامل و در عین حال ما به النزاع سران قزلباش بود، پیوسته در فرامین رسمی «کلب آستان علی» امضا می کرد و زیارت‌های پیاده و سواره اش به مشهد و عتبات نیاز به گفتن ندارد. پژوهشگر فرانسوی ژان کالمار به استناد نوشته های سیاحان اروپایی مراسم عزاداری عصر صفوی را به دو دوره پیش از و پس از شاه عباس تقسیم می کند، و خود شاه عباس را نقطه عطف پیشرفت این مراسم در ایران می نامد.<sup>۳۱</sup> علمایی که در زیر نام می بریم بزرگ شده عصری هستند که تازه عصر شاه عباس را پشت سر گذاشته بود.

### زیارت و سوگواری در نوشته های مجلسی و حرّ عاملی

چهره ای که پیش از رویکرد به آداب عامه پسند شیعه شد محمد باقر مجلسی (متولد در ۱۰۳۷ و متوفی در ۱۱۱۱) است. غیر از مجلسی، محمد حسن حرّ عاملی (م ۱۱۰۴هـ) و ملا محسن کاشانی (م ۱۰۹۱هـ) ضمن بازنویسی احادیث به مسأله شعائر و آداب توجه ویژه ای نموده اند. هر سه فقیه نامبرده گرایش اخباری داشتند؛ هر یک به شیوه خاص خود. مجلسی اساساً اخباری اندیش بود ولی برخلاف بسیاری از اخباریان از اجتهاد و مجتهدان سخت دفاع می کرد.

نخستین پرسشی که پیش می آید این است که این فقیهان چرا از نو به گردآوری احادیث ائمه پرداختند با آن که می دانستند، این کار در همان سده های نزدیک به عصر ائمه انجام گرفته و عصر آنها هشت قرن از زمان غیبت آخرین امام فاصله گرفته است. حرّ عاملی در صدد کشف حدیث تازه ای نبود، بلکه مقصودش دادن نظم و ترتیب تازه به احادیث متضمن احکام شرعی بود.<sup>۳۲</sup> به راستی که وسائل الشیعه او وسیله دسترسی



سریع به همه مسائل عمده فقهی می شود. فیض کاشانی می خواهد روایات مندرج در منابع چهارگانه (الکافی، الفقیه، تهذیب، و استبصار) را جمع و از نو تبویب کند.<sup>۳۳</sup> اما مجلسی به منابع مشخصی بسنده نمی کند. از هر جا و در هر رابطه ای خبری که به ائمه منسوب شده یکجا جمع می کند. کارش منحصر به احکام شرعی نیست. بلکه از آسمان و انساب ماهیهای دریا گرفته تا احوال عناصر و موالید را می خواهد از زبان ائمه شیعه بیابد و بیاورد. این کار از نظر مأخذ شناسی و جامعه شناسی غلو و خرافات خوب است. ولی مجلسی قصد تحصیل عقیده برای دستاوردهایش دارد. این دریای خروشان باید به دلهای مؤمنان نور بپاشد تا بحارالانوار شود. در این راه اولین قربانی اش علم درایه و اصول «جرح و تعدیلی» ست که علمای پیشین برای بازشناسی و برآورد حدیث درست کرده بودند. مجلسی که نوید به حرکت در آوردن دریای نور را می دهد، در مقدمه کتابش همه منابع و اشخاصی که نام می برد بدون توجه به اصول «جرح و تعدیل»، توثیق می کند. یعنی همین که گوینده شیعه باشد حرفشان را درست می پذیرد. این کار خود جهاد و قیامی ست علیه نه فقط عقل و درایت بشر بلکه علیه علم الدرایه ای که از زمان علامه حلی (م ۷۲۶هـ) وارد فقه شیعه شده بود. بی جهت نیست که گم شدن کتاب درایه علامه حلی را به مجلسی نسبت داده اند.

مجلسی بخش بزرگی از کتابش را به نام «باب المزار» صرف زیارت قبور می کند. این بخش که یک جلد از ۲۵ جلد بحار (چاپ آخوندی) می شود، پنج برابر باب جهاد و حج است که هر دو از واجبات دین اسلام اند. زیارت از واجبات نیست و فقها زیر عنوان «فضل الزیاره» از آن یاد می کنند. خواهیم دید که مجلسی چگونه این «فضل» را می خواهد به «وجوب» برساند. فقهای اخباری در کتب فقهی معمولاً از زبان حدیث سخن می گویند. برداشت شخصی و طرز فکرشان را باید از شیوه بخش بندی و میزان تکیه و عناوینی که به فصول می دهند، دریافت. مجلسی از مقدمات و آداب سفر شروع می کند می رسد به فصل زیارت مزار پیامبر. نمی تواند آن را واجب بخواند ولی از قول حضرت امام جعفر صادق می گوید که حج بدون آن تمام نیست.<sup>۳۴</sup>

شگفت آور است که مجلسی حدیث زراره بن أعین از امام ششم را نقل می کند که: «پیامبر اکرم فرمود: قبر مرا قبله و سجده گاه مکنید. پروردگار کسانی که قبور پیامبران را مسجد کرده اند، لعن کرده است». با این همه مضمون آن را نمی پذیرد. نامه ای از امام زمان می آورد که در آن سجده منع ولی گونه ساییدن بر قبر تجویز شده است. مجلسی آن گاه زیر عنوان «بیان» اضافه می کند که شاید حضرت این حرف (منع سجده) را از

روی تقیه زده باشد و چه بسا منظور حضرت منع نماز جماعت بر روی قبور بوده نه نماز فرادی. (ج ۹۷، ص ۱۲۸). پیداست که مجلسی به خود اجازه می دهد که به بهانه تقیه زیر هر روایتی را که نمی پسندد بزند و معانی ظاهر روایت را برخلاف اصول استنباط در جهت دلخواه تعبیر بل تأویل کند. البته علامه مجلسی بی اطلاع نیست که نفس غیبت امام به خاطر تقیه و حفاظت از دشمنان بوده و صدور نامه از ناحیه غائب نیاز به تقیه مضاعف ندارد. اما مجلسی فقط به انوار تأییده از اخبار می نگردد و مجالی برای تجزیه و تحلیل عقلانی و حتی شرعی ندارد.

برخلاف مجلسی، حرّ عاملی وضع شرعی زیارت قبور پیامبر و ائمه را از آغاز روشن می کند و آن «مستحب مؤکد» است (ج ۱۰ / ص ۲۵۲). عاملی باب مزار را به دنبال حج که از واجبات است، می آورد. حجم این بخش کمتر از باب حج است. گفتنی است که کلینی و شیخ مفید نیز زیر عنوان «فضل زیارت» از بازدید قبور ائمه یاد کرده اند. عاملی تصریح می کند که زیارت گورستان بقیع و سلام فرستادن بر ائمه معصوم و حضرت زهرا چه از دور و چه از نزدیک مستحب در مواردی مستحب مؤکد و حتی واجب کفائی است. حرّ عاملی برداشت فکری و نظر خود را نسبت به مسائل شرعی معمولاً در عناوین و سر فصلهایی که به ابواب فقه می دهد بیان می کند و به ندرت بیان و توضیحی به حدیث اضافه می کند. درباره زیارت قبر پیامبر اسلام این گونه عنوان می زند: «باب تأکد استحباب زیارة قبور رسول الله (ص) و اجبار الوالی الناس علیها و وجوبها کفایة» از متن روایاتی که در این باب می آورد اجبار والی و جوب کفائی فهمیده نمی شود. در جمله پایانی عاملی می گوید که روایات دالّ بر آن را بعداً می آورد (۱۰/ ۲۶۰ - ۲۶۳).

زیارتی را که مجلسی و عاملی از قبور پیامبر و ائمه در مدینه می آورند عبارت است از سلام دادن، دعا، زیارتنامه خواندن، لمس منبر پیامبر و چشم مالیدن به آن و نماز خواندن در مقام پیامبر سپس اعتکاف در مسجد پیامبر و ذکر گفتن (عاملی، ۱۰/ ۲۷۵). مجلسی طواف، گونه مالیدن به خاک قبر، سجده و نماز را بر آن اضافه می کند (۹۷/ ۱۲۸). عاملی طواف را منحصر به حرم کعبه و سجده را مخصوص پروردگار می نماید (۱۰/ ۳۱۶). این آداب وقتی که به زیارت نجف و کربلا می رسیم بیشتر می شوند.

زیارت آستان مولا علی بن ابیطالب را حرّ عاملی مستحبی که ترکش مکروه است عنوان می دهد (۱۰/ ۱۹۳). لازم به یادآوری است که در زبان روایات شیعه از قبور ائمه به همین نام - یعنی قبر - یاد شده است. ضریح مطهر حتی در واژگان حرّ عاملی و مجلسی یافت نمی شود. یعنی در زمان آنها آرامگاههای ائمه هنوز فاقد ضریح بودند. زیارت نجف را

عاملی به استناد روایتی از امام ششم بر زیارت کربلا و حج مرجع می دارد (۲۹۷/۱۰). همه زیارات نوعاً نیاز به غسل و نیت دارند. برای زیارت آرامگاه امام علی، عاملی سفارش می کند که زائر ذکر گویان و استغفار کنان آهسته گام بردارد (۳۰۳/۱۰). مجلسی بیشتر از به خاک افتادن و گونه بر قبر مالیدن و خواندن ادعیه گونه گونه سخن می گوید (۳۶۳/۹۷) به بعد).

زیارت حرم امام حسین را حُرّ عاملی مستحبّ مؤکد و واجب کفائی عنوان می دهد (۳۱۸/۱۰). مجلسی که تا کنون خود را درگیر حکم شرعی نسبت به زیارت نکرده بود، برای نخستین بار این زیارت را «واجب مفترض» نام می دهد (۱/۹۸). در این جا مجلسی به استناد اُمالی (یعنی تقریرات شفاهی که بعداً توسط شاگردان نوشته شده) شیخ صدوق روایتی از امام علی نقل می کند که زیارت امام حسین از ویرانی و غرق و آتش سوزی و دریده شدن توسط جانوران جلوگیری می کند و فرض است بر کسی که به امامت حضرت حسین از سوی خدا اقرار دارد. گفتن ندارد که اساس این روایت بر موج احساسات مؤمنانی که تکرار حرف همدیگر را به جای تعقل برگزیده اند قرار دارد و مضمون آن حتی با مندرجات نهج البلاغه تضاد دارد. عبارت «کسی که به امامت امام اقرار دارد» روح فرقه گرایی و تحزب راویان را نشان می دهد. گویی اهل سنت که امامت را پذیرفته اند نباید از مشاهد رهبران دینی دیدار کنند.

مجلسی اضافه می کند که هرگونه قصور یا تأخیر در انجام این زیارت حتی به خاطر ترس از ناامنی راهها مکروه است. حُرّ عاملی نیز زیر یک عنوان فرعی زیارت قبر امام حسین و ائمه شیعه به طور کلی را واجب کفائی می خواند (۳۴۵/۱۰). در این جا عاملی می خواهد حکم شرعی مستنبط از روایت مخصوص به امام حسین را نسبت به همه ائمه سایه گستر کند.

هم عاملی و هم مجلسی به واجب خواندن زیارت قبر امام حسین کفایت نمی کنند، بلکه آن را معادل و گاه مرجح بر تکالیف و واجبات شرعی دیگر می شمارند. از جمله تکالیف آزاد کردن بردگان و صدقه دادن است؛ و از جمله واجبات حج و جهاد است که زیارت قبر امام گاه تا ۲۰ مرتبه بر آنها ترجیح می یابد (عاملی ۳۴۷/۱۰ - ۳۵۵، مجلسی ح ۲۸/۸ - ۴۴). ترجیح زیارت بر جهاد در فرهنگ انقلابی امروز از دیدگاه دکتر علی شریعتی (م ۱۳۵۶ شمسی) می تواند شیعه صفوی را با شیعه مجلسی همدوش کند. ولی ما در این جا فقط با احکام زیارت روبرو نیستیم، بلکه با فرهنگ زیارت نیز روبرو هستیم. این فرهنگ می تواند به مانند «فرهنگ شهادت» زمان جنگ ما در فضای خودش «انقلابی» باشد.

منتها انقلابی وارونه. یعنی مسائل را به جای این که در جایگاه اصلی خود، در جامعه، حل کند؛ آنها را پس از ارتکاب به طور منفی با اشک و زاری در مرقد مطهر حل می کند.

آن گاه عاملی به مستحب بودن زیارت در روزهای مخصوص مثل شب عرفه و روز عید می پردازد (۳۵۸/۱۰). مجلسی عنوان می زند که زیارت موجب طول عمر و نگهداری تن و مال و افزایش روزی می شود (۴۵/۹۸). مجلسی ادامه می دهد که همه پیامبران و ائمه و فرشتگان به زیارت امام حسین می آیند (۵۱/۹۸). باب عجیب و معروف مجلسی در زیارت با این عنوان آغاز می شود: «زیارت امام حسین موجب بخشش گناهان، دخول در بهشت، آزادی از آتش دوزخ، جلوگیری از گناه، بالا بردن درجات و برآوردن خواهش از خدا می شود» (۲۱/۹۸). مآخذ روایات بازمالی صدوق و کامل الزیارات ابن قولویه است. روایت می گوید: «هر کس قبر امام حسین را زیارت کند و آگاه از حقانیت امام باشد، خداوند گناهان گذشته و آینده وی را می بخشد (۲۱/۹۸). این روایت از زبان امام ششم بارها و از زبان امام هفتم یک بار آورده می شود. این گونه روایت نه تنها همه احکام شریعت اسلام را به هم می ریزد، اساساً ساختار حقوقی فقه موجود و احساس قانون شناسی را از بین می برد. مهمتر این که راه را برای هر گونه گنہکاری و غل و غش باز می کند. شگفت آور آن جاست که تنها شرط این کار آگاه بودن از حقانیت مقام امام یعنی از اهل سنت نبودن است. ناگفته پیداست که چنین جامعه ای می خواهد همه مسائل را در مرقد مطهر در پای متولیان آن بریزد و از آنان گشایش بطلبد.

در خاتمه هم مجلسی و هم عاملی روایات مربوط به فضل اقامت در نجف و کربلا و تعیین حریم کربلا را مطرح می سازند. تعیین حریم کربلا برای این است که خوردن هر خاکی در شیعه حرام است. مگر خاک کربلا که شفا بخش است (۴۱۴/۱۰). به هر صورت، ما در شرح احوال ائمه ای که این روایات از زبان آنها نقل می شود، نمی خوانیم که هیچ یک از آنان در نجف یا کربلا اقامت نموده باشند و یا روزانه خاک کربلا مصرف نموده باشند (بگذریم از دیدارهای موقت امام ششم و هفتم از نجف و کربلا). طرز کار نقل روایات در قلم مجلسی و عاملی و امثال آنها به گونه ای است که قادر به هماهنگ کردن مضمون روایات با زندگی ائمه شیعه و تاریخ اسلام نیستند.

عاملی فصلی به عنوان مستحب بودن گریه و زاری برای قتل امام حسین و روز عزا گرفتن دارد (۳۹۱/۱۰). آن گاه به شکوه و جلال دادن به کار می پردازد. در زمینه آداب زیارت عاملی می نویسد که زائر باید غسل کرده و تمیز باشد. کم صحبت کند بلکه بیشتر در حال ذکر گفتن باشد. به نیازمندان کمک کند. باید خود را همشکل دیگران کند و تقیه

را که قوام دین است رعایت کند و از امام حاجت بخواهد (۴۱۳/۱۰). مجلسی دایره کار را گسترده تر می گیرد و فصل مبسوطی درباره زیارتنامه هایی که باید در احوال گوناگون خوانده شوند می آورد (۱۴۸/۹۸-۲۶۸).

زیارت کربلا نقطه اوج زیارتهاست. پس از زیارت حضرت عباس، عاملی به زیارت امام حسن، امام سجاد، امام جعفر صادق در گورستان بقیع در مدینه می پردازد (۴۲۶/۱۰). آن گاه نوبت به مشهد امام رضا و خاک خراسان می رسد (۴۳۲/۱۰). در پایان برای این که زیارت را منحصر به آنچه که خود مقدس پنداشته، کند، فصلی درباره مستحب نبودن سفر برای دیدار قبور دیگران (به جز قبور پیامبران و امامان شیعه) می آورد (۴۴۱/۱۰). به هر صورت عاملی دو روایت در استحباب دیدار از مزار عبدالعظیم حسینی در ری و فاطمه بنت موسی (حضرت معصومه) در قم نقل می کند (۴۵۱/۱۰). مجلسی حجم روایات را در این زمینه به سه برابر می سازد (۲۶۵/۹۹). توجه برانگیز است که عاملی و مجلسی ذکری از شاهچراغ شیراز و شازده حسین قزوین به عمل نمی آورند. این دو نام از دستورالملوک میرزا رفیعا که اسامی موقوفات صفوی را بر می شمارد نیز غائب اند.<sup>۳۵</sup>

مجلسی غیر از بحارالانوار، کتاب دیگری بنام مرآة العقول در شرح الکافی به زبان عربی نوشته است. بقیه نوشته های مجلسی به فارسی اند. اسامی برخی از آنها ما را به محتوای فکری مجلسی آشنا می کند. آداب تجهیز اموات، اوقات نماز، اوقات نوافل، تذکرة الائمة، تعبیر رؤیا، شرح دعای جوشن کبیر، جواهرالعقول، مرآة النجاة، و عین الحیوة. می بینیم که شعائر و آداب جای بزرگی در افکار مجلسی دارد. این اندازه توجه به رفتارهای شعائری در نوشته هیچ یک از علمای پیشین نمی بینیم.

چه چیزی علمای اواخر عصر صفوی مثل عاملی و مجلسی را به آداب زیارت و تجهیز اموات کشانید؟ بعضی از زمینه های این رویکرد را ما در درآمد این مقاله دیدیم. فارسی نویسیهای مجلسی و لحن عوام پسند وی در این نوشته ها شکی باقی نمی گذارد که او بازار اخباریگری را گرم دیده و به منظور عوامانه کردن دانش دینی، اخبار مهجور و بی ارزش غلات اولیه مثل صفار قمی، کلینی و ابن قولویه را پر و بال داده و اسم آنها را اخبار خاندان گرامی پیامبر گذاشته است. با آن که خود موضع اصولی و اجتهادی نداشته از مجتهدان و فقها سرسختانه دفاع کرده و با تکفیر و تدمیر عرفا و حکمای الهی و با سوء استفاده از احساسات مردم، قصد به دست گرفتن نبض جامعه و حصر آن بر متولیان بارگاه ائمه و جاعلین اخبار عامه پسند داشته است.

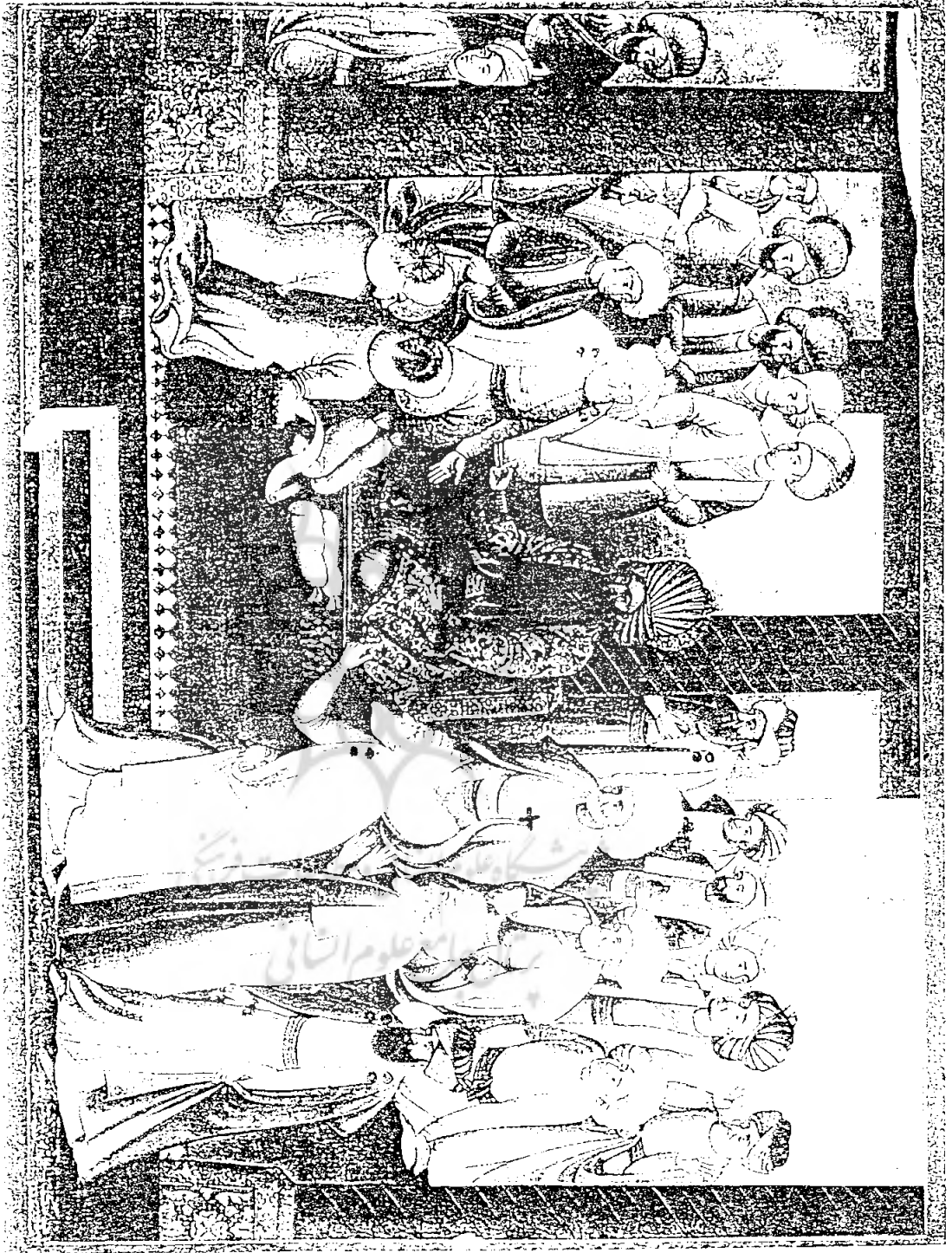
در کتاب عین الحیوة مجلسی پس از ذکر مقدمه ای که چرا این کتاب را به فارسی

می نویسد، داستانهای کودکانه ای از چگونگی مسلمان شدن ابوذر عفراری و سلمان فارسی می آورد که نشان می دهد او فقط خوانندگان جاهل و بی تعقل را مخاطب قرار داده و بقیه را اگر واجب القتل ندانسته باشد در خور گفتگو ندیده است. او ابتدا می گوید که جمیع صحابه بعد از وفات حضرت رسول (ص) مرتد شده و از دین برگشتند مگر سه کس: سلمان و ابوذر و مقداد. بعد می گوید که ابوذر چون از زبان گرگ بیابان شنید که محمد بن عبدالله به پیامبری برگزیده شده، اسلام آورده سلمان نیز چون یک نامه از سقف اتاق خویش به ناگاه آویخته دید، اسلام آورد. در این نامه نوشته شده بود که «این عهد و پیمانی ست از خدا به حضرت آدم که از نسل او پیغمبری به ظهور می رسد...».<sup>۳۶</sup>

پیدا است که مجلسی با اندیشه و بینش سلمان و ابوذر یا استواری پیام پیامبر گرامی کاری ندارد. فقط یک عامل خرافی به اضافه فریفتگی به جهل در میان باشد، برای دیانت کافی ست.

مجلسی خود ملای مقتدری در عصر خود بوده است. نه فقط قاضی شرع، امام جمعه و شیخ الاسلام اصفهان بود، مهمتر آن که رابطه بسیار نزدیکی با دو پادشاه آخرین صفوی یعنی سلطان سلیمان و شاه سلطان حسین داشت. تنها تصویر مستندی که از مجلسی در دست است او را در کنار شاه سلطان حسین نشان می دهد. به علاوه گزارش مرادوات او با این شاه در تاریخ آمده است؛ این گذشته از مدح و ثنائی است که او از پادشاه زمان در مقدمه برخی از کتابهایش کرده است. با این همه مجلسی در کتاب عین الحیوة در فصلی زیر عنوان «در بیان مفاصد قرب پادشاهان» نزدیکی با سلاطین را نکوهش می کند.<sup>۳۷</sup> این نشان می دهد که مجلسی «بیان» و «خبر» را لزوماً برای عمل کردن به حقیقت محمول در آن نمی زده است؛ بلکه برای تأمین مقاصد جنبی دیگری بر زبان می آورده یا در کتاب می نوشته است.

ارسال ضریح و درب آهنین و سپس نقره کاری شده برای مقابر ائمه و همین طور ارسال مردگان به عتبات که کمی قبل از عصر مجلسی آغاز شده بود، از آن پس رو به افزایش گذاشت. می دانیم که شاه طهماسب و شاه عباس اول طبق وصیت خود در قم مدفون شده اند. پیش از آن دو، شاه اسماعیل در اردبیل در آرامگاه خانوادگی خود به خاک سپرده شده بود. رسم ارسال اجساد درگذشتگان به عتبات بایست پس از شاه عباس اول آغاز شده باشد. گفتنی ست که اصطلاح «عتبات» برای نجف و کربلا (بعداً کاظمین و سامراء) در اسناد عصر مغول و حتی صفوی دیده نمی شود. شاید رستم الحکما، در سال ۱۱۹۳ هـ نخستین کسی باشد که آن را در کتاب خود آورده است.<sup>۳۸</sup> مهم به راه افتادن روضه خوانی و مراسم



مراسم پیشکش هدایای نوری به شاه سلطان حسین صفوی  
 شخصی که با نشانه + مشخص گردیده، محمد باقر مجاسی است  
 (به نقل از کتاب *Persian Painting*، انتشارات موزه بریتانیا، لندن، ۱۹۹۳)

عزاداری ماه محرم است که از این زمان رونق چشمگیری یافت.

مراسم یادآوری و تذکیر پیش از عصر صفوی را ما پیشتر بیان کردیم و گفتیم که این امر منحصر به شیعیان نبوده است. کمی پیش از آغاز دولت صفوی یک ملای به ظاهر سنی ولی دوستدار خاندان پیامبر به نام ملاحسین کاشفی سبزواری (م ۹۱۰هـ) نخستین مقاتل نامه فارسی را از جریان شهادت حضرت امام حسین نوشت و اسم آن را گذاشت روضه الشهداء. استفاده و معاظ و مذکرین عصر صفوی از این کتاب رسم و شغل روضه خوان را پدیدار ساخت. کار کاشفی را محمدبن سلیمان فضولی (م ۹۳۲هـ) به زبان ترکی و محتشم کاشانی (م ۹۹۶هـ) در شعر فارسی ادامه دادند. مجلسی با نوشتن تذکرة الائمة و شرح مصائب امامان در بحاز و کتب دیگر به این روند دامن زد. مهم پیدایش دسته و دسته گردانی است که مستقیماً به کار مجلسی و امثال او مربوط نمی شود، هرچند زمینه های شرعی گسترش آن را پرورده باشند.

در اسلام تکلیف اساساً فردی است و فرد در برابر خدا مسؤول می باشد. اما عبادات در مرحله شعائر شدن حالت گروهی می یابند. در عبادات اسلامی تجمع در نماز جمعه، نماز عیدین (فطر و قربان) و پیاده روی روز عرفه تکلیف شده است. در نوشته های مجلسی و عاملی که در بالا بررسی کردیم، ما روایتی درباره دسته گردانی و حرکت دسته جمعی برای عزاداری نمی بینیم. هرچند نفس تشویق مؤمنان در به یاد آوردن مصائب ائمه و انتظار ثواب بردن از آن راه را برای عزاداری جمعی فراهم می سازد.

«دسته آوردن» به معنایی که امروز از آن اراده می کنیم مشکل بتوان مصداق آن را پیش از عصر صفوی (دقیقاً پیش از شاه عباس اول) یافت. در دوره آل بویه بستن دکاکین و پوشیدن لباس سیاه در دهه عاشورا طبق گفته ابن الاثیر معمول بود.<sup>۳۹</sup> یکی از همعصران ابن الاثیر مولانا جلال الدین محمد (م ۶۷۲هـ) است. او در مسافرتی که در نیمه قرن هفتم به حلب داشته در دروازه انطاکیه جمع عظیمی از شیعیان را می بیند که در عزای حسینی ناله و نوحه می کردند و نعره شان دشت را پر کرده بود. مولانا از کارشان در شگفت می شود و می گوید که چنین اجتماعی را نباید خرد و کوچک گرفت که «رئیس در گذشته بایست کلان بوده باشد». سبب را جویا می شود، پاسخ می شنود که: تو اهل ماتم نئی و قدر عشق را گوش عشق شناس می شنود و می داند. مولانا آن گاه می گوید: «این غم چه دیر این جا رسید».

پس عزا بر خود کنید ای خفتگان      ز آنک بد مرگی ست این خواب گران...  
بر دل و دین خرابت نوحه کن      که نمی بیند جز این خاک کهن



«خاک کهن» نامی ست که مولانا بر سنت و رسم دیرین می نهد و به آن بسنده نمی کند، از دل و دین می خواهد که دلیر و جان سپار و فرخ رخسار باشد.<sup>۴۰</sup>

هیچ یک از اوصاف مذکور را نمی توان مصداق «دسته گردانی» امروز گرفت. برداشتی که ما از دسته گردانی داریم عبارت است از اقدام «هیأت عزاداری» برای فراهم کردن مقدمات جمع شدن روزهای تاسوعا و عاشورا و غیره، آوردن علم و کتل و جریده یا نخل و آینه و مشعل و زنجیر و وسائل دیگر در «تکیه» و حرکت صبحگاهی از تکیه به سوی بازار و منازل علمای مشهور در دوره شاه عباس نیز «دسته گردانی» به روشنی عصر قاجار که در بالا گفتیم نبود. اما شاه عباس با به راه انداختن دسته های حیدری و نعمتی و چراغانی و آتشبازی در اعیاد رسمی پایه گذار رسم مقدمه چینی برای به حرکت درآوردن تجمعات مذهبی و ملی (اعم از عزاداری و شادمانی) در ایران شد. درباره کاربرد نام «دسته» برای گروهها و جمعیتهای عزاداری و شادمانی به نظر می رسد که علت اطلاق لفظ «دسته» به «جمع» پیدایش پنجه و نشاندار کردن گروه با پنج تن از آل عبا بوده است. کاربرد «دست» و «دسته» برای گروه و جمع در ادبیات پیش از صفویه چشمگیر نیست.<sup>۴۱</sup>

برخلاف ایران به راه افتادن دسته عزاداری در عراق بسیار متأخرتر و روشنتر است. در دوره های حکومت افغانه و افشاریه نجف و کربلا شهرکهای کم رونقی بودند و زندگینامه های علمای آن زمان حکایت از دشواری زندگی در عتبات می کند.<sup>۴۲</sup> دانشمند اصولی معاصر شیخ محمدرضا مظفر در مقدمه جواهر الکلام می گوید که شیخ موسی کاشف الغطاء (م ۱۲۶۰هـ) نقش مهمی در اجرای مراسم عزاداری در عتبات ایفا کرد.<sup>۴۳</sup> اما نخستین دسته عزاداری در سال ۱۸۳۱ در زمان والیگری علیرضا پاشا در عراق صورت گرفت. او نه تنها اجازه حرکت دسته ها را داد بلکه خود در آن شرکت جست.<sup>۴۴</sup> اجرای مراسم محرم به شکل مذکور پس از تعویض این والی در عراق ادامه یافت، و با شیعه شدن قبائل جنوب عراق در نیمه قرن نوزدهم مراسم عزاداری گسترش بیشتری یافت. تذکره نویسان شیعه از جمله شیخ آقا بزرگ تهرانی، شیخ باقر دزفولی (م ۱۲۵۵هـ) را به عنوان نخستین کسی که در به راه انداختن دسته های «سینه زنی» پیشقدم شد، معرفی می کنند.<sup>۴۵</sup> تاریخ این سینه زنیها ظاهراً مقارن با والیگری همان علیرضا پاشا بوده است. در جنوب لبنان و بخشهایی از هند نیز مراسم عزاداری از نیمه قرن نوزدهم شروع شد.<sup>۴۶</sup> لازم به یادآوری ست که گردش دسته های عزاداری در هریک از سرزمینهای مزبور و ایران ویژگیهای خود را دارد. در شهرهای نجف و کربلا و حله و کاظمین حرکت دسته های عزا به خصوص حرکت اعراب بادیه نشین بسیار تند و تقریباً به حال دو و همراه با صیحه های مناسب دویدن است، و

مشکل بتوان آن را «دسته گردانی» نامید. حال آن که دسته های شهرهای ایران به ویژه تهران با طمأنینه و عموماً موزیکال است.

تقریباً همزمان با شکل گرفتن «دسته گردانی» در ایران یعنی از اواخر قرن هیجدهم میلادی «تعزیه» به معنای امروزی آن تولد یافت. این تعزیه شکل پیشرفته ای از شبیه خوانیهای بود که گاه در مرثیه و مقاتل نامه ها راه می یافت. تعزیه نامه نویسی شکل تازه ای به مرثیه و مقاتل نامه ها داد.<sup>۷</sup> به موازات صنعتکاریهای آرایشی که علم و کتل به ویژه جریده و نخل در ایران یافتند مکالمات تعزیه ای و شبیه خوانی نیز جنبه نمایشی یافتند.<sup>۸</sup> این پیشامدها دیگر برای فقها قابل پیش بینی نبود و اساساً جایگاهی در سلسله روایات شیعه نمی یافت مگر در جهت مخالفت با آن. استثناء برخی از علمای عصر مثل میرزا ابوالقاسم قمی (م ۱۲۳۱هـ) اشکالی در شبیه خوانی معصومین ندیدند.<sup>۹</sup>

پیش از بازگشت به این که عزاداری و زیارت و دسته گردانی چگونه به نفع علما کار کرد، اشاره به یک جنبه از زیارت در این جا ضرورت دارد. دسته گردانی هویت صنفی جوانان بازار و احساس همبستگی آنان را افزایش داده و می دهد. زیارت به منزله محلی برای دیدار همگانی کار کرد که در آن جا اشخاص نه فقط احساسات دینی که راز و نیازهای شخصی و گروهی خود را مطرح می ساختند.<sup>۱۰</sup>

### عزاداری و زیارت در خدمت علما

«ما همه نوکر و خدمتگزار امام حسین هستیم». این حرف را که بارها از زبان اهل منبر و حتی فقها شنیده ایم، بهتر از هر سخن دیگر را بطنه دوجانبه علما و عزاداری و زیارت را خلاصه می کند. اگر سلسله مراتب علمای شیعه از اهل سنت فرق می کند؛ اگر شیعیان فقهای مقتدر و مراجع تقلید دارند، و سنیان فقط مفتی و شیخ و الاسلام داشته و دارند؛ نه به خاطر اعلیّت فقهای شیعه بر اهل سنت است؛ نه به خاطر بازبودن راه اجتهاد در شیعه و سدّ باب اجتهاد نزد اهل سنت است (که در واقع این باب هیچ گاه مسدود نبوده و نمی توانست باشد)؛ و نه به خاطر ادعای نیابت از امام است (که این یک ادعای خود ساخته است که در فکر فقهای متأخر پرورده شده)؛ بلکه بیشتر به خاطر شعائر زیارت و عزای حسینی است که علمای شیعه به مرجعیت و اریکه قدرت رسیده اند. این آداب عامه پسند بود که دستگاه علما را رونق بخشید، و وسیله اجرایی برای همه تئوریه و ادعاهای پیش گفته فراهم ساخت. راهکارهای این رونق و اجرا را در بندهای زیر خلاصه می کنیم:

۱- عتبات از آغاز قرن نوزدهم میلادی (تقریباً از آستانه حکومت قاجار) آماج

کاروانهای زیارتی شد. این کاروانها حامل شیعیانی بودند که احساس می کردند عهدهی با امام معصوم دارند که باید هر چند سال یک بار آن را تجدید کنند. این احساس خواه زیرتأثیر روایات علمای پیش گفته و تکرار روضه خوانان پدید آمده باشد، خواه به علت عوامل اجتماعی و روانی دیگر، حال و هوای دیگری به باور داشت و کمر بستگی و اخلاص شیعه داد. زیارت از آرامگاههای ائمه که اینک مبدل به حرم و مجهز به ضریح و درب طلا و تالار آینه و گنبد و بارگاه شده بودند، شیعیان را از زندگی عادی و رنج سفر خارج و وارد یک فضای تقدس و روحانیت می کرد. این فضا پذیرای اشکها، دردها و محرومیت آنان بود هرچند پاسخی مستقیم برای آنها نداشت. مردم اجساد درگذشتگان خود را در آن جا به خاک می سپردند، آرزوهای ناگفته خویش را با بستن پارچه به ضریح با امام در میان می گذاشتند و گره گشایی مشکلات کار خود را از حضرت می خواستند؛ مهمتر آن که به موسیقی سوزناک زیارتنامه خوانان و خدام حرم گوش می دادند و در تلاوت قندیلهای حرم طواف می کردند، و در صحن یا تالار آینه به نماز می ایستادند و در نماز جماعت اقتدا به یک پیر نورانی می کردند.

پس از آن که راز و نیاز با مزار امام تمام می شود، زائر طبعاً به صرافت تجسم روحانیت امام در یکی از علمای مشهور می افتد. اگر او به این فکر نیفتد، خدام حرم و روضه خوانان صحن او را به این راه می اندازند. در این جا مجتهد اعلم عتبات در هیأت نائب امام پدیدار می شود. دیدن این مجتهد یا در جریان نماز مغرب و عشاء در صحن مزار صورت می گیرد یا در خانه این مجتهد چنانچه زائر نیاز داشته باشد که با دست برگردان مبالغی پول رد مظالمی بکند.<sup>۵۱</sup> این جاست که روایات مجلسی در این که زیارت رفع گناه می کند، تحقق رسمی می یابد.

مسأله گسترش تدریجی دامنه خمس و سهم امام را ما جای دیگر باز کرده ایم.<sup>۵۲</sup> در این جا دیگر فقط موضوع سهم امام از خمس در میان نیست. قضیه پیرایش گناهان گذشته فرد مطرح است؛ مخصوصاً اگر وی شخص کاسب یا تاجری بوده که اصل به هر وسیله پولدار شدن را طی عمرش اجرا کرده باشد. اینک باید همه دستاوردهای نامشروعش را به نائب امام واگذار کند و مجتهد اعلم با توافق همان شخص نصف یا دو سوم آن را دوباره به خودش برگرداند. البته که این نصف یا یک سوم اضافه بر سهم امام پیش گفته شده در خدمت تقویت حوزه علمیه در خواهد آمد. و صد البته که تشریفات دست برگردان وجوهات بین مقلد و مجتهد که گاه به هفت بار می رسد، اثر روانی شگرفی در مقلدان و ناظران خواهد داشت.

۲- اهمیتی که زیارت و عزاداری در زندگی شیعیان یافت، بعد تازه ای به رابطه علما با اصناف داد. پیش از صفویها رابطه اصناف با خانقاههای صوفیه در اوج استحکام بود. هر صنف کمر بستگی ویژه ای به یک خانقاه یا طریقت داشت. خوان سفره صوفیه و مراسم ذکر و سماع آنان با «فتوح» (بخشش) اصناف بازار می چرخید. در بعضی زمانها سازمان جوانمردان و عیاران نیز به شبکه های صوفیه ارادت می رساندند؛ ولی نظام مالی و هزینه های آنان لزوماً مبتنی بر فتوح نبود. باج سیل و هیکل نیز بر آن اضافه می شد. جالب است که برخی از اصناف آیین کار خود را به نام «فتوت نامه» نوشتند مثل فتوت نامه چیت سازان و فتوت نامه آهنگران.<sup>۵۳</sup> محتوای این «فتوت نامه» ها را اخلاق کار و آیین ذکر گفتن تشکیل می دهد که بیشتر به اخلاق و آداب صوفیان نزدیک است تا ترتیب کار جوانمردان. با این همه فتوت نامه سلطانی و کتاب الفتوة ابن المعمار<sup>۵۴</sup> از طرز کار و سلسله مراتب فقیان و عیاران سخن می گویند.

از زمان شاه عباس که برانداختن سلسله های صوفیه (اغلب به علت سنی بودنشان) شدت یافت، علما به ویژه محمد باقر مجلسی رابطه اصناف و صوفیان را مورد حمله قرار دادند. در کتاب جواهر العقول مجلسی ضمن گفتگوی موش (صوفی) و گربه (طالب علم) به بی آبرو کردن اهل عرفان و تصوف می کوشد، و کشتن یک صوفی را با ثواب یک «حسنه» برابر می کند.<sup>۵۵</sup> صوفیان عامه گرا از اواسط دوره صفویه از جناح دیگری یعنی از سوی عارفان ربانی و حکمای الهی نیز مورد حمله قرار گرفتند.<sup>۵۶</sup> همه این عوامل کمک کردند به خالی کردن تکیه گاه روحانی اصناف از طرق صوفیه و آماده شدن آنان برای پذیرش نهادهای تازه مثل حسینیه ها، هیأت های عزاداری، بانیان دسته گردانی و غیرهم. تغییراتی را که در وضع اصناف پس از رویکرد به آداب عامه پسند جدید پدید آمد، می توان در بندهای زیر خلاصه کرد:

الف- یک رشته مشاغل تازه با رواج آداب زیارت و عزاداری پدید آمدند. روضه خوانان، خدام حرم و نوحه خوانان افزایش یافتند؛ به جای خود. زنجیر، علم و کتل، جریده، نخل، مشعل، آینه و سنج ساختن خود نیاز به مشغله یا صنف جدیدی برای این کار داشت. این اصناف در هیأت های عزاداری به راهنمایهای ملای محل گوش می کردند هرچند ملا خودش در دسته ها ظاهر نمی شد.

ب- با اهمیت و کاربردی که زیارت عتبات از آغاز عصر قاجار یافت، تصفیه حساب مالی با امام به صورت یک امر لازم در جریان زیارت درآمد. این تصفیه حساب گاه مثل غسل پیش از زیارت بر زائر واجب می شد. طی این تصفیه حساب، سهم امام (یعنی نصف

خمس) و گاه همه خمس به اضافه رد مظالم به مرجع تامه تقلید یا به مجتهد اعلم عتبات پرداخت می شد. این وجوهات را مراجع البته بیشتر صرف پرداخت شهریه طلاب و بهکرد وضع آنان می کردند. غیر از عناوین فوق، صدقه و نذر و انفاق نیز مطرح بودند که مراجع معمولاً در آن دخالت نمی کردند؛ اما راهنمایی می کردند که در کجا و چگونه صرف شود. وقف و وصیت و ثلث نیز گاه در حوزه کار مراجع قرار می گرفت. البته که تولیت اوقاف و آستانه ها و مزارات را آنان تعیین می کردند.

ج - نحوه حضور زائر نزد مرجع و پرداخت وجه یا دست برگردان آن خود یک پدیده جامعه شناختی شد. آیت الله مطهری به زیبایی به این امر در چهل سال پیش اشاره کرده است. او گفت که ارادت و اخلاصی که خمس دهنده به شخص مرجع نشان می دهد یک ارزش مضاعف به اجرای احکام فقه در خصوص سهم امام می دهد.<sup>۵۷</sup> فراموش نمی کنیم که این جریان در یک محیط آکنده از یادآوری رویداد کربلا و زیارت ضریح مطهر زیر گنبد طلا دارد اتفاق می افتد. البته که سایه شکوه امام بر سر نائیش که اینک مرجع تقلید است، سنگینی می کند.

۳- پیدایش نهاد مرجع تامه تقلید در نیمه قرن سیزدهم هجری در عتبات مرهون افزایش توجه عامه به آداب زیارت و ایام عزاداری ست. این مراسم نه تنها شبکه مالی علما را تقویت کرد، بلکه مصادیق پیدایی یک نوع سلسله مراتب بین آنان را به وجود آورد. موارد بسیاری پیش آمد که فتوای یک مجتهد اعلم می بایست از سوی دیگر علما پیروی شود. از جمله آنان تعیین روزهای عزیز برای بستن دکا کین و بازار، اعلام ثبوت رؤیت ماه برای آغاز و انجام ماه رمضان، صدور فتوای حلیت زنجیر زنی و دسته گردانی که در اوائل عصر قاجار مورد داشت و فتوای منع قمه زنی و تهلکه که در آخر دوره قاجار و در دوره پهلوی مصداق یافت، و در مواردی تعیین جانشین خود با اعلام این که چه کسی پس از درگذشت وی بر او نماز میت بخواند. مرجعیت شیخ انصاری (م ۱۲۸۱هـ) نقطه اوج تبلور آداب و شعائر بود. دسته گردانی و سوگواری ای که در فوت وی شد از نخستین عزاداریهای بود که در گرامیداشت اشخاص غیر معصوم انجام پذیرفت. گذاردسته های عزادار از خانه مراجع بالقوه بعدی یعنی میرزا حبیب الله رشتی (م ۱۳۱۲هـ)، میرزا حسن شیرازی (م ۱۳۱۳هـ) و سید حسین کوه کمره ای (م ۱۲۹۹هـ)؛ تقدم و تاخر این گذار و اندازه توقف آنان در این خانه ها می توانست در شهرت یافتن مجتهد بعدی به مرجعیت تامه مؤثر باشد. علت مهاجرت شیرازی بزرگ - که از دو مرجع مزبور جوانتر ولی لایقتر بود - از نجف به سامرا را باید در خرده کاریهای مربوط به آداب و مراسم جستجو کرد.

ناگفته نگذاریم عامل دیگری که در ظهور مرجعیت تامه بین علما مؤثر بود، وبازدگی ادواری عتبات بود. در قرن نوزدهم میلادی و با هرچند سال یک بار فحول علما را چنان درو می کرد که بقیة السیف ناگزیر تنها و تامه می شدند. در سال ۱۲۶۲ هجری قمری شیخ محمد حسن نجفی اصفهانی از میان آن همه مجتهدان باقی مانده از عصر فتحعلیشاه واقعاً تنها افتاده بود. حوزه های نجف و کربلا راهی جز مرجع تامه شناختن وی نداشتند؛ چون تنها او می توانست ماهیانه طلاب کربلا را (اضافه بر نجف) پس از فوت سید ابراهیم قزوینی (۱۲۶۲هـ) بپردازد. البته زمینه های سلسله مراتب بین علما با بازگشت دوباره اصولگیری به صحنة فقاہت از پیش فراهم شده بود. این اصولگرایان دو اصل اعلمیت مجتهد و نیابت از امام غائب را به شکل تازه ای مطرح کرده بودند؛ ولی مرجعیت تامه (یعنی مرجع فتوا و وجوہات شدن و صدور اجازه نیابت از سوی این مرجع برای علمای ولایات) از زمان تنها شدن شیخ محمد حسن نجفی اصفهانی در عتبات عنوان یافت.<sup>۵۸</sup>

بدین ترتیب می بینیم که با گسترش یافتن آداب زیارت و مراسم عزاداری علما به عنوان متولیان شعائر نبض روحانی جامعه را به دست گرفتند. البته در مقاطعی که این مراسم چون تعزیه به مرز هنر می رسید یا چون قمه زنی به تهلکه می افتاد، علما به مهارزدن بر آن می پرداختند. اما پیوسته در این اصل که شعائر باید در دست آنان باشد همفکر بودند. جنبه منفی این کار این بود که اجازه رشد شعائر رقیب را به جامعه نمی دادند. در مورد آداب صوفیان دیدیم که چگونه کار به تکفیر و صوفی کشی افتاد.<sup>۵۹</sup> در مورد ادیان دیگر نیز علامه مجلسی دوم با شکستن بت بزرگ هندیان در اصفهان برخی از پیروان آن را وادار به خودکشی کرد.<sup>۶۰</sup> با این کار نشان داد که آداب درونی اقلیتها نیز بایست یا نابود گردد یا مطابق میل همگنان او باشد.

رویکرد علمای شیعه به شعائر در شیوه لباس پوشیدن و طرز رفتار اجتماعی شان و چگونگی سلام و صلوات فرستادن برایشان نیز اثر گذاشت، به گونه ای که همانند آن را در میان دیگر مسلمانان (مذاهب چهارگانه اهل سنت و زیدیان) نمی بینیم. نقش شعائر در به قدرت رسانیدن علما را می توانیم در میزان توجه و توقع آقایان از خرقة و دستار و تشریفات سلام و صلوات و زیارت ببینیم. این اندازه توجه به تشریفات در دیگر جوامع اسلامی بمانند است.

از مطالبی که در این جا درباره چگونگی رشد شعائر و آداب و تأسیس مزارات در میان شیعیان گفتیم نباید این طور برداشت کرد که نویسنده مخالف با داشتن شعائر و راز و نیاز با پروردگار عالم و پیام آورانش است. بلکه مقصود افزایش آگاهی از چگونگی رشد این

مقولات به منظور کاربرد سالمتر و پربارتر از آنهاست. با این آگاهی امید می رود راه سوء استفاده متولیان شعائر از اعتقاد ساده مردم محدود بشود. و شکوه و جلال بارگاه ائمه و اقطاب ما در آینه آگاهی ما باز تاییده شود و دستاوردی بیشتر از اعتقاد چشم بسته و سبب شناس داشته باشد.

مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی، کوالالامپور، مالزی

### یادداشتها:

- ۱- Evan M. Zuesse, "Ritual" *The Encyclopedia of Religion*, 16 Vols, (New York; Macmillan pub. 1987), V.12, pp. 405-422.
- ۲- بنگرید به ابوعبدالله محمد بن اسماعیل البخاری، صحیح البخاری، ۴ جلد (قاہرہ: دارنہر النیل، بی تاریخ)، ج ۱، ص ۳۴۱. همچنین بنگرید به مقاله «عاشورا» (Asura) از دکتر محمود آیوب، در ایرانیکا ج ۲ ص ۸۷۴-۸۷۶.
- ۳- محمود آیوب، همان جا، ص ۸۷۵.
- ۴- به عنوان نمونه بنگرید به بخاری، همان جا، «باب ما ینہی عن النوح و البكاء و الزجر» ۲۲۷/۱. مسلم بن الحجاج النیسابوری، صحیح، ۱۸ جلد (بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۵)، ج ۶، ص ۲۰۸. کتاب الجنائز، ۲۹ باب التشدید فی النیاحۃ.
- ۵- مسلم بن حجاج، صحیح، ج ۷، ص ۳۲، کتاب الجنائز، ج ۷، باب التہی عن الجلوس علی القبر.
- ۶- درباره چگونگی و شرایط شفاعت در اسلام بنگرید به شریعت سنگلجی، توحید و عبادت «یکتاپرستی» (تهران، ۱۳۲۷ شمسی)، ص ۱۰۳-۱۲۵. شادروان سنگلجی بحث مستدلی در بیان حقیقت واسطه و وسیله بین حق و خلق مطرح می کند. وی بدون آن که شوون و مقامات ائمه را نفی کند، روایت ابوعمر و محمد بن عمر الکشی (م ۳۴۰ هـ) که یکی از معتبرترین راویان شیعه دوازده امامی ست، نقل می کند که حضرت امام جعفر صادق گفتند: «والله ما بنده خدایی بیش نیستیم. ما قدرت بر ضرر و نفع نداریم. اگر خدا بر ما رحم کند به رحمت خود کرده و اگر ما را عذاب کند در ازای گناہان ماست. و البته ما را حجتی نیست و ما برات آزادی از خدا نداریم. ما نیز می میریم و به قبر می رویم...» ص ۱۲۳. همچنین بنگرید به محمد سنگلجی، سیری اجمالی در منطق و فلسفه الهی (تهران، چاپخانه بنفشه، ۱۳۵۶)، ص ۲۲۲.
- ۷- بخاری، صحیح، ۲۲۴/۱، باب «ما یکره من النیاحۃ علی المیت».
- ۸- ابوداود سلیمان بن اشعث السجستانی، سنن، ۴ جلد (قاہرہ: دارالفکر؟)، ج ۲، ص ۲۱۸، باب «زیارة القبور» از «کتاب المناسک».
- ۹- محمد بن یعقوب الکلینی الرازی، الفروع من الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری (تهران، دارالکتب الاسلامیة ۱۳۶۲ شمسی، ج ۳، ص ۲۲۵.
- ۱۰- G.H.A. Juynboll, *Muslim Traditions* (London: University of Cambridge, 1983), 96-108.
- ۱۱- Ehsan Yarshater, "Taziye and Pre-Islamic Mourning Rites" in: *Ta'ziyeh; Ritual and Drama in Iran*, ed p.5 Chelkoski (New York: Soroush Press, 1979), pp 88-94.
- ۱۲- از جمله بنگرید به ابوالفرج اصفهانی (م ۳۵۶ هـ) مقال الطالین (بیروت: دارالمعرفة؟) تحقیق احمد صفر. ص ۹۵-۱۲۲. همچنین ابوالمؤید خوارزمی (م ۵۶۸ هـ) مقتل الحسین (قم: مکتبة المفید، ۱۳۶۷ قمری) ص ۱۴۳-۱۷۰.
- ۱۳- ابوالفرج بن الجوزی (م ۵۹۷ هـ)، کتاب القصاص والمنکرین (بیروت، دارالشرق، ۱۹۸۶).
- ۱۴- بنگرید به عبد الجلیل قزوینی رازی، کتاب النقص، تصحیح محدث ارموی (تهران ۱۳۳۱ شمسی)، ص ۲۸، ۳۰۷، ۳۱۶ و ۵۵۱-۵۵۲.

- ۱۵- محمدجعفر محبوب «از فضائل و مناقب خوانی تا روضه خوانی» ایران نامه، سال دوم، شماره ۳ (بهار ۱۳۶۳) ص ۴۰۲-۴۳۱.
- ۱۶- محمد بن یعقوب کلینی، الفروع من الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری (تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴ شمسی) ۲۲۸/۳.
- ۱۷- کلینی، الفروع، ۳، ص ۲۲۰-۲۲۶.
- ۱۸- ابن بابویه صدوق (م ۳۸۱ هـ)، من لایحضره الفقیه، ۴ جلد (تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ قمری) ج ۲، ص ۳۴۵-۳۷۶.
- ۱۹- شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، المقنعة، (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ قمری) ۴۵۶-۴۹۵.
- ۲۰- عزالدین ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ، ۱۰ جلد (بیروت: دارالکتب العلمیه ۱۹۸۷)، ج ۷، ص ۲۷۹؛ همچنین ابوالفرج ابن الجوزی، المنتظم فی تاریخ الامم، ۱۸ جلد (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۲)، ج ۱۴، ص ۱۵۵؛ همچنین ابن البکثیر، البدایة والنهایة، ۱۴ جلد (قاہرہ: دارالحدیث، ۱۹۹۲) ج ۱۱ ص ۲۵۸.
- ۲۱- المنتظم، ج ۱۵، ص ۱۴.
- ۲۲- البدایة، ج ۱۱، ص ۳۳۱ و ۳۷۰.
- ۲۳- کتاب النقص، ص ۴۰۲-۴۰۶.
- ۲۴- هندوشاه نجفوانی، تجارب السلف (تهران: طهوری، ۱۳۵۷ شمسی)، ص ۳۴۶.
- ۲۵- همان جا، ص ۳۳۷.
- ۲۶- همان جا، ص ۳۳۷.
- ۲۷- بنگرید به فضل الله بن روزبهان خنجی، تاریخ عالم آرای امینی (لندن، انجمن مطالعات آسیایی، ۱۹۹۲)، ص ۲۷۲؛ همچنین
- Michel, Mazzaoui, *The Origins of Safavids* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1973), p. 23.
- ۲۸- محمد امین استرابادی، الفوائد المدینة (بحرین: چاپ سنگی، ۱۹۰۳) ص ۴۸ و ۲۷۳.
- ۲۹- محمد تقی مجلسی، لوامع صاحبقرانی مشتهر به شرح الفقیه (تهران: علمی، بی تاریخ)، ص ۳۸.
- ۳۰- Modarressi Tabataba'i, *Introduction to shi'i Law* (London; Ithaca, 1984), p.53.
- ۳۱- Jean, Calmard "shi'i Rituals and Power," *Safavid Persia*, edited by Charles Melville (London, New York; I.B. Tauris & Co Ltd., 1996), p. 143.
- ۳۲- محمد بن الحسن الحر العاملی، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، ۲۰ جلد (تهران: مکتبه اسلامیة ۱۳۹۵ ق) ج ۱، ص ۴.
- ۳۳- محمد محسن فیض الکاظمی، الوافی، ۱۲ جلد (اصفهان: مکتبه امیرالمومنین، ۱۳۶۵ شمسی) مقدمه مصنف، ج ۱، ص ۷.
- ۳۴- محمد باقر مجلسی، بحار الأنوار، ۱۱۰ جلد (بیروت: موسسه الوفاء، ۱۴۰۳/۱۹۸۳)، ج ۹۷، ص ۱۳۹. از این پس شماره جلد و صفحه بحار الأنوار و وسائل الشیعه بین دو هلال در متن مقاله داده خواهد شد.
- ۳۵- میرزا رفیعا انصاری، «دستور الملوک» مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۶۵ و ۶۶، شماره او ۲ (آذر ۱۳۴۷)، ص ۶۸-۷۰.
- ۳۶- محمد باقر مجلسی، عین الحیوة (تهران: انتشارات رشیدی، ۱۳۶۲ شمسی) ص ۴-۷.
- ۳۷- همان جا، ص ۳۷۵.
- ۳۸- محمد هاشم آصف (رستم الحکما)، رستم التواریخ، تصحیح محمد مشیری (تهران: چاپخانه سپهر، ۱۳۵۲)، ص ۴۲.
- ۳۹- الکامل، ج ۷، ص ۲۷۹ و ۲۸۶ و ۳۰۸ و ۳۱۶.
- ۴۰- مثنوی، تصحیح رونالد نیکلسن، ۶ جلد، از انتشارات یادبود گیب، ۱۹۷۱، ج ۵ ص ۳۱۷ و ۳۱۸.



- ۴۱- برای اطلاع درباره آرایش دسته و اشیانی که آنان با خود حمل می کنند بنگرید به پیتتر چلکوسکی «دسته»، ایرانیکا، ۹۷-۱۰۰.
- ۴۲- Joan Cole, "Shi'i Clerics in Iraq & Iran 1722-1780" *Iranian Studies* XVIII, No. 1 (Winter 1995), P.19.
- ۴۳- شیخ محمدحسن نجفی اصفهانی، جواهر الکلام، ۴۳ جلد (تجف: دارالکتب الاسلامیه، ۱۹۵۸) ج ۱، مقدمه ص ۱۰.
- ۴۴- Yitzhak Nakash, *The shi'is of Iraq* (Princeton U.P. 1994), P.143.
- ۴۵- شیخ آقا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه، ۲ جزء در ۸ قسم (مشهد: دارالمرتضی ۱۴۰۴ ق)، قسم اول از جزء دوم، ص ۱۷۰.
- ۴۶- Nakash, *the Shi'is of Iraq*, P.152.
- ۴۷- به نظر دکتر محمد جعفر محبوب نخستین متن تعزیه را باید در دیوان صباحی بیدگلی (م ۱۲۱۸ هـ) جست. بنگرید به مقاله استاد محبوب در کتاب *Ta'zieh; Ritual and Drama* به ویراستاری Peter Chelkowski، ص ۱۳۷-۱۵۳، به ویژه ص ۱۳۹.
- ۴۸- برای مطالعه بیشتر در جنبه های دراماتیک تعزیه بنگرید به کتاب پیتتر چلکوسکی مذکور در فوق.
- ۴۹- بنگرید به مقاله آقای مایل بکتاش در کتاب مذکور در بالا، ص ۱۰۷.
- ۵۰- همچنین بنگرید به Nakash در کتاب *The shi'is ...*، ص ۱۵۲.
- ۵۱- برای تحقیق در زمینه های اولیه «رد مظالم» در فقه شیعه بنگرید به شیخ مفید، المقنعه، ص ۱۸۷.
- ۵۲- بنگرید به مقاله این نگارنده زیر عنوان «جایگاه علما در حکومت قاجار» ایران نامه، سال پانزدهم، شماره ۲ (بهار ۱۳۷۶)، ۱۹۹-۲۲۵؛ همچنین
- Calder, N. "Khums in Imami..." *Bulletin of school of Oriental and African Studies*, 45 (1982), pp. 39-47.
- ۵۳- بنگرید به مرتضی صراف، رسائل جوانمردان (تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه، ۱۳۷۰) ۲۲۵-۲۳۹. در مورد «فتوت نامه آهنگران» بنگرید به مقاله ایرج افشار.
- ۵۴- بنگرید به ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری، فتوت نامه سلطانی، (تهران: بنیاد فرهنگ ایران). همچنین به ابوعبدالله محمد بن ابی المکارم المعروف به ابن المعمار، کتاب الفتوة (بغداد: مکتبه المنشی، ۱۹۵۸).
- ۵۵- محمد باقر مجلسی، جواهر العقول (تهران: چاپ سنگی، ۱۳۰۳ ق)، ص ۹.
- ۵۶- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) کسر اصنام الجاهلیه، تصحیح محمد تقی دانش پژوه (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۳ شمسی).
- ۵۷- مرتضی مطهری، بحثی درباره مرجعیت و روحانیت (تهران: شرکت انتشارات، ۱۳۴۱)، ص ۱۸۰.
- ۵۸- Ahmad Kazemi Moussavi, *Religious Authority in shi'ite Islam*, (kuala Lumpur: Istac, 1996), 185-216.
- ۵۹- برخورد فقهای اصولی عصر قاجار با علمای شیخیه نیز به میزان زیادی بر سر آداب و شعائر بود. غوغای بالاسریها و پایین سریها در ماهیت خود یک جنگ شعائری بود. بالاسریها یعنی همین شیعیان اصولی و اخباری معمولی که در بالا سر ضریح حضرت نماز می خواندند. پایین سریها یعنی پیروان شیخیه که پایین پای ضریح نماز می خواندند و از یک دید به ضریح سجود می کردند.
- ۶۰- م. جرفا دقانی، علمای بزرگ شیعه از کلینی تا خمینی (قم: انتشارات دارالعلم، ۱۳۶۴)، ص ۱۶۹.