

شعائر امامیه عراق در عصر حضور ائمه علیهم السلام

حسن احمدیان دلاویز^۱

چکیده

انجام شعائر الهی و دینی در آیات و روایات بسیار تأکید شده و احیای آن از سوی بزرگان دین نیز سفارش شده است. هر گروه دینی و مذهبی و حتی غیر دینی، نشانه‌ها و علامت‌های اختصاصی دارد که پیروانشان با آنها شناخته می‌شوند. شیعیان امامیه نیز در سرزمین‌های مختلف اسلامی در طول تاریخ از این امر مستثنی نبوده‌اند. چنانکه در رفتار فردی و اجتماعی شیعیان امامیه ساکن در منطقه عراق، در بازه زمانی حضور حضرات ائمه علیهم السلام، می‌توان چنین شعائری را شناسایی نمود. پژوهش حاضر با بهره‌مندی از روش توصیفی-تحلیلی روشن ساخت که شیعیان عراق به دلیل دسترسی به امامان معصوم علیهم السلام و مشاهده مستقیم عملکرد ایشان، نسبت به شناخت و اجرای شعائر شیعی پیشگام بودند، اما وجود شرایط تقیه نیز در موقعیت‌ها و ادوار مختلف در اجرای این شعائر تأثیرگذار بوده است. زیارت قبور ائمه علیهم السلام، جهر به «بسم الله»، اذان اختصاصی شیعی، برپایی مراسم سوگواری و سیاه‌پوشی، برگزاری جشن‌ها، پرداخت خمس به ائمه علیهم السلام، نحوه خاص وضو، مقبره‌سازی و حکم خاص فقهی در طلاق از مهم‌ترین شعائر رایج در میان شیعیان عراق به شمار می‌رود.

واژگان کلیدی: شعائر، شیعه، امامیه، عراق، عصر حضور.

۱. دکترای تاریخ اسلام و پژوهشگر همکار گروه سیره و تاریخ پژوهشگاه المصطفی صلی الله علیه و آله، قم، ایران.

۱. مقدمه

در جامعه‌شناسی دین، مفاهیم، احکام و شعائر از ارکان و اجزای اصلی دین است. از این رو، شعائر دینی یک ضلع از اضلاع اساسی دین و بیشتر ناظر به جنبه‌های خارجی و ملموس آن است. لفظ شعائر در کتب مختلف به مناسبت و به شکل کم‌فروغ، مورد توجه محققان و مفسران قرار گرفته است. برخلاف جایگاه ممتاز شعائر در آیات قرآن و همچنین روایات معصومین علیهم‌السلام، معناشناسی و مصداق‌یابی نسبت به آن کمتر مورد توجه اهالی قلم و صاحبان اندیشه قرار گرفته است و گاهی به صورت پراکنده و استطرادی هنگام ذکر آیات مربوط به شعائر، مباحثی ارائه شده است.

پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی و تبیین شعائر شیعیان امامیه در قلمروی جغرافیای عراق در عصر ائمه علیهم‌السلام یعنی از صدر اسلام تا سال ۲۶۰ هجری قمری پرداخته است. نتیجه جستجو در موضوع مقاله نشان دهنده عدم مشاهده کتاب یا مقاله مستقلی در این زمینه است، گرچه به طور کلی در زمینه شعائر مباحثی در برخی پژوهش‌ها مشاهده شد (رک، علی‌نیاخاطر، ۱۳۹۰؛ رحیمی، ۱۳۸۸؛ ذاکر صالحی، ۱۳۸۱؛ امرایی، ۱۳۹۵). نتایج این پژوهش‌ها با اهداف مورد نظر پژوهش حاضر متفاوت است.

بحث از شعائر و نمادهای اجتماعی شیعه از مباحث جدید در تاریخ‌نگاری اسلامی است که کمتر به آن توجه شده است. از این رو، تا امروز هیچ اثری به صورت کامل، دقیق و تحلیلی در این زمینه به نگارش درنیامده است و جای خالی آن در میان تألیفاتی با این موضوع احساس می‌شود که این موضع توجه بیشتر محققان را به مسئله تاریخ اجتماعی طلب می‌کند و اهمیت و ضرورت آن را نمایان می‌سازد.

در برخی کتب لغت با توجه به مصادیق شعائر، به تعریف آن پرداخته شده است. برای مثال ابن فارس می‌گوید: «شعائر، مناسک حج و هر آنچه علم و نشانه اطاعت خداوند متعال قرار گیرد، می‌باشد». (ابن فارس، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۳/۱۹۵) ابن فارس در این عبارت با بیان یکی از مصادیق اساسی شعائر که اعمال حج است، به تعریف و شناساندن شعائر پرداخته شده است. فراهیدی درباره این واژه چنین می‌نویسد:

الشعار: يقال للرجل: انت الشعار دون الدثار، تصفه بالقرب و المودة، و اشعر فلان



قلبی همّا، البسه باهم حتی جعله شعارا... .

به کسی گفته می‌شود که تو شعار هستی، نه دثار؛ یعنی تو نزدیک به من و مورد محبت و مودت من هستی و فلانی قلبم را از هم و غم شعار نمود؛ یعنی هم و نگرانی را به او پوشاند، به نحوی که شعار او شده است. (فراهیدی، ۱۴۰۹ ه.ق، ص ۹۲۲)

براساس این عبارت، شعار و شعیره به چیزی اطلاق می‌شود که مورد لمس و حس شخص باشد و حالت ابراز و اظهار داشته باشد، سپس گفته‌اند که علت اطلاق شعیره بر شتر قربانی، مطابق بیان فراهیدی، علامت حسی و ظاهری بر روی کوهان شتر است تا همگان بدانند این حیوان برای قربانی در منی است. پس در معنای لغوی آن نوعی علامت حسی و ظاهری اشراب شده است. شماری از مفسران قرآن به تناسب بیان آیات مربوط به شعائر الهی، درباره معنا و مصادیق آن اظهار نظر کرده‌اند؛ از جمله طبری که در جامع البیان دعا، ذکر و ادای واجبات را از مصادیق شعائر به شمار آورده است (طبری، ۱۴۱۲ ه.ق، ۲/۲۷).

فخر رازی، شعائر الهی را چیزی که نشانه و علامت اطاعت خداوند باشد، می‌داند. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ه.ق، ۴/۱۳۵) قرطبی نیز در کتاب *الجامع دیدگاهی* مشابه آنچه از دو مفسر پیشین ذکر شد، ارائه می‌دهد (قرطبی، ۱۳۶۴، ۲/۱۸۰). علامه طباطبایی در این باره معتقد است:

کلمه شعائر به معنای علامت و دلیل است و در آیه شریفه مسئله را مقید به چیزی از قبیل صفا و مروه و امثال آن نکرده و از این می‌فهمیم که هر چیزی که یادآورنده خدا باشد، آیات و علامات او باشد، تعظیمش از تقوای خداست و تمامی آیات قرآن که متعرض مسئله تقوی شده است، شامل این تعظیم هم می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱/۶۱۵)

آنچه در پژوهش حاضر از واژه شعائر، در نظر است (که البته با معنای لغوی و اصطلاحی آن نیز هماهنگی دارد) هر چیزی است که علامت و نشانه اطاعت الهی باشد که در رفتار بیرونی و واکنش خارجی تجلی پیدا می‌کند. از این رو، گفته می‌شود مواردی که در قرآن کریم با عنوان شعائر بیان شده است از جمله اعمال مربوط به قربانی و اعمال حج، چند نمونه از شعائر دینی است که روشن است نمی‌توان آنها را در این موارد منحصر کرد؛ چرا که مفهوم شعائر نوعی عمومیت و گسترش دارد که مصادیق دیگری را نیز در بر می‌گیرد.

۲. جایگاه و اهمیت شعائر در قرآن کریم

ادله زیادی به وجود تعظیم، تکریم، حفظ و احترام شعائر اشاره و آن را نشانه ایمان، تقوی و رضایت پروردگار معرفی کرده است و نیز از هتک، بی‌احترامی و سبک شمردن شعائر نهی شده است که این مسئله میزان اهمیت شعائر در نزد شارع را می‌رساند. خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: «ذلک ومن یعظم شعائر الله فإتھا من تقوی القلوب» (حج: ۳۲). در این آیه به دو نکته اشاره شده است؛ نخست اینکه تعظیم شعائر از مفروضات دین شمرده شده است و دوم، به تعظیم و تکریم شعائر دینی تشویق شده است که این نکته نشان از میزان اهمیت پاس داشتن شعائر نزد شارع است.

در آیه دوم سوره مائده نیز اهمیت شعائر مورد توجه است؛ چرا که به طور واضح از سبک شمردن آنها نهی شده است. در برخی آیات نیز شماری از شعائر الهی مورد تصریح قرار گرفته‌اند؛ برای مثال در آیه ۱۵۸ سوره بقره، صفا و مروه از شعائر الهی معرفی شده است و در آیه ۳۶ سوره حج، قربانی کردن از شعائر الهی شمرده شده است. در برخی آیات نیز لفظی از شعائر به میان نیامده است، اما به بزرگ شمردن و تعظیم چیزی سفارش شده است که می‌توان گفت از شعائر به شمار می‌آید؛ مانند آنچه در آیه ۳۶ سوره نور آمده است. گرچه در این آیه لفظ «شعیره» نیامده است، اما بیوت، طوری تعریف و تعظیم شده‌اند و به تعظیم و تکریم آنها سفارش شده است که می‌توان حکم شعائر را بر آنها بار کرد.

۳. بازخوانی شعائر شیعیان امامیه عراق در عصر حضور

۳-۱. زیارت قبور ائمه علیهم‌السلام

زیارت قبور مطهر امامان شیعه به ویژه حرم امام حسین علیه‌السلام در کربلا از جمله شعائری است که توسط شیعیان عراق انجام می‌شده است. این شعار شیعی پشتوانه انبوهی از روایات و توصیه‌های حضرات ائمه علیهم‌السلام را در سفارش به زیارت دارد. از جمله در روایت امام باقر علیه‌السلام، زیارت کردن قبر امام حسین علیه‌السلام برای هر مؤمنی که به امامت ایشان اقرار می‌کند، لازم و ضروری است. (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۲۷۴؛ مفید، ۱۴۱۳ هـ.ق، ص ۲۶؛ ابن المشهدی، ۱۴۱۹ هـ.ق، ص ۳۴۰، حرعاملی، ۱۴۰۹، ۵۳۸/۱۴-۵۳۷) همچنین به زیارت اسرا، زیارت جابر بن عبدالله (ابن طاووس، ۱۳۴۸، ص ۱۱۴) و

توابعین (جریر طبری، ۱۳۸۷، ۷/۳۲۲۵ و ۳۲۲۶؛ ابن اثیر، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۴/۱۷۸) نیز سفارش شده است. این شعار شیعی به دلیل مبادرت ائمه علیهم السلام به زیارت و توصیه های مکرر درباره آداب زیارت و ثواب آن، از جمله شعائری است که شیعیان امامیه منطقه عراق سرلوحه رفتار دینی خویش قرار داده اند.

از روایت بلاذری برمی آید که در زمان امام سجاد علیه السلام شماری از شیعیان برای زیارت قبر امام حسین علیه السلام و یارانش به کربلا می رفتند و به قرائت قرآن، ذکر مصائب و مرثیه سرایی می پرداختند. (بلاذری، ۱۴۱۷ هـ.ق، ص ۲۱-۲۲) در گزارش های تاریخی درباره نوع زیارت یکی از شیعیان چنین آمده است:

فحام گفت: ابوالطیب احمد بن محمد بن بوطیر، مردی از شیعیان بود. جد او بوطیر، غلام حضرت ابو الحسن علی بن محمد، بود که این اسم را آن جناب به او داد. از کسانی بود که وارد حرم امام نمی شد و از پشت پنجره زیارت می کرد و ...
(مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۲۱۹/۵۰)

تخریب مرقد مطهر امام حسین و اطراف آن به دستور متوکل عباسی از گزارش های مشهور تاریخی است (رک، طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۲۸؛ ابوالفرج اصفهانی، بی تا، ص ۴۷۸) که نشان از اهتمام ویژه شیعیان نسبت به زیارت قبر سیدالشهداء و سایر شهیدان کربلا دارد.

درباره زیارت قبور امامان و امامزادگان و جایگاه و اهمیت این عمل و کار بست آن در فرهنگ دینی فرد و اجتماع، احادیث و گزاره های فراوانی در دست است. علاوه بر تأکید و سفارش معصومین علیهم السلام نسبت به شیعیان در انجام این عمل مهم دینی و فرهنگی، خود ایشان نیز نسبت به زیارت قبور گذشتگان اهتمام ویژه ای داشتند و همین مسئله در تشویق و ترغیب شیعیان عراق به انجام زیارت و مشرف شدن آنان به مشاهد مشرفه و عتبات عالیات نقش بسزایی داشت. تاجایی که حتی در دوره متوکل عباسی که با انواع فشار و آسیب مواجهه بودند، حاضر به ترک این شعار نشدند.

۲-۳. گفتن «حی علی خیر العمل» در اذان

عبارتی که اذان شیعی را از اهل سنت ممتاز می کند، فراز کوتاه و گویای «حی علی خیر العمل» است که این بخش از اذان شیعی با انگیزه و دلایل خاص در میان عامه جایگاهی



نداشته و ندارد. با تکیه بر مستندهای تاریخی و روایی، می توان مدعی شد که ساختار اذان در تشریح الهی، فراز «حی علی خیر العمل» را داشته است. پیامبر ﷺ و مسلمانان صدر اسلام نیز اذان را با همین فراز ادا می نمودند. شواهد تاریخی و روایی به سهولت می تواند این مدعا را به اثبات رساند. براساس روایتی، یکی از صحابه رسول اکرم ﷺ هنگام حفر خندق، اذان را با جمله «حی علی خیر العمل» ادا نموده است. (ابن عربی، بی تا، ۴۰۰/۱)

همچنین نقل شده است که بلال، مؤذن پیامبر، نیز در اذان این جمله را می گفت. (متقی هندی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۳۴۲/۸) ابی محذره، دیگر مؤذن پیامبر ﷺ، در این باره می گوید که رسول خدا ﷺ حرف به حرف اذان را به او یاد داده است (ابن اثیر، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۳۰۵/۲؛ العلو، ۱۴۱۸ هـ.ق، ص ۵۳) و دستور فرموده است در اذان «حی علی خیر العمل» بگوید (العلو، ۱۴۱۸ هـ.ق، ص ۵۱). گفته شده است که حضرت به او فرمود: «در آخر اذانت این جمله را قرار بده» (شوشتری، ۱۴۱۰ هـ.ق، ۴۹۲/۱۱).

در خبری نقل شده است که امام زین العابدین (ع) اذان را با «حی علی خیر العمل» می گفت و اذان اول (اذانی که در عهد رسول الله مرسوم بوده است) را اذانی می دانست که در آن این جمله گفته می شد. (ابن ابی شیبہ کوفی، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۲۴۴/۱) بنا بر مضمون روایتی گفته می شود که ترک فراز «حی علی خیر العمل» در دوره خانه نشینی بلال و اذان نگفتن او پس از رحلت پیامبر خدا ﷺ در تغییر اذان در میان مسلمانان مؤثر بوده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۲۸۴/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۱۳۲/۱۲).

اذان اولیه و مقرون به فراز مزبور در روزگار خلافت خلیفه اول و حتی بخشی از دوران حاکمیت خلیفه دوم نیز یکی از سنت های اسلامی بود، اما براساس دستور عمر و به بهانه تقدم مصلحت جهاد بر امور دیگر از جمله نماز، این جمله از اذان حذف شد و عبارت «الصلاة خیر من النوم» جایگزین آن گردید. (العلو، ۱۴۱۸ هـ.ق، ص ۹۶ و ۹۷) در روایتی از زبان خود عمر بن خطاب به این تغییر تصریح شده است (طبری، ۱۴۱۵ هـ.ق، ص ۵۱۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۳۵۷/۳۰). گرچه با اجرای فرمان خلیفه دوم در سال های متمادی و حمایت حاکمان بعدی از این دستور، جامعه اسلامی نیز خود را با آن مطابقت داد، اما این گونه نبود که اذان شیعی به کلی فراموش شود، بلکه امامان و شیعیان خود را ملزم به ادای آن کرده بودند. از امام صادق (ع) نقل شده است:

امیرالمؤمنین علیه السلام مؤذنی داشت که در اذان جمله «حی علی خیر العمل» را می‌گفت و هرگاه امام علیه السلام او را می‌دید تحسین و تمجید می‌کرد و می‌فرمود: «مرحبا بر آنان که عادلانه سخن می‌گویند و آفرین بر نماز ایشان». (صدوق، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۱/۲۸۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۲/۴۱۶)

همچنین آمده است که امام علی بن ابی طالب علیه السلام، حسنین علیهما السلام، عقیل بن ابی طالب، ابن عباس، عبدالله بن جعفر و محمد بن حنیفه همواره در اذان جمله «حی علی خیر العمل» را قرائت می‌کردند. (العلوی، ۱۴۱۸ هـ.ق، ص ۹۴-۸۹ و ۱۲۸) حافظ روایتی درباره اینکه زید بن علی به مؤذنش دستور می‌داد تا این عبارات را در اذان بگوید، بیان کرده است (العلوی، ۱۴۱۸ هـ.ق، ص ۱۳۲). با توجه به حضور پنج ساله حضرت علی علیه السلام و امام جواد علیه السلام و امامین عسکریین علیهما السلام در عراق، عملکرد ایشان مبنای افعال شیعیان این منطقه قرار گرفت و با توجه به حضور معصوم علیه السلام و سیره عملی ایشان، تحریف در اذان در میان شیعیان عراق گزارش نشده است. امضا و تأیید ائمه علیهم السلام نسبت به عمل صحیح پیروان اهل بیت در تثبیت و رواج اذان تأثیرگذار بوده است.

۳-۳. جهر به بسم الله

جهر به معنای آشکار و علنی ساختن چیزی و کلامی است و این معنا در برابر اخفا به کار می‌رود. آشکار شدن و آشکار کردن اعم از آن است که برای دیدن باشد یا شنیدن. (قرشی، ۱۳۷۱، ۲/۷۹) راغب می‌نویسد: «جهر یعنی، ظهور روشن و واضح چیزی در برابر حس دیدن و شنیدن» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ هـ.ق، ص ۲۰۹). بنابراین، جهر بسم الله، یعنی بلند خواندن «بسم الله الرحمن الرحیم» در آغاز سوره‌های نماز، اعم از نمازهای جهریه و اخفاتیه. جایگاه و اهمیت جهر به «بسم الله» در نماز به حدی است که بنا بر روایت مشهور امام عسکری علیه السلام (مفید، ۱۴۱۳ هـ.ق، ص ۵۳) یکی از علامت‌های انسان مؤمن است. این موضوع مهم در ابتدای ظهور اسلام مورد تأکید و اجرای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و سایر مسلمانان بوده است که در این زمینه روایات زیادی از حضرات ائمه علیهم السلام در دست است.

امام صادق علیه السلام فرموده است: «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم هنگامی که با مردم نماز می‌خواند «بسم الله الرحمن الرحیم» را به جهر تلاوت می‌کرد». (عباشی، ۱۳۸۰، ۲/۲۹۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۸۲/۷۴) حضرت





امیرالمؤمنین علی (ع) پس از به دست گرفتن حاکمیت، به احیای سنت فراموش شده رسول خدا (ص) پرداخت و سعی کرد سبک زندگی اسلامی دوره حکومت نبوی را در جامعه به اجرا درآورد، یکی از این سنت‌ها که موجب تمایز شیعه از دیگران شد، بلند خواندن «بسم الله الرحمن الرحیم» در سوره‌های نماز بود. ایشان ضمن خطبه‌ای فرموده است: «مردم را به قرائت علنی و جهر "بسم الله الرحمن الرحیم" وادار کردم» (عیاشی، ۱۳۸۰، ۲/۲۹۵). البته ادای «بسم الله» به شکل آشکارا در نماز به امام علی (ع) و پیامبر (ص) اختصاص نداشت، بلکه امام حسن (ع)، سیدالشهداء (ع)، حضرت سجاد (ع)، حضرت باقر (ع) و امام صادق (ع) نیز «بسم الله الرحمن الرحیم» را به جهر تلاوت می‌کردند. از قول امام سجاد (ع) نقل شده است که حضرت فرمود: «ما فرزندان فاطمه (ع) را این مینا رفتار می‌کنیم» (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۸۲/۸۱).

کنکاشی در سیره امام صادق (ع) و امام رضا (ع) نیز نشانگر رعایت این نکته در نمازهای جهری و اخفاتی بوده است. (کلینی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۳/۳۱۵؛ طوسی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۲/۶۸۹ و ۲۸۹) در این باره از رجاء بن ابی ضحاک نقل شده است که حضرت رضا (ع) «بسم الله الرحمن الرحیم» را در تمامی نمازهای شبانه‌روزی اش بلند و علنی تلاوت می‌کرد (جرعاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۶/۷۶).

فقهای شیعه (طوسی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۱/۳۲۲؛ حلی، ۱۴۱۸ هـ.ق، ۱/۳۱۱؛ نجفی، ۱۳۶۲، ۹/۳۸۵) با مستند قرار دادن روایات اهل بیت (ع) که دال بر تأکید و اهمیت جهر «بسم الله» است، آن را واجب دانسته‌اند، در حالی که در فقه حنبلی، «بسم الله الرحمن الرحیم» آیه‌ای از سوره‌های قرآن دانسته شده است و به کتمان و اخفای قرائت آن در رکعت‌های نماز دستور داده شده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۱/۱۷۹). سند همین مخالفت عامدانه عامه با دیدگاه شیعه می‌تواند به روشنی دال بر نماد و شعار شدن بلند خواندن «بسم الله» در نماز برای تشیع باشد. همانگونه که شهید اول (عاملی، ۱۴۱۹ هـ.ق، ۳/۳۲۲) و صاحب حدائق، جهر به «بسم الله» را از جمله شعارهای شیعه بر شمرده‌اند (بحرانی، ۱۳۶۳، ۸/۱۶۷). فخر رازی در این باره می‌گوید: «علی (ع) در بلند خواندن "بسم الله الرحمن الرحیم" اصرار داشت. هنگامی که حکومت به بنی امیه رسید اصرار در منع بلند خواندن داشتند تا آثار علی (ع) را از میان ببرند» (فخر رازی، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۱/۱۸۱).

شوکانی در کتاب *نیل الاوطار* به نقل از *تاریخ بغداد*، عبارتی درباره قائلین به جهر از تابعین می‌آورد: «تابعان صحابه و بسیاری از کسانی که بعد از آنها بودند به جهر به "بسم الله" معتقد

بودند و آن را در نماز به صورت صریح و بلند ادا می‌کردند» (شوکانی، ۱۹۷۳، م، ۲/۲۱۷). از میان کسانی که خطیب از آنها یاد کرده است برخی در شمار صحابی و شیعیان منطقه عراق هستند که قائل به جهر به «بسم الله» بودند، مانند ابووائل کوفی، سعید بن جبیر و حبیب بن ابی ثابت که از اهالی کوفه بودند (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۴ و ۱۳۲). برخی حبیب را در شمار صحابیان امام زین العابدین علیه السلام بیان کرده‌اند (مامقانی، ۱۴۳۱ هـ.ق، ۱۷/۳۴۱).

۳-۴. سوگواری، عزاداری و سیاه‌پوشی شیعیان در مصیبت اهل بیت علیهم السلام

برگزاری مراسم عزاداری و سوگواری از سوی شیعیان در رثای اهل بیت علیهم السلام از جمله شعائر شیعه است که در طول تاریخ، روش‌های متعددی به خود گرفته است. بعد از شهادت حضرت زهرا علیها السلام، امام علی علیه السلام مصیبت زده شد و در سوگ دختر بزرگوار پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله گریست و برای فقدان ایشان نوحه سرایی کرد. بسیاری از مورخین و سیره‌نویسان اهل سنت، اشعار آن حضرت را در آثار خود آورده‌اند که ترجمه آن چنین است: «خود می‌نگرم که رنج‌ها و ناگواری‌های دنیا بر من هجوم آورده‌اند و کسی که ناراحتی دارد، همواره بیمار خواهد بود» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ۳/۱۳۹؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ هـ.ق، ۲۷/۳۹۵). حضرت زینب علیها السلام هنگام عبور از کنار پیکر برادر شهیدش با سخنانی به مرثیه سرایی و سوگواری پرداخت: «آه ای محمد، درود فرشتگان آسمان بر تو باد، این بدن تکه‌تکه خونین مانده در صحرا، حسین است» (ابومخنف، ۱۳۶۷، ص ۲۵۹).

از اولین عزاداری‌های شیعیان کوفه می‌توان به عزاداری ام‌کلثوم، دختر حضرت علی علیه السلام، و فاطمه صغری، دختر امام حسین علیه السلام، اشاره نمود که از نخستین زنانی بودند که با خواندن اشعار و سخنرانی، کوفیان را به گریه‌انداختند. با توجه به حضور معصومین در عراق می‌توان به آسانی ادعا کرد که تقدم به عزاداری در رثای معصومین علیهم السلام با شیعیان عراق بوده است و دیگر مناطق شیعه‌نشین از جمله بخش‌هایی از ایران در مرتبه بعد قرار می‌گیرند. البته از شیوه‌ها و سبک‌های مختلفی برای شیعیان عراق در منابع یاد شده است، از جمله گریستن، همانند عملکرد زید بن ارقم، در مجلس ابن زیاد در کوفه و گریه جابر بن عبدالله انصاری هنگام زیارت قبر امام حسین علیه السلام و مرثیه سرایی که از سوی شاعران و مدیحه‌سراییانی مثل کمیت اسدی، دعبل خزاعی و سفیان بن مصعب عبدی یکی از شعرای کوفه و از شیعیان اهل بیت، تجلی و نمود بیشتری داشت. (ابن طاووس، ۱۳۴۸، ص ۶۷-۶۸)



سلیمان بن قته، یکی از افراد بنی تمیم که پس از عمری در اعتقاد به تسنن، به بنی هاشم و تشیع گروید، پس از حادثه عاشورا، سه مرتبه به کربلا آمد و با مشاهده اوضاع آنجا پس از شهادت امام حسین علیه السلام و یارانش و دیدن صحنه های مختلف جنایت لشکریان ابن زیاد، اشعاری را در مرثیه سید الشهداء علیه السلام سرود که طلیعه آن چنین است: (بلاذری، ۱۴۱۷ هـ.ق، ص ۲۱-۲۲) «به منازل آل محمد علیهم السلام گذر نمودم آنها را در وضعیت گذشته نیافتم».

پوشیدن لباس سیاه در عزا و مصیبت بزرگان دین که همراه با سوگواری است از دیگر نشانه ها و شعائر شیعیان به شمار می آید. شیعیان عراق (شیعیان زیدی و غیر زیدی) پس از شهادت زید بن علی لباس سیاه پوشیدند. فضل بن عبدالرحمن بن عباس بن ربیع بن حارث بن عبدالمطلب بن هاشم، در سوگ زید بن علی سیاه پوشید. (مقریزی، ۱۹۸۷ م، ۴۴۰/۲) در این مورد می توان به سیاه پوشی مختار ثقفی در عراق اشاره کرد (ابن قتیبه دینوری، ۱۹۹۲ م، ص ۵۵۴). پس از شهادت امام کاظم علیه السلام نیز پیکر مطهر ایشان تشییع شده و به خاک سپرده شد. سلیمان بن ابی جعفر پابرهنه شد و در حالی که لباس سیاه پوشیده و گریبان چاک زده بود به دنبال جنازه راه افتاد (مجلسی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۲۲۷/۴۸؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵ هـ.ق، ۳۸/۱ و ۳۹). سیف بن عمیره نخعی کوفی از روایان شیعه و صحابی برجسته امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام در قصیده ای شیعیان را به پوشیدن لباس های سیاه عزا در سوگ ابا عبدالله فرا خوانده است (امین، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۳۲۶/۷).

چنانکه بیان شد، سوگواری و عزاداری یکی از برجسته ترین شعائر شیعیان امامیه است که در میان پیروان اهل بیت در عراق رواج داشت. این عمل شیعیان مستند بر رفتار دینی امامان شیعه است چراکه نتیجه کاوشی گذرا در زندگانی ائمه علیهم السلام نشانگر اهتمام ایشان بر سوگواری و عزاداری مصیبت امامان گذشته به ویژه ابا عبدالله الحسین علیه السلام و شهدای کربلاست.

۳-۵. ارسال وجوه شرعی برای ائمه

یکی از واجبات مهم مالی در اسلام «خمس» است که از فروع دین و جزء عبادات شمرده می شود. علاوه بر آیه ۴۱ سوره انفال، روایات بسیاری از اهل بیت علیهم السلام دلالت بر وجوب خمس و پرداخت آن به امام شیعه دارد. عمران بن موسی از امام کاظم علیه السلام نقل می کند: من آیه خمس را بر آن حضرت خواندم. ایشان فرمود: «آنچه که برای خداست

از آن رسول است و آنچه که از آن رسول است، برای ماست. خدا در کار روزی بر مؤمنان آسان گرفته و در هر پنج درهم، تنها یک درهم بر آنها واجب ساخته و چهارتای دیگر را بر آنان حلال نموده است». (حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۴۸۵/۹)

ابن ابی نصر می‌گوید: در یکی از مکاتبات خود با امام جواد علیه السلام درباره محاسبه خمس قبل یا بعد از اخراج مؤنه سؤال کردم که فرمود: «خمس پس از کسر هزینه هاست». (حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۵۰۸/۹) این حدیث، ناظر به درآمدهای مردم است؛ زیرا اخراج خمس از غنایم وظیفه مردم نیست، بلکه وظیفه حاکم اسلامی است و حضرت در اینجا با مردم سخن می‌گوید. این مسئله در میان شیعیان عراق تا حدود زیادی رواج داشته است. انتخاب یک نماینده به نام عبدالله جندب از جانب امام موسی بن جعفر علیه السلام و امام رضا علیه السلام برای جمع‌آوری خمس شیعیان عراق و ایران، می‌تواند از نشانه‌های رونق این مقوله باشد (طوسی، ۱۴۱۱ هـ.ق، ص ۳۴۸). امام هادی علیه السلام نیز ابوعلی بن راشد را با عنوان نماینده ثابت خود در بغداد، مدائن و سواد (عراق) و دیگر مناطق اطراف فرستاد تا نمایندگی امام علیه السلام را بر عهده داشته باشد (کشی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ص ۵۱۴).

علی بن یقظین، یکی از شیعیان نام‌دار موسی بن جعفر علیه السلام، پیراهن گران‌قیمتی را که از سوی هارون به وی اهدا شد، برای خمس خدمت حضرت فرستاد، ولی امام آن را برگرداند و فرمود: «در آینده‌ای نزدیک به آن نیاز خواهی داشت» و اتفاقاً چندی بعد هارون به شیعه بودن او مشکوک شد و پیراهن را خواست و او پیراهن را به هارون نشان داد (مفید، ۱۳۸۸، ص ۵۰۵). این گزارش‌ها نشان می‌دهد که عملکرد شیعیان عراق در جمع‌آوری و ارسال خمس، به صورت پنهانی و با تقیه بوده است.

چنانکه گروهی از اشاعته (از نسل اشعث بن قیس)، زکات اموالشان (خمس) را به دو تن از وکلای امام کاظم علیه السلام در کوفه تحویل دادند (کشی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ص ۴۵۹). همچنین در گزارش دیگری شیخ صدوق می‌نویسد:

یحیی برمکی با سعایت از جعفر بن محمد بن اشعث (شیعی) به هارون عباسی گفت: هر مالی که از جایی به جعفر برسد، خمس آن را برای موسی بن جعفر علیه السلام می‌فرستد و شک ندارم که در مورد این بیست هزار دینار که شما دستور دادید به او بدهند نیز همین کار را کرده است. (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ۷۱/۱)

توقیع امام جواد علیه السلام به ابن اورمه مبنی بر رسیدن اموال ارسالی و خصوصیات آن (راوندی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۱/ ۲۸۶، مجلسی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۵۲/۵۰) و توقیع امام عسکری علیه السلام به علی بن محمد بن زیاد صمیری مبنی بر وصول اموال ارسالی توسط وی و پسر عمش (طوسی، ۱۴۱۱ هـ.ق، ص ۲۰۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۵۰/۲۴۹) می‌تواند دال بر اهمیت و رواج این مسئله باشد. با توجه به احادیث و روایات درباره پرداخت بخشی از اموال به صورت خمس، زکات و غیره به امام حاضر و زنده، در موارد بسیاری شیعیان بخشی از اموال خویش را در قالب‌های مذکور به امامان شیعه تقدیم می‌کردند و این عمل را فقط پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام انجام می‌دادند و نشانه‌ای برای آنان به شمار می‌رفت، حتی دستگاه حاکم در موارد بسیاری از روی همین مسئله شیعیان را شناسایی کرده و آنها را دستگیر می‌نمود و به اهداف شوم خود دست می‌یافت.

۳-۶. برگزاری جشن غدیر و سایر اعیاد

برپایی مراسم شادی و سرور در میان شیعیان در مناسبت‌های دینی، اعیاد و موالید ائمه علیهم السلام نیز از دیگر نشانه‌ها و شعائر این گروه مذهبی بود که به دلیل انجام این عمل توسط معصومین علیهم السلام و شیعیان، به یکی از وجوه مشابه در میان پیروان اهل بیت در منطقه عراق بدل شده است. رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرمود: «برترین عید مسلمانان، عید غدیر است» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۱۲۵) و امام صادق علیه السلام عبارت بزرگترین عید خداوند را برای روز غدیر به کار می‌برد (طوسی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۳/۱۴۳). امام عسکری علیه السلام بعد از ولادت بابرکت فرزند گرامیش، حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، دستور داد که مقدار زیادی نان و گوشت بخرند و میان فقیران شهر سامرا تقسیم کنند (ابن بابویه، ۱۳۹۵ هـ.ق، ۲/۴۳۱)، خواص شیعیان هم وقتی از ولادت آن حضرت باخبر شدند، سرتاسر وجودشان را به سبب ولادت آن حضرت سرور و شادی فرا گرفت و خدمت امام عسکری علیه السلام رسیدند و ولادت آن بزرگوار را به ایشان تبریک گفتند (طوسی، ۱۴۱۱ هـ.ق، ص ۲۵).

مسعودی (م ۳۴۶ هـ.ق) در *التنبیه والاشراف* نوشته است که فرزندان و شیعیان امیرالمؤمنین علیه السلام این روز (روز غدیر) را بزرگ می‌دارند. (مسعودی، بی تا، ص ۲۲۱) و کلینی در روایتی جشن گرفتن شیعیان در این روز را نقل کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۴/۱۴۹). علامه امینی در *الغدیر* می‌نویسد: «فیاض بن محمد بن عمر طوسی نیز در کتاب خود برگزاری جشن عید



غدیر خم و سابقه آن را در سال ۲۵۹ هـ.ق خبر داده است» (امینی، ۱۴۱۶ هـ.ق، ۱/۵۳۳). برپایی مراسم و آیین یادبود و به ویژه برگزاری جشن غدیر و سایر اعیاد از مراسم های مهم شیعه امامیه در طول تاریخ است. در دوران مختلف اسلامی، برگزاری این مراسم مهم تاریخی متأثر از عوامل متعددی از جمله شرایط سیاسی و اجتماعی بود. از این رو، برپایی این آیین شیعی در دوره های مختلف، خط سیری مشخص و یکنواخت نداشته و دارای فرازونشیب بسیاری بوده است. با توجه به تأکیدها و سفارش های فراوان پیامبر اسلام ﷺ و ائمه علیهم السلام نسبت به عید غدیر خم و سایر اعیاد و اهتمام ایشان در برگزاری آنها، شیعیان عراق نیز خود را ملزم به احیای آن می دانستند. آنان برای جلوگیری از فراموش شدن این مناسبت ها و تبیین واقعیت ماجرای غدیر و حتی پاسخگویی به شبهاتی در این زمینه، اقدام به برپایی اینگونه مراسم های جشن و سرور می کردند.

۳-۷. وضو در نماز (شستن و مسح)

وضوی همه مسلمانان تا زمان خلافت عثمان صورت واحدی داشت و مانند وضوی کنونی شیعه بود. این مسئله با آیه قرآن نیز تطبیق دارد که می فرماید: «وامسحوا برؤسکم وارجلکم» (مائده: ۶). در این آیه خداوند امر به مسح سر و پاها نموده است، در حالی که اهل تسنن پاها را می شویند. علت تغییر وضو این بود که عثمان در اواسط دوران خلافت خود نسبت به چگونگی وضوی پیامبر ﷺ گرفتار تردید شد و وضوی پیامبر ﷺ را به شکلی که اکنون در میان اهل سنت مرسوم است اعلام نمود. این موضوع با مخالفت بسیاری از صحابه پیامبر ﷺ روبرو شد، ولی حکومت اموی به دلیل اغراض سیاسی در نقاط مختلف بلاد اسلامی شیوه عثمان را تبلیغ کرد و جوی به وجود آوردند که برخی از صحابه جرأت مخالفت با روش دستگاه حاکم را نداشتند و این گونه وضو گرفتن رواج یافت (شهرستانی، ۱۴۳۲ هـ.ق، ص ۵۰-۵۳).

روایات اهل بیت علیهم السلام نسبت به شستن دست از آرنج به پایین و مسح نمودن سر و پاها به جای شستن آنها تصریح و تأکید می کند. از جمله در روایتی از امام رضا علیهم السلام چنین آمده است: «در وضو، شستن صورت و دست ها و مسح نمودن سر و دویا واجب است» (جرعاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۱/۳۹۴). شیخ صدوق به سند خود از امام صادق علیهم السلام نقل می کند: «شخصی چهل سال خدا را



عبادت می‌کند، درحالی‌که به دستور او درباره وضو عمل نکرده است؛ زیرا آنچه را که مأمور به مسح آن است می‌شوید» (حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۱/۴۲۲). وهبه الزحیلی درباره نحوه وضو گرفتن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین می‌گوید: «و دارقطنی (از دانشمندان حدیث اهل سنت) از جابر نقل کرده که گفت: "پیامبر صلی الله علیه و آله زمانی که وضو می‌گرفت، آب را بردو آرنج می‌ریخت"» (زحیلی، ۱۴۲۷ هـ.ق، ۱/۳۷۰). ائمه علیهم السلام علاوه براینکه چگونگی وضوی پیامبر صلی الله علیه و آله را برای سؤال‌کنندگان تشریح می‌کردند، خود نیز در مواردی در انظار مردم اقدام به انجام وضوی همراه با مسح سرو پا می‌کردند تا آنها نیز به شکل دقیق با این عمل آشنا شوند، همان کاری که حضرت علی علیه السلام در زمان خلافت خود در عراق انجام می‌داد (ابن حنبل، بی‌تا، ۱/۱۲۴).

در آیه وضو، خداوند امر به مسح سرو پاها نموده است، درحالی‌که اهل تسنن، پاها را می‌شویند. ابن عباس و عکرمه، از یاران پیامبر صلی الله علیه و آله، می‌گفتند: «در وضو باید مسح سرو پا صورت گیرد، نه شستن آنها» (فخررازی، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۱۱/۳۰۵). آراء فقهای امامیه از جمله سید مرتضی (علم الهدی، ۱۴۰۵ هـ.ق، ص ۱۰۶، ۱۰۵) و شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۰ هـ.ق، ص ۱۳) نیز شستن دست‌ها از آرنج به پایین و مسح بر سرو پا را تأیید می‌کند.

معتقدان به مسح پا (برخلاف مخالفت دستگاه حکومت در ترویج شستن به جای مسح نمودن) بسیاری از بزرگان صحابه و تابعین و برجستگان ثقات بوده‌اند. نزال بن سبره هلالی کوفی (طبری، ۱۴۱۵ هـ.ق، ۸۲/۶ - ۸۸)، قتاده بن عزیز سدوسی از اهالی بصره (م ۱۱۸ هـ.ق) طبری (۱۴۱۵ هـ.ق، ۸۲/۶ - ۸۸؛ ابن حبان، ۱۴۲۸ هـ.ق، ۵/۳۲۱) و حصین بن جندب کوفی جنبی (ابوظبیان کوفی) (طبری، ۱۴۱۵ هـ.ق، ۶/۲۲) از جمله آنها هستند.

برخلاف توجه اندک مورخان و وقایع‌نگاران به ثبت وضبط تاریخ اجتماعی به ویژه تاریخ اجتماعی شیعیان که در عصر حضور ائمه علیهم السلام در اقلیت بودند، ارائه گزارش‌هایی هرچند مختصر از اعتقاد و شیوه عمل این گروه مذهبی درباره وضو، می‌تواند حکایت از رواج این نوع وضو در میان شیعیان عراق داشته باشد. از سوی دیگر نفس مخالفت دستگاه خلافت با یک رفتار و عمل شیعیان مثل وضوی نماز، به صورت ضمنی نشانگر شعار بودن آن عملکرد خواهد بود.

ساخت بنا بر روی قبر و آبادسازی و توسعه آن از دیگر نشانه‌ها و شعائر شیعه است. گرچه در صدر اسلام اهل سنت نیز این امر را مورد توجه قرار می‌داد و اقدام به احداث بنا بر قبور درگذشتگان می‌نمودند، شیعیان اهتمام بیشتری نبست به این مسئله دینی نشان می‌دادند تا اینکه مقبره‌سازی به یکی از نشانه‌های پیروان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام بدل شد. در حدیثی از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم خطاب به حضرت علی علیه‌السلام درباره زیارت و عمارت قبور چنین آمده است:

... ای ابا الحسن، همانا خدای تعالی قبر تو و قبرهای فرزندان را بقعه‌ای از بقعه‌ها و میدان‌های بهشت قرار داده و خدا دل‌هایی را از آفریدگان و برگزیدگانش قرار داده است که به سوی شما میل می‌کنند و درباره شما اذیت و آزارها را تحمل می‌کنند، سپس قبرهای شما را آباد می‌کنند به واسطه نزدیکی آنان به خداوند جل و علا و دوستی برای رسول خدا. یا علی، اینان ویژگیان و مخصوصین به شفاعت من هستند و اینان فردا در بهشت مرا زیارت می‌کنند. (دیلمی، ۱۴۱۲ ه.ق، ۴۴۱/۲)

اولین بنا بر روی قبر امام حسین علیه‌السلام چند صباحی پس از شهادت ایشان، توسط کسانی که امام علیه‌السلام را به خاک سپرده بودند، ساخته شد و به تدریج در دوره‌های بعد توسعه یافت. (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۲۶۵) برخی روایات و نقل‌ها دلالت بر بنایی هر چند مختصر برای قبور حضرات ائمه علیهم‌السلام دارد. برای مثال از حسین بن ابی حمزه نقل شده است: «در اواخر دوره اموی اراده زیارت قبر حسین علیه‌السلام را کردم، حتی اذا كنت علی باب الحائر...». عبارت «باب الحائر» دلالت بر وجود دره‌های مختلف و بارگاه برای امام حسین علیه‌السلام دارد که حسین بن ابی حمزه در حائر را برای ورود به این مکان مقدس برگزیده است.

از تشویق امام صادق علیه‌السلام به زیارت حضرت عباس علیه‌السلام و کیفیت زیارت آن بزرگوار نیز دریافت می‌شود که قبر ایشان نیز در آن زمان دارای بنا و ساختمان بوده است. در روایت ابو حمزه از امام صادق علیه‌السلام آمده است: «هرگاه به زیارت قبر عباس بن علی که در کنار رود فرات قرار دارد رفتی، بیرون حرم و در کنار باب السقیفه بایست و سپس سلام کن و...» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۲۵۴؛ ابن مشهدی، ۱۴۱۹ ه.ق، ص ۳۸۹). تخریب مرقد مطهر امام حسین علیه‌السلام و اطراف آن به دستور متوکل عباسی از گزارش‌های مشهور تاریخی است (طوسی، ۱۴۱۴ ه.ق، ص ۳۲۸؛ ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا، ص ۴۷۸) که نشان از وجود بنا بر قبر امام سوم شیعیان و زیارت ایشان دارد.

درباره مقبره سازی و توجه به ساخت بنا بر روی قبور، روایاتی از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رسیده است که شماری از آنها بیان شد و همچنین با توجه به منعی که از سوی معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام نسبت به این رفتار شیعیان صورت گرفته است، می توان مدعی مستند بودن این عمل شیعیان به سیره اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام شد.

۳-۹. احکام خاص فقهی (طلاق)

روش طلاق نیز میان شیعه و اهل سنت متفاوت بوده است. شیعه برخلاف اهل سنت می گوید با تکرار سه باره صیغه طلاق در یک مجلس، سه طلاق محقق نمی شود. در دوران حاکمیت پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و خلافت دوساله ابوبکر و دوسال اول حکومت عمر، این شیوه یک طلاق محسوب می شد، اما عمر گفت: «مردم در کاری که می بایست صبر پیشه کنند، عجله می کنند و از ما تصویب و امضای آن را درخواست دارند. ای کاش، می شد آن را برایشان امضا کنیم».

سپس برای آنها تصویب و امضا کرد. (ابن حنبل، بی تا، ۳۱۴/۱؛ ابن حنبل، بی تا، ۵۱۶/۱، ح ۲۸۷۰)

قرآن کریم با صراحت می گوید: «الطَّلَاق مَرَّتَانِ فِإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ؛ طلاق، (طلاق) که رجوع و بازگشت دارد) دو مرتبه است (و در هر مرتبه) باید به طور شایسته همسر خود را نگاهداری کند (و آشتی نماید) یا با نیکی او را رها سازد (و از او جدا شود)» (بقره: ۲۹۹)؛ «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ؛ اگر (بعد از دو طلاق و رجوع، بار دیگر) او را طلاق داد از آن به بعد، زن بر او حلال نخواهد بود، مگر اینکه همسر دیگری انتخاب کند و با او آمیزش جنسی نماید» (بقره: ۲۳۰).

در این آیات تعالی تحقق دو طلاق را ضروری دانسته و حرمت را پس از تحقق طلاق سوم قرار داده است و این با جمع کردن طلاق ها با واژه «سه بار» (به اینکه که مرد بگوید: سه بار تو را طلاق دادم) یا سه بار تکرار صیغه طلاق پشت سر هم و بدون فاصله عقد ازدواج میان آنها، قابل جمع نیست. به پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خبر دادند که مردی در یک مجلس، زن خود را سه طلاق کرده است. حضرت خشمگین شد، ایستاد و فرمود: «آیا با وجود من در میان شما (و در برابر دیدگان من) با کتاب خدا بازی می شود؟...» (طبری، ۱۴۱۵هـ.ق، ص ۵۲۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴هـ.ق، ۲۱/۹۹).

شیعیان عراق طبق این باور عمل می کردند، چنانکه مردی در کوفه زن خود را در



یک نوبت سه طلاقه کرد و حکم این مسئله را از علمای شیعه جویا شد. همه به اتفاق گفتند چون سه طلاق در یک نوبت واقع شده، باطل و بی اثر است. آن مرد جواب سؤال خود را از امام صادق علیه السلام که در آن زمان در شهر قدیمی حیره نزدیک کوفه به سر می برد پرسید. امام فرمود: «برو، مطمئن باش که آن طلاق باطل بوده و شما زن و شوهر شرعی هستید» (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۱۷۱/۴۷). این اتفاق، مطابقت باور و رفتار شیعیان و عالمان امامیه عراق را با نظر ائمه علیهم السلام به روشنی نشان می دهد. همچنین به دلیل نزدیکی و دسترسی به معصوم علیه السلام امکان پرسش و عمل سریع به شعائر شیعی در مواردی که نمونه های آن ذکر شد، فراهم بوده است.

۴. بحث و نتیجه گیری

شعائر شیعه از نظر اعتقادی میان امامیه یکسان بوده است، اما عمل به شعائر با توجه به برخی شرایط میان شیعیان مناطق مختلف، گاه متفاوت بوده است که دسترسی به امام معصوم علیه السلام و مشاهده عمل به شعائر توسط ایشان، وجود نقل روایت از امام علیه السلام، نزدیکی به مرکز خلافت و مخالفت و سختگیری دستگاه دولتی با اجرای شعائر شیعی و وجود شرایط تقیه توسط شیعیان در این زمینه بسیار تأثیرگذار بوده است. برخلاف محدودیت های پیش روی شیعیان از سویی و بی توجهی یا توجه اندک مورخان و وقایع نگاران به ثبت و ضبط تاریخ اجتماعی (در مقابل تاریخ سیاسی) پیروان مکتب اهل بیت که اقلیتی مذهبی در عصر حضور بودند از سوی دیگر، شعائر نه گانه ذکر شده در پژوهش حاضر، در میان شیعیان امامیه عراق رواج داشته است. چنانکه به دلایل مختلف زمینه تجلی و بروز خارجی برای برخی از شعائر فراهم نشده است. شعائر بررسی شده در نوشتار حاضر، مستند به سیره گفتاری یا رفتاری حضرات معصومین علیهم السلام بوده است.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (۱۳۸۴). به خط عثمان طه. تهران: راهنما.
۱. ابن ابی شیبہ کوفی، عبدالله بن محمد (۱۴۲۰ هـ.ق). *المصنف فی الاحادیث والآثار*. بیروت: دارالفکر.
۲. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۴۰۹ هـ.ق). *اسد الغابه فی معرفه الصحابه*. بیروت: دارالفکر.
۳. ابن المشهدی، محمد بن جعفر (۱۴۱۹ هـ.ق). *المزار الکبیر*. محقق: قیومی اصفهانی، جواد. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶). *الامالی*. تهران: کتابچی.

۵. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸). *عیون اخبار الرضاء*. محقق: لاجوردی، مهدی. تهران: نشر جهان.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ ه.ق). *کمال الدین و تمام النعمه*. محقق: غفاری، علی اکبر. تهران: اسلامیة.
۷. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ ه.ق). *من لا یحضره الفقیه*. محقق: غفاری، علی اکبر. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. ابن حبان، ابی حاتم محمد (۱۴۲۸ ه.ق). *تقریب الثقات*. محقق: شیخا، خلیل بن مامون. بیروت: دار المعرفه.
۹. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹ ه.ق). *مناقب آل ابی طالب (ع)*. قم: علامه.
۱۰. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۴۸). *التهوف علی قتلی الطفوف*. تهران: نشر جهان.
۱۱. بن عربی، محی الدین (بی تا). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار صادر.
۱۲. ابن عساکر، أبو القاسم علی بن الحسن بن هبة الله (۱۴۱۵ ه.ق). *تاریخ دمشق*. محقق: العمروی، عمرو بن غرامه. بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر.
۱۳. ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶). *کامل الزیارات*. محقق: امینی، عبدالحسین. نجف: دار المرتضویه.
۱۴. ابو مخنف، لوط بن یحیی (۱۳۶۷). *وقعه الطف*. محقق: یوسفی غروی، محمد هادی. قم: مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین.
۱۵. ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین (بی تا). *مقاتل الطالبیین*. محقق: صقر، احمد. بیروت: دار المعرفه.
۱۶. احمد بن فارس (۱۴۰۴ ه.ق). *معجم مقاییس اللغة*. محقق: محمد هارون، عبدالسلام. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۷. امرایی، سیاوش (۱۳۹۵). *روند دگرگونی نقوش و شعائر مذهبی بر روی سکه های دوره صفوی*. نشریه تاریخ نامه ایران بعد از اسلام، ۱۲ (۶)، ۶۳-۱۱۱.
۱۸. امین، محسن (۱۴۰۳ ه.ق). *اعیان الشیعه*. محقق: امین، حسن. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۹. امینی، عبدالحسین (۱۴۱۶ ه.ق). *الغدیر فی الكتاب والسنة والادب*. قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
۲۰. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۳۶۳). *الحدائق الناضره*. قم: النشر الاسلامی.
۲۱. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ ه.ق). *انساب الاشراف*. محقق: زکار، سهیل، و زرکلی، ریاض. بیروت: دارالفکر.
۲۲. جریر طبری، محمد (۱۳۸۷). *تاریخ الطبری*. محقق: ابوالفضل ابراهیم، محمد. بیروت: روائع التراث العربی.
۲۳. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ه.ق). *وسایل الشیعه*. قم: مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث.
۲۴. حلی، جعفر بن حسن (۱۴۱۸ ه.ق). *مختصر النافع فی فقه الامامیه*. قم: مؤسسه المطبوعات الدینییه.
۲۵. حنبل، احمد (بی تا). *مسند احمد*. بیروت: نشر دار احیاء.
۲۶. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ ه.ق). *ارشاد القلوب الی الصواب*. قم: الشریف الرضی.
۲۷. دینوری، ابومحمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه (۱۹۹۲ م). *المعارف*. محقق: عکاشه، ثروت. قاهره: الیهئه المصریه العامه للکتاب.
۲۸. ذاکر صالحی، غلامرضا (۱۳۸۱). *جایگاه شعائر مذهبی در حرکت احیاء دینی امام خمینی (ع)*. نشریه حضور، شماره ۳۹.
۲۹. رازی، فخرالدین (۱۴۲۰ ه.ق). *تفسیر الکبیر*. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۳۰. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۴۱۲ ه.ق). *مفردات الفاظ قرآن*. بیروت: دارالقلم.
۳۱. راوندی، قطب الدین (۱۴۰۹ ه.ق). *الخرائج والجرائج*. محقق: مؤسسه الامام المهدی. قم: مؤسسه امام مهدی (ع). قم: مؤسسه امام مهدی (ع).
۳۲. رحیمی، مرتضی (۱۳۸۸). *تعظیم و بزرگداشت شعائر الهی در آینه فقه اسلامی*. نشریه آموزه های فقه مدنی، ۲، ۴۴-۲۱.
۳۳. زحلی، وهبه (۱۴۲۷ ه.ق). *الفقه الاسلامی وادله*. بیروت: دارالفکر المعاصر.
۳۴. شهرستانی، علی (۱۴۳۲ ه.ق). *وضوالنهی الی البیت التاریخی*. قم: مؤسسه الراشد للمطبوعات.
۳۵. شوشتری، محمد تقی (۱۴۱۰ ه.ق). *قاموس الرجال*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۶. شوکانی، محمد بن علی (۱۹۷۳ م). *نبیل الأوطار من احادیث سید الأخیار*. بیروت: دار الجیل.
۳۷. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۸. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ه.ق). *تفسیر الطبری*. بیروت: دار المعرفه.
۳۹. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵ ه.ق). *المستترشد فی امامه علی بن ابی طالب*. محقق: محمودی، احمد. قم: کوشان پور.
۴۰. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. محقق: حسینی اشکوری، احمد. تهران: نشر مرتضوی.

٤١. طوسی، محمد بن حسن (١٣٧٣). رجال. محقق: قیومی، جواد. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
٤٢. طوسی، محمد بن حسن (١٤٠٥ هـ.ق). النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی. بیروت: دارالکتب العربی.
٤٣. طوسی، محمد بن حسن (١٤٠٧ هـ.ق). الخلاف. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
٤٤. طوسی، محمد بن حسن (١٤٠٧ هـ.ق). تهذیب الاحکام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
٤٥. طوسی، محمد بن حسن (١٤١١ هـ.ق). الغیبه. محقق: تهرانی، عبادالله، و ناصح، علی احمد. قم: دارالمعارف الاسلامیه.
٤٦. طوسی، محمد بن حسن (١٤١٤ هـ.ق). امالی. قم: دارالتقافه.
٤٧. علم الهدی، علی بن حسین (سید مرتضی) (١٤٠٥ هـ.ق). الرسائل. محقق: حسینی اشکوری، احمد. قم: دارالقرآن الکریم.
٤٨. علوی، الحافظ ابی عبدالله محمد بن علی بن الحسن (١٤١٨ هـ.ق). الاذان بحی علی خیر العمل. محقق: عزان، سالم. صنعاء: مکتبه مرکز بدر علمی و الثقافی.
٤٩. علی نیا خطیر، نادعلی (١٣٩٥). حاکم اسلامی و اقامه شعائر دینی. نشریه حکومت اسلامی، ٣، ١٦٣-١٩٥.
٥٠. عیاشی، محمد بن مسعود (١٣٨٥). تفسیر العیاشی. محقق: رسولی، هاشم. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
٥١. فراهیدی، خلیل بن احمد (١٤٠٩ هـ.ق). العین. قم: هجرت.
٥٢. قرشی، سیدعلی اکبر (١٣٧١). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
٥٣. قرطبی، محمد بن احمد (١٣٦٤). الجامع لاحکام القرآن. تهران: ناصر خسرو.
٥٤. کشی، محمد بن عمر (١٤٠٩ هـ.ق). رجال الکشی. مصحح: رجایی، مهدی. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
٥٥. کلینی، محمد بن یعقوب (١٤٠٧ هـ.ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
٥٦. مامقانی، عبدالله (١٤٣١ هـ.ق). تنقیح المقال فی علم الرجال. محقق: مامقانی، محی الدین. قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
٥٧. متقی هندی، علی (١٤٠٩ هـ.ق). کنز العمال. محقق: حیانی، بکری، و السقاء، صفوة. بیروت: نشر مؤسسه الوفاء.
٥٨. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (١٤٠٣ هـ.ق). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٥٩. مجلسی، محمد باقر (١٤٠٤ هـ.ق). مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول. محقق: رسولی محلاتی، هاشم. تهران: دارالکتب العلمیه.
٦٠. مسعودی، علی بن حسین (بی تا). التنبییه و الاشراف. محقق: اسماعیل الصاوی، عبدالله. قاهره: الصاوی.
٦١. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (١٣٨٨). الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد. مترجم: موسوی مجاب، حسن. قم: سرور.
٦٢. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٣ هـ.ق). المزار. محقق: ابطحی، محمد باقر. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
٦٣. مقریزی، احمد بن علی (١٩٨٧ م). الخطط (المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار المعروف بالخطط المقریزیه). بی جا: مکتبه الثقافه الدینیّه.
٦٤. مکی العاملی، محمد بن جمال الدین، جمعی از محققان (١٤١٩ هـ.ق). ذکر الشیعه فی احکام الشریعه. قم: مؤسسه آل البيت.
٦٥. نجفی، محمد حسن (١٣٦٢). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. محقق: قوچانی، عباس. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

