



Analysis of Hadith Controversies with Imams in the Category of "Community Building"

Ayyuob Amraei^{✉1} Ahmad Falahzadeh² Maryam Nazarbeygi³

1. Corresponding Author Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Ayatollah Borujerdi University, Borujerd, Iran. Email: a.amraei@abru.ac.ir
2. Researcher and PHD of Islamic history. Qom, Iran. E-mail: Ahram12772@gmail.com
3. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Ayatollah Borujerdi University, Borujerd, Iran. Email: m.nazarbeygi@abru.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 4Nove2022

Received in revised form: 8Febr2023

Accepted: 23Febr2023

Published online: 8April2023

Key word :

Ahl-eḤadīth,
Imamia,
function of hadith,
community building,
Abbasid caliphs.

Al-Mutawakkil (232-247 AH), only two years after gaining the seat of the Caliphate, emerged from the thought of the Mu'tazilites and turned to the Hadith. Then, he left all the religious affairs of the caliphate to the Ahl-eHadith and expelled the Mu'tazilites. With this event, while the thought of the Ahl-eHadith became state-owned and their domination over religious thought, a kind of intellectual-political exchange was formed between the Caliph and the Ahl-eHadith. Under these circumstances, the Imams, who had faced the transfer of the Imamate Center to Samarra, saw in front of them a network of narrators who, while forming a new religious community, believed in Shiite teachings. This study sought to answer how this happened and to re-examine it in the terms: "Socialization". The findings indicated that by expanding the intellectual activities of the Hadith movement and trying to nourish society, they designed a set of political, social, cultural and even military strategies in the form of hadith. Imamiyya also used the two elements of hadith and reason to campaign for this cultural event. This research explored the interaction of Hadith and Imamiyya.

Cite this article: Amraei, Ayyuob & Falahzadeh, Ahmad & Nazarbeygi, Maryam (2023). Analysis of Hadith Controversies with Imams in the Category of "Community Building". Journal of Historical Researches of Iran and Islam, vol 17, No.32 Pages.23-52.




DOI. 10.22111/JHR.2022.41179.3317



© The Author: Ayyuob Amraei & Ahmad Falahzadeh & Maryam Nazarbeygi
 Publisher: University of Sistan and Baluchestan



واکاوی منازعات اهل حدیث با امامیه در مقوله «جامعه‌سازی»

ایوب امرائی^۱  احمد فلاح‌زاده^۲  مریم نظر بیگی^۳ 

۱. (نویسنده مسئول) استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آیت الله بروجردی، بروجرد، ایران. رایانامه: a.amraei@abru.ac.ir

۲. پژوهشگر و دکترای تاریخ اسلام، قم، ایران. رایانامه: Ahrum12772@gmail.com

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آیت الله بروجردی، بروجرد، ایران. رایانامه: m.nazarbeygi@abru.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

متوکل (۲۳۲-۲۴۷ ق) دو سال پس احراز مسند خلافت، از اندیشه معتزله رخ برتافت و روی به اهل حدیث نهاد و تمامی امور دینی حکومت را به اهل حدیث واگذار کرد. با این رویداد، ضمن حکومتی شدن اندیشه اهل حدیث و سلطه آنان بر ساختار اندیشه دینی، نوعی از داد و ستد فکری- سیاسی میان خلیفه و اهل حدیث شکل گرفت. در این شرایط، امامیه که با انتقال کانون امامت به سامرا مواجه شده بود، در برابر خود شبکه محدثان نقل‌گرای را می‌دید که ضمن شکل‌دهی به جامعه‌ی جدید دینی، اعتقادشان، پهلو به معارف شیعه می‌زد. این مقاله در پی پاسخ به چگونگی این رخداد و بازکاوی آن در مفهوم «جامعه‌سازی» و به عبارتی ساخت جامعه‌ای نو، آن هم متناسب با فهم خود از آموزه‌های دینی است. کوشش تحقیق پیش‌رو، واکاوی تعامل و نزاع‌های اهل حدیث و امامیه با روش توصیف و تبیین داده‌های حدیثی- تاریخی و بر اساس نظریه‌ی «تعامل سیاسی- فرهنگی دین و قدرت در عصر دوم عباسی» می‌باشد. یافته‌های پژوهش حکایت از تکاپوی جریان اهل حدیث برای جامعه‌سازی، با تعبیر جدید از مفاهیمی مانند «سواد اعظم»، «جامعه‌اسلامی» و «دین حداکثری» دارد که اندیشه اهل حدیث را پشتیبانی و تایید می‌کرد. امامیه نیز با بهره‌گیری از پردازش حدیث، تبیین حدیث و شرح شبکه امامت شیعی، به کارزار این رویداد فرهنگی رفت.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۱۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۱۱/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۴

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۱/۱۹

واژه‌های کلیدی:

اهل حدیث، امامیه،

کارکرد حدیث، جامعه

سازی، خلفای عباسی.

استناد: امرائی، ایوب و فلاح‌زاده، احمد و نظر بیگی، مریم (۱۴۰۲) واکاوی منازعات اهل حدیث با امامیه در مقوله «جامعه‌سازی»، پژوهش‌های تاریخی

ایران و اسلام، بهار و تابستان ۱۴۰۲، دوره ۱۷، شماره ۱، شماره پیاپی ۳۲، ص ۲۳-۵۲.

DOI. 10.22111/JHR.2022.41179.3317

© نویسندگان . ایوب امرائی و احمد فلاح‌زاده و مریم نظر بیگی



ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

مقدمه

اهل حدیث، یکی از اصلی‌ترین جریان فرهنگی-دینی در تاریخ اسلام به‌شمار می‌روند، که از آغاز تا کنون، سهم بسیاری در چینش فکری و ساختار اجتماعی مسلمانان دارند. این افراد در آغاز «گروهی از عالمان اهل سنت در سده‌های نخست اسلامی بودند که زمینه اصلی مطالعات آنان در دریافت معارف دینی، منابع نقلی از احادیث و آثار بود. آنان بیش از هر چیز در تاریخ فرهنگ اسلامی به‌عنوان یکی از دو گرایش اصلی در فقه اهل سنت در سده‌های نخستین در مقابل اصحاب‌رأی شهرت داشتند» (پاکتچی، ۱۳۷۹، ۱۱۳/۹) آنان پس از صدرنشینی بر امور دینی جامعه، به توسعه مولفه‌های دانشی خود یعنی «خردگریزی در برابر نص»، «ظاهر گرایی در متون» و «توجه فراوان به حدیث» دست زدند. ویژگی دیگر این گروه، «پذیرش خبر واحد»، «تکیه بر روایات خلاف عقل و موهم تشبیه» و «ترجیح سنت بر قرآن» بود (املی، ۱۳۸۱، ۲۸۰/۲). این جریان، در نیمه نخست سده سوم قمری، با عنوان «پیروان حدیث نبوی» مفهومی افتخارآمیز یافت. در همین راستا، سنت‌گرایانی برجسته چون احمد بن حنبل و اسحاق بن راهویه خود و همفکرانشان را «اصحاب حدیث» خواندند (همان). با این مقدمه، تحقیق پیش‌رو، در پی یافتن پاسخ به این پرسش است که تعامل امامیه با اهل حدیث در عراق پس از برآمدن در سال ۲۳۴ هجری و دستیابی به قدرت دینی و همراهی سیاسی عباسیان، در موضوع «جامعه‌سازی» چگونه بود؟

پیشینه

پیکره مطالعات درباره اهل حدیث بسیار نحیف است؛ به این شکل که از یک سو هم تعداد مقالات نوشته شده اندک است و هم آنچه که هست نگاهی توصیفی به این جریان دارد. در این میان، احمد پاکتچی، یکی از بهترین پژوهش‌ها درباره اهل حدیث را در جلد نهم دایره‌المعارف بزرگ اسلامی با عنوان «اصحاب حدیث» ارائه می‌دهد. اما او به «جامعه‌سازی» و مناسبات امامیه با اهل حدیث در این‌باره نمی‌پردازد. پس از او، مدخل «اهل حدیث» در دانشنامه حج و حرمین شریفین نوشته‌ی «علی احمدی میرآقا» نیز

توصیفی از اهل حدیث بدون پرداختن به رویکرد جامعه‌سازی است. در ادامه، مقاله «حدیث بسندگی و سیر تطور آن در اهل سنت» به خامه‌ی «محمد شریفی» و «مریم صحرایی» در دو فصلنامه حدیث پژوهی فراهم آمده نیز در پی ریشه‌یابی علت حدیث بسندگی است و آن را در برابر قرآن بسندگی بررسی می‌کند. اما مقاله‌ی «مناسبات اهل حدیث و امامیه در بغداد؛ از غیبت صغرا تا افول آل بویه» کاری از علی امیرخانی، نشر فصلنامه امامت پژوهی، واکاوی موضوع بزرگان امامیه و اهل حدیث در برابر آشوب‌های مذهبی در بغداد را پی گرفته‌است. قلمروی این مقاله و روش بحث و یافته‌های آن همگی با مقاله پیش‌رو، متفاوت هستند. همچنین مقاله‌ی «زهده‌گرایی نزد اصحاب حدیث متقدم و متاخر؛ بازخوانی کتاب «الزهد» ابن مبارک و احمد بن حنبل» نگاشته علی مهمان‌نواز و مرتضی سلمان‌نژاد، نشر دو فصلنامه حدیث پژوهی، صرفاً پژوهشی مقایسه‌ای درباره زهد در میان اهل حدیث است و پیوندی به پژوهش پیش‌رو ندارد. در میان مقالات عربی، «سرتیب عزیز فارس» در مقاله‌ی «او تطور الدلالی لمصطلح اهل الحدیث دراسة تحليلیة»، در مجله کلیة العلوم الاسلامیة، تنها از تحولات واژگانی اهل حدیث، سخن می‌گوید و وارد موضوع جامعه‌سازی و مناسبات امامیه و اهل حدیث نمی‌شود. در میان مقالات انگلیسی «عدنان کوشوم» (Adnan Koşum) در مقاله (Juridical Dimensions of Separation Between ahl al-Ra'y and ahl al-Hadith in History of Islamic Law) مقایسه تأثیر جریان اهل حدیث و اهل رأی در فقه اسلامی می‌پردازد. همچنین محمد انس تاپگول (Muhammed Enes Topgül)، در مقاله (Ahl al-ḥadīth Circles of Baṣra in the First Half of the 2nd/8th Century) بصره در سده دوم هجری پرداخته‌است و سخنی درباره جامعه‌سازی و مناسبات امامیه و اهل حدیث ندارد. گذری بر مقالات ترکی استانبولی هم نشان می‌دهد، منصور کوچینکاق (Mansur Koçinkağ) در مقاله ERKEN DÖNEM FIKIH (Mansur Koçinkağ) در مقاله DÜŞÜNÇESİNDE EHL-İ RE'Y VE EHL-İ HADİS AYRIMI تنها تفاوت‌های

برداشت فقهی میان دو جریان بزرگ فکری اهل سنت یعنی «اهل رأی» و «اهل حدیث» در سده‌های نخست را پیش کشیده است و هیچ اشاره‌ای به مقوله جامعه‌سازی و مناسبات امامیه با اهل حدیث ندارد.

مفهوم شناسی

الف) نظریه‌ی «تعامل سیاسی-فرهنگی دین و قدرت در عصر دوم عباسیان»
 دو مبحث دین و قدرت، از جمله مباحثی است که از کهن زمان، میان دین شناسان و اهالی سیاست، قرائت‌های گوناگونی به خود دیده و تلاش آنان، مصادره به مطلوب بوده‌است. آنچه شایسته توجه است اینکه، نظریات ارتباط این دو - دین و دولت - در گفتمان‌های دینی، به گونه‌های مختلفی ارائه شده‌است؛ زیرا تحولات فراوان جوامع در دوره‌های تاریخی، ظرفیت قرار دادن یک نظریه را برای تمام اعصار تاریخی به‌عنوان نسخه‌ی جامع را ندارد. چه آنکه، هر دوره‌ای به دنبال وضعیت سیاسی و اجتماعی حاکم بر آن، از مدل خاص نظری خود پیروی می‌کند. با این حال برخی از اصول، همچنان حاکم بر این رابطه دین و دولت، باقی مانده‌اند مانند این که در اسلام میان دین و سیاست هم رابطه مفهومی و نظری و هم رابطه نهادی و ساختاری وجود دارد و این دو رابطه نیز با هم هماهنگ هستند (زحمتکش، جعفری، ۱۳۹۰، ۷۵۷).

یک دیدگاه بر رابطه دین و سیاست بر اساس الگوی فرهنگی باور دارد؛ به این معنی که هر جامعه‌ای می‌تواند الگوی فرهنگی ایدئولوژیک یا دینی خاص خود را داشته باشد (بقیری، حاجی نصری، ۱۳۹۷، ۲۱۱). با گذر از این انگاره، اما نظریه «تعامل سیاسی-فرهنگی دین و قدرت» که در این مقاله مطرح می‌شود، معتقد است، دین به مثابه برنامه زندگی، همزمان با تعریف کارکرد خود، می‌تواند ابزاری، در اختیار سیاستمداران باشد، که هم رویکرد سیاسی به خود بگیرد و هم زمینه تغییر رفتار فرهنگی را نیز فراهم سازد. در شماری از جوامع دینی، نگاه‌ها به دین، بازتاب ساختار ذهنی جامعه در کنار وضعیت آموزش در آن جامعه است. اما در الگوی مورد نظر این بحث، یعنی تعامل سیاسی-فرهنگی دین و قدرت در جامعه اهل

حدیثِ عصر دوم عباسی، عنصر اصلی، شناخت زمینه‌های فکری و نوع نگاه به دین از سوی جریان اهل حدیث است. چه آنکه گروه محدثان به‌عنوان سرپرست امر دین در جامعه، از میان سه چشم‌انداز نسبت دین و سیاست یعنی «دیدگاه دنیا گرایانه = دین در خدمت آباد کردن دنیا»، «دیدگاه آخرت گرا = هدف دین حیات اُخروی» و «دیدگاه جامع گرایانه = هدف دین آباد کردن دنیا و اخروی» (سنگ سفیدی، باقری دولت آبادی، ۱۳۸۹، ۶۰-۶۳) تنها «دیدگاه آخرت گرا» را پذیرفته و آشکارا دین و همه ابزارهای رسیدن به اهداف آن رنگ تقدس می‌بخشیدند. حتی می‌توان گفت اهل حدیث از نظریه «اشراف دین بر سیاست» پیروی می‌کردند که دین را راهبرد اصلی هر برنامه دیگری می‌داند (حسین زاده، ۱۳۸۱، ۱۹۴). در این اندیشه، سیاست و فرهنگ - چون راهی برای رسیدن به خدا بودند - هم‌رنگ تقدس به خود گرفته‌بود و هم با ابزار حدیث، توجیه می‌شدند. در چنین جامعه‌ای، دین در پیوندی آشکار در مفاهیم خود با سرچشمه وحی یعنی پیامبر (ص) از دریچه روایات، عملکرد خود را به وی (پیامبر) نسبت می‌داد و همه آنچه را که به جامعه منتقل می‌کرد، دستیابی به مشروعیتی برای ادعای مطرح‌شده از سوی محدثان بود. این موضوع مایه پذیرش جامعه محدثان یا به‌عبارتی «شبکه‌ی بزرگ باور ساز» از سوی شهروندان و دولتمردان شد. چرا که اهالی قدرت، به طمع همراهی محدثان، با هدف تقدیس حکومت و تغییر ماهیت فرهنگی جامعه به سود خود، برانگیخته می‌شدند.

با این رویکرد، سیاست، پس از غلبه بر دین، از آن برای منافع خود استفاده نموده و دین نقش فرعی سیاست را ایفا می‌کند. محدثان نیز که بر قلمروی حکومت وارد شدند، در آغاز با انگیزه رضایت از این که نظراتشان در جامعه اجرا می‌شد، با در اختیار گرفتن مناصب حکومتی، سرپرستی امر دین را پذیرفتند. آنها با پذیرش اموری مانند قضاوت، امور دینی دربار، امور امر به معروف و نهی از منکر، مساجد، مدارس و امور تبلیغ دین، به اصلی‌ترین رکن دینی جامعه تبدیل شدند. با این رفتار، رویکرد سازنده به حدیث به‌عنوان برداشتی آسان از دین در قلمروی سیاست گسترش یافت و بر روابط خارجی نیز تأثیر نهاده حتی

امکان برنامه‌ریزی سیاست خارجی را نیز فراهم می‌کرد (Warner, Walker, 2011, 113). تا جایی که رفته‌رفته محدثان به سفیران دینی خلیفه تبدیل شدند و برای این که یک قلمرو را از نظر دینی با دیدگاه خلیفه هماهنگ نمایند، از سوی وی به‌عنوان مربی دینی به‌سوی حکمرانی محلی اعزام می‌شدند (الغسانی، ۱۹۹۴، ۴۱). انگیزه دیگر متولیان عباسی، از این چیرگی اهل حدیث بر معتزله، اخلاقی شدن جامعه از دریچه مفاهیم و رهیافت‌هایی بود که حدیث به جامعه منتقل می‌کرد (Adamczyk, LaFree, 2019, 948).

در گام بعدی محدثان برای خود نیز شخصیت‌سازی نموده و یکسری آداب ویژه متناسب با جایگاهشان را برای خود، رسم نمودند. این آداب به‌مرور زمان و با آمیختگی به رسوم دربار و سنت‌های پیشین متداول میان اهل حدیث، صورت نویی به خود گرفت. در کنار این موضوع به‌سرعت جامعه اهل حدیث به چپ‌نشین‌های خط فکری خود در مناصب تازه یافته، پرداخت. کار سترگ دیگر محدثان، اهرم‌سازی برای قدرت است که در عرصه جامعه‌سازی، طرح یکپارچه‌سازی مسلمانان یا شکل‌دهی به جامعه امت اسلام از سوی اصحاب حدیث شکل گرفت؛ بر خلاف معتزله که جامعه را به دو دسته بزرگ تقسیم کرده‌بود. اما این بار همه مسلمانان زیر چتر اعتقادات جامعه اهل حدیث با عنوان «امت اسلام» یا «سواد اعظم» گرد می‌آمدند (مقدسی، ۱۴۱۱، ۳۹، ۳۶۶؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ۴۰۹/۱۸، ۲۸۰/۳۹). مجموعه این آمد و شدهای سیاسی-فرهنگی، سرانجام به مدل تعامل دین و قدرت در مدل جامعه عباسی در عصر دوم (۴۴۳-۳۳۲ ق) رسید. اهل حدیث با درک حدیث، سپس تفسیر آن و برداشت متناسب با ذوق خود، و به‌نوعی از تحریف-خوانش شخصی مفاهیم دینی-نیز دست می‌زدند. آن‌گاه شبکه‌ای باور ساز را پایه‌ریزی نموده و اعتقادات جدید و البته متناسب با فهم خود از دین را در سطح جامعه، نشر می‌دادند.

(ب) اهل حدیث

«حدیث» در لغت به معنای جدید و در اصطلاح مترادف با «خبر» و «سنت» است که اصالتاً حکایت از قول، فعل و تقریر پیامبر دارد. بنابراین اهل حدیث، به کسانی گفته می‌شود که در حفظ و نقل و تدوین حدیث ممارست داشتند (ابن منظور، [بی تا]، ۱۳۱/۲-۱۳۲). آنان به تحصیل احادیث و نقل اخبار توجه داشتند و خبر و روایت را به قیاس جلی و خفی باز نمی‌گرداندند (سحانی، ۱۴۲۵، ۱۰۰/۶). در برابر آنان، اهل رأی قرار می‌گرفتند که بیشتر به قیاس و برداشت معنایی از استنباط احکام توجه می‌کردند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۲۴۵-۲۴۶). «اهل حدیث» یا «اصحاب حدیث» نام گروهی از عالمان دینی با گرایش غیر امامی در سده سوم هجری است که منابع نقلی از احادیث و ظواهر آیات قرآن را محل دریافت باورهای فقهی-کلامی خود قرار می‌دادند (الغسانی، ۱۹۹۴، ۴۱). این گروه در گذری کوتاه از تاریخ علم حدیث و به مثابه گرایش اصلی در فقه اهل سنت در برابر گروهی به نام اصحاب رأی، شهرت یافتند. مولفه شناخت اهل حدیث، خردگریزی در برابر نص، ظاهر گرایی در متون، پذیرش خبر واحد، تکیه بر روایات خلاف عقل و موهم تشبیه، ترجیح سنت بر قرآن بود. البته در این دوره، به دلیل تلاش درخور ایشان برای دستیابی به حدیث و نشر اهل حدیث، بیشتر با نام «اصحاب حدیث» خوانده می‌شدند (آملی، ۱۳۸۱، ۲۸۰/۲). اما از نظر احمد بن حنبل، افزون بر نگارش حدیث، اصحاب حدیث کسانی بودند که حدیث را در زندگی روزمره خود به کار می‌بستند (سمعانی، ۱۴۰۹، ۱۲۷) و دین را به آن تفسیر می‌کردند (مان، ۱۷۱). اصحاب حدیث که خود را میراث‌دار دانش پیامبر (توحیدی، ۱۴۱۹، ۲۳۴) و پیرایش کننده دین می‌دانستند، (قرطبی، ۱۴۲۱، ۴۱۳) در یک تقسیم‌بندی درونی به دو دسته تقسیم می‌شدند: متخصصین و عوام (سمعانی، ۱۳۸۲، ۴/۱۱). نکته قابل توجه این که چالش آنها با فقها از همان زمان شروع شد، چون که شماری از فقها در این دوره، طیف اهل حدیث را تنها محدث می‌شمردند نه فقیه. محمد بن جریر طبری، که خود پایه‌گذار مکتبی فقهی «جریری» بود، (همان، ۳/۲۶۴) احمد بن حنبل را فقط محدث می‌شمرد (ابن اثیر، ۱۳۸۵،

۱۳۴/۸). البته شماری از محدثان مانند محمد بن عثمان بن ابی شیبه، محدثی فقیه بودند (مسعودی، ۱۴۰۹، ۲۱۵/۴). در این دوره احمد بن حنبل و شاگردانش، شاگردان سفیان بن عیینه (د ۱۹۸ ق) و شاگردان اوزاعی (د ۱۵۷ ق) جریان اصلی اهل حدیث به‌شمار می‌رفتند (ابن حجر، ۱۴۲۶، ۱۸۸). افرادی همچون قاضی تمیمی بصری، محمد بن عبدالملک بن ابی شوارب، عبدالله و عثمان پسران محمد بن ابی شیبه پسران ابی شیبه، مصعب زبیری از سرشناس‌ترین این افراد بودند (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ۱۴۷/۳).

منازعات اهل حدیث و امامیه در مقوله‌ی جامعه‌سازی

«جامعه‌سازی» به‌معنای قرائتی متناسب با فهم خود از آموزه‌های دینی، یکی از رفتارهای جامعه اهل حدیث، پس از دستیابی به ریاست عامه، امور دینی و مناصب سیاسی-فرهنگی بود. این جریان، به‌دلیل قدرت برگرفته از خلیفه و توان تبلیغی خود، اندیشه خود را در قالب معارف دینی، وارد جامعه نمود و توانست جامعه‌ای با طرز تفکری کاملاً متفاوت از معتزله، بنیان‌گذاری نماید. بر اساس الگوی تحلیلی حدیث-قدرت، که معنای ساده آن، باور به قدرت سیاسی-فرهنگی حدیث است، اقتدار حدیث، ریشه در نفوذ معنوی احادیث در مخاطبان و انگیزش عملی آنها دارد. به‌عبارت دیگر، در جامعه‌سازی حدیثی، بنیان تربیت و اصلاح جامعه، در هماهنگی با مفاهیم حدیث و برداشت محدثان از آن است. این بایستگی، شهروندان را در یک فرآیند فرهنگی قرار می‌داد که طی آن، شیوه زیست محدثان، سبک‌زندگی اسلامی، معرفی می‌شد. محدثان با فراگیر کردن حدیث و وارد نمودن آن به عرصه‌های اجتماعی، در قالب «تبلیغ حدیث» و در اختیار داشتن نهادهایی مانند «قضاوت»، «آموزش و مدارس» و «امر به معروف و نهی از منکر»، دیدگاه‌های حدیثی را به عمومی‌ترین سطوح اجتماعی وارد می‌کردند. آنچه در ادامه می‌آید، منش اهل حدیث در چگونگی جامعه‌سازی و نوع تعامل امامیه با آن است.

۱. نوسازی مفاهیم سیاسی

۱-۱. برداشتی نو از مفهوم امت اسلامی

یکی از نخستین کارهای اهل حدیث، یکپارچه‌سازی مفهوم «انسان مسلمان» بود. آنها خود را نماینده راستین اسلام معرفی می‌کردند و با بنیان نهادن مفهوم جدیدی از جامعه اسلامی، از واژه «سواد اعظم» به معنای پیوستن به جمع اکثریت مسلمانان (جاحظ، ۱۴۲۴/۲۰۰۳، ۴/۷) همگان را به خود دعوت می‌کردند. درخواست از سایر فرق برای پیوستن به این جمع و دوری از فرقه‌گرایی، نخستین گام برای یکپارچگی مسلمانان زیر پرچم مفاهیم اهل حدیث بود (ذهبی، همان: ۴۰۹/۱۸ و ۲۸۰/۳۹). سواد اعظم با معنایی معادل واژه «امت اسلام»، این مفهوم را در خود داشت که مسلمان فقط کسی است که اندیشه اهل حدیث را بپذیرد. آنها در توجیه این دیدگاه، روایت نبوی «یک دست شدن امت اسلام بر امری خلاف ناممکن است» را دلیل قرار می‌دادند (واقدی، ۱۹۹۰/۱۴۱۰، ۳۶؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۰، ۱۲۲/۱؛ محاسبی، ۱۹۸۶/۱۴۰۶، ۱۱۷). در همین راستا نظریه تربیع (تایید خلافت چهار خلیفه نخست) به عنوان مفهوم پایه در ساختار جامعه اسلامی، شکل گرفت (عبدالله بن احمد، ۱۴۲۴، ۲۳۵). اما امامیه زیر بار این جامعه‌سازی نمی‌رفت. از نظر امامیه، آن دسته از آیات قرآن که در اشاره به گمراهی اکثریت نازل شده بودند، برای نپذیرفتن این نظریه کافی بودند (غفاری، ۱۴۰۳، ۲۹). در مرحله بعد امامیه اصطلاحات دیگری را برای جداسازی جامعه خود ارائه کرد. در این جامعه، از امامان به عنوان «اهل بیت» (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ۴۱۸/۲؛ طوسی، ۱۴۱۱، ۲۰۸) و از شیعیان به عنوان «موالی» نام برده می‌شد تا پیوندشان به امامان، آشکارا بیان گردد (کلینی، ۱۴۲۹، ۶۳۵/۲، ۳۲۰/۸؛ مسعودی، ۱۳۸۴/۲۴۵، ۱۴۲۶؛ نجاشی، ۱۳۶۵، ۳۸۰). این جامعه‌سازی بر اساس امام و امت، کاملاً با تفکر اهل حدیث ناهمخوان بود. شایسته ذکر است واژه «سواد اعظم»، از سوی امام علی (ع) در خطاب به خوارج پیش از جنگ نهروان به کار رفت، به امید آن که، از جدایی آنها از بدنه جامعه جلوگیری نماید (سید رضی، ۱۴۱۴، ۱۸۴).

رابطه محدثان و خلافت عباسی، به همان آغاز شکل‌گیری این خلافت باز می‌گشت. بنی‌عباس، در مصاف با سایر جریان‌های مدعی قدرت، همچون علویو دیگران، مشروعیت‌سازی برای خلافت را یک اصل فراگیر می‌دانستند. آنها بخشی از این نیاز را از دل فرهنگ عربی برآورده می‌ساختند. گواهان تاریخی بر آن هستند که آنها با دریافتی خاص از مفهوم «عمو» در فرهنگ عربی و مطابق با سنت‌های قبیله‌ای، پیامبر را در جایگاه پسر عباس (جد عباسیان) می‌نهادند و از این طریق چنین وانمود می‌کردند که گویا حکومت از برادرشان به ایشان ارث رسیده بود (ابن حمدون، ۱۴۱۷، ۴۱۸/۳، ۲۸۸/۶؛ ابن عبد ربه، ۱۴۰۴، ۲۲۷/۵؛ همچنین نک: الهی زاده، ۱۳۸۱، ص ۱۰۱؛ الهی زاده، آینه‌وند، ۱۳۸۴، ۱). همچنین آنها معتقد بودند، پایگاهی نیز در قرآن دارند، چنان‌که خود را مصداق «ذوی القربی» در آیه ۲۳ شوری معرفی می‌کردند (مقریزی، ۱۴۱۹، ۲۰۴). این ادعاها سبب شد مردم نیز آنها را عموزادگان پیامبر (ص) (زبیر بن بکار، ۱۴۱۶، ۲۰۶) و همچنین آل محمد (ص) بخوانند (ابن عبدربه، همان، ۲۲۷/۵؛ ۱۶۹/۱). عباسیان حتی مدعی بودند، بُرد (دوش اندازی شبیه عبا) که بر دوش خلیفه است، همان بُرد پیامبر است (ذهبی، همان، ۴۹۵/۱). عبدالله بن معتر شاعر معاصر امامین عسکریین (ع) در شعری لباس رسول خدا (ص) را بر تن خلفای عباسی را نشانه استحقاق خلافت می‌دانست و دست علویان را از آن کوتاه می‌شمرد (قیروانی، ۱۴۱۹، ۱۷۵/۲). تلاش عباسیان برای انتساب خود به پیامبر آن سان پیش‌رفت که علم سیاهی که به‌عنوان علم خلافت در دست داشتند نیز با خط سفید، بر آن چنین نوشته شده‌بود: محمد رسول الله (طبری، ۱۳۸۷، ق، ۲۵۴/۱۱؛ صالح احمد علی، ۲۰۰۳، ۲۲۴). آنها حتی خود را هم پای علویان در فقه اسلامی می‌دانستند به همین ترتیب، عباسیان به‌عنوان آل محمد (ص) صدقه را بر خود حرام می‌شمردند (ابن زنجویه، ۱۴۲۷، ۵۳۹). اما در برابر این موضع، امامان شیعه، برای اثبات جایگاه خود نسبت به پیامبر (ص)، خود را محارم آن حضرت معرفی می‌کردند که اگر پیامبر زنده بود، زنهایشان می‌توانستند نزد او سرپوشیده

نباشند (آبی، ۱۴۲۴، ۱۳۸/۵). این یعنی پیامبر بسیار بیشتر از دیگران به امامان شیعه نزدیک بود.

با روی کار آمدن متوکل عباسی (۲۴۷-۲۳۲ ق) و میدان دادن به محدثان، وی از ابزار حدیث و از جایگاه محدثان، برای گسترش مشروعیتی همگانی بهره برد. در همین رابطه، متوکل با فراخواندن نامدارترین محدثان، مانند احمد بن حنبل و سپردن امور دینی به او، حتی در نصب قاضیان خود نیز از وی مشورت می‌گرفت (سمعانی، ۱۳۸۲، ۱۴۵/۳). با آنکه احمد، منصب حکومتی را نپذیرفت، اما پای محدثان را به خوبی به دربار باز کرد. از اینجا به بعد، خلیفه برای بزرگان اهل حدیث منبرهایی در سامرا قرار داد. چنان که در بازار این شهر برای عبدالاعلی پسر حماد نرسی، منبری برای نقل حدیث قرار داد (همو، ۱۴۰۹، ۶۲). محدثان نیز در برابر، سنگ تمام گذاشته و عباسیان را ادامه دهندگان خلافت رسول خدا (ص) معرفی می‌کردند و حتی رویدادهای تاریخی را نیز تحریف می‌کردند. همان‌طور که نقل می‌کردند: [پیش از رحلت پیامبر] عباس عموی پیامبر از علی (ع) خواست به نزد ایشان رفته و تکلیف حکومت پس از رسول خدا (ص) را از وی بپرسند، اما علی (ع) چنان شانه خالی کرد که گویا هرگز در فکر خلافت نبوده است (توحیدی، ۱۴۲۴، ۲۰۷). روایت‌هایی در برتری بنی‌عباس بر علی (ع) یا اعتراف امامان شیعه به حق خلافت فرزندان عباس، بخشی دیگر از همین رهیافت بود. برای نمونه متوکل در مجلسی که امام هادی (ع) حضور داشت، نظر امام را درباره عباس بن عبدالمطلب پرسید. امام فرمود: «چه بگویم درباره مردی که پروردگار پیروی او را بر پسرانش، واجب نموده‌است» (آبی، ۱۴۲۴، ۱۳۸/۵؛ القیسی الشریسی، ۱۴۲۷، ۳۱۳/۱؛ اربلی، ۱۳۷۱، ۳۷۶/۲) این پاسخ با اندکی تفاوت، در متون امامیه نیز آمده‌است: «چه بگویم درباره کسی که، پروردگار پیروی پیامبر را بر مردم واجب نمود، و او را به پیروی پیامبر واداشت» (اربلی، همان). البته در این پاسخ کنایه‌آمیز، منظور آن حضرت، وجوب اطاعت عباسیان از خدای متعال بود (شوشتری، ۱۴۰۹، ۶۱۸/۱۹).

یکی دیگر از جنبه‌های جامعه‌سازی اهل حدیث، زایش‌های جدید رفتاری یعنی پدیده «تقدس بنی‌هاشم» و پای‌بندی به آن بود که از طریق خویشاوندی عباسیان با رسول خدا (ص) مطرح شده و حتی یکی از عوامل پذیرش خلافت آنان به‌شمار می‌رفت (مسعودی، همان، ۱۰۶/۴). به همین سبب در دیدار با خلیفه، مردم دست و پا و تخت او را بوسه می‌زدند (طبری، ۱۳۸۷ ق، ۹/۴۶۴). محدثان کار دیگری که کردند این بود که تقدس برآمده از حدیث نبوی، را به خلیفه منتقل کردند. با این سازوکار، بنی‌عباس به‌عنوان مصادیق حدیث، تقدیس می‌شدند. اما امامیه این موضوع را برنتافته، به‌جای خلیفه، این امام را شخصی مقدس می‌شمرد (برقی، ۱۳۷۱ ق، ۱/۲۴۸). یک گام فراتر اینکه، در تجربه امامیه، خلیفه در حالی مقدس دانسته می‌شد که هرگز آثار معنوی تقدس در او دیده نمی‌شد، اما درک حس تقدس امام، آن‌قدر آشکار بود که حتی مورد تایید غیر شیعیان نیز بود (مسعودی، [بی‌تا]، ۲۵۱) و همین موضوع مایه گرویدن برخی به مذهب امامیه شده بود (همان، ۲۴۷؛ کشی، ۱۴۰۹، ۵۳۳-۵۳۴).

۱-۲. الگوسازی از صحابه و بزرگان اهل حدیث برای هدایت جامعه

برخی از بزرگان اهل حدیث مانند احمد بن حنبل به اهل‌بیت علاقه‌مند بودند. به همین منظور او مجموعه‌ای از احادیث حسان (که طرق روایت و به‌صورت‌های گوناگونی نقل شده بود) را تنها درباره فضل علی (ع) گردآورد (نک: ابن حنبل؛ ۱۴۳۳ ق؛ ابن طاووس، ۱۴۱۱: ۳۶۸) اما حدیث‌گرایان، از آنجا که علی (ع) را یک محدث می‌دانستند، ایشان را از خود می‌شمردند (مقدمی بصری، ۱۴۲۸/۱۲۵). با این حال، به‌جای آنکه اهل‌بیت الگوهایی هدایت معرفی شوند، نظریه تقدس شخصیت و سخن صحابه مورد توجه اهل حدیث قرار گرفت، زیرا آنان راویان سخن پیامبر بودند. این اندیشه که کمی بعد به نظریه «عدالت صحابه» شناخته شد، مایه پوشاندن نکوهش‌های صحابه گردید (طبری، همان، ۲۸۶/۴، ۵۵۷). در این رابطه، حدیث نبوی «یارانم ستارگان هدایتند، از هر کدامشان پیروی کنید، رهنمون می‌شوید» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۵۶/۲۳؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۴، ۸۹۸/۲) با دو تفسیر ارائه

می‌شد؛ اهل حدیث بر این باور بودند، تفسیر این حدیث، افرادی از صحابه را در می‌گرفت که اهل دانش بودند مانند عمر، علی (ع)، ابن مسعود، معاذ بن جبل و... (عسکری، ۱۴۰۸، ۲۲۰) اما امامیه ضمن پذیرش اصل این حدیث، آن را در مورد اصحابی می‌پذیرفت که در خط پیامبر باقی ماندند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ۸۷/۲). از این رو، منابع امامی در این عصر درگیری‌های درونی میان صحابه را در راستای رد باور عدالت عمومی صحابه نقل می‌کردند؛ چیزی که دست کم سبب می‌شد تا مقدس‌انگاری صحابه از سوی پیروان صحابه مخدوش گردد (ابن شاذان، ۱۳۶۳ ش، ۸۷). شایسته ذکر است، در دیدگاه اهل حدیث، اهل بیت، منحصر در سه امام نخست بود و سایر ائمه را تنها یک علوی بزرگوار، می‌دانستند.

محدثان، سیره سیاسی پیامبر و خلفای چهارگانه را به‌عنوان منش خلفا در جامعه ترویج می‌کردند. این تبلیغات بر خلفا نیز تأثیر نهاد. بر همین مبنا مهتدی (ح ۲۵۵-۲۵۶ ق) خلیفه‌ی حدیث‌گرا، پیرو روایتی که در آن آمده بود «اعمال امت دوشنبه و پنجشنبه بر خدا عرضه می‌شود» (شجرى جرجانی، ۱۴۲۲، ۱۵۴/۲؛ ابن طاووس، ۱۳۷۶، ۲۰) شخصاً روزهای دوشنبه و پنجشنبه، در دیدار عمومی با مردم به امور آنان رسیدگی می‌کرد (طوسی، ۱۴۱۱، ۲۱۵).

همچنین محدثان برای الگو سازی به نقل کرامت از بزرگان خود دست می‌زدند. در یکی از موارد می‌خوانیم: «[یک سال] مردم درباره روز عرفه سرگردان بودند، از ابوجعفر عابد خواستند عرفه را تعیین کند. وی داخل خانه شد و کمی بعد برگشت و گفت: «بله امروز عرفه است!» بعدها از وی پرسیدند، چطور این را فهمیدی؟ پاسخ داد: داخل خانه شده از خدا خواستم به من بفهماند که عرفه است یا نه؟! پروردگار نیز وقوف حاجیان در مراسم عرفه را به من نشان داد» (ابن جوزی، ۱۴۱۲، ۷۶/۱۲). نقل این رفتارهای کرامتی جایگاه آنان را نزد مردم به سرعت بالا می‌برد. در مثالی دیگر نقل شده است، یحیی بن عبدالله جلا پس از مرگش و در هنگام غسل کردن، چهره‌اش چنان خندان شده بود که همگی دچار شگفتی شده بودند و بارها او را آزمودند که مرده است یا نه؟! وی هیبتی داشت که تنها دوستانش توانستند وی را غسل دهند و دیگران نتوانستند (مان، ۱۵۰/۱۲). در برابر این موضع‌گیری و تقدس

سازی، اما امامیه فقط بیت امام هادی (ع) که به خانه «غیب دانان» (صفر، ۱۴۰۴، ۳۱۱/۱؛ خصیبی، ۱۴۱۱، ۳۳۴) و بیت «ابن الرضا» شهرت داشت (طوسی، همان، ۲۴۰) را کانون هدایت می دانستند. این خانه در عصر امام حسن عسکری (ع) به «دار ابی محمد» (خصیبی، همان، ۲۵۹) یا «دَارِ سَیِّدِنَا» مشهور شد که همان کاربری هدایتگری را داشت (خصیبی، همان، ۳۳۸؛ ابن طاووس، ۱۳۷۶، ۸۱/۱).

۱-۳- تکاپو برای القای حقانیت چهار خلیفه ی نخست

با آنکه احمد بن حنبل دل بستگی زیادی به اهل بیت داشت و امام علی (ع) را تقسیم کننده بهشت و جهنم می دانست (آبی، همان، ۱۳۸/۵) اما تفکیک دو دیدگاه «امامت اعتقادی» و «امامت سیاسی» برون داد اصلی روایت احمد حنبل در اشاره به روایت هایی از غدیر گشت (ابن حنبل، ۱۴۱۶، ۹۴/۲). این موضوع آشکارا میان امامت اعتقادی و سیاسی فرق می نهاد (همان، ۲۶۹/۲-۲۷۱). به همین دلیل ابن حنبل در «فضائل الصحابه» با بیست و چهار روایت، تلاش می کند تا نخستین مسلمان بودن ابوبکر را ثابت کند (ابن حنبل، ۱۴۳۰، ۲۷۴-۲۷۵). اما امامیه این دیدگاه را نمی پذیرفت و پرسش هایی در همین باره نوشته و از سوی شیعیان رهسپار سامرا نمود تا پاسخ این ادعا را از ائمه سامرا بپرسند. در یک نمونه از بازتاب رفتار امام حسن عسکری (ع) در همین رابطه آمده است: آن حضرت، آشکارا به پیشگامی و یکمین مسلمان بودن علی (ع) اشاره در پاسخ به همین مسائل، تأکید می کردند (طبرسی، ۱۴۰۳، ۳۷/۱). اما اهل حدیث از نظریه خود دست نکشیده ضمن بیان روایت هایی که ترتیب خلفا را از زبان پیامبر به این شکل معرفی می کرد: ابوبکر، عمر، عثمان و علی (ع)، دیدگاه خود را به روایات نبوی، پیوند می داد (المحاملی، ۱۴۲۷، ۱۲۲). یکی از استنادهای آنان، حدیثی به نام حدیث سفینه بود که خلافت را تنها در سی سال پس از پیامبر نشانه رحمت الهی می پنداشت (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ۴۴۵/۴۲؛ غسانی، همان، ۴۱، طبری، ۱۴۲۴، ۱۸۱/۳). احمد به رغم تأکیدش بر فضل علی (ع) و اشاره به رخداد غدیر خم (ابن حنبل، ۱۴۳۰، ق، ۵۶۳، ۷۶۷) در یک رفتار شگفت انگیز همین چیدمان نام خلفا را در فضل

یکی بر دیگری پاس داشت؛ با آنکه شماری از محدثان در همان دوره، علی (ع) را بر عثمان، برتری می‌دادند (قرطبی، همان، ۴۷۷). در برابر این رویکرد، امامیه دست به ابتکار دیگری زد. به این گونه که متون امامیه دعاهایی را نقل می‌کردند که پیوستگی میان واژگان محمد (ص) و علی (ع) از ویژگی‌های معارف امامیه در آن بود. «إِنَّ الشَّيْطَانَ إِذَا سَمِعَ مُنَادِيًا يُنَادِي: يَا مُحَمَّدٌ، يَا عَلِيُّ، ذَابَ كَمَا يَذُوبُ الرَّصَاصُ» (کلینی، همان، ۳۷۲/۱۱). به عبارت دیگر، در این ادعیه نام محمد (ص) و علی (ع) در کنار هم به عنوان متن دعا قرار می‌گرفت که خود بخشی از باورهای امامیه بر تداوم نبوت از راه امامت بود (طوسی، ۱۴۱۱، ۱۱۶/۱). همچنین قرار دادن واژه محمد و علی در نقش انگشترهای حرزآمیزی که به سفارش ائمه سامرا حک می‌شدند، در مقابل این تفکر شکل گرفته بود (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ۴۴۵/۲؛ ابن طاووس، ۱۴۰۹، ۴۸). افزون بر آن، برخی از روایت‌هایی که محمد (ص) و علی (ع) را پدران این امت می‌نامید در همین دوره در تفسیر تاویلی منسوب به امام حسن عسکری (ع) برای نخستین بار دیده می‌شد (عسکری (ع)، ۱۴۰۹، ۳۳۰). سرانجام با اصرار جامعه اهل حدیث بر دیدگاه خود، امام حسن عسکری (ع) با استنادهای عقلی هر گونه خلافت به نص یا اشاره را برای کسی غیر از علی (ع) رد کرد (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ۴۶۲/۲) و امامت را اختصاص آل محمد (ص) دانست (ابن حمزه، ۱۴۱۹، ۵۶۶؛ راوندی، ۱۴۰۹، ۶۸۷/۲).

۲- نوسازی مفاهیم اجتماعی

۲-۱- طراحی سبک زندگی اسلامی

سبک زندگی در هر جامعه‌ای برآمده از اندیشه حاکم بر آن جامعه است. با این تفسیر، اهل حدیث نیز تلاش می‌کردند تا جامعه‌ای متناسب با سبک زیست خود بسازند. نخستین گام در این باره، نگارش کتاب‌هایی با موضوع «سبک زیست شهروندان» بود. نامیدن این کتاب‌ها به «الإخوان» نشان از این داشت که هر طیف فکری، پیروان خود را با عنوان «جامعه‌ی برادران» از دیگران جدا می‌کرد (جاحظ، ۱۴۲۳، ۶۵/۱). این کتاب‌ها حاوی روایات دینی، سنت انبیا، داستان و شعر درباره ارزش دوستی، تلاش برای حل مشکلات یکدیگر،

مدارا با مردم، سنت هدیه و عیادت، و... بودند (ابن قتیبه، ۱۴۱۸، ۱۳۳/۳-۱۳۴). در همین دوره میان امامیه نیز این چهره‌ها یعنی «احمد پسر محمد بن خالد برقی» (نجاشی، همان، ۷۶) «علی پسر حسین بن موسی بن بابویه» (همان، ۲۶۱)، احمد پسر محمد بن دول قمی» (همان، ۸۹) هر کدام کتابی به نام «الاخوان» نگاشتند (برای مطالعه بیشتر نک: فلاح‌زاده، ۱۳۹۸، ۲۱۳-۲۱۱). همان‌طور که در کتب اهل حدیث، منظور از اخوان، پیروان مکتب اهل حدیث بود، در کتب امامیه نیز منظور از اخوان، پیروان مکتب اهل بیت (ع) بود (کلینی، همان، ۴۹۸/۱؛ صفار، همان، ۴۰۶، طوسی، ۱۳۶۵، ۵۳/۴). با همین طرز تفکر، کتاب‌های «یوم و لیل» که مجموعه دستورهای عبادی برای شبانه‌روز بود، در این سال‌ها میان امامیه رونق داشت (کشی، ۱۳۶۳، ۸۱۸/۲، ۸۴۰؛ نجاشی، همان، ۸۳، ۹۱، ۱۲۴) تا جامعه امامیه بتواند تمایز خود را حفظ کند. به رغم آنکه اهل حدیث، ناهم‌کیشان خود را برتافته، به عیادت شاه نرفته و در تشییع جنازه آنها حاضر نمی‌شدند، (ابو داود، ۱۴۲۰، ۲۰۰۳/۴؛ خطیب بغدادی، همان، ۶۳/۱۸) اما امامیه از پیشوایان خود دستور داشتند که هم به عیادت بیماران غیر شیعه بروند و هم در تشییع ایشان شرکت کنند. (کلینی، همان، ۶۸۱/۴) گفتنی است، شرکت نکردن در مراسم تشییع، به معنای آن بود که اساساً آن مُرده را مسلمان نمی‌دانستند.

۲- القای روحیه زهدگرایی

یکی از مولفه‌های حدیث نبوی، توجه به جامعه اخلاقی بود. بنابراین اهل حدیث برای جلب توجه مردم، به نقل احادیث زهد گرایانه پرداخت و خود نیز به همین موضوع تا حد امکان پای‌بند ماند. طیفی از اهل حدیث با گرایش به زهد، به تأویل روایات به نفع زهدگرایی به مثابه گرایش محدثان اهل عرفان پرداخت (میر حسینی، ۱۳۹۵، ۱۸۴). در عین حال، بخشی از راهبرد فرهنگی اهل حدیث در گرایش فراوان به منش اخلاقی و زهدگرایی، در کتاب‌هایی مانند الزهد از احمد بن حنبل (د ۲۴۱ ق) و صید الخاطر نوشته ابن جوزی (د ۵۹۷ ق) آشکارا دیده می‌شود. همچنین برخی از بزرگان اهل حدیث هم به زهد مشهور بودند. برای نمونه ابوعلی دیلمی (د ۲۵۵ ق) مردی اهل زهد و یک راوی بلند پایه بود که

چهل هزار حدیث را از بر داشت و با احمد بن حنبل نشست و برخاست کرده بود (ابن جوزی، همان، ۹۰/۱۲). در همین باره، احمد بن حنبل به دلیل زهد امام علی (ع) تقدس خاصی برای ایشان قائل بود (مسعودی، همان، ۱۰۷/۴-۱۰۸). همچنین اهل حدیث، امام سجاد (ع) را نیز از جمله زاهدان می‌شمردند. بر این اساس وقتی، هشت سال پس از مرگ متوکل، مهتدی (ح ۲۵۵-۲۵۶ ق) که به اهل حدیث بسیار نزدیک بود، به خلافت رسید، نسبت به زهدگرایی امام سجاد (ع) ابراز علاقه کرد و آن را ادامه‌ی منش علی (ع) دانست (مسعودی، ۱۴۰۹، ۱۰۷/۴-۱۰۸). گرایش او به زهد سبب شد بر اساس الگوی ذهنی‌اش یعنی عمر بن عبدالعزیز (نویس، ۱۴۳۳، ۳۲۶/۲۲) با پوشیدن پشم و عبا و برنس (همان، ۳۲۷) تعریفی از زهد همسو با منافع خود ارائه دهد و آموزه‌های صوفیه را از طریق منش خودش در قلمرویش ناخواسته بگستراند (ابن عمرانی، ۱۴۲۱، ۱۳۳). درست در همین دوره، متون امامیه گزارش‌هایی از زهد امام حسن عسکری (ع) در دسترس قرار می‌دادند، (مسعودی، [بی‌تا]، ۱۰۷؛ طوسی، ۱۴۱۱، ۲۴۶-۲۴۷) و حتی کتاب‌هایی با نام «زهد» از سوی امامیه نوشته شد، مانند کتاب حسین بن سعید کوفی اهوازی. علاوه بر این، در معارف امامیه و از زبان پیشوای یازدهم نشانه‌های دیگری بر دینداری نیز ارائه می‌شد که به ترتیب «ترک حرام»، «دوری از شبهه» و «گناه‌گریزی» نشانه «زهد»، «اجتهاد» و «وَرَع» محسوب می‌شدند (ابن شعبه، ۱۴۰۴، ۴۸۹). همه این‌ها نشان می‌دهد، رقابت برای حفظ عنوان شورانگیز و نیکوی «زهد» در هر دو مکتب اهل حدیث و امامیه در این دوره بسیار گرم بود.

۳- نوسازی مفاهیم فرهنگی

۳-۱- تلاش برای دگرگونی فرهنگی به کمک دانش حدیث

در جوامع انسانی، هر گونه تغییر فرهنگی نیازمند همخوانی شرایط با برنامه‌هاست. این ویژگی، در عصر سرآمدی اهل حدیث، به روشنی دیده می‌شد. از این رو آنان برای جلب نظر مردم، دست به ابتکاری خلاقانه زدند. در نخستین گام، این طیف، برای جامعه‌سازی به نشر حداکثری حدیث در جامعه نیازمند بودند. بدین سبب برای جلب مردم به حدیث، روش‌های

چندگانه‌ای را به کار بردند. یکی از این اسلوب‌های، روایت‌سازی به سبک قصه‌پردازان بود. با این توصیف که گروه قصه‌سرایان با آراستن داستان و جذابیت بخشیدن به ماجرا، شنونده را دل‌باخته‌ی خود می‌کردند. محدثان هم با استفاده از همین سبک، روایت‌ها را با افزوده‌ای از داستان، پردازش نموده، در قالبی که بیشتر به خرافات شبیه بود، برای جلب نظر مخاطبان، ارائه می‌کردند. حجم فراوان این نوع از احادیث در منابع مطالعاتی اهل حدیث، بسیار فراتر از ظرفیت این پژوهش است اما برای مثال از زبان ابوذر، آورده شد: «بادیه نشینی با گذر از دشت و دمن بر پیامبر وارد گشت. حضرت تا او را دید به او فرمود: «خوش آمدی، بیا و ماجرای روباه را برای مردم تعریف کن.» او با شگفتی از اینکه چطور پیامبر این موضوع را که تازگی در مسیر برایش روی داده را می‌داند، گفت: «ای رسول خدا (ص) وقتی از وادی سیال در راه نجران می‌گذشتم، هاتفی آسمانی (ندایی الهی) اما در شمایل روباه، با سخنانش مرا از پیغمبری شما آگاه کرد و مرا به ایمان فراخواند. سپس شیطان هم همان‌جا ظاهر شد و بزرگی خاندانم را به یاد آورد و مرا از ایمان باز می‌داشت. باز روباه به سخن آمد و تشویقم کرد. دوباره شیطان سخنی گفت که مرا باز داشت. سرانجام روباه دلایلی آورد که این‌بار در سخن او اندیشیدم و مسلمان شدم» (یحیی بن حسین، ۱۴۲۲، ۵۵). روایت‌های فراوان نزدیک به همین مضمون را اهل حدیث متاخر که متون کهن حدیثی در اختیار داشتند، نیز نقل می‌کردند. برای نمونه آورده‌اند: عمر بن عبدالعزیز زمانی به کوهی در شام رفته بود، شنید که هاتفی آسمانی ندا کرد: هر کسی صدیق [ابوبکر] را دشمن بدارد، زندیق است، هر کسی عمر را دشمن بدارد، جهنمی است، هر کسی عثمان را بدخواهی کند، خدا دشمن اوست، هر کسی علی را دشمنی نماید پروردگار رحمان دشمن اوست و هر کسی با معاویه دشمنی کند، اهل آتش است. (ابن کثیر، [بی‌تا]، ۱۴۰/۸) تاملی در این داستان‌سرایی‌ها نشان‌می‌دهد، در یک رفتارشناسی علت جعل حدیث، رسیدن به مال و یا ریاست، نقش پررنگی داشت (طبری، ۱۳۸۷، ۶۴۳/۸). اهل حدیث در پناه تقدس بخشی به احادیثی که عمدتاً با سلسله‌سندی خودساز به پیامبر منسوب می‌شد، حق خود می‌دیدند برای هر

موضوعی که از آن ناخرسند هستند حدیثی برسانند که نمونه آن رد فلسفه و دانش‌های عقلی با احادیثی منتسب به رسول خدا (ص) بود (ذهبی، همان، ۳۴۲/۲۱). حدیث گرایبی در این دوره کاری کرده‌بود که هر مخالفی را با این تهمت که وی گرایشی به تشیع، قدریه، جهمیه یا زیدیه دارد از کار برکنار می‌کردند (طبری، ۱۳۸۷، ۳۷۱/۹). در برابر این سازوکار، امامیه نه روش قصه پردازان و نه شخصیت آنها را تأیید نمی‌کردند (کلینی، همان، ۴۷۷/۳) و تنها به روایت‌هایی مراجعه می‌کردند که یا به صورت مستقیم از ائمه سامرا (ع) می‌رسید یا اینکه با سلسله سند از ائمه پیشین رسیده بود. در میان مکتب حدیثی مکتب سامرا، عمر بن ابی‌مسلم (کلینی، همان، ۶۳۶/۲) محمد بن ابی‌صهبان (امالی، ۱۳۷۶، ۲۵۵) و نصر بن حازم قمی (طوسی، ۱۳۷۳، ۳۹۳) از سرآمدان حدیث امامیه در این شهر به‌شمار می‌رفتند.

۳-۲- دگرگونی ذائقه دینی جامعه

بخش دیگری از سنت‌های اهل حدیث، فربه‌سازی حدیث به وسیله خواب بود. برای این سازوکار، خواب‌هایی را از پیامبر (ص) در تأیید خود نقل می‌کردند. در این باره، موارد بسیاری را می‌توان در متون بزرگان اهل حدیث یافت (ابن جوزی، همان، ۱۷۹/۱۱). قلمروی فراخ این خواب‌ها، دست محدثان را چنان باز گذاشت که هر چیزی را که می‌خواستند رد یا تأیید کنند، خوابی برایش نقل می‌کردند. هر چه که بود، خواب یک محدث، برای مردم عوام، پذیرفته بود مخصوصاً زمانی که در تعریف آن از عناصر پردازش داستان، بهره می‌برد. استفاده اهل حدیث از ابزار خواب، طوری رونق یافت که محدثی با نام «باغندی» نقل می‌کرد، پیامبر را در خواب دیدم و از او پرسیدم، احادیث منصور دوانیقی درست است یا اعمش؟ فرمود: «منصور، منصور.» (همان، ۲۴۶/۱۳) از همین نمونه، حسین بن علی جوهری می‌گفت: «پیامبر را در خواب دیدم و از او پرسیدم، در این بازار مذاهب، از چه کسی تقلید کنم؟ فرمود: «ابوعبدالله بن بطه.» صبح که از خواب بیدار شدم، لباس‌هایم را پوشیده و به سراغ «ابن بطه» به محله عکبرای بغداد رفتم. همین که از در وارد شدم و چشم این بطه به من افتاد، سه بار گفت: «بیا که راست گفت، رسول خدا (ص)» (همان، ۳۹۱/۱۴).

همچنین محمد بن یحیی بن عبدالله که از ائمه حدیث نزد محدثان سده سوم به‌شمار می‌رفت، پس از مرگش در خواب، از احوال خودش در آن دنیا گفته بود که «خدا او را بخشیده‌است.» وی را در خواب در حالی دیدند که حدیث را با آب‌طلا می‌نوشت و نوشته‌هایش به آسمان می‌رفت (همان، ۱۴۸/۱۲). مجموعه خواب‌های اهل حدیث، پرده از تلاش این گروه برای شیفته نمودن نیروهای اجتماعی به‌سوی خود بر می‌دارد. البته این سبک از جامعه‌سازی حدیثی در میان امامیه نیز به تاسی از اهل حدیث، تا حدودی دیده می‌شد. چنان‌که احمد بن عیسی از یاران امام هادی (ع) نقل می‌کرد: «پیامبر را در خواب دیدیم. یک‌مشت خرما به من داد، شمردم، ۲۵ دانه بود.» بعد در بیداری به دیدار امام هادی (ع) رفتیم. امام یک‌مشت خرما به من داد و به من فرمود: «اگر رسول خدا (ص) بیشتر داده بود، من هم بیشتر می‌دادم.» خرماها را شمردم، دیدم درست ۲۵ دانه است» (بیاضی، ۱۳۸۴، ۲۰۴/۲). ناگفته نماند، کرامات اهل‌بیت به‌ویژه در ائمه سامرا، آن‌قدر زیاد بود که یکی از ملاک‌های پذیرش این دو امام از نظر عوام امامیه، دیدن کرامت‌های ایشان بود (نک: مسعودی، [بی تا] ۲۳۷ به بعد).

۴- مفاهیم نظامی و انگیزش فتوح

بخش دیگری از نمونه همراهی سیاسی اهل حدیث با دستگاه خلافت، ریشه در باور به اسلام گستری و فتوح نظامی داشت. آنان با شرکت در نبردهای تابستانه معروف به «صائفه» همیاری در فتوح اسلامی را یکی از رسالت‌های خود می‌دانستند. از آنجا که نبردهای تابستانه با روم معروف به «صائفه» در تمامی دوران منتصر تا مهتدی همچنان در جریان بود (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸، ۳/۳۷۴) آنها با نشر احادیثی در باب «فضل جهاد» در کتب روایی خود و مخصوصاً این حدیث نبوی «با نام خدا بجنگید و کسانی که به او کافر شدند را بکشید» (ابن کثیر، ۱۴۰۷، ۷/۱۳۳) از همه توان خود برای برانگیختن مسلمانان به جهاد، یاری می‌جستند. حتی در مواردی برای تشویق مجاهدان به جنگ، حدیث نیز می‌ساختند. در این باره، آمده‌است: عبدالله بن بشر غنوی از پدرش و او از رسول خدا (ص)

شنید: «به یقین قسطنطنیه را مسلمانان خواهند گشود و فرمانده سپاه فاتح، امیری بزرگ است» (ذهبی، همان، ۴۶۹/۷). اهل حدیث با الگوگیری از این روایت ابو ثعلبه از پیامبر (ص) که «پروردگار هرگز حتی یک نصفه روز، امت من را در کاری، معطل نمی‌کند» امید عباسیان در پیروزی و تصرف سرزمین‌های دیگر را بر می‌افروختند (ابن کثیر، همان، ۲۵۳/۴). از آنجا که در سده سوم رسم بود، خلفا برای نبرد با روم، جنگ‌های تابستانه را در فصل تابستان به راه می‌انداختند، محدثان هم در این جنگ‌ها شرکت می‌کردند و حتی پس از پیروزی بسیاری از محدثان در شهرهای گشوده شده، با هدف تبلیغ دین ماندگار می‌شدند. شاهدی تاریخی برای این ادعا شهر «طرسوس» در روم است که مکانی برای گردآمدن محدثان مجاهدی بود که در این شهر رحل اقامت افکنده بودند (ابن جوزی، همان، ۱۳۰/۱۲).

اما موضع امامیه چیزی دیگری بود. گرچه باب «فضل جهاد» در متون امامیه روایت‌های گوناگونی از ارزش جنگ با کفار را مطرح می‌کرد (کلینی، همان، ۳۵۵/۹-۳۶۹) اما امامیه دولت عباسی را ستمگر و حکومت را از آن امام می‌دانستند. از همین رو باب «أَنَّ الْحُكُومَةَ إِنَّمَا هِيَ لِلْإِمَامِ» یکی از بابهای فقهی در متون امامیه با روایت‌هایی درباره حق امامت ایشان بود (کلینی، همان، ۴۰۶/۷). بدین سان امامیه نه تنها در سپاه خلیفه شرکت نمی‌جستند بلکه به شورش‌های مخالفان می‌پیوستند (قمی، ۱۳۶۱، ۲۲۹). گرچه ائمه، همراهی با این قیام‌ها را به دلیل شرایط زمانه، به سود امامیه نمی‌دیدند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۳، ۴۲۹/۴؛ اربلی، ۱۳۸۱، ۴۲۴/۲).

نتایج پژوهش

جامعه‌سازی یا به عبارتی ساخت جامعه‌ای نو، آن هم متناسب با فهم خود از آموزه‌های دینی، یکی از رفتارهای جامعه اهل حدیث، پس از دستیابی به ریاست عامه، امور دینی و مناصب سیاسی-فرهنگی بود. بالیدن جامعه اهل حدیث در سال ۲۳۴ هجری و حضور بسیار پررنگ این جریان فکری-دینی در دولت عباسی، مایه نوعی همگرایی میان خلافت و اهل حدیث

شد که در عرصه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و حتی نظامی، اثر فراوانی بر جامعه نهاد. این پژوهش در پی واکاوی نزاع‌های میان اهل حدیث و امامیه در بازه تقریبی قرن سوم هجری بود. بررسی‌ها نشان داد با شروع جریان‌سازی اهل حدیث، تکاپوهای تأثیر گذار جامعه امامیه نیز شاهد واکنش‌های متفاوتی در برابر این جریان بود. تقریباً در هر زمینه‌ای که اهل حدیث پدیده جدیدی را رونمایی کرد، امامیه نیز به تناسب همان، ظرفیت خود را بروز داد. چرا که انتظار می‌رفت با بی‌اعتنایی به آثار صدر نشینی اهل حدیث بر امور دینی، جامعه امامیه در آن جامعه اهل حدیث هضم گردد، یا دست کم رنگ آنان را به خود بگیرد. این جریان درست زمانی به اوج رسید که هنوز عصر غیبت آغاز نشده و ائمه عسکریین (ع) به کمک یارانشان، توانستند در برابر این دگرگونی بزرگ سیاسی-اجتماعی-فرهنگی، جامعه امامیه را حفظ کرده و حتی سیاست‌های منحصر به فردی را در تعامل با اهل حدیث ارائه نمایند. پیشنهاد می‌گردد پژوهش گران حوزه تاریخ و حدیث، در زمینه نوع فعالیت و تأثیر جریان اهل حدیث بر فرهنگ عمومی جامعه اهل سنت و سایر فرق اسلامی، تحقیقات ادامه‌داری را به این پژوهش پیوند بزنند.

پی‌نوشت

* «این تحقیق برگرفته از طرح پژوهشی با عنوان (جامعه «اهل حدیث» عراق عصر دوم عباسی (۲۳۲-۳۳۴ق)؛ تنوع گفتمان و گستره کارکرد) می‌باشد که با حمایت مالی دانشگاه آیت‌الله العظمی بروجردی (ره) و با کد رهگیری ۲۱۴۹۵۹-۱۵۶۶۴ انجام پذیرفته است».

منابع و مطالعات

- ابی، ابوسعید منصور، (۱۴۲۴ق) نثر الدر فی المحاضرات، چاپ اول، تحقیق خالد عبد الغنی محفوظ، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- آملی، شمس‌الدین محمد بن محمود، (۱۳۸۱ ش)، نفائس الفنون فی عرائس العیون، بی‌چاپ، تحقیق ابو الحسن شعرانی، تهران: اسلامیه.

- ابن اثیر، عزالدین، (۱۹۶۵/۱۳۸۵)، الكامل، چاپ دوم، بیروت: دار صادر- دار بیروت.
- ابن بابویه، محمد بن علی، امالی، (۱۳۷۶ش)، چاپ ششم، تهران: کتابچی.
- --- (۱۳۷۸ق)، عیون الاخبار، [بی‌جا]، دارالعلم (جهان).
- --- (۱۳۹۵ق)، کمال‌الدین و تمام النعمه، چاپ دوم، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.
- ابن جوزی، (۱۹۹۲/۱۴۱۲)، المنتظم، چاپ اول، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن حجه، تقی‌الدین ابوبکر، (۱۴۲۶ق)، ثمرات الأوراق، تحقیق محمد أبو الفضل إبراهيم، بیروت: المكتبة العصرية.
- ابن حمدون، (۱۴۱۷ق)، التذکره الحمدونیه، چاپ اول، بیروت: دار صادر.
- ابن حمزه طوسی، محمد بن علی، (۱۴۱۹ق)، الثاقب فی المناقب، چاپ سوم، تحقیق علوان، نبیل رضا، قم: انصاریان.
- ابن حنبل، احمد، (۱۴۳۰ق)، فضائل الصحابه، چاپ چهارم، تحقیق عباس، وصی‌الله بن محمد، قاهره: دار ابن الجوزی.
- --- (۱۴۳۳ق)، فضائل أمير المومنین علی بن أبی طالب (ع)، چاپ اول، قم، دارالتفسیر.
- --- (۱۴۱۶ق)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، چاپ اول، تحقیق عامر غضبان و دیگران، بیروت: مؤسسه الرساله.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، (۱۹۸۸/۱۴۰۸)، تاریخ ابن خلدون، تحقیق خلیل شحاده، بیروت: دار الفکر، ط الثانية.
- ابن زنجویه، أبو أحمد، (۱۴۲۷ق)، الأموال، چاپ اول، تحقیق أبو محمد الأسیوطی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن شاذان نیشاپوری، فضل، (۱۳۶۳ش)، الايضاح، تحقیق سید جلال‌الدین ارموی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- ابن شعبه حرانى، (١٣٦٣/١٤٠٤ق)، تحف العقول، چاپ دوم، حسن بن على، تحقيق على اكبر غفارى، قم: جامعه مدرسین.
- ابن شهر آشوب، محمد، (١٣٧٣ش)، مناقب آل ابى طالب، قم: انتشارات علامه.
- ابن طاووس، احمد بن موسى، (١٤١١ق)، بناء المقالة الفاطمية فى نقض الرسالة العثمانية، تحقيق على عدنانى غريفى، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
- ابن طاووس، على بن موسى، (١٣٧٦ش)، إقبال الأعمال، تحقيق: جواد قبيومى اصفهانى، قم: دفتر تبليغات اسلامى.
- ---، (١٤٠٩ق)، الأمان من أخطار الأسفار و الأزمان، چاپ اول، تحقيق مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- ---، (١٤١٦)، التشرىف بالمنن فى التعريف بالفتن، چاپ اول، تحقيق مؤسسه صاحب الأمر، قم: مؤسسه صاحب الأمر.
- ---، (١٣٧٦ش)، محاسبه النفس، چاپ چهارم، تحقيق شهيد ثانى، زين الدين بن على / كفعمى ابراهيم بن على، تهران: مرتضوى.
- ابن عبدالبر، (٥١٤١٤هـ)، جامع البيان العلم و فضله، چاپ اول، تحقيق: ابى الاشبال الزهيرى، سعودى، دار ابن الجوزى.
- ابن عبد ربه، (١٤٠٤ق)، العقد الفريد، بيروت: دار الكتب العلميه.
- ابن عساکر، (١٤١٥ق)، تاريخ مدينه دمشق، بيروت: دارالفکر.
- ابن العمرانى، (١٤٢١ / ٢٠٠١)، الانباء، تحقيق قاسم السامرائى، قاهره: دارالآفاق العربيه.
- ابن قتيبه دينورى، ابومحمد، (١٩٩٠/١٤١٠)، الإمامه و السياسه، تحقيق على شيرى، بيروت: دارالأضواء، ط الأولى.
- ---، (١٤١٨ق)، عيون الاخبار، بيروت: دارالكتب العلميه.
- ابن كثير، اسماعيل، (١٩٨٦ / ١٤٠٧)، البدايه و النهايه، بيروت: دار الفكر.
- ابن منظور، أبو بكر محمد، [بى تا]، لسان العرب، چاپ سوم، بيروت: دار صادر.

- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، [بی تا]، الفهرست، بیروت: دار المعرفه
- ابو داود، سلیمان بن اشعث، (۱۴۲۰ق)، سنن اَبی داود، چاپ اول، تحقیق ابراهیم سید، قاهره: دار الحدیث.
- اربلی، علی بن عیسی، (۱۳۸۱ق)، کشف الغمه، تبریز، مکتبه بنی هاشمی.
- الهی زاده، محمد حسن، (۱۳۸۱)، «جستاری در بحث وراثت اعمام و وراثت بنات»، فصلنامه تاریخ اسلام، دوره ۳، شماره ۲، مسلسل ۱۰، دانشگاه باقر العلوم: صفحات ۱۰۱-۱۲۰.
- ---، آینه وند، صادق، (۱۳۸۴)، «معیار مشروعیت خلافت در چالش حسنین (فرزندان عبدالله محض) با دولت عباسی»، فصلنامه علوم انسانی الزهراء، دوره ۱۵، شماره ۵۳، دانشگاه الزهراء: صفحات ۱۸-۱.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ق)، المحاسن، قم، دار الکتب الاسلامیه.
- بقیری، مرضیه، حاجی ناصری، سعید، (۱۳۹۷)، «بررسی ضرورت دین از چشم انداز نظریه پردازی ایدئولوژی در اندیشه اجتماعی»، دو فصلنامه انسان پژوهی دینی، سال چهاردهم، شماره ۴۰، مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی (ره): صفحات ۲۳۶-۲۱۱.
- بیاضی، (۱۳۸۴ش)، الصراط المستقیم إلى مستحقى التقدیم، چاپ اول، [بی جا]: المکتبه المرتضویه.
- پاکتچی، احمد، (۱۳۹۷ش)، مدخل اصحاب حدیث، تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- توحیدی، ابوحیان، (۱۴۲۴/۲۰۰۳)، الإمتاع و الموائسۀ، چاپ اول، تحقیق هیثم خلیفه الطعیمی، بیروت: مکتبه العصریه.
- ---، (۱۴۱۹ق / ۱۹۹۹ م)، البصائر و الذخائر، چاپ چهارم. علی بن محمد بن عباس، و داد قاضی، بیروت: دار صادر.
- جاحظ، ابو عثمان عمرو، (۱۴۲۳ق)، البیان و لتبیین، جاحظ، بیروت: دار و مکتبه هلال.
- ---، (۱۴۲۴/۲۰۰۳) الحیوان، چاپ دوم، تحقیق محمد باسل عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- حسین زاده، نصرالله، (1381)، «نظریه اشراف دین بر سیاست»، فصلنامه علوم سیاسی، دوره ۵، سال پنجم، شماره ۲۰، دانشگاه باقر العلوم: صفحات ۲۰۲-۱۸۵.

- خصیبی، حسین بن حمدان، (۱۴۱۱ق/۱۱۹۱م)، الهدایه الكبرى، بیروت: موسسه البلاغ.
- خطیب بغدادی، احمد، (۱۴۱۷ ق)، تاریخ بغداد، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ذهبی، شمس الدین، (۱۹۹۳/۱۴۱۳)، تاریخ الإسلام، چاپ دوم، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دار الکتب العربی.
- راوندی، قطب الدین، (۱۴۰۹ق)، الخرائج و الجرائح، چاپ اول، قم: مؤسسه امام مهدی (عج).
- زحمتکش، مهدی، جعفری، علی، (۱۳۹۰)، «رابطه دین و سیاست در اسلام»، فصلنامه سیاست خارجی، سال بیست و پنجم، شماره ۳، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی: صفحات ۷۵۷-۷۸۳.
- زبیر بن بکار، (۱۴۱۶ق/۱۳۷۴ش). الأخبار الموفقیات، چاپ اول، تحقیق سامی مکی العانی، قم: الشریف الرضی،
- سبجانی، جعفر، (۱۴۲۵ق)، رسائل و مقالات، قم: موسسه الامام الصادق (ع).
- سنگ سفیدی، محمد رضا، باقری دولت آبادی، علی، (۱۳۸۹)، «نقش انگاره‌های دینی در سیاست: عرضی یا ماهوی»، فصلنامه پژوهش سیاست، سال دوازدهم، شماره ۲۹، دانشگاه علامه طباطبایی: صفحات ۵۳-۸۰.
- سمعانی، ابوسعید عبدالکریم، (۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م)، الانساب، چاپ اول، تحقیق عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف العثمانیه.
- ---، (۱۴۰۹/۱۹۸۹)، أدب الإملاء و الاستملاء، چاپ اول، تحقیق سعید محمد اللحام، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- سمهودی، نور الدین علی، (۱۴۰۵ق)، جواهر العقدين فی فضل الشرفین، چاپ اول، بغداد: مطبعة العانی.
- سید رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، چاپ اول، قم: هجرت.
- شجری جرجانی، یحیی بن حسین، (۲۰۰۱/۱۴۲۲)، الأمالی الخمیسیه، چاپ اول، تحقیق محمد حسن محمد حسن إسماعیل، بیروت: دار الکتب العلمیه.

- شوشتری، قاضی نورالله، (۱۴۰۹ق)، إحقاق الحق و إزهاق الباطل، چاپ اول، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴ش)، الملل و النحل، قم: الشریف الرضی.
- صالح أحمد علی، (۲۰۰۳م) المنسوجات و الألبسة العربیة فی العهود الإسلامیة الأولى، چاپ اول، بیروت: شركة المطبوعات.
- صفار، محمد بن حسن، (۲۰۰۱/۱۴۲۲)، بصائر الدرجات، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- طبری، محب الدین، (۱۴۲۴ق)، الرياض النضرة فی مناقب العشرة، چاپ دوم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- طبری، محمد، (۱۹۶۷/۱۳۸۷)، تاریخ طبری، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث، ط الثانية.
- طبرسی، ابومنصور، (۱۴۰۳)، الاحتجاج، چاپ اول، مشهد: مرتضی.
- طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۱)، الغیبة / کتاب الغیبة للحجة، چاپ اول، تحقیق: تهرانی، عباد الله و ناصح، علی احمد، قم: دار المعارف الإسلامیة.
- ---، (۱۳۶۵ش)، تهذیب الاحکام، تحقیق خراسان، حسن الموسوی، تهران: اسلامیه.
- ---، (۱۳۷۳ش)، رجال، چاپ سوم، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم: جامعه مدرسین.
- ---، (۱۴۱۱ق)، مصباح المتهدّد و سلاح المتعبّد، چاپ اول، بیروت: مؤسسه فقه الشیعة.
- عبدالله بن احمد بن حنبل، (۱۴۲۴ق)، السنة، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- عسکری، ابوהלلال، (۱۴۰۸ق)، الأوائل، مصر: (طنطا) دار البشیر.
- عسکری (ع)، حسن، (۱۴۰۹)، التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری، چاپ اول، قم: مدرسه امام مهدی (ع).
- الغسانی، ابو الحسن محمد بن الفیض، (۱۹۹۴م)، نوادر الرسائل ۵، کتاب أخبار و حکایات، چاپ اول، تحقیق ابراهیم صالح، دمشق: دار البشائر.

- غفاری، علی اکبر، (۱۴۰۳ق)، تحقیق و تصحیح معانی الأخبار، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- فلاح زاده، احمد، (۱۳۹۸)، تعامل امامیه با سایر فرق مسلمان در عصر عسکریین (ع)، رساله دکتری، تهران، دانشگاه مذاهب اسلامی.
- ، (۱۳۹۹)، «راهبرد امام حسن عسکری (ع) در اثبات تولد حضرت مهدی (ع) بر اساس الگوی «تبلیغ کانونی»، فصلنامه افق تبلیغ، دوره ۱، شماره ۲، قم: معاونت فرهنگی و تبلیغی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، صفحات ۲۹-۴۷.
- القرطبی، ابو عمر یوسف بن عبدالبر، (۱۴۲۱/۲۰۰۰)، جامع بیان العلم و فضله، چاپ اول، تحقیق مسعد عبد المجید محمد السعدی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قمی، حسن بن محمد، (۱۳۶۱ش)، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی بن حسن بن عبدالملک قمی، تحقیق سید جلال الدین تهرانی، تهران: توس.
- قبروانی، ابراهیم بن علی، (۱۹۹۳)، زهر الآداب و ثمر الألباب، چاپ اول، تحقیق یوسف علی طویل، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- القیسی الشریسی، ابی عباس، (۱۴۲۷/۲۰۰۶)، شرح مقامات الحریری، چاپ دوم، تحقیق ابراهیم شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- کشی، محمد بن عمر، (۱۴۰۹ق)، رجال الکشی، چاپ اول، تحقیق: محمد بن حسن طوسی، و حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
- کشی، محمد بن عمر، (۱۳۶۳ش)، رجال الکشی (مع تعلیقات میر داماد الأسترآبادی)، چاپ اول، تحقیق رجایی، مهدی، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- کلینی، ابوجعفر، (۱۴۲۹ق)، الکافی، چاپ اول، قم، دارالحدیث.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳هـ)، بحار الانوار (ط-بیروت)، تصحیح: جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

- محاسبی، ابوعبدالله، (۱۴۰۶/۱۹۸۶)، الوصایا، چاپ اول، تحقیق عبد القادر أحمد عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- المحاملی، حسین، (۲۰۰۶/۱۴۲۷)، أمالی المحاملی، چاپ اول، تحقیق حمدی بن عبد المجید بن سلفی، بیروت: دار النوادر.
- مسعودی، علی، (۱۴۰۹)، مروج الذهب، چاپ دوم، تحقیق اسعد داغر، قم: دار الہجرۃ.
- مسعودی، علی بن حسین، (۱۴۲۶/۱۳۸۴)، اثبات الوصیة، قم: انصاریان.
- مقدسی، ابوعبدالله، (۱۹۹۱/۱۴۱۱)، احسن التقاسیم، چاپ سوم، [بی‌جا]، مکتبه مدبولی.
- مقدمی بصری، محمد بن احمد، (۱۴۲۸ق)، التاریخ و أسماء المحدثین و کناہم، چاپ اول، تحقیق: ثامر کاظم عبدالخفاجی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی (ع).
- مقریزی، تقی الدین، (۱۴۱۹/۱۹۹۸)، رسائل المقریزی، چاپ اول، تحقیق رمضان بدری و احمد مصطفی قاسم، قاهره: دار الحدیث.
- میر حسینی، یحیی، (۱۳۹۵)، «مروری تفصیلی بر آثار حدیثی حکیم ترمذی»، دو فصلنامه پژوهش‌های زبانی و ادبی در آسیای مرکزی، سال ۱۷، شماره ۴۶، رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران در تاجیکستان.
- نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۵ق)، رجال النجاشی، چاپ ششم، قم: مؤسسۃ النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین بقم المشرفه.
- واقدی، محمد بن عمر، (۱۹۹۰/۱۴۱۰)، کتاب الردۃ، تحقیق یحیی الجبوری، بیروت: دار الغرب الاسلامی، ط الأولى.
- یحیی بن حسین، (۱۴۲۲ق)، تیسیر المطالب فی أمالی أبی طالب، صنعاء: موسسه امام زید بن علی.

-Adamczyk, Amy, and LaFree, Gary,(2019), Religion and Support for Political Violence among Christians and Muslims in Africa, Sociological Perspectives, Vol. 62(6) 948–979.

-Warner, Carolyn M, and Stephen G. Walker,(2011), Thinking about the Role of Religion in Foreign Policy: A Framework for Analysis, Foreign Policy Analysis 7, 113–135.