

دو فصلنامه علمی تاریخ نگری و تاریخ نگاری دانشگاه الزهراء (س)
سال سی و دوم، دوره جدید، شماره ۲۹، پیاپی ۱۱۴، بهار و تابستان ۱۴۰۱
مقاله علمی - پژوهشی
صفحات ۲۷۳-۲۹۸

بررسی چگونگی حاشیه‌رانی انگاره‌های تصوف در کتاب الامالی شیخ صدوق^۱

لیلا نجفیان رضوی^۲، محمد نویدفر^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۱

چکیده

برخی از ابعاد سفر مهم شیخ صدوق به نیشابور در سال ۳۶۷ هجری که به اقامت او در این شهر و برگزاری مجالس املا حدیث به مدت بیش از یک سال انجامید، کمتر مدنظر پژوهشگران قرار گرفته است. سفری که با نفوذ روبه‌رشد متصوفه در این شهر و ادامه بحران عقیدتی شیعیان به واسطه غیبت کبری مقارن بود و کوشش شیخ برای انسجام بخشی به عقاید آنان را به دنبال داشت. این فرضیه که شیخ صدوق در ضمن برگزاری مجالس عمومی املا خود در نهران، به جلوگیری از گسترش تصوف در نیشابور نیز توجهی ویژه داشته است، این پرسش را ایجاد می‌کند که با توجه به متن کتاب الامالی، شیخ صدوق چگونه به حاشیه‌رانی متصوفه در نیشابور پرداخته است. دستاورد این پژوهش متن محور توصیفی تحلیلی آن است که شیخ صدوق حاشیه‌رانی جریان تصوف و جلوگیری از گسترش آن در نیشابور را با برجسته‌سازی انگاره‌های شیعی «جایگاه و منزلت ائمه (ع)» و «التزام ایمان با عمل» در مقابل انگاره‌های صوفی «امکان انجام کرامت توسط بزرگان صوفی» و «التزام به آداب سلوک» و نیز استفاده از قالب‌های داستانی در نقل روایات به انجام رساند. او با گزینش روایات و ایجاد انگاره «آن‌ها هم مانند ما هستند»، امکان حضور اولیه متمایلان به تصوف در مجالس خود را افزایش داد. ضمن آنکه با روایت گسترده مصادیق انگاره‌های شیعی، امکان مقایسه آن‌ها با انگاره‌های صوفی و ایجاد انگاره «ما بهتر از آن‌ها هستیم»، در اذهان مخاطبان شیعه و انگاره «آن‌ها بهتر از ما هستند» را در تأملات مخاطبان عام فراهم کرد.

کلیدواژه‌ها: شیخ صدوق، الامالی، نیشابور، تصوف، تشیع، انگاره.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2023.40684.1612

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20088841.1401.32.29.10.6

۲. استادیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول). najafian@um.ac.ir

۳. کارشناس ارشد تاریخ تشیع دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. mnavidfar@gmail.com

مقدمه

فضای شهر نیشابور در حدود نیمه قرن چهارم هجری بیش از هر چیز متأثر از جو عقیدتی حاکم بر آن بود. در این میان شیوه سلوک و رفتار متصوفه یا دست‌کم چیزی که به آن تظاهر می‌کردند، در کنار اوصاف و اعمال فراطبیعی که در تذکره‌ها و افکار عمومی درباره آنان شایع بود، نظر عامه مردم را به سوی آن‌ها جلب می‌کرد. از طرفی با مجموعه فعالیت‌های شیعیان و نیز واگذاری منصب نقابت به یکی از بزرگان امامی از خاندان آل‌زبارة؛ جمعیت شیعیان اثنی‌عشری (با وجود در اقلیت بودن)، به تدریج در این شهر افزایش یافته بود (نک. نویدفر و دیگران، ۱۳۹۸ الف: ۱۰۵).

مقارن با همین ایام، شیخ صدوق (م ۳۸۱) وارد نیشابور شد، شهری که با حمایت حاکم آن، ابوالحسن سیمجور (ز ۳۷۸)، از اهل علم (سمعانی، ۱۳۸۲: ۷/ ۳۵۱)، نشست‌های متنوعی همچون مجالس نقل حدیث، مباحثه یا مناظره در آن برپا می‌شد (مقدسی، ۱۳۶۱: ۲/ ۶۶۰؛ ابن‌فندق، ۱۳۶۱: ۵۶). همچنین باور برخی بزرگان به اینکه تنها در صورتی شخصی صاحب حدیث قلمداد می‌شود که انبوهی از احادیث املا شده را کتابت کرده باشد (حاج‌منوچهری، ۱۳۶۷: ۲۲/ ۱۳۳)، تمایل به حضور در مجالس املا را دو چندان می‌کرد؛ بنابراین مردم نیشابور مشتاق شنیدن از عالمانی بودند که به صورت موقت در این شهر سکونت می‌گزیدند. مجموع این شرایط سبب شد تا پس از ورود شیخ صدوق به نیشابور، مجالس املا او به مدت بیش از یک‌سال به صورت عمومی در این شهر برگزار شود.

با مروری بر محتوای کتاب *الامالی*، به نظر می‌رسد شیخ صدوق در کنار هدف اصلی‌اش، یعنی انسجام‌بخشی به عقاید شیعیان، در سطحی ژرف‌تر و پنهان، به جلوگیری از گسترش تصوف در این شهر و به‌ویژه در میان شیعیان، در بحران غیبت، توجهی ویژه داشته است. امری که در پس آن، امیدواری به گرایش متمایلان به تصوف از میان سایر فرق و مذاهب، به جریان تشیع امامی (گسترش تشیع) را نیز می‌توان محتمل دانست. از این‌رو با گزینش هدف‌مند روایات می‌کوشیده انگاره‌های تصوف را در اذهان مخاطبان عام و خاص خود به حاشیه راند. با این فرضیه و با در نظر داشتن جایگاه شیخ صدوق به‌عنوان یکی از محدثین مشهور امامی، چگونگی دستیابی به این هدف پنهان، در ضمن برگزاری مجالس عمومی املا حدیث او در فضای تصوف‌پسند نیشابور، مسئله اصلی پژوهش حاضر را شکل داده است. در این راستا کوشش شده به این پرسش پاسخ داده شود که با توجه به متن کتاب *الامالی*، شیخ صدوق چگونه به حاشیه‌رانی متصوفه در نیشابور پرداخته است.

انگاره یا کلیشه را می‌توان به مثابه مجموعه‌ای از تصاویر از جنبه‌های گوناگون یک واقعیت

در ذهن افراد تعریف کرد (مولانا، ۱۳۷۵: ۱۱). انگاره‌های ذهنی که به‌صورت گسترده در بسیاری از حوزه‌ها کاربرد دارد، به انواع مختلفی تقسیم شده‌اند (عاملی و حجازی، ۱۳۹۷: ۱۰۹-۱۰۷). با این حال، اساسی‌ترین امر در طبقه‌بندی انگاره‌های ذهنی که پاسخ‌های عاطفی و ارزشی را به‌دنبال دارد، مسئله «ما» در مقابل «آن‌ها» است که از نحوه ادراک فرد از «خود» و «غیرخود» نشئت می‌گیرد (غیریت‌سازی)؛ بنابراین در ادراک و ذهن افراد، ممکن است سه نوع انگاره ذهنی شکل گیرد: ۱. آن‌ها هم مثل ما هستند، ۲. آن‌ها با ما فرق دارند، ۳. آن‌ها از ما بدتر هستند (ما از آن‌ها بهتر هستیم). به این ترتیب، در اغلب شرایط، هر گروه‌بندی بر اساس «ما» از هر گروه‌بندی بر اساس «آن‌ها» بهتر خواهد بود (ایروانی، ۱۳۸۳: ۶۵). از آنجاکه انگاره‌های ذهنی با ساده‌سازی الگوهای رفتاری و قاعده‌مند کردن آن‌ها از قدرت تعمیم‌پذیری بالایی برخوردار هستند (کیدنز، ۱۳۷۸: ۲۶۱)، می‌توان از آن‌ها در فهم اهداف پنهان در پشت هر متن بهره برد؛ از این رو در پژوهش حاضر از مفهوم انگاره، برای رسیدن به پاسخ پرسش اصلی استفاده شده است.

در زمینه تصوف نیشابور پژوهش‌های متعددی همانند مقاله «تشکیلات صوفیان و ساختارهای قدرت در قرون وسطی» (۱۳۷۷) اثر مارگارت مالمود، «تذکره اولیای عطار و جامی تداوم نوشته‌های بنیادی تصوف» (اگل، ۱۳۷۹) و «بررسی ابعاد اجتماعی بین‌فتوت در خراسان از قرن سوم هجری تا قرن ششم هجری» (کریمی‌پور، ۱۳۹۲) انجام شده است (همچنین نک. پورجوادی، ۱۳۷۷؛ حسینی و علمی، ۱۳۹۰). آثاری که هر یک در نوع خود درخور توجه هستند. با این حال بررسی واکنش شیعیان امامی به این جریان در سطح نخبگان و در قالب پژوهشی متن‌محور در قرن چهارم هجری، جدید و بدون پیشینه است.

در ادامه و برای دستیابی به پاسخ مسئله پژوهش حاضر، پس از مروری بر زندگی و حیات علمی شیخ صدوق به‌صورت گذرا، به جریان نسج‌گرفته تصوف در نیشابور اشاره شده است. سپس کوشش شده تا راهکارهای شیخ برای حاشیه‌رانی جریان تصوف فهم شود. باید گفت که در این پژوهش، «تصوف» به مفهوم کلی آن به‌عنوان تفکری که «برخلاف اهل برهان در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال» (زرین‌کوب، ۱۳۹۵: ۹) و نه به‌عنوان فرقه‌ای از جریانی خاص با چارچوب‌های مدون و متمایز از گروه‌های مشابه در نظر قرار گرفته شده است. با این تعریف بسیط، افراد و گروه‌هایی که در این مقطع زمانی در نیشابور، شوق به ریاضت نفس، کشف و شهود داشته یا سیری خلاف معمول شرع را در جهت قرب به حق برگزیده‌اند، جزئی از جریان رو به گسترش تصوف در نظر گرفته شده‌اند.

زندگی و حیات علمی شیخ صدوق

ابوجعفر محمدبن‌علی بن‌حسین بابویه قمی (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۸۹) از چهره‌های برجسته حدیث و فقه شیعه است که پیش از سال ۳۱۰ هجری در شهر قم متولد شد (بحرالعلوم، ۱۳۶۳: ۳۰۱/۳؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۳۵۰/۲۴). روایت تولد شیخ صدوق و برادرش به دعای امام‌زمان (عج) در منابع متقدم نقل شده و همواره دلیل افتخار او بوده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۱). شهرت وی به «صدوق» نیز نه از زمان حیاتش، بلکه به خاطر یادکرد از او به این نام توسط شهید اول (م۷۶۸ق) است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۴ / ۱۹۰).

او در فاصله سال‌های ۳۳۹ تا ۳۴۷ هجری (صدوق، ۱۴۰۳: ۱۹) با دعوت رکن‌الدوله بویه‌یی (م۳۶۶ق) به ری مهاجرت کرد. برخی شواهد، از جمله اشاراتی در متن بعضی از آثارش، از روابط نزدیک او با آل‌بویه، به‌ویژه رکن‌الدوله، حکایت دارد (صدوق، ۱۳۷۲: ۶۷۸/۲).

شوق این عالم به علم‌آموزی و استماع حدیث، بیشتر سفرهای او را رقم زد (نویدفر و دیگران، ۱۳۹۸ب: ۱۳۳). امری که در نهایت وی را به یکی از مولفان پرکار شیعه در زمان خود تبدیل نمود. نام بیش از دویست تن از مشایخ او از خلال آثارش قابل استخراج است (خرسان، ۱۳۷۷: ۳۹-۵۲؛ مقدمه بر الهدایه، ۱۴۱۸: ۹۸-۴۷) که از این میان سهم پدرش و ابوجعفر محمدبن‌حسن بن‌احمد بن‌ولید (م۳۴۳ق) بیشتر است.

از آثار پر شمار وی می‌توان به کتاب‌های مهمی همچون *من لایحضره الفقیه*، *عیون اخبار الرضا (ع)*، *کمال‌الدین و تمام‌النعمة*، *التوحید*، *معانی الاخبار*، *الخصال*، *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، *علل الشرایع*، *الاعتقادات و الامالی* اشاره کرد. از این میان، دو کتاب *عیون اخبار الرضا* و *کمال‌الدین* اطلاعات تاریخی بیشتری دارند که اولی از نخستین کتاب‌های تک‌نگاری در تاریخ ائمه در نوع خود بوده و دومی در پاسخ به بحران عقیدتی شیعیان در آغاز دوره غیبت نگاشته شده است.

کتاب *امالی* از دیگر آثار کمتر شناخته‌شده او است که روایات تاریخی بسیاری در آن نقل شده است. واژه *امالی* جمع *املا* و در فرهنگ اسلامی اصطلاحی است که به‌ویژه در حوزه حدیث، فقه و ادب عرب، به شیوه خاصی در آموزش و تدوین اشاره دارد و منظور از آن مدون و مکتوب‌کردن سخنان شیوخ از سوی مستمعان است (حاج‌منوچهری، ۱۳۶۷: ۲۲/۱۳۲). در میان کتب حدیثی غالباً به کتاب‌هایی *امالی* گفته می‌شود که شیخ حدیث در مجالس متعدد، مطالب آن را *املا* کرده باشد؛ از همین رو گاهی نیز به این مجموعه‌ها کتب «مجالس» گفته می‌شود (مدیرشانه‌چی، ۱۳۷۲: ۳۰).

امالی‌نویسی را می‌توان از نخستین روش‌های انتقال مطلب و آموزش در فرهنگ اسلامی

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۲، شماره ۲۹، بهار و تابستان ۱۴۰۱ / ۲۷۷

دانست (مهدوی‌دامغانی، ۱۳۵۷: ۱۳۲). تشکیل مجالس حدیث به‌منظور امالی‌نویسی گرچه خیلی زود آغاز شد، عملاً از سده سوم هجری با برخی کتاب‌های موسوم به امالی مواجه هستیم. این سنت در پی گسترش مجالس حدیثی در مدارس و دارالحدیث‌ها در این دوره بیش‌ازپیش رواج یافت (URL1) و به‌تدریج با نگارش آثاری، اصول مشخص برای آن در نظر گرفته شد (سمعانی، ۱۴۰۹: ۵۳).

تأثیر امالی‌نویسی بر آموزش و انتقال حدیث به‌قدری بود که بعضی از طلاب تنها از طریق استملا به آموختن می‌پرداختند (حاج‌منوچهری، ۱۳۶۷: ۲۲/۱۳۳). در این شیوه، استاد املاکننده از مشایخ برجسته بود و مستمعان مشتاق شنیدن روایات وی بودند. از آنجاکه گاه روایات از حفظ ارائه می‌شد لازم بود این مشایخ از حافظه بسیار قوی برخوردار بوده و بر حوزه‌های مختلف علوم اسلامی تسلط داشته باشند (مهدوی‌دامغانی، ۱۳۵۷: ۱۳۴).

این شیوه نزد مشایخ حدیث امامیه نیز رواج داشت (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۲/۳۱۸-۱۳۶) و یکی از چهار کتاب برجسته امالی شیعه به شیخ صدوق تعلق دارد. کتاب *الامالی* وی را می‌توان از نظر شیوه تدوین و ارتباط با مخاطب اثری منحصربه‌فرد دانست؛ چراکه این کتاب مجموعه‌ای از نود و هفت مجلس املا حدیث است که شیخ صدوق در فاصله هجدهم رجب سال ۳۶۷ هجری تا نوزدهم شعبان سال ۳۶۸ هجری (صدوق، ۱۳۸۴: ۶۷۴ و ۱)، به‌صورت منظم و مستمر، به‌جز چند مجلس معدود، در نیشابور املا کرده (نویدفرد و دیگران، ۱۳۹۸ ب) و شاگردانش مکتوب کرده‌اند. کتاب به رسم معمول کتب امالی در ظاهر محوریت موضوعی مشخصی ندارد، اما با توجه به عمومی بودن مجلس املا او و ارتباط مستقیم نقل روایات با فضای جامعه در زمان برگزاری مجالس، با مرور متن این کتاب می‌توان به یکی از شیوه‌های تعامل و تقابل فکری این عالم برجسته امامی با شیعیان و جریان‌های فکری فعال در نیشابور دست یافت.

از کتاب نسخه‌های فراوانی به‌جا مانده است که از میان آن‌ها نسخه ابن سکون حلی که در قرن ششم نگاشته شده را کامل‌ترین دانسته‌اند. این نسخه را کتابخانه ملی در سال ۱۴۰۰ به چاپ رسانده است. همچنین نسخه ترجمه این اثر را که علی‌بن‌محمد عریضی در قرن یازدهم هجری نگاشته، از دیگر نسخ معتبر موجود از این کتاب است.

شیخ صدوق در سال ۳۸۱ هجری در ری از دنیا رفته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۹۲).

تصوف نیشابور در قرن چهارم

نیشابور قرن چهارم هجری را می‌توان یکی از قطب‌های علمی-فرهنگی تمدن اسلامی و مجمع

۲۷۸ / بررسی چگونگی حاشیه‌رانی انگاره‌های تصوف در کتاب الامالی شیخ صدوق / نجفیان رضوی و ...

علما و فضلا دانست (قزوینی، ۱۹۹۸: ۴۷۳). در این دوره علما و طلاب از اقصی نقاط سرزمین‌های اسلامی برای علم‌آموزی و شرکت در مجالس علمی به این شهر سفر می‌کردند (نک. حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵؛ مقدسی، ۱۳۶۱: ۲/ ۴۶۰؛ ابن‌خمیس، ۱۴۲۷: ۲/ ۱۹۱). مدارس، کتابخانه‌ها، مساجد و منازل بزرگان شهر نیز همواره محل مناظره، املا حدیث، استماع و کسب دانش بود (ابن‌فندق، ۱۳۶۱: ۵۶؛ بدری، ۱۳۹۱: ۹-۸؛ بولیت، ۱۳۹۶: ۳۰۶-۲۹۷). در این فضای علمی، گروه‌های مختلف مذهبی اعم از شافعیان، حنفیان، کرامیه و شیعیان نیز حضور فعال داشتند که در این میان قدرت سیاسی و اجتماعی در دست شافعیان بود (مقدسی، ۱۳۶۱: ۲/ ۴۷۵-۴۷۴). اگرچه فضای فکری و اجتماعی نیشابور در این عصر بیش از هر چیز متأثر از تصوف بود و بسیاری از علما و مردم به این امر گرایش داشتند (اگل، ۱۳۷۹: ۱۷۲).

تصوف که از پیش‌تر در فضای فکری خراسان حضور داشت در این دوره باتکیه‌بر پیوندهای متقابلی که با شافعیان، به‌عنوان عنصر قدرت در نیشابور، برقرار کرده بود (مالامود، ۱۳۷۷: ۷۲؛ وکیلی، حسینی شریف، ۱۳۹۱: ۱۳۰)، رونقی دوچندان گرفته و اغلب صوفیان این شهر به فقه شافعی تمایل داشتند (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۱۱۶). علاوه‌بر این، خستگی عامه مردم از مباحث و درگیری‌های اهل کلام و فقهای مذاهب که همواره موجب اختلال در نیشابور بود (قزوینی، ۱۹۹۸: ۴۷۳) سبب می‌شد به تفکرات صوفیانه روی خوشی نشان داده شود (زرین‌کوب، ۱۳۹۵: ۲۲).

با توجه به روند فکری و آثار متصوفه خراسان در قرن چهارم این نکته شایان توجه است که در این بازه زمانی تصوف در حال عبور از سنت شفاهی و هویت‌یابی براساس منابع مکتوب با چارچوب‌های مشخص بود. به‌عبارتی پس از سال‌ها انباشت فکری، متصوفه سعی داشتند شاخص‌ها و ممیزات خود را به‌طور مدون مطرح کنند (ایجاد و تثبیت انگاره‌ها) و در این راه اولین تجربه‌ها در میان شیوخ میراث‌دار سنت صوفیانه در نیشابور رقم می‌خورد. به‌طوری‌که شاگرد عبدالله‌بن مرتعش نیشابوری (م۳۲۸ق) یعنی ابونصر سراج طوسی (م۳۷۸ق)، *اللمع فی التصوف* را بین سال‌های ۳۴۰ تا ۳۶۰ هجری در این شهر نگاشت که از اولین کتاب‌ها در تشریح جامع اصول تصوف بود (طوسی، ۱۹۱۴: ۲۱). در همین عصر ابوبکر کلاباذی (م۳۸۰ق)، *التعرف لمذهب التصوف* و ابوسعید خرگوشی (م۴۰۷ق) *تهذیب الاسرار* را نوشت. متون پس از این دوره را متأثر از اثر اخیر دانسته‌اند (پورجوادی، ۱۳۷۷: ۶-۵؛ همچنین نک. طاهری عراقی، ۱۳۷۷: ۱۶-۱۵).

اما مهم‌ترین مؤلف حوزه تصوف در این دوره را می‌توان ابو عبدالرحمان سلمی نیشابوری (م۴۱۲ق) دانست. وی شاگرد ابوالقاسم نصرآبادی (م۳۶۷ق) (سمنانی، ۱۳۸۳: ۳۱۴) و استاد

ابوسعید ابوالخیر (م ۴۴۰ق) و ابوالقاسم قشیری (م ۴۶۵ق)، ستون‌های اصلی تصوف خراسان در قرن بعد، بود (جامی، ۱۸۵۸: ۳۵۲). سلمی آثار بسیاری در حوزه تصوف نوشت. وی مانند اکثر بزرگان اهل تصوف نیشابور مجلس وعظ و دویره^۱ داشت (ابونعیم اصفهانی، بی تا: ۴ / ۱۹۳-۱۹۲).

از جمله مهم‌ترین متصوفه نیشابور که در همین زمان در این شهر مجلس املا داشتند، علاوه بر ابوسعید خرگوشی (م ۴۰۷ق) و ابوعبدالرحمان سلمی (م ۴۱۲ق)؛ ابواسحاق سختویه نیشابوری (م ۳۶۲ق) (ابن قاضی شهبه، ۱۴۲۴: ۲۵۷)، ابوعمرو بن نجید نیشابوری (م ۳۶۶ق) (سبکی، ۱۹۷۶: ۳ / ۲۲۲)، ابوالقاسم المقرئ الرازی (م ۳۷۸ق) (انصاری، ۱۳۶۲: ۵۶۰) و ابوعثمان مغربی (م ۳۷۳ق) (عطار، ۱۹۰۵: ۳۱۱) بودند. ضمن آنکه برخی طبقات‌نویسان ابوسعید صعلوکی (م ۳۶۷ق) بزرگ شافعیان عصر را، که نقل است در مجالس وی پانصد قلمدان برای املا بود (قزوینی، ۱۹۸۸: ۴۷۶) نیز در طبقات صوفیان آورده‌اند (جامی، ۱۸۵۸: ۳۵۴). با توجه به محتوا و جو غالب در این مجالس، اقبال عموم مردم به این جلسات از جمله شاخص‌های مهم اجتماعی تاریخ نیشابور در قرن چهارم هجری است (قشیری، ۱۳۷۴: ۱ / ۳۴).

بسیاری از آثار متصوفه به شیوه مجلس‌نویسی گردآوری شده است (پورمظفری، ۱۳۹۰: ۳۲). نقل کرامات متصوفه در قالب داستان را می‌توان از میزهای این جلسات دانست که با رواج نگارش کتبی همچون *طبقات الصوفیه سلمی* (م ۴۱۲ق)، صورت مکتوب یافت. فارغ از سطح نخبگان، اظهار کرامات صوفیانه در نیشابور به تدریج با خودنمایی، دغل‌کاری و ریا در هم آمیخته بود. رسالات و کتب تدوین‌شده متصوفه در این مقطع زمانی از نقل‌های متنوع کرامات داستانی صوفیان مملو بود و حتی گاه در کتب ملامتیان این دوره نیز بخشی به نقل کرامات اختصاص می‌یافت (طوسی، ۱۹۱۴: ۳۳۲-۳۱۵). برای نمونه می‌توان به کراماتی اشاره کرد که درباره ابوعثمان مغربی (م ۳۷۳ق) نقل می‌شد. وی که هم‌زمان با شیخ صدوق به نیشابور آمده بود، در این شهر مجلس برگزار کرده و در نهایت نیز از دنیا رفت و ابن فورک (م ۴۰۶ق) بر او نماز خواند (عطار، ۱۹۰۵: ۳۱۱).

برجسته‌سازی راه‌رفتن او بر روی آب (قشیری، ۱۳۷۴: ۵۱/۱) و تحقق پیش‌بینی ظهور پدیده گرد و غبار هم‌زمان با وفاتش (انصاری، ۱۳۶۲: ۵۱) از کوشش برای تثبیت انگاره «انجام کرامت توسط بزرگان متصوفه» حکایت دارد. همان‌طور که تأکید بر بیست سال ریاضت، سکوت و بیابانگردی او (هجویری، ۱۳۷۵: ۲۳۳) وجود انگاره «بی‌توجهی به امور دنیا» را در میان متصوفه آشکار می‌کند. امری که در قرن چهارم و فعالیت‌های صوفیه نیشابور ریشه دارد،

۱. مجمع صوفیانه، خانقاه (عمید، ۱۳۵۱؛ سلمی، ۱۳۶۹: ۳ / ۴۴۴).

۲۸۰ / بررسی چگونگی حاشیه‌رانی انگاره‌های تصوف در کتاب الامالی شیخ صدوق / نجفیان رضوی و ...

چراکه در آن زمان، انگاره‌سازی درباره ابعاد زاهدانه تصوف نیز توسط کرامیه در حال تقویت بود. این گروه که با شیعیان در تعارض بودند (مقدسی، ۱۳۶۱: ۲/ ۶۶۱)، بر گوشه‌نشینی، ریاضت و زهد تأکید خاصی داشتند، حتی تأسیس نخستین خانقاه‌ها نیز به آن‌ها نسبت داده شده است (مقدسی، ۱۳۶۱: ۲/ ۴۷۴).

علاوه بر آنچه گفته شد، از جمله ویژگی‌های مهم صوفیان در این قرن نوع پوشش آن‌ها یعنی جبه موپین یا پشمینه بود که در کتب مربوط به متصوفه بر آن تأکید شده است (طوسی، ۱۹۱۴: ۳۶۰-۳۴۰؛ خرگوشی، ۱۴۲۷: ۲۲۸). این امر به‌ویژه از جنبه اجتماعی آن مهم بود، زیرا باعث می‌شد این اشخاص با ظاهر خاص خود در جامعه و مجالس، متمایز از سایرین باشند و به این واسطه مدنظر قرار می‌گرفتند. از دیگر شاخصه‌های بیرونی متصوفه می‌توان به تأکید بسیار بر ذکر (کلابادی، ۱۹۳۳: ۷۴) و گوشه‌نشینی (سلمی، ۱۴۱۴: ۲۴۲-۲۴۱) اشاره کرد که بسیاری از آن‌ها ذیل انگاره «بی‌توجهی به امور دنیا» (خرگوشی، ۱۴۲۷: ۴۴۸) که از آداب سلوک بود، قرار می‌گرفت.

با توجه به موارد فوق، به‌طور کلی فضای نیشابور در قرن چهارم هجری از جریان تصوف و انگاره‌سازی‌های آنان، به‌ویژه «امکان انجام کرامت توسط بزرگان متصوفه» و تأکید شفاهی و مکتوب بر «التزام به آداب سلوک» متأثر بود. محتوای مجالس، کتاب‌ها، شیوه سلوک اجتماعی پیران، مریدان و فعالیت‌گرایی‌های مختلف فکری متصوفه، همگی از این امر نشان داشت. جریانی پرتکاپو در سطح نخبگان که بر فضای عمومی شهر نیز تأثیر می‌گذاشت. از آنجاکه در تشریح بافت و فضای زمانه چهار محور کلی مورد اشاره قرار گرفته است، در ادامه چگونگی بهره‌گیری شیخ صدوق از روایات با منظور نظر قرارداد شرایط و اهدافش، آورده شده است.^۱

مجالس املا شیخ صدوق و حاشیه‌رانی تصوف

صدوق پیش از سفر خود در سال ۳۶۷ هجری به نیشابور که به تدوین کتاب الامالی انجامید،

۱. در طول مقاله، هر مورد داخل پرانتز و با شماره مشخص شده که نشان‌دهنده یکی از چهار محور است؛ مثل (ش ۱).

محورها عبارت‌اند از: اول، تشریح فضای تصوف‌زده نیشابور و حمایت شافعیان از این امر (۵)؛ دوم، شرح آغاز روند مکتوب‌سازی آرا متصوفه با کتاب *اللمع طوسی* و ادامه آن توسط کلابادی، سلمی و خرگوشی و اشاره به افرادی که هم‌زمان با صدوق مجلس املا داشتند که این امر درباره دو نفر اخیر هم صدق می‌کند (۶)؛ سوم، توجه متصوفه به نقل کرامات (انگاره امکان انجام کرامت توسط بزرگان متصوفه (۷ و ۶)؛ چهارم، تأکید متصوفه به زندگی همراه با زهد (انگاره بی‌توجهی به امور دنیا) (۷)

سفر دیگری نیز در سال ۳۵۲ق به آنجا داشت (صدوق، ۱۳۷۲: ۲/ ۶۸۸-۶۸۷). او مدتی در این شهر اقامت گزید و از مشایخ حدیث آن روایاتی شنید (همان: ۱/ ۱۴۹ و ۱۴۰، همو، ۱۳۹۸: ۲۷۰ و ۲۴۳). این امر در کنار اشاراتی که شیخ در مقدمه کتاب *کمال‌الدین* به اوضاع اعتقادی مردم نیشابور دارد (۱۳۷۷: ۱/ ۷۵-۷۴)، نشان می‌دهد که وی کاملاً با شرایط و فضای حاکم بر شهر آشنا بوده و فعالیت‌های متصوفه و گرایش مردم به آن‌ها از نظر او دور نبوده است. در واقع نیز ویژگی‌های ظاهری متصوفه در این عصر، شیوه سلوک آن‌ها و مجالسی که مشایخ آنان برگزار می‌کردند، نمی‌توانست از نظر فردی همچون شیخ صدوق پنهان بماند.

شاید به همین دلیل و با توجه به اقبال عمومی به مجالس املا و حمایت خاندان آل‌زبارة که در این زمان منصب نقابت را در نیشابور بر عهده داشتند، مجالس خود را در این شهر برگزار کرد. او در این مجالس روایاتی را آشکارا و با هدف تعلیم اخلاقی شیعیان امامی نیشابور یا انسجام‌بخشی عقیدتی به آن‌ها املا کرد (نک. نویدفر و دیگران، ۱۴۰۰). علاوه‌برآن، گاه هوشمندانه و با توجه به فضای صوفیانه و کرامت‌پسند شهر و انگاره‌های موجود در هر یک از دو جریان تصوف و تشیع، نیز روایاتی نقل کرد که درستی تمایل به تصوف با وجود جریان تشیع را در ذهن مخاطبان به چالش می‌کشید. (ش ۱) به نظر می‌رسد او در انجام این مهم، ضمن برجسته‌سازی دو انگاره شیعی، از داستان‌پردازی نیز، استفاده کرده که چگونگی و نتایج آن در ادامه آمده است.

الف. بهره‌گیری از برخی انگاره‌های شیعی

با توجه به حضور شیعیان در نیشابور از قرن دوم هجری (یعقوبی، بی‌تا: ۲/ ۳۳۲؛ حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۱۲-۲۰۸؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۳۶۳ و ۳۵۳ و ۱۴۹)، انگاره «جایگاه و منزلت بی‌مانند ائمه (ع)» در ذهن آنان جایگاهی رفیع داشت؛ از این رو به نظر می‌رسد شیخ برای مقابله با انگاره «امکان انجام کرامت توسط بزرگان صوفیه»، به برجسته‌سازی این انگاره شیعی در مجالس خود توجه ویژه داشته است. امری که یکی از ابعاد آن کرامات ائمه (ع) بوده است.

۱. انگاره جایگاه و منزلت بی‌مانند ائمه (ع)

با توجه به آنچه درباره فضای نیشابور آورده شد، وصف جایگاه خاص بزرگان صوفی و مقامات آنان در آثار نگاشته شده و نیز تداوم تأکید بر این امر در مجالس صوفیان (طوسی، ۱۹۱۴: ۳۱۷-۳۱۶؛ سلمی، ۱۴۲۶: ۴۷) (ش ۲)، احتمال تمایل شیعیان به جریان تصوف در بحران غیبت دوازدهمین نبود؛ بنابراین بی‌راه نخواهد بود که گفته شود شیخ صدوق در گزینش و نقل روایات متعدد درباره جایگاه ویژه ائمه شیعه (ع) در مجالس خود، ضمن کوشش برای

تثبیت عقیده شیعیان و ممانعت از لغزش آن‌ها به سوی تصوف، به جلب نظر مخاطبان عام و متمایلان به تصوف، به منزلت و جایگاه ائمه (ع) نیز چشم داشته است.

به‌عنوان نمونه او در سی و چهارمین مجلسش، این روایت امام سجاد (ع) را نقل کرده است که «ما امامان مسلمانان و حجت‌های خدا بر عالمیان و سادات مؤمنان و پیشوای دست و روسفیدان و سروران اهل ایمانیم. امان اهل زمین هستیم، چنانچه ستاره‌ها امان اهل آسمان‌اند. ماییم که خدا به وسیله ما آسمان را نگاه داشته تا بر زمین نیفتد جز به اجازه او و برای ما آن را نگه داشته [...] و برای ما باران ببارد و رحمت خویش نشر کند و زمین برکات خود را بیرون دهد و اگر امام در زمین نباشد زمین اهل خود را فرو برد» (صدوق، ۱۳۸۴: ۱۸۶).

او همچنین از قول امام صادق (ع) چنین آورده است که «من شاخه‌ای از شاخه‌های زیتونهام و قندیلی از قنادیل خاندان نبوت و ادیب سفرا [...] و چراغی هستم از آن چراغ‌ها که در آن نور نور است و صفوت گفتار باقی در نسل برگزیده‌ها تا روز قیامت» (همان: ۶۱۲-۶۱۱).

همچنین شیخ صدوق در مقابل تخصیص ابوابی مستقل در آثار بزرگان متصوفه به اثبات امکان کرامات برای بزرگانشان در این دوره (طوسی، ۱۹۱۴: ۳۱۷-۳۱۶؛ خرگوشی، ۱۴۲۷: ۳۴۵-۳۴۲؛ سلمی، ۱۳۶۹: ۲/ ۵۳۸) و نیز نقل آن‌ها (خرگوشی، ۱۴۲۷: ۳۳۱-۳۲۷) (ش ۳ و ۲)، به روایات متعددی از کرامات نقل شده برای ائمه (ع) اشاره کرده است.^۱ این رویکرد را می‌توان در جای‌جای کتاب مشاهده کرد.

به‌عنوان نمونه او در مجلس بیست و نهم روایت مربوط به بیرون آمدن شیر از پرده نقاشی و بلعیدن جادوگر به امر امام کاظم (ع) را نقل کرده است (صدوق، ۱۳۸۴: ۱۴۹). در باره شهادت امام رضا (ع) نیز شیخ روایت مفصلی نقل کرده که به طی الارض امام جواد (ع) و ذکر جایگاه و کرامات ایشان در غسل و کفن امام رضا (ع) اشاره می‌کند (همان: ۶۶۵-۶۶۱). بدین ترتیب اگر در نظر داشته باشیم که مودت اهل‌بیت و اذعان به جایگاه متفاوت آن‌ها به واسطه انتسابشان به پیامبر خدا (ص) در میان بیشتر مسلمانان از هر فرقه یا مذهبی وجود داشته، نقل این روایات در مجالس عمومی صدوق، احتمال مقایسه جایگاه و کرامات بزرگان هر جریان، ایجاد دو قطبی در ذهن مخاطبان و سنگین کردن کفه ترازوی ذهن منصفان به سمت تشیع را افزایش می‌داده است. در واقع به نظر می‌رسد صدوق با مجموعه روایاتی که در این زمینه نقل کرده است ایجاد انگاره «ما بهتر از آن‌ها هستیم» را در اذهان مخاطبان خاص (شیعیان) و انگاره «آن‌ها بهتر از ما هستند» را در تأملات مخاطبان عامش دنبال می‌کرده است.

۱. شیخ صدوق (۱۳۷۷: ۲/ ۳۷۸) به لزوم وجود معجزاتی برای امام، برای تمایز آن‌ها از مدعیان امامت باور داشت.

امری که در خود، حاشیه‌رانی جریان متصوفه را نیز مستتر داشته است. علاوه بر آن از میان ائمه، شخصیت حضرت علی(ع) جایگاهی ویژه‌ای در منظومه فکری شیخ صدوق داشته و این امر را می‌توان از روایات متنوعی که از کرامات این شخصیت آشنا در اذهان همه مسلمانان، در مجالس مختلف او ذکر شده است نیز دریافت. شکافتن سنگ با ذکری خاص و جوشیدن چشمه‌ای از آن (همان: ۱۸۴)، غسل کردن به کمک جبرئیل (همان: ۲۲۷)، سقوط ستاره در خانه ایشان (همان: ۵۸۴)، سخن گفتن حضرت علی با آفتاب (همان: ۵۸۹)، گرفتن جام از ابری در آسمان توسط ایشان و پیامبر (ص) (همان: ۴۹۲)، سخن گفتن با سنگ‌ها و درخت‌ها (همان: ۲۲۴)، نمونه‌هایی از روایاتی است که شیخ با در نظر داشتن فضای نیشابور و حضور علاقه‌مندان به تصوف در مجالس او، برای نقل انتخاب کرده است.

شیخ صدوق با درک احترام یا علاقه همه گروه‌های مختلف فکری - مذهبی شهر اعم از شاخه‌های مختلف مذهب تسنن و تشیع به شخصیت حضرت علی(ع)، تأکیدی ویژه بر جایگاه ایشان داشته است. به طوری که می‌توان نقل فضایل حضرت علی(ع) را از محورهای اصلی کتاب *الامالی* دانست؛ چراکه کمتر مجلسی در این کتاب دیده می‌شود که از ذکر این فضائل خالی باشد. اگر نقل صدوق از کرامات سایر ائمه را نیز در ضمن این مجالس در نظر داشته و به این نکته توجه کنیم که ذکر نام برخی امامان در زمره اولیا متصوفه در زمانی پس از این دوران در آثار آن‌ها صورت گرفته است، آنگاه دوباره می‌توان از کوشش صدوق برای تثبیت انگاره «ما بهتر از آن‌ها هستیم» در اذهان شیعیان و «آن‌ها بهتر از ما هستند» در باور مخاطبان عام مجالس او سخن گفت، چراکه او از کرامات سلسله امامانی سخن به میان می‌آورد که اولین آن‌ها علی بن ابی طالب و تا آخرین آن‌ها از اولاد پیامبر خدا (ص) هستند. امری که می‌توانسته در مقایسه ذهنی مخاطبان میان اولیا دو جریان، ممانعت از لغزش شیعیان به سوی تصوف در بحران غیبت و کاهش تمایل سایر حضار به آن‌ها و در یک کلام حاشیه‌رانی جریان تصوف را سبب شود.

ذکر این نکته همین‌جا لازم است که اگرچه خرگوشی فضایل حضرت علی(ع) را بیان می‌کند، این امر در کتاب او ذیل عنوان خلفای چهارگانه مقتدای متصوفه صورت می‌گیرد (خرگوشی، ۱۴۲۷: ۲۰۱)، حتی در اثر کلاباذی که در این میان استثنا است نیز تنها نام شش امام اول شیعیان به عنوان رجال صوفیه ذکر شده است (کلاباذی، ۱۹۳۳: ۱۰) و این در حالی است که صدوق به ذکر کرامات امامان پس از امام ششم نیز توجه ویژه داشته است (ش ۳ و ۲). نکته بااهمیت در این میان، شیوه خاص شیخ صدوق در ارائه این روایات است. او از قول مشایخ عامه و بزرگان اهل سنت و با ارائه اسناد غیر شیعی روایتی را درباره جایگاه حضرت

علی(ع) نقل می‌کند تا بر حقانیت باور شیعیان درخصوص جایگاه برتر علی بن ابی طالب و ادعان به این امر توسط جریان‌های فکری مختلف، از جمله شافعیان بر مسند قدرت نشسته و متصوفه وابسته به آن‌ها، تأکید کند (ش ۱) (نک. صدوق، ۱۳۸۴: ۵۵۹ و ۴۷۳ و ۷۶ و ۴۰). نقل روایات از طریق عمر بن خطاب (م ۲۳ق) (همان: ۴۷۸ و ۳۸۸)، عبدالله بن عمر (م ۷۳ق) (همان: ۳۶۱)، ابی هریره (م ۵۹ق) (همان: ۳) و منصور عباسی (م ۱۵۸ق) (همان: ۴۳۶) درباره امام را می‌توان با توجه به این دقت نظر شیخ صدوق درک کرد (همچنین نک. همان: ۱۲۶-۱۲۲)، فردی که با توجه به آثار به جا مانده از او، بزرگ‌ترین حافظ احادیث مورد تأیید شیعیان اثنی عشری در عصر خود بوده است.

شیخ صدوق با همین رویکرد از قول عایشه (م ۵۸ق) نیز روایتی چند را در مجالس خود نقل کرده است. از جمله آورده است: «حضور رسول خدا [ص] بودم که علی بن ابی طالب آمد و آن حضرت فرمود این سید عرب است. گفتم یا رسول الله تو سید عرب نیستی؟ فرمود من سید اولاد آدمم و علی سید عرب. گفتم سید یعنی چه؟ گفت کسی که طاعتش فرض است؛ چون طاعت من» (همان: ۴۰). او در مجلس هفتاد و دوم خود نیز از قول پیامبر خدا (ص) آورده است که «خدای عزوجل درباره علی به من سفارش کرد. گفتم توضیح بده [ص]. فرمود: به راستی علی(ع) پرچم هدایت است، پیشوای دوستانم و نور هر که مرا اطاعت کند و او است کلمه‌ای که متقیان بدان چسبند. هر که دوستش دارد، دوستم داشته و هر که فرمانش برد فرمانم برده» (همان: ۴۷۸).

بدین ترتیب شیخ با ذکر روایات متنوع از جایگاه و کرامات ائمه(ع)، کوشیده است تا مخاطبان عام خود را با ابعاد مختلف جایگاه و منزلت ائمه(ع) آشنا کرده و مخاطب خاصش را به حقانیت عقیده‌اش دلگرم کند. او حتی در شرایطی که تشیع امامی در نیشابور در اقلیت بوده، با هوشمندی یکی دیگر از انگاره‌های شیعی یعنی «لزوم اطاعت از امام» را از زبان پیامبر خدا (ص) و به نقل از بزرگان اهل سنت، در جامعه غیر شیعی آن روز نیشابور، مطرح کرد (ش ۱)، امری که حقانیت جریان تشیع را در خود مستتر داشت.

با توجه به شرایط زمانه، صدوق در مقابل جریان تصوف که با نقل کرامات و امور خرق عادت پیران و اهل زهد، توجه عامه و چه بسا برخی از شیعیان را به خود معطوف کرده بودند (ش ۳)، ائمه(ع) و جریان تشیع را به عنوان سرچشمه‌ای اصیل‌تر، چه از نظر جایگاه و نوع کرامات و چه از نظر مسیر حصول به معرفت معرفی کرد. با این نگاه می‌توان شیوه کوشش او یعنی برجسته‌سازی یک انگاره شیعی بسیط‌تر و عمیق‌تر از انگاره «امکان انجام کرامت توسط بزرگان متصوفه» برای بازداشتن مخاطبانش از تمایل به معارف و مسالک منقول در خصوص

تصوف و بزرگان صوفی را دریافت.

۲. برجسته‌سازی انگاره التزام ایمان با عمل

از آنجاکه تصوف در مقطع زمانی مدنظر، عنصر غالب شهر نیشابور بود و صوفیان به پشتوانه بزرگان شافعی که اغلب صاحب کرسی و دارای منصب بودند (مقدسی، ۱۳۶۱: ۴۷۴/۲)، در این شهر ظهور و فعالیت داشتند (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۱۱۶)، اقلیتی همانند شیعیان و شخصیتی همچون شیخ صدوق نمی‌توانست به صورت کاملاً سلبی در برابر این جریان قرار گیرد (ش ۱)؛ از این رو شیخ با هوشمندی، ضمن تأیید آن دسته از آداب سلوک تأکید شده متصوفه که به‌طور کلی در دین اسلام جایز و محل توجه بودند و ایجاد انگاره «آن‌ها هم مانند ما هستند»، احتمال تداوم حضور مخاطبان متمایل به تصوف را در مجالس خود افزایش داد.

او سپس با برکشیدن دوباره انگاره شیعی «التزام ایمان با عمل»^۱ به حاشیه‌رانی برخی از ابعاد انگاره صوفی «التزام به آداب سلوک» پرداخت. انگاره‌ای که در آن دوران متصوفه به‌طور عملی و مکتوب بر آن تأکید داشت و برجسته‌سازی ابعاد تناقض آن با مؤکدات پیامبر خدا (ص) و ائمه (ع)، تزلزل معنایی در آن ایجاد کرده و حاشیه‌رانی آن را در اذهان مخاطبان مجالس او به دنبال داشت. از نمونه‌های عملی کوشش برای تثبیت این انگاره می‌توان به گزارش حضور رهبر کرامیان یعنی ابویعقوب اسحاق کرامی (م ۳۵۳ق) با لباس پشمینه در مجلس ناصرالدوله سیمجور (م ۳۷۸ق) اشاره کرد (ابن‌فندق، ۱۴۱۰: ۲ / ۵۰۱-۵۰۰). همان‌طور که تورق آثار صوفیانی همچون طوسی، خرگوشی، کلاباذی و سلمی، تألیف آثار آن‌ها با محوریت تأکید بر انگاره «التزام به آداب سلوک» را روشن می‌کند (ش ۴).

بر این اساس می‌توان گزینش و نقل هدفمند دو دسته از روایات را با توجه به زمانه در

مجالس شیخ درک کرد:

دسته اول را روایاتی شکل می‌دهند که زهد و پارسایی یا گفتن ذکر را تأیید می‌کردند، اما در مقابل آن‌ها روایاتی قرار می‌گیرند که گوشه‌نشینی و کناره‌گیری از دنیا را به نقد کشیده‌اند. در دسته دوم نیز روایاتی را می‌توان گنجانند که در آن‌ها به «لزوم مقابله با نفس» یا

۱. رشد جریان فکری مرجئه در دوره امامت امام باقر (ع) که به تفکیک ایمان از عمل تأکید داشته و لزوم انجام عمل صالح در کنار ایمان را به حاشیه می‌راندند، سبب شد که آن حضرت با نقل روایات فراوان بر «التزام ایمان با عمل» تأکید کنند. این انگاره شیعی همچنین به حاشیه‌رانی غالبانی می‌پرداخت که برای جلب نظر حامیان، لزوم انجام واجبات پس از شناخت امام را نفی می‌کردند (برای کسب اطلاعات بیشتر نک. نویختی، ۱۹۳۶: ۴۴ و ۴۲ و ۳۴-۳۵؛ تاکر، ۱۳۹۷: ۱۳۴ و ۸۲؛ جعفریان، ۱۳۹۰: ۳۷۳-۳۷۰).

«بی‌ارزشی دنیا» که بخشی از انگاره صوفی «بی‌توجهی به امور دنیا» هستند، تأکید شده است، اما در همان حال، ذکر روایاتی درباره لزوم فاصله‌گیری از تنبلی و حفظ آراستگی و پاکیزگی، ژنده‌پوشی و عدم رعایت بهداشت برخی از صوفیان را نقد کرده است (ش ۴).

در این میان نکته چشمگیر آن است که شیخ صدوق با نقل بیشتر روایات از طریق ائمه (ع)، حاشیه‌رانی تصوف را با برجسته‌سازی توأمان دو انگاره شیعی «التزام ایمان با عمل» و «جایگاه و منزلت ائمه (ع)» در اذهان شیعیان به انجام رسانده است. ضمن آنکه با ایجاد تزلزل معنایی در انگاره صوفی «التزام به آداب سلوک»، هدف حاشیه‌رانی متصوفه را در نزد مخاطبان مجالس خود نیز دنبال کرده است.

در خصوص دسته اول می‌توان به روایاتی اشاره کرد که در آن‌ها به اهمیت ذکر گفتن اشاره شده است. این امر بارها و در مجالس مختلف دیده می‌شود (نک. صدوق، ۱۳۸۴: ۲۸۱ و ۹۸ و ۷۰ و ۵۵). به‌عنوان نمونه وی از قول امام صادق (ع) این‌گونه نقل کرده است که «صاعقه به ذاکر خدای عز و جل نرسد» (همان: ۴۶۴). در روایتی دیگر از قول حضرت علی (ع) و با اشاره مستقیم به تشکیل حلقه‌های ذکر چنین نقل کرده است که «رسول خدا (ص) فرمود: به بستان‌های بهشت پیشی گیرید. عرض شد: بستان‌های بهشت چیست؟ فرمود: حلقه‌های ذکر» (همان: ۳۶۳). محتوای این روایات شبیه روایات متون صوفیانه در همین زمان هستند (ش ۲) (نک. طوسی، ۱۹۱۴: ۴۲؛ سلمی، ۱۴۱۴: ۲۸۲).

در همین دسته روایت مفصلی را که شیخ درباره زهد حضرت یحیی (ع) آورده است، نیز می‌توان قرار داد. روایتی که بر جبهه مویین پوشیدن یحیی، به عبادت نشستن او در بیت‌المقدس و سختی دادن او به خود تا به آنجا که پیراهن مویین گوشتش را خورده و اشک فراوان گوشت رویش را برده، اشاره کرده است. روایت با این جمله خاتمه یافته است که «یحیی پیراهن خود را پوشید و کلاهش را به سر نهاد و به بیت‌المقدس آمد و عبادت کرد تا کارش بدان‌جا که بایست رسید» (همان: ۳۰-۲۷). جالب اینجا است که هم‌زمان با صدوق، خرگوشی (م ۴۰۷) نیز در چند قسمت از کتاب خود به احوالات حضرت یحیی (ع) توجه و تأکید کرده است (ش ۱۴۲۷: ۱۵۰ و ۷۷) (ش ۲ و ۴).

نقل این‌گونه روایات، این امکان را برای شیخ صدوق فراهم می‌آورد تا با جذب مخاطبان به مجالس خود و ایجاد انگاره «آن‌ها هم مانند ما هستند» در اذهان آن‌ها، برخی از ابعاد عملکرد متصوفه را در خلال نقل روایات با روایتی دیگر نقد کرده و نظر مخاطبان خود را به افراط و تفریط‌های رواج‌یافته در نیشابور توسط متصوفه جلب کند (ش ۱). به‌عنوان نمونه او با نقل روایتی از انس بن مالک (م ۹۱ق) نفی رهبانیت توسط پیامبر خدا (ص) را به مخاطبان خود

تذکر داد:

پسری از عثمان بن مظعون (رضی الله عنه) مرد و بر او چنان غم‌نیده شد که در خانه‌اش مسجدی گرفت و در آن به عبادت پرداخت. این خبر به رسول خدا (ص) رسید. به او فرمود: ای عثمان! به راستی خدای تبارک و تعالی بر ما رهبانیت و ترک دنیا ننوشته، همانا رهبانیت امتم جهاد در راه خدا است (صدوق، ۱۳۸۴: ۶۶).

همان‌طور که با ذکر روایتی دیگر از قول آن حضرت (ص) به مخاطبان خود تذکر داد که ایشان کناره‌گیری از جمع را همانند بازکردن رشته اسلام از گردن می‌دانسته‌اند (همان: ۳۳۳).

در صدر دسته دوم، آن روایات صدوق قرار دارند که بر «بی‌ارزشی دنیا» تأکید کرده است. به‌عنوان نمونه او این روایت را در یکی از مجالس خود املا کرده است که «معتبرترین مردم آنکه به دنیا اعتباری ننهد» (همان: ۲۱). گزینش و نقل این روایت در مجلس صدوق که «به راستی دنیا خانه نیستی و آخرت خانه زیستی است [...] دل‌های خود را از دنیا بیرون کنید پیش از آنکه تن‌های شما را بیرون برند» (همان: ۱۱۰) را نیز می‌توان در این بستر فهم کرد. همان‌طور که روایت «زندگی این دنیا نباشد جز کالای فریب» (همان: ۲۱۷) به این مضمون اشاره می‌کند. او در بسیاری از مجالس دیگر خود نیز به این امر از زبان ائمه (ع) تأکید کرده است (همان: ۴۹۶ و ۳۸۵ و ۳۶۲)، امری که به کرات در کتب و آرا صوفیان این عصر نیز به چشم می‌خورد (ش ۲ و ۴) (به‌عنوان نمونه نک. خرگوشی، ۱۴۲۷: ۴۴۸؛ سلمی، ۱۴۱۴: ۲۴۲-۲۴۱).

از دیگر موارد اشاره‌شده او، سختی دادن به بدن برای مقابله با نفس و پاک‌شدن با هدف قرب به خداوند است.^۱ از جمله روایاتی که صدوق در این زمینه نقل کرده درباره فردی است که روی شن‌های داغ تن خود را می‌سوزاند و در توجیه کار خود این‌گونه می‌گفت که «ای نفس بچش! که آنچه نزد خداست سخت‌تر است از آنچه با تو کردم» (صدوق، ۱۳۸۴: ۳۴۰) یا ماجرای جوانی که از خوف خداوند شب‌ها در گور می‌خوابیده و فریاد می‌زده است که «وای بر من! گاهی که تنها در لحد خفتم و زمین زیر بالینم به سخن آید و گوید خوش نیامدی و اهل نباشی! من تو را در پشت خود دشمن می‌داشتم» (همان: ۳۳۱).

در کنار این همراهی‌های اولیه، شیخ از نقد انگاره «بی‌توجهی به امور دنیا»ی صوفیان بازمانده است. او به‌طور غیر مستقیم و با نقل روایاتی در زمینه سیره اخلاقی و اجتماعی ممدوح اهل بیت (ع) همچون لزوم آراستگی ظاهر و پوشیدن جامه مرتب (همان: ۲۶۶) و تمیز (همان: ۲۶۷)، کوتاه‌کردن موی سر و ناخن (همان: ۳۰۵)، مسواک‌زدن (همان: ۳۵۹)، منع از

۱. روایت صدوق از نحوه عمل حضرت یحیی (ع) را از مصادیق این بخش نیز می‌توان دانست.

تنبلی (همان: ۵۳۴) و نیز رعایت امور بهداشتی (همان: ۴۲۳-۴۲۲) به حاشیه‌رانی آن بخش از انگاره «التزام به آداب سلوک» پرداخته است که در تئوری یا عمل، ژنده‌پوشی و رعایت نکردن بهداشت را تأیید می‌کرده است (ش ۴).

این شیوه عمل شیخ از یک سو تداوم برگزاری مجالسش و از سوی دیگر، تداوم حضور متمایلان به تصوف از عوام و خواص در این مجالس را تضمین می‌کرده است. امری که در پس آن، این امکان برای او فراهم می‌شده تا با آگاه‌سازی مخاطبان منصف خود از شمول و ابعاد مختلف اخلاقی و عقیدتی جریان فکری تشیع و نقدهای وارد بر تصوف، آنان را به بررسی و نقد وزانت آرا و اعمال تأکیدشده بزرگان متصوفه در اذهان خود فراخواند. مصداقی از تأثیرگذاری این شیوه عمل را می‌توان در کتاب *جوامع آداب الصوفیه سلمی* (م ۱۲۴ق) یافت. او روایتی درباره دوری از تنبلی و بدخلقی از *الامالی صدوق* نقل کرده (سلمی، ۱۴۱۴: ۲۷۳) که تأثیرگذاری شیخ نه تنها بر عوام علاقه‌مند به تصوف، بلکه بر خواص ایشان را نیز آشکار می‌کند (ش ۲).

ب. استفاده از قالب داستانی مشابه با تذکره‌نویسان صوفی

با توجه به نفوذ متصوفه در این دوره در نیشابور، می‌توان این امر را بدیهی دانست که ساکنان این شهر به‌طور مستقیم، یعنی به‌واسطه حضور در مجالس متصوفه یا غیر مستقیم و بازگویی دیگران به کرات درباره کرامات صوفیان بزرگ معاصر خود می‌شنیده‌اند. نقل این کرامات معمولاً داستان‌گونه و جذاب بوده و در انتخاب و ذکر آن‌ها، جلب مخاطب و نیز عادت و تمایل مردم به شنیدن این سبک روایات لحاظ می‌شده است (ش ۲۳) (قشیری، ۱۳۷۴: ۱/ ۳۴). به نظر می‌رسد آگاهی صدوق از این امر سبب شده که او با ارائه برخی روایات که بیشتر جنبه داستانی داشته و امور خارق‌العاده در آن‌ها پررنگ بودند، مخاطبانی را که به شنیدن این نوع روایات عادت کرده بودند، با مجالس خود همراه کند (ایجاد انگاره «آن‌ها هم مانند ما هستند»؛ از این رو شیخ در مجالس خود به نقل قصص الانبیا در مقابل قصص مختلف صوفیان توجه کرده و معمولاً روایاتی طولانی نقل کرده که بیشتر جنبه حکایت دارند.

به‌عنوان نمونه می‌توان به این روایت اشاره کرد که «عیسی‌بن‌مریم (ع) دنبال حاجتی می‌رفت و سه تن اصحابش همراهش بودند. به سه خشت طلا گذشت که بر سر راه بودند. عیسی به همراهانش فرمود: آن‌ها مردم را می‌کشند و گذشت». او سپس شرح می‌دهد که چگونه این سه همراه به بهانه‌هایی از عیسی جدا شده و بر سر خشت‌های طلا به هم رسیده و در نهایت، به امید داشتن سهم بیشتر، یکدیگر را می‌کشند. پایان روایت نیز چنین است که «چون عیسی (ع) برگشت هر سه را گرد طلاها مرده یافت و به اجازه خدا آن‌ها را زنده کرد و

فرمود: نگفتم این‌ها مردم را می‌کشند» (صدوق، ۱۳۸۴: ۱۸۱).

همچنین می‌توان به داستان حضرت یوسف(ع) (همان: ۲۵۲-۲۴۶)، روایت داستانی مفصل درباره زندگی حضرت یحیی(ع) (همان: ۳۰-۲۷) یا داستان مواجهه حضرت داوود(ع) و حضرت حزقیل(ع) (همان: ۱۰۰-۹۹) اشاره کرد. وی داستان‌های فراوانی از بنی‌اسرائیل نیز روایت کرده است (همان: ۳۲۸-۳۲۷ و ۲۲۵-۲۲۳ و ۲۰۴-۲۰۳).

اگر توجه متصوفه به قصص انبیا را در این دوره در نظر داشته باشیم، آنگاه به نظر می‌رسد که شیخ در نقل این قبیل روایات که هم‌وزن روایاتی است که در کتب متصوفه این عصر درباره حضرت عیسی(ع) (خرگوشی، ۱۴۲۷: ۴۹۰ و ۴۷۷ و ۴۱۳ و ۴۱۰ و ۱۱۱؛ سلمی، ۱۴۲۶: ۵۷)، یوسف(ع) (سلمی، ۱۳۸۵: ۸۵ و ۴۱) و سایر پیامبران بنی‌اسرائیل همچون حضرت داوود(ع) (سلمی، ۱۳۶۹: ۳/۳۱۵) و ذوالنون(ع) (سلمی، ۱۳۸۵: ۵۱) نقل شده (ش ۲)، بیش از سندیت و اعتبار روایت، به جاذبه‌های داستانی برای مخاطبان توجه داشته است. روایتی که او درباره ذوالقرنین آورده، بهترین سند این مدعا است (صدوق، ۱۳۸۴: ۱۷۱).

جدا از این سبک روایت در نقل قصص انبیا که به نظر می‌رسد شیخ صدوق در گزینش آن‌ها بیشتر جلب مخاطبان عام یا تداوم حضور آن‌ها در مجالسش را در نظر داشته است، روایات داستان‌گونه با مضامین شیعی نیز در کتاب او دیده می‌شود (ایجاد انگاره «ما هم مانند آن‌ها هستیم»). روایاتی که به نظر می‌رسد که در آن زمان و مکان، هدف از گزینش و نقل آن‌ها جلب نظر شیعیان و حاشیه‌رانی تصوف با بهره‌گیری از داستان‌های موجود حول وقایع مهم زندگانی ائمه(ع) بوده است.

نقل داستان جوشیدن چشمه‌ای در مسیر سپاهیان حضرت علی(ع) به صفین (همان: ۱۸۶-۱۸۴) یا گم‌شدن حسنین و پیداشدن آن‌ها به کمک جنیان (همان: ۴۴۶-۴۴۳) از جمله این موارد است. اوج این رویکرد در *الامالی* را می‌توان مربوط به روایات حول محور واقعه عاشورا دانست. روایاتی که از قالب معمول حدیث‌نگاری خارج است، محققان نقدهای فراوانی به آن وارد کرد (حسینی، ۱۳۸۶: ۱۶۲-۱۴۸) و در آثار سایر محدثان معاصر وی دیده نمی‌شود. داستان مفصل «طفلان مسلم» از جمله این موارد است (چلونگر و دیگران، ۱۳۹۳: ۴۰).

این امر از آنجا حائز اهمیت است که در گنجینه روایات حافظه شیخ صدوق احادیث معتبری وجود داشته که در سایر آثارش آن‌ها را نقل کرده است، اما او با در نظر گرفتن شرایط زمانه خود، اصراری بر استفاده از سند متقن نداشته و با توجه به جنبه داستانی این روایات، کارکردی متفاوت از نقل آن‌ها را در نظر داشته است. شاید در این باره نیز امیدواری به تأثیر شنیدن این قبیل روایات در خصوص ائمه(ع) بر برجسته‌سازی انگاره شیعی «جایگاه و منزلت

ائمه»، به واسطه استفاده از سبک آشنا با ذهن آن‌ها و امکان تمایل آن‌ها به سوی تشیع را بتوان از دلایل استفاده از این سبک دانست. در سطحی ژرف‌تر نیز ممانعت از گرایش مردم نیشابور خاصه شیعیان به سوی متصوفه را با تأکید بر انگاره «ما بهتر از آن‌ها هستیم»، ممکن کرده و در بحران غیبت آن روز، شیعیان را به باور خود دلگرم می‌نموده است؛ چراکه بازسازی باور به جایگاه ویژه و منزلت ائمه و حقانیت تشیع امامی، پذیرش شرایط اکنون، یعنی وجود و غیبت آخرین امام تا زمانی نامعلوم را سهل‌تر می‌کرده است (ش ۳). نکته مهم این است که در نظر مخاطبان نیز این شیوه نقل پذیرفته شده بوده است. استنساخ فراوان *الامالی* در خراسان حاکی از این امر و مقبولیت آن در نظر مخاطبان آن دوره است.

نتیجه‌گیری

در فاصله‌ای کوتاه پس از غیبت کبری و اوج‌گیری دوباره بحران عقیدتی در میان امامیه، شیخ صدوق وارد نیشابور شد. شهری که شیعیان در آن در اقلیت بوده و فعالیت‌های متنوع متصوفه، امکان تمایل آن‌ها به این جریان فکری را دو چندان می‌کرد. شیخ با بهره‌گیری از فضای علمی نیشابور و حمایت نقیب آن، مجالس املا عمومی در این شهر برگزار کرد. با توجه به متن کتاب *الامالی*، یکی از اهداف پنهان او در این مجالس، حاشیه‌رانی جریان تصوف و جلوگیری از گسترش آن در نیشابور بوده است. او این مهم را با استفاده از برجسته‌سازی دو انگاره شیعی «جایگاه و منزلت ائمه (ع)» و «التزام ایمان با عمل» در مقابل انگاره‌های صوفی روبه‌رشد «امکان انجام کرامت توسط بزرگان صوفی» و «التزام به آداب سلوک» و نیز بهره‌گیری از قالب‌های داستانی در نقل روایات به انجام رسانیده است.

گزینش و نقل هوشمندانه روایات داستانی و نیز تأیید برخی از آداب سلوک متصوفه، ایجاد انگاره «آن‌ها هم مانند ما هستند» و امکان تداوم حضور شیعیان متمایل به تصوف و نیز عوام در این مجالس را فراهم کرده است. ضمن این حضور، برجسته‌سازی گسترده مصادیق انگاره بسیط و عمیق «جایگاه و منزلت ائمه» که بخشی از آن کرامات آن‌ها بوده است، امکان مقایسه و ایجاد انگاره «ما بهتر از آن‌ها هستیم» را در اذهان مخاطبان شیعه و انگاره «آن‌ها بهتر از ما هستند» را در تأملات مخاطبان عام فراهم می‌آورده است. همان‌طور که به نقدکشیدن برخی از آداب تأکیدشده متصوفه از زبان پیامبر خدا (ص) و ائمه (ع) چنین تأثیری در اذهان مخاطبان منصف داشته است. اموری که در مجموع حاشیه‌رانی جریان تصوف و جلوگیری از تمایل به آن را در میان مخاطبان این مجالس به دنبال داشته است.

منابع

- آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن (۱۴۰۳) *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، بیروت: دارالاضواء.
- ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد (۱۴۲۴) *مناقب الامام الشافعی و طبقات اصحابه*، دمشق: دارالبشائر.
- ابن خمیس، حسین بن نصر (۱۴۲۷) *مناقب الابرار و محاسن الاخیار*، امارات: مرکز زاید للتراث و التاریخ.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا) *فتوحات مکیه*، بیروت: دارصادر.
- ابن فندق، علی بن زید بیهقی (۱۳۶۱) *تاریخ بیهقی*، تهران: فروغی.
- _____ (۱۴۱۰) *لباب الانساب و الانقلاب و الاعتقاب*، به تحقیق سید مهدی رجایی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (بی‌تا) *حلیه الاولیا و طبقات الاصفیا*، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، قاهره: دار ام‌القراء للطباعة و النشر.
- اسفراینی، ابی‌المظفر شاهفور بن طاهر (۱۳۷۴) *التبصیر فی السدین و تمییز الفرقه الناجیه عن الفرق الهالکین*، بغداد: مکتبه المثنی.
- اگل، دنیز (۱۳۷۹) «تذکره الاولیاهای عطار و جامی، تداوم نوشته‌های بنیادی تصوف»، ترجمه عبدالمحمد روحبخشان، معارف (۵۱)، ۱۵۸-۱۹۷.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۶۲) *طبقات الصوفیه*، به تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: توس.
- ایروانی، محمود؛ باقریان، فاطمه (۱۳۸۳) *شناخت اجتماعی (روان‌شناسی اجتماعی)*، تهران: ساوالان.
- بحرالعلوم، سیدمحمد مهدی (۱۳۶۳) *فوائد الرجالیه*، تهران: مکتبه الصادق.
- بخاری، اسماعیل مستملی (۱۳۶۳) *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تهران: اساطیر.
- بدری، روح‌الله (۱۳۹۱) «نیشابور در قرون سوم و چهارم»، *تاریخ در آینه پژوهش*، (۲)، ۲۰-۵.
- بولیت، ریچارد (۱۳۹۶) *اعیان نیشابور*، ترجمه و تحقیق هادی بکائیان و حمیدرضا ثنائی، مشهد: مرندیز.
- پورمظفری، داوود (۱۳۹۰) «گفتارنوشت‌های صوفیان بازشناسی یک گونه نوشتاری»، *نقد ادبی*، (۱۵)، ۶۰-۳۱.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۷) «منبعی کهن در باب ملامتیان نیشابور»، معارف، ۱۵ (۲ و ۱)، ۵۰-۳.
- تاگر، ویلیام فردریک (۱۳۹۷) *مدعیان مهدویت و هزاره‌گرایان: نگاهی به جنبش‌های شیعی عراق در سده‌های نخستین*، ترجمه حمید باقری، تهران: حکمت.
- جامی، عبدالرحمن (۱۸۵۸) *نفحات الانس*، کلکته: مطبعه لیسلی.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۱) *حیات فکری-سیاسی امامان شیعه*، تهران: علم.
- چلونگر، محمدعلی؛ منتظرالقائم، اصغر؛ قهرمانی‌نژاد شایق، بهاء‌الدین (۱۳۹۳) «بررسی تحلیلی و مقایسه‌ای جایگاه کتب امالی در تاریخ‌نگاری مقتل»، *علوم قرآن و حدیث*، دانشگاه الزهرا (س) (۲)، ۱۱-۵۲-۳۱.
- حاج منوچهری، فرامرز (۱۳۶۷) «امالی»، *دایره‌المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر سیدمحمدکاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.

۲۹۲ / بررسی چگونگی حاشیه‌رانی انگاره‌های تصوف در کتاب الامالی شیخ صدوق / نجفیان رضوی و ...

حاکم نیشابوری، ابو عبدالله (۱۳۷۵) تاریخ نیشابور، ترجمه محمدبن حسین خلیفه نیشابوری، تهران: آگه. حسینی، باقر؛ علمی، قربان (۱۳۹۰) «کرامیه و تصوف»، ادیان و عرفان، ۴۴ (۱)، ۳۸-۲۱. حسینی، عبدالله (۱۳۸۶) معرفی و نقد منابع عاشورا، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. خراسان، سیدحسن موسوی (۱۳۷۷) فقیه ری، ترجمه علیرضا میرزا محمدی، تهران: اطلاعات. خرگوشی، ابوسعید عبدالملک‌بن محمد (۱۴۲۷) تهذیب الاسرار فی اصول التصوف، بیروت: دار الکتب العلمیه.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۳) «جست‌وجو در تصوف ایران»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، (۸۵)، ۱-۱۸.

_____ (۱۳۹۵) ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر.

_____ (۱۳۶۴) تاریخ مردم ایران قبل از اسلام، تهران: امیرکبیر.

سبکی، عبدالوهاب‌بن علی (بی تا) طبقات الشافعیه کبری، قاهره: دارالاحیاء الکتب العربیه.

سلمی، ابوعبدالرحمن محمدبن‌الحسین (۱۳۶۹) مجموعه آثار السلمی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

_____ (۱۳۸۵) نخستین زنان صوفی، ترجمه مریم حسینی، تهران: علم.

_____ (۱۴۱۴) تسعه کتب فی اصول التصوف و الزهد، مصر: للطباعه

و النشر و التوزیع.

_____ (۱۴۲۶) المقدمه فی التصوف، بیروت: دار الکتب العلمیه.

_____ (۱۴۲۴) طبقات الصوفیه، به تصحیح مصطفی عبدالقادر عطا،

بیروت: دارالکتب العلمیه.

سمعانی، عبدالکریم‌بن محمد (۱۳۸۲) الانساب، به تصحیح عبدالرحمن بن بحیی معلمی، هند-حیدرآباد: مطبعه مجلس.

_____ (۱۴۰۹) ادب الاملا و الاستملا، به تصحیح سعیدمحمد اللحام، بیروت: دار

و مکتبه الهلال.

سمنانی، علاء‌الدوله (۱۳۸۳) مصنفات فارسی سمنانی: تذکره المشایخ، به تحقیق نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی.

شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۳۵۸) الملل و النحل، تهران: افست.

صدوق، محمدبن علی (۱۳۷۲) عیون اخبار الرضا(ع)، ترجمه حمیدرضا مستفید و علی‌اکبر غفاری، تهران: صدوق.

_____ (۱۳۷۷) کمال الدین و تمام النعمه، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، تهران: اسلامیه.

_____ (۱۳۸۴) الامالی، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، تهران: کتابچی.

_____ (۱۳۹۸) التوحید، به تصحیح هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.

_____ (۱۴۱۸) الهدایه فی الاصول و الفروع، قم: مؤسسه امام‌هادی.

_____ (۱۴۰۳) معانی الاخبار، به تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۲، شماره ۲۹، بهار و تابستان ۱۴۰۱ / ۲۹۳

- طاهری عراقی، احمد (۱۳۷۷) «ابوسعبد خرگوشی نیشابوری»، معارف، ۱۵(۳)، ۳۳-۳.
- طوسی، ابونصر السراج (۱۹۱۴) *اللمع فی التصوف*، لیدن: مطبعه بریل.
- طوسی، محمدبن حسن (۱۳۸۱) *رجال الشیخ الطوسی*، نجف: انتشارات حیدریه.
- عاملی، سعیدرضا؛ حجازی، منصوره (۱۳۹۷) «مطالعه انگاره‌های ذهنی تشکل‌های دانشجویی دانشگاه تهران: انگاره‌های شخصی انجمن اسلامی و خویش‌نشین بسیج دانشجویی»، *تحقیقات فرهنگی ایران*، ۱۱(۳)، ۱۳۰-۱۰۳.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۹۰۵) *تذکره الاولیاء*، لیدن: مطبعه لیدن.
- عمید، حسن (۱۳۵۱) *فرهنگ عمید: شامل واژه‌های فارسی و لغات عربی و اروپایی مصطلح در زبان فارسی و اصطلاحات علمی و ادبی*، تهران: جاویدان.
- فان اس، یوسف (۱۳۷۱) «متونی درباره کرامیه»، ترجمه احمد شفیعیها، معارف، ۲۵(۲)، ۱۱۸-۳۴.
- قزوینی، زکریا بن محمد (۱۹۸۸) *آثار البلاد و اخبار العباد*، بیروت: دارصادر.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم (۱۳۷۴) *رساله قشیری*، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- کرمی‌پور، حمید (۱۳۹۲) «بررسی ابعاد اجتماعی آیین فتوت در خراسان از قرن سوم هجری تا قرن ششم هجری»، *تحقیقات تاریخ اجتماعی*، ۳(۱)، ۱۱۳-۸۹.
- کلابادی، ابوبکر محمدبن ابراهیم (۱۹۳۳) *التعرف لمذهب التصوف*، مصر: مطبعه السعاده.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸) *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نی.
- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۱) *فرقه‌های اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: اساطیر.
- مالامود، مارگارت (۱۳۷۷) «تشکیلات صوفیان و ساختارهای قدرت در قرون وسطی»، ترجمه محمد نظری هاشمی، *خراسان پژوهی*، ۱(۲)، ۹۲-۶۶.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳) *بحار الانوار*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- مدیرشانه‌چی، کاظم (۱۳۷۲) *درایه الحدیث*، قم: دفتر نشر اسلامی.
- مقدسی، محمدبن احمد (۱۳۶۱) *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، ترجمه علی نقی منزوی، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان.
- مولانا، حمید (۱۳۷۵) «رسانه‌ها و انگاره‌سازی»، ترجمه غلامرضا تاجیک، *رسانه*، ۸(۲)، ۱۷-۱۰.
- مهدوی دامغانی، محمود (۱۳۵۷) «امالی»، *مطالعات اسلامی*، ۲۷(۲۶-۲۷)، ۱۴۷-۱۳۰.
- نجاشی، احمدبن علی (۱۳۶۵) *فهرست اسماء مصنفی الشیعه*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- نوبختی، حسن بن موسی (۱۹۳۶) *فرق الشیعه*، به تصحیح محمدصادق آل بحر العلوم، نجف: حیدریه.
- نویدفر، محمد؛ نجفیان رضوی، لیلا؛ مهدوی دامغانی، محمود (۱۳۹۸) (الف) «تأثیر سادات آل زبیره بر گسترش تشیع در نیشابور در قرن چهارم هجری»، *تاریخ اسلام*، ۲۰(۷۸)، ۱۲۲-۹۳.
-
- مجالس امالی شیخ صدوق، *مطالعات تاریخ اسلام*، ۱۱(۴۲)، ۱۵۱-۱۳۰.

۲۹۴ / بررسی چگونگی حاشیه‌رانی انگاره‌های تصوف در کتاب الامالی شیخ صدوق / نجفیان رضوی و ...

_____ (۱۴۰۰) «امالی شیخ صدوق، منشوری
اعتقادی- اخلاقی برای شیعیان نیشابور»، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، ۱۲(۴۵)، ۱۵۰-۱۳۱.
و کیلی، هادی؛ حسینی شریف، انسیه (۱۳۹۱) «پیوستگی‌ها تصوف و تسنن در خراسان سده‌های سوم
تا ششم هجری»، تاریخ اسلام، ۲(۷)، ۱۳۶-۱۲۳.
هجویری، ابوالحسن علی (۱۳۷۵) کشف‌المحجوب، تهران: طهوری.
یعقوبی، احمد بن اسحاق (بی تا) تاریخ‌الیعقوبی، بیروت: دارصادر.

URL

URL1. ansari.kateban.com.

انصاری، حسن (۱۳۸۷) «سنت امالی نویسی در میان محدثان»، بررسی‌های تاریخی؛ مقالات و
نوشته‌های حسن انصاری در حوزه تاریخ و فرهنگ ایران و اسلام.

List of sources with English handwriting

- Abū nu‘aym al-Iṣfahānī, *Hilyat ul-Awliyyā*, Cairo: um ul-qorā lī-Ṭaba‘a wa al-našr.
- Algle, dinyz, 2000, “Les biographies de saints de ‘Aṭṭar et de Ğāmi, prolongements des écrits fondateurs du soufisme” ma‘ārif, No. 55, pp. 158- 197. [In Persian]
- Al-Ḥakīm, al- Neīšābūrī, 1996, *TārīḲ-eNeīšābūr*, Translated by Khalife Neishaburi, Tehran: Āgāh. [In Persian]
- Al-Qušayrī, Abd ul-Karīm, 1995, *Al-Rīsalat ul-Qušayrīyya fī ‘Elm ul-Tašawwūf*, Tehran: ‘elmī va farhangī.
- al-Sobkī, ‘Abd ul-Wahhāb b. ‘Alī, *Ṭabaqāt ul-Šāfi‘īyya Kobrā*, Cairo: Dār ul-Eḥyā al-kotob-e‘elmīe.
- Al-Sulamī, Abū ‘Abd ul-Raḥmān, 1990, *Sulamī’s collection of works*, Tehran: Markaz našr dānešgahī.
- Al-Sulamī, Abū ‘Abd ul-Raḥmān, 1993, *Tīs’a kotob fī Osul ul- Tasawwūf wa al-Zohd*, Cairo: al-Ṭība‘ī wa našr.
- Al-Sulamī, Abū ‘Abd al-Raḥmān, 2003, *Ṭabāqat ul-šūfiyya*, Beirut: Dār ul-kotob al-‘Elmīyah.
- Al-Sulamī, Abū ‘Abd al-Raḥmān, 2005, *al-Moqadama fī al- Tasawwūf*, Beirut: Dār ul-kotob al- ‘Elmīyah.
- Al-Sulamī, Abū ‘Abd al-Raḥmān, 2006, *NoḲostīn Zanān-e šūfi*, Translated by Maryam Hosseini, Tehran: ‘elm. [In Persian]
- Al- Tehrani Aqa, 1403, *Al-Darī ‘a ilā Tašānīf al-Šr‘a*. 25 vols. Beirut: Dār Al-Aḍwā’.
- Al-Ṭūsī, Abū Našr al-Serrāj, 1914, *Kītab ul-luma’ fī’l-Tašawwūf*, Leiden: Brill.
- Al-Ṭūsī, Moḥammad b. al-Ḥasan, 2002, *al-rījāl*, Najaf: ḥeīdarīya.
- ‘Amīd, Ḥasan, 1972, Farhang-e ‘Amīd, Tehran: ḡavīdan. [In Persian]
- Ameli, Saeed Reza, Hajjari, Mansoureh, 2018, “*The Study of Schemata between Student’ s Organizations in The University of Tehran: The Personal Schemata of the Islamic Association and self-schemata of the student Basij*”, Vol. 11, No. 3, pp. 103-130. [In Persian]
- Ansari, Hasan, barrasī ḥāye tāriḳhī, Maqālāt va nevešte ḥāy Hasan Ansari dar ḥwuze farhang Iran va islām, www.ansari.kateban.com.
- Anšārī, Ḳāḳī ‘Abdullāh, 1983, *Tabāqat ul- šūfiyya*, Tehran: Toūs.
- Aṭṭār Nišapūr, Farīd ud-Dīn, 1905, *Taḍkīrat-ul-Awliyyā*, Leiden: Brill. [In Persian]
- Badri, Roohullah, 2012, “*Nishapur in the and fourth centuries A.H.*”, Tāriḳh dar Āyene-ye Pazhuheš, Vol.9, No.2, pp. 5- 20.
- Bahr al-Uloom, Seyyed Mohammad Mahdi, 1984, *Fawā’id ul-Rījālīya*, Tehran: maktabat ul-šādīq.
- BoḲārī, Mostamalī, 1984, *Šarḥ e Ta ‘arrof*, Tehran: Asāṭīr.
- Chilungar, Muḥammad ‘alī va dīgarān, 2014, “*Comparative and analytical study of the status of “Amali” books in “Maghtal” historiography*”, Journal of researches of Quran and Hadith sciences, Vol. 11, No. 2, pp. 31- 52. [In Persian]
- Ghafarian Rasul, 1991, *The intellectual and political life of Shia Imams*, Tehran:‘Elm. [In Persian]
- Giddens, Anthony, 1999, *Sociology*, Translated by Manuochehr sabuori, Tehran: ney. [In Persian]
- Haj Manochehri, Faramarz, 1988, “*Al-Amālī*”, Great Islamic Encyclopedia, Kazem Mosavi bojnurdi, Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia. [In Persian]
- Ḳargūoši, Abū-s‘ad, 2006, *Ṭḡīb ul-Asrār*, Beirut: Dār ul-kotob ul-‘Elmīyah.
- Hoḳwīrī, Abū al-Ḥasan ‘Alī, 1996, *Kašful-Maḥjūb*, Tehran: Ṭahūrī.

- Hosseini, Abdullah, 2007, *Introduction and criticism of Ashura sources*, qom: pejuoheš gāh'ūlom va farhang islāmī. [In Persian]
- Hosseini, Baqer, Elmi, Quorban, 2011, "Karamiyyah and Sufism", *Adyān va 'Erfān*, Vol 44, No.1, pp. 21-38. [In Persian]
- Ibn 'Arabī, Muhyiddin, *Al-fotūḥāt ul-Makkīyya*, Beirut: Dār al- Šādīr.
- Ibn fondūq, beīhaqī, 1410, *Lobāb ul-Ansāb wa al-AlQab al-Aghab*, qom: Mar'ašī najafī.
- Ibn fondūq, beīhaqī, 1982, *TarīḲ Beīhaq*, Tehran: foruḡī.
- Ibn Kamīs, Ḥosein b. Našr, 1427, *Manāqīb ul-Abrār wa Maḥāsen ul-AḲīyār*, Emirates: Markaz Zāyed lil-Torāt wa Al-TārīḲ.
- Ibn Qāḏī Šohba, Abū bakr b. Aḥmad, 2003, *Manāqīb ul-imām Al-shafī'ī wa Tabāqāt Ašabī, Damascus*: Dār ul-baša'ir.
- Irvani, Mahmud; Baqerian, fatemeh, 2004, *social cognition (social psychology)*, Tehran: Sāvālān. [In Persian]
- Esfarā'enī, Abī al-Mozaffar, 1995, *al-Tabšīr fī al-dīn*, Baghdad: al-Mosanā.
- Jāmī, 'Abd ur-Raḥmān, 1858, *Nafahāt ul-Ons*, Calcutta: maṭbai lisy.
- Kalabāzī, Abū bakr, 1933, *Kitāb al-ta'arruf*, misr: al-s'adat.
- Karami puor, Hamid, 2013, "A Study on Social Features of Chivalry in Khorasan from 624-627 (A.C)", *Social History study*, Vol.3, No.1, pp. 89- 113. [In Persian]
- Harsan, seyed Hassan mosavī, 1998, *Faqih Ray*, Translated by Ali reza Mīrza Mohammadi, Tehran: etelā'at. [In Persian]
- Madelung, Wilferd Ferdinand, 2002, *Islamic sects*, Translated by Abu alqasem serri, Tehran: asātīr. [In Persian]
- Mahdavi damqani, Mahmud, 1987, "Amali", *Islamic studies*, No. 26-27, pp. 10-17. [In Persian]
- Majlesī, Moḥammad Baqer, 1982, *Bīḥār ul-'Anwār al-Jāmi'ah li-Durar 'AḲbār al-'A'imma al-Aṯḥār*, Beirut: dār Eḥya al-Toras al-Arabī.
- Malamud, Margaret, 1998, "Organizations of Sufis and power structures in the Middle Ages", Translated by Mohammad Nazari hashemi, *Khorasan pajohi*, Vol.1, No.2, pp. 66-92. [In Persian].
- Maqdīsī, Moḥammad b. Aḥmad, 1982, *Aḥsan ul-taqāsīm fī ma'rīfat ul-aqālīm*, Translated by Alinaqi Monzavi, Tehran: šīrkat Mu'alefān va Motarjemān. [In Persian]
- Mudir Shanechi, kazim, 1993, *Dirayat ul-hadis*, qom: daftar našr islāmī. [In Persian]
- Mulana, Hamid, 1996, "Media and Conceptualization", Translated by Gholam reza tajik, *resane*, Vol.8, No.2, pp. 10-17. [In Persian]
- Najāšī, Aḥmad b. 'Alī, 1986, *Rījāl ul-Najāšī*, qom: muasise našr islāmī.
- Navidfār, Mohammad, Najafian Razavi, Leila, Mahdavi Damqani, Mahmud, 2019, "The Effect of Descendants of the Prophet in Zabareh on the Development of Shi'ism in Neishaboore", *journal of Islamic History*, Vol. 20, No. 78, pp. 93-122. [In Persian]
- Navidfār, Mohammad, Najafian Razavi, Leila, Mahdavi Damqani, Mahmud, 2019, "An Analysis about the Place of Formation of Sheikh Sadouq's Amali", *journal of Islamic Studies*, Vol. 11, No. 42, pp. 130- 151. [In Persian]
- Navidfār, Mohammad, Najafian Razavi, Leila, Mahdavi Damqani, Mahmud, 2021, "Sheikh Sadough's Amali, a Doctrinal-Moral Charter for the Shiites of Neishabour", *The history of Islamic culture and civilization*, Vol. 12, No. 45, pp. 131-150. [In Persian]
- NūbaḲī, Ḥasan b. Mūsā, 1936, *Kitāb Fīraq ul-šī'a*, Najaf: ḥeīydarīya.
- Pourjavadi, Nasrollah, 1998, "An old source about the accusations of Nishabur", *ma'arif*, Vol. 15, No. 1&2, pp. 3- 50. [In Persian]
- Puormozaffari, Davood, 2011, "Sufis's goftarneveshts as a genre in Persian mystical prose", *Naqdadabī*, No. 15, pp. 31- 60. [In Persian]
- Qazwīnī, Zakariyyā' b. Moḥammad, 1988, *Āsār ul-bīlād wa AḲbār ul-'ībād*, Beirut: Dār al-Šādīr.

- Richard W, Bulliet, 1972, *The Patricians of Nishapur*, Translated by Hamed bukhaeian va hamidreza Sanaei, Mashhad: Marandīz. [In Persian]
- Şadūq, Moḥammad b. 'Alī, 1983, *Ma'anī ul-AḲbār*, edited by Ali akbar Ghafari, qom: ĵamī'at ul-mūdaresīn.
- Şadūq, Moḥammad b. 'Alī, 1993, '*Uyoūn AḲbār ul-Rīdā*, Translated by Hamidreza Mustafid va Ali akbar Ghafari, Tehran: Şadūq. [In Persian]
- Şadūq, Moḥammad b. 'Alī, 1997, *al-hīdaya fī al-usol wa al-furo'*, qom: imam hadi.
- Şadūq, Moḥammad b. 'Alī, 1998, *Kamāl ul-dīn wa tamām ul-Ni'mah*, Translated by mohammad Baqer kamare-ei Tehran: Islāmīya.
- Şadūq, Moḥammad b. 'Alī, al-Amālī, Translated by Mohammad Baqer kamare-ei Tehran: Ketābchi. [In Persian]
- Şadūq, Moḥammad b. 'Alī, 2019, *al-Tawḥīd*, qom: ĵamī'at ul-mūdaresīn.
- Şahrestānī, 'Abd ul-Karīm, 1979, *al-Mīlāl wa al-Nīḥal*, Tehran: Afsat.
- Sam'ānī, 'abd ul-karīm, 2003, *al-Ansāb*, hind- ḥeydarābād: maṭba'a- Majles.
- Sam'ānī, 'abd ul-karīm, *Adab ul-īmla' wa al-īstīmla'*, Beirut: Dār ul-maktabat ul-Hīlāl.
- Semnani, Ala ul-doulah, 2004, *Moşanafāt fārsī Semnani: tazkirat ul-MaşāyeḲ*, Tehran: 'Elmī va fārhangī. [In Persian]
- Taheri Araqi, ahmad, 1998, "*Abū-Sa'd Ḳargoşī Neīşābūrī*", Ma'arīf, Vol. 15, No. 3, pp.3-33. [In Persian]
- Vakili, hadī, Hosseini Sharif, Ensiyeh, 2012, "*Sufism and Sunnism Connections in Khorasan during Third to Sixth Centuries*", pajoheş nāme tariḥ islāmī, Vol.2, No.7, pp. 123- 136. [In Persian]
- Van ess, josef, 1979, "*Texts about Karamieh*", Translated by Ahmad Shafī'iha, Ma'arīf, No. 25, pp. 24-118. [In Persian]
- William T, Smit, 2018, "*Mahdis and Millenarians: Shiite Extremists in Early Muslim Iraq*", Translated by Ahmad Hamid baqeri, Tehran: hekmat. [In Persian]
- Ya'qūbī, Aḥmad b. Eshāq, *Ta'rīḲ Ya'qūbī*, Beirut: Dār ul- Şādīr.
- Zarrinkoub, Abdolhossein, 1974, "*Search in Iranian Sufism*", Journal of Faculty of Literature and Human Sciences, University of Tehran, No. 85, pp. 1-18. [In Persian]
- Zarrinkoub, Abdolhossein, 1985, *History of Iranian people before Islam*, tihrān: Amīr kabīr. [In Persian]
- Zarrinkoub, Abdolhossein, 2016, *Arzesh-e Miras-e Sufiyeh*, Tehran: Amīr kabīr. [In Persian]



The Investigation of Sufism Concepts Marginalization in Sheikh Sadouq's al-Amali¹

Leila Najafian Razavi²
Mohammad Navidfar³

Received: 2022/06/12
Accepted: 2023/06/28

Abstract

Sheikh Sadouq's important journey was 367 AH in Neyshabour. He lived in this city and conducted some Hadith meetings for more than a year. These meetings were hardly noticed by other scholars. His journey coincided with the growing influence of Sufis in this city and was accompanied by the long absence due to the ongoing ideological crisis of the Shiites. He tried to unify their beliefs. There is a hypothesis that he held some meetings in secret to write hadiths and took special care to prevent the spread of Sufism in Neyshabour. Therefore, the question of how Sheikh Sadouq dealt with the marginalization of Sufis in Neyshabur arises based on the text of al-Amali.

This descriptive-analytical text-based study aims to examine Sheikh Sadouq's marginalization of Sufism and prevent its spread by emphasizing the Shi'a concepts in Neyshabur. This study was conducted on "the position and dignity of the Imams" and faith commitment to act in contrast to the Sufi notions. It was also performed in "possibility of doing dignity by Sufi elders" and "adherence to etiquette", as well as the use of story forms in narrating. He increased the possibility of the early presence of those inclined to Sufism in his congregations. At the same time, it provided the possibility of comparing them with Sufi ideas and creating the idea of "we are better than them" in the minds of the Shi'a audience and the idea of "they are better than us" in the thoughts of the general audience by the extensive narration of examples of Shi'a ideas.

Keywords: Sheikh Sadouq, al-Amali, Neyshabur, Sufism, Shiites, Concept.

1. DOI: 10.22051/hph.2023.40684.1612

2. Assistant Professor, Department of History, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (Corresponding Author). najafian@um.ac.ir

3. Master of Shiite History, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. mnavidfar@ymail.com

Print ISSN: 2008-8841/ Online ISSN: 2538-3507