مطالعات تاریخ اسلام
سال یازدهم/ شمارهٔ ۴۰/ بهار ۱۳۹۸

بررسی نزاع گفتمان‌ها بر سر معانی سیاسی- مذهبی در *فضایل الصحابه* نسایی
مطالعهٔ موردی خلفای راشدین

زهره باقریان[۱]
محمدعلی چلونگر[۲]
اصغر منتظر القائم[۳]

چکیده: *فضایل الصحابه* نسایی از جمله مهم‌ترین منابع صحابه‌نگاری قرن سوم تا چهارم هجری است که همانند سایر منابع معرفتی در حوزهٔ تاریخ، پدیده‌ای شفاف و خنثی نیست که واقعیت‌های اجتماعی، سیاسی و مذهبی را عیناً بازنمایی نماید؛ بلکه پدیده‌ای پیچیده و عقیدتی است که حقایق را تحریف و یا پنهان می‌کند. از این رو این دسته از منابع نمی‌تواند بازتابی دقیق و منطبق بر عینیت باشد بلکه به نوعی بازنمایی اراده و اندیشه‌های مورخ و تحت تأثیر بافت‌های زمانهٔ وی تدوین شده است. اما بازتاب این تفکرات درخصوص روایات مربوط به خلفای راشدین که در برهه‌ای از تاریخ، خود تفکرساز بوده‌اند بیشتر است. از این رو پژوهش پیش روی درصدد است تا براساس روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف، به این مسئله بپردازد که الگو و نحوهٔ بازنمایی روایات *فضایل الصحابه* درباره خلفای سه‌گانه وَ علی(ع)، بازتاب کدام معانی از گفتمان‌های سیاسی—مذهبی جامعه است؟ بنابراین این پژوهش نوعی تحقیق متن‌محور است که چگونگی شکل‌گیری قدرت (سیاسی، مذهبی و غیره) در متن را که نسایی با برجسته‌سازی یک اندیشه و طرد سایر اندیشه‌ها درحقیقت به تقویت آن قدرت پنهان می‌اندیشد، در تاریخ تفسیر و تبیین می‌کند.

واژه‌های کلیدی: صحابه‌نگاری، نسایی، *فضایل الصحابه*، تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف، خلفای راشدین

۱ دانشجوی دکتری دانشگاه اصفهان qom.1400@yahoo.com
۲ استاد دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) m.chelongar@yahoo.com
۳ استاد دانشگاه اصفهان montazer5337@yahoo.com
تاریخ دریافت:۹۷/۰۲/۱۳ تاریخ تأیید:۹۷/۱۰/۰۸

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

A Study of the Controversy of Discourses on Political-religious Meanings in *Fazael al-Sabah* by Nasaie

Zohreh Bagherian[1]
Mohammad Ali Chelongar[2]
Asghar Montazer Al-qaem[3]

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]

Abstract: *Fazael al-Sahabeh* by Nasaie is one of the most important writings about the companions of the prophet during 3rd and 4th centuries AH, which, like other epistemological resources in the field of history, is not a transparent and neutral phenomenon, but a complex and ideological phenomenon that distorts or conceals the facts. Hence, such works can not be exact reflection of objectivity, rather they are a form of representation of the will and thoughts of the historian compiled under the influence of context of his time. However, the importance of these thoughts on the traditions of the Rashidun Caliphate, who has been leading thinkers at some point in history is much greater. Therefore, the present study seeks to use Fairclough's Critical Discourse Analysis (CDA) to analyze that model and method of representing of the narratives in *Fazael al-Sahabeh* about the Three Caliphs and Ali (AS) reflects which of the meanings of the political-religious discourses of the society. Thus, this is a text-based research that interprets and explains how the formation of power (political, religious, etc.) in the text y Nasaie occur by emphasizing on some thoughts and rejecting other ones, and in fact, seeks to strengthen that hidden power.

Keywords: Writings about the companions of the prophet, Nasaie, *Fazael al-Sahabeh*, critical discourse analysis, Fairclough, Rashidun Caliphate

[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

1 PHD student University of Esfahan qom.1400@yahoo.com
2 Professor University of Esfahan (corresponding author), m.chelongar@yahoo.com
3 Professor University of Esfahan montazer5337@yahoo.com

مقدمه

مسئله عدالت صحابه که از مهم‌ترین اعتقادات سیاسی —مذهبی اهل سنت است[۱] منجر به تألیف آثاری در زمینه شناخت صحابه رسول خدا توسط رجال اهل سنت شد. یکی از نخستین آثار در این زمینه، *فضایل الصحابه* نسایی است. او از صحابه‌نگاران به‌نام قرن سوم تا چهارم هجری در مصر و شام است. در پایان قرن سوم هجری به‌واسطه فتوحات، جایگاه صحابه نزد اقوام غیرعرب نیز تقویت شد، زیرا آنها اصحاب را واسطه‌های میان رسول الله(ص) و امت و نیز آشنایان به سنت و سیره رسول خدا(ص) می‌دانستند. اما صحابه‌نگاری‌هایی که در مناطق مختلف تدوین شد، تحت تأثیر جریانات فکری- عقیدتی و گاه متأثر از جریان‌های سیاسی شکل‌های مختلفی به خویش گرفت. این جریانات نه تنها در کمیت و حجم کتب صحابه‌نگاری تأثیر مهمی برجای گذاشت، بلکه در محتوا و روایات این آثار نیز تأثیر نهاد. این جریانات سبب شد تا صحابه‌نگاران در پی حل، پاسخگویی و یا مقابله با این اندیشه‌های سیاسی- مذهبی، روایاتی را از اصحاب انعکاس دهند که متناسب با جو سیاسی- فکری زمانه خویش باشد. همچنین از آنجا که صحابه‌نگار باید اوضاع و شرایط پیچیده و انواع رویدادهای درهم تنیده را در قالب شمار اندکی از واژه‌ها یا جملات روایت کند در نتیجه پای مولفهٔ دیگری چون ذهنیت و بینش راوی نیز به میان می‌آید.[۲]

از آنجا که خمیرمایهٔ اصلی منابع صحابه‌نگاری، روایات و احادیث است نقش مؤلف در این دسته از منابع پررنگ‌تر است. یکی از دلایل آن، مسئله جعل حدیث است که به‌طور رسمی از زمان خلیفه سوم آغاز و تا پایان قرن دوم هجری تداوم یافت.[۳] در قرن سوم محدثان بغداد با تعداد زیادی از روایات ساختگی روبه‌رو شدند و وادار به گزینش این روایات شدند. علاوه بر آن منع حدیث نیز که از زمان وفات رسول خدا آغاز شد، در قرن سوم هجری مورخان و محدثان را با روایاتی با اختلاف در لفظ و یا معنا مواجه ساخت.[۴] با توجه به این شرایط، صحابه‌نگاران علاوه بر گزینش روایات، لفظ و گاه معنای احادیث و روایات را بر اساس علائق، ارزش‌ها و عقاید درونی خویش برمی‌گزیدند.

---

۱ حسن عباس حسن (۱۳۸۳)، *ساختار منطقی اندیشهٔ سیاسی اسلام*، ترجمهٔ مصطفی فضائلی، قم: بوستان کتاب پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص۵۴۳.

۲ مایکل استنفورد (۱۳۸۷)، *درآمدی بر فلسفهٔ تاریخ*، ترجمهٔ احمد گل‌محمدی، تهران: نی، ص ۳۶۰.

۳ محمد ابوریه [بی‌تا]، *اضواء علی السنة المحمدیه*، بیروت: موسسة اعلمی، ص ۱۱۸.

۴ سیدرضا مؤدب (۱۳۹۳)، *تاریخ حدیث*، قم: پژوهشکدهٔ المصطفی، صص ۲۲۳- ۲۲۴.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

حال مسئله این است که این احادیث و روایات بر اساس چه معیارهایی توسط صحابه‌نگاران گزینش و نقل شده‌اند و صحابه‌نگاران در ذکر روایات تاریخی یا حدیث در باب تراجم اصحاب، به بازتاب معانی کدام گفتمان جامعه می‌پردازند و گفتمان نامطلوبی که آنها در متن به طرد و به حاشیه راندن آن می‌پردازندکدام است؟ پاسخگویی به این سؤالات در متن تنها بر اساس رویکرد تحلیل گفتمان امکان‌پذیر است و پژوهش مذکور در بررسی *فضایل الصحابة* نسایی، از میان بی شمار تراجم اصحاب به سبب نفوذ و جایگاه خلفای راشدین و ظهور اندیشه‌های کلامی میان فرق مختلف بر سر حقانیت و مشروعیت خلفا، از تراجم خلفای راشدین در *فضایل الصحابه* نمونه‌گیری کرده است. بنابراین پژوهش پیش روی تلاش خواهد کرد تا دیدگاه‌های سیاسی- مذهبی نسایی را که بازتاب مجموعه‌ای از نزاع‌های گفتمانی از جامعه در درون متن است، با الگوی تحلیل گفتمان فرکلاف تفسیر و تبیین نماید. فرکلاف تنازع و تعارض گفتمان‌ها را در یک زمینه سیاسی اجتماعی می‌نگرد و معتقد است فقط تحلیل متن برای رسیدن به تحلیل گفتمان کافی نیست. بلکه نگاهی متنی—اجتماعی دارد[۱] و یک متن را با توجه به عوامل درون‌زبانی (زمینه متن) و عوامل برون‌زبانی (زمینه اجتماعی) بررسی می‌کند.[۲] متن یا گفتمان به مجموعه‌ای از عوامل بیرونی متکی است. بنابراین یک متن علاوه بر بافت درونی به شدت متأثر از شرایط اجتماعی است که متن در آن تولید می‌شود. از این رو ابتدا ساختار اجتماعی سیاسی‌ای که متن در آن تولید شده است تبیین می‌گردد.

نسایی در سال ۲۱۵ ق. در نسا دیده به جهان گشود. سپس جهت فراگیری علم به خراسان، حجاز، مصر، عراق، شام، جزیره و ... سفر کرد و مصر را جهت سکونت برگزید. هنگامی که به درجه فقاهت رسید به رمله رفت، در آنجا از او خواستند که فضایل معاویه را بیان کند، او امتناع ورزید. لذا او را در مسجد جامع مورد ضرب و شتم قرار دادند. به درخواست خودش او را به مکه بردند. درحالی‌که به علت ضربات وارده بیمار شده بود تا اینکه در سال ۳۰۳ ق. در مکه[۳] و به نقلی در رمله وفات کرد و در بیت المقدس دفن گردید.[۱]

---

۱ فردوس آقاگل‌زاده (۱۳۸۵)، *تحلیل گفتمان انتقادی*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۵۸.

۲ همان، ص ۱۵؛ نورمن فرکلاف (۱۳۷۹) *تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمهٔ فاطمه شایسته پیران و دیگران، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها، چ۱، ص ۸.

۳ ابن‌کثیر (۱۴۱۱ق)، *البدایة و النهایة*، ج۱۱، بیروت: مکتبة المعارف، ص ۱۴۱.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

وضعیت سیاسی ـ مذهبی مصر و شامات در اواخر قرن سوم تا اوایل قرن چهارم هجری

شناسایی فضای تخاصم و غیریت‌سازی بین گفتمان‌های موجود در قرن سوم هجری نشان می‌دهد که میان دو گفتمان تشیع و تسنن، الگوی جدال و ستیز جریان داشت. این جدال از نوع سیاسی ـ مذهبی بود و به صورت سخت‌افزاری صورت می‌پذیرفت. در یک طرف این نزاع، گفتمان سنت با پشتیبانی قدرت (خلافت عباسی) به‌عنوان گفتمان سلطه قرار داشت و در طرف دیگر، گفتمان تشیع بود که گاه به‌عنوان گفتمان مقاومت در برابر گفتمان سلطه قرار می‌گرفت و گاهی نیز با اتخاذ الگوی ستیز تلاش می‌کرد تا با حمله به مراکز قدرت، هژمونی سیاسی گفتمان سنت را ساختارشکنی نماید. فشارهایی که در نیمهٔ اول قرن سوم هجری از جانب گفتمان سلطه بر شیعیان عراق و حجاز وارد گردید، منجر به هجرت بسیاری از علویان به سایر سرزمین‌های اسلامی به‌خصوص مصر شد. از این رو علاوه بر عراق و نواحی مختلف ایران، شیعیان به‌طور پراکنده در مناطق شبه‌جزیره، شام و مصر نیز می‌زیستند.[۲] دوری مصر از مرکز خلافت باعث توجه برخی از قیام‌کنندگان علوی شد. و فعالیت‌های تبلیغی آنها در مصر و قیام‌هایی که در اواسط قرن سوم هجری در عراق و ایران روی داد بر تحرک و جنبش شیعیان مصر تأثیر نهاد به‌طوری که در دورهٔ اول خلافت عباسی شیعهٔ زیدیه در مصر رواج یافت.[۳] رواج تشیع و فعالیت‌های تبلیغی آنها گفتمان سنت را در مصر با خطر مواجه ساخت. تلاش شیعیان در ورود به میدان مبارزات سیاسی در مصر و طرد سنت با دخالت قدرت به شکست انجامید و در سال ۲۳۶ ق. به دستور متوکل، بسیاری از علویان مصر نخست به عراق تبعید و از عراق به مدینه اعزام گردیدند.[۴] از این زمان علویان مصر در اختفا زندگی می‌کردند.[۵] در پی این ماجرا بخش عظیمی از جمعیت علویان از فسطاط به صعید رفتند و مترصد فرصتی برای قیام برضد عباسیان شدند.[۶] متوکل به منظور طرد شیعیان، طی

---

۱ همان: همانجا.

۲ محمد ابوزهره [بی‌تا]، *تاریخ المذاهب الاسلامیه*، مصر: دارالفکر العربیة، ص ۳۷۱.

۳ ابوالحسن‌علی‌بن‌حسین‌مسعودی (۱۳۴۷) *مروج الذهب*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، ج ۲، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، صص۵۵۳- ۵۵۷.

۴ محمدحسین مظفر (۱۳۹۱)، *تاریخ شیعه*، ترجمهٔ سیدمحمدباقر حجتی، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۲۶۱.

۵ عبدالمجید عابدین (۱۶۹۱)، *البیان و الإعراب عمّا بأرض مصر من الأعراب للمقریزی*، قاهره: عالم الکتب، ص ۱۱۹. اسماعیل سیده‌کاشف (۱۴۰۶ق)، *مصر فی فجر الاسلام من الفتح العربی الی قیام الدولة الطولونیة*، بیروت: دارالرائد العرب، صص۱۵۲- ۱۵۳.

۶ عبدالرحمن الریطی ممدوح [بی‌تا]، *دور القبایل العربیة فی صعید مصر*، قاهره: مکتبة مدبولی، صص۱۴۲-۱۴۳.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

دستورالعملی به استانداران از جمله حاکم مصر دستور داد با علویان بر اساس قواعد سخت‌افزاری برخورد شود.[۱] به‌رغم محدودیت‌ها و فشارهایی که او در مورد علویان اعمال کرد، مذهب تشیع همچنان در حال گسترش بود و در مصر طرفداران بسیاری یافت. در دوره خلافت چندماهه منتصر وضعیت شیعیان بهتر شد. ولی با روی کار آمدن مستعین به سال ۲۴۸ ق. دوباره سرکوب علویان آغاز گردید.[۲] طی سال‌های ۲۵۰ و ۲۵۱ ق. نیز تعدادی از علویان از مصر اخراج شدند.[۳] در سال ۲۵۲ ق. ابن‌ارقط در مصر قیام کرد و چون شکست خورد دستور تبعید او صادر شد.[۴] بنابراین مقابله دو گفتمان شیعه و سنت در مصر به صورت سخت‌افزاری در جریان بود و گفتمان سنت به‌عنوان گفتمان سلطه بر گفتمان شیعه به‌عنوان گفتمان مقاومت تسلط و برتری داشت.

مقارن قرن چهارم ابن طولون امارت مصر را از پیکره دولت اسلامی جدا کرد.[۵] اگرچه علویان در دورهٔ طولونیان انگیزهٔ دستیابی به قدرت را در سر داشتند و بیشترین قیام‌های علوی از جمله بغا الاکبر،[۶] ابن أرقط[۷] و بغا الاصغر[۸] در این دوره شکل گرفت، لکن احمدبن‌طولون با علویان برخوردی نرم همراه با مدارا داشت. نتیجهٔ سیاست مدارای طولونیان با علویان این بود که استراتژی شیعیان در میدان مبارزات سیاسی تغییر کرد و قیام‌ها و فتنه‌های آنان متوقف

---

۱ کندی در ولاة مصر این دستورالعمل را به منتصر نسبت می‌دهد؛ نک: ابی عمر محمدبن‌یوسف کندی (۱۳۷۹)، *تاریخ ولاة مصر*، تحقیق دکتر حسین نصار، بیروت: دارالصادر، ص ۲۳۰. مقریزی نیز به نقل از کندی صدور این دستورالعمل را در زمان منتصر می‌داند؛ نک: مظفر، همان، ص ۲۶۴. ولی با توجه به رفتاری که منتصر نسبت به علویان درپیش گرفت و همچنین با توجه به اینکه دوره زمامداری منتصر چندماه بیش نبود، همان‌طور که مؤلف *تاریخ شیعه* متذکر شده است، این دستورالعمل با شیوه و رفتار او با علویان سازگار نیست. بنابراین دستورالعمل باید در زمان متوکل صادر شده باشد.

۲ کندی، *ولاة مصر*، ص ۲۲۹.

۳ همان، ص ۲۳۰.

۴ همان، صص ۲۳۲- ۲۳۴.

۵ حسن حسین‌زادهٔ شانه‌چی (۱۳۸۶)، *اوضاع سیاسی اجتماعی و فرهنگی شیعه در غیبت صغری*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۶۹.

۶ کندی، همان، صص ۲۱۱- ۲۱۲؛ سیده کاشف، همان، ص ۱۵۵؛ ممدوح، همان، ص ۱۴۱.

۷کندی، همان، صص ۲۰۳- ۲۰۴؛ مقریزی (۱۴۲۲)، *المواعظ والاعتبار فی ذکر الخطط والآثار*، ج ۴، تحقیق ایمن فؤاد، لندن: مؤسسه الفرقان للترث الاسلامی، ص ۳۸۵.

۸ ابوالحسن علی‌بن‌حسین مسعودی (۱۹۸۹)، *مروج الذهب فی معادن الجوهر*، ج ۲، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تحقیق شارل پلا، بیروت: الشرکة العالمیة، ص ۶۹۰؛ کندی، همان، ص۲۱۲؛ عزالدین‌بن‌اثیر (۱۹۶۵)، *الکامل فی التاریخ*، ج ۷، بیروت: دار صادر، ص ۲۱۷.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

شد.[۱] بنابراین وجود عباسیان به‌عنوان دشمن مشترک طولونیان و علویان منجر به برگزیدن استراتژی سازش طولونیان با شیعیان مصر شَد. با این حال، حاکم طولونی نسبت به کسانی که در شمال غربی مصر و صعید أقصی قصد قیام داشتند بی‌تفاوت نبود.[۲]

بنابراین آنچه گفتمان شیعه را در اواخر قرن سوم از حاشیه به میدان مبارزات گفتمانی در مصر کشاند، اقدامات سخت‌افزاری آنها بود که منجر به خروجشان از گفتمان مقاومت شد. به‌طوری که شیعیان مصر در اواخر قرن سوم هجری در میدان مبارزات گفتمانی برای اظهار عقاید خود بسیارجسورانه عمل می‌کردند.[۳] بدین ترتیب معانی گفتمان شیعه در مصر وارد میدان مبارزات گفتمانی شد. شاید به همین جهت باشد که در عصر غیبت صغری که ارتباط شیعیان با امام از طریق نواب اربعه یا سفرای چهارگانه امکان‌پذیر بود، یکی از وکلای امام دوازدهم به سرزمین مصر اعزام می‌شود که این مسئله حاکی از گسترش گفتمان تشیع امامیه در مناطق یاد شده است.[۴] منازعات مذهبی شیعیان و اهل سنت در قرن سوم و چهارم هجری و خطر گسترش تفکر شیعی باعث شد عباسیان به‌عنوان نمایندهٔ گفتمان سنت برای مبارزه با گفتمان شیعه، به منظور هژمونی شدن ایدئولوژی سنت به تمرکز روی آورند و تمامی مکاتب کلامی و فقهی غیرشیعی را به‌عنوان مذهب غیررَسمی مطرح سازند.[۵] این تنش‌های مذهبی در بین ادبای شیعی و غیرشیعی نیز جریان یافت.[۶] به عبارت دیگر گفتمان سنت که شیوهٔ جدال سخت‌افزاری با شیعه را ناکارآمد دید، تلاش کرد این تنازعات را از عرصهٔ قدرت و سخت‌افزاری به عرصهٔ قلم وارد کند. تا آنجا که معتضد عباسی شیوهٔ سازش با شیعیان را در پیش گرفت و از فضایل حضرت علی و مذمت امویان سخن گفت و حتی در سال ۲۴۸ ق. به فکر صدور فرمانی برای لعن معاویه بر منابر افتاد؛ اما وزیرش او را از شورش اهل تسنن به

۱ ممدوح، همان، ص ۱۵۱.

۲ ابومحمدعبدالله‌بن‌محمد بلوی [بی‌تا]، *سیرهٔ احمدبن طولون*، به کوشش محمدکردعلی، قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة، صص۶۲- ۶۴؛ عبدالمجید عابدین، همان، صص۱۲۰- ۱۲۱.

۳ کندی، همان، صص۲۴۰- ۲۴۱؛ ابن‌اثیر، همان، ج ۷، صص ۲۶۳- ۲۶۴.

۴ ابن‌خلدون، (۱۳۶۶) *تاریخ*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، ج ۳، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۱۶.

۵ سیدعبدالله حسینی (۱۳۹۴)، *تعامل شیعیان امامیه با دیگر مسلمانان در سه قرن اول هجری*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی، ص ۶۲.

۶ ابوالفرج اصفهانی (۱۳۸۰)، *الاغانی*، به کوشش عبدالستاراحمد فراج، ج ۷، بیروت: دارالثقافة، ص ۱۷۲؛ شهاب‌الدین‌ابی‌عبدالله یاقوت‌بن‌عبدالله حموی [بی‌تا]، *معجم البلدان*، ج ۲، تهران: مکتبة الاسدی، ص ۳۶۱.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

هراس انداخت.[۱] این گزارش نشان می‌دهد که در اواخر قرن سوم هجری گفتمان تشیع از حاشیه به میدان مبارزات گفتمانی وارد شده و شیوهٔ طرد سخت‌افزاری او ناممکن است و دیگر آنکه، مهم‌ترین چالش جدی شیعه، غیریتِ خرده‌گفتمان عثمانی است و خلافت عباسی که در اوایل قرن سوم هجری (عصر متوکل) در چارچوب هژمونیِ گفتمان عثمانی تلاش می‌کرد در اواخر این قرن و با روی کار آمدن معتضد عباسی به جهت رشد و گسترش گفتمان تشیع، چارهٔ اقتدار خویش را در طرد و به حاشیه راندن گفتمان عثمانی دید. اما شیعیان در این زمان تلاش نمودند تا با نفوذ به مراکز قدرت، پشتیبانی خلافت را به‌دست آورند. برای نمونه ابن فرات به‌عنوان یکی از خاندان‌های شیعه در به حکومت رسیدن مقتدر عباسی نقش مهمی ایفا کرد و به مقام وزارت مقتدر عباسی دست یافت. در یک نتیجه‌گیری کلی می‌توان بیان کرد که عرصه سیاست، عرصه منازعه بین گفتمان‌ها برای تثبیت و غلبه بر دیگران است و زمانی که گفتمانی مسلط شد و جایگزین‌ها و رقبای خود را طرد کرد، گفتمان عینی می‌گردد.[۲] و به معنایی دیگر[۳] گفتمان رسوب می‌کند. با این توضیحات، این گفتمان سنت است که تا اواخر قرن سوم هجری در عراق و مصر با روش سخت‌افزاری رسوب می‌کند و یا عینیت می‌یابد و گفتمان تشیع به‌عنوان گفتمان غیرفعال و سرکوب شده در حاشیه قرار دارد. در اواخر قرن سوم در اثر تنازع سخت‌افزاری بین دوگفتمان شیعه و اهل سنت، گفتمان شیعه، طی مفصل‌بندی جدید به استراتژی سازش با قدرت روی می‌آورد و تلاش می‌کند با دستیابی به مراکز قدرت، گفتمان سنت را ساختارشکنی نماید. زیرا تنها این سیاست است که می‌تواند گفتمان‌های تثبیت شده را متزلزل سازد.[۴] از این رو شیعیان به مراکز قدرت نزدیک می‌شوند و قدرت نیز متقابلاً استراتژی سازش را بجای سرکوب برمی‌گزینند. تلاش شیعیان در دستیابی به مراکز قدرت را می‌توان در چارچوب هژمونی سیاسی—مذهبی تعبیر کرد که سرانجام به تأسیس دولت‌های شیعه در اوایل قرن چهارم هجری در مصر و شام و عراق انجامید و شیعیان به لحاظ سیاسی بر بسیاری از سرزمین‌های اسلامی هژمونی یافتند. به لحاظ نرم‌افزاری نیز در اوایل قرن چهارم هجری این اختلاف‌ها از مرز گفتار و رد عقاید یکدیگر تجاوز نمی‌کرد. در

---

۱ سیوطی (۱۹۸۸م/۱۴۰۸ق)، *تاریخ خلفا*، دارالکتب العلمیه بیروت: دارالکتب العلمیة، ص ۲۷۹.

۲ مایکل پین (۱۳۸۰)، *لاکان، دریدا، کریستوا، ترجمهٔ* پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز، ص ۱۹۶.

۳ از منظر لاکلاموفه گفتمان رسوب می‌پذیرد:
E. Laclau (1990), *New reflections on the vevolution of our time*, London: Verso, p. 34.

۴ عباس منوچهری (۱۳۹۳)، *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، تهران: سمت، ص ۱۳۰.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

واقع آنچه اهل سنت را بیشتر آزار می‌داد افراط برخی از شیعیان در دشنام بر خلفا بود.[۱] در اواخر قرن سوم اگرچه بر سر جانشینی رسول خدا و دیگر موضوعات فرعی اختلاف‌ها و تضادهای ریشه‌ای بین دو گفتمان شیعه و سنی وجود داشت، اما این اختلاف‌ها از مرز گفتار و طرد عقاید یکدیگر فراتر نمی‌رفت و در بین حامیان گفتمان سنت به استثنای خرده‌گفتمان عثمانیه، کسی دشمن علی(ع) نبود و در مجموع از ایشان با احترام یاد می‌شد.[۲] بنابراین در اوایل قرن چهارم، این شیعیان بودند که به معانی اصلی گفتمان سنت حمله می‌کردند. از این رو وقتی حکومت یک شخص شیعی را به جرم مذهب تعقیب می‌کرد موضوع علی(ع) را مطرح نمی‌ساخت بلکه عنوان مجازات، دشنام به دو خلیفهٔ اول بود.[۳] حتی حنبلیان و شافعیان در کنار شیعیان در بغداد و سایر سرزمین‌های خلافت در کنار هم می‌زیستند و گاه با هم به ستیز می‌پرداختند و گاه از در آشتی در می‌آمدند. برخی از علمای اهل سنت در مراسم شیعیان از جمله در عزای امام حسین شرکت کرده، نوحه می‌خواندند و خاک بر سر می‌افشاندند.[۴]

گفتمان سیاسی- مذهبی دیگری که در چارچوب هژمونیک شدن خویش در مصر به منازعات هژمونیک مشغول بود، گفتمان شافعی است. گسترش مذهب شافعی در زمان خود او (۱۵۰- ۲۰۴ق.) آغاز شد و تا قرن چهارم هجری به اوج خود رسید و در عراق و مصر و دیگر مناطق پیروانی یافت.[۵] از این رو احمدبن‌طولون به برخی از شاگردان شافعی اجازهٔ تدریس در مسجد جامع فسطاط را داد.[۶] از آنجا که مذهب شافعی مذهبی میانه‌رو بود، از این رو در بلاد اسلامی رواج یافت و در سال ۲۵۴ق. توسط عبدالله محمدبن‌ادریس قریشی در مصر بنیان نهاده شد.

ارادت شافعی به علی‌بن‌ابی‌طالب سبب شد تا شافعیان جز در مواقعی که آلت دست خلفا قرار می‌گرفتند از مخالفان جدی شیعیان محسوب نشوند و در اواخر قرن سوم تا چهارم هجری زندگی مسالمت‌آمیزی را در کنار یکدیگر داشتند.[۷] اگرچه بین شافعیان و شیعیان بر

---

۱ آدام متز (۱۳۶۲)، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، ج ۱، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی، تهران: امیر کبیر، ص ۸۲.
۲ سیدحسن موسوی (۱۳۸۱)، *زندگی سیاسی و فرهنگی شیعیان بغداد*، قم: بوستان کتاب، ص ۶۷.
۳ آدام متز، همان، ج ۱، ص ۸۲.
۴ عبدالجلیل رازی قزوینی (۱۳۷۱)، *النقض*، ج ۲، تصحیح میرجلال‌الدین حسینی (محدث) ارموی، تهران: انجمن آثار ملی، صص۳۷۱-۳۷۳؛ ۴۰۱-۴۰۳.
۵ عبدالله احمدیان (۱۳۷۵)، *تجزیه و تحلیل زندگانی محمدبن‌ادریس شافعی*، تهران: احسان، ص ۲۶۹.
۶ عبدالرحیم غنیمه (۱۳۸۵)، *تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی*، ترجمهٔ دکتر نورالله کسایی، تهران: دانشگاه تهران، ص ۷۷ .
۷ سیدحسن موسوی، همان، ص ۶۱.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

سر جانشینی رسول خدا و برخی موضوعات فرعی تضادهایی وجود داشت، اما این اختلاف‌ها تنها در حد طعن و رد عقاید همدیگر خلاصه می‌شد و تنازع معنایی به صورت نرم‌افزاری جریان داشت. گفتمان شافعی به حذف فیزیکی شیعه نمی‌پرداخت. شیعیان نیز در مقام عمل در حذف گفتمان شافعی از طرد سخت‌افزاری بهره نمی‌گرفتند. بنابراین در اواخر قرن چهارم هجری دو گفتمان شیعه و شافعی نسبت به سایر گفتمان‌ها در مصر برجسته‌تر شدند.

اما در سرزمین شام، در اواخر قرن سوم هجری نزاع گفتمانی بین دو گفتمان شیعه و عثمانی در جریان بود. خرده‌گفتمان عثمانی در نزاع سیاسی—مذهبی خویش با گفتمان شیعه، ضمن برجسته‌سازی معاویه به طرد علی(ع) می‌پرداخت، تا آنجا که وقتی نسایی در اوایل قرن چهارم هجری وارد شام شد، عثمانیان شام در مقابل خصایص امیرالمؤمنین، از او خواهان نگارش کتاب و یا بیان روایتی در فضایل معاویه شدند.[۱] این مسئله نشان می‌دهد که برخلاف مصر که این نزاع از نوع نزاع بین گفتمان تشیع و تسنن و بر سر قدرت سیاسی شکل می‌گیرد در سرزمین شام نزاع گفتمانی بیشتر بر سر مسئلهٔ خلافت علی(ع) در جریان است. طرد معاویه و حمایت از علی(ع) توسط نسایی در شام نشان می‌دهد که گفتمان شافعی اگر در مسئلهٔ خلافت و امامت با شیعه هم‌رأی نیست، ولی در طرد معاویه و اذعان به فضایل علی(ع) به‌عنوان خلیفهٔ چهارم به طرد اندیشه‌های عثمانی مذهبان می‌پردازد و در بیان فضایل علی(ع) بر اساس گفتمان شیعه عمل خواهد کرد. بنابراین در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری سه گفتمان سیاسی- مذهبی در سرزمین مصر و شام در جهت هژمونی شدن خویش تلاش می‌کنند.

تفسیر متن

وجود قوانین، احکام و دستورالعمل‌های صریح سیاسی در باب جامعه، قدرت سیاسی، حاکمیت و غیره قطعاً گفتمان سیاسی را در اسلام با گفتمان مذهبی پیوند می‌زند و منجر به بروز گفتمان واحدی بنام گفتمان سیاسی—مذهبی می‌گردد که طی قرون چهارم تا پنجم هجری بر سر مفاهیمی چون انتخاب امام، سلسله مراتب خلافت و فضل و برتری خلفا بر یکدیگر معانی متفاوتی را در اجتماع تولید کرد و پاسخ‌های متفاوت به این مفاهیم، گفتمان‌های متعددی را حول گفتمان سیاسی—مذهبی اسلام به‌وجود آورد. هرکدام از آنها در جهت برجسته‌سازی معنای مورد نظر خویش و طرد سایر گفتمان‌ها مفصل‌بندی متفاوتی را

۱ ابن‌کثیر، البدایة و النهایة، ج۱۱، ص ۱۲۴.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

ارائه کردند. فرکلاف معتقد است این نزاع‌های گفتمانی از سطح جامعه در متن انعکاس می‌یابد. بازتاب تنازع گفتمان‌ها بر سر معانی سیاسی را با کمک دو مفهوم طرد و برجسته‌سازی در متن بررسی خواهیم کرد.

بازتاب نزاع‌های گفتمانی بر سر معانی سیاسی در *فضایل الصحابه*

بازتاب نزاع بر سر معنای امامت: نزاع بین دو گفتمان تشیع و تسنن از تقابل بر سر معنای امامت آغاز شد. در گفتمان سیاسی- مذهبی اهل سنت خلافت از مناصبی است که قدرت خود را از امت می‌گیرد و بر همه اعمال می‌کند که برای نخستین بار هنگام بیعت با ابوبکر این معنا از امام متداول گردید.[۱] ولی شیعیان با استناد به واقعهٔ غدیر انتخاب امام را از حقوق انحصاری رسول خدا دانسته و شالوده اصلی فلسفهٔ سیاسی خویش را که مبتنی بر امامت منصوص الهی بود، ارائه کردند. بررسی تراجم خلفای سه‌گانه و علی(ع) در *فضایل الصحابه* نیز بازتابی از این تقابل گفتمانی در متن است. نسایی در معنای امامت به‌واسطهٔ دو مفهوم خلیفه و بیعت به گفتمان اهل سنت نزدیک می‌گردد و در مقابل به ساختارشکنیِ نشانه‌های گفتمان تشیع در امامت منصوص الهی می‌پردازد.

برجسته‌سازی امامت اختیاری در *فضایل الصحابه*: مسلمانان در رأی رسول خدا در باب خلافت به سه دسته تقسیم می‌شوند: (۱) برخی معتقدند رسول خدا هرگز جانشینی برای خویش معین نکرد بلکه آن را در اختیار مسلمانان قرار داد؛ (۲) گروه دوم معتقدند رسول خدا به صراحت جانشین خویش را معرفی کرده است؛ و (۳) این گروه بر این باورند که رسول خدا تلویحاً (نه صراحتاً) به برخی صحابه اشاره کرده است و این دلالت بر آن دارد که حضرت آنان را نامزد کرده تا مسلمانان از میان آنها هرکس را که مناسب می‌دانند برگزینند.[۲]

به منظور بازیابی ایدئولوژی نسایی در *فضایل الصحابه* در خصوص مسئلهٔ انتخاب امام به تفسیر روایات متن روی می‌آوریم. نسایی در روایتی از عایشه می‌آورد: «رسول خدا وفات کرد درحالی‌که کسی را جانشین نگذاشت. همچنین رسول خدا می‌فرمود: من اگر کسی را جانشین می‌گذاشتم ابوبکر و عمر را بر می‌گزیدم».[۳] از بخش نخست روایت به‌دست می‌آید که نسایی

۱ حسن عباس حسن، همان، ص ۵۵۱.
۲ همان، ص ۵۶۰.
۳ احمدبن‌شعیب نسایی (۱۹۸۴) *فضایل الصحابه*، مغرب: دارالثقافة، ص ۶۲.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

با تکیه بر قول عایشه، صراحتاً به انتخابی بودن خلیفه رأی داده و مسئلهٔ انتخاب جانشین توسط رسول خدا را طرد می‌کند. بنابراین به اعتقاد وی رسول خدا انتخاب خلیفه را به اختیار امت واگذاشته است. اما نسایی روایت عایشه را با استناد به روایتی به نقل از رسول خدا ادامه می‌دهد که در این بخش از روایت، با واژه «لو» به معنای «اگر» مواجهیم. «لو» یکی از ادات شرط غیرجازم است که بر دو فعل ماضی وارد می‌شود و معنای محقق نشدن شرط در زمان گذشته را می‌رساند. کاربرد واژه «لو» در روایت نشان از آن دارد که نسایی علاوه بر آنکه قطعیت اختیار در انتخاب خلیفه را مطرح می‌کند و مسئلهٔ نص و انتخاب خلیفه توسط خدا و رسولش را طرد می‌کند متعاقباً مسئلهٔ انتخاب علی(ع) به‌واسطهٔ نص در گفتمان تشیع را نیز به حاشیه می‌راند. به عبارت دیگر به اعتقاد نسایی اگر چه نصی بر خلافت صورت نگرفته است، در صورت تحقق این مسئله، رسول خدا تلویحاً به خلافت ابوبکر و عمر اشاره کرده‌اند. بنابراین نسایی در مسئلهٔ رأی رسول خدا صراحتاً نص در خلافت را به‌واسطهٔ قید شرط «لو» رد کرده، به اختیار در مسئلهٔ امامت رأی قاطع می‌دهد.

انعکاس واقعهٔ سقیفه به‌واسطهٔ سالم‌بن‌عبید در *فضایل الصحابه* نیز به نوعی ماهیت ایدئولوژیکی متن حول معنای امامت را نشان می‌دهد زیرا نسایی با گزینش چنین روایتی، بر مسئلهٔ انتخاب امام توسط مردم تأکید دارد «...در سقیفه...او (عمر) با ابوبکر بیعت کرد و از مردم خواست که بیعت کنند و مردم نیز با او بیعت کردند».[۱] نسایی با نقل این روایت به نقش مردم در انتخاب ابوبکر و بیعت آنها در تحقق خلافت ابوبکر تأکید می‌کند و با ذکر این روایت، مسئلهٔ اختیار در انتخاب امام را به‌عنوان گفتمانی مطلوب می‌پذیرد.

بررسی مشروعیت فقهی- سیاسی در *فضایل الصحابه* و راه‌های اثبات امامت

با توجه به معنای امامت در فقه سیاسی شیعه، مشروعیت خلیفه نیز بر اساس نص قابل اثبات است. درحالی‌که گفتمان اهل سنت امر حکومت را از منظر اختیار عامه می‌نگرد و طبعاً مشروعیت حکومت و حاکمانی که متصدی آن هستند را به مقبولیت افراد جامعه وابسته می‌داند. در فقه اهل سنت اشکال خاصی از حکومت در مرحلهٔ استقرار دارای مشروعیت است که در یک جمع‌بندی کلی به انواع بیعت تفسیر می‌شود: (۱) بیعت امت اسلامی و (۲) بیعت اهل حل و عقد که هر کدام از این دو قسم می‌تواند به دو صورت تحقق یابد که

۱ همان، ص ۵۶.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

عبارت‌اند از: (۱) اجماع جمهور یا اکثریت اهل حل و عقد یا اجماع امت؛ و (۲) رأی یا پذیرش شماری محدود از اهل حل و عقد یا امت.

بررسی روایات *فضایل الصحابه* نشان می‌دهد که نسایی در مسئلهٔ مشروعیت علاوه بر اختیار در مسئلهٔ امامت، بیعت مردم با حاکم را مهم‌ترین عامل مشروعیت فقهی در نظر می‌گیرد. علاوه بر آن بر نقش گروه نخبگان نیز تحت عنوان حل و عقد در بیعت مردم تأکید می‌ورزد. مهم‌ترین روایتی که ایدئولوژی نویسنده در مورد مشروعیت فقهی ـ سیاسی را در متن به نمایش می‌گذارد در همان روایت سالم‌بن‌عبید از ماجرای سقیفه نهفته است: «...انصار در روز سقیفه گفتند امیری از شما و امیری از ما. عمر گفت: دو شمشیر در یک غلاف جای نمی‌گیرد پس عمر دست برد به سمت ابوبکر و گفت چه کسی این سه خصوصیت را دارد: در آیه «اذ یقول لصاحبه» همراه پیامبر کیست؟ در «اذهما فی الغار» مقصود از هما در قرآن چه کسانی هستند و در «ان الله معنا»، مقصود از معنا با چه کسی است. بنابراین با ابوبکر بیعت کرد و از مردم خواست که بیعت کنند و مردم نیز با ابوبکر بیعت کردند».[۱]

نسایی با نقل این روایت در مسئلهٔ انتخاب ابوبکر بر بیعت دو گروه تأکید دارد. او با ذکر نقش عمر در بیان فضایل ابوبکر و آگاه ساختن مردم در انتخاب افضل، به جایگاه اهل حل و عقد اشاره می‌کند. همچنین بیعت مردم با ابوبکر در شورای سقیفه را عامل مشروعیت فقهی سیاسی او به‌عنوان خلیفه به شمار می‌آورد.

بنابراین نسایی در روایت سقیفهٔ بنی‌ساعده به انواع مشروعیت ابوبکر از جمله بیعت اهل حل و عقد و بیعت امت (اجماع) می‌پردازد و با انعکاس این روایت ضمن تأکید بر مشروعیتِ خلافت ابوبکر بر اساس اجماع همگانی، درواقع مشروعیت حاکم خارج از مقولهٔ بیعت را طرد می‌کند. وی حتی برخی از روایات تاریخی در چارچوب گفتمان تشیع که از عدم بیعت علی(ع) و عباس با ابوبکر حکایت دارند را طرد کرده است و بر اجماع در بیعت با شیخین تأکید دارد. مهم‌ترین روایتی که نسایی در اثبات این ادعا در *فضایل الصحابه* نقل می‌کند، روایتی است از ابن عباس که در آن عباس و علی(ع) هر دو در تشییع جنازه خلیفهٔ دوم شرکت دارند و علی(ع) پس از درخواست رحمت برای عمر بر مشروعیت دو خلیفهٔ نخست تأکید می‌کند: «من دوست دارم خدا تو را با دو همراهت قرار دهد زیرا من از رسول خدا شنیدم که می‌فرمود: من و ابوبکر و عمر رفتیم، من و ابوبکر و عمر داخل شدیم. من و

۱ نسایی، همانجا.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

ابوبکر و عمر خارج شدیم و من گمان می‌کنم که خداوند تو را بـا آن دو نفـر قـرار دهـد».[۱] تفسیر این روایت دو معنا را در جهت ایدئولوژی نسایی بازتاب می‌دهد. نخست آنکه به مقام ابوبکر در کنار رسول خدا و همنشینی با او در زمان حیات و پـس از آن توسـط علـی اشـاره می‌کند، به‌طوری که آگاهی علی(ع) از چنین جایگاهی ادعای عدم بیعت با ابـوبکر توسـط او را منتفی می‌سازد و دیگر آنکه اندیشهٔ عدم بیعـت برخـی از کبـار اصـحاب رسـول خـدا بـا ابوبکر را به حاشیه می‌راند و اجماع در بیعت با خلیفهٔ اول را اجماع عام به شمار می‌آورد.

بنابراین نسایی در مسئلهٔ مشروعیت فقهـی- سیاسـی خلیفـه، بـا بیـان روایـات تـاریخی و گزینش احادیث رسول خدا در جهت ایدئولوژی خویش به برجسته‌سازی گفتمان سیاسی اهل سنت به‌عنوان گفتمانی مطلـوب مـی‌پـردازد. البتـه روش و عملکـردی کـه نسـایی در اثبـات مشروعیت حاکم به آن متوسل می‌گردد ایـدئولوژی وی را بـه سـوی خـرده‌گفتمـان شـافعی نزدیک می‌سازد.

شافعی در بیان روش‌شناسی فقه سیاسی بر مراحلی هفت‌گانه تأکید دارد کـه ایـن روش از کتاب آغاز می‌گردد و مراحل بَعدی آن شامل سنت پیامبر، اجماع صحابه، قیـاس بـر کتـاب، قیاس بر سنت، قیاس بر اجماع و اجتهاد به رأی است.[۲] نکته حائز اهمیت اینجاست کـه فقـه سیاسی اهل سنت عمدتاً زیر سلطهٔ حیات صحابه قرار می‌گیرد[۳] و چـون قلمـرو سیاسـت [از منظر اندیشه اهل سنت] فاقد هرگونه نص صریح از کتاب و سنت است، اجمـاع و قیـاس دو اصل اساسی تلقی می‌شوند که ستون نظریه اهل سنت در خلافت را تشکیل می‌دهند.[۴]

نسایی نیز در مسئلهٔ مشروعیت حاکم با تکیه بر روایت سالم‌بن‌عبید از سقیفه بـه بازتـاب این روش پرداخته است. او علاوه بر آنکه بر اجماع صحابه از جمله عمر در انتخاب ابـوبکر تأکید می‌ورزد در اثبات مشروعیت خلافت وی به سخنانی از خلیفهٔ دوم اتکا می‌کند که این سخنان قیاسی بر مشروعیت خلیفه به‌واسطهٔ قرآن است. به عبارت دیگـر یکـی از مهـم‌تـرین عامل مشروعیت خلیفه را به‌واسطه قیاس بر کتاب به اثبات می‌رساند.

طرد اندیشهٔ امامت الهی در *فضایل الصحابه*

۱ نسایی، همان، ص۶۰.
۲ داوود فیرحی (۱۳۷۸)، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی، ص ۲۴۳.
۳ نسایی، همانجا.
۴ همان، ص۲۴۵.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

تفسیر متن نشان می‌دهد که نسایی علاوه بر آنکه در مسئلهٔ امامت و راه‌های مشروعیت آن، گفتمان شافعی را از میان گفتمان اهل سنت ملاک اعتبار قرار داده است و روایاتی را در متن در جهت برجسته‌سازی آن گزینش و نقل می‌کند، روایاتی را نیز در جهت به حاشیه راندن معنا و مفهوم امامت در گفتمان شیعه به‌عنوان گفتمانی «غیر» اختصاص می‌دهد. وی با اولویت‌بندی و یا تاکتیک ساختاری در نقل روایات تلاش می‌کند به ساختارشکنی گفتمان شیعه در مسئلهٔ امامت بپردازد.

گفتمان شیعه در مسئلهٔ امامت بر این اصل تأکید دارد که هرگز نمی‌توان امر امامت را به مکلفین واگذاشت زیرا انتخاب امام به اختیار مردم نتایج بسیاری دارد و احتمال چنین امری از حکمت خداوند به دور است.[۱] او برای به حاشیه راندن این تفکر در گفتمان شیعه ماجرای غدیر را با سوگیری ایدئولوژیکی گزینش و روایت می‌کند: «زیدبن‌ارقم نقل می‌کند که وقتی رسول خدا از حجةالوداع برمی‌گشت و بر غدیر خم وارد شد دستور داد درخت‌هایی را که در آن مکان بودند جمع کنند یا قطع نمایند. سپس فرمود: من دعوت شدم و خوانده شدم و اجابت کردم. من در میان شما دو چیز گرانبها را به یادگار می‌گذارم که یکی از دیگری باارزش‌تر است یکی کتاب خدا و دیگری عترت و اهل بیت‌ام. این دو از هم جدا نمی‌شوند تا اینکه بر من در روز قیامت بر حوض وارد شوند. سپس فرمود: خدا مولای من است و من ولی هر مؤمنی هستم. پس دست علی را گرفت و گفت: هر کس من ولی او هستم، این علی مولای اوست. خدایا دوست بدار کسی را که او را دوست می‌دارد و دشمن بدار کسی را که او را دشمن می‌دارد...».[۲]

معنای این روایت از ساختار ایدئولوژیکی متن برداشت قابل فهم است. در این روایت به سه حدیث از رسول خدا اشاره شده است. حدیث ثقلین و حفظ احترام اهل بیت، حدیث غدیر و نهایتاً روایتی که دوستداران او را دوست خدا و دشمنان او را دشمن خدا به شمار می‌آورد. نسایی اصل واقعه را نمی‌تواند مورد انکار قرار دهد. بنابراین در توجیه حدیث غدیر بر اصل دوستی و مودت با اهل بیت رسول خدا تأکید می‌ورزد، زیرا اگر به معنا و مفهوم حقیقی حدیث اعتراف کند در واقع مشروعیت خلافت از دیدگاه شیعه در مسئلهٔ نص را پذیرفته است. از این رو با اولویت‌بندی کردن نقل احادیث رسول خدا، ابتدا به ارزش و جایگاه اهل بیت و عترت ایشان نزد

---

۱ یوسف ابیش (۱۹۹۰)، *الامام و الامامة عند الشیعة*، بیروت: دارالحمراء، ص ۸ .

۲ نسایی، همان، ص۸۱.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

رسول خدا اشاره دارد. سپس به سفارش رسول خدا در حفظ حرمتِ آنان تأکید کرده، پس از چنین مقدمه‌ای به حدیث غدیر می‌پردازد و نهایتاً بر بیان دوستی خداوند با دوستداران علی و دشمنی با دشمنان حضرت تأکید می‌کند. چینش ساختاری روایات و اولویت‌بندی آنها در جمله، چنین ایدئولوژیی را از متن به مخاطب منتقل می‌سازد که رسول خدا بر اساس جایگاه اهل بیت بر دوستی و ولایت علی(ع) در غدیر تأکید نمود که این ولایت نه ولایت سیاسی بلکه به معنای تولی و دوستی است. از همین رو، در ادامه به سخن رسول خدا اشاره دارد که در آن دوستی با علی را دوستی با خداوند به حساب می‌آورد. از این رو می‌توان چنین برداشت کرد که نسایی حدیث غدیر را به میراثی صرفاً اخلاقی یعنی در چارچوب برخورد اخلاقی رسول خدا با اصحاب خویش تبدیل کرده است و از پذیرفتن دلالت حدیث پرهیز می‌کند. او در روایتی دیگر واقعهٔ غدیر را به ماجرای شخصی که میان علی(ع) و برخی از مسلمانان یمن به‌وقوع پیوست، مرتبط می‌سازد: «ابن عباس از بریده نقل می‌کند که همراه علی به سوی یمن خارج شدم. یک ظلمی از علی دیدم نزد رسول خدا آمدم و این ماجرا را بازگو کردم و به بدگویی از علی پرداختم. دیدم رسول خدا رنگ رخسارش تغییر کرد و گفت: ای بریده آیا من نسبت به مؤمنین در نفس و جانشان اولی نیستم... هرکس من ولی او هستم علی مولا و ولی اوست».[۱] بنابراین بیان حدیث غدیر در چینش ساختاری و اولویت‌بندی روایی در *فضایل الصحابه* در جهت اثبات امامت و مشروعیت علی(ع) نیست. بلکه نسایی با ارتباط دادن حدیث غدیر به ماجرای شخصی درصدد است این حدیث را در حد یک حدیث تشریفاتی پیامبر با علی تنزل بخشد. به عبارتی پس از اختلاف تعدادی از مسلمانان در تقسیم غنایم یمن حضرت در پایان حجةالوداع به ارزش اهل بیت خویش (حدیث ثقلین) اشاره می‌کند. سپس به ولایت علی (و سایر اهل بیتش) می‌پردازد و در پایان دوستی با علی را دوستی با خدا و دشمنی با او را دشمنی با خدا به شمار می‌آورد. از این رو ایدئولوژی نسایی در بیان حدیث غدیر در جهت طردِ معنای امامت منصوص الهی و بی‌اعتبار ساختن گفتمان سیاسی شیعه در مسئلهٔ مشروعیت خلافت علی(ع) در واقعهٔ غدیر است.

نزاع بر سر سلسله مراتب خلافت و افضلیت خلفا

دربارهٔ این دال سیاسی نیز نسایی متأثر از گفتمان شافعی است. او به‌رغم احترامی که برای علی(ع)

۱ نسایی، همان، ص۷۹.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

قائل است، ولی سلسله مراتب خلفای راشدین را به ترتیب به خلافت رسیدنشان می‌پذیرد و با استناد به روایاتی، خلافتِ ابوبکر و عمر را بر علی(ع) ترجیح می‌دهد. نسایی در چارچوب گفتمان تشیع به بیان فضایل حضرت نمی‌پردازد، بلکه تفسیر متن نشان می‌دهد که تمامی ستایش‌های وی از علی(ع) تنها ناشی از محبت و علاقهٔ وی به خاندان پیامبر است. زیرا معتقد است بر اساس حدیث ثقلین و غدیر، بر محبت این خاندان به‌عنوان اهل بیت توسط رسول خدا سفارش و تأکید شده است. وی در جهت تقدم بخشیدن علی(ع) بر سایر خلفا و یا حذف او از سلسله مراتب خلافت به طرد دو گفتمان سیاسی—مذهبی تشیع و عثمانی می‌پردازد.

نخستین طرد در متن به گفتمان سیاسی- مذهبی تشیع باز می‌گردد که به اعتقاد این گروه علی(ع) بر همهٔ خلفای قبل از خود افضل است. طرد دیگر به خرده‌گفتمانی تعلق دارد که نقل کوچکترین فضیلت از فضایل علی‌بن‌ابی طالب را به منزلهٔ سنت‌شکنی و خارج شدن از عرف و دخالت آشکار در امور خلافت اسلامی می‌داند.[۱] این خرده‌گفتمان به تفکرات اهل سنت عثمانی مذهب نزدیک است. قداستی را که آنها به خلفای اول و خصوصاً خلیفهٔ سوم می‌بخشیدند، در حدی بود که در ردیف اعتقادات آنها قرار می‌گرفت و این باور آنها با دشنام به علی(ع) به‌عنوان خلیفهٔ چهارم همراه بود و موجب شد تا این گروه را عثمانیه نام نهند.[۲] بنابراین نسایی در سلسله مراتب خلافت به دو طرد ایدئولوژیکی در متن روی آورده است که در ادامه می‌آید.

الف) طرد تقدم علی(ع) بر ابوبکر و سایر صحابه: (طرد معنا در گفتمان تشیع)

نسایی با طرد تقدم علی(ع) بر ابوبکر و سایر صحابهٔ رسول خدا در واقع گفتمان تشیع را به حاشیه می‌راند. هرچند در بیان مفهوم امامت اثبات کردیم که او اصول این تقدم را که بر نص الهی استوار است، بی‌اعتبار ساخته و طرد می‌کند، ولی به‌واسطهٔ روایاتی دیگر می‌توان به استراتژی‌هایی از نسایی دست یافت که در آنها با اعتباربخشی به افضلیت و حقانیت سه خلیفهٔ نخست، به ساختار معنایی گفتمان سیاسی تشیع ضربه وارد می‌سازد. بنابراین تفسیر متن به بازتاب این مسئله می‌پردازد که نسایی با گفتمانی در جامعه مواجه است که حقانیت را از سه خلیفهٔ نخست سلب نموده است و با حمله به مقام خلافت آنها، علی را افضل اصحاب

---

۱ سیدمحمد علی الحلو (۱۳۸۷)، *تاریخ حدیث نبوی در حلقهٔ حاکمیت متن و متن حاکمیت*، ترجمهٔ احمد ناظم، قم: دارالکتاب الاسلامیه، ص ۸۴.

۲ شکرالله خاکرند (۱۳۹۰)، *سیر تمدن اسلامی*، قم: بوستان کتاب، ص ۳۸۶.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

رسول خدا می‌پندارد. از این رو نسایی در پاسخ به این تخاصمات زبانی، در جهت اعتباربخشی به سلسله مراتب خلافت بر اساس گفتمان سنت به گزینش و نقل روایاتی از رسول خدا روی می‌آورد. استراتژی وی برای این اعتباربخشی، گزینش و نقل روایاتی است که در آنها نام ابوبکر، عمر یا عثمان در کنار نام رسول خدا ذکر شده است و به نحوی برخلافت آنها بلافاصله پس از رسول خدا اذعان دارد. نخستین روایت نسایی در بیان سلسله مراتب خلافت و تقدم ابوبکر بر علی(ع) به‌واسطهٔ ابوهریره نقل می‌شود: «در بین ما مردی بود که گاوی را با خود می‌آورد و دوست داشت بر آن سوار شود. پس گاو به حرف آمد که ما خلق نشده‌ایم که از ما سواری بکشند. رسول خدا فرمود: من، ابوبکر و عمر به سخن گاو ایمان آوردیم و آن را تأیید می‌کنیم و این دو چقدر بلند مرتبه‌اند. سپس رسول خدا فرمود: در بین ما مردی گوسفندی در دستش بود. ناگهان گرگی از در آمد و گوسفند را از مرد گرفت و فرار کرد. این چوپان گرگ را دنبال کرد تا گوسفند را بگیرد و گرگ به حرف آمد که شما که فعلاً دارید مرا دنبال می‌کنید... روزی که چوپانی جز من برای این گوسفندان نباشد چه می‌کنی؟ اطرافیان رسول خدا گفتند: سبحان الله و رسول خدا فرمود: من، ابوبکر و عمر به سخن گرگ ایمان آوردیم و کسی غیر این دو در آنجا حضور نداشت».[۱] در برخی از روایات با این مضمون ابوبکر و عمر در آن مکان حضور ندارند ولی با این حال به مسئله ایمان می‌آورند.[۲] در این موارد شارحان، این حدیث را از مناقب شیخین برشمرده‌اند زیرا آنها بدون آنکه ماجرا را با چشم خود دیده باشند، اما با گفتار رسول خدا بدون هیچ شک و تردیدی آن را پذیرفتند، درحالی‌که سایر مردم با حالتی متعجبانه (سبحان الله) به واقعیت مسئله می‌نگرند. ذهنیت نسایی دربارهٔ سلسله مراتب خلافت بر پایهٔ گفتمان اهل سنت سبب گردیده که برای بزرگداشت سه خلیفهٔ نخست به بیان روایات بی‌شماری در *فضایل الصحابه* بپردازد که در آنها نام ابوبکر، عمر و عثمان به همان ترتیب به خلافت رسیدنشان و پیش از نام علی(ع) آمده است. «ابوموسی نقل می‌کند که رسول خدا در بوستانی در مدینه بود که ابوبکر در زد و رسول خدا به او اجازه ورود داد و او را به بهشت بشارت داد. و سپس عمر در زد و ... پس از آن عثمان در زد و رسول خدا ... به او بشارت بهشت داد».[۳] نسایی این روایت را با کمی تغییرات به نقل از بلال نیز روایت می‌کند.[۴]

۱ نسایی، همان، ص ۵۷ با اندکی تغییر در صص ۵۸ - ۵۹.
۲ همان، ص ۵۷.
۳ همان، ص ۷۰.
۴ همان.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

گزینش و نقل این دو روایت بیانگر میزان تلاش نسایی در بیان سلسله مراتب خلافت بر اساس گفتمان اهل سنت است. همراهی این سه نفر با رسول خدا در کوه حرا و درخواست رسول خدا برای توقف لرزش کوه و بیان القابی چون شهید و صدیق[۱] در وصف آنها نیز نشان از گزینش ایدئولوژیکی دیگر متن است تا با بیان همراهی این سه نفر با رسول خدا براساس همان ترتیبی که خلافتَ از سوی شورا و اجماع به آنها داده شده است، علاوه بر اثبات تقدم خلافت آنها بر علی(ع)، بر نوعی نص خفی و یا به عبارت دیگر سفارش تلویحیِ رسول خدا بر خلافت آنها تأکید نماید.

نسایی تنها به روایات رسول خدا متوسل نمی‌گردد، بلکه در بیان تقدم ابوبکر و عمر بر علی(ع) به روایتی منسوب به امیرالمؤمنین نیز متوسل می‌گردد تا تقدم خلافت شیخین بر علی(ع) را بر اساس سوژه اصلی و مورد مناقشه در گفتمان تشیع برجسته نماید و گفتمان سیاسی شیعه را در مسئلهٔ تقدم علی بر سایر خلفا طرد نماید تا بدین ترتیب شیعیان نتوانند به مضمون حدیث اعتراض نمایند: «ابن عباس نقل می‌کند که عمر را بر تابوتی قرار دادند و مردم احاطه‌اش کرده بودند... مردی از پشت شانه‌ام را گرفت به عقب نگاه کردم دیدم علی است درحالی‌که بر عمر درود می‌فرستاد و می‌فرمود: من دوست دارم خدا تو را با دو همراهت قرار دهد به خاطر اینکه من دائماً از رسول خدا می‌شنیدم که می‌فرمود: من و ابوبکر و عمر رفتیم. من و ابوبکر و عمر داخل شدیم. من و ابوبکر و عمر خارج شدیم».[۲]

نسایی علاوه بر تقدم خلفای سه‌گانه بر علی(ع) افضلیت آنها را نیز به همان ترتیب به خلافت رسیدنشان در نظر می‌گیرد. او با بهره‌گیری از رؤیای یکی از اصحاب به افضلیت در مسئلهٔ خلافت می‌پردازد: «مردی گفت دیدم ترازویی از آسمان فرود آمد و ابتدا تو ای پیامبر با ابوبکر وزن شدید و تو بر ابوبکر رجحان یافتی. سپس عمر و ابوبکر سنجش شدند و ابوبکر بر عمر ترجیح یافت. سپس عمر و عثمان سنجش شدند و عمر بر عثمان چربید. سپس میزان و ترازو بالا رفت و من ناراحتی را در صورت رسول خدا دیدم».[۳] اگر به این روایت در *فضایل الصحابه* اکتفا شود می‌توان در اندیشهٔ نسایی افضلیت را بر اساس همان ترتیب به خلافت رسیدن شیخین در نظر گرفت و به افضلیت سه خلیفهٔ نخست بر علی(ع) در اندیشهٔ نسایی

۱ نسایی، همان، ص ۷۱.
۲ همان، ص ۶۰.
۳ همان، صص ۷۲- ۷۳.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

رأی قاطع داد. ولی با توجه به عبارت «رؤیا» در متن روایت و اینکه راوی این روایت نیز مجهول است، رد افضلیت علی بر سه خلیفهٔ نخست از منظر نسایی نیاز به بازنگری و تفسیر سایر روایات متن دارد.

نسایی در روایتی به نقل از رسول خدا می‌آورد: «رسول خدا فرمود وقتی خواب بودم دیدم بر سر چاهی هستم که آن چاه سطلی داشت که با آن هر چقدر توانستم از آن چاه آب بیرون کشیدم. سپس ابن ابی قحافه آن سطل را گرفت و یک دلو و یا دو دلو آب کشید ولی کشیدن او با سستی همراه بود، ولی خدا او را بخشید و آن سطل تعادل نداشت عمر آن دلو را گرفت و رسول خدا فرمود من ندیدم کسی را که همانند ابن خطاب آب بیرون بکشد تا اینکه همهٔ گله‌های مردم سیراب شدند».[۱]

این روایت را می‌توان بیان آشکاری از اعتقاد نسایی به نص خفی در خلافت ابوبکر و عمر به شمار آورد. همانطور که در روایت اشاره شده تلاش ابوبکر به استخراج یک یا دو دلو آب از آن چاه ختم می‌گردد که این مقدار با دوران خلافت ابوبکر همخوانی دارد و پس از او، عمر مدیریت جامعه را بر عهده می‌گیرد و تلاش او در سیراب کردن مردم با تعداد سالهای خلافت او قابل تطبیق است.

بنابراین مؤلف علاوه بر آنکه درمسئلهٔ انتخاب امام بر رأی و بیعت مردم تأکید دارد، معتقد است رسول خدا تلویحاً به خلافت این دو تن اشاره کرده است که این مسئله همان اعتقاد شیعیان به نص خفی در انتخاب امام است. به عبارت دیگر نسایی در بیان ترتیب خلافت و افضلیت آنها بر یکدیگر، از برخی معانی گفتمان تشیع به منظور برجسته‌سازی گفتمان سیاسی اهل سنت بهره گرفته است. اما دلایلی را که نسایی در *فضایل الصحابه* برای اثبات افضلیت ابوبکر بر سایر اصحاب رسول خدا به آنها اشاره می‌کند در دو دسته جای می‌گیرند: (۱) ادلهٔ نقلی (حدیث) شامل: (الف) روایاتی که رسول خدا در خواب بیان فرمودند[۲] و نام ابوبکر را بر سایر خلفا مقدم داشتند؛ (ب) روایاتی که در آنها رسول خدا بیان می‌کند که اگر قرار باشد من دوستی برگزینم به یقین ابوبکر را برمی‌گزیدم.[۳] و (ج) روایت بستن همهٔ پنجره‌های مسجد به جز پنجرهٔ ابوبکر.[۴] و (۲) ادلهٔ عقلی، شامل: سابقه در

۱ همان، صص ۶۱- ۶۲.
۲ همان، صص ۶۱ ، ۶۹ - ۷۱.
۳ نسایی، همان، صص ۵۲-۵۴.
۴ همان، ص ۵۲.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

اسلام: با جان و مالش از اسلام حمایت کرد؛[۱] همنشینی طولانی با رسول خدا؛[۲] همراهی با رسول خدا در غار.[۳]

اما ادله نسایی در بیان فضایل خلیفه دوم به این شرح است: (۱) ادلهٔ نقلی: شامل روایاتی که رسول خدا در خواب بیان فرمودند[۴] و نام عمر را پس از ابوبکر در روایات ذکر کرده است. (۲) ادلهٔ عقلی: تفسیر روایات *فضایل الصحابه* در ترجمهٔ عمر نشان می‌دهد که نسایی در بیان دلایل عقلی در افضلیت خلیفهٔ دوم به مواردی اشاره می‌کند که در گفتمان فقهی —سیاسی اهل سنت جزو شروط امامت به شمار می‌آید. به عبارت دیگر نسایی در بیان دلایل خلافت ابوبکر به برجسته‌سازی معنا و مفهوم امامت و راه‌های مشروعیت خلیفه بر اساس گفتمان شافعی به گزینش ایدئولوژیکی حدیث دست می‌زند، ولی در بیان افضلیت خلیفهٔ دوم با تطبیق ویژگی‌ها و شرایط امام در هویت عمر به برجسته‌سازی معنای دیگری از گفتمان شافعی پرداخته است.

قریشی بودن امام: قریشی بودن یکی از صفات ضروری در تحقق خلافت اسلامی در هر دو گفتمان تشیع و تسنن به شمار می‌آید.[۵] جایگاه و منزلت قریش نزد نسایی از آنجا تحلیل می‌گردد که وی در روایتی از سعدبن‌ابی وقاص به تغییر واژگان و یا گزینش آن به نفع نسب قریش دست می‌زند. او به نقل از سعد می‌آورد: «زنان انصار نزد رسول خدا با صدایی بلند مشغول به صحبت بودند و به غلظت برخورد عمر با آنها اعتراض می‌کنند...»[۶] درحالی‌که در روایت بخاری از همان راوی (سعد) این ماجرا با زنانی از قریش انعکاس یافته است و همین زنان قریش به خشونت و بدخویی عمر اعتراض می‌کنند.[۷] نسایی در روایت سعد با جایگزینی زنان انصار بجای زنان قریش، تلاش دارد تا جایگاه معنوی زنان قریش را به علت اعتراض به خلیفهٔ دوم و بلند صحبت کردن با رسول خدا محفوظ دارد. از این رو از شیوهٔ حذف عامل خودی و جایگزینی عامل غیرخودی به نفع گفتمان اهل سنت بهره گرفته است. این مسئله نشان از قداست قریش نزد نسایی دارد.

---

۱ نسایی، همان، صص ۵۲-۵۳، ۵۶.
۲ همان، صص۵۳-۵۴.
۳ همان، ص۵۶.
۴ همان، صص ۶۱، ۶۹-۷۱.
۵ عبدالحسین علی احمد(۱۹۸۵)، *موقف الخلفاء العباسین من ائمهٔ اهل سنت الاربعة*، قطر: دارالقطری الفجاءة، ص ۳۳۷.
۶ نسایی، همان، ص ۶۸.
۷ محمدبن‌اسماعیل بخاری (۱۳۱۵)، *الصحیح*، ج ۴ (کتاب *بدء الخلق باب صفة الابلیس و جنودة*)، استانبول: المکتبة الاسلامیة النشر، ص ۸۹.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

همچنین نسایی روایتی را به‌واسطهٔ جابر و انس از رسول خدا نقل می‌کند که: «داخل بهشت شدم و در یک قصر طلایی و گفتم این قصر طلایی از آن کیست. گفتند برای مردی از قریش است»،[۱] یا «...برای جوانی از قریش است».[۲] در این روایت خلیفهٔ دوم به‌عنوان «مردی از قریش» و یا «جوان قریشی» معرفی شده است. آنچه از تفسیر این روایت به‌دست می‌آید تأکید بر قریشی بودن عمر است، به‌طوری که رسول خدا به محض دیدن قصر گمان می‌کند که آن جوان قریشی باید او باشد ولی با انکار مالکیت آن توسط جبرئیل این مسئله به‌دست می‌آید که شخصی لایق آن قصر بهشتی است که در یک مسئله با رسول خدا اشتراک داشته باشد که از خلال روایت تأکید بر اشتراک عمر با رسول خدا در مقولهٔ نسب روشن می‌شود. بنابراین بر اساس روایت نسایی این تفسیر به‌دست می‌آید که رسول خدا و خلفایی که در جایگاه معنوی او قرار می‌گیرند و مقام اخروی یکسانی نیز با رسول خدا دارند، همگی قریشی به شمار می‌آیند.

علم (اعلمیت): مسئلهٔ علم امام جزو ویژگی‌های امام در فقه سیاسی اهل سنت است، اما جزو شروط ضروری نیست که حتماً امام باید اعلم مردم زمانهٔ خود باشد بلکه علم امام در حد استنباط احکام شرعی کفایت می‌کند. اما در گفتمان سیاسی شیعه، دانش امام معصوم همانند دانش پیامبر و از یک مصدر الهی و خطاناپذیر (عصمت) سرچشمه می‌گیرد. از منظر شیعیان شریعت پیامبر اگر از جانب وحی است علم امام نوعی از الهام است.[۳] بنابراین شیعیان انقطاع وحی و عدم نزول ملائکه را هرگز به معنای انقطاع نزول علم خداوند نمی‌دانند، بلکه مطابق قاعدهٔ لطف، استمرار علم الهی را در هر عصر و زمان واجب دانسته، معتقدند امامان معصوم حاملان چنین دانشی هستند.

در روایات *فضایل الصحابه* تنها خلیفهٔ دوم با هویتی علمی ترسیم می‌شود. اعلمیتی که نسایی برای او ترسیم می‌کند دیگر از نوع تشریع احکام الهی نیست، بلکه نسایی در ترجمهٔ عمر به مواردی از علم در هویت خلیفهٔ دوم می‌پردازد که با تعریف علم الهی امام و اعتقاد به الهام نزد امامان شیعه همخوانی دارد. به عبارت دیگر او اعلمیت عمر را از نوع الهام و استمرار علم الهی به شمار می‌آورد و تنها وی را حامل چنین دانشی می‌داند: «رسول خدا فرمودند در امت من افرادی بودند که به آنها الهام می‌شد. اگر یک نفر باشد که در امت من

۱ نسایی، همان، ص ۶۶.
۲ همان.
۳ احمد محمود صبحی (۱۹۹۱)، *نظریة الامامة لدی الشیعة الاثنی عشریة*، بیروت: دارالنهضةالعربیة، صص ۱۴۵ – ۱۴۶.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

به او الهام شود و او محدث باشد وی عمربن‌خطاب است».[۱] «بجز امت قبل از شما کسانی بودند که به آنها الهام می‌شد. پس اگر در امت من کسی باشد که به او الهام شود او عمربن‌خطاب است».[۲] نسایی با بیان دو روایت مذکور، علم عمر را نوعی از الهام می‌داند که با واژگان ارزشی «محدث» در حق او این مسئله تکمیل می‌گردد. البته از واژه محدث به‌دست می‌آید که به اعتقاد نسایی این الهام در حیات رسول خدا نیز به‌وقوع می‌پیوست. در واقع جایگاه عمر در اندیشهٔ دینی سنی با هیچ کس دیگری قابل قیاس نیست و مقامی برای وی در نظر گرفته شده که اندکی کمتر از مرتبت نبوت است. این مقام با تعبیر محدث بیان شده است، یعنی کسی که به او الهام می‌شود.[۳] در این روایت از ادات شرط «إنّ» استفاده شده است. این قید شرط اگر بر سر جمله بیاید معنای افعال جمله را به آینده تبدیل می‌کند[۴] و از قطعیت وقوع فعل در آینده خبر می‌دهد. قسطانی شارح کتاب بخاری درباره قید شرط در روایت مذکور معتقد است که این قید شرط نه برای تردید بلکه برای تأکید است.[۵] بنابراین در این روایت بر محدث بودن عمر و الهام شدن به او تأکید شده است. نسایی در روایتی دیگر به بازتاب انتقال این علم از رسول خدا به عمر اشاره می‌کند: «رسول خدا فرمود من خواب بودم که لیوانَ شیری برای من آوردند و من خوردم و سیراب شدم و باقی ماندهٔ آن را به عمر دادم مردم گفتند تعبیر این خواب چیست و رسول خدا فرمود: علم».[۶] نسایی به‌واسطهٔ این روایت به انتقال علم الهی از رسول خدا به خلیفهٔ دوم اشاره دارد درحالی‌که مفهوم علم امام و الهام معنایی است که بر شرایط امام در گفتمان شیعه تأکید دارد.[۷] بنابراین *فضایل الصحابه* در شرایط امامت به گفتمان شیعه نزدیک می‌گردد و این معنا را از گفتمان نامطلوب خویش به مفصل‌بندی گفتمان خودی وارد کرده، به لحاظ هویتی آن را به خلیفهٔ دوم اختصاص می‌دهد و با اختصاص دادن این ویژگی به عمر به طرد علی(ع) به‌عنوان سوژه اصلی گفتمان شیعه در مسئله علم الهی می‌پردازد. سپس به‌واسطهٔ روایتی از رسول خدا بر کامل بودن دینِ عمر تأکید

۱ نسایی، همان، ص ۶۳.
۲ همان.
۳ رسول جعفریان (۱۳۸۵)، *تاریخ خلفا*، قم: دلیل ما، چ۵، ص ۷۹.
۴ امیرحسین رسول‌نیا و مریم آقاجانی (آبان ۱۳۹۰)، «ترجمهٔ جملات شرطی در بازتابی از آیات قرآن کریم»، *همایش ملی قرآن کریم و زبان و ادب عربی*، دانشگاه کردستان، ص ۱۰.
۵ رسول جعفریان، همان، ص ۷۹.
۶ نسایی، همان، صص۶۴-۶۵.
۷ احمد محمود صبحی، همان، صص ۱۴۵-۱۴۶.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

می‌کند: «رسول خدا فرمود من خواب دیدم که مردم پیش من می‌آیند درحالی‌که پیراهن‌هایی دارند که برخی از آنها پیراهنشان تا سینه‌شان می‌رسد و برخی پیراهنشان پایین‌تر از سینه است. عمربن‌خطاب هم نزد من آمد که پیراهنی داشت که روی زمین می‌کشید. گفتند ای رسول خدا تعبیر این خواب چیست؟ رسول خدا فرمودند: دین».[۱] نسایی با گزینش و نقل این روایت علاوه بر آنکه بر تأثیر احکام دینی عمر بر جامعه اسلامی تأکید دارد با عبارت «پیراهنش را تا زیر پایش می‌کشید» به کامل بودن دین خلیفه دوم اشاره می‌کند. این مسئله نیز از معانی گفتمان سیاسی تشیع است که نسایی آن را به خلیفهٔ دوم اختصاص می‌دهد.

در مسئلهٔ افضلیت عثمان، *فضایل الصحابه* بازتابی جز مظلومیت او و پیشگویی رسول خدا دربارهٔ وی ارائه نمی‌دهد، ولی با توجه به روایاتی که نام عثمان را پس از عمر و ابوبکر از قول رسول خدا بیان می‌کند می‌توان سلسله مراتب خلافت را بر اساس ایدئولوژی نسایی به همان ترتیب به خلافت رسیدنشان در نظر گرفت. ولی در بحث افضلیت نمی‌توان به موردی در *فضایل الصحابه* اشاره کرد که به‌واسطهٔ آن افضلیت و حقانیت عثمان را بر مقام خلافت اثبات نماید، به‌ویژه آنکه در ترجمهٔ علی(ع) به فضایلی می‌پردازد که بر افضلیت علی به عثمان اشاره دارد. عدم بیان فضایل خلیفهٔ سوم در متن می‌تواند بر فرضیات زیر استوار باشد.

نخست آنکه مخاطبین این متن عثمانی مذهبان شام هستند و نسایی در تقابل با این گفتمان، روایات را به گونه‌ای برمی‌گزیند تا نگرش منفی عثمانی مذهبان را نسبت به علی تغییر دهد. زیرا در شام به جهت احادیث سیاسی ساختگی در مذمت علی معادلات جامعهٔ اسلامی تغییر کرده بود، بدعت‌ها سنت شده و سنتها بدعت به شمار می‌آمد و گفتمان عثمانی مذهبان به پیروان خود چنین باورانده بود که نقل کوچکترین فضیلت از فضایل علی به منزلهٔ سنت‌شکنی و خارج شدن از عرف و دخالت آشکار در امور خلافت اسلامی است. از این رو نسایی به علت تقابلی که با گفتمان عثمانی مذهبان شام داشت، از ذکر فضایل عثمان خودداری می‌کند تا قداستی را که آنها به عثمان می‌بخشند و جزو اعتقادات خویش می‌دانند کمرنگ سازد.

فرضیه بعدی می‌تواند با فضای اجتماعی مصر مرتبط باشد. نسایی سال‌ها ساکن مصر بود جایی که شورش علیه عثمان از آنجا آغاز شد. مصریان بر بدعت‌های عثمان تأکید داشتند. از این رو چنین فضایی تا اواخر قرن سوم در مصر حاکمیت داشت و بعد از آن نیز با تبلیغات شیعیان از بیان فضایل عثمان خودداری می‌شد. از این رو نسایی با وجود آنکه عثمان را

۱ نسایی، همان، ص ۶۴.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

به‌عنوان سومین خلیفه می‌پذیرد و با توسل به روایاتی به نقل از رسول خدا، خلافت او را اشارهٔ تلویحی رسول خدا می‌داند ولی از ذکر فضایل وی خودداری می‌کند.

فرضیه دیگری که از خلال روایات و تفسیر آن به‌دست می‌آید پذیرش امامت مفضول است یعنی نسایی، علی را بر عثمان افضل می‌دانست، هرچند که سلسله مراتب خلافت را به همان ترتیب به خلافت رسیدنشان می‌پذیرفت. بر اساس این فرضیه ایدئولوژی نسایی در متن در جهت تأیید گفتمان شافعی است؛ زیرا شافعی نیز افضلیت علی را می‌پذیرفت، ولی به تقدیرگرایی در انتخاب خلافت باور داشت و سلسله مراتب خلافت را به همان ترتیب به خلافت رسیدنشان می‌پذیرفت. برخلاف شیعیان تمامی بزرگان اهل سنت در آثار خویش هرگاه متعرض بحث امامت فاضل و مفضول شده‌اند، به مشروعیت آن رأی داده و متذکر گردیده‌اند که هرگاه شرایط سیاسی و اجتماعی جامعه اسلامی افتخار حاکمیت و خلافت امام فاضل را نداشته باشد هیچ مانعی ندارد که با وجود فاضل، مفضول قدرت را در دست گیرد و بر مسند خلافت تکیه زند، اما در همه حال اگر منعی برای امامت فاضل وجود نداشته باشد، قطعاً فاضل بر مفضول تقدم دارد. این تقدم می‌تواند بر علاقهٔ مردم متکی باشد.[۱] و عقیده بر مشروعیت امام مفضول با حضور فاضل که عقیدهٔ عمومی اهل سنت است بر پایهٔ مصالح دینی استوار است.[۲] بنابراین فرضیه افضلیت عثمان بر علی(ع) و بالعکس پذیرش و تقدم خلافت عثمان بر علی(ع) می‌تواند انعکاسی باشد از گفتمان اهل سنت. هرچند با توجه به مخاطبین متن که مردم شام هستند فرضیهٔ نخست یعنی بیان افضلیت علی به علت تقابل و طرد گفتمان عثمانیه به واقعیت نزدیک‌تر است.

ب) برجسته‌سازی فضایل علی(ع) (طرد گفتمان عثمانی مذهب)

برجسته‌سازی هویت علی در مسئلهٔ خلافت و تأکید بر جایگاه سیاسی- نظامی او در روایات *فضایل الصحابه* نیز بازتابی ایدئولوژیک دارد. نسایی در ترجمه علی(ع) به فضایل حضرت در قرآن، سنت و حدیث اشاره می‌کند که هریک از این فضایل به تنهایی بر مقام خلافت و مشروعیت او در امامت تأکید می‌ورزد. ولی افضلیت علی(ع) نزد نسایی به معنای تقدم او بر خلفای سه‌گانه نیست، بلکه تنها او را به مقام خلیفهٔ چهارم ارتقا می‌دهد. وی در روایاتی که در

۱ ابوالحسن‌علی‌بن‌حبیب نیاوردی [بی‌تا]، *احکام السلطانیه*، تصحیح محمود علی صبیح، مصر: مکتبة التوفیقیة، ص ۸.

۲ نک: علی‌بن‌ابراهیم حلبی (۱۹۷۱)، *سیره حلبی*، تصحیح عبدالله محمد خلیلی، ج ۳، بیروت: دارالکتب العلمیة، ص ۳۵۸.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

شأن و افضلیت علی بیان می‌دارد به مواردی اشاره می‌کند که شیعیان آنها را به‌عنوان نص جلی و خفی و یا تاریخی در اثبات امامت علی(ع) در نظر می‌گیرند ولی طرد معانی سیاسی گفتمان شیعه در سایر روایات *فضایل الصحابه* نشان می‌دهد که ذکر این روایات نمی‌تواند به منظور برجسته‌سازی گفتمان تشیع در مسئله امامت باشد بلکه این هویت مطلوب سیاسی برای علی(ع) در متن به منظور طرد تفکر عثمانی مذهبان شام گزینش و نقل می‌گردد از این رو ذکر این فضایل سیاسی- مذهبی از علی(ع) و بیان مشروعیت خلافت او ایدئولوژیک‌محور است.

از مهم‌ترین روایاتی که نسایی برای بیان مشروعیت علی نسبت به خلافت بر آنها تکیه می‌کند عبارت‌اند از: حدیث منزلت، حدیث غدیر، حدیث خیبر، محرمانه صحبت کردن رسول خدا با علی(ع). این روایات نشان می‌دهد که از منظر نسایی مهم‌ترین وسیلهٔ اثبات امامت علی(ع) در *فضایل الصحابه*، کفایت سیاسی- نظامی او بوده است که برخی از اهل سنت آن را از شروط امامت در نظر می‌گیرند.[۱] بنابراین نسایی خلافت علی(ع) را نیز به‌واسطهٔ یکی از شروط امامت در گفتمان سیاسی—مذهبی اهل سنت اثبات می‌کند. نسایی علاوه بر بیان روایاتی در فضایل علی(ع) به منظور به حاشیه راندن تفکر عثمانی مذهبان، به روایاتی اشاره می‌کند که به‌طور قطعی مخالفان علی(ع) را به‌عنوان گروهی نامطلوب از متن به حاشیه می‌راند. از میان آنها نخست روایاتی است که نسایی با کاربرد افعال عهد و قسم بر حقانیت آن تأکید دارد. «علی نقل می‌کند که قسم به کسی که هسته را شکافت و مردم و نفوس را خلق کرد. رسول خدا با من عهد کرد و به من فرمود که غیر از مؤمن تو را دوست ندارد و غیر از منافق تو را دشمن نمی‌دارد».[۲] همچنین نسایی با بیان روایتی از ابوذر درباره سه تن از مبارزان روز بدر، مخالفان علی را بر اساس آیات قرآن مخالفان خداوند به شمار می‌آورد. در این روایت نیز راوی به‌واسطهٔ فعل قسم خوردن بر حقانیت و قطعیت کلام می‌افزاید. در این روایت ابوذر قسم یاد می‌کند که آیهٔ ۱۹ سورهٔ حج، دربارهٔ علی، حمزه و عبیدةبن‌حارث نازل شده است که در روز بدر با عتبه، شیبه و ولید مبارزه کردند.[۳] معنای این آیه بر این نکته تأکید دارد که دشمنی علی با این افراد دشمنی در راه خدا بود ﴿هذانِ خَصْمانِ اخْتَصَمُوا فی رَبِّهِمْ﴾[۴] بنابراین علی(ع) تنها با دشمنان در راه خدا در نبرد و مجادله بود.

---

۱ ابی‌یعلی‌محمدبن‌حسین‌بن فراء (۱۴۰۶ق)، *الاحکام السلطانیه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۲۰.
۲ نسایی، همان، ص۸۳.
۳ همان، ص ۸۴ .
۴ *قرآن*، سورهٔ حج، آیهٔ ۱۹.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

نسایی با انعکاس این روایت که به جنگ بدر می‌پردازد و با بیان روایتی از ابوذر درباره سه تن از بزرگان خاندان بنی امیه که از دشمنان رسول خدا به شمار می‌آمدند (شیبه، عتبه و ولید) و در بدر توسط علی و حمزه و عبیده به قتل رسیدند درصدد است گفتمان عثمانی مذهبان شام را دربارهٔ علی(ع) به حاشیه براند و دشمنی علی با معاویه را بر اساس آیهٔ ۱۹ سورهٔ حج متناسب با نبرد امام با دشمنان خدا و رسولش به شمار آورد و بدین گونه بر حقانیت علی(ع) در نبرد صفین صحه گذارد. به‌علاوه می‌خواهد مخالفان امامت علی(ع) را به حاشیه رانده، گفتمان عثمانیه را طرد کند. نسایی نهایتاً با استفاده از روایاتی از سفینه خرده‌گفتمان عثمانیه را که به رد خلافت علی(ع) می‌پرداخت طرد می‌کند: «پیامبر فرموده خلافت در امت من ۳۰ سال است پس از آن پادشاهی است سفینه می‌گوید حساب کردم دیدم که همان مدت زمان خلافت ابوبکر، عمر و عثمان و علی است».[۱] هدف نسایی از بیان چنین روایتی در پایان ترجمهٔ خلفای سه‌گانه و علی(ع) برجسته‌سازی اندیشهٔ تربیع نیست بلکه هدف طرد مخالفان خلافت علی است که او را در مقام چهارمین خلیفه به رسمیت نمی‌شناسند. از این رو نسایی برای به حاشیه راندن گفتمان مذکور به برجسته‌سازی هویتی علی در متن روی آورده است. هرچند بیان فضایل علی(ع) بازتابی از برجسته‌سازی گفتمان شافعی در چارچوب ارادت به خاندان اهل بیت نیز تفسیر می‌گردد. بنابراین بیان افضلیت علی به منظور برجسته‌سازی خرده‌گفتمان شافعی و طرد خرده‌گفتمان عثمانی است و در بیان این افضلیت معانی سیاسی گفتمان شیعه در حاشیه قرار می‌گیرد و یا به کلی طرد می‌گردد.

نتیجه‌گیری

در *فضایل الصحابه* دو خرده‌گفتمان سیاسی—مذهبی سنت به جهت اختلاف در برخی از معانی سیاسی در دو قطب مخالف هم قرار می‌گیرند. در قطب مثبت متن خرده‌گفتمان شافعی قرار دارد و در قطب مخالف آن، خرده‌گفتمان عثمانی جای می‌گیرد. این قطبیت موجود در *فضایل الصحابه* که از درون گفتمان سنت برخاسته است به اختلاف در سلسله مراتب خلافت باز می‌گردد که نسایی برای برجسته‌سازی معنای گفتمان شافعی در سلسله مراتب خلافت به طرد این معنا در گفتمان عثمانی می‌پردازد. اما مهم‌ترین تلاش نسایی در *فضایل الصحابه* طرد و به حاشیه راندن دال‌های سیاسی- مذهبی گفتمان تشیع در معنا و مفهوم

۱ نسایی، همان، ص ۸۴.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

امامت و مشروعیت آن است. استراتژی نسایی به حاشیه راندن یا طرد معانی اصلی این گفتمان نامطلوب در متن است و یا با اختصاص برخی از معانی و دال‌های اساسی این تفکر به درون گفتمان مطلوب خویش و سوگیری هویتی در متن به ساختارهای گفتمان تشیع به‌عنوان گفتمانی نامطلوب حمله می‌کند. بنابراین نزاع گفتمانی در متن بین دو گفتمان شافعی و تشیع تفسیر می‌گردد.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم
- ابن‌اثیر، عزالدین (۱۹۶۵)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار الصادر.
- ابن‌خلدون (۱۳۶۶)، *تاریخ*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن‌کثیر (۱۴۱۱)، *البدایة و النهایة*، بیروت: مکتبةالمعارف.
- ابن فراء، ابی‌یعلی محمدبن‌حسین (۱۴۰۶)، *الاحکام السلطانیه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابوالفرج اصفهانی (۱۳۸۰)، *الاغانی*، به کوشش عبدالستاراحمد فراج، بیروت: دارالثقافة.
- ابوریه، محمد [بی‌تا]، *اضواء علی السنة المحمدیه*، بیروت: موسسهٔ اعلمی.
- ابوزهره، محمد [بی‌تا]، *تاریخ المذاهب الاسلامیه*، مصر: دارالفکر العربیة.
- احمدیان، عبدالله (۱۳۷۵)، *تجزیه و تحلیل زندگانی محمدبن‌ادریس شافعی*، تهران: احسان.
- استنفورد، مایکل (۱۳۸۷)، *درآمدی بر فلسفهٔ تاریخ*، ترجمهٔ احمد گل‌محمدی، تهران: نشر نی.
- آقاگل‌زاده، فردوس (۱۳۸۵)، *تحلیل گفتمان انتقادی*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بخاری، محمدبن‌اسماعیل (۱۳۱۵)، *الصحیح*، *کتاب بدء الخلق باب صفة الابلیس و جنودة*، استانبول: المکتبة الاسلامیة النشر.
- بلوی، ابومحمدعبدالله‌بن‌محمد [بی‌تا]، *سیرهٔ احمدبن طولون*، به کوشش محمدکردعلی، قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.
- پین، مایکل (۱۳۸۰)، *لاکان، دریدا، کریستوا*، ترجمهٔ پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۵)، *تاریخ خلفا*، قم: دلیل ما، چ۵.
- حسن عباس حسن (۱۳۸۳)، *ساختار منطقی اندیشهٔ سیاسی اسلام*، ترجمهٔ مصطفی فضائلی، قم: بوستان کتاب و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسین‌زادهٔ شانه‌چی، حسن (۱۳۸۶)، *اوضاع سیاسی اجتماعی و فرهنگی شیعه در غیبت صغری*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسینی، سیدعبدالله (۱۳۹۴)، *تعامل شیعیان امامیه با دیگر مسلمانان در سه قرن اول هجری*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

- حلبی، علی‌بن‌ابراهیم (۱۹۷۱)، *سیره حلبی*، تصحیح عبدالله محمد خلیلی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- الحلو، سیدمحمدعلی (۱۳۸۷)، *تاریخ حدیث نبوی در حلقهٔ حاکمیت متن و متن حاکمیت*، ترجمهٔ احمد ناظم، قم: دارالکتاب الاسلامیة.
- خاکرند، شکرالله (۱۳۹۰)، *سیر تمدن اسلامی*، قم: بوستان کتاب
- رازی قزوینی، عبدالجلیل (۱۳۷۱)، *النقض*، تصحیح میرجلال‌الدین حسینی (محدث) ارموی، تهران: انجمن آثار ملی.
- رسول‌نیا، امیرحسین و آقاجانی، مریم (آبان ۱۳۹۰)، «ترجمهٔ جملات شرطی در بازتابی از آیات قرآن کریم»، *همایش ملی قرآن کریم و زبان و ادب عربی*، دانشگاه کردستان.
- سیده‌کاشف، اسماعیل (۱۴۰۶)، *مصر فی فجر الاسلام من الفتح العربی الی قیام الدولة الطولونیة*، بیروت: دارالرائد العرب.
- سیوطی، عبدالرحمن‌بن‌ابی‌بکر(۱۹۸۸م/۱۴۰۸ق)، *تاریخ خلفا*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- صبحی، احمد محمود (۱۹۹۱)، *نظریة الامامة لدی الشیعة الاثنی عشریة*، بیروت: دارالنهضة العربیة.
- عابدین، عبدالمجید (۱۶۹۱)، *البیان و الإعراب عمّا بأرض مصر من الأعراب للمقریزی*، قاهره: عالم الکتب.
- عبدالحسین علی احمد (۱۹۸۵)، *موقف الخلفاء العباسین من ائمة اهل سنت الاربعة*، قطر: دارالقطری الفجاءة.
- غنیمه، عبدالرحیم (۱۳۸۵)، *تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی*، ترجمهٔ دکتر نورالله کسایی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹)، *تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمهٔ فاطمه شایسته و دیگران، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- فیرحی، داوود (۱۳۷۸)، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران: نی.
- کندی، ابی‌عمر محمدبن‌یوسف (۱۳۷۹)، *تاریخ ولاة مصر*، تحقیق دکتر حسین نصار، بیروت: دارالصادر.
- ماوردی، ابوالحسن علی‌بن‌حبیب [بی‌تا]، *احکام السلطانیه*، تصحیح محمود علی صبیح، مصر: مکتبة التوفیقیة.
- متز، آدام (۱۳۶۲)، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی، تهران: امیر کبیر.
- مسعودی، علی‌بن‌حسین (۱۳۴۷)، *مروج الذهب*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران: بنگاه ترجمهٔ و نشر کتاب.
- مظفر، محمدحسین (۱۳۹۱)، *تاریخ شیعه*، ترجمهٔ سیدمحمد باقر حجتی، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مقریزی (۱۴۲۲)، *المواعظ و الاعتبار فی ذکر الخطط والآثار*، تحقیق ایمن فؤاد، لندن: مؤسسة الفرقان للترث الاسلامی.
- ممدوح، عبدالرحمن الریطی [بی‌تا]، *دور القبایل العربیة فی صعید مصر*، قاهره: مکتبة مدبولی.
- منوچهری، عباس (۱۳۹۳)، *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، تهران: سمت.
- مؤدب، سیدرضا (۱۳۹۳)، *تاریخ حدیث*، قم: پژوهشکدهٔ المصطفی.
- موسوی، سیدحسن (۱۳۸۱)، *زندگی سیاسی و فرهنگی شیعیان بغداد*، قم: بوستان کتاب.
- نسایی، احمدبن‌شعیب (۱۹۸۴)، *فضایل الصحابه*، مغرب: دارالثقافة.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]

- یاقوت حموی، شهاب‌الدین ابی‌عبدالله [بی‌تا]، *معجم البلدان*، تهران: مکتبة الاسدی.
-یوسف ابیش (۱۹۹۰)، *الامام و الامامة عند الشیعة*، بیروت: دارالحمراء.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-04]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1398.11.40.7.0]