



A Cultural-Anthropological Contemplation in the History of Baqī Cemetery During the First Two Centuries A.H.

Dr. S. M. Hadi Gerami, Assistant Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies
(Corresponding Author)

Email: m.h.gerami@ihcs.ac.ir

Amin Shahbazi, M.A. in Islamic Studies, Culture and Communication, Imam Sadiq University

Abstract

In Islamic and Shī'a culture, historical subjects dealing with anthropological aspects have often been neglected. The Baqī cemetery, one of the oldest cemeteries in Islam and a pilgrimage site for Shī'a Muslims assumes considerable importance in anthropological studies.

The present study explores the cemetery through the early Hijri centuries/c. 7th century A.D., adopting the anthropological approach. It is concluded that Baqī has mostly served a social-ritualistic function during this time. From a social point of view, the cemetery was used for residence, performing prayers, or forming assemblies. From a ritualistic point of view, it was used for various death rituals of Hijaz residents.

Some of the anthropological and cultural features of this cemetery were revealed in the second century A.H. Most importantly, the cemetery acquired a legendary status among the Arabs and certain beliefs were formed regarding this divine and impressive state. Additionally, the cemetery grew in importance because of its identity. Concurrently with the stabilization of sect-related and religious identity, signs of sect-related and religious quarrels show up in the death rituals and especially burial rites at Baqī.

Keywords: Baqī, Historical Anthropology, Cultural Anthropology



درنگی فرهنگی - انسان‌شناختی در تاریخ بقیع در دو سده نخست هجری

دکتر سید محمدهادی گرامی (نویسنده مسئول)

استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

Email: m.h.gerami@ihcs.ac.ir

امین شهبازی

کارشناسی ارشد معارف اسلامی، فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه امام صادق (ع)

چکیده

ابژه‌های تاریخی در بستر فرهنگ اسلام و تشیع که از ابعاد انسان‌شناختی برخوردارند، معمولاً مورد غفلت واقع شده‌اند. قبرستان بقیع به‌عنوان یکی از کهن‌ترین گورستان‌های اسلامی و یکی از مراکز زیارتی شیعیان، از جهت بررسی‌های انسان‌شناختی بسیار بااهمیت است.

در این پژوهش این گورستان با استفاده از نگرش انسان‌شناسی تاریخی در سده‌های نخست هجری مورد بررسی قرار گرفته است. نتایج حاکی از آن است که بقیع در سده نخست هجری عمدتاً کارکردی اجتماعی - مناسکی داشته است. از لحاظ اجتماعی برای سکونت، اقامه نماز و یا برگزاری تجمعات از آن استفاده می‌شده است. از لحاظ مناسکی نیز با مجموعه‌ای از آداب مربوط به مرگ مردمان حجاز در ارتباط بوده است.

در سده دوم هجری برخی ابعاد انسان‌شناسی و فرهنگی بقیع رخ می‌نماید. نخست آنکه نزد اعراب آن دوره جایگاهی اسطوره‌ای می‌یابد و باورهایی درباره جایگاه غیبی و شگفت آن شکل می‌گیرد. از لحاظ هویتی نیز اهمیت زیادی یافته و هم‌زمان با تثبیت هویت‌های فرقه‌ای و مذهبی، نشانه‌هایی از جدال‌های هویتی - فرقه‌ای در مناسک مرگ و به‌طور خاص تدفین در بقیع مشاهده می‌شود.

واژگان کلیدی: بقیع، انسان‌شناسی تاریخی، انسان‌شناسی فرهنگی

۱. مقدمه

زیارت‌پژوهی و بررسی تاریخ و آداب آن در طول اعصار مختلف، بی‌گمان تأثیر مستقیمی بر بازنمایی یکی از مؤلفه‌های اصلی حافظه و هویت تاریخی تشیع دارد. در حافظه تاریخی شیعه در سده‌های اخیر، قبرستان بقیع و تاریخ و مناسک مرتبط با آن همواره تقدیس شده است. توجه به این نکته که بقیع مانند سایر زیارتگاه‌های شیعیان هویتی صرفاً شیعی ندارد، بلکه متعلق به کل جهان اسلام است و قبرستانی است که قدمت آن به دوره جاهلیت باز می‌گردد،^۱ این اهمیت را دوچندان می‌کند. بنابراین، دانستن این نکته که روند شکل‌گیری تصویری مقدس از بقیع چگونه آغاز شده است و چگونه این تصویر با هویت تاریخی شیعه درآمیخته است، راهگشا است.

با اینکه توجه به زیارت و مناسک^۲ اسلامی در طول سال‌های اخیر چه در ایران و چه در خارج از کشور در کانون توجه بوده است، به‌طور خاص تاریخ کهن زیارت و قبرستان بقیع مورد توجه قرار نگرفته است.^۳ درباره تاریخ بقیع در سده‌های کهن اسلامی مجموعه‌ای از سؤال‌ها وجود دارد که تاکنون پژوهش‌های دانشگاهی و مستقیمی برای پاسخ به آن‌ها انجام نشده است. بخشی از این پرسش‌ها، بر اساس گزارش‌هایی که به شکل پراکنده در برخی منابع دستیاب هستند، قابل پاسخگویی است. بر این اساس، ارائه پژوهشی علمی با نگاهی روزآمد در خصوص موضوع پیش‌گفته گامی مؤثر در حوزه پژوهش‌های مربوط به زیارت و انسان‌شناسی تاریخی تشیع است.

۲. پیشینه و منابع پژوهش

با اینکه قبرستان بقیع در تاریخ فکر و فرهنگ مسلمانان به‌خصوص شیعیان همواره از جایگاه ممتازی برخوردار بوده است، اما دانسته نیست که چرا متناسب با این میزان اهمیت و نقش‌آفرینی، پژوهش‌هایی بدان اختصاص داده نشده است. به‌ویژه هنگامی که دایره این پژوهش‌ها محدود به نخستین سده‌های اسلامی می‌شود و تلاش می‌شود تا پژوهش‌های پیشینی درباره کهن‌ترین قبرستان جهان اسلام در دوره نخست اسلامی جمع‌آوری شود، نتایج ناامیدکننده‌ای در برخواهد داشت؛ حتی می‌توان گفت که ما از

۱. نک: ادامه مقاله.

۲. مناسک یا انجام اعمال روزانه با اهداف متفاوت است؛ اما آنچه در مناسک حائز اهمیت است وجه نمادین آن است. در واقع منسک عملی است که در حاله‌ای از نمادها پیچیده شده است. همچنین گفته شده مناسک اعمالی است که عمده‌توسط گروهی از افراد انجام می‌شود که یک یا چند نماد را به صورت تکراری، رسمی، دقیق و سبک‌مند به کار می‌گیرند. نک:

Ritual, Politics and Power, 9; Myerhoff, *Remembered lives: The work of ritual, storytelling, and growing older*, 129. Kertzer,

۳. نک: ادامه مقاله.

تاریخ این قبرستان تا اوایل دوره صفویه هم (سده دهم هجری) درک دقیقی نداریم. در واقع درباره تاریخ فرهنگی - زیارتی بقیع در سده‌های نخست هجری هنوز منبع مستقلی به نظر نرسیده است. تنها در دو مدخل دانشنامه‌ای به تاریخ کهن بقیع اشاره مختصری شده است. علی بهرامیان در مدخل «بقیع» دائرة المعارف بزرگ اسلامی، بقیع را به عنوان کهن‌ترین و مشهورترین گورستان دوره اسلامی در شهر مدینه معرفی کرده است. وی صرفاً با اطلاعاتی که از طریق لغت‌شناسان به دستش رسیده است، محل گورستان بقیع در دوره پیش از اسلام را یک خارستان معرفی می‌کند. وی همچنین در توصیف کلی می‌گوید گوشه‌هایی از بقیع، به سبب دفن اعضای مشهور از یک خانواده، اندک اندک صورت مقبره اختصاصی یافت. اما هیچ پیش‌بینی و توصیفی از زمان و فرایند آن ارائه نمی‌کند. نویسنده مدخل «بقیع» دانشنامه جهان اسلام نیز بقیع را به‌عنوان نخستین و کهن‌ترین گورستان اسلامی مدینه معرفی می‌کند. وی سپس به جایگاه بقیع در شهر امروزی مدینه اشاره می‌کند و اطلاعات درباره محل دفن امامان و معصومان شیعه را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. نویسنده همچنین فهرستی از صحابه و تابعان مدفون در آنجا فراهم آورده و سپس وضعیت گنبد و بارگاه‌سازی بر مقبره‌ها در قرون میانه را بررسی کرده است. وی در ادامه به حوادث تخریب و هدم بقیع در طول تاریخ به خصوص به دست وهابیان می‌پردازد.^۱

با این حال، این دو مدخل رویکرد فرهنگی و انسان‌شناختی به تاریخ بقیع در دو سده نخست هجری ندارند. همچنین چنین پژوهش‌هایی به دلیل اینکه عمدتاً براساس گزارش‌های منابع تاریخی شناخته شده - و نه مثلاً حدیثی یا تفسیری - سامان می‌یابند، بسیاری از اطلاعاتی که ممکن است در منابع پراکنده باشد و براساس جستجوهای رایانه‌ای به دست آید را از دست می‌دهند. در واقع، این دو مدخل در بخشی نیز که به تاریخ کهن بقیع می‌پردازند، عمدتاً به اطلاعات کلیشه‌ای برخی منابع تاریخی اتکا دارند و از بازیابی اطلاعات جدید و همچنین بازخوانی آن‌ها قاصرند. چنین است که برخی کلیشه‌های مطرح شده در این مقاله‌ها با جستجوهای گسترده‌تر همه منابع اسلامی و با خوانش فرهنگی - انسان‌شناختی گزارش‌ها از اعتبار ساقط می‌شود. به‌عنوان دو نمونه برجسته - همان‌طور که خواهد آمد - اینکه بقیع صرفاً مربوط به دوره بعد از اسلام بوده است و یا اینکه بقیع از ابتدا صرفاً یک گورستان بوده است، دعاوی است که براساس اطلاعات ارائه شده در این مقاله قابل نقد است.

با وجود این کمبود در زمینه پژوهش‌های اختصاصی درباره بقیع، در زمینه انسان‌شناسی تشیع پژوهش‌های متعددی در حوزه‌های مختلف صورت گرفته است که قریب به اتفاق آن‌ها رویکرد تاریخی

۱. نک: بهرامیان، «بقیع»، تارنمای دائرة المعارف بزرگ اسلامی، (چهارشنبه ۱۵ اردیبهشت ۱۴۰۰)، <https://cgie.org.ir/fa/article/228872/>؛ ونسینک و بزمی انصاری، طارمی، «بقیع»، تارنمای دانشنامه جهان اسلام، (چهارشنبه ۱۵ اردیبهشت ۱۴۰۰)، <https://b2n.ir/w55770>.

ندارند و وضعیت جامعه شیعی در دوره معاصر یا نزدیک به آن را بررسی کرده‌اند.^۱ با وجود فقر جدی در زمینه مطالعات انسان‌شناسی تاریخی تشیع و اسلام، در نمونه‌ای منحصر به فرد، کتابی با عنوان انسان‌شناسی اجتماعی - فرهنگی جامعه کوفه در نگرش امام حسین (ع): پژوهشی اسلامی در علم انسان‌شناسی معاصر با رویکرد انسان‌شناسی تاریخی به بررسی تشیع پرداخته است.

نویسنده در این کتاب با بررسی گسست جامعه کوفه، به دنبال ارائه زمینه‌های اجتماعی رها سازی و عدم همراهی امام حسین (ع) در قیام تاریخی عاشورا است.^۲ در پژوهشی دیگر تلاش شده است تا با استفاده از اشاراتی که در قالب احادیث وجود دارد، تصویری منسجم از مناسک تدفین در اسلام بازسازی شود. در این پژوهش با استفاده از تاریخ شفاهی در دوره اولیه تاریخ اسلام، اینکه جامعه جدید مسلمانان چگونه به تراژدی مرگ فردی پاسخ‌های اسلامی می‌دهد، پی‌جویی شده است. در این پژوهش همچنین مناسک تدفین و کنش‌های اجتماعی رویارویی با مرگ در یک جامعه تحلیل می‌شود.^۳

به نظر می‌رسد به طور کلی درباره پژوهش‌هایی از این دست امکان استفاده بالقوه از دو دسته منابع وجود دارد.^۴ گروه نخست و منبع اصلی برای انجام چنین پژوهش‌هایی، گزارش‌های پراکنده موجود درباره بقیع در همه منابع غیرتاریخی شیعه و اهل سنت است که می‌توان آن‌ها را جمع‌آوری و تحلیل کرد. گروه دوم منابع تاریخی است؛ چرا که برخی منابع و کتاب‌ها در ارتباط مستقیم با تاریخ مدینه نگاشته شده‌اند؛ کتاب‌های تاریخ مدینه، کتاب‌های رجال و خاندان‌های مدینه و برخی تک‌نگاری‌ها درباره حوادث مدینه از این دست هستند. در این پژوهش عمدتاً از همان دسته نخست منابع بهره برده شده است. چرا که منابع گروه دوم اگر هم مشتمل بر گزارش‌هایی درباره مثلاً سده اول و دوم هجری باشند، عمدتاً منابعی متأخرتر از گزارش‌های موجود در منابع حدیثی، رجالی و ... هستند و اطلاعاتی کلیشه‌ای درباره بقیع که در منابع

۱. از آن جمله می‌توان به کتاب دیوید تورفیل با نام زیست شیعی: مناسک شدن مسلمانان در ایران امروز اشاره کرد. در این کتاب نگارنده به وسیله مصاحبه با تعدادی از مردان مذهبی درباره مناسک، به دنبال کشف نیروی‌های محرک شیعیان است (تورفیل، زیست شیعی: مناسک شدن مسلمانان در ایران امروز، ۱۳۹۹). علاوه بر این، به مقاله‌ای با عنوان «جامعه شیعه نخاوله در مدینه منوره» اثر ورینر ائده می‌توان اشاره نمود. در این اثر پیدایش، تاریخ و همچنین وضعیت فعلی شیعیان «نخاوله» در عربستان سعودی مورد تدقیق و بررسی قرار گرفته است (ائدره، جامعه شیعه نخاوله در مدینه منوره، ۱۳۷۹). اما در باب تدفین در ادیان دیگر نیز پژوهش‌های صورت گرفته است. تدفین در گذشته رابطه کاملاً مستقیمی با اعتقادات و ایدئولوژی اقوام داشته است. اغلب ملت‌های ساکن در یک محدوده جغرافیایی سیاسی مشخص و واحد از یک شیوه و آیین مشترک تدفین پیروی کرده‌اند. از آن جمله می‌توان به تحقیقی که در پی بررسی آیین تدفین در ایران باستان است، اشاره نمود. به طور کلی در این مقاله به دوره اشکانیان پرداخته شده است و شیوه‌های متعددی از جمله تفتی، تابوتی، گور همراهی، گورهای گودالی، دخمه‌ای، سردابه‌ای، چاهی و معبدی بررسی شده است (علم الهدایی، شیوه‌های تدفینی دوره اشکانی، ۱۳۹۶).

۲. حسینی، انسان‌شناسی اجتماعی - فرهنگی جامعه کوفه در نگرش امام حسین (ع): پژوهشی اسلامی در علم انسان‌شناسی معاصر.

Halevi, *Muhammad's Grave, death rites and the making of Islamic society*, 12..۳

۴. برای آشنایی با منابع تاریخ مدینه، نک: آیتی و شکری، «کتابشناسی تاریخ مدینه»، ۱۷۲-۱۸۳.

تاریخی گفته شده‌اند را مرور می‌کنند. گروه دیگری از پژوهش‌های متأخر نیز هستند^۱ که اگرچه داده‌های جدیدی در اختیار نمی‌گذارند، اما احتمال ارائه تحلیل تاریخی نو در آن‌ها وجود دارد. البته این پژوهش‌ها نیز در قریب به اتفاق موارد - به جز استثنائاتی مانند دو مدخل بقیع پیش گفته - به تاریخ بقیع در سده‌های نخست هجری توجهی ندارند.

البته در فراسوی این بی‌توجهی، این پیش‌فرض نانوشته و ناگفته همیشگی وجود دارد که تاریخ‌نویسی چند سده نخست هجری و اساساً پیش از رواج مکتوبات میان عرب، دشوار است. در حالی که با فراهم شدن امکانات جستجوی فراگیر و گسترده همه منابع کهن اسلامی، می‌توان ردپاهایی از هر موضوعی که کمتر گزارش مستقیم تاریخی درباره آن وجود دارد، یافت. سپس می‌توان آن ردپاها و گزارش‌های پراکنده را با رویکردهای انسان‌شناختی و فرهنگی بازخوانی کرد و به تحلیل‌هایی فرهنگی - انسان‌شناختی فراسوی آنچه که یک قرائت ساده تاریخی پیشنهاد می‌دهد، دست یافت.

۳. طرح مسئله: بقیع و انسان‌شناسی تاریخی

احتمالاً بی‌توجهی به بررسی تشیع بر اساس نگاه انسان‌شناسی تاریخی به دلیل چالش‌های بنیادینی است که از لحاظ نظری میان مطالعه تاریخی و مطالعه میدانی انسان‌شناختی وجود دارد. برای درک بهتر این مسئله اشاره به نگرش‌های مختلف درباره تاریخ، انسان‌شناسی تاریخی و تاریخ انسان‌شناختی مفید است. در باب تفاوت‌ها و شباهت‌های رویکردهای مختلف در شیوه ارتباط تاریخ و انسان‌شناسی آراء متعددی بیان شده است. به منظور درک بهتر اختلافات و ارائه تصویر منسجم‌تری از نزاع میان اندیشمندان در این مسئله، لازم است که از منظر دو دسته‌بندی به این تعارض‌ها نگرسته شود.

مطالعات در باب گذشته و حال به دو صورت تحقق می‌پذیرد: ۱. هم‌زمانی ۲. در زمانی؛ در مطالعات هم‌زمانی پژوهشگر به مطالعه یک زمان معین که جامعه نسبتاً ثبات دارد و تغییر فرهنگی مهمی صورت نمی‌گیرد، می‌پردازد.^۲ در مقابل، مطالعه در زمانی به روند توسعه و تکامل یک موضوع در طول زمان توجه می‌کند. بحث از یک دسته‌بندی دیگر نیز الزامی است؛ دومین دسته‌بندی مهم بر اساس: ۱. کاهش مقیاس ۲. توسعه دید است.

۱. منابع عربی همچون: الخیاری، تاریخ معالم المدينة المنورة قديماً و حديثاً؛ حافظ، فصول من تاریخ المدينة؛ المدينة المنورة بين الماضي والحاضر؛ انصاری، آثار المدينة المنورة؛ الشقیطی، الدر الثمین فی معالم دار الرسول الامین؛ ملاخاطر، فضائل المدينة المنورة؛ جاسر، رسائل فی تاریخ المدينة؛ الرفاعی، الاحادیث الواردة فی فضائل المدينة؛ بدر، التاريخ الشامل للمدينة المنورة. همین‌طور منابع فارسی همچون: پژوهشکده حج و زیارت، آر میدگان در قبرستان بقیع؛ پورامینی، بقیع در بستر تاریخ؛ نجمی، تاریخ حرم انمة بقیع و آثار دیگر در مدینه منوره؛ نوری، دانشنامه بقیع شریف.

2. Piddington, «Synchronic and Diachronic Dimensions in the study of Polynesian cultures», 108-121.

برای توضیح و تبیین این دسته‌بندی‌ها می‌توان از کلیفورد گیرتز^۱ به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان انسان‌شناسی مدد جست. وی می‌گوید: «مردم‌شناسان روستاها را مطالعه نمی‌کنند، بلکه در روستاها مطالعه می‌کنند».^۲ این به‌عنوان مهم‌ترین نکته روش‌شناسی مردم‌شناسان لحاظ شده است. وقتی پژوهشگری در روستا مطالعه می‌کند، درباره یک زمان معین که فرهنگ دستخوش تغییر نشده است و جامعه ثبات نسبی دارد، در حال پژوهش است. این همان کاهش مقیاس است که روی دیگر همان مطالعه هم‌زمانی است.

چالشی که وجود دارد رابطه میان مطالعه مواردی در مقیاس خرد (کاهش مقیاس) و فرآیندهای تاریخی گسترده‌تر است. علاوه بر این، گیرتز می‌گوید: «مردم‌شناسان مردم و فرهنگ روستا را مطالعه می‌کنند، نه خود روستا را».^۳ به عبارتی مطالعه به فرآیندهای سیاسی و اجتماعی مربوط نیست، بلکه می‌توان از طریق بررسی واقعیت‌های خرد، آن‌ها را به سیستم‌های فرهنگی گسترده‌تر نسبت داد. بدین معنا که رویدادهای خرد توسط ارزش‌ها، هنجارها، دانش‌ها، قواعد و ایده‌های اعضای جامعه توصیف و تبیین می‌شود نه از طریق رابطه آن با قوانین و سیاست‌های حکومتی یک جامعه. این فرآیند نسبت دادن موقعیت‌های خرد به سیستم‌های فرهنگی بزرگ‌تر را توسعه دید می‌نامند.

رویکردهای مختلف انسان‌شناسان و نگاهشان به کاهش مقیاس و توسعه دید جریان‌های مختلفی را در باب شیوه ارتباط علم انسان‌شناسی و تاریخ پدید می‌آورد. یک دسته از اندیشمندان به اختلافات نظری میان انسان‌شناسی تاریخی و تاریخ انسان‌شناسانه می‌پردازند. آن‌ها بر این باورند که قراردادن تاریخ در انسان‌شناسی به فهم هم‌زمانی انسان‌شناسان، یک رشد در زمانی می‌دهد و قرار دادن انسان‌شناسی در تاریخ، یک هم‌زمانی را به رویکرد تاریخی - در زمانی تزریق می‌کند.^۴

در مطالعات تاریخی به بحث در زمانی رویدادها و رابطه آن‌ها توجه می‌شود، اما در انسان‌شناسی تاریخی - علاوه بر آن - با بررسی هم‌زمانی تلاش می‌شود معناها، ارزش‌ها، هنجارها و نمادها درک شود؛ به دیگر سخن تاریخدانان از انسان‌شناسی برای فراهم کردن یک چارچوب فرهنگی به منظور فهمیدن گذشته استفاده می‌کنند؛ تمرکز هم‌زمانی انسان‌شناسی نیز این فرصت را فراهم می‌کند تا تاریخدانان داده-

1. Clifford Geertz.

2. Geertz, Description: Toward an Interpretive Theory of Culture, *The Interpretation of Cultures*, 22.

3. Ibid, 22.

4. Asa, «Anthropology in History - History in Anthropology», 36.

های در زمانی را به طور فرهنگی بافت‌سازی کنند.^۱

شایان توجه است که علاوه بر ویژگی تمرکز هم‌زمانی، ویژگی کلی‌گرایی نیز یک خصوصیت مکمل است که در انسان‌شناسی فراهم می‌شود. کلی‌گرایی یعنی «انسان‌شناسان علاقه‌مند به مطالعه کل انسانیت هستند؛ به عبارتی اینکه چطور انسان با جنبه‌های مختلف زندگی تعامل می‌کند». با مطالعه تنها یک جنبه از جوامع، بدن‌ها، زبان‌ها و تاریخ‌های پیچیده، نمی‌توان انسانیت انسان را درک کرد. توسط رویکردی کل-نگرانه، انسان‌شناسان به دنبال این هستند که ببینند چطور جنبه‌های مختلف زندگی انسان بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. مثلاً انسان‌شناسی که معنای ازدواج را در یک روستای کوچک در هند مطالعه می‌کند، شاید به هنجارهای جنسیتی محلی، شبکه‌های خانوادگی، قوانین ازدواج، قواعد مذهبی و عوامل اقتصادی نیز توجه کند.^۲

در نهایت می‌توان بیان کرد که اظهار نظر در باب دوگان‌های «توسعه دید/کاهش مقیاس» و «هم‌زمانی/در زمانی» دو جریان را در مطالعات تاریخ-انسان‌شناسی پدید آورده است: ۱. گروهی از طریق بررسی موقعیت‌های معین، استخراج سیستم‌های فرهنگی را تغذیه می‌کنند و دغدغه آن‌ها توسعه دید از طریق مطالعات موردی و هم‌زمانی است. به عبارتی به دنبال شناختن و درک کردن فرهنگ یک زمان معین هستند. در این رویکرد، تاریخدانان از انسان‌شناسی برای فراهم کردن یک چارچوب فرهنگی برای فهم گذشته بهره می‌برند. ۲. عده‌ای دیگر متمرکز بر مطالعات در زمانی هستند تا از این طریق بتوانند تحلیل کنند که چطور فرهنگ یک جامعه و دیگر نیروهای تاریخی بر سیر تاریخ تأثیر گذاشته‌اند.

در باب مطالعات میان‌رشته‌ای اسلامی-انسان‌شناختی می‌توان از هر دو رویکرد بهره برد. از یک سو می‌توان احادیث را به عنوان تاریخ شفاهی در نظر گرفت و تلاش کرد سیستم فرهنگی را بازسازی کرد و نشان داد دلالت‌های متعدد قابل برداشت از احادیث، چگونه قابل انطباق بر بافت فرهنگی است. از سوی دیگر می‌توان با کنار هم قرار دادن مطالعات هم‌زمانی-درخصوص بافت‌ها - در طول زمان، تغییرات اجتماعی و فرهنگی صورت گرفته را در کنار تطور دیگر نیروهای تاریخی قرار داد و تحول کلی تاریخی را تحلیل نمود. در این پژوهش با استفاده از نگرش انسان‌شناسی با هر دو رویکرد، به متون اولیه صدر اسلام، به مثابه انعکاسی از تاریخ شفاهی، نگریسته می‌شود. از این منظر تاریخ شفاهی شامل احادیث نیز می‌شود.

با استفاده از این رویکرد می‌توان تصویری - هر چند غبارآلود - از تاریخ فرهنگی قبرستان بقیع به مثابه

1. Mitchell, «A Bridge Too Far? The Relationships between History and Anthropology», 406.

2. Brown, McIlwraith; Tubelle de González, *Perspectives: An open introduction to cultural anthropology*, 15.

کهن‌ترین گورستان و زیارتگاه اسلامی در قرون نخستین هجری ارائه کرد. در واقع می‌توان با تفسیر فرهنگی - اجتماعی گزارش‌های پراکنده موجود درباره بقیع، چگونگی تعامل مسلمانان سده‌های نخستین اسلامی با این قبرستان را نشان داد و تفاوت‌های کارکردی آن را در طول زمان تحلیل کرد.^۱ علاوه بر رویکرد انسان‌شناختی به فهم و تفسیر گزارش‌های صدر اسلام، این پژوهش گزارش‌های پراکنده‌ای را که تاکنون به آن‌ها توجه نشده است، بررسی می‌کند. نتیجه جمع‌آوری اطلاعات جدید و خوانش انسان‌شناختی آن‌ها نقد برخی کلیشه‌های موجود درباره تاریخ بقیع است. این کلیشه‌ها عمدتاً هویتی کاملاً شیعی از بقیع به مثابه صرفاً یک قبرستان پسااسلامی ارائه می‌کند. با این حال - همانطور که در این پژوهش خواهد آمد - به نظر می‌رسد کارکردهای بقیع در سده‌های اولیه بسیار فراتر از مناسک تدفین بوده است. همچنین منطقه‌ای کهن و پیشااسلامی بوده است که از قضا در ابتدا هیچ ارتباط و اختصاصی با هویت شیعی نداشته است و کم‌کم جایگاهی خاص در حافظه و هویت جمعی شیعه یافته است.

۴. جایگاه فرهنگی - اجتماعی بقیع در فراسوی کلیشه‌ها: بازخوانی گزارش‌های صدر اسلام

برخی پژوهشگران در بررسی کوتاهی که از تاریخ اولیه بقیع داشته‌اند، نتوانسته‌اند در فراسوی برخی کلیشه‌ها و اطلاعات کلی درباره بقیع حرکت کنند. آن‌ها عمدتاً بقیع را کهن‌ترین قبرستان دوره پسااسلامی و مربوط به مدینه دانسته‌اند. همچنین آن را به‌عنوان خارستانی بیرون مدینه که از ابتدا کارکردی تدفینی داشته است، معرفی کرده‌اند.^۲ این در حالی است که قبرستان بقیع کهن‌ترین گورستان در تاریخ اسلام است که تاریخیچه و قدمت آن به پیش از اسلام باز می‌گردد. در گزارشی اولین مسلمانانی که در قبرستان بقیع دفن شده، اسعد بن زراره ذکر شده است؛^۳ اما نکته حائز اهمیت این گزارش آن است که وی اولین شخص از میان مسلمانان بوده است. این قید گواه آن است که این قبرستان به قبل از اسلام باز می‌گردد.^۴ افزون بر این، در گزارشی دیگر پیامبر(ص) در حال عبور از بقیع به بلال خبر دادند که مدفونان در بقیع - یعنی قبور اهل

۱. نگارندگان به طور مشخص در پی پاسخ به پرسش‌هایی از این دست هستند: ابعاد انسان‌شناختی «بقیع» در فرهنگ عربی صدر اسلام چگونه قابل توصیف و تحلیل است؟ چه آداب، رسوم و مناسک اجتماعی و فرهنگی برای این مکان در جامعه نخستین اسلامی مورد توجه بوده است؟ این ابعاد از سده اول به سده دوم هجری چه تغییرات و تفاوت‌هایی کرده است؟

۲. نک: بهرامیان، «بقیع»؛ ونسینک، «بقیع».

۳. برای اطلاعات بیشتر در خصوص نخستین مسلمانان دفن شده در بقیع، نک: بهرامیان، تارنمای دائره المعارف بزرگ اسلامی، «بقیع». (چهارشنبه ۱۵ اردیبهشت ۱۴۰۰)، <https://cgie.org/fa/article/228872/>؛ ونسینک و بزیمی انصاری، طارمی، تارنمای دانشنامه جهان اسلام، «بقیع». (چهارشنبه

۱۵ اردیبهشت ۱۴۰۰)، <https://b2n.ir/w55770>

۴. ومات أسعد بن زراره... ودفن بالبقیع وهو أول من دفن بالبقیع من المسلمین (التیمیعی، الثقفات، ۱/ ۱۳۶).

جاهلیت - در حال عذاب هستند.^۱ همچنین در گزارش‌های دیگری به وجود قبرهای مندرسی در بقیع که مربوط به اصحاب اخذود بوده است، اشاره شده است.^۲

علاوه بر این، بررسی معدود گزارش‌های باقیمانده در ارتباط با بقیع در بازه دو سده نخست هجری حاکی از این است که در گذار از سده نخست (دوره صدر اسلام) به سده دوم هجری تغییراتی در جایگاه و نقش اجتماعی - فرهنگی بقیع به تدریج رخ داده است. بررسی گزارش‌های مربوط به بقیع نشان می‌دهد که بقیع در سده نخست هجری عمدتاً کارکردی اجتماعی - مناسکی داشته است. از لحاظ اجتماعی مکانی برای سکونت، اقامه نماز و یا برگزاری تجمعات مردمی بود. از لحاظ مناسکی نیز در ارتباط با مجموعه‌ای از آداب و آئین‌های مربوط به مرگ اهل حجاز بود. در این چارچوب مسائلی از قبیل شیوه ساخت مقبره، تدفین، نش قبر، هویت مدفونین و همین‌طور آداب زیارت آن‌ها قابل بررسی است.

با گذار به سده دوم هجری برخی ابعاد جدید انسان‌شناختی و فرهنگی بقیع رخ می‌نماید. نخست آنکه بقیع کارکرد اسطوره‌ای در فولکلور فرهنگ عربی آن دوره پیدا می‌کند و باورها و گزارش‌هایی درباره جایگاه غیبی و شگفت بقیع شکل می‌گیرد. از لحاظ هویتی نیز بقیع اهمیت زیادی پیدا می‌کند و هم‌زمان با تثبیت هویت‌های فرقه‌ای و مذهبی در جهان اسلام، جدال‌های هویتی - فرقه‌ای با مناسک مرگ و به طور خاص تدفین در بقیع در ارتباط قرار می‌گیرد.

ظهور این کارکردهای جدید - در سده دوم هجری - به معنای نابودی کارکردهای پیشین (اجتماعی - مناسکی) نیست، اما دست کم به نظر می‌رسد آن‌ها را متأثر می‌کند و از شدت و اهمیت آن‌ها می‌کاهد؛ به طور مثال، کم‌کم کارکرد اجتماعی بقیع کاسته شده و به تدریج تفسیر و تصور امروزی ما از بقیع - یعنی به مثابه صرفاً یک قبرستان - غلبه پیدا می‌کند.^۳

۱-۴. بقیع در سده نخست هجری: نقش اجتماعی - مناسکی

به‌رغم تصور رایج و عمومی که بقیع را صرفاً یک گورستان می‌داند، گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد، بقیع در سده نخست هجری علاوه بر کارکرد تدفین اجساد، برخی کارکردهای اجتماعی و مناسکی نیز داشته است. اصولاً به نظر می‌رسد بقیع در سده نخست هجری یکی از محلات و مناطق مسکونی مدینه بوده است که علاوه بر آن، کارکرد تدفین اموات نیز داشته است.^۴ از آن جمله می‌توان به مستندی اشاره نمود

۱. بینما رسول الله ص وبلال یمشیان بالبقیع فقال رسول الله ص یا بلال هل تسمع ما أسمع قال لا والله یا رسول الله ما أسمع قال ألا تسمع أهل هذه القبور یعدّون یعنی قبور الجاهلیة (الشیبانی، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ۲۷۱/۲۱).

۲. نک: الشامی المشغری، الدر النظیم، ۱۴۶؛ ابن بدرالدین، ینایع النصیحة فی العقائد الصحیحة، ۳۱۶-۳۱۷.

۳. نک: ادامه مقاله.

۴. نجمی، تاریخ حرم انمه، ۶۵؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، ۳۳/۴. درباره موقعیت مکانی بقیع در مدینه، نک: بهرامیان، «بقیع»؛ ونسینک، «بقیع».

که بر اساس آن عقیل بن ابی طالب در بقیع خانه‌ای خریداری کرده است.^۱ در گزارش‌هایی دیگری اشاره شده است که محمّد بن حنفیه در حدود سال ۷۸ هجری خانه‌ای در بقیع بنا کرده است.^۲ یکی از مهم‌ترین کارکردهای اجتماعی بقیع این بود که مکانی برای هر نوع تجمع از جمله برگزاری مناسک جمعی (غیر تدفینی) مانند برگزاری نماز و همین‌طور سوگواری بود. مناسک نقشی ارتباطی دارند و پشت هر عمل یک هدف، کارکرد و معنا نهفته است که دلالت بر رابطه میان مناسک، سیاست و ساختار اجتماعی دارد. نقشی که مناسک بازی می‌کنند، خلق احساس اجتماع و نظم است، زیرا مناسک برای اعضای یک گروه پیش‌بینی‌پذیری و ساختار فراهم می‌کنند. در واقع جوامع از مناسک به‌عنوان راهی برای رساندن اطلاعاتی مهم به اعضای خود استفاده می‌کنند.^۳

برگزاری نمازهای عمومی و جماعت یکی از نقاط پیوند امر اجتماعی - سیاسی با امر دینی در تاریخ جوامع اسلامی بوده است. در این شرایط پیوند افراد با یکدیگر و همین‌طور با رویدادهای اجتماعی - سیاسی پیرامونشان به اوج می‌رسد. بر این اساس، همواره نمازهای عمومی اعم از یومیه یا جمعه و مانند آن، فضایی را برای گردهمایی مسلمانان فراهم می‌نموده است و فرصتی برای کنش‌های جمعی در راستای ارتباط افقی/عرضی میان مردم و عمودی/طولی میان مردم و حاکم بوده است. بر این اساس گزارش‌هایی - از جمله از جابر بن عبدالله انصاری - در دست است که نشان می‌دهد بقیع در سده نخست هجری محل برگزاری نماز عید فطر بوده است.^۴ شماری از گزارش‌ها نشان می‌دهد که پیامبر (ص) در روزهای عید فطر و قربان در بقیع اقامه نماز می‌کردند و در این روزها بقیع آب و جارو می‌شد.^۵ گزارش‌های دیگری نیز حاکی از وجود بازاری در بقیع است.^۶ همچنین بر اساس برخی گزارش‌ها اقامه حدود و مجازات‌هایی که جنبه جمعی داشته است یا دست‌کم افرادی نظاره‌گر آن بوده‌اند، در بقیع انجام می‌شده است. برای نمونه گفته شده که مراسم سنگسار شخصی به نام ماعز بن مالک در بقیع انجام شده است.^۷ یا مثلاً گفته شده که مردی

۱. عقیل بن ابی طالب بن عبدالمطلب یکنی ابا یزید وکان أسن من جعفر وعلی مات فی خلافة معاوية وله دار بالقیع؛ وله دار بالقیع ربة یعنی کثیره الأهل والجماعة واسعة (ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ۹/۴۱). ممکن است اشکال شود که در این گزارش منظور از «دار» مقبره خانوادگی است و منظور محلی برای سکنی گزیدن نیست؛ ولی، قسمت دوم گزارش که حاکی از کثرت اهل و عیالی است که گویا در آن خانه ساکن بوده‌اند، نشان می‌دهد این «دار» مسکونی بوده است.

۲. ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ۳۵۱/۵۴؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، ۱۱۱/۵.

3. Leeds-Hurwitz, *Wedding as Text Communicating Cultural Identities Through Ritual*, 106.

۴. نک: ابن طائوس، إقبال الأعمال، ۲۸۵/۱.

۵. السجستانی، مراسیل ابی داود، رقم الحدیث ۶۶.

۶. ابن حجر العسقلانی، فتح الباری، ۲۸۶/۴.

۷. النیسابوری، المسند الصحیح، ۱۳۲۰/۳. عن ابی سعید ان رجلا من أسلم یقال له ماعز بن مالک اتی رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال انی أصبت فاحشة فأقمه علی فرده النبي صلی الله علیه وسلم مرارا قال قال ثم سأل قومه فقالوا ما نعلم به بأسا الا انه أصاب شینا یری انه لا یخرجه منه الا ان یقام فی الحد قال فرجع الی

به جرم لواط در بقیع سوزانده شده است؛^۱ همچنین شخص دیگری در بقیع به دلیل دزدی اعدام شده و به قتل رسیده است.^۲ همچنین در گزارش هایی از وقوع برخی جنگ ها و درگیری ها - مانند درگیری میان اوس و خزرج - در بقیع خبر داده شده است.^۳

برگزاری سوگواری ها نیز از دیگر مناسکی است که شکل جمعی آن در راستای تقویت کارکرد اجتماعی بقیع قابل تفسیر است. گزارش هایی در دست است که نشان می دهد که یکی از کارکردهای اجتماعی بقیع احیای عاشورا بوده است؛ مناسکی که در شکل دهی صورت اولیه حافظه جمعی شیعه در این خصوص نقش داشته است.^۴ برخی مستندات حاکی از سوگواری و نوحه خوانی ام البنین و برخی دیگر از بازماندگان حادثه عاشورا در بقیع به شکل عمومی است، به طوری که مردم در اطراف آن ها تجمع می کرده اند.^۵ کارکرد دیگری که بقیع از سده نخست هجری داشته است، به طور خاص مربوط به مناسک مرگ، تدفین، سوگواری و زیارت اموات بوده است. برخی انسان شناسان در تعریف مناسک آن را به گونه ای بازنمایی کرده اند که گویا همواره مناسک در ارتباط با رخداد مرگ و آنچه پس از آن توسط بازماندگان انجام می شود، قرار داشته است. ویکتور ترنر^۶ مناسک را دنباله ای کلیشه ای از فعالیت هایی که در یک مکان ساکت و دور از مردم به منظور تأثیرگذاری بر موجودات ماورای طبیعت انجام می شود، می داند.^۷ با اینکه - همان طور که پیشتر اشاره شد - مناسک شامل دامنه وسیعی از آداب و کنش های آیینی می شود، اما بیان برخی اندیشمندان درباره مناسک به گونه ای است که آن را متمرکز بر موارد خاص و مثلاً آئین های مربوط به تدفین و قبرستان نشان می دهد. آنچه ترنر بیان می کند به خوبی قابل تطبیق بر آئین هایی است که توسط مسلمانان در هنگام تدفین و پس از آن انجام می شود. این امر حاکی از آن است که - دست کم از نظر برخی انسان شناسان - آئین های مرگ، تدفین و پساتدفین مصداق روشن و کامل چیزی است که «مناسک» خوانده

النبي صلى الله عليه وسلم فأمرنا ان نرجمه قال فانطلقنا به إلى بقيع الغرقد قال فما أوثقناه ولا حفرنا له قال فرمينا بالعظم والمدر والخزف قال فاشتدوا واشتدنا خلفه حتى اتى عرض الحرة فانصب لنا فرمينا بجلاميد الحرة (يعني الحجارة) حتى مسكت قال ثم قام رسول الله صلى الله عليه وسلم خطيباً من العشي فقال أو كلما انطلقنا غزاة في سبيل الله تخلف رجل في عيالنا له نيبب كنيب التيس على أن لا اوتى برجل فعل ذلك الا نكلت به قال فما استغفر له ولا سبه؛ همچنین نك: بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ۲۹۵/۲۳؛ ابن حبان، صحيح ابن حبان، ۲۸۶/۱۰.

۱. نك: القرطبي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ۳۱۵/۵؛ يعقوبی، تاريخ يعقوبی، ۱۳۴/۲؛ الطبري، تاريخ الامم والملوك، ۴۹۳/۲.
۲. نك: البغوي، معجم الصحابة، ۶۱/۲؛ البوصيري، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، ۲۶۳/۴؛ الموصلي، مسند أبي يعلى، ۳۵/۱؛ الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ۴۳۸/۵.

۳. ابن اثير، الكامل في التاريخ، ۶۷۳/۱.

۴. درباره حادثه عاشورا در حافظه جمعی شیعه امامیه. نك: گرامی و میرمحمدحسینی فشمی، «از فقه الحدیث تا انسان شناسی فرهنگی: قرآنی مردم شناسی از احادیث تربت و بازسازی یک گفتمان هویتی در تشیع نخستین»، ۳۱۴-۳۱۸.

۵. نك: ابن حيون، شرح الاخبار في فضائل الأمة الأطهار، ۱۹۹/۳؛ ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، ۱۷۸/۶۹.

6. Victor Turner.

7. Turner, «Symbols in African Ritual», 1100-05.

می‌شود.

یکی از مهمترین مناسک تدفین در فرهنگ اسلامی، نماز میّت است. بر اساس گزارش‌های تاریخی، بقیع نه تنها محل اقامه نماز میّت بوده است، بلکه هویت این مکان با نخستین مواجهه و شناخت مسلمانان از این منسک پیوند خورده است. در واقع بقیع نخستین جایی بود که در آن نماز میّت اقامه شد و مسلمانان صدر اسلام برای اولین بار با این آئین آشنا شدند. بر اساس این گزارش‌ها پیامبر (ص) برای نخستین بار در بقیع نماز میّت اقامه کرد و پیش از آن - مثلاً در دوران مکی - چنین آئینی وجود نداشت و پیامبر (ص) در این نماز چهار تکبیر گفتند.^۱ همچنین گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد نصب کتیبه یا علامت سنگی بالای سر قبر میّت، آئینی بود که برای نخستین بار در بقیع توسط خود پیامبر (ص) اجرا شد.^۲

علاوه بر این، در دوره صدر اسلام، مسئله تدفین و سوگواری برای اجساد چالش‌ها و مشکلات خاص خود را داشته است. گزارش‌های تاریخی حاکی از آن است که فرآیند شست و شو و تغسیل میّت در سده‌های نخست اسلامی خیلی پاکیزه نبوده است، اموات به صورت نامنظم و احياناً جابه‌جا دفن می‌شدند. علاوه بر این، برای تدفین اموات جدید - به علت کمبود مکان - مجبور به نبش قبر اجساد قدیمی بودند. به این دلیل فقها نماز خواندن در قبرستان و حمام را - که هر دو پاکیزه نبودند - جایز نمی‌دانستند.^۳ عمده این موارد و چالش‌ها در گزارش‌های مربوط به بقیع نیز به چشم می‌خورد. برای نمونه هشام بن عروه علت کراهت خویش در باب تدفین در بقیع را دو امر بیان کرده است: نخست آنکه کنار یک فرد ظالم و متجاوز دفن می‌شود و دوم اینکه تدفین او مستلزم نبش قبر یک فرد دیگر است.^۴

در خصوص سوگواری بر اموات نیز موارد جالب توجه و متمایز با فرهنگ امروزی ما به چشم می‌خورد.^۵ در گزارش‌هایی خیمه‌زدن بر روی قبر، برای اقامت سوگواران یا رفت و آمد آن‌ها، برافروختن مشعل و جمع کردن مردم برای سوگواری، از آئین‌های تدفین در سده نخست بیان شده است.^۶ همچنین

۱. نک: ابن شبة، تاریخ المدينة المنورة، ۹۶/۱؛ الصنعاني، المصنف، ۵۷۹/۳؛ السخاوی، التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، ۱۷۶/۱.

۲. النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ۳۰۱/۱؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ۳۹۷/۳.

۳. نک: النيسابوري، الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، ۱۸۳/۲.

۴. نک: أبو بكر بن أبي شيبة، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، ۳۵/۳؛ ابن أبي شيبة الكوفي، المصنف، ۲۲۹/۳؛ مالك بن أنس، موطأ الإمام مالك، ۱/۲۳۲.

۵. ممکن است یک نماد و یا یک قالب صورت‌بندی شده برای بازتابی معنا (مناسک)، منجر به این شود که معنای افعال کنشگران سده‌های نخستین را همانند افعال امروزی یک کنشگر تفسیر و فهم کنیم، در صورتی که تمایزهای جدی وجود داشته باشد.

۶. عن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري قال قال لي أبي اني كبرت وذهب أصحابي وجماعتي فخذ بيدي قال فأتاكأ علي حتى جاء إلى أقصى البقيع مكانا لا يدفن فيه فقال يا بني إذا مات فادفني هاهنا ولا تضرب علي فسطاطا ولا تمش معي بنار ولا تبيكين علي نائحة ولا تؤذن بي أحدا واسلك بي زقاق عميقة وليكن مشيك خيبا فهلك يوم الجمعة فكرهت ان أؤذن الناس لما كان نهائي فيأتوني فيقولون متى تخرجوه فأقول إذا فرغت من جهازه أخرجه قال فامتألاً على البقيع الناس (ابن البيهق، المستدرک علی الصحیحین، ۵۶۴/۳؛ ابن شبة، تاریخ المدينة لابن شبة، ۹۵/۱).

مستندات گواه بر آن است که آئین خیمه‌زدن بر روی قبور، به پیشنهاد عمر بن خطاب برای خیمه‌زدن بر قبر حسن مثنی شکل گرفت.^۱

در خصوص زیارت اموات نیز شواهدی در دست است که نشان می‌دهد پیامبر(ص) هر بعد از ظهر پنجشنبه همراه با گروهی از یاران‌شان به قبرستان بقیع مدینه می‌رفتند و به اموات سلام می‌داند و آن‌ها را زیارت می‌کردند.^۲ این گزارش احتمالاً از مهم‌ترین و منحصر به فردترین شواهدی است که نشان می‌دهد چگونه از همان سال‌های نخستین هجری زیارت مقابر و حتی سلام دادن به اموات یکی از مناسک و آداب رایج در جامعه مسلمانان عصر پیامبر(ص) بوده است.

۲-۴. بقیع در سده دوم هجری: نقش هویتی و اسطوره‌ای

مفاد گزارش‌های سده نخست درباره هویت اجتماعی مدفونین نشان می‌دهد که یهودی تازه مسلمان،^۳ بردگان^۴ و عرب‌های بادیه‌نشین^۵ هم در این گورستان به خاک سپرده شده بودند. در این دوره گویا تفاوت هویت و جایگاه اجتماعی افراد، در تدفین آن‌ها در بقیع اثری نداشته است. اما در سده دوم هجری حساسیت‌هایی نسبت به هویت مدفونان ایجاد می‌شود. در اواخر سده نخست و اوایل سده دوم هجری به شکل محدود و موردی می‌توان شیعیانی را یافت که در بقیع دفن شده بودند.^۶ اما به تدریج و با جدی شدن تمایز هویت اجتماعی - فکری شیعی از دوره امام صادق (ع) و شکل‌گیری تقابل‌های جدی‌تر میان شیعیان و عامه، ممانعت‌های جدی و علنی در خصوص دفن شیعیان در این قبرستان شکل می‌گیرد.^۷

گزارش‌های موجود نشان می‌دهد یکی از تابوهای جامعه مسلمانان در سده دوم هجری دفن یک غیرحجازی، غیرمدنی و احتمالاً یک شیعه در بقیع بوده است، در صورتی که هرگز چنین گزارشی از سده نخست هجری وجود ندارد. این وضعیت را می‌توان نشانه‌ای از برجسته شدن هویت شیعی در سده دوم

۱. نک: الحاکم النیسابوری، المستدرک، ۴/۲۴؛ ابن رجب الحنبلی، مجموع رسائل الحافظ ابن رجب الحنبلی، ۲/۴۲۵؛ الشامی المشغری، الدر النظیم، ۵۹۱.

۲. نک: ابن قولویه، کامل الزیارات، ۳۲۰.

۳. نک: الصفوری، نزهة المجالس و منتخب النفاس، ۲/۳۲۰.

۴. آن النبي (ص) رأى بالبقیع عبداً أسوداً يحمل ميثاً، فقال لمن يحمله: ما هذا؟ قالوا: عبد لفلان، قال: فما هو؟ قالوا: أحببت الناس وأسرقه وآبقه وأحزبه في أشياء من الشر يذكرونها منه، فقال: على بسببه، فسأله عنه، فذكر نحو مما ذكر، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: هل كان يصلي؟ قالوا: نعم، قال: ويشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله؟ قالوا: نعم، قال: والذي نفسي بيده إن كادت الملائكة تحول بيني وبينه أنفاً فدعا حدادا ففزع حديدته ثم أمر به فغسل، ثم كفنه من عنده، ثم صلى عليه (الصنعاني، المصنف، ۳/۵۳۹)؛ همچنین در خصوص دفن برده‌ای به نام سهمورس در بقیع، نک: المقریزی، إمتاع الأسماع بما للنبي صلى الله عليه وسلم من الأحوال والأموال والحفدة المتاع، ۶/۳۲۸.

۵. نک: البوصيري، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، ۵۳۳.

۶. عَنْ عَمْرِو بْنِ أَبِي الْمَقْدَامِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: مَرَرْتُ مَعَ أَبِي جَعْفَرٍ عَ بِالْبَقِيعِ فَمَرَرْنَا بِقَبْرِ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ مِنَ الشَّيْخَةِ فَقُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ جَعَلْتُ فِدَاكَ هَذَا قَبْرَ رَجُلٍ مِنَ الشَّيْخَةِ قَالَ فَوَقَّفَ عَلَيْهِ وَقَالَ اللَّهُمَّ ارْحَمْ عُزْبَتَهُ وَصِلْ وَحْدَتَهُ وَآيِسْ وَحْشَتَهُ وَآمِنْ رَوْعَتَهُ وَأَسْكِنْ إِلَيْهِ مِنْ رَحْمَتِكَ مَا يُشْتَقَى بِهِ عَنْ رَحْمَةٍ مِنْ سِوَاكَ وَالْحَفْظُ بِعَنْ كَانَ يَتَوَلَّاهُ (ابن قولویه، کامل الزیارات، ۳۲۱).

۷. در خصوص تکون هویت فکری - اجتماعی امامیه در دوره صادقین(ع)، نک: گرامی، نخستین اندیشه‌های حدیثی شیعه، ۱۰۹-۱۱۴.

دانست. اجتناب از تدفین شیعیان و غلامان عراقی امامان این معنا را در کنش متقابل جامعه نشان می‌دهد که هویت اجتماعی میّت حائز اهمیت شده است و دال بر آن است که معنای درونی شده ملیّت و تمایز با جامعه بیگانه شیعه در حال بازنمایی در این امر مناسکی است.^۱ بر اساس برخی گزارش‌ها در هنگام وفات یونس بن یعقوب بجلی - از اصحاب حضرت کاظم (ع) در نیمه دوم سده دوم هجری در مدینه - درباره دفن وی در قبرستان بقیع چالشی ایجاد شد.

این گزارش نشان می‌دهد از دیدگاه اهل مدینه دفن کسی که دست کم مدنی یا حجازی نبود، در قبرستان بقیع جایز نبود. این مسئله تا بدان حد جدی شد که امام رضا (ع) به دست اندرکاران مراسم تدفین وی اعلام کردند، در صورت مخالفت اهل مدینه با این اقدام، به آن‌ها گوشزد شود که او غلام امام صادق (ع) در مدینه بوده است و صرفاً برای مدتی در عراق ساکن بوده است. ایشان در تعبیری صریح‌تر و تندتر به دست اندرکاران تدفین توصیه کردند که حتی در صورت ممانعت اهل مدینه، آن‌ها را تهدید به واکنش مشابه درخصوص غلامان آن‌ها کنند.^۲ گزارش مزبور به خوبی حاکی از ممنوع بودن خاکسپاری غیرمدنی‌ها، غیرحجازی‌ها در قبرستان بقیع تا اواخر سده دوم هجری است، ممنوعیتی که به نظر می‌رسد با گذشت حدود ۲۰۰ سال از وفات پیامبر (ص) همچنان پابرجا بود و به‌عنوان یک عنصر هویتی در آئین تدفین دخالت داشت و توانست موجب بروز برخی تنش‌ها در این شهر شود. با اینکه این گزارش از یک تکرار و پدیدار خبر می‌دهد اما مفاد آن به شکلی است که حاکی از یک دلالت جمعی است. یعنی گزارش حاکی از وجود فرهنگ کلی تقابل با دفن بیگانگان در بقیع است، حتی اگر در حال توصیف یک رخداد باشد.

یکی دیگر از کارکردهای هویتی بقیع در راستای تشیع بود. با اینکه ائمه بقیع (ع) از نیمه اول سده نخست هجری به تدریج در این قبرستان دفن شدند، اما شواهدی که حاکی از شکل‌گیری و تثبیت مناسک

۱. هویت اشاره می‌کند به دیدگاه‌های بازتابی ما از خودمان و ادراک دیگران از تصاویر خود ما در هر دو سطح هویت اجتماعی و هویت فردی. نظریه هویت به دنبال پاسخ این پرسش است که در یک موقعیت چرا کنشگر از میان مجموعه مختلفی از اقدامات به طور یکسان منطقی یکی را انتخاب می‌کند؟ در صورتی که جایگزین‌های متعددی داشتند. هویت در سطوح و ابعاد مختلفی واکاوی شده است. یکی از مهم‌ترین جنبه‌ها بحث هویت فرهنگی است. هویت فرهنگی احساس تعلق فرد به یک فرهنگ معین یا گروه نژادی است. این احساس در فرآیندی که ماحصل عضویت در یک فرهنگ خاص است شکل می‌گیرد و شامل یادگیری و پذیرش سنت‌ها، میراث، زبان، دین، نسبت، زیباشناسی، الگوهای تفکر و ساختاری اجتماعی یک فرهنگ می‌شود. نک:

Lustig, & Koester, *Intercultural competence. Interpersonal communication across cultures*, 142; Ting-Toomey, & Chung, *Understanding intercultural communication*, 302; Fearon, *What is identity*, 29.

۲. مات یونس بن یعقوب بالمدينة، فَبَعَثَ إِلَيْهِ أَبُو الْحَسَنِ الرُّضَا (ع) بِحَنُوطِهِ وَ كَفَيْهِ وَ جَمِيعَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ، وَ أَمَرَ مَوْلَاهُ وَ مَوْلَى أَبِيهِ وَ جَدَّهُ أَنْ يَحْضُرُوا جَنَازَتَهُ، وَ قَالَ لَهُمْ: هَذَا مَوْلَى لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) كَانَ يَسْكُنُ الْعِرَاقَ، وَ قَالَ لَهُمْ اخْبُرُوا لَهُ فِي الْبَيْعِ، فَإِنْ قَالَ لَكُمْ أَهْلُ الْمَدِينَةِ إِنَّهُ عِرَاقِيٌّ وَ لَا نَدْفِنُهُ فِي الْبَيْعِ: فَقُولُوا لَهُمْ هَذَا مَوْلَى لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) وَ كَانَ يَسْكُنُ الْعِرَاقَ، فَإِنْ مَنَعْتُمُونَا أَنْ نَدْفِنَهُ بِالْبَيْعِ مَنَعْنَاكُمْ أَنْ تَدْفِنُوا مَوْلَايَكُمْ فِي الْبَيْعِ، وَ وَجَّهَ أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى (ع) إِلَى زَوْجِيهِ مُحَمَّدَ بْنَ الْحَبَّابِ وَ كَانَ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ: صَلَّى عَلَيْهِ أَنْتَ (كشي، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال، ۴، ۳۸۶).

زیارت ائمه بقیع (ع) از سده اول هجری باشد، در دست نیست. بر این اساس، به نظر می‌رسد طرح گفتمان زیارت ائمه بقیع (ع) در زودترین زمان ممکن مربوط به نیمه اول سده دوم هجری بود. چنین برداشتی از گزارش‌های برجای مانده در این خصوص به راحتی برمی‌آید. جالب است که علامه مجلسی در دائرة المعارف حدیثی بحارالانوار در خصوص زیارت ائمه بقیع (ع) به گزارش‌هایی توسل می‌جوید که عمدتاً منابع ناشناخته دارند و یا مربوط به کتاب‌های سده‌های میانه هستند.^۱ تنها سه گزارش قابل اعتنا و نسبتاً کهن در این خصوص وجود دارد که اتفاقاً هر سه را می‌توان به سده دوم هجری نسبت داد. در گزارشی گفته شده محمد بن حنفیه به زیارت قبر امام حسن (ع) می‌رفته است؛^۲ با اینکه این گزارش به ظاهر خبر از این رویداد در سده اول هجری می‌دهد، اما آخرین راوی آن عمر بن یزید بیاع سابری است که از صحابیان امام صادق (ع) و کاظم (ع) بوده است و خبر خود را به شکل مرفوع به سده اول هجری می‌رساند. در گزارشی دیگری راوی ناشناخته‌ای به نقل از یکی از صادقین (ع) درباره کیفیت زیارت ائمه بقیع (ع) گزارش می‌دهد.^۳ در گزارش دیگری، امام صادق (ع) می‌گوید: نزد قبر امام سجاد (ع) هر چه می‌خواهی بگویی.^۴

همچنین برخی گزارش‌ها نشان می‌دهد که در سده دوم هجری ساخت مقبره براساس هویت‌های جمعی خاندانی برای دفن شدن در بقیع در کانون توجه قرار گرفت؛ تا پیش از این دوره شاهی از جدی شدن شکل‌گیری مقبره‌های خاندانی بر اساس یک هویت جمعی خانوادگی در دست نیست. البته بر اساس برخی گزارش‌های موجود از همان سده نخست هجری به تدریج برخی نواحی به برخی قبایل اختصاص داده شد،^۵ اما جدی شدن مقبره‌های خاندانی برای تیره‌های درون قبیله‌ای مانند بنی‌هاشم و ... در سده دوم هجری به اوج خود رسید.^۶ این مهم البته هم‌راستا با تشدید استقلال و ارزش یافتن هویت‌های خاندانی در

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. نک: مجلسی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ۲۰۳/۹۷-۲۱۱.

۲. حکیم بن داود عن سلمة بن الخطاب عن عمرو بن علي عن عمه عن يزيد بن بياح السابري وقعه قال: كان محمد بن علي ابن الحنفية يأتي قبر الحسن بن علي صلوات الله عليه فيقول السلام عليك يا بيته المؤمنين و ابن اول المسلمين و كيف لا تكون كذلك و أنت سليل الهدي و خليف النبي و خامس أهل الكساء و عدتكم بد الرحمة و ربيت في حجر الإسلام و رضعت من ثدي الإيمان فطبت حياً و طبت ميتاً غير أن الأنفس غير طيبة بفراقك و لا مشاركة في الحياة لك يرحمك الله - ثم التفت إلى الحسين فقال يا أبا عبد الله فعلى أبي محمد السلام (ابن قوليه، كامل الزيارات، ۵۳/۱)

۳. و عنه عن سلمة عن عبد الله بن أحمد عن بكر بن صالح عن عمرو بن هشام [هاشم] عن بعض أصحابنا عن أحدهم [أحدهما] ع قال: إذا أتيت قبور الأئمة بالبقع فقف عندهم و اجعل القبلة خلفك و القبر بين يديك ثم تقول - السلام عليكم أئمة الهدى السلام عليكم أهل البر و التقوى (ابن قوليه، كامل الزيارات، ۵۳-۵۴)

۴. كامل الزيارات علي بن الحسين و غيره رحمهم الله عن علي عن ابن أبي نجران عن يزيد بن إسحاق عن الحسن بن عطية عن أبي عبد اللوع قال: تقول عند قبر علي بن الحسين ع ما أحببت (ابن قوليه، كامل الزيارات، ۵۵/۱).

۵. ابن شبة، تاريخ المدينة المنورة، ۱/۱۲۱.

۶. از سوی دیگر، اینجا دقیقاً مقصود ساخت مقبره مجزای خاندانی است. وگرنه تقسیم بندی نواحی دفن براساس روابط قبیله‌ای و یا احیاناً تیره‌ای از پیشتر وجود داشت.

فرهنگ عربی آن زمان است.^۱ برخی گزارش‌ها نشان می‌دهد که در سده دوم هجری تدارک مقبره‌ها بر اساس هویت‌های خاندانی جدی می‌شود. برای نمونه، در گزارشی گفته شده که عمر بن عبد العزیز ملک زید بن علی و خواهرش در بقیع را خریداری کرد و با ایجاد تغییراتی، آن را به یک مقبره خاندانی تبدیل کرد.^۲

علاوه بر کارکرد هویتی بقیع در سده دوم هجری، به نظر می‌رسد بقیع کارکرد اسطوره‌ای نیز پیدا کرده بود. در اسطوره اتفاقات و امور با نیروهای فراطبیعی و فرابشری به شکلی پیوند می‌خورد که باز نمود نظام معنایی آن فرهنگ است. در این دوره رخدادهای خارق‌العاده و اعجاز‌گونه‌ای درباره بقیع در گزارش‌ها منعکس شده است که نمایانگر نظام ارزش‌ها و معانی است که وجه اسطوره‌ای بقیع در پی آن است.^۳ این گزارش‌ها اگرچه بعضاً خیر از رخدادی از سده نخست هجری می‌دهند، اما تاریخ‌گذاری آن‌ها در سده نخست هجری بسیار دشوار است و بر ساخت آن‌ها را در زودترین زمان ممکن باید مربوط به سده دوم هجری به بعد دانست، به ویژه گزارش‌های شیعی که مربوط به عصر صادقین (ع) هستند.

برای نمونه در گزارشی خبر از ندایی داده می‌شود که در شبی تاریک در مدینه در پی زاهدان در دنیا و راغبان در آخرت است و ناگهان از بقیع پاسخ می‌آید که آن شخص امام سجاد (ع) است.^۴ این امر اسطوره‌ای در حال نشان دادن ارزش زهد در دنیا و تلاش برای آخرت است و این ارزش را بر اساس بر ساخت اسطوره‌ای روایت، به امامان شیعه مربوط می‌کند. در گزارش دیگری به سالم ماندن اجساد که پس از ۴۶ سال برای حفر قنات از قبر بیرون کشیده شده بودند، اشاره می‌شود و این وضعیت در ارتباط با شهادت در راه خدا توصیف می‌شود.^۵ در مستندی دیگر شخصی در رؤیای صادق خود تغسیل امام باقر (ع) توسط

۱. برای مطالعه بیشتر درباره مقبره‌های خاندانی در بقیع، نک: بهرامیان، «بقیع».

۲. روی اصحاب التواریخ، عن عیسی بن عبد الله، عن ائمه قال: ابتاع عمر بن عبد العزیز من زید بن علی، و آخته خدیجه دارهما بالبیع بالف و خمسمائة دینار، و نقضها و زادها فی البقیع، فی مقبرة آل عمر بن الخطاب رضی الله عنه (مرجانی، بهجة النفوس و الأسرار فی تاریخ دار هجرة النبی المختار، ۱۰۵۳/۲-۱۰۵۴).

۳. انسان‌شناسی مانند مایونفسکی بر این باور بودند که اسطوره و واقعیت اجتماعی از جهت کارکردی به یکدیگر وابسته‌اند. اسطوره وضعیت اجتماعی امور را تأیید، پشتیبانی و حفظ می‌کند. اسطوره توصیفی از ریشه‌های جهان، مردم و عرف‌هایشان را فراهم می‌کند. به قول مایونفسکی، اسطوره زمانی وارد صحنه می‌شود که آیین، رسم یا یک قاعده اخلاقی یا اجتماعی، توجیه، گواهی قدمت، واقعیت و تقدس را طلب می‌کند. نک:

Malinowski, *Myth in primitive psychology*, 18.

۴. وقیل: إن سائلا یسأل فی بعض سلك المدینة فی جوف اللیل. فقال: این الزاهدون فی الدنیا، الراغبون فی الآخرة؟ فنودی من ناحیة البقیع لا یعرف من ناداه، ذلك علی بن الحسین (ابن حیون، شرح الاخبار، ۳/ ۲۵۷).

۵. قال أبو مخمّد: كان سبب إخراج عمرو بن الجموح وعبد الله بن عمرو الأنصاريين من قبورهما بعد سنة وأربعين سنة، من يوم دفنا بالبقيع يوم أُخْبِرَ القنّاة التي جُلبت من جبل أُخْد إلى المدینة، فوقع خفرها بجانب قبريها، فلما حُشي عليهما السيل أخرجنا من ذلك القبر، لئدفا في غيره، فوجدنا لم يتغيرا، وهذا من بركة الشهادة في سبيل الله (القنّازعي، تفسير الموطأ، ۵۹۹/۲).

فرشتگان در بقیع را رؤیت می‌کند و پس از مراجعه حضوری می‌بیند که ایشان از دنیا رفته است.^۱ گزارش های دیگری نشان می‌دهد که قبرستان بقیع در زمان حیات پیامبر اسلام (ص) محل رفت و آمد و مکالمه ایشان بوده است و حتی گاهی ایشان با همراهی جبرئیل برای زیارت اموات و احیاناً مکالمه با آنان به این قبرستان مراجعه می‌کرده‌اند.^۲

در گزارش های دیگری در منابع سده سوم هجری به نقل از ابوذر غفاری آمده است که روزی در حالی که وی با پیامبر (ص) در بقیع بود، ایشان درباره مبارزه علی (ع) با مخالفان و اینکه جامعه آن را برنخواهد تابید، پیشگویی هایی کردند.^۳ در گزارش های دیگری که مجدداً از ابوذر نقل شده، چیزهایی درباره خروج شبانه پیامبر (ص) به همراه علی (ع) به سوی بقیع منعکس شده است. بر اساس این گزارش، ایشان با عبور از بقیع به سوی مقابر شهر مکه طی الارض کردند و در آنجا قبر پدر و مادر پیامبر (ص) شکافته می‌شود و پیامبر (ص) از آن دو در خصوص ولایت علی (ع) اقرار می‌گیرد. جالب است که اینجا سوژه صحنه پردازی نمادین و اسطوره‌ای اصولاً ارتباطی با بقیع و مدینه ندارد، ولی باز در ارتباط با آن و از مجرای قبرستان بقیع صورت می‌گیرد.^۴ در گزارش های دیگری کم‌کم تلاش می‌شود تا وجه مقدس و اسطوره‌ای بقیع به تاریخ گذشته و فرجام‌شناسی اسلامی مرتبط شود؛ مثلاً در گزارش هایی ذکر می‌شود که هفتاد هزار نفر در حالی که صورت‌هایشان مانند ماه کامل می‌درخشد از بقیع محشور خواهند شد و این توصیف به تورات نسبت داده می‌شود.^۵ در گزارش دیگری در تصویری که از دوره آخرالزمان ترسیم شده گفته شده اگرچه آغاز کارزار میان سفیانی و مخالفانش از شام خواهد بود، اما این نبرد در نهایت به مدینه می‌رسد و حماسه بزرگ در بقیع رخ خواهد داد.^۶

نتیجه

زیارت، مقابر، آئین های تدفین و مرگ‌اندیشی از همان اوان شکل‌گیری انسان‌شناسی فرهنگی مورد توجه انسان‌شناسان دین قرار گرفت. انسان‌شناسان اسلام و به طور خاص مذهب تشیع به این آئین‌ها به ویژه در زمینه زیارت توجه ویژه‌ای کرده‌اند. با این حال، عمده کارها در این زمینه رویکردی غیرتاریخی داشته‌اند

۱. عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَانَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ إِنَّ رَجُلًا كَانَ عَلَى أُمَّتَالِ مِنَ الْمَدِينَةِ فَرَأَى فِي مَنَامِهِ قَبِيلَ لَهُ انْطَلِقْ فَصَلَّ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ تُعَسِّلُهُ فِي النَّبِيِّ فَبَاءَ الرَّجُلُ فَوَجَدَ أَبَا جَعْفَرٍ قَدْ تَوَفَّى (الشيخ الكليني، الكافي، ۱۸۳/۸).

۲. نک: الکوفي، الزهد، ۹۴؛ القمي، تفسير القمي، ۲/۲۵۳.

۳. فرات الکوفي، تفسير فرات الکوفي، ۲۰۰-۲۰۱.

۴. ابن بابويه، معاني الأخبار، ۱۷۸-۱۷۹؛ نیز نک: الشيخ الصدوق، علل الشرائع، ۱/۱۷۶-۱۷۷.

۵. ابن شبة، تاريخ المدينة، ۹۳/۱؛ ابن النجار، الدرر الثمينة في أخبار المدينة، ۱۶۴.

۶. نعيم بن حماد، الفتن، ۲۰۴.

و عمدتاً بر اساس تحقیقات میدانی، مصاحبه و همزیستی‌های همدلانه شکل گرفته‌اند. بر این اساس، توجه به ابژه‌های تاریخی در بستر فرهنگ شیعی و اسلام که از ابعاد انسان‌شناختی برخوردارند، معمولاً مورد غفلت واقع شده‌اند.

قبرستان بقیع به‌عنوان کهن‌ترین گورستان در تاریخ اسلام و همچنین به‌عنوان یکی از مراکز زیارتی شیعیان که مقبره چهار تن از امامان شیعه در آن قرار داد، از جهت بررسی‌های انسان‌شناختی بسیار با اهمیت است. بر این اساس، پژوهش حاضر - با بهره‌گیری از رویکرد انسان‌شناسی تاریخی - نشان داد تصویر مقدسی که از بقیع در حافظه تاریخی شیعیان وجود دارد، در صدر اسلام چه وضعیتی داشته و تا چه حد ماهیتی شیعی داشته است. این بررسی همچنین نشان داد که برخی نگاه‌های کلیشه‌ای به بقیع دست کم درباره بازه صدر اسلام صدق نمی‌کند و یا اینکه بسیار حداقلی است.

گویا بقیع - از جنبه کارکرد تدفینی - صرفاً یک قبرستان کهن اسلامی نبوده است، بلکه سابقه‌ای در دوره پیش از اسلام و جاهلیت داشته است و از این جهت باید آن را کهن‌ترین گورستان در جهان اسلام قلمداد کرد. در عین حال بقیع در صدر اسلام منحصرأ مکانی برای دفن اجساد نبوده است، بلکه منطقه‌ای گسترده و به عبارتی یکی از محله‌های قابل سکونت و رفت و آمد مدینه بوده است. بقیع در سده نخست هجری عمدتاً کارکردی اجتماعی - مناسکی داشته است. از لحاظ اجتماعی مکانی برای سکونت، اقامه نماز و یا برگزاری تجمعات مردمی و مناسکی بود. از لحاظ مناسکی نیز در ارتباط با مجموعه‌ای از آداب و آئین‌های مربوط به مرگ اهل حجاز بود. در این چارچوب مسائلی از قبیل شیوه ساخت مقبره، تدفین، نبش قبر، هویت مدفونین و همین‌طور آداب زیارت آن‌ها قابل بررسی است.

با گذار به سده دوم هجری، بافت فرهنگی جامعه اسلامی دچار تغییراتی می‌شود. در ابتدا تکوین دکترین شیعه به‌عنوان مسئله‌ای جدال‌برانگیز میان مسلمانان بر مسائل مربوط به بقیع اثرگذار است. نقش هویتی در سده دوم هجری به اندازه‌ای تشدید شده است که تقابل هویت سنی - حجازی در برابر هویت شیعی - عراقی قابل مشاهده است، امری که در سده نخست هجری وجود ندارد. همچنین نگاه به زیارت بقیع به مثابه عنصری در حافظه جمعی شیعه، امری بود که به تدریج از سده دوم هجری آغاز شد. علاوه بر این، نگاه به بقیع به خصوص در حلقه‌های شیعی دچار تحول و توسعه گشته است و بقیع کارکرد اسطوره‌ای در فولکلور فرهنگ عربی آن دوره پیدا می‌کند و گزارش‌های غیبی - ماورائی درباره بقیع و جایگاه اسطوره‌ای آن جدی می‌شود.

ظهور این کارکردهای جدید (هویتی - اسطوره‌ای) در سده دوم هجری به معنای نابودی کارکردهای

پیشین (اجتماعی - مناسکی) نیست، اما دست کم به نظر می رسد آن ها را متأثر می کند و از شدت و اهمیت آن ها می کاهد. به طور مثال، کم کم کارکرد اجتماعی بقیع کاسته شده و به تدریج تفسیر و تصور امروزی ما از بقیع - به مثابه صرفاً یک قبرستان - غلبه پیدا می کند.

فهرست منابع

- ابن اثیر، ابوالحسن علی بن محمد بن محمد بن عبدالکریم شیبانی جزری. الکامل فی التاریخ. بیروت: دار صادر، ١٣٨٦ق.
- ابن النجار، محب الدین أبو عبد الله محمد بن محمود بن الحسن. الدرّة الثمینیة فی أخبار المدینة، به تحقیق حسین محمد علی شکری. بیروت: دار الأرقم بن أبی ارقم، بی تا.
- ابن بابویه، أبی جعفر محمد بن علی بن حسین. معانی الأخبار. قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرفة، ١٣٧٩ق.
- ابن بدرالدین، حسین. ینابیع النصیحة فی العقائد الصحیحة. به تحقیق مرتضی بن زید المحطوری الحسنی. یمن: مکتبة بدر، ١٤٢٢.
- ابن حبان. صحیح ابن حبان. به تحقیق شعیب الأرئوط. بیروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ.
- ابن حجر العسقلانی. فتح الباری. بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، بی تا.
- ابن حیون. نعمان بن محمد. شرح الاخبار فی فضائل الأئمة الاطهار. به تحقیق محمد حسینی جلالی. قم: جامعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤٠٩هـ.
- ابن رجب الحنبلی، زین الدین عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن السّلامی، البغدادی ثم الدمشقی. مجموع رسائل المحافظ ابن رجب الحنبلی. به تحقیق أبو مصعب طلعت بن فؤاد الحلوانی. قاهرة: الفاروق الحدیثة للطباعة و النشر الحنبلی، ٢٠٠٣.
- ابن سعد. الطبقات الكبرى. بیروت: دارالکتب العلمیة، ١٤١٠.
- ابن شبة النمری البصری، عمر بن شبة (واسمه زید) بن عبیدة بن ریطة. تاریخ المدینة لابن شبة. به تحقیق فهیم محمد شلتوت. جدة: دارالفکر، ١٣٩٩هـ.
- ابن طاوس، علی بن موسی. إقبال الأعمال. تهران: دار الکتب الإسلامیة، ١٤٠٩.
- ابن عساکر، أبو القاسم علی بن الحسن بن هبة الله. تاریخ مدینة دمشق. به تحقیق عمرو بن غرامة العمروی. بیروت: دار الفکر، ١٩٩٥.
- ابن قولیه، جعفر بن محمد. کامل الزیارات. به تصحیح غلامرضا عرفانیان یزدی و عبدالحسین امینی، نجف اشرف: المطبعة المبارکه المرتضویة، ١٣٥٦.

- أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار. به تحقيق كمال يوسف الحوت. الرياض: مكتبة الرشد، ۱۴۰۹.
- انده، ورنر. جامعة شيعة نخاوله در مدينة منوره. ترجمه رسول جعفریان. قم: دليل ما، ۱۳۷۹.
- آيتی، عبدالمحمد و حسين محمد علی شكري. «كتابشناسی تاريخ مدينه». ميقات حج. شماره ۲۳ (۱۳۷۷): ۱۷۲-۱۸۳.
- بدر الدين العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي. عمدة القاري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بی تا.
- البغوي، أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز بن المرزبان بن سابور بن شاهنشاه. معجم الصحابة. به تحقيق محمد الأمين بن محمد الجكني. كويت: مكتبة دار البيان، ۱۴۲۱هـ.
- بهراميان، علی. «بقيع». در تارنمای دائرة المعارف بزرگ اسلامی. چهارشنبه ۱۵ اردیبهشت ۱۴۰۰، <https://cgie.org.ir/fa/article/228872/>
- البوصيري، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم بن قايماز بن عثمان. إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة. الرياض: دارالوطن للنشر، ۱۴۲۰.
- التميمي الدارمي البستي، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد. الثقات. حيدر آباد الدكن الهند: دائرة المعارف العثمانية، ۱۳۹۳.
- تورفيل، ديويد. زيبست شيعي: مناسكي شدن مسلمانان در ايران امروز. ترجمه سيد شهاب الدين عودي. تهران: آرم، ۱۳۹۹.
- الحاكم النيسابوري المعروف بابن البيع، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. المستدرک علی الصحیحين. به تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۹۰.
- حسينی، نبيل. انسان‌شناسی اجتماعی - فرهنگی جامعه كوفه در نگرش امام حسين (ع): پژوهشی اسلامی در علم انسان‌شناسی معاصر. ترجمه مهدي عابدي. بی جا: کتابنامه نجف، ۱۳۹۴.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير و الأعلام. به تحقيق عمر عبد السلام التدمري. بيروت: دار الكتاب العربي، ۱۴۱۳هـ.
- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث بن شداد بن عمرو بن عامر الأزدي. مراسيل أبي داود. به تحقيق شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۸هـ.
- السخاوي، شمس الدين. التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة. بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۴.
- الشامي المشغري العاملي، يوسف بن حاتم. الدر النظيم. قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۴۲۰هـ.

- الشیبانی، أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد. مسند الإمام أحمد بن حنبل. المحقق شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد وآخرون. إشراف عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١.
- الشيخ الصدوق. علل الشرائع. نجف: المكتبة الحيدرية، ١٣٨٥.
- الشيخ الكليني. الكافي. تحقيق، تصحيح و تعليق علي أكبر الغفاري. طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٢.
- الصفوري، عبد الرحمن بن عبد السلام بن عبد الرحمن بن عثمان. نزهة المجالس ومنتخب النفائس. بيروت: دار المحبة، ٢٠٠٢.
- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. المصنف. به تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. الهند: المجلس العلمي، ١٤٠٣.
- الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الامم و الملوك. بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ١٨٩٧م.
- علم الهداي، پروين. «شيوه‌های تدفینی دوره اشکانی». تاريخ پژوهی. شماره ٧١ (١٣٩٦): ٦٧-٩٢.
- فوات الكوفي. تفسير فوات الكوفي. به تحقيق كاظم محمد. تهران: مؤسسة الطبع و النشر في وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٤١٠ ق.
- القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري. التمهيد لما في الموطأ من المعاني و الأسانيد. به تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي. مراكش: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧.
- القمي، علي بن إبراهيم. تفسير القمي. به تصحيح السيد طيب الموسوي الجزائري. نجف: مطبعة النجف، ١٣٨٧هـ.
- القنّازي، أبو المطرف عبد الرحمن بن مروان بن عبد الرحمن. تفسير الموطأ. به تحقيق عامر حسن صبري. قطر: دار النوادر، ٢٠٠٨.
- كشي، محمد بن عمر. رجال الكشي (إختيار معرفة الرجال). به كوشش حسن مصطفوی. مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ١٤٠٩.
- الكوفي، حسين بن سعيد. الزهد. به تحقيق ميرزا غلام رضا عرفانيان. قم: العلمية، ١٣٩٩.
- گرامي، سيد محمد هادي. نخستين انديشه‌های حديثي شيعه. تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ١٣٩٦.
- گرامي، سيد محمد هادي و فائقه السادات مير محمد حسيني فشمي. «از فقه الحديث تا انسان شناسی فرهنگي: قرائتي مردم شناختي از احاديث تربت و بازسازی يك گفتمان هويتي در تشيع نخستين». حديث پژوهی. شماره ٢٤ (١٣٩٩): ٣١٣-٣٣٨.
- مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني. موطأ الإمام مالك. به تصحيح محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥.
- مجلسي، محمد باقر بن محمد تقی. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ ق.
- مرجاني، عبدالله بن عبد المالك. بهجة النفوس و الأسرار في تاريخ دار هجرة النبي المختار. به تحقيق محمد عبدالوهاب فضل. بيروت: دار الغرب الاسلامي، ٢٠٠٢.

- المقریزی، أحمد بن علي بن عبد القادر. إمتاع الأسماع بما للنبي صلى الله عليه وسلم من الأحوال والأموال والحفدة المتاع. به تحقیق محمد عبد الحمید النمیسى. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۰هـ.
- الموصلی، أبو یعلی أحمد بن علی بن المثنی بن یحیی بن عیسی بن هلال التمیمی. مسند أبي یعلی. به تحقیق حسین سلیم أسد. دمشق: دارالمأمون للتراث، ۱۴۰۴هـ.
- نجمی، محمدصادق. تاریخ حرم ائمه بقیع و آثار دیگر در مدینه منوره. تهران: مشعر، ۱۳۸۰.
- نعیم بن حماد. الفتن. به تحقیق محمد عرفة. القاهرة: المكتبة التوفيقية، ۱۴۱۲.
- النووی، محی الدین بن شرف الوفاة. تهذیب الأسماء واللغات. بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۶.
- النیسابوری، أبوبکر محمد بن إبراهیم بن المنذر. الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف. به تحقیق أبو حماد صغیر أحمد بن محمد حنیف. الرياض: دار طيبة، ۱۹۸۵.
- النیسابوری، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشیری. المسند الصحیح. به تحقیق محمد فؤاد عبد الباقي. بیروت: دار إحياء التراث العربي، بی تا.
- ونسینک و بزمی انصاری، حسن طارمی. «بقیع». تارنمای دانشنامه جهان اسلام. چهارشنبه ۱۵ اردیبهشت ۱۴۰۰، <https://b2n.ir/w55770>
- الیعقوبی، احمد بن اسحاق. تاریخ الیعقوبی. بیروت: دار الصدر، ۱۳۷۹.
- Asa, Boholm. «Anthropology in History - History in Anthropology». *Focaal*, Vol. 26-7 (1996): 36.
- Brown, Nina; McIlwraith, Thomas; Tubelle de González; Laura. *Perspectives: An open introduction to cultural anthropology*. Virginia: American Anthropological Association, 2020.
- Fearon, J. D. *What Is Identity (As We Now Use the Word)?*. California: Stanford University, 1999.
- Geertz, Clifford. *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*, *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Halevi, Leor. *Muhammad's Grave: Death Rites and the Making Society of Islamic*. New York: Columbia University Press, 2011.
- Kertzer, D.I. *Ritual, Politics and Power*. London: Yale University Press Schechter, 1988.
- Leeds-Hurwitz, Wendy. *Wedding as Text Communicating Cultural Identities*

- Through Ritual*. Oxfordshire: Routledge, 2002.
- Lustig, M. W. & Koester. J. *Intercultural competence: Interpersonal communication across cultures*. Boston: Allyn & Bacon, 2010.
- Malinowski, Bronislaw. *Myth in primitive psychology*. London: Reader in Social Anthropology in the University of London, 1926.
- Mitchell, Jon. P. «A Bridge Too Far? The Relationships between History and Anthropology». *Contemporary European History*. Vol. 6, No. 3. 1997.
- Myerhoff, B. *Remembered lives: The work of ritual, storytelling, and growing older*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1992.
- Piddington, Ralph. «Synchronic and Diachronic Dimensions in the study of Polynesian cultures». *The Journal of the Polynesian Society*. Vol. 60, No. 2/3 (1951): 108-121.
- Ting-Toomey, S, & Chung, L. *Understanding intercultural communication* (2nd ed.). New York: Oxford University Press, 2011.
- Turner, Victor. «Symbols in African Ritual». *Science* 179 (1972): 1100-05.
- Abū Bakr ibn Abī Shaība, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn ‘Uthmān ibn Khūwāstī al-‘Abasī. *Al-Ktāb al-Muṣanaf fī al-Aḥādīth wa al-Āthār*. researched by Kamāl Yūsuf al- Ḥūt. al-Rīyāḍ: Maktiba al-Rushd, 1989/1409.
- ‘Alam al-Hudāī, Parvīn. “Shyviḥāy Tadfīnī Dūriḥ-yī Ashkānī”. *Tārīkh Pazhuhī*. no.71. (2017/1396): 67-92.
- Al-Baghawī, Abu al-Qāsim ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn al-Marzubān ibn Sābūr ibn Shāhanshāh. *Mu‘jam al- Ṣaḥāba*, researched by Muḥammad al-Amīn ibn Muḥammad al-Jakanī. Kūwīt: Maktaba Dār al-Bayān, 2001/1421.
- Al-Būshīrī, Abu al-‘Abās Shahāb al-Dīn Aḥmad ibn Abi Bakr ibn Ismā‘il ibn Salīm ibn Qāymāz ibn ‘Uthmān. *Ithāf al-khīra al-Mahra bi Zawāid al-Masānīd al- ‘Ashra*. al-Rīyāḍ: Dār al-Waṭan l-l-Nashr, 2000/1420.
- Al-Dhahabī, Shans al-Dīn Abu ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn

‘Uthmān ibn Qāymāz. *Tārīkh al-Islām wa Waḥyāt al-Mshāhīr wa al-A‘alām*. ‘Umar ‘Abd al-Salām al-Tadmūrī. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1993/1413.

Al-Ḥākīm al-Niysābūrī al-Ma‘ruf bi ibn al-Bayī‘, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Abū Allāh. *al-Mustadrak ‘Alā al-Ṣaḥīḥīn*. Researched by Muṣṭafā Abd al-Qādir ‘Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmīyya, 1990.

Al-Kufī, Ḥusayn ibn Sa‘īd. *Al-Zuhd*. Researched by Mirzā Ghulām Rizā ‘Uirfānīyān. Qum: al-‘Ilmīyya, 2020/1399.

Al-Miqrīzī, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Abd al-Qādir. Abu al-‘Abās al-Ḥusaynī al-‘Abīdī, *Imtā‘ al-Asmā‘ bi-mā lil-Nabī (pbuh) min al-Aḥwāl wa-al-Amwāl wa al-Ḥafada al-Matā‘*. Researched by Muḥammad Abd al-Ḥamīd al-Namīsī. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmīyya, 2000/1420.

Al-Mūṣilī, Abu Ya‘alī Aḥmad ibn ‘Alī ibn al-Muthanā ibn Yaḥyā ibn ‘Isā ibn Hilāl al-Tamīmī. *Musnad Anī Ya‘alī*, Researched by Ḥusayn Salīm Asad. Dimashq: Dār al-Ma‘mūn l-l-Turāth, 1984/1404.

Al-Niysābūrī, Abu Bakr Muḥammad ibn Ibrāḥīm ibn al-Mundhar. *al-A‘ūṣaṭ fī al-Sunn wa al-Ijmā‘ wa al-Ikhtilāf*. Researched by Abu Ḥamād Ṣaghīr Aḥmad ibn Muḥammad Ḥanīf. Rīyāḍ: Dār Ṭayba, 1985.

Al-Niysābūrī, Muslim ibn al-Ḥajāj Abu al-Ḥasan al-Qushiyrī. *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*. Researched by Muḥammad Fū‘ād ‘Abd al-Bāqī. Beirut: Dār Iḥyā‘ al-Tūrāth al-‘Arabī, n.d.

Al-Nuwwī, Mūḥyī al-Dīn ibn Sharaf al-Wafāt. *Tahdhīb al-Asmā‘ wa al-Lughāt*. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.

Al-Qanāzī‘ī, Abu al-Muṭrif ‘Abd al-Raḥmān ibn Marwān ibn ‘Abd al-Raḥmān. *Tafsīr al-Mūwaṭa‘*, researched by ‘Āmir Ḥasan Ṣabrī. Qaṭar: Dār al-Nawādir, 2008/1429.

Al-Qurtabī, Abu ‘Umar Yūsuf ibn ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Bīr ibn ‘Aāsīm al-Namarī. *al-Tamḥīd limā fī al-Mūwaṭa‘ min al-Ma‘ānī wa*

al-Asānid. researched by Muṣṭafā ibn Aḥmad al-‘Alawī. Marāksh: Wizāra ‘Umūm al-Uqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmīyya, 1968/1387.

Al-Ṣafūrī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abd al-Slām ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Uthmān, *Nuzha al-Majālis wa Muntakhab al-Nafā’s*. Beirut: Dār al-Maḥaba, 2002/1423.

Al-Sakhāwī, Shans al-Dīn. *al-Tuḥfa al-Laṭīfa fī Tārīkh-i Madīna al-Sharīfa*. Beirut: Dār al-Kutub-I Islāmīya, 1994/1414.

Al-Ṣan‘ānī, ‘Abd al-Razāq ibn Humām. *al-Muṣanaḥ*. Researched by Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘azamī. al-Hind: al-Majlis al-‘Ilmī, 1983/1403.

Al-Shaībānī, Abu ‘Abd Allāh Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal ibn Hilāl ibn Asad. *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. researched by Shu‘aīb al-Arnaūṭ, ‘Aādil Murshd wa et al. Ashrāf: ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī. Beirut: Mū’assisa al-Risāla, 2001/1422.

Al-Shāmī al-Mashgharī al-‘Āmilī, Yusūf ibn Ḥātam. *Al-Durr al-Nazīm*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī al-Tābi‘a L-Jamā‘a al-Mudarsīn bi Qum al-Mushrifā, 2000/1420.

Al-Sijistāī, Abu Dāwūd Sulimān ibn al-Ash‘ath ibn Shadād ibn ‘Umr ibn ‘Āāmir al-Azdī. *Marāsīl Abī Dāwūd*. Researched by Shu‘aīb al-Arnaūṭ. Beirut: Mū’assisa al-Risāla, 1998/1418.

Al-Tamīmī al-Dāramī al-Bustī, Muḥammad ibn Ḥabān ibn Aḥmad ibn Ḥabān ibn Ma‘ādh ibn Ma‘bad. *al-Thiqāt*. Ḥydar Ābād al-Dakan al-Hind: Dā’ira al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniya, 1973/1393.

Al-Ya‘qūbī, Aḥmad ibn Ishāq. *Tārīkh al-Ya‘qūbī*. Beirut: Dār al-Ṣadr, 1960/1379.

Āyatī, Abd al-Muḥammad, Ḥusayn Muḥammad ‘Alī Shukrī. “Kitābshināsī Tārīkh Madīna”. *Mīqāt Ḥajj*. no.23, (1998/1377). 172-183.

Badr al-Din al-‘Iynī, Abu Muḥammad Maḥmud ibn Aḥmad ibn Musā ibn Aḥmad ibn Ḥusayn al-Ghitābī al-Ḥanafī. *‘Umda al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī .n.d.

Bahrāmiyān. ‘Alī. “Baqī’”. Tarnamāy Dā’irah al-Ma’ārif Buzurg Islāmī. (Chaḥārshanhbih 15 Urdībihisht 2021/1400)

Ende, Werner. *Jāmi’ih Shi’a Nakhāvalih dar Madīnah Munavarih. translated by Rasūl Ja’farīyān*. Qum: Dalīl Mā, 2000/1379.

Furāt al-Kufī. *Tafsīr Furāt al-Kufī*. Researched by Kāzīm Muḥammad. Tehran: Mū’assisa al-Ṭab’ wa al-Nashr fī Wzāra al-Irshād al-Islāmī, 1990/1410.

Girāmī, Sayyid Muḥammad Hādī va Fā’qih al-Sādāt Mīr Muḥammad Ḥusaynī Fashamī. “Az Fiḥ al-Ḥādīth tā Insānshināsī Farhang: Qirā’atī Mardumshinākhī az Aḥādīth Turbat va Bāzsāzī yik Guftimān Huvīyatī dar Tashay’ Nakhustīn”. *Ḥādīth Pazhuḥī*. no.24(2020/1399): 313-338.

Girāmī, Sayyid Muḥammad Hādī. *Nakhustīn Andishihhāy Ḥādīthī Shi’a*. Tehran: Imam Sadiq University, 2017/1396.

Ḥusaynī, Nabil. *Insānshināsī Ijtimā’ī-Farhang Jāma’ih Kufīh dar Nigarsh Imam Ḥusayn(AS): Pazhūhishī Islāmī dar I’lm Insānshināsī Mu’asr. translated by Maḥdī ‘Ābidī*. Kitābnāmih Najaf, 2015/1394.

Ibn al-Najjār, Muḥibb al-Dīn Abu ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Maḥmūd ibn al-Ḥasan. *al-Durra al-Thimīna fī Akhbār al-Madīna*, researched by Ḥusaīn Muḥammad ‘Alī Shukrī. Beirut: Dār al-Arqam ibn Abī Arqam, n.d.

Ibn ‘Asākir, Abu al-Qāsim ‘Alī ibn al-Ḥasan ibn Hibba-Allāh. *Tārīkh-i al-Madīna Dimashq*. researched by ‘Umar ibn Gharāma al-‘Umravī. Beirut: Dār al-Fikr, 1995/1374.

Ibn Athīr, Abu al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm Jazarī. *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Beirut: Dār Šādīr, 1967/1386.

Ibn Bābawayh, Abi Ja’far Muḥammad ibn ‘Alī ibn al-Ḥusaīn. *Ma’ānī al-Akhbār*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī al-Tābi’a l-Jamā’a al-Mudarsīn bi-Qum al-Mushrfa, 1960/1379.

Ibn Badr al-Dīn, Ḥusayn. *Yanābi’ al-Naṣiḥa fī al-‘Aqāid al-Ṣaḥīḥa*.

Researched by Murtidā ibn Zīyd Maḥṭūrī al-Ḥasanī. Yaman: Maktaba Badr, 2002/1422.

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī. *Fath al-Bārī*. Beirut: Dār Maʿrifa li-l-Ṭibāʿa wa-al-Nashr, n.d.

Ibn Ḥibbān. *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*. researched by Shuʿāib al-Arnaūṭ. Beirut: Mūʿassisa al-Risāla, 1994/1414.

Ibn Ḥīyūn. Nuʿmān ibn Muḥammad. *Sharḥ al-Akḥbār fī Faḍāʾil al-Aʿimma al-Aṭḥār*. researched by Muḥammad Ḥusaynī Jalālī. Qum: Jāmiʿa al-Mudarisīn fī al-Ḥūzia al-ʿIlmīyya bi-Qum Mūʿassisa al-Nashr al-Islāmī, 1989/1409.

Ibn Qūlīa, Jaʿfar ibn Muḥammad. *Kāmil al-Ziyārāt*. Ed. Ghulām Rizā ʿIrfānīyān-i Yazdī, ʿAbd al-Ḥusayn Amīnī. Najaf-i Ashraf: al-Maṭbaʿa al-Mubārīka al-Murtaḍavīya, 1977/1356.

Ibn Rajab al-Ḥanbalī, Zīn al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān ibn Aḥmad ibn Rajab ibn al-Ḥasan Al-Salāmī, al-Baghdādī Thum-al-Dimashqī. *Majmūʿ Rasāʾil al-Ḥāfiz ibn Rajab al-Ḥanbalī*. Researched by Abu Muṣʿab Ṭalaʿat ibn Fuʿād al-Ḥulwānī. Cairo: al-Fāruq al-Ḥadītha li-l-Ṭibāʿa wa-al-Nashr al-Ḥanbalī, 2003/1424.

Ibn Saʿd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1990/1410.

Ibn Shuba al-Namīrī al-Baṣrī, ʿUmar ibn Shuba (wa Ismua Zīyd) ibn ʿUbiyd ibn Rīṭa. *Tārīkh-i al-Madīna l-ibn Shuba*. Researched by Fahim Muḥammad Saltut. Jaddah: Dār al-Fikr, 1979/1399.

Ibn Ṭāwus, ʿAlī ibn Mūsā. *Iqbāl al-Aʿmāl*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1989/1409.

Kishī, Muḥammad ibn ʿUmar. *Rijāl al-Kishī (Ikhtiyār Maʿrifa al-Rijāl)*. Ed. Ḥasan Muṣṭafāī. Mashhad: Mūʿassisa Nashr University of Mashhad, 1989/1409.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār al-Jāmiʿa li-Durr Akḥbār al-Aʿima al-Aṭḥār*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Tūrāth al-ʿArabī,

1983/1403.

Mālik ibn Anas ibn Mālik ibn 'Āmir al-Aṣḥabī al-Madanī, *Mūwaṭṭa' al-Imān Mālik*. Ed. Muḥammad Fū'ād 'Abd al-Bāqī, Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-'Arabī, 1985.

Marjānī, 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Mālik. *Bahja al-Nufus wa al-Asrār fī Tārīkh Dār Hijra al-Nabī al-Mukhtār*. Researched by Faḍl, Muḥammad 'Abd al-Wahāb, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2002.

Na'im ibn Ḥamād, *al-Fitan*. Researched by Muḥammad 'Arafa. Cairo: Maktaba al-Tūfiqiya, 1992/1412.

Najmī, Muḥammad Ṣādq. *Tārīkh Ḥaram A'imah Baqī' va Āthār Dīgar dar Madīnah Munavarah*. Tehran: Mash'ar, 2001/1380.

Qumī, 'Alī ibn Ibrāhīm. *Tafsīr-i Qumī*. Ed. al-Sayyid Ṭīyb al-Musawī al-Jazā'rī. Najaf: Maṭa'a al-Najaf, 1968/1387.

Shiykh al-Kulaynī. *al-Kāfī*. Researched by 'Alī Akbar al-Ghafārī. Tehran: Dār al-Kutub-I Ialāmīya, 1943/1362.

Shiykh Ṣadūq . *'Ilal al-Sharāi'*. Najaf: al-Maktaba al-Ḥydarīyya, 1966/1385.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Tārīkh-i al-Ūmam wa al-Mulūk*. Beirut: Mū'assisa al-A'lamī l-l-Maṭbū'at, 1897.

Thurfjell, David, *Zist Shi'aī: Manāsikī Shudan Musalmānān dar Irān Imruz*. translated by Sayyid Shahāb al-Din 'Ūdī. Tehran: Ārmā, 2020/1399.

Wensinck; Bazmī Ansārī; Ṭārmī, Ḥasan "Baqī'". *Tarnamāy Dānishnāmiy Jahān Islām*. (Chahārshanbih 15 Urdībihisht 2021/1400)