

نوشته منظومی در شام سخن می‌گوید که به رمز و اشاره در باب احوال ملوک مصر بوده، و برخی بر این گمان بوده‌اند که بخشهایی از آن از جامعه استخراج شده است (همانجا)؛ باید یادآور شد که اعتقاد آن شامیان در باب این شعر با روایات شیعی مبنی بر عدم دسترسی غیرمعصومان به جامعه همخوانی ندارد.

شایان دقت است که عده‌ای جامعه و متنی مشابه و مشهورتر با عنوان کتاب علی (ع) را کتابی واحد و با اسامی مختلف می‌دانند (عسکری، ۳۴۸-۳۳۵/۲؛ جندی، ۱۹۹-۲۰۰)؛ در تفسیر منسوب به محیی‌الدین ابن عربی (د ۶۳۸ ق) (۳۲-۳۱/۱) نیز نک: قمی، ۱۶۴/۳-۱۶۶، صدرالدین شیرازی (د ۱۰۵۰ ق) (۳۵/۳) و به تبع وی فیض کاشانی (د ۱۰۹۱ ق) (انوار، ۱۸۹، ۱۹۳) نیز جفر و جامعه را کتابی واحد دانسته‌اند؛ اما آقا بزرگ از کتاب علی (ع) با عنوان امالی رسول‌الله (ص) یاد کرده است و آن را کتابی غیر از دو کتاب جامعه و جفر می‌داند (۳۰۶/۲-۳۰۷). افزون بر وی، مدرسی طباطبایی نشان داده است که جامعه، جفر و کتاب علی (ع) متونی متمایز، اما دارای شباهتهایی به یکدیگر هستند (ص ۴-۷). گفتنی است که برخی، جامعه را با اثر دیگری از امام علی (ع) با عنوان کتاب الدیات خلط کرده‌اند (خازم، ۸۲). غفاری (ص ۲۲۷) و عمیدی (ص ۲۲۱) کتابت جامعه را نخستین گام در تدوین حدیث می‌دانند.

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ ابن بابویه، محمد، عین اخبار الرضا (ع)، به کوشش حسین اعلمی، بیروت، ۱۹۸۴؛ همو، من لا یحضره الفقیه، قم، ۱۴۰۴؛ ابن شهر آشوب، محمد، مناقب آل ابی طالب، نجف، ۱۳۷۶ ق؛ ابن طقطقی، محمد، الفخری، به کوشش عبدالقادر محمد مایو، بیروت، ۱۴۱۸ ق؛ ابن عربی، محیی‌الدین، تفسیر، به کوشش عبدالوارث محمدعلی، بیروت، ۱۴۲۲ ق؛ اربلی، علی، کشف الغصة، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ برسی، رجب، مشارق انوار الیقین، به کوشش علی عاشور، بیروت، ۱۴۱۹ ق؛ بغدادی، مدینه؛ تفتازانی، مسعود، شرح المقاصد، پاکستان، ۱۴۰۱ ق؛ تهبانوی، محمد اعلی، کشف اصطلاحات الفنون، بیروت، ۱۹۹۶ م؛ جرجانی، علی، شرح المواعظ، به کوشش محمد بدرالدین نعلانی، قاهره، ۱۳۲۵ ق؛ جندی، عبدالحلیم، الامام جعفر الصادق (ع)، قاهره، ۱۳۹۷ ق؛ حاجی خلیفه، کشف خازم، علی، مدخل الی علم الفقه عند المسلمین الشیعة، بیروت، ۱۴۱۳ ق؛ خصیبی، حسین، الهدایة الکبری، بیروت، ۱۴۱۱ ق؛ خویی، حبیب‌الله، منهاج البراعة، به کوشش ابراهیم میانجی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ دلائل الامامة، منسوب به ابن رستم طبری، قم، ۱۴۱۳ ق؛ صدرالدین شیرازی، محمد، الاسفار، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ صفار، محمد، بساتین الدرجات الکبری، به کوشش محسن کوجه‌باغی، تهران، ۱۴۰۴ ق؛ عسکری، مرتضی، معالم المدرستین، بیروت، ۱۴۱۰ ق؛ عمیدی، شام، «تاریخ الحدیث و علومه»، تراثا، قم، ۱۴۱۷ ق، ش ۴۷، غزالی، محمد، «سر العالین و کشف ما فی الدارین»، مجموعه رسائل، بیروت، ۱۴۱۶ ق؛ غفاری، علی‌اکبر، دراست فی علم الدرایة، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ فضل‌الله بن روزبهان، وسیلة الخادم، به کوشش رسول جعفریان، قم، ۱۳۷۵ ش؛ فیض کاشانی، محمدحسن، انوار الحکمة، قم، ۱۴۲۵ ق؛ همو، المحجة البیضاء، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۱۷ ق؛ تمی، عباس، الکتب و الاقناب، تهران، مکتبة الصدر؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ محقق کرکی، علی، «الرسالة الذهبیة»، همراه ۵۹ بحار الانوار مجلسی، به کوشش محمدباقر بهبه‌ودی، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ مظفر، محمدحسین، علم الامام، بیروت، ۱۴۰۲ ق؛ مفید،

محمد، الارشاد، بیروت، ۱۴۱۴ ق؛ میرداماد، محمدباقر، نبراس الشیاء، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، قم/تهران، ۱۳۷۴ ش؛ وحید بهبهانی، محمدباقر، «رسالة فی صحة الجمع بین الفاطمیین»، الرسائل الفقهیة، قم، ۱۴۱۹ ق؛ نیز: Modarressi, H., Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shi'ite Literature, Oxford, 2003. سعید طاروسی مرور

جامعه، زیارت، گونه‌ای از آثار دعایی شیعه در تقابل با زیارات مختصه، دربر دارنده زیارت‌نامه‌هایی که می‌توان آنها را برای زیارت هر یک از ۱۲ امام (ع)، یا همه ایشان با هم، در هر زمان و مکانی خواند. شاخص‌ترین فرد این نوع، «زیارت جامعه کبیره» است.

مجلسی با کاوش در متونی که به عصر حاضر نیز رسیده، ۱۴ زیارت‌نامه را با عنوان «زیارات جامعه» گرد کرده است (۱۲۶/۹۹ پی). این شمار، حاصل نگرش موسع او در گردآوری متونی است که متقدمان آنها را، بدین وصف نخوانده‌اند. با این حال، از آنجا که این عنوان همانند بسیاری از اصطلاحات متداول دیگر به نحوی دقیق تعریف نشده است، می‌توان با توسع، مصادیقش را بسی بیشتر از نمونه‌های شناخته دانست؛ یا به عکس در شمول آن به تضییق گرایید.

همه این زیارتها به ائمه (ع) منسوب نگشته‌اند (برای نمونه، نک: همو، ۱۹۸/۹۹)؛ اما مشهورترینشان، به روایت از ایشان است (برای تحلیل سندی اجمالی از اهم این متون، نک: همو، ۲۰۹/۹۹). برخی نخست برای خواندن در حرم امامی خاص توصیه شده‌اند و سپس، آموزنده یا راوی، خواندنشان را برای زیارت دیگر اهل بیت (ع) هم تجویز کرده است (برای نمونه، نک: ابن بابویه، عیون، ۳۰۵/۱؛ طوسی، مصباح، ۷۳۹؛ مجلسی، ۱۰۶/۹۹). افزون بر «زیارت جامعه کبیره»، به عنوان چند نمونه نامدار دیگر، می‌توان «زیارت امین‌الله» (ابن قولویه، ۹۲)، «زیارت جامعه غیرمشهوره» (مشهدی، ۵۵۵ پی؛ برای نام آن، نک: آقابزرگ، ۷۹/۱۲)، و «زیارت مصافقه» (مجلسی، ۱۹۷/۹۹ پی) را یاد کرد.

مشکل بتوان سبب توصیف عموم این زیارات به وصف «جامعیت» را دانست. از یک سو، حجم، مضمون و سبکشان متنوع است و از یک سلام مختصر به امام با بیانی ساده و صمیمی (برای نمونه، نک: مفید، المقنعة، ۴۹۰)، تا متون چند صفحه‌ای و آراسته به انواع صنایع ادبی و سرشار از مضامین اعتقادی، دعا و توسل‌جویی، بیعت یا امام و لعن دشمنان وی را در بر می‌گیرد؛ آیینهای همراه آنها نیز چنین است، آن سان که گاه در برخی از ابواب تنها با یک زیارت‌نامه صرف مواجهیم (مثلاً نک: ابن براج، ۲۹۰/۱-۲۹۱)، و گاه نیز اعمال متعددی برای طول دوره سفر زیارتی — از جمله اذکار هنگام خروج فرد از خانه و آغاز به سفر تا رسیدن به مشهد امام، غسل و وضو و

هرگز تقابلی با زیارات مختصه نداشته‌اند.

در این میان، ابن طاووس (د ۶۶۴/ق ۱۲۶۶م) معنایی کاملاً متفاوت را اراده کرد و جامعیت در نام بردن یکایک اهل بیت (ع) را ملاک چنین وصفی دانست (نک: جمال...، ۲۶)؛ بدین‌سان، وصف را برای زیارت یکباره عموم اهل بیت در روز جمعه به کار برد (همان، ۱۵۳) و تمایز کهن را مینا نگرفت.

آثار متأخرتر از وی، آشکارا عرصه خلط دو اصطلاح قدیم و جدید است. اصطلاحاتی همچون «زیارت جامعه اهل بیت (ع) در ماه رجب» (مجلسی، ۳۴۶/۹۸؛ نیز نک: سراوی، ۱۴۸/۱)، یا «زیارات جامعه ائمه بقیع» (مرهون، ۱۷۰) متعلق به این دوره‌اند. هم‌زمان، شماری زیارت‌نامه، و حتی وداع‌نامه — با همه تمایزشان با زیارات جامعه در آثار متقدم — در طبقه‌بندی آثار دعایی کنار آنها نشستند (برای نمونه‌ها، نک: استرآبادی، ۲۵۷/۱؛ مجلسی، ۱۵۷/۹۹، ۱۷۴-۱۷۳، ۱۸۹).

در سخن از تاریخ رواج خود اصطلاح «زیارت جامعه» نیز باید گفت که آثار شناخته‌شده محدثان شیعه پیش از ابن بابویه (د ۳۸۱/ق ۹۹۱م)، خبر از پرداختن بابی به موضوع، یا حتی کاربرد تعبیر نمی‌دهند. ابواب زیارات کلینی (د ۲۳۹/ق ۸۵۳م) در «کتاب الحج» کافی، فاقد آن است. در کامل/الزیارات ابن قولویه (د ۳۶۷/ق ۹۷۸م) بابی به زیارات عموم اهل بیت (ع) اختصاص یافته است (ص ۵۲۲ ب)؛ اما از این عنوان خبری نیست. با تکیه بر شیوه ابن قولویه در کثرت نقل از آثاری چون السزائر ابن مهزیار، صفار، و سعد بن عبدالله اشعری و تکیه‌اش بر آثار ایشان (نک: خانی، ۵۸، ۸۵، ۹۳)، شاید بتوان گفت نبود چنین بابی در اثر، حاکی از نامتناول بودن در آثار این متقدمان است. حتی طوسی (د ۴۶۰/ق ۱۰۶۸م) در حدود یک سده بعد نیز در مصباح/المتعبد خویش ضمن توجه به زیاراتی که می‌توان آنها را با معیارهای کهن جامعه دانست (ص ۸۲۱-۸۲۲)، چنین بابی نگشود.

مروری بر آثار در بر دارنده تعبیر، واضح می‌کند که همگی از ابن بابویه (د ۳۸۱/ق ۹۹۱م) نقل کرده‌اند. وی در آثار متعدد خویش، تعبیر «زیارات جامعه» را نه‌چون اصطلاحی خاص و نه حتی برای تسمیه کل باب (نک: من لا یحضر، همانجا، عنوان باب)، که تنها برای اشاره به زیارت جامعه کبیره به کار برد (همان، ۶۰۹/۲). از آنجا که در خود روایت زیارت جامعه نیز اشاره‌ای به این تعبیر نیست، می‌توان تقریباً با اطمینان گفت که قدیم‌ترین کاربرد اصطلاحی این تعبیر، هم از او است.

اصطلاحی که بدین‌سان ابن بابویه تنها برای اشاره به «زیارت جامعه کبیره» رواج بخشید، در آثار شیخ مفید (د ۴۱۳/ق

تسیح گفتن هنگام ورود به حرم، بوسیدن قبر و دور آن گشتن و وداع و جز آن — تجویز شده است (مثلاً نک: مشهدی، ۲۹۱ ب). از دیگرسو، مضامین پیاپی شده در زیارات جامعه و آداب همراهشان را نیز نمی‌توان دارای تمایزی جدی با «زیارات مختصه» هر یک از اهل بیت (ع) دانست (برای اصطلاح، نک: نوری، ۳۶۴/۱؛ نیز ه، زیارت).

همچنین برخلاف دیدگاه برخی از معاصران که جامعیت این زیارات را بر اختصاص نداشتن آنها به امامی خاص حمل کرده‌اند (شبر، ۱۲)، باید گفت همواره چنین نگرشی بدین زیارات، رایج نبوده است. از نگاهی گونه‌شناسانه^۱، به نظر می‌رسد متقدمان، بی‌آنکه تصریح کنند، هر یک برپایه معیاری از این دست زیارات یاد شده را به وصف جامعیت خوانده‌اند:

۱. جامعیت کاربردی، از آن‌رو که در مقام زیارت مرقد هر امامی قابل استفاده‌اند (طوسی، تهذیب...، ۱۰۲/۶؛ نیز مجلسی، ۱۲۶/۹۹)؛ به تعبیر عالمان اصول فقه، ظهور لفظ در معنای عام بدلی اراده شده است.

۲. جامعیت زمانی — مکانی، از آن‌رو که اختصاص به زمان و مکان، یا به عبارت بهتر، امام خاصی ندارند و می‌توان همه اهل بیت (ع) را یکباره با بیان فراگیرشان فراخواند؛ چه از دور، و چه هنگام زیارت مرقد تنها یک امام (نک: مفید، السزائر، ۲۰۵؛ مشهدی، ۱۰۲-۱۰۸)؛ به تعبیر اصولیان، عام مجموعی مراد است.

۳. جامعیت مضمونی، بدین‌معنا که مضمون این زیارات، جامع اوصاف ائمه و وصفی بلیغ و مفصل از فضایل ایشان است، آن‌سان که علاقه‌مندان به کمال زیارت از خواندن این متون مستغنی نیستند (نک: حسن بن سلیمان، المحتضر، ۲۱۵؛ مجلسی، ۲۰۶/۹۷).

خود این معیارها نیز در گذر زمان تغییر پذیرفته‌اند. زیارات جامعه، در مرحله نخست متونی برای زیارت جداگانه قبر هر یک از ائمه (ع) از نزدیک بوده‌اند. این امر به خوبی از مطالب نقل شده در ضمن آداب نمونه‌های کهن این زیارات هویدا ست (برای نمونه، نک: گفته‌های منقول از نخعی در سند «زیارت جامعه کبیره»؛ نیز ابن بابویه، من لا یحضر...، ۶۰۸/۲؛ یجزی فی المواضع کلها). با این تعریف، زیارت‌نامه‌هایی که اهل بیت (ع) را یکباره خطاب کرده‌اند، از دایره مصادیق خارج می‌شده‌اند. از این‌روست که به رغم آثار متأخرتر، زیارتی جمعی چون زیارت عموم ائمه در روز عرفه به وصف جامعیت خوانده نشده‌اند (نک: ابن طاووس، اقبال...، ۱۳۵/۲؛ قس: مجلسی، ۳۷۴/۹۸)؛ یا مثلاً، مشهدی (زننده در ۵۰۰/ق ۱۱۰۷م) وداع‌نامه‌ای را که برای وداع با قبر هر یک از ائمه (ع) می‌توانسته است، به کار آید، میان زیارات جامعه جای داده است (ص ۱۰۸-۱۰۹). گویا از نگاه صاحبان این آثار، زیارات جامعه

۱۰۲۲م) دامنه مصادیقی گسترده‌تر، و جایگاهی — گرچه مختصر — در تبویب روایات زیارتی یافت (المنار، ۲۰۵ به، المقتعه، ۴۸۸ به). اندکی بعد، مشهدی همین باب را بیش از پیش گسترد (ص ۵۲۳ به) و از آن پس، مجلسی (۱۲۶/۹۹ به) همین روند را پی گرفت.

بدین‌سان، زیارت جامعه، هم نخستین نمونه و هم فرد اعلای این نوع است. افزودن وصف «کبیره» بدان، برای تمییز از دیگر افراد نوع، متأثر از مجلسی (برای نمونه، نک: ۱۳۶/۹۹) رواج می‌یابد؛ هرچند شاید خود او نیز در این تسمیه چندان تعمدی نداشته است (نک: ۲۰۹/۹۹؛ همین وصف برای دیگری). اهتمام مجلسی به «زیارت جامعه کبیره» چنان است که ترجمه‌ای منظم از آن به فارسی نیز تدارک می‌بیند (آقابزرگ، ۱۰۷/۴؛ برای اهتمام وی، نیز نک: مجلسی، ۱۱۴-۱۱۳/۱۰۲). در دوره صفویه، گاه این زیارت‌نامه، «جامعه جوادیه» نیز خوانده شده است (فیض، ۱۳۰/۴؛ حویزی، ۴۲۱/۳، ۲۷۱/۴).

این زیارت با حجمی کمی بیش از ۱۳۰۰ کلمه، افزون بر کم‌نظیری از نظر حجم، از لحاظ تنوع مضامین، و نیز بازتاباندن اصول عقاید و دیدگاههای پذیرفته شیعی نیز بی‌نظیر می‌نماید. در سخن از داستان پیدایی آن، برپایه روایت ابن بابویه، موسی ابن عمران نخعی — از محدثان کم‌شناخته شیعه در حدود اوایل سده ۳ق/۹م — نزد امام هادی(ع) رسید و از ایشان خواست وی را کلامی بلیغ بیاموزند که در هنگام زیارت هر یک از امامان (ع) قابل استفاده باشد. امام پس از بسط سخن درباره آداب زیارت (چون غسل، اذکاری مختلف با شماری خاص، و لزوم حفظ وقار در حرکت به سوی مقبره)، خواسته‌اش را اجابت کردند.

بخش نخست زیارت‌نامه با سلام و درود بر اهل بیت آغاز می‌شود؛ اهل بیتی که خانه‌هایشان فرودگاه فرشتگان است و خود، مخازن دانش خدا و میراث‌بران پیامبران‌اند. این بخش ۴ بند طولانی دارد که در آنها اهل بیت(ع) به ترتیب از حیث خویشاوندی پیامبر(ص)، هدایت امت، مظهر علم و رحمت الهی بودن، اخلاص در عمل، و سرانجام اوصاف کلی دیگری ستایش می‌شوند.

بخش دوم، با حجمی در حدود دو پنجم از کل، شهادتی است مفصل بر اصول عقاید شیعی که ادبیات تعلیمی (نک: خانی، ۱۷۸) در آن به ویژه پر رنگ است. در این بخش، یک دوره اصول عقاید شیعه مرور می‌شود؛ از اقرار به وحدانیت خداوند، رسالت پیامبر(ص)، ولایت اهل بیت(ع)، عصمت و دیگر صفات آنها، جان‌فشانیهایشان در راه گسترش اسلام و اقامه حدود الهی، تا اینکه قرب و بُعد مردمان با خدا، برپایه نسبتی معین خواهد شد که با اهل بیت(ع) یافته‌اند. در آخرین بندهای این بخش، با

گواهی به یگانگی «روح» و «نور» و «طینت» اهل بیت(ع) بر دو امر تأکید شده است: جایگاه انحصاری آنان در جهان خلقت، و برخورداری همه ایشان از این جایگاه.

بخش سوم با حجمی مشابه، خود شامل ۵ بند است که آنها را می‌توان به طور کلی بیانهایی در بیعت با اهل بیت(ع) و سپس مدحشان برشمرد. همه این بندها با تعبیر «جان و مال و پدر و مادرم به فدایتان» آغاز می‌شود. به ویژه مضمون بند اول، بیان تولای شدید زائر با امام، و تیرا و نفرت وی از دشمنان دین و معاندان است؛ تولا و تیرایی که وی را به انتظار برقراری حکومت عدل اهل بیت(ع) پس از «رجعت» می‌نشانند و همراه با پیمان وفاداری و همکاری چه در آن زمان و چه پیش از آن، به امیدواری زائر به شفاعت امام پیوند می‌خورد. ۴ بند بعد، همگی بیان اوصافی برای اهل بیت(ع) و تبیین جایگاه آنها در عالم خلق‌اند؛ از این قبیل که: خداوند باب هر خیری را به یمن وجود ایشان گشوده، و هم به ایشان ختم کرده است؛ هر کس خدا را بجوید، گزیری از روی آوردن به ائمه(ع) ندارد؛ خداوند آسمان را به یمن وجود ایشان بر زمینیان فرو نریخته است؛ منکر ولایت ایشان مستوجب قهر الهی است؛ شیعیان به سبب ایشان از گمراهی، مشکلات دنیا و آتش دوزخ و راهیده‌اند؛ و سرانجام اینکه تنها در سایه دوستی اهل بیت(ع)، وحدت مسلمانان میسر است.

بخش پایانی زیارت، یک دعای شفاعت‌جویانه به درگاه الهی است، با تکیه بر اینکه اگر زائر شیعی نزدیک‌تر از ائمه(ع) به درگاه الهی سراغ داشت، بدو متوسل می‌گردید و اکنون، با تکیه بر جایگاه امام زیارت شده، از خدا طلب حاجت‌روایی دارد. حاجت او نیز، شناخت بهتر اهل بیت(ع) و نیل به شفاعت ایشان است.

در سخن از ویژگیهای سبکی بارز کل متن، باید به نثر مسجع، جملات کوتاه با طول متوسطی در حدود ۳-۴ کلمه، ضرب آهنگ تند خوانش آن، تکرار فراوان واو عطف، و ترتیب منطقی چینش مطالب متن اشاره کرد. بدین‌سان، یکپارچگی آن امری مسلم به نظر می‌رسد.

نسخه‌های مختلف زیارت‌نامه — جز در تصحیف برخی کلمات و درج عباراتی کوتاه — تمایز چندانی ندارند و نمی‌توان آنها را تحریرهایی مختلف محسوب کرد. اسانید آنها همگی در این بابویه و راویان پیش از او مشترک‌اند. از میان ۳ راوی این متن در نسلهای مختلف میان استادان ابن بابویه و امام هادی(ع)، برای محدثان دو نفر نام آشنایند: محمد بن ابی عبدالله کوفی، مشهور به ابوالحسن محمد بن جعفر اسدی (نجاشی، ۳۷۳؛ طوسی، الرجال، ۴۳۹) و محمد بن اسماعیل بن احمد برمکی (ابن غضائری، ۹۷؛ نجاشی، ۳۴۱). درباره راوی متن از امام (ع) نیز

بازنشر قم، بصیرتی؛ سراوی، عبدالمحسن، *التطویر الدینیة*، دارالمودة، ۱۹۹۷م؛ شاکری، حسین، *موسوعة المصطفی و العتره*، قم، ۱۴۱۹ق؛ شیر، عبدالله، *الانوار الالامعة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شیخ انصاری، *الطهارة*، ج سنگی، تهران، ۱۲۹۸ق؛ طوسی، محمد، *تہذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خراسانی، نجف، ۱۳۷۹ق؛ همو، *الرجال*، به کوشش جواد قیومی اصفهانی، قم، ۱۴۱۵ق؛ همو، *مصباح المتعجد*، بیروت، ۱۴۱۱ق؛ فیض کاشانی، محسن، *التفسیر الصافی*، تهران، ۱۴۱۶ق/۱۳۷۴ش؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مرهون، علی، *اعمال الحرمین*، دار الہدی لطباعة و النشر، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۱م؛ مشہدی، محمد، *المزار*، به کوشش جواد قیومی، قم، ۱۴۱۹ق؛ مفید، محمد، *المزار*، به کوشش محمدباقر ابیطی، بیروت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م؛ همو، *الشفعة*، قم، ۱۴۱۰ق؛ نجاشی، احمد، *الرجال*، قم، ۱۴۱۶ق؛ نوری، حسین، *خاتمة المستدرک*، قم، ۱۴۱۵ق؛ وحید بیهبانی، محمدباقر، *تعلیقات علی منہج النکال*، ج سنگی، ۱۳۰۶ق. حامد خانی

جام کیخسرو، نک: جام جم.

جامگی، منسوب به «جامه» (در پهلوی: یامک yamak و در فارسی باستان: *yāhma، نک: هوشمان، ۴۹؛ هرن، ۹۳)، به معانی پارچه بافته نادرخته، لباس و رخت پوشیدنی و گسترده‌ای، پای پوش، خیمه، و نیز ظرف و جام آب و شراب که جامه در این دو معنی اخیر مرکب است از جام و هاء نسبت. ریشه جام در اوستایی به معنی بام خانه، سقف و چتر هم بوده، و اصلاً به معنی بهای جامه و رخت بوده است که به خدمتگزاران و غلامان می‌دادند؛ و مجازاً بر انواع مقرری و راتبه معین که به اشخاص مختلف، از جمله ملازمان و کارگزاران دولتی و شخصی و نظامیان و حتی دانشمندان می‌دادند، اطلاق شده است (نرشخی، ۱۵-۱۶؛ *آندراج*، ۱۲۹۳/۲؛ نفیسی، ۱۰۵۳/۲؛ معین، ۵۵۶/۲؛ نیز نک: دوزی، ۱۶۸). صاحب *برهان قاطع* جامگی را به معانی خوراک، فتیله تنگ و دُر پپاله هم آورده (۵۵۶/۲)، و در برخی از متون به معنای خود «جامه» هم به کار رفته است (محمد بن منور، ۳۰۷/۱).

ترکیب جامگی‌خوار را به معانی وظیفه‌خوار، علوفه‌دار، شراب‌خوار و خدمتکار نیز آورده‌اند (*بهار عجم*، ۲۷۸/۱؛ *آندراج*، نیز نفیسی، همانجاها). جامگی غالباً اعم از راتبه و مقرری نقدی و جنسی بود؛ اما گزارشهای متعدد دیگری هم وجود دارد که در آنها جامگی بر مقرری نقدی و اقطاعات اطلاق گردیده، و مقرریهای جنسی جرایه (جیره) و اجرا (اجری) خوانده شده است (نک: قزوینی، ۱۶۹؛ بیهقی، ۳۶۱، ۴۰۴، ۶۷۹؛ ابن اسفندیار، ۹۳-۹۲/۲).

درباره تاریخ نخستین اطلاقات و کاربردهای کلمه جامگی به معانی یاد شده، اطلاع دقیقی در دست نیست. در برخی از آثار قرون میانه اسلامی، در ذکر حوادث سده‌های نخست این کلمه به کار رفته است؛ چنان‌که عطار (۱۷۹/۱) از جامگی که امیر بصره می‌خواست برای سفیان ثوری (د ۱۶۱ق/۷۷۸م) برقرار

تنها می‌دانیم که برادرزاده حسین نوفلی، محدث مشهور بوده است (ابن بابویه، *فضائل*، ۳۸). اعتماد نسبی رجالیان به مرویات فراوان شیوخ سه‌گانه ابن بابویه در این روایت نیز، تنها به ترجیح همو برای ایشان در جای‌جای آثارش مستند گشته است (مثلاً نک: اردبیلی، ۵۵۴/۱؛ وحید، ۲۴۵؛ نوری، ۸۸/۴-۸۹). پس بی‌تردید آشنایی شیعیان با این زیارت‌نامه، حاصل نقل ابن بابویه است.

در آثار متعدد ابن بابویه، روایات چندی با همان اسانید یافت شدنی است که روایاتشان تاموسی بن عمران نخعی — راوی امام هادی (ع) — مشترک‌اند (به عنوان چند نمونه، نک: اسانید زیارت جامعه کبیره؛ ابن بابویه، *الخصال*، ۵۴۳، *علل*، ۶۸/۱، ۱۳۱، *الامالی*، ۶۵، ۷۲). شاید ابن بابویه این زیارت‌نامه را از طریق کتابی بازمانده از خود موسی بن عمران حاصل کرده باشد. به هر روی، همچنان‌که خود او تصریح کرده (سن لایحضر، ۵۱۲/۴)، مرویات حلقه بعدی زنجیره نقل — محمد بن اسماعیل برمکی (معروف به صاحب صومعه) — اصلی مکتوب داشته است.

از سده ۱۲ق/۱۸م در مباحث مختلف کلامی، فقهی و تفسیری، فراوان به این زیارت‌نامه استناد شده است (نک: حویزی، ۴۴۴/۴؛ شیخ انصاری، ۳۲۹/۲؛ سبزواری، ۲۰۳/۱؛ برای نمونه‌ای کهن‌تر، نک: حسن بن سلیمان، مختصر، ۳۵-۳۶). به سبب همین جایگاه، شروح متعددی نیز بر آن نوشته‌اند. از میان این شروح، شرح مختصر مجلسی در *ضمن بحار الانوار* (۱۳۴۶/۹۹، *بی*)، *الاعلام*، *لامعة ائرسید بحر العلوم* (آقابزرگ، ۲۳۹/۲-۲۴۰)، و شرح شیخ احمد احسائی (همو، ۲۰۵/۱۳) شایان نام بردن‌اند (برای سایر آثار، نک: شاکری، ۱۴۴/۱۴). در همین روزگار شروحو بر دیگر زیارات جامعه نیز پدید آمده است (نک: سراوی، ۱۴۷/۱-۱۴۹).

مآخذ: آقابزرگ، *الدریعة*؛ ابن بابویه، محمد، *الامالی*، قم، ۱۴۱۷ق؛ همو، *الخصال*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق/۱۳۶۲ش؛ همو، *علل الشرائع*، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ همو، *عین اخبار الرضا (ع)*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ همو، *فضائل الاشرع الثلاثة*، به کوشش غلامرضا عرفانیان، نجف، ۱۳۹۶ق؛ همو، *من لایحضره الفقیه*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ق؛ ابن براج، عبدالعزیز، *المہذب*، قم، ۱۴۰۶ق؛ ابن طاووس، علی، *اقبال الاعمال*، به کوشش جواد قیومی اصفهانی، قم، ۱۴۱۴ق؛ همو، *جمال الاسبوع*، به کوشش جواد قیومی اصفهانی، مؤسسه آفاق، ۱۳۷۱ش؛ ابن غضائری، احمد، *الرجال*، به کوشش محمدرضا حسینی جلالی، قم، ۱۴۲۲ق/۱۳۸۰ش؛ ابن قولویه، جعفر، *کامل الزیارات*، به کوشش جواد قیومی، قم، ۱۴۱۷ق؛ اردبیلی، محمد، *جامع الرواة*، قم، ۱۴۰۳ق؛ استرآبادی، علی، *تاریخ الآیات الظاهرة*، قم، ۱۴۰۷ق؛ حسن بن سلیمان حلّی، *المختصر*، به کوشش علی اشرف، قم، ۱۳۸۲ش/۱۴۲۴ق؛ همو، *مختصر بصائر الدرجات*، نجف، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ حویزی، عبدالعلی، *تفسیر نور الثقلین*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۴۱۲ق/۱۳۷۰ش؛ خانی، حامد، *گونه‌شناسی تألیفات دعایی عالمان مسلمان تا زمان ابن طاووس*، پایان‌نامه دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ۱۳۸۶ش؛ سبزواری، ملاهادی، *شرح الاسماء الحسنی*، چ سنگی به خط محمدحسین طوبی،