

ساختار اجتماعی شناخت و پیدایش تاریخ‌نگاری در فرهنگ اولیه اسلامی

سید عبدالرضا حسینی^{*۱}

محمد سعید ذکایی^۲

چکیده

ادراک و شکل روایت تاریخی در قرن اول اسلام از نیمه‌های قرن دوم به تدریج در حال تغییر است و در قرن سوم به کلی متحول می‌شود. شکل نخست روایت که در حدیث، انساب و ایام بروز یافته است، مبتنی بر ساختار اجتماعی شناختی است که افراد در آن در دوره‌های مختلف حی و حاضرند و شبکه‌ای را ایجاد می‌کنند که نسبت‌های بلاواسطه و مستقیمی در تاریخ را برقرار می‌سازند. اما به تدریج با دور شدن از تاریخ مبدأ، یعنی تاریخ حیات پیامبر (ص) و پیدایش آگاهی اولیه نسبت به خود این ساختار، یعنی ساختار حدیث، شبکه‌ای تخصصی از راویان حدیث و اخباریون ایجاد می‌شود که کل ساختار قبل را در خود مجتمع ساخته و وجه حیات‌مند آن را ملغی می‌سازند و به این ترتیب زمینه شکل‌گیری ساختار جدید روایت را که در آن افراد دیگر زنده نیستند و حضورشان به حضور محدث وابسته شده است، فراهم می‌کنند. این ساختار جدید، در نهایت به شکل غالب تاریخ‌نگاری در اسلام بدل می‌شود. برای تشریح و دستیابی به این ساختار شناختی، مبتنی بر مبانی نظری و روشی هرمنوتیک جدید و مطالعات فرهنگی کلاسیک، و با تحلیل ساختاری متون تاریخی موجود و نزدیک به قرون ابتدایی، به چارچوب‌هایی اولیه‌ای از این تحول دست یافتیم.

کلید واژگان: تاریخ‌نگاری، اسلام، ساختار شناخت، حدیث.

دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۱۲/۱۹ - 2021/03/09

پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۲/۲۵ - 2021/05/15

^۱ - دانشجوی دکتری، گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول).
abdr.hosseini@gmail.com

^۲ - استاد علوم اجتماعی، گروه مطالعات فرهنگی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران.
saeed.zokaei@gmail.com

* این مقاله مستخرج از رساله دکتری نویسنده اول و راهنمایی نویسنده دوم در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی است.

طرح مسأله

در باب سنت‌های تاریخ‌نگاری بر این موضوع تأکید شده است که انتقال فرهنگ در تمدن‌های خاصی در دوره‌های آغازینشان، شفاهی بوده است. بخصوص در تاریخ اسلام، بر استیلای فرهنگ شفاهی در قرن اول تأکید شده است. جفری در مقدمه خود بر المصاحف آورده است که «در ارتباط بین قرائت و کتابت از نظر اکثریت دانشمندان مسلمان اساس و پایه قرائت است و رسم الخط و کتابت قرآن مبتنی بر آن است» (سجستانی، ۱۳۷۴: ۲۷). دوری نیز فرهنگ اعراب را اساساً سینه‌به‌سینه و شعر را ملاک آن و بهترین وسیله برای حفظ سنن می‌داند (دوری، ۱۳۹۴: ۷۰). فرانتس رزنتال این سنت شفاهی را، بخصوص در مورد روایت‌های مغازی مربوط به پیش از اسلام می‌داند و البته آن‌ها را با این استدلال که بیان این‌گونه روایت‌ها برای ایجاد مصالح تاریخی نبوده است، از حیطة آگاهی تاریخی بیرون می‌راند (رزنتال^۱، ۱۹۶۸: ۲۰). تأکید بر ارجحیت کتابت بر قرائت از حیث ثبت و ضبط و دقت در علوم مختلف حدیث، تاریخ‌نگاری و تفسیر از قرن دوم به بعد نیز بر این ادعا که فرهنگ شفاهی تا آن زمان هنوز مستولی است، صحنه می‌گذارد. علاوه بر این، از آنجا که تغییر در ساختار اجتماعی شناخت، همراه است با تغییر در ساختار شناخت اجتماعی، نه تنها در این دوران در شیوه‌های نقل و روایت تاریخ بلکه در درک افراد از یکدیگر و به تبع، در مناسبات بین آن‌ها نیز تغییراتی رخ داده است. پرسش اصلی این است که چه ساختار شناختی بر فرهنگ شفاهی حاکم بوده و چگونه متحول شده است. عمده پژوهش‌ها تنها به این تغییر اشاره مختصری کرده و در یافتن زمینه‌های تحول در آن از حد نکته‌سنجی فراتر نرفته‌اند. مثلاً دوری به دوره‌ای در اواسط قرن دوم اشاره می‌کند که اخباریون، نسابان و نحوین پدید می‌آیند و آن را «دوره آماده ساختن محققان در زمینه‌های مختلف» می‌داند که تحقیق و تفحص تاریخی در آن سهم بسزائی دارد (دوری، ۱۳۹۴: ۷۱). اینکه این محققان از چه بستری برآمده و چگونه چنین تحولی را رقم می‌زنند، محل سؤال و جواب نبوده است و تنها به ذکر آن بسنده شده است. یا همیلتون گیب در نحوه جمع‌آوری مصالح تاریخی مورد نیاز تراجم احوال به درستی اشاره می‌کند که «بیشتر از سنن سینه به سینه‌ای گرفته می‌شد و بیشتر اوقات هم، به همان صورت با زنجیره انتقال ثبت می‌گشت» و حتی از این پیشتر رفته و تأکید می‌کند که «این فن در قرون بعد نیز پیگیری شد؛ منابع مکتوب به تدریج افزایش می‌یافت و تألیفات بعدی اطلاعاتی را از آثار پیشین همراه با معرفی آن و یا بدون معرفی آن مورد استفاده قرار می‌داد» (گیب، ۱۳۹۴: ۱۶۰). گیب هم به مسأله مکتوب‌شدن و هم سست‌شدن ارجاعات حدیثی اشاره می‌کند، اما به سادگی و با این پیش‌داشته ذهنی که تحلیل این مورخان غیرانتقادی بوده است، از کنارشان می‌گذرد. در واقع لایه‌های معنایی و شناختی این تحول همچنان پنهان مانده است. در این مقاله که بخشی از رساله

^۱ -Rosenthal

جامع‌تر در باب نحوه حضور فرد در تاریخ اسلام است، سعی بر این بوده تا در حد توان ساختار اجتماعی شناخت و به تناسب ساختار شناخت اجتماعی افراد در قرون اولیه اسلام بازنموده شوند.

مبانی نظری و تمهیدات روشی

ساختار شناخت اجتماعی را نخست در شکل مناسبات اجتماعی باید جستجو کرد؛ اینکه افراد چه نوع روابطی را یا یکدیگر برقرار کرده و چه درکی از این روابط دارند. برای مثال، چنانچه مناسبات اجتماعی بر مبنای تولید سرمایه‌داری تنظیم شده باشد، «افراد در آن به‌عنوان تجسم انسانی مقوله‌های اقتصادی، حاملان مناسبات و منافع خاص طبقاتی» (مارکس، ۱۳۹۴: ۳۱). فهم می‌شوند. حیات‌مند شدن مقوله‌های اقتصادی و استیلا ساختار طبقاتی بر شناخت اجتماعی، در نظر مارکس «اسیر شدن زندگان در چنگال مردگان» است. مردگان در اینجا مقولات اقتصادی و ساختار کهن و جدید تولید هستند که ترجمان اجتماعی آن ساختار طبقاتی حاکم است. زندگان اما در این بحث، همان افرادی هستند که چنین فرایندی در تاریخ را بر خود حمل می‌کنند و «هرچند هم از لحاظ سوژکتیو بتوانند از آن‌ها فراتر بروند، از لحاظ اجتماعی آفریده‌شان باقی می‌مانند» (مارکس، ۱۳۹۴: ۳۱). مارکس از این رو ساختارهای تاریخی را در مقابل افراد قرار می‌دهد، تا فضایی برای تغییر آن‌ها ترسیم کند؛ یعنی هم تغییر ساختارها و هم تغییر افرادی که حامل این ساختارها هستند. علاوه بر این، در لایه‌ای عمیق‌تر می‌توان به فضای شناختی مارکس، یعنی فضایی که در آن تغییر ساختارهای موجود متصور و ممکن شده است، پرداخت. این فضا، که چندین دهه پیش از مارکس آغاز شده و تا چندین دهه پس از او تداوم و غلبه دارد، صورت‌بندی‌های جدید از تاریخ، شیوه‌های متفاوت در طرح مسائل، جنبش‌های وسیع اجتماعی و تحولات عمیقی را موجب شده است. این فضا، که در یک وجه، همان ساختار اجتماعی شناخت است، نه تنها از روایت تاریخی مارکس از جهان قدیم و جدید و جهان آرمانی‌اش قابل استخراج است، بلکه در سایر کنش‌ها و تعینات اجتماعی و تاریخی دوران نیز قابل ردیابی است. یعنی، ما می‌توانیم روایت‌های تاریخی متفاوت را به عنوان بروز و تعین بیرونی ساختارهای شناختی لحاظ کرده و با تفسیر و تأویل این «پدیدارها» به «ذات»^۱ آن پی ببریم.

به لحاظ روشی و نظری می‌توانیم بخشی از تعینات متنی تاریخ را در هرمنوتیک دنبال کنیم. شلایرماخر در تعریف عمومی‌اش از هرمنوتیک بیان می‌کند که هرمنوتیک «هنر درست‌فهمیدن مکتوبات شخص دیگری» است (شلایرماخر^۲، ۱۹۹۸: ۳). این تعریف از اصولی برآمده‌اند که هرمنوتیک جدید را بنا کرده است. در هرمنوتیک جدید دو تحول اساس رخ می‌دهد. نخست اینکه هرمنوتیک، اگر بتواند به صورت علمی و ساختارمند درآید می‌تواند هر متنی را در خود تحلیل کند. به این معنی هرمنوتیک دیگر علم شناخت متون مقدس نخواهد بود، بلکه هر متنی در هر دوره‌ای را می‌تواند موضوع

^۱ منظور از ذات و پدیدار، امری فراتاریخی یا غیرتاریخی در مقابل امر عینی و تاریخی نیست. در واقع برای ما هر دو وجوهی از تعینات و ساختارهای شکل‌دهنده به تاریخ هستند.

^۲ - Schleiermacher

خود قرار دهد. حال اگر معنای متن را نیز وسیع‌تر کنیم، هر آنچه از تولیدات انسانی که در دسترس باشد، نیز مشمول تفسیر می‌شوند. اصل دوم در هرمنوتیک جدید، استفاده از شواهد و داده‌ها برای تفسیر است. این شواهد و داده‌ها چیزی بیش از خود متن هستند. سایر متون مؤلف، سایر متون دوران حیات مؤلف، سایر متون مرتبط با موضوع مؤلف، زمینه‌های اجتماعی حیات مؤلف و هر آنچه که بتواند به شناخت و «فهم متن در بالاترین معنای» آن، یا به تعبیری که ما در پی آن هستیم به کشف ساختار اجتماعی شناخت کمک کند، بخشی از هرمنوتیک خواهد بود. در سنت اسلامی نیز این ابعاد نو در هرمنوتیک را سیوطی به نقل از راغب در تفاوت تأویل و تفسیر توضیح می‌دهد: «التَّفْسِيرُ أَعْمُ مِنَ التَّأْوِيلِ؛ وَأَكْثَرُ اسْتِعْمَالِهِ فِي الْأَلْفَاظِ وَمُفْرَدَاتِهَا وَأَكْثَرُ اسْتِعْمَالِ التَّأْوِيلِ فِي الْمَعَانِي وَالْجُمَلِ، وَأَكْثَرُ مَا يَسْتَعْمَلُ فِي الْكُتُبِ الْأَلِهِيَّةِ، وَالتَّفْسِيرُ يَسْتَعْمَلُ فِيهَا وَفِي غَيْرِهَا» (السيوطي، ۱۴۱۶: ۴۶۰). اینکه تفسیر اعم از تأویل است و غیر از کتب الهی شامل دیگر چیزها نیز می‌شود، در واقع اشاره به اهمیت اختلاف نه فقط در متن و متشابهات قرآن، بلکه در همهٔ ارکان اجتماعی و سیاسی است.

هرمنوتیک جدید تأثیر زیادی در شاخه‌های مختلف علوم انسانی گذاشته است. برای نمونه پیتر برک در مروری بر تاریخ «تاریخ فرهنگی» اولین گروه از این تاریخ‌نگاران را دنبالهٔ همین جریان می‌بیند: «این دوره را از این رو می‌توان کلاسیک نامید که مورخان فرهنگی به مطالعه تاریخ آثار کلاسیک و متون اصیل یا شاهکارهای هنر، ادبیات، فلسفه، علم و امثال این‌ها متمرکز بودند. بورکهارت و هویزنگا هنرمندان چندان حرفه‌ای نبودند بلکه تلاش کردند تا آثار هنری را با قرار دادن این آثار در بستر تاریخی‌اش فهم کنند. تفاوت بین این محققان و مورخان تخصصی هنر و ادبیات در این بود که مورخان فرهنگی سعی در فهم پیوندهای هنرهای مختلف داشتند و سعی می‌کردند دریابند بین آثار هنری و روح زمانه چه نسبت‌هایی برقرار است. از این رو، برخی از مورخان آلمانی خود را محققان تاریخ روز یا تاریخ ذهن هم می‌نامیدند. این محققان به مطالعه آثار هنری، شعری، ادبی معین می‌پرداختند و آن‌ها را به‌مثابه شاهد فرهنگ و دوره‌ای که این آثار تولید شده‌اند، می‌دانستند. آنان به بسط ایده هرمنوتیک و هنر تفسیر و تأویل پرداختند. و کاربرد تفسیر را از تفسیر کتاب مقدس به تفسیر آثار و کنش‌های هنری بسط دادند» (برک، ۱۳۹۰) در همین سنت، فردریش آست^۱، هرمنوت آلمانی، که همراه با شلاپرماخر به هرمنوتیک جدید شکل دادند، نیز از منظری دیگر ابعاد تأویل را در سه سطح صورت‌بندی می‌کند: «سطح صرف و نحوی، سطح تاریخی (مرتبط با معنا) و سطح فرهنگی که مربوط به دریافتی از «روح زمانه» است» (برک^۲، ۲۰۰۱، ص ۳۶). این صورت‌بندی نیز در تاریخ فرهنگی به شکل دیگر در سه سطح تحلیل پیشا شمایل‌نگاری، شمایل‌نگاری و شمایل‌شناسی اروین پانوفسکی بازتاب پیدا

^۱-Friedrich Ast (1778–1841)

^۲- Burke

می‌کند. آنچه ایشان به عنوان روح زمانه از آن یاد می‌کنند برای ما همان ساختار اجتماعی شناخت است.

میشل فوکو، از جریان دیگری سخن می‌گوید که در آن «متفکران سده نوزدهم، بویژه مارکس، نیچه و فروید بار دیگر امکان جدید تأویل را پیش روی ما قرار دادند و دوباره امکان نوعی هرمنوتیک را پایه گذاشتند» (فوکو، ۱۳۸۹: ۵-۶). این هرمنوتیک جدید را فوکو در پرداختن به بعد عمق می‌شناسد و اینگونه آن را تشریح می‌کند: «تأویل‌گر باید پایین رود و به قول نیچه «کاوشگر خوب اعماق باشد». اما به هنگام تأویل نمی‌توان به طور عمودی پایین رفت مگر برای بازسازی برونبود درخشنده‌ای که پنهان و مدفون شده است. از همین‌رو، گرچه تأویل‌گر باید همانند کاوشگر تا به قعر برود، حرکت تأویل برعکس، همچون حرکت یک برآمدگی است، برآمدگی بیش از پیش مرتفعی که همواره عمق را به شیوه‌ای بیش از پیش هویدا در فراز خود نمایان می‌سازد» (فوکو، ۱۳۸۹: ۷-۸). به این ترتیب می‌توان گفت فوکو، یافته‌های روش هرمنوتیک جدید را وارونه می‌کند. به این معنی که اصل دیگر نه متنی که تفسیر می‌شود، بلکه زمانه‌ای است که متن در آن تولید شده. یافته‌ها رخ‌نمون‌های کلان و بیرونی هر دوران است و متون دره‌ها و اعماق. به تعبیری می‌توان گفت در وارونه کردن هرمنوتیک جدید، ما می‌توانیم از خلال متون، شواهد، آثار و تعیینات تاریخی از هرشکلی، به نفس و کلیت آن دوران دست یابیم. به این ترتیب هدف دوران‌یابی و عصریابی است و نه یافتن و فهم معنای متون. با این تمهیدات ما به سراغ دوره اول تاریخ‌نگاری در اسلام و متون تولیدشده در آن رفتیم تا به «روح زمانه»، «ذات دوران» یا «ساختار اجتماعی شناخت» آن دست یابیم.

ساختار حی و حاضر حدیث

در حدیث، افراد در منطق ادبیات شفاهی و در قالب مجموعه‌ای از آشنایان در سلسله روایت‌های مشخصی حی و حاضر می‌شوند. این افراد، آنقدر آشنا و نزدیک به حساب می‌آیند که نوع ارجاعی که به آن‌ها داده می‌شود، خبر از بداهت حضور آن‌ها و حیات تاریخی‌شان می‌دهد. این مبنای ساختار شناختی در دوران حدیث است که مبتنی بر مجموعه‌ای از نقل‌قول‌های مستقیم است. هر بخش حدیث از اجزای متغیر و ثابت تشکیل شده است:

– **حدثنا** – فلانی – **عن** – فلانی – **قال** – فلان

سه بخش ثابت حدیث، یعنی «حدثنا»، «عن» و «قال»، چارچوب شناختی‌ای است که افراد و روایات را حی و حاضر می‌کند. «حدثنا» معادل‌های دیگری همچون «حدثنی»، «اخبیرنا»، «اخبیرنی»، و «سمعت» دارد. غیر از اینکه به لحاظ نحوی در فضایی زنده قرار داریم، سلسله روایات از روای مبدأ تا مروی‌عنه‌نهایی که زنده و معاصر و مشغول به روایت‌کردن است، حیات را در این چرخه نگه می‌دارند. اساساً اتصال در علم حدیث و رجال، بنیادین است و ارسال و انقطاع در آن به دلایل مختلف مغلوط،

مکروه یا حرام است. در آغازین جملات *اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرایه*، سبحانی می‌آورد که «فلما کان علم الحدیث من أشرف العلوم وأوثقها وأكثرها نفعاً، لانتصاله باللّه و رسله و خلفائه، عکف المسلمون - و فی طلبیعتهم الشیعۃ الإمامیة - علی تدوینہ و ترصیفہ و من ثمّ نقله إلى الأجيال، وبذلک أرسوا قواعد الشریعة، و أضفوا علیها سمۃ الخلود و الدوام» (السبحانی، ۱۴۲۶: ۵). طبق این تعریف علم حدیث علم اتصال است (به خدا، رسول، خلیفه و امام و ...) برای انتقال به نسل بعد و ایجاد قواعد (شریعت) برای تداوم بخشیدن و جاودانه‌ساختن. برقراری اتصال، تداوم تاریخ زنده است برای ساخت قواعد و انتقال و جاودانه‌ساختنش. البته دوره‌ای که از آن می‌گوییم، دوره حدیث و ساختار شناختی زیربنای آن است و علم حدیث که بعد از قرن سوم شکل می‌گیرد (مهریزی، ۱۳۹۰: ۲۱)، در واقع دوره آگاهی‌یافتن به این ساختار است. لذا فعلاً با آنچه روایت و گفته می‌شود کار داریم و نه با علم به گفته‌ها و روایت‌ها. حدیث، ساختاری زنده و شفاهی دارد، بر زبان‌ها جاری است، نقل و بازنقل شده و دچار تحریف، تدلیس و ارسال نیز می‌شود. از این‌رو از یک‌سو مسأله نوشتن آن برای ایجاد امکان تمییزدادن قرآن از حدیث است، چرا که این احتمال وجود داشته که آنچه از سخنان «غیروحیانی» پیامبر مکتوب می‌شده با متن قرآن داخل شود، و از سوی دیگر مسأله کتابت و حفظ و ضبط آن برای فراموش‌نشدن وجود دارد. بنابراین همچون تفسیر، قرائت، اعجام و خط، مسأله حفاظت از اصل سخن در شرایطی است که منطق حیات و معیشت هیچ اصلتی جز آنچه در جریان و رودرو است را بر نمی‌تابد. هر علمی حول مسأله حفاظت از اصل قول پیامبر، همچون سایر علوم که در اینجا از آن‌ها یاد کردیم، علم حل اختلاف و تدقیق و دسته‌بندی روایات و قرائات و خطوط خواهد بود. دو دسته حدیث مشهور از پیامبر (ص) در این باب وجود دارد که در یک گروه اجازه به روایت و کتابت احادیث داده شده و در دیگری از آن منع شده است. حتی گفته می‌شود که تا زمانی که بیم اختلاط قرآن و احادیث می‌رفته ممنوع بوده و پس از آن مجاز شمرده شده است. سمعانی در این باره می‌آورد «کراهیة کتابة الأحادیث إنّما کانت فی الابتداء کی لا تختلط بکتاب اللّه فلما وقع الأمن عن الاختلاط جاز کتابته» (السمعانی، ۱۴۰۹: ۱۶۵). سیاسی‌بودن منع تدوین حدیث از زمان خلفاء تا انتهای قرن اول و سیاسی‌شدن نحوه تدوین احادیث پس از این دوران نیز بر حیات آن در ساختار شناخت شکل‌دهنده به مناسبات اجتماعی و سیاسی این دوران صحنه می‌گذارد. تاریخ پر فراز و نشیب حدیث نیز بخوبی گویای حیات سیاسی و اجتماعی و منطق پویای آن است.

بنابراین اصل تسلسل و تواتر در حدیث، اصل حیات اجتماعی در ساختار شناختی منحصر به فردی است که افراد و اشخاص در آن دائماً حاضر می‌شوند و از یکدیگر نسل به نسل و عصر به عصر نقل قول می‌کنند تا به امروز راوی و راوی امروز برسند. یک نمونه از این تسلسل را بررسی می‌کنیم. آمده است که «حدثنا عبدالله، قال: حدثنا ابوالطاهر قال: أخبرنا ابن وهب، أخبرني ابن ابی الزناد عن هشام بن عروه،

عن ابیه قال: لما استحر القتل بالقراء يومئذ، فرق ابوبکر علی القرآن أن یضع، فقال لعمر بن الخطاب و لزید بن ثابت: اقعدا علی باب المسجد، فمن جاءکما بشاهدین علی شیء من کتاب الله فاکتباه» (ابن ابی داود، ۱۴۲۳: ۱۵۷). در ترجمه فارسی، برای هر یک از اجزای ثابت حدیث یک علامت پیکان‌مانند تعریف کرده است و حدیث را به این شکل پیاده ساخته است:

عبدالله بن ابی طاهر { احمد بن عمرو بن عبدالله بن عمرو بن الشرح } له ابن وهب
 { عبدالله بن وهب } له ابن ابی زناد^(۱) ← هشام بن عروة { بن زبیر } ← پدرش چنین
 روایت کند: «آنروز که قاریان بسیاری کشته شدند ابوبکر ترسید که قرآن ضایع شود. پس
 عمر بن خطاب و زید بن ثابت را گفت: بر در مسجد بنشینید و هر کس چیزی از کتاب خدا را
 با دو شاهد بیاورد بنویسد (۶۱)»

نمودار شماره ۱، شکل ارتباط افراد در یکی از احادیث یمامه (سجستانی، ۱۳۷۴: ۴۶)

اما حدیث با اندک تغییراتی در متن با سلسله‌های متعدد روایت شده و ابن ابی داود آن‌ها را پشت سر هم آورده است. سلسله مختلف احادیث مربوط به جمع قرآن توسط ابوبکر در مسجد را مصحح نسخه عربی به این شکل پیاده کرده است:

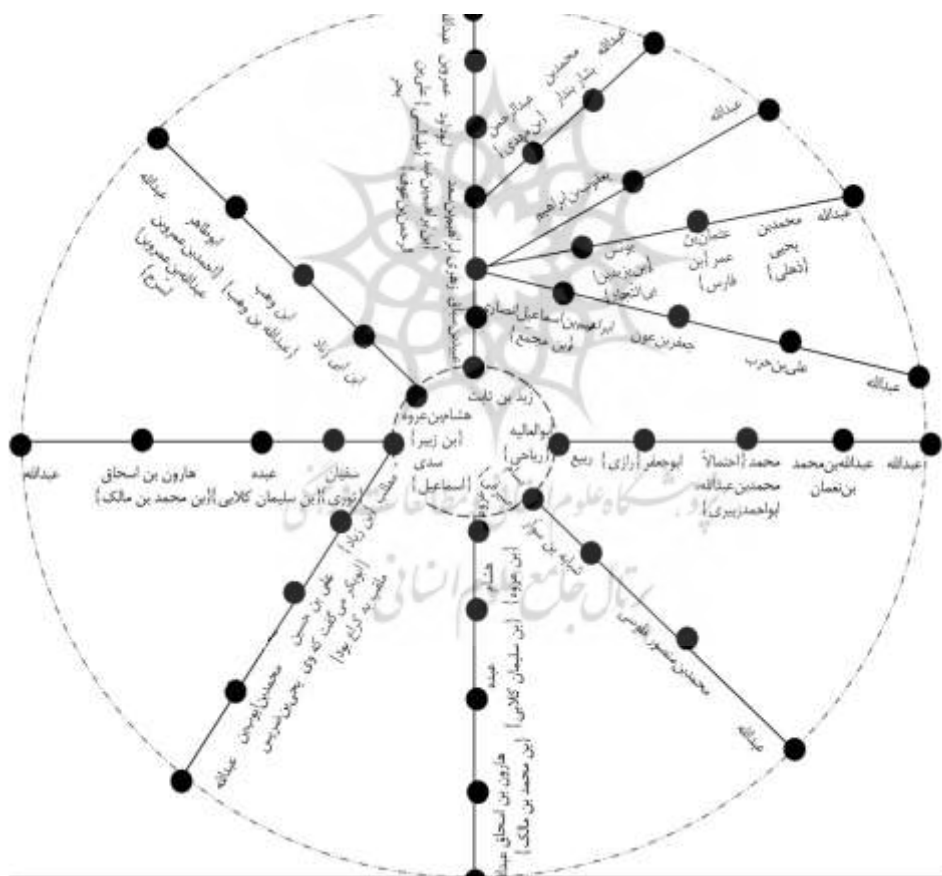
[الرسم البیانی لأسانید الأثر]



=

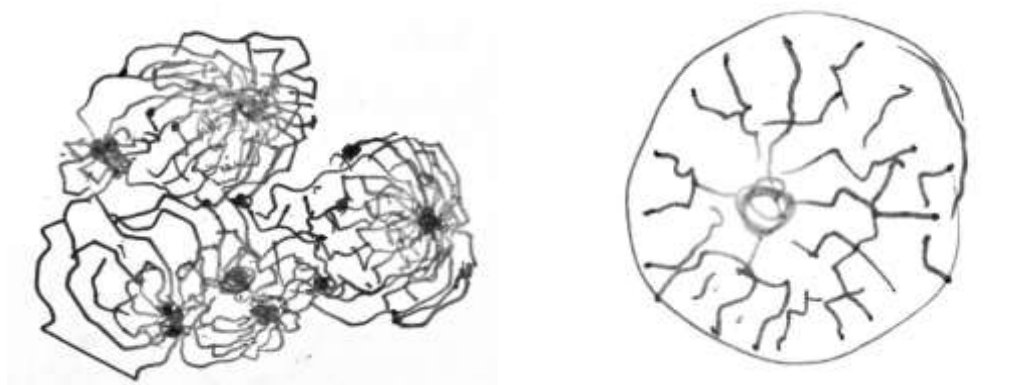
نمودار شماره ۲، شکل ارتباط افراد در مجموعه احادیث یمامه (ابن ابی داود، ۱۴۲۳: ۱۶۱)

در طرح شماتیک قبل هر یک از اتصالات بسته به دقت و نوع روایت افراد از یکدیگر، با توجه به حساسیت عالمان حدیث روی مفاهیم (مثلاً در تفاوت بین سمعت با حدثنا)، شکل متفاوتی دارند و در این شماتیک آن حساسیت کنار گذاشته شده و در عوض چیدمان شبکه افراد و ارتباطاتشان در مجموعه از احادیث بهتر روشن شده است. هر دوی این طرح‌ها به ساختار ارتباطات در علم حدیث اشاره می‌کنند. حال اگر بخواهیم شماتیکی از ساختار شناختی را از دل صورت مناسبات موجود استخراج کنیم نیاز است تا صورتی جامع‌تر را تدوین کنیم. حدیثی مشخص درباره فرد یا واقعه‌ای مشخص، با یک یا چند نفر مشخص به عنوان راوی مبدأ، آغاز می‌شود. این فرد می‌تواند محمد (ص)، خلیفه، امام، یا هر فردی که در نسبت نزدیک و هم‌عصر با ایشان است، باشد. اما مقصد یک نفر است و آن روای نهایی است. بنابراین شماتیک دوم نیز نمی‌تواند گویای شکل این مناسبات باشد. در اینجا شکلی دیگری را ارائه می‌کنیم که گویای منظور ماست:



نمودار شماره ۳، ساختار اجتماعی افراد در مجموعه احادیث جنگ یمامه مستخرج از (سجستانی، ۱۳۷۴)

در این شکل جمعی نزدیک به محمد (ص) از صحابه، در مبدأ تاریخ قرار می‌گیرند و عبدالله مقصد نهایی است. حلقه‌ای که عبدالله با آن‌ها در این ساختار ارتباط می‌گیرد، مجموعه کل افرادی است که او با یا بی‌واسطه از آن‌ها نقل می‌کند. روای از این‌رو به همه افراد قبل از خودش اشراف دارد و شبکه ارتباطی‌ای که ساخته است، اعتبار عمومی او و نقل قولش را می‌سازد. فارغ از همه تکنیک‌هایی که برای تشخیص حدیث درست از نادرست و قوی از ضعیف بکار می‌رود، بزرگی این مجموعه، او را بزرگ‌تر و معتبرتر می‌کند. دایره وسیع‌تر، ظرفیت کنونی و سطح ارتباطی و اعتبار دانشی راوی را نشان می‌دهد و دایره کوچک‌تر، حلقه‌ای نزدیک و حاضر در واقعه و روایت را بازنمایی می‌کند. اتصالات میانی از مجموعه‌ای از ملاقات‌هایی شکل گرفته که این افراد در چند نسل با یکدیگر داشته‌اند. از آنجا که در آخرین حلقه ارتباطی، شخصی حی و حاضر قرار دارد، که هم‌عصر و مشهور است، یعنی «عبدالله» یا ابن ابی‌داود در اینجا، هر دیدار و روایتی نیز در این شبکه به واسطه این حیات و حضور، زنده می‌شود. یعنی عبدالله حیات و حضورش را به کلیه ارتباطاتی که دارد بسط می‌دهد. معاصریت او نیز، همه را معاصر خود می‌کند. این شبکه‌ای زنده مبتنی بر ارتباطات رودررو و مشخص است. به این معنی حتی اگر شخصی در این بین روایت را تغییر داده و از خودش چیزی ساخته باشد، از آنجا که روایتش را بر ارتباطات مشخص و رودررو مبتنی و معتبر ساخته است، بازهم در حیات شبکه اختلالی وارد نکرده است و تنها اتصالی از شریان حیاتی قطع می‌شود که ارسال در حدیث رخ دهد. یعنی بخشی از ارتباطات میانی، گم یا پنهان شود. در این حالت که عموماً برای کاستن از ضعف یک یا چند مروی‌عنه در سلسله رجال به جهت علاقه به محتوای آن حدیث رخ می‌دهد، حیات شبکه به نفع اعتبار دادن به متن حدیث دچار سگته می‌شود. این ارتباط اگر از مسیری دیگری برقرار شود، می‌تواند همچنان به حیاتش ادامه دهد. بنابراین شبکه ارتباطات حیاتی، همچون وضعیتی است که در حال طبیعی در ارتباط بین افراد وجود دارد و در اینجا به ساختاری برای شناخت اجتماعی بدل شده است. در این ساختار شناختی، افراد حی و حاضرند، هیچ‌کس نه مرده و نه غایب است. ارتباط اگرچه تاریخی است، اما تاریخ در ساختار آن ادغام شده و حضوری است. به این معنی هیچ واقعه‌ای تمام نشده و هیچ فردی به گذشته نپیوسته است. مطابق شماتیک بالا، مروی‌عنه نهایی، یعنی عبدالله بر کل رابطه اشراف دارد و این اشراف به گونه‌ای می‌نماید که نسبت‌های موجود، نسبت‌های جزء به کل است. این در حالی است که عبدالله نیز در سلسله رجال و در سیر تحول تاریخ، بخشی از این کلیت است. یعنی نه کل و نه جزء آن. به این ترتیب نمی‌توان مشرف بر کل روابط باشد. اگر به این شبکه سایر احادیث مرتبط با موضع کتابت قرآن را بیافزاییم، آنگاه سلسله رجال پیچیده‌تر و اتصال بین افراد بیشتر خواهد شد. این دو طرح را که نوعی ساختار ارتباطات افراد است، برای قیاس شکلی می‌آوریم:



نمودار شماره ۴، ساختار ارتباطات در حدیث (شکل راست عنصر پایه ارتباطی و شکل چپ سیستم حیاتی ارتباطات)

عبدالله همچون زید، به یکی از مراکز ارتباطی در تاریخ بدل می‌شود. هیچ یک بر دیگری نه شرف و نه اشراف دارند. هر چند که تراکم ارتباطات افراد با یکدیگر متفاوت است. اگر در این مسیر، شخصی مدلس شناخته شود، در تداوم شبکه از دور می‌تواند خارج شود. می‌توان رد یک حدیث را تنها از یک مسیر خاص که به نظر ثقه می‌آید دنبال کرد و در زمان حال و متناسب با شرایط حال آن را بکار برد. اشخاص از حیث میزان اعتمادی که به آن‌ها در نقل قول وجود دارد، موضوعیت پیدا می‌کنند.

در هر تک حدیث، بخش اول، سلسله رجال را نمایش می‌دهد و بخش دوم، روایت را. مجموعه بخش‌های اول، شبکه زنده روابط بین افراد است و مجموع بخش‌های دوم اختلافات موجود در یک روایت است. متولیان حل اختلاف محدود و اختلاف‌کنندگان بالقوه بسیارند، هر چند که ذکرشان از حل اختلاف‌کنندگان کمتر است. آن کس که به نحوی حل اختلاف می‌کند، چه در جمع قرآن، چه در ازبین‌بردن مصاحف متعدد و چه در پذیرش و تدوین چند مصحف یا قرائت مشخص، حامل ساختار شناختی دوران است. غیر از ابوبکر و عمر و علی و زید و حفص و عثمان و سایرینی که حل اختلاف می‌کردند، ابن ابی داود نیز در المصاحف چنین می‌کند. ابن ابی داود، اما در سطحی دیگر اختلاف را که روشن و دامنه‌دار شده است، پیاده کرده و آن‌ها را عنوان می‌کند. در واقع ابن ابی داود و ساختار شناختی‌ای که آورده است، چه در فرم ارتباطاتی که در سلسله رجال یک نقل قول می‌سازد، و چه در ترتیب اختلافات، نمایش این ساختار است. یعنی شبکه زنده‌ای از افراد حی و حاضر در نسبتی زنده با یکدیگر و گذشتگان قرار گرفته و اختلافات را چاره می‌کردند.

آرتور جفری در مقدمه المصاحف می‌نویسد که دانشمندان شرق با او چندان همراهی نکرده‌اند و وجود تفاوت در قرائت را یا با تحریف و دستکاری‌های متأخر توجیه کردند یا با وجود تفاوت در نسخه‌های شخصی قبل از عثمان (سجستانی، ۱۳۷۴: ۲۲۱-۲۲۲). او این شکل از برخورد را غیرمنتقدانه می‌داند (سجستانی، ۱۳۷۴: ۲۲۲). اما مساله اینجاست که دانشمندانی که جفری از آن‌ها یاد می‌کند، خود را بیرون از کلیت جریان قرآن‌شناسی از ابتدای تاریخ آن نمی‌بینند و نقد و بررسی را در درون جریان کلی شکل‌گیری و سیر تحول قرآن و نیروهای متعدد حول آن درمی‌یابند. این درحالی است که خود جفری بیرون از این جریان است. برای جفری قرآن نه قداست دارد و نه در بطن جامعه کنونی محوریت دارد؛ یعنی به هیچ وجه نباید داشته باشد. بلکه باید یک کتاب مهم باشد که بهتر است بررسی شده و نشان داده شود که چگونه تغییر کرده و متحول شده است. در این وضعیت جفری یا می‌تواند دشمن اسلام باشد و کلیت آنچه که مسلمین و دانشمندان به آن در روال اجتماعی و سیاسی کنونی ایمان دارند زیر سوال ببرد و یا اینکه یک محقق یا ملحد عتیقه‌باز است. جفری بیرون از شبکه شناختی حی و حاضر فوق‌الذکر در نسبت با مصحف آن روز و نیروهای امروز قرار دارد. برای او افرادی که از آن‌ها یاد و در آن‌ها کاوش می‌کند مرده و غایب‌اند و نسبت خودش با آن‌ها فرادستی، بیرونی و منفصل است. جهان شناختی‌ای که او در آن سیر می‌کند، دیگر ماهیت پویا و زنده جریان عمومی زندگی را در خود حمل نمی‌کند، بلکه بیرون ایستاده است و به آنچه در جریان است می‌نگرد و از این بیرون‌ایستادن و نگریستن به حیات آکادمیک خودش در شکلی دیگر تداوم می‌بخشد. این شکل دیگر تداوم حیات که عموماً در آکادمی و در پژوهشکده‌ها و پژوهش‌های شرق‌شناسانه رخ می‌دهد، البته حیات سیاسی و اجتماعی زمانه را در خود دارد. جدال شیعه و سنی و دولت‌های شکل‌گرفته حول هر یک از این مذاهب، جدال شرق و غرب تمدنی، جدال بنیادگرایی در مقابل اصلاحگری یا تکثرگرایی دینی و سایر جدال‌های تاریخی معاصر، کاملاً کارکرد سیاسی و اجتماعی داشته و در پیشبرد اهداف نیروهای هر یک از طرفین معنی‌دار شده‌اند. تفاوت اما در ساختار اجتماعی شناختی است که در آن تاریخ و حاملانش فراخوانی می‌شوند. پیش از این، افراد در این ساختار حی و حاضر و بلا واسطه‌اند و هر ارجاعی به آن‌ها کاملاً در درون شبکه‌ای مستقیم از ارتباطات افراد صورت گرفته است. زید کنار ابن ابی داود ایستاده است و نقل می‌کند. ولی برای جفری، زید بن ثابت موجودی زنده نیست. اساساً زید منبع و مرجع و مهره‌ای تمام‌شده در صحنه تاریخ است. ابن ابی داود اما با زید هم‌صحبت است. از او جملاتی را به کرات هر چند با اختلاف به زبان می‌آورد ولی جفری هم‌صحبت زید نیست و تمام مباحثات و مراجعات مستقیم و زنده‌اش با شبکه‌ای آکادمیک (چه دانشمندان شرقی‌ای که در قرائت دست برده‌اند و چه دانشمندان غربی که مشغول جستجو در متونی کهنه در موزه‌ها و آرشیوها و قبرستان‌ها هستند) است. نمونه دیگر علینقی منزوی است که خود را محقق و ناقد درونی تاریخ اسلام می‌داند. او در جدال‌های موجود طرف جریان شیعی است و در پی دفاع از آن از هیچ تلاشی فروگذار نیست و هر کار و پژوهشی که انجام دهد در این مسیر است. این در حالی است که گل‌زیر را ناقدی

بیرونی و در خدمت جبهه مقابل یعنی مسلمانان سنی مذهب می‌داند. پدر او صاحب الذریعه نیز چنین نسبتی را با جریان غالب زمانه‌اش و جرجی زیدان می‌بندد. اگرچه صاحب الذریعه و همراهانش در درون جریان دینی و در جایگاه پیشرو به جدال می‌پردازند ولی بازهم همچون زیدان و گلدزیهر نگاه بلاواسطه و زنده خود را در شبکه روابط تاریخی از دست داده‌اند. تفاوت ادبیات الذریعه با الفهرست به خوبی نشان دهنده تفاوت در ساختار شناختی است. نسبتی که این ندیم با کتاب‌ها و تاریخ متون و علوم دارد، حی و حاضر است و دائماً اشاره دارد که این کتاب را به خط فلانی دیده است، یا این متن و این فرد چنین سرنوشتی داشته است و به این ترتیب خود را در تداوم تاریخی با گذشته کتاب‌شناسی می‌بیند. این در حالی است که در الذریعه فهرستی از کتب تألیفی را به شکلی متوالی و بی‌روح به سان طبقات کتابخانه‌ها تهیه کرده است. البته باید گفت که اگرچه الفهرست زنده‌تر و پویاتر از الذریعه و متون مشابه خود در کتاب‌شناسی است ولی خود آن نیز با شیوه روایت حدیث که در بالا اشاره کردیم تفاوت دارد. با این حال همچنان روح تداوم و حیات تاریخی در آن حاضر و قابل ردگیری است. این ندیم دائم اشاره می‌کند که فلانی را دیده است یا فلان کتاب را به خط فلان شخص خودش دیده است. در اینجا تأکید بر این دیدن در روایت حدیث وجود ندارد چرا که دیدن افراد و قراردادن در سلسله روایان و مرویان عنه امری طبیعی و مسلم انگاشته شده است و نیازی به تذکر و تأکید در آن نیست. در حالی که این ندیم نیاز دارد تا به آن تأکید کند. او با آگاهی یافتن از این رابطه مستقیم و بلاواسطه و اهمیت دادن به آن، در واقع زمینه جدایی از آن را فراهم می‌کند. به این ترتیب که عده‌ای برای او چه از طریق ملاقات حضوری و چه از طریق مخطوطاتی به خط خودشان حی و حاضرند و عده‌ای دیگر دور و خارج از دسترس بوده و یادمانی‌اند. به این ترتیب تاریخ دوباره می‌شود و ماهیت زنده و پویا و بلاواسطه آن به نزدیک‌ترین ارتباطات و اصیل‌ترین اسناد تقلیل داده می‌شود و مابقی تاریخ می‌میرند و به یادمان‌هایی مرده و اسامی کتیبه‌ای بدل می‌شوند.

روایت مردگان: تحول بنیادی در تاریخ‌نگاری

قلقشندی در صبح‌الأعشی و در بیان اهمیت نقش کتابت و کاتب، سیاهه‌ای از کاتبان بلندپایه تاریخ اسلام ارائه می‌کند. نخست از بیش از سی کاتب پیامبر (ص) نام می‌برد که در سیره برخی از متأخرین دیده است و سپس به ترتیب از کاتبان هریک از خلفا نام می‌برد:

همچون «قال» و «عن» در ساختار حدیث رابطهٔ پویا را نشان می‌داد که ارتباطات افراد را در دل آن زنده می‌کرد، فاصلهٔ بین اسامی و حرف ربط «و» و علامت «،» در چاپ‌های جدید نیز نشان‌دهندهٔ فاصلهٔ افراد و مرگ آنهاست. قلقتندی دیگر همچون ساختار حدیث، شبکه روابط و سلسله نقل‌قول‌ها را با این کاتبان که خود نیز به نوعی هم‌رتبهٔ آنهاست، برقرار نمی‌کند و تنها اسم آن‌ها را پشت هم ردیف می‌کند. او حتی در دوران متأخر و در سرزمین‌های غربی نزدیک به خودش نیز از کاتبان مصری و ترک نیز به همین نحو یاد می‌کند. به این ترتیب ساختار مناسباتی که او در تاریخ با افراد برقرار می‌کند متمایز از آنچه پیش از این گفتم می‌شود. کاتبان در این مناسبات جدید ارتباطشان با راوی و مورخ و مفسر و محدث قطع شده است. آن‌ها دیگر حی و حاضر نیستند. تا پیش از این اگرچه در حیات طبیعی غایبند اما در حیات تاریخی حضور دارند و این حیات خود را به حیات راوی معاصر می‌دیونند. اما در اینجا، دیگر در تاریخ حی و حاضر نیستند و به اسامی و عناوین و گورها بدل شده‌اند. کاتبان در این ساختار می‌توانند حتی زنده و هم‌عصر باشند اما روایتی که از آنها ارائه می‌شود، همچون روایت مردگان باشد. در این ساختار شناختی، با گورها و خانه‌هایی سروکار داریم که افراد در آن جا گرفته و نشسته‌اند. اگر اسامی را از جدول شماره ۱ حذف کنیم ساختاری که بر متن حاکم است در واقع چنین شکلی دارد:

نمودار شماره ۵، ساختار روایت صبح الاعشی از کاتبان تاریخ اسلام

اسم هر فردی می‌تواند در هر خانه جا بگیرد، چنانکه اسامی افراد بر روی سنگ قبرها در یک قبرستان نقش می‌بندد. برای فهم چنین ساختاری شاید رجوع به حادثین و تکامل‌یافته‌ترین نمونه‌های

آن تصویری درستی را در اختیار بگذارد. مزارنویسی که سنتی دیرینه در شرح حال‌نویسی دارد و از قرون هفتم-هشتم شکلی مستقل به خود می‌گیرد، شرح خود را بر مرگ، مردگان و قبورشان مبتنی ساخته است. نخست نقل قول‌های مربوط به مرگ و آداب مرگ و آداب سرزدن به مردگان و هر آنچه که به نحوی به آن مرتبط است، آورده می‌شود و سپس قبرستان و قبرها معرفی شده و نهایتاً افرادی که در آن آرام و قرار گرفته‌اند، روایت می‌شوند. هر روایت زنده‌ای در دل مزارها خفته است و از آنجا حکایت می‌شود. جهان، جهان مردگان است و روایت، زیارت اهل قبور. جنید شیرازی در *شد الاوزار فی حط الاوزار عن زوار المزار*، شیراز را به دلیل بعد مسافت بین محلات و گورستانهای هر محل به هفت بخش برای زیارت در طول هفت نوبت تقسیم می‌کند تا زوار بتوانند در طول هفت هفته در شب جمعه یا صبح شنبه به کل این جهان سر بزنند: «النوبه الاولى للروضه الکبیره و مایلیها؛ النوبه الثانيه للمقبره الباهلیه و ما بدانیها؛...» (جنیدشیرازی، ۱۳۲۸: ۳۷). پس از این در هر نوبت فرد به یک قبرستان وارد می‌شود و با زیارت بزرگ‌ترین شخصیت آن قطعه آغاز می‌کند که در اینجا الشیخ الکبیر ابو عبدالله محمد بن خفیف بن اسکفشاذ الضبی است. از اینجا در توصیف شیخ و آثار و کراماتش با نقل قول‌هایی از بزرگان بسیار می‌کوشد و در انتها تاریخ وفات او را می‌آورد. در سایر موارد همین روال به ترتیب طی می‌شود با این تفاوت که در انتها موضع قبر افراد را نیز عموماً در نسبت با یکدیگر و در نسبت با شیخ کبیر تعیین می‌کند: «و دفن خلف الشیخ الکبیر»؛ «و دفن عند الشیخ ابی احمد الکبیر خلف الشیخ و قبره متصل بقبرهما»؛ «و مرقده بجنب ابی احمد الضغیر حذاء وجه والدته»؛ «و دفن بباب مرقد الشیخ الکبیر»؛ «و قبره قدام الشیخ الأکار فی مقبره الشیخ»؛ «و دفن فی زاویه المتخذة بجنب رباط الشیخ الکبیر» و مورد دیگر *مرشد الزوار إلى قبور الأبرار یا الدر المنظم فی زیارة الجبل المقطم* نوشته موفق الدین بن عثمان است که مربوط به مساجد و مقابر کوه مقطم در ناحیه شرقی فسطاط و قاهره است. در این مزارنویسی، غیر از مقدمات مفصلی درباره مرگ و آداب آن و غیر از توصیف کرامات و آثار صاحبان قبور، در توصیف جغرافیایی قبور دقت بالاتری خرج شده و توصیفات نیز از نوشته‌های روی سنگ قبرها ارائه شده است. مثلاً در مورد مطالب سنگ‌نوشته‌ها می‌آورد: «و وجد علی قبر بخط النسخ»؛ «و کتب علی قبر احمد بن طولون»؛ «و وجد علی قبر مکتوبا»؛ «و علی قبر مکتوب» و موفق الدین از سنگ قبری می‌گوید که روی آن این نوشته‌ها حک شده است که ای بنی آدم، کجا هستید پیشینیان از اولین تا آخرینشان؟ «أین نوح شیخ المرسلین؟! .. أین إدیس رفیع رب العالمین؟! .. أین عیسی روح الله و کلمته، رأس الزاهدین، وإمام السائحین؟! .. أین محمد خاتم النبیین؟! .. أین أصحابه الأبرار؟! .. أین الأولیاء الأخیار؟! .. أین الأمم الماضیه؟! .. أین الملوک السالفه؟! .. أین القرون الخالیة؟! ...» (موفق الدین، ۱۴۱۵: ۸۴). و جواب آن نیز این است که آنها «فی ضیق القبور، تحت الجنادل والصخور» جای گرفته‌اند. وظیفه نویسنده هم شرح همین قبرهای تنگ است. اگر جدول خالی بالا را به عنوان پلان یک قبرستان تصور کنید، توصیف جغرافیایی موفق الدین کمک خواهد کرد که به سهولت جای افراد را در هر خانه پیدا کنید، چرا که از یک قبر با شمردن تعداد قدمها به سایر

قبرها می‌رسید. مزارنویس در ذکر مسجد احمد بن طولون و قبرستان آن مزارگرد را جهت‌دهی و مزارها را موقعیت‌یابی می‌کند. قبر اول متعلق به عبد الله بن وهب است که اگر هزار قدم به سمت شرق برداریم دو قبر ظریف می‌بینیم که آن یکی که به سمت قبله است متعلق به عبدالله بن وهب است (موفق‌الدین، ۱۴۱۵: صفحه ۲۰۵). این شکل از آدرس‌دهی که نویسنده خودش را در جای زائر قرار داده و حرکت کرده و قدم‌ها را شمرده و موقعیت‌سنجی کرده است در جای کتاب تکرار می‌شود. او در واقع در حال ترسیم تفصیلی و توصیفی قبرستان و اهل قبور و به معنای مورد نظر ما در حال ترسیم ساختار شناختی حاکم بر شرح‌حال‌نویسی و تاریخ‌نگاری از این نوع است.

زمینه‌های تحول ساختاری در شناخت اجتماعی و پیدایش تاریخ‌نگاری

حال ما با دو ساختار متفاوت در تاریخ‌نگاری و در شناخت اجتماعی مواجه‌ایم که یکی تقریباً منسوخ و دیگری هنوز در بخش بزرگی از متون تولیدشده در شرح‌حال‌نویسی و تاریخ‌نگاری اسلامی پابرجا مانده است. در این بخش سعی می‌کنیم تا به اختصار زمینه‌های شکل‌گیری چنین تحولی در ساختار شناخت اجتماعی را ردیابی کنیم. این سیر تحول تاریخی را در متون اولیه‌ای که در قرون اولیه بوجود آمدند بررسی کردیم. در این متون، چه آن‌ها که مستقیم در دست است و چه آن‌ها که با واسطه محصل است، زمینه‌های تغییر در ساختار شناختی به تدریج فراهم آمده است. این زمینه‌ها را، چنانچه در مورد این ندیم بیان کردیم، باید بیش از هر چیز در شکل‌گیری آگاهی نسبت به ساختار حدیث ردیابی کرد. در ساختار حدیث، به معنایی که در اینجا مدنظر است، یعنی ساختاری حی و حاضر در تاریخ، نوع مناسبات موجود و ارجاعات در بداهت شکل مناسبات، هیچ امر واسطی را در خود نداشت. افراد در سلسله روایت قرار می‌گرفتند و آخرین راوی بدین ترتیب در کنار نخست راوی می‌ایستاد. راوی نخستین بدین ترتیب از راوی معاصر حیات می‌گرفت و در تاریخ روز روایت حی و حاضر می‌شد و راوی نهایی به مدد راوی نخستین در تاریخ روز واقعه حی و حاضر می‌شد و خودش آن وضع را تجربه می‌کرد. این چنین ساختاری از مناسبات، آن وقتی از بداهت بیرون می‌شود که راوی نهایی خود را نه همچون بخشی از حادثه و در نسبت بلاواسطه با آن دریابد بلکه خود را راوی به ماهو راوی بداند. به این ترتیب ساختار کلی روایت به آگاهی راوی آن درآمده است، به این معنی که راوی از آن بیرون شده و به آن شرف یافته و یا از شرف گرفته است. راوی به این ترتیب از حادثه دور می‌شود. دورشدن زمانی و مکانی بستر اصلی چنین تحولی است که خود را در ساختار شناخت نمایان می‌سازد. فرد از حادثه دور می‌شود و نسبت به آن بعد می‌یابد و نسبت حی و حاضرش را از دست می‌دهد. حادثه، حدیث و روایت اگر تقدس یابند، بر او مستولی می‌شوند و او روایت‌گری دون در مقابل آن‌هاست که شأنش را از روایت‌گری امر مقدس می‌گیرد، یا بالعکس خود راوی چنان تقدسی یافته است که حادثه و حدیث به او شأنیت می‌یابند. در هر دو حال او دیگر نسبتی با واسطه در تاریخ را تجربه

می‌کند. طبقات، تراجم، تذکره، سیره، رجال و احوال، پس از طی این سیر تحول ساختاری دیگر در این شکل باواسطه باید فهمیده شوند.

متونی که در دوره اول و قرون اول نوشته شده‌اند همچنان ساختار روایی حدیث را دارند. این ساختار تقریباً مقارن و مصادف با همان دورانی است که هامیلتون گیب تحت عنوان «مکتب حدیث مدنی» می‌شناسد. به نظر گیب حتی در دوره‌های بعد نیز اگرچه «علم تاریخ که از حدیث برآمده بود، از مواد تاریخی زبان‌شناسان بهره گرفت» اما «شیوه سنتی خود را همچنان نگهداشت» و «از نظر رسمی و رعایت دقیق طرز اسناد با علم حدیث پیوند دارد» (گیب، ۱۳۹۴: ۱۹-۲۰). اما در مواد تاریخی تولیدشده در این دوره، ظرافت‌هایی وجود دارد که گیب نمی‌توانست ببیند و همین ظرافت‌ها، نطفه‌های تحول در ساختار شناختی دوره‌های بعد بود. از افرادی همچون ابان بن عثمان، عروه بن زبیر، وهب ابن منبه و همچنین عاصم بن عمر بن قتاده و محمد بن مسلم بن عبیدالله بن شهاب زهري به عنوان نخستین کسانی که اخبار غزوات و حوادث و روزگار اسلام را جمع کرده‌اند یاد می‌شود که کتابی از آن‌ها در دست نیست ولی ابن اسحق، واقدی و دیگران مطالب زیادی را از ایشان و شاگردانشان نقل کرده‌اند. دوری درباره عروه بن زبیر می‌گوید که «محدثی ثقة بود که در نقل روایات از روش حدیث پیروی می‌کرد. منزلت و مناسبات اجتماعی او نیز سبب شده بود که بتواند روایاتش را از منابع اصلی نقل کند. با این حال او در برخی از روایاتش اسناد را آورده و در برخی دیگر آن را واگذار کرده است» (الدوری، ۱۳۸۰: ۱۳۹). عروه از فرط بداهت امر و با توجه به اینکه «از برجستگان تابعین بوده و در آن زمان مسأله ذکر سند همراه با روایت، هنوز کاملاً پا نگرفته بود [و] لذا نقل مستقیم یک روایت - خصوصاً روایت تاریخی - از جانب یک تابعی طریقی پذیرفته و مورد اعتماد بوده» (الدوری، ۱۳۸۰: ۱۳۹)، بخشی از اسناد را نیاورده و سلسله روایت را به خودش محدود ساخته است. این مهم، زمینه‌ای را ایجاد کرده که در دوره‌های بعد راوی به ماهو راوی به شکلی تخصصی شکل بگیرد. در مورد زهري که در محضر عروه نیز بوده است، باید گفت که چرخش اساسی در چنین فرایندی به شدت وابسته به اوست. اگر ابن عباس را به جهت جمع روایات و احادیث در تمثیل «حبر الأمة» می‌نامند و می‌شناسند، زهري به معنای واقعی با مکتوب‌ساختن این روایات به مکتب‌سازی و شکل‌گیری خودآگاهی در روایت‌گری نظم و نسق داد. او «به قوت حافظه مشهور بود؛ ... مهم‌تر از آن، توجه زهري به نگارش نظریات و مسموعاتش بر سینه الواح و کتب بود. معاصرانش نیز به این ویژگی او توجه داده و مسأله کتابت را از علل اساسی تفوق او بر همگنانش دانسته‌اند» (الدوری، ۱۳۸۰: ۱۴۳). دوری به نقل از ابن کثیر آورده که او بر این باور بود که «خواندن از دانشمند و سماع از او مساوی است» (الدوری، ۱۳۸۰: ۱۵۸). به این ترتیب است که آنچه برای ابن عباس تمثیل است برای زهري محقق است. ابن عباس نطق است و شنیدن و زهري کتاب است و خواندن. همو در جایی دیگر نیز به نقل از عبدالله بن عمر آورده که «زهري را می‌دیدم که کتابی را به کسی می‌دهد و آن را بر آن‌ها نمی‌خواند و آن را بر او

نمی‌خوانند، بلکه می‌پرسند: آیا این کتاب را از تو روایت کنیم و او پاسخ می‌دهد: آری!». مالک بن انس نیز در باب «نقش زهری در کتابت حدیث گفته است: نخستین کسی که دانش را تدوین کرده ابن شهاب است» (الدوری، ۱۳۸۰: ۱۵۸). به این ترتیب دانش به معنای جدید آن موضوعیت می‌یابد. مارسدن جونز در مقدمه مغازی واقدی اشاره می‌کند که «نخستین دوره‌های درسی سیره در مدینه تشکیل» و از زمان زهری «نسل به نسل و سینه به سینه به صورت گفتگوهای درسی نقل شده است» (واقدی، ۱۳۶۱: ۲۵ مقدمه). او همچنین نسل‌های بعدی سیره‌نویسان در دو قرن اول را در همین خط می‌انگارد؛ یعنی «موسی بن عقبه (وفات در ۱۴۱)، ابن اسحق (وفات در ۱۵۱)، معمر بن راشد (وفات در ۱۵۴)، و ابومعشر (وفات در ۱۷۰) که همگی شاگردان زهری هستند» (واقدی، ۱۳۶۱: ۲۵ مقدمه). به این ترتیب تا قرن دوم با جریان‌های مواجه می‌شویم که در آن شبکه‌ای از روایان، مطلعین و دانشمندان شکل گرفته و مرجعیت یافته است. بگذارید این دوران را با ابن اسحق و واقدی از حیث زمینه‌های تحول در ساختار اجتماعی شناخت تصریح کنیم.

روایت ابن هشام از بگایی از ابن اسحق در سیره نبوی تقریباً با همان ساختار روایی حدیث آمده است با این تفاوت که بیشتر روایت‌ها تنها نقل قولی از ابن اسحق یا ابن هشام است. یعنی بخش اعظم کتاب در سلسله رجال آن به «قال ابن هشام» و «قال ابن اسحق» و سلسله «قال ابو محمد عبدالملک ابن هشام: حدثنا زیاد بن عبدالله البکائی، عن محمد بن اسحق المطلبی» بسنده کرده است. در سایر موارد نیز در بیشتر مواقع سلسله رجال به یکی از سیره‌نویسان نسل اول یا دوم می‌رسد: «قال ابن هشام: وحدثنی خلاد بن قره بن خالد السدوسی عن شیبان بن زهیر بن ثور، عن قتاده بن دعامة أنه قال:» (ابن هشام، ۱۴۱۶). البته در مواردی مثل روال سابق حدیث، سلسله روایات تا خود پیامبر و صحابه دنبال شده است، اما این تحول در آن به‌عنوان یکی از نخستین زمینه‌های تحول در نظام ارجاعات و ارتباطات درون متنی مشهود است. به نظر می‌آید از بعد از عروه و زهری این زمینه با تثبیت سلسله‌ای از روایان، سیره‌نویسان و مورخان شکل گرفته است که ارجاعاتشان به یکدیگر حجت را تمام می‌کرده و سندیت داشته است. رفیع‌الدین ابو محمد اسحاق بن محمد همدانی که در اوایل قرن هفتم سیره ابن هشام را به فارسی برگردانده است در «ابتدای» ترجمه خود می‌آورد: «غرض از این مقدمه آن است تا تو را معلوم شود که کتاب سیرت پیغامبر ما که محمد بن اسحق ابن یسار مطلبی جمع کرده است عمده و متناول اهل نقل است و حجت و متمسک اهل فضل و علما از جمله سیرت‌ها آن اختیار کرده‌اند و از جمله‌ی روایت‌ها در این باب به روایت وی اقتصار کرده‌اند، از بهر آنکه وی در ایراد سیر اسبق و اقدم بود و در علم نقل و روایت افضل و اعلم بود و در این باب همه را اقتدا بر وی و اهتدا از وی» (رفیع‌الدین، ۱۳۷۳: ۳). در این ساختار، مبدأ تاریخ نه خود حادثه و فرد حاضر در حادثه که روایان ثقة هستند. تمسک به این روایان کافی است و این موضوعی است که خود روایان در آن عصر بدان واقف شده و بکار بسته‌اند.

محمد بن عمر واقدی نیز مغازی را این‌گونه آغاز می‌کند: «واقدی با سلسله اسناد خود چنین روایت می‌کند که...» (واقدی، ۱۳۶۱: ۱). نحوه استناد و روایت او اگرچه کاملاً منطبق با سنت حدیث نیست اما هنوز بخش مهمی از آن حفظ شده است. در جای جای کتاب روایت را خودش بیان می‌کند و بقیه راویان را با همین بیان اولیه که «واقدی با سلسله اسناد خود روایت می‌کند» در خودش مجتمع ساخته است. در بخش‌های مختلف می‌آورد: «گویند: پیامبر (ص) در جنگ‌هایی که...»، «برای من از قول عامر بن سعد روایت کردند که به نقل از پدرش چنین گفت: پیامبر (ص) فرمود: ...»، «نیز برایم از قول سعید بن مسیب و عبدالرحمن بن سعید بن یربوع روایت کرده‌اند که پیامبر (ص) تا...»، «گویند که عبدالله بن جحش گفت: ...»، «واقدی گوید: مقداد بن عمرو گوید: ...»، «سلیمان بن سحیم گوید: ...»، «من [واقدی] در این داستان وجه دیگری هم شنیده‌ام و آن این است: ...». بخشی از سلسله احادیث در این بین به گونه‌ای بیان شده‌اند که گویی نزد واقدی محفوظ است و ثقه است و سایرین بدان اعتماد دارند یا باید داشته باشند. جونز در این باره در مقدمه مغازی می‌نویسد که «این طریقه که مطالب همه رجال سند را در موقع اخبار جمع کنند منحصر به واقدی نیست. اتفاقاً در این مورد از ابراهیم حربی پرسیده‌اند که چرا احمد بن حنبل از واقدی خوشش نمی‌آمد؟ می‌گوید: به این جهت بود که اسناد را جمع می‌کرد ولی فقط یک متن را می‌آورد. ابراهیم حربی درصدد دفاع از واقدی می‌گوید: «این برای واقدی عیبی نیست، چه زهری و ابن اسحق هم همین کار را کرده‌اند.» (واقدی، ۱۳۶۱: ۳۰ مقدمه). جونز به این مسأله از این رو اشاره می‌کند که علت عدم نقل قول واقدی از ابن اسحق را توضیح دهد، در حالی که اهمیت این شکل از جمع کردن اسناد در ایجاد زمینه‌هایی در تحول تاریخی ساختار اجتماعی شناخت، فهم تاریخ و نحوه حضور تاریخی است. آنچه که تا پیش از این ربط و رابطه‌ی حی و حاضر افراد بود، به اسنادی بدل می‌شود که نزد واقدی (و زهری و ابن اسحق و ابن هشام) محفوظ است. او خودش مرجعی زنده و حی و حاضر است با این تفاوت که سایرین و بخصوص آن‌ها که راویانی به نام نیستند در این شبکه اخبار به تدریج و تا حد زیادی کنار گذاشته است. عباراتی همچون «واقدی گوید»، «گویند»، «برای من روایت کرده‌اند که»، «برایم نقل کرد که»، «من در این داستان وجه دیگری نیز شنیده‌ام»، همگی اگرچه دلالت بر شبکه‌ی حی و حاضر حدیث و روایت بلاواسطه دارند، ولی زمینه‌های فروریزی آن را با استناد و اعتماد صرف به خود راوی فراهم می‌کند. جالب اینجاست که می‌گویند واقدی خود محل جنگ‌ها و کشته‌شدن افراد را جویا شده و شخصاً مراجعه می‌کرده و به هنگام سفر حج هارون الرشید و یحیی بن خالد برمکی، به عنوان راهنما همه گورها و مواضع مغازی نخستین اسلام را نشانشان داده است (واقدی، ۱۳۶۱: ۹ مقدمه). این سفرها و مراجعات و شکل ثبت اخبار و احادیث شاید مهمترین دلیل ایجاد شکلی جدید در روایت کردن باشد که در آن جنگ‌ها به میدان جنگی بدل شده‌اند که برای یک نفر با نسبی بیرونی و یادمانی قابل روئیت است و افراد به گورها، مقتل‌ها و مواضع کشته شدن و شهادت بدل شده‌اند. مشابه چنین وضعیتی در مورد زهری نیز صادق است. از ذهبی نقل شده که «ابراهیم بن سعد گفت: به پدرم گفتم: چه چیزی از

زهري بر شما ظاهر شده؟ گفت: به مجلس‌ها از آغاز حضور می‌داشت نه آخر آن. هیچ جوانی مجلس را ترک نمی‌کرد مگر اینکه از او سوالی می‌کرد و هیچ پیری را بدون اینکه از او پرسش کند ترک نمی‌نمود. به هر خانه‌ای از خانه‌های انصار که می‌آمد جوانی یا پیرمردی یا پیرزنی را ترک نمی‌کرد مگر اینکه از آن‌ها سؤال می‌نمود و تا به مرحله‌ای نزدیک می‌شد که می‌خواست از بانوان خدر هم سؤال کند» (الدوری، ۱۳۸۰: ۱۴۳-۱۴۴). زهري نیز به دنبال چیزی است که دیگر نسبت به او بیرونی است و همه‌جا را در خانه‌ها و اذهان پیر و جوان، مرد و زن به دنبالش می‌گردد.

در مقدمه طبقات ابن سعد مترجم به این نکته اشاره می‌کند «که بسیاری از نویسندگان به شیوه متداول آن روزگار منابع و مأخذ خود را نام نمی‌برده‌اند، در پاره‌یی از دانش‌های اسلامی همچون فقه و حدیث و تفسیر و رجال و جرح و تعدیل از منبع خود نام می‌برده‌اند ولی در امور اخلاقی و سنن و سیره و مغازی و تاریخ به این موضوع کمتر توجه داشته‌اند» (ابن سعد، ۱۳۷۴: ۲۴ ج ۱). در مورد طبقات ابن سعد، کاتب واقدی، نیز نکته جالب آنجاست که مجموع روایات می‌تواند به یک نفر از شبکه روایان، مثل زهري ختم شود و یا کلاً به روایت یک نفر مثل واقدی ارجاع دهد: «عفان بن مسلم از عبدالواحد بن زیاد، از معمر از زهري نقل می‌کند که می‌گفته است»، «یعقوب بن ابراهیم بن سعد زهري از پدرش، از صالحان بن کیسان، از ابن شهاب نقل می‌کند که می‌گفته است به ما خبر رسیده است که...»؛ «محمد بن عمر واقدی از ضحاک بن عثمان از یزید بن رومان، همچنین علی بن قرشی از قول کسی که اسناد حدیث او را نام می‌برد، نقل می‌کردند»، «محمد بن علی قرشی با همان اسناد خود نقل می‌کرد که می‌گفتند» (ابن سعد، ۱۳۷۴). این موضوع در تاریخ طبری، که از مهمترین منابع تاریخی قبل و بعد از اسلام محسوب می‌شود، صراحتاً این‌گونه بیان می‌شود: «بیننده کتاب ما بداند که بنای من در آنچه آورده‌ام و گفته‌ام بر روایان بوده است نه حجت عقول و استنباط نفوس، به جز اندکی، که علم اخبار گذشتگان به خبر و نقل به متأخران تواند رسید، نه استدلال و نظر، و خبرهای گذشتگان که در کتاب ما هست و خواننده عجب داند یا شنونده نپذیرد و صحیح نداند، از من نیست بلکه از ناقلان گرفته‌ام و همچنان یاد کرده‌ام» (طبری، ۱۳۷۵: ۶) و در سراسر متن ارجاعات متعددی به این شکل دارد: «ابوجعفر گوید: ...»؛ «ابن اسحاق گوید: ...»؛ «هشام بن محمد گوید: ...»؛ «از ابن مسعود و جمعی از یاران پیمبر صلی الله علیه و سلم آورده‌اند که...»؛ «ولی دانشوران اهل کتاب و مطلعان اخبار گذشته که رنج نظر در کتب تاریخ برده‌اند گویند»، «از ابن اسحاق روایت کرده‌اند». دانشوران اهل کتاب و مطلعان اخبار در قرن سوم دیگر بر خود شرکت‌کنندگان و حاضران ارجح و مقدم‌اند، تا جایی که علم حدیث و خصوصاً رجال این شأنیت را به شاخه‌ای مستقل در علوم مرسوم بدل می‌کند. همین وضعیت ارجاع در مورد بلاذری نیز صادق است. او «از آثار مورخان پیشین با نقل اسامی استفاده نمود، ولی اسناد آن‌ها را جز در مواقعی که ضروری بود، دور ریخت» و یعقوبی نیز «منابع خود را برای دوره اسلامی به‌خوبی مورد فحص قرار داد، ولی چنانچه از زنجیره منابعش مشهود

است تنها با اشاره بر آن‌ها در مقدمه کتابش قانع شد» (دوری، ۱۳۹۴: ۷۶). شاید متکامل‌ترین شکل این تحول را بتوان چند قرن پس از این در اثر معروف ابن سید الناس یعمری، عیون الأثر فی فنون المغازی والشمائل والسير دید. ابن سید الناس در مقدمه می‌نویسد که «وقفت علی ما جمعه الناس قديماً و حديثاً من المجاميع فی سير النبی و مغازیة و ایامه الی غیر ذلک مما يتصل به» (ابن سید الناس، ۱۴۱۴: ۵۱-۵۲). او به آنچه که مردم جمع کرده‌اند مشغول است و از بین مردم به دو نفر، یعنی ابن اسحاق و واقدی را برترین می‌داند و خود را به آن‌ها متکی می‌کند. یعنی اگر در المصاحف اتکای به روایات منتهی به زید بن ثابت تا این حد حیاتی است، از این پس اتکای به ابن اسحاق همان جایگاه را دارد: «و عمدتنا فیما نورده من ذلک علی محمد بن اسحاق اذ هو العمده فی هذا الباب لنا و لغیرنا، غیر انی قد اجد الخبر عنده مرسلأ و هو عند غیره مسن؛ فاذکره من حیث هو مسند ترجیحاً لحمل الاسناد. و ان کانت فی مرسل ابن اسحاق زیاده اتبعته بها» (ابن سید الناس، ۱۴۱۴: ۵۴). این اتکا تا به آن حد حیاتی است که ابن سید الناس دو فصل کامل را به تعریف و تمجید از ابن اسحاق و واقدی از زبان بزرگان می‌پردازد و آن‌ها را معتبر می‌شمارد. بزرگانی که او از آن‌ها برای تأیید ابن اسحاق و واقدی یاد می‌کند، در واقع خودشان شبکه ارتباطی افراد متخصص این حوزه را تشکیل می‌دهند که کار تخصصی خود را اینگونه شکل می‌دهند. او در مقدمه با چنین ارجاعاتی شالوده‌ای محکم برای عمده روایاتش می‌ریزد و پس از آن با طیب خاطر به ایراد روایات و احادیث و اختلافشان می‌پردازد. این شبکه را در همین اثر در مورد تصدیقات ابن اسحاق با بر شاکله‌بندی و حذف تدریج محتوا و استخراج فرمی متن می‌آورم:

فأما ابن إسحق فهو: محمد بن إسحق بن یسار بن خیار، و یقال: ابن یسار بن کوثان المدینی، مولی قیس بن مخرمه بن المطلب بن عبد مناف أبوبکر، و قیل: أبو عبد الله رأی **أنس بن مالک** و **اسعید بن المسیب**، و سمع **القاسم بن محمد بن أبي بکر** الصدیق، و **أبان بن عثمان بن عفان**، و **إسحاق بن علی بن الحسن بن علی ابن أبي طالب**، و **أبا سلمة بن عبد الرحمن بن عوف**، و **عبد الرحمن بن هرمز الأعرج**، و **نافعا مولی ابن عمر**، و **الزهري** و غیرهم، *أنا اینجا به برخی از مهمترین افراد تراز اول و دوم نزدیک به خلافت را که ابن اسحاق دیده و از آنها شنیده است، می‌آورد* و حدث عنه أئمة العلماء، منهم: **یحیی بن سعید الأنصاری**، و **إسفیان الثوری**، و **ابن جریر**، و **إشعبة**، و **الحمادان**، و **إبراهیم بن سعد**، و **إشریک بن عبد الله النخعی**، و **إسفیان بن عیینة** و من بعدهم. *أنا اینجا نیز از مهمترین علمایی یاد می‌کند که به او ارجاع داده‌اند. از این پس نقل قول‌های بزرگان درباره او را ردیف می‌کند.* ذکر **ابن المدینی** عن **إسفیان بن عیینة** أنه سمع **ابن شهاب** یقول: لا یزال بالمدينة علم ما بقی هذا (یعنی ابن إسحق). و روی **ابن أبي ذئب** عن **الزهري** أنه رأه مقبلاً فقال: لا یزال بالحجاز علم کثیر ما بقی هذا الأحوال بین أظهرهم، و

می‌شوند. علامه مجلسی در انتهای بحارالانوار و آقابرگ تهرانی در الذریعه سیاه‌های (تا هشتصد عنوان) از این اجازات را یاد کرده‌اند: «زندگینامه‌های موسوم به اجازات سبک و تنظیم و نگارش ویژه‌ای دارند که اساس آن را ترتیب زمانی و سلسله اساتید اجازه‌دهنده تشکیل می‌دهد. خط سیر و ترتیب زمانی در این کتابها از حال به گذشته‌هاست. یعنی نویسنده اجازه که در زمان حال زندگی می‌کند زندگی استاد خود و سپس اساتید آن استاد و سپس ... دیگران را به ترتیب بحث و بررسی می‌کند» (شکوری، ۱۳۶۵: ۲۳۱). به این ترتیب سلسله و شبکه اساتیدی شکل می‌گیرد و مقدمات تحول در ساختار شناخت اجتماعی و تاریخ‌نگاری فراهم می‌شود.

جمع‌بندی

در اینجا سعی کردیم ساختار اجتماعی شناخت در قرون ابتدایی اسلام را از خلال روایت‌های تاریخی موجود استخراج کنیم و زمینه‌های تحول در آن را دریابیم. در قرن اول، ساختار حی و حاضر حدیث، افراد را در سلسله روابط راوی و مروی عنه کنار هم قرار می‌داده است. به این معنی که راوی مبدأ در خود حادثه و روایت حاضر است و با نقل آن به نفر بعد و نفر بعد به بعدی تا مروی‌عنه نهایی که همان محدث است، کل حادثه را در طول سال‌ها زنده نگه می‌دارد. سلسله روایات افراد را در سال‌های مختلف، سن‌های مختلف، مرده و زنده، کنار هم می‌آورد و به این ترتیب کل ساختار حی و حاضر می‌شود. راوی مبدأ به یمن حضور راوی نهایی، در عصر جدید حاضر و زنده می‌شود و در کنار او می‌ایستد و کل حادثه را روایت می‌کند و راوی نهایی به یمن شبکه ارتباطات در زمان حادثه حاضر می‌شود و در کنار همه آنهاست که در صحنه حضور دارند، حضور پیدا می‌کند. اگر بخواهیم چنین شرایطی در جهان امروز دریابیم، ما باید بتوانیم در شکلی از روایت تاریخی و در شبکه‌ای از روایان، مثلاً در زمان مشروطیت حی و حاضر شویم و اوضاع را همچون آنها با همه اختلاف‌هایی که در بیان وقایع آن دوران وجود دارد، تجربه کنیم. در روایتی که ارائه می‌کنیم، نیز باید بتوانیم، تمام حاضران آن دوران را به گونه فراخوانی کنیم که در کنار ما و در این دوران قرار بگیرند، یعنی دوباره زنده شوند و در اینجا در بیان وقایع دورانشان سخن بگویند. تصور چنین شکلی از ادراک تاریخی و چنین ساختاری در شناخت اجتماعی، از آن جهت که منسوخ شده است، دشوار، تخیل‌گون و افسانه‌ای می‌نماید و به داستان‌های سفر در زمان نزدیک می‌شود. اما چنین سفری در زمان در دوره‌ای از تاریخ از حیث ساختار اجتماعی شناخت ممکن و محقق بوده است و افراد نزدیک‌ترین و بی‌واسطه‌ترین روابط را ذیل آن می‌توانستند ایجاد کنند. این ساختاری است که به دلایلی که عنوان شد از دست رفته است و نسبت‌های تاریخی از آن پس میان افراد، در روایت تاریخی مردگان ممکن شده است. شاید بتوان بار دیگر خودآگاهانه به این ساختار از دست‌رفته بازگشت. یعنی شاید بتوان حوادث را در تاریخ به نحوی روایت کرد و افراد را به نحوی احضار کرد، که نه در قامت مرده‌ای مقدس یا غیرمقدس، بلکه در نسبتی معین حی و حاضر کرد و در کنارشان ایستاد و به مسائل دوران پرداخت. که اگر بتوان

چنین نسبتی را برقرار کرد، هم می‌توان زمینه‌رهایی خود را از چنگال مردگان و ساختارها و چارچوب‌هایی که ایجاد کرده‌اند، فراهم ساخت و هم می‌توان در هر مقطع و محلی از تاریخ حضور به عمل آورد و نقش آفرید.

منابع

- ابن ابی داود. (۱۴۲۳). *کتاب المصاحف*. بیروت: دارالبشائر الاسلامیه.
- ابن سعد، محمد. (۱۳۷۴). *طبقات*. (م. م. دامغانی، مترجم) تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه.
- ابن سیدالناس، حافظ. (۱۴۱۴). *عیون الأثر فی فنون المغازی و الشمائل و السیر*. دمشق-بیروت: دار ابن کثیر.
- موفق‌الدین، ابومحمد بن عبدالرحمن. (۱۴۱۵). *مرشد الزوار إلی قبور الأبرار*. القاهره: الدار المصریه اللبنانیه.
- السمعانی، ابی سعد عبدالکریم بن محمد بن منصور التمیمی. (۱۴۰۹). *أدب الإملاء و الاستملاء*. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- ابن هشام، ابی محمد عبدالملک. (۱۴۱۶). *سیره النبی*. طنطا: دارالصحابه للتراث بطنطا.
- السبحانی، جعفر. (۱۴۲۶). *اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرايه*. قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم، موسسه النشر الاسلامی.
- السیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر جلال الدین. (۱۴۱۶). *الإتقان فی علوم القرآن* (المجلد ۲). لبنان: دارالفکر.
- القلقشندی، احمد. (۱۳۴۰). *صبح الأعشی فی صناعه الانشاء* (المجلد ۱). قاهره: دارالکتب المصریه.
- الدوری، عبدالعزیز. (۱۳۸۰). *مکتب تاریخ‌نگاری مدینه*. (م. الوزیری، تدوین) فسانمه تاریخ اسلام، ۱۲۷-۱۷۸.
- برک، پیترو. (۱۳۹۰). *تاریخ فرهنگی چیست؟* (ن. فاضلی، & م. قلیچ، مترجم) تهران: انتشارات پژوهشکده تاریخ اسلام.
- داد، سیما. (۱۳۸۵). *نظری به مقاله «نقش ایدئولوژیک نسخه بدل‌ها»*: از دریچه نقد جامعه شناختی متن در مکتب انگلو/امریکن. نامه بهارستان، ۳۸۱-۳۸۴.
- دوری، عبدالعزیز. (۱۳۹۴). *مکتب تاریخ‌نگاری عراق در قرن سوم هجری*. در ی. آژند، تاریخ‌نگاری در اسلام (ص. ۶۷-۷۶). تهران: گستره.
- رفیع‌الدین، اسحاق بن محمد همدانی (۱۳۷۳). *سیرت رسول الله*: ترجمه سیرت ابن اسحاق از روایت عبدالملک ابن هشام. تهران: نشر مرکز.

- سجستانی، ابن ابی داود. (۱۳۷۴). *پایان نامه کارشناسی ارشد، ترجمه و تحقیق کتاب «المصاحف» ابن ابی داود سجستانی (بخش اول و دوم و مقدمه)*. (آ. آذرنوش، & ع. هوشمند، اساتید راهنما) دانشگاه تهران: دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- شکوری، ابوالفضل. (۱۳۶۵). *شرح حال نگاری*. یاد، ۲۱۳-۲۴۷.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۷۵). *تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک*. (ا. پاینده، مترجم) تهران: اساطیر.
- فوکو، میشل. (۱۳۸۹). *نیچه، فروید، مارکس*. (ا. جهان‌دیده، مترجم) تهران: هرمس.
- گیب، همیلتون. (۱۳۹۴ الف). *ادبیات شرح حال نویسی در اسلام*. در ی. آژند، تاریخ‌نگاری در اسلام (ص. ۱۵۶-۱۶۰). تهران: نشر گستره.
- گیب، همیلتون. (۱۳۹۴ ب). *تطور تاریخ نگاری در اسلام*. در ی. آژند، تاریخ‌نگاری در اسلام (ص. ۱۳-۳۸). تهران: گستره.
- مارکس، کارل. (۱۳۹۴). *سرمایه: نقد اقتصاد سیاسی (جلد ۱)*. (ح. مرتضوی، مترجم) تهران: لاهیتا.
- جنیدشیرازی، معین‌الدین ابوالقاسم. (۱۳۲۸). *شد الأزار فی حط الاوزار عن زوار المزار*. (محمد قزوینی، المحرر) طهران: چاپخانه مجلس.
- مهریزی، مهدی. (۱۳۹۰). *حدیث پژوهی*. قم: موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، سازمان چاپ و نشر.
- واقدی، محمد بن عمر. (۱۳۶۱). *مغازی: تاریخ جنگای پیامبر (ص)* (جلد ۱). (م. دامغانی، مترجم) تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- Burke, Peter. (2001). *Eyewitnessing: The Uses of Images as Historical Evidence*. London: Reaktion books.
- Rosenthal, Franz. (1968). *A History of Muslim Historiography*. Leiden: Brill.
- Schleiermacher, Freidrich. (1998). *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. (A. Bowie, Trans.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Scholtz, Gunter. (2015). *Ast and Schleiermacher: hermeneutics and critical philosophy*. In J. Malpas, & H.-H. Gander, the Routledge companion to hermeneutics (pp. 62-73). London and New York: Routledge.

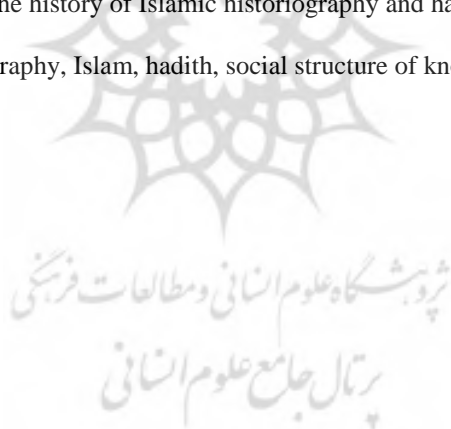
Social Structures of Knowledge and Historical Perceptions of Early Islam

Seyed Abdolreza Hosseini ^{1*}, Mohammad saeed zokaei ²

Abstract

Historiography of early Islam gradually transforms from its primitive structure of Hadith, Ansab, and Ayyam to a canonized written form. Hadith's social structure of knowledge is based on the present and lived interconnections of those who experienced the situation and those who narrate it in a cultural environment of oral transmission. There is a concatenation of narrators, passing down the narration by words of mouth. The initial narrator, stands by the last narrator several decades later, in a manner that animates the events of any time through the real direct network of relations and also enlivens the reader in the past. The past is not past anymore. This present and lived structure of historical perception, which may be considered science fiction nowadays, gradually transforms into professional references to the 'dead' people who had someday heard or experienced the narrated event. The gradual transformation realized by spatiotemporal distance from the first decades of Islam, becoming self-conscious of the primitive structure by formation of the science of hadith and history, alongside the genesis of a network of reliable professional narrators, who based the event only on their narrations. This new structure became dominant in the history of Islamic historiography and has lasted up to now.

Key words: historiography, Islam, hadith, social structure of knowledge.



¹ - PhD Student, Department of Sociology, Faculty of Social Sciences, Allameh Tabatabaee University, Tehran, Iran (Corresponding Author).

abdr.hosseini@gmail.com

² - Professor of Social Sciences, Department of Cultural Studies, Allameh Tabatabaee University, Tehran, Iran.

saeed.zokaei@gmail.com