

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام

سال پانزدهم، شماره چهارم

زمستان ۱۳۹۳، شماره مسلسل ۶۰

درآمدی تاریخی بر جایگاه حدیث‌نگاری از دیدگاه عروۀ بن زبیر

با تکیه بر اندیشه پویانگری

تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۲۰

تاریخ تأیید: ۹۳/۲/۱۵

* مهدی ایزدی

** محمد حسن شیرزاد

*** محمد حسین شیرزاد

یکی از مباحث بسیار مهم در تاریخ حدیث اهل سنت و جماعت، بحث گرایش صحابه و تابعان به نگارش یا عدم نگارش احادیث در قرن اول هجری است. دیدگاه بیشتر آنان نسبت به نگارش حدیث از میان گزارش‌های موجود در کتاب‌های رجال و تاریخی در دسترس است. براساس این گزارش‌ها، برخی از ایشان اقدام به نوشتن حدیث کردند و برخی دیگر، گرایشی به مکتوب ساختن روایت‌ها نداشتند. در این میان، آنچه جلب توجه می‌کند وجود برخی گزارش‌های متعارض درباره گرایش تعداد بسیار اندکی از ایشان، نسبت به این

* دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق علیه السلام

** دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق علیه السلام

*** دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق علیه السلام

موضوع است. یکی از این افراد، تابعی مشهور در میان اهل سنت، عروة بن زبیر است که از فقهای سبعه مدینه به شمار می‌آید. این مقاله، پس از بررسی شخصیت عروة بن زبیر، به منظور دست‌یابی به تحلیلی جامع از گزارش‌های متعارض درباره دیدگاه وی نسبت به نوشتن حدیث، از اندیشه پویا نگری بهره می‌برد. نتیجه مقاله نشان می‌دهد که هر یک از این گزارش‌ها، نشان دهنده مرحله‌ای از زندگانی وی هستند و باید در امتداد یکدیگر ارزیابی شوند.

واژه‌های کلیدی: عروة بن زبیر، تاریخ حدیث، نگارش حدیث، پویا نگری، ایستا نگری.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین و دامنه‌دارترین بحث‌ها در حوزه مطالعات تاریخ حدیث اهل سنت که در دهه‌های اخیر، توجه پژوهش‌گران مسلمان را به خود جلب کرده است، بررسی دیدگاه صحابه و تابعان در رابطه با نوشتن احادیث نبوی در قرن اول هجری قمری است. گزارش‌های فراوانی درباره عقیده ایشان نسبت به نگارش احادیث پیامبر اسلام ﷺ در کتاب‌های تاریخی و رجالی متقدمان ثبت گردیده است، اما بررسی این موضوع به شکل ویژه و تخصصی تنها به‌وسیله پژوهش‌گران معاصر انجام پذیرفته است.

دلیل توجه حدیث‌پژوهان معاصر به این مباحث به این نکته باز می‌گردد که در جهت اثبات درستی روایت‌های موجود در کتاب‌های حدیثی و جوامع روایی خویش بر این نکته پای می‌فشارند که نباید تاریخ مکتوب‌شدن روایت‌های پیامبر اسلام ﷺ را در پایان قرن اول هجری و هم‌زمان با آغاز تدوین سنت نبوی قلمداد نمود، بلکه بسیاری از سخنان حضرت ﷺ در همین دوره زمانی به کتابت درآمده‌اند.^۱

در صورت عدم پذیرش این نظر، تنها قدرت حافظه صحابه و تابعان به عنوان عامل حفظ روایت‌های پیامبر ﷺ در حدود صد سال به شمار می‌رود و به دلیل فاصله زمانی طولانی میان صدور احادیث و تدوین آنها، درستی دومین منبع تشریح احکام دچار تشکیک و تزلزل می‌گردد.^۲ چرایی این تشکیک به این حقیقت بازمی‌گردد که نظر مشهور میان

تاریخ پژوهان آن است که تدوین سنت نبوی ﷺ تا زمان خلافت عمر بن عبدالعزیز و دستور وی درباره انجام این مهم به تأخیر افتاده بود.^۳ با دستور خلیفه بر تدوین سنت نبوی که ریشه در نگرانی او نسبت به حفظ و انتقال آن به آیندگان داشت، دوره تدوین سنت نبوی، پس از گذشت حدود صد سال از زمان صدور آن، به صورت رسمی آغاز گردید.^۴ بدون شک تنها مرجع اصلی برای رسیدن به این هدف، جمع‌آوری روایت‌هایی بود که در اختیار تک تک صحابه و تابعان قرار داشت. اگر این روایت‌ها در طول صد سال، تنها به صورت شفاهی و با تکیه بر قدرت حافظه نگاه داشته می‌شدند، احتمال وجود لغزش‌ها و خطاهای بی‌شمار، هرچند سهوی افزایش می‌یافت اما اثبات این واقعیت که علاوه بر حفظ شفاهی روایت‌ها، حفظ آنها به صورت کتبی به‌وسیله برخی از صحابه و تابعان انجام می‌گرفته است که این امر، بی‌تردید در تدوین سنت نبوی، نقشی به سزا ایفا می‌کرده است و درصد احتمال بروز نقصان در سنت نبوی را به طور فزاینده‌ای کاهش می‌داده است.

بر همین اساس، حدیث‌پژوهان مسلمان به مطالعات مهمی در این حوزه پرداختند و با مراجعه به کتاب‌های رجال و تاریخی که به‌وسیله متقدمان نوشته شده بودند، به بررسی دیدگاه‌ها و گرایش‌های موجود میان صحابه و تابعان در این باره اقدام نمودند. آنها تلاش کردند از میان این گزارش‌ها، گرایش و علاقه فراوان برخی از صحابه و تابعان را به نوشتن احادیث نبوی در همین دوره نشان دهند. مطالعات صورت‌گرفته به‌وسیله ایشان، نشان دهنده وجود دو رویکرد کلی در میان صحابه و تابعان درباره این مسئله است. بر این اساس، عده‌ای از ایشان، حافظه را اصلی‌ترین ابزار حفظ و انتقال احادیث به نسل‌های بعدی می‌شمردند و در نتیجه، فاقد هرگونه، گرایش به کتابت روایت بودند. هم‌چنین بنا بر برخی از گزارش‌ها، جمعی از این گروه، خود، اقدام به کتابت روایت‌ها نمی‌کردند و دیگران را از نوشتن احادیث نهی می‌نمودند.^۵ در مقابل، برخی دیگر از صحابه و تابعان به کتابت احادیث نبوی گرایش داشتند و دیگران را بر انجام این مهم تشویق

می نمودند.^۶

آنچه نقطه شروع این تحقیق گردید، آن بود که برخلاف وجود موضع صریح بیشتر صحابه و تابعان در این باره، افراد بسیار اندکی از ایشان وجود دارند که گزارش‌های متعارضی نسبت به دیدگاهشان در رابطه با کتابت احادیث نقل گردیده است. از سویی، برخی از گزارش‌ها، آنان را از طرفداران نگارش احادیث معرفی می‌نمایند و از سوی دیگر در برخی از گزارش‌ها، شاهد عدم گرایش آنها به کتابت حدیث نبوی هستیم.

یکی از این افراد، عروۀ بن زبیر است که از رجال برجسته حدیث نزد اهل سنت به شمار می‌آید. با وجود تلاش‌های فراوان پژوهش‌گران در این زمینه، کوششی در جهت توضیح وجود گزارش‌های متعارض درباره او صورت نگرفته است و در برخی از موارد، بدون در نظر گرفتن تعارض موجود میان گزارش‌ها، وی از علاقه‌مندان به کتابت احادیث معرفی می‌شود. به این ترتیب، مسئله اساسی این مقاله، پی‌جویی دیدگاه واقعی عروۀ بن زبیر از میان گزارش‌های متعارضی است که درباره آرای او موجود است. تلاش این مقاله، پس از معرفی شخصیت و جایگاه علمی عروۀ در میان اهل سنت، بررسی گزارش‌های رسیده درباره موضع وی نسبت به کتابت حدیث و سپس ارائه تحلیلی جدید از آنها براساس اندیشه پویا نگری در جهت پاسخ به این پرسش است.

۱. شخصیت عروۀ بن زبیر

۱-۱. نگاهی به زندگانی عروۀ

نام کامل او، عروۀ بن زبیر بن عوام بن خوئیلد بن اسد بن عبدالعزی بن قصی بن کلاب اسدی قرشی مدنی است. او یکی از تابعان مشهور نزد اهل سنت است.^۷ کنیه او، ابوعبدالله^۸ و پدرش زبیر، یکی از صحابه مشهور پیامبر اکرم ﷺ است. مادرش نیز، اسماء فرزند خلیفه اول است.^۹

درباره تاریخ ولادت عرو، اختلاف نظر وجود دارد. عده‌ای معتقدند که وی در اواخر خلافت عمر بن خطاب به دنیا آمده است^{۱۱} ولی بیشتر صاحبان تراجم براین باورند که او پس از مرگ خلیفه دوم و در اوایل خلافت عثمان بن عفان به دنیا آمده است.^{۱۱}

بنابر گزارش‌های تاریخی، وی پس از گذران مقداری از عمرش در مدینه، رهسپار بصره گردید.^{۱۲} او پس از مدتی راهی مصر شد، در آنجا ازدواج کرد و به مدت هفت سال در آنجا ماند.^{۱۳} پس از انجام این سفرها، دوباره به مدینه بازگشت و سرانجام در قریه‌اش که فرع^{۱۴} نام داشت از دنیا رفت.^{۱۵}

درباره تاریخ وفات او، هم‌چون زمان ولادتش، اختلاف نظر وجود دارد تا آنجا که به هشت نظر هم رسیده است.^{۱۶} اما نظر مشهور صاحبان تراجم این است که وی در سال ۹۴ هجری قمری از دنیا رفته است.^{۱۷} این همان سالی است که به دلیل وفات بسیاری از فقیهان در آن به سنه الفقهاء مشهور گردید.^{۱۸}

۱-۲. جایگاه علمی عرو

عرو نزد اهل سنت جایگاهی ویژه‌ای دارد. او از فقه‌های سبعة مدینه به‌شمار می‌آید^{۱۹} که علاوه بر مرجعیت در حدیث، دارای مقام قضاوت و فتوا بوده است.^{۲۰} وی در کتاب‌های تراجم، مورد مدح بسیار قرار گرفته است و به وثاقت^{۲۱}، علم و فضل فراوان^{۲۲}، جلال و علو مقام^{۲۳} و مانند آن ستوده شده است.

علاوه بر تعریف‌هایی که از سوی رجال‌شناسان نامی اهل سنت، نسبت به عرو صورت گرفته است، برخی از شخصیت‌های معروف و مشهور اهل سنت نیز به مدح او پرداخته‌اند. ابوالزناد، او را یکی از چهار فقیه برتر مدینه معرفی می‌کند^{۲۴} و زُهری، او را هم‌چون دریا می‌یابد.^{۲۵} عمر بن عبدالعزیز، کسی را عالم‌تر از او نمی‌شناسد^{۲۶} و هشام بن عرو، تسلطش بر احادیث پیامبر ﷺ را در مقایسه با پدرش، یک در برابر هزار^{۲۷} و در

نقلی دیگر، یک در برابر دو هزار می‌داند.^{۲۸} نکته جالب توجه آن است که این تابعی دارای چنان جلالت مقامی در نزد اصحاب بوده که مورد ارجاع آنان قرار می‌گرفته است.^{۲۹} بدون شک، هنگام سخن گفتن از یک راوی، توجه به مشایخ و شاگردان او، اهمیت ویژه‌ای دارد. عروۀ هم‌چون دیگر تابعان سرشناس، با اصحاب پیامبر ﷺ مجالست فراوان داشته است و از آنها نقل حدیث می‌کند. در این میان می‌توان عایشه، خاله او را مهم‌ترین و مشهورترین مروی^{۳۰} عنه او معرفی کرد. تسلط وی بر روایت‌های عایشه، بدان اندازه است که افرادی چون سفیان بن عیینه، او را از عالم‌ترین مردمان به احادیث عایشه می‌شناسند.^{۳۱} هم‌چنین، او از پدر خویش، زبیر روایت‌هایی را نقل می‌کند^{۳۲} که میزان این روایت‌ها به دلیل کمی سن او ناچیز است.^{۳۳} از دیگر مشایخ او می‌توان به افرادی مانند ابن عباس، ابوهریره، ابی حمید ساعدی، حکیم بن حزام^{۳۴}، زید بن ثابت، عبدالله بن عمرو العاص^{۳۵} و حتی حضرت امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام^{۳۶} اشاره کرد. مشهورترین کسانی که از عروۀ نقل روایت کرده‌اند، فرزندان هشام، محمد، عثمان، یحیی، عبدالله^{۳۷}، نوه‌اش عمر بن عبدالله^{۳۸}، زهری^{۳۹} و ابوالزناد^{۴۰} هستند. به عنوان نمونه از شاگردان عروۀ در مصر می‌توان به بکر بن سواده و یزید بن ابی‌یزید اشاره کرد.^{۴۱} البته وی تنها به نقل روایت در میان شاگردان خویش اکتفا نمی‌کرد و بنا بر نقل زهری، مردم را به دور خود جمع می‌نمود و برای ایشان به نقل حدیث می‌پرداخت.^{۴۲}

۲. بررسی گزارش‌های متعارض در رابطه با کتابت حدیث به وسیله عروۀ

از آغاز بحث تاکنون به بیان سه نکته عمده پرداخته شد که همگی حکم مقدمه برای بحث پیش روی را دارند. نخست آن که یکی از ملاک‌های قابل توجه در طبقه‌بندی صحابه و تابعان در قرن اول هجری، بررسی گرایش آنان نسبت به نوشتن احادیث نبوی است. نکته دوم آن که دیدگاه بیشتر این افراد نسبت به کتابت روایت‌های نبوی در میان

گزارش‌های تاریخی و رجالی وجود دارد. این در حالی است که شاهد وجود گزارش‌های متعارض نسبت به تعداد اندکی از این افراد در این رابطه هستیم. آخرین نکته آن که پاره‌ای از گزارش‌های متعارض به بیان عقیده برخی از افراد برجسته و تأثیرگذار چون عروۀ بن زبیر می‌پردازند. بدون شک دیدگاه شخصیتی چون او در این باره برای پژوهش‌گران تاریخ حدیث بسیار مهم است. بر این اساس، با پی‌گیری همین صورت مسئله در کتاب‌های رجال، تراجم و تاریخ به جمع‌آوری اطلاعات گوناگون درباره دیدگاه وی می‌پردازیم و سپس آنها را تحلیل می‌کنیم.

۲-۱. گروه اول گزارش‌ها: گرایش عروۀ به نوشتن احادیث

۲-۱-۱. گزارش اول: برخی از کتاب‌های رجالی، عروۀ را به عنوان نخستین فردی معرفی می‌کنند که به نگارش مصنفی درباره جنگ‌های رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پرداخته است^{۴۳}، هرچند که توضیحات بیشتری در این باره ارائه نمی‌دهند. براساس این گزارش، وی روایت‌هایی را که درباره جنگ‌های حضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نوشته است که از زبان صحابه شنیده بود. این امر به روشنی، علاقه فراوان وی را بر حفظ کتبی روایات‌ها نشان می‌دهد.

۲-۱-۲. گزارش دوم: براساس این گزارش، عروۀ پس از فراگرفتن احادیث از خاله‌اش، عایشه به کتابت آنها پرداخته است.^{۴۴} این گزارش نه تنها بیان‌گر علاقه و اهتمام فراوان عروۀ بر نوشتن احادیث است، هم‌چنین گویای این واقعیت است که به دلیل عدم مخالفت عایشه با عروۀ، می‌توان او را در زمره اصحابی به شمار آورد که گرایش به کتابت احادیث داشته‌اند.^{۴۵}

۲-۱-۳. گزارش سوم: براساس این گزارش، عروۀ فرزندش هشام را به عرضه روایت‌ها پس از سماع و کتابت آنها فرامی‌خوانده است.^{۴۶} به این ترتیب او نه تنها در هنگام تحدیث، شاگردانش را به کتابت احادیث تشویق می‌نمود، بلکه برای اطمینان از درستی

انتقال و تحمل حدیث، به عرضه آن بر شیخ حدیث تأکید داشته است. از مجموعه این گزارش‌ها مشخص می‌شود که عروۀ هم در دوران جوانی خویش که در محضر اصحاب پیامبر ﷺ به فراگیری احادیث نبوی می‌پرداخت و هم در زمانی که به عنوان یکی از فقهای سبعه مدینه به تحدیث مشغول بوده است، به نوشتن احادیث نبوی توجهی ویژه داشته است.

۲-۲. گروه دوم گزارش‌ها: عدم گرایش عروۀ به نگارش احادیث

برخلاف گزارش‌های پیشین، شاهد گزارش‌های دیگری در منابع تاریخی هستیم که عروۀ را در میان کسانی قرار می‌دهند که گرایشی به کتابت احادیث نداشته‌اند.

۲-۲-۱. گزارش اول: براساس این گزارش که هشام فرزند عروۀ، راوی آن است، وی در واقعه حرّه، نوشته‌های حدیثی خود را که شامل مباحث فقهی بوده، سوزانده است. وی پس از آن واقعه، همیشه اظهار تأسف می‌کرد و از کار خویش ناخرسند بود.^{۴۷} این گزارش که از سوزاندن مکتوبات فقهی در واقعه حرّه سخن می‌گوید، تنها به وسیله ابن سعد نقل می‌گردد و در منابع هم‌عرض به آن، اشاره‌ای نمی‌شود. هم‌چنین، هیچ‌گونه ارتباطی میان واقعه حرّه با سوزاندن احادیث فقهی بیان نمی‌شود. به نظر می‌رسد، فهم این گزارش در پرتو توجه به گزارش‌های دوم و سوم میسر خواهد شد.

۲-۲-۲. گزارش دوم: این گزارش، بدون هیچ اشاره‌ای به واقعه حرّه بیان می‌کند که عروۀ مکتوبات فقهی خود را سوزانده است. وی پس از مرور زمان، از انجام این کار بسیار پشیمان می‌گردد و حتی حاضر است که آنها را با فدیة نمودن مال و اهلش به دست آورد.^{۴۸}

۲-۲-۳. گزارش سوم: بنا بر گزارشی که خطیب بغدادی، آن را نقل می‌کند عروۀ بدون اشاره به محتوای نوشته‌های خود، از مکتوبات حدیثی خویش یاد می‌کند که آنها را پس از مدتی از بین برده است. وی پس از بیان این ماجرا، تأسف خویش را از این عمل

ابراز می‌نماید.^{۴۹}

آن چه در این گزارش‌ها جلب توجه می‌نماید، عدم بیان انگیزه‌ای کافی برای سوزاندن روایت‌های نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به سبب عروءه است. به نظر می‌رسد، تنها دلیل عدم بیان این انگیزه، آشنایی کامل مخاطبان وی با آرای او و هم‌فکرانش نسبت به کتابت روایت‌های نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در آن دوره از زندگی او است که ارائه هرگونه توضیحی را بی‌فایده می‌ساخته است. البته او در دیگر سخنانش، پرده از اعتقاد خویش برمی‌دارد که در گزارش بعدی به روشنی مشاهده می‌شود.

۲-۲-۴. گزارش چهارم: براساس این گزارش که ابن‌ابی‌الزناد آن را نقل می‌کند، عروءه

به بیان اعتقاد خود و همگان خویش نسبت به کتابت احادیث می‌پردازد. بر اساس این گزارش، آنها بر این عقیده پافشاری داشتند که نباید همراه با قرآن کریم، مکتوبات و نوشته‌های دیگری وجود داشته باشد. دلیل اصرار ایشان بر این اعتقاد، اهتمام بسیار آنها بر حفظ آیه‌های قرآن و رساندن آن به آیندگان به دور از هرگونه آسیب بوده است. از همین روی، ایشان نوشته‌های حدیثی خویش را از بین می‌بردند. البته در این گزارش، هم‌چون گزارش‌های پیشین، وی اظهار تأسف می‌کند و بیان می‌دارد که قرآن کریم می‌توانست بدون از بین بردن مکتوبات روایی صیانت شود.^{۵۰}

به این ترتیب، نقطه اشتراکی که این گزارش‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد، سوزاندن و از بین بردن مکتوبات حدیثی به وسیله عروءه است که از نشانه‌های عدم علاقه به کتابت احادیث در میان صحابه و تابعان بوده است. خطیب بغدادی به این نکته اشاره می‌کند که انگیزه برخی از صحابه و تابعان از نگارش روایت، فراهم آوردن زمینه‌ای برای حفظ کتبی آنها نبوده است، بلکه تنها از این شیوه برای تسهیل به‌خاطر سپاری روایت‌ها و حفظ شفاهی آنها مدد می‌جستند. از همین روی پس از حفظ نمودن، به نابودی آنها اقدام می‌کردند.^{۵۱} به بیان دیگر، کسانی که به نگارش احادیث به عنوان مقدمه‌ای برای حفظ

شفاهی آنها می‌نگریستند و سپس به نابودی آنها اقدام می‌نمودند، از مخالفان حفظ کتبی روایت‌ها محسوب می‌گردند.

۳. روش پیشنهادی در حل مسئله

ضروری است که پیش از ارائه تحلیلی جامع از گزارش‌های بالا، شیوه خویش در رویارویی با این گزارش‌ها را تبیین نماییم. بدین منظور نیاز است که به یکی از پیش‌آگاهی‌های تاریخ‌پژوهان در سنت مطالعات اسلامی اشاره کنیم و سپس با کمک گرفتن از دو چارچوب نظری، امکان‌هایی از آن پیش‌آگاهی را فراهم آوریم.

۳-۱. ایدئولوژی ایستا نگری

پیش از پرداختن به مفهوم ایستا نگری، بسیار مفید خواهد بود که مقصود خویش از ایدئولوژی را بیان داریم. ایدئولوژی^{۵۲} در این اصطلاح به یکی از موانع مهم شناخت گفته می‌شود. در این اصطلاح، به مجموعه‌ای از پیش‌آگاهی‌ها که به آگاهی‌ها جهت می‌دهند و مسیر شناخت را منحرف می‌سازند، ایدئولوژی گفته می‌شود. به بیان دیگر، ایدئولوژی بر مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌ها و پیش‌ذهنی‌ها گفته می‌شود که از پیش پذیرفته شده و نه تنها یک فرد، خود را ملزم به اثبات آنها نمی‌بیند، بلکه گاه خود از وجود آن پیش‌ذهنی‌ها در تفکر خویش آگاه نیست.^{۵۳}

حال با توجه به تبیین اصطلاح ایدئولوژی، می‌توانیم به یکی از مهم‌ترین ایدئولوژی‌های حاکم بر تاریخ‌پژوهی در سنت مطالعات اسلامی اشاره کنیم. به نظر می‌رسد که یکی از مهم‌ترین این ایدئولوژی‌ها، ایدئولوژی ایستا نگری^{۵۴} است. مراد از ایستا نگری آن است که تاریخ‌پژوهان برآن هستند که وقایع و رویدادها را فقط به عنوان وقایع و رویداد مطالعه کنند. به بیان دیگر در این رویکرد، گزارش‌های تاریخی، به صورت قطعه قطعه و جدای از یکدیگر بررسی می‌شود و تلاشی برای کنار هم قرار دادن آنها و دست‌یابی به روندی روایی صورت نمی‌گیرد.

این درحالی است که می‌توان از نگرش دیگری چون پویا نگری^{۵۵} یاد کرد و آن را به عنوان جای‌گزین رویکرد ایستانگری پیشنهاد نمود. نگرش پویا نگری بر آن است که این

امکان را برای تاریخ‌پژوه فراهم آورد که وی بتواند وقایع و رویدادها را به عنوان بخشی از یک روایت پیوسته مطالعه کند. این رویکرد، تاریخ‌پژوه را توانمند خواهد ساخت تا رویدادها را به شکل روندی و فرآیندی و نه به شکل پاره پاره بررسی کند.

بدون تردید، انجام پژوهش تاریخی بر پایه هر یک از این دو رویکرد، نتایج متفاوتی را به همراه خواهد داشت. یکی از نتایج مهم ایدئولوژی ایستا نگری آن است که تاریخ‌پژوه به محض رویارویی با گزارش‌های ناهم‌خوان درباره سوژه مورد مطالعه خویش، درصدد برمی‌آید با اصرار نشان دهد که یک دسته از آن گزارش‌ها، غیرقابل اعتماد هستند و فقط دسته دیگر گزارش‌ها، حکایت از واقعیتی خارجی دارند.

این درحالی است که نگرش پویا نگری می‌تواند احتمال تحلیل دیگری را درست بداند. تحلیل جدیدی که این نگرش به دست می‌دهد، آن است که شاید هر دو دسته گزارش‌ها، قابل اعتماد و دربردارنده واقعیت‌های خارجی باشند. به بیان دیگر، ممکن است سوژه مورد مطالعه تاریخ‌پژوه در طول زمان، ویژگی‌های گوناگونی را از خویش بروز و ظهور داده باشد.

در ادامه بر آن خواهیم بود که از دو چارچوب نظری که در دو رشته علمی گوناگون شکل گرفته‌اند، استفاده کنیم و به کمک آنها، رویکرد پویا نگری را بررسی کنیم و این مجال را برای تاریخ‌پژوه فراهم آوریم که بتواند خود را از ایدئولوژی ایستا نگری برهاند.

۳-۲. تیلر و علم مردم‌شناسی

ا.ب. تیلر^{۵۶} به عنوان بنیان‌گذار علم مردم‌شناسی^{۵۷} معرفی می‌شود؛ چراکه وی برای اولین بار در کتاب معروف خویش، *فرهنگ باستانی*^{۵۸} بر آن شد که علم مردم‌شناسی را از دوران پیشاعلم‌شدگی خویش خارج سازد و وارد مرحله جدیدی نماید. وی در این کتاب، به منظور مطالعه علمی فرهنگ^{۵۹}، نظریه پیشرفت‌گرایی^{۶۰} را مطرح ساخت. چندی بعد، این نظریه از سوی برخی مردم‌شناسان به عنوان آغازی برای مردم‌شناسی جدید شناخته شد.^{۶۱} یکی از مفاهیم بسیار کلیدی که تیلر جهت تبیین نظریه پیشرفت‌گرایی بارها بر آن

تأکید می‌کند، مفهوم پیشرفت تاریخی^{۶۲} است. وی برای توضیح و تبیین این مفهوم، بر قید تاریخی تأکید می‌کند و در این راستا سعی دارد تا دو مفهوم «تاریخ»^{۶۳} و «واقعه‌نگاری»^{۶۴} را در مقابل یکدیگر قرار دهد. تیلر در این اثر، رویکرد واقعه‌نگارانه را نفی می‌کند و بر رویکرد تاریخی تأکید می‌ورزد.^{۶۵} چرایی این مسئله را می‌توان در دو مفهوم پیشرفت در ترکیب پیشرفت تاریخی و مفهوم علیت طبیعی جست‌وجو کرد.

از دیدگاه تیلر، هم‌نشینی مفهوم پیشرفت با مفهوم تاریخ معنادار است اما به هیچ وجه، هم‌نشینی مفهوم پیشرفت با مفهوم واقعه‌نگاری نمی‌تواند معنادار باشد. دلیل این نکته به این مسئله بازمی‌گردد که پی‌گیری مفهومی چون پیشرفت، فقط در سایه رویکرد تاریخی و نه رویکرد واقعه‌نگارانه امکان‌پذیر است؛ چراکه مفهوم پیشرفت در تفکر تیلر، مفهومی است که خود را در حرکت نشان می‌دهد. به بیان دیگر، آن‌گاه که سخن از پیشرفت به میان می‌آید، در واقع سخن از دو وضع به میان می‌آید که طبق آن، وضع پسین در مرحله‌ای متکامل‌تر از وضع پیشین قرار گرفته است.^{۶۶} حال باید توجه داشت که جنس مطالعات تاریخی با چنین نگرشی سازگاری دارد؛ چرا که در مطالعه تاریخی، پژوهش‌گر در پی اختلاف موقعیت و جایگاه یک پدیده که در نگاه تیلر، پدیده‌ای فرهنگی است از زمان الف به زمان ب است.^{۶۷}

روشن است که توجه به زمان الف و زمان ب و پی‌گیری جایگاه یک پدیده در این دو زمان، مستلزم نگرشی پویا نگرانه است. درمقابل، مبتنی بر نگاه واقعه‌گرایانه، مطالعه پیشرفت منتفی است؛ چراکه رویکرد واقعه‌گرایانه، ایستا نگر است و این اجازه را به متفکر نمی‌دهد که روایتی، فرآیندی و روندی به پدیده‌ها نظر کند و وضعیت یک پدیده را در زمان الف و زمان ب مطالعه نماید.

مفهوم «علیت طبیعی»^{۶۸} در کنار مفهوم «پیشرفت تاریخی»، یکی دیگر از مفاهیم بسیار کلیدی است که تیلر بر آن تأکید می‌ورزد.^{۶۹} می‌توان انتظار داشت که اعتقاد به علیت، متفکری چون تیلر را به پذیرش رویکرد تاریخی سوق داده است و او را از پذیرش

رویکرد واقعه‌نگارانه منصرف ساخته است. یک مثال می‌تواند در توضیح هرچه بهتر این نکته یاری‌رسان باشد.

رویکرد واقعه‌نگارانه یا ایستا نگرانه به آدمی می‌آموزد که باید هر یک از دو واقعه آتش و بخار آب را فقط به عنوان دو واقعه و رخداد قلمداد کند و به شکل پاره پاره و جدا از یکدیگر مطالعه و بررسی نماید. این درحالی است که رویکرد تاریخی یا پویانگرانه به آدمی می‌آموزد که باید هر یک از دو واقعه آتش و بخار آب را به عنوان بخشی از یک روایت پیوسته - روایت علیت - مطالعه کند. به طور دقیق، همین‌جا است که به روشنی به مفهوم علیت که تیلر بر آن تأکید می‌ورزید، دست می‌یابیم. نتیجه آن‌که نگرش علی هم‌چون نگرش تاریخی، در ذات خویش نگرشی پویانگر، فرآیندی، روندی و در یک کلمه روایی است.

۳-۳. علم روایت‌شناسی

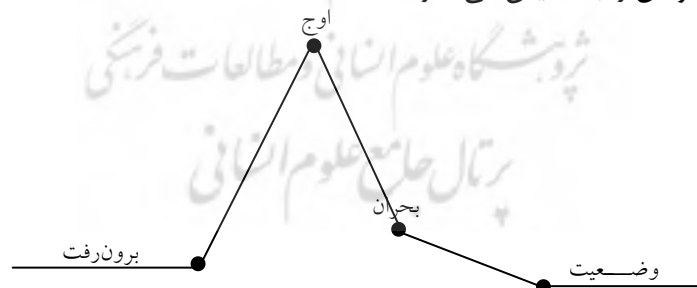
رشته علمی دیگری که در خود، اندیشه پویانگری را پرورش داده است و می‌تواند جهت نظریه‌ای کردن این اندیشه در تاریخ‌پژوهی یاری‌رسان باشد، علم روایت‌شناسی^{۷۰} است. اندیشه پویانگری نزد روایت‌شناسان، از سویی خود را در بحث از چگونگی شکل‌گیری ساختار روایی و از سوی دیگر در بحث از الگوی مراحل داستان نشان می‌دهد. پژوهش‌گران عرصه روایت‌شناسی، ساختار روایی^{۷۱} یا پیرنگ^{۷۲} را محصول ترکیب پی‌رفت زمانی^{۷۳} و علیت^{۷۴} می‌دانند.^{۷۵} چنان‌چه مشاهده می‌شود، دو مؤلفه‌ای که سازنده ساختار روایی هستند، در ذات خویش، پویایی دارند. در مؤلفه پی‌رفت زمانی، به این نکته توجه می‌شود که مؤلفه روندی بودن و در زمانی بودن، جزء جدانشدنی و ضروری یک روایت است و نمی‌توان روایت ایستا را فرض کرد.

به بیان دیگر، براساس این مؤلفه، ایستایی در ذات خویش با روایت^{۷۶} ناسازگار است. در نتیجه، روایت ایستا در اصل، روایت نیست. بلکه فقط یک واقعه و تصویر ساکن است.^{۷۷} از منظر روایت‌شناسان، اصلی‌ترین ویژگی که روایت را از غیر روایت متمایز می‌سازد،

روندی بودن است. در نتیجه تا زمانی که فقط، لحظه‌ای از زمان، بدون هیچ‌گونه، تسلسل هم‌چون تابلوهای نقاشی و عکس‌ها ثبت شود، هنوز با یک روایت روبرو نیستیم، اگرچه با بخش‌ها و قطعاتی جداگانه از یک روایت روبرو باشیم.^{۷۸} از سوی دیگر، مؤلفه علیت در ذات و طبیعت خویش، پارامتر پویایی را دارد.^{۷۹}

اکنون به الگوی مراحل داستان که به‌وسیله پژوهش‌گران حوزه روایت‌شناسی به منظور تحلیل علمی داستان‌ها تولید شده است، اشاره‌ای کوتاه می‌نماییم. براساس این الگو، هر داستانی با یک وضع آرام و پایدار شروع می‌شود که به آن مرحله آغازین^{۸۰} می‌گویند. این وضع پایدار به آرامی وارد مرحله بحران و آشفتگی می‌گردد. مرحله بحران^{۸۱} و آشفتگی، مرحله‌ای است که قهرمانان داستان از وضع آرام پیشین خارج می‌شود و وارد وضع ملتهب پسین می‌گردد.

در نقطه‌ای از داستان که آن را می‌توان اوج بحران^{۸۲} دانست کشمکش‌ها و درگیری‌ها به اوج می‌رسد. در پایان نیز، هر داستان به وضع آرام دیگری منتقل می‌شود و برون‌رفت^{۸۳} حاصل می‌گردد.^{۸۴} قرن‌ها پیش، ارسطو الگویی مشابه، ارائه کرده بود که براساس آن، هر روایت از سه بخش مدخل^{۸۵}، حادثه میانی^{۸۶} و مخرج^{۸۷} تشکیل می‌شود.^{۸۸} نمودار زیر به خوبی این مراحل را به نمایش می‌گذارد.



این الگو به طور دقیق با رویکردی پویا نگرانه تولید شده است؛ چراکه پژوهش‌گران حوزه روایت‌شناسی به خوبی پی برده‌اند که جهت تحلیل اموری هم‌چون داستان که ماهیتی پویا دارند، باید از الگوهای پویا بهره برد. در واقع این الگو، این امکان را برای

پژوهش‌گر در عرصه روایت‌شناسی فراهم می‌سازد که بتواند رویدادهای یک داستان را به شکل روندی و فرآیندی و نه به شکل قطعه قطعه و جدای از یکدیگر مطالعه کند. در پایان باید اشاره کرد که این الگو بر زندگی عادی و معمولی انسان‌ها صادق است. در نتیجه می‌توان براساس این الگو، تمامی کنش‌ها و گفتارهای انسانی را به عنوان یک روایت که ذاتی پویا دارد، مطالعه کرد.

۴. تحلیل عملکرد عروۀ نسبت به کتابت حدیث با تکیه بر اندیشه پویا نگری

اکنون با توجه به رویکرد پویا نگری، به مسئله محوری این پژوهش باز می‌گردیم که یافتن گرایش عروۀ بن زبیر نسبت به نگارش احادیث نبوی است. آن‌چه تاکنون در تحلیل دیدگاه عروۀ نسبت به کتابت حدیث به وسیله پژوهش‌گران صورت گرفته، براساس ایدئولوژی ایستا نگری بوده است. از همین روی، شاهد هستیم که با چشم‌پوشی از گروه دوم گزارش‌ها، وی در جمع علاقه‌مندان به کتابت حدیث قرار می‌گیرد.^{۸۹} این در حالی است که به نظر می‌رسد نگرش پویا نگری بتواند در تحلیل دیدگاه عروۀ کارآمد باشد. بر اساس این نگرش می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که تمامی این گزارش‌ها، صحیح و نشان‌دهنده یک واقعیت در حال تحول و تغییر باشند. به این ترتیب در صورت یافتن شواهد کافی در گزارش‌های تاریخی، می‌توان گزارش‌های مربوط به عروۀ را در قالب یک روند روایی و نه به شکل قطعه قطعه مطالعه کرد.

آن‌چه از گزارش‌ها فهمیده می‌شود، فرضیه بالا را تأیید می‌نماید. عروۀ در دوران جوانی گرایشی به کتابت حدیث نداشته است. او به روشنی اعتراف می‌کند که همگام با همگنانش معتقد بود که نباید در عرض قرآن کریم، مکتوبات و نوشته‌های دیگری وجود داشته باشد. از همین روی، آنها فقط اجازه کتابت قرآن کریم را به خود می‌دادند. دلیل این فکر آن بود که در صورت وجود دیگر مکتوبات، امکان بروز هرگونه اشتباه در مصاحف قرآنی فزونی می‌یافت (گزارش چهارم از گروه دوم). به همین دلیل وی به از بین بردن

احادیث مکتوب خویش، به عنوان راه‌حلی برای محافظت از قرآن کریم می‌نگریسته است. هم‌چنین اهتمام فراوان او به قرآن موجب گردیده بود که هر روز، ربع قرآن را تلاوت کند و جز در شبی که پزشکان به علت بیماری، پایش را قطع کرده بودند، از این کار، دست برندارد.^{۹۰} بدون شک، تلاوت این‌چنینی قرآن از سوی یک فقیه برجسته، صرف نظر از پاداش‌های معنوی، راه دیگری برای حفظ و پاسداری از کتاب آسمانی پیامبر اسلام ﷺ بود. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که اگرچه او در نزد عایشه احادیثی را می‌نوشته است (گزارش دوم از گروه اول)، به نیت حفظ کتبی آنها برای آیندگان نبوده است. بلکه همان‌گونه که گفته شد، او از این شیوه برای حفظ شفاهی روایت‌ها استفاده می‌کرده است.^{۹۱}

او سالیان متمادی بر همین سیره عمل می‌کرد. با مرور زمان، قرآن کریم به عنوان کتابی آسمانی به‌وسیله همگان شناخته شد و حفظ شفاهی و کتبی آن به اندازه‌ای رسید که این کتاب شریف را از هرگونه آسیب، ایمنی می‌بخشید. در چنین ایامی است که عروۃ دچار پشیمانی می‌گردد و از نابودی مکتوبات روایی خویش اظهار تأسف می‌کند؛ زیرا اول این‌که هدف فرضی او از نابود کردن مکتوبات حدیثی که حفظ نمودن قرآن از هر اختلاط بود، بدون انجام این کار تأمین می‌گردیده است (گزارش چهارم از گروه دوم)؛ دوم این‌که پس از گذشت زمان، احتیاج مسلمانان به روایت‌های نبوی روزافزون‌تر شده بود. از این پس، او مسیر خویش را تغییر می‌دهد و برای جبران گذشته تلاش می‌نماید.

از همین روی است که فرزندش هشام را به کتابت حدیث و عرضه آن فرا می‌خواند (گزارش سوم از گروه اول) تا این تراش ارزش‌مند برای آیندگان باقی بماند. تأکید مستمر عروۃ بر هشام درباره کتابت احادیث، بدان اندازه بود که در برخی از منابع، هشام را از پیش قراولان کتابت حدیث معرفی می‌کنند.^{۹۲} این در حالی است که در همین منابع، نامی از عروۃ به عنوان یکی از متولیان کتابت حدیث نیامده است.

بنابر تحلیل‌های پیش‌گفته، مکتوب ساختن روایت‌های مرتبط با مغازی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (گزارش اول از گروه اول) باید مربوط به اواخر عمر او بوده باشد. از این گذشته، کتابی که با عنوان «مغازی رسول الله لعروة بن الزبیر» به‌وسیله دکتر اعظمی چاپ گردیده است، چیزی جز جمع کردن روایت‌های پراکنده عروة درباره جنگ‌های حضرت رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از منابع گوناگون نیست.^{۹۳}

به این ترتیب اگر بخواهیم تحول آرای عروة را به خوبی بشناسیم، باید با نگرشی پویانگرانه به زندگانی وی نگاه کنیم. بر همین اساس، اتخاذ رویکردی تاریخی و نه واقعه‌نگارانه به گزارش‌های پیرامون عروة می‌تواند پیشرفت نگاه وی نسبت به این موضوع را روشن سازد. هم‌چنین با توجه به روابط علی و معلولی که بر عملکرد عروة تأثیر گذاشته است می‌توان به چرایی تغییر و تحول دیدگاه وی پی برد.

علت عدم حفظ کتبی روایت‌ها در دوره نخست عروة، به ترس او و هم‌فکرانش از رسیدن هرگونه آسیب به خلوص و اعتبار قرآن کریم بازمی‌گشت ولی به دلیل نیازهای فراوان به روایت‌های نبوی در دوره‌های بعدی و عدم اطمینان بالا به حفظ شفاهی روایت‌ها، اهمیت مکتوب ساختن آنها بیش از پیش نمودار شد. بنابراین، هر یک از گزارش‌های به ظاهر متعارض، به بخشی از زندگانی عروة اشاره می‌کنند. در آغاز که او هم‌چون بسیاری دیگر از هم‌عصرانش معتقد به حفظ شفاهی روایت‌های نبوی و نه کتبی بود، در وضعی آرام قرار داشت. سپس با مرور زمان و قطعی شدن اصالت آیه‌های قرآنی از سویی و نیاز جامعه اسلامی به روایت‌های متقن و اصیل نبوی، اشکالات اندیشه عروة و هم‌فکرانش روشن می‌گردد. در این مرحله، او در وضع بحران و اوج آن قرار می‌گیرد. راه برون‌رفت او از این مشکل، روی آوردن به حفظ کتبی روایت‌ها و نگارش آنها بوده است. در نتیجه باید دیدگاه عروة را درباره کتابت حدیث در حال تحول و تغییر بدانیم و تحلیل کنیم.

نتیجه

در این پژوهش، پس از نفی جهان‌بینی «ایستانگری» در تحلیل گزارش‌های تاریخی، با استفاده از نظریه پیشرفت تاریخی تیلر در حوزه «مردم‌شناسی» از سویی، و نظریه ساختار روایی علم «روایت‌شناسی» از سوی دیگر، نگرش «پویانگری» را مطرح ساخته‌ایم و در صدد به‌کارگیری آن به شکل موردی در تحلیل گزارش‌های متعارض پیرامون دیدگاه عروۀ بن زبیر نسبت به کتابت احادیث نبوی برآمده‌ایم.

اتخاذ نگرش «پویانگری»، موجب گردید که بدون نادیده‌انگاشتن هیچ‌یک از گزارش‌ها، بتوان امکان ایجاد اتصال میان آنها را فراهم نمود. بر این اساس، اندیشه عروۀ بن زبیر نسبت به نگارش احادیث نبوی مبتنی بر نظریه پیشرفت تاریخی، به صورت تاریخی و در حال تطور - و نه ثابت، ایستا و واقعه‌انگارانه - مورد تحلیل قرار گرفت. از سوی دیگر، سعی گردید تا گزارش‌های گوناگون نسبت به عملکرد عروۀ بن زبیر، به صورت یک روند روایی واحد و پیایی - و نه قطعات پراکنده از یکدیگر - مورد بررسی قرار گیرد.

بر این مبنای، به این نتیجه دست یافتیم که دیدگاه عروه نسبت به نگارش احادیث نبوی، در طول زمان دستخوش تغییر و تحول شده است. بنابراین، گزارش‌های موجود را باید بیانگر دو برهه گوناگون از زندگانی وی تلقی نمود؛ وی در دوره نخست زندگانی خویش، همراه با همفکرانش به دلیل خوف از رسیدن هرگونه آسیب به اتقان و اعتبار قرآن کریم و بروز هر نوع خلط و اشتباه در متن آن، از کتابت روایات دوری می‌گزید؛ اما پس از گذشت زمان و با تثبیت جایگاه خلل‌ناپذیر متن قرآن در جامعه اسلامی از یک سو، و شکل‌گیری نیازهای جدید و فراوان به روایات نبوی در دوره‌های بعدی از سوی دیگر، اهمیت مکتوب‌ساختن روایات در نزد او، بیش از پیش هویدا گشت. در نتیجه، در گزارش‌های گوناگون، شاهد ابراز تأسف‌های فراوان او از فقدان مکتوبات حدیثی هستیم.

همچنین، می‌توان تلاش‌های او را در راستای تربیت نسلی جدید از محدثان، همچون فرزندش هشام و ابن شهاب زهری، با توجه به حفظ کتبی روایات نبوی، به عنوان تغییر نگرش او در برهه دوم زندگانی‌اش محسوب نمود.



پی نوشت‌ها

۱. محمد عجاج خطیب، *السنة قبل التدوین*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۵ق، ص ۲۲۴، ۲۱۸؛
محمدرضا حسینی جلالی، *تدوین السنه الشریفه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ هـ. ق،
ص ۲۵.
۲. همان، ص ۱۰۹؛ همان، ص ۱۱، ۲۳؛ محمدعلی مهدوی راد، *تدوین الحدیث عند الشیعه
الامامیه*، تهران: هستی نما، ۱۴۳۱ هـ. ق، ص ۳۸.
۳. محمدرضا حسینی جلالی، *پیشین*، ص ۱۵.
۴. محمد عجاج خطیب، *پیشین*، ص ۲۱۸؛ محمد محمد أبوزهو، *الحدیث و المحدثون*، قاهره:
دارالفکر العربی، ۱۳۷۸ هـ. ق، ص ۱۲۷.
۵. مجید معارف، *تاریخ عمومی حدیث با رویکرد تحلیلی*، تهران: کویر، ۱۳۸۸، ص ۵۶؛
محمدرضا حسینی جلالی، *پیشین*، ص ۲۰۴.
۶. همان، ص ۶۶؛ همان، ص ۲۰۵.
۷. ابن عساکر، *تاریخ دمشق*، تحقیق عمرو بن غرامه العمروی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ هـ. ق،
ج ۴۰، ص ۲۳۷.
۸. باجی، *التعدیل والتجریح لمن خرج له البخاری فی الجامع الصحیح*، تحقیق أبو لبابه حسین،
ریاض: دار اللواء للنشر والتوزیع، ۱۴۰۶ هـ. ق، ج ۳، ص ۱۰۲۰؛ شمس الدین ذهبی، *تذکره
الحفاظ*، تحقیق زکریا عمیرات، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ هـ. ق، ج ۱، ص ۵۰.
۹. ابن حبان، *الثقات*، تحقیق سید شرف الدین أحمد، بیروت: دارالفکر، ۱۳۹۵ هـ. ق، ج ۵،
ص ۱۹۴؛ ابن عساکر، *پیشین*، ۱۴۱۵ق، ج ۴۰، ص ۲۳۷.
۱۰. شمس الدین ذهبی، *پیشین*، ج ۱، ص ۵۰؛ ابن کثیر، *البدایه والنهایه*، بیروت: مکتبه المعارف،
بی تا، ج ۹، ص ۱۰۳.
۱۱. سیوطی، *طبقات الحفاظ*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۳ق، ص ۳۰؛ ابن حجر عسقلانی،
تقریب التهذیب، تحقیق محمد عوامه، سوریه: دارالرشید، ۱۴۰۶ق، ص ۳۸۹؛ شمس الدین
ذهبی، *پیشین*، ج ۱، ص ۵۰؛ شمس الدین ذهبی، *سیر أعلام النبلاء*، مجموعه ای از محققان به

- اشراف شعيب الأرنؤوط، بی جا: مؤسسة الرسالة، بی تا، ج ۷، ص ۴۷۶؛ ابن كثير، پیشین، ج ۹، ص ۱۰۳؛ صفدی، الوافی بالوفیات، بیروت، داراحیاء التراث، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۹، ص ۳۶۱.
۱۲. زرکلی، الاعلام قاموس تراجم لاشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربین والمستشرقین، بیروت: دارالعلم للملایین، ۲۰۰۲ م، ج ۴، ص ۲۲۶.
۱۳. ابن عساکر، پیشین، ج ۴۰، ص ۲۴۲؛ زرکلی، پیشین، ج ۴، ص ۲۲۶؛ ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۴ ق، ج ۷، ص ۱۸۵.
۱۴. فُرع روستایی در نزدیکی مدینه و از نواحی ربهه است. فاصله این روستا تا مدینه، چهار شبانه روز بود و روستایی دارای باغ‌های خرما و آب فراوان است (ابن خلکان، وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان، تحقیق إحسان عباس، بیروت: دار صادر، ۱۹۰۰ م، ج ۳، ص ۲۵۸).
۱۵. ابن سعد، الطبقات الکبری، تحقیق إحسان عباس، بیروت: دار صادر، ۱۹۶۸ م، ج ۵، ص ۱۸۲، ۱۸۱؛ ابن خلکان، پیشین، ج ۳، ص ۲۵۸.
۱۶. باجی، پیشین، ج ۳، ص ۱۰۲؛ سیوطی، پیشین، ص ۳۰.
۱۷. ابن سعد، پیشین، ج ۵، ص ۱۸۲؛ ابن الخطیب، کتاب الوفیات، تحقیق عادل نویهض، بیروت: دار الإقامه الجدیده، ۱۹۷۸ م، ص ۸۹، ۹۰؛ شمس الدین ذهبی، تذکرة الحفاظ، پیشین، ج ۱، ص ۵۰؛ ابن كثير، پیشین، ج ۹، ص ۱۰۳؛ ابن حجر عسقلانی، پیشین، ص ۳۸۹؛ صفدی، پیشین، ج ۹، ص ۳۶۱.
۱۸. ابن سعد، پیشین، ج ۵، ص ۱۸۲؛ ابن جریر طبری، تاریخ الأمم والرسول والملوک (تاریخ طبری)، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۷ هـ. ق، ج ۴، ص ۲۵.
۱۹. ابن حجر عسقلانی، الإیثار بمعرفه رواة الآثار، تحقیق سید کسروی حسن، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳ ق، ص ۱۳۴؛ زرکلی، پیشین، ج ۴، ص ۲۲۶؛ ابن كثير، پیشین، ج ۹، ص ۱۰۱.
۲۰. کاظم مدیرشانه چی، تاریخ حدیث، تهران: سمت، ۱۳۸۵، ص ۲۶.
۲۱. عجلی، معرفه الثقافات، مدینه: مکتبه الدار، ۱۴۰۵ هـ. ق، ج ۲، ص ۱۳۳؛ ابن سعد، پیشین، ج ۵، ص ۱۷۹؛ شمس الدین ذهبی، تذکرة الحفاظ، پیشین، ج ۱، ص ۵۰؛ شمس الدین ذهبی، تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر والأعلام، تحقیق عمر عبد السلام تدمری، بیروت: دار الکتب

- العربی، ١٤٠٧هـ.ق، ج ٦، ص ٤٢٤؛ ابن حجر عسقلانی، تقریب التهذیب، پیشین، ص ٣٨٩.
٢٢. ابن حبان، پیشین، ج ٥، ص ١٩٤؛ ابن سعد، پیشین، ج ٥، ص ١٧٩؛ شمس الدین ذهبی، تذکرة الحفاظ، پیشین، ج ١، ص ٥٠؛ شمس الدین ذهبی، تاریخ الإسلام ووفیات المشاهیر والأعلام، پیشین، ج ٦، ص ٤٢٤؛ سیوطی، پیشین، ص ٣٠؛ زرکلی، پیشین، ج ٤، ص ٢٢٦.
٢٣. ابن حجر عسقلانی، پیشین، ص ٣٨٩.
٢٤. أبوحاتم رازی، العرج والتعدیل، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا، ج ٦، ص ٣٩٥.
٢٥. شمس الدین ذهبی، تذکرة الحفاظ، پیشین، ج ١، ص ٥١؛ سیوطی، پیشین، ص ٣٠؛ ابن عساکر، پیشین، ج ٤٠، ص ٢٥٢.
٢٦. ابن کثیر، پیشین، ج ٩، ص ١٠٢؛ ابن عساکر، پیشین، ج ٤٠، ص ٢٤٩؛ شمس الدین ذهبی، تاریخ الإسلام ووفیات المشاهیر والأعلام، پیشین، ج ٦، ص ٤٢٦.
٢٧. شمس الدین ذهبی، تذکرة الحفاظ، پیشین، ج ١، ص ٥٠.
٢٨. ابن عساکر، پیشین، ج ٤٠، ص ٢٤١؛ بخاری، تاریخ الكبير، تحقیق سید هاشم ندوی، بیروت: دارالفکر، بی تا، ج ٧، ص ٣١.
٢٩. صفدی، پیشین، ج ١٩، ص ٣٦١؛ شمس الدین ذهبی، تاریخ الإسلام ووفیات المشاهیر والأعلام، پیشین، ج ٦، ص ٤٢٦.
٣٠. ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، پیشین، ج ٧، ص ١٨٠؛ ابن حبان، پیشین، ج ٥، ص ١٩٤.
٣١. سیوطی، پیشین، ص ٣٠؛ أبوحاتم رازی، پیشین، ج ٦، ص ٣٩٥؛ ابن حجر عسقلانی، پیشین، ج ٧، ص ١٨٢.
٣٢. ابن عساکر، پیشین، ج ٤٠، ص ٢٣٧؛ ابن حجر عسقلانی، پیشین، ج ٧، ص ١٨٠؛ ابن حبان، پیشین، ج ٥، ص ١٩٤.
٣٣. شمس الدین ذهبی، تذکرة الحفاظ، پیشین، ج ١، ص ٥٠؛ شمس الدین ذهبی، سیر أعلام النبلاء، پیشین، ج ٧، ص ٤٧٥.
٣٤. ابن عساکر، پیشین، ج ٤٠، ص ٢٣٧ و ٢٣٨؛ أبوحاتم رازی، پیشین، ج ٦، ص ٣٩٥.

٣٥. ابن عساکر، پیشین، ج ٤٠، ص ٢٣٧.
٣٦. ابن حجر عسقلانی، پیشین، ج ٧، ص ١٨٠.
٣٧. ابن عساکر، پیشین، ج ٤٠، ص ٢٣٨؛ شمس الدین ذهبی، تذکرة الحفاظ، پیشین، ج ١، ص ٥٠؛ أبو حاتم رازی، پیشین، ج ٦، ص ٣٩٥.
٣٨. شمس الدین ذهبی، پیشین، ج ١، ص ٥٠.
٣٩. ابن عساکر، پیشین، ج ٤٠، ص ٢٣٨؛ شمس الدین ذهبی، پیشین، ج ١، ص ٥٠؛ أبو حاتم رازی، پیشین، ج ٦، ص ٣٩٥؛ ابن حبان، پیشین، ج ٥، ص ١٩٤.
٤٠. شمس الدین ذهبی، پیشین، ج ١، ص ٥٠.
٤١. ابن عساکر، پیشین، ج ٤٠، ص ٢٤٢.
٤٢. ابن حجر عسقلانی، پیشین، ج ٧، ص ١٨٢؛ شمس الدین ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ج ٧، ص ٤٧٩؛ ابن عساکر، پیشین، ج ٤٠، ص ٢٥٦.
٤٣. ابن کثیر، پیشین، ج ٩، ص ١٠١؛ صفدی، پیشین، ج ١٩، ص ٣٦١؛ شمس الدین ذهبی، تاریخ الإسلام ووفیات المشاهیر والأعلام، پیشین، ج ٦، ص ٤٢٤.
٤٤. عن هشام بن عروة عن أبيه قال: قالت لي عائشه: يا بُني! إنه يبلغني أنك تكتب عني الحديث ثم تعود فتكتب. فقلت لها: أسمعُه منكِ على شيءٍ ثم أعوذُ فأسمعُه على غيره. فقالت: هل تسمعُ في المعنى خِلافًا؟ قلت: لا. قالت: لا بأسَ بذلك (خطيب بغدادی، الكفاية في علم الرواية، تحقيق أبو عبد الله السورقي و إبراهيم حمدي المدني، مدينة: المكتبة العلمية، بی تا، ص ٢٠٥).
٤٥. محمد عجاج خطيب، پیشین، ص ٢٠٩؛ محمدرضا حسینی جلالی، پیشین، ص ٢١٨.
٤٦. عن عروة بن الزبير أنه قال لابنه هشام: كتبت؟ قال: نعم! قال: عرّضت كتابك؟ قال: لا! قال: لم تكتب. سمعاني، أدب الاملاء والاستملاء، تحقيق ماكس فايسفايلر، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠١هـ. ق، ص ٧٩؛ زين الدين عراقي، التقييد والإيضاح، شرح مقدمه ابن الصلاح، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، بيروت: دار الفكر، ١٣٨٩هـ. ق، ص ٢٠٩؛ سيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، رياض: مكتبة الرياض

الحدیثه، بی تا، ج ١، ص ٥٠٧؛ خطیب بغدادی، پیشین، ص ٢٣٧؛ محمدرضا حسینی جلالی، پیشین، ص ٢٤٤، ٢٤٥.

٤٧. عن هشام بن عروۀ قال: أحرقَ أبي يومَ الحَرَّةِ كُتُبَ فقهِ كَانَتْ لَهُ، قال: فَكَانَ يَقُولُ بَعْدَ ذَلِكَ: لَأَنْ تَكُونَ عِنْدِي أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ لِي مِثْلُ أَهْلِي وَ مَالِي. ابن سعد، پیشین، ج ٥، ص ١٧٩؛ محمدرضا حسینی جلالی، پیشین، ص ٢٤٤.

٤٨. عن هشام بن عروۀ أَنَّ أَبَاهُ أَحْرَقَ كُتُبًا لَهُ فِيهَا فِقْهٌ، ثُمَّ قَالَ: لَوَدِدْتُ أَنِّي كُنْتُ فَدَيْتُهَا بِأَهْلِي وَ مَالِي. ابن عساکر، پیشین، ج ٤٠، ص ٢٥٨؛ ابن حجر عسقلانی، پیشین، ج ٧، ص ١٨٣؛ شمس الدین ذهبی، پیشین، ج ٦، ص ٤٢٦؛ شمس الدین ذهبی، سیر أعلام النبلاء، پیشین، ج ٧، ص ٤٧٩؛ ابن منظور، مختصر تاریخ دمشق، تحقیق روحیه النحاس و ریاض عبد الحمید مراد و محمد مطیع، دمشق: دار الفکر، ١٤٠٢ هـ. ق، ج ١٧، ص ١٠.

٤٩. عن عروۀ بن الزبیر قال: كَتَبْتُ الْحَدِيثَ ثُمَّ مَحَوْتُهُ، فَوَدِدْتُ أَنِّي فَدَيْتُهُ بِمَالِي وَ وَلَدِي، وَ أَنِّي لَمَ أَمَحُوهُ (خطیب بغدادی، تمیید العلم، تحقیق یوسف العث، بیروت: دار إحياء السنه النبویه، ١٩٧٤ م، ص ٦٠؛ محمدرضا حسینی جلالی، پیشین، ص ٣٧٧).

٥٠. عن ابن أبي الزناد قال: قال عروۀ: كُنَّا نَقُولُ: لَا نَتَّخِذُ كِتَابًا مَعَ كِتَابِ اللَّهِ، فَمَحَوْتُ كُتُبِي. فَوَاللَّهِ لَوَدِدْتُ أَنْ كُتِبِي عِنْدِي. إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ قَدْ اسْتَمَرَّتْ مَرِيرَتُهُ (ابن حجر عسقلانی، پیشین، ج ٧، ص ١٨٣؛ ابن عساکر، پیشین، ج ٤٠، ص ٢٥٨؛ شمس الدین ذهبی، پیشین، ج ٧، ص ٤٩١).

٥١. خطیب بغدادی، پیشین، ص ٦٠.

52. Ideology

53. Althusser & Balibar, Reading Capital, Translated by Ben Brewster, Paris: Francois Maspero, 1970, p314.

54. static attitude

55. dynamic attitude

56. Edward Burnett Tylor

57. Anthropology

58. Primitive Culture

59. Culture

60. Evolutionism

61. Bronislaw Malinowski, A Scientific Theory of Culture, New York: Oxford University Press, 1960, p16.

62. historical development

63. History

64. Chronology

65. Edward Tylor, Primitive Culture, London: John Murray, 1871, vol 1, pp4&5.

66. Edward Tylor, Ibid, vol 1, p19.

۶۷. احمد پاکتچی، روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۱، ص ۷۶.

68. natural causation

۶۹. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: Edward Tylor, Ibid, vol 1, pp1-3

70. Narratology

71. narrative structure

72. Plot

73. temporal sequentiality

74. causality

75. Wolf Schmid, Narratology an introduction, Translated by Alexander Starritt, Berlin: De Gruyter, 2010, p3.

والاس مارتین، نظریه‌های روایت، ترجمه محمد شهباء، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۹، ص ۵۷.
۷۶. روایت، توالی یک سری رخداد است که به طور غیر تصادفی به یکدیگر اتصال یافته‌اند (مایکل جی تولان، درآمدی نقادانه - زبان‌شناختی بر روایت، ترجمه ابوالفضل حری، تهران: انتشارات بنیاد سینمایی فارابی، ۱۳۸۳، ص ۲۰).

۷۷. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸، ص ۱۶۴.

۷۸. آرتور برگر، روایت در فرهنگ عامیانه، رسانه و زندگی روزمره، ترجمه محمد رضا لیراوی، تهران: سروش، ۱۳۸۰، ص ۲۱، ۲۰.

۷۹. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: همین مقاله، ۲-۳.

80. Initiation

81. Crisis

82. Catastrophe

83. Outcome

۸۴. والاس مارتین، پیشین، ص ۵۷.

85. Prologue

86. Episode

87. Exode

۸۸. ارسطو، ارسطو و فن شعر، ترجمه عبدالحسین زرین کوب، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷، ص ۱۳۲.

۸۹. ر.ک: محمدرضا حسینی جلالی، پیشین، ص ۲۴۴، ۲۴۵.

۹۰. باجی، پیشین، ج ۳، ص ۱۰۲۰؛ عجللی، پیشین، ج ۲، ص ۱۳۳؛ شمس الدین ذهبی، تذکرة

الحفاظ، پیشین، ج ۱، ص ۵۰؛ شمس الدین ذهبی، تاریخ الإسلام ووفیات المشاهیر والأعلام،

پیشین، ج ۶، ص ۴۲۷؛ صفدی، پیشین، ج ۱۹، ص ۳۶۱؛ ابن عساکر، پیشین، ج ۴۰، ص ۲۵۹؛ ابن

منظور، پیشین، ج ۱۷، ص ۱۰.

۹۱. خطیب بغدادی، پیشین، ص ۶۰.

۹۲. أكرم بن ضياء عمری، بحوث فی تاریخ السنة المشرفة، بیروت: بساط، بی تا، ص ۲۲۹؛ محمد

بن مطر زهرانی، تدوین السنة النبویة نشأته وتطوره من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع الهجری،

ریاض: دار الهجرة للنشر والتوزیع، ۱۴۱۷هـ.ق، ص ۸۴.

۹۳. محمدرضا حسینی جلالی، پیشین، ص ۲۴۵.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی