

DOI: <https://doi.org/10.22034/isqs.2024.46727.2200>
Print ISSN: X2588-414
Online ISSN: X2783-5081
Pages: 82-103

Received: 10/ 09 /2023

Accepted: 31/ 08 /2024

Original Research

The role of the Holy Quran in the historical and cultural memory of Islam

Mohammad Hasan Ahmadi 

Associate Professor of University
of Tehran, Tehran, Iran

Abstract

Historical and hadith religious texts, especially the Holy Quran, are one of the components of the identity of the "historical memory" of Islamic culture and civilization. The common approach to these texts is influenced by the jurisprudence system and only paying attention to the authority of the report; however, a religious text can go beyond the format of "single Tradition" and be considered one of the components of historical memory. On the other hand, in historiography and analysis of Islamic culture and civilization, two types of views can be considered. First look, analytical approach; in such a way that we try to analyze the civilization based on individual religious reports, including the Quran and traditions. The second approach is based on historical memory. What is important is that historical memory cannot be described only in the form of historical reports called "Single Tradition ". A large part of the Islamic cultural heritage can be documented in formats beyond the discourse based on single Traditions. Being satisfied with the written heritage as the only part of the civilizational heritage should be promoted to the civilizational memory.

Keywords: Islamic civilization, news, historical memory, reflective frequency

1. Introduction

From the point of view of the relationship between historical text and historical memory, historical memory is closely related to metatext. Because the historian reports exceptional cases that are interesting and unusual. But the events that happen in the metatext; it plays a more important role in the analysis of historical memory. For example, this report that: "The Greeks only accept issues that are compatible with wisdom and philosophy; they considered Christ's crucifixion to be absurd and meaningless. This problem in the meta-text space makes it clear that the philosophy and wisdom of the Greek historical past had an important place. In general, sentences - like words - can be divided into specific and general sentences. If some names such as Ali and Hussain refer to a specific concept or mosque and madrassa refer to a specific concept (and general examples) and some words such as knowledge and piety refer to general and broad concepts; this issue can also be followed in sentences. With this approach, the principle in the sentences is that they should be specific; That is, the combination of words in it is formed for a specific purpose.

2. Literature Review

In the system of civilized education, the result of focusing on specific sentences or individual reports separately, may not be in harmony with the overall direction of the system. What is the final criterion of accurate understanding of these reports; Adaptation is based on civilizational knowledge. In fact, the result of all titles and terminological criteria, including the family of hadith and non-contradiction with Sharia and narration, goes back to this criterion. That's why some people basically use this method, for example, a religious scholar, at every turn, to explain a hadith to the general audience; they don't know a good way; if on this basis, thematic interpretation style is preferred instead of sequential. The expectation that religious knowledge in the structure of Islamic civilization will be transmitted only in the form of fragmented sentences or news of individuals; Of course, it is an expectation that can be discussed and carefully considered. Perhaps the implication of recommendations such as the type of religious rites such as Hajj, congregational prayers, Eid and Friday, funerals, visitation, commitment to the rights of parents and family and even the culture of lamentation and recitation and pilgrimage in Shia can be bold signs. He knew to challenge the desired expectation. Basically, considering religious science as a science that directly originates from religious texts; it is caused by not paying attention to the formation of the identity of the Islamic civilization, as well as a long historical relationship with religious texts.

3. Methodology

A significant part of the efforts that are formed in the form of presenting a specific topic with the statement that it is based on the Qur'an or Hadith; in this sense, they have a reason to think about. Willingly or unwittingly, this approach has entered the field of news. Accordingly, history is not summarized in historical reports; rather, the reflection of these reports in the historical memory is also a part of history. Paying attention to this support prevents the formation of fruitless disputes such as the dispute between those who say that the Qur'an is sufficient for everything and their opponents.

4. Results

Passing from the text to the metatext and examining the logical implications of historical religious propositions and crossing the boundary of their expression is one of the theoretical foundations of historical research and entering the concept of "historical memory". This research has shown that a large part of the Islamic cultural heritage, especially the Holy Quran, can be documented in formats beyond the discourse based on Akhbar Ahad (single traditions). This historical frequency has received less attention in the historiographical approach of orientalists and has been neglected in the field of Islamic sciences under the influence of the jurisprudential approach.

5. Conclusion

The development of the concept of frequency as a theoretical step and the continuous structure as a practical problem leads to the identification of historical memory. The inefficiency of Islamic civilization is often caused by the narrow and analytical views of the Holy Qur'an and Islamic heritage. This approach always searches for specific reports as the basis of religious knowledge; as they do not pay attention to inter-cultural relations between civilizations and cultural exchange and do not try to find at least part of the roots of world civilization in the mirror of Islamic civilization.

شاپای چاپی X2588-414

شاپای الکترونیکی X2783-5081

صفحات: ۸۲-۱۰۳

دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۹

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۰

مقاله پژوهشی

نقش قرآن کریم در حافظه تاریخی تمدنی اسلام

محمدحسن احمدی  * دانشیار دانشگاه تهران، تهران، ایران

چکیده

متون دینی تاریخی و حدیثی و به صورت ویژه قرآن کریم، یکی از مؤلفه‌های هویت‌بخش «حافظه تاریخی» فرهنگ و تمدن اسلامی است. رویکرد رایج به این متون، متأثر از دستگاه فقهی و توجه صرف به مقام بیان گزارش است؛ حال آنکه یک متن دینی می‌تواند در فرا مقام بیان خود، از قالب «خبر واحد» (واحد خبری) خارج شود و از مؤلفه‌های حافظه تاریخی قلمداد گردد. از سویی دیگر، در پیشینه شناسی و تجزیه و تحلیل فرهنگ و تمدن اسلامی، دو نوع نگاه می‌تواند مورد توجه باشد. نگاه اول، رویکرد تجزیه‌ای؛ به این صورت که تلاش کنیم تا تمدن را مبتنی بر یکان گزارش‌های دینی اعم از قرآن و روایات، تحلیل کنیم. رویکرد دوم، رویکرد بر اساس حافظه تاریخی است. آنچه مهم است آن است که حافظه تاریخی، صرفاً در قالب گزارش‌های تاریخی موصوف به «خبر واحد»، قابل توصیف نیست. بخش اعظمی از میراث تمدنی اسلامی در قالب‌هایی فراتر از گفتمان مبتنی بر اخبار آحاد قابل مستندسازی است. بسنده کردن به میراث مکتوب به‌عنوان تنها بخش میراث تمدنی باید به توجه بایسته به حافظه تمدنی ارتقاء یابد.

* ahmadi_mh@ut.ac.ir

واژه های کلیدی: تمدن اسلامی، خبر واحد، حافظه تاریخی، تواتر انعکاسی

اهمیت حافظه تاریخی

در منظومه معارف اسلامی، متون نقشی محوری دارند و یکی از مؤلفه‌های هویت‌بخش حافظه تاریخی، محسوب می‌شوند. تحلیل ارتباط متن و منظومه معارف اسلامی از این جهت اهمیتی اساسی دارد. تمدن اسلامی، یکی از دیرینه‌ترین تمدن‌های بشری است که توانسته با گذر زمان، بر عمق خود بیفزاید و همواره به‌عنوان رکنی تأثیرگذار در تمدن بشری، ایفای نقش کند. حافظه تاریخی تمدن اسلامی، یکی از بایسته‌های پژوهشی تاریخ اسلام و از مبانی نظری آن محسوب می‌شود. حافظه تاریخی، ناظر به حافظه خودآگاه و ناخودآگاه جامعه از پیشینه هویت اجتماعی خود است. برخی بر جنبه نقل سینه‌به‌سینه یا همان فولکلور تأکید کرده‌اند.^۱ اما حافظه تاریخی را می‌توان نقطه ثقلی برای حیات اجتماعی یک جامعه دانست که ضرورتاً به حالت مکتوب در نیامده است. برخی، روایات کتبی عهد عتیق را منبعث از روایات افواهی و حافظه تاریخی قوم یهود می‌دانند.^۲ حافظه تاریخی می‌تواند در آداب، رسوم، شیوه خوراک و پوشش، شعائر دینی، امثال و اشعار و حکایات نمود یابد؛ اما حافظه تاریخی از نظرگاه این مقاله، ناظر به رابطه گزارش تاریخی و حافظه تاریخی است. به‌طور نمونه، تأثیر نگرش ضد ایرانی حافظه تاریخی یونانیان در تاریخ‌نگاری هرودوت یا تأثیر ذهنیت برتری نژادی ملت آلمان در تاریخ‌نگاری مورخان آلمانی در سیاست‌های تجاوزگرانه^۳ نمونه روابط متن و حافظه تاریخی است.

از نقطه نظر رابطه متن تاریخی و حافظه تاریخی، اتفاقاً حافظه تاریخی ارتباط تنگاتنگی با فرا متن دارد. چراکه مورخ موارد استثنایی را گزارش می‌دهد که جالب و غیرعادی است.^۴ اما اتفاقاتی که در فرا متن می‌افتد؛ نقش مهم‌تری در واکاوی حافظه تاریخی دارد. مثلاً این گزارش که: «یونانیان چون تنها مسائلی را می‌پذیرند که با حکمت و فلسفه سازگار باشد؛ مصلوب شدن مسیح را پوچ و بی‌معنی می‌دانستند.»^۵ این مسئله در فضای فرا متن، روشن می‌کند که فلسفه و حکمت در گذشته تاریخی یونان جایگاه مهمی داشته است.

^۱ نورایی و موسی‌پور، سوبه‌های تاریخ محلی، ص ۱۳.

^۲ زرین کوب، تاریخ در ترازو، ص ۵۷.

^۳ استنفورد، درآمدی بر فلسفه تاریخ، ص ۹۵.

^۴ دورانت، درس‌های تاریخ، ص ۵۵.

^۵ کتاب مقدس، اول قرن‌تیاں ۱

بخش قابل توجهی از معارف، جزئی از بافت فرهنگی و حافظه تاریخی تمدن اسلامی شده است. این گونه معارف بیشتر از آن که در قالب گزارش و خبر، منعکس شده باشند؛ در قالب رفتار و عمل، هویت یافته‌اند. میراث رفتاری و عملی، معمولاً در تحلیل میراثی مورد غفلت واقع می‌شود و سهم قابل‌ی را در تحلیل سیره معصومین به خود اختصاص نمی‌دهد. قرآن و حدیث را باید در رویکردی پیشینی به‌عنوان منبع تزریق‌کننده این تمدن نیز در نظر گرفت. در واقع تمدن اسلامی امروز، محصول تعامل این متون با جوامع و مخاطبان خود بوده است. توجه به این مسئله هم بدیهی نمایان شدن برخی معارف را محصول همین نهاده‌سازی فرهنگی می‌داند. همین نگاه به کارکرد تمدن‌سازی قرآن و حدیث، در مورد ادیان پیشین نیز مصداق دارد. از این رو با توجه به تفکیک فضای عرفی از فضای رسمی و حافظه تاریخی در انتقال معارف، اصطلاح «جاهلیت» نباید به مفهوم نادیده انگاشتن تلاش‌های انبیای سابق تفسیر شود و هر آنچه در فرهنگ عرب وجود داشته به بدوی بودن مصادره گردد. به‌عنوان نمونه اعتقاد به خدا در میان مردم عصر نزول، وجود داشته و حتی خدای برتر یا همان الله را قبول داشتند. (عنکبوت: ۶۱-۶۵ و لقمان: ۲۵) توجه این میراث دینی، همان چیزی است که البته هنگام سخن از اعجاز قرآن و مسئله خاتمیت، در قالب تکامل عقل بشری به آن پرداخته می‌شود. همین‌طور، دیدگاه تصحیح در مورد آیات تاریخی، مبتنی بر قبول این معارف تمدنی، قابل قبول‌تر است. بر همین اساس، هرگونه اظهارنظر در مورد زبان قرآن نیز نمی‌تواند بی‌توجه به پیشینه تعالیم اسلام و قرآن باشد. در میان روایات تفسیری هم ممکن است برخی روایات، معادل اصطلاح فقهی ارشادی یا امضایی قرار گیرند. در تبیین این حدیث شریف نیز که «شرفاً و غرباً فلاتجدان علماً صحیحاً...»^۱، می‌تواند بر همین اساس تفسیر شود. یعنی نه اینکه غیر از اهل بیت (ع) از جای دیگری علم نیاموزیم بلکه بدانیم منشأ همه علوم از اهل بیت (ع) است. بر این اساس، میراث اهل بیت (ع)، از میراث نبوی، قابل تفکیک نیست و اساساً تحلیل تراث، به تحلیل گزارش‌های موجود محدود نمی‌گردد. به‌عنوان نمونه چه‌بسا نتیجه تحلیل میراث امام خمینی (ره) بر اساس معارف غیرتمدنی (مانند کتاب چهل حدیث) با وجود بروز ظاهری ویژه خود، تفاوت فاحشی با معارف تمدنی (مانند نظریه ولایت فقیه) داشته باشد.

فضای تواتر انعکاسی نقلی، بخشی مهم از حافظه تاریخی است. در حافظه تاریخی، عقل تاریخی، رابطه روشنی با نقل دارد و دریافته‌های عقلی، در کنار نقل قرار نمی‌گیرد. گزارش‌ها تنها بخشی از حافظه تاریخی را تشکیل می‌دهند. قاعده ملازمه (کلما حکم به العقل حکم به الشرع)، نیز تأییدی بر این رابطه عقل و نقل است.

^۱ کلینی، کافی، ج ۱، کتاب الحججه

بخش مهم‌تری از این حافظه را نوع تعامل متون (اعم از متونی که به دست ما رسیده یا نرسیده)، تشکیل می‌دهد. از این رو تلاش برای واکاوی حافظه تاریخی تمدنی اسلامی ضروری است.

تمدن بشری، مبتنی بر تعالیمی است که ضرورتاً همان گزارش‌های آحادی نیستند که امروزه با عنوان حدیث شناخته می‌شوند. تمدن اسلامی و بهتر از آن تمدن دینی بشر مبتنی بر آموزه‌هایی دینی است. از این رو تعالیم وحیانی شامل دو شناخت تجربی و عقلی‌اند نه قسیم آن‌ها و تقسیم شناخت به شناخت عقلی و تجربی در کنار شناخت وحیانی با تأمل روبروست. نگاه به وحی به مثابه گزارش‌های واحد، رویکرد ناقصی است که در ضمن بیان «شبکه معادله‌ای حصول معرفت» به آن پرداخته شد.

از دیرباز این سؤال مطرح بوده که نقش انبیا در دین چه بوده است؟ می‌توان مهم‌ترین نقش انبیا را شکل‌دهی به تمدن‌های بشری قلمداد کرد. تمدن امروز بشری به نوعی محصول تلاش‌های انبیا بوده است. این که مفاهیمی اخلاقی بدون توجه به تلاش‌های اولیای الهی، چه صورتی پیدا می‌کرد؛ قابل‌بحث است ولی این نکته نیز نباید مورد غفلت باشد که بخش عمده‌ای از این تلاش‌ها، در هویت تمدنی گره می‌خورد و تبدیل به میراث تمدنی می‌گردد. از این روی جملات حکیمانه‌ای که از اندیشمندان و متفکران صادر می‌شود؛ می‌تواند در راستای این میراث تمدنی، تفسیر گردد. این میراث تمدنی، مبتنی بر حافظه تاریخی ملت‌ها و تمدن‌هاست و این حافظه تاریخی، چیزی جز تواتر شیوعی نیست. آیا می‌توان با توجه به این که بخش عظیمی از اروپائیان در قرون نهم تا دوازدهم میلادی بی‌سواد بودند^۱؛ به تمدن غرب، به طور متمایز از پیشینه خود و بدون توجه به حافظه تاریخی آن نگریست؟ در واقع عامل حیات علمی اروپا و مسیحیت در قرون وسطی و پایه‌های اصلی رنسانس علمی، پیشینه علمی مسلمانان در اروپاست. این حافظه تاریخی چیزی است که قرن‌ها بعد، گوستاوبون (م. ۱۳۹۱ م) به آن اشاره می‌کند. حتی از نظر خاورشناسانی چون نویورت، تمدن اروپایی، چیزی جز تمدنی برخاسته از تمدن اسلامی نیست.^۲ در واقع رهاورد قرآن؛ به همان میزان که برای معاصران نزول در شبه‌جزیره جالب و مورد توجه بود؛ برای تمدن‌های آن روز نیز تازگی داشته است.

بخش مهمی از دلایل رواج ترجمه از زبان عربی به زبان‌های اروپایی، صرف‌نظر از علاقه به آشنا شدن آن‌ها با تمدن اسلامی، این بود که دانشمندان و فلاسفه مسیحی، قادر به استفاده از متن اصلی و یونانی آثاری افرادی چون ارسطو، سقراط، بطلمیوس و جالینوس نبودند. در واقع، دور شدن زبان معیار یونانی از زمان کتابت این آثار تا سده‌های میانه تاریخ اروپا (بیش از دوازده قرن) باعث شده بود که حتی بهترین زبان‌شناسان حوزه زبان لاتین

^۱ راوندی، سیر فرهنگ و تاریخ تعلیم و تربیت در ایران و اروپا، ص ۵۴۲ و ۵۸۱

^۲ Neuwirth -Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang. P.45

نیز از درک آن‌ها ناتوان باشند. این در حالی است که بسیاری از آثار کلاسیک یونانی در طول زمان از دست رفته و تنها راه بازیابی آن‌ها استفاده از ترجمه‌های عربی آنان بود.^۱ در حقیقت مغرب زمین، اطلاعات خود را درباره ارسطو به مسلمانان مدیون است. حتی برخی معتقد بودند فلسفه ارسطو در مغرب زمین تأثیری نداشت و آن به علت کمیاب بودن کتب و رسالات او بوده تا آن‌که فلاسفه مسلمان چون ابن‌سینا و ابن رشد فلسفه ارسطو را در معرض درک و معرفت قرار دادند.^۲ در پزشکی بسیاری از آثار پزشکان اسلامی به زبان لاتین ترجمه شد. مثلاً کتاب الجدری و الحصبة زکریای رازی (پس از اولین چاپ آن در ۸۹۴۱ م) نزدیک چهل بار در اروپا چاپ شده است یا کتاب الحاوی وی در سال ۲۴۵۱ م، پنج بار چاپ شد. کتاب قانون ابن‌سینا در اواخر سده پانزدهم، شانزده بار در اروپا چاپ شد. رساله‌های پزشک مسلمان زهراوی قرطبی، اساس علم جراحی کنونی در اروپا دانسته شده است. تأسیس بیمارستان در اروپا نیز تحت تأثیر بیمارستان‌های اسلامی بوده است.^۳ در ریاضیات، اروپائیان از طریق مسلمانان با شیوه عددنویسی ده‌دهی و نیز شکل اعداد هندی، آشنا شدند و این تأثیر به‌ویژه از طریق ترجمه کتاب المختصر فی الجبر و المقابله صورت گرفت. این کتاب بارها به زبان لاتین و با نام لیبرالگوریسمی یعنی کتاب خوارزمی ترجمه شد. این کتاب در قرون وسطی نزد اروپائیان شهرتی فراوان داشته و تا سده شانزدهم مبنای مطالعات ریاضی‌دانان اروپایی بوده است. اثر مهم دیگر خوارزمی کتابی است با نام حساب هند که اصل آن از میان رفته ولی ترجمه لاتین آن که مربوط به سده چهاردهم میلادی است، وجود دارد. به‌جز خوارزمی، در دوره‌های بعدی آثار دیگری از خیام، خواجه نصیر طوسی، فارابی به لاتین ترجمه شد. کتاب خلاصه الحساب شیخ بهایی نیز به انگلیسی، فرانسه و آلمانی ترجمه شد. طرح انواع شکل‌های چندضلعی، انواع راه‌حل‌های عددی و هندسی معادلات جبری، دستیابی به میزان بسیار دقیقی از عدد پی و روش‌های متعدد برای تعیین محیط و مساحت انواع چندضلعی‌ها از دستاوردهای دانشمندان ریاضی اسلام بود که به غرب منتقل شد.^۴ حتی مسلمانان در فنون مختلف اروپایی از جمله معماری نیز تأثیرگذار بوده‌اند.

اینک که سابقه ادبیات پژوهش و فرضیه رقیب روشن شد؛ موضوع اصلی مقاله را ناظر به معارف تمدنی با محوریت حافظه تاریخی، در دو قسمت پی می‌گیریم:

۱- جایگاه متن در حافظه تاریخی

^۱ ولایتی، فرهنگ و تمدن اسلامی، ص ۱۴۲ تا ۱۵۷

^۲ همان، ص ۱۴۸

^۳ همان، ص ۱۵۱

^۴ همان، ص ۱۵۲

۲- عوامل تحقق حافظه تاریخی

۱. جایگاه متن در حافظه تاریخی

به طور کلی، جملات -مانند کلمات- به جملات خاص و عام قابل تقسیم‌اند. اگر برخی اسامی مانند علی و حسین بر مصداقی خاص یا مسجد و مدرسه بر مفهومی خاص (و مصادیقی عام) و برخی کلمات مانند علم و تقوی بر مفاهیم عام و گسترده‌ای دلالت دارند؛ این مسئله را در جملات نیز می‌توان پیگیری کرد. با این رویکرد، اصل در جملات آن است که خاص باشند؛ یعنی ترکیب کلمات در آن، بنا به غرض خاصی شکل می‌گیرد. در منظومه معارف تمدنی، نتیجه تمرکز بر جملات خاص یا همان یکان یکان گزارش‌ها به صورت مجزا، چه بسا هماهنگ با جهت کلی منظومه نباشد. آنچه در نهایت معیار فهم دقیق این گزارش‌هاست؛ انطباق بر معارف تمدنی است. در واقع، نتیجه همه عناوین و معیارهای اصطلاحی از جمله خانواده حدیث و عدم مخالفت با شرع و نقل، به همین ملاک برمی‌گردد. از همین روست که برخی اساساً این شیوه که مثلاً یک عالم دینی، در هر نوبت، یک حدیث را برای مخاطبان عام، بیان کند؛ شیوه مطلوبی نمی‌دانند؛ چنانچه بر همین اساس سبک تفسیر موضوعی به جای ترتیبی، رجحان می‌یابد.

انتظار این که معارف دینی در ساختار تمدن اسلامی صرفاً در قالب جملات تقطیع شده یا همان اخبار آحاد، منتقل گردد؛ انتظاری البته قابل بحث و دقت و تأمل است. شاید دلالت توصیه‌هایی چون «کونوا دعاه الناس بغيرالستکم» یا نوع مناسک دینی مانند حج، نماز جماعت، عید و جمعه، تشییع جنازه، صلح‌رحم، دیدوبازدید، التزام به حقوق والدین و خانواده و حتی فرهنگ مرثیه و روضه‌خوانی و زیارت در تشیع را بتوان نشانه‌های پررنگی دانست که انتظار موردنظر را با چالش مواجه کند. اساساً تلقی علم دینی به مثابه علمی که به صورت آنی، مستقیماً منبعث از متون دینی باشد؛ ناشی از عدم توجه به شکل‌گیری هویت تمدن اسلامی در ضمن یک رابطه طولی تاریخی با متون دینی است. از همین رو بخش قابل توجهی از تلاش‌هایی که در قالب ارائه موضوع خاصی با تصریح به ابتناء آن بر قرآن یا حدیث، شکل می‌گیرد؛ از این جهت مبنای قابل تأملی دارند. این رویکرد خواسته یا ناخواسته، قدم به عرصه نوعی اخباری‌گری گذاشته است. بر این اساس، تاریخ در گزارش‌های تاریخی خلاصه نمی‌شود؛ بلکه انعکاس این گزارش‌ها در حافظه تاریخی نیز بخشی از تاریخ است. توجه به این پشتوانگی، مانع شکل‌گیری نزاع‌های بی‌حاصلی چون نزاع بین قائلان به کفایت قرآن بر هر چیز و مخالفان ایشان می‌گردد.

با رویکرد تمدنی و از منظر حافظه تاریخی، این سؤال در مورد مفهوم وثاقت در گزاره‌های تاریخی دینی قابل طرح است که میزان تعبد به متن منقول چگونه است و تا چه حد، خود نص - بدون تغییر- صرف‌نظر از

محتوای آن، مورد تأکید است؟ با توجه به لزوم ایجاد تمایز میان سه مقام: سند، متن و محتوا، باید گفت؛ بحث وثاقت حدیث، ضرورتاً نباید بر مقام اول یا حتی دوم، حمل شود. برخی با عدم درک چنین تمایزی، وثاقت یا عدم وثاقت را به مقام سوم، تسری نمی‌دهند؛ درحالی‌که مقام اول و دوم، در همه متون دینی، موضوعیت ندارد. روشن است که سخن از امکان یا عدم امکان نقل به معنای حدیث نیز، امری فارغ از این مسئله است. در واقع پذیرش امکان نقل به معنا، ضرورتاً به مفهوم تبعیدی بودن متن منقول نیست. باید گفت اصل بر عدم تبعیدی بودن الفاظ متن منقول در ضمن حدیث است؛ مگر آن‌که خلاف آن ثابت شود. تبعیدی بودن متن تنها در مواردی که دلیل خاصی باشد؛ اهمیت می‌یابد؛ شبیه اصراری که بر متن قرآن یا برخی ادعیه خاص یا برخی متون حقوقی وجود دارد. بنابراین وجود خدشه در سند یک حدیث، دعا یا زیارت، حتی اگر به عدم وثاقت متن بینجامد؛ تنها از حیث جنبه تبعید بر متن منقول است. اساساً - با تأکید بر حوزه های غیر فقهی - هیچ‌یک از معارفی که ما در قالب خبر واحد، تلقی می‌کنیم؛ در فضای خلا و بدون توجه به معارف تمدنی، مورد قبول واقع نمی‌شود. این نکته باید در بررسی‌ها و تأمل‌هایی که احياناً نسبت به روایات موجود در جوامع روایی انجام می‌شود؛ مورد عنایت باشد.

در ادامه دو گونه از بروز جملات در ساختار معارف تمدنی را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱.۱. جملات منتقله (Converted Sayings)

بخش مهمی از معرفت‌های بشری از جمله معارف دینی از طریق پیشوایان دینی منتقل شده است؛ بدون آن‌که در قالب حدیث و خبر واحد، قابل پیگیری باشد. رفتارهای اخلاقی این پیشوایان است که موجب نهادینه شدن اخلاق در جامعه شد. بازخوانی این رفتارها بدون توجه به تأثیری که قبلاً بر جامعه گذاشته است؛ ممکن است با نوعی ساده‌انگاری مواجه شود. این در حالی است که این رفتارهای حداکثر تأثیر خود را بر جامعه اسلامی داشته است. به‌عنوان نمونه یادکرد قرآن کریم از داستان هابیل و قابیل و راهنما شدن یک کلاغ در دفن برادر، یادکرد از واقعه‌ای است که این راهنمایی در عصر خود البته مفهوم بدیعی داشته که امروزه مبتنی بر همان راهنمایی، دفن میت، امری نه صرفاً دینی بلکه تا حدودی عرفی و عقلی تلقی می‌گردد. در مورد قاعده زرین^۱ گفته شده:

شاید بتوان قاعده زرین را عام‌ترین قاعده اخلاقی دانست که در پهنه زمین و گستره زمان هرگز طراوت و قوت خود را از دست نداده باشد. این قاعده در میان ساکنان قدیم بین‌النهرین همان‌قدر ارزش اخلاقی داشته که در میان معاصرانی که در غرب در پی ساختن نظام اخلاقی جهانی هستند.

^۱ «اینکه هرچه برای خودتان می‌پسندید برای دیگران هم پسندید و هرچه برای خودتان نمی‌پسندید برای دیگران هم نپسندید» این قاعده، یکی از بنیادی‌ترین و عام‌ترین قواعد عملی اخلاق موسوم به قاعده زرین نامور شده است.

همانندی سخنان و تعالیم پیامبران و استادان اخلاق درباره آن به حدی بوده که یکی از بحث‌های این حوزه تلاش در جهت یافتن علت این مشابهت و رسیدن به نوعی دادوستد فرهنگی یا اخذ و توارد گشته است.^۱

در این میان نباید از نقش قرآن در انتقال این میراث تمدنی غفلت کرد. از این رویکرد به قرآن، از سوی برخی خاورشناسان نیز با تعبیر «کتاب مقدس تفسیر شده»، سخن به میان آمده است.^۲ از نگاه ایشان، قرآن و تمدن عربی، حلقه وصلی برای انتقال تمدن بشری از دوره پیش از اسلام به پس از اسلام است. بر این اساس حتی فارسی دری، با واسطه زبان عربی به فارسی امروزی ترجمه می‌شود. نمونه این انتقال را می‌توان در کلیله و دمنه یافت که نسخه‌های موجود صرفاً از طریق ترجمه متن عربی، ماندگار شده‌اند. اساساً از این روست که گفته شده:

مسیحیت را - به تعبیر مرحوم کاشف الغطاء - قرآن زنده کرد؛ اگر قرآن نبود نه یهودیت می‌ماند نه مسیحیت؛ آن کتاب تحریف شده که میگساری را - معاذ الله - به انبیا اسناد می‌دهد کتاب ماندنی نبود؛ وقتی کتابی دارند دینی دارند که مریم عذرا را - معاذ الله - به بدعتی آلوده می‌کند این دینی نیست که با پیشرفت علم بماند؛ این قرآن آمده موسی را عیسی را انبیای گذشته را مریم عذرا را به طهارت به قداست به عصمت به عظمت معرفی کرد، تورات را زنده کرد انجیل را زنده کرد صحف ابراهیم را زنده کرد زبور داوود را زنده کرد؛ حرف کاشف الغطاء این است که اگر قرآن نبود آن‌ها هم با پیشرفت علم رفته بودند.^۳

این انتقال را می‌توان در پاره‌ای از روایات با عنوان اصطلاحی «روایات منتقله» نیز مشاهده کرد. نمی‌توان این امر را نادیده گرفت که برخی روایات از طریق مجادلات کلامی، منتقل شده‌اند. بخش قابل توجهی از روایات تحریف نما را می‌توان از این زمره دانست.^۴

گفته شده:

^۱ اسلامی، مجله علوم حدیث، ش ۵۴

^۲ نیویورت، مقدمه بر کتاب روش شناسی تاریخی در علوم قرآن و حدیث، ص ۱۲.

^۳ جوادی آملی، سخنرانی ۸۵/۸/۱۲

^۴ به عنوان نمونه ر.ک. احمدی، پایان نامه با عنوان بررسی نقش غالبان در روایات تحریف قرآن، صص ۱۰۱-۳۰۱

یکی از مشکلات تفاسیر شیعی این است که تحت تأثیر روایاتی هستند که مربوط به شیعه نبوده ولی مفسران بدون توجه به منبع، قرآن را با این روایات تفسیر کردند و البته برعکس آن هم رخ داده یعنی روایاتی از اهل بیت به نام صحابه و تابعین هم در منابع اهل سنت است که آنان نیز پذیرفته‌اند. نورالثقلین معمولاً از مجمع‌البیان نقل روایت کرده است، ولی با بررسی که داشتیم می‌بینیم عمده روایات اسباب نزول و قصص پیامبران برگرفته از تفسیر طبری است ولی در سده‌های بعد منبع این روایات، مجمع ذکر شده است. به‌عنوان نمونه روایاتی در زمینه داستان خلقت آدم بیان شده که به نام شیعه هم رقم خورده است در حالی که از جای دیگر منتقل شده است یا در داستان حضرت داود (ع)، آیت‌الله معرفت یادآوری کرده‌اند که این روایات که موجب وهن مقام نبوت است؛ در مورد ایشان از منابع دیگر وارد شده است. سعید بن جبیر روایات اهل بیت را بدون ذکر نام اهل بیت (ع) در منابع اهل سنت نفوذ داده و منبع ورود شده است؛ طبری نقل کرده که از سعید در مورد «علم الکتاب» پرسیدند و وی به نکته‌ای در این مورد اشاره کرد که به نظر می‌رسد وی از اهل بیت گرفته ولی نخواستہ منبع را ذکر کند.^۱

۱,۲. جملات نشان‌دار (Codified Sayings)

می‌توان گونه‌هایی از جملات را نشان داد که مفهوم عامی را به صورت تعینی یا تعینی اراده کرده‌اند. ضرب‌المثل (Proverb) ها و داستان‌های نشان دارو کهن (مانند داستان هزار و یک شب یا داستان‌های کلیده‌ودمنه)^۲ را می‌توان نمونه بارز متونی دانست که به صورت تعینی، جزء حافظه تاریخی شده‌اند. اصطلاح فرانسوی فولکور (Folklore) - متشکل از دو کلمه فولک (توده) و لور (دانش) - را می‌توان نمونه‌ای از اصطلاح سازی‌های ناظر به سطح عمیق و غیرقابل تغییر فرهنگ یک جامعه دانست^۳ که افسانه‌ها، داستان‌های قدیمی،

^۱ رستم‌نژاد، همایش بررسی آراء تفسیری مرحوم علامه معرفت، ۶۹/۹/۲

^۲ استاد میرجلال‌الدین کزازی می‌گوید: تنها یک داستان کهن ایرانی که در ایران ساسانی پدید آمده با نام «هزار افسان» با دگرگونی که در ایران می‌یابد با نام «هزار و یک شب» جهانی می‌شود و امروز باختریان توده مردم خاور زمین را با این کتاب می‌شناسند. کدام کتاب را در خاور سراغ دارید که چنین بوده باشد؟!

^۳ در مواجهه با متن قرآن با دو نوع از این جملات نشان‌دار مواجهیم. دسته اول جملاتی که خود قرآن در به صورت تکرار قالب‌های مشخص به آن نظم و نسق داده است. دسته دوم، مثل‌ها و قصص نشان‌دار شده‌ای مانند اصحاب کهف است که قرآن بدان‌ها اشاره داشته است. از نگاه این عده، تعبیر «اساطیرالاولین» نیز ضرورتاً بار معنایی منفی نخواهد داشت. قالب تکرارهای قرآن (Formula Oral)، از دید برخی به نوعی مویدی بر ساختار نقل شفاهی قرآن نیز محسوب می‌شود و به حدی است که اگر کسی تمام این موارد را از قرآن کم کند؛ حداقل یک سوم از حجم فعلی آن کم خواهد شد. (آلن داندس، اسطوره‌های کهن، صص ۱۹۴-۲۰۰)

ضرب‌المثل‌ها و اشعار را در برمی‌گیرد. در نمونه منفی نیز می‌توان از گونه‌ای از طنزها موسوم به جک‌های سیاه یاد کرد که به علت نفوذ در حافظه تاریخی، به‌صورت ناخودآگاه، تأثیر بسیار مخربی در فرهنگ یک جامعه ایجاد می‌کنند.

در بیان گونه تعینی، می‌توان به جملات بدیهی شده اشاره کرد. گاهی برخی از جملات مشهور، آن‌چنان ساده و بدیهی جلوه پیدا می‌کنند که چه‌بسا مخاطب، این بداهت را دلیلی بر کم‌اهمیت بودن آن‌ها برشمرد. این بداهت، نتیجه تواتر انعکاسی نقلی است. آیه قرآن یا حدیث نبوی یا گفتار بزرگان، همواره سند پشتوانه فرهنگ تمدنی ماست. از این رو تکراری یا بدیهی نمایاندن آن ناشی از غفلت از این انعکاس است. در واقع ما در زمانی با این‌گونه متن‌ها، روبرو می‌شویم که متن حداکثر تعامل خود را با فضای نقل و شیوع خود انجام داده است. این بیان که «النظافه من الایمان» یا «ان الله یامر بالعدل و الاحسان» یا مثلاً این جمله که «محرم و صفر است که اسلام را زنده نگاه داشته است»؛ حداکثر تعامل خود را با میراث تمدن اسلام داشته است و ساده انگاشتن چنین دستوری، نتیجه نوعی تواتر شیوعی است. حافظه تاریخی بسان پشتوانه پول در بانک مرکزی است. تصور این‌که تنها آنچه به‌عنوان پول در دست ماست؛ هویت‌بخش اعتبار موجودی ماست؛ اشتباه است. چنانچه تصور این‌که جایگاه ارزشی صداقت در منظومه عقاید ما مبتنی بر یک روایت خاص و حتی آیه خاص است؛ نادرست است. مواجهه با روایات، بدون توجه به این پشتوانه معنایی و معامله خبر واحدی با آن‌ها، نتایج سوئی را به دنبال خواهد داشت. از همین روست که استنادات تک‌موردی به برخی کتب حدیثی - که در مجادلات کلامی رایج است - مواجهه روشمندی با روایات نیست.

البته می‌توان اراده‌ای در شارع را مشاهده کرد که به دنبال ایجاد چنین جملاتی (بدیهی شده) بوده است؛ همان‌طور که امروزه هم مثلاً از آرم و نشان یا پرچم یک کشور یا سازمان یا یک فرمول ریاضی برای القای مفاهیم کلی‌تری، استفاده می‌شود. التزام به قرائت قرآن و اساساً محوریت یک متن متلو و مقروء و شکل‌گیری مکتبخانه‌ها بر محور آن، یکی از مصادیق بارز این اراده است. به‌گونه‌ای که آیات قرآن از معنای تاریخی خود (معنای خاص) فاصله گرفته و تبدیل به نوعی گفتمان شده‌اند. این مسئله شبیه آن است که امروز مفهوم عام متبادر از یک ضرب‌المثل، غرض اصلی کاریست آن است و واکاوی از خاستگاه آن، تلاشی درجه‌دو محسوب می‌شود. چنین رویکردی به آیات قرآن، از سوی ائمه معصومین (ع) نیز مورد توجه بوده است که عدم توجه به ماهیت این رویکرد و نگریستن صرف، از زاویه تفسیری بودن این روایات، می‌تواند موجب سوء فهم گردد. در محوریت یافتن متون دینی به‌عنوان رویکردی از ناحیه شارع می‌توان به‌عنوان نمونه از زیارت‌نامه‌ها، یاد کرد. در واقع، بازخوانی یک فرهنگ و تکرار مفاهیم موجود در آن در قالب زیارت، از جمله اقرار به وحدانیت خداوند و رسالت نبی اکرم (ص)، در واقع تلاش برای حفظ این اعتقاد در قالب یک میراث تمدنی است. شعر نیز عامل

مهمی در انتقال معارف اسلامی در طول تاریخی و در گستره جغرافیایی بوده است. شعر مانند یک رسانه قوی، به تریبونی رسمی برای بیان معارف دینی تبدیل شده بود؛ چنانچه ساختار هندسی اماکن مذهبی، موجب شکل‌گیری یک هویت دینی در معماری شده است و یا این‌که مجادله‌های درون دینی و بین‌الدیانی نیز با وجود نشان دادن اختلاف در موضوعات مورد بحث، عملاً موجب شکل‌گیری و ثبات بخش‌های ثابت و غیر مورد مناقشه می‌گردد و بالاخره یک زبان ثابت (چه فارسی و چه عربی) تأثیر بسزایی در شکل‌گیری یک ساختار پیوسته - که در ادامه به آن پرداخته می‌شود - و امکان ترجمه متون دیگر به این زبان رسمی خواهد داشت.

از سویی دیگر نباید از مجال استفاده از جملات نشان‌دار در زمان صدور یک حدیث توسط معصوم، نادیده گرفته شود. این غفلت موجب می‌شود تا سبب صدور تمامی اجزای یک حدیث - از جمله جزء نشان‌دار آن - صرفاً به زمان صدور حدیث، منحصر گردد.

عوامل تحقق حافظه تاریخی

دو عامل (نظری و عملی) مهم در شکل‌گیری، حافظه تاریخی اثرگذارند. عامل نظری عبارت است از توسعه مفهوم تواتر (تواتر انعکاسی) و عامل عملی (ساختار پیوسته تمدنی). در قسمت دوم مقاله این دو عامل بررسی می‌شود.

۱.۳. توسعه مفهوم تواتر

خبر متواتر (Narration Successive) در مقابل خبر واحد (Single Narration)، یکی از اصطلاحات خاص فرآیند نقل حدیث و به عبارت دیگر تاریخ‌نگاری اسلامی است. تواتر در اصطلاح، بیانگر بسیار گزارش شدن خبری است که از طریق آن اطمینان به آن خبر حاصل شود.^۱ متواتر را به دو گونه لفظی و معنوی تقسیم کرده‌اند. در تواتر لفظی، گزارشگر، مضمونی را در قالب یک لفظ گزارش می‌دهد؛ اما در تواتر معنوی، یک مضمون در قالب تعابیر مشابه و با الفاظ مختلف بیان می‌شود.^۲ نمونه تواتر لفظی، بخشی از گزارش واقعه غدیر است و نمونه تواتر معنوی نیز گزارش‌های فراوان از شجاعت علی (ع) است؛ اما مسئله به همین جا ختم نمی‌شود؛ چراکه بسیاری از موارد وجود دارد که گزارش تاریخی ما نه تواتر لفظی دارد و نه معنوی بلکه از مجموع چند گزارش، نمی‌توان پذیرفت که همه آن‌ها دروغ باشد. این نوع تواتر در منابع متأخر اصول فقه امامیه، به عنوان تواتر اجمالی پذیرفته شده است. اصطلاح تواتر اجمالی، توسط آخوند خراسانی (م. ۱۳۲۹)، مطرح شده است؛ گرچه

^۱ فضلی، اصول الحدیث، ص ۷۱

^۲ عتر، منهج‌التقد فی علوم الحدیث، ص ۴۰۶

این اصطلاح در منابع حدیث‌شناسی اهل سنت به کار نرفته است.^۱ مراد از این تعبیر آن است که گاه مجموعه‌ای از اخبار آحاد روایت می‌شود که با در نظر گرفتن شرایط مختلف، برای مراجعان، علم اجمالی ایجاد می‌کند که به‌طور عادی همه آن‌ها نباید دروغ باشد؛ به عبارت دیگر، قطعاً برخی از این اخبار به همان صورت صادر شده است.^۲ حجیت خبر واحد، نمونه آن است. چراکه از رجوع دادن امام به جمعی از اصحاب خود یا سؤال شیعه از وثاقت بعضی از اصحاب ائمه، علم اجمالی، حاصل می‌گردد که اگر یک مورد از این روایات هم از امام صادر شده باشد؛ موجب اثبات حجیت خبر واحد است.^۳

با همه توسعه‌ای که به معنای تواتر داده شده است؛ به نظر می‌رسد مفهوم تواتر، هنوز نیاز به بازکاوی دارد. شکل‌گیری اصطلاح تواتر، برخاسته از همان رویکرد دستگاه فقهی و توجه صرف به مقام بیان گزارش است؛ حال آنکه یک گزارش تاریخی می‌تواند در فرا مقام بیان خود، از قالب خبر واحد خارج شود و قالبی جدید از تواتر را پیدا کند. در واقع، آنچه در تواتر باید مورد توجه باشد، عدم انحصار آن در یک مقام بیان یک گزارش است. چه تواتر لفظی و چه معنوی و حتی اجمالی، در این جنبه مشترک‌اند که ناظر به مقام بیان یک گزارش‌اند. به‌طور کلی آنچه با عنوان تواتر و اقسام آن در دانش درایه‌الحدیث مطرح است؛ تنها بخشی از گستره مفهوم تواتر است که اتفاقاً به لحاظ مصداقی نیز، حجم قابل توجهی از روایات را در بر نمی‌گیرد. این ادعا حتی در مورد تواتر اجمالی نیز صدق می‌کند؛ چراکه انحصار تواتر اجمالی به مقام بیان گزارش، موجب محدودیت معنای آن است.

با عنایت به دو مولفه: مقام بیان و خبر واحد در یک استدلال تاریخی، می‌توان گفت که عبور از این دو و توسعه معنای تواتر، می‌تواند زمینه‌ساز بروز نوع خاصی از تواتر را فراهم می‌کند. می‌توان گونه‌ای از تواتر در فضای انعکاسی را پیگیری کرد که ناظر به دلالت‌های فرامقام‌بیانی است و حتی رویکردهای تفسیر گریز نمی‌توانند به آن بی‌توجه باشند. این تواتر، «تواتر انعکاسی» (RF) Reflected Frequency است که ناشی از انعکاس مقام بیان گزارش در فرا مقام بیان آن و نوعی جالافتادگی متن در زمان صدور و پس‌از آن است. این تواتر با تواتر اجمالی از این جهت متفاوت است که در تواتر اجمالی، مقام بیان گزارش تاریخی ولی در اینجا فرا مقام بیان مورد نظر است. در واقع، زمینه ایجاد این نوع تواتر، خود گزارش‌های مختلف نیستند؛ بلکه انعکاس آن‌هاست. این تواتر می‌تواند مایه قوام یک استدلال تاریخی از نوع سطح دوم باشد.

^۱ برای نمونه رجوع کنید به قاسمی، قواعد التحدیث من فنون مصطلح الحدیث، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۵۱؛ عتر، پیشین، ص ۴۰۵.

^۲ رجوع کنید به آخوند خراسانی، حاشیه کتاب فرائد الاصول، ص ۷۰.

^۳ مدیرشانه چی، علم الحدیث، ص ۱۷۰.

«تواتر انعکاسی»، مانند «مسئله‌گی»، از اصطلاحات مربوط به فضای انعکاسی است. «تواتر»، نقطه مقابل «مسئله‌گی» است. از این رو در فضای انعکاس، «تواتر» به مفهوم «مسئله نبودن» است. در این فضا، فرا مقام بیان، شامل مواردی است که مسئله نیست و از این جهت که مسئله نیست؛ ارزش تحلیلی فراوان دارد؛ چراکه در بردارنده بی‌شمار گزارش صادقی است که حاکی از بی‌مسئله‌گی و رواج است و عدم انعکاس آن‌ها در مقام بیان، به خاطر ماهیت متواترشان است. از این رو باید بر بخشی از عبارت، تمرکز کرد که مورخ نسبت به آن تمرکز نکرده است. مثلاً تعبیر «له اصل» در مورد یک راوی، گویای وجود واقعیتی به نام «اصل» است که در ذهن توصیف‌گر، بدیهی فرض شده است. به عنوان نمونه‌ای دیگر، خبر حاکی از «تشویق کسی که مبلغی قابل توجهی پیدا کرده ولی آن را به صاحبش مسترد کرده است»؛ اگرچه در مقام بیان خود، مفهوم مثبتی دارد؛ اما به همان میزان که بر این مقام بیان تأکید شود؛ فرا مقام بیان آن، حکایت وضعیت نابسامان جامعه است. این دلالت، از نوع تواتر انعکاسی است.

در فقه، موارد متعددی از مصادیق تحلیل تواتر انعکاسی از قبیل شهرت (روایی، فتوایی و ...)، اجماع (منقول، محصل و ...) به صورت جدی مطرح است که البته حجیت یا عدم حجیت هریک از آن‌ها به تفصیل توسط فقیهان مورد بحث واقع شده است؛ اما از این نکته مشترک بین همه این موارد، نمی‌توان غفلت کرد که صرف نظر از حجیت یا عدم حجیت فقهی یک مورد خاص، اصل این گونه از دلایل، در دستگاه فقهی مورد دقت است.

۱،۴. ساختار پیوسته

یکی از بسترهای تحقق تواتر تاریخی، ساختار پیوسته است که تمدن اسلامی را پابرجا داشته است. گرچه ساختار روایی، اختصاص به قرون متقدم دارد؛ اما نمی‌توان از حضور نامحسوس این ساختار در بستر علم و آموزش در جهان اسلام غافل شد. وجود میراث گونه‌ای از ساختار روایی در ساختار آموزش در دوره‌های متأخر، آن را به ساختاری پیوسته و شبیه ساختار روایی تبدیل کرده است. انسجام و پیوستگی انتقال علوم به صورت سینه‌به‌سینه، هنوز هم حاکم بر فضاهای آموزشی اسلامی است. در این فضا، حتی اگر عالمی دارای اثر مکتوبی هم نباشد؛ حلقه وصل این ساختار است.^۱ در دوره رکود یا مقلده نیز حتی با وجود کاهش میراث مکتوب فقهی اما نمی‌توان از انقطاع این ساختار سخن گفت. عالمان مسلمان، معمولاً محور تدریس و پژوهش علمی خود را یکی از کتاب‌های پیشینیان قرار می‌دادند. مثلاً کتاب تصحیح الاعتقاد شیخ مفید، در واقع شرح

^۱ مثلاً میرزای شیرازی (م. ۱۳۱۲) مرجعیت شیعه و صاحب فتوای معروف تحریم تنباکو که از مهمترین شاگردان شیخ انصاری است؛ هیچ اثر مکتوبی از ایشان به جا نمانده است.

رساله اعتقادات استادش، شیخ صدوق است.^۱ در بیوگرافی و ترجمه عالمان مسلمان معمولاً به استادان و شاگردان آن‌ها اشاره می‌گردد. مثلاً در مورد استادان و شاگردان شیخ کلینی (م. ۳۲۹) نام ده‌ها نفر به چشم می‌خورد^۲ که این افراد عملاً حلقه وصل دوران قبل و بعد کلینی محسوب می‌شوند. سنت اجازه، به‌خوبی اصرار عالمان مسلمان بر حفظ پیوستگی ساختار را نشان می‌دهد. به‌عنوان نمونه ابن‌ندیم در مورد ابن‌بابویه (پدر شیخ صدوق م. ۳۲۹) می‌نویسد در پشت صفحه‌ای به خط فرزندش ابی‌جعفر دیده است که به فلان کس اجازه دادم کتب پدرم را که دوست کتاب است؛ روایت کند.^۳

در فقه نیز شرح نویسی، حاشیه‌نویسی و محوربودن یک متن برای دوره‌های متعدد تاریخی، حکایت از لزوم حفظ این پیوستگی در ساختار آموزش در جهان اسلام دارد. شرح شهید ثانی (م. ۹۶۵) بر شرایع الاسلام محقق حلی (م. ۶۷۶) با عنوان مسالک الافهام، شرح صاحب مدارک (م. ۱۰۰۹) بر آن و همین‌طور شرح شیخ محمدحسن نجفی (۱۲۶۱ ق) با عنوان «جواهر الکلام»، حکایت از محوریت یک متن، در طول چند سده است؛ چنانچه محقق کرکی (م. ۹۴۰) پس از دو سده، در شرح قواعد علامه حلی (م. ۷۲۶)، جامع المقاصد را می‌نویسد. شرح شهید ثانی (م. ۹۶۵) بر لمعه شهید اول (م. ۷۸۶) و همین‌طور شرح صاحب مدارک (م. ۱۰۰۹) بر شرح لمعه، در کنار شرح صاحب معالم (حسن‌بن‌زین الدین م. ۱۰۱۱)^۴ و حاشیه ملا صالح مازندرانی (م. ۱۰۸۰) بر شرح لمعه، به‌عنوان بخشی از یک‌صد شرح و حاشیه بر این کتاب، به‌خوبی حکایت از محوریت یک کتاب در چندین سده متمادی دارد. حاشیه بر مکاسب شیخ انصاری (م. ۱۲۸۱) توسط آخوند خراسانی (م. ۱۳۲۹)^۵ سید محمد کاظم یزدی (م. ۱۳۳۷)، شیخ محمدحسن اصفهانی (کمپانی م. ۱۳۶۱) و (ادامه دارد ...)، حاکی از محوریت این کتاب، در دوره‌ای طولانی است. وجود همین ساختار پیوسته است که زمینه را برای بروز نظریات فقهی بی‌مبنا و بی‌ضابطه، سد می‌کند. می‌توان علت بروز بسیاری از این نوع نوآورها در محافل روشن‌فکری اهل سنت را ناشی از انسدادی و غیرپیوسته‌بودن ساختار فقه اهل سنت نسبت به شیعه، معرفی کرد. احکام ارتداد محمود محمدطه (م. ۱۹۸۵ م)، نصر حامد ابوزید (م. ۲۰۱۰)، احمد صبحی منصور و ... نمونه‌هایی از بروز این نظریه‌های خارج از ساختار است. نواندیشانی که غالباً مسیر روشمند علوم اسلامی را طی نکرده و با سوابق علوم روزی

^۱ گرجی، تاریخ فقه و فقهها، ص ۲۴۴

^۲ گرجی، همان، ص ۱۳۱-۱۳۳

^۳ گرجی، همان، ص ۱۳۴

^۴ گرجی، همان، ص ۲۳۵

^۵ گرجی، همان، ص ۲۸۸

چون مهندسی و علوم اجتماعی و ... به سراغ فهم قرآن رفته بودند. ساختار اجتهادی فقه شیعه به دلیل جریان داشتن مسیر اجتهاد، پیوستگی علوم و دانشمندان، زمینه بروز چنین نواندیشی‌های مخرب و خارج از ساختار را بسته و آن را روشمند کرده است.

در ساختار پیوسته حدیثی، دو ویژگی، قابل دقت بیشتری است:

۱،۴،۱. اقتباس و شرح نگاری

رویکرد شرح نویسی، حاشیه‌نگاری، مستدرک نویسی، تفسیر نویسی قرآن و استناد به اقوال گذشتگان در تفسیر، نوعی تلاش برای حفظ حافظه تاریخی و ساختار پیوسته آموزشی است و حکایت از انتقال سینه‌به‌سینه و غیر منقطع معارف دارد. شرح نویسی به‌جای مستقل نگاری در فقه و تفسیر، مشهود است.

وجود تفاسیر متعدد در طول تاریخ که بسیاری از آنها تضمین تفاسیر پیش از خودند؛ حکایت از پیوستگی این ساختار دارد. به‌عنوان نمونه در مورد تفسیر ابن‌ابی‌حاتم رازی (م. ۳۲۷)، گفتنی است که تفاسیر متأخر از آن چون بغوی (م. ۵۱۶) و ابن کثیر (م. ۷۷۴) و دیگران، از وی فراوان بهره برده‌اند و حتی سیوطی (م. ۹۱۱) می‌گوید: تفسیر او را در الدرالمنثور تلخیص کرده‌ام.^۱ «تفسیر سدّی» نیز با بیرون کشیدن از متون تفاسیر ناقل از وی چون الدرالمنثور، ابن کثیر، قرطبی و شوکانی، صورت گرفته است.^۲ تفسیر بغوی (م. ۵۱۰)، تلخیصی از تفسیر الکشف و البیان ثعلبی (م. ۴۲۷) است و تفسیر خازن (م. ۷۲۵) (باب التاویل)، تلخیصی از تفسیر بغوی (معالم التنزیل) است.^۳ درحالی‌که بغوی هم تفسیر خود را بر اساس تفسیر ثعلبی الکشف و البیان نوشته است. تفسیر ابن کثیر نیز خلاصه‌ای از تفسیر طبری است و هرکس به آن دسترسی ندارد؛ تفسیر ابن کثیر او را بی‌نیاز می‌سازد.^۴ یا این‌که تفسیر ثعالبی (م. ۸۷۶) (الجواهر الحسان)، خلاصه تفسیر المحرر الوجیز از ابن عطیه اندلسی (م. ۴۸۱) است و از این جهت که خلاصه‌ای از عمده‌ترین تفاسیر سلف است؛ مفید و در حد خود ارزشمند است.^۵ امام فخررازی، «تفسیر کبیر» خود را بر اساس تفسیر ابوالفتوح رازی (م. ۵۵۲) بنانهاد است.^۶ تفسیر بیضاوی (م. ۶۵۸) بر اساس «کشاف» زمخشری (م. ۵۳۸) نوشته شده است و از آن اقتباسات فراوانی کرده است و اساساً مختصر و خلاصه

^۱ معرفت، التفسیر و المفسرون، ج ۲، ص ۱۳۰.

^۲ فواد سزگین این کار را کار آسانی توصیف کرده است و البته این کار با کوشش دکتر محمد عطا یوسف انجام گرفته است. (معرفت، همان، ج ۲، ص ۱۴۳)

^۳ معرفت، همان، ج ۲، ص ۱۹۴.

^۴ مقدمه فی اصول التفسیر، ص ۵۶ به نقل از معرفت، همان، ج ۲، ص ۱۹۴.

^۵ معرفت، همان، ج ۲، ص ۲۰۲.

^۶ معرفت، همان، ج ۲، ص ۲۶۴.

آن است.^۱ تفسیر غرائب القرآن نیشابوری، چنانچه خود او در مقدمه و خاتمه تفسیرش یادآور شده، اقتباسی است از تفسیر فخر رازی و کشاف. تفسیر نسفی (م. ۷۰۱) اختصاری است از تفسیر بیضاوی و کشاف. بیضاوی (م. ۶۸۵) نیز خود از تفسیر کشاف زمخشری و تفسیر کبیر فخر رازی و تفسیر راغب اصفهانی (متوفای ۵۰۲) اقتباس کرده است. تنها بر تفسیر بیضاوی بیش از سی حاشیه نوشته شده است و بسیاری از متأخران مبنای تفاسیر خود را بر تفسیر بیضاوی نهاده‌اند؛ از جمله تفسیر صافی کنز الدقائق مشهدی.^۲

از تفاسیر شیعه، «تفسیر عیاشی»، تنها تا پایان سوره کهف موجود است اما بخش مفقود شده می‌توان از منقولات حاکم حسکانی نیشابوری که در کتاب شواهد التنزیل به‌وفور از تفسیر عیاشی نقل می‌کند؛ به دست آورد. علامه طبرسی نیز با یک واسطه از حسکانی روایات زیادی را آورده است.^۳ طبرسی (۵۴۸) در «مجمع‌البیان»، خود می‌گوید: مبنای تفسیرم را بر «تبیان» شیخ الطائفه ابو جعفر طوسی نهاده‌ام. جوامع الجامع وی نیز اقتباسی از کشاف زمخشری است. تفسیر منهج الصادقین ملافتح الله کاشانی (م. ۹۸۸)، به زبان فارسی است که بیشتر نظریات تفسیری «بیضاوی و «زواره‌ای و مباحث ادبی «کشاف زمخشری» را آورده و از تفسیر «مجمع‌البیان» در باب قصص و تواریخ بهره جسته است. از «تبیان» شیخ طوسی و «تفسیر ابوالفتوح رازی» و «گازر» نیز مطالبی برگزیده است.^۴ «تفسیر صافی» از فیض کاشانی (م. ۱۰۹۱) نیز در بیان عبارات خود به «تفسیر بیضاوی» عنایت ویژه داشته و اغلب عبارات خود را از آن برگزیده است و سپس روایات اهل بیت (ع) را نقل کرده است.^۵ تفسیر «الاصفی» نیز تلخیصی از تفسیر «صافی» و تفسیر «المصفی» نیز تلخیصی از تفسیر «الاصفی» به قلم خود مؤلف است. تفسیر «کنزالدقائق» از مشهدی (م. ۱۱۲۵)، در حقیقت چکیده مهم‌ترین تفاسیر شیعه امامیه است.^۶ تفسیر «صفوه التفاسیر» از شبر (م. ۱۲۴۲) همان‌گونه که از نامش پیداست؛ گزیده‌ای از تفاسیر پیشین است که به «تفسیر کبیر» مشهور است و «تفسیر وسیط» و «وجیز» نیز گزیده‌نگاری از همان تفسیر توسط خود مؤلف است.

^۱ معرفت، همان، ج ۲، ص ۲۹۶.

^۲ معرفت، همان، ج ۲، ص ۲۲۲

^۳ معرفت، همان، ج ۲، ص ۱۷۷

^۴ معرفت، همان، ج ۲، ص ۲۰۶.

^۵ معرفت، همان، ج ۲، ص ۲۰۷.

^۶ معرفت، همان، ج ۲، ص ۲۱۶.

از نگاه برخی، می‌توان بین اقتباس‌های فاقد هرگونه ابتکار و سایر اقتباس‌ها تفاوت قائل شد. در نوع اول، حالت تقلید گونه به‌گونه‌ای بر آن‌ها حاکم است که نمی‌توان جز استنساخ نوشته‌های پیشینان، نامی دیگر بر آن‌ها نهاد؛ مانند تفسیر حجیم آلوسی که اقتباسی از تفسیر فخر رازی بلکه نسخه دومی از آن است. همچنین تفسیر البصائر (در ۶۰ مجلد و بیش از پنجاه‌هزار صفحه)، تنها انباشته‌ای از نقل آرا و گفته‌های مفسران گذشته است؛ اما در نوع دوم، این اقتباس با ذوق لطیف و اضافه کردن نکات ظریف انجام گرفته که حاکی از حسن انتخاب مؤلفان آن‌هاست و آن را از حد اقتباس فراتر برده است. تفسیر مجمع‌البیان و تفسیر ابن کثیر (م. ۷۷۴)، نمونه‌ای از این نوع است. به‌طور کلی از نگاه این دسته از صاحب‌نظران، متقدمان جایی برای تفسیر متأخران باقی نگذاشتند و عملاً موجب رکود شدند؛ نتیجه این رکود هم شرح نویسی، اقتباس و تلخیص است. در دوره رکود، فضای نوشته‌های تفسیری را، خلاصه‌ها، خلاصه خلاصه‌ها و یا شرح و حاشیه‌ها تشکیل می‌دهد.^۱ اما در یک جمع‌بندی باید گفت نگاه حاکم بر روایات تفسیری باید نگاه به روایت در ساختاری پیوسته باشد. در غیر این صورت، تحلیل میراث در ساختاری غیر پیوسته، ابهامات زیادی را متوجه این میراث خواهد کرد. نتیجه اصرار بر این رویکرد ناصحیح، به شمارش آوردن و تحلیل کمی این میراث در قالب تفاسیری چون تفاسیر متقدم شیعه، مانند «تفسیر قمی» یا «تفسیر ابوالجارود» یا «تفسیر فرات» یا «تفسیر منسوب به امام عسکری» است که البته غالب این تفاسیر نیز از نقد و تشکیک در امان نمانده‌اند. این در حالی است که میراث روایی تفسیری، لزوماً در ساختاری پیوسته قابل تحلیل است.

۱،۴،۲. ماهیت رسانه‌ای تفسیر

نکته مهم‌تر آن‌که این ساختار حاکم بر تفسیر که مرزی بین قرون متقدم و متأخر نمی‌شناسد و اختصاصی به دوران متأخر و انتساب آن به رکود ندارد؛ ناشی از ماهیت رسانه‌ای تفسیر در طول تاریخ اسلام است. این ماهیت رسانه‌ای اقتضا می‌کند تا تفسیر، خاستگاه عرضه عالمان مسلمان و فضایی برای بیان دیدگاه‌های عقیدتی و کلامی و موضع‌گیری‌های مذهبی آنان باشد و البته برخی از این تفاسیر نیز احیاناً نیمه‌تمام باقی ماندند. این در حالی است که غالباً این رویکرد مفسران، این‌گونه تحلیل می‌شود که صاحبان این تفاسیر، متضلع در همه علوم اعم از فقه، کلام و تاریخ و ... بوده‌اند.

اما واقعیت آن است که ماهیت رسانه‌ای تفسیر اقتضا می‌کند تا هر عالم با استفاده از فضای تفسیر، دیدگاه و مبانی خود را در قالب تفسیر مطرح کند و آیه را بهانه‌ای^۲ برای ارائه نظر خود قرار دهد و هر مسئله‌ای را به

^۱ معرفت، همان، ج ۲، ص ۴۴۴

^۲ معنای منفی واژه، مورد نظر نیست و استعمال این واژه از آن جهت است که واژه معادلی، یافت نشد.

دلیل اندک ارتباطی با یک آیه، مطرح کند؛ مثلاً با رسیدن به آیه سجده فرشتگان، با طرح بحث ایمان و کفر ابلیس، پلی به بحث کلامی بین اشاعره و معتزله در خصوص موجبات کفر بزند و یا مثلاً آیه ذبح گاو بنی اسرائیل را روزه‌ای برای ورود به بحث اصولی تأخیر بیان از وقت خطاب قرار دهد. این نقطه قوت اگرچه می‌توانسته آسیب‌هایی را نیز به همراه بیاورد؛ اما از نگاه خاورشناسانی چون گلدزیهر معمولاً با نگاه منفی نگریسته شده است.

این نگاه به تفسیر، متکی به عدم ایجاد هم‌عرضی بین تفسیر و حدیث و قرار دادن تفسیر، در رابطه‌ای منطقی در کنار حدیث است؛ به‌گونه‌ای است که حدیث، ناظر به روش و تفسیر، ناظر به سبک و مواردی چون فقه، ناظر به موضوع اند. در چنین رویکردی، تلاش برای رابطه برقرار کردن بین تفسیر، حدیث و فقه، شبیه تلاش برای ایجاد هم‌عرضی بین آهنگری (روش) و کارگاه نجاری (سبک) و آجر (موضوع) است. (عدم وجود ارتباط بین آن‌ها در عین ارتباط مستقیم ساختمان با آن‌ها) در واقع، تفسیر بسان فضایی با کارکرد رسانه‌ای بوده که هر عالمی در بستر این فضا، به تبیین دیدگاه‌های تخصصی خود می‌پرداخته است و چه‌بسا تنها آیات خاصی بزنگاه بروز این انعکاس علمی اعم از کلامی، اخلاقی، سیاسی، فقهی، فرقه‌ای و ... است. در پرتو چنین نگاهی، آسیب‌شناسی تفاسیر (به‌ویژه تفاسیر متقدم از جهت آسیب‌هایی چون اسرائیلیات) نیز در فضای متعادل‌تری انجام خواهد شد.

نتیجه‌گیری

گذر از متن به فرا متن و بررسی دلالت‌های منطقی گزاره‌های دینی تاریخی و عبور از مرز مقام بیان آن‌ها، بسترساز یکی از مبانی نظری تاریخ‌پژوهی و ورود به مفهوم «حافظه تاریخی» است. این تحقیق نشان داده است که بخش اعظمی از میراث تمدنی اسلامی به‌ویژه قرآن کریم در قالب‌هایی فراتر از گفتمان مبتنی بر اخبار آحاد (واحد‌های خبری) قابل مستندسازی است. این تواتر تاریخی هم در رویکرد تاریخ‌نگری خاورشناسان، کمتر مورد توجه بوده است و هم در حوزه علوم اسلامی تحت تأثیر رویکرد فقهی، مورد غفلت واقع شده است. توسعه مفهوم تواتر به‌عنوان یک گام نظری و ساختار پیوسته به‌عنوان یک مسئله عملی، موجب هویت یافتن حافظه تاریخی است. ناکارآمد نشان داده شدن تمدن اسلامی، غالباً ناشی از نگاه‌های خرد و تجزیه‌ای به قرآن کریم و میراث اسلامی است. این رویکرد همواره در جستجوی گزارش‌هایی خاص به‌عنوان مبنای معرفت‌های دینی می‌گردد؛ چنانچه به روابط میان فرهنگی بین تمدنی و دادوستد فرهنگی توجهی نداشته و تلاش ندارند تا حداقل بخشی از ریشه‌های تمدن جهانی را در آینه تمدن اسلامی بیابند.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارد.

منابع

۱. استنفورد، مایکل. (۱۳۸۲). *درآمدی بر فلسفه تاریخ*، ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نشر نی.
۲. آلن داندس. (۱۳۹۴). *اسطوره‌های کهن: فولکور در قرآن*، ترجمه مریم حسین گلزار، تهران: نشر فلاح.
۳. دورانت، ویل و اوریل. (۱۳۸۶). *درس‌های تاریخ*، ترجمه محسن خادم، تهران: انتشارات ققنوس.
۴. راوندی، مرتضی. (۱۳۸۳). *سیر فرهنگ و تاریخ تعلیم و تربیت در ایران و اروپا*، تهران: انتشارات نگاه.
۵. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۱). *تاریخ در ترازو*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۶. عتر، نورالدین. (۱۴۰۱). *منهج النقد فی علوم الحدیث*، دمشق: درالفکر.
۷. فضلی، عبدالهادی. (۱۴۱۴). *اصول الحدیث*، بیروت: مؤسسه ام القری.
۸. قاسمی، جمال الدین. (۱۳۹۹ق). *قواعد التحدیث*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). *الاصول من الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۰. گرجی، ابوالقاسم. (۱۳۹۲). *تاریخ فقه و فقهها*، تهران: سمت.
۱۱. مدیر شانه چی، کاظم. (۱۳۹۰). *علم الحدیث*، تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. معرفت، محمد هادی. (۱۴۱۸ق). *التفسیر و المفسرون*، مشهد: الجامعه الرضویه.
۱۳. موتسکی، هارالد. (۱۳۸۳). *حدیث اسلامی: خاستگاه و سیرتطور*، ترجمه م. کریمی نیا، قم: دانشکده حدیث.
۱۴. نورایی، مرتضی و موسی پور، ابراهیم. (۱۳۹۱). «سویه‌های تاریخ محلی»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ش ۱۶۸.
۱۵. واعظی، احمد. (۱۳۹۲). *نظریه تفسیر متن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۶. ولایتی، علی اکبر. (۱۳۹۱). *فرهنگ و تمدن اسلامی*، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
۱۷. هونکه، زیگفرید. (۱۳۶۱). *فرهنگ اسلام در اروپا*، ترجمه مرتضی رهبانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.