

حقیقت یا افسانه: ارزیابی دانشمندان مسلمان از «حافظه تاریخی»^{*۱}

حسین مدرسی طباطبایی**

ترجمه: محمد جاودان***

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۲۹]

چکیده

دانشمندان مسلمان معتقدند گزارش متن یا حادثه‌ای اگر با حافظه تاریخی جمعی جامعه در همه اعصار و در طی نسل‌ها تأیید شود می‌تواند گزارشی یقین‌آور و قطعی تلقی شود. کسانی گفته‌اند اگر در اعتبار حافظه تاریخی تردید شود بنیاد دو نهاد دین و تاریخ به کلی ویران خواهد شد، چون هر دو به نحوی راسخ بر حافظه تاریخی بنا شده‌اند. با این همه، دانشمندان مسلمان از این امکان نیز آگاه بودند که هماهنگی ناآگاهانه و ارتجالی اذهان به سبب احساس مشترک یک جامعه، می‌تواند انگاره مشترکی را بیافریند که گفته یا حادثه‌ای را به آگاهی جمعی و باوری مشترک برای نسل‌های آینده تبدیل کند و آنچه را ما «حافظه تاریخی» می‌نامیم به وجود آورد. آنها می‌دانستند که روایت‌ها ثابت نیستند و می‌توانند در طول زمان تغییر کنند، همچنین ممکن است مردم منابعی دیگر، از جمله تفسیر خود از حادثه‌ای را بر مشاهده‌شان بیفزایند و در نتیجه، آگاهی جمعی و باور مشترکی شکل بگیرد که حقیقتی در آن وجود ندارد. آنها می‌دانستند که شنیدن حادثه یا خبری برای بار نخست، می‌تواند اثری عمیق بر ذهن بگذارد که همواره آن حادثه یا خبر را در ظرف همان فهم نخست به یاد آورد. بنابراین، چگونه می‌توان اثبات کرد که مصداقی از حافظه تاریخی واقعاً درست است و صرفاً شایعه‌ای نبوده که مردم در مقطع زمانی خاصی آن را باور کرده، یا خواسته‌اند باور کنند، و آن را برای یکدیگر نقل کرده و [سپس] نسل به نسل انتقال داده‌اند؟ خط فاصل میان حقیقت و شایعه چیست و چه هنگام حافظه

* مشخصات نشر این اثر چنین است: "Facts or Fables?" (2019). in: *Studia Islamica*, 114 (2): 205-218.

** استاد کرسی Bayard Dodge، دانشکده مطالعات خاور نزدیک و حقوق اسلامی، دانشگاه پرینستون.

*** استادیار دانشکده شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. javdan@urd.ac.ir

تاریخی، حقیقت، یعنی رخداد واقعی حادثه‌ای یا بیان گفته‌ای، را می‌نمایاند؟ در سنت اسلامی، در چنین مسائلی شرایطی پیشنهاد کرده‌اند تا مجال خطا را محدود کند و اعتبار حافظه تاریخی را به مثابه راوی امین و مخبر صادق وقوع عینی و خارجی رخداد افزایش دهد. این مقاله بر آن است تا شرایط پیشنهادی را مطرح کند.

کلیدواژه‌ها: حافظه جمعی، حافظه تاریخی، مشهورات (آراء محموده)، مواد و قضایای مُورث اطمینان، تواتر.

مقدمه

سوره یکصد و پنجم قرآن، از سوره‌های کوچک پایانی آن، که سوره فیل خوانده می‌شود، مشتمل بر پنج آیه کوتاه است، این چنین:

۱. آیا ندیدی که پروردگارت با اصحاب فیل چه کرد؟

۲. آیا او سبب نشد که نقشه آنان شکست خورد؟

۳. و بر سر آنان دسته‌های پرندگان را فرستاد؛

۴. که بر سر آنان سنگ‌هایی از گلِ سخت فرو ریختند؛

۵. پس آنان را چون برگ نیم‌خورده ساخت؟^۲

منابع اسلامی، از جمله زندگی‌نامه‌های حضرت محمد [ص]، تفاسیر قرآن، و تواریخ نگاشته‌شده در دوره‌های آغازین اسلامی، به ما می‌گویند که این سوره درباره حادثه‌ای وحی شد که در عربستان در حدود سال ۵۷۰ م. رخ داد. ابرهه، حاکم یمن، کوشید حرم مقدس [کعبه] را در مکه ویران کند. او کلیسای باشکوهی در صنعا ساخته و عهد کرده بود که زیارت مردمان عرب را به این مکان مقدس جدید هدایت کند. وی بر اثر انگیزه‌هایی که در گزارش‌های متأخر به گونه‌های مختلف نقل شده، تصمیم گرفت حرم مقدس را در مکه ویران کند. پس در رأس سپاهی که یک فیل جنگی حبشی به همراه داشت - حیوانی که به‌ندرت در عربستان دیده شده بود - به سوی شمال راند. متعاقباً، به نقل قرآن، دسته‌های پرندگان در آسمان پدیدار شدند و بر سر سربازان ابرهه سنگ فرو

باریدند و آنها را نابود کردند. منابع اسلامی گزارش می‌دهند که حضرت محمد [ص] در همان سال متولد شد (حدود ۵۷۰ م.) و این رخداد به نظر آنان نشانه بشارت‌بخش ظهور فرستاده‌ای بود که حقیقت را برای مردمان خویش به ارمغان می‌آورد.^۲

از منابع غیراسلامی می‌آموزیم که ابرهه شخصیتی تاریخی بود. [نام] او در نوشته‌های پروکوپئوس (Procopius)، مورخ بیزانسی معاصر [آن دوره] (درگذشته حدود ۵۶۰ م.) و نیز در کتیبه‌ها و منابع کهن کلیسای مسیحی آمده است. او حاکم مسیحی پادشاهی‌ای در عربستان جنوبی بود که حبشیان در حدود سال ۵۲۵ م. تأسیس کردند. کتیبه‌های سد مأرب و کتیبه‌های مریغان، که دومی از پیروزی او بر قبیله معدّ (قبیله‌ای از عربستان شمالی) می‌گوید، شاهد بر این حقیقت‌اند که او حدود سال‌های ۵۵۰-۵۶۰ م. زنده و فعال بوده است. حکومت حبشیان در شبه‌جزیره عربی میان سال‌های ۵۷۰-۵۷۵ م. به دست سپاهی که ساسانیان ایرانی گسیل کرده بودند، به پایان رسید.^۴

بنابراین، گزارش منابع اسلامی که عملیات نظامی این حاکم را در مکه در حدود سال ۵۷۰ م. روایت می‌کنند لزوماً غیرتاریخی نیست. کاملاً محتمل می‌نماید که ابرهه واقعاً عملیاتی نظامی را به سوی شمال عربستان رهبری کرده باشد تا احتمالاً قبیله قدرتمند قریش را در مکه مطیع خود کند، خواه به عنوان هدف اصلی یا بخشی از اهداف آن لشکرکشی. چنان‌که در بالا دیده شد، او مانند این لشکرکشی را چند سال پیش‌تر به سوی شمال شبه‌جزیره انجام داده بود. همه عناصر داستان، از جمله حضور فیل جنگی، شکست عملیات، و نابودی سپاه ابرهه، حتی اگر بر اثر علتی طبیعی (عبده، ۱۹۶۷: ۱۵۵-۱۵۶)، کاملاً از لحاظ نظری باورپذیرند.

از دید منابع اسلامی، طبعاً سخن خدا به خودی خود برای باورکردن درستی این گزارش کافی بود. همچنین، به این دلیل که قرآن حافظه تاریخی اعراب مشرک مکه را به مبارزه طلبیده بود و نقل نشده است که احدی وقوع این واقعه را انکار کرده باشد. اگر مشرکان تردیدهایی درباره آن در دل داشتند لابد صحت آن انتساب را انکار

می‌کردند (فخرالدین رازی، بی تا: ۹۷/۳۲).^۶ منابعی که این استدلال را اقامه می‌کنند بر آنند که اصل وقوع این حادثه، آن‌گونه که در بالا شرح داده شد، منهای دعوی دخالت الاهی در آن، در آن زمان محل وفاق عمومی بوده است، و این [باور عمومی] زمینه را برای اسلام آماده می‌کرد تا نظر خود را درباره دخالت الاهی در این حادثه عرضه کند.

با این همه، مفسران قرآن با دشواره‌هایی در زمینه روایت قرآنی از واقعه [یادشده در سوره] فیل مواجه شده‌اند که غالب آنها در تفسیر فخرالدین رازی (درگذشته ۱۲۰۹ م.)،^۷ مفاتیح الغیب، که به نام تفسیر کبیر مشهورتر است، فهرست شده‌اند (همان: ۹۷/۳۲-۹۹). فقط یکی از این دشواره‌ها به موضوع سخن ما در اینجا ارتباط دارد، اما پربیراه نیست که به اختصار دو نمونه دیگر را ذکر کنیم: ابرهه مسیحیت را در بخش جنوبی عربستان در آن زمان نمایندگی می‌کرد. الاهیات اسلامی مسیحیت را دین راستین الاهی پیش از ظهور اسلام تلقی می‌کند. افزون بر این، مردمی که او قصد داشت به آنان یورش برد بت پرست بودند و مکان مقدسی که او می‌خواست ویران کند مرکز تجمع بیشتر بت‌ها در عربستان بود و چونان نمادی از بت پرستی برپا بود. [یک پرسش آن است که] چرا خداوند در موضوعی مستقیماً دخالت کرده است که مآلاً به نوعی پشتیبانی از بت پرستان در برابر موحدان پیروان حقیقت بود؟ پرسش دیگر آن بود که چرا خدا در دو واقعه دیگر تخریب این مکان مقدس در مکه دخالت نکرد، یکی زمانی که در خلال دومین جنگ داخلی مسلمانان (حدود سال ۶۸۱-۶۸۲ م.) بنی‌امیه به آن هجوم بردند و ویران شد یا به سختی آسیب دید و بار دیگر زمانی که در اثر دو سیل، یکی حدود سال ۶۰۰ م. و دیگری در ۱۶۲۹ م.، ویران شد.

مسئله‌ای که در اینجا پیش روی ما است به روش بیان قرآن در این خصوص مربوط می‌شود. چنان‌که در بالا ذکر شد، سوره فیل با [جمله]: «آیا ندیدی» آغاز می‌شود. این جمله طبعاً باید به معنای «آیا ندانستی» فهمیده شود. میان زمان رخداد این حادثه معروف و زمان وحی شدن این سوره، به عنوان یکی از سوره‌های مکی قرآن، بیش از

چهل سال فاصله بود. نتیجتاً کسانی که در زمان وحی این سوره در مکه می‌زیستند و در آن اندازه از عمر بودند که به آنچه در زمان آن واقعه رخ داده بود وقوف داشته و اکنون پس از نزدیک به نیم قرن آن را به یاد آورند اقلیت کوچکی از نسل پیرتر در میان اهل مکه بودند. بنابراین، اکثریت مطلق مکّیان که نسل [دوران] وحی را تشکیل می‌دادند، آگاهی خود را از این حادثه بایستی از نسل قبلی گرفته باشند. [چنین بود که] در سنت اسلامی به این رویداد به مثابه نمونه اولیه حافظه جمعی جامعه، و نوعی نمونه‌پژوهی برای بحث درباره اعتبار آنچه ما امروز «حافظه تاریخی» می‌نامیم، استناد شد.

این [مفهوم] که در سنت اسلامی به نام «تواتر»^۸ شناخته شده و به خبر متصل و شایع گروهی بزرگ از مردمان [در نسل‌های پیاپی] که تباری‌شان بر جعل آن به دروغ به طور معمول ناممکن است، تعریف شده است،^۹ در اصل از کلام اسلامی اخذ شده بود. نسخه‌ای تنزل‌یافته و رقیق‌شده از آن مفهوم به‌زودی به فرهنگ مصطلحات دیگر رشته‌های سنت اسلامی: علم الحدیث (دانش اعتبارشناسی روایات دینی)، اصول الفقه (دانش استدلال فقهی) و تاریخ وارد شد. گفته شد که نقل متن یا روایت وقوع حادثه‌ای، اگر به وسیله حافظه تاریخی جمعی یا عمل یکسان جامعه در همه سده‌ها و در طی نسل‌ها تصدیق شود می‌توان بی‌چون و چرا درست تلقی کرد. اعتقاد بر آن بود که تمامیت متن قرآن و احکام اصلی اسلام، از جمله مناسک و شعائر دینی، به همین شیوه اثبات شده‌اند. برخی گفتند که اگر حجیت «تواتر» محل تردید واقع شود، بنیاد دو نهاد دین و تاریخ ویران خواهد شد. چون هر دو نهاد قویاً بر حافظه تاریخی استوار شده‌اند. منطقیان و فیلسوفان مسلمان نیز از راه بحث درباره اجزای استدلال به عنوان گام نخست در معرفت و شناخت، به این بحث وارد شدند. آنها از پیشینه این بحث در فلسفه یونان و تفاوت‌ها میان نظریه افلاطون درباره ذاکسا (Doxa) و نظریه ارسطو در باب آنذاکسا (Endoxa) و از اینکه مفهوم نخست در معنای مشهورات و آرای محموده فقط در خطابه، اما نه در برهان، کارایی دارد، آگاه بودند. اما آنذاکسا را به معنای حقایق

پذیرفته شده جهان طبیعی که [اعتقاد به آن] از نسلی به نسلی دیگر به ارث رسیده، حقایقی که از آزمایش زمان سربلند بیرون آمده و در همه جوامع [انسانی] مسلم تلقی شده است، می‌توان به عنوان زیربنا و مؤلفه برهان به کار گرفت. باور به وجود سرزمینی به نام چین و فرمانروایی به نام قیصر از همین باب بود. اکثر مردم جهان هرگز هیچ کدام را ندیده بودند. این نوع از داده‌ها نه خود به خود بدیهی بودند و نه با استدلال قیاسی مبرهن شده بودند، اما اعتبارشان پذیرفته شده بود.

دانشمندان مسلمان از این امکان آگاه بودند که توافق ناخودآگاه و ارتجالی اذهان بر اثر احساس مشترک مردم می‌توانست باوری عمومی را پدید آورد که سخنی یا حادثه‌ای را برای نسل‌های آینده به حقیقتی مسلم تبدیل کند و آنچه را ما «حافظه تاریخی» می‌نامیم بسازد. آنها می‌دانستند که روایت‌ها ثابت نمی‌مانند و ممکن است در طول زمان تغییر کنند و می‌دانستند که ممکن است مردم موادی اضافی از جمله تفسیر حادثه‌ای را به مشاهده خود بیفزایند و بدین ترتیب «حافظه‌ای جمعی» را شکل دهند که ممکن است حقیقتی در آن نباشد. آنها آگاه بودند که شنیدن حادثه‌ای یا خبری برای نخستین بار ممکن است بر ذهن به گونه‌ای اثر بگذارد که همواره آن حادثه یا خبر را در ظرف فهم نخست خود به خاطر بسپرد.^{۱۰} بنابراین، در زمان‌هایی بسیار پیش‌تر از تحقیقات و نظریه‌پردازی‌های موریس آلبواکس [Maurice Halbwachs] درباره حافظه جمعی^{۱۱} و بحث‌های بعدی در باب اعتبار یا بی‌اعتباری حافظه تاریخی، فخرالدین رازی پرسش‌های زیر را به عنوان چهارمین مشکلی که سوره فیل با آن روبه‌رو است مطرح کرد: چگونه می‌شود اثبات کرد که مصداقی از حافظه تاریخی مانند داستان فیل واقعاً راست بوده و صرفاً شنیده‌ای نبوده که مردم در زمان حادثه باور داشته، یا مایل به باور آن بوده، و برای یکدیگر نقل کرده بودند و [سپس آن نقل] نسل به نسل انتقال یافته بود؟ فارق و مرز میان واقعیت و شایعه چیست و چه زمانی حافظه تاریخی نماینده واقعیت خارجی است، به این معنا که مدعای آن، یعنی حادثه‌ای با آن خصوصیات،

واقعاً در عالم خارج روی داده یا آنکه منبع ادعاشده در روایتی، واقعاً چنان سخنی را گفته است؟

مسلمانان برای پاسخ به این پرسش‌ها و مواجهه با این مسائل، در ضمن بحث و بررسی‌های خود درباره مفهوم «تواتر» چهار عنصر را پیشنهاد کردند تا به عنوان شرایط لازم، محدوده خطا را کاهش دهند و اعتبار حافظه تاریخی را به مثابه حامل پیام یا راوی وقوع رویداد در عالم واقعیت افزایش دهند. آن شرایط چنین است:

۱

نخست و پیش از هر چیز، باید اثبات شود که نمونه مد نظر از حافظه تاریخی از آغاز وجود داشته و آنچه اکنون در دست داریم صورت گسترش یافته بعدی یا رشد تدریجی روایت نیست.

متکلمان مسلمان به عنوان شرط اعتبار حافظه تاریخی در اثبات وقوع خارجی و واقعی هر رویداد تاریخی، این مطلب را مطرح کردند که هر یک از شاهدان و ناقلان آن در نسل نخست بایستی به نحو عینی آن را مشاهده کرده یا شخصاً دریافت داشته باشند که کل جامعه، وقوع آن را و رای بحث و تردید می‌انگاشته‌اند؛ در هر یک از دو صورت موضوع محل بحث باید امری واقعی باشد، در برابر امر نظری، [به عبارت دیگر] امری و چیزی که امکان آزمایش واقعیت آن مستقیماً یا به وسیله سند و شاهد قطعی وجود داشت (الباقلائی، ۱۹۴۷: ۱۶۳؛ البغدادی، ۱۹۲۸: ۲۱-۲۲؛ الشیرازی، ۱۹۸۸: ۵۷۲/۲؛ السمعانی، ۱۹۹۸: ۲۳۶/۲، ۲۴۲-۲۴۳؛ الغزالی، ۱۹۹۷: ۱/۲۵۴؛ الزرکشی، بی‌تا: ۲۹۶/۳-۲۹۷؛ جرجانی، ۱۹۰۷: ۴۰/۲).

بدین ترتیب ضروری بود در هر گزارش میان آنچه به روشنی حافظه یکسان همه آحاد یک جامعه در نسل نخست بود و میان آنچه در نسل نخست یکسان نبود ولی در نسل بعد افزوده یا اصلاح شده بود تمیز قائل شوند. مورخان و عالمان دقیق حدیث گاه برای خواننده‌شان توضیح می‌دادند که بخش خاصی از گزارشی در نسل یا نسل‌های نخست وجود نداشته و از این رو نمی‌تواند همچون منبعی معتبر محل استناد قرار گیرد.

درباره موضوع بحث ما [یعنی داستان فیل]، فخرالدین رازی استدلال می‌کند که وقتی پیامبر در دهه چهلیم عمرش بود و سوره فیل را برای عموم قرائت کرد، هنوز به اندازه کافی مردمانی پیرامونش بودند که نابودی سپاه ابرهه را شخصاً دیده بودند و اگر کسی می‌خواست می‌توانست درباره جزئیات این حادثه از آنان استفسار کند (فخرالدین الرازی، بی‌تا: ۹۷/۳۲).

۲

چنان‌که پیش‌تر ذکر شد، مفهوم اسلامی مترادف با «حافظه تاریخی» [یعنی] «تواتر»، عبارت است از خبری که چنان گروه بزرگی از ناقلان نقل کرده باشند که امکان تبانی بر جعل و دروغ درباره آن وجود نداشته باشد. بنا به نظر دانشمندان مسلمان، چنین گزارشی نمی‌توانست چیزی را جز آنچه راویان خود شخصاً شاهد بوده‌اند عرضه کند. پس وقوع حادثه‌ای که آنان روایت کرده‌اند قطعی و فراتر از چند و چون خواهد بود.

ابوالهذیل علف، متکلم معتزلی اواخر قرن هشتم میلادی،^{۱۲} این پرسش را مطرح کرد که آیا صرف گواهی گروه بزرگی از شاهدان عینی می‌تواند حقیقتی را اثبات کند. او می‌گفت برای آن منظور، گروه مد نظر از شاهدان عینی که بر وقوع عینی حادثه‌ای که بر آن اتفاق است شهادت داده‌اند، همواره باید مشتمل بر تعدادی از شاهدان باشد که وثاقت و اعتبارشان تردیدناپذیر باشد.^{۱۳} مؤلفان بعدی که این دیدگاه را نقل کرده‌اند، آن را به حضور و شهادت شماری از شاهدان که به خودداری قاطع از دروغ‌گویی شه‌ره‌اند تفسیر کرده‌اند (السبکی و السبکی، ۱۹۸۱: ۹۱/۱)، کسانی که در زبان دینی گاه چنین معرفی شده‌اند که از جمله اهل بهشت‌اند (البغدادی، ۱۹۱۰: ۱۰۹-۱۱۰). نخستین مصادیق این دسته از افراد در سنت اسلامی، نسل نخست مسلمانان بودند که همراه پیامبر در غزوه بدر (نخستین جنگ میان پیامبر و بت‌پرستان مکه در سال ۶۲۴ م.) شرکت کردند؛ کسانی که جان خود را برای اسلام تقدیم کردند و در عوض مشمول رحمت خاص الاهی شدند (غزالی، ۱۹۷۰: ۲۴۱).

شمار نخستین رزمندگان مسلمانانی که در غزوه بدر حضور داشتند به صورت‌های مختلف ۳۱۳ (واقدی، ۱۹۶۶: ۱۵۲/۱؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۹۹۹: ۷۵۰/۳، ۷۵۱؛ ابن‌ابی‌شیبیه، ۲۰۰۴: ۲۸۵/۱۳ (شماره‌های ۳۷۳۱۸ و ۳۷۳۲۱)؛ ابن‌حنبل، ۱۹۹۳: ۱۰۳/۴، ۳۵، ح ۲۲۳۲؛ طبری، ۱۹۶۰: ۴۳۱/۲)، ۳۱۴ (ابن‌هشام، ۱۹۳۶: ۳۶۴/۲)، ۳۱۷ (دینوری، ۱۹۶۰: ۱۸؛ ابوالعرب، ۱۹۶۸: ۱۰۸، رقم ۳۱۷)،^{۱۴} ۳۱۸ (طبری، ۱۹۶۰: ۴۳۲/۲)،^{۱۵} ۳۱۹ (نیشابوری، صحیح، ح ۱۷۶۳)،^{۱۶} یا «میان ۳۱۰ تا ۳۲۰ نفر»^{۱۷} گزارش شده که در این میان بیشتر منابع رقم اول (۳۱۳) را ذکر کرده‌اند. این عدد [مانند عدد ۷ و ۴۰ و ۷۰] وضعیت رقمی استثنایی را در سنت اسلامی دارد که در امور مختلف به کار می‌رود، مانند تعداد سپاهیان طالوت در همراهی داوود در نبرد با جالوت (ذکرشده در کتاب اول سموئیل، [فصل] ۱۷ و بقره: ۲۴۶-۲۵۱) (ابن‌ابی‌شیبیه، ۲۰۰۴: ۲۸۵/۱۳، ح ۳۷۳۱۹-۳۷۳۲۰؛ العیاشی، ۱۹۶۱: ۱۳۴/۱؛ طبری، ۱۹۰۵: ۳۹۳/۲، سطر ۸؛ الکلینی، ۱۹۵۷-۱۹۵۸: ۳۱۶/۸)،^{۱۸} شمار رسولان خدا^{۱۹} و شمار رزمندگانی که همراه منجی منتظر (نعیم بن حماد، ۱۹۹۱: ۲۱۳؛ ابن‌بابویه، ۱۹۷۰: ۲۶۸، ۶۵۴، ۶۷۱) خواهد بود؛ در حقیقت، حد نصاب لازم برای شمار رزمندگانی که از هر شورش مشروع علیه حاکمی ستمگر پشتیبانی می‌کنند (کلینی، ۱۹۵۷-۱۹۵۸: ۳۲/۸؛ الهمدانی، ۱۹۷۴: ۲۴۶ (به نقل از منصور خلیفه عباسی درباره عمرو بن عبید متکلم معتزلی)؛ ابوالعرب، ۱۹۶۸: ۱۰۸). عالمان متأخر گاه تحت تأثیر این اقوال و روایات نظر داده‌اند که برای حصول تواتر حداقل باید گروهی به عدد اصحاب بدر (گاه با ذکر رقم به صورت ۳۱۳ (الشیرازی، ۱۹۸۸: ۵۷۴/۲؛ السمعی، ۱۹۹۸: ۲۳۹/۲؛ الجوینی، ۱۹۸۰: ۵۷۰/۱؛ غزالی، ۱۹۷۰: ۲۴۱؛ الآمدی، ۱۹۶۸: ۲۲۹/۱؛ سبکی و سبکی، ۱۹۸۱: ۳۲۲/۲-۳۲۳؛ الزرکشی، ۲۰۰۰: ۲۹۸/۳ به نقل از: باقلانی و دیگران)^{۲۱} یا ۳۱۴ (ونشریسی، ۱۹۸۱: ۵۷/۳)) در هر نسل از راویان، آن گزارش را روایت کرده باشند.

مانند دیگر متکلمان اسلام که وجود عددی خاص از ناقلان را برای حصول تواتر در یک گزارش لازم ندانسته بلکه به جای آن بر لزوم اثبات قطعی صحت آن گزارش در نسل اول تکیه کرده‌اند،^{۲۲} تأکید ابوالهذیل، به روشنی بر وجود شمار خاصی از راویان نبود، بلکه بر یافتن راهی برای ثبوت قطعی و به دور از هر شبهه و تردید در

اصل گزارش مد نظر بود. این اندیشه بعدها در منطق اسلامی بدین گونه بسط یافت که اعتبار استناد به مشهورات در استدلال برهانی را، به آنهایی محدود می‌کرد که گروه‌های بزرگی از شاهدان عینی، که در میانشان افرادی بابصیرت، دارای تمییز، ذهن وقاد و داوری صائب بودند، نقل کرده باشند. مردم عامی که واجد چنان نظر صائب و ذهن دقیق و تحلیلی نبوده و قدرت تشخیص راست از دروغ یا سحر از معجزه را نداشته باشند، ممکن است با مشاهده عینی [حادثه‌ای] دچار خلط و اشتباه شده و آن را به همان نحو که تصور کرده‌اند، [یعنی با بینش و درک] نادرست، گزارش کنند. هرگز نمی‌توان به آنچه عامه مردم بدان باور داشته و آن را نسل‌به‌نسل به عنوان حقیقت انتقال می‌دهند، حتی اگر در همه جوامع، مسلم تلقی شود، اعتماد کرد و آن را همچون مقدمه و مؤلفه برهان به کار گرفت، مگر آنکه افراد صاحب بصیرت و تمییز، آن گونه که در بالا تبیین شد، آن را تصدیق و پشتیبانی کنند (المظفر، ۱۹۶۸: ۳۱۹ و پانوش‌آن).^{۲۳}

۳

ابن حزم،^{۲۴} مورخ، فقیه و متکلم قرطبه در قرن یازدهم میلادی، شرط دیگری را برای اعتبار حافظه تاریخی [تواتر] مطرح کرد، و آن اینکه گزارش مد نظر نباید در معرض مخالفت و تردید قرار گرفته باشد. او بر آن است که خبر مجعول یا خبری که نادرست گزارش شده، حتی اگر پذیرش گسترده‌ای در جامعه پیدا کرده باشد، در بوته آزمایش زمانه تاب نمی‌آورد. اگر چنین گزارشی در موضوعی باشد که مردم به هر دلیل علاقه‌مند به دانستن حقیقت آن باشند، گزارش مخالف سرانجام آشکار خواهد شد. به نظر نمی‌رسد او مخالف نظریه معاصر باشد که می‌گوید روایت پیروز روایتی خواهد بود که قدرت سیاسی از آن پشتیبانی کند، بلکه منظورش آن است که در بلندمدت هیچ حکومت نیرومندی نمی‌تواند اندیشه مخالف یا گزارش تاریخی مخالف را برای همیشه محو کند (ابن حزم، ۱۹۰۳: ۱۰۸، ۷۵/۱).^{۲۵} [پس مطلب مد نظر]

سیاست غالب هرگز به صرف اینکه آن، برابر نسخه رسمی و غالب از یک رویداد یا روایت است، مصداقی از حافظه تاریخی نمی‌تواند شد. برای آن امتیاز باید همگان بر آن مطلب اتفاق نظر داشته باشند چه، گاه حقیقت در گزارش یا نظریه غیر غالب است.^{۲۶} او در این دیدگاه به روشنی متأثر از یافته‌های تاریخی‌اش در دو نمونه‌ای بود که ذکر می‌کند: یکی نمونه [امام] علی در برابر امویان که تقریباً یک قرن تمام پس از نخستین جنگ داخلی مسلمانان (۶۵۶-۶۶۱ م.) همه توان و نیروی خود را برای محو هر گونه ذکر فضایل او به کار گرفتند و با وجود این، منابع اسلامی پدیدآمده در قرون بعدی انباشته از روایات در فضایل و امتیازات او است. دوم، نمونه سه خلیفه عباسی پیاپی که با تمام نیرو برای تحمیل نظریه خلق قرآن و سرکوب نظریه مخالف آن کوشیدند اما شکست خوردند (همان: ۷۵/۱). سخنی حکمت‌آمیز در روزگار معاصر ما، در سیاقی نسبتاً مشابه، می‌گوید برای پدیده محل نزاع یادبود برپا نمی‌شود، زیرا یادبودها برای آن است که جامعه را بر محور ارزش‌های مشترک متحد کند. در همین سیاق، برخی دانشمندان دیگر به عنوان یک شرط اعتبار حافظه تاریخی گفته‌اند قدرت سیاسی نباید در فرآیند عمومیت‌یافتن گزارش مربوط هیچ دخالتی کرده باشد. اگر چنین دخالتی انجام شده باشد آن گزارش در خور اعتماد نخواهد بود (غزالی، ۱۹۹۷: ۲۶۳-۲۶۴؛ ال‌امدی، ۱۹۶۸: ۲۳۱/۱).

۴

حسن بن سهل بن سمح بن غالب، منطق‌دان و فیلسوفی بغدادی از اواخر قرن دهم [میلادی]،^{۲۷} تک‌نگاشتی کوتاه درباره اخباری که بسیاری از مردم آنها را نقل می‌کنند [با عنوان: «الأخبار التي يخبرون بها كثيرون»]، نوشت. این اثر در نسخه خطی کهنی در کتاب‌خانه بریتانیا^{۲۸} باقی مانده و بر اساس همان نسخه منتشر شده است (دانش‌پژوه، ۱۹۷۰: ۲۳۹-۲۵۷).

نویسنده این رساله [بحث] را با نقل نظر «برخی» از قائلان بدین قول آغاز می‌کند که هر خبری را که شمار فراوانی از افراد نقل می‌کنند باید پذیرفت، مانند خبرهایی از وجود سرزمین‌ها و شهرهایی که خود هرگز ندیده‌ایم. آنها استدلال کرده‌اند که هر چه را که عقلاً انکارش را درست نمی‌دانند، باید پذیرفت (همان: ۲۴۰). نویسنده نظر می‌دهد که این استدلال فقط در صورتی معتبر است که آن خبر به طرز گسترده‌ای در نسل‌های متمادی از خاندان‌ها و نژادها، سرزمین‌ها و ادیان مختلف پذیرفته شده باشد تا اثبات کند که مقصود از آن، به‌کارگرفتن در جهت هدفی خاص، مانند کمک به طرح و نقشه یا پشتیبانی از جانب خاصی در منازعه‌ای نژادی، قبیله‌ای، دینی، فرقی و حتی شرعی، که مردم دیدگاه‌های متفاوتی درباره آن دارند، نبوده است. اخبار معجزات انبیای سلف، و فضایل مردمان و اماکن خاص از این گونه دوم بوده‌اند (همان: ۲۴۵).

چنان‌که خبری حائز این شرط باشد، باید آن را پذیرفت. با این حال اگر آن خبر فقط در یک یا دو نسل به طرز گسترده‌ای پذیرفته شود، نشان‌دهنده آن است که شاید آنان به قصد رد یا ابرام برنامه خاصی، در آن مقطع زمانی از آن پشتیبانی کرده‌اند، [از این‌رو] انسان خردمند چنان خبری را نباید بپذیرد، زیرا این امکان واقعی وجود دارد که انگیزه‌ای خاص بر تصمیم آنان در رد یا قبول خبر مؤثر بوده است (همان: ۲۴۵، که در ص ۲۵۱-۲۵۳ تکرار شده است). در چنین مواقعی امکان هماهنگی ناآگاهانه و ارتجالی اذهان (تشاعر) (همان: ۲۴۵، بند آخر)^{۲۹} را، بر اثر احساسی مشترک، نباید دست‌کم گرفت، مگر آنکه صدق موضوع محل بحث به اثبات عقلی حاصل شود (همان: ۲۴۶-۲۵۶). حتی اگر کسی این پیش‌فرض را بپذیرد که جماعت [ناقلاں خبر] آن‌قدر انبوه یا [افراد] جامعه آن اندازه پُرشمار باشند که در اوضاع و احوال متعارف نتوانند بر جعل یک حافظه کذب تبانی کنند، باز امکان دارد که آن حافظه به واسطه هماهنگی ناآگاهانه مذکور [در بالا] در اذهانشان القا شده باشد. مبدأ این فرآیند چه‌بسا فرد واحدی از جامعه باشد که گزارش را تنظیم می‌کند ولی وقتی دیگر اعضای آن جامعه درمی‌یابند

که آن خبر به سود دیدگاهی است که آنان می‌خواهند آن را اثبات یا انکار کنند، همه در آن خبر مشارکت کرده، همان را تکرار می‌کنند.^{۳۰} در اینجا، این قدرت نیست که حافظه جمعی را پدید می‌آورد، بلکه خودآگاهی جامعه و احیاناً گروه خاصی است که به روایت ویژه‌ای از یک حافظه یاری می‌رساند تا شیوع یابد و عمومیت و مقبولیت کسب کند.^{۳۱}

این خطّ استدلال را در میان متکلمان مسلمان نخستین نیز می‌توان یافت. ابوبکر باقلانی، متکلم اواخر قرن دهم میلادی، به استدلال گروهی خاص در زمان خود^{۳۲} اشاره می‌کند که مدعی بودند متن قرآن دست‌خوش تغییر و تحریف شده است.^{۳۳} آن گروه برای پشتیبانی از آن باور به حافظه تاریخی جامعه خود استدلال می‌کرد، با این بیان که نقل آن اندیشه در میان‌شان، نسل به نسل و آن‌قدر گسترده بوده که شرط تواتر را که «دلیل خدشه‌ناپذیری است»، احراز می‌کرده است. باقلانی پاسخ می‌دهد که تواتر خدشه‌ناپذیر را نمی‌توان به گروه واحدی محدود کرد.^{۳۴} تواتر را فقط در صورتی می‌توان پذیرفت که در حافظه همه امت اسلامی وجود داشته باشد (باقلانی، ۱۹۴۷: ۱۶۴؛ جوینی، ۱۹۸۰: ۵۷۰/۱؛ غزالی، ۱۹۹۷: ۲۶۲/۱؛ فخرالدین رازی، ۱۹۹۹: ۱۲۰/۲؛ آمدی، ۱۹۶۸: ۲۳۰/۱-۲۳۱؛ زرکشی، ۲۰۰۰: ۳۰۱/۳). گروهی از متکلمان مسلمان از این نیز فراتر رفتند و بدین دیدگاه قائل شدند که هیچ حافظه تاریخی را نمی‌توان معتبر دانست، مگر آنکه همه افراد و قشرها در همه جوامع، سرزمین‌ها، و ادیان آن را به یاد بیاورند [و آن را در ادراک مشترک خود به یکسان داشته باشند]،^{۳۵} تا احتمال وجود منفعت مشترک گروه‌هایی خاص در تبانی بر جعل خبر یا بر پشتیبانی جانبدارانه از آن کاملاً مرتفع باشد. ابن حزم نیز نظر برخی از متکلمان مسلمان را در تعریف مفهوم *تواتر* خدشه‌ناپذیر نقل می‌کرد که عبارت است از آنچه همه جامعه بشری «در شرق و غرب» بر آن توافق کنند (ابن حزم، بی‌تا: ۹۴/۱؛ نیز نک.: همو، ۱۹۲۸: ۵۴/۵).

مناظرات کلامی در باب اعتبار روایات دینی و اخبار تاریخی، متألهان مسلمان را بر آن داشت که ملاک‌هایی برای ارزیابی یا اعتبارسنجی واقعیات منقول از راه حافظه تاریخی مطرح کنند. مسلمانان شاید به پاسخ کاملاً بی‌نقصی دست نیافتند، اما به‌جد مسئله را بررسی، و شماری از ملاک‌ها را برای تمییز حقیقت از افسانه پیشنهاد کردند. از شواهدی که در متن حاضر عرضه شد می‌توان نتیجه گرفت که مفهوم «حافظه تاریخی» ابتکار جدیدی نیست، چه پیش‌تر در سنت اسلامی سده‌های میانه به‌تفصیل تبیین شده بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله، در اصل، متن یک سخنرانی بوده که به مناسبت انتخاب نویسنده به عضویت مادام‌العمر آکادمی امپروزیانا در میلان ایتالیا [قدیمی‌ترین مجمع علمی اروپا، تأسیس به سال ۱۶۰۷ م.] در مجمع سالانه آن آکادمی در نوامبر ۲۰۱۵ ایراد شده است. مترجم وظیفه خود می‌داند از نویسنده محترم که ترجمه را بازبینی کردند و تعدیل‌هایی در ترجمه یا متن اصلی داشتند سپاس‌گزاری کند.

۲. ترجمه انگلیسی آیات از نویسنده است [که در این ترجمه عیناً به فارسی درآمده است (م.)].

۲. نک.: منابع یادشده در: "Abraha", in: *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, edited by Jane

D. McAuliffe, vol. 1, pp. 4-5

۳. نک.: "Abraha" in: H. A. R. Gibb & et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd

edition, vol. 1, pp. 102-3

۴. نخستین نمونه ثبت‌شده شیوع بیماری آبله یا سرخک در عربستان از این سال است. نک.: ابن‌سعد،

۱۹۹۰: ۷۴/۱؛ ابن‌هشام، ۱۹۳۶: ۵۶/۱؛ الازرقی، ۱۹۳۳: ۹۱/۱؛ طبری، ۱۹۱۲: ۱۹۳/۳۰؛ همو، ۱۹۶۰:

۱۳۸/۲-۱۳۹.

۶. نیز نک.: ابن‌رشد، ۱۹۹۴ و زرکشی، ۲۰۰۰: ۳۰۵/۳-۳۰۶، که هر دو می‌گویند اگر گزارشی در برابر

انبوهی از مخاطبان ذکر شد که به دلیل کثرت و گستردگی خود نمی‌توانستند بر جعل و جانداختن آن

گزارش تبانی کنند و با این حال هنگامی که آن را شنیدند تکذیب نکردند، می‌توان آن گزارش را به

عنوان خبر تأییدشده نزد جامعه پذیرفت و نمونه‌ای از حافظه تاریخی معتبر تلقی کرد. درباره پس‌زمینه

کلامی این خط از استدلال نک.: باقلانی، ۱۹۷۱: ۲۹۸-۲۹۹.

۶. درباره او نک.: "Fakhr al-Dīn al-Rāzī", in: H. A. R. Gibb & et al. (eds.), *The*

Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, vol. 2, pp. 751-5

حقیقت یا افسانه: ارزیابی دانشمندان مسلمان از «حافظه تاریخی» * ۱۹ /

۸. نک.: باقلانی، ۱۹۹۳: ۱۹۱/۱-۱۹۲، آنجا که وی علم حاصل از راه تواتر را به «همه اطلاعات درباره گذشته تاریخی و سرزمین‌هایی مانند چین، خراسان و همه مناطق و شهرهای دور و نزدیک» تعریف می‌کند. نیز: ماتریدی، ۲۰۱۰: ۱۹۳ (به نقل از ابن‌راوندی)؛ ابن‌حزم، ۱۹۰۳: ۷۵-۷۴/۱، ۱۱/۴؛ فخرالدین الرازی، ۱۹۹۹: ۱۲۲/۲؛ الآمدی، ۱۹۶۸: ۲۲۱/۱ و ۲۳۲، که همگی تواتر را تنها پنجره‌ای می‌دانند که ما به اطلاعات مربوط به گذشته‌های تاریخی داریم.

۹. بیان بدیلی که متکلمان نخستین عرضه کرده‌اند عبارت است از: «آنچه همه [یک نسل] از همه [یک نسل] نقل کند؛ ما رواه کافه عن کافه» (چنان‌که ابومنصور ماتریدی، ۲۰۱۰: ۱۹۴ به نقل از ابن‌راوندی گزارش کرده است) یا «نقل الکوفه عن الکوفه» یا به‌اختصار: «نقل الکوفه» (چنان‌که ابن‌حزم، ۱۹۰۳: ۷۴/۱-۷۵، ۷۷، ۱۱۳، ۱۱/۴ و ۱۴۴؛ آمدی، ۱۹۶۸: ۸۴/۱ و ۱۰۱؛ همو، ۱۹۲۸: ۵۴/۵ می‌گوید). [آنچه در سطر نخست این پانویشت درون [] آمده توضیح نویسنده مقاله است (م).]

۱۰. برای اطمینان [خوانندگان] خاطر نشان می‌شود که در تاریخ اسلامی از نظر مشابهات نمونه‌ای که آلساندرو پورتلی در نقد اندیشه‌آفرین و تأمل‌برانگیز خود بر اعتبار «حافظه تاریخی» مطرح کرده هیچ کمبودی وجود نداشته است. بنگرید به اثر وی با مشخصات زیر:

Portelli, Alessandro (2003). *The Order Has Been Carried Out: History, Memory, and Meaning of a Nazi Massacre in Rome*, New York: Palgrave Macmillan.

درباره همه این دل‌مشغولی‌ها و مانند آن نک.: «قول الحسن بن سهل بن السمع بن غالب فی الاخبار التي یخبر بها کثیرون»، ۱۹۷۰: ۲۴۱-۲۴۶ و ۲۴۷-۲۴۶. ملاحظات مشابهی ابوعیسی وراق، متکلمی از نیمه قرن نهم [میلادی]، را واداشت تا اعتبار حافظه تاریخی را آشکارا انکار کند. استدلال‌های وی در این باب را ابن‌راوندی، معاصر جوان‌تر او، در ردیه‌ای که ابن‌ندیم آن را با نام کتاب *الانخبار والرد علی من ابطال التواتر* یاد می‌کند (ابن‌الندیم، ۱۹۷۱) نقل کرده و بخشی از آن در کتاب *التوحید* (ماتریدی، ۲۰۱۰: ۱۹۳-۲۰۱) باقی مانده است. اما در ادوار بعدی برخی نویسندگان گمان کردند این خود ابن‌راوندی بوده که اعتبار حافظه تاریخی را رد کرده بود. ابن‌عساکر در *تبیین کذب المفسرین* (۱۹۲۸: ۱۳۵)، اثری از ابوالحسن اشعری (متوفای ۹۳۶ م.)، پایه‌گذار مکتب کلام اشعری را با نام *النقد علی ابن الراوندی فی ابطال التواتر* یاد می‌کند؛ عنوانی که به احتمال قوی شرح‌حال‌نویسان بعدی به آن اثر داده بودند. چنان‌که ذکر شد، ابن‌راوندی در حقیقت از اندیشه اعتبار حافظه تاریخی جانبداری و دفاع کرد.

11. See: Halbwachs, Maurice (1997). *La mémoire collective*, ed. Gérard Namer and Marie Jaisson, Paris: A. Michel; Halbwachs, Maurice (1980). *The Collective Memory*, trans. Francis J. Ditter, Jr., and Vida Yazdi Ditter, New York: Harper & Row.

۱۱. درباره او نک.: "Abu Al-Hudhail Al-Allaf", in: H. A. R. Gibb & et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, vol. 1, pp. 127-9

۱۳. غزالی در کتاب خود، این دیدگاه را نقد کرده است، نک.: غزالی، ۱۹۹۷: ۲۶۳/۱.

۱۴. در این دو مأخذ احتمالاً ناشی از تصحیف «بضعه» به «سبعه» در متنی است که آن دو به آن استناد کرده‌اند.

۱۵. مقایسه کنید با: سفر پیدایش ۱۴: ۱۴: «هنگامی که ابرام [ابراهیم] شنید که خویشاوند او اسیر شده است، او همه مردان باوفایی را که در خانواده او زاده شده بودند، سیصدوهیجده نفر، فرا خواند و در پی آنان تا دان رفت». به گزارش منابع مسیحی، شمار اسقف‌های مسیحی که در نخستین شورای اسقفی در شهر نیقیه [ازبیک] کنونی در غرب کشور ترکیه] در سال ۳۲۵ م. گرد آمده بودند نیز ۳۱۸ نفر بود (این دو ارجاع اخیر را مدیون مایکل کوک هستم).

۱۶. این نیز باید تصحیف «بضعه» به «تسهه» باشد. در مسند احمد بن حنبل (۱۹۹۳: ۳۳۴/۱) (و سایر منابعی که در پاورقی مصححان، ج ۱، ص ۳۳۶ فهرست شده) هم «نُف و ثلاثه» است.

۱۷. «بضعه عشر و ثلاثه»، چنان‌که در صحیح بخاری، احادیث شماره ۳۹۵۷-۳۹۵۹، سنن ابن‌ماجه، حدیث شماره ۲۸۲۸، سنن ترمذی، شماره ۳۰۸۱، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۴۳۳-۴۳۴ (و سایر منابعی که در پاورقی مصحح سنن ترمذی در چاپ بیروت، ۱۹۹۶ آن کتاب، ج ۵، ص ۱۶۳ فهرست شده است).

۱۸. گزارش‌های دیگری در ابن‌ابی‌شیبیه، المصنّف، ج ۱۳، ص ۲۸۵ (شماره‌های ۳۷۳۱۸ و ۳۷۳۲۱)، صحیح بخاری، احادیث شماره ۳۹۵۷-۳۹۵۹؛ سنن ابن‌ماجه، حدیث شماره ۲۸۲۸؛ سنن ترمذی، شماره ۳۰۸۱؛ مسند احمد بن حنبل، ج ۳۰، ص ۵۲۴ (و سایر منابعی که در پاورقی مصححان این اثر، ج ۳۰، ص ۵۲۴-۵۲۵ فهرست شده)، این را نیز «در محدوده ۳۱۰ ها» (بضعه عشر و ثلاثه) ذکر کرده‌اند.

۱۹. عبدالقاهر بغدادی (۱۹۲۸: ۱۵۷-۱۵۸) گفته است «مورخان مسلمان بر این اجماع کرده‌اند که رسولان ۳۱۳ نفر بودند، عدد کسانی که از رودخانه باطلوت گذشتند، فرمان او را گردن نهادند و از آن نوشیدند (چنان‌که در قرآن (بقره: ۲۴۹) ذکر شده است)، و در نبرد او با جالوت ایستادگی کردند. همچنین، این عدد کسانی بود که در غزوه بدر همراه رسول خدا حضور یافتند». نیز نک.: مسائل عبدالله بن سلام، در: ابن‌الوردی (۱۹۳۹: ۲۲۷-۲۴۹)، ص ۲۲۸ و در مجلسی (۱۹۸۳: ۲۴۱/۵۷-۲۶۱)، ص ۲۴۲. با این حال، گزارشی در ابن‌ابی‌حاتم، تفسیر، ج ۱، ص ۱۸۲، طیالسی (۱۹۹۹: ۳۸۵/۱)، حدیث شماره (۴۸۰)، و منابع دیگری که در پاورقی مصحح این اثر در ۱: ۳۸۵-۳۸۶ آمده، عدد ۳۱۵ را دارد.

۲۰. مقایسه کنید با نعیم بن حمّاد، ۱۹۹۱: ۲۱۲ که در آن در خیر دیگری عدد ۳۱۵ ذکر شده است (احتمالاً تصحیفی از «بضعه عشر» به «خمسه عشر») و ص ۲۱۴ (نیز عیاشی، ۱۹۶۱: ۱۶۵/۱) که این عدد در آن «در محدوده ۳۱۰ ها» («بضعه عشر») است.

۲۱. نیز نک.: ابن‌حزم، احکام، ص ۹۴ و فخرالدین الرازی (۱۹۹۹: ۱۲۰/۲) که عدد مذکور در آن «در حدود سیصدوه‌ها» است.

۲۲. برای نمونه نک.: الشیرازی، ۱۹۸۸: ۵۷۴/۲؛ السرخسی، ۱۹۷۳: ۲۹۴/۱؛ جوینی، ۱۹۸۰: ۵۷۰/۱-

حقیقت یا افسانه: ارزیابی دانشمندان مسلمان از «حافظه تاریخی» * / ۲۱

۵۷۱ (به نقل از باقلانی)، ص ۵۷۲ (دیدگاه خود او)؛ الأمدی، ۱۹۶۸: ۲۳۰/۱؛ الزرکشی، ۲۰۰۰: ۲۷۹/۳؛

الجرجانی، ۱۹۰۷: ۴۰/۲؛ نیز نک.: ابن رشد، ۱۹۹۴: ۶۸ و کتاب دیگرش *جوامع کتاب الخطابه* در:

Butterworth, Ch. (ed.) (1977). *Averroës' Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric, and Poetics*, Albany, NY, pp. (167-99): 191

۲۳. نیز نک.: الزرکشی، ۲۰۰۰: ۲۹۷/۳ که در آن این دیدگاه را نقل می‌کند که باید سیاق گزارش حاکی

از فقدان تبانی و اشتباه گزارشگران باشد.

۲۳. درباره او نک.: H. A. R. Gibb & et al. (eds.), *The Encyclopaedia of*

Islam, 2nd edition, vol 3, pp. 790-99

۲۵. نیز نک.: جوینی، ۱۹۸۰: ۵۸۹/۱ و فخرالدین رازی، ۱۹۹۹: ۱۰۴/۲ که در آن بر این اندیشه قویاً

تأکید شده است.

۲۶. افزوده توضیحی درون کروش از نویسنده محترم است.

۲۷. درباره او نک.: Stern, S. M. (1956). "Ibn al-Samh," in: *the Journal of the Royal*

Asiatic Society of Great Britain and Ireland, pp. 31-44

۲۸. نسخه خطی به شماره ۷۴۷۳ Add، برگ‌های 40a- 33b

۲۹. [اصطلاح «تشاعر»، به معنای شعور و فهم بین‌الاذهانی عمومی آمده است (م).].

۲۹. برای تفصیل بیشتر نک.: فخرالدین الرازی، ۱۹۹۹: ۱۰۸/۲؛ اما باقلانی معتقد بود هماهنگی ارتجالی

اذهان بر اثر احساس مشترک نمی‌تواند برای همیشه حقیقت را پوشیده بدارد، نک.: همو، ۱۹۴۷: ۱۶۲.

۳۰. باقلانی آنها را گروهی از شیعیان معرفی می‌کند (باقلانی، ۱۹۷۱: ۱۰۶؛ بخوانید الشیعه به جای السبع).

۳۱. باقلانی جای دیگر در همان اثر، ص ۳۶۵، گزارش می‌کند که در میان شیعیان فقط بیست نفر از این

فکر پشتیبانی کرده‌اند، حال آنکه دیگر شیعیان همگی آن را رد کرده و به صحّت و تمامیت نسخه

موجود قرآن اعتراف می‌کنند. او پیش از آن در همان اثر، ص ۲۴۱، تأیید می‌کند که اکثریت شیعه از

امامان معصوم خود نقل کرده‌اند که متن قرآن هرگز دست‌خوش تغییر نشده است. چنان اعترافی از

متکلم سنی سرسختی که هیچ‌گاه به هواداری از شیعه یا به کوچک‌ترین تلاشی برای میرآساختن آنان از

هیچ اتهامی متهم نشده است (در حقیقت، او اتهامات سختی را در دیگر عرصه‌های عقیدتی و فقهی در

همین اثر: ۳۶۱-۳۶۲ متوجه آنان کرده است) مؤید دیدگاه من در مقاله قبلی‌ام [با مشخصات زیر]

است:

"Early debates on the integrity of the Qur'ān: a brief survey", in: *Studia Islamica*, 77 [199]: 28.

[مشخصات چاپی ترجمه این مقاله به فارسی چنین است: مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۸۰). «بررسی

سئزده‌های دیرین درباره تحریف قرآن»، ترجمه: محمدکاظم رحمتی، در: *هفت‌آسمان*، س ۳، ش ۱۱،

ص ۴۱-۷۸ (م).]. دیدگاه من در مقاله بالا آن است که ادعای تحریف و تغییر و تبدیل قرآن، آن‌گونه که

در آثار متقدم سنی گزارش شده، موضوعی بود که متکلمان متقدم شیعه در منازعات فرقی با همتایان

سنی خود به مثابه راهبردی جدلی به کار می‌گرفتند و باوری عمومی را در میان حتی یک بخش از جامعه شیعی بازتاب نمی‌داد.

۳۲. برای استدلالی مشابه نیز نک.: بغدادی، ۱۹۲۸: ۲۲.

۳۳. بنا به گزارش بدرالدین زرکشی (۲۰۰۰: ۲۹۹/۳)، باقلانی در کتاب تقریب خود این دیدگاه را به ضرار بن عمرو، متکلم مسلمان اواخر سده هشتم میلادی نسبت داده بود.

۳۵. افزوده توضیحی درون گروه از نویسندگان محترم است.

منابع

«قول الحسن بن السهل بن السمح بن غالب فی الاخبار التی یخبرون بها کثیرون» (۱۹۷۰).

معرف: محمد تقی دانش‌پژوه، در: مقالات و بررسی‌ها، ش ۳-۴، ص ۲۳۹-۲۵۷.

ابن ابی حاتم (۱۹۹۹). تفسیر، تحقیق: اسعد محمد الطیب، مکه و ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.

ابن ابی شیبه (۲۰۰۴). المصنّف، ریاض: مکتبه الرشد.

ابن الندیم (۱۹۷۱). الفهرست، به کوشش: رضا تجدد، تهران: بی‌نا.

ابن الوردی (۱۹۳۹). خریده العجائب، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیه.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۹۷۰). کمال‌الدین، تحقیق: علی اکبر الغفاری، تهران: دار الکتب الاسلامی.

ابن حزم (۱۹۰۳). الفصل فی الملل والاهواء والنحل، قاهره: مکتبه الخانجی.

ابن حزم، علی بن احمد (۱۹۲۸). المحلّی، تحقیق: احمد شاکر، قاهره: مکتبه دار التراث.

ابن حزم، علی بن احمد (بی‌تا). الاحکام فی اصول الاحکام، قاهره: مطبعه العاصمه.

ابن حنبل، احمد (۱۹۹۳). مسند، تحقیق: شعیب الأرناؤوط والآخرون، بیروت: مؤسسه الرساله.

ابن رشد (۱۹۹۴). الضروری فی اصول الفقه، تحقیق: جمال الدین العلوی، بیروت: دار الغرب الاسلامی.

ابن سعد (۱۹۹۰). الطبقات الکبیر، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن عساکر (۱۹۲۸). تبیین کذب المُنْتَری، دمشق: مطبعه التوفیق.

ابن هشام، عبد الملك (۱۹۳۶). السیره النبویه، به کوشش: مصطفی السقا والآخرون، قاهره: مطبعه مصطفی البابی الجلی و اولاده.

ابو العرب، محمد ابن احمد (۱۹۶۸). *طبقات علماء افريقيا و تونس*، به کوشش: علی الشابی و الآخرون، تونس: بی‌نا.

ابوجعفر الكلینی، محمد بن یعقوب (۱۹۵۷-۱۹۵۸). *الكافی*، به کوشش: علی اکبر الغفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

الازرقی، ابوالولید (۱۹۳۳). *اخبار مکه*، تحقیق: رشدی صالح ملحس، مکه: بی‌نا.

الآمدی، سیف الدین (۱۹۶۸). *الاحکام فی اصول الأحکام*، قاهره: بی‌نا.

الباقلائی، ابوبکر (۱۹۴۷). *التمهید، ضبطه و قدم له و علق علیه: محمود محمد الخضیری و الآخرون*، قاهره: دار الفكر العربی.

باقلانی، ابوبکر (۱۹۷۱). *نکت الانتصار، تلخیص: محمد بن عبد الله صیرفی*، اسکندریه: بی‌نا.

باقلانی، ابوبکر (۱۹۹۳). *الطریق و الارشاد*، به کوشش: عبد الحمید ابوزنید، بیروت: بی‌نا.

البغدادی، عبد القاهر (۱۹۱۰). *الفرق بین الفرق*، تحقیق: محمد بدر، قاهره: بی‌نا.

البغدادی، عبد القاهر (۱۹۲۸). *اصول الدین*، استانبول: مطبعه الدوله.

الجوینی (امام الحرمین)، عبد الملك بن عبدالله (۱۹۸۰). *البرهان فی اصول الفقه*، تحقیق: عبد العظیم الدیب، قاهره: دار الوفاء.

دینوری، احمد ابن داوود (۱۹۶۰). *الاخبار الطوال*، تحقیق: عبد المنعم عامر و الآخرون، قاهره: وزاره الثقافه و الارشاد القومی.

زرکشی، بدر الدین (۲۰۰۰). *البحر المحيط، حقیقه: محمد محمد تأمر*، بیروت: دار الکتب العلمیه.

السُّبکی، تقی الدین؛ السبکی، تاج الدین (۱۹۸۱). *الابهاج فی شرح المنهاج*، تحقیق و تعلیق: شعبان محمد اسماعیل، قاهره: مکتبه الکلیاتہ الازهریه.

السرخسی، ابوبکر (۱۹۷۳). *اصول السرخسی*، تحقیق: ابو الوفاء الافغانی، حیدرآباد، تجدید چاپ بیروت: دار الکتب العلمیه.

السمعانی، ابوالمظفر (۱۹۹۸). *تواطع الادله*، تحقیق: عبد الله بن حافظ الحکمی، ریاض: بی‌نا.

شریف جرجانی (۱۹۰۷). *شرح المواقف*، قاهره: بی‌نا.

الشیرازی، ابو اسحاق (۱۹۸۸). *شرح اللمع*، به کوشش: عبد المجید ترکی، بیروت: بی‌نا.

طبری، محمد بن جریر (۱۹۰۵). *جامع البیان*، بولاق: بی‌نا.

طبري، محمد بن جرير (١٩١٢). *جامع البيان*، قاهره: شركه مكتبه و مطبعه مصطفى البابي الحلبي و اولاده.

طبري، محمد بن جرير (١٩٦٠). *تاريخ الرسل والملوك*، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره: دار المعارف.

طيالسي (١٩٩٩). *مسند*، تحقيق: محمد بن عبد المحسن التركي، قاهره: دار هجر.

عبد، محمد (١٩٦٧). *تفسير جزء عم*، قاهره: بي نا.

العياشي، محمد بن مسعود (١٩٦١). *تفسير*، به كوشش: هاشم رسولي محلاتي، قم: مطبعه العلميه.

غزالي، ابوحامد (١٩٧٠). *المنحول*، به كوشش: محمد حسن هيتو، بيروت: دار الفكر المعاصر. الغزالي، ابوحامد (١٩٩٧). *المستصفي من علم الاصول*، تحقيق: محمد سليمان الاشقر، بيروت: مؤسسه الرساله.

فخر الدين الرازي، محمد بن عمر (١٩٩٩). *المحصول في علم الاصول*، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلميه.

فخرالدين رازي، محمد بن عمر (بي تا). *مفاتيح الغيب = تفسير كبير*، قاهره: بي نا.

ماتريدي، ابو منصور محمد بن محمد (٢٠١٠). *كتاب التوحيد*، بيروت: دار الكتب العلميه.

مجلسي، محمد باقر (١٩٨٣). *بحار الانوار*، بيروت: دار احياء التراث العربي.

المظفر، محمد رضا (١٩٦٨). *المنطق*، نجف: مطبعه النعمان.

نعيم بن حماد (١٩٩١). *كتاب الفتن*، تحقيق: سهيل زكار، مكه: بي نا.

نیشابوری، مسلم بن حجاج (بی تا). *صحیح مسلم*، بی جا: بی نا.

واقدي، محمد بن عمر (١٩٦٦). *مغازي النبي*، به كوشش: مارسدن جونز، آكسفورد.

ونشريسي (١٩٨١). *المعيار المَعْرَب*، رباط: بي نا.

الهمذاني، عبد الجبار (١٩٧٤). *فضل الاعتزال*، تحقيق: فؤاد سيد، تونس: دار التونسيه.