

دوفصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام، سال هشتم، شماره چهاردهم، بهار و تابستان ۹۶، صفحات ۱۵۱-۱۸۲

تاریخ پذیرش نهایی: ۹۶/۰۶/۰۵

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۵/۰۶

چالش خوانش عقل‌گروانه از آثار تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی کاربست تفسیر خلاصه‌وار در بازخوانی البدء و التاريخ

زهیر صیامیان گرچی^۱

سعید موسوی سیانی^۲

چکیده

البدء و التاريخ در بزنگاه عصر تدوین تمدن اسلامی به قلم مقدسی تألیف شده و کشمکش‌های گفتمانی اندیشمندان در آن بازتاب یافته است. در عین حال، محققان معاصر آن را نمونه‌ای از نگرش عقلانی- فلسفی به تاریخ در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی دانسته‌اند. بنابراین بازیابی «ایده کلیدی» مقدسی در نگارش *البدء و التاريخ* و «معنای بنیادین» آن، به عنوان مسئله مقاله حاضر، مهم و ضروری می‌نماید. در پاسخ بدین مهم، مقاله درصدد نقد تاریخی *البدء و التاريخ* و بازاندیشی در آن با تکیه بر مبانی نظری تعیین اجتماعی و فرهنگی معرفت و همچنین کاربرت تفسیر خلاصه‌وار به مثابه روش خوانش و نقد متن است؛ امتزاجی که مقاله را عملاً به یک مطالعه موردی در حوزه «جامعه‌شناسی معرفت هرمنوتیکی» برای کاربرت در نقد متون تاریخی مبدل کرده است. از خوانش *البدء و التاريخ* بر مبنای این چارچوب چنین برمی‌آید که گسترش انسان‌گرایی اسلامی قرن چهارم، که همراه با جهان‌وطنی، دیانت‌گریزی و فردگرایی بوده است، به مثابه بخشی از مؤلفه‌های تأثیرگذار اما طردشده ذیل گفتار بدعت در بافتار تاریخی این عصر، بدان گونه که جوئل

z_siamian@sbu.ac.ir
saeidmoosavi_1369@yahoo.com

۱ - استادیار دانشگاه شهید بهشتی
۲ - دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه شیراز

کرم‌ر بدن می‌پردازد، زمینه‌ای را شکل داد که مقدسی به نگارش کتاب خود از منظر کنش‌گفتمانی معطوف به سلطه/طرده‌پردازد. در فصول مختلف کتاب، وی واکنش منفی خود به این شرایط را نشان می‌دهد و راه برون‌رفت از این شرایط به زعم خویش بحرانی را بازگشت به سنت‌گرایی شریعت‌محورانه و تفسیر راست‌کیشانه مبتنی بر آن به مثابه تنها چارچوب ارزشمند در سامان‌دهی به زندگی مسلمانان می‌بیند. بنابراین بر خلاف خوانش عقل‌گروانه از این اثر، بازخوانی گذشته و روایت رویدادها در این اثر در چنین راستایی به شکل جدلی و هنجارین تدوین و بازنمایی شده است که ضروری است در نقد تاریخی گزارش‌های آن مورد توجه قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: *البدء و التاریخ*، نقد تاریخی، تفسیر خلاصه‌وار، جامعه‌شناسی معرفت هرمنوتیکی، انسان‌گرایی اسلامی، سنت‌گرایی.

مقدمه

شناخت ما از گذشته و میراث خود از دریچه منابع و بقایایی که از آن برهه به جای مانده تحقق می‌یابد (Meiland, 2010, 414). این منابع تاریخی، که بر اساس آن هویت فکری و فرهنگی خود را به شکل اجتماعی تعریف می‌کنیم، در اکثر موارد در قالب متون تاریخی صورت‌بندی شده‌اند (صیامیان گرجی و موسوی سیانی، ۱۳۹۴: ۱۱). از این روی در بازشناسی رویه‌های هویت‌یابی و هویت‌سازی فکری و فرهنگی، متون تاریخی نقشی کلیدی در راه‌یابی به افق معنایی گذشته و بازاندیشی فضای فرهنگی و سیاسی جوامع مورد بررسی مورخان ایفا می‌کند (احمدی، ۱۳۸۲: ۵۷۳). بر همین اساس، تجربه زیستن در فرهنگ اسلامی و سهیم بودن در جهانی که هر مسلمان می‌کوشد در هم پیوندی گذشته و سنت، به عرصه تصویری از سنت اسلامی ریشه‌دار در گذشته تاریخی به مثابه منبع معنابخش حقیقت ایمانی‌اش بپردازد، موجبات اهمیت یافتن بازاندیشی متونی شده که شناخت انسان مسلمان از سنت مقبول خود را تحدید و تعیین بخشیده است. بر این اساس می‌توان وظیفه متفکر مسلمان هر عصری در بررسی گذشته را، بازکشف آن حقیقت متعالی تحقق‌یافته در «عصر طلایی ایمان توسط سلف صالح» دانست. حقیقتی که اساس هویت جمعی اندیشمندان مسلمان و نسل معاصرش است. بنابراین بازاندیشی این دست از کتب امکان بازشناسی نظم گفتمانی حاکم بر مؤلف و متعاقب آن رهزنی بر بافتار تاریخی حاکم بر نگارش را فراهم می‌کند تا افق‌های نوینی برای نقد سنت فراهم شود (ارکون، ۱۳۹۵، الجابری، ۱۳۸۹) به خصوص که این آثار در عصر تدوین یعنی زمانه‌ای که میراث شفاهی و موضوعی متقدمان، به شکل مکتوب و منظم مجدد تدوین شد و آثاری جامع مانند تفسیر جامع البیان و تاریخ الرسل و الملوک طبری پدید آمد و در نتیجه جامعیت و در ضمن مانعیت آن‌ها که تحت تأثیر گرایش‌های فکری مدونان قرار داشت، نظام دانش اسلامی نیز منظم و منسجم شد (الجابری، همان: ۸۷-۱۱۳؛ شرفی، ۱۳۸۲)

از این روی نقد تاریخی به مثابه رویکرد و روش در بررسی متون میراث از اهمیت فراوانی برخوردار است. به همین جهت بایسته است فراتر از وجه فنی قرائت متون، نقد را به عنوان یک کنش فکری - سیاسی برای بازخوانی متون تاریخی در نظر گرفت؛ متون



تاریخی که خود محصول یک کنش فکری- سیاسی هستند. به خصوص که بر اساس رویکرد سنتی نقد متون، محققان به بررسی ابعاد فرمی و زبانی و سبک نگارش و تدوین اثر و توصیفات کلی درباره ویژگی‌های فکری و گرایش‌های عقیدتی و شرایط زمانه مؤلف پرداخته‌اند و یا برخورد موضوع محور و بخشی با مؤلف و متن دارند که به مثله شدن متن و حاشیه رفتن معنای بنیادین متن و نیت مؤلف و ابهام در رابطه بین اجزای روشی نقد تاریخی یعنی نقد بیرونی و نقد درونی^۱ می‌شود. نقصانی که فراگذشتن از آن نیازمند استفاده از مبانی نظری در حوزه مباحث روش‌شناسی نقد متون تاریخی است. در جهت رفع این نقیصه است که مقاله حاضر می‌کوشد با طرح ایده تفسیر خلاصه‌وار با چنین مبانی را ارائه نماید.

در واقع آنچه عمدتاً در تاریخ ادبیات نگاری و تاریخ‌نگاری تاریخ نوشته‌ها و در شیوه معمول نقد تاریخی متون تاریخی انجام می‌گیرد، بررسی ویژگی‌های سبکی/ادبی متون به مثابه موضوعات و فعالیتی صرفاً ذهنی و خیال‌پردازانه و یا بررسی تفکرات نویسنده خلاق از طریق مرور زندگی‌نامه‌ای مؤلفان آن با توصیف فضای کلی و عمومی تاریخی هر عصر به شکل فرم/محتوا است. رهیافتی که در آن بین اثر و دیدگاه‌های فکری و سبک ادبی مؤلف با فضای تاریخی به شکل مکانیکی و خطی ربط برقرار می‌شود و بر این انگاره تأکید می‌شود که با بیان وضعیت عمومی و کلی جامعه دوران مؤلف یا متن خاص می‌توان چپستی و چرایی ویژگی‌های فکری و ادبی - حوزه خیال‌انگیز و ذهنی - مؤلف و متن را شناخت. این شیوه بررسی موضوعات فکری یا ادبی یا نقد تاریخی متون را نقد انسان‌گرایانه می‌دانند. فرض این رویکرد بر این است که حوزه مستقلی از فرهنگ به نام ادبیات یا فکر وجود دارد و انسان خلاق به نام متفکر یا ادیب می‌کوشد بر اساس تخیل خاص خود، تولید و تألیف ایده‌های اثر منحصربه‌فردش را ممکن سازد. اما آنچه در رویکرد تاریخی به موضوعات گذشته و نقد تاریخ‌گرایانه به متون به مثابه رویکردی متأخر در نقد ادبی اهمیت دارد، عدم تمایز و مرزبندی بین متن ادبی، متن فکری، متن تاریخ‌نویسی و انواع دسته‌بندی‌های موضوعی متون و قرار دادن همه آن‌ها ذیل متن تاریخی است. مبنای این رویکرد بازسازی

۱- درباره نقد تاریخی در آثار مختلف روش تحقیق در تاریخ مانند مولائی توانی (۱۳۸۶) و حضرتی (۱۳۹۰) و نورائی (۱۳۸۷) مطالبی آمده است اما به طور خاص درباره تبار و اجزای آن نگاه کنید به دهقانی (۱۳۹۰) و رضوی (۱۳۸۵).

بافت تاریخی هر دوران به مثابه فضایی است که نه تنها پدیدارهای تاریخی هر جامعه اعم از رویدادهای تاریخی تا متون تاریخی در آن شکل می‌گیرند، بلکه در ادامه همان رویداد/متن‌های تاریخی نیز همچون یک کنش گفتاری/اندیشه‌ای صورت‌بندی جامعه را در روابطی پیچیده شکل می‌دهند.^۱

در عین حال بایسته است ضمن توجه به ابعاد روش‌شناسی نقد تاریخی متون تاریخی و انواع آن، به اهمیت مبانی و نتایج و نیز پیامدهای فکری و فرهنگی نقد تاریخی متون به مثابه کنش فکری - سیاسی در افق معاصر جوامع اسلامی تأمل بیشتری کرد. چراکه رابطه معناداری بین خوانش و تفسیر متون تراث اسلامی و نتایج آن در تعریف هنجارهای فرهنگی و عقیدتی هر دوره و بازشناسی و بازخوانی آن در دوره‌های بعدی وجود دارد. بازشناسی و بازخوانی‌ای که با توجه به ابعاد سنت‌گرایانه تفکر و فرهنگ جوامع مسلمان صورت می‌گیرد.^۲

البدء و التاریخ مقدسی^۳ نمونه‌ای از این آثار است که در فضای گفتمانی یکی از مهم‌ترین بزنگاه‌های تاریخ اسلام (قرن چهارم؛ عصر تدوین) به نگارش درآمد. به تعبیر دیگر اثر او مشمول تلقی تاریخ به مثابه «عرضه گذشته قابل استفاده در قالبی است که بیش و

۱- علی‌رغم این که رویکردها و نظریات نقد متن بیش‌تر درباره متون ادبی و شعر تولید می‌شوند و به کار می‌روند، اما گرایش‌های جدید نقد ادبی در قالب نظریه ادبی، متون تاریخی را نیز در دایره شمول رویکردهای انتقادی خویش قرار داده‌اند. رویکرد نقد ادبی نوتاریخ‌گرایی از جمله این نظریات است که با محوریت مسئله قدرت، گفتمان، ایدئولوژی، برساختگی واقعیت و بازنمایی واقعیت، به معنای متون می‌نگرد و به تمایز بنیادین بین متن ادبی و غیرادبی قائل نیست. در این باره نگاه کنید به: (کیلگز، ۱۳۸۸، تمامی فصول؛ فتوحی، ۱۳۸۷، ۳۸ - ۴۲؛ گرین و لبهان، ۱۳۸۳، ۱۴۹ - ۱۷۵) و درباره مبانی فلسفی آن نگاه کنید به: (بنت، ۱۳۸۸، صفحات مختلف؛ سلدن و ویدوسون، ۱۳۷۸، بخش‌های مختلف کتاب و همچنین برتنس، ۱۳۸۴، تمامی فصول). ارتباط عمده این دیدگاه‌ها با حوزه‌ها و مسائل دانش تاریخ بر سر این نکته است که چگونه می‌توان واقعیت گذشته را که از طریق متون تاریخی به ما رسیده است شناخت، در حالی که از این منظر، واقعیت گذشته به واسطه متونی با قالب‌های زبانی و بر اساس فهم مؤلفان آن‌ها از گذشته به ما رسیده است و ما نیز در قالب نشانه‌ها و کنش‌های زبانی، آن‌ها را تفسیر می‌کنیم. در این باره نگاه کنید به (احمدی، ۱۳۸۶، صص ۴۷-۶۳ و صص ۱۴۲-۱۴۶)

۲- در این باره نگاه کنید به (فیرجی، ۱۳۸۷، صص ۶۸-۱۳۷). همین‌طور بنگرید به (الجابری، ۱۳۸۷، مقدمه؛ شبستری، ۱۳۹۱، قسمت‌های مختلف کتاب و ابوزید، ۱۳۹۴: ۱۲۰-۵۱)

۳. نام او را مطهر بن طاهر و مطهر بن مطهر ثبت کرده‌اند و کنیه او بنا بر ضبط بعضی از نسخه‌های طبقات ناصری، ابونصر است. اطلاعی در باب زندگینامه این مؤلف در دست نیست. آنچه مسلم است این است که وی در سال ۳۵۵ هـ ق در نواحی شرقی ایران، و احتمالاً بست سیستان، این کتاب را تألیف کرده است. (شقیعی کدکنی، ۱۳۷۴: ۴۰-۳۸)

پیش از هر چیزی سازه‌ای از زبان است برای دفاع از یک موضع فرهنگی» قرار می‌گیرد. بر اساس این تلقی، مورخان مسلمان همچون مقدسی انواعی از گذشته‌های قابل استفاده را در پاسخ به بحران‌ها و دشواری‌های عصری بر ساخته و این گذشته قابل استفاده را در انواعی از سبک‌ها و ساختارهای زبانی با وجه بلاغی عرضه نمودند (میثمی، ۱۳۹۱: ۲۶).

چالش خوانش عقل‌گروانه از آثار تاریخ‌نگاری مسلمانان: ضرورت کاربرد روش‌شناسی نقد متون

با عطف نظر به بازتاب گسترده کشمکش‌های گفتمانی عصر تدوین در البدء و التاریخ، تفسیر کتاب مقدسی می‌تواند کمک شایانی به بازاندیشی نظم گفتمانی موجود در جامعه مسلمانان برای تعریف «جامعه اسلامی» در این برهه تاریخی بنماید. مشخصه‌ای که برخلاف رویکرد مقاله حاضر به نقد متون سنت اسلامی چندان مورد توجه آثار و پژوهش‌های پیشین صورت گرفته در مورد کتاب مقدسی قرار نگرفته است^۱ و عملاً روایتی مثله شده و بخشی از اثر مقدسی و فهم کلی بافت تاریخی آن دوران ارائه کرده‌اند در عین حال که آن را در ذیل تقسیم‌بندی دوگانه تاریخ‌نگاری توصیفی/حدیثی - تحلیلی/عقلانی تعریف کرده‌اند.

تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام اثر ارزنده فرانتس روزنتال یکی از این آثار است که با عدم لحاظ نمودن بافت تاریخی نگارش البدء و التاریخ به برداشتی نادرست از این اثر دست یافته است. به باور روزنتال مقدسی نه تنها از منظر فلسفی به تاریخ می‌نگرد بلکه تاریخ را مادون فلسفه ساخته و در تلاش برای ایجاد اتحاد میان فلسفه و تاریخ بوده است «بدین‌سان نشانگر قصد مؤلف در نگرش به تمامی جهان و تاریخ از جنبه فلسفی است». (روزنتال،

۱- برای نمونه‌ای از کاربرد روش‌شناسی‌های نقد متن در بازخوانی آثار تاریخ‌نگاری اسلامی ایرانی این دوران نگاه کنید به والدمن، مرلین (۱۳۷۵)، زمانه، زندگی و کارنامه بی‌هقی، ترجمه منصوره اتحادیه، نشر تاریخ ایران، تهران، که البته با روش‌شناسی کنش‌گفتاری به نقد متن تاریخ بی‌هقی و بازسازی رابطه گفتار بی‌هقی با زمانه و زمینه وی پرداخته است هرچند در رویکرد و هدف با مقاله حاضر مشترک است اما در مصداق، مسئله و روش نقد متن متمایز است. همین‌طور اثر مشابه دیگری با این رویکرد و هدف آثار تاریخ‌نگاری اسلامی دوره میانه در دوره ایوبیان را بازخوانی کرده است، هیرشلر، کنراد (۱۳۹۵)، تاریخ‌نگاری عربی در دوره میانه: مؤلف به مثابه کنشگر، ترجمه زهیر صیامیان گرجی، تهران، انتشارات سازمان سمت.

۱۳۶۵: ۱۳۶-۱۳۵). چنانکه در صفحات آتی مشخص خواهد شد و برخلاف باور روزنتال مقدسی نه به دنبال نگارش اثری تخصصی در حوزه تاریخ بوده و نه رغبتی به اتحاد فلسفه و تاریخ و نگرستن به تاریخ از منظری فلسفی داشته است هرچند در مطالعات حوزه تاریخ‌نگاری اسلامی نیز ذیل پارادایم جستجوی عقل‌گرایی در جهان اسلام از جمله معتزلی بودن مقدسی صورت گرفته است (1-12: khalidi, 1976). در همین راستای دیدگاه شرق‌شناسانه، روزنتال در خوانش و بازسازی تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام با مبنا قرار دادن پارادایم افول، روایتی از تاریخ‌نگاری اسلامی به دست می‌دهد که هرچه از دوران ظهور آن می‌گذرد دچار تکرار شده (همان: ۹۸، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۶۵، ۱۷۲-۱۷۳) و با گذر از عصر طلایی که با معیار حضور عقل‌گرایی - به معنای مدرن آن - سنجیده می‌شود در نهایت خالی از خلاقیت و ابداع دچار تکرار شده و تنها «وصله‌های ارغوانی» (همان، ۱۳۶) مانند مسعودی (همان: ۱۵۸)، مقدسی (همان: ۱۳۵ - ۱۳۶ و ۱۵۸)، مسکویه (۱۶۳ - ۱۶۴)، ابن خلدون به عنوان نقاط عطف منحصر به فرد بازمی‌نمایانده می‌شود که خود بحثی جدا می‌طلبد (هیرشلر، ۱۳۹۵: ۹-۱۱؛ درباره نقد این دیدگاه نگاه کنید به 1998: al-azemah, 2007). رابینسون، ۱۳۹۲). شاکر مصطفی (۱۹۸۳) نیز در اثر خود درباره تاریخ‌نگاری اسلامی با چنین رویکردی به این موضوع می‌نگرد و محققان ایرانی نیز بدون تأمل در مبانی چنین پارادایمی آن را در بررسی آثار تاریخ‌نویسی با تفکیک آن به تاریخ‌نگاری روایی/حدیثی/توصیفی و تحلیلی/عقلانی/علمی لحاظ کرده‌اند البته با ارزش‌داوری منفی نسبت به روش توصیفی به علت تصور عدم کاربرد عقل‌گرایی در توصیف، تعلیل و تبیین گذشته (سجادی، ۱۳۸۵: ۴۵؛ آئینه‌وند، ۱۳۸۷: ۴۸۶؛ رضوی، ۱۳۹۴: ۳۱-۳۲ و ۶۲-۶۵). در زبان فارسی آثاری در مورد این کتاب منتشر شده که به مانند روزنتال نتوانسته‌اند معنا و هدف مقدسی از نگارش کتاب را در ارتباط با بافت تاریخی او به شیوه مقاله حاضر بازشناسی کنند. نخستین اثر مقاله دکتر سید ابوالفضل رضوی تحت عنوان بینش و نگرش در تاریخ‌نگاری اسلامی (مطالعه موردی تاریخ‌نگاری ابن مطهر مقدسی) است که ضمن تأکید بر تلقی روزنتال مبنی بر تلاش مقدسی در پیوند میان فلسفه و تاریخ به کوشش مقدسی برای نگرستن از منظری معرفت‌شناسی و فلسفی به تاریخ تأکید می‌شود. او در کتاب خویش نیز به رویکرد عقلی

مقدسی در نگارش رویدادها تأکید می‌نماید (۱۳۹۴، ۱۴۰) در حالی که در مقاله حاضر کتاب مقدسی همچون تلاش یک سنت‌گرا برای به انزوا کشیدن جریان‌های عقل‌گرا به معنای پیشامدرن - یا به قول خود مقدسی، سوفسطائیان - در جامعه اسلامی نگریسته می‌شود. البته پژوهش ایشان دو بصیرت از برای پژوهشگران پس از خود داشته است. نخست آنکه به صورت نظری بر تأثیر شرایط فرهنگی یک جامعه بر نگارش آثار تاریخی تأکید می‌نماید؛ هرچند به کار بست این بصیرت در بازشناسی گفتمان حاکم بر نگارش البدء و التاریخ بی‌توجه است. دوم آنکه بر جامعیت مباحث کتاب در همه حوزه‌ها تأکید نموده و بیان داشته که مقدسی در پی نگارش کتابی صرفاً تاریخی نبوده است (رضوی، ۱۳۸۵: ۲۳-۵). دومین اثر به زبان فارسی مقاله تحت عنوان بینش معرفت‌شناسانه در تاریخ‌نگاری مطهر بن طاهر مقدسی نگارش شهلا بختیاری و طاهره نظری ایلخانی آبادی است که به مانند دو اثر پیش نسبت کتاب مقدسی با بافت تاریخی و پیام و معنای اثر او در قبال این بافت را لحاظ نکرده است. البته نکته برجسته و قابل تقدیر این پژوهش تلاش در بازشناسی نگاه مقدسی پیرامون جایگاه تاریخ در سامانه معرفتی آن برهه تاریخی است (بختیاری و نظری ایلخانی آبادی، ۱۳۹۰: ۲۲-۱). اثر سوم مقاله آقای مسعود رضوی تحت عنوان تاریخ‌نگاری در پرتو خردگرایی / مطهر بن طاهر مقدسی است. نگارنده این مقاله نیز بودن توجه به ماهیت جدلی و بازتابنده البدء و التاریخ به یک شرح حال از نویسنده، محل تولد او، عقاید مذهبی مقدسی و محتوا و سرفصل‌های کتاب بسنده کرده است و تلاشی جهت بیان معنای بنیادین اثر مقدسی و طرح‌واره‌ای که بر اساس آن به نگارش کتاب پرداخته نمی‌کند. مسعود رضوی حتی با تأیید خوانش روزنتال از این اثر از بی‌توجهی به اثر وی به مثابه اثری عقلانی درباره تاریخ گلایه می‌کند. چنانکه در قسمتی از مقاله بدون توجه به تأثیر مؤلفه‌های بافتار تاریخی مقدسی بر نگارش اثرش و با چشم‌پوشی با ماهیت کنشگرانه تألیف کتاب از سوی مقدسی می‌آورد «عقل‌گرایی و توجه به نوعی فلسفه و ژرف‌نگری در امور، او را از یک توصیف‌گر تاریخ، به تحلیل‌گری خبره و معتقد به نوعی نظریه فلسفه تاریخ اعتلا می‌بخشد» (رضوی، <https://www.cgie.org.ir/fa/news/130202>) دیگر آثار موجود نیز در همین چشم‌انداز تألیف شده‌اند.

در حالی که برای فهم معنای بنیادین متن، توجه به بافت تاریخی که در آن از کلماتی مانند دانش، خرد، عقل و حتی فلسفه استفاده می‌شود ضروری است و گرنه دچار زمان‌پریشی مفهومی در خوانش متون پیشامدرن و بار کردن انتظارات مدرنی مانند عقلانیت خودبنیاد بر جهان و کنشگران و متون پیشامدرن خواهیم شد یا با مشابه‌سازی جامعه کنونی با جوامع و فرهنگ پیشامدرن، آن را به مثابه کلیتی همگون و تمایز یافته مانند جامعه و فرهنگ مدرن تصور خواهیم کرد به همین دلیل برای گذر از این نقصان در نقد البدء و التاریخ و سایر متون تاریخی مستلزم اتخاذ رهیافتی مناسب در تفسیر متن است. به نظر می‌رسد هرگونه رهیافت جهت‌بازشناسی فضای گفتمانی حاکم بر نگارش البدء و التاریخ بایست تلاشی در راستای پاسخ بدین سؤال باشد: طرح و انگیزه نهایی مقدسی از طرح مطالب موجود در کتابش چه بود؟ در نظر گرفتن این پرسش به مثابه مسئله مقاله در واقع جستجوی تبیینی برای علت نگارش البدء و التاریخ توسط مقدسی است. اما چگونه می‌توان پی به انگیزه نهایی و طرح مقدسی از نگارش این کتاب برد؟ پاسخ به چنین پرسش و مسئله‌ای، چشم‌اندازی روش‌شناسی برای کاربست تبیین تفهیمی مسئله مقاله را ضروری می‌سازد. در تلقی نگارندگان تفسیر خلاصه‌وار^۱ روشی است که امکان مزبور را فراهم می‌نماید.

مبانی روش‌شناسی تفسیر خلاصه‌وار

چنانکه مکالا تصریح می‌نماید، مورخان پس از نوشتن روایتی متعارف^۲ از یک موضوع تاریخی به آن تاریخ بازمی‌نگرند تا ببینند آیا امکان تلخیص آنچه گفته‌اند در قالب عبارات کلی وجود دارد یا خیر. آنان خواهان خلاصه‌ای از موضوع مورد بررسی خود هستند که واجد سه مشخصه معتبر بودن، بی‌طرفانه بودن و قابل فهم بودن باشد (مکالا، ۱۳۸۷: ۲۱۸). بر این اساس می‌توان تفسیرهای خلاصه‌وار را یکی از صورت‌های رایج فهم عمیق از معنای متون تلقی کرد (McCullagh, 1998:145). در واقع تفسیرهای خلاصه‌وار راهبرد مورخان

۱ - Summary interpretations

۲- روایت‌های متعارف / Commonsense narratives از مفاهیم روزمره برای شناسایی موضوع‌های روایت، و از باورهای روزمره در مورد علل کنش‌ها و رویدادها برای تبیین وقایع گذشته استفاده می‌کنند. این نوع روایت‌ها برخلاف الگوهای ترکیب‌گرانه و تفسیرهای خلاصه‌ای مفاهیم و نظریه‌های تبیینی برگرفته از علوم اجتماعی تخصصی را به کار نمی‌گیرند (مکالا، ۱۳۸۷: ۱۹۹).

برای گزارش اهمیت یک متن است. در این شیوه از تفسیر، مورخان به ارائه چکیده‌ای کلی از درون‌مایه‌ها و استدلال‌های متن می‌پردازند (McCullagh, 1998:144). به تعبیر دیگر هنگامی که بخواهیم تصور مؤلف از موضوع مورد بحث در کتابش را به مخاطبان امروزی خود نشان دهیم کوتاه‌ترین چکیده ممکن از متن را ارائه می‌نماییم. این چکیده گزاره‌ای درباره نظری است که متن به منظور دفاع از آن ایجاد شده است (مکالا، ۱۳۸۷: ۴۵). در این میان خلاصه‌ترین تفسیر خلاصه‌وار از متون آن‌هایی هستند که به بازشناسی ایده کلیدی متن می‌پردازند. ایده کلیدی متن ایده‌ای است که سایر ایده‌های متن بر روی آن بنا می‌شود (McCullagh, 1998:147). یک چنین تفسیرهایی امکان هم‌سنجی و مقایسه نقطه نظرات مؤلف یک متن با دیدگاه‌های مؤلفان سایر متون را فراهم می‌کند (مکالا، ۱۳۸۷: ۶۰).

در تلقی نگارندگان به منظور شناسایی ایده اصلی متن و تفسیر خلاصه‌وار آن و رهایی از آسیب‌های این شیوه از تفسیر متون - ذهنی بودن، خواننده محور، فقدان انسجام و اعتبار - ناگزیر از در نظر گرفتن شرایط بافتاری متن هستیم. زیرا اگر بپذیریم که هر متنی «کنش ارتباطی» نویسنده با دنیای پیرامون او است، در آن صورت فهم نیت نویسنده از انتشار اثری منوط به شناخت بافت و فضای تاریخی متن، آن گونه که نویسنده آن را درک می‌کرده، است. به تعبیر دیگر ما نمی‌توانیم متن یا کنشی را درک کنیم مگر آنکه نخست درک کنیم متن یا کنش مورد نظر پاسخ به چه مسئله و پرسشی بوده است؛ پرسش‌هایی که گاهی آشکار هستند و گاهی پنهان (استنفورد، ۱۳۸۴: ۳۲۲ و احمدی، ۱۳۸۲: ۵۷۱). به زبان باختین اگر ارتباط کلامی بیرون از مناسبتی که با یک موقعیت یا زمینه مشخص دارد قرار بگیرد، در

۱- در انتقاد به این شیوه از تفسیر متن برخی تأکید می‌نمایند که هر تفسیر خلاصه‌وار از متن ناگزیر ذهنی است و هیچ معیاری برای برتری بخشیدن یک تفسیر نسبت به تفسیرهای بدیل وجود ندارد. به بیانی دقیق‌تر آسیب تفسیر خلاصه‌وار از متن آن است که مورخان افکاری را به مؤلفان متون و کارگزاران مورد مطالعه خود نسبت بدهند که خارج از تصور ایشان بوده است. از سوی دیگر مورخان ممکن است به اندازه کافی در واری متن به منظور توجیه ایده‌ای که به مؤلف نسبت داده تلاش نکنند. برای پرهیز از چنین خطاهایی مورخان بایست در ارائه خلاصه تفسیرهای جامع، درست و آگاهی‌دهنده بکوشند. درست بودن تفسیر خلاصه‌وار از طریق جزئیات متن مورد تأیید قرار می‌گیرد و با هیچ کدام از جزئیات سازگاری ندارد. جامع بودن تفسیر خلاصه‌وار مشروط به آن است که با همه نکات عمده متن مرتبط باشد. آگاهنده بودن تفسیر خلاصه‌وار دلالت بر آن دارد که تفسیر بایست دربرگیرنده ویژگی‌های برجسته متن مورد نظر باشد (مکالا، ۱۳۸۷: ۶۰).

آن صورت هرگز امکان بازشناسی معنا و تشریح آن وجود نخواهد داشت (احمدی ۱۳۸۲: ۱۱۴). اینجا نقطه‌ای است که میان جامعه‌شناسی معرفت و هرمنوتیک پیوند برقرار می‌شود و حوزه جدید «جامعه‌شناسی معرفت هرمنوتیکی» شکل می‌گیرد.

در جامعه‌شناسی معرفت هرمنوتیکی، زمینه اجتماعی یا همان محیط اجتماعی متن بررسی می‌شود؛ زمینه‌ای که میدان تبدیل کنش‌ها به متن است. به بیانی دقیق‌تر، این نظریه به دنبال کشف تفسیرهای ذهنی کنشگران و مؤلفان متون با کمک مقوله‌های جامعه‌شناسانه است. از این روی زمینه اجتماعی و معانی تفسیری، محور این سنخ از هرمنوتیک را تشکیل می‌دهد. در واقع در جامعه‌شناسی معرفت هرمنوتیکی صرفاً به زمینه‌های متنی تفسیر توجه نمی‌شود بلکه زمینه اجتماعی مفسر متن نیز لحاظ می‌شود. به تعبیر دیگر در این شیوه از متن به جای تأکید بر تمایز میان جنبه روزمره زندگی و محصولات علمی بر جنبه‌های مشترک بین آن‌ها تأکید می‌شود. در نتیجه معنای متن صرفاً محصول ذهن یک کنش‌گر منفرد تلقی نمی‌شود بلکه محصول عمومی کنشگرانی تلقی می‌شود که در یک روند اجتماعی در حال فهمیدن یکدیگر هستند (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۲۶۸-۲۶۶).

مکالا به این معنا از متن، که ابهاماتش از طریق ارجاع به بستر و بافتار متن زدوده شده، عنوان «معنای بنیادین متن»^۱ می‌دهد. در راستای تحقق بخشیدن به این معنا از متن است که تفسیر و برداشت اولیه و متعارف از متن با جایگاه تاریخی مؤلف هم‌سنجی می‌شود تا بدین واسطه پی به سازگاری یا عدم سازگاری برداشت اولیه از متن با آنچه در مورد باورها، جایگاه و نگرش‌های مؤلف داریم ببریم (مکالا، ۱۳۸۷: ۵۰). به منظور دستیابی به معنای بنیادین متن مورخ نخست باید معانی واژگان و زبان متن را بشناسد. در صورتی که با وجود آگاهی به معنای واژگان و زبان متن هنوز ابهامی در فهم معنای متن وجود داشت بایست با مراجعه به بافتی که متن در آن تولید شده رفع ابهام نمود. در صورتی که این تلاش در رفع ابهام از متن شکست بخورد در مرحله سوم توجه خود را از بافت به سمت مؤلف متن

۱ - basic meaning³ of the text

معطوف کرده و تلاش می‌نماییم تا به صورت محتمل از معنایی که او در نگارش متن قصد کرده است پرده برداریم (McCullagh, 1991: 308). در تلقی نگارندگان مقاله، پذیرش و تلاش در تحقق چنین تفسیری از متن منوط به مسلم فرض کردن ایدهٔ تعیین اجتماعی و فرهنگی معرفت است؛ مفروضه‌ای که به واسطهٔ آن امکان تفسیر و بررسی رابطهٔ دیالکتیکی متن و بافت تاریخی آن فراهم می‌شود.

بر مبنای تز تعیین اجتماعی و فرهنگی معرفت، کل عرصه‌های تولیدات ذهنی توسط شرایط فرهنگی و ساختار اجتماعی جامعه تعیین می‌پذیرند. در واقع با تکیه بر این فرض، تولیدات ذهنی و معرفت‌ها به رفتار پیوند می‌خورند. به همین جهت دیگر نمی‌توان اشکال مختلف معرفت را ذاتی ذهن انسان تلقی کرد؛ بلکه دانش‌های بشری را بایست بازتاب یکی از شیوه‌های وجود و تفکر انسانی در نظر گرفت. به این ترتیب شیوه‌های تفکر محصول منافع و علایق ما در بافتارهای تاریخی هستند و لذا تمام معرفت‌ها حامل نشانه‌هایی از تاریخ‌های سیاسی و اجتماعی مشخصات فرهنگی خود می‌باشند. پذیرش این برداشت به معنای به چالش کشیدن ایدهٔ مؤلف و سوژهٔ آزاد است که بر طبق آن هر معرفت چنان ممتاز و بین‌الذهانی است که می‌تواند همه را مخاطب قرار دهد (مک‌کارتی، ۱۳۸۸: ۴۸-۱۸). با پذیرش این راهبرد در تفسیر متن، هر گفتار و نوشته‌ای همچون «کنش» سیاسی و اجتماعی تلقی می‌شود که در یک بستر تاریخی و توسط فرهنگ و ساختار اجتماعی آن بستر تعیین می‌یابد. از این روی تولید و عرضهٔ یک متن از سوی نویسنده، فرآیندی است که جایگاه و نقطه نظرات گویندگان را بازتولید می‌کند و لذا واریسی آن یک دیالوگ اجتماعی بین گوینده و مخاطبانش را نشان می‌دهد.

انسان‌گرایی اسلامی: نسبت ایده کلیدی مقدسی و بافتار به حاشیه رانده‌شده جامعه ایران اسلامی

اکنون با پذیرش تفسیر خلاصه‌وار به مثابهٔ روش تفسیر البدء و التاریخ و همچنین ایدهٔ تعیین اجتماعی و فرهنگی معرفت به مثابهٔ مفروضهٔ مقاله، می‌کوشیم تا در ادامه از معنای بنیادی و ایدهٔ کلیدی مقدسی از نگارش کتابش پرده برداریم با اعلام این امر که کاربست

این روش در خوانش متن پیش روی، خود یک «ایده» در سطح «به آزمون گذاری نظریه» است و بدین ترتیب از منظر اعتبارسنجی باید مورد سنجش قرار گیرد و نه روشی قطعی برای اعلام پایان گشودگی متن به سمت خوانش‌های دیگر از متن و روش‌های دیگر.

در این راستا در بخش نخست مقاله تحت عنوان «مؤلفه‌های تعیین‌بخش بافتار تاریخی البدء و التاریخ»، به جامعه‌شناسی معرفت هرمنوتیکی از این کتاب پرداخته و مؤلفه‌های تأثیرگذار اما به حاشیه رانده شده و مطرود تحت گفتار بدعت در گفتمان سنت‌گرایی اسلامی را در بافتار تاریخی که محققانی مانند جوئل کرم «رنسانس اسلامی» نامیده‌اند اقتباس کرده و از مفاهیم ابداعی وی، به مثابه مؤلفه‌های تعیین‌بخش بافتار تاریخی حاکم بر کتاب مقدسی استفاده می‌کنیم. در این بخش کوشش می‌شود تا با پیروی از روش تفسیر خلاصه‌وار، مؤلفه‌های برشمرده شده در دیدگاه کرم به عنوان اثری مرجع در این زمینه با ارجاع به البدء و التاریخ مستند شود. در بخش دوم مقاله نیز تلاش می‌شود تا بر اساس چارچوب‌های روش تفسیر خلاصه‌وار، ایده کلیدی مقدسی در نگارش البدء و التاریخ، یا به تعبیر دقیق‌تر معنای بنیادین این کتاب را بازاندیشی کنیم.

مؤلفه‌های تعیین‌بخش بافتار تاریخی البدء و التاریخ

اگر بپذیریم که دعاوی معرفتی، ذاتی ذهن انسان نیستند بلکه بازتاب یکی از شیوه‌های کلی وجود آدمی هستند، در آن صورت شناخت به فعالیتی منفعتی مبدل می‌شود که صرفاً محصول علایق و منافع ما در واقعیت است. در واقع از این طریق است که کارگزاران انسانی با حک کردن اهداف و نیازهایشان بر واقعیت قادر به اعمال و تداوم کنش‌های خود می‌شوند. به بیانی روشن‌تر کنش‌های معرفتی ما از این طریق به برآورده نمودن کارکردهایی همچون تولید و بازتولید هویت فردی و جمعی، ایجاد حسی معنادار از هستی، برقراری نظم اجتماعی، مشروعیت‌زایی یا مشروعیت‌زدایی از اقتدار رسمی و ... می‌پردازند (مک کارتی، ۱۳۸۸: ۲۴-۲۲). هایدن وایت در توضیح این نقش تعیین‌بخش بافتار تاریخی بر عمل مورخانه چنین می‌فرماید: «بزرگ‌ترین مورخین، همیشه با آن دسته از وقایع در تاریخ فرهنگشان سروکار داشته‌اند که در ذات خود آسیب‌زا بوده‌اند و معنایشان، یا پیچیده و بغرنج

است؛ یا دلالت‌های آن به زندگی امروزی، بیش از حد مورد بررسی قرار گرفته است. وقایعی همچون انقلاب‌ها، جنگ‌های داخلی، فرآیندهای گسترده‌ای همچون صنعتی شدن و شهرنشینی و یا بنیادهایی که سازوکار اصلی خود را در جامعه از دست داده‌اند اما هنوز نقش مهمی در صحنه اجتماعی ایفا می‌کنند» (وایت، ۱۳۸۹: ۴۵). مقدسی نیز متأثر از این نقش تعیین‌بخش بافتار تاریخش بود که به تألیف البدء و التاریخ نشست.

طی برهه تاریخی نگارش البدء و التاریخ شاهد برآمدن تمدنی خلاق و آفرینشگر در شرق و غرب جهان اسلام هستیم که در سایه آن شاخه‌های مختلف دانش اسلامی شکوفا گشته و اندیشمندانی پدید آمدند که از چشمه‌های میراث اندیشگی هند، ایران، یونان، یهودی و مسیحی بهره‌مند شدند و جهان اسلام شاهد اوج فعالیت‌های فلسفی بود. تحت این شرایط بود که پیوندی میان آموزه‌های اسلامی و فلسفه‌های ارسطویی و افلاطونی شکل گرفته و نسلی از اندیشمندان مسلمان پدید آمد که آثار خود را بر پایه اندیشه‌های نو و بر پایه همسازی با عقاید اسلامی نگاشتند (ارکون، ۱۳۹۴: ۱۳۱).

از سوی دیگر نیمه قرن چهارم هجری دوره‌ای است که جهان اسلام شورش‌های سیاسی عقیدتی خوارج، شیعیان بخصوص در جغرافیای ایران را پشت سر گذاشته است و به موازات آن شاهد رشد و گسترش چشمگیر اسلام در تقابل با کاهش پیروان مذاهب پیشین به ویژه آیین زرتشتی در نواحی روستایی شرق اسلامی هستیم. از این پس همه اعتراضات اعم از مذهبی یا غیرمذهبی نسبت به خلافت و یا دولت‌های مستقل و نیمه‌مستقل شرق جهان اسلام صرف نظر از اهداف و رنگ‌هایشان جنبه اسلامی یافت (فرای، ۱۳۶۳: ۱۶۳-۱۵۴) و به بیانی دیگر اعتراضات چهره دینی به خود گرفت لذا فرقه‌های جدیدی شکل گرفت که بیشتر به دنبال تغییر فکری توده مردم یا «عوام» بودند تا در سودای برافکندن خلافت و دولت؛ فرقه‌هایی که بخش گسترده‌ای از آن‌ها محصول التقاط مذهبی و فکری بودند. چنانکه ریچارد فرای تأکید می‌نماید پیکارهای جدید نه برای چیرگی بر دستگاه خلافت، بلکه برای جلب افکار مردم بر پا می‌شد. تلاش‌های اندیشمندان مسلمان این قرن اکنون مصروف تبلیغ برای درآوردن غیرمسلمانان و نیز مسلمانان راست اعتقاد به فرقه‌های جدید اسلامی یا رشته عقاید تجدیدنظر شده‌ای مانند صوفیان نخستین، غالیان، کرامیه یا

اسماعیلیه می‌شد که همگی بر مفاهیم باطن و تأویلی و ترکیبی از میراث‌های «پیشامسلمانی» شان - و نه ضرورتاً پیشااسلامی - با خوانش‌های تأویلی و راز و رمزی از باطن مراجع تفکر اسلامی مانند قرآن و سنت نبوی تکیه داشتند^۱ و به طور کلی به عنوان «عقل‌گنوسی» شناخته می‌شود.^۲ در این شور جدید تبلیغی حتی روستاهایی که در گذشته بیشتر بکر و دست‌نخورده مانده بودند عرصه نفوذ مبلغان فرقه‌ها و مکتب‌های فکری اسلام گشتند (فرای، ۱۳۶۳: ۱۶۴). در این شرایط تاریخی بود که سه مشخصه مهم فردگرایی،

۱- هرچند غیر از این تحقیق می‌توان آثار دیگری را نیز نام برد که فضای فکری، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و تنوع جریان‌های آن را در این دوران بازسازی کرده‌اند و در این تحقیق نیز به عنوان آثار معتبر مبنای کار قرار گرفته‌اند اما هیچ کدام جامعیت اثر کرم و مفاهیم مطرح‌شده وی را ناظر به موضوع مقاله نداشته‌اند. نگاه کنید به روزنتال، فرانتس (۱۳۹۲)، علم پیروزمند، ترجمه علی‌رضا پلاسید، تهران، نشر گستره، همو (۱۳۸۵)، میراث کلاسیک اسلام، ترجمه علیرضا پلاسید، تهران، نشر طهوری، فصل‌های مختلف، جمشید گرشاسب چوکسی (۱۳۸۱)، ستیز و سازش: زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سده‌های اسلامی، ترجمه نادر میرسعیدی، تهران، نشر ققنوس، مورس لمبارد (۱۳۹۱)، جغرافیای تاریخی جهان اسلام در چهار قرن نخستین، ترجمه عبدالله ناصری طاهری و سمیه سادات طباطبائی، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام، آذرتاش آذرنوش (۱۳۸۷)، چالش میان فارسی و عربی (سده‌های نخست)، تهران، نشر نی، وائل ابن حلاق (۱۳۸۶)، تاریخ تئوری‌های حقوقی اسلامی: مقدمه‌ای بر اصول فقه سنی، ترجمه محمد راسخ، تهران، نشر نی، دیمتری گوتاس (۱۳۸۱)، تفکر یونانی - فرهنگ عربی: نهضت ترجمه کتاب‌های یونانی به عربی در بغداد و جامعه آغازین عباسی (قرن‌های دوم تا چهارم / هشتم تا دهم)، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، نشر مرکز دانشگاهی، ایگناتس گولزیه‌ر (۱۳۸۳)، گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان، ترجمه ناصر طباطبائی، تهران، نشر ققنوس، روی متحده (۱۳۸۹)، اوضاع اجتماعی در دوره آل‌بویه: وفاداری و رهبری در جامعه اسلامی سده‌های نخستین، ترجمه محمدرضا مصباحی و علی یحیایی، مشهد، نشر آبی، ریچارد بولت (۱۳۶۴)، گروه به اسلام در قرون میانه، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، نشر تاریخ ایران، کندی، هیو «زندگی عقلانی در چهار سده نخستین اسلامی» و مهدی، محسن «سنت عقلانی در اسلام» در فرهاد دفتری (۱۳۸۰)، سنت‌های عقلانی در اسلام، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، نشر فرزانه روز، احسان یارشاطر، «حضور ایرانیان در جهان اسلام» در ریچارد هوانسیان و جورج صباغ (۱۳۸۱)، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، نشر مرکز بازشناسی اسلام و ایران، توشی‌هیکو ایزوتسو (۱۳۸۰)، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، تهران، نشر سروش، آدام متز (۱۳۸۸)، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری یا رنسانس اسلامی، ترجمه علیرضا ذکاوتی فراگزلو، تهران، امیرکبیر، هالم، هاینس (۱۳۹۵)، غنوسیان در اسلام، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران، نشر حکمت.

۲- توصیفی که مقدسی از شرایط تاریخی جامعه اسلامی قرن چهارم ارائه می‌دهد مؤید صحت توصیف ما از شرایط بافتاری این قرن است. او چنین می‌فرماید: «ندیده و نشنیده‌ایم که این اعتقاد {معطله} در میان ملتی از ملل یا روزگاری از ازمته، بدین گونه که در روزگار ما شیوع یافته است انتشار داشته باشد، چراکه صاحبان این عقیده، امروز، خویش را در پوشش اسلام نهفته‌اند و بر خود زی شرایع پوشیده‌اند و خود را در انبوه اهل شریعت وارد کرده‌اند و به چاره‌گری و نیرنگ پرداخته‌اند و در برابر اصول ظاهر شریعت تسلیم‌اند و آن را به سوی تأویلات باطنی می‌کشانند، همه گندم نمایانی جو فروش‌اند که چپ آوازه افکنده‌اند و از راست می‌روند. و در پناه چنین رفتاری است که خورشان ریخته نمی‌شود و شمشیر حق از کشتن ایشان در نیام می‌ماند، چیزی که هر گاه در گذشته و حال آشکار شده است و چهره نموده است، بی‌درنگ ریشه‌کن شده است و از بن برآمده است و به وعده حق در مورد ایشان وفا شده است» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۲۱۱)

جهان‌وطنی و دیانت‌گریزی/دنیاخواهی به مثابه مؤلفه‌های تعیین‌بخش بافتار تاریخی عصر انسان‌گرایی اسلامی بدان شیوه که جوئل کرمر آن را تبیین می‌کند چهره نمود. (جوئل کرمر، ۱۳۷۵: ۴۲)

فردگرایی: در این برهه تاریخی شاهد اعتلای مقام فرد و شخصیت او در مقابل جامعه و گسترش خودآگاهی اعضای جامعه هستیم. فرادستان و فرودستان جامعه انگیزه‌هایی قوی برای دستیابی به شهرت و ترقی داشتند. تلاش برای دستیابی به مزیت‌های اجتماعی ناگزیر منتهی به رقابت میان نخبگان می‌شد. رقابتی که پیامدی جزء کشمکش، افترا و حسدورزی نداشت. این تلاش برای شناساندن فضیلت خویش بر دیگران به صورت انگیزه‌ای برای خودآگاهی و خودآفرینی درآمد و این به معنای مرزبندی دقیق میان خود شخص و دیگران و در نهایت رواج فردگرایی بود (کرمر، ۱۳۷۵: ۴۴-۴۳). مقدسی در تشریح روند رو به فزون‌چنین فردگرایی در جهان اسلام می‌فرماید:

از بزرگ‌ترین موارد این بلیه یکی آن است که خداوندان قلنسوه (ارباب عمایم) و اصحاب مجالس گرفتار آن‌اند. آن‌ها که دانش را نه از بهر خدای یا از برای خویش، بلکه تنها برای صدرنشینی و تقدم بر دیگران طلب می‌کنند. آنان هرگز دانش را از سرچشمه‌های آن به دست نمی‌آورند و بی داشتن مقدمات، آماده یادگیری آن می‌شوند و از رهگذر ستایش مذاهب عامه دل‌های ایشان را به خویش می‌کشند و داستان‌پردازی‌هایی از جنس داستان‌های شگفتی که قصه‌پردازان مزدور بر ساخته‌اند- و خرد از پذیرش آن‌ها سر باز می‌زند و از فهم درست در حجاب‌اند- اذهان عامه مردم را تباه می‌کنند تا آنجا که دل‌های ایشان را از اباطیل و ترهات آکنده می‌کنند و با افسانه‌ها و اساطیر خاطر ایشان را به فساد می‌کشانند.

جهان‌وطنی: از دیگر مشخصه‌های کلیدی این برهه تاریخی است. در این دوره شاهد ظهور طبقه متوسط مرفهی هستیم که به واسطه داشتن فراغت و شوق به دانش‌اندوزی و منزلت اجتماعی در انتشار میراث فرهنگی کلاسیک نقش مهمی داشتند. خلفا، امرا و وزرا

مشتاق دانش شدند و به حمایت از فیلسوفان، دانشمندان و ادیبان در دربارهای پرشکوه خود پرداختند. به موازات آن رشد شهرنشینی و تجارت از حدود و ثغور مملکت اسلامی فراتر رفت و گسترش شهرنشینی نیز ارتباط میان مردمان با سوابق فرهنگی متفاوت را فراهم کرد. (کرمر، ۱۳۷۵: ۴۱۶). در این زمان افراد با سوابق دینی، نژادی و فرهنگی متفاوت از گوشه و کنار جهان اسلام به دور یکدیگر جمع شده بودند و آگاهی از خویشتن فردی را چنان به اوج رسانده بودند که دیگر پیوند و رشته‌ای نازک با تعلقات گروهی، قبیله‌ای و فرقه‌ای احساس می‌نمودند. (کرمر، ۱۳۷۵: ۴۵)

طبیعتاً این گسترش فزاینده فردگرایی و جهان‌وطنی با معیارهای دینی و مذهبی و عرف زمانه تصادم داشت. از این روی اندیشمندان انسان‌گرای این عصر خود را ناگزیر از انطباق با نقش‌های اجتماعی مورد انتظار جامعه می‌دیدند. امری که پیامدی جزء افزایش تقیه و تظاهر نداشت. این تقیه مستلزم هم‌رنگی و هم‌نوایی با معیارهای جامعه سنتی اسلامی بود؛ معیاری که این اندیشمندان انسان‌گرای محکوم به خود انطباقی با آن بودند چیزی جز شریعت نمی‌توانست باشد. البته نوعی اغماض در مقابل نقض قیود نظم اجتماعی (در اینجا شریعت) وجود داشت؛ مشروط بر آنکه در لفظ به اصول اعتقادی گردن گذاشته شود. به بیان دیگر این اعلان آشکار الحاد بود که با مجازات مواجه می‌شد نه پوشیده نگاه داشتن عقاید ملحدانه. اندیشمندان نیز در انطباق با این قواعد بازی بود که در نوشته‌های خود غالباً هم‌رنگ جماعت می‌شدند ولی در خفا عقاید ساختارشکنانه خود را برای هم‌مسلمانان بازگو کرده و یا در آثارشان انتشار می‌دادند (جوئل کرمر، ۱۳۷۵: ۴۵) مقدسی بارها و به تأکید به بیان و نقد رواج این مؤلفه می‌پردازد. چنانکه در بخشی از کتاب بدین شکل به نقد فضای فرهنگی جامعه می‌نشیند:

این گروه هرگز بدین گونه که در این روزگار در هر جای پراکنده شده‌اند، در هیچ دوره‌ای انتشار نداشته‌اند. انتشارشان بدین سبب است که اقرار به دیانت می‌کنند. شریعت و آیین، هر که را اقرار به دیانت کرد خوشش را محترم می‌شمارد و اینان باطنیه باطلیه‌اند. کسانی که همه ادیان را به یک سو نهاده‌اند و نفوسشان را در میدان‌های شهوات رها کرده‌اند و ستمکاران را به بی‌بندوباری و ارتکاب

منهیات وامی‌دارند و عواقب آن را بر ایشان سهل و سست جلوه‌گر می‌سازند. تا آنجا که می‌بینی امروز، ستمکاری انتشار یافته و دل‌ها سخت گردیده و کارهای ناروا آشکار شده و فواحش بسیار شده و امانت از میان رفته و خیانت چیره شده و مردانگی تعطیل شده و ربانیان خوار شمرده می‌شوند و مستضعفان حقشان پامال شده و دادگری مرده و ستمکاری زنده شده و چیزهایی که در عهد هیچ پادشاهی و به روزگار هیچ پیامبری ظاهر نشده بود اکنون ظاهر شده است. اگر فضل خداوند بر این فرقه پست کوچک شده نبود که بقایای عوام به آیین ایشان بگروند، بی‌گمان، همانند ایشان و اولیایشان - که از ژرفای سخن آنان و حقیقت مذهبشان آگاهی دارند - ایشان را ریشه‌کن می‌کردند. (مقدسی، ۱۳۷۴: ۵۶۲)

حضور نمایندگان این فرهنگ نوین در جامعه آنچنان گسترده بود که پذیرش و تحمل آن برای مقدسی سنگین و غیرقابل تحمل می‌نمود و لذا آشکارا در تمایل خود به حذف رقیب چنین داد سخن می‌داد:

این گروه باطنیان، مردمی هستند که با فریبکاری خویش سر آن دارند که دین را درهم شکنند و مسلمانان را ریشه‌کن کنند. سزاوار نیست که ایشان را توانایی آن حاصل شود که در مذاهب مسلمانان سخن بگویند و در این رهگذر بسیارگویی کنند و گسترده سخن گویند. (مقدسی، ۱۳۷۴: ۷۵۴)

دنیاخواهی/دیانت‌گریزی: سومین ویژگی این عصر است. اندیشمندان این برهه دین را صرفاً غالبی اعتباری برای امور اجتماعی و رفتار عامه می‌دانستند. دین بدون آنکه از میان برود یا قدرت خود را از دست بدهد فاقد نیرویی کاملاً معتبر و اجباری بود. به بیان دیگر دین کنار نهاده نمی‌شد ولی با وجود این صرفاً به وقت اقتضا و در راستای توجیه انگیزه‌های برون دینی مورد استفاده یا سوءاستفاده قرار می‌گرفت. جلوه دیگر این امر، جدایی امر ارزشی و اخلاقی از مبانی دینی و استقلال فلسفه از دین بود. از سوی دیگر این برهه تاریخی شاهد نوعی تکثرگرایی و به رسمیت شناختن نظام‌های عقیدتی متناقض در میان فلاسفه نیز بود. البته گویا حضور نوعی از شکاکیت ملازم شده بود با سخره‌گیری و استهزاء و تحقیر تمامی

مقدسات. این شیوه رفتار بیش از همه نزد ادیبان جلوه‌گری بارزتری یافت. در جمع ادیبان شاهد نوعی سبک‌سری، هرزگی، میگساری و شهوت‌رانی هستیم. رفتاری که در کلمه مجنون (شعر و شراب توأم با هزلی غیراخلاقی) تجسم یافته است (کرمر، ۱۳۷۵: ۴۷). مقدسی در انتقاد از حاکمیت این مؤلفه بر بافتار تاریخی‌اش چنین می‌گوید:

کژروان و کژراهان، از برای فریب کم‌خردان، فراز آمده‌اند و گمشدگان طریق حق، از رهگذر بحث در مبادی آفرینش و بنیادهای آن، و آنچه بازگشت و سرانجام جهان است، به تباه کردن باورهای مردمان کودن پرداخته‌اند، به گونه‌ای که مایه فریب غافلان و حیرت هوش خردمندان است. و این کار از دشمنانه‌ترین کوشش‌های آنان است در راه دین و رساترین شیوه‌ای است از برای درهم شکستن یکتاپرستان. (مقدسی، ۱۳۷۴: ۱۲۵)

او مخاطبان خود را این چنین از درونی کردن این فرهنگ و نزدیکی با نمایندگان آن (که در این قسمت از کتاب مقدسی معطله و باطنیه هستند) بر حذر می‌داشت:

بدانید، رحمت خداوند بر شما باد که ایشان قومی هستند که تمام آنچه را در ادیان نهی شده مباح می‌شمارند و همه احکامی را که در شرایع آمده با بی‌بندوباری و آزادی بدانچه دلخواه ایشان و کشش شهوات نفسشان باشد توجیه می‌کنند. محرمات را حلال می‌دانند، همه را، مانند زنا و غلامبارگی و غضب و دزدی و قتل و جرح و دروغ و غیبت و سخن‌چینی و بهتان و زشت‌گویی از مردم و گواهی نادرست و دروغ زدن به مردم و نسبت به زنا دادن پاک‌دامنان و بدگویی و کینه و افسوس و طنز و استهزا و خودخواهی و کبر و غرور و ستمکاری و نامهربانی به پدر و مادر و انحراف و غدر و خلاف و پیمان‌شکنی و خلف وعده و امثال آن از ردایلی که منع شده در عقل و محرمات ممنوعه شرع. ایشان هیچ حقی را نمی‌شناسند و هیچ ذمه‌ای را حفظ نمی‌کنند و از هیچ پلیدی‌ای خود را پاک نمی‌کنند و از هیچ خساستی شرم نمی‌دارند. پادشاهان در نزد ایشان پروردگاران‌اند و سرکشان شیاطین‌اند و ناتوانان و گرفتاران اهل آتش‌اند (مقدسی، ۱۳۷۴: ۵۶۲).

معنای بنیادین البدء و التاريخ

هرچند این دیدگاه وجود دارد که «عنوان کتاب البدء و التاريخ ... نمونه‌ای است از تصویری که مورخ داشته است از ارتباط قصه‌های راجع به اصل انسان با تاریخ» (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۶۰) اما به نظر می‌رسد هدف مقدسی از نگارش البدء و التاريخ به پرسش کشیدن این روح انسان‌گرایانه^۱ تازه تبلور یافته در جهان اسلام بود و معنای بنیادین این اثر و عنوان آن نیز ذیل ارائه چنین مسئله‌ای بایستی فهمیده شود و قصه‌ای که وی از تاریخ این رابطه ارائه می‌کند ماهیتی جدلی دارد و نه تاریخی. چنانکه از ساختار و محتوای کتاب نیز چنین برمی‌آید که او به دنبال نگارش اثری اختصاصی در حوزه تاریخ نبوده است؛ بلکه می‌کوشد با طرح چالش‌های معرفتی موجود در جامعه خود و آنچه او «فساد روزگار و اهل آن و طلوع طالع الحاد و نفاق و اعجاب به نفس هر صاحب سخنی» می‌نامد زمینه‌های گذر از آن را فراهم نماید (مقدسی، ۱۳۷۴: ۲۰۶). سخن مقدسی مبنی بر اینکه «این کتاب ما، کتابی است جامع همه فنون و گنجایش اینکه در یک فن به استقصا و کمال جویی بپردازیم ندارد» خود آشکارترین دلیلی است که می‌توان در تأیید این ادعا ارائه کرد (مقدسی، ۱۳۷۴: ۷۲۲).

مقدسی گسترش و مقبولیت فردگرایی، جهان‌وطنی، دین‌/شریعت‌گریزی و التقاط‌ادیان، که جلوه‌های فرهنگ انسان‌گرایی اسلامی در قرن چهارم بودند را برای تصور خود از اسلام بسیار خطرناک یافت. در تلقی مقدسی حضور و گسترش این عناصر نوظهور فرهنگی سعادتی را که اسلام همچون دین برتر تضمین نموده بود و همچنین پیام بنیادی آن در تلقی جهان همچون توفقی کوتاه برای زندگانی جاوید را به خطر می‌انداخت. به همین جهت خود را ناگزیر از موضع‌گیری و تعبیه راهی جهت فروکاستن مشروعیت این فرهنگ نوین می‌دید. مقدسی در مقدمه کتاب خود و پس از انتقاد به انحراف عقاید مردم در شناخت راه درست اندیشه و گله از کسانی که مایه گمراهی مردم هستند، این گونه نخستین اشارات در پرده‌برداری از شرایط بحرانی بافتار تاریخی و انگیزه‌های خود از نگارش کتاب را بیان می‌دارد:

۱- مشخص است که انسان‌گرایی در اینجا برابر با مفهوم مدرن آن نیست و در قالب الهیات راست‌کیشانه اسلامی در قالب مفهوم حب نفس تعریف می‌شود. در این باره مراجعه کنید به مقدمه و توضیحات کتاب کرم.

چون فلان - که خداوند زندگانی‌اش را در راه طاعت خویش دراز کند و آنچه از دانش‌ها خواسته است نصیبش دهداد به احوال این طایفه نظر افکند و دریافت که چه مایه همت‌های ایشان پراکنده و نحله‌های ایشان گوناگون و شاخه‌شاخه است و به جستجوی مذاهب ایشان پرداخت، خواهان آن آمد که درست‌ترین مقالات ایشان را به دست آورد و به بازشناخت درست‌ترین مبانی آنان پردازد. پس او - که همواره بختش بلند باد و فرمانش متعالی - مرا فرمود که برای وی در این باره کتابی گرد آورم. کتابی نه چندان کوتاه و فشرده و نه نیز بسیار درازدامن که از شایبه دست‌کاری حقیقت برکنار باشد و پالوده از یاوه‌ها و گزافه‌ها و از خرافات پیرزنان و مجعولات قصه‌پردازان و برساخته‌های جعالان حدیث به یک سوی باشد. و این خود نتیجه تمایلی بود که او در کار خیر داشت که طبیعتش را خداوند بر آن سرشته بود و نیز در راه دفاع از حق بود و پیکار در طریق دین و پاسداری از قلمرو اسلام و بازگرداندن بدسگالی دشمنان بدیشان و زبون کردن ستمکاران تا آتش آن کینه دیرینه‌شان زبانه نکشد. و مایه آن نگردد که دشمن سرکوفتی زند. (مقدسی، ۱۳۷۴: ۱۲۸)

در این سخن مقدسی دو نکته شایان توجه است. نخست آنکه وی این کتاب را بنا به درخواست شخصی که از هویت او اطلاعی نداریم نوشته است. و دوم آنکه او و شخصی که دستور نگارش کتاب را داده در تلاش برای ارائه تصور خود از اسلام به مثابه یگانه برداشت صحیح بودند. این انگیزه پاسخی به شرایط بافتاری جامعه اسلامی که پیش‌تر شرح گذشت بود. البته مقدسی ابایی از بیان ماهیت واکنشی نگارش کتاب خود ندارد و به تصریح پرده از این انگیزه برمی‌گیرد؛ او در پایان فصلی که به مباحث معرفت‌شناسی اختصاص یافته چنین می‌گوید:

این بود مقدماتی که در آغاز کار قرار دادیم تا نظری باشد از برای خواننده کتاب ما و نصیحتی باشد از برای کسانی که در کار دین خویش احتیاط می‌کنند و از تمویه ملحدان و تلبیس اهل مخرقه دوری می‌جویند، و پرهیز دارند از خطرات مجان و وسوسه‌های خلعا آنان که تهی بودن، اندیشه ایشان را تباه کرده و کفایت

قریحه‌های ایشان را به خاموشی کشانده و عقول ایشان از نکته‌های دقیق تهی مانده است... تا به حيله كوشیده‌اند تكالیف شرعی را از خویش ساقط كنند و با انكار مبانی بدیهی و حسی دانش‌ها در میدان‌های كام و آرزو سرخوش بخرامند و آنچه از خوشی‌ها را خواستارند به چنگ آرند. (مقدسی، ۱۳۷۴: ۱۶۱)

این سخنان مقدسی نه تنها پرده از انگیزه‌های او از نگارش كتاب برمی‌دارد بلکه مؤید تأكیدی است كه ما بر گسترش فردگرایی و شریعت/دیانت‌گریزی/دنیاخواهی حاكم بر این برهه تاریخی نمودیم. اکنون پرسش اساسی آن است كه مقدسی چه پاسخی را برای برون‌رفت از این شرایط پیشنهاد می‌كند. پاسخی كه درواقع ایده‌كلیدی كتاب او را تشكيل می‌دهد و سایر ایده‌های كتاب حول محور آن صورت‌بندی شده است. به نظر می‌رسد پاسخی كه او برای برون‌رفت از این شرایط برگزید نوعی اسلام سنت‌گرایانه بود كه در كشمكش‌های گفتمانی آن برهه تاریخی نقش گفتمان غالب را بازی می‌كرد.

در تلقی کاربران «گفتمان اسلام سنت‌گرایانه» دانش نه آنچه توسط اندیشمندان خلق و ابداع شده بلکه آن دسته از عقاید و باورهایی است كه با استناد به روش محدثان- شنیدن و حفظ و انتقال صحیح علم قدما- نگهداری و حفظ شود. کاربران گفتمان راست‌كیشی اسلامی به مثابه گفتمان غالب بر این باور بودند كه برترین دانش، خرد پارسایان و نیاكان دارای الهامات است كه چه در زمان خودشان و چه پس از گذشت زمان از سوی نسل‌های بعد ثبت شده باشد. دانشی كه می‌تواند تجربه امروز را اعتبار ببخشد و آن را هدایت كند. بدگمانی آن‌ها نسبت به نوآوری‌ها و اطمینان به خطاناپذیری پیشینیان، سبب شد كه سنت‌گرایان عموماً نسبت به زمان حاضر معاصرشان نگاهی انتقادی داشته باشند و با حسرت از عصر طلایی گذشته یاد كنند، عصری كه انسان‌ها هماهنگ با حقایق ناب، كارهای بزرگی را به انجام رساندند. آن‌ها مطلق گذشته را تقدیس نمی‌كنند بلکه يك گذشته مشخصی را مقدس می‌شمرند. اصلی‌ترین ویژگی این تلقی سنت‌گرایان اعتقاد به وجود شكاف همیشگی در حال گسترش بین زمان الهام وحی و زمان حاضر رو به زوال است (رایبسون، ۱۳۹۲: ۱۶۳-۱۶۲).

با تکیه بر این گفتمان سنت‌گرایانه بود که مقدسی راه برون‌رفت از شرایط تاریخی جامعه‌ای که نمی‌پسندید را بازگشت به سنت اصیل اسلامی تلقی می‌کرد. به تعبیر او «دل‌های ناهمساز و خواست‌های پراکنده و دور از هم را چیزی به جز دین گرد نخواهد آورد» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۵۱۱). مقدسی پس از طرح نظریات مختلف در باب مبادی آفرینش تأکید می‌نماید «جزء از رهگذر وحی و نبوت به مبدأ این جهان رسیدن درست نیست» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۲۷۷). به بیانی دیگر او شریعت را به‌سان ابزاری می‌دید که توانایی سامان بخشیدن به امور زندگی بشری به ویژه در بافت بحران‌زده جامعه قرن چهارم را داشت و مشخص است آن را در مقابل خرد/عقل‌گرایی^۱ مدعیان مقابلش قرار می‌دهد. به همین جهت در کتاب می‌گوید: «بدان که هر قومی دین و ادب و شریعتی دارد، چراکه دین مایه بقا و صلاح مردم است و ادب زی و شرف ایشان است و رسوم و معاملات ایشان در شریعت است» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۵۶۳). مقدسی استدلال‌های متعددی در سراسر کتاب در تأیید و استحکام این ادعای خود می‌آورد؛ او در آغاز کتاب می‌فرماید:

مقصود نهایی کثر راهان، خوار مایه کردن شرایع و آیین‌هاست، چیزی که میثاق خداوند است در سیاست آفریدگانش و ملاک فرمان اوست و نظام پیوند میان بندگان و بنیاد زندگی و آگاهی‌بخش بر معاد ایشان است. چیزی است که بندگان را از بی‌سامان کاری و ستم بازمی‌دارد و آنان را به درستی و مهربانی با یکدیگر فرامی‌خواند و می‌انگیزدشان که شکر نعمت‌های کنونی و ثواب آینده را ذخیره کنند (مقدسی، ۱۳۷۴: ۱۲۶).

مقدسی در جای دیگر و به هنگام بررسی آیین اسلام و شرایع آن تأکید می‌نماید هدف وی توصیف اسلام به مثابه عالی‌ترین ادیان است و پرداختن وی به سایر ادیان «اعتراضی است بر این گروه پست و اندک که باطنیان نام دارند و بر شرایع طعن می‌زنند و از آن بدگویی می‌کنند و کینه و حسد خویش را بر اسلام و اهل آن نهان می‌دارند و می‌کوشند تا آن را از نابود کردن ستم و امر به معروف تأویل کنند از رهگذر چیزهایی که هیچ پیوستگی با

۱- مشخص است که در اینجا هم منظور خرد خودبنیاد مدرن نیست و در الهیات سنتی و کلام اسلامی در قالب عقل طبعی که توان تشخیص حسن و قبح اخلاقی را دارد در مقابل عقل سمعی از آن یاد می‌شود.

آن ندارد و به هیچ وجه و سببی با آن مرتبط نیست» (مقدسی، ۷۵)

سخنانی که مقدسی در پایان فصل نهم کتاب در پند و اندرز مخاطبان می‌آورد به وضوح دشوارهایی که او را به نگارش کتاب برانگیخته و همچنین پاسخی را که او از برای این بحران‌ها یافته را آشکار می‌نماید. تعمق در این سخنان بیانگر تصور مقدسی از اسلام و شرایع آن همچون راه برون‌رفت از بحرانی است که در تلقی مقدسی انسان‌گرایان اسلامی مولد آن بودند.

پس ای بندگان خدای! بپرهیزید از نفس و خواهش‌های خویش و از آن گروه‌های هماندانتان که من اینک به یاری خدای در نحله‌های مسلمانان به توصیف آن‌ها، از برای شما، خواهم پرداخت و پیروی کنید از دین، دینی که خدای تعالی از برای خویش آن را روا داشته است و آنان را به چنگ زدن بدان فراخوانده است و از ایشان بر پاسداری و حفظ آن عهد و پیمان گرفته است و کتاب‌های خویش را بر آن نازل داشته و پیامبران خویش را بدان فرستاده و هر که را که بدان لبیک گوید مژده پاداش نیک داده و هر که را از آن سرپیچی کند وعده کیفر داده است که دلایل و براهین او آشکار است و نشانه‌های حکمتش استوار. زنها را به جاهلان و مسخرگان و ژاژخایان و آنان که در امانت الهی، از برای لذت‌های حیوانی و خوی درندگی خویش، خیانت می‌کنند، فریفته مباشید، آنان که منت‌های همت ایشان انباشتن شکمی است و پوشاکی و دستیابی به آرزویی و شهوتی و فرونشاندن خشمی و سرکوب دشمنی. آنان که اباطیلی از فریب و دستان و اساطیری دروغین، می‌آرایند که ظاهرش تشکیک و تلبیس است و باطنش کفر و الحاد، و بدان نآزمودگان و نوحاستگان را می‌فریبند و عوام را- که فضل و معرفتی و شناخت چندانی ندارند- دچار حیرت می‌کنند. هر گاه شما را در کار ایشان، شبهه‌ای حاصل شد از آنچه خدای تعالی، در حق ایشان روا داشته است غفلت مورزید که از آن روز باز که خدای جهان را آفریده است، چه در جاهلیت و چه در اسلام، هرگز یکی از اینان سر برنداشت مگر آنکه خدای تعالی او را سرکوب کرد و هر گاه که اینان در فشی برافراشتند خدای آن را در گمنامی، باژگون و نگونسار

کرد و هر زمان که یکی از ایشان سر برآورد، خدای تعالی، ناتوان‌ترین آفریدگان خویش را بر او چیرگی بخشید و هر بد که در راه دین سگالیدند، خدای تعالی بدیشان بازگرداند و به وعده خویش وفا کرد «تا آشکارا کند این دین را، بر همه دین‌ها اگر چه دشخوار آرند انباز آرنندگان.» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۴۰۹-۴۰۸).^۱

نتیجه

منابع مکتوب تاریخی مهم‌ترین دریچه‌ای هستند که از چشم‌انداز آن به شناخت از گذشته ناآشنا می‌شویم. با عطف نظر بدین مهم تفسیر و بازانندیشی متون تاریخی ضرورتی بنیادی در پرتو افکندن بر برهه‌های تاریخی مورد بررسی مورخان است. به همین دلیل اتخاذ روش‌شناسی متناسب با اهداف باخوانی متون تراث فراتر از ابعاد فنی نقد تاریخی متون ضروری به نظر می‌رسد که روش تفسیر خلاصه‌وار در این مقاله بکار گرفته شد. البدء و التاریخ نمونه‌ای از این منابع تاریخی است که در عصر تدوین، به مثابه یکی از سرنوشت‌سازترین برهه‌های تاریخی تمدن اسلامی، نگارش یافت. از این روی بازتاب کشمکش‌های گفتمانی و نظم گفتمانی عصر تدوین در این کتاب ضرورتی حیاتی به تفسیر و بازانندیشی آن بخشیده است. بر این اساس بود که طرح پرسش از نیت مقدسی از نگارش کتاب یا به تعبیر دیگر ایده کلیدی و معنای بنیادین آن در دستور کار مقاله قرار گرفت.

تفسیر خلاصه‌وار روشی بود که با استناد بدان به بازبانی معنای بنیادین البدء و التاریخ نشستیم. در این روش کوشش می‌شود تا نیت و ایده کلیدی مؤلف از نگارش اثر بازبانی شود و خلاصه‌ای جامع، آگاهی‌دهنده و صادق از متن ارائه شود. تلقی نگارندگان آن بود که دست‌یابی به این مهم جزء با پذیرش ایده تعیین فرهنگی و اجتماعی معرفت و در نظر گرفتن شرایط بافتاری متن محقق نمی‌شود. بر اساس این مفروضه هر کنش معرفتی متأثر از مؤلفه‌های بافتار تاریخی خود و در نسبت با آن تعیین می‌یابد. پذیرش این مفروضه در کنار استفاده از روش تفسیر خلاصه‌وار در قرائت متن به مقاله رنگ و بوی مطالعه موردی در حوزه جامعه‌شناسی معرفت هرمنوتیکی داد. با در نظر گرفتن این چارچوب نظری بود که به

۱- با توجه به محدودیت صفحات مقاله، از ذکر دیگر نمونه‌های صریح یا ضمنی مرتبط با مسئله مقاله در متن مقدسی خودداری شد.

بازشناسی مؤلفه‌های بافتار تاریخی مقدسی و پس از آن ایده‌کلیدی مقدسی، همچون پاسخی بدین مؤلفه‌های بافتار تاریخی، پرداخته شد.

مقدسی در بزنگاه عصری به نگارش کتاب خود پرداخت که جریان انسان‌گرایی اسلامی و بحث و مجادله میان گفتمان‌های اسلامی رونق بسیاری داشت. رشد و گسترش جهان‌وطنی، فردگرایی و دیانت‌گریزی به عنوان مؤلفه‌های رایج اما مطرود در گفتمان مسلط اسلامی که به موازات کشمکش‌های گفتمانی جریان‌های کلامی مسلمانان پیش می‌رفت مهم‌ترین مؤلفه‌هایی بود که به البدء و التاریخ جهت بخشید تا اثر خود را با رویکردی جدلی برای طرد چنین مؤلفه‌هایی که به مثابه بدعت و کفر می‌فهمید تدوین کند و در اینجا هم مفاهیم فلسفی و هم گزارش‌های تاریخی وی در راستای چنین ایده‌کلیدی به خدمت گرفته شده‌اند. در واقع مقدسی این شرایط را همچون بحرانی می‌دید که جامعه اسلامی را در معرض خطر فروپاشی و سقوط قرار داده است. لذا از منظر گفتمان غالب به انتقاد از گسترش این مؤلفه‌ها پرداخت. سنت‌گرایی و راست‌کیشی اسلامی در این گفتمان غالب بود. به تعبیر دیگر پاسخی که مقدسی به آنچه از دید او بحران تلقی می‌شد، بازگشت به اصول عقاید و شریعت اسلامی بود. در واقع دفاع از گفتمان غالب همچون معنای بنیادینی بود که می‌توان به کتاب او، از طریق بررسی نسبت میان مقدسی با بافتار تاریخی‌اش، نسبت داد. ایده‌ای که محور اساسی کتاب او را تشکیل می‌داد و همچون انگیزه‌ای بود که به سایر بخش‌ها و مطالب کتاب او جهت می‌داد.

کتاب‌نامه

- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۷)، *چالش میان فارسی و عربی (سده‌های نخست)*، تهران، نشر نی.
- آئینه‌وند، صادق (۱۳۸۷)، *علم تاریخ در گسترده تمدن اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن حلاق، وائل (۱۳۸۶)، *تاریخ تنویری‌های حقوقی اسلامی: مقدمه‌ای بر اصول فقه سنی*، ترجمه محمد راسخ، تهران، نشر نی.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۴)، *متن، قدرت، حقیقت*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران، انتشارات نیلوفر.
- احمدی، بابک (۱۳۸۲)، *ساختار و تأویل متن*، تهران، نشر مرکز، چاپ ششم.
- ارکون، محمد (۱۳۹۴)، *دانش اسلامی؛ قرآنتی بر مبنای علوم انسانی*، ترجمه عبدالقادر سواری، تهران، نسل آفتاب.
- ارکون، محمد (۱۳۹۵)، *انسان‌گرایی در تفکر اسلامی*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران، طرح نقد.
- استنفورد، مایکل (۱۳۸۴)، *درآمدی بر فلسفه تاریخ*، ترجمه احمد گل محمدی، تهران، نشر نی، چاپ دوم.
- ایزوتسو، توشی‌هیکو (۱۳۸۰)، *مفهوم ایمان در کلام اسلامی*، ترجمه زهرا پورسینا، تهران، نشر سروش.
- بختیاری، شهلا و طاهره نظری ایلخانی آبادی (۱۳۹۰)، «بینش معرفت‌شناسانه در تاریخ‌نگاری مطهر بن طاهر مقدسی»، *تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری*، شماره ۷، پیاپی ۸۸، بهار و تابستان ۹۰.
- برتنس، هانس (۱۳۸۴)، *مبانی نظریه ادبی*، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: نشر ماهی.
- بنت، اندرو (۱۳۸۸)، *مقدمه‌ای بر ادبیات نقد و نظریه*، ترجمه احمد تمیم داری، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- بولت، ریچارد (۱۳۶۴)، *گروئیس به اسلام در قرون میانه*، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، نشر

تاریخ ایران.

- الجابری، محمد عابد (۱۳۸۷)، *ما و میراث فلسفی‌مان*، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: نشر ثالث.
- الجابری، محمد عابد (۱۳۸۹)، *نقد عقل عربی، تکوین عقل عربی: پژوهشی ساختارگرا در شکل‌گیری عقل کلاسیک عرب*، ترجمه سید مهدی آل مهدی، تهران، نشر نسل آفتاب.
- چوکسی، جمشید گرشاسب (۱۳۸۱)، *ستیز و سازش: زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سده‌های اسلامی*، ترجمه نادر میرسعیدی، تهران، نشر ققنوس.
- حضرتی، حسن (۱۳۹۰)، *روش پژوهش در تاریخ‌شناسی*، تهران، نشر پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- دهقانی، رضا (۱۳۹۰)، «چیستی نقد تاریخی»، *پژوهش*، سال سوم، شماره اول، صص ۱۴۵ - ۱۷۴
- رایبسون، چیس اف (۱۳۹۲)، *تاریخ‌نگاری در اسلام*، ترجمه محسن الویری، تهران، سمت.
- رضوی، سید ابوالفضل (۱۳۸۵)، «بینش و نگرش در تاریخ‌نگاری اسلامی (مطالعه موردی تاریخ‌نگاری ابن مطهر مقدسی)»، *قبستان*، دوره ۱۱، شماره ۴۲، زمستان ۸۵.
- رضوی، سید ابوالفضل (۱۳۸۵)، «نقد منبع در تاریخ»، *نامه تاریخ‌پژوهان*، شماره ۶، صص ۴۶ - ۶۵
- رضوی، سید ابوالفضل (۱۳۹۴)، *درآمدی بر تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- رضوی، سید مسعود، «تاریخ‌نگاری در پرتو خردگرایی / مطهر بن طاهر مقدسی»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، سال پنجم، شماره ۵.
- روزنتال، فرانتس (۱۳۸۵)، *میراث کلاسیک اسلام*، ترجمه علیرضا پلاسید، تهران، نشر طهوری.
- روزنتال، فرانتس (۱۳۹۲)، *علم بیروزمند*، ترجمه علی‌رضا پلاسید، تهران، نشر گستره.

- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳)، *تاریخ در ترازو*، تهران، امیرکبیر.
- سجادی، سید صادق و هادی عالمزاده (۱۳۸۵)، *تاریخ‌نگاری در اسلام*، تهران، انتشارات سمت.
- سلدن، رامن و ویدوسون، پیتر (۱۳۷۸)، *راهنمای نظریه ادبی معاصر*، ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو.
- شبستری، محمد مجتهد (۱۳۹۱)، *هرمنوتیک*، کتاب، سنت، تهران، طرح نو.
- شرفی، عبدالمجید (۱۳۸۲)، *عصری‌سازی اندیشه دینی*، ترجمه محمد امجد، قم، نشر ناقد.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۴)، «درباره مؤلف»؛ چاپ‌شده در *آفرینش و تاریخ*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه.
- صیامیان گرجی، زهیر و سعید موسوی سیانی (۱۳۹۴)، «ضرورت تعامل بین‌رشته‌ای معرفت‌شناسی و علم تاریخ در بررسی چالش‌های شکاکانه درباره امکان و اعتبار شناخت تاریخی»، *فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی*، دوره هفتم، شماره ۳، تابستان ۱۳۹۴، ص ۱-۲۶
- فتوحی، محمود (۱۳۸۷)، *نظریه تاریخ ادبیات*، تهران: نشر سخن.
- فرای، ریچارد ن (۱۳۶۳)، *عصر زرین فرهنگ ایران*، ترجمه: مسعود رجب نیا، تهران، سروش.
- فیرحی، داوود (۱۳۸۷) *دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی.
- کرمر، جوئل ل (۱۳۷۵)، *احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی*، ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- کرون، پاتریشیا (۱۳۹۴)، *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام*، ترجمه مسعود جعفری، نشر سخن.
- کندی، هیو (۱۳۸۰)، «زندگی عقلانی در چهار سده نخستین اسلامی» در فرهاد دفتری (۱۳۸۰)، *سنت‌های عقلانی در اسلام*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، نشر فرزانه روز.
- کنوبلاخ؛ هوبرت (۱۳۹۰)، *مبانی جامعه‌شناسی معرفت*، ترجمه کرامت اله راسخ، تهران، نشر نی.

- کیلگز، مری (۱۳۸۸)، *درس‌نامه نظریه ادبی*، ترجمه جلال سخنور، الهه دهنوی، سعید سبزیان، تهران: نشر اختران.
- گرین، کیت و لیبهان، جیل (۱۳۸۳)، *درس‌نامه نظریه و نقد ادبی*، ترجمه حسین پاینده، تهران: روزنگار.
- گوتاس، دیمتری (۱۳۸۱)، *تفکر یونانی - فرهنگ عربی: نهضت ترجمه کتاب‌های یونانی به عربی در بغداد و جامعه آغازین عباسی (قرن‌های دوم تا چهارم / هشتم تا دهم)*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، نشر مرکز دانشگاهی.
- گولدزپهر، ایگناتس (۱۳۸۳)، *گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان*، ترجمه ناصر طباطبایی، تهران، نشر ققنوس.
- لمبارد، موریس (۱۳۹۱)، *جغرافیای تاریخی جهان اسلام در چهار قرن نخستین*، ترجمه عبدالله ناصری طاهری و سمیه سادات طباطبائی، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام.
- متحده، روی (۱۳۸۹)، *اوضاع اجتماعی در دوره آل‌بویه: وفاداری و رهبری در جامعه اسلامی سده‌های نخستین*، ترجمه محمدرضا مصباحی و علی یحیایی، مشهد، نشر آبی.
- متز، آدام (۱۳۸۸)، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری یا رنسانس اسلامی*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران، امیرکبیر.
- مصطفی، شاکر (۱۹۸۳)، *التاریخ العربی و المورخون*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴)، *آفرینش و تاریخ*، ترجمه: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه.
- مکالا، سی بی بین (۱۳۸۷)، *بنیادهای علم تاریخ*، ترجمه: احمد گل محمدی، تهران، نشر نی.
- مک‌کارتی، ای.دی (۱۳۸۸)، *معرفت به مثابه فرهنگ، جامعه‌شناسی معرفت جدید*، ترجمه: کمال خالق پناه و دیگران، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- ملایی توانی، علی‌رضا (۱۳۸۷)، *درآمدی بر روش پژوهش در تاریخ*، تهران، نشر نی.
- مهدی، محسن (۱۳۸۰)، «سنت عقلانی در اسلام» در فرهاد دفتری، *سنت‌های عقلانی در*

- اسلام، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، نشر فرزانه روز.
- میثمی، جولی اسکات (۱۳۹۱)، *تاریخ‌نگاری فارسی*، ترجمه: محمد دهقانی، تهران، نشر ماهی.
 - هیرشلر، کنراد (۱۳۹۵)، *تاریخ‌نگاری عربی در دوره میانه: مؤلف به منابه کنشگر*، ترجمه زهیر صیامیان گرجی، تهران، انتشارات سازمان سمت.
 - والدمن، مرلین (۱۳۷۵)، *زمانه، زندگی و کارنامه بیهقی*، ترجمه منصوره اتحادیه، تهران، نشر تاریخ ایران.
 - وایت، هایدن (۱۳۸۹)، «متن تاریخی به مثابه فرآورده‌ای ادبی»، چاپ‌شده در *تاریخ و روایت*، ویراسته جفری رابرتز، ترجمه جلال فرزانه دهکردی، تهران، دانشگاه امام صادق.
 - یارشاطر، احسان (۱۳۸۱)، «*حضور ایرانیان در جهان اسلام*» در ریچارد هوانسیان و جورج صباغ، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، نشر مرکز بازشناسی اسلام و ایران
 - Meiland, Jack w. (2010), 'Historical Knowledge,' in *A Companion to Epistemology*, Wiley-Blackwell.
 - McCullagh, C. Behan (1998), *The Truth of History*, New York and London, Routledge.
 - McCullagh, C. Behan (1991), 'Can Our Understanding of Old Texts be Objective?,' *History and Theory*, Vol. 30, No. 3. pp. 302-323.
 - Al-Azmeh, Aziz, (2007), *The Times of History: Universal Topics in Islamic Historiography*, Budapest: Central European University Press.
 - Khalidi, Tarif, 'Mu'tazilite Historiography: Maqdisi's Kitāb al-Bad' wa al-Ta'rīkh,' *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 35, No. 1 (Jan., 1976), pp.1-12.