فصل‌نامه علمی ـ پژوهشی پژوهش‌نامه‌ی تاریخ اسلام
سـال اول، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۰
صفحات ۷۵ – ۹۲

تأثیر معتقدات دینی بر نگرش تاریخی مورخان مسلمان بر پایه‌ی مقدمه‌های آنان[۱]

سید احمدرضا خضری[۲]
جواد قاضی[۳]

چکیده

اکثر مورخان دوران اسلامی، معمولاً بر آثار خود مقدمه‌ای نوشته‌اند و در آن چکیده‌ای از اندیشه، نگرش و بینش خود را درباره‌ی جهان، خدا و هستی ارائـه کرده‌انـد. از بررسـی این مقدمه‌ها، نکات بسیاری به‌دست می‌آید که یکـی از عمـده‌ترین آنهـا، گرایش‌هـای دینی و مذهبی ایشان است. مؤلفان این پژوهش برآنند تا بر مبنای شماری از مهم‌ترین این مقدمه‌ها، نخست، محورهای اصلی نگرش و بینش مورخـان مسـلمان بـه تـاریخ و تاریخنگاری را تبیین و سپس تأثیر این نگرش را (به عنوان متغیـر مسـتقل) در فراینـد تاریخنگاری اسلامی و فراز وفرود آن در عصر خردگرایی و دوره‌ی افول تمدّن اسـلامی (به عنوان متغیر وابسته) بررسی نمایند.

کلیدواژه‌ها

مقدمه‌نگاری، منابع تاریخی، اندیشه‌ی دینی، عصر خردگرایی، عصر انحطاط.

مقدمه

مهمترین بحث در نگارش یک کتاب، نظام فکری نویسنده‌ی آن است. مؤلف، باید با سازماندهی بینش خود، بتواند در جریان فرهنگ و توزیع نیروی فکری خود در جامعـه

۱. تاریخ دریافت: ۸۹/۴/۱۲. تاریخ پذیرش: ۸۹/۸/۴.
۲. دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران. akhezri@ut.ac.ir
۳. کارشناسی ارشد تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران. ghazi.javad@yahoo.com

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-12]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1390.1.2.4.4]

تأثیرگذار گردد (ادیب سلطانی، ۱۳۷۴، ص۱۵). او باید بر اساس طرحی کلی، اجزای کتاب را به نگارش درآورد و پیوندی عقلانی میان آنها برقرار نماید. این طرح کلی، باید پیش از ارائه‌ی بدنه‌ی اصلی اثر، برای خواننده تبیین شود. از این رو مقدمه‌ی هر اثر فرصتی است که مؤلف با استفاده از آن می‌تواند چارچوب فکری خود را برای خواننده عرضه نماید. به عبارت دیگر، هر خواننده، از مقدمه‌ی یک اثر، انتظار دارد که در آن چکیده‌ای از موضوع مورد بحث و پیشینه‌ی آن، ارائه شود و نیز وجه برتری اثر نسبت به آثار پیشین را بیان نماید. در یک نگاه کلی، هر مقدمه شامل سه عنصر اصلی است: اول: بیان مسئله و موضوع اثر مورد نظر و تبیین اهمیت آن. دوم: نشان دادن پیشینه‌ی موضوع مورد بحث و سوم: معرفی و نقد منابعی که نگارنده از آن بهره برده است(شلبی، ۱۳۶۹، ص۱۲۱). پس مقدمه، در حکم دریچه‌ای است که دورنمای پژوهش را به خواننده نشان می‌دهد و همواره به عنوان یکی از ارکان آن، مورد توجه قرار می‌گیرد.

در دوره‌ی اسلامی، رویش بذر افکار تاریخی، که در قرآن و حدیث بنا نهاده شده بود، به زودی آغاز شد و چندی بعد، تاریخ‌نویسی شکل منسجم و مستقل خود را بازیافت. از همان آغاز برخی مورخان، مقدمه‌هایی- هرچند کوتاه- بر آثار خود می نگاشتند که بیشتر شامل تحمیدیّه‌هایی در ستایش خدا و پیغمبر اسلام (ص) و البته گاهی نیز جملاتی پراکنده و کوتاه درباره‌ی اثر خود بود؛ اما از همان اوان شکل‌گیری تفکر در تمدن دوره‌ی اسلامی، برخی فلاسفه و متکلمان بر ادبیات تاریخی مورخان و فرضیات آنان حمله کردند و علمی بودن تاریخ و سودمندی آن را زیر سوال بردند. از این رو مورخان در مقام دفاع از خود، مقدمه‌های آثار خود را سامان دادند، فرضیاتشان را روشن ساختند و ملاحظاتی به کار بستند که بیش از پیش بر علمی بودن تاریخ تأکید گذارد. بدین‌ترتیب، با گذشت زمان، شمار روز افزونی از ایشان به نگارش مقدمه‌هایی در ابتدای آثار خود مبادرت کردند (مهدی، ۱۳۵۲، ص۱۷۱). این مقدمه‌ها، اهمیت خود را در نظم‌بخشی و قاعده‌مندی شیوه‌های نگارش علمی تاریخ و بیان شروط مورد نیاز آن نشان دادند (همان، ص۱۷۳). هر چند به ندرت این مقدمه‌ها توانستند به شکلی علمی، چارچوبی نظری از فلسفه‌ی تاریخ را تبیین و ارائه نمایند.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-12]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1390.1.2.4.4]

در یک نگاه کلی، مقدمه‌های تواریخ دوره‌ی اسلامی، غالباً با تحمیدیه‌ی الهی و نعت پیغمبر اسلام (ص) و صحابه او آغاز می شوند؛ آن گاه- در بیشتر موارد- به مدح صاحبان قدرت می‌پردازند و سپس شرحی در باب نگرش مصنِّف به علم و تاریخ و ارائه‌ی فصول و منابع مورد استفاده‌ی وی بیان می‌کنند. هرچند شکل مذکور در اکثر تواریخ رعایت شده؛ امّا گاه مورخان، ساختار مقدمه را برهم زده‌اند و آن را با مواد و شکلی دیگرگون ارائه کرده‌اند.

اسلام و نگرش مورخان مسلمان

پس از ظهور اسلام، شریعت اساس و محور اندیشه‌ی مسلمانان از جمله مورخان را تشکیل می داد و جوامع اسلامی، اعمال و رفتارآدمی را، برپایه‌ی شریعت و تحت نظارت تامّه‌ی خداوند قادر مطلق تفسیر می‌کردند. از مهمترین دستاوردهای چنین دریافتی، جبرگرایی و خودسپاری به تقدیر بود؛ به گونه‌ای که در نتیجه‌ی چنین نگرشی، همه‌ی پدیده‌های سیاسی و سعادت‌ها و شقاوت‌های فردی و اجتماعی، تنها در پرتو اراده و خواست الهی، قابل تفسیر و فهم بود. بازتاب دریافت دینی در تفکر مورخان دوره‌ی اسلامی را بیش از هر جایی می‌توان در مقدمه‌های آثار آنها مشاهده کرد. موضوعی که در چگونگی بیان تحمیدیه‌ها و نعت‌های ابتدای مقدمه‌ها و نیز در نگاه آنها به آغاز و انجام تاریخ و محوریت قدرت خدا در پدیده‌های تاریخی، قابل بررسی است.

تاریخنگاری اسلامی از ابتدا مبتنی بر جهان‌بینی دینی و رویکردی متافیزیکی به تاریخ بوده است. بی‌تردید، بزرگترین نماینده‌ی این نوع نگرش، محمد بن جریر طبری (د.۳۱۰ ق) است. طبری در دوران اوج تسلّط فقها و محدّثان، دست به نگارش تاریخ خود زد و البته علیرغم رویکرد دینی‌اش، از سوءرفتارهای همیشگی آنها با اهل تفکر در امان نماند- این بار به خاطر عدم اعتقادش به قِدَم قرآن و جلوس خدا بر عرش- (شهابی، ۱۳۶۳، صص۱۴ـ۱۵). در نهایت هم این فقیه، مورخ و مفسر بزرگ دوره‌ی اسلامی که با حنابله، خوارج و روافض به شدت مخالف بود، از بیم مزاحمت‌های احتمالی، شبانه و در خانه خود، دفن شد (همان، ص۲۰)؛ با این حال -همان‌طور که اشاره شد- باید طبری را از اعاظم پیروان رویکرد شریعت‌مآبانه در تاریخ قلمداد کرد؛

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-12]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1390.1.2.4.4]

چرا که وی راه خردورزی را بر تاریخنویسی خود بسته و رویکرد کاملاً نقلی خود را با نگرش تاریخیِ به شدت دینی‌اش، در آمیخته است. نگارنده‌ی عظیم‌ترین اثر تاریخنگاری اسلامی (نولدکه، ۱۳۷۸، ص۱۴)، پای استدلال را در چنین تاریخ و با چنین هدفی، چوبین و در اثبات قِدم الهی، سخت بی‌تمکین دانسته است. به گفته‌ی وی: تکیه‌ی کارش بر «نقل روایات» بوده است، نه «استنباط و استدلال عقلی». او دلیل انتخاب این روش را قاعده‌ای کلی می‌داند که طی آن، علم اخبار گذشتگان تنها به وسیله‌ی نقل ناقلان به متأخران می‌رسد و دلیل و برهان نقشی در این علم ندارد (طبری، بی‌تا، ج۱، ص۷). نکته‌ی قابل توجه آن است که وقتی این حافظ[1] و مفسّر قرآن، علیرغم چنین رویکرد عمیق دینی از خوف قشری‌گرایان، شبانه در خانه‌ی خود دفن می شود، پیداست که اوضاع زمان به هیچ روی نمی‌توانست به او اجازه دهد تا بر این نکته تأمل ورزد که می توان اساس تاریخنویسی را بر مبنای خردورزی نیز قرار داد. بدین لحاظ، در دوره‌ی پیش از عصر خردگرایی در تمدن دوره‌ی اسلامی، آگاهی تاریخنویسان، عمدتاً دینی است و هرگونه دریافت خردورزانه، با اصول دینی توضیح داده می‌شود.

نگرش دینی مورخان در عصر خردگرایی

اما چندین دهه پس از مرگ طبری، بذر افکار خردگرایانه در میان مورخان نمو یافت و در طی دو سده به اوج بالندگی رسید. در عصر خردگرایی، میراث اقوام متمدن باستان به‌ویژه ایران و یونان که از طریق نهضت ترجمه به دست اندیشمندان دوره‌ی اسلامی رسیده بود، درهم آمیخته شد. در حقیقت، این سنن فکری، بسیاری از مواد خام عصر خردگرایی را تشکیل داد و تکیه بر ضابطه‌ی خرد و فاصله گرفتن از قشری‌گری مذهبی با پشتوانه‌ی حکومت‌هایی چون سامانیان و آل‌بویه محقق شد. باید آغاز این فاصله‌گیری را در حوزه‌های تاریخ، به مورخ معتزلیِ قرن چهارم هجری، ابوالحسن علی بن حسین مسعودی (د.۳۴۶ ق) نسبت داد(مهدی، ۱۳۵۲، ص۱۸۳). شاید بدین لحاظ است که او را به «هرودت مسلمین» ملقب ساخته‌اند. (Rasul,M.G,۱۹٦۸,p.۲۸) هرچند او نیز از

۱. او در هفت سالگی حافظ کل قرآن شد؛در هشت سالگی به امامت جماعت رسید و در نه سالگی به مطالعه و پژوهش در احادیث نبوی پرداخت(Bosworth,G.E,Al- Tabari, in EI۲.) .

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-12]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1390.1.2.4.4]

اهالی دین بود (Pellat,ch, "Al- Masudi", in EI۲.) و در مقدمه‌ی مروج الـذهب تعـدادی از تألیفات خود در علوم دینی را ذکر نموده اسـت (مسـعودی، ۱۴۰۹، ج۱، صـص۱۱- ۱۲) و اعتقاد خود به غضب الهی، در باب تحریف‌کننـدگان کتابهـا و انگشـت‌نما کـردن آنها توسط خدا را کتمان نکرده است (همان، ج۱، ص۱۸)، امّا ذکر این نکته‌ی دینـی در مقدمه‌ی تاریخ او، نمی‌تواند موجب ردّ فاصله‌گیری او از قشـری‌گری مورخـان پیشـین شود. بی‌سبب نیست که ابـن خلـدون (د.۸۰۸ ق.) او را در زمـره‌ی مورخـان بـزرگ و انگشت شمار دوره‌ی اسلامی و مقتدای خویش، خوانده است (العبر، ۱۹۸۸/۱۴۰۸، ج۱، ص۴۲).

اندکی پس از مسعودی، مطهر بن طاهر مقدسی (د.پس از ۳۵۵ ق.) نیز بـا رویکـردی کلامی، به نگارش «البدء و التاریخ» پرداخت. نگرش وی در این باب به خوبی نشـان از رهایی علم کلام از تسـلّط فقیهـان دارد (مقدسـی، ۱۹۹۷/۱۴۱۷، ج۱، صـص۸ ـ۹). در همین راستاست که سده‌ی چهارم هجری که دوره‌ی مهـم عصـر خردگرایـی در تمـدن اسلامی اسـت، را دوران شـکوفایی کـلام اسـلامی قلمـداد کرده‌انـد (متـز، ۱۳۶۲، ج۱، ص۲۱۸). مقدسیِ شریعت‌مآب، هدف از تاریخنویسی خود را یـاری رسـاندن بـه علـم مورد نظر خود می‌داند تا با جریانی که به زعم او خواسته یا ناخواسـته، در حـال ایجـاد انحراف در بخشی از ایدئولوژی دینی است، مقابله کند. او سـعی می‌کنـد بـا اسـتناد بـه موضوعات گوناگون کلامی در آغاز اثرش، هرچه بیشتر در راه ارائه‌ی برداشت خـود از دین، گام بردارد (مقدسی، ۱۹۹۷/۱۴۱۷، ج۱، ص۹).

اما با سیطره‌ی بویهیان بر دستگاه خلافت عباسی- که در آن روزها در عمل و نظر به بن‌بست رسیده بود- تحوّلات عمیقی در حوزه‌هـای مختلـف حاصـل شـد. عـلاوه بـر تحولات حاصله در جنبه‌های سیاسی، در حوزه‌ی اندیشه نیز اهمّیّت این دوران جدیـد، بدان جهت است که مفاهیمی که در چارچوب سـنت قـرار داشـت، تحـت لـوای نظـام خردگرای باستانی ایرانی- یونانی قرار گرفت. خـرد- هرچنـد در چـارچوب شـریعت- ضابطه‌ی تفسیر همه‌ی عقاید، از جمله عقاید شریعت‌مآبانه گردید. بـدین‌ترتیب، سـامان ایران زمین که پس از سقوط ساسانیان با بی‌سامانی دمساز گشته بود، بر بنیـادی نـوآیین استوار شد و اخگر این دوران جدید سیاسی و فرهنگـی، از زیـر خاکسـتر قشـری‌گری

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-12]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1390.1.2.4.4]

زبانه کشید و البته با توجه به برخی مؤلفه‌های نهفته در سنت سلف، هر دم بیم خاموشی آن زبانه می‌رفت و در نهایت نیز پس از دو قرن تکاپو – و در بسیاری موارد، مبارزه– به آن سرنوشت شوم دچار شد.

بی شک شالوده‌ی ضابطه‌مند گشتن خرد در عصر خردگرایی، دراندیشه‌ی سیاسی به وسیله ابونصر فارابی (د.۳۳۹ق)، در قلمرو ادب به وسیله ابوالقاسم فردوسی (د.۴۱۶ق)، در اندیشه‌ی فلسفی به وسیله‌ی ابن سینا (د.۴۲۸ ق) و در اندیشه‌ی اخلاقی و تاریخی توسط ابوعلی مسکویه رازی (د.۴۲۱ ق) تحقق یافت. (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص۱۵۱). مسکویه[1] توانست چارچوبی بی‌بدیل از فلسفه‌ی تاریخ را در مقدمه‌ی کوتاه اما پر مایه‌ی کتابش عرضه کند و تعریف جدیدی از گرایش دینی یک مورخ را به خواننده ارائه نماید. او که زاده و پرورده‌ی اوج عصر خردگرایی بود، با ضابطه‌مند ساختن خرد، بحث آغاز آفرینش و معجزات را به کلی از تاریخ خود حذف کرد و از مورخان شریعت‌محور که معجزات و تجارب پیامبری و دیگر مسائل خارج از حوزه‌ی تجربه‌ی بشری و تاریخی را در تاریخ خود وارد ساختند، فاصله گرفت. پر واضح است که اگر نبوت جز از طریق شرع قابل اثبات نباشد، بایستی به تاریخنویسی درون دینی روی آورد؛ چرا که وقایعی چون نزول وحی و معجزات که حوادثی پر اهمیت و غیر قابل تکرارند، تنها به‌خاطر تذکر سنت نبوی و تنها برای ارائه‌ی نمونه و اسوه اعلای رفتار مسلمین قابل طرح‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص۷۷). در سازمان فکری مسکویه، تاریخ چیزی جز مبارزه با خرافات و تجربه‌اندوزی برای حوادث آینده نیست(مسکویه، ۱۳۷۹، ج۱، صص۴۸-۴۹)؛ از این رو ذکر حوادث بی‌سابقه و غیر قابل تکرار، در آن جایی ندارند. در واقع گسست اصلی ایجاد شده به دست مسکویه در تاریخنویسی دوره‌ی اسلامی نسبت به آثار پیشینیان، همانا سود جستن از ضابطه‌ی خرد در تمامی وقایع و پدیده ها، حتی پدیده‌های دینی است. جایگاه والای او در تاریخ فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی از آن روست که توانست پیوند میان عقل و نقل را مورد تأمل جدی قرار دهد و از این رهگذر به تفسیری فلسفی و مدنی از دیانت بپردازد. مسکویه

۱. و نه ابن مسکویه (برای اطلاع بیشتر، رجوع کنید به: امامی، ابوالقاسم، مقدمه‌ی مصحح بر تجارب الامم، ۱۳۷۹، ج۱، صص ۱۳ـ۱۶).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-12]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1390.1.2.4.4]

با توجه به نگـاه بهبودگرایانـه‌اش بـه تـاریخ، بـر آن بـود تـا دیانـت را از صـافی خـرد عبور دهد و بدین لحاظ حتّی به تاریخ دینی دوران پیغمبر اسـلام (ص) نیـز نپرداخـت. دیدگاه واقع‌گرایانه ایـن «فیلسـوف ملی‌گـرای ایرانـی» (روزنتـال، ۱۳۶۵، ج۱، ص۱۶۳) او را بر آن داشت تا تاریخ پادشاهان ایران و نه داستان پیامبران را، سرآغاز تـاریخ خـود قرار دهد.

نگرش دینی مورخان در عصر انحطاط

تاریخنگاری خردورزانه در عصر خردگرایی با نگارش آثاری چون تاریخ بیهقی ادامه یافت. اما پس از دو سده، دولت مستعجل خردگرایی جای خود را به ترکان سلفی‌گرای سلجوقی داد. در نتیجه‌ی اقدامات آنان، به تدریج فرهنـگ ایـران دچـار بی‌خویشـتنی و خردگریزی شد و پس از آن هبوط شرق، در طول دهه ها و سده هـا چنـان گسـتره ای یافت که هنوز هم در سرزمینی چون ایران و پس از انقلاب عظیمی چـون مشـروطیّت، جمعِ میان بسیاری جنبه های خردگرایی، ناممکن به نظر می رسد. نمونه هبوط اندیشـه را در نخستین سالهای عصر انحطاط، می توان درافکار محمد بن سلیمان راوندی(د.پس از ۶۰۷ ق) آشکارا مشاهده کرد. گرایش‌های ضد شیعی وی در مقدمه‌ی کتابش، نمودی آشکار یافته است. او پس از مدایح فراوان در باب سه خلیفه نخست، علی (ع) را بـدان دلیل می‌ستاید که اول کسی بود که خون دشمنان ابوبکر را ریخت و نیز «رافضیان را بیم داد کـه مـن از دشـمنان صـدّیق، بیـزارم و همـه‌ی ایشـان را آزارم» (راونـدی، ۱۳۳۳، صص۱۰-۱۱). وی که کتابی را در ردّ نظریات تشیّع نگاشته است،[۱] در تعریض دیگـری به شیعیان، افرادی که علمای اربعه سنیان را ائمـه بـر حـق نمـی داننـد، «*بـــد دیـن*»، «*بـدبـخت*» و «*د وزخـی*» توصیف کرده اسـت (همـان، صـص۱۲ــ۱۳). راونـدی کـه «*خـر ا بـی جـهـا ن*» را در میانه عمـر سـلاجقه، بـه واسـطه قـدرت یـافتن «بـددینان رافضی» دانسته، ایشان را با محاربان و «دزدان» یکسـان می‌شـمرد و «خـون هـر دو[را] مباح» می‌داند (همان، صص۳۰-۳۱). مقدمه‌ی ر احـة الصـدور، در ذکـر گرایش‌هـای حنفی نگارنده‌اش نیز به افراط کشیده شده است (همان، ۱۶ به بعـد). هرچنـد راونـدی، در این فقرات، به دنبال بهانه‌ای برای مدیحه‌سرایی مخدومان خویش بوده است؛ امـا بـا

۱. این کتاب از بین رفته است و اکنون در دسترس نیست؛(Hillenbrand,C, Rawandi, in EI۲.)

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-12]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1390.1.2.4.4]

قبول این فرض نیز نمی توان منکر افکار قشری‌گرایانه او گردید. بـه زعـم راونـدی، بـا تلاش علما و حمایت آل سلجوق، «فلاسفه و اهل ملل، منسوخ و تناسخیان و دهریـان، به کلی، سر بر فرمان شریعت و مفتیان امّت محمّد» نهاده و جملگـی اقـرار بـه «الطّـرق کلّها مسدوده الا طریقَ محمّد (ص)» نمودند (همان، ص۳۰). واضـح اسـت کـه مؤلـف ر احـة الصدور، در تذکر این عقاید به بیراهه نرفته اسـت؛ چـرا کـه شمشـیر برنـده‌ی استبداد ترکان شریعت مآب سلجوقی بود که با پشتیبانی کسانی چون امام محمد غزالـی (د. ۵۰۵ق.) اصحاب خرد آن عصر را وادار بـه اقـرار در پرهیـز از خـردورزی نمـود و آغازی گردید بر پایان عصر خردگرایی در تفکر دوره ی اسلامی. پس عجیب نیست کـه در چنین فضای وهن‌آلودی، مورخ زمان، راه آبادی ملک را در «تربیت علمـا و تقویـت اسلام» و نصرت «شریعت» بداند و چون دلیلی بر مدّعای خویش نیابد، استدلالِ سـخت بی تمکین خود را متکّی به عبارتی کند که بر طبق آن در «عمارت دنیا... اضاعتِ مال» و در «عمارت آخرت... جمع همه ی آمال» را محقق می شمرد (راوندی، ۱۳۳۳، ص۳۸).

بوی شریعت محوری، از تفکر ابن اثیر جـزری (د.۶۳۰ق) و تـاریخ کـاملش نیـز بـه خوبی استشمام می شود. ابن اثیرِ تقدیرگرا، در مقدمه الکامـل فـی التـاریخ در تحمیدیـه آغازین، خوبی و نیکی را «در دست خدا» شمرده و او را قادر مطلـق و نـابود کننـده ی تمامی نسل های سلف می‌داند(ابن اثیر، ۱۹۸۷، ج۱، ص۵). ابن اثیر، در بحـث از فوایـد تاریخ، به جای پرسش در علل پیدایش هبوط اندیشه و ارائه راه حلی خردورزانـه بـرای آن، در مقدمه‌ی تاریخ خود، به دست و پا زدن در میراث صـوفیه مشـغول می‌شـود و از تاریخ، «فواید اخروی» می جوید. در زمانه‌ی عسرتی که اندیشه‌ی تصـوّف، بـه صـورت اندیشه‌ای غالب، عرصه ایران زمین را جولانگاه خویش ساخت و به بلای عظیمی بـرای خرد گرایی در سده های ۶و۷ تبدیل شد (صفا، ۱۳۷۴، ص۱۳۷)، عجیب نیست که ابـن اثیر، بزرگ مورخ قرن هفتم هجری، هـدف تـاریخ نویسـی خـود را «عزلـت از دنیـا» و «رغبت یافتن به درجات عالی آخرت» بداند و در ادامه مدّعی شـود کـه اگـر کسـی بـا خواندن تاریخ، ازدنیا عزلت نگزیند، اشکال بر تاریخ نیست، چرا که افرادی بـا خوانـدن قرآن هم از دنیا عزلت نمـی گزیننـد (ابـن اثیـر، ۱۹۸۷، ج۱، صـص۱۰-۱۱). در چنـین اوضاعی بود که مسلمین با چنین طـرز نگرشـی بـه جهـان، بـه اسـتقبال دهشـتناکترین حادثه‌ی تاریخی خود می‌شتافتند.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-12]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1390.1.2.4.4]

یورش مغول و تأثیر آن بر اندیشه‌ی دینی مورخان

با یورش مغولان و نابودی بنیان‌های علمی و فکری ایران، اندیشه‌ی فلسفی به ورطه‌ی فراموشی سپرده شد و ترکیبی وهن‌انگیز از تصوف و شریعت پدید آمد که خردستیزی، شاخص عمده‌ی آن بود. در فاصله‌ی مرگ خواجه نصیر (د.۶۷۲ق) که می‌خواست با تلفیق افکار ارسطویی و ایرانی (بلک، ۱۳۸۵، ص۲۳۳)، روحی در کالبد بی‌جان خردورزی زمانه‌اش بدمد، تا برآمدن صدرالمتالهین (د.۱۰۵۰ق)، آثار مهمی که حاوی اندیشه‌ی فلسفی و عقلانی باشد، به‌وجود نیامد و پس از چهار سده، ملاصدرا در اوج بحران تمدّن ایرانی، اندیشیدن آغازید که او نیز تمام همّ خود را صرف اثبات معاد جسمانی و نیز ناآرامی نهاد جهان نمود و از تأمّل در معاش انسان‌ها غافل ماند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص۲۷۱). پس از مرگ او نیز، تا پیدایش مقدّمات مشروطیت، اندیشه‌ی فلسفی تنها محدود به حاشیه‌نویسی شد که بدین‌سان، کاری‌ترین ضربات بر پیکره‌ی اندیشه خردورزانه در ایران وارد آمد(همان، ص۲۷۳). در عصر مغول و پس از آن، بحث های خطابی- دینی، اساس مبانی نظری تاریخنویسی را تشکیل داد و دریافت دینی، اصلی‌ترین مبنای تحلیل مورخان گردید (آرام، ۱۳۸۶، ص۱۱۷). عطاملک جوینی (د.۶۸۱ق) که به همراه خواجه رشیدالدّین فضل‌الله (د.۷۱۸ق) بیشترین سهم را در تاریخنگاری این دوره داشتند، دو شاهد آشکار بر این مدّعا قلمداد می‌شوند. از آنجا که نمود اصلی دریافت دینی در توجیه مصائب مغول، در اندیشه‌ی تقدیرگرایی و مشیّت الهی تجلّی می یابد، جوینی برای برون رفت از تعارض مطلق اوضاع وحشتناک پس از حمله مغول ـ که گوشه‌ای از آن را در مقدّمه‌ی کتابش توصیف کرده (جوینی، ۱۳۳۷، ج۱، صص۳ـ۵)ـ با اندیشه‌ی مشیّت و حکمت الهی که از بنیان‌های تفکّرش به شمار می‌رود، به استدلال‌هایی بی‌تمکین، عجیب و در عین حال قابل تامّل دست می‌زند. او در ذکر فواید دنیوی تاریخ، مهمترین فایده را فهم این نکته می‌داند که «خیر و شرّ و نفع و ضرّ»این جهان «به تقدیر حکیمی مختار منوط است» و تمام بلایا در ذیل آن«حکمت» انجام می‌شود (جوینی، ۱۳۳۷، ج۱، ص۷)؛ اما این سخنان در تناقض مطلق با اوضاع رقّت‌بار پس از حمله‌ی وحشیان مغول است و او بناچار، در جهت حلّ این تعارض، حمله‌ی مغول را واسطه العقدی جهت تحقّق پیشرفت اسلام در سرزمین‌های کفر

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-12]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1390.1.2.4.4]

می‌شمرد (همان، ص۷). این ادّعا در حالی بود که این حمله، موجودیّت دین اسلام را تا سرحدّ نابودی کامل به پیش برد (بیانی، ۱۳۸۵، ص۶۰ به بعد). عطاملک در ادامه با ذکر «خیرات» مصائب حمله مغولان، کشته‌شدگان بی جرم و بی جنایتِ آن رویداد را، صاحبان «درجه شهادت» شمرده و مدّعی است که آنان، به واسطه‌ی «السّیف محاء الذّنوب، گران پلّه و سبکبار» و «احیاء عند ربّهم» هستند (جوینی، ۱۳۳۷، ج۱، ص۸). اگر چه می‌توان تعبیر «شهید» را برای کسانی که به دست مغول کشته شدند، یک اشارت از سوی جوینی برای اهل بشارت در باب اعتقاد قلبی‌اش راجع به آن شمن‌پرستان دانست؛ اما در این صورت نیز عمق تعارض افکار وی با توجه به نظراتش در پیش و پس این تعبیر، بیشتر برای آن «اهل» آشکار می‌گردد. از نظر تقدیرگرای او، تعطیل شدن عذاب خدا که این بار با ظهور چنگیزخان (د.۶۲۳ق) محقّق شد، باعث بی‌نظمی اجتماعی و نابسامانی در بنیادهای جامعه می‌شود. نتیجه‌گیری جوینی از این مقدمات موهوم آن است که هر چه در ازل در باب تقدیر رفته است، «خیرات بندگان حق» در آن مستتر است (همان، ج۱، ص۱۰). تناقض بنیادین این اندیشه با سودمندی تاریخ، در جایی بیشتر جلوه‌گری می‌کند که مورخ، بر اساس مشیّت الهی، از سویی از حتمی بودن حکومت‌های ظالم سخن می‌راند و از دیگر سو بر طبل پندآموزی آن جریان ویرانگر می‌کوبد. سخن از مقولاتی چون تقدیر ومشیت، وقتی درجهت توضیح واقعه و امر تاریخی به کار گرفته می‌شوند، خود به هیچ وجهی قابل توضیح و تحلیل نیستند؛ زیرا نویسنده با وارد کردن این مقولات، راه را بر هر گونه تبیین تاریخی می بندد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص۳۰۲).

دیگر مورخ نامی عصر ایلخانی، خواجه رشید الدّین فضل الله همدانی(د.۷۱۸ق) است. وی سابقاً یهودی بوده و سپس به اسلام گرویده بود (باسورث، ۱۳۸۱، ص۳۲۴) و در نهایت به جرم یهودی بودن به دو نیم شد (صدری افشار، ۱۳۴۵، ص۱۰۰). هر چند وی نیز، همچون جوینی، پرورده‌ی دربار ایلخانی است و چاره‌ای جز آن ندارد که جلوس شاهنشاه وقت (اولجایتو(د.۷۱۶ق)) را با تأییدات الهی بداند (همدانی، ۱۹۶۵، ج۱، ص۱۲)؛ اما به هیچ روی مواضع تقدیرگرایانه شدید جوینی و شریعت‌مآبی بی حدّ او، در نظرات رشید الدّین وجود ندارد. در کل، در باب دو مورخ بزرگ دربار مغول،

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-12]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1390.1.2.4.4]

می‌توان این ادّعا را بیان نمود که در بسیاری موارد، اندیشه تقدیرگرایی آنها، به عنوان ابزار و نقاب محافظه‌کاری در دربار، جهت توجیه حوادث شوم معاصرانشان بوده است. این را نیز بایستی افزود که این مورخان، در دوره‌ای می‌زیستند که محور جامعه، اساساً دینی است. رسوخ اندیشه‌های صوفیانه نیز به صورت جدی مطرح است و حرکت در خلاف‌آمد آن جریانات، چندان ساده به نظر نمی‌رسد. در عصر انحطاط، مبنای نظری اندیشمندان را دیگر نه خردورزی فارابی و ابن سینا، بلکه نظرات امام محمّد غزالی فراهم می‌کرد و پس از چندین سده، یاسای چنگیزی نیز بر آن افزوده گشت ـ یعنی ترکیبی شد از نظریه‌ی سیاسی سلطنت مطلقه و تصوف قشری‌مآب شریعت محور. درواقع، پس از حمله مغول، فعالیت‌های فکری در جوامع شرقی مسلمان، هرچه بیشتر، تحت سلطه‌ی دغدغه‌های صوفیانه قرار گرفته است. شاید بتوان علت این امر را در انطباق دیدگاه‌های صوفیه با نیازهای هزاران هزار انسانی که زندگی‌شان به نابودی مطلق رسیده بود، جستجو کرد (بلک، ۱۳۸۵، ص۲۲۲).

در آن زمانه‌ی عسرت که اندیشمندانش، زبونی خویش را حاصل مشیت حق دانسته و راه برون‌رفت از آن را جز در عزلت نشینی نمی‌جستند، عبدالرحمن بن خلدون در مغرب جهان اسلام، به پرسش عوامل انحطاط مسلمانان پرداخته و بیشترین تلاش خود را صرف ارائه‌ی تفسیر نوینی از تاریخ نزد مسلمین نمود (Rasul, ۱۹۶۸ ,p:۳۷). هرچند با توجه به هبوط اندیشه در آن دوران، ابن خلدون یک استثنا محسوب می‌شود (زرین‌کوب، ۱۳۸۴، ص۷۱)؛ اما کوشش او در رویارویی با سنت، با توجه به دستگاه مقولات و مفاهیمی که در دسترسش بود، محتوم و مختوم به شکست بود. به عبارت دیگر، با چنان نظام اندیشه، کوشش عبدالرحمن، نه تنها سودی نبخشید، بلکه راهی در خلاف آن پیموده شد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص۱۵). وی که خود از اربابان شریعت به شمار می‌رود و متدیّن بودنش، در تحمیدیّه و نعت او از خدا و پیغمبر اسلام (ص) در مقدمه، ونیز در آثار متعددی که در حوزه‌ی اندیشه‌ی دینی نگاشته، هویداست (ابن‌خلدون، ۱۹۸۸/۱۴۰۸، ج۱، صص۵-۶)، بر آن بود تا طرحی نو در اندیشه‌ی اسلامی در چارچوب سنت و شریعت دراندازد. اگر چه تشرّع زاهدانه و میراث صوفیانه در اندیشه ابن خلدون رسوخ جدی نیافته است، اما پرسش از چیستی انحطاط و تلاش

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-12]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1390.1.2.4.4]

ویژه‌ی او در شالوده‌سازی اندیشه ارسطویی ـ به جای اندیشه‌ی افلاطونی ـ برای برپایی تحـولات جدیـد (بلـک، ۱۳۸۵، ص۲۲۲) و سـعی او در ایجـاد نظـام تـازه‌ای در جامعه‌شناسی (مهدی، ۱۳۵۲، ص۳۵۸)، نتوانست او را به تغییـر در بنیان‌هـای اندیشـه‌ی سنتی رهنمون سازد. البته با توجه به شرایط زمان، بسـتر اجتمـاعی لازم بـرای تأسـیس نظام نو مهیّا نبود؛ چنانچه خود ابن خلـدون نیـز در نامـه‌ای بـه ابن‌خطیـب (د. ۷۷۶ق) اوضاع اجتماعی عصر خود را «بیمـاری درمـان ناپـذیر» توصـیف کـرده اسـت (همـان، ص۳۷۱). درحقیقت، لازمه‌ی طرح نو درانداختن ابن خلدون، *تـأ سـیس جریـا ن فـکـری جـدیـد* بر روی ویرانه‌های اندیشه‌ی سنتی گذشته بود و نه *اصلاح* آن. البته رویش ریشه‌های انحطاط فکری جهان اسلام چندان در هم تنیده شده بود که همـان راه اصلاحی ابن خلدون نیز پیموده نشد و بـدین جهـت کـار او، بیشـتر از نـوعی وقفـه‌ای عادی، بدعتی منحصر به فرد به شمار می‌آمد (روزنتال، ۱۳۶۵، ج۱، ص۱۳۹).

عدم اقتباس از نظام اصلاحی صـاحب العبـر را در اندیشـه‌ی مورخـان شـرق دنیـای اسلام، از جمله ایران که بر خلاف‌آمد جریان فکری او بودند، به وضوح قابـل مشـاهده است. در دوران تشکیل امپراتوری تیمور و سپس با فروپاشی آن امپراتوری با مـرگ وی و تقسـیم قلمـرو آن بـین فرزنـدانش و نیـز بـا حکمرانـی همزمـان دول قراقویونلـو و آق‌قویونلو در غرب، باز هم پرسشی خاص از سوی تاریخنویسان در راستای برآمـدن از چاه ویل انحطاط صورت نگرفت. به طوری که در اثر محمّد بن خاوند شاه، معروف بـه میرخواند (د.۹۰۳ق) نیز نمی توان نشـانی از چنـین کوششـی یافـت. او کـه در ابتـدای دیباچه کتاب خود، حمد و ستایش فراوانی از خدا کرده، عوض شدن پادشاهان را دلیلی می داند بر «دوام پادشاهی او»! (میرخوانـد، ۱۳۸۰، ج۱، ص۱). در اندیشـه‌ی نگارنـده‌ی روضه‌الصفا که از صوفیان خانقاه مشهور«اخلاصیه» در دوران امیـر علیشـیر نـوایی بـود (Beveridge, A. Mirkhwand, in EI۲.)، تقدیرگرایی یکی از ارکان اصلی نگرش به تاریخ شمرده می‌شد (میرخواند، ۱۳۸۰، ج۱، ص۲). پرواضح است که این فهم غلط از تقـدیر، تعقّل و خردورزی مورخانی چـون میرخوانـد را در فهـم وقـایع و مسـائل تـاریخی بـه تعطیلی و رکود می‌کشانید و جرقّه‌های تبیین خردورزانه‌ای را که توسـط کسـانی چـون ابن خلدون، نمود یافته بود، از تداوم و تکمیل، باز می‌داشت. در واقع تکیه بیش از حـدّ

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-12]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1390.1.2.4.4]

مورخان بر اندیشه‌ی مشیت الهی، جز درک سطحی از تاریخ و بـه هـیچ انگاشـته شـدن مسؤولیت پندار و کردار و گفتار انسانی در وقوع وقایع تاریخی، نتیجه‌ای در برنداشـت. میرخواند با دریافت فکری منطبق بر چارچوب شریعت، یکـی از نتـایج فهـم تـاریخ را درآن می‌بیند که قدرت الهی، فوق همه‌ی قدرت‌هاست و در همـان چـارچوب فکـری، اصلی‌ترین وظیفه‌ی آن علم را مبارزه با «بدمذهبان» می‌شمرد. بدیهی است که بـا چنـین چارچوب و هدفی، تاریخنویس، لامحاله بایستی «شـرایطی را کـه در تـدوین تـاریخ، از آنها چاره نیست» رعایت کند که «سالم العقیده» بودن و «پاک مذهبی» در رأس آنها قرار دارد (همان، ج۱، ص۱۷).

دیگر نمونه‌ی واضح از آثاری که در تلاقی حکومت شیعی صـفوی بـا حکومت‌هـای سابق، به نگارش درآمده است، تاریخ عالم آرای امینی است که نگارنده‌ی آن بـه شـدت جانب تسنّن را گرفته است. تأویلات صاحب عالم آرا از آیات قـرآن و تطـابق آنهـا بـا حوادث معاصر خود، بخش جالبی از مقدمه‌ی او را تشکیل داده اسـت (خنجـی، ۱۳۷۹، صـص۲۷–۲۸). توهین‌هـای مضـحک و دردآور خنجـی و همعصـرانش بـه شـعور خوانندگان، در سده‌ای از تاریخ ایران زمین رخ می‌دهد که هم‌زمان با آغاز تحول اندیشه در سده‌ی پانزدهم غرب است و حرکت شدید در شرق و غرب بـه دو سـویه مخـالف پیشرفت و هبوط در سیلان قرار گرفته است. پـس، جـای شـگفتی بـاقی نمی‌مانـد کـه چارچوب تنگ نگرش فضل الله خنجی، او را وادار سازد که نخستین فایـده‌ی تـاریخ را وقوف به «شؤون الهی» بداند و بدین لحاظ و لاجرم، آن را از علوم «ضـروریّه‌ی مهمّـه» در دین اسلام بشمارد (همان، ص۵۹). غوطه‌وری خنجی در عقاید صوفیانه‌اش نیز او را بر آن داشته تا در جایی دیگر، یکی از فواید تاریخ را برای عزلت نشینان دنیا بداند تا بـه مدد اندیشه تاریخی و بـا فهـم آن‌کـه در نهایـت، اجـل در کمین‌شـان خواهـد بـود، در گوشه‌نشینی و بی‌عاری خویش، راسخ‌تر گردند (همـان، ص۶۲). گسسـت از اندیشـه‌ی فلسفی و نگارش شریعتنامه‌نویسی توسط فضل الله خنجی را می‌توان نقطه‌ی اوج هبوط اندیشه در آن دوران به شمار آورد. در پایان این دوره، در حالی که ایران زمین، از غرب و شرق در دست ترکمانان و ازبکان اسیر بود و یک امپراتـوری بـزرگ نیـز در سـودای دولت عظیم اسلامی عصر خلفا با پشتوانه‌ی فکری فقیه ـ مورخانی چون خنجی، چشـم به این سرزمین دوخته بود و مخوف‌ترین مصائب، ملت ایران را بیم می‌داد، ایرانیـان، در

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-12]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1390.1.2.4.4]

عرصه سیاسی، یکی از تکانهای تاریخی را به خـود دادنـد و دولتـی مرکـزی و فراگیـر ایجاد نمودند (بهار، ۱۳۷۸، ج۳، ص۲۴۴). با ایـن همـه مبـانی فکـری عصـر انحطـاط، حرکت خود را در سراشیبی تند سنن سلف ادامه می‌داد.

تحولات اندیشه‌ی دینی در مورخان عصر صفوی

دولت صفوی، وارث رشد تشیّع و تصوّف بود. رشد تشیّع در نتیجه‌ی از بـین رفـتن خلافت سنی عباسی و رشد تصوّف به جهت تحمّل مصائب حاصـل از سـلطه مغـولان صورت گرفت. با این‌همه این دو جریان پس از پیروزی صـفویه بـه نـزاع برخاسـتند و حاصل نزاع آنان چیزی جز پیروزی تشیّع، خاصه پس از دوران شاه عباس بزرگ نبـود. البته تأثیر اندیشه‌های صوفیانه در نوشته‌های عصر صفوی از طریـق تأویـل احادیـث (از اصول تصوّف) بر جای ماند. در زمینه‌ی تشیّع نیز بیشترین مایه شـیعی مـورد اسـتفاده‌ی مورخان صفوی، اندیشه تبشـیرگرایی بـود کـه بـه همـراه صـوفی‌گری و تقـدیرگرایی، چارچوب اصلی نظریه‌ی مورخان این دوره را تشـکیل مـی‌داد. (آرام، ۱۳۸۶، ص۲۵۰). نکته جالب توجه در تاریخنویسی عصر انحطاط آن است که حتی در دوران اوج قدرت سیاسی نیز تحوّلی در ساختارهای اندیشه مورخان یافت نمی شـود. نمونـه بـارز چنـین ادعایی را در دوران شاه عباس بزرگ می‌توان دید کـه قاضـی احمـد بـن شـرف الـدّین الحسینی قمی (د.۱۰۰۱ ق) به نگارش خلاصه‌التواریخ پرداخت و بدون کمتـرین توجـه به عناصر خردورزانه‌ی تاریخ، مقدمه‌ی کتاب خود را به انجام رسانید. قاضـی احمـد در مقدمه کتاب، به وضوح، گرایش‌های شدید شیعی خود را نمایان ساخته است. وی، پس از حمد الهی و نعت بنیانگذار اسلام، بدون آن که اشاره‌ای به خلفـای سـه‌گانه نخسـتین داشته باشد، در تأویلی جانبدارانه، نخستین امام شـیعیان را «ممـدوح سـوره هـل اتـی»[1] می‌خواند و در ادامه با ذکر ابیاتی در لابه‌لای نعت خـویش، ارادتـش را بـه دیگـر ائمـه شیعه نیز ابراز می‌دارد (قمی، ۱۳۵۹، ج۱، ص۱ـ۲) و در جای دیگر از مقدمه، ضـمن آن که به غلط شجره‌نامه‌ی شاه صفوی و جدّش شیخ صفی را به امام کاظم (ع) می‌رسـاند، آنان را بـه گونـه‌ای مبالغـه‌آمیز سـتایش می‌نمایـد و آشـکارا نشـان می‌دهـد کـه سـایه تقدیرگرایی بر افکار وی نیز سنگینی می کند(همان، ج۱، ص۷–۸).

۱. مقصود، سوره انسان(دهر)، هفتاد و ششمین سوره‌ی قرآن است.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-12]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1390.1.2.4.4]

نمونه دیگری از مورخان صفوی، محمد ابراهیم بن زین العابدین نصیری (زنده در ۱۱۲۶ ق) است که در روزهایی که دولت محتضر صفوی، آخرین نفس‌های خود را می‌کشید، آینه‌ای روشن از زوال اندیشه عصر خود را فراروی خواننده‌اش قرار داده است. او که هدف غایی آفرینش انسان را عبادت خدا دانسته و فلسفه نبوّت را در رهنمون آدمی به «سرچشمه‌ی هدایت» به دلیل عدم طاقت بشر برای عبادت کردن می شمرد، با نگاهی خطا پوش، وجود هیچ‌گونه خطایی را بر قلم صنع وارد نمی‌بیند (نصیری، ۱۳۷۳، ج۱، صص۱-۲). این نگارنده غالی شیعه، پس از ستایش پیغمبر، به مدح خاندان او پرداخت و پس از شرح فواید محبت ایشان، در ابیاتی مبالغه‌آمیز با قید «شک نیست»، علی (ع) را فرزند خوانده‌ی خدا خواند! (همان، ج۱، ص۶). نصیری که نقطه اوج مورخان تقدیرگرای عصر صفوی است (آرام، ۱۳۸۶، ص۲۸۶)، به تخت نشستن شاه سلطان حسین (د.۱۱۴۱ ق) را به *دستیاری* خدا می‌داند و در لابه‌لای مدایح بی حدّش از او، به نقل ده‌ها آیه و روایت به عنوان شاهد آن مدایح می‌پردازد (همان، ج۱، ص۶). بدین ترتیب، دریافت وی در توجیه سلطنت مطلقه نیز دریافتی کاملاً دینی است (طباطبایی، ۱۳۸۶، صص۳۰۰-۳۰۱).

باری، با ظهور صفویه، معیارهای تاریخنگاری متحول شد و این بار، بازتاب دگرگونی‌های مذهبی در این دوره، با سر برکشیدن گرایش‌های شیعی مورخان در مقابل تسنن نمود یافت. بدین لحاظ مبنای تاریخنگاری صفوی، دینی است و بسیاری مورخان این عصر، اعتقادات غالیانه شیعی دارند. تاریخنویسی عصر صفوی، جز با تکیه بر قدرت اربابان دین و دولت محقق نمی‌شود و در آن جایی برای مقولاتی چون اندیشه‌های ملی‌گرایانه و مصالح اجتماعی و به تبع آن پرسش از انحطاط و زوال روز افزون آن زمانه‌ی عسرت نمی‌توان یافت. در واقع پس از ظهور صفویه، اندک ریشه‌های نحیف عصر خردگرایی نیز خشکیده شد و *نخستین رویارویی اندیشه‌گران ایران با دو رویه‌ی تمدن بورژوازی غرب*، در شرایطی انجام پذیرفت که ضابطه‌مندی خرد، دچار چنبره دهشتناک تناقضاتش با تئوری‌های مذهبی و صوفیانه بود.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-12]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1390.1.2.4.4]

نتیجه

اگر چه با ظهور عصر خردگرایی، دریافت درون دینیِ تاریخنویسان نخستین سده‌های دوران اسلامی، به سمت ضابطه‌ی خرد در تمامی عرصه‌ها و در حیطه‌ی تفکرات فلسفی و کلامی رهنمون شد؛ اما این دولت مستعجل، با ظهور ترکانِ سنت گرا به ورطه‌ی قشری‌گری غزالی مآبانه کشیده شد و آوای نحیف طبله هنرنمای خردورزی، در میان هیاهوی قشری‌گرایان صوفی‌مآب که برطبل بلندآوازه و میان تهی تقدیرگرایی برمی‌کوفتند، چاره‌ای جز خاموشی نیافت. آن‌گاه با ظهور چنگیزخان و اسلافش و اضافه گشتن استبداد یاسازده بر سنن خردستیزانه‌ی سلف، تاریخنگاری ایران زمین هر چه بیشتر در گرداب اضمحلال غوطه‌ور گشت. ظهور صفویان و تناقضات عمده تئوری‌های آنان با جریان محتوم تاریخ، اندیشه دینی مورخان آن عصر را نیز به ناکجا آباد کم خردی سپرد و بار دیگر سرزمین ما را جولانگاه حاکمانی قرار داد که دشمنی با خردورزی، سرلوحه کار و لازمه بقاشان بود.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-12]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1390.1.2.4.4]

منابع

۱. آرام، محمد باقر(۱۳۸۶). *اندیشه تاریخنگاری در دوره‌ی صفوی*، تهران: امیرکبیر.

۲. ابن اثیر، عز الدین (۱۹۸۷). *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۳. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۹۸۸/۱۴۰۸). *مقدمه*، به تصحیح خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت: دارالفکر.

۴. ادیب سلطانی، میرشمس الدین (۱۳۷۴). *راهنمای آماده ساختن کتاب*، تهران: علمی وفرهنگی. باسورث، کلیفورد ادموند(۱۳۸۱). *سهم ایرانیان در تاریخنگاری دوره اسلامی پیش از حمله مغول*، مندرج در: حضور ایرانیان در جهان اسلام، به اهتمام ریچارد هوانسیان و جورج صباغ، ترجمه‌ی فریدون بدره ای، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

۵. بلک، آنتونی (۱۳۸۵). *تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در اسلام*، ترجمه‌ی محمد حسین وقار، تهران: اطلاعات.

۶. بهار، محمد تقی (۱۳۷۸). *سبک شناسی*، تهران: زوار.

۷. بیانی، شیرین (۱۳۸۵). *مغولان و حکومت ایلخانی در ایران*، تهران: سمت.

۸. جوینی، عطاملک (۱۳۳۷). *تاریخ جهانگشا*، تصحیح محمد قزوینی، تهران: چاپخانه خاور.

۹. خنجی، فضل الله بن روزبهان (۱۳۷۹). *تاریخ عالم آرای امینی*، تهران: خانواده.

۱۰. راوندی، محمد بن علی بن سلیمان (۱۳۳۳). *راحه الصدور و آیه السرور*، تهران: نشر علمی.

۱۱. روزنتال، فرانتس (۱۳۶۵). *تاریخ تاریخنگاری در اسلام*، ترجمه‌ی اسدالله آزاد، تهران: آستان قدس رضوی.

۱۲. زرین کوب، عبدالحسین(۱۳۸۴). *تاریخ در ترازو*، تهران: امیرکبیر.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-12]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1390.1.2.4.4]

۱۳. شلبی، محمد (۱۳۶۹). *فن‌پژوهش*، ترجمه‌ی جعفر سامی‌الدبونی، تهران: جهاد دانشگاهی.
۱۴. شهابی، علی اکبر (۱۳۶۳). *احوال و آثار محمد بن جریر طبری*، تهران: اساطیر.
۱۵. صدری افشار، غلامحسین، تاریخ در ایران، تهران کتابخانه‌ی ابن‌سینا، تهران، ۱۳۴۵.
۱۶. صفا، ذبیح الله (۱۳۷۴). *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران.
۱۷. طباطبایی، جواد (۱۳۷۹). *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، تهران: طرح نو.
۱۸. ---------- (۱۳۸۶). *دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران*، تهران: نگاه معاصر.
۱۹. ---------- (۱۳۷۳). *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر.
۲۰. طبری، محمد بن جریر (بی‌تا). *تاریخ الرسل و الملوک*، تحریر محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث.
۲۱. قمی، احمد بن شرف الدین (۱۳۵۹). *خلاصه التواریخ*، تصحیح احسان اشراقی، تهران: دانشگاه تهران.
۲۲. متز، آدام (۱۳۶۲). *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، ترجمه‌ی علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر.
۲۳. مسعودی، ابوالحسن (۱۴۰۹). *مروج الذهب و معادن الجوهر*، تصحیح محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت: دارالفکر- دارالمعرفه.
۲۴. مسکویه، ابوعلی (۱۳۷۹). *تجارب الامم*، تحقیق ابوالقاسم امامی، تهران: سروش، تهران.
۲۵. مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۴۱۷ /۱۹۹۷). *البدء و التاریخ*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۶. مهدی، محسن (۱۳۵۲). *فلسفه تاریخ ابن خلدون*، ترجمه‌ی مجید مسعودی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-12]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1390.1.2.4.4]

۲۷. میرخواند، محمدبن خاوندشاه (۱۳۸۰). *روضه الصفا فی سیره الانبیاء و الملوک و الخلفاء*، تهران: اساطیر.
۲۸. نصیری، زین‌العابدین (۱۳۷۳). *دستور شهریاران*، تصحیح محمد نادر نصیری مقدم، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
۲۹. نولدکه، تئودر(۱۳۷۹). *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمه‌ی عباس زریاب، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۰. همدانی، رشیدالدین فضل الله (۱۹۶۵). *جامع التواریخ و القصص*، به اهتمام آ. آ. روماسکوویچ، ل. آ. ختاقوروف ع.ع. علی زاده، مسکو: اداره‌ی انتشارات دانش.

منابع خارجی

۱. Encyclopaedia of Islam (1971). New edition, v.3. Leiden, E. J. Brill.
۲. Rasul, M.G(1968). The Origin & Development of Muslim Historigraphy, Lahore: Ashtar Press.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-12]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1390.1.2.4.4]