باسمه‌تعالی

**تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری مورخان ایرانی**

**( از قرن سوم تا ششم هجری)**

پروین ترکمنی آذر

ویراستار صوری: منا رجبیه‌فرد

صفحه‌آرا: جابر شیخ‌محمدی

1396

پژوهشگاه علوم‌انسانی و مطالعات فرهنگی

**فهرست مطالب**

مقدمه 7

بخش اول: تاریخ‌های عمومی

مقدمه‌ای دربارۀ تاریخ‌های عمومی 17

ابن‌واضح یعقوبی و *تاریخ یعقوبی* 20

مختصری دربارۀ زندگینامۀ یعقوبی 20

تاریخ‌نگری یعقوبی 21

تاریخ‌نگاری یعقوبی 28

دینوری و اخبار الطوال 36

مختصری دربارۀ زندگینامۀ دینوری 36

تاریخ‌نگری دینوری 36

تاریخ‌نگاری دینوری 42

ابوجعفر محمد جریر طبری و *تاریخ طبری* 45

مختصری دربارۀ زندگینامۀ طبری 45

تاریخ نگری طبری 48

تاریخ‌نگاری طبری 54

بلعمی و ترجمۀ *تاریخ طبری* 64

مختصری دربارۀ زندگینامۀ بلعمی 64

تاریخ‌نگری بلعمی 65

تاریخ‌نگاری بلعمی 72

مسعودی و کتاب‌های مروج الذهب و معادن الجوهر و التنبیه و الاشراف 76

مختصری دربارۀ زندگینامۀ مسعودی 76

تاریخ‌نگری مسعودی 78

تاریخ‌نگاری مسعودی 89

مَقدَسی و البدء و التاریخ 108

مختصری دربارۀ زندگینامۀ مقدسی 108

تاریخ‌نگری مقدسی 109

تاریخ‌نگاری مقدسی 117

مسکویه و تجارب الامم 126

مختصری دربارۀ زندگینامۀ مسکویه 126

تاریخ‌نگری مسکویه 126

تاریخ‌نگاری مسکویه 131

حمزه اصفهانی و سني‌ملوك‌الارض‌والانبیاء 144

مختصری دربارۀ زندگینامۀ اصفهانی 144

تاریخ‌نگری اصفهانی 145

تاریخ‌نگاری اصفهانی 149

گردیزی و زین الاخبار 157

مختصری دربارۀ زندگینامۀ گردیزی 157

تاریخ‌نگری گردیزی 157

تاریخ‌نگاری گردیزی 164

مجمل التواریخ و القصص 168

مختصری دربارۀ زندگینامۀ مؤلف 168

تاریخ‌نگری مؤلف مجمل التواریخ و القصص 170

تاریخ‌نگاری مؤلف مجمل التواریخ و القصص 174

حاصل سخن 184

بخش دوم: تاريخ‌نگاری ادواری

مقدمه‌ای بر تاریخ‌نگاری مورخان تاریخ‌های ادواری 189

عتبی و ترجمۀ *تاريخ يمينی* 192

مختصری دربارۀ زندگينامۀ عتبی 192

تاریخ‌نگری عتبی 195

تاریخ‌نگاری عتبی 200

بيهقی و تاريخ بيهقی 204

مختصری دربارۀ زندگينامۀ بیهقی 204

تاریخ‌نگری بيهقی 205

تاريخ‌نگاری بيهقی 213

انوشیروان‌بن‌خالدبن‌محمد کاشانی و *تاريخ سلسلۀ سلجوقی* 226

مختصری دربارۀ زندگینامۀ انوشیروان‌بن‌خالد 226

تاریخ‌نگری انوشیروان‌بن‌خالد 227

تاريخ‌نگاری انوشیروان‌بن‌خالد 232

ظهيرالدين نيشابوری و *سلجوقنامه* 240

مختصری دربارۀ زندگينامۀ ظهیرالدین نیشابوری 240

تاریخ‌نگری نیشابوری 241

تاریخ‌نگاری نیشابوری 242

راوندی و راحة الصّدور و آیة السّرور 244

مختصری دربارۀ زندگينامۀ راوندی 244

تاریخ‌نگری راوندی 246

تاريخ‌نگاری راوندی 251

حاصل سخن 256

بخش سوم: تاريخ‌های محلی

مقدمه‌ای دربارۀ تاریخ‌های محلی 261

نرشخی و تاريخ بخارا 266

مختصری دربارۀ زندگینامۀ نرشخی 266

تاريخ‌نگری نرشخی 267

تاريخ‌نگاری نرشخی 271

حسن‌بن‌محمدبن‌حسن قمی و *تاريخ قم* 274

مختصری دربارۀ زندگينامۀ قمی 274

تاريخ‌نگری قمی 275

تاريخ‌نگاری قمی 279

حاكم نيشابوری و *تاریخ نیشابور* 285

مختصری دربارۀ زندگينامۀ نیشابوری 285

تاريخ‌نگری حاكم نيشابوری 285

تاريخ‌نگاری حاكم نيشابوری 288

تاريخ سيستان 290

مختصری دربارۀ زندگینامۀ مؤلف تاریخ سیستان 290

تاريخ‌نگری مؤلف تاریخ سیستان 292

تاريخ‌نگاری تاريخ سيستان 302

تاریخ سیستان منبع تاریخ صفاریان 305

ابن بلخی و *فارسنامه* 308

مختصری دربارۀ زندگينامۀ ابن بلخی 308

تاريخ‌نگری ابن بلخی 309

تاريخ‌نگاری ابن بلخی 319

ابن فندق و *تاریخ بیهق* 323

مختصری دربارۀ زندگينامۀ ابن فندق 323

تاريخ‌نگری ابن فندق 324

تاريخ‌نگاری ابن فندق 330

افضل‌الدين كرمانی و عقد العلي للموقف الاعلي 335

مختصری دربارۀ زندگينامۀ افضل‌الدین کرمانی 335

تاریخ‌نگری افضل‌الدین کرمانی 336

تاريخ‌نگاری افضل‌الدين كرمانی 340

حاصل سخن 345

نتیجه‌گیری نهایی 349

کتابنامه 353

# مقدمه

هریک از آثار فرهنگی باقی‌مانده از گذشتگان می‌تواند برگه‌ای از دفتر هويت جوامع بشری باشد. تاريخ‌نگاری‌های ايرانيان ــ به‌عنوان يكی از معدود آثار باقی‌مانده از گذشتگان ــ نيز كاركردی هويت‌ساز برای ايرانی مسلمان امروزی دارد.

هرچند تاريخ‌نگاری و تاريخ‌نگری دو مقولۀ جدايی‌ناپذير نیستند، ولی می‌توان محدوده‌هايی برای آن دو قائل شد. در بخش تاريخ‌نگاری روش مورخ، اينكه چگونه منابع خود را يافته، چگونه آن‌ها را گزينش كرده، با چه معيارهايی آن‌ها را اعتبارسنجی نموده، با چه روش یا روش‌هایی آن‌ها را تدوین و تألیف کرده و ... سروكار داريم.[[1]](#footnote-1) در بخش تاريخ‌نگری، محقق در جست‌وجوی بینش مورخان و نگرش ــ حاصل از بینش ــ آنان به تاریخ است. جهان‌بینی مورخان حاصل حیات فکری جامعه، تجربه‌های شخصی، دانش‌ها، اعتقادات دینی و فرهنگ پیشینیان می‌باشد که ذهنیات آنان را درگیر می‌نموده است. بازنمود این جهان‌بینی در پردازش گزارش وقایع تاریخی و تفسیر و تحلیل و تأویل آن‌ها، به‌عنوان نگرش مورخ در ثبت وقایع تاریخی، بازتاب می‌یابد. اينكه مورخ تحت‌تأثير كدام باور، اعتقاد و ارزش و دانش وقايع تاریخی را تبيين، تعليل و تحليل كرده و آنکه مورخ در جمع‌آوری داده‌ها، گزینش آن‌ها، معیارسنجی داده‌ها و تدوین و تحلیل نوشته‌اش متأثر از نگرش خود بوده موضوعاتی است كه پژوهش حاضر درصدد پرداختن به آن می‌باشد.

لازم به ذکر است که محدودۀ زمانی پژوهش از آغاز اسلام تا قرن ششم هجری است. حیات فکری جامعۀ ایرانی با حملۀ مغول علی‌رغم اشتراکات اعتقادی و فرهنگی با گذشته دچار تغییر و تحول شده و با دورۀ پیش از خود تفاوت‌هایی پیدا نمود، بدین‌سبب آغاز حملۀ مغول زمان پایانی تحقیق حاضر می‌باشد.

پژوهش حاضر به بررسی تاریخ‌نگاری‌های عمومی، ادواری و محلی پرداخته و تأكيد پژوهش بر ايرانی‌بودن مورخان است. مورخان موردنظر به‌لحاظ زيستگاهی در ايران نشو و نما يافته، علاوه‌برآن همگی مسلمانند، ولی تابع عقايد فرقه‌ها و نحله‌های مختلف اسلامی. هرچند ساختار اجتماعی و فرهنگی هر دوره بر معرفت تاريخی مورخان تأثير می‌گذارد، ولی نبايد فراموش كرد كه ويژگی‌های شخصيتی، تجارب فردی، اعتقادات، باورها و ارزش‌های اخلاقی آنان نيز در فرايند فهم و درک آنان از وقايع و تفسير و تعبير آن تأثيرگذار است. اندیشه و تفکر تاریخی مبتنی بر خرد تاریخی ایرانی و معرفت دينی آنان می‌تواند وجه تمایز نوشته‌های تاريخی آنان از سنت تاریخ‌نویسی مسلمانان غیرایرانی باشد.

ازآنجاکه پدیدآورندگان تاریخ‌نوشته‌ها انسان‌هایی هستند متعلق به زمان و مکانی خاص با علایق اعتقادی، فکری و باورهای فرهنگی و همچنین جزئی از جامعه‌ای هستند که در آن می‌زیند، جامعه‌ای با سوابق و پیشینۀ خاص فرهنگی، اجتماعی و سیاسی که با جوامع دیگر بشری تفاوت‌های بسیار دارد، به‌همین‌علت هر متن تاریخی علاوه بر گزارش و داده‌هایی در شرح وقایع، معانی و مفاهیم پنهانی را با خود حمل می‌کند که امکان کشف آن با شناخت زمینه‌های پدیداری آن امکان‌پذیر است.

یادآور می‌شود که در تاریخ هم پدیدآورندگان وقایع انسان هستند و هم گزارش‌دهندگان از وقایع. وقایع تاریخی را ممکن است در زمان و مکانی خاص افرادی با قصد و اراده‌ای متناسب با شرایط خاص ایجاد کرده باشند، ولی مسلماً در قرن‌های بعد نویسنده و محقق تاریخ با پیش‌فهم‌ها و فهم جامعۀ اکنون خود آن واقعه را در شرایط زمانی و مکانی خاص به تصویر خواهد کشید. انسان طبیعت بی‌اراده و خالی از پیشینۀ ذهنی و به دور از عقاید و تجربه و باور نیست. به‌همین‌علت وقایعی که انسان پدید می‌آورد به اراده و برپایۀ اهدافی معنادار و بر اساس معیارهایی خاص و قراردادهای اجتماعی ــ هرچند نانوشته ــ می‌باشد؛ همچنین اهداف و معیارهای مورخان در آنچه می‌نویسد و می‌گوید به فهم او از دین و فهم از فرهنگ جامعۀ خود و تجربیات به‌دست‌آمده ازآنچه در زمان اکنون محقق رخ می‌دهد مربوط می‌شود. «فرهنگ، ارزش‌ها، باورها، بازنموده، پیش از هر چیز تجربه‌های آزموده‌ای هستند که کنشگران اجتماعی بنا بر تولیدات ذهنی خود به آن‌ها معنی می‌دهند.»[[2]](#footnote-2)

با عنایت به آنچه در مقدمه آمد، تحقیق حاضر درصدد فهم همین معانی و مفاهیم می‌باشد. معانی و مفاهیمی که نشانگر بینش مورخان و نگرش حاصل از آن به وقایع تاریخی است. درواقع می‌خواهد ازطریق پیام‌های مستتر در متون تاریخی به کشف عقاید و اهداف مورخان دست یابد. و متقابلاً می‌توان ازطریق متون تاریخی، اوضاع سیاسی و فرهنگی جوامع را بهتر درک کرد.

برای دستیابی به بینش مورخان این دوره ضروری می‌نمود تا ورودی به حوزۀ معرفت‌شناسی داشته باشیم. در ایران دورۀ اسلامی نظریۀ ابن‌سینا درمورد تقسیم علوم و تعریف از معرفت می‌تواند در تبیین اهداف پژوهش حاضر قابل‌استناد باشد. او دانش‌ها را ابتدا به دو دسته تقسیم می‌کند: دانش‌های پایدار که احکام ثابت دارند و دانش‌های اعتباری که بنا به مقتضیات زمان و مکان دارای ارزش و اعتبار هستند. دانش‌های ثابت خود نیز به دو دستۀ اصول و فروع تقسیم می‌شوند. فروع شامل طب، کشاورزی و صناعت است و اصول که به دو بخش علوم نظری و عملی تقسیم می‌شوند. علوم نظری برای شناخت حقیقت است، مانند علم طبیعی، ریاضی و علم الهی و علوم عملی برای شناخت خیر، شامل علم اخلاق، تدبیر منزل و تدبیر مدن می‌شود.[[3]](#footnote-3) او درک و فهم از این علوم را معرفت دانسته است. غزالی علوم را به علوم دینی و علوم غیردینی تقسیم می‌کند و علوم دینی را به اصول و فروع. او معتقد است علم دینی آن علمی است که از انبیاء اخذ شده و عقل، تجربه و عرف مردم در آن دخالتی ندارد.[[4]](#footnote-4)

در دیدگاه علمای دیگر حوزۀ تحقیقات اسلامی تا به امروز همان روش تقسیم‌بندی علوم و معرفت ابن‌سینا ــ شاید با اندکی تغییر ــ موردتأیید قرار گرفته است. ازجمله علامه طباطبایی که معرفت‌ها را به معرفت‌های حقیقی و اعتباری تقسیم و درهمین‌رابطه به ادراک‌های حقیقی، نقش و تصور واقعیت و نفس‌الامر در ذهن، و ادراک‌های اعتباری که ذهن به‌منظور رفع نیازهای زندگی آن‌ها را ساخته و جنبۀ وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد اشاره می‌کند.[[5]](#footnote-5) او معتقد است جهت حرکت معرفت‌های حقیقی از عین به ذهن و معرفت‌های اعتباری از ذهن به عین است.[[6]](#footnote-6) بدین‌ترتیب معرفت، در تعریف کلی معرفت‌شناسی، شامل شناخت‌های تجربی، حسی و عقلانی می‌شود.

برهمین‌اساس، در این تحقیق بینش مورخان را برپایۀ دو معرفت دینی که از نوع معارف حقیقی است و معرفت متعارف جامعه که از نوع معرفت اعتباری است مورد بررسی قرار خواهیم داد. و بازتاب نگرش حاصل از این بینش را در تاریخ‌نوشتۀ آنان بازیابی و مطرح کرده‌ایم. بدین‌ترتیب لازم است در مقدمه تعریفی از معرفت دینی و معرفت متعارف جامعه داده شود.

**معرفت دینی**

معرفت دینی بخشی از معارف حقیقی است و عبارت از کشف معانی و شناخت و فهم حقایقی است که با روش عقلی (تعلیل و تأیید) و نقلی (تأیید) از کتاب و سنت و در نزد اهل‌تشیع سیرۀ ائمه اخذ می‌شود.[[7]](#footnote-7) درواقع فهم قضایا و گزاره‌های دینی، که محل گفت‌وگو و مباحثه بوده و به تفسیر درآمده‌اند، ماهیتی عقلی و نقلی دارند و برای تشخیص صحت آن نیاز به انطباق با منابع دینی و ارائۀ معیار است. معرفت دینی در حوزۀ عقاید معرفتی عقلانی و در حوزۀ احکام و اعمال و ارزش‌ها معرفتی تجربی و حسی است. بدین‌ترتیب دین امری ثابت است، ولی معرفت دینی متغیر. به‌طوری‌که تفاوت فهم و تفسیر منابع اصلی معرفت دینی خود موجد نحله‌های گوناگونی شده که هرکدام مدعی فهم صحیحی از منابع دینی می‌باشند. هرچند احتمال تحریف یا خطا در هرکدام وجود دارد.[[8]](#footnote-8) مطهری نیز تأکید دارد گوهر و ارکان عقاید و اخلاق و احکام ثابت است و آنچه در طول زمان و مطابق با شرایط اجتماعی فرهنگی تغییر می‌کند و نسبیّت دارد ظاهر دین است.[[9]](#footnote-9)

بدین‌ترتیب علوم دینی دارای اصول ثابت و تغییرناپذیر است، ولی فهم از آن در افراد مختلف با توجه به شناخت‌های شخصی، زیستگاه و تجربیات آنان، و به اقتضای سیاسی و اقتصادی، اجتماعی و فرهنگیِ ادوار مختلف دارای گوناگونی است؛ یعنی، زمانی که افراد اصول را تفسیر می‌کنند یا آنکه علمای دین بنا به اوضاع و شرایط زیستگاهی خود تفسیرهایی از آن ارائه می‌دهند به‌عنوان معرفت دینی شناخته می‌شوند. تغییر و تحول اغلب در اعمال و احکام دین صورت می‌گیرد. آنجا که تفسیرهای قدیم‌تر در عمل کارساز نیست و برای رفع مشکلات جامعه نیاز به تغییر است علما تفسیرهای جدیدی به اقتضای زمانشان صادر می‌کنند. همچنین ادیان الگوهای ایده‌آل و آرمانی از ساختارهای مختلف جوامع انسانی ارائه می‌دهند، ولی فهم و معرفت بشر و جوامع، با توجه به شرایط پیشینی و حال جوامع، موجب می‌شود تا الگوهای آرمانی و ایده‌آل به‌گونه‌ای متفاوت و با تحول و تغییر به عمل درآید.

در این تحقیق، در صورت‌بندی معرفت دینی، معرفت فقهی و کلامی را مصادیقی از معرفت دینی درنظر گرفته‌ایم. معرفت دینی مورخان ایرانی دورۀ اسلامی برپایۀ دین اسلام بود و این امر در میان تمامی آنان مشترک به‌حساب می‌آمد. به همین لحاظ اغلب آنان آفرینش و تاریخ آن را با توجه به تعالیم و فلسفۀ آفرینش در آموزه‌های اسلام تبیین کرده‌اند و رسالت تاریخ را تکامل جوامع و سعادت انسان‌ها برشمرده‌اند. ضمن آنکه به علت تعلق اعتقادی آنان به فقه تسنن یا تشیع و در میان اهل تسنن معتقدان به مذهب حنفی یا شافعی و همچنین معرفت کلامی آنان در دو حوزۀ مهم معتزله و اشعری موجب اختلاف فهم، نظر و اختلاف دیدگاه‌ها و نگرش به وقایع تاریخی می‌شد. درزمینۀ معرفت فقهی نگرش آنان به ساختار حکومت، نقش و جایگاه خلفا و حکومتگران ایرانی و درزمینۀ معرفت کلامی منشأ رویدادها ــ تقدیر و تدبیر ــ از نگاه مورخان بررسی‌شده است.

**معرفت اعتباری**

معرفت‌های اعتباری دربارۀ جامعۀ انسانی هستند و از عوامل محیطی، اجتماعی، فرهنگی و فردی تأثیر می‌پذیرند. البته نوع اعتبار آن‌ها به پذیرش جمعی و فردی در مطابقت ذهن جمع با فرد و با واقع مربوط می‌شود. معرفت‌های اعتباری همان معرفت‌های عملی و کاربردی در هر جامعه است که به اعتباریات عام، یعنی ذهنیت جمعی جامعه از مسائل فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی و ... مربوط می‌شود. بدین‌ترتیب معرفت‌های عملی نسبی است.

اصول اخلاقی و قوانین اجتماعی ازجمله ادراک‌های اعتباری‌اند که تابع اعتبار قانونگذاران است. این دسته از ادراک‌ها که حاصل تجربیات یک قوم یا ملت است در تداوم زمان و تحت شرایط محیطی تغییرات ظاهری را می‌پذیرد،[[10]](#footnote-10) ولی در بنیان و اصل آن تغییری حاصل نمی‌شود. این دسته از معرفت‌ها ساختۀ ذهن بشر است که برای برآوردن نیازهای زندگی فردی و اجتماعی ساخته شده‌اند. این نیازها عامل و زمینه‌ساز اندیشه‌هایی نیز هستند. به گفتۀ طباطبایی: «طرز افکار و عقاید هر ملتی متناسب است با احتیاجات و شرایط مخصوص زندگی آنان» شکل می‌گیرد.[[11]](#footnote-11) کانت نیز در هر شناخت به دو عنصر توجه دارد. او دربارۀ حصول شناخت می‌نویسد: «از یک سو عناصر تجربی که حاصل تجربۀ ما هستند و ازسوی دیگر عناصر غیرتجربی، چارچوب‌های ذهنی یا سؤالاتی که پیشینی نامیده می‌شوند و حاصل خود اشیاء نیستند، بلکه از شیوه‌ای که ما آن را درک می‌کنیم حاصل می‌شوند.»[[12]](#footnote-12)

به گفتۀ طباطبایی، معرفت‌های اعتباری به دو قسمِ پیش و پس از اجتماع تقسیم‌پذیر است. اعتباریات پیش از اجتماع حاصل اندیشۀ جمعی جوامع در طول تاریخ می‌باشد. «فکری را که در فکر فرد فرد اجتماع ثابت است نمی‌توان از بین برد، زیرا فکر اجتماعی یک شمارۀ محصلی از افکار می‌باشد که روی‌هم ریخته شده و وحدتی پیدا کرده و مانند یک واحد حقیقی مشغول فعالیت است.»[[13]](#footnote-13) این در حالی است که اعتباریات بعد از اجتماع در زندگی اجتماعی کسب می‌شوند و جوامع بنا به شرایط محیطی تفاوت‌هایی در اعتباریات بعد از اجتماع دارند. بدین‌ترتیب معرفت‌های پیش از اجتماع، عمومی و ثابت، و معرفت‌های پس از اجتماع، خاص و متغیر هستند.[[14]](#footnote-14)

نشانه‌هایی از ادراک‌های پیش و پس از اجتماع را می‌توان در نظریات و نوشته‌های اندیشمندان غربی نیز یافت. در میان دانشمندان غربی هایدگر و گادامر بیشتر و پیش‌تر از سایرین به موضوع پیش‌فهم و فهم پرداخته‌اند، هرچند نظر گادامر و هایدگر در فهم از حقیقت متفاوت می‌باشد. هایدگر حقیقت را ذات اشیاء و گادامر آن را معنای متن می‌داند.

هایدگر معتقد است فهم امر ثابتی نیست و در مواجهه با تجربه و پدیدارهای تاریخی جدید تغییر می‌کند. پیش‌فهم، فهم هرمنوتیکی از اشیای پیرامون خود است که جزء ساختار وجودی ما است؛ یعنی، تصوراتی از یک گزاره داریم که در فهم آن تأثیرگذار است. بدین‌ترتیب هیچ‌کس بدون پیش‌فهم از گزاره‌های عالم هستی نمی‌تواند آن را تفسیر یا تأویل نماید.[[15]](#footnote-15) او معتقد است: «پیش‌داوری‌ها و پیش‌معناهایی که آگاهی مفسر را اشغال کرده‌اند، در اراده و اختیار او نیستند. او نمی‌تواند پیشاپیش پیش‌داوریهای مولد را که فهم را مقدور می‌سازند از پیش‌داوریهایی که مانع فهم و موجب سوءفهم می‌شوند از هم جدا کند، بلکه این جداسازی باید در فرآیند فهم صورت گیرد.»[[16]](#footnote-16)

هایدگر برای اجزای ساختار پیش‌فهم سه لایه درنظر می‌گیرد: ۱. پیش‌داشت: فهمی پیشین و درکی کلی از تاریخ. برای عمل تأویل وجود پیش‌داشت و داشتن درک عام مربوط به کل یک مجموعه لازم است؛ ۲. پیش‌نگرش یا پیش‌دید: برای فهم امور جزئی و خاص؛ و ۳. پیش‌دریافت: مربوط به مفهوم‌سازی خاصی است که در اختیار تأویل‌گر است. پیش‌برداشت نوعی پیش‌بینی و انتظاری است که پیشاپیش شکل گرفته و با مفهوم‌سازی سروکار دارد.[[17]](#footnote-17) بدین‌ترتیب به گفتۀ هایدگر ازآنجاکه هر انسانی به زمان خویش تعلق دارد پس، هر فهمی که صورت می‌گیرد امکان وجودی خاص آن انسان است که محقق شده است.[[18]](#footnote-18) پس فهم یک متن می‌تواند به تعداد افرادی که دربارۀ آن موضوع فکر می‌کنند، می‌گویند و می‌نویسند متفاوت باشد.

گادامر شکل‌گیری فهم را در دو مرحلۀ پیدایش و مرحلۀ تکمیل تعریف می‌کند. به‌طوری‌که «مرحلۀ پیدایش: در مواجهه با متن ابتدا، پیش‌فهم‌ها، زبان، تاریخ، سنت و زمان، به همراه درکی بسیار اجمالی از متن، فهمی اجمالی و بسیار کوتاه‌مدت را پدید می‌آورند؛ سپس این فهم اجمالی به همراه بررسی مقصود اصلی متن و مؤلف، فهمی جدید و نه چندان بلندمدت را پدید می‌آورند». او معتقد است در عملِ فهم رهایی از پیش‌فهم‌ها غیرممکن است و پیش‌فهم‌ها، پیش‌داوری‌ها و انتظارات مفسر در فهم متن نقشی اساسی دارند. باوجوداین «ما خود در افق معنایی خویش محاط شده‌ایم و این امکان وجود دارد که خود را یک‌سره از علایق و پیش‌فرض‌ها و پرسش‌ها و انتظارات خویش درآوریم و به بازسازی کامل افق معنایی گذشته بپردازیم.»[[19]](#footnote-19)

گادامر دربارۀ مرحلۀ تکمیل توضیح می‌دهد که «در نهایت این فهم جدید با معیارهای عقلی کلی و حقیقی سنجیده می‌شود و فهمی نهایی و پایدار پدید می‌آورد. البته نمی‌توان این فهم نهایی را پایان فهم دانست، چراکه هر روز می‌توان فهمی کامل‌تر از دیروز داشت، بلکه تنها می‌توان آن را پایان مرحلۀ اول فهم به‌حساب آورد.»[[20]](#footnote-20)

با استناد به گفتۀ ويكو که معتقد بود: «هر مرحله از تاريخ دارای سبک انديشه‌ای مخصوص به خود است كه ذهنيت فرهنگی خاص و مناسب را فراهم می‌نمايد ... امور فرهنگی از عصری به عصر ديگر و از كشوری تا كشور ديگر تغيير می‌كنند.»[[21]](#footnote-21) ما نیز بر این عقیده‌ایم که هرچند خود مورخ در مواردی جدا از معرفت جامعه‌اش می‌اندیشیده و گاه به ملل و نحلی جدا از اعتقادات غالب در جامعه معتقد بوده است، ولی بخشی از معرفت او از حیات فکری جامعه‌اش کسب می‌شده است. بدین‌ترتیب هریک از مورخان به‌لحاظِ شناخت‌های شخصی، شرايط اجتماعی و سياسی كه در آن قرار می‌گرفته است متفاوت و درنتيجه تفسير او از واقعيات تاريخی نیز متفاوت می‌بود.

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان به این نتیجه رسید که هرچند معرفت‌های اعتباری در اصل و ماهیت ثابت‌اند، ازآنجاکه جزئی از فرهنگ جامعه‌اند در گذر زمان و با تحولات فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و ... جامعه پویا می‌شوند. به قول علامه طباطبایی: «اگرچه اعتبارات عامه قابل‌تغییر نیستند، ولی از راه برخی از آن‌ها می‌توان در برخی دیگر تصرف کرده و به وجهی اعتبار عمومی را از کار انداخت.» و علامه طباطبایی معتقد است معرفت‌های حسی تغییر و تحول ماهوی نمی‌پذیرند، درحالی‌که تغییر غیرماهوی، ازجمله تغییرات کمی، عمقی، موضوعی، حکمی، ابطال و اصلاح را می‌پذیرند.[[22]](#footnote-22) به‌طوری‌که در اندیشۀ علامه طباطبایی انسان‌ها برای رفع نیازهای خود و جامعۀ خود به معرفت‌های اعتباری روی می‌آورند. «انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه، سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم).»[[23]](#footnote-23)

بخشی از معرفت اعتباری در هر جامعه، آن دسته از فرهنگ جامعه، باورهای نخستین مردم است که در نقطۀ تاریخی نامعلومی ــ تاریخ اساطیری ــ هر جامعه شکل گرفته و در طول تاریخ تغییر و تحول و فراز و نشیب‌هایی را تحمل کرده و به مقتضای زمان و با ورود عقاید و باورهای جدید آن را رشد داده، پرورده و به رنگ روز درآورده است و به‌لحاظ اعتبارداشتن در نزد مردم جامعه جایگاه خود را حفظ کرده و همچنان باقی مانده است و متکی به ارزش‌های پذیرفته‌شده در جامعه است. درواقع در بیان معرفت اعتباری نیازمند تعریفی از جامعۀ آرمانی هستیم. مردم یک جامعه احساسات و ادراکات خود را در تطبیق با آن آرمان‌ها اعتبارسنجی می‌کنند. شاید بتوان از آن به فرهنگ سیاسی یاد کرد. به گفتۀ پارسونز، فرهنگ سیاسی «دیدگاه‌ها، احساسات سیاسی و ادراکاتی است که رفتار سیاسی را در هر جامعۀ آرمانی به عمل درمی‌آورد.»[[24]](#footnote-24) بدین‌ترتیب برپایۀ این معرفت الگوهایی بر اساس تجربیات تاریخی ارائه می‌شود که هرچند درصدد است تا وضعی ایده‌آل را ترسیم کند، ولی این ایده‌آل به واقعیات نزدیک‌تر است و می‌تواند در سطح وسیع‌تری عملی گردد.

در دورۀ مورد بحث معرفت متعارف جامعه، به‌عنوان فرهنگ جامعۀ ایرانی، متأثر از اندیشۀ ایرانیان پیش از اسلام بود که گاه با توجیهی، ازطریق آموزه‌های اسلامی، نگاه مورخان را از وقایع تاریخی متأثر می‌ساخت. بدین‌ترتیب، پژوهش حاضر درزمینۀ معرفت اعتباری به دیدگاه مورخان دربارۀ جایگاه پادشاهان و آداب ملک‌داری نظر دارد.

در پایان، بار دیگر توجه به چند نکته ضروری می‌نماید:

1. مورخان انتخاب‌شده عموماً ایرانی هستند، یعنی در قلمرویی زندگی می‌کردند که در نزد ایرانیان با عنوان سرزمین پارسیان شناخته می‌شده است. تأکید بر ایرانی‌بودن آنان بدین علت است که تأثیرپذیری آنان از فرهنگ و آداب و باورهای ایرانی یکی از شاخصه‌های موردنظر در این تحقیق بوده است. ضمن آنکه همۀ آنان مسلمان هستند؛ هرچند معتقد به فرق و نحل مختلف اسلامی می‌باشند.

2. در این تحقیق پس از ارائۀ اطلاعاتی مختصر دربارۀ زندگی مورخ و اثرش، نگاه او در دو حوزۀ معرفت دینی و معرفت اعتباری مورد بررسی قرار خواهد گرفت و سپس، روش تدوین و تألیف او که متأثر از بینش مورخ می‌باشد مورد بررسی قرار خواهد گرفت. درواقع نظر بر این بود تا نشان داده شود مورخان در اتخاذ مراحل مختلف روش نگارش، کاربست معیارهای انتخاب و گزینش داده‌های تاریخی، روش ارائۀ داده‌های تاریخی و روش تدوین و درنهایت روش تألیف تا چه اندازه تحت‌تأثیر نگرش خود بوده‌اند.

1. . برای اطلاع بیشتر، بنگرید به پروین ترکمنی آذر، *تاریخ نگاری در ایران* *(از آغاز تا حملۀ مغول)* (تهران: پژوهشگاه علوم‌انسانی و مطالعات فرهنگی،1392). [↑](#footnote-ref-1)
2. . ژان فرانسوا دوریته، *علوم‌انسانی: گسترۀ شناخت‌ها*، ترجمۀ مرتضی کتبی و جلال‌الدین رفیع‌فر و ناصر شکوهی، (تهران: نی، 1390)، ص 48. [↑](#footnote-ref-2)
3. . حنا و خليل جر فاخوری، *تاريخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمۀ عبدالمحمد آيتی، (تهران: علمی و فرهنگی، 1390)، ص 455. این در حالی است که برخی از جامعه‌شناسان معرفت برای عناصر فرهنگی و فکری ماهیت ثابتی در نظر نمی‌گیرند. (کنوبلاخ 1390: 49). [↑](#footnote-ref-3)
4. . محمدبن‌محمد غزالی، ۴ ج، ترجمۀ مویدالدین محمد خوارزمی، به‌کوشش حسین خدیو جم، (تهران: علمی و فرهنگی، 1386)، ج 1، ص21ـ22. [↑](#footnote-ref-4)
5. . مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، (تهران: صدرا، 1371)، ج 6، ص426ـ446. [↑](#footnote-ref-5)
6. . محمدحسین طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۶ ج، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، (قم: مؤسسۀ مطبوعات دارالعلم، 1332)، ج 2، ص 13 و 143. [↑](#footnote-ref-6)
7. . سروش معتقد است: «تقسیم علوم می‌تواند به طرق مختلف و بر مبانی متفاوت صورت گیرد. مثلاً: تقسیم‌بندی علوم به عقلی و نقلی در حقیقت یک نوع تقسیم‌بندی به روش است.» (عبدالکریم سروش، *قبض و بسط تئوریک شریعت (نظریه تکامل معرفت دینی)* (تهران: مؤسسۀ فرهنگی صراط، 1392). [↑](#footnote-ref-7)
8. . سروش می‌نویسد: «معرفت دینی، مجموعۀ درک‌های درست و نادرست از دین است.» (سروش 1392: 86). [↑](#footnote-ref-8)
9. . به‌نقل از علی دژاکام، «استاد مطهری و نسبیت معرفت دینی»، فصلنامۀ *کتاب نقد*، س دوم، ش 5 و 6 (13۷۷ـ137۶): ص220ـ۲۳۳. [↑](#footnote-ref-9)
10. . سروش معتقد است: «هر معرفتی، هویتی تاریخی دارد. مراد از هویت جمعی، جمع معاصران نیست بلکه جمع تمام کسانی است که در طول تاریخ در معرفتی خاص سخن گفته اند... یعنی نزد همگان است و نزد معاصران و غیر معاصران و پیوسته در استمرار و تزاید و پالایش و افزایش.» (سروش 1392: ص 101). [↑](#footnote-ref-10)
11. . طباطبایی 1332: ج 2، ص 139. [↑](#footnote-ref-11)
12. . به‌نقل از دوریته 1390: ص373. [↑](#footnote-ref-12)
13. . طباطبایی، محمدحسین 1332: ج 2، ص 208. [↑](#footnote-ref-13)
14. . احمدرضا یزدانی مقدم، «اعتباریات و مفاهیم بنیادین اعتباری در اندیشه سیاسی علامه/ ادراکات اعتباری»، پگاه حوزه، ش 195 (20 آبان 1385). [↑](#footnote-ref-14)
15. . ریچارد ا. پالمر، ، *علم هرمنوتیک*، ترجمۀ محمدسعید حنایی کاشانی، (تهران: هرمس، 1387)، ص 150ـ151. [↑](#footnote-ref-15)
16. . به‌نقل از پهلوان، مریم؛ مرتضی حسینی شاهرودی، «تأملی در آرای هرمنوتیک هایدگر و گادامر»، فصلنامۀ *اندیشۀ دینی*، دانشگاه شیراز، پیاپی22 (بهار 1386): ص 41ـ62. [↑](#footnote-ref-16)
17. . بابک احمدی، *هیدگر و پرسش بنیادین*، (تهران: مرکز، 1381)، ص420ـ422؛ پالمر، 1387؛ و مائده آراللو پناهی، «مبانی هرمنوتیک هایدگر»، *فلسفه*، ش43 (اردیبهشت 1390): ص 62ـ66. [↑](#footnote-ref-17)
18. . به‌نقل از پهلوان...، «تأملی در آرای هرمنوتیک هایدگر و گادامر»، (بهار 1386): ص 41ـ62. [↑](#footnote-ref-18)
19. . به‌نقل از احمد واعظی، *درآمدی بر هرمنوتیک*، (تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشۀ اسلامی،1380)، ص 245. [↑](#footnote-ref-19)
20. . به‌نقل از پهلوان...، 1386، ص 41ـ62 [↑](#footnote-ref-20)
21. . مارنیـ وارینگتن هیوز، *پنجاه متفکر کلیدی درزمینۀ تاریخ*، ترجمۀ محمدرضا بدیعی، (تهران: امیرکبیر، 1389)، ص 156. [↑](#footnote-ref-21)
22. . یزدانی مقدم، «اعتباریات و مفاهیم بنیادین...»، ص 16ـ18. [↑](#footnote-ref-22)
23. . همان‌جا. [↑](#footnote-ref-23)
24. . لوسین پای، «فرهنگ سیاسی و توسعۀ سیاسی»، ترجمۀ مجید محمدی، *نامۀ فرهنگ*، س 2، ش 5 و6 (پاییز و زمستان 1370): ص37ـ47. [↑](#footnote-ref-24)