

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام

سال بیست و سوم، شماره هشتاد و نهم

بهار ۱۴۰۱

معرفت تاریخی در عصر تدوین

طرح‌واره‌ای نظری در بازانديشي انتقادي تاريخ‌نگاري اسلامي

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۸

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۴/۲۴

- ۱ سعید موسوی سیانی
۲ عبدالرسول خیراندیش
۳ احمد فضلی‌نژاد

بازنمایی وقایع تاریخی در میراث تاریخ‌نگاری اسلامی، مبتنی بر نظامی پیشینی از مسائل، مفاهیم و مفروضاتی است که از دل کشمکش‌های گفتمانی جامعه اسلامی برآمده است. بازتولید این نظام پیشینی در اذهان اندیشه‌وران مسلمان، مانع از پویایی تفکر تاریخی و ارائه خوانش تاریخی همساز با دشواره‌های جامعه اسلامی می‌شود. با عنایت به این امر، ارائه رهیافتی جهت گسست معرفتی از این نظام پیشینی مسائل، مفاهیم و انگاره‌ها، شرط هرگونه پویایی در تاریخ‌پژوهی اندیشه‌وران مسلمان است. با عطف نظر بدین مهم است که مقاله پیش رو، طرح‌واره‌ای نظری در بازانديشي انتقادي تاريخ‌نگاري اسلامي را صورت‌بندی نموده است.

۱. دکترای تاریخ دانشگاه شیراز و استادیار گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز: (saeid.mousavi.siany@scu.ac.ir).

۲. استاد گروه تاریخ دانشگاه شیراز: (kheirandish.ar@gmail.com).

۳. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه شیراز: (Fazlinejad@shirazu.ac.ir).

روش صورت‌بندی این طرح‌واره نظری، پاسخ به سه پرسش پیرامون: چشم‌انداز، برهه تاریخی و مدل نظری بازانديشي مزبور است. بر اساس این طرح‌واره نظری، باید «جامعه‌شناسی معرفت» را چشم‌اندازی مناسب در بازانديشي تاريخ‌نگاري اسلامي انگاشت؛ زیرا جامعه‌شناسی معرفت با پذیرش «تعین وجودی معرفت»، روح تاریخت را بر تراث اسلامي می‌دمد. از سوی دیگر، تداوم و تصلب مسائل، مفاهیم و انگاره‌های عصر تدوین در غالب گزارش‌های تاریخی، ما را بدین نکته رهنمون می‌کند که باید نقش بحران‌های «عصر تدوین» در صورت‌بندی نظریه‌های شناخت را موضوع بازانديشي انتقادي قرار داد. «جامعه‌شناسی معرفت مانهایم» نیز مدل نظری است که با بازشناسی نسبت چالش‌های عصر تدوین با صورت‌بندی نظریه‌های شناخت در این برهه تاریخی، به بازانديشي انتقادي تاريخ‌نگاري اسلامي رهنمون می‌شود؛ زیرا هم تبیین بسنده‌ای از کشمکش‌های گفتمانی عصر تدوین ارائه می‌دهد و هم با تجویز بررسی‌های در زمانی و هم‌زمانی، فهمی روشمند و عمیق از انگاره‌های حاکم بر تاريخ‌نگاري اسلامي فراهم می‌آورد.

کلیدواژگان: تاريخ‌نگاري اسلامي، معرفت تاریخی، بازانديشي انتقادي، عصر تدوین، جامعه‌شناسی معرفت.

مقدمه

حاکمیت سنت‌گرایی، بر زیست‌جهان انسان مسلمان، نقشی بر سازنده به معرفت تاریخی بخشیده است؛ چنان که امروز نیز روایت تاریخی رویدادهای صدر اسلام در قالب سنت و تراث اسلامي صورت‌بندی شده و همچون چارچوب اندیشه، کنش‌های فردی و اجتماعی مسلمانان را تعیین می‌بخشد. مورخان مسلمان بر آن‌اند تا به کمک این خوانش‌های

تاریخی، از «سنتِ سلفِ صالح» به مشروعیت‌زدایی از گفتمان‌ها و نهادهایی پردازند که نامطلوب تلقی می‌شوند و یا به مشروعیت‌زایی برای آن دست از نهادهای جامعه انسانی و گفتمان‌هایی پردازند که مطلوب تلقی می‌شوند. کشمکش میان فرق و مذاهب اسلامی حول محور خوانش صحیح از تراث اسلامی، برآیند این نقش‌بازتابنده دانش تاریخی است؛ اختلافی که از همان سده‌های نخستین اسلامی، به گره‌گاهِ گفتمانیِ جریان‌های اندیشگی در فرهنگ اسلامی تبدیل شد.

به نظر می‌رسد، بازتولید کشمکش‌های گفتمانیِ قرون نخستین اسلامی، بیش از هر چیز برآیند تداوم مسائل و چارچوب‌های مفهومی مورخان سلف در زیست‌جهان کنونی باشد؛ به تعبیر دیگر، خوانش تاریخی مورخان مسلمان از تراث اسلامی، همچنان در بند دشواره‌ها و چارچوب‌های مفهومی است که از نخستین سده‌های تکوین تاریخ‌نگاری در اسلام به یادگار مانده است. بازتولید این مسائل، مفاهیم و انگاره‌های تکوین‌یافته در قرون نخستین اسلامی، مانع از ارائه خوانشی همساز با اقتضائات دنیای جدید شده است؛ به بیانی دقیق‌تر، بازتولید ساختار عقل تاریخی در اسلام، سبب شده است تا مورخان مسلمان در کی‌سنت‌گرایانه از دشواره‌های جهان مدرن داشته باشند و متعاقباً همان راهکارهایی را برای دشواره‌های بافتار تاریخی خود ارائه نمایند که مورخان قرون نخستین اسلامی عرضه می‌کردند. با عنایت به این نقش‌خوانش‌های تاریخی در کشمکش‌های گفتمانیِ جریان‌های اندیشگی مسلمانان و صورت‌بندی هویت اسلامی گفتمان‌های سنت‌گرا، بنیادگرا و نواندیش است که هرگونه تلاش برای بازسازی و تحول در زیست‌جهان مسلمانان، به‌ناچار بایست از دل خوانش‌های تاریخی نوین و همساز با موقعیت جدید برخیزد.

اما آیا چشم‌انداز کنونی دانش تاریخی، چنین امکانی را در اختیار اندیشه‌وران مسلمان قرار می‌دهد؟ به‌نظر می‌رسد که جریان کنونی تاریخ‌ورزی در جهان اسلام، به‌ویژه جامعه علمی ایران، فاقد چنین قابلیت‌هایی است؛ زیرا اگرچه مورخان از منظر دشواره‌های جامعه

معاصر به گذشته رهنمی می‌نمایند، اما در این میان، تصلب و جمود مسائل، انگاره‌ها و اسلوب تاریخ پژوهی در اذهان مورخان مسلمان، موجبات ناکارآمدی و ناتوانی گزارش‌های تاریخی ایشان در تطابق با شرایط و نیازهای جدید جوامع اسلامی شده است؛ آسیبی که تجلی آن را می‌توان در تولید و عرضه روایت‌های تاریخی مشابه با روایت‌های تاریخی مورخان سلف مشاهده نمود. با عطف نظر بدین مهم، گسست از بند مسائل و مفاهیم نامربوط با فضای اندیشگی و زندگی سیاسی معاصر و بازاندیشی نقادانه میراث تاریخ‌نگاری در اسلام، دشواره‌ای سرنوشت‌ساز است که پاسخ بدان می‌تواند زمینه تولید معرفت تاریخی مطابق با شرایط جدید مسلمانان را فراهم نماید. با عنایت این مهم است که در ادامه مقاله، به ارائه طرح‌واره‌ای نظری جهت بازاندیشی نقادانه میراث تاریخ‌نگاری اسلامی می‌پردازیم.

باید خاطرنشان سازیم که مقاله حاضر، صرفاً درصدد صورت‌بندی یک طرح‌واره‌ی نظری جهت بازاندیشی میراث تاریخ‌نگاری مسلمانان، و ارائه رهنمودهایی در مورد شیوه به‌کارگیری چارچوب مزبور است. به همین جهت، کاربست موردی این طرح‌واره نظری، محل توجه قرار نگرفته است. روش مقاله در صورت‌بندی و مدلل ساختن چارچوب مزبور، طرح سه پرسش و پاسخ بدان است؛ سه پرسش مهمی که اندیشه‌وران متعهد به خوانش انتقادی میراث تاریخ‌نگاری در اسلام بایست پاسخی درخور از برای آن بیابند. می‌کوشیم با پاسخ بدین پرسش‌ها، زمینه صورت‌بندی چارچوب پیشنهادی خود را فراهم نماییم.

پرسش نخست، چنین است: بازاندیشی نقادانه معرفت تاریخی در اسلام بایست از کدام چشم‌انداز مفهومی صورت گیرد؟ پرسش دوم، آن است که بازاندیشی مزبور شایسته است کدام برهه از تاریخ‌نگاری در اسلام را بررسی نماید؟ و پرسش سوم، دلالت بر آن دارد که برهه تاریخی مزبور را بایست بر حسب کدام مدل تحلیل کرد؟ پاسخ بدین پرسش‌ها، نه‌تنها پرده از اهمیت طرح موضوعی جامعه‌شناسی معرفت تاریخی در عصر تدوین

برمی‌گیرد، بلکه ما را به طرح‌واره‌ای نظری رهنمون می‌کند که با تکیه بدان، می‌توان فهمی نو از میراث تاریخ‌نگاری در اسلام یافت.

با عنایت به این مهم، مقاله در چهار بخش تنظیم شده است. در بخش نخست، پیشینه تحقیق بررسی می‌شود. در بخش دوم، از این ادعا دفاع می‌نماییم که جامعه‌شناسی معرفت، چشم‌اندازی راهگشا در بازاندیشی انتقادی تاریخ‌نگاری اسلامی است. بخش سوم نیز ناظر بر مستدل ساختن این فرضیه است که نظام پیشینی تعیین‌بخش تفکر تاریخی در اسلام، برآمده از چالش‌های عصر تدوین است. بنابراین، بازاندیشی انتقادی تاریخ‌نگاری اسلامی، باید ناظر بر بازشناسی نسبت میان بحران‌های عصر تدوین و صورت‌بندی نظریه‌های مسلط و حاشیه‌ای شناخت در این برهه تاریخی باشد. در بخش چهارم، جامعه‌شناسی معرفت^۱ کارل مانهایم^۲ (۱۹۴۷م) همچون مدل نظری معرفی می‌شود که باید با تکیه بر آن، به بازاندیشی نسبت میان نظریه‌های شناخت در عصر تدوین و صورت‌بندی انگاره‌های حاکم بر تفکر تاریخی مسلمانان پرداخت.

پیشینه تحقیق

متأسفانه، بازخوانی میراث تاریخ‌نگاری در اسلام از منظر جامعه‌شناسی معرفت، چندان توجه تاریخ‌نگاران و اندیشه‌وران در حوزه مطالعات اسلامی را به خود جلب نکرده است. در این میان، آثار چیس اف رایینسون^۳، کنراد هیرشلر^۴ و جولی اسکات

1. sociology of knowledge.

۲. Karl Mannheim، فیلسوف و جامعه‌شناسی مجارستانی بود که به‌عنوان مؤسس جامعه‌شناسی معرفت شهرت یافته است.

۳. Chase F. Robinson، محقق تاریخ اسلام و عضو گروه مطالعات شرقی دانشگاه آکسفورد تا سال ۲۰۰۸ است.

۴. Konrad Hirschler، استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه آزاد برلین است.

میثمی^۱ (۲۰۲۱م)، مواردی است که تا حدودی از این بی‌اعتنایی به تعیین اجتماعی معرفت تاریخی برکنار مانده‌اند. رایبسون در کتاب خود ضمن شرح فرآیند شکل‌گیری و تکوین تاریخ‌نگاری اسلامی، به بازشناسی ربط و نسبت میان شرایط فرهنگی جامعه اسلامی قرون نخستین و تکوین مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری در میان مسلمانان می‌پردازد. در تلقی او، با فاصله گرفتن از عصر پیامبر و صحابه نخستین، به تدریج نیاز به ثبت و نگارش سیره پیامبر احساس شد. در پاسخ بدین نیاز و با رواج روزافزون سنت‌گرایی در زمان خلفای نخستین عباسی بود که مورخان مسلمان به تألیف و تدوین آثار خود پرداختند. معیاری که این مورخان بر اساس آن به صورت‌بندی و تدوین آثار خویش پرداختند، همان معیارهایی بود که اصحاب حدیث به‌مثابه الگوی صحیح کسب دانش عرضه می‌کردند. در نگاه رایبسون، کارکرد این سنخ از نگارش تاریخ، پیام‌های اخلاقی و سیاسی بود که نه با هدف تبیین گذشته، بلکه به هدف تأثیرگذاری بر جامعه مخاطبان عرضه می‌شد. باید توجه داشت که هدف رایبسون از نگارش کتاب خود، نه جامعه‌شناسی معرفت تاریخی مسلمانان، بلکه ارائه توصیفی مختصر از چگونگی شکل‌گیری تاریخ‌نگاری اسلامی و مشخصه‌های کلیدی گونه‌های تاریخ‌نگاری مسلمانان است. از این‌رو، به‌صورت ضمنی و بدون به‌کار بردن الگوهای رایج در جامعه‌شناسی معرفت است که به برقراری نسبت میان مؤلفه‌های جامعه‌شناختی قرون نخستین با فرآورده‌های معرفتی مورخان مسلمان می‌پردازد.^۲

اسکات میثمی (۱۳۹۱)، به بررسی تاریخ‌نگاری فارسی در محدوده شرق جهان اسلام می‌پردازد. روش میثمی در این کتاب، دارای شباهت اساسی با رهیافت‌های جامعه‌شناسان

۱. Julie Scott Meisami، استاد بازنشسته زبان و ادبیات فارسی و پژوهشگر تاریخ و فرهنگ ایران بود که پیش از انقلاب، در دانشگاه تهران، و پس از انقلاب، در دانشگاه آکسفورد تدریس و تحقیق می‌نمود.

۲. رایبسون، تاریخ‌نگاری اسلامی، تمامی فصول.

معرفت است. میثمی خود تصریح می نماید: «خواهم کوشید نوشتار تاریخی فارسی را در بافت و محیط بلاواسطه سیاسی و اجتماعی آن قرار دهم.»^۱ نکته دیگری که حکایت از حضور بینش‌های جامعه‌شناسی معرفت نگاه در اثر میثمی می‌کند، پرسش‌هایی است که او در صدد پاسخ‌بدان برمی‌آید. میثمی در مقدمه تصریح می‌کند که قصد پرداختن به دو پرسش مهم را دارد: «چه شرایطی موجب شد نوشتار تاریخی در زمان و مکان خاصی ظهور کند؟ و چرا این نوع نوشتار در ادوار بعد رونق یافت یا رو به افول نهاد؟» این گونه از طرح پرسش، به صورت ضمنی، بر نگاه جامعه‌شناسانه به معرفت تاریخی دلالت دارد.^۲ البته باید توجه داشت که میثمی نیز همچون رایبسون، با هدف بررسی تاریخ‌نگاری در میان ایرانیان، به نگارش این کتاب پرداخته است. از این رو، کتاب او فاقد مفاهیم روشن و مدل‌های تبیینی صورت‌بندی‌شده در جامعه‌شناسی معرفت است.

هیرشلر، محقق دیگری است که به صورت ضمنی، ایده تعیین اجتماعی و فرهنگی معرفت تاریخی در میان مسلمانان را پذیرفته است. هیرشلر در این کتاب، آثار ابوشامه^۳ (۶۶۵ق) و ابن واصل^۴ (۶۹۷ق) را جهت مطالعه موردی برگزیده است. هیرشلر، در بیان

۱. اسکات میثمی، تاریخ‌نگاری فارسی، ص ۱۵.

۲. همان، ص ۱۶-۲۶.

۳. ابوالقاسم شهاب‌الدین عبدالرحمن بن اسماعیل بن ابراهیم مقدسی، فقیه، محدث، ادیب و مورخ دمشق شافعی‌مذهب بود که در سال ۵۹۹ق متولد شد و در سال ۶۶۵ق فوت کرد. او به سبب خال بزرگی که بر بالای ابروی چپ داشت، به ابوشامه معروف شد.

۴. ابو عبدالله، محمد مازنی حموی، شهرت یافته به ابن‌واصل، محدث، فقیه و سیاستمدار مملوکی شامی در سده هفتم هجری بود که به سال ۶۰۴ق در حماة متولد شد. او در ریاضیات، منطق، تاریخ و نورشناسی، آثاری نگاشت و به ادب و شعر نیز روی آورد. مفرج‌الکروب فی اخبار بنی‌یوب، اثر تاریخی مهم ابن‌واصل است.

روش و مسئله کتاب خود می‌گوید: «در این مطالعه فرض می‌شود که مورخان عرب، دوره میانه مفسران فعال جامعه خویش بوده‌اند و می‌خواسته‌اند از دل گذشته معنایی تولید کنند؛ معنایی که آن را با استفاده از حق خود برای سخن گفتن، در روایت‌های نسبتاً منسجم خویش منعکس ساخته‌اند. از این منظر، پرسش اصلی این خواهد بود که آنها چگونه روایت‌هایی معنادار در بافت اجتماعی‌شان [را] تولید کرده‌اند.»^۱ هیرشلر، در راستای عملی ساختن این پروژه، نخست به ترسیم بافت فکری و اجتماعی حاکم بر ذهن ابوشامه و این‌واصل پرداخته و سپس، به روایت‌شناسی^۲ آثار این دو مورخ عرب می‌پردازد. از این‌رو، می‌توان گفت هیرشلر در تبیین تاریخ‌نگاری مسلمانان، با رهیافتی جامعه‌شناختی پیش‌رفته است؛ اما او نیز همچون رایینسون، بدون تکیه بر مفاهیم تخصصی و یا الگوهای تثبیت‌شده در جامعه‌شناسی معرفت، بدین مهم اقدام کرده است. بنابراین، نمی‌توان تاریخ‌نگاری عربی در سده‌های میانه را اثری تخصصی در جامعه‌شناسی معرفت تاریخی در میان مسلمانان تلقی کرد. با عنایت به این نقصان در تبیین جامعه‌شناسانه معرفت تاریخی در میان مسلمانان است که ضمن پاسخ به سه پرسش طرح‌شده در مقدمه، طرح‌واره‌ای نظری در بازاندیشی انتقادی تاریخ‌نگاری اسلامی صورت‌بندی می‌نماییم.

جامعه‌شناسی معرفت؛ چشم‌اندازی مفهومی در بازاندیشی میراث تاریخ‌نگاری مسلمانان

پرسش نخستی که طرح نمودیم، آن بود که بازاندیشی انتقادی معرفت تاریخی در اسلام، بایست از کدام چشم‌انداز^۳ مفهومی تحقق یابد؟ نگارنده بر آن است که جامعه‌شناسی معرفت با پرده برگرفتن از تعیین فرهنگی و اجتماعی معرفت تاریخی، رهیافتی مناسب در بازاندیشی نقادانه میراث تاریخ‌نگاری در میان مسلمانان است. جامعه‌شناسی معرفت،

۱. کنراد هیر شلر، تاریخ‌نگاری عربی در دوره میانه، ص ۱۳.

2. Narratology.

3. Perspective.

حوزه‌های است که وظیفه تبیین خاستگاه‌های اجتماعی معارف انسانی را برعهده گرفته است. در این راستا، هر آنچه را در جامعه عنوان «شناسایی» می‌گیرد، صرف‌نظر از درستی یا نادرستی آن، مورد بررسی قرار می‌دهد؛ تا بدین واسطه، پرده از رابطه میان اندیشه آدمی و زمینه اجتماعی که اندیشه از آن سر برمی‌آورد، برگیرد.^۱ بدین ترتیب، می‌توان جامعه‌شناسی معرفت را نظریه‌ای انگاشت که اشکال مختلف معرفت را نه ذاتی ذهن انسان، بلکه بازتاب یکی از شیوه‌های وجود و تفکر انسان می‌انگارد؛ یعنی یکی از جنبه‌های وجود انسانی که واقعیت را برمی‌سازد.^۲ برحسب این تلقی است که جامعه‌شناسی معرفت، تمرکزش را بر شرایط وجودی معرفت گذاشته و در این ارتباط، کل تولیدات فکری، اعم از ایدئولوژی‌ها، مذاهب، فلسفه‌ها و علوم را به چارچوب‌های اجتماعی شکل‌دهنده و دریافت‌کننده آنها متصل و مرتبط می‌کند.

«تعین وجودی معرفت»،^۳ عنوانی است که به این تلقی از رابطه معرفت و جامعه اطلاق می‌شود. تعین وجودی معرفت، دلالت بر آن دارد که خاستگاه ظهور ذهنیت‌ها، سیستم‌های معرفتی، افکار و اندیشه‌های جامعه است. این دیدگاه، تأکید دارد که معرفت بشری، از شرایط اجتماعی و مادی برخاسته و همراه با آن تغییر می‌کند؛ به بیانی دیگر، اندیشه‌ها در چارچوب‌های اجتماعی شکل می‌گیرند و به واقعیت‌های اجتماعی وابسته‌اند. باید خاطر نشان سازیم که جامعه‌شناسی معرفت، صرفاً بر تعین تولیدات ذهنی توسط جامعه تأکید نمی‌نماید؛ بلکه همچنین، بررسی کارکردهای معرفت در سیاست و زندگی خصوصی و عمومی افراد را نیز در دستور کار قرار می‌دهد. مهم‌ترین این کارکردهای معرفت، عبارت‌اند از: یکپارچگی نظم اجتماعی، فراهم کردن حسی معنادار و منسجم از واقعیت و

۱. برگر و لوکمان، ساخت اجتماعی واقعیت، ص ۱۰-۱۱.

۲. مک کارتی، معرفت به مثابه فرهنگ، ص ۲۲.

3. existential determination of knowledge.

غیرواقعیت برای انسان‌ها، خلق و حفظ هویت گروهی و شخصی، و در نهایت، مشروعیت بخشی به کنش و اقتدار.^۱ این تلقی، در ذات خود، دربردارنده نوعی تاریخ‌گرایی در عرصه شناخت است. بر اساس تاریخ‌گرایی،^۲ هر سنخ از معرفت، فرهنگ، دین یا سیاست خاصی را تنها با مرتبط کردن آن با یک بستر تاریخی،^۳ می‌توان به‌گونه‌ای صحیح و مناسب درک کرد؛^۴ زیرا هر ادراک و شناختی، به هر میزان که علمی باشد، باز هم به چارچوب استناد، به افق و دید کلی که در آن قرار می‌گیرد، وابسته است.^۵

حال با عنایت به این ماهیت تاریخ‌گرایانه، جامعه‌شناسی معرفت اساساً چگونه از پس بازاندیشی انتقادی تراث اسلامی برمی‌آید؟ چنان‌که پیش‌تر بیان شد، جامعه‌شناسان معرفت شیوه‌های تفکر را محصول منافع و علایق ما در بافتارهای تاریخی و حامل نشانه‌هایی از مؤلفه‌های سیاسی و اجتماعی و مشخصات فرهنگی این بافتار تاریخی می‌انگارند. با عطف نظر بدین مهم، اگر بپذیریم که اشکال و گونه‌های آثار تاریخی در رابطه‌ای مستقیم با مسائل، بحران‌ها و نیازهای جوامع انسانی تدوین و صورت‌بندی می‌شوند، در آن صورت، معرفت تاریخی برآمده از تاریخ‌نگاری اسلامی، نمی‌تواند صرفاً محصول بررسی و گزینش عینی مورخان باشد؛ بلکه ناشی از نحوه عمل و زندگی جامعه مورخان و تعلیماتی است که خواه‌ناخواه به ارث برده‌اند. بر این اساس، مبانی معرفت تاریخی نزد مورخان مسلمان، صرفاً از سنخ معرفت نیست؛ بلکه از سنخ عمل نیز هست و ریشه در کنش مسلمانان دارد. به این ترتیب، جامعه‌شناسی معرفت، ما را بدین نکته رهنمون می‌کند که معرفت تاریخی تکوین یافته در اسلام، توسط مؤلفه‌ها و دشواره‌های بافتار تاریخی مسلمانان تعیین

۱. مک کارتی، معرفت به مثابه فرهنگ، ص ۴۱-۴۰.

2. Historicism.

3. historical context.

۴. نوذری، فلسفه تاریخ؛ روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، ص ۵۲۳.

۵. اشتراوس، حقوق طبیعی و تاریخ، ص ۴۵.

6. Objective.

یافت و سپس، در قالب نظامی از مفروضات و اصول پاسخ‌دهنده به تعیین همین شرایط تاریخی پرداخت. از این رو، معرفت تاریخی نزد مورخان مسلمان، جوهری ثابت و رها از هرگونه قیدوبند و مشروطیت نیست؛ بلکه این معرفت تاریخی، تاریخیت^۱ خاص خود را دارد و با مرحله معینی از تاریخ، فرهنگی مشخص و سامانه دانایی^۲ معین و امکانات آن، پیوند یافته است. بدین ترتیب، می‌توان استدلال کرد که تعریف مورخان مسلمان از واقعیت تاریخی و الگوی آنها از شناخت تاریخی، تحت تأثیر مؤلفه‌ها و زمینه اجتماعی صورت‌بندی شد. با عنایت به این مهم است که می‌توان واکاوی جامعه‌شناسانه معرفت تاریخی را بازاندیشی نقادانه میراث معرفتی مورخان مسلمان انگاشت.

این سنخ از بازاندیشی میراث تاریخ‌نگاری در اسلام، سبب رهایی تاریخ‌نگاری از چشم‌اندازهای کهن و شکستن حرمت‌هایی می‌شود که مورخان مسلمان به‌مثابه اسلوب صحیح معرفت تاریخی پذیرفته‌اند. کارکرد دیگر این بازاندیشی نقادانه، فراتر رفتن از فرآیند سانسور اجتماعی است که طی سده‌های اسلامی، طرح پرسش از نحوه صورت‌بندی تراث اسلامی را در دایره امر نااندیشیده قرار داده و با سکوت از کنار آن گذشته است.^۳ بدین ترتیب، پرده برگرفتن از تعیین جامعه‌شناختی معرفت تاریخی در تاریخ‌نگاری اسلامی، نه تنها ما را به تاریخیت این مؤلفه‌ها رهنمون می‌شود، بلکه زمینه‌ای در اختیارمان قرار می‌دهد تا صورت‌بندی نوینی از معرفت تاریخی، و به تبع آن، خوانشی همساز با دشواری‌های معاصر را فراهم نماییم. تاکنون تعریف و کاربست جامعه‌شناسی معرفت در بازاندیشی انتقادی میراث تاریخ‌نگاری مسلمانان را تشریح نمودیم. اکنون زمان آن فرارسیده است تا بدین پرسش پاسخ دهیم که رهیافت مزبور را بایست در کدام برهه از تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام پیاده ساخت؟

1. Historicity.
2. Episteme.

۳. ارکون، دانش اسلامی؛ قرائتی بر مبنای علوم انسانی، ص ۵۷-۵۸.

عصر تدوین؛ بزنگاه صورت‌بندی ساختار معرفت تاریخی در اسلام

اگر بپذیریم که صورت‌بندی حوزه‌های معرفت بشری، متأثر از منطق تحولات غیرمعرفتی است و هر حوزه معرفتی، تحت تأثیر دشواره‌ها^۱ و بحران‌های بافتار فرهنگی و اجتماعی محل ظهورش و به‌مثابه پاسخی بدین دشواره‌هاست که صورت‌بندی می‌شود، در آن صورت، پرواضح است که تبیین جامعه‌شناسانه معرفت تاریخی، بایست برهه‌ای از تاریخ‌نگاری در اسلام را بررسی نماید که مفروضات، روش‌ها، مفاهیم و مسائل معرفت تاریخی مسلمانان در آن صورت‌بندی شده است. پیشگامان پروژه نقد عقل اسلامی، عصر تدوین را به‌مثابه این بزنگاه تاریخی سرنوشت‌ساز شناسایی کرده‌اند.^۲ این برهه تاریخی، از نیمه قرن دوم هجری تا قرن پنجم هجری را دربرمی‌گیرد؛ بزنگاهی که شکوفایی و تکوین معارف اسلامی، به‌خصوص معرفت تاریخی، در آن اتفاق افتاد.

در این برهه از تاریخ اسلام بود که علمای اسلام به تدوین حدیث، فقه و تفسیر پرداختند؛ تدوینی که بر اساس میراث شفاهی و یادداشت‌های شخصی به‌جای‌مانده از سده‌ی نخستین اسلامی و البته زیر نظر دولت عباسی انجام شد.^۳ به تعبیر الجابری

1. Problem.

۲. محمد ارکون و محمد عابد الجابری، مهم‌ترین پیشگامان پروژه نقد عقل اسلامی هستند که بازاندیشی نقادانه تراث اسلامی را بر محور عصر تدوین متمرکز نموده‌اند. در این خصوص، بنگرید به: ارکون، ۱۳۹۴، *دانش اسلامی؛ قرآنتی بر مبنای علوم انسانی و الجابری، ۱۳۸۹، نقد عقل عربی؛ تکوین عقل عربی.*

۳. فرآیند تدوین و نگارش احادیث در اسلام را می‌توان چنین ترسیم کرد؛ در نخستین مرحله، نوشتن حدیث اتفاق افتاد. احادیث در این مرحله، در دفاتر کوچکی نوشته می‌شد. این مرحله، در عصر صحابه و تابعین اتفاق افتاد. مرحله دوم، تدوین احادیث بود. در این مرحله، یادداشت‌های شخصی و دفترهای کوچک شخصی علما گردآوری می‌شد. این مرحله، در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری اتفاق افتاد. مرحله سوم، تصنیف احادیث بود. در این مرحله، احادیث بر اساس

(۲۰۱۰م)، طی این برهه تاریخی بود که میراث شفاهی و موضوعی متقدمان، به شکل مکتوب و منظم تدوین شد و با صورت بندی معیارهای کسب دانش و اعمال رأی عالمان، نظام دانش اسلامی نیز منظم و منسجم گردید. بر این اساس، باید عصر تدوین را فرآیند بازسازی میراث فرهنگی‌ای در نظر گرفت که همچون یک چارچوب مرجع، به نگاه انسان مسلمان پیرامون جامعه، تاریخ، هستی و انسان شکل داد.^۱ در این مرحله بود که میراث فکری سایر تمدن‌ها، به خصوص میراث فکری یونان باستان، در تمدن اسلامی جذب شد.^۲ بدین ترتیب بود که عقل تاریخی مورخان مسلمان، صورت‌بندی مشخصی یافت و به تولیدات فرهنگی مورخان مسلمان جهت داد. با استناد به تز تعیین اجتماعی معرفت می‌توان شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در عصر تدوین را عاملی تعیین‌کننده در تکوین جریان‌های اندیشه در میان مسلمانان انگاشت.

تشکیل خلافت عباسی (۱۳۲-۵۶۵ق) و بحران‌های متعاقب آن، از شرایط تاریخی‌ای بود که این جریان‌های اندیشه حول محور آن صورت‌بندی شدند. عباسیان به منظور ایجاد تمایز میان خود و امویان، جامعه‌ای آرمانی را با شدت و حرارت وعده دادند؛ جامعه‌ای همگون بر بنیاد اسلام راستین، عدالت و برابری همه مؤمنان، بدون در نظر گرفتن پایگاه

مضمونی واحد در درون باب‌ها و فصول جمع‌آوری می‌شد. این نظم و ترتیب، از ربع دوم قرن دوم هجری شروع شد و تا ظهور روش دیگری برای ترتیب احادیث مطابق اسامی صحابه در اواخر قرن دوم ادامه یافت. این کار، در کتاب‌هایی به نام مسند انجام گرفت. در نهایت، در قرن سوم، کتاب‌هایی که بر اساس ابواب نوشته شده بودند، اصلاح شدند و در تلخیص‌هایی همانند صحاح سته فراهم گردیدند (سزگین، گفتارهایی پیرامون تاریخ علوم عربی و اسلامی، ص ۱۶۰-۱۶۱؛ شولر، شفاهی و مکتوب در قرون نخستین اسلامی، ص ۶۷-۹۹).

۱. الجابری، نقد عقل عربی، ص ۹۶-۹۹.

۲. کرمر، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص ۳۸۹-۳۹۰.

قبیله‌ای ثروت یا نژاد. سرشت فراگیر این آرمان‌ها، در نظر بیشتر لایه‌های اجتماعی جامعه که از امویان بیگانه شده بودند، خوشایند می‌نمود. از این‌رو، بخش‌های مختلف جامعه اسلامی بدان جذب شدند و انقلاب به نام بازگرداندن اسلام، عدالت و دیانت بر پا گردید.^۱ روش عباسیان در سازگار ساختن منافع متعارض این لایه‌های اجتماعی، اشاعه دو تلقی از خود بود؛ نخست، معرفی خود به منزله جانشین سلسله‌های قدیم در ایران و عراق بود. عباسیان بدین طریق قادر بودند فرهنگ ساسانی را که هنوز فرهنگ مسلط نزد توده‌های بزرگی از جمعیت نواحی شرقی بود، در فرهنگ غالب عباسی جذب کنند. سیاست دوم عباسیان، معرفی خود به‌عنوان اهل‌بیت پیامبر بود تا بدین واسطه، مطالبات شیعیان و اهل سنت را برآورده سازند.^۲ در واقع، خلفای عباسی به‌منظور آنکه انقلابشان را از امویان متمایز سازند، تفاوت‌های خود را برجسته نمودند و در مخالفتی آگاه با اسلاف اموی، برنامه خود را استقرار حکومت خداوند در زمین اعلام کردند. به‌عنوان بخشی از این خط‌مشی، آنان فقه اسلامی را آن‌گونه که به‌وسیله خبرگان پرهیزکار تدریس می‌شد، به‌عنوان تنها هنجار مشروع در اسلام دانسته و پیاده ساختن نظریه مطلوب خود را در عمل آغاز نمودند.^۳

دیرزمانی نگذشت که مشخص شد عباسیان نمی‌توانند به‌یکسان، منافع لایه‌های اجتماعی حامی انقلاب عباسی را برآورده سازند؛ زیرا تعارض منافع و تفاوت عقیدتی میان این لایه‌های اجتماعی بسیار بود. در این شرایط و با عنایت به قدرت اردوگاه اهل سنت بود که عباسیان در نهایت به جبهه اکثریت سنی پیوستند. شیعیان نیز که آرمان‌های خود را

۱. نادری، برآمدن عباسیان، ص ۴۱-۴۲.

۲. گوتاس، تفکر یونانی فرهنگ عربی، ص ۴۱-۴۲.

۳. ساخت، دیباچه‌ای بر فقه اسلامی، ص ۷۳.

تحقق نیافته می‌دیدند، اهمیت خود به‌عنوان حوزه تجمع ناراضیان از خلافت عباسی را در خفا حفظ کردند.^۱ این شرایط همچنین، باعث نارضایتی ایرانیانی شد که باورهای اعتقادی و اجتماعی ایشان از سوی داعیان عباسی مورد سوءاستفاده قرار گرفته بود. قتل ابومسلم، بزنگاه بروز این نارضایتی‌ها بود. این جنبش‌ها پیوندی عمیق با جریان‌های اندیشه متعارض داشت. جنبش‌های مزبور، نمود کوشش‌های جامعه روستایی است که به ایستادگی در برابر گروه نخواستار عرب و ایرانی خراسان پرداختند.^۲ بدین ترتیب، ایران و عراق در خلال قرن‌های دوم و سوم هجری، عرصه قیام‌هایی شد که از اندیشه‌های مانوی و مزدکی الهام یافته بود.^۳ شورش سنباد (۱۳۸ق)، شورش اسحاق ترک (۱۴۰ق)، شورش استادسیس (۱۵۰ق) و شورش مقنع (۱۵۷ق) که به سپید جامگان شهرت یافت، از مهم‌ترین این جلوه‌های نارضایتی ایرانیان از خلافت عباسی بود.^۴

این تغییر شرایط و مخالفت‌های سیاسی و اجتماعی محمدبن منصور مهدی عباسی (۱۵۸-۱۶۹ق) را بر آن داشت تا در سیاست خلیفه نسبت به دین و دولت تغییری پدید آورد. این تغییر، یادآور گریز از تب یک انقلاب که امیدهای درازی را برنیاورده بود، به سمت حفظ قدرت از طریق برآورده کردن بخشی از این آرمان‌ها بود. تعقیب و سرکوب زندان که دلالت بر پیروان مانی و مزدک می‌کرد، مهم‌ترین نمود این تغییر سیاست مهدی

۱. اشپولر، *ایران در قرون نخستین اسلامی*، ج ۱، ص ۷۵-۷۷.

۲. دنیل، *تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان در زمان عباسیان*، ص ۱۳۵-۱۳۶.

۳. منابع اسلامی، تأثیرپذیری جنبش‌های ایرانی از افکار مانوی و مزدکی را تحت عنوان زندان و خرمیان یاد کرده‌اند. در این خصوص، بنگرید به: یعقوبی، *تاریخ یعقوبی*، ج ۲، ص ۴۰۱؛ مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۲، ص ۲۹۷ و ۴۶۸.

۴. در خصوص این جنبش‌ها، بنگرید به: طبری، *تاریخ طبری*، ج ۱۱، ص ۴۷۱۵؛ مقدسی، *آفرینش و تاریخ*، ج ۲، ص ۹۶۳؛ ابن‌خلدون، *العبر*، ج ۲، ص ۳۲۳؛ نرشخی، *تاریخ بخارا*، ص ۹۰-۹۹.

بود؛^۱ چنان که پیش تر بیان نمودیم، مانوی‌ها و مزدکیان خود را فرقه‌ای دینی نمی‌دانستند که بخواهد در چارچوب اقلیتی دینی به زندگی خویش در جامعه اسلامی ادامه دهد؛ بلکه به شکل یک جنبش سیاسی و دینی و فرهنگی ظاهر شدند که به شکل علنی، اسلام‌ستیز و عرب‌ستیز بود.^۲ این جنبش توانست روشنفکران، نویسندگان و برخی از موالی و اشرافیت فارسی را به خود جذب کند و ضمن درآمیختن با شعوبیه، نیروی خود را در مبارزه فرهنگی با مسلمانان متمرکز نماید. این جنبش برای پیشبرد اهداف خود، به ترجمه و نشر کتاب‌ها در میان مردم همت گمارد؛^۳ زیرا روحانیون مانوی برای مجادله و مباحثه در مسائل دینی، ناچار از نگارش کتاب و رساله بودند. کشف آثار مانوی در آسیای میانه، مؤید این امر است.^۴ این کتب، چنان که از یک فقره که در کتاب *الحيوان* ضبط است، دارای ظاهری آراسته و مزین بود که به خطی خوش و با تصاویری زیبا از خدای نور و ظلمت نگاشته می‌شد. همین امر، باعث رغبت مردم به خرید این کتاب‌ها می‌شد. ترویج عقاید و اندیشه‌های مانوی در ایام عباسیان، تأثیر مهمی در میان مسلمانان داشت؛ چون جمعی به دین مانی درآمدند و جمعی دیگر به مبادی و اصول دین اسلام شک کردند.^۵

با عنایت به این شرایط بود که مهدی، نه تنها به زنادقه سخت گرفت، بلکه به فرزند خود، هادی، وصیت کرد که هر زمان با زنادقه مواجه شدی، بر ایشان یورش ببر؛ چنان که

۱. یعقوبی، *تاریخ یعقوبی*، ج ۲، ص ۴۰۱.

۲. الجابری، *تقد عقل عربی*، ص ۲۲۵-۲۲۶.

۳. مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۲، ص ۶۹۶-۶۹۷.

۴. صدیقی، *جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری*، ص ۱۱۶.

۵. در منابع اسلامی، همچون *الکامل ابن اثیر و العبر ابن خلدون*، گزارش‌هایی از گروش برخی مسلمانان به مذهب مانویت ذکر شده است. در این خصوص، بنگرید به: *ابن خلدون، العبر*، ج ۲، ص ۳۲۸؛ *ابن اثیر، الکامل*، ج ۱۵، ص ۳۰۸؛ همان، ج ۱۶، ص ۵۱-۵۲.

به گزارش مقدسی (۳۸۱ق)، هادی (۱۶۹-۱۷۰ق) نیز وقتی به خلافت رسید، به زندیقان سخت گرفت و گروه بسیاری از ایشان را کشت.^۱ این تعارض منافع گروه‌های حامی جنبش عباسی در زمان مأمون (۱۹۸-۲۱۸ق)، تا بدان پایه شدت یافت که تهدیدی برای ثبات وحدت خلافت به شمار می‌رفت؛ زیرا نه تنها زنادقه به ترویج اندیشه‌های خود اهتمام بسیار داشتند،^۲ بلکه شیعیان نیز خواهان امامی الهام‌یافته از خاندان علوی بودند.^۳ علمای اهل سنت نیز بر آن بودند که خلیفه باید همچون هر مسلمان دیگری تابع شریعت باشد.^۴ پرواضح است که این شکاف‌ها در عصر اوّل عباسی، برآمده از پایگاه‌های اجتماعی متفاوتی بود که سنت‌گرایان، زندیقان و علویان بر عهده گرفته بودند. در این شرایط بود که مأمون، سیاست خشونت‌آمیز خلافت عباسی در قبال مخالفان سیاسی و رقبای فکری خود را تغییراتی بنیادین داد.

مأمون تشخیص داده بود که سرکوب و کشتار زنادقه، سودی در برنخواهد داشت. از این رو، سیاست عباسیان در سرکوب مانویان و مزدکیان را تغییر داد و شیوه مناظره و تبلیغ اندیشه را در پیش گرفت.^۵ البته تنها مانویان نبودند که دولت عباسی را تهدید می‌کردند؛ بلکه شیعیان و اهل سنت پیرو حدیث، واجد نظریاتی بودند که مبانی قدرت عباسی را تهدید می‌نمود. اهل حدیث و علمای سنت‌گرا خود را مفسران شایسته اسلام و

۱. مقدسی، آفرینش و تاریخ، ج ۲، ص ۹۶۵.

۲. مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۶۹۶؛ ابن ندیم، الفهرست، ص ۵۸۰-۶۰۰.

۳. شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۶۱؛ همچنین در خصوص فعالیت‌های شیعیان در زمان مأمون، بنگرید به: ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۴۹۰-۵۵۰.

۴. عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۵۳.

۵. مؤید این امر، گزارشی است که ابن ندیم از برخورد مأمون با یزدان بخت، رئیس مانویان، ارائه می‌کند. در این خصوص، بنگرید به: ابن ندیم، الفهرست، ص ۶۰۲.

اقتدار دینی را از آن خود می‌دانستند و قدرت خلیفه را محدود به اقتدار دنیوی ساخته بودند.^۱ بنابراین، مأمون که طالب تحکیم دوباره آمریت متمرکزش بود، در صدد بازیابی اقتدار معنوی خلافت برآمد و تلاش کرد از نفوذ اردوگاه اهل سنت بکاهد. پس، نیاز داشت تا در مبارزه با سنت‌گرایان، ضمن تأکید بر تأویلی مطلق‌گرایانه از اسلام، خلیفه را داور نهایی اعتقادات دینی معرفی نماید. در این شرایط نیز مأمون عقل استدلالی را به‌عنوان سلاحی در مبارزه با مخالفان به کار برد. از سوی دیگر، درحالی‌که شیعیان از در مبارزه ایدئولوژیک خود با عباسیان، بر علم مخصوص ائمه و الهام وحیانی پای می‌فشردند، مأمون به عقل استدلالی توسل جست تا از منافع سیاسی خود و عباسیان حمایت کند. در این میان، معتزله تنها جریان فکری بود که با تأکید بر قدرت مطلق عقل در تشخیص حقیقت می‌توانست خواسته‌های مأمون را برآورده سازد؛ زیرا معتزله عقل را پایه و اساس فهم صحیح سنت و کتاب می‌دانستند و بدین واسطه، به مقابله با جریان‌های فکری همچون: مجبره، مرجئه، مشبهه، شعوبیه، زندقه و تشیع پرداختند.^۲

معتصم (۲۱۸-۲۲۷ق) و واثق (۲۲۷-۲۳۲ق) نیز سیاست مأمون در حمایت از معتزله را ادامه دادند و به برگزاری جلسات مباحثه و مناظره فکری میان ادیان و فرقه‌های اسلامی و غیراسلامی اهتمام داشتند. البته حمایت از این جریان فکری، با مخالفت‌های شدیدی از سوی راست کیشی سنتی مواجه شد و موجد نارضایتی پیشوایان مذاهب و فقها را فراهم آورد. هم‌زمان با اوج‌گیری این اعتراض‌ها بود که متوکل (۲۳۲-۲۴۷ق) به دفاع از معتزله پایان داد و نه‌تنها هرگونه بحث و گفت‌وگو بر سر خلق قرآن را ممنوع ساخت، بلکه اندک‌زمانی بعد این عقیده را بدعتی در اسلام اعلام کرد.^۳ این پیروزی سنت‌گرایان،

۱. گوتاس، تفکر یونانی فرهنگ عربی، ص ۱۱۲-۱۱۷.

۲. نجاح، اندیشه سیاسی معتزله، ص ۹.

۳. یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۵۱۳؛ مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۴۹۶.

نتایج مهم در صورت‌بندی سبک‌های اندیشه در اسلام و سیاست‌های آموزشی عصر تدوین و پس از آن داشت. در واقع، اهل حدیث موفق شدند دروس آموزش رسمی علوم دینی را در جامعه اسلامی تدوین کنند و دانش‌پژوهی برآمده از کتاب‌های ترجمه‌شده را به حاشیه برانند.^۱

اگرچه چالش میان سنت‌گرایان و سایر جریان‌های فکری تا قرن پنجم ادامه داشت، ولی درست از این زمان بود که سبک اندیشه‌ورزی سنت‌گرایان به جریان غالب اندیشه در میان مسلمانان تبدیل شد. مهم‌ترین انگاره حاکم بر سبک اندیشه‌ورزی سنت‌گرایان، آن بود که خداوند خواست و اراده خود را در قالب قرآن و سنت بر بشر آشکار ساخت. به همین جهت، عصر طلایی اسلام، از آغاز ابلاغ وحی شروع می‌شود و با مرگ کسانی پایان می‌یابد که یا پیامبر را دیده‌اند و یا مستقیماً مطالبی در باره سنت او شنیده‌اند؛ عصری که انسان‌ها هماهنگ با حقایق ناب برآمده از وحی و سنت، کارهای بزرگی را به انجام رساندند. به همین جهت، اصلی‌ترین وظیفه خویش را ماندن در ساحل امن گذشته‌ای می‌انگاشتند که با وحی پیوند خورده بود. بر این اساس، سنت‌گرایان بدین باور قائل شدند که برترین دانش، خرد پارسایان و نیاکان دارای الهامات است؛ دانشی که در زمان خودشان و یا از سوی نسل‌های بعد ثبت شده باشد؛ خردی که می‌توانست تجربه امروز را اعتبار بخشد و آن را هدایت کند. البته این بدین معنا نبود که اندیشه‌وران سنت‌گرا هیچ عقلانیتی در آثار خود به کار نمی‌بستند؛ بلکه بدین معناست که آنها معتقد بودند خرد به‌تنهایی هرگز نمی‌تواند منبع شرع باشد.^۲

معرفت تاریخی، از مهم‌ترین مصادیق دانش‌های عصر تدوین بود که با لحاظ کردن معیارهای درستی و نادرستی ارائه‌شده از سوی سنت‌گرایان، حول محور موضوعاتی

۱. گوتاس، تفکر یونانی فرهنگ عربی، ص ۲۲۸.

۲. عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۳۳-۲۳۵؛ رابینسون، تاریخ‌نگاری اسلامی، ص ۱۷۰-۱۹۳.

همچون: سیره پیامبر، فتوحات، تاریخ خلفاء، جنگ‌های داخلی و قیام بنی‌عباس صورت‌بندی شد. این مرحله از تاریخ‌نگاری در اسلام را می‌توان مصادف با نظام یافتن حیطه‌های دانش و یکپارچه‌سازی تک‌نگاری‌ها و ارائه آن به شکل جامع و در قالب مجموعه‌های بسیار بزرگ از دانش دانست. سیره ابن‌هشام در حوزه سیره‌نگاری، طبقات ابن‌سعد در تراجم‌نگاری و تاریخ طبری در گاه‌نگاری، مهم‌ترین مصادیق این مجموعه‌های بزرگ و نظام‌یافته است. ذکر سلسله سند در روایت‌های تاریخی، نوعی پیروی از معیارهای وضع‌شده از سوی محدثان بود که روزه‌روز نفوذ فزاینده‌ای می‌یافت.^۱ پس از این مرحله از تکوین تاریخ‌نگاری بود که گزارش‌های تاریخی مورخان مسلمان، در قالب سه گونه آرمانی: سیره‌نگاری، تراجم‌نگاری و گاه‌نگاری صورت‌بندی نظام‌یافته‌تری کسب نمود.^۲ البته همچنان که رایینسون تأکید می‌نماید، تکامل یافتن تاریخ‌نگاری مسلمانان تا آغاز قرن چهارم هجری، به معنای نادیده انگاشتن پویایی‌ها و تحولات قرون بعدی نیست؛ ولی با وجود این، هراندازه که مورخان مسلمان ابتکار به خرج می‌دادند، این ابتکارات درون یک چارچوب برپاشده در مقطعی که مقطع پی‌ریزی بنیان‌های سنت تاریخ‌نگاری بود، صورت می‌پذیرفت.^۳

با عطف نظر بدین مهم و ضمن پذیرش نسبت معناداری که میان زمینه‌های سیاسی و فرهنگی عصر تدوین با معرفت تاریخی این برهه تاریخی وجود دارد، «تیبین جامعه‌شناختی معرفت تاریخی در عصر تدوین»، معنایی جزء بازاندیشی انتقادی میراث تاریخ‌نگاری در اسلام ندارد. جامعه‌شناسی معرفت، این مهم را از طریق شناسایی خاستگاه‌های اجتماعی معرفتی که از سوی مورخان عصر تدوین تولید شد و همچنین،

۱. رایینسون، تاریخ‌نگاری در اسلام، ص ۱۲۰-۱۲۵.

۲. دوری، مکتب تاریخ‌نگاری عراق در سده سوم، ص ۹۸.

۳. رایینسون، تاریخ‌نگاری اسلامی، ص ۱۲۵.

بازشناسی نسبت دیالکتیکی میان معرفت تاریخی تولیدشده از سوی مورخان مسلمان و شاخصه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه عصر تدوین، به انجام می‌رساند. اکنون پرسش کلیدی آن است که کدام‌یک از مدل‌های جامعه‌شناسی معرفت می‌تواند یاری‌گر مورخان در تحقق این هدف باشد؟ نگارندگان بر آن‌اند که مدل مانهایم در جامعه‌شناسی معرفت، بیشترین کارایی را در این خصوص دارد. توانایی بسنده مدل مانهایم در توصیف فضای جدلی عصر تدوین و کشمکش‌های گفتمانی این برهه تاریخی، دلیلی است که ما را به برگزیدن مدل او رهنمون می‌کند.

جامعه‌شناسی معرفت مانهایم، به‌مثابه روش بازاندیشی انتقادی تاریخ‌نگاری اسلامی

در تلقی مانهایم، ایده اصلی جامعه‌شناسی معرفت این است که وجوه اندیشه‌ای وجود دارند که تا زمانی که خاستگاه‌های اجتماعی‌شان در پرده ابهام باشد، چنان‌که باید و شاید فهم نخواهند شد.^۱ با عنایت به این امر، مانهایم تأکید می‌نماید که باید اندیشه را در بستر عینی و مشخص یک موقعیت اجتماعی درک نمود؛ موقعیتی که اندیشه‌های تفکیک‌شده افراد در درون آن به‌صورت تدریجی سر برمی‌آورند. به تعبیر مانهایم، این انسان‌ها نیستند که می‌اندیشند و یا حتی افراد مجزا از یکدیگر نیز نیستند که به کار اندیشیدن می‌پردازند؛ بلکه آدمیانی هستند در گروه‌های معین که در یک رشته بی‌پایان پاسخ به شرایط و موقعیت‌های تاریخی، سبک ویژه‌ای از اندیشیدن را به وجود می‌آورند. سبک اندیشه‌ای که مشخص‌کننده مقام و موضع مشترک آنهاست.^۲ تعین وجودی یا موقعیتی اندیشه، عنوانی است که مانهایم برای این مناسبات متقابل اندیشه و عمل برگزید. منظور او از تعین وجودی اندیشه، آن است که میان سبک‌های اندیشه و زندگی از یک‌سو، و برخی

۱. مانهایم، *ایدئولوژی و اتوبیوگرافی*، ص ۳۶.

۲. همان، ص ۳۷-۳۸.

گروه‌های اجتماعی از سوی دیگر، نوعی هماهنگی و قرابت وجود دارد. بر این اساس، یک دیدگاه در مورد تاریخ، ساخته و پرداخته ذهن کسی است که موقعیت مشخصی را در سیر جریان تاریخی اشغال کرده است.^۱

با عنایت به این نظریه است که مانهایم، پیوندی میان معرفت‌شناسی،^۲ صورت‌های مسلط شناخت و موقعیت عمومی اجتماعی و فکری یک برهه تاریخی برقرار می‌سازد؛ پیوندی که اگر به سادگی نمایان نیست، ولی بنیادی است. بر اساس استدلال او، در هنگامه‌ای که نیروهای اجتماعی و تاریخی موجب می‌شوند سایر انواع شناخت در مرکز میدان قرار بگیرند، لازم می‌آید که در مقدمات یا قضایای قدیمی‌تری که برای توجیه سنخ سنتی دانش تنظیم شده بودند، تجدیدنظر صورت بگیرد. بدین ترتیب است که جامعه‌شناسی معرفت، به قلمرو معرفت‌شناسی رسوخ می‌کند و تعارض میان نظریه‌های شناخت را با تلقی هر یک به عنوان زیربنای نظری متناسب برای فقط یک صورت معینی از شناخت فیصله می‌بخشد.^۳ به تعبیر مانهایم، نظریه شناخت متأثر از صورتی است که علم در هر زمان به خود می‌گیرد. بدین سان، نه تنها کاربرد نظریه شناخت محدود به دوره‌های تاریخی معین و گونه خاصی از علم که در آن دوره رواج دارد است، بلکه معیار ارزیابی معرفتی گزارش‌های تاریخی، مشروط به شرایط تاریخی و اجتماعی معینی خواهد بود.^۴

در این میان، نکته مهم دیگری در نظریه مانهایم وجود دارد که می‌تواند پرده از نقش کشمکش‌های گفتمانی جهان اسلام در صورت‌بندی علوم و معارف اسلامی بردارد.

۱. مانهایم، مقاله‌هایی در جامعه‌شناسی شناخت، ص ۱۹۸-۱۹۲.

۲. معرفت‌شناسی (Epistemology)، شاخه‌ای از فلسفه است که ماهیت، دامنه، منابع و محدودیت‌های دانش انسان را بررسی می‌کند.

۳. مانهایم، *ایدئولوژی و اتوبیوگرافی*، ص ۳۷۱-۳۷۲.

۴. همان، ص ۳۶۷-۳۶۹.

در تلقی مانهایم، آدمیان در گروه‌هایی با سازمان‌بندی‌های گوناگون، به سود یا زیان یکدیگر اقدام می‌کنند و آنگاه که چنین می‌کنند، به سود یا زیان یکدیگر می‌اندیشند.^۱ بدین ترتیب، مانهایم تأکید می‌نماید یک برهه تاریخی، تنها صورتی تحت سلطه یک جریان فکری خواهد بود که صرفاً نظری کلی بر آن بیفکنیم؛ اما اگر به درون جزئیات تاریخی این برهه نگاهی ژرف بیندازیم، در خواهیم یافت که هر دورانی، به چندین جریان تقسیم می‌شود. به‌طور معمول، یکی از این جریان‌ها بر آن برهه تاریخی مسلط می‌شود و جریان‌های فکری دیگر را به مقام زیرجریان تنزل خواهد داد.^۲ با توجه به این برداشت است که مانهایم جریان‌های فکری حاضر در جامعه را به دو دسته «ایدئولوژی» و «اتوپیا» تقسیم می‌کند.

ایدئولوژی، بر شیوه اندیشه گروه‌ها و قشرهای اجتماعی حاکم دلالت می‌نماید. این جریان‌های اجتماعی حاکم، در شیوه‌های تفکر خود چنان پایبند یک موقعیت قرار گرفته‌اند که دیگر به‌آسانی نمی‌توانند واقعیت‌های مسلمی که بنیاد حس سلطه‌جویی‌شان را ویران می‌سازد، ببینند. در بطن مفهوم ایدئولوژی، این معنا نهفته است که در برخی موقعیت‌ها، ناخودآگاه جمعی برخی گروه‌ها وضع واقعی جامعه را دستخوش تیرگی و ابهام می‌سازد.^۳ بدین ترتیب، عقایدی که معلوم شود چیزی جزء جلوه‌های تحریف‌شده یک نظام اجتماعی نبوده‌اند، ایدئولوژیک به شمار می‌روند.^۴ در مقابل، اتوپیا دلالت بر شیوه‌ای از اندیشه می‌نماید که در آن، مضامین اندیشه با مشخصات بافتار تاریخی‌ای که این اندیشه‌ها در آن به ظهور رسیده‌اند، ناسازگار باشد. این ناسازگاری، همیشه از این نکته هویداست که

۱. همان، ص ۳۸.

۲. همو، مقاله‌هایی در باب جامعه‌شناسی شناخت، ص ۲۸۴-۲۹۰.

۳. همو، ایدئولوژی و اتوپیا، ص ۸۰.

۴. همان، ص ۲۶۱-۲۷۰.

مضامین اندیشه اتوپییای در عمل، معطوف به مسائلی است که در بافتار تاریخی محل ظهورش وجود ندارد. بر این اساس، اتوپیاها از حدود موقعیت اجتماعی موجود فراتر می‌روند. او همچنین تأکید می‌کند که تفکر اتوپییایی، همچون تفکر ایدئولوژیک، از تشخیص درست وضع موجود ناتوان است و صرفاً در مقام تغییر و دگرگونی وضع موجود قرار دارد.^۱

تاکنون به تشریح مدل پیشنهادی مانهایم در تبیین صورت‌بندی حوزه‌های معرفتی پرداختیم. حال زمان آن فرا رسیده است تا به چگونگی کاربست این مدل در بازاندیشی انتقادی تاریخ‌نگاری اسلامی رهنمون شویم.

در تلقی مانهایم، کار مقدماتی منظم در تاریخ عقاید، تنها در صورتی جامعه‌شناسی معرفت خواهد بود که به بررسی این مسئله بپردازیم که «سبک‌های اندیشه» و دیدگاه‌های فکری گوناگون چگونه در واقعیت تاریخی - اجتماعی ریشه دارند. این مواضع فکری مختلف را می‌توان به یاری روش اسناد یا انتساب معین کرد. این امر، خود مستلزم استنباط روشنی از چشم‌انداز هر اندیشه و ایجاد ارتباط میان چشم‌انداز مستقر و جریان‌های اندیشه‌ای است که چنین چشم‌اندازی، جزئی از آنهاست. در اینجا تمام سبک‌های اندیشه و چشم‌اندازها بازسازی می‌شوند و یکایک پیشینه‌ها و جلوه‌های اندیشه، تا مرز یک جهان بینی اصلی پیشینه‌یابی می‌شوند. در این مرحله، پرده از مقدمات پنهان متافیزیکی و موضع‌گیری‌های نظام‌مند برداشته می‌شود و بدین پرسش پاسخ داده می‌شود که کدامین اصول موضوعه که در دورانی معین با یکدیگر همزیستی داشته‌اند، همبسته‌های سبک معینی از اندیشه‌اند. هنگامی که این همخوانی‌ها برقرار شوند، در واقع، قشرهای فکری را که با یکدیگر در ستیز هستند، تشخیص داده‌ایم؛ اما این چشم‌اندازهای اندیشه نیز بایست

۱. همان، ص ۸۰ و ۲۵۷-۲۶۱.

تا مرحله نیروهای اجتماعی تعیین کننده آنها، پیشینه‌جویی شوند.^۱ از این طریق، قشرهای اجتماعی‌ای را که زیربنای سبک‌های اندیشه هستند، بازمی‌شناسیم.^۲

کاربست این طرح‌واره نظری در بازاندیشی انتقادی تاریخ‌نگاری اسلامی، مستلزم آن است که در مقام نظریه، رابطه میان شناخت تاریخی و هستی اجتماعی را تحلیل نماییم و در مقام یک پژوهش تاریخی، صورت‌های این رابطه را در طی تحول فکری مسلمانان پی‌جویی نماییم. بر این اساس، باید روابط میان معرفت تاریخی و شرایط اجتماعی عصر تدوین را هم از لحاظ هم‌زمانی و هم از لحاظ درزمانی چنان انگاشت که گویی از نوعی نظم و ترتیب ضروری پیروی می‌کنند؛ نظمی که اگرچه در سطح نمایان نیست، با این حال، وجود دارد و قابل فهمیدن است. در این راستا، باید با پرده برگرفتن از مؤلفه‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی عصر تدوین، به چگونگی صورت‌بندی نظام پیشینی حاکم بر معرفت تاریخی رهنمون شویم. این توصیف از مؤلفه‌های تأثیرگذارِ بافتار تاریخی عصر تدوین، در واقع، پرده‌برداری از همان موقعیت اجتماعی‌ای است که در تلقی مانهایم سبک‌های اندیشه و نظریه‌های شناخت در هر برهه تاریخی را تعیین می‌بخشد. در این راستا، بایست بر آن دست از مؤلفه‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی عصر تدوین انگشت نهاد که تعیین‌بخش الگوهای مسلط و مغلوب شناخت بوده است؛ امری که ما را به بازشناسی نقش کشمکش‌های گفتمانی عصر تدوین در صورت‌بندی نظریه ایدئولوژیک و اتوپایی شناخت در اسلام رهنمون می‌کند.

در سطور بالا، به مهم‌ترین این کشمکش‌های اجتماعی و گفتمانی اشاره نمودیم؛ کشمکش‌هایی که موجد تلاش‌های فکری گسترده‌ای بود که یا بر فهم سنت‌گرایانه از اسلام تأکید می‌کرد و یا تحقق آرمان‌های خود را مستلزم رجوع به عقل، الهام و حیانی

۱. همو، مقاله‌هایی درباره جامعه‌شناسی شناخت، ص ۲۹۶.

۲. همان، ص ۲۹۴-۲۹۸.

ائمه و معرفت اشراقی می‌دانست. از این رو، طرفداران میراث عربی و اسلامی، بر ظاهر قرآن چنگ می‌زدند، معتزله عقل را معیار نهایی می‌انگاشتند، شیعیان علم لدنی ائمه را تنها روش فهم صحیح از اسلام تلقی می‌کردند و اشراقیون بر فهم باطن جهان تأکید داشتند. نظریه‌های ایدئولوژیک و اتوپایی شناخت، از دل این سبک‌های متعارض اندیشه متولد شد. بر این اساس، گفتمان اهل سنت، به‌عنوان صاحبان قدرت، کاربران نظریه ایدئولوژیک شناخت در اسلام را تشکیل می‌دادند؛ اما نظریه‌های اتوپایی شناخت، به شیعیان، پیروان اندیشه‌های مانوی و مزدکی و طرفداران میراث عقلی دلالت می‌کرد که جز در برهه‌های تاریخی کوتاه بر مسند قدرت ننشستند.

پس از آنکه از کشمکش‌های اجتماعی و گفتمانیِ موجدِ نظریه‌های ایدئولوژیک و اتوپایی شناخت در عصر تدوین پرده برگرفتیم، در دومین گام، بایست بدین پرسش پاسخ دهیم که سبک‌های اندیشه اتوپایی و ایدئولوژیک در عصر تدوین، واجد چه مشخصه‌هایی است؟ با توجه به این مهم، بازاندیشی نقادانه میراث تاریخ‌نگاری در اسلام، مستلزم آگاهی از چگونگی صورت‌بندی نظریه غالب و مغلوب شناخت در عصر تدوین است. پرده برگرفتن از شاخصه‌های این سبک‌های اندیشه، در واقع، همان بازشناسی تفکر ایدئولوژیک و اتوپایی است که در مدل مانهایم نقش دفاع از شرایط سیاسی، فرهنگی و اجتماعی موجود و یا مخالفت با این شرایط را ایفا می‌کند. بدین ترتیب، می‌توانیم میان الگوی کسب معرفت تاریخی در عصر تدوین و نظریه‌های شناخت در این برهه تاریخی، نسبتی معنادار برقرار سازیم. این مهم، از طریق هم‌سنجی روش‌های کسب معرفت تاریخی نزد مورخان مسلمان با نظریه‌های اتوپایی و ایدئولوژیک شناخت در عصر تدوین تحقق می‌یابد. از این رو، شایسته است تا با اشاره به نسبت میان شاخصه‌های نظریه‌های ایدئولوژیک و اتوپایی شناخت و تفکر تاریخی، طرح‌واره نظری خود در بازاندیشی انتقادی تاریخ‌نگاری اسلامی را تکمیل نماییم.

جدال سنت‌گرایان با اهل رأی در فقه و شیعیان، موجب صورت‌بندی «علم‌الحديث» به‌مثابه نظریه مسلط و ایدئولوژیک شناخت شد. اصحاب حدیث و سنت‌گرایان، ضمن منحصر ساختن علم در روایات پیامبر و اصحاب و تابعین، نمی‌توانستند جایگاهی برای دعاوی معرفتی برآمده از سایر روش‌ها قائل باشند. همین باور، موجب شد تا آنان در برابر جریان‌هایی که به دنبال حصول علم از منابع دیگر مانند عقل و علم امام بودند، صف‌آرایی کرده و دستاوردهای آنان را به‌عنوان بدعت نشانه‌گذاری کنند.^۱ بدین ترتیب، علم‌الحديث به فعالیت اصلی و معیار علمای اسلام تبدیل شد. واژه «علم»، به‌تنهایی و بدون افزودن هر صفت کیفی دیگر، بر علم‌الحديث دلالت می‌کرد و کسانی که این علم برخوردار بودن علما خوانده می‌شدند. بر اساس این نظریه ایدئولوژیک شناخت، راوی باید به ذکر منبع خود بپردازد و اگر آن شخص از صحابه رسول خدا ﷺ نبود، می‌بایست نام کسی را ذکر کند که حدیث را از پیامبر به دست آورده است. پس، در مقدمه حدیث، سلسله مراجع یا به‌اصطلاح سند که منتهی به روایت اصلی می‌شدند، قرار داشت. باید خاطر نشان ساخت که ممکن بود هر دو بخش حدیث، مورد تردید واقع شود. امکان داشت که علمای حدیث مدعی شوند متن حدیث اختراع دیگران است و یا درست به حافظه سپرده نشده است و یا اینکه زنجیره شاهدان و راویان، به‌درستی به پیامبر ختم نمی‌شود و ابداع فقهای بعدی است. با توجه به این امر بود که نیاز به ایجاد راهکاری که بتوان با تکیه بدان، صحیح را از غلط تشخیص داد، ضروری تلقی شد. بدین ترتیب، اصول نقد حدیث باهدف تشخیص احادیث درست از احادیث نادرست صورت‌بندی شد.^۲ محور اساسی این روش، آن بود که باملاحظه کردن سال‌های زندگی راویان، این نکته مهم احراز شود که راویان مزبور، عملاً از راویانی که بدان استناد جسته‌اند، استماع حدیث کرده باشند و اولین راوی نیز پیامبر را

۱. پاکتچی، پژوهشی پیرامون جوامع حدیثی اهل سنت، ص ۸۵.

۲. پطروشفسکی، اسلام در ایران، ص ۱۳۵.

درک کرده و دیده باشد. همچنین، این نکته مهم در نظر گرفته می‌شد که سلسله روایت از افراد ثقة باشند؛ به این معنا که عضوی از فرقی که اهل سنت بدعت‌گذار می‌شناختند، نباشد و به مسامحه و بی‌دقتی نیز شهرت نداشته باشد.^۱

اکنون پرسش این است که «علم‌الحديث» به‌عنوان نظریه ایدئولوژیک شناخت در اسلام، چه تأثیری بر صورت‌بندی معرفت تاریخی داشت؟ در این باره، یک‌چیز کاملاً روشن است و آن اینکه نوشتن تاریخ در فرهنگی که گذشته را بسیار ارزشمند می‌شمرد، امری مهم نیرومند تلقی می‌شد؛ زیرا گذشته به‌مثابه الگویی برای زمان حال بود. از این‌رو، تاریخ‌نگاری مسلمانان در عصر تدوین، در رویکرد و لحن خود، عمیقاً از منش سنت‌گرایان متأثر شد. با نظر به این مهم بود که غالب آثار تاریخ‌نگاری اسلامی، واحد معنایی «خبر - اسناد» را همچون سنگ بنای انبوه نوشته‌های تاریخ به کار گرفتند. این تقلید، تا بدان حد بود که ما امروز میان دفترهای حدیث و کتاب‌های تاریخ، تمایز چندانی نمی‌بینیم.^۲ بدین ترتیب، جریان اصلی تاریخ‌نگاری در میان مسلمانان که از ابن‌اسحاق (۱۵۱ق) شروع می‌شود و در واقدی (۲۰۷ق) و طبری (۳۱۰ق) به اوج خود می‌رسد، بخش عمده انگاره‌های خود را مدیون روش‌ها و ابزارهایی است که سنت‌گرایان در خلال قرن‌های هشتم و نهم فراهم کردند.

چنان‌که پیش‌ازاین بیان شد، مهم‌ترین جریان اجتماعی‌ای که موجد جنبش‌هایی علیه قرائت سنت‌گرایانه از اسلام شدند، شیعیان بودند. آنان در تناظر با پایگاه اجتماعی خود، علم‌لذنی امام را به‌عنوان نظریه اتوپییایی شناخت صورت‌بندی نموده و به مخالفت با تسلط سنت‌گرایان بر جامعه اسلامی پرداختند. شیعیان دانش‌آئمه را از حیث کیفیت، متفاوت با دانش‌علمای سنت‌گرای عصر تدوین می‌انگاشتند؛ زیرا دانش‌آئمه مستقیماً از پیامبر اخذ

۱. وات، فلسفه و کلام اسلامی، ص ۸۷.

۲. منیرالدین احمد، نهاد آموزش در اسلام، ص ۵۸.

شده بود. بنابراین، دانش ائمه را حقیقت غیرقابل تردیدی می‌انگاشتند که از سوی خداوند به ایشان داده شده است.^۱ بر همین اساس بود که شیعیان، امام را به عنوان دانشمندترین فرد از خاندان پیامبر که وظیفه تعلیم حلال و حرام و تفسیر شریعت و تربیت اخلاقی جامعه را دارد، می‌شناختند. به نظر آنان، نقش امام و علت اساسی احتیاج جامعه به او، تشخیص حق از باطل و حفظ شریعت از دخالت نابکاران و بدعت‌گذاران بود.^۲ پس، او مرجع اعلی در تفسیر شریعت و دین بود؛ مرجعی که وظیفه حفاظت از اصالت و تمامیت شریعت را بر عهده داشت.^۳ این تلقی از توانایی‌ها و وظایف امام، موجد نظریه‌ای از شناخت شد که از اساس در تقابل با نظریه سنت‌گرایان و عقل‌گرایان قرار داشت.

بر اساس این نظریه، حقیقت شریعت، معنای باطنی وحی الهی است؛ معنایی که نمی‌توان به یاری منطقی و قیاس‌های منطقی اهل شریعت و یا جدل عقلی اهل کلام بدان دست یافت. این معنای باطنی را جز از طریق علمی که علمی ارثی باشد، نمی‌توان منتقل کرد.^۴ در این نظریه شناخت، ائمه، باب‌الله و راه به‌سوی خدا، راهنما به طرف او و مخزن علم و مفسر وحی هستند. ائمه کسانی هستند که خداوند همه پلیدی‌ها را از آنها دور کرده و مصون از خطا و اشتباه گردانیده است. آنان دارای قدرت معجزه و استدلال‌های محکم هستند و همچون ستارگان در آسمان برای هدایت مردم برگزیده شده‌اند.^۵ با توجه به این

۱. شیخ مفید، *اختصاص*، ص ۳۶۳-۳۶۷؛ کلینی، *اصول کافی*، ج ۳، ص ۱۱۹-۱۲۱؛ شیخ مفید، *اوائل المقالات*، ص ۲۱.

۲. کلینی، *اصول کافی*، ج ۳، ص ۱۲۱-۱۲۵؛ شیخ مفید، *اختصاص*، ص ۳۹۲-۳۹۳.

۳. شیخ مفید، *اختصاص*، ص ۴۲۶-۴۲۸؛ مدرسی طباطبایی، *مکتب در فرآیند تکامل*، ص ۳۸-۳۹.

۴. شیخ مفید، *اختصاص*، ص ۳۸۰؛ کوربن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۴۳.

۵. ابن قبه رازی، *رد بر کتاب الاشهاد*، ص ۳۹؛ صفار قمی، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*،

ج ۲، ص ۱۳۱، ۱۴۱، ۲۶۱، ۳۲۷ و ۴۱۰؛ کلینی، *اصول کافی*، ج ۱، ص ۳۷-۳۸.

ملاحظات، می توان تفاوت نظریه شناخت اهل حدیث و شیعیان را چنین ترسیم کرد: اهل سنت احادیث خود به عنوان منبع کسب دانش را به یکی از صحابه منسوب می کنند و این شیوه را در تاریخ، تفسیر قرآن و فقه به کار می بردند. در مقابل، اندیشه وران شیعی در این زمینه به سلسله ای از راویان استناد می کنند که برحسب تفکر شیعی مورد وثوق تلقی می شوند و در پایان این سلسله راویان، به یکی از اهل بیت ارجاع می دهند؛ زیرا ائمه، موثق ترین اقوال را دارند و بیان کنندگان صادقی هستند که از حقیقت پرده می گیرند.^۱

معتزله، لایه اجتماعی دیگری در عصر تدوین بودند که در تقابل با رقبای سنت گرا، شیعه و مانوی، معیاری جدید از برای دانش ارائه کردند. این معیار، همان حقیقت عقلانی بود که فقط به کاوش منطقی و نظام مند و مشاهده مستقیم امور عینی اهمیت می داد؛ درحالی که تا پیش از آن، مراد از علم، تنها علوم اسلامی بود. در این نظریه شناخت، عقل میان همه انسان های روشن بینی که از امکانات فکری برخوردارند، به یکسان تقسیم شده بود. شناخت به عنوان مسئولیت هر انسانی، جز از طریق عقل حاصل نمی شد. البته تأکید این نظریه شناخت بر عقل، خالی از بن مایه های دینی نبود؛ زیرا معتزله بر آن بودند که شناخت، هم بر عقل مبتنی است و هم بر سنت. ^۲ بر این اساس، افعالی که وحی آنها را نهی کرده است، عقلاً قبیح است. در نظر ایشان، ممکن نیست که شرع مخالف نظام طبیعت باشد؛ اما با وجود این، در نهایت امر، تقدم با عقل است؛ زیرا غیرممکن است که امر

۱. مؤید این شاخصه در تفکر شیعی، سلسله اسناد احادیث در مجموعه های حدیثی شیعه است. در این راستا، بنگرید به: کلینی، *اصول کافی*، جلد های: اول، دوم و سوم؛ شیخ صدوق، *من لایحضره الفقیه*، تمامی جلد ها. در خصوص نقد تفکر عقلی و اهمیت حدیث در کسب دانش نزد شیعیان نیز بنگرید به: شیخ مفید، *اختصاص*، ص ۳۸۲-۳۸۳.

۲. قاضی عبدالجبار، *فضل الاعتزال وطبقات المعتزله*، ص ۱۳۹؛ همو، *المعنی*، ج ۱۳، ص ۲۸۰.

نامعقولی مبتنی بر منبع مقدسی باشد.^۱ بدین ترتیب، در نظریه شناخت عقل جهان شمول، عقل، نقش اساسی و مقدم بر شرع داشت و دلایل سمعی، تابع دلایل عقلی و مترتب بر آن بود؛ یعنی دلیل عقلی، اصل و دلیلی شرع، فرع آن محسوب می‌شد.

این تلقی معتزله از شروط حصول شناخت، تأثیری مهم بر اندک مورخان متأثر از عقل‌گرایی داشت؛ زیرا معتزله نخستین کسانی بودند که اصول تاریخ مبتنی بر علم‌الحدیث را مورد تردید قرار دادند. نقد آنها بر شیوه تاریخ‌پژوهی نقل‌گرا در عصر تدوین، جزئی از یورش نقادانه آنان بر روش مذهبی محافظه‌کارانه و تقلیدی سنت‌گرایان بود. آنها ضمن تأکید بر لزوم درک عقلانی و پی‌جویی طبیعت و علل اشیا، از پذیرفتن اخباری که یگانه حجت در احراز صدقشان، زنجیره‌ی راویان بود، خودداری کردند. عقل‌گرایی معتزله، بر آن بود که همه امت ممکن است یک چیز دروغ را تصدیق کنند و امکان دارد که گروه کثیری از مردم دروغ بگویند. از این رو، یقین باید مبتنی بر دلایل عقلانی باشد و نه روایت محض. وقتی این استدلال را در مورد تاریخ به کار بگیریم، بدین معناست که آنچه را در مورد رویدادهای تاریخی، معقول است، بپذیریم و آنچه نیست، را رد کنیم.^۲

آخرین گروه اجتماعی که در مقابل با سنت‌گرایان زمینه‌ساز صورت‌بندی نظریه اتوپییایی شناخت در اسلام شد، مانویت و فرق متأثر از آن بود. پژوهشگران، ریشه‌گنوسی از برای تعلیمات مذهبی مانوی قائل‌اند.^۳ در تلقی آنها، اساس زندگی، وصول به مرحله شهود است؛ یعنی انسان باید بر اثر ریاضت و کوشش در راه تزکیه نفس، به مرحله‌ای برسد که بتواند با مکاشفه و روئیت باطنی، ناپیداهای جهان را ببیند و درک کند؛ زیرا به‌واسطه اسارت روح انسان در جسم است که بدی، روح انسان را آلوده می‌سازد. از این‌رو،

۱. بو عمران، مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن، ص ۷۰-۷۳.

۲. مهدی، فلسفه تاریخ ابن‌خلدون، ص ۱۷۶-۱۷۷.

۳. آسموسن، مانی و دین او، ص ۲۰۱؛ جابری، نقد عقل عربی، ص ۲۲۵-۲۳۰.

اگر انسان می‌خواهد به رهایی از تمنیات مادی و بدی‌های توأم با آن برسد، باید به بدین اصل آگاه شود که از این جهان، بیگانه است. بر این اساس بود که مانی و باورمندان بدو، معتقدند که شناخت خود و خدا، شرط ضروری رهایی از رنج‌های جهان مادی است.^۱ در نظر مانویان، این شناخت از خویشتن، تنها از طریق تصاحب بخشی از نوری که در نهاد آدمی است، به دست می‌آید. بدین ترتیب بود که نظریه‌ای از شناخت در نزد مانویان شکل گرفت که اساس آن، بر شهود و جذب استوار بود؛ شهودی که از راه چشم دل حاصل می‌شود و جوهر اصلی اشیا را به ما نشان می‌دهد. این روش درک حقیقت، سرچشمه اصلی معرفت در نزد مانویان را تشکیل می‌داد.^۲

نتیجه

با توجه به نقش روایت‌های تاریخی در کشمکش‌های گفتمانی مسلمانان، و همچنین، با توجه به تردیدی که در توان تاریخ در ارائه پاسخی بسنده به نیازهای معرفتی جدید وجود دارد، بازاندیشی نقادانه تراث اسلامی دشواره‌ای انگاشته شد که پاسخی درخور می‌طلبد. با عطف نظر بدین مهم بود که در صدد تبیین طرح‌واره‌ای نظری جهت بازاندیشی میراث تاریخ‌نگاری مسلمانان و ارائه رهنمودهایی در مورد چگونگی کاربرست این طرح‌واره نظری برآمدیم. در این راستا، تلاش شد تا با پاسخ به سه پرسش کلیدی، در مورد چشم‌انداز فکری این بازاندیشی نقادانه، برهه‌ای تاریخی که بایست مورد بازاندیشی قرار گیرد و در نهایت، مدل نظری که بایست در تبیین معرفت تاریخی در این برهه تاریخی به کار گرفت، طرح‌واره نظری خود را صورت‌بندی نماییم.

جامعه‌شناسی معرفت به جهت تأکیدی که بر تعین اجتماعی و فرهنگی حوزه‌های معرفتی می‌نهد، چشم‌اندازی انگاشته شد که نگرستن به تراث اسلامی از دریچه آن، ما را

۱. آسموسن، مانی و دین او، ص ۲۰۱-۲۱۵؛ نیولی، مانی و کیش مانوی، ص ۱۶۳.

۲. ناطق، بحثی درباره مانی و پیام او، ص ۷۲-۵۶.

مهیای آسیب‌شناسی و نقد تاریخ‌نگاری اسلامی خواهد کرد؛ زیرا با دمیدن روح تاریخت بر میراث تاریخ‌نگاری، زمینه پاسخ به دشواره‌های نوین را فراهم می‌کند؛ اما عصر تدوین بافتار تاریخی است که ساختار و محتوای دانش تاریخی در خلال آن صورت‌بندی گردید و موجد نظام پیشینی از مفاهیم و مفروضات شد؛ نظامی که همواره خود را بر خوانش‌های تاریخی مورخان مسلمان از بزنگاه‌های تاریخ اسلام تحمیل کرده است. از این رو، هرگونه بازاندیشی نقادانه میراث تاریخ‌نگاری اسلامی، بایست نسبت میان مناسبات اجتماعی و بحران‌های این برهه تاریخی با جریان‌های اندیشه در میان مسلمانان را لحاظ کند. جامعه‌شناسی معرفت مانهایم نیز مدل نظری انگاشته شد که بایست با استعانت از آن، به بازاندیشی میراث معرفتی مورخان مسلمان دست زد؛ زیرا نظریه‌ای او نه تنها بسته‌ای منسجم و روش‌شناسانه در بررسی تاریخ عقاید ارائه می‌دهد، بلکه به جهت تأکیدی که بر نقش تخصص گروه‌های اجتماعی در صورت‌بندی حوزه‌های معرفتی می‌نهد، از توان بسنده‌ای در تبیین کشمکش‌های گفتمانی عصر تدوین برخوردار است.

کاربست این مدل، مستلزم بررسی هم‌زمانی و در زمانی عصر تدوین و پرده برگرفتن از همبستگی میان قشرهای اجتماعی در این برهه تاریخی با سبک‌های اندیشه است. کشمکش گفتمانی میان این سبک‌های اندیشه، نه تنها موجد مسائل، مفاهیم و انگاره‌های مورخان مسلمان گردید، بلکه به صورت‌بندی نظریه‌های ایدئولوژیک و اتوپیایی شناختی منتهی شد. «علم‌الحديث»، نظریه ایدئولوژیک شناخت بود که با تأکید بر نظام «اسناد - خبر» مورد استفاده مورخان سنت‌گرایی چون طبری و ابن سعد شد. «علم لدنی امام» نیز معیار نظریه اتوپیایی محدثان و مورخان شیعی در توجیه گذشته شد. در این میان، جریان‌های باطنی مخالف دولت عباسی، «ادراک اشراقی جهان» را معیار نظریه اتوپیایی شناخت قرار دارند. در تقابل با این سه گفتمان بود که معتزله و عقل‌گرایان، «عقل استدلالی» را منبع توجیه معرفتی در نظریه اتوپیایی خود قرار دارند. این نظریه‌ها، نه تنها سرنوشت اندیشه‌ورزی در جهان اسلام را تعیین نمود، بلکه با عنایت به تأثیرپذیری

مورخان مسلمان از این نظریه‌های اتوپیاپی و ایدئولوژیک شناخت بود که انگاره‌ها و منطق تاریخ‌پژوهی مورخان مسلمان را نیز صورت‌بندی نمود.

منابع

۱. آسموسن، چس. پ، ۱۳۸۸، مانی و دین او، چاپ شده در ادبیات گنوسی، ترجمه: ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، نشر اسطوره.
۲. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، ۱۳۸۱، الفهرست، ترجمه: محمدرضا تجدد، تهران، انتشارات اساطیر.
۳. ابن اثیر، عزالدین علی، ۱۳۷۱، الکامل، ترجمه: ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی بن الحسین، ۱۳۹۱، عیون اخبار الرضا، ترجمه: محمد رحمتی شهرضا، قم، پیام علمدار.
۵. ابن خلدون، عبدالرحمن، ۱۳۶۳، العبر، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. ابن قبه رازی، ابوجعفر محمد بن عبدالرحمان، ۱۳۹۳، رد بر کتاب الاشهاد بوزید علوی، چاپ شده در ضمایم مکتب در فرآیند تکامل، تهران، کویر.
۷. احمد، منیرالدین، ۱۳۸۴، نهاد آموزش اسلامی، ترجمه: احمد ساکت، تهران، نشر نگاه معاصر.
۸. ارکون، محمد، ۱۳۹۴، دانش اسلامی؛ قرآنی بر مبنای علوم انسانی، ترجمه: عبدالقادر سواری، تهران، نسل آفتاب.
۹. اشپولر، برتولد، ۱۳۸۶، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه: جواد فلاطوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. اشتراوس، لئو، ۱۳۷۵، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه: باقر پرهام، تهران، نشر آگه.
۱۱. اصفهانی، ابوالفرج، ۱۳۸۹، مقاتل الطالبیین، ترجمه: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۲. برگر، پیتر و لوکمان، توماس، ۱۳۸۷، ساخت اجتماعی واقعیت، ترجمه: فریبرز مجیدی، تهران، نشر علمی و فرهنگی.
۱۳. بو عمران، شیخ، ۱۳۸۲، مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن، ترجمه: اسماعیل سعادت، تهران، هرمس.

۱۴. پاکتچی، احمد، ۱۳۹۲، *پژوهشی پیرامون جوامع حدیثی اهل سنت*، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۱۵. بطروشفسکی، ایلیا پاولویچ، ۱۳۵۴، *اسلام در ایران*، ترجمه: کریم کشاورز، تهران، پیام.
۱۶. الجابری، محمد عابد، ۱۳۸۹، *تقد عقل عربی*، ترجمه: سید محمد آل مهدی، تهران، نشر نسل آفتاب.
۱۷. دنیل، التون. ل، ۱۳۶۷، *تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان در زمان حکومت عباسیان*، ترجمه: مسعود رجب‌نیا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. دوری، عبدالعزیز، ۱۳۶۱، *مکتب تاریخ‌نگاری عراق در قرن سوم*، چاپ شده در *تاریخ‌نگاری در اسلام*، ترجمه: یعقوب آژند، تهران، نشر گستره.
۱۹. رایبسون، چیس. اف، ۱۳۹۲، *تاریخ‌نگاری اسلامی*، ترجمه: محسن الویری، تهران، انتشارات سمت.
۲۰. روزنتال، فرانتس، ۱۳۶۵، *تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام*، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
۲۱. سزگین، فؤاد، ۱۳۷۱، *گفتارهایی پیرامون تاریخ علوم عربی و اسلامی*، ترجمه: محمدرضا عطائی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
۲۲. شاخ، یوزف، ۱۳۸۸، *دیباچه‌ای بر فقه اسلامی*، ترجمه: اسدالله نوری، تهران، هرمس.
۲۳. شولر، گریگور، ۱۳۹۳، *شفاهی و مکتوب در نخستین سده‌های اسلامی*، ترجمه: نصرت نیل‌ساز، تهران، حکمت.
۲۴. شیخ مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۳۹۵، *اختصاص*، ترجمه: حسین صابری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۵. —، ۱۳۷۲، *اوائل المقالات فی مذاهب والمختارات*، به اهتمام: مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲۶. صدیقی، غلامحسین، ۱۳۷۵، *جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری*، تهران، پازنگ.

۲۷. صفار، محمدبن حسن فروخ، ۱۳۹۳، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، ترجمه: محمد فریودی، قم، انتشارات پیام مقدس.
۲۸. صیامیان گرچی، زهیر، ۱۳۹۴، «ایده‌ای روش‌شناسانه برای بازیابی طرح‌واره تفسیری مورخان قرون نخستین اسلامی»، *پژوهشنامه تاریخ اسلام*، سال پنجم، شماره بیستم.
۲۹. عبدالقاهر بغدادی، ابومنصور، ۱۳۶۷، *الفرق بین الفرق*، ترجمه: محمدجواد مشکور، تهران، کتاب‌فروشی اشراقی.
۳۰. علیزاده، عبدالرضا و دیگران، ۱۳۸۵، *جامعه‌شناسی معرفت: جستاری در تبیین رابطه ساخت و کنش اجتماعی و معرفت‌های بشری*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۱. قاضی عبدالجبار، ابوالحسن، ۱۹۶۲، *المغنی فی ابواب التوحید والعدل*، ج ۱۳، دار الکتب المصریة.
۳۲. —، ۱۹۷۴، *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة*، بی‌جا، دار التونسیة للنشر.
۳۳. کرمر، جوئل. ل، ۱۳۷۵، *احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۳۴. کلینی رازی، محمدبن یعقوب، *اصول کافی*، جلد سوم، ترجمه: محمدباقر کمره‌ای، تهران، انتشارات اسوه.
۳۵. —، ۱۳۹۰، *اصول کافی*، جلد اول، ترجمه: حسین استاددولی، تهران، دارالتقلین.
۳۶. کنراد هیر شلر، ۱۳۹۵، *تاریخ‌نگاری عربی در دوره میانه*، ترجمه: زهیر صیامیان گرچی، تهران، سمت.
۳۷. کنویلاخ، هوبرت، ۱۳۹۰، *مبانی جامعه‌شناسی معرفت*، ترجمه: کرامت‌الله راسخ، تهران، نشر نی.
۳۸. کورین، هانری، ۱۳۸۸، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه: جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر.
۳۹. گلدتسیهر، ایگناتس، ۱۳۸۴، *گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان*، ترجمه: سید ناصر طباطبایی، تهران، ققنوس.
۴۰. گوتاس، دیمتری، ۱۳۸۱، *تفکر یونانی فرهنگ عربی*، تهران، نشر مرکز دانشگاهی.

۴۱. گیب، همیلتون، ۱۳۶۷، *اسلام؛ بررسی تاریخی*، ترجمه: منوچهر امیری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۲. —، ۱۳۶۱، *تطور تاریخ‌نگاری در اسلام*، چاپ‌شده در *تاریخ‌نگاری در اسلام*، ترجمه: یعقوب آژند، تهران، نشر گستره.
۴۳. مانهایم، کارل، ۱۳۸۰، *ایدئولوژی و اتوبیوا؛ مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت*، ترجمه: فریبرز مجیدی، تهران، سمت.
۴۴. —، ۱۳۸۹، *مقاله‌هایی درباره جامعه‌شناسی شناخت*، ترجمه: فریبرز مجیدی، تهران، نشر ثالث.
۴۵. محسن، نجاح، ۱۳۸۵، *اندیشه سیاسی معتزله*، ترجمه: باقر صدری‌نیا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۶. محمدجعفری، سید حسین، ۱۳۷۸، *تشیع در مسیر تاریخ*، ترجمه: سید محمدتقی آیت‌اللهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴۷. مسعودی، علی‌بن حسین، ۱۳۷۴، *مروج الذهب ومعادن الجواهر*، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۸. مقدسی، مطهر‌بن طاهر، ۱۳۷۴، *آفرینش و تاریخ*، ترجمه: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه.
۴۹. مک‌کارتی، ای. دی، ۱۳۸۸، *معرفت به‌مثابه فرهنگ*، ترجمه: کمال خالق‌پناه و دیگران، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۵۰. مهدی، محسن، ۱۳۹۰، *فلسفه تاریخ ابن‌خلدون*، ترجمه: مجید مسعودی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۵۱. مهروش، فرهنگ، ۱۳۹۵، *تاریخ فقه اسلام در سده‌های نخستین اسلامی*، تهران، نشر نی.
۵۲. میثمی، جولی اسکات، *تاریخ‌نگاری فارسی*، ترجمه: محمد دهقانی، تهران، نشر ماهی.
۵۳. نادری، نادر، ۱۳۸۴، *برآمدن عباسیان*، ترجمه: عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران، سخن.
۵۴. ناطق، ناصر، ۱۳۵۷، *بختی درباره مانی و پیام او*، تهران، امیرکبیر.

۵۵. نرشخی، ابوبکر محمدبن جعفر، ۱۳۶۳، تاریخ بخارا، تحقیق: محمدتقی مدرس رضوی، تهران، توس.

۵۶. نوذری، حسینعلی، ۱۳۷۹، فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، تهران، طرح نو.

۵۷. نیولی، گرادو، ۱۳۸۸، مانی و کیش مانوی، چاپ‌شده در ادبیات گنوسی، ترجمه: ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، نشر اسطور.

۵۸. وات، منتگمری، ۱۳۸۰، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه: ابوالفضل عزتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۵۹. هیرشدر، کنراد، ۱۳۹۵، تاریخ‌نگاری عربی در سده‌های میانه، ترجمه: ظهیر صیامیان گرجی، تهران، سمت.

۶۰. یعقوبی، احمدبن اسحاق، ۱۳۹۵، تاریخ یعقوبی، ترجمه: محمدابراهیم آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

