

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ
سال هشتم، شماره‌ی بیست و نهم، پاییز ۱۳۹۵، صص ۱۲۶-۱۰۱

بررسی مولفه‌های فرهنگی تاثیرگذار بر تاریخ‌نگاری ابوعلی مسکویه رازی (۴۲۱-۳۲۵هـ.ق)

عیسی عبدی*، سینا فروزش**، غلامحسین زرگری‌نژاد***

چکیده

شناخت مولفه‌های فرهنگی تاثیرگذار بر تاریخ‌نگاری مسکویه، مستلزم آن است که وی را نه صرفاً در پیوند انتزاعی با حکمت عملی، بلکه در پیوند انضمامی با بستر تاریخی یعنی از منظر فرهنگی و پایگاه سیاسی و اجتماعی وی به عنوان درباری تحلیل کنیم تا تاریخ‌نگاری او را در این مناسبات درک کنیم. بر این اساس در مقاله حاضر، از نظریه تاریخ‌گرایی نوین استفاده شده است.

مطابق این نظریه، منتقد تاریخی در خوانش متون، دنبال کشف علل و داده‌های جدید نیست، بلکه در پی تفسیر و شناخت دلالت‌های فرهنگی در متن تاریخ‌نگاری است. مسکویه به عنوان کاتب، فیلسوف یا مورخ، لاجرم جزئی از فرهنگ دوره است که «تجربه زیسته» او باید در درون آن شناخته شود. بر اساس یافته‌های مقاله حاضر، تاریخ‌نگاری این مورخ عصر آل بویه، متأثر از مولفه‌های فرهنگی در هم تنیده شامل «تجربه سنت و تقرب به دربار»، «فرهنگ دبیری» و «فرهنگ اندرنامه‌ای و حکمت عملی» در پیوند با قدرت بوده است. مقاله حاضر گامی اولیه در این راستاست.

واژه‌های کلیدی: آل بویه، تاریخ‌نگاری، انسان‌گرایی، ابوعلی مسکویه، تجارب‌الامم.

* دانشجوی دوره دکترای تاریخ اسلام دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات، تهران، ایران
(Isa.abdi@gmail.com)

** استادیار گروه تاریخ، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات، تهران، ایران
(sinafrozezh@gmail.com)

*** استاد تاریخ اسلام، گروه تاریخ، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۱۲ تاریخ تایید: ۱۳۹۵/۵/۲

مقدمه

آل بویه در زمانی به سکوی قدرت پا گذاشتند که دارالخلافه عباسی در نیمه‌های قرن چهارم، به اوج ضعف و گسست سیاسی خود در قلمرو امپراتوری عظیم اسلامی رسیده بود. حاکمان آل بویه به اقتضای شرایط جدید که شالوده‌های خلافت سست شده و قلمرو آن به حاکمیت‌های ایرانی و اسلامی مستقل و نیمه‌مستقل از جمله به دولت‌های شیعی حمدانیان، اخشیدیان و فاطمیان تجزیه شده بود، برای اقتدار سیاسی و فرهنگی خود تکاپو می‌کردند. اقتداریابی آنها در کلیت خود، معرف یک دوره گذار و تحول بود که برخی محققان آن را در فاصله مسلمانان عرب و ترکان سلجوقی، میان پرده‌ای ایرانی^۱ و به تبع آن زمینه‌ای معرفتی برای گذار از تاریخ‌نگاری اسلامی-عربی به تاریخ‌نگاری اسلامی-ایرانی و در نهایت تحقق مکتب تاریخ‌نویسی ایرانی می‌دانند. این دوره، در تداوم نهضت شکوفای ترجمه با بهره‌گیری از فضای چند فرهنگی^۲ و تعامل متون، افق تازه‌ای را برای تحول و استقلال سیاسی رقم زد، به طوری که آل بویه در این فضای در هم تنیده، به گسترش و تحکیم قدرت خود پرداختند.

این میان پرده ایرانی، در قالب یک تحول فرهنگی باید بر تاریخ‌نگاری دوره تاثیر گذاشته و یا حداقل در آن بازتابی شده باشد. لذا تاریخ‌نگاری این دوره، بدون بررسی زمینه‌ی فرهنگی و بازشناسی دلالت‌های آن ممکن نیست. در آن صورت می‌توان اندیشه تاریخی مورخانی چون مسکویه را تفسیر کرد.

با توجه به مطالب بالا، بررسی زمینه‌ی فرهنگی این عصر - با بدیهی انگاشتن گرایش شیعی آل بویه - در نقد تاریخ‌نگاری اهمیت زیادی دارد. فرضیه ما این است که متن تاریخ‌نگاری ابومسکویه در تعامل با بستر فرهنگی زمانه‌اش قابل تفسیر است، یعنی زمینه فرهنگی بر متن پرتو می‌افکند. اگر این گونه باشد باید بسترسازی فرهنگی متمایزی که در دوره آل بویه، تاریخ‌نگاری را تحت تاثیر قرار داده مورد تحلیل قرار گیرد. با توجه به آنچه گفته شد، مهم‌ترین پرسش‌ها به ترتیب اهمیت در تحقیق حاضر عبارتند از: مولفه‌های

۱. ولادیمیر مینورسکی و کرمر این اصطلاح را به کار برده‌اند.

بررسی مولفه‌های فرهنگی تاثیرگذار بر تاریخ‌نگاری ابوعلی مسکویه رازی ۱۰۳

فرهنگی تاثیرگذار بر متن تاریخ‌نگارانه ابوعلی مسکویه در این بستر کدامند؟ این مولفه‌ها چگونه بر تاریخ‌نگاری مسکویه تاثیر گذاشته‌اند؟ آیا خوانش این مولفه‌ها در پیوند با قدرت می‌تواند زمینه‌ی گشوده‌تری برای شناخت تاریخ‌نگاری مسکویه از «زمینه به متن» هموار کند؟

مطالعات و پژوهش‌هایی که تاکنون درباره تاریخ‌نگاری مسکویه به نگارش درآمده از زاویه فلسفی (اندیشه سیاسی ایرانشهری، فلسفه اخلاق و یا حکمت عملی) بدون واکاوی در بسترهای فرهنگی که فلسفه اخلاق ابوعلی مسکویه در آن شکل گرفته، به تاریخ‌نگاری او پرداخته‌اند؛ یعنی به تعبیر محمد ارکون، همزمان با نورافکن‌های مختلف به ابوعلی مسکویه ننگریسته‌اند. خالدی در کتاب *اندیشه تاریخ‌نگاری عرب در دوران کلاسیک*^۱ که دغدغه شناخت روند تاریخ‌نگاری در پیوند با حدیث، ادب، حکمت و سیاست را داشته، تنها در فصل چهارم، اشاره‌ای گذرا به تاریخ‌نگاری مسکویه در پیوند با دیوان و دربار نموده است.

محمد ارکون نیز در کتاب خود، تحت عنوان *مسکویه مورخ و فیلسوف*، نقش وی در *اومانیزم عرب*^۲ مسکویه را نه تنها به عنوان مورخ و درباری، بلکه به عنوان حکیم دیده و او را تا اندازه‌ای در پیوند با شرایط فرهنگی دوره تحلیل کرده است. علاقه ارکون به انسان‌گرایی و تاریخ اندیشه اسلامی، او را به‌طور طبیعی به جانب تحول اندیشه تاریخی و تاثیر فلسفه اخلاق و «عقل خود بنیاد» بر تاریخ‌نگاری کشانده است. پژوهش‌های فارسی مانند مقالات فاطمه جان احمدی^۳، مقصودعلی صادقی^۴، و زهرا باقریان^۵ نیز به شیوه

1. Tarif Khalidi (1996), *Arabic historical thought in classical period* (Cambridge studies in Islamic civilization) Cambridge University Press.

2. *Contribution al;etude de l'humanisme arabe au IV siècle, Miskawayh, philosophe et historien*, Paris, 1970.

۳. فاطمه جان احمدی، «ملاحظات رهیافتی از فلسفه تاریخ مسکویه»، قبسات: فلسفه و کلام، ش ۴۲، ۱۳۸۵.

۴. مقصودعلی صادقی، «روش تاریخ‌نگاری و اندیشه سیاسی مسکویه»، نامه فرهنگ، ش ۳۵، سال ۱۳۷۹، ص ۱۲۱-۱۱۵.

۵. زهرا باقریان، «فلسفه نظری تاریخ از دیدگاه ابوعلی مسکویه»، فصلنامه تاریخ اسلام، س ۱۱، ش ۲۰۱، ۱۳۸۹.

مشابه، از سایر مولفه‌های فرهنگی تاثیرگذار غفلت ورزیده‌اند. نگارنده با در نظر گرفتن این خلاء، کوشیده است با اتکا بر تعریف جامع تایلر از فرهنگ و تاکید حداکثری بر «زمینه» یا بسترهای زیرین فرهنگی، گامی روشمند و اولیه برای خوانش «چندلایه‌ای» از تاریخ‌نگاری مسکویه به صورت «حرکت از زمینه به متن» به عمل آورد؛ به طوری که گفتمان تاریخ‌نگاری مسکویه بنا به رهیافت نوتاریخ‌گرایی، بر ما آشکار شود.

۱-۱) چارچوب نظری

نوتاریخ‌گرایی^۱، در واکنش به صورت‌گرایی (فرمالیسم ادبی) و روش نقد نو^۲ که معنای متن را به درون متن تقلیل می‌داد پدید آمد. بانی اولیه این رهیافت، گرین بلات^۳ آثاری درباره ادبیات انگلیس عصر رنسانس، نگاشت و در آن به تاثیر بستر فرهنگی بر هویت و بازنمایی آن در قالب نشانه‌ها و متون اشاره کرد.^۴ وی همچنین در مقاله کلیدی خود، تحت عنوان «به سوی بوطیقیای فرهنگی»، متن ادبی را محصول شرایط تاریخی و بازنمایی کننده مناسبات فرهنگی و قدرت می‌دانست.^۵ بر همین اساس، نوتاریخ‌گرایی به جای تاکید مضاعف بر مولف یا مورخ، به دنبال تفسیر دلالت‌ها و بازنمایی‌های فرهنگی در متن است تا پیوندهای میان متن و زمینه فرهنگی را به صورت متون متاثر بر هم، تفسیر کند.^۶ نوتاریخ‌گرایی، با تاثیرپذیری از میشل فوکو، و رژیم حقیقت هر دوره، نیروهای فرهنگی را در قالب گفتمان‌ها، عامل زایای مهمی برای قدرت می‌داند. به همین روی،

۱. بیش از همه در شناخت تاریخ‌گرایی نوین مدیون اثر زیر هستم که مجموعه مقالات از صاحب نظران تاریخ‌گرایی نوین است. از جمله این بنیان‌گذاران گرین بلات و لویس موتروس هستند که به ترتیب مقالاتی با عنوان «به سوی بوطیقیای فرهنگی» و «بوطیقا و سیاست فرهنگ» در این کتاب دارند نک:

The New Historicism. Edited by H. ARAM VEESER. London: Routledge, 1989.

2. New criticism

3. Greenblatt

۴. نک.

-Green blatt, *Renaissance self-fashioning: From More to Shakespear*, London, Routledge, 1980.

5. Green blatt, Stephen, (1989), *toward a poetics of culture* in Harold Aram veeser (Ed), *new historicism*, Routledge, 1989. p. 12.

6. Hans bertens, (2005), *literary theory*, the Basics, London and Newyork: Routldge, p176

بررسی مولفه‌های فرهنگی تاثیرگذار بر تاریخ‌نگاری ابوعلی مسکویه رازی ۱۰۵

مورخان و اندیشمندان، غالباً با مناسبات قدرت درگیر هستند؛^۱ زیرا شرایط تاریخی و فرهنگی نویسنده و متن او جدای از هم قابل تفسیر نیستند، بلکه در کلیتی به نام متنیت فرهنگی و تاریخی آن دوره، معنا و قوام می‌یابند.^۲ در این متنیت، هژمونی یعنی قدرت سیاسی مسلط با تولید شبکه معانی و ارزشی خود، به متون از جمله گفتمان تاریخ‌نگاری شکل می‌دهد.

تاریخ را از طریق مولفه‌های فرهنگی که در متن بازنمایی شده است می‌توان شناخت؛ چون راهی به جز بازنمایی برای شناخت گذشته وجود ندارد؛ بنا براین، هر متن و از جمله تاریخ‌نگاری، محدود به شرایط فرهنگی دوره خود است. تایلر (۱۸۷۱) فرهنگ را مجموعه پیچیده‌ای از علوم و دانش‌ها، هنرها، افکار، سنت‌ها، آداب و رسوم و کلیه عادات، آموخته‌ها و تجربیات، ارزش‌ها و هنجارهای یک دوره می‌داند.^۳ با این تعریف، تاریخ‌نگاری نیز به عنوان شیوه تفکر، ریشه در فرهنگ دارد و آن را بازنمایی می‌کند.

۲. زمینه‌های فکری و فرهنگی عصر مسکویه

دوره آل بویه، بستر رشد علوم عقلی، شکاکیت، پرسش‌گری و بازاندیشی فلسفی بود؛ یعنی در پرتو حمایت دربار و وزیران دانشمند، زمینه‌ی گسترش افق اندیشه‌ورزی و بسط دید تاریخی از طریق خوانش خردورزانه متون نقلی و عقلی فراهم گردید. با نگاهی کلیت‌گرایانه، معارف و علوم، با تاثیرپذیری از آموزه‌های ایرانی و یونانی در بستری به نام اومانیسم اسلامی بالیدن گرفت؛ «انسان به عنوان افق انسان» بیش از پیش مطرح گردید^۴ یا به تعبیر ابوحیان توحیدی در *الهُوَامِلُ وَ الشَّوَامِلُ*، «انسان، به عنوان انسان، به مشکل انسان» تبدیل شد.^۵ ویژگی مهم این دوره، تاکید بر جایگاه خرد در تدبیر امور انسانی و وحدت آن

1. Harold Aram veeser(Ed), *new historicism*, Routledge, 1989. p.6.

۲. در این باره نک.

-Montrose, Louis, (1989), *professing the Renaissance: The Poetics and Politics of Culture*, "in *The New Historicism*, Ed. by H. Aram Veeseer. New York, P. 15-37.

3. Braun, D.D, (1971), *sociology*, Nebraska, Cliff's notes. p.18.

۴. جواد طباطبایی (۱۳۹۴)، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر، ص ۱۸۹.

۵. ان الانسان قد اشکل علیه الانسان به نقل از ابوحیان توحیدی، *الهُوَامِلُ وَ الشَّوَامِلُ*، ش ۶۸، ص ۱۸۰.

در زمان و مکان،^۱ توجه به بعد انسانی در کنار بعد وحیانی و توجه به اخلاق و حکمت بود.

می‌توان گفت اقتداریابی فرهنگی آل بویه در شرایطی شکل گرفت که ذیل حمایت سیاسی، شبکه‌ای معنایی از سنت‌ها و ارزش‌ها به ضرورت، به هم پیوستند و بر تاریخ‌نگاری ابوعلی مسکویه تاثیر گذاشتند. این شبکه معنایی که موجب تمایز آل بویه از اسلاف و حتی هم عصر آنها شد از بسترها و گرایش‌های زیر مایه گرفت:

۱-۲) نمادگرایی ایرانی: احیای نماد ملک‌الملوک

اگر احیای نماد شاه را در گستره زمان طولانی و در قالب ساختارهای بلند مدت^۲ پس از اسلام در نظر گیریم، ساکنان گیل و دیلم از زمان مردوایچ به انگاره‌های هویتی مبتنی بر نسب ساسانی پایبند بودند. مردوایچ تاج انوشیروان، پسر قباد، را برگزید و حتی ادعا می‌کرد بغداد را به دوران پیش از عرب باز می‌گرداند،^۳ مثلاً ابن اثیر نسب ابوشجاع بویه، پدر بنیان حکومت آل بویه را به شاهپور ذوالاکتاف می‌رساند.^۴

نشانه «ملک‌الملوک» از همان آغاز اقتداریابی آل بویه، با مقوله هویت در حال تکوین ایرانی بیش از پیش همراه گردید. زیرا آنها می‌کوشیدند اسطوره شاهان دادگر و راستین را در ادبیات خود هرچند به زبان عربی پررنگ کنند.

نماد التاج و التاجی و یا تاجنامک در متون عربی پس از اسلام^۵ در راستای احیای فرهنگی ایرانیان، بیش از آل بویه شروع شده و متونی مانند: کتاب التاج و ما تفائلت فیه

۱. مسکویه (۱۳۵۸)، الحکمه الخالده، به کوشش عبدالرحمن بدوی، تهران: دانشگاه تهران، ص ۳۷۵؛ ابوالحسن عامری نیشابوری (۱۳۳۶)، السعاده و الاسعاد فی سیره الانسانیه، به کوشش مجتبی مینوی، دانشگاه تهران، ص ۱۸۲.

۲. مطالعه ساختارها در طول زمان طولانی، ایده‌ای برخاسته از فرنان برودل در مکتب آنال است.

۳. مسکویه (۱۳۷۶)، تجارب الامم، ترجمه علینقی منزوی، ج ۵، ص ۴۲۱-۴۲۰.

۴. ابن اثیر (۱۳۹۹ق)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دارصادر، ص ۲۶۴.

۵. سینا فروزش (۱۳۹۱)، بررسی تحلیلی سنت اندرزنامه نویسی سیاسی در تاریخ میانه ایران، تهران: سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی، ص ۱۱۴.

بررسی مولفه‌های فرهنگی تاثیرگذار بر تاریخ‌نگاری ابوعلی مسکویه رازی ۱۰۷

ملوکهم، التاج فی سیره الانوشیروان (منسوب به ابن مقفع) پدید آمده بود؛^۱ در دوران آل بویه نیز کتابی به همین نام توسط ابوالسحاق صابی تحت عنوان *الکتاب التاجی فی اخبار دوله الدیلمیه* نگاشته شد.

همه‌ی این نمادها، به صورت شبکه نشانه‌ای از پیش در راستای یک تحول فرهنگی ظاهر می‌شد که در زمان عضدالدوله به اوج خود رسید. متنبی، شاعر عرب، در دیدار خود مورخه جمادی الاول ۳۵۳ ق. از دربار آل بویه، عنوان ملک‌الملوک را برای عضدالدوله استفاده کرد.^۲ در بغداد، عضدالدوله مطابق درخواست خود از خلیفه، لقب تاج‌المله گرفت.^۳ سپس، جلال‌الدوله با موافقت خلیفه وقت در ۴۲۹ ق. لقب شاهنشاه‌الاعظم ملک‌الملوک یافت.^۴ روی هم رفته شهریار، ملک یا شاه در کانون توجه و در مدار یک تحول فرهنگی قرار داشت. به تبع آن، یک نظام معنایی و ضروریاتی مانند اندرزنانه و حکمت عملی را هم با خود حمل می‌کرد.

۲-۲) شیعه باوری و گرایش به زبان خردگرای معتزله

حاکمان آل بویه با پیشینه زیدی خود با نیل به قدرت، ظاهراً به شیعه امامی گرایش بیشتری پیدا کردند. در این دوره، شیعیان که اغلب ایرانی هم بودند، توانستند زبان فرهنگی و دینی خویش را در قالب آیین و اندیشه ابراز کنند. با این همه، حاکمان بویهی در تسامح و مدیریت اختلافات مذهبی کوشا بودند و توأمان به معتزله توجه داشتند. آنها از علوم عقلی که در زمره‌ی علوم دخیله انگاشته می‌شد حمایت کردند، در همین راستا، صاحب بن عباد (۳۲۷-۳۲۴ ق) به کلام اعتزالی توجه نشان می‌داد و قاضی عبدالجبار صاحب شرح

۱. ابن ندیم (۱۳۶۶)، *الفهرست*، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران: امیرکبیر، ص ۱۳۲.

۲. ابن خلکان (۱۹۴۸)، *وفیات الاعیان*، ج ۲، تحقیق عبدالرحمن مرعشی، بیروت: دارالاحیاء تراث اسلامی، ص ۴۸۳.

۳. ابن جوزی (۱۳۵۸ ق)، *المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم*، هند: حیدرآباد دکن، دائره‌المعارف اسلامی، ص ۹۸، ۸۷.

۴. ابن کثیر (۱۹۷۷)، *البدایه و النهایه فی التاریخ*، بیروت: دارالمعارف، ص ۴۵-۴۳.

اصول ختمه را به دربار پذیرفت.^۱

گفتمان اعتزال در تقابل با اهل حدیث و ظاهرگرایان، شالوده یک زبان نو را ریخت که با تحول اندیشه تاریخی همسویی داشت؛ قاضی عبدالجبار در شرح *الاصول الخمسه القا* می‌کرد که اول عقل، اصول کلی را طرح می‌کند و به میزانی برای سنجش نقلیات و اقوال بدل می‌شود. وی میان معرفت ضروری و اکتسابی تفاوت قایل بود: «لان الضروري هو ما يحصل فینا لا من قبلنا»؛ وی اعتقاد داشت که معرفت ضروری مبتنی بر انتقال و دریافت است، یعنی بر ما عارض می‌شود (فینا: ادراک و دریافت مستقیم) در حالی که معرفت اکتسابی بر پایه اقامه دلیل و تعقل از طریق ما و مداخله عقلانی ما شکل می‌گیرد (من قبلنا: نظر و استدلال)،^۲ وی در حد وسط آنها، ظن را مطرح می‌کند که نه اکتسابی است و نه ضروری، بلکه قابل نوسان بر پایه شواهد است. مقایسه این دو معرفت اصلی به طور نظری، دو گونه معرفت تاریخی را استلزام می‌کند. در معرفت نوع اول، به طور طبیعی وجه سمعی و نقلی بر عقل و منطوق می‌چربد؛ در حالی که در معرفت دومی، وجه عقلی، شکاکیت و ادله‌گرایی بر وجه نقلی - سمعی سنگینی می‌کند. به دیگر سخن، از طریق ترسیم این دو نوع معرفت است که می‌توان به طور تلویحی، تحول زبان تاریخ‌نگاری از حالت روایی به ترکیبی و سپس تحلیلی را تقریباً حدس زد؛ زیرا در تاریخ‌نگاری تحلیلی مداخله «من عقلانی و برهانی» پررنگ می‌شود. در معرفت اکتسابی است که شخص اهل برهان و استدلال، وارد تاریخ‌نگاری می‌شود. مجادلاتی از این نوع که در این دوران باب بود به طور مستقیم یا غیرمستقیم باید در تاریخ‌نگاری هم تحول معرفتی ایجاد کرده باشد؛ زیرا بازاندیشی در مقولات جبر، تقدیر و مشیت، اختیار و اراده انسانی، برهان و استدلال‌گرایی، حسن و قبح عقلی، رویکرد عقلانی به وحی و نقد خبر واحد و تواتر و سنجش اعتبار تاریخی آنها که به ویژه میان اشاعره و معتزله در گرفت رویکرد جدیدی به نصوص تاریخی

۱. یاقوت حموی (۱۳۵۷)، *معجم الادب*، بی‌جا: مطبعة دارمامون، ج ۱، ص ۲۹۷.

۲. قاضی عبدالجبار، شرح اصول ختمه، ص ۲۶-۲۲، برای مطالعه بیشتر عقاید قاضی عبدالجبار به نص کتاب مذکور ص ۲۲ تا ۵۵ رجوع کنید. البته مطالعه سایر آثار او مانند *المعنی* برای درک اندیشه‌های تاثیرگذار او بر تاریخ‌نگاری اهمیت دارد.

بررسی مولفه‌های فرهنگی تاثیرگذار بر تاریخ‌نگاری ابوعلی مسکویه رازی ۱۰۹

به پیش افکند. نتیجه آن توجه بیشتر به بعد زمان و مکان طبیعی، بعد انسانی و تعقلی به رخداد تاریخی و نصوص و فاصله گرفتن از تقدیرگرایی، اخترازی و معجزه‌گرایی بود. اعتزال، اختیار آزاد انسان را به سمت قوه تمایز عقلانی (تمییز) سوق داد.^۱ تمییز نیز از تخیل‌گرایی و احساس‌گرایی مذهبی در عرصه عملی پیش‌گیری کرده و آن را تعدیل می‌کرد؛ به طوری که عقل به میزانی برای سنجش نقل در نزد برخی متکلمان مکتب کلامی بغداد، بدل شد و یا عقل به مراتب در کنار نقل طرح گردید.

۲-۳) گفتگوگرایی (مناظره)

گفتگو در عهد بویه‌یان در شکل چهره به چهره و در قالب مناظرات کلامی - فلسفی، افراد حاضر را با نظام‌های فکری متفاوت در برابر هم قرار می‌داد و آنها را فارغ از تعصبات فرهنگی و نوع مذهب یا مرام فلسفی به ارایه دیدگاه‌های مستدل وادار می‌کرد. حضور نمایندگانی از معتزله در میان سایر فرق،^۲ تاکید بیشتر بر گفتگو به جای نوشتار در کلاس‌های درس، روی‌گردانی نسبی برخی لغویان از روش سنتی املائی محدثان و سپس بسط شرح و گفتگو،^۳ از غلبه گفتگو و اندیشه آزاد خبر می‌داد. در این دوران، مجالس مناظره مانند مجلس یحیی بن عدی و مجلس ابوسلیمان سجستانی زمینه‌های مناسبی برای انتقال اندیشه، پرسش‌گری و نقادی متون لغت و حدیث، تحلیل و شناخت آثار ارسطو و افلاطون در حوزه حکمت و اخلاق فراهم کرد؛ شاید نقد سنت‌های عربی و اسلامی در مواجهه با مقولات و آموزه‌های ارسطویی این مجالس، زمینه‌ساز نگاه انسان‌گرایانه به عرصه زندگی و طرح مشکلات همگام با شکاکیت گردیده باشد.^۴ به روایت سجستانی در

1. Mohammed Arkoun, (2011), *The Struggle for humanism in Islamic context*, Journal of Levantine studies, 2011 no. 1, pp. 153-70.

۲. مقدسی (۱۳۶۱)، *احسن التقاسیم*، ج ۲، ترجمه علینقی منزوی، تهران: شرکت مولفان و مترجمان، ص ۴۳۹.

۳. *معجم‌الادب*، ج ۲، ص ۳۱۳-۳۱۲.

۴. جوئل ال کرم (۱۳۷۵)، *احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ص ۱۰۳.

دوره عضدالدوله، برای مدت‌ها زبان تعصب خاموش و بند از زبان عالمان همه فرق و مذاهب باز شد، طلسم تقیه که عامل «انسداد زبانی» شیعیان گردیده بود شکسته شد،^۱ در حوزه کلامی نیز استعداد مناظره و جدل نزد متکلمان و عالمانی چون شیخ مفید مایه شگفتی ابوحنیفان توحیدی بود.^۲ مناظره به دربار هم کشیده می‌شد، چنانچه به روایتی در مجلس عضدالدوله به مقایسه نحو یونانی و عربی می‌پرداختند و ابوسلیمان سجستانی می‌گفت که نحو و لغت در نهاد، عرب است.^۳

نگرش تاریخی مسکویه در این فضای گفتگوی آزاد که ذهنیت عالمان مدتی از بار تقیه و انسداد زبانی آزاد شد تاثیر پذیرفت. ازکون در این راستا، مجالس متعدد و متنوع را زمینه‌ساز رهایی عقل انتقادی و زایا^۴ در آن دوران می‌داند.^۵ مهم‌ترین جلوه گفتگویی در زبان نقادانه و آزادانه الهوامل و الشوامل ابوحنیفان توحیدی و مسکویه بود. مقابسات توحیدی نیز شامل ۱۰۶ گفتگوست که تا اندازه‌ای تداعی کننده غلبه محاوره، به شیوه محاورات سقراطی بدون پیش‌داوری در هر موضوع است،^۶ در مقابسات از همان ابتدا، سلسله سخن از عقل آغاز می‌شود. ابوحنیفان سه بار واژه عقل را به کار برده و نشان دهنده تاکید وی در مجادلات، گفتگوها و نقد باورهای اجتماعی و فرهنگی بر برهان عقلی در فضای این دوران است: «ان عقل العالم الرشید فوق عقل متعلم البلید».^۷ در این تحول برخورد آرا، زمینه تبادل اندیشه‌های یونانی، ایرانی و اسلامی در حین مجالس را فراهم

۱. ابوسلیمان سجستانی (۱۹۷۴م)، صوان الحکمه، رساله فی الکمال الخاص بنوع الانسان، به‌کوشش عبدالرحمن بدوی، تهران، ص ۴۸۶-۳۸۸.

۲. ابوحنیفان می‌نویسد مفید عالمی است خوش بیان، اهل مناظره و در مجادله بسیار صبور است. نک: ابوحنیفان توحیدی (۱۹۳۹م)، الامتاع و الموائسه، ج ۱، تصحیح ا. امین، قاهره: لجنه التألیف والترجمه والنشر، ص ۱۴۱.

۳. قفطی (۱۳۷۱)، اخبارالعلماء باخبارالحکما، به‌کوشش بهمن دارایی، تهران: دانشگاه تهران، ص ۲۸۴-۲۸۳.

4. Raison emergante
5. Arkoun. ibid, p. 154-157.

۶. علیرضا ذکاوتی فراگوزلو، دبا، «ابوحنیفان توحیدی»، ج ۵، ص ۴۱۵.

۷. ابوحنیفان توحیدی (۱۳۶۱)، المقابسات، جزء الاول، تصحیح م. ت. حسین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ص ۱-۳.

بررسی مولفه‌های فرهنگی تاثیرگذار بر تاریخ‌نگاری ابوعلی مسکویه رازی ۱۱۱

می‌کرد و نقد سنت‌ها و نقل‌ها را به دنبال داشت. اقتدار عقل در کنار نقل یک شالوده، تحول فرهنگی موثر بر نگرش تاریخی این دوران را ایجاد کرد.

۲-۴) نهاد وزارت و نقش آفرینی حاملان فرهنگ ایرانی

وزارت به عنوان عقبه تحول فرهنگی دوره آل بویه، گویای یک روند تحول تدریجی از شکل ساده به پیچیده در ساختار خلافت اسلامی از دوره اموی به عصر عباسی بود که به خاطر نگاه عمل‌گرایانه و مدبرانه به حکومت، در پی گسترش متصرفات شکل گرفت و با تاثیرپذیری از ادب و تجربیات دیوانی ایرانی و تا حدودی بیزانسی تحول زیادی در ساختار این خلافت ایجاد کرد. کاتبان یا منشیان ایرانی در راس شکل‌گیری دیوان و وزارت در دوره اسلامی بودند؛ در دوره آل بویه نیز که وارث سامانیان در وزارت شدند، این روند انتقال تسریع شد، به طوری که شمار فرهیختگان وزیر، امیر یا ندیم تاثیرگذار از همه دوران قبل، پیشی گرفته و فزونی یافت.^۱ نمونه آنها ابوالفضل بن عمید و فرزندش ابوالفتح صاحب قلم و شمشیر موسوم به ذوالکافتین، و صاحب بن عباد معروف به کافی الکفاه بودند.^۲

با به قدرت رسیدن آل بویه، تشکیلات اداری در قالب وزارت و دیوان تعمیق یافت؛ به ویژه اگر وزارت تفویضی بود، وزیر لاجرم باید در حل مسایل مستحدثه و اداری مملکت از رای و تدبیر خود بهره می‌جست^۳ و در عین حال در یک نظام دیوانی منظم به ایفای نقش هماهنگ و مدبرانه با مرکز می‌پرداخت. کتاب *تحفة الأمراء فی تاریخ الوزراء*، تألیف ابوالحسن هلال بن مُحَسَّن بن ابراهیم صابی (۳۵۹-۴۴۸ق) - که مقدمه و قسمت ابتدایی آن باقی مانده است - و همچنین رسائل صابی به ترتیب، داده‌های تاریخی سودمندی درباره

۱. محمد محمدی ملایری (۱۳۸۰)، *تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عهد ساسانی به عصر اسلامی*،

ج ۴، تهران: توس، ص ۷۵-۷۴.

۲. ابن طباطبایا (۱۹۲۷م)، *الفخری فی الاداب السلطانیة*، مصر: مطبعة رحمانیه، ص ۳۴۶.

۳. *وفیات الاعیان*، ج ۱، ص ۱۲۲.

۴. ابوعلی محمد بن الحسین (۱۳۸۶ق)، *احکام السلطانیة*، مصر: بی‌نا، ص ۱۱۳-۱۱۲.

تأثیر نظام اداری ساسانیان و روم شرقی بر ساختار دیوانی اسلامی، گسترش مکاتبات سیاسی و اهمیت یافتن بیش از پیش کاتبان در دربار به دست می‌دهد.^۱ به طوری که مسعودی ذیل حوادث ۳۴۵ هجری، می‌نویسد که از همان آغاز، دبیران معزالدوله، امور المطیع‌الله خلیفه عباسی را اداره می‌کردند. این تحول تدریجی نه تنها در ادبیات سیاسی تحول ایجاد کرد، بلکه مورخانی از جنس کارگزار، منشی، دبیر و یا کاتب یا ندیم مانند مسکویه نیز در صحنه فرهنگی دربار بویه سربرآوردند. آنها فرهنگ تدریجی را از درون فرهنگ دیوانی ایرانی با خود حمل می‌کردند و در شرایط جدید دوران اسلامی و از جمله آل بویه جاری و ساری می‌ساختند. بنابراین وزارت یک بستر انتقال فرهنگی بود.

۳. مولفه‌های انضمامی موثر بر تاریخ‌نگاری مسکویه

گرایش‌های فرهنگی بالا در واقع میدان‌ها یا بسترهای زیای اندیشه و عمل بودند که با حمایت امرای آل بویه، زمینه را برای احیای سنت‌های دیرین دبیری و اندرزنامه‌ای و همچنین آموزه‌های حکمت و فلسفه اخلاق فراهم کردند و در تبلور شخصیت مسکویه به عنوان حکیم و مورخ تأثیر زیادی گذاشتند. مهم‌ترین مولفه‌های انضمامی تأثیرگذار بر تاریخ‌نگاری مسکویه که در پیوند با میدان‌های مذکور شکل گرفتند و بر زبان تاریخ نگاشتی تجارب الامم پرتو افکندند، عبارتند از:

۳-۱) تجربه سنت و تقرب به دربار

مولفه مهم فرهنگی موثر بر تاریخ‌نگاری مسکویه (۳۲۵-۴۲۱ق)، زمینه اجتماعی اوست. وی گویا در ری متولد و در اصفهان درگذشته است. منابع در مورد محیط خانوادگی و دوران نوجوانی مسکویه، اطلاعات کافی نمی‌دهند. تنها محمد ارکون (متخصص ادبیات عرب و اسلام) به‌طور عمیق و با دقت یک محقق مسلط به زبان عربی، به مطالعه منابع هم عصر و بعدی برای ردیابی آن همت گمارده و لاجرم چندان توفیقی نیافته است. احتمالاً

۱. در این رابطه نک: نامه‌های خصوصی مکاتبات رسمی، ترجمه رجبعلی یحیایی، فصلنامه تاریخ اسلام،

بررسی مولفه‌های فرهنگی تاثیرگذار بر تاریخ‌نگاری ابوعلی مسکویه رازی ۱۱۳

«گرایش و تقرب به دربار» و همچنین انگاره فرهنگی «حکیم بودن و صاحب خیر شدن» و تلاش برای تقرب به قدرت به تعبیر ارکون در شکل‌دهی به شخصیت پایه او تاثیر زیادی گذاشته است. این تمایل، بیانگر یک سنت فرهنگی و اجتماعی زمانه برای تحول در پایگاه اجتماعی بوده است.^۱ فحوای کلی الامتاع و الموانسه و مثالب الوزیرین ابوحيان توحیدی نشان می‌دهد که بسیاری از دانش‌اندوزان و جویندگان معرفت از آن جمله مسکویه و توحیدی می‌کوشیدند تا با اظهار فضل، علم و معرفت، خود را حتی با نقد و عیب‌جویی دیگری به دربار بنمایانند.^۲

برخی منابع، اشارات کوتاهی از وضعیت حاکم بر شرایط اجتماعی و فرهنگی مسکویه به ما می‌دهند. مقدسی در احسن التقاسیم می‌نویسد: «در ری حنبلیان بسیاریند و سر و صدایی دارند و عوام در مساله خلق قرآن تابع فقیهانند.»^۳ اشاره به ایده خلق قرآن و شمار حنبلیان، نشانگر تضاد میان معتزله و اهل حدیث در دوران حیات مسکویه است. به‌علاوه اشاره به اکثریت زرتشتیان نیز نشان از دیرینگی فرهنگ ایرانی در این مناطق دارد.

ظاهراً در مورد مذهب مسکویه در منابع، گزاره روشن و قطعی دیده نمی‌شود. او احتمالاً مجوس بوده و سپس مسلمان شده است^۴ و یا این که ایمان به اهل بیت در خانواده او ریشه‌دار بوده است،^۵ ارکون مذهب او را نوعی تشیع نظری شبیه تفکر فارابی و اخوان الصفا می‌داند^۶ و معتقد است در محیط زندگی مسکویه به تبع فضای گفتگویی و مناظرات کلامی، منابع اندرنامه‌ای زرتشتی از جمله دینکرد ششم بر اندیشه او تاثیر زیادی گذاشته است. اگر چنین باشد مسکویه از گفتگوی فرهنگ زرتشتی و اسلامی و سپس تجربه‌های کلامی مجادلات فرق، به گونه‌ای از تحول فکری رسیده است.^۷ چنانچه مقدسی در عبارت

1. Arkoun, Mohammed (1970), *Contribution a l'Humanisme arabe, au IX siècle, Meskawayh, philosophe et historien*, Paris: J. Vrin, p. 56.

۲. الامتاع و الموانسه، ص ۵۲-۵۰.

۳. احسن التقاسیم، ج ۲، ص ۵۸۹.

۴. معجم الادبیا، ج ۲، ص ۹۱.

۵. محمدباقر خوانساری (۲۵۳۶)، *روضه الجنات فی احوال العلماء السادات*، ج ۱، تهران: اسلامیه، ص ۲۵۶.

6. Arkoun, *ibid*, 97-51

7. *ibid*, p. 59.

بالا، به منازعات کلامی و رواج ایده خلق قرآن در نزد مردم ری اشاره می‌کند^۱ و مسکویه احتمالاً خودش جاویدان خرد را از زبان پهلوی به عربی برگردانده است.^۲ بنابراین تاثیر محیط زندگی بر شکل‌گیری ذهنیت و تفکر مورخ را نمی‌توان نادیده انگاشت.

تجربه سیاسی ابوعلی مسکویه از زمان این مهلبی (۳۴۰ق) تا اواخر عمر، مدت ۳۲ سال را دربرمی‌گیرد. دسترسی نظری وی در این مدت، به آرشیوهای دیوانی، منابع کتابخانه‌ها (میراث الکندی تا فارابی و یحیی بن عدی مولف تهذیب الاخلاق، صوان الحکمه منتسب به ابوسلیمان سجستانی و متون یونانی مانند اخلاق نیکوماخوس) و امکان مشارکت گفتگویی در برخی مجالس از یک سو، تعامل عملی با سازوکار و رویه وزیران و حاکمان از دیگر سو، بر تفکر تاریخی او تاثیر ژرفی نهاد و تحکیم عقل نظری و عقل عملی وی در سازوکار درباری را در پی داشت.^۳

به نظر می‌رسد وی در دربار و بدنه قدرت، به تاریخ علاقه‌مند شد به طوری که احتمالاً هم‌نشینی وی با ابوبکر احمدبن کامل برای فراگیری تاریخ طبری^۴ و دسترسی به تواریخی دیگر مانند تاریخ صابی و ثابت بن سنان در گرایش وی به تاریخ تاثیر گذاشته باشد.^۵ از سویی دیگر، از دربار تاثیر زیادی پذیرفت مثلاً عضدالدوله به اصحاب خبر و وقایع‌نگار اهمیت می‌داد و ابن عمید به ادوات الریاسه، صناعه الملک یا صناع الصناعات علاقه نشان می‌داد: «او هنر سیاست مداری که هنر هنرهاست به عضدالدوله بیاموخت.»^۶ که گویای اهمیت حکمت عملی این دوران و لزوم خروج حکیمان و فیلسوفان از انزوا برای خدمت به صنایع الصناعات (سیاست) بوده است.^۷ این مورخ از نزدیک رفتار حاکمان را از منظر حکمت عملی مورد تحلیل قرار می‌داده و در مورد هر کدام از وزرا، قضاوت اخلاقی نموده

۱. احسن التقاسیم، ص ۵۸۹-۵۸۸.

۲. تجارب الامم، مقدمه، ج ۵، ص ۱۳.

۳. همان، ج ۶، ص ۳۳۵-۳۳۳.

۴. همان، ص ۲۲۲.

۵. همان، ج ۵، پاورقی ص ۴۹۱.

۶. همان، ج ۶، ص ۳۴۱.

بررسی مولفه‌های فرهنگی تاثیرگذار بر تاریخ‌نگاری ابوعلی مسکویه رازی ۱۱۵

است؛ مثلاً گزارش‌هایی شبیه «فضایل ابی فضل بن عمید و سیرته» در متن وی زیاد به چشم می‌خورد.^۱ وی از ۳۴۰ق، با ابن مهلبی و سپس دربار ابوالفضل بن عمید (۳۶۰-۳۵۰ق)، ابوالفتح بن عمید (۳۶۶-۳۶۰ق) و آن‌گاه در دربار عضدالملک (۳۷۲-۳۶۰ق) گذرانید؛ در دربار ابن عمید بود که با حمایت این وزیر دانش‌دوست، ایده کاربرد حکمت عملی و کاتب یعنی فرد تاثیرگذار بر دیوان و دربار در ذهنیت مسکویه قوت گرفته است.^۲ به طور نظری در این بستر آل بویه‌ای اولاً، هویت و توجه به فرهنگ ایرانی‌شهری در قالب روند تدریجی کمی، رشد کرد و ثانیاً، حکمت عملی در مفهوم اندرز، احکام اخلاقی، آداب شهریاری توأم با خردورزی، تدبیر و بصیرت و دوراندیشی برای حاکمان جلوه پیدا کرد.

۲-۳ فرهنگ دبیری

دبیری و کنایت با الزام کردن مولفه‌های نظری و تجربی دوره آل بویه، یک گفتمان تاریخی جدید را بارور کرد و یا به دیگر سخن، عقل عملی را در کنار عقل نظری بیشتر مورد تاکید قرار داد که افق تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری را تحت تاثیر قرار داد. تاریخ‌نگاری مسکویه همچون مسعودی، اما با زاویه‌ای متفاوت با سنت دبیری پیوند فرهنگی دارد.^۳ لذا خوانش او مستلزم خوانش انضمامی در قالب این گفتمان فرهنگی - تاریخی است. این گفتمان را می‌توان در عصر آل بویه متأثر از «کاتبی و دبیری مستمر و متحول» دانست که لاجرم ندیم و خازن بودن مسکویه را هم پوشش می‌دهد. قدرت تمییز و درایت سیاسی و بینش تاریخی دبیران (دبیر بد) در بحران‌های مختلف دوران گذشته در قالب اندرز و حکمت

۱. مسکویه (۱۴۲۴ق)، تجارب الامم، ج ۵، تحقیق سید حسن کسروی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۵، ص ۳۷۴، ۳۵۰.

۲. تجارب الامم (۱۳۷۶)، ج ۶، ص ۳۳۸، مسکویه به طور ضمنی به نامه‌ای اشاره می‌کند که ابن عمید به ابو محمد نامی (با کنیه ابوالفرج) نوشته و در آن به اهمیت فن و دانش وزارت می‌پردازد همچنین نک:

Arkoun, . ibid, 68-70

3. Tarif Khalidi, (1996), *Arabic historical thought in classical period* (Cambridge studies in Islamic civilization) Cambridge University Press, p. 175-180.

عملی به دوران پیش از اسلام بر می‌گردد.^۱

اولاد الکتاب یا اولاد الوزرا^۲ نشان دهنده پیوستگی فرهنگی دبیران بود که تا عصر عبدالملک اموی و حتی بعد از آن به زبان پهلوی می‌نگاشتند.^۳ غلبه زبان عربی نتوانست در پیوستگی فرهنگی آنها گسست ایجاد کند.

عبدالحمید در دوره امویان، در رساله *الکتاب* در واقع به طور ضمنی، کاتب را در ساختار حکومت و خلافت با بایسته‌های کاتب بودن نظیر ادب و حکمت و در نهایت با آگاهی تاریخی پیوند می‌دهد،^۴ همان پیش‌زمینه‌هایی که به تدریج و بالقوه مقرر است بر ساخت معنایی تاریخ‌نگاری تاثیر بگذارد، از این جا نطفه می‌بندد. ابن مقفع، بانی نحو عربی در کتاب *ادب الکبیر*، جاحظ نیز در کتاب *فی ذم اخلاق الکتاب* ویژگی‌هایی چون درایت، ادب، خردمندی و حکمت را برای کاتبان قایل شده‌اند. ابن قتیبه در فصل اول کتاب خود، *عیون الاخبار تحت عنوان کتاب السلطان* به شرح وظایف و ویژگی‌های دبیران و منشیان می‌پردازد. در دوره آل بویه، کاتبان فرهیخته‌ای سر برآوردند، مثلاً استاذ الرئیس ابوالفضل بن عمید، کار خودش را با کاتبی شروع کرد و به عضدالدوله روش‌های اداره امور مملکت و فن سیاست را آموخت.^۵ ابوعلی خود فقط دوازده سال دبیر ابن مهلبی بود؛ بدیهی است در تحول فرهنگی و دیوانی دولت در حال تکوین آل بویه (میان پرده ایرانی) مسکوبه نیز نمود این ویژگی‌ها بود. در این دوران، آگاهی تاریخی همسو با تحولات فرهنگی و منزلت کاتب و خازن و منشی علاوه بر هویت، پیوند ملموس تری با حکمت و خرد عملی در بستر اسلامی پیدا کرد که در ادامه بدان می‌پردازیم.

۱. ابوحنیفه دینوری (۱۳۶۴)، *اخبار الطوال*، ترجمه مهدوی دامغانی، تهران: نشر، ص ۱۱۲-۱۱۱.

۲. فرای (۱۳۷۵)، *عصر زرین فرهنگ ایران*، تهران: سروش، ص ۱۶۸.

۳. بلاذری (م ۱۹۹۸)، *فتوح البلدان*، بیروت: دارالمکتب الهلال، ص ۳۶۵-۷؛ دانیل دنت (۱۳۵۴)، *مالیات سرانه و تاثیر آن بر گرایش به اسلام*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، ص ۵۴-۵۵.

۴. محمد کرد علی (۱۹۴۶)، *رسائل البلاغ*، «رساله الی کتاب»، قاهره: دارالکتب العربیه الکبری، ص ۲۲۵.

۵. تجارب الامم (۱۳۷۶)، ج ۶، ص ۳۴۱.

بررسی مولفه‌های فرهنگی تاثیرگذار بر تاریخ‌نگاری ابوعلی مسکویه رازی ۱۱۷

۳-۳) فرهنگ اندرزنامه‌ای و حکمت عملی

مولفه فرهنگی تاثیرگذار دیگر بر تاریخ‌نگاری ابوعلی مسکویه، حکمت است. حکمت، درون‌مایه اخلاقی، تربیتی و در عین حال خردمندانه دارد که به ایران باستان برمی‌گردد. در نگاه کلی، در عرف شرقی (ایرانی) آنچه موجب تذهیب نفس و افزایش اندیشه و خرد می‌گردید، حکمت نامیده می‌شد؛^۱ از زاویه دیگر، حکمت را دانش شرق دانسته‌اند؛ زیرا عصاره همه‌ی معارف در قالب آموزه‌های حکیمانانه جمع می‌شده است؛^۲ حکمت در فرهنگ ایران باستان معمولاً به عنوان یک سنت متمایز، خاستگاه اسطوره‌ای دارد (اسطوره جمشید، هوشنگ پیشدادی و...)، یعنی حکمت (دانش اندرزبدان) در پیوند با شاهان قرار می‌گرفته است (دین و دولت)، از این‌رو، حکمت عملی در دورانی مانند ساسانیان، حکم اندرزهای اخلاقی غنی و معرفتی را داشته و در قالب بینامتن به دوران اسلامی انتقال یافته است. مصداق‌های این پیوند و تسلسل تاریخی برای نمونه کسانی چون بزرگمهر حکیم (آداب بزرگمهر)، ابن مقفع (ادب الکبیر و...) و دیگران بودند. مسکویه در جاویدان خرد (حکمه الخالده)، به برشماری آموزه‌های حکیمان از جمله ایرانی پرداخته و با عنوان «آداب فرس» از آنها یاد کرده است. به روایت ابن ندیم، بیش از ۱۴ حکیم از حکمای باستان، از ایران بودند،^۳ چنانچه از منابع مختلف مانند *جاویدان خرد* و *صوان الحکمه* منتسب به سجستانی برمی‌آید، پس از اسلام، حکمت از طریق میان‌کنش و شبکه‌های بینامتنیتی میان آموزه‌های یونانی و قرآنی - اسلامی یک فرهنگ عقلانی، برهانی و انسانی را شکل داده است که غایت آن کمال انسانی بود. ارکون آثار این شبکه‌ها را با رویکرد معنی‌شناسی ساختاری، در آثار مسکویه مورد بررسی قرار داده است. اعتقاد بر این است که ابوعلی مسکویه حکیم و منشی آل بویه به *صوان الحکمه* یعنی خزائن الحکمه (منتسب به ابوسلیمان سجستانی) که قسمت ناچیزی از آن به‌دست ما رسیده دسترسی داشته است.^۴

۱. مهشید میرفخرایی (۱۳۹۱)، «بازتاب اندرزنامه‌های پهلوی در ادب و حکمت اسلامی»، کهن‌نامه ادب پارسی، ش ۵، ص ۱۱۹-۱۰۷.

۲. تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال، ج ۴، ص ۲۶۲-۲۵۹.

۳. بررسی تحلیلی سنت اندرزنامه نویسی سیاسی در تاریخ میانه ایران، ص ۱۰۲، الفهرست، ص ۳۷۷.

4. Abu Sulaiman As-Sijistani, *the Muntakhab Siwan al-Hikmah*, Edited by Dunlop. Hague: Mouton publishers. 1979, p.24.

ارسطو در بررسی انواع معرفت، حکمت نظری و دیگری حکمت عملی را مقوله‌بندی می‌کند. او حکمت نظری را به ریاضی، طبیعیات و مابعدالطبیعه و حکمت عملی را به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم کرده است.^۱ حکمت مسکویه با تاثیرپذیری از این موارد به طور خاص، بر تهذیب نفس یا مطابق تقسیم ارسطویی بر اخلاق (جزیی از حکمت عملی) متمرکز است. *تهذیب/الاخلاق* از یحیی بن یدی (وفات ۳۴۶ ق)، که متأثر از حکمت یونانی مانند *اخلاق نیکوماخوس* ارسطویی بود شروع، و به مسکویه رسید و بعد از او توسط خواجه نصیر طوسی، تداوم یافت؛ اما خواجه با افزودن تدبیر منزل و مدن آن را تکمیل کرد.^۲

مسکویه انگیزه خود از تهذیب را بهتر ساختن افعال انسان در جهت کمال می‌داند.^۳ بنا به نظر او، قوه عامله (کرداری) و قوه عالمه (دانایی)، محرک کمال انسانی هستند که مکمل هم هستند؛ اما او در نهایت، قوه عامله را در کتاب *تهذیب/الاخلاق* خود مورد تاکید قرار می‌دهد و آن را در نظم و کنش انسانی (مدنی الطبع بودن) و رفتار حاکمان بی می‌گیرد.^۴ وی در تقسیم‌بندی سه‌گانه نفس، نفس ناطقه را بر بهیمیه و سبعیه ترجیح می‌دهد و نفس ناطقه را عامل انسانی شدن می‌داند.^۵ انسان با فرشتگان مشارک و با حیوانات متباین گشته و به‌واسطه نفس ناطقه در پرتو عقل و نطق نور حق بر وی تابیده و به حکمت می‌رسد^۶ و از انسان اعمالی سر می‌زند که در سایر موجودات روی نمی‌دهد: «*فعل انسان از قوه تمییز و تفکر/صادر می‌شود.*»^۷ او «امور ارادی را که قوه فکر و تمییز به آنها تعلق گیرد» حکمت عملی می‌خواند.^۸ وی در بحث اختیار انسان معتقد است: آفرینش جوهر انسانی توسط

۱. محمدحسین طباطبایی (بی‌تا)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلام، ص ۱۶.

۲. مسکویه (۱۳۸۱)، *تهذیب/الاخلاق*، مقدمه علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر، ص ۳۱-۳۰.

۳. همان، ص ۸۹.

۴. همان، ص ۹۲.

۵. همان، ص ۹۹-۹۸.

۶. همان، ص ۹۹.

۷. همان، ص ۶۳.

۸. همان، ص ۶۲.

بررسی مولفه‌های فرهنگی تاثیرگذار بر تاریخ‌نگاری ابوعلی مسکویه رازی ۱۱۹

خالق است، اما «بهر ساختن افعال انسان به عنوان انسان»^۱ و نیکوساختن آن (جوهر) به انسان واگذار شده است»^۲.

گزیده‌های بالا از ساختمان شدن شالوده‌های معرفت تاریخی مسکویه بر مدار انسان و عاملیت او، نکوهش عزلت، فعل آگاهانه، خرد و تمییز در کنش‌های انسانی، تجربه و فضیلت پرده برمی‌دارد که نشان دهنده نگرش انسانی به تاریخ و تضعیف تقدیرگرایی در تاریخ است. به علاوه مطالب بالا نشان می‌دهد که این مسکویه از آموزه‌های اسلامی، ایرانی و یونانی توأمان بهره برده و از حکمین یونانی در بحث فضیلت و کمال در پرتو یک تحول فکری خلاق، متأثر بوده است؛ زیرا در همه آنها انگاره انسان کامل مورد توجه حکیمان بوده است که از دوران باستان شروع شده و به صورت بینامتن در تواریخ بعدی تداوم می‌یابد. غایت انسان، رسیدن به حکمت است که از نظر مسکویه، رسیدن به اوج قوه تفکر و فضایل یا سعادت القوی است، که در آن مرحله انسان به نور حق منور می‌شود. این نگرش حکیمانه مسکویه، با سیاست قرین می‌شود.

بدیهی است که مسکویه با این نگرش، به رفتار حاکمان می‌نگریسته است. آموزه‌های حکیمانه و اخلاقی او در جهت ترسیم تصویری آرمانی از شاه یا حاکم اسلامی و از جمله در تجارب الامم وی در قالب اندرزنامه اردشیر بابکان که در قسمت بعدی ذکر شده، نمونه بارز آن است. این روند در متون بعدی قوت می‌گیرد، چنانچه مولف قابوسنامه، در باب هشتم کتاب، ۵۷ مورد از پندهای انوشیروان را در راستای تصویر یک شاه آرمانی ذکر می‌کند.^۳ اینجا در واقع انگاره فرهنگی حکمت عملی به عنوان پیونددهنده ملک و دین، به ذهن تداعی می‌شود و حاکم و کارگزار حاکم کسی است که به این حکمت عملی آراسته باشد. این انگاره بر نگرش تاریخی مسکویه بیشترین تاثیر و باز نمود را دارد.

۱. همان، ص ۸۹.

۲. همان، ص ۹۱.

۳. عنصرالمعالی کیکاوس بن اسکندر (۱۳۴۲)، قابوسنامه، تصحیح سعید نفیسی، تهران: فروغی، ص ۳۴.

۴. مطالعه موردی: نگاهی به بازنمایی شبکه معنایی فرهنگی در تاریخ‌نگاری مسکویه

زبان تاریخ‌نگاری مسکویه، منعکس‌کننده نظام معنایی و نشانه‌ای آل بویه است که از تعامل لایه‌ها و ابعاد گوناگون فرهنگی و تاریخی شکل گرفته است. بازنمایی برخی از این لایه‌ها در متن *تجارب الامم* به صورت مصداقی به شرح زیر است:

۴-۱) خردگرایی با تکیه بر تجربه و عبرت: عقل‌گرایی برخاسته از فضای کلامی و فلسفی دوره و برآمده از فلسفه اخلاق مسکویه، در شکل بیانی روایت تاریخی کتاب تاثیر گذاشته است. نقلیات و استناد خطی به حداقل رسیده، به طوری که نقل قول نه به صورت زنجیره اسنادی، بلکه به صورت محدود «قال»، نمود یافته است. نگاه حاکی از تعصب و ارزشی در روایت او کم‌رنگ است؛ واژگانی مانند بدعه، رافضی، ارتداد یا عبارت‌ها برای تقدیس صحابه مانند «رضی الله عنه» کمتر دیده می‌شود. معجزات و تاثیر اخترگزاری، روایت‌های قبل از طوفان و غیره از روایت تاریخی حذف شده است. وی می‌نویسد: «از کارهایی که به اعجاز کرده‌اند یاد نکرده‌ایم»^۱ یا «گزارش‌های درست در میان افسانه‌ها تباه شدند». یا «افسانه‌ها تکرار پذیرند سودی ندارند»^۲. عقل به عنوان گوهر مشترک انسانی و اهمیت الگوهای تکراری عقلانی و تجربی در تاریخ، باعث شده که مسکویه به همه رویدادها نپردازد، مگر آن که حامل تجربه و عبرت بوده و قابل تکرار برای نسل‌های بعدی باشد.

۴-۲) بازنمایی نمادهای ایرانی: مسکویه در پیوند با قدرت، تاریخ عمومی خود را از پیشدادیان و تاکید بر صفت نخستین دادگر آغاز می‌کند: «اوشهنگ... نخستین در شیوه دادگری است»^۳. شبکه نمادهای درهم تنیده ایرانی مانند ایران و توران، اهریمن، دیو، ضحاک، فره ایزدی، اسباب شهریاری، ایزدان و... در صفحه‌های آغازین *تجارب الامم* دیده می‌شود. به علاوه در این روایت از تاریخ، ارزش‌ها و نمادهای ایرانی در قالب ثنویت «نیکی / پلیدی» سامان یافته و یک نظام ارزشی و تجربه‌اندیش با محوریت شهریاری و

۱. تجارب الامم (۱۳۷۶)، ج ۱، ص ۵۳.

۲. همان، همانجا.

۳. همان، ص ۳۸.

آیین آن دیده می‌شود.

۳-۴) بازنمایی فرهنگ اندرزنامه‌ای و حکمت عملی: انضمام عامدانه اندرزنامه اردشیر بابکان در متن *تجارب الامم*، به تنهایی لایه‌های مهمی از نظام نشانه‌ای ایران باستان (فره ایزدی، خردمندی، دوراندیشی، غلبه بر خواهش‌های نفسانی، تامل و تدبیر به جای سبک سری و تاکید بر خردورزی به جای هوسرانی و اهمیت به مهرورزی و انصاف و عدالت در حق خلق خدا) را حول محور شهریار و حاکم نشان می‌دهد.^۱ گفتگوی اسکندر و پاسخ ارسطو به اسکندر نیز سیمایی از ایرانیان باستان را از نظر خرد و قابلیت نشان می‌دهد.^۲ ارسطو به بهره‌گیری از عنصر ایرانی تاکید دارد: «کشتن آنها تباهی در زمین است.»^۳ انگاره شهریار در ایران باستان در شکل آرمانی و متصف به اوصاف حکمت، در لابلاي سطور متن نمایان است؛ آنچه که در مواجهه با آموزه‌های یونانی در بستر اسلامی، انگاره‌ای شبیه به *شاه - حکیم* را تداعی می‌کند. این حاکم آرمانی در منابع بعدی آمده است (قس. قابوسنامه و سیاست نامه نظام‌الملک)، اینجا هویت، حکمت و اسطوره، در هم تنیده شده است.

گزارش‌های مسکویه از منظر حکمت عملی (فلسفه اخلاق) حاصل تجربه زیسته «تقرب به دربار»، تعامل با متون ایرانی و یونانی در گستره اسلامی؛ اهمیت یافتن *صناعه‌الملک* یا *تدبیر ملک* بوده که اغلب در دو محور خیر و شر (*تدبیر شئی/تدبیر صواب* در برابر *اتفاق حسن/اتفاق سوء*) معنا یافته است و در ترکیب زبانی همیشه یک محور غایب است. مثلاً فلان حاکم یا وزیر (ابوکالیجار، ابن مهلبی، ابن عمید) آن کاری را که می‌بایست کرد انجام نداد/داد، آنچه شایسته بود انجام داد/نداد. سیاست نادرست ابوعلی خاقانی «*فسدت الامور بولایه ابی علی خاقانی و ضاعت*»^۴ نمونه آن است. در این سیر معنایی، همیشه فرجام اخلاقی کار و اندرز مستخرج از کنش تاریخی مورد نظر است.

۱. همان، ص ۶۱.

۲. همان، ص ۵۳.

۳. همان، ص ۹۴.

۴. *تجارب الامم* (۱۴۲۴ق)، ج ۵، ص ۱۵.

نشانه‌های اصلی در تاریخ‌نگاری رازی، «تجارب و تعاقب» در دایره اراده، خواست و فرجام کنش انسان است که در زیربنای آنها تدبیر نهفته است. به همین خاطر با بسیاری از واژگان اخلاقی و ضداخلاقی مانند اتفاق حسن، مکر، مکائد، الحیل، حزم، رای سدید روبه‌رو می‌شویم. دوگانه‌های معنایی تدبیر / بی‌تدبیری، شتابزدگی / دوراندیشی، نسنجیدگی / سنجیدگی، دادگری / ستمگری در سطح زبان تاریخی او نمایان است.

۴-۴) بازنمایی فرهنگ دبیری و دیوانی: دبیری به صورت «در زمانی» به عنوان یک سنت کهن، در پیوند با نظام معنایی ایران باستان در متن تجلی یافته «جمشید مردم را به رده‌ها بهر کرد و پایه دبیران را باز نمود و فرمود تا کسی جز کار رده خویش نکند.»^۱ یا می‌نویسد: «گشتاسب نخستین کس است که دیوان دبیران را گسترش داد؛ او را دو دیوان بود: دیوان باژ و دیوان هزینه‌ها»^۲، اما مهم‌ترین بازتاب این فرهنگ در عمل، تاثیر بنیادین بر روایت تاریخی مسکویه به صورت معاصر نویسی است. دبیر یا کارگزار به مشاهده و نظارت در امور توجه داشت: «بیشتر گزارشهایی که از این سال (۳۴۰ق، به بعد) آورده‌ام خود دیده‌ام... ابوالمحمد مهلبی برای من گزارش نمود... آنچه خود دیده و آزموده‌ام»^۳.

واژه‌هایی مانند تدبیر و کارسازی مردم (رک. تدبیر اعمال الخراج و الضیاع)،^۴ نگهداری و اداره استان‌ها و توجه به زمان نزدیک با دغدغه یک فرد دیوانی، دبیر یا ندیم و متاثر از فرهنگ دبیری در کنار محورهای دیگر در جای جای تجارب الامم ظهور یافته است.^۵ آنچه زریاب خوبی آن را اصالت عمل در تاریخ‌نگاری می‌داند^۶ که با رسالت و تعهد دیوانی در پیوند است. بنابر این، مولفه‌های فرهنگی در متن تنیده شده، اغلب با هم هم‌پوشی دارند و در پیوند معنایی و کارکردی با هم هستند. در واقع نگرش تاریخی مسکویه که به قالب

۱. تجارب الامم (۱۳۷۶)، ج ۱، ص ۵۶.

۲. همان، ص ۸۳.

۳. همان، ج ۶، ص ۱۷۷.

۴. همان، ص ۱۹۸.

۵. همان، ص ۲۸۲، ۲۶۶، ۱۸۱، ۱۶۱، ۱۵، ۱۲، ۹.

۶. «ملاحظاتی رهیافتی از فلسفه تاریخ مسکویه»، ص ۱۲۳.

بررسی مولفه‌های فرهنگی تاثیرگذار بر تاریخ‌نگاری ابوعلی مسکویه رازی ۱۲۳

متن کشیده شده، حاصل هم‌آیی این مولفه‌های فرهنگی در هم تنیده است که بر سبک و شیوه بیان او از تاریخ تاثیر عمیقی گذاشته است.

نتیجه

بنا بر رهیافت نو تاریخ‌گرایی، تاریخ‌نگاری مسکویه مستلزم خوانش فرهنگی است که با واکاوی در شرایط و زمینه‌های فرهنگی قابل فهم است؛ زیرا در ورای هر جمله یا پاره متن از تجارب/الامم مانند «اوشهنگ»، «ارسطو» و «اندرزنامه اردشیر بابکان» لایه‌های فرهنگی نهفته است؛ در همین راستا، تاکید حداکثری نگارنده بر بسترهای فرهنگی بود تا افق تفسیر بازتر شده و مواضع فکری مورخ، آشکارتر شود.

بسترهای فرهنگی عصر ابوعلی مسکویه شامل نمادگرایی ایرانی (ایرانیت)، شیعه‌باوری و گرایش به خرد اعتزالی، آموزه‌های یونانی، گفتگوگرایی (مناظره) و نهادگرایی (وزارت) مورد بررسی قرار گرفت؛ این بسترها با حمایت قدرت سیاسی، در پیدایش یک نظام معنایی در عهد آل بویه دخیل بوده‌اند و زمینه را برای احیای سنت‌های متقدم یعنی فرهنگ دبیری و اندرزنامه‌ای و در نتیجه زایش فلسفه اخلاق هموار کرده‌اند.

نظام معنایی حاکم بر عصر ابوعلی مسکویه را از طریق واکاوی در کلان متن «زمینه فرهنگی» و در پیوند با قدرت، مورد بررسی قرار دادیم، زیرا فهم «درون - متنی» (متن تاریخ‌نگاری) نابسنده است، به عبارت بهتر، تاریخ‌نگاری ابوعلی مسکویه را در افق وسیع‌تر (بسترها و لایه‌های فرهنگی) یا اصطلاحاً «میان پرده ایرانی» قرار دادیم. تحلیل نظام معنایی این دوره، بیانگر چرخش زبان تاریخ‌نگاری مسکویه از تاریخ‌نگاری اسلامی - عربی به ایرانی - اسلامی است. به علاوه، فلسفه اخلاق در این بستر گفتگویی و در پیوند با ضرورت‌های زمانه، مولفه فرهنگی مهمی در تقویت تاریخ‌نگاری خردگرا و تجربه‌اندیش مورخ بوده است.

فهرست منابع و مآخذ

- ابن اثیر جزری، علی بن محمد (۱۳۹۹ق)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دارصادر.
- ابن اسفندیار، محمد بن حسن (۵۱۳۸۹هـ)، *تاریخ طبرستان*، تصحیح عباس اقبال، تهران: اساطیر.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۳۵۸ق)، *المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم*، هند: حیدرآباد دکن: دائره المعارف اسلامی.
- ابن حوقل (۱۳۴۵)، *صوره الارض*، ترجمه جعفر شعار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ابن خلکان، احمد بن محمد (۱۹۴۸)، *وفیات الاعیان*، تحقیق عبدالرحمن مرعشی، بیروت: دارالاحیاء تراث اسلامی.
- ابن طباطبای (۱۹۲۷م)، *الفخری فی الادب السلطانیه*، مصر: مطبعه رحمانیه.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر قرشی دمشقی (۱۹۷۷م)، *البدایه و النهایه فی التاریخ*، بیروت: دارالمعارف، به نقل از محمد سهیل نقوش (۱۳۹۱)، *دولت عباسیان*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ابن ندیم، ابوالفرج محمد بن اسحاق (۱۳۶۶)، *الفهرست*، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران: امیرکبیر.
- ابو سلیمان سجستانی، محمد بن طاهر (۱۹۷۴م)، *صوان الحکمه*، رساله فی الکمال الخاص بنوع الانسان، کوشش عبدالرحمن بدوی، تهران:
- ابویعلی، محمد بن الحسین (۱۳۸۶ق)، *احکام السلطانیه*، مصر: بی نا.
- اینوسترانسلف، کنستانتین (۱۳۵۱)، *تحقیقاتی درباره ساسانیان*، ترجمه کاظم کاظم زاده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- الصابی، ابراهیم بن هلال (۱۹۷۸)، «المنتزع من اجزاء الاول من الكتاب المعرف بالتاجی فی اخبار الدوله الدیلمیه» اخبار ائمه زیدیه فی طبرستان، دیلمان و جیلان، تصحیح ویلفرد مادیلونف، بیروت: المهدد الالمانی للابحاث الشرقيه.
- الحموی یاقوت (۱۳۵۷ق)، *معجم الادب*، بی جا: مطبعه دارمامون.
- (۱۳۸۱)، *معجم الادب*، عبدالحمید آیتی، تهران: سروش.
- بارتولد. و. و (۱۳۷۷)، *خلیفه و سلطان*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۹۸)، *فتوح البلدان*، بیروت: دارالمکتب الهلال.
- ترکمنی آذر، پروین (۱۳۹۲)، *دیلمیان در گستره تاریخ ایران*، تهران: سمت.
- «بازیابی فرهنگ متعارف ایرانی در تاریخ نگاری ابن بلخی (حکمت عملی و فرهنگ شعوبیه)»، تاریخ نگری و تاریخ نگاری، ش ۹۲، ۱۳۹۱.
- تفضلی، احمد (۱۳۸۵)، *جامعه ساسانی*، ترجمه شیرین مختاریان، تهران: نی.
- توحیدی، ابو حیان (۱۹۳۹م)، *الامتناع و الموائسه*، احمد امین، قاهره: لجنة التألیف والترجمه والنشر.

بررسی مولفه‌های فرهنگی تاثیرگذار بر تاریخ‌نگاری ابوعلی مسکویه رازی ۱۲۵

- خوانساری، محمدباقر (۲۵۳۶)، *روضه الجنات فی احوال العلماء السادات*، تهران: اسلامیه.
- دنت، دانیل (۱۳۵۴)، *مالیات سرانه و تاثیر آن بر گرایش به اسلام*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- دینوری احمدبن داود (۱۹۶۰م)، *اخبار الطوال*، قاهره: منشورات الشریف رضی.
- ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا، «ابوحنیف توحیدی»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*.
- ذهبی (۱۳۷۲)، *تاریخ الاسلام و وقیات المشاهیر و الاعلام*، تهران: امیرکبیر.
- رحمتی، محسن و علاء الدین شاهرخی، «مرداویج و اندیشه‌ی احیاء شاهنشاهی ساسانی». پژوهش‌های تاریخی دانشگاه اصفهان، ش ۱۳، ۱۳۹۱.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۲)، *کارنامه اسلام*، تهران: امیرکبیر.
- صابی ابواسحاق (۱۳۹۷ق)، *المنتزع من کتاب التاجی*، پژوهش حسین الزبیدی، بغداد: وزارت الاعلام.
- طباطبایی، محمدحسین (بی تا)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم: دفتر انتشارات اسلام.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۴)، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر.
- عامری نیشابوری، ابوالحسن (۱۳۳۶)، *السعادة و الاسعاد فی سیره الانسانیه*، به کوشش مجتبی مینوی، دانشگاه تهران.
- فرای، ریچارد (۱۳۷۵)، *عصر زرین فرهنگ ایران*، تهران: سروش.
- فروزش، سینا (۱۳۹۱)، *بررسی تحلیلی سنت اندرزنامه نویسی سیاسی در تاریخ میانه ایران*، تهران: جهاد دانشگاهی.
- فقیهی، علی اصغر (۱۳۹۳)، *تاریخ آل بویه*، تهران: سمت.
- قفطی، علی بن یوسف (۱۳۷۱)، *اخبارالعلماء باخبارالحکما*، به کوشش بهمن دارایی، تهران: دانشگاه تهران.
- قمی، حسن بن محمد بن حسن (۱۳۶۱)، *تاریخ قم*، تصحیح سیدجلال الدین تهرانی، تهران: توس.
- کرم، جوئل ال (۱۳۷۵)، *احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مسکویه رازی (۱۳۷۶)، *تجارب الامم*، ترجمه علینقی منزوی، تهران: توس.
- _____ (۱۳۵۸)، *الحکمه الخالده*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۴۲۴ق)، *تجارب الامم*، تحقیق سید کسروی حسن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ (۱۳۸۱)، *تهذیب الاخلاق*، تهران: اساطیر.
- مقدسی، محمدبن احمد (۱۳۶۱)، *احسن التقاسیم*، ترجمه علینقی منزوی، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان.
- مجهول المؤلف (۱۳۱۸)، *مجمل التواریخ و القصص*، تصحیح محمدتقی بهار، تهران: کلاله خاور.
- محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۰)، *تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عهد ساسانی به عصر اسلامی*،

تهران: توس.

- میرفخرایی، مهشید، «بازتاب اندرزنامه‌های پهلوی در ادب و حکمت اسلامی»، کهن نامه ادب پارسی، ش ۵، ۱۳۹۱، ص ۱۱۹-۱۰۷.

- کرد علی، محمد (۱۹۴۶)، رسائل البلغا، «رساله الی کتاب»، قاهره: دارالکتب العربیه الکبری.

- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوبی (بی تا)، تاریخ، بیروت: دارصادر.

- Arkoun, Mohammed, (1970), *Contribution A l'Humanisme arabe, au IX siècle, Meskawayh, philosophe et historien*, Paris: J. Vrin

- _____ (2011), The Struggle for humanism in Islamic context, *Journal of Levantine studies*, 2011 no. 1, pp. 70-153.

- Abu Sulaiman As-Sijistani, *the Muntakhab Siwan al-Hikmah*, Edited by Dunlop. hague: Mouton publishers. 1979.

- Braniggan, John, (1998), *New historicism and cultural materialism*, Basingstoke and London: Macmillian

- Busse, H (1969), *Chalif und Grosskonig: Die Buyiden im Iraq (945-1055)*, Beirut

- G. C. Milles, (1964), 'A portrait of the Buyid prince Rukn al-Dawlah,' *American numismatic Society Museum notes*, 11

- Lenn E. Goodman, (2003), *Islamic Humanism*, New York: Oxford University Press

- Hans bertens, (2005), *literary theory, the Basics*, London and Newyork: Routldge

- Harold Aram veeser(Ed), *new historicism*, Routeldge, 1989

- Green blatt, Stephen, (1989), *toward a poetics of culture* in Harold Aram veeser(Ed), *new historicism*, Routeldge, 1989.

- Montrose, Louis A 'professing the Renaissance: The Poetics and Politics Of ulture,' in the *New Historicism*, Ed. by H. Aram Veeser. New York, 1989.