

فصل‌نامه علمی - پژوهشی پژوهش‌نامه‌ی تاریخ اسلام  
سال اول، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۰  
صفحات ۷۵ - ۹۲

## تأثیر معتقدات دینی بر نگرش تاریخی مورخان مسلمان بر پایه‌ی مقدمه‌های آنان<sup>۱</sup>

سید احمد رضا خضری<sup>۲</sup>  
جواد قاضی<sup>۳</sup>

### چکیده

اکثر مورخان دوران اسلامی، معمولاً بر آثار خود مقدمه‌های نوشته‌اند و در آن چکیده‌ای از اندیشه، نگرش و بینش خود را درباره‌ی جهان، خدا و هستی ارائه کرده‌اند. از بررسی این مقدمه‌ها، نکات بسیاری به دست می‌آید که یکی از عمده‌ترین آنها، گرایش‌های دینی و مذهبی ایشان است. مؤلفان این پژوهش برآنند تا بر مبنای شماری از مهم‌ترین این مقدمه‌ها، نخست، محورهای اصلی نگرش و بینش مورخان مسلمان به تاریخ و تاریخنگاری را تبیین و سپس تأثیر این نگرش را (به عنوان متغیر مستقل) در فرایند تاریخنگاری اسلامی و فراز و فرود آن در عصر خردگرایی و دوره‌ی افول تمدن اسلامی (به عنوان متغیر وابسته) بررسی نمایند.

### کلیدواژه‌ها

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

### مقدمه

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

۱. تاریخ دریافت: ۸۹/۴/۱۲. تاریخ پذیرش: ۸۹/۸/۴

۲. دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران. akhezri@ut.ac.ir

۳. کارشناسی ارشد تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران. ghazi.javad@yahoo.com

تأثیرگذار گردد (ادیب سلطانی، ۱۳۷۴، ص ۱۵). او باید بر اساس طرحی کلی، اجزای کتاب را به نگارش درآورد و پیوندی عقلانی میان آنها برقرار نماید. این طرح کلی، باید پیش از ارائه‌ی بدنه‌ی اصلی اثر، برای خواننده تبیین شود. از این رو مقدمه‌ی هر اثر فرصتی است که مؤلف با استفاده از آن می‌تواند چارچوب فکری خود را برای خواننده عرضه نماید. به عبارت دیگر، هر خواننده، از مقدمه‌ی یک اثر، انتظار دارد که در آن چکیده‌ای از موضوع مورد بحث و پیشینه‌ی آن، ارائه شود و نیز وجه برتری اثر نسبت به آثار پیشین را بیان نماید. در یک نگاه کلی، هر مقدمه شامل سه عنصر اصلی است: اول: بیان مسئله و موضوع اثر مورد نظر و تبیین اهمیت آن. دوم: نشان دادن پیشینه‌ی موضوع مورد بحث و سوم: معرفی و نقد منابعی که نگارنده از آن بهره برده است (شلبی، ۱۳۶۹، ص ۱۲۱). پس مقدمه، در حکم دریچه‌ای است که دورنمای پژوهش را به خواننده نشان می‌دهد و همواره به عنوان یکی از ارکان آن، مورد توجه قرار می‌گیرد.

در دوره‌ی اسلامی، رویش بذر افکار تاریخی، که در قرآن و حدیث بنا نهاده شده بود، به زودی آغاز شد و چندی بعد، تاریخ‌نویسی شکل منسجم و مستقل خود را بازیافت. از همان آغاز برخی مورخان، مقدمه‌هایی - هرچند کوتاه - بر آثار خود می‌نگاشتند که بیشتر شامل تحمیدیه‌هایی در ستایش خدا و پیغمبر اسلام (ص) و البته گاهی نیز جملاتی پراکنده و کوتاه درباره‌ی اثر خود بود؛ اما از همان اوان شکل‌گیری تفکر در تمدن دوره‌ی اسلامی، برخی فلاسفه و متکلمان بر ادبیات تاریخی مورخان و فرضیات آنان حمله کردند و علمی بودن تاریخ و سودمندی آن را زیر سوال بردند. از این رو مورخان در مقام دفاع از خود، مقدمه‌های آثار خود را سامان دادند، فرضیاتشان را روشن ساختند و ملاحظاتی به کار بستند که بیش از پیش بر علمی بودن تاریخ تأکید گذارد. بدین ترتیب، با گذشت زمان، شمار روز افزونی از ایشان به نگارش مقدمه‌هایی در ابتدای آثار خود مبادرت کردند (مهدی، ۱۳۵۲، ص ۱۷۱). این مقدمه‌ها، اهمیت خود را در نظم‌بخشی و قاعده‌مندی شیوه‌های نگارش علمی تاریخ و بیان شروط مورد نیاز آن نشان دادند (همان، ص ۱۷۳). هر چند به ندرت این مقدمه‌ها توانستند به شکلی علمی، چارچوبی نظری از فلسفه‌ی تاریخ را تبیین و ارائه نمایند.

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

### اسلام و نگرش مورخان مسلمان

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

تاریخننگاری اسلامی از ابتدا مبتنی بر جهان‌بینی دینی و رویکردی متافیزیکی به تاریخ بوده است. بی‌تردید، بزرگترین نماینده‌ی این نوع نگرش، محمد بن جریر طبری (د. ۳۱۰ ق) است. طبری در دوران اوج تسلط فقها و محدثان، دست به نگارش تاریخ خود زد و البته علیرغم رویکرد دینی‌اش، از سوءرفتارهای همیشگی آنها با اهل تفکر در امان نماند- این بار به خاطر عدم اعتقادش به قدم قرآن و جلوس خدا بر عرش- (شهابی، ۱۳۶۳، صص ۱۴-۱۵). در نهایت هم این فقیه، مورخ و مفسر بزرگ دوره‌ی اسلامی که با حنابله، خوارج و روافض به شدت مخالف بود، از بیم مزاحمت‌های احتمالی، شبانه و در خانه خود، دفن شد (همان، ص ۲۰)؛ با این حال- همان‌طور که اشاره شد- باید طبری را از اعظم پیروان رویکرد شریعت‌مآبانه در تاریخ قلمداد کرد؛

چرا که وی راه خردورزی را بر تاریخ‌نویسی خود بسته و رویکرد کاملاً نقلی خود را با نگرش تاریخی به شدت دینی‌اش، در آمیخته است. نگارنده‌ی عظیم‌ترین اثر تاریخ‌نگاری اسلامی (نولدکه، ۱۳۷۸، ص ۱۴)، پای استدلال را در چنین تاریخ و با چنین هدفی، چوبین و در اثبات قدم الهی، سخت بی‌تمکین دانسته است. به گفته‌ی وی: تکیه‌ی کارش بر «نقل روایات» بوده است، نه «استنباط و استدلال عقلی». او دلیل انتخاب این روش را قاعده‌ای کلی می‌داند که طی آن، علم اخبار گذشتگان تنها به وسیله‌ی نقل ناقلان به متأخران می‌رسد و دلیل و برهان نقشی در این علم ندارد (طبری، بی‌تا، ج ۱، ص ۷). نکته‌ی قابل توجه آن است که وقتی این حافظ<sup>۱</sup> و مفسر قرآن، علیرغم چنین رویکرد عمیق دینی از خوف قشری‌گرایان، شبانه در خانه‌ی خود دفن می‌شود، پیداست که اوضاع زمان به هیچ روی نمی‌توانست به او اجازه دهد تا بر این نکته تأمل ورزد که می‌توان اساس تاریخ‌نویسی را بر مبنای خردورزی نیز قرار داد. بدین لحاظ، در دوره‌ی پیش از عصر خردگرایی در تمدن دوره‌ی اسلامی، آگاهی تاریخ‌نویسان، عمدتاً دینی است و هرگونه دریافت خردورزانه، با اصول دینی توضیح داده می‌شود.

### نگرش دینی مورخان در عصر خردگرایی

اما چندین دهه پس از مرگ طبری، بذر افکار خردگرایانه در میان مورخان نمو یافت و در طی دو سده به اوج بالندگی رسید. در عصر خردگرایی، میراث اقوام متمدن باستان به‌ویژه ایران و یونان که از طریق نهضت ترجمه به دست اندیشمندان دوره‌ی اسلامی رسیده بود، درهم آمیخته شد. در حقیقت، این سنن فکری، بسیاری از مواد خام عصر خردگرایی را تشکیل داد و تکیه بر ضابطه‌ی خرد و فاصله گرفتن از قشری‌گری مذهبی با پشتوانه‌ی حکومت‌هایی چون سامانیان و آل‌بویه محقق شد. باید آغاز این فاصله‌گیری را در حوزه‌های تاریخ، به مورخ معتزلی قرن چهارم هجری، ابوالحسن علی بن حسین مسعودی (د. ۳۴۶ ق) نسبت داد (مهدی، ۱۳۵۲، ص ۱۸۳). شاید بدین لحاظ است که او را به «هرودت مسلمین» ملقب ساخته‌اند. (Rasul, M.G, ۱۹۶۸, p. ۲۸) هرچند او نیز از

۱. او در هفت سالگی حافظ کل قرآن شد؛ در هشت سالگی به امامت جماعت رسید و در نه سالگی به مطالعه و پژوهش در احادیث نبوی پرداخت. (Bosworth, G.E, Al-Tabari, in EI<sup>۷</sup>).

اهالی دین بود (Pellat, ch, "Al- Masudi", in EI<sup>۲</sup>.) و در مقدمه‌ی مروج الذهب تعدادی از تألیفات خود در علوم دینی را ذکر نموده است (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۱، صص ۱۱-۱۲) و اعتقاد خود به غضب الهی، در باب تحریف‌کنندگان کتابها و انگشت‌نما کردن آنها توسط خدا را کتمان نکرده است (همان، ج ۱، ص ۱۸)، اما ذکر این نکته‌ی دینی در مقدمه‌ی تاریخ او، نمی‌تواند موجب ردّ فاصله‌گیری او از قشری‌گری مورخان پیشین شود. بی‌سبب نیست که ابن خلدون (د. ۸۰۸ ق.) او را در زمره‌ی مورخان بزرگ و انگشت شمار دوره‌ی اسلامی و مقتدای خویش، خوانده است (العبر، ۱۹۸۸/۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۲).

اندکی پس از مسعودی، مطهر بن طاهر مقدسی (د. پس از ۳۵۵ ق.) نیز با رویکردی کلامی، به نگارش «البدء و التاریخ» پرداخت. نگرش وی در این باب به خوبی نشان از رهایی علم کلام از تسلط فقیهان دارد (مقدسی، ۱۹۹۷/۱۴۱۷، ج ۱، صص ۸-۹). در همین راستاست که سده‌ی چهارم هجری که دوره‌ی مهم عصر خردگرایی در تمدن اسلامی است، را دوران شکوفایی کلام اسلامی قلمداد کرده‌اند (متز، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۱۸). مقدسی شریعت‌مآب، هدف از تاریخ‌نویسی خود را یاری رساندن به علم مورد نظر خود می‌داند تا با جریانی که به زعم او خواسته یا ناخواسته، در حال ایجاد انحراف در بخشی از ایدئولوژی دینی است، مقابله کند. او سعی می‌کند با استناد به موضوعات گوناگون کلامی در آغاز اثرش، هرچه بیشتر در راه ارائه‌ی برداشت خود از دین، گام بردارد (مقدسی، ۱۹۹۷/۱۴۱۷، ج ۱، ص ۹).

اما با سیطره‌ی بویه‌یان بر دستگاه خلافت عباسی - که در آن روزها در عمل و نظر به بن‌بست رسیده بود- تحولات عمیقی در حوزه‌های مختلف حاصل شد. علاوه بر تحولات حاصله در جنبه‌های سیاسی، در حوزه‌ی اندیشه نیز اهمیت این دوران جدید، بدان جهت است که مفاهیمی که در چارچوب سنت قرار داشت، تحت لوای نظام خردگرایی باستانی ایرانی - یونانی قرار گرفت. خرد- هرچند در چارچوب شریعت - ضابطه‌ی تفسیر همه‌ی عقاید، از جمله عقاید شریعت‌مآبانه گردید. بدین ترتیب، سامان ایران زمین که پس از سقوط ساسانیان با بی‌سامانی دمساز گشته بود، بر بنیادی نوآیین استوار شد و اخگر این دوران جدید سیاسی و فرهنگی، از زیر خاکستر قشری‌گری

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

بی شک شالوده‌ی ضابطه‌مند گشتن خرد در عصر خردگرایی، در اندیشه‌ی سیاسی به وسیله ابونصر فارابی (د.۳۳۹ق)، در قلمرو ادب به وسیله ابوالقاسم فردوسی (د.۴۱۶ق)، در اندیشه‌ی فلسفی به وسیله ابن سینا (د.۴۲۸ق) و در اندیشه‌ی اخلاقی و تاریخی توسط ابوعلی مسکویه رازی (د.۴۲۱ق) تحقق یافت. (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۱۵۱). مسکویه<sup>۱</sup> توانست چارچوبی بی‌بدیل از فلسفه‌ی تاریخ را در مقدمه‌ی کوتاه اما پر مایه‌ی کتابش عرضه کند و تعریف جدیدی از گرایش دینی یک مورخ را به خواننده ارائه نماید. او که زاده و پرورده‌ی اوج عصر خردگرایی بود، با ضابطه‌مند ساختن خرد، بحث آغاز آفرینش و معجزات را به کلی از تاریخ خود حذف کرد و از مورخان شریعت‌محور که معجزات و تجارب پیامبری و دیگر مسائل خارج از حوزه‌ی تجربه‌ی بشری و تاریخی را در تاریخ خود وارد ساختند، فاصله گرفت. پر واضح است که اگر نبوت جز از طریق شرع قابل اثبات نباشد، بایستی به تاریخ‌نویسی درون دینی روی آورد؛ چرا که وقایعی چون نزول وحی و معجزات که حوادثی پر اهمیت و غیر قابل تکرارند، تنها به‌خاطر تذکر سنت نبوی و تنها برای ارائه‌ی نمونه و اسوه‌ی اعلای رفتار مسلمین قابل طرح‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۷۷). در سازمان فکری مسکویه، تاریخ چیزی جز مبارزه با خرافات و تجربه‌اندوزی برای حوادث آینده نیست (مسکویه، ۱۳۷۹، ج ۱، صص ۴۸-۴۹)؛ از این رو ذکر حوادث بی‌سابقه و غیر قابل تکرار، در آن جایی ندارند. در واقع گسست اصلی ایجاد شده به دست مسکویه در تاریخ‌نویسی دوره‌ی اسلامی نسبت به آثار پیشینیان، همانا سود جستن از ضابطه‌ی خرد در تمامی وقایع و پدیده‌ها، حتی پدیده‌های دینی است. جایگاه‌الای او در تاریخ فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی از آن روست که توانست پیوند میان عقل و نقل را مورد تأمل جدی قرار دهد و از این رهگذر به تفسیری فلسفی و مدنی از دیانت پردازد. مسکویه

۱. و نه ابن مسکویه (برای اطلاع بیشتر، رجوع کنید به: امامی، ابوالقاسم، مقدمه‌ی مصحح بر تجارب الامم، ۱۳۷۹، ج ۱، صص ۱۳-۱۶).



با توجه به نگاه بهبودگرایانه‌اش به تاریخ، بر آن بود تا دیانت را از صافی خرد عبور دهد و بدین لحاظ حتی به تاریخ دینی دوران پیغمبر اسلام (ص) نیز نپرداخت. دیدگاه واقع‌گرایانه این «فیلسوف ملی‌گرای ایرانی» (روزنتال، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۶۳) او را بر آن داشت تا تاریخ پادشاهان ایران و نه داستان پیامبران را، سرآغاز تاریخ خود قرار دهد.

### نگرش دینی مورخان در عصر انحطاط

تاریخننگاری خردورزانه در عصر خردگرایی با نگرش آثاری چون تاریخ بیهقی ادامه یافت. اما پس از دو سده، دولت مستعجل خردگرایی جای خود را به ترکان سلفی‌گرای سلجوقی داد. در نتیجه‌ی اقدامات آنان، به تدریج فرهنگ ایران دچار بی‌خویشتمنی و خردگریزی شد و پس از آن هبوط شرق، در طول دهه‌ها و سده‌ها چنان گستره‌ای یافت که هنوز هم در سرزمینی چون ایران و پس از انقلاب عظیمی چون مشروطیت، جمع میان بسیاری جنبه‌های خردگرایی، ناممکن به نظر می‌رسد. نمونه هبوط اندیشه را در نخستین سالهای عصر انحطاط، می‌توان درافکار محمد بن سلیمان راوندی (د.پس از ۶۰۷ ق) آشکارا مشاهده کرد. گرایش‌های ضد شیعی وی در مقدمه‌ی کتابش، نمودی آشکار یافته است. او پس از مدایح فراوان در باب سه خلیفه نخست، علی (ع) را بدان دلیل می‌ستاید که اول کسی بود که خون دشمنان ابوبکر را ریخت و نیز «رافضیان را بیم داد که من از دشمنان صدیق، بیزارم و همه‌ی ایشان را آزارم» (راوندی، ۱۳۳۳، صص ۱۰-۱۱). وی که کتابی را در رد نظریات تشیع نگاشته است،<sup>۱</sup> در تعریض دیگری به شیعیان، افرادی که علمای اربعه سنیان را ائمه بر حق نمی‌دانند، «بددین»، «بدبخت» و «دو زحی» توصیف کرده است (همان، صص ۱۲-۱۳). راوندی که «خرابی جهان» را در میانه عمر سلاجقه، به واسطه قدرت یافتن «بددینان رافضی» دانسته، ایشان را با محاربان و «دزدان» یکسان می‌شمرد و «خون هر دو [را] مباح» می‌داند (همان، صص ۳۰-۳۱). مقدمه‌ی راحة الصدور، در ذکر گرایش‌های حنفی نگارنده‌اش نیز به افراط کشیده شده است (همان، ۱۶ به بعد). هرچند راوندی، در این فقرات، به دنبال بهانه‌ای برای مدیحه‌سرایی مخدومان خویش بوده است؛ اما با

۱. این کتاب از بین رفته است و اکنون در دسترس نیست؛ (Hillenbrand, C, Rawandi, in EI<sup>۲</sup>).

قبول این فرض نیز نمی توان منکر افکار قشری گرایانه او گردید. به زعم راوندی، با تلاش علما و حمایت آل سلجوق، «فلاسفه و اهل ملل، منسوخ و تناسخیان و دهریان، به کلی، سر بر فرمان شریعت و مفتیان امت محمد» نهاده و جملگی اقرار به «الطرق کله‌ها مسدوده الا طریق محمد (ص)» نمودند (همان، ص ۳۰). واضح است که مؤلف راحه الصدور، در تذکر این عقاید به بیراهه نرفته است؛ چرا که شمشیر برنده‌ی استبداد ترکان شریعت مآب سلجوقی بود که با پشتیبانی کسانی چون امام محمد غزالی (د. ۵۰۵ق.) اصحاب خرد آن عصر را وادار به اقرار در پرهیز از خردورزی نمود و آغازی گردید بر پایان عصر خردگرایی در تفکر دوره‌ی اسلامی. پس عجیب نیست که در چنین فضای وهن‌آلودی، مورخ زمان، راه آبادی ملک را در «تربیت علما و تقویت اسلام» و نصرت «شریعت» بداند و چون دلیلی بر مدعای خویش نیابد، استدلال سخت بی تمکین خود را متکی به عبارتی کند که بر طبق آن در «عمارت دنیا... اضاعت مال» و در «عمارت آخرت... جمع همه‌ی آمال» را محقق می‌شمرد (راوندی، ۱۳۳۳، ص ۳۸).

بوی شریعت محوری، از تفکر ابن اثیر جزری (د. ۶۳۰ق) و تاریخ کاملش نیز به خوبی استشمام می‌شود. ابن اثیر تقدیرگرا، در مقدمه‌ی کامل فی التاریخ در تحمیدیه‌ی آغازین، خوبی و نیکی را «در دست خدا» شمرده و او را قادر مطلق و نابود کننده‌ی تمامی نسل‌های سلف می‌داند (ابن اثیر، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۵). ابن اثیر، در بحث از فواید تاریخ، به جای پرسش در علل پیدایش هبوط اندیشه و ارائه راه حلی خردورزانه برای آن، در مقدمه‌ی تاریخ خود، به دست و پا زدن در میراث صوفیه مشغول می‌شود و از تاریخ، «فواید اخروی» می‌جوید. در زمانه‌ی عسرتی که اندیشه‌ی تصوف، به صورت اندیشه‌ای غالب، عرصه ایران زمین را جولانگاه خویش ساخت و به بلای عظیمی برای خردگرایی در سده‌های ۷ و ۶ تبدیل شد (صفا، ۱۳۷۴، ص ۱۳۷)، عجیب نیست که ابن اثیر، بزرگ مورخ قرن هفتم هجری، هدف تاریخ نویسی خود را «عزالت از دنیا» و «رغبت یافتن به درجات عالی آخرت» بداند و در ادامه مدعی شود که اگر کسی با خواندن تاریخ، از دنیا عزلت نگزیند، اشکال بر تاریخ نیست، چرا که افرادی با خواندن قرآن هم از دنیا عزلت نمی‌گزینند (ابن اثیر، ۱۹۸۷، ج ۱، صص ۱۰-۱۱). در چنین اوضاعی بود که مسلمین با چنین طرز نگرشی به جهان، به استقبال دهشتناکترین حادثه‌ی تاریخی خود می‌شتافتند.



## یورش مغول و تأثیر آن بر اندیشه‌ی دینی مورخان

با یورش مغولان و نابودی بنیان‌های علمی و فکری ایران، اندیشه‌ی فلسفی به ورطه‌ی فراموشی سپرده شد و ترکیبی وهن‌انگیز از تصوف و شریعت پدید آمد که خردستیزی، شاخص عمده‌ی آن بود. در فاصله‌ی مرگ خواجه نصیر (د. ۶۷۲ق) که می‌خواست با تلفیق افکار ارسطویی و ایرانی (بلک، ۱۳۸۵، ص ۲۳۳)، روحی در کالبد بی‌جان خردورزی زمانه‌اش بدمد، تا برآمدن صدرالمتهین (د. ۱۰۵۰ق)، آثار مهمی که حاوی اندیشه‌ی فلسفی و عقلانی باشد، به‌وجود نیامد و پس از چهار سده، ملاصدرا در اوج بحران تمدن ایرانی، اندیشیدن آغازید که او نیز تمام هم‌خود را صرف اثبات معاد جسمانی و نیز ناآرامی نهاد جهان نمود و از تأمل در معاش انسان‌ها غافل ماند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۲۷۱). پس از مرگ او نیز، تا پیدایش مقدمات مشروطیت، اندیشه‌ی فلسفی تنها محدود به حاشیه‌نویسی شد که بدین‌سان، کاری‌ترین ضربات بر پیکره‌ی اندیشه خردورزانه در ایران وارد آمد (همان، ص ۲۷۳). در عصر مغول و پس از آن، بحث‌های خطابی-دینی، اساس مبانی نظری تاریخ‌نویسی را تشکیل داد و دریافت دینی، اصلی‌ترین مبنای تحلیل مورخان گردید (آرام، ۱۳۸۶، ص ۱۱۷). عظاملک جوینی (د. ۶۸۱ق) که به همراه خواجه رشیدالدین فضل‌الله (د. ۷۱۸ق) بیشترین سهم را در تاریخ‌نگاری این دوره داشتند، دو شاهد آشکار بر این مدعا قلمداد می‌شوند. از آنجا که نمود اصلی دریافت دینی در توجیه مصائب مغول، در اندیشه‌ی تقدیرگرایی و مشیت الهی تجلی می‌یابد، جوینی برای برون رفت از تعارض مطلق اوضاع و حشتناک پس از حمله مغول - که گوشه‌ای از آن را در مقدمه‌ی کتابش توصیف کرده (جوینی، ۱۳۳۷، ج ۱، صص ۳-۵) - با اندیشه‌ی مشیت و حکمت الهی که از بنیان‌های تفکرش به شمار می‌رود، به استدلال‌هایی بی‌تمکین، عجیب و در عین حال قابل تأمل دست می‌زند. او در ذکر فواید دنیوی تاریخ، مهمترین فایده را فهم این نکته می‌داند که «خیر و شر و نفع و ضرر» این جهان «به تقدیر حکیمی مختار منوط است» و تمام بلاها در ذیل آن «حکمت» انجام می‌شود (جوینی، ۱۳۳۷، ج ۱، ص ۷)؛ اما این سخنان در تناقض مطلق با اوضاع رقت‌بار پس از حمله‌ی وحشیان مغول است و او بناچار، در جهت حل این تعارض، حمله‌ی مغول را واسطه‌العقدی جهت تحقق پیشرفت اسلام در سرزمین‌های کفر

می‌شمرد (همان، ص ۷). این ادعا در حالی بود که این حمله، موجودیت دین اسلام را تا سرحد نابودی کامل به پیش برد (بیانی، ۱۳۸۵، ص ۶۰ به بعد). عظاملک در ادامه با ذکر «خیرات» مصائب حمله مغولان، کشته‌شدگان بی جرم و بی جنایت آن رویداد را، صاحبان «درجه شهادت» شمرده و مدعی است که آنان، به واسطه‌ی «السیف محاء الذنوب، گران پله و سبکبار» و «احیاء عند ربهم» هستند (جوینی، ۱۳۳۷، ج ۱، ص ۸). اگر چه می‌توان تعبیر «شهید» را برای کسانی که به دست مغول کشته شدند، یک اشارت از سوی جوینی برای اهل بشارت در باب اعتقاد قلبی‌اش راجع به آن شمن‌پرستان دانست؛ اما در این صورت نیز عمق تعارض افکار وی با توجه به نظراتش در پیش و پس این تعبیر، بیشتر برای آن «اهل» آشکار می‌گردد. از نظر تقدیرگرای او، تعطیل شدن عذاب خدا که این بار با ظهور چنگیزخان (د. ۶۲۳ق) محقق شد، باعث بی‌نظمی اجتماعی و نابسامانی در بنیادهای جامعه می‌شود. نتیجه‌گیری جوینی از این مقدمات موهوم آن است که هر چه در ازل در باب تقدیر رفته است، «خیرات بندگان حق» در آن مستتر است (همان، ج ۱، ص ۱۰). تناقض بنیادین این اندیشه با سودمندی تاریخ، در جایی بیشتر جلوه‌گری می‌کند که مورخ، بر اساس مشیت الهی، از سویی از حتمی بودن حکومت‌های ظالم سخن می‌راند و از دیگر سو بر طبل پندآموزی آن جریان ویرانگر می‌کوبد. سخن از مقولاتی چون تقدیر و مشیت، وقتی در جهت توضیح واقعه و امر تاریخی به کار گرفته می‌شوند، خود به هیچ وجهی قابل توضیح و تحلیل نیستند؛ زیرا نویسنده با وارد کردن این مقولات، راه را بر هر گونه تبیین تاریخی می‌بندد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۲).

دیگر مورخ نامی عصر ایلخانی، خواجه رشید الدین فضل الله همدانی (د. ۷۱۸ق) است. وی سابقاً یهودی بوده و سپس به اسلام گرویده بود (باسورث، ۱۳۸۱، ص ۳۲۴) و در نهایت به جرم یهودی بودن به دو نیم شد (صدری افشار، ۱۳۴۵، ص ۱۰۰). هر چند وی نیز، همچون جوینی، پرورده‌ی دربار ایلخانی است و چاره‌ای جز آن ندارد که جلوس شاهنشاه وقت (اولجایتو (د. ۷۱۶ق)) را با تأییدات الهی بداند (همدانی، ۱۹۶۵، ج ۱، ص ۱۲)؛ اما به هیچ روی مواضع تقدیرگرایانه شدید جوینی و شریعت‌مآبی بی‌حد او، در نظرات رشید الدین وجود ندارد. در کل، در باب دو مورخ بزرگ دربار مغول،



می‌توان این ادعا را بیان نمود که در بسیاری موارد، اندیشه تقدیرگرایی آنها، به عنوان ابزار و نقاب محافظه‌کاری در دربار، جهت توجیه حوادث شوم معاصرانشان بوده است. این را نیز بایستی افزود که این مورخان، در دوره‌ای می‌زیستند که محور جامعه، اساساً دینی است. رسوخ اندیشه‌های صوفیانه نیز به صورت جدی مطرح است و حرکت در خلاف‌آمد آن جریانات، چندان ساده به نظر نمی‌رسد. در عصر انحطاط، مبنای نظری اندیشمندان را دیگر نه خردورزی فارابی و ابن سینا، بلکه نظرات امام محمد غزالی فراهم می‌کرد و پس از چندین سده، یاسای چنگیزی نیز بر آن افزوده گشت - یعنی ترکیبی شد از نظریه‌ی سیاسی سلطنت مطلقه و تصوف قشری مآب شریعت محور. در واقع، پس از حمله مغول، فعالیت‌های فکری در جوامع شرقی مسلمان، هرچه بیشتر، تحت سلطه‌ی دغدغه‌های صوفیانه قرار گرفته است. شاید بتوان علت این امر را در انطباق دیدگاه‌های صوفیه با نیازهای هزاران هزار انسانی که زندگی‌شان به نابودی مطلق رسیده بود، جستجو کرد (بلک، ۱۳۸۵، ص ۲۲۲).

در آن زمانه‌ی عسرت که اندیشمندانش، زبونی خویش را حاصل مشیت حق دانسته و راه برون‌رفت از آن را جز در عزلت نشینی نمی‌جستند، عبدالرحمن بن خلدون در مغرب جهان اسلام، به پرسش عوامل انحطاط مسلمانان پرداخته و بیشترین تلاش خود را صرف ارائه‌ی تفسیر نوینی از تاریخ نزد مسلمین نمود (Rasul, ۱۹۶۸, p:۳۷). هرچند با توجه به هبوط اندیشه در آن دوران، ابن خلدون یک استثنا محسوب می‌شود (زرین‌کوب، ۱۳۸۴، ص ۷۱)؛ اما کوشش او در رویارویی با سنت، با توجه به دستگاه مقولات و مفاهیمی که در دسترسش بود، محتوم و مختوم به شکست بود. به عبارت دیگر، با چنان نظام اندیشه، کوشش عبدالرحمن، نه تنها سودی نبخشید، بلکه راهی در خلاف آن پیموده شد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۱۵). وی که خود از اربابان شریعت به شمار می‌رود و متدین بودنش، در تحمیدیّه و نعت او از خدا و پیغمبر اسلام (ص) در مقدمه، و نیز در آثار متعددی که در حوزه‌ی اندیشه‌ی دینی نگاشته، هویداست (ابن خلدون، ۱۹۸۸/۱۴۰۸، ج ۱، صص ۵-۶)، بر آن بود تا طرحی نو در اندیشه‌ی اسلامی در چارچوب سنت و شریعت دراندازد. اگر چه تشریح زاهدانه و میراث صوفیانه در اندیشه ابن خلدون رسوخ جدی نیافته است، اما پرسش از چیستی انحطاط و تلاش

ویژه‌ی او در شالوده‌سازی اندیشه ارسطویی - به جای اندیشه‌ی افلاطونی - برای برپایی تحولات جدید (بلک، ۱۳۸۵، ص ۲۲۲) و سعی او در ایجاد نظام تازه‌ای در جامعه‌شناسی (مهدی، ۱۳۵۲، ص ۳۵۸)، نتوانست او را به تغییر در بنیان‌های اندیشه‌ی سنتی رهنمون سازد. البته با توجه به شرایط زمان، بستر اجتماعی لازم برای تأسیس نظام نو مهیا نبود؛ چنانچه خود ابن خلدون نیز در نامه‌ای به ابن خطیب (د. ۷۷۶ق) اوضاع اجتماعی عصر خود را «بیماری درمان ناپذیر» توصیف کرده است (همان، ص ۳۷۱). درحقیقت، لازمه‌ی طرح نو در انداختن ابن خلدون، تأسیس جریان فکری جدید بر روی ویرانه‌های اندیشه‌ی سنتی گذشته بود و نه اصلاح آن. البته رویش ریشه‌های انحطاط فکری جهان اسلام چندان در هم تنیده شده بود که همان راه اصلاحی ابن خلدون نیز پیموده نشد و بدین جهت کار او، بیشتر از نوعی وقفه‌ای عادی، بدعتی منحصر به فرد به شمار می‌آمد (روزنتال، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۳۹).

عدم اقتباس از نظام اصلاحی صاحب‌العبر را در اندیشه‌ی مورخان شرق دنیای اسلام، از جمله ایران که بر خلاف آمد جریان فکری او بودند، به وضوح قابل مشاهده است. در دوران تشکیل امپراتوری تیمور و سپس با فروپاشی آن امپراتوری با مرگ وی و تقسیم قلمرو آن بین فرزندان او و نیز با حکمرانی همزمان دول قراقویونلو و آق‌قویونلو در غرب، باز هم پرسشی خاص از سوی تاریخ‌نویسان در راستای برآمدن از چاه ویل انحطاط صورت نگرفت. به طوری که در اثر محمد بن خاوند شاه، معروف به میرخواند (د. ۹۰۳ق) نیز نمی‌توان نشانی از چنین کوششی یافت. او که در ابتدای دیباچه کتاب خود، حمد و ستایش فراوانی از خدا کرده، عوض شدن پادشاهان را دلیلی می‌داند بر «دوام پادشاهی او!» (میرخواند، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱). در اندیشه‌ی نگارنده‌ی روضه‌الصفاء که از صوفیان خانقاه مشهور «اخلاصیه» در دوران امیر علیشیر نوایی بود (Beveridge, A. Mirkhwand, in EI<sup>۲</sup>.)، تقدیرگرایی یکی از ارکان اصلی نگرش به تاریخ شمرده می‌شد (میرخواند، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲). پرواضح است که این فهم غلط از تقدیر، تعقل و خردورزی مورخانی چون میرخواند را در فهم وقایع و مسائل تاریخی به تعطیلی و رکود می‌کشاند و جرقه‌های تبیین خردورزانه‌ای را که توسط کسانی چون ابن خلدون، نمود یافته بود، از تداوم و تکمیل، باز می‌داشت. در واقع تکیه بیش از حد



مورخان بر اندیشه‌ی مشیت الهی، جز درک سطحی از تاریخ و به هیچ‌انگاشته شدن مسؤولیت پندار و کردار و گفتار انسانی در وقوع وقایع تاریخی، نتیجه‌ای در برندااشت. می‌خواند با دریافت فکری منطبق بر چارچوب شریعت، یکی از نتایج فهم تاریخ را در آن می‌بیند که قدرت الهی، فوق‌همه‌ی قدرت‌هاست و در همان چارچوب فکری، اصلی‌ترین وظیفه‌ی آن علم را مبارزه با «بدمذهبان» می‌شمرد. بدیهی است که با چنین چارچوب و هدفی، تاریخ‌نویس، لامحاله بایستی «شرایطی را که در تدوین تاریخ، از آنها چاره نیست» رعایت کند که «سالم العقیده» بودن و «پاک مذهبی» در رأس آنها قرار دارد (همان، ج ۱، ص ۱۷).

دیگر نمونه‌ی واضح از آثاری که در تلاقی حکومت شیعی صفوی با حکومت‌های سابق، به نگارش درآمده است، تاریخ عالم آرای امینی است که نگارنده‌ی آن به شدت جانب تسنن را گرفته است. تأویلات صاحب عالم آرا از آیات قرآن و تطابق آنها با حوادث معاصر خود، بخش جالبی از مقدمه‌ی او را تشکیل داده است (خنجی، ۱۳۷۹، صص ۲۷-۲۸). توهین‌های مضحک و دردآور خنجی و همعصرانش به شعور خوانندگان، در سده‌ای از تاریخ ایران زمین رخ می‌دهد که هم‌زمان با آغاز تحول اندیشه در سده‌ی پانزدهم غرب است و حرکت شدید در شرق و غرب به دو سویه مخالف پیشرفت و هبوط در سیلان قرار گرفته است. پس، جای شگفتی باقی نمی‌ماند که چارچوب تنگ نگرش فضل‌الله خنجی، او را وادار سازد که نخستین فایده‌ی تاریخ را وقوف به «شؤون الهی» بداند و بدین لحاظ و لاجرم، آن را از علوم «ضروری‌ی مهمه» در دین اسلام بشمارد (همان، ص ۵۹). غوطه‌وری خنجی در عقاید صوفیانه‌اش نیز او را بر آن داشته تا در جایی دیگر، یکی از فواید تاریخ را برای عزلت نشینان دنیا بداند تا به مدد اندیشه تاریخی و با فهم آن‌که در نهایت، اجل در کمین‌شان خواهد بود، در گوشه‌نشینی و بی‌عاری خویش، راسخ‌تر گردند (همان، ص ۶۲). گسست از اندیشه‌ی فلسفی و نگارش شریعت‌نامه‌نویسی توسط فضل‌الله خنجی را می‌توان نقطه‌ی اوج هبوط اندیشه در آن دوران به شمار آورد. در پایان این دوره، در حالی که ایران زمین، از غرب و شرق در دست ترکمانان و ازبکان اسیر بود و یک امپراتوری بزرگ نیز در سودای دولت عظیم اسلامی عصر خلفا با پشتوانه‌ی فکری فقیه - مورخانی چون خنجی، چشم به این سرزمین دوخته بود و مخوف‌ترین مصائب، ملت ایران را بیم می‌داد، ایرانیان، در

عرصه سیاسی، یکی از تکانهای تاریخی را به خود دادند و دولتی مرکزی و فراگیر ایجاد نمودند (بهار، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۴۴). با این همه مبانی فکری عصر انحطاط، حرکت خود را در سرایشی تند سنن سلف ادامه می‌داد.

### تحولات اندیشه‌ی دینی در مورخان عصر صفوی

دولت صفوی، وارث رشد تشیع و تصوف بود. رشد تشیع در نتیجه‌ی از بین رفتن خلافت سنی عباسی و رشد تصوف به جهت تحمل مصائب حاصل از سلطه مغولان صورت گرفت. با این همه این دو جریان پس از پیروزی صفویه به نزاع برخاستند و حاصل نزاع آنان چیزی جز پیروزی تشیع، خاصه پس از دوران شاه عباس بزرگ نبود. البته تأثیر اندیشه‌های صوفیانه در نوشته‌های عصر صفوی از طریق تأویل احادیث (از اصول تصوف) بر جای ماند. در زمینه‌ی تشیع نیز بیشترین مایه شیعی مورد استفاده‌ی مورخان صفوی، اندیشه تبشیرگرایی بود که به همراه صوفی‌گری و تقدیرگرایی، چارچوب اصلی نظریه‌ی مورخان این دوره را تشکیل می‌داد. (آرام، ۱۳۸۶، ص ۲۵۰).

نکته جالب توجه در تاریخ‌نویسی عصر انحطاط آن است که حتی در دوران اوج قدرت سیاسی نیز تحوکی در ساختارهای اندیشه مورخان یافت نمی‌شود. نمونه بارز چنین ادعایی را در دوران شاه عباس بزرگ می‌توان دید که قاضی احمد بن شرف‌الدین الحسینی قمی (د. ۱۰۰۱ ق) به نگارش خلاصه‌التواریخ پرداخت و بدون کمترین توجه به عناصر خردورزانه‌ی تاریخ، مقدمه‌ی کتاب خود را به انجام رسانید. قاضی احمد در مقدمه کتاب، به وضوح، گرایش‌های شدید شیعی خود را نمایان ساخته است. وی، پس از حمد الهی و نعت بنیانگذار اسلام، بدون آن که اشاره‌ای به خلفای سه‌گانه نخستین داشته باشد، در تأویلی جانبدارانه، نخستین امام شیعیان را «ممدوح سوره هل اتی»<sup>۱</sup> می‌خواند و در ادامه با ذکر ابیاتی در لابه‌لای نعت خویش، ارادتش را به دیگر ائمه شیعه نیز ابراز می‌دارد (قمی، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۱-۲) و در جای دیگر از مقدمه، ضمن آن که به غلط شجره‌نامه‌ی شاه صفوی و جدش شیخ صفی را به امام کاظم (ع) می‌رساند، آنان را به گونه‌ای مبالغه‌آمیز ستایش می‌نماید و آشکارا نشان می‌دهد که سایه تقدیرگرایی بر افکار وی نیز سنگینی می‌کند (همان، ج ۱، ص ۷-۸).

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



نمونه دیگری از مورخان صفوی، محمد ابراهیم بن زین العابدین نصیری (زنده در ۱۱۲۶ ق) است که در روزهایی که دولت محتضر صفوی، آخرین نفس‌های خود را می‌کشید، آینه‌ای روشن از زوال اندیشه عصر خود را فراروی خواننده‌اش قرار داده است. او که هدف غایی آفرینش انسان را عبادت خدا دانسته و فلسفه نبوت را در رهنمون آدمی به «سرچشمه‌ی هدایت» به دلیل عدم طاقت بشر برای عبادت کردن می‌شمرد، با نگاهی خطا پوش، وجود هیچ‌گونه خطایی را بر قلم صنع وارد نمی‌بیند (نصیری، ۱۳۷۳، ج ۱، صص ۱-۲). این نگارنده غالی شیعه، پس از ستایش پیغمبر، به مدح خاندان او پرداخت و پس از شرح فواید محبت ایشان، در ابیاتی مبالغه‌آمیز با قید «شک نیست»، علی (ع) را فرزند خوانده‌ی خدا خواند! (همان، ج ۱، ص ۶). نصیری که نقطه اوج مورخان تقدیرگرای عصر صفوی است (آرام، ۱۳۸۶، ص ۲۸۶)، به تخت نشستن شاه سلطان حسین (د. ۱۱۴۱ ق) را به دست‌یاری خدا می‌داند و در لابه‌لای مدایح بی حدش از او، به نقل ده‌ها آیه و روایت به عنوان شاهد آن مدایح می‌پردازد (همان، ج ۱، ص ۶). بدین ترتیب، دریافت وی در توجیه سلطنت مطلقه نیز دریافتی کاملاً دینی است (طباطبایی، ۱۳۸۶، صص ۳۰۰-۳۰۱).

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

## نتیجه

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







## منابع

۱. آرام، محمد باقر (۱۳۸۶). *اندیشه تاریخنگاری در دوره‌ی صفوی*، تهران: امیرکبیر.
۲. ابن اثیر، عز الدین (۱۹۸۷). *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۹۸۸/۱۴۰۸). *مقدمه*، به تصحیح خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت: دارالفکر.
۴. ادیب سلطانی، میرشمس الدین (۱۳۷۴). *راهنمای آماده ساختن کتاب*، تهران: علمی و فرهنگی. باسورث، کلیفورد ادموند (۱۳۸۱). *سهم ایرانیان در تاریخنگاری دوره اسلامی پیش از حمله مغول*، مندرج در: حضور ایرانیان در جهان اسلام، به اهتمام ریچارد هوانسیان و جورج صباغ، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۵. بلک، آنتونی (۱۳۸۵). *تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در اسلام*، ترجمه‌ی محمد حسین وقار، تهران: اطلاعات.
۶. بهار، محمد تقی (۱۳۷۸). *سبک شناسی*، تهران: زوار.
۷. بیانی، شیرین (۱۳۸۵). *مغولان و حکومت ایلخانی در ایران*، تهران: سمت.
۸. جوینی، عظاملک (۱۳۳۷). *تاریخ جهانگشا*، تصحیح محمد قزوینی، تهران: چاپخانه خاور.
۹. خنجی، فضل الله بن روزبهان (۱۳۷۹). *تاریخ عالم آرای امینی*، تهران: خانواده.
۱۰. راوندی، محمد بن علی بن سلیمان (۱۳۳۳). *راحه الصدور و آیه السرور*، تهران: نشر علمی.
۱۱. روزنتال، فرانتس (۱۳۶۵). *تاریخ تاریخنگاری در اسلام*، ترجمه‌ی اسدالله آزاد، تهران: آستان قدس رضوی.
۱۲. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۴). *تاریخ در ترازو*، تهران: امیرکبیر.

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



۲۷. میرخواند، محمدبن خاوندشاه (۱۳۸۰). *روضه الصفافی سیره الانبیاء و الملوك والخلفاء*، تهران: اساطیر.

۲۸. نصیری، زین‌العابدین (۱۳۷۳). *دستور شهریاران*، تصحیح محمد نادر نصیری مقدم، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

۲۹. نولدکه، تئودر (۱۳۷۹). *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمه‌ی عباس زریاب، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۳۰. همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۹۶۵). *جامع التواریخ و القصص*، به اهتمام آ. آ. روماسکوویچ، ل. آ. ختاقوروف ع. ع. علی زاده، مسکو: اداره‌ی انتشارات دانش.

#### منابع خارجی

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

