

اندیشه سیاسی تاریخ نویسان

طباطبایی در کتاب «دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران» می نویسد: اندیشه تاریخی نخستین سده های دوره اسلامی کلامی-دینی بود، چنان که محمد بن جریر طبری، نویسنده تاریخ الرسل والملوک، متکلم بزرگ زمان خود نیز به شمار می آمد. با استوار شدن شالوده اندیشه فلسفی و تناورده شدن جریان های خردگرای سده های چهارم و پنجم، اندیشه تاریخی نیز توانست، بیش از پیش، مفهوم خرد را به مثابه عمده ترین ضابطه و بنیادی ترین مقوله تاریخ نویسی طرح کند. ابوالحسن مسعودی، با فاصله گرفتن از تاریخ نویسی کلامی-دینی، توضیح مبتنی بر خرد حوادث تاریخی را وجهه همت خویش قرار داد و کوشید تا حوادث تاریخی را درون اندیشه تاریخی بسامانی تبیین کند. ابوعلی مسکویه رازی، در دیباچه تجارب الامم، به تصریح، خرد را به عنوان یگانه ضابطه تاریخ نویسی و تبیین حوادث تاریخی طرح کرد و کوشید تا حوادث تاریخی را-بویژه در بخش مربوط به دوره فرمانروایی بوییان-نه به نقل از خود و دیگران، بلکه بر پایه تجربه و با ضابطه عقل تحلیل و واقع گرایی خرد مندانه را جانشین مکتب کلامی-دینی در تاریخ نویسی کند.

گسستی را که مسکویه رازی در سنت تاریخ نویسی ایجاد کرد، گسستی در بنیاد آن با تکیه بر اسلوب فلسفی بود و از این حیث، او، حتی در فهم و تبیین پدیدارهای دینی از ضابطه خردمندانه سود جست. در اواسط دهه های سده چهارم، حکیم ابوالقاسم فردوسی، سراینده خرد نامه ایرانی، با بهره گرفتن از توانایی های زبان و ادب فارسی، تاریخ پهلوانی، حماسی و واقعی ایران زمین را در باز پرداختی خردمندانه در قالب زبان فارسی ریخت و دوره نویی از آگاهی «ملی» در اندیشه تاریخی ایران آغاز شد. به این اعتبار، خرد نامه فردوسی را می توان یکی از اسناد پر اهمیت تکوین اندیشه تاریخی در ایران زمین دانست و هم چون واسطه العقدی میان مسکویه رازی و ابوالفضل بیهقی به شمار آورد: فردوسی، اندیشه تاریخی خردمندانه را به گویش دری پیوند زد و با ابوالفضل بیهقی، ترکیب بدیعی از اندیشه تاریخی و نثر پارسی بنیان گرفت. ابوالفضل بیهقی بنیاد گزار تاریخ نویسی ایران زمین در دوره اسلامی بود و هم او «جاده شاهی» تاریخ نویسی ایرانی را با اسلوب آگاهی «ملی» و اندیشه تاریخی خردمندانه گشود و تاریخ خود را چونان ضابطه هر گونه تاریخ نویسی راستین سده های آتی قرار داد، چندان که در تاریخ نویسی در ایران زمین فراتر رفتن از آن هرگز ممکن نشد.

شش سال پیش از انتشار کتاب «دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران»، طباطبایی در کتاب «ابن خلدون و علوم اجتماعی» فصل «ابن خلدون و سنت» در مورد تاریخ نویسی طبری، مسکویه رازی و مسعودی مفصلاً توضیح داده بود. او در این کتاب می نویسد: شاطبی نیز مانند طبری بر آن بود که خبر شایسته نقل، به یگانه حادثه مهم دوره اسلامی، یعنی بعثت پیامبر و حضور او در میان امت مربوط می شود و خبر دادن از این حادثه جز از طریق نقل کسانی که به طور مستقیم بر آن ناظر بوده اند، امکان پذیر نیست. بدیهی است که در این صورت جایی برای کار برد عقل در تاریخ باقی نمی ماند، زیرا کار برد عقل مستلزم باور به امکان چون و چرا در بنیاد مسایلی بود که سنخیتی با عقل نداشت و بنا به گفته طبری، قابل استنباط به قوه فکر بشری نبود. ابن خلدون، نخستین تاریخ نویس دوره اسلامی نبود که این شیوه درک از تاریخ را مورد تردید قرار داد، پیش از او، فیلسوف و تاریخ نویس بزرگ سده های چهارم و پنجم، ابو

علی مسکویه رازی، بر مبنای نظام خرد گرای ایرانی-شيعی خود، در ديپاچه کوتاه، اما پر معنای کتاب تجارب الامم توضیح داده بود که هدف او از نوشتن تاریخ، بحث در باره حوادثی است که از مجرای عقل قابل درک خواهد بود و از این حیث، تجربه های گذشتگان همچون چراغی فرا راه آیندگان می تواند باشد. با توجه به چنین در یافتی از تاریخ، ابو علی مسکویه، «از معجزه های پیامبران... و کارهایی که به اعجاز کرده اند»، نکری به میان نمی آورد، «چه مردم روزگار ما در پیش آمدها پندی از آن نتوانند گرفت» با این بیان، مسکویه، با تکیه بر کار برد ضابطه ای خرد مندانه در سنجش گزارشهای تاریخی از تاریخ نویسی کلامی-الهی فا صله گرفته و پند آموز بودن تجربه ها را ملاک سود مندی آنها می داند. مسعودی در اثنای نوشتن کتاب مروج الذهب، در ذکر وقایع سال 332، در اشاره ای به زوال دولت اسلام، این نکته را توضیح داده بود که وحدت آغازین امپراتوری اسلامی، چنان از میان رفته است که قلمرو اسکندر پس از مرگ او و ایجاد ملوک طوایف از هم فرو پاشیده بود. بنا بر این، مسعودی شیوه «عقلی» تاریخ نویسی را پیشه خود کرد تا به عنوان ناظری آگاه، مسایل دوره ای را که نیازمند اندیشه ای انتقادی است، با توجه به سرشت نو آیین آنها از دیدگاه تاریخی مطرح کند. مسعودی بر پایه مسایل زمانه خود به تامل در سرشت دوره اسلامی پرداخته بود و بنا بر این، هر گونه تامل در سرشت دوره ای که ما هیت آن دگرگون شده باشد، به ناچار، نیاز مند شیوه و اندیشه ای نو خواهد بود، زیرا هر دوره جدیدی مستلزم تجدید سنتی است که جز از مجرای اقتدای به راه و روش کسانی که خود اهل اجتهاد بوده اند، امکان پذیر نمی تواند باشد. ابن خلدون، با توجه به چنین ارزیابی از مقام مسعودی در تاریخ نویسی دوره اسلامی است که جایگاه ویژه ای برای او در مقایسه با دیگر تاریخ نویسان قایل شد و با اشاره ای به همسانی سرشت زمانه خود با دوره مسعودی، اقتدای به او را وظیفه هر تاریخ نویسی می داند که بخواهد به تجدید سنت در تاریخ نویسی بپردازد.

در پایان فصل پنجم کتاب «دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران» طباطبائی تاریخ نویسی «عصر زرین فرهنگ ایران» را با سده های متاخر مقایسه می کند و انحطاط تاریخ نویسی در این دوره را آشکار میسازد. او در باره تاریخ روضته الصفا (فی سیره الانبیا و ملوک) نوشته محمد بن خاوند شاه بلخی معروف به میر خاوند مورخ قرن نهم می نویسد: دیباچه میر خاوندبر روضته الصفا که به خلاف نویسندگان سده های نخستین، تاریخ را علمی مبتنی بر مسموعات می داند، جالب توجه است. میر خاوند می نویسد: معرفت اشیا از طریق عقل و حس میسر می شود و از جمله محسوسات، بعضی مشاهدات و بعضی دیگر مسموعات است، و برخداوندان عقول روشن شده است که احوال عالم را... به طریق عقل معلوم نتوان کرد و نیز محال است شخصی واحد از افراد بشری چندان که مدت بقای عالم است، واقعات و احوالات عالمیان را مشاهده کند... پس طریق شناختن احوال عالم و عالمیان و اوضاع و اطوار ایشان طریق تامل باشد، در علم تاریخ که مبتنی بر مسموعات است و هیچ علمی دیگر غالباً متکفل این معنی نیست. از نظر میر خاوند «فن تاریخ» از دانشهای عقلی نیست که بتوان آن را با ضابطه های علوم عقلی سنجید، بلکه مانند همه دانش های مبتنی بر نقل، بر مسموعات تکیه دارد. تاریخ نویس گذشته را با توجه به اسناد و مدارک و ضابطه های پژوهش علمی، باز سازی نمی کند، بلکه مانند اهل حدیث، کوشش می کند تا «اقوال مختلفه» را «موافق روایات ثقه» گرد آوری کند و «مختار» را از «مردود و کاذب» و «حق» را از «باطل» تمیز دهد. میر خاوند هیچ علمی را به اندازه «فن تاریخ» مبتنی بر مسموعات نمی داند و همین ویژگی «فن تاریخ» آن را به دانشی سهل الوصول تبدیل می کند. تردیدی نیست که تاریخ نویسی، به گونه ای که در ایران دوره اسلامی فهمیده می شد، به هرحال در قلمرو علوم نقلی قرار داشت و به لحاظ مبنای معرفت شناسی «الگوی گفتاری» علم حدیث را دنبال می کرد.

بدیهی است که این سخن حتی در باره اسلوب تاریخ نویسی عصر زرین فرهنگ ایران نیز راست می آید، چنان که ابوالفضل بیهقی در جا هایی از تاریخ خود برای تبیین اسلوب تاریخ نویسی برخی از اصطلاحات علم حدیث را به کار می گیرد. بیهقی، به عنوان تاریخ نویس دوره قدیم، به ضرورت، اندیشه تاریخی خود را در محدوده معرفت شناسی علوم اسلامی سامان می داد و منطق آن علوم را دنبال میکرد، اما او که مانند همه اندیشمندان عصر زرین فرهنگ ایران، دیانت را فلسفی و نقل را عقلی می فهمد، ضابطه اخبار تاریخی را خرد می داند. برعکس «عقلی» که در نوشته میر خواند ضابطه تمیز «حق از باطل است»، عقل «عقلایی» اهل نقل است و نباید آن را با «عقل» در عرف اهل نظر اشتباه کرد. به نظر میر خواند «تاریخ» دانش توضیح معنای حوادث گذشته نیست، بلکه مکان تحقق اسوه های اخلاقی است و از آن جا که «فن تاریخ» عبرت هایی را عرضه می کند که باید سر مشق خوانندگان او قرار گیرد، لاجرم، تاریخ نویس باید «شرایطی را که در تدوین تاریخ از آن ها چاره نیست»، رعایت کند که «پاک دینی» در راس آن ها قرار دارد. بدین سان، تاریخ نویسی در سده های متاخر با از دست دادن استقلال نسبی خود که در عصر زرین فرهنگ ایران پیدا کرده بود، به تهذیب اخلاق تبدیل شد و نویسندگانی مانند میر خواند نیز تاریخ نویس را محدثی می دانند که به جای تبیین واقعیت حوادث تاریخی یا دست کم، گزارش بی طرفانه آنها با اسلوب تاریخی، باید حوادث تاریخی را مانند محدث و در محدوده عقیده سالم و مذهب پاک خود با توجه به ضابطه اخلاق عمومی برگزیند و گزارش کند. با تبدیل شدن تاریخ به بخشی از تهذیب اخلاق و با کاربرد اسلوب علوم نقلی، ضابطه «احتیاط» در تاریخ نویسی و این که به گفته ابوالفضل بیهقی «در تاریخ محابا نیست»، جای خود را به تاریخی می سپارد که در آن جز برای حوادثی که با اخلاق عجایز نویسندگان متاخر سازگار باشد، جایی وجود ندارد. از این رو، تاریخ نویس حقیقت واقعه تاریخی را گزارش نمی کند، بلکه آن را در محدوده تنگ آرمان اخلاقی خود جای می دهد. ابوالفضل بیهقی «تاریخ پایه ای» می نوشت و آن را از «لونی دیگر» می خواست و از آن جا که تنها تاریخ را ضابطه حادثه تاریخی می دانست، کوچک ترین تصرفی را در گزارش آن جایز نمی دید. غایت تاریخ در نظر ابوالفضل بیهقی «بیداری» بود که راه «آگاهی ملی» را هموار می کرد و او این بیداری را چنان که خود می گفت «سترگ کاری» می دانست. و این تاریخ که با دروغ و فسانه و بیشتر از آن با اضعاف احلام (خوابهای پریشان) تاریخ نویسان متاخر نسبتی نداشت، تاریخ «بی محابا» و تاریخ «به رسم» و تاریخ «بیداری» بود.

قسمت اول:

[audio:http://goftar-berlin.de/wp-content/uploads/2014/10/2014-10-18_a.mp3]

قسمت دوم:

[audio:http://goftar-berlin.de/wp-content/uploads/2014/10/2014-10-18_b.mp3]

عصرزین»، دوره جدیدی در تاریخ نویسی»

در ایران

طباطبایی مینویسد: نکته اساسی در تمایز میان اسلام و مسیحیت این است که مسیحیت، به گونه‌ای که در نخستین سده‌های تاریخ این دین تدوین شد، به خلاف اسلام که دیانت دنیا هم بود، دیانت «دنیا» نبود و همین امر موجب شد که مسیحیت، به عنوان دینی «قدسانی» و فراگیر، نتواند دنیا را در استقلال آن و در تعادلی با آخرت مورد توجه قرار دهد. تردیدی نیست که حیثیت «قدسی» را نباید با ساحت «قدسانی» که از ویژگی‌های مسیحیت است، اشتباه کرد. تمایز حیثیت «قدسی» دینی مانند اسلام و ساحت «قدسانی» مسیحیت ناشی از این تمایز اساسی است که مسیحیت، دیانت تجسد است و به سبب همین تجسد و این که عالم مظهر «جلال خداوندی» است، تنها ساحت «قدسانی» در آن اصالت دارد و «دنیا» امری اعتباری است. الاهیات مسیحی، از همان آغاز، در تحول خود، با توجه به نظریه تجسد مورد تفسیر قرار گرفت و بدین سان، راه تدوین نظریه تعادل میان دین و دنیا بسته شد. این نکته بنیادین که مسیحیت دیانت تجسد بود و از مجرای آن، ساحت «قدسانی» مسیحیت در همه امور ساری و جاری است، موجب آن شد که جایی برای ساحت غیر «قدسانی» - که می‌توان «دنیا» یا قلمرو «عرف» نامید - وجود نداشته باشد. یکی از پی‌آمدهای فقدان قلمرو عرف و اصالت آن نسبت به آخرت در عین تعادل میان آن دو، این بود که در تمدن مسیحی، تاریخی جز «تاریخ قدسانی»، یعنی شرح ظهور و بطون امور «قدسانی» و قلمرو «ایمان»، نمی‌توانست تدوین شود، تکوین تاریخ در قلمرو مسیحیت نیازمند تحولی در مبانی نظری الاهیات بود که بر حسب معمول از آن به سکولاریزاسیون تعبیر می‌کنند. و آن آغاز دوره‌ای نو در تاریخ مسیحیت و حادثه‌ای بود که راه تحول تاریخی آتی را باز کرد

دوران جدید تاریخ کشورهای اروپایی - مسیحی با سکولاریزاسیون آغاز می‌شود و بسیاری از مفاهیم و مقولات تاریخ و تمدن غربی نیز جز با ارجاع به آن قابل فهم نیست. از این رو، مقولات دوره بندی‌های تاریخی، هم چون «سده‌های میانه» و «نوزایش»، تنها با توجه به سکولاریزاسیون در درون مسیحیت قابل فهم و تعریف است و به ضرورت با مضمون مواد تاریخی دوره اسلامی سازگار نیست. اگر «سده‌های میانه» - با همه الزامات آن برای تمدن مسیحی - وجود نمی‌داشت، «نوزایش» ضرورت پیدا نمی‌کرد، چنان که در تمدن اسلامی ضرورت پیدا نکرده است.

«نوزایش»، تولد دیگر نموده‌های تمدن «جاهلی» و فرهنگ رمی بود که در الاهیات مسیحی جایگاهی نمی‌توانست داشته باشد. بنابراین، کوششی اساسی لازم بود تا جایی برای قلمرو عرف با همه پی‌آمدهای آن باز شود. در تاریخ نویسی اروپایی - مسیحی، این کوشش اساسی را در تعارض آن با «سده‌های میانه»، «نوزایش» نامیده‌اند.

تاریخ نویسی اروپایی - مسیحی، در تاریخ ظهور و بسط مسیحیت، امری متاخر و نیازمند این کوشش

اساسی بود، زیرا تاریخ، در معنای دقیق آن، تاریخ قلمرو عرفی است و ضابطه فهم آن نیز خرد انسانی است و نه ماثورات نقلی. منحنی تاسیس و تدوین تاریخ، در دنیای اروپایی-مسیحی، منحنی بسط سکولاریزاسیون را دنبال می‌کند و جز با فهم منطق و الزامات آن قابل درک نیست. اهمیتی که نوزایش به عنوان آغاز دوران جدید در تاریخ کشور های اروپایی دارد، به لحاظ جایگاه آن در تاریخ - دگرگونی های تمدن غربی است، زیرا با «نوزایش» غرب جدید، نه تنها آغاز می شود، بلکه با گذشته تاریخی خود پیوندی نو برقرار می کند.

اسلام از همان آغاز سکولار بود به این معنا که این دین، «دنیا» و قلمرو «عرف» را به رسمیت شناخته بود. و بنابر این، امپراتوری اسلامی، در قلمرو اندیشه، با «جاهلیت» کشورهای که اسلام را پذیرفتند، چنان گسستی ایجاد نکرد که به دنبال برقرار شدن پیوند مجدد، یعنی «نوزایش»، از سده های سیطره بلا منازع اقتدار اسلام به «سده های میانه» تعبیر کنند. چنین تفسیری از اسلام، البته، بویژه، با تاریخ و تاریخ اندیشه ایران سازگاری دارد.

ایران در قلمرو دیانت اسلام را پذیرفت، اما همه نموده های قلمرو عرف را نیز که به تعبیر ما ایران شهری بود، حفظ کرد. به سخن دیگر، اسلام در ایران چیرگی «قرون وسطایی» برقرار نکرد تا نیازی به «نوزایش» احساس شود. همه شعر، ادب، اندیشه و دانش هایی که در آغاز سده پنجم از بغداد تا خراسان بزرگ، از آذر بایجان تا سیستان و ورای آن ها شکوفا شد، به دوره «جاهلی» تعلق داشت، اما جاهلی تلقی نمی شد. استوار شدن شالوده استقلال کشورهای اسلامی و اینکه آرمان خلافت، دولت مستعجلی بیش نبود، مبین این نکته اساسی است که در تمدن اسلامی ادعایی از نوع آنچه در دنیای مسیحی، «جمهوری عیسوی» خوانده شده، نمی توانسته است نظریه منسجمی تدوین کند. هم زمان با استقلال کشورهای که اسلام آورده بودند، بویژه در ایران تاریخ نویسی نیز از تاریخ کلامی-دینی به تاریخ نویسی خردگرای گرایش پیدا کرد. تاریخ نویسی مکان تکوین آگاهی «ملی»، و پیدایش تاریخ نویسی به معنای استقلال هویت های «ملی» بود و تردیدی نیست که این وضعیت می توانست با مبانی نظری اسلام سازگار باشد. بر پایه اسناد باقی مانده از آغاز دوره اسلامی می توان گفت که فروپاشی شاهنشاهی ساسانی موضوع تأمل نظری قرار نگرفت. امتناع چنین تأمل نظری را نمی توان تنها به سیطره اندیشه دینی نسبت داد. با آگاهی نو آیینی که با ظهور اسلام در ایران ایجاد شد-بویژه در ایران که نوعی از «آگاهی» و وجدان «ملی» وجود داشت-فروپاشی شاهنشاهی ساسانی و ظهور اسلام، اگر چه در اندیشه تاریخی نخستین سده های اسلامی، در نهایت، گذار از «جاهلیت» به اسلام فهمیده شد، اما چنان که پیش از این گفتیم، ظهور اسلام، یگانه آغاز «تاریخ» حقیقی تلقی نمی شد.

نخستین تاریخ نویسان دوره اسلامی، بیشتر از آنکه در باره پایان و فروپاشی شاهنشاهی ساسانی تأمل کنند، «گزارش» ظهور اسلام و آغاز دوره اسلامی را عرضه می کردند. به زبان فلسفی جدید می توان گفت که خاستگاه «اندیشه تاریخی» آنان، شرایط امکان ظهور اسلام بود و نه تأمل نظری در شرایط امتناع، و بحث درباره شرایط امتناع با مقدمات «نظری» آگاهی و اندیشه تاریخی آنان سازگار نبود. از زمانی که در آگاهی ایرانیان، عرب، جانشین اسلام شد، از نظر تاریخی، در جنبش های سیاسی-دینی پایداری و در قلمرو فرهنگی، در زبان و ادب فارسی، زمینه مناسبی برای تجدید هویت ایرانی فراهم آمد و دوره جدیدی در تاریخ نویسی در ایران آغاز شد. این دگرگونی در «دریافت» نسبت ایران و اسلام، در نخستین سده های دوره اسلامی ایران، به معنای عربی-راهموار کرد و تاریخ نویسی ایرانی که بیان استقلال هویت ایرانی بود، تدوین شد. حکیم ابوالقاسم فردوسی و «خردنامه» او را باید «فلسفه تاریخ» آگاهی ایرانی از جایگاه و وضعیت جدید تاریخی ایران زمین و انحطاط آن دانست. او نماینده بارز «دریافت» نوآیینی بود

که ایرانیان به دگرگونی های تاریخ خود پیدا کرده بودند و از این رو، فردوسی فروپاشی شاهنشاهی ساسانی را از مرتبه نازل گزارش تاریخی «خدای نامه های» آغاز دوره اسلامی، به تأمل فلسفی در باره دوره ای نودر تاریخ ایران زمین تبدیل کرد.

در عصر زرین فرهنگ ایران، «خرد» به ضابطه‌ای در همه عرصه های حیات اجتماعی و نظریه پردازی از جمله تاریخ نویسی تبدیل شد. در حوزه تمدن اروپایی-مسیحی، این اسلوب تاریخ نویسی تنها زمانی ممکن شد که کشور های اروپایی سده های میانه را پشت سر گذاشته و با جنبش «نوزایش» بخشی از فرهنگ «جاهلی» رم را احیا کرده بودند. در دوره اسلامی، بویژه در ایران، ضابطه خردتوانست در کنار شرع، استقلالی پیدا کند و در نظریه پردازی، خرد چونان ضابطه بنیادین به شمار آید.

سده هایی در تاریخ اسلام، بویژه در تاریخ ایران، که دوره «نوزایش»، «عصر زرین فرهنگ ایران» و «اومانيسم» خوانده شده، مبین این نکته است که اسلام، در نخستین سده ها، «سده های میانه» خود را ایجاد نکرد، اما این سخن به معنای آن نیست که اگر بخواهیم مفاهیم اروپایی-مسیحی را برای تقریب به ذهن به کار بگیریم، اسلام فاقد «سده های میانه» است. دیانت اسلام، به گونه‌ای که در قلمرو حکومت های «ملی» استقرار پیدا کرد، دین سکولار و با «نوزایش» نخستین سده ها سازگار بود، اما در تحول تاریخی، تفسیری از اسلام عرضه شد که قوت دنیوی اسلام را به ضعف دنیا گریزی آن تبدیل کرد، یعنی اینکه تحول اندیشه دینی از تعادل میان دین و دنیا در آغاز به عدم تعادلی به نفع آخرت میل کرد و دیانتی که در آغاز سکولار بود، در جهت خلاف بسط آن تحول پیدا کرد. در این تحول، نقش «صوفیان که به متفکران قوم تبدیل شدند» و اندیشه دینی مسیحی که با زندگی زاهدانه آنان سازگاری داشت، اساسی بود و بدین سان، به تعبیری که اسلام شناس اسپانیایی به کار گرفته است، «اسلام نصرانی» تدوین شد. انحطاط عرفان و سیطره عرفان زاهدانه و جمع آن با وجوهی از اندیشه قشری شریعت که امام محمد غزالی یکی از بزرگترین نمایندگان آن بود، پیکار او با جنبه‌های عقلانی اندیشه فلسفی که از ابو نصر فارابی تا ابن سینا در ایران به جریانی تنومند تبدیل شده بود و البته، زمینه های تاریخی-اجتماعی این دگرگونی ها که چیرگی ترکان و یورش مغولان فراهم آورده بود، به تدریج، اسلام را به دیانتی تبدیل کرد که باید آن را (غیر سکولار*) یا با اصطلاحی که در مورد مسیحیت به کار گرفته شده، اسلام «قدسانی» نامید. شاید کوشش برای عرضه کردن تفسیر «قدسانی» از اسلام، در هیچ قلمرویی مانند تحولی که در سده های متاخر در اندیشه تاریخی صورت گرفت، موفقیت آمیز نبوده باشد و از این حیث، می توان تاریخ «قدسانی» را با سیطره اندیشه باطنی در سده های ششم تا نهم مقایسه کرد. رسوخ تدریجی اندیشه باطنی در تاریخ نویسی و ترکیب آن با اندیشه تاریخی، تاریخ نویسی دوره اسلامی را در سرایش انحطاط راند و بدین سان، اندیشه تاریخی که در نخستین سده های دوره اسلامی، مکان آگاهی و هویت «ملی» بود، به لامکان توصیف وهم آلود شاهان خود کامه ای تبدیل شد که کردار و پندار آنان نسبتی با آن توصیف ها نمی توانست داشته باشد. در این تاریخ نویسی متاخر که گفتار آن در لامکان اضغاث احلام (خواب های پریشان) منشیان درباری سامان می یابد، ذهن آشفته و زبان پر تصنع (ظاهر ساز و خودآرا) چنان استقلالی نسبت به واقعیت تاریخی پیدا می کنند که اندیشه تاریخی جز در لامکان توهم نمی تواند سامان یابد.

dis-secular*