

دوفصلنامه علمی- پژوهشی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء(س)
سال بیست و هشتم، دوره جدید، شماره ۲۱، پیاپی ۱۰۶، بهار و تابستان ۱۳۹۷

ایده‌ای پارادایمی در نقد عقل تاریخی در اسلام^۱

عبدالله متولی^۲

محمدحسن بیگی^۳

سعید موسوی سیانی^۴

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۷/۲۹

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۰/۲۹

چکیده

اگر بپذیریم که هرگونه تفسیر از میراث اندیشگی اسلام بر یک چارچوب از انگاره‌ها و مفاهیم، که عنوان عقل تاریخی می‌گیرد، مبتنی است؛ در آن صورت تداوم ساختار این عقل تاریخی زمینه‌ساز ناکارآمدی روایت‌های تاریخی مسلمانان در پاسخ به دشواره‌های جامعه معاصر می‌شود. بر همین اساس چگونگی گسست معرفتی از انگاره‌های عقل تاریخی در اسلام دشواره‌ای تلقی شد که مقاله درصدد پاسخ بدان برآمده است. مقاله روایت‌شناسی و شالوده‌شکنی را همچون طرح‌واره‌ای نظری تلقی می‌کند که امکان یک چنین گسست از انگاره‌های عقل تاریخی در اسلام را فراهم می‌کند؛ طرح‌واره‌ای

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2019.18850.1191

۲. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه اراک. a.motevaly@gmail.com

۳. استادیار گروه تاریخ دانشگاه اراک (نویسنده مسئول). mohaamad.beigi@gmail.com

۴. دانشجوی دکترا، دانشگاه شیراز. saeidmoosavi@yahoo.com

نظری که می‌توان بدان عنوان «ایده‌های پارادایمی در نقد عقل تاریخی در اسلام» داد. براساس این ایده پارادایمی، شالوده‌شکنی ضمن بازشناسی انگاره‌های متافیزیکی و دوگانه‌های فروگاهنده‌ای که عقل تاریخی مورخان مسلمان را در خود محصور کرده است، چشم‌اندازی بدیل را برای خوانش تراث اسلامی در اختیار مورخان قرار می‌دهد. روایت‌شناسی نیز با بازشناسی ساختارهای پیرنگ رسوب یافته در ساختار عقل تاریخی در اسلام زمینه‌های بازاندیشی منطقی تفکر تاریخی در اسلام و طرح‌اندازی‌های روایی نوین را فراهم می‌کند. با تکیه بر این طرح‌اندازی‌های نوین است که مورخان مسلمان می‌توانند به خوانشی نوین از سنت اسلامی دست یافته و بدین ترتیب پاسخی برای دشواره‌های عصری بیابند.

واژه‌های کلیدی: عقل تاریخی در اسلام، ایده پارادایمی، شالوده‌شکنی، روایت‌شناسی.

مقدمه

آشنایی جهان اسلام با دستاوردهای تمدن غرب دشواره‌ای را فراروی اذهان اندیشه‌وران جوامع اسلامی قرار داده است؛ این دشواره همان تعارض آرمان‌ها و شرایط زیست فرهنگی اندیشمند مسلمان با واقعیت بافتار تاریخی است که او و سایر همگنانش در آن کنش‌گری می‌کنند. تعارضی که در نهایت اندیشه‌وران اسلامی را به آسیب‌شناسی از فرودستی و عقب‌ماندگی جامعه اسلامی نسبت به جوامع مدرن رهنمون کرد. در پاسخ به این دشواره بود که گفتمان‌هایی چند شکل گرفت. گفتمان‌هایی که حول محور آسیب‌شناسی از شرایط نامطلوب جامعه اسلامی صورت‌بندی می‌شوند. اندیشه‌ورانی همچون محمد ارکون گونه‌ای از این آسیب‌شناسی‌ها را ارائه کردند.^۱ در

۱. ارکون در آسیب‌شناسی خود از عقل اسلامی به طبقه‌بندی گفتمان‌هایی می‌پردازد که حول محور تفسیر و خوانش از میراث اسلامی صورت‌بندی شده‌اند. او گفتمان‌های حاضر در صحنه اجتماعی جهان اسلام را به چهار دسته تقسیم می‌کند. نخستین آن‌ها گفتمان اسلام‌گرایی کلاسیک است. این گفتمان خوانشی ایستا و درون‌دینی از میراث اسلامی ارائه می‌دهد، جنبه‌های رادیکال کمتری دارد و گفتمان غالب در جهان اسلام است. گفتمان اسلامی بنیادگرا دومین گفتمان در طبقه‌بندی ارکون است که بر جنبه‌های اسطوره‌ای میراث تأکید دارد و ناخودآگاه در راستای سکولاریزه کردن مضامین دینی میراث قدم برمی‌دارد. شرق‌شناسی گفتمان سوم است که ارکون شناسایی می‌کند. در تلقی ارکون پژوهش‌های تاریخی صورت گرفته توسط شرق‌شناسان سنتی منابع و متون دینی را با تلقی پوزیتیویستی از دانش تاریخی نگرسته و از سنجش نقادانه روایت‌های تاریخی مسلمانان سرباز می‌زنند. این مورخان پوزیتیویست هرگز برای کشف درونمایه ایدئولوژیک یا مذهبی ادبیات تاریخی اسلامی یا به تعبیر دیگر واسازی این میراث تلاشی ننموده‌اند. اما گفتمان چهارم گفتمان علوم انسانی است که براساس رویکردهای نوین در علوم انسانی همچون

تلقى آنها انگاره‌ها و سازوکار حاکم بر عقلانیت جزم‌اندیش اسلامی علت فرودستی جوامع اسلامی است. به تبع این سنخ از آسیب‌شناسی و در راستای گذار از شرایط موجود نامطلوب به شرایط ناموجود مطلوب است که بازاندیشی میراث کلاسیک اسلام در دستور کار اندیشمندانی قرار گرفت که در پی رهنیدن عقلانیت اسلامی از انگاره‌های متافیزیکی حاکم بر آن بودند.

باید توجه داشت که اگر این سنخ از آسیب‌شناسی شرایط نامطلوب جهان اسلام را بپذیریم، در آن صورت بازاندیشی میراث اندیشگی اسلام و گشودن راه‌های جدید اندیشه مستلزم رها شدن از منطق، مقولات و انگاره‌های سنتی تاریخ‌پژوهی خواهد بود. زیرا هرگونه گزارش از چگونگی تحدید حدود سنت، نزول و جمع‌آوری آیات قرآن، سیره رفتاری پیامبر و... تنها از طریق کاربرد صورت‌بندی مشخصی از منطق تفکر تاریخی امکان‌پذیر است. متکلمان، فقیهان، ادیبان و سایر اندیشه‌وران گذشته و حال جهان اسلام با تکیه بر همین منطق تفکر تاریخی و خوانش‌های برآمده از این منطق است که به توصیف و تفسیر میراث اسلامی می‌نشینند. به تعبیری هر روایت و گزارش از سنت، تنها از چشم‌انداز یک عقل تاریخی و با اتکا بر سازوکارها و پیش‌فرض‌های حاکم بر ساختار این عقل است که متحقق می‌شود. بر این اساس هر خوانشی از تراث اسلامی، کنشی معرفتی در حوزه تاریخ‌نگاری است و به‌مانند هر گزارش تاریخی دیگر ناگزیر گونه‌ای خاص از نگارش تاریخ را مسلم می‌گیرد. طبیعتاً این گونه از نگارش تاریخ نیز به‌مانند سایر نگاه‌های تاریخی دربردارنده شیوه‌های بیان، مفروضات و مقولات خاصی است. حال اگر نقد میراث اسلامی را به مثابه ضرورت امروز جهان اسلام بپذیریم، در آن صورت آیا عقل تاریخی تثبیت‌شده در فرهنگ اسلامی می‌تواند به هدف خود در گشودن مسیر نوینی از اندیشه در میان مسلمانان بیانجامد؟ به نظر می‌رسد در صورت اشتراک انگاره‌های عقل تاریخی مورخان و اندیشه‌وران تدوین‌کننده تراث اسلامی با مورخ/روشنفکر امروز باید پیشاپیش این پروژه را شکست‌خورده تلقی کنیم. زیرا تصلب و جمود انگاره‌ها، مفروضات و مفاهیم تاریخ‌پژوهی مورخان مسلمان، موجبات ناکارآمدی و ناتوانی گزارش‌های تاریخی ایشان در افسون‌زدایی از میراث فکری مسلمانان و تطابق با شرایط و نیازهای جدید جوامع اسلامی می‌شود. بر این اساس اگر فرض را بر تداوم و بازتولید عقل تاریخی در اسلام و تثبیت آن به مثابه ناخودآگاه معرفتی اندیشه‌وران اسلامی بگذاریم، در آن صورت روشنفکر/مورخ مسلمان با همان پیش‌پنداشت‌ها، مفاهیم و اصولی به

دیرینه‌شناسی و تبارشناسی به بررسی میراث و بازشناسی امور نااندیشیده و اندیشه‌ناپذیر می‌پردازد. این گفتمان با تکیه بر روش‌های خود از جنبه‌های پنهان و زوایای که تاکنون توجه اندیشمندان را جلب نکرده پرده برمی‌دارد. او خود در درون این گفتمان قلم می‌زند. در این خصوص بنگرید به (ارکون، ۱۳۹۲: ۱۱۰-۴۰ و ارکون، ۱۳۹۴: ۱۸۰-۲۰)

بازاندیشی میراث اسلامی و نقد آن می‌نشیند که امثال طبری، یعقوبی و ابن قتیبه دینوری به توصیف سنت و تحدید حدود آن پرداختند. به بیانی دقیق‌تر، اگر بپذیریم که هرگونه تاریخ‌پژوهی از موضع زمان حال (کار، ۱۳۸۷: ۴۸) و در پرتو مفاهیم، هنجارهای معرفتی و گزاره‌های جهان‌تصویر^۱ آن برهه تاریخی صورت می‌گیرد (صیامیان گرجی و موسوی سیانی، ۱۳۹۴: ۲۱)، در آن صورت عدم گسست میان جهان‌تصویر مورخ/ روشنفکر امروز با اندیشمندان مسلمان قرون نخستین موجب ناکامی پروژه نقد سنت و گشودن مسیرهای جدید اندیشه خواهد شد. زیرا توسل به جهان‌تصویر یکسان، فراورده‌های معرفتی مشابهی پدید می‌آورد. به تعبیری دیگر، بازتولید ساختار عقل تاریخی در اسلام سبب شده است تا مورخان مسلمان معاصر همان راهکارهایی را برای دشواره‌های بافتار تاریخی خود برگزینند که مورخان قرون نخستین اسلامی در پاسخ به دشواره‌های مختص به جامعه خود عرضه می‌کردند. آسیبی که تجلی آن را می‌توان در تولید و عرضه روایت‌های تاریخی مشابه با روایت‌های تاریخی مورخان سلف مشاهده نمود (حسن بگی، ۱۳۹۶: ۲۸-۳۰).

از این روی گذار از این شرایط دشوار تاریخ‌نگاری در اسلام و پویاساختن تاریخ‌پژوهی اسلامی جهت پاسخ به دشواره‌های معاصر و برآورده‌نمودن کارکردهای معرفتی‌اش، مستلزم واژگون‌سازی ساختار عقل تاریخی در اسلام و به‌پرسش کشیدن انگاره‌های تثبیت‌شده در این عقل است. در واقع اگر بپذیریم که گسست از جهان‌تصویر مورخان مسلمان، نخستین ضرورت بنیادین در گشودن افق‌های جدید اندیشه است، آن‌گاه بدین‌نکته رهنمون می‌شویم که این گسست معرفتی جز از طریق نقد عقل تاریخی در اسلام یا به تعبیر دیگر بازاندیشی انگاره‌هایی که مورخان سلف و معاصر برطبق آن به تفسیر و بازخوانی میراث اسلامی می‌پردازند، امکان‌پذیر نمی‌باشد. اما پرسش بنیادی اصلی آن است که یک چنین نقدی از ساختار عقل تاریخی در اسلام را باید چگونه و با چه روشی انجام داد؟ این پرسش مسئله بنیادینی است که مقاله حاضر درصدد ارائه راهکاری پیشنهادی بدان برآمده است. در این راستا مقاله پیش‌رو به ارائه بسته‌ای پارادایمی از مفروضات هستی‌شناسانه، روش‌شناسانه و معرفت‌شناسانه جهت نقد عقل تاریخی در اسلام می‌پردازد. در واقع

۱. جهان‌تصویر (world picture) اصطلاحی در دستگاه فلسفی ویتگنشتاین متأخر است. براساس باور او هر انسانی از بدو تولد، در جریان رشد و تعلیم و تربیت، به تدریج واجد چارچوبی برای نگرستن به عالم می‌گردد. این چارچوب حاصل بررسی و گزینش عقلانی فرد نیست بلکه ناشی از نحوه عمل و زندگی او و تعلیماتی است که فرد خواه ناخواه به ارث می‌برد. از سوی دیگر این چارچوب، مبنا و اساس هرگونه پژوهشی است که از سوی ما در آینده صورت می‌گیرد. صدق و کذب در درون این چارچوب معنی می‌گیرد و تعیین می‌یابد. جهان‌تصویر عنوانی بود که ویتگنشتاین به این چارچوب داد (ویتگنشتاین، ۱۳۹۰: ۵۹-۶۹)

تحقق این مهم مستلزم طرح ایده پارادایمی است که با تکیه بر آن امکان گسست معرفتی از ساختار عقل تاریخی در اسلام و ارائه خوانش نوین از میراث را فراهم سازد.

باید توجه داشت که ایده پارادایمی طرح شده در مقاله صرفاً در مقام پیشنهاد مدلی در تحلیل و بازشناسی عقل تاریخی در اسلام است و مسئله مقاله بازکاوی مستقیم واقعیت‌های تاریخی و پیاده‌سازی این مدل بر روی عقل تاریخی در اسلام نیست، بلکه کوشش می‌شود تا با ارائه بسته منسجمی از مقولات و گزاره‌ها زمینه‌های تحلیل ماهیت عقل تاریخی را برای مورخان و اندیشه‌ورانی که قصد بازاندیشی میراث تاریخ‌نگاری مسلمانان را دارند فراهم آورد.

تصور نگارنده بر آن است که طرح یک چنین ایده پارادایمی باید از طریق طرح و ترکیب رهیافت‌هایی صورت بگیرد که بر مبنای آن بتوان ساختار و مؤلفه‌های عقل تاریخی تکوین‌یافته در اسلام را شناسایی کرده و زمینه پرده‌برداری از تاریخت این ساختار را مهیا نمود. در این راستا مقاله در سه بخش طراحی شده است: در بخش نخست پیشینه تحقیق مورد بررسی قرار می‌گیرد. در بخش دوم به ایضاح منظور خود از عقل تاریخی در اسلام می‌پردازیم تا بدین واسطه امکان همذات‌پنداری با دشواره مقاله را فراهم نماییم. بخش سوم نیز به معرفی رهیافت و ایده پیشنهادی مقاله جهت افسون‌زدایی از ساختار عقل تاریخی در اسلام اختصاص داده شده است.

پیشینه تحقیق

نگارنده به کتاب یا مقاله‌ای که مستقلاً به طرح ایده‌ای پارادایمی در نقد عقل تاریخی در اسلام بپردازد برخورد کرده است. البته درباره نقد عقل اسلامی آثاری از نویسندگانی همچون محمد ارکون، محمد عابد الجابری و حامد ابوزید ترجمه شده است که پیش‌ها و بصیرت‌های بس سودمندی را جهت پژوهش درباره این مسئله ارائه می‌کند. در این میان مقاله‌ای نیز از دکتر زهیر صیامیان گرجی تحت عنوان «ایده‌ای روش‌شناسانه برای بازیابی طرحواره تفسیری مورخان قرون نخستین اسلامی» چاپ شده است که ابعادی از مسئله این مقاله را مورد بررسی قرار داده است. با عنایت به این مهم در ادامه دیدگاه‌های ارکون، الجابری و ابوزید در خصوص نقد عقل اسلامی و همچنین راهبردهای پیشنهادی صیامیان گرجی در بازاندیشی میراث تاریخ‌نگاری در اسلام را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

محمد ارکون در آثار خود همچون از اجتهاد به نقد عقل اسلامی، دانش اسلامی؛ قرائتی بر مبنای علوم انسانی و تاریخ‌مندی اندیشه اسلامی به طرح پرسش‌ها و دیدگاه‌های خود جهت گشودن گره‌های اندیشه‌ورزی حاکم بر عقل اسلامی می‌پردازد. در تلقی ارکون منابع تاریخ اسلام

متونی نیستند که به سان آینه، وقایع و واقعیت‌های تاریخ اسلام را در خود بازتابانده باشند؛ بلکه این آثار متونی ایدئولوژیک هستند. بر این اساس اندیشه‌وران مسلمان از پس مخیله گروهی خود به لمس واقعیت و بازخوانی میراث پرداخته‌اند. تحت تأثیر همین مخیله حاکم بر ناخودآگاه مسلمانان است که برخی از جنبه‌های میراث مورد اندیشه واقع شده و برخی دیگر از دایره اندیشه‌ورزی مسلمانان به دور مانده است. در دیدگاه ارکون رضایت‌دادن به این فهم سنتی از سنت، افتادن به دام همان ساختار و بازتولید همان اقتداری است که سده‌ها بر حوزه دانش اسلامی حاکم بوده و ما را از جنبش بازداشته است. به همین جهت او می‌کوشد تا با بهره‌گیری از دانش‌هایی همچون نشانه‌شناسی و با تکیه بر روش‌های هرمنوتیکی به ارائه دانشی همدلانه و تفهیمی از میراث اسلامی دست یابد و به واسطه این فهم نو زمینه‌های خروج مسلمانان از این وضعیت دشوار اندیشگی و آمیختن با جهان مدرن را مهیا کند. در واقع ارکون راه برون‌رفت از امتناع اندیشه در جهان اسلام و پاسخ به دشواری‌های عینی و ذهنی جوامع اسلامی را شالوده‌شکنی عقل اسلامی و نشان‌دادن پایه‌های ایدئولوژیک و متافیزیکی می‌داند که این عقل برپایه آن‌ها اندیشیده شده است (ارکون، ۱۳۹۴، بخش اول کتاب، ارکون، ۱۳۹۲، بخش‌های مختلف و ارکون، بی‌تا، ۱۳-۷۵). ارکون بر آن است نقد عقل اسلامی تنها در صورتی زمینه برون‌رفت جهان اسلام از شرایط دشوار کنونی را فراهم می‌کند که توأم با نگرشی تاریخی به میراث و دربردارنده نوعی نقد تاریخی تراث اسلامی باشد. او در این خصوص می‌گوید: «معتقدم باورهای اسلامی بر زندگی روزانه و فهم و ادراک جوامع مسلمان حاکمیت دارد. جهان اسلام با این باورها زندگی می‌کند و نظام آموزش دین این باورها را اداره می‌کند. کارکرد مناسب این باورها در صورتی است که با نقدی تاریخی همراه شود، نه نقادی انتزاعی و فارغ از مراجعه به تاریخ. اگر بتوان به چنین خرد نقادی دست یافت می‌توان امید داشت که اندیشه اسلامی با مدرنیته به شکل مناسبی تعامل کند» (ارکون، ۱۳۸۷: ۱۳۱).

محمد عابد الجابری از دیگران اندیشه‌ورانی است که پروژه نقد عقل اسلامی را پیگیری کرده است. او در کتاب خود «نقد عقل عربی» و «نقد عقل سیاسی در اسلام» به طرح و بحث از دیدگاه‌های خود می‌پردازد. مسئله اساسی الجابری به مانند سایر اندیشه‌وران پروژه نقد عقل، یافتن راه برون‌رفت از بحرانی بود که جوامع اسلامی در نتیجه برخورد با دستاوردهای تمدنی غرب و آگاهی از عقب‌ماندگی خود بدان دچار شده بودند. در این میان آنچه توجه به الجابری را ضروری می‌سازد نه پاسخ‌های او بلکه رهیافتی است که در نقد عقل عربی برگزید. الجابری در کتاب نقد عقل عربی به ایضاح تصور خود از عقل می‌پردازد. او منظور خود از عقل را نه مجموعه‌ای از اندیشه‌ها بلکه نظامی از مفاهیم و ابزارهایی در نظر می‌گیرد که اندیشه‌سازان مسلمان با تکیه بر آن

به تولید آثار خویش پرداختند. او سپس این عقل را به دو دسته عقل برساننده و بر ساخته تقسیم می‌کند. عقل برساننده همان اصول و ابزارهای اندیشگی است که به مانند عقل محض کانت مشخصه ای بین‌الذہانی و مشترک در میان بشر دارد. در حالی که عقل بر ساخته دلالت بر ابزارهای اندیشگی و مفاهیمی دارد که در درون یک فرهنگ معین و تحت تأثیر شرایط تاریخی آن فرهنگ شکل گرفته و بدان ارزش مطلق داده می‌شود. این عقل یک عقل تاریخ‌مند است که می‌تواند متأثر از تغییر شرایط دچار تغییراتی ساختاری شود. به تعبیر الجابری، «هر خردی در محیط مربوط به خودش رشد می‌کند. اهدافی که این خردها دنبال می‌کنند، شیوه‌هایی که در چگونگی اندیشیدن پی می‌گیرند... با یکدیگر متفاوت است. محیط فرهنگی و نوع ساختار آن خرد مخصوص به خود را تولید می‌کند و اهداف مورد نظر خود را در پی می‌گیرد» (الجابری، ۱۳۸۷: ۶۵-۶۶). با تکیه بر این تلقی از عقل بود که الجابری ادعا نمود عقل عربی در بافتار تاریخی عصر تدوین و متأثر از مؤلفه‌های این بافتار بود که در سه قالب عقل بیانی، عقل عرفانی و عقل استدلالی صورت‌بندی شد و به یک ثبات ساختاری رسید. الجابری در آسیب‌شناسی خود از عقل عربی و ناتوانی آن در گشودن راه‌های جدید اندیشه به تداوم این ساختار تثبیت‌یافته عقل عربی در عصر تدوین در برهه‌های تاریخ بعد و تصلب یافتن آن رهنمون می‌شود (الجابری، ۱۳۹۲: ۴۰-۲۰۷).

حامد ابوزید روشنفکر مصری و از دیگر پیشگامان پروژه نقد عقل اسلامی است. ابوزید در آسیب‌شناسی خود از علل رکود اندیشه در میان مسلمانان، ما را به تاریخ اجتماعی و فرهنگی جهان اسلام ارجاع می‌دهد. در دیدگاه او ضروری است که به بازاندیشی تاریخ اجتماعی و فرهنگی جهان قید که نباید به تاریخ مسلمانان به عنوان یک تاریخ مقدس بنگریم؛ بلکه بایست این تاریخ را به صورت بشری و انسانی نگریست. تاریخی انسانی که همچون کل تاریخ بشر تحت تأثیر عوامل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بروز و ظهور یافته است. در همین راستاست که تأکید می‌نماید «در تحلیل فرهنگی و نقد اندیشه باید به تاریخ فرهنگ اسلامی با همه گرایش‌های آن بنگریم و از به کارگیری روش‌گزینی و غیرتحلیلی و غیرانتقادی خودداری کنیم» (ابوزید، ۱۳۹۶: ۸۵). البته مهم‌ترین ایده مطرح‌شده از سوی ابوزید تأکید بر تاریخ‌مندی متون و حیانی است. از نظر او در بررسی هر متن باید به فرهنگ زمانه آن توجه کرد و هیچ متنی را نمی‌توان از فرهنگ و واقعیت زمانه آن جدا دانست. در واقع هر متنی در چارچوب نظام زبانی و فرهنگی خاص خود معنا پیدا می‌کند. در همین راستاست که بر این نکته پای می‌فشارد که «اندیشه در خلاء رشد نمی‌کند. شرایط جامعه و باورهای آن نقش مؤثری در شکل‌گیری و ترویج یک فکر دارد» (ابوزید، ۱۳۸۷: ۱۹). بر اساس استدلال او هر چند متون دینی منشأ الهی دارند، اما محصول فرهنگی و بازتاب

مناسبات جامعه خود هستند. با عنایت به این مهم ابوزید تأکید می‌کند که «نص دینی چیزی نیست جز یک نص زبانی و گفتاری در پیوند با قوانین فرهنگ زمان خویش، نباید نص را متنی شکل یافته در خلاء دانست. نص در فضای فرهنگی منفعل نیست و در کنش و واکنش با آن است، اما از نوع خاص خودش. همان‌گونه که گفتم نص وابسته به فرهنگ است، اما بر فرهنگ تأثیر می‌گذارد» (ابوزید، ۱۳۸۷: ۴۲). در تلقی ابوزید بر ساخت فرهنگی متون و حیانی بیش از هر چیز در تاریخ‌مندی مفاهیم و نشانه‌های زبانی به کار رفته در آن مشهود است. ابوزید به دفاع از تاریخ‌مندی متون دینی اکتفا نکرد، بلکه بر تاریخ‌مندی فهم مفسران از متون دینی نیز تأکید نمود. در همین راستا بود که میان معنا و فحوای متون دینی تمایز قائل شد. «بین معنای لفظی و برداشت فحوایی و دلالت فرق بسیار است. اگر بتوان عبارتی را به اقتضای تاریخ و فرهنگ زمانه تأویل کرد فحوای آن عبارت روشن می‌شود» (ابوزید، ۱۳۸۷: ۴۵). به تعبیر دیگر ابوزید معنای متن دینی را همان دلالت‌هایی می‌داند که متون دینی در زمان صورت‌بندی خود داشته‌اند. معنایی که به‌زعم ابوزید محصول فرهنگی بافتار تاریخی متون دینی است. اما فحوا دلالت بر فهم و معنایی می‌کند که یک متن دینی در نسبت با افق مفسران‌ش پیدا می‌کند. با عنایت به این تمایز است که ابوزید وظیفه مفسران متون دینی را تفسیر و بازشناسی فحوا و مغزی متن در نسبت با مؤلفه‌های فرهنگی و اجتماعی زمان معاصر می‌بیند (واعظی، ۱۳۸۹: ۴۱-۶۰).

دکتر صیامیان گرجی از محدود پژوهشگرانی است که با درک ضرورت نقد عقل تاریخی مسلمانان به ارائه راهبردی در این خصوص در مقاله «ایده‌ای روش‌شناسانه برای بازیابی طرح‌واره تفسیری مورخان قرون نخستین اسلامی» می‌پردازد. نویسنده این مقاله ضمن آگاهی از صورت‌بندی روایت‌های تاریخی تحت تأثیر چشم‌انداز گفتمانی مؤلفان این روایت‌ها، تصلب ساختارهای روایی مورخان مسلمان عصر تدوین در آگاهی تاریخی مسلمانان و بازتولید پرسش‌ها و پاسخ‌های عصر تدوین در اذهان مورخان معاصر را دشواری تلقی کرده است که گذر از آن نیازمند ارائه راهبردی روش‌شناسانه است. صیامیان در این خصوص می‌نویسد: «ماهیت سنت‌گرایانه فرهنگ مسلمانان باعث شده است فرآورده‌های مؤلفان این متون، به عنوان مبنا و معیارهای شناخت سنت اسلامی فهمیده شود. این در حالی است که براساس رویکرد تفسیری - انتقادی، این متون ساختارهای روایی حاوی معنایی گفتمانی هستند که در موقعیت بافتاری قرون نخستین هجری بر ساخته شده‌اند. از آنجا که وضعیت بافتاری این قرون، سرشار از منازعات عقیدتی و سیاسی ملل و نحل بوده و متون نیز حامل سوگیری مؤلفان آنان‌اند، با نگاه رئالیستی به آنها عملاً آن نگرش‌ها و منازعات در اعصار دیگر بازتولید می‌شود. مسئله این نوشتار ارائه پیشنهاد ایده‌ای روش‌شناسانه

برای بازخوانی آثار وقایع‌نگاران این دوران براساس رویکرد تاریخی است». به‌زعم ایشان «راه‌حل بدیل برای توقف بازتولید روایت‌های گذشته، عبور از این پارادایم مسلط و نقد بازنمایی‌های ایدئولوژیک از گذشته براساس سنت خردگرایی انتقادی است». در همین راستا می‌کوشد با بازاندیشی رابطه دیالکتیکی متون مورخان مسلمان و بافتار تاریخی ایشان پرده از طرح‌واره‌های تفسیری ایشان برگیرد. طرح‌واره‌هایی که به‌زعم صیامیان گرجی حول محور فلسفه سیاسی در اسلام صورت‌بندی شده و «راهکارهای عبور از وضع نامطلوب موجود را به وضع مطلوب که تنها یک بار در گذشته اتفاق افتاده است، در بازنمایی خویش از تاریخ در قالب بازبایی مؤلفه‌هایی که آن وضع آرمانی را در عصر نبوی پدید آورده نشان داده‌اند» (صیامیان گرجی، ۱۳۹۴: ۹۰-۱۰۸).

تحلیل مفهومی «نقد عقل تاریخی در اسلام»

همچنان‌که پیشتر اشاره نمودیم پذیرش این مفروضه، که گسست از جهان‌تصویر مورخان مسلمان نخستین ضرورتی بنیادین در گشودن افق‌های جدید اندیشه است، ما را بدین نکته رهنمون می‌کند که این گسست معرفتی جز از طریق نقد عقل تاریخی در اسلام، یا به تعبیر دیگر بازاندیشی انگاره‌هایی که مورخان سلف و معاصر برطبق آن به تفسیر و بازخوانی میراث اسلامی می‌پردازند، امکان‌پذیر نمی‌باشد. از این روی «نقد عقل تاریخی در اسلام» دشواره‌ای است که ایضاح مؤلفه‌های آن کمک می‌نماید تا به درک عمیق‌تر از مسئله مقاله و رهیافتی که باید به منظور پاسخ‌بدان برگزید، نایل شویم.

در این‌جا منظور از ایده‌ای پارادایمی چارچوبی از مفاهیم و اصول موضوعه اساسی است که پژوهش‌ها در چارچوب آن انجام می‌شود. از این چارچوب منسجم از قضایا و مفاهیم برای هدایت تحقیق در محدوده‌ای خاص استفاده می‌شود (تنهایی، ۱۳۸۶: ۱۳۳). در واقع پارادایم مجموعه قضایایی است که چگونگی درک جهان را تبیین می‌کند. این سنخ از قضایا با ایجاد یک نظام فکری برای اندیشمند همچون یک جهت‌گیری و راهبرد پایه‌ای به تحقیق عمل می‌کند. راهبردی که با اتکا بر آن حقایق در جهان اجتماعی تشخیص داده می‌شوند (ایمان، ۱۳۹۰: ۴۵-۴۶). از این روی منظور ما از «طرح ایده‌ای پارادایمی در نقد عقل تاریخی در اسلام» ارائه چارچوبی عمومی از قضایا و مفاهیم انسجام‌یافته با یکدیگر است که با تکیه بر آن بتوان به تحلیل و بازشناسی ساختار عقل تاریخی در اسلام نشست.

در اینجا منظور از «عقل» مجموعه‌ای از اندیشه‌هاست که توسط عده‌ای از اندیشمندان تولید شده نیست. بلکه منظور از عقل ابزاری است که به واسطه آن اندیشه تحقق پیدا می‌کند. به بیان

دقیق‌تر منظور از عقل دستگامی از قواعد معین، مفاهیم و مفروضات پذیرفته‌شده در برهه‌ای از تاریخ است که در خلال آن برهه از زمان بدان ارزش مطلق داده می‌شود و نقش چارچوب مرجعی را ایفا می‌کند که هرگونه پژوهش به‌واسطه آن معنا دار می‌شود (الجابری، ۱۳۸۹: ۲۳-۵۸).

بر این اساس، افزودن وصف «تاریخی» به عقل اشاره به تصور انسان مسلمان از دانش تاریخی و کردار او در تحقق این تصور دارد. به تعبیری دقیق‌تر منظور از «عقل تاریخی» نظامی از مفاهیم، ساختارهای پیرنگ، قواعد و هنجارهای هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه یا به تعبیر دیگری چارچوبی از مفروضات است که به مثابه شالوده دانش تاریخی بر اندیشه مورخان حاکمیت یافته و کنش معرفتی آنان را تعیین می‌بخشد.

حال افزودن قید «در اسلام» به عقل دلالت بر آن دارد که سامانه دانایی مزبور یا همان عقل تاریخی در بستر فرهنگ اسلامی و در نسبت با دشواره‌های برهه‌های تاریخی احاطه‌کننده این عقل است که صورت‌بندی شده است. در نظر گرفتن نسبت عقل تاریخی با بافت فرهنگی آن خود حکایت‌گر مفروضه مهمی است؛ اندیشیدن به‌واسطه عقل بالیده در یک فرهنگ به معنای اندیشیدن در بستر دستگام مرجعی است که محورهای اساسی آن از چارچوب‌ها و بن‌مایه‌های آن فرهنگ تشکیل می‌شود (الجابری، ۱۳۸۹: ۲۸-۵۳). از این روی عقل تاریخی مورد بررسی ما امری مطلق و مجرد و خارج از زمان و مکان نیست بلکه با شرایط تاریخی کاملاً مشخصی پیوند یافته است. به بیان دقیق‌تر اگر بپذیریم که اشکال و گونه‌های آثار تاریخی فرآورده‌های معرفتی هستند که در رابطه‌ای مستقیم با مسائل، بحران‌ها و نیازهای جوامع انسانی تدوین و صورت‌بندی می‌شوند، در آن صورت ساختار عقل تاریخی در اسلام نمی‌تواند صرفاً محصول بررسی و گزینش شخصی مورخان باشد؛ بلکه ناشی از نحوه عمل و زندگی جامعه مورخان و تعلیماتی است که خواه ناخواه آن‌ها را به میراث برده‌اند. یعنی مبانی عقل تاریخی در اسلام صرفاً از سنخ معرفت نیست، بلکه از سنخ عمل است و ریشه در کنش مسلمانان دارد. چنان‌که از این توضیحات برمی‌آید، عقل تاریخی مزبور ذاتی اسلام به عنوان یک دین توحیدی نیست، بلکه برآیند دیالکتیک میان اذهان مورخان مسلمان با بافتار تاریخی ایشان است. از این روی نبایست عقل تاریخی در اسلام را لزوماً دال بر انگاره‌ها و ارزش‌های اسلامی انگاشت.

اکنون نوبت به ایضاح مفهوم نقد است. منظور ما از نقد رویکردی است که تمامی آن ایده‌ها و مفاهیمی را که طبیعی و آشکار انگاشته می‌شوند، رها نموده تا نشان دهد که این انگاره‌ها و مفاهیم تاریخ و تکامل خاص خود را داشته‌اند و به دلایل و ملاحظات خاصی چهره کنونی خود را یافته‌اند (احمدی، ۱۳۸۸: ۳۸۸). بر این اساس هیچ حقیقت نهایی تاریخی شناخت‌پذیر بر جای

نیست، بلکه شناخت ما از گذشته، اجتماعی و مشروط به منظر است. مهم‌تر آنکه رد پای تاریخ‌های نوشته‌شده را بایست در ساختارهای قدرتی که بر حسب یک فرهنگ تعین یافته‌اند پی‌گیری کرد (مانزلو، ۱۳۹۴: ۷۱-۷۲).

اکنون با ایضاح مؤلفه‌های مزبور می‌توان گفت که نقد عقل تاریخی در اسلام پروژه‌ای است که می‌کوشد از طریق ترسیم ساختار عقل تاریخی در اسلام و بازشناسی نسبت معناداری که میان مفروضات و انگاره‌های این عقل تاریخی با بافت تاریخی و فرهنگی آن‌ها وجود دارد و همچنین برقراری نسبت معنادار میان توزیع قدرت در جامعه اسلامی و تولیدات معرفتی تاریخ‌پژوهان اسلامی زمینه‌های نقد و گسستن از این عقل تاریخی و بافتن تار و پود نوینی از اندیشه را فراهم نماید.

شالوده‌شکنی و روایت‌شناسی به مثابه بسته‌ای پارادایمی در نقد عقل تاریخی در اسلام

اکنون با ایضاح مؤلفه‌های نقد عقل تاریخی در اسلام بدین پرسش رهنمون می‌شویم که نقد عقل تاریخی در اسلام در راستای گشودن راه‌های فروبسته باید به چه ابزار و روش‌هایی توسل جوید. به بیانی روشن‌تر، جهت ایجاد گسست معرفتی میان خود و سنت تاریخ‌نگاری اسلامی و ارائه نقدی بنیادی از آن چه مسیری باید بپیماییم؟

به نظر می‌رسد تحقق این مهم مستلزم انتخاب روشی است که ضمن بررسی ساختار عقل تاریخی در اسلام و بازشناسی نسبت میان مراحل تکوین این عقل با بافت فرهنگی و ساختار اجتماعی محل تولید آن، بتواند از تاریخت مؤلفه‌های معرفتی و اصول رجحان معرفتی تاریخ‌پژوهی پرده برداشته و با ارائه تصویری از بحران‌های موجد این مؤلفه‌ها و اصول، امکان فراگذشتن از این عقل تاریخی رسوب‌یافته را فراهم نماید. در تلقی نگارنده شالوده‌شکنی و روایت‌شناسی دو گام روشی هستند که بهره‌گیری از آن‌ها در کنار یکدیگر بسته‌ای پارادایمی را تشکیل می‌دهد که با استفاده از آن زمینه‌بازاندیشی ساختار عقل تاریخی در اسلام و گسست معرفتی از این عقل فراهم می‌شود. از این روی در ادامه به تشریح این دو گام روشی و چگونگی پیاده‌سازی آن می‌پردازیم.

شالوده‌شکنی

شالوده‌شکنی برخلاف تصور رایج دال بر تخریب و ویران‌سازی یک ساختمان یا بنا نیست. بلکه باید آن را گونه‌ای پرسش در مورد الگو و طرح معمارانه هر سازه دانست. برای نمونه پرسش از

شالوده‌ها، بنیادها، مبانی، اصول و چارچوب‌ها در فلسفه و علوم را می‌توان مصداقی از این روش دانست. بنابراین شالوده‌شکنی پرسش و جستجوی نهادها و بنیادها است. به تعبیری شالوده‌شکنی جابه‌جایی و ساختارزدایی سنت و کشف عناصر سازنده آن است. در واقع شالوده‌شکنی به ما می‌آموزد که هر سنتی را بنیان‌فکنی نموده و سپس عناصر سازنده آن را دوباره بازنویسی کنیم (ضمیران، ۱۳۹۵: ۴۵-۴۴). از این روی هر گونه شالوده‌شکنی عقل تاریخی در اسلام در نخستین قدم باید بازشناسی ساختار عقل تاریخی در اسلام و بنیان‌هایی که فرآورده‌های معرفتی مورخان مسلمان بر آن بنا شده است را در دستور کار قرار دهد. این بنیان‌ها همان مفروضات و انگاره‌هایی است که از سرآغاز تاریخ‌نگاری در اسلام به تدریج شکل گرفته و مورخان مسلمان با اتکا بدان به تفسیر و بازخوانی سنت می‌پردازند.

درست آن است که مورخان مسلمان مستقیماً و بدون هیچ واسطه‌ای به واقعیت‌های تاریخی جهان اسلام و سنت اسلامی نمی‌پردازند؛ بلکه آن‌ها نیز همچون هر مورخ دیگری از چشم‌انداز یک طرح مفهومی تثبیت‌شده در حافظه جمعی خود و با ابتنا بر دوگانه‌های حاکم بر ناخودآگاه معرفتی خویش است که به تفسیر و توصیف سنت و تراث اسلامی می‌پردازند. همین واسطه‌گری است که به شناخت و خوانش آن‌ها از میراث اسلامی جهت می‌بخشد. از این روی گشودن مسیرهای جدید اندیشه و طرح‌اندازی‌های تاریخی جدید از سنت مستلزم رها شدن و گسستن از این انگاره‌های تثبیت‌شده در ساختار عقل تاریخی در اسلام است. اکنون پرسش آن است که شالوده‌شکنی چطور زمینه‌های رهایی از این انگاره‌های تثبیت‌شده در عقل تاریخی در اسلام را فراهم می‌سازد؟

در پاسخ باید گفت که شالوده‌شکنی بدین منظور به خواندن متن چنان از نزدیک می‌پردازد که تمایزهای مفهومی و تفاوت‌هایی که متن براساس آن ساخته شده سست شوند و از میان بروند (احمدی، ۱۳۸۹: ۲۸۰). هدف و معنای واقعی این روش بی‌اثر و خنثی کردن متن به یاری خود متن و از درون متن است. معنای این کنش نه ویران کردن متن بل ویران کردن دلالت معنایی و سویه کلام محوری متن است. در متنی که شالوده‌اش شکسته می‌شود برتری یک وجه دلالت بر سویه‌های دیگر دلالت از بین می‌رود و بدین اعتبار متن چندساحتی می‌شود (احمدی، ۱۳۸۸: ۳۸۸). شالوده‌شکنی با تکیه بر نکات حاشیه‌ای متن و با برجسته کردن معضل‌ها و تناقض‌های متن بدین مهم دست می‌یابد. در این راستا معمولاً بر واژگانی خاص و برگرفته از خود متن تمرکز می‌شود و نشان داده می‌شود که این واژگان که در خوانش‌های عادی از متن نادیده گرفته می‌شوند همان واژگانی هستند که جدی گرفتن‌شان برای متن معضل ایجاد می‌کند. البته باید توجه داشت که از

میان رفتن قطعیت متن در تحلیل‌های شالوده‌شکنان که به معنای ارائه تفسیری منسجم از متن نیست (امن خانی، ۱۳۹۵: ۸۳).

به تعبیر دیگر وقتی سعی در ثابت نگه‌داشتن یک معنا جهت عرضه چیزی به مثابه امری مطلق، مفرد و مثبت داریم به سکوت یا منفی کردن اشکال یا معانی‌ای که متفاوت یا متضاد هستند و در تقابل با موارد ذکر شده قرار دارند روی می‌آوریم. در واقع آنچه نویسنده دیده است با آنچه او ندیده است پیوند یافته و متن ضابطه درونی خود در تمایزگذاری میان مفاهیم را از دست می‌دهد. از این طریق نشان داده می‌شود که تمایزهای موجود در متن از آغاز نامنسجم و بر ناسازها استوار بوده است (احمدی، ۱۳۸۹: ۲۸۰). بدین واسطه، شالوده‌شکنی آن معناهایی را که براساس تمایزها و دوگانه‌های موجود در زبان است کنار می‌گذارد و امکانات معنایی جدید را تجربه می‌کند. به بیانی پا به قلمرو بی‌معنایی یا گستره آنچه نمی‌توان از آن حرف زد می‌گذارد (شرت، ۱۳۹۲: ۱۵۴ و احمدی، ۱۳۸۹: ۲۸۰). به بیان دریدا، شالوده‌شکنی را باید از راه یک رویکرد مضاعف، یک علم مضاعف و یک نوشتار مضاعف پی گرفت، تا بدین ترتیب زمینه‌های واژگونی تقابل‌های کلاسیک و طرح‌ریزی مجدد را فراهم آورد. تنها از این طریق است که امکان فروپاشی تقابل‌های دوگانه در متن امکان‌پذیر می‌شود. بر این اساس شالوده‌شکنی نمی‌خواهد اشیاء، امور، متن، سنت‌ها و باروها را یک بار برای همیشه تعریف کند. زیرا مفاهیم همواره تمایل به گذر از مرزهایی دارند که در لحظه حاضر محدودش می‌سازد (نوذری و شیخ‌لر، ۱۳۸۹: ۴۶).

شالوده‌شکنی از طریق همین تردید در مرجعیت معناهاست که به ساخت‌زدایی و واژگونی انگاره‌های مسلط متافیزیکی نایل می‌شود. در این صورت است که درمی‌یابیم هیچ تأویلی قطعی و نهایی نیست و نباید هیچ تفسیری را بی‌رقیب فرض کنیم، بلکه بایست عدم‌تعیین و غیرحتمی بودن برداشت‌های خود را امری ممکن در نظر آوریم (شرت، ۱۳۹۲: ۱۵۴-۱۵۳ و ضمیران، ۱۳۹۵: ۵۳). در واقع شالوده‌شکنی به ما می‌آموزد که باید گرایش‌های متافیزیکی که میان پدیده‌ها تمایزهای دقیق نهاده، و آن‌ها را به قابل قبول/ غیرقابل قبول، صدق/ کذب، خرد/ بی‌خردی، مرکز/ حاشیه و نظایر آن تقسیم می‌کند، رها کنیم. شالوده‌شکنی راه‌هایی از این تقابل‌ها را فراهم می‌کند (ضمیران، ۱۳۹۵: ۵۴ و بوستر، ۱۳۹۰: ۲۵۳). به بیان دیگر، شالوده‌شکنی تمام آن چیزهایی را که طبیعی و آشکار انگاشته می‌شوند رها می‌کند تا نشان دهد این چیزها تاریخ و تکامل خاص خود را دارند و به دلیل خاصی چنین می‌نمایند (احمدی، ۱۳۸۸: ۳۸۸).

باید توجه داشت که یک چنین پرده‌برگرفتن از تاریخت عقل تاریخی در اسلام مستلزم پیمودن دو گام معرفتی است: نخست بایست از طریق پژوهش در زمانی به سیر تاریخی شکل‌گیری

ساختار عقل تاریخی نزد اندیشمندان مسلمان پرداخت. آنچه در این قسمت دنبال می‌شود بازاندیشی چگونگی شکل‌گیری اصول و مفروضات بنیادین عقل تاریخی نزد مسلمانان از سرآغاز ظهور تاریخ‌نگاری در میان ایشان تا زمان تکوین ساختار عقل تاریخی است. این بازشناسی مراحل تکوین تاریخی ساختار عقل اسلامی در اسلام راهبردی کارساز در بازآفرینی عقلانیتی نوین جهت پاسخ به دشواری‌های عینی و ذهنی اندیشه‌وران جهان اسلام ارائه می‌نماید. راهبردی که با پرده‌برداری از تاریخیت سنت و تأکید بر تاریخ‌مندی میراث فکری اسلام زمینه گسست از رشته‌های کهن اندیشه را فراهم می‌نماید. از سوی دیگر این روش با نشان‌دادن ناتوانی مادر جلوگیری از اشاعه یافتن معانی زبان، تأکید می‌نماید که این معانی به سبب ماهیت خاص خود همیشه ممکن است از هدفی که برای آن تصور شده است به سمتی دیگر منحرف شود (وبستر، ۱۳۹۰: ۲۵۴). در واقع با تکیه بر روش شالوده‌شکنی می‌توان از بسط معانی و دلالت‌های سیاسی اجتماعی سنت در فرایند تدوین تاریخ‌نگاری تبیین بسنده‌ای ارائه کرد.

پس از در نظر گرفتن این نسبت دیالکتیکی میان بافتار تاریخی مورخان مسلمان با آثار تاریخی که آن‌ها تولید کرده‌اند، بایسته است که تا حدی از این فضای تاریخی خارج شده و به ترسیم ساختار عقل تاریخی در اسلام پرداخته شود. چیزی که از آن به عنوان پژوهش هم‌زمانی یاد می‌شود. در این مرحله باید به بازشناسی مؤلفه‌های معرفت تاریخی از دید مورخان مسلمان و بازشناسی دوگانه‌های حاکم بر کنش معرفتی آن‌ها پرداخته شود. نکته مهم در این مرحله در نظر گرفتن نسبت میان این اصول در حال تکوین با شرایط بافتار تاریخی آن و بحران‌هایی است که پذیرش و جذب یک چنین اصولی را ضروری ساخته است. این امر مستلزم در نظر گرفتن تلقی مورخان مسلمان از موضوع، روش و کارکرد دانش تاریخی از سرآغاز تاریخ‌نگاری است.

اکنون سؤال این است که این انگاره‌های متافیزیکی را باید حول چه محورهایی شناسایی کرد. در تلقی نگارنده می‌توان انگاره‌های یزدان‌شناسانه، جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه را به مثابه مدل و همچون بنیان‌هایی تلقی کرد که مورخان مسلمان با اتخاذ مواضع گفتمانی خود حول محور آن روایت‌های تاریخی را صورت‌بندی و مفصل‌بندی کرده‌اند. در واقع واسازی عقل تاریخی با بازشناسی مبانی جهان‌شناسانه، یزدان‌شناسانه و انسان‌شناسانه اندیشمندان و مورخان مسلمان امکان درک رابطه دیالکتیکی میان این انگاره‌های متافیزیکی با مؤلفه‌های بافتار تاریخی محل تولید آثار تاریخ‌نگارانه را فراهم می‌سازد.

کارکرد این سنخ از واسازی تاریخ‌نگاری اسلامی پرده‌برداری از کارویژه‌های ایدئولوژیک، تناقضات عقلانی و تردید در مشروعیت انگاره‌ها و مقولاتی است که مورخان و اندیشه‌وران

اسلامی با تکیه بر آن برداشت خود از سنت و میراث اسلامی را ارائه می‌نمودند. این سنخ از نقد عقل تاریخی پرده از یکسونگری‌هایی که توسط گفتمان‌های غالب و مغلوب تولید شده برمی‌دارد و بازنگری و مشاهده امکان‌های معرفتی بدیل و جایگزین در تاریخ‌پژوهی را فراروی مورخان آینده قرار می‌دهد و متعاقب آن مانع از نادیده گرفتن برخی ویژگی‌های عقل تاریخی می‌شود. از این روی و اسازی عقل تاریخی در اسلام به معنای بازنگری مرزهایی هست که در گذشته و اکنون بر کنش معرفتی مورخان مسلمان حاکم بوده و مانع از نگرستن به گذشته اسلامی از دریچه و چشم‌اندازی متفاوت شده است. و اسازی عقل تاریخی به واسطه اندیشیدن به این دست از امور نااندیشیده است که امکان برعهده گرفتن کارویژه‌های نوین را به تاریخ‌پژوهی اسلامی و همچنین امکان ارائه برداشت‌های متناسب با شرایط متغیر و دشواری‌های جدید را فراهم می‌نماید. البته باید توجه داشت که شالوده‌شکنی به تنهایی برای انداختن طرحی نوین در تاریخ‌پژوهی و بازاندیشی میراث اسلامی کفایت نمی‌کند.

روایت‌شناسی

روایت‌شناسی دومین گام روشی است که پیمودن آن شرط گشودن گره‌هایی است که امکان دگراندیشی را از عقل تاریخی در اسلام ربوده است. زیرا اگر همچون مورخان چرخش و اساختی بپذیریم که خوانش و توصیف مورخان مسلمان از سنت اسلامی همچون هر سنخ از تاریخ‌نگاری در قالب زبان و تحت واحدی زبان‌شناختی به نام روایت ارائه شده‌اند، در آن صورت بازاندیشی ساختار عقل تاریخی در اسلام مستلزم شناسایی الگوهای روایت و ساختارهای پیرنگی خواهد بود که تاریخ‌نگاران مسلمان عناصر گفتمانی خود را در آن عرضه کرده‌اند. در واقع روایت‌شناسی گزارش‌های تاریخی آن‌ها شرط تحقق هرگونه گسست معرفتی خودآگاهانه از ساختار عقل تاریخی در اسلام و ارائه اسلوب نوینی از طرح‌اندازی روایی خواهد بود. از این روی در ادامه ضمن ایضاح جغرافیای معرفتی روایت‌شناسی و توصیف مفاهیم و روش‌های آن، به چگونگی کاربست این مفاهیم و روش‌ها در نقد عقل تاریخی در اسلام اشاره خواهیم کرد.

در تعریف روایت‌شناسی آن را مطالعه شکل و کارکرد روایت معرفی می‌نمایند. روایت‌شناسی به بررسی جنبه‌های همانند و متفاوت همه روایت‌ها از جنبه روایتی می‌پردازد تا از این طریق هم جنبه‌هایی که روایت را از دیگر نظام‌های دلالت متمایز می‌کند بازشناسد و هم از خصوصیات و ویژگی روایت به مثابه موضوع روایت‌شناسی پرده بردارد. از این روی نخستین وظیفه روایت‌شناسی فراهم ساختن ابزار لازم برای شرح و توصیف آشکار روایت و فهم کارکرد آن

است (پرینس، ۱۳۹۱: ۱۰-۱۱). در اینجا روایت بر هر توالی از پیش‌انگاشته‌ای از رخدادهایی که به طور غیر تصادفی و هدفمند و معنادار به هم پیوند یافته‌اند دلالت می‌کند (معموری: ۱۳۹۲: ۱۳).

به بیان روشن‌تر، روایت‌ها به بیان و توضیح پیش‌آمدن وقایع پیشین به سوی وقایع پسین در درون یک پی‌رفت زمانی که دارای ساختاری متشکل از آغاز، میانه و انتهاست اقدام می‌کنند. از این طریق روایت‌ها، رویدادها را به رشته‌ای از حوادث به هم پیوسته تبدیل می‌کنند که هم به طور جداگانه و هم به صورت جمعی در جهت تحقق یک غایت خاص حرکت می‌کنند که نقطه‌ی اوج روایت یا همان پایان آن است (لمون، ۱۳۸۹: ۱۵۶-۱۶۴). بر این اساس روایت‌ها پیش‌آمدها و وقایع را به صورت سلسله‌ای معنادار و فهم‌شدنی و با یک نظم مشخص درمی‌آورد. در این راستا ارتباط میان رویدادهای مختلف را به این صورت بیان می‌کنند که هر مرحله به سمت مرحله‌ای ویژه‌ای هدایت می‌شود. در واقع رویدادهای بعدی هر روایت وابسته به رویدادهای پیشین است و پایان هر روایت وابسته به آغاز آن است.

در این میان تحلیل روایت‌شناسانه الگوهای روایت واجد بصیرتی است که کمک شایانی به افسون‌زدایی از تلقی ذات‌انگارانه و واقع‌گرایانه از ساختار عقل تاریخی در اسلام و فراهم‌نمودن زمینه‌های گسست از الگوهای تثبیت‌شده تاریخ‌نگاران مسلمان می‌نماید. براساس تلقی روایت‌شناسان، اگر بتوان گفت که آغاز روایت اغلب پایان آن را تا اندازه‌ای تعیین می‌کند این را نیز می‌توان گفت که پایان آغاز را مشروط می‌سازد. به بیانی دیگر بسیاری از روایت‌ها دارای تعیین غایت‌شناختی‌اند. یعنی برخی رویدادها به این علت رخ می‌دهند که رویدادهای دیگر حتماً باید رخ دهند. به تعبیر دیگر، وسیله هدف را توجیه نمی‌کند بلکه هدف وسیله را توجیه می‌کند. به تعبیر ژرار ژنت هر عنصر و واحد روایت را باید براساس کارکردش در روایت تعریف کرد و در این میان واحد آخر بر همه واحدها سلطه دارد و خودش زیر سلطه چیزی نیست. به این ترتیب جهت روایت ممکن است دوطرفه باشد؛ به گونه‌ای که روایت از آغاز به پایان و از پایان به آغاز حرکت می‌کند و آغاز و پایان هر دو مشروط به یکدیگر هستند. اما از آنجایی که آغاز از همان ابتدا با اندیشه پایان جهت می‌یابد می‌توان ادعا کرد که پایان در همان آغاز و حتی پیش از شروع روایت قرار می‌گیرد (پرینس، ۱۳۹۱: ۱۶۱-۱۶۳).

این تلقی از کارکرد روایت دلالت مهمی برای آن دست از پژوهشگرانی که درصدد نقد عقل تاریخی در اسلام هستند دارد. به تعبیر دیگر، اگر بپذیریم که آگاهی تاریخی پسینی است و مورخ تنها با اطلاع از رویدادهای پس از رویداد مورد بررسی خود است که به رویداد مورد پرسش خود وزنه و اهمیت می‌بخشد، در آن صورت رویداد بعدی تعیین می‌کند که چگونه باید به رویداد قبلی

نگریست (احمدی، ۱۳۸۷: ۱۵۱). بر این اساس می‌توان نشان داد که روایت‌های تاریخی تولیدشده از سوی مورخان مسلمان بیش از آن‌که متأثر از منطق حاکم بر پی‌رفت امور در جهان خارج باشند، از گزینش نقطه‌های اوج یا بخش‌های پایانی روایت‌های تاریخی توسط مورخان و معنایی که از این طریق درصدد انتقال به مخاطبان بوده‌اند تأثیر پذیرفته است. در واقع مورخان مسلمان از طریق این سنخ از طرح‌اندازی روایت‌ها، رویدادها را به رشته‌ای از حوادث به هم پیوسته تبدیل می‌کنند که هم به‌طور جداگانه و هم به‌صورت جمعی در جهت تحقق یک غایت خاص حرکت می‌کنند که نقطه‌ی اوج روایت یا همان پایان آن است.

البته کاربست تحلیل روایت‌شناسانه در نقد عقل تاریخی در اسلام بدین جا ختم نمی‌شود. بلکه مهم‌ترین خدمت این سنخ از تحلیل روایت‌های تاریخی بازشناسی الگوهای روایتی است که مورخان مسلمان جهت صورت‌بندی روایت‌ها و معنای تاریخ مورد نظرشان بهره برده‌اند. زیرا اگر تلقی و ساخت‌گرایان از منطق روایت‌پردازی مورخان را بپذیریم، در آن صورت روایت‌های تاریخی داستانی یگانه و بدون ابهام بازگو نمی‌کنند؛ چراکه هر مورخ در مورد مسائل مورد بررسی خود دیدگاه و برداشت مختص خود را دارد و به همین جهت برخی وجوه دوره و رخداد‌های مورد بررسی را پررنگ می‌نماید و در مقابل از سایر رویدادها چشم‌پوشی می‌کند (فلودرنیک، ۱۳۹۱: ۶۶). به بیانی روایت‌شناسانه هر مورخ از یک نقطه دید، به معنای مجموعه‌ای از نگرش‌ها، علایق و گرایش‌های شخصی که جایگاه فرد را نسبت به جهان بیرون رقم می‌زند (مارتین، ۱۳۹۱: ۱۱۰)، است که به توصیف گذشته مورد بررسی خود می‌پردازد.

در واقع همان‌گونه که هایدن وایت تأکید می‌کند، مورخان ساختارهای پیرنگ پیش‌نمونه‌ای را بر جریان رویداد‌های بی‌شکل تحمیل می‌کنند. به تعبیر دیگر زندگی کارگزاران تاریخی رشته‌ای از حوادث است که احتیاج به مورخی دارد تا پس از وقوع رویدادها، ساختار روایی را جهت فهم پذیرش در آن‌ها تحمیل کند. به بیانی دیگر، زنجیره‌ای از اتفاقات مشابه می‌تواند به شیوه‌های متفاوت طرح‌اندازی شوند و این شیوه طرح‌اندازی نیز بستگی به ساختار پیرنگی که مورخ مناسب تشخیص دهد برگزیده می‌شود (وایت، ۱۳۸۹: ۴۰-۵۰). بر همین اساس است که می‌توان تاریخ را صنعتی ادبی تلقی کرد که از صورت‌بخشی و تحمیل یک روایت بر گذشته ناشی می‌شود. از این روی فهم تاریخی بیش از آن‌که به وسیله عمل پژوهش تجربه‌گرایانه مورخ به‌دست آید براساس ماهیت بازنمایی و تصمیم‌زیبایی شناختی مورخ است که شکل می‌گیرد (Munslow, 2000: 82).

این سنخ از روایت‌شناسی بر حاکمیت بسته مشخصی از ساختارهای پیرنگ بر کنش معرفتی مورخان مسلمان دلالت خواهد کرد. مشخصه‌ای که می‌توان از آن برای شناسایی ساختار عقل

تاریخی در اسلام بهره برد. به تعبیر دقیق‌تر با پذیرش این تلقی می‌توان حکم کرد که الگوی روایت‌های تاریخی و معناپردازی که سیره‌نگاری‌ها، گاه‌نگاری‌ها و تراجم‌نگاری‌های مسلمانان از رویدادهای گذشته ارائه می‌نماید، در قالب شماری محدود و مشخص از ساختارهای پیرنگ عرضه شده است. ساختارهای پیرنگی که بر رخدادهای بی‌شکل تحمیل می‌شود. از این روی کارکرد طرح اندازی‌های روایی مورخان مسلمان بیش از آن که توصیف عینی رخدادهای تاریخی مسئله‌ساز باشد، بازنمایاننده تجربه زیسته این مورخان و تلاش آن‌ها برای معناپردازی جهت برآورده کردن نیازهای حاکم بر روابط قدرت در جامعه پیرامونی آن‌هاست. روابط قدرتی که می‌توان آن را در قالب مناسبات گفتمان‌های غالب و مغلوب تبیین کرد.

نتیجه‌گیری

روایت‌های تاریخی مسلمانان همچون هر اثر تاریخی دیگر با تکیه بر جهان‌تصویر حاکم بر جامعه خود و از منظر دشواری‌های جامعه معاصر است که به گذشته مورد بررسی خود رهنمی می‌نمایند. به بیان روشن‌تر مورخان مسلمان می‌کوشند تا با اتکا بر انگاره‌های یزدان‌شناسانه، جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه حاکم بر عصر خود به ارائه خوانش‌های تاریخی از بزنگاه‌های تاریخ اسلام دست یابند. خوانش‌هایی که از قابلیت لازم در مشروعیت‌زدایی از گفتمان‌ها و نهادهایی که نامطلوب تلقی می‌شود و یا مشروعیت‌زایی برای آن دست از نهادهای جامعه انسانی و گفتمان‌هایی که مطلوب تلقی می‌شوند برخوردار باشد. اما تغییر مؤلفه‌های جامعه اسلامی معاصر که به موازات ثبات ساختاری عقل تاریخی در اسلام پیش می‌رود مانع از برآورده شدن این کارکرد تاریخ‌پژوهی در میان مسلمانان می‌شود. به تعبیر دیگر، عدم گسست معرفتی از انگاره‌های عقل تاریخی در اسلام سبب شده است که روایت‌های تاریخی مورخان مسلمان توان سازگاری با شرایط و نیازهای جدید را نداشته باشد و صرفاً به بازتولید فرآورده‌های معرفتی همسان با گذشته برای جامعه در حال تغییر پردازد. از این روی در تلقی نگارنده نقد عقل تاریخی در اسلام نیاز ضروری این روزهای جهان اسلام تلقی می‌شود.

بر این اساس می‌توان «نقد عقل تاریخی در اسلام» را به معنای بازنگری مرزهایی انگاشت که در گذشته و اکنون بر کنش معرفتی مورخان مسلمان حاکم بوده و مانع از نگرستن به گذشته اسلامی از دریچه و چشم‌اندازی متفاوت می‌شود. نقد عقل تاریخی به واسطه اندیشیدن به این دست از امور نااندیشیده است که امکان برعهده‌گرفتن کارویژه‌های نوین را به تاریخ‌پژوهی اسلامی و همچنین امکان ارائه برداشت‌های متناسب با شرایط متغیر و دشواری‌های جدید را فراهم

می‌نماید. اما پرسش مهم در این میان آن است که نقد عقل تاریخی را بایست با تکیه بر چه روش‌ها و مدل‌هایی انجام داد؟ مقاله به‌منظور پاسخ بدین پرسش شالوده‌شکنی و روایت‌شناسی را همچون بسته‌ای پارادایمی معرفی کرد که واجد توان لازم در تحقق این گسست معرفتی از نگاه‌های عقل تاریخی در اسلام است.

شالوده‌شکنی یکی از این روش‌هاست که با عنایت به مبادی معرفتی و هستی‌شناسانه خود می‌تواند بنیان‌های سنت تاریخ‌نگاری در اسلام را در دو محور هم‌زمانی و در زمانی شناسایی و بنیان‌فکنی کند. کاربرد این مهم مستلزم آن است که تکوین انگاره‌های حاکم بر سنت تاریخ‌نگاری در اسلام را در متن یک توالی زمانی قرار دهیم. سپس انگاره‌های مزبور را از حیث هم‌زمانی بررسی نموده روابط ساختاری این انگاره‌ها و نقشی که در بساخت فهم مورخان مسلمان از جریان تاریخ دارد را لحاظ نماییم. پیشنهاد نگارنده به مورخانی که قصد کاربرد این روش را دارند آن است که این انگاره‌ها را حول محور تصور مورخان از نقش امر الهی در صورت‌بندی زندگی انسانی در محیط انسانی شناسایی نمایند. بدین ترتیب شالوده‌شکنی با بازاندیشی این بنیان‌های ساختار عقل تاریخی در اسلام و پرده‌برداری از تاریخت دوگانه‌هایی که بر سرنوشت تاریخ‌پژوهی مسلمانان حاکم شده است به تحقق این گسست معرفتی یاری می‌رساند. در واقع شالوده‌شکنی با شناسایی انگاره‌های یزدان‌شناسانه، جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه‌ای که در میراث تاریخ‌نگاری مسلمانان تصلب یافته نخستین گام در گسست از حاکمیت این انگاره‌های متافیزیکی بر کنش معرفتی مورخان معاصر را فراهم می‌نماید. بر این اساس است که خوانش‌های تاریخی مورخان مسلمان توان سازگاری و پاسخ به دشواری‌ها و نیازهای جدید را می‌یابند. البته تحقق این گسست معرفتی نیازمند روایت‌شناسی روایت‌های تاریخی مسلمانان نیز هست.

بر این اساس اگر بپذیریم که آن هنگام که مورخان مسلمان به تفسیر گذشته می‌نشینند، نوعی شکل روایی یا متنی شده را بر گذشته تحمیل می‌کنند، آن‌گاه بازشناسی این الگوهای روایی زمینه پرده‌برداری از بنیان‌ها و ساختارهای کنش معرفتی ایشان را فراهم می‌کند. روایت‌شناسی آثار مورخان مسلمان به ما کمک می‌کند که گزارش‌های تاریخی ایشان را نه از دریچه محتوای روایت‌هایی که ارائه می‌کنند، بلکه از منظر هدف و غایت روایت‌های تاریخی بنگریم. نگرستن از این چشم‌انداز روایت‌شناسانه نه تنها به ما امکان می‌دهد که برداشت واقعیت‌محور از گزارش‌های تاریخی مورخان مسلمان را کنار بنهیم، بلکه به ما کمک می‌نماید ضمن بازشناسی هدف و غایت مورخان از چیدمان و گزینش روایت‌های تاریخی‌شان، به نقش مناسبات اجتماعی جامعه مورخان مسلمان در صورت‌بندی الگوهای روایت‌پردازی ایشان پی ببریم. با بازشناسی الگوهای حکایت و

معناپردازی در روایت‌های تاریخی مورخان مسلمان، واپسین گام در ترسیم ساختار عقل تاریخی در اسلام پیموده خواهد شد. در این مرحله ساختارهای پیرنگی که مورخان مسلمان جهت معناپردازی و صورت‌بندی داده‌های بی‌شکل تاریخی به کار می‌برند شناسایی شده و بدین طریق ضمن ارزیابی این الگوهای روایت، زمینه طرح‌اندازی روایی نوین از رخدادهای تاریخی تأثیرگذار در حیات مسلمانان فراهم می‌شود.

منابع و مأخذ

ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۷). «متن و معنای متن از نگاه حامد ابوزید». چاپ شده در *نومعتزلیان*. تهران: نشر نگاه معاصر.

_____ (۱۳۹۶). *نوسازی، تحریم و تأویل؛ از شناخت علمی تا هراس از تکفیر*. ترجمه محسن آرمین. تهران: نشر نی.

احمدی، بابک (۱۳۸۷). *رساله تاریخ؛ جستاری در هرمنوتیک تاریخ*. تهران: نشر مرکز.

_____ (۱۳۸۸). *ساختار و تأویل متن*، چاپ یازدهم. تهران: نشر مرکز.

_____ (۱۳۸۹). *مدرنیته و اندیشه انتقادی*. تهران: نشر مرکز.

ارکون، محمد (۱۳۹۲). *تاریخ‌مندی اندیشه اسلامی*. ترجمه رحیم حمداوی. تهران: نشر نگاه معاصر.

_____ (۱۳۹۴). *دانش اسلامی: قرائتی بر مبنای علوم انسانی*. ترجمه عبدالقادر سواری. تهران: نسل آفتاب.

_____ (بی تا). *از اجتهاد به نقد عقل اسلامی*. ترجمه مهدی خلجی. بی جا. آموزش‌شکده آنلاین توانا.

_____ (۱۳۸۷). «محمد ارکون و میراث گفتمانی جهان وطن»، چاپ شده در *نومعتزلیان*. به کوشش محمدرضا وصفی. تهران: نشر نگاه معاصر.

استنفورد، مایکل (۱۳۸۶). *درآمدی بر تاریخ پژوهی*. ترجمه مسعود صادقی. تهران: سمت و دانشگاه امام صادق (ع). چاپ سوم.

_____ (۱۳۸۷). *درآمدی بر فلسفه تاریخ*. ترجمه احمد گل محمدی. تهران: نشر نی. چاپ سوم.

امن خانی، عیسی (۱۳۹۵). «نگاهی انتقادی به پژوهش‌های شالوده‌شکنانه در ایران». *فصلنامه نقد ادبی*. سال ۹. شماره ۳۴: صص ۳۶-۹۰.

ایمان، محمد تقی (۱۳۹۰). *مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

پرینس، جرالدد (۱۳۹۱). *روایت‌شناسی؛ شکل و کارکرد روایت*. ترجمه محمد شهبان. تهران: نشر مینوی خرد.

تنهایی، حسین ابوالحسن (۱۳۸۶). *جامعه‌شناسی نظری؛ مبانی، اصول و مفاهیم*. تهران: نشر بهمن برنا.

الجابری، محمد عابد (۱۳۸۹). **نقد عقل عربی**. ترجمه سید محمد آل مهدی. تهران: نشر نسل آفتاب.
_____ (۱۳۸۷). «عابد الجابری و عقلانیت نقادانه در تهافت بر فلسفه مشرق». چاپ شده در **نومعتزلیان**.
تهران: نشر نگاه معاصر.

حسن بگی، علی (۱۳۹۶). **آسیب‌شناسی نقد و تحلیل تاریخ با تأکید بر تاریخ اسلام**. اراک: نشر
دانشگاه اراک.

شرت، ایون (۱۳۹۲). **فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای؛ هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریه انتقادی از
یونان باستان تا قرن بیست و یکم**. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشر نی.

صافی پیرلوجه، حسین (۱۳۹۵). **درآمدی بر تحلیل انتقادی گفتمان روایی**. تهران: نشر نی.
صیامیان گرجی، زهیر و موسوی سیانی، سعید (۱۳۹۴). «ضرورت تعامل بین رشته‌ای معرفت‌شناسی و علم
تاریخ برای حل چالش‌های شکاکانه درباره امکان و اعتبار شناخت تاریخی». **فصلنامه مطالعات
میان‌رشته‌ای در علوم انسانی**. دوره هفتم. شماره سوم: صص ۱-۲۶.

صیامیان گرجی، زهیر (۱۳۹۴). «ایده‌ای روش‌شناسانه برای بازیابی طرح‌واره تفسیری مورخان قرون نخستین
اسلامی». **پژوهشنامه تاریخ اسلام**، سال پنجم، شماره بیستم، صص ۲۴-۲۵.
ضمیران، محمد (۱۳۹۵). **ژاک دریدا و منافیزیک حضور**. تهران: نشر هرمس.

فلودرنیک؛ مونیکا (۱۳۹۱). (به سوی تعریف روایت و روایت‌گری). چاپ شده در **روایت‌شناسی**. تهران:
لقاء النور. چاپ اول.

کار، ئی ایچ (۱۳۸۷). **تاریخ چیست؟** ترجمه حسن کامشاد. تهران: خوارزمی.
لمتون، ام. سی (۱۳۸۹). «ساختار روایت». چاپ شده در **تاریخ و روایت**، ویراسته جفری رابرتز. تهران:
دانشگاه امام صادق (ع).

مارتین، والاس (۱۳۹۱). **نظریه‌های روایت**. ترجمه محمد شهباز. تهران: نشر هرمس.
مانزلو، آلن (۱۳۹۴). **واساخت تاریخ**. ترجمه مجید ماردی سه ده. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
معموری، علی (۱۳۹۲). **تحلیل ساختار روایت در قرآن؛ بررسی منطق توالی پی‌رفت‌ها**. تهران:
نشر نگاه معاصر.

واعظی، احمد (۱۳۸۹). «نقد تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ‌مندی قرآن»، **قرآن‌شناخت**. سال سوم.
شماره دوم: صص ۶۵-۴۱.

وایت، هایدن (۱۳۸۹). «متن تاریخی به مثابه فرآورده‌ای ادبی». چاپ شده در **تاریخ و روایت**. ویراسته
جفری رابرتز. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

ویستر، راجر (۱۳۹۰). «ژاک دریدا و واسازی متن». ترجمه عباس بارانی. چاپ شده در **ارغنون**. سال اول.
شماره ۴.

ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۹۰). **در باب یقین**. ترجمه مالک حسینی. تهران: نشر هرمس.

Munslow, Alun (2000), *The Routledge Companion To Historical Study*, London and New York, Routledge

References in English

- Abū Ziyd, N.Ḥ. 2008. *Matn wa Ma'nāyi Matn az Nigāhi Ḥāmid Abū Ziyd. Nigāhi Mu'āshir*, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- _____. 2017. *Nūsāzī, Tahṛīm wa Ta'wīl; az Shinākhti 'Ilmī tā Harās az Takfūr. M. Āramīdih*. (Translator). Niy, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- Aḥmadī, B. 2008. *Risāliyyih Tārīkh; Djustārī dar Hirminūtiki*. Markaz, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- _____. 2009. *Sākhtār wa Ta'wīli Matn*. 11th Ed. Markaz, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- _____. 2010. *Mudirnitih wa Andīshiyih Intikādī*, Tarhān. Markaz, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- Al-Djābirī M. 'Ā. 2008. 'Ābid Al-Djābirī wa 'Aqlānīyati Naḳādānih dar Tahāfat bar Falsafiyi Shark. Nigāhi Mu'āshir, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- _____. 2009. *Naḳdi 'Aqli 'Arabī. S.M. Āli Mahdī*. (Translator). Nasli Āftāb, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- Aman Khānī, 'Ī. 2016. Nigāhī Intikādī bi Pazhūhishhāyi Shālūdih Shikanānih dar Īrān. *Naḳdi Adabī*, 9(34): 63-90. (In Persian) (**Journal**)
- Arkoun, M. 2013. *Tārīkhmandīyi Andīshiyi Islāmī. R. Ḥamdāwī*. (Translator). Nigāhi Mu'āshir, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- _____. 2013. *Dānishi Islāmī: Qirā'atī bar Mabnāyi 'Ulūmi Insānī. 'A. Sawārī*. (Translator). Nigāhi Mu'āshir, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- _____. 2008. *Muḥammad Arkoun wa Mīrāthi Guftmāniyi Djahāni Waṭan. M.R. Waṣfī*. (Editor). Nigāhi Mu'āshir, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- _____. (n.d). *Az Idjithād bi Naḳdi 'Aqli Islāmī. M. Khaladji*. (Translator). Tawānā Online Institute, (n.p). (In Persian) (**Book**)
- Carr, E.H. 2008. *Tārīkh Čist? Ḥ. Kāmshād*. (Translator). Khārazmī, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- Fludernik, M. 2012. *Bisūyi Ta'rīfi Riwayāt wa Riwayatgarī*. 1st Ed. Liḳā' al-Nūr, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- Ḥasan Bagī, 'A. 2017. 'Āsīb Shināsiyi Naḳd wa Taḥlīli Tārīkh bā Ta'kīd bar Tārīkhī Islām. Arāk University, Arāk. (In Persian) (**Book**)
- Īmān, M.T 2011. *Mabānīyi Pārādāymīyi Rawishhāyi Kamī wa Kiyfī dar 'Ulūmi Insānī*. Research Institute of Hawzah & University, Qum. (In Persian) (**Book**)
- Lambton, M.C. 2010. *Sākhtāri Riwayāt*. J. Roberts. (Editor). Imām Sādiq University, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- Ma'mūrī, 'Ā. 2013. *Taḥlīli Sākhti Riwayāt dar Qurān; Barrisiyi Mantīqi Tawāliyi Piyrafthā*. Nigāhi Mu'āshir, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- Munslow, A. 2015. *Wāsākhti Tārīkh*. M. Mārdī Sidih. (Translator). Research Center for Islamic History, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- Prince, G. 2012. *Riwayāt Shināsī; Shikl wa Kārkirdi Riwayāt*. M. Shāhbā. (Translator). Mīnūyi Khīrad, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- Šāfi Pīrlūdji, Ḥ. 2015. *Darāmadī bar Taḥlīli Intikādīyi Guftmāni Riwayāt*. Niy, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- Sherratt, Y. 2013. *Falsafiyi 'Ulūmi Idjtimā'iyi Kārī; Hirminūtīk, Tabār Shināsiyi wa Nazarīyih Intikādī az Yūnāni Bāstān tā Karni Bīstu Yikum. H. Djalālī*. (Translator). Niy, Tehran. (In Persian) (**Book**)

- Ştāmīyān Gurdjī, Z. & S. Mūsawī Sīyānī. 2015. Darūrati Ta‘āmuli Biyini Rişhtīyi Ma‘rifat Shināsī wa ‘Ilmi Tārīkhī Barāyi Ḥalī Čālishhāyi Shakākānih Darbāriyi Imkān wa I‘tibāri Shinākhti Tārīkhī. Muṭāliāti Mīyān Rişhtihī dar ‘Ulūmi Insānī, 7(3): 1-26. (In Persian) (**Journal**)
- Ştāmīyān Gurdjī, Z. 2015. İdihī Rawişh Shināsānih Barāyi Bāzyābiyi Tarḥwārihiyi Tafsiṛīyi Muwarikhāni Qurūni Nukhustni Islāmī. Pazhūhish Nāmiyi Tārīkhī Islām, 5(20): 5-24. (In Persian) (**Journal**)
- Stanford, M. 2007. Darāmadī bar Tārīkh Pazhūhī. 3rd Ed. M. Şādīkī. (Translator). SAMT & Imām Şādīk University, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- _____. 2008. Darāmadī bar Falsafīyi Tārīkh. 3rd Ed. A. Gul Muḥammadī. (Translator). SAMT & Imām Şādīk University, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- Tanhāī, Ḥ.A. 2008. Djāmi‘ih Shināsīyi Nazarī; ‘Uşul wa Mafāhīm. Bahmani Burnā, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- Wāizī, A. 2015. Nakdi Taqrīri Naşri Ḥāmid Abū Ziyd az Tārīkhmandīyi Qurān. Qurān Shinākht, 3(2): 41-65. (In Persian) (**Journal**)
- Wallace, M. 2015. Nazarīyihāyi Riwayāt. M. Shahbā. (Translator). Hirmis, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- Webster, R. 2011. Zhāk Dirīdā wa Wāsāziyi Matn. ‘A. Bārānī. (Translator). Arghanūn, 1(4). (In Persian) (**Journal**)
- White, H. 2010. Matni Tārīkhī bi Muthābihi Farāwardiyi Adabī. J. Roberts. (Editor). Imām Şādīk University, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- Wittgenstein, L. 2011. Dar Bābi Yakīn. M. Ḥusiynī. (Translator). Hirmis, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- Munslow, A. 2000. The Routledge Companion to Historical Study. Routledge, London and New York. (In English) (**Book**)
- Zamīrān, M. 2015. Zhāk Dirīdā wa Mitāfīziki Ḥuḍūr. Hirmis, Tehran. (In Persian) (**Book**)

paradigmatic ideas in the critique of historical reason in Islam¹

Abdollah Motanalli²

Mohammad Hassan Beigi³

Saeid Mosavi Siani⁴

Received: 21/10/2018

Accepted: 19/01/2019

Abstract

If we accept that any interpretation of the Islamic heritage of thought is based on a framework of ideas and concepts, which is the title of historical reason, then the continuation of the structure of this historical reason leads to the ineffectiveness of Muslim historical narratives in response to the problems of contemporary society.

Accordingly, how the epistemic breakdown of the ideas of the historical intellect was considered difficult in Islam, the article sought to answer it. It considers the article of narration and foundationalism as a theoretical framework that allows for such a break from the notions of historical reason in Islam; the theoretical sketches that can be called "paradigmatic ideas in the critique of historical reason in Islam".

¹. DOI: 10.22051/hph.2019.18850.1191

² Associate professor of history department of Arak University.
a.motevaly@gmail.com

³ Assistant professor of history department of Arak University.
mohaamad.beigi@gmail.com

⁴ - Arak University history lecturer. saeidmoosavi_1369@yahoo.com
Print ISSN: 2008-8841/ Online ISSN: 2538-3507

Biannual Journal of Historical Perspective & Historiography Alzahra
University
Vol.28, No.21, 2018
<http://hph.alzahra.ac.ir/>

Based on this paradigmatic conception of the foundations, while recognizing the metaphysical notions and the dichotomies that encircle the historical wisdom of Muslim historians, it provides historians with an alternative perspective on reading Islamic heritage. It also provides recognition of the structures of the historical intellect in Islam in the context of redefining the logic of historical thinking in Islam and modern narrative schemes. Relying on these new designs, Muslim historians can find a new reading of the Islamic tradition and thus find an answer to the daunting issues.

Key Words: Historical reason in Islam, Paradigmatic idea, Foundationalism, Narrative Science.