

بررسی کارکرد تقدیر در تاریخ بیهقی

قدسیه رضوانیان*

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، بابلسر

طیبه غزنوی**

دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، بابلسر

(تاریخ دریافت: ۹۲/۰۲/۰۸، تاریخ تصویب: ۹۲/۰۸/۱۵)

چکیده

گفتمان تقدیری، گفتمانی است که روشن‌ترین آغازگاهش در ایران قبل از اسلام، عصر تفکر زروانیستی بوده، پس از اسلام نیز با قدری تفاوت اما با ماهیتی هم‌سان، گسترش متنابهی یافته است. نفوذ و گسترش دامنه‌دار این اندیشه در بنیان‌های تفکر و باور ایرانی، بازتاب وسیعی نیز در آثار تاریخی و ادبی ایران داشته است. یکی از این آثار، تاریخ بیهقی است که این باور در آن گفتمانی ویژه را شکل داده که در سطح ظاهری اثر نیز باعث ایجاد دوگانگی و تناقض شده است.

در این مقاله، سعی بر این است که به روش توصیفی-تحلیلی، این تناقض با تکیه بر شخصیت مذهبی بیهقی، روش تاریخ‌نگاری اسلامی، پوشیده‌گویی و زندی زبانی بیهقی، تبیین شود. علاوه بر آن تقدیر در تاریخ بیهقی دارای کارکردهای متفاوت مذهبی، علمی، روانی و سیاسی است، که تمرکز بحث بر روی کارکرد سیاسی تقدیر است و به این نتیجه می‌رسد که بعد ایدئولوژیک تقدیراندیشی موجب اضمحلال ساز و کار عقلانیت و علت‌یابی شده که در نتیجه در توسعه‌نیافتگی فکری و سیاسی کشورهای تحت نفوذ این باور نقش اساسی داشته است.

کلیدواژه‌ها: تقدیراندیشی - تاریخ بیهقی - خردگرایی - دوگانه‌گویی

*. E-mail: ghrezvan@umz.ac.ir

** E-mail: T.qaznavi@yahoo.com

پیشینه‌ی تحقیق

در مورد کارکرد تقدیر در تاریخ بیهقی، به طور مشخص اثری دیده نشده است. اما در مقاله‌ی «تقدیر و سرنوشت در ادبیات فارسی و تأثیر آن بر فرهنگ مردم» نوشته‌ی محمد حسین کرمی، نمونه‌هایی از چنین کارکردی ذکر شده است. همچنین، در مقاله‌ی «تاریخ در تاریخ بیهقی»، در مجموعه مقالات «تجدد و تجددستیزی در ایران»، نوشته‌ی عباس میلانی، «زمانه، زندگی و کارنامه‌ی بیهقی»، اثر مرلین والدمن، و «آرمان پادشاهی و شاهان زمانه» اثر حورا یآوری به طور پراکنده به مسأله‌ی تقدیر در تاریخ بیهقی اشاره‌هایی شده است.

تعریف مسأله

ادبیات همواره محملی گسترده برای بیان تفکرات فلسفی، دینی-عرفانی، سیاسی، اجتماعی، عاطفی و ... بوده است. اما یکی از عرصه‌های فکری که کمتر توانایی پیوند با زبان ادبی را داشته، حوزه‌ی تاریخ است که اتفاقاً، یکی از کتاب‌های مهم تاریخ ایران یعنی تاریخ بیهقی، یکی از ادبی‌ترین کتاب‌های ماندگار ادبیات فارسی نیز هست و این مهم را مرهون زبانی است که نویسنده‌ی توانمند آن، اختیار کرده است. زبانی که جدای از این‌که التذاذ هنری مخاطب را پاسخ می‌گوید، با گفتمان پوشیده‌گویی نیز به خوبی پیوند می‌خورد. گفتمانی که به‌دلیل ماهیتش، با زبان چند لایه‌ی ادبی گره می‌خورد. این جستار، البته در پی بررسی مؤلفه‌های زبانی تاریخ بیهقی نیست، بلکه برآن است تا به تحلیل گفتمان تقدیری حاکم بر این اثر که برابری باوری ریشه‌دار و عمیق در تاریخ تفکر ایران است و دوگانه‌گویی ناگزیر حاصل از آن بپردازد که نمونه‌ی برجسته‌ای از این رویکرد را به تمامی در اثری ادبی-تاریخی به نمایش می‌گذارد و به مدد قدرت زبان نویسنده و برخورد دوگانه‌ی او با این مسأله، مخاطب را در وضعیت تعلیق قرار می‌دهد؛ وضعیتی متناقض که با قطعیت مورد انتظار تاریخ، فاصله‌گذاری می‌کند و به ادبیات ره می‌یابد.

چارچوب مفهومی

«تقدیر در لغت در معانی مختلفی از جمله جریان یافتن فرمان خدا، سرنوشت، قسمت (فرهنگ معین: ذیل واژه) و قضا و حکم خدای تعالی درباره‌ی مخلوق (دهخدا: ذیل واژه) آورده شده است. تاریخ پیدایش مسأله‌ی تقدیر و اختیار به طور روشن تا روزگار پیش از زرتشت و روایی اندیشه‌های

زروانی به عقب می‌رود. در مینوی خرد آمده است: «کار جهان همه به تقدیر و زمانه و بخت مقدر پیش می‌رود» (مینوی خرد، ۱۳۸۰: ۴۲).

نافذترین نشانه‌های تأثیرپذیری از زروانگرایی در اندیشه‌های ایرانی پس از اسلام، باور به بخت و تقدیر و تأثیر سپهر و ستارگان بر زندگی آدمی است. فروپاشی شکوه و عظمت شاهنشاهی ساسانی توانست روح ایرانی را که از پیش با اعتقادات جبری و باور به قضا و قدر خو گرفته بود، بیش از پیش به تأثیر سرنوشت محتوم و گردش سپهر و اختران معتقد کند.

در آیین زروانی، زمان، سرمنشأ هستی است و زمان چون تجسم یابد، به صورت فضا و مکان در می‌آید که جایگاه ستارگان و حیات مادی و همان سپهر است. موقعیت انسان در جهانی که این دستگاه فکری ترسیم می‌کند، بسیار حقیر و ناچیز است. چه بسا دنده‌ای از چرخ‌های هستی نیز به شمار نیاید؛ زیرا همه چیز در گستره‌ی کیهانی، درگرو نبرد اهرمزد و اهریمن است و پایان این نبرد نیز از پیش رقم خورده و حرکت تقدیر بدان سو است.

تصویری که مینوی خرد از احاطه‌ی تقدیر بر زندگی انسان ارائه می‌کند، کاملاً سیمایی مایوسانه دارد:

«پرسید دانا از مینوی خرد که به خرد و دانایی با تقدیر می‌توان ستیزه کرد یا نه؟ مینوی خرد پاسخ داد که حتی با نیرو و زورمندی خرد و دانایی هم با تقدیر نمی‌توان ستیزه کرد. چه هنگامی که تقدیر برای نیکی یا بدی فرا رسد، دانا در کار، گمراه و نادان کاردان و بد دل دلیرتر و دلیرتر بددل و کوشا کاهل و کاهل کوشا شود و چنان است که با آن چیزی که مقدر شده است، سببی نیز همراه می‌آید و هر چیز دیگر را می‌راند» (همان).

اسلام و گفتمان تقدیری

با ورود اسلام و نزول قرآن، تقدیر (حکم محتوم الهی) به طور بارز و گسترده‌ای مطرح شده است. تقدیر در قرآن در حدود ۱۳۱ بار ذکر شده است. با بررسی نمونه‌های آن می‌توان پی برد که کارکرد تقدیر در تمامی ۱۳۱ مورد یکسان نیست. این کلمه در قسمتی از آیات مذکور در معنای اندازه‌گیری به کار رفته است. چنان‌که آمده است: «و از آسمان آبی به اندازه معین فرو فرستادیم و آن را در زمین ساکن نمودیم» (مؤمنون / ۱۸). در پاره دیگری از آیات، تقدیر در معنای چگونگی آفرینش و حکم قطعی خداوند در مورد پدید آمدن موجودات و هستی استفاده شده است. و نیز در مورد چگونگی آفرینش انسان چنین می‌گوید: «پس از آن (انسان را) در قرارگاهی مطمئن و آماده

قرار دادیم تا مدتی معین» (مرسلات/ ۲۲- ۲۱). در قسمتی از آیات نیز، تقدیر در معنای سرنوشت محتوم بشر به کار رفته است: «هیچ مصیبتی در زمین یا در نفوس شما به شما نمی‌رسد، مگر آن‌که قبل از آن‌که آن را ظاهر کنیم در کتابی ثبت شده است و این بر خدا آسان است» (حدید/ ۲۲). معتقدان به جبر از این آیه‌ها به نفع نظریه‌ی جبرگرایانه‌ی خود سود جسته‌اند و یک‌سره از آیاتی که بر اختیار و آزادی انسان تأکید می‌ورزیده، غافل شده‌اند: «ما انسان را راه نمودیم، او خود سیاست‌گزار است یا ناسپاس» (انسان/ ۳).

در ادبیات سیاسی پس از اسلام نیز «مسأله‌ی تقدیر و اختیار انسان از همان قرن اول هجری پیش کشیده می‌شود. عایشه، همسر پیامبر (ص) به هنگام جنگ جمل (۳۶هـ.ق. ۶۵۶م.) تصدیق می‌کند که بی آن که خود بخواهد درگیر وقایع شده است و می‌گوید هدف او سعی در ایجاد آشتی در میان مؤمنان بوده است، نه شقاق میان آن‌ها. عایشه صریحاً اعلام می‌کند بازپچه‌ی دست تقدیر بوده است. این نخستین بار است که در تحلیل وقایع اشاره‌ای صریح به تقدیر می‌شود (بوعمران، ۱۳۸۲: ۹). از نخستین کسانی که به مذهب جبر و تسلیم به سود ظلم و ستم خود روی آورده، معاویه، مؤسس خاندان اموی بود که ادعا می‌کرد آن چه رخ داده، به اذن خداوند بوده است. امویان با حمایت از مسأله‌ی قضا و قدر الهی پایه‌های حکومت خود را تحکیم بخشیده‌اند. در همین قرون اولیه‌ی ورود اسلام بود که به دلیل بحث بر سر مسأله‌ی قبول و عدم قبول تقدیر، دو فرقه‌ی متقابل معتزله و اشعریه پدید آمدند. معتزلیان «می‌خواستند ثابت کنند که انسان، برخوردار از آزادی و اخلاق واقعی است و می‌تواند به نحوی مختار و کاملاً مسؤول عمل کند. آن‌ها این نظریه قدرت اموی را قبول ندارند که ادعا می‌کند اقتدار خود را از خدا دارد و حال آن‌که آن را به زور تصاحب کرده است» (همان: ۱). در مقابل، اشعریان نظری کاملاً مخالف آن را بیان کرده‌اند. «بر مبنای نظر اشاعره، معنای قضا و قدر این است که همه‌ی امور، فعل بلاواسطه‌ی خدایند. آن‌ها با نفی اصل علیت، هیچ موجودی را فاعل و مؤثر نمی‌شناسند، به عبارت دیگر، اگر قضا و قدر را بر مبنای دیدگاه اشاعره تفسیر کنیم، چاره‌ای جز قبول جبر تکلیفی نداریم» (بهشتی، ۱۳۸۳: ۳۸). بدین ترتیب، تفکر اشعری عامل ایجاد تقدیراندیشی در تمامی ابعاد زندگی سیاسی-اجتماعی در طی قرون بسیار شده است.

جبر ساختاری که در تمامی زوایای ساختاری جامعه نفوذ می‌کند، رشد علوم را نیز تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. در جوامع قبیله‌ای رشد علم در معنای امروزی خود وجود ندارد و آن‌چه از رشد علوم مانند علم نجوم و تأسیس رصدخانه‌ها می‌بینیم، در جهت سازگاری با بافت خرافی جامعه است. چنان که سعد و نحس ستارگان و تأثیر بخت، نقش مهمی در آغاز و خاتمه‌ی کارها داشته است. بنا بر آن‌چه بیان شد، اندیشه‌ی جبری آسیب‌های جبران ناپذیری بر پیکره‌ی جوامع تحت

سیطره‌ی این باور وارد آورده است و از آن‌جا که خود را به بنیان‌های دینی پیوند می‌دهد رهایی از آن نیز نامحتمل می‌نماید.

تأثیر دیدگاه جبری بر جامعه

اندیشه‌ی قضا و قدری و محتوم بودن سرنوشت از عوامل مهمی است که باعث تباهی ملت‌ها شده و در طول تاریخ دست‌آویز محکمی برای تداوم حکومت حکام ظالم بوده است. «اندیشه‌ی قضا و قدر، جامعه را از تغییر بنیادین آگاهانه بر حذر می‌دارد و به پیشرفت و ترقی خطی، اعتقادی ندارد. دگرگونی‌ها نه با انسان بلکه بر انسان صورت می‌گیرد. از این رو با ترویج اندیشه‌ی قضا و قدری روحیه‌ی محافظه‌کارانه بر جامعه حاکم می‌شود و به این دلیل، مورخان معتقد به چنین بینشی مانند *ابوالفضل بیهقی*، جوینی و ... خواسته یا ناخواسته، گام‌های مهمی در تثبیت سلطه‌ی فرمانروایان حاکم برمی‌دارند. زیرا به قدرت رسیدن فردی یا فروافتادن کس دیگر را ناشی از اراده و مشیت الهی می‌دانند» (حسن زاده، ۱۳۸۰: ۲). چنین جوامعی همواره سخت‌ترین و شدیدترین ستم‌ها را از سوی حکام ظالم مشاهده کرده‌اند، اما چون آن‌ها را گماشته‌ی خدا می‌دانستند، اعتراض و شورش علیه آنان را شورش علیه خدا می‌پنداشتند. بنابراین تا اوج این ظلم و ستم با حکومت همراه بودند، زمانی هم که ظلم و ستم حکومت به اوج می‌رسید، خود به دلیل فسادها فرو می‌پاشید و حکومت ظالم بعدی با همان سازوکار بر روی کار می‌آمد. انسان در جوامع سنتی در چنین مواقعی تنها ابزار رهایی را در دعا و نفرین و جادو جست‌وجو می‌کرد. چنین ابزاری با ساختار جوامع سنتی سازگاری فراوانی داشت. خود حکام ظالم نیز از این سازوکار مکرر، مطلع بوده‌اند. سخن *حجاج بن یوسف مؤید* همین نکته است که گفته است: «ای مردمان خدای تعالی مرا بر شما مسلط کرده است؛ اگر من بمیرم، از پس من شما از جور نرهید با این فعل بد که شما راست و خدای تعالی را چون من بسیارند، اگر من نباشم یکی از من بتر بیاید» (غزالی، ۱۳۶۱: ۱۳۲). در چنین شرایطی، جامعه که در برابر ظلم و ستم حکام توان مقابله را در خود نمی‌دید، در پی دست‌آویزی بود تا مسؤولیت امور را از عهده‌ی خود خارج کند. چنان که قبل از اسلام نیز بخت و فلک و روزگار مسبب امور بودند.

با آمدن اسلام و وارد شدن مفاهیم قضا و قدر، این راه به درستی برای آنان گشوده شد، تا جایی که جبراندیشی در ساختار جامعه‌ی ایران نفوذ کرده و از اجزای جدایی ناپذیر فرهنگ گذشته‌ی ایران محسوب می‌شود که محیط مناسبی برای پرورش پادشاهان ضحاک‌صفت بوده است. این‌گونه انحرافات دینی سبب شد که متفکران و جامعه‌شناسان غربی «به جدایی دین از سیاست معتقد شوند. از نظر آنان دخالت دین در سیاست و برعکس، امر خطرناکی است که هم به دین

آسیب می‌رساند و هم به جامعه و هم به مردم. اما مسلمانان معتقدند که دین اسلام دینی است اجتماعی و کاملاً آمیخته با سیاست و اجتماع و تعهد اجتماعی و اخلاقی و می‌توان بین آن دو رابطه‌ی سالمی برقرار کرد؛ اما دخالت‌های خودسرانه‌ی دین‌داران در حوزه‌ی سیاست و سوءاستفاده سیاستمداران از باورهای دینی مردم و تحمیل عقاید خویش بر دیگران، آسیب‌های جدی به وجود آورده است» (مسعودی فرد، ۱۳۸۴: ۶۷۶ - ۶۷۷)؛ اندیشه‌ای که به خوبی در جهت تأمین منافع حاکمان ظالم و استمرار استبداد نقش ایفا کرده است.

ادبیات و قضا و قدر

زمانی که باوری در رگ‌های جامعه جریان می‌یابد، تمامی پدیده‌های حیات‌مند جامعه به‌طور مستقیم و غیر مستقیم از آن باور تأثیر می‌پذیرند. از جمله‌ی زنده‌ترین و هوشمندترین این پدیده‌ها، ادبیات است که همواره ارتباطی مستقیم با فراز و نشیب‌های جامعه داشته است که هم برآمده از آن و هم خود بخشی از آن فرایند فکری- فرهنگی است. مسأله‌ی تقدیر و سرنوشت که در نوع خود حادثه‌ای با تأثیرات عظیم در فرهنگ و جامعه بود، در تمام ساختارها و مضامین ادبی نیز ریشه دواند. «ده‌ها اصطلاح از قبیل تقدیر، سرنوشت، قضا و قدر، فلک، جهان، دهر، روزگار، گیتی و ترکیباتی با افزودن خوب، خوش، نیک یا بد و بی به آغاز و انتهای اصطلاحات فوق پدید آمده‌اند. این اصطلاحات در شعر شاعران بزرگ زبان فارسی، مانند فردوسی، نظامی، سعدی، مولوی و حافظ و ... بسیار فراوان است. این فراوانی کاربرد از یک‌سوی نشان از اعتقاد جامعه است که به شاعر نیز منتقل شده و از سوی دیگر، نشان از انتقال این مفاهیم از طریق شعر و ادبیات به عنوان یکی از ابزارهای بسیار مهم و مورد توجه جامعه است. آن‌هم، جامعه‌ای که با وجود ابزارهای فراوان نقل و انتقال معارف، هنوز هم شعر نقش بزرگی در آن به عهده دارد و گاه یک بیت شعر، جای ساعت‌ها استدلال و تحلیل را پر می‌کند» (کرمی، ۱۳۸۲: ۱۳۷). اعتقاد به جبر و تقدیر تقریباً در آثار همه‌ی شاعران و نویسندگان انعکاس یافته است. این گرایش به تقدیر و سرنوشت آسمانی را می‌توان مرتبط دانست با یکی از کارکردهای هنر و ادبیات که آرامش و تسکین بخشیدن به مخاطب است. نکته‌ی شایان توجه، رفتار دوگانه‌ی شاعران و نویسندگان- به عنوان نخبگان فرهنگی- با این مسأله است. رویکردی اختیارمحور که همواره به دلیل رسوخ تفکر استبدادی در تمام سلول‌های فکری جامعه، در نهایت مغلوب تفکر تقدیری می‌شود. شاید هم بتوان گفت آنان که به طور نسبی خردمندان و رهنمایان جامعه‌ی خود بوده‌اند، از این طریق در صدد تسکین دادن مردمی بوده‌اند که هیچ حامی دیگری نداشته‌اند و تسلیم شدن در برابر تقدیر تنها مکانیسم دفاعی آنان بوده است.

ناید ز جهان هیچ کار و باری
 الا به تقدیر و امر باری
 (ناصر خسرو، ۱۳۸۸: ۱۸۹ ب ۱۲)

و هم او بر خلاف تقدیر گراییش می‌گوید:

از پس آنکه رسول آمد با وعد و وعید
 گنه و کاهلی خود به قضا بر چه نهی
 چندگویی که بدونیک به تقدیر و قضاست
 که چنین گفتن بی معنی کار سفهاست
 (همان: ۱۴۴ ب ۱۶ - ۱۷)

این دوگانگی رویکرد به مسأله‌ی تقدیر در آثار ادبی بزرگ‌ترین شاعران اندیشمند فارسی نیز قابل مشاهده است. فردوسی، خیام، حافظ و ... نیز مخاطب خود را در برزخ این دوگانگی نگه می‌دارند. اما یکی از آثاری که نام تاریخ بر خود دارد، اثر ابوالفضل بیهقی، موسوم به تاریخ بیهقی است که این دوگانگی به گونه‌ای هنری در سویه‌های مختلف اثر از جمله عقیده، باور، زبان، عناصر داستان و ... نفوذ کرده است و این مقاله به تبیین آن خواهد پرداخت.

گفتمان تقدیری در تاریخ بیهقی

تاریخ بیهقی اثر ابوالفضل بیهقی از جمله آثاری است که در سده‌ی اخیر مورد توجه بیشتر قرار گرفته و قابلیت‌های فراوان آن کشف شده است. راز ماندگاری اثر به دلیل شگردهای نوینی است که بیهقی افزون بر شیوه‌های معمول و رایج زمان برگزیده است. «به اعتقاد پژوهندگان و اهل فن تاریخ نگاری، بیهقی شیوه‌ی دقیق علمی را در نگاشتن تاریخ به کار برد و از آغاز کار در دیوان رسالت غزنوی، مقدمات این کار بزرگ را فراهم آورده و به مطالعه‌ی کتاب‌های معتبر تاریخی اهتمام ورزیده است و سال‌ها به ثبت و ضبط وقایع روزانه و تعلیق و یادداشت کردن آن‌ها بر تقویم‌ها پرداخته است» (بیهقی، مقدمه‌ی خطیب رهبر، ۱۳۸۶: ۱۶). بیهقی روشی را در تاریخ‌نگاری خود پیش گرفته که «در اروپا بعد از رنسانس در مجرای صحیح افتاد و از صورت افسانه و داستان بیرون آمد؛ ولی این که در حدود نهمصد سال پیش از این، مورخی این قدر در کار خود باریک‌بینی و دقت داشته باشد که کارش با روش علمی بسازد، شگفت‌انگیز است» (بینش، ۱۳۷۴: ۹۳). اما در عین حال که اثر بیهقی در مقایسه با دیگر آثار زمان خود به روش علمی و خردگرایی گرایش دارد، عواملی از جمله تاریخ‌نگاری سنتی اسلامی، فضایی متناقض‌گونه از تاریخ بیهقی ارائه می‌دهد. چنان‌که ابتدا نظریه‌ی بیهقی در تاریخ‌نگاری بر روش خردگرا تأکید می‌کند و به خواننده اطمینان می‌دهد که تاریخ را بر اساس «تقویم سال‌ها» و یا «التزام» به معاینه یا سماع درست از مردی ثقه می‌نویسد؛ اما بارها نیز این عینیت‌گرایی را با باور به این که «با قضای برآمده بر نتوان آمد» (۴۵۴)، مخدوش

می‌کند. تقدیر و ناگزیری آن از یک سو و مسؤولیت انسان در قبال عملکرد خویش از دیگر سو، فلسفه‌ای متناقض و ذهنیتی دوگانه را مطرح می‌کند. این رفتار به ویژه در شناخت و ارزیابی خواننده از سلطان مسعود - قهرمان اصلی اثر - نمودار می‌شود که تصویری متضاد از او در تاریخ بیهقی ارائه شده است. به طوری که در لابه لای حوادث تاریخ به ویژه شکست‌های پی‌درپی که در نتیجه استبداد مسعود بود، می‌گوید: «این خداوند را استبدادی است از حد و اندازه گذشته و گشاده‌تر از این نتوان گفت» (۵۰۱) و «اما هم بایستی که امیر رضی‌الله‌عنه در چنین ابواب تثبت فرمودی و سخت دشوار است بر من که بر قلم من چنین سخن می‌رود و لیکن چه چاره است و در تاریخ محابا نیست» (۵۴۷) و گاه خود مسعود به استبداد خود اعتراف می‌کند. پس از شکست دندانقان می‌گوید: «مرا لجاجی و ستیزه‌ای گرفته بود ... دل‌ها گواهی می‌داد که خطای محض است» (۵۹۷). اما غالباً با مطرح کردن قضا و قدر خواننده را سر درگم می‌کند، «صواب بود که در دندانقان می‌ماندیم اما می‌بایست که تقدیر فراز آمده کار خویش بکند، از آن جا براندیم» (۵۹۸) و طرفه‌تر آن بود که فرو نمی‌ایستاد از استبداد و چون فرو توانست ایستاد؟ که تقدیر آفریدگار، جل جلاله، در کمین نشسته بود» (۵۲۹). حال آن‌که «نقطه‌ی عزیمت خردگرایی این گمان است که تاریخ ساخته و پرداخته‌ی اراده‌ی انسان‌هاست. معمار و مدبر آن نه خداوند ملکوت که انسان ناسوت است. خرد انسان از پس شناخت چنین تاریخی برمی‌آید. اما اگر تاریخ را کار تقدیر بدانیم، ناچار خرد خاکی انسان را هم از درکش عاجز می‌شماریم. بیهقی از سویی مانند نیچه، دلبستگی به تاریخ و معرفت تاریخی را جزء اسباب انسانیت می‌داند. و می‌نویسد: «هر کس که خویشتن را نتواند شناخت، دگر چیزها را چگونه تواند دانست؟ وی از شمار بهائم است، بلکه نیز بدتر از بهائم» (۱۲۲). اما از سویی دیگر انگار نزد بیهقی، مورخ غایی خداست. تنها اوست که آغاز و انجام تاریخ را می‌شناسد. نیک و بد را تمیز می‌گذارد و سرنوشت گذشته و آینده را رقم می‌زند. ما به عنوان انسان، بازیگر صرف این نمایشیم و گوشه‌ای هرچند جزیی و اغلب تاریک آن را بیش در نمی‌توانیم یافت. به علاوه، کار ما در این جهان ارج چندانی ندارد، چون «آخر کار آدمی مرگ است» (۳۳۴) به علاوه او بارها به ما هشدار می‌دهد که «با قضا چون برآمدی» (۸۷) و به کرات یادآور می‌شود که «قضا در کمین است و کار خویش می‌کند» (۱۹۳) و «با قضای آمده بر نتوان آمد» (۴۵۴) (میلانی، ۱۳۸۱: ۴۳).

این دوگانگی در زبان بیهقی نیز دیده می‌شود. گرچه *والدمن* می‌گوید «مسأله‌ی دوگانگی زبان در سبک بیهقی از مسائل عمده‌ای است که هنوز پاسخ آن روشن نیست» (والدمن، ۱۳۷۵: ۱۷۸-۱۷۷). باید گفت تمایل به استفاده از زبان شاعرانه در تاریخ بیهقی و البته اغلب متون نثر دوره‌های میانه - چه به منظور نشان دادن توانایی خود در عرصه‌ی شعر و چه به قصد ارضاء حس

شعردوستی مخاطبان - یکی از عوامل این دوگانگی بوده است. می‌توان گفت این دوگانگی که در بیشتر زوایای تاریخ بیهقی نهفته و نیازمند کشف است، از آن جایی سرچشمه می‌گیرد که او در دوره‌ای می‌زیست که رویکردهای فلسفه‌ی یونانی از طریق ترجمه به حوزه‌ی مطالعات ایرانی و از جمله تاریخ‌نگاری راه یافته بود که با سنت رایج در تاریخ ایران در تقابل بود. در این میان متفکری همچون بیهقی رویکردی شبه‌فلسفی در پیش می‌گیرد که لاجرم به نوعی دوگانه‌گویی ره می‌برد. شیوه‌ی او از طرفی پای در سنت مرسوم دارد و از طرف دیگر، با رویکرد ویژه‌اش به مخاطب و نگرانی از نوع قضاوت او، با آینده در مکالمه است. بنابراین سعی می‌کند تا همه جوانب را مورد نظر قرار دهد و زمانی که علت را می‌گوید، بنابر سنت زمانه تقدیر را نیز می‌آورد. «بیچیدگی برخورد بیهقی با مسأله‌ی جبر و اختیار از آن رو فزونی می‌گیرد که در متن تاریخ بیهقی معلوم نیست کجا توسل به تقدیر الهی و آسمانی مستمسکی است زیرکانه برای برگشتن کاستی‌های پادشاهان و کجا تلاشی رندانه برای توجیه این کاستی‌ها. روایات تاریخی، گاه در خدمت تثبیت دستگاه قدرتمند و با توجیه کاستی‌های این قدرت در حکم بازدارنده‌ی تفکر معارض و مخالف قدرت عمل می‌کنند، گاه به تصریح و تلویح، جزء اسباب براندازی این قدرتمند، مشروعیت حکام را زیر سؤال می‌برند و حرکت اجتماعی می‌آفرینند. راه و جایگاه بیهقی در این زمینه چندان روشن نیست. او هم به سان مورخی یاغی از بی‌کفایتی و استبداد مسعود پرده‌داری می‌کند و هم در بیش و کم تمامی موارد، مسؤولیت این بی‌کفایتی را مانند بیش و کم تمامی متفکران سنی مذهب همزمان خود، به عهده‌ی تقدیر می‌گذارد. انگار با گام نخست در سوی تضعیف و با گام دیگر در جهت تثبیت قدرت حاکم حرکت می‌کند» (میلانی، ۱۳۸۱: ۴۴). اما از انسان خردمندی چون بیهقی بعید می‌نماید که یک‌سر به طریق مردم ساده‌اندیش روزگارش رفته باشد و نه تنها این نوع تقدیر را که همچون زنجیری بر دست و پای انسان است پذیرفته، بلکه به ترویج آن نیز پرداخته باشد. او ردپای بسیاری از خردگرایی خود در اثر به جا گذاشته و مسؤولیت شناسایی آن‌ها را برعهده‌ی خواننده‌ی باریک‌بین قرار داده است. از جمله علت‌هایی که در راستای توجیه دوگانگی مسأله‌ی تقدیر در تاریخ بیهقی قابل بیان است، می‌توان به این موارد اشاره کرد: ۱- شخصیت مذهبی بیهقی ۲- تاریخ‌نگاری اسلامی ۳- پوشیده‌گویی ۴- رندی زبانی بیهقی.

۱- شخصیت مذهبی بیهقی

ابوالفضل بیهقی مانند هر انسان مؤمنی خود را در قبضه‌ی تسلیم خداوند می‌بیند و در پی آن است تا حقی را ناحق نکند و سخنی به گزاف نگوید، زیرا معتقد به محشری است که باید از عهده‌ی سخن ناحق برآید؛ به همین دلیل، در سراسر تاریخش، جانب احتیاط را رعایت می‌کند.

رعایت امانت در مورد نقل روایات: «و من که این تاریخ پیش گرفته‌ام، التزام این قدر بکرده‌ام تا آنچه نویسم یا از معاینه‌ی من است یا از سماع درست از مردی ثقه» (۶۳۸).

باور به این که هر که بدی کند، بدی خواهد دید؛ چنان که کسانی را که در حق حسنک وزیر بیداد کردند، گرفتار شده می‌داند و در مورد بوسهل زوزنی می‌گوید: «و به پاسخ آن که از وی رفت گرفتار» (۱۹۰)، همچنین عبرت‌گیری از حوادث دنیا: «در میانه‌ی این تاریخ‌ها چنین سخن‌ها از برای آن آرم تا خفتگان و به دنیا فریفته‌شدگان بیدار شوند» (۲۰۴)، بی‌اعتباری جهان و معتبر دانستن سرای دیگر، همه‌ی این موارد نشان دهنده‌ی باور محکم دینی بیهقی است که اثرش را تحت تأثیر قرار داده است. نفوذ باور دینی، تشبیهات او را نیز متأثر ساخته است، چنان که می‌گوید: «تا آن‌گاه که عطامه الکبری پیش آمد» (۵۷۸)، «و راست چنان که قیامت خواهد افتاد، یکدیگر را پدرود کردند» (۵۸۵). بنا بر این اعتقاد استوار، می‌توان گفت که او در مورد تقدیرگرایی‌اش در تاریخ بیهقی «تحت تأثیر نظریه‌ی سنتی اسلام است که خداوند، قادر مطلق است و مشیت او تغییر ناپذیر. ابهام بین این نکته که آیا بدی و شر مخلوق خداوند است و یا منشأ و سرچشمه‌ی مستقلی دارد، بیهقی را در مورد میزان مسؤلیت اخلاقی انسان در مورد اعمال خویش دچار تردید ساخته است» (والدمن، ۱۳۷۵: ۴۷)؛ به طوری که سردرگمی و تردید در این مسأله، از جمله عوامل رکود و سقوط مسلمانان پس از صدر اسلام شد و «در دوران تقدس و مسلمانی، شیوه‌ی جبری‌مسلكی و اعتقاد به قضا و قدر موجب اعراض مسلمانان از کسب و کار و از وظایف عملی به طور کلی و بی‌اعتنایی به امر فعال زندگی معاش و به ویژه امور اداری و اجتماعی شد» (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۸۴ و ۸۸). بدین ترتیب، بیهقی به دلیل اعتقاد مذهبی و بعد مسلمانی خود که برگرفته از تعالیم اسلام است، یکی از دلایل حوادث جاری شده را تقدیر می‌داند.

۲- تاریخ‌نگاری اسلامی

«موضوع اصلی تاریخ‌نگاری اسلامی، سیاسی- مذهبی است. نتیجه‌گیری از مطالعه‌ی تواریخ اسلامی برای افراد مختلف، اهمیت بسیار داشته است. چون از همان آغاز، مسلمانان ساختار جامعه‌ی اجتماعی- سیاسی اسلام را نشانه‌ای از مشیت الهی می‌دانستند که جامعه‌ی مسلمانان را هدایت می‌کند» (والدمن، ۱۳۷۵: ۲۴). این شیوه‌ی تاریخ‌نگاری مورد حمایت «صاحبان قدرت و حکام جباری بود که بدون هیچ لیاقتی بر مردم حکم می‌راندند و برای این‌که لایقان حکمرانی و سایر مردم تحت امر آن‌ها در مقام مقایسه بر نیایند و حکومت آن‌ها را زیر سوال نبرند، در رواج این اندیشه کوشیده‌اند و یگانه عامل رسیدن به قدرت را تقدیر ایزد عز اسمه شمرده‌اند» (کرمی، ۱۳۸۲: ۱۳۳). چنان‌که شکست سامانیان و روی کار آمدن غزنویان به خواست خداوند حواله می‌شود و

سبب می‌شود آن‌گاه که مسعود غزنوی در *دند/نقان* از سلجوقیان شکست می‌خورد، بیهقی در علت شکست بگوید «و روز سخت گرم ایستاده بود، صواب جز فرود آمدن نبود، اما می‌بایست که تقدیر فراز آمده کار خویش بکند، از آن‌جا برانندیم» (۵۹۸) و در پی شکست *دند/نقان*، امیر در جواب مشاوران که پیشنهاد مجهز کردن سپاه و به دست آوردن دوباره‌ی قدرت را دادند، گفت: «این چه هوس است که ایشان می‌گویند؟! به‌مرو گرفتیم، هم به‌مرو از دست برفت» (۶۰۸). این روش تاریخنگاری به دلیل حمایت پادشاهان و حکام، عمر نسبتاً طولانی داشته و گویی از همان آغاز، فعالیتی مذهبی در جهت‌بخشی به حقایق حکومت بوده که در نگارش *تاریخ بیهقی* نیز تأثیر به‌سزایی داشته است. اما این تأثیر به صورت یکنواخت و همواره در جهت تصدیق آنچه ظاهراً نشان داده می‌شود، نبوده است. نویسندگان اسلامی مجبور بودند که در کار خود از یک روش و الگوی مشخص استفاده کنند، اما «این امکان وجود داشت که انتقاد نهفته‌ای در یک الگوی مشخص گنجانده شود. چنان‌که جویی، مورخ اسلامی که مجبور شده بود به خدمت مغولان دربیاید، در تعریف خود از آنان به عنوان فاتحان بزرگ، انتقاداتی گنجانده است» (همان: ۱۲). بنابراین، روش تاریخنگاری اسلامی در مقابل روش خردگرا و علمی بیهقی قرار گرفته و موجب دوگانگی در فحوای کلام او شده است.

۴- پوشیده‌گویی

از جمله علت‌های توجیه دوگانگی در *تاریخ بیهقی*، پوشیده‌گویی است. «پوشیده‌گویی، اقتضای تاریخ سیاسی-اجتماعی کهن ماست که بر ساخت‌های استبدادی مبتنی بوده است. مشخصه‌ی جامعه‌ای که در آن تفکر انتقادی نهادینه نشده است. وجه غالب بیان در فرهنگ و جامعه‌ای است که لرزش و تردید را در پایه‌ها و بنیادهای خود تاب نمی‌آورد. واقعیت را تنها به همان شکل و حد و وضعیت که می‌پسندد و می‌پذیرد، تبیین می‌کند. ذهن در جامعه‌ی پوشیده‌گرا به مرور به پوشیده-گویی عادت می‌کند و به روش و منش تبدیل می‌شود» (رضوانیان و فائز، ۱۳۹۰: ۱۳۲). پوشیده-گویی در *تاریخ بیهقی* به دلایل مختلفی از جمله تقیه، روی می‌دهد که سازگار با بعد مذهبی شخصیت *ابوالفضل بیهقی* است. تقیه «مفهوم معقول و خردمندانه‌ای است که هم قرآن آن را تأیید می‌کند و هم خرد. همچنین تاکتیک معقول به کاربردن در مبارزه برای حفظ بهتر و بیشتر نیروها است. به عبارت دیگر، تقیه نوعی سپر به کاربردن است که بیشتر ناظر به حوزه‌ی سیاست است تا حوزه‌ی شخصی و فردی» (نوایی، ۱۳۹۰: ۲۸). چنان‌که بیهقی نیز در گیر و دار کشمکش‌های سیاسی-حکومتی عصر، با توجه به شخصیت دینی‌اش، تقیه را به عنوان یکی از عوامل پوشیده‌گویی، از نظر دور نمی‌دارد. دلیل دیگر پوشیده‌گویی در *تاریخ بیهقی*، محدودیت بیان و

اختناق برخاسته از مسائل سیاسی و حکومتی حاکم در عصر غزنویان است که نقش آن لزوماً وابسته به بعد مذهبی نیست. کارکرد چنین پوشیده‌گویی‌ای که برخاسته از تقیه و مسائل سیاسی-حکومتی است به ویژه در تحقیقات و تواریخ اسلامی قابل مشاهده است؛ چراکه «در بسیاری از تحقیقات اسلامی یک نوع حالت استتار و مخفی‌کاری وجود داشت. خوانندگان مسلمان قدیم وقت تفکر داشتند و می‌توانستند افکار پنهان نویسنده را دریابند و این کار را تا حدودی لازم می‌دانستند» (والدمن، ۱۳۷۵: ۱۲۱). به همین دلیل بیهقی در مورد آن چه بر روی صفحه می‌نگارد به شدت محتاط است و رعایت این احتیاط را به دیگران نیز پیشنهاد می‌کند: «و احتیاط باید کرد نویسندگان را در هر چه نویسند که از گفتار باز توان ایستاد و از نبشتن باز نتوان ایستاد و نبشته باز نتوان گردانید» (۶۴۲).

در غالب قتل‌های سیاسی که در تاریخ بیهقی صورت گرفته، از جمله به قتل رسیدن مظفر طاهر و نیز فرو گرفتن‌هایی از قبیل فروگرفتن غازی و اریارق، بیهقی شواهد و نشانه‌های بسیاری را ذکر می‌کند که خواننده، فضای اختناق دربار و بدگمانی و استبداد مسعود را درمی‌یابد، اما احتیاط می‌کند و یک بار این ماجرا را به تقدیر و در جای دیگر به بدآموزان نسبت می‌دهد: «اما به حقیقت نباید دانست که مسعود را هیچ در دل نبود فروگرفتن غازی و براستای وی هیچ جفا فرمودی، و آن سپاه‌سالاری عراق که به تاش دادند بدو دادی. اما این‌جا دو حال نادر بیفتاد و قضای غالب با آن یار شد تا سالاری چنین برافتاد، و لامردلقضاءالله» (۲۳۹). «لعنت بر این بدآموزان باد چون علی قریبی را که چنوبی نبود، برانداختند و چون غازی و اریارق» (۴۲۳). «تمام ناامنی‌ها، جاسوس‌گماری‌ها، علی قریب‌کشی‌ها، برادرکشی‌ها، ناامنی‌های خانوادگی و ... در تاریخ بیهقی به شکل تقیه و احتیاط مفرط جلوه می‌کند» (اسدی، ۱۳۸۷: ۱). بیهقی پوشیده‌گویی و مخفی‌کاری را در بعضی از حوادث به عنوان یک نیاز و ضرورت احساس می‌کند و آن را به کار می‌گیرد، اما در جایی که متوجه چنین ضرورتی نشود، پای تقدیر را به میان نمی‌آورد. چنان‌که در ماجرای سیل غزنین، این حادثه‌ی طبیعی را به تقدیر منسوب نمی‌کند. هم چنین مرگ/حمد حسن میمند، وزیر بزرگ مسعود و بونصر مشکان که به مرگ طبیعی از دنیا رفته‌اند، او را به تشویش نمی‌اندازد و به تقدیر متوسل نمی‌شود. درحقیقت این چند مورد از معدود حادثه‌های تاریخ بیهقی است که هیچ‌گونه حرف و حدیث یا سوءظنی در آن راه ندارد و به عبارت دیگر بیهقی با آرامش خاطر به توصیف آن‌ها پرداخته است. بنابراین «در اغلب آنچه مورخان مسلمان می‌نوشتند، شاید به حق یا ناحق احساس می‌کردند که مجبور به تقیه هستند و احساسات حقیقی خود را نه تنها از قدرتمندان، بلکه از خوانندگان معمولی نیز باید به طور کامل پنهان و مخفی کنند» (والدمن، ۱۳۷۵: ۲۵).

۴- رندی زبانی بیهقی

رندی «نوعی اخلاق سرآمدباورانه است. رندِ آزاده را، جهان ویژه‌ی خویش است. جهانی که ناچار در درون یک عالم مشترک بشری جای دارد. رند به عنوان انسان به زندگی اجتماعی با هم‌نوعان خویش نیاز دارد و می‌باید به ظاهر به ارزش‌ها و هنجارهای همگانی رفتار یا احکام شرع و عرف تن دردهد، اما در نهان به زندگانی هنجارشکن رندانه‌ی خویش، بنا به ملاک‌های ارزشی خویش، می‌پردازد. رندی همچون یکی از جلوه‌های فرهنگ ایرانی در زمینه‌ی رفتار اجتماعی است. در چنین نظام اجتماعی، بخشی از سرآمدان فرهنگی حساب خود را از دیگران جدا می‌کنند و در زیر نقاب‌های جامعه‌پسند با زیرکی رندانه و منطق و ارزش‌های شخصی خود زندگی می‌کنند و در باطن، نه به عامه‌ی مردم اعتنایی دارند، نه به خداوندان قدرت و ثروت. اما با این همه نیز، چه بسا با ظرافت و رعایت بسیار در گفتار و رفتار، به گونه‌ای سر می‌کنند که هرچه کمتر آزار ببینند. زیرکی رندانه چه بسا سرچشمه‌ی آن هوشمندی باشد که ایرانیان به خود نسبت می‌دهند» (آشوری، ۱۳۸۵: ۳۵۳). و نمونه‌های ویژه‌ی این رندی در تاریخ بیهقی قابل مشاهده است. یکی از جنبه‌های بسیار مهم اثر *ابوالفضل بیهقی*، شگرد حکایت در حکایت (تمثیل) است که شکل ویژه‌ای به ساختار اثر او داده است. این شیوه در کنار رندی زبان او می‌تواند بسیاری از تناقض‌های تاریخ بیهقی را برطرف کند و خواننده را به سرانجام مشخص برساند. «این تردید فلسفی، این هزار توی پر ابهامی که بسیاری از حقایق تاریخ بیهقی در بطن آن نهفته است، بالمآل به شکل نوعی رندی زبانی تجلی پیدا می‌کند و یکی از مصادیق به راستی و پیچیده و پریچ و خم آن را می‌توان در حکایت بزرجمهر سراغ کرد. وقتی به یاد می‌آوریم که بسیاری از وزیران مسعود سرنوشتی مانند بزرجمهر یافتند، وقتی به لایه‌ها و چرخش‌های عاطفی حکایت عنایت می‌کنیم، نه تنها شأن نزول آن در تاریخ بیهقی بلکه ظرافت و پیچیدگی رندی زبان بیهقی را هم بیشتر ارج می‌داریم. انگار بیهقی با زیرکی زبان به مصادف استبداد سیاسی می‌رفت. شاید هستی و دوام بیهقی و نیز دوام تاریخ قوم ایرانی در گرو همین رندی زبانی بوده است» (میلانی، ۱۳۸۱: ۴۵).

«گاهی واژه‌هایی با معانی مختلف و حتی متضاد مورد استفاده قرار گرفته است. بدین ترتیب یک واژه می‌تواند، با خوانندگان مختلف در سطوح مختلف رابطه برقرار کند. بنابراین وقتی بیهقی می‌گوید که می‌خواهد «حق» سلسله‌ی غزنوی را بگذارد، در حقیقت واژه‌ای را به کار می‌گیرد که سرشار از معانی متفاوت و در سطوح معنایی مختلف است» (والدمن، ۱۳۷۵: ۲۶). روش تقدیرگرایی بیهقی که گاهی علت و جهد را در کنار قضا و قدر قرار می‌دهد و هم چنین در عین حال که به استبداد مسعود اذعان می‌کند، او را مبرا از عیب و نقص می‌داند و تمام حوادث را به تقدیر منسوب می‌کند، موجب ایجاد نظام یک بام و دو هوا در تاریخ بیهقی شده است. «این نظام یک بام و دو هوا

که بنیان داوری بیهقی را نسبت به رویدادهای زمانه‌اش آشکار می‌کند، به بسیاری از جمله‌هایی که در توجیه یا توضیح اعمال و تصمیمات مسعود می‌نویسد، معنای تازه می‌دهد. به سخن دیگر، گناه دیروزیان به چوبی رانده می‌شود و گناه امروزیان به چوبی دیگر و معیار بیهقی در داوری رفتار و کردار، دیروزیانی است که در گذشته‌های بسیار دور می‌زیسته‌اند و بیهقی داستان آن‌ها را به روایت خود از زندگی همروزگاران می‌افزاید، با معیاری که در داوری رفتار امروزیان به کار می‌گیرد، یکی نیست. دیروزیان یا چون بزرگمهر از بهشتیانند یا چون *انوشیروان* از دوزخیان، یا چون *عبدالله زبیر* از پی حسین علی می‌روند یا چون *حجاج یوسف* از فاسقانند، در حالی که سیمای بسیاری از امروزیان در پرده‌ای از داوری‌های چه بسا ناسازگار و ناهمخوان پوشیده است. آن گاه که چاکران و بندگان با خداوندگان «رو در رویند» با طیف گسترده‌ای از داوری‌ها سر و کار پیدا می‌کنیم. گناه نابخردی‌ها و سیاه‌کاری‌های بسیاری از آن‌ها به ویژه مسعود یا به پای ندیمان و مشاوران نوشته می‌شود که: «از خداوند هیچ عیب نیست، عیب از آن بدآموزان است»، یا به حساب سرنوشت و تقدیر که: «چگونه دفع توانی کرد قضای آمده را ... هرچند در او استبدادی قوی بود و خطاها رفتی در تدبیرها و لکن آن همه از ایزد عز ذکره باید دانست» (باوری، ۱۳۸۴: ۲۰۴). زمانی که بیهقی قبل از حکایت حسنگ، ماجرای *بوئکر حصیری* و حکایت *افشین بودلف* را می‌آورد و پس از آن نیز حکایت *عبدالله بن زبیر* و *جعفر برمکی* را ذکر می‌کند، مجموعه‌ای را ایجاد می‌کند که هر یک از عناصر آن تنها با قرار گرفتن در کل مجموعه است که معنا پیدا می‌کنند. در چنین شرایطی، بیهقی اگرچه بارها واقعه‌ی حسنگ را به تقدیر نسبت داده باشد، مانند: «قضا در کمین بود، کار خویش می‌کرد» (۱۹۳) و «حسنگ را به پای دار آوردند، نعوذبالله من قضاءالسوء» (۱۹۷)، اما ساختار مجموعه ایجاد شده و چینش وقایع همانند و متضاد تاریخی، واقعیت‌ها را برای خواننده‌ی نکته سنج و باریک‌بین آشکار می‌کند. در این مجموعه، اگر چه بیهقی با تشبیهی آشکار مسعود را به *هارون* تشبیه نمی‌کند و حسنگ را به *جعفر*، اما با قرار گرفتن دو داستان در مقابل هم خودبه‌خود این جایگزینی ایجاد می‌شود و حقایق را آشکار می‌کند. بدین ترتیب، ساختار می‌تواند بسیاری از حقایق پنهان متن را آشکار سازد.

چنان که گفته شد تقدیر در *تاریخ بیهقی* کارکردهای متناقض، دوگانه و گاه چندگانه دارد. تردیدی نیست که بیهقی در هر حال معتقد به تقدیر است؛ به طوری که تقدیرگرایی اثر او را تحت تأثیر قرار داده و کارکردهای متفاوتی را به دنبال داشته است که برخی از این کارکردها به سود جامعه بوده و برخی دیگر در روند شناخت و توسعه، تأثیر منفی داشته است که در تبیین نوع کارکردها به این مورد، توجه بیشتری خواهد شد. به طور کلی می‌توان گفت که در *تاریخ بیهقی* حدود ۱۲۰ بار به طور مستقیم به تقدیر اشاره شده است. قسمت اعظم تقدیرگرایی بیهقی مربوط

به کارکردهای سیاسی است که تأثیری عمیق و مخرب بر جامعه‌ی آن روز ایران تا به امروز بر جای گذاشته است. چگونگی کاربرد تقدیر در مجموع با چهار رویکرد قابل بررسی است:

الف- تقدیر به عنوان تکیه کلام مذهبی

ب- تقدیر به مثابه علت

پ- بعد روان‌شناختی تقدیر (عامل تسکین‌بخش)

ت- بعد ایدئولوژیک تقدیر (کارکرد سیاسی)

الف- تقدیر به عنوان تکیه کلام مذهبی

تقدیرگرایی در تاریخ بیهقی به گونه‌ای است که نه تنها از سوی خود *ابوالفضل بیهقی*، شاه و وزیر به کار می‌رود، بلکه خادم و دربان و قوال نیز حوادث را به تقدیر نسبت می‌دهند؛ گویی همچون تکیه کلامی بر سر زبان‌ها بوده است. این نوع کاربرد تقدیر نشان‌دهنده‌ی شخصیت مذهبی بیهقی و هم چنین جو دینی حاکم بر جامعه است که تا به امروز نیز بر جامعه‌ی دینی ایران حاکم بوده و به طریق مختلف در شعر و نثر شاعران و نویسندگان انعکاس یافته است، چنان که مولوی در اثنای داستان پادشاه و کنیزک می‌گوید:

از قضا سرکنگبین صفرا نمود
روغن بادام، خشکی می‌فزود

(مولوی، ۱۳۸۹ ب ۵۳)

چنین کارکردی از قضا و قدر به بعد ایدئولوژیک و روان‌شناسی آن نزدیک می‌شود. در ماجرای به قتل رساندن *مظفر طاهر*، عامل پوشنگ، تقدیر بدین گونه بیان می‌شود: «از قضای آمده که آن را دفع نتوان کرد، چنان افتاد که در آن ساعت که حدیث وی برداشتند، امیر سخت تافته بود و مشغول‌دل، که نامه‌ها رسیده بود به حدیث ترکمانان و فسادهای ایشان» (۴۱۹). از نمونه‌های این مورد:

«از قضاء آمده دختری که به نام خداوندزاده امیر مودود بود، فرمان یافت» (۴۰۲).

«از قضا، در بیابان کرمان این پسر علت قولنج گرفت» (۴۴۷).

هم چنین است در حکایت افتادن *خوارزمشاه* از اسب: «و کوس جنگ بزدند، *خوارزمشاه* اسب خواست، به جهد برنشست، اسب تندی کرد، از قضاء آمده بیفتاد هم بر جانب افگار و دستش بشکست» (۳۳۲).

هم به این طریق است عبارتهایی از قبیل «فالعیاذ بالله» که به کرات در تاریخ بیهقی با آن مواجه می‌شویم و فراوان بر سر زبان‌ها بوده است: «و می‌گویند در راه آب نیست و علف یافته نمی‌-

شود و مردم ضجر شوند و در این راه نباید فالعیاذ بالله خللی افتد که آن را دشوار درتوان یافت» (۵۷۷).

ب- تقدیر به مثابه علت

«اگر نگرش ریشه‌شناسانه‌ی پدیده‌های تاریخی، مستلزم مهارت و ژرف‌نگری، ذهن خلاق و نقاد و بازنگری در اندیشه‌های مذهبی است، نگرش قضا و قدری به همان اندازه ساده‌لوحانه و ظاهرینانه و ناشی از ناآگاهی بشر از روابط علی و معلولی این جهانی است. اندیشه‌ی قضا و قدری در تاریخ در جایی که هزاران علت کوچک و بزرگ در کارند، فرض را تنها بر مشیت الهی می‌گذارد. وقتی تفکر و ذهن انسان از یافتن صدها و هزاران جریان متفاوت و علت‌های متوازی که یکدیگر را تحت تاثیر قرار می‌دهند و آن‌ها را جلو یا عقب می‌رانند و چنان در هم پیچیده‌اند که جدایی ناپذیر به نظر می‌رسند، عاجز و درمانده باشد، پناه بردن به یک عامل دیگر که نه تنها مجرد و منفرد از پدیده‌های تاریخی است بلکه بیگانه و ناآشنا با آن‌هاست، روی می‌دهد» (حسن‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۳۶). بیهقی نیز به دلیل تمام سازوکارهای سیاسی زمانش و هم بر اثر تربیت مذهبی که مثل همه مسلمان‌ها قائل به تقدیر بوده، نه تنها علت‌های عقلانی مسائل را با توسل به تقدیر رها می‌کند؛ بلکه در عین حال نیز، تقدیر را نوعی علت تعبیر می‌کرده است و گاه پس از ذکر دلیل‌های عقلانی، قضا و قدر و مشیت الهی را نیز به عنوان یکی از عوامل حادثه بیان می‌کند. در ماجرای از دست رفتن خراسان می‌گوید: «پس از قضای ایزد، عزوجل، بیاید دانست که خراسان در سر کار خوارزم شد» (۳۰۵). در ارزیابی این مورد علاوه بر مسأله‌ی وجدان دینی که بیهقی را رها نمی‌کند، باید گفت او نمی‌تواند کاملاً خود را تسلیم علت‌یابی عقلانی کند؛ زیرا باید به ذهنیت دین‌باور خود و مردم زمانه‌اش نیز پاسخ گوید. هم‌چنین بیهقی محتاط است که مبادا در میانه‌ی علت‌گویی‌ها، شخصی خاص، به ویژه شاه به طور مستقیم عامل حادثه خوانده شود و آن طور می‌نویسد که پیران محمودی و مسعودی بپسندند. بیهقی زمانی که اشتباهات مسعود در اوایل پادشاهی - از جمله درخواست کمک از علی‌تگین و استمالت ترکمانان - را به طور مفصل برمی‌شمرد با کمک تقدیر خود را از قید مسؤولیت سخنش رها می‌کند و می‌گوید: «و لا مرد لقضاء الله عز ذکره» (۹۳). در ماجرای احمد نینالتگین می‌گوید: «و هم در این تابستان حالی دیگر رفت از احمد نینالتگین، سالار هندوستان و به ستم مردی را عاصی کردند که سبب فتنه خراسان و قوت گرفتن ترکمانان و سلجوقیان بعد قضاء الله عز ذکره آن بود، هر کاری را سببی است» (۳۸۰). یحیی برمکی در پاسخ فرزندان که علت تند سخن گفتن او را با هرون با نگرانی جويا می‌شوند، می‌گوید: «ای فرزندان، ما از شدگانیم. کار ما به آخر

آمده است. و سبب محنت بعد از قضاء الله شماييد» (۳۹۶). و در شکست لشکر بگتغدی می‌نویسد: «پس از قضای خدا، از نامساعدی مقدمان این شکست افتاد» (۴۵۷).

پ- بعد روان‌شناختی تقدیر (عامل تسکین بخش)

زمانی که این باور در انسان ریشه کند که هر حادثه‌ای که برای آدمی رخ می‌دهد به خواست نیرویی مافوق بشری است و بر اساس حکمتی، تحمل مصائب و دردها راحت‌تر می‌شود و زمانی که انسان بار مسؤولیت ایجاد مشکلات را بر پایه‌ی این باور از شانه خود برمی‌دارد، در واقع از گناه ایجاد آن مشکل رهایی می‌یابد. می‌توان گفت، کارکرد تسکین بخشی تا حدودی از کارکردهای مثبت تقدیر است که در آثار نظم و نثر ما پا به پای اندوه ایرانیان، در القاء روحیه‌ی امیدواری مؤثر بوده است. شرط عمل و تأثیر چنین کارکردی در این است که زمینه‌ی دینی پذیرش این باور، در جو جامعه حاکم باشد. این شرط در تاریخ بیهقی که اثری سیاسی- مذهبی است به یقین وجود دارد و بیهقی خود نیز معتقد پایبندی به قضا و قدر است.

از نمونه‌های بارز این نوع کارکرد تقدیر در ماجرای برکناری/امیر محمد است؛ چنان‌که/احمد ارسلان در آرامش بخشیدن به/امیر محمد که چند روزی از شراب دست کشیده بود، از تقدیر کمک می‌گیرد: «زندگانی خداوند دراز باد، آن‌چه تقدیر است ناچار بباشد، در غمناک بودن بس فایده نیست» (۴۵). همچنین در شکست‌های پی در پی که سرانجام به شکست دندان‌تقان منتهی می‌شود، وزیر و اعیان، پیوسته امیر را دل می‌دهند، چنان‌که بونصر می‌گوید: «ایزد، عز ذکره، را تقدیر است در این کارها که آدمی به سر آن نتواند شد و جز خاموشی و صبر روی نیست» (۵۲۶). بیهقی خود با صراحت، به کارکرد تسکین بخشی اذعان می‌کند: «وزیر دل امیر خوش کرد و گفت: قضا چنین بوده و تا جهان است، لشگرهای بزرگ را چنین افتاده است بسیار» (۴۵۷).

یکی از حکایت‌های اندوهناک تاریخ بیهقی مرگ فرزند عمرولیث است که این فرزند را بسیار دوست می‌داشت. در این رویداد، پیوسته از تقدیر سخن به میان می‌آید تا اندکی مرگ دشوار پسر تسکین یابد: «سپاس خدای را، عزوجل، که هر چه خواست کرد و هر چه خواهد کند» (۴۴۸). «حکم خدای عزوجل چنان بود که وفات یافت» (۴۴۸). و یا زمان برگشت هزیمتیان جنگ بگتغدی «امیر فرمود تا ایشان را دل دادند و آنچه رفت به قضا بستند» (۴۵۹). نکته شایسته‌ی توجه این است که بیهقی از کارکرد موقعیتی تقدیر به خوبی آگاه است؛ چنان‌که در ماجرای درگذشت بونصر که سراسر تاریخ بیهقی شاهدی است از ارادت بیهقی نسبت به او و تنها جایی است که می‌خواهد «قلم را لختی بر وی بگریاند» (۵۶۲). برای تسکین خود به تقدیر پناه نمی‌برد. شاید از فرط پیدایی، حاجت به بیان ندارد.

ت- بعد ایدئولوژیک تقدیر (کارکرد سیاسی):

نظریه‌ی فره ایزدی که در گفتمان سیاسی ایران پیش از اسلام، هژمونی یافته بود، پس از اسلام در نظریه‌ی تقدیر، بازتولید شد. مشیت الهی که در معنای اصیل و سازنده‌ی خود به عنوان یکی از ارکان پایه‌ای دین است، توسط امویان به عنوان حربه‌ای برای بر تخت نشستن و توجیه ظلم و ستم‌هایشان مورد استفاده قرار گرفت و راه برای دیگر حکام ظالم گشوده شد و مردم که نتوانستند بین جبر و معنای سازنده‌ی مشیت الهی تمایزی قائل شوند، سردرگم شدند و سرانجام اصطلاح قضا و قدر به نفع حکومت‌ها و ظالمان بر سر زبان‌ها افتاد و دین که منجی رهایی بشر بود، با انحراف از مسیر درست خود و درآمیختن با خرافات، زنجیری شد بر دست و پای مردم مظلوم. از جمله پیامدهای سوء استفاده از دین به نفع حکومت‌ها، «علاوه بر انصراف از دین و سلب امید و ایمان مردم نسبت به دین، هزاران سال ریاست دینی بدون منازع پاپ‌ها و حاکمیت کلیسای کاتولیک، خلفای اموی، عباسی، عثمانی و سلسله‌ی غزنویان بود که خود را خلیفه‌ی رسول الله می‌خواندند» (خسرو پناه، ۱۳۸۸: ۱۲۱). «این نوع نگاه در ذات خود با ادیان الهی، به ویژه اسلام، تغایر دارد؛ زیرا یکی از اهداف اصیل اسلام بر هم زدن نظام‌های نامطلوب حاکم بر جامعه و بنا نهادن نظام احسن در آن است. در واقع، یکی از کارکردهای دین، رهایی انسان و جوامع از چنگال هر نوع اسارت و بندگی است» (فصیحی، ۱۳۹۰: ۲۶۸). بدین ترتیب، «هرگاه از دین و سیاست سخن به میان می‌آید، باید دو گروه را متمایز کرد؛ یعنی پیروان واقعی و آن‌ها که از دین استفاده می‌کنند تا به اهداف سیاسی‌ای که مبتنی بر منافع غیر دینی هستند، مشروعیت بدهند. هرچند این تمایز، کار دشواری است اما غیر ممکن نیست» (سراج زاده، ۱۳۸۴: ۵۴).

کارکرد تقدیر در بر تخت نشاندن پادشاهان تا جایی بود که «مسأله‌ی واگذاری ملک، بنا بر خواست خداوند و مصلحت مردم به صورت یکی از نظریه‌های سیاسی زمان درآمد» (والدمن، ۱۳۷۵: ۱۳۳). بیهقی در آغاز فصل ۶ بیانیه‌ی سیاسی خود را که در حقیقت بیانیه‌ی سیاسی زمانه‌ی اوست، بر پایه‌ی تقدیراندیشی بیان می‌دارد: «تا ایزد، عز ذکرة، تقدیر چنان کرده است که ملک را انتقال می‌افتاده است از این امت بدان امت و از این گروه بدان گروه، بزرگتر گواهی بر این چه گویم کلام آفریدگار است، جل جلاله و تقدست اسماءه، که گفته است «بگو بار خدایا، ای دارنده جهان، پادشاهی را می‌دهی به آن که می‌خواهی و بر می‌کنی و باز می‌ستانی پادشاهی را از آن که خواهی، گرمی داری آن که را خواهی، و خوار سازی آن که را خواهی، نیکی به دست تست، همانا بر هر چیز توانایی» (آل عمران/ ۲۶). «پس ببايد دانست که برکشیدن تقدیر ایزد، عز ذکرة، پیراهن ملک را از گروهی و پوشانیدن در گروه دیگر، اندر آن حکمتی است ایزدی و مصلحتی عام

مر خلق روی زمین را که درک مردمان از دریافتن آن عاجز مانده است و کس را نرسد که اندیشه کند که این چراست تا به گفتار چه رسد» (۱۱۹). اما در مجموع، این بیانیه نفوذ فراوان تقدیرگرایی را به ویژه در توجیه و تحلیل مسائل سیاسی به روشنی آشکار می‌کند. امیر محمد به حکم خداوند برکنار می‌شود و مسعود به خواست ایزد بر تخت می‌نشیند و در پایان کار نیز می‌گوید «در مرو گرفتیم و در مرو از دست برفت» (۶۰۸).

کارکرد ایدئولوژیک تقدیر در تاریخ بیهقی با عواملی از جمله تقدس پادشاه درمی‌آمیزد؛ به طوری که خطا و اشتباه را از جانب آنان نمی‌پذیرد و می‌گوید: «اگر در این میان غضاضتی به‌جای این پادشاهان ما پیوست تا ناکامی دیدند و نادره‌ای افتاد که در این جهان بسیار دیده‌اند، خردمندان را به چشم خرد می‌باید نگریست و غلط را سوی خود راه نمی‌باید داد که تقدیر آفریدگار، جل جلاله، که در لوح محفوظ قلم چنان رانده است، تغییر نیابد و لامرد لقضائه عز ذکره، و حق را همیشه حق می‌باید دانست و باطل را باطل» (۱۲۱). چنان که هر کجا از مسعود لغزشی می‌بیند، به نرمی انتقاد می‌کند و با اشاره از آن می‌گذرد. گر چه خود بیهقی نه تنها اندیشه می‌کند، بلکه گاه و بی‌گاه این چرایی را در گفتار نیز می‌آورد. در واقعه‌ی لشگرکشی *آمل*، گناه را به گردن اطرافیانش می‌اندازد، ولی او را هم با لحن تأسف‌بار و خیلی آهسته سرزنش می‌کند که «بایستی در چنین ابواب تثبت فرمودی» (۴۳۷). و از این که به همین اندازه گفتن هم ناگزیر شده است عذر می‌خواهد: «و سخت دشوار است بر من که به قلم من چنین سخن رود، و لیکن چه چاره است؟ در تاریخ محابا نیست» (۴۳۷). به طور کلی چنان که شیوه‌ی فکر اوست، مسعود را در مورد پیش‌آمد-های سوء و شکست‌ها بی‌گناه می‌شناسد و همه را ناشی از تقدیر و مشیت الهی می‌داند» (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۴: ۴۸).

در اواخر سلطنت مسعود که پیاپی به غزوه‌های نابخردانه و توأم با شکست می‌پردازد، بارها از زبان بزرگان و مشاوران شنیده می‌شود: «و این خداوند را استبدادی است از حد و اندازه گذشته» (۵۰۱). و یا آن‌جا که وزیر به بونصر مشکان می‌گوید: «می‌بینی این استبدادها و تدبیرهای خطا که این خداوند پیش گرفته است، ترسم که خراسان از دست ما بشود که هیچ دلایل اقبال نمی‌بینم» (۵۲۶). و جواب بونصر به وزیر که «به هیچ حال سخن نمی‌تواند شنود» (همان). اما غالباً به قضا و قدر منسوب می‌کند: «صواب بود که در *دندانقان* می‌ماندیم، اما می‌بایست که تقدیر فراز آمده کار خویش بکند، از آن‌جا برانندیم» (۵۹۸). و آن‌جا که مسعود خود پشیمان می‌شود و اعتراف می‌کند، بیهقی به تقدیر نسبت می‌دهد تا جانب پادشاه را رعایت کرده باشد: «و امیر، رضی الله عنه، پشیمان شد از رفتن به هندوستان و سود نداشت و با قضای ایزدی کس بر نتوان آمد» (۵۰۴). این در حالی است که «در طول تاریخ، این سیاستمداران و حاکمان بوده‌اند که از دین سوء استفاده کرده‌اند و آن را به خدمت اهداف خود در آورده‌اند. بنابراین، چون دین امری مقدس است و سیاست

امری گذرا و متغیر و قابل نقد، نباید دین را چنان با سیاست آمیخت که با نقد سیاست، دین آسیب ببیند و باید با نقد جدی سیاستمداران از آنان تقدس زدایی کرد» (مسعودی فرد، ۱۳۸۴: ۶۷۶ - ۶۷۷).

عامل دیگری که در کنار تقدس با کارکرد سیاسی تقدیر همراه می‌شود، ناتوانی و درماندگی در حل مشکل است؛ زمانی که *آلتوتناش* در جریان شکست از ترکمانان به درماندگی می‌رسد به *بوسهل* اظهار نومیدی می‌کند و می‌گوید: «اما در این چیزی است که راست بدان ماند که قضا آمده رسن در گردن کرده است، استوار می‌کشد» (۵۸۰). و در چنین زمانی نداشتن تدبیر درست را به تقدیر نسبت می‌دهند: «و ایزد، عز و جل، علم غیب به کس ندهد. چون قضا کرده بود که خراسان از دست ما بشود، و کار این قوم بدین منزلت رسید، ناچار همه تدبیرها خطا می‌افتاد و با قضا بر نتوان آمد» (۵۰۵). و یا در جنگ *طلخاب* امیر پیروز می‌شود، اما این پیروزی به دلیل نبود تدبیر درست، به طول نمی‌انجامد. *بیهقی* آن را بدین گونه بیان می‌کند: «اگر بدم رفتی از ترکمانان نیز کس به کس نرسیدی و لکن هر که مخلوق باشد با خالق برنتوان آمد که چون می‌بایست که کار این قوم بدین منزلت رسد، تدبیر راست چگونه رفتی؟» (۵۴۱). به عبارت دیگر، «دخالت دین در مسائل سیاسی و اجتماعی و تنظیم نظام اجتماعی بر اساس آموزه‌های دینی، معمولاً صحنه‌ی فعالیت را برای عقل و تجربه خالی نگه می‌دارد و دقیقاً بر بهره‌برداری از این ابزار در اجرای احکام اسلامی و برنامه‌ریزی منطبق با شریعت تأکید می‌ورزد. بنابراین دین‌دار بودن و تبعیت از آموزه‌های دینی همچون تقدیر، نه تنها با تعقل و تفکر تعارض و تزاومی ندارد که آیات فراوانی از جمله روم ۲۸ و ۲۴، یس ۶۴، قصص ۶۰، انعام ۵۰، بقره ۲۱۹ و ۲۶۶، سبا ۴۶ و ... حیات سعادت‌مندان‌هی دنیا و آخرت را بر عقل و تفکر استوار ساخته است» (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۱۲۸).

عامل سوم که همواره دست‌آویزی برای بهانه‌جویان بوده است، توجیه و از زیر بار مسؤلیت شانه خالی کردن است که در دربار غزنویان از لشگری و حاجب تا سپاه‌سالار و وزیر و سلطان از این جهت به تقدیر گراییده‌اند. نمونه‌ی بارز آن در ماجرای *مظفر طاهر*، عامل پوشنگ مشاهده می‌شود که به واسطه‌ی توطئه‌ی *بوسهل* و سوری به قتل رسید. حرس و محتاج در پاسخ سرزنش امیر چنین می‌گویند: «حاجبی برآمد و این فرمان داد، ما خطا کردیم که این را باز نپرسیدیم و اکنون قضا کار خود کرد» (۴۱۱) و یا زمانی که سلطان نسبت به وزیر *احمد عبدالصمد* با آن همه خدمات که در حق دولت غزنوی انجام داد، بدگمان می‌شود، *بیهقی* این‌گونه با بیان تقدیر، قدرشناسی مسعود را توجیه می‌کند: «هم از قضای آمده است که این خداوند بر وزیر بدگمان است تا هر تدبیر راست که وی می‌کند در هر بابی بر ضد می‌راند. و اذا جاء القضا عمی البصر» (۴۵۰) همچنین در

ماجرای توطئه‌ی مسعود علیه خوارزمشاه که تضریب‌های بوسهل را می‌شنود، با پیش آمدن مسأله‌ی قائد پشیمان می‌شود و می‌گوید: «بودنی بود، اکنون تدبیر چیست؟» (۳۰۹). بیهقی، گاه ضعف شخصیت‌ها را به خصلت تقدیری و ذاتی آن‌ها مرتبط می‌داند. درباره‌ی پسران ابوالقاسم نوکی و خصوصیات آنان می‌گوید: «و بویکر هم فاضل و ادیب و نیکو خط بود و مدتی به دیوان بماند و طبعش میل به گربزی داشت تا بلایی بدو رسید و لا مرد لقضاء الله عز ذکرة» (۲۷۸). همچنین در ابتدای ذکر بر دار کردن حسنگ از شرارت و زعارت بوسهل سخن می‌گوید: «این بوسهل مردی امام‌زاده و محتشم و فاضل و ادیب بود، اما شرارت و زعارتی در طبع وی مؤکد شده و لا تبدیل لخلق الله» (۱۹۰).

بنابراین تاریخ بیهقی، صحنه‌ی معارضه‌ی دو رویکرد سنتی و مدرن در علت‌یابی حوادث و رخدادهای سیاسی-اجتماعی است. ویژگی اصلی چنین جامعه‌ای این است «که انسان به تبع طرز تلقی‌اش از جهان، قادر به اصلاح نهادهای اجتماعی خود نیست، نهادها را اصلاح ناپذیر می‌پندارد، خود را توانا به تغییرات در درون نظام‌های اجتماعی نمی‌بیند. نظام‌های اجتماعی از قبل تعیین شده‌اند و بشر موظف است که در آن، زندگی را به اجبار به سر برد. حاکمیت اصلی در این جامعه به دست نیروهای مرموز و نامریی و افسانه‌ای است. این اقتدار نیروهای نامریی در تمام زمینه‌ها وجود خود را نشان می‌دهند و تقریباً در زمینه‌ی امور طبیعی همان قدر صاحب نفوذند که در زمینه‌ی نظام‌های اجتماعی. هم بروز آفات کشاورزی خواست عناصر غیر انسانی و خارج از اراده انسان است و هم حاکمیت سیاسی افرادی چون محمود غزنوی در نظام‌های سیاسی. از این دید هم پیروزی محمود غزنوی در مرو بر امرای خراسان خواست خداوند بوده و هم شکست مسعود غزنوی در مرو از سلجوقیان به خواست خداوند انجام شده است. جامعه هر دوی این‌ها را خارج از قدرت خود و در نتیجه، تجربه ناپذیر تلقی می‌کند. اگر هم احتمالاً در ظاهر آن تغییری را ببیند و لزوم آن تغییر را بفهمد، مناسبات بنیانی آن را نه می‌فهمد و نه قابل تغییر می‌داند. اگر جتاری از صحنه‌ی سیاست خارج شود، جتار دیگری اجباراً جای او را می‌گیرد. تغییرات در همین حد است و تغییر در نهاد جتاریت متصور نیست» (رضاقلی، ۱۳۸۹: ۲۷). اما نکته‌ای که موجب پیامدهای سوء سیاسی و اجتماعی طولانی مدت در ایران می‌شود، این است که تقدیراندیشی انحرافی با اضمحلال دولت غزنوی از بین نمی‌رود، بلکه سلجوقیان نیز که روی کار می‌آیند، همین سازوکار را در پیش می‌گیرند و بدین ترتیب ریشه‌های عقلانیت را می‌خشکانند. به طوری که در مذاکره‌ای که سران ترکمانان برگزار می‌کنند، د/وود می‌گوید: «مردوار پیش رویم تا نگریم ایزد، عز ذکرة، چه تقدیر کرده است» (۵۳۵). در جای دیگر می‌گوید: «اما دولتی بود ما را که بر جای فرود آمدند و در دنبال ما نیامدند» (۵۴۸). پس از شکست مسعود، بیهقی ماجرای مولازاده‌ای را نقل می‌کند که علم نجوم می‌دانست و پیروزی سلجوقیان را پیش‌بینی کرده بود و سران ترکمانان به قدردانی از او پرداختند:

«لشگر سلطان برگشت، هر سه مقدم از اسب به زمین آمدند و سجده کردند و این مولازاده را در وقت چند هزار دینار بدادند و امیدهای بزرگ کردند» (۵۹۳).

نتیجه

تاریخ بیهقی اثری سیاسی-اجتماعی درباره‌ی سلسله‌ی غزنوی در ایران است که به لحاظ ایجاد نوعی گفتمان در تاریخ تفکر و اخلاق ایرانی از اهمیت برخوردار است؛ گفتمانی ماندگار و پایا که تمایلی به اختیار و گرایشی دیگر به جبر دارد. این ذهنیت که از فرهنگ پیش از اسلام در ایران به پس از اسلام رسوخ یافته، به خوبی با فرهنگ اسلامی نیز پیوند یافته است. مناقشاتی که نه تنها در حوزه‌ی اعتقادی، بلکه در حوزه‌ی سیاست نیز کارکرد مؤثری یافته و رویکرد خاصی را نسبت به حکومت و سیاستمداران، به ویژه شخص شاه و یا حاکم رقم زده است؛ رویکردی که رویی در انفعال و رویی دیگر در احساس مسؤولیت داشته که این دومی همواره مقهور رویکرد نخست بوده است. تاریخ بیهقی نیز به عنوان اثری سیاسی-اجتماعی، سراسر تحت سیطره‌ی این دوگانگی و تناقض است که گاه به دلیل تأکید بر خردگرایی و روش علمی، همچنین نپذیرفتن تاریخ نویسی رایج زمان و گاه به میان آوردن باورهای عامیانه‌ی روزگارش از جمله تأثیر فلک، ستاره و تقدیراندیشی است که این تناقض به ویژه در نمایش شخصیت مسعود به اوج رسیده است.

البته گاه می‌توان این تناقض و دوگانگی را با نشانه‌هایی که بیهقی بر جا گذاشته است به سود زیرکی و خردگرایی او به سرانجام مشخصی رساند. اما در مجموع تقدیرگرایی در تاریخ بیهقی کارکردهای متفاوتی داشته است که از آن میان کارکرد تسکین بخشی از جمله کارکردهای مثبت به شمار می‌آید و کارکرد ایدئولوژیک تقدیر از جمله کارکردهای منفی و زیان‌بار آن دانسته می‌شود که همواره در طول تاریخ مورد سوءاستفاده حکام و سیاستمداران حکومت‌های اسلامی قرار گرفته است. پیوند تقدیر با مسائل سیاسی، موجب از میان رفتن علت‌یابی عقلانی و جست‌وجو نکردن دلایل اصلی فساد و ظلم و ستم و در نتیجه عقب‌ماندگی کشور است که اثرات مخرب آن تا به امروز در بافت‌های مختلف جامعه بر جا مانده است.

منابع

- آشوری، داریوش. (۱۳۸۵). *عرفان و زندگی در شعر حافظ*. چاپ ششم. تهران: مرکز اسدی، فهیمه. (۱۳۸۷). بررسی تاریخ بیهقی با رویکرد جامعه‌شناسی ادبیات. *نشریه‌ی حافظ*. شماره ۵۸. صص ۳۴-۲۷.

- اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۷۴). جهان‌بینی ابوالفضل بیهقی. *یادنامه‌ی ابوالفضل بیهقی*. به کوشش محمدجعفر یاحقی. چاپ دوم. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد. صص ۳۸-۱.
- بیهقی، ابوالفضل. (۱۳۸۳). *تاریخ بیهقی*. تصحیح و مقدمه‌ی علی اکبر فیاض. چاپ چهارم. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- بیهقی، ابوالفضل. (۱۳۸۶). *تاریخ بیهقی*. مقدمه و شرح خلیل خطیب رهبر. چاپ یازدهم. تهران: مهتاب.
- بینش، تقی. (۱۳۷۴). روش علمی در تاریخ بیهقی. *یادنامه‌ی ابوالفضل بیهقی*. به کوشش محمدجعفر یاحقی. چاپ دوم. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد. صص ۱۰۲-۹۱.
- بهشتی، احمد. (۱۳۸۳). بررسی مسأله‌ی اختیار در نظام قضا و قدر. *نشریه‌ی کلام اسلامی*. شماره ۵۲. صص ۴۶-۳۵.
- بوعمران، شیخ. (۱۳۸۲). *مسأله تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن*. ترجمه‌ی اسماعیل سعادت. تهران: هرمس.
- حسن زاده، اسماعیل. (۱۳۸۰). اندیشه‌ی مشیت الهی در تاریخ‌نگاری اسلامی: مطالعه‌ی موردی، تاریخ جهانگشای جوینی. *ماه‌نامه تاریخ اسلام*. شماره ۵. صص ۱۶۶-۱۳۳.
- خسرو پناه، عبدالحسین. (۱۳۸۸). *آسیب شناسی دین پژوهی معاصر*. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
- رضا قلی، علی. (۱۳۸۹). *جامعه شناسی خودکامگی*. چاپ هفدهم. تهران: نی.
- رضوانیان، قدسیه و مریم فائز. (۱۳۹۱). تاریخ بیهقی در گستره‌ی منطق مکالمه. *گوه‌ر گویا*. سال ۶. شماره اول. صص ۱۴۰-۱۳۲.
- سراج زاده، سید حسین. (۱۳۸۴). *چالش‌های دین و مدرنیته*. چاپ دوم. تهران: طرح نو.
- غزالی، امام محمد. (۱۳۶۱). *نصیحة الملوک*. تصحیح استاد جلال الدین همایی. چاپ سوم. تهران: بابک.
- فضیحی، امان‌الله. (۱۳۹۰). *منطق کارکردی و دفاع از دین*. چاپ اول. قم: موسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- کرمی، محمدحسین. (۱۳۸۲). *تقدیر و سرنوشت در ادبیات فارسی و تاثیر آن بر فرهنگ مردم ایران*. *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. شماره ۱۶۸ و ۱۶۹. صص ۱۵۰-۱۲۹.

- مسعودی فرد، جلیل. (۱۳۸۴). *چالش‌های کنونی دین و فرهنگ*. گردآوری محمد جواد صاحبی. *مناسبات دین و فرهنگ در جامعه‌ی کنونی*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. صص ۶۸۶ - ۶۷۲.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۹). *شرح جامع مثنوی معنوی*. شرح کریم زمانی. چاپ سی و سوم. تهران: اطلاعات.
- میلانی، عباس. (۱۳۸۱). *تاریخ در تاریخ بیهقی، تجدد و تجدیدستیزی در ایران*. چاپ سوم. تهران: انتشارات اختران.
- مینوی خرد. (۱۳۸۰). ترجمه‌ی احمد تفضلی. تهران، نشر توس.
- ناصر خسرو. (۱۳۸۸). *شرح بزرگ دیوان ناصر خسرو*. تصحیح مهدی محقق. چاپ دوم. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۳). *آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام*. ترجمه‌ی شهاب‌الدین عباسی. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- نوایی، علی اکبر. (۱۳۹۰). *جایگاه تقیه در فلسفه‌ی سیاسی اسلام*. نشریه‌ی اندیشه. سال هفدهم. شماره اول و دوم. صص ۵۷ - ۲۳.
- والدمن، مریلین. (۱۳۷۵). *زمانه، زندگی و کارنامه بیهقی*. ترجمه‌ی منصور اتحادیه. تهران: نشر تاریخ ایران.
- یاوری، حورا. (۱۳۸۴). *آرمان پادشاهی و شاهان زمانه*. تهران: نیلوفر.