

بررسی تقابل حقیقت و واقعیت در تاریخ بیهقی بر مبنای تحلیل گفتمان

فردین حسین پناهی^۱

چکیده

گفتمان یا گفتمان‌های جامعه عصر ابوالفضل بیهقی با امکانات گسترده زبانی (گفتار و نوشتار) و غیرزبانی (زمینه‌ها و عوامل اعتقادی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و...) تأثیر همه جانبه‌ای بر افکار، اعمال و سخنان شخصیت‌های حاضر در تاریخ بیهقی داشته‌اند. ابوالفضل بیهقی با وجود آن‌که راوی رویدادهای آن دوره است، یکی از افراد حاضر در گفتمان تاریخ بیهقی است و افکار و سخنانش تحت تأثیر گفتمان‌های آن دوره بوده است. دقت در افکار و سخنان بیهقی در نگرش به حاکمیت غزنویان و شخص سلطان، نشان می‌دهد در کلام او دوگانگی وجود دارد. در این مقاله، برای تبیین نقش بیهقی در گفتمان تاریخ بیهقی، با محوریت وجود دوگانگی در سخنان بیهقی، تقابل حقیقت و واقعیت در کلام بیهقی و وجود این تقابل در نگرش او به حکومت و شاه بررسی می‌شود. در این بررسی، نحوه استفاده بیهقی از ایدئولوژی در مشروعیت‌بخشی به حاکمیت غزنوی و نقش ذهن خودآگاه و ناخودآگاه او در نگرش به شاه و منصب او تحلیل می‌شود. نتایج این بررسی نشان می‌دهد دوگانگی در کلام بیهقی ناشی از «فراخوانی» و تأثیرپذیری او از جانب دو گفتمان متضاد است.

کلیدواژه‌ها: تاریخ بیهقی، ابوالفضل بیهقی، گفتمان، ایدئولوژی، مشروعیت.

۱- مقدمه

تاریخ بیهقی اثر ارزشمند ابوالفضل بیهقی (۴۷۰-۳۸۵ ه.ق) در چند دهه اخیر بیش از پیش مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. با وجود تحقیقات متعددی که بر روی تاریخ بیهقی صورت گرفته،

۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کردستان fardin.hp@gmail.com

«بیهقی پژوهی» همچنان عرصه‌ای مساعد برای پژوهش‌ها و مطالعات جدیدتر است. گفتمان کاوی^۱ یکی از شیوه‌های کارآمد در شناخت و بررسی پدیده‌های مختلف، از جمله متون است.

گفتمان^۲ مجموعه‌ای از فرآیندهای اجتماعی است و حضور بیهقی در گفتمان تاریخ بیهقی نیز همان عملکردها، سخنان، افکار و پیش‌های بیهقی نسبت به حوادث و امور پیرامونش است. حکومت غزنوی مهم‌ترین پدیده‌ای است که بیهقی با آن روبرو بود. در نگرش بیهقی به حکومت غزنوی و در رأس آن سلطان مسعود، دوگانگی وجود دارد. بیهقی از یک سو، به کرات به تمجید و ستایش از غزنویان و شخص سلطان مسعود و از سوی دیگر، به صورت مستقیم و غیرمستقیم، از زبان خود یا دیگران، به انتقاد از سیاست‌ها و عملکردهای حکومت غزنوی پرداخته است. محمد علی اسلامی ندوشن توجیه دینی حاکمیت غزنویان را ناشی از ایمان مذهبی بیهقی دانسته است. به نظر او، گرایش بیهقی به انضباط و اعتدال و احتیاط از عوامل تأثیرگذار در این دوگانگی است که انضباط کار دیوانی‌اش نیز در این امر دخیل بوده است (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۴: ۲۶). عباس میلانی برای این دوگانگی دو علت ذکر کرده است: یکی، وابستگی «حیات و مقام و معاش» بیهقی به دولت غزنوی و دیگری، فضای بسته سیاسی و استبداد حکومتی (میلانی، ۱۳۷۸: ۴۰-۴۱). محمد حسین کرمی علت این دوگانگی را در عوامل زیر می‌داند: پرونده شدن بیهقی در دستگاه غزنوی و وفاداری به غزنویان، پرهیز از عیب‌جویی و اعتقاد شخصی بیهقی به این که پادشاهان تالی پیامبرانند (کرمی، ۱۳۷۹: ۱۵۷). عباس اقبال آشتیانی با برشمردن معایب روش‌های تاریخ‌نگاری کتب تاریخی کهن در سرزمین‌های اسلامی، یکی از مزیت‌های تاریخ بیهقی را در مقایسه با دیگر آثار تاریخی، در انتقادهای مستقیم و غیرمستقیم بیهقی از درباریان، به‌ویژه شخص سلطان مسعود دانسته است، اما از این که بیهقی برای توجیه و تبلیغ حاکمیت غزنویان، پادشاهان غزنوی را برتر از اسکندر و اردشیر بابکان دانسته، انتقاد کرده است و سخن او را بر خلاف واقعیت تاریخی دانسته است (بیهقی، ۱۳۵۸: مقدمه عباس اقبال آشتیانی، پنجاه‌وشش - پنجاه‌ونه). همچنین در مقاله‌ای مرتبط با این نوشتار، نیره جنگی و هانیه اسدپور فعال مشهد بر مبنای تحلیل گفتمان، نگرش بیهقی به مسعود غزنوی را بررسی کرده‌اند. به نظر نویسندگان این مقاله، بیهقی با استفاده از دادن عناوین و القاب ستایش‌آمیز به سلطان مسعود،

1. Discourse Analysis

2. Discourse

متهم کردن محمودیان به عنوان دشمنان و مخالفان سرسخت مسعود، یاد نکردن از اعمال نیک امیر محمد، نادیده گرفتن اعمال نامناسب مسعود و سعی در مبرا ساختن او، سعی دارد به حاکمیت مسعود غزنوی مشروعیت بخشد. به نظر آنان، چهره‌ای که بیهقی از مسعود غزنوی ارائه نموده، مطابق با واقعیت نیست و می‌توان گفت بیهقی در نگارش تاریخ خود بسیار محافظه‌کارانه عمل نموده است (جنگی و اسدپور فعال مشهد، ۱۳۸۹: ۸۴-۸۵).

دیدگاه‌های مطرح در مورد علت نگرش‌های دوگانه بیهقی بیشتر کلی هستند. شناخت دقیق علت این دوگانگی یکی از ضروریات بیهقی‌پژوهی است؛ زیرا دست‌آورد‌های این تحقیق منجر به شناخت بهتر و جامع‌تر جایگاه و نقش بیهقی در گفتمان تاریخ بیهقی خواهد شد و ما را به شیوه‌ای مناسب و کارآمد در شناخت جایگاه خالق اثر در گفتمان اثر رهنمون خواهد کرد. این تحقیق بر اساس مبانی گفتمان‌کاوی، با محوریت وجود دوگانگی در سخنان بیهقی، در پی آن است که تقابل «حقیقت» و «واقعیت» در کلام بیهقی و بر اساس آن، وجود این تقابل در نگرش بیهقی به حکومت و شاه، نحوه استفاده بیهقی از ایدئولوژی در مشروعیت‌بخشی به حاکمیت غزنوی و نقش ذهن خودآگاه و ناخودآگاه او را در نگرش به شاه و منصب او تحلیل کند. نتایج با استفاده از تحلیل محتوا، به شیوه کتابخانه‌ای و سندکاوی بررسی شده است.

۲- فرد و گفتمان

گفتمان کلیتی گسترده، پیچیده و منسجم است که متشکل از عناصر زبانی (گفتار و نوشتار) و غیرزبانی (زمینه‌ها و عوامل اعتقادی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و...) است. عوامل زبانی و غیرزبانی از یک سو، به گفتمان شکل می‌بخشند و از سوی دیگر، با شکل‌گیری گفتمان عوامل و مؤلفه‌های زبانی و غیرزبانی خاصی نیز تحت تأثیر گفتمان در جامعه ایجاد می‌شود. بر این اساس، گفتمان کلیتی منسجم است که به زبان، افکار، کنش‌ها و واکنش‌های افراد جامعه شکل خاصی می‌بخشد و آنها را در مسیر معینی پیش می‌برد. این کلیت منسجم در اصطلاح «صورت‌بندی گفتمانی»^۱ نامیده می‌شود. از نظر فوکو هرگاه بتوانیم سیستم پیچیده و پراکنده گفتمان را میان اظهارات، قضایا و گزاره‌های بسیار فراوان و

متنوع تعریف کنیم و حدود و ثغور آن را تعیین نماییم و «هرگاه بتوانیم بین موضوعات، اشیاء، انواع اظهارات، گزاره‌ها، قضایا، مفاهیم و یا گزینه‌های مضمونی نوعی قاعده‌مندی... برقرار کنیم، در آن صورت می‌توانیم بگوییم که با صورت‌بندی گفتمانی سر و کار داریم.» (مک‌دائل، ۱۳۸۰: پیشگفتار مترجم، ۴۰-۳۹)

گفتمان در سطح زبانی، کوچک‌ترین اجزای زبانی همچون واژه تا کل متن، و در سطح غیرزبانی، جزئی‌ترین کنش اجتماعی تا بزرگ‌ترین کنش‌ها و عملکردهای جامعه را دربرمی‌گیرد. بنابراین، افراد جامعه نیز به عنوان اجزا و گاه فرآیندهایی محسوب می‌شوند که افکار، اعمال و سخنان آنها متأثر از گفتمان و کنش‌زایی‌های آن است. در گفتمان‌کاوی فرد «بیشتر یک فرآیند است تا یک هویت کانونمند و مشخص» (تاجیک (ب)، ۱۳۷۹: ۱۹). یعنی، فرد یک کنش‌گر مستقل از دیگر اجزا و عناصر گفتمان نیست و در ارتباط با دیگر فرآیندها و مؤلفه‌های گفتمان سنجیده می‌شود. این سنجش مبتنی بر ارتباط تنگاتنگ میان فرد با عناصر زبانی و غیرزبانی است، چنان‌که گاه یک عامل اعتقادی یا اجتماعی یا سیاسی و یا فرهنگی با فرد یا افرادی خاص سنجیده می‌شود و یا سنجش برعکس است و فرد یا افراد با عامل اعتقادی یا اجتماعی یا سیاسی و... سنجیده می‌شود. البته، اعتقاد به فرآیند بودن فرد در گفتمان به معنای سلطه جبری گفتمان بر فرد نیست، بلکه گفتمان عاملی است که می‌تواند تأثیرگذار و جهت‌دهنده باشد. تأثیرگذاری و جهت‌دهی گفتمان به این صورت است که فرد می‌تواند از گفتمان‌های مختلف و حتی متضاد تأثیرپذیر باشد؛ به عبارت دیگر، حق انتخاب داشته باشد؛ ممکن است گفتمانی را بپذیرد، اما در مقابل گفتمانی دیگر مقاومت کند.

سنجش میان فرد و عوامل اعتقادی یا سیاسی یا اجتماعی و... مبتنی بر یک ارتباط متقابل است که حتی ممکن است در آن عامل انسانی و غیرانسانی، همسان و دارای تأثیرهای یکسان باشند، چنان‌که جامعه‌شناسان در این امر اختلاف نظر دارند که آیا فرد به جامعه هویت می‌بخشد یا جامعه به فرد هویت می‌دهد؟ و یا، آیا فرد تاریخ را می‌سازد یا تاریخ فرد را می‌سازد؟

این سؤالات بیان‌گر تأثیر متقابل عناصر انسانی و غیرانسانی است. هرچند حق انتخاب فرد محفوظ است، اما در مجموعه گسترده گفتمان ممکن است فرد و نقش او تا حد یک فرآیند تقلیل یابد.

گفتمان تاریخی بیهقی در بردارنده‌ی تمام شخصیت‌ها، سخنان، افکار و اعمال آنهاست و همگی آنها در چارچوب مجموعه منسجم گفتمان ایفای نقش می‌کنند. ابوالفضل بیهقی نیز یکی از عناصر این گفتمان

است. هر چند بیهقی راوی حوادث و وقایع عصر مسعود غزنوی است، اما معمولاً در تمام ماجراها شخصیتی فرعی است. حضور بیهقی در جریان وقایع تاریخ بیهقی حضوری فعال نیست و اتفاقاً همین حضور فرعی و خارج از گردونه اصلی حوادث است که باعث شده او بتواند به عنوان فردی ناظر بر حوادث، بهتر به بازگویی رویدادهای آن روزگار بپردازد، به ویژه آن که او نویسنده‌ای دقیق، نکته‌سنج و باریک‌بین است و گاه توصیف دقیق و جزء‌به‌جزء او از رویدادها و صحنه‌هایی که سال‌ها پیش دیده است، باعث شگفتی خواننده می‌شود.

بیهقی در بیان و بازنمایی رویدادهای روزگارش متأثر از شرایط اجتماعی، اعتقادی، سیاسی و فرهنگی آن روزگار بوده است. لوئیس آلتوسر^۱ این تأثیرپذیری را «فراخواندن»^۲ نامیده است. «فراخواندن به فرآیندی اشاره دارد که طی آن زبان یک موضع اجتماعی برای فرد ایجاد می‌کند و به این طریق او را به سوژه ایدئولوژیک بدل می‌کند.» (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۳۹). به نظر آلتوسر، عملکرد یا کارکرد ایدئولوژی به‌گونه‌ای است که افراد سوژه شده را به خدمت می‌گیرد و یا افراد را به سوژه بدل می‌کند؛ شبیه صدا زدن - های عادی و روزمره پلیس یا دیگران که وقتی فردی را صدا می‌زنند، آن فرد با شنیدن صدا به سمت آنها برمی‌گردد. در این حالت، آن فرد به یک سوژه بدل شده است؛ به عبارت دیگر، «فراخوانده» شده است (همان: ۴۰-۳۹).

این که فرد قابل تبدیل به یک سوژه ایدئولوژیک باشد و یا یک ایدئولوژی بتواند تمام گفتمان‌ها را کنترل کند، بعدها با انتقادات فراوانی روبه‌رو شد. منتقدان به مقاومت فرد و آزادی انتخاب او معتقد بودند. در هر حال، اگر به صورت متعادل قضاوت شود، باید گفت که در عین وجود مقاومت و انتخاب فردی در مقابل پیام‌ها و القاهای گفتمان، فراخوانی از جانب گفتمان نیز تأثیرگذار است، «نتیجه این که سوژه تنها در یک موضع فراخوانده نمی‌شود، گفتمان‌های مختلف، مواضع متفاوت و احتمالاً متناقض برای سخن گفتن در اختیار سوژه قرار می‌دهند.» (همان: ۴۲) بیهقی نیز از جانب گفتمان‌های مختلف و حتی متضاد فراخوانده می‌شده است.

1. L. Althusser

2. Interpellation

۳- گفتمان، قدرت، ایدئولوژی

گفتمان با قدرت و مناسبات آن ارتباط تنگاتنگی دارد. در گفتمان‌کاوی قدرت تنها در معنای اولیه زور و اجبار و نظامی‌گری به‌کار نمی‌رود، بلکه نظم حاکم بر جامعه، سلسله مراتب نهادینه شده در جامعه و فرآیندهای سیستماتیک جامعه نیز از مصادیق قدرت هستند. ما این تعریف گسترده از قدرت را از آرای فوکو گرفته‌ایم. گفتمان، هم پدیدآورنده و پرورش‌دهنده قدرت است و هم شکل‌دهنده، تغییردهنده و حتی منسوخ‌کننده آن نیز هست. قدرت، اهرم مهم گفتمان در کنش‌زایی‌هاست؛ زیرا قدرت ماهیتاً به دنبال مطیع کردن، و ایجاد نظم و سیستم مورد نظر گفتمان در جامعه است. ایجاد این نظم بدون ایجاد مشروعیت برای گفتمان امکان‌پذیر نیست. گفتمان برای کسب مشروعیت در جامعه از باورها، ارزش‌ها یا معانی مشترک در میان جامعه یا گروه‌های اجتماعی بهره می‌گیرد. این باورها و معانی مشترک اصطلاحاً «ایدئولوژی» نامیده می‌شود. استفاده از ایدئولوژی علاوه بر ایجاد مشروعیت، به‌صورت اتوماتیک امکانات دیگری را برای گفتمان فراهم می‌آورد؛ از جمله این‌که گفتمان با استفاده از ایدئولوژی، امکان مخالفت را از مخالفان می‌گیرد و از سوی دیگر، گروه‌های اجتماعی نیز در راستای منافع قدرتمندان حرکت می‌کنند؛ زیرا ایدئولوژی مورد استفاده - به صورت واقعی و یا به صورت تحریف‌شده یا تأویل‌شده - از همان ارزش‌ها و جهان‌بینی‌های مشترک و بنیادین گروه‌های اجتماعی گرفته شده است و از آن‌جا که این ایدئولوژی و جهان‌بینی رکن اساسی در زبان، اعتقادات، اندیشه‌ها و اعمال مردم یا گروه‌های اجتماعی است، در نتیجه، سلطه یا قدرت مرتباً در گفتمان بازتولید می‌شود و مردم خواسته یا ناخواسته، همواره به بازتولید سلطه در گفتمان می‌پردازند.

یکی از مفاهیمی که غالباً در کنار اصطلاح ایدئولوژی به‌کار می‌رود، اصطلاح «هژمونی»^۱ است. مفهوم هژمونی در ابتدا بر مبنای آرای نظریه‌پرداز ایتالیایی، آنتونیو گرامشی^۲ (۱۸۹۱-۱۹۳۷)، شکل گرفت. هر چند پیش از گرامشی نیز این اصطلاح کاربرد داشته است، اما کارکرد و مصداق امروزی هژمونی از آرای گرامشی نشأت می‌گیرد. بعدها، این مفهوم در آرای نظریه‌پردازان و منتقدان در بافت‌ها و مصداق‌های بسیار

1. Hegemony
2. Antonio Gramsci

متفاوتی به کار رفت (مکاریک، ۱۳۸۸: ۶۸) چنان‌که در مواردی، تقریباً مترادف با مفهوم ایدئولوژی به کار گرفته شده است (همان: ۴۳). در این نوشتار نیز نگاه ما به مفهوم هژمونی در جهت کارکرد بنیادین و گسترده آن است و با مصداق‌های ویژه آن در نسبت میان پرولتاریا و دهقانان و یا نسبت میان بورژوازی و پرولتاریا ارتباطی ندارد. هدف ما از کاربرد مفهوم هژمونی، تفسیر نسبت میان دولت و جامعه در تاریخ بیهقی است.

در آرای گرامشی، هژمونی مفهومی متفاوت از ایدئولوژی است. وی به دو سویه جامعه مدنی و دولت اهمیت خاصی داده است. با وجود نوساناتی که در نظرات او وجود دارد، در کل، او قهر یا سلطه را به دولت، و هژمونی را به جامعه مدنی اختصاص داده است (اندرسون، ۱۳۸۳: ۵۴-۵۳). به نظر گرامشی، قدرت حاکم با ابزارهایی چون قانون‌گذاری و در دست داشتن قوه قهریه، اعمال سلطه می‌کند. از نظر گرامشی، این فرآیند به تنهایی نمی‌تواند منجر به ایجاد یک فضای سیاسی و اجتماعی پویا شود و حاکمیت علاوه بر سلطه، به قدرت هژمونیک نیز نیاز دارد. قدرت هژمونیک با جلب رضایت عمومی به دست می‌آید؛ یعنی حاکمیت علاوه بر وجهه سیاسی، باید با جلب رضایت گروه‌های اجتماعی، از وجهه فرهنگی و اخلاقی نیز برخوردار باشد.

۴- حقیقت، قدرت، واقعیت

وجود تقابل میان حقیقت و واقعیت در تاریخ بیهقی و نیز تأثیر همه جانبه قدرت بر وقایع و رویدادهای جامعه باعث مطرح شدن این سؤال می‌شود که ارتباط «قدرت» و «واقعیت» در چیست؟ آیا علاوه بر واقعیت، می‌توان میان «حقیقت» و «قدرت» نیز ارتباطی تنگاتنگ و متقابل قائل شد؟ آیا اصولاً «حقیقت» و «واقعیت» یکی است؟

این مباحث از موضوعات مطرح در گفتمان‌کاوی است. میشل فوکو قدرت را منشأ همه چیز از جمله حقیقت به شمار آورده است (تاجیک(الف)، ۱۳۷۹: ۳۰۲). به نظر او، از آن‌جا که امور و رویدادهای جامعه محصول روابط مختلف قدرت در سطوح گوناگون است، بنابراین قدرت می‌تواند منشأ حقیقت(صدق) نیز باشد (همان). او معتقد بود: «حقیقت بیرون قدرت نیست... حقیقت چیزی متعلق به این جهان است. صرفاً به واسطه اشکال متعدد اجبار تولید می‌شود... و اثرات قانونی قدرت را موجب می‌شود.» (هال،

۱۳۸۶: ۶۹-۶۸) عباس میلانی نیز در مقاله «تاریخ در تاریخ بیهقی» تحت تأثیر فوکو معتقد است حقیقت ریشه در تاریخ دارد و با «ضرورت‌های قدرت ملازم است.» (میلانی، ۱۳۷۸: ۳۷) وی در مورد حقیقت بر این باور است که «حقیقت علمی چشم‌مدار^۱ است. خردمندان می‌گویند... به هیچ چیز جز آنچه به راه چشم می‌بینم، ایمان ندارم.» (همان: ۴۲) غافل از آن که همین واژه «ایمان» مقوله‌ای فرا موقعیتی است و حتی فراتر از نظام علت و معلول است.

در این تفکر، فوکو حقیقت را همچون واقعیت متأثر از قدرت و در پرتو آن دانسته است؛ به عبارت دیگر، «حقیقت» نیز همچون «واقعیت» امری محصور به گفتمان تلقی شده است. تفکر فوکو از آن جا نشأت می‌گیرد که او نیز همچون ژان پل سارتر حقیقت را امری فراتر از وقایع تجربی و ملموس جهان ندانسته است. این نوع نگرش را در برخی نحله‌های نقد جدید نیز به گونه‌های مختلف می‌توان دید، چنان‌که پساساختارگرایانی چون ژاک دریدا و ژولیا کریستوا نیز قائل به وجود مدلول استعلایی (=حقیقت متعالی) نیستند و اساساً به وجود حقیقتی فراتر از بینامتن قائل نیستند. در این اندیشه، حقیقت امری در موقعیت (زمان و مکان) است و خارج از «واقعیت»، حقیقتی وجود ندارد. در این باور، انسان محور و مدار همه چیز است. ملاک شناخت، ادراک انسان است و بس. هر آنچه برای انسان قابل درک باشد (در موقعیت باشد)، حقیقت است و هر آنچه شناخت انسان بر آن مسلط نشود، حقیقت ندارد. «نقطه عزیمت خردگرا این گمان است که تاریخ ساخته و پرداخته اراده انسانهاست. معمار و مدبر آن نه خداوند ملکوت که انسان ناسوت است.» (همان: ۴۳).

اگر به محصور بودن حقیقت به گفتمان قائل باشیم، بایستی به وجود حقیقت‌های متعدد در طول تاریخ نیز معتقد باشیم. این خصوصیت فرضی برای حقیقت، دقیقاً نقطه مقابل مفهوم «حقیقت» است و حقیقت را به درجه واقعیت تنزل می‌دهد؛ زیرا بنیان حقیقت بر یگانه بودن آن در هر جا و هر زمان است، اما محصور بودن آن به گفتمان، آن را دارای شکل‌های متعدد و حتی متضاد و یا شاید متناقض می‌کند؛ زیرا در طول تاریخ نظام‌های گفتمانی متعدد و گاه متضاد با هم وجود داشته است. با این اوصاف، آنچه فوکو «حقیقت» می‌نامد، همان «واقعیت» است و بیش از آن‌که به حقیقت پرداخته باشد، با یک حرکت دوری دوباره به

مقوله واقعیت برگشته است. فوکو برای رهایی از این امر مدعی می‌شود که «دسترسی به حقیقت مطلق ممکن نیست؛ چون نمی‌توان از خارج از گفتمان چیزی گفت. نمی‌توان از چنگ بازنمایی گریخت. گفتمان‌ها ایجاد «احساس حقیقت» می‌کنند... از آن‌جا که دسترسی به حقیقت ممکن نیست، پرسش از صدق و کذب چیزی بی‌حاصل است.» (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۳۸) این دیدگاه فوکو، خود، نقض‌کننده دیدگاه خودش است؛ زیرا عدم قطعیت حقیقت باعث می‌شود که خواننده نیز در درستی این سخن فوکو تردید کند. از سوی دیگر، اعتقاد به این که «نمی‌توان از خارج از گفتمان چیزی گفت» (همان) مبتنی بر جبرگرایی است. در این تفکر، فرد مقهور گفتمان است و این گفتمان‌ها هستند که سوژه (فرد) را تعیین می‌کنند.

حوادث و رویدادهای جاری جامعه - خواه سفید و خواه سیاه - «واقعیت» جامعه است، اما «حقیقت» چیزی است که بایستی وجود داشته باشد تا فرد یا جامعه به سوی سعادت گام بردارد؛ به عبارت دیگر، واقعیت به حوزه بود و نبود، و حقیقت به حوزه باید و نباید مربوط می‌شود. واقعیت در ظرف موقعیت زمانی و مکانی قرار می‌گیرد و موقعیت (زمان و مکان) در حیطه عمل قدرت قرار دارد. قدرت به واقعیت شکل می‌دهد، پیش می‌برد، نگه می‌دارد و یا آن را از بین می‌برد. حقیقت روح متعالی جامعه یا همان آرمان خردمندان جامعه است که گاه ممکن است در کلیت جامعه نمود پیدا کند (نمود قوی یا ضعیف) و گاه ممکن است نقض شود. نمود حقیقت در جامعه به معنای واقعیت یافتن حقیقت در جامعه است و در این صورت، واقعیت سفید است، اما گاه ممکن است واقعیت جامعه برخلاف حقیقت باشد که در این حالت واقعیت سیاه است. در این‌جا، نمود یا عدم نمود حقیقت در جامعه مورد نظر ما نیست بلکه نسبت میان حقیقت و واقعیت، و مناسبات آنها با گفتمان مد نظر ماست. واقعیت امری نسبی و متکثر است، اما حقیقت امری مطلق و واحد است و دقیقاً به همین خاطر است که فراگفتمانی است. حقیقت مطلق بمثابة یک منبع نور است که پرتوهای بی‌شماری از آن ساطع می‌شود. این پرتوها هر یک شاخه‌هایی از حقیقت مطلق هستند؛ یکتاپرستی، عدالت، آزادی، کمک به مستضعفین، ظلم‌ستیزی و مهرورزی از جمله شاخه‌های حقیقت مطلق هستند که همچون پرتوهایی از آن ساطع می‌شوند. این حقایق در طول تمدن بشر همواره محترم، ارزشمند و مقدس بوده‌اند و ارزش و تقدس آنها منوط به واقعیت یا عدم واقعیت آنها نبوده است؛ به عبارت دیگر، ارزش حقیقت وابسته به قرار گرفتن در حیطه گفتمان نیست، چنان‌که اگر فرضاً در

جامعه‌ای هیچ گاه عدالت عملی نشود (= واقعیت نیابد)، همچنان آرمان عدالت و عدالت‌طلبی برای مردم آن جامعه مقدس و محترم است؛ زیرا این‌ها نیازهایی فطری و بایسته زندگی انسانی هستند. نکته مهم این جاست که هرگاه شاخه یا شاخه‌هایی از حقیقت در جامعه نمود پیدا کند، واقعیت یافته است و این به معنای محصور شدن حقایق واقعیت یافته در گفتمان، و در نتیجه، وارد شدن آنها به مناسبات قدرت است؛ یعنی قدرت، حقیقت واقعیت یافته را پیش می‌برد و یا بالعکس، ممکن است مانع از پیش‌برد آن شود، اما در هر حال، حقیقت مطلق که منبع اصلی شاخه‌هایی از حقیقت واقعیت یافته است، به هیچ وجه در گفتمان محصور نشده است و همچنان ارزش آن فراگفتمانی، و به تبع آن، فرا زمانی و فرا مکانی است؛ اما بالعکس، گفتمان امری محدود به زمان و مکان است.

واقعیت برساخته‌ای گفتمانی است، بنابراین مقوله‌ای عقلی و در نتیجه، استدلالی است. واقعیت به راحتی هر آنچه را که دارد در اختیار عقل و مفاهیم زبانی می‌گذارد، اما حقیقت به راحتی واقعیت استدلال‌پذیر نیست و این منجر به برداشت‌ها و تعبیر متفاوت از حقیقت می‌شود. این خصوصیت فرا زبانی حقیقت باعث شده که برخی به اشتباه حقیقت را امری نسبی و منوط به فهم و برداشت انسان یا تغییر دوره‌های تمدن بدانند. شکی نیست که افراد و نهادها ممکن است هر یک، تعاریف جداگانه‌ای از حقایق داشته باشند؛ برای مثال، امروزه با تعریف‌های متعدد و گاه متضادی از حقایقی چون آزادی، عدالت و حتی یکتاپرستی (همچون توجیهات مسیحیان در اعتقاد به تثلیث) روبرو هستیم، اما این نمی‌تواند توجیه درستی برای نسبی بودن حقیقت باشد. پرستش وجودی برتر، آزادی و عدالت مفاهیمی ارزشمند هستند که هیچ‌گاه تعبیر متفاوت، متضاد و حتی متناقض منجر به رویگردانی انسان‌ها از این ارزش‌ها نشده است. تجربه‌هایی شهودی که والتر ترنس استیس از ادیان مختلف دنیا آورده، نشان می‌دهد همگان به وجود ذات و حقیقتی مطلق و متعالی علم دارند، اما تلاش برای شناخت و توصیف چستی این حقیقت است که منجر به تعبیر متفاوت و حتی گاه متناقض شده است (استیس، ۱۳۸۸: ۲۹-۱۱۲). در این جا منظور از تناقض، تناقض در چستی حقیقت مطلق نیست، بلکه این ناشی از ضعف مفاهیم زبانی و ذهنی انسان در فهم و توصیف حقیقت متعالی است.

ادامه مبحث «حقیقت و واقعیت» باعث افزوده شدن باب‌های متعدد و مطرح شدن سؤال‌های بی‌شمار خواهد شد. تا آن‌جا که می‌دانیم، از دوره افلاطون تا روزگار ما جدال بر سر چستی حقیقت و تمایز یا عدم

تمایز حقیقت و واقعیت، همچنان پابرجا بوده و هست. تشریح جوانب این جدال دور و دراز در این نوشتار نمی‌گنجد. همین بس که حقیقت متعالی مقوله‌ای شهودی و فطری است و آوردن آن به قالب مفاهیم زبانی منجر به بحث و جدال‌های غالباً دوّری و بی‌پایان خواهد شد. در مجموع، با توجه به مباحث گفته شده، حقیقت مطلق را از سه بُعد وجودی، معرفتی و زبانی می‌توان بررسی کرد. در بُعد وجودی، باور به وجود حقیقت، باوری فطری و همه‌گیر است و حتی وجود برداشت‌ها و تضادهای مختلف در تعریف و تفسیر حقیقت، مانع از کنار گذاشتن مفهوم حقیقت نشده است.

در بُعد معرفتی، حقیقت مطلق همان خیر مطلق است؛ زیرا کارکرد حقیقت اساساً تأمین و تضمین نیکی‌هاست، در حالی که واقعیت همیشه توانایی چنین چیزی را ندارد. حقیقت مستقیماً با مقوله حق و راستی مرتبط می‌شود، چنان‌که معادل انگلیسی حقیقت نیز Truth (= راستی، صدق، درستی) است.

در بُعد زبانی، حقیقت مطلق با تمام جوانبش در قالب مفاهیم زبانی نمی‌گنجد؛ زیرا شناخت خیر مطلق همان قدر دشوار و ناممکن است که شناخت ذات صاحب خیر مطلق؛ یعنی خداوند. شناخت عقلی ذات خداوند و به تبع آن، حقیقت مطلق، منوط به قرار گرفتن ذات باری تعالی در قالب مفاهیم است، حال آن‌که خداوند در قالب مفهوم نمی‌گنجد. نشانه‌های علم و حکمت و قدرت پروردگار و نیز شاخه‌هایی از حقیقت مطلق را با ابزار عقلی می‌توان شناخت و در قالب مفهوم درآورد، اما شناخت هر چند اندک از حقیقت مطلق تنها با تجربه شهودی امکان‌پذیر است و اتفاقاً این تجربه نیز در قالب مفهوم نمی‌گنجد: مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَلَّ لِسَانُهُ. تجربه شهودی تنها خاص عرفا نیست، بلکه تمام انسان‌ها در شرایطی خاص ممکن است به تجربیاتی شهودی، هر چند اندک، دست یابند.

۵- تقابل حقیقت و واقعیت در کلام بیهقی

به نظر عباس میلانی، بیهقی نه گزارش‌گر حقیقت، بلکه گزارش‌گر روایت خاصی از حقیقت است و این روایت‌گری نیز به اقتضای منافع خصوصی و محدودیت‌های تاریخی زمان او شکل گرفته است (میلانی، ۱۳۷۸: ۳۸). این «منافع خصوصی» و «محدودیت‌های تاریخی» همان قید و بندها، قراردادهای، جهت‌دهی‌ها و هنجارهایی است که گفتمان برای بیهقی ایجاد می‌کند و روایت‌گری بیهقی تابع این فرآیندهای گفتمانی می‌شود؛ به عبارت دیگر، روایت‌گری او به برساخته‌ای گفتمانی تبدیل می‌شود. به قول

میلانی، «تاریخ بیهقی بیشتر یک تجربه تاریخی است تا روایت حقیقت؛ نوعی حدیث نفس شخصیتی است تاریخی و همه محدودیت‌های ملازم چنین شخصیتی در متن روایت او از حقیقت راه یافته است.» (همان: ۳۹-۴۱).

سخن و اندیشه بیهقی رنگ و مایه‌اش را از جامعه و محیط پیرامونش گرفته است و گفتمان یا گفتمان‌های رایج به سخن و فکر او شکل و جهت بخشیده‌اند. اگر شخصیت‌های حاضر در تاریخ بیهقی بمثابة بازیکنان و نقش آفرینان میدان حوادث و رویدادهای آن روزگار هستند، نقش ابوالفضل بیهقی بیشتر شبیه به یک تماشاگر است؛ گاه هم فکر و هم داستان جریان بازی است و گاه از نگرستن آن همه تعقیب و گریز دلزده می‌شود: «ندانم تا این نوخاستگان درین دنیا چه بیند که فراخیزند و مُشتی حُطام حرام گرد کنند وز بهر آن خون ریزند و منازعت کنند، و آنگاه آن را آسان فراگذارند و با حسرت برونند.» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱/۴۰۷). این دوگانگی ناشی از تأثیرپذیری بیهقی از دو یا چند گفتمان متضاد با هم است. بیهقی از یک سو به‌عنوان یک دبیر درباری، متأثر از گفتمان اقتدارگرا و انحصارطلب دربار بود و از سوی دیگر به‌عنوان نویسنده‌ای فرهیخته و پخته، متأثر از گفتمان منتقدانه‌ای بود که دربار و سیاست‌های آن آرمان چنین گفتمانی را عملی نمی‌کرد.

او از یک سو، با واقعیت روزگارش روبرو بود و از سوی دیگر، با مفهوم متعالی حقیقت. واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی روزگارش غالباً حقایق مورد اعتقادش را تقض می‌کرد. تضادهایی که گاه در سخنان و افکار بیهقی دیده می‌شود و تناقض‌هایی که در کلام او وجود دارد، چیزی نیست جز نوسان بیهقی در مرز میان حقیقت و واقعیت. آن جا که سخن بیهقی در تشدید نظام قدرت حاکم بر جامعه است، سخن او مبتنی بر واقعیت جاری جامعه است، اما آن جا که با نگاهی حکیمانه به انتقاد از قدرتمندان جامعه می‌پردازد، سخن او مبتنی بر حقیقت است. وقتی سخن درست و حکیمانه او در تضاد با گفتمان سیاسی حاکم باشد، این یعنی، گفتمان حاکم بر روزگار او حقیقت متعالی را در جامعه محقق نکرده است. گاه بیهقی تسلیم واقعیت جامعه می‌شود و قدرت به معیار سنجش‌ها و قضاوت‌های او تبدیل می‌شود و گاه بازگویی داستان شکست انسان در کشاکش قدرت و فروپاشی بنای آرزوهای او، تلنگری می‌شود تا بیهقی به خودش بیاید و از پنجره‌های دیگر به جامعه و تحولات آن بنگرد. در این حالت، مبنای سخن او در تقابل با دربار و گفتمان سیاسی آن دوره است:

«این است علی و روزگار درازش و قومش که به پایان آمد و احمق کسی باشد که دل درین گیتی غدار فریفتکار بندد و نعمت و جاه و ولایت او را به هیچ چیز شمرد و خردمندان بدو فریفته نشوند» (همان: ۵۱)؛ پس از شرح مفصل عاقبت کار اریارق و حاجب غازی می نویسد: «عاقبت کار دو سپاهسالار کجا شد؟ همه به پایان آمد چنان که گفتمی هرگز نبوده است و زمانه و گشت فلک به فرمان ایزد عز ذکره چنین بسیار کرده است و بسیار خواهد کرد، و خردمند آن است که به نعمتی و عشوه‌یی که زمانه دهد، فریفته نشود.» (همان: ۲۳۴). بیهقی در جاهای دیگری نیز به مناسبت موضوع چنین سخنانی را آورده است (همان: ۱۷۸-۱۷۷ و ۱۸۸ و ۳۴۹-۳۵۰ و ۴۰۷ و ۶۱۳).

در این سخنان حق‌گرایانه، گفتمان بیهقی مبتنی بر تقاعد درونی است. این گفتمان، نقطه مقابل گفتمان آمرانه و اقتدارگرایی دربار است و «از واژه‌ها و عبارات کسی استفاده می‌کند که خود را «غیر» یا بیگانه یا نماینده یک قدرت بیگانه نمی‌داند، بلکه بر اساس متقاعدسازی درونی خود را «خودی»، آشنا و محرم می‌داند.» (مک‌دانل، ۱۳۸۰: پیشگفتار مترجم، ۴۱)

نگرش به حاکمیت غزنویان و نگرش به شخص شاه و مقام او، دو شاخص مهم در نشان دادن نوسان بیهقی میان حقیقت و واقعیت است.

۶- نگرش به حکومت

ابوالفضل بیهقی در نگرش به حاکمیت غزنویان و در نگرش به پیامدهای اعمال و سیاست‌های آنها در قبال جامعه نگرشی دو سویه دارد. این دو سویه‌گی در دو بخش الف و ب بررسی شده است:

الف - نگرش مبتنی بر حقیقت: اگر بیهقی در جاهای مختلف اثرش از حاکمیت غزنویان تمجید کرده است، در خلال متن، به‌ویژه در ارتباط با پیامد سیاست‌های دولت غزنوی در قبال جامعه سخنانی دیگر دارد که با این تمجیدها و ستایش‌ها در تضاد است. در این بخش نمونه‌هایی از این موارد آمده است:

با توجه به گزارش‌های ابوالفضل بیهقی، چپاول‌ها، مصادره‌ها، ستم‌ها و قتل‌های سیاسی متعددی در دوره مسعود انجام گرفت «ولیکن بازجستی نبود». این‌ها واقعیت‌هایی بود که در روزگار بیهقی جریان داشت و حاکمیت غزنوی مسؤل اصلی این رویدادها بود. خون‌ریزی‌های ناحق، ستم به مردم و مصادره ناحق اموال مردم، واقعیت‌هایی بود که حقایقی چون عدالت و ظلم‌ستیزی را نقض می‌کرد. وجود این

واقعیت‌های سیاه و تقابل آن با حقایقی که بیهقی بدان‌ها معتقد بود، ناخودآگاه توجه بیهقی را به سوی دستگاه حاکم جلب می‌کرد؛ دستگاهی که در نگاه خیراندیشانی چون بیهقی، باید مجری و حافظ حقایق ارزشمند در جامعه باشد، اما وقتی می‌دید که حاکمیت خود باعث و بانی نقض حقیقت در جامعه است، مستقیم و غیرمستقیم به انتقاد از واقعیت‌های روزگاری پرداخته است که قبلاً در ایام جوانی‌اش شاهد آنها بوده است: در بیان کارهای ابوالفضل سوری، صاحب دیوان خراسان، می‌نویسد که او «مردی متهور و ظالم بود، چون دست او را گشاده کردند بر خراسان، اعیان و رؤسا را برکنند و مال‌های بی‌اندازه ستند و آسیب ستم او به‌ضعفا رسید.» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱/ ۴۰۵). با وجود آن‌که گزارش‌هایی از ستم و چپاول سوری به امیر مسعود می‌رسید، برای مسعود تنها ثروت و منافع اهمیت داشت (همان: ۴۰۶ - ۴۰۵). در واقعهٔ آمل، سلطان مسعود بدون توجه به وضعیت اقتصاد و معیشت مردم آن نواحی، آنها را ملزم به پرداختن خراج هنگفتی کرد که در نتیجهٔ آن، شیرازهٔ زندگی اجتماعی و اقتصادی آمل از هم گسیخت و «مؤنات و بدنامی بی‌سخت بزرگ حاصل شد.» (همان: ۴۵۹). در بیان اقدامات سپاه غزنوی در خراسان می‌نویسد: «طوس و نواحی آن را بکنند و از هر کسی که منی غله داشت بستند و سوری آتش درین نواحی زد و مردم و ستور بسیار از بی‌علفی بمرد.» (همان: ۶۳۴). حتی با وجود آن‌که از حسنک وزیر ستایش کرده است، پس از بیان بر دار کردن او، از این نکته نیز غافل نیست که حسنک «زمین و آب مسلمانان به‌غضب بست.» (همان: ۱۷۸).

ب - نگرش مبتنی بر قدرت و واقعیت: این نوع نگرش بیهقی را در جاهای مختلف تاریخ بیهقی می‌توان دید. نمونهٔ شاخص آن مقدمه‌ای است که بیهقی در آغاز مجلد ششم آورده است. در این مقدمه، بیهقی پادشاهان غزنوی را با اردشیر بابکان و اسکندر مقایسه کرده است. در این مقایسه، بیهقی می‌کوشد که سلاطین غزنوی را بر اردشیر بابکان و اسکندر برتری دهد (همان: ۸۷ - ۸۶). سپس، با بیان آیه‌ای از قرآن کریم به اراده و تقدیر خداوند در سیر جابه‌جایی قدرت‌ها و حکومت‌ها اشاره کرده است (همان: ۸۸). پس از آن، بدون آوردن نام حاکم یا حاکمان غزنوی، به مردی «در فلان بُقعت» اشاره کرده که بنا به تقدیر خداوند به قدرت می‌رسد و زیردستان و فرمانبرانی دور او گرد هم می‌آیند (همان). سپس مقولهٔ دست به دست شدن قدرت را با رسیدن رسالت پیامبری به حضرت محمد(ص) و گرد آمدن یارانش دور او مقایسه کرده است (همان). پس از بیان این مقدمات و آماده کردن ذهن خواننده، به ذکر نام پادشاهان غزنوی و به قدرت رسیدن آنان و این‌که آنان یاور خلفای پس از پیامبرند، پرداخته است. در این بخش، واژه‌ها

و عبارات دینی مانند: «ناصر دین الله، اطال الله بقاءه، حلال (میراث حلال)، عادل، کفر، ایمان، مسلمانی، اسلام، خلفای پیغمبر علیه السلام و رحمة الله علیهما» را به کار برده است (همان: ۸۹). همچنین از واژه‌های خوشنامی چون: «آفتاب، صبح، شفق و ستاره» در توصیف سلاطین غزنوی استفاده کرده است (همان).

انتخاب اردشیر بابکان و اسکندر - با توجه به جنبه روحانی اسکندر در تفکر دوره ایرانی - اسلامی - انتخابی هدفمند است. منزلت این دو شخصیت در اذهان مردم باعث شده که بیهقی از میان شاهان پیشین این دو را به عنوان مهمترین نماینده‌های آنها برگزیند: «پس چنان گویم که فاضل تر ملوک گذشته، گروهی اند که بزرگ‌تر بودند، وزان گروه دو تن را نام برده‌اند: یکی اسکندر یونانی و دیگر اردشیر پارسی.» (همان: ۸۶) پس از آن، به نکوهش اعمال اسکندر پرداخته است و در مورد اردشیر نیز با اشاره‌ای سربسته به محاسن حکومت او، تلاش کرده که او را در مرتبه‌ای فروتر از جایگاه شاهان غزنوی قرار دهد. البته می‌توان گفت که عدم نکوهش اردشیر و حتی اشاره به نکات مثبتی از حکومت او، نشان می‌دهد که بیهقی تا حدی هر چند اندک، از علایق ملی برخوردار بوده است: «اردشیر بابکان، بزرگ‌تر چیزی که از وی روایت کنند، آن است که وی دولت شده‌ی عجم را باز آورد و سستی از عدل میان ملوک نهاد و پس از وی گروهی بر آن رفتند و لعمری، این بزرگ بود.» (همان: ۸۷). در هر حال، آوردن نمونه‌هایی از اعمال شاهان باستان، و تلاش برای برتری دادن شاهان غزنوی بر آنان، بیانگر وجود رگه‌هایی از ملی‌گرایی در جامعه است، طوری که بیهقی به عنوان نویسنده‌ای وفادار و وابسته به حاکمیت، به این گرایش‌ها به عنوان گفتمانی رقیب گفتمان سیاسی حاکم نگرسته است و با برتری دادن شاهان غزنوی بر شاهان باستان، در پی منکوب کردن گفتمان رقیب بوده است.

بیهقی پس از برتری دادن گفتمان سیاسی حاکم بر گفتمان رقیب، سعی دارد برای حاکمیت یک هژمونی قوی ایجاد کند. برای این کار، به تفسیر سیاسی و هدفمند آیه قرآن و همسان‌سازی واقعیت‌های روزگار غزنویان با وقایع صدر اسلام می‌پردازد. گفتمان سیاسی حکومت غزنوی با توجه به این که «اصل بزرگان این خاندان بزرگ از کودکی آمده است خامل ذکر» (همان) و نیز با توجه به نژاد غیرایرانی شاهان این خاندان، در تقابل با گفتمان ملی قرار گرفته بود و حتی پیش از این، تلاش غزنویان برای نَسب‌سازی نیز به جایی نرسیده بود، در نتیجه، بیهقی سعی دارد که از یک سو، جایگاه شاهان باستان را در مقابل شاهان غزنوی تنزل دهد و از سوی دیگر، از آن‌جا که در اسلام هویت نژادی و ملی ملاک مشروعیت نیست، بیهقی

با تفسیرهای هدفمند و سیاسی، سعی دارد که با استفاده از گفتمان اسلام، برای غزنویان مشروعیت ایجاد کند. این شیوه مشروعیت‌سازی از یک سو، بار ایدئولوژیک و اقتدارآمیز دارد و از سوی دیگر، به سبب رواج و تثبیت کامل دین اسلام در جامعه، تحمیل مشروعیت سیاسی از این راه به مراتب آسان‌تر و کم‌هزینه‌تر است و هژمونیک نیز هست؛ زیرا در جامعه اسلامی از اقبال بیشتری برای پذیرش برخوردار است و چه بسا باعث ایجاد نوعی رضایت عمومی شود و این به تثبیت و تشدید نظام قدرت حاکم کمک خواهد کرد.

گفتمان به کار رفته در این خطابه، گفتمانی آمرانه و اقتدارگراست. گفتمان آمرانه، حول یک موضوع، حریمی تابوماند ایجاد می‌کند و مخاطب را از نزدیک شدن به آن یا تردید در آن برحذر می‌دارد (مک‌دانل، ۱۳۸۰: پیشگفتار مترجم، ۳۷-۳۶). استفاده از مفاهیم دینی، باعث ممتاز شدن و غیرقابل دسترس شدن واژگان می‌شود. بیهقی سعی دارد با پیوند دادن چند و چون حکومت غزنوی به تاریخ اسلام، به طور غیرمستقیم علاوه بر ساختن یک اصل و نسب انتزاعی برای غزنویان، در ذهن خواننده هاله‌ای از تقدس را گرد نام آنان ایجاد کند. بدین ترتیب، فرد به قدرت رسیده مأمور اجرای احکام و مقدرات خداست و کس را به کنه ماهیت و جوهره پادشاهی او علمی نیست و «درک مردمان از دریافتن آن عاجز مانده است، و کس را نرسد که اندیشه کند که این چراست یا به‌گفتار رسد و هر چند این قاعده درست و راست است و ناچار است راضی بودن به قضای خدای عز و جل.» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۸۸/۱).

کاری که بیهقی در این جا انجام داده است، منطق‌گریزی و تفسیر سیاسی و هدفمند مفاهیم و گزاره‌های دینی است و بیش از آن که به عنوان یک مورخ عمل کند، به عنوان یک دبیر درباری عمل کرده است. مریلین والدمن معتقد است اغلب این نوع اشاره‌های دینی به خاطر آن است که بیهقی نمی‌خواهد بیش از این سخن بگوید (والدمن، ۱۳۷۵: ۱۳۳) یعنی از گزاره‌های دینی در جهت فصل خطاب و اقناع خواننده استفاده کرده است. معنای گسترده و تفسیری گزاره‌های دینی و جنبه اعتقادی قوی این مفاهیم و گزاره‌ها، عاملی است که باعث شده بیهقی از آنها به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه بهره‌بردار.

این نوع خطبه‌ها گفتمان رایج در اغلب آثار درباری یا مربوط به دربار در دنیای کهن بود و علاوه بر تاریخ بیهقی، در آثار دیگری نیز یافت می‌شود (طوسی، ۱۳۸۲: ۵؛ منشی، ۱۳۸۳: ۱۴-۲؛ جوینی، ۱۳۸۵: ۱/۱-۱۴). این سیستم حاکمیت تنها خاص ایران نبود، بلکه گفتمان سیاسی رایج در اغلب جوامع دنیای

کهن بود. در فرانسه نیز تا پیش از انقلاب کبیر، پادشاه، حاکمیت خود را یک حق الهی می‌دانست که فراتر از خواست مردم بود (کورزین، ۱۳۸۴: ۱۳).

والدمن این گونه خطابه‌ها را به عنوان یک نظریه سیاسی در ادوار کهن می‌شناسد (والدمن، ۱۳۷۵: ۱۳۳). بر اساس این ایدئولوژی، از آن‌جا که رسیدن به قدرت امری مقدر و از پیش تعیین شده است و خداوند متعال هر کس را که بخواهد به قدرت می‌رساند، بنابراین، تمام تحولات سیاسی جامعه خواست پروردگار است و هر آن کس که به قدرت برسد، ولو آن‌که فردی گمنام باشد، قدرت او معلول اراده خداوند است. بنابراین، فرمانبرداری از این فرد واجب، و مخالفت و دشمنی با او بمثابه دشمنی با خواست و مشیت خداست و کاری عبث است (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱/ ۸۹ - ۸۷). این فرد گمنام در آثار مختلف به صورت‌هایی چون: «مردی» (یک نفر) (همان، ۸۸)، «یکی را از میان خلق» (طوسی، ۱۳۸۲: ۵) و «یک کس» (جوینی، ۱۳۸۵: ۱۳/۱) آمده است.

از سوی دیگر، این توجیهاات و مشروعیت‌سازی‌ها یک کنش گفتاری^۱ است و نویسنده همین که از گزاره‌های دینی برای توجیه حکومت غزنوی استفاده کرده، امکان هرگونه مخالفت رسمی و علنی را از مخالفان غزنویان سلب کرده است. در گفتمان سیاسی حاکم، اطاعت از پادشاه موجب سعادت، و نافرمانی از او سبب شقاوت دنیوی و اخروی بود (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱/ ۳۱۵). اگر بندرت مقاومت یا اعتراضی صورت می‌گرفت، علاوه بر سرکوب شدید، با تبلیغات و با به‌کار بردن اصطلاحاتی چون «عاصی»، «رند و اوپاش» و «کافر نعمت» فرد یا افراد معترض را از نظر شخصیتی، اجتماعی و دینی منکوب می‌کردند. در سایه چنین وضعیتی توانایی و شایستگی فکری به عنوان ملاک حاکمیت به فراموشی سپرده می‌شد. سخن نویسنده چهارمقاله صرف‌نظر از بی‌دقتی‌های تاریخی‌اش، بیانگر آشفتگی و بی‌سامانی اوضاع یک جامعه است که یک خربنده می‌تواند به امیری خراسان برسد (عروضی سمرقندی، ۱۳۶۶: ۴۳ - ۴۲). به نظر می‌رسد که بیهقی خود از غیرمنطقی بودن این توجیهاات آگاه است، سخنی که پس از این توجیهاات آورده، در خور تأمل است: «چون ازین فصل فارغ شدم، آغاز فصل دیگر کردم چنان‌که بر دل‌ها نزدیک‌تر باشد و گوش‌ها آن را زودتر دریابد و بر خرد رنجی بزرگ نرسد.» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱/ ۸۹).

۷- نگرش به شاه

سخنان بیهقی در ارتباط با مسعود غزنوی دو پهلو است؛ از یک سو با بیان مستقیم و با نگاهی برنگرانه او را ستایش، و اعمالش را توجیه کرده است، اما از سوی دیگر با بیان و توصیف اعمال مسعود، به‌ویژه طرز بیان خاصی که دارد، چهره‌ای دیگر از مسعود را در ذهن خواننده ترسیم کرده است که باعث سرزنش مسعود از سوی خواننده می‌شود. این امر که ناشی از همان نوسان بیهقی میان حقیقت و واقعیت است، در بخش‌های الف و ب بررسی شده است. در این بخش‌ها، این دوگانگی بر اساس نوع نگاه بیهقی به مسعود و اعمالش بررسی می‌شود. بر این اساس، نگرش بیهقی را در دو حوزه بایستی مطالعه کرد: حوزه خودآگاه و حوزه ناخودآگاه.

الف - حوزه خودآگاه: در لایه خودآگاه، که می‌توان آن را احساس تاریخی و واقع‌گرای نویسنده دانست، گاه به انتقاد از زشتی‌ها و پلشتی‌های اُمرا و درباریان پرداخته است. این انتقادات در بیان وقایع اواخر حکومت مسعود غزنوی نمود بیشتری دارد. «این ملک، رضی الله عنه، تقصیری نکرد... هر چند مستبد و به رای خویش بود، شب و شبگیر کرد، ولکن کارش بنرفت» (همان: ۷۱۰) «و طرفه‌تر آن بود که هم فرود نمی‌ایستاد از لجاجت و استبداد، و چون فروتوانست ایستاد؟ که تقدیر آفریدگار جل جلاله در کمین نشسته بود.» (همان: ۵۷۱). گاه انتقادات را از زبان بزرگان نقل کرده است. از بونصر مشکان چنین نقل کرده که «این خداوند ما همه هنر است و مردی اما استبدادی عظیم دارد که هنرها را می‌پوشد» (همان: ۵۰۵) و «استبدادی می‌کند نااندیشه» (همان: ۳۹۲) و یا از احمد عبدالصمد نقل می‌کند که «تا این غایت چندان استبداد کرد و عاقبت آن دید.» (همان: ۷۰۴) انتقاد از زبردستان مسعود به شکل مستقیم صورت گرفته است. پاره‌ای دیگر از انتقادات یا فاعل خاصی ندارد یا نویسنده خود گفته که شاه در این مسائل بی‌گناه است و مقصر فرد یا افراد دیگری است و یا این‌که امر از قبل مقدر بوده و شاه نقشی در آن ندارد. این نوع انتقادات که برخلاف ناخودآگاه نویسنده است، غیرمستقیم به شخص شاه برمی‌گردد؛ «مرا چاره نیست از باز نمودن چنین حال‌ها، که ازین بیداری افزاید و تاریخ بر راه راست برود، که روا نیست در تاریخ تخسیر و تحریف و تقتیر و تبتیر کردن.» (همان: ۴۵۰) بیهقی پس از شرح ماجرای ستم مسعود و لشکریانش در

واقعۀ آمل، با احترام از کار او انتقاد کرده است: «بایستی که امیر، رضی الله عنه، در چنین ابواب تثبت فرمودی، و سخت دشوار است بر من که بر قلم من چنین سخن می‌رود و لکن چه چاره است، در تاریخ محابا نیست.» (همان: ۴۵۹).

ب - حوزه ناخودآگاه: صرف نظر از انتقادهای مستقیم و غیرمستقیم، نگاه ابوالفضل بیهقی به مسعود غزنوی در اغلب موارد برنگرانه است: «چون این پادشاه در سخن آمدی جهانیان بایستی که در نظاره بودندی که دُر پاشیدی و شکر شکستی» (همان: ۱۶)؛ «شکرستانی بود در همه حالها» (همان: ۱۵۵)؛ «راه یافتم تا سعادت دیدار همایون خداوند دیگر باره یافتم، و آن نامه را بخواند و دوات خواست و تویع کرد و به من انداخت!» (همان: ۵۱۰) این سخنان و سخنان مشابهی که در تاریخ بیهقی آمده است، ناشی از نگرش برنگرانه بیهقی به مسعود غزنوی است؛ تکریم پادشاه و پاک و منزّه نگه داشتن او از هر عیب و خطا. این سخنان ناشی از گفتمان دریاری آن دوره است. در این گفتمان آمرانه، شاه فردی فراتر از درک و شناخت مردم عادی بود (همان: ۸۸) به‌ویژه در سرزمین ایران که در ناخودآگاه مردم ذهنیاتی چون فره ایزدی همچنان وجود داشت. در پیش کهن، «شاه» علاوه بر داشتن بالاترین مقام در مملکت، از لحاظ ماورایی ماهیت و جایگاه او بالاتر از یک فرد معمولی تصور می‌شد. در اندیشه آنان، شاه یک ابرمرد بود و مردم عادی توانایی تشخیص و شناخت چپستی و ماهیت پادشاهی او را در خود نمی‌دیدند. در این تفکر، وجود و شخصیت شاه تحت شعاع مقام شاهی قرار می‌گرفت؛ یعنی اگر شخصی بدون خیانت به مخدومش (همان: ۲۱۶-۲۱۵ و ۲۴۸ و ۴۶۴)، از راه اعمال قدرت به حکومت می‌رسید، خودبه‌خود تحت تأثیر منصب شاهنشاهی‌اش، در اذهان مردم به مرتبه‌ای بسیار والا و چه بسا دست‌نیافتنی می‌رسید، حتی اگر شخص بی‌سواد مثل طغرل سلجوقی باشد. اگر شاه از پشتوانه اصالت خانوادگی و یا پشتوانه اعتقادی برخوردار می‌بود، در اندیشه مردم جایگاهی بسیار بالاتر می‌یافت. بر این اساس، در تفکر مردم خلیفه عباسی شأن و منزلتی فراتر از فکر و اندیشه آنان داشت.

در مجموع، بیهقی در مواردی چون: توصیف تاجگذاری شاه، توصیف حالات شاه و سخنان او، توصیف شراب‌خواری و هیکل و قدرت و شکار او و توصیف قصر و جایگاه نشستش، با نگاهی برنگرانه به توصیف و ستایش شاه پرداخته است.

بیهقی بی‌آنکه خودش خبر داشته باشد، سیر زندگی مسعود را براساس ناخودآگاهش و منطبق با کهن‌الگوی «آشناسازی»^۱ تعریف کرده است. آشناسازی، پاگشایی، رازآموزی و آیین‌های گذر همگی به مجموعه هنجارها و آیین‌هایی گفته می‌شود که طی آن نوآموز از دوران پیشین (خامی، سستی، گناه و یا نادانی) فاصله گرفته، به بلوغ فکری، جسمی و روحی می‌رسد. آشناسازی یکی از الگوهای ذهنی و عملی مشترک میان انسان‌هاست و در سراسر جهان الگوهای متنوعی دارد. الگویی که در نوشتار بیهقی دیده می‌شود، آشناسازی قهرمانی و تحول از نوآموزی به آبرمردی است. به نظر می‌رسد که بیان زندگی شاهان بر اساس کهن‌الگوی آشناسازی، یکی از راه‌های مشروعیت‌بخشی به آنان است، چنان‌که در تاریخ بناکتی نیز زندگی‌نامه اسکندر مقدونی بر اساس همین الگوی ناخودآگاه آمده است (بناکتی، ۱۳۷۸: ۴۲-۴۱).

بیهقی سرگذشت مسعود غزنوی، از کودکی تا بزرگسالی را ناخودآگاه، بر اساس همین کهن‌الگو بیان کرده است. به این صورت که در سال چهارصد و یک هجری قمری محمود غزنوی هنگام رفتن به جنگ با غوریان، برادرش یوسف را همراه با فرزندانش مسعود و محمد که سن و سال کمی داشتند، در ناحیه «زمین داور» نزد یکی از اُمرایش گذاشت تا مدتی در آن‌جا باشند (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱۰۱/۱). شخصیت محوری و قهرمان مورد نظر بیهقی، مسعود است. بیهقی با محور قرار دادن مسعود و به حاشیه راندن محمد و یوسف در سیر روایت‌پردازی، و با گزینش مراحل و رویدادهایی خاص، منطبق با کهن‌الگوی جای گرفته در ناخودآگاهش، مراحل رشد و پرورش مسعود را تشریح کرده است. در «زمین داور» زن و مردی کهنسال و خردمند و نیز زنی خدمتکار به نام «ریحان» از آنان نگهداری می‌کردند (همان: ۱۰۲-۱۰۱). بیهقی پس از شرح کارهای مسعود در آن ناحیه، به صورت گزینشی، یکباره به شرح و توصیف جنگ‌های مسعود در اوان جوانی پرداخته است (همان: ۱۰۹-۱۰۵). سپس به بیان تمرینات و ورزش‌های سخت مسعود همچون وزنه‌برداری، کشتی، شکار و نبرد با شیران (همان: ۱۱۶-۱۱۴) پرداخته است. «پس از آن امیر چنان کلان شد که همه شکار بر پشت پیل کردی.» (همان: ۱۱۵).

شکی نیست که ابوالفضل بیهقی در بازگویی رویدادهایی که در بالا بدان‌ها اشاره شد، صادق است اما نکته مورد نظر ما گزینش خاص حوادث و چیش خاص آن‌هاست که منطبق با ناخودآگاه بیهقی است.

1. Initiation

کارکردهایی که بیهقی در بیان مراحل پرورش و بزرگسالی مسعود آورده، منطبق با کهن‌الگوی «آشناسازی» است. جدا شدن مسعود از خانواده‌اش در غزنین و فرستادن او به زمین داور در جهت همین الگوی ناخودآگاه نویسنده است؛ زیرا جدایی قهرمان نوآموز از خانواده یکی از مراحل اولیه آشناسازی است (الیاده، ۱۳۳۸: ۲۶). راهنمایان، نوآموز را به محلی دورتر از قبیله می‌برند. این جایگاه‌ها از ارزش و اهمیت آیینی برخوردارند. انتقال نوآموز به این جایگاه‌ها به معنای مرگ آیینی و انزوای نوآموز از جامعه است. خدمت مادر بزرگ عبدالغفار و ریحان خادم به مسعود (بیهقی، ۱۳۳۸: ۱/ ۱۰۲-۱۰۱) نیز منطبق با همین الگوی آشناسازی است. خدمت زن به قهرمان نوآموز یکی از اصول مهم در برخی مراسم آشناسازی است (الیاده، ۱۳۳۸: ۱۳۹). بیان جنگ‌های مسعود در اوان جوانی (بیهقی، ۱۳۳۸: ۱/ ۱۰۹-۱۰۴) و انجام تمرینات سخت و طاقت‌فرسا و شکار و نبرد با شیرها همگی منطبق با تمرینات و مراحل دشوار آشناسازی قهرمانی است؛ زیرا نبرد سخت با حیوانات درنده و شکار آنها (الیاده، ۱۳۳۸: ۱۶۲-۱۶۱) از مراحل مهم آشناسازی قهرمانی است. قهرمان نوآموز پس از طی مراحل آشناسازی متحول می‌شود و از وضعیت خامی و ضعف به وضعیت پختگی و قهرمانی می‌رسد. در باور جوامع بدوی این انتقال از وضعیت اولیه به وضعیت ثانویه، از طریق مرگ آیینی قهرمان نوآموز و تولد مجدد او صورت می‌گرفت. باور آنها بر این بود که در مراحل آشناسازی، نوآموز توسط موجود برتر (خدا یا خدایان قبیله، هیولا، کروکودیل و...) بلعیده می‌شود (همان: ۴۵ و ۴۶ و ۱۹۲). طبق نوشتار بیهقی، مسعود نیز پس از گذراندن دوران تمرینات و نبردهای دشوار به ابرمردی تبدیل شده بود که قهرمان نبرد با دشمنان بود (بیهقی، ۱۳۳۸: ۱/ ۱۱۰-۱۰۴). او مردی تنومند (همان: ۱۱۵)، سیاس (همان: ۱۱۴-۱۱۰) و سخاوتمند (همان: ۱۲۰-۱۱۷) بود و پیش از رسیدن به قدرت، بر پدرش جاسوس می‌گماشت (همان: ۱۴۶) و «جهانیان جانب مسعود می‌خواستند.» (همان: ۱۰۶).

۸- نتیجه

هرچند نقش بیهقی در حوادث و رویدادهای تاریخ بیهقی نقشی فرعی است و کنش مهم و ماجرا سازی ندارد، اما فکر و سخن او در تاریخ بیهقی یک عمل^۱ گفتمانی محسوب می‌شود. در نگرش بیهقی نسبت به مردم و یا درباریان غزنوی (غیر از سلطان) می‌توان قطعیت و وضوح را در سخن و اندیشه او

دید. در این گونه موارد، بیهقی موضع خود را کاملاً آشکار کرده است، اما در نگرش او به حاکمیت غزنویان و به‌ویژه در نگرش به سلطان مسعود غزنوی دوگانگی وجود دارد. علت این دوگانگی را باید در تأثیرپذیری بیهقی از گفتمان‌های مختلف و حتی متضاد با هم جستجو کرد. بیهقی از یک سو، به خاطر شغل و منصبش در دیوان رسایل دستگاه غزنوی و سال‌های طولانی خدمت او در دیوان رسایل، متأثر از گفتمان آمرانه و اقتدارگرایی دربار بود و از سوی دیگر، به خاطر تکامل فکری و تجربه سیاسی فراوانش متأثر از گفتمان منتقد دربار نیز بود. مشاهده کار و بار قدرتمندان جامعه‌اش، مشاهده سرانجام سلطان مسعود غزنوی و دقت در تأثیر سیاست‌های خودکامه دربار در جامعه، در این بینش انتقادی او تأثیرگذار بوده است. بر این اساس، با در نظر گرفتن حق انتخاب بیهقی به عنوان یک سوژه در گفتمان، می‌توان گفت که بیهقی از جانب دو گفتمان متضاد «فراخوانده» می‌شده است. آن جا که بیهقی متأثر از گفتمان دربار است، فکر و سخن او در جهت تشدید نظام سلطه در گفتمان سیاسی حاکم است، اما آن جا که متأثر از گفتمان منتقد دربار است، فکر و سخن او در تقابل با واقعیت سیاسی حاکم و در جهت حقیقت و حقیقت‌جویی است؛ به عبارت دیگر، بیهقی در مرز میان حقیقت و واقعیت در نوسان است. وجود دو گفتمان مختلف در تاریخ بیهقی و به تبع آن، وجود نوسان، باعث چندصدایی در کلام بیهقی شده است. این نوسان و دوگانگی را در بخش‌های مختلف تاریخ بیهقی می‌توان دید.

در بُعد واقع‌گرایی سیاسی، کلام بیهقی مستقیم و غیرمستقیم تلاشی برای مشروعیت‌بخشی به حاکمیت غزنویان و پادشاه غزنوی است. نمونه بارز آن خطبه‌ای است که در آغاز مجلد ششم آورده است. در این مقدمه، او سعی کرده است با برتری دادن گفتمان سیاسی حاکم بر گفتمان هرچند ضعیف ملی‌گرایی در جامعه و به‌ویژه، با استفاده از ایدئولوژی دینی، به توجیه حاکمیت غزنویان و ایجاد مشروعیت برای آنان پردازد. در این شیوه، بیهقی با استفاده از ایدئولوژی رایج، سعی دارد که به تشدید و تثبیت نظام قدرت حاکم پردازد. در این موارد، گفتمان او گفتمان آمرانه و اقتدارگراست و با ایجاد حریمی تابوماند حول موضوع مورد نظرش مخاطب را از نزدیک شدن به آن و یا تردید در آن برحذر داشته است. بخش دیگری از تأثیر گفتمان دربار را می‌توان در نگرش بیهقی به شخص شاه جستجو کرد. ابوالفضل بیهقی در نگرش به سلطان مسعود، ناخودآگاه و براساس کهن‌الگوی آشناسازی،

سیر زندگی او را از خردسالی تا بلوغ به صورت گزینشی و منطبق با الگوی آشناسازی قهرمان بیان کرده است. این طرح ذهنی و ناخودآگاه نیز در جهت مشروعیت‌بخشی به حاکمیت مسعود غزنوی است. بُعد دیگر کلام بیهقی، سخنان حقیقت‌جویانه اوست که نقطه مقابل نگرش‌های مبتنی بر قدرت و واقعیت جاری آن روزگار است. در این سخنان، بیهقی به‌عنوان یک مورخ و نویسنده آگاه، زشتی‌هایی را که معمولاً در پرتو نظام تشدید سلطه در گفتمان مسکوت گذارده می‌شود، بازگو کرده است و از زبان خود یا دیگران، به صورت مستقیم و غیرمستقیم به انتقاد از دولت مردان غزنوی پرداخته است و حتی گاه انتقادات را متوجه خود سلطان مسعود نیز کرده است. صداقت و امانتداری بیهقی در بازگویی وقایع و رویدادها نیز خصوصیت دیگری است که لحن خاصی به کلام بیهقی داده است و مخاطب را وادار به سرزنش مسعود و اطرافیان می‌کند. در این موارد و به‌ویژه در مواردی که در پایان رویدادها به نتیجه‌گیری‌های اخلاقی و حکیمانه می‌پردازد، گفتمان او مبتنی بر تقاعد درونی است و در آن برعکس گفتمان آمرانه، با بیانی خودی و آشنا، با مخاطب ارتباط نزدیکی برقرار کرده است.

کتابنامه

- استیس، والتر ترنس. (۱۳۸۸). *زمان و سرمدیت؛ جستاری در فلسفه دین*. ترجمه احمد رضا جلیلی. چاپ اول. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۷۴). «جهان‌بینی ابوالفضل بیهقی». *یادنامه ابوالفضل بیهقی: مجموعه سخنرانی‌های مجلس بزرگداشت ابوالفضل بیهقی*. چاپ دوم. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
- اندرسون، پری. (۱۳۸۳). «معادلات و تناقضات آنتونیو گرامشی». ترجمه شاپور اعتماد. گردآورنده و مترجم: شاپور اعتماد. *معادلات و تناقضات آنتونیو گرامشی*. چاپ اول. تهران: طرح نو.
- بناکتی، فخرالدین داود. (۱۳۷۸). *تاریخ بناکتی: روضه اولی‌الالباب فی معرفه التواریخ و الانساب*. به‌کوشش جعفر شعار. چاپ دوم. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین. (۱۳۵۸). *تاریخ بیهقی*. تصحیح علی اکبر فیاض. به‌کوشش عبدالحمین احسانی. تهران: کتابخانه ایرانمهر.
- _____ (۱۳۸۸). *تاریخ بیهقی*. تصحیح محمد جعفر یاحقی و مهدی سیدی. چاپ دوم. تهران: سخن.

تاجیک، محمد رضا. (۱۳۷۹ الف). «فرهنگ لغات». به اهتمام محمد رضا تاجیک. مجموعه مقالات گفتمان و تحلیل گفتمانی. چاپ اول. تهران: فرهنگ گفتمان.

_____ (۱۳۷۹ ب). «متن و انموده و تحلیل گفتمانی». به اهتمام محمد رضا تاجیک. مجموعه مقالات گفتمان و تحلیل گفتمانی. چاپ اول. تهران: فرهنگ گفتمان.

جنگی، نیره و هانیه اسدپور فعال مشهد. (۱۳۸۹). «بررسی دیدگاه بیهقی نسبت به سلطان مسعود بر مبنای تحلیل گفتمان». مجموعه مقالات نخستین همایش ملی ادبیات فارسی و پژوهش‌های میان‌رشته‌ای. دانشگاه بیرجند. جوینی، محمد. (۱۳۸۵). تاریخ جهانگشای جوینی. تصحیح محمد قزوینی. چاپ چهارم. تهران: دنیای کتاب. طوسی، نظام‌الملک حسن بن علی. (۱۳۸۲). سیاست‌نامه (سیرالملوک). به‌کوشش جعفر شعار. چاپ یازدهم. تهران: امیرکبیر: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

عروضی سمرقندی، احمدبن عمر نظامی. (۱۳۶۶). چهارمقاله. به‌کوشش محمد معین. چاپ نهم. تهران: امیرکبیر.

کریمی، محمد حسین. (۱۳۷۹). «گفته‌های ناگفتنی در تاریخ بیهقی». پژوهشنامه علوم انسانی. شماره ۲۷.

کورزین، فیلیپس. (۱۳۸۴). انقلاب فرانسه. ترجمه مهدی حقیقت‌خواه. تهران: ققنوس.

مکاریک، ایرنا ریما. (۱۳۸۸). دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر. ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی. چاپ سوم. تهران: آگه.

مک دائل، دایان. (۱۳۸۰). مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان. ترجمه حسین علی‌نوذری. چاپ اول. تهران: فرهنگ گفتمان.

منشی، ابوالمعالی نصرالله. (۱۳۸۳). ترجمه کلیله و دمنه. تصحیح و توضیح مجتبی مینوی. چاپ بیست و پنجم. تهران: امیرکبیر.

میلائی، عباس. (۱۳۷۸). تجدد و تجددستیزی در ایران. چاپ اول. تهران: نشر آتیه.

هال، استوارت. (۱۳۸۶). غرب و بقیه: گفتمان و قدرت. ترجمه محمود متحد. چاپ اول. تهران: آگه.

والدمن، مریلین رایبسون. (۱۳۷۵). زمانه، زندگی و کارنامه بیهقی. ترجمه منصوره اتحادیه. چاپ اول. تهران: نشر تاریخ ایران.

لیاده، میرچا. (۱۳۳۸). آیین‌ها و نمادهای آشناسازی. ترجمه نصرالله زنگوئی. چاپ اول. تهران: آگه.

یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس. (۱۳۸۹). نظریه و روش در تحلیل گفتمان. ترجمه هادی جلیلی. چاپ اول. تهران: نشر نی.