

سرکوب گر بدعت و نماد عدالت

انوشیروان در تاریخ نگاری اسلامی

محمدتقی ایمانپور^۱

زهیر صیامیان گرجی^۲

ساناز رحیم بیکی^۳

چکیده: مفهوم عدالت در اندیشه‌ی سیاسی اسلام دوره‌ی میانه، مبتنی بر حفظ نظم جامعه و عمل سیاسی فضیلت‌محور و اخلاقی بوده است. بر این اساس، مهم‌ترین وظیفه‌ی فرمان‌روا مقابله با گروه‌هایی بود که نظم جامعه را، به خصوص از لحاظ عقیدتی، برهم می‌زدند، و این امر نمادی از عدالت‌پیشگی وی تلقی می‌شد؛ شیوه‌ی عملی که انوشیروان بر اساس آن، به دلیل سرکوب بدعت مزدکیان، در متون تاریخ‌نگاری اسلامی، دارنده‌ی این شاخص نشان داده می‌شود. به نظر می‌رسد برجستگی جایگاه انوشیروان در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی از این زاویه قابل تبیین است؛ چرا که متون تاریخ‌نگاری اسلامی دارای کارکرد سیاسی و فرهنگی در قالب عبرت‌آموزی هستند. هرچند شاخصه‌های دیگری غیر از سرکوب بدعت مزدکیان توسط وی، در این انتخاب اهمیت داشته است.

در این مقاله، سعی شده است با بررسی شیوه‌ی انعکاس شخصیت انوشیروان در متون تاریخ‌نگاری اسلامی، بر اساس مبانی نظری رهیافت هرمنوتیک، از کارکرد عبرت‌آموزی متون تاریخ‌نگاری اسلامی رمزگشایی گردد و رابطه‌ی آن با بازنمایی شخصیت انوشیروان به عنوان نماد عدالت، در متون تاریخ‌نگاری اسلامی نشان داده شود. به دیگر سخن، در این مقاله تلاش بر آن است تا نشان داده شود که تبدیل انوشیروان به نماد عدالت در سنت تاریخ‌نگاری ایرانی-اسلامی، به دلیل واقعی بودن شخصیت انوشیروان، آن‌گونه که متون تاریخی گزارش می‌دهند، نیست؛ بلکه بر اساس برداشتی است که مورخان مسلمان از مفهوم عدالت داشته‌اند؛ و بر همین مبنا، شخصیت انوشیروان را به عنوان نمادی از الگوی عدالت در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی بازنمایی کرده‌اند.

واژه‌های کلیدی: متون تاریخ‌نگاری اسلامی، انوشیروان، عدالت، عادل، روایت، حکایت

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد mimanpour@hotmail.com

۲ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تهران zohairsiamian@yahoo.com

۳ کارشناس ارشد ادبیات فارسی از دانشگاه تربیت مدرس rahimbeiki@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۲/۲۱، تاریخ تأیید: ۹۰/۲/۱۰

مقدمه

تاریخ‌نگاری اسلامی به عنوان یک قالب معرفتی، دارای چارچوبی روش‌شناسانه است که منظری ویژه را برای نگرش به رویدادهای تاریخی پدید می‌آورد. این چارچوب معرفتی به مؤلف اثر تاریخی اجازه می‌دهد تا از طریق آن، موضوع‌های تاریخی را بر اساس کارویژه‌هایی که در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی برای علم تاریخ تعریف شده است، به صورت «موضوع شناخت»^۱ درآورد و نگرش و روش برآمده از سنت تاریخ‌نگاری اسلامی را بر روی آن اعمال کند. برای شناخت دستگاه معرفت‌شناسی این سنت فکری، می‌توان به عنوان نمونه مواردی را انتخاب کرد تا با بررسی انتقادی آن‌ها به این سازوکار پی برد. در این مقاله، شخصیت انوشیروان به عنوان نمونه برای این بررسی انتقادی انتخاب شده است. این تحلیل انتقادی بر اساس شاخصه‌های روش هرمنوتیک و با کمک گرفتن از الگوهای تحلیل روایت انجام می‌شود.

چارچوب نظری

با در نظر گرفتن این نمونه، می‌توان این‌گونه استنباط کرد که متون تاریخ‌نگاری به عنوان یک متن، از وجوه هرمنوتیکی تألیف یک اثر، یعنی نقش بافت، پیش‌فرض‌های مؤلف، معنایی که مؤلف برای مخاطبان مدتظر دارد، و معنایی که مخاطبان به عنوان مفسران یک متن بر اساس دانش زمینه‌ای خود از یک متن می‌فهمند، متأثر می‌شوند.^۲ نگرش به متن تاریخی از این منظر، بر اساس دستگاه معرفتی تفسیری و فاصله‌گیری از پارادایم معرفتی تجربی امکان‌پذیر است. بر این اساس، هر متن تاریخی، برابرنهادی عینی با واقعیت نیست، بلکه تفسیری از واقعیت توسط مؤلف است.^۳ از این منظر، واقعیت و متن تاریخ‌نگاری گزارش‌گر واقعیت، برساخته‌ی فرهنگ و جامعه‌اند و تولید آن‌ها بر اساس برساخت‌گرایی اجتماعی صورت می‌گیرد.^۴ بر این اساس، پیش‌ساخته‌های کلی، پیش‌فرض‌ها و نیت‌ها، بافت، دانش زمینه‌ای مؤلفان،^۵

۱ ابژه (object)

۲ بابک احمدی ۱۳۸۶. ساختار و تأویل متن، تهران: نشر مرکز، ص ۵۲۲؛ محمد مجتهد شبستری ۱۳۸۴. هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران: طرح نو، صص ۱۷-۳۰.

۳ محمد تقی ایمان ۱۳۸۸. مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ص ۱۲۰.

۴ ای. دی. مک کارتی ۱۳۸۹. معرفت به مثابه فرهنگ، زیر نظر محمد توکل، تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی، صص ۱۰-۲۴.

۵ دانش زمینه‌ای، معرفتی است که بافت در قالب یک میراث فکری، آن را برای کنش‌گر پدید می‌آورد و منجر به شکل‌گیری نگرش کنش‌گر به موضوع‌هایی می‌گردد که با آن مواجه می‌شود.

مخاطبان و مفسران، ارزش‌های تولید شده در روایتی فرهنگی از زیست‌جهان^۱ مؤلف اثر تاریخی، در نوع نگرش مؤلف برای توصیف و گزارش یک رویداد تاریخی تأثیر می‌گذارد.^۲ از طرف دیگر، یک متن تاریخی نیز مشمول قرارگیری در حوزه‌ی متون ادبی، و بدین ترتیب، متأثر از سازوکارهای ژانر [نوع] ادبی برای بازنمایی واقعیت تاریخی است.^۳ بر همین مبنا، در تدوین متن تاریخی متأثر از همین قالب ادبی، الگوی حکایت‌وارگی برای توصیف واقعیت وجود دارد.^۴ در نتیجه، بایسته‌های تولید یک حکایت داستانی در یک قالب ادبی، بر انعکاس واقعیت تاریخی توسط مؤلف تأثیر می‌گذارد. بدین معنی که، از هر رویداد، در قالب یک حکایت و یک ژانر حماسی یا تراژدی، یک پیش‌برداشت کلی توسط مؤلف بر اساس فهم و درک احساسی‌اش از موضوع صورت می‌گیرد، که پس از آن، مؤلف، بر اساس همان پیش‌برداشت کلی، در قالب یک طرح‌واره و پیرنگ، حکایت خود را از رویداد بیان می‌دارد. به این دلیل که این حکایت معطوف به برداشت و نتیجه‌ای است که مؤلف از رویداد مدنظر دارد، مقدمه و پیکره‌بندی خاصی را در راستای رسیدن به آن نتیجه، برای قالب روایت خود از رویداد تعریف می‌کند و گزارش‌ها را در قالب این حکایت نظم می‌بخشد. در نتیجه، مؤلف، در حکایت به بازآفرینی روایت‌های موجود از واقعیت رویداد دست می‌زند.^۵ برای فهم معنایی که متون تاریخ‌نگاری در گزارش یک رویداد مدنظر دارند، باید به این توضیحات توجه کرد، چرا که این ساختار روایت در انعکاس و انتقال معنی به مخاطب تأثیر می‌گذارد.^۶

۱ زیست‌جهان، مفهومی در پدیدارشناسی تفسیری است که مبنای تولید همه‌ی ارزش‌ها و معرفت‌های انسان‌هایی است که در آن می‌زیند، و به این ترتیب، زیست‌جهان مبنای پیشاشناختی هر کنش انسانی است.

۲ این شاخصه‌های گفته‌شده، جزو ادبیات نظری رویکرد هرمنوتیک هستند که با تکیه بر هر کدام، روش‌های مختلفی را در درون این رویکرد پدید می‌آورند؛ در این باره نگاه کنید به: یوزف بلایشر ۱۳۸۰. *گزیده‌ی هرمنوتیک معاصر*، ترجمه‌ی سعید جهانگیری، آبادان: نشر پرسش؛ بابک احمدی ۱۳۸۷. *ساختار و هرمنوتیک*، تهران: گام نو؛ ریچارد پالمیر ۱۳۸۷. *علم هرمنوتیک*، ترجمه‌ی محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس؛ احمد واعظی ۱۳۸۵. *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی؛ جونل واینسهایمر ۱۳۸۹. *هرمنوتیک فلسفی و نظریه‌ی ادبی*، ترجمه‌ی مسعود علیا، تهران: نشر ققنوس؛ امداد توران ۱۳۸۹. *تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک گادامر*، تهران: بصیرت، فصل‌های مختلف آن.

۳ جفری رابرتز و دیگران ۱۳۸۹. *تاریخ و روایت*، ترجمه‌ی جلال فرزانه‌ی دهکردی، تهران، دانشگاه امام صادق، صص ۳۵-۶۲.

۴ کیت جنکینز ۱۳۸۶. *بازاندیشی تاریخ*، ترجمه‌ی حسینعلی نوذری، تهران: نشر آگه، ص ۱۱۶.

۵ بابک احمدی ۱۳۸۷. *رساله‌ی تاریخ*، تهران: نشر مرکز، صص ۱۴۲-۱۴۶.

۶ برایان فی ۱۳۸۳. *پارادایم‌شناسی علوم انسانی*، ترجمه‌ی مرتضی مردیها، تهران، پژوهشکده‌ی مطالعات راهبردی، صص ۲۵۷-۲۸۴. درباره‌ی نظریه‌های روایت، نگاه کنید به: دیوید ام. بژه ۱۳۸۸. *تحلیل روایت و پیش‌روایت*، ترجمه‌ی حسن محدثی، تهران: دفتر مطالعه و توسعه‌ی رسانه‌ها؛ مایکل تولان ۱۳۸۶. *درآمدی بر روایت‌شناسی*، ترجمه‌ی فاطمه علوی، تهران: سمت؛ فائزه رودی ۱۳۸۹. *روایت فلسفی روایت*، تهران: نشر علم، فصل‌های مختلف آن.

از طرف دیگر، از آنجا که هر اثری به عنوان یک فرآورده‌ی فرهنگی ریشه در یک بافتار و زمینه‌ی فرهنگی دارد، بنابراین، از یک روایت فرهنگی متأثر است و در واقع، یک روایت فرهنگی را نمایندگی می‌کند. این روایت فرهنگی دارای کارویژه‌های هویت‌سازی فرهنگی است که برای متعلقان، مخاطبان و مؤلفان آن روایت، معنی‌ساز و الگوساز است. بر این اساس، هر روایت فرهنگی، برای تولید معنای خود، تاریخ خود را در قالب گزارشی تاریخی بیان می‌دارد، که این گزارش نیز در نهایت، در درون یک متن تاریخی وارد می‌شود. در این مورد خاص، انعکاس شخصیت انوشیروان به عنوان شاه عادل در متون تاریخ‌نگاری اسلامی، نشانه‌ای از کارکرد سیاسی و اخلاقی تاریخ برای مخاطبان بر اساس مصرفی است که هر متن تاریخی برای پاسخ به نیازهای عصر خود دارد. این امر از آنجا ناشی می‌شود که متن تاریخی را فقط گزارش واقعیت گذشته ندانیم؛ بلکه نقطه‌ی عزیمت تألیف هر متن تاریخی، اکنون معاصر و زمانه‌ی حال مورخ است. بنابراین، نیازهای عصری مؤلف، در نگرش مورخ به گذشته و بازنمایی واقعیت توسط وی تأثیر می‌گذارد.^۱ در عین حال، به این نکته نیز باید توجه داشت که متون تاریخی در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی، راجع به تاریخ قدرت هستند و از این منظر هر یک به تنهایی، متنی سیاسی محسوب می‌شوند و در منظومه‌ی روابط دانش/ قدرت عمل می‌کنند،^۲ و دارای مضمون ایدئولوژیک و عصری خاص خود هستند.^۳

از دیگر سوی، نظر به این که متن‌های تاریخی راجع به سیاست و قدرت هستند و مؤلفین آنها به سیاست نگاه هنجاری و ارزشی دارند، در نتیجه رویدادهای تاریخی در خدمت تبیین و درک آنان از سیاست در قالب سنتی آن قرار می‌گیرند. این را باید دانست که سیاست در نگرش سنتی مبتنی بر فضیلت و عدالت به مثابه یک میزان راستین اخلاقی در شکل‌دهی به یک جامعه‌ی بسامان است؛ در نتیجه، مؤلفان نیز در گزارش رویدادهای تاریخی در ایجاد این درک از سیاست، واقعیت را بازنمایی می‌کنند.^۴

ظهور و برجسته‌سازی شخصیت انوشیروان در تاریخ‌نگاری اسلامی، به دلیل همین سازوکار

۱ فی ایچ کار ۱۳۷۸. تاریخ چیست؟، ترجمه‌ی حسن کامشاد، تهران: خوارزمی، صص ۳۵-۵۸.
 ۲ برای اطلاع از چگونگی رابطه‌ی دانش/ قدرت در روابط متون سیاسی و بافت فکری دوره‌ی تاریخ میانه‌ی اسلام و ایران، نگاه کنید به: داوود فیرحی ۱۳۸۷. دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی، صص ۶۸-۱۳۷.
 ۳ درباره‌ی مضمون عصری متون سنت تفکر اسلامی، حتی در بعد فلسفی، نگاه کنید به: محمد عابد الجابری ۱۳۸۷. ما و میراث فلسفی مان، ترجمه‌ی سید محمد آل مهدی، تهران: نشر ثالث.
 ۴ توماس اسپریگنز ۱۳۸۷. فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه‌ی فرهنگ رجایی، تهران: نشر آگه، ص ۶۷.

الگوسازی تاریخ‌نگاری ایرانی-اسلامی است. بر این اساس، این بافت فرهنگی، روایت‌های خود از تاریخ را به گونه‌ای تولید می‌نماید که در آن واقعیت به شیوه‌ای خاص بازتاب پیدا می‌کند و در همین قالب، انوشیروان تبدیل به پادشاهی عادل می‌شود. برای فهم این روند الگوسازی، بنابر ترتیب گزارش‌های متون تاریخ‌نگاری، روند توصیف و تعریف واقعیتهای به‌نام شخصیت انوشیروان را گزارش می‌دهیم. در این شیوه، نوع تقدم و تأخر روایت‌هایی که رویدادها را بازنمایی می‌کند و نحوه‌ی چیدمان و نظم‌بخشی به ساختار کلی حکایت رویداد تاریخی، نشانه‌ای از اولویت‌ها و ارجحیت‌های این رویدادها در نزد مؤلفان و مخاطبان و جایگاه آن‌ها در بافت، زمینه و زیست‌جهان آن فرهنگی است که متن در آن تولید می‌شود. از همین منظر است که یک رویداد برای مؤلف متن تاریخی اهمیت پیدا می‌کند و در متن تاریخ وارد می‌شود، و رویداد دیگری از اهمیت می‌افتد و در متن تاریخ نمی‌آید.

با توجه به این رهیافت نظری، هدف این مقاله گزارش تاریخی حیات انوشیروان و عمل‌کردهای وی نیست، بلکه بررسی موردی چگونگی بازتاب شخصیت انوشیروان در متون تاریخی و شناسایی معنی و هدفی است که از شیوه‌ی خاص انعکاس شخصیت انوشیروان به‌عنوان شاه عادل در این متون حاصل می‌شود؛ و نیز چرایی تولید این معنای خاص است که مؤلفان متون مورد نظر، آن را برای مخاطبان خود نشان می‌دهند.

پرسش این نوشتار آن است که شیوه‌ی بازتاب شخصیت انوشیروان در متون تاریخی چگونه است؟ این پرسش، پرسش دیگری را نیز در پی دارد که به چرایی این شیوه‌ی بازتاب می‌پردازد. فرضیه‌ی مقاله در پاسخ به پرسش فوق آن است که متون تاریخ‌نگاری اسلامی، به غیر از کارکرد تولید اطلاعات و دانش تاریخی، کارکرد دیگری به شکل یک مضمون پنهان دارا هستند که از آن می‌توان در قالب عبرت اخلاقی برای بهینه‌سازی آگاهی و عمل سیاسی مخاطبان یاد کرد؛ اما از آن‌جا که مؤلفان این متون در درجه‌ی نخست وظیفه‌ی خود را تولید اطلاعات مرتبط با موضوع‌های تاریخی تعریف کرده‌اند، از بیان صریح دیگر معانی رویدادهای تاریخی که در قالب اهداف تاریخ‌نگاری اسلامی قابل فهم است، خودداری می‌کرده‌اند.

با وجود این، می‌توان مدعی شد که این معنای پنهان رویدادهای تاریخی، یعنی عبرت‌افزایی اخلاقی مخاطبان، در واقع، پیش‌فرض‌های مؤلفان را در نگرش به رویدادهای تاریخی می‌ساخته و در نحوه‌ی چیدمان و تنظیم و ارائه‌ی گزارش آن‌ها از رویداد، تأثیر روشنی می‌گذاشته‌است، به نحوی که با داشتن منظری متفاوت و با به‌کارگیری روش‌شناسی‌های جدید تحلیل روایت و

هرمنوتیک، می‌توان این معانی پنهان در متن را مورد شناسایی قرار داد.

عدالت نوشیروانی در مطالعات اخیر

علاوه بر متون تاریخی و ادبی دوره‌ی میانه، که از انوشیروان به عنوان پادشاهی دادگستر و باکفایت نام برده‌اند، که چرایی آن در تاریخ‌نگاری اسلامی موضوع بحث این مقاله می‌باشد، در پژوهش‌های دهه‌های اخیر و به تأثیر از این متون نیز، بارها به شخصیت انوشیروان به عنوان پادشاهی دادگر و عدالت‌گستر و به عنوان یک واقعیت تاریخی اشاره شده است. چنان‌که، هر چند در تاریخ ایران کمبریج، جلد سوم، به ویراستاری یارشاطر، به نگرش منفی متون تاریخ‌نگاری به جنبش مزدک اشاره شده است، اما تاریخ این جنبش بر اساس همان رویکرد سنتی تاریخ‌نگاری و با نگاهی منفی نسبت به جنبش، و دفاع از عمل‌کرد انوشیروان، به نگارش درآمده است.^۱ همچنین، تورج دریایی در اثر پژوهشی خود، تحت عنوان شاهنشاهی ساسانی، نیز با تکیه بر همین نگرش، انوشیروان را مظهر شاه فیلسوف و نماد عدالت معرفی می‌کند.^۲ عبدالحسین زرین کوب نیز در *تاریخ مردم ایران*، با تکیه بر همین نگرش، لقب عادل را برای انوشیروان به کار می‌برد و او را فرمان‌روای آرمانی می‌نامد.^۳ ریچارد فرای در کتاب *تاریخ باستانی ایران* نیز انوشیروان را به عنوان درخشان‌ترین پادشاه ساسانی معرفی می‌کند که دادگستری‌اش در تمام آثار تاریخ‌نگاری اسلامی آمده است.^۴ در همین راستا، انوشیروان در کتاب *تاریخ ایران قبل از اسلام*، اثر عباس اقبال و حسن پیرنیا، به عنوان پادشاهی عادل معرفی شده است.^۵ به علاوه، در اثر ماندگار آرتور کریستن سن، یعنی در کتاب *تاریخ ایران در زمان ساسانیان*، نیز دوره‌ی انوشیروان به عنوان درخشان‌ترین دوره‌ی ساسانیان توصیف شده است.^۶ به نظر می‌رسد این تصویر از انوشیروان در پژوهش‌های اخیر، بیش از این‌که مبتنی بر واقعیت‌های تاریخی باشد، بیش‌تر به دلیل تکیه و اعتماد به گزارش متون تاریخ‌نگاری از منظر گزارشی برابر با واقعیت است، که در عمل، همان نگرش تاریخ‌نگاری اسلامی در قرون میانه به

۱ احسان یارشاطر (ویراستار) ۱۳۷۷. *تاریخ ایران کمبریج از سلوکیان تا فروپاشی ساسانیان*، ترجمه‌ی حسن انوشه، تهران: امیرکبیر، صص ۴۵۱-۴۵۷.

۲ تورج دریایی ۱۳۸۳. *شاهنشاهی ساسانی*، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فرو، تهران: ققنوس، ص ۴۵.

۳ عبدالحسین زرین کوب ۱۳۸۰. *تاریخ مردم ایران*، تهران: امیرکبیر، ص ۴۹۳.

۴ ریچارد فرای ۱۳۸۰. *تاریخ باستانی ایران*، ترجمه‌ی مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی فرهنگی، ص ۵۱۸.

۵ عباس اقبال و حسن پیرنیا ۱۳۸۰. *تاریخ ایران قبل از اسلام*، تهران: نشر نامک، ص ۲۱۶.

۶ آرتور کریستن سن ۱۳۷۷. *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه‌ی رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب.

انوشیروان به عنوان نماد عدالت به سبب اقداماتش در این دوران نیز تداوم یافته‌است. می‌توان این تصویر ارائه شده در تاریخ‌نگاری معاصر را فهم طبیعی شده و بدیهی تلقی کرد. در حالی که در این مقاله تلاش شده است با تغییر نگرش به متون دوران میانه‌ی اسلامی و بررسی مفهوم عدالت در نگرش تاریخ‌نگاران دوره‌ی اسلامی، از منظر تفسیر‌گرایی و برساخت‌گرایی اجتماعی، معنای این گزارش‌های متفاوت مورد ارزیابی قرار گیرد. البته، باید به این نکته توجه داشت که در میان تحقیقات جدید راجع به تاریخ‌نگاری اسلامی، بر این جنبه‌ی تعلیمی و اخلاقی متون تاریخ‌نگاری تأکید شده‌است، اما چگونگی شناسایی و تحقق این کارکرد توضیح داده نشده‌است.^۱

تحلیل روایت‌های راجع به انوشیروان در تاریخ‌نگاری اسلامی

با بررسی گزارش‌های متون تاریخ‌نگاری اسلامی نخستین، از شخصیت و حیات سیاسی دوران انوشیروان بر اساس زاویه‌ی دید این مقاله، می‌توان شاخصه‌های چندگانه‌ای را، مانند سرکوب بدعت، مقابله با دشمن خارجی همچون رومیان و ترکان - هیاطله - تلاش برای به‌سامان نمودن وضعیت اقتصادی و اجتماعی جامعه از طریق اصلاحات مالیاتی و شیوه‌ی خراج‌گیری، به عنوان مهم‌ترین محور رابطه‌ی حکومت با رعایا به مثابه شاخصه‌های مهمی که تاریخ‌نگاری اسلامی برای معرفی کردن معیارهای عدالت و مصداق بودن انوشیروان همچون نمونه‌ای از حاکم عادل در تاریخ‌نگاری اسلامی دانست؛ اما از آن‌جا که پرداختن به همه‌ی این موضوع‌ها در قالب یک مقاله میسر نیست، در این نوشتار به بحث راجع به معیار سرکوب بدعت به عنوان عاملی برای قرار گرفتن در دایره‌ی عدالت، می‌پردازیم. هرچند باید گفت برجسته‌سازی شاخصه‌های دیگر به‌منظور نماد عدالت دانستن انوشیروان در تاریخ‌نگاری اسلامی نیز، دارای مضمونی ایدئولوژیک و عصری است، و معیار و مبنایی را برای خوانندگان عصر خود مشخص می‌کند، که بین سرکوب بدعت و برقراری نظم اجتماعی و تلاش برای اصلاح وضع اقتصادی رعیت، رابطه‌ای منطقی برقرار است؛ تا بر این اساس، مفهوم عدالت در قالب یک بسته‌ی نظری و عملی همه جانبه به خواننده منتقل شود. براساس سامانه‌ی نظری رهیافت تحلیل روایت، انتخاب

۱ صادق آئینه‌وند ۱۳۸۷. علم تاریخ در گستره‌ی تمدن اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، صص ۱۲ و ۲۴-۲۶؛ حسن حضرتی ۱۳۸۲. دانش تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی، قم: بوستان کتاب، ص ۱۲۱؛ سیدصادق سجادی و هادی عالم زاده ۱۳۸۵. تاریخ نگاری در اسلام، تهران: سمت، صص ۱۶-۱۹.

سرکوب بدعت به عنوان نماد نخست تعریف عدالت، دارای بار معنایی خاص خود است، و نشان از برجستگی و تأکید مؤلفان این متون بر این وجه دارد.

از طرف دیگر، انتخاب انوشیروان به عنوان نماد عدالت در تاریخ‌نگاری اسلامی و برجستگی وی به صورت خاص، نه به دلیل منحصر به فرد بودن وی در این اقدامات-سرکوب بدعت، ایجاد اصلاحات و تلاش برای عمران و آبادانی و اصلاح امور رعیت- بلکه از منظر فرهنگی، حاکی از این امر است که انوشیروان در ذهنیت فرهنگی مخاطبان این متون، که عمدتاً از ایرانیان مسلمان بوده‌اند، جایگاهی برجسته و دیرآشنا دارد، و نیز این که چنین متونی در بافت فرهنگی ایران اسلامی نوشته می‌شوند، و از این نظر، انوشیروان در ذهنیت فرهنگی مخاطبان و مؤلفان دارای پیشینه‌ی فرهنگی است. بنابراین، مورخان، ناگزیر برای کاربرد و مصرف تولیدات خود مجبور به قلم‌فرسایی در قالب ارزش‌های برآمده از زیست‌جهان فرهنگی ایران‌گرایی فرهنگی بوده‌اند که در آن، میراث فرهنگی ایران ساسانی و باستانی، با سقوط وجوه سیاسی‌اش، در قالب فرآورده‌ی فرهنگی در زیست‌جهان جدید ایرانی-اسلامی تداوم داشته است و از این لحاظ، انوشیروان در قالب این بافت بهتر فهمیده می‌شود؛ بنابراین، با برجسته‌سازی ویژگی‌های وی در این بافت، فهم مخاطبان برای تبدیل این ارزش‌های فرهنگی به هنجارهای اجتماعی-سیاسی کاربردی‌تر است. پس، جایگاه انوشیروان در تاریخ‌نگاری اسلامی نشان از تداوم جایگاه ارزش‌های فرهنگی ایران باستانی در قالب زیست‌جهان جدید ایرانی-اسلامی دارد.

نخستین متن تاریخ‌نگاری اسلامی که درباره‌ی تاریخ ایران گزارش‌هایی دارد، اخبار الطوال، نوشته‌ی ابوحنیفه دینوری است. با توجه به مؤلفه‌هایی که این متن در ذکر تاریخ اساطیری ایران دارد، می‌توان آن را متأثر از بافت و روایت ایران‌گرایی فرهنگی دانست که مطالبات هویت‌خواهی ایرانیان مسلمان را در دوره‌ی نخست خلافت عباسی-قرن‌های دوم و سوم- نشان می‌دهد. دینوری، پس از ذکر آشوب‌های عصر قباد در هجوم هیاطله و جنبش مزدکیان، پیش از ورود به شرح پادشاهی انوشیروان، آورده‌است که «قباد چند پسر داشت، ولی هیچ یک از آنان در نظرش گزیده‌تر از خسرو نبودند که تمام آثار شرف و بزرگواری در او جمع بود»^۱. بدین ترتیب، دینوری بین شرف و بزرگواری انوشیروان قبل از پادشاهی، و عمل کرد وی بعد از

۱ ابوحنیفه دینوری ۱۳۴۶. اخبار الطوال، ترجمه‌ی صادق نشأت، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۹۶.

پادشاهی، برای خواننده‌ی متن خود رابطه‌ای منطقی برقرار می‌کند. این توصیف از شخصیت انوشیروان در دیگر متون نیز تکرار می‌گردد، به نحوی که انوشیروان به عنوان نمادی از یک پادشاه عادل نشان داده می‌شود. یعقوبی نیز در گزارش خود از اقدامات اولیه‌ی انوشیروان، این‌گونه گزارش کرده‌است که انوشیروان «به مردم وعده‌ی نیکی داد و به آنچه خیرشان در آن است امر فرمود و خیرخواهی و فرمانبری را در عهده‌ی آنان نهاد و مخالفین خود را بخشید».^۱ بلعمی نیز درباره‌ی وی نوشته‌است: «مردمان به وقت پدرش - او را - عاقل دیده‌بودند و کار بدو سپردند و تاج بر سرش نهادند. چون به پادشاهی بنشست، مردمان شاد شدند و سوی او آمدند»^۲ و «او را انوشیروان عادل گفتندی و اندر همه ملوک عرب و عجم پادشاه نبود از او عادل‌تر، ... و پیامبر ما چنین گفت که من در زمان ملک عادل زاده شدم».^۳ گردیزی در زین الاخبار درباره‌ی انوشیروان چنین نقل کرده: «او را انوشیروان عادل نام کردند، که مرد عادل بود و ستم از هیچ کس نپسندید و اندر داد رسم‌ها آورد که هیچ کس پیش از وی نیاورده بود».^۴ ثعالبی نیز در *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم* درباره‌ی انوشیروان آورده است: «وی بهترین پادشاهان و خردمندترین و داد‌گرتین و داناترین‌شان بود که از سعادت بهره‌ی بیشتر داشت».^۵ مقدسی نیز گفته‌است: «وی پادشاهی نیک سیرت بود».^۶ بیش‌ترین شرح و توضیح درباره‌ی انوشیروان در *تجارب الامم ابوعلی مسکویه آمده*، که وی را پادشاهی معرفی می‌کند که «کار کشور را با کوشایی و کاردانی و دوراندیشی به دست گرفت. نیک‌رای بود. درست‌اندیش و پراندیش بود و رای خواهی بسیار می‌کرد».^۷ مؤلف مجهول *مجموع التواریخ و التخصص*^۸ در اثر خود نقل کرده که انوشیروان «به داد و عدل و سیرت خوب و قاعده‌ی پادشاهی و سخن‌های حکمت مشهور است و جهانیان را امید کرد به همه خوبی».^۹ منهاج السراج جوزجانی در *طبقات ناصری* با ذکر این حدیث از پیامبر که ایشان در زمان ملک عادل به دنیا آمده‌اند، بر

۱ احمد بن ابی یعقوب یعقوبی ۱۳۵۶. *تاریخ یعقوبی*، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آیتی، ج ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۲۰۲.

۲ محمد بلعمی ۱۳۸۰. *تاریخ نامه‌ی طبری*، تصحیح محمد روشن، تهران: سروش، ص ۶۷۹.

۳ همان، ص ۶۸۰.

۴ عبدالحی گردیزی ۱۳۴۷. *زین الاخبار*، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۸۱.

۵ ثعالبی ۱۳۶۸. *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، ترجمه‌ی محمد فضالی، تهران: نشر نقره، ص ۳۹۰.

۶ مطهر بن طاهر مقدسی ۱۳۷۴. *آفرینش و تاریخ*، ترجمه‌ی محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه، صص ۶-۸ و ۵۱۹.

۷ ابوعلی مسکویه رازی ۱۳۶۹. *تجارب الامم*، ترجمه‌ی ابوالقاسم امامی، ج ۱، تهران: سروش، ص ۱۶۲.

۸ این کتاب در ابتدای قرن ششم توسط مؤلفی ناشناس تألیف شده است.

۹ *مجموع التواریخ و التخصص* ۱۳۱۸. تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران: کلاله‌ی خاور، ص ۷۴.

عدالت‌پیشگی انوشیروان صحنه گذاشته است. مؤلف تاریخ‌گزیده نیز با ذکر سخن‌های حکمت‌آمیز انوشیروان درباره‌ی عدل، بر برداشت خود از عدالت‌پیشگی انوشیروان و این‌که وی «عادات و آیین نیکو داشت»، مهر تأیید زده است.^۱ میرخواند، مؤلف *روضه الصفا* نیز با انتخاب عنوان عادل برای انوشیروان، بر «حسن تدبیر و لطف تقریر و مکارم اخلاق و رعایت رعایا» توسط وی تأکید کرده است.^۲ خواندمیر معتقد به همین دیدگاه بوده و انوشیروان را «پادشاهی عالی‌جاه در تمهید بساط عدالت و رعیت‌پروری و تشیید اساس مکرمت و مرحمت‌گستری و فراغ حال عامه‌ی رعایا و ...» دانسته است.^۳

با دقت در بافت فرهنگی‌ای که این متون در آن به نگارش درآمده‌اند، می‌توان به نکته‌ای پی‌برد: نخستین بار در تاریخ بلعمی، که به ظاهر ترجمه‌ای از تاریخ طبری است، انوشیروان با نام عادل بیان شده، در حالی‌که در تاریخ طبری از این عنوان برای انوشیروان ذکری به میان نیامده است.^۴ همان‌طور که در متون دیگری، مانند *مروج الذهب مسعودی*،^۵ *الکامل ابن اثیر*،^۶ و *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء حمزه‌ی اصفهانی*^۷ نیز از این لقب انوشیروان خبری نیست. به نظر می‌رسد توصیف انوشیروان در متون تاریخ‌نگاری عمومی فارسی در قالب صفت عادل و اتکاء بر حدیث پیامبر اسلام، که در زمان ملک عادل به دنیا آمده است، متأثر از بافت ایران‌گرایی فرهنگی باشد که روایت فرهنگی خود را از تاریخ سرزمین ایران دارد، چرا که عمده‌ی متونی که انوشیروان در آن‌ها به عدالت شهره شده، در جغرافیای فرهنگی ایران فرهنگی به نگارش درآمده و عمدتاً نیز به زبان فارسی نوشته شده‌اند. بدین ترتیب، نظام معنایی این زبان و ارزش‌هایی که در فرهنگ برآمده از این زبان رایج است، در قالب یک روایت سیاسی و اخلاقی وارد متون تاریخی می‌شود که تحت تأثیر این بافت به نگارش در می‌آید. اما شاخصه‌های عدالت که انوشیروان مصداقی از آن می‌شود، به نظر این متون چیست؟

۱ حمدالله مستوفی ۱۳۶۲. تاریخ‌گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر، ص ۱۱۷.

۲ محمد میرخواند ۱۳۸۰. تاریخ روضه الصفا فی سیره الانبیاء والملوک والخلفاء، تصحیح: جمشید کیان‌فر، ج ۱، تهران: نشر اساطیر، ص ۹۱۷.

۳ غیاث‌الدین خواندمیر ۱۳۳۳. تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، ج ۱، تهران: خیام، ص ۲۴۱.

۴ محمد بن جریر طبری ۱۳۵۴. تاریخ طبری یا تاریخ الرسل والملوک، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۶۴۵.

۵ علی بن حسین مسعودی ۱۳۵۶. مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۲۵۸.

۶ عزالدین ابن اثیر ۱۳۷۰. الکامل فی التاریخ، ترجمه‌ی حمید روحانی، ج ۱، ص ۵۰۳.

۷ حمزه اصفهانی ۱۳۶۷. تاریخ پیامبران و شاهان، ترجمه‌ی جعفر شعار، تهران: امیرکبیر، ص ۵۵.

به نظر می‌رسد که گزارش این متون از دوره‌ی انوشیروان مبتنی بر این برداشت بوده است که عدالت پیشگی انوشیروان را بازنمایی کنند. با دقت در کارکرد این متون برای دوره‌ی معاصر و مخاطبان زمانه‌ی خود، باید گفت، تصویری که از انوشیروان در این متون ارائه می‌شود، مبتنی است بر نوعی اندرزنامه‌نگاری که در آن مختصات شاه عادل به تصویر کشیده می‌شود و پنداری به مخاطبان این متون آموخته می‌شود که شاه عادل چگونه شاهی است. این همان کارکرد تولید اخلاق سیاسی برای مصرف در تجربه‌ی عملی حیات سیاسی مخاطبان است که متون تاریخ‌نگاری آن‌را تولید می‌کنند. این امر به دلیل نگرش هنجاری و ارزشی متون تاریخ‌نگاری به سیاست، در قالب امر اخلاقی و فضیلت‌مدار است، که در این منظر، انوشیروان نمونه‌ی خوبی برای توصیف در این قالب بوده است.

بنابراین، با بررسی اقدامات انوشیروان در دوره‌ی حکمرانی‌اش، می‌توان به شاخصه‌های عدالت از نظر مؤلفان این آثار پی برد. آنچه برای ما اهمیت دارد، شیوه‌ی بازنمایی شخصیت انوشیروان در تاریخ‌نگاری اسلامی است، که در آن، بین مفهوم سرکوب بدعت و تبدیل شدن به نماد عدالت رابطه‌ی خاصی برقرار می‌شود؛ هرچند، همان‌طور که پیش‌تر هم گفته شد، شاخصه‌های دیگری را نیز می‌توان برای به تصویر کشیدن این مفهوم برای انوشیروان توصیف کرد.

اگر وقایع دوره‌ی انوشیروان را در متون تاریخ‌نگاری مورد دسته‌بندی قرار دهیم، می‌توان آن‌ها را به دو دسته‌ی سیاست داخلی در قالب سرکوب مزدکیان و شیوه‌ی اداره‌ی ایران و دریافت خراج به روشی جدید، و سیاست خارجی، یعنی مقابله با رومیان و هیاطله، تقسیم کرد. دینوری در اولین گزارش خود از وقایع دوره‌ی انوشیروان، به تعقیب مزدکیان و قلع‌و‌قمع ایشان توسط وی اشاره می‌کند و در عین حال از مزدک شخصیتی منفی باز می‌نماید و می‌نویسد: «مزدک برای مردم ارتکاب کارهای حرام را روا دانسته بود و مردم فرومایه را به انجام کارهای زشت تشویق می‌کرد و غصب اموال را برای غصب‌کنندگان و ستم را برای ستم‌کاران آسان کرده بود».^۱ بدین ترتیب، یکی از شاخصه‌هایی که دینوری درباره‌ی شخصیت انوشیروان بر اساس عمل‌کرد وی تعریف می‌کند، تلاش وی برای جلوگیری از ستم‌کاری بدعت‌گزاران است. یعقوبی نیز بلافاصله پس از توصیف شخصیت انوشیروان، با اشاره به این گفتار مزدک که، «می‌گفت باید زنان و اموال مردم مشترک باشند و زردشت بن خرکان که

۱ دینوری، همان، ص ۹۶.

در کیش مجوس بدعت نهاده بود»، از سرکوب مزدکیان توسط انوشیروان سخن می‌گوید.^۱ بلعمی نیز بلافاصله پس از توصیف شخصیت انوشیروان، اولین اقدامی که در شرح دوران او گزارش می‌کند، سرکوب مزدکیان است؛ و پس از شرح اقدامات وی در سرکوب مزدکیان، از عدالت‌پیشگی وی یاد کرده است،^۲ به نحوی که با توجه به مقدمه‌ی روایت خود از شخصیت انوشیروان، به خواننده این گونه معنی را منتقل می‌کند که عدالت‌پیشگی انوشیروان به دلیل سرکوب بدعت‌گزاران مزدکی بوده است؛ همان‌طور که گردیزی نیز، این جنبه از اقدامات انوشیروان را در همان ابتدای روایت دوران او بیان کرده و از زبان انوشیروان، بعد از سرکوب مزدکیان، گفته است: «دین آموزید و کار دین را بپرزاید تا اندر شناختن و دانستن دین ماهر گردید، تا چون مزدکی بیرون آید، مخرقه‌ی خویش بر شما روا تواند کرد».^۳

با تلقی کارکرد تعلیمی برای متون تاریخ‌نگاری و معاصریدین تولید و مصرف دانش برآمده از متون تاریخ‌نگاری، می‌توان به نیت و معنایی پی‌برد که گردیزی از رابطه‌ای که بین عدالت‌پیشگی انوشیروان و سرکوب بدعت مزدکیان برای خواننده‌ی معاصر خود برقرار می‌کند. همین منظر را می‌توان برای شیوه‌ی گزارش‌گری دیگر متون متأخر، از شخصیت انوشیروان در نظر گرفت. مقدسی نیز در شرح اقدامات انوشیروان، ضمن اشاره به سرکوب و کشتار مزدکیان توسط او در همان بند نخست روایتش در این دوران، بیان داشته است که انوشیروان «همه‌ی مردم را در آیین جمع کرد».^۴ ثعالی نیز، پس از توصیف عدالت‌پیشگی انوشیروان، از اعدام مزدک توسط وی یاد کرده و نوشته است که این پادشاه ساسانی، پس از کشتار مزدکیان، به «انوشیروان» معروف گشت و «ملکش نیرومند شد و فرمائش روا و آوازه‌اش بلند گردید. برکاتش نمایان و کردارش نیکو و اخبارش دلپذیر و روزگارش درازمدت شد. شاهان به او نزدیک شدند و پیوسته مالیات تقدینه به سوی او می‌رسید».^۵ در ادامه، با اشاره به حدیث پیامبر درباره‌ی به دنیا آمدن ایشان در زمان شاه دادگستر، گفته است که پیامبر به او فخر می‌جست و در این حدیث اشاره به کسری داشت.^۶ بدین ترتیب، ثعالی نیز این معنی را برای خواننده ایجاد می‌کند که

۱ یعقوبی، همان، ص ۲۰۲.

۲ بلعمی، همان، ص ۶۷۹-۶۸۰.

۳ گردیزی، همان، ص ۸۴.

۴ مقدسی، همان، ص ۵۱۸.

۵ ثعالی، همان، ص ۳۹۰.

۶ همان، ص ۳۹۱.

بزرگی و عدالت انوشیروان به دلیل سرکوب بدعت مزدکیان شکل گرفته است، و برای تقویت اندیشه‌ی خود حتی به حدیثی از پیامبر - که به روشنی رنگ و بوی شعوبی دارد - در راستای تأیید سخن خود استناد می‌کند. جوزجانی نیز در همان ابتدای شرح دوران انوشیروان، از کشتار مزدکیان توسط وی و اینکه «دین زرتشت را بر قاعده‌ی شریعت او تازه کرد»^۱ یاد کرده است. میرخواند نیز بر این نکته که اولین سیاست انوشیروان، قتل مزدک و اصحاب و اتباع او بود، تأکید کرده؛^۲ چنان که خواندمیر نیز به اقدام انوشیروان در سرکوب مزدکیان اشاره کرده است.^۳ با مروری بر چیدمان و نظم بخشی روایت‌های متون تاریخ‌نگاری توسط مورخان مسلمان، می‌توان حاکمیت پیش‌فرض‌های مؤلفان آن‌ها را به عنوان مسلمانانی شریعت‌مدار که بهروزی جامعه‌ی اسلامی را در اقتدار یک قرائت راست‌گیشانه از اسلام و حاکمیت شریعت و اجماع امت بر برداشتی واحد از دین می‌دانند، درک کرد. این همان برداشت و فهمی است که مورخان مسلمان از رابطه‌ی عدالت و سرکوب بدعت در راستای حفظ نظم دینی جامعه براساس الگوی تفکر اسلامی مدنظر داشتند.

این در حالی است که مؤلفان *مجملة التورایخ و القصاص*^۴ و *تاریخ‌گزیده*^۵ هیچ گزارشی از موضوع سرکوب مزدکیان توسط انوشیروان نقل نکرده‌اند. ولی مورخان عربی نویسی مانند *تاریخ طبری*، به روشی که بیان‌گر وضعیت ترتیب زمانی وقایع است، پس از بیان تلاش‌های انوشیروان در سروسامان دادن به اداره‌ی امور، اقدام وی در سرکوب مزدکیان را این چنین گزارش کرده‌اند: «آیین مرد منافقی ... که بدعتی در دین مجوس آورده بود و مردم پیرو بدعت او شده بودند ... از جمله اینکه رواج می‌داد مساوات در مال و زن و ... فرومایگان را بر ضد بزرگان تشویق کرد و به نزد وی سفله با شریف درآمیخت و راه غصب برای غاصب و راه ستم برای ستمگر باز شد و بدکاران فرصت اقناع هوس یافتند ... و مردم به بلیه‌ای عظیم افتادند که کس نظیر آن را نشنیده بود و کسری ... مردم را از پیروی بدعت بازداشت و بدعت آنها را از میان برداشت و ... آیین مجوس را استوار کرد».^۶ این اثر نیز با الگوبرداری از طبری، همین

۱ جوزجانی، همان، ص ۱۶۵.

۲ میرخواند، همان، ص ۹۱۸.

۳ خواندمیر، همان، ص ۲۴۰.

۴ همان، صص ۷۴-۷۹.

۵ مستوفی، همان، صص ۱۱۶-۱۲۰.

۶ طبری، همان، صص ۶۴۵-۶۴۶.

رویکرد را در شرح دوران انوشیروان اقتباس کرده است.^۱ مسعودی نیز در مروج الذهب بر همین بُعد عمل کرد انوشیروان تأکید کرده و آورده است: «از آن روز وی انوشیروان نامیده شد که به معنای شاه نو است. وی مردم مملکت خود را بر دین مجوس هم سخن کرد و تأمل و اختلاف و مباحثه درباره‌ی ادیان را ممنوع داشت».^۲ مسکویه رازی هم با اشاره به اقدام انوشیروان در براندازی آیین مزدک با اشاره به مفاسد دین مزدک، گفته است که «با این سخنان - برابری در دارایی و زن - فرومایگان را بر والاتباران بجنابید».^۳

با توجه به رهیافت نظری مقاله، برای فهم چگونگی کارکرد اخلاقی و تأثیر فرهنگ معاصر مؤلفان در نگارش متون تاریخ‌نگاری، کافی است که به جای کلمه‌ی دین مجوس، دین اسلام را در این جملات قرار دهیم، آن‌گاه خواهیم دید که چگونه مورخان مسلمان در قالب کارکرد ظاهری گزارش تاریخی یک رویداد، یا زندگی یک شخصیت، مانند انوشیروان، به ارائه‌ی تصویر مطلوب خود از یک جامعه‌ی «به‌دین» پرداخته‌اند. این امر، بر اساس کارکرد دلالت‌های ضمنی متون تاریخ‌نگاری است که در آن ناخودآگاه، با خواندن گزارش یک رویداد تاریخی، تصویری تطبیقی از گذشته با حال معاصر مخاطب پدید می‌آید و بر اساس این مقایسه، برداشت و فهمی از آن رویداد برای ارائه‌ی یک راه حل عملی سیاسی در بهبود وضع اکنون معاصر مخاطبان شکل می‌گیرد.

با تعمق بیشتر در روایات منابع مورد بررسی، این پرسش مطرح می‌شود که علت این برجسته‌سازی و نسبت برقرار ساختن بین تعریف کردن انوشیروان به عنوان شاه عادل، و سرکوب بدعت مزدکیان در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی چیست؟ به نظر می‌رسد در همین جاست که باید مضمون ایدئولوژیک و عصری متون تاریخ‌نگاری مورد توجه قرار گیرد؛ چرا که هر متن تاریخی قرار است برای مخاطبانی مصرف شود و مسئله‌ای از دشواری‌های زمانه و زیست‌جهان‌شان را حل کند. شاید تاریخ‌نگاری سنتی به این شیوه بازنمایی واقعیت دوران انوشیروان در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی این‌گونه پاسخ دهد که مورخان اسلامی وقایع را بر اساس ترتیب زمانی بیان کرده‌اند. اما باید گفت که این وضع در تمام متون تاریخ‌نگاری حاکم نیست و بعضی مورخان، بدون اشاره به این واقعه، از کنار آن رد شده‌اند. انتخاب این موضوع

۱ ابن اثیر، همان، صص ۵۰۲-۵۰۶.

۲ مسعودی، همان، ص ۲۵۸.

۳ مسکویه رازی، همان، ص ۱۶۲.

به عنوان اولین گزارش از دوران انوشیروان و نیز اهمیت‌دادن و برجسته‌کردن آن به‌عنوان نخستین اقدام او، در عین وجود وقایع دیگری پیش‌تر از سرکوب مزدکیان که در متون تاریخ‌نگاری بیان نشده، نشان می‌دهد که آن وقایع برای مورخان دارای اهمیت نبوده‌است. این امر نشان از انعکاس جایگاه این موضوع در نظام ارزشی مؤلفان متون تاریخی دارد و خود نشان‌گر اهمیت‌یافتن این موضوع به‌عنوان یک الگوی عمل برای حل مسئله‌ای از زمانه‌ی معاصر مؤلفان است. اگر به مخاطبان این آثار تاریخ‌نگاری توجه کنیم که طیفی از نخبگان درباری و سیاسیون عمل‌گرا هستند^۱ و نیز مخاطب متون فارسی‌نویس را عموماً مردم عامه و نخبگان ایرانی مسلمان سرزمین‌های تابعه‌ی حکومت‌های متقارن قرن‌های سوم تا ششم هجری قمری، و دربارهای سلسله‌های سامانی و غزنوی تا سلجوقی بدانیم^۲، آن‌گاه به فهم علت برجسته‌تر شدن این شیوه‌ی چیدمان و نظم بخشی به روایت‌ها در بازنمایی عصر انوشیروان و نسبت‌برقرار کردن بین مفهوم عدالت و سرکوب بدعت در این دوران نزدیک خواهیم شد. البته، این فرضیه در مورد متون تاریخ‌نگاری اسلامی که تا عصر سجوقی نوشته شده‌اند در نظر گرفته شده است، هرچند این دیدگاه قابل تعمیم به دوران‌های بعدی، به خصوص با تکیه بر بعد تعلیمی این متون، نیز هست.

به نظر می‌رسد، پاسخ این پرسش را در آنچه شورش‌های دینی ایرانی در عصر نخستین عباسی خوانده می‌شود و شورش‌هایی را شامل می‌گردد که از بعد از مرگ ابومسلم در قالب قیام‌های سنباد و استادسیس و ابن مقنع و بابک خرم‌دین در فضای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی ایران ظهور کرده‌اند^۳ می‌توان جستجو کرد. این وضعیت را در منظری که خواجه نظام‌الملک در *سیاست‌نامه* گشوده^۴ و در یک پیوستار سیاسی- فرهنگی، بین شورش‌ها و بدعت‌های فوق و جریان سیاسی- دینی اسماعیلیه که از عصر سامانیان ظهور و رشد، و تا دوره‌ی سلجوقیان ادامه داشته، و جنبش مزدکیان در دوره‌ی ساسانی و انوشیروان ارتباط برقرار کرده‌است، می‌توان مشاهده کرد. به نظر می‌رسد، همین دشواره‌ها باعث برجسته‌شدن و اهمیت‌یافتن

۱ چیس رابینسن ۱۳۸۹. *تاریخ‌نگاری اسلامی*، ترجمه‌ی مصطفی سبحانی، تهران: پژوهشکده‌ی تاریخ اسلام، صص ۱۸۷-۲۰۷.

۲ آذرتاش آذرنوش ۱۳۸۷. *چالش میان فارسی و عربی*، تهران: نشر نی، صص ۲۷-۴۹.

۳ غلامحسین صدیقی ۱۳۷۵. *جنبش‌های دینی ایرانی در قرون دوم و سوم هجری*، تهران: پازنگ، فصل‌های مختلف.

۴ خواجه نظام‌الملک طوسی ۱۳۷۲. *سیرالملوک*، تصحیح هیوبرت دارک، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۲۳۹ و فصول ۴۳ تا ۴۷، به‌خصوص به حکایت شورش مزدک در دوره‌ی انوشیروان و ارتباط دادن بین مزدکیان با «بدمذهبان» و «خارجیان» معاصر خواجه نظام‌الملک، یعنی اسماعیلیه، توجه شود.

سرکوب بدعت مزدکیان به فرمان انوشیروان توسط مورخان مسلمان گردیده است؛ چراکه متون تاریخ‌نگاری کارویژه‌ی شکل‌دهی به ذهنیت سیاسی و عقیدتی نخبگان دربارهای شاهی و فرهنگ سیاسی توده و عامه را دارند و بر این اساس تلاش کرده‌اند بین مفهوم عدالت و سرکوب بدعت دینی و اجتماعی مزدکیان برای مخاطبان خود در اکنون معاصرشان، ارتباط برقرار کنند و از طریق این الگوسازی عملی و اخلاقی در ذیل اخلاق و عمل سیاسی، تجربه‌های برای مخاطبان عصر خود پدید آورند و برای سرکوب این بدعت‌های معاصر خود، پیشینه‌سازی و تبارسازی نمایند و این سرکوب‌ها را در دوره‌ی معاصر خود ضروری و بایسته معرفی کنند و به آن مشروعیت دهند. بر این اساس، مورخان مسلمان تلاش داشته‌اند این‌گونه به ذهنیت سیاستمداران و فرهنگ عمومی جامعه‌ی مخاطب خود القا نمایند که برای قرار گرفتن در ذیل مفهوم عدالت، باید به سرکوب بدعت‌های دینی و اجتماعی پرداخت و از طریق نمادسازی در گذشته‌ی فرهنگ ایرانی به عنوان فرهنگ مرجع در این دوران، این امر را برای مخاطبان خود مشروع و مقبول نشان دهند. زیرا در نظر این مؤلفان، به عنوان کسانی که در فرهنگی اسلامی جامعه‌پذیر شده‌اند، عدالت یعنی هرچیزی در سر جای خودش حفظ‌شدن.^۱ همان‌طور که در تعریف عدالت‌پیشگی به این معنی، نقش پادشاه برای قرارگیری در این تعریف از عدالت، به عنوان کسی که حافظ دین و نظم جامعه و وظیفه‌اش اجرای شریعت است، تبیین می‌شد.^۲ البته، این امر متأثر از جهان‌بینی خیمه‌ای است که در فرهنگی

۱ امام محمد غزالی در این باره می‌آورد: «و اعلم ایها السلطان و تبیین ان ظهور العدل من کمال العقل، و کمال العقل ان تری الاشیاء علی ما هی»، (محمد غزالی ۱۴۰۹، *التبیر المسبوک فی نصیحة الملوک*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۲۳). به رابطه‌ی عدل و عقل و قرارگیری هر چیزی در جای خود و برابر بودن آن با عدل و عقل در این تعریف توجه نمایید. به نظر می‌رسد وجه مغفول این سامانه‌ی نظری، چگونگی تحقق و پذیرش تغییر یا آنچه این متفکران به آن بدعت می‌گویند، می‌باشد. نتیجه‌ی عملی این دیدگاه نظری، حفظ وضع موجود و توجیه امر واقع است. (در این باره نگاه کنید به: فیرحی، همان، صص ۱۵-۴۲).

۲ در متون سیاسی اسلامی، نمونه‌های معرف این دیدگاه به فراوانی به چشم می‌خورد؛ برای نمونه: «چه اگر سلطان شیوه‌ی عدل ورزد ... مواد فساد و فتنه از فراج جهان منقطع گردد... امانت و دیانت میان اهل معاش فاش گردد... مردم از سر فراغت روی به طاعت حق تعالی آرند، برکات آن عواید دولت ملک عادل باشد» (تحفه (در اخلاق و سیاست) ۱۳۴۱، به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، صص ۱۲-۱۸). غزالی نیز در *نصیحة الملوک*، بر رابطه‌ی دین و پادشاهی و عدالت تأکید کرده و از قول انوشیروان آورده است: «دین به پادشاهی، پادشاهی به سپاه، سپاه به خواسته، خواسته به آبادانی و آبادانی به عدل استوار است» (محمد غزالی ۱۳۶۱، *نصیحة الملوک*، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: انتشارات بابک، ص ۱۰۰). همان‌طور که در جای دیگر می‌آورد: «و نیکوترین چیزی که پادشاه را بیاورد، دین درست است، زیرا که دین و پادشاهی دو برادرند» (همان، ص ۱۰۶). خواجه نظام الملک طوسی در *سیر الملوک*، به عنوان نمونه‌ای از متون سیاسی دوره‌ی میانه‌ی اسلامی، می‌نویسد: «یزدتعالی، در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو بازیندد و ذر فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او اندر دل‌ها و چشم خلائق بگستراند تا مردم اندر عدل او روزگار می‌گذارند، و آمن همی باشند و بقای دولت ←

اسلامی مبنای شکل‌گیری جهان‌بینی اسلامی قرار گرفته و در آن، همان‌طور که خداوند در رأس ساختار جهان و طبیعت قرار دارد، پادشاه نیز همچون خداوند محور جامعه‌ی انسانی قرار می‌گیرد.^۱ بر این مبنا، به‌نظر متفکران اسلامی، آنچه به‌عنوان امر واقع وجود دارد، محصول مشیت و اراده‌ی الهی است و بر اساس عدالت و حکمت الهی پدید آمده‌است؛ بنابراین، باید به‌عنوان مبنای نظریه‌پردازی و عمل‌گرایی سیاسی قرار گیرد؛^۲ علی‌رغم این که امر واقع، مطلوب‌ترین

← همی خواهند» (سیرالملوک، ص ۵). با دقت بر این متن می‌توان متوجه شد که چگونه بین عدالت‌پیشگی پادشاه و نقش وی در بستن در فساد و آشوب و فتنه رابطه‌ی بهم‌بسته‌ای برقرار می‌شود و این امر در راستای مصلحت جهان - بر اساس حکمت الهی - و آرامش بندگان - حفظ نظم جامعه - تعریف می‌گردد. خواجه بر این اساس به صراحت می‌آورد: «تیکوترین چیزی که پادشاه را باید، دین درست است، زیرا که پادشاهی و دین همچون دو برادرند» (همان، ص ۸۰). مسکویه رازی در *جولان‌خرم* مشابه همین دیدگاه را از زبان انوشیروان درباره‌ی خصال پادشاه شایسته چنین می‌آورد: «پرسیدند کدام هیبت نافع‌تر و سودمندتر است پادشاهان را در پادشاهی ایشان و نفعش عام‌تر است در رعیت؟ گفت هیبت عدالت و نزاهت و دفع قباحت‌ها بدان و اهل فتنه» (ابوعلی مسکویه رازی، ۱۳۷۸). *جولان‌خرم*، ترجمه‌ی تقی الدین محمد شوشتری، تصحیح بهروز ثروتیان، تهران: فرهنگ کاوش، ص ۹۲. به رابطه‌ی عدالت‌پیشگی پادشاه و رفع فتنه و نفع رعیت در آن دقت کنید. این دیدگاه در تفکر سیاسی اسلامی به آن‌جا سوق می‌یابد که این ارزق در *بلع السک فی طبایع الملک* در دوره‌ی پیش از ابن خلدون، می‌نویسد: «توهم استغنا از سلطان اندیشه‌ی باطلی است، اما در دین، زیرا که واداشتن مردم به عمل بر آنچه با میل یا به اجبار از دین آموخته‌اند، بدون سلطان ممتنع و محال است» (به نقل از: فیرحی، همان، ص ۲۰۵). پس از وی نیز، ابن خلدون در کتاب *مقدمه‌اش* در حکایت انوشیروان، همان دیدگاه مسعودی را درباره‌ی نسبت عدالت و اجرای شریعت بیان می‌کند (عبدالرحمن ابن خلدون، ۱۳۶۱. مقدمه، ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی، ج ۱، تهران: علمی فرهنگی، ص ۵۵۳). ابن سمرشق جهان‌بینی، اختصاص به فرهنگ اسلامی ندارد و در دوره‌ی باستانی ایران و در دیانت زرتشتی نیز معیار و مبنا بوده‌است. در این رابطه واژه‌ی «ارته» به معنای «استی» در ایران باستان در قالب این درک از تعریف عدالت، یعنی حفظ هر چیز در سرچای خود، فهمیده می‌شد. (در این باره نگاه کنید به: محمد رضایی‌راد، ۱۳۷۸. *مبانی اندیشه‌ی سیاسی در خرد مزدایی*، تهران: طرح نو، صص ۱۶۸-۱۸۴).

۱ برای نمونه: عبدالرحمن شیزری ۱۴۱۴. *النهج المملوک فی ریاسة الملوک*، تحقیق محمد احمد دمج، بیروت، مؤسسه‌ی بحسون، صص ۶۵-۶۶ وی در صص ۹۵-۱۰۰ پادشاه را تشبیه به کشتی نجات در دریای متلاطم اجتماع می‌کند. علی ابن رزین ۱۴۲۰. *آداب الملوک*، تصحیح جلیل العطیه، بیروت: دارالعطیه، صص ۳۲-۳۳، می‌نویسد: «لان الملک بمنزله الناس من الجسد، و جمیع الاعضاء، فانما تمام فعلها و حرکتها به». عبدالملک ثعالبی ۱۹۹۰. *آداب الملوک*، تصحیح جلیل العطیه، بیروت: دارالغرب اسلامی، ص ۳۳، نمونه‌ای دیگر است که می‌نویسد: «و ما اشبه حاجة الرعیة الی الراعی کحاجة الجسد الی الراس و لولا الملوک لاکل الناس بعضهم بعضا». در هر صورت، عمده‌ی این متن‌ها تلاش می‌کنند قدرت سلطان را به خداوند نسبت دهند؛ مانند این شیوه‌ها: «ملوک و سلاطین روزگار، نواب انبیاء و مایه‌ی فضل کردگاران، هر کرا برآرند، بزرگ شود و هر کرا فرود آرند، خرد گردد» (محمد بن علی سمرقندی ۱۳۴۹. *اعراض السیاسة فی اعراض الریاسة*، به تصحیح جعفر شعاع، تهران: دانشگاه تهران، ص ۱۹۳)؛ و نیز در تحفه، ص ۴: «پس اخص و اشرف موجودات ذوات ملوک با داد تواند بود». در این رابطه نگاه کنید به: فرهنگ رجایی ۱۳۷۳. *معرکه‌ی جهان بینی‌ها: در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان*، تهران: احیای کتاب، فصل‌های اول و دوم.

۲ نمونه‌ای از این دیدگاه در تاریخ‌نگاری اسلامی در *مروج الذهب* بیان شده‌است: «که روش عدل مایه‌ی دوام دولت است و جهان را به عدالت ساخته‌اند و جز به حق قوام نگیرد که حق میزان خداست که در زمین میان بندگان نهاده و حکمت وی از انحراف و خطا برکنار است و هر که آن را رعایت نکند، عمرش کوتاه و دورانش سپری شود» (مسعودی، همان، ص ۴۱). در این رابطه نگاه کنید به: داود فیرحی ۱۳۸۷. *روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، صص ۱۵-۴۲؛ محسن طباطبائی فر ۱۳۸۴. *نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه‌ی سیاسی شیعه (دوره‌ی صفویه و قاجاریه)*، تهران: نشر نی، صص ۲۵۹-۳۳۵؛ سید جواد طباطبائی ۱۳۷۸. *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، تهران: طرح نو، صص ۹۷-۱۲۷؛ و درباره‌ی دیدگاه‌های متفکران اسلامی راجع به عدالت، نگاه کنید به: همان، صص ۲۵۶-۲۹۲.

وضعیت و یا آرمانی‌ترین شکل حیات بشری نیست. به همین دلیل، مورخان و متفکران اسلامی با تأمل در فلسفه‌ی قدرت، با ارائه‌ی یک صورت‌بندی خاص از وقایع تاریخی گذشته، تلاش کرده‌اند بین وضع موجود و وضع مطلوب رابطه برقرار کنند و همان‌طور که سرکوب بدعت را برای حفظ هویت راست‌دینانه‌ی جامعه از طریق اعمال شریعت، یک شاخصه‌ی مهم عدالت دانسته‌اند، در عین حال، تلاش برای اصلاح وضع رعیت و اقدام به عمران و آبادانی را نیز دیگر شاخصه‌ی عدالت معرفی کرده‌اند، تا به این طرق، راه برون‌رفت از ایجاد بدعت‌ها را نیز معرفی کنند؛ امری که در اندیشه‌ی سیاسی اسلامی از آن به عنوان چرخه‌ی عدالت نام برده می‌شود و در متون مختلفی ارائه شده است. یکی از این متون تاریخ‌نگاری، تاریخ مروج‌الذهب مسعودی است که به صراحت دیدگاه مورخان اسلامی را درباره‌ی مفهوم عدالت بیان می‌کند. مسعودی در شرح داستان بهرام ساسانی، درباره‌ی عدالت چنین می‌آورد: «ملک جز به شریعت و طاعت خدا و عمل به امر و نهی از او قوت نگیرد، و شریعت نیز جز به ملک قوام ندارد. قوت ملک به مردان است و قوام مردان به مال و مال جز به آبادی حاصل نشود و آبادی جز به عدل صورت نگیرد، زیرا عدل ترازوی خداست که میان خلق نهاده و سرپرستی بر آن گمارده که شاه است»^۱.

بدین ترتیب، مورخان اسلامی، با برساختن تصویری از واقعیت انوشیروان در قالب ارزش‌های فرهنگی و ذهنی خود، تلاش کرده‌اند به روند امر سیاسی در جامعه‌ی سیاسی عصر خود سمت‌وسو دهند. بدین منظور، آنان، در نمونه و اسوای در قالب شخصیت انوشیروان، به شاهان و نخبگان معاصر خود، تصویر شاه آرمانی و مطلوب را نشان داده‌اند، تا شاهان و نخبگان معاصرشان با عمل کردن بر اساس این الگو، عمل کرد خود را معنی‌دار سازند. به علاوه، باید این نکته را نیز در نظر گرفت که مخاطبان صورت‌بندی ارائه شده از کنش‌های سیاسی در این متون، یعنی نخبگان سیاسی و فرهنگی درباره‌ی حکومت‌های متقارن، ایرانیان مسلمانی بودند که علی‌رغم حذف ایران سیاسی ساسانی از جغرافیای فرهنگی خود، در زیست‌جهانی سرشار از ارزش‌های ایران‌گرایی فرهنگی، تنفس فرهنگی و سیاسی می‌کنند و آن ارزش‌ها را

۱ مسعودی، همان، ص ۲۴۷. همین گزارش در مقدمه‌ی ابن‌خلدون تکرار شده است (ابن‌خلدون، همان، ج ۱، ص ۵۵۳). در متون سیاسی اسلامی نیز همین گفتار از قول انوشیروان آورده شده است: «العالم بستان و صلاحة الدولة، و الدولة ولاية تحرسها الشریعة و الشریعة سنة یستنها الملک، و الملک راع یعضده الجیش، و الجیش اعوان یقفیهم المال، و المال رزق تجمعه الرعیة و الرعیة عبید یستعبدهم العدل و العدل مألوف به قوام العالم» (شیزری، همان، ص ۹۸).

در خاطره و اسطوره‌های فرهنگ ایرانی به میراث دارند؛ بنابراین، نزد عامه‌ی ایرانی مسلمان که هنوز در درون زیست‌جهان ایرانی می‌زیند، برای توجیه سرکوب بدعت‌ها در دوره‌ی معاصرشان، چه الگویی می‌توانست مناسب‌تر از انوشیروان عادل باشد.

یکی از مسیرهای الگوی عملی‌سازی، مجرای متون تاریخ‌نگاری است؛ متونی که در گزینش و چینش و برش روایت‌های آن‌ها، به صورت طبیعی از گزارش‌هایی استفاده شده که در درون ذهنیت فرهنگی عامه و نخبگان پرورده شده و تداوم یافته‌است. این روایت‌های فرهنگی، در نهایت، شکل و قالب گزارش پیدا کرده و به متون تاریخ‌نگاری راه یافته‌اند. ظهور انوشیروان به عنوان نماد عدالت در این متون، در همین راستا قابل تبیین است. فایده‌ی این الگوسازی متون تاریخ‌نگاری آن بود که بدین طریق الگوی عملی دست‌یافتنی و مشروعیت‌ساز برای شاهان و نخبگان و عوام عصر خود پدید می‌آوردند؛ آن‌هم از منظر مورخان اسلامی، که تلاش برای الگوسازی برای معاصران و مخاطبان‌شان، یکی از کارویژه‌های طبیعی آثارشان بود. سرکوب بدعت، شاخصه‌ای است که به نظر مورخان اسلامی می‌توان آن را برای عدالت تعریف کرد. بدین ترتیب، مورخان پیش از آن که تلاش برای توصیف عینی رویدادهای گذشته داشته باشند، تلاش می‌کردند با توجه به مخاطبان خود، در قالب حکایت‌های اخلاقی و ریختن رویدادهای سیاسی در درون این قالب‌ها و طرح‌واره‌ها، پیش فرض‌های خود را در درون یک پیرنگ داستانی بازنمایی کنند و تاریخ را آن‌گونه گزارش و جلوه دهند که فایده‌ای عملی برای مخاطبان معاصر خود داشته باشد. این رویکرد چیزی غیر از برساخت‌گرایی اجتماعی در تولید واقعیت تاریخی نیست.

نتیجه

متون تاریخ‌نگاری در سنت اسلامی آن، دارای کارویژه‌هایی هستند که در قالب مضامین پنهان این آثار قرار می‌گیرد. یکی از این کارویژه‌ها، عبرت‌افزایی این متون برای معاصران‌شان است. این امر، پیش‌فرض مورخان را برای گزارش واقعیت شکل می‌دهد. این پیش‌فرض‌ها باعث می‌شود بعضی موضوع‌ها برای مورخان، دارای اهمیت باشد و بعضی دیگر از موضوع‌ها از اهمیت و بیان در درون متن کنار گذاشته شود. انعکاس شخصیت انوشیروان نیز از همین زاویه در متون تاریخ‌نگاری قابل تحلیل است. با توجه به رویکرد هرمنوتیک می‌توان این مسئله را شناسایی کرد که چگونه متون تاریخ‌نگاری با ارتباط برقرار کردن سرکوب بدعت در کنار

دیگر شاخصه‌های عدالت و در عین حال برجسته سازی این وجه عمل کرد وی، از انوشیروان یک الگوی تاریخی و شاه آرمانی ساخته‌اند. چرا که در پیش فرض‌های مورخان مسلمان، بین سرکوب بدعت و عملی‌سازی شریعت و عدالت‌پیشگی پادشاه، رابطه‌ای به هم بسته برقرار است. این امر نشان می‌دهد بیش از آن که هدف مورخان گزارش صرف و عینی رویدادهای تاریخی باشد، تلاش برای بازنمایی این رویدادها در درون یک پیرنگ داستانی است که نتیجه‌ی آن تولید یک حکایت اخلاقی و نمونه‌ای تجربی برای عمل سیاسی معاصران در قالب برساخت‌گرایی اجتماعی است.

منابع

- ابن اثیر، عزالدین ۱۳۷۰. تاریخ کامل: تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ترجمه‌ی حسین روحانی، تهران: علمی.
- ابن خلدون، عبدالرحمن ۱۳۶۱. مقدمه، ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی، تهران: علمی فرهنگی.
- ابن رزین، علی ۱۴۲۰. آداب الملوک، تصحیح جلیل العطیه، بیروت: دارالعطیه.
- ابن مسکویه، ابوعلی ۱۳۷۸. جاودان خرد، ترجمه‌ی تقی الدین محمد شوشتری، تصحیح بهروز ثروتیان، تهران: فرهنگ کاوش.
- اصفهانی، ابوحمزه ۱۳۶۷. تاریخ پیامبران و شاهان، ترجمه‌ی جعفرشعار، تهران: امیرکبیر.
- بلعمی، محمد ۱۳۸۰. تاریخ نامه‌ی طبری، تصحیح محمد روشن، تهران: سروش.
- تحفه (در اخلاق و سیاست) ۱۳۴۱. به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ثعالبی، عبدالملک ۱۹۹۰م. آداب الملوک، تصحیح جلیل العطیه، بیروت: دارالغرب اسلامی.
- ----- ۱۳۶۸. غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، ترجمه‌ی محمد فضائلی، تهران: نشر نقره.
- جوزجانی، منهاج السراج ۱۳۴۲. طبقات ناصری، به تحقیق عبدالحی حبیبی، کابل: نشر انجمن تاریخ افغانستان.
- خواند میر، غیاث الدین ۱۳۳۳. تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، تهران: خیام.
- دینوری، ابوحنیفه ۱۳۴۶. اخبار الطوال، ترجمه‌ی صادق نشأت، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- سمرقندی، محمد بن علی ۱۳۴۹. اغراض السیاسة فی اغراض الریاسة، تصحیح جعفر شعار، تهران: دانشگاه تهران.
- شیزری، عبدالرحمن ۱۴۱۴ق. النهج المسلوک فی ریاسة الملوک، تحقیق محمد احمد دمع، بیروت: مؤسسه‌ی بحسون.
- طبری، محمد بن جریر ۱۳۵۴. تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج ۱۲ و ج ۱۳، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- طوسی، خواجه نظام الملک ۱۳۷۲. سیر الملوک، تصحیح هیوبرت دارک، تهران: علمی فرهنگی.
- غزالی، محمد ۱۴۰۹ه.ق. التبر المسوک فی نصیحة الملوک، بیروت: دارالکتب العلمیه.

- -----۱۳۶۱. نصیحة الملوک، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: بابک.
- گردیزی، عبدالحی ۱۳۴۷. زین الاخبار، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- مجمل التواریخ و القصص ۱۳۱۸. تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران: کلاله‌ی خاور.
- مستوفی، حمدالله ۱۳۶۲. تاریخ‌گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.
- مسعودی، علی بن حسین ۱۳۵۶. مروج الذهب، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مسکویه رازی، ابوعلی ۱۳۶۹. تجارب الامم، ترجمه‌ی ابوالقاسم امامی، تهران: سروش.
- مقدسی، مطهر بن طاهر ۱۳۷۴. آفرینش و تاریخ، ترجمه‌ی محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- میرخواند، محمد ۱۳۸۰. تاریخ روضة الصفا فی سیرة الانبیاء و الملوک و الخلفاء، تصحیح جمشید کیان‌فر، تهران: اساطیر.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب ۱۳۵۶. تاریخ یعقوبی، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آیتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مآخذ

- آئینه‌وند، صادق ۱۳۸۷. علم تاریخ در گستره‌ی تمدن اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- آذرنوش، آذرتاش ۱۳۸۷. چالش میان فارسی و عربی، تهران: نشر نی.
- احمدی، بابک ۱۳۸۷. رساله‌ی تاریخ، تهران: نشر مرکز.
- -----۱۳۸۶. ساختار و تأویل متن، تهران: نشر مرکز.
- -----۱۳۸۷. ساختار و هرمنوتیک، تهران: گام نو.
- اسپریگنز، توماس ۱۳۸۷. فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه‌ی فرهنگ رجایی، تهران: نشر آگه.
- اقبال، عباس، و حسن پیرنیا ۱۳۸۰. تاریخ ایران قبل از اسلام، تهران: نشر نامک.
- ایمان، محمدتقی ۱۳۸۸. مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بژه، دیوید ام ۱۳۸۸. تحلیل روایت و پیشا روایت، ترجمه‌ی حسن محدثی، تهران: دفتر مطالعات و توسعه‌ی رسانه‌ها.
- بلایشر، یوزف ۱۳۸۰. گزیده‌ی هرمنوتیک معاصر، ترجمه‌ی سعید جهانگیری، آبادان: نشر پرسش.
- پالمر، ریچارد ۱۳۸۷. علم هرمنوتیک، ترجمه‌ی محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر هرمس.
- توران، امداد ۱۳۸۹. تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک گادامر، جستاری در حقیقت و روش، تهران: بصیرت.
- تولان، مایکل ۱۳۸۶. روایت‌شناسی، درآمدی بر زبان شناختی-انتقادی، ترجمه‌ی فاطمه علوی، تهران: سمت.
- جنکینز، کیت ۱۳۸۶. بازاندیشی تاریخ، ترجمه‌ی حسین علی نوذری، تهران: نشر آگه.
- حضرتی، حسن ۱۳۸۲. دانش تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی، قم: بوستان کتاب.

- دریایی، تورج ۱۳۸۳. شاهنشاهی ساسانی، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.
- رابرتز، جفری و دیگران، ۱۳۸۹. تاریخ و روایت، ترجمه‌ی جلال فرزانه دهکردی، تهران: دانشگاه امام صادق.
- رابینسون، چیس ۱۳۸۹. تاریخ نگاری اسلامی، ترجمه‌ی مصطفی سبحانی، تهران: پژوهشکده‌ی تاریخ اسلام.
- رجایی، فرهنگ ۱۳۷۳. معرکه‌ی جهان بینی‌ها: در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان، تهران: احیای کتاب.
- رضایی راد، محمد ۱۳۷۸. مبانی اندیشه‌ی سیاسی در خرد مزدایی، تهران: طرح نو.
- رودی، فائزه ۱۳۸۹. روایت فلسفی روایت، تهران: نشر علم.
- زرین کوب، عبدالحسین، و روزبه زرین کوب ۱۳۸۲. تاریخ ایران باستان، تهران: سمت.
- زرین کوب، عبدالحسین ۱۳۸۰. تاریخ مردم ایران، تهران: امیرکبیر.
- سجادی، سید صادق، و هادی عالم زاده ۱۳۸۵. تاریخ نگاری در اسلام، تهران: سمت.
- صدیقی، غلامحسین ۱۳۷۵. جنبش‌های دینی ایرانی در قرون دوم و سوم هجری، تهران: پازنگ.
- طباطبایی فر، محسن ۱۳۸۴. نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه‌ی سیاسی شیعه (دوره‌ی صفویه و قاجاریه)، تهران: نشرنی.
- طباطبایی، سید جواد ۱۳۷۹. ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران: طرح نو.
- عابد الجابری، محمد ۱۳۸۷. ما و میراث فلسفی‌مان، ترجمه‌ی سید محمد آل مهدی، تهران: نشر ثالث.
- فرای، ریچارد ۱۳۸۰. تاریخ باستانی ایران، ترجمه‌ی مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی فرهنگی.
- فی، برایان ۱۳۸۳. پارادایم شناسی علوم انسانی، ترجمه‌ی مرتضی مردیپا، تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات راهبردی.
- فیرحی، داود ۱۳۷۸. دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی.
- ----- ۱۳۸۷. روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- کار، ئی. ایچ ۱۳۷۸. تاریخ چیست؟ ترجمه‌ی حسن کامشاد، تهران: خوارزمی.
- کریستن‌سن، آرتور ۱۳۷۷. ایران در زمان ساسانیان، ترجمه‌ی رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب.
- مارتین، والاس ۱۳۸۶. نظریه‌های روایت، ترجمه‌ی محمد شهبان، تهران: هرمس.
- مجتهد شبستری، محمد ۱۳۸۴. هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران: طرح نو.
- مک کارتی، ای. دی ۱۳۸۹. معرفت به مثابه فرهنگ، زیر نظر محمد توکل، تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- میشل آدام، ژان ۱۳۸۳. تحلیل انواع داستان، ترجمه‌ی آذین حسین زاده، تهران: قطره.
- واعظی، احمد ۱۳۸۵. درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
- واینسهایمر، جوئل ۱۳۸۹. هرمنوتیک فلسفی و نظریه‌ی ادبی، ترجمه‌ی مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- یارشاطر، احسان ۱۳۷۷. تاریخ ایران کمبریج از سلوکیان تا فروپاشی ساسانیان، ترجمه‌ی حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.