

## هویت ایرانی در تاریخ‌نگاری بیهقی و جوینی

اسماعیل حسن‌زاده\*

### چکیده:

این مقاله درصدد است تا مؤلفه‌های هویت ایرانی را در دو کتاب تاریخ مهم دوره‌ی میانه یعنی تاریخ بیهقی و تاریخ جهانگشای جوینی بازشناسی کند و نشان دهد که روند کلی حرکت اجتماع ایران در عصر سلطه ترک‌ها و مغول‌ها در جهت احیای مجدد هویت ایرانی با تکیه بر مؤلفه‌های فرهنگی بوده است. هر چند این روند کند و بطئی است اما مستمر و مداوم است. بیهقی به دین به‌عنوان یک عنصر اصلی هویتی توجه دارد و جوینی در دوران بحران هویت دینی، علاوه بر دین، از مؤلفه‌های فرهنگی همچون عناصر اساطیری ایرانی بهره می‌گیرد و سعی دارد تا، با استفاده از اصل تشابه‌جویی، گسست‌های اجتماعی را ترمیم کند و جامعه را به وحدت و همبستگی سوق دهد.

**کلید واژه‌ها:** جوینی، بیهقی، تاریخ‌نگاری، هویت ایرانی، اساطیر ایرانی، تشابه‌جویی، ترک و تازیک



## مقدمه

جاودانگی و خودشناسی دو انگیزه‌ی مهم در تاریخ‌نگاری هستند در عرصه‌ی آرزوها و آمال بشری قابل طرح‌اند. هر دو ریشه در گذشته و نگاه به آینده دارند؛ یعنی بشر با آگاهی بر «وجود خود» در گذشته و حال سعی دارد آن را به نوعی به آینده منتقل سازد، زیرا بر این مهم آگاه است که بدون ریشه و سابقه امکان بقا و حفظ خود وجود ندارد. بنابراین، بشر گاه ریشه‌ی خود را در «قومیت»، «زبان و ادبیات»، «فرهنگ» و «تاریخ» مشترک می‌جوید و گاه در افسانه‌ها و اسطوره‌ها، باورها و غیره. بشر گاهی می‌کوشد تا این عناصر را از لابلای متون و روایات شفاهی استخراج و جرح و تعدیل کند و در چارچوب‌های عقلانی و منطقی زمانه خود بریزد تا برای وی قابل استفاده باشد. این بهره‌گیری گاهی به صورت «عبرت و پندآموزی» است و گاه به صورت طرح و برنامه‌های تبلیغی در ایجاد ایدئولوژی‌های همبستگی‌ساز. در هر دو حالت، گرایش انسان به جاودانگی و خودشناسی مسبب چنین نگرشی به تاریخ‌نگاری است. انسان، به طور فطری، از مرگ و نابودی هراس دارد. چون از مرگ جسمی و دنیایی گریزی نیست، ناگزیر برای حفظ «نام» به تدوین آنچه از «خود» در گذشته و حال به جای گذاشته است، می‌پردازد. حتی از ذکر «نام» به «عمر ثانی» یاد کرده‌اند. در واقع، «یادگاری دادن» نمادی از تلاش و تمایل انسان به «ماندگاری» و «جاودانگی» است. به قول معروف، «من نمانم، این بماند یادگار». جوینی گرایش به جاودانگی بشر و رابطه آن را با تاریخ‌نگاری در دیباچه‌ی تاریخ جهانگشا به این شکل زیبا بیان می‌کند:

*افاضل عالم و امثال بنی آدم را چون همت بر ابقای ذکر جمیل مصروف  
بودست و بر احیای مراسم جلیل موقوف و صاحب نظر را که به دیده‌ی  
فکرت در خواتیم و سرانجام امور تأملی باشد، معلوم و مقرر شود که بقای  
نام نیک سبب حیات جاودانی است و ذکرُ القتی حُمرَةُ الثانی ... لاجرم  
فصحای شعرا و کتاب بلغای تازی و پارسی نظماً و نثراً در شرح احوال  
ملوک عصر و صنایع دهر تصانیف می‌پرداختند و در تقریر احوال ایشان  
تألیف می‌ساختند (جوینی، ۱۳۷۵: ۳/۱ و ۴).*

ویژگی نامیرایی یا جاودانگی در نزد سیاستمداران بارزتر است. این دسته خواهان تحصیل نامیرایی در میان هم عصران خود و آیندگان هستند و تاریخ‌نویسی - که بازتاب دهنده‌ی تاییدات و ستایش‌های مردمی است - به این نامیرایی عینیت می‌بخشد.

بیهقی و جوینی از مورخان بزرگ دوره‌ی میانه ایران هستند که اولی در آغاز ورود عنصر قومی جدید یعنی ترک‌ها به ایران به نگارش تاریخ اقدام کرده و دومی، حدود دو سده بعد از او، در آغاز یکی دیگر از موج‌های ورود عنصر «غیر» یعنی مغول به ایران به تاریخ‌نگاری پرداخته است. حال با توجه به زمان حساس این دو مورخ، این مقاله درصدد است تا چرایی و چگونگی نگرش آنان به مقوله‌ی هویت ایرانی را مورد ارزیابی و بررسی قرار دهد و کانون تحلیل آن بر این فرضیه استوار است که، به دلیل تغییر در جایگاه سیاسی اسلام در حاکمیت از زمان بیهقی تا جوینی، نگرش آنان نسبت به هویت هم از تأکید صرف بر دین به بهره‌گیری از سایر مؤلفه‌های هویتی همچون اساطیر ایرانی، همپای دین، دگرگون می‌شود.

### بینش تاریخ‌نگاری بیهقی و جوینی

زادگاه هر دو مورخ (۱) ولایت خراسان است (ابن فندق، بی‌تا، ۱۷۸-۱۷۵ و جوینی، ۱۳۷۵: ۳۷/۱ مقدمه). خراسان، با حمایت از «انقلاب عباسیان»، به‌عنوان یکی از کانون‌های اصلی راست دینی سنی مطرح بود. و اکثر مردم آن به مذهب سنی حنفی و بینش کلامی اشعری بودند. این دو مورخ خراسانی مذهب غالب را پذیرفته بودند. کلام اشعری، با حمایت خلفای حنفی مذهب عباسی، عرصه را چنان بر اندیشه و کلام معتزلی و خردگرایی تنگ ساخته بود که پیروان آن با اتهاماتی متعدد از قبیل دهری، زندیق، رافضی و معتزلی تحت تعقیب بودند و حتی بیهقی منصف نیز آنان را مستلزم لعنت و دوزخ می‌داند (بیهقی، ۱۳۷۴: ۱۱۷). جوینی نیز بر تداوم مذهب حنفی دعا می‌کند و مخالفان را نیز به انحای مختلف می‌کوبد (جوینی، ۱۳۷۵: ۱۴۳/۳-۱۰۶). می‌توان تأثیر عمده‌ی کلام اشعری را در تاریخ‌نگاری دو مورخ در «جبری‌نگری» و «مشیت‌گرایی» آن دو جست‌وجو کرد.



بیهقی و جوینی هر دو مورخی جبریگرا و مشیت‌نگر هستند و این نیز ناشی از بینش دینی آنان است. البته، نباید در این زمینه راه افراط پیمود و از برخی تحلیل‌ها و ریشه‌یابی پدیده‌های تاریخی توسط آنان غافل بود. اما شاکله‌ی بینش تاریخ‌نگاری‌شان مشیت‌گرایانه است. بیهقی می‌گوید:

[پادشاهان] برگزیدگان آفریدگار جل‌جلاله و تقدست‌اسمازه بوده‌اند و طاعت ایشان فرضی بوده است و هست. اگر در این میان غضاضتی به جای این پادشاهان ما پیوست تا ناکامی دیدند و نادره‌یی افتاد که درین جهان بسیار دیده‌اند، خردمندان را به چشم خرد باید نگریست و غلط را سوی خود راه نمی‌باید داد که تقدیر آفریدگار جل‌جلاله که در لوح محفوظ قلم چنان رانده است تغییر نیابد و لاَ مَرَدَ لِقَضَائِهِ عَزَّ ذَکَرَهُ (بیهقی، ۱۳۷۴: ۱۱۸-۱۱۶؛ اسلامی ندوشن، ۱۳۷۴: ۳۸-۱).

جوینی نیز بارها یادآوری می‌کند که قضا و «هر تیری که از شست قضا و قدر» بیرون آید، راه فراری از آن نیست (جوینی، ۱۳۷۵: ۲۰۷/۲). چون آنان فراتر از اراده و خواست بشری عمل می‌کنند و از نیرویی ماورایی دستور دارند و انسان خاکی و تدبیر وی در چنگال تقدیر گرفتار است و برای انسان چاره‌ای جز تسلیم در برابر قضا و قدر نیست (ص ۱۱۸). اعتقاد به قضا و قدر در جای جای کتاب جوینی به چشم می‌خورد. وقتی صحبت از شکست خوارزمشاه می‌کند اشاره می‌نماید که:

بر رای سلطانی نیز هم مخفی و مستور نبود که مکابدت با فلک ستهنده و معاندت با روزگار گردنده رنج و عناست و جریان امور جمله بر تقدیر و قضاست لاَ مَرَدَ لِقَضَائِهِ و لاَ مَعْتَبَ لِحُكْمِهِ و استرداد بخت بر باد شده، نه به دست ما و شماست بلکه جهان خود دَامَ بِلَاسْتِ، عشوه دهی پر دغااست (حسن‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۳۶-۱۳۳).

به این ترتیب، بینش بیهقی و جوینی آمیزه‌ای از تفکرات دینی، سیاسی و دیوانی است. تفکر دینی تعبد را در برابر «ظل‌الله» واجب و فرض می‌داند (بیهقی، ۱۳۷۴: ۱۱۷) و تفکر دومی فرمانبری منفعلانه ناشی از ترس و منافع شخصی را توصیه می‌کند. تفکر قضا و قدری یکی از عواملی است که سد و مانع تعقل اندیشه‌گران و



مورخان ایرانی درباره‌ی انواع حکومت‌ها، علل ظهور و سقوط تمدن‌ها شده است. بیهقی و جوینی با وجود ذهن وقاد و هوش سرشار و دید دقیق خود در علت‌یابی و توجیه پدیده‌های تاریخی به‌عنوان فردی از جامعه، محدود به قیود سنتی و به‌ویژه مذهبی و ایدئولوژیکی هستند. (حسن‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۵۳)

یکسانی خاستگاه اجتماعی و طبقاتی بیهقی و جوینی نیز تفکر و بینش تاریخ‌نگاری آنها را به هم نزدیک ساخته است. هر دو وابسته به طبقه دیران بوده‌اند و به همین دلیل دسترسی به اسناد و مدارک دیوانی، تاریخ‌شان از اهمیت والایی برخوردار شده است؛ اما در سبک نگارش تفاوت‌های بارزی بین آن دو دیده می‌شود.

نثر بیهقی که اغلب به شعر پهلو می‌زند از شاهکارهای تاریخ ادب فارسی است. منتقدان و مورخان و زبان‌شناسان از غنای واژگان آن، از سلاست بیان و زیبایی ترکیب‌هایش سخن فراوان گفته‌اند. بیهقی عبارات دیوانی و اسناد و مدارک دولتی زمان خود را با وسواسی ستودنی و دقتی حیرت‌آور ضبط و ثبت کرده است. روایتش از تاریخ عین ایجاز، به غایت ریزبین است (میلانی، ۱۳۷۸: ۲۹ و ۳۰).

موقعیت خانوادگی جوینی حتی برتر از بیهقی بوده و همین عاملی مهم در دسترسی به اسناد دولتی بوده است.

سابقه درخشان دیوانی خاندان جوینی، معروفیت‌شان در خراسان، دسترسی آنها به اسناد دیوانی حکومت‌های پیشین، نفوذ فوق‌العاده در دستگاه اداری ایلیخانی، مسافرت‌های چهارگانه به مغولستان و آشنایی با شخصیت‌ها و اوضاع جغرافیایی، نظامی و نظام‌های قبیله‌ای و عشیرتی مغولستان از وی مورخی سرآمد و احیاگر سنت تاریخ‌نگاری در دوره‌ای که تاریخ‌نویسی ایران در حال افول بود، ساخت ... [اما] سبک نگارش آن به یک شیوه و اسلوب نیست. یعنی بین سبک متکلف و نثر مرسل در نوسان است که بدون شک عامل زمان و تطویل نگارش آن در طی هشت سال در خلق چنین دوگانگی سبکی مؤثر بوده است. به‌ویژه هنگامی که وی از عبارت‌های توصیفی استفاده می‌کند شیوه‌ی نگارشش به پیچیدگی می‌گراید و به کارگیری آیات و احادیث و گاه اشعار و امثله‌ی عربی به پیچیدگی آن



کمک می‌کند، اما در نقل وقایع و حوادث تاریخی، نثری ساده و عامه فهم جای آن را می‌گیرد (حسن‌زاده، ۱۳۷۹: ۴۳۷ و ۴۳۸).

البته، بیهقی نیز گاه از اشعار و امثله عربی استفاده می‌کند، اما تکلف در متن تاریخ وی چندان زیاد نیست. هر دو مورخ، علاوه بر اسناد کتبی، مشاهدات خود و نقل از افراد ثقه و معتبرالقول را مورد توجه قرار داده‌اند. هر چند بسیاری از چنین روایت‌ها شاذ و بی‌نظیرند، اما صداقت و راست‌گویی ناقلان نقش مهمی در پذیرش آن از سوی مورخان دارد.

بیهقی و جوینی از جمله مورخانی هستند که در آثارشان خرافات، اساطیر و افسانه را به بوت‌های نقد کشیده‌اند در این کار بیهقی بیش از جوینی تلاش کرده است؛ شاید علاوه بر مسائل سیاسی ایدئولوژیکی، نگرش انتقادآمیز وی به افسانه و اساطیر سبب شده است تا وی از اساطیر ایران یادی نکنند. او می‌نویسد:

بیشتر مردم عامه آنند که باطل ممتنع را دوست‌تر دارند چون اخبار دیو و پری و غول بیابان و کوه و دریا که احمق‌ها هنگامه سازد و گروهی همچو گردآیند و وی می‌گوید: در فلان دریا جزیره‌ای دیدم و پانصد تن جایی فرود آمدیم در آن جزیره و نان پختیم و دیگرها نهادیم چون آتش تیز شد و تبش بدان زمین رسید از جای برفت نگاه کردیم ماهی بود وجه فلان کوه چنین و چنین چیزها دیدم و پیرزنی جادو مرد را خر کرد و باز پیرزنی دیگر جادو گوش او را به روغنی بیندود تا مردم گشت و آنچه بدین ماند از خرافات که خواب آرد نادانان را چون شب برایشان خوانند (بیهقی، ۱۳۷۴: ۹۰۵).

حکایاتی را که بیهقی در لابه‌لای تاریخ خود گنجانده هر چند از واقعیت‌های تاریخی است اما وی آن را خارج از تاریخ دانسته است. به همین دلیل، پس از نقل حکایت که اغلب فایده اخلاقی دارد، می‌نویسد: «باز به سر راندن تاریخ برگردیم». به عبارت دیگر، در نظر وی، تاریخ صرفاً قصه نیست بلکه اثر و برنامه‌ای بر عملکرد آینده است. جوینی نیز یادآوری می‌کند که این «مقامات و روایات که از شائبه لاف و ریبیت واضح‌تر و لایح‌تر است که هیچ آفریده را در اشتباهی آید همانا تا رستخیز این سخن میان بزرگان نگرود کهن» (جوینی، ۱۳۷۵: ۱۱/۱). جوینی،



برخلاف بیهقی، قسمتی از کتاب خود را به برخی از روایات‌های اسطوره‌ای متمرکز ساخته و استفاده گسترده از شاهنامه فردوسی در همین جهت قابل توجه است. زمانه‌ی این دو مورخ نیز برای تأثیرگذاری در اندیشه و تاریخ‌نگاری‌شان بسیار مهم بوده است. بیهقی در مراحل آغازین حاکمیت ترکان بر ایران می‌زیست و جوینی هم در زمان یکی از تهاجمات اقوام چادرنشین یعنی مغولان زندگی می‌کرد. فرهنگ مغولی متأثر از فرهنگ ترکی بود. هر چند هر دو مورخ در دربار اقوام غیرایرانی می‌زیستند اما تفاوت‌های بارزی بین این دو دسته از حاکمان وجود داشت. غزنویان با خاستگاه غلام سپهسالاری و با فرهنگ اسلامی - ایرانی و ترکی حکومت می‌کردند. زبان فارسی و عربی زبان اداری و زبان ترکی زبان محاوره‌ی دربار بودند؛ درحالی که مغولان با خاستگاه قبیله‌ای و با فرهنگ مغولی - ترکی به حکومت پرداختند و از تعصب دینی غزنویان برای حفظ فرهنگ اسلامی عاری بودند. به عبارت دیگر، غزنویان خود را پاسدار فرهنگ اسلامی می‌پنداشتند ولی مغولان تفاوت برتری بین ادیان نمی‌گذاشتند. زندگی بیهقی در دوره پایانی غزنویان بود یعنی در زمانی که این سلسله ترک‌نژاد دوران اوج خود را سپری کرده و به افول گراییده بودند و رقیب سرسخت آنان، یعنی سلجوقیان، قدرت مسلط بر جهان اسلام بود. غزنویان حکومتی تابع محسوب می‌شدند. درحالی که مغولان در زمان جوینی در دوران تثبیت قدرتمندانه بودند. ایلغار مغول ویرانی‌ای را به دنبال آورد که هر بیننده و ناظر بی‌طرف را نیز به اظهار تأسف و می‌داشت و ناخواسته زبان وی را بر انتقاد از وضع موجود و پیش‌آمدهای ناگوار می‌گشود. نکته مهم دیگر، در مقایسه زمانه این دو مورخ، مسأله خلیفه است.

در دوره بیهقی، خلیفه به‌عنوان نماینده دین حضور داشت و گرچه قدرت سیاسی و دنیایی قرون سوم و چهارم را نداشت اما قدرت معنوی وی در نزد مسلمانان، او را کعبه آمال مسلمانان سنی قرار داده بود. بغداد به‌عنوان تختگاه خلافت هنوز به ثبات اندیشه و باور مسلمانان کمک می‌کرد و، درواقع، محور هویت دینی مسلمانان بود. سلطنت نیز به‌عنوان پایه‌ی دیگر هویت ایرانی - گرچه به طور حاشیه‌ای - مطرح است. هر چند این دوگانگی حاکمیت در اسلام و تنش‌ها و



کشاکش‌های آنان وضع بغرنجی در قضاوت له یا علیه آنان ایجاد کرده بود ولی، در نگرش بیهقی، خلافت برتر از سلطنت بود. اما در زمان جوینی، سلطه‌ی دنیایی اسلام سنی بر افتاد؛ خلیفه کشته شده و عالم اسلام پایمال سُم ستوران مغول گشته بود. محور قدرتمندی برای گردآوردن مسلمانان وجود نداشت. انتقال خلافت به مصر نیز وضع ناگواری برای مسلمانان ایران و عراق عرب پدید آورده بود، زیرا رقابت‌های سیاسی ایلخانان و ممالیک مصر، به شدت بر بدگمانی‌ها می‌افزود و کوچکترین اتهام برای نابودی خاندان متهم کافی بود. در این وضعیت، جوینی همچون سایر ایرانیان سعی دارد تا از نهاد سلطنت ایرانشهری به جای خلافت بهره گیرد؛ زیرا این یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های هویتی ایرانی است که هم به مغولان اعتبار می‌بخشد و هم ایرانیان را از خطر اتهام همدستی با بیگانگان محفوظ می‌دارد و وجود ایران و ایرانی را از زیر ویرانه‌های مغول احیا می‌کند و به قدرت سیاسی وحدت می‌بخشد.

اگرچه بیهقی و جوینی در بسیاری از جهات - هم در منزلت اجتماعی، شغل دیوانی، مذهب، تفکر تاریخ‌نگاری و غیره - مشابهت‌های فراوانی دارند، اما تصور اینکه آنها مثل هم فکر می‌کنند نادرست است زیرا مشابه پنداشتن برخی از موقعیت‌های اجتماعی و گرایش‌های فکری این دو به معنی نادیده انگاشتن بعد مکانی و زمانی، که برحسب علائق و شرایط و گاه به طور اجتناب‌ناپذیر و اجباری ایجاد می‌شود، نیست. بی‌ثباتی جوامع، ناپایداری امیدها و انتظارات، و تغییر گسترده‌ی وضعیت حکومت‌ها و افراد به متفاوت اندیشی می‌انجامد. البته، شباهت‌های موجود در جامعه نیز افراد را به نزدیکی و همگرایی دو اندیشه وا می‌دارد و، به این ترتیب، نوسان در قلم و زبان و گسست در ابعاد مختلف یک اثر تاریخی و اندیشه‌ای حاصل کشمکش و تباین بین شباهت‌ها و تفاوت‌های موجود در بطن جامعه است. وقتی پای مصالح شخصی، اجتماعی و سیاسی نیز به این عرصه وارد شود، سرعت نوسان و تغییر مواضع و پنهانکاری در اندیشه و قلم نیز افزایش می‌یابد.

یکی از حوزه‌های فکری که از بیهقی تا جوینی دچار دگرگونی شده، نگرش به مسأله هویت ایرانی بوده است. هر چند این دگرگونی کند و بطنی است و در



دوره‌ی جوینی هنوز در مراحل میانی است، اما در خور تأمل است. داده‌ها و واقعیت‌های تاریخی موجود در آثار این دو مورخ، بیانگر روند صعودی نگرش مثبت به هویت ایرانی است. در این قسمت مقاله، سعی می‌کنیم روند رو به رشد توجه به هویت ایرانی در نزد این دو مورخ را مورد کاوش قرار دهیم.

## هویت و تعریف آن

مقوله هویت یکی از مباحث پیچیده‌ای است که با آگاهی بشر و گسترش دانش وی ارتباطی تنگاتنگ دارد و، در واقع، خودآگاهی افراد از «کیستی جمعی» خود به منظور پاسخگویی به پرسش‌های مطرح شده در طی زمان است. وقتی افراد یک جامعه بدانند که پیشینه‌ی تاریخی‌شان چیست؟ سرزمین‌شان کجاست؟ مشخصه‌های فرهنگی و دینی‌شان کدام‌اند؟، اکنون در چه وضعیتی به سر می‌برند و چه سهمی در توسعه و تکامل تمدن جهانی دارند؟ به هویت جمعی دست می‌یابند. هویت شناسنامه افراد هر جامعه است. لازم به توضیح است که هویت یک ملت یا قوم به خودی خود معنا ندارد بلکه در مقایسه و مقابل «دیگری» مطرح می‌شود. تا زمانی که ملتی تصویری روشن از دیگران با کلیه متعلقات‌شان نداشته باشد نمی‌تواند تصویری روشن از خود و متعلقاتش ارائه دهد.

## هویت ایرانی در تاریخ بیهقی

هم‌چنان که پیشتر نیز گفته شد، بیهقی از نظر طبقاتی متعلق به طبقه دبیران و بنا بر ضرورت‌های شغلی و اجتماعی، به دو زبان عربی و فارسی آشنایی کامل داشت. گواه عربی‌دانی وی، به کارگیری اشعار و امثله عربی، ترجمه روان و ادیبانه نامه‌ی خلیفه القادر بالله هباسبی به سلطان مسعود غزنوی و بیعت‌نامه سلطان است (بیهقی، ۱۳۷۵: ۴۰۲-۴۱۱ و ۹۶۲-۹۴۸). بعضی از اشعار عربی‌ای که آورده مربوط به وقایع تاریخی هستند و بعضی هم جنبه عبرت‌انگیزی و پندگیری دارند. «شک نیست که بیهقی، مانند تمام دبیران آن عهد، در لغت و ادب عربی کمال تسلط و اقتدار را داشته است زیرا شرط لازم دبیری در آن زمان دانستن زبان و ادب عرب بوده است و بسیاری از دبیران از همین راه به وزارت رسیده‌اند» (حبیب‌اللهی، ۱۳۷۴: ۷۴۴ و ۷۴۵).



جایگاه بیهقی در نثر فارسی را با شکسپیر در ادبیات انگلیسی مقایسه کرده‌اند. (میلانی، ۱۳۷۸: ۳۰) غلامحسین یوسفی، یکی از صاحب‌نظران پهنه ادبیات، هنر نویسندگی بیهقی را چنین توصیف می‌کند:

بیهقی نویسنده‌ای است چیره‌دست که عنان قلم را در اختیار داشته و باقتضای حال آن را به گردش در می‌آورده است. آنجا که سخن محتاج اطناب است به منظره‌سازی و بیان همه‌ی عناصر اصلی و فرعی موضوع پرداخته و تصویری تمام از آن بدست داده است ... ولی گاه نیز در عین کمال ایجاز حق مطلب را ادا کرده است و هر دو حالت نمودار موقع‌شناسی و توانایی اوست در نویسندگی (یوسفی، ۱۳۷۴: ۸۱۳ و ۸۱۴).

وی در جایی دیگر، آهنگ و طنین خاص نثر بیهقی را قابل تمجید می‌یابد و می‌نویسد:

هر ایرانی فارسی‌دان در کلام بیهقی موسیقی پرتأثیری حس می‌کند. این آهنگ موزون از یک سو به واسطه‌ی به‌گزین کردن بیهقی است از میان انبوه واژه‌ها و ترکیبات و از سوی دیگر محصول حسن تألیف کلام اوست. در نتیجه، نثر وی زنده و پرتحرک و با حال از آب درآمده و باقتضای مقام، حرکت و وقار یا اوج و فرودی آشکار دارد (ص ۸۲۷).

تاریخ بیهقی پر از مثال‌های فارسی و لغات و ترکیبات تازه است که زبان فارسی را به اوج بلاغت رسانده‌اند؛ که خود نویسنده نیز به این عظمت کار خود واقف بود (سجادی، ۱۳۷۴: ۳۷۳-۳۳۲) و غرض خود را از نگارش، تدوین «تاریخ پایه» و «برافراشتن بنائی بزرگ» یاد می‌کند (بیهقی، ۱۳۷۴: ۱۱۲).

تاریخ بیهقی زمانی صورت تدوین یافت که روند فارسی‌نویسی از زمان سامانیان به بعد گسترش روزافزونی یافته بود؛ اما می‌توان ادعا کرد که نثر آن هنوز جزو معدود نثرهای جذاب فارسی است. در دوره‌ی سامانی، شاهنامه‌ی ابومنصوری با مخارج و تشویق ابومنصور محمد بن عبدالرزاق سروده شد و مقدمه و پیش زمینه‌ای برای شاهنامه‌ی فردوسی بود. در این دوره، کليلة و دمنه، تفسیر طبری، و رساله‌ی حی‌بن‌یقطان از عربی به پارسی در آمدند و دانشنامه‌ی بزرگ پارسی دری نیز به همت خاندان کاکویه اصفهان تدوین گردید (صفا، ۱۳۷۱: ۶۰۷/۱). اما

واقعیت آن است که فارسی زبان غالب نویسندگی در دوره‌ی غزنوی نبود بلکه رقابت‌های سختی بین طرفداران زبان فارسی و عربی در جریان بود. وقتی ابوالعباس فضل بن احمد اسفراینی، وزیر غزنوی، دیوان را از عربی به فارسی برگرداند، گروهی که به مخالفت برخاستند ایرانی و فارسی زبان بودند و او را به بی‌سوادی متهم ساختند: «وزیر ابوالعباس در صناعت دبیری بضاعتی نداشت و به ممارست قلم و مدارست ادب ارتیاض نیافته بود و در عهد او مکتوبات دیوانی به پارسی نقل کردند و بازار فضل کاسد شد و ارباب بلاغت و براءت را رونقی نماند و عالم و جاهل و فاضل و مفضول مساوی شدند» (جرفادقانی، ۱۳۷۴: ۳۴۵). تفوق زبان فارسی بر عربی دیری نپایید زیرا با روی کار آمدن خواجه احمد بن حسن میمندی - کسی که بیهقی در مرگ وی می‌گوید:

به مرگ این محتشم، شہامت و دیانت و کفایت و بزرگی بمرد» (شفیعی، ۱۳۷۴: ۳۷۶). - بار دیگر دیوان به زبان عربی برگشت: کوکب کتاب از تهاوی هبوط باوج شرف رسید و گل فضل و مآثر بیاد قبول او شکفته شد و رخساره‌ی فضل و ادب به مکان تربیت او برافروخت و بفرمود تا کتاب دولت از پارسی اجتناب نمایند و به قاعده‌ی معهود مناشیر و امثله و مخاطبات بتازی نویسند، مگر جایی که مخاطب از معرفت عربیت و فهم آن قاصر و عاجز باشد و توقیعات او در اقطار عالم چون سوایر امثال و شوارد اشعار منتشر شد و زبان‌ها به تحسین عبارات و تزیین اشارت او روان گشت (جرفادقانی، ۱۳۷۴: ۳۴۵ و ۳۴۶ و منشی کرمانی، ۱۳۶۴: ۴۲-۴۰).

فضای فرهنگی عصر بیهقی عربی زده بود و معرفت عربیت فضل شمرده می‌شد. بیهقی در چنین دوره‌ای قلمفرسایی می‌کرد. پس از نوزده سال دبیری که متعاقب آن به دست مخالفان و رقبایش از قدرت کنار گذاشته شده بود، حال می‌بایست برتری خود را در ادب فارسی و عربی به رخ رقبا می‌کشید. وقتی اشعار عربی را ذکر می‌کند، و تاریخ‌ها و روزها و عناوین کتاب را به عربی می‌نویسد (بیهقی، ۱۳۷۴: ۱۱ و ۲۷ و ۲۸ و ۵۶ و ۷۹)، به نوعی فضل خود را نشان دهد. وقتی با ذکر شعر عربی، می‌نویسد: «اینک من بتازی نبشتم که باشد کسی این را بخواند و بکار



آید که نام نیکو یادگار ماند» (ص ۳۰۸). هر چند که سلطان مسعود عربی نمی‌دانست بهار در سبک‌شناسی می‌گوید «مسعود و برادرش محمد معلم عربی داشتند و معلقات (قفی بنکی ...) را نزد او می‌خواندند» (صص ۵۱ و ۵۲). اما آن تعصب یعقوب لیث را هم نداشت که بگوید «چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت» (تاریخ سیستان، ۱۳۸۱: ۲۱۷-۲۱۴) (۲). به نظر می‌رسد اگرچه پارسی‌نگاری بیهقی، بنابر مقتضیات زمانی، کاری شایسته‌ی تقدیر است، اما به‌ویژه در عصری که پارسی‌گویی مترادف با بی‌سوادی بود، کار او بس سترگ بود. با این حال، باید اعتراف کرد که این پارسی‌گویی وی ناشی از خودآگاهی قومی ایرانی نیست. به عبارت دیگر، وی به زبان پارسی‌نگاهی ابزاری دارد و آن را مایه‌ی مباحثات قومی نمی‌داند. البته، روا نیست که بیهقی را به ناآگاهی از اساطیر و سنن و ویژگی‌های ایران باستان متهم سازیم زیرا وی با خدای نامه ترجمه ابن‌مقفع آشنایی داشت (بیهقی، ۱۳۷۴: ۱۲۵ و اسلامی ندوشن، ۱۳۷۴: ۸ و ۹). و همین آگاهی هم زمینه‌ساز مقایسه بیهقی با فردوسی شده است (اسلامی ندوشن: ۹-۷). اما واقعیت این است که مشرب فکری و دینی آن دو تفاوت‌های بارزی دارد؛ یکی شیفته مذهب غیررسمی و متهم به رافضیگری است و دیگری فریفته دین رسمی. فردوسی طاغی بر سلطان غزنوی و خلیفه‌ی عباسی و بیهقی سر سپرده غزنویان و معتقد به خلیفه به‌عنوان امیرالمؤمنین و فرق‌گذارنده بین خیر و شر (بیهقی، ۱۳۷۴: ۱۳۱). بعید به نظر می‌رسد که بیهقی شاهنامه را ندیده و از شخصیت پرجنجال فردوسی آگاهی نیافته باشد. هر چند که برخی از صاحب‌نظران عدم ذکر نام فردوسی در تاریخ بیهقی را «مولود ملاحظات سیاسی» می‌دانند، اما واقعیت آن است که از مرگ فردوسی در زمان نگارش تاریخ مزبور بیهقی حدود نیم قرن می‌گذشت، و دشمنی آل سبکتکین با شاهنامه دلیل قانع‌کننده‌ای به نظر نمی‌رسد. چنان که از تذکره‌ها و کتاب‌های تاریخی برمی‌آید، تا زمان بیهقی ده‌ها کتاب به زبان پارسی درباره‌ی دوران باستان نوشته شده بود و می‌توان گفت که چند دهه پیش از آن عصر شاهنامه‌نویسی بود (صفا، ۱۳۷۴: ۱/۶۱۷-۶۰۷) (۳). در واقع، در دوره‌ی سامانی که دوران نوزایی زبان فارسی بود، چنان درخششی پدید آورده بود که بعید به نظر

می‌رسد بیهقی از وجود چنین آثاری بی‌اطلاع بوده باشد؛ مگر اینکه فرض دیگری را در عدم توجه وی به مسائل قومی ایرانی در نظر بگیریم و بگوییم که آن شریعت‌مداری و سرسپردگی به دین رسمی و پارسی‌ستیزی خفیف در ظاهر و عدم اعتقاد به ایرانیگری در باطن به جهت داشتن نگرش محدود و منطقه‌ای و غیره است.

### ثنویت در معرفت‌شناسی بیهقی

بیهقی فردی است معتقد به شریعت اسلامی سنی که خود از آن به «دین راست» یا راست دینی تعبیر می‌کند (بیهقی، ۱۳۷۴: ۱۱۹). منظومه فکری وی آمیزه‌ای از آموزه‌های اسلامی و باورهای سنتی است. اعتقاد به وحی، اطاعت بنده‌وار از آفریننده، باور به قضا و قدر و بخت و اقبال چنان وجود وی را فرا گرفته است که «تقدیر آفریدگار» را در «افتان و خیزان»، «پستی و بلندی»، «فراز و فرود» افراد و دولت‌ها ثابت شده می‌بیند. با این حال، به انسان نیز به‌عنوان موجود یکپارچه نمی‌نگرد و اندیشه‌ی فیلسوفانه‌ی افلاطون را در مورد آن صادق می‌داند؛ یعنی معتقد است که انسان از سه قوه‌ی (خرد و سخن، خشم و آرزو) تشکیل شده است. حضور تام و تمام این عناصر در انسان به وی تعادل و توازن می‌بخشد و خلل در یکی از آنها به کل مجموعه ضرر می‌رساند (ص ۱۱۹) (۴). «پس اگر در مردم یکی از این قوه بر دیگری غلبه دارد آنجا نقصانی آید به مقدار غلبه و ترکیب مردم را چون نیکو نگاه کرده آید بهائیم اندران با وی یکسان است. لکن مردم را که ایزد عز ذکره این دو نعمت که علم است و عمل عطا داده است لاجرم از بهائیم جداست و به ثواب و عقاب می‌رسد» (ص ۱۲۰). حال، انسان برای نیل به «کمال مطلوب انسانی»، باید به شناخت «خویش» روی بیاورد. «خود» بیهقی، خود مدرن و اجتماعی نیست بلکه «خویشتن» فردی است. «خویشتن» بیهقی در چارچوب شریعت و امور نفسانی دور می‌زند و غرض از آن هم شناخت موانع رسیدن به خداست. وی می‌گوید:

چنین گفته‌اند که از وحی قدیم که ایزد عزوجل فرستاد به پیغمبر آن  
روزگار آن است که مردم را گفت که ذات خویش بدان، که چون ذات



خویش را بداندستی چیزها را دریافتی و پیغمبر ما علیه السلام گفته است: من عرف نفسه فقد عرف ربه، و این لفظی است کوتاه با معانی بسیار که هر کس که خویشتن را نتواند شناخت دیگر چیزها را چگونه تواند دانست؟ وی از شمار بهائم است بلکه نیز تر از بهائم، که ایشان را تمیز نیست و وی را هست ... هر کس که او خویشتن را شناخت که او زنده است و آخر به مرگ ناچیز شود و باز به قدرت آفریدگار جل جلاله ناچار از گور برخیزد.

از آنجایی که بیهقی در معرفت‌شناسی خود دو انگاره است، یعنی در جهان‌بینی وی جهان از دو مقوله خوب و بد، زشت و زیبا، حق و باطل، نیکی و بدی، دارالایمان و دارالکفر تشکیل شده است. - چون انسان در بدو آفرینش، با فطرتی پاک و «اعتقاد درست» و «تعادل در قوا» به وجود آمده است - پس شناخت «خویشتن» سبب تداوم این تعادل می‌شود. تعادل نیز بیش از آنکه بار اجتماعی و دنیایی داشته باشد معطوف به آخرت است و این هم دقیقاً یک معرفت دینی است. تقسیم جغرافیایی اعتقادی جهان به دارالاسلام و دارالکفر در نزد تمامی فرقه‌های اسلامی دیده می‌شود و به نوعی بیانگر دوانگاری یا ثنوی اندیشی است. از منظومه‌ی فکری بیهقی، این دو قلمرو تابعی از قدرت سلطان غزنوی هستند. چون سلطان مورد تأیید خلیفه است، پس وی خود محور تشخیص حق از باطل می‌شود. پس، تصرف قلمروها به دست سلطان و مسلمانان سنی حنفی آن را به قلمرو اسلام منضم می‌کند نه اسلام آوردن مردم آن. برای نمونه، وقتی ری در تصرف دیلمان بود «رسوم اسلام مدروس بود» و چون محمود آنجا را بگشود و مردم را از «جور و فساد قرامطه و مفسدان رهانید» سعادت به آن بازگشت چون پادشاه مورد تأیید خلیفه بر آن حاکمیت یافت (صص ۲۳ و ۱۳۸).

دوپارگی در معرفت‌شناسی بیهقی سبب گردید تا وی در پهنه‌ی جامعه نیز به دوپارگی معتقد شود. این دوپارگی باز هم مبنای عقیدتی دارد و، به بیان روشن‌تر، تعبیری عینی‌تر از «سرزمین اسلام» و «سرزمین کفر» است. تقسیم قلمرو ایران تاریخی به دو پاره‌ی خراسان و عراق که منشأ اعتقادی دارند، در کار بیهقی دیده می‌شود، زیرا عراقی‌ها متهم به شیعیگری یا رافضیگری بودند و خراسانی‌ها راست دین تلقی می‌شدند. این دوپارگی در رقابت دیران این‌گونه انعکاس یافته است:



«طرفه آن بود که از عراق گروهی را با خویشان [منظور سلطان مسعود است] بیاورده بودند چون ابوالقاسم حریش و دیگران و ایشان را می‌خواستند که بروی استادم برکشند که ایشان فاضل‌تراند ... و آن طایفه از حسد وی هر کسی نسختی کرد شرم دارم که بگویم بر چه جمله بود» (ص ۸۸). البته منشأ دینی و اعتقادی رقابت عراقی‌ها و خراسانی‌ها در سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک بسیار روشن‌تر از بیهقی است: «در روزگار محمود و مسعود و طغرل [که خدایان ترکان همه متصرف پیشگان و دبیران پاکیزه و غلامان بدمذهب عراق را به خود راه ندادندی و ترکان هرگز ایشان را شغلی نفرمودندی و گفتندی اینها هم‌مذهب دیلمانند]» (خواجه نظام‌الملک، ۱۳۴۴: ۱۷۹). باید افزود که، در برخی موارد، بیهقی در تقسیم‌بندی قومی و زبانی جامعه غزنوی، به دو عنصر «ترک و تازیک» اشاره دارد (بیهقی، ۱۳۷۴: ۷۳۲ و ۷۳۳ و مینوی، ۱۳۷۴: ۷۲۶-۷۱۳ و فرای، ۱۳۷۳: ۵۱۵/۴). گاهی مقصود وی قوم ترک و ایرانی و گاهی نیز منظور اهل شمشیر و اهل قلم است. آنجایی که مقصود وی قومیت است به وجه اصلی زندگی آنان اشاره دارد، یعنی تقسیم‌بندی وی براساس نوع زندگی و معیشت است. دوگانگی و تضادی که بین دو عنصر خیر و شر، سرزمین اسلام و سرزمین کفر وجود داشت بین دو عنصر «ترک و تازیک» هم دیده می‌شود با این تفسیر که تضاد اولی عقیدتی و ذاتی است اما تضاد دسته‌ی دوم اجتماعی، قومی و عرضی است و این تضاد در این جمله بیهقی تبلور یافته است که «پایان ایشان [ترکان] را پدر و مادر است، چنان که ما را شهرها» (میلانی، ۱۳۷۸: ۷۸). لازم به توضیح است که لفظ تازیک از ریشه عربی تازی است که به ایرانیان جدیدالاسلام اطلاق می‌شد بعدها ترکان آن را به ایرانیان اطلاق کردند. (۵)

اندیشه‌ی بیهقی، به طور کلی، در دو حصار ایدئولوژی و بینش محدود منطقه‌ای یا سلسله‌ای گرفتار بوده است؛ اولی ناشی از تعصب مذهبی و راست دینی حنفی است و دومی ناشی از عدم مسافرت‌های طولانی و اقامت طولانی در غزنه. وقتی صحبت از «مملکت» می‌کند (بیهقی، ۱۳۷۴: ۶۹۷ و ۹۴۵-۹۰۱)، منظورش قلمرو تاریخی و فرهنگی ایرانی نیست بلکه متصرفات غزنویان است. به نظر می‌رسد که



چنین نگرشی ناشی از تفکرات و تلقینات حکام و فرمانروایان است. خُره ختلی، خواهر سلطان محمود، در نامه‌ای به امیر مسعود، پیشش محدود منطقه‌ای خود را تصویر کرده است. از این منظر، اهمیت قلمرو نه از چارچوب‌های فرهنگی، مرزی و قومی بلکه از پایتخت شروع می‌شود و «اصل غزنین است و آن گاه خراسان و دیگر همه فرع است» (ص ۱۴). مسعود نیز این تحلیل عمده‌اش را می‌پذیرد و چنین جواب می‌دهد که «اگر ما دل در این دیار [عراق و خراسان] بندیم کار دشوار شود و چندین ولایت به شمشیر گرفته‌ایم و سخت با نام است آخر فرع است و دل در فرع بستن واصل را به جای ماندن محال است و ما را صواب آن می‌نماید که به تعجیل سوی نیشابور و هرات رانیم و قصد اصل کنیم» (صص ۱۹ و ۲۱ و ۲۲).

بیهقی نیز وقتی صحبت از ری یا دیلمان و یا خوارزم می‌کند، چون ابتدا خارج از قلمرو غزنوی بود، از منطقه‌ای بعید و بیگانه سخن می‌گوید؛ اما با تصرف آن به دست محمود، نگرش بیهقی از بیگانه به خودی تغییر می‌یابد. می‌توان گفت که افق فکری بیهقی در زمینه مسائل هویتی و قومی، متناسب با بینش حکومتی و درباری و فاقد آن افق‌های گسترده و دور دست افرادی چون فردوسی است. چنین بینشی نوعی «پارسی‌ستیزی خفیف» را در اندیشه و بیان بیهقی در برابر فرهنگ و قوم ایرانی، در مقایسه با دین اسلام و مسلمانان، ایجاد کرده بود.

### ایران باستان در منظومه‌ی فکری بیهقی

بیهقی، در بیان آگاهی‌های خود از فرهنگ و تمدن ایران باستان، بسیار به اختصار می‌گراید و بیانش نیز فقط تمثیل و حکایت است نه تاریخ. در نگرش وی به ایران باستان، نوعی بی‌تفاوتی ناشی از شریعت‌مداری موج می‌زند. وی از اردشیر پارسی و اسکندر یونانی، به طور یکسان، به‌عنوان «ملوک فاضل» یاد می‌کند و هرگز برتری خاصی را که فردوسی و نظام‌الملک و دیگران برای پارسیان قایل بودند، به بیان نمی‌آورد؛ او سعی دارد آنها را با سلاطین غزنوی مقایسه کند و برتری فضل، اخلاق و سیاست غزنویان را بر تمام پادشاهان پیشین نشان دهد (ص ۱۱۲). درباره‌ی اردشیر چنین قضاوت می‌کند که «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 مرگ وی گروهی بر آن رفتند» (ص ۱۴۴). یا وقتی از دارای هخامنشی یاد می‌کند وی را هم سطح و فور هندی می‌داند. وقتی از پیروزی مسلمانان بر عجم سخن می‌گوید نوعی تفاخر و تقدیر احترام‌آمیز نسبت به «بزرگان که در اول اسلام بودند» نشان می‌دهد و نگرش پارسی‌ستیزی وی در حکایت «بزرجمهر» و «افشین و بودلف» به نحو برجسته‌ای نمود یافته است. بزرجمهر از «دین گبرکان» که «دین با خلل بود» دست برداشت و به دین عیسی در آمد و بشارت پیامبر اسلام را به یاران داد. وی مسیحی شدن وی را راه یافتن به روشنایی دانسته و قتل بزرجمهر به دست کسری را بزرگترین گناه شمرده است، زیرا وزیر به بهشت رفت و کسری به دوزخ. بیهقی حکایت فوق را به دنبال داستان بوبکر حصیری بیان می‌کند و در متن آن نوعی تأیید بر دلسوزی سلطان مسعود و تلاش‌های پشت پرده شخصیت‌های مستقل سیاسی به چشم می‌خورد. بیهقی در این حکایت از واژه‌ها و الفاظی بهره گرفته که پارسی‌ستیزی وی را نشان داده‌اند. می‌دانیم که هر لفظ یا عبارت در زبان دورنمای پیچیده‌ای به دست می‌دهد که درباره‌اش می‌توان فکر کرد و به بن‌مایه‌ها و ذهنیت‌گوینده‌اش پی برد. وی در این داستان، از زبان خلیفه و احمد بن ابی داود، افشین ایرانی را «نامسلمان»، «مرداری و نیم کافر» می‌خواند و ستودن عجم و برتری دادن مصلحتی آنان بر عرب را «بزه‌ی بزرگ» می‌داند؛ اما بودلف عرب را که مرتکب خطا شده و مستوجب قتل بوده، «آزادمرد» می‌نامد و اقدام بجای احمد بن داود را امری نیکو معرفی می‌کند (صص ۲۲۱-۲۱۳، ۴۲۸-۴۲۵). «قیاس زبان این عبارات با توصیف فردوسی از همین واقعه نشانی گویا از نظرگاه‌های متفاوت این دو است. زبان فردوسی زبان قومی است و در تلاش حفظ استقلال و زبان بیهقی زبان قومی تسلیم تقدیر تاریخ. همین «بزرگان اسلام» آند که فردوسی «بی‌هنر شهریار» شان می‌خواند و همین عجم‌اند که فردوسی پاسداران تخت و دیهیم و صاحبان نژاد و بزرگی شان می‌داند» (میلانی، ۱۳۷۸: ۳۳ و ۳۴).

میزان دل‌بستگی بیهقی به هویت دینی، در مقابل هویت قومی ایرانی، و توجه وی به جشن‌های ملی ایران همچون سده، مهرگان و نوروز قابل تأمل است. البته، به نظر



می‌رسد که بیان این جشن‌ها بر آمده از نگاه خاص ایرانیگری یا هویت قومی وی نیست، بلکه بیانگر نگاه تیزبینانه تاریخ‌نویس است زیرا در کنار اعیاد ایرانی به اعیاد اسلامی (فطر و قربان) توجه دارد. آنچه تأمل برانگیز است این است که وی، درباره‌ی عیدهای ایرانی، بدون هیچ‌گونه توضیح ویژه، فقط به بیان آنچه اتفاق می‌افتد، اکتفا کرده است، اما اعیاد اسلامی را بیشتر مورد توجه قرار می‌دهد (بیهقی، ۱۳۷۴: ۶۹۷ و ۶۹۸ و ۶۸۸ و ۶۸۹ و ۷۳۵). خلاصه‌ی سخن اینکه، بیهقی به جهان پیرامون خود از منظر شریعت و دین می‌نگرد. و هر چه خارج از چارچوب دیانت قرار می‌گیرد، در نظرش بیگانه محسوب می‌شود و واکنش طبیعی وی به عنصر بیگانه، سخن گفتن از سر اشمناز و تحقیر است.

### بازنمایی هویت اساطیری ایرانی در تاریخ‌نگاری جوینی

تاریخ‌نگاری بیهقی و جوینی در خدمت نامیرایی و جاودان‌سازی قوم تازه وارد ترک و مغول قرار گرفته بود. هر چند چنین وضعیتی مولد مشابهت‌های اجتناب‌ناپذیر در نوع نگارش و تأثیرپذیری از فرهنگ ترکان بوده است که نفوذ حدود پنجاه لغت ترکی و مغولی و چینی در تاریخ بیهقی (راعی، ۱۳۷۴: ۱۹۸-۱۸۲) و بیش از هزار لغت ترکی و مغولی در جهانگشای جوینی برآیند آن است، اما با تأمل در متن و تحلیل محتوایی دو اثر، تفاوت‌های شایان توجهی بین آن دو دیده می‌شوند. به عبارت دیگر، تشابه در سطوح ظاهری و تفاوت در بن‌مایه‌های ذهنی و ذهنیت است. اگر راه اغراق نپویم، می‌توان گفت جهانگشای جوینی نقطه عطفی در روند هویت‌پویی تاریخ‌نگاری ایرانی است. عامل اساسی که ذهن جوینی را متفاوت‌تر از بیهقی می‌کند همان دگرگونی در شرایط اجتماعی، سیاسی و اعتقادی است که به دنبال یورش مغول پدید آمده بود. سقوط خلافت عباسی به دست مغول‌ها موجب «بحران هویت دینی» شد. هویت دینی‌ای که بیهقی شدیداً خود را هوادار آن می‌دانست در دوره جوینی، دستخوش گردبادهای تند شده، خویشتن خویش را گم کرده است. خلافت عباسی که اُس و اساس هویتی دینی سنی شمرده می‌شد، برافتاده بود. در فقدان متکفل واقعی دین، جوینی به تاریخ‌نگاری پرداخته



است. هر چند خلافت صوری عباسی به مصر منتقل شده، اما هرگونه هواداری از خلافت، اتهام گذشت‌ناپذیر همدستی با ممالیک مصر را به دنبال داشت که جزایی جز مرگ برای شخص و خاندان وی متصور نبود. حال جوینی مورخی است که راه برون رفت از بحران هویت دینی را تمسک به هویت ایرانی می‌داند. هر چند سبک نگارش و اسلوب تاریخ‌نگاری جوینی یک دست نیست، در ذهنیت ایرانی‌گری وی نیز نمی‌توان روند ممتد و پیوسته‌ای را سراغ گرفت و بسان خواجه نظام‌الملک یا حتی خواجه رشیدالدین فضل‌الله، وی را مورخی با پیشش ایرانشهری نامید، اما آنچه مهم است اینکه شاکله‌ی اصلی تاریخ‌نگاری وی معطوف به ارائه‌ی راهکارها برای برون رفت از بحران هویت دینی است. واقعیت آن است که جوینی بیش از بیهقی با عناصر نامتجانس و متباین و ناهمساز روبرو بوده است. بیهقی با قومی سروکار داشت که از دهه‌ها پیش به‌صورت غلام وارد حوزه فرهنگی و تمدنی ایرانی و اسلامی شده، با آموزه‌های اسلامی و ایرانی آشنایی یافته و مسلمان شده بودند، محمود و فرزندانش علاوه بر زبان مادری ترکی، زبان فارسی را هم بلد بودند در حالی که مغولان به‌عنوان قوم فاتح وارد شده نه تنها زبان فارسی را نمی‌دانستند بلکه نامسلمان هم بودند. چنین وضعیتی گسست‌های موجود در ذهن جوینی را تقویت می‌کرد. وی برای برون‌رفت از این بحران و گسست‌ها از اصل «تشابه‌جویی» در تاریخ‌نگاری خود بهره گرفت.

### روش جوینی در احیاء هویت ایرانی

درواقع، می‌توان تشابه‌جویی را یکی از اصول مهم تاریخ‌نگاری و قوام‌بخشی ذهنیت جوینی دانست. هر چند در نگاه سطحی ممکن است قلم‌فرسایی ادیبانه مورخان تلقی شود، اما در پس پشت آن، ذهنیت هدفمند به دیده می‌آید که می‌توان از آن چیز دیگر هم استنباط کرد. تشابه‌جویی اصالت دادن بر عناصری از انسان یا اجتماع از طریق مقایسه و تشبیه با عناصر اصیل و قدیمی دیگر است. تشابه‌جویی ناشی از حالت روحی و روانی است که انسان را وا می‌دارد تا دوست داشتنی‌های خود را به عناصر اصیل و بالذات تشبیه نماید و آن را مقبول سازد. به عبارت دیگر



تشابه‌جویی برای تداوم حیات، امید به آینده و کمال‌جویی انسان امری ضروری است و معمولاً انسان در هر سطحی از زندگی به چنین عملی دست می‌زند. تشابه‌جویی مورخ نیز یکی از آن سطوح است. از یک سو، تشابه‌جویی نشانه‌ای است که می‌توان از آن، بن‌مایه‌های ذهنی یک مورخ را شناسایی کرد. از سوی دیگر، تشابه‌جویی خود بیانگر نوعی تلاش برای ایجاد وحدت در ذهنیت پریشان آدمی است. از آنجایی که ملاحظات سیاسی، اجتماعی اجازه بروز گفتار و کردار را نمی‌دهد، بنابراین مورخ با بهره‌گیری از اصل تشابه‌جویی، می‌کوشد تا تشابه در ذهن و پندار پدید آورد و به‌گونه‌ای غیرملموس و کاملاً محتاطانه به زبان و قلم آورد. به عبارت ساده‌تر، تشابه‌جویی یکی از راه‌های نزدیکی پندار آرمانی به کردار واقعی است. آدمی با تشابه‌جویی از دنیای پر تناقض فرار می‌کند و به عرصه‌ی وحدت گام می‌گذارد. جوینی از این اصل برای برون‌رفت از بحران هویت دینی بهره گرفته و برآیند آن حضور پررنگ اساطیر ایرانی و اشعار حماسی فردوسی در تاریخ جهانگشاست.

هرچند تاریخ جهانگشای جوینی را «سوگنامه» و «افسوس‌نامه» نامیده‌اند (ثروت، ۱۳۶۲: ۱۱۱ پیشگفتار)، اما می‌توان «حیات‌نامه» هم خواند زیرا جوینی با نگرش قوم‌مدارانه سعی کرده «خویشتن ایرانی» را با ذکر حماسه‌های فردوسی از زیر فشارهای سیاسی و فرهنگی مغول بازنمایی کند. هرچند وی هیچ‌گاه واژه «ایران» را که بیانگر یکپارچگی قومی، زبانی و فرهنگی سرزمین مشخص است بکار نبرده و تنها یک بار از عبارت «ایرانیان» استفاده کرده و آن هم البته به استقلال نبوده، بلکه در حین نقل یک بیت از فردوسی بوده است. وقتی سلطان جلال‌الدین خوارزمشاهی با لشکر مغول در بیرون دروازه‌های اصفهان مصاف داد و آنها را پراکنده ساخت، مردم به استقبال سلطان آمدند که جوینی یک بیت فردوسی را بیان می‌کند: (جوینی، ۱۳۷۵: ۱۷۰/۲)

چون دیدند ایرانیان روی او      برقتند یکبارگی سوی او

هر چند جوینی از کاربرد کلمه‌ی «ایرانیان» ظاهراً قصد خاصی ندارد و فقط می‌خواهد استقبال مردم را نشان دهد، اما انتخاب این بیت از میان دهها بیت از این

سنخ خود گویای این حقیقت است که یکپارچگی و وحدت قوم ایرانی با خاموش شدن چراغ خلافت، به تدریج در ذهن مورخان شکل می‌گیرد.

از آنجا که معرفت‌شناسی جوینی همچون بیهقی متشکل از درگیری و تضاد پایان‌ناپذیر شر و خیر، شیطان و انسان، کفر و اسلام، ترک و تازیک و تورانی و ایرانی است، این دوپاره‌گی یا ثنوی اندیشی کاملاً نمایان است.

اما جوینی سعی دارد، با بهره‌گیری از اصل تشابه شدت تضاد و درگیری آنان را کاهش دهد و به حداقل رساند. چنین اقدامی هر چند متهورانه به نظر می‌رسد اما با توفیق نسبی هم همراه است؛ اما ناگزیر پاره‌ای گسست زبانی، محتوایی و ذهنی یا آشفتگی به جای می‌گذارد.

جوینی از یک سو، خوارزمشاهیان را از ترکان می‌داند و درباره ترکان خاتون مادر سلطان محمد خوارزمشاه چنین می‌گوید:

*اصل او قبایل اترک‌اند که ایشان را قفلی خوانند و ترکان به سبب اتمای نسبت جانب ترکان رعایت نمودی و در عهد او مستولی بودند و ایشان را اعجمیان خواندندی از دل‌های ایشان رأفت و رحمت دور بودی و ممر ایشان به هر کجا افتادی آن ولایت خراب شدی (۱۲ ص ۱۹۸).*

با این همه، سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه را با رستم مقایسه می‌کند. یعنی سعی دارد خوارزمشاه ترک را بسان عنصر ایرانی معرفی کند که به زیور اسلام هم آراسته است. به عبارت دیگر، وی خوارزمشاهیان را نه یک عنصر بیگانه بلکه عنصر «خودی» معرفی می‌کند و آنها را با «رستم» و «پوردستان سام» و «سهراب» یکی می‌داند. مقاومت سلطان جلال‌الدین، مقاومت ایرانی است در برابر انیران و توران. وقتی سلطان از حلقه‌ی محاصره‌ی چنگیزیان خود را رهانیده و به آب زد تا به هند برسد، چنگیز که از شهادت و تهور وی متعجب بود دست بر دهان نهاد با پسران می‌گفت از پدر پسر چنین باید:

*بدان سوی رودش بخشکی بدید  
یکی ژنده پیلست با شاخ و برگ  
که رستم همی رفت جوویان راه*

*چون اسفندیار از پشش بنگرید  
همی گفت کسین را نخوانید مرد  
همی گفت و می‌کرد از آن سونگاه*

(۱ / ص ۱۰۷)



در این نبرد جوینی، سلطان را به «شیر خشمگین» تشبیه کرده است، باز دیگر رویارویی دو عنصر تورانی و ایرانی را مطرح ساخته است. چنگیز مغول مظهر توران و جلال‌الدین ترک مظهر «رستم» بوده است. وقتی سلطان جلال‌الدین به جنگ گرجیان رفت و بر آنها پیروز شد جوینی با اعتقاد مذهبی سعی دارد سلطان را مظهر و قدرت اسلام و ایران معرفی کند و می‌گوید:

«عاقبت حق بر باطل غلبه کرد و اکثر شیعه شرک در شرک فنا افتادند و اهل ضلال گزیده صلال غطب شدند و اولیاء سلطان منصور و اوادی شیطان مقهور گشت» (۱۶۲ ص ۱۲).

در ادامه سلطان را در غیرت و تعصب دینی «آتش اسلام» و شجاعت و هوشیاری «پوردستان سام» نامیده است (۲ ص ۱۶۳):

سوار جهان پوردستان سام      بیازی سراندر نیارد بدام

حماسی‌ترین قسمت جهانگشای را می‌توان توصیف جوینی از نبرد پروان یاد کرد که در آن سلطان جلال‌الدین بر مغول پیروز شد و امیدی در دل ایرانیان روشن ساخت. هر چند جوینی پس از چند دهه از مرگ سلطان به واقعه می‌نگرد اما طوری قلمفرسایی می‌کند که انگار با قلم مردم را به مقاومت و ادامه پیروزی فرا می‌خواند و سلطان را الگوی یک فرمانروای رستم‌وش، سهراب‌گون معرفی می‌کند. وقتی سلطان، خود را برای نبرد پروان آماده می‌کند جوینی با این بیت فردوسی از وی یاد می‌کند (۲ صص ۱۳۵-۱۳۳):

زهر سو سببه شد برو انجمن      که هم با گهر بود و هم تیغ زن  
و چون کار او با فر و شکوه و لشکر و حشم انبوه اول نوبهار و هنگام  
گماریدن ازهار از غزنین بیرون آمد و به عزیمت پروان روان شد.  
چون این خبر به چنگیزخان رسید (۲ ص ۱۳۹):

خبر شد به نزدیک افراسیاب      که افکند سهراب کشتی بر آب  
ز لشکر گزین شد فراوان سوار      جهان دیدگان از در کارزار

در جای دیگر باز از زبان فردوسی سخن می‌گوید چنگیز را افراسیاب و سلطان را رستم می‌خواند که ترسی از وی ندارد (۲ ص ۱۷۳ و ۱۷۴):

که آن شاه در جنگ ترا زده‌است      دم آهنج بر کینه ابر بلاست  
شود کوه خارا چو دریای آب      اگر بشنود نام افراسیاب



چون چنگیز عبور سلطان را از رود سند دید به پسران گفت:

بگیتی کسی مرد ازین سان ندید	نه از نامسداران پیشین شنید
بگیتی ندارد کسی را همال	مگر بی‌خسرد نامور پور زال
بمردی همی ز آسمان بگذرد	همی خویشان کهنتری نشمرد

باید گفت قلم جوینی در ترسیم خط فاصل بین دو قوم ایرانی و تورانی در تمام قسمت‌های کتاب به دقت دنبال نمی‌شود. هر جا صحبت از مقاومت سلطان جلال‌الدین است وی به تمجید حماسی می‌پردازد حتی عرق مذهبی‌اش نیز در متهم ساختن الناصرالدین‌الله خلیفه عباسی در تحریک مغولان به قلمرو اسلام مانع نمی‌شود و از ذکر «منکرات احوال» و «حرکات قبیح و کارهای ناپسندیده سلطان» هم چشم‌پوشی نمی‌کند (۲ / ص ۱۵۴). اما با سقوط خوارزمشاهیان، قلم جوینی نیز در رابطه با مغولان چرخشی آشکار پیدا می‌کند. این بار، نه تنها مرزهای اساطیری تورانی و ایرانی به هم می‌ریزد، بلکه جوینی «طرحی نو» می‌اندازد و سعی می‌کند از همان عناصر و مظاهر ایرانی که به قامت خوارزمشاهیان ترک دوخته بود، استفاده کند. هر چند نمی‌توان این قسمت از مطالب وی را جدی گرفت بلکه آن را جزء مدهانه و ستایش قوم غالب محسوب کرد، اما به خوبی بیانگر آن است که جوینی و به دنبال وی خواجه رشیدالدین فضل‌الله و دیگران، از ژرفای «بحران هویت دینی» به خوبی آگاهی داشتند و سعی می‌نمودند با چنین تشابه بر آن غلبه کنند. شاید هم جوینی برخلاف فردوسی به یک مجموعه کلان از فرهنگ ایرانی اعتقاد داشته که در مرزهای ایران تاریخی از ماوراءالنهر تا مدیترانه جریان دارد و هر قومی که به چارچوب‌ها و قلمرو فرهنگی ایران وارد شود، عنصر «خودی» محسوب می‌شود. ایرانی مآب کردن ترکان خوارزمشاهی در نیل به چنین تفکری است. وقتی مغولان در برابر خوارزمشاهیان قرار می‌گیرند، مغولان تورانی و انیرانی می‌شوند ولی وقتی جنگ سلطه پایان یافت و جهانگیری به جهانداری بدل شد، مغولان نیز از تورانی بودن میرا می‌شوند و عضوی از جامعه ایرانی می‌گردند هر چند بسیاری از مظاهر ایرانیت را ندارند اما چون فرمانروای چنین قلمرویی هستند به طور طبیعی «فر و شکوه شاهنشهی» را کسب می‌کنند. انگار «فر» نه خواست و داد یزدان، بلکه حاصل



شمشیر و بازوان قدرت است. در نگرش دگرگون شده جوینی، اوکتای قآن مغول «صاحب قرآن» همراز انوشیروان تلقی می‌شود (۱ / ص ۱۹۰). گیوک با اشعار فردوسی ستایش می‌شود و به لقب «شاهنشاهی» و «بر سر نهادن کلاه مهی» مفتخر می‌گردد و جوینی آرزوی مداهنه‌آمیز خود را چنین بیان می‌کند که (۱ / ص ۲۰۸):

جهان سر بسر زیر پای تو باد همیشه سر تخت جای تو باد

به این ترتیب، جوینی با استناد به آیات قرآنی (۳ / صص ۱۵ و ۲۳) (۶) و به کارگیری درون‌مایه‌های ذهنی ایرانی خود و نقل امثال و حکم و اشعار فارسی و عربی، سعی در اثبات فره ایزدی مغولان دارد. اشاره‌ی آشکار به «فر و آیین خسروی» در نسخه‌ی فتحنامه‌ی الموت، که از قلم جوینی تراوش کرده، قابل تأمل است.

وی با اقتباس از اندیشه‌ی ایرانشهری، پادشاه را «برداشته و برگرفته یزدان» می‌داند که از جانب خداوند به وی الهامات و کراماتی صادر می‌شود (۳ / صص ۱۱۴، ۱۸۷/۱ و حسن‌زاده، ۱۳۷۹: ۴۴۸ و ۴۴۹). دشمنی عقیدتی جوینی با اسماعیلیه سبب می‌شود تا وی در مدح مغولان افراط کرده، سپاهیان مغول را «شمشیر زنان احمدی» قلمداد کند (جوینی، ۱۳۷۵: ۱۴۰/۳) و حتی «حقیقت سر الهی» را از خروج چنگیزخان و انتقال «ملک و شاهی به پادشاه گیتی منگو قآن» نابودی اسماعیلیه دانسته (۳ / ص ۱۳۸) و با «حکایت رستم داستان افسانه باستان» مقایسه کرده است (۳ / ص ۱۴۲) و از جلوس منگو قآن به تخت سخن از «آرام‌جان» می‌گوید.

جوینی از ابراز چنین تفکری در مورد فرمانروایان تورانی که فاقد ویژگی‌های «فره ایزدی» بودند، اهداف ایزارگرایانه در ایجاد مشروعیت برای ایلخانان دارد. باید گفت که در بیشتر وقت‌ها شخصیت‌های مخلوق جوینی از مغولان همگی هاله‌ای از قداست شهریاری برگرد سر خود دارند، هر چند آنان از فرق سر تا نوک پا مغول‌اند و براساس چارچوب‌های فرهنگ ایرانی و اندیشه‌ی ایرانشهری «دیگری» محسوب می‌شوند، اما او سعی در پوشاندن جامه‌ی ایرانی بر اندامشان دارد (حسن‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۶۲). تلاش وی در «خودی» نشان دادن مغولان، آشفتگی عجیبی بر کانون





اندیشه جوینی تحمیل می‌کند و چنین به ذهن القاء می‌کند که بهره‌گیری جوینی از سروده‌های حماسی قوم مدار فردوسی فقط استفاده ادیبانه مورخ است و در پس پشت آن برنامه هدفمندی نهفته نیست، اما با اندکی تأمل می‌توان خط تمایزی بین ذهنیت ناخودآگاه جوینی، که وی را قدرت تصرف در آن نیست و ذهنیت سودمدار وی کشید. با این توضیح که وی خوارز.سناهیان را به دلیل پذیرفتن فرهنگ ایرانی، ایرانی می‌داند و تشابه‌جویی وی ب اساطیر ایرانی واقعی و برخاسته از ذهنیت ناخودآگاه وی است که وی را به بازیابی «خویشتن» هدایت می‌کند، اما تشبیه مغولان به پهلوانان اساطیری ایران جنبه تاکتیکی و ابزاری دارد و چندان محل اعتنا نیست.

صرف‌نظر از تشابه‌جویی جوینی در هویت‌یابی ایرانی، وی به یکپارچگی مرزی ایران آگاهی ندارد بلکه همچون بیهقی به ایران به صورت قلمرویی پاره‌پاره که هر کدام هویت مستقل خود را دارند، می‌نگرد در معرفی بخارا آن را نه به‌عنوان یکی از شهرهای ایران زمین بلکه «از بلاد شرقی قبه‌ی اسلام» می‌داند و آن را با «مدینه‌السلام» مقایسه می‌کند (جوینی، ۱۳۷۵: ۷۵/۱) و از قلمرو خوارزمشاهیان نیز به جای سرزمین ایران، «مملکت سلطان» یاد می‌کند (۱ / ص ۹۱) و «وطن» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۱: ۱۹۰-۱۶۱) را نیز مترادف «خانه» و «شهر» گرفته است و به هیچ وجه به وطن به معنی جدیدش توجه ندارد. اما نکته مهم در نگرش جوینی نسبت به مدافعان شهر خجند و حاکم آن است. هر چند حاکم و قسمت بیشتر مدافعان ترک هستند اما چون در قلمرو فرهنگی ایران شمشیر می‌زنند و از شهرهای ایرانی دفاع می‌کنند، بدون اینکه نامی از ایران برده شود، وی (تیمور ملک حاکم خجند) را با رستم پهلوان نامی ایرانی شاهنامه مقایسه می‌کند و رستم را نزد وی بسیار کوچک می‌شمرد و می‌گوید:

«اگر رستم در زمان او بودی جز غایشه داری او نکردی» (جوینی،

۱۳۷۵: ۷۱/۱).

البته برتری دادن تیمور ملک به رستم نه همچون امیر معزی شاعر دربار غزنوی (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۱: ۱۶۶) (۷) از سر تحقیر است بلکه از فرط شجاعت اولی است و می‌خواهد پهلوان پروری این مرز و بوم را نشان دهد. نکته‌ی شایان توجه



دیگر در جهانگشای جوینی، مقایسه جایگاه دینی شهر بلخ با مکه است وی می‌گوید: «در قرون پیشین بلخ در بلاد شرقی به مثابت مکه بودست در طرف غربی» و برای اثبات ادعای خود به دو بیت فردوسی در این زمینه اشاره دارد. هر چند جوینی مردی متشرع است و برخی اتمام تاریخ‌اش را بر سقوط اسماعیلیه، ارادتمندی‌اش به خلافت عباسی دانسته، اما مقایسه مکه با بلخ بیانگر نوعی تعلق خاطر به ایرانی‌گری است و در نقل قول از فردوسی که «یزدان پرستان» بلخ را در برابر «تازیان» مکه قرار داده، جای تأمل دارد (جوینی، ۱۳۷۵: ۱۰۳/۱) (۸).

کوتاه سخن آنکه، جوینی با کمک گرفتن از عناصر اسطوره‌ای نژاد ایرانی در تاریخ، گام مهمی در احیاء مجدد حماسه‌های افسانه‌ای ایران برداشته است و این مسأله در تاریخ‌نگاری رشیدالدین فضل‌الله پررنگتر شده، و در آن از ایران زمین سخن بسیار رفته است. می‌توان جوینی را از زمره‌ی آن دسته مورخانی برشمرد که علی‌رغم شریعت‌مداری به قومیت ایرانی نیز توجه کرده است و این نگرشی آگاهانه از جوینی بوده که توانسته تهاجم توران زمین را شناسایی و به تصویر بکشد هر چند تحت شرایط زمانی و مکانی، انحرافات از کانون اندیشگی هم پیدا کرده است، اما به اصل اندیشه و ذهنیت ایران باوری ضربه‌ای اساسی وارد نشده است.

## نتیجه

نگارنده برخلاف تصور عمومی صاحب‌نظران (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۱: ۱۶۶)، بر این عقیده است که فرمانروایی غزنویان و سلجوقیان و مغولان موجب کاهش میزان احترام و بزرگداشت عناصر اسطوره‌ای ایران نگردید. بلکه در تمامی این دوران ثنویت موجود در معرفت‌شناسی ایرانی با محوریت دو تفکر قوم‌مدار و شریعت‌مدار رویاروی هم قرار داشت، به سان مبارزه مستمر خیر و شر، مبارزه ترک و تازیک، ایرانی و انیرانی و ایرانی و تورانی ادامه داشت. حتی در دوره‌ی سامانی هم که به باور عمومی اوج احترام‌گذاری به عناصر اسطوره‌ای ایرانی بوده، دو پاره‌گی و تضاد دو تفکر ادامه داشت. از وقتی که دهگانان از قدرت کنار گذاشته شدند، با پناه بردن به اساطیر ایرانی سعی در حفظ خود در برابر قدرت سیاسی مجهز به

مذهب راست دینی سنی داشتند. هر چند قسمت بیشتر عمر فردوسی در دوره‌ی سامانی گذشته اما اسناد و داده‌های معتبر در حمایت دربار از ایشان در دست نیست بلکه دهگانان ایرانی کنار گذاشته شده از قدرت، به حمایت از جریان شاهنامه‌نویسی برخاستند. به عبارت دیگر، روند حمایت از عناصر قومی ایرانی چه در دوره‌ی سامانی، چه در دوره‌ی غزنوی و سلجوقی در حاشیه و پیرامون قدرت ادامه داشت. در دوره‌ی سلجوقی اندیشه‌ی ایرانشهری از حوزه‌ی شعر به حوزه سیاست‌نامه‌نویسی نقل مکان کرد و رگه‌های ناچیزی از آن در تاریخ‌نگاری به چشم می‌خورد اما از عصر مغول از سیاست‌نامه‌نویسی به تاریخ‌نویسی منتقل شد. بیهقی در دوران انتقال از شعر به سیاست‌نامه‌نویسی بود و جوینی هم در آغاز و خود آغازگر انتقال عناصر اسطوره‌ای به قلمرو تاریخ‌نگاری بود. این جابه‌جایی اندیشه و تفکر ایرانی، نه تنها به معنای تضعیف آن نیست بلکه ناشی از عمیق‌تر و ریشه‌دار شدن آن است.

دوره‌ی سامانی علی‌رغم درخشش نسبی ایرانی‌گری، هنوز تفوق با عربی‌گری و اندیشه راست دینی سنی است. با ورود ترکان و تضعیف خلافت عباسی به‌عنوان عامل اصلی حفظ هویت دینی اسلام سنی، به تدریج برتری دینی هم‌رنگ می‌بازد. هر چه از زمان بیهقی می‌گذرد و دوران جوینی نزدیک می‌گردد، تضعیف خلافت به رنگ باختن تفکر خلافت می‌انجامد و با سقوط خلافت عباسی، عمودهای خیمه راست دینی سنی حنفی یکی پس از دیگری برمی‌افتد. به قول جوینی مغولان نیز نه تنها «معترض ادیان و ملل نه‌اند ... ، بلکه مقویان‌اند» (جوینی، ۱۳۷۵: ۱۱/۱). سیاست تساهل‌جویانه مذهبی مغولان و سقوط خلافت عباسی جامعه اسلامی را با بحران هویت دینی و ایدئولوژیک روبرو ساخت. رشد و رونق مذاهب رقیب تسنن، همچون تشیع اثنی‌عشری در شکل‌گیری دیدگاه بدبینانه و بی‌تفاوتی مورخان به خلافت بی‌تأثیر نبوده است. هر چه مورخان از عصر خلافت دور می‌شدند، به همان نسبت در حقانیت و مشروعیت خلیفه به‌عنوان جانشین پیامبر (ص) دچار تزلزل رای و بی‌ثباتی عقیده می‌شدند. نفوذ و رواج افکار بت‌پرستانه مهاجمان ترک و مغول و گسترش دامنه‌ی تکاپوی ادیان بودایی، مسیحی و یهودی در قلمرو مغول‌ها نیز ناشی

از خلأ مذهب رسمی و «بحران هویت دینی» بوده است. پیدایی چنین محیط فرهنگی - دینی مورخان ایرانی را متوجه این واقعیت ساخت که تحمل آیین و مذهبی غیر از تسنن نیز ممکن است. بروز تزلزل در اعتقادات دینی از بیهقی تا جوینی و از جوینی تا رشیدالدین فضل‌الله کاملاً نمایان است (حسن‌زاده، ۱۳۷۹: ۴۵۸-۴۶۱). جامعه‌ی اسلامی راه برون‌رفت از بحران را در راه‌های مختلف جست‌وجو می‌کرد. برخی به تشیع روی آوردند، گروهی به صوفیه پیوستند و گروهی در عین باقی ماندن بر مذهب سنت، سعی کردند خلأ را با تقویت مجدد عناصر اسطوره‌ای ایران پرکنند. جوینی در بهره‌گیری از عناصر اسطوره‌ای قومی ایرانی جایگاه والایی به خود اختصاص داده است. به این ترتیب می‌توان گفت هویت دینی و قومی ایرانی در نزد جوینی نه تنها در تضاد با هم نبوده است بلکه مکمل هم به‌شمار می‌آید. با ضعیف و ناکارآمد شدن اجتناب‌ناپذیر یکی، می‌توان با تقویت ارادی دیگری جلو بحران‌های پیش‌روی جامعه را گرفت.

بیهقی مورخی شریعت‌مدار است که به بعد دینی هویت پیش از دیگر عناصر و مؤلفه‌ها اعتقاد دارد. وی جامعه اسلامی را همچون «امت اسلامی» می‌نگرد که بر پندار و گفتار و کردارشان دین حاکم است و رهبری دینی هم بر دست خلیفه است. هر چند بیهقی حاکمیت دوگانه اسلام (سلطان و خلیفه) و تنش‌های بین آن دو را درک می‌کند، اما با نهایت محافظه‌کاری سعی دارد خط فاصل آن دو را به نحوی احترام‌آمیز ترسیم کند؛ اما شاکله‌ی نگرش وی بیشتر به نفع خلیفه است تا سلطان. در دستگاه فکری بیهقی سایر مؤلفه‌های هویتی همچون زبان، سرزمین و قومیت اهمیت ندارد. وی به زبان فارسی می‌نویسد و هدفش نیز این است تا افراد بیشتری تاریخ وی را بخوانند. هر چند تاریخ وی در حفظ زبان فارسی به‌عنوان پایه‌ی اصلی هویت ایرانی نقش مهمی داشته اما آنچه مسلم است اینکه خود وی آغازگر این خط سیر نبود، بلکه یکی از دهها نویسنده فارسی زبان این دوره تلقی می‌شد. به نظر نگارنده، فارسی‌نویسی بر آگاهی هویتی مبتنی نیست.

درحالی‌که جوینی مورخی است که سعی کرده از نهایت توانمندی‌های جامعه‌ی ایران در ایجاد همبستگی اجتماعی و احیاء گذشته‌ی ایران بهره گیرد. یعنی در کنار دین به مؤلفه‌های فرهنگی قومی چون اسطوره‌ها و نمادها تشبیه جسته است و سعی

کرده با تشابه‌جویی تفاوت‌های احتمالی موجود در راه یکسان‌نگاری را برطرف سازد. البته نباید فراموش نمود که بن‌مایه‌ی اصلی این تشابه‌جویی، نگرش فرهنگی است. یعنی جوینی اقوام ترک را، که سال‌ها در ایران حاکم شده و فرهنگ ایرانی - اسلامی گرفته بودند، ایرانی تلقی کرده و با نمادهای حماسی و اسطوره‌ای سعی دارد تباین قومی آن دو را از بین ببرد و در این امر به دین تمسک جسته است. چون مسلمان بودن حکام ترک آنان را به «دارالایمان» وارد ساخته و «خودی» کرده است. به نظر می‌رسد برداشت جوینی هم بی‌پایه و منطقی نیست، زیرا اسلام خوارزمشاهیان و سربازان ترک را از میراث تورانی جدا کرده و به‌عنوان پاسدار مرزهای اسلام و ایران در مقابل اقوام مهاجم «کافر» تورانی مطرح ساخته است. پس «خودی» انگاشتن خوارزمشاهیان ترک و «دیگری» پنداشتن مغولان منطبق بر شاکله‌ی اصلی تفکر جوینی است.

سقوط خلافت به دست مغولان سبب شد تا جوینی وضعیت موجود را مصادره به مطلوب نماید. یعنی مغولان را به ذهنیت ایرانی خود نزدیک سازد. هر چند این نزدیک‌سازی ابتدا در حیطه‌ی نظر و گفتار بود و چند دهه‌ی بعد به عرصه عمل کشید، اما خود این مسأله، امری شگرف در حفظ هویت خودش بود. وی این واقعیت را پذیرفته بود که ایرانیان در جنگ مغولان شکست خورده‌اند اما آنان توان دستکاری در حوزه‌ی اندیشه و تفکر را ندارند پس گام اول را جوینی برداشت و سعی کرد مغولان را با جامه‌ی سلطنت ایرانی بی‌آراید. هر چند مغولان کافرکیش بودند اما عملاً بر تخت کسرایان ایران و خلفای اسلام تکیه زده‌اند. روند «خودی» انگاشتن مغولان در دوره‌ی رشیدالدین فضل‌الله و مسلمان شدن غازان خان تشدید شد. گویا با اسلام وی مسأله‌ی غیریت و تورانی حل گشته است. چنین نگرشی در عرصه‌ی نظر هم به دوگانگی حاکمیت اسلامی (خلیفه و سلطان) پایان داد و مغولان را جانشین هر دو قلمداد نمود و بحران هویت را نیز با تمسک بر «خودی» انگاشتن مغولان حل کرد.



## یادداشت‌ها:

- ۱- شیخ ابوالفضل محمد بن حسین کاتب بیهقی چند در روستای حارث‌آباد از فرای بیهق در سال ۳۸۵ با ۳۸۴ ق متولد گردید. و در صفر سال ۴۷۰ پس از چند سال عزلت و گوشه‌نشینی رحلت کرد. وی از دبیری تا رئیس دیوان و رسائل مشغول فعالیت بود و یکی از دبیران مبرز دوره‌ی غزنوی بود. عطاملک جوینی در سال ۶۲۳ ق در یک خاندان ایرانی متولد شد و در سال ۶۸۱ ق درگذشت و در سال ۶۸۳ ق خاندان جوینی مورد غضب ایلخان ارغون قرار گرفت و مقتول گردید. عطاملک سال‌ها حکومت بغداد را از طرف ایلخانان داشت. برای کسب آگاهی بیشتر ر.ک به: ابن فندق، بی‌تا، ۱۷۸-۱۷۵ و جوینی، ۱۳۷۵: ج ۱ مقدمه ترجمه حال مصنف.
- ۲- مؤلف تاریخ سیستان (صص ۲۱۷-۲۱۴) می‌نویسد: چون یعقوب بر خوارج پیروز شد شعرا وی را به شعر تازی ستودند چون وی بر زبان عربی عالم نبود و از محتوای اشعار آگاهی نیافت گفت: «چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت» محمد وصیف دبیر رسایل با این جمله معروف شعر به پارسی گفت. پس از وی، بسام کورد خارجی و محمد بن مخلد سکزی نیز وی را به شعر پارسی ستودند.
- ۳- از جمله می‌توان به شاهنامه‌ی ابوالمؤید بلخی «شاهنامه‌ی ابوعلی محمد بن احمد بلخی شاعر»، شاهنامه‌ی ابومنصور محمد بن عبدالرزاق و از کتاب‌های دیگر که به ذکر پهلوانان ایرانی پرداخته‌اند همچون اخبار فرامرز، اخبار بهمن، کتاب گرشاسب، اخبار نریمان، اخبار سام و اخبار کبکباد اشاره کرد برای آگاهی بیشتر ر.ک به: صفا، ۱۳۷۱: ۶۱۷-۶۱۰/۱.
- ۴- بیهقی (ص ۱۱۹) می‌نویسد: «اما قوه‌ی خرد و سخن: او را در سر سه جایگاه است یکی را تخیل گویند نخستین درجه که چیزها را بتواند دید و شنید و دیگر درجه آنست که تمیز تواند کرد و نگاه داشت. پس از این تواند دانست حق را از باطل و نیکو را از زشت و ممکن را از ناممکن و سوم درجه آنست که هر چه بدیده باشد فهم تواند کرد و نگاه داشت ... اما نفس خشم گیرنده: به وی است نام و ننگ جستن و ستم ناکشیدن و چون بر وی ظلم کنند بانتقام مشغول بودن و اما نفس آرزو به وی است دوستی طعام و شراب و دیگر اندام‌ها».
- ۵- تازیکی با تاجیک اسمی است که ترکان بر ایرانیان گذاشته بودند. به روایت دیگر تاجیک شکل سدی کلمه‌ی فارسی تازی است که نام ایرانی عربان بوده است. این عربان در واقع در بیشتر نواحی، ایرانیانی بودند که آیین اسلام برگزیده بودند. به تدریج این واژه گسترش یافته و به ایرانیان اطلاق شده است و ریشه اطلاق عربی آن فراموش شده است. برای کسب اطلاعات بیشتر ر.ک به: مینوی، ۱۳۷۴: ۷۲۶-۷۱۳ و قزاقی، ۱۳۷۲: ۴/۵۱۵.
- ۶- جوینی (۲۳ و ۳/۱۵) سعی دارد با نقل قسمتی از آیات «توتی‌الملک من تشاء» و «ان الارض‌الله یورثها من یشاء من عباده» حکومت مغولان را خواست یزدان معرفی کند. در واقع نزدیکی مغولان به تفکر ایرانی‌شهری ایرانیان.
- ۷- امیر معزی که خود از رقیبان فردوسی بوده، وی را نماینده‌ی اساطیر و قومیت ایرانی دانسته و به سخره و طعن گرفته و گفته‌هایش را دروغ و وی را به دروغ‌گویی متهم نموده است و می‌گوید:  
من عجب دارم ز فردوسی که تا چندان دروغ از کجا آورد و بیهوده چرا گفت آن سمر

در قیامت روستم گوید که من خصم توأم تا چرا بر من دروغ محض بستی سر بسر  
 گرچه او از روستم گفته‌ست بسیاری دروغ گفته ما راست است از پادشاه نامور  
 برای آگاهی بیشتر وک به: شفیع‌کدکنی، ۱۳۸۱: ۱۶۶.

۸- عظاملک جوینی (۱۰۳/۱) از زبان فردوسی مقایسه را چنین انجام می‌دهد:

بیلخ گزین شد بدان نوبهار که یزدان پرستان بدان روزگار  
 مر آن جای را داشتندی چنان چو مر مکه را این زمان تازیان

## منابع

- ۱- ابن فندق، ابوالحسن علی بن زید بیهقی: (بی‌تا): *تاریخ بیهقی*، تصحیح احمد بهمینار و مقدمه‌ی علامه قزوینی، تهران: کتابفروشی.
- ۲- بیهقی، ابوالفضل (۱۳۷۴): *تاریخ بیهقی*، تصحیح علی‌اکبر فیاض، ج چهارم، تهران: نشر علم.
- ۳- *تاریخ سیستان*، (۱۳۸۱): تصحیح ملک‌الشعراء بهار، تهران: انتشارات معین.
- ۴- ثروت، منصور (۱۳۶۲): *تحریری نواز تاریخ جهانگشای عظاملک جوینی*، ج اول، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۵- جرفادقانی، ابوالشرف ناصح بن ظفر (۱۳۷۴): *ترجمه‌ی تاریخ یمینی*، به اهتمام محمدجعفر شعار، ج سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۶- جوینی، عظاملک (۱۳۷۵): *تاریخ جهانگشا*، به اهتمام محمدبن عبدالوهاب قزوینی، تهران: انتشارات دنیای کتاب.
- ۷- خواجه نظام‌الملک (۱۳۴۴): *سیاستنامه*، تصحیح مدرسی چهاردهی و با حواشی محمد قزوینی، ج دوم، تهران: انتشارات زوار.
- ۸- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۱): *تاریخ ادبیات در ایران*، ج ۱، ج دوازدهم، تهران: انتشارات فردوس.
- ۹- فرای، ریچارد. ن (۱۳۶۳): *تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه*، ج ۴، ترجمه‌ی حسن انوشه، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۱۰- منشی کرمانی، ناصرالدین (۱۳۶۴): *تسائم الاسحار من لطائم الاخبار*، تصحیح میرجلال‌الدین حسینی ارموی «محدث»، ج دوم، تهران: انتشارات اطلاعات.
- ۱۱- میلانی، عباس (۱۳۷۸): *تجدد و تجدد ستیزی در ایران*، تهران: نشر آتیه.
- ۱۲- اسلامی‌ندوشن، محمدعلی (۱۳۷۴): «جهان‌بینی ابوالفضل بیهقی»، *یادنامه ابوالفضل بیهقی*، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.



- ۱۳- حبیب‌اللهی «نویسد»، ابوالقاسم (۱۳۷۴): «مأخذ اشعار عربی تاریخ بیهقی و معرفی گویندگان آن»، یادنامه ابوالفضل بیهقی، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
- ۱۴- حسن زاده، اسماعیل (۱۳۷۹): «نگرشی بر تأثیر اندیشه‌های عظاملک جوینی و رشیدالدین فضل‌الله همدانی در شیوه تاریخ‌نگاری آنان»، مجموعه مقالات اولین سمینار تاریخی هجوم مغول به ایران و پیامدهای آن، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- ۱۵- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰): «اندیشه‌ی مثبت الهی در تاریخ‌نگاری اسلامی: مطالعه‌ی موردی تاریخ جهانگشای جوینی»، فصلنامه تاریخ اسلام، سال دوم، شماره یکم، بهار.
- ۱۶- راعی، قیام‌الدین (۱۳۷۴): «لغات ترکی، مغولی و چینی در تاریخ بیهقی»، یادنامه‌ی ابوالفضل بیهقی، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
- ۱۷- سجادی، ضیاءالدین (۱۳۷۴): «تحقیق در اشعار و امثال فارسی تاریخ بیهقی»، یادنامه‌ی ابوالفضل بیهقی، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
- ۱۸- شفیعی، محمد (۱۳۷۴): «تراژدی‌های تاریخ بیهقی»، یادنامه‌ی ابوالفضل بیهقی، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
- ۱۹- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۱): «وطن و جلوه‌گری‌های آن در شعر فارسی»، ۱ و ۲ و ۳ و ۴، خوانندگی‌های مطبوعات رژیم پیشین در آیین‌های خوانندگی‌ها، سال هفدهم، بهار و زمستان، شماره‌گان ۶۳ و ۶۴ و ۶۵ و ۶۶.
- ۲۰- مینوی، مجتبی (۱۳۷۴): «ترک و تازیک در عصر بیهقی»، یادنامه‌ی ابوالفضل بیهقی، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
- ۲۱- یوسفی، غلامحسین (۱۳۷۴): «هنر نویسندگی بیهقی»، یادنامه‌ی ابوالفضل بیهقی، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.