

## سرکوب گر بدعت و نماد عدالت

### انوشیروان در تاریخ‌نگاری اسلامی

محمد تقی ایمانپور<sup>۱</sup>

زهیر صیامیان گرجی<sup>۲</sup>

ساناز رحیم بیکی<sup>۳</sup>

**چکیده:** مفهوم عدالت در اندیشه‌ی سیاسی اسلام دوره‌ی میانه، مبتنی بر حفظ نظم جامعه و عمل سیاسی فضیلت محور و اخلاقی بوده است. بر این اساس، مهم‌ترین وظیفه‌ی فرمان‌روان مقابله با گروههای بود که نظم جامعه را، به خصوص از لحاظ عقیدتی، برهمنمی‌زندند، 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، دارندگی 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 عترت آموزی هستند. هرچند شاخصه‌های دیگری غیر از سرکوب بدعت مزدکیان توسطه‌ی 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 هرمنوئیک، از کارکرد عترت آموزی 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 برآن 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 مبنای، 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: ۱۰/۱۲/۸۹، تاریخ تأیید: ۱۰/۱۲/۸۹

## 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، موضوعاتی تاریخی را بر اساس کارویژه‌هایی که در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی برای علم تاریخ تعریف شده است، به صورت «موضوع شناخت»<sup>۱</sup> درآورد و نگرش و روش برآمده از سنت تاریخ‌نگاری اسلامی را بر روی آن اعمال کند. برای شناخت دستگاه معرفت شناسی این سنت فکری، می‌توان به عنوان نمونه مواردی را انتخاب کرد تا با بررسی انتقادی آن‌ها به این سازوکار بپردازد. 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 درنظر گرفتن این نمونه، می‌توان این گونه استنباط کرد که متون تاریخ‌نگاری به عنوان یک متن، از وجود هرمنوتیکی تألیف یک اثر، یعنی نقش بافت، پیشفرضهای مؤلف، معنایی که مؤلف برای مخاطبان مدنظر دارد، و معنایی که مخاطبان به عنوان مفسران یک متن بر اساس دانش زمینه‌ای خود از یک متن می‌فهمند، متأثر می‌شوند.<sup>۲</sup> 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، برای نهادی عینی با واقعیت نیست، بلکه تفسیری از واقعیت توسط مؤلف است.<sup>۳</sup> از این منظر، واقعیت و متن تاریخ‌نگاری گزارش‌گر واقعیت، بر ساخته‌ی فرهنگ و جامعه‌اند و تولید آن‌ها بر اساس بر ساخت گرایی اجتماعی صورت می‌گیرد.<sup>۴</sup>

بر این اساس، پیش‌ساخته‌های کلی، پیش‌فرضها و نیّتها، بافت، دانش زمینه‌ای مؤلفان،<sup>۵</sup>

۱ ابژه (object)

۲ بابک احمدی ۱۳۸۶. ساختار و تأویل متن، تهران: نشر مرکز، ص ۵۲۲؛ محمد مجتبه شبسنی ۱۳۸۴. هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران: طرح نو، صص ۳۰-۳۷.

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: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، صص ۲۴-۱۰.

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 موضوعاتی می‌گردد که با آن مواجه می‌شود.

مخاطبان و مفسران، ارزش‌های تولید شده در روایتی فرهنگی از زیست‌جهان<sup>۱</sup> مؤلف اثر تاریخی، در نوع نگرش مؤلف برای توصیف و گزارش یک رویداد تاریخی تأثیر می‌گذارد.<sup>۲</sup> از طرف دیگر، یک متن تاریخی نیز مشمول قرارگیری در حوزه‌ی متون ادبی، و بدین‌ترتیب، متأثر از سازوکارهای ژانر [نوع] ادبی برای بازنمایی واقعیت تاریخی است.<sup>۳</sup> بر همین مبنای، در تدوین متن تاریخی متأثر از همین قالب ادبی، الگوی حکایت‌وارگی برای توصیف واقعیت وجود دارد.<sup>۴</sup> 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 احساسی اش از موضوع صورت می‌گیرد، که پس از آن، مؤلف، بر اساس همان پیش‌برداشت کلی، در قالب یک طرح‌واره و پرنگ، حکایت خود را از رویداد بیان می‌دارد. به این دلیل که این حکایت معطوف به برداشت و نتیجه‌های 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.<sup>۵</sup> 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.<sup>۶</sup>

<sup>۱</sup> 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 پیشناشانگی هر کش انسانی است.

<sup>۲</sup> 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 این‌باره نگاه کنید به: یوزف بلاپیش ۱۳۸۰. گریده‌ی هرمنوتیک معاصر، ترجمه‌ی سعید جهانگیری، آبادان: نشر پرسش؛ بایک احمدی ۱۳۸۷. ساختار و هرمنوتیک، تهران: گام نو؛ ریچارد بالمر ۱۳۸۷. علم هرمنوتیک، ترجمه‌ی محمد سعید حایی‌کاشانی، تهران: هرمس؛ احمد واعظی ۱۳۸۵. درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی؛ جوئل وابن‌سایمر ۱۳۸۹. هرمنوتیک فلسفی و نظریه‌ی ادبی، ترجمه‌ی مسعود علی، تهران: نشر ققنوس؛ امداد توران ۱۳۸۹. تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک گادامر، تهران: بصیرت، فصل‌های مختلف آن.

<sup>۳</sup> جفری رابرتو و دیگران ۱۳۸۹. تاریخ و روایت، ترجمه‌ی جلال فرزانه‌ی دهکردی، تهران، دانشگاه امام صادق، صص ۳۵-۶۲.

<sup>۴</sup> کیت جنکینز ۱۳۸۶. بازاندیشی تاریخ، ترجمه‌ی حسینعلی نوذری، تهران: نشر آگه، ص ۱۱۶.

<sup>۵</sup> بایک احمدی ۱۳۸۷. رساله‌ی تاریخ، تهران: نشر مرکز، صص ۱۴۲-۱۴۶.

<sup>۶</sup> برایان فی ۱۳۸۳. پارادیم‌شناسی علوم انسانی، ترجمه‌ی مرتضی مردیها، تهران، پژوهشکده‌ی مطالعات راهبردی، صص ۲۵۷-۲۸۴. درباره‌ی نظریه‌های روایت، نگاه کنید به: دیوید ام. بزه ۱۳۸۸. تحلیل روایت و پیشاروایت، ترجمه‌ی حسن محدثی، تهران: دفتر مطالعه و توسعه‌ی رسانه‌ها؛ مایکل تولان ۱۳۸۶. درآمدی بر روایت‌شناسی، ترجمه‌ی فاطمه علوی، تهران: سمت؛ فائزه روید 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.<sup>۱</sup> 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 تنها، متنی سیاسی محسوب می‌شوند و در منظمه‌ی روابط دانش / قدرت عمل می‌کنند،<sup>۲</sup> و دارای مضمون ایدئولوژیک و عصری خاص خود هستند.<sup>۳</sup>

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 در ک 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 در ک از سیاست، واقعیت را بازنمایی می‌کنند.<sup>۴</sup>

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

۱ ئی ایچ کار ۱۳۷۸. تاریخ چیست؟، ترجمه‌ی حسن کامشداد، تهران: خوارزمی، صص ۳۵-۵۸.

۲ برای اطلاع از چگونگی رابطه‌ی دانش / قدرت در روابط متون سیاسی و یافت فکری دوره‌ی تاریخ میانه‌ی اسلام و ایران، نگاه کنید به: داود فیرحی ۱۳۸۷. دانش، قدرت و مشروعيت در اسلام، تهران: نشر نی، صص ۶۸-۶۷.

۳ درباره‌ی مضمون عصری متون سنت تفکر اسلامی، حتی در بعد فلسفی، نگاه کنید به: محمد عابد الجابری ۱۳۸۷. ما و میراث فلسفی‌مان، 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 واقعیتی به نام شخصیت انوشیروان را گزارش می‌دهیم. در این شیوه، نوع تقدم و تأخیر روایت‌هایی که رویدادها را بازنمایی می‌کنند 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 عمل کردهای وی نیست، بلکه بررسی موردي چگونگی بازتاب شخصیت انوشیروان در متون تاریخی و شناسایی معنی و هدفی است که از شیوه‌ی خاص انکاس شخصیت انوشیروان به عنوان شاه عادل در این متون حاصل می‌شود؛ و نیز چرا بی 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 چرا بی 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 می‌کردند.

با وجود این، می‌توان مدعی شد که این معنای پنهان رویدادهای تاریخی، یعنی عبرت افزایی 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 می‌گذاشته است، به نحوی که با داشتن منظری متفاوت و با به کار گیری روش‌شناسی‌های جدید تحلیل روایت و

هرمنوئیک، 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 بوده‌اند، که چراً 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 عدالت گستر 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 ستی تاریخ‌نگاری و با نگاهی منفی نسبت به جنبش، و دفاع از عمل کرد انوشیروان، به نگارش درآمده است.<sup>۱</sup> همچنین، تورج دریابی در اثر پژوهشی خود، تحت عنوان شاهنشاهی ساسانی، نیز با تکیه بر همین نگرش، انوشیروان را مظہر شاه فلسفه و نماد عدالت معرفی می‌کند.<sup>۲</sup> 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.<sup>۳</sup> 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.<sup>۴</sup> در همین راسته، انوشیروان در کتاب تاریخ ایران قبل از اسلام، اثر عباس اقبال و حسن پیرنیا، به عنوان پادشاهی عادل معرفی شده است.<sup>۵</sup> 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.<sup>۶</sup> به‌نظر می‌رسد این تصویر از انوشیروان در پژوهش‌های اخیر، بیش از این‌که مبنی 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 دریابی، ۱۳۸۳. شاهنشاهی ساسانی، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس، ص ۴۵.

۳ عبدالحسین زرین کوب، ۱۳۸۰. تاریخ مردم ایران، ترجمه‌ی مسعود رجب‌نیا، تهران: امیرکبیر، ص ۴۹۳.

۴ ریچارد فرای، ۱۳۸۰. تاریخ باستانی ایران، ترجمه‌ی مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی فرهنگی، ص ۱۶۵.

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 یاسسی، تهران: دنیای کتاب.

انوشیروان به عنوان نماد عدالت به سبب اقداماتش در این دوران نیز تداوم یافته است. 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 نکه 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 نشده است.<sup>۱</sup>

### 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 شاخصه‌هایی چندگانه‌ای را، مانند سرکوب بدعت، مقابله با دشمن خارجی همچون رومیان و ترکان-هیاطله-تلاش برای بهسaman 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 مصدق 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

<sup>۱</sup> صادق آثینهوند 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. تاریخ‌نگاری 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 عمده‌ای 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 وجوده سیاسی‌اش، در قالب فرآورده‌ای 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 کاربردی تر 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، *خبر الطوال*، نوشته‌ی ابوحنیفه دینوری است. با توجه به مؤلفه‌هایی که این متن در ذکر تاریخ اساطیری ایران دارد، می‌توان آنرا متأثر از بافت و روایت ایران‌گرایی‌فرهنگی 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، آوردہاست 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».<sup>۱</sup> بدین ترتیب، دینوری بین شرف و بزرگواری انوشیروان قبل از پادشاهی، و عمل کرد وی بعد از

<sup>۱</sup> ابوحنیفه دینوری ۱۳۴۶. *خبر 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 کرده است که انوشیروان «به مردم وعده‌ی نیکی داد و به آنچه خیرشان در آن است امر فرمود و خیرخواهی و فرمانبری را در عهدی آنان نهاد و مخالفین خود را بخشید». <sup>۱</sup> بلعمی نیز درباره‌ی وی نوشته است: «مردمان به وقت پدرش - او را - عاقل دیده بودند و کار بدوسپردادند و تاج بر سرش نهادند. چون به پادشاهی بنشست، مردمان شاد شدند و سوی او آمدند» <sup>۲</sup> 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». <sup>۳</sup> 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». <sup>۴</sup> شالی نیز در غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم درباره‌ی انوشیروان آورده است: «وی بهترین پادشاهان و خردمندانترین و دادگرترین و داناترین‌شان بود که از سعادت پهره‌ی بیشتر داشت». <sup>۵</sup> مقدسی نیز گفته است: «وی پادشاهی نیک سیرت بود». <sup>۶</sup> 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 رای‌خواهی بسیار می‌کرد». <sup>۷</sup> مؤلف مجھول مجلل التواریخ و القصص <sup>۸</sup> 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». <sup>۹</sup> منهاج السراج جوزجانی در طبقات ناصری با ذکر این حدیث از پیامبر که ایشان در زمان ملک عادل به دنیا آمداند، بر

۱ احمد بن ابی یعقوب یعقوبی ۱۳۵۶. تاریخ یعقوبی، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آبی، 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 گردبزی ۱۳۴۷. زین الاخبار، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۸۱.

۵ شالی ۱۳۶۸. غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، ترجمه‌ی محمد فضائی، تهران: نشر نقره، ص ۳۹۰.

۶ مطهر بن طاهر مقدسی ۱۳۷۴. آفرینش و تاریخ، ترجمه‌ی محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه، صص ۵۱۹ و ۵۱۶.

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 مجلل التواریخ و القصص ۱۳۱۸. تصحیح ملک الشعرا، تهران: کلاله‌ی خاور، ص ۷۴.

عدالت‌پیشگی انوشیروان صحه گذاشته است. مؤلف تاریخ گزیده نیز با ذکر سخن‌های حکمت‌آمیز انوشیروان درباره‌ی عدل، بر برداشت خود از عدالت‌پیشگی انوشیروان و این که وی «عادات و آبین نیکو داشت»، مهر تأیید زده است.<sup>۱</sup> میرخواند، مؤلف روضه الصفا نیز با انتخاب عنوان عادل برای انوشیروان، بر «حسنِ تدبیر و لطفِ تقریر و مکارمِ اخلاق و رعایتِ رعایا» توسط وی تأکید کرده است.<sup>۲</sup> خواندمیر معتقد به همین دیدگاه بوده و انوشیروان را «پادشاهی عالی جاه در تمهید بساطِ معدلت و رعیت‌پروری و تشیید اساسِ مکرمت و مرحمت‌گسترش و فراغ حال عامه‌ی رعایا و ...» دانسته است.<sup>۳</sup>

با دقت در بافت فرهنگی‌ای که این متون در آن به نگارش درآمده‌اند، می‌توان به نکته‌ای بی‌برد: نخستین بار در تاریخ بلعمی، که به ظاهر ترجمه‌ای از تاریخ طبری است، انوشیروان با نام عادل بیان شده، در حالی که در تاریخ طبری از این عنوان برای انوشیروان ذکری به میان نیامده است.<sup>۴</sup> همان‌طور که در متون دیگری، مانند مروج‌الذهب مسعودی،<sup>۵</sup> الکامل ابن اثیر،<sup>۶</sup> و تاریخ سنی ملوک‌الارض و الانبیاء<sup>۷</sup> حمزه‌ی اصفهانی<sup>۸</sup> نیز از این لقب انوشیروان خبری نیست. به‌نظر 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 آمده‌است، متأثر از بافت ایران‌گرایی فرهنگی باشد که روایت فرهنگی خود را از تاریخ سوزمین ایران دارد، چرا که عمدی 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 مصدقه‌ای از آن می‌شود، به نظر این متون چیست؟

۱ حمدالله مستوفی ۱۳۶۲. تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوابی، تهران: امیرکبیر، ص ۱۱۷.

۲ محمد میر خواند ۱۳۸۰. تاریخ روضه الصفا فی سیرة الانبیاء والملوک و الخلفاء، تصحیح: جمشید کیان‌فر، ج ۱، تهران: نشر اساطیر، ص ۹۱۷.

۳ غیاث الدین 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 پائینده، ج ۱، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۶۴۵.

۵ علی بن حسین مسعودی ۱۳۵۶. مروج‌الذهب و معادن الجواهر، ترجمه‌ی ابوالقاسم پائینده، 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.

به‌نظر می‌رسد که گزارش این متون از دوره‌ی انشیروان مبتنی بر این برداشت بوده است که عدالت پیشگی انشیروان را بازنمایی کنند. با دقت در کارکرد این متون برای دوره‌ی معاصر و مخاطبان زمانه‌ی خود، باید گفت، تصویری که از انشیروان 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، انشیروان نمونه‌ی خوبی برای توصیف در این قالب بوده است.

بنابراین، با بررسی اقدامات انشیروان در دوره‌ی حکمرانی‌اش، می‌توان به شاخصه‌های عدالت از نظر مؤلفان این آثار بی‌برد. آنچه برای ما اهمیت دارد، شیوه‌ی بازنمایی شخصیت انشیروان 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 انشیروان توصیف کرد.

اگر واقعی دوره‌ی انشیروان را در متون تاریخ‌نگاری مورد دسته‌بندی قرار دهیم، می‌توان آنها را به دو دسته‌ی سیاستِ داخلی در قالب سرکوب مزدکیان و شیوه‌ی اداره‌ی ایران و دریافت خراج به روشنی جدید، و سیاست خارجی، یعنی مقابله با رومیان و هیاطله، تقسیم کرد. دینوری در اولین گزارش خود از واقعی دوره‌ی انشیروان، به تعقیب مزدکیان و قلع و قمع ایشان توسط وی اشاره می‌کند و در عین حال از مزدک شخصیتی منفی باز می‌نمایاند و می‌نویسد: «مزدک برای مردم ارتکاب کارهای حرام را روا دانسته بود و مردم فرومایه را به‌انجام کارهای زشت تشویق می‌کرد و غصب اموال را برای غصب کنندگان و ستم را برای ستم کاران آسان کرده بود». <sup>۱</sup> بدین ترتیب، یکی از شاخصه‌هایی که دینوری درباره‌ی شخصیت انشیروان بر اساس عمل کرد وی تعریف می‌کند، تلاش وی برای جلوگیری از ستم کاری بدعت گزاران است. یعقوبی نیز بلا فاصله پس از توصیف شخصیت انشیروان، با اشاره به این گفتار مزدک که، «می‌گفت باید زنان و اموال مردم مشترک باشند و زردشت بن خرکان که

<sup>۱</sup> دینوری، همان، ص. ۹۶.

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

با تلقی کار کرد تعلیمی برای متون تاریخ‌نگاری و معاصر دیدن تولید و مصرف دانش برآمده از متون تاریخ‌نگاری، می‌توان به نیت و معنایی بجبرد که گردیزی از رابطه‌ای که بین عدالت‌پیشگی انشیروان و سرکوب بدعت مزدکیان برای خواننده‌ی معاصر خود برقرار می‌کند. همین منظر را می‌توان برای شیوه‌ی گزارش‌گری دیگر متون متأخر، از شخصیت انشیروان درنظر گرفت. مقدسی نیز در شرح اقدامات انشیروان، ضمن اشاره به سرکوب و کشتار مزدکیان توسط او در همان بند نخست روایتش در این دوران، بیان داشته است که انشیروان «همه‌ی مردم را در آین جمع کرد». <sup>۴</sup> ثالثی نیز، پس از توصیف عدالت‌پیشگی انشیروان، از اعدام مزدک توسط وی یاد کرده و نوشه است که این پادشاه ساسانی، پس از کشتار مزدکیان، به «انشیروان» معروف گشت و «ملکش نیرومند شد و فرمانش روا و آوازه‌اش بلند گردید. بر کاش نمایان و کردارش نیکو و اخبارش دلپذیر و روزگارش درازمدت شد. شاهان به او نزدیک شدند و پیوسته مالیات نقدینه به سوی او مرسید». <sup>۵</sup> 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.<sup>۶</sup> بدین ترتیب، ثالثی 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 ثالثی، 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 کشтар مزدکیان توسط وی و اینکه «دین زرتشت را بر قاعده‌ی شریعت او تازه کرد»<sup>۱</sup> یاد کرده است. میرخواند نیز بر این نکه که اولین سیاست انوشیروان، قتل مزدک و اصحاب و اتباع او بود، تأکید کرده<sup>۲</sup>؛ چنان که خواندمیر نیز به اقدام انوشیروان در سرکوب مزدکیان اشاره کرده است.<sup>۳</sup> 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 راست‌کیشانه 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 مجلل التواریخ و القصص<sup>۴</sup> و تاریخ گزرباله<sup>۵</sup> 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: «آئین 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 اقطاع 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 ... آئین مجوس را استوار کرد». این اثیر 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 انشیروان اقتباس کرده است.<sup>۱</sup> مسعودی نیز در مروج النسب بر همین بعد عمل کرد انشیروان تأکید کرده و آورده است: «از آن روز وی انشیروان نامیده شد که به معنای شاه نو است. وی مردم مملکت خود را بر دین مجوس هم‌سخن کرد و تأمل و اختلاف و مباحثه درباره‌ی ادیان را منوع داشت». <sup>۲</sup> مسکویه رازی هم با اشاره به اقدام انشیروان در براندازی آین مزدک با اشاره به مفاسد دین مزدک، گفته است که «با این سخنان- برابری در دارابی و زن- فرمایگان را بر والاتباران بجهبندی».<sup>۳</sup>

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 انشیروان، 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 انشیروان 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 دشوارهای زمانه و زیست‌جهان‌شان را حل کند. شاید تاریخ‌نگاری سنتی به این شیوه بازنمایی واقعیت دوران انشیروان 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 انشیروان و نیز اهمیت‌دادن و بر جسته کردن آن به عنوان 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 نبوده است. این امر نشان از انعکاس جایگاه این موضوع در نظام ارزشی مؤلفان متون تاریخی دارد و خود نشان گر اهمیت‌یافتن این موضوع به عنوان 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،<sup>۱</sup> 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،<sup>۲</sup> آن‌گاه به فهم علت بر جسته‌تر شدن این شیوه‌ی چیدمان و نظم بخشی به روایت‌ها در بازنمایی عصر انشیروان 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 سجوی 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 ابوالملک در قالب قیام‌های سنباد و استادسیس و ابن مقنع و بابک خرمدین در فضای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی ایران ظهرور کرده‌اند،<sup>۳</sup> می‌توان جسجو کرد. این وضعیت را در منظری که خواجه نظام‌الملک در سیاست‌نامه گشوده،<sup>۴</sup> و در یک پیوستار سیاسی-فرهنگی، بین شورش‌ها و بدعت‌های فوق و جریان سیاسی-دینی اسماعیلیه که از عصر سامانیان ظهرور و رشد، و تا دوره‌ی سلجوقیان ادامه داشته، و جنبش مزدکیان در دوره‌ی ساسانی و انشیروان ارتباط برقرار کرده است، می‌توان مشاهده کرد. به نظر می‌رسد، همین دشواره‌ها باعث بر جسته‌شدن و اهمیت‌یافتن

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

۲ اذرتابش آذربایش ۱۳۸۷. جالش 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 هیوبت دارک، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۲۲۹ و فصول ۴۳ تا ۴۷، به خصوص به حکایت شورش مزدک در دوره‌ی انشیروان و ارتباط دادن بین مزدکیان با «بیدمذهبان» 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 عame را دارند و بر این اساس تلاش کرده‌اند بین مفهوم عدالت و سرکوب بدعت دینی و اجتماعی مزدکیان برای مخاطبان خود در آکتون معاصرشان، ارتباط برقرار کنند و از طریق این الگوسازی عملی و اخلاقی در ذیل اخلاق و عمل سیاسی، تجربه‌ای برای مخاطبان عصر خود پدید آورند و برای سرکوب این بدعت‌های معاصر خود ضروری و بایسته پیشنهادی و تیارسازی نمایند و این سرکوب‌ها را در دوره‌ی معاصر خود گونه معرفی کنند و به آن مشروعیت دهند. بر این اساس، مورخان مسلمان تلاش داشته‌اند این گونه به ذهنیت سیاست‌مداران و فرهنگ عمومی جامعه‌ی مخاطب خود القا نمایند که برای قرارگرفتن در ذیل مفهوم عدالت، باید به سرکوب بدعت‌های دینی و اجتماعی پرداخت و از طریق نمادسازی در گذشته‌ی فرهنگ ایرانی به عنوان فرهنگ مرتع 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 سرجای خودش حفظ شدن.<sup>۱</sup> 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 وظیفه اش اجرای شریعت است، تبیین می‌شد.<sup>۲</sup> 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). *البرالمسبوک فی نصیحة الملوك*، بیروت: دارالکتب العلمی، 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، ص 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 ارند، برکات آن عواید دولت ملک عادل باشد» (تحفه (در اخلاق و سیاست)، ۱۳۴۱). به اهتمام محمد تقی دانش‌پژوه، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۱۲-۱۸). غزالی نیز در *نصیحة الملوك*، بر رابطه‌ی دین و پادشاهی و عدالت تأکید کرده و از قول انوشیروان آورده‌است: «دین به پادشاهی، پادشاهی به سپاه، سپاه به خواسته، خواسته به عدل استوار است» (محمد غزالی ۱۳۶۱). *نصیحة الملوك*، تصحیح جلال الدین همانی، تهران: انتشارات بابک، ص ۱۰۰). همان‌طور که در جای دیگر می‌آورد: «و نیکوتربن چیزی که پادشاه را باید، دین درست است، زیرا که دین و پادشاهی دو برادرند» (همان، ص ۱۰۶). خواجه نظام‌الملک طوسی در *سرالملوك*، به عنوان نمونه‌ای از متون سیاسی دوره‌ی میانه اسلامی، می‌نویسد: «بیز تعالی، در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آرسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو بازیند و در 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.<sup>۱</sup> بر این مبنای به نظر متفکران اسلامی، آنچه به عنوان امر واقع وجود دارد، محصول مشیت و اراده‌ی الهی است و بر اساس عدالت و حکمت الهی پدید آمده است؛ بنابراین، باید به عنوان مبنای نظریه‌پردازی و عمل‌گرایی سیاسی قرار گیرد؛<sup>۲</sup> علی‌رغم این که امر واقع، مطلوب‌ترین

← همی خواهند» (*سیر الملوك*، 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 بههم‌بسته‌ای 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: «یکوتربن چیزی که پادشاه را باید، دین درست است، زیرا که پادشاهی و دین همچون دو برادرند» (همان، ص ۶۰). مسکویه رازی در جاوادان خرد مشایله همین دیدگاه را از زبان اوشیروان درباره خصال پادشاه شایسته چنین می‌آورد: «رسیدند کدام هیبت ناقعه و سودمندتر است پادشاهان را در پادشاهی ایشان و نفعش عامتر است در رعیت؟ گفت هیبت عدالت و نزاکت و دفع قباحت‌ها بدان و اهل فتنه» (ابوعلى مسکویه رازی ۱۳۷۸هـ. جاوادان خرد، ترجمه‌ی تقی الدین محمد شوشتری، تصحیح بهروز ثروتیان، تهران: فرهنگ کاوش، ص ۹۲). به رابطه عدالت‌پیشگی پادشاه و رفع فتنه و نفع رعیت در آن دقت کنید. این دیدگاه در تفکر سیاسی اسلامی به آن جا سوق می‌یابد که این ارزق در بنای اسلام فی طبایع /الملک در دوره‌ی پیش از این خلدون، می‌نویسد: «توهم استغنا از سلطان اندیشه‌ی باطنی است، اما در دین، زیرا که واداشت مردم به عمل بر آنچه با میل یا به اجراء از دین آموخته‌اند، بدون سلطان ممتنع و محال است» (به نقل از: فیرحی، همان، ص ۳۰۵ پس از وی نیز، این خلدون در کتاب مقمه‌اش در حکایت اوشیروان، همان دیدگاه مسعودی را درباره نسبت عدالت و اجرای شرعاً بیان می‌کند (عبدالرحمان ابن خلدون ۱۳۶۱، مقمه‌ه، ترجیمه محمد پروین گنابادی، ج ۱، تهران: علمی فرهنگی، ص ۵۵۳). این سمشق جهان‌بینی، اختصاص به فرهنگ اسلامی ندارد و در دوره‌ی باستانی ایران و در دیانت زرتشتی نیز معیار و مبنای بوده است. در این رابطه واژه‌ی «ارتنه» به معنای «راستی» 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 رضایی‌زاد ۱۳۷۸، مبانی اندیشه‌ی سیاسی در خرد مزدایی، تهران: طرح نو، ص ۱۶۸-۱۸۴).

<sup>۱</sup> برای نمونه: عبدالرحمن شیزیری ۱۴۱۴. *النھج/المسلوک فی ریاست الملوك*، تحقیق محمد احمد دمچ، بیروت، مؤسسه‌ی بحسن،

صف ۶۵-۶۶ وی در صص ۹۵-۱۰۰ پادشاه را تشییه به کشتی نجات در دریای ملاطام اجتماع می‌کند. علی ابن رزین ۱۴۲۰.

آداب الملوك، تصحیح جلیل العطیه، بیروت: دارالعلیه، صص ۳۳-۳۲، می‌نویسد: «لان الملك بمنزله الناس من الجسد، و جميع

الاعضاء، فلما تمام فلها و حرکتها به». عبدالملک ثالثی ۱۹۹۰. آداب الملوك، تصحیح جلیل العطیه، بیروت: دارالغرب اسلامی، ص

۳۳، نمونه‌ای دیگر است که می‌نویسد: «و ما اشیه حاجة الرعیه إلى الراعي كجاجة الجسد إلى الراس و لولا الملك لا كل الناس بعضهم

بعضاً. در هر صورت، عمدی این متن‌ها تلاش می‌کنند قدرت سلطان را به خداوند نسبت دهند؛ مانند این شیوه‌ها: «ملوك و

سلطانين روزگار، نواب انبنياء و ملیه‌ی فضل کردگارند، هر کرا برآرند، بزرگ شود و هر کرا فرود آرند، خرد گردد» (محمد بن علی

سمرقندی ۱۳۴۹. *اغراض السیاسة فی اعراض الرياسة*، به تصحیح جعفر شعار، تهران: دانشگاه تهران، ص ۱۹۳)؛ و نیز در تحقیه، ص ۴:

«پس اخض و اشرف موجودات ذوات ملوک با داد تواند بود». در این رابطه نگاه کنید به: فرهنگ رجایی ۱۳۷۳. معركه‌ی جهان

بینی‌ها: در خردورزی سیاسی و همیت‌ما/یرانیان، تهران: احیای کتاب، فصل‌های اول و دوم.

<sup>۲</sup> نمونه‌ای از این دیدگاه در تاریخ‌نگاری اسلامی در *مروج النذهب* بیان شده است: «که روش عدل مایه‌ی 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. روش شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، صص

۱۵-۱۴؛ محسن طباطبائی فر ۱۳۸۴. نظام سلطنتی از دیدگاه اندیشه‌ی سیاسی شیعه (دوره‌ی صفويه و قاجاريه)، تهران: نشر

نی، صص ۲۵۹-۳۳۵؛ سید جواد طباطبائی ۱۳۷۸. این خلدون و علوم اجتماعی، تهران: طرح نو، ص ۹۷-۹۲؛ و درباره 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 بروز رفت 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».<sup>۱</sup>

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 سمت‌سو دهند. بدین منظور، آنان، در نمونه و اسوه‌ای 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 معنی دار سازند. به علاوه، باید این نکته را نیز درنظر گرفت که مخاطبان صورت‌بندی ارائه شده از کشش‌های سیاسی در این متون، یعنی نخبگان سیاسی و فرهنگی درباره‌ای 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

<sup>۱</sup> مسعودی، همان، ص ۲۴۷. همین گزارش در مقدمه‌ی ابن خلدون تکرار شده است (ابن خلدون، همان، ج ۱، ص ۵۵۳). در متون سیاسی اسلامی نیز همین گفтар از قول انوشیروان آورده شده‌است: «العالم بستان و صلاحة الدولة، و الدولة ولاية تحرسها الشريعة و الشريعة سنة يسنتها الملك، و الملك راع يعضده الجيش، و الجيش اعون يكفيهم المال، و المال رزق تجمعيه الرعية و الرعية عبيد يستعبدهم العدل و العدل مأولف 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 گرینش و چیش و برش روایت‌های آن‌ها، به صورت طبیعی از گزارش‌هایی استفاده شده که در درون ذهنیت فرهنگی عامه و نخبگان پروردۀ 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؛ آن هم 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 بیش از آن که تلاش برای توصیف عینی رویدادهای گذشته داشته باشند، تلاش می‌کردد 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 برساخت گرایی اجتماعی در تولید واقعیت تاریخی نیست.

### نتیجه

متون تاریخ‌نگاری در سنت اسلامی آن، دارای کارویژه‌هایی هستند که در قالب مضماین 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 انوشهیران یک الگوی تاریخی و شاه آرمانی ساخته‌اند. چرا که در پیش فرض‌های مورخان مسلمان، بین سرکوب بدعت و عملی‌سازی شریعت و عدالت‌پیشگی پادشاه، رابطه‌ای بهم‌بسته 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 برساخت گرایی اجتماعی است.

## منابع

- ابن اثیر، عزالدین ۱۳۷۰. *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 الملوك*، تصحیح جلیل العطیه، بیروت: دارالعطیه.
- ابن مسکویه، ابوعلی ۱۳۷۸. *جاودان خرد*، ترجمه‌ی تقی الدین محمد شوستری، تصحیح بهروز ثروتیان، تهران: فرهنگ کاوش.
- اصفهانی، ابوحمزه ۱۳۶۷. *تاریخ پیامبران و شاهان*، ترجمه‌ی جعفر شعار، تهران: امیرکبیر.
- بلعمی، محمد ۱۳۸۰. *تاریخ نامه‌ی طبری*، تصحیح محمد روش، تهران: سروش.
- تخته (در اخلاقی و سیاست) ۱۳۴۱. به اهتمام محمد تقی دانش پژوه، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- شعالی، عبدالملک ۱۹۹۰. *آداب الملوك*، تصحیح جلیل العطیه، بیروت: دارالغرب اسلامی.
- ــــــــ ۱۳۶۸. *غیر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، ترجمه‌ی محمد فضائی، 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* افی اخبار افراد بشیر، تهران: خیام.
- دینوری، ابوحنیفه ۱۳۴۶. *اخبار الطوال*، ترجمه‌ی صادق نشأت، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- سمرقندی، محمد بن علی ۱۳۴۹. *اغراض السياسة فی اعراض الریاسة*، تصحیح جعفر شعار، تهران: دانشگاه تهران.
- شیزری، عبدالرحمن ۱۴۱۴ق. *النهج المسلوك فی ریاسة الملوك*، تحقیق محمد احمد دمج، بیروت: مؤسسه‌ی بحسون.
- طبری، محمد بن جریر ۱۳۵۴. *تاریخ طبری* یا *تاریخ الرسل والملوک*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج ۱۲ و ج ۱۳، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- طوسی، خواجه نظام الملک ۱۳۷۲. *سیر الملوك*، تصحیح هیوبرت دارک، تهران: علمی فرهنگی.
- غزالی، محمد ۱۴۰۹هـق. *النیب المسبوک فی نصیحة الملوك*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

- ۱۳۶۱. نصیحه الملوك، تصحیح جلال الدین همایی، تهران: بابک.
- گردیزی، عبدالحقی ۱۳۴۷. زین الاخبار، تصحیح عبدالحقی حبیبی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- مجلل التواریخ و القصص ۱۳۱۸. تصحیح ملک الشعرا بهار، تهران: کلامی خاور.
- مستوفی، حمدالله ۱۳۶۲. تاریخ گریا، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: امیر کبیر.
- 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 محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- میرخواند، محمد ۱۳۸۰. تاریخ روضة الصفا فی سیرة الانبياء والملوك والخلفاء، تصحیح جمشید کیان‌فر، تهران: اساطیر.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب ۱۳۵۶. تاریخ یعقوبی، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آینی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

## مأخذ

- آئینه‌وند، صادق ۱۳۸۷. علم تاریخ در گستره‌ی تمدن اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- آذرنوش، آذرنوش 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.
- اسپریگنر، 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، محمد تقی 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.
- بلاشیر، 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. بازنده‌ی تاریخ، ترجمه‌ی حسین علی نوذری، تهران: نشر آگه.
- حضرتی، حسن ۱۳۸۲. دانش تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی، قم: بوستان کتاب.

- دریابی، تورج. ۱۳۸۳. شاهنشاهی ساسانی، ترجمه‌ی مرتضی ثاقبفر، تهران: ققنوس.
- رابرتنز، جفری و دیگران. ۱۳۸۹. تاریخ و روایت، ترجمه‌ی جلال فرزانه دهکردی، تهران: دانشگاه امام صادق.
- راینسون، چیس. ۱۳۸۹. تاریخ نگاری اسلامی، ترجمه‌ی مصطفی سبجانی، تهران: پژوهشکده‌ی تاریخ اسلام.
- رجایی، فرهنگ. ۱۳۷۳. معربکه‌ی جهان بینی‌ها: در خر دورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان، تهران: انجای 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: پاژنگ.
- طباطبایی‌فر، محسن. ۱۳۸۴. نظام سلطنتی 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 فلسفی مان، ترجمه‌ی سید محمد آل مهابی، تهران: نشر ثالث.
- فرای، ریچارد. ۱۳۸۰. تاریخ باستانی ایران، ترجمه‌ی مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی فرهنگی.
- فی، برایان. ۱۳۸۲. پارادایم‌شناسی علوم انسانی، ترجمه‌ی مرتضی مردیها، تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات راهبردی.
- فیرحی، داود. ۱۳۷۸. دانش، قدرت و مشروعيت در اسلام، تهران: نشر نی.
- ----- ۱۳۸۷. روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- کار، ئی. ایچ 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 شهبای، تهران: هرمس.
- مجتبهد 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.
- واپسهايمر، جوئل. ۱۳۸۹. هرمنوتیک فلسفی و نظریه‌ی ادبی، ترجمه‌ی مسعود علی، تهران: ققنوس.
- یارشاطر، احسان. ۱۳۷۷. تاریخ ایران کمپریج از سلوکیان تا فروپاشی ساسانیان، ترجمه‌ی حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.