

دوفصلنامه تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری (علوم انسانی سابق) از انتشارات معاونت پژوهشی دانشگاه الزهراء(س)

درجه مجله به موجب نامه شماره ۲۲/۵۰ مورخ ۱۳۶۹/۲/۲۶ وزارت فرهنگ و آموزش عالی «علمی - پژوهشی» است. به استناد نامه شماره ۱/۲۲۱۴۰.پ مورخ ۸۸/۱۰/۳۰ این مجله در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) نمایه شده و دارای ضریب تأثیر (IF) می‌باشد.

درجه این مجله به موجب نامه شماره ۱۷۴۴۰۸/۱۸/۳ مورخ ۱۳۹۴/۸/۲۳ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری علمی - پژوهشی می‌باشد.

سال بیست‌ونهم، دوره جدید، شماره ۲۳، پیاپی ۱۰۸، بهار و تابستان ۱۳۹۸

صاحب امتیاز: دانشگاه الزهراء(س)

مدیر مسئول: سیمین فصیحی

سر دبیر: اسماعیل حسن‌زاده

ویراستار فارسی: سوسن پورشهرام

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: دل‌آرا مردوخی

ویراستار منابع انگلیسی: جمیله یوسفی

دبیر اجرایی: رویا مشمولی پیلرود

اعضای هیئت تحریریه

دکتر یعقوب آژند، استاد، عضو هیئت علمی گروه هنر دانشگاه تهران

دکتر احسان اشراقی، استاد، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه تهران

دکتر شهلا بختیاری، دانشیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه الزهراء(س)

دکتر علی بیگدلی، استاد، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه تهران

دکتر حسن حضرتی، دانشیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه تهران

دکتر محمدتقی راشد محصل، استاد، عضو هیئت علمی گروه زبان‌های باستانی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دکتر مقصود علی صادقی، دانشیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس

دکتر ناصر صدیقی، دانشیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه تبریز

دکتر سیمین فصیحی، استادیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه الزهراء(س)

دکتر عباس قدیمی قیداری، دانشیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه تبریز

دکتر علیرضا ملاتی توانی، دانشیار، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دکتر ذکراالله محمدی، دانشیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه الزهراء(س)

دکتر علیمحمد ولوی، استاد، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه الزهراء(س)

صفحه‌آرایی، چاپ و صحافی: انتشارات مهرراوش/۶۶۹۷۳۸۲۲-۲۱

ترتیب انتشار: دوفصلنامه

برای دسترسی به عناوین و مقالات به نشانی سایت مجله (hph.alzahra.ac.ir) مراجعه فرمایید.



کلیه حقوق برای دانشگاه الزهراء(س) محفوظ است.

آدرس: تهران، ونک، دانشگاه الزهراء(س)، دانشکده ادبیات، طبقه سوم، اتاق نشریات علمی پژوهشی

کد پستی ۱۹۹۳۸۹۱۱۷۶ / تلفن: ۸۵۶۹۲۹۰۷ ایمیل: HP.H@alzahra.ac.ir

شاپای چاپی: ۲۰۰۸-۸۸۴۱

شاپای الکترونیکی: ۲۵۳۸-۳۵۰۷

راهنمای نویسندگان

شیوه‌نامه نشریه

الف: نحوه پذیرش مقاله

- هر مقاله‌ای که از ارزش علمی برخوردار باشد، برای بررسی و احتمالاً چاپ در مجله پذیرفته خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد یا قبول و نیز حک و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخر چاپ مقالات براساس تأیید مقاله توسط داوران و هیئت تحریریه است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده مسئول است.
- ارسال تعهدنامه کتبی همراه مقاله مبنی بر اینکه مقاله مزبور تا اعلام نتیجه (حداکثر شش ماه از زمان تحویل به مجله) به نشریه دیگر فرستاده نخواهد شد.
- نامه رضایت استادان راهنما و مشاور باید هنگام ارسال مقاله در سامانه ضمیمه شود و یا به ایمیل مجله ارسال گردد.

ب: ضوابط مربوط به مقالات

- از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود ضوابط زیر را در تنظیم مقالات رعایت کنند:
۱. مقاله از طریق سامانه الکترونیک مجله (hph.alzahra.ac.ir) ارسال شود.
 ۲. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
 - نویسندگان باید فرم تعهدنامه را دریافت کرده و پس از تکمیل فرم، با امضای دستی، همزمان با ارسال مقاله آن را ارسال فرمایند.
 - چکیده فارسی و انگلیسی (چکیده بیش از ۲۰۰ کلمه نباشد).
 - واژگان و مفاهیم اصلی و کلیدی تحقیق (حداکثر ۵ واژه)
 - مقدمه، شامل: طرح مسئله پژوهش و پیشینه آن، شیوه تحقیق و بیان هدف
 - بحث و بررسی فرضیه (فرضیات) تحقیق و ارائه تحلیل‌های مناسب با موضوع
 - نتیجه‌گیری
 - فهرست منابع و مآخذ
 ۳. فهرست منابع و مآخذ به تفکیک زبان منابع (در دو بخش فارسی/عربی و لاتین) در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به صورت زیر تنظیم شود.

نام خانوادگی نویسنده، نام، سال انتشار، عنوان اثر، مصحح (مترجم...)، محل انتشار، ناشر.

 - توجه کنید که منابع فارسی به انگلیسی ترجمه یا آوانگاری شوند.

مثال:

- Bordoli, J. M., E. Cuevas and P. Chacon. 1994. The role of soil organic matter in corn (*Zea mays L*) yield. *Plant Science*, 15(3):27-35. **(Journal)**

- Mahfoozi, S. And S.H. Sasani. 2009. Vernalization requirement of some wheat and barley genotypes and relationship with expression of cold tolerance under field and controlled condition. Iranian Journal of Field Crop Science, 39(1):113-126.(In Persian with English abstract)

- Kafi, M., M. Lahouti, A. Zand, H.R. Sharifi and M. Gholdani. 1999. Plant Physiology. Jahade- e-Daneshgahi Mashhad Press(In Persian)

۴. ارجاعات در داخل متن با ذکر نام نویسنده، تاریخ انتشار، نشانی مطلب در داخل پراکنز مانند (حسینی، ۱۳۸۵: ۱/۱۳۳) قید شود.

۵. مقاله حداکثر در ۶۵۰۰ واژه بدون در نظر گرفتن فهرست منابع در محیط word باشد.

۶. معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی نوشته شود.

۷. مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، شماره تلفن نویسنده و دانشگاه یا مؤسسه مربوط و نشانی پست الکترونیکی) در فایل جداگانه (نه در فایل مقاله) ارسال شود.

۸. چاپ مقالات به زبان‌های خارجی (انگلیسی، عربی، فرانسه و...) منوط به شرایط زیر است:
الف. نویسنده غیرفارسی زبان باشد.

ب. در مورد نویسندگان فارسی‌زبان، ضرورت ویژه‌ای چاپ مقاله به زبانی غیر از زبان فارسی را توجیه کند. (تشخیص این امر به عهده هیئت تحریریه است).

شایان ذکر است پس از طرح مقاله در جلسه هیئت تحریریه و موافقت اعضا برای ارسال کار به داوری، درگاه اینترنتی سامانه با ارسال ایمیل پرداخت هزینه داوری به نویسنده مسئول، فعال می‌شود.

منشور اخلاقی فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ نگری و تاریخ نگاری

مقدمه

از کلیه اعضای هیئت علمی، پژوهشگران و دانشجویان مقاطع تکمیلی که مقالاتشان را از طریق سامانه فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران ارسال می‌کنند، درخواست می‌شود با دقت تمام دستورالعمل اخلاقی زیر را مطالعه و پس از اطمینان از تأمین کلیه شرایط مذکور در این منشور اقدام به ارسال مقاله کنند. بدیهی است بی‌توجهی به هر یک از مواد این دستورالعمل می‌تواند پی‌گیری‌های متناسب قانونی داشته باشد.

ماده ۱

هیئت تحریریه فصلنامه حساسیت فراوانی نسبت به مقالات انتحالی دارد. بنابراین اگر فرد یا افرادی اقدام به ارسال مقاله‌ای کنند که بتوان آن را ذیل «انتحال» قرار داد، سردبیر مجاز است هرگونه اقدام قانونی لازم را انجام دهد. مرجع تشخیص‌دهنده انتحال، هیئت تحریریه است. همچنین نشریه از نرم‌افزار سرقت ادبی (نرم‌افزار مشابهت‌یاب سمیم نور) برای تشخیص شباهت بین مقالات ارسال شده و سایر مقالات چاپ شده استفاده می‌شود.

ماده ۲

مقالات برگرفته از پایان‌نامه‌های تحصیلی باید با هماهنگی و مجوز کتبی استاد راهنما ارسال شود.

تبصره: در صورت درخواست کتبی استاد راهنما مبنی بر انصراف از ذکر نام در مقاله، دانشجوی می‌تواند مستقلاً مقاله را به دفتر مجله ارسال کند.

ماده ۳

در مورد مقالات مأخوذ از پایان‌نامه‌های تحصیلی، در هر صورت نویسنده مسئول استاد راهنما خواهد بود؛ مگر آنکه به استناد تبصره ماده ۲ کتباً اعلام عدم مسئولیت کرده باشد.

-
- الف) مقاله انتحالی به مقاله‌ای گفته می‌شود که تمام یا بخشی از آن - کم یا زیاد - برگرفته از اثر علمی دیگری باشد و مستندات با توجه ضوابط علمی ارائه نشده باشد. این رفتار به مثابه «سرقت علمی» تلقی شده پس از اثبات (با شکایت صاحب اثر یا حتی بدون شکایت او) می‌تواند زمینه‌ساز برخورد قانونی با فرد (افراد) متخلف باشد.
 - ب) انتحال از خود: به سرقت علمی گفته می‌شود که نویسنده مقاله، تمام یا بخشی (حداقل ۳۰٪) از نوشته جدید را از مقالات پیشین خود بدون ارائه مشخصات مقاله یا کتاب چاپ شده نقل قول نماید.
 - پ) ترجمه یا اقتباس آزاد از مقالاتی که به زبان‌های دیگر نوشته شده است، در صورتی که به عنوان مقاله تولیدی - بدون قید ترجمه یا اقتباس با عنوانی از این قبیل - ارسال شود در حکم انتحال می‌باشد.
۲. مقاله مأخوذ از پایان‌نامه به مقاله‌ای اطلاق می‌شود که حداقل ۵۰٪ محتوای آن با مباحث پایان‌نامه تطبیق کند.

تبصره: در مورد پایان‌نامه‌های تحصیلی، دانشجو در هیچ شرایطی مجاز به ارسال مقاله بدون اخذ مجوز کتبی از استاد راهنما نیست.

ماده ۴

استفاده از اسامی اشخاص غیرمرتبط با پایان‌نامه (به غیر از استادان راهنما و مشاور) در مقالات مأخوذ از پایان‌نامه تخلف محسوب شده و مشمول پی‌گیری‌های قانونی است.

ماده ۵

فردی که به هر دلیل نامش در کنار تولیدکنندگان یک مقاله علمی قید شده است، در قبال آن مقاله مسئول است. اعلام بی‌خبری و تبری از فرایندی که منجر به تولید مقاله شده است در هر حال و به هر شکلی غیرقابل قبول خواهد بود.

ماده ۶

ارسال همزمان یک مقاله به دو یا چند مجله تخلف محسوب شده و هیئت تحریریه می‌تواند در صورت احراز تخلف، به جز حذف مقاله از دستور کار، متناسب با هزینه‌های انجام شده، متخلف را جریمه مالی کرده و یا تا مدتی که صلاح بداند (حداکثر ۳ سال) هیچ مقاله‌ای از نویسنده (نویسندگان) متخلف دریافت نکند.

ماده ۷

هر مقاله باید حداقل توسط دو داور بررسی شود. اما در هر حال هیئت تحریریه در پذیرش یا رد مقالات (با توجه به مجموعه شرایط و مصالح مجله) آزاد است. تبصره: در موارد خاص می‌توان اظهار نظر هیئت تحریریه یا سردبیر را به منزله یکی از داورها تلقی کرد.

ماده ۸

در صورتی که هیئت تحریریه - به هر دلیل - نتواند طی حداکثر شش ماه مقاله‌ای را تعیین تکلیف کند، نویسنده (نویسندگان) مجاز است با درخواست کتبی اعلام انصراف کرده و مقاله را به مجله دیگری ارسال کند.

ماده ۹

نویسنده (نویسندگان) موظف است مطابق دستورالعمل ابلاغی مجله نسبت به تأمین بخشی از هزینه‌های داوری و چاپ احتمالی مقاله اقدام کند. این هزینه‌ها در حال حاضر برای داوری

پانصد هزار ریال و برای ویراستاری، حروف‌چینی، صفحه‌آرایی و چاپ یک میلیون و پانصد هزار ریال می‌باشد.

ماده ۱۰

ارسال همزمان بیش از ۲ مقاله توسط نویسنده واحد مجاز نیست. استاد راهنما و مشاور (پایان‌نامه یا رساله) می‌توانند همزمان ۳ مقاله (مشترک با دانشجو) را برای بررسی و داوری ارسال کنند. (منظور از ارسال هم‌زمان در بازه زمانی ۶ ماه تعیین شده در ماده ۸ است). تبصره: کلیه مراحل و فرایند داوری مقاله، انجام اصلاحات، پذیرش یا رد، ویرایش و غیره از طریق سامانه مجلات دانشگاه الزهرا به اطلاع کلیه نویسندگان خواهد رسید.

داوری مخفی (دو طرفه)

نشریه از فرایند داوری مخفی دو طرفی برای ارزیابی همه مقالات استفاده می‌کند.

اختیار غیر تجاری - غیر اشتقاقی Cc-BY-NC-ND

این مجوز محدودکننده‌ترین مجوز در میان شش مجوز اصلی می‌باشد که صرفاً به دیگران اجازه فروگذاری و به اشتراک گذاشتن اثر را می‌دهد تا زمانی که هیچ‌گونه تغییر اثر و استفاده تجاری از آن صورت نگیرد.

فهرست مطالب

- ۹-۳۱ تأثیر گفتمان ملی‌گرایی بر بازنمایی ایران باستان در تاریخ‌نگاری جدید دوره قاجار
(مطالعه موردی نامه خسروان جلال‌الدین میرزا قاجار)
محمدامیر احمدزاده، محمد نیازی
- ۳۳-۵۳ اخبار الطوال و برآمدن عباسیان: نمونه‌ای از روایت مدنظر عباسیان
محمد احمدی‌مش
- ۵۵-۷۵ تاریخ‌نگری اسماعیلیان: مؤلفه‌های فلسفه نظری تاریخ
علی بابایی سیاب، فاطمه جان‌احمدی، هاشم آقاجری
- ۷۷-۹۶ تحلیل روایات معجم‌الصحابه درباره خلفای راشدین با الگوی تحلیل گفتمان انتقادی
فرکلاف
زهره باقریان، محمدعلی چلونگر، اصغر منتظرالقائم
- ۹۷-۱۱۷ یک رویداد، یک مورخ، سه روایت؛ تحلیل انتقادی روایت‌های کسروی از قیام شیخ
محمد خیابانی
اسماعیل حسن‌زاده
- ۱۱۹-۱۳۶ تاریخ‌نویسی مکی: کنشگری سیاسی، قهرمان‌گرایی و نسبت آن با حرفه تاریخ‌نویسی
یعقوب خزایی
- ۱۳۷-۱۵۷ بررسی نحو روایی و مدل کنشگران در روایت اردشیر زاهدی از کودتای ۲۸ مرداد
۱۳۳۲
مهدی رفعتی‌پناه مهرآبادی
- ۱۵۹-۱۸۴ رعایت استانداردهای نشر مؤسسه بین‌المللی ایزو در نشریه‌های فارسی رشته تاریخ
سید محمود سادات بیدگلی، محمد جمالو
- ۱۸۵-۲۱۰ تحلیل مقایسه‌ای مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری در تاریخ دیار بکریه و عالم‌آرای امینی
با تکیه بر تقدیرگرایی
مسلم سلیمانی‌یان
- ۲۱۱-۲۳۳ ممیزات و نوآوری‌های تاریخ‌نویسی عبدالحسین خاتون‌آبادی در عرصه تاریخ‌نگاری
ایران صفوی
مقصودعلی صادقی
- ۲۳۵-۲۵۴ مسئله عاملیت سیاسی فرودستان در تاریخ فرهنگی؛ یک مطالعه مقایسه‌ای
ابوذر فتاحی‌زاده، محمدجواد عبداللهی
- ۲۵۵-۲۷۴ بازآفرینی خویشتن: مواجهه‌ای فلسفی با تاریخ‌نگاری هویت فرهنگی
حسین مصباحیان

دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)

سال بیست و نهم، دوره جدید، شماره ۲۳، پیاپی ۱۰۸، بهار و تابستان ۱۳۹۸ / صفحات ۳۱-۹

تأثیر گفتمان ملی‌گرایی بر بازنمایی ایران باستان در تاریخ‌نگاری جدید دوره قاجار (مطالعه موردی نامه خسروان جلال‌الدین میرزا قاجار)^۱

محمدامیر احمدزاده^۲

محمد نیازی^۳

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۴/۱۲

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۶/۲۰

چکیده

نخستین بازتاب‌ها از گفتمان ملی‌گرایی و تلاش برای صورت‌بندی تاریخی متناسب با آن، از اواسط سلسله قاجار در ایران شکل گرفت. تجددخواهان این دوره، ایدئولوژی ملی‌گرایی را مهم‌ترین نشانه قدرت دولت‌های اروپایی می‌دانستند. میرزا جلال‌الدین، شاهزاده قاجاری از نویسندگان و مورخان پیشگامی است که تاریخ ایران را بر پایه منابع جدید و با رویکرد باستان‌گرایانه بازنویسی کرد. مهم‌ترین اثر وی کتاب نامه خسروان به خوبی انگیزه‌های ایدئولوژیک و سیاسی نویسنده را در بازپردازی خیال‌گونه گذشته با اتکا به متون زرتشتیان هند نشان می‌دهد. علاوه بر این القای اندیشه‌های باستان‌گرایی و ایران‌ستایی به دلیل منورالفکری اولیه جلال‌الدین میرزا مهم‌ترین دلالت فرامتنی در تدوین نامه خسروان است. نامه خسروان به تقلید از شاهنامه، سعی در احیای زندگی و رسوم و سنت‌های شاهان اساطیری ایران دارد و مانند شاهنامه به دانش ضمنی و عامیانه مردم ایران از گذشته وارد می‌شود تا مفاهیم ملی‌گرایانه را در اذهان مردم ایران نهادینه کند. مهم‌ترین انگاره‌های ایدئولوژیکی که از ایران باستان در نامه خسروان بازنمایی می‌شود، عبارتند از: الف) تغییر مبدأ تاریخ‌نگاری هزار ساله ایرانی و در حاشیه قرارگرفتن سراسر تاریخ ایران اسلامی، ب) برجسته‌کردن دوره ایران باستان به عنوان عصر طلایی ملت ایران، ج) اهمیت قوم‌گرایی ایرانی و سره‌گرایی پارسی، د) معرفی تجدد اروپایی به عنوان ادامه ایران باستان، ه) جعل تاریخ از طریق اتیمولوژی، و) طبیعی و بزرگ جلوه‌دادن تاریخ ملی. **واژگان کلیدی:** تاریخ‌نگاری، هویت باستان‌گرا، نامه خسروان، جلال‌الدین میرزا قاجار.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2019.24484.1320

۲. استادیار، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول): m.ahmadzadeh@ihcs.ac.ir
۳. دانشجوی دکتری تاریخ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ mohammadniyazi@gmail.com

مقدمه

وقوع انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹ میلادی (۱۲۰۳ قمری)، تولد روح ملت‌گرایی در دنیای جدید بود. در جریان این انقلاب، آنچه بیش و پیش از همه نمود داشت، ملت بود. اراده معطوف به ملت توانسته بود که ساختار نظام سیاسی کهن را سرنگون کند و پایه‌های نظم سیاسی جدید را بسازد. انقلاب نمی‌توانست بدون بسیج عمومی از طریق احیای روح ملی مردم فرانسه به پیروزی برسد. این اراده ملی به سربازان و نیروهای نظامی ناپلئون به ارث رسید و او توانست مرزهای اروپا را در هم نوردد (نقیب‌زاده، ۱۳۹۳: ۴۶). ظهور دولت مدرن در فرانسه، طلوعه و شاید مقارن تولد ملت نیز بود. گویی به یک‌باره جامعه، فوران می‌کند و ارزش‌های ملت فرانسه از دل تاریخ سر برمی‌آورد و ملیت فرانسوی شکل می‌گیرد (هلد، ۱۳۸۶: ۴۴). از ابتدای قرن نوزدهم به تدریج ارزش‌های انقلاب فرانسه در اروپا و سایر نقاط جهان گسترده می‌شود. شناخت فرهنگ و تاریخ ملی، اهمیت مضاعف پیدا می‌کند؛ به نحوی که در کمتر از یک قرن ایده ناسیونالیسم، سراسر قاره اروپا را فرا می‌گیرد و به تبع آن در کشورهای وابسته و تحت استعمار نیز مسئله احیای هویت تاریخی مطرح می‌شود. اوج‌گیری ایدئولوژی ناسیونالیسم در اروپا از حدود ۱۸۷۰م تا سال‌های جنگ جهانی اول و دوم است. در این دوران، بازسازی گذشته به نحوی که بتواند سنگ بنای ملت جدید باشد، اندیشه نخبگان سیاسی و فکری را به خود مشغول می‌کند. تاریخ‌نگاران از مهم‌ترین گروه‌هایی بودند که احیای ملت را بر عهده گرفتند. بخش عظیمی از بار فرهنگی که زایش ملت‌های جدید را به دوش می‌کشید و آنها را با سایر ملل نوظهور به رقابت وامی‌داشت، بر عهده تاریخ‌نگاران بود. امری که به درستی مورخ انگلیسی هابزباوم (۱۳۸۳: ۱۴) به آن اشاره می‌کند: «ملت» بدون گذشته، یک تناقض در تعریف است. آنچه ملت را ملت می‌کند، همین گذشته است؛ آنچه ضدیت یک ملت را با دیگر ملت‌ها موجه می‌کند، گذشته است و تاریخ‌نگاران آدم‌هایی هستند که این گذشته را تولید می‌کنند.

طرح مسئله: نامه خسروان آغاز پیوند تاریخ و ملی‌گرایی

ورود اندیشه ملی‌گرایی در ایران را نیز باید جزئی از تاریخ مواجهه ایرانیان با غرب دید. شکست در جنگ‌های ایران و روس در دوره قاجار، ایرانیان را با دنیای متجدد و بحث‌های سیاسی و فرهنگی آن مواجه کرد. متجددان ایرانی سیطره قدرت اروپاییان را بر خود دریافته بودند، اما در شناخت منشأ قدرت و شیوه‌های استیلای آنان با یکدیگر هم‌داستان نبودند و دریافت‌های متنوع و گاه متناقضی از قدرت غرب داشتند. اهل سیاست قدرت نظامی را

سرچشمه یافتند و منورالفکران ایدئولوژی را مهم پنداشتند؛ البته در این میان، ایدئولوژی ملی‌گرایی از برجسته‌ترین موضوعات بود. اندیشه‌ای که مهم‌ترین نمود فرهنگ اروپایی در قرن نوزدهم میلادی به شمار می‌آمد.

ملی‌گرایی به نحوی ذهنی، امکان متجددشدن را برای روشنفکران ایرانی به ارمغان می‌آورد؛ پیوند با گذشته‌ی طلایی ملت از گذرگاه تاریخ. ملی‌گرایی ایرانی که برخی آن را «ناسیونالیسم رمانتیک» و برخی دیگر آن را «ناسیونالیسم وارونه» نامیدند. ذاکر اصفهانی (۱۳۸۹: ۱۲۹) در توضیح چگونگی ظهور ناسیونالیسم رمانتیک در این دوران می‌نویسد: «نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم میلادی دوره‌ای است که در اثر روبه‌رو شدن خاورمیانه‌ی اسلامی با دنیای غرب، کنش‌های مختلفی صورت می‌پذیرد. از عمده‌ترین این کنش‌ها نگاه مثبت به دستاوردهای علمی، فرهنگی و تکنیکی دنیای مغرب زمین است. ایران نیز جامعه‌ای در حال گذار را طی می‌کند. دوره‌ای که در آن ارزش‌ها و مناسبات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی قبل متزلزل، ضعیف و در حال فروپاشی است. این ناپایداری از فروپاشی نظم کهن و شکل‌گیری نظمی جدید و جایگزینی آن می‌باشد. جامعه‌ای که دچار تناقض‌های فراوان است. از سوی برخی، ناسیونالیسم بازتاب و پاسخ درخور شأن آن جامعه‌ی ترک‌خورده است. مناسبات جدید در مواجهه با سنت‌ها، ارزش‌ها و فرهنگ گذشته به مقابله برخاسته و درصدد نفی و طرد آن است. از این‌رو پناه‌بردن به تخیل، رؤیا، ذهن‌گرایی، گرایش به گذشته و شیفتگی به تاریخ و فرهنگ گذشته نوعی از احساس رمانتیک در دوره‌ی گذار ایران تلقی می‌گردد.»

نظریه‌ی دوم، ناسیونالیسم وارونه که بی‌نسبت با نظریه‌ی نخست نیست، وضع ناسیونالیسم در ایران و گرایش آن به تاریخ را بهتر تبیین می‌کند. داوری اردکانی در کتاب *ناسیونالیسم و انقلاب (۱۳۶۵)*، ملی‌گرایی ایرانی را نامتعادل و پریشان می‌خواند و معتقد است که در انتقال ایدئولوژی ناسیونالیسم از اروپا به ایران، تعادل اجزای آن به هم خورده است. درحالی‌که ناسیونالیسم در اروپا بیشتر به «اراده» و «حاکمیت اراده‌ی ملی» توجه داشت، اما هنگامی که به ایران رسید بیشتر به صورت عصبیت خاک و خون و پشتوانه‌ای برای قدرت‌های وابسته و استعماری درآمد (بیگدلو، ۱۳۸۰: ۱۵).

فصل مشترکی که در بین همه‌ی نحله‌های ملی‌گرایی ایرانی وجود دارد، توجه به گذشته است. ملی‌گرایی اگر قرار باشد به‌عنوان یک ایدئولوژی برون‌زا و وارداتی عمل کند، نمی‌تواند بر حاکمیت ملت بر سرنوشت خویش و اقتدار ملی استوار باشد. از آنجا که ملی‌گرایی در مدل درون‌زایش باید مبتنی بر استقلال و اراده‌ی ملی باشد و در این دوره‌ی تاریخی روحانیان و بازاریان، سردمداران مبارزه با استعمار و استقلال ایران در میان مردم هستند، روشنفکران و

نخبگان سیاسی قاجار به دلیل وابستگی‌شان امکان مواجهه عمیق و شکل‌دهی زمینه درون‌زای ملیت را نداشتند. برای آنها ظهور ملیت از طریق توسل به انگاره‌های ذهنی تاریخی و سرکوب میراث فرهنگی موجود ممکن بود. هر چند که این نوع ملی‌گرایی در حاشیه گفتمان غالب دینی حاکم بر جامعه قرار داشت، اما به جهت تأثیر بر شکل‌گیری تاریخ‌نگاری جدید حائز اهمیت است.

به لحاظ بررسی‌های تاریخی، اولین ردپاهای اندیشه ملی‌گرایی در بستر گذشته را باید در عصر ناصری جست‌وجو کرد. دوره حکومت ناصرالدین شاه قاجار از مهم‌ترین ادوار تاریخ جدید ایران است. در این دوره، تحولات سیاسی اجتماعی فراوانی رخ داد که در شکل‌گیری حوادث بعدی چون مشروطه و روی کار آمدن رضاخان، بسیار تأثیرگذار بود. از مهم‌ترین تحولات علمی این دوره، زایش اسلوب خاصی در تاریخ‌نگاری مبتنی بر سره‌گرایی در زبان فارسی است. سرهنویسی ریشه در جریان مهم‌تری دارد که به نهضت فکری باستان‌گرایی مشهور است. از شخصیت‌های مهم و مؤسس باستان‌گرایی جلال‌الدین میرزا قاجار است. او از پیشگامان و نخبگان سیاسی دوره قاجار است که توانست اندیشه ملی‌گرایی را در تاریخ‌نگاری عمومی و رسمی ایران بازتاب دهد. مهم‌ترین اقدام او در این راستا، تألیف *نامه خسروان* بود. *نامه خسروان* که به شرح داستان پادشاهان باستانی ایرانی می‌پردازد، اولین اثر در زمرة تاریخ‌نگاری جدید است که با اتکای به مفهوم نظری «ملت ایران» قصد ارائه صورت‌بندی نوینی از ایرانی‌بودن دارد.

پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های بسیاری در رابطه با گفتمان باستان‌گرایی از اواسط دوره قاجار تا پایان پهلوی اول و نیز رابطه آن با تاریخ‌نگاری انجام گرفته‌اسن. غالب این پژوهش‌ها به تحلیل سیر تاریخی تجددگرایی و ملی‌گرایی با توجه به بسترهای اجتماعی و سیاسی نظیر تأثیر گفتمان شرق‌شناسی و استعمار بریتانیا از طریق زرتشتیان و پارسیان هند پرداخته‌اند؛ اما از این میانه تنها مقاله «پورخاقان و اندیشه بازیابی تاریخ ملی ایران جلال‌الدین میرزا و *نامه خسروان*» نوشته عباس امانت به‌طور مستقیم بر روی این کتاب تمرکز و تحقیق کرده است.

انتقاد مهم بر مقاله امانت این است که فهم رویکرد ملی‌گرایانه تاریخ‌نگاری جلال‌الدین میرزا یک فهم غیر تاریخی و طبیعی است که هویت باستانی ایران را به ملیت مدرن ایران پیوند می‌زند. امانت به زمینه‌های تجددزدگی و تأثیرپذیری شاهزاده از اروپایی‌ها اشاره می‌کند، اما سویه‌های ایدئولوژیک آثار مؤلف را بیشتر ناشی از تلاش جلال‌الدین برای بازیابی تاریخ ایران

می‌داند و با وجود پذیرش اشتباهات و غلط‌های فاحش تاریخی که اثر مورخ را تا حد یک «رمان تاریخی» مصور تنزل داده است، آن را ادامه سنت احیای «کیش ایرانیست» می‌داند (امانت، ۱۳۷۷: ۲۵). امانت، نگارش *نامه خسروان* را به «ایران‌دوستی» ارتباط می‌دهد، نه تجددزدگی جلال‌الدین میرزا. هر چند که وی در تحلیل نهایی خود اشاره‌ای گذرا به تجددگرایی او می‌کند و می‌نویسد: «انگیزه او در این چالش همانا بازیابی گذشته باستانی از راه فرهنگ غربی بود. اما در این میان هر آن‌قدر که وی ترک و تازی را در ویرانی ایران گناهکار می‌شمرد، بیش از آن غرب را برای بازسازی ایران لازم و ناگزیر می‌دانست. چون دیگر همفکرانش، جلال‌الدین گویی هیچ‌گاه استیلای قدرت‌های غربی را خطری برای ایران نمی‌انگاشت. آنچه که در دیدگاه او پایه‌های استواری در ساختن ایران نوین را نوید می‌داد، همانا بازسازی فرهنگ و زبان از راه گذشته‌ای خیال‌انگیز بود» (همان: ۴۶).

چارچوب نظری: گفتمان ملی‌گرایی، انواع و شیوه‌های ابراز آن

نظریه‌های مربوط به تاریخ و ماهیت شکل‌گیری ملی‌گرایی به دو قطب کاملاً متضاد تقسیم شده است. یک طرف این نزاع، کسانی نظیر گلنر و هابزباوم قرار دارند. مطابق این دیدگاه ملی‌گرایی ماهیتی برساخته، ابداعی و جدید دارد، به تعبیری ملت‌ها یا ملیت‌ها که در هسته ایدئولوژی‌های ملی‌گرایی قرار دارند، «اجتماعاتی تخیلی»^۱ یا تصویری هستند. این دیدگاه بر خلاف دیدگاه دیگری است که ملی‌گراها و مبلغان ملی‌گرایی از آن حمایت می‌کنند. در دیدگاه دوم ملیت، ملی‌گرایی برساخته‌ای مفهومی و خاص دوران تجدد نیست؛ بلکه ماهیتی طبیعی دارد و نظیر سایر ویژگی‌های طبیعی است. این دیدگاه همان دیدگاهی است که از آن با نام ازلی‌گرایی یاد می‌کنند. به این معنا ملیت چیزی شبیه نژاد در نظریه‌های نژادی است و ماهیتی زیستی دارد و با خون و ویژگی‌های خونی مشخص می‌شود. درحالی‌که برخلاف این دیدگاه، دیدگاه اول ملی‌گرایی را مانند سوسیالیسم، کمونیسم، لیبرالیسم یا هر ایدئولوژی دیگری، یک دستگاه مفهومی و نظری می‌داند که در دوران جدید ساخته شده است، نه اینکه همیشه مانند خون و ویژگی‌های خونی با انسان بوده باشد (کچویان، ۱۳۸۲: ۱۲).

معتقدان به تاریخی‌بودن و برساخته‌بودن ایدئولوژی ملی‌گرایی بیان می‌کنند، در جریان شکل‌گیری ملی‌گرایی با ظهور ناگهانی یک مفهوم روبه‌رو نیستیم، بلکه با تغییر صورت تدریجی یا ظهور آهسته‌آهسته امری قدیمی در شکل تاریخی تازه مواجهیم. این انتقال و دگرگونی

نظیر تحولاتی است که در عرف و رسوم قدیمی صورت می‌گیرد، بدون اینکه زمان و افراد دخیل در این تحول مشخص باشند. یک چنین وضعیتی از جهتی قوت ایدئولوژی ملی‌گرایی محسوب می‌شود. هنگامی که سنت‌ها یا عادت‌های قومی تحت تأثیر دگرگونی‌های حاد و انقلابی یک‌باره عوض می‌شود، مردم با وضعیت فرهنگی و صورت تازه‌هنجارها و قواعد نوعی، بیگانه می‌شوند. اما برعکس هنگامی که با تغییرات تدریجی روبه‌رو هستیم، هر چقدر هم که رسم و رسومات جدید متفاوت با قدیم باشد، اما مردم هم‌چنان خود را با زندگی گذشته خود مرتبط می‌بینند و به راحتی آن رسومات را در زندگی به کار گرفته و حفظ می‌کنند. از آنجایی که ملی‌گرایی نیز در جریان چنین تحولی سر برآورده است، علی‌رغم تفاوت‌هایی که با علایق و پیوندهای قومی‌خونی گذشته دارد، مردم آن را نه به چشم یک ایدئولوژی جدید، بلکه به چشم حقیقت یا واقعیتی می‌بینند که همیشه در تاریخ با آنها بوده است. قوت ملی‌گرایی به تعبیر گلنر ریشه در این واقعیت و کیفیت این تحول تاریخی دارد (همان: ۱۳)

البته همین قدمت، «ضعف ملی‌گرایی» را نیز مشخص می‌کند، اما نه از وجهی که گلنر می‌اندیشد. از آنجایی که ملی‌گرایی در صورت تجدیدی آن، چنین دگردیسی تدریجی را طی کرده است، صورت کامل یک ایدئولوژی جدید را از حیث صورتی پیدا نکرده است و فاقد شناسنامه و هویت مشخص است. ملی‌گرایی دقیقاً نظیر تغییرات فرهنگ عامه اینجا و آنجا، ابعاد مختلف خود را پیدا کرده است؛ چرا که از چنین فرهنگی، یعنی فرهنگ قومی و علایق و دغدغه‌های روزمره مردم کوچه و بازار تغذیه کرده است. حتی آنجایی که در چارچوب منطق جدید تلاش شده است تا ملی‌گرایی مستدل و توجیه شود، بر ریشه‌دار بودن، تاریخی بودن، همیشگی بودن و حضور مستمر آن تأکید شده است که خود به شکلی از جهت هویت ابهام‌آفرین است. در واقع می‌توان گفت که داشتن پیامبر یا «متن معیار ایدئولوژیکی» در تناقض با ادعاهایی قرار دارد که از این منظر برابر ملی‌گرایی دانسته می‌شود (همان: ۱۴). این بی‌هویتی اندیشه ملی‌گرایی نتایج نامیمونی را برای تعریف ملیت نیز در پی داشته است. یکی از آن نتایج این است که به راحتی نمی‌شود گفت چه عناصری ملی هستند یا چه مؤلفه‌هایی شایستگی حضور در هویت ملی را دارند و رد و اثبات ادعاهای منتسب به آن، در چارچوب قواعدی مشخص، دشوار است. به قول ماکس وبر، حتی اگر ملت را فارغ از ابهام تعریف کنیم، نخواهیم توانست «ویژگی‌های مشترک تجربی» را در میان کسانی که اعضای یک ملت واحد شناخته می‌شوند برشمردیم، زیرا مثال‌های نقض آشکاری برای هر یک از ویژگی‌ها شامل زبان واحد، دولت واحد، نژاد مشترک، سرزمین مشخص و احساس همبستگی ملی وجود

دارد(هاچینسون و اسمیت، ۱۳۸۶: ۴۷). شاید بی‌سبب نباشد «ارنست رنان»، از پیشگامان نظریه‌پرداز مفهوم ملت، تعریف ملت را به صورتی بسیار انتزاعی و بی‌شمار بیان می‌کند. با این اوصاف این دو طیف از نظرات پیرامون ملی‌گرایی را این‌گونه می‌توان صورت‌بندی کرد: در یک نگرش هویت ملت‌ها، پژوهاک و ادامه طبیعی فرهنگ گذشته آنها است و برای عناصر و مؤلفه‌های ملیت مصادیق عینی وجود دارد. فقط باید تاریخ را دوباره احیا کرد و در قالبی جدید در فرهنگ مدرن عرضه کرد. نگاه دیگری، هویت ملت‌ها را فرآورده «مهندسی اجتماعی و سیاسی» می‌داند که دولت‌های مدرن در بستر توسعه پیشرفت تکنولوژیک و اقتصادی به ساخت آن نائل شده‌اند. این دیدگاه که به طور عمده آن را اریک هابزبام صورت‌بندی و طرح کرده است، معتقد است که «سواد» و «آموزش» و «زبان یک‌پارچه» هم‌چون ابزاری ضروری در خدمت دولت‌های مدرن و ملی‌گرا قرار دارد.

طیف طبیعت‌گرایان که نخستین و افراطی‌ترین گروه از حامیان نگرش اول به شمار می‌روند و معمولاً آرای آنها را در جنبش‌های اجتماعی و ایدئولوگ‌های ملی‌گرای اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم می‌توان مشاهده کرد، ملت را چونان یک میراث غیرقابل انکار تصویر می‌کنند که انسان‌ها از طبیعت به ارث می‌برند و «سرحدات طبیعی» را عاملی برای تفکیک ملت‌ها از یکدیگر می‌دانند. صاحب‌نظران این رویکرد معتقدند ملیت جزئی فطری از آدمیان است (اسمیت، ۱۳۷۹: ۱۱). آن‌گونه که هاچینسون اشاره می‌کند: این دیدگاه ایدئولوژیک نسبت به گذشته، همواره آثار مورخان ناسیونالیست و گفتار نخبگانی را شکل داده است که برای رسیدن به قدرت دولتی یا حفظ آن تلاش می‌کنند. مضامین تکرار شونده‌ای در نوشته‌ها و روایت‌های این گروه دیده می‌شود: «قدمت داشتن ملت و ریشه‌داشتن ملیت در «تاریخ»، «عصر طلایی» که در آن دوره ملت از شکوفایی و بالندگی برخوردار و حتی آغازکننده تمدن بوده است، «تفوق فرهنگ ملی»، «ادوار خواب‌آلودگی و پسرفت فرهنگ ملی» و در نهایت مضمون «قهرمان ملی» که با ظهور خود، ملت را از خواب غفلت بیدار کرده و به دوران «عارضی» زوال آن، پایان می‌دهد (اوزکریمی، ۱۳۸۳: ۸۹). این دیدگاه هر چند امروزه در بین محققان علوم اجتماعی و پژوهشگران هویت ملی حامیان جدی ندارد، اما ترویج گفتمان ملی‌گرایی در نطفه‌های اولیه خود عمدتاً بر پایه آن یا عناصری از درون آن، انجام می‌گرفته است و در بسیاری از کشورها نظیر ایران که مواجهه پسینی و غیر درون‌زا با تجدد داشته‌اند، انگاره‌های هویتی که حول مفهوم ملت در اندیشه روشنفکران و تاریخ‌نگاران شکل گرفته است، بسیار از تلقی ازلی‌گرایی متأثر بوده است.

۱. زمینه‌های فرامتنی نامه خسروان

در شناخت زمینه‌های فرامتنی شکل‌گیری و تألیف این کتاب باید به سرچشمه‌های فکری و اجتماعی نویسنده توجه کرد. این سرچشمه‌ها فراتر از خواست و نیت نویسنده، از شرایط امکانی شکل‌گیری متن خواهد گفت و دیالکتیک بین زمینه‌های امکانی با مقاصد مؤلف می‌تواند رویکرد گفتمانی حاکم بر نامه خسروان را بازنمایی کند. برای شناخت این زمینه‌های فرامتنی دو فرامتن زمینه‌های خانوادگی اجتماعی و زمینه‌های فکری سیاسی را درباره صاحب اثر نامه خسروان بازخواهیم شناخت.

الف) زمینه‌های خانوادگی اجتماعی: نام جلال‌الدین میرزا در تاریخ دوره قاجار به‌عنوان پنجاه و ششمین فرزند فتحعلی شاه قاجار ثبت شده است. وی در سال ۱۲۴۵ هجری قمری زاده شد و در سال ۱۲۸۹ هجری قمری، مصادف با سال‌های سلطنت ناصرالدین شاه قاجار درگذشت (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۷:۱۹۳۲). اگر بخوایم تبار خانوادگی او را در نسبت با متن نامه خسروان بسنجیم دو ریشه مهم برجسته می‌شود: نخست، گرایش‌های متجددانه مادرش در دربار و سپس، گرایش‌های پدرش (فتحعلی شاه) در تجدید هویت تاریخی ایران. مادر او، هما خانم، دختر جمشید بیگ جهانگللو، نایب میرآخورباشی دربار فتحعلی شاه بود. آنچه هما خانم را از بقیه زنان درباری متمایز می‌کرد، داشتن پوششی فرنگی بود که وی غالباً با آن در انظار ظاهر می‌شد. اگر به این نکته توجه کنیم که جلال‌الدین میرزا در هنگام وفات فتحعلی شاه، تنها هشت سال داشته است و پس از آن از دربار رانده شده است، باید نقش اصلی را در شکل‌گیری شخصیت و اندیشه این شاهزاده قاجاری به مادرش بدهیم. به طور قطع یکی از منابع اصلی تمایلات تجددخواهانه جلال‌الدین میرزا از مادرش سرچشمه می‌گیرد (ملک ایرج میرزا، ۱۳۸۷:۱۹۹). همین زیست متجددانه بعدها، سبب آشنایی بیشتر او با فرهنگ و تمدن مغرب زمین از طریق مدرسه دارالفنون شد. خود او درباره این آشنایی چنین می‌نویسد: «... و این شهریار دبستان بزرگی بر پا کرده که دارالفنونش نامند و راستی شایسته این نام است زیرا که پایه هر دانش و هنری از این دبستان برپاست» (قاجار، ۱۳۵۴:۱).

هر چند مورخان رسمی نظیر اعتمادالسلطنه که فهرست دانش‌آموزان دارالفنون را به دست داده‌اند، نامی از او ذکر نکرده‌اند، اما به طور حتم می‌توان گفت جلال‌الدین میرزا، لااقل به‌نحوی غیر مستقیم از آموزه‌های دارالفنون شامل زبان فرانسه و نیز آشنایی با تاریخ و فرهنگ اروپا بهره برده است (قدیمی قیداری، ۱۳۹۳: ۱۹۸ و ۱۹۴). همان‌طور که پیشتر ذکر کردیم یکی از بارزترین آموزه‌های فرهنگی و علمی اروپای قرن نوزدهم، توجه به تاریخ، برای احیای ملت

بود. نگاهی به اندیشه فیلسوفان و تاریخ‌نگاران و اندیشمندان اصحاب دایره‌المعارف در فرانسه در این قرن نشان می‌دهد که قالب آنها بر دو عنصر «مذهب‌ستیزی» و «ملت‌باوری» تأکید دارند. جلال‌الدین قطعاً در طرح نامه خسروان از این نگرش متأثر بوده است.

اما درباره پدرش یعنی فتحعلی‌شاه این تأثیر تا حد بیشتری غیر مستقیم و ضمنی‌تر بود، اگر چه او نتوانسته بود، زمانه پدر تاجدارش را به طور کامل درک کند، اما متأثر از فضای گفتمانی دوره فتحعلی‌شاه نیز بود. در دوره قاجار ما شاهد اقبال گسترده شاهان قاجار و نخبگان حکومتی آن به ایران باستان، برای کسب مشروعیت تاریخی هستیم. گفته می‌شود سلیمان‌خان قاجار در تاج‌گذاری فتحعلی‌شاه به او توصیه کرد به جای عمامه صفوی، تاج کیانی بر سر بگذارد (همان: ۷۸). فتحعلی‌شاه اسم شماری از فرزندان خود را به نام شاهان باستانی و اساطیر شاهنامه گذاشت و از خود و خاندانش نقش برجسته‌هایی به سبک و در کنار نقش برجسته‌های ساسانی بر جا گذاشت (حاجی علی‌لو، ۱۳۸۴: ۳۶). البته این پیوند با اساطیر گذشته هنوز رنگ و بوی متجددانه نداشت و بیشتر در جهت عظمت‌خواهی و حماسی جلوه‌دادن قدرت در حکومت قاجار بود.

ب) **زمینه‌های فکری سیاسی:** منابع فکری میرزا جلال‌الدین؛ به‌طور کلی جلال‌الدین میرزا تحت تأثیر آرا و اندیشه‌های سه تن از معاصران خود بود: «مانکجی لیمجی»، «میرزا فتحعلی آخوندزاده» و نیز «میرزا ملکم‌خان ارمنی». میرزا ملکم‌خان در زمان خود از شارحان مهم فرهنگ غرب در دوره ناصرالدین‌شاه بود و بیشترین همت خود را برای شناساندن دستگاه جدید حکومت به کارگزاران دیوان‌سالاری، هیأت وزیران و شخص شاه به کار بست. او بیشترین تأثیر را در شکل‌گیری دیدگاه‌های مدرن در دستگاه حکومت و نخبگان قاجار داشت. اما مانکجی لیمجی که بود و چگونه توانست جلال‌الدین میرزای قاجار را به نگارش نامه خسروان ترغیب نماید؛ مانکجی در ایام حکومت ناصرالدین‌شاه از سوی پارسیان زرتشتی بمبئی به ایران آمد تا به امور زرتشتیان ایران رسیدگی کند. اقداماتی زیادی را در طول مدت ۲۸ ساله حضورش در ایران انجام داد که از آن جمله می‌توان به فسخ مالیات جزیه و رسیدگی به وضع تعلیم و تربیت زرتشتیان و ساخت مدارس جدید و فراهم کردن زمینه برای بازگشت زرتشتیان به ایران اشاره کرد. از جمله اقداماتی که او انجام داد تلاش برای احیای تاریخ باستان و تحقیق در وضع پادشاهان قدیم ایران بود. وی علاوه بر سایر فعالیت‌های خویش در ایران، شب و روز در بین کتاب‌های تاریخی و سکه‌های کهنه و علامت‌های قدیم به تفحص و تجسس می‌پرداخت و تا توانست انواع و اقسامی از آنچه می‌خواست، به دست آورد (نائبیان و علی‌پور، ۱۳۸۹: ۱۵۲). او علاوه بر این مشاور سیاسی سفارت بریتانیا در تهران شد و اطلاعاتی

در خور توجه از تاریخ، جغرافیا، امکانات اقتصادی ایالات گوناگون و وضعیت سیاسی ایران تهیه کرد و به هندوستان فرستاد تا به مقامات بریتانیایی داده شود. به همین سیاق، جلال‌الدین هم از طریق مانکجی با سفارت بریتانیا ارتباط می‌گیرد (آبادیان، ۱۳۸۷: ۱۰). اهداف و نگرش‌های این سه تن در یک نقطه به هم می‌رسد و آن تلاش برای زنده‌کردن فرهنگ و میراث باستانی پیش از اسلام برای سوق‌دادن ایرانیان به تجدد است. مانکجی ابتدا با شاهزاده قاجاری تجددخواه ارتباط می‌گیرد و شاهزاده هم به نوبه خود افکار و رسالات مانکجی را به دوست منورالفکرش آخوندزاده، منتقل می‌کند و زمینه آشنایی او با اندیشه پارسیان هند را فراهم می‌کند (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۴۸). هر یک از این سه تن، آرزو و تلاشی مشترک را پی می‌گیرند. آخوندزاده در نامه‌ای خطاب به مانکجی بر این سعی مشترک صحه می‌گذارد و می‌نویسد: «شما [زرتشتیان] یادگار نیاکان ماید و ما قرونی است که به واسطه دشمنان وطن خودمان به درجه‌ای از شما دور شده‌ایم که اکنون شما، ما را در ملت دیگر و مذهب دیگر می‌شمارید. آرزوی من این است که این مغایرت از میان ما رفع شود و ایرانیان بدانند که ما فرزندان پارسیانیم و وطن ما ایران است» (همان).

در همین راستا مانکجی در نقش راهنما و مرشد دوستداران فرهنگ باستانی ظاهر می‌شود و سعی می‌کند با برقراری ارتباط با نخبگان ایرانی اهداف خود را در احیای تاریخ ایران باستانی محقق کند. مانکجی به همین طریق منابع مهمی را در اختیار او قرار می‌دهد که بعدها مرجع تألیف *نامه خسروان* شد. کتاب *دبستان مذاهب* که آن را اثر کی‌خسروپور آذر کیوان می‌داند و نیز کتاب *شارستان چهارچمن* دیگر متن آذر کیوانی است که منبعی دیگر از منابع جلال‌الدین میرزا را در نگارش *نامه خسروان* تشکیل می‌دهد. این متون که همه از متن اصلی دیگری به نام *دساتیر استخراج* شده بودند و بیشتر به افسانه شبیه بودند تا تاریخ، مبنای تألیف

۱. کتاب *دبستان مذاهب* تلاشی بود برای احیای میراث ایران پیش از اسلام، اما در این تلاش افسانه بر واقعیت غلبه کرده است. در منابع آمده است که آذرکیوان و پیروانش به آذریان یا آذرکیوانیان مشهور هستند (آبادیان، ۱۳۸۷: ۱۵).

۲. این کتاب با انگیزه بیان تاریخ ایران پیش از اسلام تدوین شده و «مشمول و محتوی است بر بعضی از فواید پارسیان و رفع اشتباه و اعتراضات» که در این باره از سوی برخی مورخان ایراد شده است. شارستان در سه چمن یا بخش تدوین شده است. این اثر برای نخستین بار به سال ۱۲۷۰ قمری مصادف با ۱۸۵۳ میلادی چاپ شد. بخش سوم این اثر با ارسال نامه‌ای از سوی پیامبر اسلام به خسرو پرویز خاتمه می‌یابد (آبادیان، ۱۳۸۷: ۱۶).

نامه خسروان می‌شوند. ادساتیر کتابی نایاب بوده و از متون فرقه‌آذر کیوانی و زرتشتیانی به شمار می‌رفته است که در خدمت کمپانی هند شرقی بوده‌اند و تنها لیمجی توانسته آن را در اختیار شاهزاده قرار دهد (آبادیان، ۱۳۸۷: ۱۵ و ۱۸) همان‌طور که در ادامه همین مقاله بررسی می‌شود، علاوه بر ارجاعات جلال‌الدین میرزا به این کتاب‌ها، حتی فصل‌بندی و ساماندهی متن نامه خسروان نیز از آنها متأثر است.

پایگاه فکری دیگری که شاهزاده قاجاری از آن متأثر شده بود، میرزا فتحعلی آخوندزاده بود. میرزا فتحعلی آخوندزاده، از جمله منورالفکران عصر ناصری است که به طرز خاصی و به گونه‌ای وسیع‌تر از سایر همفکران خویش به ادبیات ملی‌گرای دامن زد و تأثیر به‌سزایی در هم‌عصران خود و روشنفکران آینده گذاشت. وی در مکتوبات کمال‌الدوله نگرش باستان‌گرایانه و غرب‌گرایانه خود را این‌گونه شرح می‌دهد: «ای ایران، کو آن شوکت و سعادت تو که در عید کیومرث و جمشید و گشتاسب و انوشیروان و خسرو پرویز می‌بود. اگر چه آن‌گونه شوکت و سعادت در جنب شوکت و سعادت حالیه ملل فرنگستان و ینگگی دنیا به منزله شمعی است در مقابل آفتاب، لیکن نسبت به حالیه ایران مانند نور است در برابر ظلمت» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۴۸). آدمیت (۱۳۴۹: ۱۰۹) درباره رابطه آخوندزاده و شاهزاده قاجاری می‌نویسد: «دو نویسنده، هم‌زمان در یک دوران به نشر افکار ملی پرداختند، آنگاه که با هم آشنا نبودند، سپس دوست شدند و تا اندازه‌ای از یکدیگر متأثر گشتند، هر دو در افکار نویسندگان بعدی تأثیر نهادند و به نسل بعد میرزا آقاخان کرمانی که نماینده همان مکتب فکری است، انتقال دادند». برای شناخت عمق تفکرات ملی‌گرایانه آخوندزاده باید به مکاتبات این دو نویسنده توجه کرد. در آنجا به راحتی می‌توان رویکرد ملی‌گرایانه‌شان را بررسی کرد. آخوندزاده در همین مکاتبات در ارزش نامه خسروان می‌نویسد: «غیر از توصیف و تحسین حرفی ندارم، خصوصاً از این بابت شایسته تحسین است که نواب شما کلمات عربیه را از زبان فارسی بالکلیه برافکنده‌اید. کاش متابعت شما را کردند و زبان ما را که شیرین‌ترین زبان‌های دنیاست، از اختلاط زبان کلفت و ناهموار عربی آزاد نمودندی. نواب اشرف شما زبان ما را از تسلط زبان عربی آزاد می‌فرمایید. من نیز در این تلاش هستم که ملت خودمان را از دست خط عرب‌ها نجات دهم. کاش ثالثی پیدا شدی و ملت ما را از قید اکثر رسوم ذمیمه این عرب‌ها که وطن ما را که

۱. بسیاری از محققان از جمله ابراهیم پورداود و ملک الشعراء بهار در کنار برخی محققان اروپایی، به واژه‌های مجعول و برساخته دساتیر و ناشر آن ملافیروز پارسا به شدت انتقاد کردند. پورداود «زبان دساتیری و لغت‌های ساختگی» آن را مردود دانست (همان: ۱۷).

گلستان روی زمین است خراب اندر خراب کردند و ما را به این ذلت و سرافکنندگی و عبودیت و رذالت رسانیدند، آزاد نمودی... اما نه به رسم نبوت یا امامت که خلاف مشرب من است، بلکه به رسم حکمت و فیلسوفیت» (همان: ۱۳۰). البته هر یک از این سه تن، طرح و برنامه مجزایی را پیگیری می‌کنند. آخوندزاده سعی و اهتمام خود را معطوف به قانع کردن نخبگان فکری و سیاسی برای تغییر الفبای فارسی می‌کند.

خیلی غیر منتظره نیست که این سه شخصیت در یک‌جا به هم برسند و علم‌احیای ایران باستان را بر پا کنند و فعالیت دامنه‌داری را در تألیف *نامه خسروان* آغاز کنند. آبادیان اشاره می‌کند این ارتباط به تألیف نگارش *نامه خسروان* از سویی و از سوی دیگر به نگارش *مکتوبات کمال‌الدوله* می‌انجامد. «آخوندزاده پیشنهاد داده بود جلال‌الدین از مانکجی بخواهد شرحی از دین زرتشت و تاریخ زرتشتیان و پارسیان [را] با او در میان گذارد. شاهزاده همین را از مانکجی خواست، مشروح مباحث او در جلد دوم *نامه خسروان* با عنوان «داستان زرتشتیان» قبل از دیباچه کتاب گنجانیده شد، در همین بخش تقریظی از آخوندزاده هم چاپ گردید. جلال‌الدین به صریح‌ترین وجهی نشان داده است که سفر مانکجی صرفاً برای تمشیت امور زرتشتیان نیست، بلکه به قول او دیگر هدف مانکجی عرب‌زدایی از فرهنگ ایران زمین است. جلال‌الدین از اینکه مدرسه‌ای زرتشتی توسط مانکجی راه اندازی شده است ابراز خوشنودی می‌کرد، نوشته‌های وی به آخوندزاده در رابطه با مانکجی نشان از عمق تأثیرپذیری وی از این فرستاده انجمن اکابر پارسیان هند دارد. مانکجی هم نامه‌ای دارد خطاب به آخوندزاده که در آن اهتمام جلال‌الدین میرزا در بازسازی تاریخ باستانی ایران را ستوده و از آخوندزاده خواسته است نام یکی از شخصیت‌های این اثر را که جلال‌الدوله نام دارد، تغییر دهد؛ زیرا مطلعان یکی از شخصیت‌های مکتوبات او را که جلال‌الدوله است، همان جلال‌الدین میرزا می‌دانند» (آبادیان، ۱۳۸۷: ۲۷).

۲. دلالت‌های ملی‌گرایانه درون‌متنی *نامه خسروان*

متون و ساختارهایی که قصد دارند هویت تاریخی یک قوم را بازشناسی و تمایز آن را از سایر ملت‌ها بیان کنند، بر انگاره‌های مفهومی تأکید دارند. چنین روشی به ایجاد یک تاریخ قومی ملی کمک می‌کند و عناصر ذیل در آن دیده می‌شود: فرض گرفتن ماهیت طبیعی زیستی ملت در گذشته، خلق یا بازسازی عصر طلایی ملت و ترسیم عناصر منحصربه‌فرد فرهنگ ملی نظیر

۱. آدمیت، تشابه شخصیت‌های داستانی با اشخاص حقیقی را نقد کرده است. نگاه کنید به *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، فریدون آدمیت، شرکت سهامی انتشار، تهران، چاپ اول، ۱۳۴۹، صص ۱۱۰ تا ۱۲۰.

زبان سره و نیز طرح قهرمانان ملی حماسی که ملت را به عصر زرین وارد کرده یا از انحطاط نجات داده‌اند و نیز اتصال مفاهیم و ساختارهای دنیای باستان به جهان متجدد. با رجوع به متن *نامه خسروان* و تحلیل‌هایی که از آن شد، به جست‌وجوی این دلالت‌ها پرداخته می‌شود.

۳. *نامه خسروان؛ شاهنامه دوران جدید!*

اگرچه نگارش یک دوره مجمل از تاریخ ایران به شیوه *نامه خسروان* در دوره قاجار بی‌سابقه بود (قدیمی قیداری، ۱۳۹۳: ۱۱۰) اما پرداختن به گذشته باستانی در تاریخ‌نگاری پیش از دوره قاجار بی‌پیشینه نبود. بارزترین نمونه فارسی این تواریخ، فصل قابل توجهی است (باب دوم) از *تاریخ گزیده* اثر حمدالله مستوفی، مورخ و جغرافی‌دان به‌نام دوره ایلخانی که در آثارش نشانه‌هایی آشکار از آگاهی او به میراث ایرانی دیده می‌شود. از کتابخانه جلال‌الدین میرزا و منابع او در تدوین کتاب، جدای آنچه خود در *نامه خسروان* گفته، مطلب دیگری در دسترس نیست، ولی بعید است که وی به *تاریخ گزیده* یا منابع متقدم بر آن، به‌جز *شاهنامه فردوسی*، دسترسی داشته است. زیرا تنها معدودی دست‌نوشته‌ها از این آثار در ایران موجود بود. اگرچه وی بارها در کتابش به «نویسندگان» و «داستان‌سرایان» اشاره دارد که از آن مقصودش بیشتر مورخان است، ولی جز در برخی جاها، هیچ‌گاه هویت این داستان‌سرایان را به‌درستی روشن نکرده است. تنها یک‌بار در آغاز داستان کی‌قباد آشکارا به فردوسی ارجاع داده و می‌گوید: «چنان‌که فردوسی در *شاهنامه* رزم‌های او را نگاشته» است. اما آنچه روشن است وی حتی عنوان *نامه خسروان* را نیز مانند *شاهنامه* برگزیده تا حکایتی از زندگی و آثار پادشاهان پارسی باشد. فردوسی، ترکیب «نامه خسروان» یا «خسروان‌نامه» را بارها در *شاهنامه* آورده است. ولی اهمیت حضور *شاهنامه* در *نامه خسروان* را تنها در یادکردن وقایع یا ترتیب سازمانی کتاب نباید دانست. جلال‌الدین میرزا تلاش کرده است، اثرش فصل مشترکی بین تاریخ اساطیری و تاریخ‌نگاری نوین باشد. به‌عنوان مثال، درست پس از آنکه وی از رزم‌های کی‌قباد در *شاهنامه* یاد کرده، به «کارهای آیین» پرداخته است که آن را منقول از «داستان‌سرایان فرنگ» می‌داند. باین‌حال، دانش او از پژوهش‌های جدید اروپاییان درباره دوره هخامنشی و اشکانی بسیار ناچیز بود (امانت، ۱۳۷۷: ۲۳).

انتخاب پادشاهان اساطیری ایران برای آغاز یک دوره تاریخ‌نگاری و بهره‌گیری از *شاهنامه* از چند جهت اهداف ملی‌گرایانه نویسنده را تأمین می‌کرده است: نخست، متون اساطیری بخشی از خاطره جمعی و فرهنگی هر سرزمین و قومی به‌شمار می‌روند و در فرهنگ عامیانه و زیست روزمره مردم حضور دارند؛ از این‌رو با اساس قراردادن آن «تاریخ ملی جدید» را

پدیده‌ای طبیعی به مردم کشور معرفی می‌کند. بدین سبب است که جلال‌الدین میرزا، کار ویژه و مهم اثر خود را روایت برای «کودکان» می‌داند. در واقع او قصد داشته است با بهره‌گیری از روایات حماسی و اساطیری که در متن زیست‌جهان ایرانیان حضور دارد، ابعاد ایدئولوژیک و مبدعانه‌کارش را پنهان کند. از سویی دیگر، مؤلف به داستان‌های شاهنامه تمسک می‌جوید، به دلیل اهمیت شاهنامه در فرهنگ عمومی و زندگی روزمره اجتماعی مردم ایران، تا شاید روایت‌پردازی‌های او در نامه خسروان امکان ورود به لایه‌های زیرین نظام فرهنگی ایران را بیابد. شاهد این مدعا را می‌توان تأثیرپذیری نقاشی قهوه‌خانه‌ای اواخر عصر قاجار و اوایل پهلوی در ترسیم چهره شاهان و پهلوانان حماسی از روایت‌ها و چهره‌سازی‌های نامه خسروان دانست (همان: ۱۵). همچنین پارسی‌نگاری همراه با خط خوش نستعلیق با فاصله کافی بین سطور و چهره‌های پادشاهان که وی برخی از آنان را از نقوش سکه‌های ساسانی گرفته بود و برخی زاده تخیل خود او بود، حکایت از کوشش وی برای به دست‌دادن یک متن درسی می‌کرد که هر بخشی از آن برای آموختن در یک سال تحصیلی آماده شده بود. در نیمه قرن نوزدهم پژوهش‌های تاریخی درباره ساسانیان و به ویژه سکه‌شناسی این دوره تا بدان اندازه پیش رفته بود که طبقه‌بندی مرتبی از پادشاهان ساسانی را با بهره‌وری از منابع فارسی و عربی و همچنین اروپایی برای نویسنده‌ای چون جلال‌الدین میرزا ممکن کرد. در پیوست بخش یکم نامه خسروان، او نقوش سکه‌های اشکانیان را به ترتیب تاریخی آورده و در دیاچه یادآور شده بود که «چهره پادشاهان را که نزد فرنگیان است گرفته و از روی آن کشیده است (همان: ۱۷).

۴. نادیده‌انگاری و برجسته‌سازی (جدایی ایران از اسلام)

یکی دیگر از خصیصه‌های متن نامه خسروان در حاشیه قرارداد تاریخ انبیا اسلام و طرح آنها در ذیل تاریخ شاهان است. در نامه خسروان سرگذشت آدم و نوح و ابراهیم در بخش مستقل و مشخصی نیامده، بلکه مؤلف کوشیده است تا انبیای توراتی را در زمانه پادشاهان ایرانی مطرح کند. به روایت جلال‌الدین، شعیب و موسی نبی (ع) در عصر منوچهر بودند. داوود، سلیمان و لقمان حکیم در عهد کی‌کاوس. بهمن، نوه گشتاسب که ظاهراً شبیحی از کوروش تاریخی را به دوش می‌کشد، بر بابل استیلا یافت و مادرش وکتوش را که «دخت یکی از پیمبران نژاد اسرائیل بود» فرمود تا با کمک دانیال نبی «فرزندان یعقوب» را به دژ هخت (اورشلیم) بازگرداند. به جای پرداختن به عرب جاهلیت، سیره نبوی، احوال خلفای راشدین و سپس بنی‌امیه و بنی‌عباس که شیوه غالب همه تاریخ‌نگاران ایرانی بود، وی تنها به چند جمله مختصر در این باره بسنده می‌کند. در زندگی خسرو انوشیروان از زاده شدن «واپسین

پیامبران» یاد کرده است که مقصود خاتم‌النبین یعنی محمد رسول‌الله (ص) است و در آغاز جلد دوم تنها گفته: پس از مرگ یزدگرد و دست‌یافتن تازیان به پارس، پیوسته این کشور پرآشوب و درهم بود و لشکریان جان‌نشینان پیامبران که خلفا می‌نامیدند بر کل این سرزمین دست یافته، از بغداد تا رود آمویه را در زیر فرمان آوردند. دست‌یافتن «تازیان» و «واپسین پیامبران» اشاره‌های کلیدی به استیلای اسلام است که گاه در *نامه خسروان* آمده، بدون آنکه هیچ‌گاه نویسنده لفظ اسلام و محمد (ص) را در سراسر کتابش به کار برده باشد. «دست‌یابی تازیان» همه‌جا نقطه عطف و گشت تاریخی‌ای تلقی شده که سرنوشت ایران را دگرگون کرده و به ویرانی و بدبختی مردم آن انجامیده است. نویسنده با نادیده‌انگاری تاریخ انبیا و به‌ویژه رسولان اسلاف پیامبر اسلام (ص) و برجسته‌کردن شاهان پارسی سعی در تغییر مبنای تاریخ‌نگاری هزار ساله ایرانی دارد (همان، ۱۳۷۷: ۳۱).

۵. عصر طلایی ایران باستان

همچنین جلال‌الدین میرزا، به‌جز معدودی، هیچ‌یک از شاهان پیش از اسلام را برای رفتارشان نکوهش نکرده است. لهراسب تنها فردی است که نویسنده، او را شهریاری «درشت‌خوی و کینه‌جوی» انگاشته است. ولی حتی کی‌کاووس نیز با همه زشتکاری‌ها و خط‌هایش سرزنش نشده است (همان: ۲۳). او با این باز‌نمایی سعی داشته روزگار شاهان پارس را دورانی پر از عدل و داد و سراسر نیکی و عصر طلایی ملت ایران معرفی کند که اکنون از آن دور افتاده‌اند و باید به آن ایام رجعت کنند. البته شاید عده‌ای این نگرش او را حرکتی اعتراضی به شیوه حکومتگری ناصرالدین‌شاه و خاندان قاجار بدانند. اما رجوع به گذشته افسانه‌ای و اسطوره‌ای حکومت‌های باستان، غیرعادی به نظر می‌رسد زیرا که یادآوری گذشته‌ای است که از یاد رفته یا دگرگون شده است. جلال‌الدین سعی می‌کند از جزئیات دنیای باستان صورتی آرمانی و خیال‌انگیز بسازد. از نظر او این افسانه و اسطوره باید به واقعیت بیوندد و جزئی از تاریخ رسمی ایران شود. از این‌رو است که توانایی ایرانیان را در «نامه‌سرایی و چکامه‌گویی» ستایش می‌کند؛ زیرا آن را برتر از تاریخ‌نگاری رسمی هم‌عصر خود می‌داند (قاجار، ۱۳۵۵: ۲۴).

در *نامه خسروان* غالب شاهان پارسی با اوصافی نیکو و عاری از هر خطا و اشتباهی وصف شده‌اند و حتی زمانی که به اعتراف نویسنده، وصف نامناسبی برای یکی از آنان آورده شده است، در ادامه این شرح حال، با اتکا به روایت پارسیان هند و متون ایشان نقض شده است. جلال‌الدین میرزا در باب فرجام پادشاهی جمشید چنین می‌نویسد: «همه نویسندگان برآنند که

(جمشید) یزدان‌پرستی را از دست داده، خود را خدا خواند، پارسیان را چنین گمانی نیست، گویند جمشید پیمبری بود فرزانه، از مردم زیردست خویش پیمان خواست که گناه نکردند تا خدا بیماری و رنج و مرگ را از آن‌ها بردارد مردم چندی بر سر پیمان خود بودند، سرانجام پیمان شکسته به گناهکاری کوشیدند، یزدان را برای گوشمال مردم جمشید نیکوکار را از میان ایشان برد و ضحاک ستمکار را بر ایشان برانگیخت» (فاجار، ۱۳۵۵: ۳۹).

۶. قوم ایرانی، زبان فارسی، فرهنگ باستانی

نویسنده *نامه خسروان* از همان سطور نخستین کتاب خویش با تأکید بر زبان فارسی سره و جدایی پارسی از تازی، فرایند تمایز و تشخیص‌بخشی به ایران پیش از اسلام، به‌عنوان هویت تاریخی ایران آغاز می‌کند: «داستان پادشاهان پارس به زبان پارسی که سودمند مردمان به ویژه کودکان است» (فاجار، ۱۳۵۵: ۱). نویسنده در همین گام نخست سعی می‌کند به صورت ضمنی به این نکته اشاره کند که همه سرزمین ایران متعلق به قوم پارس است و ایران از یکپارچگی قومی برخوردار است. این تأکید مؤلف بر وحدت قومی با وجود تطبیق نداشتن با واقعیت تاریخی چیزی جز تلاش برای غیریت‌سازی از اقوام غیر فارس زبان به‌عنوان عناصر و اجزای بیرون فرهنگ ملی نمی‌تواند باشد؛ زیرا که همواره سره‌گرایی و پالایش زبان میهن، از دغدغه‌های مهم ملی‌گرایان بوده است.

در جای‌جای *نامه خسروان* اشارات مستقیم و غیرمستقیمی به پیوند بین زبان فارسی باستانی و هویت ملی معاصر ایرانیان می‌شود. «ایرانیان زبان نیکان خویش را فراموش کرده‌اند/ اندکی بر نابودی زبان ایرانیان دریغ خوردم» (همان: ۲) سره‌گرایی تنها محدود به محتوای تاریخی کتاب نیست. مؤلف جایگزینی واژگان فارسی به جای عربی و نیز ریشه‌شناسی لغات به منظور کشف هویت ایرانی یا تازی آن را سرمشق خود قرار می‌دهد. به‌طورمثال درباره طهمورث می‌نویسد: «آنان که پارسی را از تازی شناسند دانند که تهمورس با «طا» و «ثا» به زبان تازیان است» (همان: ۵۲). وی همچنین برای عربی‌زدایی از متن خویش، جای شماری از واژه‌ها را با کلماتی جایگزین کرد که بعضاً مجعول و بی‌ریشه بودند و از متون زرتشتیان هند استخراج کرده بود. داستان را به جای تاریخ، داستان‌سرا به جای مورخ، نامه را به جای کتاب، آئین را به جای دین، پیکار را به جای حرب و جنگ، پیمبر را به جای رسول، کشور را به جای ملک و مملکت، زادبوم را به جای وطن، پرستشگاه را به جای مسجد، دستور را به جای وزیر و کنکاش را به جای مشورت، به کار گرفت و این‌گونه درصدد برآمد تا زبان فارسی را از زبان عربی پالایش کند (قدیمی‌قیداری، ۱۳۹۳: ۲۰۶).

یکی دیگر از پی‌رنگ‌های بارز که در اثر *نامه خسروان* دیده می‌شود، تأکید بر ماهیت نژادی ملت ایران مبتنی بر یک نژاد خاص است و جداسازی اقوام ایرانی دیگر به‌عنوان غیر است. در ذکر داستان سیامک پسر کیومرث که او را معادل شیث پیامبر می‌داند، می‌نویسد: «چند تن از ایران، چون او را تنها دیدند با سنگ‌های گران از پا درآوردند، گویا دیو مردمی بیابانی سرکش و نادان بودند که بر مردم شهری ستم می‌نمودند و به تنهایی در کوه‌ها زندگی می‌کردند. چنان‌که اکنون در ترکستان و بلوچستان این‌گونه مردم نادان بسیار خونخوار بسیار است» (همان: ۲۴). آشکار است که نویسنده با زشت‌سازی چهره اقوام ایرانی ترک و بلوچ که از اقوام قدیمی حوزه فرهنگی ایران بزرگ هستند، آنها را بیرون از ملیت جدید ایرانی جای می‌دهد.

شاهزاده قاجاری سیاق خود در غیریت‌سازی از اقوام ایرانی یا هم‌بسته با ایران را در جاهای دیگر *نامه خسروان* حفظ می‌کند و برای آنکه اعراب و ترکان را بدنژاد و مخالف ایرانیان نشان دهد، به قلب روایت‌های *شاهنامه* از تقسیم فرمانروایی فریدون بین فرزندان، ایرج و سلم و تور، می‌پردازد. مادر سلم و تور را دختر ضحاک معرفی می‌کند، حال آنکه طبق روایت‌های *شاهنامه* مادر سلم و تور، شهناز و مادر ایرج، ارنواز هر دو دختر جمشید هستند که ابتدا به همسری ضحاک و سپس به همسری فریدون در می‌آیند (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۱).

۷. ملی‌گرایی و غرب‌گرایی (تجدد اروپایی؛ ادامه ایران باستان)

یکی از نکات جالب و البته در ظاهر تعجب‌برانگیز باستان‌گرایی جلال‌الدین میرزا در *نامه خسروان* همگامی تجددخواهی و غرب‌خواهی است. وی به‌عنوان یکی از پیشگامان جریان تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی، تفاسیر خود را از ایران باستان با ارزش‌های فرهنگ اروپایی و متجددانه پیوند می‌زند (بیگدلو: ۱۳۸۰: ۷۹). او نیز، همچون بسیاری از آیندگان این جریان، خود را شیفته و هوادار تام و تمام فرهنگ غرب معرفی می‌کند. به‌همین جهت است که زبان فرانسه را شیرین‌ترین زبان فرنگستان و کلید هر دانشی معرفی می‌کند (قاجار، ۱۳۵۵: ۳). تاریخ ایران باستان به جلال‌الدین میرزا و بسیاری از مورخان و روشنفکران ملی‌گرایی عصر قاجار این امکان را می‌دهد که بتوانند جمعی را که در ظاهر، جمع متناقضین به‌نظر می‌رسید؛ یعنی تمایل به فرهنگ بیگانه و اروپایی را در عین ستایش از وطن محقق سازند. منابع و اطلاعات دوره باستان امکان تحریف بیشتری دارد، از این جهت که برای زنده‌شدن، نیازمند مستشرقان و روشنفکران و مورخان ملی‌گرا است، هم‌چنین این دوره، حیات کمتری در متن زندگی ایرانیان دارد و دارای ابهام است، نیز از زمانه مؤلف هم فاصله بسیاری دارد؛ بدین ترتیب، گذشته باستانی ایران، در حکم ماده‌ای بی‌صورت آماده پذیرش صورت‌های الفاشده از سوی

منورالفکران ملی‌گرا نظیر جلال‌الدین میرزا است.

شاهد این مدعا را می‌توان تصویرگری‌های کتاب *نامه خسروان* دانست. نویسنده که در آن روزگار به نقوش و نگاره‌های باستانی ایران دسترسی نداشته است، برای به تصویرکشیدن مناظر و شخصیت‌های تاریخی به کتب مستشرقان یا کتاب‌های درسی، حتی گاه به داستان‌های عامه‌پسند اروپایی متوسل می‌شود؛ تصاویری که ضمن یادآوری ایران باستان، پیوندی با تصویرپردازی فرنگی پیدا می‌کند. جالب آنکه این تصویرگری التقاطی، به‌عنوان تصویر معیار از شخصیت ایرانیان کهن، به معماری و هنر و نقاشی اواخر دوره قاجار نیز رسوخ پیدا می‌کند (شیرازی، ۱۳۹۴: ۶۸).

۸. جعل تاریخ از طریق اتیمولوژی

یکی از شگردهای مهمی که نویسنده در تدوین *نامه خسروان* به کار می‌برد، تحریف تاریخ بر مبنای اطلاعات تاریخی مجعول و ضعیف، به‌ویژه کتاب *دساتیر* از پارسیان هند است. به‌طورمثال در تقسیم‌بندی سلسله‌های شاهی می‌نویسد: «پادشاهان کشور ایران به هم‌داستانی پارسیان تا هنگام یزدگرد شهریار، پنج گروه‌اند؛ آبدیان، جیان‌شائیان، یاسائیان، گلشائیان» و نیز از اسامی ساختگی چون «شایی کلیو» و «شایی مهبول» نام می‌برد. در جایی دیگر با اشاره به کتاب *دساتیر* آورده است: «بر کی خسرو نامه‌ای به زبان آسمانی فرود آمد، آن را *دساتیر* می‌نامند.» و همچنین در قسمتی دیگر به ریشه‌شناسی غیرعلمی برخی واژه‌ها می‌پردازد: «مکه خانه مه‌آباد بود و آن را مه‌که می‌نامیدند که به پارسی پیکر ماه است.» وی همچنین در جای‌جای متن کتاب، به‌ویژه در ریشه‌شناسی‌های یکسره جعلی، نام‌های پادشاهان افسانه‌ای را به دست می‌دهد (قاجار، ۱۳۵۵: ۱۰ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۸).

داستان منوچهر در جلد نخست *نامه خسروان* نمونه بارز این نوع از پیوند است. در آغاز سرگذشت او، ریشه‌شناسی نام منوچهر را به خطا «بهشتی‌روی» دانسته و آنگاه تبار او را بیشتر بر پایه *شاهنامه* برشمرده و سپس کردار و آبادانی و جنگ‌های وی را به اجمال آورده و پس از آن اندرزها و سخنان نیکوی منوچهر را بیشتر از روی *شاهنامه* و متون دیگر، نقل کرده و در پایان پیامبران توراتی، قرآنی هم‌عهد او را شناسانیده است. در جای دیگر، دوره گلشائیان را که پیشدادیان، کیانیان، اشکانیان و ساسانیان همگی از آن تبارند و آغازشان به گلشاه (حضرت آدم علیه‌السلام) می‌رسد، ۶۰۲۴ سال دانسته است. همچنین وی می‌نویسد: فیلسوف یونانی، فیثاغورث در روزگار جمشید می‌زیسته و سازوآواز را برای سرخوشی این شهریار از نو پدید آورده است. در جای دیگر او را هم‌زمان کی‌خسرو دانسته و گفته است که او «دبستانی در ایتالیا بنیاد کرده» است. همچنین بر این باور است که باده نیز در زمان

جمشید تصادفاً به دست آمده و افسانه‌ای نیز به نقل از مأخذی نامعلوم آورده و نام نخستین آن را نیز «شاه دارو» شناخته است (امانت، ۱۳۷۷: ۳۲). اتیمولوژی واژگان و جعل معنای جدید برای آنها و خلق روایات نو با استناد به *شاهنامه* نشان می‌دهد که برای رسیدن به غایت ایدئولوژیک ملیت جدید ایرانی جلال‌الدین میرزا بسیار ضروری‌تر از رعایت ظرایف و دقایق تاریخ‌نگارانه بوده است. از این نظر است که تاریخ‌نگاری او بیش از یک اثر تحقیقی بیشتر شبیه به یک کتاب داستانی است؛ زیرا او صحت و درستی واژه‌های دساتیری را که در متن *نامه خسروان* به کار برده است، با متون گذشته فارسی مقایسه و آزمون نکرده است.

۹. طبیعی و بزرگ جلوه‌دادن تاریخ ملی

ملی‌گراها برای طبیعی جلوه‌دادن تاریخ باستانی و معرفی آن به‌عنوان گذشته منطقی وضع موجود و برای پذیرش در بین عموم مردم سعی می‌کنند بین عقاید و انگاره‌های زمان حاضر و شخصیت‌ها و روایت‌های باستانی پیوند برقرار کنند. روایتی که از توصیف هوشنگ در *نامه خسروان* آمده است، شخصیت او را به شخصیت‌های بزرگان اسلامی نظیر امامان و معصومان (شخصیتی منزّه و کاردان) نزدیک می‌کند. نویسنده گاه برای اینکه مطلب افسانه‌مانند و خیال‌پردازانه‌اش طبیعی جلوه کند و در نظر مخاطب هم‌عصر خویش که به بنیان‌ها و آموزه‌های دینی خو گرفته است، شخصیت‌های خیالی و مجعولش را در قالب روایت‌های دینی آشنا به ذهن بازگو می‌کند. نمونه‌ای از این شبیه‌سازی و طبیعی‌سازی تاریخ، در *نامه خسروان* روایتش از پیامبری به نام مه‌آباد و ۱۴ جانشین‌اش که آباد نام داشتند و آخرین ایشان «آباد آزاد» است که از مردم به کناری شده و به پرستش یزدان می‌پردازد (قاجار، ۱۳۵۵: ۵۴).

نتیجه

متن *نامه خسروان* از دو جهت بررسی شد: زمینه‌های فرامتنی و نیز دلالت‌های درون‌متنی که مخاطب را به مقصد نویسنده رهنمون می‌کند. سمت‌وسوی غالب عواملی که در شکل‌گیری متن *نامه خسروان* مشارکت داشتند، بر دو محور کلی باستان‌ستایی و ملت‌گرایی تأکید داشتند. در واقع متن، هر دو این عوامل را در پیوند با هم و به‌صورت یکپارچه طرح کرده بود؛ از این رو هر جا نشانگان و شاخص‌های ایران باستان مشخص می‌شود، بر بازنمایی گفتمان ملی‌گرایی نیز تأکید دارد. مواردی که از انطباق بازنمایی گذشته و طرح ایدئولوژی ناسیونالیسم در متن حکایت دارند عبارت‌اند از:

الف) پرداختن به گذشته باستانی برای احیای مجد و عظمت ملی؛

ب) برجسته‌سازی تاریخ شاهان باستانی برای خلاصی از موانع تجددخواهی و ملت‌گرایی

که در اینجا دین و مذهب اسلام است؛

ج) پرداختن به شاهان باستانی به‌عنوان دوره طلایی ملت ایران؛

د) طبیعی جلوه‌دادن تاریخ بر ساخته از باستان به‌عنوان مبدأ تاریخ ایران؛

ه) ارجاع به اسناد و روایات مجعول تاریخی تنها به‌صرف اینکه مؤید تاریخ ملی هستند؛

و) ترسیم نشانگان فرهنگی تاریخ ایران باستان نظیر زبان و قومیت پارسی به‌عنوان اجزای

منحصربه‌فرد ملت ایران و غیریت‌سازی از سایر زبان‌ها و اقوام ایرانی.

کتاب‌شناخت

- آبادیان، حسین (۱۳۸۷) *روایت و فراروایت تاریخی در اندیشه جلال‌الدین میرزا قاجار*، مجله فرهنگ، زمستان شماره ۶۸.
- احمدی، حمید (۱۳۸۲) «هویت ملی ایران در گستره تاریخ»، فصلنامه مطالعات ملی، سال ۴، شماره ۱.
- آخوندزاده، فتحعلی (۱۳۵۷) *الفبای جدید و مکتوبات*، گردآورنده: حمید محمدزاده، تبریز: نشر احیاء.
- اسمیت، آنتونی (۱۳۷۹) *فرهنگ، اجتماع و سرزمین: سیاست قومیت و ناسیونالیسم*، ترجمه نورالله قیصری، فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۴.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن (۱۳۶۷) *تاریخ منتظم ناصری*، به تصحیح محمداسماعیل رضوانی، جلد ۳، تهران: انتشارات دنیای کتاب.
- اکبری، محمدعلی (۱۳۸۴) *تبارشناسی هویت جدید ایرانی؛ عصر قاجاریه و پهلوی اول*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- امانت، عباس (۱۳۷۷) «پورخاقان و اندیشه بازیابی تاریخ ملی ایران جلال‌الدین میرزا و نامه خسروان»، مجله ایران‌نامه، زمستان، شماره ۶۵.
- اوزکرملی، اوموت (۱۳۸۳) *نظریه‌های ناسیونالیسم*، ترجمه محمدعلی قاسمی، تهران: مؤسسه مطالعات ملی، انتشارات تمدن ایرانی.
- حاجی‌علی‌لو، سولماز (۱۳۸۴) «بررسی اثرپذیری و موارد الگوبرداری از ایران پیش از اسلام در عصر قاجار با تکیه بر نقش برجسته‌های قاجاری»، مجله انسان‌شناسی، شماره ۸.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۵) *ناسیونالیسم و انقلاب*، تهران: دفتر پژوهش‌ها و برنامه‌ریزی فرهنگی وزارت ارشاد اسلامی.
- ذاکر اصفهانی، علی‌رضا (۱۳۸۱) *مؤلفه‌های هویت ملی در ایران*، به اهتمام گروه تحقیقات سیاسی اسلام (هویت ایرانی در کشاکش تحولات سیاسی در چهار قرن اخیر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی).
- شیرازی، ماه‌منیر (۱۳۹۴) «بررسی نسخه مصور نامه خسروان و تأثیر آن در هنر دوره قاجار»، فصلنامه علمی و پژوهشی کنگره، شماره ۳۳، بهار ۹۴.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶) *شاهنامه فردوسی*، تصحیح ناهید فرشادمهر، جلد اول، تهران: انتشارات محمد.
- قاجار، جلال‌الدین میرزا (۱۳۵۵) *نامه خسروان*، تصحیح مصطفی انصاری و مجید انصاری، زیر نظر مجید رهنما، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- قدیمی قیداری، عباس (۱۳۹۳) *تداوم و تحول تاریخ‌نویسی در ایران عصر قاجار*، تهران: انتشارات پژوهشکده تاریخ اسلام.
- _____ (۱۳۹۱) «تاریخ‌نویسی باستان‌گرا و ناسیونالیستی در ایران عصر قاجار»، فصلنامه مطالعات تاریخ ایران اسلامی، سال اول، شماره اول.

۳۰ / تأثیر گفتمان ملی‌گرایی بر بازنمایی ایران باستان در تاریخ‌نگاری جدید ... / محمدا میر احمدزاده و ...

- کچویان، حسین (۱۳۸۷) *تطورات گفتمان‌های هویتی ایران؛ ایرانی در کشاکش با تجدد و ما بعد تجدد*، تهران: نشر نی.
- ملک ایرج‌میرزا قاجار (۱۳۸۷) *تاریخ ملک‌زادگان تخمه قاجار یا شجره‌نامه قاجار*، به تصحیح میرهاشم محدث، گنجینه بهارستان، به کوشش سیدسعید میرمحمدصادق، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- نائیبیان، جلیل (۱۳۸۹) «مانکجی لیمجی و جامعه زرتشتیان عصر قاجار»، فصلنامه تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام، سال اول، شماره اول.
- نقیب‌زاده، احمد (۱۳۹۳) *تاریخ دیپلماسی و روابط بین‌الملل از پیمان و ستفالی تا امروز*، تهران: نشر قومس.
- هابزباوم، اریک (۱۳۸۳) «تکه‌چسبانی‌های هویت»، ترجمه مهرداد جلوهرگر، مجله جام‌جم.
- _____ (۱۳۸۲) *ملت و ملت‌گرایی پس از ۱۸۷۰*، ترجمه جمشید احمدپور، تهران: نشر نیکا.
- هاچینسون و اسمیت، جان و آنتونی (۱۳۸۶) *ملی‌گرایی*، ترجمه مصطفی یونسی و علی مرشدی‌زاده، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- هلد، دیوید (۱۳۸۶). *دولت مدرن؛ مجلد دوم از مجموعه فهم جامعه مدرن*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.

List of sources with English handwriting

- Ābādīyān, Ḥoseyn (2008). Revāyat va farārevāyate tāriḳ ī dar andīšeye J□alāl al-Dīn Mīrzā Qāj ār, **maǰ alleye farhang**, zemestān, §68.
- Aḥ madī, ḥ amīd (2003). Hovīyate mellīye Īrān dar gostareye tāriḳ, **faš lnāmeye moṭ āle' āte mellī**, sale čahrārom, §1.
- Āḳ ondzāde, Faṭḥ ' alī (1978). **Alefḃāye j adīd va maktūbāt**, gerdāvarande: Ḥamīd Moḥ ammadzāde, Tabrīz, našre eḥ yā' .
- Esmīt, Āntonī (2000). Farhang, eǰ temā' va sarzamīn: sīyāsate qowmīyat va nāsīyūnālīsm, motarǰ em Nūrollāh Qeys arī, **faš lnāmeye moṭ āle' āte mellī**, §4, tābestān.
- E' temād al-Salt ane, Moḥ ammad Ḥasan (1988). **Tāriḳ e montaz ame nāš erī**, moš aḥ eḥ Moḥ ammad Esmā' īl Rezvānī, Tehrān: entešārāte donyāye ketāb, ǰ 3, č1.
- Akbarī, Moḥ ammad' alī (2005). **Tabāršenāsīye hovīyate j adīde Īrānī; ' aš re Qāj āriye va Pahlavīye avval**, Tehrān: šerkate entešārāte ' elmī va farhangī, č1.
- Amānat, ' abbās (1998). Pūrḳ āqān va andīšeye bāzyābiye tāriḳ e mellīye Īrān J□alāl al-Dīn Mīrzā va nāmeye ḳ osravān, **maǰ alleye īrānnāme**, zemestān, §65.
- Ozkīrīmī, Omūt (2004). **Naž arīehāye nāsīyūnālīsm**, tarǰ omeye Moḥ amad' lī Qāsemī, Tehrān: mo' asseseye moṭ āle' āte mellī, entešārāte tamaddone īrānī, č1.
- Ḥāǰ ī ' alīlū, Solmāz (2005). Barrāsīye aṭ arpazīrī va mavārede olgūbardārī az Īrāne pīš az eslām dar ' aš re Qāj ār bā tekye bar naqše barǰ astehāye qāj ārī, **maǰ alleye ensānšenāsī**, pāyīz va zemestān, §8.
- Dāvārī Ardekānī, Rezā (1986). **Nāsīyūnālīsm va enqelāb**, Tehrān: daftare pažūhešhā va barnāmerīzīye farhangīye vezārāte ersāde eslāmī, č1.
- Dāker Eš fahānī, ' alīrezā (2002). **Mo' aleffehāye hovīyate mellī dar Īrān**, be ehtemāme gorūhe taḥ qīqāte sīyāsīye eslām (hovīyate īrānī da kešākeše taḥ avvolāte sīyāsī dar čahār qarne aḳ īr, Tehrān: pažūhešgāhe ' olūme ensānī va moṭ āle' āte farhangī.
- Shirāzī, Mahmonir ,(2015). "A Study of an Illustrated Manuscript of the "Nameh-ye Khosrovan" and Its Reflection in the Qajar Visual Arts", *Negareh Scholarly Journal*, I33, V10.
- Ferdowsī, Abū al-Qāsem (2007). Šāhnāme Ferdowsī, taš ḥ īḥ e Nāhīd Faršādmehr, Tehrān, entešārāte Moḥ ammad, ǰ 1.
- Qāj ār, J□alāl al-Dīn Mīrzā (1976). **Nāmeye ḳ osravān**, taš ḥ īḥ e Moš ṭ afā Anš ārī va Maǰ īd Anš ārī, zīre naž are Maǰ īd Rahnemā, Tehrān: sāzmāne entešārāt va āmūzeše enqelābe eslāmī.
- Qadīmī Qeydārī, ' abbās (2014). **Tadāvom va taḥ avvole tāriḳ nevīsī dar Īrāne ' aš re Qāj ār**, Tehrān: entešārāte pažūheškadeye tāriḳ e eslām.
- Qadīmī Qeydārī, ' abbās (2012). Tāriḳ nevīsīye bāstāngerā va nāsīyūnālīstī dar. Īrāne ' aš re Qāj ār, **faš lnāmeye moṭ āle' āte tāriḳ e Īrāne eslāmī**, sale 1, §1.
- Kačūyān, Ḥoseyn (2008). **Taṭ avvorāte goftemānhāye hovīyatīye Īrān; īrānī dar kešākeš bā taǰ addod va mā ba' de taǰ addod**, Tehrān: našre ney.
- Malek Īraj Mīrzā Qāj ār (2008), **tāriḳ e malekzādegāne toḳ meye Qāj ār yā šaǰ arenāmeye Qāj ār**, taš ḥ īḥ e Mīr Ḥāšem Moḥ addet , ganǰ īneye bahārestān, be kūše Seyyed Sa' īd Mīr Moḥ ammad Š ādeq, ketābḳ āne, mūze va markaze asnāde maǰ lese šorāye eslāmī.
- Nā' ebīyān, J□alāl (2010). Mānakǰ ī Līmǰ ī va ǰ āme' eye zartoštīyāne ' aš re Qāj ār, **faš lnāmeye tāriḳ nāmeye Īrān ba' d az eslām**, sale 1, §1, pāyīz va zemestān 2010.
- Naqībzāde, Aḥ mad (2014). **Tāriḳ e dīplomāsī va ravābeṭ e beyn al-melal az peymān vestfālī tā emrūz**, Tehrān: našre qūmes.
- Hāzbawm, Erīk (2004) **tekkečasbānīhāye hovīyat**, tarǰ omeye Mehrdād J□elvegar, maǰ alleye ǰ āme ǰ am.
- Hāzbawm, Erīk (2003). Mellat va mellatgerāyī pas az 1870, tarjomeye Jamshīd Aḥ madpūr, Tehrān: nashre nīkā.
- Hāčīnson va Esmīt, J□ān va Āntonī (2007). **Mellīgerāyī**, tarǰ omeye Moš ṭ afā Yūnesī va ' alī Moršedzāde, Tehrān: pažūheškadeye moṭ āle' āte rāhbordī, č1.

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۲۹، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۹۸ / ۳۳

- Hold, Deyvīd. (2007). **Dowlate modern; moĵ allade dovvom az maĵ mū' eye fahme ĵ āme' eye modern**, tarĵ omeye ' abbās Moĵ ber. Tehrān: našre markaz.

**The Effect of Nationalist Discourse on the Representation of Ancient Iran in the
New Historiography of the Qajar Period**
(A Case Study of *Khosrowan's Book* by Jalal al-Din Mirza Qajar)¹

Mohammad Amir Ahmadzade[‡]

Mohammad Niazy[‡]

Received: 2019.07.03
Accepted: 2019.09.11

Abstract

The first effects of the nationalist discourse and the attempt to formulate a suitable history of it began from the middle of the Qajar dynasty (early Nasserid period) in Iran. For the intellectuals and modernists of this era, the ideology of nationalism was one of the most important signs of the power of the European states. Jalal al-Din Mirza, Qajar prince is one of the first writers and historians who rewrite Iran's history based on new archaic approaches. His most significant work, *The Khosrowan's Book*, illustrated the ideological and political motivations of the author in his retrospective restoration, relying on the Zoroastrian texts of India. In addition, the most important transcendental implications in *The Khosrowan's Book* are the instigation of archaic and Iranian thought through the early enlightenment to Jalal al-Din Mirza. Mirzamalkam Khan and Akhondzadeh's thoughts were two main motivators for the work. Khosrowan's letter to imitation of the Shahnameh is an attempt to revive the life and traditions of the mythological kings of Iran and seeks to establish the Shahnameh in the tacit and popular knowledge of the Iranian people from the past to institutionalize the nationalist concepts in the minds of the Iranian people; the most important ideological ideas From ancient Persia in Khosrowan's letter are:

Keyword: "Historiography, Ancient Identity, Letter of Khosrowan, Jalaluddin Mirza Qajar"

¹ DOI: 10.22051/hph.2019.24484.1320

[‡] Assistant Professor, Institute of Humanities and Cultural Studies, (Responsible author)

Email: m.ahmadzadeh@ihcs.ac.ir

[‡] PhD Candidate in History of Humanities and Cultural Studies,

Email: mohammadniyazi@gmail.com

Print ISSN: 2008-8841/ Online ISSN: 2538-3507

دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)

سال بیست و نهم، دوره جدید، شماره ۲۳، پیاپی ۱۰۸، بهار و تابستان ۱۳۹۸ / صفحات ۵۳-۳۳

اخبار الطوال و برآمدن عباسیان: نمونه‌ای از روایت مدنظر عباسیان^۱

محمد احمدی منش^۲

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۲/۱۱

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۴/۰۱

چکیده

شیوه به قدرت رسیدن عباسیان و تأثیری که این فرایند، بر منابع تاریخی گذاشته، مسئله کلی این مقاله است. فرض اصلی مقاله حاضر این است که روایت اخبار الطوال رویکردی است آگاهانه با روایتی منسجم و هدفدار از برآمدن عباسیان و تثبیت دولت آنها. این روایت، روایت دلخواه و مدنظر عباسیان است که عناصر اصلی آن در دوران خلافت ابوجعفر منصور و فرزندش مهدی شکل گرفت؛ از این رو گزارش اخبار الطوال درباره آغاز کار عباسیان پیش از آنکه بر آگاهی تاریخی ما بیفزاید، از این نظر اهمیت دارد که بیش از دیگر منابع، چارچوب و عناصر اصلی روایت خاص عباسیان را آشکار می‌کند. این مقاله درصدد نتیجه‌گیری درباره نگرش و رویکردهای مؤلف اخبار الطوال نیست؛ چون آگاهی چندانی درباره آن وجود ندارد؛ بلکه تمرکز آن بر ویژگی‌ها و ساختار روایت تاریخی و نسبت آن با دیدگاه‌های عباسیان؛ یعنی بر سازندگان نهایی آن است. از این رو بحث، درباره عوامل تأثیرگذار بر رویکرد مؤلف و شکل‌گیری روایت، بیرون از بحث این مقاله است و مقایسه گزارش اخبار الطوال با دیگر وقایع تاریخی نخواهد آمد.

واژگان کلیدی: اخبار الطوال، عباسیان، ابوالعباس سفاح، ابوجعفر منصور.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2019.22780.1278

۲. استادیار پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت)، گروه مطالعات تاریخی؛

mam.ahmadimanesh@gmail.com

مقدمه

در این مقاله، گزارش *اخبار الطوال* از روی کارآمدن و سپس تثبیت دولت عباسیان در خلافت ابوجعفر منصور بررسی می‌شود. فرض اصلی مقاله این است که روایت *اخبار الطوال* درباره برآمدن عباسیان و سپس تثبیت نسبی آن، هماهنگ با روایت مدنظر دولت عباسیان است که به دست ابوجعفر منصور پایه‌ریزی شد. شواهدی از متن *اخبار الطوال* که این فرضیه را تأیید می‌کنند، دو دسته‌اند: نخست گزارش‌هایی درباره برخی رویدادهای مشهور که با داده‌های دیگر منابع که پژوهش‌های جدید هم آنها را تأیید می‌کنند، اختلاف آشکار دارند و از این رو نادرست انگاشته می‌شوند؛ دوم گزارش‌هایی درباره رویدادهای مهم و مشهوری که صرف‌نظر از درست یا نادرست بودن آنها، منابع دیگر از آنها سخن گفته‌اند، ولی *اخبار الطوال* درباره آنها حرفی نزنده است.

در هر دو شیوه، به گزینه‌های مهم و پذیرفته‌شده همگان بسنده می‌شود و به مطالبی که چالش‌برانگیز هستند، استناد نخواهد شد. بیشتر شواهد ارائه‌شده در مقاله، از نوع دوم است؛ یعنی سکوت کلی یا جزئی *اخبار الطوال* درباره برخی رویدادهای مهم. شیوه کار در مقاله این است که اهمیت هر یک از رخدادها در بافت تاریخی مدنظر بیان خواهد شد و سپس گزارش *اخبار الطوال* در همان زمینه بررسی می‌شود. باید یادآوری کرد که هر یک از این گزینه‌ها به طور جداگانه شاید دلیلی بر رویکرد ویژه مؤلف نباشد؛ اما هنگامی که مجموعه آنها در قالب روایتی کلی در کنار هم قرار می‌گیرند، از رویکرد ویژه مؤلف پرده برمی‌دارند. برای سنجش گزارش‌های *اخبار الطوال*، به طور پیش‌فرض دو مقیاس به کار می‌آید: نخست، سنجش گزارش *اخبار الطوال* با آنچه با تسامح آن را واقعیت تاریخی می‌نامیم، بدون آنکه بخواهیم درگیر چالش‌های نظری در این باره شویم. مراد ما از واقعیت تاریخی چیزی است که هم منابع کهن آن را پذیرفته‌اند و هم پژوهش‌های جدید. با این حال این نوع نگرش، نقش اندکی در بررسی این مقاله خواهد داشت. روشن است که ناسازگار بودن گزارش‌های تاریخ‌نگاری از سده سوم هجری با یافته‌های پژوهش‌های جدید را نمی‌توان به ضرورت، نشانه جهت‌دار بودن نخستین نگرش دانست. اما تفاوت‌های جهت‌دار و معنادار گزارش‌ها و همچنین روایت منسجم او، با آنچه دیگر منابع ثبت کرده‌اند، می‌تواند چنین باشد. به‌ویژه هنگامی که بتوان همسو بودن برآیند و مجموعه این تفاوت‌ها را با رویکرد و نگرشی خاص نشان داد.

مقیاس دومی که در مقاله حاضر بیشتر بدان متکی است، عبارت است از مقایسه

۱. برای بحث بیشتر درباره روایت مدنظر عباسیان از فرایند روی کارآمدن دولت خود نک: aid Agha, 2003, INTRODUCTION, p. xv-xxiv.

گزارش‌های موجود در *اخبار الطوال* با گزارش‌های دیگر منابع از جنبه شناخت روایت تاریخی و صرف نظر از درست یا نادرست بودن هر کدام از آنها. ناگفته پیداست که در اینجا سر و کار ما با روایت تاریخی خواهد بود و نه واقعیت آن. برای نمونه روایت غالب منابع، درباره دیدار ابوهاشم و محمدبن علی عباسی را امروزه بسیاری از پژوهشگران بر ساخته و دروغین می‌دانند (برای نمونه: کرون، ۱۳۸۹: ۱۶۶) ولی باین حال حذف آن در *اخبار الطوال* برآمده از نگرش خاص مؤلف است و نه حقیقت جویی تاریخی. نویسنده مقاله نیز بر این باور است که مؤلف *اخبار الطوال* آگاهانه و به فراخور رویکرد کلی خود، روایتی را بر ساخته که با روایت عباسی هماهنگ است. اما دشواری کار اینجاست که گزارش‌های موجود در منابع دیگر به‌ویژه با در نظر داشتن چیرگی سبک خیر در بیشتر آنها، تنوع بسیاری دارد و حتی در یک متن تاریخی گزارش‌های متفاوت و متضاد درباره یک موضوع یافت می‌شود. یک راه‌حل ناگزیر برای این مسئله، استناد کردن به عناصر اصلی و مشهور از یک رویداد است که درباره آن اجماع نسبی در گزارش‌های منابع وجود دارد. طبیعی است گزارش‌های پراکنده و فرعی در این مقایسه به کار نخواهند آمد. برای این کار هسته اصلی منابعی که گزارش ابوحنیفه با آنها مقایسه خواهد شد، کهن‌ترین و اصلی‌ترین منابع مربوط به نیمه نخست سده دوم هجری هستند که چارچوب اصلی آگاهی از این دوره را شکل می‌دهند. این منابع عبارت‌اند از *تاریخ طبری*، *انساب الاشراف بلاذری*، *تاریخ یعقوبی*، *اخبارالدوله العباسیه* و نیز *مروج الذهب* مسعودی. باین حال برای اینکه نتایج پژوهش بیشتر مستند باشد، به فراخور موضوع، گزارش‌های موجود در دیگر منابع نیز بررسی شده‌اند.

فرایند به قدرت رسیدن عباسیان بی‌گمان یکی از مسائل پیچیده سده‌های نخست اسلامی است. پژوهشگرانی چون فان فلوتن، یولیوس ولهاوزن، ژاکوب لاسنر، برنارد لوئیس، تیلیمان ناگل، التون دنیل، محی‌الدین شعبان، اصالح سعیدآقا، موشه شارون، محمدقاسم زمان،

۱. وجود این رویکرد در *اخبار الطوال* در موضوع‌های دیگر هم به چشم می‌خورد. برای نمونه درباره سیمای محمد امین در *اخبار الطوال* نک: صیامیان، ۱۳۹۲.

۲ Julius Wellhausen

۳ Jacob Lassner

۴ Bernard Lewis

۵ Tilaman Nagel

۶ Elton Daniel

۷ M.A. Shaban

۸ Salih Said Agha

عبدالعزیز الدوری و فاروق فوزی عمر جنبه‌های گوناگون این پدیده را بررسی کرده و به نتایج گوناگونی دست یافته‌اند (نک: همفریز، ۱۳۹۶: ۱۷۹-۲۱۳، و آثار نویسندگان یاد شده) روشن است که این اختلاف‌ها در داده‌های منابع کهن نیز به چشم می‌خورد. از این رو روایت یک‌دست و پذیرفته‌شده‌ای دربارهٔ چگونگی برآمدن عباسیان در دست نیست تا با روایت *اخبار الطوال* مقایسه شود. با این حال این امر، پیش‌فرض اصلی این مقاله را بی‌اعتبار نمی‌کند. ادعای مقاله پیش رو این است *اخبار الطوال* روایتی منسجم و یک‌دست از برآمدن عباسیان ارائه می‌دهد که در راستای نگرش و در واقع ایدئولوژی خاصی است، برخلاف بیشتر منابع کهن که مجموعه‌ای از گزارش‌های اصیل یا برساخته با ناهماهنگی درونی ارائه داده‌اند. این کار به طور عمدی با حذف گزارش‌های موازی و حذف نقش افراد صورت گرفته است و نه به ضرورت ارائه داده‌های بی‌پایه و ساختگی. به این ترتیب با این شیوه حذف و کنار هم قراردادن داده‌های گزینش‌شده و البته به طور محدود، برخی گزارش‌های مشکوک یا برساخته، روایت مدنظر مؤلف شکل گرفته است. منظور از برساخته‌بودن گزارش‌ها این است که مؤلف *اخبار الطوال* بدون شک از دروغ‌بودن آنها آگاهی داشته است. به سخن دیگر برساختگی آنها از دیدگاه محقق امروزی مدنظر نیست.

۲. ابوحنیفه کیست؟

دربارهٔ زندگی ابوحنیفه دینوری آگاهی اندکی داریم که بخش عمدهٔ آن وامدار گزارش ابن ندیم است. وی به احتمال فراوان در سال ۲۸۲ق درگذشته است. از گزارش ابن ندیم اطلاعاتی دربارهٔ نگرش ابوحنیفه به دولت عباسیان و پیوندهای احتمالی با آنها به دست نمی‌آید. متن کامل این گزارش چنین است:

«و هو أحمد بن داود من أهل الدینور أخذ عن البصریین و الکوفیین و أكثر أخذ من السکیت و ابنه و کان مفتناً فی علوم کثیره منها النحو و اللغه و الهندسه و الحساب و علوم الهند و ثقه فیما یرویه معروف بالصدق و له من الکتب کتاب النبات یفضله العلماء فی تألیفه کتاب الفصاحه، کتاب الأنواء، کتاب القبله و الزوال، کتاب حساب الدور، کتاب الرد علی رصد الاصفهانی، کتاب البحث فی حساب الهند، کتاب البلدان کتاب کبیر، کتاب الجمع و التفریق، کتاب ال اخبار الطوال، کتاب الوصایا، کتاب نوادر الجبر، کتاب الشعر و الشعراء، کتاب مایلحن فیه العامه» (ابن ندیم، بی تا: ۱۱۶) از میان این آثار، غیر از *اخبار الطوال* تنها کتاب *النبات* بر جای

مانده و انتشار یافته است. اینها همه چیزی است که ابن‌ندیم درباره‌ی وی گفته است و دیگر نویسندگان از جمله یاقوت حموی (۱۹۹۳م: ۲۵۸/۱-۲۶۱) و صفدی (۱۴۲۰ق، ۶/۲۳۳) نیز اطلاعات در خوری بدان نیفزوده‌اند.

اخبار الطوال، تاریخ عمومی مختصری از آدم(ع) تا پایان خلافت معتصم بالله است و به دلیل مختصر بودن، از نقل بسیاری از رویدادهای جزئی و حتی کلی در آن خبری نیست. تاکنون کسی در انتساب این اثر به ابوحنیفه تردید نکرده است. درباره‌ی گرایش‌های ابوحنیفه به نظر می‌رسد وی دلبسته‌ی رویدادهای مربوط به ایران بوده است و همان‌گونه که از بخش‌های مربوط به اواخر دوران ساسانی و آغاز اسلام در اثر وی پیداست، رخدادهای تاریخی مربوط به این دوره مهم را از چشم‌اندازی متفاوت با دیگر منابع اسلامی روایت کرده است (نک: جلیلیان: ۱۳۹۱) احتمال شیعه‌بودن ابوحنیفه بر پایه‌ی شیعه‌بودن استاد او یعنی ابن‌سکیت چندان نیرومند نیست. اما هیچ‌یک از این گزاره‌ها درباره‌ی بخش‌های دیگر *اخبار الطوال* سودمند نیست به‌ویژه آنجا که سخن از خلافت عباسیان به میان می‌آید. نمی‌دانیم که آیا ابوحنیفه با دستگاه عباسیان ارتباطی داشته است یا خیر. به نظر می‌رسد که وی بیشتر عمر خود را در زادبومش دینور سپری کرده و البته مدتی نیز در شهرهای کوفه و بصره در عراق، شام و جاهای دیگر به سر برده است. با این‌همه فردی چون او که در دانش‌های گوناگون از جمله نجوم و ریاضیات مهارت داشته، وجود پیوندهایی با رجال سیاسی و دستگاه خلافت به ویژه در دوران خلافت مأمون دور از انتظار نیست. به هر ترتیب آنچه در این مقاله به آن توجه و تأکید شده است، رویکرد ویژه *اخبار الطوال* درباره‌ی به قدرت رسیدن عباسیان و استوارشدن کار ایشان در زمان خلافت منصور است که برآمده از انتخابی حساب شده است برای رسیدن به روایتی منسجم از فرایند روی کار آمدن عباسیان و تثبیت دولت آنان. دور از احتمال نیست که این امر با سبک تاریخ‌نویسی در *اخبار الطوال* نیز پیوند داشته باشد؛ چرا که به جای بهره‌گیری از سبک «خبر» در این اثر که مستلزم ارائه‌ی خبرهای گوناگون درباره‌ی یک رویداد است، شیوه‌ای به کار رفته که از ظرفیت بیشتری برای برساختن روایتی منسجم برخوردار است. به هر حال روایت *اخبار الطوال* درباره‌ی آغاز کار عباسیان بیش از آنکه نمایانگر گرایش‌های شخصی ابوحنیفه باشد که آگاهی چندان از آن نیست، نمایانگر روایت ویژه‌ی عباسیان و به‌خصوص ابوجعفر منصور است. در این مقاله، عناصر این روایت نشان داده خواهد شد، آن‌چنان‌که در *اخبار الطوال* آمده و مطالبی که دیگر منابع نیز به خوبی آن را تأیید می‌کنند.

نخستین نکته درخور توجه در روایت *اخبار الطوال* که سخت به چشم می‌آید این است که هیچ اشاره‌ای به ماجرای معروف دیدار ابوهاشم عبدالله بن محمد بن حنفیه پیشوای کیسانیه با محمد بن علی بن عبدالله بن عباس نشده است. گزارش این دیدار را بسیاری از منابع تاریخی آورده‌اند (بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۲۷۳/۳-۲۷۵؛ یعقوبی، بی تا: ۲۹۷/۲-۲۹۸؛ اخبار الدوله العباسیه، ۱۹۷۱م: ۱۶۵ و ۱۸۹-۱۹۰؛ کاتب واقدی، ۱۴۱۰ق: ۲۵۲/۵؛ طبری، ۱۳۸۷ق: ۴۲۱/۷؛ ابوالفرج، بی تا: ۱۲۴؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۰ق: ۱۴۹/۲-۱۵۰؛ مسعودی، بی تا: ۲۹۲-۲۹۳؛ مقدسی، بی تا: ۵۸/۶-۵۹؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷ق: ۵/۱۰؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق: ۴۰۵/۴-۴۰۶؛ ابن الاثیر، ۱۳۸۵ق: ۴۴/۵؛ همان: ۵۳/۵). خاموشی ابوحنیفه در این باره یا ناشی از باور وی به ساختگی بودن اصل این ماجرا است یا ناشی از نگرش خاصی که درباره روند به حکومت رسیدن عباسیان داشته است. بهتر است داوری در این باره در زمینه رویکرد کلی *اخبار الطوال* انجام شود. به هر روی، گزارش دیدار ابوهاشم و محمد بن علی عباسی به این دلیل اهمیت دارد که عباسیان از زمان ابوجعفر منصور و به ویژه فرزند وی مهدی، در پایه‌های مشروعیت سیاسی خود تغییر مهمی ایجاد کردند که بنابر آن، مشروعیت دولت عباسی را نه به واگذاری امامت از ابوهاشم به نیای خود محمد بن علی بن عبدالله بن عباس، بلکه به حق ارث و جانشینی عباس بن عبدالمطلب پس از پیامبر (ص) نسبت دادند (نویختی، ۱۳۵۳: ۷۵-۷۷؛ نک: اخبار الدوله العباسیه، ۱۹۷۱م: ۱۶۵؛ ناشی‌اکبر، ۱۹۷۱م: ۳۱-۳۲؛ اشعری، ۱۴۱۱ق: ۹۶/۱). این امر در واقع نمایانگر دگرگونی عباسیان از ایدئولوژی کیسانیه به آموزه وصی بودن عباس بن عبدالمطلب بود که البته در درازمدت برای عباسیان سودی نداشت و جایگاه مهمی در ایدئولوژی سیاسی آنان نیافت (نک: احمدی‌منش، ۱۳۹۷: ۸۹-۹۳).

شگفت‌آورتر این که در *اخبار الطوال* هیچ اشاره‌ای به شعار معروف سیاه‌جامگان یعنی الرضا من آل محمد نشده است. این شعار به معنای برگزیدن فردی مورد رضایت امت آن هم به صورت شورایی از میان خاندان پیامبر (ص) بود (نک: کرون، ۱۳۸۹: ۱۳۷). در *اخبار الدوله العباسیه* که دیگر منبعی است که نگرش عباسیان را بازتاب می‌دهد، گفته شده که سردادن این شعار از سوی سیاه‌جامگان به دلیل پرهیز از آشکار شدن هویت پیشوایان دعوت بود (اخبار الدوله العباسیه، ۱۹۷۱م: ۱۹۴). این گزاره از نظر تاریخی خطاست؛ زیرا تا پیش از مراحل پایانی خیزش سیاه‌جامگان، میان داعیان برجسته و نیروهای اصلی تأثیرگذار در خیزش توافقی درباره سرنوشت رهبری نهایی به وجود نیامده بود و به نظر می‌رسد آنچه همگان انتظار داشتند این بود که امام را شورایی از بنی‌هاشم برگزینند (نک: کرون، ۱۳۸۹: ۱۶۰-۱۶۴). روشن است که این آموزه‌ها با رویه خاندانی و سپس موروثی که بعدها خلیفگان عباسی در پیش

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۲۹، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۹۸ / ۴۳

گرفتند، کاملاً تفاوت داشت و مأمون در اواخر سدهٔ دوم هجری بر آن شد تا آن را از نو زنده کند (نک: احمدی‌منش، ۱۳۹۷: ۱۲۹-۱۳۶؛ کرون، ۱۳۸۹: ۱۶۸) و از اواخر سدهٔ دوم به این سو، این شعار نمایانگر گرایش‌های زیدی بود و بسیاری از علویانی که بر ضد عباسیان دست به شورش می‌زدند، این شعار را سر می‌دادند.

گزارش *اخبار الطوال* چنین نشان می‌دهد که از همان هنگام که داعیان خراسانی به کار دعوت سرگرم بودند، هویت امام نزد ایشان آشکار بود و آنان خراسانیان را گاه به صورت آشکار و گاه پنهانی، نخست به محمدبن علی (ابوحنیفه، ۱۳۶۸: ۳۳۳)، سپس به ابراهیم‌بن محمد (ابوحنیفه، ۱۳۶۸: ۳۳۸-۳۳۹) و سرانجام به ابوالعباس فرامی‌خواندند. حتی اندکی پیش از ورود سیاه‌جامگان به کوفه نیز در گزارش ابوحنیفه ادعا شده که محمدبن خالد قسری که بر امویان شوریده و بر کوفه چیره شده بود، برای ابوالعباس بیعت گرفت (ابوحنیفه، ۱۳۶۸: ۳۶۸-۳۶۹). درحالی‌که در گزارش دیگر منابع تنها چنین آمده که وی در کوفه جامهٔ سیاه پوشید (بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۳۸؛ اخبارالدوله العباسیه، ۱۹۴۱م: ۳۶۷؛ طبری، ۱۳۸۷ق: ۷/۴۱۷؛ ابن‌الاثیر، ۱۳۸۵ق: ۵/۴۰۴-۴۰۵؛ خلیفه‌بن خیاط، ۱۴۱۵ق: ۲۶۵؛ العیون و الحدائق، ۱۸۷۱م: ۳/۱۹۵؛ ابن‌مسکویه، ۱۳۷۹: ۳/۳۰۸). در گزارش ابن‌کثیر افزون بر سیاه پوشیدن محمد، گفته شده که وی مردم را به بنی عباس دعوت می‌کرد (ابن‌کثیر، ۱۴۰۷ق: ۳۹/۱۰) و همچنان‌که می‌دانیم رنگ سیاه نمادی بود از آرمان‌های آخرالزمانی و انگیزه‌های انقلابی، نه هواداری از عباسیان. پیداست که شعار الرضا من آل محمد که گونه‌ای ابهام در کیستی امام و واگذارشدن آن به شورا پس از پیروزی در پس آن نهفته است، در بافت روایتی *اخبار الطوال* پدیده‌ای مزاحم به شمار می‌آمده است. حتی رنگ سیاه سیاه‌جامگان از مدت‌ها پیش نماد خیزش‌های آخرالزمانی بود و پیش‌تر حارث‌بن سریج آن را به سان نماد خیزش خود برگزیده بود (طبری، ۱۳۸۷ق: ۷/۹۷ و ۱۰۰-۱۰۱؛ فلوتن، ۱۳۹۰: ۹۴-۹۵). این رنگ در *اخبار الطوال* نشانهٔ سوگواری خراسانیان برای مرگ محمدبن علی (ابوحنیفه، ۱۳۶۸: ۳۳۹) و در جای دیگر ابراهیم امام (ابوحنیفه، ۱۳۶۸: ۳۶۰-۳۶۱) انگاشته شده است.

۴. حذف تنش‌های درون‌خاناندانی عباسیان

بنابر گزارش‌های موجود در منابع گوناگون تاریخی، در نخستین مرحله‌های روی کارآمدن عباسیان، ابهام‌ها و دشواری‌هایی پیش آمد که در مجموع نشان می‌دهد این رویدادها با رقابت میان رقیبان گوناگون همراه بوده است و طبق فرایندی جمعی و برنامه‌ریزی شده پیش نرفته است. در *اخبار الطوال* همهٔ نشانه‌هایی که نمایانگر چنین وضعی هستند چنان روایت شده‌اند که

این رقابت‌ها پنهان شده و گزینش نخستین خلیفگان عباسی نتیجه همراهی افراد خاندان عباسی و سران دعوت وانمود شده است. نخستین مطلب از این دست، برگزیده شدن ابوالعباس به خلافت و بیعت با او است. چنان‌که پیش از این اشاره شد، بیعت با ابوالعباس برای عموم هواداران جنبش و حتی سیاه‌جامگان به هیچ وجه امری از پیش معلوم نبود و کاری بود که به‌سان برآیند عوامل گوناگون در جریان رویدادها انجام شد. برای نمونه ابن‌اعثم، نویسنده‌ای با گرایش شیعی، اشاره کرده که مردم کوفه تا پیش از بیعت با ابوالعباس، چشم به راه معرفی شدن فردی علوی از سوی سیاه‌جامگان بودند تا با او بیعت کنند (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱ق: ۲۳۸/۸-۲۳۹). به اینکه مردم کوفه چشم به راه فردی علوی بودند در نامه ادعایی ابومسلم به ابوالعباس نیز اشاره شده است (نک: بلاذری، ۱۴۱۱ق: ۱۹۷/۴). گذشته از آن، تا روز بیعت ابوالعباس، بسیاری از هواداران عباسیان و بزرگان دعوت هم نمی‌دانستند که قرار است با کدام عضو این خاندان بیعت صورت گیرد. گفته شده که هنگامی که ابوالعباس در کنار داودبن‌علی و ابوجعفر به مسجد وارد شدند، بسیاری گمان می‌کردند که قرار است با داودبن‌علی بیعت شود (بلاذری، ۱۴۱۱ق: ۱۴۰/۴؛ ازدی، ۱۳۸۷ق: ۱۲۴/۱۳). حتی افرادی از خاندان عباسی بیم آن داشتند که داودبن‌علی مردم را به سوی خود فرا بخواند (نک: بلاذری، ۱۴۱۱ق: ۱۱۷/۴). البته نمی‌توان شواهد پرشماری بر درستی این گزاره‌ها یافت؛ ولی همین شواهد پراکنده نیز به روشنی گویای آن است که انتخاب ابوالعباس برای خلافت تصمیم محافلی خاص بوده است و نه همراهی سران غیرعباسی دعوت.

نکته دیگر این است که درباره تزلزل ابوالعباس هنگام خطبه بیعت، نشانه‌هایی در منابع تاریخی یافت می‌شود. به نظر می‌رسد ابوالعباس نتوانسته بود به خوبی از عهده بیان سخنان خود در جمع حاضران در مسجد کوفه برآید. البته گزارش‌ها در این باره گوناگون است. برخی به بیماری ابوالعباس اشاره کرده‌اند (مجم‌التواریخ، ۱۳۱۸: ۳۲۰؛ ابن‌خلدون، ۱۴۰۸ق: ۱۶۱/۳-۱۶۲). بنابر برخی گزارش‌ها ابوالعباس مردی شرمگین بود و هنگام خطبه زبانش گرفت و درماند (یعقوبی، بی‌تا: ۳۵۰/۲؛ ابن‌قتیبه، ۱۴۲۳ق: ۲۷۵/۲). برخی منابع اشاره‌ای به خطبه خواندن ابوالعباس نکرده‌اند (خلیفه‌بن‌خیاط، ۱۴۱۴ق: ۴۰۹) و برخی دیگر گفته‌اند که داودبن‌علی عموی ابوالعباس پس از مشاهده درماندگی او برجست و به جای او خطبه خواند (کاتب واقدی، ۱۴۱۰ق: ۳۸۳/۵؛ بلاذری، ۱۴۱۱ق: ۱۸۵/۴-۱۸۶). در کنار اینها منابع دیگری هم بدون اشاره به خطبه عبدالله بن‌علی، از خطبه بی‌دغدغه ابوالعباس یاد کرده‌اند (ابن‌الاثیر، ۱۳۸۵ق: ۴۱۱-۴۱۳/۱۵؛ بلعمی، ۱۳۷۳: ۱۰۴۳/۴؛ ابن‌قتیبه، ۱۴۱۰ق: ۱۶۲/۲؛ ابن‌طقطقی، ۱۴۱۸ق: ۱۴۴). روایت‌های دیگری هم بدون آنکه به ناتوانی ابوالعباس اشاره کنند، خطبه ابوالعباس و سپس

عبدالله بن علی را یادآور شده‌اند (مسعودی، ۱۴۲۵ق: ۲۱۴؛ طبری، ۱۳۸۷ق: ۴۲۵-۴۲۸). با بررسی نقادانه این روایت‌ها می‌توان تزلزل ابوالعباس و نقش آفرینی داود بن علی را قطعی انگاشت. اما همه این دشواری‌ها در *اخبار الطوال* یکسره نادیده گرفته شده و این ماجرا چنین بیان شده که ابوالعباس بی‌هیچ دغدغه و اضطرابی برخاست و خطبه رسای خویش را برخواند. در این گزارش بسیار کوتاه، کمترین اشاره‌ای به ناتوانی او و یاریگری یا خطبه داود بن علی به چشم نمی‌خورد؛ همچنان‌که در گزارش محتوای خطبه او تنها به برخی کارهای ناروای بنی‌امیه اشاره شده و نشانی از وعده‌های ابوالعباس یا داود بن علی که در دیگر منابع به چشم می‌خورد، دیده نمی‌شود (ابوحنیفه، ۱۳۶۸: ۳۷۰؛ مقایسه شود با طبری، ۱۳۸۷ق: ۴۲۴-۴۲۶).

شواهد دیگری هم بر تزلزل شخصیتی ابوالعباس می‌توان یافت. از این جمله‌اند: خبرچینی همنشین نزدیک وی ابوالجهم بن عطیه برای ابومسلم (بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۱۵۶/۴؛ طبری، ۱۳۸۷ق: ۵۴/۷؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق: ۳۴۲/۸؛ ابن‌الاثیر، ۱۳۸۵ق: ۴۴۰/۵-۴۴۱؛ ابن‌قتیبه، ۱۴۱۰ق: ۱۷۷/۲)؛ انفعال او پس از آگاهی از وفاداری ابوسلمه به علویان و حرف‌شنوی از ابومسلم در مسائلی مانند درخواست او برای کشتن عمر بن‌هبیره که ابوالعباس به برادرش ابوجعفر سپرد (طبری، ۱۳۸۷ق: ۵۴/۷-۵۵۷؛ یعقوبی، بی‌تا: ۳۵۴/۲؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۱۹۲/۴؛ ابن‌الاثیر، ۴۴۰/۵-۴۴۱) درباره سرنوشت ابن‌هبیره، در حالی‌که بنا بر گزارش دیگر منابع، ابوجعفر به عمر بن‌هبیره کارگزار اموی واسط امان داده بود، ابومسلم بر کشتن وی پافشاری کرد و ابوالعباس نیز ابوجعفر را وادار به انجام آن کرد (طبری، ۱۳۸۷ق: ۵۴/۷؛ یعقوبی، بی‌تا: ۳۵۴-۳۵۳/۲؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۱۴۶/۴؛ ابن‌الاثیر، ۱۳۸۵ق: ۴۴۰/۵-۴۴۱) در روایت *اخبار الطوال*، این خود ابوالعباس بود که بدون درخواست یا دخالت ابومسلم، از ابوجعفر خواست تا ابن‌هبیره را بکشد (ابوحنیفه، ۳۷۳: ۱۳۶۸). در *اخبار الطوال* این مطالب حذف یا تغییر یافته‌اند تا چهره مردی بی‌اراده و منفعل از سیمای ابوالعباس زدوده شود.

گذشته از سرپوش‌نهادن بر ضعف‌های شخصیتی نخستین خلیفه عباسی، نقش دیگر مردان عباسی در آغاز کار دولت ایشان در *اخبار الطوال* یکسره پنهان شده است. در میان خاندان عباسی به‌جز ابوالعباس و ابوجعفر منصور، افراد دیگری هم نقش پررنگی داشتند. تا اندازه‌ای طبیعی است که با سپری شدن زمانی بیش از یک سده، اهمیت واقعی این نخستین بازیگران کلیدی در گزارش تاریخی به درستی نمایانده نشود؛ ولی میان روند طبیعی کم‌رنگ انگاشتن نقش‌ها در درازنای زمان و نادیده‌گرفتن تمام و کمال آنها تفاوت بزرگی نهفته است. به‌ویژه آنکه در دیگر منابع تاریخی همچنان اشاره‌های فراوانی به نقش این بازیگران شده است. به‌طور مشخص باید از کسانی مانند عبدالله بن علی، عبدالصمد بن علی، سلیمان بن علی، داود بن علی

و عیسی بن موسی نام برد. اگر به کمک تخیل تاریخی درصدد بازسازی شرایط تاریخی برآییم، می‌توان تأیید کرد که در زمان خلافت ابوالعباس اینها جایگاه و اهمیتی کمابیش هم‌سنگ با ابوجعفر داشتند و این به رغم آن است که در سنت تاریخ‌نگاری عصر عباسیان جایگاه و موقعیت ابوجعفر به‌سان مرد دوم دولت در سال‌های خلافت ابوالعباس به‌سان یک پیش‌فرض پذیرفته شده است. به‌طورکلی یکی از خطوط اصلی سیاست ابوجعفر منصور این بود که دولت عباسی را از شکل «حکومت خاندانی» که در آن همه اعضای یک خاندان به‌طور نظری حق دست‌یابی به حکومت یا دست‌کم نقش‌آفرینی در آن داشتند، به «حکومت موروثی» بر پایه ساز و کار انتقال حکومت از پدر به فرزند یا فرزندان تبدیل کند. روشن است که این امر در گروه نادیده‌گرفتن یا کم‌رنگ نشان‌دادن نقش دیگر مردان خاندان عباسی در فرایند تأسیس این دولت بود و همین سیاست در سنت تاریخ‌نگاری عصر عباسی نیز تأثیر نهاد. این در حالی است که این افراد همچنان‌که گفته شد، نقش‌های بسیار مهمی داشتند. چنان‌که داودبن‌علی در روز بیعت دوشادوش ابوالعباس و ابوجعفر ایستاده بود و حتی به جای ابوالعباس خطبه‌ای در شرح آرمان‌های دولت عباسی خواند. پس از آن هم امارت کوفه یعنی نخستین تختگاه عباسیان و سپس حجاز به وی سپرده شد تا اینکه چند ماه بعد در سال ۱۳۳ق درگذشت. جالب است که در *اخبار الطوال* هیچ اشاره‌ای به هیچ‌کدام از اینها نشده و نام داودبن‌علی حتی یک بار در *اخبار الطوال* نیامده است.

عیسی بن موسی فرد برجسته دیگر و پذیرفته‌شده نزد خراسانیان (التون، ۱۳۶۷: ۱۷۷-۱۸۰)، پس از داودبن‌علی، والی کوفه شد و مهمتر از آن ولیعهد دوم ابوالعباس پس از ابوجعفر منصور بود. البته اینکه وی در چه زمانی و در چه فرایندی ولیعهد دوم ابوالعباس شد، پرسش‌برانگیز است (نک: احمدی‌منش، ۱۳۹۷: ۵۷-۵۹). همو بود که خیزش محمدبن‌عبدالله معروف به نفس زکیه و برادرش ابراهیم در بصره را سرکوب کرد و خلافت عباسی را از سخت‌ترین تهدیدی که بدان دچار شده بود، رهایی بخشید. با این حال ابوجعفر منصور در دوره خلافت خویش و به رغم سرزنش خراسانیان و عباسیان، فرزند خود محمد را به ولیعهدی برگزید و عیسی را پس از او قرار داد (یعقوبی، بی‌تا: ۳۷۹/۲-۳۸۰؛ طبری، ۱۳۸۷ق: ۹/۸-۲۰). پس از مرگ منصور نیز مهدی بود که با اجبار و تطمیع، عیسی را به کلی از هرگونه حق خلافت و ولیعهدی محروم کرد (یعقوبی، بی‌تا: ۳۹۴-۳۹۵؛ طبری، ۱۳۸۷ق: ۱۲۴/۸-۱۲۷). در اینجا نیز *اخبار الطوال* خاموش است و کمترین اشاره‌ای به نقش عیسی بن موسی در آغاز کار عباسیان، ولیعهدی او و دو بار محروم‌شدن وی از ولیعهدی از سوی دو خلیفه نکرده است. اگر درباره داودبن‌علی بتوان گفت که مرگ زود هنگام او مانع نقش‌آفرینی‌های بزرگ وی شد که در تاریخ

خلاصه شده اخبار الطوال جایی برای بیان آنها نبود، اما درباره نقش عیسی بن موسی راهی برای این گمانه‌زنی نیست.

با این حساب شگفت‌آور نیست که اخبار الطوال به سلیمان بن علی کارگزار عباسی در شهر بصره نیز اشاره‌ای نکرده است. اما شگفت‌ترین موضوع در روایت اخبار الطوال از آغاز کار عباسیان، رویکرد آن درباره عبدالله بن علی است. بنابر شواهدی که در منابع گوناگون بدان اشاره شده، پس از بیعت با ابوالعباس، عباسیان در میان خود پیمان بسته بودند که هر کس شکست امویان و تصرف شام را در دستور کار خود قرار دهد، ولیعهد و جانشین ابوالعباس خواهد بود (بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۱۴۴/۴-۱۴۵؛ ازدی، ۱۳۸۷ق: ۱۳/۱۳؛ طبری، ۱۳۸۷ق: ۴۷۴-۴۷۵؛ مسعودی، ۱۴۲۵ق: ۲۴۱/۳؛ مقدسی، بی تا: ۷۶/۶-۷۷). عبدالله بن علی کسی بود که همراه با ابوعون بن عبدالملک یکی از سرداران سپاه‌جامگان، در نبرد زاب بر مروان بن محمد پیروز شد و پس از آن نیز گشودن شام و شهر دمشق و همچنین کشتار امویان به دست او انجام شد. این رخدادها دلالت‌های آخرالزمانی داشتند و لقب «سفاح» به معنی خون‌ریز نیز به همین مناسبت به عبدالله بن علی داده شد (نک: احمدی‌منش، ۱۳۹۷: ۴۴-۴۵). در روایت اخبار الطوال، نه عبدالله بن علی بلکه ابوعون است که به تنهایی سپاه اموی را در زاب در هم شکست و سپس نیز امویان را در شام قتل عام کرد (ابوحنیفه، ۱۳۶۸: ۳۶۵-۳۶۶). یادکردن از عبدالله بن علی در رویدادی چنین مشهور نه می‌تواند ناشی از فراموشی یا خطای تاریخ‌نگار باشد و نه با خلاصه‌بودن متن یا هر چیز دیگر جور در می‌آید. این همه را باید در راستای تلاش هدفمند برای پنهان کردن نقش دیگر افراد خاندان عباسی در روند برپایی این دولت و یگانه معرفی کردن نقش ابوجعفر منصور در آن دانست؛ روندی که با ادعای بیعت خلیفگی با ابوالعباس و ولیعهدی با ابوجعفر در رجب سال ۱۳۲ هجری به نقل از هشتم بن عدی (ابوحنیفه، ۱۳۶۸: ۳۷۰) به اوج رسید.

۵. رقیبان برون‌خاندانی

افزون بر رقابت‌های درون‌خاندانی میان مردان عباسی برای دستیابی به خلافت، افراد و گروه‌های دیگری هم بیرون از این خاندان رقیب ایشان به شمار می‌آمدند. فعالیت این رقیبان به هر دو دوره پیش و پس از روی کار آمدن عباسیان مربوط می‌شود و فعالیت هر کدام از آنها در روایت تاریخی مطلوب عباسیان شکل و ویژگی‌های خاص خود را یافته است. در اواخر روزگار امویان چند خیزش ضداموی بر پا شد که بعضی از آنها به علت نسبت و پیوندهایی که با سپاه‌جامگان و عباسیان داشتند، در روایت تاریخی مربوط به چگونگی روی کار آمدن

عباسیان اهمیت دارند. در گزارش *اخبار الطوال* درباره این مسائل سکوت شده یا گزارشی بسیار کوتاه از آنها ارائه شده و این در حالی است که در بخش‌های مربوط به دهه‌های پایانی روزگار اموی در *اخبار الطوال*، بخش قابل توجهی از متن اثر به روند فعالیت دعوت‌گران عباسی و خیزش سیاه‌جامگان اختصاص یافته است. برای نمونه از قتل یحیی بن زید در خراسان و خیزش عبدالله بن معاویه که هر دو از زمینه‌سازان پیروزی سیاه‌جامگان بودند، هیچ سخنی به میان نیامده و درباره زید بن علی به دو سطر زیر بسنده شده است: «و بَلَّغَ هِشاماً أَنْ خالداً بذر ذلک المال فی الناس، فکتب إلى یوسف یأمره بإطلاقه، و الکف عنه. فلم یزل خالد مقيماً بالکوفه حتی خرج زید بن علی بن الحسن بن علی بن ابی طالب (ع) بالکوفه. و کانَ خروجُه فی صفر سنه ثمانی عشره و مائه. فسار الیه یوسف بن عمر، فالتقوا بالکناسه فانهزم أصحاب زید، و خذلوه. فأخذہ یوسف بن عمر، فضرب عنقه. و بعث برأسه الی هشام، و صلب جسدہ بالکناسه.» (ابوحنیفه، ۱۳۶۸: ۳۴۴) خیزش‌های این سه، زمینه‌های اجتماعی و سیاسی را برای اوج‌گرفتن انگیزه‌های انقلابی فراهم کرد و بخش بزرگی از بدنه پیروان آنها نیز به سیاه‌جامگان پیوستند (درباره رابطه قیام زید و خیزش سیاه‌جامگان نک: Said Agha, 2003: 26-34) اما در این میان، این انگاره مدنظر عباسیان را بی‌اعتبار می‌کردند که آنها از همان آغاز تنها یا مهمترین نمایندگان خاندان بنی‌هاشم برای رهبری خیزش‌های ضد اموی بودند.

از جهاتی مهمتر از ایشان، قیام محمد بن عبدالله و برادرش ابراهیم است که درباره آن نیز گزارش کوتاه زیر آورده شده است: «و فی ذلک العام خرج علیه محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علی بن ابی طالب (ع) الملقب بالنفس الزکیه، فوجه الیه ابو جعفر عیسی بن موسی بن علی فی خیال، فقتل رحمه الله، و خرج أخوه ابراهیم بن عبدالله بن الحسن بن الحسن، فقتل رضوان الله علیهم.» (ابوحنیفه، ۱۳۶۸: ۳۸۵) در این گزارش به ریشه‌های قیام محمد و ادعاهای سیاسی او، از جمله توافقی‌های صورت‌گرفته میان بنی‌هاشم در اواخر عصر اموی (بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۳۰۷/۳؛ ابوالفرج، بی‌تا: ۱۸۴-۱۸۵؛ ابن طقطقی، ۱۴۱۸ق: ۲۲۵)، اشاره‌ای نشده است. باید به یاد داشت که ادعاهای سیاسی محمد بن عبدالله و برادرش مهمترین چالش ایدئولوژیک در آغاز کار عباسیان بود که سرانجام با قیام آشکار و کشته‌شدن آنها پایان یافت (برای بحث مفصل در این باره نک: Elad, p.49-101).

نقش ابو مسلم در خیزش عباسیان و سال‌های آغازین فرمانروایی آنها، چالش‌های زیادی را برای خلافت عباسی، تاریخ‌نگاران قدیم و حتی پژوهشگران جدید ایجاد کرده است. در اینجا ما تنها با چالش عباسیان در برابر مسئله ابو مسلم و نقش او سر و کار داریم. اگر چه ابو مسلم

نقشی بی‌چون و چرا در به تخت نشستن عباسیان داشت، اما تبار وی، چگونگی ورود به سازمان دعوت و سرانجام انگیزه‌های واقعی او پوشیده و در ابهام است. اگر چه گزارش‌های گوناگون درباره‌ی خاستگاه و برآمدن ابومسلم وجود دارد، اما با بررسی آنها می‌توان پی برد که بر خلاف بیشتر دعوتگران خراسانی که به طور مستقل از رهبران عباسی و به احتمال بسیار از رهگذر عضویت در سازمان دعوت کیسانی به سازمان دعوت سیاه‌جامگان راه یافته بودند، ابومسلم به پایمردی خود عباسیان برکشیده شد (برای نمونه نک: بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۱۶۲/۴-۱۶۴؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۶ق، ۴۰۸/۳۵-۴۲۸). سرانجام اینکه هم‌اورد بزرگ ابوجعفر منصور یعنی عبدالله بن علی به دست ابومسلم فرو کوفته شد و اخبار الطوال به این موضوع هم اشاره‌ای نکرده است. پرسش مهم این است که با وجود این خدمات، عباسیان چگونه توانستند کشتن وی را توجیه کنند و مهمتر از آن ماجرای روی کارآمدن خود را چگونه روایت کردند تا به اندازه کافی منطقی و پذیرفتنی باشد و همچنین، نقش پررنگ ابومسلم در آن خدشه‌ای بر حیثیت ایشان وارد نکند. این دوگانگی تا اندازه‌ای در اخبار الطوال نیز بازتاب یافته و در مجموع آهنگ روایت آن درباره‌ی ابومسلم، احتیاط‌آمیز و به دور از سوگیری آشکار است.

ابهامی که در دیگر منابع درباره‌ی تبار و خاستگاه ابومسلم وجود دارد، در این روایت به چشم نمی‌خورد. بنابر تنها گزارشی که نقل و قطعی انگاشته شده، ابومسلم تباری پست داشت. وی فرزند مردی عرب به نام عمیر بن بطن عجلی از یک کنیز بود که چون عمیر آن کنیز را به عیسی و معقل پسران ادریس عجلی فروخت، ابومسلم نیز زیر دست آنها بالید و پرورش یافت. سپس در دوره‌ی امارت یوسف بن عمر بر عراق، هنگامی که ابومسلم همراه عیسی و معقل در زندان واسط به سر می‌برد، قحطبه بن شیب، لاهز بن قریظ و سلیمان بن کنیر که بر سر راه خود برای دیدار با محمد بن علی عباسی به ملاقات شیعیان زندانی در واسط آمده بودند، به شایستگی ابومسلم پی بردند و وصف او را نزد محمد بن علی بازگو کردند. بدین ترتیب بود که به دستور محمد بن علی، ابومسلم به سازمان دعوت سیاه‌جامگان راه یافت (ابوحنیفه، ۱۳۶۸: ۳۳۷-۳۳۸).

درباره‌ی ابومسلم نیز این ادعا که امامان عباسی مدت‌ها پیش از خیزش نهایی و بیعت با آنان، به‌عنوان رهبران سیاه‌جامگان شناخته شده بودند به چشم می‌خورد. در اخبار الطوال گزارشی بر ساخته، نقل شده که بنابر آن، خبر کشته شدن ابراهیم امام به دست مأموران مروان، در خراسان و پیش از آغاز قیام به ابومسلم رسید. ابومسلم بی‌درنگ از خراسان راهی عراق شد و در کوفه در حالی که «ابوالعباس و ابوجعفر» نزد ابوسلمه پنهان بودند، نزد ایشان آمد و پس از تسلیت مرگ ابراهیم، با ابوالعباس بیعت کرد. پس از آن به مکه رفت و هنگامی که در بازگشت دوباره نزد ابوالعباس آمد، از او دستور گرفت که به خراسان رود و هر عربی را که از بیعت خودداری

کرد، گردن زند (ابوحنیفه، ۱۳۶۸: ۳۵۹).

قتل ابوسلمه هم نمونه‌ای از رفتار خودسرانه ابومسلم معرفی شده که ابوجعفر و ابوالعباس هیچ نقش و حتی آگاهی‌ای از آن نداشتند. در اینجا ابومسلم پس از آگاهی از اینکه ابوسلمه وزیر آل محمد همه کارها را به دست گرفته و بدون مشورت با ابوالعباس امور دولت را پیش می‌برد، بدون آنکه به رایزنی ابوجعفر و ابوالعباس با ابومسلم در این باره اشاره‌ای شده باشد، کسی را به کوفه فرستاد تا وی را به قتل برساند (ابوحنیفه، ۱۳۶۸: ۳۷۰). بر خلاف گزارش‌های دیگر منابع تاریخی (یعقوبی، بی‌تا: ۳۴۸-۳۴۹؛ تنوخی، ۱۳۹۸ق: ۲۷۳/۴؛ العیون و الحدائق، ۱۸۷۱م: ۱۸۱/۳؛ جهشیاری، ۱۳۴۸: ۱۲۲)، در *اخبار الطوال* سخنی از ناهمدلی ابوسلمه با عباسیان و رایزنی او با دیگر نامزدهای علوی خلافت به میان نیامده است. ابوسلمه به‌گونه‌ای تصویر شده که پیش از بیعت، خاندان عباسی را تنها برای حفظ جان ایشان و نه یافتن افرادی شایسته برای خلافت، در کوفه پنهان کرده بود. عملکرد وی به طور کلی هماهنگ با مصالح خاندان عباسی و همراه با سیاه‌جامگان است؛ به گونه‌ای که هیچ شکاف و دوگانگی‌ای میان آنها به چشم نمی‌خورد. چنان‌که *اخبار الطوال* از ماجرای بیرون‌آمدن عباسیان از پناهگاهشان، بدون اینکه به عملکرد دوپهلوی ابوسلمه و آشفتگی او اشاره‌ای کند، به این بسنده کرده که ابوالعباس را حسن‌بن‌قحطبه از پناهگاه بیرون و برای بیعت به مسجد کوفه آورد (ابوحنیفه، ۱۳۶۸: ۳۷۰). گزارش ابوحنیفه حتی از این هم فراتر رفته و نقل می‌کند که ابوسلمه به محمدبن‌خالد که در آستانه رسیدن خراسانیان به عراق، در خیال نبرد با امویان و تصرف کوفه بود، گفت: «إنه قد کان منک من الدعاء الی الامام ابی العباس ما لا ینسأه لک: تو به دعوت برای امام ابوالعباس آغاز کردی و او این خدمت تو را فراموش نخواهد کرد.» (ابوحنیفه، ۱۳۶۸: ۳۶۸) برخلاف گزارش‌های منابع دیگر، از گزارش *اخبار الطوال* چنین برمی‌آید که حتی پیش از رسیدن سیاه‌جامگان به عراق، ابوسلمه و محمدبن‌خالد امامت ابوالعباس را با جان و دل پذیرفته بودند و برای بیعت وی می‌کوشیدند. قتل ابوسلمه نیز همان‌طور که گفته شد، بدون هیچ اشاره‌ای به نقش ابوالعباس و ابوجعفر، به ابومسلم نسبت داده شده است (ابوحنیفه، ۱۳۶۸: ۳۷۰). بدین ترتیب کینه‌جویی ابومسلم و نیز خودکامگی ابوسلمه در دوره پس از پیروزی، علت به قتل رسیدن وی است و نه اختلاف نظرهای اساسی درباره سرنوشت خلافت. با این حال سیمای ابوسلمه به طور کلی به‌سان فردی وفادار به عباسیان و همسو با ایشان نمایانده شده که سرانجام قربانی قدرت‌طلبی خود و ابومسلم شد.

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان مؤلفه‌های اصلی گزارش ابوحنیفه درباره آغاز کار عباسیان را به شرح زیر دانست:

دعوتی که سبب روی کارآمدن عباسیان شد، از همان آغاز کار به نام ایشان به راه افتاد و هیچ ارتباط و پیوندی با جنبش کیسانی وجود نداشت و هویت امامان یعنی عباسیان از همان آغاز برای داعیان آشکار بود. اینها نیز به رهبری امامان خاندان عباسی و به طور مشخص ابوالعباس آگاه بودند و مخاطبان خراسانی خود را به ایشان فرا می‌خواندند. پنهان‌کاری نیز مربوط به شیوه دعوت به سوی امامان عباسی بود و نه نامعلوم بودن هویت امامان یا حتی پنهان کردن هویت ایشان. در این طرح، برای شعار الرضا من آل محمد نیز جایی باقی نمی‌ماند. بنابراین در بدنه سازمان دعوت و رهبران آن هیچ اختلاف نظر مهمی درباره کیستی امامان وجود نداشت و سازمان دعوت به گونه‌ای منسجم و یک‌دست برای دستیابی به هدف اصلی و معلوم، یعنی بر تخت نشاندن عباسیان فعالیت می‌کرد. از مدتی پیش و بنابر روندی طبیعی و به دلیل گزینش ابراهیم امام قرار بود با ابوالعباس بیعت صورت گیرد. همه بزرگان خاندان عباسی و سران دعوت از جمله ابومسلم و ابوسلمه از این امر آگاهی داشتند و آن را با خرسندی پذیرفته بودند. به همین ترتیب بیعت با ابوالعباس نیز در روندی خالی از تنش و لغزش در دو سطح درون‌خاندانی و برون‌خاندانی صورت گرفت. گذشته از آن، سرنوشت آینده خلافت پس از ابوالعباس نیز با بیعت موفق با ابوجعفر در همان آغاز کار تثبیت شده بود. بنابراین روند انتقال قدرت پس از روی کارآمدن عباسیان نیز همچون پیش از آن، در مسیری خالی از تنش و ستیزه‌جویی رقیبان جریان یافت. دو مؤلفه بالا که در منابع دیگر شواهد فراوانی بر نادرست بودن آنها یافت می‌شود و پژوهش‌های جدید درباره نادرست بودن آنها هم‌داستان هستند، خطوط اصلی روایت *اخبارالطوال* را نشان می‌دهند. گزینش‌های صورت گرفته از میان گزارش‌های گوناگون در این اثر را نمی‌توان به ملاحظه‌های مربوط به مختصرگویی نویسنده آن پیوند داد. چرا که برای نمونه حجم شایان توجهی که به خیزش سیاه‌جامگان در خراسان و مطالب دیگر ویژه شده، با گزارش‌های بسیار کوتاه درباره نقش رخدادهای مهمی چون دو خیزش زیدبن‌علی و محمد نفس زکیه با سکوت کامل درباره نقش عبدالله بن علی در رخدادهای دوره‌های آغازین خلافت عباسیان همخوانی ندارد. در روایت *اخبارالطوال* همان‌طور که نشان داده شد، به گونه‌ای آگاهانه و هدف‌مند شواهد نقض‌کننده رویکرد کلی حذف شده‌اند. در نهایت این گزارش هماهنگ با روایتی از آغاز کار عباسیان است که سنگ بنای آن را ابوجعفر منصور نهاد. رویکردی که در آن حرف و حدیث‌های فراوان مربوط به خیزش سیاه‌جامگان، دشواری‌های بیعت با عباسیان به جای دیگر شاخه‌های

۵۲ / اخبار الطوال و برآمدن عباسیان: نمونه‌ای از روایت مدنظر عباسیان / محمد احمدی منش

بنی‌هاشم و سرانجام نقش‌ها و ادعاهای دیگر اعضای خاندان عباسی برای خلافت پنهان شده‌اند و نه تنها خلافت ابوالعباس، بلکه خلافت ابوجعفر منصور و سپس فرزند وی مهدی به‌عنوان رخدادهای مدنظر سیاه‌جامگان و همچنین خاندان عباسی وانمود شده‌اند.

کتاب شناخت

- ابن اعثم کوفی، ابو محمد احمد (۱۴۱۱ق) کتاب الفتح، تحقيق علي شيرى، بيروت: دارالاضواء.
- ابن الاثير، عز الدين ابو الحسن علي بن ابي الكرم (۱۳۸۵ق) الكامل فى التاريخ، بيروت: دار صادر.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۸ق) ديوان المبتدا و الخبر فى تاريخ العرب و البربر و من عاصروهم من ذوى الشأن الأكبر، تحقيق خليل شحاده، طبعه الثانيه، بيروت: دار الفكر.
- ابن طقطقي، محمد بن علي بن طباطبا (۱۴۱۸ق) الفخرى فى الآداب السلطانيه و الدول الاسلاميه، تحقيق عبدالقادر محمد مايو، طبعه الأولى، بيروت: دار القلم العربى.
- ابن عساکر، ابي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبدالله (۱۴۱۵ق) تاريخ مدينه دمشق، تحقيق عمر بن غرامه العمروى، بيروت: دار الفكر.
- ابن قتيبه، ابو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبه (۱۹۹۲) المعارف، تحقيق ثروت عكاشه، طبع الثانيه، قاهره: الهيئه المصريه العامه للكتاب.
- _____ (۱۴۲۳ق) عيون الاخبار، تحقيق يوسف الطويل، بيروت: دار الكتب العلميه.
- _____ (۱۴۱۰ق) الامامه و السياسه المعروف به تاريخ الخلفاء، تحقيق: على شيرى، بيروت: دارالاضواء.
- ابن كثير الدمشقى، ابوالفداء اسماعيل بن عمر (۱۴۰۷ق) البدايه و النهايه، بيروت: دار الفكر.
- ابن نديم، محمد بن اسحاق (بى تا) الفهرست، بيروت: دار المعرفه.
- ابوالفرج، على بن الحسين الاصفهاني (بى تا) مقاتل الطالبين، تحقيق: سيد احمد صقر، بيروت: دار المعرفه.
- ابو حنيفه، احمد بن داود الدينورى (۱۳۶۸) الاخبار الطوال، تحقيق عبدالمنعم عامر، قم: منشورات الرضى.
- احمدى منش، محمد (۱۳۹۷) فراز و فرود عباسيان: پژوهشى در ساختار و تحول ايدئولوژى، اقتصاد و نهاد نظامى، تهران: سمت.
- اخبار الدوله العباسيه (۱۹۷۱م) به تحقيق عبدالعزيز الدورى، عبدالجبار المطلبى، بيروت: دار الطليعه للطباعه و النشر.
- ازدي، الشيخ ابي زكريا يزيد بن محمد بن ياس بن القاسم (۱۳۸۷ق) تاريخ الموصل، به تحقيق على حبيبه، قاهره: المجلس الاعلى للشئون الاسلاميه لجنه احياء التراث الاسلامى.
- اشعري، ابو الحسن علي بن اسماعيل (۱۴۱۱ق) مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد، بيروت: المكتبة العصريه.
- البلاذرى، احمد بن يحيى بن جابر (۱۴۱۷ق) كتاب جمل من انساب الأشراف، تحقيق سهيل زكار و رياض زرکلى، بيروت: دار الفكر.

- بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد (۱۳۷۸ و ۱۳۷۳) تاریخ‌نامه طبری (منسوب)، تحقیق محمد روشن، جلد ۲ و ۳: (۱۳۷۸)، تهران: سروش؛ جلد ۳ و ۴ و ۵: (۱۳۷۳) تهران: البرز.
- تنوخ، ابی‌علی المحسن بن علی (۱۳۹۸ق) *الفرج بعد الشدة*، بیروت: دار صادر.
- *الجزء الرابع، القسم الاول* (۱۳۹۲ق) به تحقیق نبیله عبدالمنعم داود، بی‌جا.
- جلیلیان، شهرام (۱۳۹۱) *ایران‌گرایی در اخبار الطوال ابوحنیفه دینوری*، پژوهشنامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی، سال اول، شماره ۲.
- جهشیاری، ابو عبدالله محمد بن عبدوس (۱۳۴۸) *الوزراء و الكتاب*، تحقیق مصطفی سقاء و ابراهیم الابیاری، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، بی‌نا، بی‌جا.
- خلیفه بن خیاط، ابو عمرو و خلیفه بن خیاط بن ابی‌هبیره اللیثی العصفری (۴۱۴ق) *تاریخ خلیفه بن خیاط*، بیروت: دارالفکر.
- دنیل، التون ل. (۱۳۶۷) *تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی.
- الدوری، عبدالعزیز (۲۰۰۶م) *العصر العباسی الاول: دراسة فی التاریخ السیاسی و الاداری و المالی*، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.
- الذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد (۴۱۳ق) *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام*، به تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دار الكتاب العربی.
- الصفدی، صلاح‌الدین خلیل بن ابی‌بک (۴۲۰ق) *الوافی بالوفیات*، به تحقیق احمد الارنأووط، ترکی مصطفی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- صیامیان گرجی، زهیر (۱۳۹۲) «الگوی حکایت در تاریخ‌نگاری اسلامی، بازنمایی شخصیت امین عباسی در اخبار الطوال دینوری»، پژوهش‌های علوم تاریخی، شماره ۷.
- طبری، محمد بن جریر (۳۸۷ق) *تاریخ الأمم و الملوک*، به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، طبعه الثانیه، بیروت: دارالتراث.
- *العیون و الحدائق* (۱۸۷۱م) تصحیح: M. J. De Goje، بریل.
- فلوتن، فان (۱۳۹۰) *استیلای اعراب (شیعه و مهدویت در عهد بنی‌امیه)*، ترجمه پرویز سپیتمان (اذکایی)، قم: کتابخانه بزرگ حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی، گنجینه جهانی مخطوطات اسلامی.
- کاتب واقدی، محمد بن سعد (۴۱۰ق) *الطبقات الکبری*، به تحقیق محمد عبدالقادر عطاء، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- کرون، پاتریشیا (۱۳۸۹) *تاریخ اندیشه سیاسی مسلمانان*، ترجمه مسعود جعفری، تهران: سخن.
- *مجملة التواریخ و القصص* (۱۳۱۸) تصحیح ملک الشعرا بهار، تهران: کلاله خاور.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۴۲۵ق) *مروج الذهب و معادن الجواهر*، به تحقیق کمال حسن مرعی، بیروت: مکتبه العصریه.

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۲۹، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۹۸ / ۵۵

_____ (بی‌تا) *التنبیه و الإشراف*، به تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، القاهرة: دارالصاوی.

- مسکویه، ابوعلی مسکویه رازی (۱۳۷۹) *تجارب الأمم و تعاقب الهمم*، به تحقیق ابوالقاسم امامی، طبعه الثانيه، تهران: سروش.

- مقدسی، مطهر بن طاهر (بی‌تا)، *البدء و التاريخ*، بورسعيد، مكتبة الثقافة الدينية.

- ناشیء الاکبر (۱۹۷۱م) *مسائل الإمامه و مقتطفات من الكتاب الاوسط فی المقالات، حَقَّقها و قدم لها: يوسف فان اس*، بیروت: دارالنشر فرانتس شتاينر.

- نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۵۳) *فرق الشیعه*، ترجمه و مقدمه محمدجواد مشکور، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

- هامفریز، آر. استیفن (۱۳۹۶) *چهارچوبی برای پژوهش در تاریخ اسلام*، ترجمه جواد مرشدلو، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.

- یاقوت الحموی الرومی (۱۹۹۳م) *معجم الأدباء إرشاد الأریب إلی معرفه الأديب*، به تحقیق احسان عباس، بیروت: دارالغرب الاسلامی.

- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (ابن واضح) (بی‌تا)، *تاریخ الیعقوبی*، بیروت: دار صادر.

- Elad, Amikam, *The Rebellion of Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya in 145/762: Tālibīs and Early 'Abbāsīs in Conflict*, *Islamic History and Civilization Studies and Texts, VOLUME 118*, Editorial Board: Hinrich Biesterfeldt, Sebastian Günther, Wadad Kadi, LEIDEN | BOSTON, Brill.

- Said Agha, Saleh - *The Revolution which Toppled the Umayyads: neither Arabs nor Abbasids* - Leiden, Brill - 2003.

- Sharon, Moshe- *The Black Banners from the East* - Jerusalem: The Magnes Press - The Hebrew University - Leiden, Brill - 1983.

List of sources with English handwriting

- Ebn al-Aṭ ṭir, ' ez al-Dīn abū al-Ḥasan ' alī Ebn Abī al-Karam, 1965, **al-Kāmel fī al-Tāriḳ**, Beyrūt, dār ṣ āder.
- Ebn Ṭaqṭ aqī, Moḥ ammad Ebn ' alī Ebn Ṭabāt abā, 1997, **al-Faḳ rī fī al-Ādāb al-Solt āniya wa al-Dowal al-Eslāmiya**, research: ' abd al-Qāder Moḥ ammad Māyū, ṭ ab' at al- awlā, Beyrūt, dār al-qalam al- arabī.
- Ebn ' asāker, Abī al-Qāsem ' alī Ebn al-Ḥasan Ebn Hebatollāh Ebn ' abdollāh, 1995, **Tāriḳ Madīna Damešq**, research: ' omar Ebn Ġ arāma al- omarwī, Beyrūt: dār al-fekr.
- Ebn Nadīm, Moḥ ammad Ebn Esh āq, bītā, **al-Fehrest**, Beyrūt, dār al-ma' refa.
- abū al-Faraj , ' alī Ebn al-Ḥoseyn al-Eṣ fahānī, bītā, **Maqātel al-Ṭ ālebīyīn**, research: Seyyed Aḥ mad Ṣ aqar, Beyrūt, dār al-ma' refa.
- Aḥ madīmanesh, Moḥ ammad, 2018, **Farāz va Forūde ' abbāsīyān: Pažūhešī dar Saḳ tār va Taḥ avvol Ide' olozi, eqteṣ ād va nahāde nez āmī**, Tehrān, samt.
- Aṣ' arī, abū al-Ḥasan ' alī Ebn Esmā' īl, 1990, **Maqālāt al-Eslāmiyīn wa Eḳ telāf al-Moṣ allīn**, research: Moḥ ammad Moḥ yī al-Dīn ' abd al-Ḥamīd, Beyrūt, al-maktaba al- aṣ rīya,
- abū Ḥanīfa, Aḥ mad Ebn Dāwūd al-Dīnavarī, 1989, **al-Aḳ bār al-Ṭ ewāl**, research: ' abd al-Mon' em ' āmer, Qom, manšūrāt al-raḳ ī.
- Ebn Qotayba, abū Moḥ ammad ' abdollāh Ebn Moslem Ebn Qotaybe, 1992, **al-Ma' āref**, research: Ṭ awrat ' okāša, Qāhere, al-Hay' a al-Meṣ rīya al- āma le al-Ketāb, ṭ ab' al- ṭ āniya, 1992.
- Ebn Qotayba, abū Moḥ ammad ' abdollāh Ebn Moslem Ebn Qotaybe, 2003, ' **oyūn al-Aḳ bār**, research: Yūsef al-Ṭ ewīl, Beyrūt, dār al-Kotob al- elmīya.
- Ebn Qotayba, abū Moḥ ammad ' abdollāh Ebn Moslem Ebn Qotaybe, 1990, **al-Emāma wa al-Siyāsa al-Ma' rūf be Tāriḳ ḳ al-Ḳolafā'**, research: ' alī Šīrī, Beyrūt, dār al-aḳ wā' , ṭ ab' a al-awlā.
- Ebn A' ṭ am Kūfī, Abū Moḥ ammad Aḥ mad, 1991, **Ketāb al-Fotūḥ**, research: ' alī Šīrī, Beyrūt, dār al-aḳ wā' , ṭ ab' al-awlā.
- Ebn Ḳaldūn, ' abd al-Raḥ mān Ebn Moḥ ammad, 1988, **Dīwān al-Mobtadā wa al-Ḳabar fī Tāriḳ ḳ al- arab wa al-Barbar wa man ' āṣ arahom men ḳ awī al-Ša' n al-Akbar**, research: Ḳ alīl Šaḥ ādat, ṭ ab' a al-ṭ āniya, Beyrūt, dār al-fekr.
- Ebn Kaṭ ṭir al-Damešqī, abū al-Fedā' Esmā' īl Ebn ' omar, 1986, **al-Bedāya wa al-Nehāya**, Beyrūt, dār al-fekr.
- Azdī, al-Šeyḳ abī Zakarīyā Yazīd Ebn Moḥ ammad Ebn Ayās Ebn al-Qāsem, 1967, **Tāriḳ al-Mūṣ el**, research: ' alī Ḥabībe, Qāhere, al-Maḳ les al-A' lā le al-Šo' ūn al-Eslāmiya le J□anna Eḥ yā' al-Torāt al-Eslāmī.
- al-Balāḳ orī, Aḥ mad Ebn Yah yā Ebn J□āber, 1996, **Ketāb J□amal men Ansāb al-Ašrāf**, recherche Soheyl Zokār va Rīyāz Zereklī, Beyrūt, dār al-fekr, ṭ abā' a al-awlā.
- Bal' amī (Mansūb), **Tāriḳ nāmeye Ṭ abarī**, ḳ elde 1, 2: 1999, 3, 4, 5: alborz, 1994, research: Moḥ ammad Rowšan, Tehrān, ḳ elde 1, 2: sorūš, ḳ elde 3, 4, 5: alborz.
- Tanūḳ ī, Abī ' alī al-Moḥ sen Ebn ' alī, 1978, **al-Faraj Ba' d al-Šeddat**, Beyrūt, dār ṣ āder.
- J□alīlīyān, Šahrām Īrāngerāyī dar **Aḳ bār al-Ṭ ewāl abū Ḥanīfa Dīnavarī**, Pažūhešnāmeye Tāriḳ e Eḳ temā' ī va Eqteṣ ādī, sale avval, pāyīz va zemestān 2012, šomāreye 2, darṣ ad 25-42.
- J□ahešyārī, abū ' abdollāh Moḥ ammad Ebn ' abdūs, 1969, **al-wozarā' wa al-Ketāb**, research: Moṣ ṭ afā Saqā' va Ebrāhīm al-Abyārī, tarḳ ome: abū al-Fazl Ṭ abāt abāyī, bīnā, bīḳ ā.

- Kalifa Ebn Kayyāt , abū ‘ amr Kalifa Ebn Kayyāt Ebn abī Hobayra al-Leyt ī al-‘ aş farī, 1993, **Tārīk Kalifa Ebn Kayyāt** , Beyrūt, dār al-fekr.
- Danīyel, Elton, L., 1988, **Tārīk e Siyāsī va Ej temā’ iye Korāsān**, Mas’ ūd Raġ abnīyā, Tehrān, ‘ elmī va farhangī.
- al-Dūrī, ‘ abd al-‘ azīz, 2006, **al-‘ aş r al-‘ abbāsī al-awal: Darāsa fi Tārīk al-Siyāsī wa al-Edārī wa al-Mālī**, Beyrūt, marakze darāsāt al-waḥ da al-‘ arabīya.
- al-Dahabī, Šams al-Dīn Moḥ ammad Ebn Aḥ mad, 1993, **Tārīk al-Eslām wa wafiyāt al-Mašāhīr wa al-A’ lām, research: ‘ omar ‘ abd al-Salām Tedmorī**, Beyrūt, dār al-Ketāb al-‘ arabī.
- al-Š afđī, Š alāḥ al-Dīn Kalīl Ebn Ībek, 2000, **al-wāfi be al-wafiyāt**, research: Aḥ mad al-Arnāwūt , Torkī Moš ṭ afā, Beyrūt, dār eḥ yā’ al-torāt al-‘ arabī.
- Siyamiyan Gorġi ,Zohair, 2014, " **The Pattern of Narrative in Islamic Historiography Representation of al- Amin, the Abbasid caliph, in Dīnawarī’s al-akhbār al-tiwāl** ", Historical Sciences Studies, I 1, V5.
- Ṭabarī, Moḥ ammad Ebn J□arīr, 1967, **Tārīk al-Omam wa al-Molūk, research: Moḥ ammad abū al-Faẓl Ebrāhīm**, Beyrūt, dār al-torāt , ṭ ab’ a al-ṭ ānīya.
- Kāteb wāqedī, Moḥ ammad Ebn Sa’ d, 1990, **al-Ṭ abaqāt al-Kobrā**, research: Moḥ ammad ‘ abd al-Qāder ‘ aṭ ā’ , Beyrūt, dār al-kotob al-‘ elmīya, ṭ ab’ a al-awlā.
- Koron, Pātrīšīyā, 2010, **Tārīk e Andīššeye Siyāsīye Mosalmānān**, Mas’ ūd J□a’ farī, Tehrān, Soġ an.
- Floten, Fān, **Estilāye A’ rāb (Šī’ e va Mahdaviyat dar ‘ ahde Banī Omayye)**, 2011, Parvīz Sepītman (Aḍ kāyi), Qom, ketābk āneye bozorge ḥ azrat āyatollāh al-‘ oz mā Mar’ ašī Naj afī, ganġ īneye ĵ ahānīye maġ ṭ ūṭ āte Eslāmī.
- Maskawayh, abū ‘ alī Maskawayh Rāzī, 2000, **Taġ ārob al-Omam wa Ta’ āqob al-Homam**, research: abū al-Qāsem Emāmī, Tehrān, Sorūš, Ṭ al-ṭ ānīya.
- Mas’ ūdī, abū al-Ḥasan ‘ alī Ebn Ḥoseyn, 2005, **Morūġ al-Ḍahab wa Ma’ āden al-J□awhar**, research: Kamāl Ḥasan Mar’ ī, Beyrūt, maktaba al-‘ aş rīya.
- Mas’ ūdī, abū al-Ḥasan ‘ alī Ebn Ḥoseyn, bītā, **al-Tanbīh wa al-Ešraf, taš ḥ īḥ**: ‘ abdollāh Esmā’ īl al-Š āwī, al-Qāhera, dār al-Š āwī.
- Maqdesī, Moṭ aḥhar Ebn Ṭ āher, bītā, **al-Bad’ wa al-Tārīk**, Pūr’sa’ īd, maktaba al-ṭ ṭ aqāfa al-ṭ aqāfa al-dīnīya.
- Nowbaġ ī, Ḥasan Ebn Mūsā, 1974, **Feraġ al-ŠŠī a**, taġ ome va moqaddame: Moḥ ammad J□avād Maškūr, Tehrān, bonyāde farhange Īrān.
- nevisandeye nāšenās, 1971, **Aġ ġ bār al-Dowla al-‘ abbāsīya**, research: ‘ abd al-‘ azīz al-Dūrī, ‘ abd al-J□abbār al-Moṭ allebī, Beyrūt, dār al-ṭ alī’ a le al-ṭ abā’ a wa al-našr.
- **al-‘ oyūn va al-Ḥadā’ eq (mo’ allef nāšenās)**, 1871, taš ḥ īḥ : M. J. De Goġ e, bereyl.
- nevisandeye nāšenās, 1972, **al-ĵ oz al-rābe’ , al-qesm al-awal**, bīġ ā, research: Nabīla ‘ abd al-Mon’ em Dāwūd.
- Moġ mal al-Tawārīk wa al-Qeš aş (nevisandeye nāšenās), 1939, **taš ḥ īḥ : Malek al-ŠŠo’ arāye Bahār**, Tehrān, Kolāleye Kāvar.
- Nāšī al-Akbar, 1971, **Masā’ el al-Emāma wa Moqtaṭ afāt men al-Ketāb al-Awsaṭ fi al-Maqālāt, ḥ aqqaqohā wa qadam lahā**: Yūsef Fān S, Beyrūt, dār al-našr Frānts Eštāyner.
- Hāmfreyz, R. Estīfen, 2017, **Čahārčūbi barāye Pažḥuḥēš dar Tārīk e Eslām**, J□avād Moršedlū, Tehrān, pažḥuḥēškadeye tārīk e Eslām.
- Yāqūt al-Ḥamawī al-Rūmī, 1993, **Mo’ ĵ am al-‘ odabā’ ‘ eršād al-‘ arīb ‘ elā Ma’ refa al-‘ adīb**, research: Eḥ sān ‘ abbās, Beyrūt, dār al-ġ arb al-eslāmī.
- Ya’ qūbī, Aḥ mad Ebn abī Ya’ qūb (Ebn Wāzeh), **bītā, Tārīk al-Ya’ qūbī**, Beyrūt, dār ṣ āder.

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۲۹، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۹۸ / ۵۹

**Akhbar al-Tiwal's Narrative of Emergence of the Abbasids: An Instance of the
Abbasid Perspective^۱**

Mohammad Ahmadimanesh^۲

Received: 2019.03.02
Accepted: 2019.06.22

Abstract

The main goal of this paper is to understand the approved narrative of the Abbasids about the process of their emergence and to find its impact on the historical sources. I have tried to show how the Akhbar al-Tiwal's reports indicate a deliberate effort for providing a coherent and purposive explanation of the emergence and establishment of the Abbasid government. This report, as we will explain, is an ideal and approved account in the Abbasids' view point. Its components were formed in the period of caliphate of Abu Ja'far Mansur and his son, Mahdi. Thus, more than the historical information it may offer on the rise of the Abbasids government in comparison with other sources, the Akhbar al-Tiwal clarifies the structure and basic elements of this report in which Abbasids were interested. That is why it has been considered as an important source among others. In this paper, I am not going to deal with the attitudes of the author(s) or compiler(s) of Akhbar al-Tiwal, about whom there is very little information; rather, I will only focus on the qualities and structure of its historical report with regards to Abbasids' approach, namely those whose emergence are the basis of such reports. Therefore, discussing the influential formative factors of this historical report or comparing it with other reports of other incidents in this source are not at issue here.

Keyword: Akhbar al-Tiwal, Abbasids, Abu al Abbas Saffah, Abu Jafar Mansur

^۱DOI:10.22051/hph.2019.22780.1278

^۲ Assistant Professor, Research Institute for Humanities Research (SAMt), Department of Historical Studies; Email: mam.ahmadimanesh@gmail.com
Print ISSN: 2008-8841/ Online ISSN: 2538-3507

دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)
سال بیست و نهم، دوره جدید، شماره ۲۳، پیاپی ۱۰۸، بهار و تابستان ۱۳۹۸ / صفحات ۷۵-۵۵

تاریخ‌نگری اسماعیلیان؛ مؤلفه‌های فلسفه نظری تاریخ^۱

علی بابایی سیاب^۲

فاطمه جان‌احمدی^۳

هاشم آقاجری^۴

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۸/۱۳

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۱/۲۷

چکیده

در این پژوهش تلاش می‌شود با بررسی جهان‌شناسی ارائه‌شده در الهیات فلسفی اسماعیلیان، ضمن تحقیق در دیدگاه متفکران اسماعیلی مذهب به تاریخ بشر، به سؤالات مطرح‌شده در حوزه فلسفه نظری تاریخ از نقطه‌نظر این متفکران پاسخ داده شود و مهمترین مؤلفه‌های فلسفه تاریخ اسماعیلیان بر اساس نظام‌های متفاوت آن با تاریخ‌نگری اسلامی بررسی شود. به نظر می‌رسد که تاریخ‌نگری اسماعیلیان علی‌رغم داشتن ویژگی‌های مشترک با تاریخ‌نگری اسلامی به طور خاص و تاریخ‌نگری سنتی دینی به‌طور عام، از مؤلفه‌هایی چون نقش محوری امام در تاریخ، نظام خطی دوری تاریخ و پیوستگی میان تاریخ و فراتاریخ برخوردار است. این مؤلفه‌ها در معدود آثار تاریخ‌نگاران باقی‌مانده از مورخان این فرقه نیز انعکاس یافته است. معرفت‌شناسی اسماعیلیان و جایگاه تاریخ در طبقه‌بندی علوم از منظر حکمای اسماعیلی، از دیگر مسائلی است که در این پژوهش بدان پرداخته می‌شود. رسائل اخوان الصفا تنها اثر منسوب به اسماعیلیه است که در آن بحث طبقه‌بندی علوم مطرح شده است. در این رسائل و نیز از نقطه‌نظر قاضی نعمان مورخ بزرگ اسماعیلی فاطمی، تاریخ‌دانشی است ذیل علوم شرعی وضعی و در خدمت مکتب اسماعیلی. این مقاله مبتنی بر روش «پدیدارشناسی هرمنوتیک» است و برای گردآوری داده‌ها از روش تحلیل محتوا استفاده شده است.

واژگان کلیدی: جهان‌شناسی اسماعیلیه، فلسفه نظری تاریخ، تاریخ دوری خطی، فراتاریخ، امامت.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2019.22849.1283

۲. دانش‌آموخته دکتری تاریخ اسلام از دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول)؛ Ali.Babaei@modares.ac.ir

۳. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس؛ F.Janahmadi@modares.ac.ir

۴. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس؛ aghajari@modares.ac.ir

مقدمه

از جمله، مسائل مربوط به حوزه تاریخ‌نگاری، توجه به مبانی فکری و فلسفی آن است که بر جنبه‌های مختلف نگارشی و نگرشی آن اثری مستقیم یا با واسطه دارد. مقصود از تاریخ در این پژوهش، همان واقعیت جدا از ذهن و تجربه زیسته بشری است که بنا به شیوه برخورد و برداشتی که در هر دستگاه نظری دینی یا غیردینی با/ از آن می‌شود، به معرفت تاریخی آن شکل می‌دهد. مقصود از معرفت تاریخی، برداشتی است که مورخ در نتیجه کاوش ذهن در گذشته، از تاریخ واقعی ارائه می‌دهد. مبانی فکری، اعتقادی و فلسفی اسماعیلیان راجع به مسائلی چون نبوت، امامت، جهان‌شناسی و امثال آن در نتیجه امتزاج با جریان‌های فکری داخلی اسلام و خارج از آن، منجر به شکل‌گیری یک نظام فکری فلسفی خاص در میان آنان شد که با اثرگذاری بر نگرش و نگارش تاریخی‌شان، سبب ایجاد تفاوت‌هایی آشکار در برخی جنبه‌های نظری و تحلیلی آن با مکاتب رایج تاریخ‌نگاری اسلامی به‌طور خاص و تاریخ‌نگاری سنتی دینی به‌طور عام شد.

علی‌رغم تحقیقات گسترده‌ای که در حوزه مطالعات اسماعیلی صورت گرفته است، موضوع تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری اسماعیلیان از منظر فاعلیت مؤمنان اسماعیلی در نگارش تاریخ تاکنون موضوع هیچ پژوهش علمی و مستقلاً نبوده است. پرسش اصلی که در این پژوهش به آن پاسخ داده می‌شود این است که چه رابطه‌ای میان مبانی فکری فلسفی اسماعیلیه با مؤلفه‌های فلسفه تاریخ و معرفت‌شناسی تاریخی آنان وجود دارد؟ پاسخ اولیه‌ای که به این پرسش داده می‌شود این است که «امامت» به‌عنوان محور اصلی در عقاید اسماعیلیه، دارای نقشی بنیادین در ابعاد مختلف تفکر دینی و فلسفی آنان است که متفکران اسماعیلی مذهب «مکتب ایرانی» و سپس دیگر متفکران فاطمی، طیبی و نزاری، آن را ساختند و پرداختند. اسماعیلیان نخستین با حمایت از تعالیم باطنی معتقد بودند، با آنکه پیامبران صاحب شریعت‌اند، اما این امامان هستند که معنای حقیقی آن را برای گروهی خاص از میان نخبگان و برگزیدگان معتقد تبیین می‌کنند. علم بر این حقایق منحصر به امام معصوم است که نمی‌توان آن را جز برای مؤمنان اسماعیلی فاش کرد. دو عنصر عمده این نظام گنوسی، «تعبیر ادواری تاریخ» و «جهان‌شناسی» بود که مبانی فلسفه تاریخ اسماعیلیان را می‌توان در آن جست‌وجو کرد. سخن از مبدأ و منتهای تاریخ، ضرورت یا عدم ضرورت حرکت تاریخی، قانون کلی حاکم بر تاریخ، حرکت خطی یا ادواری تاریخ و سؤالاتی از قبیل نقش انسان در تاریخ، رابطه میان تاریخ و نخبگان، تکاملی یا غیر تکاملی بودن تاریخ، نقش فراتاریخ در تاریخ و امثال آن عناوینی است که در این نظام فکری فلسفی بدان پرداخته می‌شود. در این پژوهش، ضمن ارائه

دیدگاهی کلی از مؤلفه‌های فلسفه نظری تاریخ نزد متفکران اسماعیلی و رابطه آن با نگارش تاریخ از سوی مورخان اسماعیلی مذهب بر اساس روشی پدیدارشناسانه، به اساسی‌ترین تحولات درون‌فرقه‌ای این فلسفه در شاخه‌های مختلف اسماعیلیه و فرایند حاکم بر این تحولات پرداخته می‌شود. در آخر نیز جایگاه تاریخ در نظام معرفت‌شناختی اسماعیلیان این دوران بررسی می‌شود.

جهان‌شناسی اسماعیلیه و مبانی فلسفه نظری تاریخ

جهان‌شناسی اسماعیلیان به دلیل پرداختن به مهمترین مسائل وجودی انسان و جهان از قبیل آغاز و انجام و مسیر حرکت انسان در تاریخ، رابطه مستقیمی با تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری این فرقه دارد. این جهان‌شناسی ضمن برخورداربودن از باورها و آرمان‌های کلی اسلام و تشیع، برخی جنبه‌های میراث فکری و معنوی یونان (تعالیم گنوسی، فلسفه نوافلاطون و...) را نیز در بر داشت که با اعتقادات بنیادی آنان سازگار بود. آنان بر همین اساس بنیان‌های کلامی و فلسفی خود را شکل داده و از همان آغاز دیدگاهی جامع از خدا، جهان و مفهوم تاریخ ارائه دادند.

در جهان‌شناسی اسماعیلیان نخستین، حروف نقش اساسی را ایفا می‌کرد. از حروف اسمایی به وجود می‌آمد که با اشیای آفریده شده یکی بود. آنان معتقد بودند که خداوند جهان را به وسیله کلمه «کُن» آفرید. از این دو حرف نیز دو کلمه «کونی» (مؤنث) و «قدر» (مذکر) پدید آمد که دو اصل اولیه و مجموعاً متشکل از هفت حرف است: ک، و، ن، ی، ق، د، ر. این واژگان، حروف علویه نام گرفت و از آن، فرشتگان هفتگانه، مطابق آیین یهود و مسیح، پدیدآمد. این حروف در اندیشه اسماعیلیان نخستین، با ایجاد عوالم علوی و سفلی و نیز ادوار هفتگانه تاریخ پیامبران ارتباط نزدیکی داشت. از هفت حرف این دو کلمه، به هفت ناطق و ادیان و حیانی آنان تعبیر می‌شد که هر حرف نماینده یکی از ناطقان بود. «کاف» را رمز آدم و «را» را رمز قائم می‌دانستند، بقیه حروف عربی نیز از این هفت حرف اصلی و به صورت هفت هفت ساخته شد که نماد عناصر سازنده عوالم علوی و سفلی است. از قَدَر، سه وجود روحانی به نام‌های جَد، فتح و خیال منبعت شد که معادل جبرئیل، میکائیل و اسرافیل هستند و نقش واسطه میان عالم روحانی و عالم جسمانی را دارند. اسماعیلیان نخستین به همین منوال

۱. فإذا قضی امرنا یقول له کن فیکون (بقره/ ۱۱۷؛ آل عمران/ ۴۷؛ مریم/ ۳۵؛ غافر/ ۱۸). إذا اراد شیئا أن یقول له کن فیکون (یس/ ۸۲). خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون (آل عمران/ ۵۹) إذا اردناه ان نقول له کن فیکون (نحل/ ۴۰). یوم یقول کن فیکون (انعام/ ۷۳).

ضمن تشریح مسئله آفرینش، وجود روابط میان مراتب عالم علوی و سفلی را با مراتب دعوت دینی توضیح می‌دادند. هدف غایی این جهان‌شناسی، رستگاری انسان بود و اینکه منشأ حقیقی آدمی کجاست و انسان به چه طریق می‌تواند بار دیگر به هستی و وجود علوی خویش باز گردد (السجستانی، ۱۹۸۰: ۴۳-۴۶؛ جعفر بن منصور الیمن، ۱۹۸۴: ۲۴-۲۶؛ ناصر خسرو، ۱۹۴۰: ۱۷۰ به بعد؛ الحامدی، ۱۹۹۶: ۳۳).

در قرن سوم هجری و در جریان ترجمه متون فلسفی یونانی، مسلمانان با نوشته‌های فلاسفه نوافلاطونی، فلوطین و شاگردانش: فروریوس،^۱ ایامبلیخوس،^۲ پروکلس^۳ و ... آشنا شدند و برخی از اندیشه‌های آنان را اقتباس کردند. کندی (م ۲۵۲ق) پایه‌گذار فلسفه اسلامی تحت تأثیر مکتب فلسفه نوافلاطونی قرار داشت. این فلسفه اندکی پس از کندی در آثار کسانی چون فارابی (م ۳۳۹ق)، ابن سینا (م ۴۲۸ق) و ... به اوج تکامل خود رسید. متفکران اسماعیلی مکتب ایرانی^۴ نیز از طریق خراسان به ترجمه عربی برخی از منابع نوافلاطونی مانند بخش‌هایی از *تاسوعات فلوطین* دسترسی یافتند. محمد بن احمد نسفی، ابوحاتم رازی و ابویعقوب سجستانی که در این زمان مشغول ارائه نظام‌های مابعدالطبیعی خود بودند، از اندیشه‌های نوافلاطونی تأثیر پذیرفتند و آن را با اندیشه‌های اسلامی تلفیق کردند. نسفی در بخش اول کتاب *المحصل* خود به ارائه نوعی نظام مابعدالطبیعی نوافلاطونی می‌پردازد که ادامه سنت فلسفی یونانی بود.

تصور اسماعیلیان از خدا به عنوان وجودی فراتر از دسترس عقل، اندیشه و زبان را می‌توان در فلسفه نوافلاطونی یافت که فلوطین از آن به عنوان «واحد» یاد می‌کند (کرمانی، ۱۹۶۷: ۱۷۶). این مفهوم به دلیل نزدیکی با مفهوم «توحید» در دین اسلام که مؤید وحدانیت مطلق خداوند است، به راحتی پذیرفته شد (کرمانی، ۱۹۶۷: ۱۳۹-۱۵۵). اسماعیلیان تغییراتی را در جهان‌شناسی انبغائی نوافلاطونی ایجاد کرده و آن را با آیات قرآن در باب پیدایش هستی هماهنگ کردند. آنان بر خلاف نوافلاطونیان که عقل را مستقیماً منبعث از واحد می‌دانستند؛ بر

^۱ Porphyry.

^۲ Iamblichus.

^۳ Proclus.

۴. وجه تفاوت متفکران اسماعیلی مکتب ایرانی با اسماعیلیان نخستین در عراق، بهره‌گیری آنان از مفاهیم فلسفه نوافلاطونی و امتزاج آن با عقاید باطنی اسماعیلی است. وجه تسمیه آنان نیز به دلیل وابستگی جغرافیایی افراد این مکتب به سرزمین ایران است.

۵. اندیشه‌های نسفی را در این زمینه از روی قطعاتی از کتاب *المحصل* که در *الاصلاح* ابوحاتم رازی و *الریاض* کرمانی نقل شده می‌توان بازسازی کرد.

این عقیده بودند که خداوند از طریق امر یا کلمه به ابداع عقل پرداخت که دال بر امری فوق زمان و آفرینش از عدم است (کرمانی، ۱۹۶۷: ۱۷۱؛ ناصر خسرو، ۱۹۵۳: ۲۱۰-۲۳۲). «عقل اول» مطابق سنت افلاطونی، منبع نور نامیده می‌شود (السجستانی، ۱۹۶۶: ۳)؛ از عقل، «نفس» یا «نفس کلی» منبعث می‌شود که آن را «ثانی» یا «تالی» می‌نامند که پیچیده‌تر از عقل، ناقص و به سطح دیگری از وجود تعلق دارد و تابع و مقهور عقل است (کرمانی، ۱۹۶۰: ۵۹-۶۵ و ۶۸-۶۹ به نقل از النصره سجستانی). بنابراین، تثلیث واحد، عقل و نفس، اساس جهان‌شناسی اسماعیلیه است که متکی بر فلسفه نوافلاطونی است. آنان علی‌رغم اعتقاد به پیدایش یکباره هستی مادی و معنوی از جانب خداوند، معتقد بودند که اجزای عالم تدریجاً و از طریق فرایند علیت و صدور طبق اراده الهی از عقل پدید آمده‌اند (السجستانی، ۱۹۹۶: ۲ و ۲۸؛ کرمانی ۱۹۶۰: ۲۲۰ به نقل از المحصول نسفی). همچنان‌که سکون نشانه کمال و تمامیت است؛ نفس، ناقص است و همین نقص سبب حرکت او می‌شود (السجستانی، ۱۹۴۹: ۲۹-۳۱؛ کرمانی، ۱۹۶۰: ۱۰۲ به بعد به نقل از النصره سجستانی؛ الحامدی، ۱۹۹۶: ۵۸). حرکت نفس همه حرکت‌های دیگر را نیز به وجود می‌آورد. بنابراین، نفس سرچشمه ماده و صورت است (السجستانی، ۱۹۶۶: ۴۴). اسماعیلیه بر همین منوال، پیدایش انبعاثی تمامی عناصر مادی را از نفس تشریح می‌کنند (همان: ۱۲۷-۱۲۸). این جهان‌شناسی که سرانجام در آثار سجستانی تعدیل و تهذیب شد، در اواخر دوران معز فاطمی و با هدف جذب اسماعیلیان مخالف شرقی، مورد قبول دعوت فاطمی شد.

الف) پیوستگی تاریخ و فراتاریخ

وجود سلسله مراتب عالم علوی و ارتباط آن با عناصر عالم سفلی، نه تنها حاکی از نقش فراتاریخ در تاریخ، بلکه از نوعی پیوستگی حکایت می‌کند که بر اساس آن، تاریخ زندگی مادی بشر، ادامه طبیعی حیات روحانی او در عوالم پیشین بوده که در نهایت و با طی نوع دیگری از تجربه حیات، بار دیگر به منشأ علوی خویش باز خواهد گشت و میان این دو نوع حیات و تاریخ بشر، گسستی وجود ندارد. در تاریخ‌نگری اسلامی، تاریخ بشر، از هبوط آدم بر روی زمین، شروع و به جامعه آرمانی آخرالزمانی بر روی همین زمین خاتمه می‌یابد. در نگاه اساطیری و تاریخ‌نگری مدرن نیز تاریخ دارای جنبه‌ای زمینی و این جهانی است. اما در تاریخ‌نگری اسماعیلیان، آغاز و پایان تاریخ بشر دارای ماهیتی فرازمینی است که بنابر جهان‌شناسی حمیدالدین کرمانی که در مکتب طیبیان یمن بازخوانی و تثبیت شد، از هبوط عقل ثالث به مرتبه عقل دهم، شروع و با طی هفت دور تکاملی در دنیای ماده، در پایان آرمانی خویش، با بازگشت عقل ثالث به مرتبه وجودی خود، خاتمه می‌یابد (الحامدی، ۱۹۹۶: ۳۶ به

بعد). در نگاه متفکران اسماعیلی، انسان‌ها در هر کدام از ادوار هفت‌گانه، با قبول دعوت امامان و دریافت تعالیم باطنی، سبب می‌شدند تا عقل دهم یک رتبه به جایگاه نخستین خویش نزدیک‌تر شود که این فرایند در دوران آخرین ناطق به کمال خود رسیده و تاریخ به پایان می‌رسد (الحامدی، ۱۹۹۶: ۲۵۷ به بعد). از این حیث، تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری اسماعیلیان در میان تمامی مکاتب مختلف، از سنتی تا مدرن و پست مدرن، بی‌نظیر است. حتی در نگاه شیعیان امامی نیز پایان تاریخ بشر با ظهور قائم (عج) و در همین دنیای مادی رخ خواهد داد، بنابراین از سرنوشت بشر در آخرت و نیز حیات غیر مادی انسان در عوالم دیگر مجزاست. این نوع دیدگاه روح‌محور و باطنی راجع به تاریخ را می‌توان از عوامل اصلی بی‌میلی اسماعیلیان به ثبت گسترده رویدادها و تأکید بیشتر آنان بر آموزه‌های سرّی انگاشت. به‌همین دلیل، امام اسماعیلی و تعالیم باطنی او از سرمنشائی فرامادی است که راهنمای بشر و تنها راه نجات و رستگاری‌اش از زندان جسم است. تمامی افعال و اعمال مادی چنین امامی نیز دارای معنا و منظوری باطنی و در راستای هدفی نهایی و نجات‌بخش در مسیری است که تنها وی بدان آگاه است (قاضی نعمان، ۱۹۹۶: ۲۷۶ و ۲۸۰ و ۲۸۴ و ...).

بر اساس اندیشه گنوسی احمدبن کیال خصیبی (م ح ۲۷۰ ق) که از او به‌عنوان فیلسوف قرامطه یاد می‌شود (بلخی، ۱۳۷۶: ۱۳۱) سه عالم اعلی، ادنی و انسانی وجود دارد (الشهرستانی، ۱۴۰۴: ۲۱۳). از دیدگاه او عالم اعلی مشتمل بر پنج مکان است (الشهرستانی، ۱۴۰۴: ۱۸۰): مکان‌الاماکن معادل «عرش» در دیدگاه قرآنی (همان: ۲۱۳)، مکان نفس اعلی، مکان نفس ناطقه، مکان نفس حیوانی و مکان نفس انسانی. از دیدگاه او در برابر هر یک از این اماکن در عالم اعلی، در عالم ادنی یا سفلی متقابل‌هایی وجود دارد و در عالم انسانی نیز چنین است و بدین‌سان در برابر اماکن خمسۀ عالم اعلی، در عالم سفلی به ترتیب آسمان، آتش، هوا، زمین و آب و در عالم انسانی هم به ترتیب سمع، بصر، شم، ذوق و لمس قرار دارند. از دیدگاه ابن‌کیال، هرکس به معرفت و انطباق آفاق بر انفس نائل آمده باشد و بداند که آنها چگونه در عالم علوی و سفلی بر یکدیگر منطبق می‌شوند، او قائم و امام است (همان: ۲۱۳-۲۱۴). بر همین اساس، عقایدی که در جهان‌شناسی اسماعیلیان در باب معادشناسی و رستگاری انسان مطرح می‌شود، متضمن مقصدی غایت‌گرایانه و رستگارانۀ برای تاریخ بشر است. این عقاید به گونه‌ای که در آثار سجستانی است، با اندیشه اتحاد میان انسان و واحد در تفکر فلوطین قرابت دارد. از این اتحاد در فلسفه نوافلاطونی به‌عنوان غایت همه تلاش‌های انسان نام برده شده است که با عقیده سجستانی درباره نفس و نیز نظریه دوری‌بودن تاریخ در ارتباط است. نفس که ناقص بالفعل است سعی می‌کند از طریق جست‌وجوی فواید عقل، به آرامش و سکون

برسد. در این مسیر نیز از انسان به‌عنوان جزئی از نفس کلی دعوت می‌شود که در به کمال رسیدن نفس کلی کمک کند. در نتیجه، تاریخ عبارت است از تلاش نفس برای رسیدن به کمال و شرح موفقیت و پیروزی انسان در ادوار مختلف ناطقان که در آن، انسان در جست‌وجوی کسب فواید عقل است تا مجموع انفس انسانی در نهایت به مقام ابدی عقل و رستگاری برسد. در این میان پیامبران و دیگر حدود و مراتب دعوت در عالم سفلی مأموریت دارند تا فواید صادرشده از عقل را به انسان‌ها برسانند. در واقع انسان‌ها با دریافت حقایقی که پیامبران و جانشینان آنان به او می‌دهند، به رستگاری رسیده و در سایه این علم ابدی است که با ابدیت پیوند می‌خورد. بنابراین، بر انسان‌ها واجب است تا ماهیت دوره‌ای را که در آن زندگی می‌کنند بشناسند؛ زیرا تنها از طریق ناطق آن دور است که آنها می‌توانند برکات عقل را کسب کنند. سرانجام با ظهور قائم است که آن شناخت و معرفتی که سبب کمال نفس کلی و رستگاری انسان است، به جهان می‌رسد. وی آخرین ناطق و آغازگر دور نهایی یا دور معرفت حقیقی مطلق است. در زمان ظهور قائم است که از میان نفوس منفرد انسان‌ها، آنها که دارای قدرت دریافت فواید عقل هستند، برگزیده می‌شوند و بدین ترتیب مرحله پایانی تاریخ رقم می‌خورد (دفتری، ۱۳۷۶: ۲۸۱) که عبارت است از پایان تجلی عقل و کمال و سکون محض.

بر اساس چنین دیدگاهی است که وقایع‌نگاری در میان اسماعیلیان از جایگاه چندانی برخوردار نیست؛ زیرا از نظر اسماعیلیان، این رویدادهای زندگی مادی انسان نیست که حائز اهمیت است، بلکه آنچه مهم است، سیر تکامل روحانی بشر است که معنای حقیقی زندگانی مادی اوست. از این رو تاریخ‌نگاری این فرقه به معنای مرسوم کلمه، محدود به برخی جنبه‌های ضروری آن است که نقش شناساندن امام به پیروان را ایفاء می‌کند، نقشی که بیشتر در حکم وظیفه‌ای است برای مورخ اسماعیلی که در قبال آیندگان دارد (قاضی نعمان، ۱۹۹۶: ۱۱۷-۱۱۸). محوریت شخصیت امام در تاریخ‌نگاری اسماعیلی متأثر از این جهان‌شناسی و تاریخ‌نگری باطنی است که حقیقت وجودی انسان و تاریخ را در جایی فراتر از ماده جست‌وجو می‌کند. از نظر اسماعیلیان، ظاهر دین در حکم ابزاری است برای رسیدن به معنایی باطنی که تنها نزد امام به ودیعه نهاده شده است و بدون حضور او، پیروان تا ابد در حیرت و سردرگمی خواهند بود (نک: زکار، ۲۰۰۷: ۲۷۳؛ قاضی نعمان، ۱۹۹۶: ۷۲).

۱. اعتقاد به ناقص‌بودن نفس کلی در نظریات نسفی و سجستانی دیده می‌شود. آنها معتقدند که نفس کلی تنها از طریق انفس انسانی است که به کمال بالقوه خود می‌رسد. این در حالی است که در جهان‌شناسی ابوحاتم رازی، عقل و نفس هر دو یکسان کامل‌اند. اما هر سه عقیده دارند که نفس انسانی اثری از نفس علوی است (دفتری، ۱۳۷۶: ۲۸۰).

ب) سیر دوری خطی تاریخ

در تاریخ‌نگری اسلامی که مبتنی بر نظریه آفرینش انسان است، تاریخ دارای حرکتی خطی است که در آن سیر حوادث از نخستین سال‌های هبوط آدم بر روی زمین، شروع و با تحقق جامعه آخرالزمانی در پایان تاریخ ادامه می‌یابد. این حرکت خطی متضمن سیری نه الزاماً تکاملی، بلکه همراه با نوعی غایت‌گرایی خوش‌بینانه است که در آن بر خلاف نظریه‌های خطی عرفی راجع به تاریخ که پایان تاریخ را بر اساس منطقی درون تاریخی پیش‌بینی می‌کند، حاکی از دخالت عاملی فراتاریخی است که به گونه‌ای معجزه‌آسا، تاریخ بشر را به پایان آرمانی خود می‌رساند. در تاریخ‌نگری اسماعیلی، حرکت تاریخ مبتنی بر تکرار تکاملی هفت دور اصلی و بنا به برخی اصلاحات فکری در دوره فاطمی، بی‌شمار ادوار فرعی در دور پایانی تاریخ تا ظهور قائم است. بر اساس این دیدگاه، تاریخ بشر با پایان هر دور و آغاز دور دیگر، قدمی به پایان آرمانی خود نزدیک‌تر می‌شود. نگاه دوری اسماعیلیان به تاریخ با نگاه بشر دوران باستان که به تاسی از چرخه متناوب شب و روز، تاریخ را تکرار بی‌شمار ادوار مختلف می‌دانست، تفاوت دارد. در نگاه اساطیری که در میان ملل مختلف یونانی، هندو، بابلی، مصری و ادبانی چون بودایی و امثال آن رواج داشت، تاریخ سیری قهقراپی را طی می‌کرد که متأثر از الگوی چرخش طبیعی فصول سال، امید بازگشت به دوران باشکوه نخستین به تناوب وجود داشت، اما در نگاه اسماعیلی، هفت دور تاریخ به گونه‌ای زنجیروار به هم پیوند خورده و تکامل تدریجی ادوار مختلف، تنها در پایان آن می‌توانست به شکوه اولیه خود بازگردد. علاوه بر این، حرکت جبری تاریخ در تفکر اسلامی و اسماعیلی، مبتنی بر قضا و قدر و مشیت الهی است، اما در نگاه اسطوره‌ای، این حرکت مبتنی بر جبری کیهانی است. بنابراین، متفکران اسماعیلی با تلفیق نگاه خطی و دوری به تاریخ، ضمن حفظ اندیشه دوری بودن تاریخ، با توجه به مسئله آفرینش انسان که در نظریه‌های باستانی نادیده گرفته شده بود، تفسیری نو از سیر حرکت تاریخی ارائه دادند که قائل به وجود مبدأ و منتهایی برای آن و نقش مشیت الهی در حوادث تاریخی است.

اسماعیلیان زمان را به مثابه سیری متوالی از ادوار تصور می‌کردند که هر دور دارای آغاز و انجامی است. هر دوره با پیامبری که آورنده وحی و شریعت است آغاز می‌شود و دارای مردمی با سنت‌ها، روش‌ها، راه‌های معیشت و ادیان مختلف است (ابن‌منصور الیمن، ۱۴۰۴: ۱۴ و ۱۳-۱۱۴ و ۱۳۲-۱۳۳ و ...). پس از هر ناطق یک وصی که اساس و صامت نامیده می‌شد، جانشین او می‌شود که معنای باطنی پیام مُنزل را برای گروهی خاص از پیروان تعبیر می‌کند. به دنبال هر وصی نیز هفت امام می‌آید که اتماء (ح متمم) نامیده می‌شدند. این امامان حافظان

معنای حقیقی کتاب مقدس و شریعت هستند. آخرین امام هر دور به مرتبه ناطقی دور بعد اعتلا می‌یابد و دور جدیدی را آغاز می‌کند. در دور آخر، مرتبه ناطق و اساس یکی می‌شود و او، محمد بن اسماعیل، به‌عنوان آخرین امام و آخرین ناطق، معنای باطنی نهفته در شرایع پیشین را بر همگان آشکار می‌کند و سپس عالم جسمانی به پایان می‌رسد. این عقاید برای نخستین بار در آثار نظریه‌پردازان اسماعیلی «مکتب ایرانی» دیده می‌شود و در دوران خلافت معز خلیفه فاطمی پذیرفته می‌شود. کتاب *المحصول نسفی*، کتاب *الاصلاح رازی*، کتاب *النصره سجستانی* و سرانجام کتاب *الریاض حمیدالدین کرمانی* سیر فرایند شکل‌گیری و تثبیت این عقاید را نشان می‌دهد. واکنش ناصر خسرو به گرایش‌های اباحی نسفی و سجستانی که موضع دولت فاطمی را منعکس می‌کند نیز حائز اهمیت است (ناصر خسرو، ۱۹۲۳: ۴۲۱-۴۲۲؛ همو، ۱۹۴۰: ۱۱۲ به بعد؛ ادريس عمادالدین، ۱۹۷۳: ۵ / ۱۶۸-۱۶۹).

اسماعیلیان فاطمی چهارچوب عقیدتی پایه‌ای را که اسماعیلیان اولیه راجع به اندیشه دوری بودن تاریخ پرداخته بودند، حفظ کردند. اما چون خلفای فاطمی ادعای امامت داشتند، عقیده اسماعیلیان نخستین راجع به امامت بایستی اصلاح می‌شد. به‌همین دلیل، بیش از هفت امام مجاز شمرده شد. اما چون حکومت فاطمیان ادامه یافت و پس از هفتگانه نخست از امامان فاطمی، انتظارات آخرالزمانی مربوط به قائم برآورده نشد، هفتگانه‌های بیشتری از ائمه پذیرفته شد، امری که ظهور قائم را به آینده‌ای نامعلوم موکول می‌کرد (کرمانی، ۱۹۶۰: ۲۴۲-۲۴۳؛ المؤید فی‌الدین، ۱۹۷۴: ۳۶۳/۱). محمد بن علی صوری (م ۴۸۷ق) داعی فاطمیان در شام نیز در منظومه‌ای طولانی، امامان دور اسلام را نام می‌برد و آخرین هفتگانه از امامان را که مقدم بر ظهور قائم هستند، مهمترین این هفتگانه‌ها می‌داند (الصوری، ۱۹۵۵: ۶۸) و می‌نویسد که مهدی در شخص محمد بن اسماعیل ظهور جسمانی کرد و سپس به صورت روحانی در آمد. بنابراین از نظر وی مهدی ظهور کرده بود، اما قائم، از نسل مستنصر بوده و روزی ظهور خواهد کرد. در میان این دو ظهور نیز وجود امامان و ابواب آنها ادامه خواهد یافت (الصوری، ۱۹۵۵: ۶۷ به بعد). و این تلاشی بود برای تطبیق عقاید قدیم با واقعیت‌هایی که اسماعیلیان فاطمی پس از پایان دومین دور از ائمه هفتگانه با آن روبه‌رو بودند. ناصر خسرو نیز از تداوم امامت سخن می‌گوید (ناصر خسرو، ۱۹۲۴: ۹ و ۱۲ و ۳۳ و ۴۲ و...). و مفهوم امامان هفتگانه پس از محمد (ص) را در اثر خود ذکر می‌کند و می‌نویسد که هفتمین امام، قائم القیامه خواهد بود (ناصر خسرو، ۱۹۲۴: ۸۸-۸۶ و ۱۳۶ و ۱۳۸ و ۱۶۳ و ۲۱۲ و...). وی میان دو دور مهین و کهن تفاوت می‌گذارد. دور مهین دور ناطقان است و دور کهن دور محمد (ص) و امامان پس از اوست (ناصر خسرو، ۱۹۲۴: ۱۰۹ و ۱۳۵ و ۲۹۳ و...) که خود آن نیز به دو دور امامان و خلقان که همان

دور قیامت است تقسیم می‌شود (ناصرخسرو، ۱۹۲۴: ۱۰۵۲-۱۰۵۴ و ۱۶۶ و ۱۷۱ و ۲۱۵ و ...).

طبیعی‌ها نیز اعتقاد اسماعیلیان به جهان‌شناسی و دوری‌بودن تاریخ مقدس بشر را که مبنای نظام باطنی آنان بود، حفظ کردند، با این تفاوت که با ایجاد برخی نوآوری‌ها، به آن جنبه متمایزی دادند. آنان جهان‌شناسی کرمانی را پذیرفتند و تغییراتی در آن به وجود آوردند. ابراهیم حامدی دومین داعی مطلق طبیعی سردمدار این تغییر بود که از سوی داعیان بعدی طبیعی الگوبرداری شد و به نظام حقایق طبیعی‌ها شکل داد. آنان با اندیشه‌های مبتنی بر نجوم و تنجیم، تغییراتی در مفهوم دوری‌بودن تاریخ به وجود آوردند و تاریخ خود را در دوران اسلامی به ادوار متوالی ستر و کشف تقسیم کردند که ارتباط مستقیمی با حضور یا عدم حضور امام در انظار پیروان داشت. بر همین اساس، از نظر آنان نخستین دور ستر که با تاریخ اسماعیلیه قدیم منطبق است تا زمان عبیدالله المهدی ادامه یافت. پس از آن، یک دور ظهور آغاز شد که تا اختفای طیب به عنوان بیست و یکمین امام طبیعی ادامه یافت. طیب آغازگر دور ستر جدیدی در تاریخ طبیعی شد که تا امروز ادامه دارد. به عقیده طبیعی‌ها، این دور تا زمان ظهور امامی از نسل طیب ادامه خواهد یافت که ممکن است همان قائم باشد. در این دوران، یک «داعی مطلق» عهده‌دار امور مردم در غیاب امام خواهد بود (دفتری، ۱۳۷۶: ۳۳۲ و ۲۹۴).

در عقیده قیامت که در زمان حسن دوم امام نزاری مطرح شد، عنصر دیگری به تاریخ دوری اسماعیلیه اضافه شد که همان شخص «امام قائم» بود. درحالی‌که اسماعیلیان متقدم، دور ستر را به معنای پنهان‌بودن امام از انظار پیروان می‌دانستند. در اواخر دوره الموت این معنا جای خود را به تجلی ذات حقیقی و روحانی امام به عنوان دور کشف (قیامت) در مقابل پنهان‌بودن ذات حقیقی و روحانی او به عنوان دور ستر داد (طوسی، ۱۹۵۰: ۱۱۰). این عقیده، اندیشه اسماعیلیان نخستین را درباره دوری‌بودن تاریخ مقدس حفظ می‌کرد و درعین حال، به تعبیری جدید، از عقیده قیامت می‌پرداخت. این باور همچنین برخی از وجوه خاص عقیده قیامت مانند تقسیم جهان بشریت به سه طبقه را به صورت تعدیل‌شده حفظ می‌کرد. آطبق این

۱. کتاب *زهرالمعانی* ادریس عمادالدین که در سال ۸۳۸ ق تألیف شد، خلاصه‌ای از این عقاید باطنی است. همچنین جهان‌شناسی، معادشناسی، پیامبرشناسی و امام‌شناسی طبیعی‌ها را می‌توان در *رسائل کنز الولد و الابناء* و *الانتها* ابراهیم‌بن حسین حامدی جست‌وجو کرد.

۲. طبق این عقیده، در زمان قیامت مردم سه دسته می‌شدند: نخست مخالفان امام که اهل تضاد خوانده می‌شدند و همه مردم غیر نزاری اعم از مسلمان و غیر مسلمان. این گروه در دور قیامت معدوم روحانی هستند. گروه دوم پیروان عادی امام هستند که اهل ترتب خوانده می‌شوند. این گروه از ظاهر به باطن رسیده‌اند؛ اما چون تنها به حقیقت جزئی دست یافته‌اند، هم ظاهر را می‌بینند و هم باطن را؛ در نتیجه هم خود را می‌بینند و هم امام را. از این لحاظ در دور قیامت به رستگاری کامل نمی‌رسند. گروه سوم اهل وحدت هستند که با گذر از همه ظواهر،

نگرش، حالت وحدت روحانی خلق با امام حتی در هنگام ستر برای معدودی از پیروان میسر است (طوسی، ۱۹۵۰: ۷۶ و ۸۲ و ۸۳؛ ابواسحاق قهستانی، ۱۹۵۹: ۱۶ و ۱۷ و ۴۳ و ۵۰). بنابر عقیده اسماعیلیان، اینک تاریخ در مرحله پایانی خود یعنی دور هفتم است، اما برای تطبیق آن با واقعیت‌های سیاسی موجود پس از دوره فاطمی، امکان تکرار بی‌شمار ادوار هفتگانه در دور کهن، به حکومت خلفای فاطمی تا آینده‌ای نامعلوم مشروعیت بخشید؛ یعنی ادوار بی‌شماری که قرار بود روزی در پایان یکی از آنها، قائم ظهور کرده و مؤمنان را وارد عرصه قیامت و حیات روحانی کند. چنین رخدادی در زمان حسن دوم نزاری واقع شد که با انزوای نزاریان در قلاع خود به بهانه ورود به عرصه قیامت و وضعیت روحانی محض، به زودی شکست خورد و بار دیگر متفکران اسماعیلی نزاری آن را توجیه و تفسیر کردند. در این میان، آنچه که مسلم است حاکی از سیر خطی مجموع ادوار هفتگانه‌ای است که امام اسماعیلی در محوریت آن قرار داشت و دانش باطنی که وی به پیروان خود انتقال می‌داد، موتور محرک و عامل پیش‌برنده آن بود. تکمیل این دانش و ارائه آن به همگان در انتهای تاریخ بشر، سرانجام نهایی و غایت‌گرایانه آن به حساب می‌آمد. دیگر حکومت‌ها و نظام‌های سیاسی موجود نیز چیزی جز انحراف از جریان اصلی تاریخ و حکومت طاغوت نبود، حکومت‌هایی که سرنوشت نهایی آنها نابودی است، یعنی همان آرمان و اندیشه‌ای که نظام سیاسی اسماعیلی به دنبال آن بود. بنابراین رویدادهای مربوط به چنین حکومت‌هایی غاصب نزد مورخان اسماعیلی مذهب دارای کمترین ارزش ثبت تاریخی نبوده و حوادث مرتبط با این حکومت‌ها تنها در تقابل با نظام سیاسی مذهبی اسماعیلی، نیازمند ثبت می‌شود.

ج) نگاه مشیت‌انگاران و نقش محوری امام در تاریخ

در تاریخ‌نگاری اسماعیلی مانند دیگر مکاتب تاریخ‌نگاری سنتی، خدا در رأس تاریخ بشر قرار دارد. این مسئله سبب شده است که تاریخ دارای مبدأ و منتهایی مشخص باشد. در این نظام فکری اعتقادی، تاریخ دارای حرکتی ضروری، جبری و از پیش تعیین شده است که در جریان آن انسان‌ها بازیگرانی بیش نیستند که مقهور قضا و قدر و سیر ناگزیر تاریخ‌اند. بر همین اساس، نخبگان، بازیگران اصلی و مجریان اراده خدا در تاریخ هستند که هدف از نگارش تاریخ، شرح

تنها امام را در ذات حقیقتش می‌بینند. تنها این گروه به قیامت واقعی و رستگاری کامل رسیده‌اند (دفتری، ۱۳۷۶: ۴۵۰).

۱. پیروان عادی امام اهل ترتب خوانده می‌شدند که چون به حقیقت دست نیافته بودند، تنها از معانی باطنی شریعت آگاه بودند و هنوز به حقیقت غایی امام پی نبرده بودند. این گروه خود به دو دسته اقویا و ضعفاء تقسیم می‌شدند (طوسی، ۱۹۵۰: ۴۲ و ۷۶ و ۸۳). آنها در واقع به افکار و رسوم صوفیان نزدیک‌تر شده بودند.

زندگی و حوادث پیرامون زندگی این افراد است. در نظام سیاسی اسلام که خلیفه/سلطان ادعا می‌کرد که حق حاکمیت از جانب خدا به او اعطا شده و نظام اعمال قدرت از بالا به پایین بود، موتور محرک تاریخ تنها اراده خدا بود که از طریق نخبگانی چون پیامبر، امام، پادشاهان، فرماندهان، والیان و امثال آنان اعمال می‌شد. در چنین نظام فکری، وظیفه مورخ تبیین اثرات اقدامات انسان‌ها نبود، بلکه هدف او این بود که با سرمشق قراردادن حقایق شناخته‌شده و توصیف آن، درس‌هایی را به دیگران بیاموزاند. بنابراین، موضوع بررسی در تاریخ‌نگاری اسلامی، سازمان سیاسی است نه جامعه. این سازمان سیاسی را نیز خداوند با مشیت خود به حرکت درآورده و مسیر آن را از ابتدا تا انتها تعیین می‌کند. در این میان، وظیفه مورخ تنها نگارش تاریخ بود، نه پرداختن به آینده و گفت‌وگو راجع به آنچه پیش‌بینی آن بر عهده پیامبران است. به دلیل همین دیدگاه خدامحور به تاریخ بود که در تاریخ‌نگاری اسلامی شاهد ارائه مطالب بسیار ناچیزی درباره غیر نخبگان به ویژه غیر نخبگان روستایی هستیم. زیرا کانون توجه مورخان مسلمان، به شهرها و نخبگان شهری محدود می‌شد. بنابراین، رویدادهای زندگی این افراد پرمعنا انگاشته می‌شد و تاریخ را غالباً افراد مهمی می‌ساختند که در شهرها ساکن بودند. در مقابل، رویدادهای زندگی تولیدکنندگان روستایی اهمیت کمتری داشت.

منظور از گروه نخبگان در تاریخ‌نگاری اسماعیلی، امامان هستند. بر همین اساس در تاریخ‌نگری اسماعیلی تا پایان قرن هفتم هجری، تنها زندگی امامان اسماعیلی و افراد و حوادث مرتبط با آنان است که نیازه ثبت در تاریخ دارد. این در حالی است که در تاریخ‌نگاری اسلامی، نخبگان اعم از پیامبران، حاکمان، فرمانروایان و خاندان‌های بزرگی هستند که حوادث تاریخی را رقم می‌زنند. پس می‌توان تنوع و تکثر در اشکال تاریخ‌نگاری اسلامی: تک‌نگاری‌ها، تواریخ عمومی، طبقات‌نگاری‌ها، نسب‌نگاری‌ها و... را در مقابل اشکال محدود تاریخ‌نگاری اسماعیلی: سرگذشت‌نامه، تک‌نگاری‌های دودمانی و... توضیح داد. سیر تحول تاریخ‌نگاری اسلامی از حدیث‌نگاری، اخبار و سپس نگارش تواریخ عمومی و جهانی را می‌توان به گونه‌ای بیانگر ایجاد چنین دیدگاهی در تاریخ‌نگری اسلامی قرون نخستین هجری دانست که در آن سیر حرکت تاریخ بشر به سوی پایان آرمانی آن مبتنی بر کنش تمامی نخبگان اعم از پیامبران و پادشاهان است، اراده‌هایی که مقهور قضا و قدر و مجریان مشیت الهی در زمین بودند؛ اما در تاریخ‌نگری اسماعیلی، «امام» ذیل اراده خدا و تنها نماینده تام‌الاختیار او در زمین بود که تاریخ بشر را به سمت پایان محتوم خویش، آن هم در لامکانی فراتر از ماده راهبری می‌کرد. بر همین اساس در این نوع تاریخ‌نگاری، موضوع بررسی نه سازمان سیاسی به معنای عام کلمه و نه جامعه است، بلکه تنها حوادث پیرامون امام اسماعیلی و دستگاه سیاسی یا غیرسیاسی مرتبط

با او معنادار بوده و موضوع ثبت تاریخی است نه چیز دیگر (بابایی سیاب، ۱۳۹۷: ۱۵۹ به بعد). بنابراین، در تفکر اسماعیلیان، تاریخ عبارت است از تکاپوی ارواح جزئی انسان‌ها برای پیوستن به نفس کلی و بازگشت به نخستین مرتبه وجودی خویش یعنی عقل که نیازمند طی هفت دور تکاملی در دنیای ماده است. در این میان، نقش «امام» به‌عنوان حامل تعالیم باطنی، در راستای هدایت انسان‌ها، نقشی اساسی است؛ چنانکه قاضی نعمان در جای جای کتاب *المجالس و المسایرات* از قول معز به این امر اشاره می‌کند (قاضی نعمان، ۱۹۹۶: ۷۲-۸۵). بر همین اساس در تاریخ‌نگاری اسماعیلیه، تنها «امام» و اعمال و افعال مرتبط با اوست که معنادار بوده و موضوع نگارش تاریخ است و تاریخ پادشاهان، حاکمان، فرماندهان، خاندان‌های بزرگ، فرق و مذاهب و امثال آن از این نقطه‌نظر فاقد هرگونه اهمیتی است، مگر آنچه که در ارتباط با امام و آیین اسماعیلی است؛ زیرا خیر دنیا و آخرت برای مؤمن اسماعیلی در چیزی است که امام بدان امر می‌کند (قاضی نعمان، ۱۹۹۶: ۲۴۰). و سرانجام این قائم است که در آخرین مرحله تاریخ، حقایق باطنی محض را بر انسان‌ها مکشوف و مجموع ارواح جزئی آنان را آماده سیری روحانی برای بازگشت به منشأ نخستین خویش می‌کند. تحرکات آخرالزمانی در ادوار مختلف تاریخ اسماعیلی مانند ظهور نافرجام مهدی در میان قرامطه بحرین، اعلام مهدویت خلفای فاطمی، اعلام قیامت در دوران حسن دوم نزاری و... همگی حاکی از اهمیت این دور از تاریخ نزد اسماعیلیان است.

معرفت تاریخی از دیدگاه متفکران اسماعیلی

در فضای فکری هفت قرن نخست هجری که تاریخ را عمدتاً ذیل فنون کمکی حدیث و شریعت، مربوط به حوزه ادبیات یا به‌عنوان ترکیبی از آن دو تقسیم‌بندی می‌کردند؛ اخوان الصفا در رسائل خود نظری دیگر داشتند. این گروه تعالیم خود را از جانب محمد مستور هفتمین امام اسماعیلی می‌دانستند که در آن زمان مهدی منتظر قرامطه بود (رسائل، ۱۹۵۷: ۴/۱؛ همان: ۲۹۰/۲؛ همان: ۱۲۵/۴). *رسائل اخوان الصفا* علی‌رغم عدم اقبال فاطمیان به آن، بعدها از طریق داعی ابراهیم‌بن حسین الحامدی (م ۵۵۷) به جامعه اسماعیلی طیبی معرفی و مورد توجه آنان و جانشینان‌شان در هند (بهره‌های داودی) قرار گرفت (الحامدی، ۱۹۷۹: ۱۱۱ به بعد). آنان در قرن چهارم هجری چارچوب‌های موجود در خصوص تقسیم‌بندی علوم را نپذیرفتند و بر اساس اعتقادات خود، تقسیم‌بندی جدیدی ارائه کردند. با وجود این، طبقه‌بندی ایشان از علوم، همچنان در اندیشه پیشینیان (تقسیم حکمت به دو قسم نظری و عملی) ریشه داشت، اما در نوع خود بدیع نیز است. آنان سعی در تلفیق حکمت یونانی با شریعت اسلامی داشتند که در

این راستا، تمام دانستنی‌ها را تحت عنوان صنایع دسته‌بندی کرده‌اند که شامل «صنایع علمی» و «صنایع عملی» می‌شود. منظور آنان از صنایع علمی که در رساله هفتم از رسائل آنها آورده شده، علوم نظری است که بر سه قسم است: علوم ریاضیه، علوم شرعی وضعی و فلسفه حقیقی. علوم ریاضیه از دید آنان علومی است که برای جست‌وجوی معاش و سامان‌دادن زندگانی دنیا وضع شده و شامل کتابت و قرائت لغت و نحو، حساب و معادلات، شعر و عروض، سحر، کیمیا، حیل، حرف و صنایع، بیع و شرا و روایات و اخبار می‌شود؛ علوم شرعی وضعی: علم التنزیل، علم التأویل، علم روایات و اخبار، علم فقه و سنن، علم مواعظ و زهد و تصوف و علم تأویل خواب‌هاست؛ فلسفه حقیقی نیز ریاضیات (علم هندسه و عدد و نجوم و موسیقی)، منطقیات (صناعت شعر و خطابه و جدل و برهان و مغالطه) و طبیعیات و الهیات را در بر می‌گیرد (اخوان‌الصفاء، ۱۹۵۷: ۱/ ۲۶۶-۲۶۷).

در این دیدگاه، تاریخ، روایات و اخبار هم ذیل علوم ریاضیه و هم ذیل علوم شرعی وضعی دسته‌بندی شده است. علومی که که از یک‌سو در کنار کتابت و قرائت، شعر و عروض، لغت و نحو و امثال آن، برای سامان‌دادن به زندگی دنیوی وضع شده‌اند و از طرف دیگر در کنار علومی چون تأویل، تنزیل، فقه، سنن و مانند آن، در خدمت شریعت است. بنابراین دیدگاه، اسماعیلیان در طبقه‌بندی علوم علی‌رغم تفاوت در روش طبقه‌بندی، مانند اکثر هم‌عصران مسلمان خود، تاریخ را در زمره علوم ادبی و شرعی به حساب می‌آورند؛ باین‌حال، طریقه برخورد اسماعیلیان با این دسته علوم در ادوار مختلف حیات آنان تابع الزامات مکتب اسماعیلی است نه سیر تکاملی که در فضای تاریخ‌نگاری اسلامی، از حدیث‌نگاری تا اخبار و سپس تواریخ عمومی طی کرده است. این مسئله رابطه مستقیمی با هدف تاریخ‌نگاری نزد اسماعیلیان دارد. اسماعیلیان بنابه درک و فهمی که از تاریخ داشتند و بسته به نیازهای هر دوره، آثار تاریخ‌نگارانه خود را نوشته‌اند که به اشکال مختلف فرقه‌نگاری، سرگذشت‌نامه‌نویسی، تک‌نگاری‌های دودمانی، سیره و مانند آن ظاهر شده است. هدف از این تاریخ‌نگاری، مشروعیت‌بخشی به جریان دینی سیاسی اسماعیلی به‌عنوان وظیفه در قبال آیندگانی است که راه رستگاری خود را در بازگشت به تاریخ می‌یابند (قاضی نعمان، ۱۹۹۶: ۱۱۷). بنابراین، در تفکر اسماعیلی، تاریخ به‌عنوان یک علم در خدمت مکتب اسماعیلی است، نه در خدمت فقه، شرع یا نیازهای روز حکومت چنانکه در جریان مسلط تاریخ‌نگاری اسلامی است.

قاضی نعمان در کتاب *المجالس و المسایرات* ضمن نقل دستور معز خلیفه فاطمی مبنی بر تألیف اخبار دولت فاطمی و مناقب بنی‌هاشم و مثالب بنی‌عبد‌الشمس، می‌نویسد که متعاقب دستور امام، در هر کدام از آن موضوعات، کتابی جامع نوشتم، سپس آنها را بر امام عرضه کردم

که ایشان پسندید و گفت: دوست دارم که اخبار دولت و کسانی از داعیان و مؤمنان که در تثبیت آن تلاش کرده‌اند برای آیندگان باقی بماند تا دعای کسانی که این اخبار را می‌شنوند شامل حال آنها شود و اعقابشان بعد از آنها بدان اخبار آگاه شوند... و این وظیفه‌ای است که ما در قبال آیندگان داریم. مثالب دشمنان نیز بایستی در طول ایام و زمان‌ها باقی بماند تا جای شبهه‌ای باقی نماند، زیرا دشمنان مصداق این آیه از قرآن هستند که می‌فرماید: «می‌خواهند نور خدا را با دهان خود خاموش کنند و حال آنکه خدا گر چه کافران را ناخوش افتد نور خود را کامل خواهد گردانید» (قاضی نعمان، ۱۹۹۶: ۱۱۷-۱۱۸). این روایت از تاریخ و چیستی آن بیانگر دیدگاهی مکتبی به علم تاریخ است که تا حدودی با درک اخوان الصفا از علم سیر و اخبار منطبق است. قاضی نعمان در ادامه همین روایت، از «اخبار و روایات» تحت عنوان فن یاد می‌کند و می‌نویسد: «... و جمعت من کل فن من هذین الفئین کتاباً» (همان). براساس این دیدگاه، تاریخ نزد اسماعیلیان به عنوان دانشی مرتبط با فن کتابت که از ملزومات دیوان انشا بود، اهمیت یافت، چنانکه، اکثر قریب به اتفاق مورخان این دوران مسئول دیوان انشا و کتابت یا در مشاغل مرتبط با آن خدمت می‌کرده و از عالمان و بزرگان دربار اسماعیلی بودند. ابوعلی منصور العزیزی الجوذری، قاضی نعمان، محمدبن محمد الیمانی، احمدبن ابراهیم نیشابوری، ابن الصیرفی، حسن بن حمود کاتب و امثال آنان همگی چنین جایگاهی داشتند.

نتیجه

تاریخ‌نگری اسلامی و اسماعیلی تا پایان قرن هفتم هجری به دلیل پایه‌گذاری بر دو مبنای فکری متفاوت و تا حدودی متعارض، دارای تفاوت‌هایی پارادایمی است. در حوزه فلسفه نظری تاریخ، اسماعیلیان به دلیل تأثیرپذیری از فلسفه نوافلاطونی و امتزاج آن با مبانی اعتقادی اسلامی شیعی خود، درکی نو از خدا، هستی و مفهوم تاریخ ارائه دادند. مفهوم «خدای شناخت‌ناپذیر»، صدور و اداره عالم امکان به واسطه «عقل» و سلسله مراتب وجودی عوالم علوی و سفلی، از جمله مفاهیم مأخوذ از نظام نوافلاطونی در تفکر اسماعیلی است که اساس درک آنان از هستی و تاریخ است. متفکران اسماعیلی براساس این نظام گنوسی و مفهومی که از اصل «امامت» برای خود بر ساخته بودند، دیدگاهی مشیت‌انگارانه به تاریخ داشتند که وجه تفاوت آن با مکاتب تاریخ‌نگری سنتی، در محدود کردن نایبان اراده خدا به سلسله‌های هفتگانه از امامان راستینی بود که وظیفه هدایت بشر را در مسیر تاریخ بر عهده داشتند. براساس این دیدگاه بود که برای مورخ اسماعیلی، تنها حوادث مرتبط با امام و تشکیلات سیاسی مذهبی او

معنادار بوده و نیازمند ثبت در تاریخ بود. این در حالی بود که در تاریخ‌نگری اسلامی، نخبگان اعم از سیاسی و دینی (پیامبران، امامان، پادشاهان، فرماندهان نظامی، خاندان‌های بزرگ و...) نایبان اراده‌ی خدا در زمین بودند و تاریخ عبارت بود از ثبت زندگی، اعمال، رفتار و کردار این گروه‌ها. همچنین براساس این جهان‌شناسی بود که اسماعیلیان بر خلاف دیدگاه خطی مورخان مسلمان که تاریخ را سیر ممتد حرکت بشر از آغاز آفرینش تا پایان جهان می‌دانستند؛ به ارائه‌ی تصویری دوری‌خطی و تکامل‌گرایانه از حرکت تاریخی پرداختند. این نظام دوری‌خطی در عین حفظ مرزهای خود با تاریخ دوری‌کیهان‌محور در نظریه‌های باستانی، قائل به وجود هفت دور در تاریخ بشر بود که به گونه‌ای زنجیروار به هم متصل بوده و در عین حال در مسیری خطی و تکاملی به سمت غایت محتوم خویش در حرکت بود. این در حالی است که در دیگر نظریه‌های خطی دینی، تاریخ سیری قهقرایی و غیرتکاملی طی می‌کند که در پایان به گونه‌ای معجزه‌آسا به غایت مطلوب خویش می‌رسد. عنصر سوم در فلسفه نظری تاریخ نزد اسماعیلیان، پیوند ناگسستنی تاریخ با فراتاریخ است. در تاریخ‌نگری اسلامی، تاریخ بشر از هبوط آدم شروع شده و با ظهور مهدی (عج) و تشکیل جامعه‌ی آخرالزمانی در پایان آن خاتمه می‌یابد؛ اما در تفکر اسماعیلی، تاریخ از زمان صدور عالم امکان و به تبع آن صدور انسان روحانی از «عقل» شروع شده و با طی هفت دور تکاملی در دنیای مادی و در قالب اجسام انسانی، بار دیگر در سیری روحانی به منشأ نخستین خویش باز می‌گردد. بنابراین، در تاریخ‌نگری اسماعیلی، وجود امام، انسان و سیر تاریخی او دارای پیوندی یکپارچه با عالم روحانی است. برهمین اساس، «ظهور قائم» در اندیشه‌ی اسماعیلیان به معنای کشف معنای باطنی ادیان الهی بر همگان و آمادگی ارواح جزئی انسان‌ها برای پیوستن به نفس کلی و پایان تجلی «عقل» است که بیانگر سیری روحانی و نه مادی است. در حوزه‌ی معرفت‌شناسی تاریخ، اخوان الصفا به‌عنوان نماینده‌ی تفکر فلسفی اسماعیلی در قرن چهارم هجری، با ارائه‌ی یک دسته‌بندی بدیع، بر خلاف سایر فلاسفه، تاریخ را ذیل علوم شرعی وضعی قرار می‌دهند. آنان با تأکید بر «سیر/روایات و اخبار» به‌عنوان علم، از آن در کنار علوم چون کتابت و قرائت، لغت و نحو، حساب و معادلات، شعر و عروض و... و نیز علم التنزیل، علم التأویل، علم فقه و سنن، علم مواعظ و... نام می‌برند که در خدمت مکتب اسماعیلی است. آثار تاریخ‌نگارانه‌ی قاضی نعمان بارزترین شکل تاریخ‌نگاری اسماعیلی، بیانگر وجود نگرشی مکتبی به تاریخ در میان اسماعیلیان است.

کتاب‌شناخت

- ابن حزم، علی‌بن‌احمد (۱۳۶۹) *مراتب العلوم*، تحقیق احسان عباس، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ابن منصور الیمن، جعفر (۱۴۰۴ق) *الکشف*، تحقیق و تقدیم مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۸۱) *الفهرست*، ترجمه م. رضا تجدد، تهران: اساطیر.
- ابی حنیفه، نعمان بن محمد مغربی (قاضی نعمان) (۱۹۷۰م) *افتتاح الدعوه*، تحقیق وداد القاضی، بیروت: دارالثقافه.
- _____ (۱۹۹۶م) *المجالس و المسایرات*، تحقیق حبیب الفقی و ابراهیم شیح و محمد الیعلای، بیروت: دارالمنتظر.
- قهستانی، ابواسحاق (۱۹۵۹م) *هفت باب*، ویرایش و ترجمه و. ایوانف، بمبئی: بی‌نا.
- جعفر بن منصور الیمن (۱۹۸۴م) *سرائر و اسرار النطقاء*، ویرایش مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.
- جوینی، علاء‌الدین عظاملک (۱۹۱۲-۱۹۳۷م) *تاریخ جهانگشای*، تصحیح محمد قزوینی، لندن: بی‌نا.
- الحامدی، ابراهیم بن الحسین (۱۹۷۱م) *کنز الولد*، ویرایش مصطفی غالب، ویسبادن: بی‌نا.
- خوارزمی، ابوعبدالله محمد (۱۴۲۸ق) *مفاتیح العلوم*، دراسه و تصدیق ا. د. عبدالأمیر الأعسم، بیروت: دار المناهل.
- داعی، ادیس بن حسن (۱۹۷۳-۱۹۷۸م) *عیون الاخبار و فنون الآثار*، تحقیق مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.
- دفتری، فرهاد (۱۳۷۶ش) *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ ۲، تهران: نشر فرزاد روز.
- رابینسون، چیس اف (۱۳۸۹ش) *تاریخ‌نگاری اسلامی*، ترجمه مصطفی سبحانی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- رازی، فخرالدین محمد (۱۳۸۲) *جامع العلوم*، تصحیح علی آل داود، تهران: نشر ثریا.
- رسائل اخوان الصفا (۱۳۹۶ق) با مقدمه فارسی اکبر ایرانی، لندن: مؤسسه مطالعات اسماعیلی.
- _____ (۱۹۵۷م) بیروت: بی‌نا.
- زکار، سهیل (۲۰۰۷م) *الجامع فی اخبار القرامطه فی الأحساء- الشام- العراق- الیمن*، دمشق: التکوین.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۵) *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، تهران: امیرکبیر.
- السجستانی، ابویعقوب اسحاق بن احمد (۱۹۴۹م) *کشف المحجوب*، ویرایش هانری کورین، تهران-پاریس: بی‌نا.
- _____ (۱۹۶۶م) *اثبات النبوات*، ویرایش عارف تامر، بیروت: بی‌نا.
- _____ (۱۹۸۰م) *الافتخار*، ویرایش مصطفی غالب، بیروت: بی‌نا.
- الصوری، محمد بن علی (۱۹۵۵م)، *التصیبه الصوریه*، ویرایش عارف تامر، دمشق: بی‌نا.
- طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۹۵۰م) *روضه‌التسلیم*، ویرایش و. ایوانف، لیدن: بی‌نا.

قبادیانی بلخی، ابو معین ناصر بن خسرو بن حارث (ناصر خسرو) (۱۹۲۳م) *زاد المسافرین*، ویرایش م. بذل الرحمن، برلین: بی‌نا.

_____ (۱۹۲۴م) *وجه دین*، ویرایش م. غنی‌زاده و محمد قزوینی، برلین: بی‌نا.

_____ (۱۹۴۰م) *خوان الاخوان*، ویرایش یحیی الخشاب، قاهره: بی‌نا.

_____ (۱۹۵۳م) *جامع الحکمتین*، ویرایش هانری کوربن و محمد معین، تهران-پاریس: بی‌نا.

قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۶۹) *دره‌التاج لغره‌الديباح*، به کوشش و تصحیح سید محمد مشکوه، چاپ سوم، تهران: حکمت.

قمی، سعد بن عبدالله (۱۹۶۳م) *المقالات و الفرق*، تصحیح محمد جواد مشکور، تهران: بی‌نا.

کرمائی، حمیدالدین (۱۹۶۰م) *الریاض*، ویرایش عارف تامر، بیروت: بی‌نا.

_____ (۱۹۶۷م) *راحة‌العقل*، تحقیق و تقدیم مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.

الکشی، ابو عمر محمد بن عمر (۱۳۴۸ش) *الرجال*، تصحیح حسن مصطفوی، مشهد: بی‌نا.

مقریزی، تقی‌الدین احمد بن علی (۱۹۶۷-۱۹۷۳) *اتعاظ الحنفاء باخبار الائمة الفاطمیین الخلفاء*، تصحیح جمال‌الدین الشیال و محمد حلمی م. احمد، قاهره: بی‌نا.

الملیجی، ابوالقاسم عبدالحاکم بن وهب (۱۹۴۷م) *المجالس المستنصریه*، ویرایش محمد کامل حسین، قاهره: بی‌نا.

المؤید فی‌الدین الشیرازی (۱۹۷۴م) *المجالس المؤیدیه*، ویرایش مصطفی غالب، بیروت: بی‌نا.

List of sources with English handwriting

- Ebn Ḥazam, ' alī Ebn Aḥmad, (1990), **Marāteb al-olūm**, researche Eḥsān 'abbās, Mašhad: āstāne qodse ražavī.
- Ebn Manṣūr al-Yaman, J□a' far, (1984), **al-Kašf**, research and presentation Moṣṭafā Ḡāleb, čāpe avandl, Beyrūt: dār al-ondolos.
- Ebn Nadīm, Moḥammad Ebn Ešāq, (2002), **al-Fehrest**, translator M. Rezā Taj addod, Tehrān: Asāṭir.
- Abū Ešāq Qahestānī, (1959), **Haft Bāb**, vīrāyeš and tarǰomeye V. İvānof, Bamb' ī: bīnā.
- Edrīs 'emād al-Dīn Ebn Ḥasan, (1978), ' **oyūn al-Aḳbār and Fonūn al-Ātār**, researche Moṣṭafā Ḡāleb, Beyrūt: dār al-ondolos.
- J□a' far Ebn Manṣūr al-Yaman, (1984), **Sarā'er and Asrār al-Noṭaqā**, vīrāyeše Moṣṭafā Ḡāleb, Beyrūt: dār al-ondolos.
- J□oveynī, 'alā al-Dīn 'aṭāmol, (1912-1937), **Tārīḳhe J□ahāngošāy**, emendation Moḥammad Qazvīnī, Landan: bīnā.
- al-Ḥāmedī, Ebrāhīm Ebn al-Ḥoseyn, (1971), **Kanz al-Andlad**, vīrāyeše Moṣṭafā Ḡāleb, Vīsbāden: bīnā.
- Kārazmī, Abū 'abdollāh Moḥammad, (2007), **Mafāṭīḥ al-olūm**, darāsa wa tašdīr ' . D. 'abd al-amīr al-'asam, al-ṭāba' al-awlā, Beyrūt: dār al-manāhel.
- Daftārī, Farḥād, (1997), **Tārīḳ and 'aqāyede Esmā'īlīye**, tarǰomeye Fereydūn Badreyī, čāpe dovom, Tehrān: našre farzāne rūz.
- Rābīnson, Čeys F, (2010), **Tārīḳ negārīye Eslāmī**, tarǰomeye Moṣṭafā Sobḥānī, Tehrān: pažūheškadeye tārīḳe eslām.
- Rāzī, Faḳr al-Dīn Moḥammad, (2003), **J□āme' al-olūm**, emendation 'alī Āle Dāvūd, čāpe avandl, Tehrān: našre ṭorayyā.
- **Rasā'el Aḳawān al-Šafā**, (1976), bā moqaddameye fārsīye Akbar Īrānī, Landan: mo'asseseye moṭāle'āte esmā'īlī.
- **Rasā'el Aḳawān al-Šafā**, (1957), Beyrūt: bīnā.
- Zokār, Soheyl, (2007), **al-J□āme' fī 'ḳbār al-Qarāmaṭa fī al-'aḥsā' - al-Šām - al-'arāq - al-Yaman**, Damešq: al-Takwīn.
- Saǰādī, Seyyed J□a' far, (1996), **Farḥange' olūme Falsafī and Kalāmī**, Tehrān: amīr kabīr.
- al-Seǰestānī, Abū Ya'qūb Ešāq Ebn Aḥmad, (1949), **Kašf al-Maḥjūb**, vīrāyeše Hānī Korben, Tehrān - Parīs: bīnā.
- al-Seǰestānī, Abū Ya'qūb Ešāq Ebn Aḥmad, (1966), **Eṭbat al-Nabawāt**, vīrāyeše 'āref Tāmer, Beyrūt: bīnā.
- al-Seǰestānī, Abū Ya'qūb Ešāq Ebn Aḥmad, (1980), **al-Efteḳār**, vīrāyeše Moṣṭafā Ḡāleb, Beyrūt: bīnā.
- al-Šūrī, Moḥammad Ebn 'alī, (1955), **al-Qašda al-Šūrīya**, vīrāyeše 'āref Tāmer, Damešq: bīnā.
- Ṭūsī, Našīr al-Dīn Moḥammad Ebn Moḥammad, (1950), **Rawḍa al-Taslīm**, vīrāyeše V. İvānof, Leyden: bīnā.
- Qāzī, No'mān, (1970), **Eftetāḥ al-Da'and**, research Wedād al-Qāḍī, Beyrūt: dār al-ṭāqāfa.
- Qāzī, No'mān, (1996), **al-Majāles and al-Mosāyerāt**, research ḥabīb al-Faqī and Ebrāhīm Šabboḥ and Moḥammad al-Ya'lawī, Beyrūt: dār al-montazer.
- Qoṭb al-Dīn Šīrāzī, Maḥmūd Ebn Mas'ūd, (1990), **Dorra al-Tāj le Ḡorra al-Dībāj**, be kūšeš and emendation Seyyed Moḥammad Maškūh, čāpe sevvom, Tehrān: ḥekmat.
- Qomī, Sa'd Ebn 'abdollāh, (1963), **al-Maqālāt and al-Feraq**, emendation Moḥammad

- Jā'vād Maškūr, Tehrān: bīnā.
- Kermānī, Ḥamīd al-Dīn, (1960), **al-Rīyād**, vīrāyeše 'āref Tāmer, Beyrūt: bīnā.
 - Kermānī, Ḥamīd al-Dīn, (1967), **Rāḥ a al-' aql**, research and emendation Moṣ ṭ afā Ġ āleb, Beyrūt: dār al-' ondolos.
 - al-Kaššī, Abū ' omar Moḥ ammad Ebn ' omar, (1969), **al-Rej āl**, emendationḥ asan Moṣ ṭ afāvī, Mašhad: bīnā.
 - Moqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥ mad Ebn ' alī, (1967-1973), **Et āz al-Ḥonafā' be Akbār al-A' ema al-Fāṭ emīyīn al-Ḳolafā'**, taṣ ḥ ṭ ḥ Jā'māl al-Dīn al-Šayyāl and Moḥ ammad Ḥelmī M. Aḥ mad, Qāhere: bīnā.
 - al-Malīj ī, Abū al-Qāsem ' abd al-Ḥākem Ebn Wahab, (1947), **al-Mj āles al-Mostaṣ erīya**, vīrāyeše Moḥ ammad Kāmel Ḥoseyn, Qāhere: bīnā.
 - al-Mo' ayyad fī al-Dīn al-Šīrāzī, (1974), **al-Maj āles al-Mo' ayyediya**, vīrāyeše Moṣ ṭ afā Ġ āleb, Beyrūt: bīnā.
 - Nāṣ er Ḳosro, (1923), **Zād al-Mosāferīn**, vīrāyeš M. Baḍ l al-Raḥ mān, Berlīn: bīnā.
 - Nāṣ er Ḳosro, (1924), **Andj he Dīn**, edite M. Ġ anīzāde and Moḥ ammad Qazvīnī, Berlīn: bīnā.
 - Nāṣ er Ḳosro, (1940), **Ḳān al-Eḳ wān**, edite Yaḥ yā al-Ḳeššāb, Qāhere: bīnā.
 - Nāṣ er Ḳosro, (1953), **Jā'āme' al-Ḥekmateyn**, edite Hānrī Korben and Moḥ ammad Mo' īn, Tehrān – Pārīs: bīnā.

**The Historical Perspective of Isma'ilis
Philosophical Components¹**

Ali Babaei Siab²

Fateme Janahmadi³

Hashem Aghajari⁴

Received: 2018/11/04

Accepted: 2019/02/16

Abstract

In this research, attempts are made to respond to the raised questions in the theoretical philosophy field of History from the Isma'ili intellectuals' point of view represented in their cosmological notions in Isma'ili theology and history of human being. The most important philosophical component in Isma'ili history in accordance with its different systems in comparison with Islamic perspective of history is also surveyed. It seems that the Isma'ili historiography in spite of its common properties with Islamic perspective of History in particular and classical-religious historiography in general, possesses components such as axial role of Imam in history, cyclic-linear system of history, and the affiliation between History and Meta-History. These components are reflected in the few remained historiographical works of Ismail'ism. The method of this research is Hermeneutics phenomenology and the data is collected based on the historical methods using library materials.

Keywords: Isma'ili cosmology, the theoretical philosophy of history, Cyclic-linear History, Meta- History, Imamate.

¹DOI: 10.22051/hph.2019.22849.1283

²PhD in Islamic History, Tarbiat Modares University (Corresponding Author).

E-Mail: Ali.Babaei@modares.ac.ir

³Associate Professor, Department of History, Tarbiat Modares University.

E-Mail: F.Janahmadi@modares.ac.ir

⁴Assistant Professor, Department of History, Tarbiat Modares University.

E-Mail: aghajari@modares.ac.ir

Print ISSN: 2008-8841/ Online ISSN: 2538-3507

دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)
سال بیست و نهم، دوره جدید، شماره ۲۳، پیاپی ۱۰۸، بهار و تابستان ۱۳۹۸ / صفحات ۹۶-۷۷

تحلیل روایات معجم‌الصحابه درباره خلفای راشدین با الگوی تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف^۱

زهرة باقریان^۲

محمدعلی چلونگر^۳

اصغر منتظرالقائم^۴

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۰/۲۹

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۱/۱۴

چکیده

از منظر تاریخ‌انگاری، این پیش‌فرض که متون تاریخی را صرفاً ذهنیت پدیدآورنده آنها سمت‌وسو می‌دهد، ناپذیرفتنی است؛ زیرا میان متن موجود و ساختارها و فرایندهای سیاسی و مذهبی رابطه‌ای وجود دارد. بنابراین هر متن تاریخی را می‌توان با طرح این مسئله پیش‌رو نهاد که دغدغه‌های سیاسی، اجتماعی و مذهبی نویسنده به برجستگی چه اشخاصی منجر شده و این نام‌ها با چه نوع هویتی، ذیل چه رابطه‌هایی با چه سنخ‌دواری‌هایی و با بهره‌گیری از کدام واژه‌ها و در چه نوع پیکربندی‌هایی سامان یافته است. در این بررسی با اتکال به این مبانی نظری شیوه‌بازایی بغوی در ترجمه خلفای راشدین در معجم‌الصحابه تحلیل می‌شود؛ زیرا بازنمایی روایات معجم‌الصحابه نشان می‌دهد که مطالب آن انعکاسی از همان روایات قرن اول تا سوم هجری است؛ اما گزینش، چینش و چگونگی کاربرد واژگان آن در راستای طرد یا برجسته‌سازی برخی از اصحاب رسول خدا(ص) شکل گرفته است تا به فرایند سیاسی مذهبی زمانه پاسخ قاطعی دهد یا در جهت تأیید این فرایندها و ایدئولوژی‌ها حرکت کند.

واژگان کلیدی: معجم‌الصحابه، بغوی، خلفای راشدین، گفتمان انتقادی فرکلاف، صحابه‌نگاری

۱. شناسه دیجیتال(DOI): 10.22051/hph.2019.27594.1379

۲. دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)؛ qom.1400@yahoo.com

۳. استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان؛ m.chelongar@yahoo.com

۴. استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان؛ montazer@ltr.ui.ac.ir

مقدمه

معجم‌الصحابه از منابع مهم صحابه‌نگاری قرن سوم تا چهارم هجری است. این اثر همانند سایر منابع معرفتی در حوزه تاریخ، پدیده‌ای شفاف و خنثی نیست که واقعیت‌های اجتماعی، سیاسی و مذهبی را عیناً بازنمایی کند، بلکه پدیده‌ای پیچیده و عقیدتی است که حقایق را تحریف یا پنهان می‌کند. از این رو این دسته از منابع نمی‌توانند بازتابی دقیق و منطبق بر عینیت باشند، بلکه در راستای بازنمایی اراده و اندیشه‌های مورخ تدوین شده‌اند. از آنجا که خمیرمایه اصلی منابع صحابه‌نگاری، روایات و احادیث است نقش مؤلف در این دسته از منابع پررنگ‌تر است. یکی از دلایل آن، مسئله جعل حدیث است که به‌طور رسمی از زمان خلیفه سوم آغاز و تا پایان قرن دوم هجری تداوم یافت (ابوری، ۱۳۸۹: ۱۱۸). این مسئله در قرن سوم هجری محدثان بغداد را با تعداد زیادی از روایات ساختگی روبه‌رو کرد که هر یک با انگیزه خاصی شکل گرفته بود. علاوه بر آن منع حدیث نیز که از زمان وفات رسول خدا(ص) شروع شد، در قرن سوم هجری مورخان و محدثان را با روایاتی با اختلاف در لفظ یا معنا مواجه کرد. با توجه به این شرایط، صحابه‌نگاران علاوه بر گزینش روایات، لفظ و گاه معنای احادیث و روایات را بر اساس علائق، ارزش‌ها و عقاید درونی خویش برمی‌گزیدند. اما بازتاب این تفکرات در خصوص روایات مربوط به خلفای راشدین که در برهه‌ای از تاریخ، خود تفکرساز بوده‌اند، بیشتر است. بنابراین متون صحابه‌نگاری همانند سایر منابع تاریخ بیش از هر چیزی سازه‌ای از زبان است (جولی اسکات، ۱۳۹۱: ۲۵) و گزینش، چینش، انتخاب، مفصل‌بندی و روایت‌سازی در آن بر اساس نظام دانایی راوی صورت می‌گیرد. از این رو انتخاب میان انواع ساختار واژگان و فرایندهای دستوری در متن می‌تواند ایدئولوژی‌محور باشد و معنایی بیش از آنچه به نظر می‌رسد داشته باشد؛ زیرا اصولاً مورخ تلاش می‌کند ایدئولوژی‌ها و ارزش‌های پذیرفته‌شده خود را در متن با الگوهای واژگانی متفاوت برجسته کند و در مقابل با به‌کارگیری واژگان دیگر به طرد اندیشه‌ها و ارزش‌های مخالف (غیر) پردازد. بنابراین در ورای واژگان و فرایندهای دستوری متن، نوعی فریبندگی یا کتمان آگاهانه نهفته است؛ از این رو در این پژوهش به واژگان و عباراتی از متن و روابط گرامری ما بین آنها توجه می‌شود که از طریق آن عبارات بغوی با ترفندهای زبانی به جانبداری از اشخاص، حوادث یا تفکرات در متن می‌پردازد و با کنار هم قراردادن واژگان و عبارات متن، ضمن طرد گفتمان‌ها و ایدئولوژی‌های غیر با برجسته‌سازی گفتمان مطلوب خویش، در تبیین معنای مدنظر خود تلاش می‌کند. در این پژوهش کشف معنا در سطح الفاظ و واژگان با الگوی تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف صورت گرفته است. در پیشینه تحقیق در منابع صحابه‌نگاری به مقالاتی با عناوین، «ساختار و شیوه تدوین معجم‌الصحابه»، «درآمدی

برشناخت، شکل‌گیری و تطور صحابه‌نگاری»، «مکتب‌های تاریخی و کلامی صحابه‌نگاری» از محمدرضا هدایت‌پناه می‌توان اشاره کرد، اما این آثار تنها به بررسی یا دست‌کم نقد بیرونی منابع صحابه‌نگاری پرداخته است؛ در صورتی‌که پژوهش پیش روی، از منظر گفتمان انتقادی و با نمونه‌گیری از تراجم خلفای راشدین به نقد معجم/الصحابه پرداخته است.

تحلیل گفتمان یک رویکرد بین رشته‌ای و بسیار گسترده است که در سال‌های اخیر، متون بسیاری در حوزه تاریخ با بهره‌گیری از این روش بررسی و تحلیل شده‌اند، اما تاکنون مقاله‌ای با رویکرد گفتمان به نقد منابع صحابه‌نگاری نپرداخته است. بنابراین می‌توان کاربرد رویکرد فرکلاف در نقد متون صحابه‌نگاری را نخستین پژوهش در این حوزه به شمار آورد و از آنجاکه در این متون، مفسر تنها با تعدادی از روایات یا احادیث رسول خدا(ص) مواجه است که صحابه‌نگار گاه به جای گزینش لغات و واژگان به گزینش آنها در متن می‌پردازد؛ از این‌رو نقد و بررسی در این دسته از منابع گاه با شیوه‌های ابتکاری در حوزه زبان‌شناسی صورت گرفته است.

روش‌شناسی پژوهش

روش تحلیل گفتمان انتقادی، انتقال از سطح جمله و روابط دستوری به سطح بزرگتر است (میلز، ۱۳۸۲: ۱۷۱) و هدف زبان‌شناسان از وضع این اصطلاح، آشکارکردن روابط قدرت پنهان و فرایندهای ایدئولوژیکی موجود در متون زبانی است (آقاگل‌زاده و دیگران، ۱۳۸۶: ۳۹) در زبان‌شناسی نقادانه که نورمن فرکلاف چهره بارز آنهاست، تعریف فوکو از گفتمان را با چارچوب نظام‌مندی از تحلیل مبتنی بر زبان‌شناختی متن تلفیق کرده است (میلز، ۱۳۸۸: ۱۸۷) متخصصان تحلیل گفتمان انتقادی برآن‌اند که با استفاده از ابزارهای مناسب زبان‌شناختی از یک سو و ارجاع به زمینه‌های تاریخی و اجتماعی موضوع بررسی شده از دیگر سو، می‌توان ایدئولوژی را که عمدتاً از طریق عادی‌سازی و خنثی‌سازی گفتمان به صورت پنهان درآمده، به منظور بررسی انتقادی از لایه‌های زیرین متن و گفتمان به سطح آورند. بنابراین تحلیل گفتمان انتقادی نوعی تحلیل ایدئولوژیک از متون است (آقاگل‌زاده، ۱۳۹۰: ۲۳۶) و این ایدئولوژی‌ها ذهنیت مؤلف را در راستای دو قطب «ما» و «آنها» سامان می‌دهد و مورخ تمامی متن را در قالب دو گانه ما و آنها پی می‌ریزد و این دوگانگی به صورت برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی در متن نمایان می‌شود. برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی سازوکاری است که به واسطه آن گفتمان‌ها تلاش می‌کنند تا نقاط قوت خود را برجسته و نقاط ضعف خویش را به حاشیه رانده و بالعکس نقاط قوت غیر یا دشمن را به حاشیه برانند و نقاط ضعف او را برجسته کنند

(سلطانی، ۱۳۸۴: ۱۱۲).

به‌طور کلی فرایند تحلیل گفتمان انتقادی از دیدگاه فرکلاف شامل سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین (Fairclough, 1989: 109, 140, 141) است. توصیف مرحله‌ای است که با ویژگی‌های صوری متن ارتباط دارد. فرکلاف در سطح توصیف متن، ابزارهایی ارائه می‌دهد که با کاربرد این ابزارها می‌توان ویژگی‌هایی را در متن پیدا کرد که با قرائت عادی دیده نمی‌شوند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۲۳۷). در واقع توصیف متن شامل صورت‌های سنتی تحلیل زبانی یعنی تحلیل واژگانی، معنایی و دستوری جملات و واحدهای کوچکتر از آن است. فرکلاف در کتاب *گفتمان و تحول اجتماعی* از مؤلفه‌هایی چون پیش فرض، منفی‌سازی، کنایه، وجهیت، معنی واژه، انتخاب واژه، استعاره‌ها و ... به‌عنوان ابزار تحلیل متن نام می‌برد (Fairclough, 1992: 120-194) با این حال خود به محدود و ناقص بودن آنها اذعان دارد و تأکید می‌کند که این رویه و روش یک طرح قطعی نیست و گاه ممکن است خوانندگان دریابند بعضی از این ابزارها بی‌ارتباط با اهداف مدنظر آنهاست و گاه نیز ممکن است که طرح را غیر کافی ببینند و آن را نیازمند تکمیل بدانند (Fairclough, 1989: 110) در پژوهش پیش رو از میان مؤلفه‌های فرکلاف، «انتخاب واژگان، ضمائر، واژگان‌های ارزشی و استعاره‌ها» که از مؤلفه‌های مهم زبان‌شناسی است و بغوی با کاربرد آنها به برجسته‌سازی ایدئولوژی خود و طرد و حاشیه‌رانی ایدئولوژی غیر در *معجم‌الصحابه* پرداخته است؛ بنابراین روش تحلیل متن در این مقاله مبتنی بر برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی است و به این سؤال پاسخ می‌دهد که *معجم‌الصحابه* از چه ابزارهایی برای برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی در تولید معانی و ایدئولوژی مدنظر خود بهره برده است.

بازکاوی معنای متن با توجه به سطح واژگان

همه انواع واژه‌ها علاوه بر معانی ظاهری، معانی ضمنی را نیز منتقل می‌کنند (Richardson, 2007: 47) نویسنده متن با انتخاب‌های مختلفی روبه‌روست. این گزینش باعث برجسته‌شدن و به حاشیه‌رفتن بخش‌هایی از متن می‌شود و به قطبیت متن می‌انجامد؛ به‌طوری‌که متن بین دو قطب «ما» و «آنها» شکل می‌گیرد.

۱. کشف ضمائر ارزشی در *معجم‌الصحابه*

ضمائر از واژگان مهمی است که به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های گفتمان‌مدار تحلیل می‌شود؛ به‌طوری‌که به واسطه این نوع از واژگان می‌توان مجموعه‌ای از گزاره‌های ارزشی یا گفتمانی را

که در ورای متن پنهان است، کشف کرد. با این توصیف ضمایر می‌تواند به منظور برجسته‌سازی اندیشه مورخ در سطح ضمایر «ما» و طرد و حاشیه‌رانی اندیشه رقیب به‌عنوان ضمیر «آنها» به قطبیت متن بینجامد.

قطبیت مذهبی متن در سطح ضمایر ما و آنها: نخستین قطبیتی که با توجه به ضمایر (ما و آنها) از متن معجم‌الصحابه برداشت می‌شود، تقابل دو قطب اسلام به‌عنوان قطب خودی و مثبت و کفر به‌عنوان قطب منفی و غیر خودی است. بغوی روایتی از ابوبکر می‌آورد: «هنگامی که در غار بودیم پاهای مشرکان [را] بر روی سرمان دیدیم. من گفتم اگر یکی از آنها به پایین پاهایش نگاه می‌کرد ما را می‌دید... پیامبر فرمود: ای ابوبکر گمان می‌کنی که ما دو نفریم (نه، بلکه) سومین ما خداست» (بغوی، ۱۴۱۲: ۴۵۳/۳)

اگر به آیات قرآن در همراهی ابوبکر با رسول خدا(ص) رجوع کنیم خداوند می‌فرماید: «إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيًا إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا...» (توبه: ۴۰) بر طبق سیاق کلام منظور از ثانی اثنین در این آیه کسی جز رسول خدا(ص) نیست (بغوی، بی‌تا: ۲۹۲/۲) و در قواعد علم نحو «ثانی اثنین» حال است برای ضمیر «ها» در «إِذْ أَخْرَجَهُ» و به اتفاق شیعه و سنی این ضمیر به رسول خدا(ص) باز می‌گردد نه به خلیفه اول. اما بغوی در معجم‌الصحابه به روایتی از ابوبکر در ماجرای غار اشاره می‌کند که در آن، گفت‌وگو مابین این دو نفر و سومین آنها یعنی خداوند تنظیم شده است که با تفسیر مفسران از این آیه در تقابل است. زیرا در این روایت، گفت‌وگو دیگر مابین خدا و رسول او(دو نفر) نیست، بلکه سومین این جمع ابوبکر است. اما چرا بغوی با توجه به نص صریح قرآن این روایت را با چنین تغییرات واژگانی در معجم‌الصحابه گزینش و نقل کرده است؟

این روایت حاوی پیام مهمی است که معنایی سیاسی از آن برداشت می‌شود. در این روایت ضمیر «ما» مختص گروه خودی است که به رسول خدا(ص) و ابوبکر بازمی‌گردد و ضمیر «آنها» به مشرکان به‌عنوان گروه غیر خودی تعلق دارد. به عبارتی ضمیر «آنها» در متن به هویتی جمعی اشاره دارد و ضمیر «ما» بازگوکننده هویتی فردی است. یعنی بغوی با بازگوکردن این روایت، یک هویت فردی را در مقابل یک هویت گروهی قرار داده است. ولی یک هویت جمعی نمی‌تواند با هویتی فردی مقایسه شود. با توجه به این مسئله که ضمیر «آنها» به‌عنوان قطب منفی متن، مشرکان را در برابر ضمیر «ما» به‌عنوان قطب مثبت قرار داده است؛ از این رو به نظر می‌آید ضمیر «ما» در اینجا ضمیری جامع است که کل اسلام را در برابر مشرکان قطب‌بندی کرده است. به عبارتی بغوی با کاربرد ضمایر در این روایت به مقایسه دو گفتمان مذهبی در

متن پرداخته است. نخست گفتمان کفر است که با کاربرد ضمیر «آنها» به‌عنوان گفتمانی نامطلوب در متن به حاشیه رفته است و دیگری گفتمان اسلام است که با ضمیر «ما» به‌عنوان گفتمانی مطلوب در متن با سه هویت خداوند، رسول خدا(ص) و ابوبکر برجسته می‌شود. در نقطهٔ کانونی این گفتمان اسلامی که بغوی تعریف می‌کند خداوند قرار دارد و رسول خدا(ص) و ابوبکر از عناصر پیرامونی آن به شمار می‌آیند. اینکه او کفر را در مقابل تمام اسلام قطب‌بندی کرده است از ظاهر متن به دست می‌آید، ولی در گفتمان باید به لایه‌های درونی برای معنا نفوذ کرد و بغوی در لایه‌های درونی متن برخلاف نص صریح قرآن (واژگان قرآن) با تنظیم گفت‌وگو ما بین سه نفر در واقع تمامی کفر را به واسطهٔ ضمیر آنها در مقابل تمامی اسلام به‌عنوان ضمیر ما قرار داده است. به عبارتی در مثلث ایدئولوژیکی که او برای اسلام ترسیم کرده است سه عنصر اصلی خدا، رسول خدا(ص)، جانشین رسول خدا قرار دارند؛ یعنی هدف او اعتباربخشی به هویت و افضلیت ابوبکر است که او را به‌عنوان محور اصلی گفتمان اسلام در کنار خداوند و پیامبر مشروع می‌کند.

قطبیت فقهی متن در سطح ضمائر ما و آنها: قطبیت دیگر معجم‌الصحابه تضاد میان دو گفتمان فقهی است. بغوی روایتی از عبدالرحمن بن عوف به نقل از خلیفهٔ دوم می‌آورد: «مردمی می‌گفتند: سنگسار چیست، در حالی که در کتاب خدا تازیانه آمده است. ولی پیامبر سنگسار کرد و ما پس از او سنگسار کردیم. اگر این بود که آنها گفته‌اند عمر چیزی را که در کتاب خدا ثابت نبوده است ثابت کرده است نه، من آن را ثابت کردم به آنگونه که نازل شده بود» (همان: ۴/۳۱۴)

در این روایت ضمیر «ما» واجد ویژگی‌های زیر است: ۱. ما سنگسار کردیم، ۲. ما (سنگسار) را بر اساس قرآن انجام دادیم، ۳. ما سنگسار را بر اساس سنت پیامبر انجام دادیم. اما ضمیر «آنها» به کسانی باز می‌گردد که ۱. به حکم فقهی عمر اعتراض کردند، ۲. بر کتاب خدا شناختی نداشتند؛ زیرا معتقد بودند که در کتاب خدا تازیانه آمده است.

بر اساس این روایت، قطب خودی تحت عنوان «ما»، به تخصیص قطب منفی در متن می‌رود و با اتهام ناآشنایی «آنها» به کتاب خدا، به طرد و حاشیه‌رانی گفتمان غیر خودی می‌پردازد. او ضمائر «ما و آنها» را به کار می‌برد تا با ایجاد تضاد میان دو گفتمان فقهی به برجسته‌سازی گفتمان سیاسی سنت به‌عنوان گفتمان مطلوب و در مقابل طرد سایر گفتمان‌های رقیب بپردازد. بغوی مهمترین ویژگی این گفتمان مطلوب را معرفت به قرآن و سنت ذکر می‌کند. همچنین او در این روایت به طرد سخنانی می‌پردازد که در کتب صحیحین، عمر را متهم به ناآشنایی با قرآن و سنت معرفی می‌کند (نک: بخاری، ۱۴۲۲: ۷۵/۱) و در مواردی به اشتباه او، در مسائل

فقهی باور دارد (نک: احمدبن حنبل، بی تا: ۱/۱۳۲۰). از این رو هدف بغوی از گزینش و نقل چنین روایتی یا تیرئه عمر از چنین اتهاماتی است که در این صورت او با کمک واژگان ضمیری «ما و آنها» به گفتمانی فقهی پرداخته است یا هدف او برجسته‌سازی گفتمان اهل حدیث است که مدعی است بیشترین شناخت را به قرآن و سنت دارد و نماینده اصلی این تفکر عمر است و در مقابل طرد گروه غیر خودی است که بغوی با حذف نام آنها از نام‌دهی عمومی (مردم) در حق آنها بهره برده است و آنها را به ناآگاهی به قرآن متهم کرده است. این گروه ظاهراً اصحاب رأی هستند که به دخالت عقل در تفسیر و تبیین دین در کنار سنت باور داشتند و بغوی با کاربرد ضمیر «آنها» به عنوان گفتمان نامطلوب، به حاشیه‌رانی این تفکر پرداخته است. ظاهراً معنایی که از این روایت برداشت می‌شود، بازتابی از تقابل و نزاع درون‌گفتمانی مابین دو گفتمان کلامی اهل حدیث و اصحاب رأی است که مهمترین نماینده اصحاب رأی، معتزله است. ولی بغوی در این روایت ناآشنایی غیر خودی با قرآن و سنت را منجر به عملکرد نادرست و متفاوت فقهی مابین مسلمانان می‌داند. بنابراین گروه غیر خودی در معجم/الصحابه نمی‌تواند گفتمانی از جنس کلام (اصحاب رأی) باشد؛ بلکه شیوه طرد مخالفان در این روایت نشان از حاشیه‌رانی گفتمان فقهی سیاسی شیعه است؛ زیرا این گفتمان، به عملکرد فقهی عمر خرده گرفته و در مسائل فقهی به شیوه‌ای جدا از وی اعتقاد دارد.

قطبیت کلامی متن در سطح ضمائر ما و آنها: قطبیت واژگانی متن در بخش ضمائر، در روایتی از محمدبن مطهر نیز انعکاس می‌یابد: «از احمدبن حنبل سؤال می‌کنند که از ۴۰ سال پیش تا کنون مردم چه نظری به تفضیل داشته‌اند. گفت: ابوبکر، عمر، عثمان و راجع به علی، من با او بد برخورد نمی‌کنم او نزد ما جزو خلفای راشدین است» (بغوی، ۴/۳۳۶-۳۳۷) بغوی با ذکر این روایت نیز، دو گروه را در متن در مقابل هم قرار می‌دهد. با این تفاوت که این دو گروه در مسئله‌ای کلامی به نام تفضیل، قطب‌بندی شده‌اند. گروه «ما» که احمدبن حنبل مهمترین سوژه این تفکر است و مسئله افضلیت خلفا را به ترتیب به خلافت رسیدنشان می‌پذیرد و دیگری گروهی که این بار با ضمیر «او» در تقابل با «ما» قرار گرفته است که این ضمیر «او» در متن به علی (ع) باز می‌گردد. بر اساس این روایت گروه «ما» به عنوان قطب خودی واجد ویژگی‌های زیر است:

مسئله افضلیت خلفا را به ترتیب به خلافت رسیدنشان می‌پذیرند؛ علی (ع) را تنها به عنوان خلفای راشدین می‌پذیرند؛ نماینده این گروه احمدبن حنبل است.

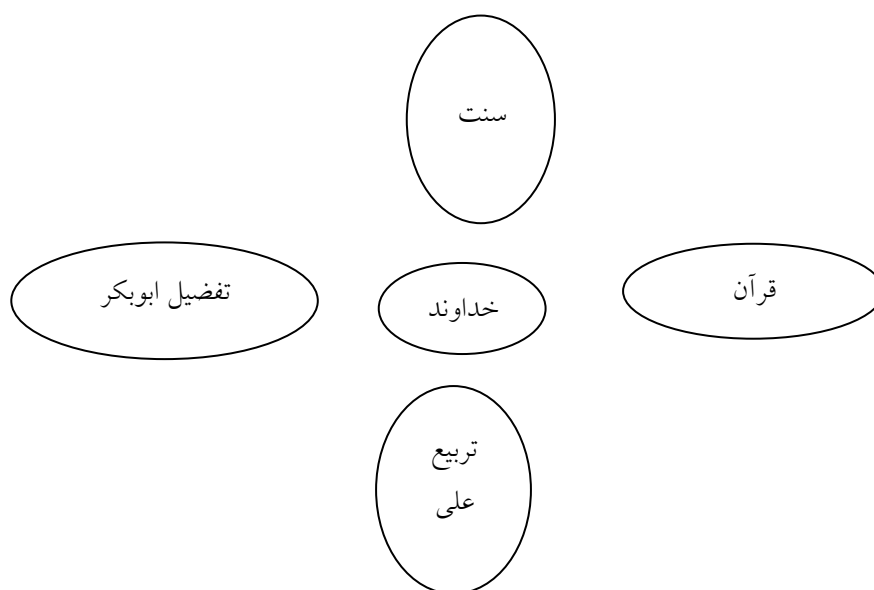
با توجه به ویژگی‌های گروه خودی در متن، می‌توان حدس زد که قطب منفی در معجم/الصحابه می‌تواند واجد ویژگی‌های زیر باشد: علی (ع) نماینده اصلی این گروه است؛ در

مقولهٔ تفضیل نظری متفاوت دارند؛ علی(ع) را به‌عنوان خلیفه نمی‌شناسند. با تأمل در این ویژگی‌ها دو گروه‌اند که علی(ع) را به‌عنوان خلیفه نمی‌شناسند و در افضلیت او، نظری متفاوت دارند. نخست گفتمان سنت که تا قبل از احمدبن حنبل به خلافت علی(ع) اعتقادی نداشتند و احمد برای نخستین بار معنای تربیع را وارد گفتمان سیاسی آنها کرد. آنها حتی افضلیت علی(ع) به‌عنوان خلیفهٔ چهارم را نیز نمی‌پذیرفتند. این گروه همان عثمانیان نخستین بودند و گروه دیگر شیعیان‌اند که نظر متفاوتی به تفضیل داشته و امامت علی(ع) را بر خلافت او ترجیح می‌دادند. اما از آنجا که ضمیر «او» در متن به دال مرکزی علی(ع) بازمی‌گردد، از این رو ظاهراً این قطبیت کلامی در متن روایت، تضادی است ما بین دو گفتمان شیعه و پیروان احمدبن حنبل که بغوی تلاش می‌کند با استخدام گفتمان کلامی، به برجسته‌سازی گفتمان سیاسی اهل سنت و در مقابل طرد گفتمان سیاسی شیعه پردازد و این معنای سیاسی در کلام شیعه را با استناد به اعتقادات گذشتهٔ مسلمانان به حاشیه براند. به عبارتی بغوی جهت طرد غیر خودی در متن از تبارشناسی در اعتقادات مسلمانان بهره می‌گیرد.

قطبیت سیاسی مذهبی متن در سطح ضمائر ما و آنها: مهمترین بخشی که نویسندهٔ معجم‌الصحابه ضمائر «ما و آنها» را به کار می‌برد، روایتی است که در آن رسول خدا(ص) با اشاره به علی(ع) می‌فرماید: «این شخص در بهشت است، اما از پیروان او قومی‌اند که اسلام را رها می‌کنند هر کس آنها را دید بکشد آنها مشرک هستند» (همان: ۴ / ۳۶۶). در واقع این روایت در راستای طرد گفتمان غیر خودی در متن گزینش می‌شود؛ زیرا بغوی با طرح ویژگی‌هایی چون از پیروان علی(ع)، رهاکردن اسلام و شرک، به حاشیه‌رانی آنها در متن می‌پردازد و علاوه بر آن به لحاظ سخت‌افزاری نیز با دستور به قتل این گروه به مقابلهٔ مستقیم با آنها مجوز داده است. او در این روایت هیچ اشاره‌ای به ویژگی‌های گروه خودی نمی‌کند؛ زیرا در روایت محمدبن مطهر ویژگی قطب مثبت مدنظر خویش را ذکر و برجسته می‌کند. در این روایت یک گفتمان سیاسی، با استفاده از عناصر یک گفتمان مذهبی و با کاربرد ضمیر «آنها» به طرد گفتمان غیر خودی در متن پرداخته است.

بازکاوی معنای متن با توجه به واژگان ضمائر: روایات معجم‌الصحابه نشان می‌دهد که گزینش و نقل روایات در متن در راستای ایدئولوژی بغوی صورت گرفته است و متن بازتابی از تنازع میان دو گفتمان هم‌عصر بغوی است که یکی به‌عنوان قطبیت مثبت در متن برجسته می‌شود و دیگری به‌عنوان قطبیت منفی طرد شده یا به حاشیه می‌رود. اما این میدان گفتمانی، سیاسی است و مؤلف با استخدام یا پیوند سایر میادین گفتمانی از جمله گفتمان مذهبی، فقهی یا گفتمان کلامی به درون میدان سیاسی، در صدد معنادگی به یک قطب سیاسی است. از این رو

از بررسی ضمائم متن می‌توان دریافت که معجم‌الصحابه، نوعی متن ستیزنده حول معناهاست که در آن گفتمان اهل سنت با دال مرکزی قرآن معرفی شده و گفتمان رقیب با اتهام ناآشنایی با قرآن طرد شده است؛ زیرا بر خلاف سنت فقهی عمر بر این عقیده است که در کتاب خدا تازیانه آمده است. با وجود آنکه بغوی رعایت سنت را در راستای برجسته‌سازی خودی به کار می‌بندد، اما نمی‌تواند گفتمان رقیب را به اتهام ندانستن سنت محکوم و طرد کند؛ بلکه گفتمان غیر را به اتهام نفهمیدن قرآن به حاشیه می‌راند. همچنین بغوی در نخستین تنازع گفتمانی، ابوبکر را محور اصلی اسلام و در کنار خداوند و رسول او ترسیم می‌کند به طوری که می‌توان با ترسیم نوعی از مثلث واژگانی و جایگزینی ابوبکر به عنوان ضلع سوم اسلام به برجسته‌سازی اندیشه اهل سنت توسط بغوی پی برد.



مفصل‌بندی گفتمان سیاسی مذهبی بغوی در معجم‌الصحابه

در این مفصل‌بندی با توجه به معجم‌الصحابه دو دال پیرامونی دیگر نیز قابل ترسیم است. نخست تفضیل سه خلیفه نخست بر علی (ع) و دوم تربیع ایشان. بنابراین به نظر می‌آید، گفتمان سیاسی‌ای که می‌توان از واژگان ضمیری متن برداشت کرد نوعی گفتمان حنبلی است که ابوبکر را محور اسلام و در قاعده مثلث در کنار خدا و رسول او ترسیم می‌کند و عمر را آشناترین فرد به قرآن و سنت و علی (ع) را به عنوان خلیفه چهارم می‌پذیرد و گفتمان رقیب،

گفتمانی از شیعه است که بغوی با استخدام روایاتی منسوب به رسول خدا(ص) با اتهام به شرک و خروج از دین و رهاکردن اسلام به طرد آن می‌پردازد. این «غیرگفتمانی» در متن مشخص نیست به چه علتی به رهاکردن اسلام پرداخته است ولی با استفاده از واژگان ضمیری در روایت محمدبن‌مطهر به نظر می‌آید به علت اندیشه تفضیل علی(ع) بر سایر خلفا و رهاکردن ابوبکر که از نظر بغوی محور اسلام به شمار می‌آید، به رهایی اسلام پرداخته است. به عبارتی این رهایی اسلام، همان رهایی ابوبکر است و به علت کنارنهادن قرآن و بهره‌گیری از عقل، مشرک و از دین نیز خارج گشته است.

۲. کشف صفات و واژگان ارزشی در معجم‌الصحابه

هر مؤلفی از امکانات واژگانی که زبان در اختیار آنها می‌گذارد، برای نامیدن گروه‌های خودی یا غیر خودی و اشخاص وابسته به آنها بهره می‌گیرد(سلطانی، ۱۳۸۴: ۱۲۷). در معرفه‌الصحابه صفات و فضایل ارزشی علی(ع) نسبت به سایر خلفا از کمیت بالاتری برخوردار است. زیرا به نقل از احمدبن‌حنبل آن اندازه که برای علی(ع) فضایل صحیح وارد شده، برای هیچ یک از صحابه وارد نشده است(احمدبن‌حنبل، بی‌تا: ۱/ ۱۶۳ و ابن جوزی، ۱۳۹۳: ۱۶۰ و ابن ابی یعلی، ۱۳۷۱: ۳۱۹/۱) همچنین بررسی متن نشان می‌دهد که بغوی در ذکر صفات خلفای سه گانه به مطالبی اشاره می‌کند که مختص ویژگی‌های رفتاری و شخصیتی در شیخین است، ولی زمانی که به توصیف علی(ع) می‌پردازد، فضایل امام را بر صفات شخصیتی او ترجیح می‌دهد. زیرا درباره فضایل خلفای سه گانه حدیث معتبری وارد نشده (احمدبن‌حنبل، بی‌تا: ۱/ ۱۶۳) و صاحب معجم‌الصحابه به ناچار به جای ذکر فضایل، بر صفات اخلاقی و شخصیتی آنها تأکید می‌کند. تنها فضیلتی که از سه خلیفه نخست در معجم‌الصحابه وارد شده صفت انفاق است که تنها به ابوبکر اختصاص دارد(بغوی: ۴۴۷/۳) بغوی، صفت رحیم و دلسوز را نیز به ابوبکر نسبت می‌دهد: «ولی ما ابوبکر رحیم‌ترین و بهترین شخص به ما و دلسوزترین بود» (همان: ۴۵۱/۳)

درباره صفات اخلاقی عمر، بغوی به واسطه روایتی از ابن‌کثیر سلمی می‌نویسد: «عمر هم سخت‌گیر و هم آسانگیر بود» (بغوی: ۳۳۹/۴) این توصیف از عمر تنها صفت ارزشی است که با آن توصیف شده است. توصیفی متعارض با دو بار ارزشی مثبت و منفی. درباره خشونت اخلاق و تند خلیفه دوم در کتب و منابع اصلی روایات زیادی نقل شده است (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱/ ۱۸۳) با در نظر گرفتن این روایات، به نظر می‌رسد بغوی در روایت ابن‌کثیر سلمی درصدد است خشونت و شخصیت اخلاقی نامتعارف عمر را که به نقل از

اکثریت منابع رعب‌آور ترسیم شده با صفتی تعدیل شده به نام «سخت‌گیر» حسن تعبیر کند. حسن تعبیر یعنی برای واژه‌ای که معنای ضمنی منفی دارد، صورتی را به کار ببریم که ظاهراً خوشایندتر است. به عبارتی در حسن تعبیر، واژگان و عبارات خوشایند و مؤدبانه به جای واژگان و عبارات خشن و گستاخانه به کار می‌رود (انوشه، ۱۳۳۱: ۵۲۸) علاوه بر آن بغوی با آوردن صفت متقابل سخت‌گیر (آسان‌گیر) و ایجاد یک دوگانه‌سازی اخلاقی تلاش دارد، به هویت اخلاقی عمر یاری رساند.

بغوی در توصیف خلیفه سوم نیز از عبارات اخلاقی بهره می‌گیرد. او عثمان را از زبان رقیه دختر رسول خدا (ص) همانند مردان خوب (بغوی ۳۳۰/۴) و شبیه‌ترین صحابه در اخلاق به رسول خدا (ص) توصیف می‌کند (همان: ۳۳۰/۴). بنابراین سه خلیفه نخست از منظر مؤلف *معجم‌الصحابه* تنها بر اساس اخلاق و ویژگی‌های رفتاری با مردم، برجسته می‌شوند؛ ولی در اندیشه بغوی علی (ع) به عنوان خلیفه چهارم با فضایی چون علم، عدالت و بهترین قاضی (همان: ۳۳۷/۴) توصیف می‌شود. بغوی در سه روایت، مرتبه علی (ع) را با صفت علم توصیف می‌کند. در روایت نخست، توصیف علی (ع) به فضیلت علم از زبان خود حضرت که با نوعی طرد از طرف مردم همراه است: «ما پسر بچه بودیم که در بازار علی را دیدیم... ما گفتیم به او «شکم‌گنده». علی گفت: چه می‌گویید؟ گفتیم: به ما گفتند که به شما شکم‌گنده بگوییم. علی گفت: بله من شکم‌گنده‌ام بالایش علم و پایینش طعام است» (همان: ۳۵۹/۴) همچنین بغوی در روایات دیگری می‌آورد: «هیچ یک از اصحاب پیامبر نبود که بگوید از من بپرسید الا علی» (همان: ۳۶۱/۴) و «عمر در مشکلی که پیش می‌آمد اگر ابوالحسن نبود و او را یاری نمی‌کرد به خدا پناه می‌برد» (همان: ۳۶۲/۴) این دو روایت نیز تعبیری دیگر از فضیلت امام در علم دارد. بنابراین اگر توانایی پاسخ به سؤالات اصحاب و حل مشکلات عمر توسط علی (ع) را پاسخ به سؤالات و حل مشکلات علمی فقهی تفسیر کنیم، می‌بایست سه مرتبه به توصیف علی (ع) با فضیلت علم در *معجم‌الصحابه* اشاره کرد. عادل‌ترین و بهترین قاضی مدینه، از دیگر فضایی است که از علی (ع) در *معجم‌الصحابه* وارد شده (همان: ۳۶۱)

معنایابی متن از واژگان ارزشی: با وجود آنکه در *معرفة‌الصحابه* صفات و فضایل ارزشی علی (ع) نسبت به سایر خلفا از کمیت بالاتری برخوردار است اما بغوی تلاش می‌کند تا با حذف ارزش‌ها و فضایل بی‌شمار حضرت تا حد امکان یا تقسیم آن ما بین خلفای سه گانه، از شیوه حذف فضایل در طرد مخالفان بهره گیرد. همچنین هیچ‌یک از این فضایل و ارزش‌هایی که او نقل می‌کند بر افضلیت سیاسی علی (ع) بر سایر خلفا دلالت ندارد. علم، عدالت و قضاوت مهمترین فضایل و ارزش‌های مثبتی است که امام با این صفات در *معجم‌الصحابه*

توصیف می‌شود (همان: ۳۶۱-۳۶۲). صفاتی که در شمار فضایل حضرت بوده و با رویه کار بغوی در توصیف اخلاق در سایر خلفا همخوانی ندارد، اما علی (ع) با وجود فضایل و ارزش های بی‌شمار از منظر اخلاق در معجم‌الصحابه تازیانه به دست است (همان: ۳۶۰). این واژگان ارزشی که از علی (ع) انعکاس می‌یابد، افضلیت ایشان را نسبت به سه خلیفه نخست از منظر اخلاق کمرنگ می‌کند. به عبارتی مهمترین عامل اعتبار سه خلیفه نخست بر علی (ع) نه اعلمیت آنها بلکه اخلاق و رفتار خلفا با مردم تحت حاکمیتشان است. اگرچه علم جزو شروط امامت در میان شیعه و سنی است، اما از منظر گفتمان سنت، به مجرد اینکه کسی عالم باشد نمی‌تواند به امامت منصوب شود، بلکه زمانی به امامت خواهد رسید که امت او را به این مقام منصوب کنند (خنجی، ۱۳۶۲: ۷۹). از این رو لازم نیست امام اعلم زمان خویش باشد، بلکه همان اندازه که به اجتهاد و آگاهی به احکام الهی رسیده باشد کافی است و امامت با پذیرش مردم تحقق می‌یابد؛ از همین رو بغوی بر صفات اجتماعی در سه خلیفه نخست تأکید می‌کند و مقبولیت اجتماعی علی (ع) را در خلافت، با واژگان «تازیانه به دست» طرد می‌کند همچنین در روایتی از توهین کودکان به حضرت (شکم‌گنده) هویت علی (ع) نزد مردم را فاقد مقبولیت لازم دانسته و فضایل علمی ایشان را عاملی جهت افضلیت در خلافت به شمار نمی‌آورد. بغوی علاوه بر طرد اخلاقی علی (ع) به واژگان ارزشی دیگری از ایشان در معجم‌الصحابه می‌پردازد که ظاهراً مثبت و در باطن با بار معنایی منفی درباره ایشان به کار رفته است: «علی نقل می‌کند: رسول‌الله مرا به قضاوت برگزید ولی به او گفتم، من جوانم، مرا به سوی قومی می‌فرستی که از من با تجربه‌ترند...» (بغوی، ۳۶۰۹/۴) بغوی در این روایت صفت جوانی را که در ظاهر بار ارزشی مثبتی دارد در معنای نداشتن تجربه کافی در اداره جامعه مسلمانان و در راستای طرد تفضیل علی (ع) بر سایر خلفا به کار گرفته است. بنابراین از منظر اندیشه بغوی با همه فضایل بی‌شماری که از علی (ع) در منابع یاد شده او به علت خشونت و استفاده از ابزار زور (تازیانه) و نداشتن تجربه کافی (جوانی) در اداره جامعه [در مقابل افراد با تجربه‌تری که ظاهراً مقصود خلفای نخست است]، طرد اخلاقی و مدیریتی می‌شود و تازیانه به دست بودن حضرت منجر به کینه مردم از او می‌شود (نک: همان: ۳۶۵) تا آنجا که در بازار مدینه به کودکان دستور می‌دهند که به او توهین کنند (همان: ۳۶۰/۴) و خصایص ظاهری او را بر فضایل و ارزش‌های درونی‌اش همچون علم و... نادیده بگیرند و در مقابل تفضیل و مشروعیت ابوبکر و سایر خلفا بر علی (ع) به مقوله تجربه و اخلاق بازمی‌گردد. بنابراین واژگان ارزشی معجم‌الصحابه در راستای طرد معانی گفتمان سیاسی شیعه در افضلیت علی (ع) بر سایر خلفا و برجسته‌سازی امامت اختیاری در گفتمان سیاسی سنت است.

۳. صفات انحصاری در متن

از بررسی واژگان معجم/الصحابه تنها دو صفت انحصاری به دست می‌آید: ۱. نخستین مسلمان، ۲. نخستین نمازگزار

مهمترین ارزش انحصاری که بغوی درباره خلفای راشدین در معجم/الصحابه به آن اشاره می‌کند، فضیلت نخستین مسلمان بودن است. طبیعتاً این مسئله جزو شروط امامت از نظر شیعه و سنی نیست، ولی به‌عنوان فضیلتی مذهبی تنها می‌تواند در انحصار یکی از اصحاب رسول‌الله باشد و با اختصاص آن صفت به آن شخص، شخص دیگری نمی‌تواند با آن توصیف شود. صفت نخستین مسلمان با قاطعیت اکثریت منابع و نقل روایت صحیح به علی(ع) اختصاص دارد، ولی بعدها زمانی که کتاب‌های حدیث در قرن دوم تدوین شد، راوی این کتب که عمدتاً متأثر از گرایش‌های عثمانی‌مذهبان بودند، برای امام فضیلتی را تحمل نمی‌کردند و آنچه را طرفداران اموی و عثمانی در دوره بنی‌امیه درباره خلفا و مدافعان صحابی آنها ساخته بودند نقل می‌کردند. بخشی از این جعلیات، درست در اموری بود که در اصل از فضایل امام بود و به خلفا نسبت داده شده بود، ولی فضایل امام با راویان معتمد نقل می‌شد از این‌رو در کتاب‌ها باقی ماند (جعفریان، ۱۹۸: ۱۳۸۵). یکی از این فضایل نخستین مسلمان بودن است که مؤلف معجم/الصحابه آن را هم در ترجمه علی(ع) و هم در ترجمه ابوبکر به کار می‌بندد. بغوی در ترجمه علی(ع) با هفت روایت مختلف امام را به‌عنوان نخستین مسلمان و با دو روایت از او به‌عنوان نخستین نمازگزار با رسول خدا(ص) یاد می‌کند (بغوی، ۴/ ۳۶۵ و ۳۵۷) همچنین بغوی در روایاتی به سن اسلام آوردن علی(ع) نیز می‌پردازد و سن امام را در هنگام پذیرش اسلام ۱۲ ساله (همان: ۳۵۷) و در روایت دیگر به نقل از قتاده او را ۱۵ یا ۱۶ ساله معرفی می‌کند (همان)

ولی روایانی را که بغوی از طریق ایشان ابوبکر را منتسب به آن فضیلت می‌کند بسیار ضعیف‌اند. بغوی در ابتدا پس از انتساب فضیلت نخستین نمازگزار به علی(ع) بلافاصله با انکار یک راوی نامعلوم (ابراهیم) این فضیلت را به ابوبکر نیز اختصاص می‌دهد (بغوی، ۳/ ۴۴۷) سپس به واسطه روایتی از سریق بن یونس بر اسلام نخستین ابوبکر تأکید می‌کند (همان: ۴۴۸)

بازکاوی معنای متن با توجه به صفات انحصاری: درباره فضیلت بزرگی چون نخستین مسلمان و نمازگزار با رسول خدا(ص) بدون شک تمامی منابع به اتفاق این مسئله را از ارزش های علی(ع) ذکر می‌کنند. بغوی نیز در روایات بی‌شماری این ارزش را از فضایل علی(ع) به شمار می‌آورد؛ ولی مسئله در این است که فضایل انحصاری اگر به شخصی اختصاص یابد شخص دیگر از آن محروم می‌شود؛ از این‌رو بغوی در گزینش واژگان ارزشی به تقسیم این

ارزش انحصاری مابین علی(ع) و ابوبکر پرداخته است. او پس از ذکر روایات اسلام‌آوردن علی(ع) بلافاصله به سن اسلام آوردن حضرت اشاره می‌کند و با روایات مختلف امام را در هنگام پذیرش اسلام ۱۲ و ۱۵ و ۱۶ ساله ذکر می‌کند. اما درباره سایر خلفا بغوی از چنین استراتژی‌ای بهره نمی‌برد. نکته دیگری که در معنایابی متن در سطح واژگان این بخش قابل برداشت است استفاده از دو واژه «شک نمی‌کنم» (بغوی، ۴۴۸/۳) و «انکار کرد» (بغوی، ۳۵۶/۴) در واژگان مربوط به ماجرای اسلام ابوبکر است «شک نمی‌کنم اولین شخصی که در قوم اسلام آورد ابوبکر بود» (بغوی، ۴۴۹/۳) و «ابراهیم انکار کرده علی را به‌عنوان نخستین نمازگزار» (همان: ۳۵۶)؛ بنابراین معنایی که از بررسی واژگان ارزشی انحصاری به دست می‌آید این است که بغوی با وجود ذکر روایات مختلف درباره اسلام علی(ع) از دو طریق این فضیلت را از علی(ع) سلب می‌کند و به ابوبکر نسبت می‌دهد. نخست آنکه بغوی با ذکر سن اسلام آوردن امام بلافاصله پس از فضیلت نخستین مسلمان بودن وی در صدد است تا سن امام را در وقت اسلام آوردن گوشزد کرده و زیر سؤال ببرد. به روایت مسعودی تا آن زمان برخی سن امام را در وقت اسلام آوردن کم گفته‌اند تا بگویند او در زمانی که اسلام آورده طفلی بیش نبوده است (مسعودی، ۱۳۶۴: ۱۹۸). هر چند بغوی سنین مختلفی ۱۲ و ۱۵ و ۱۶ روایت می‌کند، ولی نهایتاً از سن واقعی حضرت سخنی نمی‌گوید و با واژگان «انکار کرد» در صدد انکار این حق از علی(ع) و با واژگان «شک ندارم» این فضیلت را به‌طور قطعی به ابوبکر بازمی‌گراند. در ضمن مؤلف معجم‌الصحابه پذیرش اسلام از سوی ابوبکر را مهمترین عامل اولویت او بر دیگران در مسئله خلافت می‌داند و به نقل از ابوبکر می‌نویسد: «من اولی‌تر از همه مردم به آنم (به خلافت‌ام). آیا من نخستین مسلمان نیستم» (بغوی، ۴۴۷/۳)؛ بنابراین با تطبیق روایات نخستین مسلمان و اولین نمازگزار مشخص می‌شود که علی(ع) نخستین شخصی بود که به پذیرش اسلام تن داد، ولی برخی به آن شک کرده‌اند و علت این شک با بررسی سن پذیرش اسلام علی(ع) مشخص می‌شود که راویان به دلیل کمی سن علی(ع) در هنگام پذیرش اسلام است که به این فضیلت امام بی‌اعتنایی یا شک کرده‌اند. سپس بغوی در ترجمه ابوبکر بدون هرگونه شکی این فضیلت را برای ابوبکر اثبات کرده و آن را مهمترین اولویت ابوبکر بر سایر خلفا و علی(ع) می‌داند و نهایتاً معنایی که از بررسی واژگان ارزشی این بخش برداشت می‌شود؛ اثبات مسئله تفضیل ابوبکر بر علی(ع) است که بغوی با استراتژی واژگانی در صدد بیان این مسئله است.

۴. بازکاوی معنای متن با توجه به استعاره‌ها

توجه به استعاره‌های متن نیز می‌تواند در دستیابی به معنای متن بسیار ضروری باشد؛ زیرا استعاره‌ها در متن واجد وابستگی‌های ایدئولوژیکی‌اند. آنها علائق مسلط را به‌عنوان علائق کل جامعه در نظر می‌گیرند و علائق غیر مسلط را با تفسیری که ارائه می‌دهند، تضعیف و طرد می‌کنند.

مهمترین تعبیرات معجم‌الصحابه از روایت طلوت بن عباد به دست می‌آید: «رسول خدا فرمودند: در آینده فتنه‌ها همانند توده‌هایی از گله بر ما وارد خواهند شد. پس مردی نقابدار از جلوی ما رد شد و پیامبر فرمود این مرد و اصحابش بر حق‌اند. پس من رفتم به دنبال آن مرد و او را عثمان عفان یافتم» (بغوی، ۳۳۱/۴). در این روایت تعبیرات زیر به کار رفته است: ۱. فتنه، ۲. توده‌هایی از گله، ۳. مردی نقابدار. مؤلف معجم‌الصحابه در این روایت شورش مسلمانان بر خلیفه سوم را فتنه به شمار می‌آورد که توده‌ای از گله بر چوپان خود شوریده‌اند. از این روایت به دست می‌آید که بغوی قدرت را از نوع گله‌محوری می‌نگرد و تصور او از خلافت چوپانی است که به هدایت گله می‌پردازد. این اندیشه ریشه عبری دارد و از آنجا که وظیفه چوپان، یکپارچه کردن گله و رهبری آنهاست، خلیفه نیز ضامن رهایی گله، رعایت و توجه دائمی و مستقل چوپان به هر کدام از اعضای گله است که طی آن چوپان به تغذیه و رهایی او از خطرات به مثابه یک فرد می‌پردازد. بنابراین چوپان، گله را با توجهی دائمی به سوی هدفی رهبری می‌کند (جابری، ۱۳۸۴: ۵۸-۶۰). مرد نقابدار نیز استعاره از ناآگاهی چوپان نزد گله است و شورش گله علیه هدایت چوپان، تعبیر به فتنه می‌شود. بنابراین بغوی در پوشش استعاره‌های این روایت مجعول تلاش دارد تا اعتراض خود را بر شورش‌کنندگان علیه عثمان نشان دهد و در مقام دفاع از حقانیت عثمان در برابر هجمه‌ها و حملات، در قالب استعاره‌ها به طرد گفتمان تشیع و کوفیان به‌عنوان علائق غیر مسلط می‌پردازد. او ردای عثمان را در هنگام بیعت با مردم، ردایی از برد بهشت توصیف می‌کند (بغوی، ۳۳۲/ ۴). بنابراین قطبیت مثبت متن با توجه به استعاره‌ها در سمت اصحاب عثمان قرار دارد و در قطبیت مخالف متن مخالفان و معترضان به عثمان قرار دارند که همانند گله‌ای نادان بر چوپان (رهبر) خود شوریده‌اند یا از این شورشیان حمایت کرده‌اند.

۵. کشف معنای ارزشی در گزینش اسامی مؤنث

واژگان مربوط به اسامی مؤنث نیز می‌تواند واجد معنا و بار ارزشی باشد. به لحاظ کمی کامل‌ترین توصیف از مادران خلفا به فاطمه بنت اسد، مادر امیرالمؤمنین باز می‌گردد

(همان: ۳۵۵) از میان همسران خلفا، بغوی تنها به رقیه دختر رسول خدا و همسر عثمان می‌پردازد (بغوی، ۳/۳۲۸ و ۳۳۰) بغوی ذیل ترجمهٔ عثمان در سه روایت از رقیه بحث می‌کند (بغوی، ۴/۳۲۶-۳۲۷ و ۳۲۸ و ۳۳۰)

از دختران خلفا عایشه تنها کسی است که در معجم‌الصحابه از آن یاد می‌شود. بغوی به واسطهٔ روایتی از ابن‌ابی‌ملیکه، عایشه را به‌عنوان وصی ابوبکر در مسئلهٔ ارث در نظر می‌گیرد؛ همچنین به حاشیه‌رانی معنای فدک در گفتمان سیاسی شیعه می‌پردازد (بغوی، ۳/۴۵۲).

بازیابی معنا: در یک نتیجه‌گیری کلی از بررسی و مقایسهٔ اسامی مؤنث می‌توان به معانی

زیر دست یافت:

۱. به جهت ارتباط‌نداشتن مثبت خلیفهٔ دوم با زنان، حضور پررنگی از آنها در ترجمهٔ عمر

به چشم نمی‌خورد؛

۲. بغوی با پررنگ کردن نقش مادر علی به کمرنگ کردن نقش فاطمه زهرا(س) به‌عنوان

سوژهٔ اصلی نزاع و تقابل میان دو گفتمان شیعه و سنی می‌پردازد تا با پررنگ کردن

عناصر کم اثر، عناصر اصلی گفتمان تشیع را به حاشیه راند؛

۳. بغوی با وارد کردن رقیه دختر دیگر رسول خدا به‌عنوان سوژهٔ جدیدی به گفتمان اهل

سنت به حاشیه‌رانی فاطمه به‌عنوان سوژهٔ مؤثر گفتمان غیر (گفتمان تشیع) پرداخته است.

به طوری که با توجه به حجم مختصر روایات در ترجمهٔ عثمان، سه روایت آن به رقیه

همسر عثمان اختصاص دارد تا عثمان را به دلیل دامادی رسول خدا(ص) برجسته کند و

اعتبار بخشد؛

۴. بغوی با ذکر روایت ابن‌ابی‌ملیکه نیز با برجسته‌سازی عایشه به‌عنوان وصی ابوبکر در

واگذاری اموال خلیفهٔ اول به جانشین پس از او ادعای فاطمه(س) را مبنی بر حقانیت

فدک طرد می‌کند؛

۵. بنابراین معانی ارزشی که در معرفی اسامی مؤنث در ترجمهٔ خلفای سه‌گانه و علی(ع)

از معجم‌الصحابه برداشت می‌شود: ۱. طرد، ۲. کمرنگ‌سازی، ۳. حاشیه‌رانی فاطمه(س)

است، به‌عنوان سوژهٔ اصلی گفتمان تشیع که بازگردد سیره و عملکرد او در جامعهٔ

عصر بغوی گفتمان اهل سنت را ساختارشکن می‌کرد.

نتیجه

بررسی متن نشان می‌دهد که بغوی در معجم‌الصحابه، ایدئولوژی خویش را در پوشش ساختارهای خرد گفتمانی پنهان می‌سازد. او با به کارگیری این ساختارها علاوه بر ساختارشکنی

گفتمان غیر تلاش دارد در راستای برجسته‌سازی گفتمان مطلوب خویش حرکت کند. بنابراین معجم/الصحابه واجد نوعی نابرابری است و همین مسئله منجر به قطبیت متن در تراجم خلفای راشدین می‌شود. بغوی در قطبیت مثبت متن با به کارگیری واژگان‌ها در راستای حسن تعبیر و گزینش واژگان‌های ارزشی و... به بازتاب هویتی از خلفای راشدین می‌پردازد که در این نوع از هویت‌بخشی، ضمن مشروع‌سازی ساختن هویت‌های خودی با به حاشیه‌رانی گفتمان تشیع به‌عنوان گفتمان غیر، گفتمان سنت را به‌عنوان گفتمان عقیدتی خویش موجه می‌کند. همچنین گزینش و به کارگیری برخی از ساختارهای زبانی متن در راستای طرد گفتمان عثمانی نیز قرار دارد. این گفتمان که از درون گفتمان سنت برخاسته است به جهت اختلاف در سلسله مراتب خلافت و حذف علی(ع) از آن مراتب در قطبیت منفی متن قرار گرفته است. بنابراین عمده تلاش بغوی هویت‌بخشی به خلفای سه‌گانه است تا با برجسته‌کردن سبقت سه خلیفه نخست بر علی(ع) ضمن به حاشیه‌راندن معانی گفتمان تشیع، گفتمان سنت را به‌عنوان گفتمانی مطلوب برجسته کند.

کتاب‌شناخت

- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبه‌الله (۱۴۰۴) شرح نهج‌البلاغه، محقق و مصحح محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی.
- ابن جوزی (۱۴۰۱) تذکره‌الخوارج، بیروت، لبنان: مؤسسه اهل‌البیت.
- _____ (۱۳۹۳) مناقب احمد بن حنبل، بیروت: دارالافتاء الجدیدة.
- ابوفراء حنبلی، محمد بن حسین بن محمد (۱۴۲۰)، الاحکام السلطانیة، بیروت: دارالفکر.
- ابوریة، محمد (۱۳۸۹) اضواء علی السنه المحمدیه، قم: انصاریان.
- احمد بن حنبل (بی‌تا) مسند احمد بن حنبل، بیروت: دارالصادر.
- انوشه، حسن و دیگران (۱۳۳۱) فرهنگ‌نامه ادب فارسی؛ (اصطلاحات، مضامین و موضوعات ادبی)، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- آقاگل‌زاده، فردوس (۱۳۹۰) تحلیل گفتمان انتقادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- آقاگل‌زاده، فردوس و غیاثیان (۱۳۸۶) «رویکردهای غالب در تحلیل گفتمان‌های انتقادی»، مجله زبان‌شناسی، سال ۳، شماره ۱.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲) صحیح بخاری، تحقیق زهیر بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة.
- بغوی، ابوالقاسم (۱۴۱۲) معجم‌الصحابه، تصحیح: محمد بن الامین بن محمد محمود احمد الاجکنی، کویت: مکتبه دارالبیان.
- بغوی، ابوالقاسم (۱۴۰۷) جزء البغوی، الاحساء، مکتبه ابن جوزی.
- بهرام‌پور، شعبان علی (۱۳۷۹) درآمدی بر تحلیل گفتمان، به اهتمام محمدرضا تاجیک، تهران:

انتشارات فرهنگ گفتمان.

- التمیمی الاصفهانی، اسماعیل بن فضل (۱۴۰۹) *دلایل النبوه*، تحقیق محمد الحواری، الرياض: دارالطیبه.
- جابری، محمد عابد جابری (۱۳۸۴) *عقل سیاسی در اسلام*، ترجمه عبدالرضا سواری، تهران: گام نو.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۵) *تاریخ خلفا*، چاپ ۵، قم: دلیل ما.
- خنجی، روزبهان (۱۳۶۲) *سلوک الملوک*، تصحیح: محمدعلی موحد تهران خوارزمی، تهران: خوارزمی.
- سلطانی، علی اصغر (۱۳۸۴) *قدرت، گفتمان، زبان*، تهران: نشر نی.
- صالحی شامی، محمد بن یوسف (۱۴۱۴) *سبل الهدی و الرشاد فی سیره الخیر العباد*، ترجمه عادل احمد عبدال موجود و علی محمد معوضی، بیروت: دارالکتاب العلمیه
- محمد جعفری، سید حسین (۱۳۸۰) *تشیع در مسیر تاریخ*، ترجمه سید محمد تقی آیت اللهی، چاپ ۱۰، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین (۱۳۶۴) *التنبیه و الاشراف*، تحقیق عبدالله اسماعیل الصاوی، القاهرة، دارالصاوی.
- میثمی، جولی اسکات (۱۳۹۱) *تاریخ نگاری فارسی*، ترجمه محمد دهقانی، تهران: نشر ماهی.
- میلز، سارا (۱۳۸۲)، *گفتمان ترجمه فتاح محمدی*، تهران: هزاره سوم
- یار محمدی، لطف الله (۱۳۸۵) *ارتباطات از منظر گفتمان شناسی انتقادی*، تهران: هرمس
- یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس (۱۳۸۹) *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی

- Fairclough, Norman . (1989). *Language and power*. London. Longman

_____ . (1992). *Discourse and social change*. Polity: London

- Richardson, John E. (2007). *Analyzing Newspapers: An Approach from Critical Discourse Analysis*. Palgrave Publishing: New York.

List of sources with English handwriting

- Ebn abī al-Ḥadīd, ' abd al-Ḥamīd ebn Hebatollah, 1984, **šarḥ e Nahj al-Balāg e**, researcher and corrected by, Moḥ ammad Abū al-Faẓl Ebrāhīm, Qom, maktabat āyatullah Mar' ašī Naj afī, ĉape avval.
- Ebn ŷ owzī, 1981, **Taq kera al-k avāš**, Beyrūt, Lobnān, mo' aseseye ahl al-Bayt.
- Ebn ŷ owzī, 1973, **manāqeb Aḥ mad ebn Ḥanbal**, Beyrūt, dār al-āfāq al-ŷ adīda.
- Abū Farā Ḥanbalī, Moḥ ammad ebn Ḥoseyn ebn Moḥ ammad, 1999, **al-aḥ kām al-Solṭ āniya**, Beyrūt, dār al-fekr.
- Abūriya, Moḥ ammad, 2010, **Azwā ' alā al-Sonnat al-Moḥ ammediya**, Qom, Anš āriyān.
- Aḥ mad ebn Ḥanbal, bītā, **Mosnad Aḥ mad ebn Ḥanbal**, Beyrūt, dār al-š āder.
- Anūše, Ḥasan va diġaran, 1952, "**farhangnāme ye adabe fārsi**" eš ṭ elāḥ āt, maẓāmīn va mowzū' āte adabī.
- Āqāgolzāde, Ferdows, 2011, **taḥ lile goftemāne enteqādī**, Tehrān, publication ' elmī va farhangī.
- Āqāgolzāde, Ferdows va Ġiyāt iyān 2007, **rūykardhāye ġ āleb dar taḥ lile goftemānhāye enteqādī**, maġ alleye zabānššenāsi, S3, Š1.
- Boḳ āri, Moḥ ammad ebn Esmā' īl, 2001, **š aḥ iḥ Boḳ āri**, researcher Zoheyr ebn Nāš er **al-Nāš er**, ĉape avval, dār ṭ owq al-naj āh.
- Baġ vī, Abū al-Qāsem, 1992, **mo' ŷ am al-š aḥ āba, moš aḥ ḥ eḥ Moḥ ammad ebn al-Amīn ebn Moḥ ammad Maḥ mūd Aḥ mad al-Aj kanī**, Koveyt, maktaba dār al-bayān.
- Baġ vī, Abū al-Qāsem, 1987, **ŷ oz' al-Baġ vī**, al-aḥ ā', maktaba ebn ŷ owzī.
- Bahrāmpūr, Ša' bān' alī, 2000, **darāmādī bar taḥ lile goftemān**, be ehtemāme Moḥ ammadreẓā Taj īk, Tehrān, publication farhange goftemān.
- al-Tamīmī al-Eš fahānī, Esmā' īl ebn Faẓl, 1989, **dalā' el al-nabovva**, research Moḥ ammad al-ḥ avār, al-Riyāz, ĉape avval, dār al-ṭ ayyeba.
- ŷ āberī, Moḥ ammad ' ābed ŷ āberī, 2005, ' **aqle siyāsi dar Eslām**, motarġ em ' abd al-Reẓā Savārī, Tehrān, game now.
- ŷ a' fariyān, Rasūl, 2006, **tāriḳ e k olafā**, Qom, ĉape panġ om, dalīle mā.
- Ḳ anġ ī, Rūzbahān, 1983, **solūk al-molūk**, taš ḥ iḥ e Moḥ ammad ' alī Movaḥ ḥ ed Tehrān Ḳ ārazmī, Tehrān, Ḳ ārazmī.
- Solṭ ānī, ' alī Aš ġ ar, 2005, **qodrat**, goftemān, zabān, Tehrān, našre ney.
- Š āleḥ ī Šāmī, Moḥ ammad ebn Yūsef, 1993, **sabl al-hodā va al-rešād fi sirat al-k ayr al-' ebād**, ' ādel Aḥ mad ' abd al-Mowġ ūd va ' alī Moḥ ammad Ma' ūzī, Beyrūt, ĉape avval, dār al-ketāb al-' elmīya.
- Moḥ ammad ŷ a' farī, Seyyed Ḥoseyn, 2001, **tašayyo' dar masīre tāriḳ**, traslated by Seyyed Moḥ ammad Taqī Āyatollāhī, Tehrān, ĉape dahom, daftare našre farhange eslāmī.
- Mas' ūdī, Abū al-Ḥasan ' alī ebn al-Ḥoseyn, 1985, **al-tanbīh va al-ešraf**, research ' **abdollāh Esmā' īl al-Š āvī**, Qāhere, Qom.
- Meyṭ amī, ŷ ūlī Eskāt, 2012, **tāriḳ negāri fārsi**, traslated by Moḥ ammad Dehqānī, Tehrān, našre māhī.
- Mīlz, Sārā, 2013, **goftemān**, traslated by Fattāḥ Moḥ ammadī, Tehrān, heẓāreye sevvom.
- Yārmoḥ ammadī, Loṭ follāh, 2016, **erteḃāt āt az manẓ are goftemānšenāsiye enteqādī**, Tehrān, Hermes.
- Yūrgenson, Māryān va Fīlīps, Lū' īz, 2010, **naẓ ariye va raveš dar taḥ lile goftemān**, traslated by Ḥādī ŷ alīfī, Tehrān, našre ney.

English

- Fairclough, Norman . (1989). Language and power. London. Longman.
- Fairclough, Norman . (1992). Discourse and social change. Polity: London .
- Richardson, ŷ ohn E. (2007). Analyzing Newspapers: An Approach from Critical Discourse
- - Analysis. Palgrave Publishing: New York.

۱۰۴ / تحلیل روایات معجم الصحابه درباره خلفای راشدین با ... / زهره باقریان و ...

A Review of Narrations by Mo'jam al-Sahāba about the al-Khulafā' al-Rāsikhidūn, Based on Critical Discourse Analysis Model of Fairclough¹

Zohreh Bagherian²

MohammadAli Chelongar³

Asgar Montazer al-Ghaem⁴

Received: 2019.01.19

Accepted: 2019.04.03

Abstract

From the point of view of history of today, the presumption that historic texts are merely the author's mentality is inescapable because there is a relationship between the existing text and the structures and processes of political and religious affairs. Therefore, any historical text can be traced back to the problem of which the political, social, and religious concerns of the writer have led to the prominence of the individuals and the names of which types, what kind of relationships, what kind of judgments and with interest in which of the words and the types of configurations have been organized? In this study, based on these theoretical bases, we analyze the method of restoring Baghavi in the translation of the Rashidun Caliphs in Mo'jam al-Sahāba, because the representation of the narrations of Mo'jam al-Sahāba shows that Although its narrations are a reflection of the same narrations of the first to the third centuries of the Hijra, but the selection and arrangement of the use of the words, is designed to excuse or highlight some of the Companions of the Prophet of God to resolve the religious political process of the time or to move towards the approval of these processes and ideologies.

Keyword: Mo'jam al-Sahāba, Baghavi, Rashidun Caliphs, Critical Discourse on Falcons, Study of Companions

¹DOI: 10.22051/hph.2019.27594.1379

²PhD Candidate of History, University of Isfahan, (Corresponding Author)

Email: qom.1400@yahoo.com

³Professor, Department of History, University of Isfahan, Email: m.chelongar@yahoo.com

⁴Professor, Department of History, University of Isfahan, Email: montazer@ltr.ui.ac.ir

Print ISSN: 2008-8841/ Online ISSN: 2538-3507

دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)

سال بیست و نهم، دوره جدید، شماره ۲۳، پیاپی ۱۰۸، بهار و تابستان ۱۳۹۸ / صفحات ۹۷-۱۱۷

یک رویداد، یک مورخ، سه روایت تحلیل انتقادی روایت‌های کسروی از قیام شیخ محمد خیابانی^۱

اسماعیل حسن‌زاده^۲

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۲/۲۵

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۳/۱۱

چکیده

قیام‌های پسامشروطه موضوع خوبی برای اظهارنظرها و روایت‌های متفاوت، متعارض و متقارب فعالان و ناظران سیاسی است. هر یک از آنها از زاویه دید، ساخت ذهنی، ایدئولوژی، مصالح گروهی و ملی بدان نگرسته و قضاوت کرده‌اند. یکی از مهمترین فعالان عرصه روایت‌نگاری قیام خیابانی، سیداحمد کسروی است که از او، دو روایت تاریخ‌نگارانه و یک خاطره‌نگارانه باقی مانده است. این مقاله درصدد است با بهره‌گیری از رویکرد تحلیل انتقادی روایت مایکل تولان، به کالبد شکافی روایت‌های سه‌گانه کسروی و آبخشور فکری و سیاسی او از قیام خیابانی بپردازد. روایت نخست کسروی دارای دو سطح تحلیل است: سطح اول، تحلیل جامعه‌شناختی تاریخی است، او با مشروطه‌خواهی آذربایجانیان، آزادی‌خواهی آنان و فعالیت حزب دموکرات و زمینه‌های قیام ایشان رویکردی همدلانه دارد؛ سطحی دیگر، رویکرد روان‌شناسی فردی و انگیزه‌شناسانه است که تحلیلی بدبینانه و تقلیل‌گرایانه از خیابانی و قیام او ارائه می‌دهد. هرچند کسروی خود مدعی است که رویکرد تاریخی به‌واقع دارد و از رویکرد سیاسی دور است؛ اما دو سطح نگرشی تحلیلی و روایی او نشان می‌دهد تحت تاثیر نگرش اندیشه‌های میهن‌دوستی است و نگران از دخالت بیگانگان. در زمان نگارش این متن (۱۳۰۲) کسروی مورخی نامدار نیست. اما در روایت دوم، که در تاریخ هجده ساله آذربایجان آمده، قیام را گام مهمی در فعالگری مثبت و مشروطه‌خواهانه خیابانی دانسته است. در روایت سوم که خاطره‌نگارانه صرف است، در دو روایت پیشین تجدید نظر کرده، در سطح انگیزه‌شناسانه فردی نیز در تمجید از خیابانی قلم زده است. تغییر مکانی یعنی مهاجرت کسروی از تبریز به تهران، گذر از وضعیت تاریخ‌نگارانه مبتدی به تاریخ‌نگاری حرفه‌ای، گذر از میهن‌دوستی به ملی‌گرایی معتدل، سپس به ملی‌گرایی تندروانه، فروکش کردن احساسات رقیبانه و... زمینه‌هایی بود که کسروی را واداشت تا در سه مقطع زمانی سه روایت متفاوت ارائه دهد.

واژگان کلیدی: آذربایجان، شیخ محمد خیابانی، سیداحمد کسروی، تاریخ‌نگاری، تحلیل انتقادی روایت.

۱. شناسه دیجیتال(DOI): 10.22051/hph.2019.22821.1281

۲. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء (س) e.hassanzadeh@alzahra.ac.ir

مقدمه

آذربایجان در دوره مشروطه یکی از کانون‌های اصلی تحولات تجددخواهانه در قالب مشروطه‌خواهی بود. از مقاومت ضد استبدادی ستارخان تا قیام شیخ محمد خیابانی و بعد ابوالقاسم لاهوتی هر کدام به وجوهی به تجددگرایی تأکید داشتند. ستارخان با هماوایی بخش مهمی از جامعه ایرانی ندای مشروطه سر داد. خیابانی، بر تجدد همراه با دین تأکید داشت و هماهنگی دین با سیاست را خواستار بود. لاهوتی نیز بر بُعد سوسیالیستی تجدد توجه داشت. البته در کنار این جنبش‌ها و قیام‌ها، حرکت‌های ضد تجدد نیز در میان نیروهای عشیرتی قره‌داغ و خوانین زمین‌دار و «علمای اسلامیه» شهرهای مختلف آذربایجان جریان داشت. وجود این دو جریان تجددخواهی و سنت‌خواهی گواهی روشن بر فعالگری جامعه بود.

قیام خیابانی نزد مردم آذربایجان هیچ‌گاه از خیزش برای مشروطه‌خواهی و اصلاح آذربایجان در گام نخست و دگرگونی اصلاح‌گرایانه ایران در نوبت بعد تنزل پیدا نکرد. اما زاویه دید کل جامعه ایرانی به این قیام هماهنگی کاملی با تصویر مردم آذربایجان نداشت. بخشی از جامعه ایرانی به قیام خیابانی با تردید نگریسته و این تردید در منظومه ایدئولوژیکی باستان‌گرایی و ایران‌گرایی افراطی پهلوی تبدیل به یقین شد که قیام خیابانی آمال و «مرام کتوم» دارد. این تردید را حداقل دو عامل اندیشه‌های باستان‌گرایی رضاشاهی و قیام فرقه دموکرات آذربایجان به رهبری سیدجعفر پیشه‌وری تشدید کرد. حتی در یک مقایسه غیر علمی و نادرست خطر قیام خیابانی بر ایران را بیش از قیام پیشه‌وری دانستند (مستوفی، ۱۳۷۷: ۳/۱۲۹). اما باید گفت قضاوت درباره قیام خیابانی هنوز به نقطه تکامل و نهایی خود نرسیده و اختلاف جدی بین روایتگران و مفسران و خوانندگان روایت وجود دارد. تعارضات در ارزیابی را باید به فال نیک گرفته و به توانمندی‌های درونی جامعه و دگرگونی گفتمانی و زاویه دید راوی/مورخ نسبت داد. قیام خیابانی را بیش از آنکه قیامی نظامی بدانیم، باید در ردیف جنبش‌های فکری به شمار آورد. همین توانمندی نیز به تولید روایت‌های متعارض جدی از قدرت‌طلبی فردی تا دلبستگی پنهانی به اندیشه بلشویکی همچنین همراهی با ایده‌های انگلیسی‌ها و آزادی‌خواهی در تداوم مشروطه و ایران‌خواهی و آذربایجان‌خواهی و احیای تفکرات دینی انجامیده است.

در یک نگاه کلی روایت‌های مربوط به خیزش خیابانی را می‌توان در سپهر تحولات جامعه به چند دوره زیر تقسیم کرد. این تقسیم‌بندی کاملاً روند خطی غیر قابل انعطافی نپیموده، بلکه دارای انعطاف یا تداخل زاویه دید روایتی است. به این معنی که در هر دوره گفتمان خاصی بر روایت‌ها حاکم شده که در زیر این گفتمان حاکم، خرده‌گفتمان‌ها یا روایت‌های متفاوت نیز

وجود داشته است. با این دیدگاه روایت‌های خیزش خیابانی را می‌توان به چهار دوره تقسیم کرد: روایت‌های دوره پیشاپهلوی (۱۳۰۰-۱۳۰۵)، روایت‌های دوره رضاشاه پهلوی (۱۳۰۵-۱۳۲۰)، روایت‌های قیام خیابانی دوره محمدرضا شاهی (۱۳۲۰-۱۳۵۷)، روایت‌های پسانقلاب اسلامی (۱۳۵۷ تاکنون) که شرح و بسط آنها در جای دیگر ارائه شده است.^۱

روایت‌های کسروی از خیزش/قیام خیابانی

کسروی از خیزش خیابانی سه روایت ارائه داده که به سه دوره متفاوت یعنی به سه دوره تاریخ‌نگاری و فکری او تعلق دارد. در این نوشته از آن سه با عنوان روایت نخست، روایت دوم و روایت سوم یاد خواهد شد. هر کدام از این روایت‌ها، دارای ویژگی‌های روایی و متنی و گفتمانی است.

روایت نخست: با عنوان «قیام شیخ محمد خیابانی» بنابه درخواست کاظم‌زاده ایرانشهر نویسنده و صاحب مجله علمی و ادبی «ایرانشهر» در سال ۱۳۰۲ جهت درج در رساله‌ای درباره خیابانی به نگارش درآمد. اما کسروی اجازه انتشار نداد و با تأخیر چند دهه چاپ شد (کسروی، ۱۳۷۶) این روایت در شش بخش تدوین شده است.

کسروی زمانی به نگارش روایت نخست از قیام خیابانی پرداخت که هنوز مورخی نامدار شناخته نمی‌شد. درخواست کاظم‌زاده از کسروی برای نگارش شرح حال نه به دلیل مورخ نامدار بودن کسروی، بلکه به اعتبار صاحب‌قلم بودن و آشنایی با خیابانی بود. کسروی نیز با این نگارش قصد مورخانه نداشت و صرفاً برای پذیرش درخواست دوست فرهیخته‌اش بود. کسروی تحقیقات پراکنده‌ای درباره تاریخ انجام داده بود، اما هیچ منظومه فکری خاصی جز میهن‌دوستی در این دوره بر نوشته‌هایش حاکم نبود. البته چنین برداشتی نباید بر ارزش روایت تاریخی او از قیام خیابانی غبار بی‌اعتباری بیندازد. روایت کسروی کامل‌ترین و یکی از اصیل‌ترین روایات در این زمینه است.

نگارنده، زندگی علمی کسروی را به‌عنوان مورخ در مقاله‌ای دیگر^۲ به دو دوره مجزا تقسیم کرده است که نیازی به تکرار نیست. با دقت در تاریخ نگارش کتاب *تاریخ خوزستان* در سال

۱. برای اطلاعات بیشتر درباره قرائت‌های متعدد و متنوع از قیام خیابانی ر.ک: به اسماعیل حسن‌زاده و منیژه صدری (۱۳۹۴)، «چرخش گفتمانی و خوانش‌های قیام خیابانی»، دو فصلنامه تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، دوره ۲۵، شماره ۱۶، شماره پیاپی ۱۰۱، پاییز و زمستان، صص ۵۵-۲۵.

۲. اسماعیل حسن‌زاده، «گفتمان هویت ملی در تاریخ‌نگاری کسروی»، فصلنامه مطالعات ملی، سال چهارم، زمستان ۱۳۸۱، شماره ۱۴، صص ۹۷-۵۹. البته زندگی فکری و سیاسی او را می‌توان به بیش از این دو دوره تقسیم کرد. در مقاله اشاره شده فقط از منظر تاریخ‌نگاری توجه شده است.

۱۳۰۴ و صورت اولیه کتاب *آذری یا زبان باستان آذربایگان* در سال ۱۳۰۵ و انتشار آن در سال ۱۳۰۹ می‌توان دریافت کسروی در زمان نگارش روایت قیام خیابانی، هنوز تجربه چندانی در نگارش تاریخ به دست نیاورده بود.

کسروی در زمان نگارش روایت نخست قیام خیابانی حدود ۳۳ سال داشت و از ۲۷ سالگی عضو حزب دموکرات آذربایجان و هم‌مسلك خیابانی بود. حزب دموکرات در تحولات سیاسی پسامشروطه از نظر فکری و سیاسی، به دو جناح تجدیدپون یا قیامیون (طرفداران خیابانی) و تنقیدیون (طرفداران دکتر زین‌العابدین کاظم‌زاده تبریزی برادر کاظم‌زاده ایرانشهر) منشعب شد. کسروی در فعالیت سیاسی در جناح رقیب خیابانی و در کنار کاظم‌زاده قرار گرفت. هرچند روایتش از قیام خیابانی روایتی سیاسی و برای توجیه موضع‌گیری‌های سیاسی‌اش نبود، در هنگام نگارش در مقام توجیه عملکرد خود و همفکرانش برآمده است.

روایت دوم: با عنوان «خیزش خیابانی» در کتاب *تاریخ هجده ساله آذربایجان* (از گفتار پنجم تا دهم) که به تدریج بین سال‌های ۱۳۱۳ تا ۱۳۱۹ تدوین و در روزنامه‌های کسروی چاپ شد و بعد به صورت کتاب مستقل درآمد که یکی از شاهکارهای تاریخ‌نگاری مدرن پسامشروطه ایران است. کسروی در ابتدای این دوره، تقریباً حدود ۴۴ سال داشت. در این دوره، کسروی مورخی سرشناس بود. از این رو، می‌توان تغییرات روایی و متنی و گفتمانی را در این روایت در مقایسه با روایت نخست پیدا کرد. باید گفت با روی کار آمدن رضاشاه و گسترش گفتمان ملی‌گرایی پهلوی، کسروی در فضای این گفتمان قرار گرفته و رویکرد ملی‌گرایی تندروانه در آثارش نمود یافت. تأثیرپذیری فکری او از دیدگاه‌های ملی‌گرایی بسا به سال‌های پیشین نیز برمی‌گردد؛ اما نمود آن در نوشته‌های تاریخ‌نگارانه دوره دوم به تکامل رسید. به این دلیل، تفکر ملی‌گرایی کسروی را می‌توان بر اساس ماهیت و محتوای تفکر، به میهن‌دوستی، ملی‌گرایی معتدل و ملی‌گرایی تندروانه تعبیر کرد.

روایت سوم: در کتاب *زندگانی من* (کسروی، ۱۳۲۳: ۷۰-۸۷) آمده است که کسروی در زمان نگارش حدود ۵۴ سال داشت. این کتاب در دوره دوم تاریخ‌نگاری او تدوین شده، اما از نظر فکری دوره تکامل فکری‌اش بوده که رویکرد انتقادی تندی به مسائل و تحولات زمانش داشت. این روایت خاطره‌نگارانه با عنوان «آغاز رنجش من با خیابانی» شروع و بیشتر مناسبات خود با جنبش را بیان می‌کند. موقعیت و بستر تاریخی تحول فکری او، روایت سوم را نسبت به دو روایت پیشین متفاوت نشان می‌دهد. تفاوت روایت‌ها را می‌توان در مسائل زیر آشکارا دید: یکی، در مسئله دیدار با ادموندز میجر رئیس اداره سیاسی انگلیس در قزوین است که در هر دو روایت پیشین هم آمده، اما در روایت سوم نقش میانجی‌گری کربلایی حسین آقا فشنگچی

مدیر روزنامه تبریز و نماینده ویژه وثوق‌الدوله برجسته شده است. این دیدار با هماهنگی دولت مرکزی و انگلیسی‌ها صورت گرفته بود تا بتوانند نیروهای مخالف خیابانی را گرد رهبری واحد درآورند؛ درحالی‌که در روایت پیشین به نوعی بیان شده که انگار انگلیسی‌ها خود بر آن دیدگاه بودند؛ دیگر اینکه، کسروی در دو روایت پیشین فاصله خود را به‌طور مشخص با نیروی برانداز پیرامون حسین آقا فشنگچی و میرزا علی هئیت به وضوح روایت سوم نیاورده است؛ سه دیگر، در روایت سوم با وضوح بیشتر به نشست‌های آشتی‌جویانه مشترک برای رفع کدورت بین جناح‌های حزب دموکرات اشاره کرده است. مهمتر اینکه کسروی در روایت سوم به صراحت پذیرفته است که بخشی از تقصیر رنجش و بی‌نتیجه‌ماندن نشست‌های آشتی متوجه شخص خودش بوده و نوشته: «ولی جوانی و تندى سہش‌ها رشته را از دست من گرفت» (کسروی، ۱۳۲۳: ۸۰). این نقطه عطف بسیار مهم دگرگونی در روایت کسروی است که در دو روایت پیشین به این آشکاری از علت کافی رنجش‌ها صحبت نکرده است. روایت‌های پیشین نوعی قرائت شده که خودخواهی خیابانی به انشعاب انجامید، اما در روایت سوم، علت را متوجه دو طرف به‌ویژه خودش می‌کند. با عنایت به این سه روایت، مقاله دنبال‌شناسایی زاویه دید مورخ در روایت‌ها و تأثیرشان بر سبک و محتوای روایت است که در قالب روش تحلیل انتقادی روایت، بدون هرگونه نظریه‌آزمایی، تبیین خواهد شد.

تحلیل انتقادی روایت‌ها

این مقاله درصدد است با روش تحلیل انتقادی روایت، روایت‌های سه‌گانه کسروی را بر اساس چارچوب نظری مایکل تولان در کتاب روایت‌شناسی: درآمدی زبان‌شناختی انتقادی در سه دوره متفاوت فکری او تبیین کند. باید گفت پژوهشگر در این مقاله قصد ندارد پژوهش خود را به سطح آزمون نظریه تقلیل دهد، بلکه برخی مؤلفه‌های نظری تولان را به تناسب و ضرورت پژوهشی استفاده خواهد کرد. نظریه روایت‌شناسانه تولان رویکرد زبان‌شناختی پررنگی دارد. مسئله دیگر اینکه، تولان نظریه خود را از داستان‌های کودکان و رمان‌ها استنباط و استخراج کرده که اجرای همه شاخصه‌های آن در بافتار و زمینه روایت‌های تاریخی دشوار است. با این‌همه به نظر می‌رسد، شاخصه‌های پنج‌گانه آن تاحدودی با روایت‌های تاریخی همراهی دارد. بدیهی است انتقال یک نظریه از بستر داستانی و تخیلی به بستر تاریخی، متن را

۱. برای مطالعات بیشتر بنگرید: مایکل تولان (۱۳۸۶)، *روایت‌شناسی: درآمدی زبان‌شناختی انتقادی*، ترجمه سیده فاطمه علوی و فاطمه نعمتی، تهران: سمت؛ همچنین برای آگاهی با نظریات متعدد روایت‌شناسی بنگرید: والاس مارتین (۱۳۸۹)، *نظریه‌های روایت*، ترجمه محمد شهبان، تهران: نشر هرمس.

با چالش‌هایی مواجه می‌کند. به این منظور، این مقاله، از چند شاخص بهره خواهد گرفت: الف) پیوستگی و انسجام متنی و روایی، ب) موقعیت‌مندی زمانی و مکانی، پ) کانون‌سازی، ت) شخصیت‌سازی، ث) برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی. از شاخص‌های پنجگانه موقعیت‌مندی زمانی، از نقد تاریخی و برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی، از تحلیل انتقادی گفتمان و سه بحث دیگر نیز از نظریه تولان اقتباس شده است. البته شاخص‌های متعدد دیگری نیز می‌توان به این مجموعه افزود که به اطلاق کلام می‌انجامد.

الف) پیوستگی و انسجام متنی: پیوستگی ناظر بر ساختار و انسجام معطوف به محتوای روایت است. منظور این است که آیا اجزای روایت به‌طور هدفمند و معنی‌دار در کنار هم قرار گرفته و شبکه ساختاری و منظومه معنایی مشخصی را ایجاد کرده است یا نه. روایت‌های سه‌گانه کسروی از نظر پیوستگی و انسجام تفاوت‌هایی با هم دارند. روایت نخست کسروی به دلیل جایگاه او به‌عنوان مورخ مبتدی، در پیرنگ و زاویه دید ضعف دارد، لذا پیوستگی و انسجام متنی و روایی مناسبی ندارد. البته این گفته به معنی انکار داده‌های ارزشمند ارائه‌شده در روایت نیست. بخش دوم و سوم روایت به نوعی بر پیوستگی متنی آسیب زده است. در این بخش‌ها که مباحث زمینه‌ای برای بیان روایت است، بیان رویدادهای حاشیه‌ای، بر متن غلبه کرده و نوعی ناهماهنگی ایجاد کرده است. البته کسروی این دسته‌بندی را بر اساس ترتب زمانی رویدادها در آذربایجان نوشته، اما فصل اول که رویکردی شخصیت‌محور دارد با دو فصل پسین ناهماهنگی ایجاد کرده است. حتی آذربایجان که بستر مکانی روایت را تشکیل داده، نتوانسته به اندازه روایت دوم به پیوستگی و انسجام روایت کمک کند. برای نمونه از ۲۸ بند چاپی بخش سوم، بند ۱ و ۳ و ۵ و ۸ درباره انقلاب روسیه و اهمیت آن برای آزادی‌خواهان جهان و ایران کلیاتی بیش نیست. در بند ۲ رفتار سیاسی و اجتماعی «مجتهدان و آخوندهای» تبریزی نقد شده و بند ۶ درباره امیدواری خیابانی برای بهره‌برداری از انقلاب روسیه برای رسیدن به آمال خود سخن می‌گوید که با حکایت «شتر گم‌شده اعرابی» آن را بیان می‌کند. بند ۷ شکست ترک‌ها و پیشروی انگلیسی‌ها را توضیح می‌دهد. این روند نشان می‌دهد که روایت اول نوعی ناپیوستگی و بی‌انسجامی دارد. روایت دوم بر اساس ترتب تاریخی تنظیم شده، اما زیر هر محور مثلاً گفتار ۵ با عنوان «بار دیگر جنبش دموکرات‌ها» پیوستگی و انسجام روایت بین بندها دیده می‌شود.

کسروی در روایت اول و دوم از شبکه‌های مفهومی بهره گرفته، اما بخشی را تعریف نکرده، آن را کنار گذاشته و نتوانسته در منظومه روایی منسجم، برای مثال «گروه خیابانی» و گروه «دموکرات‌های قانونی»، «تبدیل قیام به دیکتاتوری» و ده‌ها مفهوم دیگر در روایت اول با

روایت‌های مربوط به گروه «آدم‌کشان خیابانی» و «مجاهدان ستارخانی» و مفاهیم دیگر در روایت دوم ارتباط برقرار کند. در روایت اول را با قاطعیت کمیته ترور را به خیابانی و میرزا اسماعیل نوبری نسبت می‌دهد؛ اما در روایت دوم بحث جدی نمی‌کند، فقط از مفهوم کلی «آدم‌کشان خیابانی» بهره می‌برد. حتی در روایت اول نیز استدلال‌های سست برای انتساب کمیته ترور به این دو شخصیت ارائه می‌دهد که خواننده را اقناع نمی‌کند. در روایت سوم از ترورها سخن نمی‌گوید، بلکه از رنجش نوبری از خیابانی و مهاجرت وی به تهران و دیدارهای مشترک دوستانه خود با نوبری سخن می‌گوید (کسروی، ۱۳۲۳: ۸۷).

روایت دوم از نظر توالی زمانی بیان واقعه، نسبتاً منسجم‌تر از روایت اول و سوم است. گسست‌های زمانی و زمان‌پریشی موجود در روایت اول، در روایت دوم دیده نمی‌شود. در روایت اول، پرش‌های کلامی و گزاره‌ای بسیار بیشتر از روایت دوم و سوم است. گاهی این پرش‌های گزاره‌ای به جلو و گاهی به عقب است.

در سبک نگارش و بهره‌گیری از کلمات خاص نیز در دو روایت اول و دوم تفاوت‌هایی دیده می‌شود. برای نمونه عنوان انتخابی برای روایت اول مفهوم «قیام» و برای روایت دوم از مفهوم «خیزش» استفاده می‌کند. دلیل تفاوت در بهره‌گیری از این مفاهیم متفاوت نیز به گرایش فکری و ادبی ایشان در سره‌نویسی فارسی مربوط است که در دوره اول هنوز به این تفکر و سبک نرسیده بود؛ درحالی‌که در روایت دوم به سره‌نویسی فارسی اعتقاد پیدا کرده و جزئی از اجزای رویکرد ایدئولوژیک‌اش شده بود. به این دلیل واژه «قیام» عربی به «خیزش» فارسی تبدیل شده است. این روند در سراسر متن روایت دوم دیده می‌شود.

ب) موقعیت‌مندی زمانی و مکانی: این دو شاخص تأثیر زیادی در شکل‌گیری سبک و جهت‌گیری محتوایی روایت دارد. دوری و نزدیکی زمانی و مکانی از شاخص‌های مهم نقد روایت‌های تاریخی بوده و راوی را در یک فضای احساسی/عاطفی وارد می‌کند و زاویه دید خاصی در او پدید می‌آورد. می‌توان گزینه‌های متعددی از این موقعیت به دست داد، مثلاً دوری مکانی و نزدیکی زمانی زاویه دیدی در راوی و خواننده ایجاد می‌کند که گزینه دیگر یعنی نزدیکی مکانی و دوری زمانی، آن را تولید نمی‌کند. گزینه اخیر نیز زاویه دیدی جدید ایجاد می‌کند.

کسروی از روایانی است که از نظر زمانی و مکانی با واقعه ارتباط نزدیکی داشته و خود نیز یکی از بازیگران واقعه است. بازیگری که در قسمتی از واقعه از نظر مکانی از محل وقوع رویداد دور شده است. اطلاعات و داده‌های کسروی در روایت اول به‌ویژه در ماه‌های آغازین قیام، دیده‌ها و شنیده‌های نزدیک به واقعه است. درحالی‌که پس از خروج از آذربایجان تحت

فشار پیروان خیابانی بخشی از موقعیت مناسب مکانی را ازدست داده و داده‌هایش به‌ویژه از ماه‌های واپسین قیام برداشتی از شنیده‌ها است. به نظر نویسنده مقاله، برداشتی از شنیده‌ها با شنیده از نظر اعتبار باید متفاوت باشد که به‌صورت «تبریزیان می‌گویند»، «همه می‌گویند»، «همه می‌دانند» آمده است. کسروی در این قسمت کل شنیده‌ها را نیاورده بلکه به اختصار بسنده کرده است. برای نمونه تعداد یاران خیابانی را از زبان تبریزیان بسیار کم ارزیابی می‌کند (احمد کسروی، ۱۳۷۶: ۱۶۰؛ همو، ۱۳۵۷: ۸۸).

کسروی در روایت دوم و سوم، موقعیت پیشین خود را از دست داده و از نظر زمانی و مکانی از واقعه و تبریز دور شده است. بنابراین به این توضیح بسنده می‌شود که با دوری زمانی و مکانی، تا حدودی از شعاع احساسی/عاطفی واقعه نیز خارج شده به برخی از اخبار و داده‌هایی که در روایت اول به هردلیلی اشاره نکرده بود، در روایت دوم و سوم به تکمیل آن پرداخته است. برای نمونه در روایت اول که از دیدار و گفت‌وگوی خود با ادموندز نماینده سیاسی انگلیس صحبت می‌کند با عبارت مبهم «اندیشه او را فهمیدن نتوانستم» (کسروی، ۱۳۷۶: ۱۵۶) روایت را ناقص گذاشته است؛ درحالی‌که در روایت دوم، به وضوح از پیشنهاد انگلیسی‌ها برای برانداختن خیابانی با کمک تنقیدیون صحبت می‌کند (کسروی، ۱۳۵۷: ۸۴۲-۸۹۶). نمونه دیگر در روایت دوم از تلاش خود و یارانش برای جلب نظر برخی از مخالفان جهت برانداختن خیابانی سخن می‌گوید؛ درحالی‌که در روایت اول در این زمینه سکوت می‌کند. در روایت سوم آشکارا به دسته‌بندی ضد خیابانی و منشأ این دسته‌بندی‌ها اشاره دارد (کسروی، ۱۳۲۳: ۳۱-۸۱).

پ) کانون‌سازی در روایت: منظور از زاویه، دیدی است که وقایع از منظر آن دیده، احساس، فهمیده و ارزیابی می‌شود (تولان، ۱۳۸۶) کانون‌سازی در روایت علاوه‌بر موقعیت زمانی و مکانی، بیان‌کننده منظر شناختی، احساسی و ایدئولوژیک نیز هست. راوی برای فهم واقعه از زوایای مختلف بدان می‌نگرد و نوعی تقابل و تعارض پدید می‌آورد. گاهی این تقابل از منظر جغرافیایی و منطقه‌ای یا سیاست بین‌المللی، ایدئولوژی، سیاست داخلی و ساختاری و... است. گاهی راوی به تناسب غایت روایت در درون کانون‌ها به کانون‌سازی‌های محدود و خردتر نیز دست می‌زند تا بتواند مقصود خود را بهتر و رساتر بیان کند.

از نظر شناختی کسروی در روایت اول، تردید دارد آیا قیام خیابانی را ادامه قیام ستارخان بداند یا خیر. با توجه به وجود ادله فراوان از جمله حضور تعدادی از مشروطه‌چیان در این قیام نمی‌تواند تداوم مشروطه‌خواهی را نادیده بگیرد. برای رفع این تعارض کسروی قدرت طلبی شخصی و ریاست‌جویی خیابانی را محمل مناسبی برای تخطئه او می‌بیند. در روایت دوم

با علم بر تعارض زاویه دید، سعی دارد با کم‌کردن بار ریاست‌جویی و قدرت‌طلبی خیابانی، تداوم مشروطه را پررنگ کند، با بیان برخی مطالب که در روایت نخست آشکارا نگفته بود، مانند تلاش برای هم‌دستی با مخالفان خیابانی. کسروی از این طریق می‌کوشد به نوعی تداوم مشروطه را نشان دهد که با خودخواهی خیابانی دچار کندی شده بود.

کسروی در دو روایت اول و دوم می‌کوشد تقابل جغرافیایی و سیاست داخلی، بین آذربایجان و دولت مرکزی را ضعیف نشان دهد. منتهی این تلاش در دو روایت به یک میزان نیست. روایت نخست بین تقابل منطقه‌ای و دولت مرکزی در نوسان است. به‌خصوص گزینش نام «آزادستان» به جای آذربایجان هنوز به‌درستی توجیه نشده است. در روایت اول، کسروی گرایش به پذیرفتن نوعی خودمختاری منطقه‌ای زیر عنوان «آزادستان» دارد (کسروی، ۱۳۷۶: ۱۵۴ و ۱۶۳). او روایت خود را به‌دلیل سیاست سیال و پیش‌بینی‌ناپذیری خیابانی در قبال بلشویک‌ها، انگلیسی‌ها، آلمانی‌ها، عثمانی‌ها و حتی دولت مرکزی تثبیت نکرده است. کسروی نمی‌داند خیابانی با این سیاست سیال چه قصدی دارد. اما در روایت دوم تحت تأثیر زاویه دید گفت‌وگو مشروطه‌گرا و نگاه پسینی به رویداد، به این نتیجه رسیده است که قیام خیابانی قیامی برای هم‌دستی و هم‌یاری با هیچ‌کدام از دولت‌ها نبوده، حتی انگیزه‌های تجزیه‌طلبانه نیز در قیام او دیده نمی‌شود (کسروی، ۱۳۵۷: ۸۷۳ - ۸۷۴). حتی در تفسیری تأییدآمیز انتخاب نام «آزادستان» را نوعی وطن‌دوستی خیابانی و یاران او می‌داند که برای دورکردن آذربایجان از توطئه روس‌ها و مساواتی‌های باکو بوده که از آن تمجید می‌کند. کسروی، این عنوان را به‌نوعی برای باج‌خواهی از روس‌ها یا «پرده برای خواسته‌های» خیابانی می‌داند (کسروی، ۱۳۵۷: ۸۷۳) شاید بر این عقیده است که اتهام تجزیه‌طلبی به قیام، نوعی زمینه‌سازی و نقطه‌اتکایی برای دیگران در آینده می‌تواند باشد یا چنین اتهامی دامن خود و دوستان هم‌حزبی‌اش را نیز می‌گیرد یا اعتقاد علمی و تاریخی بر نبود چنین داعیه‌ای در خیابانی یا به هر دلیلی دیگر، موجب شد در روایت دوم، گفتاری مستقل (گفتار هشتم) با عنوان «آزادستان» اختصاص داده تا پاسخ منتقدان را بدهد (کسروی، ۱۳۵۷: ۸۷۳-۸۸۱).

کسروی در روایت‌نگاری خود برای قیام خیابانی کانون‌های دیگری در قالب جناح‌بندی درون حزب دموکرات طراحی کرده است و معتقد بود خیابانی نوعی دوگانگی بین منافع خود و منافع حزب ایجاد و یکی‌بودن منافع فردی و حزبی پیشین را دگرگون کرده است. او در روایت خود نوعی خودی و دیگری حزبی را که خیابانی مطرح کرده بود، برجسته کرد. به نظر کسروی، هرگاه منافع خیابانی ایجاد کند معتقد می‌شود که باید از دستورات حزبی اطاعت کرد (کسروی، ۱۳۷۶: ۱۲۴). هرچا اقتضا کند منافع خود را به نام حزب بر اعضا تحمیل می‌

کند. به نظر می‌رسد کسروی در کانون‌سازی حزبی بیش از حد، دچار کوبیدن «دیگری» حزبی شده است. با توجه به فعال‌گری‌اش در عرصه سیاست، این دوگانه‌انگاری منشأ دوگانه خیابانی کسروی پیدا کرده است. به عبارت دیگر، کسروی سعی دارد در روایت دوم، قیام خیابانی را از «دیگری» تجزیه‌طلبانه به «دیگری» حزبی تغییر دهد. مسئله دیگر اینکه در روایت اول دچار نوعی تعدد کانون است و شاید دلیل عمده‌اش نبود طرح گفتمانی ملی‌گرایانه استوار در خود کسروی و پراکندگی کانون‌های تصمیم‌ساز و تصمیم‌گیر در آذربایجان و بی‌ثباتی دولت‌ها در مرکز باشد. اما در روایت دوم نوعی تک‌کانونی بر روایت سایه می‌اندازد. بدین معنی که تعدد مراکز قدرت در آذربایجان به تک قدرتی حکومت مرکزی بدل شده و نفوذ قدرت‌های خارجی در ظاهر از بین رفته و مهمتر از همه، اینکه او اندیشه خود را به ایدئولوژی ملی‌گرایی مجهز کرده است و سعی دارد تنها از زاویه ملی‌گرایی بدان بنگرد. او حتی قیام جنگل و پسیان را نیز با این زاویه از اتهام تجزیه‌طلبی مبرا شناخته و ماهیت مشروطه‌طلبی بر آنها قائل است؛ اما نقد می‌کند که «راهی برای خود نمی‌داشتند و این بود که کارشان به سامان در نمی‌آمد» (کسروی، ۱۳۵۷: ۸۱۲-۸۷۸). از این زاویه دید، هیچ ایرانی حاضر نیست به دلیل مشکلات زودگذر داخلی ننگ تجزیه‌طلبی را بر پیشانی کشورش بزند. باید گفت کسروی در روایت اول گرفتار شعاع احساسی «خود و دیگری حزبی» است؛ اما در روایت دوم تاحدی ذهن خود را از این گرفتاری می‌رهاند و به دامن کانون‌سازی مبتنی بر ایدئولوژی ملی‌گرایی تندرو پناه می‌برد.

ت) برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی: شعاع احساسی موجود در واقعه به سان کانون‌سازی ایدئولوژیکی، کسروی را گرفتار برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی‌های متعدد در روایت‌نگاری کرده است. او از ابزارهای مختلف برای برجسته‌سازی بهره می‌برد؛ از جمله تکرار و بسامد امر، اختصاص سطور بسیاری به بیان رویداد، ارائه گفت‌وگوهای مستقیم و محکوم‌کردن طرف مقابل با استدلال‌های قوی، ارائه شواهد از دیگران با عبارت‌های کلی مانند «همه می‌دانند» و «دیگران هم می‌دانند» «حقیقت مسئله چنانچه که نگارنده و به سبب دیگران می‌دانیم جز این نبود» (کسروی، ۱۳۷۶: ۱۰۴) گذر از تاریخ‌نویسی به خاطره‌نویسی و... را نیز در برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی می‌توان نام برد. در حاشیه‌رانی نیز با به کار بردن جملاتی با افعال مجهول، ناقص گذاشتن بحث، کم‌گویی و کم‌نویسی، تحقیر و اتهام، انتساب صفات ناپسند، کم‌انگاری آمار نیروهای طرفدار خیابانی و اغراق در تعداد طرفداران خود و... بهره برده است.

چند نمونه از مطالبی که کسروی با برجسته‌سازی روایت سعی دارد خواننده را به پذیرفتن آن وادارد به قرار زیر است: برقراری ارتباط خیابانی با انگلیسی‌ها از طریق دوست ارمنی، پروبال‌دادن به بحث کمیته ترور و انتساب آن به خیابانی و نوبری از طریق نقل قول‌های ابهام‌آمیز

از یاران خیابانی، حاشیه‌رانی شخصیت خیابانی از طریق کم سواد دانستن او (کسروی، ۱۳۷۶: ۹۱) ناتوانی در رهبری و فرماندهی او پس از اخراج مخبرالسلطنه «وی چهارساعت از شب گذشته از عالی‌قاپو به خانه خود رفته و با یک جهان آسودگی در توی رختخواب خوابید. آری وی خوابید؛ ولی قزاقخانه بیدار بود» (کسروی، ۱۳۷۶: ۹۳) کسروی با تکرار «خواب» و «رختخواب» سعی دارد ناتوانی مدیریتی او را برجسته کند.

کسروی در روایت اول بیش از روایت دوم درصدد برجسته‌سازی دیدگاه‌های جناح خود و یارانش در برابر استدلال‌های خیابانی برآمده است، حتی در روایت دوم مطالبی از قبیل دیدار با نماینده سیاسی انگلیس و پیشنهاد او برای برانداختن خیابانی را به تفصیل بیان می‌کند؛ درحالی‌که در روایت اول با عبارتی کلی مطلب را ناگفته گذاشته است. در روایت سوم با برجسته‌کردن دیدار با نماینده انگلیس و پاسخ مثبت ندادن خود به‌طور ضمنی نوعی شرافت سیاسی برای خود ایجاد کرده است (کسروی، ۱۳۲۳: ۷۰-۸۷).

همچنین در روایت دوم بحث ترور و گروه آدم‌کشان خیابانی را به اختصار و گاه با تردید بیان کرده و در روایت سوم نادیده گرفته است؛ اما در روایت اول با تکرار آن در چند قسمت روایت و برشمردن مطالبی از ترورشدگان و اظهار نظر درباره چرایی و چگونگی این ترورها سعی دارد خیابانی را محکوم کند (همان: ۱۱۲) همچنان‌که از ظاهر روایت بر می‌آید کسروی شنیده‌های شایعه‌محور پیشین و همزمانی ترورها و ورود نوبری به تبریز را پایه راستی ترورها و انتساب آن به خیابانی می‌داند. در روایت دوم قضیه ترور را با چند جمله (۷سطر) تمام می‌کند. در مقابل این بحث را که از نظر زمانی پیش‌تر از قیام بوده به گفتار سیزدهم منتقل کرده است و با جمله مجهول «در این میان در شهر آدم‌کشی‌هایی روی داد... کمیته دیموکرات نوشته‌ای در روزنامه تجدد پراکنده کرده و از این کشش‌ها بیزاری نمود و آن را نکوهش کرد، ولی هرکس دانست جز دستور آن نبوده و این کار را جز رویه کاری نشمرد» (کسروی، ۱۳۵۷: ۶۹۰-۶۹۲) در این قسمت با عبارت اشاره «آن» نام خیابانی را به حاشیه رانده و مشارکت و دست‌داشتن او را برجسته نکرده است. کسروی در جای دیگر، حتی سعی دارد بیان کند چگونه خیابانی با حمایت نکردن نوبری در برابر تعقیب‌های والی آذربایجان (کسروی، ۱۳۵۷: ۸۴۲) نوعی حاشیه‌رانی مشارکت خیابانی در ترورها و نوعی هوشیاری او برای رفع این اتهامات از دامن خود می‌داند. نکته دیگر اینکه در روایت اول کربلایی علی حریری را یکی از اعضای کمیته ترور و همراهان خیابانی معرفی می‌کند (کسروی، ۱۳۷۶: ۱۱۴)؛ درحالی‌که در روایت دوم میرزا علی‌اکبر حریری را از دوستان و هم‌جناحی‌های خود می‌داند که خیابانی او را دستگیر کرد (کسروی، ۱۳۵۷: ۸۹۷). این روایت نشان می‌دهد که حزب دموکرات در این

ترورها نقش داشته و هنوز خیابانی قیام خود را آغاز نکرده بود. متوجه کردن این ترورها به خیابانی و یارانش و مبرادانستن جناح دیگر، نوعی پرده‌پوشی نقش حزب خود کسروی در این ترورهاست.

ث) شخصیت‌سازی: یکی از شاخصه‌های مهم در نقد تاریخی توجه به شخصیت‌سازی و اشخاص و شخصیت‌های موجود در روایت است. روایت‌های تاریخی با روایت غیر تاریخی در این دو موضوع تفاوت دارند. در روایت داستانی و رمان‌ها، شخص در عرصه واقعی وجود ندارد. فقط امر تخیلی، ساختگی و ذهنی است؛ در حالی که در روایت‌های تاریخی شخص در عرصه واقعی وجود دارد. روای صفاتی و ویژگی‌هایی (شخصیت) بر او بار می‌کند. تحلیل اشخاص و شخصیت‌ها باید بر اساس ویژگی‌ها و صفاتی انجام گیرد که در روایت بدان معروف و موسوم می‌شود. این ویژگی‌ها در سطحی کلان شبکه‌ای از صفات را پدید می‌آورد که منظومه معنایی خاص ایجاد می‌کند که منتقد می‌تواند از آن رویکرد و زاویه دید راوی را نسبت به شخصیت‌های روایت دریابد. موقعیت راوی را به روایت می‌توان دو سطح درون واقعه (بازیگر) و بیرون واقعه (ناظر) تقسیم کرد. موقعیت بازیگر نیز به رویداد به ابعاد متعددی مانند موضع فعالیت و غیر فعالیت تجزیه می‌شود (چلبی، ۱۳۸۱: ۸۶-۹۷) جایگاه راوی در نامگذاری، توصیف بیرونی، اعمال و ویژگی‌های اخلاقی، استعدادها فردی و... معیارهایی برای نقد شخصیت است. بدیهی است موقعیت راوی به واقعه و اشخاص راوی را در یک شعاع احساسی/عاطفی و گفتمان ایدئولوژیکی فرومی‌برد که نگرستن به اشخاص از این زاویه امکان‌پذیر است. به سخن دیگر، نقص احساسی و ایدئولوژیکی نیز راوی را به ارائه زاویه دید خاص و تفسیر منحصر به فرد و توصیف معنایی خاصی وامی‌دارد (تولان، ۱۳۸۶: ۱۵۸)

کسروی راوی بازیگر است؛ بنابراین به اشخاص موضع احساسی و ایدئولوژیکی داشت. این موضع او را واداشته تا به اشخاص صفات و ویژگی‌هایی نسبت بدهد که نگارنده از این امر به عنوان شخصیت‌سازی در روایت کسروی یاد می‌کند. اشخاص موجود در روایت را می‌توان به چند دسته دولتیان، مشروطه‌خواهان، پیرامونی غیر دخیل، خارجیان تقسیم کرد که از این میان فقط به برخی از آنها اشاره می‌شود.

دولتیان: کسروی تعداد زیادی از اشخاص دولتی را در روایت دوگانه خود نام می‌برد. در روایت نخست، شخصیت‌ها تاحدودی در مقایسه با روایت دوم با صفاتی چون بی‌مبالاتی، تنبلی، بی‌عرضگی، مال‌خوری، بی‌ارادگی اداری، سیاسی و اخلاقی توصیف می‌شوند؛ بیشتر شخصیت‌های روایت اول دارای این صفات منفی هستند. معدودی از شخصیت‌ها نیز بین شخصیت مثبت و منفی در نوسان‌اند. مثلاً شخصیت مخبرالسلطنه در روایت اول نسبتاً مثبت،

در روایت دوم به‌سوی نسبتاً منفی ترسیم شده است. این نوسان در تصویرسازی از شخصیت‌ها، تحت تأثیر گفتمان حاکم و موقعیت سیاسی و اجتماعی بازیگر روایت بوده است. کسروی از مخبرالسلطنه ۱۵ بار، بدون احتساب ضماین، با عناوین حاجی میرزامهدی قلی‌خان مخبرالسلطنه (۱ بار)، حاجی مخبرالسلطنه (۱۰ بار)، مخبرالسلطنه (۴ بار) یاد کرده است. از این تعداد تنها ۴ بار مخبرالسلطنه در مقام والی آذربایجان فعال نشان می‌دهد که درصدد رتق و فتق امور و نقشه‌کشیدن برای برانداختن قیام است؛ درحالی‌که مأموریت اصلی او را سرکوب قیام می‌داند. هماهنگی او با تمام اجزای دولتی با اراده‌ او انجام می‌شود. کسروی در بقیه موارد از مخبرالسلطنه شخصیتی غیرفعال به نمایش گذاشته است.

وثوق‌الدوله شخصی دولتی و رئیس ورزا و عاقد قرارداد معروف ۱۹۱۹ است که گفته می‌شود خیابانی در تقابل با این قرارداد مخالفت را شروع و پس از سقوط دولت او همچنان به مخالفت خود ادامه داده است، ۱۴ بار در روایت اول آمده است که تنها ۳ بار وثوق‌الدوله را فعال نشان می‌دهد و تنها یک بار ویژگی‌های مثبتی به او نسبت می‌دهد و از او چهره مقبولی ارائه می‌دهد، در بقیه معرفی‌ها از او چهره‌ای منفی ارائه شده است.

عین‌الدوله شخصیت سومی است که با ۹ بار تکرار، فعالگری منفی نشان داده شده است. برای نمونه در روایت نخست: «پیرمرد کهنه هشتادساله که فراوانی سال و گذشت روزگار همه چیز را جز آز و آرزو از دست وی ربوده بود. کالبدی پلاسیده بیش نبود در آن هنگام آشوب آذربایجان به والیگری و سرپرستی می‌شتافت خود تماشایی داشت و خنده‌آور بود.» (کسروی، ۱۳۷۶: ۱۴۷) تصویر شخصیت منفی و مضحک از عین‌الدوله بیش از اینکه ناشی از والیگری او در سن بالا باشد، برآمده از نگاه مشروطه‌خواهی و ایدئولوژیکی کسروی است. عین‌الدوله دشمن قسم‌خورده مشروطه و مردم آذربایجان بود. او تحت تأثیر احساسات انقلابی‌گری به ارائه چنین تصویری پرداخته است. در کل روایت‌های دوگانه او هیچ‌کس به اندازه عین‌الدوله با توصیف ویژگی‌های ظاهری چنین مضحک تصویر نشده است.

چهارمین شخصیت دولتی، رئیس قشون، سردار انتصار (مظفراعلم) با ۹ بار فراوانی از شخصیت‌های فعالگر است که در تصویرسازی کسروی شخصیت او بین وجه مثبت و منفی دچار نوسان و پاندول‌وار است. از یک‌سو، به شدت از او تمجید می‌کند و می‌نویسد: «نگارنده کمتر کسی را به چابکی و پشتکاری او دیده‌ام.» (کسروی، ۱۳۷۶: ۱۳۵) اما در ادامه روایت او درگیر جنگ قدرت با فرستاده جدید مرکز شده و به خیابانی متمایل می‌شود و در پیشبرد قیام خیابانی نقش مهمی ایفا می‌کند و درنهایت از خیابانی بریده و احساس فریب‌خوردگی می‌کند (همان: ۱۵۰).

در روایت دوم، سه کنشگر بالا تا حدودی دچار دگرگونی شخصیت‌سازی شده‌اند و دو شخصیت عین‌الدوله و سردار انتصار تا حدودی به طرف مثبت‌شدن حرکت کرده، به‌ویژه از تصویر مضحک عین‌الدوله به‌طور قابل ملاحظه‌ای کاسته شده است. در روایت دوم می‌نویسد: «این زمان می‌خواست با کارهایی آن بدنامی را از خود برگرداند و پرهیز داشت از آنکه بار دیگر آزادی‌خواهان دشمنی نمایند و یا به کوشش پردازند.» (کسروی، ۱۳۵۷: ۸۷۲). چهره سردار انتصار با بسامد کمتر، کاملاً مثبت و فعال نشان داده شده است و در چندین جا با صفت «چابک» معرفی شده است. نیرنگ مطرح‌شده در روایت اول در این مطلب دیده نمی‌شود. تصویر مخبرالسلطنه دچار نوعی عقب‌گرد شده و در مقایسه با روایت اول رنگ منفی بیشتری یافته است. این تغییر را می‌توان ناشی از دگرگونی زاویه دید کسروی به قیام خیابانی و عملکرد بعدی مخبرالسلطنه در جریان‌های سیاسی دانست. چون کسروی در روایت دوم تحت تأثیر اندیشه ملی‌گرایی، قیام خیابانی را بازخوانی و بازروایت کرده است. در این دگرگونی، شخصیت مخبرالسلطنه هم به تبع آن دچار تغییر شده است. در روایت دوم مخبرالسلطنه مشروطه‌خواه سرشناس معرفی نشده، بلکه والی معرفی شده: «سال‌ها در آذربایجان والیگری کرده و به هوش و کاردانی خود دلگرم می‌بود.» (کسروی، ۱۳۵۷: ۸۹۱)

مشروطه‌خواهان: در روایت کسروی شخصیت مشروطه‌خواه تابعی از همراهی و همکاری با دموکرات‌ها و غیر دموکرات‌ها تصور شده است. دموکرات‌ها به دو دسته تجدیدپون(قیامیان) و تنقیدیون و غیردموکرات‌ها هم به مجاهدان ستارخانی و مجاهدان بریده از انقلابی‌گری تقسیم شده است. شخصیت هریک از این دسته‌ها به تبع نزدیکی و دوری به منظومه سیاسی و ایدئولوژیکی راوی در نوسان است. او از دسته مجاهدان ستارخانی به نیکی یاد می‌کند، اما با نام‌نبردن از آنها به نوعی آنها را در قیام خیابانی نیمه‌فعال معرفی می‌کند. مجاهدان بریده را نیز کاملاً در حاشیه برده و کسی را معرفی نمی‌کند. روایت کسروی بیشترین کانون‌سازی را پیرامون دو دسته حزب دموکرات، یعنی تجدیدپون(قیامیان) و تنقیدیون که رقابت سیاسی و فکری دارند برجسته کرده و قیامیان را فعالگری تندروی منفی و تنقیدیون را فعالگری معتدل مثبت تصویر می‌کند. در روایت سوم همگرایی بیشتری بین شخصیت‌های فعال دیده می‌شود و از میزان کدورت‌های سیاسی و شخصی تا حد زیادی کاسته شده است؛ هم راوی و هم شخصیت‌های فعال از شعاع احساسی واقعه خارج شده‌اند. این امر درباره شخصیت کسروی و خیابانی نیز صدق می‌کند.

روایت‌های کسروی شخصیت‌بنیاد بوده و خیابانی شخصیت کانونی روایت اوست. با این همه شخصیت خیابانی بین فعالگری مثبت و منفی در نوسان است. در روایت نخست،

منفی‌نگری بیشتر از روایت دوم است. در روایت دوم شخصیت خیابانی به‌سان مثبت‌سازی بسیاری از شخصیت‌ها، مضمون این دگرگونی دیدگاه شده است. در روایت نخست خیابانی در اوان جوانی فردی «با رخساره سفید و روشن و نگاه‌های تند»، ملایبی کم‌سواد، اما پرمدا که رساله عملی آقای سیدکاظم یزدی را به بغل زده به مسجد می‌رود، مدرسی با «فکرهای قدیم»، در جوانی دور از اندیشه مشروطه‌خواهی و اصلاح مملکت (کسروی، ۱۳۷۶: ۹۱-۹۵)، معرفی شده است. در دوران میان‌سالی و فعالگری، فردی قدرت‌طلب، انقلابی خودخوانده که دیرتر به صف انقلابیون پیوسته و می‌خواهد زود پله‌های ترقی را بپیماید، سیاس، فرصت‌طلب و موقعیت‌شناس معرفی شده است. برای نمونه با عبارت زیر سابقه انقلابی‌گری خیابانی را زیر سؤال می‌برد (همان: ۱۹۴-۱۰۳). درحالی‌که در روایت سوم، بیشتر پیرامون شخصیت سیاسی خیابانی صحبت شده و از شخصیت اخلاقی او کمتر انتقاد شده است (کسروی، ۱۳۲۳: ۷۰-۸۷) کسروی تنها خیابانی را متهم به قدرت‌طلبی نکرده، بلکه در شخصیت‌های ترسیمی برای یاران خیابانی نیز، تند و بی‌پرده رفتار کرده است. افرادی که از موقعیت سیاسی و حزبی کسروی مطلع نباشند، شیفته رک‌گویی مورخانه او می‌شوند، درحالی‌که باید توجه داشت کسروی با افرادی که برای آنها شخصیت‌سازی کرده، رقیب سیاسی بوده و چه بسا علت ناکامی سیاسی و حزبی خود را نیز در رفتار قیامیان می‌داند. برای نمونه شخصیت میرزا تقی‌خان رفعت نویسنده نشریه «تجدد» را آمیخته با اخلاق فردی به شرح زیر ارائه کرده است: «میرزا تقی‌خان بس خودبین و پرفیس بود و خود را یگانه خردمند و دانشمند می‌پنداشت.» (کسروی، ۱۳۷۶: ۱۲۲) در ادامه او را شخصیتی بی‌ثبات، ناپایدار، فرصت‌طلب، «بوقلمون ساری» (۲بار) و خائن معرفی می‌کند (همان: ۱۲۲-۱۲۵) بخشی از شخصیت‌سازی بسیار منفی رفعت به گرایش‌های ترک‌گرایی او مربوط است که از منظر سیاسی در مقابل کسروی قرار داشت که ایران‌گرا بود.

میرزا اسماعیل‌خان نوبری از یاران دیگر خیابانی است که در روایت کسروی، شخصیتی دوگانه یافته است. از یک‌سو، او را در فقه و اصول برتر از خیابانی، در آزادی‌خواهی پیشقدم‌تر و با خاستگاه اجتماعی شناخته شده‌تر و در میان مجاهدان به نام‌تر معرفی می‌کند (همان: ۱۰۷) از سوی دیگر، او را عضو فعال کمیته ترور و فردی بی‌رحم و آدم‌کش می‌شناساند. هرچند ممکن است این نقش متعارض و شخصیت متلون و متکثر از او را به ضرورت‌های زمانی و مکانی و سیاسی نسبت دهیم یا دلالتی بر راست‌گویی کسروی منتسب کنیم؛ اما نباید فراموش کرد که کسروی خود را در سطح خیابانی نمی‌دانست اما مقام علمی و سیاسی خود را هم‌سطح یا بالاتر از شخصیت‌های درجه دوم اصلاح‌طلبان تلقی می‌کرد. برتردانستن برخی از ویژگی‌های نوبری

در روایت برای کوچک‌کردن و تحقیر خیابانی است؛ یعنی در ادامه رویکرد تشکیک درباره رهبری اوست. از این رو، بعید نیست با تخریب دیگران سعی دارد مقام و موقعیت خود را تثبیت کند. از سوی دیگر، با پررنگ کردن نقش نوبری در ترورها، رهبری او را نیز زیر سؤال برده است. در روایت سوم، کسروی دیدارهای متعدد خود با نوبری را بیان و موضع خود را در قبال قیام با موضع نوبری یکسان معرفی می‌کند (کسروی، ۱۳۲۳: ۸۷-۷۰). دیدگاه کسروی درباره نوبری هم به سان خیابانی، بیش از دیگران در سه روایت تغییر یافته و به سوی مثبت شدن پیش رفته است.

کسروی در روایت نخست خود، موضع فعالگر منفی برای قیامیون در نظر گرفته است. اما تنقیدیون را افراد آرام، پایدار و میهن‌پرست، مردم‌دار و مصلح معرفی می‌کند که از میان شخصیت‌های برجسته همانند زین‌العابدین کاظم‌زاده که اغلب او را با عنوان «دکتر» خطاب می‌کند. شخصیت کاظم‌زاده را علی‌رغم بیان احترام‌آمیز، در حاشیه نگه داشته است و به گونه‌ای می‌نمایاند که انگار کسروی زبان گویای اوست و سعی دارد تأیید مواضع خود را از زبان دکتر زین‌العابدین بشنود. فعالگری زین‌العابدین در روایت تحت تأثیر فعالگری کسروی قرار گرفته است. کسروی روایت را گونه‌ای نقل می‌کند انگار از نظر رتبه حزبی با ایشان برابر است. شاید این نگاه احترام‌آمیز علاوه بر هم‌مسلكی و هم‌رأیی، به این دلیل باشد که روایت را بنابه درخواست برادر زین‌العابدین تدوین می‌کند. جهت‌دهی روایت به این صورت می‌تواند حس مقبولیت را در کاظم‌زاده ایرانشهر برانگیزد و او را با زاویه دید کسروی همراه کند. در روایت دوم و سوم جایگاه زین‌العابدین اندکی کاهش یافته و کاملاً در سایه قرار گرفته است. همچنان‌که پیشتر نیز گفته شد، کسروی در روایت دوم و سوم دچار دگرگونی فکری و زاویه دید شده است. این دگرگونی در قضاوت و شخصیت‌سازی تمام شخصیت‌ها تأثیر گذاشته است. روند کلی تغییر تمایل به نگاه اعتدالی و کاستن از تندى و قضاوت‌های صریح و بی‌پرده احساسی دوره قیام است. شخصیت ترسیمی از خیابانی نسبت به سایر شخصیت‌ها تغییر زیادی دارد. در روایت دوم، کسروی در بخش اول روایت نخست در زیست‌نامه خیابانی انتقادات تندی به شخصیت و ویژگی‌های اخلاقی و علمی او داشته است که پیشتر به برخی اشاره شد، اما در روایت دوم بخش عمده‌ای از تصویری‌سازی منفی را کاهش داده یا حذف کرده است. در مقابل گفتار هفتم را با عنوان «خیزش خیابانی» به شرح زیر آورده است: «آنچه ما می‌توانیم گفت این است که خیابانی همچون بسیار دیگران آرزومند نیکی ایران می‌بود و یگانه راه آن را به دست آوردن سر رشته‌داری (حکومت) می‌شناخت که ادارات را به هم زند و از نو سازد و قانون‌ها را دیگر گرداند... از آن سوی خیابانی این کار را تنها با دست خود می‌خواست

و کسی را با خود همبازی نمی‌پذیرفت» (کسروی، ۱۳۵۷: ۸۶۵). اگر این روایت را در کنار روایت اول قرار دهیم تفاوت آشکار خواهد شد: «می‌کوشید که به نام کمیته زمام آزادی‌خواهان را به دست گرفته و نیرو و زوری به هم رساند. زیرا خیابانی چنانچه پس از این خواهیم شناخت بزرگترین آرزوی این بود که روزگاری بیاید و وی زمام اختیار آذربایجان را در دست داشته باشد.» (کسروی، ۱۳۷۶: ۱۰۴)

میرزاتقی‌خان رفعت که در روایت اول آماج حملات تند و بی‌رحمانه کسروی قرار داشت، در روایت دوم تا حدودی به حاشیه رانده شده و شدت و تندی انتقاداتش را گرفته و در یک‌جا خیابانی را متهم می‌کند که «کسان نادرست و بدنامی را پیش کشیده و آنان را به کارهایی برمی‌گماشت و چون ایراد می‌گرفتند پاسخ می‌داد: «من آنها را دوست دارم.» (کسروی، ۱۳۵۷: ۸۴۴). در روایت اول بدگویی از میرزاتقی‌خان رفعت عبارت بدین‌گونه آمده است: «من میرزا تقی‌خان را بسیار دوست می‌دارم.» (کسروی، ۱۳۷۶: ۱۲۲-۱۲۵). حذف نام رفعت از روایت دوم و به کارگیری فاعل جمع، به نوعی عدول از روایت اول و کاستن از تندی و انتقادات صریح آن درباره رفعت است. درباره اسماعیل نوبری نیز به همان‌سان عمل کرده است. هرچند او را متهم به آدم‌کشی می‌کند، برخلاف روایت اول که او را عامل مهم ترورها می‌داند، در روایت دوم کمتر بدان پرداخته است. در روایت سوم روابط دوستی خود را با نوبری و نزدیکی دیدگاهشان به هم در قبال قیام را بیان می‌کند (کسروی، ۱۳۲۳: ۷۰-۸۷).

در روایت‌های کسروی از شخصیت‌های تنقیدیون بیشتر از همه، دو نفر یکی دکتر زین‌العابدین‌خان و دومی خود کسروی (راوی) مطرح شده و در روایت دوم نیز همچون روایت اول حضور کسروی پررنگ‌تر از زین‌العابدین‌خان است. کسروی برتری خود را در تحولات، با در سایه قراردادن محترمانه زین‌العابدین‌خان، پیش برده و در ادامه روایت به مرکزی‌بودن نقش‌اش در واقعه قیام و انتقاد از خیابانی ادامه می‌دهد. اما در روایت سوم به موضع‌گیری خام و از سر جوانی‌اش اشاره کرده است و عدول خود از قضاوت‌ها و روایت‌های پیشین را مطرح کرده است.

نتیجه

مقاله حاضر به دنبال تحلیل انتقادی روایت‌های کسروی از این واقعه است. روایت‌های سه‌گانه کسروی از یک واقعه با فاصله زمانی تقریباً ۲۰ سال و دو موقعیت مکانی تبریز و تهران نشان می‌دهد که تغییر در زاویه دید زمانی و مکانی تأثیر غیر قابل انکاری در قضاوت و روایت دارد. در روایت اول کسروی در قامت یک مورخ مبتدی حضور دارد که بخشی از تجربه عینی خود

را بیان می‌کند. قدر مسلم اینکه او با دورشدن از رویداد، شعاع احساسی/ارزشی روایت را دورتر برده پیشینه و موقعیت جدیدی برای خودش تدارک دیده است. کسروی در روایت دوم با غلبه بر تردیدهای ناشی از شعاع احساسی رقیبانه، قیام خیابانی را ادامه قیام مشروطه‌خواهی می‌داند. در روایت سوم کسروی با ایجاد دگرگونی در تفکر سیاسی خود، به رقابت‌های حزبی و مسائل جزئی نگاه مثبتی ندارد. از این رو، از قیام خیابانی روایتی پاکیزه و منصفانه ارائه داده است و کوتاهی‌های خود را نیز دیده است. از مقایسه انتقادی این سه روایت از یک راوی با سه زاویه دید مکانی، زمانی و موقعیتی، این نتیجه به دست می‌آید که روایت از یک واقعه یا فرد بدون دخالت پیشینه ساخت‌های ذهنی و زمینه‌ای امکان‌پذیر نیست. حال پرسش این است که آیا می‌توان روایت چهارمی را برای کسروی به شرط افزایش عمر و بازخوانی مجدد متصور شد؟ می‌توان به این پرسش جواب مثبت داد. کدام روایت کسروی به واقعه نزدیک است؟ این مقاله به دنبال آن بود که نشان دهد روایت‌ها برداشتی از واقعه است، بیش از آنکه با واقعیت قرابت پیدا کند و مطابقت حداکثری با رویداد واقعی بیرون از ذهن راوی/مورخ داشته باشد، با ساخت‌های ذهنی راوی در زمینه و بافتار جامعه همراهی و همگونی دارد. خیابانی واقعی هیچکدام از این سه تصویر ارائه‌شده از کسروی نیست، درعین حال خیابانی هر سه تصویر نیز هست. در روایت‌ها این خیابانی واقعی نیست، دچار دگرگونی شده و نوع نگرش و زاویه دید کسروی درباره خیابانی دچار تغییر شده است. قیام خیابانی به‌عنوان یک واقعه بیرون از ذهن مورخ و راوی ثابت بوده و راوی را دست‌بردن در آن امکانی نیست، اما اگر از زاویه دید سیال و در تغییر مستمر روایت‌ها بدان بنگریم، با ساخت‌های ذهنی خود با یکی از این سه روایت هماوایی، همراهی و همراهی می‌کنیم (به قول مولانا هرکس از ظن خود شد یار من) چه ممکن است روایت چهارمی را منتقدانه بنگریم. با این نگاه اگر کسروی عمری طولانی پیدا می‌کرد و در گفتمان متفاوت به واقعه قیام خیابانی می‌نگریست، محتمل بود که روایت چهارمی را تولید می‌کرد. مقایسه این سه روایت نشان داد که چگونه روایت‌پردازی و به تبع آن شخصیت‌سازی از اشخاص و نهادها و رویدادها تابعی از ساخت‌های ذهنی، بافتار، زمینه و زمان است.

کتاب‌شناخت

- آذری، علی (۱۳۲۹) قیام شیخ محمد خیابانی، تهران: بنگاه مطبوعاتی صفی علیشاه.
- تولان، مایکل (۱۳۸۶) روایت شناسی: درآمدی زبانشناختی/انتقادی، ترجمه سیده فاطمه علوی و فاطمه نعمتی، تهران: سمت.
- چلبی، مسعود (۱۳۸۱) بررسی تجربی نظام شخصیت در ایران، تهران: مؤسسه پژوهشی فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- حسن‌زاده، اسماعیل (۱۳۸۱) «گفتمان هویت ملی در تاریخ‌نگاری کسروی»، فصلنامه مطالعات ملی، سال ۴، شماره ۱۴.
- _____ (۱۳۹۱) «تحلیل انتقادی روایت‌های واقعه یورش غز به خراسان (۵۴۸)»، فصلنامه علمی و پژوهشی مطالعات تاریخ فرهنگی، سال ۳، شماره ۱۲.
- حسن‌زاده، اسماعیل (۱۳۹۴) «چرخش گفتمانی و خوانش‌های قیام خیابانی»، دو فصلنامه تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری، دوره ۲۵، شماره ۱۶، شماره پیاپی ۱۰۱.
- خسروشاهی، سیدهادی (۱۳۹۰) نهضت آزادستان، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- کاظم‌زاده، حسین (۱۳۰۴) شرح حال و خدمات و اقدامات شیخ محمد خیابانی به قلم چند نفر از دوستان و آشنایان او، به اهتمام، ایرانشهر، برلین: چاپخانه ایرانشهر.
- کسروی، احمد (۱۳۲۳) زندگانی من (دوره نخست از کودکی تا سی سالگی)
- _____ (۱۳۵۷) تاریخ هجده ساله آذربایجان، جلد ۲، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۷۶) قیام شیخ محمد خیابانی، ویرایش و مقدمه، محمدعلی همایون کاتوزیان، تهران: نشرمرکز.
- مارتین، والاس (۱۳۸۹) نظریه‌های روایت، ترجمه محمد شهباز، تهران: نشر هرمس.
- مستوفی، عبدالله (۱۳۷۷) شرح زندگانی من، جلد ۳، تهران: زوار.
- مکی، حسین (۱۳۷۴) تاریخ بیست ساله ایران (جلد ۱: کودتای ۱۲۹۹)، تهران: علمی.
- هدایت، مهدی‌قلی خان مخبرالسلطنه (۱۳۷۵) خاطرات و خطرات، تهران: انتشارات زوار.

List of sources with English handwriting

- Aḏarī, ‘alī (1950), **Qiyāme Šeyḵ Moḥammad Qiyābānī**, Tehrān, bongāhe maṭbū‘ātiye Šafi‘alīšāh.
- Tūlān, Māykel (2007), **Revāyatšenāsī: Darāmadī Zabānšenāk ti-Enteqādī**, translated by **Seyyede Fāṭeme ‘alavī and Fāṭeme Ne‘matī**, Tehrān, samt.
- Čalabī, Mas‘ūd (2002), **Barrasiye Tajrobiye Nezāme Šakšiyat dar Irān**, Tehrān, mo‘asseseye pażuhešīye farhang, honar and erbebāt āt.
- Ḥasanzāde, Esmā‘īl (2002), “**Goftemāne Hoviyate Mellī dar Tāriḳ negāriye Kasravī**”, quarterly moṭā‘āte mellī, sāle čahārom, zemeštān, I 14, P 59-97.
- Ḥasanzāde, Esmā‘īl (2012), “**Taḥlīle Enteqādiye Revāyathāye Vāqe‘eye Yūrešy Ġazbe Korāsān (548)**”, quarterly ‘periodical moṭā‘āte tāriḳe farhangī, sāle sevvom, š 12, tābestān, š 27-51.
- Ḥasanzāde, Esmā‘īl (2015), “**Čarḳe eše Goftemānī and Kānešhāye Qiyāme Qiyābānī**”, do quarterly Tāriḳ hnegārī and Tāriḳ negārī, doreye 25, š 16, šomāreye payāpey 101, pāyīz and zemeštān, š 25.
- Ḳosrošāhī, Seyyed Hādī (2011), **Nehzate Āzādīstān**, Tehrān, markaze asnāde enqelābe eslāmī.
- **Šarḩe Ḥāl and Eqdāmāte Šeyḵ Moḥammad Qiyābānī** be qalame čand nafar az dūstān and āšnāyāne oū (1926), Berlīn, čāpḳāneye Irānšahr.
- Kesravī, Aḩmad (1944), **Zendegāniye Man (doreye noḳost az kūdaki tā sī sālegī)**, čāpe yekom.
- Kesravī, Aḩmad (1978), **Tāriḳe Hiḳdah Sāleye Aḏarbayjān**, Tehrān, amīr kabīr, j 2.
- Kesravī, Aḩmad (1997), **Qiyāme Šeyḵ Moḥammad Qiyābānī**, edit and introduction, Moḥammad ‘alī Homāyūn Kātūziyān, Tehrān, našre markaz.
- Mārtīn, Vālās (2010), **Nazariyehāye Revāyat**, translated by Moḥammad Šāhbā, Tehrān, našre hermes.
- Mostowfī, ‘abdollāh (1998), **Šarḩe Zendegāniye Man**, Tehrān, Zovvār, j 3.
- Makī, Ḥoseyn (1995), **Tāriḳe Bīst Sāleye Irān (j 1: kūdetāye 1299)**, Tehrān, ‘elmī.
- Hedāyat, Mehdīqolī Ḳān Moḳber al-Saltāne (1996), **Ḳāṭerāt and Ḳāṭarāt**, Tehrān, entešārāte zovvār.

**An Event, A Historian, Three Narrations: A Critical Analysis of Kasravi's
Narratives of the Uprising of Sheikh Mohammad Khaybani^۱**

Esmail Hassanzadeh^۲

Received: 2019.03.16
Accepted: 2019.06.01

Abstract

Post-Constitutional uprisings are a good subject for different, conflicting and sympathetic comments and narratives of political activists and observers. Each of them has looked at it from the point of view, mental structure, ideology, group and national interests. One of the most prominent activists in the narrative of the street uprising is Sayyid Ahmad Kasravi, of whom there are two historical and one personal narrative left. This article seeks to dissect Kasravi's trilogy of narratives and his political sources by utilizing the critical analysis approach of Michael Tulane's narrative.

Kasravi's first narrative has two levels of analysis: Level one is a sociological-historical analysis; he has a mixed approach to the constitutionalism of the Azerbaijanis, their freedom and the activities of the Democratic Party and the fields of the uprising. Another level is the individualistic and motivational approach to psychology that provides a pessimistic and reductionist analysis of the street and its rise. Although Kasravi himself claims to have a historical approach and is far from a political one, his two levels of analytical and narrative attitudes show that he is influenced by attitudes of patriotism and concerned about foreign interference. At the time of writing this text (1302 AH) Kasravi is not a famous historian. But in the second narrative, which has been told in *18-year History of Azerbaijan*, it has seen the uprising as an important step in a positive and constitutional street activism. In the third narrative, which is purely memoirical, he has revised the earlier narratives, there is also an individual motivational level in the affirmation of the street. The shift means Kasravi's migration from Tabriz to Tehran, transition from beginner to professional historiography, transition from patriotism to temperate nationalism, later to radical nationalism, subversion of rival feelings, and so on, were the context that prompted him to present three different narratives over three periods.

Keyword: Azerbaijan, Sheikh Mohammad Khaybani, Seyyad Ahmad Kasravi, Historiography, Critical Analysis of Narration

^۱DOI:10.22051/hph.2019.22821.1281

^۲Associate Professor, Department of History, Al-Zahra University.

Email: e.hassanzadeh@alzahra.ac.ir

Print ISSN: 2008-8841/ Online ISSN: 2538-3507

۱۲۸ / یک رویداد، یک مورخ، سه روایت؛ تحلیل انتقادی ... / اسماعیل حسن‌زاده

دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)
سال بیست و نهم، دوره جدید، شماره ۲۳، پیاپی ۱۰۸، بهار و تابستان ۱۳۹۸ / صفحات ۱۳۶-۱۱۹

تاریخ‌نویسی مکی: کنشگری سیاسی، قهرمان‌گرایی و نسبت آن با حرفه تاریخ‌نویسی^۱

یعقوب خزایی^۲

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۰/۰۱

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۴/۲۹

چکیده

حسین مکی کنشگر فعال سیاسی است که با باور به نظریه قهرمان تاریخ نوشته است. پژوهش حاضر نسبت کنشگری سیاسی مکی با حرفه تاریخ‌نویسی او را بررسی می‌کند و بر این فرضیه استوار است که باور به قهرمان و تغییر قهرمانان نزد مکی ارتباط نزدیکی با پیشه سیاستمداری او دارد و پیشه مکی به‌عنوان یک سیاستمدار این رابطه را در تاریخ‌نویسی‌اش پررنگ جلوه می‌دهد. بر بنیاد نظریه قهرمان‌گرایی که او بدان باور داشته است، در تاریخ‌نویسی فقط سیاستمداران، به‌ویژه سیاستمداران برجسته در تاریخ حضور دارند و توده‌های مردم و طبقات فرودست که پایه و شالوده شکل‌گیری رخدادها و این دوران مانند نهضت ملی شدن نفت بودند، غایب هستند. در نتیجه نوشتار مکی از یک سو تحت تأثیر این نظریه موجب فرایند حاشیه‌رانی و حذف توده‌های مردم و طبقات فرودست جامعه در تحولات تاریخ معاصر ایران شده است و به تبع آن تاریخ‌نویسی او به شدت سیاست‌محور و فردمحور است و کلیت جامعه و نقش‌آفرینی گروه‌های اجتماعی مغفول مانده است. در برابر فرایند حذف حاشیه‌رانی، مکی از برجسته‌سازی استفاده می‌کند. او از نقش بی‌بدیل خود و برخی دیگر از قهرمانان مدنظرش در تحولات دهه بیست و سی شمسی پرده برمی‌دارد؛ قهرمانانی که به دلیل منافع سیاسی و حزبی بعد از مدتی به ضد قهرمان مبدل می‌شوند. **واژگان کلیدی:** مکی، تاریخ‌نویسی، نظریه قهرمان‌گرایی، مصدق، نفت.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2019.23287.1295

۲. استادیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی؛ khazaei@HUM.ikiu.ac.ir

مقدمه

نوشتار هر مورخ تحت تأثیر دلایل و عوامل مختلف و به صورت‌های گوناگون تولید می‌شود. در این مقاله نسبت میان حرفه حسین مکی (۱۲۹۰-۱۳۷۸) و نوشتار و آثارش بررسی خواهد شد. البته او فاقد تحصیلات دانشگاهی بود و از این طریق ارتزاق نمی‌کرد، بلکه او در اصل سیاستمداری بود که در کسوت عضویت در احزابی مثل حزب ایران، حزب دموکرات ایران قوام و جبهه ملی، معاونت شهرداری تهران، نمایندگی مجلس و مسئولیت‌های مختلف در دولت مصدق چون عضو کمیته مختلط نفت تجربه اندوخته بود. درحقیقت مکی کنشگر سیاسی است که در چارچوب قدرت در ایران فعال بود. نگارنده با بررسی نوشتارهای مکی به این نتیجه رسید که او دست‌کم در اکثر نوشته‌های خود بی‌آنکه به مبانی نظریه قهرمان‌گرایی آگاه باشد، بدان باور داشته است. باورداشتن و ناباوری به قهرمان یکی از مسائل مهم نزد فیلسوفان تاریخ بوده است، به طوری که کسانی چون ولتر^۳ پرستش رهبران و فرمانروایان را یک ضعف برای تاریخ‌نگاری می‌دانستند (کاسیرر، ۱۳۷۲: ۲۷۸). اما در مقابل بودند کسانی که قهرمانان را عامل اصلی شکل‌گیری رویدادهای تاریخی به شمار می‌آوردند.

این نظریه بیشتر با توماس کارلایل فیلسوف و مورخ انگلیسی شناخته می‌شود؛ یعنی مؤلف کتاب *قهرمان و قهرمان‌پرستی*. کارلایل در عصر ملکه ویکتوریا می‌زیست؛ عصری که با «مردان بزرگ» شناخته می‌شود. از منظر کارلایل قهرمان به معنای عام خود پیامبر است و پیامبر می‌تواند در نقش‌های گوناگون ظاهر شود. کارلایل به شش نوع از این نقش‌ها چون پیامبری،

۱. آثار مکی را به یک اعتبار می‌توان به چند دسته تقسیم کرد: ۱. آثار تألیفی که شاخص‌ترین اثر او تاریخ بیست ساله ایران است. این کتاب در ۸ جلد منتشر شده است. دو جلد نخست آن در سال ۱۳۲۳ و ۶ جلد دیگر بعد از انقلاب منتشر شدند. از جمله دیگر آثار وی در این زمینه می‌توان به تاریخ سیاه، زندگانی سیاسی سلطان احمد شاه قاجار، زندگانی میرزا تقی‌خان امیرکبیر، مدرسه قهرمانی آزادی و... اشاره کرد.

۲. خاطرات سیاسی: در خاطرات وی همچون دیگر خاطره‌نویسان اهتمام خاصی وجود داشته است تا خود را محور و اساس وقایع معرفی کند چنان‌که او خود را قهرمان خلع ید معرفی می‌کند.

۳. آثار ادبی که در این زمینه چند دیوان شعر را به چاپ رساند؛ مانند دیوان عاشق اصفهانی، دیوان مشتاق، دیوان فرخی و...

۴. مکی دارای سیکل اول متوسطه بود (زیرک‌زاده، ۱۳۷۶: ۱۰۸) و درعین حال زبان خارجی را که اغلب ژورنالیست‌های آن دوران فرا گرفته بودند نمی‌دانست (سنجابی، ۱۳۸۱: ۱۴۰).

۳ Voltaire

۴ Thomas Carlyle

۵ Great men

پادشاهی، الوهیت، شاعری او نظایر آن اشاره می‌کند (Carlyle, 1908: 6)؛ اما نکته مهم این است که از نظر کارلایل طبیعت قهرمان تغییرپذیر است. یکی از صفات بارز قهرمانان کارلایل این است که از گمنامی به اوج عظمت رسیده‌اند (لوکن، ۱۳۶۹: ۱۱۴). به همین دلیل بوده است که او به میرابو، کرامول^۲ و ناپلئون توجه می‌کند و مطالعات ویژه درباره فردریک کبیر^۳، کرامول و... دارد. جالب توجه است که کارلایل در یکی از سخنرانی‌هایش تحت عنوان قهرمان در نقش پادشاه دو سمبل اصلی قهرمانی را کرامول و ناپلئون معرفی می‌کند و نه اساساً پادشاهان موروثی (همان: ۱۱۵). اینکه برای خود توماس کارلایل حیات و زندگی پیامبر اسلام جالب توجه بوده است، کاملاً با نظریه‌اش تطابق دارد؛ چراکه از نظر او اسلام بی‌حضور محمد (ص) معنا و مفهومی ندارد و همین‌طور محمد هم از شبانی و به مثابه فرزندی یتیم به پیامبری نائل می‌شود (Carlyle, 1908: 51-91).

ولی چنان‌که گفته شد مکی اساساً بر نظریه‌های فلسفی چون قهرمان‌گرایی آگاه نبوده است و برخی از قهرمانان مطمح نظر او چون احمدشاه از قضا شأن و قدرت خود را موروثی به دست آورده بودند. او در یکی از کتاب‌های خود تحت عنوان *مدرس قهرمان آزادی فهم خود* را از مدرس به‌عنوان یکی از قهرمانان دوره رضاشاه به نمایش می‌گذارد.

بنابر آنچه گفته شد مسئله پژوهش حاضر این است که نسبت کنش سیاسی مکی را با تاریخ‌نویسی‌اش بررسی کند و چرایی باور مکی را به نظریه قهرمان در تاریخ بسنجد و اینکه چطور است که قهرمانان شناخته‌شده مکی یک‌به‌یک اعتبار خود را از دست می‌دهند. پژوهش حاضر درصدد آن است که ارزیابی انتقادی از نوشتارهای او را طرح‌اندازی کند و نشان دهد که مکی از چه منظری به تاریخ می‌نگریسته و اساساً چه اسلوب و روشی را برای نگارش تاریخ به کار برده است. این نوشتار بر این فرضیه استوار است که میان سیاست که حوزه منافع همیشه دگرگون است و تغییر قهرمانان نزد مکی ارتباط استواری وجود دارد و پیشه مکی به‌عنوان یک سیاستمدار این رابطه را در تاریخ‌نویسی‌اش پررنگ نشان می‌دهد. باید گفت که تاکنون هیچ پژوهشی درخصوص تاریخ‌نویسی مکی انجام نشده است. تنها فصیحی در موضعی از نوشتار

۱. کارلایل در بخشی از نوشته خود به دو شاعر بزرگ یعنی دانته و شکسپیر به‌عنوان قهرمان نظر می‌افکند (Carlyle, 1908: 92).

۲ comte de Mirabeau

۳ Oliver Cromwell

۴ Frederick the Great

۵. طبری و حمزه اصفهانی هم شاهان و پیامبران را در کانون تاریخ جا داده بود.

۱۳۲ / تاریخ‌نویسی مکی: کنشگری سیاسی، قهرمان‌گرایی و نسبت آن با ... / یعقوب خزایی

خود، جریان‌های اصلی تاریخ‌نگاری، تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی را به دو دسته ملی و مذهبی تقسیم می‌کند و نوشته‌های مکی را در زمره تاریخ‌نگاری ملی قرار می‌دهد (فصیحی، ۱۳۷۲: ۱۵۸ و ۱۵۹).

قهرمان و ضد قهرمان

حسین مکی نامی آشنا در تاریخ معاصر ایران به شمار می‌رود. وی در سال ۱۲۹۰ شمسی در یزد متولد شد. پدرش سیدباقر تاجر بود. خانواده مکی از یزد به تهران مهاجرت کرده و او تحصیلات ابتدایی را در مدرسه سلطانی و دوره متوسطه را در دارالمعلمین به پایان رساند. پس از آن مکی به خدمت در نیروی هوایی پیوست و با پایان این دوره، در اداره راه‌آهن مشغول به کار شد و مدتی هم مدیر کلی بنگاه راه‌آهن بود. این ایام مصادف با استبداد رضاشاهی بود و او پس از شهریور ۲۰ با نگارش آثاری مخالف خود را با دوره قبل نشان داد. او در فضای نسبتاً باز سیاسی این دوره توانست رسماً فعالیت خود را در مطبوعات کشور آغاز و به‌عنوان روزنامه‌نگار، در روزنامه‌های «مهر»، «ایران»، «کیهان»، «اطلاعات»، «اطلاعات هفتگی» و مجله «آینده» مقالات متعددی بنویسد. همین‌طور او خود را به سیاستمداران معروفی چون قوام‌السلطنه و مصدق نزدیک کرد. مکی از اعضای مؤسس حزبی ایران بود و پس از مدتی حزب ایران را ترک کرده و به حزب تازه تأسیس قوام پیوست (زیرک‌زاده، ۱۳۷۶: ۱۱۲ و ۱۶۶) و در این راستا قوام او را به معاونت شهرداری تهران منصوب کرد (نجاتی، ۱۳۷۸: ۴۴۵). او در مجلس ۱۵ سرسختانه به مقابله با قرارداد الحاقی پرداخت و با سخنرانی‌های افشاگرانه خود در محافل سیاسی پایتخت برای خود نام و نشانی دست و پا کرد. مکی از اعضای مؤسس جبهه ملی و عضو کمیته مختلط نفت بود. وی در سال ۱۳۳۹ ضمن همکاری با بقایی در تأسیس سازمان نگهبانان آزادی علیه انتخابات مجلس دوره بیستم اعلام جرم کرد و مدتی بعد به کلی از فعالیت‌های سیاسی کناره گرفت و به نگارش تاریخ معاصر پرداخت (رسولی‌پور، ۱۳۹۴: ۱۵). پس از انقلاب سال ۵۷ و باز شدن فضای سیاسی اتهام مشارکت در کودتا درباره افرادی چون مکی مطرح شد و او در صدد برآمد تا با نگارش تاریخ اتهام‌ها را از خود بزداید.

به باور نگارنده مقاله، شخصیت مکی از سه مؤلفه اساسی زندگی‌اش سرچشمه می‌گیرد؛ مکی در مقام روزنامه‌نگار، مکی به مثابه یک سیاستمدار و پس از آن در جایگاه یک تاریخ‌نویس قرار دارد. بدین ترتیب می‌توان گفت شأن او به‌عنوان یک تاریخ‌نویس با حرفه روزنامه‌نگاری و سیاست‌پیشگی‌اش ربط آشکاری دارد. در سطوح زیرین نوشتارهای مکی می‌توان نظریه قهرمان در تاریخ را کشف و شناسایی کرد. او در سلسله مقالاتی در روزنامه «مهر ایران» به نگارش تاریخ معاصر ایران همت گماشت و از کودتای ۱۲۹۹ تا پایان دوره رضاشاه را تقریر کرد. همین مقالات بود که بعداً در قالب کتاب *تاریخ بیست ساله ایران* به چاپ رسید. مکی در کتاب *زندگانی سیاسی سلطان احمد شاه قاجار* منتشر شده در سال ۱۳۲۳ مدعی است که «تا آنجا که لازم بود به پیروی از روش علمی امروزی مورخین غرب به زندگانی خصوصی سلطان

احمدشاه نیز توجه داشته...» (مکی، ۱۳۵۷: ۱۵) و طرفه آنکه او همه‌جا از بی‌طرفی سخن می‌گوید و تصور می‌کند که تاریخ‌نویس بی‌طرف و منهای ارزش داوری وجود دارد. به جهت اینکه خود را بی‌طرف می‌انگارد تصمیم می‌گیرد در برابر نوشته‌های مغرضانه و به زعم او فارغ از بی‌طرفی کتابی درخصوص مدرس تحریر کند (مکی، ۱۳۵۸: ۸ و ۱). وی آخرین پادشاه قاجاری را فردی مشروطه‌طلب معرفی می‌کند؛ کسی که با قرارداد ۱۹۱۹ مخالفت کرده بود. به نوشته وی «برخلاف آنچه که مشتی متملق و چاپلوس و عده معدودی نویسندگان بی‌اطلاع و مغرض، راجع به شخصیت، زندگانی و سلطنت احمدشاه سخن رانده‌اند و... مطلعین و نویسندگان بی‌طرف ایرانی و اروپایی نه تنها او را در مورد اتهامات و نسبت‌های وارده سرزنش و مقصر و نالایق و عشرت‌طلب تصور نکرده‌اند، بلکه او را در ردیف بهترین سلاطین مشروطه‌خواه دنیا قلمداد نموده‌اند» (مکی، ۱۳۵۷: ۱۹). به زعم مکی احمدشاه حتی تاج و تخت خود را فدای وطن‌پرستی کرد (مکی، ۱۳۵۷: ۲۰). تصویری که مکی از احمدشاه در معرض دید خوانندگان خود قرار می‌دهد، تصویر پادشاهی آرمانی، وطن‌پرست و قانونمند است و در این چشم‌انداز هر چه ستایش از او بیشتر می‌شود، به کنایه بدگویی از رضاخان تشدید می‌شود. مکی در طرح‌اندازی تصویر قهرمان مدنظر خود همواره به یک ضد قهرمان هم‌نیازمند است و بدین ترتیب فهم این قضیه نباید پیچیده باشد که او برای ارائه تصویری آرمانی از احمدشاه قاجار به یک ضد قهرمانی به نام رضاخان نیاز دارد و این دوآلیسم و دوگانگی قهرمان و ضدقهرمان در نوشتارهای او به چشم می‌خورد. ولی آیا حقیقتاً احمدشاه همانی بود که مکی روایت می‌کند. شیخ‌الاسلامی در اثر ارزشمند و تحلیلی‌اش تیب ایدئال مطمح نظر مکی را مخدوش کرده است. در اینجا به مناسبت به چند مطلب اشاره می‌شود. به نوشته شیخ‌الاسلامی تا زمانی که این شاه قاجار وظایف خطیر سلطنت را عهده‌دار نشده بود، مداخله‌ای در سیاست نداشت، ولی به مجرد رسیدن به تاج و تخت عناصر چاپلوس را که از دربار طرد شده بودند به کار گماشت (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۶۸: ۳۹). احمدشاه در سال ۱۹۲۰ و به هنگام بازگشت از اروپا از محمره عبور کرد. شاه در ملاقاتی با شیخ خزعل قدرت و حاکمیتش را تبریک گفته و در مقابل دریافت دو هزار لیره نقد تحت عنوان پیشکش اعمال و جنایت‌هایش را به‌کلی نادیده گرفت (همان: ۱۴۳). اما درباره قانونمندی احمدشاه شیخ‌الاسلامی با مستندات این مدعا را رد کرده است. به نوشته وی کار احمدشاه به جایی رسید که برای تعیین والیان و حکام کشور آشکارا رشوه می‌خواست و «غالباً به حکومت‌های وقت فشار می‌آورد تا اشخاصی را که مورد توجه خودش بود (و پول و پیشکش لازم را پرداخته بودند) به مقامات مهم مملکتی منصوب کنند.» (همان: ۴۰)

مکی مجموعه مقالاتی درخصوص زندگانی امیرکبیر می‌نویسد که همین‌ها را بعداً تحت عنوان کتابی مستقل منتشر می‌کند. همین‌طور او در مقالاتی که در روزنامه «نجات ایران» دربارهٔ مدرس نگاشت از او با عناوینی چون ابوالعجائب قرن و سلطان شهدای دورهٔ دیکتاتوری یاد کرد. در این دو اثر هم دوگانهٔ قهرمان/ضد قهرمان در قالب تقابل امیرکبیر/ناصرالدین‌شاه و مدرس/رضاشاه قابل شناسایی است. وی کتاب *دیوان فرخی* را در اوایل دههٔ ۱۳۲۰ منتشر می‌کند و در مقدمهٔ آن از فرخی به‌عنوان مبارز علیه استبداد تمجید و تحسین می‌کند. مکی در این کتاب‌ها و نوشته‌ها علاقهٔ زائدالوصف خود را به شخصیت‌هایی چون احمدشاه، مدرس، مصدق، کنل پسیان و میرزا کوچک‌خان نشان می‌دهد و در مقابل نفرت خود را به کسانی چون سیدضیاء، رضاخان و... ابراز می‌کند.

به گمان نویسندهٔ مقاله، یکی از بهترین راه‌کارها برای بررسی تاریخ‌نویسی او این است که نوشته‌های او را قبل و بعد از اختلاف و خصومت با مصدق بررسی و مقایسه کنیم. مکی خودش اولین تعامل با مصدق را به سال ۱۳۲۱ باز می‌گرداند و اظهار می‌دارد که به‌دلیل تواضع و همچنین اشتغال به نگارش *تاریخ بیست سالهٔ ایران* که مستلزم جست‌وجو در نطق‌های مجالس ۵ و ۶ بود، تهور و جسارت مصدق در این دو مجلس وی را به خود جلب کرد (مکی، ۱۳۶۰: ۳۵۳/۳). مکی دربارهٔ دکتر مصدق و نقش او در مجلس دورهٔ پنجم و ششم شورای ملی می‌نویسد: «عملیات این مرد آزادی‌خواه در تاریخ پارلمان و مشروطیت کشور ما فصل درخشانی را تشکیل می‌دهد که از آغاز تا انجام جلوهٔ عفت و فداکاری در راه حقیقت است.» (مکی، ۱۳۶۴: ۱۳)

مکی یک بار در سال ۱۳۲۱ و بار دیگر در سال ۱۳۲۵ مصدق را ملاقات می‌کند و تحت تأثیر شخصیت او قرار می‌گیرد. مصدق مکی در دههٔ بیست یک قهرمان تمام‌عیار است که هیچ نقطهٔ کور و منفی در زندگی شخصی و سیاسی‌اش مشاهده نمی‌شود. به‌عبارت‌بهرتر مصدق این دوره یک تیپ ایدئال از دولتمردان عصر به شمار می‌آید. مکی حتی به افراد پیرامون قهرمان هم نظر مثبتی دارد و تا قهرمان را قهرمان می‌انگارد، پیرامونیان قهرمان را هم تحسین کرده و به دفاع از آنان برمی‌خیزد. به‌عنوان نمونه مکی در روزنامهٔ «مظفر» مورخ ۷ آبان ۱۳۲۴ در دفاع از امیر علایی و اعتراض به برکناری ایشان متنی را به چاپ می‌رساند. همین‌طور در روزنامهٔ «کیهان» مورخ ۶ اردیبهشت ۱۳۲۴ تحت عنوان «تقصیر از مجلس است رحمت به روح استبداد» مقاله‌ای از مکی در دفاع از امیر علایی منتشر می‌کند. اما مکی به‌عنوان یک کنشگر

سیاسی وقتی منافعش با مصدق در تعارض قرار می‌گیرد، مصدق به یک فرد منفور و دیکتاتور تبدیل می‌شود. درحقیقت دموکرات منشی مصدق در دهه ۲۰ به دیکتاتور منشی او در ابتدای دهه ۳۰ تغییر می‌یابد. به تبع این تغییر رویه افراد پیرامون قهرمان هم از نظر افتاده و با بی‌رحمی به آنان حمله می‌شود. یکی از این افراد نزدیک به مصدق که مکی با او خصومت می‌ورزید امیرعلایی وزیر اقتصاد ملی کابینه مصدق و استاندار خوزستان در هنگام خلع ید بود که پیشتر خود مکی از حامیانش بود و دست‌کم با یکدیگر مشکلی نداشتند. این دو در تألیفات خود، یکدیگر را به انحاء مختلف متهم کرده‌اند. مکی در کتاب سیاه که شرح چگونگی خلع ید از شرکت سابق است اصلاً اشاره‌ای حتی کوتاه، به نقش امیرعلایی در خلع ید نکرده است. این در حالی است که امیرعلایی در مذاکرات هیئت مختلط با سران شرکت نفت سابق حضور جدی داشته و اسناد آن را منتشر کرده است (امیرعلایی، ۱۳۶۰: ۱۲۶-۱۴۷).

مکی از امیرعلایی که پیشتر مدافعش بود در مقام خصم، به او و اجدادش می‌تازد. او در مجلدات ۴ و ۵ تاریخ بیست ساله خویشان و وابستگان امیرعلایی را مورد هجوم و شماتت قرار می‌دهد و به‌همین دلیل است که مکی فجایع علاءالدوله حاکم تهران در دوره مظفرالدین شاه و جنایات فرزندش سرتیپ جان محمدخان علایی در خراسان را بازگو می‌کند (مکی، ۱۳۶۴: ۸/ ۴۶ و ۴۷). در واقع دو مجلد نخست تاریخ بیست ساله جایی بود که مکی باید گزارش‌های مربوط به علاءالدوله و فرزندش را نقل کند؛ ولی چون در سال‌های دهه ۲۰ مکی و امیرعلایی با یکدیگر خصومتی نداشتند، لذا گزارش‌های فوق از زندگی سیاسی یا شخصی‌شان به تاریخ‌نویسی مکی راه نیافته است. از این‌رو برای تاریخ‌نویسی چون مکی که در بازی سیاست فعال بود حضور و غیبت و تحسین و تنفر به بازیگران سیاسی معلول همان بازی‌های سیاسی است که خود در آن فعال مایشاء است. همین نظریه قهرمان‌گرایی است که باعث می‌شود او در گزارش برخی وقایع خود را قهرمان اصلی رویدادها معرفی کند؛ گویی هستی رویداد به او وابسته است، و بود و نبود او یعنی هستی و نیستی رویداد. چنان‌که مکی در جایی گفته است که اگر چنانچه او، کاشانی و بقایی نبودند دیگر قیام ۳۰ تیری به وقوع

۱. مکی بر این باور بود که غرور و یک‌دندگی مصدق و تعصبش به انتخاب‌های ناصحیح خصوصاً درباره خویشاوندانش یکی از دلایل عمده جدایی او از مصدق بود (مکی، ۱۳۷۰: ۴۳۴).

۲. جان محمدخان امیرعلایی از بستگان نزدیک شمس‌الدین امیرعلایی که رضاشاه وی را به دلیل اقداماتش در خراسان در سال ۱۳۰۵ خلع درجه کرد.

۳. برای آگاهی از چگونگی دستگیری و اعدام سردار معزز بجنوردی از رؤسای کرد به دست جان محمدخان و نیز مظالم جان محمدخان در خراسان (نک: بهار، ۱۳۸۶: ۲۳۱ - ۲۵۸).

نمی‌پیوست (مکی، ۱۳۷۵: ۱۱).

مکی ورود خود به عرصه سیاست را مدیون قوام‌السلطنه می‌داند. در واقع عضویت وی در حزب دموکرات قوام زمینه‌ای شد تا او بتواند نماینده دوره ۱۵ مجلس شورای ملی شود (عظیمی، ۱۳۸۳: ۱۱۷). اما برای او به‌عنوان یک کنشگر سیاسی تعهدی به قهرمانان وجود ندارد. او چند سال بعد و پس از استعفای مصدق و جانشینی قوام، یکی از سلسله‌جنبانان مخالفت با نخست‌وزیر جدید بود. مکی مدعی است که با استعفای مصدق او بلافاصله متن استعفا را در روزنامه «باختر امروز» منتشر کرد و بدین ترتیب این اقدام موجب تحریک احساسات مردم و در نتیجه قیام ۳۰ تیر شده است (مکی، ۱۳۶۰: ۳۴۹ و ۳۵۰؛ همو، ۱۳۷۸: ۷۶).

یکی از قضایایی که در تاریخ‌نویسی مکی در دو دوره تأویل متفاوتی ارائه شده است، نفت شمال است. مکی در یکی از آثار خود «نفت و نطق مکی» منتشرشده در سال ۱۳۲۸ در باب نفت شمال اظهار می‌دارد که مجلس اساساً با اعطای امتیاز نفت به بیگانگان در زمان جنگ مخالف بود و اکثریت مجلس از مصدق خواستند تا طرحی را در مجلس مطرح کند که منجر به پذیرفتن امتیاز نفت به شوروی‌ها شود. مصدق هم چنین کرد. مدتی بعد غلامحسین رحیمیان^۲ طرحی را برای الغای نفت جنوب به مجلس ارائه کرد و از مصدق خواست به‌عنوان اولین نفر به آن رأی بدهد. مصدق در جواب اظهار داشت: «شما یک فداکاری کردید، یک فداکاری دیگر هم بنمایید فعلاً مطرح نکنید تا زمینه حاضر شود اگر مطرح کنید طرفداران انگلیسی در مجلس زیاد هستند و این طرح رد خواهد شد و این به مصلحت مملکت نیست.» (مکی، ۱۳۵۷: ۱۲) در اینجا و برطبق گفته خود مکی، مصدق به این دلیل، با طرح رحیمیان مخالفت کرد که در آن موقع بستر لازم برای این اقدام خطیر آماده نبود و اگر مطرح می‌شد نمایندگان انگلوفیل اکثریت مجلس با رد طرح منویات شرکت نفت را عملی می‌کردند. اما مکی در سال‌های پایانی عمرش در یکی دیگر از آثارش قضایای مذکور را طور دیگر روایت کرده است. مکی در اینجا می‌گوید که نمایندگان اکثریت مجلس چهاردهم به منظور ممانعت از واگذاری نفت شمال به شوروی‌ها خواستند تا با درخواست از مصدق مبنی بر ارائه لایحه‌ای در این زمینه به هدف

۱. شاید برخی تصور کنند که نطق‌های مکی به‌ویژه در مجلس ۱۵ درخصوص نفت نشان از تخصص و علم بالای او داشته باشد؛ ولی باید توجه داشت که نطق‌های مکی در مجلس ۱۵ را مهندس کاظم حسینی می‌نوشت (زیرک‌زاده، ۱۳۷۶: ۵۰۰). مکی خود نیز این قضیه که نطق‌های او را حسینی می‌نوشته تصدیق کرده است و افزوده است که علاوه بر او از چند تن دیگر برحسب تخصص‌هایشان کمک می‌گرفته است (مکی، ۱۳۷۸: ۳۸).

۲. رحیمیان نماینده چپ مستقل بود که اغلب با حزب توده همکاری می‌کرد.

خود نائل شوند. مصدق هم با ارائه طرح و تصویب آن مانع واگذاری نفت شمال به همسایه شمالی شد. در ادامه مکی می‌گوید اندکی بعد که غلامحسین رحیمیان با ارائه طرحی در مجلس خواستار الغای نفت جنوب شد و از مصدق خواست که به‌عنوان نخستین فرد به آن رأی بدهد اما مصدق و دیگر نمایندگان به طرح او رأی ندادند (مکی، ۱۳۷۸: ۱۱ و ۱۲ و ۱۳). مکی در اینجا آشکارا مدعی است که مصدق هم به‌سان نمایندگان اکثریت طرفدار انگلیس نمی‌خواست که نفت جنوب از دست انگلیسی‌ها خارج شود و وی نیز طرفدار سیاست و منافع انگلستان بود. این طرز تلقی و نگرش مکی در سال‌های پایانی عمرش بود که در واقع مغرضانه است. در اینجا مکی تاریخ‌نویسی را ابزاری در جهت منویات شخص خود و کینه‌توزی علیه مخالفان تبدیل کرده است.

مکی کتابی را که بعداً جلد اول تاریخ بیست ساله نام گرفت، ابتدا از تاریخ ۸ شهریور ۱۳۲۱ تا تاریخ ۱۵ فروردین ۱۳۲۲ در «روزنامه مهر» ایران منتشر کرد و بعد همان مطالب در قالب جلد نخست تاریخ بیست ساله در سال ۱۳۲۳ چاپ شد و مکی در همین سال دو کتاب دیگر یعنی *زندگانی امیرکبیر و مختصری از زندگانی سلطان احمد شاه قاجار* را نوشت. او مدعی است که احساسات شخصی نگارنده درباره سیدضیاءالدین طباطبایی خواه مثبت و خواه منفی در نگارش تاریخ کمترین تأثیری نخواهد داشت و این سخن را از این جهت می‌گوید که تا سال ۱۳۱۷ او همچون هدایت‌الله حکیم‌الهی (حکیم‌الهی، بی‌تا: ۷) از هواداران متعصب و پرشور سیدضیاء بوده است و به قول خود مکی «ایشان را قهرمان سیاست می‌دانستم.» (مکی، ۱۳۷۴: ۱۶). برخلاف ادعای فوق‌الذکر، مکی در نوشتارهای خود به بدترین شکل ممکن تعلقات و تنفرات خود را به شخصیت‌های مختلف نشان داده است و همین سیدضیاء که دوره‌ای از نظر مکی یک قهرمان بود، در دهه بیست به یک ضد قهرمان تبدیل می‌شود. قدر مسلم اینکه اگر مکی یک کنشگر سیاسی در این برهه از تاریخ معاصر نبود، تاریخ‌نویسی او هم متفاوت از آنی بود که اکنون مشاهده می‌شود و این‌سان روایت‌های دوگانه در تاریخ‌نویسی‌اش دیده نمی‌شد. این سیاست و منافع فردی، حزبی و جریان‌های خاص است که باعث می‌شود مصدق دموکرات به دیکتاتور منفور نزد مکی تبدیل شود. بنجامین دیزرائیلی^۳ نخست‌وزیر

۱. خود رحیمیان بعدها از واقعیت قضیه پرده برداشت؛ واقعیتی که روایت نخست را تأیید می‌کند و نه روایت دوم

مکی که بعدها با سوگیری طرح شده است. برای این منظور نک: امید ایران، شماره ۱۱، ۲۷ فروردین ۱۳۵۸

۲. کسروی تاریخ مشروطه ایران، علی دشتی ایام محبس، احسان طبری شکنجه‌های رضاخان قلد. و اردشیر آوانسیان یادداشت‌های زندان خود را ابتدا در روزنامه‌ها منتشر کردند و بعداً در قالب کتاب منتشر شد.

انگلستان در اواخر قرن نوزدهم جمله معروفی دارد با این مضمون که ما در سیاست نه دوست دائمی داریم و نه دشمن دائمی، ما فقط منافع دائمی داریم.

تاریخ‌نویسی به سیاق چسب و قیچی

تاکنون درخصوص نوشتارهای مکی داوری‌های متعارضی شده است. به‌عنوان نمونه ملیکف، تاریخ‌دان روس، مکی را «یکی از بزرگترین تاریخ‌نویسان ایران امروز» و تاریخ بیست ساله را یکی از ارزشمندترین آثار تاریخی می‌داند (ملیکف، ۱۳۵۸: ۱۰). احسان طبری ضمن داشتن دیدگاهی مثبت به مکی از او به‌عنوان یکی از نویسندگانی نام می‌برد که با ارائه فاکت‌ها و اسناد گوشه‌هایی از تاریخ دوران پهلوی را روشن کرده است (طبری، بی تا: ۱۱). همین‌طور است نظر شمس قنات‌آبادی از بازیگران هم‌عصر مکی که اظهار می‌دارد «البته از انصاف هم نمی‌شود گذشت که مکی یک مورخ حسابی آن هم مورخ معاصر بود و با زحمت زیاد کتاب‌ها روزنامه‌ها و جزوات را ورق زده و با رونویس کردن از آنها چندین جلد تاریخ به وجود آورده که قبلاً در لیست کتاب‌های چاپ شده اصلاً کتابی با این عنوان نبوده است.» (قنات‌آبادی، ۱۳۷۷: ۲۸۳)

از سوی دیگر دوستان و همفکران او در جبهه ملی از روش تاریخ‌نویسی وی انتقاد کرده‌اند. زیرک‌زاده درباره یکی از اولین آثار مکی می‌نویسد: از نقطه نظر تاریخی این کتاب شاید چندین مهم نبود، چون مندرجات روزنامه‌ها یا صورت جلسات مجلس را جمع‌آوری کرده و به دنبال هم گذاشته و منتشر کرده بود (زیرک‌زاده، ۱۳۷۶: ۱۱۲). به نظر او مکی ده‌ها کتاب نوشته است که مدارک زیادی را در اختیار محققان آینده قرار خواهد داد (همان: ۲۶۹). درج و چاپ اسناد در نوشتارهای مکی امری متعارف است و شمس‌الدین امیرعلایی هم بر او خرده گرفته که مکی فاقد ابتکار در تاریخ‌نویسی بوده و شیوه او همچون چاپ روزنامه‌ها و نشریات و... را نمی‌توان تاریخ دانست (امیرعلایی، ۱۳۶۰: ۵ و ۶). به نظر می‌رسد که مکی علاقه وافری به اسناد داشته است چنان‌که برخی کتب وی نظیر *مصدق و نطق‌های تاریخی او و نفت و نطق مکی* در واقع صرفاً چاپ اسنادی درباره موضوع خاصی است. اما مکی برخلاف ادعاهای خود و مورخانی چون ملیکف و طبری که از او به‌عنوان تاریخ‌نگاری حرفه‌ای یاد کرده‌اند، با اصول اولیه تاریخ‌نویسی جدید آشنایی نداشته است؛ به طوری که او چنین پنداشته است که تاریخ‌نویسی همان کاری است که او انجام داده است؛ یعنی آوردن اسناد و مدارک بی‌آنکه تحلیلی از اسناد ارائه کند. آنچه در وهله اول در آثار مکی به چشم می‌آید این است که وی برای نگارش موضوعات خود از حجم انبوهی از اسناد و مدارک از جمله صورت مذاکرات مجلس، نامه‌ها و مکتوبات، گزارش‌های مندرج در روزنامه‌ها و... سود جسته و درصدد بوده

است که حتی‌المقدور بحث خود را با ارائه مستندات تحکیم بخشید. به باور کالینگوود نوعی تاریخ وجود دارد که تماماً بر شهادت مراجع اتکا دارد و وی این نوع از تاریخ را اساساً تاریخ نمی‌داند «تاریخی را که با گزینش و ترکیب شهادت‌های مراجع مختلف ساخته می‌شود من تاریخ چسب و قیچی می‌خوانم. بار دیگر تکرار می‌کنم که این در واقع اصلاً تاریخ نیست، چراکه شرایط لازم برای علم را برآورده نمی‌کند؛ اما تا همین اوقات اخیر این تنها نوع تاریخ بود که وجود داشت...» (کالینگوود، ۱۳۹۰: ۱۵۵).

اما سؤال اینجاست که اسنادی که مکی در آثار خود گردآورده است تا چه میزان می‌تواند درباره سوژه‌های مختلف اطمینان‌بخش باشد. به نظر می‌رسد که اسناد موجود در آثار مکی تا حدودی گزینشی به شیوه‌ای مطابق با منافع سیاسی و حزبی خود جمع‌آوری و ارائه شده است؛ بدین معنی که او اسناد را در جهتی که خود می‌خواسته دست‌چین کرده است و اساساً اسناد هم نیازمند نقد و بررسی هستند. به‌عنوان نمونه مکی درباره خواست رزم‌آرا از شمس‌الدین امیر علایی، عضو جبهه ملی، برای پذیرش سمت استانداری در دولت وی به نقل از صورت مذاکرات مجلس مطالبی را به میان آورده که در صحت آنها شبهه وجود دارد. مکی می‌نویسد که مصدق در جلسه مجلس شورای ملی و به‌طور هجوگونه‌ای با استانداری امیر علایی مخالفت کرده است (مکی، ۱۳۶۰: ۱۹۸). اما شمس‌الدین امیر علایی مستندات دارد که خلاف سخن مکی را نشان می‌دهد (امیر علایی، ۱۳۶۰: ۸۱-۸۳).

از طرف دیگر اسناد منتشرشده در آثار مکی عمدتاً مرتبط با نقش، اقدامات و دخالت خود در رویدادهاست. اساساً یکی از ویژگی‌های آثار مکی این است که در وقایع و حوادثی که بیان می‌کند، بیشترین نقش را به خود اختصاص داده و محور وقایع قرار می‌گیرد و حتی برخی مواقع تصور می‌رود که تألیفات وی تا حد خاطرات تقلیل می‌یابد. این بدان معناست که در ترسیم وقایع، نویسنده از منظر خام خود، قضایا را تحریر می‌کند و تبیین درست و کاملی ارائه نمی‌دهد. در حقیقت خودمحوری مکی در تاریخ‌نویسی از خودمحوری وی در شخصیت فردی وی نشأت می‌گیرد. از نظر کسانی که مکی را از نزدیک می‌شناختند، او جوانی شجاع، جسور و

۱ Robin George Collingwood

۲ Scissors and Paste

۳. امیر علایی نمونه‌هایی از حذف بخشی از اسناد و صورت‌جلسات هیئت نفت در اثر مکی را یادآور شده است (امیر علایی، ۱۳۶۰: ۱۲۵-۱۴۷). در مقابل برای آگاهی از توصیف مکی از اسناد مذکور نک: (مکی، ۱۳۶۰: ۳۸۴-۳۹۳).

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۲۹، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۹۸ / ۱۴۱

پرحرارت و بسیار جاه‌طلب^۱ (زیرک‌زاده، ۱۳۷۶: ۱۱۲) و «...همیشه در حال تدارک جبار و جنجال بود.» (قنات‌آبادی، ۱۳۷۷: ۲۸۳) و با این وصف به سهولت دچار رفتارهای هیجانی و ماجراجویانه می‌شد (صالح، ۱۳۶۴: ۱۹۸).

زیرک‌زاده هم به خودمحموری‌های شخصیتی مکی در سیاست و رفتارش اشاره می‌کند (زیرک‌زاده، ۱۳۷۶: ۲۹۴ و ۲۹۶). به نوشته او روزی مکی با عصبانیت از اتاق مصدق در موقع نخست‌وزیری‌اش خارج شد و فریاد زد: «مصدق را من مصدق کردم.» (زیرک‌زاده، ۱۳۷۶: ۲۶۸).

بازرگان به‌عنوان اولین رئیس شرکت ملی نفت ایران که مدتی کوتاه در خوزستان با مکی در ارتباط بود، اظهار می‌دارد که مکی به‌عنوان یکی از اعضای هیئت خلع ید منزلت خود را بالاتر از آن می‌دانست که در جلسات به‌طور منظم شرکت کند و بعد از آنکه مصدق او را به نیویورک نبرد، ناسازگاری را آغاز کرد و عقیده داشت که «مصدق را من آورده‌ام و نفت را من ملی کرده‌ام.» (بازرگان، ۱۳۷۵: ۲۹۱) مکی به‌هنگام حضور خود در خوزستان برای خلع ید از شرکت سابق نفت به سخنرانی‌های پرحرارت پرداخت و با شور و هیجان خاصی انگلیسی‌ها را دشمن مردم معرفی کرد؛ اما دیگر اعضا مثل بازرگان از ایجاد چنین فضایی برای شهرت خود بهره‌برداری نکرده و همت خود را مصروف عملیات فنی کردند و به همین جهت مکی در میان مردم آبادان به لقب «سرباز فداکار وطن» مفتخر شد (سحابی، ۱۳۷۸: ۲). اساساً یکی از دلایلی که وی آثار زیادی درباره سال‌های دهه ۲۰ نوشت این بود که از یک طرف نقش برجسته خود را نشان دهد و از طرف دیگر مصدق و همفکران او و برخی جریان‌های دیگر را نقادی کند. مکی تا پایان عمر در مخالفت با مصدق و دفاع از اقدامات گذشته خود تردید نکرد (هوشنگ مهدوی، ۱۳۷۸: ۱۵).

نگارنده مقاله با بررسی آثار مکی به این نتیجه رسید که دست‌کم بیش از نیمی از حجم نوشته‌های او چاپ صورت مذاکرات مجلس، نامه‌ها، اسناد دولتی و... است و همین قضیه نشانگر آن است که مکی در تاریخ‌نویسی مطلب تأمل‌برانگیز و تفکربرانگیزی ارائه نمی‌دهد و در باقی نوشته‌هایش هم نشانه‌هایی از یک اثر مورخانه به چشم نمی‌آید و می‌توان ادعا کرد که بیشتر آثار مکی نقل قول مستقیم از اسناد و مکتوبات دولتی و کتب دیگر است. بهره‌گیری مکی از اسناد به‌گونه‌ای است که به یک باره صفحات زیادی را به یک موضوع نه چندان مهم اختصاص می‌دهد و با این کار خواننده را به ستوه می‌آورد. به‌عنوان نمونه‌ای مشخص، بیش از

۱. انگلیسی‌ها هم به هوش و جاه‌طلبی مکی اشاره کرده‌اند (نجاتی، ۱۳۷۸: ۴۵۲).

شصت صفحه برنامه‌های دولت رزم‌آرا و رأی اعتماد وی در مجلس از صورت مذاکرات مجلس اقتباس شده است (مکی، ۱۳۶۰: ۱۱۹/۳-۱۸۴؛ همو، ۱۳۷۸: ۳۸-۷۱). در زیر به چند نمونه دیگر از این نقل قول‌های مطول اشاره می‌شود: نطق‌های مدرس به نقل از صورت مذاکرات مجلس (مکی، ۱۳۵۸: ۶۲-۱۰۲)، نطق نمایندگان در مجلس (مکی، ۱۳۷۴: ۲/۴۵۴ - ۴۷۰)، نقل قول مستقیم اعلامیه رسمی وثوق‌الدوله در خصوص قرارداد ۱۹۱۹ (مکی، ۱۳۲۳: ۲۸-۳۶) و نطق لرد کرزن در مجلس اعیان (مکی، ۱۳۲۳: ۱۱۷-۱۲۵) نمونه‌های از این دست نقل قول‌های مطول و آزاردهنده است.

شاید برخی از مکی انتقاد کنند که منابع استفاده‌شده وی محدود به صورت مذاکرات مجلس، روزنامه‌ها و اسناد دولتی است. این خرده‌گیری بر آثاری که مکی در بحبوحه جریان وقایع می‌نوشت درست به نظر نمی‌رسد. اما وی در سال‌های پایانی عمر هم از گستره منابع گوناگون تاریخی برای استفاده در اثر خود بهره‌ای نگرفت. مکی در تمام نوشتارهای خود به اقتباس و نقل وقایع از منابع و اسناد دست‌یازیده و تبیین و تحلیلی از جریان رویدادها ارائه نمی‌دهد؛ از این رو نوشته‌های مکی را می‌توان نمونه تمام‌عیاری از تاریخ‌نویسی به شیوه چسب و قیچی تلقی کرد.

نتیجه

حسین مکی از آن دست تاریخ‌نویسانی است که از دوره پس از شهریور بیست تا سال‌های پس از انقلاب آثاری در زمینه تاریخ معاصر ایران به رشته تحریر درآورد. به نظر می‌رسد، نظریه اصلی او در تاریخ که بدان باور داشته است و در جریان‌های سیاسی نیز آن را نشان داده بود، همانا قهرمان‌گرایی است که بر بنیاد آن به بررسی زندگی افراد ممتازی چون امیرکبیر، احمدشاه، مدرس، مصدق و... می‌پردازد. برساخت قهرمان و ضد قهرمان در نوشته‌های او پررنگ است. در واقع یکی از جنبه‌های مهم تاریخ‌نویسی وی این است که قهرمانان مدنظر مکی همواره در حال تغییر هستند. زمانی سیدضیاء قهرمان است و بعد در دهه ۲۰ به یک ضد قهرمان تبدیل می‌شود. مدتی مصدق به یک قهرمان تمام‌عیار تبدیل می‌شود و بعد او به یک ضد قهرمان مطلق تبدیل می‌شود. به نظر می‌رسد این تغییر رویه برای اغلب کنشگران سیاسی امری معمول است؛ چراکه سیاست، حوزه منافع است و با تغییر منافع تلقی از قهرمان هم تغییر

۱. مقصود راقم این سطور از «تحلیل»، رابطه دیالکتیکی ذهن مورخ و داده‌های مورد استفاده‌اش است. مکی تاریخ‌نویسی است فاقد تفکر که او در مقام مولف چندان در متن تاریخی حضور ندارد. ما اغلب با داده‌های ماخوذ از اسناد و منابع سر و کار داریم.

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۲۹، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۹۸ / ۱۴۳

پیدا می‌کند. در واقع اگر چنانچه مکی در صحنه سیاسی کشور حضور نداشت و صرفاً یک تاریخ‌نگار بود، آنگاه آنقدر شاهد فرایند ساخت قهرمان و ضد قهرمان نمی‌شد و شاید در آن صورت مصدق می‌توانست تا پایان قهرمان باقی بماند. ولی او به‌عنوان یک کنشگر سیاسی زمانی که رفتار مصدق را برخلاف منویات و منافع خود می‌بیند، آنگاه مصدق به یک ضد قهرمان تبدیل می‌شود. اساساً میان شخصیت، پرسوناژ و مشی سیاسی مکی و تاریخ‌نویسی وی ارتباطی دیده می‌شود. در حالی که وی تمایلی به واگرایی و عملکردی فردگرایانه داشت و در صورت پیوستن به احزاب و گروه‌ها، مثل حزب دموکرات قوام، جبهه ملی و... به‌سرعت از آنها روی می‌گردانید، در تاریخ‌نویسی هم عمدتاً به عملکرد برجسته خود در رویدادهای مختلف پرداخته است و شخص خود مکی محور تاریخ‌نویسی قرار دارد. در چنین چشم‌اندازی است که وقوع قیام ۳۰ تیر را به افرادی چون مصدق و مشروط می‌کند.

کتاب‌شناخت

- امیر علایی، شمس‌الدین (۱۳۶۰) *نقدی بر کتاب سیاه*، تهران: کتاب‌فروشی دهخدا.
- بازرگان، مهدی (۱۳۷۵) *خاطرات*، جلد ۱، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- بهار، ملک الشعراء (۱۳۸۶) *تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران*، جلد ۲، چاپ ۵، تهران: امیرکبیر.
- حکیم‌الهی، هدایت‌الله (بی‌تا) *اعلام جرم، بی‌جا، بی‌نا*.
- راثین، اسماعیل (۱۳۵۸) *اسناد خانه سدان*، تهران: امیرکبیر.
- رسولی، مرتضی (۱۳۷۶) *گفت‌وگو با حسین مکی*، کودتای ۱۲۹۹، «دولت مصدق، نفت و تاریخ، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران»، سال ۱، شماره ۱.
- رسولی‌پور، مرتضی (۱۳۹۴) *گفت‌وگو با حسین مکی*، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- زیرک‌زاده، احمد (۱۳۷۶) *پرسش‌های بی‌پاسخ در سال‌های استثنایی؛ خاطرات مهندس احمد زیرک‌زاده*، به کوشش ابوالحسن ضیاء ظریفی و دکتر خسرو سعیدی، تهران: نیلوفر.
- سحابی، عزت‌الله (۱۳۷۸) «مداخلات مکی در آبادان»، عصر آزادگان، سال ۱، شماره ۶۰.
- سنجابی، کریم (۱۳۸۱) *خاطرات سیاسی کریم سنجابی*، تهران: صدای معاصر.
- شهابی، سیف‌الرضا (بی‌تا) «ظهور و سقوط حسین مکی: هم به نعل هم به میخ»، عصر آزادگان، سال ۱، شماره ۸۹.
- شیخ‌الاسلامی، محمدجواد (۱۳۶۸) *سیمای احمدشاه قاجار*، تهران: نشر گفتار.
- صالح، الهیار (۱۳۶۴) *خاطرات الهیار صالح*، به اهتمام سیدمرتضی مشیر، تهران: انتشارات وحید.
- طبری، احسان (بی‌تا) *جامعه ایران در دوران رضاشاه*، بی‌جا: انتشارات انجمن دوستداران احسان طبری.

۱۴۴ / تاریخ‌نویسی مکی: کنشگری سیاسی، قهرمان‌گرایی و نسبت آن با ... / یعقوب خزایی

- عظیمی، فخرالدین (۱۳۸۳) *حاکمیت ملی و دشمنان آن*، تهران: نگاره آفتاب.
- فصیحی، سیمین (۱۳۷۲) *جریان‌های اصلی تاریخ‌نگاری*، تهران: نشر نوند.
- قنات‌آبادی، شمس (۱۳۷۷) *خاطرات شمس قنات‌آبادی: سیری در نهضت ملی‌شدن صنعت نفت*، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات.
- لوکن، ا. ل (۱۳۶۹) *کارلایل*، ترجمه ابوتراب سهراب، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۷۲) *فلسفه روشن‌اندیشی*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: خوارزمی.
- کالینگود، ارجی (۱۳۹۰) *اصول تاریخ و نوشتارهای دیگر در فلسفه تاریخ*، ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی، تهران: نشر نی.
- مک اینتایر، السدر (۱۳۸۷) *مارکوزه*، ترجمه حمید عنایت، چاپ ۴، تهران: خوارزمی.
- مکی، حسین (۱۳۲۳) *مختصری از زندگانی سیاسی سلطان احمد شاه قاجار*، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۵۷) *مختصری از زندگانی سیاسی سلطان احمد شاه قاجار*، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۵۷) *نفت و نطق مکی*، چاپ ۲، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۵۸) *مدرس قهرمان آزادی*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- _____ (۱۳۶۰) *خلع ید (کتاب سیاه)*، جلد ۳ (قسمت اول و دوم)، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- _____ (۱۳۶۰) *وقایع سی تیر ۱۳۳۱*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- _____ (۱۳۶۴) *دکتر مصدق و نطق‌های تاریخی او در دوره پنجم و ششم تقنینیه*، تهران: انتشارات علمی.
- _____ (۱۳۶۸) *خاطرات سیاسی حسین مکی*، تهران: انتشارات علمی.
- _____ (۱۳۷۰) *کتاب سیاه*، جلد ۶، تهران: انتشارات علمی.
- _____ (۱۳۷۳) *زندگانی میرزا تقی خان امیرکبیر*، تهران: چاپخانه پیام.
- _____ (۱۳۷۴) *تاریخ بیست ساله ایران*، جلد ۲، چاپ ششم تهران: علمی.
- _____ (۱۳۷۴) *تاریخ بیست ساله ایران*، جلد ۱، چاپ پنجم، تهران: علمی.
- _____ (۱۳۷۸) *کودتای ۲۸ مرداد و رویدادهای متعاقب آن*، تهران: انتشارات علمی.
- ملیکف، اس (۱۳۵۸) *استقرار دیکتاتوری رضاخان در ایران*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- هوشنگ مهدوی، عبدالرضا (۱۳۷۸) *در حاشیه سیاست خارجی*، تهران: نشر گفتار.
- نجاتی، غلامرضا (۱۳۷۸) *مصدق؛ سال‌های مبارزه و مقاومت*، جلد ۲، چاپ ۲، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا،
- نوذری، آریین (۱۳۷۶) «در حاشیه گفت‌وگو با حسین مکی»، فصلنامه تاریخ معاصر ایران، سال ۱، شماره ۳

روزنامه‌ها و مجلات

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۲۹، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۹۸ / ۱۴۵

اطلاعات، ۱۸ دی ۱۳۳۱

داد، ۲۶ آذر ۱۳۳۱

کیهان، مورخ ۶ اردیبهشت ۱۳۲۴

مظفر، مورخ ۷ آبان ۱۳۲۴

امید ایران، شماره ۱۱، ۲۷ فروردین ۱۳۵۸

sources

Carlyle, Thomas (1908). *On heroes, hero-worship, and the heroic in history*, London.

List of sources with English handwriting

- Amīr alāyī, Šams al-Dīn (1981) **naqdī bar ketābe sīyāh**, Tehrān, ketābforūšīye Dehḡ odā.
- Bāzargān, Mehdi (1996) **Ḳāṭ erāt: ĵ elde avval**, Tehrān, mo' asseseye ḡ adamāte farhangīye rasā.
- Bahār, Malek al-Šo' arā' (2007) **tārīḡ e moḡ taš are aḡ zābe sīyāsīye Īrān**, vol2, Tehrān, amīr kabīr, č5.
- Ḥakīm Elāhī, **Hedāyatollāh** (bītā) e' lāme ĵ orm, bīĵ ā, bīnā.
- Rā' īn, Esmā' īl (1979) **asnāde ḡ āneye sadān**, Tehrān, amīr kabīr.
- Zīrakzāde, Aḡ mad (1997) **porsešhāye bī pāsoḡ dar sālḡhāye esteġ nāyī; ḡ āṭ erāte mohandes Aḡ mad Zīrakzāde**, be kūšeše Abū al-Ḥasan Zīyā' Z arīfī va doktor Ḳosrow Sa' īdī, Tehrān, Nīlūfar.
- Saḡ ābī, ' ezzatollāh (1999) **"modāḡ elāte Makī dar Ābādān"**, ' aš re āzādegān, sāle 1, š60.
- Sanĵ ābī, Karīm (2002) **ḡ āṭ erāte sīyāsīye Karīm Sanĵ ābī**, Tehrān, š edāye mo' āš er.
- Šahābī, Seyf al-Rezā (bītā) **"z ohūr va soḡūṭ e Ḥoseyn Makī: ham be nā' l ham be mīḡ"** **dar: ' š re āzādegān**, sāle 1, š89.
- Šeyḡ al-Eslāmī, Moḡ ammad J□āvād (1989) **sīmāye Aḡ mad Šāhe Qāj ār**, Tehrān, našre goftār.
- Š āleḡ, Elāhyār (1985) **ḡ āṭ erāte Elāhyār Š āleḡ**, be ehtemāme Seyyed Mortezā Mošīr, Tehrān, entešārāte vaḡ īd.
- Ṭ abarī, Eḡ sān (bītā) **ĵ āme' eye Īrān dar dowrāne Rezā Šah**, bīĵ ā, entešārāte anĵ omane dūstḡārāne Eḡ sāne Ṭ abarī.
- ' az īmī, Faḡ r al-Dīn (2004) **ḡ ākemīyate mellī va došmanāne ān**, Tehrān, negāreye āftāb.
- Faš ḡ h ī, Sīmīn (1993) **ĵ aryānhāye aš liye tārīḡ negārī**, Tehrān, našre navand.
- Qanātābādī, Šams (1998) **ḡ āṭ erāte Šams Qanātābādī: seyri dar nehzate mellī šodane š an' ate naft**, Tehrān, markaze barrasīye asnāde tārīḡ īye vezārāte eṭ ṭ elā' āt.
- Loken, A. L (1990) **Kārlāyl**, translated by Abū Torāb Sohrāb, Tehrān, entešārāte ' elmī va farhangī.
- Kāsīrer, Ernest (1993) **falsafeye rošanandīši**, translated by Naĵ af Daryābandarī, Tehrān, Ḳ ārazmī.
- Kālīngvūd, R. J□ (2011) **oš ūle tārīḡ va neveštārḡhāye dīgar dar falsafeye tārīḡ**, translated by ' abd al-Rezā Sālār Behzādī, Tehrān, našre ney.
- Mak Īntāyer, Alesder (2008) **Mārḡkūze**, translated by Ḥ amīd ' enāyat, Tehrān, Ḳ ārazmī, č4.
- Makī, Ḥoseyn (1985) **doktor Moš addeḡ va noṭ qhāye tārīḡ īye oū dar doreye panĵ om va šešome taqnīniye**, Tehrān, entešārāte ' elmī.
- Makī, Ḥoseyn (1991) **ketābe sīyāh**, vol6, Tehrān, entešārāte ' elmī.
- Makī, Ḥoseyn (1981) **ḡ al' e yad (ketābe sīyāh)**, vol3 (qesmate 1, 2), Tehrān, bongāhe tarĵ ome va našre ketāb.
- Makī, Ḥoseyn (1981) **vaqāye' e 30 tīr 1331**, Tehrān, bongāhe tarĵ ome va našre ketāb.
- Makī, Ḥoseyn (1989) **ḡ āṭ erāte sīyāsīye Ḥoseyn Makī**, Tehrān, publication' elmī.
- Makī, Ḥoseyn (1999) **kūdetāye 28 mordād va rūydādhāye mota' āqebe ān**; Tehrān, publication' elmī.
- Makī, Ḥoseyn (1978) **naft va noṭ qe Makī**; Tehrān, amīr kabīr, č2.
- Makī, Ḥoseyn (1979) **modarrese qahremāne āzādī**, Tehrān, bongāhe tarĵ ome va našre ketāb.
- Makī, Ḥoseyn (1994) **zendegāniye Mīrzā Taqī Ḳ āne Amīr Kabīr**, Tehrān, čāpḡ āneye payām.
- Makī, Ḥoseyn (1995) **tārīḡ e 20 sāleye Īrān**, vol2, Tehrān, ' elmī, č6.

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۲۹، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۹۸ / ۱۴۷

- Makī, Hoseyn (1995) **tārīk e 20 sāleye Īrān**, vol1, Tehrān, ‘ elmī, č6.
- Makī, Hoseyn (1944) **moḵ taš arī az zengegāniye siyāsīye Solṭ ān Aḥ mad Šāh Qājār**, Tehrān, amīr kabīr.
- Makī, Hoseyn (1978) **moḵ taš arī az zengegāniye siyāsīye Solṭ ān Aḥ mad Šāh Qājār**, Tehrān, amīr kabīr.
- Makī, Hoseyn (2015) **goftogū bā Hoseyn Makī, goftogū va tanṣ īme Morteżā Rasūlīpūr**, Tehrān, mo’ asseseye moṭ āle’ āte tārīk e mo’ āš ere Īrān.
- Makī, Hoseyn (2015) **goftogū bā Hoseyn Makī, kūdetāye 1299, dowlate Moš addeq, naft va tārīk**, Tehrān, mo’ asseseye moṭ āle’ āte tārīk e mo’ āš ere Īrān.
- Melīkof, A. S (1979) **Esteqrāre dīktātorīye Reżā Qān dar Īrān**, translated by Sīrūs Īzādī, Tehrān, šerkate saḥāmīye ketābhāye jībī.
- Hūšang Mahdavi, ‘abd al-Reżā (1999) **dar Ḥāšīyeye siyāsate kārējī**, Tehrān, našre goftār.
- Neṣ ātī, Ġolāmrezā (1999) **Moš addeq; sālhāye mobāreze va moqāwemat**, vol2, Tehrān, mo’ asseseye kadamāte farhangīye rasā, č2.
- Nowḍarī, Āryan (1997) **“dar Ḥāšīyeye goftogū bā Hoseyn Makī”**, faš Ināmeye tārīk e mo’ āš ere Īrān, sāle 1, š3.

Newspapers and Journal

- Eṭ ṭ elā’āt, 8 Žānvīye 1953.
- Dād, 17 Desāmbr 1952.
- Keyhān, Movarrek e 26 Āvrīl 1945.
- Moṣ affar, Movarrek 29 Octobr 1945.
- Omīde Īrān, š11, 16 Āvrīl 1979.

**Historiography of Makki: Political Agency, Heroism and its Relationship with
Profession of Historiography^۱**

Yaghoub Khazaei^۲

Received: 2018.12.22
Accepted: 2019.07.20

Abstract

Seyyed Hossein Makki is an active political activist who has believed in the hero's theory in the history. The present study examines relationship of Makki's political action with his writing profession. It is based on the hypothesis that the belief in the hero and the change of heroes in relation to Makki has a tangible relation with her political orientation, and Makki's Profession as a politician presents bold this relationship in his history. On the basis of the heroism theory he believed in history, only politicians and especially prominent politicians come to history and the masses of the people and the lower classes, which formed the basis of the formation of the events of this era, such as Oil National Movement, are absent. Consequently, Makki's writing, on the one hand, affected by the theory causes a marginalization process and the removal of the masses of the people and the lower classes of society in the developments of contemporary Iranian history, and as a result, his historiography is highly politically oriented and individualist, and the whole community and the role of social groups have been neglected. Makki benefits from the process of highlighting against marginalization and elimination and he reveals his own unmatched role and some of his other heroes in the evolution of these times; Heroes who, after some time, become anti-hero for political and party interests.

Key Words: Makki, Historiography, Theory of Heroism, Mossadeq, Oil.

^۱DOI: 10.22051/hph.2019.23287.1295

^۲Assistant Professor, Imam Khomeini International University.

Email: khazaei@HUM.ikiu.ac.ir

Print ISSN: 2008-8841/ Online ISSN: 2538-3507

دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)
سال بیست و نهم، دوره جدید، شماره ۲۳، پیاپی ۱۰۸، بهار و تابستان ۱۳۹۸ / صفحات ۱۵۷-۱۳۷

بررسی نحو روایی و مدل کنشگران در روایت اردشیر زاهدی از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲

مهدی رفعتی‌پناه مهرآبادی^۲

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۷/۱۴

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۲/۲۹

چکیده

کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ یکی از مهمترین رخداد‌های تاریخ معاصر ایران است که به رغم گذشت نزدیک به شش دهه از آن، هنوز محل بحث و نزاع‌های مختلف است. همین اختلاف آرا و دیدگاه منجر به ارائه روایت‌های گوناگون و متضادی از کودتا از همان آغازین روزهای پس از آن تا کنون شده است. روایت اردشیر زاهدی تحت عنوان پنج روز بحرانی یکی از روایت‌هایی است که چهار سال بعد از کودتا نگارش یافته و حاوی اطلاعاتی درباره فعالیت‌های فضل‌الله زاهدی و اطرافیانش برای انجام کودتا است. این مقاله با استفاده از تحلیل روایت بر مبنای مدل کنشگران و نحو روایی نشان خواهد داد که این روایت با برخورداری از زاویه دید و کانونی‌شدگی محدود، چگونه نقش عوامل مختلف داخلی و خارجی را نادیده گرفته است و تأکیدش را بر ماهیت مردمی و قانونی و مشروع کودتا و شخصیت فضل‌الله زاهدی به عنوان رهبری مردمی و مقتدر قرار داده است. این درحالی است که بر اساس اسناد و تحقیقات صورت گرفته، کودتا با همکاری عوامل متعدد داخلی و خارجی انجام گرفت و فضل‌الله زاهدی صرفاً فرمانده نظامی کودتا و نه رهبری مردمی به حساب می‌آید. واژگان کلیدی: کودتای ۲۸ مرداد، اردشیر زاهدی، نحو روایی، مدل کنشگران، روایت و روایت‌شناسی.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2019.22349.1267

۲. استادیار پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت): rafatipناه@samt.ac.ir

مقدمه

رولان بارت در *درآمدی بر تحلیل ساختاری روایت* اشاره می‌کند که روایت‌ها جهان‌شمول هستند و در هر جایی حضور دارند. اصولاً بدون روایتگری امکان انتقال پیام از انسانی به انسان دیگر وجود نخواهد داشت و زبان نیز هرگز به عرصه عمل نمی‌رسد. تنها از طریق روایت است که انسان‌ها قادر به درک دنیاهای فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و... متکثر و متنوع خواهند بود. شناخت روایت‌های موجود در جوامع و دوره‌های مختلف تاریخی، امکان شناخت جوامع گوناگون، فرهنگ و تفکرشان را مهیا می‌کند. شناخت روایت‌های مختلف در هر جامعه و هر دوره تاریخی، یعنی شناخت فکر و اندیشه‌ای که سازنده روایت‌ها و جوامع بوده است. روایت درست به مانند خود زندگی ساخته می‌شود و همانگونه که اندیشه انسان، زندگی او را می‌سازد، روایت نیز ساخته و پرداخته همان اندیشه و البته بازتابی از آن است. روایت‌ها در طول تاریخ بشر و در همه فرهنگ‌ها و زبان‌ها به‌عنوان نخستین شیوه ارتباط و بیان تجربه وجود دارند. حتی برخی از نظریه‌پردازان و تحلیلگران ادبی مانند اندرو بنت^۱ و نیکولاس رویل^۲ هم با بارت موافق هستند. اینان بحث خود درباره روایت‌ها را حول پنج گزاره سامان می‌دهند. براین اساس: ۱. «داستان‌ها همه‌جا هستند»، به این ترتیب به‌مانند بارت این دو نیز بر جهان‌شمولی روایت‌ها تأکید دارند. روایت‌ها همه‌جا هستند و انسان بدون روایت، مطلقاً وجود ندارد؛ ۲. «نه تنها ما داستان می‌گوییم، بلکه داستان‌ها نیز ما را می‌گویند، اگر داستان‌ها همه‌جا هستند، پس ما نیز در درون داستان‌ها هستیم»؛ ۳. «گفتن داستان همواره با قدرت، مالکیت و سلطه پیوند دارد»؛ ۴. «داستان‌ها متکثرند و همیشه چیزی بیش از یک داستان وجود دارد»؛ ۵. «داستان‌ها همیشه چیزهایی درباره خود داستان به ما می‌گویند» (مکوئیلان، ۱۳۸۸: ۱۱-۱۲).

بنابراین روایت‌ها ابزاری جهان‌شمول برای گفتن و دانستن، برای شنیدن و شناختن، برای شناساندن و فهمیدن هستند. فرایند فهم و درک بدون ساخت روایت هرگز به سرانجام نخواهد رسید. روایت وسیله‌ای برای معرفت‌اندوزی و بیان معرفت است (حری، ۱۳۹۲: ۱۱).

از آنجاکه اسناد و منابع تاریخی در خود حامل روایت هستند، چه روایت‌های کامل یا حداقلی یا توصیف‌های روایی، لذا شناخت تاریخی بدون شناخت روایت حاصل نخواهد شد و همانگونه که فلاسفه تاریخ نیز نشان داده‌اند، روایت فقط جایگزینی احساسی برای بیان آمار یا ارقام موثق نیست، بلکه روشی است برای شناخت گذشته و این روش بر اصول عقلانی ویژه‌ای متکی است. امروزه روایت به مثابه شیوه‌ای توضیحی به شمار می‌رود که برای درک و

^۱ Andrew Bennett

^۲ Nicholas Royle

فهم زندگی لازم است. ویژگی‌های جهانی و میان‌رشته‌ای نظریه‌ی روایت از دهه‌ی ۱۹۷۰م به این‌سو موجب شد که پژوهشگران امریکایی نیز تاریخ را همچون نوعی روایت بررسی کنند (مارتین، ۱۳۹۱: ۱۳).

با توجه به مطالب فوق‌الذکر و درک روایت به‌عنوان دانشی که امکان فهم بهتر وقایع و رخداد‌های تاریخی را برای پژوهشگر مهیا می‌کند، این پژوهش به دنبال تحلیل مدل کنشگران و نحو روایی روایت اردشیر زاهدی از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ در خاطراتش با عنوان پنج روز بحرانی است. در حقیقت اردشیر زاهدی با بیان روایتی از کودتای ۲۸ مرداد، پژوهشگر را به جهانی دعوت می‌کند که برخاسته از علائق، گرایش‌های فکری و سیاسی و به تبع آن زاویه‌ی دیدی است که وی در این ارتباط برگزیده است. با شناخت نحو روایی و مدل کنشگران روایت زاهدی، می‌توان به این سؤالات پاسخ داد که درک زاهدی از وقایعی که منتهی به کودتای ۲۸ مرداد شد چگونه بوده است. بازنمایی کودتا از سوی وی چگونه انجام پذیرفته است و اصولاً تفاوت روایت زاهدی با سایر روایت‌های موجود از کودتا، کاستی‌های این روایت، حذف‌ها و تحریف‌هایش به چه میزان است.

روایت، نحو روایی و مدل کنشگران

تمام تعاریفی که ناظر بر روایت داستانی هستند، شامل ارکان «تغییر موقعیت»، «توالی یا زمان‌مندی»، «هدف‌مندی یا علّیت» و «پی‌رنگ»^۱ می‌شوند. در میان کسانی که به تعریف روایت پرداخته‌اند، افرادی مانند مایکل تولان^۲ (۱۳۸۳: ۲۰) و رولان بارت (۱۳۸۷: ۹)، شناخته شده‌اند، شاید کامل‌ترین تعریف را اشمید ارائه داده باشد. او مفهوم روایت را دارای دو معنای اساسی می‌داند، یکی جامع و دیگری محدود. مفهوم جامع روایت به بازنمایی‌هایی اشاره دارد که تغییر وضعیت یا موقعیت را در بر می‌گیرند. در بافت این تعریف، وضعیت به مجموعه‌ای از خصوصیات متناسب به یک عامل یا یک موقعیت بیرونی در زمانی خاص اشاره دارد. بنابراین، از دید اشمید کمترین شرط روایت‌مندی این است که حداقل یک تغییر وضعیت آشکار شود. او تغییر وضعیتی را که در برگیرنده‌ی روایت‌مندی باشد، بر عناصر زیر مبتنی می‌داند: ۱. یک ساختار زمانی با حداقل دو وضعیت: موقعیت ابتدایی و موقعیت انتهایی. به عبارتی روایت پیش از هر چیز یک «ساختار» است. این ساختار یک ویژگی دارد و آن چیزی نیست جز «زمانی‌بودن» آن. این ساختار زمانی نیز باید نمایانگر دو وضعیت باشد و چنانچه این دو

^۱ Plot.

^۲ Michael J. Toolan.

وضعیت ابتدایی و انتهایی وجود نداشته باشد، روایتی وجود نخواهد داشت؛ ۲. معادله موقعیت‌های ابتدایی و انتهایی، برابر با وجود شباهت و تضاد بین وضعیت‌ها یا دقیق‌تر هویت و تفاوت خصوصیات این وضعیت‌ها. حال اگر روایت دارای ساختار زمانی و وضعیت‌های ابتدایی و انتهایی باشد، باز هم به وجود تعادل، آنچنان‌که تودوروف بیان کرده است، میان دو وضعیت نیاز است؛ ۳- هر دو وضعیت و تغییری که بین این دو رخ می‌دهد باید به تنهایی متوجه یک سوژه و کنشگر باشد. به عبارتی روایت باید هم ساختار زمانی داشته باشد، هم تغییر وضعیت و وجود تعادل را نشان دهد و هم ناظر بر یک سوژه و کنشگر باشد. نمی‌توان روایتی را بر اساس یک کنشگر خاص شروع کرد و با کنشگر دیگری آن را به اتمام رسانید (اشمید، ۱۳۹۴: ۱۳-۱۵).

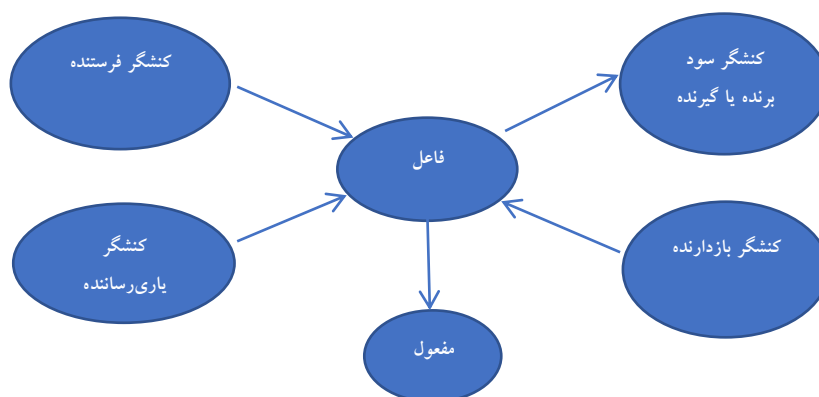
به این ترتیب، روایت نه تنها باید بیانگر تغییر وضعیت از حالتی به حالت دیگر باشد، بلکه این تغییر وضعیت باید در بستر زمان و توالی سببی رخدادها باشد. روایت ساخته می‌شود و رخدادها به صورت هدفمند و بر اساس پی‌رنگ خاصی به هم متصل می‌شوند. با بررسی پیرنگ روایت و یافتن روابط بین سه پاره ابتدایی، میانی و انتهایی روایت می‌توان قسمتی از معنا را در روایت به دست آورد. باین‌حال از دید نشانه‌معناشناسان، دسترسی بیشتر به معنا باید از طریق عناصر دیگر ساختار صورت گیرد. یکی از این عناصر، الگوی مدل کنشگران یا نحو روایی است. نشانه‌معناشناسان معتقدند که مدل کنشگران اصولاً بر بستر پیرنگ قرار دارد و شخصیت‌های روایی، وابسته به این الگو هستند. براین‌اساس یکی از ویژگی‌های الگوی کنشگران حضور جایگاه‌هایی است که از قبل برای هر شخصیت داستانی تعیین شده است و شخصیت‌های داستانی باید در این جایگاه‌ها قرار گیرند و لذا از رابطه هر جایگاه و شخصیت، با جایگاه و شخصیت دیگر، قسمتی از معنا تولید می‌شود. در روایت‌های تاریخی مندرج در منابع و اسناد تاریخی نیز همین الگو را می‌توان در نظر گرفت (عباسی، ۱۳۹۳: ۱۴۰). پیروی از این الگو و بررسی مدل کنشگران در روایت‌های تاریخی امکان زیادی را برای محقق و پژوهشگر تاریخ فراهم می‌کند تا بتواند ضمن نقد منابع، به فهم آنها و اهدافشان از روایت وقایع و رویدادها نائل آید.

پیش از این اشاره شد که سوسور دوگانه‌ای بین زبان و گفتار یا دال و مدلول ایجاد کرد و این دوگانه راه جدیدی را در مطالعات زبان‌شناختی باز کرد تا افرادی چون یلمسلف، لوی اشتروس و... به پیشبرد دستاوردهای زبان‌شناسی سوسور و گسترش دامنه مطالعات نشانه‌شناسی بپردازند؛ چنانکه گرمس توانست با تکیه بر موضوعات معناشناختی، گونه‌های متفاوتی از تقابل را معرفی و طبقه‌بندی کند. وی در صورت‌بندی روایت دریافت که می‌توان

سه جفت تقابل دوگانه را در هر ساختار روایی تشخیص داد (فاعل/مفعول؛ فرستنده/گیرنده؛ یاری‌رسان/بازدارنده)(احمدخانی، ۱۳۹۲: ۲۱-۲۲). بنابراین در مدل کنشگران یا نحو روایی، شش نقش وجود دارد. در کنار این امر همانطور که قبلاً گفته شد، نشانه‌معناشناسی به دنبال بررسی معنا و چگونگی ظهورش در سطح است. تمرکز بر روساخت روایت موجب شد تا نشانه‌شناسان دریابند که نقش بر اساس نمود کنش فعل از طریق وجه تعیین می‌شود. وجه را نیز عمدتاً رویکرد نشانه‌شناختی اجتماعی به سؤال درباره‌ی صدق دانسته‌اند که موضوع **بازنمایی** واقعیت در مقابل تخیل، امر حقیقی در برابر امر ساختگی، گزاره‌ی معتبر در مقابل گزاره‌ی جعلی و سؤال درباره‌ی تعامل اجتماعی است. به این ترتیب سؤال درباره‌ی صدق به سؤالی اجتماعی تبدیل می‌شود؛ چراکه ممکن است در یک بافت اجتماعی درست و در بافتی دیگر نادرست باشد. پس زبان‌شناسان و نشانه‌شناسان در هنگام بررسی روایت و مدل کنشگران هرگز این سؤال را نمی‌پرسند که «این چقدر درست است؟» بلکه می‌پرسند که «به چه میزان درست **بازنمایی** می‌شود؟». در حقیقت آنها با درستی مطلق کاری ندارند، بلکه به درستی از دیدگاه گویندگان، خوانندگان، نویسندگان و دیگر خالقان نشانه و منابع نشانه‌شناختی ارتباط توجه می‌کنند(همان: ۱۳۱). این موضوع منجر به پیدایش امکانی برای توجه به نظام‌های اجتماعی و الگوهای رفتاری در بررسی روایت شد. لذا روایت دیگر صرفاً متن نوشتاری در نظر گرفته نمی‌شود. از این پس روایت جزء زیرساختی تماماً گفتمانی و نشان‌دهنده‌ی سازماندهی دنیای اجتماعی در نظر گرفته می‌شود(همان: ۲۲).

نحو روایی آنچنان که ذکر شد، به شش دسته به قرار زیر تقسیم می‌شود:

۱. کنشگر فاعل: او کسی است که عمل می‌کند و به طرف شیء ارزشی (مفعول) می‌رود؛
۲. شیء ارزشی یا مفعول: هدف و موضوع فعال کنشگر است؛
۳. کنشگر فرستنده: کسی است که فاعل کنشگر را به مأموریت می‌فرستد و دستور اجرای فرمان را می‌دهد؛
۴. کنشگر گیرنده: کسی است که عمل می‌کند و به طرف مفعول یا شیء ارزشی می‌رود؛
۵. کنشگر یاری‌رسان: کسی است که به فاعل کنشگر کمک می‌کند تا به شیء ارزشی برسد؛
۶. کنشگر بازدارنده: کسی است که مانع فاعل کنشگر جهت رسیدن به شیء ارزشی است(عباسی، ۱۳۹۳: ۶۹).

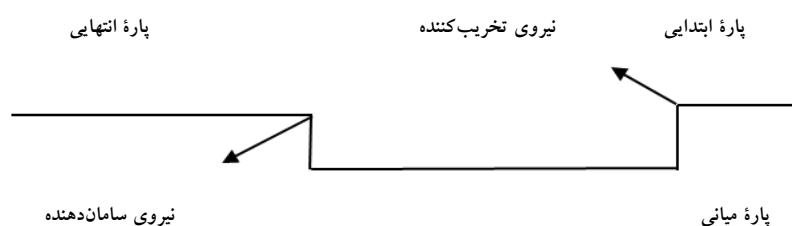


همچنین می‌توان نحو روایی را از طریق طرح‌واره روایتی کانونی بررسی کرد و مدل کنشگران را به صورت بهتری درک کرد. اصولاً از نظر فعلی، تمام مراحل را که عامل فاعلی از مرحله شکل‌گیری تا مرحله تحقق طی می‌کند، می‌توان به صورت زیر نمایش داد. بر این اساس از مرحله مقدماتی که شامل فعل «خواستن» و «بایستن» می‌شود، به مرحله بالقوه که افعال «دانستن» و «توانستن» را در بر می‌گیرد، گذر می‌شود و از آنجا به مرحله کنش یا مرحله بالفعل (تحقق) عمل می‌رسد. این مرحله فعل «شدن» و «به انجام رسیدن» را در بر دارد. به این ترتیب و بر اساس این فرایند، اراده و خواستی یا الزام و بایدی برای انجام کاری پدید می‌آید، این اراده و الزام را باید به فاعلی سپرد که توانایی و دانش (آگاهی) لازم برای تحقق آن را داشته باشد. پس از طی این دو مرحله است که به مرحله کنش یا تحقق عمل می‌رسیم. در این مرحله کار یا به انجام می‌رسد یا فاعل از عهده انجام کار بر نمی‌آید. پس از مجموعه افعال مؤثر «خواستن» و «بایستن» و نیز «توانستن» و «دانستن»، فاعل توانشی شکل می‌گیرد. چنین فاعلی پس از اجرای عملیات اصلی تبدیل به فاعل کنشی می‌شود. جدول زیر این فرایند را نشان می‌دهد (شعیری، ۱۳۸۱: ۱۲۰-۱۲۲):

حرکت عامل فاعلی از نظر فعلی		
کنش	توانش	
مرحله بالفعل (تحقق عمل)	مرحله بالقوه	مرحله مقدماتی
شدن، به انجام رساندن	«دانستن»، «توانستن»	«خواستن»، «بایستن»
فاعل تحقق یافته یا بالفعل	فاعل بالقوه (فاعل آماده عملیات)	فاعل ابتدایی یا مقدماتی

اصولاً از نگاه روایت‌شناسان و نشانه‌معناشناسان واحدهای معنایی یک روایت بر روی پنج سطح سوار می‌شوند. وضعیت یا پاره ابتدایی، نیروی تخریب‌کننده، پاره میانی، نیروی سامان‌دهنده و پاره انتهایی روایت. این پنج پاره یک ابرساختار را تشکیل می‌دهند. این ابرساختار لانگ روایت است (عباسی، ۱۳۹۳: ۷۷).

بنابراین در بررسی نحو روایی روایت‌های تاریخی، می‌توان این مدل را به کار بست و از طریق آن برخی از روایت‌های تاریخی مندرج در اسناد و منابع را نقد کرد و به درک بهتری از آن رسید. طبعاً هر روایت بر اساس نظام فکری و ایدئولوژیکی و... راوی یا نویسنده آن طراحی شده است و نحو روایی آن متفاوت از روایت‌های دیگر، از حیث داده‌های تاریخی و نتیجه و نه از حیث ساختاری است. محقق تاریخ با بررسی این تفاوت‌ها، امکان فهم بهتری از هر روایت و بررسی نسبتش با روایت‌های دیگر را درباره یک واقعه و رویداد واحد، برای خود فراهم می‌کند و نقد قوی‌تری را بر روایت از حیث تأثیر عوامل ایدئولوژیکی، فکری، مرامی، اجتماعی و... بر انتخاب داده‌ها و گزینش منابع و نحوه تدوین آنها و ساخت روایت وارد می‌کند.



بررسی روایت زاهدی از کودتای ۲۸ مرداد

روایت اردشیر زاهدی از کودتای ۲۸ مرداد روایتی است بر اساس زاویه دید وی و منحصر به کنش‌های فضل‌الله زاهدی و اطرافیانش. این روایت، روایتی است محدود و به شدت قانونی شده به نحوی که کنشگران آن و کنش‌های موجود آن منحصر به تعدادی از همراهیان زاهدی و تلاش‌های آنها برای رسیدن به قدرت و کنارزدن دکتر مصدق می‌شود.

روایت اردشیر زاهدی از کودتا فاقد پاره ابتدایی روایت به صورت واضح است. وی شروع روایتش را از فرمان نخست‌وزیری پدرش فضل‌الله زاهدی در نظر می‌گیرد. شروع روایت کودتا بدون بیان صریح پاره ابتدایی آن که نخست‌وزیری دکتر مصدق است، به خواننده اینگونه تلقین می‌کند که پاره ابتدایی از نظر زاهدی مهم نبوده و وی اصولاً موضوعیتی برای آن در نظر

نگرفته است. بی‌توجهی اردشیر زادی به پاره ابتدایی و شروع روایت با نیروی تخریب‌کننده، ذهن خواننده را از توجه به طرح سؤال از چرایی عزل مصدق و دلایل نصب فضل‌الله زاهدی منحرف کرده و کانون تحولات را بر فرمان شاه و اهمیت آن قرار می‌دهد. این چنین انحرافی زمینه را برای پیشبرد روایت در پاره‌های بعدی و بازنمایی جریان کودتا به‌عنوان جنبشی مردمی، مشروع و قانونی مهیا می‌کند. لذا زاهدی با شروع روایت از نقطه ورود نیروی تخریب‌کننده از پاره اول به پاره میانی وارد می‌شود. صدور فرمان عزل مصدق و نصب زاهدی به مثابه نیروی تخریب‌کننده زمینه را برای شروع پاره میانی فراهم می‌کند و بدین‌گونه روایت کودتا شکل می‌گیرد. در حقیقت رخداد این روایت، عزل مصدق و نصب زاهدی است.

با برهم‌خوردن تعادل روایت، پاره میانی آغاز و تلاش برای رسیدن به تعادل در پاره سوم روایت شروع می‌شود. این تلاش از مرحله مقدماتی «خواستن و بایستن» که همان فرمان شاه است شروع و به مرحله بالقوه یا توانشی وارد می‌شود. به‌عبارتی حکم شاه برای زاهدی جهت تصدی منصب نخست‌وزیری، او را در مرحله اول یعنی مرحله خواستن قرار می‌دهد و لذا شاه به‌عنوان کنشگر فرستنده و زاهدی به‌عنوان هم‌فاعل و هم‌کنشگر گیرنده معرفی می‌شوند. کنشگران یاری‌رسان نیز در این روایت، افرادی هستند که همراه فضل‌الله زاهدی برای رسیدن به قدرت به‌عنوان شیء ارزشی کنش دارند. افرادی مانند سرتیپ گیلان‌شاه، سرلشکر باتمانقلیچ، تیمسار تقی‌زاده، حائری‌زاده، عبدالرحمن فرامرزی، عده‌ای از افسران بازنشسته و یکی دو نفر از نمایندگان مجلس شورای ملی. البته تعداد این افراد در جریان روایت نیز بیشتر می‌شود، ولی به‌رحال تعداد آنها بیش از ۲۰ نفر نیست.

مرحله توانشی یا مرحله بالقوه «دانستن، توانستن»، در این روایت پس از دریافت حکم شاه شروع می‌شود و با اقامت کنشگران این روایت در منزل مصطفی مقدم و سپس حسن کاشانیان شکل عینی به خود می‌گیرد. در این مرحله منزل مقدم و کاشانیان به‌عنوان مکان توانش حائز اهمیت است. با حضور در این محل، اقدامات و فعالیت‌های لازم برای کسب آمادگی و مهارت جهت دستیابی به شیء ارزشی آغاز می‌شود. طرح‌ها، برنامه‌ها و هماهنگی‌های لازم انجام می‌گیرد و به هر یک از کنشگران وظایف و نحوه عملی کردن آنها آموزش داده می‌شود. نصب افراد برای پست‌های مهم، نحوه ابلاغ فرمان شاه به مصدق، نحوه تسلط بر ستاد ارتش، نحوه تسلط بر امور بی‌سیم پهلوی و... از آمادگی‌هایی است که در مرحله توانشی حاصل می‌شود.

نکته حائز اهمیتی که در روایت اردشیر زاهدی وجود دارد، اتصاف فضل‌الله زاهدی به صفاتی است که عموماً جهت نشان‌دادن توانایی او برای تصدی پستی مثل نخست‌وزیری ضروری است. زاهدی پدرش را به صفاتی مانند خونسرد، مصمم متصف می‌کند. «... پدر در

این‌گونه مواقع تسلط و احاطه عجیبی بر اعصاب خود داشت و هر چه خطر را نزدیک‌تر می‌دید، خونسردتر و مصمم‌تر به نظر می‌رسید و سریع‌تر تصمیم می‌گرفت و اجرا می‌کرد.» (زاهدی، ۱۳۸۱: ۴۷۱) در این عبارات زاهدی، پدرش را دارای سه ویژگی قدرت تصمیم‌گیری، قدرت کنترل و تسلط بر اوضاع و قدرت اجرایی کردن تصمیمات در مواقع سخت معرفی می‌کند. این ویژگی‌ها در کنار ویژگی‌هایی که در بقیه بخش‌های روایت از پدرش به تصویر می‌کشد در کنار متهم کردن دکتر مصدق به صفات متضادی مانند قانون‌گریزی و یاغی‌گری، درصدد شخصیت‌پردازی دوگانه و متضادی از فضل‌الله زاهدی و دکتر مصدق است. اولی شخصی می‌شود خدمتگزار، مصمم، مدیر و... و دیگری شخصی قانون‌شکن و یاغی.

پاره سوم روایت زاهدی از کودتا، زمانی شروع می‌شود که روایت از حالت بالقوه خارج و به حالت بالفعل و کنش وارد می‌شود. این مرحله با فرستادن سرهنگ نصیری برای ابلاغ حکم شاه به مصدق مبنی بر عزل وی و نصب زاهدی شروع می‌شود؛ اما با شکست وی در انجام عملیاتش، روایت زاهدی در نیمه راه به پایان می‌رسد. این نقطه را باید نقطه شروع روایت دوم وی از کودتا برشمرد. در حقیقت زاهدی در بساخت روایت کودتای ۲۸ مرداد به جای ارائه یک روایت، دو روایت را بیان می‌کند. براین اساس شروع روایت دوم یا پاره آغازین روایت دوم، چیزی نیست جز پایان روایت اول. در حقیقت با شکست نصیری روایت به حالت تعادل رسیده است و فاعل در کنش خود به شکست می‌رسد. به این ترتیب روایت اردشیر زاهدی از کودتا روایتی است پرتنش و چند لایه. پس از ورود به روایت دوم و پیش از بیان رخداد این روایت که منجر به برهم خوردن تعادل در روایت و به تبع آن تکمیل روایت می‌شود، اردشیر زاهدی شخصیت‌پردازی روایتش را بیشتر پی می‌گیرد. در روایت اول اگر اردشیر زاهدی صرفاً به پردازش شخصیت فضل‌الله زاهدی پرداخته است؛ در روایت دوم ضمن پیشبرد همین امر، به سراغ شخصیت‌پردازی مصدق به عنوان کنشگر بازدارنده روایت نیز می‌رود. زاهدی در این بخش از روایت به صحنه‌پردازی برای نشان دادن شخصیت پدرش می‌پردازد:

پدرم پس از لحظه‌ای سکوت، خطاب به ما گفت: فکر می‌کنم همه از وقایعی که پیش آمده مستحضر شده‌اید... آنچه مسلم است، دکتر مصدق از اجرای فرمان شاهنشاه سر باز زده و فعلاً رویه‌ای در پیش گرفته که جز یاغیگری نام دیگری بر آن نمی‌توان نهاد. مجلس سنا و شورای ملی را که تنها مرجع رسیدگی به وضع آشفته فعلی است منحل کرده و در حال حاضر تمام قدرت‌ها دست اوست. به این ترتیب آینده ما معلوم است. اگر تا کنون پنهان و دور از انظار به سر می‌بردیم من بعد به هیچ وجه گذشت و ترحمی به ما نخواهند

کرد... با این وضعی که پیش آمده... من ناچار به ادامه مبارزه با این مرد هستم و تا جان در بدن دارم راهی را که پیش گرفته‌ام، دنبال می‌کنم چون به اعلی حضرت فقید بی‌نهایت علاقمند بوده و هستم و نسبت به شاهنشاه نیز سوگند وفاداری یاد کرده‌ام و فرمان ایشان را در دست دارم، بنابراین خود را موظف می‌دانم تا آخرین قطره خونم در راه خدمت به مملکت و اعلی حضرت پایداری و مقاومت و مبارزه کنم. نه تنها مبارزه بلکه شدیداً علیه این یاغی که حتی حاضر نیست فرمان شاه را اطاعت کند جهاد خواهم کرد (همان: ۴۸۰).

جملات فوق در پی شخصیت‌پردازی مستقیم و غیرمستقیم، مصدق را شخصیتی معرفی می‌کند قانون‌شکن، یاغی، دیکتاتور، بی‌رحم و... این در حالی است که صفات قانون‌مدار، وطن‌پرست، از جان گذشته و فداکار را به زاهدی نسبت می‌دهد و به این طریق دوگانه‌های مختلفی را ایجاد می‌کند. بنابراین شخصیت‌پردازی زاهدی از پدرش به نحوی مکمل شخصیت‌پردازی و عطف به ویژگی‌هایی است که پیش از این برای وی ذکر شده بود. به عبارتی اردشیر زاهدی در برساخت روایت کودتا، در برخی از مواضع روایت از مکث توصیفی و صحنه‌پردازی استفاده می‌کند. یکی از موارد تکرار شونده، مکث مربوط به سخنرانی‌های پدرش در جمع یارانش است. به نظر می‌رسد کاستن از شتاب زمانی در روایت زاهدی بیشتر جهت بازنمایی شخصیت پدر به عنوان انسانی جدی، مصمم، خونسرد، امیدوار، وطن‌پرست و... است. همچنین مکث بر شخصیت‌پردازی زاهدی از پدرش کارکرد دیگری در این روایت دارد و آن هم شخصیت‌پردازی از مصدق است. در این روایت همواره مصدق و صفات اطلاق شده به وی، در جهت عکس زاهدی و صفات او قرار می‌گیرد.

اکنون ببینیم که روایت دوم چگونه پیش می‌رود. پاره اول این روایت با شکست طرح کودتا و دستگیری نصیری شروع می‌شود. در این موضع کنشگران یاری‌رسان و فاعل در وضعیتی انفعالی قرار دارند تا اینکه مشاجره و بحثی بین زاهدی پدر و پسر منجر به ایجاد رخداد روایت و برهم خوردن تعادل و عبور از پاره اول روایت می‌شود. پس از آنکه فضل‌الله زاهدی از پسرش می‌خواهد که او را ترک کند و در صورت دستگیری منکر هر گونه همکاری با پدر شود، اردشیر زاهدی از این خواسته سر باز می‌زند. همین امر منجر به فریاد پدر بر سر پسر می‌شود و اردشیر زاهدی نیز در مقابل دست به واکنش می‌زند. واکنش وی نیز با فریاد همراه است. «...من هم که کنترل اعصاب خود را از دست داده بودم، فریاد زدم: متأسفانه در این مورد نمی‌توانم امر شما را اطاعت کنم.» این واکنش منجر به تجدید نظر فضل‌الله زاهدی می‌شود و او مصمم می‌شود تا کار را دوباره از سر گیرد: «بدنم به شدت می‌لرزید و التهاب

عجیبی در خودم حس می‌کردم... لحظه‌ای بعد دستی روی شانه‌ام خورد. وقتی سر بلند کردم پدرم را در مقابل خود دیدم. تا خواستم دست ایشان را ببوسم، مرا در آغوش گرفت و درحالی‌که اشک در چشمانش حلقه زده بود، گفت: بسیار خوب پس بنشینید تا تصمیمی برای کار خود بگیریم.» (همان: ۴۸۲).

بدین‌گونه اردشیر زاهدی خود را در جایگاهی قرار می‌دهد که گویی عامل برهم‌زننده تعادل در روایت است و البته این کار را با فعال‌کردن بُعد احساسی و عاطفی گفتمان انجام می‌دهد. وی برای این منظور از عبارات و جملاتی استفاده می‌کند که بار عاطفی و احساسی زیادی دارد:

حزن و اندوه عجیبی فضای اتاق را فراگرفته بود. تاریکی مطلق بر اتاق حکم فرما بود... پدرم... با لحن محکمی گفت: ... اردشیر تو جوان هستی و آینده‌ای در پیش داری که نبایستی تباه شود، بعد از من باید سرپرستی فامیل زاهدی را به عهده بگیری... خیلی منقلب شدم کلمات پدرم مانند سرب گداخته‌ای بود که به مغزم می‌ریختند. اشک در چشمانم حلقه زد. درحالی‌که بغض گلویم را می‌فشرده گفتم: پدر جان خون من از خون شما رنگین‌تر نیست. من از شما جدا نخواهم شد. اگر قرار است خون شما در راهی که پیش گرفته‌اید ریخته شود، چه بهتر که خون من هم به آن آمیخته شود(همان).

ایجاد فضای عاطفی و احساسی در گفتمان زمینه‌ای را در متن فراهم می‌کند تا از طریق آن راوی یا نویسنده روایت، امکان جذب همدلی و همراهی مخاطب را بیابد و روایت خود را باورپذیرتر کند. این باورپذیری امکان انتقال روایت از یک پاره را به پاره دیگر مهیا می‌کند. با وارد شدن روایت از پاره اول به پاره میانی، کنشگران نیز از مرحله مقدماتی وارد مرحله توانشی یا بالقوه می‌شوند. اگر پیش از این و در روایت اول، مرحله مقدماتی کار در قالب بایستن تعریف شده بود، در این روایت، این مرحله بیشتر در قالب خواستن تعریف می‌شود. کنشگران این روایت می‌خواهند که کنش را انجام دهند و بدین‌گونه بایسته‌ای را برای خود تعریف می‌کنند. مرحله توانشی جهت ایجاد توانایی برای دستیابی به شیء ارزشی یا مفعول در این روایت شامل عناصری چون تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی درباره گرفتن عکس از فرمان شاه مبنی بر نخست‌ویزری زاهدی، چگونگی ارسال آن به ادارات و مجلات و مؤسسات دولتی، چگونگی تماس با دستگاه‌های انتظامی و... می‌شود.

پس از مرحله توانشی، مرحله کنشی و بالفعل روایت آغاز می‌شود. هر یک از کنشگران یاری‌رسان جهت انجام اموری که به آنها محول شده است، کار خود را آغاز می‌کنند. نکته مهم

در ارتباط با این مرحله، تأکیدی است که راوی و نویسنده بر روی فرمان شاه دارد. مهمترین بخش مرحله کنش روایت، اقداماتی است که راوی جهت تهیه عکس از فرمان شاه و انتشار آن انجام می‌دهد. در حقیقت راوی با مکث توصیفی و کاستن از شتاب روایت سعی به ارائه سرعت حداقلی در روایت خودش از اهمیت فرمان شاه و چگونگی گرفتن عکس و تکثیر آن دارد. دلیل این امر هم موضع‌گزینی‌ای است که راوی در ارتباط با این فرمان انجام داده است. روایت اول زاهدی از ماجرا، بر صدور فرمان شاه مبنی بر نخست‌وزیری زاهدی و عزل مصدق بوده است و از همین موضع است که زاهدی، مصدق را شخصیتی قانون‌شکن می‌داند. به عبارتی پایه روایت زاهدی از کودتای ۲۸ مرداد و مشروعیت‌بخشی به آن از طریق همین فرمان است. پس طبیعی است که موضوع فرمان شاه نقش محوری در این روایت بازی می‌کند.

زاهدی در ادامه روایتش تلاش می‌کند تا مردمی بودن کودتا را نیز پیش بکشد. در حقیقت تکیه بر فرمان شاه در کنار نقش پررنگ مردم در روز کودتا مجالی را فراهم می‌کند تا اردشیر زاهدی مشروعیت کودتا را از دو جنبه قانونی بودن و مردمی بودن در ذهن خواننده باورپذیر کند. هر چند در مرحله کنش، بخشی از کنش زاهدی و یارانش به تلاش جهت اقدام نظامی با کمک افرادی چون بختیار در کرمانشاه و ضرغام در اصفهان باز می‌گردد؛ اما روایت مسیرش را بر اساس پی‌رنگی که بیشتر بر حرکتی مردمی تأکید دارد تا کودتایی نظامی، ادامه می‌دهد. زاهدی با پیش کشیدن حضور فعال و خودجوش مردم، پدرش را رهبر کودتای نظامی نمی‌داند، بلکه او را در کسوت رهبری ملی و مردمی نشان می‌دهد که تظاهرات و قیام خودجوش مردمی را در مسیری هدایت می‌کند که منتهی به پیروزی می‌شود.

درعین حال اردشیر زاهدی با هدایت روایت در مسیری که نشانگر نداشتن برنامه‌ریزی قبلی در شکل‌گیری تظاهرات ضد مصدق است، تلاش می‌کند به قدرت‌رسیدن پدرش را نه بر اساس طرحی امریکایی‌انگلیسی و با حمایت گروه‌ها و افرادی از داخل، بلکه آن را بدون هرگونه برنامه‌ریزی قبلی معرفی کند و این اتفاق را صرفاً بر اساس شکل‌گیری حرکت خودجوش مردمی بداند که زاهدی خود را به‌عنوان رهبر و هدایت‌کننده آنها نشان داد:

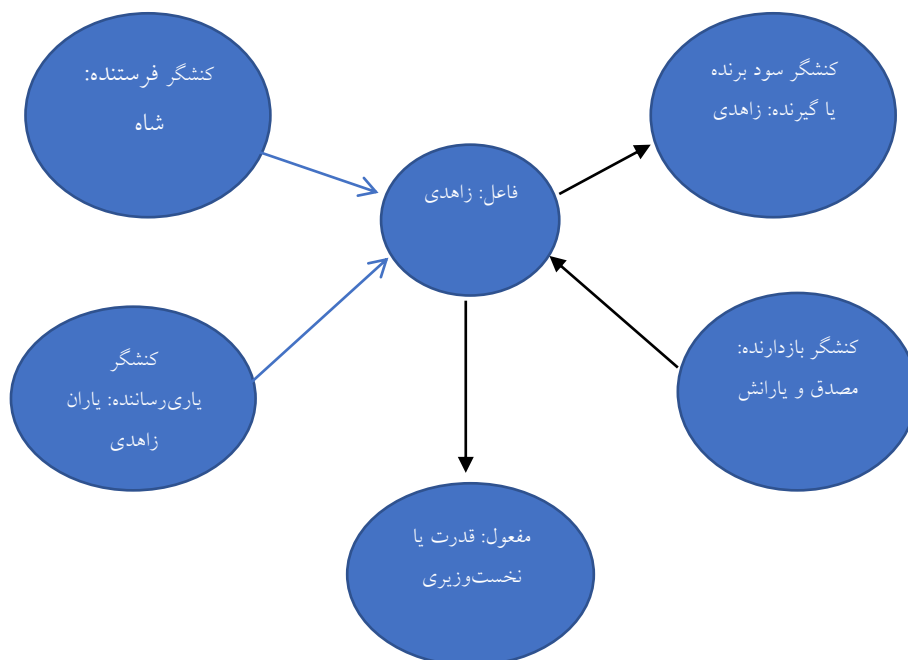
پدرم این وضع (وضع شهر و آشفتگی امور و حضور مردم) را خیلی تند و صریح بیان کردند... وقتی صحبتش تمام شد، فوری مداد و کاغذ از جیب درآورد و با ترسیم چندخط کج و معوج خیابان‌های تهران را به هشت قسمت تقسیم کرد و مسئولیت هر قسمت را به عهده یکی از حاضرین سپرد و نام مسئول هر قسمت را روی همان نقشه‌ای که کشیده بود یادداشت کرد(همان:

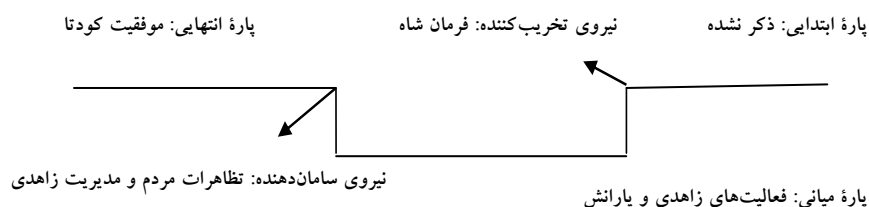
درحالی‌که اردشیر زاهدی در برساخت روایت کودتای ۲۸ مرداد تأکیدش را بر بُعد مردمی کودتا گذاشته است، در مقابل سعی می‌کند، نیروهای حافظ مصدق را در مقابل مردم قرار دهد. به عبارتی وی نقشی ضد ملی و ضد مردمی برای مصدق و حامیانش در نظر می‌گیرد.

آخرین نفری که به جمع ما پیوست مهندس ابوالقاسم زاهدی بود که از حوالی خانه دکتر مصدق آمده بود. وی اظهار داشت در آنجا مواجهه مردم با مأمورین انتظامی صورت وخیمی به خود گرفته چون مأمورین محافظ منزل مصدق هر گونه تظاهراتی را از طرف مردم با گلوله جواب می‌دهند و به همین جهت تا به حال عده‌ای کشته شده‌اند(همان:۵۶۴).

زاهدی روایتش درباره کودتا را با ترسیم شخصیتی مقتدر، مردمی و جسور از پدرش به پایان می‌رساند. کسی که با درایت، شجاعت، خونسردی و با استفاده از توان مدیریتی‌اش توانست توده‌های پراکنده و نامنسجم مردمی را که علیه دولت مصدق به صورت خودجوش تظاهرات می‌کردند انسجام بخشیده و حکومت غیرقانونی مصدق را بدون هر گونه کمکی از سوی بیگانگان از سر راه بردارد.

نحو روایی و مدل کنشگران روایت زاهدی به صورت زیر است:





بررسی برخی از حذف‌های روایت زاهدی

از طریق مقایسه روایت اردشیر زاهدی از کودتای ۲۸ مرداد با تحقیقات، اسناد و منابع موجود می‌توان به نکات تاریک، مبهم، حذف‌ها و تحریفات روایت وی واقف شد. زاهدی روایت خود از کودتا را از ۲۴ مرداد ۱۳۳۲ آغاز می‌کند و بدین‌گونه هیچ سخنی از تمامی زمینه‌سازی‌ها و مقدمات طرح کودتا و نقش عوامل بیگانه در کودتا به میان نمی‌آورد. او با این کار نتیجه‌گیری‌هایی را که افرادی چون لوی هندرسون و جرج میدلتون و به‌طور کلی انگلیسی‌ها پس از قیام ۳۰ تیر ۱۳۳۱ درباره انجام کودتا به‌عنوان تنها راه‌حل‌رهایی از دست مصدق مطرح کرده بودند، نادیده می‌گیرد (آبراهامیان، ۱۳۹۲: ۲۳۸) و بدین‌ترتیب هیچ حرفی از اقدامات مقدماتی کودتا به میان نمی‌آورد؛ فعالیت‌هایی مانند ملاقات نمایندگان سازمان جاسوسی انگلیس با نمایندگان بخش خاور نزدیک و آفریقای سازمان سیا در بین ماه‌های نوامبر و دسامبر ۱۹۵۲ / آبان - دی ۱۳۳۱ در واشنگتن (وطن‌دوست، ۱۳۷۹: ۸۱) و نحوه تدوین نقشه مشترک آمریکا و انگلیس درباره کودتا که در فروردین ۱۳۳۲ در واشنگتن به تصویب رسید و در اردیبهشت همان سال در پایگاه نظامی آمریکا در قبرس و سپس در خردادماه بار دیگر در بیروت بررسی و ارزیابی شد (آبراهامیان، ۱۳۹۲: ۲۳۹؛ وطن‌دوست، ۱۳۷۹: ۹۳-۸۴).

زاهدی همچنین هیچ اشاره‌ای نمی‌کند که مصدق طرح مشترک آمریکا و انگلیس را برای حل مسئله نفت در اسفند ۱۳۳۱ نمی‌پذیرد و آمریکا نیز با تغییر مواضع خود در برابر دولت دکتر مصدق، با انگلیس درباره اجرای کودتا به توافق می‌رسد و به‌همین‌جهت مبلغ یک میلیون دلار به پایگاه سیا در تهران برای انجام کودتا می‌دهد (وطن‌دوست، ۱۳۷۹: ۹۶). بدین‌گونه مقامات مختلف آمریکایی و انگلیسی چون مدیر سیا، مدیر سرویس اطلاعاتی بریتانیا، وزیر امور خارجه بریتانیا، وزیر امور خارجه ایالات متحده، نخست‌وزیر بریتانیا، رئیس‌جمهور ایالات متحده با انجام کودتا به توافق رسیدند (همان: ۹۵) و در اینجا است که نقشه‌ای شش مرحله‌ای برای اجرای کودتا طراحی می‌شود. این مراحل شامل تبلیغات گسترده علیه مصدق و برانگیختن احساسات مردمی بر ضد دولت وی؛ سازماندهی شاخه نظامی کودتا از سوی

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۲۹، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۹۸ / ۱۶۳

فضل‌الله زاهدی به کمک مالی سیا و ای‌تیلجنس سرویس؛ کوشش جهت جلب همکاری شاه از طریق سفیر امریکا؛ جلب نظر برخی از نمایندگان مجلس برای فراهم‌آوردن زمینه برکناری «شبه قانونی» دولت مصدق؛ سازماندهی هزاران تن از مردم جهت تظاهرات علیه مصدق از طریق فعالیت‌های سازمان سیا، متنفذان بازاری، مذهبی و برخی افراد چون برادران رشیدیان برای فراهم‌کردن زمینه برکناری «شبه قانونی» مصدق؛ و در آخر پیش‌بینی اینکه اگر کودتا از راه شبه قانونی به جایی نرسید، شاخه نظامی کودتا به رهبری زاهدی وارد عمل شوند. از سوی دیگر در نقشه کودتا پیش‌بینی شده بود که زاهدی دبیرخانه نظامی کودتا را به وجود آورده تا از این طریق هماهنگی‌های لازم جهت اقدام نظامی را انجام دهد (رحمانیان، ۱۳۹۱: ۴۸۳-۴۸۲).

گذشته از مسائل فوق، اردشیر زاهدی که پدرش را رهبر کودتا معرفی می‌کند، هیچ بحثی از نحوه انتخاب او به‌عنوان یکی از عوامل کودتا به میان نمی‌آورد و بر توافق شاه، انگلیس و امریکا درباره او، برای جانشینی مصدق پرده می‌پوشاند (روزولت، ۱۳۹۴: ۱۹۳).

درحقیقت اردشیر زاهدی با حذف تمام وقایع و رخدادهای مربوط به پیش از ۲۴ مرداد موجب نادیده‌گرفتن و پنهان‌ماندن چگونگی انتخاب رئیس عملیات کودتا، کرمیت روزولت و نقش وی در ایجاد هماهنگی‌های لازم بین نظامیانی چون فضل‌الله زاهدی، فرمانده نظامی کودتا، مخالفان مصدق در مجلس و نیز اراذل و اوباشی چون شعبان جعفری می‌شود (آبراهامیان، ۱۳۹۲: ۲۴۰-۲۳۸). زاهدی نقش سازمان سیا و پایگاه آن در تهران را در تبلیغات علیه مصدق به‌خصوص در روزهای برگزاری همه‌پرسی اختیارات ویژه به کلی حذف می‌کند و در نتیجه اقداماتی را که سیا در سازمان‌دادن به نشریات و روزنامه‌های مختلف محلی و غیر محلی جهت زیر سؤال‌بردن کارهای مصدق انجام داده بود، مسکوت می‌گذارد (وطن‌دوست، ۱۳۷۹: ۱۰۸).

گذشته از حذف تمام مقدمات کودتا، اردشیر زاهدی درباره وقایع ۲۴ تا ۲۸ مرداد نیز روایتی کاملاً جهت‌دار، همراه با حذف‌ها و نکات مبهم و تاریک ارائه کرده است. اردشیر زاهدی در بیان روایت کودتا با زیرکی دستگیری نصیری توسط یاران مصدق را نه یک بخش از برنامه طراحی‌شده کودتا بلکه صرفاً انجام دستور عزل مصدق و نصب فضل‌الله زاهدی به نخست‌وزیری از سوی شاه بازنمایانده است. این در حالی است که منابع نشان می‌دهند عملیات اجرایی کودتا در ساعت ده شب در ۲۴ مرداد با سخنرانی سرهنگ نصیری در کاخ سعدآباد و پادگان باغشاه برای افسران جهت دستگیری و بازداشت مصدق آغاز شده است (عظیمی، ۱۳۷۴: ۴۵۴؛ وطن‌دوست، ۱۳۷۹: ۱۱۴). زاهدی هیچ اشاره‌ای نمی‌کند که طبق برنامه کودتا سه گروه گارد سلطنتی به‌سوی منزل ریاحی رئیس ستاد ارتش و شماری از اعضای

کابینه نظیر دکتر فاطمی، حق‌شناس و زیرک‌زاده جهت بازداشت آنها رفتند. زاهدی درباره تلاش تیمسار باتمانقلیچ و سرهنگ آزموده جهت به دست گرفتن مرکز مخابرات و ستاد ارتش نیز هیچ مطلبی نمی‌آورد (آبراهامیان: ۲۵۴-۲۵۵؛ وطن‌دوست، ۱۳۷۹: ۱۱۵). زاهدی فقط درباره حرکت نصیری به سمت منزل دکتر مصدق سخن گفته است و آن هم جهت اجرای دستور شاه و ابلاغ حکم و نه انجام کودتا.

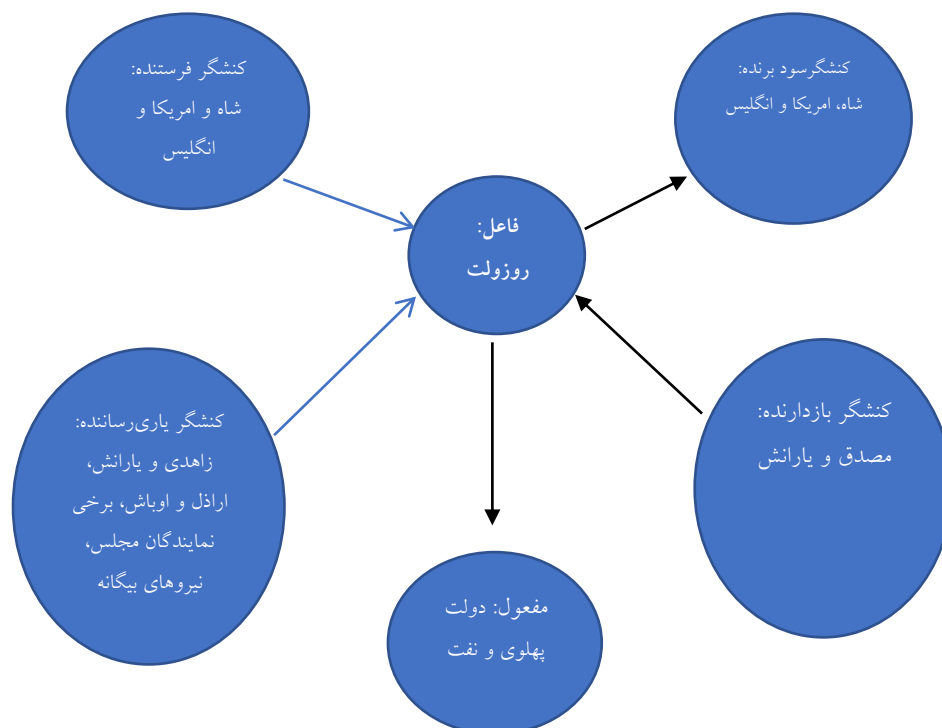
اردشیر زاهدی در روایتش از روزهای بعد از ۲۵ مرداد هیچ‌گونه ذکری از بازگشت هندرسون سفیر امریکا به تهران از بیروت پس از کودتای ۲۵ مرداد نمی‌کند (وطن‌دوست، ۱۳۷۹: ۱۲۸)، بازگشتی که تأثیر زیادی بر وقایع بعدی داشت. زاهدی گفت‌وگوی هندرسون با مصدق و نیز تأثیر این دیدار بر مصدق و تغییر نظراتش درباره کنار گذاشتن فکر همه‌پرسی برای برکناری محمدرضا شاه و انقراض پهلوی به میان نیاورده است. این در حالی است که برخی از پژوهشگران، این دیدار را بسیار مهم و تأثیرگذار ارزیابی کرده‌اند، دیداری که منجر به اشتباه «مهملک پیرمرد» شد و مصدق رسماً انجام هرگونه تظاهراتی را ممنوع کرد، ممنوعیتی که عملاً راه را برای سقوطش فراهم کرد (موحد، ۱۳۸۴: ۲ / ۸۲۴-۸۲۸؛ نجاتی، ۱۳۶۵: ۳۹۴-۳۹۵؛ رحمانیان: ۱۳۹۵، ۴۸۷؛ آبراهامیان: ۱۳۹۲، ۲۶۲-۲۶۳).

روایت زاهدی فعالیت‌هایی که جهت تخریب دولت دکتر مصدق و نیز بزرگنمایی‌های خطر حزب توده و ایجاد جمهوری در ایران از سوی مخالفان در روز قبل از کودتا صورت گرفت، مسکوت گذاشته است. در این روایت هیچ اشاره‌ای به نقش جرایدی مانند «ستاره اسلام» و نشریات دیگر در این زمینه نشده است، فعالیت‌هایی که ایجاد جمهوری را خطری برای دین به حساب می‌آوردند (رهنما، ۱۳۸۴: ۹۲۵).

زاهدی در روایت روز ۲۸ مرداد به نقش اردل و اوباش چون شعبان جعفری، طیب حاج‌رضایی، رمضان یخی و... در بستن بازار، حمله به مراکز دولتی و وزارتخانه‌ها و مهمتر از آن خیانت افرادی چون رئیس شهربانی کل کشور سرتیپ محمد دفتری و نیز نقش احتمالی هندرسون در فشار بر مصدق مبنی بر صدور دستور منع تظاهرات به خصوص از سوی حزب توده که منجر به بازشدن فضا برای ساماندهی کودتای ۲۸ مرداد شد نکرده است (رک: موحد، ۱۳۸۴: ۲ / ۸۲۸-۸۴۳؛ آبراهامیان، ۱۳۹۲: ۲۶۶). مطالب فوق تنها اندکی از حذف‌هایی است که در روایت اردشیر زاهدی درباره کودتا صورت گرفته است و طبعاً ذکر تمامی اطلاعات از محدوده این مقاله خارج است.

نتیجه

روایت زاهدی از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، روایتی است با پی‌رنگی کاملاً مشخص و درعین‌حال چند لایه. روایتی که هرچند پاره ابتدایی روایت اول ناقص است؛ اما به شیوه‌ای جذاب، سلیس، با تصویرپردازی‌های پذیرفتنی پرداخت شده است. درعین‌حال باید متذکر شد که روایت زاهدی روایتی یک‌جانبه، یکسویگر و از لحاظ زاویه دید و کانونی‌شدگی به شدت محدود است. این روایت در دل خود حداقل دو روایت اصلی و روایت‌های خرد و کوچک فرعی را نیز در برمی‌گیرد. روایت زاهدی از کودتا دارای مدل کنشگران و نحوی است که تأکیدش بر بُعد قانونی و مردمی کودتا به‌عنوان حرکتی مردمی و نه حرکتی از پیش طراحی‌شده نظامی است. بر این مبنا روایت زاهدی با بی‌توجهی به پاره ابتدایی یعنی دولت مصدق (قبل از فرمان شاه) و حذف مقدمات و زمینه‌های کودتا، عملاً موضوعیت این دولت و مقدمات کودتا را نادیده گرفته و لذا امکان طرح سؤال از چرایی عزل و پیش کشیده‌شدن عوامل تنش بین شاه و مصدق را سلب می‌کند. زاویه دید محدود زاهدی منجر به ارائه روایتی هر چند سلیس؛ اما به شدت ناقص از کودتا می‌شود؛ روایتی که هیچ نقشی برای عوامل خارجی، سازمان‌های جاسوسی آمریکا و انگلیس و تکاپوی آنها برای انجام کودتا قائل نیست. گو اینکه کودتای ۲۸ مرداد را حدود ۲۰ نفر و آن هم نه با سازماندهی چندماهه و صرف هزینه‌های هنگفت بلکه با مشارکت مردمی و البته با ترسیم «چند خط کج و معوج خیابان‌های تهران» روی کاغذی مچاله شده به انجام رسیده است. این روایت هیچ‌ذکری از ارادل و اوباشی که به منظور انجام کودتا جمع‌آوری و سازماندهی شده بودند، به میان نمی‌آورد، افرادی مانند شعبان جعفری (بی‌مخ)، طیب حاج‌رضایی و... همچنین این روایت از کمک‌هایی که برخی از گروه‌های مخالف و منتقد مصدق به کودتا و کودتاچیان کردند، سخنی نمی‌گوید؛ از سوی دیگر، زاهدی حتی در این روایت، بیشترین تأکیدش بر نقش خود و پدرش است و بدین‌گونه جایگاهی ویژه در این جریان برای خود دست و پا می‌کند. شخصیت‌محوری روایت زاهدی از کودتا پدرش است. زاهدی با نادیده‌گرفتن نقش عوامل پیچیده سیاسی داخلی و خارجی و بدون توجه به پیش‌زمینه‌های این کودتا، دست به ساده‌سازی رخدادی زده است که هنوز با گذشت شش دهه، محل مناقشه و مباحثه‌های جدی در ایران است. زاهدی در شخصیت‌پردازی از پدرش چنان مبالغه کرده است که گویی فراموش کرده است که پدرش تنها یک عروسک خیمه‌شب‌بازی نزد شاه و عوامل بیگانه بوده است. به نظر می‌رسد مدل کنشگران روایت کودتا با توجه به پژوهش‌های صورت‌گرفته و عطف به بررسی حذفیات روایت زاهدی از کودتا به صورت زیر می‌تواند ترسیم شود و تفاوت روایت زاهدی با پژوهش‌های تاریخی را نشان دهد.



کتاب‌شناخت

- آبراهامیان، پرواند (۱۳۹۲) کودتا، تهران: نشر نی.
- احمدخانی، محمدرضا (۱۳۹۲) نشانه‌شناسی: زبان و هنر، گردآورنده و مترجم، تهران: نشر گمان.
- بارت، رولان (۱۳۸۷) درآمدی بر تحلیل ساختاری روایت، ترجمه محمد راغب، تهران: فرهنگ صبا.
- تودوروف، تزوتان (۱۳۹۵) بوطیقای نثر، ترجمه انوشیروان گنجی، تهران: نشر نی.
- تولان، مایکل جی (۱۳۸۳) درآمدی نقادانه‌زبان‌شناختی بر روایت، ترجمه ابوالفضل حرّی، تهران: فارابی.
- حرّی، ابوالفضل (۱۳۹۲) جستارهایی در باب نظریه روایت و روایت‌شناسی، تهران: خانه کتاب.
- رحمانیان، داریوش (۱۳۹۵) ایران بین دو کودتا، تهران: سمت.
- رهنما، علی (۱۳۸۴) نیروهای مذهبی بر بستر حرکت نهضت ملی، تهران: گام نو.
- روزولت، کرمیت (۱۳۹۴) کودتا: خاطرات کرمیت روزولت از کودتای ۲۸ مرداد، ترجمه محسن عسکری، تهران: ثالث.
- سعیدفر، فاطمه و ذوالفقار علامی (۱۳۹۶) «تحلیل موقعیت روایی، پیرنگ و نحو روایی در داستان طبل هوشنگ مرادی کرمانی بر پایه روایت‌شناسی مکتب پاریس»، فصلنامه مطالعات نظریه و انواع ادبی،

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۲۹، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۹۸ / ۱۶۷

شماره ۴، سال ۲.

- شعیری، حمیدرضا (۱۳۸۱) *مبانی معناشناسی نوین*، تهران: سمت.
- عباسی، علی (۱۳۹۳) *روایت‌شناسی کاربردی*، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- عباسی، علی (۱۳۹۰) «عبور از مربع معنایی به مربع تنشی: بررسی نشانه‌معناشناختی ماهی سیاه کوچولو»، فصلنامه زبان و ادبیات تطبیقی، شماره ۷.
- عباسی، علی (۱۳۹۱) «کارکرد نحو روایی (مدل کنشگران) در تئاتر لورانزاسیو اثر موسه»، همایش ملی نقد ادبی، دوره ۲.
- عظیمی، فخرالدین (۱۳۷۴) *بحران دموکراسی در ایران*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی و بیژن نوذری، تهران: البرز.
- مارتین، والاس (۱۳۹۱) *نظریه‌های روایت*، ترجمه محمد شهباز، چاپ ۵، تهران: هرمس.
- مکوئیلان، مارتین (۱۳۸۸) *گزیده مقالات روایت*، ترجمه فتاح محمدی، تهران: مینوی خرد.
- موحد، محمدعلی (۱۳۸۴) *خواب آشفته نفت*، تهران: کارنامه.
- مهدوی، عبدالرضا (هوشنگ) (۱۳۸۱) *اردشیر زاهدی و اشاراتی به رازهای ناگفته به انضمام پنج روز بحرانی*، تهران: پیکان.
- نجاتی، غلامرضا (۱۳۶۵)، *جنبش ملی شدن صنعت نفت ایران و کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- وطن‌دوست، غلامرضا (۱۳۷۹) *اسناد سازمان سیا درباره کودتای بیست و هشتم مرداد و سرنگونی دکتر مصدق*، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- وولف، اشمید، (۱۳۹۴) *درآمدی بر روایت‌شناسی*، ترجمه تقی پورنامداریان و منیژه پاک‌مهر، تهران: سپاه‌رود.
- هرمن، دیوید، (۱۳۹۵) *عناصر بنیادین در نظریه‌های روایی*، ترجمه حسین صافی، تهران: نی.

List of sources with English handwriting

- 'abbāsī, 'alī, **reand yatshenasīye kārbordī**, Tehran: dāneshgāhe shahid beheshti.
- 'abbāsī, 'alī, “**kārkarde naḥ ve revāyī (modele konešgarān) dar te' ātre Lorānsīyāso aṭ are Mose**”, hamāyeše mellīye naqde adabī, dore 2, 2012.
- 'abbāsī, 'alī, “**obūr az morabba' e ma' nāyī be morabba' e taneši: barrasiye nešāne-ma' nāšenāk tī māhī siyāhe kūčulū**”, faš lnāmeye zabān and adabīyāte taṭ bīqī, pāyīz 2011, Š7.
- 'az īmī, Faḡ r al-Dīn, (1995), **boḥ rāne demokrāsī dar Īrān**, translated by 'abd al-Rezā Hūšang Maḥdāvī and Bīzan Noḍ arī, Tehrān: alborz.
- Herman, Deyvīd, **basic elemets of narrative**, translated by Ḥoseyn š āfī, Tehrān: ney, 2016.
- Ḥorrī, Abū al-Faẓl, (2013), **ḡ ostārḥāyī dar babe naẓ arīyeye revāyat and revāyatšenāsī**, Tehrān: ḡ āneye ketāb.
- Maḥdāvī, 'abd al-Rezā (Hūšang), (2002), **Ardešīr Zāhedī and ešārātī be rāzhāye nāgoḡte be enzemāme panj rūze boḥ rānī**, Tehrān: peykān.
- Makū īlān, Mārtīn, (2009), **gozīdeye maḡālāte revāyat**, translated by Fattāḥ Moḡ ammadī, Tehrān: mīnūye ḡ erad.
- Mārtīn, Vālās, (2012), **Naẓ arīyehāye revāyat**, translated by Moḡ ammad Šahbā, Č5, Tehrān: hermes.
- Moand ḡ ḡ ed, Moḡ ammad ' ' alī, (2005), **ḡ ābe āšofteye naft**, Tehrān: kārnāme.
- Neẓ ātī, Ḡ olāmrezā, (1986), **ḡ onbeše mellī šodane š an' ate naḡte Īrān and kūdetāue 28 mordād 1332**, Tehrān: šerkate saḡāmīye entešār.
- Raḡ mānīyān, Dāryūš, (2016), **Īrān beyne do kūdetā**, Tehrān: samt.
- Rahnamā, ' ' alī, (2005), **nīrūhāye maḡ ḡ abī bar bestare ḡ arekate nehzate mellī**, Tehrān: game now, 2005.
- Rozevelt, Kermīt, (2015), **kūdetā: ḡ aṭ erāte Kromīt Rozevelt az kūdetāye 28 mordād**, translated by moḡ sen ' askarī, Tehrān: ṭ āleṭ .
- Sa' īdfar, Fāṭ eme, ' alāmī, D olfaḡār, “**taḡ līle moḡe' īyate revāyī, peyrang and naḡ ve revāyī dar dāstāne ṭ able Hūšang Morādī Kermānī bar pāyeye revāyatšenāsīye maktabe pāris**”, faš lnāmeye moṭ āle' āte naẓ arīye and anvā' e adabī, Š4, s2, pāyīz 2017, Š 77-96.
- Šo' eyrī, Ḥ amīdreẓā, (2002), **mabānīye ma' nāšenāsīye novīn**, Tehrān: samt.
- Tolān, Māykel Jey, (2004), **darāmādī naḡādāne-zabānšenāk tī bar revāyat**, translated by Abū al-Faẓl Ḥorrī, Tehrān: fārābī.
- Volf, Ešmīd, **darāmādī bar revāyatšenāsī**, translated by Taḡī Nāmdārīyān and Manīze Pākmehr, Tehrān: siyāhrūd, 2015.

**An analysis of action pattern and Narrative Syntax in Ardeshir Zahedi' s
narrative of the coup 28th Mordad 1332/ August 19th 1953¹**

Mahdī Raf' atī Panā h Mehrā bā dī²

Received: 2018.10.06
Accepted: 2019.05.19

Abstract

The coup of mordad 28, 1332 is considered as one of the most important events in contemporary history of Iran, which despite the fact that it happened nearly six decades ago, there is still a lot of controversy around it. This led to many different narratives of coup which have been made from the very beginning of its occurrence till now. Ardeshir Zahedi' s narrative entitled "Five Days of Crisis" is one of the narratives written four years after the coup and contains information about the activities of Zahedi and his followers for the coup. This article, by using narrative analysis based on action pattern and Narrative Syntax is trying to show how this narrative by ignoring the role of internal and external causes of coup, has chosen a very narrow view of point and focalization. By this, it emphasizes the very legal, legitimate and democratic nature of the coup and Fazlullah Zahedi as a democrat and strong leader. However, according to documents and investigations, the coup was carried out in cooperation with numerous internal and external agents, and Fazlullah Zahedi was merely a military commander of the coup and not a popular leader.

Keywords: the coup 28th Mordad, Ardeshir Zahedi, Action Pattern and Narrative Syntax, Narrative, Narratology.

¹DOI: 10.22051/hph.2019.22349.1267

²Assistant Professor ,Institute for research and development in humanities (SAMT).

Email: rafatipanah@samt.ac.ir

Print ISSN: 2008-8841/ Online ISSN: 2538-3507

دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)
سال بیست و نهم، دوره جدید، شماره ۲۳، پیاپی ۱۰۸، بهار و تابستان ۱۳۹۸ / صفحات ۱۸۴-۱۵۹

رعایت استانداردهای نشر مؤسسه بین‌المللی ایزو در نشریه‌های فارسی رشتۀ تاریخ^۱

سید محمود سادات بیدگلی^۲

محمد جمالو^۳

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۲/۱۱

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۶/۲۳

چکیده

مقالات فارسی منتشرشده در حوزه‌های علوم مختلف و انتشار آن به صورت چاپی و الکترونیک، از قواعد و قوانین خاصی پیروی می‌کند. قواعد حاکم بر نگارش و نشر مقاله در مجلات علمی ایران درحالی‌که از تشابهات ساختاری برخوردار است، بر طبق شیوه‌نامه هر مجله متفاوت است. همین امر سبب شده است تا در ایران استاندارد خاصی بر این موضوع حاکم نباشد، هرچند مقررات کمیسیون بررسی نشریات وزارت علوم، تحقیقات و فناوری باعث هماهنگی در انتشار مجلات علمی می‌شود؛ این مقررات حداقلی و تجربی است و خود از استاندارد جهانی انتشار مجلات علمی فاصله دارد. استاندارد بین‌المللی نشر از سوی مؤسسه بین‌المللی ایزو تهیه و تنظیم شده است و مجلات باید بر مبنای استاندارد جهانی به نشر مقالات بپردازند. لزوم رعایت استانداردهای نشر در مجلات فارسی باعث شده است تا در حوزه‌های مختلف از جمله کتابداری و پزشکی به این مسئله توجه شود؛ اما در حوزه مجلات تاریخ هنوز اینچنین نیست و ابهام علمی وجود دارد. بدین ترتیب پژوهش حاضر بر آن است تا میزان رعایت استانداردهای نشر مؤسسه بین‌المللی ایزو در مجلات علمی پژوهشی و علمی‌ترویجی رشتۀ تاریخ را ارزیابی کند و عناصر تأکیدشده از سوی مؤسسه نشر ایزو که شامل اطلاعات موجود بر روی صفحه عنوان، فهرست مندرجات، عناوین مکرر، پانویس‌ها، چکیده، اطلاعات صفحه اول مقالات در مجله، ساختار استناد به منابع استفاده‌شده و فهرست منابع از جمله عناصر اطلاعاتی هستند، از نظر میزان رعایت استانداردهای ایزو بررسی شوند. از آنجاکه پژوهش حاضر از نوع کاربردی و

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2019.24912.1331

۲. استادیار گروه تاریخ پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، (نویسنده مسئول)؛

sadat@ri-khomeini.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری تاریخ انقلاب اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی؛

jamal1369@gmail.com

در حیطه علم‌سنجی قرار دارد، روش استفاده‌شده در پژوهش حاضر، روش پیمایشی و از نوع توصیفی است. در این پژوهش با در نظر داشتن استانداردهای بین‌المللی نشر، ۲۶ مجله علمی پژوهشی و علمی‌ترویجی رشته تاریخ شناسایی شده و جدول ارزیابی شامل ملاک‌های ارزیابی تنظیم شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد میزان همخوانی نشریات علمی پژوهشی و علمی‌ترویجی رشته تاریخ با استانداردهای نشر مؤسسه بین‌المللی ایزو ۵۵ نشریه، ۶۹/۴۷ درصد است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که مجلات، مقررات مصوب وزارت علوم، تحقیقات و فناوری را بیشتر از استانداردهای مؤسسه بین‌المللی نشر ایزو رعایت می‌کنند. لذا پیشنهاد می‌شود استانداردهای بین‌المللی نشر در قالب آیین‌نامه از سوی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری به تمامی مجلات علمی ابلاغ شود تا مجلات و مقالات منتشرشده، به‌سوی استانداردهای بین‌المللی هدایت شوند.

واژگان کلیدی: استانداردهای نشر ایزو، رشته تاریخ، مجلات علمی پژوهشی، استانداردهای مجلات

مقدمه

امروزه پژوهش‌های منتشرشده در قالب مقاله یکی از مهم‌ترین پایگاه‌های مراجعه پژوهشگران به‌منظور کسب اطلاعات و آگاهی است. اهمیت این امر تا بدانجا پیش رفته است که محصول ارائه‌شده در قالب مقاله پژوهشی می‌تواند زمینه‌ای برای نشر اطلاعات و یافته‌های پژوهش از یک سو و فراهم کردن زمینه کسب رتبه علمی برای پژوهشگر از سوی دیگر باشد. در رشته تاریخ و مجلات مرتبط با آن، نگارش مقاله تاریخی به شیوه مدرن تاریخ‌نگاری و بر مبنای یافته‌های جدید و ارائه اطلاعات در قالب ساختار منسجم و مشخص، محصول قرن اخیر است. به دلیل اهمیت یافته‌های پژوهش و مفروض دانستن این امر که یافته‌های منتشرشده در قالب مقاله می‌تواند راهگشای تحقیقات جدید باشد، لزوم دسترسی سهل و آسان به مقالات از یک سو و پیدایش زندگی الکترونیکی از سوی دیگر باعث شد تا در محمل‌های اطلاعاتی مختلف در فضای مجازی مقالات مندرج در نسخه‌های چاپی مجلات ارائه شود. از سوی دیگر ذکر این نکته ضروری است که پیدایش نظام جهان‌وطنی سبب شد تا مجلات منتشرشده ملزم به رعایت اصول اولیه استانداردهای نشر باشند. با در نظر داشتن الکترونیکی شدن مقالات و نشر هم‌زمان چاپی و الکترونیکی، رعایت استانداردهای بین‌المللی سبب می‌شود پژوهشگران از یک سو بتوانند به راحتی به مقاله مدنظر و پیشینه پژوهشی موضوع مطالعاتی خود، دسترسی پیدا کنند و کمتر دچار آشفتگی دسترسی به مقالات و استناد به آن باشند و از سوی دیگر ضمن کاهش هزینه‌های نشر، متن یک‌دست و منسجمی نیز در اختیار مراجعان قرار گیرد.

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۲۹، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۹۸ / ۱۷۳

سازمان استاندارد بین‌المللی که اختصاراً ایزو نامیده می‌شود، در حوزه‌های مختلف علمی و فناوری استانداردهای لازم این زمینه را تولید کرده است. در همین ارتباط این سازمان توانسته است تاکنون ۱۷۲ کمیسیون فنی را پایه‌گذاری کند. کمیسیون فنی شماره ۴۶ در سازمان ایزو، مسئولیت تدوین استانداردهای لازم در حوزه کتابداری و اطلاع‌رسانی و همچنین استانداردهای بین‌المللی نشریات را عهده‌دار است (گیلوری، ۱۳۷۴). نشریات با رعایت استانداردهای بین‌المللی می‌توانند زمینه‌ای برای نمایه‌شدن مقالات را در بانک‌های اطلاعاتی بین‌المللی فراهم کنند. اغلب نشریات داخلی ایران به علت رعایت نکردن استانداردهای بین‌المللی، تاکنون نتوانسته‌اند در پایگاه‌های بین‌المللی و بانک‌های اطلاعاتی خارجی نمایه شوند و تنها اندکی از آنها توانسته‌اند مقالات خود را در پایگاه‌های استنادی بین‌المللی نمایه‌سازی کنند.

پیشینه پژوهش

سابقه پژوهش درباره انطباق میزان همخوانی مجلات فارسی با استاندارد بین‌المللی ایزو به دو دهه پیش می‌رسد. نخستین بار «کاوندی» (۱۹۷۵) توانست ۱۵۰ مجله را با ۳۰ مؤلفه از استانداردهای بین‌المللی نشر بررسی کند. وی در این پژوهش به دنبال میزان انطباق ۳۰ مؤلفه استاندارد نشر با مجلات منتخب بود. در این پژوهش نیز همانند نتایج سایر پژوهش‌های مشابه از جمله پژوهش‌هایی که در این نوشتار از آن نام برده شد، اطلاعات مهمی که آورده‌نشده‌اند آن منجر به نقص علمی مجله می‌شود رعایت شده است؛ از جمله عنوان مجله، شماره دوره و سال نشر؛ اما نقص اصلی اکثر مجلات نداشتن نمایه پژوهشی ذکر شده است.

«شو»^۱ و «ساساکی»^۲ (۱۹۸۰) از دیگر پژوهشگران حوزه علم کتابداری به بررسی میزان رعایت استاندارد ایزو در ۱۰۳ مجله ژاپنی و انگلیسی پرداختند. نتایج به‌دست‌آمده در این پژوهش نشان‌دهنده رعایت نکردن اطلاعات نوار کتاب‌شناختی در بسیاری از مجلات منتخب پژوهش بوده است.

۱ The International Organization for Standardization

۲ ISO

۳ D.Kovendi

۴ Sho, N

۵ H.Sasaki

«سین-سوا»^۱ و «ساکبیر»^۲ (۱۹۹۰) از پژوهشگران هندی در زمینه کتابداری در اقدامی مشابه، ۲۳ عنوان مجله در حوزه علم کتابداری را با میزان رعایت استانداردهای ایزو انطباق دادند. نتایج حاصل از این پژوهش نشان داد که میزان رعایت استانداردهای ایزو در این مجلات در سطح پایینی قرار دارد و به تناسب به‌روزشدن علم کتابداری و اطلاع‌رسانی و پیدایش فناوری‌های جدید، رو به افزایش است. به نظر می‌رسد محققان فوق در این باره، چندین شماره از یک عنوان مجله را بررسی کرده‌اند و با بررسی شماره‌های جدید از مجلات به این نتیجه‌گیری دست یافته‌اند.

از دیگر پژوهش‌های مشابه در خارج از ایران، پژوهش «لوپز-کوآرز»^۳ و «پرز»^۴ (۱۹۹۵) است. در این پژوهش الگویی برای سنجش میزان رعایت استانداردهای بین‌المللی ایزو در مجلات علمی ارائه شد. در این الگو تعداد ۱۲۹ مؤلفه در قالب جدول اطلاعاتی طراحی شد و داده‌های پژوهش با تکیه بر بررسی میدانی جمع‌آوری شدند. ذکر این نکته ضروری است که ۱۲۹ مؤلفه مدنظر در این پژوهش عمدتاً از مؤلفه‌های مؤثر در میزان سنجش استاندارد ایزو در زمینه نشر بوده است. نتایج حاصل از این پژوهش و مؤلفه‌های ذکر شده مسیر تحقیقات جدیدتر را هموارتر کرد؛ چرا که در پژوهش بعدی «لوپز-کوآرز»^۵ و «امیلیو»^۶ (۱۹۹۹) سابقه پژوهشی «لوپز-کوآرز» مدنظر قرار گرفت. آنان در این پژوهش ۲۲۱ نشریه اسپانیایی‌زبان در حوزه زیست‌پزشکی را با استانداردهای ایزو انطباق داده و به مقایسه آن پرداختند. نتایج حاصل از این پژوهش نیز نشان داد، مجلات مدنظر حداقلی از استانداردهای لازم را رعایت کرده بودند که به نظر چندان رضایت‌بخش نبوده است.

در مجموع پیشینه پژوهشی خارج از ایران نشان‌دهنده این است که تا چند دهه پیش میزان رعایت استاندارد ایزو و مطابقت اطلاعات مجلات با آن چندان رضایت‌بخش نبوده است. تحقیقات انجام‌شده در این باره باعث شد تا بر رعایت استاندارد مجلات در خارج از ایران تأکید شود. هم‌اکنون میزان رعایت استاندارد ایزو در مجلات منتشرشده در خارج از ایران تا حدی مطلوب بوده و عموماً مقالات این مجلات در چندین پایگاه بین‌المللی استنادی نمایه‌سازی می‌شود تا مسیر دسترسی و استناد پژوهشگران به متن مقاله همواره‌تر شود.

^۱ Singh-Sewa

^۲ S.B, Sukhbir

^۳ Lopez-Cozar, E. D

^۴ Perez, R. R

^۵ Emilio

درباره سوابق این نوع پژوهش‌ها در ایران طبق بررسی انجام‌شده مشخص شد که نخستین بار عباس گیلوری میزان همخوانی مجلات فارسی با استانداردهای ایزو را بررسی کرد و یافته‌های خود را در قالب پایان‌نامه کارشناسی ارشد ارائه داد (گیلوری، ۱۳۷۴). در این پژوهش گیلوری نشان داد که نشریه‌های فارسی در سطح پایینی از میزان همخوانی با استانداردهای بین‌المللی قرار دارند و تنها ۲۰/۰۶ درصد مجلات فارسی حداقلی از استانداردهای بین‌المللی را رعایت کرده‌اند. انجام پژوهش فوق سبب شد تا پژوهشگرانی به تبع آن، به سنجش میزان استانداردهای اعمال‌شده در مجلات با حوزه‌های دانشی مشخص بپردازند. حیدر مختاری در اقدامی مشابه به ارزیابی همخوانی چکیده مقالات مجلات دانشگاه‌های علوم پزشکی پرداخت. وی در این پژوهش نشان داد که چکیده مقالات مجلات دانشگاه‌های علوم پزشکی با استاندارد بین‌المللی ایزو همخوانی مطلوبی دارد (مختاری، ۱۳۸۲).

رعایت استاندارد ۲۱۴ سازمان استاندارد بین‌المللی در پژوهشی مشابه که شهلا شیردل و محمدحسین دیانی انجام دادند با در نظر داشتن جامعه آماری ۹۰۷ چکیده فارسی مقالات مجله‌های علمی پژوهشی در حوزه علوم انسانی بررسی شد. در این پژوهش با در نظر داشتن تعیین حجم نمونه جدول «مورگان» (دیانی ۱۳۷۸: ۶۷) ۲۰۷ چکیده به‌منظور تعیین نمونه لازم انتخاب شد و بر اساس تجزیه و تحلیل یافته‌های پژوهش، نتایج زیر به دست آمد:

۱. بیشتر چکیده فارسی مقاله‌های مجله‌های علمی پژوهشی حوزه علوم انسانی از نوع چکیده راهنماست؛ ۲. چکیده‌های راهنمای جامعه پژوهش، بیشتر از چکیده‌های تمام‌نما با استاندارد ایزو ۲۱۴ مطابقت دارد؛ ۳. در بررسی وضعیت الگوهای ارائه‌شده مجله‌ها معلوم شد که ۷۷/۹۶ درصد از مجله‌های جامعه پژوهش، در خود الگوهایی را ارائه نموده و ۷۵/۶۴ درصد از چکیده‌های این مجله‌ها این الگوها را رعایت کرده‌اند؛ ۴. یافته‌ها نشان داد الگوهای تهیه‌شده مجله در چکیده‌های مروری در کل ۹۲/۱۰ درصد با عناصر تعیین‌شده در استاندارد ایزو ۲۱۴ همخوانی دارد. نیز الگوهای تهیه‌شده مجله در چکیده‌های پژوهشی، در مجموع ۷۲/۸ درصد با عناصر تعیین‌شده در استاندارد ایزو ۲۱۴ همخوانی دارد (دیانی و شیردل، ۱۳۸۶).

در پژوهشی دیگر عباس گیلوری و همکاران به بررسی میزان همخوانی مجلات علمی پژوهشی فارسی حوزه کشاورزی با استانداردهای نشر ایزو پرداختند. این پژوهش در مجله «پژوهشنامه پردازش و مدیریت اطلاعات» شماره ۶۶ منتشر شده که مختص ویژه‌نامه‌ای به‌منظور علم‌سنجی بوده است. در این پژوهش به‌منظور ایجاد بستری برای ضرورت یا عدم

ضرورت تدوین استاندارد برای مجله‌های علمی پژوهشی کشور، مجله‌های علمی حوزه کشاورزی با استانداردهای نشر ایزو سنجیده شد. نتایج پژوهش نشان داد که انتشار مجلات کشاورزی مطابقت ۵۳ درصدی با استانداردهای ایزو دارد. این مجلات، آن دسته از اطلاعات استاندارد ایزو را رعایت کرده‌اند که جنبه ضروری داشته و فقدان آن باعث نقص در ارائه اطلاعات می‌شده است (گیلوری و دیگران، ۱۳۹۰).

طی دهه اخیر نیز پژوهش دیگری در قالب پایان‌نامه ارشد در ارتباط با سنجش میزان استاندارد ایزو به نگارش درآمده است. در این پژوهش با عنوان «بررسی میزان همخوانی نشریه‌های دسترسی آزاد بین‌المللی کتابداری با استانداردهای ایزو» میزان همخوانی دسترسی به متن مقالات نشریات حوزه کتابداری داخل کشور بررسی شد و نتایج منتج از آن نشان‌دهنده این است که وضعیت رعایت استاندارد در نشریات حوزه کتابداری با قابلیت دسترسی آزاد، کمتر از ۵۰ درصد است (هاشمی، ۱۳۹۰).

تازه‌های پژوهش درباره رعایت استاندارد نشر ایزو با هدف تعیین میزان کلی رعایت استانداردهای ایزو در نشریه‌های علمی پژوهشی فارسی در رشته کتابداری و اطلاع‌رسانی را عبدالرضا ایزدی و زمینه امیرپور انجام داده است. در این پژوهش میزان همخوانی نشریه‌های علمی پژوهشی فارسی در زمینه کتابداری و اطلاع‌رسانی با در نظر داشتن تعداد ۹ مجله علمی پژوهشی موجود در این حوزه، ۶۳/۴۲ درصد ارزیابی شده است (ایزدی و دیگران، ۱۳۹۳).

روش پژوهش

اطلاعات این پژوهش از طریق سیاهه واری و با بررسی استانداردهای ایزو در زمینه نشر تهیه شده است. استانداردهای استفاده‌شده که ملاک برای این پژوهش بودند عبارت‌اند از^۱ (ISO 8: 1977) درباره شیوه عرضه ادواری‌ها؛^۲ (ISO18:1981) درباره فهرست مقالات ادواری‌ها؛^۳ (SO215:1986) درخصوص شیوه ارائه مقالات در مجلات علمی،^۴ (ISO3297: 1986) استاندارد شماره استاندارد بین‌المللی پیاپی‌ها^۵ (شاپا)،^۱ (ISO5122:1979)

۱ Presentation of Periodicals

۲ Content list of Periodicals

۳ Presentation of contribution to Content list of Periodicals and other serials

۴ International standard serial number (ISSN)

۵ هر اثری که به صورت پیاپی و معمولاً در فواصل معین منتشر شود و قاعدتاً پایانی نیز بر آن مترتب نباشد پیاپی خوانده می‌شود. این اصطلاح به نشریه‌های ادواری، روزنامه‌ها، سالنامه‌ها، سلسله تک‌نگاشت‌های شماره‌دار،

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۲۹، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۹۸ / ۱۷۷

استانداردهای چکیده‌نویسی در نشریات ادواری،^۱ (ISO7275: 1985) استاندارد ارائه اطلاعات عناوین در مجلات و استانداردهای^۲ (ISO9115: 1987) استاندارد تعیین نوع اطلاعات کتاب‌شناختی مقالات در پایندها استفاده شده است.

پژوهش حاضر در پی بررسی میزان همخوانی نشریات علمی پژوهشی و علمی ترویجی با موضوع تاریخ با استانداردهای نشر سازمان بین‌المللی استاندارد ایزو است تا مشخص کند که این مجلات تا چه میزان استانداردها را در نشر رعایت می‌کنند. این پژوهش، ۲۶ نشریه را در برمی‌گیرد که با موضوع تاریخ در کشور منتشر می‌شود و از کمیسیون بررسی نشریات علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری حائز درجه علمی پژوهشی و علمی ترویجی شده است. از این ۲۶ نشریه، مجلات «اسناد بهارستان»، «پژوهشنامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی»، «تاریخ روابط خارجی»، «سخن تاریخ» و «مطالعات تاریخ انتظامی» درجه علمی ترویجی دارند و مجلات «پژوهش‌های تاریخی»، «پژوهشنامه تاریخ اسلام»، «پژوهش‌های تاریخی اسلام و ایران»، «پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی»، «پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران»، «پژوهش‌های علوم تاریخی»، «تاریخ اسلام و ایران»، «تاریخ ایران»، «تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی»، «تاریخ علم»، «تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام»، «تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری»، «تاریخ و تمدن اسلامی»، «تاریخ و فرهنگ (مطالعات اسلامی)»، «تحقیقات تاریخ اجتماعی»، «جستارهای تاریخی»، «گنجینه اسناد»، «مطالعات تاریخ اسلام»، «مطالعات تاریخی جنگ»، «مطالعات تاریخی جهان اسلام» و «مطالعات تاریخ فرهنگی» دارای درجه علمی پژوهشی هستند. از ۲۶ مجله بررسی شده ترتیب انتشار ۱۰ مجله به صورت فصلنامه و ترتیب انتشار ۱۶ مجله به صورت دو فصلنامه است.

عناصر بررسی شده در جامعه آماری

از مجموع استانداردهای هفتگانه چاپ و نشر مؤسسه بین‌المللی ایزو، استانداردهای لازم به منظور سنجش رعایت استاندارد نشر در مجلات استخراج و برخی از موارد آن بومی‌سازی

مجموعه مقالات همایش‌ها و یادواره‌های انجمن‌ها گفته می‌شود. پایندها جدیدترین اطلاعات را در مباحث مهم ارائه می‌کنند و رسانه‌هایی هستند که دانشمندان از طریق آنها نظریه‌ها، تجربه‌ها و نتایج تحقیقات خود را رسماً به دیگران انتقال می‌دهند (هاماگر و استلی ۱۹۸۹ «پایند» در دایره‌المعارف کتابداری و اطلاع‌رسانی، ترجمه فریده عصاره، بازیابی در تاریخ ۱۳۹۷/۱۰/۳ از: <http://portal.nlai.ir/daka/Wiki>)

۱ Abstract sheet in serial publications

۲ Presentation of title information series

۳ Bibliographic identification of contribution in serials and books

شد. به‌عنوان مثال قرارگرفتن صفحه فهرست در صفحات زوج مجلات، مخصوص مجلات انگلیسی‌زبان است و در استاندارد نشر در ایران و در بین گرافیست‌ها و صفحه‌بندهای مجلات، صفحه فهرست در صفحه فرد قرار می‌گیرد؛ لذا فهرست مندرجات در صفحات ۳ یا ۵ در نظر گرفته شد. ملاک این پژوهش برای بررسی نشریات شماره آخر آنها بود. بی‌تردید نشریاتی که به‌روز منتشر نمی‌شدند آخرین شماره انتشار آنها ملاک قرار گرفت.

عناصری که از استانداردها استخراج و در قالب سیاهه واریسی در ۲۶ مجله بررسی شد، شامل اطلاعات عنوان بر روی جلد نشریه، کوتاه‌بودن، خوانا بودن، تفکیک‌پذیر بودن از طرح روی جلد، مشخص بودن موضوع نشریه از روی عنوان، یکسانی در قطع شماره‌های نشریه و نوار کتاب‌شناسی روی جلد بود. در مواد موجود بر روی جلد نشریه‌ها بر اساس استاندارد ایزو عناصر عنوان نشریه، تاریخ نشر، سال، شماره نشریه و شاپا بررسی شد. در بخش ۴ در داده‌های خط کتاب‌شناختی، عناصر سال نشر، شماره نشریه، عنوان، تعداد صفحات و محل نشر بررسی گردید.

در بخش ۵ در قسمت فهرست مندرجات: ترجمه فهرست به زبان لاتین، وجود صفحه مستقل فهرست مندرجات لاتین و قراردادن صفحه فهرست مندرجات لاتین در محل یکسان سنجش شد. همچنین بررسی گردید که فهرست مندرجات در صفحات فرد ۳ یا ۵ قرار داشته باشد.

در بخش ۶ تحقیق شد که آیا عناصر عنوان نشریه، تاریخ نشر، سال، شماره نشریه و شاپا در فهرست مندرجات مجلات وجود دارند. در بخش ۷ اطلاعات موجود در فهرست مندرجات برای هر مقاله شامل نام نویسندگان، عنوان، صفحه شروع، صفحه پایان و علامت خط تیره جداکننده صفحه شروع و صفحه پایان، همچنین درج هم‌زمان صفحه شروع و پایان مقاله، مطالعه شد.

در بخش ۸ تفاوت‌های حروف بخش‌های فهرست مندرجات، چکیده و زیرنویس با حروف متن نشریه سنجیده شد. در بخش ۹ قراردادن شاپا در پشت جلد، روی صفحه عنوان و همچنین در محل گوشه بالای سمت چپ بر روی جلد نشریه واریسی شد. در بخش ۱۰ اطلاعات عنوان مکرر شامل عنوان نشریه، عنوان مقاله، شماره مجله، شماره نشر، صفحه‌شمار، نام نویسنده یا اولین نام نویسنده و سال دیده شد.

در بخش ۱۱ اطلاعات موجود در صفحه شناسنامه مجله شامل محل و نشانی توزیع، سال نشر، مشخصات نشر، قیمت اشتراک و قیمت تک‌شماره مجله سنجیده شد. در بخش ۱۲ استانداردهای شماره‌گذاری مجلات شامل شماره‌گذاری عربی یک دوره و چاپ یک شماره در

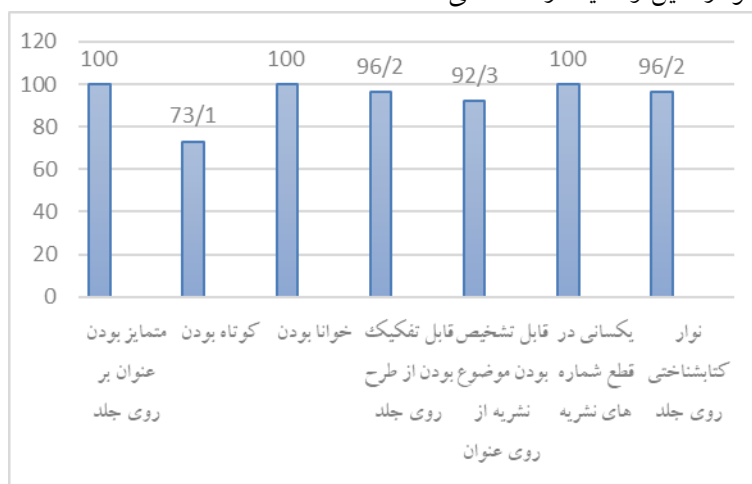
تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۲۹، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۹۸ / ۱۷۹

هر مجله و نیز شماره‌نداشتن صفحه ابتدای مقالات و همچنین داشتن شماره مسلسل جست‌وجو شد.

در بخش ۱۳ وجود نمایه در آخرین شماره یک سال و همچنین همخوانی نمایه با ایزو بررسی شد. در بخش ۱۴ همخوانی اطلاعات مقاله با ایزو شامل عنوان مقاله، نام نویسندگان، نشانی نویسندگان، چکیده، کلیدواژه، تاریخ دریافت و تاریخ بازبینی نگاه شد. در بخش ۱۵ عناصر موجود در چکیده مقالات شامل نوع نشریه، شماره شاپا، اطلاعات کامل انتشار، شماره مقاله، توصیف‌گرها (کلیدواژه‌ها)، مجوز تکثیر، شناسه برنمود رقمی (DOI)، عنوان مقاله، نویسندگان و وابستگی سازمانی آنها، مشخصات کتاب‌شناختی نشریه و داشتن عنوان نشریه با فونت سیاه یا ایرانیک، ملاحظه شد.

تجزیه و تحلیل یافته‌ها

در بررسی اطلاعات عنوان بر روی جلد در ۲۶ مجله، تمامی ۲۶ مجله، یعنی ۱۰۰ درصد، دارای عنوان متمایز بر روی جلد بودند. این عنوان به صورت خوانا بر روی جلد قرار داشت. همچنین با بررسی قطع مجلات مشخص شد که قطع این مجلات در چند شماره آخر بررسی شده، یکسان بوده و تغییری نکرده است. لذا این مقوله نیز در مجلات به صورت ۱۰۰ درصد رعایت شده است. کوتاه بودن عنوان کمترین میزان فراوانی را با ۱۹ عدد، یعنی ۷۳/۱ درصد، نشان می‌دهد. زیرا برخی از مجلات از عناوین طولانی برخوردار هستند. استاندارد «ایزو ۸» (۱۹۹۷) تأکید دارد که عنوان باید کوتاه، خوانا و مشخص و تفکیک شده بر روی جلد باشد. از این جهت ۲۶ نشریه وضعیت مطلوبی را ارائه می‌دهند. بقیه عناصر روی جلد هم در ۲۶ نشریه مانند تفکیک پذیر بودن عنوان از طرح روی جلد با ۲۵ مورد، یعنی ۹۶/۲ درصد، و مشخص بودن موضوع نشریه از روی عنوان با ۲۴ مجله، ۹۲/۳ درصد، وضعیت مطلوبی دارند. همچنین نوار کتاب‌شناختی در ۲۵ مجله، ۹۶/۲ درصد، وجود داشت که نشان می‌دهد استاندارد «ایزو ۳۰» (۱۹۹۶) که تأکید بر قرار گرفتن این اطلاعات بر روی یک سطح کتاب‌شناختی دارد در ۲۵ نشریه مراعات شده و وضعیت مطلوبی را ارائه می‌دهد. در اطلاعات عنوان بر روی جلد، همخوانی ۲۶ نشریه بررسی شده، انطباق پذیرفته شده‌ای با استاندارد ایزو «۷۲۷۵» (۱۹۸۵) داشتند. نمودار ۱ این وضعیت را نشان می‌دهد.



نمودار ۱

برای راهنما در یافتن نشریه، تأکید در استاندارد بر این است که عنوان مجله بر روی جلد، عطف، فهرست مندرجات، اولین صفحه متن و نمایه وجود داشته باشد تا اگر کاربر یکی از

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۲۹، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۹۸ / ۱۸۱

این صفحات یا روی جلد یا عطف مجله را دید، بتواند تشخیص دهد که این کدام مجله است. بخش‌های مختلف عنوان در نشریه، عنوان نشریه بر روی جلد، عطف، فهرست مندرجات، اولین صفحه متن، در این بررسی اولین صفحه هر مقاله در نظر گرفته شد، و نیز در نمایه بررسی شد.

در همه مجلات بررسی شده در ۲۶ مجله عنوان نشریه بر روی جلد و عطف و در ۱۸ مجله، در ۶۹/۲۳ درصد، در اولین صفحه متن وجود داشتند و فقط در چهار مجله، ۱۵/۴ درصد، عنوان آن در فهرست مندرجات وجود داشت که ضعف مجلات را در این زمینه نشان می‌دهد. اگر مخاطب، صفحه فهرست ۲۲ عنوان از این مجلات را داشته باشد نمی‌تواند تشخیص دهد که این صفحه مربوط به کدام مجله است و این ضعف مجلات را باید اصلاح کرد. به جز مجله «گنجینه اسناد»، ۳/۸ درصد، سایر مجلات نمایه سالیانه نداشتند که عنوان مجله در آن آورده شود. پایین‌ترین میزان درصد در هماهنگی عناصر مجلات با استاندارد ایزو در همین مسئله دیده می‌شود با توجه به اهمیت نمایه‌ها در اطلاع‌رسانی محتوای مجلات و تأکید استانداردها بر این مقوله لازم است که مجلات به تعبیه نمایه سالیانه و درج آن در شماره پایان هر سال شمسی بپردازند. جدول ۱، فراوانی درج عنوان مجله را در نشریات نشان می‌دهد.

جدول ۱: بخش‌های مختلف عنوان در نشریه

مقوله‌ها	تعداد	درصد
روی جلد	۲۶	۱۰۰
عطف	۲۶	۱۰۰
فهرست مندرجات	۴	۱۵/۴
اولین صفحه متن	۱۸	۶۹/۲۳
نمایه	۱	۳/۸

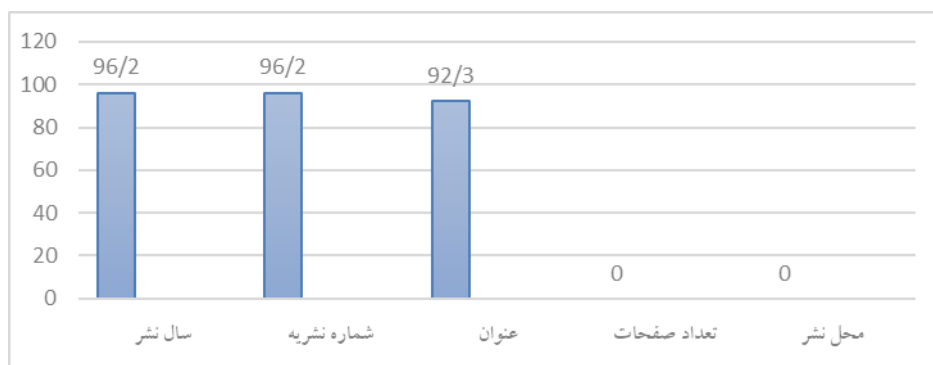
تمامی اطلاعات مدنظر خواننده شامل عنوان نشریه، تاریخ نشر، سال، شماره نشریه و شماره استاندارد بین‌المللی پایندها (شاپا) باید روی جلد مجلات وجود داشته باشد. استاندارد ایزو هم بر این نکته تأکید دارد. در ۲۶ مجله بررسی شده همه مجلات عنوان نشریه، تاریخ نشر، سال و شماره نشریه را بر روی جلد داشتند؛ اما فقط ۱۸ مجله، ۸۹/۲ درصد، از کل مجلات دارای شاپا بودند. با توجه به آنکه شاپا، شماره استاندارد بین‌المللی است که به مجلات داده می‌شود و هویت بین‌المللی برای مجلات ایجاد می‌کند، لازم است که هشت مجله باقی‌مانده نیز برای گرفتن شاپا از کتابخانه ملی ایران و درج آن بر روی مجله اقدام کنند.

جدول شماره ۲، وضعیت قرارگرفتن عناصر کتاب‌شناختی را بر روی جلد مجلات بر اساس استاندارد ایزو نشان می‌دهد.

جدول ۲: مواد موجود بر روی جلد نشریه‌ها بر اساس استاندارد ایزو

مقوله‌ها	تعداد	درصد
عنوان نشریه	۲۶	۱۰۰
تاریخ نشر	۲۶	۱۰۰
سال	۲۶	۱۰۰
شماره نشریه	۲۶	۱۰۰
شاپا	۱۸	۶۹/۲

خط کتاب‌شناسی بر روی جلد مجلات، نوشتاری تک‌خطی است که همه اطلاعات مجله شامل سال، شماره نشریه، عنوان مجله، تعداد صفحات و محل نشر مجله در آن می‌آید و کاربر با یک نگاه می‌تواند همه مشخصات نشر مجله را در آن بیابد. از این شش مقوله، سال نشر و شماره نشریه در ۲۵ مجله، ۹۶/۲ درصد، و عنوان با ۲۴ مورد، ۹۲/۳ درصد، وجود داشت؛ اما تعداد صفحات و محل نشر در هیچ‌کدام از این ۲۶ مجله بر روی جلد نیامده بود. تعداد صفحات در مجلات غیر علمی پژوهشی که بازار فروش خوبی دارند، ذکر می‌شود؛ ولی در آن مجلات نیز محل نشر به فرض اینکه همگان محل نشر مجلات در ایران را می‌دانند، ذکر نمی‌شود؛ اما در مجلاتی که توجهی به فروش ندارند و فقط در تعداد محدودی، آن هم برای هدیه به نویسندگان و ارسال به پایگاه‌های نمایه‌سازی چاپ می‌شوند، تعداد صفحات ذکر نمی‌شود. نمودار ۲، وجود عناصر داده‌های خط کتاب‌شناختی را در مجلات نشان می‌دهد.



نمودار ۲

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۲۹، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۹۸ / ۱۸۳

«ایزو ۱۸» (۱۹۸۱) به وجود فهرست در ابتدای نشریه و همچنین ترجمه فهرست به زبان‌های دیگر و نیز قرارگرفتن فهرست در محلی ثابت تأکید دارد و با در نظرگرفتن این اصل که وجود صفحه فهرست در صفحات ۲ یا ۴ را جزو استانداردها آورده است. همان‌طور که ذکر شد با توجه به تفاوت صفحه‌بندی مجلات در فارسی و لاتین صفحه‌بندی فهرست صفحات ۳ یا ۵ در این پژوهش به جای صفحه‌بندی فهرست در صفحات ۲ یا ۴ قرار گرفت. از ۲۶ نشریه بررسی شده، همه مجلات فهرست را به زبان لاتین داشتند و محل آن نیز در همه مجلات ثابت و در پشت جلد مجله است. همچنین ۱۸ مجله، ۶۹/۲ درصد، از مجلات دارای صفحه مستقل فهرست مندرجات بودند؛ ولی فقط در ۸ مجله، ۳۰/۸ درصد، صفحه‌بندی به‌درستی انجام شده بود و صفحه فهرست در صفحات فرد ۳ یا ۵ قرار داشت که لازم است در صفحه‌بندی مجلات دقت بیشتری صورت گیرد و از گرافیک‌های حرفه‌ای استفاده شود. جدول ۳، وجود فهرست مندرجات و ترجمه آن را در مجلات نشان می‌دهد.

جدول ۳: فهرست مندرجات

مقوله‌ها	تعداد	درصد
ترجمه فهرست به زبان لاتین	۲۶	۱۰۰
صفحه مستقل فهرست مندرجات لاتین	۱۸	۶۹/۲
محل ثابت فهرست مندرجات لاتین	۲۶	۱۰۰
ارائه فهرست مندرجات در صفحات ۳ یا ۵	۸	۳۰/۸

ارائه مشخصات نشر مجله در فهرست عنوان کمک می‌کند که با داشتن همان یک صفحه مشخص شود که این مقالات مربوط به کدام شماره از مجله است و این شماره در چه تاریخی منتشر شده است. ارائه حداکثر اطلاعات در این صفحه، خواننده را بی‌نیاز از مراجعه به صفحه شناسنامه مجله می‌کند. ایزو بر استانداردسازی این صفحه نیز توجه دارد و تأکید می‌کند که در فهرست باید عنوان نشریه، تاریخ نشر، سال، شماره نشریه و شماره استاندارد بین‌المللی پایندها (شاپا) وجود داشته باشد. در ۲۶ مجله بررسی شده در این زمینه نشان داد که دقت بسیار کمی در تنظیم فهرست صورت می‌گیرد و فاصله زیادی با استاندارد بین‌المللی وجود دارد. از ۲۶ مجله فقط دو مجله، ۷/۷ درصد، عنوان نشریه، تاریخ نشر، سال و شماره نشریه را در صفحه فهرست خود داشتند. مجله «گنجینه اسناد» تنها مجله‌ای است که شماره شاپای چاپی و الکترونیک خود را در صفحه فهرست خود درج کرده است. لذا لازم است مجلات این مشخصات را در بالای صفحه فهرست خود بیاورند. جدول ۴ اطلاعات کتاب‌شناختی مندرج در فهرست مطالب مجلات بررسی شده را نشان می‌دهد.

جدول ۴: اطلاعات موجود در فهرست مندرجات

مقوله‌ها	تعداد	درصد
عنوان نشریه	۲	۷/۷
تاریخ نشر	۲	۷/۷
سال	۲	۷/۷
شماره نشریه	۲	۷/۷
شاپا	۱	۳/۸

اطلاعات موجود برای هر مقاله در فهرست مندرجات مجله، طبق استاندارد شامل نام نویسندگان، عنوان مقاله، صفحه شروع و پایان مقاله، وجود خط تیره جداکننده صفحه شروع و پایان و نیز شروع و پایان مشخص شده در فهرست مطالب است و ذکر همه اطلاعات فوق ضروری است تا خواننده حداکثر اطلاعات را در باب مقاله از صفحه فهرست به دست آورد. لذا استانداردها بر وجود این عناصر تأکید دارند. از ۲۶ مجله بررسی شده در تمامی مجلات نام نویسندگان، عنوان مقاله و صفحه شروع وجود داشت؛ ولی در هفت مجله، ۲۶/۹ درصد، صفحه پایانی و خط تیره جداکننده صفحه شروع و پایان و نیز شروع و پایان مشخص هر مقاله وجود داشت. عنصر آخر عمدتاً در مجلات لاتین مراعات می‌شود و برای استانداردسازی بایستی در مجلات فارسی نیز آورده شود. جدول ۵ اطلاعات موجود در فهرست مندرجات هر مقاله را نشان می‌دهد.

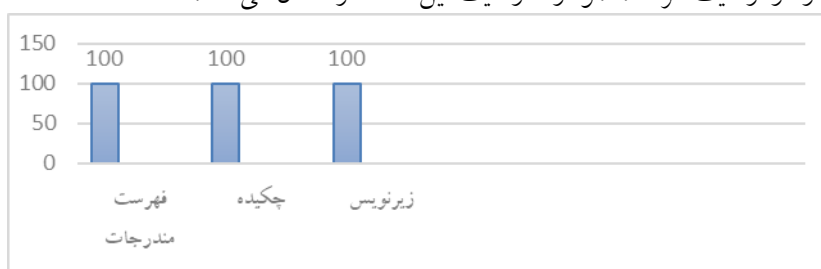
جدول ۵: اطلاعات موجود در فهرست مندرجات برای هر مقاله

مقوله‌ها	تعداد	درصد
نام نویسندگان	۲۶	۱۰۰
عنوان	۲۶	۱۰۰
صفحه شروع	۲۶	۱۰۰
صفحه پایان	۷	۲۶/۹
علامت خط تیره جداکننده صفحه شروع و صفحه پایان	۷	۲۶/۹
شروع و پایان مقاله	۷	۲۶/۹

صفحه‌بندی یکسان و نگاه‌داشتن طرح جلد ثابت و اطلاعات نشر در همه شماره‌ها از استانداردهای انتشار پبایندهاست. لازم است که مجلات به‌صورت فصلی از رنگ یا تصاویر مختلف استفاده کنند. مجلات مقید به رعایت مقررات کمیسیون بررسی نشریات علمی وزارت

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۲۹، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۹۸ / ۱۸۵

علوم هستند که به سادگی هر چه بیشتر طرح روی جلد و وجود رنگ ثابت تأکید دارد و در این زمینه، مجلات بیش از آنکه مقید به تبعیت از استانداردهای ایزو باشند مصوبات کمیسیون نشریات علمی را رعایت می‌کنند که باعث خشکی و بی‌روحی طرح جلد مجلات علمی می‌شود. در استاندارد ایزو تأکید شده است که فونت بخش‌های مختلف از جمله چکیده و زیرنویس با قلم نگارشی متن اصلی مقالات متفاوت باشد که همه ۲۶ مجله بررسی شده این استاندارد را رعایت کردند. نمودار ۳ رعایت این مسئله را نشان می‌دهد.



نمودار ۳

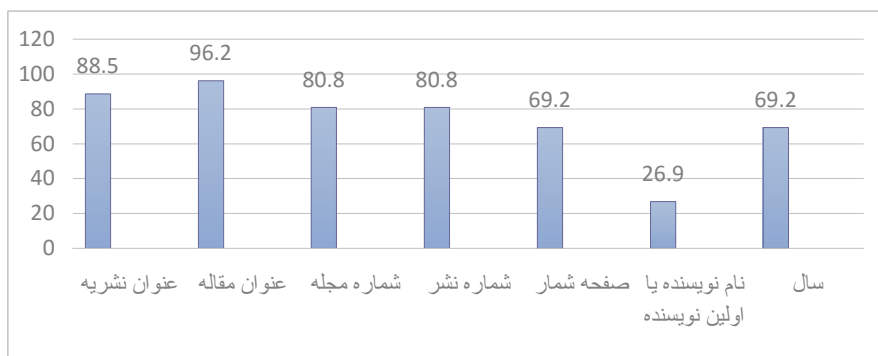
استاندارد «ایزو ۳۲۹۷» (۱۰۸۶) تأکید دارد که همه نشریات باید دارای شماره استاندارد بین‌المللی پایاندها (شاپا) باشند. این شماره، دو شماره چهاررقمی است که با خط تیره از هم جدا می‌شوند. نشریات موظف‌اند شاپا را که شناسه هویتی آنهاست بر روی گوشه بالای سمت چپ روی جلد نشریه، همچنین بر پشت جلد و نیز در صفحه عنوان درج کنند. از ۲۶ مجله بررسی شده فقط ۱۱ مجله، ۴۲/۳ درصد، شماره شاپا را بر روی جلد داشتند که هیچ‌کدام از آنها در گوشه سمت چپ روی جلد نشریه نیاورده بودند، ولی با تسامح وجود شاپا بر روی جلد از این مجلات پذیرفته شد. ۲۱ مجله، ۸۰/۸ درصد، در پشت جلد و معمولاً به لاتین کد شاپا را درج کرده بودند و فقط شش مجله، ۲۳/۱ درصد، از آنان در صفحه عنوان شناسنامه مجله این عنوان را آورده بودند. گرفتن شماره شاپا در ایران رایگان است و کتابخانه ملی ایران نهاد صادرکننده شاپا است و هزینه‌ای برای مجلات ندارد. درج شاپا در سه محل مشخص شده با توصیه به صفحه‌آرای مجلات انجام‌شدنی است. جدول ۶ محل ثبت شاپا را در مجلات بررسی شده نشان می‌دهد.

جدول ۶: محل ثبت شاپا

مقوله‌ها	تعداد	درصد
پشت جلد	۲۱	۸۰/۸
روی صفحه عنوان	۶	۲۳/۱
گوشه بالای سمت چپ روی جلد نشریه	۱۱	۴۲/۳

استاندارد «ایزو ۸» (۱۹۹۷) تأکید دارد که اطلاعات مقاله و نشریه باید در همه صفحات مجلات تکرار شود. همچنین تأکید بر آن است که محل این اطلاعات باید همیشه یکسان باشد. عناصری که ذیل عنوان مکرر در صفحات مجلات باید آورده شود، شامل عنوان نشریه، عنوان مقاله، شماره مجله، شماره نشر، صفحه‌شمار (مقصود از صفحه‌شمار صفحات ابتدایی و انتهایی مقاله در صفحه اول مقاله است)، نام نویسنده یا اولین نویسنده و ذکر... برای بقیه و سال است.

از ۲۶ نشریه بررسی شده عنوان نشریه در ۲۳ مجله، ۸۸/۵ درصد، درج شده است. عنوان مقاله در ۲۵ مجله، ۹۶/۲ درصد، وجود داشت. ۲۱ مجله، ۸۰/۸ درصد، شماره مجله و شماره نشر را در صفحات مجله درج کرده بودند و ۱۸ مجله، ۶۹/۳ درصد، هم دارای صفحه‌شمار و سال انتشار بودند، ولی فقط هفت مجله، ۲۶/۹ درصد، نام نویسنده یا اولین نویسنده را در صفحات مقالات درج کرده بودند. در صفحه‌بندی فارسی معمولاً در بالای صفحات فرد، عنوان مقاله می‌آید و اگر عنوان طولانی باشد، چند کلمه ابتدایی مقاله و سپس ... ذکر می‌شود و در بالای صفحات زوج هم نام نویسندگان مقاله و اگر تعداد آنها زیاد باشد، ابتدا عنوان نویسنده اصلی و بعد ... درج می‌شود. بقیه مشخصات هم می‌تواند در پایین صفحات یا کنار صفحات قرار گیرد؛ لذا انجام این توصیه هم نیاز به راهنمایی صفحه‌آرا و تأکید بر رعایت این استاندارد دارد. نمودار ۴ وجود عناصر اطلاعات عنوان مکرر در مجلات را نشان می‌دهد.



نمودار ۴

مهمترین رکن هر مجله، صفحه شناسنامه آن است که در آن لازم است طبق استاندارد، محل و نشانی توزیع‌کننده، سال انتشار، مشخصات نشر، قیمت اشتراک و قیمت تک‌شماره مجله درج شود. از ۲۶ مجله بررسی شده همه مجلات مشخصات نشر را داشتند و ۲۵ مجله، ۹۶/۲ درصد، محل و نشانی توزیع و سال انتشار را دارا بودند. ۱۸ مجله، ۶۹/۳ درصد، قیمت تک‌شماره را

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۲۹، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۹۸ / ۱۸۷

درج کرده بودند و فقط ۸ مجله، ۳۰/۸ درصد، دارای قیمت اشتراک بودند که با توجه به محدودیت در چاپ کاغذی و نداشتن اشتراک کاغذی و نمایه‌شدن مجلات بر روی پایگاه‌های آرشیوی، طبیعی به نظر می‌رسد. جدول ۷ اطلاعات مندرج در صفحه شناسنامه را نشان می‌دهد.

جدول ۷: اطلاعات صفحه شناسنامه

مقوله‌ها	تعداد	درصد
محل و نشانی توزیع	۲۵	۹۶/۲
سال انتشار	۲۵	۹۶/۲
مشخصات نشر	۲۶	۱۰۰
قیمت اشتراک	۸	۳۰/۸
قیمت تک‌شماره	۱۸	۶۹/۲

استاندارد ایزو برای شماره‌گذاری مجلات تأکید دارد که از شماره‌های عربی استفاده و هر شماره مجله در هر مجلد چاپ شود. همچنین در صفحه عنوان مقاله نباید شماره صفحه بیاید و مجلات بایستی دارای شماره مسلسل باشند. در ۲۶ مجله بررسی شده، همه مجلات یک شماره را در هر مجلد چاپ کرده‌اند و علت آن هم این است که در این مسئله مقررات کمیسیون نشریات علمی کشور با استاندارد نشر بین‌المللی یکسان است و مجلات دارای درجه علمی پژوهشی و علمی ترویجی اجازه چاپ دو شماره در یک مجلد را ندارند. ۲۵ مجله، ۹۶/۲ درصد، دارای شماره مسلسل بودند و ۲۴ مجله، ۹۲/۳ درصد، از مجلات دارای شماره‌گذاری عربی بودند و همچنین همین تعداد مجلات در صفحات ابتدایی هر مقاله، شماره صفحه را درج کرده بودند که استاندارد ابتدایی در صفحه‌آرایی است و معمولاً رعایت می‌شود. جدول ۸ استانداردهای شماره‌گذاری را در مجلات نشان می‌دهد.

جدول ۸: استانداردهای شماره‌گذاری

مقوله‌ها	تعداد	درصد
شماره‌گذاری عربی یک دوره	۲۴	۹۲/۳
چاپ یک شماره در هر مجلد	۲۶	۱۰۰
شماره‌گذاری نکردن صفحه عنوان مقاله	۲۴	۹۲/۳
شماره‌گذاری مسلسل دوره (عددی و پشت سر هم)	۲۵	۹۶/۲

در پایان یک دوره مجله در دو فصلنامه‌ها دو شماره و در فصلنامه‌ها چهار شماره، نمایه شامل نمایه عناوین، نویسندگان و نمایه موضوعی برای مجلات طبق استاندارد «ایزو ۹۹۹» (۱۹۷۵) باید تهیه شود و نمایه حتماً باید در انتهای دوره یا سال انتشار مجله بیاید. از بین ۲۶ مجله بررسی شده فقط مجله «گنجینه اسناد» دارای نمایه سالانه بود که آن هم نه در شماره زمستان بلکه در شماره بهار سال بعد چاپ می‌شد. عنوان نمایه نیز طبق استاندارد ایزو باید بر روی جلد شماره‌ای بیاید که آن نمایه در آن درج می‌شود.

با در نظر داشتن اینکه تاریخ از آن دسته علمی است که محوریت اصلی در آن نام اشخاص و مکان‌ها است، باید نمایه‌سازی مجلات تاریخ در اولویت کاری سردبیران و اعضای هیئت تحریریه قرار گیرد. با توجه به اینکه عناصر تاریخ‌ساز تاریخ ایران و به‌خصوص تاریخ معاصر ایران اشخاصی هستند که هر یک لقب اعطایی خاصی از سوی پادشاه داشته‌اند، اهمیت نمایه‌سازی نام افراد در مجلات تاریخ ایران معاصر محسوس‌تر است. نکته دیگر درباره ضرورت نمایه‌سازی مجلات این است که از آنجا که هر مقاله دارای موضوع و محتوای خاصی است واژگان کلیدی خاصی دارد. واژگان کلیدی از یک‌سو موضوع اصلی مقاله را یادآوری می‌کنند و از سوی دیگر در جست‌وجوهای اینترنتی به‌عنوان کلید واژه، مسیر دسترسی مخاطبان به مقاله را آسان‌تر می‌کنند. نمایه نام نویسندگان نیز باعث سهولت مراجعان به نویسندگان و سابقه پژوهشی آنها می‌شود.

جدول ۹: وجود نمایه و عناصر آن را در مجلات

مقوله‌ها	تعداد	درصد
وجود نمایه در آخرین شماره یک سال	۱	۳/۸
همخوانی نمایه با ایزو	۰	۰

استاندارد ایزو تأکید می‌کند که عناصر هفتگانه عنوان مقاله، نام نویسندگان، نشانی نویسندگان، چکیده، کلیدواژه، تاریخ دریافت و تاریخ بازبینی طبق استانداردهای «ایزو ۲۱۵»، (۱۹۸۶) و «ایزو ۲۱۴»، (۱۹۷۶) باید در ابتدای مقالات بیاید که در همه ۲۶ مجله، این اطلاعات در صفحه ابتدایی مقالات آمده بود و از این لحاظ تمامی استانداردها مراعات شده است. جدول ۱۰ همخوانی اطلاعات مقالات در ابتدای هر مقاله را با استاندارد ایزو نشان می‌دهد.

جدول ۱۰: همخوانی اطلاعات مقاله با ایزو

مقوله‌ها	تعداد	درصد
عنوان مقاله	۲۶	۱۰۰
نام نویسندگان	۲۶	۱۰۰
نشانی نویسندگان	۲۶	۱۰۰
چکیده	۲۶	۱۰۰
کلیدواژه	۲۶	۱۰۰
تاریخ دریافت	۲۶	۱۰۰
تاریخ بازبینی	۲۶	۱۰۰

صفحه چکیده در مقالات صفحه بسیار مهمی است که تمامی اطلاعات مقاله باید در این صفحه بیاید و خواننده با مشاهده آن به همه اطلاعات مدنظر خود دست یابد و در صورت علاقه و تمایل، مقاله را مطالعه کند. لذا عناصر اطلاعاتی یازده‌گانه شامل نوع نشریه، شماره شاپا، اطلاعات کامل انتشار، شماره مقاله، توصیف‌گرها (کلیدواژه‌ها)، مجوز تکثیر، شناسه برنمود رقمی (DOI)، عنوان مقاله، نویسندگان و وابستگی سازمانی آنها، مشخصات کتاب‌شناختی نشریه و درج عنوان نشریه با فونت سیاه یا ایرانک در این صفحه طبق استاندارد ایزو «۵۱۲۲» (۱۹۷۹) باید بیاید. از ۲۶ نشریه بررسی شده عنوان مقاله، نویسندگان و وابستگی سازمانی آنها و نیز توصیف‌گرها (کلیدواژه‌ها) در همه مجلات رعایت شده بود. ۲۲ مجله، ۸۶/۶ درصد، اطلاعات کامل انتشار و مشخصات کتاب‌شناختی نشریه را داشتند و عنوان نشریه نیز در چکیده با فونت سیاه یا ایرانک آمده بود. ۱۴ نشریه، ۵۳/۸ درصد، نوع نشریه را در صفحه فهرست مستقلی درج کرده بودند. ۴/۵ درصد، دارای مجوز تکثیر بودند و سه نشریه، ۱۱/۵ درصد، شناسه برنمود رقمی (DOI) داشتند این شناسه، شماره اختصاصی است که به هر مقاله داده می‌شود و با کلیک روی آن یا جست‌وجوی این شماره در اینترنت می‌توان مقاله را بازیابی کرد. کاربرد این شماره به‌تازگی در مجلات شروع شده است. فقط مجله «گنجینه اسناد» در صفحه چکیده، شماره شاپا را درج کرده بود. مقالات هیچ‌کدام از مجلات شماره‌گذاری نداشت. شماره‌گذاری مقالات در مجلات خارج از کشور معمول است؛ ولی در مجلات فارسی از آن استفاده نمی‌شود. جدول ۱۱ همخوانی عناصری را در صفحه چکیده مقالات با استاندارد ایزو نشان می‌دهد.

جدول ۱۱: همخوانی چکیده با استاندارد ایزو

مقوله‌ها	تعداد	درصد
نوع نشریه	۱۴	۵۳/۸
شماره شاپا	۱	۳/۸
اطلاعات کامل انتشار	۲۲	۸۴/۶
شماره مقاله	۰	۰
توصیفگرها (کلیدواژه)	۲۶	۱۰۰
مجوز تکثیر	۴	۱۵/۴
شناسه برنمود رقمی (DOI)	۳	۱۱/۵
عنوان مقاله	۲۶	۱۰۰
نویسندگان و وابستگان سازمانی آنها	۲۶	۱۰۰
مشخصات کتاب‌شناختی نشریه	۲۲	۸۴/۶
عنوان نشریه فونت سیاه یا ایرانبیک	۲۲	۸۴/۶

بررسی نمونه مجله خارجی تاریخ

به منظور بررسی نمونه مجله خارجی «Iranian Studies» انتخاب شد. این مجله به سرپرستی همایون کاتوزیان اداره می‌شود و عمدتاً در حوزه مطالعات ایران‌شناسی و تاریخ فعالیت می‌کند. با در نظر داشتن استانداردهای ایزو از اطلاعات روی جلد مجله می‌شود دریافت که به خوبی رعایت استانداردهای لازم انجام شده است. نام نشریه، شماره، دوره، شماره مسلسل و درج نام مجله در عطف مجله رعایت شده است. براساس اطلاعات کتاب‌شناختی مجله نیز رعایت استانداردهای لازم انجام شده و طبق بررسی انجام شده شماره و نام مجله و محل نشر، اعضای هیئت تحریریه و قیمت مجله در صفحه اطلاعات کتاب‌شناختی مجله آورده شده است. صفحه عناوین مقالات شماره‌گذاری نشده است و در صفحه سه آورده شده است. صفحه آغاز و پایان مقاله و نام نویسنده در این فهرست دیده می‌شود. نام نویسندگان، عنوان مقاله در بالای صفحه مقاله مربوطه آمده است و شروع و پایان مقالات مشخص است. در بررسی این مجله محرز شد که مجله فاقد نمایه است و این مشکل در نشر مجله وجود دارد و همانند مجلات ایرانی تاریخ باید این مسئله رفع شود. اطلاعات مقاله در هر یک از مقاله‌های مجله با ایزو هم‌خوانی دارد. در شماره بررسی شده تاریخ دریافت و پذیرش مقاله آمده است، سمت نویسنده نیز مشخص شده است. بر طبق رعایت مؤلفه‌های نشر حق دسترسی آزاد در اینترنت نیست و باید مشترک مجله شد و از اطلاعات آن استفاده

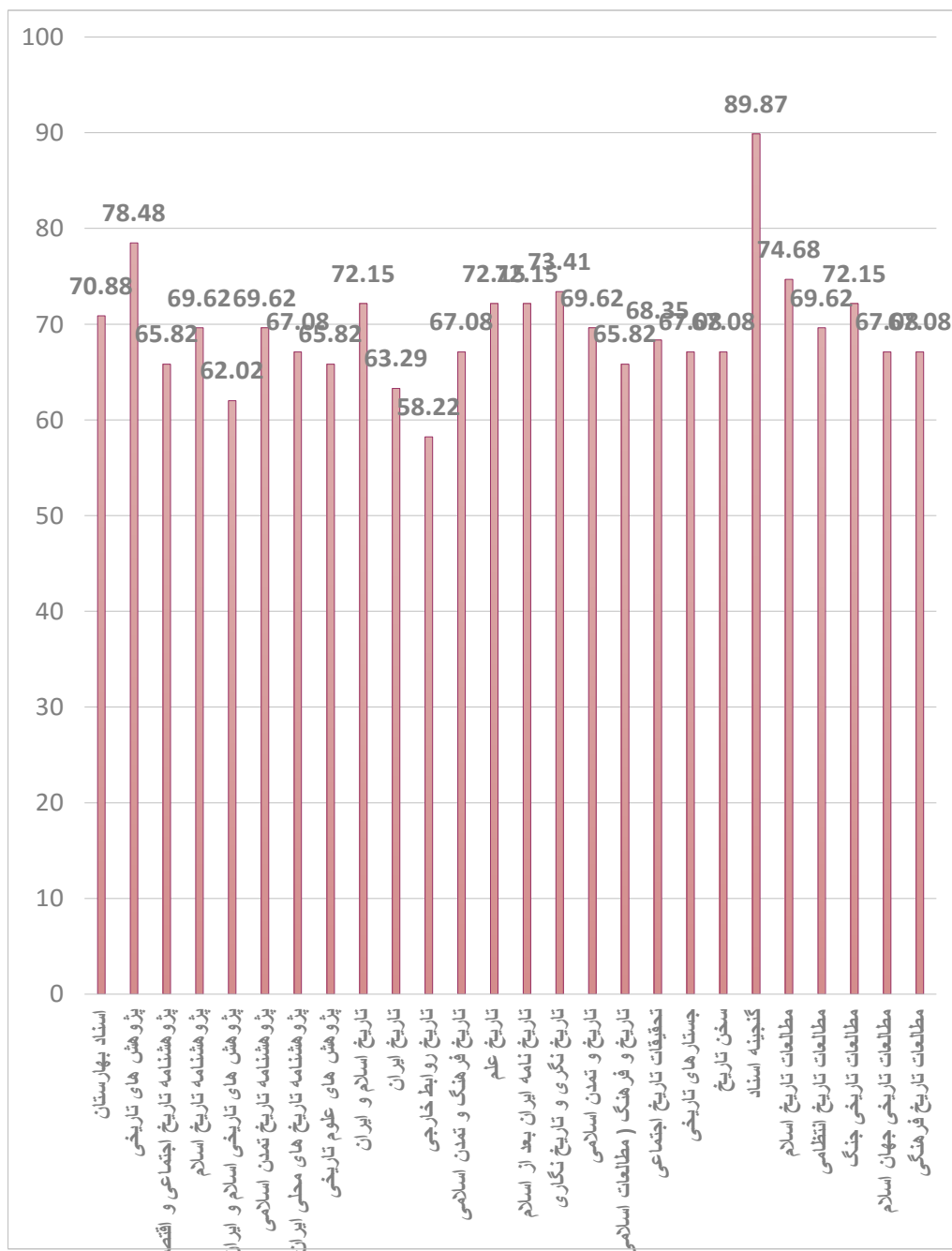
کرد. شناسه دیجیتال هر مقاله نیز در این مجله آورده نشده است. به نظر می‌رسد مجله بررسی شده همانند مجلات فارسی تاریخ امتیاز قابل قبولی از استانداردهای ایزو را می‌تواند به دست آورد.

نتیجه

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که میزان همخوانی نشریات علمی پژوهشی و علمی ترویجی رشته تاریخ با استانداردهای نشر مؤسسه بین‌المللی ایزو ۵۵ مورد، ۶۹/۴۷ درصد، است. جدول ۱۲ فهرست نشریات بیست‌وشش‌گانه بررسی شده و فراوانی و درصد همخوانی آنها با استانداردهای مختلف را نشان می‌دهد. نتیجه به دست آمده در این پژوهش با پژوهش عبدالرضا ایزدی و زمینه امیرپور که مجلات رشته کتابداری و اطلاع‌رسانی را بررسی کرده بودند و به عدد، ۶۳/۴۲ درصد، رسیده بودند، رشد استانداردهای مجلات علمی را نشان می‌دهد. در پژوهش ایزدی و امیرپور، گنجینه اسناد با ۷۲/۳۱ درصد بالاترین درصد همخوانی را به دست آورده بود که در این پژوهش هم گنجینه اسناد با ۸۹/۸۷ درصد بیشترین همخوانی را با استاندارد ایزو داشت. در این پژوهش تعداد نشریات ۲۶ نشریه است که دو و نیم برابر تعداد نشریات بررسی شده در پژوهش ایزدی و امیرپور است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد در مواردی که استاندارد ایزو با مقررات کمیسیون بررسی نشریات علمی وزارت علوم همخوانی وجود داشته باشد مانند لزوم چاپ‌نکردن دو شماره در یک مجلد و اطلاعات صفحه چکیده، این استاندارد با درصد بالایی رعایت شده است که در بحث اطلاعات صفحه چکیده به صورت کامل در ۲۶ مجله اعمال شده بود. در برخی موضوعات مانند استفاده از رنگ و نیز طرح‌های مختلف بر روی جلد نشریات، استاندارد ایزو با مقررات کمیسیون نشریات علمی کشور که به سادگی و تک‌رنگ‌بودن مجلات تأکید دارد، منافات دارد و باعث می‌شود که مجلات مقررات کمیسیون را رعایت کنند. بسیاری از مفاهیمی که در استانداردهای ایزو در باب نشریات علمی آمده است، نکاتی است که به راحتی با یک آیین‌نامه می‌تواند از طرف کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور به سردبیران مجلات توصیه شود تا با نظارت بر این مسئله، این نکات رعایت شود. رعایت این نکات سبب می‌شود تا صورت ظاهر مجلات علمی کشور به استانداردهای بین‌المللی نزدیک‌تر شود و برای نمایش دادن در پایگاه‌های اسکوپوس و آی اس آی مشکلات کمتری داشته باشند.

جدول ۱۲: فهرست نشریات برحسب تعداد و درصد میزان همخوانی با استانداردهای ایزو

ردیف	نام نشریه	تعداد مقوله‌های همخوان با استاندارد ایزو	درصد میزان همخوانی با استانداردها
۱	گنجینه اسناد	۷۱	۸۹/۸۷
۲	پژوهش‌های تاریخی	۶۲	۷۸/۴۸
۳	مطالعات تاریخ اسلام	۵۹	۷۴/۶۸
۴	تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری	۵۸	۷۳/۴۱
۵	مطالعات تاریخی جنگ	۵۷	۷۲/۱۵
۶	تاریخ علم	۵۷	۷۲/۱۵
۷	تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام	۵۷	۷۲/۱۵
۸	تاریخ اسلام و ایران	۵۷	۷۲/۱۵
۹	اسناد بهارستان	۵۶	۷۰/۸۸
۱۰	پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی	۵۵	۶۹/۶۲
۱۱	تاریخ و تمدن اسلامی	۵۵	۶۹/۶۲
۱۲	پژوهشنامه تاریخ اسلام	۵۵	۶۹/۶۲
۱۳	مطالعات تاریخ انتظامی	۵۵	۶۹/۶۲
۱۴	تحقیقات تاریخ اجتماعی	۵۴	۶۸/۳۵
۱۵	مطالعات تاریخ فرهنگی	۵۳	۶۷/۰۸
۱۶	پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران	۵۳	۶۷/۰۸
۱۷	تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی	۵۳	۶۷/۰۸
۱۸	جستارهای تاریخی	۵۳	۶۷/۰۸
۱۹	سخن تاریخ	۵۳	۶۷/۰۸
۲۰	مطالعات تاریخی جهان اسلام	۵۳	۶۷/۰۸
۲۱	تاریخ و فرهنگ (مطالعات اسلامی)	۵۲	۶۵/۸۲
۲۲	پژوهشنامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی	۵۲	۶۵/۸۲
۲۳	پژوهش‌های علوم تاریخی	۵۲	۶۵/۸۲
۲۴	تاریخ ایران	۵۰	۶۳/۲۹
۲۵	پژوهش‌های تاریخی اسلام و ایران	۴۹	۶۲/۰۲
۲۶	تاریخ روابط خارجی	۴۶	۵۸/۲۲



نمودار ۵

پیشنهاد برای پژوهش‌های بعدی

پیشنهاد می‌شود همین استاندارد دربارهٔ اغلب مجلات مصوب کمیسیون نشریات علمی وزارت علوم تحقیقات و فناوری و همچنین کمیسیون بررسی نشریات علمی وزارت بهداشت درمان و آموزش پزشکی و همچنین کمیسیون بررسی نشریات علمی دانشگاه آزاد اسلامی انجام گیرد و سامانه‌ای طراحی شود که در آن نمرهٔ سالیانه مجلات از طریق سنجش میزان رعایت این استانداردها از سوی مجلات مشخص شود.

کتاب‌شناخت

- ایزدی، عبدالرضا و زمینه امیرپور (۱۳۹۳) «رعایت استانداردهای نشر مؤسسه بین‌المللی ایزو در نشریه‌های فارسی کتابداری و اطلاع‌رسانی»، مطالعات ملی کتابداری و سازمان‌دهی اطلاعات. ۲۵(۳).
- دیانی، محمدحسین و شهلا شیردل (۱۳۸۶) «بررسی و مقایسهٔ چکیدهٔ فارسی مجله‌های علمی پژوهشی حوزهٔ علوم انسانی با استاندارد ایزو ۲۱۴»، فصلنامهٔ کتابداری و اطلاع‌رسانی. ۲(۲).
- دیانی، محمدحسین (۱۳۷۸) «حجم نمونه در پژوهش‌های پیمایشی»، کتابداری و اطلاع‌رسانی، فصلنامهٔ کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد آستان قدس رضوی. ۷(۳).
- گیلوری، عباس و دیگران (۱۳۹۰) «میزان همخوانی نشریه‌های علمی پژوهشی فارسی کشاورزی با استانداردهای نشر مؤسسه بین‌المللی ایزو»، پژوهشنامهٔ پردازش و مدیریت اطلاعات، ویژه‌نامهٔ علم‌سنجی. ۶۶(۲)
- گیلوری، عباس (۱۳۷۴) بررسی میزان همخوانی نشریات فارسی با استاندارد ایزو. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه علوم پزشکی ایران، تهران.
- مختاری، وحید (۱۳۸۲) انطباق چکیده مقاله‌های نشریه‌های دانشگاه‌های علوم پزشکی و دستورالعمل گروه ونکوور و استاندارد ایزو ۲۱۴. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه علوم پزشکی ایران، تهران.
- هاشمی، سمیرا (۱۳۹۰) بررسی میزان همخوانی نشریه‌های دسترسی آزاد بین‌المللی کتابداری با استانداردهای ایزو. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران.

- Iso 18. 1981. Content list of periodicals. Iso Standards Handbook 1: Documentation and information (3rd ed.). Switzerland: International Organization for Standardization.
- Iso 214. 1976. Abstract for Publications and Documentation. Iso Standards Handbook 1: Documentation and information (3rd ed.). Switzerland: International Organization for Standardization.
- Iso 215. 1986. Presentation of contributions to periodicals and other serials. Iso Standards Handbook 1: Documentation and information (3rd ed.). Switzerland: International Organization for Standardization.
- Iso 30. 1966. Bibliographical strips. Iso Standards Handbook 1: Documentation and information (3rd ed.). Switzerland: International Organization for Standardization.
- Iso 3297. 1986. International Standard serial Number (ISSN). Iso Standards Handbook 1: Documentation and information (3rd ed.). Switzerland: International Organization for

Standardization.

- Iso 5122. 1979. Abstract sheets in serial publications. Iso Standards Handbook 1: Documentation and information (3rd ed.). Switzerland: International Organization for Standardization.
- Iso 6357. 1985. Spine titles on books and other publication. Iso Standards Handbook 1: Documentation and information (3rd ed.). Switzerland: International Organization for Standardization.
- Iso 690. 1987. Bibliographic references _ Content, forms and Structure. Iso Standards Handbook 1: Documentation and information (3rd ed.). Switzerland: International Organization for Standardization.
- Iso 7275. 1985. Presentation of title information series. Iso Standards Handbook 1: Documentation and information. (3rd ed.) Switzerland: International Organization for Standardization.
- Iso 8. 1977. Presentation of periodicals. Iso Standards Handbook 1: Documentation and information (3rd ed.). Switzerland: International Organization for Standardization.
- Iso 9115. 1987. Bibliographic identification of contributions in serials and books. Iso Standards Handbook 1: Documentation and information. (3rd ed.). Switzerland: International Organization for Standardization.
- Iso 9115. 1987. Bibliographic identification of contributions in serials and books. Iso Standards Handbook 1: Documentation and information. (3rd ed.). Switzerland: International Organization for Standardization.
- Iso 999. 1975. Index of a Publication. Iso International s Handbook 1: Documentation and information (3rd ed.). Switzerland: International Organization for Standardization.
- Kovendi, D. 1975. The presentation of socumentation, library, and archives. Journals and the ISO Standards. Unesco Bulletin for Libraries, 29 (4).
- Lopez-Cozar, E. D. 1999. ISO standards for the presentation of scientific periodicals: Little known and little used by Spanish biomedical journals. Journal of Documentation, 55 (3).
- Lopez-Cozar, E. D., & Perez, R. R. 1995. A model for assessing compliance of scientific journals with international standards. Libri, 45 (3-4).
- Sho, N., and H. Sasaki. 1980. Biblid, bibliographic identification of serial publication. Dokumenteshon kenkya 30 (10).
- Singh, S., & Singh, S. 1990. Library and Information Science Periodicals in India: a study towards standardization. Herald of library science, 29 (3-4).

List of sources with English handwriting

- İzadī, ‘abd al-Rezā; Amīrpūr, zamīne. 2014. **Ra’ āyate estāndārdhāye našre mo’ asseseye beyn al-melālīye īzo dar našrīehāye fārsīye ketābdārī va eṭ ṭ elā’ resānī**, moṭ āle’ āte mellīye ketābdārī va sāzmāndehīye eṭ ṭ elā’ āt. (3)25: 93-109.
- Dayyānī, Moḥ ammad Ḥoseyn va Šahlā Šīrdel, 2007. **Barrasī va moqāyeseye čekīdeye fārsīye maj allehāye** ‘ elmī-pažūhešīye ḥ owzeye ‘ olūme ensānī bā estāndārde īzo 214. quarterly ketābdārī va eṭ ṭ elā’ resānī. (2)2: 37-53.
- Dayyānī, Moḥ ammad Ḥoseyn, 1999. **"ḥ aj me nemūne dar pažūhešhāye peymāyešī"**. Ketābdārī and eṭ ṭ elā’ resānī, quarterly ketābḵ āneye markazī va markaze asnāde āstāne qodse rażavī. (3)7: 59-71.
- Gīlvarī, ‘ abbās va dīgarān, 2011. **Mīzāne hamḵ ānīye našrīehāye ‘ elmī pažūhešī fārsīye kešāvarzī bā estāndārdhāye našre mo’ asseseye beyn al-melālīye īzo**. Pažūhešnāmeye pardāzeš va modīrīyate eṭ ṭ elā’ āt: vīženāmeye ‘ elmsanj ī. (2)66:5-27.
- Gīlvarī, ‘ abbās, 1995. **Barrasīye mīzāne hamḵ ānīye našrīyāte fārsī bā estāndārde īzo**. Thesis kāršenāsīye aršad. Dānešgāhe ‘ olūm pezeškīye Īrān: Tehrān.
- Moḵ tārī, Vḥ īd, 2003. **eṭ ebāqe čekīdeye maqālehāye našrīehāye dānešgāhhāye ‘ olūme pezeškī and dastūr al-‘ amale gorūhe Vankūver and estāndārde īzo 214**. Thesis kāršenāsīye aršad. Dānešgāhe ‘ olūm pezeškīye Īrān: Tehrān.
- Hāšemī, Samīrā, 2011. **Barrasīye mīzāne hamḵ ānīye našrīehhāye dastresīye āzāde beyn al-melālīye ketābdārī bā estāndārdhāye īzo**. Thesis kāršenāsīye aršad, dānešgāhe āzāde eslāmī, vāḥ ede ‘ olūm va taḥ qīqāt, Tehrān.

Applying the Publishing Standards of the International Institute of ISO in Persian Journals of History^۱

Seyyed Mahmood Sadat Bidgoli^۲

Mohammad Jamallo^۳

Received: 2/03/2019
Accepted: 11/09/2019

Abstract

The Persian journals published in different arenas of science, in printed and electronic versions, follow some special rules and regulations. While the rules for writing and publishing the articles in the Iranian scientific journals are similar in structure, regulations are also different from journal to journal. Then this has caused the absence of standardization in journals. Although the rules regulated by the commission of supervising the journals of the ministry of science, research and technology has organized the publish of the scientific journals, these rules are minimal and experimental, and yet far from the international standards of the scientific journals. The international publishing standard is already regulated and produced by the international institute of ISO, and journals are to be published applying the international standards. The need for applying the world standards in Persian journals has caused the fields such as medicine and librarianship take this into their consideration but in the field of History this is yet lacked, and scientifically dubious.

However, the main concern in the present study is to examine the extent to which the international publishing standards of ISO are applied in the research and scientific journals of history. And we also want to examine if the insisted elements of the ISO publishing institute such as title page, list of the content, the repeated titles, footnotes, abstracts, the first page of the articles in a journal, the applied reference method are obeying the ISO standards. Since the present study is a practical one, and in the area of science survey, the approach we have applied in it is descriptive. In this study, taking the international publishing standards into consideration, we have recognized 26 research and science journals in the field of history, and set a chart for the criteria applied in the examination. The findings show that the research and scientific journals of history match the international publishing standards of ISO in 55 cases (69.47%).

Also the findings show that the journals apply the regulations and rules ratified by the ministry of science, research and technology, more than the international ISO publishing standards. Consequently, we recommend that: the international

^۱ DOI:10.22051/hph.2019.24912.1331

^۲ Assistant Professor in History ,Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution(Corresponding Author). Email: sadat@ri-khomeini.ac.ir

^۳ PhD candidate in the history of Islamic Revolution, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution. Email: Jamal1369@gmail.com
Print ISSN: 2008-8841/ Online ISSN: 2538-3507

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۲۹، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۹۸ / ۱۹۹

publishing standards should be ratified as the regulations of the ministry of science, research and technology, and enforced by the journals, so that the standardization may occur.

Key words: Publishing standards of ISO, Field of history, The research scientific journals, The standardization of journals.

دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)

سال بیست و نهم، دوره جدید، شماره ۲۳، پیاپی ۱۰۸، بهار و تابستان ۱۳۹۸ / صفحات ۲۱۰-۱۸۵

تحلیل مقایسه‌ای مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری در تاریخ دیار بکریه و عالم‌آرای امینی با تکیه بر تقدیرگرایی^۱

مسلم سلیمانی‌یان^۲

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۴/۰۱

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۹/۰۲

چکیده

فهم وقایع تاریخی بدون شناخت اندیشه‌ای که در پس رویدادها نهفته است، امکان‌پذیر نیست. این نوع نگرش منوط به فهم دانش و بینش مورخ است و شناخت واقعه تاریخی بدون شناخت نظرگاه مورخ، غیرممکن است. تاریخ‌نگاری و گرانیک‌نگاه فکری دو مورخ ابوبکر طهرانی و فضل‌الله روزبهان خنجی که در دوره حساسی از تاریخ ایران می‌زیسته‌اند و بر همین اساس برداشت‌های تاریخی خود را بیان کرده‌اند، نیز تابع همین قاعده است. در همین جهت، نوشتار حاضر سعی بر آن دارد تا تأثیر تاریخ‌نگاری و خاصه بینش تقدیرگرایانه هر دو مورخ را با رویکردی قیاس‌گونه در نگارش کتاب دیار بکریه با عالم‌آرای امینی تبیین نماید. بنابراین سؤال پژوهش این است که رویکرد کلامی و نگرش اعتقادی ابوبکر طهرانی و فضل‌الله روزبهان خنجی در پردازش تاریخ و تفسیر دگرگونی‌های تاریخی در پرتو مشیت الهی چه تأثیری داشته است. البته این مسئله با توجه به بازتاب رویکرد مشیت‌گرایانه هر دو مورخ در شیوه نوشتاری و با در نظر داشتن دگرگونی‌های تاریخی عصر آنها بررسی می‌شود. حاصل پژوهش که با رویکرد توصیفی-تحلیلی انجام شده حاکی از این است که ابوبکر طهرانی همانند خنجی، البته در مقیاسی وسیع‌تر، تقدیرگرایی را در تحقق تاریخ مهم پنداشته و در برداشت تاریخ‌نگارانه خود از اوضاع حاکم بر قرن نهم این مهم را منظور کرده است. از این رو جبرگرایی، اراده مطلق خدواند در سرنوشت انسان، ناتوانی و زیونی انسان در هستی و آفرینش، غایت‌گرایی و تفسیر خطی تاریخ مهمترین مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری در تاریخ دیار بکریه و عالم‌آرای امینی هستند که همگی در ذیل بینش تقدیرگرایانه دو مورخ قابل کشف و فهم هستند.

واژگان کلیدی: تاریخ‌نگاری، دیار بکریه، عالم‌آرای امینی، مشیت الهی، فرمانروایان آق‌قویونلوها و قراقویونلوها.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2019.23430.1297

۲. استادیار گروه تاریخ دانشگاه ایلام؛ m.soleimanian@ilam.ac.ir

مقدمه و طرح مسئله

از جمله مؤلفه‌های سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی غلبه تفکر تقدیرگرایی و جبرگرایی در تاریخ است. وجود نگاه مشیت‌باورانه هر مورخی، به رویکرد هستی‌شناسانه او و نظرگاهش به جهان برمی‌گردد. مشیت‌گرایی به‌عنوان سنتی در تفکر تاریخی مورخان مسلمان، همچون الگویی برای نگارش و گزینش تاریخ از جانب آنان استفاده شده است. این رویکرد در واقع، نماد فلسفه نظری خطی‌دینی است^۱ و با ترسیم یک خط سیر، از آفرینش بشر تا قیامت، ضمن معرفی خداوند متعال به‌عنوان منشأ پیدایش و عامل حرکت تاریخ، هم مسیر حرکت تاریخ را مشخص می‌کند و هم می‌گوید این مسیر باید لزوماً طی شود. به‌زعم آنان تاریخ آغازی به نام خلقت و پایانی به نام آخرالزمان دارد که قطعیت آن، انکارناپذیر است (میثمی، ۱۳۹۱: ۲۴)؛ بدان معنا که این مراحل طی می‌شوند تا تاریخ به سر منزل برسد. از نتایج این نحله فکری، جبرگرایی و بی‌اعتقادی به اختیار است. در نگرش قضا و قدری، همه فعالیت‌های انسان، تابع جریان سترگ دانسته می‌شود که دست‌های مرموز و نامرئی آن را هدایت می‌کنند (حسن‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۳۶). مسیری که اثباتش مانند رد کردن آن، کار ساده‌ای نیست و تأثیر فراوانی بر فکر و اندیشه در سطح جامعه و حوزه زندگی خصوصی دارد.

تاریخ دیار بکره / ابوبکر طهرانی و *عالم‌آرای امینی فضل‌الله روزبهان خنجی*، از جمله آثاری در قرن نهم هجری قمری هستند که با بررسی محتوای آنان می‌توان الگوهای را در زمینه رویکردهای تاریخ‌نگاری سنتی کشف کرد؛ گرچه دیار بکره و *عالم‌آرای امینی* در نظر اول تاریخی سیاسی هستند و رویدادها را به نسبت پیوندی که با دستگاه سیاسی دارند، پی می‌گیرند و کانون مرکزی روایتشان را اتحادیه فرمانروایان آق‌قویونلوها، به‌ویژه حسن پادشاه و

۱. ادوار تاریخی که یکی از مباحث مدنظر در فلسفه نظری تاریخ است، در مجموع برخاسته از نگرشی به تاریخ است که آن را به‌عنوان یک کل دارای مسیر و هدف در نظر گرفته است و برای رسیدن به مقصود نهایی باید مراحل را طی کند. این مراحل همان ادوار تاریخی هستند که با نگاه پویاشناسانه به اجتماع، قوانین حرکت و مسیر تاریخی کلی جامعه، از آغاز تا انجام را نشان می‌دهد. گروهی این حرکت را به شکل خط مستقیمی در نظر گرفتند که جامعه بشری در آن درحال حرکت است. این حرکت خطی، به دو شکل فقه‌رایی و تکاملی قابل تقسیم است. نوع دیگری از حرکت تاریخی، حرکت مارپیچی (دوری) است که در آن جوامع انسانی از پشت سر گذاشتن مراحل نهایی، به مرحله اول رجعت می‌کنند. ویکو یکی از معتقدان این حرکت، مراحل سیر جامعه را بر مراحل حیات انسان منطبق می‌کند: (۱. ربانی؛ ۲. قهرمانی؛ ۳. انسانی)؛ (۱. کودکی؛ ۲. جوانی؛ ۳. پیری). با این تفاوت که فرد انسان پس از پیری می‌میرد؛ ولی جامعه پس از کهولت به دوره‌های کودکی رجعت می‌کند و دوباره راه کمال را طی می‌کند. او معتقد است تکرار این ادوار تمام فعالیت‌های ادوار قبل را از بین نمی‌برد. در نتیجه حرکتی تکاملی و رو به جلو است (پولارد، ۱۳۵۴: ۱۶؛ توسلی، ۱۳۵۷: ۱۳).

یعقوب قرار داده‌اند، اما در باطن روایت‌های آنان، مسائل فلسفی دینی مهمی نهفته است. به همین جهت جدای از ارزش این دو اثر در تاریخ سیاسی سده نهم، می‌توان وجوه دیگری از تلقی جامعه آن زمان را در آن بازشناسی کرد. این دو اثر به نوعی مکمل همدیگر هستند. فضل‌الله روزبهان خنجی که کتابش را ادامه کتاب دیار بکریه معرفی می‌کند، ضمن اشاره به اینکه وقایع مربوط به دوران حسن پادشاه در اثر طهرانی ذکر شده می‌نویسد، لزومی به تکرار آن مطالب ندیده است (خنجی، ۱۳۸۲: ۷). تاریخ دیار بکریه و عالم‌آرای امینی در فاصله زمانی حکومت تیموریان در شرق و صفویان در غرب ایران و در سایه حکومت فرمانروایان آق‌قویونلوها پدید آمده‌اند که در تاریخ منشأ آثار زیادی شدند (حسن‌زاده، ۱۳۹۰: ۹۴).

همچنین در این دوره شاهد حضور گسترده و فعالیت‌های گروه‌هایی به نام اخیان نیز هستیم که به گونه‌ای در پیوند با حکومت، اهداف خود را پیش بردند. این گروه در بین سده‌های هفتم و هشتم ارتباط نزدیکی با دربار داشتند که به مقام‌ها و مناصب بالایی نیز دست پیدا کردند (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۳۴۴؛ خواندمیر، ۱۳۸۰، ۳/ ۳۵۶؛ مستوفی، ۱۳۷۲: ۳۷). در قرن هشتم هجری قمری، زمانی که ابن بطوطه از آناتولی دیدن کرد از اخیانی نام می‌برد که با زوایا و تکیه‌های مختص به خود در این ناحیه پراکنده بودند (ابن بطوطه، ۱۴۰۵: ۲۸۵-۲۸۷). اما موضوع اصلی دیار بکریه حوادث دوره حسن پادشاه و مطالب کتاب عالم‌آرای امینی، ذکر حوادث دوره ۱۲ ساله (۸۸۳-۸۹۶ ق) حکومت یعقوب است.

نوشتار حاضر تبیین نظر کلامی و بینش اعتقادی دو مورخ ابوبکر طهرانی و فضل‌الله روزبهان خنجی را در دستور کار دارد و این فرضیه را واکاوی می‌کند که اسلوب تاریخ‌نگاری طهرانی و خنجی، متأثر از نظام فکری و توانمندی‌های تاریخی و ادبی آنها بوده است که خود از نگرش کلامی آنان و تفسیر متافیزیکی تاریخ ناشی شده است. به نظر می‌رسد عمده تلاش آنان در این جهت است که تأثیر مشیت الهی را در برداشت‌های تاریخی خود نشان دهند. بر همین اساس، در بررسی تاریخ فرمانروایان آق‌قویونلوها و قراقویونلوها به‌ویژه هنگامی که سلوک فرمانروایان ترکمانی را بررسی می‌کنند، این رویکرد مشیتی به وضوح آشکار است؛ اما به وجوه مختلف فعالیت‌های اخیان در رابطه با حکومت و ساختار قدرت، سخنی به میان نیاورده‌اند (افلاکی، ۱۳۶۲: ۹۲۱-۹۲۲).

مؤلف تاریخ دیار بکریه، در عین بی‌طرفی در پرداختن به تاریخ بزرگان دینی اعم از سنی و

۱. اخی کلمه‌ای است عربی، به معنای برادر و لقبی است که به رهبران گروهی از جوانان مجرد در زوایا و تکیه‌ها اطلاق می‌شد که گرد هم می‌آمدند و آیین‌ها و مراسمی خاص داشتند (ابن بطوطه، ۱۴۰۵: ۲۸۵)؛ در واقع بهترین راه برای مصالح دین دنیای مردم از طریق اخوانیت بود (کاشی، ۱۳۵۲: ۳۸).

شیعه، رهیافت روشی معرفتی خود را بر پایهٔ بینش مشیت‌گرایانه می‌گذارد. روزبهان خنجی نیز در رویکرد مشیتی خود به رویدادهای تاریخی، در ضمن بیان یک واقعهٔ تاریخی سعی می‌کند مصداقی از قرآن را نیز ذکر کند تا بر آن مشروعیت دینی ببخشد. تقدیرگرایی در نزد خنجی به وقایع محدودته یا قضا و قدر یا دست تقدیر نسبت داده شده است و برای اثبات آن سعی شده که مصداقی از قرآن آورده شود. خنجی در *عالم‌آرای امینی* از زاویهٔ تقدیرگرایی به تاریخ نگریسته و در تاریخ‌نگاری خود، وامدار رویکرد شرعی است؛ براین اساس می‌توان وی را یک تاریخ‌نگار تقدیرگرا دانست. تبیین تقدیرگرایی و باور به جاری‌بودن قدرت خداوند در امور جهانی (مشیت الهی)، در بینش تاریخ‌نگارانهٔ طهرانی و خنجی موضوع این پژوهش است؛ البته با در نظر داشتن مجموعه‌ای از الگوها و انگاره‌های ثابت در حیطهٔ انتخاب موضوع، ماهیت بینش و روش آنان، ابزار سنجش، خاستگاه، اهتمام به مخاطبان و زبان ویژهٔ این دو مورخ بر پایهٔ کتاب *دیار بکریه و عالم‌آرا*. تلاش بر این است که پس از چارچوب مفهومی و نظری تحقیق، زمانه و زندگی ایشان، بینش و روش و در نهایت زمینه‌ها و مصداقی نگارش تقدیرگرایانهٔ آنان تشریح و تفسیر شود.

پیشینهٔ تحقیق

تاکنون معدودی از محققان از جمله منصور چهارازی (۱۳۷۸)، در مقالهٔ «ابوبکر طهرانی و کتاب دیار بکریه» و رضا طاهرخانی همراه محمد سپهری (۱۳۹۶)، در مقالهٔ «نقد تاریخ‌نگاری دورهٔ آق‌قویونلو» و فاروق سومر (۱۳۵۶) در مقدمهٔ کتاب *دیار بکریه* به ذکر پاره‌ای از مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری تاریخ *دیار بکریه*، از جمله منابع استفاده‌شده، رویکردهای دینی و ارزش‌های تاریخی آن پرداخته‌اند؛ همچنین محققانی مانند دکتر منصور صفت‌گل (۱۳۸۳)، عادل پرویز (۱۳۸۳) و دیگران، مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری فضل‌الله روزبهان خنجی را بررسی کرده‌اند؛ اما اشکال اصلی این دسته از مطالعات و تحقیقات این است که هیچ‌کدام به حوزهٔ موضوع حاضر در اندیشهٔ ابوبکر طهرانی و خنجی به صورت نظام‌مند و سازمان‌یافته ورود نکرده‌اند. از این‌رو تحقیق حاضر تلاش دارد ضمن تکوین مطالعات پیشین، مؤلفه‌های بینش تاریخی و تقدیرگرایی را در تاریخ‌نگاری کتاب *دیار بکریه و عالم‌آرای امینی* به بوتهٔ نقد و بررسی گذارد.

زمانه و زندگی

ابوبکر طهرانی از دیوان‌سالاران و مورخان دربار فرمانروایان قراقویونلو و آق‌قویونلو در قرن نهم بود (طاهرخانی و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۷۸). به‌رغم شهرت فراوان از شرح زندگانی و روند

دانش‌اندوزی وی جز آنچه خود در کتاب *دیار بکر*یه نوشته است، اطلاع دیگری در دست نیست. به همین دلیل منابع دیگری وجود ندارد که بتوان بر اساس آن، مطالعه کتاب *دیار بکر*یه را با آن سنجد و زوایای تاریک زندگانی وی را روشن کرد. او در ابتدای کتاب، خود را ابوبکر طهرانی الاصفهانی خوانده است: «فقیر قلیل البضاعه حقیر عذیم الاستطاعه، الراجی من الله، نیل الامانی، ابوبکر الطهرانی الاصفهانی (طهرانی، ۱۳۵۶: ۳) از این رو وی بایستی در یکی از روستاهای اطراف اصفهان به دنیا آمده باشد. وی نخستین بار ضمن بیان رویدادهای دوران شاهرخ تیموری (۸۵۰-۸۰۷ق) از خود سخن به میان می‌آورد.

تاریخ وفات وی نیز مانند تولدش مشخص نیست. وی در سال ۸۸۲ ق یعنی زمان مرگ حسن پادشاه زنده بوده است (طهرانی، ۱۳۸۵، ۵/ ۲۵۶-۲۵۷). درباره خنجی گفته می‌شود در حدود سال ۸۶۰ ق. در خنج اصفهان به دنیا آمد؛ تحصیلات مقدماتی را در شیراز زیر نظر شیخ جمال‌الدین اردستانی گذراند و در ۱۷ سالگی سفرهایش را آغاز کرد تا در مراکز علمی به تحصیل بپردازد. او تا قبل از سال ۸۷۷ ق. در قاهره، بیت‌المقدس، بغداد و حتی چند ماهی در مدینه، شاگرد امام محمد سخاوی بود. اطلاعاتی که درباره زندگی خنجی به دست آمده، از کتاب‌های خود او و کتاب *الضوء اللامع* سخاوی است. خنجی در سال ۸۹۱ به اردوی یعقوب پیوست. فضل‌الله در سال ۸۹۲ ق قصد عزیمت حجاز داشت که در آذربایجان و در سهند به حضور سلطان یعقوب رسید و کتاب *بذیع الزمان* را به سلطان یعقوب عرضه کرد. سلطان از وی تجلیل کرد و از وی خواست که تاریخ زندگانی او را نیز بنویسد و از آنجا بود که خنجی به خدمت سلطان یعقوب درآمد و به نگارش *عالم‌آرای امینی* مشغول شد (خنجی، ۱۳۸۲: ۶۹-۷۰) وی در خصوص وجه تسمیه کتاب می‌گوید این تاریخ به عالم‌آرای امینی موسوم است به مناسبت آنکه حضرت اعلیٰ یعقوب‌خانی به جهان، روی به عالم‌آرای کرد (همان: ۸۸).

آنچه سبب شهرت وی شد، کتاب *بذیع الزمان فی قصه حی بن یقظان* است که برای معرفی خود و نزدیکی به دربار سلطان یعقوب آق‌قویونلو نوشت و در سال ۸۹۲ ق. به سلطان تقدیم کرد. پس از آن مأمور نگارش تاریخ سلطنت یعقوب شد و چهار سال با درباریان در ارتباط بود و در سفر و حضر، شاه را همراهی می‌کرد (همان: ۳۵). این مطلب که خنجی خود شاهد وقایع بوده است، بر ارزش تاریخی اثرش می‌افزاید. با مرگ سلطان یعقوب در سال ۸۹۶ ق و تجزیه حکومت آق‌قویونلوها و موضع‌گیری و مخالفت شدید فضل‌الله علیه شیخ جنید، حیدر و شاه اسماعیل، مجبور به جلائی وطن شد و به دشمن شاه اسماعیل، یعنی دربار محمد شیبانی پناه برد و با استقبال او مواجه شد و در دربار وی جایگاه ارزشمندی یافت که سبب تألیف کتاب

مهمان‌نامه بخارا در آنجا شد.

برخلاف طهرانی، خنجی در قسمت دیباچه، اعتقادات و تمایلات مذهبی خود را به‌طور آشکار بیان می‌کند و خود را این‌گونه معرفی می‌کند: «خادم علوم دینی و طالب معارف یقینی، فضل‌الله الخنجی الاصفهانی الملقب به الامین معروف به خواجه ملا...» (همان). چنین نگرشی فرصت مناسبی برای پژوهشگر فراهم می‌کند تا با گرایش‌های مذهبی وی آشنا شود. خنجی دیباچه را با حمد و ثنای خداوند و رسول، آغاز می‌کند، پس از آن به ذکر مناقب خلفای راشدین می‌پردازد (همان: ۱۳-۲۰). همچنین از قراین و موضع‌گیری‌های وی در سراسر کتاب می‌توان دریافت که وی به مذهب شافعی اعتقاد داشته است (همان: ۲۵-۲۶).

فضل‌الله از خاندان خود اطلاعات چندانی به دست نمی‌دهد. به‌دنبال شورش حاجی بیگ، داروغه اصفهان و سرکوب وی از سوی سلطان یعقوب، پدر فضل‌الله، یعنی جمال‌الدین روزبهان، همراه سرداران دیگر اصفهان که در خدمت حاجی بیگ بودند، به تیریز احضار شدند. در این زمان جمال‌الدین کتاب خود به نام *ثمره اشجار* را به یعقوب تقدیم می‌کند که سلطان آن را می‌پسندد (همان: ۱۶۷-۱۶۸). شغل اصلی طهرانی، منشی‌گری در دربارهای فرمانروایان قراقویونلو و آق‌قویونلو بود، هر چند برخی منابع از عنوان قاضی برای وی استفاده می‌کنند (روملو، ۱۳۴۹: ۲۶۲-۲۶۷ و ۳۶۰-۳۹۴). او پس از جنگ سال ۸۷۳ ق. نزد حسن پادشاه و ابوسعید تیموری در قزوین سکونت داشته است، اما دلیل اقامتش در این شهر مشخص نیست. در نهایت حسن پادشاه با شکست دادن ابوسعید، ابوبکر طهرانی را از قزوین به دربار خود فرامی‌خواند، طهرانی نیز در همین سال عازم اردبیل و در دستگاه حسن پادشاه مشغول به کار می‌شود و به نگارش تاریخ دیار بکره می‌پردازد (هیئتس، ۱۳۶۲: ۱۴۶).

طهرانی درباره نام‌گذاری کتابش می‌نویسد: «چون در سال هشتصد و هفتاد و پنج هجری، معظم امور مرتبه در این محرر منقح گشت و لفظ بکر هم در لقب محرر جزء ثانی و هم در اسم مملکتی که مولد و منشأ و محل ایالت حضرت صاحب قرانی حسن پادشاه جزء ثانی واقع شده موسوم شد به کتاب *دیار بکره* که جمع حروف آن از روی حساب ابجد هشتصد و هفتاد و پنج است» (طهرانی، ۱۳۵۶: ۸) از این جهت پس از مختصر بحثی پیرامون تکوین تاریخ‌نگاری دوره حاضر، ویژگی‌های عصر دو مورخ و تأثیر آن در نگرش آنان بررسی و در نهایت بازتاب تقدیرگرایی در اندیشه ابوبکر طهرانی و فضل‌الله روزبهان خنجی کنکاش می‌شود.

تاریخ‌نگاری عصر فرمانروایان آق‌قویونلوها و جایگاه تاریخ دیار بکره و عالم‌آرای امینی
دوران حکمرانی فرمانروایان آق‌قویونلوها یکی از دوره‌های کوتاه رونق فرهنگی است که با

وجود ترک‌زبان بودن، پشتیبان فرهنگ ایرانی بودند؛ به‌ویژه در عهد حسن پادشاه و فرزندش یعقوب (۸۹۶-۸۸۳ ق) یکی از پر رونق‌ترین ادوار ادبی، فرهنگی و آموزشی رقم خورد. آثاری که در حوزه تاریخ‌نویسی در این دوره تألیف شد، ادامه تاریخ‌نگاری سده هفتم هجری قمری بود که از میان آنها می‌توان به مورخانی مانند شرف‌الدین علی یزدی (۸۵۸) مؤلف *ظفرنامه* و کمال‌الدین سمرقندی (۸۸۷) مؤلف *مطلع السعدین* اشاره کرد که در سبک نوشتاری تاریخ‌نویسان عصر ترکمانان تا حد زیادی تأثیر گذاشت؛ از جمله ابوبکر طهرانی در *تاریخ دیار بکریه*، ادريس بدلیسی در *هشت بهشت*، فضل‌الله روزبهان خنجی در *عالم‌آرای امینی* و جلال‌الدین محمد دوانی در *رساله عرض‌نامه سپاه حسن پادشاه (طاهرخانی و سپهری، ۱۳۹۷: ۱۸۶)*. در این زمان آثار به وجود آمده ارتباط نزدیکی با رویدادهای مذهبی، فرهنگی و تاریخی داشت. یکی از پیامدهای عمده‌ای که پیش‌روی حکام این دوره قرار داشت، نیاز آنها به داشتن ثبات به‌عنوان قانون‌گذار مشروع در سرزمین‌های ایرانی بود (Woods, 1999: 99-105).

حسن پادشاه در تمام منابع این عصر به مدارا با اهل تصوف که اغلب شیعی بودند و تکریم علما و سادات شهره است. حمایت او از شیخ جنید و پس از آن حیدر، در تمام منابع ذکر شده است. منابع عصر صفوی که اصولاً شیعه مذهب بودند، نگرشی مثبت یا حتی مبالغه‌آمیز به وی داشتند و او را به این دلیل ستوده‌اند که شیوخ و عرفا و سادات را بسیار می‌نواخت (واله اصفهانی، ۱۳۷۹: ۷۱۷) شبیه همین جملات در تکریم صوفیان از زبان وی، در *دیار بکریه و احسن التواریخ* فراوان یافت می‌شود. سفرنامه‌نویسان ونیزی نیز او را به‌علت روش مداراگرایانه‌اش در مقابل مسیحیان ستوده‌اند و پذیرفتن شرط کالویوچنا، پدر دسپینا، در مسیحی ماندن دخترش را نشانه‌ای از بی‌تعصبی وی بیان می‌کنند (آنجللو، ۱۳۴۹: ۴۱۹) شاید بتوان چنین رویکردی را نوعی مصلحت‌گرایی در مناسبات قدرت دانست که تساهل جای تعصب را گرفته و نوعی تعامل دوجانبه را ایجاد کرده؛ اما در این میان، روزبهان خنجی که فقیه است، به‌سبب اعتقاد راسخ و ناخرسندی از صوفیان در این مجموعه قرار ندارد. در میان این آثار، تاریخ *دیار بکریه و عالم‌آرای امینی* از اهمیت اساسی برخوردارند؛ به‌این‌جهت که این دو، از مهمترین منابع تاریخ‌نگاری عصر فرمانروایان آق‌قویونلوها به‌شمار می‌روند. ضمن آنکه در پاره‌ای از مؤلفه‌ها از جمله تقدیرگرایی و مشیت‌گرایی شباهت‌هایی با هم دارند (همان: ۱۸۶ به بعد).

ابوبکر طهرانی هدف از نگارش *دیار بکریه* را چنین بیان می‌کند: «چون تکرار و تذکر اولی الابصار است و اشتمال کلام آسمانی و تنزیل ربانی بر قصص و حکایات؛ بنابراین چنین فواید و غایت است و هر آینه صاحب‌دولتان به مشاغل انوار آن اخبار، راه به مصالح دینیه و مقاصد

دنیویه توانند برد و... بنابراین مدت‌ها در خاطر چنان خطور می‌کرد چیزی چند از نوادر زمان که مستحسن طباع و مقبول اذان و اسماع باشد، در سلک تحریر و رشته‌تقریر درآورد.» (طهرانی، ۱۳۵۶: ۴-۵) هرچند موفق به این امر نشد اما در ادامه با بیان این جمله «ناگاه کوکب مقصود از افق توفیق درخشیدن گرفت نسیم عنبر شمیم مراد از جانب اقبال وزیدن آمد.» (همان: ۶) خنجی نیز دربارهٔ خلق *عالم‌آرای امینی* می‌گوید: «مقصود از ترتیب این مقدمات نتیجهٔ ذات عالی صفات آن سامی رتبت (یعقوب) و بیان سوانح حالات آن عالی حضرت است.» (خنجی، ۱۳۸۲: ۶)

خنجی کتاب خود را دنبالهٔ تاریخ *دیار بکر* طهرانی می‌داند. او که یک عالم مورخ است، دلبستگی‌های شدید مذهبی‌اش سبب شد تا از سبک مورخان وقایع‌نگار پیروی نکند و بسیاری از جزئیات رویدادها را که از نظر وی «بی‌اذن شرعی» صورت گرفته بودند در کتاب خود منعکس نکند. دربارهٔ تأثیر تاریخ *عالم‌آرای امینی* بر تاریخ‌نگاری بعد از خود و استفادهٔ مورخان از آن، می‌توان به توجه‌کردن آن از سوی روملو در اثر خویش مربوط به دورهٔ ترکمانان دانست، حوادث مربوط به شکست یاش‌بک، امیر مملوکی مصر و همچنین استفادهٔ بوداق‌منشی از آن در *جواهر الاخبار* (صفت‌گل، ۱۳۸۳: ۱۵۶)

مشخص است که این دو مورخ بنابر فرمان حسن پادشاه و یعقوب مأمور شدند تا زندگانی مخدومان خویش را به رشتهٔ تحریر درآورند. طهرانی نیز، *دیار بکر* را به اسلوب منشیانه تألیف کرده و به صنایع بدیع و اشعار و امثال آراسته است. در سرتاسر کتاب تاریخ *دیار بکر* اشتقاق، موازنه، تحلیل شعر و تلمیح آیات قرآنی دیده می‌شود. آشنایی ابوبکر طهرانی با فنون و مهارت‌های ادبی در جای‌های مختلف *دیار بکر* خود را نشان داده است. در مجموع کتاب دارای نثری ساده و عامه‌فهم است، به‌جز در مسائلی که مؤلف قصد هنرنمایی دارد و از تشبیهات زیبایی استفاده کرده و اثر وی گاه رنگ ادبی به خود می‌گیرد و عبارات را به صناعی چون سجع می‌آراید: «هر بی‌اعتباری چون تباری شد. درهم و دینار بی‌وقع و مقدر گشت. لثیمان هرات ندیمان امرا و ولات گشتند.» (همان: ۲۲۹) نثر *عالم‌آرای امینی* نیز مصنوع و به تقلید از تاریخ *جهانگشای* عظاملک جوینی به نگارش درآمده است (موسوی، ۱۳۸۴: ۲۴۳).

بی‌گمان این داوری دربارهٔ *دیار بکر* نیز راست می‌نماید زیرا آب‌وتاب ادیبانه و زرق‌وبرق صنعت‌گرایانه‌ای که در تواریخ اسلامی است، آنها را غالباً دشوار و گاه کم‌عمق می‌کند (زرین‌کوب، ۱۳۵۳: ۶۸). توانایی‌های ادبی وی که طهرانی تخلص می‌کرد (طهرانی، ۱۳۵۶: ۳۹۹) در شعرسرایی نیز خود را نشان می‌داد. اشعار او گاه رنگ مدیحه دارند (همان: ۷-۱۰ و ۱۲ و ۳۱) گاه وصف طبیعت و جشن و سوره‌است (همان: ۲۳۸ و ۲۴۶-۲۴۵) گاه نیز امرا را به

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۲۹، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۹۸ / ۲۰۹

پندگرفتن از روزگار فرامی‌خواند(همان: ۳۰۵ و ۴۰۳ و ۴۲۵ و ۴۵۲ و ۴۵۹) گفتنی است استفاده از شعر در بیان روایات تنها از ویژگی‌های تاریخ‌نگاری طهرانی نیست و در منابع عصر تیموری به وفور دیده می‌شود (Woods.E.John, 1999) خنجی نیز «در غالب نظم روان که در حالت تحریر مخیله آن را تصویر کرده قانع بوده» به اشعاری که سروده خویش است(خنجی، ۱۳۸۲: ۹۰) بخشی از هنر سرایندگی او در ماده تاریخ‌هایی بروز پیدا کرده که او برای رویدادها می‌ساخته و می‌سروده است(طهرانی، ۱۳۵۶: ۲۹۲)

روش تاریخ‌نگارانه

این روش عبارت است از فرآیند عقلانی یا غیر عقلانی ذهن برای دستیابی به شناخت یا توصیف واقعیت. به واسطه چنین روشی می‌توان از طریق عقل یا غیر آن، واقعیت‌ها را شناخت و مدلل کرد و از لغزش برکنار ماند یا به عبارت کلی تر روش هرگونه ابزار برای رسیدن به مقصود است(حقیقت، ۱۳۸۵: ۳۱). روش تاریخ‌نگاری مورخان در زمینه تدوین و تألیف داده‌های تاریخی با توجه به تاریخ‌نگری آنان شکل می‌گیرد.

طهرانی و خنجی نیز از این قضیه مستثنی نیستند. آنان می‌کوشند کل گذشته را با تمام جریان‌های مختلف سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و سایر جنبه‌های آن احیا کنند. بدین‌گونه، آنها همه چیز را جزو تاریخ می‌دانند. در واقع، شیوه تاریخ‌نگاری طهرانی ترکیب به هم پیوسته‌ای از علوم و اخبار است. سبک وی بدین صورت است که ابتدا آیات قرآن و پس از آن، روایت‌ها را آورده است و هیچ‌گاه یک روایت را دو بار تکرار نمی‌کند. همسو با این بحث که وی سلطنت حسن پادشاه را عطیه‌ای از جانب پروردگار دانسته و فتح و پیروزی‌های وی، به‌ویژه غلبه بر جهان‌شاه را نصرت الهی از پیش تعیین شده می‌نماید، از تأویل آیات قرآن مانند آیه سوم سوره فتح بهره گرفته است. براین اساس، نظریه پردازان و شعرای صوفی این دوران، مانند جامی، توارث حق الهی سلطنت و دارابودن فره ایزدی را در خاندان او به رسمیت شناختند و حتی برخی از ایشان اخلاف او را جانشینان خلافت نامیده‌اند(Woods 1999:152)

طهرانی همچنین در نسب‌شناسی حسن پادشاه، وی را در جد شصتم به جمشید می‌رساند(طهرانی: ۲۹) در واقع سعی طهرانی بر آن است که وی را با پادشاهان ایرانی پیوند دهد و از بحث سلطنت وی، حقانیت موروثی بر پایه هویت ایرانی را رقم بزند. خنجی نیز در وصف پیروزی‌های یعقوب به آیات قرآنی متوسل می‌شود. «إذا جاء نصر الله و الفتح و رأیت الناس یدخلون فی الدین الله أفواجا». (خنجی، ۱۳۸۲: ۱۴۹) خنجی مدعی حق‌گویی و پرهیز از گزارش امور غیر اخلاقی است؛ اما در ستایش فرمانروایان آق‌قویونلو بسیار غلو کرده و آنان را

به اغوزخان اسطوره‌ای منسوب داشته و یگانه شایستگان پادشاهی و خلافت اسلامی روزگار خود دانسته و صفویان را به سبب اختلاف مذهب و درگیریشان با فرمانروایان آق‌قویونلو و گماردگان و تابعان آنان به سختی سرزنش کرده است (همان) طهرانی در نقل روایت‌های خویش نیز روایات ترکیبی را به کار می‌گیرد. بر بنیاد چنین باوری است که حکام و سلاطین را اندرز می‌دهد که از دعا و نفرین مساکین بترسند: «در مساجد و معابد بعد از ادای مواجب طاعات و رعایت عبادات دست‌ها به دعا به جانب سما برآورده، الامان به ناله و افغان می‌گفتند. تا به حرمت دعای آن مساکین منازل و مساکن از فتنه ترکمان مصون نماند و باد نفس‌های صالحان به آتش و سوز ناله ایشان برآمیخته به یکبار در خرمن افکار سلطان ستمکار افتاد» (همان: ۳۷۵)

بینش تاریخ‌نگارانه

عناصر زیباشناختی هر نوشته‌ای را آرایه‌ها و هنجارهای هنری به‌کاررفته در متن تعیین می‌کند و خواننده با شناختن آنها، علاوه بر آنکه لذت بیشتری از متن می‌برد، می‌تواند به لایه‌های زیرین جملات پی ببرد و اهداف نویسنده را کشف کند. همین عمل کشف است که می‌تواند کلام نویسنده را در ذهن خواننده تثبیت کند و علاوه بر آن عواطف و احساسات او را نیز برانگیزاند. بنابراین وجود آرایه‌ها و صنایع ادبی در هر نوشته با ماندگاری اثر در ذهن خواننده یا شنونده مرتبط است؛ زیرا بدین‌گونه است که زبان بعد ادبی به خود می‌گیرد (شعبانی، ۱۳۹۲: ۴۳).

دیار بکر به تنها منبعی است که به‌صورت مستقل درباره فرمانروایان آق‌قویونلو و قراقویونلو وجود دارد. تاریخ‌نگاری طهرانی و خنجی از این نظر که شاهد دوره انتقال فرهنگی از عصر تیموری به دوره ترکمانان هستند از ارزش اساسی برخوردارند. موقعیت طهرانی به‌عنوان تاریخ‌نگار رسمی به وی این امکان را داد که برخی رویدادها را از نزدیک ببیند؛ از این‌رو، دسته‌ای از آگاهی‌های تاریخ دیار بکر به حاصل تجارب و مشاهدات مستقیم اوست (طهرانی، ۱۳۵۶: ۲۹۰ و ۳۴۳-۳۴۵-۳۴۶)، برخی اخبار را از مجمع ثقات (همان: ۴۰۳) و برخی دیگر را از اهل زمان و خلق (همان: ۴۰۶-۴۰۷) روایت کرده است. از تبارنامه‌ها (همان: ۱۱) نامه‌ها و اسناد دولتی (همان: ۴۷۷)، آیات قرآن و احادیث (همان: ۱ و ۲ و ۱۱ و ۱۸ و ۴۵ و ۷۲ و ۳۲۸ و ۴۰۷ و ۴۳۲، ۵۳۸)، منابع ادبی به‌ویژه شعر [مثنوی، دیوان حافظ، آثار خواجه عبدالله انصاری، اثر ترکی عاشق پاشا]، احکام توران‌شاهی (همان: ۳۵۸، ۳۶۳-۳۶۴، ۴۰۶، ۴۱۶، ۴۲۰-۴۲۱، ۴۷۶) بهره برده و اشاراتش نشان می‌دهد که با متون پیش از خود آشنا بوده

است (همان: ۱، ۸۶، ۲۹۲، ۲۶۷). اما مورخان این دوره به‌رغم پرداختن به مسائل مرتبط با رأس هرم قدرت، از ارتباط و حضور گروه‌های فنیان که در سده‌های ۸ و ۹ فعالیت‌های گسترده خود را آغاز کرده بودند، سخنی به میان نمی‌آورند (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۱۲۶ و ۲۱۵ و ۳۲۳).

انشای تاریخ دیار بکر به‌سان بعضی از منابع دوره تیموری از جمله *زبدۃ‌التواریخ* (Woods.E.John:1999) ویژگی‌ها و عناصر خاصی دارد که تقریباً در انشای تمام نوشته‌های دوره پژوهش شده کم‌وبیش مشهور است. مهمترین این ویژگی‌ها عبارت‌اند از استفاده وسیع از آیات قرآن و عبارات عربی در متن کتاب که بیشتر برای تکمیل معنای جملات است، به‌نحوی که ذکر این آیات در حکم ادامه منطقی مفهوم جملات است (طهرانی، ۱۳۵۶: ۴۵ و ۴۱۲ و ۴۱۴). اساس نگارش این‌گونه تواریخ بر مبنای حکومت‌محوری، نخبه‌گرایی، تقدیرگرایی و جبرگرایی بوده است و مورخ درباری در رویکرد و نگرش خود به تاریخ اغلب در این حیطه‌ها قلم زده است (آدمیت، ۱۳۴۶: ۱۹؛ ملایی‌توانی، ۱۳۹۰: ۱۱۰). طهرانی در تاریخ دیار بکر به آگاهانه در پی احیای حق الهی سلطنت و به دست آوردن فرهنگ و در نتیجه آن، مشروعیت سیاسی ماندگار برای حسن پادشاه است. حتی انعکاس این بحث را به‌گونه‌ای در دیباچه سفرنامه و نیز بیان، نیز مشاهده می‌شود: حسن پادشاه بزرگ‌زاده‌ای معرفی می‌شود که از نظر شکوه و فر، با داریوش و یشتاسب قابل قیاس است؛ زیرا توانست از فرماندهی سی سرباز به چنان شکوهی دست یابد که بر سر تفوق بر آسیای میانه و نزدیک، با عثمانی‌ها بجنگد (زنو، ۱۳۴۹: ۲۰۰)

به نظر می‌رسد برای آگاهی از شیوه تحلیل طهرانی و خنجی در تاریخ‌نگاری عصر فرمانروایان آق‌قویونلوها و قراقویونلوها باید به چیدمان مطالب، مضامین پنهان در متون و باورهای آنها توجه داشت. تربیت دینی طهرانی و اشتغال وی به‌عنوان مدرس علوم دینی نکته‌ای است که نباید از نگاه دور داشته شود. بخش اساسی و بنیادین مؤلفه‌هایی که در تاریخ‌نگاری او بروز و ظهور پیدا کرده، مولود این تربیت دینی است. هرچند مؤلفه‌های تاریخ‌نگارانه حاکم بر فضای دیار بکر به‌ویژه این متن نیست و این مؤلفه‌ها را می‌توان در متون پیش و پس از آن یافت. سبک تاریخ‌نگاری خنجی نیز متأثر از خاستگاه اعتقادی و طبقه‌ای است که به آن تعلق داشته است؛ یعنی طبقه روحانیان. خنجی از نظر مذهبی شافعی، اما گرایش شیعی هم دارد؛ از جمله احترام به چهارده معصوم و این گرایش‌ها در اثر وی با نام *وسيلة الخادم الی المخدوم* که به‌صورت نسخه خطی باقی مانده است، موجود است (خنجی، بی تا: ۴۱-۴۲).

در نظر طهرانی خداوند نقطه مرکزی و کانون تحولات جهان است. او کامل‌ترین است و

صفات او بی‌شمار. هر رویدادی با یکی از صفات و ویژگی‌های خداوند شکل می‌گیرد. این صفات یا جلالی‌اند و به وجوه قدرتمندانه خداوند اشاره دارند یا جمالی‌اند و متوجه ویژگی‌های لطیف و ظریف خداوندی. به این ترتیب؛ طهرانی دوام حکومت و امارت ممدوحان خویش را از خدا می‌خواهد: «اللهم آید الاسلام و المسلمین و الملك و الدین به دوله هذا السلطان فی مهاده الامن و الامان» (طهرانی، ۱۳۵۶: ۴۵۶) وی همچنین سربلندی ایشان و چیرگی‌شان بر دشمنان را از خدا خواستار است (همان: ۱۰-۱۶۳)؛ نیز ناپایداری دنیا را یادآور می‌شود و از موضعی اخلاق‌گرایانه سلاطین را به نیک‌نامی فرامی‌خواند: دنیا عروسی است که در عقد بسی داماد است پس باید نام نیک از خویش برجای گذاشت (همان: ۳۰۸ و ۴۲۵).

طهرانی در دیار بکریه، رفت‌وآمد سلسله‌ها و فرازو فرود حکومت‌ها را بر بنیاد اندیشه و باورهای تقدیرگرایانه تحلیل کرده است (همان: ۳۳۵). وی کوشیده است این صفات را بر بنیاد متون مقدس اسلامی، به‌ویژه قرآن، یادآور شود. از این‌رو دیار بکریه سرشار از آیات و عبارات قرآنی است. خداوند بر هر چیزی تواناست: هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ إِنَّهُ عَلَى مَا يَشَاءُ قَدِيرٌ (همان: ۱-۷) کریم و بر حق است، عادل است و حق کسی را ضایع نمی‌کند، او بندگانش را مهلت می‌دهد؛ اما اهمال را در ساحت او راه نیست: إِنَّ اللَّهَ يَمَهِّلُ الْيَهُودَ لِيُقَاتِلَهُمْ فَالْيَهُودُ أَكْثَرُ الظَّالِمِينَ (همان: ۲۴) عاقبت و شام آخرت مقرر است. اجل خداوندی ناگزیر است و از آن گزیری نیست: إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ لَنْ تُؤَنَسْتُمْ مِنَ الْغُرُوبِ وَ أَنْتُمْ مُنْجُونَ (همان: ۴۵ و ۴۰۲ و ۴۱۲ و ۴۱۴).

خنجی که روی آوردنش به شریعت‌نامه‌نویسی قبل از اینکه در جهت تجدید خلافت باشد عملی است برای پنهان کردن عقیده تند و ضد شیعی او، می‌توان گفت که وی سعی داشت با یکی کردن منصب خلافت و سلطنت به توجیه حکومت فرمانروایان آق‌قویونلو براساس اصل استیلای قدرت و زور و غلبه پردازد آنجا که می‌گوید: «سلطان باید سلطنت خود را در قاب لشگری به برهان قاطع سیف و سنان روشن گردانیده و هیچ‌گاه ذلیل و زیون بازیچه دست امرا و سردار[ها] نشده مثل بعضی از خلفای عباسی و امرای آخر چنگیزی یعنی یک حکومت سلطنت مطلقه که سلطان در آن قادر به انجام هر کاری باشد» (خنجی، ۱۳۸۲: ۱۵) خنجی به شیوه نظری به بررسی ویژگی‌های پادشاه پرداخته و پس از تقسیم‌بندی آنها در موضوعات مختلف یک‌به‌یک آنها را تشریح کرده و با فرمانروایان آق‌قویونلو تطبیق داده است (همان: ۲۳-۲۸)

براساس معرفت دینی طهرانی خداوند شفادهنده و التیام‌بخش زخم‌هاست و با آنانی است

که شکیبایی پیشه می‌کنند. تأنی در امور، آرامش و صبر در وقایع از خداوند است و سبب حسن عاقبت، خداوند حکیمی است که عالم صغیر و کبیر را در کنف حفظ و حراست و قانون و سیاست و ریاست قرار داده است. او مالک الملک است: تبارک الذی بیده الملک. ملکش بی‌زوال و سلطنتش بلا انتقال است (طهرانی، ۱۳۵۶: ۱-۲ و ۱۰۳، ۱۱۴ و ۱۴۲ و ۲۲۹). او نقطه آغاز و پایان آفرینش است. هو الذی خلق الحیات، باید از خدا یاری خواست و به او توکل کرد. شرط یاری‌شدن بنده از سوی خدا آن است که وی یاریگر برادر دینی‌اش باشد (همان: ۵ و ۸ و ۱۰ و ۴۴ و ۴۵ و ۸ و ۱۰ و ۳۲۸ و ۵۳۸). بر این مبنا در اندیشه طهرانی مردم امانت خداوند هستند و همه چیز از آن خداوند است و سلطنت نیز ودیعتی بوده که خداوند در اختیار سلطان نهاده است. سلطان نباید از رعایا به غیر حق مالی بگیرد؛ به باور وی این کار محض ظلم و عدوان و سرکشی از حکم و فرمان واجب‌الاذعان ملک رحمان است (همان: ۷۵). رحم و گذشت در زمین زمینه‌ساز بخشیده‌شدن در آسمان‌هاست: إرحموا من فی الارض یرحمکم من فی السماء (همان: ۳۴۳). وی عهدشکنی و پیمان‌گسستن را ردیلتی نابخشودنی می‌داند و در این باره به قرآن استناد می‌کند (همان: ۳۴۶). طهرانی بهترین یاور و پشتیبان هر کس را کارهای نیک وی می‌داند. به باور وی نتیجه کارهای انسان در این دنیا نیز آشکار خواهد شد و کارهای نیک در هنگامه‌های سختی و رنج فریادرس آدمی خواهد شد (همان: ۴۵۲).

پادشاه و پادشاهی نیز در منظومه فکری و اعتقادی ابوبکر طهرانی شأن و منزلتی دینی می‌یابد و بر بنیاد باورها و آموزه‌های دینی تعریف می‌شود. وی در تبیین این امور نیز به متون مقدس اسلامی، به ویژه قرآن، استناد کرده است. در نگاه او پادشاهی جهان از آن خداوند است: قل اللهم مالک الملک تؤتی من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء و تعز من تشاء و تذل من تشاء به یدک الخیر إنک علی کل شیء قدیدر تعز من تشاء، رایتی از کتاب جمال و تذل من تشاء، روایتی از فرقان جلال اوست (همان: ۵۲۸). در بیانش تاریخ‌نگارانه طهرانی خداوند حکیمی است که عالم صغیر و کبیر را در کنف حفظ و حراست و قانون و سیاست و ریاست قرار داده است. وی مالک همه چیز است و پادشاهی جهان از آن اوست و به هر که بخواهد واگذار می‌کند (همان: ۱-۲). این واگذاری در پرتو علم، حلم، صبر، حکمت و قدرت خداوند انجام می‌شود. وی در تبیین چرایی این واگذاری می‌نویسد: خداوند لواء ملک و ولایت را بر دوش سلاطین نامدار نهاد تا روی زمین از وصمت اختلال مصون ماند و ایشان به دستگیری تیغ آبدار، بلاد را از مهالک فتنه و فساد نگه دارند. گروه دیگری که خداوند ایشان را مأمور هدایت خلق

۱. سوره ملک، آیه ۲

۲. سوره آل عمران، آیه ۲۵

نموده، علمای دیندار هستند. به باور طهرانی خداوند عَلمِ علم و درایت بر دوش این فرقه‌تانیه نهاد تا پشت دین به ارشاد ایشان از وصمت انکسار مأمون ماند تا به سخن‌گذاری زبان خوش، گفتار عباد را به سلک سداد و رشاد آرند.

بنابراین به نظر می‌رسد بخش عمده‌ای از معرفت فکری ابوبکر طهرانی، در جایگاه مورخی مذهبی به‌خصوص اعتقاد به مشیت الهی، تحت تأثیر آموزه‌های کلامی و فلسفی و فهم دینی وی قرار گرفته و این آموزه‌ها در تاریخ دیار بکریه، اثر وی، بازتاب یافته است. وی در جای‌جای دیار بکریه باورهای خویش را آشکار می‌کند (طهرانی، ۱۳۵۶: ۷-۹). درحالی‌که بینش تاریخ‌نگاری خنجی جدا از اعتقاداتش تحت تأثیر الگو و طرح آرمانی‌اش مبنی بر احیای امامت/خلافت است (برزگر و مجتهدی، ۱۳۹۶: ۲۳) خنجی نظر نامساعدی به بنی‌امیه دارد، اما به ستایش خلافت عباسی می‌پردازد و سلطنت یعقوب را ادامه خلافت عباسی می‌پندارد (خنجی، ۱۳۸۲: ۲۲) این بدان معناست که باید بخشی از مطالعه درخصوص فهم متن را صرف بررسی این نکته کنیم که «نویسنده در چه نوع جامعه‌ای در حال نوشتن و متقاعد کردن بوده و ساختارسیاسی و اجتماعی جامعه در آن زمان در چه وضعیتی قرار داشته است.» (مرتضوی، ۱۳۸۶: ۱۷)

باتوجه به بینش عقیدتی و فکری ابوبکر طهرانی که بیشتر متأثر از فضای فکری و عقیدتی عصر خود بوده، باید به دوره‌ای توجه کرد که وی پیش از دست‌یازیدن به تاریخ‌نویسی به مذاکرات مدارس و قیل و قال محافل و مجالس می‌پرداخت و در مدتی که حکومت شرعیات دارالسلطنه تبریز را عهده‌دار بود، در مدرسه غیاثیه تبریز مجالس فلسفی مبتنی بر عقاید متصوفه برگزار می‌شد (همان: ۸ و ۳۵۳ و ۵۲۴). وی به رؤیای صادقه ایمان داشت که در باورهای فلسفی‌گونه او به اندیشه تقدیرگرایی ریشه داشت (همان: ۲۹۰). به‌همین جهت وی با عنایت به قرآن از آدم ابوالبشر به‌عنوان خلیفه‌الله فی الارض یاد کرده است (طهرانی، ۱۳۶۵: ۱۱) و در توجیه وقوع برخی رویدادها به نوشته‌های مستخرجان احکام نجومی و تقویم‌ها استناد کرده است (همان: ۴۷۵).

طهرانی به استخاره به قرآن و تفأل به دیوان شعرا [حافظ، مولوی و عاشق پاشا] باور داشت و می‌کوشید وقوع برخی رویدادها را با کمک تفأل و استخاره توجیه کند. گویی مسیر از پیش تعیین شده بود و تقدیر بر این امر قرار گرفته بود (همان: ۳۶۳، ۴۱۶ و ۴۷۶). وی به دعا نیز باور داشت. در نگاه او دعای مردم می‌تواند مسیر سنت‌های خداوندی را تغییر دهد. به باور وی دعا‌های مردم زمینه‌ساز بروز و تجلی سنت‌های خداوندی خواهد شد. با تمام این ویژگی‌ها خنجی برخلاف طهرانی به فلسفه علم تاریخ آگاهی خاصی نداشته؛

البته تاحدودی در این زمینه ورود پیدا کرده است؛ زیرا خنجی در «بیان رتبت علم تاریخ و فواید آن و اجمال ذکر مورخان و اختلاف مقاصد ایشان و اشارت به خصایص و مزایای تاریخ عالم‌آرای امینی» (خنجی، ۱۳۸۲: ۷۷) مطالبی شایسته عنوان می‌کند. سپس «علم تاریخ و قصص علم به وقایع اهم سالفه و حوادث مافیه» (همان: ۸۷) را برای پنددهی ضروری می‌پندارد. علم تاریخ را برای هشت گروه فایده‌مند معرفی می‌کند (همان: ۸۸-۸۳). وی همچنین هفت ویژگی برای کتاب خود بر می‌گزیند؛ از جمله اینکه «از ذکر اموری که در شریعت غیر مرضی و مشکور است دوری می‌کند» (همان: ۸۹) و دیگر مورخان مانند مؤلفان تاریخ و صاف و تاریخ تیموری را نکوهش می‌کند که چرا به امور غیر شرعی پرداخته‌اند. خنجی از ذکر قتل و غارت احتراز می‌کند. چون به نظر وی «ذکر این روایت باعث رواج چنین رویدادهایی خواهد شد» (همان: ۹۰-۸۹) گرچه وی حمله یعقوب به گرجستان را در قالب غزا ذکر می‌کند (همان: ۲۱۵) و سرانجام وی «از اختراع اکاذیب و ابداع اعاجیب که موجب زیادتی شوکت صاحب تاریخ باشد» احتراز کرده است (همان: ۹۰). خنجی در جای دیگر مورخان را به هشت گروه تقسیم و خود را در طبقه هشتم یعنی مورخان سلسله‌نگار معرفی می‌کند (همان: ۹۲).

ویژگی تاریخ‌نگاری طهرانی این است که اکثراً به تاریخ سیاسی در پرتو تقدیرگرایی پرداخته و جنبه‌های دیگر از جمله اجتماع، اقتصاد و فرهنگ را مغفول گذاشته است. این بی‌توجهی، تاریخ را به صورت حوادث و اتفاقاتی متفرق، پراکنده و جدا از هم درمی‌آورد که گاه فقط شباهتی با حوادث گذشته داشته‌اند. در نتیجه این نوع نگاه، نتیجه‌گیری‌های کلی و تعمیم‌های تاریخی امکان‌پذیر نبود. این در حالی است که یکی از مهمترین رویکردهای خنجی انتقاد وی از مسائل سیاسی و اجتماعی است. گاه از دست افرادی می‌نالید که سیاست‌های حکومتی را به نفع خود تغییر داده، موجب تضعیف سیاست و شریعت می‌شوند (همان: ۳۹۱). خنجی گاه به پیروی از سبک کلیله و دمنه از جمله در جریان حکایت «بوزینه، مار و سوسمار» (همان: ۴۰۳ - ۳۹۸) به بیان انتقادی مشکلات گریبان‌گیر جامعه می‌پردازد. حتی از اقدامات اصلاحی قاضی عیسی ساوجی انتقاد می‌کند (همان: ۳۹۱). براین اساس اگر اعتقادات مذهبی قرن نهم هجری به فضل‌الله روزبهان اجازه می‌داد، با توجه به اینکه وی سعی داشت مقام سلطنت و خلافت را یکی کند، حسن پادشاه را با عمری جاوید معرفی می‌کرد یا منجی عالمی که از انظار غیب شده است، کاری که با سرودن شعر زیر درباره یعقوب انجام داد:

هم او مقصد از کی قباد و کی است ز صغری و کبری نتیجه وی است

(همان: ۴۰۸)

تقدیرگرایی در تاریخ‌نگاری دیار بکریه و عالم‌آرای امینی

اندیشه تقدیرگرایی در میان برخی از فرق و نحل اسلامی، به حاکمیت مطلق اراده خداوند بر هستی نظر دارد. از این نظر، رویدادها و حوادث، مخلوق اراده و مشیت خداوندی است و انسان در تعیین سرنوشت خویش کمتر نقش داشته و سرنوشت او قبل از تولد به خواست پروردگار تعیین می‌شود (زرین‌کوب، ۱۳۵۳: ۱۹۹). ویژگی اصلی تاریخ‌نگاری سنتی در ایران تأثیرپذیری فراوان آن از باورهای کلامی و دینی است. از این حیث تاریخ‌نگاری اسلامی را معطوف به باورها دانسته‌اند، نه معطوف به حقیقت (حضرتی، ۱۳۸۷: ۴۹). این نگاه به تاریخ متأثر از باور به «مشیت الهی» است که به‌عنوان فراتاریخ در روند تاریخی حوادث نقش ایفا می‌کند و در واقع آن را کنترل و جهت‌دهی می‌کند (آقاجری و دیگران، ۱۳۸۰: ۹۲).

یکی از مؤلفه‌های اصلی برای تعیین نوع نگاه ابوبکر طهرانی و خنجی به تاریخ، دیدگاه اعتقادی آنان است که هم در تحلیل و قضاوت‌ها و هم در ساختار و چارچوب آثار دو مورخ، نقشی مهم دارد. از ویژگی‌های تاریخ‌نگاری آنان این است که تاریخ را در قالب و چارچوب دین درک می‌کنند و بر این روش آن را تحلیل و تبیین می‌کنند. به باور آنان مشیت الهی و نه اراده انسان، محرک تاریخ دانسته می‌شود «در میدان مردی و جلادت بر سمند دولت و سعادت جولان نموده باخضم بدسگال که از امثال فرمان ذوالجلال بیرون نهاده به قصد مال و منال و عیال اهل اسلام کمر بسته به قتال استقبال خواهیم نمود اگر گوی مراد از این میدان به چوگان سعی و اجتهاد ربودیم فهو المراد و اگر خصم بر ما غلبه کرد و زمام و عنان تدبیر از قبضه اختیار بیرون رفت من حیث الشرع مظلوم و مأجور و من حیث العرف در دیوان مردی و مردانگی مذکور باشیم...» (طهرانی، ۱۳۵۶: ۲۶۳ و ۲۶۴)

بدین سبب وی اسباب و علل رویدادها را نه در خود رویدادها، بلکه در مشیت الهی جست‌وجو می‌کند؛ اصلی که گوردون چایلد (۱۳۵۵: ۶۱) آن را یکی از وجوه اصلی تاریخ‌نگاری دینی می‌داند. شیوه ابوبکر طهرانی در تاریخ‌نگاری در رده تاریخ‌نگاری جبرگرا^۱ قرار می‌گیرد. «لسان قلم را به بیان آنچه از تتق غیب به افق مشاهده و عیان طلوع می‌کرد جاری گردانید و الان وقت الشروع فی المقصود به عون الله الملك المعبود.» (طهرانی، ۱۳۵۶: ۱۰) این‌گونه از جبرگرایی، پوشش دین بر تن دارد و آغاز و انجام آفرینش را از پیش مشخص کرده است «جایگزین: به سجل ناطق اجل که به خرابی بنیان طول امل و مطالب حسن عمل از دیوان «اذا جاء اجلهم» نفاذ یافته به مطالعه پیوست...» (همان: ۴۵) خداوند بر فراز جهان ایستاده

^۱predestination

است و زندگی بر زمین با آدم ابوالبشر آغاز شده و به جهان پس از مرگ ختم می‌شود.

که ای بر درت پادشاهان گدا تویی مالک الملک با منا (طهرانی، ۱۳۵۶: ۵۱).

حاکم مطلق هر دو جهان خداست و علت نهایی و پیدا و پنهان همه کارها اوست. طهرانی تاریخ را خدامحور و غایت‌شناسانه می‌داند که براساس آن، همه جهان به سوی آخرت در حال حرکت است. خنجی نیز همچون طهرانی در تحلیل بسیاری از حوادث در دامن تقدیرگرایی و مشیت‌گرایی می‌افتد. وی در عالم‌آرای امینی، وقایع محدوئه را یا به خدواند یا قضا و قدر یا تقدیر نسبت داده و برای اثبات آن مصداقی از قرآن آورده است. از جمله «چون موکب خیراندیش در رودخانه ارجیش نزول فرمود امرا و اشراف همچو وفود تعم و الطاف ربانی از جوانب و اطراف به ظل رایت فلک حمایت خاقانی التجا نمودند وفود ایشان به مصاحبت فتح و نصر الهی از فحوای ادا جاء نصرالله و الفتح و رأیت الناس یدخلون فی الدین الله افواجا اخبار می‌نمود و همچنین روزبه‌روز امداد عساکر تزیاید و تضاعف می‌پذیرفت و رایت سعادت هر روز همچو شجره طوبی افزاینده‌تر و چراغ دولت همچو قیس وادی ایمن هر لمحہ افروخته‌تر می‌گشت تا به اندک زمانی... ندای فتح و نصرت گرفت.» (خنجی، ۱۳۸۲: ۱۴۹)

در این شکل از تاریخ‌نگاری اراده انسان‌ها نمود و بروزی ندارد؛ آنها روند امور را شتاب می‌بخشند. برآمدن و فروافتادن حکومت‌ها در پرتو دلایل اقتصادی، اجتماعی یا فرهنگی بررسی نمی‌شود؛ بلکه کوشش می‌شود محملی برای دخالت خداوند و جاری شدن خواست و اراده او پیدا شود «جمعی از رنود و اوباش با خود یار کرده به ضبط شهر مشغول شد، بی‌وقوف از آنکه ساربان لیل و نهار، مهار ثابت و سیار را به ندای افول و غروب صد هزار در این بیابان حوادث خونخوار در گله خدا گویی خطاب ایمانی به خدای» و نیز با آوردن این بیت شعر که:

شتر آهسته ران ای میر محمل که ره تاریک و ناپیداست منزل

به گوش سفرکردگان منازل دنیا می‌خواند (طهرانی، ۱۳۵۶: ۴۳۵). این دخالت معمولاً به واسطه نافرمانی‌ها، بددینی‌ها، ستمگری‌ها یا ویژگی‌های پسندیده یک امیر بروز پیدا می‌کند. خنجی نیز با تقارن اعداد آیه قرآن با تاریخ شروع سلطنت حسن پادشاه و یعقوب از روی حساب جمل به قدرت رسیدن فرمانروایان آق‌قویونلوها در ایران را منطبق با وعده الهی در قرآن می‌داند. بدین ترتیب برای فرمانروایان آق‌قویونلوها مشروعیت ایجاد می‌کند (خنجی، ۱۳۸۲: ۲۳-۳۱). طهرانی با به‌کاربردن تئوری‌های جبرگرایانه، مشیت‌گرایانه و نخبه‌گرایانه در پی کشف علل رویدادها و پدیده‌های تاریخی بوده و این امور را جایگزین تبیین و تفسیر عقلانی رویدادها کرده است. بدین ترتیب، طهرانی نیز بر پایه نظام تفکر سنتی، خداوند متعال

را واجب‌الوجود و مسبب همه امور و دارای عظمت و قدرت بی‌کران دانسته است. وی در رابطه با شاه محمد چنین بیان می‌کند: «بدین بی‌ادبی که نسبت با پدر کرد سزای غرور و استکبار در کنار او نشست بعد از پدر یک روز بر سریر سلطنت و مسند ابهت قرار نیافت.» (طهرانی، ۱۳۵۶: ۷۳)

این نگاه بر کل نظام هستی‌شناختی وی سایه افکنده و او در جایگاه فردی متدین به‌نوعی عقل را وابسته دین و اعتقادات پذیرفته‌شده می‌داند و سلطه فراتاریخ را بر تاریخ می‌پذیرد «...به بلده تبریز چون رحمت آسمان روان شد و در اوائل ذی‌الحجه احرام دخول بلده بسته به ردای «التعظیم الامر الله» و ازار «الشفقه لخلق الله» توجه به تعظیم کعبه رضای حق عزو علا و قبله صدق و صفا با بندگان درگاه مولی پیش آمد و اعیان و اشراف بلده چون مجاوران حرم به تعظیم و تکریم محمل خلافت بیرون آمده با تحف و سلام و دعا و تبرکات تحیه و ثنا آوار به ملأ و اعلا رسانیدند.» (همان: ۵۲۲)

طهرانی در بررسی حدود برخی رویدادها قضای ربانی را عامل اصلی می‌شمارد: چون قضای آسمانی بر وقوع جنگ ناگهانی رفته بود، هر دو فریق به هم نزدیک شدند (همان: ۲۷۳ و ۴۰۷). او پیروزی‌ها و گشودن سرزمین‌ها را منوط به تأیید خداوند می‌داند (همان: ۷، ۳۱، ۱۰۸ و ۴۶۹). وی به شرح مفصل این دیدگاه می‌پردازد و می‌نویسد:

«حضرت حق به محض حکمت بالغه چون طبیبی که از برای جذب مواد دماغی محججه‌ای با ساقین نهند، خروج حسن علی را سبب سبکباری خراسان ساخت و مواد فاسده فساد و افساد ترکمانان را از آن ممالک به آذربایجان کشید.» (همان: ۳۵۸) وی هرگاه گروهی اندک از سپاهیان فرمانروایان آق‌قویونلوها که ممدوح او بودند بر دشمنان چیره می‌شدند، آن را به تأییدات الهی و توفیقات ربانی پیوند می‌داد و توجیهی قرآنی برای آن می‌یافت: کم من فئه قلیله غلبت فئه کثیره به إذن الله و الله مع الصابرين: چه بسیار شده که گروهی اندک به یاری خدا بر سپاهی بسیار غالب آمده و خدا یار و معین صابران است. این آیه به پیروزی سپاهیان اندک طالوت بر لشکریان انبوه جالوت اشاره دارد. طهرانی دیدگاه قرآنی حق و باطل را در زمانه خویش جاری دانسته و ممدوحان فرمانروایان آق‌قویونلوی خویش را در سوی حق و روشن تاریخ و دشمنان ایشان به‌ویژه ترکمانان قراقویونلو را در سوی تاریک و باطل تاریخ قرار داده است (همان: ۱۱۰ و ۱۶۶ و ۱۸۴ و ۲۲۷ و ۳۸۶ و ۴۱۶) در این نگرش، تاریخ در کل به این صورت دیده می‌شود که طرح از پیش مقدر شده پروردگار را آشکار می‌کند یا به تعبیر کالینگ وود، تاریخ اجرای نمایشنامه‌ای است که پروردگار نوشته است (سائگیت، ۱۳۷۹: ۶۶).

طهرانی کوشیده است به شیوه‌های گوناگون برای رفتار و شخصیت ممدوح خویش حسن پادشاه محمل‌های دینی به‌ویژه قرآنی بیابد. به توفیق ربانی و تأیید آسمانی مقتضای آیهٔ *إن ینصرکم الله فلا غالب لکم انصب العین ضمیر و پیشنهاد رأی روشن نیکو تدبیر است* (طهرانی، ۱۳۵۶: ۲۶۷) وی برای گریز حسن پادشاه از سپاه دشمن به روایتی استناد کرده که گریز از دشمن و پشت‌کردن به او را از رفتارهای پیامبران می‌داند. خداوند یاریگر حسن پادشاه است و او را از هنگامه‌های سخت و کارزارهای دشوار رهایی می‌دهد و برای سدّ جوع او از غیب گاو فربه می‌فرستد. (...چه نزد طبیب کامل الصناعه عقل و حکیم خرده‌دان از جملهٔ بدیهیات است که در امراض حاده خصوصاً در عنفوان شباب تقلیل مواد صفرا و دم به مثل فصد و تلیین در ازالهٔ مرض اولی و اتم است تا در روز بحران که شهریار طبیعت و سپهدار مرض به میدان قتال و جدال هر یک دعوی استبداد و استقلال کنند) (همان: ۶۰-۵۹) ایمان مذهبی وی را به سرانجام تاریخ خوش‌بین می‌کند و به پیروان مکتب تاریخ‌گرایی نزدیک می‌کند. او بر نقش خاندان بزرگ و رهبران فره‌مند چون حسن پادشاه در شکل‌گیری و هدایت تحولات اجتماعی صحنه می‌گذارد؛ به این معنا، به نخبه‌گرایان نزدیک است.

وی که به حضور همیشگی خداوند در همهٔ عرصه‌ها و تسلط او بر امور باور دارد، تاریخ خویش را به زیورهای اخلاقی می‌آراید (همان: ۴۰۲-۴۰۳) بنابراین به نظر می‌رسد بخش عمده‌ای از معرفت فکری ابوبکر طهرانی، به‌عنوان مورخی مذهبی به‌خصوص اعتقاد به مشیت الهی، تحت تأثیر آموزه‌های کلامی و فلسفی و فهم دینی وی قرار گرفته و این آموزه‌ها در تاریخ دیار بکریه، اثر وی بازتاب یافته است.

نتیجه

مهمترین ویژگی تاریخ دیار بکریه و *عالم‌آرای امینی* حاکمیت گفتمان دینی بر فضای آنان و اندیشهٔ مشیت الهی است. طهرانی و خنجی اعتقادات عمیق شریعت‌مدارانه را در مسئلهٔ مشیت الهی، چنین بیان می‌کنند که خداوند بر هستی چیرگی دارد و جهان را با دانایی و توانایی اداره می‌کند. هستی یکسره در سنت‌های خداوندی گرفتار است و مدار جهان بر محور خواست و اراده و مشیت الهی است. بدین جهت، تاریخ‌نگاری مبتنی بر اندیشهٔ مشیت‌گرایانهٔ طهرانی و خنجی را باید از یک‌سو در باورها و اعتقادات دینی آنان جست‌وجو کرد که تحت تأثیر آموزه‌های مذهبی خویش و به‌عنوان یک مورخ دین‌گرا، با احاطهٔ نسبی بر علوم دینی، خاصه آیات و احادیث اسلامی، به فهم و بیان تاریخ می‌پردازند؛ ازسوی دیگر، باید آنها را متأثر از

شرایط اجتماعی زمانه دانست. از طرفی هم طهرانی و هم خنجی، در دوره‌ای از ناامنی، آشوب، تشنج و آشفتگی سیاسی اجتماعی به سر می‌بردند؛ شرایط نامطلوب سیاسی اجتماعی حاکم بر زمانه آنان، مصائب و ناگواری‌های اجتماعی، سبب نوعی نگاه مشیتی از سوی آنها به تاریخ شده است. به عبارتی تنها عاملی که می‌تواند آنها را مرهمی باشد، پناه‌بردن به باورهای مشیت‌گرایانه است. در واقع، برای پذیرش بسیاری از واقعیت‌های تلخ زمانه، آنها به قضا و قدر و مقدرات الهی تمسک می‌جویند. بزرگی فاجعه به حدی است که راهی برای تسکین آن نیست، جز پناه‌بردن به خواست و تقدیر پروردگار که سبب شده گاه انصاف تاریخی، از اصل تعلیل و تحلیل بهره‌چندانی نبرند. طهرانی و خنجی بینشی الهی درباره هستی و انسان دارند و در سراسر دو اثر مذکور به‌طور جدی تلاش می‌کنند که نگرش مذهبی، اخلاقی خود را در تبیین پدیده‌ها و وقایع تاریخی نشان دهند. از نظر آنها، ترقی و تعالی بشر و جوامع انسانی تنها در پرتوی شریعت امکان‌پذیر است و بنیان‌های اخلاقی برگرفته از مذهب است. در دیار بکریه، هستی در مسیری از پیش تعیین شده قرار دارد که قدرتی غیرانسانی و ماورایی، نیروی محرکه آن است. نقش نیروی انسانی در این روند نقشی مادون و غیراصیل است. انسان شکلی ابزارگونه پیدا می‌کند که واسطه جریان یافتن سنتی از سنت‌های خداوندی می‌شود. این ویژگی‌ها تاریخ دیار بکریه را در زمره تاریخ‌های جبرگرایانه قرار می‌دهد: جبرگرایی دین‌مدارانه بودن نگاه طهرانی، به تاریخ و جامعه انسانی و البته در رأس آن فرمانروایی آق‌قویونلوها در پرتو فهم چنین دستگاه اعتقادی قابل درک است. در نگاه طهرانی و خنجی تاریخ گذشته‌ای است که بایستی از آن پند گرفت. در آخر بر پایه آنچه گفته آمد، بینش هستی‌شناسانه طهرانی و خنجی در مسئله مشیت‌گرایی، سبب نوعی نگرش مشیتی از سوی آنان به تحولات تاریخی شده است. بر این اساس تاریخ‌گرایی - تکامل‌گرایی نزد آنها در روند کلی، تاریخ بشری را در مجموع حرکتی تکاملی می‌داند که به مدد خواست الهی صورت می‌پذیرد و سرانجام پیشرفت و تعالی انسان‌ها را دربردارد. براساس آنچه گفته شد، مهمترین مشخصه‌های تاریخ‌نگاری ابوبکر طهرانی و خنجی بر مبنای مشیت الهی عبارتند از:

الف) واردکردن مشیت خداوندی در پیدایش و شکل‌گیری حوادث و نفی اراده و فعل

انسان؛

ب) تلاش نکردن در درک روابط میان پدیده‌ها و در نتیجه علت‌های مؤثر در ایجاد آن؛ به

عبارت دیگر، بی‌توجهی ریشه‌شناسانه به حوادث و پدیده‌ها و برقراری رابطه علی میان آنها؛

ج) پرهیز از داوری و قضاوت و بیان دیدگاه‌های خویش درباره آن.

به‌رغم وجود شباهت‌ها در مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری طهرانی و خنجی، چند تفاوت اساسی

نیز در تاریخ‌نگری این دو دیده می‌شود: خنجی از رویکردهای انتقادی استفاده کرده است، درحالی‌که تاریخ‌نگاری طهرانی رویکردی انتقادی ندارد. خنجی برای حل مشکلات اجتماعی و سیاسی زمانه خویش دارای الگو و طرح آرمانی مبنی بر احیای امامت/خلافت است، درحالی‌که طهرانی الگو و طرح مشخصی برای حل مشکلات جامعه ندارد، گرچه طرح خنجی نیز ناکام ماند. خنجی به حوزه فلسفه علم تاریخ ورود پیدا کرده است، درحالی‌که طهرانی در این زمینه موفق نبوده است.

کتاب‌شناخت

- قرآن کریم
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۶) «انحطاط تاریخ‌نگاری در ایران»، سخن، سال ۱۷، شماره ۱، فروردین.
- آقاجری و دیگران (۱۳۸۰) *تأملاتی در علم تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی*، به اهتمام حسن حضرتی، تهران: نقش جهان.
- آینه‌وند، صادق (۱۳۷۷) *علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی*، جلد ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن بزاز، توکلی بن حاجی اردبیلی (۱۳۲۸)، *صفوة الصفا*، به اهتمام احمد تبریزی، بمبئی: مظفری.
- ابن بطوطه (۱۴۰۵ هـ. ق)، *رحله بن بطوطه*، بیروت: دارالبیروت.
- استنفورد، مایکل (۱۳۸۹) *درآمدی بر تاریخ پژوهی*، ترجمه مسعود صادقی، تهران: سمت و دانشگاه امام صادق (ع).
- اشپولر و دیگران (۱۳۸۸) *تاریخ‌نگاری در ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: گستره.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲) *مناقب العارفین*، به کوشش تحسین یازیجی، تهران: دنیای کتاب.
- بایرام، میکائیل (۱۳۸۰) *جنس زنان در آناتولی*، ترجمه داود وفایی و حجت‌الله جودکی، تهران: نگاه.
- برزگر، ابراهیم (۱۳۹۶) «اندیشه سیاسی روزبهان خنجی و الگوی اسپرینگر»، فصلنامه سیاست، دوره ۴۷، شماره ۱
- بیهقی، ابوالحسن علی‌بن‌زید (۱۳۶۱) *تاریخ بیهقی*، تصحیح و تعلیقات احمد بهمنیار، تهران: فروغی
- پولارد، سیدنی (۱۳۵۴) *اندیشه ترقی*، ترجمه حسین اسدپور پیرانفر، تهران: امیرکبیر
- تشنر، فرانتس (۱۳۵۵) «گروه فتوت کشورهای اسلامی و نوع ظهور آن»، *مجله ادبیات و علوم انسانی* دانشگاه تهران، سال ۴، شماره ۲.
- توسلی، محمد (۱۳۵۷) *فلسفه تاریخ از دیدگاه جامعه‌شناسی*، تهران: شرکت تعاونی دانشجویان مدرسه عالی کامپیوتر.
- چایلد، وبرگوردن (۱۳۵۵) *تاریخ*، ترجمه سعید محمدیان، تهران: امیرکبیر.
- حسن‌زاده، اسماعیل (۱۳۷۹) *حکومت ترکمنان قراقویونلو و آق‌قویونلو در ایران*، تهران: سمت.

- _____ (۱۳۸۰) «اندیشه مشیت الهی در تاریخ‌نگاری اسلامی»، تاریخ اسلام، سال ۲، شماره ۵.
- _____ (۱۳۹۰) «ساختار ایلی حکومت‌های ترکمان و بی‌ثباتی ایلی»، مجله تاریخ ایران، شماره ۶۸، پیاپی ۵.
- حضرتی، حسن؛ داریوش رحمانیان؛ علیرضا ملائی‌توانی (۱۳۸۷) «پارادایم‌های مؤثر بر تاریخ‌نگاری دوران معاصر ایران»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۸۵) *روش‌شناسی علوم سیاسی*، قم: دانشگاه مفید.
- خنجی اصفهانی، فضل‌الله روزبهان (۱۳۸۲) *تاریخ عالم‌آرای امینی*، تصحیح محمداکبر عشیق، تهران: میراث مکتوب.
- _____ (بی‌تا) *وسيله الخادم الى المخدوم*، بی‌جا، بی‌نا.
- خواندمیر، غیاث‌الدین الحسینی (۱۳۸۳)، *حبیب‌السیر*، جلد ۳، تهران: خیام.
- رستم‌وندی، تقی (۱۳۸۸) *اندیشه ایرانشهری در عصر اسلامی*، تهران: امیرکبیر.
- روزنتال، فرانتس (۱۳۶۶) *تاریخ‌نگاری در اسلام*، ترجمه اسدالله آزاد، جلد ۲، مشهد: آستان قدس رضوی.
- روملو، حسن‌بیک (۱۳۴۹) *احسن‌التواریخ*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹) *تاریخ در ترازو*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سانگیت، بورلی (۱۳۷۹) *تاریخ چیست و چرا؟ ترجمه رویا منجم*، تهران: نگاه سبز.
- _____ (۱۳۴۹) *سفرنامه ونیزیان در ایران*، ترجمه منوچهر امیری، تهران: خوارزمی.
- شبانکاره‌ای، محمد (۱۳۶۳) *مجمع‌الانساب*، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: امیرکبیر.
- شعبانی، رضا (۱۳۹۲) *مميزات تاریخ‌نگاری در ایران*، تهران: نشر قومس.
- صفت‌گل، منصور (۱۳۸۳) *نگاهی به تاریخ عالم‌آرای امینی*، آینه میراث، دوره جدید، شماره ۲۵.
- طاهرخانی، رضا و محمد سپهری (۱۳۹۷) «نقد تاریخ‌نگاری دوره آق‌قویونلو»، پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ماهنامه علمی پژوهشی، سال ۱۸، شماره ۱.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۱) *تأملی درباره ایران*، تهران: نگاه معاصر.
- _____ (۱۳۷۵) *خواججه نظام‌الملک*، تهران: طرح نو.
- طهرانی، ابوبکر (۱۳۵۶) *دیار بکریه*، به تصحیح و اهتمام نجاتی لوغال و فاروق سومر، تهران: کتابخانه طهوری.
- _____ (۱۳۸۵) «ابوبکر طهرانی»، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، جلد ۵، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- عیوضی، زینب (۱۳۹۶) «بررسی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری فضل‌الله روزبهان خنجی در کتاب عالم‌آرای امینی»، کارنامه تاریخ، شماره ۷.

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۲۹، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۹۸ / ۲۲۳

- قادری، حاتم (۱۳۸۳) *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: سمت.
- کاشی سمرقندی، عبدالرزاق (۱۳۵۲) *تحفه الاخوان فی خصائص الفتیان در رسائل جوانمردان*، تصحیح مرتضی صراف، تهران: انستیتوی پژوهشی ایران.
- مجتهدزاده، پیروز (۱۳۸۹) «هویت ملی و تاریخ‌نگاری»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شماره ۱۴۴.
- مرتضوی، خدایار (۱۳۸۶) «تبیین روش‌شناسی اندیشه سیاسی از منظر کوئنتین اسکینر»، پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۱.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۷۲) *ذیل تاریخ‌گزیده*، به کوشش ایرج افشار، تهران: موقوفات ایرج افشار.
- ملایی توانی، علیرضا (۱۳۸۷) *درآمدی بر روش پژوهش در تاریخ*، تهران: نشرنی.
- _____ (۱۳۹۰) «ملاحظات روش‌شناختی در چستی و اعتبار تاریخ‌نگاری‌های رسمی»، دو - فصلنامه تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)، سال ۲۱، دوره جدید، شماره ۷، پیاپی ۸۸.
- موسوی، مصطفی (۱۳۸۴) «نقدی بر کتاب عالم‌آرای امینی»، آئینه میراث، شماره ۲۹، دوره جدید.
- میثمی، جولی اسکات (۱۳۹۱) *تاریخ‌نگاری فارسی*، ترجمه محمد دهقانی، تهران: نشر ماهی.
- نظام‌الملک، حسن بن علی (۱۳۴۰) *سیرالملوک (سیاست‌نامه)*، به تصحیح هیوبرت داراک، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- واله اصفهانی، محمدیوسف (۱۳۷۹) *خلدبرین*، به تصحیح میرهاشم محدث، تهران: میراث مکتوب.
- هینتس، والتر (۱۳۶۲) *تشکیل دولت ملی در ایران*، ترجمه کیکاووس جهان‌داری، تهران: خوارزمی.
- Woods, E. John (1999). *The Aq Qyunlu Clan, Confederation, Empire. A Study in 15th/9th Century Turko- Iranian Politics*. University of Chicago.

List of sources with English handwriting

- Qorāne Karīm
- Ādamīyat, Fereydūn (1967) “**enḥ eṭ aṭ e tāriḳ negārī dar Īrān**”, soḳ an, sāle 17, š1, Āvrīl.
- Aflākī, Šams al-Dīn Aḥ mad (1983), **manāqeb al- ārefīn**, be kūšeše Taḥ sīn Yāzīj ī, Tehrān: donyāye ketāb.
- Āqāj arī va dīgarān, (2001) **t ammolaṭī dar ‘ elme tāriḳ va tāriḳ negārīye eslāmī/ be ehtemāme Ḥasan Ḥazratī**, Tehrān, naqše ḡ ahān.
- Āyenevand, Š ādeq (1998) ‘ **elme tāriḳ dar gostareye tamaddone eslāmī**, vol1, Tehrān, paḏūhešgāhe ‘ olūme ensānī va moṭ āle’ āte fārhangī.
- Barzegar, Ebrāhīm (2017), “**andīšeye siyāsīye Rūzbahān Koṅj ī va olgūye espringz**”, faš lnāmeye siyāsāt, doreye 47, š1, ḡ 23-40.
- Bāyram, Mīkā’ īl (2001), **ḡ onbeše zanān dar ānāṭ ulī**, translated by Dāvūd Vafāyī and **Ḥoj atollaḥ J□ūdakī**, Tehrān: negāh.
- Beyhaqī, Abū al-Ḥasan ‘ alī Ebn Zeyd; tāriḳ e Beyhaq, (1982) **bā ṭ aš ḡ īḡ va ta’ liqāte Aḥ mad Bahmanyār va moqaddameye Mīrzā Moḡ ammad Ebn ‘ abd al-Vahhāb Qazvīnī**, Tehrān, Forūqī.
- Chāyld, Veber Gordon, (1976) **tāriḳ**, translated by Sa’ īd Moḡ ammadīyān, Tehrān, amīr kabīr.
- Dāyera al-ma’ ārefe bozorge eslāmī, (2006) **maqāleye Abūbakr Ṭehrānī, zīre naḡ are Kāz em Māūsavī Boḡ nūrdī**, vol5, Tehrān: markaze dāyera al-ma’ ārefe bozorge eslāmī.
- Ebn Baṭ ūṭ a (1985), **Reḡ la Ebn Baṭ ūṭ e**, Beyrūt: dār Beyrūt.
- Ebn Bazzāz, Tavakkolī Ebn Ḥāḡ ī Ardebīlī (1949), **ḡ afva al-ḡ afā, be ehtemāme Aḥ mad Tabrīzī**, Bamba’ ī: Moḡ affārī.
- **Ešpoler va dīgarān; tāriḳ negārī dar Īrān**, translated by Y’ qūb Āzand, Tehrān, gostare.
- Estanford, Māykel (2010) **darāmadi bar tāriḳ pāḏūhī**, translated by Mas’ ūd Š ādeqī, Tehrān, samt va dānešgāhe Emām Š ādeq (‘).
- ‘ eyvazī, Zeynab, (2017), “**barrasiye tāriḳ negārī va tāriḳ negārīye Fazlollaḥ Rūzbahān Koṅj ī dar ketābe ‘ ālamārāye Amīnī**”, kārnāmeye tāriḳ , š7, ḡ 1-16.
- Ḥaqīqat, Seyyed Š ādeq, (2006), **raveššenāsīye ‘ olūme siyāsī**, Qom, dānešgāhe mofīd.
- Ḥasanzāde, Esmā’ īl (2000) **ḡ okūmate torkamanāne qarāqoyūnlū and āqqoyūnlū dar Īrān**, Tehrān, samt.
- Ḥasanzāde, Esmā’ īl (2001) “**anīdšeye mašīyate elāhī dar tāriḳ negārīye eslāmī**”, tāriḳ e eslām s2, š5, ḡ 133-166.
- Ḥasanzāde, Esmā’ īl (2011) **sāḳ tāre īlīye ḡ okūmaṭ āye torkamān and bī ṭ obāṭīye īlī**, magazine tāriḳ e Īrān, š68, peyāpey5, ḡ 93-116.
- Haynts, Vālter (1983), **taškīle dowlate mellī dar Īrān**, translated by Keykāvūs J□ahāndārī, Tehrān: ḳ ārazmī.
- Ḥazratī, Ḥasan; Dāryūšš Raḡ mānīyān; Ali Reza Mollaiy Tavani (2008) **pārādāymḡāye mo’ aṭ er bar tāriḳ negārīye dowrāne mo’ āš ere Īrān**, ketābe māhe tāriḳ va ḡ oḡ rāfīyā.
- Ḳāndmīr, Ḳ īyāṭ al-Dīn al-Ḥoseynī (2004), **Ḥabīb al-Sīyar**, vol3, Tehrān: Ḳ ayyām.
- Kāšī Samarqandī, ‘ abd al-Razzāq (1973), **toḡ fa al-eḳ vān fī ḳ aš ā’ eš al-fetyān**, dar rasā’ ele ḡ avānmardān, bā ṭ aš ḡ īḡ āte Morteżā Š arrāf, Tehrān: anesfītoye paḏūhešīye Īrān.
- Ḳoṅj ī Eš fahānī, Fazlollaḥ Rūzbahān, (2003) **tāriḳ e ‘ ālamārāye Amīnī**, corrected by Moḡ ammad Akbar ‘ ašīq, Tehrān, mīrāṭ e maktūb.
- Ḳoṅj ī Eš fahānī, Fazlollaḥ Rūzbahān, (bīṭā) **vasīla al-ḳ ādem elā a;-maḳ dūm**, bīḡ ā, bīnā.
- Meyṭ amī, J□ūlī Eskāt, (2012), **tāriḳ negārīye fārsī**, translated by Moḡ ammad Deḡānī, Tehrān, našre māhī.
- Moḡ tahedzāde, Pīrūz, (2010) **hoviāte mellī va tāriḳ negārī**, ketābe māhe tāriḳ and

ĵ oġ rāfiyā, šš144, ŗ 18-23.

- Mollaiy Tavani, Ali Reza, (2008) **darāmadi bar raveŗe pażuĥeŗ dar tāriġ**, Tehrān, naŗre ney.
- Mollaiy Tavani, Ali Reza, (2011) **Methodological Reflections About identity and Credibility of the Official Historiography**, Historical Perspective & Historiography in Alzahra University, I.7, p. 88.
- Mortazavi, Ķodāyār, (2007) **tabyīne raveŗŗenāsiye andiŗe sīyāsi az manż are Kūr entīn Eskīner**, pażuĥeŗnāmeye ‘ olūme sīyāsi, ŗ1, zemestān, ŗ 159-191.
- Mostowfi, Ĥamdollāĥ (1993), **ġeyle tāriġe gozīde, be kūŗeŗe Īraj Afŗār**, Tehrān: mowqūfāte Īraj Afŗār.
- Mūsav, Moŗ ŗ afā (2005), “**naqdi bar ketābe ‘ ālamārāye Amīni**”, Āyeneye Mīrāt , ŗ29, doreye ĵ adīd, ŗ 242-247.
- Neż ām al-Molk, Ĥasan ebn ‘ alī (1961) **sīyar al-molūk (sīyāsatnāme)**, corrected by Ĥiyūbert Dārāk, Tehrān, enteŗārāte ‘ elmī va farhangī.
- Polārd, Sīdni (1975), **andiŗe tarrāqi**, translated by Ĥoseyn Asadpūr Pīrānfar, Tehrān, amīr kabīr, ch1.
- Qāderī, Ĥātām, (2004) **andiŗehāye sīyāsi dar eslām va Īrān**, Tehrān, samt.
- Rostamvandi, Taqi (2009) **andiŗeye īrānŗahrī dar ‘ aŗ re eslāmī**, Tehrān, amīr kabīr.
- Rozentāl, Ferānts (1987) **tāriġ negārī dar eslām, ĵ 2 translated by Asadollāĥ Āzād**, Maŗhad: āstāne qodse rażavī.
- Rūmlū, Ĥasanbeyk (1970) **aĥsan al-tavārīġ, be ehtemāme ‘ abd al-Ĥoseyn navāyi**, Tehrān, bongāhe tarġ ome va naŗre ketāb.
- ŗa’ bānī, Reżā, (2013) **momayyezāte tāriġ negārī dar Īrān**, Tehrān, naŗre qūmes.
- ŗabānkāreyī, Moĥ ammad (1984), **Maĵ ma’ al-Ansāb, corrected by Mīr Ĥāŗem Moĥ addet** , Tehrān: amīr kabīr.
- Safarnāmeye venīziyān dar Īrān (1970) **translated by Manūėehr Amīrī**, Tehrān, Ķārazmī.
- Sāt ġīt, Beverlī, (2000) **tāriġ ėist va ėerā? Translated by Royā Monaĵ em**, Tehrān, negāhe sabz.
- ŗefatgol, Manŗ ūr, (2004) **negāhī be tāriġe ‘ ālamārāye Amīni āyīneye mīrāt** , doreye ĵ adīd, ŗ25, ŗ 155-168.
- ŗabāt abāyi, Seyyed Ķāvād, (1996) **ġāĵ e neż ām al-molk**, Tehrān, ŗ arĥ e now.
- ŗabāt abāyi, Seyyed Ķāvād, (2002) **ta’ ammoli darbāreye Īrān**, Tehrān, negāhe mo’ āŗ er.
- ŗāherġ ānī, Reżā va Moĥ ammad Sepehrī, (2018), “**naqde tāriġ negārīye doreye āqqoyūnlū**”, pażuĥeŗgāhe ‘ olūme ensānī va moĥ āle’ āte farhangī, māhnāmeye ‘ elmī-pażuĥeŗŗī, sāle ĥeĵ dahom, ŗ1, Āvrīl, ŗ 185-206.
- Tavassolī, Moĥ ammad (1978) **falsafeye tāriġ az dīdgāhe ĵ āme’ eŗenāsi**, Tehrān, ŗerkate ta’ āvonīye dāneŗĵ ūyāne madreseye ‘ ālī kāmpīyūter.
- ŗehrānī, Abūbakr, (1977) **dīyārbekrīye**, be ŗ aŗ ĥ īĥ va ehtemāme Naĵ ātī Loġ āl and Fārūq Sūmer, Tehrān, ketābġ āneye ŗ ahūrī, dovvom.
- Teŗŗner, Ferānts (1976), **gorūhe fotovvate keŗvarĥāye eslāmī va now’ e ŗ ohūre ān, maĵ alleye adabīyāt va ‘ olūme ensānīye dāneŗgāhe** tehrān, sāle 4, ŗ2.
- Vāleye Eŗ fāhānī, Moĥ ammad Yūsef (2000) **ġolde barīn**, corrected by Mīr Ĥāŗem Moĥ addet , Tehrān, Mīrāt e Maktūb.
- Zarrīnkūb, ‘ abd al-Ĥoseyn (2000) **tāriġ dar tarāzū**, Tehrān, enteŗārāte amīr kabīr.

**Analysis of the Comparison of Historiographical Components in the History of
Diyarbakiriyah and Alam Aray e Amini by Reflecting the Fiction Question^۱**

Moslem Soleimanian^۲

Received: 2019.06.22
Accepted: 2019.11.23

Abstract

Understanding historical events without knowing the thought behind the events is not possible. The understanding is based on the understanding of the historian's knowledge and insight, and it is impossible to understand the historical event without knowing the historian's point of view. The historian-thinker and the intellectual center of the two historians of AbuBakr Terhani and Fazlullah Ruzbehan-khonji, who lived in the critical period of Iranian history and, on this basis, expressed their historical interpretations, are subject to the same rule. Beliefs of AbuBakr Terhrani and Fazlullah Ruzbehan-Khonji have influenced the processing of history and the interpretation of historical transformations in the light of the provocative? Reflects the provocative approach of both historians in the reflection on the historical changes of their time. The result of the research, which has been carried out with a descriptive-analytic approach, suggests that AbuBakr Tehrani, as well as Khonji, on the broader scale, has considered the fatalism in the realization of history as an important issue, and in his historicist conception of the conditions prevailing in the ninth century, Is. Hence, determinism, the absolute will of God in the fate of man, the inability and abundance of man in being and creation, closeness and linear interpretation of history are the most important components of historiography in the history of dialecticism and the realities of the universe, all of which are subordinate to fanatic insights The two historians are discoverable and understandable.

Keyword: Historiography, Diyarbakiriyah, Alam araye Amini, Prostyolay, Aqqyunlu and Qaraqoyunlu

^۱DOI :10.22051/hph.2019.23430.1297

^۲Assistant Professor of History, University of Ilam, Email: m.soleimanian@ilam.ac.ir

Print ISSN: 2008-8841/ Online ISSN: 2538-3507

دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)
سال بیست و نهم، دوره جدید، شماره ۲۳، پیاپی ۱۰۸، بهار و تابستان ۱۳۹۸ / صفحات ۲۳۳-۲۱۱

مميزات و نوآوری‌های تاریخ‌نویسی عبدالحسین خاتون‌آبادی در عرصه تاریخ‌نگاری ایران صفوی^۱

مقصود علی صادقی^۲

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۲/۱۱

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۶/۲۳

چکیده

عبدالحسین خاتون‌آبادی نویسنده وقایع‌السنین و الاعوام در تاریخ‌نگاری خود روش یا روش‌هایی را به کار برده است که با شیوه دیگر هم‌تایان تاریخ‌نگار خود تا اندازه‌ای دیگرگونه است. او از یک‌سو در گزینش موضوع‌های تاریخی دست خود را بسیار باز گذاشته و برخلاف بیشتر مورخان ایرانی در چارچوب مسائل سیاسی گرفتار نشده است. نیز در پاره‌های نمونه‌ها پای خود را از دایره جهان اسلام بیرون نهاده و به برخی رخدادهای مهم قاره اروپا نیز پرداخته است که در نوع خود کم‌مانند است؛ از سوی دیگر روش نگارش تاریخ نزد او تا حد بسیاری، مستند است. او برخلاف بیشتر هم‌تایان تاریخ‌نگار خود، کوشیده است گزارش‌های خود را حتی‌الامکان به منبع یا منابعی مستند کند. پیامد چنین رویکردی بهره‌بردن از منابع گوناگون در نگارش وقایع‌السنین است. به گونه‌ای که کمتر اثر تاریخی در جهان تاریخ‌نگاری سنتی ایرانی می‌توان یافت که تا این اندازه از منابع پرشمار و همچنین گوناگون بهره برده باشد. این ویژگی‌ها سبب می‌شود تا بتوان روش تاریخ‌نگاری خاتون‌آبادی را روشی ممتاز و متمایز نسبت به بیشتر تاریخ‌نگاران ایرانی سده‌های نزدیک به او به شمار آورد. کیفیت این تمایزات مسئله‌ای است که می‌تواند مدنظر محقق امروزی قرار گیرد و با تجزیه و تحلیل آن به شناخت جنبه‌ای دیگر از تاریخ‌نگاری ایرانی منجر شود.

واژگان کلیدی: عبدالحسین خاتون‌آبادی، وقایع‌السنین و الاعوام، تاریخ‌نگاری، استناد، بی‌طرفی نسبی

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2019.24683.1327

۲. دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه تربیت مدرس تهران؛ m_sadeghi@modares.ac.ir

مقدمه

در نگاهی کلی به کتاب *وقایع‌السنین و الاعوام* نوشته عبدالحسین خاتون‌آبادی چنین به دست می‌آید که او اصولاً چندان در چارچوب روش تاریخ‌نگاری تاریخ‌نگاران سنتی ایرانی خود را پایبند نکرده است. نشانه‌هایی روشن در همه‌جای کتاب او این واقعیت را نمایان می‌کند. او گزارشگری نیست که مانند بیشتر مورخان پیش از خود به گزارش‌های سیاسی بسنده کند و موضوعات دیگر را نادیده بگیرد. نیز روش تاریخ‌نگاری او، هر چند در جهان تاریخی سنتی انجام پذیرفته است و از جنس تحقیقات با روش تحقیق امروزی نیست، اما به گونه‌ای است که در برخی مطالب شباهت‌هایی با روش‌های نوین پژوهش در علم تاریخ دارد. اعتنای او به منابع تاریخی نیز تا اندازه‌ای بسیار ارزشمند، با نگاه مورخان پیشین متفاوت است. از این‌رو برای بررسی دقیق روش تاریخ‌نگاری او و روشن کردن زوایایی از آن که تا کنون توجه نشده است، می‌توان چند پرسش اساسی طرح کرد: ۱. رویکرد خاتون‌آبادی در گزینش موضوعات در تاریخ‌نگاری خود چگونه است؟ ۲. استناد به منابع و توجه به تنوع آن، چه جایگاهی نزد خاتون‌آبادی دارد؟ در پاسخ به این پرسش‌ها می‌توان این فرضیات را ارائه داد: ۱. *وقایع‌السنین* خاتون‌آبادی تاریخی فراسیاسی و فراجهان اسلامی است؛ به این معنا که گزارش موضوعات سیاسی تنها بخشی از کار خاتون‌آبادی در *وقایع‌السنین* است و موضوعات غیر سیاسی در آن به اندازه‌ای هست که بر خلاف بیشتر تاریخ‌نگاری‌های ایرانی و اسلامی، تحت الشعاع موضوعات دسته نخست قرار نگیرد؛ ۲. خاتون‌آبادی در بیشتر گزارش‌های خود، منبع خبر را نیز ذکر می‌کند و به استفاده از منابع متنوع پایبند است. این کارش تا اندازه‌ای بسیار زیاد او را از اغلب مورخان سنتی ایرانی و اسلامی جدا و به تاریخ‌نگاران روزگار جدید نزدیک می‌کند. بر این اساس و با روش توصیفی تحلیلی کوشش شده است روش تاریخ‌نگاری خاتون‌آبادی و تفاوت‌ها و امتیازات آن نسبت به روش‌های دیگر مورخان سده‌های نزدیک بررسی شود. بدیهی است که عمده‌اتکا در این پژوهش بر *وقایع‌السنین* به‌عنوان منبع اصلی است. اما با توجه به گوناگونی منابع خاتون‌آبادی و اهمیت این موضوع، کوشش خواهد شد تا حد امکان منابع او بازشناسی و آن دسته که شهرت کمتری دارند در پانویس معرفی شود. نیز در حین کار برخی روش‌های او در تاریخ‌نگاری جدید یادآوری خواهد شد، چراکه نظراتی از صاحب‌نظران معاصر در روش تحقیق تاریخی ایشان وجود دارد. همچنین باید گفت پژوهشی در زمینه روش تاریخ‌نگاری خاتون‌آبادی دیده نشد.

نگاهی کوتاه به زندگی و آثار عبدالحسین خاتون‌آبادی

از سرگذشت عبدالحسین بن محمدباقر خاتون‌آبادی آگاهی چندانی در دست نیست؛ درحالی‌که وی دانشمندی برجسته و از خاندانی سرشناس است که از دوران صفویه تا پایان روزگار قاجاریه دارای مناصب مهم مذهبی و جایگاه شاخص علمی بود. تنها اشاره‌هایی کوتاه در برخی تذکره‌ها و چند نکته از میان نوشته‌های خود او، از جمله *وقایع‌السنین*، اطلاعات اندکی به دست می‌آید. آن‌گونه که خود می‌گوید در هشتم شعبان ۱۰۳۸ ق به دنیا آمده (خاتون‌آبادی، ۱۳۵۲: ۵۰۹) و گویا در ۱۰۶۰ ق یا ۱۰۶۱ ق ازدواج کرده است (همان: ۵۱۸) و در طول عمر به مکان‌های گوناگون در ایران و خارج از ایران، از جمله مکه و مشهد، سفر کرده است (همان: ۵۳۱). درگذشت او نیز در ۱۱۰۵ ق است (همان: ۲). چندین اثر در موضوعات گوناگون دارد؛ از جمله، شرحی بر قصیده‌ی راثیه‌ی شمس‌الدین جزری شاطبی، مشهور به قصیده‌ی عقلیه در طریقه‌ی رسم کتابت قرآن (همان: ۴۱۰-۴۰۹) اثری به نام *مشجرات* که ظاهراً نسبت‌نامه یا تذکره بوده است (همان: ۵۱۹). اما مهم‌ترین اثر شناخته‌شده‌ی خاتون‌آبادی کتاب تاریخ اوست با نام *وقایع‌السنین والاعوام* که تاریخی است عمومی و رویدادهای جهان از آغاز آفرینش تا سال ۱۰۹۷ ق یا دقیق‌تر ۱۱۰۵ ق را در بر می‌گیرد (همان: ۵۳۸)؛ اما این کتاب پیش‌زمینه و پس‌زمینه‌ای برای خود داشته است. پیش‌زمینه‌ی آن تاریخی عمومی بوده است از نویسنده‌ای ناشناس که رویدادهای تا سال ۹۸۰ ق را در بر می‌گرفته و خاتون‌آبادی آن را دستمایه‌ی تاریخ‌نگاری خود قرار داده است. به درستی نمی‌دانیم که تاریخ عمومی یادشده که خاتون‌آبادی از آن با نام کلی «مجموعه» یاد می‌کند، دربرگیرنده‌ی چه اندازه گزارش‌های تاریخی بوده است، اما می‌توان حدس زد که چندان مفصل نبوده و از جای جای گزارش‌های پیش از ۹۸۰ ق روشن است که خود خاتون‌آبادی بیشتر مطالب مربوط به این بخش را نیز به گزارش‌های آن مجموعه افزوده است و گویا در بیشتر قسمت‌ها که مطلبی را عیناً از مجموعه یادشده آورده است، به آن کتاب استناد کرده است (همان: ۲۷۶ و ۳۴۴ و ۳۴۹ و...). مجموعه‌ی این استنادها حجم بزرگی از کتاب را دربرندارد. پس‌زمینه‌ی این کتاب نیز ذیل یا ذیل‌هایی است که فرزندان و نوادگان خاتون‌آبادی بر آن نوشته و رویدادها را از ۱۱۰۵ ق تا ۱۱۹۳ ق ادامه داده‌اند.

۱. برای گزارشی کوتاه از زندگی او، افزون بر شرح مختصر آیت‌الله مرعشی نجفی در *مقدمه‌ی وقایع‌السنین*، ر.ک: شیخ آقابزرگ تهرانی (۱۴۳۰)، *طبقات اعلام‌الشیعه* (جلد ۹ با نام: *الکواکب المنتشرة فی القرن الثانی بعد العشره*)، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، صص ۴۱۹-۴۲۰.

ممیزات و نوآوری‌های موضوعی خاتون‌آبادی در وقایع‌السنین

ویژگی مهم تاریخ‌نویسی خاتون‌آبادی غیر رسمی بودن آن است. این ویژگی برای روزگار او امتیازی تقریباً منحصر به فرد است. چه در روزگار درازآهنگ صفویه و حتی روزگاران بلافصل پیش و پس از آن، بیشتر تاریخ‌نگاران، تاریخ‌های رسمی می‌نوشتند و کمابیش به دربار وابسته بودند و غالباً اثر خود را برای پیشکش کردن به شاه یا دیگر عناصر قدرت به نگارش درمی‌آوردند. خاتون‌آبادی از پایگاهی متفاوت با بیشتر مورخان زمانه خود برخاسته بود. او عالمی دینی بود که با علایق خاص خود تاریخ نوشت. در دوران یادشده، به‌جز او، شماری اندک از دیگر عالمان دین، همچون فضل‌الله بن روزبهان خنجی و مصلح‌الدین لاری، را نیز می‌شناسیم که به نگارش تاریخ پرداخته‌اند. اما تفاوت آنها با خاتون‌آبادی این است که آنان برای دربارهای هم‌روزگار خود تاریخ نوشته‌اند و از این رو آنان را نیز می‌توان مورخان رسمی به شمار آورد. خاتون‌آبادی تاریخش را نه برای اهدا به دولت معاصرش نوشته و نه خود را محدود و موظف به نگارش تاریخ صرف آن دولت دانسته است. از این رو، برخلاف مورخان رسمی، خود را ملزم به رعایت چارچوب‌های سیاسی و مذهبی متعارف آن دولت ندانسته است. نه از عبارت‌پردازی‌های تمجیدآمیز مورخان رسمی درباره صفویان در کتاب او چندان نشانی است و نه ملاحظات دست و پاگیری که در گزارش رویدادها به سانسور، اغراق و مانند آن می‌انجامد. او مورخی نسبتاً آزاد است که آنچه نوشته است کمتر آلوده به معایب نوشته‌های مورخان رسمی است که محقق امروزی را در بهره‌برداری از آثارشان دچار وسواس یا بدبینی می‌کند. با این همه نباید از دیده دور داشت که او یک عالم ایرانی شیعه است که در ایرانی بودن و تشیع با دولت صفوی دارای وجه اشتراک است. پس آزادبودن او به معنای مخالفت با دولت صفوی نیست. او هم در ایرانی بودن و هم در تشیع خود استوار است. پس با صفویان، از آن روی که مروجان تشیع و حافظان ایران‌اند، هم‌دل است. اما نکته مهم اینجاست که این هم‌دلی او را در کار تاریخ‌نگاری از دایره انصاف بیرون نبرده است.

خاتون‌آبادی چارچوب تاریخ عمومی را برای تاریخ‌نگاری برگزیده است. نخست از آن روی که پایه کار او مجموعه‌ای از نویسنده‌ای گمنام دربرگیرنده رویدادهای جهان تا سال ۹۸۰ق بوده است. دیگر اینکه می‌توان احتمال داد، حتی بی آن مجموعه نیز، خاتون‌آبادی در صورت تمایل به نوشتن تاریخ، همین شیوه عمومی را برمی‌گزید. چه او در همین کار خود نشان می‌دهد که هدفش نگارش تاریخی جامع است که به‌طور ویژه به تاریخ اسلام بپردازد و دانشمندان اسلامی در آن برجسته باشند. این نگرش منافاتی با این مطلب ندارد که تاریخ ایران برجستگی بیشتری در کار او داشته باشد. از این رو او تاریخ جهان پیش و پس از اسلام را دائماً

به موازات تاریخ ایران در دوره‌های یادشده به نگارش درمی‌آورد. حتی تاریخ پیامبرانی همچون ادریس، نوح، هود، صالح و مانند آنها را با برابری زمانی با تاریخ اسطوره‌های ایرانی پیش از اسلام، مانند کیومرث، تهمورث، هوشنگ، جمشید، ضحاک، کاهو، فریدون و دیگران می‌آورد، بی‌آنکه جدایی میان آنها افکند (همان: ۵-۴). وقایع‌السنین بیش از آنکه در تعریف یک تاریخ عمومی ایرانی سستی بگنجد، عمومی است. چه او افزون بر تاریخ سیاسی و تاریخ انبیا، موضوعاتی دیگر از تاریخ بشر را، به ویژه تاریخ فکر و فرهنگ انسان را نیز دربردارد. تاریخ زندگی دانشمندان مسلمان در رشته‌های گوناگون، به ویژه دانشمندان شیعه، بخشی مهم از کار اوست. از دیگر سوی به تاریخ مظاهر تمدنی، مانند معماری، توجه دارد. اما افزون بر این، نکته‌ای در وجه عمومی بودن وقایع‌السنین به چشم می‌خورد که از برجستگی‌های این کتاب است و آن را با همه نمونه‌های خود در روزگار صفوی و بیشتر نمونه‌های تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی تا پیش از روزگار معاصر متفاوت می‌کند. این واقعیت عبارت است از پرداختن به تاریخ اروپا. در ایران پیش از خاتون‌آبادی، تنها کسی که به جد به تاریخ اروپا (فرنگ) پرداخته، خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی است در بخش تاریخ افرنج از جامع‌التواریخ.^۱ رشیدالدین نخستین کسی است در میان تاریخ‌نگاران مسلمان و ایرانی که به جد و با اتکا به منابع نوشتاری و شفاهی خود اروپاییان، کوشش کرد بخشی از تاریخ اروپا را بنویسد (بویل، ۱۳۸۳: ۳۶-۴۶). این شیوه متأسفانه پس از او دنبال نشد و اگر کسانی از مورخان ایرانی اشاره‌هایی به تاریخ اروپا کردند نیز برگرفته از همین بخش افرنج جامع‌التواریخ بود. اما چند سده پس از رشیدالدین، عبدالحسین خاتون‌آبادی که خاستگاه اجتماعی متفاوت از رشیدالدین داشت، در یک سنت‌شکنی، تاریخ اروپا را نیز در کنار رویدادهای ایران و جهان اسلام گنجانده. این کاری بود که عمومی‌نویسان بزرگ این روزگار، همچون قاضی احمد غفاری، حسن بیگ روملو، عبدی بیگ شیرازی، خورشاه حسینی و در اواخر صفویه والّه قزوینی، هیچگاه به آن دست نیازیدند. اگر یادی هم از فرنگ در کارهای دسته‌آخر هست مربوط به مناسبات عثمانیان یا صفویان با دولت‌های اروپایی است نه مسائل داخلی اروپا.

پس از روزگار صفویه نیز چنین روندی در ایران بسیار دیر شکل گرفت و گویا نخستین کسی که کوشش کرد اخبار اروپا را به موازات رویدادهای ایران در تاریخ خود بیاورد، محمدحسن‌خان اعتمادالسلطنه در جلد سوم تاریخ منتظم ناصری است. این در حالی است که

۱. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع‌التواریخ (تاریخ افرنج، پاپان و قیاصره)، تصحیح محمد روشن، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۴.

۲. محمدحسن‌خان اعتمادالسلطنه، تاریخ منتظم ناصری، تصحیح محمداسماعیل رضوانی، جلد ۳، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۷.

در روزگار صفویه، برخلاف بیشتر ادوار پیشین، امکان دست‌یافتن ایرانیان به اخبار اروپا، به دلیل گسترش مناسبات و رفت‌وآمدها میان ایران و اروپا، نسبتاً آسان بود. این موقعیت می‌توانست دستیابی به آگاهی‌هایی از تاریخ اروپا و ثبت آن در تاریخ‌نگاری‌ها را برای ایرانیان این روزگار امکان‌پذیر و آسان کند. اما چنین اتفاقی نیفتاد و گویا تنها کسی که از شرایط پیش‌آمده بهره برد و با استفاده از منابع نوشتاری و شفاهی که اروپاییان مقیم اصفهان در اختیارش قرار می‌دادند، توانست گوشه‌هایی بکر و مهم از تاریخ اروپا را در کتاب خود برای نخستین بار ضبط کند و به آگاهی ایرانیان برساند، عبدالحسین خاتون‌آبادی است. او گرچه گزارش‌هایی محدود از تاریخ اروپا، آن هم بیشتر اروپای معاصر صفویه بیان می‌کند، به نظر می‌رسد به‌طورکلی به منابع تاریخی اروپایی برای ادوار دیگر نیز گاه نظری داشته است. برای نمونه در رویدادهای مربوط به بعثت پیامبر اسلام (ص) کوشش می‌کند با استفاده از منابع اروپایی سال‌شماری دقیق، مشتمل بر تاریخ اسکندری و میلادی، به دست دهد (خاتون‌آبادی، ۱۳۵۲: ۵۰). او گویا در توجه به تاریخ اروپا بیشتر به تحولات مذهبی اروپا نظر داشته است. شاید به این دلیل که می‌خواست در گفت‌وگو و مناظره با مبلغان مذهبی ساکن اصفهان با دستی‌پُر وارد شود. خود به نمونه‌ای از این گفت‌وگوهای مناظره‌گونه اشاره می‌کند (همان: ۲۰-۱۹). همین رویکرد باعث شد تا او یکی از ناب‌ترین آگاهی‌ها از تاریخ مذهبی اروپا را، هرچند به کوتاهی، برای نخستین بار در منبعی ایرانی گزارش کند. این مطالب گزارش‌هایی کوتاه است از اصلاحات مذهبی قرن شانزدهم در اروپا به رهبری لوتر و کلون. او تا آنجا به این رویداد علاقه نشان می‌دهد که در رویدادهای هزار و چهارصد و هشتاد و سه میلادی (به اشتباه این سال را برابر ۸۶۳ق آورده است) از تولد لوتر یا به نوشته خودش «لوترن» نیز یاد می‌کند. او گزارشی کوتاه از اقدامات لوتر آورده است که نشان می‌دهد از منبعی کاتولیک و مخالف لوتر نقل شده است. جالب اینجاست که نام منبع خود را نیز می‌آورد و گوشزد می‌کند که این کتاب را از آغاز تا انجام به دقت، آن هم برای آگاهی از وضعیت مذهبی اروپاییان خوانده است (همان: ۴۲۰). در کنار همین گزارش و به دلیل مشابهت اقدامات کلون با لوتر، از

۱. برای آگاهی‌های ایرانیان از مذاهب اروپایی ر.ک: مقصودعلی صادقی، «آگاهی‌های ایرانیان روزگار صفوی از اوضاع مذهبی اروپا (با تأکید بر نخستین بازتاب‌های نهضت پروتستان در ایران)»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۸۲، تابستان ۱۳۸۶، صص ۱۳۹-۱۵۵.

۲. البته یک بار نیز به اشتباه در رویدادهای سال ۷۸۰ق از تولد لوتر یاد می‌کند. ر.ک: همان، ص ۳۹۴. یک بار هم گویا برای تطابق سال‌ها، در رویدادهای سال هشتادم هجری از تولد لوتر در سال هزار و چهارصد و هشتاد و سه میلادی یاد می‌کند. همان، ص ۱۱۲.

تولد «کلونی» در سال ۱۵۹۹م نیز یاد می‌کند (همان: ۴۲۰). آنگاه در رویدادهای سال ۱۵۰۹م، به مناسبت یادکرد تولد کلون، گزارشی کوتاه از اقدامات مذهبی او و گروهی دیگر از مصلحان معاصرش به دست می‌دهد که باز با دیدی منفی است (همان: ۴۲۰).

مجموعه گزارش‌های خاتون‌آبادی درباره اروپا، بخشی برگرفته از کتابی ناشناخته به نام تاریخ پادری گونی و بخشی دیگر هم از قسمت‌های مختلف کتاب مقدس است، آنگونه که نزد کاتولیک‌های اروپایی است. در مجموع به نظر می‌رسد خاتون‌آبادی در جایگاه عالمی دینی، از تاریخ اروپا بیشتر به دنبال تاریخ دینی آن بوده است و همین بخش هم در کتابش بازتاب یافته است. چه او به دنبال کسب آگاهی از عقاید اروپاییان برای مجادله با آنها بوده است. این رویکرد باعث شد تا نخستین بار در یک تاریخ‌نگاری ایرانی عصر صفوی شاهد طرح گزارش‌هایی یگانه درباره بخشی از تاریخ اروپا باشیم که اتفاقاً نقطه عطفی در تاریخ این قاره است.

ممیزات و نوآوری‌های روشی خاتون‌آبادی در وقایع‌السنین

تاریخ‌نگاری خاتون‌آبادی از جهت روش، شاید در برخی قسمت‌ها مشابهتی با نمونه‌های دیگر تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی داشته باشد، اما در مجموع ویژگی‌های خود، در میان هم‌سنخانش بی‌مانند است. این ویژگی‌ها چنان در کار او شاخص و برجسته است که گویی رنگ‌وبویی از روش‌های تحقیق تاریخی در دوران جدید دارد. مهمترین ویژگی او در این زمینه، نوع نگاه او به چگونگی کاربرد و جایگاه منابع و اسناد در تحقیقات تاریخی است. مهمترین نمود این ویژگی، ارجاع‌دادن به منابع در اندازه‌ای بسیار گسترده است، به گونه‌ای که تقریباً در بیشتر گزارش‌ها، حتی گاه در گزارشی بسیار کوتاه، منبع اطلاعات خود را به خواننده معرفی می‌کند. در این کار او معمولاً به شیوه امروزی نام منبع خود یا نویسنده آن را بلافاصله پس از پایان گزارش می‌آورد. مثلاً: «در سال هفتم پادشاهی بلاش‌بن‌اشک از اشکانیان و رفع مسیح دو سال مانده از... دولت گودرز است، میلاد عیسی در شب پنجم کانون‌الاول از شهرور رومی. مروج» (همان: ۱۳) گاه نیز در آغاز گزارش نام منبع را یاد می‌کند: «در حبیب‌السیر از طبری نقل نموده از آدم تا خاتم شش هزار و سیزده سال بوده...» (همان: ۲۰) او در آوردن نام منبع خود نیز روشی یکسان ندارد. گاه نام نویسنده و گاه نام کتاب را ذکر می‌کند. در این هر دو روش نیز گاه نام کامل و گاه نام مختصر را می‌آورد.

۱. این تاریخ گویا در استنساخ یا چاپ به اشتباه آمده است و گرنه خاتون‌آبادی در صفحه‌های بعد تاریخ دقیق تولد کلون را، که ۱۵۰۹م است، گزارش کرده است. ر.ک: همان، ص ۴۳۰.

خاتون‌آبادی نه تنها معمولاً به ذکر منبع خبر خود پایبند است، بلکه چنان‌که برای رویدادی بیش از یک منبع در اختیار داشته باشد و گزارش هر دو منبع به هم نزدیک، برای استواری بیشتر به هر دو منبع ارجاع داده است (همان: ۱۴۵ و ۱۵۶ و ۱۵۸ و ۱۷۴) گاه نیز به بیش از دو منبع ارجاع داده است (همان: ۱۲۹). او همچنین نشان می‌دهد که روایتگری دست و پا بسته در برابر گزارش‌های منابع نیست و اختلاف روایات را می‌بیند و برای آگاهی خواننده یادآوری می‌کند؛ حتی آنجا که گزارش مربوط به زمان‌های بسیار پیشتر از خود باشد. برای نمونه در گزارش مدت پادشاهی شیرویه روایت دو منبع معتبر را مقایسه می‌کند (همان: ۱۳۱). همین کار را برای روایات نزدیک به روزگار خود نیز انجام می‌دهد. برای نمونه در رویدادهای ۹۷۲ق و بخشیدن «تمغای ممالک محروسه» از سوی شاه طهماسب، رقم این مالیات را در آن سال از قول حسن بیگ روملو در *احسن‌التواریخ* هزار تومان و از نوشته اسکندر بیگ منشی در *عالم‌آرای عباسی*، سی‌هزار تومان می‌آورد (همان: ۴۸۳). او با اینکه در این نمونه‌ها روایتی را بر دیگری ترجیح نمی‌دهد، اما دست‌کم خواننده را برای پژوهش بیشتر یاری می‌کند. با این‌همه خاتون‌آبادی گاه در برخورد با منابع برخی دقت‌های مورخان امروزی را، از جمله تقدم منابع دست اول بر منابع دست دوم، ندارد. مثلاً برای برخی رویدادهای سده‌های نخستین اسلامی، از *روضه‌الصفای میرخواند*، *حبیب‌السیر خواندمیر* و به‌ویژه *لب‌التواریخ یحیی‌بن عبداللطیف قزوینی* استفاده می‌کند. البته جدای از این مطالب، اغلب منابع او در موضوع اخیر واقعاً کهن، دست اول و متناسب با موضوع مدنظر او هستند و از این بابت کار او درخور ستایش است.

خاتون‌آبادی در بسیاری از قسمت‌های کتاب خود به عین عبارات منابع پایبند است. حتی اگر این عبارات با اعتقادات شیعی او سازگار نباشد. مثلاً اگر منبعی از نویسنده اهل سنت، القاب و دعاها درباره امام شیعه، همچون علیه‌السلام و غیره، را مطابق مرسوم شیعیان نیاورده است، خاتون‌آبادی در آن دست نبرده و همان لقب سنیان، مانند *رحمة‌الله علیه و...* را آورده است (همان: ۱۶۰). گونه‌ای دیگر از پایبندی او به عین عبارات منابع، آوردن عین عبارات عربی منابع بدون ترجمه فارسی، در بسیاری از جاهای کتاب است (همان: ۲۱ و ۳۵...).

از دیگر ویژگی‌های نسبتاً متفاوت خاتون‌آبادی نسبت به مورخان زمانه‌اش در امر تاریخ‌نگاری، بی‌طرفی نسبی است. در جامعه به شدت درگیر با تعصب‌های شیعی ایران صفوی، انتظار بی‌طرفی کامل از یک مورخ، آن هم مورخی که برخلاف دیگر همکارانش در زمره عالمان دینی نیز به‌شمار می‌آید، انتظاری بسیار دور از واقعیت است. آنچه در اینجا با عنوان بی‌طرفی از آن یاد می‌شود داشتن انصاف و انعطاف بیشتر در گزارش رویدادهای مربوط به مخالفان مذهبی، به‌ویژه جامعه اهل سنت است. خاتون‌آبادی از همان آغاز نشان می‌دهد که

در این زمینه مورخی منصف است. چه در گزارش جانشینی پیامبر اسلام (ص) به‌هیچ‌رو آن شدت و سخت‌گیری دیگر مورخان شیعه عصر خود را ندارد و حتی از خلفای راشدین معمولاً به بدی یاد نمی‌کند (همان: ۷۱-۸۸) بلکه در ماجرای رحلت پیامبر (ص) و جانشینی او روایات اهل سنت و شیعه، از صحیح مسلم سنی تا کشف الغمّه اربلی شیعی را تقریباً یکسان آورده است (همان: ۷۲-۷۳) او حتی از اینکه به نقل از منابع خود کتاب‌های اصلی عقیدتی اهل سنت، همچون صحیح مسلم و صحیح بخاری را «أصحّ الکُتُب بعد کتاب‌الله» بخواند، رویگردان نیست و هیچ قیدی هم برای اعلام مخالفت خود با این تعبیر نمی‌آورد (همان: ۱۸۰)

یکی از مسائل بسیار مهم برای هر مورخ تعیین زمان دقیق رویدادهای مدنظر خود است. به قول شارل ساماران: «یکی از تلاش‌های مورخان این خواهد بود که پاسخی مناسب برای این پرسش بیابند: چگونه می‌توانیم وقایع و حوادث منقول از منابع بیگانه با محیط و عصر حاضر را با استفاده از زمان‌شمار خودمان بازگویم.» (ساماران و همکاران، ۱۳۷۱: ۶۶/۱) اصولاً یکی از مهارت‌های لازم برای تاریخ‌نگاری چه در گذشته و چه به‌ویژه در حال حاضر، مسئله دانش سالشماری است (همان: ۸۱-۸۶/۱). خاتون‌آبادی دست‌کم نسبت به دیگر مورخان روزگار صفوی، کوششی بی‌مانند در توجه به امر زمان و سالشماری داشته است. از یک‌سو نهایت کوشش خود را برای به‌کار بستن همه انواع سالشماری به کار بسته است. در آغاز کتابش بحثی کلی از مبدهای تاریخ‌گذاری رویدادها می‌کند و به نقل از استاد خود آخوند ملامحمد باقر خراسانی (سبزواری) مبدهای اصلی را برمی‌شمرد. او سالشماری‌های گوناگون، از اسکندری (خاتون‌آبادی، ۱۳۵۲: ۷۱) و میلادی مسیحی و یزدگردی ایرانی (همان: ۷۱) تا انواع سال شماری‌های اسلامی را می‌شناسد و در جای‌جای کتاب خود به کار می‌بندد و حتی کوشش می‌کند برخی مبدهای جدید را از خود برساند و برای تداعی بهتر خواننده هنگام خواندن رویدادها، به کار برد. تمامی این مبدهای برساخته برخی اسلامی به معنای عام، همچون مبدأ میلاد پیامبر اسلام (همان: ۵۰-۵۴) و برخی صرفاً شیعی، مانند مبدأ ولادت امام مهدی امام دوازدهم شیعیان (همان: ۱۸۰-۱۸۲) مبدأ آغاز امامت او (همان: ۱۸۲-۱۸۴) و به‌ویژه مبدأ آغاز غیبت (همان: ۱۸۴-۱۹۱) است. او مخصوصاً می‌کوشد سالشمار هجری قمری اسلامی را با سالشمار میلادی مسیحی تطبیق دهد بی‌آنکه دقت کند که سالشمار میلادی، شمسی و سیصد و شصت و پنج روزه است و سالشمار هجری، قمری و سیصد و پنجاه و چهار روزه. از این‌رو تطبیق‌های او، به‌جز ایام بعثت و دهه اول هجر، (همان: ۵۰-۵۴) کاملاً نادرست از آب درآمده است (همان: ۱۴۹ و ۱۹۷ و ۲۰۰) چه همه‌جا به تاریخ هجری قمری ششصد و بیست و یک سال افزوده است تا تاریخ میلادی به دست آید. این کوشش او، با وجود نتایج نادرست، بسیار

ستودنی است. چه در این حد گسترده کوشش برای تطابق تاریخ هجری رویدادها با تاریخ میلادی از کمتر مورخ مسلمان در سده‌های متأخر اسلامی دیده شده است. حتی محققان امروزی تاریخ ایران و اسلام نیز کمتر به چنین کاری در این اندازه تن می‌دهند. به نظر می‌رسد این کار او متأثر از پیوندهای او با اروپاییان مقیم اصفهان و با کمک آنهاست.

خاتون‌آبادی به جزئیات مربوط به تاریخ فرهنگ و تمدن ایران و اسلام نیز بسیار توجه نشان می‌دهد. در این زمینه از تاریخ‌نوشته‌های اسلامی گرفته تا تاریخ ابنیه برای او مهم بوده است. بخشی بزرگ از کتاب او سرگذشت دانشمندان مسلمان در رشته‌های مختلف، از سده‌های نخستین هجری تا سال نگارش وقایع السنین را دربرمی‌گیرد. با اینکه وقایع السنین در واقع تاریخی عمومی است، شرح حال‌های فراوان دانشمندان در آن، بخش‌هایی بزرگ از آن را به کتاب تذکره یا وفیات همانند کرده است. اما او به این هم بسنده نمی‌کند و گاه به صورت جداگانه تاریخ اتمام تألیفات دانشمندان مسلمان را فارغ از سرگذشت آنها در ذیل رویدادهای برخی سال‌های دیگر می‌آورد (همان: ۱۸۰ و ۱۸۲ و ۴۴۳ و ۵۳۸-۵۳۶) تاریخ «کتاب» برای او تا آنجا مهم است که حتی اگر خرید کتابی به وسیله دانشمندی در سالی به خصوص اتفاق افتاده و او به سندی، مانند یادداشت خریدار در حواشی کتاب، درباره آن دسترسی داشته، آن را مانند رویدادی از رویدادهای همان سال یاد کرده است (همان: ۴۵۱)، حتی دستخط کسی بر کتابی برای اهدای آن به دوستی نیز برایش مهم بوده است (همان: ۵۱۳). اما بیش از همه، تاریخ آغاز یا پایان تألیف کتاب‌های شاخص یا نسخه‌برداری از آنها برایش مهم است (همان: ۳۹۹ و ۴۴۳ و ۴۹۵).

تاریخ ساخت یا مرمت بناهای مهم را تا آنجا که به چشمش آمده، ثبت کرده است. از جمله ساخت چهار باغ اصفهان در ۱۰۰۵ق (همان: ۴۹۸)، میدان نقش جهان در ۱۰۱۱ق (همان: ۴۹۹)، مرمت مقصوره مسجد جامع اصفهان در ۹۳۸ق (همان: ۴۶۰) را می‌توان یاد کرد. او در این راه تا آنجا پیش می‌رود که حتی تاریخ ساخت جزئیات بناها، مانند تاریخ ساخت کتیبه‌های مسجدها، را نیز به‌عنوان امری جداگانه در تاریخ خود ضبط می‌کند (همان: ۵۰۶ و ۵۰۷ و ۵۱۰).

ممیزات و نوآوری‌های خاتون‌آبادی در زمینه منابع

یکی از ویژگی‌های تاریخ‌نگاری خاتون‌آبادی اهتمام او در به‌کاربردن حداکثر منابع است. او در این راه کوشش می‌کند هم حداکثر تعداد منابع را در کار خود به کار برد و هم از بیشترین گونه‌های ممکن منابع استفاده کند. از این بابت اگر او در میان هم‌تایان خود در عصر تاریخ‌نگاری سنتی ایرانی اسلامی مورخی بی‌مانند نباشد، دست‌کم می‌توان او را در این زمینه

کم‌مانند دانست. پرشماری منابع استفاده‌شده او به‌گونه‌ای است که اگر همه منابع، چه کتاب‌ها و چه اسناد و کتیبه‌ها و مانند آن را به شمار آوریم، باید گفت او نزدیک به صد منبع برای نگارش کتاب خود بهره برده است. این در زمانه‌ای که مورخان عمومی نویسنده معمولاً تعداد انگشت‌شمار از منابع را مبنای کار خود قرار می‌دادند و تاریخ خود را بر اساس یا در دنباله آن می‌نوشتند، امری غریب است. اما مهم‌تر از پرشماری منابع، گوناگونی منابع در کار خاتون‌آبادی است. در این زمینه او از یک‌سو کوشش کرده است از منابعی با رویکردهای فکری و مذهبی گوناگون بهره ببرد. در این زمینه، با آنکه او عالمی شیعی است، نه تنها از آثار مورخان سنی مذهب، همچون ابن‌اسحاق، واقدی، طبری، ابن‌قتیبه دینوری، مسعودی، اگر او را سنی به شمار آوریم، ابن‌اثیر و دیگران که معمولاً گریزی و گزیری از استفاده از آنها نیست، بهره برده است، بلکه از آثار کاملاً مذهبی اهل سنت در حوزه‌های حدیث، کلام، فقه و غیره، مانند صحیح بخاری (همان: ۷۲، ۶۰) نیز در نگارش تاریخ خود استفاده کرده است.

تسامح مذهبی او در به کارگیری منابع تا آنجا پیش رفته است که حتی منابع تاریخی غیر مسلمانان (در اینجا: مسیحیان اروپایی) را نیز برای پربرترشدن کار خود به کار برده است. به نمونه‌ای از این دست منابع، به نام *تاریخ پادری گونی*، در بخش‌های پیشین همین مقاله اشاره شد. اما جالب است که خاتون‌آبادی در اینجا نیز از آثار مذهبی مسیحیان اروپایی، به‌ویژه *تورات* و *انجیل* (کتاب مقدس)، برای غنی و دقیق‌کردن کار خود سود جست است (همان: ۱۷ و ۱۵) او از کتاب مقدس برای روشن‌ترکردن تاریخ انبیا سود برده و با بررسی و شناخت بخش‌های مختلف این کتاب، از احتمال تحریف بخش‌هایی از آن نیز به دقت سخن رانده است (همان: ۱۸-۱۷ و ۲۰)

همچنین کوشیده است از منابعی در حوزه‌ها و رشته‌های متفاوت و فراتر از منابع تاریخ‌نگاری در نگارش تاریخ خود استفاده کند. پیش از هر چیز منابع تاریخ‌نگاری استفاده‌شده او بسیار فراوان و متنوع است. او از میان نخستین متون تاریخ‌نگاری اسلامی و ایرانی، همچون *سیره ابن‌اسحاق* و *مغازی واقدی* تا واپسین‌های آنها در مقایسه با زمان خودش، همچون *عالم‌آرای عباسی* و *تقویم‌التواریخ حاجی خلیفه*، نمونه‌هایی برجسته را برای گزینش رویدادها برگزیده است. بیشتر این آثار به تناسب موضوع بحث‌شده استفاده شده‌اند. در رویدادهای پیش از اسلام، تکیه عمده بر منابعی همچون *قرآن کریم* (همان: ۲۲)، *تورات* (همان: ۱۵)، *مروج‌الذهب مسعودی* (همان: ۱۲ و ۲۱ و ۲۷ و ۳۲ و ...)، *الکامل فی‌التاریخ* ابن‌اثیر (همان: ۲۵ و ۲۹ و ۳۲ و ۴۱)، *روضه‌الصفای* میرخواند (همان: ۱۴ و ۲۹ و ۴۱ و ۳۲)، *حبیب‌السیر* خواندمیر

۱. برای نمونه‌های بسیار فراوان ن.ک. ادامه مقاله در مبحث منابع خاتون‌آبادی.

(همان: ۱۲ و ۲۸) *لب‌التواریخ* یحیی‌بن عبداللطیف قزوینی (همان: ۲۵ و ۲۷) است. هرچند این سه تایی آخر منابعی بسیار متأخر و به اصطلاح «دست دوم» بلکه دست چندم برای رویدادهای پیش از اسلام به شمار می‌آیند، اما بخش اول منابعی دقیق و کاملاً تخصصی برای دوره مدنظر هستند. برای رویدادهای صدر اسلام منابع خاتون‌آبادی از گستردگی و گوناگونی بیشتری برخوردار می‌شود. در اینجا او علاوه بر منابع مرسوم و سنتی برای تاریخ اسلام، به علت گرایشات شیعی خود، از منابع اختصاصاً شیعی نیز بهره برده است. او علاوه بر همه منابعی که در موضوع تاریخ پیش از اسلام از آنها استفاده کرده، مگر تورات که در اینجا موضوعیتی ندارد و در بالا از آنها یاد شد، از منابع سنتی تاریخی همچون *سیره ابن‌سحاق* (همان: ۴۶) واقدی نویسنده مغازی (همان: ۶۳) طبری (همان: ۴۶) خرگوشی، گویا با واسطه «قب» (همان: ۶۶) که قاعدتاً کتاب *شرف‌المصطفی* یا *شرف‌النبی* نوشته عبدالملک‌بن محمد خرگوشی نیشابوری^۲ است.

منبعی با نام *جامع* (همان: ۵۹) که گویا *جامع‌الاصول* منظور باشد که در چند جای دیگر در بخش‌های بعدی از آن استفاده و نویسنده آن را ابن‌اثیر معرفی کرده است (همان: ۱۰۷ و ۱۰۹) با این حال در مباحث پس از زندگانی پیامبر (ص) از منبعی با علامت اختصاری «جا» (همان: ۹۵-۹۴ و ۱۰۰ و ۱۱۴ و ۱۱۹) هم یاد می‌کند که به درستی نمی‌دانیم که *جامع* و *جامع‌الاصول* است یا منبعی دیگر. تیسیر که گویا منظور *تیسیرالوصول الی جامع‌الاصول* (همان: ۱۴۵ و ۱۵۵-۱۵۶ و ۱۶۸ و ۱۹۳) باشد که تلخیصی از *جامع‌الاصول* یادشده است. *روضه‌الاحباب* (همان: ۴۷ و ۶۲ و ۶۵-۶۶ و ۶۸) که در اواخر کتاب، در رویدادهای ۹۰۶ق، آن را چنین معرفی می‌کند: «عطاءالله بن فضل‌الله ملقب به جمال‌الحسینی تاریخ *روضه‌الاحباب* را به نام میرعلیشیر، مشتمل بر سیره رسول (ص) و خلفای اربعه با...» (همان: ۴۴۰) منبعی با علامت اختصاری «فع» (همان: ۶۶) که شاید منظور «یافعی» نویسنده *مرآة الجنان* و *عبرة الیقضان* باشد که به فراوانی در بخش‌های بعدی کتاب از آن استفاده و با نام «یافعی» (همان: ۷۵ و ۷۸ و ۸۸ و...) از آن یاد کرده است. در این بخش او از انواع منابع شیعی، همچون سرگذشت‌نامه‌ها، آثار کلامی، حدیثی و...

۱. احتمالاً با واسطه منبعی که از آن با علامت اختصاری «قب» یاد می‌کند.

۲. عبدالملک‌بن محمد خرگوشی نیشابوری، *شرف‌النبی* [شرف‌المصطفی]، ترجمه نجم‌الدین محمود راوندی، تصحیح محمد روشن، تهران: بابک، ۱۳۶۱.

۳. علی‌بن محمد بن عمر دبیع شیبانی، *تیسیرالوصول الی جامع‌الاصول*، به اهتمام عبدالمجید بهادرخان، هند، بی‌تا.

۴. عطاءالدین بن فضل‌الله جمال‌الدین حسینی، *روضه‌الاحباب فی سیرالنبی و الآل و الاصحاب*، لاهور، ۱۳۱۰ق.

۵. عبدالله بن اسعد یافعی، *مرآة الجنان و عبرة الیقضان*، تحقیق خلیل منصور، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷.

نیز به‌عنوان منابع خود یاد می‌کند بی‌آنکه بخواهد ترجیحی میان این منابع با منابع اهل سنت بگذارد. مهم‌ترین این دسته از منابع اینگونه است: کلینی (قاعدتاً کتاب کافی) (همان: ۶۴) کشف‌العمه (همان: ۶۰ و ۶۳ و ۶۷ و ۶۹) مناقب که قاعدتاً مناقب ابن شهر آشوب است و گویا منبعی که در جاهای دیگر از آن با علامت اختصاری «قب» یاد می‌کند نیز همین مناقب باشد (همان: ۵۱ و ۵۳ و ۵۶ و ۶۳) نهج‌الحق علامه حلی^۳ (همان: ۵۷ و ۶۶) احقاق‌الحق قاضی نورالله شوشتری^۴ (همان: ۵۷) ابن‌ابی‌الحدید (همان: ۵۹) که قاعدتاً منظور شرح نهج‌البلاغه اوست. منبعی با علامت اختصاری «مد»، که شاید آمدی نویسنده غررالحکم و درر الکلم منظور باشد (همان: ۵۹) البته در مباحث بعدی از غرر و درر سید مرتضی هم بهره برده است. پاره‌ای منابع او در این بخش نیز به‌درستی شناخته شده نیست. از جمله اینها منبعی است که از آن با عنوان «اقبال» یاد کرده است (همان: ۵۵) و منبعی دیگر که نام نویسنده‌اش را «نسوی»^۵ همان: ۵۶ می‌آورد.

خاتون‌آبادی هنگامی که به گزارش رویدادهای پس از پیامبر (ص) می‌پردازد، نیز علاوه بر آنکه از منابع تاریخ پیش از اسلام و تاریخ پیامبر (ص)، مگر اندکی که اختصاص به آن دو دوره دارند، بهره می‌برد، بنابر پیشرفت زمانی در رویدادها، بر تنوع و تفاوت منابع نیز افزوده می‌شود. در این بخش شمار منابع فرقه‌ای، یعنی آثار مذهبی متعلق به مذاهب‌های مختلف اسلامی، به‌گونه‌ای چشمگیر افزایش می‌یابد. در اینجا نیز نویسنده اصراری در کاربرد منابع مذهبی فرقه خود یعنی تشیع ندارد؛ بلکه از آثار مذهبی دیگر فرقه‌های اسلامی نیز به روشنی استفاده می‌کند. هرچند به‌درستی متوجه تفاوت رویکردها و دیدگاه‌های شیعه و سنی در پاره‌ای رویدادهای تاریخ اسلام هست و برای ابراز این تفاوت، گاه با عبارتی مانند «گفته‌اند

۱. علی‌بن‌عیسی اربلی، کشف‌الکفای فی معرفه‌الائمة، قدم له احمد حسینی اشکوری، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۳۷۹.
۲. ابی‌جعفر رشیدالدین محمدبن‌علی‌بن‌شهر آشوب السروی المازندرانی، مناقب آل‌رسول، تحقیق هاشم رسولی و محمدحسین آشتیانی، قم: انتشارات علامه.
۳. حسن‌بن‌یوسف حلی، نهج‌الحق و کشف‌الصادق، مقدمه رضا صدر، تحشیه فرج‌الله حسینی، بیروت: دارالکتب‌اللیبانی، ۱۹۸۲.
۴. نورالله‌بن‌شریف‌الدین شوشتری، احقاق‌الحق و ازهاق‌الباطل، با مقدمه آیت‌الله شهاب‌الدین مرعشی، قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹.
۵. عبدالواحدبن‌محمد آمدی، غررالحکم و درر الکلم، تصحیح مهدی رجایی، قم: دارالکتب‌الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۶. نک: ادامه مقاله.
۷. شاید منظور نسایی (عبدالرحمن احمدبن‌علی) نویسنده معروف کتاب سنن نسایی، از صحاح سته، باشد که گاه نسوی هم خوانده شده است.

عامه» (همان: ۴۶) دیدگاه اهل سنت را دربارهٔ ماجرای خاص بیان می‌کند. آثاری همچون صحیح بخاری (همان: ۶۰ و ۷۲) درایهٔ اهل سنت (؟) (همان: ۱۵۱ و ۱۸۱)، شرح شاطبی که احتمالاً منظور المقاصد الشافیة فی شرح خلاصه الکافیة، نوشتهٔ امام ابی اسحاق الشاطبی باشد (همان: ۷۸ و ۱۰۹ و ۱۱۲ و ۱۱۵ و ۱۱۸) نویسنده‌ای به نام عبیدالله که گویا کتابش رجالی است (همان: ۱۱۶) و احتمالاً منبعی دیگر که از او با نام اختصاری «ع» (همان: ۱۱۴ و ۱۱۶-۱۱۷) یاد می‌کند نیز همین عبیدالله باشد. در شمار منابع فرقه‌ای اهل سنت هستند که خاتون‌آبادی از آنها در این بخش بهره برده است. بسیاری دیگر از آثار که فرقه‌ای نیستند و در شمار تاریخ‌نگاری‌اند نیز نویسندگان اهل سنت‌اند و در ادامه به آنها پرداخته می‌شود. به طریق اولی آثار مذهبی شیعی نیز به فراوانی مدنظر نویسنده در این بخش است که مهم‌ترین آنها عبارت است از: شیخ مفید (همان: ۱۱۸) (قاعدتاً اُرشاد شیخ مفید)، مصباح شیخ طوسی (همان: ۱۰۳، ۱۰۶)، مجالس مفید، (همان: ۸۲) مجالس (همان: ۱۲۲) بحار الانوار محمدباقر مجلسی (همان: ۸۰)

طبیعتاً در این بخش نیز همچنان آثار تاریخ‌نگارانه یا شبه‌تاریخ‌نگارانه مهم‌ترین منابع خاتون‌آبادی را تشکیل می‌دهد. در اینجا علاوه بر تاریخ‌نگاری‌هایی که پیشتر به آنها اشاره شد، منابعی مهم مدنظر بوده است که مهم‌ترین آنها بدینگونه است: الامامه و السیاسة ابن قتیبه دینوری (همان: ۸۰) الاستیعاب ابن عبدالبر، (همان: ۷۴) کاری از ذهبی (همان: ۱۱۹) که قاعدتاً تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام^۵ است. حسن بک (همان: ۴۰۱ و ۴۱۷ و ۴۲۹ و ...) که منظور احسن التواریخ حسن بیگ روملو است. عالم آرای اسکندر بیگ منشی (همان: ۴۲۲ و ۴۳۱-۴۳۲ و ۴۷۳ و ۴۷۶ و ...) که گاهی هم به جای نام کتاب از نام نویسنده، اسکندر بیگ، یاد می‌کند (همان: ۴۷۲) تاریخ اکبری (همان: ۴۳۷ و ۴۴۴ و ۴۴۶ و ۴۴۸-۴۴۹ و ...) کتابی تاریخی

۱. درایهٔ نام کلی کتاب‌هایی است که در علم درایهٔ الحدیث نوشته می‌شده است. خاتون‌آبادی در اینجا روشن نکرده است که منظورش کدام یک از آثار درایهٔ الحدیث اهل سنت است.

۲. منبعی با این نام شناخته نشد، مگر کتاب رجال منسوب به عبیدالله بن ابی رافع که گفته می‌شود از اصحاب علی (ع) بوده است با نام «تسمیه من شهد مع امیر المؤمنین (ع) الجمل و الصفین و النهروان». اگر چنین باشد این منبع را باید در شمار منابع شیعی دانست.

۳. نمی‌دانیم مجالس مفید است یا مجالس المؤمنین شوشتری.

۴. یوسف بن عبدالله بن عبدالبر، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، محقق علی محمد بجاوی، بیروت: دارالجیل، ۱۴۱۲ق.

۵. شمس‌الدین محمد ذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، محقق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۹ق.

که از نویسنده آن با نام «رومی» (همان: ۱۰۸ و ۱۱۱-۱۱۲ و ۱۲۲ و...) یاد شده است اما نام کتاب را نمی‌برد. به نظر می‌رسد این کتاب *تقویم‌التواریخ* حاجی خلیفه است (همان: ۳۹۴-۳۹۵ و ۵۲۸) *مزارات شیراز* (همان: ۲۲۰ و ۲۲۴ و ۲۲۸ و ۲۳۵ و ۲۵۵ و...) *شرفنامه* (همان: ۲۲۶، ۲۳۶، ۲۴۵، ۲۴۷-۲۴۶، ۲۶۱ و...) که منظور حتماً *شرفنامه* شرف‌خان بتلیسی است. *وفیات‌الاعیان* ابن خلکان (همان: ۳۴۷، ۳۶۴، ۳۶۶) که شاید کتابی دیگر که با علامت اختصاری «خل» (همان: ۱۱۳ و ۱۱۷ و ۱۲۱ و ۱۲۳) از آن یاد شده یا نمونه‌ای دیگر با علامت اختصاری «خ» (همان: ۱۲۱) نیز همین ابن‌خلکان باشد. *نفحات‌الانس جامی* (همان: ۲۴۳ و ۲۵۲ و ۲۶۱ و ۲۷۳ و ۳۵۱) از دو منبع با نام‌های «نشر» (همان: ۲۴۳ و ۲۵۲ و ۲۶۱ و ۲۷۳ و ۳۵۱) و *جزری* (همان: ۲۰۱ و ۲۷۳) یاد می‌کند که با توجه به مضمون گزارش، قاعدتاً باید کتاب *النشر فی قرائات‌العشر* از شمس‌الدین محمد جزری، باشد. همچنین به نظر می‌رسد منبعی که از آن با نام «شرح جزری» (همان: ۲۶۴-۲۶۵ و ۳۱۶) یاد می‌کند نیز یکی از چند شرحی باشد که بر *المقدمه‌الجزریه* همین نویسنده نوشته شده و دو نمونه از این شرح‌ها از دیگران شناخته شده‌تر است و هر دو هم نام شرح *المقدمه‌الجزریه* دارند: یکی شرح طاش کپری‌زاده و دیگری شرح مستکاوی. *عبدالعزیز جنابذی* (همان: ۱۲۴) و *جنابذی* (همان: ۱۵۰) که گویا منظور *عبدالعزیز محمودبن مبارک جنابذی* است و شاید کتاب *معالم‌العترة‌النبویه* و *معارف اهل بیت فاطمیه* او، منبع خاتون‌آبادی در این دو گزارش باشد. شرح *مواقف* (همان: ۱۳۳) که منظور شرح *میرسیدشریف جرجانی* است بر *المواقف قاضی عضدالدین ایچی* کتاب *امامه زیدیه* در فقه *ناصرالحق* (همان: ۱۹۳) که قاعدتاً یکی از دو اثر *ناصرالحق حسن اطروش* است با نام‌های *الامامه‌الصغیر* و *الامامه‌الکبیر*.

۱. شمس‌الدین محمدبن محمد جزری، *النشر فی قرائات‌العشر*، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی‌تا.

۲. عصام‌الدین احمدبن مصطفی‌بن خلیل مشهور به طاش کبری‌زاده، شرح *المقدمه‌الجزریه*، محقق فرغلی سید عرباوی، مصر: جیزه، ۲۰۰۷م.

۳. ابی‌الثناسیراح‌الدین محمود مستکاوی، شرح *المقدمه‌الجزریه*، محقق فرغلی سید عرباوی، عربستان: ریاض، ۱۴۲۹ق.

۴. درباره او ر. ک: حسن یوسفی اشکوری، «ابن‌الخضر» *دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی*، جلد ۲، ۱۳۸۶.

۵. درباره این شرح ر. ک: بهاء‌الدین خرمشاهی، «شرح‌مواقف»، *آئینه پژوهش*، دوره ۳، شماره ۱۲، تابستان ۱۳۷۱.

۶. گویا منظور خاتون‌آبادی یکی از این دو اثر *ناصرالحق حسن اطروش* امام و دانشمند بزرگ زیدی، *الامامه‌الکبیر* و *الامامه‌الصغیر* است. متأسفانه شکل چاپ‌شده این آثار به نظر نرسید.

غرر و درر سید مرتضی (همان: ۴۲۹) که با غرر و درر آمدی متفاوت است. *امالی* شیخ طوسی (همان: ۲۶۸) *منهاج‌الکرامه* علامه (همان: ۱۷۰) *نفائس‌الفنون* (همان: ۲۸۳) شرح *اربعین* شیخ محمد خاتون (همان: ۴۴۴) *نصره‌الحق* نوشته ظهیرا محمد پسر ملا مراد تفرشی در رد بر جماعت نصارا (همان: ۲۷۳) *رجال* میرزا محمد (همان: ۷۱ و ۷۷ و ۱۰۴ و ۱۱۶ و ۱۳۶ و ...) که شناخته نشد.^۷

برخی از منابع خاتون‌آبادی در این بخش نیز، از آنجا که با اسم کوتاه یا نشانه اختصاری از آنها یاد کرده است، به آسانی قابل شناسایی نیست و نیاز به پژوهش بیشتر دارد. از آن میان می‌توان نمونه‌های زیر را یاد کرد: قسو (همان: ۱۴۵) «ع» (همان: ۱۱۷) «غ» (همان: ۱۲۹) (شاید غرر و درر آمدی یا سیدمرتضی) در چند جا نیز گزارش خود را با عبارت «الحکایة» (همان:

۱. منظور *غررالفوائد* و *درر القلائد* سیدمرتضی است که به *امالی* مرتضی معروف است: ابوالقاسم علی‌بن حسین موسوی معروف به سید مرتضی و ملقب به علم‌الهدی، *امالی* مرتضی، یا *غررالفوائد* و *دررالقلائد*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دار احیاءالکتب العربیه، ۱۳۷۳ق.

۲. منظور *امالی* ابی‌جعفر محمدبن حسن طوسی است: ابی‌جعفر محمدبن حسن طوسی معروف به شیخ طوسی، *الامالی*، قم: دارالتقاة، ۱۴۱۴ق.

۳. حسن‌بن‌یوسف‌بن‌مطهر حلی معروف به علامه حلی، *منهاج‌الکرامه فی معرفه‌الامال*، تصحیح عبدالرحیم مبارک، مشهد: انتشارات عاشورا، ۱۳۷۹ش.

۴. گویا با واسطه تاریخ اکبری. منظور قاعدتاً کتاب *نفائس‌الفنون فی عرائس‌العیون* شمس‌الدین محمدبن‌محمود آملی است: شمس‌الدین محمدبن‌محمود آملی، *نفائس‌الفنون فی عرائس‌العیون*، تصحیح ابوالحسن شعرانی، تهران: اسلامیه، ۱۳۸۱.

۵. قاعدتاً منظور ابوالمعالی شمس‌الدین محمدبن‌سدیدالدین، خواهر زاده شیخ بهایی و از خاندان معروف ابن خاتون جبل عاملی است. او کتاب *اربعین حدیث شیخ بهایی* را در دربار قطب شاهیان هند، با نام ترجمه قطب شاهی یا شرح *اربعین حدیث* به فارسی ترجمه کرد. ر. ک. مقاله «ابن خاتون» دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۳، ۱۳۶۹.

۶. منظور کتاب *نصره‌الحق* ظهیرالدین تفرشی است که خاتون‌آبادی از او با نام کوچک محمد و دیگران با نام علی یاد می‌کنند. برای شرح حال او و متن بازنویسی شده *نصره‌الحق* ر. ک. گودرز رشتیانی، *نصره‌الحق* اثری از ظهیرالدین‌بن‌ملا مراد تفرشی، پیام بهارستان، ۲۵/سال ۴، شماره ۱۴، زمستان ۱۳۹۰، صص ۱۲۲۴-۱۳۷۹.

۷. تنها کتاب رجالی شیعی که از عصر صفوی می‌شناسیم و نام نویسنده آن محمد است، *جامع‌الروا* محمدبن‌علی اردبیلی است. اما چیزی که استفاده خاتون‌آبادی از آن را دشوار می‌کند این است که این کتاب در سال ۱۱۰۰ق پایان یافته است در حالی که تألیف اصلی وقایع‌السنین در ۱۰۹۷ق صورت گرفته و گویا تا ۱۱۰۵ق هم خاتون‌آبادی مطالبی بر آن افزوده است. کتاب *جامع‌الروا* با این مشخصات منتشر شده است: محمدبن‌علی اردبیلی، *جامع‌الروا و ازاه‌الاشتباهات عن طرق و الاسناد*، بیروت، ۱۴۰۳ق.

۶۶۸-۶۷۰ و ۴۷۱) و «الحکایة بطولها» (همان: ۴۷۴) پایان می‌دهد که به درستی معلوم نیست که این آیا همان اصطلاح رایج در گزارش‌ها و داستان‌هاست یا بخشی از نام کتابی خاص. خاتون‌آبادی افزون بر منابع مرسوم، گاه از اسناد نیز برای تاریخ‌نگاری خود بهره برده است (همان: ۴۵۶ و ۴۶۱ و ۴۹۸) و این پدیده‌ای است که بیشتر مورخان به آن کمتر عنایت داشته‌اند. افزون بر اسناد، کتیبه‌ها نیز امروزه، به شرط موجود بودن در موضوع مدنظر، جزء جدایی‌ناپذیر پژوهش‌های تاریخی هستند (ساماران، ۱۳۷۱: ۱۳-۷۰). خاتون‌آبادی به کتیبه‌ها هم به‌عنوان منبعی مهم در تاریخ‌نگاری، به‌ویژه تاریخ معماری، توجه دارد و در چند جا تاریخ ساخت یا ترمیم بناها را بر پایه کتیبه‌های آنها گزارش کرده است. (خاتون‌آبادی، ۱۳۵۲: ۵۰۶-۵۰۷ و ۵۱۰)

روایات شفاهی نیز بخشی مهم از منابع تاریخ‌نگاری، هم در دنیای قدیم و هم در دنیای جدید است. در کار خاتون‌آبادی روایات شفاهی نیز محل توجه بوده است. او با توجه به اینکه عالمی دینی است، گاه به شیوه محدثان، رویدادهای زمان‌های بسیار دور را نیز بر پایه روایت‌های شفاهی و با اصطلاح «سَمِعَ مِنْ ثِقَّةٍ» گزارش می‌کند (همان: ۱۵۰) پدیده‌ای که در علم تاریخ چندان رایج نیست. چه روایات شفاهی معمولاً برای رویدادهای روزگار نویسنده می‌تواند دقیق و کارساز باشد. گاه نیز همین شیوه را برای رویدادهای نزدیک به زمان خود به کار می‌برد. چنان‌که در گزارش کشته‌شدن قاضی نورالله شوشتری، با عبارت «سمع من ملا محمدباقر المتولی»، نوشته خود را مستند می‌کند (همان: ۵۰۷) اما بخشی مهم از منابع خاتون‌آبادی نیز دیده‌ها و شنیده‌های اوست از رویدادهای روزگار. به نظر می‌رسد بیشتر گزارش‌های مربوط به پس از سال ۱۰۴۳ق، که سال پایان رویدادهای ذیل عالم‌آرای عباسی است تا سال ۱۰۹۷ق و به عبارت دقیق‌تر ۱۱۰۵ق که پایان تدوین بخش اصلی وقایع‌السنین است، از این دست باشد. باین حال او حتی در این زمان نیز از پاره‌ای منابع تازه نوشته شده بسیار نزدیک به روزگار خود چشم‌پوشی نمی‌کند و به مناسبت بهره می‌برد. دو نمونه مشخص از این دست منابع عبارت‌اند از *تقویم التواریخ* حاجی خلیفه که تا رویدادهای ۱۰۷۷ق از آن بهره برده است (همان: ۵۲۸) و دیگری *تذکره سلافة العصر* سید علی‌خان مدنی که در ۱۰۸۲ق نوشته شده است (همان: ۵۲۱-۵۲۲)^۲ و این هر دو به سال ۱۰۹۷ق که سال نوشتن وقایع‌السنین

۱. در این باره ن. ک. صفحه‌های پیشین همین مقاله.

۲. سید علی‌خان بن احمد مدنی، *سلافة العصر فی محاسن شعراء بکل مصر*، تحقیق محمود خلف بادی، دمشق، دار کنان، ۱۴۳۰.

است، بسیار نزدیک‌اند. در هر حال و به گونه‌ای کاملاً طبیعی، در این بخش عمدتاً بر دیده‌ها و شنیده‌های خود استوار است. فارغ از ارزش‌های محل بحث در این مقاله که در واقع سراسر کتاب او، به‌ویژه بخش‌های پیش از سال ۱۰۴۳ق را بیشتر شامل می‌شود، بخش پایانی کتاب او که دیده‌ها و شنیده‌های اوست، به‌عنوان منبعی برای تاریخ صفویه، مهمترین بخش کتاب به شمار می‌آید. در این بخش نیز او گاه در امر تاریخ‌نگاری شاهکارهایی از خود نشان داده است. برخی گزارش‌هایی که او با چشم خود دیده است، هم از نظر خود واقعه تاریخی و هم از نظر چگونگی گزارش رویداد، در نوع خود بی‌نظیر است. یکی از شاخص‌ترین این گزارش‌ها مربوط به درگذشت شاه عباس دوم، کیفیت کفن و دفن و سپس تعیین جانشین اوست. در اینجا قلم‌فرسایی‌های ادیبانه مورخان رسمی جای خود را به گزارشی موشکافانه و دقیق از یک رویداد تاریخی داده است (همان: ۵۲۴-۵۲۸)

نتیجه

وقایع‌السنین والاعوام خاتون‌آبادی، تاریخی به معنای واقعی کلمه «عمومی» به شمار می‌آید. چه افزون بر موضوع‌های سیاسی که بخشی مهم از کار اوست، موضوعات دیگر، به‌ویژه موضوعات فرهنگی و تمدنی را نیز محل عنایت قرار داده است. او در این راه کوشیده است که مستند سخن بگوید و از منابعی پرشمار و متنوع بهره‌برد. از این‌رو، برخلاف بیشتر عمومی‌نویسان ایرانی و مسلمان سده‌های میانه و جدید که معمولاً کتاب یا کتاب‌هایی انگشت‌شمار را برای رویدادهای پیش از روزگار خود به‌عنوان منبع قرار می‌دادند، از منابعی بسیار فراوان بهره‌برده است. دست‌کم شصت کتاب در سراسر اثر او به‌عنوان منبع اطلاعاتش با نام و نشان قابل شناسایی است. افزون‌بر این، اسناد، کتیبه‌ها و گزارش‌های شفاهی نیز مدنظر او بوده است. این همه همت بلند مورخ جست‌وجوگر و تیزبینی چون او را نشان می‌دهد و او را از همتایانش ممتاز می‌کند. اهتمام او به استناد در بیشتر مطالب، آن هم پیش از رواج روش تحقیق جدید در تاریخ، نیز خود می‌تواند درسی برای پژوهشگران جوان امروزی باشد. در مجموع تاریخ‌نگاری خاتون‌آبادی، به دلیل ممیزات و برجستگی‌هایی خاص که در بالا به آن اشاره شد، پدیده‌ای نو در تاریخ‌نگاری ایرانی پیش از عصر مدرن است. این ویژگی‌ها نشان می‌دهد که تاریخ‌نگاری سنتی ایرانی، آن‌گونه که امروزه معمولاً میان پژوهشگران رایج است، یک سره روایاتی بی‌سند و مدرک و وقایع‌نگاری‌های غیر علمی، خشک، محدود به قلمروهای خاص و صرفاً سیاسی نیست. بلکه چهره یا چهره‌هایی، هرچند کم‌شمار، همچون خاتون‌آبادی را نیز می‌توان در این گستره نشان داد که پا از دایرهٔ بینش و روش همتایان خود بیرون نهاده و هم از نظر روش عرصه‌هایی علمی‌تر در پهنهٔ علم تاریخ گشوده و هم از نظر دایرهٔ موضوعی و

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۲۹، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۹۸ / ۲۴۵

حتی جغرافیایی گستره‌هایی بزرگتر را تجربه کرده است. چنان‌که می‌توان رگه‌هایی از پیشرفت و شباهت به شیوهٔ اخیر را در آن ملاحظه کرد، بی‌آنکه بخواهیم آن را در ردیف تاریخ نویسی‌های به شیوهٔ علمی جدید قرار دهیم. با این‌همه به دلیل انتشار نه چندان مناسب، این اثر گران‌سنگ چندان مدنظر پژوهشگران تاریخ ایران، به‌ویژه ایران صفوی، نبوده است. از این‌رو تصحیح دقیق و علمی و انتشار دوبارهٔ این اثر می‌تواند خدمتی شایسته به جامعهٔ تاریخ و فرهنگ‌پژوهی ایران باشد.

کتاب‌شناخت

- آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰)، *غرر الحکم و درر الکلم*، تصحیح مهدی رجایی، قم: دارالکتاب الاسلامی.
- آملی، شمس‌الدین محمد بن محمود (۱۳۸۱) *نفائس الفنون فی عرایس العیون*، تصحیح ابوالحسن شعرانی، تهران: اسلامیه.
- ابن‌اثیر، ابوالسعادات مجدالدین مبارک‌بن محمد شیبانی (۴۰۳ق) *جامع الاصول من احادیث الرسول*، تصحیح عبدالقادر ارناؤوط، بیروت.
- ابن‌شهر آشوب السروی المازندرانی، ابی‌جعفر رشیدالدین محمد بن علی، (بی‌تا)، *مناقب آل رسول*، تحقیق هاشم رسولی و محمدحسین آشتیانی، قم: انتشارات علامه.
- ابن‌عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۴۱۲ق) *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، محقق علی محمد بجاوی، بیروت: دارالجیل.
- اربلی، علی بن عیسی (۱۳۷۹) *کشف‌الغمة فی معرفة الائمة*، قدم له احمد حسینی اشکوری، قم: منشورات الشریف‌الرضی.
- اعتماد السلطنه، محمد حسن خان (۱۳۶۷) *تاریخ منتظم ناصری*، تصحیح دکتر محمد اسماعیل رضوانی، جلد ۲، تهران: دنیای کتاب.
- بویل، جان اندر، (۱۳۸۳) «رشیدالدین فضل‌الله همدانی نخستین نویسندهٔ تاریخ جهان»، ترجمهٔ محمد نظری هاشمی، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، سال ۷، شماره ۱۱ و ۱۰ و ۹.
- تهرانی، شیخ آقابزرگ (۱۴۳۰)، *طبقات اعلام‌الشیعه* (جلد ۹ با نام: *الکواکب‌المنتشرة فی القرن الثانی بعد‌العشره*)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جرجانی، میرسید شریف (۱۳۲۵ق) *شرح مواقف*، تصحیح سید محمد بدرالدین الغسانی حلبی، مصر: مطبعة السعادة.
- جزری، شمس‌الدین محمد بن محمد (بی‌تا) *النشر فی قرائات‌العشر*، بیروت: دارلکتب العلمیه.
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله چلبی (۱۳۷۶) *تقویم‌التواریخ*، مترجم ناشناس، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: نشر میراث مکتوب.
- حسینی، عطاء‌الدین بن فضل‌الله جمال‌الدین (۱۳۱۰ق) *روضه‌الاحباب فی سیر‌النبی و آل و الاصحاب*، لاهور.

- حلی، حسن‌بن‌یوسف‌بن‌مطهر معروف به علامه حلی (۱۳۷۹) *منهج الكرامة في معرفة الامامة*، تصحیح عبدالرحیم مبارک، مشهد: انتشارات عاشورا.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۱) «شرح مواقف»، آئینه پژوهش، دوره ۳، شماره ۱۲.
- ذهبی، شمس‌الدین محمدبن‌احمد (۱۴۰۹ق) *تاریخ الاسلام و وقایع المشاهیر والاعلام*، محقق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتب العربی.
- رشتیانی، گودرز (۱۳۹۰) «نصره‌الحق» اثری از ظهیرالدین‌بن‌ملامراد تفرشی، پیام بهارستان، دوره ۲، سال ۴، شماره ۱۴.
- ساماران، شارل و همکاران (۱۳۷۱) *روش‌های پژوهش در تاریخ*، ترجمه ابوالقاسم بی‌گناه و همکاران، جلد ۱، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- سلماسی، مهدی (۱۳۶۹) «ابن خاتون» دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۳.
- سید مرتضی، ابوالقاسم علی‌بن‌حسین موسوی ملقب به علم‌الهدی (۱۳۷۳ق) *امالی مرتضی (غرف الفوائد و درر القلائد)*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: داراحیاء الکتب العربیه.
- شوشتری، نورالله‌بن‌شریف‌الدین (۱۴۰۹) *احقاق‌الحق و ازهاق‌الباطل*، با مقدمه آیت‌الله شهاب‌الدین مرعشی نجفی، قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- صادقی، مقصودعلی (۱۳۸۶) «آگاهی‌های ایرانیان روزگار صفوی از اوضاع مذهبی اروپا (با تأکید بر نخستین بازتاب‌های نهضت پروتستان در ایران)»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۸۲.
- طاش کبری‌زاده، عصام‌الدین‌احمدبن‌مصطفی‌بن‌خلیل (۲۰۰۷م) *شرح المقدمه الجزریه*، محقق فرغلی سید عرباوی، مصر: جیزه.
- طوسی، ابی‌جعفر محمدبن‌حسن معروف به شیخ طوسی (۱۴۱۴ق) *الامالی*، قم: دارالتقافت.
- کیتسن کلارک، جورج سیدنی رابرتس (۱۳۶۲) *مقدمه‌ای بر روش تحقیق در تاریخ*، ترجمه آوانس آوانسیان، تهران: اساطیر.
- لاری، مصلح‌الدین محمد (۱۳۹۳) *مرآة‌الادوار و مرآة‌الاجبار*، تصحیح سید جلیل ساغروانیان، جلد ۲، تهران: میراث مکتوب با همکاری پژوهشکده تاریخ اسلام.
- مدنی، سیدعلی‌خان‌بن‌احمد، (۱۴۳۰)، *سلاسل‌العصر فی محاسن شعراء بکل مصر*، محمود خلف بادی، دمشق: دار کنان.
- مستکاوای خانکی، ابی‌الثنا سراج‌الدین محمودبن‌عمر (۱۴۲۹ق) *شرح المقدمه الجزریه*، محقق فرغلی سید عرباوی، عربستان: ریاض.
- نقیعی، عباس (۱۳۹۳) «جامع الاصول من احادیث الرسول» دانشنامه جهان اسلام، جلد ۹، تهران.
- یافعی، عبدالله‌بن‌اسعد، (۱۴۱۷)، *مرآة‌الجنان و عبرة‌الیقضان*، تحقیق خلیل منصور، بیروت: دارالکتب‌العلمیه.

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۲۹، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۹۸ / ۲۴۷

- یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۸۶) «ابن‌الخضر» دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۲.

List of sources with English handwriting

- Āmedī, ‘abd al-Vāḥid Ebn Moḥammad, (1990), **ḡerār al-ḥekam va dorar al-kalam**, corrected by Mehdi Rajā’ī, Qom, dār al-keṭāb al-eslāmī.
- Āmolī, Šams al-Dīn Moḥammad Ebn Maḥmūd, (2002), **naḡā es al-fonūn fī ‘arāyes al-oyūn**, corrected by Abū al-Ḥasan Šarānī, Tehrān, eslāmīye.
- Ebn Aṭar, Abū al-Sa‘ādāt Maḥmūd al-Dīn Mobārak Ebn Moḥammad Šeybānī, (1983), **ḡāme‘ al-Oṣūl men aḥādīth al-rasūl**, corrected by ‘abd al-Qāder Arnā‘ūt, Beyrūt.
- Ebn Šahr Ašūb al-Sarvī al-Māzandarānī, Abī Jā‘far Rašīd al-Dīn Moḥammad Ebn ‘alī, (bītā), **manāqeb āle rasūl**, researcher Hāšem Rasūlī va Moḥammad Ḥoseyn Ašfīyānī, Qom, entešārāte ‘allāme.
- Ebn ‘abd al-Ber, Yūsef Ebn ‘abdollāh, (1997) **al-estī‘āb fī ma‘refa al-aṣḥāb, moḥaqeq ‘alī Moḥammad Baḡāvī**, Beyrūt, dār al-‘eyl.
- Erbelī, ‘alī Ebn ‘īsā, (2000) **kašf al-ḡomma fī ma‘refa al-a‘emma**, qaddam laḥū Aḥmad Ḥoseynī Aškvarī, Qom, manšūrāt al-šarīf al-raḡī.
- E‘temād al-Saltāne, Moḥammad Ḥasan Kān, (1988), **tārīk e montaḡāme nāšerī**, corrected by doktor Moḥammad Esm‘īl Rezvānī, Tehrān, donyāye keṭāb, ḡ 2.
- Tehrānī, Šeyḡ Aqābozorg, (2009), **ṭabaqāt e ‘lām al-šī‘a (vol 9 bā nāme al-kavākeb al-montašera fī al-qarn al-ṭānī ba‘d al-ašra)**, Beyrūt, dār eḡyā‘ al-toraṭ al-‘arabī.
- Jā‘orī ānī, Mīr Seyyed Šarīf, (1907), **šarḡ e mavāqef, corrected by Seyyed Moḥammad Badr al-Dīn al-Ġasānī Ḥalabī**, Mešr, maṭba‘a al-sa‘āda.
- Jā‘azarī, Šams al-Dīn Moḥammad Ebn Moḥammad, (bītā), **al-našr fī qarā‘āt al-ašar**, Beyrūt, dār al-kotob al-‘elmīya.
- Ḥāḡī Kalīfā, Moṣṭafā Ebn ‘abdollāh Čalabī, (1997) **taqvīm al-tavārīk, translated by motarj‘eme nāšenās**, corrected by Mīr Hāšem Moḥaddet, Tehrān, našre mīrāt‘e maktūb.
- Ḥoseynī, ‘aṭā‘ al-Dīn Ebn Faḡlollah Jā‘amāl al-Dīn, (1997) **rawḡ al-aḥbāb fī siyar al-nabī va al-āl va al-aṣḥāb**, Lāhūr.
- Ḥellī, Ḥasan Ebn Yūsef Ebn Moṭahhar ma‘rūf be ‘allāme Ḥellī, (2000), **menḡaj al-kerāma fī ma‘refa al-emāma, corrected by ‘abd al-Raḡīm Mobārak**, Mašhad, entešārāte ‘āšūrā.
- Ḍahabī, Šams al-Dīn Moḥammad Ebn Aḥmad, (1999), **tārīk al-eslām va vafiyāt al-mašāḡir va al-a‘lām, moḥaqeq ‘omar ‘abd al-Salām Tedmorī**, Beyrūt, dār al-keṭāb al-‘arabī.
- Sāmārān, Šarī va hamkārān, (1992), **ravešḡāye paḡūheš dar, tārīk, translated by Abū al-Qāsem Bīgonāh va hamkārān**, vol1, č1, Mašhad, entešārāte āstāne qodse ražavī.
- Seyyed Mortežā, Abū al-Qāsem ‘alī Ebn Ḥoseyn Mūsavī molaqqab be ‘alam al-hodā, (1968), **amālī Mortežā (ḡerār al-favā‘ed va dorar al-qalā‘ed)**, researcher Moḥammad Abū al-Faḡl Ebrāḡīm, Qāhere, dār eḡyā‘ al-kotob al-‘arabīya.
- Šūštārī, Nūrollāh Ebn Šarīf al-Dīn, (1999), **eḡḡāq al-ḡāq va aḡāq al-bāṭel**, introduction by. Āyatollāh Šahāb al-Dīn Mar‘āšī Najāfī, Qom, entešārāte keṭābḡāneye. ayatollah Mar‘āšī Najāfī.
- Ṭāš Kobrāzāde, ‘ešām al-Dīn Aḥmad Ebn Moṣṭafā Ebn Kalīl, (2007), **šarḡ al-moqaddama al-Jā‘azrīya, moḥaqeq Farḡolī Seyyed ‘arbāvī**, Mešr/Jā‘eyze.
- Ṭūsī, Abī Jā‘far Moḥammad Ebn Ḥasan ma‘rūf be Šeyḡ Ṭūsī, (1414), **al-amālī**, Qom, dār al-ṭāqāfa.
- Kītsen Kelārī, Jā‘orī Sīdnī Rāberts, (1983), **moqaddameyī bar raveše taḡqīq dar tārīk**, translated by Āvāns Āvānsīyān, Tehrān, asātīr.
- Lārī, Moṣṭafā al-Dīn Moḥammad (2014), **merāt al-advār va merḡāt al-aḡbār**, corrected by Seyyed Jā‘alīl Sāḡarvānīyān, ḡ 2, Tehrān, mīrāt‘e maktūb bā hamkārīye paḡūheškadeye tārīk eslām.

- Madanī, Seyyed ‘alī Ḳān Ebn Aḥmad, (1430), **solāfa al-‘aṣr fī maḥāsen šo‘arā bokl Meṣr, Maḥmūd Ḳolf Bādī**, Damešq, dār konān.
- Mostakāvī Ḳānakī, Abī al-Ṭenā Serāj al-Dīn Maḥmūd Ebn ‘omar, (2008), **šarḥ al-moqaddama al-Jāzriya**, moḥaqqaq Farğ olī Seyyed ‘arbāvī, ‘arabestān/Rīyāḍ.
- Yāfā‘ī, ‘abdollāh Ebn As‘ad, (1۹۹۶), **merāt al-ĵ anān va ‘ebrat al-yaqḍān**, research

Ḳalīl Maṣṣūr, Beyrūt, dār al-kotob al-‘elmīya.

Ēssay

- Boyl, Jān Ander, “**Rašīd al-Dīn Fazlollāh Hamedānī noḳostīn neviṣandeye tāriḳe ĵ ahān**”, translated by Moḥammad Nazārī Hāšemī, ketābe māhe tāriḳ va ĵ oḡ rāfiyā, sale 7, š 9 – 10 – 11, Žū‘īye, Oūt, Septāmr 2004, š 36-46.
- Ḳorramšāhī, Bahā‘ al-Dīn, “**šarḥ e mavāqef**”, dar: **āyīneye pażūheš**, doreye 3, š12, tābestān 1992, š 32-36.
- Raštīyānī, Gūdarz, “**noš ra al-ḥaq**” atharī az **Zāhīr al-Dīn Ebn Mollā Morād Tafrešī**, payāme bahārestān, d2, s4, š14, zemestān 2011, š 1224-1379.
- Salmāsī, Mehdī, “**Ebn Ḳātūn**” dar: **dā‘era al-ma‘ārefe bozorge eslāmī**, vol3, 1990.
- Šādeqī, Maqšūd ‘alī, “**āgāhīhāye īrānīyāne rūzegāre Šafavī az owzā‘e maḍhabīye orūpā (bā ta‘kīd bar noḳostīn bāztābhāye nehzate protestān dar Īrān)**”, maḡalleye dāneškadeye adabīyāt va ‘olūme ensānīye dānešgāhe tehrān, š182, tābestāne 2007, š 139-155.
- Naqī‘ī, ‘abbās, “**ĵāme‘ al-ošūl men aḥādīth al-rasūl**” dar: **dānešnāmeye ĵ ahāne eslām, tehrān**, vol9, 2014.
- Yūsefī Aškvarī, Ḥasan, “**Ebn Aḳẓar**” dar: **dā‘era al-ma‘ārefe bozorge eslāmī**, vol2, 2007.

Abdolhossein Khatoon Abadi's Historiography and its Differences and Innovations^۱

Maghsoud Ali Sadeghi^۲

Received: 2019.05.01
Accepted: 2019.09.14

Abstract

Abdolhossein Khatoon Abadi has created a completely "general" history in the writing of the *Vaghaye' al-Senin va al-A'vam*, which is not only in terms of public time but also in terms of subject matter. In addition, cultural issues have also been taken into consideration. Because of this, his book can be an important source for the history and culture of Iran and Islam. He has tried to talk documentary in this way. Because of the wide-spread and diverse subject matter of his book, he has been forced to take advantage of many and varied sources. Hence, unlike most Iranian and Muslim authors of general histories of the Middle Ages and the new centuries, he has used many sources. At least sixty books are clearly identified throughout his work as the source of his information. In addition, he has paid attention to documents, inscriptions and oral reports. All of this brings him apart from other colleagues. In addition, for today's scholar it is clear that in Safavid Iran, and before the advent of the printing industry in Iran, the abundance and variety of books that could have been available to a typical writer.

Key word: Abdolhossein Khatoon Abadi, *Vaghaye' al-Senin va al-A'vam*, Historiography, Referral, Impartiality

^۱DOI: 10.22051/hph.2019.24683.1327

^۲Associate Professor, Department of History, Tarbiat Modares University,

Email: m_sadeghi@modares.ac.ir

Print ISSN: 2008-8841/ Online ISSN: 2538-3507

دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)
سال بیست و نهم، دوره جدید، شماره ۲۳، پیاپی ۱۰۸، بهار و تابستان ۱۳۹۸ / صفحات ۲۳۵-۲۵۴

مسئله‌ عاملیت سیاسی فرودستان در تاریخ فرهنگی؛ یک مطالعه مقایسه‌ای^۱

ابوذر فتاحی‌زاده^۲

محمدجواد عبداللهی^۳

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۱۲

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۴/۲۹

چکیده

در تاریخ فرهنگی کلاسیک، نخبگان، کارگزاران فرهنگ و سیاست محسوب می‌شدند؛ از این رو در این نوع تاریخ‌نگاری، جریان‌های فرهنگی سیاسی برآمده از مردمان عادی را مستقل از فرهنگ تولیدی نخبگان نمی‌دانستند. با این حال، یکی از مهمترین جهت‌گیری‌های تاریخ فرهنگی جدید، تغییر موضوع مطالعه از نخبگان به فرودستان و مردمان عادی است. هدف از مقاله حاضر پاسخ به این پرسش است که در تاریخ فرهنگی جدید، مردمان عادی و اقشار فرودست در برساختن فرهنگ و سیاست چگونه صاحب عاملیت شدند. برای پاسخ بدین پرسش، نخست موضع تاریخ فرهنگی کلاسیک در باب مسئله عاملیت سیاسی و کاربست آن در کتاب تاریخ فرهنگ در ایتالیا بررسی شد. سپس برای اینکه نشان داده شود تاریخ‌نگاری فرهنگی جدید چگونه به این جهت‌گیری تحقق بخشیده است، ضمن شرح موضع این رویکرد، کتاب پنیر و کرم‌ها: جهان یک آسیابان قرن شانزدهمی به‌عنوان یکی از متون کلاسیک این جریان مطالعه شد. برای نیل به این هدف، با رویکرد «اکتشافی» از «روش مقایسه‌ای» استفاده شد تا شرایط امکان تحقق این عاملیت کشف شود.

کلیدواژه‌گان: تاریخ فرهنگی، عاملیت سیاسی، تاریخ فرهنگی کلاسیک، تاریخ فرهنگی جدید.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2019.23120.1291

۲. استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده علوم انسانی دانشگاه یاسوج (نویسنده مسئول)؛ afattahizadeh@ut.ac.ir

۳. دانش‌آموخته دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه تهران؛ mj.abddi@gmail.com

مقدمه

فرهنگ افزون بر تعین‌بخشی به شیوه‌های زیست سیاسی، به سوژه‌های سیاسی نیز شکل می‌بخشد. به عبارت دیگر، فرهنگ نه تنها شیوه‌های تعامل سیاست‌محور با جهان را صورت می‌دهد؛ بلکه به مدد زبان و سایر دستگاه‌های نشانه‌شناختی، امکانات و امکانمندی‌های نوینی را در دسترس افراد قرار می‌دهد و به آنان توانایی می‌دهد تا سپهرهای فکری و معنایی جدیدی را خلق کنند. از این منظر همگان قادرند منظومه‌های معنایی خاصی را پدید آورند. این نگاه به سوژکتیویته پیش از نیمهٔ دوم قرن بیستم در علوم اجتماعی، در معنای عام کلمه و زیرمجموعه‌های پژوهشی آن، جایگاهی نداشت و در دانش تاریخ و شاخهٔ تاریخ فرهنگی آن نیز، پیش از این دوره، چنین دیدگاهی نبود. تاریخ فرهنگی کلاسیک، ایدئال‌ها و آرمان‌های اصلی جامعه را با ایدئال‌ها و آرمان‌های نخبگان جامعه یکی می‌دانست؛ از این رو بر شیوه‌هایی تمرکز می‌کرد که این آرمان‌ها بدان روش انتشار می‌یافتند. یاکوب بورکهارت و یوهان هیوزینگا از نمایندگان شاخص این سنت هستند. اما مورخان ذهنیت‌ها با صورتبندی دیگری که از مسئلهٔ فرهنگ ارائه دادند، دوباره توجه مورخان را به سوی تاریخ فرهنگی جلب کردند. اصلی‌ترین وجه ممیزهٔ تاریخ ذهنیت‌ها در این است که می‌کوشد محدودیت‌های سنت ایدئالیستی تاریخ فرهنگی را با مطالعهٔ حوزه‌ای از فرهنگ اصلاح کند که به نظر می‌رسد این مورخان ایدئالیست از آن غفلت کرده‌اند. غفلت عمدهٔ رهیافت ایدئالیستی به تاریخ، غفلت از مردم عادی بود که آنها را همچون دریافت‌کنندگان منفعل آرمان‌های نخبگان جامعه نشان می‌داد (ibid: 241).

برخی از تاریخ‌نگاران نسل بعد، متأثر از این فضایی که آنالی‌ها ایجاد کردند به بررسی تاریخ‌های محلی و خرد پرداختند. اینان با رویکرد تاریخ فرهنگی جدید در پی بازنمایی و بازشناسی ذهنیت‌های گذشته در فرهنگ عامه بودند؛ اما موضعشان در یک زمینهٔ خاص با آنالی‌ها تفاوت داشت. آنها برخلاف نسل دوم آنالی‌ها قائل به نگاه متصلب به ساختارها نبودند، بلکه کنشگر تاریخی و محیط فرهنگی وی را در تعاملی دو سویه ترسیم می‌کردند. کارلو گینزبورگ از جملهٔ این تاریخ‌نگاران است. گینزبورگ در اثر *سترگ خویش یعنی پنیر و کرم‌ها: جهان یک آسیابان قرن شانزدهمی* (Ginzburg: 2013) تلاش کرده است مختصات این تعامل متقابل را به همراه الزامات، محدودیت‌ها و شرایط امکان آن ترسیم کند. تاریخ فرهنگی جدیدی که گینزبورگ و سایرین پیرنگ آن را ترسیم کردند، واجد خصلت‌هایی است که نه تنها نمی‌توان از آنها چشم‌پوشی کرد، بلکه افزون بر این، حاوی دلالت‌های درخور توجهی برای مطالعهٔ سیاست نیز هست.

از این رو، پرسش پژوهش حاضر آن است که چگونه در تاریخ فرهنگی جدید، اقشار

فرودست و نانخبگان در برساختن جامعه و سیاست صاحب عاملیت شدند. به عبارت دیگر، نسل متأخر تاریخ‌نگاران فرهنگی چگونه فرودستان را از ابژه منفعل تاریخ فرهنگی کلاسیک به سوژه‌های جریان‌ساز در فرهنگ و سایر ساحت‌های اجتماعی تبدیل کردند. در این راستا در پژوهش پیش‌رو تلاش می‌شود این دو جریان در قیاس با هم سنجیده شوند تا این استراتژی‌های پژوهشی عیان شود. در کنار این قیاس، کتاب‌های تاریخ فرهنگ در ایتالیا و نیز پنیر و کرم‌ها بررسی خواهد شد؛ آثاری که می‌توانند نماینده تمام عیار گونه تاریخ‌نگارانه خود باشند. فرض پژوهش این است که گینزبورگ در پنیر و کرم‌ها با در پیش گرفتن راه‌کارهای ویژه‌ای موفق شده است این چرخش هستی‌شناختی در جایگاه فرودستان را محقق سازد. اما از آنجا که پرسش اصلی مقاله پرسش از چگونگی است، این راه‌کارها خود را در روند پژوهش عیان خواهند کرد. بنا به همین تفهیمی بودن پرسش، رویکرد پژوهش «اکتشافی» است و برای اکتشاف از «روش مقایسه‌ای فلسفی سیاسی» استفاده خواهد شد. با توجه به مقدمات بالا، نوشته پیش‌رو می‌کوشد در چهار بخش، شرایط امکان کارگزاری اقشار فرودست در سیاست و تاریخ را ترسیم کند. در بخش نخست به مسئله عاملیت سیاسی در تاریخ فرهنگی کلاسیک پرداخته می‌شود؛ در بخش دوم موضع فلسفی سیاسی تاریخ فرهنگی کلاسیک درباره مسئله عاملیت در کتاب تاریخ فرهنگ در ایتالیا بررسی می‌شود و اینکه فرودستان در این اثر چه جایگاهی دارند؛ در بخش سوم، از میان نقدهای وارد شده بر تاریخ فرهنگی کلاسیک مختصات تاریخ فرهنگی جدید و نیز موضع آن در باب عاملیت سیاسی شناسایی می‌شود؛ در بخش چهارم نیز با خوانش پنیر و کرم‌ها (بخش مقدمه کتاب که دربردارنده دعای نظری نویسنده است) نشان داده می‌شود که گینزبورگ با وقوف بر خفایا و زوایای این گونه تاریخ‌نگارانه، چه استراتژی‌های ویژه‌ای را برای تحقق بخشیدن به این عاملیت در پژوهش به کار گرفته است. در آخر نیز در قالب یک مؤخره، ضمن مقایسه مواضع این دو درباره عاملیت سیاسی، دلالت‌های این تغییر موضع، برای دانش سیاست برشمرده می‌شود.

تاریخ فرهنگی کلاسیک و مسئله عاملیت سیاسی

توجه به فرهنگ به مثابه موضوعی مستقل در پژوهش تاریخی، تنها نزدیک به دو قرن سابقه دارد. برخی تاریخ‌نگاران فرهنگی از موج نخست این عنایت به «تاریخ فرهنگی کلاسیک» یا «سنت کبیر» یاد کرده‌اند. از نظر اینان این موج تقریباً در آغاز قرن نوزدهم برخاست و در دهه

۱۹۵۰ فرونشست (Burke, 2008: 7) آثار کسانی چون یاکوب بورکهارت، یوهان هیوزینگا، ماکس وبر، آنتونیو گرامشی، ادوارد تامپسون و نوربرت الیاس را به رغم افتراق در ریشه‌های فکری و معرفتی و تعلق آنان به حوزه‌های فکری و پژوهشیِ سوای از یکدیگر معمولاً در این موج طبقه‌بندی می‌کنند (برای مثال نک: Ibid). برای شناخت کارگزاران سیاسی در این نوع تاریخ‌نگاری، شناخت گزاره‌های فرانظری هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانهٔ آن ضروری به نظر می‌رسد.

این نظریه‌پردازان در ساحت هستی‌شناختی، فرهنگ را موجودی تقریباً مستقل تصور می‌کنند و آن را بازیگری بسیار مهم در تعاملات اجتماعی می‌دانند. البته این بازیگر خصیصه‌ای ممتاز و یگانه دارد که باعث تفاوت ماهوی آن با سایر بازیگران در این میدان می‌شود: فرهنگ می‌تواند تصویری از سایر ساحت‌های اجتماعی را نزد خویش جعل کند. به عبارت دیگر، فرهنگ به مثابهٔ آینه‌ای تمام‌نما، ایده‌ها و چشم‌اندازهای بصری جامعه را بازتاب می‌دهد. بنابراین از منظر اپیستمولوژیک در ساحت فرهنگ است که امر اجتماعی بخشی از معنای خویش را افشا می‌کند و به ناگزیر شناخت تاریخی جامعه منوط به نظرانداختن در این آینه است.

تاریخ فرهنگی کلاسیک، همچنین مختصات روش‌شناختی ویژهٔ خود را دارد. به‌رغم اینکه پیدایش تاریخ فرهنگی کلاسیک مرهون انقلاب کبیر و سایر انقلاب‌های مردمی بزرگ در نیمهٔ نخست قرن نوزدهم بود، در باب متعلقات شناسایی همچنان نگاهی اشرافی و از بالا داشت. کلاسیک‌ها فرهنگ را مجموعه‌ای از ایده‌ها و عناصر فاخری می‌دانستند که اهل نظر تولید می‌کردند و ایده‌ها و تولیدات مردمان دیگر در آن جایی نداشت؛ چرا که به سبب جذبهٔ اندیشهٔ هگلی باور داشتند روح زمانه را در جوهری‌ترین صورت آن تنها می‌توان در این انبان یافت و سایر ایده‌ها و مواد اجتماعی رگه‌هایی کم‌عیارتر از این روح را در خود دارند. این نگاه از بالا، یکی از پیامدهای تأملات هگل در باب نسبت فلسفه و فرهنگ بود. یکی از مسائل هگل این بود که چگونه فلسفه هم حقیقت سرمدی فرهنگ است و هم فرهنگ آن را متعین می‌کند. او باور داشت که از یک‌سو فلسفه بنا به ماهیت، تغییرناپذیر است و از سوی دیگر، مقید به وجه فرهنگی خویش است (ژورست، ۱۳۹۵: ۳۷). فرهنگ در آثار هگل هم به منزلهٔ عرف است و هم به منزلهٔ ادب؛ اما عرف را صورت منسوخ فرهنگ تلقی می‌کند و ادب را جد و جهدی برای نیل به صورت شایستهٔ فرهنگ در جهان مدرن می‌داند (همان: ۵۹). در نتیجه تنها صورت

دوم فرهنگ است که شایسته تأمل و تعمق فلسفی است؛ صورتی که تنها می‌توان آن را در اهل نظر یافت. فرهنگ رنسانس در ایتالیا اثر یاکوب بورکهارت از جمله آثاری است که بر این بنیادهای هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناسانه پی‌ریزی شده است.

مرجع عاملیت سیاسی در تاریخ فرهنگ در ایتالیا

یاکوب بورکهارت باور داشت که گذشته را تنها در کلیت آن می‌توان درک کرد. بنابراین در این اثر، فرهنگ همچون تافته‌ای در میان تافته‌ها ترسیم می‌شود: نخی است درخشان که در طول زمان با سایر بافته‌ها درآمیخته است و فهم آن بدون فهم سایر تار و پودها ممکن نیست. از این روی درک آن متضمن فهم کلیتی است که این بافته‌ها خلق کرده‌اند. به عبارتی بدون درک روح حاکم بر این کلیت، فرهنگ را نمی‌توان دریافت. از جانب دیگر، ایده‌هایی مقدم بر این کلیت و روح آن هستند که پیوستگی پدیدارهای پراکنده را عیان می‌کنند. شناخت این ایده‌ها به سبب گشودن ذهن به روی روح یک عصر، پدیده‌های فرهنگی آن برهه را معنادار می‌کند. این موضع آشکارا کل‌گرایانه و متأثر از هگل و رانکه است. بورکهارت خود نیز در بسیاری از مطالب متن به این نکته اشاره می‌کند. در سطور آغازین مقدمه بخش اول کتاب که کمتر از یک صفحه است، هدف پژوهش خود را ترسیم «طرح کلی یک دوره فرهنگی» بیان می‌کند (بورکهارت، ۱۳۸۹: ۱۷) یا در سخن از شکوفایی شخصیت فردی و بسیاری مطالب دیگر، عهد رنسانس را استمرار آن روحی تلقی می‌کند که انسان یونانی آن را تجربه کرده است (همان: ۱۳۵، ۱۷۷، ۱۸۶، ۲۰۶ و ۲۱۸)؛ تا آنجا که رونق خرافات یونانی و رومی در ایتالیای عهد رنسانس را نیز به مثابه گواهی بر این مدعا بررسی می‌کند (همان: ۴۶۲). البته این روح را متفاوت و تکامل‌یافته‌تر از نیای باستانی‌اش می‌شمارد و از منظر ایدئالیستی می‌کوشد نگاه‌های جدید آن به «جهان» و «انسان» را در رویکرد مردمان عهد رنسانس به سفر، علوم طبیعی، زیبایی‌های طبیعت، ماهیت انسان و زندگی اجتماعی و جشن‌ها تشریح کند (همان: ۳۳۲-۲۶۷). اما در این میان، فرهنگ را منحصر به چیزی تلقی می‌کند که ما تقریباً امروزه از آن به هنر تعبیر می‌کنیم. بنابراین می‌کوشد با بررسی هنرهای معماری، شعر، خطابه، موسیقی و... نیز هنرورزی‌های نخبگانی چون پترارکا، دوناتللو، آرتینو، دانته و دیگران، ایده‌های مقدم بر آنها را برای خواننده توضیح دهد. بورکهارت در سخن از سفرهای مردمان ایتالیا شرح می‌دهد که اینان چگونه پس از شکوفایی شخصیت فردی‌شان و بهره‌گرفتن از فرهنگ یونان و روم، گام در راه کشف جهان بیرون از زادگاه خود می‌نهند و با کمک سخن و هنر، جهان بیرونی را توصیف، تشریح و مجسم می‌کنند (همان: ۲۶۹). در نظر بورکهارت، هر دوره فرهنگی، یا همان

روح زمانه به واسطه سیاست، دین، هنر و علم، خویش را نمایان می‌کند و بدین طریق مهر خود را بر زندگی اجتماعی نقش می‌کند (همان: ۳۳۵).

وی در عرض و مقدم بر این رویکرد، جایگاه ویژه‌ای برای سیاست در نظر می‌گیرد و قائل به تقدم شهریاران بر اهل فرهنگ است؛ به صورتی که در بخش اول کتاب، دولت‌شهرهای ایتالیایی را همچون اثری هنری کالبدشکافی می‌کند تا نسبت ساخت این دولت‌ها را با شکوفایی شخصیت فردی مردم ایتالیا دریابد و از رهگذر توضیح و تبیین دولت‌شهرها و جبّاران قرون چهاردهم و پانزدهم، روزنی به فهم فرهنگ رنسانس بگشاید. بورکهارت آشکارا «پیدایش غنی‌ترین اشکال شکوفایی آدمی» در فلورانس را به آگاهی سیاسی مردمان آن منتسب می‌کند (همان: ۸۵) و تا آنجا پیش می‌رود که حتی آمارهای رسمی خاندان مدیچی در باب میزان فلورین‌های طلا، صنعت پشم، سرشماری‌های شهر بر اساس مصرف نان و... را برای ورود به این وادی ناگزیر می‌داند (همان: ۸۸). از نظر او، «منش دولت‌های ایتالیایی اعم از جمهوری و استبدادی، علت اصلی، هرچند نه یگانه علت، شکوفایی شخصیت مدرن انسان ایتالیایی است» و معتقد است که «در قرون وسطی... آدمی خود را تنها به عنوان عضو یک قوم یا حزب یا خانواده یا گروهی از این قبیل می‌شناخت. این پرده نخستین بار، در ایتالیا از میان برمی‌خیزد و آدمی آغاز می‌کند به مشاهده دولت و جامعه و همه چیزهای این جهان، به طور عینی و چنان‌که به راستی هستند» (همان: ۱۳۵). در نظر بورکهارت، شهریاران ایتالیایی «در صف مقدم فرهنگ زمان و کشور خود» حرکت می‌کردند (همان: ۲۱۱). از کسانی چون آلفونس اول شهریار ناپل یاد می‌کند که هیچ‌کسی در تربیت خویش بر اساس روح زمانه به اندازه او نکوشید؛ تربیتی که میل وی به خراطی، ریخته‌گری توپ و نشست و برخاست با اهل هنر و فرهنگ از شاخصه‌های آن بودند (همان: ۶۱) یا از کوزیمو مدیچی بزرگ یاد می‌کند که فلورانس برتری فرهنگی‌اش را مدیون او بود (همان: ۱۸۷-۱۸۸). بورکهارت باور دارد که منش دولت‌شهرهای ایتالیایی، شهریاران را وادار می‌کرد در تشخص‌بخشیدن به خویشان بکوشند. تهدیدها و خطرات دائمی اقتضا می‌کرد این شهریاران از لیاقت و توانایی شخصی بهره‌ور باشند؛ چراکه در چنین اوضاع و احوالی کامیابی فقط نصیب زیرکان بود و هر شهریاری مجبور بود از خود دفاع کند و ثابت کند که حق شهریاری دارد (همان: ۶۱). شهریاران می‌کوشیدند جمعی از اهل علم و فرهنگ را گرد خویش جمع کنند و دربار را بدل به کانون رخدادهای هنری سازند. این تشخص‌بخشی در پیدایش ابدۀ «مرد درباری» یا «مردان تربیت‌یافته» کارگر افتاد و در عمل، دربار کانون فرهنگ ایتالیایی شد.

بورکهارت آشکارا مردمان اروپا در این عصر را به دو طبقه «بافرنگ» و «بی‌فرهنگ»

تقسیم می‌کند (همان: ۱۷۲) و در برخی قسمت‌ها اعلام می‌کند که پژوهش‌اش مبتنی بر طبقه «بافرهنگ» است. به عنوان مثال در فصلی با عنوان «شخصیت فردی و اخلاق» ابراز می‌دارد که قصد دارد «ویژگی‌های اصلی سیرت انسان ایتالیایی دوران رنسانس» را «با توجه به مدارکی که از زندگی طبقات بالا به دست ما رسیده است» بررسی کند (همان: ۴۱۴). بنابراین در بخش عمده‌ای از کتاب به موضوعاتی چون شهرت و افتخار، طنز و بذله‌مدرن، رساله‌نویسی، شعرسرایی لاتین، زبان و تربیت درباری، آداب معاشرت و... می‌پردازد که از جمله علایق این طبقه «بافرهنگ» بود. نکته جالب در پژوهش بورکهارت این است که زندگی فرهنگی طبقات پایین را نیز از نگاه این طبقه بافرهنگ بررسی می‌کند؛ تا جایی که زندگی روستایی آن عصر را به واسطه منظومه لورنتسوی بزرگ با عنوان نسیا دی باربرینو بازنمایی می‌کند (همان: ۳۳۰).

نکته دیگری که در اثر بورکهارت بسیار به چشم می‌آید و خود نیز در لفافه بدان اعتراف دارد، امپرسیونیسمی است که در تمام اثر جاری است. نیمه دوم قرن نوزدهم، زمانه پیدایش امپرسیونیسم در محافل هنری اروپا بود. نقاشان امپرسیونیستی چون ادوارد مانه، کامی پیسارو و کلود مونه به عنوان آغازگران این جنبش باور داشتند که رنگ‌ها را بایست بدون درهم‌آمیختن در ترسیم موضوع نقاشی به کار گرفت. بیننده از نزدیک، چیزی جز انبوهی از رنگ‌ها در آثار امپرسیونیستی نمی‌دید و چون از اثر فاصله می‌گرفت طرحی کلی از موضوع را درمی‌یافت. بورکهارت به وضوح با این نوع نگاه آشنا بود و باور داشت که نظرانداختن از نزدیک به فرهنگ، تصویری کلی از آن به دست نمی‌دهد. از این رو معتقد بود تنها با فاصله‌گرفتن از موضوع فرهنگ و پدیدارهای فرهنگی می‌توان جریان سیورورت روح را در آن به نظاره نشست. این دیدگاه به مثابه یکی از مفروضات ناگفته فرهنگ رنسانس در ایتالیا عمل می‌کند؛ هرچند بورکهارت در مبحث «دین در زندگی روزانه» و در پرداختن به جنبش اصلاح دینی اشاراتی بدان دارد. وی در این بخش به صراحت اعلام می‌کند «حرکات روح انسانی، درخشیدن ناگهانی او، انبساط و توسعه و درنگ و توقف او، برای ما همیشه به صورت رازی باقی خواهد ماند. چون ما فقط بعضی از نیروهایی را که در آن کارگرد می‌توانیم شناخت نه همه آن نیروها را» (همان: ۴۱۷). از این رو در تمام اثر پدیده‌های فرهنگی و هنری گوناگونی بررسی می‌شوند که از نزدیک تداعی گر هیچ نسبتی نیستند. اما بورکهارت ضمن کنار هم قرار دادن آنان، خواننده را با فاصله از آنها می‌نشانند تا تالوهای از «حرکات روح انسانی» در عصر رنسانس را برای او افشا کند. پدیده‌هایی که طبقه «بی‌فرهنگ» یا همان مردمان عادی و فرودستان نقشی در شکل‌دهی به آنها ندارند.

خلاصه آنکه فرهنگ در نظر بورکهارت منحصر به تولیدات اهل هنر است و مردمان

«بی‌فرهنگ» صرفاً ابژه‌های این تولیدات هستند. از این‌رو، تنها فرآورده‌های فرهنگی طبقات مسلط است که ارزش بررسی دارند. شهریار مرجع نهایی عاملیت سیاسی و اجتماعی است و اهل هنر نیز به نوبه خود از شخص شهریار است که عاملیت سیاسی فرهنگی می‌یابند؛ بنابراین، به نظر می‌رسد بورکهارت در جایگاه مهمترین مورخ تاریخ فرهنگی کلاسیک، شأنی برای عاملیت سیاسی مردمان عادی و فرودستان قائل نیست.

تاریخ فرهنگی جدید و مسئله عاملیت سیاسی

تاریخ فرهنگی جدید محصول رخداد بزرگی در حوزه علوم انسانی است که از آن به «چرخش فرهنگی» یاد می‌شود. چرخش فرهنگی به جریانی اشاره می‌کند که پس از جنگ جهانی دوم متأثر از تغییر در معنای فرهنگ در انسان‌شناسی در علوم انسانی پدید آمد و هستی‌شناسی نوینی را برای مطالعات فرهنگی پی‌ریزی کرد. در علوم انسانی کلاسیک، فرهنگ برابر با دستاوردهای درخشان در هنرهای بصری، کلامی و موسیقایی انگاشته می‌شد و در نتیجه در کنش پژوهشگرانه، مردمان «بافرنگ» به مثابه موضوع شایسته تأمل، معادل هنرمندان و ادیبان و موسیقی‌دانان بودند (نک: بورکهارت، ۱۳۸۹) یا اینکه از این منظر به این دستاوردها پرداخته می‌شد که چگونه به مثابه ابزار سرکوب طبقات فرودست به کار گرفته می‌شوند (بیلینگتون و دیگران، ۱۳۸۰: ۶۰). این در حالی است که در علوم انسانی نیم قرن گذشته، تعریف فرهنگ به مثابه تمامی شیوه‌های زیست بشر، جایگزین تعریف کلاسیک از آن شده است (برای مثال نک: Williams, 1983: 90; Barnouw, 1973: 6; Jenks, 1993: 12; Malinowski, 2014: 17; Kluckhohn, 1949: 17); هرچند در حوزه عمومی و در عمل، این دو تعریف در کنار یکدیگر به کار گرفته می‌شوند. شیوه‌های زیست در این تصور جدید، هم شیوه‌های مادی و هم شیوه‌های فکری تعامل و تعاطی بشر با خویش، دیگران و طبیعت را در برمی‌گیرد و از این‌رو این تلقی بسیار عام‌تر از تعریف کلاسیک از فرهنگ است. متأثر از این تغییر و گشودگی معنایی، دامنه عاملان و بازیگران قلمروی فرهنگ نیز گسترش یافته‌اند و تمامی آدمیان را شامل می‌شود (Valentine, 2003: 188). همه ایده‌ها و موادی که آدمی برای برقراری ارتباط با خویش، دیگری و طبیعت تولید یا دستکاری می‌کند، موضوع مطالعات فرهنگی جدید است و از آنجا که زیست هر انسانی به ناگزیر مبتنی بر این سه نوع کنش ارتباطی است، هر انسان یا گروه انسانی می‌تواند موضوع مطالعات فرهنگی واقع شود.

این موضع همچنین حاوی دلالتی اپستمولوژیک است که بنیان علوم انسانی پیشاجنگی را

در این نیم قرن دگرگون کرده است. فرض فرهنگ به مثابه تمامی شیوه‌های زیست مادی و ایده‌مندانه، آن را در ورای تمامی ساحات هستی انسانی اعم از ساحات سیاسی و اقتصادی و روانی می‌نشانند و هر ساحتی، جلوه‌ای از فرهنگ می‌شود. به عبارت دیگر، بر اساس این دیدگاه، شناخت انسان اقتصادی، انسان سیاسی و دیگر جلوه‌های ابراز وجودی انسان به ناچار تنها به یاری فرهنگ میسر می‌شود. با عنایت به کثرت فرهنگ‌ها، ساحات هستی رنگ و بویی مکانمند و زمانمند می‌گیرد و به شمار انسان‌ها و گروه‌ها تکثیر می‌شود. از این نظر، آگاهی به فرهنگ شرط لازم فهم هستی و مدخلی برای آن است. به دیگر واژگان، درک راستین قلمروهای کنش بشری، نیازمند فرهنگ است. این دلالت ضمنی، به تمامی اشکال حیات فرهنگی، شأنی کنشگرانه می‌بخشد و در نتیجه، دایرهٔ عواملان فرهنگی سیاسی را بسط می‌دهد.

مقدمات هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانهٔ یادشده، طی قرن گذشته مسبب بسط روش‌شناسی‌های ویژه‌ای برای بررسی ایده‌ها و مواد در تاریخ فرهنگی جدید شده‌اند؛ مجموعه روش‌هایی که هدف آنها این بوده است که امکان بررسی این عواملان فرهنگی سیاسی جدید را فراهم آورند. می‌توان مدعی شد تقدم نسبی ماده و رخداد بر ایده، مبنای همهٔ این روش‌ها است؛ اینکه کردارها و خوانش‌ها هستند که ایده‌ها، گفتمان‌ها و نظام‌های معنایی را برمی‌سازند (Bowden: 2011) و از این رو لازمهٔ همدلی با جهانی انسانی برای درآمیختن بدان و در نتیجه فهم آن، دریافتن کردارها، روندها و نگاه‌هایی خواهد بود که این زیست‌جهان تولید کرده است. این مسئله عکس مفروضاتی است که رهیافت‌هایی چون رهیافت هگلی به تاریخ فرهنگی دارند. به عنوان مثال می‌شود تأثیرات این نگاه نو را با مقایسهٔ روش مطالعهٔ تاریخ فرهنگی رنسانس دریافت. برای مثال در تاریخ فرهنگی کلاسیک، از ایده‌های اصلی اومانیزم‌ها مانند باورشان به «مقام و منزلت انسان» برای تعریف اومانیزم استفاده می‌شد؛ اما در تاریخ فرهنگی جدید برای تعریف اومانیزم و فرد اومانیزم، کردارهایی چون نسخه‌برداری از کتیبه‌ها، خطابه‌خوانی و خطابه‌نویسی به سبک سیسرو، پیراستن متون یونانی و رومی از تحریف‌های نسخه‌برداران و... ارجحیت دارند (Burke, 2008: 59-60). در این میان، انسان‌شناسان نقشی بی‌بدیل در توسعهٔ روش‌های مبتنی بر این موضع داشته‌اند. به عنوان مثال، کلیفورد گیرتز با نگرشی وبری، انسان را موجودی شناور در معنا و نشانه‌ها مفروض دانسته که تنها با روش‌های تفسیری، و نه پوزیتیویستی، می‌توان معنای آن را دریافت. در این راستا، گیرتز مفهوم و روش توصیف فربه‌را به اقتراح می‌گذارد (Geertz, 2000: 3-10). کسانی چون

میشل فوکو با روش‌هایی نظیر آرشیوشناسی و تبارشناسی کوشیده‌اند این دستاورد انسان‌شناسی را به حوزه‌های دیگر علوم انسانی تسری دهند و بدان غنا بخشند. پدیدارشناسی، هرمنوتیک، نشانه‌شناسی و تحلیل گفتمان از دیگر روش‌هایی هستند که در طول این مقدمات فلسفی ابداع و به کار گرفته شدند.

متأثر از روش‌های یادشده، ژانرهای جدیدی از روایت امر اجتماعی نخست در انسان‌شناسی و سپس در سایر حوزه‌های پژوهشی از جمله تاریخ و تاریخ فرهنگی پدیدار شدند. «تاریخ خُرد» یا به عبارت دقیق‌تر «تاریخ خُرد جدید» مهمترین مولود این چرخش در دانش تاریخ بوده است. این نسخه از تاریخ‌نگاری در دههٔ ۱۹۷۰ میلادی به همت کسانی چون کارلو گینزبورگ، جیوانی لوی^۱ و ادواردو گرندی^۲ پدید آمد. این ژانر از سه زاویهٔ متفاوت به مطالعهٔ پدیده‌های تاریخی می‌پردازد. نخست آنکه تاریخ اجتماعی در این دوره متأثر از نگاه‌های راست‌کیشانهٔ مارکسیستی، چیزی شبیه تاریخ اقتصادی بود و به ناگزیر بدون در نظر گرفتن تکثرها و خاص‌بودگی‌های فرهنگی از روش‌های کمی و توصیفی برای پرداختن به روندهای کلی بهره می‌جست (Burke, 2008: 44)؛ در نتیجه، توان بررسی عوامل سیاسی جدیدی را نداشت که تعریف جدید از فرهنگ، آنها را از ایزه‌هایی منفعل به سوژه‌هایی فعال تبدیل کرده بود. بنابراین این ژانر جدید خاص‌بودگی‌های فرهنگی را در کانون توجه خود قرار داد؛ چرا که مؤلفان آن باور داشتند طبقات فرودست را نمی‌توان با استعانت از جمعیت‌شناسی و جامعه‌شناسی، به مدد عدد و گمنامی و با مطالعهٔ کمی جوامع گذشته در تاریخ عمومی جای داد (Ginzburg, 2013:13)؛ دوم آنکه مطالعات انسان‌شناسانه و مردم‌شناسانه در این دوره نشان دادند که نگاه کلی‌گرایانه به جامعه و در ذیل آن فرهنگ، فهم تامی از تکثر اجتماعی و فرهنگی موجود به دست نمی‌دهد. کسانی چون کلیفورد گیرتز^۳ ملهم از جریان‌های پدیدارشناسی، هرمنوتیک و کارکردگرایی جامعه‌شناختی کوشیدند طرح‌هایی نو دراندازند تا بر این مشکل فائق آیند. خوانش گیرتز از جنگ خروس در بالی در زمرهٔ پژوهش‌هایی است که در قالب این افق‌های تازهٔ پژوهشی صورت یافته است (Geertz, 2000: 412-453). تاریخ خُرد جدید این امکان را فراهم می‌کرد که از آفات رویکردهای متصلب ساختارگرای کل‌نگر احتراز کرد؛ سوم آنکه تاریخ فرهنگی کلاسیک بر روایت‌های کلان پیشرفت غربی مبتنا داشت و با اروپامحوری عجین شده بود (Burke, 2008: 5). انسان‌شناسی و مردم‌شناسی با به زیرکشیدن نگاه هگلی، زمینهٔ کشف خردورزی‌های غیر غربی را فراهم آوردند و نشان دادند که روایت غربی از

^۱ Giovanni Levi

^۲ Edoardo Grendi

دیگری تا چه اندازه مبتنی بر ابرروایت‌های غربی از فرهنگ و تاریخ است. ضمن اینکه گذر از این ابرروایت‌ها، ایده تاریخ یک‌دست و تامی را که اینان روایت می‌کردند، رد کرد. در نتیجه تصور فرهنگ به مثابه یک جریان جهانی تخت به تصور فرهنگ به مثابه گردهمایی بزرگی از زیست‌جهان‌های متفرد تغییر یافت. دیدگاه کلاسیک گرامشی در باب مفهوم هژمونی و تحلیل روابط مناطق شمالی و جنوبی ایتالیا با عینک این مفهوم و نیز نقد ادوارد سعید بر شرق‌شناسی و به عنوان نمونه بازنمایی‌های اروتیک آن در آثار جوزف کنراد نقشی بی‌بدیل در رنگ باختن این تصور داشته‌اند (Gramsci: 1992; Said: 1978).

تاریخ خرد جدید یا به عبارت مرسوم‌تر، تاریخ فرهنگی جدید با درک نیاز به تبدیل این رویکردهای نو به برنامه‌های پژوهشی عملیاتی توسعه یافت؛ برنامه‌هایی که به قصد به متن کشاندن صداهای ساکت و غایب در ابرروایت‌های مرسوم از تاریخ و فرهنگ طراحی شده بودند. خوانش گینزبورگ به عمد زیست‌جهان‌های حاشیه‌ای در ایتالیای اواخر دوره رنسانس، جهان جادوگران و آسیابانان، را بررسی می‌کند تا نشان دهد با این رویکرد و زوایای تازه‌ای که ارائه می‌کند بسیاری از دعاوی طرح‌شده در تاریخ فرهنگی کلاسیک تا چه حد از رخدادهای ذهنیت‌های آن دوره فاصله دارند. در بخش بعدی با خوانش پنیر و کرم‌ها نشان داده می‌شود که گینزبورگ چگونه با وقوف بر این زوایا، زمینه تحول این رهیافت کلاسیک به نسخه جدید آن یعنی تاریخ فرهنگی جدید را فراهم آورده است.

تحقق عاملیت سیاسی مردمان عادی در پنیر و کرم‌ها

گینزبورگ در کتاب پنیر و کرم‌ها، داستان آسیابانی اهل فریولی به نام دومینیکو اسکاندلا^۱ مشهور به منوکیو را روایت می‌کند که پس از عمری زیستن در گمنامی تقریباً مطلق، به دستور دفتر مقدس آکوئیا و کنکورديا در آتش سوزانده شد. تحلیل وی از منوکیو عمدتاً مبتنی بر اسناد دو محاکمه او است که به فاصله پانزده سال از یکدیگر برگزار شدند؛ اسنادی که تصویری غنی از افکار، احساسات، تصورات و آمالش عرضه می‌کنند (Ginzburg, 2013: xiii). گینزبورگ در تحلیل رخداد محاکمه منوکیو از همان آغاز و در مقدمه می‌کوشد و جوه تمایز کارش از معناپردازی کلاسیک از فرهنگ و نیز جریان تاریخ ذهنیت‌ها را نشان دهد. مفهوم فرهنگ در نظر گینزبورگ ناظر بر شیوه‌های متفاوت زیست است؛ یعنی واجد همان معنایی است که انسان‌شناسی فرهنگی برای آن قائل است. از سوی دیگر آشکارا متأثر از این رویکرد

^۱ Domenico Scandella

^۲ Menocchio

نو، ایدئالیسم نهفته در تاریخ ذهنیت‌ها را به صلابه می‌کشد. از نظر وی، این فهم از فرهنگ به محض به پرسش گذاشته‌شدن، محملی برای سؤال از رابطهٔ میان فرهنگ طبقات فرودست و فرهنگ طبقات مسلط به مثابهٔ دو شیوهٔ زیست متفاوت می‌شود. او این پرسش‌ها را مطرح می‌کند که تا چه حد فرهنگ نخست تحت سلطهٔ فرهنگ دیگر است و فرهنگ طبقهٔ فرودست تا چه اندازه بیانگر محتوایی نسبتاً مستقل از فرهنگ طبقات مسلط است. آیا امکان دارد از تحرک دو جانبهٔ میان این دو سطح از فرهنگ سخن گفت؟ و ابراز می‌دارد که طرح این پرسش‌ها تا حدی در پافشاری رایج بر مفهومی آریستوکراتیک از فرهنگ ریشه دارد؛ مفروض رایجی که بر اساس آن، ایده‌ها و باورهای اصیل در اغلب موارد، محصول طبقات بالا و گسترش آنها میان طبقات فرودست، واقعیتی مکانیکی و کم‌ثمر یا بی‌فایده در نظر گرفته می‌شود یا در بهترین حالت، آنچه ملاحظه می‌شود، «تباهی» و «تحریفی» است که این ایده‌ها یا باورها در طی انتقال خود تجربه می‌کنند (Ibid: xiv).

وی معتقد است یکی از نقاط ضعف مهم تاریخ ذهنیت‌ها، خصیصهٔ بی‌طبقه بودن قطعی آن است. این تاریخ به دنبال غور در این مسئله است که میان «سزار و کم‌اهمیت‌ترین لژیونرهایش، سنت لوئیس و دهقانی که زمین‌های او را کشت می‌کرد، کریستف کلمب و یکی از ملوانان او» چه مطلب مشترکی وجود دارد و باور دارد که در نظر نگرفتن عنصر طبقه در این رویکرد، صفت «جمعی» افزوده‌شده به «ذهنیت» را به صفتی زاید تبدیل می‌کند و خطر دستیابی به نتیجه‌گیری‌های نامطمئن با این رویکرد را بسیار واقعی جلوه می‌دهد. گینزبورگ معتقد است لوسین فور نیز در دامی از این نوع افتاد. او در کتابی جذاب اما اشتباه کوشید مختصات ذهنی کل یک عصر را بر اساس مطالعهٔ یک فرد واحد و البته بسیار استثنایی یعنی رابله مشخص کند. به سبب این تصور از یک «ذهنیت جمعی» بی‌طبقه، نتایج پژوهش فور در باب قشر محدودی از جامعهٔ فرانسه متشکل از افراد فرهیخته به صورت ضمنی و بدون استثنا به کل یک قرن تعمیم داده می‌شود.

گینزبورگ پس از نقد تاریخ ذهنیت‌ها این پرسش را مطرح می‌کند که اگر آنچه از سخنان منوکیو به چشم می‌آید بیش از آنکه یک «ذهنیت» باشد، یک «فرهنگ» باشد چه می‌شود (Ibid: xxiii-xxiv) به زعم گینزبورگ، شکاف عمیق میان متونی که منوکیو مطالعه کرد و شیوه‌ای که آنها را درک نمود و به مفتش‌ها گزارش داد، نشان می‌دهد که نمی‌توان افکار او را به کتاب خاصی تقلیل داد یا رد پای آنها را تا کتاب خاصی دنبال کرد. به عبارت دیگر،

برخلاف دیدگاه ایدئالیستی کسانی چون بورکهارت، این ایده‌های پیشینی نیستند که جهان منوکیو را می‌سازند. از طرف دیگر گینزبورگ تلاش دارد نشان دهد افکار منوکیو نه تنها از کتاب‌هایی که مطالعه کرده، بلکه از یک سنت شفاهی به نظر باستانی سرچشمه می‌گیرد و مجموعه‌ای از درون‌مایه‌ها را فرامی‌خواند که حاصل کار گروه‌های بدعت‌گذاری هستند که به صورتی اومانستی تعلیم دیده بودند: تساهل، تقلیل تعمدی مذهب به اخلاق و از این دست درون‌مایه‌ها. گینزبورگ معتقد است ارجاعات منوکیو به کتاب‌های مطالعه‌شده و نیز به سنن شفاهی ایتالیایی، در نظر اول متناقض می‌نماید. اما این تنها یک‌نوع دوگانگی است و در واقع، فرهنگی یگانه را بازتاب می‌دهد که در درون آن ایجاد تمایزات کاملاً روشن ناممکن است. بنابراین حتی اگر منوکیو ارتباطی کم‌وبیش غیرمستقیم با حلقه‌های فرهیخته داشت، اظهارات او به نفع تساهل مذهبی و خواست او مبنی بر نوسازی رادیکال جامعه، نشانی اصیل بر آنان به جای گذاشت و به نظر نمی‌رسد که این اظهارات نتیجه دریافت تأثیرات بیرونی به صورتی منفعلانه باشد. اظهارات و آمال او در لایه‌ای مبهم و تقریباً ژرف از سنت‌های دهقانی دور ریشه دوانده بودند (Ibid: xxii-xxiii). گینزبورگ در این دعاوی، موضع معرفت‌شناسانه خویش در باب تقدم و عام‌تر بودن ساحت فرهنگ بر سایر صورت‌بندی‌های اجتماعی را آشکار می‌کند.

نگاه گینزبورگ به سنن فرهنگی و لزوم فهم متفاوت از طبقه در ذیل فرهنگ، وی را وامی‌دارد در اسباب و لوازم روش‌شناختی لازم برای فهم بی‌واسطه‌تر مردمان طبقات پایین چون منوکیو تأمل کند. اولین مشکل از نظر او، مشکل منابع است. وی به جای پژوهش در باب طبقات مرفه، دست به کار مطالعه آسیابانی شده بود که ایده‌هایی عجیب داشت و تعدادی کتاب خوانده بود و این تنها مواد یک پاورقی ممکن در تاریخ‌نگاری متعارف، خود موضوع کتاب مستقلی شده بود. اما پژوهش او نیز با همان مشکل متعارف در تحقیق در باب فرودستان مواجه بود. این مسئله که معدود اسناد برجای‌مانده از فرودستان، اسنادی از خود آنها نیست. اسنادی که عموماً از طریق واسطه‌هایی دیگر به دست ما رسیده است. در واقع، صدهای در هم شکسته قربانیان دادگاه‌های تفتیش عقاید از صافی‌های پرسش‌های تعقیب‌کنندگان آنها به دست ما رسیده است و طرف‌های ثالثی آنها را در دفاتر رسمی رونویسی کرده‌اند. این مطلب به استثنای نامه منوکیو به پرسش درباره او هم صادق است. چگونه می‌شود اسنادی نظیر رونوشت‌های محاکمات تفتیش عقاید را که محصول فشار روانی، فرهنگی و جسمی بودند ارزش‌گذاری کرد؟ همانگونه که گینزبورگ شرح می‌دهد، سرزندگی گفت‌وگوهای شفاهی که محاکمات تفتیشی به ما منتقل می‌کنند هم واقعی هستند و هم فریبده. به نظر می‌رسد که منوکیو را می‌شناسیم، اما او در عین حال از ما می‌گریزد؛ نه فقط به دلیل پاسخ‌های او که تحت

فشار از او گرفته بودند(حتی قبل از آنکه شکنجه شود). دسترسی به گذشته همواره با واسطه و در نتیجه جانبدارانه است. از آنجا که همواره با واسطه است، همواره به زاویهٔ دید وابسته است (Ibid: preface to 2013 edition).

اما این مسئله درخصوص فرودستان به مشکلی مضاعف بدل می‌شود. حتی امروزه نیز فرهنگ طبقهٔ فرودست تا حد زیادی شفاهی است و این مسئله در قرن‌های گذشته حتی بیشتر بود. از آنجا که تاریخ‌نگاران قادر به گفت‌وگو با دهقانان قرن شانزدهم نیستند، تقریباً به صورت کامل باید بر منابع نوشتاری و شواهد باستان‌شناختیِ ممکن تکیه کنند. این مشکلات دربارهٔ متن‌هایی که نوشته شده‌اند و افرادی که آنها را نوشته‌اند، این گروه دوم آشکارا کم‌وبیش متعلق به این فرهنگ مسلط هستند، به صورت غیر مستقیم دوجندان می‌شود. این بدین معنی است که اندیشه‌ها، باورها و خواست‌های دهقانان و پیشه‌وران گذشته تقریباً همواره از طریق دیدگاه‌ها و واسطه‌هایی تحریف‌کننده به ما می‌رسند (Ibid: xiv).

گینزبورگ حل این معضل را در تحلیل باختین از کارناوال می‌داند. او تلاش می‌کند با نشان دادن شباهت‌ها و تفاوت‌های رویکرد خود به فرهنگ عامه با رویکرد باختین به این موضوع، فاصله‌گیری خود از این نگاه آریستوکراتیک به فرهنگ عامه را اثبات کند. توضیح آنکه میخائیل باختین در کتابی در باب روابط میان رابله و فرهنگ عامهٔ روزگار او، به خوبی نشان می‌دهد که کتاب‌های گارگانتوا^۱ یا پانتاگروئل^۲ که شاید هیچ دهقانی هرگز آنها را نخوانده بود، بیش از سالنامهٔ نجومی چوپانان^۳ که در بخش‌های روستایی فرانسه می‌بایست به صورت گسترده‌ای دست به دست شده باشد در زمینهٔ فرهنگ دهقانی به ما می‌آموزند. کارناوال در مرکز این فرهنگی است که باختین ترسیم می‌کند. اسطوره و آیینی که در آن جشن حاصلخیزی و وفور نعمت، واژگونی استهزاءآمیز همهٔ ارزش‌ها و احکام، حس کیهانی ویرانگر و حیات‌بخش گذر زمان با هم تلاقی می‌کنند. بر اساس نظر باختین، این تصور از جهان که در طی قرن‌ها در قالب فرهنگ عامه تکامل یافته بود به ویژه در قرون وسطی در تقابل با خشک‌اندیشی و محافظه‌کاری فرهنگ طبقات مسلط، محل سوءظن بود. با در نظر گرفتن این تفاوت و نابرابری در ذهن، اثر رابله و کیفیت هجوآمیز آن زمانی فهمیدنی است که به صورت مستقیم با موضوعات کارناوال فرهنگ عامه مرتبط شود: دوگانگی فرهنگی در عین تأثیری دوجانبه و چرخشی میان فرهنگ‌های طبقات حاکم و محکوم که در نیمهٔ نخست قرن شانزدهم

^۱ Gargantua

^۲ Pantagruel

^۳ Almanach des bergers

به صورت خاصی شدت یافت. اما به زعم گینزبورگ، کمبود اساسی کتاب عالی باختین به احتمال مطلب دیگری است. شخصیت‌های اصلی فرهنگ عامه یعنی دهقانان و پیشه‌وران که او تلاش داشته است آنها را توصیف کند تقریباً به صورت انحصاری از طریق واژه‌های رابطه با ما سخن می‌گویند. به تعبیر خود گینزبورگ، «غناى امکانات پژوهشی که باختین نشان می‌دهد ما را مشتاق مطالعه مستقیم و فارغ از واسطه طبقات پایین می‌سازد. اما به دلایلی که تذکر داده شدند، یافتن روش برخورد مستقیم در این حوزه از دانش به نسبت یافتن روشی غیرمستقیم بسیار دشوارتر است» (Ibid: xvi-xvii).

گینزبورگ مدعی است فرضیه باختین مبنی بر تأثیر دو جنبه میان طبقه پایین و فرهنگ‌های مسلط به یقین بسیار سودمندتر است از فرضیه‌ای که به طبقات فرودست جامعه پیشاصنعتی، نوعی سازگاری منفعلانه با محصولات نازل فرهنگی طبقات مسلط را نسبت می‌دهد؛ اما مشخص کردن روش‌ها و دوره‌های این تأثیر به معنای برخورد با مشکلی است که مستندسازی مسبب آن است. درباره فرهنگ عامه، مستندسازی همواره غیر مستقیم است. در اینجا نیز درخصوص کتاب گینزبورگ این واقعیت وجود دارد که بسیاری از اظهارات منوکیو آسیابان اهل فریولی را نمی‌توان به موضوعات آشنایی تقلیل داد که به ما اجازه می‌دهند به سطحی بیشتر نانوشته از باورهای عامیانه، از اسطوره‌شناسی‌های مبهم دهقانی پی برد. اما آنچه مسئله منوکیو را بسیار پیچیده‌تر می‌کند این واقعیت است که این عناصر عامیانه مبهم با مجموعه‌ای به شدت منطقی و روشن از افکار از رادیکالیسم مذهبی گرفته تا طبیعت‌گرایی مایل به ایده‌های علمی تا خواست‌های آرمانگرایانه اصلاح اجتماعی تلفیق شده است. تقارب اعجاب‌انگیز میان افکار آسیابانی ناشناس از فریولی و افکار پیراسته و آگاهانه گروه‌های روشنفکری زمانه او، پرسش از اشاعه فرهنگی را موجب می‌شود که باختین پیشتر آن را صورت‌بندی کرده است. در اینجا است که گینزبورگ تلاش می‌کند نحوه مواجهه خود را با متن اعترافات منوکیو و سپس مسیر متفاوت خود را از باختین نشان دهد.

مسئله ناهمخوانی میان آنچه منوکیو از کتاب‌هایی که خوانده بود و خود کتاب‌ها، همان چیزی است که به گینزبورگ این امکان را داد رویکردی متفاوت با رویکرد باختین در پیش گیرد. توضیحات منوکیو درباره مطالعاتش، نمونه‌ای درخشان از رابطه با متن را در اختیار مخاطب قرار می‌دهد که کاملاً با رابطه خواننده فرهیخته آن روزها تفاوت دارد. گینزبورگ در تحلیل دفاعیات شفاهی منوکیو نشان می‌دهد که این ناهمخوانی چگونه لایه‌ای عمیق از فرهنگ شفاهی عصر وی را افشا می‌کند و اینکه منوکیو چگونه از این فرهنگ شفاهی برای فهم و از آن خود کردن این کتاب‌ها استفاده می‌کند. این رویکرد متفاوت گینزبورگ در سال‌های بعد

زمینه‌ساز پیدایش «تاریخ خوانش‌ها» یا «تاریخ مطالعه» یکی از جریان‌های مهم در تاریخ فرهنگی جدید می‌شود.

به باور گینزبورگ، فرهنگ همراه با زبان به فرد گستره‌ای از امکانات بالقوه می‌بخشد؛ قفسی نامرئی و منعطف که او در آن می‌تواند آزادی مشروطش را به کار بندد. منوکیو با درکی درست و شفافیتی نادر، زبانی را مفصل‌بندی کرد که تاریخ در اختیار او قرار داد؛ در نتیجه می‌شود از فاصله‌ای خاص و به شکلی تقریباً مبالغه‌آمیز مجموعه‌ای از عناصر متقارب را در افشاگری‌های او ردیابی کرد؛ عناصری که در منابع عصر او و اندکی پس از آن گم شده‌اند یا به ندرت به آنها اشاره شده است. گینزبورگ مدعی است این روش، ممکن‌ترین راه‌حل فائق آمدن بر «امپرسیونیسم بدنام پژوهش کیفی» است و حتی باعث افزایش دقت نظر پژوهش‌های کمی رایج در باب طبقات فرودست می‌شود. به عبارت دیگر او معتقد است تنها مجموعه‌ای از بررسی‌های عمیق و خاص، ترسیم کامل یک دورهٔ تاریخی را ممکن می‌کنند؛ چرا که پژوهش‌های کمی همچون کامپیوتر، شواهدی را که از آغاز برای بررسی آنها برنامه‌ریزی نشده‌اند حذف می‌کنند یا نادیده می‌گیرند (Ibid: p xxi-xxii).

گینزبورگ در کنار بررسی خوانش خاص منوکیو، شرایط امکان این خوانش خاص را نیز شرح می‌دهد. به باور او، فردی همچون منوکیو با دو رخداد تاریخی بزرگ ممکن شده بود: اختراع چاپ و نهضت اصلاح دینی. پدیدهٔ چاپ منوکیو را با تجهیزات سنت شفاهی با کتاب‌ها مواجه کرد؛ سنتی که در آن رشد یافته و او را با واژه‌هایی برای ابراز ملغمه‌ای از افکار و تخیلاتی که در درون داشت، تغذیه کرده بود. نهضت اصلاح دینی به او شجاعتی داد برای بیان احساساتش به کشیش بخش، هم‌ولایتی‌هایش و مفتشان. او همچنان که آرزو داشت در زندان آنها را برای پاپ، کاردینال‌ها و شاهزادگان نیز ابراز کرد. این شکاف عظیم و منتج از پایان انحصار قشر فرهیخته بر فرهنگ نوشتاری و روحانیان بر مذهب، وضعیتی جدید و بالقوه انفجارآمیز خلق کرده بود. اما امکان یافتن زمینه‌ای مشترک میان آمال بخشی از فرهنگ طبقهٔ بالا و آمال فرهنگ عامه، بیش از نیم قرن پیش از محاکمهٔ منوکیو و هنگامی که لوتر جنگ دهقانان و دعای زیربنایی آن را به شدت محکوم کرد به صورتی قطعی در هم شکسته شده بود و حتی زندگی منوکیو در جایگاه یکی از باورمندان به این آرمان نیز با سوزاندن در آتش به پایان رسید (Ibid: xxiv-xxv).

نتیجه

در این نوشته با در برابر هم گذاردن دو رهیافت تاریخ فرهنگی کلاسیک و تاریخ فرهنگی

جدید کشف شد که چگونه فرودستان از ابژه‌های منفعل فرهنگی در رویکرد نخست، تبدیل به سوژه‌های فعال فرهنگی در رویکرد دوم شدند و عاملیت سیاسی فرهنگی یافتند. از این رو نخست مواضع و دعاوی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناختی رویکرد کلاسیک و هگلی به تاریخ فرهنگ شبیه‌سازی شد تا شیوه تضمین این دعاوی در روش پژوهش‌های کسانی چون بورکهارت آشکار شود. اما چرخش فرهنگی، مفروضات و گزاره‌های پذیرفته و رایج در اجتماع پژوهشگران این حوزه را به چالش کشید و با شالوده‌شکنی از گزاره‌های کلیدی آنها، زهدانی برای زایش تاریخ فرهنگی جدید ایجاد کرد. تاریخ فرهنگی جدید با فرض فرهنگ به مثابه تمامی شیوه‌های زیست، صداها، ساکتی چون دهقانان، جادوگران، آسیابانان، پیله‌وران، چرم‌سازان و یاغیان را که در تاریخ فرهنگی کلاسیک غایب بودند به قلب متن کشاند و درعین حال برساخته «مرد درباری» و «مردمان تربیت‌نیافته» را از میان برداشت. ضمن اینکه فرهنگ را چنان، به درستی، ارزشمند کرد که امری مقدم بر تأمل در سایر ساحات اجتماعی گشت. پنیر و کرم‌ها یکی از آثار پیشگامی بود که نقشی ویژه در این تحول نظری داشت. گینزبورگ در این اثر، منوکیو و گنجینه‌های فرهنگ شفاهی مردمان روستایی را در بده‌بستانی دو سویه به تصویر می‌کشد. تعاملی که در رویکرد کلاسیک به چشم نمی‌خورد. با بررسی این کتاب نشان داده شد پژوهشگرانی چون گینزبورگ چگونه این تغییر را ممکن کردند. سپس در ادامه از استراتژی‌های گینزبورگ و تاریخ فرهنگی جدید برای طرح سویه‌هایی جدید استفاده شد که می‌تواند سبب تحول در دانش سیاست کنونی شود. به نظر می‌رسد می‌توان از این مسیرهای جدید برای طرح موضوعات و دعاوی نو در دانش سیاسی و فهم سیاست بهره گرفت.

کتاب‌شناخت

- بورکهارت، یاکوب (۱۳۸۹) فرهنگ رنسانس در ایتالیا، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ ۲، تهران: طرح نو.
- بیلینگتون، روزاموند و همکاران (۱۳۸۰) فرهنگ و جامعه: جامعه‌شناسی فرهنگ، ترجمه فریبا عزب دفتری، تهران: انتشارات قطره.
- ژورست، الیوت (۱۳۹۵) فراسوی هگل و نیچه: فلسفه، فرهنگ و فاعلیت، ترجمه خسرو طالب‌زاده، تهران: مرکز.
- Ginzburg, Carlo, (2013), *The Cheese and the Worms: The cosmos of a sixteenth-century miller*, Translated by John Tedeschi and Anne Tedeschi. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Barnouw, V. (1973). *Culture and personality* (rev. ed.). Homewood, IL: dorsey.
- Bietenholz, Peter G., (2015) "Jacob Burckhardt". *Britannica Encyclopedia*. access date: February 04, 2018, URL: <https://www.britannica.com/biography/Jacob-Burckhardt>.

- Bowden, S. (2011). Priority of Events. Edinburgh University Press.
- Brown, Kevin, (2017), "Artist and Patrons: Court Art and Revolution in Brussels at the end of the Ancien Regime", Dutch Crossing, pp1-28.
- Burke, Peter, (1986), "Strengths and Weaknesses of the History of Mentalities", History of European Ideas, Vol.7, No.5, pp439-451.
- Burke, Peter, (2008), What is Cultural History? Cambridge: Polity Press.
- Geertz, Clifford, (2000) The Interpretation of Cultures, New York: Basic Books.
- Gramsci, Antonio, (1992) Prison notebooks. New York: Columbia University Press.
- Hutton, Patrick H., (1981), "The History of Mentalities: The New Map of Cultural History". History and Theory, Vol.20, No.3, pp. 237-259.
- Jenks, C. (1993). Culture: Key ideas. London: Routledge.
- Kluckhohn, C. (1949). Mirror for man. New York: McGraw-Hill.
- Malinowski, B. (2014). A Scientific Theory of Culture and Other Essays: [1944]. Routledge.
- Williams, R. (1983). Keywords: A vocabulary of culture and society (rev. ed.). New York: Oxford University.
- Said, Edward, (1978) Orientalism, New York: Pantheon Books.
- Valentine, J. (2003). The subject position of cultural studies: is there a Problem? Interrogating Cultural Studies: Theory, Politics and Practice.

List of sources with English handwriting

- Bürkhārt, Yākūb (2010), **farhange ronesāns dar Ītālīyā**, translated by Moḥammad ḥasan Loṭfī, ch2, Tehrān: ṭarḥ e now.
- Bīlīngton, Rozāmond va hamkārān (2001), **farhang va jāme' e: jāme' eshenāsiye farhang**, translated by Farībā' azab Daftarī, Tehrān: Enteshārāte Qaṭ're.
- Zhorest, Elīyot (2016), **farāsūye Hegel va Niche: falsafe, farhang va fā' elīyat**, translated by Khosrow ṭālebzāde, Tehrān: Markaz.

**The Dilemma of Subalterns Political Agency in Cultural History:
a Comparative Study^۱**

Abouzar Fattahizadeh^۲

Mohammad Javad Abdollahi^۳

Received: 2019.02.01

Accepted: 2019.07.20

Abstract

In classical cultural history, the elites were considered to be agents of culture and politics, and thus, in this type of historiography, the cultural-political flows derived from ordinary people were not considered independent streams from the produced culture of the elite. However, one of the most important orientations of the new cultural history is the change in the subject matter of the study from elite to subalterns and ordinary people. The purpose of this paper is to answer the question of how, in the new cultural history, ordinary people and subaltern strata have become agents in construction of culture and politics. To answer this question, first, the position of classical cultural history on the issue of political agency and its application in the book "History of Culture in Italy" is examined. Then, in order to illustrate how this new cultural historiography has come to this orientation, while describing the stance of this approach, the book "The Cheese and the Worms: The cosmos of a Sixteenth-Century Miller" is being studied as one of the classical texts of this stream. In order to achieve this goal, with the "exploratory" approach, "comparative method" was used to discover the possibility conditions of this agency.

Keywords: Cultural history, Political agency, New cultural history, Classical cultural history

^۱DOI: 10.22051/hph.2019.23120.1291

^۲ Assistant Professor, Department of Political Science, Faculty of Humanities, Yasuj University (Corresponding Author), Email: afattahizadeh@ut.ac.ir

^۳PhD in History of Islamic Iran, University of Tehran, Email: mj.abddi@gmail.com

Print ISSN: 2008-8841/ Online ISSN: 2538-3507

دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)
سال بیست و نهم، دوره جدید، شماره ۲۳، پیاپی ۱۰۸، بهار و تابستان ۱۳۹۸ / صفحات ۲۷۴-۲۵۵

بازآفرینی خویشتن: مواجهه‌ای فلسفی با تاریخ‌نگاری هویت فرهنگی^۱

حسین مصباحیان^۲

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۲/۱۸

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۴/۰۱

چکیده

این مقاله با به پرسش کشیدن تاریخ‌نگاری هویت فرهنگی نشان می‌دهد که هویت، سه سطح به هم پیوسته دارد: فردی، ملی (با شاخصه فرهنگی در دنیای امروز) و انسانی. در سطح نخست، فرد باید بتواند شمرده شود و شمرده شدن او یعنی آزادی ذهن و عمل و اراده. پس از این رو نخست باید در مقیاس فلسفی، مسئله ذهن بنیادی (Subjectivity) یا خودمختاری - خودگردانی (Autonomy) انسان را حل کرد؛ به نحوی که جامع امکان خود رهبری او و مانع ادعای خدایی او گردد. بدین معنا که انسان باید واجد دلیری در به کار گرفتن فهم خویش و مواجهه خودگردان با امور اطراف خود شود تا در فرایند بازآفرینی خویشتن ملی - فرهنگی مشارکت فعال و مؤثر داشته باشد. در سطح دوم ملت باید شمرده شود. شمرده شدن با خودشماری در درون مرزهای هویتی متفاوت است. در اولی، فرد یا ملت به این دلیل شمرده می‌شود که گاه افزوده‌ای بر تمدن بشری دارد یا نقشی که می‌تواند در چند ساحتی کردن انسان مدرن داشته باشد، در دومی به دلیل نبود چنین مؤلفه‌هایی، مدام خود را تکرار می‌کند، مدام به گذشته‌اش پناه می‌برد و از تمدن‌هایی که پدرانش ساخته‌اند، حرف می‌زند، غافل از اینکه اینها فقط در صورتی می‌توانند شمرده شوند که منابعی برای بازآفرینی هویتی معاصر دانسته شوند. این مقاله درباره نگرشی از هویت ملی فرهنگی بحث کرده است که تمایز ملی فرهنگی را در پیوند با این همانی انسانی قرار می‌دهد و مانع انحراف هویت به یکی از دو بیراهه‌های نسبی‌گرایی فرهنگی یا همه‌شمولی فرهنگ جهانی می‌شود، فرایندی که در این مقاله، چشم‌انداز سوم بحث هویت دانسته شده است. واژگان کلیدی: هویت فرهنگی، تاریخ‌نگاری، به رسمیت شناخته شدن، خودگردانی، نسبی‌گرایی، همه‌شمولی.

درآمد

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2019.25018.1334

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران؛ mesbahian@ut.ac.ir

پرسش از هویت، چه به‌عنوان یک مفهوم نظری و چه به‌عنوان یک واقعیت اجتماعی، اگر به این منظور صورت بگیرد که به کیستی فعلی یک ملت در سه حوزه پیوندهای خاکی: تاریخ و جغرافیا و دولت، پیوندهای خونی: ریشه و نژاد و ترکیب، پیوندهای فرهنگی: زبان، مذهب، علم و هنر پاسخ بگوید، باید گفت که در این زمینه‌ها تلاش‌های شایسته‌ای صورت گرفته‌است، البته خواندن و نوشتن هویت در این چارچوب را گاه خسته‌کننده‌ترین موضوعی دانسته‌اند که فرد می‌تواند تصور کند. ادوارد سعید ظاهراً با اشاره به همین دلزدگی‌هاست که می‌نویسد: «هیچ‌چیز کم‌کشش‌تر از خودپژوهی شیفته‌وار، تصدیق ریشه‌ها، ملی‌گرایی پرآوازه و غرور ملی که این روزها در بسیاری جاها برای مطالعه هویت یا مطالعات قومی به کار گرفته می‌شود، نیست.» (Said, 1998:7)

این نوع رویکرد از آنجاکه به دلایل ماهوی به بحرانی که منشأ «مسئله‌شدن» هویت است، کم‌توجه بوده‌است، برای جلوگیری از نابودی، به بزرگ‌نمایی گذشته کشیده شده است. مسئله هویت با چنین رویکردی، معضل امروزی هویت را با تکیه بر گذشته تاریخی و تمدنی توضیح می‌دهد و عملاً آن را به مسئله‌ای مربوط به گذشته تبدیل می‌کند و دل‌آزار بودن آن نیز همین‌روست. این‌گونه مواجهه با مسئله هویت، نهایتاً به پنداری ساده، یعنی تلاش برای مرور خاطرات افتخارآمیز می‌انجامد و طبیعتاً نمی‌تواند به منطقی راه یابد که در پرسش بحران هویت نهفته است و از آنجا امکانات و موانع نوسازی هویت را بررسی کند.

هویت برای آنکه بماند و بپوید، همواره باید ساخت‌گشایی شود و لازمه آن نخست شناخت بحران‌های خود است و دوم عرضه نوسازی خویش در قالب مفاهیمی مشخص که بتواند کیستی او را توضیح دهد. بدین‌جهت، اهمیت مسئله هویت را محققان بیشتر در همزاد هویت یعنی بحران آن جست‌وجو کرده‌اند و گفته‌اند: «هویت فقط زمانی مسئله می‌شود که در بحران است، زمانی که فرض می‌شود چیزی باید درست شود، تردید و ابهام جای انسجام و ثبات را می‌گیرد و ضرورت جدید شدن برجسته می‌شود.» (Mercer, 1990:43) نخستین کارکرد تردید و ابهام ناشی از بحران هویت، همان‌طور که گرنل وست اشرح می‌دهد «جانشین شدن مفاهیم خاص، معین، مشخص و حتی ناهمگون، به‌جای مفاهیمی یکپارچه، مطلق، کلی و عمومی است.» (West, 1993:265) فرایندی که از اعتقاد به ضرورت تحول آغاز می‌شود، از متن کاوی و خودکاوی عبور می‌کند و در قالب مفاهیم مشخص و جزئی عرضه می‌شود. با چنین دیدی، این نوشته نخست در مفهوم هویت و اقسام آن کندوکاو می‌کند و سپس به

دو گرایش عمده تاریخ‌باور و ماهیت‌باور اشاره می‌کند و بدین طریق نشان می‌دهد که برداشت‌های سنتی از هویت که دغدغه اصلی‌شان حفظ یا ایجاد حس انسجام و یکپارچگی است، حداکثر به اعاده و بزرگداشت بنیادهای فرهنگی و تمدنی پیشین می‌انجامد و گرچه می‌تواند ارزش عالمانه تاریخی داشته باشد، نمی‌تواند راهی برای برون‌رفت از بحران هویت نشان دهد. هویت پیش از آنکه ماهیتی پنهان داشته باشد که نیازمند تصریح و آشکارشدن باشد، از آنجاکه همواره ناپایدار و وابسته به چیزی خارج از خود به نام دیگری است، به تعبیر استوارت هال یک روند فعال بازنمود است و همواره در حال تغییر و نوشدن (Hall, 1994:16). پس از این‌رو معنای اصلی هویت همان نوسازی است و نه ماندن در زندان تاریخ و فرهنگ و سرودن آن به گونه حماسه در شعر و ادبیات!

بحث این مقاله، منطق هویت است که توانایی شمارش اشیا و اشخاص را دارد و شمارش‌شدن، معیارهایی دارد که خود بر اساس فرایندهایی ویژه شکل می‌گیرد و جهانی می‌شود. در دنیای امروز، پیشینه به تنهایی شمرده نمی‌شود و تمدن‌های گذشته، به‌عنوان هویت امروزی ملت در نظر گرفته نمی‌شوند. این سخن به هیچ‌رو بدین معنا نیست که هویت باید اساساً از نو خلق شود. معنای آن فقط این است که تمام منابع فرهنگی گذشته، طی فرایندی که می‌توان آن را فرایند نوبازسازی خویش‌نخواند، باید در جهت بازآفرینی خویش‌ن به کار گرفته شوند. ملتی که به میراث فرهنگی تمدنی خود بی‌اعتنا باشد، محال است بتواند از بازآفرینی خویش سخن بگوید. از سوی دیگر، گرچه می‌توان به معیارهای جهانی شمرده‌شدن معترض بود، اما باید معیار یا معیارهای جهانی دیگری عرضه کرد. شمرده‌شدن با خودشماری در درون مرزهای هویتی متفاوت است.

با چنین دیدی، کسی که در دنیای جدید، از هویت سخن می‌گوید به واقع از جهانی‌شدن به‌عنوان یک فرایند طبیعی و به‌عنوان آرمانی سخن می‌گوید که از دین و فلسفه شروع شده‌است و همچنان در سطح جهانی هم حامیانی دارد و کسی که با آن مخالفت می‌کند، عملاً به سیاست‌های فرهنگی ماهیت‌گرایانه که به نام جهانی‌شدن طراحی شده است، سر سپرده است و از این‌رو نمی‌تواند شمرده شود. بنابراین طرح هویت، یعنی طرح شمرده‌شدن تک‌تک ابنا بشر و به صحنه‌آوردن همه انسان‌هایی که از مشارکت در ساختن دنیایی متعلق به همه غایب‌اند.

ماهیت هویت

هویت در لغت ترکیبی است از «هو» که ضمیری عربی است به معنای او و «یت» که علامتی مصدری است و مرجعی برای ضمیر او مانند انسانیت، شخصیت و... (محبوب، ۱۳۷۱: ۲۸). پس از این‌رو، هویت را می‌توان به او بودن یا شناخته‌شدن کسی به چیزی معنا کرد؛ شناختی که او را از دیگری، در عین اشتراک در کلیات، در جزئیات و دقایق متمایز می‌کند.

در فلسفه، تعریف هویت یا به تعبیر فروغی (۱۳۶۶: ۱۱۲) این‌همانی، همانگونه که لالاند (۱۳۷۷: ۴۷) بحث می‌کند، غیرممکن است. گاه آنچه را منحصر به فرد، یگانه و بی‌مانند باشد، تعبیر به این مفهوم کرده‌اند، حتی اگر بتواند به طرق مختلف دیده و تصور یا نامیده شود و گاه زمانی که بتوان «همان خود اوست» را درباره کسی یا چیزی به کار برد، حتی اگر تغییرات بسیاری در لحظه‌های مختلف هستی آن «فرد» یا «چیز» اتفاق افتاده باشد (همان: ۳۴۸) در این تعریف، ثبات در عین تغییر با این‌همانی افراد یا اشیا منافات ندارد. به عبارت دیگر، استمرار و پیوستگی و تغییر و تحول از ارکان و عناصر شکل‌گرفته هویت‌اند.

در منطق، به‌ویژه منطق با اصل لایپ نیتس، «این‌همانی» یعنی دو یا چند موضوع اندیشه، اگر از نظر کمی متمایز، ولی از نظر کیفی به‌گونه‌ای باشند که دقیقاً خصوصیات یا کیفیت‌ها را به یک نحو نشان دهند. با این تأکید که در اینجا جانشینی نه تنها با تساوی یکی نیست که در مقابل آن است. تساوی عبارت است از خصیصه اشیا که بتوانند جای دیگر را بگیرند، بدون آنکه از نظر کمیت و بزرگی لطمه‌ای وارد شود، در صورتی که در جانشینی، می‌توانند جانشین یکدیگر شوند، بدون آنکه به درستی‌شان صدمه‌ای وارد آید (Leibniz, 1973:180).

نظریه‌های مربوط به هویت را در حوزه‌هایی پست‌مدرن نامیده‌اند، چون در آنها حداقل دو ویژگی کلیدی فلسفه مدرن به چالش کشیده شده است: نخست تلاش دکارت برای تأمین مشروعیت علم بر پایه ذهن که می‌تواند خود را بی‌واسطه بشناسد (می‌اندیشم، پس هستم) و دوم تلاش هگل برای تأمین خودآگاهی و خودشناسی، با نشان‌دادن اینکه آگاهی و شناخت به‌وسیله کل یا مطلق به دست می‌آید. این امر زمانی بیشتر مسئله‌برانگیز می‌شود که این جمله معروف هگل در فلسفه حق را به خاطر بیاوریم که «آنچه عقلانی است، واقعی است.» (Hegel, 2002: 8) تفکر پست‌مدرن گرچه الزاماً با کل مبارزه نمی‌کند، عموماً درباره یگانگی با خود به تغییری رادیکال می‌اندیشد. این نظریه‌ها می‌توانند در نوشته‌های فلاسفه پست‌مدرن به‌ویژه در دریدا یافت شوند (Craig, 2000: 25).

خاستگاه تاریخی بحث هویت آن‌گونه که برهان غلیون (۱۳۷۹: ۱۲۲-۱۲۱) تأکید می‌کند، بیش از هر جا از جهان سوم تأثیر پذیرفته است و غرب در کلیت آن نیست. بحث مذکور، از

طرفی میدانی بوده است برای نوسازی و آفرینش سنن تاریخی و فرهنگی و ایجاد التزام و تعهد سنت روشنفکری جوامع درگیر، به‌رغم چالش‌های ایدئولوژیک و سیاسی و از طرف دیگر ابزاری بوده است برای اعمال سیاست‌های دل‌بخوایی و مستبدانه در گستره اقتصادی و دولت که به نام هویت توجیه می‌شده است. آزادی به‌طورمثال چونان یک ارزش غربی و عوامل فقر که ملت‌ها بدان گرفتار بوده‌اند، نادیده گرفته می‌شده است.

آنچه از فلسفه، منطق و اصطلاح هویت می‌توان آموخت این است که هویت‌ها تنها بنابر آنچه در خارج از آنهاست به‌عنوان تفاوت با دیگری معنا پیدا می‌کنند. با این دید، حتی نژاد نیز نمی‌تواند با ارجاع به ماهیت ژنتیکی آن، به‌عنوان پایه‌ای برای هویت به کار رود، بلکه فقط به‌عنوان یک دلالت‌گر شناور می‌تواند نگریسته شود، چیزی که معنای آن شناور است و هرگز ثابت نیست. گرچه ممکن است در این رویکرد مفهوم بود یا ماهیت هویت به ظاهر رها شده باشد و مفهوم نمود هویت مترادف با هویت گرفته شده باشد، ولی باید توجه داشت که همواره هویت‌هایی که هویت‌های دیگر را به چالش می‌کشند، منتظر و متوقع دریافت پاسخی معین و مشخص در داخل قلمرو زبان‌اند. ماهیت هویت بدین ترتیب همان توانایی و جوهره اوست که به او امکان می‌دهد تا فرایند نوسازی خود را به سبب مواجهه با دیگری، در قالب مفاهیم مشخص معنادار نشان دهد. کندوکاو در ماهیت هویت از همین منظر است که ارزشمند و ضروری است.

با این تعریف، وقتی در دنیای جدید از هویت ایرانی پرسش می‌شود، منظور این نیست که او چه گذشته‌ای دارد، چرا که پرسش هویت پرسش از امروز است. پرسش این است که ایرانی به‌طورمثال چه ویژگی خاصی دارد. اگر ایرانی برای خود هویت مستقلی قائل است و منطبق با آن در مقابل هویتی که ادعای جهانی‌شدن دارد، ایستاده است، باید بداند که هویت مدعی فراگستری ماهیت خود را در حوزه‌های مختلف زندگی انسانی از سیاست و اقتصاد و اخلاق و دین نشان داده است؛ درحالی‌که ایرانی به جای آن یکسر به کلیاتی مانند پیشینه تمدنی، دین انسان‌ساز و... پناه برده است. از نظر نگارنده مقاله، بحران هویت ایرانی در بحران اعتبار تفکر او به عالم و آدم است. راه نوسازی او نیز جز استخراج منابع فرهنگی خویش و عرضه آن در قالب مفاهیم عصری نیست.

تعدد و گوناگونی هویت، به معنای احساس تعلق یک فرد به یک مجموعه تا اندازه‌ای گسترده است که فهرست کردن آن محال به نظر می‌رسد. در واقع یک فرد در آن واحد

هویت‌های مختلفی دارد؛ هویت ورزشی به دلیل وابستگی به یک تیم مشخص؛ هویت سیاسی به دلیل احساس تعلق به یک حزب یا یک سازمان سیاسی؛ هویت فکری و اعتقادی به دلیل پذیرش دین یا مکتبی معین؛ هویت طبقاتی، گاه به دلیل پایگاه ویژه و گاه به سبب جهت‌گیری‌های خاص و... . گرچه همه نمونه‌های مطرح‌شده و نمونه‌های بسیار دیگر، می‌تواند زیرمجموعه بحث هویت قرار بگیرد. این مقاله به اهمیت نسبی ساختارهایی توجه می‌کند که تا حدی فراتر از انتخاب و کنترل فرد هویت او را شکل می‌دهند. ملیت و فرهنگ را به‌طور مثال می‌توان در زمره این ساختارها دانست.

هویت ملی

در طول قرون گذشته، آثار زیادی منتشر شده‌اند که نشان می‌دهند هویت ملی اولین شکل هویت پذیرفتنی برای افراد است. براین اساس، هویت ملی، شالوده اصلی و مقدم بر سایر هویت‌ها است، چراکه از طریق همین هویت است که می‌توان هویت‌های دیگر را شناخت. بسیاری از مردم آماده‌اند که خود را و عزیزترین کسانشان را در راه «ملی» فدا کنند؛ درحالی‌که در پذیرش آن به‌عنوان یک هویت نقشی هم نداشته‌اند. پس چه چیز می‌تواند این فداکاری‌ها و قربانی‌ها را که اختصاص به یک ملت خاص هم ندارد، موجه سازد و به‌طور معقول پاسخ بگوید.

اولین تلاش‌ها برای پاسخ به این سؤال را یکی از پیشگامان نظریه‌پرداز ناسیونالیسم، جان هررد، انجام داد (Herder, 1969). او ضمن اهمیت دادن به عادات، رسوم، عقاید توده‌ها و اسطوره‌ها تأکید می‌کند که یک ملت با زبان و فرهنگش شکل می‌گیرد. از نظر او زبان و فرهنگ، فقط جنبه‌هایی از محیط اجتماعی نیست که مردم در آن زندگی‌شان را می‌سازند، بلکه

۱. هویت ملی به‌عنوان یک پدیده سیاسی و اجتماعی نتیجه عصر جدید است که ابتدا در اروپا پیدا شد و آنگاه در اواخر قرن نوزدهم به مشرق‌زمین و سرزمین‌های دیگر راه یافت. اما هویت ملی به‌عنوان یک مفهوم علمی از ساخته‌های تازه علوم اجتماعی است که از نیمه دوم قرن کنونی در حال رواج گرفتن است به جای مفهوم «خلق و خوی ملی» که از مفاهیم عصر رمانتیک بود. هویت ملی بدین مفهوم زمانی پدید آمد که ملت به معنای امروزی شکل گرفت. احمد اشرف بحث می‌کند که مفهوم هویت ملی به‌عنوان یکی از مفاهیم تازه علوم اجتماعی هنوز جا نیفتاده و پا در هواست. چنان‌که دانشنامه ناسیونالیسم که در سال ۱۹۹۰ منتشر شده است و مؤلف آن یکی از صاحب‌نظران مقوله ملیت و ملت‌گرایی است هیچ‌عنوانی را به هویت ملی اختصاص نداده و تنها در چند مورد به‌طور گذرا به این مفهوم اشاره کرده‌است (رک: اشرف، ۱۳۷۲: ۱۴۴-۱۴۹). دریافت احمد اشرف در متن او درست است، اما مصادیق و مضامین منازعات هویتی را می‌توان در گذشته‌هایی بسیار دورتر نیز یافت. به‌طورمثال در جامعه ایران اختلافات و منازعات شعوبی در قالب مصادیقی مانند ایرانی-عرب، ترک و تاجیک و... بسیار دیده می‌شود.

این جنبه‌ها هویت آنها را شکل می‌دهد. هویت انسانی از نظر او و تیلور که صریحاً نظرات هر دو را دنبال می‌کرد، فقط در چارچوب تفاسیر وجود دارد.

گرچه می‌توان بخشی از راز هویت ملی را در زبان جست‌وجو کرد، ولی یک زبان مشترک کل قضیه نیست. یک زبان مشترک با مبادله افکار و تأثیر و تأثر می‌تواند شبکه توسعه یافته‌ای از شناخت متقابل را ایجاد کند، ولی نمی‌تواند الزاماً به شکل بخشی جامعه‌ای بینجامد. جامعه، خود اغلب، ترکیبی از زبان‌های مختلف است و نقش هویت ملی قاعداً باید این باشد که منابع فرهنگی و زبان‌های مختلف را در جهتی هماهنگ کند که نمودی از یک ملت را به وجود بیاورد. پس در این صورت، منبع اصلی قدرت هویت ملی چیست؛ در واقع چه علت‌هایی فداکاری‌ها و جانبازی‌ها را برای حفظ این هویت توجیه می‌کند. به نظر می‌رسد که این منبع را باید در اجتناب‌ناپذیری آن جست‌وجو کرد. به عبارت دیگر، زبان و فرهنگ و سیاست که یک ملت از آن دفاع می‌کنند، چنان با برداشت‌های مختلف همراه شده است که مشکل بتوان پاسخ سؤال مذکور را در آن پیدا کرد، مگر آنکه پیش از آن حضور و وجود یک هویت ملی را مفروض و حتی مسلم دانست. توانایی و اجتناب‌ناپذیری احساسات و تعهدات وابسته به هویت ملی تا جایی پیش رفته است که برخی از نظریه‌پردازان را وسوسه کرده است که آن را دلیلی بر وابستگی‌های عمیق و ازلی ببینند. هیچ نیازی نیست که این راه از سر گرفته شود، بلکه باید راه‌ها و تجربیات جدیدی را آزمود و از آنها نیز سراغ منبع اقتدار را گرفت.

جنبه دیگر توانایی هویت ملی یا اصولاً وجهی از اجتناب‌ناپذیری آن در غنای منابع فرهنگی است، منابعی که در تشکیل طرح اولیه جامعه ملی به کار رفته‌اند و می‌توانند معدنی از معانی، سرمایه‌ای از دلخوشی‌ها و سرچشمه‌ای برای الهام باشند و بر محدودیت علائق فردی فائق آیند. کارکرد اصلی و درونی منابع فرهنگی، ایجاد روح جمعی برای مشارکت در یک زندگی عمومی است که بر منابع و علائق فردی برتری دارد، مشارکتی که در عرصه هویت ملی گاه به عمل داوطلبانه بخشیدن جان خویش برای نجات یا حفظ آن هویت می‌انجامد تا حدی که گفته‌اند «هرچه قربانی بزرگ‌تر باشد اهمیت ارزش ملی تجسم یافته در ملت بیشتر است.» (Poole, 1999:112) فیلو و میلر بحث کرده‌اند که مفهوم ملت برای اجزا یا افراد آن، واجد درونمایه‌ای اخلاقی است و همین است که هم تعهدات خاصی را ایجاد می‌کند و هم در مقابل وسوسه‌ها، کشش‌ها و جاذبه‌های جهانی شدن مقاومت می‌کند؛ چراکه مفهوم ملت برای افرادش انگیزه قوی‌تری را در برابر حل شدن در یک جامعه جهانی ایجاد کرده است. تعهد

انگاه کنید به بحث هسته قومی در ملت‌های مدرن در اثر زیر:

Anthony D. Smith. (1998) *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell Publishers.

اخلاقی یا احساس تعلق مذکور، علاوه بر آنکه منبعی برای سامان‌دهی آینده‌ای برتر است، میزانی برای به عهده‌گرفتن مسئولیت خطاهایی که در گذشته اتفاق افتاده نیز هست (Philo & Miller, 1997:37) در واقع بخشی از فرایند فردی‌شدن یا هویت‌یافتن شخصی به آدمی می‌آموزد که برای گذشته‌اش احساس مسئولیت کند و تعهد خسارت در گذشته را نیز بر عهده بگیرد. به عبارت دیگر یادآوری گذشته هم می‌تواند مایه‌ی غرور باشد و هم سبب شرم. به‌طورمثال وجود برده‌داری در تاریخ امریکا، آتش‌سوزی نژاد غیرآریایی در آلمان، قتل عام و کشتار انسان‌ها در بخش عمده‌ای از تاریخ ایران به‌ویژه در عصر حکومت‌های متقارن، سبب سرافکندگی است.

گرچه ممکن است اعتراض شود که چرا باید مردمی که اکنون زندگی می‌کنند، مسئولیت اعمال گذشتگان را به عهده بگیرند، ولی وجود عنصر پیوستگی و تاریخ که سیالیت و تداوم هویت را سامان می‌دهد، اعتراض مذکور را فاقد استحکام و پشتوانه‌های لازم می‌داند. دامنه‌ی اخلاقی هویت ملی، حتی در تفکرات و احساسات کسانی که ناسیونالیسم را رد می‌کنند و در سطحی فراملی یا جهان‌میهنی به خود می‌اندیشند، نیز وجود دارد. هیچ‌کس با معیارهای اخلاقی نمی‌تواند خود را شریک یا حداقل مسئول اعمالی که به نام ملت او انجام شده، نداند. به‌طورخلاصه اگر بخواهیم تعریفی از هویت ملی و شاخص‌های آن به دست دهیم، می‌توان گفت هویت ملی برآیند تمام تقدیرهایی است که یک ملت را شکل داده‌اند و بر سه ستون اصلی استوار است: ستون پیوندهای خاکی، ستون پیوندهای خونی و ستون پیوندهای فرهنگی. هویت بدین مفهوم دارای ویژگی‌های اصلی زیر است: الف) اجتناب‌ناپذیر و تقدیری است و عنصر گزینش در آن دخالت ندارد؛ ب) سازوکاری در آن وجود دارد که تداوم و انتقال تعهدات را نیز اجتناب‌ناپذیر می‌کند. آنچه هویت ملتی را شکل می‌دهد، مجموعه حوادثی است که بر او عبور کرده‌اند و نه فقط وجوه افتخارآمیز آن؛ ج) گفتمان هویت ملی به موازات تغییر زمان در قالب رویکردها و مفاهیم عصری بیان می‌شوند، گاه عنصر نژاد ابزار دفاع هویت می‌شود (به گاه تبعیض و تحقیر نژادی)، گاه خاک وطن تقدس می‌یابد (در صورت تجاوز متجاوزی) و گاه ستون فرهنگی به تلاطم می‌افتد از پس ظهور بحرانی در حوزه تفکر.

هویت فرهنگی

پیش‌نیاز بحث هویت فرهنگی همان‌گونه که جرج لارین^۱ طرح می‌کند، مفهوم مدرن هویت

^۱ Jorge Larrian

فردی یعنی در مرکز هستی قرارگرفتن انسان به‌عنوان فاعل شناساست. هویت فرهنگی از این منظر، یکی از تعیینات هویت فردی است و بدون آن اصولاً امکان ظهور ندارد (Larrain, 1994:143) این رویکرد خود به‌نوعی متأثر از تعریف فرهنگ به‌عنوان امری خلاقه است و هیچ نوع هویت مدرن فردی و فرهنگی را بدون اساس قراردادن انسان به‌عنوان ذهنیتی خودبنیاد که می‌تواند هستی را شناسایی کند، به رسمیت نمی‌شناسد. بررسی چنین نظریه‌ای مستلزم پژوهشی مستقل است که در آن اقسام مفاهیم هویت فردی که با تفکر فلسفی مدرن توسعه یافته است و روابط آن با مفهوم عقل و ایدئولوژی و حتی با روند نظری جهانی‌شدن، مطالعه شود، چیزی که نوشته حاضر نمی‌تواند وارد آن شود. پس در اینجا به تعریف مختصری از پاره دوم هویت فرهنگی اکتفا می‌شود تا از طریق آن بتوان به درکی کلی و عمومی از هویت فرهنگی دست یافت.

واژه فرهنگ در فارسی، همچنان‌که داریوش آشوری (۱۳۸۰: ۲۵) می‌نویسد، واژه بسیار کهنی است که پیشینه آن را از زبان پهلوی و با ثبت فرهنگ (fra-hang) در دست داریم و «گمان می‌رود از پیشوند فر به معنای پیش و ریشه باستانی تنگ (thang) به معنای کشیدن باشد. از این ریشه است واژه‌های فارسی «هنگ» به معنای قصد و آهنگ، «هنجیدن» «هیختن» و «انجیدن» به معنای بیرون‌کشیدن و برآوردن... از همین ریشه با افزودن «فر»، «فرهیختن» و «فرهنجیدن» را داریم (به معنای تربیت کردن، ادب‌آموختن، تأدیب کردن)». برهان (۱۳۶۱: ۱۴۸۱) ذیل اصطلاح فرهنگ می‌آورد: «فرهنگ بر وزن و معنی فرهنگ است که علم و دانش و عقل و ادب و بزرگی و سنجیدگی و کتاب لغات فارسی و نام مادر کیکاوس باشد و شاخ درختی را گویند که در زمین خوابانیده از جای دیگر سربرآورند و «کاریز» آب را هم گفته‌اند چه «دهن فرهنگ» جایی را می‌گویند از کاریز که «آب، بر روی زمین آید.» نکته بسیار مهم در آنچه از برهان قاطع نقل شد، این است که تبریزی برای نخستین بار در تعریف فرهنگ، کاریز را نیز می‌گنجاند که می‌تواند در مسیری که این نوشته برای پی‌گیری بحث هویت فرهنگی پیش گرفته است بسیار مهم باشد.

معادل لاتینی فرهنگ، کولتور است که بر طیف گسترده‌ای از معانی از قبیل کشت کردن، حراست کردن و پرستش کردن اشاره دارد که همگی دلالت بر عملی دارند. داریوش آشوری (۱۳۸۰: ۱۰۸-۱۰۷) می‌نویسد: «واژه «کولتور» در زبان‌های فرانسه و آلمانی و «کالچر» در انگلیسی در اصل از «کولتورا» (cultura) در زبان لاتینی است به معنای کشت و کار یا پرورش.

از این مایه واژه agriculture را در فرانسه و انگلیسی داریم به معنای کشاورزی. اما این خصلت عملی آغازین در زمانی که برای ما معلوم نیست به سوی معنایی استعاره‌ای سیر می‌کند و به فراگردی عام که خصلتی انتزاعی دارد می‌گراید و درست در همین نقطه است که هم اهمیت می‌یابد و هم تعاریف مختلفی را می‌سازد تا جایی که هر در در رساله خود به نام «اندیشه‌هایی درباره فلسفه تاریخ بشریت» نوشت که هیچ چیز نامشخص‌تر از معنای واژه فرهنگ نیست. (Herder, 1969:311)

در قرن نوزدهم، فرهنگ گاه در همان معنای تمدن استفاده می‌شد؛ ولی این کاربرد به زودی فراموش شد و همچنان به صورت یک اسم مستقل و انتزاعی که فراگرد عام رشد فکری و معنوی را می‌نمایاند، به حیات خود ادامه داد و امروزه در کلی‌ترین شکل به معنای توصیف آثار و تجربیات فکری از یک طرف و فرایند عمل خلاقه تولید محصولات فکری از طرف دیگر به کار می‌رود. اگر با تعریف استوارت هال از هویت موافق باشیم که «من وقتی از هویت استفاده می‌کنم که اشاره به یک ذهنیت تولیدکننده داشته باشم: من به عنوان سوژه‌ای که تو می‌توانی با او صحبت کنی و تو به عنوان فاعل مستقل متفاوت از من که برایت احترام قائم.» (Hall, 1994:5-6) می‌توانیم تعریفی از هویت فرهنگی به دست دهیم که نوسازی هویت در درون آن نهفته باشد. مطابق این تعریف، فرهنگ را باید از میراث فرهنگی، میراثی که مربوط به گذشته است، جدا کرد و شرط نخست به روزکردن و کارآمدکردن هویت فرهنگی را در دو چیز دانست: نخست اندیشیدن در ارکان و پایه‌های فرهنگ و سپس بیان آن در قالب عناصر معنی‌داری از اصطلاحات فرهنگی.

درباره امکان‌پذیری چنین رویکردی، دو نظر عمده وجود دارد: ماهیت باوری^۱ و تاریخی^۲. برداشت ماهیت باور، به هویت فرهنگی، به عنوان یک حقیقت از پیش تکمیل شده یا یک جوهر (ذات) از پیش ساخته شده می‌نگرد. استوارت هال مفهوم ماهیت باور هویت فرهنگی را از نقطه نظر عمومی، یک خود حقیقی متصور و کلی تعریف می‌کند که به صورت سطحی و مصنوعی در آغاز یک تاریخ یا نیاکان مشترک جست‌وجو شود. از نظر او، چنین رویکردی تقلیل تاریخ به مجموعه‌ای منجمد و متصلب از یک سلسله رویدادهای سپری شده است. مطابق این تعریف، یک ماهیت وجود دارد؛ تجربه واحد و مشترکی که فقط مجموعه‌ای ثابت از ارزش‌ها، مفاهیم، سنت‌ها و چارچوب‌هایی مرجع را فراهم کرده است و فقط تغییرات اندکی را امکان‌پذیر می‌کند. (Hall, 1990:223)

^۱ Essentialism

^۲ Historical

در برداشت تاریخی هویت، هویت فرهنگی همواره در حال نوشدن و تولیدشدن است تاحدی که ممکن است هرگز تکمیل نشود. در این برداشت، هویت فرهنگی همچنان که به گذشته تعلق دارد، به آینده نیز متعلق است. درست است که هویت‌های فرهنگی از جایی می‌آیند و تاریخ‌هایی دارند، ولی مانند هر امر تاریخی دیگر دستخوش تغییرات مداوم قرار می‌گیرند. از این رو، هویت فرهنگی نمی‌تواند در یک گذشته ماهیت یافته قالب‌ریزی شده باشد، بلکه تابع بازی مستمر تاریخ، فرهنگ و قدرت است. به عبارت دیگر بعید است که هویتی بتواند در بازیابی ناب از گذشته حاصل آید، بلکه در واقع هویت عنوانی است که موقعیتی را تعیین می‌کند (Hall, 1990:225).

بدین ترتیب، هویت فرهنگی به‌طور دائم در حال تجدید ساخت در روش‌ها، نمادها و عقاید موجود است. این واقعیت که نمادها و عقاید تکرار می‌شوند و استمرار می‌یابند، در بردارنده این معنا نیست که معانی و روش‌های آن نیز یکسان می‌مانند. هویت فرهنگی را در آخرین کلام می‌توان متنی دانست که همان‌طور که نوشته می‌شود، اتفاق می‌افتد!

گذر از انگاره هویت ملی به هویت فرهنگی

گفتمان هویت فرهنگی، امروزه آرام‌آرام به جای گفتمان هویت ملی می‌نشیند که در آغاز پیدایش استعمار رواج یافته بود. این گفتمان گونه جدیدی از ملی‌گرایی است که بیش از آنکه خود را با تناقض سیاسی آشکار کند، با تناقض ایدئولوژیک نشان می‌دهد. سپری‌شدن عصر استعمار مستقیم پیامدهایی داشت که مهم‌ترین آنها پرسش از ارزش‌های ویژه‌ای است که پیش از این مایه هم‌رایی و وفاق ملت‌ها در برابر اشغالگران شده بود. ما در دوران پیشین، از حق تعیین سرنوشت و برپایی دولت مستقل و مقتدر و ملی سخن می‌گفتیم، ولی امروز از چالش‌ها و مکالمه‌ها و حقوق وابسته به هویت فرهنگی سخن می‌گوییم. از این رو، گفتمان هویت مانند هر ایدئولوژی، وجود حقیقی ملموس را فرض می‌گیرد. حقیقتی که می‌کوشد درونمایه آن را روشن کند و گسترش دهد (غلیون، ۱۳۷۹: ۱۱۹-۱۲۰).

گذر از انگاره هویت ملی به هویت فرهنگی عناصر نوینی را پیش می‌کشد که مهم‌ترین آنها همان‌هایی هستند که دیوید مورلی^۱ و کوین رایبنز^۲ بحث می‌کنند: آیا خود بحث هویت فرهنگی مسئله‌آفرین نیست؟ آیا اصلاً در شرایط فعلی جهان، بازیافتن یک مفهوم جغرافیایی از هویت فرهنگی امکان‌پذیر است؟ آیا تداوم و تاریخی‌بودن هویت با فوریت و شدت

^۱ David Morley

^۲ Kevin Robins

رویاری‌های فرهنگی به چالش کشیده نمی‌شود؟ (Morley & Robins, 1995:122) اگر از علائق سیاسی صریح بسیاری از نوشته‌های آکادمیک در خصوص هویت که جودیت باتلر^۱ برشمرده است، (Butler, 1998:34) صرف‌نظر شود، به لحاظ نظری سه‌گونه رویکرد در پاسخ به سؤالات مذکور وجود دارد.

نخستین نظر که کسانی مانند جورج لارین آن را نمایندگی می‌کنند، بر این است که تأکید بر هویت به اهمیت خاص‌گرایی^۲ می‌انجامد و از این رو تلاش می‌کنند که تمرکز بر روی هویت را با یک بینش جهان‌شمول یا عمومی‌تر^۳ منطبق کنند. برای مثال، لارین گرچه با فهم ضد ماهیت باور حال از هویت فرهنگی موافق است، تمایل دارد که این فهم ضد ماهیت باور را با برداشتی از کلیت‌گرایی که از هابرماس وام گرفته است، درآمیزد. در برداشتی که او از هویت منطبق با کلیت‌گرایی در ذهن دارد، این ملت است که ساختار هویت را تشخیص می‌دهد و بیان می‌کند. در این پروژه، آنچه اهمیت دارد، همبستگی و تحمل تفاوت‌ها است (Larrain, 1994:65) کنن مالیک^۴ نیز با همین رویکرد به نقد بنیادی برداشت خاص‌گرایانه به نژاد و هویت می‌پردازد و معتقد است که بین بینش کلیت‌گرا و نگرشی که به فهم ماهیت انسانی معتقد است ارتباط وجود دارد: «بدون چنین ماهیت مشترکی، برابری یک مفهوم بی‌معنی خواهد شد. اگر انسانیت یک مقوله واحد تلقی شود، آنگاه برابری بین افراد و گروه‌های متفاوت بی‌معنی می‌شود» (Malik, 1996:258).

نظر دوم را می‌توان متعلق به گروهی از متفکران دانست که گرچه به اضمحلال سوژه در آثار پس‌اساختارگرایانه درباره هویت نگران و منتقدند، در عین حال معتقدند که به‌جای یکپارچگی، پراکندگی وجود دارد و از این رو، هویت‌گرایی^۵ یک واقعیت است. برای مثال داگلاس کلنر^۶ ادعاهای پست‌مدرن درباره مرگ کامل سوژه را رد می‌کند، ولی با کلی‌گرایی سوژه نیز مخالفت می‌کند. او می‌نویسد: مفهوم سوژه^۷ از نظر اجتماعی ساخته شده است و تصور یک سوژه ذاتی، یکپارچه و واحد واهی است (Kellner, 1995:259). نقطه دیگر اتکای

۱ Judith Butler

۲ Jorge Larrain

۳ Particularism

۴ Univer Salist

۵ Kenan Malik

۶ Identitarianism

۷ Douglas Kellner

۸ Subject

این رویکرد، شکست مارکسیسم در ایجاد یک طبقه جهانی است. از نظر اینان شکست به خودی خود هرگونه رؤیای کل‌گرایانه‌ای را فروریخت و دلیل موجهی برای تأکید بر هویت فرهنگی ملل به دست داد.

اما رویکرد سوم که کسانی مانند گرگ فیلو^۱ و دیوید میلر^۲ نمایند، آن‌اند اصولاً کار بر روی هویت فرهنگی را به‌عنوان یکی از چند هدف بی‌سرانجام مطالعات فرهنگی و علوم اجتماعی توضیح می‌دهند و از آن انتقاد می‌کنند (Philo and Miller, 1997:37-39). آن‌ها به ویژه تأکید می‌کنند که هیچ‌گونه رابطه‌ای بین خاص‌گرایی هویتی و کل‌گرایی انسانی نمی‌توان یافت. اگر هویت به‌وسیله گفت‌وگو و در بستر تاریخ شکل می‌گیرد، قاعداً باید از هرگونه جبر و تعیین رها باشد و نمی‌توان همزمان خاص‌گرا و کل‌گرا بود. اینان علاوه بر این بحث می‌کنند که چیزی که خلأ آن کاملاً احساس می‌شود این است که هیچ بیان تجربی وجود ندارد که نشان دهد در جهان امروز چگونه یک ملت می‌تواند هویت فرهنگی خود را در شبکه‌ای از روابط گسترده جهانی با علائق و فشارهای روزافزون حفظ کند.

در متن غیر غربی و در حوزه مطالعات هویت ایرانی، دیدگاه‌های دیگری هم وجود دارد که می‌توان آن‌ها را از جهاتی متفاوت با سه دیدگاه مذکور دانست. عبدالحسین زرین‌کوب به‌طورمثال، در مقاله‌ای با عنوان «نه شرقی، نه غربی - انسانی» که در آذرماه ۱۳۵۱ نوشته است و بعدها به همراه مقالات و مطالب دیگر در کتابی با همین عنوان منتشر کرده است، می‌نویسد: «گمان می‌کنم توجه دائم به اینکه غرب درباره ما چه می‌اندیشد و یا در ما چه تأثیری دارد، فرهنگ ایرانی را از آفرینندگی خویش باز می‌دارد و وادارش می‌کند که نقش خویش را به خاطر تماشاگران - غربی‌ها و غربی‌نمایان - فدا کند.» (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۲۷) او ضمن بیان این نکته که توجه به بیرون‌گاه سبب «وسعت نظر» و فراهم‌آمدن فرصتی برای ابداع می‌شود، تأکید می‌کند که «اما اگر وی فقط به همین برخورد با دنیای بیرن اکتفا شود، دیگر نمی‌تواند تمام شخصیت خود را در نقشی که بر عهده دارد بیرون بریزد.» (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۲۷).

از سویی دیگر زرین‌کوب معتقد است که نباید شرق و غرب را «همچون دو ذات مستقل لاینغیر» در مقابل هم نهاد، چراکه «در شرق و غرب، هیچ‌چیز خالص نیست و فعل و انفعال

^۱ Class Universal

^۱ Greg Philo

^۲ Greg Philo

^۳ David Miller

بین تز و آنتی‌تز را در این برخوردها هرگز نباید از خاطر دور دانست.» (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۲۸) او ضمن تفکیک فرهنگ بورژوازی از فرهنگ غربی به نحو عام و تأکید بر این نکته که «آنچه فرهنگ غربی خوانده می‌شود، قبل از هر چیز فرهنگ بورژوازی است و دخلی به شرق و غرب ندارد.» (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۳۱) نتیجه می‌گیرد که «اینکه فرهنگ ایران یا ادبیات ایران باید با غرب چه کند و نسبت به برخورد با آن چه واکنشی نشان دهد، فکر بی‌دردان است. اهل درد، اهل شور و شوق، در مورد فرهنگ و ادب همان کاری را می‌کنند که باید کرد.» همان کاری «که فرهنگ ایرانی در گذشته خویش در مورد مسائل مشابه کرده است و به همان سبب حالا فرهنگ مستقل و زنده و بالنده‌ای است: نه شرقی، نه غربی - انسانی» (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۳۹)

زرین‌کوب در مقاله دیگری که یک سال بعد و با عنوان «چگونه می‌توان ایرانی بود؟ چگونه می‌توان ایرانی نبود؟» مباحثی را طرح می‌کند که می‌توان آنها را به نوعی ادامه مباحث طرح‌شده در مقاله «نه شرقی، نه غربی - انسانی» دانست. او در پاسخ به این پرسش که چگونه می‌توان ایرانی بود؟ خون و نژاد و حتی زبان فارسی را عامل اساسی نمی‌داند و به جای آن بر فرهنگ ایرانی تأکید می‌کند و می‌نویسد «فرهنگ ایرانی، عناصر مثبت و زنده فرهنگ‌های دیگر را گرفته است و چیزهای ارزنده‌ای هم به این فرهنگ‌ها داده است و این داد و ستد که در عین حال معرف شوق حیاتی و روح انعطاف‌پذیر او است به فرهنگ وی جنبه توفیقی می‌دهد و آن را با فرهنگ‌های شرق و غرب مرتبط می‌دارد.» (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۴۲-۴۳) و چون چنین است، فرهنگ ایرانی را می‌توان واجد عنصری انسانی دانست که «معرف روح خود اوست و فقط با این روح است که وی در فرهنگ اقوام دیگر نفوذ می‌کند و حتی در برخورد با اقوام مهاجم آنها را نرم و در خود حل می‌کند.» (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۴۳)

بصیرت زرین‌کوب درباره هویت ایرانی با رویکردی که این مقاله در پیش گرفته است، به کلی متفاوت است، اما می‌توان از آن در جهت آنچه در این مقاله بازآفرینی یا ابداع خویشتن نامیده شده است، بهره برد. مقاله حاضر گرچه ادعا کرده است که برای شمرده‌شدن در دنیای امروز، پیشینه تمدنی را باید به حرف واداشت و در قالب مفاهیم فرهنگی گفت‌وگوشونده صورت‌بندی کرد، در جای جای متن خود تأکید کرده است که لحظه‌ای نباید از بزرگداشت میراث فرهنگی به‌عنوان منبعی برای بازآفرینی خویشتن غافل شد. از نظر این نوشته، زرین‌کوب با انسانی‌دانستن فرهنگ ایرانی و به تبع آن فراتر دانستن این فرهنگ از دوگانه شرقی، غربی چشم‌اندازی اصیل و ناظر بر سطح نهایی مباحث مرتبط با هویت گشوده است، بی‌آنکه تأکیدهای لازم بر امکان تأسیس چنین چشم‌اندازی فراهم باشد. از نظر این نوشته، بزرگداشت خاص گرایانه هویت فرهنگی، بدون چشم‌انداز کل‌گرایانه هم

با منطق هویت، که این‌همانی انسان‌ها در دستور کار اوست، منافات دارد و بنابراین به کاهش تقاضا برای برابری منجر می‌شود و هم فرهنگ بومی را محصور و بسته می‌کند و با پایین آوردن افق‌های او سبب مرگ و انهدام آن می‌شود. بنابراین رویکرد خاص گرایانه به هویت فرهنگی هم به لحاظ نظری اشکال دارد، هم با واقعیات جهانی ناسازگار است و هم در عمل به ضد منطقی که در پشت هویت فرهنگی است (یعنی زنده‌شدن یک فرهنگ ملی) می‌انجامد و از این‌رو ارتجاع است. اما رویکرد کل‌گرایانه در جهانی که در آن قدرت و امکانات تولید محصولات فرهنگی و به تبع آن یگانگی بشری به تساوی توزیع نشده‌است در نهایت به سلطه در دو حوزه نظر و عمل می‌انجامد. نظر از آن‌جهت که درک بخشی از مردمان جهان به‌عنوان درک کل بشر از هستی و از وضعیت خویش به کل او تعمیم داده می‌شود و از این‌جهت، این هویت فرهنگی انسانی در نهایت تک‌ساختی است و عمل از این‌جهت که آن کس که امکانات بیشتری دارد و قدرت بیشتری، سعی در تعمیم خود و جهانی کردن خود می‌کند و باز اشکال قدیم سلطه امپراتوری جهانی‌گر باستان تا امپریالیسم عصر جنگ سرد به اشکال جدید خود را نمایان می‌سازد که البته ساخته‌اند.

از این‌رو، راه‌حل در تعمیم رویکرد اول تناقض‌زدایی احتمالی از آن و نشان دادن راه‌های اجرایی تحقق آن است. هویت فرهنگی با رویکرد ملی از نظر این نوشته پل صراطی است از موباریک‌تر و از شمشیر بُراتر و احتمال هر دم سقوط در دو ورطه ارتجاع و سلطه‌پذیری در آن وجود دارد. فرض اصلی در هویت فرهنگی همچنان‌که چارلز تیلور می‌گوید این است که همه فرهنگ‌های انسانی در دوره‌های مشخصی به تمام جوامع جان بخشیده‌اند و هنوز هم اطلاعات مهمی دارند که به همه وجودهای انسانی بگویند. (Taylor, 1994: 67) دفاع از هویت فرهنگی ملی از این‌جهت صورت می‌گیرد که از صد کتاب فرهنگ جهان به‌طور مثال، سرنوشت بشری براساس ده کتاب نوشته نشود. این فرض و این دفاع مسئله‌آفرین و پردردسر است، استلزاماتی دارد و همت‌های بلند می‌طلبد، ملتی که می‌خواهد با چشم‌انداز جهانی هویت فرهنگی خود را تجدید بخشد، راهی ندارد جز اینکه خود را در قالب مفاهیم مشخص فرهنگی عرضه کند، تا هم دیگران او را بفهمند و تأثیر بپذیرند و هم خود بفهمد و بداند که به‌راستی کیست.

ملاحظات پایانی

هویت مطابق با منطقی که این نوشته در صدد صورت‌بندی آن بود، باید در سه سطح هویت فردی، هویت فرهنگی و هویت انسانی به کار گرفت و در هر سه سطح رجوع را به پرسش

اصلی آن یعنی به چه چیزی شناخته می‌شود، ضروری دانست. این سه سطح همچون حلقه‌های زنجیر به هم پیوسته‌اند و تفکیک میان آنها ناممکن است. ایده کلیدی بحث هویت، همان‌گونه که استوارت هال مطرح می‌کند، این است که «هویت‌ها، داخل نمایش تشکیل می‌شوند نه خارج از آن» (Hall, 1996:4) در سطح اول، یعنی هویت فرد انسانی که مقدمه دو سطح بعدی هویت است، مسئله همان معضل مدرن اختیار و آزادی فرد انسانی است. با هر برداشتی که از این هویت فردی داشته باشیم، از ذهن بنیادی انسانی دوره آغازین مدرنیته تا ذهن بنیادی مستحیل در کلیت‌گرایی هابرماس و تا «خود غیرمختل» چارلز تیلور، همگی برآنند که انسان را به استقلال و آزادی و آفرینندگی و اختیار او بشناسانند. تحقق عینی این رویکرد در پدیدآمدن انسان آزاد و مختاری منعکس می‌شود که عالم و آدم را می‌خواهد در حد مقدورات بشری خویش شناسایی کند. این فرد هویت‌یافته در شناخت عالم و آدم از کسی و چیزی فرمان نمی‌برد، نه تخته‌بند متافیزیک است که همه چیز را به طبیعت اشیا ارجاع دهد و از آن طریق صورت مسئله را پاک کند و نه تا این حد بی‌خدا که منبع الهام و هدایت را با منبع شناخت یکی بگیرد و نه تا این حد مبتدی که مدعی باشد، هستی عظیم را می‌تواند بر انگاره ذهن کوچک خویش بیاراید و برآن اساس بسازد. ظهور استقلال یا اختیار فرد انسانی به‌عنوان اصلی‌ترین شاخصه هویتی او، خود تابع مؤلفه‌های ملی و جهانی است و نمی‌توان ظهور مجدد فرد انسانی را به انتظار نشست.

در هویت فرهنگی، اولاً، ماهیت آن را باید نمود بخشید و از این طریق آن را به سخن درآورد. با این رویکرد، نوسازی هویت فرهنگی از یک سو تابع تعامل دوسویه ماهیت و تاریخ است و از دیگر سو در درون مرزهای فرهنگی خود اسیر نیست و چشم‌انداز آن هویت انسانی است. تعامل هویت‌های فرهنگی، به نحوی که بتوان به هر یک از آنها هویت فرهنگی را نسبت داد، سبب جهت‌گیری به سمت هویت انسانی می‌شود. این هویت‌ها از یک سو به حکم تقدیرات تاریخی و اجتماعی با همدیگر تفاوت دارند و از دیگر سو به حکم این‌همانی موجود انسانی با هم اشتراک دارند. چارلز تیلور که محور اصلی آثار او بر روی شکل‌گیری هویت

۱. چارلز تیلور منتقد معقول و درعین‌حال رادیکال «خود آزاد» است. او می‌گوید ما نمی‌توانیم براساس نگرش خودپرورانی (ترجمه داریوش آشوری از Self-realization) بگوییم که شخص آزاد است. اگر فرد تماماً تحقق نیافته باشد یا اصولاً اگر تحقق آن به‌عنوان یک مسئله هرگز برایش مطرح نشده باشد یا اگر از ترس برهم‌زدن هنجاری که در او درونی شده و به‌درستی او را منعکس نمی‌کند، قادر به عمل نباشد، نمی‌توانیم بگوییم فرد به‌عنوان سوژه، آزاد است، رجوع کنید به:

Taylor, Charles. (1985) *Philosophical Papers*, V. 2: *Philosophy and Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 213.

انسانی است، استدلال می‌کند که اولین گام به سوی فرایند گسترده هویت انسانی این است که به فرهنگ‌های دیگر اجازه داده شود که اهداف و تلقیات خود را از هویت انسانی عرضه کنند و لازمه آن یک فرض همه‌جانبه و استوار بر ارزشمندبودن همه سنت‌های فرهنگی است و تأکید می‌کند که وقتی من این ادعا را که همه فرهنگ‌های انسانی باید در پروژه هویت انسانی مشترک داشته باشند، یک فرض می‌نامم، منظورم این است که باید یک فرضیه آغازین در مطالعه هر فرهنگ دیگری باشد (Taylor, 1994:68).

بدین ترتیب، هویت انسانی را می‌توان مشارکت هویتهای فرهنگی در تلاش برای رسیدن به نگرش مشترک از انسان دانست. چیزی که هم آرمان است و هم واقعیت. آرمان است از آن جهت که انسان همواره در شدن است و رسیدن به درک مشترکی از هویت انسانی دور از دسترس و واقعیت است از آن جهت که عناصری از هویت انسانی از هویتهای فرهنگی تجرید شده‌اند و به صورت درک مشترک همه هویتهای فرهنگی از انسان قبول عام یافته‌اند. حقوق اولیه بزرگ و اولیه انسان را می‌توان از جمله این عناصر تجرید یافته دانست. فرد و ملت در جهان زندگی می‌کنند و از این رو اگر توانسته باشند شمرده شوند، هم در آن تأثیر می‌گذارند و هم از آن تأثیر می‌پذیرند و هویت انسانی محصول این تأثیر و تأثر متقابل است و این امکان را فراهم می‌آورد که به مرور هویت انسانی شکل بگیرد. حقوق بزرگ و اولیه بشر و دموکراسی با سنت‌های مختلف، مثالی از نوسازی هویت فرهنگی ملی در هویت انسانی است. چارلز تیلور، فیلسوف بزرگ و معاصر کانادایی که محور اصلی آثار او شکل‌گیری هویت انسانی است، در اثر بلند نظر و درون‌بین خود، به نام منابع خود: خمیرمایه هویت مدرن (Taylor, 2000) داستان تاریخی توسعه هویت مدرن و ارتباط آن با منابع اخلاقی را شرح می‌دهد و تأکید می‌کند که خیرخواهی و عدالت عمومی که اقبال فزاینده‌ای هم یافته‌است، می‌تواند منابعی برای شکل‌گیری هویت انسانی باشد. این تلقی از هویت و سه سطح آن و دفاع از ضرورت نوسازی هویت فرهنگی ایرانی با رویکردی که شرح آن گذشت، دشواری‌هایی را در پی دارد، به ویژه برای این نوشته که تلاش می‌کند از طریق مباحث نظری راه‌هایی عینی و تجربی برای تحقق آن جست‌وجو کند، فرض است که موانع و امکانات چنین رویکردی را باز نمایاند، چیزی که نیازمند مطالعه‌ای مستقل و موضوع مقاله مستقل دیگری است.

کتاب‌شناخت

- آشوری، داریوش (۱۳۸۰). تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، تهران: نشر آگه.
- اشرف، احمد (۱۳۷۲) «هویت ایرانی»، *ایران در آستانه سال ۲۰۰۰*. پاریس.
- برهان، محمدحسین بن خلف تبریزی (۱۳۶۱) *برهان قاطع*، به کوشش دکتر محمد معین، جلد ۱، تهران:

امیرکبیر.

- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۸) «نه شرقی، نه غربی - انسانی»، مجموعه مقالات، تحقیقات، نقدها و نمایش‌واره‌ها. چاپ ۶، تهران: امیرکبیر.
- غلیون، برهان (۱۳۷۹) خودآگاهی (نقد درونی فرهنگ و جامعه غرب). ترجمه محمد مهدی خلجی، ویژه مجله نقدونظر.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۶۶) سیر حکمت در اروپا (جلد اول، دوم و سوم)، تهران: انتشارات زوار.
- لالاند، آندره (۱۳۷۷) فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه، ترجمه غلامرضا وثیق، تهران: انتشارات فردوسی.
- لایبنتس، گ.و. (۱۳۷۵) ماندولوتزی (مقدمه و شرح از بوترو و دیگران)، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- محبوب، محمد جعفر (۱۳۷۱) «کیستیم و از کجاییم؟» نشریه مهاجر، سال ۸، خارج از کشور (دانمارک)، شماره ۷۲-۷۱.

- Anthony D. Smith. (1998) *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Butler, Judith. (1998) "Merely Cultural." *New Left Review*. No 227. Jan/Feb.
- Craig, Edward (ed). (2000) *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge.
- Hall, Stuart. (1990) "Cultural Identity and Diaspora". in J. Rutherford, *Identity, Community, Culture, difference*. London: Lawrence and Wishart.
- Hall, Stuart. (1994) "Introduction: Who Needs Identity?" in Stuart Hall and Paul Du Gay (ed), *Questions of Cultured Identity*. London: Sage
- Hegel, G.W.F. *The Philosophy of Right*. (2002). tr. Alan White, Newburyport, MA: Focus Publishing.
- Herder, J.G. (1969) "Ideas for a Philosophy of the History of Mankind". Book 7, Section 1, in J.G. Herder on Social and political Culture, ed. F.M. Barnard. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kellner, Douglas, A. (1995) *Media Culture*, London: Routledge.
- Larrain, Jorge (1994) *Ideology and cultural Identity, Modernity and the Third World Presence*, Cambridge: Polity
- Leibniz, G. W. (1973) *Philosophical Writings*. Ed. by G.H.R. Parkinson; trans. Mary Morris and G.H.R. Parkinson. London: Dent.
- Malik, Kenan (1996) *The Meaning of Race: Race, History, and Culture in Western Society*. Macmillan: Basingstoke.
- Mercer, Kobena. (1990) "Welcome to the Jungle: Identity and Diversity in Postmodern Politics", in Jonathan Rutherford (ed), *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart.
- Morley, David and Robins, Kevin. (1995) *Spaces of Identity*. London: Routledge.
- Philo, Greg and Miller, David. (1997) *Cultural Compliance: Dead Ends of Media/Cultural Studies and Social Science*, Glasgow: Glasgow Media Groups.
- Poole, Ross. (1999) *Nation and Identity*. London: Routledge.
- Said, Edward. (1998) "Between Worlds: a memoir". *London Review of Books*.
- Taylor, Charles. (2000) *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۲۹، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۹۸ / ۲۹۱

- Taylor, Charles. (1985) *Philosophical Papers, V. 2: Philosophy and Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. (1994) "The Politics of Recognition" in *Multiculturalism*, ed. Amy Gutmann, Princeton: Princeton University Press.
- West, Cornel. (1993) "The new Cultural Politics of Difference". in Simon During (ed). *The cultural Studies Reader*. London: Routledge. Pp. 256-270.

List of sources with English handwriting

- āšūrī, Dāryūš, (2001), **ta' rīfhā va mafhūme farhang**, Tehrān, našre āgah.
- Ašraf, Aḥ mad. (1993), "**hoviyate irānī**", **Īrān dar āstāneye sale 2000**, Pārīs, ŝ 144-149.
- Borhān, Moḥ ammad Ḥoseyn Ebn Ḳalaf Tabrīzī, (1982), **borhāne qāṭ e' be kūšeše doctor Moḥ ammad Mo' īn**, 4vol, Tehrān, amīr kabīr.
- Zarrīnkūb, ' abd al-Ḥoseyn, (2009), **na šarqī, na ġ arbī – ensānī: maḡ mū' eye maqālāt**, taḡ qīqāt, naqdhā va nemāyešvārehā, č6, Tehrān, amīr kabīr.
- Ġelyūn, Borhān, (2000), **ḡ odāgāhī (naqde darūniye farhang va ḡ āme' eye ġ arb)**, translated by Moḥ ammad Maḡ dī Ḳalaj ī, vīžeye maḡ alleye naqd va naz ar.
- Forūġ ī, Moḥ ammad ' alī, (1987), **seyre ḡ ekmat dar Orūpā**, (vol.1, 2, 3), Tehrān: entešārāte zavvār.
- Lālānd, Āndre, (1998), **farhange ' elmī va enteḡādiye falsafe**, translated by Ġ olāmrezā Vaṭ īq, Tehrān: entešārāte ferdowsī.
- Lāyb Nīts, G. V. (1996), **monādoloḡī (moqaddame va šarḡ az Būtro va dīgarān)**, translated by Yaḡ yā Mahdavī, Tehrān, entešārāte ḡ ārazmī.
- Maḡ būb, Moḥ ammad J□a' far, (1992), "**kīstīm va az koḡ āyīm?**", **našriyeye mohāj er**, year 8, ḡ ārej az kešvar (Dānmārḡ), ŝ 71-72.

**Reinventing the Self:
A Philosophical Encounter with the Historiography of Cultural Identity¹**

Hossein Mesbahian[‡]

Received: 2019.03.09
Accepted: 2019.06.22

Abstract

In addressing identity, many commentators have primarily focused on three types of associations: by land (shared history, geography, state); by blood (shared ethnicity, race); and/or by culture (shared language, religion, arts, and sciences). To discuss identity from these perspectives, however, would be a redundant and uninspiring exercise. Such self-affirmation fails to take into account the crisis that is responsible for the existent tension around issues of identity. In this paper, therefore, I will make a case that traditional understandings which seek monotheism and homogeneity lead, at best, to a celebration of cultural and civilizational legacies of the past. In this paper, the idea of identity assumes, firstly, individuals whose sovereignty and autonomy are respected and protected, and secondly, nations who have engaged in self-examination have made distinct contributions culturally and have been given recognition. In the absence of these two conditions, any claim about a common human identity, human civilization, or globalization is a disguise for reviving the grandeur and splendor of old empires. To talk about identity and recognition is to talk about all of humanity. It means talking about those who have been excluded from participating in building a common future for humanity. Identity suggests an active process of representation; a process through which identity constantly changes by reinventing itself. Identity, then, really means the reinvention of identity, not holding it captive to history or a cultural past.

Keywords: Cultural Identity, Historiography, Recognition, Autonomy, Relativity, Universality.

1DOI: 10.22051/hph.2019.25018.1334

[‡]Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Letters and Humanities,
University of Tehran : mesbahian@ut.ac.ir
Print ISSN: 2008-8841/ Online ISSN: 2538-3507

Content

The Effect of Nationalist Discourse on the Representation of Ancient Iran in the New Historiography of the Qajar Period (A Case Study of Khosravan's Book by Jalal al-Din Mirza Qajar)	31
<i>Mohammad Amir Ahmadzade, Mohammad Niazy</i>	
Akhbar al-Tiwal's Narrative of Emergence of the Abassids: An Instance of the Abbasid Perspective	53
<i>Mohammad Ahmadimanesh</i>	
The Historical Perspective of Isma'ilis Philosophical Components	75
<i>Ali Babaei Siab, Fatemeh Janahmadi, Hashem Aghajari</i>	
A Review of Narrations by Mo'jam al-Sahāba about the al-Khulafā' al-Rās'idūn, Based on Critical Discourse Analysis Model of Fairclough	96
<i>Zohreh Bagherian, MohammadAli Chelongar, Asghar Montazer al-Ghaem</i>	
An Event, A Historian, Three Narrations: A Critical Analysis of Karavi's Narratives of the Uprising of Sheikh Mohammad Khaybani	117
<i>Esmail Hassanzadeh</i>	
Historiography of Makki: Political Agency, Heroism and its Relationship with Profession of Historiography	136
<i>Yaghoub Khazaei</i>	
An analysis of action pattern and Narrative Syntax in Ardeshi Zahedi' s narrative of the coup 28th Mordad 1332/ August 19th 1953	157
<i>Mahdī Raf'atī Pan āh Mehr āb ādī</i>	
Applying the Publishing Standards of the International Institute of ISO in Persian Journals of History	184
<i>Seyyed Mahmood Sadat Bidgoli, Mohammad Jamallo</i>	
Analysis of the Comparison of Historiographical Components in the History of Diyarbakiriyah and Alam Aray e Amini by Reflecting the Fiction Question	210
<i>Moslem Soleimanian</i>	
Abdolhossein Khatoon Abadi's Historiography and its Differences and Innovations	233
<i>Maghsoud Ali Sadeghi</i>	
The Dilemma of Subalterns Political Agency in Cultural History: a Comparative Study	254
<i>Abouzar Fattahizadeh, Mohammad Javad Abdollahi</i>	
Reinventing the Self: A Philosophical Encounter with the Historiography of Cultural Identity	274
<i>Hossein Mesbahian</i>	

Item 7:

Each article must be evaluated at least by two reviewers, but in any case the editorial board is allowed to accept or withdraw the articles according to the journal's policies.

Note: In especial cases, the editorial board or editor-in-chief's comment can be considered as one of the reviews.

Item 8:

If the editorial board - for any reason - couldn't determine the article within the 6 months, the author(s) is allowed to declare the cancellation through the written request and submit the manuscript to another journal.

Item 9:

The author(s) is required to contribute some parts of the review and probable publication costs of the paper in accordance with the journal's instruction. At the present time costs include:

- Review: 500,000 IRR
- Editing, Typesetting, Page – Layout and Publication: 1,500,000 IRR

Item 10:

A sole author is not allowed to submit more than 2 simultaneous papers. The Advisor or Reader (Thesis or Dissertation) are able to submit 3 papers at the same time (shared with the student) for evaluating and reviewing. (Simultaneous submitting refers to the proposed 6 months' time frame in Item 8)

Note: All the processes of refereeing, revisions, acceptance or rejection and so forth of the articles will be declared to all authors through the journals system of Alzahra University.

Double blind peer review

The publication uses a two-way secret arbitration process to evaluate all articles.

Cc-By-Nc-ND

This is the most restrictive license in the six core licenses, which only allows others to subtract and distribute the effect until there is no change in the effect and commercial use of it.

[1]. A: plagiarized article refers to a manuscript in which the whole or some parts are extracted from another academic work and has not been cited in accordance with the scholarly criteria. This action is considered as plagiarism (academic stealing), after the proof (by the complaint of the work's producer or not) could lead to subsequent legal proceedings against the person(s).

B: Text Recycling (known as self-plagiarism) is said to an academic fraud in which the author quotes the whole or some parts (at least 30%) of the current writing from his own previous articles without rendering the specifications of the published book or article.

C: Translation or free adaption of the articles written in other languages, if it was submitted as a producing article (without mentioning translation, adaption or so on) would be considered as plagiarism.

[2]. The extracted article from the Thesis refers to an article in which at least the 50% of its content is in conformity with the Thesis's subjects.

Code of Ethics The Academic Quarterly of Historical Perspective & Historiography

Preface:

It is requested from all the faculty members, researchers and post-graduate students who submit their articles through the Academic Quarterly of History of Islam & Iran's system to study accurately the following ethical instruction and be assured to fulfil all the demanding conditions. It is certain that the negligence on each item of the instruction could lead to the appropriate legal proceeding.

Item 1:

The editorial board of the Quarterly has the abundant sensitivity against plagiarized articles[1]. Therefore, if a person(s) submits an article in which could be categorized as plagiarism, the editor-in-chief is allowed to take the essential legal proceedings. The editorial board is in authority to recognize plagiarism.

Plagiarism

Online plagiarism checker softwares(samimnoor.ir) are used to detect similarities between the submitted manuscripts and other published papers.

Item 2:

The extracted articles from the Thesis's must be submitted with the coordination and written permission of The Advisor.

Note: Based on the written request of The Advisor withdrawing his name from the article, the student could submit it independently to journal's office.

Item 3:

The corresponding author in extracted articles from the Thesis'[2] in any case would be The Advisor. Unless, referred to the mentioned note in item 2 it had been declared by him in written form.

Note: In Thesis', on no condition the student is not allowed to submit the article without The Advisor's permission.

Item 4:

Using the names of irrelevant persons to the Thesis (except The Advisor and Reader) in extracted articles from it, is considered as a fraud and will be prosecuted.

Item 5:

The person whose name in any case is printed next to the producers of a scholarly paper, is responsible for it. Declaring ignorance of the process leading to the production of the paper, under any condition would not acceptable.

Item 6:

It is considered as a fraud to submit an article simultaneously to two or more journals. Once detecting, the editorial board is allowed to reject it from agenda, imposes the offender financially in proportion to the operating costs or withdraw any paper of the offending author(s) until their expediency of time (at last 3 years).

Methodology

Receiving Articles

- All articles of a scientific value are received for review and potentially published.
- The editorial board is entitled to accept, reject, and correct or modify the articles.
- Prioritization and publication of articles are based on the approval of the article by the judges and the editorial board.
- The author is Corresponding Author for contents of the article.

Regulations Related to Articles

The authors are requested to follow the following regulations in presentation of their articles:

1. The articles must be submitted through the electronic portal of the magazine (hii.alzahra.ac.ir).
2. The articles must contain the following chapters:
 - Abstract in Persian and English (not exceeding 200 words)
 - Key words and concepts of the project (maximum 5 words)
 - Introduction, including the research problem and its background, research method, and objectives
 - Discussion and study of the hypothesis (hypotheses), and proper analyses on the subject
 - Conclusion
 - List of sources
3. Sources divided by language (Persian/Arabic and Latin) must be listed in alphabetic order in the following format: author's surname, name, date of publication, title, editor (translator), place of publication, publisher.
Note: Translated or translated sources of Persian and Arabic into English.
for example:
 - Bordoli, J. M., E. Cuevas and P. Chacon. 1994. The role of soil organic matter in corn (*Zea mays L*) yield. *Plant Science*, 15(3):27-35. **(Journal)**
 - Mahfoozi, S. And S.H. Sasani. 2009. Vernalization requirement of some wheat and barley genotypes and relationship with expression of cold tolerance under field and controlled condition. *Iranian Journal of Field Crop Science*, 39(1):113-126. (In Persian with English abstract)
 - Kafi, M., M. Lahouti, A. Zand, H.R. Sharifi and M. Gholdani. 1999. *Plant Physiology*. Jahade- e-Daneshghahi Mashhad Press (In Persian)
4. References must be made within the text including the author's name, date of publication, and address of the quoted text within parentheses; for example (Hosseini, 2006: 1/133).
5. The article may include maximum 7000 words, i.e. about 20 pages, typed in Microsoft Word environment.
6. Latin equivalent of specific terms and concepts must be mentioned in footnotes.
7. Author(s)'s details (full name, scientific grade, telephone number of the author and the related university or institute, and e-mail address) must be sent in a separate file (not within the article).
8. Articles can be published in foreign languages (English, Arabic, French, etc) provided that:
 1. The author doesn't speak Persian.
 2. The Persian speaking authors may publish articles in foreign languages when publishing such articles is deemed necessary for a specific reason (by the editorial board).

Historical Perspective & Historiography

Vol. 29, No. 23 /108, 2019

Publisher: **Alzahra University**
EDITOR -IN- CHIEF: **E. Hasanzadeh, Ph. D.**
EXECUTIVE DIRECTOR: **S.Fasihi, Ph.D.**
Editor: **S. Poorshahram**
English Text Editor: **D.Mardoukhi**
English Text Editor: **J. yousefi**
Executive Director: **R. Mashmouli Peleroud**

THE EDITORIAL BOARD

Y. Yaghub Ajand, Professor of Art, University of Tehran.
E. Eshraghi, Professor of History, University of Tehran.
S.Bakhtiari, Associate Professor of History, Alzahra University.
A.Bigdeli, Professor of History, Shahid Beheshti University.
H.Hazrati, Associate Professor of History, University of Tehran.
M.T. Rashed Mohasel, Professor of Ancient Languages, Institute for Humanities and Cultural Studies.
M.A.Sadeghi, Associate Professor of History, Tarbiat Modares University.
N. Sedghi, Associate Professor of History, Tabriz University.
S.Fasihi, Assistant Professor of History, Alzahra University.
A. Ghadimi Ghedari, Associate Professor of History, Tabriz University.
A.R. Mollayi Tavani, Associate Professor of History, Institute for Humanities and Cultural Studies.
Z.A. Mohammadi, Associate Professor of History, Alzahra University.
A.M. Valavi, Professor of History, Alzahra University.

Printing & Binding: Mehrravash Publication



University of Alzahra Publications

Address: Alzahra University, Vanak, Tehran, Iran.
Postal Code: 1993891176
Web: hph.alzahra.ac.ir
E-mail: HP.H@alzahra.ac.ir

ISSN: 2008-8841
E-ISSN: 2538-3507
