

اندیشه مشیت الهی در تاریخ‌نگاری اسلامی

«مطالعه موردی، تاریخ جهانگشای جوینی»

□ اسماعیل حسن‌زاده*

یکی از موارد و مسائلی که در مکاتب گوناگون تاریخ‌نگاری اسلامی مورد توجه مورخین مختلف قرار گرفته و سعی بر این شده تا وقایع مختلف براساس آن تفسیر شود مسأله قضا و قدر و مشیت الهی است. نخبگان سیاسی و دیوانی و فرمانروایان در تاریخ سلسله‌های ایران بنا به مصالح سیاسی و حکومتی از این اندیشه حمایت کرده و سعی در گسترش آن در تمامی زوایای زندگی مردم داشتند. نوشته حاضر به بررسی این مسأله در کتاب «تاریخ جهانگشای جوینی» اثر عظاملک جوینی پرداخته و در صدد یافتن پاسخ این پرسش است که قضا و قدر و مشیت الهی چه تأثیری در روش تاریخ‌نگاری جوینی و بیان مسائل و وقایع مختلف گذاشته است.

واژه‌های کلیدی: قضا و قدر، دیوانسالاران، مشیت الهی، مغول، تاریخ جهانگشای

ظهور اسلام یکی از مهم‌ترین وقایع تاریخ بشری است که تحولی شگرف در زندگی و فکر بشر ایجاد کرد. ابتدا سیره پیامبر که الگوی عملی زندگی مسلمانان بوده، از طریق نقل به نسل‌های بعدی منتقل می‌شد اما گذشت زمان، دور شدن از مبدأ ظهور و فراموشی بسیاری از وقایع، به تدریج مسلمانان را به سوی نوشتن تاریخ زندگی پیامبر و عملکرد وی واداشت. از آن‌جا که پیش از نوشتن تاریخ، ثبت و ضبط آیات قرآنی و احادیث نبوی در بین مسلمانان رواج داشت و ناقلان روایت‌های تاریخی نیز خواه ناخواه همان محدثان بودند، از این‌رو، تاریخ‌نویسی در عالم اسلام پیوند ناگسستنی با حدیث و روایت پیدا کرد و نه تنها از نظر شکل و ظاهر به طور اجتناب‌ناپذیری تحت تأثیر شکل و شیوه نقل روایات توسط محدثان قرار گرفت بلکه از نظر محتوایی نیز از آموزه‌ها و تعالیم محدثان متأثر شد.

به نظر می‌رسد، یکی از آموزه‌هایی که از طریق روایت‌ها، احادیث و آیات قرآنی به محدثان و از طریق آنان به اندیشه جامعه وارد شد، مسأله قضا و قدر و مشیت الهی بود که نقش بسیار برجسته‌ای در شکل‌گیری اندیشه و فرهنگ سیاسی مسلمانان ایفا کرد. نخبگان سیاسی و دیوانی و فرمانروایان نیز بنا به مصالح سیاسی و حکومتی از این اندیشه حمایت کردند و به گسترش آن در تمامی زوایای زندگی بشری کوشیدند. مسأله قضا و قدر و سرنوشت، جزء مسایل فلسفی و کلامی است، اما هدف ما پرداختن به مباحث فلسفی و کلامی قضا و قدر، اختیار و سرنوشت نیست بلکه در صدد یافتن پاسخ این پرسش هستیم که اندیشه مشیت الهی چه تأثیری در تاریخ‌نگاری جوینی گذاشته است؟ پیش از پرداختن به اصل مسأله لازم است توضیح مختصری در مورد معنای لغوی قضا و قدر و مباحث پیرامونی ارائه شود.

بحث نظری

قضا به معنی حکم، قطع و فیصله دادن است و قدر نیز به معنی اندازه و تعیین است. مرحوم مرتضی مطهری در زمینه معنای قضا و قدر می نویسد:

حوادث جهان از آن جهت که وقوع آنها در علم و مشیت الهی قطعیت و تحتم یافته است مقضی به قضاء الهی می باشند و از آن جهت که حدود و اندازه و موقعیت مکانی و زمانی آنها تعیین شده، مقدر به تقدیر الهی می باشند.^(۱)

بحث فلسفی - کلامی درباره قدرت خداوند و اراده و اختیار انسان در عالم اسلام از همان دهه های میانی قرن اول هجری قمری مطرح شد. در میان قائلین به خدا، قدرت یا سلطه خدا و اختیار انسان، موضوع مناقشات جدی بوده است. نظر و باور عمومی مؤمنان بر این بوده که باید خداوند را به صفت حاکمیت مطلق موصوف کرد. بدین معنی که همه افعال انسان اعم از گناه و ثواب از سوی خداوند صادر می شود و آدمی خالق فعل نیست بلکه کاسب فعل است. و ظهور و گسترده گی چنین دیدگاهی در جامعه، که منشأ قرآنی و روایتی داشت، موجب شد تا حکام و فرمانروایان ناصالح اموی از چنین دیدگاهی حمایت کنند. پشتیبانی بی دریغ خلفای اموی از فرقه جبریه که فقدان اراده بشری و قضا و قدری بودن امور را تبلیغ می کردند از جمله این موارد است. در اوایل قرن دوم، دیدگاه کلامی دیگر در مقابل جریان اول پدید آمد که اینان معتقد به تفویض اختیار به انسان بودند. اینان قدریه و بعد معتزله نامیده شدند. معتزله معتقد به آزادی انسان در انجام افعال بود. از نظر ایشان خداوند پس از خلقت عالم و انسان، آنان را در صدور افعالشان مجبور نساخته بلکه انسان بطور منطقی آزاد و متکی به اراده خویش است و طرح و نقشه کلی برای رفتار و عملکرد انسان وجود ندارد بلکه انسان با اراده خود زمینه و شرایط پسینی و پیشینی را فراهم می سازد. حمایت بی دریغ دو خلیفه عباسی یعنی مأمون و معتصم از اندیشه های معتزلی سبب شد که این نظریه فلسفی - کلامی در اندک

مدتی در عالم اسلام رونق بگیرد و «سرمن رای» تختگاه معتصم به مرکز و کانون اصلی تبلیغ معتزله درآید.

اما با روی کارآمدن متوکل، بار دیگر مخالفان اندیشه تفویض اختیار و آزادی انسان با حمایت کامل خلیفه موجی از خشونت و تعقیب مخالفان را راه انداختند و «محنه» یا تفتیش عقاید، بسیاری از عالمان را به بهانه حمایت از آزادی اراده به قتل و شکنجه و زندان محکوم ساخت. در قرن چهارم جبرگرایان تحت عنوان اشاعره، شروع به تبلیغ و ترویج اندیشه‌های خود کردند حمایت خلافت عباسی از این اندیشه بتدریج سبب شد که اعتقاد به جبر در کلیه ارکان و اذهان جامعه رسوخ پیدا کند. با سلطه عمومی و کلی مکتب جبرگرای اشعری بر جهان اسلام، بسیاری از فرقه‌های اسلامی شیعی، شافعی و حنفی و مالکی و حنبلی از نفوذ آن بدور نماندند. در میان این فرقه‌ها، شیعه نسبت به بقیه کمتر تأثیر پذیرفت و شاید دلیل اصلی آن مواضع ضدعباسی آنان در این دوره باشد.

بتدریج اندیشه قضا و قدری و حاکمیت مشیت الهی بر افعال و اذهان مسلمانان تأثیر گذاشت و بطور کلی معرفت‌شناسی مسلمانان را دگرگون ساخت. نگرش قضا و قدری، همه اعمال بشری را تابع جریان سترگ و مقاومت‌ناپذیر معرفی می‌کند که مسیر این جریان با دست‌های مرموز ماورایی هدایت می‌شود و در راه رفتن بشر در مسیر تعیین شده وی را چاره نیست. یعنی گریزناپذیری ویژگی تاریخ پدیده‌ها، رخدادهای طبیعی و اعمال انسانی است. شاید سیطره کامل اندیشه جبرگرایانه سبب شده است که مورخان اسلامی نتوانسته‌اند به فلسفه تاریخ این جهانی دست یابند و قوانینی برای روشمند ساختن رویدادهای تاریخی اتخاذ کنند. اگر نگرش ریشه‌شناسانه پدیده‌های تاریخی مستلزم مهارت و ژرف‌نگری، ذهن خلاق و نقاد و بازنگری در اندیشه‌های مذهبی است، نگرش قضا و قدری به همان اندازه ساده‌لوحانه و ظاهر‌بینانه و ناآگاهی بشری از روابط علی و معلولی این جهانی است.

به جای این که چشم عقل و تفکر بر درون پدیده‌ها معطوف سازد، احساس و اعتقاد به بیرون از پدیده‌ها سپرده است. به قول نیچه:

وقوف به آن بخش‌های از گذشته که ارزش شناخت و نگهداری دارد مستلزم

آن است که والاترین خصوصیات خویش را با تمام نیرو به صحنه آوریم.^(۲)

اندیشه قضا و قدری در تاریخ در جایی که هزاران علت کوچک و بزرگ در کارند فرض را تنها بر مشیت الهی می‌گذارد. وقتی تفکر و ذهن انسان از یافتن صدها و هزاران جریان متفاوت و علت‌های متوازی که یکدیگر را تحت تأثیر قرار می‌دهند و آن‌ها را جلو یا عقب می‌رانند و چنان درهم پیچیده‌اند که جدایی‌ناپذیر به نظر می‌رسند، عاجز و درمانده باشد، با پناه بردن به یک عامل دیگر که نه تنها مجرد و منفرد از پدیده‌های تاریخی است بلکه بیگانه و ناآشنا با آن‌هاست روی می‌آورد. تفکر و ذهن بشری بدون این که تأثیر بخت، اقبال و سرنوشت را در رخداد‌های تاریخی اثبات کند و خط‌های موازی آن‌ها را دنبال نماید و روابط علی و معلولی این جهانی را کشف کند به ارائه دیدگاه‌های کلان غیر قابل اثبات روی می‌آورد و چون اثبات‌ناپذیر و دور از دسترس عقل بشری است پس ضرورت تعقل در حاشیه و پیرامون آن را نیز به خود راه نمی‌دهد. به عبارت دیگر، توجه به بخت و اقبال و سرنوشت نوعی تنبلی پروری اندیشه‌ها و خرده‌های ژرف‌نگرانه و کنجکاوانه بشری است. اگر مورخی چنین امری را به عنوان اصول اعتقادی خویش معرفی کند، متون تاریخ وی چیزی جز نگارش پدیده‌هایی پی‌درپی، اما از هم گسیخته و بی‌ربط نخواهد بود. جمله گذشته با جمله آینده ارتباط نخواهد داشت. البته این‌جا منظور ظاهر جمله‌پردازی نیست بلکه روح جمله‌پردازی است که تنها در ذهن مورخ ارتباط دارند و در بیرون از ذهن از هم گسیخته و جدا می‌باشند.

در نگرش قضا و قدری به رویدادهای طبیعی و تاریخ، اتفاقات در سطح جامعه اموری از هم گسیخته بوده که هیچ‌گونه ارتباط منطقی بین آن‌ها وجود ندارد. به

عبارت دیگر موجبیت علی و معلولی رابطه‌ای بس ضعیف و شاید نادیدنی است که به تصور هم در نمی‌آید. اما این رویدادها بسان جزیره‌های تنها و بریده و از هم نیستند که هیچ ارتباطی با همدیگر نداشته باشند بلکه رشته‌هایی نامرئی آن‌ها را به ساحل، متصل ساخته است. هر یک، علاوه بر این که با خود مرتبط‌اند، پیوندهایی با منبع اصلی یعنی ساحل بی‌کران دارند. از دیدگاه قضا و قدری رویدادهای تاریخی نیز در این دنیای خاکی نه ناشی از روابط علی و معلولی بلکه تحت تأثیر «نیروهای شگرف نامرئی» یا منبع لایزال هستند و با خواست و اراده آن منبع در حرکت هستند و به وقوع می‌پیوندند و سرنوشت آدمی را رقم می‌زنند. چنین نگرش معرفت‌شناسانه به جهان و انسان، میدان عمل و گزینش را از بشر می‌گیرد و دایره فعالیتش را محدود می‌سازد. به عبارت دیگر، جهل و ناآگاهی بشری از روابط علی و معلولی پدیده‌های جهان مادی، گستره تکاپوی آزادانه بشری را محدود می‌سازد. البته این به معنای آزادی مطلق انسان در جهان امروزی نیست بلکه اختیارات و گزینش انسان همیشه در دایره تنگ و محدود گرفتار است. دیروز با عنوان قضا و قدر و مشیت الهی، امروز با نام قوانین حاکم بر طبیعت یا ضرورت‌های اجتماعی. به قول ایزایابریلین برخی در جهان امروزی:

تفسیر فلسفی تری را برای عالم قائل هستند به وجود نیروهای ناپیدا و

سلطه‌های غیرقابل رویت باور دارند که از این قبیل است ملت، نژاد، فرهنگ،

روح زمان.^(۳)

اعتقاد به قضا و قدر در پدیده‌های تاریخی، ماهیت و ضرورت ارزش‌دآوری رخدادهای را زایل می‌سازد. زیرا اراده آدمی یا روابط علی و معلولی در چگونگی پیدایی آنان تأثیری نداشته است. بنابراین قابل ستایش و نکوهش نیستند.

احساس گناه و خطا، درد ندامت و محکومیت و جدایی خود به خود از میان

برمی‌خیزد. تنش و ترس از شکست و درماندگی پایان می‌پذیرد.^(۴)

زیرا احساس گناه و خطا زمانی به انسان عارض می‌شود که وی خود را فاعل مختار و صاحب اراده احساس کند. به این ترتیب، انسان به جای این‌که خود را سرزنش نماید، از نظر وجدانی خود را مأمور معذوری تلقی می‌کند. زیرا ارزش داوری زمانی مفهوم پیدا می‌کند که انسان فکر کند آن‌چه اتفاق افتاده به‌گزینه‌ش و کوشش یا تصمیم او بستگی داشته است. هر چه اندیشه‌های تقدیرگرایی از نفوذ و سیطره قوی برخوردار باشد به همان اندازه، بی‌اعتنایی و سطحی‌نگری فرد جنبه قطعی را پیدا می‌کند. تسلط چنین تفکری بر اندیشه‌های یک مورخ موجب انفعال او در تحلیل رخدادهای تاریخی می‌شود. به این دلیل است که انسان مذهبی دوران میانه به خود این اجازه را نمی‌داد که رویدادها را به خوب و بد، سودمند یا زیانمند تقسیم کند و بر اساس سودمندی آنان بر حال بشر و تأثیرگذاری‌شان در تکامل انسان قضاوت کند. اما چون همه رویدادها ناشی از اراده‌ای برتر و مشیت الهی است پس ارزش‌گذاری در اراده‌خداایی نیز قابل قبول نبود.^(۵)

در دیدگاه قضا و قدری، انسان بازیگری بیش نیست. وی خالق فعل نیست بلکه کاسب فعل است یعنی انسان ناگزیر از بازی معین و کنترل شده است که نتیجه آن برای صاحبان و برگزارکنندگانش قطعی و حتمی است. بنابراین برای انسان، گزینه‌ش در اعمال و رفتار باقی نمی‌ماند. طبیعی است چنین بینشی مسئولیت انسانی را نیز زیر سؤال می‌برد. چون انسان مختار نیست پس مسئولیتی در قبال اعمالش نیز ندارد.

اگر تاریخ جهان را محصول عملکرد نیروهای نامشخص بدانیم که کلاً یا به طور عمده از حوزه تأثیر اراده و‌گزینه‌ش آزادانه انسانی (یا صرف نظر از این‌که چنین گزینه‌ش عملاً صورت گرفته یا نه) بیرون است، در چنین فرضی تبیین رویدادها تابع تغییرات آن نیروها خواهد بود و لذا باید گفت که نه افراد آدمی بلکه موجودات بزرگ‌تر مسئولیت نهایی را برعهده دارند.^(۶)

اندیشه قضا و قدری پاسخی به دشواری‌ها و بی‌عدالتی‌های زندگی است و می‌کوشد تا این ناکامی‌ها را توجیه کند و در نتیجه انسان‌ها را به کنار آمدن با آن‌ها قادر سازد و بشر را از عذاب و جدانی که در مختاران پیدا می‌شود نجات دهد. چون انسان مجری طرح‌های «نظم برتر» است و عملکردش ظاهری بیش نیست پس با چنین اعتقادی احساس گناه و کیفر را به گردن نیروهای ماوراء طبیعی می‌اندازد.^(۷)

اندیشه قضا و قدری مستلزم تسلیم و رضاست. برآشفتگی در برابر خود را تحمل نمی‌کند، چون اعتقاد به شورش و اندیشه تغییر، دگرگونی و تمایل به خشم زمانی در زندگی بشری جایگاه ویژه‌ای پیدا می‌کند که انسان خود منشأ امور باشد و در مرکز عالم قرار بگیرد. درحالی‌که در اندیشه جبری انسان بازیگر صرف است و نمایشنامه‌نویس کس یا چیز دیگر است. بازیگر از متن نمایشنامه چیزی نمی‌داند و از آینده بازی اطلاع کافی ندارد. اما در نگاه دوران‌دیشانه خود، این جهان را عبث نمی‌داند بلکه برای آن غایتی قایل است. آن هم نه ناشی از منطق و بینش خردگرایی است بلکه صرفاً تکرار همان متن نمایشنامه است. چون تقدیر امری است که بر انسان تحمیل می‌شود و به دلیل تحمیل شدگی آن، بشر از سیر آن ناآگاه است. انتهای برای تقدیر نیست بلکه اندیشه بشری در ادواری تکرارپذیر است. اندیشه قضا و قدر جامعه را از تغییر بنیادین آگاهانه برحذر می‌دارد و به پیشرفت و ترقی خطی اعتقادی ندارد. دگرگونی‌ها نه با انسان بلکه بر انسان صورت می‌گیرد. از این رو با ترویج اندیشه قضا و قدری روحیه محافظه‌کارانه بر جامعه حاکم می‌شود. به این دلیل، مورخان معتقد به چنین بینشی خواسته یا نخواست، گام‌های مهمی در تثبیت سلطه فرمانروایان حاکم برمی‌دارند. زیرا به قدرت رسیدن فردی یا فروافتادن کس دیگر را ناشی از اراده مشیّت الهی می‌دانند.

پس چون انسان سنتی همچون انسان متجدّد، پیدایش پدیده یا واقعه‌ای را بدون وجود علت خاصی قابل پذیرش نمی‌داند اما از آن‌جا که از درک روابط و

قوانین طبیعی حاکم در پدیده‌ها عاجز بود دنبال ریشه و علت اعمال و پدیده‌ها می‌گشت. در این سیر وی با کمک آموزه‌های دینی به دامن اندیشه مشیت الهی یا قضا و قدر افتاد. بدون این‌که در دنیای خاکی دنبال علت باشد، اعمال بشر و اتفاقات را تجلی اراده نیروهای برتر و ماورایی در جهان مادی تلقی کرد، بی آن‌که بخواهد مرز مشخصی برای هر کدام از نیروها یعنی نیروهای اراده و اختیار انسانی تعیین نماید. همان طوری که پیش‌تر نیز گفته شد، مذهب تسنن با فرقه‌های متعددش بیش از تشیع زمینه‌گرایش به اندیشه قضا و قدری پیدا کرد. زیرا تسنن مذهب حاکم بود و حکمرانان نیز بنا به مصالح سیاسی از چنین نظری حمایت می‌کردند.

جوینی و تاریخ جهانگشای

عظاملک جوینی (۶۲۳-۶۸۱هـ) نویسنده «تاریخ جهانگشای» از یک خانواده دیوانی، که مدت‌ها در خدمت سلاطین سلجوقی، خوارزمشاهی و ایلخانی خدمت کرده بودند، برخاسته است. تحولات سیاسی و دگرگونی‌های اجتماعی که این خاندان در طول تصدی مشاغل ایرانی دیده بود، چنان سریع و غافلگیرانه بود که نه تنها خاندان جوینی بلکه اکثریت قریب به اتفاق دیوانسالاران را به نوعی در انفعال سیاسی فرو برده بود. آنان در عین مشاهده چنین تحولاتی راهی جز همراهی با نیروی غالب نداشتند. تحولات سیاسی شگرف، تأثیر فزاینده‌ای بر روحیه ایرانیان باقی گذاشته بود به طوری که روحیه محافظه‌کاری و انفعال در موقع تغییر، جزء ماهیت جدایی‌ناپذیر شغل دیوانی شده بود. پاره‌ای آموزه‌های دینی نیز، تمکین و تسلیم در برابر حکومت‌ها و رویدادهای جهان را با رنگ و صبغه الهی به اندیشه آنان وارد ساخته بود. روحیه تسلیم‌طلبی و محافظه‌کاری و اندیشه مشیت الهی و تقدیر در جزء جزء اعمال، رفتار و تفکر ایرانیان رسوخ یافته بود. از آن‌جا که جوینی

خود از همین طبقه دیوانی بوده، طبیعی است که از چنین روحیه‌هایی بدور نباشد. با این همه شاید بتوان گفت جوینی از معدود کسانی در بین شخصیت‌های دیوانی اوایل عهد ایلخانی بود که شایستگی و صلاحیت علمی لازم را برای نگارش تاریخ مغول داشته است. به طوری که پافشاری دوستان و همراهانش در سفر مغولستان، بیانگر شایستگی منحصر به فرد وی بوده است.^(۸)

سابقه درخشان دیوانی خاندان جوینی، معروفیت‌شان در خراسان، حکومتشان در بغداد و مسافرت‌های چهارگانه به مغولستان، آشنایی با شخصیت‌های سیاسی، دیوانی و نظامی، احاطه کلی بر اوضاع جغرافیایی مناطق تحت سیطره مغولان، آگاهی بر نظام قبیله‌ای و عشیرتی مغولان، دسترسی به اسناد دیوانی حکومت‌های پیشین و مستقر، تجربه تحولات شگرف عالم اسلام در آستانه حمله مغول، مشاهده عینی بر افتادن دولتی و برآمدن دولتی دیگر و زندگی در کوران تحولات و داشتن نگرش و دید دبیرانه به رویدادها همه و همه دست به دست هم داده بود تا در دوره‌ای که تاریخ‌نویسی ایران در حال افول بود از وی مورخی شایسته و لایق برای نگارش تاریخ درآورد. به قول نیچه:

تاریخ به دست مرد مجرب و برتر نوشته می‌شود. آن‌کس که حوادث و امور بزرگ‌تر و والاتر را تجربه نکرده است، هرگز نخواهد دانست که چگونه باید حوادث بزرگ و والای گذشته را تفسیر کرد. گذشته همواره در مقام هاتف غیبی سخن می‌گوید و فقط کسی می‌تواند این سخن را دریابد که معمار آینده و دانای حال باشد.^(۹)

تاریخ جهانگشای جوینی، هرچند بنا به مقتضیات زمانی تأثیر کم‌رنگی در ایجاد ذهن تحلیل‌گر در تاریخ‌نویسی داشت، اما تأثیر شگرف آن در تداوم و گسترش تاریخ‌نگاری به سبک سنتی و نقلی در عصر مغول و نیز تأثیر گذاریش بر تاریخ‌نگاران بعدی همچون وصاف الحضرة و خواجه رشیدالدین فضل‌الله و دیگر مورخان

بعدی بر کسی پوشیده نیست.

سبک نگارش تاریخ جوینی به یک شیوه و اسلوب نیست. یعنی بین سبک متکلف با عبارات و ترکیبات بسیار پیچیده و نثر مرسل عامه فهم در نوسان است. بدون شک عامل زمان و تطویل نگارش آن در طی سال‌های متمادی و نزدیک به هشت سال در خلق چنین دوگانگی سبک مؤثر بوده است.^(۱۰) بویژه هنگامی که وی از عبارت‌های توصیفی استفاده می‌کند، سبک نگارش به پیچیدگی می‌گراید و به کارگیری آیات قرآنی، احادیث نبوی، اشعار و امثله عربی و ترکیبات مطمئن عربی به پیچیدگی و تکلف بیش از حد آن کمک می‌کند اما در نقل وقایع و حوادث تاریخی نثری ساده و عامه فهم را پیش می‌گیرد. البته در مقایسه حجم این دو سبک، سبک متکلف به مراتب بیشتر از نثر مرسل است. تسلط به متون عربی، اشعار و امثله یکی از شرایط غیرقابل چشم‌پوشی دبیران بوده است.^(۱۱) از این‌رو، به نوشته‌های پیچیده و متکلف، سبک منشیانه نیز گفته می‌شد. با این‌همه ترکیبات موزون، مسجع و تشبیهات ظریف جوینی، طراوات عجیبی به اثرش می‌بخشد. برای نمونه می‌توان به عبارت پردازی زیر در مذمت دنیا اشاره کرد:

از این حکایت مرد بینا بدانند که عاقبت به فرجام دنیا این [مرگ] است،
مکاره‌ای است اندر خشم سیاه‌کاره سپید چشم، مواصلت او سر رشته مفاصلت
و معارفت او سرشته با معاشرت گندم نمای جو فروش است، زهیری عسل نوش،
عجوزه‌ای در جلوه حسنائی پرنیان پوش، طالبان در عقب او مدهوش، قرین صد
هزار ناله و خروش.^(۱۲)

در دیباچه کتابش از نابودی ساختارهای جامعه و به هم خوردن نظم موجود و بروز تشویش در ارکان جامعه نالیده و با عبارات موزون زیر وضع جامعه‌اش را توصیف کرده است:

کذب و تزویر را وعظ و تذکیر دانند و تحرمز و نمیمت را صرامت و شهامت

نام‌کنند... هر یک از ایناء السوق در زئی اهل فسوق امیری گشته و هر مزدوری
 دستوری و هر مزوری وزیری و هر مدبری دبیری و هر مستوفنی مستوفی و هر
 مسرفی مشرفی و هر شیطانی نایب دیوانی و هر کون خری سرصدری و هر شاگرد
 پایگاهی خداوند حرکت و جاهی و هر فراشی صاحب دورباشی و هر جافی
 کافی و هر خسی کسی و هر خسیسی رئیسی و هر غادری قادری و هر دستاربندی
 بزرگوار دانشمندی و هر جمالی از کثرت سال با جمالی و هر جمالی از مساعدت
 اقبال با فسحت حالی. (۱۳)

جوینی عبارات دیوانی و اسناد و مدارک دولتی، مشاهدات عینی و مسموعات
 خود را با وسواسی ستودنی و دقتی حیرت‌آور ضبط و ثبت کرده و روایتش از تاریخ
 در عین ایجاز، به غایت دقیق و ریزبینانه است. خود نیز به این ایجاز و اقتصارگویی
 اشاره می‌کند:

تا جماعتی که این کتاب را به مطالعه مبارک مکرم‌کنند و مؤلف این حکایت
 را به مکثاری نسبت ندهند. (۱۴)

وی تلاش می‌کرد آن چه را که از افسانه و اساطیر به منطق و عقل انسانی بعید
 می‌نمود در توصیفاتش نیاورد و از روایت‌های راویان نیز به آن‌هایی اشاره کرده که
 «معتبر مقبول» باشد. در قتل عام خوارزم می‌گوید:

و در کوشش کشش با آن حذر النعل بالنعل کثرت شمار کشتگان چندان
 شنیده‌ام مصدق نداشته‌ام و بدان سبب نوشته است. (۱۵)

از این روی، بارها یادآوری می‌کند و آن را از «شائبه لاف و ریبت کذب مبرا»
 می‌داند و می‌نویسد:

[این] مقامات و روایات که از شائبه لاف و ریبت واضح‌تر و لایح‌تر است که
 هیچ آفریده را در آن اشتباهی آید. همانا که تا رستخیز این سخن میان بزرگان نگرود
 کهن. (۱۶)

وقتی به شرح حال شرف‌الدین خوارزمی می‌پردازد پس از این‌که وی را با صفات مذمومه توصیف می‌کند در آخر مطلب باز هم ایجاز در سخن و صداقت در روایت و امانت‌داری خود را متذکر می‌شود و می‌نویسد:

آن‌چه تفریر رفت از عادات او النموذجی است و هر چیزی از وسیطی و
جملی از مفصلی و مختصری از مطولی و یکی از هزار و اندکی از بسیار و عیاذ بالله
که مطالعان این مسودات که افعال او مشاهده نکرده باشند مقرر را به تجاوز حدی
نسبت دهند و به شماتتی که از دنائت و خساست منتج باشد موسوم کنند. (۱۷)

آن‌جا که موضوع مستلزم تأمل و اندیشه است لحن جوینی آرام و سنگین است و هر جا مستلزم بروز نشاط و شادابی توأم با غرور است، لحن وی به حماسه می‌گراید. به عبارت دیگر، لحن کلام وی با اندیشه و ذهنیتش سازگاری و هماهنگی دارد. در جای جای تاریخ جهانگشای جوینی نمونه‌های زیبایی از این همخوانی و سازگاری زبان قلم و اندیشه را می‌توان پیدا کرد. در جایی که صحبت از شکست سلطان خوارزمشاه می‌کند با اندوه جانگداز و عباراتی دلنشین اما محزون به ذکر مرثیه می‌پردازد و با اندوه می‌نویسد:

و هیهات هیهات در هر سینه که نهال مخالفت کاشته باشی و از خون دل‌ها
بیخ آن را آب داده از بار آن جز خار نار و زخم روزگار چه توقع کنی و جامی راکه
به زهر قاتل آکنده کنی شراب بابل از آن چه طمع داری و اعتذار و استغفار بعد از
اشارت نار مرهمی است که برکشتگان طعمان و ضراب نهند و نوش دارو که پس از
مرگ به سهراب دهند. (۱۸)

آن‌جا که سخن از پیروزی سلطان و چیرگی وی بر دشمنان دارد قلم ناخودآگاه جنبه حماسی پیدا می‌کند و اشعار حماسی فردوسی کاربرد ویژه‌ای پیدا می‌کند. به طور نمونه نبرد پروان را با قلمی مشحون از روحیه تمجیدگرایان و با چاشنی اشعار حماسی فردوسی و با قلمی روان و عامه فهم توصیف می‌کند. (۱۹)

پس می‌توان به وجود نوعی دو پارگی در سبک و زبان جوینی اشاره کرد. وی نه تنها بسان بعضی از نویسندگان و شاعران ایرانی در صدد تصفیه زبان فارسی از عبارات و ترکیبات عربی نبود (همچون فردوسی) بلکه خودش نیز بنا به ضرورت‌های شغلی و الزامات فکری و اندیشه‌ای، یکی از مورخان مروج زبان‌های پیرامونی در متون فارسی بوده است. اگر بپذیریم که وی تحت شرایط اعتقادی - اجتماعی و فرهنگی نمی‌توانست فکر و قلم خود را از عرب‌گرایی بپالاید و حتی حاضر نباشد تقویم تاریخی را نیز به فارسی بنویسد، اما باید بکارگیری عبارات و اصطلاحات ترکی - مغولی بویژه عبارات دیوانی که به صدها مورد می‌رسد را ناشی از دو پارگی دیرپای تاریخی و فرهنگی جوینی بدانیم.

از این‌که تفکر با زبان ارتباط دارد جای شک و شبهه نیست.^(۲۰) آیا عدم تلاش مورخان و دبیرانی چون جوینی و رشیدالدین در تصفیه زبان فارسی دست کم از لغات ترکی - مغولی، بیانگر نابسامانی فرهنگی و انحطاط تمدنی ما نیست؟ به نظر می‌رسد بکارگیری بی‌محابای لغات بیگانه، نشانی از رکود فکری و زبانی ایرانیان در دوره تسلط فرهنگی و نظامی اعراب، ترکان و مغولان است، که شمه‌ای از مبارزه دو فرهنگ کاملاً نامتجانس و ناسازگار در تاریخ جهانگشای جوینی و جامع التواریخ رشیدالدین به نمایش گذاشته شده است.^(۲۱)

قلم فرسایی توجیه‌گرایانه و ستایش‌گرایانه جوینی از عملکرد مغولان در ایران به موازات انتقاد زیرکانه از اعمال آنان وی را از مسیر اصلی تاریخ‌نگاری که نوشتن واقعیت‌ها بدون تعصب و غرض ورزی است، منحرف نکرده است. هرگاه به این مسأله که تاریخ نویسی سنتی ایرانی، تاریخ شاهان و برای شاهان بود توجه شود، جای انتقاد و خرده‌گیری از قلم فرسایی توجیه‌گرایانه و تمجیدگرایانه جوینی باقی نمی‌ماند و اگر بخاطر بیاوریم که وی صاحب دیوان و حکمران بغداد از جانب مغولان بود، محدودیت‌های سیاسی زمان و اقتضات منافع خصوصی وی، در

چنین موضع‌گیری بی‌تأثیر نخواهد بود. پس نباید در تاریخ‌نویسی ایرانی - اسلامی، دنبال گزارش حقیقت مطلق یا گزارش‌های بطور کامل انتقادی از وضع موجود گشت. جوینی با عنایت به عوامل تأثیرگذار در تاریخ‌نویسی، قلم‌تمجید را از تقبیح مبارزه‌ها و مقاومت‌های مردمی از جمله خروج محمود تارابی «غریبالبندی در لباس اهل خرقه» که در «حماقت و جهل عظیم المثل»^(۲۲) بود به مشروعیت الهی منگوقاآن شمن پرست سوق می‌دهد. وی را مورد تأیید خدا معرفی کرده و بعضی از کارهای خارق‌العاده و معجزات، که شایسته مقام و منزلت منیع پیامبران الهی است، از جمله شکافته شدن آب برای وی در یکی از لشکرکشی‌هایش علیه ترکان قبیچاق^(۲۳) از نشانه‌های تأیید پادشاه از سوی خداوند می‌نامد. «افعال خیر» این ایلخان را بسیار بیشتر از آن‌چه نگاشته است توصیف می‌کند و می‌نویسد:

اگر در شرح احوال که روز به روز از ذات او صادر می‌شود شروعی رود و در

تقریر آن افعال خیر که ظاهر می‌گردد خصوصی نموده آید. مجلدات مستغرق شود،

از بسیار اندکی و از دریا قطره و از آفتاب ذره به زلفان قلم به سمع مستفیدان

رسانیده شود.^(۲۴)

اقدام غیراخلاقی و انسانی اوکتای قاآن را در تقسیم دختران مردم، که از ترس صاحبان سپاهان مغول «نامزد خصمان» کرده بودند، در برابر دیدگان نظاره‌گر «پدران و برادران و اقربا و خویشان و شوهران ایشان» بین سربازان مغول و مسلمان، دلیلی تمام بر «قهر و تنفیذ احکام و طواغیت لشکر و انقیاد عسکر قلمداد می‌کند».^(۲۵)

البته مداهنه و ستایش وجه غالب تاریخ‌نگاری جوینی نیست. شاید بتوان گفت که مذمت و نکوهش عملکرد مغولان حجم بیشتری از کتاب را در مقایسه با ستایش و تمجید به خود اختصاص داده است. انتقاد وی آن‌گاه که از شخص حکام و فرمانروایان مغول است به لفافه‌ای از الفاظ و عبارات و امثله عربی پیچیده شده، اما جایی که وی از اوضاع زمانش انتقاد می‌کند و حتی رفتار سپاهیان مغول را مورد

خطاب قرار می‌دهد بسیار صریح و بی‌پرده پوشی است. وقتی جوینی زندگی محنت‌بار سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه، نابکاری حکام محلی، فقدان وفاق و همبستگی بین سررشته‌داران ایرانی را با اسف و افسوس بیان می‌کند با صراحت مغولان را به «شیاطین» شبیه می‌کند و می‌نویسد:

سلاطین روزگار در دست شیاطین تاتار گرفتار گشتند و اعیان و اکثر حشم
طعمه ذباب شمشیر آبدار و لقمه ذئاب و گرفتار شدند. (۲۶)

گسترده‌گی ویرانی قتل و غارت شهرها، نابودی ساختارها، پریشانی اوضاع اقتصادی و اجتماعی که پیامد مستقیم یورش مغول بوده، از دید تیزبین و انتقادآمیزش بدور نمانده است. در بیان سطوت پادشاهی و قهر چنگیزخانی وسعت تخریبی مغول را چنین توصیف می‌کند:

هر کس از قبول طاعت او سرکشیدند خاصه بلاد اسلام از سرحد ترکستان تا
اقصى شام هر کجا پادشاهی بود با صاحب طرفی یا امین شهری که به خلاف پیش
آمد او را با اهل و بطنانه و خویش و بیگانه ناچیز کردند به حدی که هر کجا
صدهزار خلق بد بی‌مبالغت صدکس نماند و مصداق این دعوی شرح احوال
شهرهاست که هر یک به وقت و موضع خویش ثبت شده است. (۲۷)

یا از زبان بخارایی پناهنده به خراسان با ایجاز‌گویی و ویژه خود، رفتار خشونت‌بار و ویرانگر مغول را در فتح بخارا می‌نویسد: «آمدند و کشتند و سوختند و کشتند و بردند و رفتند»^(۲۸) و نابودی شهرهای خراسان را چنین توصیف می‌کند:

کشش و غارت و نهب و تاراج کردند و به یک رکضت عالمی که از عمارت
موج می‌زد خراب شد و دیار و رباع بیاب‌گشت و اکثر احیا اموات گشتند و جلو
دو عظام رفات شدند. عزیزان خوار و غریق دیار بوار آمدند و اگر فارغ دلی باشد
که روزگار بر تعلیق و تحصیل مصروف کند و همت او بر ضبط احوال مشغول
باشد در زمانی طویل از شرح یک ناحیت تفصی نکند و آن را در عقد کتابت

نمی‌تواند کشید تا بدان چه رسد که از روی هوس محرر این کلمات را باز آنک طرفه

العینی زمان تحصیل میسر نیست. (۲۹)

پس در یک کلام، نمی‌توان مورخان ایرانی - اسلامی را به تمام معنی گزارشگر حقیقت محض بدور از شائبه حب و بغض، مداهنه و مذمت تلقی کرد. پس به جای این که در تاریخ جهانگشای جوینی به دنبال متنی یکدست و یکپارچه و تمام انتقادی و نکوهش باشیم، بایستی گسست‌هایی که بین واقعیت‌ها و حقیقت‌ها با مداهنه ما و ستایش‌ها وجود دارد مشخص کنیم و روایت‌های متکثر و گاه متضاد را از هم جدا سازیم. وی در پس زبان پیچیده و پرتکلف خود پاره‌ای از حقایق اجتماعی و سیاسی عصرش را به تصویر کشیده است و از عهده افشای حقایق دوره مغولان به خوبی برآمده است. شاید بتوان مقام جوینی را در حقیقت‌گویی بالاتر از بیهقی قرار داد. اگر «زبان بیهقی پر از ابهام و پرده‌پوشی و دوگانه‌گویی است و همین زبان بر روایت‌اش از حقیقت هم سایه انداخته است»،^(۳۰) در مقابل جوینی علی‌رغم دوگانه‌گویی، در صراحت لهجه، گوی سبقت را از ایشان ربوده است. پس برای قضاوت درباره حقیقت‌گویی یا مداهنه‌گری جوینی، بایستی نگاه‌ها را با محک تاریخ آن روز سنجید و با این معیار و محک می‌توان دلایل محذوفات و از قلم افتاده‌های جوینی را پیدا کرد. به نظر می‌رسد این امر یا تحت تأثیر اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی وی بوده و یا قید و بندهای تاریخی زمان او مؤثر بوده است. با این همه، قلم‌های انتقادی دیوان‌سالاران ایرانی از عملکرد حکام به حدی ضعیف و در عین حال محافظه‌کارانه است که می‌توان ادعا کرد که قلم در مسیر انتقاد حرکت نمی‌کرد. این قلم نیست که نویسنده و دیوان‌سالار مورخ را هدایت می‌کند بلکه قلم مسیر و گذرگاه‌های امن را به او نشان می‌دهد. او را محبوب قلوب حاکمان یا مغضوب پادشاهان می‌سازد. این جاست که بسیاری از مورخان ضعیف شخصیتی، قدرت و بینش تاریخی و استقلال رأی خود را با قلم جاودانه

می‌سازند. اگر ره به اغراق نسپریم، جوینی علی‌رغم تحلیل بالا مقام منیعی نسبت به همگان خود بدست آورده است و با زبان و قلم به مصاف استبداد سیاسی - نظامی رفته است.

سنت تاریخ‌نویسی ایرانی - اسلامی با تکیه بر علم کلام به صورت رشته‌ای دراز و بی‌گسستگی تا دوره‌های بسیار متأخرتر از جوینی تداوم یافته بود، هر چند در دراز نای عمر خود گاه دوران پویایی و بالندگی و گاه عصر ضعف و انحطاط را پشت سر می‌گذاشته است، اما روح کلی حاکم بر تاریخ‌نگاری هیچ‌گاه دچار تغییر و تحول نگردید. جوینی به عنوان پیرو سنت تاریخ‌نویسی در توجیه اثر خود برآمده است. تدوین و مطالعه تاریخ را به خاطر فایده‌ای که دارد توصیه می‌نماید.^(۳۱) وی در بیان فواید تاریخ پیرو پیشینیان بوده و به نظر محسن مهدی:

تکامل و تنظیم صریح نظرات و فرضیات درباره تاریخ - چه بوسیله مورخان حرفه‌ای و چه محققان در رشته‌های مربوط مثلاً علم حدیث - در وهله نخست معلول حملاتی بود که فیلسوفان و متکلمان در قرن نهم میلادی (سوم و چهارم هجری)، به ادبیات تاریخی و فرضیات آن می‌کردند. یعنی در دورانی که فواید و خصیصه علمی تاریخ مورد تردید بود.^(۳۲)

مورخان نیز با پیش‌کشیدن فواید دنیوی و اخروی مطالعه تاریخ و عبرت‌گیری از آن برای سامان‌مند کردن زندگی، در صدد بودند از تندی و برندگی انتقادات منتقدان در مورد ناسودمندی تاریخ برای بشر بکاهند. به این دلیل، ذکر فواید مطالعه تاریخ در دیباچه‌های کتب تاریخی به یک سنت تاریخ‌نویسی تبدیل شد.^(۳۳)

جوینی برای تاریخ‌نویسی خود دو فایده دنیوی و اخروی برمی‌شمرد. فایده دنیوی تاریخ جهانگشای این است که با مطالعه آن، افراد بشر نیروهایی را که با موافقت قضا و قدر وارد صحنه می‌شدند شناسایی کنند و آگاهانه و بدون

خون‌ریزی ایل و منقاد گردند و ترک عصیان و عناد گیرند تا مال و جان خود را از تعرض محفوظ دارند. تحلیل جوینی این است که چون مغول‌ها با موافقت قضا و قدر وارد صحنه شده‌اند، امکان جلوگیری از آن نیست و اراده خداوندی برگسترش دولت آنان است. از آن‌جا که آنان، به کسانی که با طوع و رغبت ایل و مطیع شوند، تعرض نمی‌رسانند پس بنابراین دلیلی بر مخالفت باقی نیست. حتی آنان نه تنها

معارض ادیان و ملل نیز نه‌اند... بلکه مقویان‌اند... اخبار اخبار هر ملتی را از

صنوف عوارضات و محن مؤن و اوقاف و مسیلات و حرّاث و وزراع ایشان را

(۳۴) معاف و مسلم داشته‌اند.

به طوری که برمی‌آید جوینی آشکارا فایده‌دنیایی مطالعه تاریخ را، واقع‌بینی در قبال رویدادهای تاریخی و شناسایی تقدیر تاریخی می‌داند. فایده‌اخروی نیز به نحوی دیگر در شناخت قضا و قدر و تجلی اراده‌ماورایی در زمین خاکی است و با مطالعه تاریخ شک و بدبینی از بصیرت او مرتفع گردد و رویدادها و تقدیر را شناسایی نماید. وی می‌گوید:

و درین مقالات تفکری کند و درین مقامات که به واسطه اقسام اعلام می‌رود

تدبری نماید غطاء شک و ریبت و غشاء ظن و شبهت از بصیرت او مرتفع شود و

بر خاطر و ضمیر او مخفی و مستور نماند که هر چه از خیر و شر و نفع و ضرر

درین عالم کون و فاسد به ظهور می‌پیوندد به تقدیر حکیمی مختار منوط است و

به ارادت قادری کامگار مربوط که صادرات افعال او بر قانون حکمت و مقتضای

فضیلت و معدلت تواند و آن‌چه از وقایع واقع شود از تخریب بلاد و تفریق عباد

از نکبت اخبار و استیلاي اشرار حکمت‌ها در ضمن آن مدرج باشد. (۳۵)

وی بارها انسان را یادآوری می‌کند که از رویدادها درس عبرت و پند بگیرد و دل

بسته زرق و برق جهان زودگذر مادی نشود، چون مضار و زیان‌های برخاسته از

جهان خاکی از سود و فواید آن بیشتر است و اعلام می‌کند که:

صاحب نظر کجا اند تا به بصر تفکر و اعتبار در حرکات این روزگار پر زرق و شعوزه و جفای این گردنده گردون بیهوده نگردند تا بدانند که نسیم او با سموم نه موازی است و نفع او نه ضرر محاذی، خمر او یک ساعته و خمار او جاودان، ریح او ریح و گنج او رنج. (۳۶)

نگرش جوینی بر فلک ستیهنده و تأثیر آن در تاریخ‌نگاری وی

گرچه جوینی، یکی از شاهکارهای ادبی - تاریخی ایران را خلق کرده و در ذکر وقایع بدون جانبداری و غرض‌ورزی و در حقیقت‌گویی گوی سبقت را از بسیاری از پیشینیان خود ربوده، اما در تعلیل و تحلیل وقایع تاریخی، پای از دایره تنگ تفکر و شیوه تاریخ‌نگاری سنتی و نقلی فراتر نگذاشته است و منظومه فکری وی دچار تغییر و تحول بنیادین در بنای تاریخ انتقادی و خردگرایانه نشده است. البته ناتوانی و کم‌مایگی جوینی در راه تحول روش‌شناسی تاریخی و ارائه چهارچوبی جدید در تعلیل و تحلیل رویدادهای تاریخی منحصر به عصر وی نبود بلکه از همان دوران اولیه تاریخ‌نویسی ایرانی - اسلامی گرفتار چنین بلیه‌ای بوده است و به قول میلانی:

نه او [بیهقی] و نه نسل‌های بعدی مورخان ایرانی هیچ‌کدام گام‌های اساسی لازم را برای پیدایش تاریخ‌نگاری نقاد برنداشتند. تاریخ‌نگاری ما به جای تدوین روشی خردگرا، نقاد و نافذ، از دره نادری سردر آورده است و در زمانی که غرب به ساده‌نویسی و خردگرایی روی می‌کرد، مورخان ما به شیوه‌های مغلق و کم‌مغز و بی‌مایه روی آوردند. (۳۷)

نقطه عزیمت خردگرایی این گمان است که تاریخ ساخته و پرداخته اراده انسان‌هاست. معمار و مدبّر آن نه خداوند ملکوت بلکه انسان خاکی است. (۳۸) در چنین تفکری انسان مختار فعل خود بوده، کرده‌هایش نتیجه آزادی اراده‌اش می‌باشد. انسان نه به عنوان بازیگر نقش‌های بی‌ابتدا و بی‌انتهای، بلکه خالق حوادث

و رویدادهای این جهانی است. در چنین تفکری دست خلق انسان تا آن جایی می‌رسد که اراده قدرت و اختیار وی ایجاب می‌کند وی بازیگر یا مأمور معذوری در برابر رویدادها یا طرح عقل برتر نیست و نیروی ماورایی او را هدایت نمی‌کند بلکه این خود انسان فردگراست که هم طراح و هم مجری، هم نمایش‌نامه‌نویس و هم بازیگر است و به کلیه حرکات و گفتارهای این نمایشنامه‌آشناست. تفاوت بینش و روش تاریخ‌نگاری جوینی با تاریخ‌نگاری خردگرا و انتقادی همین نقطه است.

اندیشه جوینی آمیزه‌ای از تفکرات دینی و سیاسی - دیوانی است، که اولی تعبّد در برابر «ظل الله» و دومی فرمانبری منفعلانه ناشی از ترس و منافع شخصی را توصیه می‌کند. علاوه بر موارد فوق، تقدیرگرایی و اندیشه مشیت الهی نیز در رفتار تسلیم‌طلبانه و رضامندی بشر در قبال رویدادهای این دنیایی تأثیر بسیار قوی دارد. تفکر قضا و قدری یکی از عواملی است که سد و مانع تعقل اندیشه‌گران و مورخان ایرانی درباره انواع حکومت‌ها و علل ظهور و سقوط تمدن‌ها شده است. جوینی با وجود ذهن وقاد و هوش سرشار و دید دقیق خود، در علت‌یابی و توجیه پدیده‌های تاریخی به عنوان فردی از جامعه محدود به قیود سنتی و بویژه مذهبی و ایدئولوژیکی است. این مقیدات «ذهنیت محوری» ناخودآگاهی بروی تحمیل می‌کند. این حدود و قیود خود را در اندیشه‌ها و اعتقادات مربوط به «قضا و قدر یا بهتر گفته شود «جبر تاریخ» و «تقدیرگرایی تاریخی» تأثیرگذاری علل و اسباب ماورایی همچون اوقات سعد و نحس، خواب و رویا در رویدادهای تاریخی به طور بارزی تجلی می‌یابد. وی تحت تأثیر آموزه‌های دینی اهل سنت و تفاسیر و روایات تقدیرگرایانه و اندیشه‌های صوفیگرایانه برخی از مشایخ طریقت‌ها، سعی دارد ظهور و سقوط دولت‌ها و سایر رخدادها را ناشی از مشیت الهی قلمداد کند.

نظر مذاهب جبرگرایانه که پیرو کلام اشعری می‌باشند بر این است که خداوند بر اعمال انسان‌ها علم دارد و آگاهی و علم خداوند مسیری مشخص و از پیش تعیین

شده در فراروی انسان قرار داده است و همه آنها در «کتاب مبین» یا لوح محفوظ و مضبوط است. چنین برداشتی نیز از نص صریح قرآن است که می‌فرماید:

وکلید خزائن غیب دست خداست کسی جز خدا بر آن آگاه نیست و نیز
آن چه در خشکی و دریاست همه را می‌داند و برگه از درخت نمی‌افتد مگر آن‌که
خدا می‌داند و دانه‌ای در تاریکی‌های زمین و هیچ خشک و تری نیست جز آن‌که
در کتاب «قرآن» مسطور است. (۳۹)

و یا در آیه‌ای دیگر باز هم علم خدا و آگاهی اش بر کلیه رویدادهای دنیای خاکی
تصریح شده است:

هر رنج و مصیبتی که در زمین یا از نفس خویش به شما رسد همه در کتاب
(لوح محفوظ) پیش از آن‌که در دنیا ایجاد کنیم ثبت است و خلق آن بر خدا آسان
است. (۴۰)

آیاتی از این قبیل در قرآن سبب شده است که بیشتر مؤمنان سنی مذهب بویژه از
دوره متوکل به بعد به جبرگرایی و یا تأثیر مستقیم اراده و نیروی برتر الهی در اعمال
و رفتار بشری اعتقاد پیدا کنند. البته آیاتی نیز وجود دارند که بر اختیار انسان دلالت
می‌کنند. به موجب آیات مربوط به علم خداوند در افعال بشری، سرنوشت بدون
دخالته اراده و اختیار انسان در لوحی محفوظ و مضبوط است. به طوری که تفکر و
اندیشه در جهت‌گیری حیات فایده‌ای ندارد. در چنین دیدگاهی بشر بسان
بازی‌گری است که وظیفه ایفای نقش‌های تعیین شده توسط کارگردان یا نیروی برتر
را دارد. در منظومه فکری تقدیرگرایان، آینده هر کس معلوم است و ممکن نیست به
غیر از آن سرنوشتی که او بدان در نظر گرفته شده است، دچار شود. جهان مادی
تجلی‌گاه اراده خداوندی است. چون غایت و نهایت جهان خداست. پس تنها او
آغاز و انجام تاریخ را رقم می‌زند نیک و بد را تمییز می‌گذارد و سرنوشت آینده را
رقم می‌زند.

به نظر جوینی تقدیر و قضا امری محتوم و گریزناپذیر است که با هیچ حيله و سلاحی دفع کردنی نیست.^(۴۱) غایت امور و نابودی شهرهای ایران به دست مغولان را مضبوط و مثبت در «جریده قضا قلم قدر» می‌دانست.^(۴۲) وی در نقل قولی منسوب به چنگیز، وی را «عذاب خدایی» معرفی کرده است و از زبان چنگیز می‌گوید:

ای قوم بدانید که شما گناهان بزرگ کرده‌اید و این گناهان بزرگ بزرگان شما کرده‌اند از من بپرسید که این سخن به چه دلیل می‌گویم سبب آنکه من عذاب خدایم اگر شما گناههای بزرگ نکردی خدای چون من عذاب را بر سر شما نفرستادی.^(۴۳)

اینکه چنگیز خود را مأمور خدایی برای تعذیب گناهکاران می‌داند حرفی نیست. وی خود را از سوی تاب تنگری (خدای آبی آسمانها) به اجرای رسالتی عظیم مأمور می‌دانست. اما مهم آن است که ماهیت فکری و خمیر مایه‌های دیدگاه چنگیز با جوینی نزدیکی تمام دارد. وی به تبعیت از دیدگاه قرآنی، «اقدام بر معاصی» انسان را موجب فرود آمدن عذاب الهی می‌داند و هدایت بشری را نیز تنها در سایه اراده خدایی قلمداد می‌کند. یعنی عذاب خدایی و هدایت الهی به موازات هم پیش می‌رود و هر دو در دست صاحب غایت جهان قرار دارد. چنین حرکتی در یک دور تکرارپذیر عملی می‌شود و می‌نویسد:

والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم چون در هر دوری و قرنی بندگان را به طرف نعمت و نخوت ثروت و خیالی رفاهیت از قیام بالتزام اوامر باری جلت قدرته و علت حکمته مانع می‌آمدست و بر اقدام معاصی باعث و محرض می‌گشته کلاً انّ الانسان لیطغی ان راه استغنی^(۴۴) تنبیه و تحریک هر قومی را فراخور طغیان و نسبت کفران تأدیبی تقدیم می‌رفته است و اعتبار اولوالابصار را به حسب گناه و ارتکاب آن بلایی یا مؤاخذتی می‌رفته^(۴۵)

وی حمله چنگیز را هم سطح طوفان نوح و عذاب ثمود به شمار می‌آورد و می‌گوید:

چنانکه در عهد نوح (ع) طوفان آب عام شد و در عهد ثمود اهل عاد را و همچنین هر امتی را انواع عذابها از مسخ و استیلای موزبات و قحط و غیر آن که در قصص ذکر آن مثبت است و چون نوبت دولت خاتم رسالت علیه افضل الصلوات الزکیات در رسید از حضرت عزت و جلالت استدعا کرد تا صنوف عذابها و بلیات که هر امتی را سبب معصیت می‌فرستاده است از ذمت امت او مرفوع شدست و این تشریف امت او را طراز فضایل دیگر شده مگر عذاب سیف که به عرض قبول و هدف اجابت نرسیده است. (۴۶)

ابن خلدون معتقد است که برای رسیدن به درستی و نادرستی حکایات و روایات باید با نظایر شان سنجید و بر اساس حکمت و آگاهی قضاوت کرد و سبب انحراف کلی تاریخ نویسان را در عدم ارائه آنها بر اصول شان می‌داند. (۴۷) جوینی نیز بسان ابن خلدون سعی می‌کند وقوع یک پدیده را بر اساس عقل سنجیده، کارایی یا ناکارایی آن را اثبات نماید. به نظر ایشان تعطیل شدن عذاب خدایی موجب اختلال در امور جامعه و نابسامانی در ساختارهای جامعه می‌شود. پس:

عقل چنین اقتضا می‌کند و واجب می‌شود که اگر تهدید سیف نیز که وعید عاجل است در تسوقف ماندی و به آجل موعود قناعت رفتی کارها اختلال پذیرفتی و عوام که پای بسته ما یزع السلطان اند دست گشاده شدن دی خواص در کنج بلا و زاویه عنا بماندندی و بعضی از منافع و انزلنا الحدید فیہ باس شدید و منافع للناس باطل گشتی چه بی این ادات درهای داد و انصاف که بواسطه و انزلنا الكتاب و المیزان مفتوح و گشاده است معلق ماندی و نظام مصالح عباد بیکبارگی مختل گشتی. (۴۸)

جوینی با اعتقاد به اینکه هر فعلی و هر حادثه‌ای از جانب خداوند صادر بشود

نیک و به سود خلاق است و تنها به دلیل اعتقاد به قضا و قدر و مقدرات الهی، به تقسیم بندی پدیده‌های تاریخ به سودمندی یا زیان مندی نمی‌پردازد و در منظومه فکری وی اصلاً نمی‌توان چنین تفکیکی قائل شد. زیرا «هر چه در ازل الازل تقدیر رفته است خیرت بندگان حق جل شانہ و عم سلطانه در آن است».^(۴۹) به نظر وی فایده یورش چنگیز در تنه مسلمانان و اوج‌گیری دین اسلام بود که آن هم به خواست و اراده الهی بود.

خواست حق تقدست اسمائزه آن بود که آن جماعت از خواب غفلت متبفظ شوند. الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا و از سكرت جمالت افانقی یابند و بدان سبب اعقاب و اولاد ایشان را تنبیهی باشد و اعجاز دین محمدی نیز در اوج آن حاصل شود... یک کس را آماده‌کند و نهاد او را حقیقه انواع تسلط و اقتحام و شطط و انتقام گرداند و باز آن را به خصال محموده و خلال پسندیده با مقام اعتدال آرد.^(۵۰)

وی عمل خدا را به پزشکی حاذق تشبیه می‌کند و معتقد است همان طور که پزشک با آگاهی و علم بر مرض، دواي آن را تجویز می‌کند خداوند نیز با آگاهی و علم بر بندگان خود، متناسب با درد آنها، علاج‌اش را صادر می‌کند و می‌نویسد:

چنانک مداوی حاذق در دفع امراض مذمومه محموده در مسهلات بکار دارد و باز آن را مصلحات واجب داند تا مزاج به کلی از قرار اصل منحرف نشود و تغییر نپذیرد و به حسب طبیعت مواد را دفع‌کند و حکم اکبر به طباع و امزجۀ بندگان خویش نیک خبیر تواند بود و به استعمال ادویه که ملائم وقت و مناسب طبیعت دهد.^(۵۱)

پس بر این اساس یک طرح از پیش تعیین شده و طراحی گردیده، درباره جهان مادی وجود دارد. چون طراح این شخص باری تعالی است. پس به راحتی به اعمال نفوذ در آن می‌پردازد و بشر باز یچه و بازیگری بیش نیست و رویدادها و حوادث

تاریخی به منزله انوار ساطع شده خدایی برای اصلاح این طرح است یا به عبارت دیگر دیکته کردن و یادآوری نمودن نقش‌ها و دکمه‌های متن نمایش بیش نیست. در جای دیگر، جوینی حمله چنگیز و بلیه مغول را از زبان یکی از سادات ماوراءالنهر، «باد بی نیازی خداوند»^(۵۲) می‌داند و از آنجا که بشر بر جزء کوچک از عالم خلقت و پدیده‌های آن آگاهی ندارد پس تمامی رخدادهای دنیای خاکی را که با اراده خدایی صورت می‌گیرد «به نور بصیرت درین معانی نگرد و تأملی و تأنقی آن را واجب دارد»^(۵۳). وی انسان را ساکن این جهان و شهروند آن جهان می‌داند که نباید به سود و زیان جهان مادی دل بست و انسان‌هایی را موفق می‌داند که هر آنچه در این جهان مادی زودگذر است با نظر بی‌اعتنایی بنگرد:

مرد بینا بدانند که عاقبت و فرجام دنیا این است [مرگ است]... تیز نظر باید
تا بدانند که لذت قصوی و انس اعلی آنها راست که به روی استدلال افعال و
حرکات نامتناسب او می‌کنند و او را پشت پای لامساس زده‌اند و پهلوی از ایناس و
ایساس او تهی کرده و سود و زیان او متساوی دانسته و دست حرص از این بنیاد و
ناپایدار مشحون از سنگ و مردار به آب قناعت شسته... و دل از زخارف و امتعه
او برگرفته‌اند.

کسی کند جلوه عز‌اللهی قدس لاهوت بر دل لاهی
و روی طلب سوی ملکوت نهاده تا قدس لاهوت در مرآة صحیفه سینه
نورانی ایشان تجلی کرده است... این خاکدان آب روی است که به بادی معلّق
است جای آن ندارد که بر آن بنایی توان نهاد یا از او حساسی برداشت و دل در نعیم
و ناز آن بست.^(۵۴)

جوینی بارها یادآوری می‌کند که قضا در کمین است و «هر تیری که از شست قضا و قدر» بیرون آید، راه فراری از آن نیست.^(۵۵) چون آنان فراتر از اراده و خواست بشری عمل می‌کنند و از نیروی ماورایی دستور دارند و انسانی خاکی و تدبیر وی

در چنگال تقدیر گرفتار است و برای انسان چاره‌ای جز تسلیم در برابر قضا و قدر راهی نیست.^(۵۶) اعتقاد به قضا و قدر در جای جای کتاب جوینی به چشم می‌خورد و قتی صحبت از شکست خوازمشاه می‌کند اشاره می‌نماید که:

بر رأی سلطانی نیز هم مخفی و مستور نبود که نکایدت با فلک سستینده و
معاندت باروزگارگردنده رنج و رعناست و جریان امور جمله بر تقدیر و
قضاست لامه لقضائه و لامعقب لحکمه و استرداد بخت بر باد شده نه به دست ما
و شماست بلکه جهان خود دام بلاست عشوه دهی پر دغااست

ز اندیشه کران کن تو که دریای جهان را مردان جهان دیده ندیدند کرانه
خیره بفسوس و بفسانه چه نهی دل کاحوال جهان جمله فسوس است وفسانه^(۵۷)

باید یاد آوری کرد که جوینی علی‌رغم اعتقاد راسخ به وجود اراده‌ای برتر و غایت جهان، گاهی نیز اراده و اختیار انسان را در موفقیت‌ها و شکست‌ها مؤثر می‌داند. باز هم در بیان اختیار بشری در رقم زدن به سرنوشت خود به آیات قرآنی تأسی می‌جوید و با ذکر آیه معروف «ان الله لایغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم»^(۵۸) معتقد است پدیده‌های تاریخی همه نتیجه اعمال انسانی است و نباید از قضا و قدر و روزگار گله کرد زیرا

گله از روزگار بیهده چیست هر چه بر ماست هم زکرده ماست^(۵۹)

و گاهی در علت یابی پدیده‌های تاریخی به دامن قضا و قدر متمسک نمی‌شود بلکه سعی می‌کند عملکرد ناسنجیده خود بشر را عامل بروز بدبختی به شمار آورد. وی عملکرد ناسنجیده و غلط غایرخان و همچنین رفتار خام و تصمیمات سیاسی نادرست سلطان را نیز از عوامل بروز شکست می‌داند و می‌نویسد: «سلطان سعید را از فطانت خوی و درشتی عادت و خیم و خامت حاصل آمد»^(۶۰) باز در جای دیگر با عتاب به روزگار و «چرخ گردون» و تقدیر می‌گوید:

ای چرخ تا چند از شعوده و مکر تو، و ای فلک تا کی از ظلم و جور تو هر

سلطانی را در بند هر شیطانی اندازی هر یتیمی را امیر هر کریمی گردانی و هر پادشاهی را در چاهی افکنی و هر ناسزایی را از تخته مذلت بر تخت عزت نشانی.

و نقش تقدیر را در پایان کار سلطان جلال الدین خوارزمشاه، وقتی می‌خواست خود را آماده‌ی مقابله با مغولان نماید چنین بیان می‌کند:

[سلطان] می‌خواست تا در میدان مردانگی جولانی کند و بر دوران‌گنبد گردان بفرزانی ریحان نماید مگر غبار فتنه را که زمان از زمین بلانگ‌پخته بود تسکین دهد و غرار عنا را که قضا و قدر از نیام جفا آهخته بود کند... اما دانندگان دقایق و غواصان دریای حقایق دانند که چون مردم را بخت سرگشته شود و پهلو از بار تهی کند و پشت جفا بگرداند به هیچ روی چشم آن نتواند داشت که باز رخساره‌ی وفا نماید و چون دندان قهر و غدر تیز کرد زبان به کلام چرب نرملی باز نهد و تا پای برگرفت دیگر دستگیری کند... (۶۱)

همچنان که بر می‌آید جوینی موضع واحدی در قبال نقش قضا و قدر و جبریت تاریخی در جامعه بشری اتخاذ نکرده است. وی در توضیحات و تحلیل‌های خود از تأثیر قضا و قدر و ناگزیری آن در پدیده‌ها تا اختیار انسان و اراده او در رویدادهای تاریخی در نوسان است. اگر بخواهیم حجم این دو نظر متناقض را در لابه لای سطور کتاب تاریخ جهانگشای جوینی بسنجیم، بی‌شک حجم عبارات، آیات، احادیث و روایات مربوط به تأثیرگذاری قضا و قدر چند برابر نقش اراده انسانی است. تجلیات اراده انسانی و اختیار بشری بسیار محدود است. پس می‌توان جوینی را مورخی تقدیر‌گرا دانست و تاریخ‌نگاری وی را از این نگرش مورد ارزیابی قرار داد.

پیچیدگی برخورد جوینی به مسأله قضا و قدر، جبریت و یا اختیار تاریخی بشر از آن رو فزونی می‌گیرد که نمی‌توان خط فاصلی بین دیدگاه‌های تقدیر‌گرای وی کشید و آن را به نگرش ابزاری و نگرش اعتقادی تقسیم کرد. به عبارت دیگر دقیقاً معلوم

نیست جوینی کجا توسل به تقدیر الهی و سرنوشت محتوم بشری را ابزار و مستمسکی زیرکانه برای گفتن کاستی‌های پادشاهان و کجا تلاشی رندانه و هوشیارانه برای توجیه این کاستی‌ها به کار می‌گیرد. آنچه مسلم است این که، تاریخ‌نگاری جوینی در خدمت ایلخانان و برای آنان بوده است. تمام روایات تاریخی برخورداردی دوگانه با دستگاه حکومتی دارند. گاه در خدمت تثبیت قدرت و ایجاد مشروعیت حکومتی هستند و حرکت‌های اجتماعی و اندیشه‌های معارض را از میدان بدر می‌کنند و عامل توجیه اعمال سلطان هستند و گاه تصریح یا تلویح جزو اسباب براندازی حکومت و زیر سؤال برنده مشروعیت آن عمل می‌کنند. دو پارگی و دوگانگی مواضع جوینی هم در سبک و زبان و هم در اندیشه و تفکر کاملاً نمایان است. گاه وی رندانه موضع ضد ایلخانی گرفته با نگرش ابزاری به تقدیر، ایلخانان مغول را به اقباح صفات بر می‌شمرد و از برافتادن سلطان ایرانی نالیده «شیطان» مغولی را به نقد می‌کشد و از این که در اثر مکرها و ظلم و جور فلک، هر یتیمی بر کریمی برتری یافته است، افسوس می‌خورد و گاه از استبداد و ضعف شخصیتی و بی‌کارگی سلطان خوارزمشاهی، جور و کشت و کشتار و خون‌آشامی فرمانروای مغولی در پوشش تقدیر پرده در می‌کند و گاه نیز با توسل بر بخت بلند و تقدیر ازلی و بکارگیری «فرّ و آیین خسروی»،^(۶۲) ایلخانان مغول را «برداشته و برگرفته یزدان» معرفی می‌کند که از جانب خدا به وی الهامات و کراماتی صادر می‌شود.^(۶۳)

در منظومه فکری جوینی و سایر ایرانیان، حاکمیت زمینی عطیه‌ای الهی است که خداوند به هر کس، «آسایش گستر و دادگر و کامیاب و پیروزمند» و آراسته به «کمالات نفسانی و روحانی» بخواهد اعطا می‌کند.^(۶۴) وی مصداق چنین اعطایی را با توسل به آیات قرآنی ثابت می‌کند و آیه شریفه «توتی الملک من تشاء» و یا «ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده» را شاهدهی بر اثبات دیدگاه‌های توجیه‌گرایانه‌اش در قبال ایلخان مغول می‌آورد. جوینی از بکارگیری چنین تفکری،

در مورد فرمانروایانی که فاقد ویژگی‌های برشمرده هستند، اهداف ابزارگرایانه در ایجاد مشروعیت برای ایلخانان دارد. وی حتی ناگاه موفق به کشف «حقیقت سرّ الهی» شده، خروج چنگیز خان و انتقال «ملک و شاهی به پادشاه گیتی منگوقاآن» را سرّ الهی قلمداد کرده^(۶۵) تا اسماعیلیه، آن «فئۀ باغیۀ صباّحی و طایفۀ طاغیه مباحی» را نابود سازد.^(۶۶) به این دلیل، سپاهیان مغول را «شمشیر زنان احمدی» می‌نامد.^(۶۷)

باید گفت که در بیشتر وقت‌ها شخصیت‌های مخلوق جوینی از مغولان همگی هاله‌ای از قداست برگرد سر خود پیچیده‌اند هرچند آنان از فرق سر تا نوک پا مغولی‌اند و «دیگری» محسوب می‌شوند اما او سعی در پوشاندن جامهٔ ایرانی بر اندامشان دارد که به نظر نابرازنده می‌رسد. تلاش وی در «خودی نشان دادن مغولان، همچون آب در هاون کوفتن است. آیا می‌توان بر اسب سوار خانه بدوش صحراگرد مغول، جامهٔ شهری یکجانشین ایرانی پوشانید و فرمانروایان شمن‌پرست مغول را خسروان با «فرّ و آیین خسروی» جازد؟ با این همه نباید تردید کرد که اندیشهٔ مشیت الهی و تقدیر تاریخی جوینی، گام‌های مهمی در تثبیت سلطهٔ مغولان برداشته است و حتی وی جزو اولین کسانی است که بلیهٔ این جهانی مغولان را در «عذاب الهی» جهت تنبه مردمان طاغی و انتقام، نظریه‌مند کرده است و یورش آنان را از جهت نظری با اندیشه قضا و قدری توجیه نموده است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. مرتضی مطهری، انسان و سرنوشت، قم: انتشارات عروج، قم: انتشارات صدرا، بی‌تا، ص ۳۱.
۲. فردریش نیچه، «در باب فواید و مضار تاریخ برای زندگی»، ترجمه مراد فرهادپور، ارغنون، شماره ۳، پاییز ۱۳۷۳، ص ۱۵۰.
۳. ایزایا برلین، چهارمقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، ۱۳۱۸، ص ۱۷۸.
۴. ایزایا برلین، همان، ص ۱۸۰.
۵. داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب، چاپ دوم، تهران: باغ آینه، ۱۳۷۱، ص ۵۲.
۶. ایزایا برلین، همان، ص ۱۶۲.
۷. ایزایا برلین، همان، ص ۱۸۰.
۸. عظاملک جوینی، تاریخ جهانگشای، تصحیح محمد قزوینی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۵، جلد ۱، ص ۳-۲.
۹. فریدریش نیچه، همان، ص ۱۵۰.
۱۰. علامه محمد قزوینی مصحح تاریخ جهانگشای جوینی معتقد است که تألیف کتاب قطعاً بین سنه ۶۵۸-۶۵۱ یا سنه ۶۵۸-۶۵۱ محصور می‌شود. ر.ک: مقدمه مصحح، ص ۱۰۱.
۱۱. ر.ک: به عنصر المعانی کیکاوس بن قابوس، قابوسنامه،
۱۲. جوینی، همان، ج ۲، ص ۱۱۸.
۱۳. جوینی، همان، ج ۱، ص ۵۴.
۱۴. همان، ج ۱، ص ۱۴۱ و ۱۶۱.
۱۵. همان، ۸۶ و ۱۰۱.
۱۶. همان، جلد ۱، ص ۱۱.
۱۷. جوینی، همان، ج ۲، ص ۲۸۳.
۱۸. همان، ص ۱۸۳.
۱۹. همان، ص ۱۶۲-۱۶۵ و ۱۷۲-۱۷۴.
۲۰. برای کسب اطلاع بیشتر ر.ک: محمدرضا باطنی، زبان و تفکر، چاپ پنجم، تهران: آبانگاہ، ۱۳۷۳.
۲۱. شیرین بیانی، دین و دولت در ایران عهد مغول، چاپ اول، تهران: نشر مرکز دانشگاهی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص

۲۲. جوینی، همان، ج ۱، ص ۸۵-۹۰.
۲۳. جوینی، همان، ج ۳، ص ۱۱.
۲۴. همان، ص ۸۱.
۲۵. جوینی، ج ۱، ص ۱۸۱.
۲۶. جوینی، همان، ج ۲، ص ۱۳۳.
۲۷. جوینی، همان، ج ۱، ص ۱۷.
۲۸. همان، ص ۸۳ و ۱۲۶-۱۲۷.
۲۹. همان، ص ۱۱۸.
۳۰. عباس میلانی، «تاریخ در تاریخ بی‌هقی»، *تجدد و تجدد سبیزی در ایران*، تهران: آتیه، ۱۳۷۸، ص ۳۸.
۳۱. جوینی، همان، ج ۱، ص ۲.
۳۲. محسن مهدی، *فلسفه تاریخ ابن‌خلدون*، ترجمه‌ مسجید مسعودی، چاپ سوم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۱۷۲.
۳۳. همان، ص ۱۸۷.
۳۴. جوینی، همان، ج ۱، ص ۱۱.
۳۵. همان، ج ۱، ص ۸.
۳۶. همان، ص ۹۶.
۳۷. عباس میلانی، همان، ص ۴۲-۴۳.
۳۸. همان.
۳۹. انعام/۵۹.
۴۰. حدید/۲۲.
۴۱. جوینی، همان، ج ۱، ص ۶۷.
۴۲. همان، ج ۱، ص ۷۵.
۴۳. همان، ص ۸۱.
۴۴. علق/۶ و ۷.
۴۵. جوینی، همان، ص ۱۲.
۴۶. همان.
۴۷. عبدالرحمان ابن‌خلدون، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ هفتم، تهران: شرکت انتشارات

- علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۳.
۴۸. جوینی، همان، ج ۱، ص ۱۲-۱۳.
۴۹. همان.
۵۰. همان.
۵۱. همان.
۵۲. همان، ص ۸۱.
۵۳. همان، ص ۲۰۳.
۵۴. جوینی، همان، ج ۲، ص ۱۱۸.
۵۵. همان، ص ۲۰۷.
۵۶. همان، ص ۱۱۸.
۵۷. همان، ص ۱۲۹-۱۳۰.
۵۸. رعد/۱۱.
۵۹. جوینی، همان، ج ۱، ص ۱۳.
۶۰. همان، ص ۶۲.
۶۱. جوینی، همان، ج ۲، ص ۱۲۹.
۶۲. جوینی، همان، ج ۳، ص ۱۱۴.
۶۳. همان، ج ۱، ص ۱۸۷.
۶۴. فرهنگ رجایی، تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، تهران، قومس، ۱۳۷۲، ص ۸۵-۸۶.
۶۵. جوینی، همان، ج ۳، ص ۱۳۸.
۶۶. همان، ص ۱۳۹.
۶۷. همان، ص ۱۴۰.

منابع:

- ابن خلدون، عبدالرحمان مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ هفتم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۳.
- برلین، ایزایا چهارمقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، ۱۳۱۸، ص ۱۷۸.
- بیانی، شیرین، دین و دولت در ایران عهد مغول، چاپ اول، تهران: نشر مرکز دانشگاهی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص

۳۶۹-۳۶۷

- جوینی، عظاملک، *تاریخ جهانگشای*، تصحیح محمد قزوینی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۵، جلد ۱، ص

۳-۲

- رجایی، فرهنگ، *تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان*، تهران، قومس، ۱۳۷۲، ص ۸۵-۸۶

- شایگان، داریوش، *آسیا در برابر غرب*، چاپ دوم، تهران: باغ آینه، ۱۳۷۱، ص ۵۲

- مطهری، مرتضی، *انسان و سرنوشت*، قم: انتشارات عروج، قم: انتشارات صدرا، بی تا، ص ۳۱

- مهدی، محسن، *فلسفه تاریخ ابن خلدون*، ترجمه مجید مسعودی، چاپ سوم، تهران: علمی و فرهنگی،

۱۳۷۳

- میلانی، عباس «تاریخ در تاریخ بی‌هقی»، *تجدد و تجدد ستیزی در ایران*، تهران: آتیه، ۱۳۷۸، ص ۳۸