



HomePage: https://jhistory.um.ac.ir	Vol. 54, No. 1: Issue 108 Spring & Summer 2022, p.59-86	
Online ISSN: 2538-4341	Print ISSN: 2028-706x	
Received Date: 01-10-2022	Revise Date: 03-01-2023	Accepted Date: 04-01-2023
DOI: https://doi.org/10.22067/jhistory.2023.78998.1170	Article type: Research Article	

Juvaynī's Sacralization of the Account of Mongol Invasion Based on Correspondence with Religious Accounts

Dr. Fateme Majidi (Corresponding Author)



Assistant Professor, University of Neyshabur
majidi@neyshabur.ac.ir

Dr. Hadi Yavari

Assistant Professor, University of Neyshabur

Abstract

This article examines the reflection of 'AṭāMalik Juvaynī's critical stance on the Mongols and the residents of cities of Khurāsān in *Tārīkh Jahāngushā*. In doing so, we will first put forward a critical report of the several previous studies related to this topic. After providing examples of textual modality signs sacralizing the Mongols, we will explore how Juvaynī corresponds the Mongol invasion on Khurāsān with some 'Āyahs and Ḥadīths as a method for sacralizing and legitimizing Genghis and his successors. We will illustrate how these religious and persuasive tools, as well as some other textual components, add to the coherence of Juvaynī's account and give it a marked bias, based on which Juvaynī's critical stance on Mongols and the residents of Khurāsān can be explored.

Keywords: *Tārīkh Jahāngushā*, Mongol history, 'AṭāMalik Juvaynī, Legitimacy



سال ۵۴ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۸ - بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۸۶ - ۵۹	HomePage: https://jhistory.um.ac.ir
شاپا چاپی x ۷۰۶ - ۲۲۲۸	شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱ - ۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۹	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۱۰/۱۳
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۴
DOI: https://doi.org/10.22067/jhistory.2023.78998.1170	

تقدس بخشی جوینی به روایت هجوم مغولان از طریق تناظر سازی با روایات دینی

دکتر فاطمه مجیدی (نویسنده مسئول)

استادیار دانشگاه نیشابور

majidi@neyshabur.ac.ir

دکتر هادی یآوری

استادیار دانشگاه نیشابور

چکیده

این مقاله به بررسی بازتاب موضع ذهنی عطاملک جوینی در باب مغولان و مردم شهرهای خراسان در تاریخ جهانگشامی پردازد. به این منظور ابتدا گزارشی انتقادی از پژوهش‌های نسبتاً متعددی که با این موضوع مرتبط است، ارائه می‌شود و آن‌گاه پس از نشان دادن نمونه‌هایی از به کارگیری برخی نشانه‌های متنی و جهت‌دار و تقدس‌زا برای مغولان، به تناظر سازی جوینی بین روایت هجوم آن‌ها به خراسان با برخی آیات و احادیث به‌عنوان شیوه‌ای برای تقدس و مشروعیت بخشی به چنگیز و جانشینان او پرداخته و نشان داده می‌شود که چگونه این ابزارهای دینی و اقناعی در کنار برخی مؤلفه‌های متنی دیگر، به کلیت روایت جوینی ساختاری منسجم و دارای سوگیری مشخص می‌بخشند و می‌توان بر آن مبنا در خصوص موضع ذهنی جوینی در باب مغولان و مردم خراسان اظهار نظر کرد.

کلیدواژه‌ها: تاریخ جهانگشا، تاریخ مغول، عطاملک جوینی، مشروعیت.

مقدمه

تاریخ پایان تألیف تاریخ جهانگشای جویینی حدوداً ۶۵۸ ق یعنی دو سال پس از فروپاشی خلافت عباسیان است. این اثر شاخص، هم با توجه به زمان تألیف و هم ارتباط نزدیک عظاملک جویینی و خاندانش با حاکمان مغول، و در واقع سال‌ها کارگزاری در دستگاه آن‌ها و لذا اشتغال بر برخی اطلاعات، اخبار و روایات دست اول، همیشه در مرکز توجه پژوهشگران تاریخ مغول بوده است. از سویی دیگر، بنا به سنت معمول تاریخ‌نگاری فارسی که در واقع جریان مهمی از نثرنویسی فارسی نیز به شمار می‌رود، این اثر در دوران سیطره نثر فنی تألیف شده و از این رو نویسنده فاضل آن نیز روایت خود را به شیوه معمول روزگار و سبک شناخته شده نثر فنی سامان داده و از عناصر بیانی و بدیعی به فراوانی چاشنی کلام خود کرده است. در بیان نقش‌ها و کارکردهای این عناصر بیانی و بدیعی در نثر فنی مخصوصاً در کتاب‌های سبک‌شناسی مباحث بسیاری است و مشخصاً این نقش‌ها در دو سویه دنباله‌روی از سنت آرایش و تزئین و یا تقویت معنا؛ و عمدتاً با تأکید بر سویه تزئینی آن‌ها ارزیابی می‌شوند و این توجه ویژه به نثر فنی از خلال نشانه‌های فراوان بینامتنی خود متن و به‌ویژه اشارات نویسنده در دیباچه آشکار است.

از میان این عناصر بلاغی، در نثرهای فنی و از آن جمله نثرهای تاریخی، تضمین و اقتباس از قرآن و حدیث، جایگاهی بسیار مهم و کارکردهای متعددی دارد که از انواع وام‌گیری‌های تزئینی و تفننی (که در نثرهای مصنوع به فراوانی دیده می‌شود) تا انواع تأثیرپذیری‌های معنایی و ساختاری گسترده است، چنان‌که دکتر حسین خطیبی انواع اقتباس از آیات و احادیث را در نثرهای فنی قرن‌های ششم و هفتم هجری از چندین منظر رده‌بندی کرده است و در یکی از این نظرگاه‌ها، «از جهت کیفیت ارتباط معنوی آیات و احادیث» با متون، چهار شیوه «تتمیم و تکمیل، تشبیه و تمثیل، توصیف و تشریح، و تنظیر یا تأکید و تأیید» معنی را ارائه کرده است.^۱ آنچه دکتر خطیبی در نثر فنی نشان داده است در عین جزئی‌نگری و دقتی که دارد، با توجه به نمونه‌های ارائه شده، بیشتر ناظر بر رابطه نحوی و انسجامی عبارت قرآن و حدیث با تعبیرات و جملات قبل یا بعد و عمدتاً در حد یک پاره کوتاه متنی یا یک پاراگراف است اما آنچه به‌عنوان «تنظیر یا تأکید و تأیید» می‌آورد، یکی از شیوه‌های معهود و مورد التفات ویژه عظاملک جویینی در تاریخ جهانگشا است و کاربرد ویژه‌تری یافته است به حدی که می‌توان آن را با آنچه راستگو، اثرپذیری تطبیقی از قرآن در شعر فارسی نامیده است، سازوارتر دانست: «گوینده آیه یا حدیثی را بر موردی ویژه که به ظاهر چندان با هم پیوندی ندارند، تطبیق می‌دهد بی‌آنکه معنی ظاهری و اصلی آن را نقد ورد یا تاویل و توجیه

۱. خطیبی، فن نثر در ادب فارسی، ۱۹۷-۲۰۹.

کند...»^۱. حق آن است که صورت‌ها و شیوه‌های کاربرد قرآن و نیز حدیث در متون کهن و ادب فارسی محدودیتی ندارد و نمی‌توان آن را به مواردی از این دست یا صورت‌بندی‌های کتاب‌های بدیعی محدود کرد: «تصور چنین محدودیتی خود نشانه عدم آگاهی از گستردگی مضامین قرآنی و شیوه‌های کاربردی آن در ادب فارسی است»^۲.

پیشینه پژوهش

بر مبنای صورت‌بندی‌های متعدد و کمابیش متفاوتی که در کتاب‌هایی مانند فن نشر حسین خطیبی یا تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی سید محمد راستگو و نیز کتاب پرتوهایی از قرآن و حدیث در ادب فارسی از محمدرضا راشد محصل یا کتاب تأثیر قرآن و حدیث در ادبیات فارسی از علی اصغر حلبی ارائه کرده‌اند، پاره‌ای جست‌وجوها در برخی آثار تاریخی و از آن میان تاریخ جهانگشای جوینی نیز انجام شده است که بیشتر سعی بر یافتن نمونه‌هایی از این شیوه‌های تأثیرپذیری‌های قرآنی و ارائه فهرستی از آن‌ها بوده است؛ مانند مقاله «اقتباس و تضمین آیات قرآن در تاریخ جهانگشای جوینی» نوشته مریم محمودی یا مقاله «بازتاب آموزه‌های تعلیمی امثال قرآنی در تاریخ جهانگشای جوینی»^۳ که در واقع فهرستی از آیات حکمت‌آمیز قرآنی است که نویسنده آن‌ها را در حکم مثل‌هایی دانسته است که جوینی از آن‌ها به طریق ارسال‌المثل در خلال نوشتار خود درج کرده است. مقاله «شیوه‌های کاربرد آیات و احادیث در تاریخ جهانگشای جوینی» که فقط اندکی مشروح‌تر از مقالات مشابه است.^۴ مقاله «شیوه‌ها و گونه‌های اثرپذیری از قرآن کریم و احادیث در تاریخ جهانگشای جوینی» که حتی نسبت به پژوهش‌های پیشین، گزارش مختصرتر و ضعیف‌تری از این تأثیرات ارائه کرده است.^۵ اما در میانه همه این موارد، مقاله «بررسی شیوه‌های خاص بهره‌جویی از آیات قرآن کریم در جهانگشای جوینی و مقایسه‌ای با کتب مشابه» اگر چه این شیوه‌های خاص را در چند فقره و فقط با نفثة المصدور مقایسه کرده است اما به خاطر دقت نظری که در بررسی تصرفات هشت‌گانه جوینی در بیست و شش آیه قرآنی برای هماهنگی بیشتر با نثر خود هنگام نقل آن‌ها انجام داده است، در بین این پژوهش‌ها متمایز است و کاری فراتر از آن دسته‌بندی‌های توصیفی ارائه شده در کتاب‌های یاد شده ارائه کرده است و به دقایقی ناگفته از سبک ویژه جوینی در استشهاد به آیات

۱. راستگو، تجلی قرآن و حدیث بر شعر فارسی، ۵۹-۶۱.

۲. راشد محصل، پرتوهایی از قرآن و حدیث در ادب فارسی، ۲۵.

۳. سلیمانی، «بازتاب آموزه‌های تعلیمی امثال قرآنی در تاریخ جهانگشای جوینی».

۴. علیخانی ثانی ابدال‌آبادی و میر، «شیوه‌های کاربرد آیات و احادیث در تاریخ جهانگشای جوینی».

۵. آقایاری زاهد و همکاران، «شیوه‌ها و گونه‌های اثرپذیری از قرآن کریم و احادیث در تاریخ جهانگشای جوینی».

قرآنی دست یافته است.^۱

آنچه ما در این مقاله به معرفی آن می‌پردازیم نیز کاربرد ویژه‌ای از آیات و احادیث است که چنان‌که گفته شد، تا به حال مشخصاً رده بندی یا گزارش نشده است. این کاربرد ویژه جوینی نوعی استشهاد گسترده به آیات روایت‌های عذاب قرآنی است که در میانه روایت هجوم مغولان به شهرهای ایران^۲ در مواضع مختلف دیده می‌شود و ما از آن به «تناظرسازی» تعبیر می‌کنیم. در واقع سویه‌ای زیبایی‌شناختی در فن نثر و ادبیات دارد، سویه‌ای در روایت‌شناسی،^۳ و سویه‌ای اندیشگانی در گزارش تاریخ. در ادامه موضوع را با تمرکز بر روایت‌های جوینی از هجوم مغولان بیشتر بسط خواهیم داد و از منظر تاریخ‌نگاری این موضوع را بررسی می‌کنیم. برای ورود به این بحث، نخست لازم است به موضوع ارتباط و پیوند تاریخ‌نگاری اسلامی با قرآن اشاره‌ای کنیم.

قرآن و تاریخ‌نگاری در قلمرو اسلام

قرآن کریم که با تعبیر «تَبَيَّنَّا لَكُلِّ شَيْءٍ»^۴ وصف شده است، چنان‌که بر بسیاری از حوزه‌های فرهنگ مسلمانان، بر تکوین تاریخ‌نگاری و سمت و سو گرفتن آن و تحولاتش نیز مؤثر بوده است؛ روزنتال در تبیین انگیزه‌های عملی نخستین نمونه‌های مطالعه تاریخ در میان مسلمانان، یکی از آن‌ها را «وفور داده‌های تاریخی (یا شبه تاریخی) قرآن» می‌داند به نحوی که «مفسران قرآن را واداشت تا به جستجوی اطلاعات تاریخی گویا و روشن بپردازند».^۵ آینه‌وند نیز ضمن این بیان که «اندیشه تاریخ در اسلام، برگرفته از قرآن کریم است»^۶ به تفصیل به تبیین خاستگاه‌های اسلامی و به‌ویژه قرآنی علم تاریخ در نزد مسلمانان و به تعبیری «اسلامیت علم تاریخ» می‌پردازد.^۷ ترکمنی آذر نیز با این استدلال که «در دیدگاه مسلمانان، اولین معیار برای پذیرش قوانین زندگی بشر قرآن است»، معتقد است که «مورخان ایرانی مسلمان نیز رهنمودهای قرآن را به‌مثابه قوانین کلی زندگی بشر در نظر گرفته‌اند و تجارب بشری را بر اساس آن

۱. دالوند و تاجبخش، «بررسی شیوه‌های خاص بهره‌جویی از آیات قرآن کریم در جهانگشای جوینی و مقایسه‌ای با کتب مشابه».

۲. منظور ایران، در سراسر مقاله تسامحاً خراسان و ماوراءالنهر است.

۳. شیوه‌های گوناگون این تناظرسازی در روایت‌های تاریخی که از تمثیل‌های مفصل تا تلمیحات موجز گسترده است، از منظر روایت‌شناسی به‌ویژه منظر بیناروایت (نامور مطلق، ترا روایت، روابط پیش متنی روایت‌ها، کل مقدمه به‌ویژه صفحات ۲۰-۲۱) نیز بسیار قابل تأمل است و بررسی کم و کیف آن در متون تاریخی کلاسیک و حتی گفتمان سیاسی معاصر ایرانی خود موضوع پژوهشی مستقل است.

۴. سوره نحل، آیه ۸۹.

۵. روزنتال، تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، ۳۹.

۶. آینه‌وند، ۵۶.

۷. آینه‌وند، علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی، ۷۷-۵۵.

یافته‌اند». او با نقل اظهارات تاریخ‌نگارانی چون طبری، یعقوبی، مقدسی، مسکویه و راوندی، به اعتقاد آن‌ها به این سنت الهی می‌پردازد که «هرچند خداست که پادشاهی می‌دهد و هم اوست که پادشاهی را باز می‌ستاند، این دادن و بازستاندن بی‌سبب نیست، بلکه کفران نعمت و عصیان در مقابل خدا عامل مهم زبونی و خواری است».^۱ در واقع اکثر پژوهشگرانی که به تاریخ‌نگاری اسلامی پرداخته‌اند، به تأثیر گسترده و ویژه قرآن بر شیوه تاریخ‌نگاران در قلمرو اسلام پرداخته‌اند؛ اگرچه برخی نیز این نظریه را طرح می‌کنند که تاریخ‌نگاری مسلمانان «تأثیرپذیری درخور و شایسته‌ای از قرآن و آموزه‌های وحی نداشته است» و چشم دارند که از این پس با توجه ویژه به قرآن، نوعی «تاریخ‌نگاری بومی» پی‌ریزی شود.^۲

تناظرسازی به‌عنوان شیوه‌ای از تحلیل تاریخی

نقل روایات متناظر با اشخاص، سرزمین‌ها و واقعه‌های تاریخی از شیوه‌هایی است که در تاریخ‌نگاری ایرانی سابقه دارد و برخی بدان توجه ویژه داشته‌اند و از آن میان ابوالفضل بیهقی بسیار بدان علاقمند بوده است؛ چنان‌که در برجسته‌ترین موارد مثلاً به موازات نقل داستان بر دار کشیدن حسنک وزیر، برای اینکه او را چون شهیدی جلوه دهد، با بیان این عبارت که «بوده است در جهان مانند این»، ماجرای عبدالله زبیر و کشته شدن او را نقل می‌کند.^۳ از این شیوه به‌ویژه از طریق تناظرسازی با داستان‌های قرآنی در بسیاری مواقع به‌عنوان ابزار اقناعی ایدئولوژیک بهره‌برداری می‌شده است؛ چنان‌که در یکی از موارد نغز آن در تاریخ مشروطه نقل شده است که شیخ فضل‌الله نوری در حمایت از محمدعلی شاه و به توپ بستن مجلس، می‌گوید: «در این حال فرمان خدا بر هلاک ایشان تعلق گرفت» و «خداوند حیلۀ ایشان را نابود کرد و سلطان عادل در حق آنان کاری کرد که درباره اصحاب فیل انجام شد».^۴ چنان‌که خواهیم دید جوینی نیز با شگرد ویژه خود در جهت القای تفسیری تاریخی از برخی وقایع، از این تناظرسازی‌ها بسیار سود جست است.

استشهاد قرآنی و مشروعیت‌بخشی

با نگاهی اجمالی به تاریخ‌های کهن نوشته شده در قلمرو اسلام، لایه‌های مختلف تأثیرگذاری قرآن در این آثار دیده می‌شود. این تأثیرات در برخی لایه‌های عمیق‌تر چنان است که باید آن را موجد گفتمانی ویژه

۱. ترکمنی آذر، تاریخ‌نگاری در ایران (از آغاز دوره اسلامی تا حمله مغول)، ۶۲.

۲. الویری، «نگاه تاریخی قرآن و تاریخ‌نگاری مورخان مسلمان بررسی موردی علت پیروزی مسلمانان در غزوه بدر»، ۴۳-۴۴.

۳. نک: سلیم، «توجیه تمثیل‌های تاریخی بیهقی»، ۲۶۹-۲۸۲؛ نیز میثمی، تاریخ‌نگاری فارسی، ۱۲۴-۱۲۸.

۴. سیف، پیش‌درآمدی بر استبدادسالاری در ایران، ۱۰۶. به نقل از رساله «حرمت مشروطه» از شیخ فضل‌الله نوری، درج شده در کتاب رسائل مشروطیت، غلامحسین زرگری‌نژاد.

دانست و چنان که از تأثیر عمیق و گسترده گفتمانی کتاب مقدس در مطالعات غربی یاد می‌شود،^۱ جایگاه قرآن نیز با چنان قوت و کیفیتی در جوامع اسلامی و از آن میان در بسیاری از متون ادبی و تاریخی جاری و ساری است و در آثار قلمرو زبان و ادبیات فارسی پس از اسلام نیز کمتر کتابی را می‌توان یافت که از قرآن تأثیر نپذیرفته باشد.

این امر در آن دسته از تاریخ‌های فارسی که به نثر فنی نوشته شده‌اند - و از آن میان تاریخ جهانگشای جوینی - از جهاتی مشهودتر است چرا که چنان که گذشت این دسته از تاریخ‌نویسان بر اساس سنت منشیانه، از کلام خدا و حدیث پیامبر در خلال نثر خود به شیوه‌های گوناگون و با اغراضی متفاوت سود می‌برند و به نظر می‌رسد ویژه‌ترین این اغراض جوینی مشروعیت بخشی به حاکمان مغول است. در ارتباط با این مشروعیت بخشی و نحوه تلقی جوینی از هجوم مغولان و نابودی حاکمیت‌های اسلامی و به ویژه خلافت دیرپای عباسیان در بغداد، در بادی امر گویی با وضعیتی متناقض روبرو هستیم: در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی از سویی این اعتقاد هست که این سنت خداست که ستمگران و فاسدان را نابود می‌کند یا سرپیچی از فرمان خداوند و نپذیرفتن فرمان صالحان موجب تسلط پادشاه ظالم می‌شود و از سوی دیگر باز می‌بینیم از دیگر سنت‌های الهی که تاریخ‌نگاران بدان چشم دوخته‌اند و آن را مبنای فهم حوادث و وقایع تاریخی قرار داده‌اند، سنت الهی «پیروزی مسلمانان بر کفار» است.^۲ در چنین وضعیتی است که عظاملک جوینی - که خود کارگزار بلند پایه مغولان است - از ابزارهای بلاغی و اقناعی گوناگون سود می‌جوید تا در چنین موقعیت فکری متناقضی که کافران مغول، مسلمانان را کشته‌اند و سرزمینشان را ویران کرده‌اند و بالاتر از همه، خلافت بغداد را نابود کرده‌اند، آن «مقاصد اخلاقی و عملی» خود را که همانا توجیه این ناهمخوانی آشکار با سنت الهی است، با توجه به «ملاحظات و روش‌های حرفه خود» - تعبیری که میثمی برای تاریخ‌نگاران ادوار سامانی و غزنوی و سلجوقی به کار می‌برد^۳ - در ساختاری اندیشیده و در واقع چنان که راجر ری، استاد بازنشسته گروه تاریخ دانشگاه تولدو، در باب تأثیر بلاغت یونانی - رومی در برهه‌ای از تاریخ‌نگاری اروپایی می‌گوید در قالب «آفرینش تخیل آمیز»^۴ از «مطالب واقع‌نما» ارائه می‌کند. واقعه‌ای که بعداً تاریخ‌نگار بلند آوازه دوران ایلخانی، و صاف الحضره، از آن به - گونه‌ای دیگر یعنی «انتقام هواداران آل محمد به کمک ترکان از دشمنان‌شان» یعنی از خلافت عباسیان

۱. میلز، میشل فوکو، ۹۱.

۲. ترکمنی آذر، تاریخ‌نگاری در ایران (از آغاز دوره اسلامی تا حمله مغول)، ۶۲-۶۳.

۳. میثمی، تاریخ‌نگاری فارسی، ۱۸-۲۰.

۴. نقل شده در میثمی، تاریخ‌نگاری فارسی، ۳۵۵.

تعبیر می‌کند.^۱

با توجه به چنین موضعی که جوینی اتخاذ کرده است، مسئله تأثیر رابطه وی با مغولان بر تاریخ‌نگاری اش، مدت‌هاست که محل بحث است و ظاهراً از اولین کسانی که به وی بابت رعایت ادب و احترامی که نسبت به مغولان داشته است اعتراض کرده‌اند دوسون نویسنده بلندآوازه تاریخ مغولان^۲ است که ادوارد براون در کتاب تاریخ ادبیات خود با این سخن که «به نظر من مؤلف لحن شدیدی به کار برده که نارواست؛ زیرا اوضاع و احوال عظاملک جوینی چنان بوده است که ناگزیر نسبت به وحشی‌صفتان با رعایت ادب و احترام سخن گفته، و بدبختی او همین است که به چنین کسانی خدمت کرده است» آن را غیر منصفانه می‌شمارد.^۳ بارتلد نیز در ترکستان‌نامه با این بیان که «این ملامت»، «غیر منصفانه» است اظهار داشته: «مؤلف منصفانه کوشیده تا شرح کامل و درستی از وقایع را به رشته تحریر درآورد».^۴ در سال‌های اخیر نیز این موضوع مخصوصاً در مقالات دانشگاهی مورد بحث بوده است و از نظر محتوایی توجه ویژه‌ای به نحوه تحلیل‌های تاریخی جوینی اشاره داشته‌اند که در ذیل مهم‌ترین آن‌ها را مرور می‌کنیم:

نویسنده مقاله «اندیشه مشیت الهی در تاریخ‌نگاری اسلامی: مطالعه موردی، تاریخ جهانگشای جوینی» ضمن اشاره به پیوند عمیق بین تاریخ‌نویسی و علم حدیث؛ و تأثیر محتوایی آموزه‌ها و تعالیم محدثان بر تاریخ‌نویسی، معتقد است پس از قدرت‌گیری اشاعره در قرن چهارم هجری «به تدریج اندیشه قضا و قدری و حاکمیت مشیت الهی بر افعال و اذهان مسلمانان تأثیر گذاشت و به‌طور کلی معرفت مسلمانان را دگرگون ساخت»؛ این اندیشه در تاریخ‌نویسی «در جایی که هزاران علت کوچک و بزرگ در کارند فرض را تنها بر مشیت الهی می‌گذارد». او که معتقد است جوینی متأثر از منابعی نظیر تفاسیر و روایات تقدیرگرایانه اهل سنت و برخی اندیشه‌های صوفیانه، خواسته است ظهور و سقوط دولت‌ها و سایر رخدادها را ناشی از مشیت الهی بداند، می‌نویسد جوینی «غایت امور و نابودی شهرهای ایران به دست مغولان را مضبوط و مثبت در جریده قضا و قلم قدر می‌دانست» و ضمن یادآوری برخی موارد که جوینی از تأثیر «اراده انسانی» در تاریخ یاد می‌کند آن‌ها را «بسیار محدود» می‌داند.^۵

در نقد دیدگاه ارائه شده در مقاله یادشده چنان‌که در ادامه به تفصیل خواهد آمد، به اختصار باید گفت که اگر چه جوینی در روایتش از شکست خوارزمشاهیان در برابر مغولان جبری مسلک است اما باور او به

۱. شرفی، زندگی، زمانه و تاریخ‌نگاری وصاف شیرازی، ۳۱.

2. C. D'Ohsson; *Histoire des Mongols*, 1834.

۳. به نقل از شعار، گزیده تاریخ جهانگشای جوینی، ۲۶.

۴. بارتولد، ترکستان‌نامه، ۱۱۳-۱۱۴.

۵. حسن‌زاده، «اندیشه مشیت الهی در تاریخ‌نگاری اسلامی: مطالعه موردی، تاریخ جهانگشای جوینی».

اینکه مغولان بلای خداوندی‌اند و ابتلای مردم به این بلا ناشی از کردار خود آن‌هاست، عقیده‌ای بنیادی‌تر است و از این رو این نگاه توأم با نوعی علت‌یابی تاریخی نیز هست.

در پژوهشی دیگر نویسندگان ضمن تأکید بر اینکه جویینی «با کلام نافذ خویش تصاویری دقیق و ناب از سه دوره تاریخی مغول، خوارزمشاهیان و اسماعیلیان ارائه داده است» در اثبات این معنی به استخراج و بررسی تشبیهات و استعارات جلد نخست تاریخ جهانگشای جویینی پرداخته‌اند، و نشان داده‌اند که نویسنده تاریخ جهانگشا «از صنایع ادبی تنها به سبب آرایش کلام استفاده نکرده است» بلکه «به مدد تشبیه، استعاره، کنایه، ایهام و دیگر آرایه‌های ادبی به بیان حقایق پرداخت تا مایه آگاهی و عبرت آیندگان باشد»؛ چنان‌که عمدتاً مغولان را به «قضا و اجل» و نیز «عوامل افسار گسیخته طبیعت و حیوانات وحشی مانند می‌کند، آمدن روز را بسان تهاجم جنگجویان تیغ‌زن و سفاک می‌داند و مردم بی‌دفاع شهرها را به حیوانات اهلی اسیر در چنگال درندگان» مانند می‌سازد و در مجموع تصویری که ترسیم می‌کند ایرانیان را به ناچار مقهور مغولان نشان می‌دهد.^۱

نویسندگان این مقاله عمدتاً توجه خود را به اثبات همدلی جویینی با مردم ایران معطوف کرده‌اند و در این راه سعی آنان بر این بوده که هر چه بیشتر جلوه‌های سبعیت مغولان و مظلومیت ایرانیان را که تراویده قلم جویینی است که «به طریقی نامحسوس» بیان کرده است^۲ نشان دهند؛ اما در واقع این سخن تازه‌ای نیست و چنان‌که ملک‌الشعرا بهار در حدود هشتاد سال پیش - چاپ نخست سبک‌شناسی ۱۳۲۱ ش - متذکر می‌شود که «بعضی از اهل فضل» عقیده دارند که جویینی «برای بیان فجایع مغول مخصوصاً عبارات مغلق تازی» به کار برده تا به‌ویژه خان‌های مغول آن را در نیابند؛^۳ بهار همانجا ضمن اذعان بر شجاعت جویینی در طرح این موضوعات، این عقیده را نمی‌پذیرد.

نویسندگان مقاله «نقد ترامنتی جلد اول تاریخ جهانگشای جویینی» نخست به برخی پژوهش‌ها اشاره می‌کنند که متضمن نقل و اقتباس‌های جویینی از برخی متون عمدتاً ادبی به‌ویژه شاهنامه فردوسی است؛ پژوهش‌هایی که نشان داده‌اند چگونه در برخی از این نقل‌ها با تغییری که جویینی در بافت کلام ایجاد می‌کند، کاربرد دیگرگونی یافته‌اند؛ آن‌گاه، نویسندگان مقاله یادشده ضمن نقل و بررسی شماری از این مناسبات بینامتنی، اگرچه نتیجه می‌گیرند «جویینی نه دیدگاهی به‌طور مطلق مثبت و نه کاملاً منفی نسبت به مغولان دارد. نه رسوایی مغولان مد نظر او بوده است و نه ستایش آن‌ها، بلکه بدون هیچ موضعی، فهم و

۱. طهماسبی و تلاوری، «بررسی و تحلیل تشبیهات و استعارات تاریخ جهانگشای جویینی».

۲. همو، ۶۱.

۳. بهار، سبک‌شناسی، پاورقی ۵۳.

برداشت خود را از وقایع و حوادث نگاشته است»^۱ در نهایت از راه موافقت با برخی آرای پژوهشگران پیشین^۲ و در تناقض با اظهارات پیشین خود، اظهار می‌دارند: «جوینی در عین حال که به غارتگری و خونریز بودن مغولان پرداخته است، دیدی مثبت نسبت به مخدومان خود دارد»^۳.

در مقاله «بازفهم قرآن و حدیث در تاریخ جهانگشا حمله مغولان و اثر آن بر عزت نفس ایرانیان» نیز اگر چه نویسندگان تلاش دارند با صورت‌بندی روان‌شناسانه نحوه مواجهه ذهنی جوینی با حمله مغولان، توجیهاات وی و مشروعیات بخشی او به مغولان را تبیین کنند، در این صورت‌بندی دقت کافی ندارند و مثلاً آنجا که می‌گویند «وی برای پایایی عزت نفس خود از آیات قرآن استمداد جسته است. وی در این مسیر تا جایی پیش می‌رود که وقایع پیش آمده را مربوط به اسرار غیب دانسته، و خود و قوم خود را از مسئولیت این یورش یکسر مبرا کرده است»^۴ نگاهشان ناظر به برخی اظهارات جوینی است و از آن مواضعی که جوینی صراحتاً بیان می‌دارد خطای خود حاکمان ایرانی و دور شدنشان از «راه سداد و جاده رشاد» علت بوده است و می‌افزاید «وَجُرْمٌ جَزَاءُ سَفَهَاءَ قَوْمٍ / وَحَلٌّ بَعِيرٍ جَارِمِهِ الْعَذَابُ // گله از روزگار بیهوده چیست / هر چه بر ماست هم ز کرده ماست»^۵ به نفع فرضیه نوشتارشان چشم می‌پوشند.

پس از مقاله دقیق دالوند و تاجبخش که در بخش پیشینه تحقیق بدان اشاره شد، اخیراً مقاله دیگری با عنوان «بافت‌گردانی آیات قرآن در تاریخ جهانگشای جوینی» منتشر شده است که نویسندگان آن از منظر زبان‌شناسی و با تأکید بر تغییر بافت زبانی و موقعیتی به بررسی استفاده‌های جوینی از آیات قرآنی پرداخته‌اند.^۶ نتایج این مقاله البته می‌توانست بسیار فراگیرتر و بدیع‌تر از موارد مطروحه‌ای باشد که در حد خود ارزشمند است و به تصرفات لفظی و معنایی جوینی در استشهداد به آیات اشارات خوبی دارد. ضمناً اگرچه که این مقاله در توصیف و تبیین برخی شواهد بسیار شبیه به پژوهش دالوند و تاجبخش است؛ مثلاً آنچه در صفحه ۱۷۱ ذیل بازبافت‌سازی آیات قرآن در متن جهانگشا آورده‌اند در برخی نمونه‌ها عیناً همان نمونه‌ها و تبیینی است که دالوند و تاجبخش در صفحه ۴۹ و ذیل «تغییر دادن بخشی از آیه» تشریح کرده‌اند و حتی در کلیت طرح مسئله احتمالاً و امدار آن به نظر می‌رسد، نویسندگان جز در پاورقی صفحه ۱۶۶ که فقط از عنوان آن مقاله بدون یادآوری به این فضل تقدم- یاد کرده‌اند به این همانندی‌ها و جهت‌گیری موضوعی اشاره‌ای ندارند.

۱. طایفی و موسوی، «نقد تراجمی جلد اول تاریخ جهانگشای جوینی»، ۵۵.

۲. مشخصاً عباسی و گیلکی، «تاریخ جهانگشا به‌مثابه گفتمان قدرت چنگیز».

۳. طایفی و موسوی، «نقد تراجمی جلد اول تاریخ جهانگشای جوینی»، ۵۷.

۴. اورزانی و موسوی، «بازفهم قرآن و حدیث در تاریخ جهانگشا حمله مغولان و اثر آن بر عزت نفس ایرانیان»، ۱۷۱.

۵. جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، ۱۳/۱.

۶. میرهاشمی و سلطانی، «بافت‌گردانی آیات قرآن در تاریخ جهانگشای جوینی».

این پژوهش‌ها و مقالات که برخی از آن‌ها بسیار جزئی‌نگرانه و دقیق‌اند و از منظرهای بدیع و سودمندی به شیوه‌های استفاده جوینی از آیات قرآنی و احادیث نبوی پرداخته‌اند، بسیار مغتنم‌اند اما برخی از آن‌ها چنان‌که گذشت خالی از خطاهای نگرشی و روشی نیستند. در این مقاله تلاش می‌کنیم در راستای واکاوی اندیشه‌ای که گمان می‌کنیم از مهم‌ترین اغراض جوینی در پی‌ریزی تاریخ جهانگشا و مشخصاً جلد نخست آن که در تاریخ مغولان است، نشان دهیم جوینی چگونه اندیشه سازمان‌دهنده مشخصی به روایت برآمدن و هجوم مغولان شکل می‌بخشد؛ چنان‌که پس از ارائه تمهیداتی در دیباچه کتاب، نخست در بخش «خروج چنگیز»، او را به مثابه فرستاده‌ای از جانب خدا تلویحاً شخصیتی پیامبرگونه ترسیم کرده^۱ و از هجوم او به ایران به مثابه عذاب الهی یاد کرده و در نقل «استخلاص» شهرهای آن، با تناظرسازی‌های مکرر و کاملاً هدف‌داری که به یاری آیات قرآنی و مخصوصاً روایت‌های عذاب نازل شده بر برخی اقوام بنی اسرائیل ارائه کرده، آن تصویر را کامل کرده است. برای ورود به این موضوع، نخست لازم است به انگیزه‌ها و اغراض جوینی اشاره‌ای کنیم.

انگیزه تاریخ‌نگاری عطا ملک جوینی

برای قضاوتی منصفانه درباره نگاه جانب‌دارانه جوینی در باب مغولان، گمانه‌زنی درباره انگیزه او از نگارش تاریخش اهمیتی ویژه دارد. خود او در دیباچه کتاب در بیان این انگیزه، می‌گوید برخی از «یاران وفا و اخوان صفا» از او می‌خواهند تا «برای تخلید مآثر گزیده و تأیید مفاخر پسندیده» پادشاه وقت مغول این تاریخ را بنویسد.^۲ اما محتمل به نظر می‌رسد این اشارت بیش از آنکه حقیقت امر را بیان کند ریشه در نوعی سنت داشته باشد: بنا به سنتی معهود و قالبی شده، در ادبیات کلاسیک فارسی در شماری از آثار تاریخی و عرفانی و علمی و غیر آن، نویسنده یا مصنف کتاب، پرسش یا درخواست دوستان یا مریدان یا شاگردان و ... را علت تألیف اثر یاد می‌کند.^۳ اتفاقاً روزنتال نیز در تبیین انگیزه‌های تاریخ‌نگاران مسلمان، ضمن اشاره به اینکه در آن دوران «تاریخ‌نگاران حرفه‌ای کم بودند»، تلویحاً از تاریخ‌نگاری کسانی چون

۱. شیرین بیانی در جلد نخست دین و دولت در ایران عهد مغول به این نکته به خوبی اشاره می‌کند: «شاید بتوان ادعا کرد که چنگیزخان با خصوصیات و صفاتی که به وی نسبت داده شده کاملاً در قالب یک پیامبرگونه می‌گنجد است» (۵۱)، عجیب است که در این قفله مخصوص او به جامع‌التواریخ و تاریخ و صاف استناد می‌کند که نسبت به تاریخ جهانگشا متأخرند و نیز به طبقات ناصری استناد می‌کند که در باب تاریخ مغول نسبت به تاریخ جهانگشا در مرتبه ثانی قرار می‌گیرد اما به قراین متنی تاریخ جهانگشا اشاره‌ای ندارد.

۲. جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، ۲-۳.

۳. مثلاً مصحح کشف‌المحجوب این امر را با اشاره به آثار عرفانی متعددی بیان می‌کند: نک: عابدی، تعلیقات کشف‌المحجوب، ۶۲۰؛ مقدسی، آفرینش و تاریخ، ۱۲۸؛ سنایی، حدیقة الحقیقة و شریعة الطریفة، ۳۲ به بعد؛ سعدی، گلستان، ۵۳.

بلاذری، صابی، مسکویه، الصفدی (تاریخ نگاران متقدم) که از وابستگی به حاکمان روزگار بوده‌اند؛ با اشاره‌ای صریح‌تر به جوینی که از تاریخ نگاران ادوار بعد است، از این تاریخ نگاری، به «کاری ضروری» تعبیر می‌کند و آن را در واقع در حکم «وظیفه‌ای رسمی» برای این افراد می‌داند و مشخصاً این تلقی رایج را که جوینی به‌عنوان وزیر، صرفاً از سر دوستداری تاریخ گذشته و به‌صورت غیر حرفه‌ای کتابش را تألیف کرده است محل تردید می‌داند.^۱

با در نظر گرفتن این مقدمات، قریب به ربع قرن حاکمیت یافتن جوینی بر قلمرو خطیر «بغداد و کلیه عراق عرب»،^۲ امری است که بی ارتباط با چنین خدمتی نمی‌تواند باشد؛ او که از حدود ۶۵۰ تا ۶۵۸ ق مشغول نگارش تاریخ جهانگشای بوده است، به قولی یک سال پیش از اختتام کتاب خود در سال ۶۵۷ ق و یا به قول دیگر در سال ۶۶۱ ق یعنی نهایتاً ۳ سال پس از انجام این خدمت شایان^۳ به این مقام خطیر که به نوعی همان کرسی حاکمیت خلافت عباسیان است، گمارده شده است.^۴ این چنین است که موضوع محدوده زمانی گزارش جوینی از برآمدن مغولان و آغاز یورش آنان به ماوراءالنهر و قلمرو خوارزمشاهیان که از ۶۱۷ ق شروع می‌شود و به واقعه فتح بغداد در ۶۵۶ ق توسط هولاکو ختم می‌شود، خود نشانه‌ای مهم بر این مسأله است که یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که جوینی با آن مواجه بوده و طبیعتاً انتظار می‌رفت در ضمن نقل آن، به سیاق نقل «واقعه» های شهرهای بزرگ ایران، در خصوصش توجیهی ارائه می‌کرد، فروپاشی خلافت بوده است و به واقع در مقام مقایسه با «واقعه بغداد»، مسائل دیگر از جمله شکست خوارزمشاهیان و کشتارهای بی‌رحمانه عامه مردم در درجات بعدی اهمیت قرار می‌گرفته است.

اما وی که عمدتاً گزارش‌های مفصلی ارائه کرده و در مواردی (به‌ویژه در قلع و قمع قلاع اسماعیلی) خشنودی و خرسندی کامل خود را از اعمال و کشتارهای آنان بیان داشته و در موارد دیگر به‌ویژه کشتارهای خراسان، به‌گونه‌های متعددی به توجیه این اعمال پرداخته، اساساً به فتح بغداد اشاره نکرده است؛ واقعه‌ای که به‌عنوان بخشی ضروری برای پایان‌بندی روایت وی به شمار می‌آمده است؛ چنان‌که این کاستی آشکار موجب شده در شماری از نسخ تاریخ جهانگشا، ذیلی با عنوان «کیفیت واقعه بغداد» منسوب به خواجه نصیر طوسی درج شود؛ آن چنان‌که دیگر نویسندگان ایرانی تاریخ مغول که هم‌عصر با جوینی اما مستقل از

۱. روزنتال، تاریخ تاریخ نگاری در اسلام، ۶۸.

۲. قزوینی، مقدمه تاریخ جهانگشای جوینی، ۱۷.

۳. همو، ۴۱-۴۶.

۴. علامه قزوینی سال ۶۵۷ ق را از رساله تسلیه الإخوان نقل می‌کند و سال ۶۶۱ ق را از جامع التواریخ. در روشن شدن این تردیدگونه بی‌مناسبت نیست که یادآوری شود در متن تاریخ جهانگشا (۲۵) نیز، جوینی که هنوز نگارش تاریخش را به اتمام نرسانده است، از این امر خبر می‌دهد و می‌گوید: هولاکو او را به جانب بغداد فرستاده است و می‌افزاید که امور مربوط به ارث و مالیات را به چه شیوه‌ای نظم و نسق داده است. پس آشکار است که تاریخ خاتمه نگارش تاریخ جهانگشا هم پس از فتح بغداد و هم پس از حاکمیت یافتن جوینی بر آن قلمرو است.

حاکمیت مغولان بوده‌اند؛ یکی سنی مذهبی گریخته به هند و دیگری شیعه‌ای امامی در استرآباد^۱ نیز به این موضوع مهم به تفصیل پرداخته‌اند. این چنین است که سخن نغزئی. ایچ. کار که در باب تأثیر متقابل مورخ به‌عنوان فرد و اجتماع بر یکدیگر و در نهایت شکل‌گیری یک روایت ویژه تاریخی می‌گوید، اگرچه اساساً با اشاره به برخی تاریخ‌نگاران قرون متأخر اروپا است، به نوعی معنی می‌یابد: «برای شناخت خصیصه و سرشت یک جامعه، هیچ نموداری بهتر از نوع تاریخی که می‌نویسد یا نمی‌نویسد نیست»؛^۲ در فضایی که جویینی به نگارش تاریخش پرداخته است، توجیحات او در باب کشتارهای مغولان در خراسان و ماوراءالنهر وجهی یافته است؛ چنان‌که وقتی مغولان با اسبانشان به جامع بخارا درآمدند و چنگیز بر منبر بر رفت، یکی از علمای دین به دیگری گفت: «باد بی نیازی خداوند است که می‌وزد سامان سخن‌گفتن نیست». حال آنکه در باب فروپاشی بغداد و کشته شدن خلیفه پیامبر چنان توجیحات مذهبی احتمالاً پذیرفتنی نبوده است و لذا اساساً این بخش از تاریخ به دست جویینی نوشته نشده است.

این نکته‌ای است که در چنین تاریخی که جویینی چنان‌که خواهد آمد با ایجاد نوعی تناظر آن چنان وصفی از چنگیز و اوصاف او و سرزمین و مردم او در قلم آورده که آشکارا او را چونان پیامبران دانسته و سرزمین او را چونان سرزمین مکه وصف کرده-الا اینکه لفظ پیامبر را برای او به کار نبرده است^۳ و در آن وصفی که در قرآن برای سرزمین مکه آمده است و او برای وصف زادگاه چنگیز آورده، تصرفی مختصر و معنی‌دار کرده است- آیا می‌توانست به سادگی نابودی سلسله جانشینان پیامبر اسلام را به دست جانشینان چنین شخصی گزارش کند و توجیهی هم برای قتل آخرین خلیفه عباسی بیاورد؟ شیرین بیانی ضمن اشاره به فرمانروایی جویینی بر بغداد تلویحاً بیان می‌کند که چون شدت مخالفت جویینی با خلافت بغداد بیشتر بر خان مغول اثبات شده بود، در نظر او شایستگی احراز چنین مقامی را یافته است.^۴ از این رو شاید موجه‌تر آن باشد که این تقابل ارائه تصویری شگفت از چنگیز و حذف فتح بغداد و ذکر خلیفه عباسی را ادامه طبیعی همان سیری بدانیم که ترکمنی آذر در مورد «تبیین جایگاه خلیفه و سلطان» به این شکل بیان کرده است که از روزگار عتبی در دوره غزنویان تا روزگار راوندی در دوران سلجوقیان در نگاه مورخان ایرانی

۱. نک: جوزجانی، طبقات ناصری، ۱۹۰-۲۰۰؛ بطیطی، احوال ملوک التتار المغول، ۸۳-۹۴.

۲. کار، تاریخ چیست؟، ۷۵.

۳. طرفه آنکه در دوره ارغون و پس از برچیده شدن بساط خاندان جویینی، سعدالدوله یهودی به وزارت می‌رسد و به ارغون می‌گوید: «نبوت از چنگیز خان به وی رسیده» پس چون «مخائل این فضائل [یعنی پیامبری] در وجود ایلخان موجود است» او نیز باید دعوی جانشینی و پیامبری کند؛ بیانی ضمن اشاره به این روایت از تاریخ و صاف، می‌افزاید: «این تحریکات در ارغون که دشمن اسلام بود، مؤثر افتاد [...] عزم سلطان بیش از پیش در سرکوبی نهایی اسلام و مسلمین جزم گردید». دین و دولت در ایران عهد مغول، ۴۲۵/۲.

۴. بیانی، دین و دولت در ایران عهد مغول، ۳۳۸/۱.

«به تدریج جایگاه خلیفه ضعیف تر و جایگاه پادشاهان و سلاطین ارتقا می‌یابد».^۱ یعنی در ادامه این سیر تاریخی است که موضع ذهنی جوینی به عنوان تاریخ نگاری با پیشینه اسلامی، سمت و سوی ایرانی می‌گیرد و در ذهن او به طور ضمنی مرتبه سلطان زمان یعنی چنگیز بسیار فراتر از خلیفه وقت تصویر می‌شود.

بررسی چند موضع از متن

نشانه‌های اندیشه سازمان‌دهنده‌ای که جوینی تاریخ مغولان را مطابق آن پی‌ریزی کرده است از همان ابتدای نوشتار او و دیباچه کتاب پیداست؛ برای پرداختن به این نشانه‌ها ابتدا اشاره‌ای می‌کنیم به ساختار معمول دیباچه در کتاب‌های تاریخی و ادبی آن عصر که غالباً تزیین شده و در اغلب آثار با ساختار مضمونی نسبتاً مشخصی تدوین می‌شده است؛ چنان‌که نظامی عروضی تصریح کرده است: «رسمی قدیم است و عهدی بعید [...] که مؤلف و مصنف در تشبیب سخن و دیباچه کتاب طرفی از ثناء مخدوم و شمتی از دعاء ممدوح اظهار کند».^۲ اگرچه جوینی صریحاً کتاب خود را به هیچ کدام از خانان مغول تقدیم نکرده اما به نظر می‌رسد دیباچه مفصلی که تحریر کرده است به یاری همه تمهیدات بیانی و بلاغی درآمیخته به آیات و احادیث (۲۳ مورد استشهاد به عین آیه قرآنی و ۸ مورد نقل عین حدیث نبوی)^۳ که به کار بسته و این امر خود موجب تفصیلی شده^۴ - علی‌رغم استدراکات برخی پژوهشگران که در بخش‌های پیشین آمد - ستایش نامه مغولان است؛ آن شکوائیه صفحات آغازین نیز که در مذمت روزگار است، احتمالاً مربوط است به دوره حاکمیت اباقا خان که همراه بود با رکود سنت‌های ایرانی.^۵ از آن میانه، جوینی مشخصاً منکوقآن را که در روزگار تحریر دیباچه خان مغول بوده، بسیار مورد ستایش قرار داده و آن‌گاه بلافاصله پس از دیباچه به تفصیل تمام، به چنگیز پرداخته و شگفت‌ترین تمجیدها و تعریف‌ها را درباره او به عمل آورده است و این ستایش‌های شگفت افزون بر نشانه‌های سبکی فراوانی است که در ساحت گزینش واژگان و

۱. ترکمنی آذر، تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری مورخان ایرانی (قرن سوم تا ششم هجری)، ۲۵۸-۲۵۹.

۲. به نقل از سجادی، دیباچه‌نگاری در ده قرن: از قرن چهارم تا قرن چهاردهم هجری قمری، ۹.

۳. اینکه نویسندگان تواریخ کهن چه میزان در متن و دیباچه از آیات قرآن و حدیث به صورت صریح استفاده می‌کرده‌اند چندان روشن نیست و معمولاً به میزان فنی بودن سبک وابسته است اما به نظر می‌رسد جوینی به دلایل متعدد که عمدتاً با مشروعیت‌بخشی متشش مرتبط است نه با سویی تزیین و هنرنمایی، به این امر بسیار موع بوده است؛ در کل متن که در چاپ قزوینی ۷۹۲ صفحه است، ۱۸۲ آیه به صورت صریح درج شده است یعنی حدوداً هر ۴/۳ صفحه یک آیه و در دیباچه که ۱۳ صفحه است، تقریباً در هر صفحه ۲ مورد آیات قرآن صریحاً جاشنی کلام شده است و بسامد تلمیحات و اشارات دیباچه به نسبت متن بسیار بیش از این به نظر می‌رسد.

۴. ضیاءالدین سجادی طی بررسی دیباچه‌های متون تاریخی تفصیل دیباچه جهانگشارا نسبت به دیگر متون هم‌رده یادآوری می‌کند. نک: سجادی، دیباچه‌نگاری در ده قرن: از قرن چهارم تا قرن چهاردهم هجری قمری، ۱۶۹.

۵. بیانی، دین و دولت در ایران عهد مغول، ۷۳۲/۲-۳۷۴.

تعبیر و جهت‌دار در بخش‌های مختلف متن برای تقدس‌بخشی به چنگیز و فرزندان او به‌کار برده است؛ یکی از قراین متنی و بیانی کاملاً معنادار و حتی شگفت در این عبارت دیباچه مشهود است آنجا که گفته است: «چون در شهور سنهٔ خمسین و ستمایه بخت مطاوعت نمود و سعادت مساعدت کرد شرف تقبیل عتبهٔ بارگاه [...] منکوقآن که فتح و نصرت بر اعداء دولت و دین بلواء او معقود باد [...] دست داد...»^۱ (تأکید از ماست)؛ در توضیح و تبیین پاره مشخص شده از متن نخست باید گفت می‌دانیم که یکی از پایه‌های مهم نثر فنی قرینه‌سازی و سجع‌پردازی است^۲ و این امر به‌ویژه در دیباچهٔ کتاب‌ها بسیار طرف توجه نویسندگان بوده است؛ به حدی که گاه در چینش واژگان و نظم و نسق بخشیدن به سخن، موسیقی کلام پیش از معنا در اولویت بوده است. چنان‌که سعدی در تعریض به این امر است که می‌گوید:

دین ورز و معرفت که سخندان سجع گوی بر در سلاح دارد و کس در حصار نیست

جوینی آشکارا، اگرچه بنا به تقدم معمول و معروف طبیعی بود که به جای «دولت و دین»، دین را مقدم بر دولت بداند و بیاورد، به‌ویژه آنکه موسیقی کلام و قرینه سجع در عبارت پیشین هم این را می‌طلبد (فتح و نصرت/ دین و دولت) اما این تناسب را طبیعتاً به نفع تقدم معنایی و اعتباری دولت بر دین مراعات نکرده؛ چنان‌که او در مواضع فراوانی دیدگاه خود را این‌گونه نشان داده است که حاکمیت مغولان در نظر او، لااقل از منظر کارکردی که داشته و به گسترش اسلام کمک کرده است، تقدمی زمانی بر عنصر دین دارد و این‌گونه است که در این فراز از دیباچه، از تناسب طبیعی معنایی و موسیقایی چشم پوشیده و در سطرهای آغازین دیباچه، به تعبیری نامتقارن از نظر موسیقی کلام، و شاید متناسب با «مقدار ایقاع زمان»^۳ تن داده است.

افزون بر این، جوینی مثلاً در همان دیباچه جلد نخست (صفحهٔ ۷) آورده است: «دیار ماوراءالنهر و ترکستان تا سرحد ماچین و اقصی چین که مقرّ سریر مملکت و اروغ اسباط چنگزخان است و واسطهٔ عقد ملک ایشان»؛ چنان‌که می‌بینیم جوینی به جای تعبیرهای خنثی و بدون وجهیتی چون فرزندان یا نوادگان و مانند آن، تعبیر «اسباط» را به جای فرزندان و نسل و خانواده و قبیلۀ چنگیز به کار می‌برد، تعبیری که مشخصاً در بافت تاریخ انبیا و اسلام هم برای فرزندان حضرت یعقوب (ع) و هم برای نوادگان حضرت محمد (ص)، امام حسن (ع) و امام حسین (ع) به کار رفته است و وجهیتی مثبت و تقدس‌بخش دارد؛ یا چنان‌که جوینی به تکرار از تعبیر «خروج» برای لشکرکشی‌های چنگیز استفاده کرده است^۴ که در قرآن در

۱. جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، ۲/۱.

۲. خطیبی، فن نثر در ادب فارسی، ۱۶۳-۱۹۵.

۳. جوینی در همین دیباچه (۷)، آنجا که ظاهراً علی‌الرسم از «خدایان فضل» می‌خواهد که بر سستی لفظ او بیخشانند، آورده است: «فلا ترتب لهنمی ان رقصی/ علی مقدار ایقاع الزمان».

۴. مانند جلد اول، صفحات ۱۴، ۱۶ و ۲۵.

هر دو موضعی که در معنی قیام و جنگ و مانند آن است،^۱ منحصراً به معنی جهاد دینی است. در موضعی دیگر آن گاه که به نامه‌ها و مکتوبات اوکتای قآن و تأثیر شگفت آن‌ها پرداخته، از این مکتوبات به «صحایف کتب» یاد کرده است^۲ که عمدتاً تعبیری برای کتاب‌های مقدس بوده و هست؛ چنان‌که در وصف هوشمندی ذاتی چنگیز نیز گفته است حق تعالی چنان او را هوشمند گردانیده بود که شیوه‌های درست حکومت را از «صحیفه باطن» برمی‌گرفت.^۳ همین تعبیرهای کمابیش تلویحی تقدس‌بخش مکتوب‌شده در جهانگشای جوینی که خود ریشه‌هایی در باورهای عمدتاً شفاهی مغولانی که عمدتاً از خط بی‌بهره بودند و حتی برخی ایرانیان در رویارویی با چنگیز داشته است، بعداً بیشتر قوت می‌گیرد و کم‌کم چون گفتمانی غالب^۴ در تاریخ‌نگاری اقوام مغلوب می‌شود، چنان‌که یکی از دنباله‌روان تاریخ‌نگاری مغولان در نیمه اول قرن نهم هجری اظهار داشته که آلان قوا، جد افسانه‌ای چنگیز پس از مرگ شوهرش، بدون داشتن شوهر دیگری، سه فرزند دیگر بدنیا می‌آورد، از این رو او را با مریم عذرا قیاس کرده است: «و آن بانویی بود در غایت حسن و جمال و در نهایت عفت و کمال [...] حکایات مریم اگر بشنوی/ به آلان قوا همچنان بگروی».^۵

افزون بر این موارد، در آغاز مجلد سوم و ذیل «ذکر جلوس منکوقآن» دو روایت بسیار قابل تأمل آمده است^۶ که در یکی صریحاً و در دیگری تلویحاً و به گونه‌ای مؤثر منکوقآن دارای کرامتی اعجازگون چون برخی پیامبران بنی اسرائیل بوده است: روایت شتری که با تعقیب و گریز او، عاملان منکوقآن پی به توطئه‌ای می‌برند که فرزندان اوکتای قآن در حال انجام آن هستند؛ شتری که جوینی معتقد است «حکم ناقله صالح پیغامبر علیه السلام را داشت».^۷ در روایت دیگر که مربوط است به تعقیب فردی به نام بجمن که علیه منکوقآن یاغی شده است. به نوشته جوینی بجمن در گریزش به جزیره‌ای پناه می‌برد که اطراف آن چنان آبی است که «هیچ کس را امکان شنا کردن ممکن نه تا چه رسد که اسب در راند»، اما در این بحبوحه «ناگاه باد برخاست و آبها را از گذرگاه جزیره با جانب دیگر انداخت و زمین ظاهر شد»، آن‌گاه منکوقآن و

۱. سوره توبه، آیات ۴۶ و ۸۳.

۲. جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، ۱۵۹.

۳. جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، ۱۶.

۴. عباسی و گیلکی، «تاریخ جهانگشا به‌مثابه گفتمان قدرت چنگیز». اگرچه پیش‌فرض نویسندگان مقاله در اینکه تاریخ جهانگشا را چونان اثری واقع‌گرا می‌دانند: «نقطه قوت تاریخ جهانگشا واقع‌گرا بودن آن است. دلیل این واقع‌گرایی هم گزارشگری صرف و نپرداختن به مسائل حاشیه‌ای است. کتاب‌های مشابهی که از چنگیز سخن به میان آورده‌اند به او مقام تنگری (خدا در زبان ترکی) داده‌اند». (۸۰)؛ چندان صحیح نمی‌نماید. درست است که جوینی مثلاً در باب برخی باورهای ماورائی که در اثبات کرامات تاریخی ذکر می‌شود (نک: ۸۵/۱-۹۰) به شدت موضعی واقع‌گرایانه دارد اما در باب چنگیز و خاندان او این‌گونه نیست.

۵. یزدی، ظفرنامه، ۵۹/۱.

۶. بیانی، دین و دولت در ایران عهد مغول، ۶۰-۶۱.

۷. جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، ۳۹/۳.

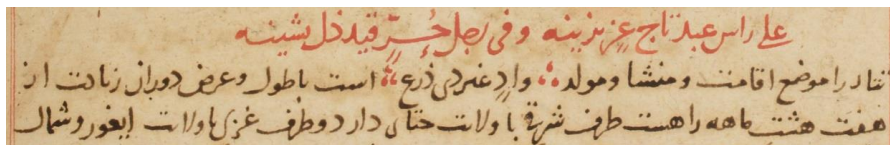
لشکرش بدون آنکه از آب به آن‌ها گزند برسد از آن گذرگاه به جزیره می‌تازند و کار بجمن را یکسره می‌کنند و برمی‌گردند، در نهایت آب «با قرار خویش شد و از لشکر یک کس را از آب خلل نرسید»؛^۱ ملاحظه می‌شود که آشکارا این روایت تداعی‌گر شکافته شدن رود نیل است که به‌عنوان معجزه حضرت موسی در قرآن نقل شده است.

نمونه‌هایی از تناظرسازی با آیات قرآنی

چنان‌که آمد برخی نشانه‌های تلویحی تقدس‌بخشی چنگیز و خاندانش در سطح واژگان در تاریخ جهانگشا وجود دارد که به تدریج در متون تاریخی بعدی تقویت شده است و آن تلویحات به اشاراتی صریح بدل گشته‌اند. از موارد تلویحی مهم دیگری که جوینی در متن تاریخش گنجانده، برخی تناظرسازی‌ها از طریق درج آیات قرآنی است که برخی از مؤثرترین آن‌ها از طریق ایجاد تناظر بین هجوم مغولان به شهرهای ایران و روایات عذاب در قرآن است؛ به این شکل که نویسنده ضمن نقل هجوم مغولان به شهرهای آباد خراسان و ماوراءالنهر، از طریق درج عین آیتی از روایات عذابی که بر یکی از اقوام بنی اسرائیل فرود آمده است، این معنی را القا می‌کند که اولاً مردم آن شهر گناهکارند؛ ثانیاً هجوم مغولان عین اراده خدا در تعذیب آنان است.

پیش از اینکه روایت جوینی چنان‌که او تعبیر کرده است به «استخلاص» این شهرها برسد، نخستین تناظر جهت‌داری که او می‌سازد، چنان‌که پیشتر هم اشارتی بدان رفت، میان بدایت امر قبایل مغول است، پیش از قدرت گرفتن چنگیز و پس از آن و بهبود حال مغولان، با وضعیت اعراب پیش از بعثت پیامبر و پس از آن؛ عناصر و نشانه‌های این تناظر بیش از هر موضع دیگر متن، در صفحات ۱۴ تا ۱۸ ارائه شده و در طی آن، چنان‌که در تاریخچه مکه و اقوام ساکن آن آمده است و از خشک و لم‌یزرع بودن آن و پراکندگی و اختلاف قبایل عرب سخن می‌رود- چنان‌که مثلاً گزارشی موجز از این وضعیت را در صفحات ۴۸ تا ۶۱ کتاب تاریخ مکه می‌توان دید- چنان اوصافی از مغولان و موضع اقامت و بهبود احوالشان می‌آورد که حتی برای مخاطبی که آشنایی اجمالی با تاریخ اسلام دارد این تناظر تداعی می‌شود؛ البته این شباهت جغرافیایی به حکم وجود اقلیم‌های خشک بسیار در پهنه گیتی به خصوص قاره آسیا عجیب نیست و شباهت تاریخی نیز بر مبنای آنچه مثلاً ابن‌خلدون در باب بنیان جوامع بادیه‌نشین و تحولات آن اظهار داشته، قابل توجیه است؛ اما آنچه در توصیف جوینی محل تأمل است و به آن به شدت وجهیتی دینی

بخشیده، افزون از اشارات واژگانی دیگر، درج آیات و احادیثی است که کاملاً در راستای القای جنبه دینی برآمدن و کشورگشایی‌های چنگیز است؛ چنان‌که از پس مقدمه چینی مفصلی که از میانه صفحه ۸ تا ابتدای صفحه ۱۴ دیباچه ارائه کرده است - اعم از توجیه کلامی «خیر و شر و نفع و ضرر» تا استدلال‌های کلامی - اقناعی با شعر سنایی و تمسک به احادیث نبوی و باز استشهاد به آیات قرآنی و برخی شیوه‌های دیگر، این معنا را القا کرده است که قطعاً مغولان بلایی هستند که از جانب خدا و بر اساس تقدیر حکیمانه او بر سر اقوام مسلمان گمراه فرود آمده‌اند و در نهایت خیر اسلام در این امر است و مسلمانان نباید گله داشته باشند - در توصیف «موضع اقامت تاتار» با تصرفی اندک اما هدفمند در آیه ۳۵ سوره ابراهیم (رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ) که در وصف سرزمین مکه آمده است، آورده است: «تاتار را موضع اقامت و منشأ و مولد واد غیر ذی ذرع است»؛ و چنان تصرفی در آیه فوق‌الذکر کرده که موجب سردرگمی برخی مصححان و شارحان این متن نیز شده است.^۱



چنان‌که در مقدمات آمد، به این تصرف جوینی و شماری تصرفات دیگر وی در آیات قرآنی برخی پژوهشگران پرداخته‌اند^۲ اما در این فقره خاص از کنار علت این امر و هدف نویسنده به سادگی گذشته و آن را نوعی «بازی لفظی» دانسته‌اند، حال آنکه به نظر می‌رسد این تصرف آگاهانه - که با توجه به قراین متنی و توصیف خشکی سرزمین تاتار موجه‌تر بود که عین آیه آورده شود^۳ - به این خاطر بوده است که به‌طور تلویحی چنگیز و سرزمین تاتار به پیامبر و مکه مانند شوند و هنوز مخاطبان تلویحی جوینی تاب آن نداشته‌اند که این قیاس را به‌صورت صریح برتابند؛ چنان‌که در حدود همان سال‌هاست که هولاکو پس از فتح بغداد از علما آن استفسار معروف را می‌طلبید که «میان دو سلطان کافر عادل [اشاره به خودش] یا مسلمان ستمگر [اشاره به خلیفه عباسی] کدام برترند؟» و نهایتاً عالم بزرگ شیعی، رضی‌الدین طاووس، فتوا بر برتری سلطان کافر عادل می‌دهد.^۴ محتمل است در صدور چنین رأیی، که پس از کسب قدرت

۱. در چاپ قزوینی و بر مبنای نسخه اساس وی (SUPPLÉMENT PERSAN 205 محفوظ در کتابخانه ملی پاریس) که تصویری از آن موضع متن را درج کرده‌ایم (و طبیعتاً در دیگر نسخ) همین‌گونه است اما در تصحیح حبیب‌الله عباسی و ایرج مهرکی (۱۵/۱) که اتفاقاً بر مبنای همان نسخه اساس است بدون توجه به این دستنویس‌ها و ظرافت موضوع عین متن آیه آمده است.

۲. دالوند و تاج‌بخش، «بررسی شیوه‌های خاص بهره‌جویی از آیات قرآن کریم در جهانگشای جوینی و مقایسه‌ای با کتب مشابه».

۳. چنان‌که یکی از شارحان قابل‌اعتنای متن به همین قرینه، «واد غیر ذی ذرع» را «صحرای بیابانی که در آن کشت نباشد» ترجمه کرده است نه بیابان پهناور؛ نک: دالوند و تاج‌بخش، «بررسی شیوه‌های خاص بهره‌جویی از آیات قرآن کریم در جهانگشای جوینی و مقایسه‌ای با کتب مشابه»، ۵۱.

۴. بیانی، دین و دولت در ایران عهد مغول، ۵۹۲-۵۹۳.

مغولان و ایلخانان، از مهم‌ترین نمادهای کسب مشروعیت آنان است، علاوه‌بر فرصت‌طلبی رضی‌الدین طاووس، زمینه‌چینی‌های کارگزارانی چون جوینی که نشانه‌های مکتوب آن را در جهانگشامی‌بینیم، مؤثر بوده است.

در ایجاد تناظر در روایت‌های عذاب اما جوینی تردیدی ندارد و در مواردی از طریق اشارات عین آیات قرآنی، سرنوشت برخی شهرها را با شهرهای اقوام عاصی در روایت‌های قرآنی یکی دانسته است و از طریق این تقارن و تناظر، آن اندیشه محوری و سازمان‌دهنده خود- یعنی مضامین صفحات ۸ تا ۱۴ دیباچه- را به خوانندگان، به مؤثرترین شکلی با ارجاع به کلام خدا القا کرده است. برجسته‌ترین این موارد در «ذکر واقعه خوارزم» دیده می‌شود که جوینی در سه موضع برای خوارزم و وضعیت آن، پیش از هجوم مغولان و پس از آن تلویحاً با وضعیت قوم سبا تناظری جهت‌دار ایجاد کرده است.

داستان برخورداری، ناسپاسی و آن‌گاه عذاب قوم سبا به اجمال در آیات ۱۵ و ۱۶ سوره سبا به این شکل آمده است:

«لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ (۱۵) فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُم بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثَلٍ وَشَيْءٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ (۱۶)»

جوینی نیز ابتدا با این بیان که «نام اصلی آن جرجانیه است و ارباب آن اورکنج خوانند پیش از تقلب ایام و دهور حکم بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ داشت» با اشاره درج عین عبارت قرآن در وصف حال مردم سبا، از آبادانی خوارزم توصیفی به‌دست می‌دهد؛ آن‌گاه پس از شرح چگونگی لشکرکشی سپاه مغول، در توصیف حمله‌نهایی فرزندان چنگیز بر خوارزمیان، ضمن توصیف لشکر آنان به بلایی که بر سر قوم سبا نازل شد، آورده است: «بعد از آن جغتای و اوکتای با لشکری چون سیل در انهدار و مانند عاصفات ریاح در اختلاف برسیدند»؛ وی پس از تفصیل بسیار و در خاتمه کار با درج تعبیر قرآنی سرنوشت قوم سبا نوشته است: «خوارزم [...] نشیمن بوم و زغن شد [...] جنان چنان پڑمرده که پنداشتی آیت وَبَدَّلْنَاهُم بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ در شأن آن منزل بود»^۱.

کل روایت واقعه خوارزم که این سه پاره متن از ابتدا، میانه و انتهای آن نقل شد، مفصل‌تر و در چاپ علامه قزوینی بیش از ۵ صفحه است اما چنان‌که ملاحظه می‌شود جوینی - که پیشتر از «عذاب سیف» به- عنوان تنها عذابی که از «ذمت امت» پیامبر مرفوع نشده است و دعای ایشان در این باب اجابت نگشته-^۲

۱. جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، ۹۶/۱-۱۰۱.

۲. جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، ۱۲/۱.

ساختار گزارش خود را بر مبنای روایت عذاب قوم سبا تنظیم کرده است و اجزای این روایت را در قالب اندیشه‌ای پنهان اما سازمان‌دهنده و وجهیت بخش به کار گرفته است؛ از طرفی در راستای تقدس بخشی به مغولان و از سویی، تلویحاً تقبیح خوارزمیان از طریق همسان‌نگاری آنان با قوم سبا. این تقبیح - اگر از تعبیر تکفیر چشم پوشیم - افزون بر اشارات دیگری است که در این روایت مشهود است، مانند به کار بردن تعبیر قرآنی «لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ»^۱ (حجر، ۷۲) که در قرآن کریم بنا به برخی تفاسیر، خطاب به لوط پیامبر و در مذمت قوم گمراه او است، و جوینی در وصف گروهی به کار برده که در مقابل هجوم مغولان مقاومت کردند.^۲ این مذمت گزنده در مورد کسانی که در مقابل مغولان مقاومتی کردند - و در برجسته‌ترین مورد، خروج تارابی - و تمسک به قرآن و حدیث برای تأثیر بیشتر کلام، وجهی دیگر از موضوع مورد بحث ما است و مستقلاً قابل بررسی است.

چنان‌که در مرور پژوهش‌های پیشین اشاره شد، برخی پژوهشگران تأکید دارند که جوینی با ایرانیان همدلی داشته و در اثبات این امر مواردی را جسته‌اند که وی علیه مغولان هم موضع گرفته است.^۳ به هر حال ما در مورد نیت و عقیده جوینی جز نوشتارش چیزی نداریم و در این نوشتار نشانه‌های همدلی او با ایرانیان بسیار کمتر است از تعریف و تمجید او از مغولان؛ اما به نظر می‌رسد در یک موضع از متن، اشاره و سخنی کوتاه خطاب به خوانندگان دارد که در جهت تبیین این دوگانگی مواضعش شایسته توجه است:

عظاملک در مقدمه‌ای کوتاه، آن‌گاه که به «ذکر استخلاص ماوراءالنهر» پرداخته است با بیانی شیفته‌وار - چنان‌که مثلاً در باب واقعه نیشابور هم دارد - از آبادانی این سرزمین سخن گفته و آن‌گاه معتقدانه این حدیث را که برخی منابع در وصف زیبایی شهرهای ماوراءالنهر و تمجید مردمانش از پیامبر نقل می‌کنند، آورده است:

«ستفتح مدینة بخراسان خلف نهر یقال له جیحون تسمی بخارا محفوفة بالرحمة محفوفة بالملائكة منصور اهلها التائم [فیها] علی الفراش کالشاهر فی سبیل اللہ بسیفه و خلفها مدینة یقال لها سمرقند فیها عین من عیون الجنة و قبر من قبور الانبیاء و روضة من ریاض الجنة تحشر موتاها یوم القیامة مع الشهداء و من خلفها تربة یقال لها قطوان یبعث منها سبعون الف شهید یشفع کل شهید فی سبعین من اهل بینه و عشیرته»

و از آنجا که ناچار است بلافاصله گزارشی از تخریب و کشتار چنین ولایات و مردمانی توسط ممدوحانش ارائه کند، و آن چنان در این گزارش جانبدار مهاجمان است که در خلال آن، در شأن گروهی از

۱. سوره حجر، آیه ۷۲.

۲. جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، ۹۹/۱-۱۰۰.

۳. بهار، سبک‌شناسی، ۵۳/۱؛ نیز طهماسبی و تلاوری، «بررسی و تحلیل تشبیهات و استعارات تاریخ جهانگشای جوینی».

متعرضان به پیک مغولان این فراز از آیه ۱۹ سوره مجادله را آورده است: «اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ»، برای دفع دخل مقدر مخاطبان گفته است: «صَحَّتْ اَيْنَ حَدِيثِ [استفتح مدينة بخراسان...] ازین وجه درست می‌شود که امور عالم نسبی است و بعض الشَّرَّ اهون من بعض و گفته‌اند:

به هر حال مر بنده را شکر به که بسیار بد باشد از بد بتر»

و این چنین، در قامت معلم اخلاق، با تمسک به نسبت امور عالم، و چاشنی اقناعی امثال عربی و فارسی، برای لحظاتی از قالب آن تاریخ‌نگار جبری مسلک بیرون می‌آید و به مخاطب با طنزی تلخ می‌گوید امکان داشت از این نیز بدتر رخ دهد؛ آن‌گاه او را به شکرگزاری دعوت می‌کند و گزارش «از خون جیحون» راندن چنگیز را پی می‌گیرد.^۱

این‌گونه زمینه‌سازی‌های فکری در کنار تعریف و تمجیدهای مفصلی که جوینی مثلاً از اوکتای قآن ذیل «ذکر صادرات افعال اوکتای قآن» آورده که چون قصیده بلندی در صفحات ۱۵۸ تا ۱۹۱ جلد نخست آمده است، در کنار عوامل پنهان و آشکار دیگر جملگی در پی‌آند که برای این مهاجمان بی‌رحم و خون‌ریز در کوتاه‌مدت و در میان مخاطبان درباری و دیوانی روزگار -که مخاطبان تلویحی جوینی بوده‌اند- مشروعیت‌گونه‌ای فراهم آورد. این اغراض جوینی زمانی روشن‌تر می‌شود که ستایش‌نامه‌های او را با اظهارات تاریخ‌نگاران هم‌روزگار او چون منهاج سراج یا زیدری نسوی و ابن‌اثیر مقایسه کنیم.

نتیجه‌گیری

جوینی به عنوان کارگزار مغولان کتابش را سفارشی نوشته است. از همین رو جوینی چندان مجالی نداشته که آشکارا به مخالفت با مغولان بپردازد، می‌دانیم که سعایت‌کنندگان و حاسدان به مقام و مرتبه کسانی مانند خاندان جوینی کم نبوده‌اند و در نهایت هم عطا‌ملک چنان‌که در تسلیه الأخوان نوشته است گرفتار توطنه مجدالملک یزدی شده و بدیهی است که به واسطه همین سعایت‌کنندگان، در تاریخش نیز در لفافه و به صورت پنهانی نیز چندان مجالی نمی‌یافته که به ذم مغولان بپردازد. با این حال، مشخص است که جوینی در موضوعی از تاریخش با ایرانیان همدلی داشته و حتی برخی پژوهشگران به مواردی اشارت دارند که به‌زعم آن‌ها، جوینی علیه مغولان هم موضع گرفته است. اما به هر حال نشانه‌های همدلی او با ایرانیان بسیار کمتر است از تعریف و تمجید او از مغولان؛ تعریف و تمجیدهایی که هم پرشمار است و هم افزون بر تجلیات آشکار فراوان، در موارد متعددی در لایه‌های پنهان متن نیز درج شده است، و بدیهی است

۱. جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، ۷۴.

که این مواضع پنهان بیشتر می‌تواند نشانه موضع واقعی ذهنی نویسنده باشد، چرا که وجود تعریف و تحسین‌های آشکار جزء ذاتیات تاریخ‌های سلسله‌ای است. این گونه است که عظاملک جوینی، در مقام کارگزار بلندپایه مغولان برای القای تقدس بخشی به چنگیز، مشروعیت بخشی به جانشینان او و توجیه کشتارهای آنان و تخطئه برخی مقاومت‌ها و قیام‌های پراکنده علیه مغولان، از متون مرجع متعددی سود برده و چاشنی کار کرده است که در رأس آن‌ها شماری آیات قرآنی و برخی احادیث نبوی است. جوینی به وسیله این ابزارهای روایی اعتباربخش، نوعی انسجام ساختاری نیز به کلیت روایتش از هجوم مغولان می‌بخشد که توأمان نشان‌دهنده نظرگاه ذهنی منسجم و جهت‌دار او در تأیید مغولان نیز هست. این عناصر ساختاری وحدت بخش که نویسنده در مقدمات برآمدن چنگیز و مغولان و حمله او به ایران و به تعبیر او «استخلاص» شهرهای بزرگ آن‌گزینش، تنظیم و نقل کرده است، بر طبق سنت تاریخ‌نگاری کلاسیک فارسی، در راستای آن هدفی است که روایتی منسجم ارائه کند که «واجد قابلیت فهم‌پذیری و قدرت تبیینی» باشد. نوعی روش اقماعی «با دیدگاهی خاص» در تاریخ که تحت عنوان «تبیین روایی»^۱ شناخته می‌شود. روشی که در سنت تاریخ‌نگاری فارسی بسیار آشناست و شیوه معمول مؤلفان تاریخ‌های سلسله‌ای بوده است که به تعبیر دهقانی «روایتی معنادار از رویدادها» ارائه کنند.^۲ این تناظرسازی بین روایات مقدس و روایات تاریخی را که به نوعی در راستای باورمندی به تکرار الگوهای تاریخی نیز هست با توجه به یکسان بودن پارادایم تاریخ‌نگاری اسلامی و به تبع آن ایرانی، در بسیاری از آثار تاریخی دیگر نیز به‌عنوان عاملی تعیین‌کننده در سمت و سوگیری تاریخ‌نگاران، می‌توان جستجو و ردیابی کرد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

- انکینسون، آر.اف. «فلسفه تاریخ، نگاهی به دیدگاه‌های رایج در فلسفه معاصر تاریخ» در فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری. ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری، ۲۳-۶۸. تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
- الویری، محسن. «نگاه تاریخی قرآن و تاریخ‌نگاری مورخان مسلمان بررسی موردی علت پیروزی مسلمانان در غزوه بدر». پژوهشنامه تاریخ اسلام. ش. ۱۱ (۱۳۹۰): ۲۳-۴۵.

۱. انکینسون، «فلسفه تاریخ، نگاهی به دیدگاه‌های رایج در فلسفه معاصر تاریخ»، ۴۱-۴۴.

۲. دهقانی، یادداشت مترجم، تاریخ‌نگار فارسی، ۷؛ اینگونه است که علی‌رغم آنچه برخی پژوهشگران از آن به جانب‌داری جوینی از ایرانیان در مقابل مغولان یاد کرده‌اند (مثلاً طهماسبی و تالوری)؛ آنچه در سطوح مختلف زبانی و بیانی آشکار است جانب‌داری وی از مغولان است. مقاله «مغول ستیزی عظاملک جوینی در تاریخ جهانگشای» نیز دارای موارد متعددی از بدفهمی‌ها، استدلال‌ها و استنتاجات از متن تاریخ جهانگشا است، مثلاً معلوم نیست چرا تعبیر لاخلق لهم را به معنی بی بهره بودن در قیامت گرفته‌اند یا «جماعتی که...» (بیانی، دین و دولت در ایران عهد مغول، ۱/ ۵) را همان مغولان دانسته‌اند که اصلاً اینگونه نیست و... (نک. خاتمی و عرب‌اف، ۱۳۸۹).

- اورازانی، سیدنیما، و مرتضی موسوی. «بازفهم قرآن و حدیث در تاریخ جهانگشا حمله‌ی مغولان و اثر آن بر عزت نفس ایرانیان». مطالعات تاریخی قرآن و حدیث. ش. ۵۳ (بهار و تابستان ۱۳۹۲): ۱۵۷-۱۸۴.
- آقایاری زاهد، رضا و دیگران. «شیوه‌ها و گونه‌های اثرپذیری از قرآن کریم و احادیث در تاریخ جهانگشای جوینی». مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی علوم اسلامی، علوم انسانی. تهران، ۱۳۹۵.
- آیین‌وند، صادق. علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.
- بارتولد، واسیلی ولادیمیروویچ. ترکستان‌نامه. ترجمه کریم کشاورز. تهران: آگاه، ۱۳۶۶.
- بطیعی، حسین بن علی. احوال ملوک التتار المغول. به تصحیح و مقدمه رسول جعفریان. قم: مورخ، ۱۳۹۴.
- بهار، محمدتقی. سبک‌شناسی. تهران: امیر کبیر، ۱۳۴۹.
- بیانی، شیرین. دین و دولت در ایران عهد مغول. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱، ۱۳۶۷؛ ج ۲، ۱۳۷۱؛ ج ۳، ۱۳۷۵.
- ترکمنی آذر، پروین. تاریخ‌نگاری در ایران (از آغاز دوره اسلامی تا حمله مغول). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۲.
- ترکمنی آذر، پروین. تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری مورخان ایرانی (قرن سوم تا ششم هجری). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۹.
- جوزجانی، منہاج سراج. طبقات ناصری. به تصحیح عبدالحی حبیبی. تهران: اساطیر، ۱۳۸۹.
- جوینی، عظاملک. تاریخ جهانگشای جوینی. به تصحیح حبیب الله عباسی و ایرج مهرکی. تهران: زوار، ۱۳۹۴؛ به-تصحیح محمد قزوینی. تهران: دنیای کتاب، بی‌تا.
- حسن‌زاده، اسماعیل. «اندیشه مشیت الهی در تاریخ‌نگاری اسلامی». تاریخ اسلام. ش. ۵ (بهار ۱۳۸۰): ۱۳۳-۱۶۶.
- خطیبی، حسین. فن نثر در ادب فارسی. تهران: زوار، ۱۳۷۵.
- دالوند، یاسر و اسماعیل تاجبخش. «بررسی شیوه‌های خاص بهره‌جویی از آیات قرآن کریم در جهانگشای جوینی و مقایسه‌ای با کتب مشابه». سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب). ش. ۳۰ (زمستان ۱۳۹۴): ۴۵-۶۴.
- راستگو، محمد. تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی. تهران: سمت، ۱۳۷۶.
- راشد محصل، محمدرضا. پرتوهای قرآن و حدیث در ادب فارسی. مشهد: به‌نشر، ۱۳۸۹.
- روزنتال، فرانتس. تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام. ترجمه اسدالله آزاد. مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۵.
- سجادی، سیدضیاءالدین. دیباچه‌نگاری در ده قرن: از قرن چهارم تا قرن چهاردهم هجری قمری. تهران: زوار، ۱۳۷۲.

- سعیدی، مصلح‌الدین. گلستان. به تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: خوارزمی، ۱۳۸۳.
- سلیم، غلامرضا. «توجیه تمثیل‌های تاریخ بیهقی». یادنامه ابوالفضل بیهقی. ۲۶۹-۲۸۲. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۸.
- سلیمانی، زهرا. «بازتاب آموزه‌های تعلیمی امثال قرآنی در تاریخ جهانگشای جوینی». تحقیقات تمثیلی در زبان و ادب فارسی. ش ۱۷ (پاییز ۱۳۹۲): ۸۵-۱۰۰.
- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم. حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة. به تصحیح سیدمحمدتقی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- سیف، احمد. پیش‌درآمدی بر استبدادسالاری در ایران. تهران: چشمه، ۱۳۷۹.
- شرفی، محبوبه. زندگی، زمانه و تاریخ‌نگاری و صاف شیرازی. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۹۲.
- شعار، جعفر. گزیده تاریخ جهانگشای جوینی. تهران: چاپ و نشر بنیاد، ۱۳۷۰.
- طایفی، شیرزاد و نعیمه موسوی. «نقد ترامتنی جلد اول تاریخ جهانگشای جوینی». کارنامه متون ادبی دوره عراقی. ش. ۷ (تابستان ۱۳۹۹): ۳۱-۵۳.
- طهماسبی، فریدون و پگاه تلاوری. «بررسی و تحلیل تشبیهات و استعارات تاریخ جهانگشای جوینی». فنون ادبی. ش. ۲ (پاییز و زمستان ۱۳۹۰): ۵۵-۷۲.
- عباسی، حبیب‌الله و رضا گیلکی. «تاریخ جهانگشا به مثابه گفتمان قدرت چنگیز». دو فصلنامه زبان و ادبیات فارسی. ش. ۸۵ (پاییز و زمستان ۱۳۹۷): ۷۵-۹۳.
- علیخانی ثانی ابدال آبادی، فاطمه و محمد میر. «شیوه‌های کاربرد آیات و احادیث در تاریخ جهانگشای جوینی». متن‌پژوهی ادبی. ش. ۶۹ (۱۳۹۵): ۱۸۰-۱۵۳.
- کار، ادوارد هلت. تاریخ چیست؟. ترجمه حسن کامشاد. تهران: خوارزمی، ۱۳۹۶.
- محمودی، مریم. «اقتباس و تضمین آیات قرآن در تاریخ جهانگشای جوینی». فصلنامه مطالعات قرآنی. ش ۱. (۱۳۸۹): ۱۳۸-۱۲۹.
- مقدسی، مطهرین طاهر. آفرینش و تاریخ. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگه، ۱۳۹۰.
- میثمی، جولی اسکات. تاریخ‌نگاری فارسی. ترجمه محمد دهقانی. تهران: ماهی، ۱۳۹۱.
- میرهاشمی، طاهره و فاطمه سلطانی. «بافت‌گردانی آیات قرآن در تاریخ جهانگشای جوینی». پژوهش دینی. ش. ۴۴ (بهار و تابستان ۱۴۰۱): ۱۶۳-۱۸۰.
- میلز، سارا. میشل فوکو. ترجمه مرتضی نوری. تهران: مرکز، ۱۳۹۵.
- نامور مطلق، بهمن. ترا روایت، روابط بیش متنی روایت‌ها. تهران: سخن، ۱۳۹۹.

هجویری، علی بن عثمان. کشف‌المحجوب. به تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. تهران: سروش: ۱۳۸۹.
یزدی، شرف‌الدین علی. ظفرنامه. به تصحیح و تحقیق سید سعید میرمحمدصادق و عبدالحسین نوایی. تهران:
کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۷.

C. D'Ohsson; Histoire des Mongols, 1834.

Transliterated Bibliography

Qurān Karīm

‘Abāsī, Ḥabīb Allāh va Rizā Gilakī. “Tārīkh-i Jahāngushā bi Musābah-yi Guftimān-i Changīz”. *Dūfaṣlnānah-yi Zabān va Adabīyāt-i Fārsī*. no.85 (autumn and winter 2018/1397): 75-93.r

Ātynihvand, Ṣādiq. *Ilm Tārīkh dar Gustariḥ Tamadun Islāmī*. Tehran: Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm-i Insānī va Muṭālī‘āt-i Farhangī, 1999/1377.

‘Alikhānī Ṣānī Abdāl Ābādī, Fāṭimih va Muḥammad Mīr. “Shīvih-hā-yi Kābudr-i Āyāt va Aḥādīs dar Tārīkh-i Jahāngushā-yi Juvaynī”. *Matn Phazhūhī Adabī*. no. 69 (2016/1395): 153-180.

Alvīrī, Muḥsin. Nigāh-i Tārīkhī Qurān va Tārīkhniḡārī Muvarikhān Musalmān Barrisī Mūrīdī ‘Illat-i Pīrūzī Musalmānān dar Ghazvih-yi Badr”. *Pazhūhishnāmah-yi Tārīkh-i Islām*. no.1(2011/1390): 23-45.

Āqāyārī zāhid, Rizā et al. “Shīvih-hā va Gunih-hā-yi Aṣarpazīrī az Qurān Karīm va Aḥādīs dar Tārīkh-i Jahāngushā-yi Juvaynī”. *Majmū‘ih-yi Maqālāt-i Kungirih-yi Biyn al-Milallī ‘Ulūm-i Islāmī, Ulūm-i Insānī*. Tehran: 2016/1395.

Atkinson, R. F. “Falsafih-yi Tārīkh, Nigāhī bi Dīdgāh-hā-yi Rāy dar Falsafih-yi Mu‘āshir-i Tārīkh”. in *Falsafih-yi Tārīkh, Ravishshināsī va Tārīkhniḡārī, translated and compiled by Ḥusayn ‘Alī Nūzarī*, 23-68. Tehran: Ṭarḥ-i Naū, 2000/1379.

Bahār, Muḥammad Taqī. *Sabkshināsī*. Tehran: Amīr Kabīr, 1971/1349.

Bartold, Vasilii Vladimirovich. *Turkistānnāmah*. translated by Karīm Kishāvarz. Tehran: Āgāh, 1988/1366.

Baḡfī, Ḥusayn ibn ‘Alī. *Aḥwāl Mulūk al-Tatār al-Mughūl*. ed. and Muqaddamih-yi Rasūl Ja‘farīyān. Qum: Muvarrikh, 2015/1394.

Bayānī, Shīrīn. *Dīn va Dawlat dar Irān-i ‘Ahd-i Mughūl*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānīshgāhī, vol:1,1988/1367; vol: 2, 1992/1371; vol: 3, 1996/1375.

Carr, Edward Hallett. *Tārīkh Chīst?*. translated by Ḥasan Kāmshād. Tehran: Khārazmī, 2017/1396.

Dālvand, Yāsir va Ismā‘il Tājbaḡsh. “Barrisī Shīvih-hā-yi Khāṣ-i Bahrihū ī az Āyāt-i Qurān-i Karīm dar Jahāngushā-yi Juvaynī va Muqāysihī bā Kutub-i Mushābih”. *Sabkshināsī Naẓm va Naṣr-i Fārsī (Bahār-i Adab)*. no. 30 (winter 2015 /1394): 45-64.

Ḥasanzādih, Ismā‘il. “Andīshih-yi Mashīyat-i Ilāhī dar Tārīkhniḡārī Islāmī”. *Tārīkh-i Islām*. no. 5 (spring 2001/1380): 133-166.

Hujvīrī, ‘Alī ibn ‘Uṣmān. *Kashf al-Maḡjūb*. ed. Maḡmūd ‘Ābidī. Tehran: Surūsh, 2010/1389.

Juvaynī, ‘Aṭā’ Malik. *Tārīkh-i Jahāngushā-yi Juvaynī*. ed. Ḥabīb Allāh ‘Abāsī va Iraj Mīhrkī. Tehran: Zavār, 2015/1394; ed. Muḡammad Qazvīnī. Tehran: Duniyā-yi Kitāb, s.d.

Juviynī, Aṭāmalik. *Tārīkh Jahāngushā Juvaynī*. Muḡammad Qazvīnī. Tehran: Duniyāy Kitāb

Jūzjānī, Minhāj Sirāj. *Ṭabaqāt-i Nāsirī*. ed. ‘Abd al-Ḥay Ḥabībī. Tehran: Asāṭir, 2010/1389.

Khaṭībī, Ḥusayn. *Fan-i Naṣr dar Adab-i Fārsī*. Tehran: Zavār, 1996/1375.

Maḡmūdī, Maryam. “Iqtibās va Tazmīn-i Āyāt-i Qurān dar Tārīkh-i Jahāngushā-yi Juvaynī”. *Faṣlnāmah Muṭāli ‘āt-i Qurānī*. no. 1(2010/1389): 129-138.

Maqdisī, Muṭahhar ibn Ṭāhir. *Āfarīnīsh va Tārīkh*. translated by Muḡammad Rizā Shafī‘ī Kadkanī. Tehran: Āgah, 2011/1390.

Meisami, Julie Scott. *Tārīkhniḡārī-i Fārsī*. translated by Muḡammad Dihqānī.

Tehran: Māhī, 2012/1391.

Mills, Sara. *Mīshil Fūkū*. translated by Murtizā Nūrī. Tehran: Markaz, 2016/1395.

Mīrhāshimī, Tāhirih va Fāṭimih Sulṭānī. “Bāftgardānī Āyāt-i Qurān dar Tārīkh-i Jahāngushā-yi Juvaynī”. *Pazhūhish-i Dīnī*. No.44 (spring and summer 2022/1401): 163-180.

Nāmvar Muṭlaq, Bahman. *Tarā Rivāyat, Ravābiṭ-i Bīshmatnī Rivāyat-hā*. Tehran: Sukhan, 2020/1399.

Rāshid Muḥaṣil, Muḥammad Rizā. *Partūhāyī az Qurān va Ḥadīṣ dar Adab-i Fārsī*. Mashhad: Bih Nashr, 2010/1389.

Rāstgū, Muḥammad. *Tajalī Qurān va Ḥadīṣ dar Shi'r Fārsī*. Tehran: Samt: 1998/1376.

Rosenthal, Franz. *Tārīkh-i Tārīkhniḡārī dar Islām*. translated by Asad Allāh Āzād. Mashhad: Mū'assisa Chāp va Intishārāt-i Āstān-i Quds-i Razavī, 1986/1365.

Sa'dī, Muṣliḡ al-Dīn. *Gulistān*. ed. Ghulām Ḥusayn Yūsufī. Tehran: Khārazmī, 2004 / 1383.

Saīf, Aḡmad. *Pīshdarāmadī bar Istibdādsālārī dar Irān*. Tehran: Chishmah, 2000/ 1379.

Sajādī, Sayyid zyā' al-Dīn. *Dybāchihniḡārī dar dah Qarn: az Qarn-i Chāhārum tā Qarn-i Chāhārdahum A.H.* Tehran: Zavār, 1993/1372.

Salīm, Ghulām Rizā. “Tawjīh-i Tamsīl-hā-yi Tārīkh-i Bayhaqī”. *Yādnāmih-yi Abū al-faḡl Bayhaqī*. 269-282. Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad, 2009/1388.

Sanāyī Ghaznavī, Majdūd ibn Ādam. *Ḥadīqa al-Ḥaqīqa wa Sharī'a al-Ṭarīqa*. ed. Sayyid Muḥammad Taqī Mudaris Razavī. Tehran: University of Tehran, 1998/1377.

Sharafī, Maḡbūbih. *Zindigī, Zamāmih va Tārīkhniḡārī Vaṣāf Shīrāzī*. Tehran: Pazhūhishkadīh-yi Tārīkh-i Islām, 2013/1392.

Shu'ār, Ja'far. *Guzīdih-yi Tārīkh-i Jahāngushā-yi Juvaynī*. Tehran: Chāp va Nashr-i Bunyād, 1991/1370

Sulimānī, Zahrā. “Bāztāb-i Amūzih-hā-yi Ta’līmī Amsāl-i Qurānī dar Tārīkh-i Jahāngushā-yi Juvaynī”. *Tahqīqāt-i Tamsīlī dar Zabān va Adab-i Fārsī*. no.17 (autumn 2013/1392): 85-100.

Ṭahmāsibī, Firiydūn va Pigāh Talāvrī. “Barrisī va Taḥlīl-i Tashbīhāt va Istiā’rāt-i Tārīkh-i Jahāngushā-yi Juvaynī”. *Funūn-i Adabī*. no.2 (autumn and winter 2011 / 1390): 55-72.

Ṭāyifī, Shīrzād va Na’īmīh Mūsavī. “Naqd-i Tarāmatnī Jild-i Aval-i Tārīkh-i Jahāngushā-yi Juvaynī”. *Kārnāmih-yi Mutūn-i Adabī Durīh-yi ‘Arāqī*. no. 7 (Summer 2020/1399): 31-53.

Turkamanī Āzar, Parvīn. *Tārīkh-nigārī dar Irān (az Āghāz Durīh-yi Islāmī tā Ḥamlīh-yi Mughūl)*. Tehran: Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm-i Insānī va Muṭālī’āt-i Farhangī, 2013/1392.

Turkamanī Āzar, Parvīn. *Tārīkh-nigārī va Tārīkh-nigārī Muvarikhān-i Irānī (Qarn-i Sivūm tā Shishum Hijrī)*. Tehran: Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm-i Insānī va Muṭālī’āt-i Farhangī, 2020/1399.

Ūrāzānī, Sayyid Nīmā va Murtaza Mūsavī. “Bāzfahm-i Qurān va Ḥādīs dar Tārīkh-i Jahāngushā Ḥamlīh-iy Mughūlān va Aṣar ān bar ‘Izzatnafs-i Irānīyān”. *Muṭālī’āt-i Tārīkhī Qurān va Ḥādīs*. no.53 (spring and summer 2013/1392): 157-184.

Yazdī, Sharaf al-Dīn ‘Alī. *Zafarnānah*. ed. Sayyid Sa’īd Mīr Muḥammad Ṣādiq va ‘Abd al-Ḥusayn Navāyī. Tehran: Kitābkhānih-yi Majlis-i Shurāy Islāmī, 2008/1387.