

# فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام

سال دوم ، شماره ششم ، پاییز ۸۹

علمی - پژوهشی

شاپا: ۶۷۱۳ - ۲۲۲۸

سرکوب بدعت و نماد عدالت: انوشیروان در تاریخ نگاری اسلامی

مسجد و سیاست در عصر سلجوقی (با تاکید بر کارکرد تبلیغی - رسانه‌ای مسجد)

تبیین نظری نهضت‌های شیعی - صوفی در ایران (قرون هفتم تا دهم هجری)

پارادایم تاریخ‌نویسی در ایران: الگویی از تاریخ‌نگاری هزار ساله

(از اواخر قرن سوم تا برآمدن جنبش مشروطه‌خواهی)

بازنگری در روابط اسماعیلیان و ملوک نيمروز بر پایه‌ی متنی نو یافته

مجمع جانقی: تحقیقی درباره‌ی شورای عالی دربار صفوی

سیاست مذهبی خلفای راشدین



## سرکوب‌گر بدعت و نماد عدالت انوشیروان در تاریخ‌نگاری اسلامی

محمدتقی ایمانپور<sup>۱</sup>

زهیر صیامیان گرجی<sup>۲</sup>

ساناز رحیم بیگی<sup>۳</sup>

**چکیده:** مفهوم عدالت در اندیشه‌ی سیاسی اسلام دوره‌ی میانه، مبتنی بر حفظ نظم جامعه و عمل سیاسی فضیلت‌محور و اخلاقی بوده است. بر این اساس، مهم‌ترین وظیفه‌ی فرمانروا مقابله با گروه‌هایی بود که نظم جامعه را به خصوص از لحاظ عقیدتی، برهم می‌زدند، و این امر نمادی از عدالت‌پسندی وی تلقی می‌شد. شیوه‌ی عملی که انوشیروان بر اساس آن، به دلیل سرکوب بدعت مزدکیان، در متون تاریخ‌نگاری اسلامی، دارنده‌ی این شاخص نشان داده می‌شود. به نظر می‌رسد برجستگی جایگاه انوشیروان در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی از این زاویه قابل تبیین است؛ چرا که متون تاریخ‌نگاری اسلامی دارای کارکرد سیاسی و فرهنگی در قالب عبرت‌آموزی هستند. هرچند شاخصه‌های دیگری غیر از سرکوب بدعت مزدکیان توسط وی، در این انتخاب اهمیت داشته است.

در این مقاله، سعی شده است با بررسی شیوه‌ی آشکارسختن شخصیت انوشیروان در متون تاریخ‌نگاری اسلامی، بر اساس مبانی نظری رهیافت هومونیک، از کارکرد عبرت‌آموزی متون تاریخ‌نگاری اسلامی رمزگشایی گردد و رابطه‌ی آن با بازتابی شخصیت انوشیروان به عنوان نماد عدالت، در متون تاریخ‌نگاری اسلامی نشان داده شود. به دیگر سخن، در این مقاله تلاش بر آن است تا نشان داده شود که تبدیل انوشیروان به نماد عدالت در سنت تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی، به دلیل واقعی بودن شخصیت انوشیروان، آن‌گونه که متون تاریخی گزارش می‌دهند، نیست؛ بلکه بر اساس برداشتی است که مورخان مسلمان از مفهوم عدالت داشته‌اند؛ و بر همین مبنا، شخصیت انوشیروان را به عنوان نمادی از الگوی عدالت در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی بازتابی کرده‌اند.

**واژه‌های کلیدی:** متون تاریخ‌نگاری اسلامی، انوشیروان، عدالت، عادل، روایت، حکایت

- ۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد [minianpour@hotmail.com](mailto:minianpour@hotmail.com)
  - ۲ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تهران [zohairisianian@yahoo.com](mailto:zohairisianian@yahoo.com)
  - ۳ کارشناس ارشد ادبیات فارسی از دانشگاه تربیت مدرس [rahimbeigi@yahoo.com](mailto:rahimbeigi@yahoo.com)
- تاریخ دریافت: ۸۹/۱۲/۲۳ تاریخ تأیید: ۹۰/۲/۱۰

مخاطبان و مفسران، ارزش‌های تولید شده در روایتی فرهنگی از زیست‌جهان<sup>۱</sup> مؤلف اثر تاریخی، در نوع نگارش مؤلف برای توصیف و گزارش یک رویداد تاریخی تأثیر می‌گذارد.<sup>۲</sup> از طرف دیگر، یک متن تاریخی نیز مشمول قرارگیری در حوزه‌ی متون ادبی، و بدین ترتیب، متأثر از سازوکارهای ژانر [نوع] ادبی برای بازنمایی واقعیت تاریخی است.<sup>۳</sup> بر همین مبنای، در تدوین متن تاریخی متأثر از همین قالب ادبی، الگوی حکایت‌وارگی برای توصیف واقعیت وجود دارد.<sup>۴</sup> در نتیجه، بایسته‌های تولید یک حکایت داستانی در یک قالب ادبی، بر انعکاس واقعیت تاریخی توسط مؤلف تأثیر می‌گذارد. بدین معنی که، از هر رویداد، در قالب یک حکایت و یک ژانر حماسی یا تراژدی، یک پیش‌برداشت کلی توسط مؤلف بر اساس فهم و درک احساسی‌اش از موضوع صورت می‌گیرد، که پس از آن، مؤلف، بر اساس همان پیش‌برداشت کلی، در قالب یک طرح‌واره و پیرنگ، حکایت خود را از رویداد بیان می‌دارد. به این دلیل که این حکایت معطوف به برداشت و نتیجه‌ای است که مؤلف از رویداد مدنظر دارد، مقدمه و پیکره‌بندی خاصی را در راستای رسیدن به آن نتیجه، برای قالب روایت خود از رویداد تعریف می‌کند و گزارش‌ها را در قالب این حکایت نظم می‌بخشد. در نتیجه، مؤلف، در حکایت به بازآفرینی روایت‌های موجود از واقعیت رویداد دست می‌زند.<sup>۵</sup> برای فهم معنایی که متون تاریخ‌نگاری در گزارش یک رویداد مدنظر دارند، باید به این توضیحات توجه کرد، چرا که این ساختار روایت در انعکاس و انتقال معنی به مخاطب تأثیر می‌گذارد.<sup>۶</sup>

۱ زیست‌جهان، مفهومی در پدیدارشناسی تفسیری است که مبنای تولید همه‌ی ارزش‌ها و معرفت‌های انسان‌هایی است که در آن می‌زیند، و به این ترتیب، زیست‌جهان مبنای پیش‌شناختی هر کنش انسانی است.

۲ این شاخصه‌های گفته‌شده، جزو ادبیات نظری رویکرد هرمنوتیک هستند که با تکیه بر هر کدام، روش‌های مختلفی را در درون این رویکرد پدید می‌آورند؛ در این باره نگاه کنید به: یوزف بلاشر، ۱۳۸۰. گزیده‌ی هرمنوتیک معاصر، ترجمه‌ی سعید جهانگیری، آبادان: نشر پرسش؛ بابک احمدی، ۱۳۸۷. ساختار و هرمنوتیک، تهران: گام نو؛ ریچارد پالمر، ۱۳۸۷. علم هرمنوتیک، ترجمه‌ی محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس؛ احمد واعظی، ۱۳۸۵. درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی؛ جنرل وایسه‌هایمر، ۱۳۸۹. هرمنوتیک فلسفی و نظریه‌ی ادبی، ترجمه‌ی مسعود علیا، تهران: نشر ققنوس؛ امداد توران، ۱۳۸۹. تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک گادامر، تهران: بصیرت، فصل‌های مختلف آن.

۳ جفری رابرتز و دیگران، ۱۳۸۹. تاریخ و روایت، ترجمه‌ی جلال فرزانه‌ی دمکری، تهران: دانشگاه امام صادق، صص ۲۵-۶۲.

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

۵ بابک احمدی، ۱۳۸۷. رساله‌ی تاریخ، تهران: نشر مرکز، صص ۱۴۲-۱۴۶.

۶ برایان فی، ۱۳۸۲. پارادایم‌شناسی علوم انسانی، ترجمه‌ی مرتضی مرددیا، تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات راهبردی، صص ۲۵۷-۲۸۴. درباره‌ی نظریه‌های روایت، نگاه کنید به: دیوید ام. بژه، ۱۳۸۸. تحلیل روایت و پیش‌روایت، ترجمه‌ی حسن مجدتی، تهران: دفتر مطالعه و توسعه‌ی رسانه‌ها، مایکل تولان، ۱۳۸۶. درآمدی بر روایت‌شناسی، ترجمه‌ی فاطمه علوی، تهران: سمت؛ فائزه رودی، ۱۳۸۹. روایت فلسفی روایت، تهران: نشر علم، فصل‌های مختلف آن.

## مقدمه

تاریخ‌نگاری اسلامی به عنوان یک قالب معرفتی، دارای چارچوبی روش‌شناسانه است که منظری ویژه را برای نگارش به رویدادهای تاریخی پدید می‌آورد. این چارچوب معرفتی به مؤلف اثر تاریخی اجازه می‌دهد تا از طریق آن، موضوع‌های تاریخی را بر اساس کارویژه‌هایی که در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی برای علم تاریخ تعریف شده است، به صورت «موضوع شناخت»<sup>۱</sup> درآورد و نگارش و روش برآمده از سنت تاریخ‌نگاری اسلامی را بر روی آن اعمال کند. برای شناخت دستگاه معرفت‌شناسی این سنت فکری، می‌توان به عنوان نمونه مواردی را انتخاب کرد تا با بررسی انتقادی آن‌ها به این سازوکار پی برد. در این مقاله، شخصیت انوشیروان به عنوان نمونه برای این بررسی انتقادی انتخاب شده است. این تحلیل انتقادی بر اساس شاخصه‌های روش هرمنوتیک و با کمک گرفتن از الگوهای تحلیل روایت انجام می‌شود.

## چارچوب نظری

با در نظر گرفتن این نمونه، می‌توان این گونه استنباط کرد که متون تاریخ‌نگاری به عنوان یک متن، از وجوه هرمنوتیکی تألیف یک اثر، یعنی نقش بافت، پیش‌فرض‌های مؤلف، معنایی که مؤلف برای مخاطبان مدنظر دارد، و معنایی که مخاطبان به عنوان مفسران یک متن بر اساس دانش زمینه‌ای خود از یک متن می‌فهمند، متأثر می‌شوند.<sup>۲</sup> نگارش به متن تاریخی از این منظر، بر اساس دستگاه معرفتی تفسیری و فاصله‌گیری از پارادایم معرفتی تجربی امکان‌پذیر است. بر این اساس، هر متن تاریخی، برابر نهادی عینی با واقعیت نیست، بلکه تفسیری از واقعیت توسط مؤلف است.<sup>۳</sup> از این منظر، واقعیت و متن تاریخ‌نگاری گزارش‌گر واقعیت، بر ساخته‌ی فرهنگ و جامعه‌اند و تولید آن‌ها بر اساس برساخت‌گرایی اجتماعی صورت می‌گیرد.<sup>۴</sup>

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

۱ ابژه (object)

۲ بابک احمدی، ۱۳۸۶. ساختار و تأویل متن، تهران: نشر مرکز، ص ۵۲۲. محمد مجتهد شبستری، ۱۳۸۴. هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران: طرح نو، صص ۱۷-۳۰.

۳ محمد تقی ایمان، ۱۳۸۸. مبنای پارادایمی روش‌های تحقیقی کمی و کیفی در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ص ۱۲۰.

۴ ای. دی. مک کارتی، ۱۳۸۹. معرفت به مثابه فرم‌نگ، زیر نظر محمد توکل، تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی، صص ۱۰-۲۴.

۵ دانش زمینه‌ای، معرفتی است که بافت در قالب یک میراث فکری، آن را برای کنش‌گر پدید می‌آورد و منجر به شکل‌گیری نگارش کنش‌گر به موضوع‌هایی می‌گردد که با آن مواجه می‌شود.

الگوسازی تاریخ‌نگاری ایرانی-اسلامی است. بر این اساس، این بافت فرهنگی، روایت‌های خود از تاریخ را به گونه‌ای تولید می‌نماید که در آن واقعیت به شیوه‌ای خاص بازتاب پیدا می‌کند و در همین قالب، انوشیروان تبدیل به پادشاهی عادل می‌شود. برای فهم این روند الگوسازی، بنابر ترتیب گزارش‌های متون تاریخ‌نگاری، روند توصیف و تعریف واقعیتی به‌نام شخصیت انوشیروان را گزارش می‌دهیم. در این شیوه، نوع تقدم و تأخر روایت‌هایی که رویدادها را بازنمایی می‌کنند و نحوه‌ی چیدمان و نظم‌بخشی به ساختار کلی حکایت رویداد تاریخی، نشانه‌ای از اولویت‌ها و ارجحیت‌های این رویدادها در نزد مؤلفان و مخاطبان و جایگاه آن‌ها در بافت، زمینه و زیست‌جهان آن فرهنگی است که متن در آن تولید می‌شود. از همین منظر است که یک رویداد برای مؤلف متن تاریخی اهمیت پیدا می‌کند و در متن تاریخ وارد می‌شود، و رویداد دیگری از اهمیت می‌افتد و در متن تاریخ نمی‌آید.

با توجه به این رهیافت نظری، هدف این مقاله گزارش تاریخی حیات انوشیروان و عمل‌کردهای وی نیست، بلکه بررسی موردی چگونگی بازتاب شخصیت انوشیروان در متون تاریخی و شناسایی معنی و هدفی است که از شیوهی خاص انعکاس شخصیت انوشیروان به‌عنوان شاه عادل در این متون حاصل می‌شود؛ و نیز چرایی تولید این معنای خاص است که مؤلفان متون مورد نظر، آن را برای مخاطبان خود نشان می‌دهند.

پرسش این نوشتار آن است که شیوهی بازتاب شخصیت انوشیروان در متون تاریخی چگونه است؟ این پرسش، پرسش دیگری را نیز در پی دارد که به چرایی این شیوهی بازتاب می‌پردازد. فرضیهی مقاله در پاسخ به پرسش فوق آن است که متون تاریخ‌نگاری اسلامی، به غیر از کارکرد تولید اطلاعات و دانش تاریخی، کارکرد دیگری به شکل یک مضمون پنهان دارا هستند که از آن می‌توان در قالب عبرت اخلاقی برای بهینه‌سازی آگاهی و عمل سیاسی مخاطبان یاد کرد؛ اما از آن‌جا که مؤلفان این متون در درجهی نخست وظیفه‌ی خود را تولید اطلاعات مرتبط با موضوع‌های تاریخی تعریف کرده‌اند، از بیان صریح دیگر معانی رویدادهای تاریخی که در قالب اهداف تاریخ‌نگاری اسلامی قابل فهم است، خودداری می‌کرده‌اند.

با وجود این، می‌توان مدعی شد که این معنای پنهان رویدادهای تاریخی، یعنی عبرت‌افزایی اخلاقی مخاطبان، در واقع، پیش‌فرض‌های مؤلفان را در نگرش به رویدادهای تاریخی می‌ساخته و در نحوه‌ی چیدمان و تنظیم و ارائه‌ی گزارش آن‌ها از رویداد، تأثیر روشنی می‌گذاشته‌است، به نحوی که با داشتن منظری متفاوت و با به کارگیری روش‌شناسی‌های جدید تحلیل روایت و

از طرف دیگر، از آن‌جا که هر اثری به عنوان یک فرآورده‌ی فرهنگی ریشه در یک بافتار و زمینه‌ی فرهنگی دارد، بنابراین، از یک روایت فرهنگی متأثر است و در واقع، یک روایت فرهنگی را نمایندگی می‌کند. این روایت فرهنگی دارای کاربدهای هویت‌سازی فرهنگی است که برای متعلقان، مخاطبان و مؤلفان آن روایت، معنی‌ساز و الگوساز است. بر این اساس، هر روایت فرهنگی، برای تولید معنای خود، تاریخ خود را در قالب گزارشی تاریخی بیان می‌دارد، که این گزارش نیز در نهایت، در درون یک متن تاریخی وارد می‌شود. در این مورد خاص، انعکاس شخصیت انوشیروان به عنوان شاه عادل در متون تاریخ‌نگاری اسلامی، نشانه‌ای از کارکرد سیاسی و اخلاقی تاریخ برای مخاطبان بر اساس مصرفی است که هر متن تاریخی برای پاسخ به نیازهای عصر خود دارد. این امر از آن‌جا ناشی می‌شود که متن تاریخی را فقط گزارش واقعیت گذشته ندانیم؛ بلکه نقطه‌ی عزیمت تألیف هر متن تاریخی، اکنون معاصر و زمانه‌ی حال مورخ است. بنابراین، نیازهای عصری مؤلف، در نگرش مورخ به گذشته و بازنمایی واقعیت توسط وی تأثیر می‌گذارد. در عین حال، به این نکته نیز باید توجه داشت که متون تاریخی در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی، راجع به تاریخ قدرت هستند و از این منظر هر یک به تنهایی، متنی سیاسی محسوب می‌شوند و در منظومه‌ی روابط دانش/ قدرت عمل می‌کنند، و دارای مضمون ایدئولوژیک و عصری خاص خود هستند.<sup>۱</sup>

از دیگر سوی، نظر به این که متن‌های تاریخی راجع به سیاست و قدرت هستند و مؤلفین آن‌ها به سیاست نگاه هنجاری و ارزشی دارند، در نتیجه رویدادهای تاریخی در خدمت تبیین و درک آنان از سیاست در قالب سستی آن قرار می‌گیرند. این را باید دانست که سیاست در نگرش سستی مبتنی بر فضیلت و عدالت به مثابه یک میزان راستین اخلاقی در شکل‌دهی به یک جامعه‌ی بسامان است؛ در نتیجه، مؤلفان نیز در گزارش رویدادهای تاریخی در ایجاد این درک از سیاست، واقعیت را بازنمایی می‌کنند.<sup>۲</sup>

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

<sup>۱</sup> می‌انج کار ۱۳۷۸. تاریخ چیست؟، ترجمه‌ی حسن کامشاد، تهران: خوارزمی، صص ۲۵-۵۸.

<sup>۲</sup> برای اطلاع از چگونگی رابطه‌ی دانش/ قدرت در روابط متون سیاسی و بافت فکری دوره‌ی تاریخ میانه‌ی اسلام و ایران، نگاه کنید به: داوود فیروزی ۱۳۸۷. دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی، صص ۶۸-۱۳۷.

<sup>۳</sup> درباره‌ی مضمون عصری سنت تفکر اسلامی، حتی در بعد فلسفی، نگاه کنید به: محمد عبد الجباری ۱۳۸۷. ما و میراث فلسفی ما، ترجمه‌ی سید محمد آل مهدی، تهران: نشر ثالث.

<sup>۴</sup> توماس اسپریگتر ۱۳۸۷. فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه‌ی فرهنگ رجایی، تهران: نشر آگه، ص ۶۷.

انوشیروان به عنوان نماد عدالت به سبب اقداماتش در این دوران نیز تداوم یافته‌است. می‌توان این تصویر ارائه شده در تاریخ‌نگاری معاصر را فهم طبیعی شده و بدیهی تلقی کرد. در حالی که در این مقاله تلاش شده است با تغییر نگرش به متون دوران میانه اسلامی و بررسی مفهوم عدالت در نگرش تاریخ‌نگاران دوره اسلامی، از منظر تفسیر‌گرایی و برساخت‌گرایی اجتماعی، معنای این گزارش‌های متفاوت مورد ارزیابی قرار گیرد. باید به این نکته توجه داشت که در میان تحقیقات جدید راجع به تاریخ‌نگاری اسلامی، بر این جنبه‌ی تعلیمی و اخلاقی متون تاریخ‌نگاری تأکید شده‌است، اما چگونگی شناسایی و تحقق این کارکرد توضیح داده نشده‌است.<sup>۱</sup>

### تحلیل روایت‌های راجع به انوشیروان در تاریخ‌نگاری اسلامی

با بررسی گزارش‌های متون تاریخ‌نگاری اسلامی نخستین، از شخصیت و حیات سیاسی دوران انوشیروان بر اساس زاویه‌ی دید این مقاله، می‌توان شاخصه‌های چندگانه‌ی راه، مانند سرکوب بدعت، مقابله با دشمن خارجی همچون رومیان و ترکان - هیاطله - تلاش برای به‌سامان نمودن وضعیت اقتصادی و اجتماعی جامعه از طریق اصلاحات مالیاتی و شیوه‌ی خراج‌گیری، به عنوان مهم‌ترین محور رابطه‌ی حکومت با رعایا به مثابه شاخصه‌های مهمی که تاریخ‌نگاری اسلامی برای معرفی کردن معیارهای عدالت و مصداق بودن انوشیروان همچون نمونه‌ای از حاکم عادل در تاریخ‌نگاری اسلامی دانست؛ اما از آن‌جا که پرداختن به همه‌ی این موضوع‌ها در قالب یک مقاله میسر نیست، در این نوشتار به بحث راجع به معیار سرکوب بدعت به عنوان عاملی برای قرار گرفتن در دایره‌ی عدالت، می‌پردازیم. هرچند باید گفت برجسته‌سازی شاخصه‌های دیگر به‌منظور نماد عدالت دانستن انوشیروان در تاریخ‌نگاری اسلامی نیز، دارای مضمونی ایدئولوژیک و عصری است، و معیار و مبنایی را برای خوانندگان عصر خود مشخص می‌کند، که بین سرکوب بدعت و برقراری نظم اجتماعی و تلاش برای اصلاح وضع اقتصادی رعیت، رابطه‌ای منطقی برقرار است؛ تا بر این اساس، مفهوم عدالت در قالب یک بسته‌ی نظری و عملی همه‌جانبه به خواننده منتقل شود. براساس سامانه‌ی نظری رهیافت تحلیل روایت، انتخاب

۱ صلح آینه‌بوند ۱۳۸۷. علم تاریخ در گستره‌ی تمدن اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، صص ۱۲ و ۲۴-۲۶. حسن حضرتی ۱۳۸۲. دانش تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی، قم: بوستان کتاب، ص ۱۱۲۱، سیدصالح سجادی و هادی عالم زاده ۱۳۸۵. تاریخ نگاری در اسلام، تهران: سمت، صص ۱۹-۱۶.

هرمنوتیک، می‌توان این معانی پنهان در متن را مورد شناسایی قرار داد.

### عدالت نوشیروانی در مطالعات اخیر

علاوه بر متون تاریخی و ادبی دوره‌ی میانه، که از انوشیروان به عنوان پادشاهی دادگستر و باکفایت نام برده‌اند، که چرایی آن در تاریخ‌نگاری اسلامی موضوع بحث این مقاله می‌باشد، در پژوهش‌های دهه‌های اخیر و به تأثیر از این متون نیز، بارها به شخصیت انوشیروان به عنوان پادشاهی دادگر و عدالت‌گستر و به عنوان یک واقعیت تاریخی اشاره شده است. چنان‌که، هر چند در تاریخ ایران کمبریج، جلد سوم، به ویراستاری یارشاطر، به نگرش منفی متون تاریخ‌نگاری به جنبش مزدک اشاره شده‌است، اما تاریخ این جنبش بر اساس همان رویکرد سنتی تاریخ‌نگاری و با نگاهی منفی نسبت به جنبش، و دفاع از عمل کرد انوشیروان، به نگرارش در آمده‌است.<sup>۱</sup> همچنین، تورج دریایی در اثر پژوهشی خود، تحت عنوان شاهنشاهی ساسانی، نیز با تکیه بر همین نگرش، انوشیروان را مظهر شاه فیلسوف و نماد عدالت معرفی می‌کند.<sup>۲</sup> عبدالحسین زرین کوب نیز در تاریخ مردم ایران، با تکیه بر همین نگرش، لقب عادل را برای انوشیروان به کار می‌برد و او را فرمان‌روای آرمانی می‌نامد.<sup>۳</sup> ریچارد فرای در کتاب تاریخ باستانی ایران نیز انوشیروان را به عنوان درخشان‌ترین پادشاه ساسانی معرفی می‌کند که دادگستری‌اش در تمام آثار تاریخ‌نگاری اسلامی آمده‌است.<sup>۴</sup> در همین راستا، انوشیروان در کتاب تاریخ ایران قبل از اسلام، اثر عباس اقبال و حسن پیرنیا، به‌عنوان پادشاهی عادل معرفی شده‌است.<sup>۵</sup> به‌علاوه، در اثر ماندگار آرتور کریستنسن، یعنی در کتاب تاریخ ایران در زمان ساسانیان، نیز دوره‌ی انوشیروان به عنوان درخشان‌ترین دوره‌ی ساسانیان توصیف شده است.<sup>۶</sup> به‌نظر می‌رسد این تصویر از انوشیروان در پژوهش‌های اخیر، بیش از این‌که مبتنی بر واقعیت‌های تاریخی باشد، بیش‌تر به دلیل تکیه و اعتماد به گزارش متون تاریخ‌نگاری از منظر گزارشی برابر با واقعیت است، که در عمل، همان نگرش تاریخ‌نگاری اسلامی در قرون میانه به

۱ احسان یارشاطر (ویراستار) ۱۳۷۷. تاریخ ایران کمبریج از سلوکیان تا فرویشی ساسانیان، ترجمه‌ی حسن انوشه، تهران: امیرکبیر، صص ۴۵۱-۴۵۷.

۲ تورج دریایی ۱۳۸۳. شاهنشاهی ساسانی، ترجمه‌ی مرضی ناقب‌فر، تهران: ققنوس، ص ۴۵.

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

۴ ریچارد فرای ۱۳۸۰. تاریخ باستانی ایران، ترجمه‌ی مسعود رجیب‌نیا، تهران: علمی فرهنگی، ص ۵۱۸.

۵ عباس اقبال و حسن پیرنیا ۱۳۸۰. تاریخ ایران قبل از اسلام، نشر نامک، ص ۲۱۶.

۶ آرتور کریستنسن سن ۱۳۷۷. ایران در زمان ساسانیان، ترجمه‌ی رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب.

پادشاهی، برای خواننده‌ی متن خود رابطه‌ای منطقی برقرار می‌کند. این توصیف از شخصیت انوشیروان در دیگر متون نیز تکرار می‌گردد، به نحوی که انوشیروان به عنوان نمادی از یک پادشاه عادل نشان داده می‌شود. یعقوبی نیز در گزارش خود از اقدامات اولیه‌ی انوشیروان، این گونه گزارش کرده‌است که انوشیروان «به مردم وعده‌ی نیکی داد و به آنچه خیرشان در آن است امر فرمود و خیرخواهی و فرمانبری را در عهده‌ی آنان نهاد و مخالفین خود را بخشید». بلعمی نیز درباره‌ی وی نوشته‌است: «مردمان به وقت پدرش - او را - عاقل دیده‌بودند و کار بدو سپردند و تاج بر سرش نهادند. چون به پادشاهی بنشست، مردمان شاد شدند و سوی او آمدند»<sup>۲</sup> و «او را انوشیروان عادل گفتندی و اندر همه ملوک عرب و عجم پادشاه نبود از او عادل‌تر، ... و پیامبر ما چنین گفت که من در زمان ملک عادل زاده شدم». گردیزی در *زین الاخبار* درباره‌ی انوشیروان چنین نقل کرده: «او را انوشیروان عادل نام کردند، که مرد عادل بود و ستم از هیچ کس نپسندید و اندر داد رسم‌ها آورد که هیچ کس پیش از وی نیاورده‌بود».<sup>۳</sup> ثعالی نیز در *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرم* درباره‌ی انوشیروان آورده است: «وی بهترین پادشاهان و خردمندترین و داد‌گروترین و داناترین‌شان بود که از سعادت بهره‌ی بیشتر داشت».<sup>۴</sup> مقدسی نیز گفته‌است: «وی پادشاهی نیک سیرت بود». بیش‌ترین شرح و توضیح درباره‌ی انوشیروان در *تجارب ابوعلی مسکویه آمده*، که وی را پادشاهی معرفی می‌کند که «کار کشور را با کوشایی و کردانی و دوراندیشی به دست گرفت. نیک‌رای بود. درست‌اندیش و پراندیش بود و رای‌خواهی بسیار می‌کرد».<sup>۵</sup> مؤلف *مجهول التواریخ و القصص* در اثر خود نقل کرده که انوشیروان «به داد و عدل و سیرت خوب و قاعده‌ی پادشاهی و سخن‌های حکمت مشهور است و جهانیان را امید کرد به همه خوبی».<sup>۶</sup> *منهاج السراج جوزجانی* در *طبقات ناصری* با ذکر این حدیث از پیامبر که ایشان در زمان ملک عادل به دنیا آمده‌اند، بر

۱ احمد بن ابی یعقوب یعقوبی، ۱۳۵۶. *تاریخ یعقوبی*، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آیتی، ج ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۲۰۲.

۲ محمد بلعمی، ۱۳۸۰. *تاریخ نامه‌ی طبری*، تصحیح محمد روشن، تهران: سروش، ص ۶۷۹.

۳ همان، ص ۶۸۰.

۴ عبدالعلی گردیزی، ۱۳۴۷. *زین الاخبار*، تصحیح عبدالعلی حبیبی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۸۱.

۵ ثعالی، ۱۳۶۸. *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرم*، ترجمه‌ی محمد فضایی، تهران: نشر نقره، ص ۳۹۰.

۶ مظهر بن طاهر مقدسی، ۱۳۳۴. *آفرینش و تاریخ*، ترجمه‌ی محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه، صص ۶-۸ و ۵۱۹.

۷ ابوعلی مسکویه رازی، ۱۳۶۹. *تجارب الامم*، ترجمه‌ی ابوالقاسم امالی، ج ۱، تهران: سروش، ص ۱۶۲.

۸ این کتاب در ابتدای قرن ششم توسط مؤلفی ناشناس تألیف شده است.

۹ *مجموع التواریخ و القصص*، ۱۳۱۸. تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران: کلاهی، خاور، ص ۷۴.

سرکوب بدعت به عنوان نماد نخست تعریف عدالت، دارای بار معنایی خاص خود است، و نشان از برجستگی و تأکید مؤلفان این متون بر این وجه دارد.

از طرف دیگر، انتخاب انوشیروان به عنوان نماد عدالت در تاریخ‌نگاری اسلامی و برجستگی وی به صورت خاص، نه به دلیل منحصر به فرد بودن وی در این اقدامات - سرکوب بدعت، ایجاد اصلاحات و تلاش برای عمران و آبادانی و اصلاح امور رعیت - بلکه از منظر فرهنگی، حاکی از این امر است که انوشیروان در ذهنیت فرهنگی مخاطبان این متون، که عمدتاً از ایرانیان مسلمان بوده‌اند، جایگاهی برجسته و دیرآشنا دارد، و نیز این که چنین متونی در بافت فرهنگی ایران اسلامی نوشته می‌شوند، و از این نظر، انوشیروان در ذهنیت فرهنگی مخاطبان و مؤلفان دارای پیشینه‌ی فرهنگی است. بنابراین، مورخان، ناگزیر برای کاربرد و مصرف تولیدات خود مجبور به قلم‌فرسایی در قالب ارزش‌های برآمده از زیست‌جهان فرهنگی ایران‌گرایی فرهنگی بوده‌اند که در آن، میراث فرهنگی ایران ساسانی و باستانی، با سقوط وجوه سیاسی‌اش، در قالب فرآورده‌های فرهنگی در زیست‌جهان جدید ایرانی - اسلامی تداوم داشته است و از این لحاظ، انوشیروان در قالب این بافت بهتر فهمیده می‌شود؛ بنابراین، با برجسته‌سازی ویژگی‌های وی در این بافت، فهم مخاطبان برای تبدیل این ارزش‌های فرهنگی به هنجارهای اجتماعی - سیاسی کاربردی‌تر است. پس، جایگاه انوشیروان در تاریخ‌نگاری اسلامی نشان از تداوم جایگاه ارزش‌های فرهنگی ایران باستانی در قالب زیست‌جهان جدید ایرانی - اسلامی دارد.

نخستین متن تاریخ‌نگاری اسلامی که درباره‌ی تاریخ ایران گزارش‌هایی دارد، *اخبار الطوال*، نوشته‌ی ابوحنیفه دینوری است. با توجه به مؤلفه‌هایی که این متن در ذکر تاریخ اساطیری ایران دارد، می‌توان آن را متأثر از بافت و روایت ایران‌گرایی فرهنگی دانست که مطالبات هویت‌خواهی ایرانیان مسلمان را در دوره‌ی نخست خلافت عباسی - قرن‌های دوم و سوم - نشان می‌دهد. دینوری، پس از ذکر آشوب‌های عصر قباد در هجوم هیاطله و جنبش مزدکیان، پیش از ورود به شرح پادشاهی انوشیروان، آورده‌است که «قباد چند پسر داشت، ولی هیچ یک از آنان در نظرش گزیده‌تر از خسرو نبودند که تمام آثار شرف و بزرگواری در او جمع بود».<sup>۱</sup> بدین ترتیب، دینوری بین شرف و بزرگواری انوشیروان قبل از پادشاهی، و عمل‌کرد وی بعد از

۱ ابوحنیفه دینوری، ۱۳۴۶. *اخبار الطوال*، ترجمه‌ی صادق نشأت، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۹۶.

به نظر می‌رسد که گزارش این متون از دوره‌ی انوشیروان مبتنی بر این برداشت بوده است که عدالت پیشگی انوشیروان را بازنمایی کند. با دقت در کارکرد این متون برای دوره‌ی معاصر و مخاطبان زمانه‌ی خود، باید گفت، تصویری که از انوشیروان در این متون ارائه می‌شود، مبتنی است بر نوعی اندرزنامه‌نگاری که در آن مختصات شاه عادل به تصویر کشیده می‌شود و پنداری به مخاطبان این متون آموخته می‌شود که شاه عادل چگونه شاهی است. این همان کارکرد تولید اخلاق سیاسی برای مصرف در تجربه‌ی عملی حیات سیاسی مخاطبان است که متون تاریخ‌نگاری آن‌را تولید می‌کنند. این امر به دلیل نگرش هنجاری و ارزشی متون تاریخ‌نگاری به سیاست، در قالب امر اخلاقی و فضیلت‌مدار است، که در این منظر، انوشیروان نمونه‌ی خوبی برای توصیف در این قالب بوده‌است.

بنابراین، با بررسی اقدامات انوشیروان در دوره‌ی حکمرانی‌اش، می‌توان به شاخصه‌های عدالت از نظر مؤلفان این آثار پی برد. آنچه برای ما اهمیت دارد، شیوه‌ی بازنمایی شخصیت انوشیروان در تاریخ‌نگاری اسلامی است، که در آن، بین مفهوم سرکوب بدعت و تبدیل شدن به نماد عدالت رابطه‌ی خاصی برقرار می‌شود؛ هرچند، همان‌طور که پیش‌تر هم گفته شد، شاخصه‌های دیگری را نیز می‌توان برای به تصویر کشیدن این مفهوم برای انوشیروان توصیف کرد.

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

۱ دینوری، همان، ص ۹۶.

عدالت پیشگی انوشیروان صحه گذاشته است. مؤلف تاریخ‌گرنده نیز با ذکر سخن‌های حکمت‌آمیز انوشیروان درباره‌ی عدل، بر برداشت خود از عدالت‌پیشگی انوشیروان و این که وی «عادات و آیین نیکو داشت»، مهر تأیید زده‌است.<sup>۱</sup> میرخواند، مؤلف *روضه الصفا* نیز با انتخاب عنوان عادل برای انوشیروان، بر «حسن تدبیر و لطف تقریر و مکارم اخلاق و رعایت رعایا» توسط وی تأکید کرده‌است.<sup>۲</sup> خواندمیر معتقد به همین دیدگاه بوده و انوشیروان را «پادشاهی عالی‌جاه در تمهید بساط معدلت و رعیت‌پروری و تشدید اساس مکرمت و مرحمت‌گستری و فراغ حال عامه‌ی رعایا و...» دانسته‌است.<sup>۳</sup>

با دقت در بافت فرهنگی‌ای که این متون در آن به نگارش درآمده‌اند، می‌توان به نکته‌ای پی‌برد: نخستین بار در تاریخ بلعمی، که به ظاهر ترجمه‌ای از تاریخ طبری است، انوشیروان با نام عادل بیان شده، در حالی که در تاریخ طبری از این عنوان برای انوشیروان ذکری به میان نیامده‌است.<sup>۴</sup> همان‌طور که در متون دیگری، مانند *مروج الذهب* مسعودی،<sup>۵</sup> *الکامل ابن اثیر*،<sup>۶</sup> و تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیا، حمزه‌ی اصفهانی<sup>۷</sup> نیز از این لقب انوشیروان خبری نیست. به نظر می‌رسد توصیف انوشیروان در متون تاریخ‌نگاری عمومی فارسی در قالب صفت عادل و اتکا، بر حدیث پیامبر اسلام، که در زمان ملک عادل به دنیا آمده‌است، متأثر از بافت ایران‌گرایی فرهنگی باشد که روایت فرهنگی خود را از تاریخ سرزمین ایران دارد، چرا که عمده‌ی متونی که انوشیروان در آن‌ها به عدالت شهره شده، در جغرافیای فرهنگی ایران فرهنگی به نگارش درآمده و عمدتاً نیز به زبان فارسی نوشته شده‌اند. بدین ترتیب، نظام معنایی این زبان و ارزش‌هایی که در فرهنگ برآمده از این زبان رایج است، در قالب یک روایت سیاسی و اخلاقی وارد متون تاریخی می‌شود که تحت تأثیر این بافت به نگارش در می‌آید. اما شاخصه‌های عدالت که انوشیروان مصادیقی از آن می‌شود، به نظر این متون چیست؟

۱ حمدالله مستوفی ۱۲۶۲. تاریخ‌گرنده، به اهتمام عبدالرحمن نوابی، تهران: امیرکبیر، ص ۱۱۷.

۲ محمد میرخواند ۱۳۸۰. تاریخ روضه الصفا فی سیره الانبیا والملوک و الخلفاء، تصحیح: جمشید کیان‌فر، ج ۱، تهران: نشر اساطیر، ص ۹۱۷.

۳ عیبات الدین خواندمیر ۱۳۳۳. تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، ج ۱، تهران: خیام، ص ۲۴۱.

۴ محمد بن جریر طبری ۱۳۵۴. تاریخ طبری یا تاریخ الرسل والملوک، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۶۴۵.

۵ علی بن حسین مسعودی ۱۳۵۶. مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۲۵۸.

۶ عزالدین ابن اثیر ۱۳۷۰. الکامل فی التاريخ، ترجمه‌ی حمید روحانی، ج ۱، ص ۵۰۳.

۷ حمزه اصفهانی ۱۳۶۷. تاریخ پیامبران و شاهان، ترجمه‌ی جعفر شعار، تهران: امیرکبیر، ص ۵۵.

بزرگی و عدالت انوشیروان به دلیل سرکوب بدعت مزدکیان شکل گرفته‌است، و برای تقویت اندیشه‌ی خود حتی به حدیثی از پیامبر - که به روشنی رنگ و بوی شعوبی دارد - در راستای تأیید سخن خود استناد می‌کند. جوزجانی نیز در همان ابتدای شرح دوران انوشیروان، از کشتار مزدکیان توسط وی و اینکه «دین زرتشت را بر قاعده‌ی شریعت او تازه کرد»، یاد کرده‌است. میرخواند نیز بر این نکته که اولین سیاست انوشیروان، قتل مزدک و اصحاب و اتباع او بود، تأکید کرده؛<sup>۲</sup> چنان که خواندمیر نیز به اقدام انوشیروان در سرکوب مزدکیان اشاره کرده‌است.<sup>۳</sup> با مروری بر چیدمان و نظم بخشی روایت‌های متون تاریخ‌نگاری توسط مورخان مسلمان، می‌توان حاکمیت پیش‌فرض‌های مؤلفان آن‌ها را به عنوان مسلمانانی شریعت‌مدار که به‌روزی جامعه‌ی اسلامی را در اقتدار یک قرائت راست‌گیشانه از اسلام و حاکمیت شریعت و اجماع امت بر برداشتی واحد از دین می‌دانند، درک کرد. این همان برداشت و فهمی است که مورخان مسلمان از رابطه‌ی عدالت و سرکوب بدعت در راستای حفظ نظم دینی جامعه براساس الگوی تفکر اسلامی مدنظر داشتند.

این در حالی است که مؤلفان *مجملة التواریخ و القصص*<sup>۴</sup> و تاریخ‌گزیده<sup>۵</sup> هیچ گزارشی از موضوع سرکوب مزدکیان توسط انوشیروان نقل نکرده‌اند. ولی مورخان عربی نویسی مانند تاریخ طبری، به روشی که بیان‌گر وضعیت ترتیب زمانی وقایع است، پس از بیان تلاش‌های انوشیروان در سرورسامان دادن به اداره‌ی امور، اقدام وی در سرکوب مزدکیان را این چنین گزارش کرده‌اند: «آیین مرد منافقی ... که بدعتی در دین مجوس آورده‌بود و مردم پیرو بدعت او شده‌بودند ... از جمله اینکه رواج می‌داد مساوات در مال و زن و ... فرومایگان را بر ضد بزرگان تشویق کرد و به نزد وی سفله با شریف درآمیخت و راه غصب برای غاصب و راه ستم برای ستمگر باز شد و بدکاران فرصت اقناع هوس یافتند ... و مردم به بلیه‌ای عظیم افتادند که کس نظیر آن را نشنیده بود و کسری ... مردم را از پیروی بدعت بازداشت و بدعت آنها را از میان برداشت و ... آیین مجوس را استوار کرد». این‌تیر نیز با الگوبرداری از طبری، همین

۱ جوزجانی، همان، ص ۱۶۵.  
 ۲ میرخواند، همان، ص ۹۱۸.  
 ۳ خواندمیر، همان، ص ۲۴۰.  
 ۴ همان، صص ۷۴-۷۹.  
 ۵ مستوفی، همان، صص ۱۱۶-۱۲۰.  
 ۶ طبری، همان، صص ۶۴۵-۶۴۶.

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

با تلقی کارکرد تعلیمی برای متون تاریخ‌نگاری و معاصر دیدن تولید و مصرف دانش برآمده از متون تاریخ‌نگاری، می‌توان به نیت و معنایی پی‌برد که گردیزی از رابطه‌ای که بین عدالت‌پیشگی انوشیروان و سرکوب بدعت مزدکیان برای خواننده‌ی معاصر خود برقرار می‌کند. همین منظر را می‌توان برای شیوه‌ی گزارش‌گری دیگر متون متأخر، از شخصیت انوشیروان در نظر گرفت. مقدسی نیز در شرح اقدامات انوشیروان، ضمن اشاره به سرکوب و کشتار مزدکیان توسط او در همان بند نخست روایتش در این دوران، بیان داشته است که انوشیروان «همه‌ی مردم را در آیین جمع کرد».<sup>۴</sup> ثعالی نیز، پس از توصیف عدالت‌پیشگی انوشیروان، از اعدام مزدک توسط وی یاد کرده و نوشته است که این پادشاه ساسانی، پس از کشتار مزدکیان، به «انوشیروان» معروف گشت و «ملکش نیرومند شد و فرمانش روا و آوازهاش بلند گردید. بر کاتش نمایان و کردارش نیکو و اخبارش دلپذیر و روزگارش درازمدت شد. شاهان به او نزدیک شدند و پیوسته مالیات نقدینه به سوی او می‌رسید». در ادامه، با اشاره به حدیث پیامبر درباره‌ی به دنیا آمدن ایشان در زمان شاه دادگستر، گفته است که پیامبر به او فخر می‌جست و در این حدیث اشاره به کسری داشت. بدین ترتیب، ثعالی نیز این معنی را برای خواننده ایجاد می‌کند که

۱ یعقوبی، همان، ص ۲۰۲.  
 ۲ بلعمی، همان، ص ۶۷۹-۶۸۰.  
 ۳ گردیزی، همان، ص ۸۴.  
 ۴ مقدسی، همان، ص ۵۱۸.  
 ۵ ثعالی، همان، ص ۳۹۰.  
 ۶ همان، ص ۳۹۱.



به عنوان اولین گزارش از دوران انوشیروان و نیز اهمیت دادن و برجسته کردن آن به عنوان نخستین اقدام او، در عین وجود وقایع دیگری پیش‌تر از سرکوب مزدکیان که در متون تاریخ‌نگاری بیان نشده، نشان می‌دهد که آن وقایع برای مورخان دارای اهمیت نبوده‌است. این امر نشان از انعکاس جایگاه این موضوع در نظام ارزشی مؤلفان متون تاریخی دارد و خود نشان‌گر اهمیت یافتن این موضوع به عنوان یک الگوی عمل برای حل مسئله‌ای از زمانه‌ی معاصر مؤلفان است. اگر به مخاطبان این آثار تاریخ‌نگاری توجه کنیم که طیفی از نخبگان درباری و سیاست‌مداران عمل‌گرا هستند،<sup>۱</sup> و نیز مخاطب متون فارسی‌نویس را عموماً مردم عامه و نخبگان ایرانی مسلمان سرزمین‌های تابعه‌ی حکومت‌های متقارن قرن‌های سوم تا ششم هجری قمری، و دربارهای سلسله‌های سامانی و غزنوی تا سلجوقی بدانیم،<sup>۲</sup> آن‌گاه به فهم علت برجسته‌تر شدن این شیوه‌ی چیدمان و نظم بخشی به روایت‌ها در بازنمایی عصر انوشیروان و نسبت‌برقرار کردن بین مفهوم عدالت و سرکوب بدعت در این دوران نزدیک خواهیم شد. البته، این فرضیه در مورد متون تاریخ‌نگاری اسلامی که تا عصر سجویی نوشته شده‌اند در نظر گرفته شده است، هرچند این دیدگاه قابل تعمیم به دوران‌های بعدی، به خصوص با تکیه بر بعد تعلیمی این متون، نیز هست.

به نظر می‌رسد، پاسخ این پرسش را در آنچه شورش‌های دینی ایرانی در عصر نخستین عباسی خوانده می‌شود و شورش‌هایی را شامل می‌گردد که از بعد از مرگ ابومسلم در قالب قیام‌های سنباد و استادیس و ابن مقفع و بابک خرمدین در فضای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی ایران ظهور کرده‌اند،<sup>۳</sup> می‌توان جستجو کرد. این وضعیت را در منظری که خواجه نظام الملک در سیاست‌نامه گشوده،<sup>۴</sup> و در یک پیوستار سیاسی- فرهنگی، بین شورش‌ها و بدعت‌های فوق و جریان سیاسی- دینی اسماعیلیه که از عصر سامانیان ظهور و رشد، و تا دوره‌ی سلجوقیان ادامه داشته، و جنبش مزدکیان در دوره‌ی ساسانی و انوشیروان ارتباط برقرار کرده‌است، می‌توان مشاهده کرد. به نظر می‌رسد، همین دشواری‌ها باعث برجسته‌شدن و اهمیت یافتن

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

۲ آذرنش آذرنوش ۱۳۸۷. چالش میان فارسی و عربی، تهران: نشر نی، صص ۳۷-۴۹.

۳ غلامحسین صدیقی ۱۳۷۵. جنبش‌های دینی ایرانی در قرون دوم و سوم هجری، تهران: پازنگ، فصل‌های مختلف.

۴ خواجه نظام الملک طوسی ۱۳۷۲. سیرالملوک، تصحیح هیوبرت دارک، تهران: علمی و فرهنگی، صص ۳۳۹ و فصول ۴۳ تا ۴۷. به‌خصوص به حکایت شورش مزدک در دوره‌ی انوشیروان و ارتباط دادن بین مزدکیان با «همسندیان» و «خارجیان» معاصر خواجه نظام الملک، یعنی اسماعیلیه، توجه شود.

رویکرد را در شرح دوران انوشیروان اقتباس کرده‌است.<sup>۱</sup> مسعودی نیز در مروج الذهب بر همین بُعد عمل کرد انوشیروان تأکید کرده و آورده‌است: «از آن روز وی انوشیروان نامیده شد که به معنای شاه نواست. وی مردم مملکت خود را بر دین مجوس هم‌سخن کرد و تأمل و اختلاف و مباحثه درباره‌ی ادیان را ممنوع داشت.»<sup>۲</sup> مسکویه رازی هم با اشاره به اقدام انوشیروان در براندازی آیین مزدک با اشاره به مفاسد دین مزدک، گفته‌است که «با این سخنان- برابری در دارایی و زن- فرومایگان را بر والا‌باران بچنانید.»<sup>۳</sup>

با توجه به رهیافت نظری مقاله، برای فهم چگونگی کارکرد اخلاقی و تأثیر فرهنگ معاصر مؤلفان در نگارش متون تاریخ‌نگاری، کافی است که به جای کلمه‌ی دین مجوس، دین اسلام را در این جملات قرار دهیم، آن‌گاه خواهیم دید که چگونه مورخان مسلمان در قالب کارکرد ظاهری گزارش تاریخی یک رویداد، یا زندگی یک شخصیت، مانند انوشیروان، به اراده‌ی تصویر مطلوب خود از یک جامعه‌ی «به‌دین» پرداخته‌اند. این امر، بر اساس کارکرد دلالت‌های ضمنی متون تاریخ‌نگاری است که در آن ناخودآگاه، با خواندن گزارش یک رویداد تاریخی، تصویری تطبیقی از گذشته با حال معاصر مخاطب پدید می‌آید و بر اساس این مقایسه، برداشت و فهمی از آن رویداد برای اراده‌ی یک راه عملی سیاسی در بهبود وضع اکنون معاصر مخاطبان شکل می‌گیرد.

با تعمق بیش‌تر در روایات منابع مورد بررسی، این پرسش مطرح می‌شود که علت این برجسته‌سازی و نسبت‌برقرار ساختن بین تعریف کردن انوشیروان به عنوان شاه عادل، و سرکوب بدعت مزدکیان در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی چیست؟ به نظر می‌رسد در همین جاست که باید مضمون این‌تولوزریک و عصری متون تاریخ‌نگاری مورد توجه قرار گیرد؛ چرا که هر متن تاریخی قرار است برای مخاطبانی مصرف شود و مسئله‌ای از دشواری‌های زمانه و زیست‌جهان‌شان را حل کند. شاید تاریخ‌نگاری سنتی به این شیوه بازنمایی واقعیت دوران انوشیروان در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی این‌گونه پاسخ دهد که مورخان اسلامی وقایع را بر اساس ترتیب زمانی بیان کرده‌اند. اما باید گفت که این وضع در تمام متون تاریخ‌نگاری حاکم نیست و بعضی مورخان، بدون اشاره به این واقعه، از کنار آن رد شده‌اند. انتخاب این موضوع

۱ ابن اثیر، همان، صص ۵۰۲-۵۰۶.

۲ مسعودی، همان، ص ۲۵۸.

۳ مسکویه رازی، همان، ص ۱۶۲.

اسلامی مبنای شکل‌گیری جهان‌بینی اسلامی قرار گرفته و در آن، همان‌طور که خداوند در رأس ساختار جهان و طبیعت قرار دارد، پادشاه نیز همچون خداوند محور جامعه‌ی انسانی قرار می‌گیرد.<sup>۱</sup> بر این مبنای، به‌منظر متفکران اسلامی، آنچه به‌عنوان امر واقع وجود دارد، محصول مشیت و اراده‌ی الهی است و بر اساس عدالت و حکمت الهی پدید آمده‌است؛ بنابراین، باید به‌عنوان مبنای نظریه‌پردازی و عمل‌گرایی سیاسی قرار گیرد؛<sup>۲</sup> علی‌رغم این‌که امر واقع، مطلوب‌ترین

← همی خواهند» (سیرالملوک، ص ۵). با دقت بر این متن می‌توان متوجه شد که چگونه بین عدالت‌پیشگی پادشاه و نقش وی در بستن در فساد و آشوب و فتنه رابطه‌ی بهم‌پیوسته‌ای برقرار می‌شود و این امر در راستای مصلحت جهان - بر اساس حکمت الهی - و آرامش بندگانش - حفظ نظم جامعه - تفریح می‌گردد. خواجه بر این اساس به صراحت می‌آورد: «یکوترین چیزی که پادشاه را باید، دین درست است، زیرا که پادشاهی و دین همچون دو برادرند» (همان، ص ۸۰). مسکویه رازی در *خاوران‌خرد* مشابه همین دیدگاه را از زبان انوشیروان درباره‌ی خصال پادشاه شایسته چنین می‌آورد: «پرسیدند کدام هیبت نافع‌تر و سودمندتر است پادشاهان را در پادشاهی ایشان و نقش‌عام‌تر است در رعیت؟ گفت هیبت عدالت و نزاهت و دفع قیاحت‌ها بدان و اهل فتنه» (لوطی مسکویه رازی، ۱۳۷۸). *خاوران‌خرد*، ترجمه‌ی تقی الدین محمد شوشتری، تصحیح بهروز تروزیان، تهران: فرهنگ گایش، ص ۹۲. به رابطه‌ی عدالت‌پیشگی پادشاه و رفع فتنه و نفع رعیت در آن دقت کنید. این دیدگاه در تفکر سیاسی اسلامی به آن‌جا سوق می‌یابد که این لزوم در بداعت‌السلک فی طبایع الملک در دوره‌ی پیش از این خلدون، می‌نویسد: «هومه استغنا از سلطان اندیشه‌ی باطلی است، اما در دین، زیرا که واداشتن مردم به عمل بر آنچه با میل یا به اجبار از دین آموخته‌اند، بدون سلطان مستمع و محال است» (به نقل از: فیرحی، همان، ص ۲۰۵). پس از وی نیز، این خلدون در کتاب مقدمه‌اش در حکایت انوشیروان، همان دیدگاه مسعودی را درباره‌ی نسبت عدالت و اجرای شریعت بیان می‌کند (عبدالرحمن ابن خلدون، ۱۳۶۱). مقدمه، ترجمه‌ی پروین گنابادی، ج ۱، تهران: علمی فرهنگی، ص ۵۵۲. این سرمشق جهان‌بینی، اختصاص به فرهنگ اسلامی ندارد و در دوره‌ی باستانی ایران و در دینت زرتشتی نیز معیار و مبنای بود. در این رابطه واژه‌ی «هزته» به معنای «راستی» در ایران باستان در قالب این درک از تعریف عدالت، یعنی حفظ هر چیزی در سر جای خود، فهمیده می‌شد (در این باره نگاه کنید به: محمد رضایی‌راد، ۱۳۷۸). *مبانی اندیشه‌ی سیاسی در خرد مزارعی*، تهران: طرح نو، صص ۱۶۸-۱۸۴.

۱ برای نمونه، عبدالرحمن شیرازی ۱۴۱۴، *النهج المملوک فی ریاسة الملوک*، تحقیق محمد احمد دمج، بیروت، مؤسسه‌ی بحسون، صص ۶۵-۹۵. پادشاه را تشبیه به کشتی نجات در دریای تلاطم اجتماع می‌کند. علی ابن زین ۱۴۲۰، *ادب الملوک*، تصحیح جلیل المطیع، بیروت، دارالمطیبه، صص ۳۲-۳۳، می‌نویسد: «لان الملک بمنزله الناس من الجسد و جمیع الاعضاء، فانما تمام فلها و حر کتھا به». عبدالملک ثعالبی ۱۹۹۰، *ادب الملوک*، تصحیح جلیل المطیع، بیروت، دارالغرب اسلامی، ص ۳۳. نمونه‌ای دیگر است که می‌نویسد: «هو ما ائشبه حاجه الرعیه الی الراضی کحاجه الجسد الی الراس و لولا الملوک لاکل الناس بعضهم بعضا». در هر صورت، عمده‌ی این متن‌ها تلاش می‌کنند قدرت سلطان را به خداوند نسبت دهند؛ مانند این شیوه‌ها: «ملوک و سلاطین روزگار، نواب انبیا و مایه‌ی فضل کردگارش، هر کرا برآیند، بزرگ شود و هر کرا فرود آید، خرد گردد» (محمد بن علی سمرقندی ۱۳۴۹، *انراض السیاسة فی اعراض الریاسة*، به تصحیح جعفر شعار، تهران: دانشگاه تهران، ص ۱۹۳)؛ و نیز در تفسیر، ص ۴. «پس اخص و اشرف موجودات ذوات ملوک با داد تواند بود». در این رابطه نگاه کنید به: فرهنگ رجایی ۱۳۷۳، *مترجمی جهان بینی‌ها، در خردبزرگی سیاسی و هویت ما ایرانیان*، تهران: احیای کتاب، فصل‌های اول و دوم.

۲ نمونه‌ای از این دیدگاه در تاریخ‌نگاری اسلامی در *مروج الذهب* بیان شده‌است: «که روش میان بندگان نهاده و حکمت وی از انحراف و به عدالت ساخته‌اند و جز به حق قوام نگردد که حق میزان خداست که در زمین میان بندگان نهاده و حکمت وی از انحراف و خطا بر کنار است و هر که آن را رعایت نکند، عمرش کوتاه و دورانش سبزی شود» (مسعودی، همان، ص ۴۱). در این رابطه نگاه کنید به: داود فیرحی ۱۳۸۷، *روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، صص ۱۵-۴۲. محسن طباطبائی فر ۱۳۸۴، *نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه‌ی سیاسی شیعه (دوره‌ی صفویه و قاجاریه)*، تهران: نشر نی، صص ۲۵۹-۳۳۵. سید جواد طباطبائی ۱۳۷۸، *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، تهران: طرح نو، صص ۹۷-۱۲۷، درباره‌ی دیدگاه‌های متفکران اسلامی راجع به عدالت، نگاه کنید به: همان، صص ۲۵۶-۲۹۲.

سرکوب بدعت مزدکیان به فرمان انوشیروان توسط مورخان مسلمان گردیده‌است؛ چراکه متون تاریخ‌نگاری کارویزی‌شکل‌دهی به ذهنیت سیاسی و عقیدتی نخبگان دربارهای شاهی و فرهنگ سیاسی توده و عامه را دارند و بر این اساس تلاش کرده‌اند بین مفهوم عدالت و سرکوب بدعت دینی و اجتماعی مزدکیان برای مخاطبان خود در اکنون معاصرشان، ارتباط برقرار کنند و از طریق این الگوسازی عملی و اخلاقی در ذیل اخلاق و عمل سیاسی، تجربه‌ی برای مخاطبان عصر خود پدید آورند و برای سرکوب این بدعت‌های معاصر خود، پیشینه‌سازی و تبارسازی نمایند و این سرکوب‌ها را در دوره‌ی معاصر خود ضروری و بایسته معرفی کنند و به آن مشروعیت دهند. بر این اساس، مورخان مسلمان تلاش داشته‌اند این گونه به ذهنیت سیاست‌مداران و فرهنگ عمومی جامعه‌ی مخاطب خود القا نمایند که برای قرار گرفتن در ذیل مفهوم عدالت، باید به سرکوب بدعت‌های دینی و اجتماعی پرداخت و از طریق نمادسازی در گذشته‌ی فرهنگ ایرانی به عنوان فرهنگ مرجع در این دوران، این امر را برای مخاطبان خود مشروع و مقبول نشان دهند. زیرا در نظر این مؤلفان، به عنوان کسانی که در فرهنگی اسلامی جامعه‌پذیر شده‌اند، عدالت یعنی هر چیزی در سر جای خودش حفظ‌شدن. همان‌طور که در تعریف عدالت‌پیشگی به این معنی، نقش پادشاه برای قرارگیری در این تعریف از عدالت، به عنوان کسی که حافظ دین و نظم جامعه و وظیفه‌اش اجرای شریعت است، تبیین می‌شد.<sup>۲</sup> البته، این امر متأثر از جهان‌بینی خیمه‌ای است که در فرهنگی

۱ امام محمد غزالی در این باره می‌آورد: «هو اعلم ایها السلطان و تبیین ان ظهور العدل من کمال العقل و کمال العقل ان تری الاتیاء علی ما هی». (محمد غزالی ۱۴۰۹، *التبیر المملوک فی تصیة الملوک*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۲۲). به رابطه‌ی عدل و عقل و قرارگیری هر چیزی در جای خود و برابر بودن آن با عدل و عقل در این تعریف توجه نمایید. به نظر می‌رسد وجه معقول این سامانه‌ی نظری، چگونگی تحقق و پذیرش تغییر یا آنچه این متفکران به آن بدعت می‌گویند، می‌باشد. نتیجه‌ی عملی این دیدگاه نظری، حفظ وضع موجود و توجیه امر واقع است. (در این باره نگاه کنید به: فیرحی، همان، صص ۱۵-۴۲).

۲ در متون سیاسی اسلامی، نمونه‌های معرف این دیدگاه به فراوانی به چشم می‌خورد؛ برای نمونه: «چه اگر سلطان شیوه‌ی عدل ورزد ... مواد فساد و فتنه از فرج جهان منقطع گردد... امانت و دیانت میان اهل معاش فاش گردد... مردم از سر فراغت روی به طاعت حق تعالی آرند، بر کتک آن عواید دولت ملک عادل باشد» (مضه *در اخلاقی و سیاست*) ۱۳۴۱. به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب، صص ۱۲-۱۸). غزالی نیز در *تصیة الملوک*، بر رابطه‌ی دین و پادشاهی و عدالت تأکید کرده و از قول انوشیروان آورده‌است: «دین به پادشاهی، پادشاهی به سپاه سپاه به خواسته، خواسته به آبادانی و آبادانی به عدل استوار است» (محمد غزالی ۱۳۶۱). *تصیة الملوک*، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: انتشارات بیک، ص ۱۰۰. همان‌طور که در جای دیگر می‌آورد: «هو نیکوترین چیزی که پادشاه را باید، دین درست است، زیرا که دین و پادشاهی دو برادرند» (همان، ص ۱۰۶). خواجه نظام الملک طوسی در *سیرالملوک*، به عنوان نمونه‌ای از متون سیاسی دوره‌ی میانه‌ی اسلامی، می‌نویسد: «بیزد تعالی، در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده‌ارسته گرداند و مصالح جهان و آرام‌بندگان را بدو بازیند و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او اندر دل‌ها و چشم خلایق بگستراند تا مردم اندر عدل او روزگار می‌گذرانند، و امن همی باشند و بقای دولت

در خاطره و اسطوره‌های فرهنگ ایرانی به میراث دارند؛ بنابراین، نزد عامه‌ی ایرانی مسلمان که هنوز در درون زیست‌جهان ایرانی می‌زیند، برای توجیه سرکوب بدعت‌ها در دوره‌ی معاصرشان، چه الگویی می‌توانست مناسب‌تر از انوشیروان عادل باشد.

یکی از مسیرهای الگوی عملی‌سازی، مجرای متون تاریخ‌نگاری است؛ متونی که در گرایش و چینش و برش روایت‌های آن‌ها، به صورت طبیعی از گزارش‌های استفاده شده که در درون ذهنیت فرهنگی عامه و نخبگان پرورده شده و تداوم یافته‌است. این روایت‌های فرهنگی، در نهایت، شکل و قالب گزارش پیدا کرده و به متون تاریخ‌نگاری راه یافته‌اند. ظهور انوشیروان به عنوان نماد عدالت در این متون، در همین راستا قابل تبیین است. فایده‌ی این الگوسازی متون تاریخ‌نگاری آن بود که بدین طریق الگوی عملی دست‌یافتنی و مشروعیت‌ساز برای شاهان و نخبگان و عوام عصر خود پدید می‌آوردند؛ آن‌هم از منظر مورخان اسلامی، که تلاش برای الگوسازی برای معاصران و مخاطبانشان، یکی از کارویژه‌های طبیعی آثارشان بود. سرکوب بدعت، شاخصه‌ای است که به نظر مورخان اسلامی می‌توان آن را برای عدالت تعریف کرد. بدین ترتیب، مورخان بیش از آن‌که تلاش برای توصیف عینی رویدادهای گذشته داشته باشند، تلاش می‌کردند با توجه به مخاطبان خود، در قالب حکایت‌های اخلاقی و ریختن رویدادهای سیاسی در درون این قالب‌ها و طرح‌واره‌ها، پیش فرض‌های خود را در درون یک پیرنگ داستانی بازنمایی کنند و تاریخ را آن‌گونه گزارش و جلوه دهند که فایده‌ای عملی برای مخاطبان معاصر خود داشته باشد. این رویکرد چیزی غیر از برساخت‌گرایی اجتماعی در تولید واقعیت تاریخی نیست.

### نتیجه

متون تاریخ‌نگاری در سنت اسلامی آن، دارای کارویژه‌هایی هستند که در قالب مضامین پنهان این آثار قرار می‌گیرد. یکی از این کارویژه‌ها، عبرت‌افزایی این متون برای معاصران‌شان است. این امر، پیش‌فرض مورخان را برای گزارش واقعیت شکل می‌دهد. این پیش‌فرض‌ها باعث می‌شود بعضی موضوع‌ها برای مورخان، دارای اهمیت باشد و بعضی دیگر از موضوع‌ها از اهمیت و بیان در درون متن کنار گذاشته شود. انعکاس شخصیت انوشیروان نیز از همین زاویه در متون تاریخ‌نگاری قابل تحلیل است. با توجه به رویکرد هرمنوتیک می‌توان این مسئله را شناسایی کرد که چگونه متون تاریخ‌نگاری با ارتباط برقرار کردن سرکوب بدعت در کنار

وضعیت و یا آرمانی‌ترین شکل حیات بشری نیست. به همین دلیل، مورخان و متفکران اسلامی با تأمل در فلسفه‌ی قدرت، با ارائه‌ی یک صورت‌بندی خاص از وقایع تاریخی گذشته، تلاش کرده‌اند بین وضع موجود و وضع مطلوب رابطه برقرار کنند و همان‌طور که سرکوب بدعت را برای حفظ هویت راست‌دینانه‌ی جامعه از طریق اعمال شریعت، یک شاخصه‌ی مهم عدالت دانسته‌اند، در عین حال، تلاش برای اصلاح وضع رعیت و اقدام به عمران و آبادانی را نیز دیگر شاخصه‌ی عدالت معرفی کرده‌اند، تا به این طریق، راه بروزرفت از ایجاد بدعت‌ها را نیز معرفی کنند؛ امری که در اندیشه‌ی سیاسی اسلامی از آن به عنوان چرخه‌ی عدالت نام برده می‌شود و در متون مختلفی ارائه شده است. یکی از این متون تاریخ‌نگاری، تاریخ مروج‌الذهب مسعودی است که به صراحت دیدگاه مورخان اسلامی را درباره‌ی مفهوم عدالت بیان می‌کند. مسعودی در شرح داستان بهرام ساسانی، درباره‌ی عدالت چنین می‌آورد: «ملک جز به شریعت و طاعت خدا و عمل به امر و نهی از او قوت نگیرد، و شریعت نیز جز به ملک قوام ندارد. قوت ملک به مردان است و قوام مردان به مال و مال جز به آبادی حاصل نشود و آبادی جز به عدل صورت نگیرد، زیرا عدل ترازوی خداست که میان خلق نهاده و سرپرستی بر آن گمارده که شاه است»<sup>۱</sup>.

بدین ترتیب، مورخان اسلامی، با برساختن تصویری از واقعیت انوشیروان در قالب ارزش‌های فرهنگی و ذهنی خود، تلاش کرده‌اند به روند امر سیاسی در جامعه‌ی سیاسی عصر خود سمت‌وسو دهند. بدین منظور، آنان، در نمونه و اسوه‌ای در قالب شخصیت انوشیروان، به شاهان و نخبگان معاصر خود، تصویر شاه آرمانی و مطلوب را نشان داده‌اند، تا شاهان و نخبگان معاصرشان با عمل کردن بر اساس این الگو، عمل کرد خود را معنی‌دار سازند. به علاوه، باید این نکته را نیز در نظر گرفت که مخاطبان صورت‌بندی ارائه شده از کنش‌های سیاسی در این متون، یعنی نخبگان سیاسی و فرهنگی دربارهای حکومت‌های متقارن، ایرانیان مسلمانی بودند که علی‌رغم حذف ایران سیاسی ساسانی از جغرافیای فرهنگی خود، در زیست‌جهانی سرشار از ارزش‌های ایران‌گرایی فرهنگی، تنفس فرهنگی و سیاسی می‌کنند و آن ارزش‌ها را

۱ مسعودی، همان، ص ۲۴۷. همین گزارش در مقدمه‌ی این خلدون تکرار شده است. (این خلدون، همان، ج ۱، ص ۵۵۲). در متون سیاسی اسلامی نیز همین گفتار از قول انوشیروان آورده شده‌است: «العلم بستان و صلاحه الدولة، و الدولة ولاية تحرسها الشریعة و الشریعة سنة یستنها الملک، و الملک راع یعضده الجیش، و الجیش اعوان یقفهم المال، و المال رزق یجمعه الرعیة و الرعیة عبید یستفیدهم العدل و العدل مالوف به قوام العالم» (نسیزی، همان، ص ۹۸).

- تخته (در اخلاق و سیاست) ۱۳۴۱. به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- توران، امداد ۱۳۸۹. تاریخ‌مندی فهم در هرمونوتیک گادامر، جستاری در حقیقت و روش، تهران: بصیرت.
- تولان، مایکل ۱۳۸۶. روایت‌شناسی، درآمدی بر زبان‌شناختی-انتقادی، ترجمه‌ی فاطمه علوی، تهران: سمت.
- شمالی، عبدالملک ۱۹۹۰م. آداب الملوک، تصحیح جلیل‌اللطیفه، بیروت: دارالترب اسلامی.
- ----- ۱۳۶۸. غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، ترجمه‌ی محمد فضائلی، تهران: نشر نقره.
- جنکینز، کیت ۱۳۸۶. بازاندیشی تاریخ، ترجمه‌ی حسین علی نودری، تهران: نشر آگه.
- جوزجانی، مناج السراج ۱۳۴۲. طبقات ناصری، به تحقیق عبدالحی حبیبی، کابل: نشر انجمن تاریخ افغانستان.
- حضرتی، حسن ۱۳۸۲. دانش تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی، قم: بوستان کتاب.
- خواننده میر، غیاث‌الدین ۱۳۳۳. تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، تهران: خیام.
- دریایی، تورج ۱۳۸۳. شاهنشاهی ساسانی، ترجمه‌ی مرتضی نایب‌فر، تهران: ققنوس.
- دینوری، ابوحنیفه ۱۳۴۶. اخبار الطوال، ترجمه‌ی صادق نشأت، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- رابرتز، جفری و دیگران، ۱۳۸۹. تاریخ و روایت، ترجمه‌ی جلال فرزانه دهکردی، تهران: دانشگاه امام صادق.
- رابینسون، جیس ۱۳۸۹. تاریخ‌نگاری اسلامی، ترجمه‌ی مصطفی سبحانی، تهران: پژوهشکده‌ی تاریخ اسلام.
- رجایی، فرهنگ ۱۳۷۳. معرکه‌ی جهان‌بینی‌ها، در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان، تهران: احیای کتاب.
- رضایی راد، محمد ۱۳۷۸. مبانی اندیشه‌ی سیاسی در خرد مزداپی، تهران: طرح نو.
- رودی، فائزه ۱۳۸۹. روایت فلسفی روایت، تهران: نشر علم.
- زرین کوب، عبدالحسین، و روزبه زرین کوب ۱۳۸۳. تاریخ ایران باستان، تهران: سمت.
- زرین کوب، عبدالحسین ۱۳۸۰. تاریخ مردم ایران، تهران: امیرکبیر.
- سجادی، سید صادق، و هادی عالم زاده ۱۳۸۵. تاریخ‌نگاری در اسلام، تهران: سمت.
- سمرقندی، محمد بن علی ۱۳۴۹. اغراض السیاسة فی اعراض الریاسة، تصحیح جعفر شعار، تهران: دانشگاه تهران.
- شیرزی، عبدالرحمن ۱۴۱۴ق. النهج السلوک فی ریاسة الملوک، تحقیق محمد احمد دهج، بیروت: مؤسسه‌ی بحسون.
- صدیقی، غلامحسین ۱۳۷۵. جنبش‌های دینی ایرانی در قرون دوم و سوم هجری، تهران: پازنگ.
- طباطبایی فر، محسن ۱۳۸۴. نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه‌ی سیاسی شیعه (دوره‌ی صفویه و قاجاریه)، تهران: نشرنی.
- طباطبایی، سید جواد ۱۳۷۹. ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، تهران: طرح نو.
- طبری، محمد بن جریر ۱۳۵۴. تاریخ طبری یا تاریخ الرسل والملوک، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج ۱۲ و ج ۱۳، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- طوسی، خواجه نظام‌الملک ۱۳۷۷. سیرالملوک، تصحیح هیوبرت دارک، تهران: علمی فرهنگی.
- عابد الجابری، محمد ۱۳۸۷. ما و میراث فلسفی‌مان، ترجمه‌ی سید محمد آل مهدی، تهران: نشر ثالث.

دیگر شاخصه‌های عدالت و در عین حال برجسته‌سازی این وجه عمل کرد وی، از انوشیروان یک‌الگوی تاریخی و شاه آرمانی ساخته‌اند. چرا که در پیش فرض‌های مورخان مسلمان، بین سرکوب بدعت و عملی‌سازی شریعت و عدالت‌پیشگی پادشاه، رابطه‌ای بهم‌بسته برقرار است. این امر نشان می‌دهد بیش از آن که هدف مورخان گزارش صرف و عینی رویدادهای تاریخی باشد، تلاش برای بازسازی این رویدادها در درون یک پیرنگ داستانی است که نتیجه‌ی آن تولید یک حکایت اخلاقی و نمونه‌ای تجربی برای عمل سیاسی معاصران در قالب برساخت‌گرایی اجتماعی است.

## منابع

- آئینه‌وند، صادق ۱۳۸۷. علم تاریخ در گستره‌ی تمدن اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- آذرنوش، آذرتاش ۱۳۸۷. چالش میان فارسی و عربی، تهران: نشر نی.
- ابن اثیر، عزالدین ۱۳۷۰. تاریخ کامل، تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ترجمه‌ی حسین روحانی، تهران: علمی.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن ۱۳۶۱. مقدمه، ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی، تهران: علمی فرهنگی.
- ابن‌رزین، علی ۱۴۲۰. آداب الملوک، تصحیح جلیل‌اللطیفه، بیروت: داراللطیفه.
- ابن‌مسکویه، ابوعلی ۱۳۷۸. جاودان خرد، ترجمه‌ی تقی‌الدین محمد شوشتری، تصحیح بهروز ثروتیان، تهران: فرهنگ کاوش.
- احمدی، بابک ۱۳۸۷. رساله‌ی تاریخ، تهران: نشر مرکز.
- ----- ۱۳۸۶. ساختار و تأویل متن، تهران: نشر مرکز.
- ----- ۱۳۸۷. ساختار و هرمونوتیک، تهران: گام نو.
- اسپرینگز، توماس ۱۳۸۷. فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه‌ی فرهنگ رجایی، تهران: نشر آگه.
- اصفهانی، ابوحمزه ۱۳۶۷. تاریخ پیامبران و شاهان، ترجمه‌ی جعفر شعار، تهران: امیرکبیر.
- اقبال، عباس، و حسن پیرنیا ۱۳۸۰. تاریخ ایران قبل از اسلام، تهران: نشر نامک.
- ایمان، محمدتقی ۱۳۸۸. مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بژه، دیوید ام ۱۳۸۸. تحلیل روایت و پیشا روایت، ترجمه‌ی حسن محدثی، تهران: دفتر مطالعات و توسعه‌ی رسانه‌ها.
- بلاشر، یوزف ۱۳۸۰. گزیده‌ی هرمونوتیک معاصر، ترجمه‌ی سعید جهانگیری، آبادان: نشر پرسش.
- بلعی، محمد ۱۳۸۰. تاریخ نامه‌ی طبری، تصحیح محمد روشن، تهران: سروش.
- پالمو، ریچارد ۱۳۸۷. علم هرمونوتیک، ترجمه‌ی محمد سعید حنائی کاشانی، تهران: نشر هرمس.

- غزالی، محمد ۱۴۰۹ ه.ق. التبر المملوک فی تصحیح الملوک، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ----- ۱۳۶۱. نصیحة الملوک، تصحیح جلال‌الدین همای، تهران: بابک.
- فرای، ریچارد ۱۳۸۰. تاریخ باستانی ایران، ترجمه‌ی مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی فرهنگی.
- فی، برایان ۱۳۸۳. پارادایم‌شناسی علوم انسانی، ترجمه‌ی مرتضی مردنیا، تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات راهبردی.
- فیرحی، داود ۱۳۷۸. دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی.
- ----- ۱۳۸۷. روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- کار، تی. ایچ ۱۳۷۸. تاریخ چیست؟ ترجمه‌ی حسن کامشاد، تهران: خوارزمی.
- کریستن‌سن، آرتور ۱۳۷۷. ایران در زمان ساسانیان، ترجمه‌ی رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب.
- گردیزی، عبدالحی ۱۳۴۷. زین الاخبار، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- مارتین، ولاس ۱۳۸۶. نظریه‌های روایت، ترجمه‌ی محمد شهباء، تهران: هرمس.
- مجتهد شبستری، محمد ۱۳۸۴. هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران: طرح نو.
- مجمل‌التواریخ و القصص ۱۳۱۸. تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران: کلاله‌ی خاور.
- مستوفی، حمدالله ۱۳۶۲. تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.
- مسعودی، علی بن حسین ۱۳۵۶. مروج الذهب، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مسکویه رازی، ابوعلی ۱۳۶۹. تجارب الامم، ترجمه‌ی ابوالقاسم امامی، تهران: سروش.
- مقدسی، مطهر بن طاهر ۱۳۷۴. آفرینش و تاریخ، ترجمه‌ی محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- مک کارتی، ای. دی ۱۳۸۹. معرفت به مثابه فرهنگ، زیر نظر محمد توکل، تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- میرخواند، محمد ۱۳۸۰. تاریخ روضه الصفا فی سیره الانبیا و الملوک و الخلفا، تصحیح جمشید کیان‌فر، تهران: اساطیر.
- میشل آدام، ژان ۱۳۸۳. تحلیل انواع داستان، ترجمه‌ی آذین حسین زاده، تهران: قطره.
- واعظی، احمد ۱۳۸۵. درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
- واینسهایمر، جوتل ۱۳۸۹. هرمنوتیک فلسفی و نظریه‌ی ادبی، ترجمه‌ی مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- یارشاطر، احسان ۱۳۷۷. تاریخ ایران کسریج از سلوکیان تا فروپاشی ساسانیان، ترجمه‌ی حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب ۱۳۵۶. تاریخ یعقوبی، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آیتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.