

اندیشه مشیت الهی در تاریخ نگاری اسلامی
(مطالعه موردی، تاریخ جهانگشای جوینی)

اسماعیل حسن زاده
منبع: فصلنامه تاریخ اسلام، شماره 5

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

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

ظهور اسلام یکی از مهم ترین وقایع تاریخ بشری است که تحولی شگرف در زندگی و فکر بشر ایجاد کرد. ابتدا سیره پیامبر که الگوی عملی زندگی مسلمانان بوده، از طریق نقل به نسل های بعدی منتقل می شد اما گذشت زمان، دور شدن از مبدأ ظهور و فراموشی بسیاری از وقایع، به تدریج مسلمانان را به سوی نوشتن تاریخ زندگی پیامبر و عملکرد وی واداشت. از آن جا که پیش از نوشتن تاریخ، ثبت و ضبط آیات قرآنی و احادیث نبوی در بین مسلمانان رواج داشت و ناقلان روایت های تاریخی نیز خواه ناخواه همان محدثان بودند، از این رو، تاریخ نویسی در عالم اسلام پیوند ناگسستنی با حدیث و روایت پیدا کرد و نه تنها از نظر شکل و ظاهر به طور اجتناب ناپذیری تحت تأثیر شکل و شیوه نقل روایات توسط محدثان قرار گرفت بلکه از نظر محتوایی نیز از آموزه ها و تعالیم محدثان متأثر شد.

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

بحث نظری

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

حوادث جهان از آن جهت که وقوع آن ها در علم و مشیت الهی قطعیت و تحتم یافته است مقضی به قضا الهی می باشند و از آن جهت که حدود و اندازه و موقعیت مکانی و زمانی آن ها تعیین شده، مقدر به تقدیر الهی می باشند. (1)

بحث فلسفی - کلامی درباره قدرت خداوند و اراده و اختیار انسان در عالم اسلام از همان دهه های میانی قرن اول هجری قمری مطرح شد. در میان قائلین به خدا، قدرت یا سلطه خدا و اختیار انسان، موضوع مناقشات جدی بوده است.

نظر و باور عمومی مومنان بر این بوده که باید خداوند را به صفت حاکمیت مطلق موصوف کرد. بدین معنی که همه افعال انسان اعم از گناه و ثواب از سوی خداوند صادر می شود و آدمی خالق فعلی

نیست بلکه کاسب فعل است. و ظهور و گستردگی چنین دیدگاهی در جامعه، که منشأ قرآنی و روایتی داشت، موجب شد تا حکام و فرمانروایان ناصالح اموی از چنین دیدگاهی حمایت کنند. پشتیبانی بی دریغ خلفای اموی از فرقه جبریه که فقدان اراده بشری و قضا و قدری بودن امور را تبلیغ می کردند از جمله این موارد است. در اوایل قرن دوم، دیدگاه کلامی دیگر در مقابل جریان اول پدید آمد که اینان معتقد به تفویض اختیار به انسان بودند. اینان قدریه و بعد معتزله نامیده شدند. معتزله معتقد به آزادی انسان در انجام افعال بود. از نظر ایشان خداوند پس از خلقت عالم و انسان، آنان را در صدور افعالشان مجبور نساخته بلکه انسان بطور منطقی آزاد و متکی به اراده خویش است و طرح و نقشه کلی برای رفتار و عملکرد انسان وجود ندارد بلکه انسان با اراده خود زمینه و شرایط پسینی و پیشینی را فراهم می سازد. حمایت بی دریغ دو خلیفه عباسی یعنی مأمون و معتصم از اندیشه های معتزلی سبب شد که این نظریه فلسفی - کلامی در اندک مدتی در عالم اسلام رونق بگیرد و ((سرمن رای)) تختگاه معتصم به مرکز و کانون اصلی تبلیغ معتزله درآید.

اما با روی کارآمدن متوکل، بار دیگر مخالفان اندیشه تفویض اختیار و آزادی انسان با حمایت کامل خلیفه موجی از خشونت و تعقیب مخالفان را راه انداختند و ((محنه)) یا تفتیش عقاید، بسیاری از عالمان را به بهانه حمایت از آزادی اراده به قتل و شکنجه و زندان محکوم ساخت. در قرن چهارم جبر گرایان تحت عنوان اشاعره، شروع به تبلیغ و ترویج اندیشه های خود کردند حمایت خلافت عباسی از این اندیشه بتدریج سبب شد که اعتقاد به جبر در کلیه ارکان و اذهان جامعه رسوخ پیدا کند. با سلطه عمومی و کلی مکتب جبرگرای اشعری بر جهان اسلام، بسیاری از فرقه های اسلامی شیعی، شافعی و حنفی و مالکی و حنبلی از نفوذ آن بدور نماندند. در میان این فرقه ها، شیعه نسبت به بقیه کمتر تأثیر پذیرفت و شاید دلیل اصلی آن مواضع ضدعباسی آنان در این دوره باشد. بتدریج اندیشه قضا و قدری و حاکمیت مشیت الهی بر افعال و اذهان مسلمانان تأثیر گذاشت و بطور کلی معرفت شناسی مسلمانان را دگرگون ساخت. نگرش قضا و قدری، همه اعمال بشری را تابع جریان سترگ و مقاومت ناپذیر معرفی می کند که مسیر این جریان با دست های مرموز ماورایی هدایت می شود و در راه رفتن بشر در مسیر تعیین شده وی را چاره نیست. یعنی گریزناپذیری ویژگی تاریخ پدیده ها، رخدادهای طبیعی و اعمال انسانی است. شاید سیطره کامل اندیشه جبرگرایانه سبب شده است که مورخان اسلامی نتوانسته اند به فلسفه تاریخ این جهانی دست یابند و قوانینی برای روشمند ساختن رویدادهای تاریخی اتخاذ کنند. اگر نگرش ریشه شناسانه پدیده های تاریخی مستلزم مهارت و ژرف نگری، ذهن خلاق و نقاد و بازنگری در اندیشه های مذهبی است، نگرش قضا و قدری به همان اندازه ساده لوحانه و ظاهربینانه و ناآگاهی بشری از روابط علی و معلولی این جهانی است. به جای این که چشم عقل و تفکر بر درون پدیده ها معطوف سازد، احساس و اعتقاد به بیرون از پدیده ها سپرده است. به قول نیچه:

وقوف به آن بخش های از گذشته که ارزش شناخت و نگهداری دارد مستلزم آن است که والاترین خصوصیات خویش را با تمام نیرو به صحنه آوریم. (2)

اندیشه قضا و قدری در تاریخ در جایی که هزاران علت کوچک و بزرگ در کارند فرض را تنها بر مشیت الهی می گذارد. وقتی تفکر و ذهن انسان از یافتن صدها و هزاران جریان متفاوت و علت های متوازی که یکدیگر را تحت تأثیر قرار می دهند و آن ها را جلو یا عقب می رانند و چنان درهم پیچیده اند که جدایی ناپذیر به نظر می رسند، عاجز و درمانده باشد، با پناه بردن به يك عامل دیگر که نه تنها مجرد و منفرد از پدیده های تاریخی است بلکه بیگانه و ناآشنا با آن هاست روی مآورد. تفکر و ذهن بشری بدون این که تأثیر بخت، اقبال و سرنوشت را در رخدادهای تاریخی اثبات کند و خطهای موازی آن ها را دنبال نماید و روابط علی و معلولی این جهانی را کشف کند به ارائه دیدگاه های کلان غیرقابل اثبات روی مآورد و چون اثبات ناپذیر و دور از دسترس عقل بشری است پس ضرورت تعقل در حاشیه و پیرامون آن را نیز به خود راه نمی دهد. به عبارت دیگر، توجه به بخت و اقبال و سرنوشت نوعی تنبلی پروری اندیشه ها و خردهای ژرف نگرانه و کنجکاوانه بشری است. اگر مورخی چنین امری را به عنوان اصول اعتقادی خویش معرفی کند، متون تاریخ وی چیزی جز نگارش پدیده هایی پی درپی، اما از هم گسیخته و بی ربط نخواهد بود. جمله گذشته با جمله آینده ارتباط نخواهد داشت. البته این جا منظور ظاهر جمله پردازی نیست بلکه روح جمله پردازی است که تنها در ذهن مورخ ارتباط دارند و در بیرون از ذهن از هم گسیخته و جدا می باشند.

در نگرش قضا و قدری به رویدادهای طبیعی و تاریخ، اتفاقات در سطح جامعه اموری از هم گسیخته بوده که هیچ گونه ارتباط منطقی بین آن ها وجود ندارد. به عبارت دیگر موجبیت علی و معلولی رابطه ای بس ضعیف و شاید نادیدنی است که به تصور هم در نمآید. اما این رویدادها بسان جزیره های تنها و بریده و از هم نیستند که هیچ ارتباطی با همدیگر نداشته باشند بلکه رشته هایی نامرئی آن

ها را به ساحل، متصل ساخته است. هر يك، علاوه بر این که با خود مرتبطاند، پیوندهایی با منبع اصلی یعنی ساحل بی کران دارند. از دیدگاه قضا و قدری رویدادهای تاریخی نیز در این دنیای خاکی نه ناشی از روابط علی و معلولی بلکه تحت تاثیر ((نیروهای شگرف نامرئی)) یا منبع لایزال هستند و با خواست و اراده آن منبع در حرکت هستند و به وقوع می پیوندند و سرنوشت آدمی را رقم می زنند. چنین نگرش معرفت شناسانه به جهان و انسان، میدان عمل و گزینش را از بشر می گیرد و دایره فعالیتش را محدود می سازد. به عبارت دیگر، جهل و ناآگاهی بشری از روابط علی و معلولی پدیده های جهان مادی، گستره تکاپوی آزادانه بشری را محدود می سازد. البته این به معنای آزادی مطلق انسان در جهان امروزی نیست بلکه اختیارات و گزینش انسان همیشه در دایره تنگ و محدود گرفتار است. دیروز با عنوان قضا و قدر و مشیت الهی، امروز با نام قوانین حاکم بر طبیعت یا ضرورت های اجتماعی. به قول ایزایابریلین برخی در جهان امروزی:

تفسیر فلسفی تری را برای عالم قائل هستند به وجود نیروهای ناپیدا و سلطه های غیرقابل رویت باور دارند که از این قبیل است ملت، نژاد، فرهنگ، روح زمان. (3)

اعتقاد به قضا و قدر در پدیده های تاریخی، ماهیت و ضرورت ارزش داوری رخدادها را زایل می سازد. زیرا اراده آدمی یا روابط علی و معلولی در چگونگی پیدایی آنان تاثیری نداشته است. بنابراین قابل ستایش و نکوهش نیستند.

احساس گناه و خطا، درد ندامت و محکومیت و جدایی خود به خود از میان برمی خیزد. تنش و ترس از شکست و درماندگی پایان می پذیرد. (4)

زیرا احساس گناه و خطا زمانی به انسان عارض می شود که وی خود را فاعل مختار و صاحب اراده احساس کند. به این ترتیب، انسان به جای این که خود را سرزنش نماید، از نظر وجدانی خود را مأمور معذوری تلقی می کند. زیرا ارزش داوری زمانی مفهوم پیدا می کند که انسان فکر کند آن چه اتفاق افتاده به گزینش و کوشش یا تصمیم او بستگی داشته است. هر چه اندیشه های تقدیرگرایی از نفوذ و سیطره قوی برخوردار باشد به همان اندازه، بی اعتنائی و سطحی نگری فرد جنبه قطعی را پیدا می کند. تسلط چنین تفکری بر اندیشه های يك مورخ موجب انفعال او در تحلیل رخدادهای تاریخی می شود. به این دلیل است که انسان مذهبی دوران میانه به خود این اجازه را نمی داد که رویدادها را به خوب و بد، سودمند یا زیانمند تقسیم کند و بر اساس سودمندی آنان بر حال بشر و تاثیرگذارشان در تکامل انسان قضاوت کند. اما چون همه رویدادها ناشی از اراده ای برتر و مشیت الهی است پس ارزش گذاری در اراده خدایی نیز قابل قبول نبود. (5)

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

اگر تاریخ جهان را محصول عملکرد نیروهای نامشخص بدانیم که کلا یا به طور عمده از حوزه تاثیر اراده و گزینش آزادانه انسانی (یا صرف نظر از این که چنین گزینش عملا صورت گرفته یا نه) بیرون است، در چنین فرضی تبیین رویدادها تابع تغییرات آن نیروها خواهد بود و لذا باید گفت که نه افراد آدمی بلکه موجودات بزرگ تر مسئولیت نهایی را برعهده دارند. (6)

اندیشه قضا و قدری پاسخی به دشواریها و بی عدالتی های زندگی است و می کوشد تا این ناکامی ها را توجیه کند و در نتیجه انسان ها را به کنار آمدن با آن ها قادر سازد و بشر را از عذاب وجدانی که در مختاران پیدا می شود نجات دهد. چون انسان مجری طرح های ((نظم برتر)) است و عملکردش ظاهری بیش نیست پس با چنین اعتقادی احساس گناه و کیفر را به گردن نیروهای ماورا طبیعی می اندازد. (7)

اندیشه قضا و قدری مستلزم تسلیم و رضاست. برآشفتگی در برابر خود را تحمل نمی کند، چون اعتقاد به شورش و اندیشه تغییر، دگرگونی و تمایل به خشم زمانی در زندگی بشری جایگاه ویژه ای پیدا می کند که انسان خود منشا امور باشد و در مرکز عالم قرار بگیرد. درحالی که در اندیشه جبری انسان بازیگر صرف است و نمایشنامه نویس کس یا چیز دیگر است. بازیگر از متن نمایشنامه چیزی نمی داند و از آینده بازی اطلاع کافی ندارد. اما در نگاه دوراندیشانه خود، این جهان را عبث نمی داند بلکه برای آن غایتی قابل است. آن هم نه ناشی از منطق و بینش خردگرایی است بلکه صرفا تکرار همان متن نمایشنامه است. چون تقدیر امری است که بر انسان تحمیل می شود و به دلیل تحمیل شدگی آن، بشر از سیر آن ناآگاه است. انتهای برای تقدیر نیست بلکه اندیشه بشری در ادواری تکرارپذیر است. اندیشه قضا و قدر جامعه را از تغییر بنیادین آگاهانه برحذر می دارد و به پیشرفت و

ترقی خطی اعتقادی ندارد. دگرگونی ها نه با انسان بلکه بر انسان صورت می گیرد. از این رو با ترویج اندیشه قضا و قدری روحیه محافظه کارانه بر جامعه حاکم می شود. به این دلیل، مورخان معتقد به چنین بینشی خواسته یا نخواستہ، گام های مهمی در تثبیت سلطه فرمانروایان حاکم برمی دارند. زیرا به قدرت رسیدن فردی یا فروافتادن کس دیگر را ناشی از اراده مشیت الهی می دانند. پس چون انسان سنتی همچون انسان متجدد، پیدایش پدیده یا واقعه ای را بدون وجود علت خاصی قابل پذیرش نمی دانست اما از آن جا که از درک روابط و قوانین طبیعی حاکم در پدیده ها عاجز بود دنبال ریشه و علت اعمال و پدیده ها می گشت. در این سیر وی با کمک آموزه های دینی به دامن اندیشه مشیت الهی یا قضا و قدر افتاد. بدون این که در دنیای خاکی دنبال علت باشد، اعمال بشر و اتفاقات را تجلی اراده نیروهای برتر و ماورایی در جهان مادی تلقی کرد، بیان که بخواهد مرز مشخصی برای هر کدام از نیروها یعنی نیروهای اراده و اختیار انسانی تعیین نماید. همان طوری که پیش تر نیز گفته شد، مذهب تسنن با فرقه های متعددش بیش از تشیع زمینه گرایش به اندیشه قضا و قدری پیدا کرد. زیرا تسنن مذهب حاکم بود و حکمرانان نیز بنا به مصالح سیاسی از چنین نظری حمایت می کردند.

جویی و تاریخ جهانگشای

عطاملک جویی (681.623ه') نویسنده ((تاریخ جهانگشای)) از يك خانواده دیوانی، که مدت ها در خدمت سلاطین سلجوقی، خوارزمشاهی و ایلخانی خدمت کرده بودند، برخاسته است. تحولات سیاسی و دگرگونی های اجتماعی که این خاندان در طول تصدی مشاغل ایرانی دیده بود، چنان سریع و غافلگیرانه بود که نه تنها خاندان جویی بلکه اکثریت قریب به اتفاق دیوانسالاران را به نوعی در انفعال سیاسی فرو برده بود. آنان در عین مشاهده چنین تحولاتی راهی جز همراهی با نیروی غالب نداشتند. تحولات سیاسی شگرف، تأثیر فرابنده ای بر روحیه ایرانیان باقی گذاشته بود به طوری که روحیه محافظه کاری و انفعال در موقع تغییر، جزء ماهیت جدایی ناپذیر شغل دیوانی شده بود. پاره ای آموزه های دینی نیز، تمکین و تسلیم در برابر حکومت ها و رویدادهای جهان را با رنگ و صبغه الهی به اندیشه آنان وارد ساخته بود. روحیه تسلیم طلبی و محافظه کاری و اندیشه مشیت الهی و تقدیر در جزء جزء اعمال، رفتار و تفکر ایرانیان رسوخ یافته بود. از آن جا که جویی خود از همین طبقه دیوانی بوده، طبیعی است که از چنین روحیه هایی بدور نباشد.

با این همه شاید بتوان گفت جویی از معدود کسانی در بین شخصیت های دیوانی اوایل عهد ایلخانی بود که شایستگی و صلاحیت علمی لازم را برای نگارش تاریخ مغول داشته است. به طوری که پافشاری دوستان و همراهانش در سفر مغولستان، بیانگر شایستگی منحصر به فرد وی بوده است. (8)

سابقه درخشان دیوانی خاندان جویی، معروفیت شان در خراسان، حکومتشان در بغداد و مسافرت های چهارگانه به مغولستان، آشنایی با شخصیت های سیاسی، دیوانی و نظامی، احاطه کلی بر اوضاع جغرافیایی مناطق تحت سیطره مغولان، آگاهی بر نظام قبیله ای و عشیرتی مغولان، دسترتی به اسناد دیوانی حکومت های پیشین و مستقر، تجربه تحولات شگرف عالم اسلام در آستانه حمله مغول، مشاهده عینی بر افتادن دولتی و برآمدن دولتی دیگر و زندگی در کوران تحولات و داشتن نگرش و دید دیربانه به رویدادها همه و همه دست به دست هم داده بود تا در دوره ای که تاریخ نویسی ایران در حال افول بود از وی مورخی شایسته و لایق برای نگارش تاریخ درآورد. به قول نیچه: تاریخ به دست مرد مجرب و برتر نوشته می شود. آن کس که حوادث و امور بزرگ تر و والاتر را تجربه نکرده است، هرگز نخواهد دانست که چگونه باید حوادث بزرگ و والای گذشته را تفسیر کرد. گذشته همواره در مقام هاتف غیبی سخن می گوید و فقط کسی می تواند این سخن را دریابد که معمار آینده و دانای حال باشد. (9)

تاریخ جهانگشای جویی، هرچند بنا به مقتضیات زمانی تأثیر کم رنگی در ایجاد ذهن تحلیل گر در تاریخ نویسی داشت، اما تأثیر شگرف آن در تداوم و گسترش تاریخ نگاری به سبک سنتی و نقلی در عصر مغول و نیز تأثیر گذاریش بر تاریخ نگاران بعدی همچون وصاف الحضرة و خواجه رشیدالدین فضل الله و دیگر مورخان بعدی بر کسی پوشیده نیست.

سبک نگارش تاریخ جویی به يك شیوه و اسلوب نیست. یعنی بین سبک متکلف با عبارات و ترکیبات بسیار پیچیده و نثر مرسل عامه فهم در نوسان است. بدون شك عامل زمان و تطویل نگارش آن در طی سال های متممادی و نزدیک به هشت سال در خلق چنین دوگانگی سبک موثر بوده است. (10) بویژه هنگامی که وی از عبارت های توصیفی استفاده می کند، سبک نگارش به پیچیدگی می گراید و به کارگیری آیات قرآنی، احادیث نبوی، اشعار و امثله عربی و ترکیبات مطمئن عربی به پیچیدگی و

تکلف بیش از حد آن کمک می کند اما در نقل وقایع و حوادث تاریخی نثری ساده و عامه فهم را پیش می گیرد. البته در مقایسه حجم این دو سبک، سبک متکلف به مراتب بیشتر از نثر مرسل است. تسلط به متون عربی، اشعار و امثله یکی از شرایط غیرقابل چشم پوشی دبیران بوده است. (11) از این رو، به نوشته های پیچیده و متکلف، سبک منشیانه نیز گفته می شد. با این همه ترکیبات موزون، مسجع و تشبیهات ظریف جوینی، طراوات عجیبی به اثرش می بخشد. برای نمونه می توان به عبارت پردازی زیر در مذمت دنیا اشاره کرد:

از این حکایت مرد بینا بداند که عاقبت به فرجام دنیا این [مرگ] است، مکاره ای است اندر خشم سیاه کاره سپید چشم، مواصلت او سر رشته مفاصلت و معارشت او سرشته با معاشرت گندم نمای جو فروش است، زهری غسل نوش، عجزه ای در جلوه حسنائی پرنیان پوش، طالبان در عقب او مدهوش، قرین صد هزار ناله و خروش. (12)

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

کذب و تزویر را وعظ و تذکیر دانند و تحرمز و نمیمت را صرامت و شهامت نام کنند. .. هر يك از اینا السوق در زی اهل فسوق امیری گشته و هر مزدوری دستوری و هر مزوری وزیر و هر مدبری دبیری و هر مستوفئی مستوفیی و هر مسرفی مشرفی و هر شیطانای نایب دیوانی و هر کون خری سرصدری و هر شاگرد پایگاهی خداوند حرکت و جاهی و هر فراشی صاحب دورباشی و هر جافی کافی و هر خسی کسی و هر خسیسی رئیس و هر غادری قادری و هر دستاربندی بزرگوار دانشمندی و هر جمالی از کثرت سال با جمالی و هر حمالی از مساعدت اقبال با فسحت حالی. (13)

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

تا جماعتی که این کتاب را به مطالعه مبارک مکرر کنند و مولف این حکایت را به مکتاری نسبت ندهند. (14)

وی تلاش می کرد آن چه را که از افسانه و اساطیر به منطق و عقل انسانی بعید می نمود در توصیفات اش نیاورد و از روایت های راویان نیز به آن هایی اشاره کرده که ((معتبر مقبول)) باشد. در قتل عام خوارزم می گوید:

و در کوشش کشش با آن حذر النعل بالنعل کثرت شمار کشتگان چندان شنیده ام مصدق نداشته ام و بدان سبب ننوشته است. (15)

از این روی، بارها یادآوری می کند و آن را از ((شائبه لاف و ریت کذب مبرا)) می داند و می نویسد:

[این] مقامات و روایات که از شائبه لاف و ریت واضح تر و لایح تر است که هیچ آفریده را در آن اشتباهی آید. همانا که تا رستخیز این سخن میان بزرگان نگردد کهن. (16)

وقتی به شرح حال شرف الدین خوارزمی می پردازد پس از این که وی را با صفات مذمومه توصیف می کند در آخر مطلب باز هم ایجاز در سخن و صداقت در روایت و امانت داری خود را متذکر می شود و می نویسد:

آن چه تقریر رفت از عادات او نمودجی است و هر چیزی از وسیطی و جملی از مفصلی و مختصری از مطولی و یکی از هزار و اندکی از بسیار و عیاذ بالله که مطالعات این مسودات که افعال او مشاهده نکرده باشند مقرر را به تجاوز حدی نسبت دهند و به شماتتی که از دنائت و خساست منتج باشد موسوم کنند. (17)

آن جا که موضوع مستلزم تأمل و اندیشه است لحن جوینی آرام و سنگین است و هر جا مستلزم بروز نشاط و شادابی توأم با غرور است، لحن وی به حماسه می گراید. به عبارت دیگر، لحن کلام وی با اندیشه و ذهنیتش سازگاری و هماهنگی دارد. در جای جای تاریخ جهانگشای جوینی نمونه های زیبایی از این همخوانی و سازگاری زبان قلم و اندیشه را می توان پیدا کرد. در جایی که صحبت از شکست سلطان خوارزمشاه می کند با اندوه جانگداز و عباراتی دلنشین اما محزون به ذکر مرثیه می پردازد و با اندوه می نویسد:

و هیبات هیبات در هر سینه که نهال مخالفت کاشته باشی و از خون دل ها بیخ آن را آب داده از بار آن جز خار نار و زخم روزگار چه توقع کنی و جامی را که به زهر قاتل آکنده کنی شراب بابل از آن چه طمع داری و اعتذار و استغفار بعد از اشارت ثار مرهمی است که بر کشتگان طعان و ضراب نهند و نوش دارو که پس از مرگ به سهراب دهند. (18)

آن جا که سخن از پیروزی سلطان و پیروزی وی بر دشمنان دارد قلم ناخودآگاه جنبه حماسی پیدا

می کند و اشعار حماسی فردوسی کاربرد ویژه ای پیدا می کند. به طور نمونه نبرد پروان را با قلمی مشحون از روحیه تمجیدگرایان و با چاشنی اشعار حماسی فردوسی و با قلمی روان و عامه فهم توصیف می کند. (19)

پس می توان به وجود نوعی دو پارگی در سبک و زبان جوینی اشاره کرد. وی نه تنها بسان بعضی از نویسندگان و شاعران ایرانی در صدد تصفیه زبان فارسی از عبارات و ترکیبات عربی نبود (همچون فردوسی) بلکه خودش نیز بنا به ضرورت های شغلی و الزامات فکری و اندیشه ای، یکی از مورخان مروج زبان های پیرامونی در متون فارسی بوده است. اگر بپذیریم که وی تحت شرایط اعتقادی - اجتماعی و فرهنگی نمی توانست فکر و قلم خود را از عرب گرایی بیالاید و حتی حاضر نباشد تقویم تاریخی را نیز به فارسی بنویسد، اما باید بکارگیری عبارات و اصطلاحات ترکی - مغولی بویژه عبارات دیوانی که به صدها مورد می رسد را ناشی از دو پارگی دیرپای تاریخی و فرهنگی جوینی بدانیم. از این که تفکر با زبان ارتباط دارد جای شک و شبهه نیست. (20) آیا عدم تلاش مورخان و دبیرانی چون جوینی و رشیدالدین در تصفیه زبان فارسی دست کم از لغات ترکی - مغولی، بیانگر ناپسامانی فرهنگی و انحطاط تمدنی ما نیست؟ به نظر می رسد بکارگیری بی محابای لغات بیگانه، نشانی از رکود فکری و زبانی ایرانیان در دوره تسلط فرهنگی و نظامی اعراب، ترکان و مغولان است، که شمه ای از مبارزه دو فرهنگ کاملاً نامتجانس و ناسازگار در تاریخ جهانگشای جوینی و جامع التواریخ رشیدالدین به نمایش گذاشته شده است. (21)

قلم فرسای توجیه گرایانه و ستایش گرایانه جوینی از عملکرد مغولان در ایران به موازات انتقاد زیرکانه از اعمال آنان وی را از مسیر اصلی تاریخ نگاری که نوشتن واقعیت ها بدون تعصب و غرض ورزی است، منحرف نکرده است. هرگاه به این مسأله که تاریخ نویسی سنتی ایرانی، تاریخ شاهان و برای شاهان بود توجه شود، جای انتقاد و خرده گیری از قلم فرسای توجیه گرایانه و تمجیدگرایانه جوینی باقی نمی ماند و اگر بخاطر بیاوریم که وی صاحب دیوان و حکمران بغداد از جانب مغولان بود، محدودیت های سیاسی زمان و اقتضات منافع خصوصی وی، در چنین موضع گیری بی تأثیر نخواهد بود. پس نباید در تاریخ نویسی ایرانی - اسلامی، دنبال گزارش حقیقت مطلق یا گزارش های بطور کامل انتقادی از وضع موجود گشت. جوینی با عنایت به عوامل تأثیرگذار در تاریخ نویسی، قلم تمجید را از تقبیح مبارزه ها و مقاومت های مردمی از جمله خروج محمود تارابی ((غربال بندی در لباس اهل خرقة)) که در ((حماقت و جهل عظیم المثل)) (22) بود به مشروعیت الهی منگوقاآن شمن پرست سوق می دهد. وی را مورد تأیید خدا معرفی کرده و بعضی از کارهای خارق العاده و معجزات، که شایسته مقام و منزلت منیع پیامبران الهی است، از جمله شکافته شدن آب برای وی در یکی از لشکرکشی هایش علیه ترکان قباچاق (23) از نشانه های تأیید پادشاه از سوی خداوند می نامد. ((افعال خیر)) این ایلخان را بسیار بیشتر از آن چه نگاشته است توصیف می کند و می نویسد: اگر در شرح احوال که روز به روز از ذات او صادر می شود شروعی رود و در تقریر آن افعال خیر که ظاهر می گردد حوضی نموده آید. مجلدات مستغرق شود، از بسیار اندکی و از دریا قطره و از آفتاب ذره به زلفان قلم به سمع مستفیدان رسانیده شود. (24)

اقدام غیراخلاقی و انسانی اوکتانقاآن را در تقسیم دختران مردم، که از ترس صاحبان سپاهان مغول ((نامزد خصمان)) کرده بودند، در برابر دیدگان نظاره گر ((پدران و برادران و اقربا و خویشان و شوهران ایشان)) بین سربازان مغول و مسلمان، دلیلی تمام بر ((قهر و تنفیذ احکام و طواغیت لشکر و انقیاد عسکر قلمداد می کند)). (25)

البته مداهنه و ستایش وجه غالب تاریخ نگاری جوینی نیست. شاید بتوان گفت که مذمت و نکوهش عملکرد مغولان حجم بیشتری از کتاب را در مقایسه با ستایش و تمجید به خود اختصاص داده است. انتقاد وی آن گاه که از شخص حکام و فرمانروایان مغول است به لفافه ای از الفاظ و عبارات و امثله عربی پیچیده شده، اما جایی که وی از اوضاع زمانش انتقاد می کند و حتی رفتار سپاهیان مغول را مورد خطاب قرار می دهد بسیار صریح و بی پرده پوشی است. وقتی جوینی زندگی محنت بار سلطان جلال الدین خوارزمشاه، نابکاری حکام محلی، فقدان وفاق و همبستگی بین سر رشته داران ایرانی را با اسف و افسوس بیان می کند با صراحت مغولان را به ((شیاطین)) شبیه می کند و می نویسد:

سلاطین روزگار در دست شیاطین تاتار گرفتار گشتند و اعیان و اکثر حشم طعمه ذباب شمشیر آبدار و لقمه ذئاب و کفتار شدند. (26)

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

هر کس از قبول طاعت او سرکشیدند خاصه بلاد اسلام از سر حد ترکستان تا اقصی شام هر کجا پادشاهی بود یا صاحب طرفی یا امین شهری که به خلاف پیش آمد او را با اهل و بطانه و خویش و بیگانه ناچیز کردند به حدی که هر کجا صد هزار خلق بد بی مبالغت صد کس نماند و مصداق این دعوی شرح احوال شهرهاست که هر يك به وقت و موضع خویش ثبت شده است. (27)

یا از زبان بخارایی پناهنده به خراسان با ایجازگویی ویژه خود، رفتار خشونت بار و ویرانگر مغول را در فتح بخارا می نویسد: ((آمدند و کندند و سوختند و کشتند و بردند و رفتند)) (28) و نابودی شهرهای خراسان را چنین توصیف می کند:

کشش و غارت و نهب و تاراج کردند و به يك رکضت عالمی که از عمارت موج می زد خراب شد و دیوار و رباع پیاب گشت و اکثر احیا اموات گشتند و جلو دو عظام رفات شدند. عزیزان خوار و غریق دیار بوار آمدند و اگر فارغ دلی باشد که روزگار بر تعلیق و تحصیل مصروف کند و همت او بر ضبط احوال مشغول باشد در زمانی طویل از شرح يك ناحیت تفصی نکند و آن را در عقد کتابت نتواند کشید تا بدان چه رسد که از روی هوس محرر این کلمات را باز آنك طرفه العینی زمان تحصیل میسر نیست. (29)

پس در يك کلام، نمی توان مورخان ایرانی - اسلامی را به تمام معنی گزارشگر حقیقت محض بدور از شائبه حب و بغض، مداهنه و مذمت تلقی کرد. پس به جای این که در تاریخ جهانگشای جوینی به دنبال متنی یکدست و یکپارچه و تمام انتقادی و نکوهش باشیم، بایستی گسست هایی که بین واقعیت ها و حقیقت ها با مداهنه ما و ستایش ها وجود دارد مشخص کنیم و روایت های متکثر و گاه متضاد را از هم جدا سازیم. وی در پس زبان پیچیده و پرتکلف خود پاره ای از حقایق اجتماعی و سیاسی عصرش را به تصویر کشیده است و از عهده افشای حقایق دوره مغولان به خوبی برآمده است. شاید بتوان مقام جوینی را در حقیقت گویی بالاتر از بیهقی قرار داد. اگر ((زبان بیهقی پر از ابهام و پرده پوشی و دوگانه گویی است و همین زبان بر روایت اش از حقیقت هم سایه انداخته است))، (30) در مقابل جوینی علی رغم دوگانه گویی، در صراحت لهجه، گوی سبقت را از ایشان ربوده است. پس برای قضاوت درباره حقیقت گویی یا مداهنه گری جوینی، بایستی نگاشته های وی را با محک تاریخ آن روز سنجید و با این معیار و محک می توان دلایل محذوفات و از قلم افتاده های جوینی را پیدا کرد. به نظر می رسد این امر یا تحت تاثیر اندیشه های سیاسی - اجتماعی وی بوده یا قید و بندهای تاریخی زمان او موثر بوده است. با این همه، قلم های انتقادی دیوان سالاران ایرانی از عملکرد حکام به حدی ضعیف و در عین حال محافظه کارانه است که می توان ادعا کرد که قلم در مسیر انتقاد حرکت نمی کرد. این قلم نیست که نویسنده و دیوان سالار مورخ را هدایت می کند بلکه قلم مسیر و گذرگاه های امن را به او نشان می دهد. او را محبوب قلوب حاکمان یا مغضوب پادشاهان می سازد. این جاست که بسیاری از مورخان ضعف شخصیتی، قدرت و بینش تاریخی و استقلال رای خود را با قلم جاودانه می سازند. اگر ره به اغراق نسریم، جوینی علی رغم تحلیل بالا مقام منیعی نسبت به همگنان خود بدست آورده است و با زبان و قلم به مصاف استبداد سیاسی - نظامی رفته است.

سنت تاریخ نویسی ایرانی - اسلامی با تکیه بر علم کلام به صورت رشته ای دراز و بی گسستگی تا دوره های بسیار متاخرتر از جوینی تداوم یافته بود، هر چند در دراز نای عمر خود گاه دوران پویایی و بالندگی و گاه عصر ضعف و انحطاط را پشت سر می گذاشته است، اما روح کلی حاکم بر تاریخ نگاری هیچ گاه دچار تغییر و تحول نگردید. جوینی به عنوان پیرو سنت تاریخ نویسی در توجیه اثر خود برآمده است. تدوین و مطالعه تاریخ را به خاطر فایده ای که دارد توصیه می نماید. (31) وی در بیان فواید تاریخ پیرو پیشینیان بوده و به نظر محسن مهدی:

تکامل و تنظیم صریح نظرات و فرضیات درباره تاریخ - چه بوسیله مورخان حرفه ای و چه محققان در رشته های مربوط مثلا علم حدیث - در وهله نخست معلول حملاتی بود که فیلسوفان و متکلمان در قرن نهم میلادی (سوم و چهارم هجری)، به ادبیات تاریخی و فرضیات آن می کردند. یعنی در دورانی که فواید و خصیصه علمی تاریخ مورد تردید بود. (32)

مورخان نیز با پیش کشیدن فواید دنیوی و اخروی مطالعه تاریخ و عبرت گیری از آن برای سامان مند کردن زندگی، در صدد بودند از تندی و برندگی انتقادات منتقدان در مورد ناسودمندی تاریخ برای بشر بکاهند. به این دلیل، ذکر فواید مطالعه تاریخ در دیباچه های کتب تاریخی به يك سنت تاریخ نویسی تبدیل شد. (33)

جوینی برای تاریخ نویسی خود دو فایده دنیوی و اخروی برمی شمرد. فایده دنیوی تاریخ جهانگشای این است که با مطالعه آن، افراد بشر نیروهایی را که با موافقت قضا و قدر وارد صحنه می شدند شناسایی کنند و آگاهانه و بدون خون ریزی ایل و منقاد گردند و ترک عصیان و عناد گیرند تا مال و جان خود را از تعرض محفوظ دارند. تحلیل جوینی این است که چون مغول ها با موافقت قضا و قدر وارد

صحنه شده اند، امکان جلوگیری از آن نیست و اراده خداوندی بر گسترش دولت آنان است. از آن جا که آنان، به کسانی که با طوع و رغبت ایل و مطیع شوند، تعرض نمی رسانند پس بنابراین دلیلی بر مخالفت باقی نیست. حتی آنان نه تنها معترض ادیان و ملل نیز نه اند... بلکه مقویان اند... اخبار اخبار هر ملتی را از صنوف عوارضات و محن مون و اوقاف و مسیلات و حراث و زراع ایشان را معاف و مسلم داشته اند. (34)

به طوری که برمیآید جوینی آشکارا فایده دنیایی مطالعه تاریخ را، واقع بینی در قبال رویدادهای تاریخی و شناسایی تقدیر تاریخی می داند. فایده اخروی نیز به نحوی دیگر در شناخت قضا و قدر و تجلی اراده ماورایی در زمین خاکی است و با مطالعه تاریخ شك و بدبینی از بصیرت او مرتفع گردد و رویدادها و تقدیر را شناسایی نماید. وی می گوید:

و درین مقالات تفکری کند و درین مقامات که به واسطه اقلام اعلام می رود تدبری نماید غطای شك و ریبیت و غشای ظن و شبهت از بصیرت او مرتفع شود و بر خاطر و ضمیر او مخفی و مستور نماند که هر چه از خیر و شر و نفع و ضرر درین عالم کون و فاسد به ظهور می پیوندد به تقدیر حکیمی مختار منوط است و به ارادت قادری کامگار مربوط که صادرات افعال او بر قانون حکمت و مقتضای فضیلت و معدلت تواند و آن چه از وقایع واقع شود از تخریب بلاد و تفریق عباد از نکبت اختیار و استیلاهای اشرار حکمت ها در ضمن آن مدرج باشد. (35)

وی بارها انسان را یادآوری می کند که از رویدادها درس عبرت و پند بگیرد و دل بسته زرق و برق جهان زودگذر مادی نشود، چون مضار و زیان های برخاسته از جهان خاکی از سود و فواید آن بیشتر است و اعلام می کند که:

صاحب نظر کجاند تا به بصر تفکر و اعتبار در حرکات این روزگار پر زرق و شعوزه و جفای این گردنده گردون بیهوده نگردند تا بدانند که نسیم او با سموم نه موازی است و نفع او نه ضرر محاذی، خمر او یک ساعته و خمار او جاودان، ریح او ریح و گنج او رنج. (36)

نگرش جوینی بر فلك ستهنده و تاثیر آن در تاریخ نگاری وی

گرچه جوینی، یکی از شاهکارهای ادبی - تاریخی ایران را خلق کرده و در ذکر وقایع بدون جانبداری و غرض ورزی و در حقیقت گویی گوی سبقت را از بسیاری از پیشینیان خود ربوده، اما در تحلیل و تفسیر وقایع تاریخی، پای از دایره تنگ تفکر و شیوه تاریخ نگاری سنتی و نقلی فراتر نگذاشته است و منظومه فکری وی دچار تغییر و تحول بنیادین در بنای تاریخ انتقادی و خردگرایانه نشده است. البته ناتوانی و کم مایگی جوینی در راه تحول روش شناسی تاریخی و ارائه چهارچوبی جدید در تحلیل و تفسیر رویدادهای تاریخی منحصر به عصر وی نبود بلکه از همان دوران اولیه تاریخ نویسی ایرانی - اسلامی گرفتار چنین بلیه ای بوده است و به قول میلانی:

نه او [بیهقی] و نه نسل های بعدی مورخان ایرانی هیچ کدام گام های اساسی لازم را برای پیدایش تاریخ نگاری نقاد برنداشتند. تاریخ نگاری ما به جای تدوین روشی خردگرا، نقاد و نافذ، از دره نادری سردر آورده است و در زمانی که غرب به ساده نویسی و خردگرایی رو می کرد، مورخان ما به شیوه های مغلق و کم مغز و بی مایه روی آوردند. (37)

نقطه عزیمت خردگرایی این گمان است که تاریخ ساخته و پرداخته اراده انسان هاست. معمار و مدبر آن نه خداوند ملکوت بلکه انسان خاکی است. (38) در چنین تفکری انسان مختار فعل خود بوده، کرده هایش نتیجه آزادی اراده اش می باشد. انسان نه به عنوان بازیگر نقش های بی ابتدا و بی انتها، بلکه خالق حوادث و رویدادهای این جهانی است. در چنین تفکری دست خلق انسان تا آن جایی می رسد که اراده قدرت و اختیار وی ایجاب می کند وی بازیگر یا مأمور معذوری در برابر رویدادها یا طرح عقل برتر نیست و نیروی ماورایی او را هدایت نمی کند بلکه این خود انسان فردگراست که هم طراح و هم مجری، هم نمایش نامه نویس و هم بازیگر است و به کلیه حرکات و گفتارهای این نمایشنامه آشناست. تفاوت بینش و روش تاریخ نگاری جوینی با تاریخ نگاری خردگرا و انتقادی همین نقطه است.

اندیشه جوینی آمیزه ای از تفکرات دینی و سیاسی - دیوانی است، که اولی تعبد در برابر ((ظل الله)) و دومی فرمانبری منفعلانه ناشی از ترس و منافع شخصی را توصیه می کند. علاوه بر موارد فوق، تقدیرگرایی و اندیشه مشیت الهی نیز در رفتار تسلیم طلبانه و رضامندی بشر در قبال رویدادهای این دنیایی تاثیر بسیار قوی دارد. تفکر قضا و قدری یکی از عواملی است که سد و مانع تعقل اندیشه گران و مورخان ایرانی درباره انواع حکومت ها و علل ظهور و سقوط تمدن ها شده است. جوینی با وجود ذهن وفاد و هوش سرشار و دید دقیق خود، در علت یابی و توجیه پدیده های تاریخی به عنوان فردی از جامعه محدود به قیود سنتی و بویژه مذهبی و ایدئولوژیکی است. این مقیدات ((ذهنیت

محوری)) ناخودآگاهی بروی تحمیل می کند. این حدود و قیود خود را در اندیشه ها و اعتقادات مربوط به ((قضا و قدر یا بهتر گفته شود ((جبر تاریخ)) و ((تقدیرگرایی تاریخی)) تأثیرگذاری علل و اسباب ماورایی همچون اوقات سعد و نحس، خواب و رویا در رویدادهای تاریخی به طور بارزی تجلی می یابد. وی تحت تأثیر آموزه های دینی اهل سنت و تفاسیر و روایات تقدیرگرایانه و اندیشه های صوفیگرایانه برخی از مشایخ طریقت ها، سعی دارد ظهور و سقوط دولت ها و سایر رخدادها را ناشی از مشیت الهی قلمداد کند.

نظر مذاهب جبرگرایانه که پیرو کلام اشعری می باشند بر این است که خداوند بر اعمال انسان ها علم دارد و آگاهی و علم خداوند مسیری مشخص و از پیش تعیین شده در فرا روی انسان قرار داده است و همه آن ها در ((کتاب مبین)) یا لوح محفوظ و مضبوط است. چنین برداشتی نیز از نص صریح قرآن است که می فرماید:

و کلید خزائن غیب دست خداست کسی جز خدا بر آن آگاه نیست و نیز آن چه در خشکی و دریاست همه را می داند و برگی از درخت نمی افتد مگر آن که خدا می داند و دانه ای در تاریکی های زمین و هیچ خشک و تری نیست جز آن که در کتاب ((قرآن)) مسطور است. (39)

و یا در آیه ای دیگر باز هم علم خدا و آگاهی اش بر کلیه رویدادهای دنیای خاکی تصریح شده است: هر رنج و مصیبتی که در زمین یا از نفس خویش به شما رسد همه در کتاب (لوح محفوظ) پیش از آن که در دنیا ایجاد کنیم ثبت است و خلق آن بر خدا آسان است. (40)

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

به نظر جوینی تقدیر و قضا امری محتوم و گریزناپذیر است که با هیچ حيله و سلاحي دفع کردنی نیست. (41) غایت امور و نابودی شهرهای ایران به دست مغولان را مضبوط و مثبت در ((حریده قضا قلم قدر)) می دانست. (42) وی در نقل قولی منسوب به چنگیز، وی را ((عذاب خدایی)) معرفی کرده است و از زبان چنگیز می گوید:

ای قوم بدانید که شما گناهان بزرگ کرده اید و این گناهان بزرگ بزرگان شما کرده اند از من بپرسید که این سخن به چه دلیل می گویم سبب آنکه من عذاب خدایم اگر شما گناههای بزرگ نکردی خدای چون من عذاب را بر سر شما نفرستادی. (43)

اینکه چنگیز خود را مأمور خدایی برای تعذیب گناهکاران می داند حرفی نیست. وی خود را از سوی تاب تنگری (خدای آبی آسمانها) به اجرای رسالتی عظیم مأمور می دانست. اما مهم آن است که ماهیت فکری و خمیرمایه های دیدگاه چنگیز با جوینی نزدیکی تمام دارد. وی به تبعیت از دیدگاه قرآنی، ((اقدام بر معاصی)) انسان را موجب فرود آمدن عذاب الهی می داند و هدایت بشری را نیز تنها در سایه اراده خدایی قلمداد می کند. یعنی عذاب خدایی و هدایت الهی به موازات هم پیش می رود و هر دو در دست صاحب غایت جهان قرار دارد. چنین حرکتی در يك دور تکرارپذیر عملی می شود و می نویسد:

والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم چون در هر دوری و قرنی بندگان را به طرف نعمت و نخوت ثروت و خیلای رفاهیت از قیام بالتزام اوامر باری جلت قدرته و علت حکمته مانع مآمدست و بر اقدام معاصی باعث و محرض می گشته کلا ان الانسان لیطغی ان راه استغنی (44) تنبیه و تحریک هر قومی را فراخور طغیان و نسبت کفران تادیبی تقدیم می رفته است و اعتبار اولوالابصار را به حسب گناه و ارتکاب آن بلایی یا مواخزتی می رفته (45)

وی حمله چنگیز را هم سطح طوفان نوح و عذاب ثمود به شمار مآورد و می گوید: چنانکه در عهد نوح (ع) طوفان آب عام شد و در عهد ثمود اهل عاد را و همچنین هر امتی را انواع عذابها از مسخ و استیلای موزیات و قحط و غیر آن که در قصص ذکر آن مثبت است و چون نوبت دولت خاتم رسالت علیه افضل الصلوات الزکیات در رسید از حضرت عزت و جلالت استدعا کرد تا صنوف عذابها و بلیات که هر امتی را سبب معصیت می فرستاده است از ذمت امت او مرفوع شدست و این

تشریف امت او را طراز فضایل دیگر شده مگر عذاب سیف که به عرض قبول و هدف اجابت نرسیده است. (46)

ابن خلدون معتقد است که برای رسیدن به درستی و نادرستی حکایات و روایات باید با نظایرشان سنجید و بر اساس حکمت و آگاهی قضاوت کرد و سبب انحراف کلی تاریخ نویسان را در عدم ارائه آنها بر اصول شان می داند. (47) جوینی نیز بسان ابن خلدون سعی می کند وقوع يك پدیده را بر اساس عقل سنجیده، کارایی یا ناکارایی آن را اثبات نماید. به نظر ایشان تعطیل شدن عذاب خدایی موجب اختلال در امور جامعه و نابسامانی در ساختارهای جامعه می شود. پس: عقل چنین اقتضا می کند و واجب می شود که اگر تهدید سیف نیز که وعید عاجل است در توقف ماندی و به آجل موعود قناعت رفتی کارها اختلال پذیرفتی و عوام که پای بسته ما یزع السلطان اند دست گشاده شدند خواص در کنج بلا و زاویه عنا بماندندی و بعضی از منافع و انزلنا الحديد فیه باس شدید و منافع للناس باطل گشتی چه بی این ادات درهای داد و انصاف که بواسطه و انزلنا الكتاب و المیزان مفتوح و گشاده است معلق ماندی و نظام مصالح عباد بیکبارگی مختل گشتی. (48) جوینی با اعتقاد به اینکه هر فعلی و هر حادثه ای از جانب خداوند صادر بشود نیک و به سود خلایق است و تنها به دلیل اعتقاد به قضا و قدر و مقدرات الهی، به تقسیم بندی پدیده های تاریخ به سودمندی یا زیان مندی نمی پردازد و در منظومه فکری وی اصلا نمی توان چنین تفکیکی قائل شد. زیرا ((هر چه در ازل الازال تقدیر رفته است خیرت بندگان حق جل شان و عم سلطانه در آن است)). (49) به نظر وی فایده یورش چنگیز در تنبه مسلمانان و اوج گیری دین اسلام بود که آن هم به خواست و اراده الهی بود.

خواست حق تقدست اسماره آن بود که آن جماعت از خواب غفلت متيقظ شوند. الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا و از سکرت جمالت افافتی یابند و بدان سبب اعقاب و اولاد ایشان را تنبیهی باشد و اعجاز دین محمدی نیز در اوج آن حاصل شود... يك کس را آماده کند و نهاد او را حقیبه انواع تسلط و اقتحام و شطط و انتقام گرداند و باز آن را به خصال محموده و خلال پسندیده با مقام اعتدال آرد. (50) وی عمل خدا را به پزشکی حاذق تشبیه می کند و معتقد است همان طور که پزشک با آگاهی و علم بر مرض، دواي آن را تجویز می کند خداوند نیز با آگاهی و علم بر بندگان خود، متناسب با درد آنها، علاج اش را صادر می کند و می نویسد: چنانکه مداوی حاذق در دفع امراض مذمومه محموده در مسهلات بکار دارد و باز آن را مصلحات واجب داند تا مزاج به کلی از قرار اصل منحرف نشود و تغییر نپذیرد و به حسب طبیعت مواد را دفع کند و حکم اکبر به طباع و امزجه بندگان خویش نیک خیر تواند بود و به استعمال ادویه که ملائم وقت و مناسب طبیعت دهد. (51)

پس بر این اساس يك طرح از پیش تعیین شده و طراحی گردیده، درباره جهان مادی وجود دارد. چون طراح این شخص باری تعالی است. پس به راحتی به اعمال نفوذ در آن می پردازد و بشر بازیچه و بازیگری بیش نیست و رویدادها و حوادث تاریخی به منزله انوار ساطع شده خدایی برای اصلاح این طرح است یا به عبارت دیگر دیکته کردن و یادآوری نمودن نقش ها و دکمه های متن نمایش بیش نیست.

در جای دیگر، جوینی حمله چنگیز و بلیه مغول را از زبان یکی از سادات ماورالنهر، ((باد بی نیازی خداوند)) (52) می داند و از آنجا که بشر بر جزء کوچک از عالم خلقت و پدیده های آن آگاهی ندارد پس تمامی رخدادهای دنیای خاکی را که با اراده خدایی صورت می گیرد ((به نور بصیرت درین معانی نگرد و تاملی و تانقی آن را واجب دارد)). (53) وی انسان را ساکن این جهان و شهروند آن جهان می داند که نباید به سود و زیان جهان مادی دل بست و انسان هایی را موفق می داند که هر آنچه در این جهان مادی زودگذر است با نظر بی اعتنائی بنگرد:

مرد بینا بداند که عاقبت و فرجام دنیا این است [مرگ است]... تیز نظر باید تا بداند که لذت قصوی و انس اعلی آنها راست که به روی استدلال افعال و حرکات نامتناسب او می کنند و او را پشت پای لامساس زده اند و پهلو از ایناس و ايساس او تهی کرده و سود و زیان او متساوی دانسته و دست حرص از این بنیاد و ناپایدار مشحون از سگ و مردار به آب قناعت شسته... و دل از زخارف و امتعه او برگرفته اند.

کی کند جلوه عز الهی

قدس لاهوت بر دل لاهی

و روی طلب سوی ملکوت نهاده تا قدس لاهوت در مرآه صحیفه سینه نورانی ایشان تجلی کرده است... این خاکدان آب روی است که به بادی معلق است جای آن ندارد که بر آن بنایی توان نهاد یا از او حسابی برداشت و دل در نعیم و ناز آن بست. (54)

جوینی بارها یادآوری می کند که قضا در کمین است و ((هر تیری که از شست قضا و قدر)) بیرون آید، راه فراری از آن نیست. (55) چون آنان فراتر از اراده و خواست بشری عمل می کنند و از نیرویی ماورایی دستور دارند و انسانی خاکی و تدبیر وی در چنگال تقدیر گرفتار است و برای انسان چاره ای جز تسلیم در برابر قضا و قدر راهی نیست. (56) اعتقاد به قضا و قدر در جای جای کتاب جوینی به چشم می خورد وقتی صحبت از شکست خوارمشاه می کند اشاره می نماید که:
بر رای سلطانی نیز هم مخفی و مستور نبود که مکایدت با فلک ستهنده و معاندت باروزگار گردنده
رنج و رعناست و جریان امور جمله بر تقدیر و قضاست لامه لقضائه و لامعقب لحکمه و استرداد بخت
بر باد شده نه به دست ما و شماسست بلکه جهان خود دام بلاست عشوه دهی پر دغااست
ز اندیشه کران کن تو که دریای جهان را
مردان جهان دیده ندیدند کرانه

خیره بفسوس و بفسانه چه زهی دل
کاحوال جهان جمله فسوس است وفسانه (57)

باید یاد آوری کرد که جوینی علی رغم اعتقاد راسخ به وجود اراده ای برتر و غایت جهان، گاهی نیز اراده و اختیار انسان را در موفقیت ها و شکست ها موثر می داند. باز هم در بیان اختیار بشری در رقم زدن به سرنوشت خود به آیات قرآنی تاسی می جوید و با ذکر آیه معروف ((ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یرغروا ما بانفسهم)) (58) معتقد است پدیده های تاریخی همه نتیجه اعمال انسانی است و نباید از قضا و قدر و روزگار گله کرد زیرا
گله از روزگار بیهده چیست

هر چه بر ماست هم زکرده ماست (59)

و گاهی در علت یابی پدیده های تاریخی به دامن قضا و قدر متمسک نمی شود بلکه سعی می کند عملکرد ناسنجیده خود بشر را عامل بروز بدبختی به شمار آورد. وی عملکرد ناسنجیده و غلط غایرخان و همچنین رفتار خام و تصمیمات سیاسی نادرست سلطان را نیز از عوامل بروز شکست می داند و می نویسد: ((سلطان سعید را از فطانت خوی و درشتی عادت و خیم وخامت حاصل آمد. (60) باز در جای دیگر با عتاب به روزگار و ((چرخ گردون)) و تقدیر می گوید:
ای چرخ تا چند از شعوده و مکر تو، و ای فلک تا کی از ظلم و جور تو هر سلطانی را در بند هر
شیطانی اندازی هر یتیمی را امیر هر کریمی گردانی و هر پادشاهی را در چاهی افکنی و هر
ناسزایی را از تخته مدلت بر تخت عزت نشانی.
و نقش تقدیر را در پایان کار سلطان جلال الدین خوارزمشاه، وقتی می خواست خود را آماده مقابله با مغولان نماید چنین بیان می کند:

[سلطان] می خواست تا در میدان مردانگی جولانی کند و بر دوران گنبد گردان بفرزانی رجحان نماید مگر غبار فتنه را که زمان از زمین بلا انگیخته بود تسکین دهد و غرار عنا را که قضا و قدر از نیام جفا آهخته بود کند... اما داندگان دقایق و غواصان دریای حقایق دانند که چون مردم را بخت سرگشته شود و پهلو از بار تهی کند و پشت جفا بگرداند به هیچ روی چشم آن نتواند داشت که باز رخساره وفا نماید و چون دندان قهر و غدر تیز کرد زبان به کام چرب نرمی باز نهد و تا پای برگرفت دیگر دستگیری کند.... (61)

همچنان که بر مآید جوینی موضع واحدی در قبال نقش قضا و قدر و جبریت تاریخی در جامعه بشری اتخاذ نکرده است. وی در توضیحات و تحلیل های خود از تاثیر قضا و قدر و ناگزیری آن در پدیده ها تا اختیار انسان و اراده او در رویدادهای تاریخی در نوسان است. اگر بخواهیم حجم این دو نظر متناقض را در لابه لای سطور کتاب تاریخ جهانگشای جوینی بسنجیم، بی شک حجم عبارات، آیات، احادیث و روایات مربوط به تاثیرگذاری قضا و قدر چند برابر نقش اراده انسانی است. تجلیات اراده انسانی و اختیار بشری بسیار محدود است. پس می توان جوینی را مورخی تقدیر گرا دانست و تاریخ نگاری وی را از این نگرش مورد ارزیابی قرار داد.

پیچیدگی برخورد جوینی به مسأله قضا و قدر، جبریت و یا اختیار تاریخی بشر از آن رو فزونی می گیرد که نمی توان خط فاصلی بین دیدگاه های تقدیرگرای وی کشید و آن را به نگرش ابزاری و نگرش اعتقادی تقسیم کرد. به عبارت دیگر دقیقاً معلوم نیست جوینی کجا توسل به تقدیر الهی و سرنوشت محتوم بشری را ابزار و مستمسکی زیرکانه برای گفتن کاستی های پادشاهان و کجا تلاشی رندانه و هوشیارانه برای توجیه این کاستی ها به کار می گیرد. آنچه مسلم است این که، تاریخ نگاری جوینی در خدمت ایلخانان و برای آنان بوده است. تمام روایات تاریخی برخوردار دوگانه با دستگاه حکومتی دارند. گاه در خدمت تثبیت قدرت و ایجاد مشروعیت حکومتی هستند و حرکت های اجتماعی و اندیشه های معارض را از میدان بدر می کنند و عامل توجیه اعمال سلطان هستند و گاه

تصریح یا تلویح جزو اسباب براندازی حکومت و زیر سوال برنده مشروعیت آن عمل می کنند. دو پارگی و دوگانگی مواضع جوینی هم در سبک و زبان و هم در اندیشه و تفکر کاملاً نمایان است. گاه وی رندانه موضع ضد ایلخانی گرفته با نگرش ابزاری به تقدیر، ایلخانان مغول را به اقباح صفات بر می شمرد و از برافتادن سلطان ایرانی نالیده ((شیطان)) مغولی را به نقد می کشد و از این که در اثر مکرها و ظلم و جور فلک، هر بیتی بر کریمی برتری یافته است، افسوس می خورد و گاه از استبداد و ضعف شخصیتی و بی کارگی سلطان خوارزمشاهی، جور و کشت و کشتار و خون آشامی فرمانروای مغولی در پوشش تقدیر پرده دری می کند و گاه نیز با توسل بر بخت بلند و تقدیر ازلی و بکارگیری ((فر و آیین خسروی))، (62) ایلخانان مغول را ((برداشته و برگرفته یزدان)) معرفی می کند که از جانب خدا به وی الهامات و کراماتی صادر می شود. (63)

در منظومه فکری جوینی و سایر ایرانیان، حاکمیت زمینی عطیه ای الهی است که خداوند به هر کس، ((آسایش گستر و دادگر و کامیاب و پیروزمند)) و آراسته به ((کمالات نفسانی و روحانی)) بخواهد اعطا می کند. (64) وی مصداق چنین اعطایی را با توسل به آیات قرآنی ثابت می کند و آیه شریفه ((توتی الملك من تشا)) و یا ((ان الارض لله یورثها من یشا من عباده)) را شاهدی بر اثبات دیدگاه های توجیه گرایانه اش در قبال ایلخان مغول ماورد. جوینی از بکارگیری چنین تفکری، در مورد فرمانروایانی که فاقد ویژگی های برشمرده هستند، اهداف ابزارگرایانه در ایجاد مشروعیت برای ایلخانان دارد. وی حتی ناگاه موفق به کشف ((حقیقت سر الهی)) شده، خروج چنگیز خان و انتقال ((ملك و شاهی به پادشاه گیتی منگوقاآن)) را سر الهی قلمداد کرده (65) تا اسماعیلیه، آن ((فته باغیه صیاحی و طایفه طاغیه مباحی)) را نابود سازد. (66) به این دلیل، سپاهیان مغول را ((شمشیر زنان احمدی)) می نامد. (67)

باید گفت که در بیشتر وقت ها شخصیت های مخلوق جوینی از مغولان همگی هاله ای از قداست برگرد سر خود پیچیده اند هرچند آنان از فرق سر تا نوک پا مغولی اند و ((دیگری)) محسوب می شوند اما او سعی در پوشاندن جامه ایرانی بر اندامشان دارد که به نظر نابرازنده می رسد. تلاش وی در ((خودی نشان دادن مغولان، همچون آب در هاون کوفتن است. آیا می توان بر اسب سوار خانه بدوش صحراگرد مغول، جامه شهری یکجانشین ایرانی پوشانید و فرمانروایان شمن پرست مغول را خسروان با ((فر و آیین خسروی)) جا زد؟ با این همه نباید تردید کرد که اندیشه مشیت الهی و تقدیر تاریخی جوینی، گام های مهمی در تثبیت سلطه مغولان برداشته است و حتی وی جزو اولین کسانی است که بلیه این جهانی مغولان را در ((عذاب الهی)) جهت تنبه مردمان طاغی و انتقام، نظریه مند کرده است و یورش آنان را از جهت نظری با اندیشه قضا و قدری توجیه نموده است.

پی نوشت ها:

1. مرتضی مطهری، انسان و سرنوشت، قم: انتشارات عروج، قم: انتشارات صدرا، بی تا، ص 31.
2. فردریش نیچه، ((در باب فواید و مضار تاریخ برای زندگی))، ترجمه مراد فرهادپور، ارغنون، شماره 3، پاییز 1373، ص 150.
3. ایزایا برلین، چهارمقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، 1318، ص 178.
4. ایزایا برلین، همان، ص 180.
5. داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب، چاپ دوم، تهران: باغ آئینه، 1371، ص 52.
6. ایزایا برلین، همان، ص 162.
7. ایزایا برلین، همان، ص 180.
8. عطاملک جوینی، تاریخ جهانگشای، تصحیح محمد قزوینی، تهران: دنیای کتاب، 1375، جلد 1، ص 32.
9. فردریش نیچه، همان، ص 150.
10. علامه محمد قزوینی مصحح تاریخ جهانگشای جوینی معتقد است که تالیف کتاب قطعاً بین سنه 658.65 یا سنه 658.651 محصور می شود. ر.ک: مقدمه مصحح، ص 101.
11. ر.ک: به عنصر المعانی کیکاوس بن قابوس، قابوسنامه،
12. جوینی، همان، ج 2، ص 118.
13. جوینی، همان، ج 1، ص 54.
14. همان، ج 1، ص 141 و 161.
15. همان، 86 و 101.
16. همان، جلد 1، ص 11.
17. جوینی، همان، ج 2، ص 283.

18. همان, ص 183.
19. همان, ص 162-165 و 172-174.
20. برای کسب اطلاع بیشتر ر.ک: محمدرضا باطنی, زبان و تفکر, چاپ پنجم, تهران: آبانگاه, 1373.
21. شیرین بیانی, دین و دولت در ایران عهد مغول, چاپ اول, تهران: نشر مرکز دانشگاهی, 1371, ج 2, ص 367-369.
22. جوینی, همان, ج 1, ص 85-90.
23. جوینی, همان, ج 3, ص 11.
24. همان, ص 81.
25. جوینی, ج 1, ص 181.
26. جوینی, همان, ج 2, ص 133.
27. جوینی, همان, ج 1, ص 17.
28. همان, ص 83 و 126-127.
29. همان, ص 118.
30. عباس میلانی, ((تاریخ در تاریخ بیهقی)), تجدد و تجدد ستیزی در ایران, تهران: آتیه, 1378, ص 38.
31. جوینی, همان, ج 1, ص 2.
32. محسن مهدی, فلسفه تاریخ ابن خلدون, ترجمه مجید مسعودی, چاپ سوم, تهران: علمی و فرهنگی, 1373, ص 172.
33. همان, ص 187.
34. جوینی, همان, ج 1, ص 11.
35. همان, ج 1, ص 8.
36. همان, ص 96.
37. عباس میلانی, همان, ص 42-43.
38. همان.
39. انعام/59.
40. حدید/22.
41. جوینی, همان, ج 1, ص 67.
42. همان, ج 1, ص 75.
43. همان, ص 81.
44. علق/6 و 7.
45. جوینی, همان, ص 12.
46. همان.
47. عبدالرحمان ابن خلدون, مقدمه, ترجمه محمدپروین گنابادی, چاپ هفتم, تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی, 1369, ج 1, ص 13.
48. جوینی, همان, ج 1, ص 12-13.
49. همان.
50. همان.
51. همان.
52. همان, ص 81.
53. همان, ص 203.
54. جوینی, همان, ج 2, ص 118.
55. همان, ص 207.
56. همان, ص 118.
57. همان, ص 129-130.
58. رعد/11.
59. جوینی, همان, ج 1, ص 13.
60. همان, ص 62.
61. جوینی, همان, ج 2, ص 129.
62. جوینی, همان, ج 3, ص 114.
63. همان, ج 1, ص 187.

64. فرهنگ رجایی, تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان, تهران, قومس, 1372, ص 85-86.
65. جوینی, همان, ج 3, ص 138.
66. همان, ص 139.
67. همان, ص 140.

منابع:

- ابن خلدون, عبدالرحمان مقدمه, ترجمه محمدپروین گنابادی, چاپ هفتم, تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی, 1369, ج 1, ص 13.
- برلین, ایزایا چهارمقاله درباره آزادی, ترجمه محمدعلی موحد, تهران: خوارزمی, 1318, ص 178.
- بیانی, شیرین, دین و دولت در ایران عهد مغول, چاپ اول, تهران: نشر مرکز دانشگاهی, 1371, ج 2, ص 367-369.
- جوینی, عطاملک, تاریخ جهانگشای, تصحیح محمد قزوینی, تهران: دنیای کتاب, 1375, جلد 1, ص 3-2.
- رجایی, فرهنگ, تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان, تهران, قومس, 1372, ص 85-86.
- شایگان, داریوش, آسیا در برابر غرب, چاپ دوم, تهران: باغ آینه, 1371, ص 52.
- مطهری, مرتضی, انسان و سرنوشت, قم: انتشارات عروج, قم: انتشارات صدرا, بی تا, ص 31.
- مهدی, محسن, فلسفه تاریخ ابن خلدون, ترجمه مجید مسعودی, چاپ سوم, تهران: علمی و فرهنگی, 1373.
- میلانی, عباس ((تاریخ در تاریخ بیهقی)), تجدد و تجدد ستیزی در ایران, تهران: آتیه, 1378, ص 38.