



A Study in the Application of Historical Narrative in Jovayni's *Jahāngoshāy*

Behdokht Nezhadhighi¹
(119-134)

The relation between history and literature, and the extent to which literature is used in historical narrations, have been at the center of attention of researchers in the fields of both history and literature for a long time. Persian history books abound with examples of combinations of factual historiography and narrative literature. A closer look, however, reveals that narrative devices are used for many different purposes. One notable example is the use of narration for confirming historical events and lending credibility to superior power of the ruler. It seems natural and justifiable to use sly language and Quranic verses and *hadiths*, as a method of Islamic historiography, to justify irremediable mistakes of the ruler or to criticize the performances of powerful individuals in certain historical events. But in certain periods of historiography we witness special fragments that deviate the current scientific historiography altogether and venture into the realm of narrative literature by resorting to fictional stories which show stronger impact on the minds of their popular audience than simply repeating the Quranic verses and *hadiths*. Only one of the important implications of such deviations is to pave the way for the audience to accept the historical determinism of the time they live in. The Mongol's era is one of the momentous periods in the history of Iran, and its history forms one of the most voluminous dossiers in the Persian historical literature. Jovayni's *Jahāngoshāy* can be regarded as the starting point of the historiography of this era, as well as the most notable page of that dossier. Jovayni's individual way of narrating and his technical language in relating the events as a narrator who is very close to what has happened, in comparison to the plain, unadorned language of later historical works demonstrate an obvious transformation in the way of narrating the same historical era through the time. Telling stories intentionally as a rhetorical device in forming the larger image of the history would develop the author from a historian into a social agent. The closer is the historian to the power system, the more complicated his narration is. This article examines the socio-political implications of using stories/narratives in Jovayni's *Tarikh-e Jahāngoshāy* from this point of view, although this view may debilitate the foundation of recurring to the historical texts.

Keywords: Narrative history, moral-rhetorical history, story-telling, rhetorical devices, Jovayni's *Tarikh-e Jahāngoshāy*.

Received: 7, May, 2021; Accepted: 21, September, 2021

doi
10.22059/jis.2021.323344.986
Print ISSN: 2252-0643-Online ISSN: 2676-4601
<https://jis.ut.ac.ir>

1. Email of the corresponding author: behdokht.n@gmail.com
Graduate of Persian Language and Literature, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

بررسی کارکرد قصه‌گویی در روایت تاریخی جهانگشای جوینی

بهدخت نژادحقیقی^۱

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۲/۱۷؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۶/۳۰

علمی - پژوهشی

چکیده

بررسی ارتباط تاریخ و ادبیات، واقع‌گرایی تاریخ و میزان بهره‌گیری روایت‌های تاریخی از ادبیات و ابزارهای بلاغی موضوعی است که کانون توجه پژوهشگران تاریخی و ادبی بوده و هست. در کتب تاریخی فارسی نمونه‌هایی که آمیختگی تاریخ و ادبیات داستانی را نشان می‌دهند کم نیستند، اما با اندکی تأمل می‌توان دریافت که استفاده از ابزارهای داستانی در همه موارد یکسان و به یک منظور نیست. یکی از موارد تأمل‌برانگیز کاربرد روایت‌های داستانی و نوعی از پیرنگ‌سازی در تأیید وقایع بزرگ و صحنه‌گذشتن بر قدرت برتر حاکمان است. استفاده از زبان رندانه و به کارگیری آیات و احادیث متناسب با موضوع، به پیروی از سنت تاریخ‌نویسی اسلامی، طبیعی و واضح جلوه می‌کند، وقتی مورخ در صدد توجیه کاستی‌های حکومت در حوادثی برگشت‌ناپذیر و یا انتقاد از عوامل قدرت در برخی وقایع است. اما ما در تاریخ با بخش‌هایی روبرو می‌شویم که با عدول از تاریخ‌نویسی علمی و با پا گذاشتن به قلمرو ادبیات داستانی، سنت قصه‌گویی را پیش می‌گیرد، آن هم قصه‌هایی که در باور عامه مردم به مراتب از آیات و احادیث قوی‌تر عمل می‌کنند و تنها یکی از نتایج این است که زمینه را برای پذیرش جبر تاریخی آن عصر آماده می‌سازند. عصر مغول یکی از دوره‌های خطیر تاریخ ایران و تاریخ این دوره یکی از حجیم‌ترین پرونده‌های تاریخی است. جهانگشای جوینی به نوعی نقطه آغاز تاریخ‌نویسی این عصر و درخشان‌ترین برگ این پرونده است. روایت خاص جوینی از حوادث و زبان ادبی او در نزدیکترین فاصله به حادثه تاریخی، در مقایسه با زبان بسیار ساده و بی‌پیرایه کتب تاریخی دیگر با فاصله زمانی دورتر، تفاوت روایت‌های تاریخی یک دوره را بهتر نشان می‌دهد. قصه‌گویی هدفمند به عنوان ابزار بلاغی مورخ در طرح کلان تاریخ، او را از مقام تاریخ‌نویسی به مقام کنشگر اجتماعی نزدیک می‌کند. موقعیت اجتماعی مورخ هرچه نزدیکتر به دستگاه قدرت باشد، پیچیدگی روایت او بیشتر می‌شود. این مقاله به بررسی جهانگشای جوینی از این منظر می‌پردازد، دیدگاهی که می‌تواند بنیاد چنگ زدن به متن تاریخی را سست کند.

واژه‌های کلیدی: تاریخ‌روایی، تاریخ اخلاقی-بلاغی، قصه‌گویی، ابزار بلاغی، تاریخ جهانگشای جوینی

مقدمه

به رغم تلاش نظریه‌پردازان تاریخ در نخستین تجربه‌های تاریخ‌نگاری عربی و فارسی برای گنجاندن تاریخ در دسته علوم، تاریخ همواره در میان دسته‌بندی‌ها و ارزش‌گذاری‌های بی‌شمار علم، اخلاق، و حکمت در نوسان بوده است. در مطالعات تاریخ‌نگاری نوین هم تا مدت‌های مدید، تاریخ را بخشی از «ادبیات»، به معنای کلی، به

شمار می‌آوردند که همچون دیگر شکل‌های داستانی از میراث فن بیان کلاسیک بهره می‌برده است (نک. میثمی، ۱۳۹۱: ۱۷-۲۱؛ مارتین، ۱۳۸۲: ۴۸-۵۰).

در هم تنیدگی دانش تاریخی و درک روایی، بی‌آنکه از داعیه علمی تاریخ کم کند، نگاه‌های تازه‌ای را در مطالعات تاریخ‌نگاری به همراه داشته است؛ مثلاً توجه به ابزارهای بلاغی که مورخ در روایت تاریخی خود به کار می‌گیرد. شیوه ترتیب وقایع و انتخاب آن‌ها ارتباطی نزدیک با سبک بلاغی مورخ می‌یابد (نک. میثمی، ۱۳۹۱: ۲۵؛ مارتین، ۱۳۸۲: ۴۹). در ادامه همین نگاه، و تلاش برای دسته‌بندی نوینی در انواع تاریخ‌نگاری‌ها، پژوهشگران معاصر غربی، تاریخ‌نگاری سلسله‌ای در جهان اسلام را تاریخ‌نگاری اخلاقی بلاغی می‌نامند و معتقدند در این نوع تاریخ‌نگاری پیوندی قابل توجه میان ملاحظات اخلاقی و سبک بلاغی مورخ وجود دارد و اساساً در این نوع تاریخ‌نگاری، پیام و سبک جدایی‌ناپذیر می‌شوند (میثمی، ۱۳۹۱: ۲۵). وقتی پای سبک بلاغی مورخ به میان می‌آید، آنچه مورخ انتخاب می‌کند برای گفتن همان قدر اهمیت می‌یابد که آنچه انتخاب می‌کند برای نگفتن. بنابراین قاعده حذف و انتخاب مورخ خود در شیوه روایی مورخ تاثیرگذار می‌شود.^۱

با این نگاه شاید بتوان به نوعی هر متن تاریخی را کم و بیش متن بلاغی هم دانست. اما آنجا که استفاده خاص از ابزارهای بلاغی، سبک شخصی خاصی هم می‌آفریند و آن را به یک آفرینش ادبی نزدیک‌تر می‌کند، تأثیر این انتخاب‌ها آشکارتر می‌شود و تفاوت روایت تاریخی یک عصر با روایتی دیگر از همان عصر معنادارتر می‌گردد. نمونه‌های بارز این نوع تاریخ‌نگاری‌ها تاریخ بیهقی و تاریخ جهانگشای جوینی هستند. اما سؤال اصلی این است که مورخ با تأکید بر امانت‌داری در تاریخ و موثق بودن روایت‌هایی که نقل می‌کند، از نقل روایت‌های کاملاً داستانی و گاه افسانه‌مانند و اسطوره‌ای چه هدفی را دنبال می‌کند؟ شیوه تداعی این داستان‌ها به چه شکلی است؟ و اساساً بعد از استفاده مورخ از تمام این ابزارها، آیا هنوز هم می‌توان تاریخ را صرفاً برای جستجوی اطلاعات تاریخی واکاوید؟

هرچند تلاش ذوقی سعید نفیسی در ماه نخشب، برای بازسازی وقایع خاص تاریخی و خلق متن داستانی با الهام از روایت تاریخی، به نوعی، متن تاریخی را از سریر پادشاهی علمی به زیر کشید، اما هیچ نگاه منسجمی در بررسی متون تاریخی فارسی به شکلی نظام‌مند حتی تا مدت‌ها بعد شکل نگرفت. در دهه‌های اخیر، تلاش برای

بازخوانی بعضی از متون تاریخی فارسی به شیوه‌های نقد جدید، دریچه‌های تازه‌ای به دنیای تاریخ‌خوانی با قواعد خاص خودش گشوده است. برای نمونه، جولی اسکات میثمی در *تاریخ‌نگاری فارسی*، سه دوره سامانیان، غزنویان و سلجوقیان را با نگاهی نوین بررسی کرده است (میثمی، ۱۳۹۱). چارلز ملویل (Melville, 2012) در مجموعه «تاریخ ادبیات ایران» دانشگاه کلمبیا، در جلد *تاریخ‌نگاری فارسی*، در مقدمه و فصول دوم و چهارم، از ارتباط حقیقت و تاریخ، تأثیر جایگاه و موقعیت مورخان در دستگاه قدرت در نوع روایت تاریخی آنها، و مشخصاً در باب تاریخ‌نگاری دوره مغول، از تاریخ به عنوان ابزار تبلیغی یاد می‌کند. در میان مقاله‌های فارسی، فقیه ملک‌مرزبان و صابری با تشبیه ساختار روایی *نفته المصدور* به ساختمان قصیده، یکی از بلاغی‌ترین تاریخ‌نگاری‌های عصر مغول را رمزگشایی کرده‌اند (فقیه ملک‌مرزبان و صابری، ۱۳۹۷). دهقانیان و درّی در بازخوانی داستان «خروج تارابی» بر اساس رویکرد شالوده‌شکنی، کوشیده‌اند تا تصویر متفاوتی از تارابی در روایت جوینی نشان دهند (دهقانیان و درّی، ۱۳۹۰).

برای تحلیل شیوه تاریخ‌نگاری یک مورخ لازم است با نگاهی کلان‌نگر، نخست جایگاه آن مورخ را در تاریخ‌نویسی پیدا کنیم و سپس با در نظر گرفتن کل تاریخ او به عنوان یک واحد منسجم، شیوه‌های استفاده مورخ را از ابزارهای بلاغی، ترتیب وقایع، شیوه ساخت زنجیره علت و معلولی حوادث، و بهانه‌های تداعی را در خدمت تاریخ‌نگاری او بررسی کنیم تا بهتر بتوانیم به برساخته‌های تاریخی پی ببریم.

۱. جوینی و ذهنیت دوگانه تاریخ‌نویسی

در نقشه تاریخ‌نگاری فارسی یکی از قلّه‌های بلند تاریخ عصر مغول است. *تاریخ جهانگشای جوینی* تاریخ دوره‌ای است که بسیاری از مورخان، به حق، از بازنگاری آن وحشت داشتند. جوینی چنانکه خود می‌گوید به اصرار «جمعی از یاران وفا و اخوان صفا» و به اعتبار جایگاه خانوادگی بسیار ممتازی که داشته است، و احتمالاً بنا به نوعی تفکر اصلاح قوم حاکم، به منظور آباد کردن بخشی از ویرانی عظیم آن‌ها دست به نوشتن تاریخ این دوره زده است. او که در جوانی شروع به نوشتن تاریخ کرده، بسیاری از وقایع را «به رأی‌العین» دیده و بسیاری دیگر را به واسطه محشور بودن دائمی با بزرگان قوم مغول، از ثقات رجال آن طایفه شنیده و حکایات و روایات آن‌ها را به این ترتیب جمع‌آوری کرده است (جوینی، ۱/۱۳۸۵: مقدمه، ۴۰-۴۱). این کتاب که منبع موثق غالب مورخین معاصر مؤلف و پس از او بوده است، به شکلی نامنظم و در برهه‌های

زمانی مختلف بین سال‌های ۶۵۰ یا ۶۵۱ تا ۶۵۸ ق. نوشته شده است (همو، ۱، مقدمه: ۹۳، ۱۰۰-۱۰۱).

جوینی تاریخ خود را سی‌وچهار سال پس از حمله چنگیز به ایران نوشته، در حالی که خود کمتر از سی سال داشته است. او روایتش را با مقدمه‌ای از آداب و رسوم مغول و قوانین چنگیز آغاز می‌کند. سپس گریزی به یکی از اقوام ترک می‌زند و به بهانه پیوستن آن‌ها به چنگیز در طول مسیر حرکتش، شمه‌ای از تاریخ آن‌ها می‌گوید. علامه قزوینی اطلاعات این بخش را در غایت اهمیت می‌داند (نک. همو، ۱، مقدمه: ۹۷). ورود چنگیزخان به ایران، خرابی ماوراءالنهر و انقراض خوارزمشاهیان، وفات چنگیز و شرح حال مختصری از توشی و جغتای، دو پسر اول او، طرح جلد نخست را کامل می‌کند.

آنچه در این طرح پررنگ‌تر جلوه می‌کند آه کشداری است که خرابی شهرهای مختلف ایران، از ماوراءالنهر تا بخارا و سمرقند و خوارزم و بلخ و نیشابور، را به هم وصل می‌کند. شدت اندوه جوینی مجال چندانی برای بی‌طرف ماندن او باقی نمی‌گذارد و روایت وی لحنی سرکوب‌شده، خشمگینانه و در عین حال تسلیم و ناگزیر می‌یابد. اما گویی به تدریج این گره بازتر می‌شود و فرصتی برای نشان دادن راه حل‌هایی احتمالی ایجاد می‌شود تا از شدت این ضربه عظیم تاریخی کاسته شود. جوینی در جلد دوم بازگشتی به زمان پیش از حمله مغول، به تاریخ خوارزمشاهیان ترک، دارد و دوباره به امرای مغول بازمی‌گردد تا به نقطه اوج پادشاهی منگوقاآن و ورود هلاکو به ایران برسد و پس از آن، روایت او، که از همراهان هلاکو در قلع و قمع اسماعیلیه بوده، رنگی دیگر می‌گیرد.

تاریخ‌نویسی که تا پیش از این، به سازوکار حدیث اسلامی نزدیک‌تر بوده و ثقه بودن راوی بر روایت ارجح، در این دوره به قصه‌پردازی و قصه‌گویی پراکنده، بر اساس سنت‌های قرآنی در بافت تاریخی، تغییر شکل می‌دهد، و این کارکردی دوگانه دارد: از سویی زمینه را برای پذیرش جبر تاریخی آن عصر آماده می‌سازد و از سوی دیگر تقلایی برای راه یافتن به بدنه قدرت سیاسی و تلقین ویژگی‌های اخلاقی مطلوب برای هدایت قدرتمندان حکومتی است که بر جان و مال مردم دست دارند.

بررسی قسمت‌های مختلف تاریخ جهانگشای جوینی با در نظر گرفتن برخی مطابقت‌های زمانی و نزدیکی زمانی برخی رویدادها با زمان روایت، ما را به این برداشت می‌رساند که جوینی ذهنیتی دوگانه در روایت تاریخی خود دارد و این دوگانگی تا حدی

است که گاه پژوهشگران را در مقابل یکدیگر قرار داده است. بی آنکه قصد تأیید در کار باشد، این دو نگاه نسبتاً افراطی را بررسی می‌کنیم. برخی معتقدند جوینی با تقویت اندیشه مشیت الهی و تقدیر تاریخی، به تثبیت سلطه مغول کمک کرده و به نوعی «عذاب الهی» را در بلای حمله مغولان، به اصطلاح «نظریه‌مند» ساخته است. بسامد بالای آیات، احادیث و روایات قضا و قدری، و در مقابل، جلوه‌های اندک اراده انسانی، مؤید تلاش برای این نظریه‌پردازی است (حسن‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۶۰-۱۶۲). عده‌ای دیگر معتقدند جوینی از بیان پارادوکسیکال و گزاره‌های ناسازگار برای نشان دادن بلای قوم مغول و همسری آنها با قوم عرب، در عین حفظ جان خود، بهره برده است و تحلیل می‌کنند که کارکرد استفاده جوینی از آیات در جلد اول بیشتر برای نقد چنگیز و رفتار اوست و هرچه از این آغاز و خوی وحشیانه مغولان فاصله می‌گیرد و جانشینان چنگیز با خصایل انسانی آموخته می‌گردند، به تدریج از میزان تحقیرها و توهین‌ها نیز فروکاسته می‌شود (نک. صفری و حسینی، ۱۳۷۸).

اما این ذهنیت دوگانه تنها محدود به ماجرای همیشگی موضع‌گیری مورخ در جبر تاریخی و اختیار انسانی نمی‌شود. پر واضح است که مورخانی چون بیهقی و جوینی و برخی دیگر، که در دستگاه حکومت خدمت می‌کرده‌اند و به نوعی به آن وابسته بوده‌اند، همواره در روایت خود محتاط و محافظه‌کار عمل کرده‌اند و این غیر از شیفتگی‌های قلبی نسبت به بعضی از امرا و سلاطین و گرایش‌های خاص سیاسی و اعتقادی آن‌هاست. در مقایسه با زبان محتاط و باپروای بیهقی، صراحت لهجه اما بیان ظاهراً متناقض جوینی قابل تأمل است. این مسئله دلایل و البته سطوح بازتاب مختلفی دارد.

برخی مسأله «بحران هویت دینی» را مطرح می‌کنند و سقوط خلافت عباسی را به دست مغول‌ها دلیل آن می‌دانند و معتقدند «هویت دینی ... در دوره جوینی دستخوش گردبادهای تند شده، خویشتن خویش را گم کرده است» و نفوذ و رواج افکار بت‌پرستانه مهاجمان ترک و مغول و گسترش دامنه تکاپوی ادیان بودایی، مسیحی و یهودی در قلمروی مغول‌ها را نیز ناشی از همین بحران می‌دانند و راه حل جوینی را برای خروج از این بحران و گسست‌ها استفاده از اصل «تشابه‌جویی» می‌پندارند (حسن‌زاده، ۱۳۸۲: ۸۶-۸۷، ۹۶)؛ بدین معنی که با استناد به ترکیبی از آیات قرآنی و

درون‌مایه‌های ذهنی ایرانی سعی در اثبات فره ایزدی مغولان دارد و پادشاه را «برداشته و برگرفته یزدان» می‌داند که از جانب خدا به او الهام می‌شود (همو، ۹۲).

هرچند نشان آشکاری برای قائل بودن جوینی به فره ایزدی پادشاهان مغول نداریم، اما در توضیح این دیدگاه می‌توان به این فرضیه متوسل شد که در تصادم دو قوم با یکدیگر سرانجام غلبه با قومی است که علاوه بر قوه و تجربه اداری و سیاسی بیشتر، به پشتوانه ادبیات و داستان‌های ملی مجهز است و با یادآوری آن‌ها اتصال خود با گذشته را حفظ می‌کند (اقبال، ۱۳۸۶: ۸۱). در این چشم‌انداز، گویی جوینی با پذیرفتن این واقعیت تلخ که ایرانیان در جنگ مغولان شکست خورده‌اند، به ناچار می‌کوشد جامعه سلطنت ایرانی را بر تن آن‌ها ببوشاند. ظاهراً این روند خودی‌انگاشتن مغولان در دوره رشیدالدین فضل‌الله و مسلمان شدن غازان خان تشدید می‌شود (حسن‌زاده، ۱۳۸۲: ۹۷). در مقابل این تفکر تسلیم و تدبیر جبری، برخی دیگر معتقدند جوینی با به کارگیری روش‌های مختلف و از طرق پنهان و آشکار، مغول‌ستیزی خود را در تاریخش نشان می‌دهد و در این راه، گاه از ابزارهای جلب توجه عامه مردم و قانع کردن آن‌ها به زبان خودشان، بهره می‌گیرد (نک. خاتمی و عرب‌اف، ۱۳۸۹).

اما برغم تلاش‌هایی که تاکنون شده است تا این تناقض زبانی و دوگانگی را حل کند، جوینی نه آنچنان «از خامه خون می‌چکاند» و نه چندان «بیان پارادوکسیکال» دارد. بلکه او در نگارش ظاهراً داوطلبانه تاریخ این عصر، طرح بزرگ‌تری در سر دارد که از شیوه قصه‌گویی او برمی‌آید. می‌گویند «روایت از هر طرف که آغاز شود جهان دیگری می‌آفریند؛ از این جهت هر دیدی نحوه روایت را تغییر می‌دهد» (جهانپنده، ۱۳۸۲: ۷۲). گزینش حوادث خاص از میان رویدادهای بی‌شمار و نظمی که آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد کاملاً به نوع روایت وابسته است. در تاریخ جهانگشای جوینی بررسی حکایت‌های افسانه‌مانند و نوع برخورد جوینی به عنوان گزینش‌گر و راوی آن حکایات، ما را به نتایج قابل تأملی می‌رساند. چرا جوینی که تاریخ تلخ مغول را با حسرت و اندوهی آشکار آغاز می‌کند، تن به بازنگاری افسانه‌هایی می‌دهد که رنگ و بوی خاصی دارند؟ آیا او هم تحت تأثیر بحران هویتی که در برابر قوم به زعم او خرافه‌پرست مغول پیدا شده دچار تردید و تزلزلی در بیان کردن یا مسکوت گذاشتن برخی از این افسانه‌ها و حکایات بوده است؟ روند بازگویی این حکایات و نوع روایت او

همه جا یکسان است؟ اگر نه، این تفاوت روایت از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ آیا می‌توان این حکایت‌ها را لایه عمیق‌تری از دوگانگی ذهنیت جوینی در روایت تاریخی او دانست؟

۲. قصه‌گویی به مثابه پیرنگ‌سازی تاریخی

پیرنگ‌سازی یا ساختن زنجیره علت و معلولی حوادث در تاریخ بسیار اهمیت دارد. جوینی از قصه‌گویی برای ساختن پیرنگ تاریخی بزرگ‌تر استفاده می‌کند. برای نشان دادن این روایت تاریخی خاص در *جهانگشای جوینی*، پنج افسانه انتخاب شده است. از میان پنج افسانه منتخب، سه افسانه مربوط به ریشه قوم اویغور است. پادشاه این قوم، که او را ایدی‌قوت می‌خواندند، به طوع، تسلیم چنگیز و با او همراه می‌شود. و دو افسانه دیگر، به ترتیب زمانی، یکی مربوط به اوگتای‌قآن، فرزند سوم چنگیز و جانشین او در ایران، است و دیگری درباره منگوقاآن، فرزند تولی، پسر چهارم چنگیز، و برادر هلاکوست. اما قصه‌های مورد نظر:

شماره ۱: در ذکر نسب ایدی‌قوت و شرح بلاد اویغور آمده است:

در میان آن (محل اتصال دو رودخانه) دو درخت متقارب بودست. یکی را درخت قسوق گویند؛ درختی است بشکل ناژ، در زمستان برگهای آن چون برگ سرو و بار آن شکل و طعم جلعوزه دارد. و دیگری را درخت تور. در میان هر دو کوهی بزرگ بلند پدید آمد و از آسمان روشنایی بمیان آن کوه هابط گشت و روز بروز کوه بزرگ‌تر می‌شد. آن حالت عجیب را مشاهده کردند. اقوام اویغور تعجب می‌نمودند و از راه ادب و تواضع بدان تقرب می‌کردند و آوازهای خوش مفرح مثل غنا از آن استماع می‌کردند و هر شب مقدار سی گام گرد بر گرد آن روشنایی می‌تافت ... درختها در سخن درآمدند که فرزندان شایسته که بمکارم خصال آراسته باشند زین شیوه سپرده‌اند و حق ابوبین رعایت کرده عمر شما دراز باد و نام پاینده (جوینی، ۱/۱۳۸۰: ۴۰-۴۱).

شماره ۲: همان‌جا در توصیف یکی از پسران ملوک اویغور، بوقوخان، که تمامت زفان‌ها

و خط‌های طوایف می‌دانست، آمده است:

حق تعالی او را سه زاغ فرستاد که همه زفانها دانستندی که بهر کجا مصلحتی داشتی زاغان بتجسس آن رفتندی و از احوال اعلام کردندی تا بعد از یکچندی شبی در خانه خوفته بود، از روزن شکل دختری نزول کرد و او را بیدار کرد ... (جوینی، ۱/۱۳۸۰: ۴۱-۴۲)

شماره ۳: باز همان‌جا در سبب بت‌پرستی اویغوران آورده است:

در ختای بت‌پرستی بوده است. (بوقوخان، امیر اویغور) رسولی بنزدیک خان (پادشاه ختای) فرستاده است و توینان (کهنه کیش بت‌پرستی) را خواسته، چون آمده‌اند، هر دو قوم (توینان و قامان) را در موازات یکدیگر بداشته‌اند تا هر کس که غالب شود مذهب او اختیار کنند. توینان قرائت کتاب خود را نوم گویند ... چون نوم بعضی خوانده‌اند، قامان بر جای خشک گشتند و بدین سبب مذهب بت‌پرستی گرفتند (جوینی، ۱/۱۳۸۰: ۴۴).

شماره ۴: پس از توصیف شکار پره زمستانی چنگزخان، درباره اوگتای قآن آمده است:

در عهد دولت قآن برین شیوه زمستانی شکار کردند و قآن بر سبیل نظاره و تفرج بر بالای پشته‌ای نشست. حیوانات از هر صنفی روی به تختگاه او نهادند و در زیر پشته بانگ و فریاد بر مثال دادخواهان برآوردند. قآن بفرمود تا همه حیوانات را اطلاق کردند و دست تعرض ازیشان کوتاه (جویی، ۱/۱۳۸۰: ۲۱).

شماره ۵: در ذکر احوال بجمن و استیصال او، وقتی منکوقآن در تعقیب او به جزیره‌ای

می‌رسد در میان آب:

کشتی حاضر نبود و آب بر مثال دریا موج می‌زد. هیچ کس را امکان شناه کردن ممکن نه، تا بدان چه رسد که اسب در رانند. ناگاه باد برخاست و آنها را از گذرگاه جزیره با جانب دیگر انداخت و زمین ظاهر شد. منکوقآن آن لشکر را بفرمود تا در رانند بی تأخیر، و تا خبر یافت، او را بگرفتند و لشکر او را ناچیز کردند در یک ساعت؛ بعضی را در آب انداختند و جمعی را بکشتند ... و عزم مراجعت کردند و آب باز در حرکت آمد. چون لشکر از آنجا بگذشت، تمامت با قرار خویش شد و از لشکر یک کس را از آب خلل نرسید (جویی، ۳/۱۳۸۰: ۱۱).

همان‌طور که گفته شد، سه حکایت نخست که رنگ و بوی افسانه و اسطوره دارند مربوط به قوم اویغور است. قوم اویغور، حلقه واسطه ارتباط بین ایرانی‌ها و چینی‌ها و تا حدی هندی‌ها بوده‌اند و با آیین‌های مختلف آن ایام مثل آیین بودایی و عیسویت و زردشتی و مانوی آشنایی داشتند تا آنجا که خان ایشان در سال ۱۴۳ هجری کیش مانی پذیرفت و به تبع وی، بسیاری از قبیلۀ او به آیین مانوی گرویدند (اقبال، ۱۳۸۶: ۱۶-۱۷). این قوم متمدن که نفوذ معنوی خاصی بر دیگر اقوام مغول داشته است، همان‌طور که از سیاق حکایت‌ها برمی‌آید و به گواه منابع، قصص فراوان دارد و حوادث و معتقداتشان در کتب ایشان مسطور است (جویی، ۱/۱۳۸۵: ۳۹؛ رشیدالدین فضل‌الله، ۱/۱۳۷۳: ۱۳۸).

طبق قصه نخست، امرای برتر قوم اویغور از میان کوه برآمدند و پس از رسیدن به سن سخن گفتن وقتی از پدر و مادر خود پرسیدند، آن درخت‌های مذکور را به آنها نشان داده‌اند و آن پنج پسر درختان را خدمت کردند چونان که والدین را خدمت کنند و درختان با آنها سخن گفتند. هرچند درخت همواره در نزد مغولان تقدسی داشته و دخیل بستن به آن معمول بوده است (برای نمونه‌ها، نک. بیانی، ۱/۱۳۶۷: ۲۵-۲۶)، اما این درخت را می‌توان به نوعی یکی از توت‌های قوم مغول به حساب آورد. نمونه‌های دیگری از توت‌ها در تاریخ سری مغولان آمده است که به مراتب عجیب‌تر از این حکایت است.^۲ تصویر

درخت سخنگو یا شعله آتشی که گرداگرد آن و یا در میان کوه آمده است، نیز تصویر آشنایی در داستان حضرت موسی (ع) است.^۳

بن‌مایه قصه دوم شبیه داستان حضرت سلیمان است که زبان همه موجودات را می‌داند و هدهد او که خبررسان و قاصدش به حساب می‌آید. هبوط نور، تصویر، و یا شخصی از روزنی در بالا به سمت پایین باز هم تصویر آشنایی است و شبیه خبر آوردن هدهد پس از غیبت مشهورش از ملکه سبا. هرچند ریشه این تصویر را در ارتباط ذره نور و خورشید می‌دانند که در داستان‌های دیگر این قوم نیز سابقه دارد (نک. یادداشت ۲) و گویا با رنگ طلایی ربّانی بودایی در ارتباط است (پلیو، ۱۳۵۰: ۵).

قصه سوم نمونه‌ای از رویارویی دو قوم یا دو فکر و نیروی خاص است و یادآور صحنه مشهور رویارویی ساحران و موسی (ع). آمیختگی زندگی مغول با باورهای عامیانه و وحشت آن‌ها از سحر و جادو در همین روایت آشکار است. یادآوری عکس‌العمل مغولان در ذکر خروج تارابی می‌تواند کمک‌کننده باشد (جوینی، ۱/۱۳۸۵: ۸۶-۸۷؛ اقبال، ۱۳۸۶: ۸۶).

واقعیت این است که اصراری بر مشابهت این قصه‌ها با داستان‌های بعضاً عرفانی نیست. به عبارت دیگر می‌توانیم این داستان‌ها را نوعی از داستان‌هایی بدانیم که در آن‌ها عوامل ماورایی یا معنوی به نحو خاصی نقش دارند و استعداد بسیار زیادی برای ماندگاری در ذهن عامه مردم، اما برخورد جوینی با این افسانه‌ها چگونه است؟ در تعبیر زبان‌شناختی جوینی می‌توان دریافت که در کلام او نشانه‌هایی برای رسیدن به مقصودی خاص از روایتی خاص دیده می‌شود. او با نگاهی انکارآمیز در آغاز این فصل می‌گوید:

چون احوال ایشان ثبت شد، شمه‌ای از آنچه در کتاب‌های ایشان مسطورست از معتقد و مذهب ایشان اعجاب را نه تصدیق و اقرار را نوشته شد (جوینی، ۱/۱۳۸۵: ۳۹).

و پس از نوشتن این افسانه‌ها و اشاره به دشمنایی این قوم با اسلام می‌گوید:

و این اکاذیب از مطول اندکی و از صد یکی است که ثبت افتاد. غرض تقریر چهل و حماقت آن طایفه است» (همو، ۴۵).

و در پایان این حکایت به نکته‌ی جالبی برمی‌خوریم: دوستی برای جوینی حکایت می‌کند که در کتابی خوانده است که شخصی فرزندان خود را در همان موضع مذکور میان دو درخت در خاک می‌نشانده و چراغ‌هایی آن‌جا می‌افروخته و مردم را به تماشای آن می‌خوانده و پس از فریفته شدن آن قوم، زمین را شکافته و بچه‌ها را از آن خارج کرده (همان‌جا). یعنی صحنه‌ای بر ساختگی بودن این افسانه‌ها. و در پایان احوال این قوم،

با قضاوتی آشکار می‌گوید که تصویر آن «شجره ملعونه» بر دیوارهای خانه‌های ایشان ثبت شده است (همان‌جا).

قصه‌ی چهارم داستان ضمانت حیوانات شکار است (مقایسه کنید با داستان سبکتگین و آهوماده به روایت بیهقی، ۱۳۷۱: ۲۵۶-۲۵۷) - یکی از تابوهای قوم مغول - و مربوط است به اوگتای قاآن، فرزند سوم چنگیز و جانشین او در ایران که در حمله دوم مغول به سال ۶۲۶ ق. بر تخت پادشاهی نشست اوگتای بیشتر ایام خود را به عیش و کامرانی و شرابخواری می‌گذراند، اما چون ظاهراً سلیم‌النفس و آرام بوده، به آبادی بلاد و مرمت خرابی‌های ایام پدر هم پرداخته بوده است. به کریمی و جوانمردی معروف بوده و او را حاتم آخرالزمان لقب داده بوده‌اند و در حمایت از مسلمانان به قدری معروف بوده که برخی گفته‌اند اوگتای قاآن باطناً مسلمان بوده است (نک. اقبال، ۱۳۶۸: ۱۴۸-۱۴۹).

با این اوصاف، جوینی به عنوان یک مورخ، که ظاهراً با نقش اصلاحگری که پیش از این یاد کردیم وارد دستگاه حکومتی شده است، دلایل کافی برای نقل این روایت دارد. اما او این قصه را کجا می‌آورد؟ در حالی که با مخاطب قرارداد کرده بوده که سرگذشت چنگیز را خواهد گفت، در میانه راه، گسستی زمانی ایجاد می‌کند و به سراغ جانشین او در نسل بعد، یعنی اوگتای قاآن، می‌رود، و این قصه را درست پس از شرح شکار چنگیز می‌آورد. شکاری که در روایت او مصداق «إذا الوحوش حشرت» است و هیچ حیوانی از آن میان گریز ندارد مگر یکان و دوگان آن هم مجروح و مهزول که پس از شفاعت پیران و سالخوردگان، آن‌ها را رها کنند (جوینی، ۱/۱۳۸۵: ۲۰). و نکته مهم دیگر در روایت او آغاز نقل است: «دوستی حکایت گفت که...». بنابراین برای بازنگاری این قصه، او طبق سنت محدثان روایت را نقل می‌کند و صحت و سقم آن را مسکوت باقی می‌گذارد: العهده علی الراوی.

قصه پنجم مربوط به منگوقاآن است، فرزند تولی و نوه چنگیز که به سال ۶۴۸ ق. بر تخت نشست و مرگ او در سال ۶۵۶ ق. و یا ۶۵۷ ق. بوده است. بنابراین، در زمان پادشاهی او، جوینی در حال نگارش تاریخ خود بوده است و در دیباچه می‌گوید که در «شهور سنه خمسین و ستمایه»، بخت مطاوعت و سعادت مساعدت نموده، «شرف تقبیل عتبه بارگاه پادشاه جهان، فرمان‌ده زمین و زمان، ماده نعمت امن و امان خان همه خانان منگوقاآن را» (همو، ۲).

در باب او توصیفات خوب در تاریخ کم نیست. گفته‌اند که برای آباد کردن خرابی‌های پدرانیش و رفاه حال مردم تلاش کرد و بر اثر تربیت مادرش از آزادی همهٔ ادیان حمایت می‌کرد (نک. اقبال، ۱۳۸۶: ۱۵۷-۱۵۸).

پس جوینی بهانهٔ خوبی برای ستایش این پادشاه مغول در دست دارد تا قصه‌ای شبیه به اعجاز موسی (ع) و شکافته شدن آب نیل در حق او روایت کند. قصه‌ای که جوینی می‌گوید کمی عجیب است. ماجرا این است که یکی از امرای قفچاق به نام بجمن به شیوه‌ای عیارگونه فتنه و فساد می‌کند و هر بار جایی پنهان می‌شود. ملجأ او را ایتیل گزارش می‌کنند.^۴ منگوقاآن دستور ساخت دویست کشتی می‌دهد و در هر کشتی صد مرد مغول می‌نشانند. آن‌ها دو طرف نهر را محاصره می‌کنند و درمی‌یابند که بجمن در جزیره‌ای در میان آب پناه گرفته است. گفته شده که به سبب آنکه کشتی حاضر نبود، ظاهراً لشکریان منگوقاآن از کشتی در یکی از بیشه‌ها پیاده شده‌اند و بایست به آن جزیره بروند. آیا سپاه واقعاً امکان استفاده از کشتی را نداشته یا فاصلهٔ آن‌ها از کشتی‌ها زیاد بوده است؟ به هر حال، همان طور که جوینی می‌گوید باد می‌وزد و ... در پایان این قصه جوینی می‌گوید:

و این علامات بر انتقال دولت و مفتاح مملکت به پادشاه جهان منگوقاآن دلیلی است که محتاج هیچ بیتهٔ دیگر نیست (جوینی، ۱۳۸۵: ۳/۱۱).

حتی اگر این ماجرا واقع‌ای کاملاً طبیعی و با سابقهٔ تاریخی خاص باشد، متفاوت بودن این گفتهٔ پایانی جوینی در قیاس با قصه‌های دیگر و لحن متمایز آن کاملاً روشن است. مقایسهٔ این روایت با متن تاریخی دیگری مثل جامع التواریخ نشان می‌دهد که جوینی چه خلاقیت و توانایی‌ای در برساختن چنین قصه‌هایی دارد:

<p>مونگگه قآن فرمود تا دویست کشتی بساختند و در هر یک صد مرد مغول تمام سلاح بنشانند ... و سبب آنکه کشتی حاضر نبود از اتیل نمی‌شایست گذشت. ناگاه بادی سخت برخاست و آب در موج آمد و از گذر جزیره با جانبی دیگر افتاد و به اثر دولت مونگگه قآن زمین ظاهر شد. فرمود تا لشکرها در راندند و او را بگرفتند، و اتباع او را بعضی به تیغ و بعضی را به آب هلاک گردانیدند ... و بچمان التماس کرد تا مونگگه قآن به دست مبارک خود کار او را به کفایت رساند. اشارت فرمود تا برادرش بوجک بچمان را به دو نیم زد ... و آن تابستان آنجا مقام کرد (رشیدالدین فضل‌الله، ۱/۱۳۷۳: ۶۶۷-۶۶۸)</p>	<p>کشتی حاضر نبود و آب بر مثال دریا موج می‌زد. هیچ کس را امکان شناه کردن ممکن نه، تا بدان چه رسد که اسب در راندند. ناگاه باد برخاست و آنها را از گذرگاه جزیره با جانب دیگر انداخت و زمین ظاهر شد. منگوقاآن آن لشکر را بفرمود تا در راندند بی تأخیر و تا خبر یافت او را بگرفتند و لشکر او را ناچیز کردند در یک ساعت؛ بعضی را در آب انداختند و جمعی را بکشتند ... و عزم مراجعت کردند و آب باز در حرکت آمد. چون لشکر از آنجا بگذشت تمامت با قرار خویش شد و از لشکر یک کس را از آب خلل نرسید (جوینی، ۳/۱۳۸۵: ۱۱).</p>
--	---

همان‌طور که می‌بینید پایان داستان در روایت رشیدالدین، که جوینی هم از منابع او بوده است، متفاوت است. رشیدالدین داستان را در جزیره تمام می‌کند، اما روایت جوینی بر خودش هم خوش آمده بوده که آن را ادامه داده و ترجیح داده که آب دو بار شکافته شود تا جایگزین کارکرد باز شدن نیل برای نجات و بسته شدن آن برای هلاک شود و یادآوری پررنگ‌تری از اعجاز شکافتن آب در داستان موسی و نیل باشد.

داستان	گزارهٔ داوری جوینی
درختان سخنگو	چون احوال ایشان ثبت شد، شمه‌ای از آنچه در کتاب‌های ایشان مسطورست از معتقد و مذهب ایشان اعجاب راه، نه تصدیق و اقرار راه، نوشته شد ...
زاغان سخندان	و این اکاذیب از مطول اندکی و از صد یکی است که ثبت افتاد. غرضُ تقریر جهل و حماقت آن طایفه است ...
مقابلهٔ نوینان و قامان	و چون مغولان را علمی و معرفتی نبوده است از قدیم باز، تتبع سخن قامان می‌کرده‌اند.
ضمانت شکار که ...	دوستی حکایت گفت ...
گذر از آب	و این علامات در انتقال دولت و مفتاح ملکت به پادشاه جهان، منگوقاآن، دلیلی است که محتاج هیچ بینهٔ دیگر نیست.

نشانه دیگر این هیجان روایی این است که بلافاصله بعد از این ماجرا به ذکر جلوس پادشاه هفت کشور و شهنشاه دادگستر، منگوقاآن، بر تخت خانی و گستردن بساط عدل نوشروانی و احیای مراسم جهاننداری می‌رسد. گویی برای رسیدن به این مدح خاص و نسبت دادن عدل نوشروانی به پادشاه مغول مقدمه‌ای لازم بوده است که البته آن را به شکلی تمام و کمال پرداخته است. بدین ترتیب می‌توان تحول روایی جوینی را هرچه قدر هم ظریف و غیرمستقیم مشاهده کرد: جوینی به تدریج از نقل قصه‌های افسانه‌گونه و با اظهار انکار به سمت قصه‌هایی می‌آید که به لحاظ ذات قصه‌مانندی کمتر از آن قصه‌های اولیه که آن‌ها را نشان جهل و حماقت می‌داند نیستند، اما در روایت او همان‌ها به آهستگی رنگی از اعجاز به خود می‌گیرند و نشان قدرت و تأیید صاحبان خاص قدرت می‌شوند. در میان این دو نقطه مقابل، که در دو انتهای یک خط قرار می‌گیرند، از انکار تا اعجاز، حدّ وسط لغزان و معتدلی هم هست که رسیدن به آن نقطه اعجاز را در روایت جوینی معقول‌تر می‌سازد. از جمله این مواضع، حکایت‌هایی با محوریت اخلاق است که در ذکر صادرات افعال اوگتای قاآن آورده است که کاملاً رنگ و بوی کرامات عرفانی دارند و اگر آن‌ها را از کتاب *تاریخ جهانگشا* استخراج کنیم و نام شخصیت تاریخی را تغییر دهیم، هیچ تفاوتی با ساختار حکایت‌های عرفانی مشهور ندارد (جوینی، ۱۳۸۵: ۱۶۲-۱۹۱). بررسی این حکایت‌ها مجال دیگری می‌طلبد که در جای دیگری به آن خواهیم پرداخت.

۳. نتیجه

جوینی مورخ در روایت تاریخی خود گاه در مقام کنشگر ظاهر می‌شود و صدای پیام شخصی او در هیأت شاهد ماجرا در متن بلند می‌گردد. اما این نقش او را نه در گزاره‌های آشکار و آیات و روایات به‌کاررفته در میان متن، بلکه در شیوه قصه‌گویی او باید جست. جوینی به نقل قصه‌های خاص می‌پردازد و از این قصه‌گویی به عنوان ابزاری دفاعی و تلطیف‌کننده مصیبت عظیم مغول استفاده می‌کند، اما موضع‌گیری ثابتی درباره آن ندارد. گاه به اعتقاد خالص و گاه با انکار محض روایت می‌کند. دوری و نزدیکی باور او به این قصه‌ها بستگی معناداری به زمان روایت قصه دارد.

برغم صراحت لهجه قابل توجه، جوینی زبان رندانه‌ای در روایت تاریخی دارد. دوره‌ای که او از آن می‌نویسد دوره‌ای غریب است. گاه شنونده‌ای است که با فاصله زمانی از رویدادی می‌نویسد، یعنی تاریخ گذشته را ثبت می‌کند، و این وقت‌ها احتیاط و محافظه‌کاری چندانی نشان نمی‌دهد و گاه بیننده‌ای است که هم‌زمان با وقوع حادثه آن

را گزارش می‌کند و درگیر زمان حال است. زبان ادبی او در خدمت این گزارش‌هاست و صورت یا فرمی که جوینی برای روایت تاریخی‌اش به کار می‌گیرد صورت حساب‌شده‌ای است در خدمت روایت تاریخی او. جوینی حوادث را گزینش می‌کند و از دادن رنگ و لعاب داستانی به آن‌ها باکی ندارد. ترتیب تاریخی حوادث را بر هم می‌زند و انتخاب می‌کند که کدام قصه را کجا بیاورد و آن را در پیرنگ‌سازی بزرگ‌تری که در روایت تاریخ این دوره لازم دارد به کار گیرد، اما نه فقط برای قبول جبر زمانه، بلکه برای به سخره گرفتن قدرتی که در برابر آن یارای مقاومت ندارد نیز هم. به هر حال او منفک از واکنش ناخودآگاه جمعی جامعه نیست. در دستگاه قدرت تا آن‌جا پیش می‌رود که پس از فتح بغداد به دست هلاکو به مدت بیست و سه سال حاکم بغداد است، اما در نهایت او هم دچار سرنوشت تلخ دیگر خاندان‌های ایرانی صاحب مقام در دستگاه حکومتی بیگانگان می‌شود. به این ترتیب هیبت و انس دستگاه حاکم را به خوبی دریافته است و چاره‌ای جز آرمیدن در سایه آرامش قصه‌های برساخته با رنگ و بوی شبه معنوی و ماورایی در میانه تاریخ‌نویسی ندارد؛ درختی که اگر هم در ابتدا آن را چندان خوش نمی‌دارد، به تدریج به عنوان ابزاری کارآمد در کنار زبان ادبی‌ای که انتخاب کرده است، به کار می‌آید. و اساساً مگر روایت تاریخی جز این است؟

پی‌نوشت‌ها

۱. برای توضیح مبسوط این بحث حذف و انتخاب و ایدئولوژی نهفته در آن، رک: Macherey, 1978: 95-100. نیز در این مقاله می‌توان مرور تاریخی بحث روایت و تاریخ را پی گرفت: نجومیان، ۱۳۸۵: ۳۰۹-۳۰۶.
۲. اصل و نسب چنگیزخان را از مردی دانسته‌اند برتاپینو نام که به خواست آسمانی از آسمانی که در آن بالاست آفریده شده. همسر او قوای‌مرال است (پلیو، ۱۳۵۰: ۱۱). معنای نام این جفت به ترتیب، «گرگ-زاغچه» و «آهوی وحشی» است (بیانی، ۱/۱۳۶۷: ۲۶). در این خاندان به پسری می‌رسیم که فقط یک چشم در پیشانی دارد و با این چشم می‌تواند تا سه منزل را ببیند (پلیو، ۱۳۵۰: ۲)، و زنی که همسر برادر همین مرد است و پس از مرگ شوهر، بدون داشتن شوهر، سه فرزند به دنیا می‌آورد و در دفاع از خود از مردی می‌گوید که زرد و نورانی بوده و هر شب از روزن بالای خرگاه یا از درز روشن پنجره وارد می‌شده و بر شکم او دست می‌مالیده و سپس خارج می‌شده و مانند سگی زرد در اشعه آفتاب یا ماه می‌خزیده (همو، ۵).
۳. نمونه‌های دیگری نیز برای درخت سخنگو و ترکیب آن با تصاویری از شعله آتش در ادبیات عرفانی همین دوره داریم، از جمله در داستان دقوقی در جلد سوم مثنوی.
۴. ایتیل رودی است که امروز آن را ولگا می‌نامند.

منابع

- اقبال، عباس، ۱۳۸۶، *تاریخ مغول و اوایل ایام تیموری*، تهران، نامک.
- بیانی، شیرین، ۱۳۶۷، *دین و دولت در ایران عهد مغول*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- بیهقی، ابوالفضل، ۱۳۷۱، *تاریخ بیهقی*، تصحیح علی اکبر فیاض، تهران، دنیای کتاب.
- پلیو، پل، ۱۳۵۰، *تاریخ سَرّی مغولان*، ترجمه شیرین بیانی، تهران، دانشگاه تهران.
- جوینی، محمد، ۱۳۸۵، *تاریخ جهانگشای جوینی*، تصحیح محمد قزوینی، تهران، دنیای کتاب.
- جهاندیده، سینا، ۱۳۸۲، «بیهقی و ساختار روایت»، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، ش ۷۰، صص ۷۰-۷۳.
- حسن‌زاده، اسماعیل، ۱۳۸۲، «هویت ایرانی در تاریخ‌نگاری بیهقی و جوینی»، *فصلنامه مطالعات ملی*، ۱۵، سال چهارم، ش ۱، صص ۶۹-۱۰۰.
- _____، ۱۳۸۰، «اندیشه مشیت الهی در تاریخ‌نگاری اسلامی: مطالعه موردی تاریخ جهانگشای جوینی»، *فصلنامه تاریخ اسلام*، سال ۲، ش ۱، صص ۱۳۳-۱۶۶.
- خانمی، احمد و آرزو عرب‌اف، ۱۳۸۹، «مغول‌ستیزی عطاملک جوینی در تاریخ جهانگشای»، *تاریخ ایران*، ش ۶۶/۵، صص ۲۷-۴۸.
- دهقانیان، جواد و نجمه دری، ۱۳۹۰، «بازخوانی ذکر خروج تاریخی بر اساس رویکرد شالوده‌شکنی»، *پژوهش‌های ادبی*، ش ۳۳، صص ۷۶-۵۶.
- رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ۱۳۷۳، *جامع‌التواریخ*، به تصحیح و تحشیه محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، البرز.
- صفری، جهانگیر و سید مجتبی حسینی، ۱۳۸۷، «گزاره‌های ناسازگار در تاریخ جهانگشای جوینی»، *پژوهشنامه علوم انسانی*، ش ۵۷، صص ۱۹۷-۲۱۶.
- فقیه ملک‌مرزبان، نسرین و زهرا صابری، ۱۳۹۷، «شیوه‌های اقناع خواننده در *نقته المصدور*»، *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، ش ۵۰، صص ۴۹-۷۶.
- مارتین، والاس، ۱۳۸۲، *نظریه‌های روایت*، تهران، هرمس.
- میثمی، جولی اسکات، ۱۳۹۱، *تاریخ‌نگاری فارسی*، ترجمه محمد دهقانی، تهران، نشر ماهی.
- نجومیان، امیرعلی، ۱۳۸۵، «تاریخ، زبان و روایت»، *پژوهشنامه علوم انسانی*، ش ۵، صص ۳۰۶-۳۱۸.
- نفیسی، سعید، ۱۳۳۴، *ماه نخشب*، تهران، طهوری.
- Macherey, P., Wall, G. 1978, *A theory of literary production*, London - Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Melville, C. P., 2012, *Persian Historiography*, London - New York: I.B. Tauris.