

اندیشهٔ تاریخ نگاری عصر صفوی

تألیف
محمدباقر آرام



**Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi
Preserved in Punjab University Library.**

پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ





اندیشہ تاریخ نگاری عصر صفوی

تألیف
دکتر محمد باقر آرام



مؤسسہ انتشارات امیرکبیر

تهران، ۱۳۸۶

136628

سرشناسه	: آرام، محمدباقر
عنوان و بدداور	: اندیشه تاریخ‌نگاری عصر صفوی/تالیف محمدباقر آرام.
مشخصات نشر	: تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶.
مشخصات ظاهری	: ۲۱۲ص.
شابک	: 964-00-1084-7
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
یادداشت	: ص. ع. به انگلیسی: Mohammad Bagher Aram. Historiographical thought of safavid period
یادداشت	: نمایه.
یادداشت	: کتابنامه: ص. [۲۶۹] - ۲۸۰: همچنین به صورت زیرنویس.
موضوع	: تاریخ‌نویسی -- ایران.
موضوع	: ایران -- تاریخ -- صفویان، ۹۰۷ - ۱۱۴۸ق. -- تاریخ‌نویسی.
رده بندی کنگره	: ۸ الف ۱۱۷۶ / DSR
رده بندی دیویی	: ۹۵۵ / ۰۷۱۰۷۲
شماره کتابخانه ملی	: ۱۰۳۰۳۱۳



اندیشه تاریخ‌نگاری عصر صفوی
تألیف: دکتر محمد باقر آرام
چاپ اول: ۱۳۸۶
چاپ و صحافی: چاپخانه سپهر، تهران
شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه
حق چاپ محفوظ است.

شابک ۹۶۴ - ۰۰ - ۱۰۸۴ - ۷ ISBN 964 - 00 - 1084 - 7

مؤسسه انتشارات امیرکبیر تهران، میدان استقلال
WWW.AMIR-KABIR.COM

تقدیم به:

اندیشمندان، اندیشه‌ورزان، و اندیشه‌پویان
و تقدیم به خانواده‌ام که با تحمل محدودیتهای ناشی
از این پژوهش، انجام آن را امکان‌پذیر ساختند

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
چکیده	۱۱
مقدمه	۱۳
فرضیه‌های تحقیق	۱۶
فصل اول: بررسی روش تحقیق، منابع و مبانی نظری	۱۷
الف - روش تحقیق و تجزیه و تحلیل اطلاعات	۱۷
ب - بررسی منابع و تحقیقات	۲۰
آثار مربوط به تاریخ‌نگاری در اسلام و ایران	۲۴
منابع تاریخ‌نگاری قبل از صفویه	۳۱
گزیده منابع قرن سوم تا قرن هفتم	۳۲
معرفی گزیده منابع دوره مغول	۳۳
معرفی گزیده منابع تاریخ‌نگاری تیموریان	۳۴
منابع تاریخ‌نگاری صفوی	۳۶
ج - مبانی نظری	۳۸
انتظارات از تاریخ و تاریخ‌نگاری و مورخ	۳۸
تاریخ‌نگاری و دیدگاه هرمنوتیکی	۴۲
عوامل و عناصر تاریخ‌نگاری و شرایط مؤثر در آن	۴۶

	الف - زمان: دوره تاریخی زندگانی مورخ با ویژگیهای فرهنگی،
۴۶	اجتماعی، سیاسی، تاریخی
	ب - مکان: سرزمینهای وسیع با ساکنان خود، خلق و خوی
۴۶	و عادات و اندیشه‌های مشترک نسبی
	ج - پیروی از دین و مذهب خاص: دین و مذهب به دلیل تأثیرات اساسی
۴۷	که در هستی‌شناسی
	د - پایگاه و منزلت اجتماعی و سیاسی: داشتن منشأ ایلی و طایفه‌ای
۴۸	و یا شهری به مقداری هرچند
	و - وابستگی یا عدم وابستگی مورخ: این موضوع را اگر از زاویه درجه
۴۸	استقلال مورخ از قدرت
۵۰	تاریخ‌نگاری، تاریخ و مورخ
۵۱	الف - مفهوم هستی‌شناختی یا (Ontologic) تاریخ
۵۲	ب - مفهوم معرفت‌شناختی تاریخ
۵۲	ج - تاریخ در مفهوم لغوی و عمومی آن
۵۹	فصل دوم: نگاهی به تاریخ‌نگاری ایران بعد از اسلام تا ظهور صفویه
۵۹	مبانی تاریخ‌نگاری اسلامی
۷۰	تحولات کلی در تاریخ‌نگاری اسلامی
۷۷	ادوار مهم تاریخ‌نگاری ایران بعد از اسلام
۷۷	اندیشه تاریخ‌نگاری در ایران بعد از اسلام تا اوایل قرن هفتم هجری
۷۷	نگاهی به سنن تاریخ‌نگاری ایران قبل از اسلام
۸۲	گرایش‌های اصلی در تاریخ‌نگاری ایران از قرن سوم تا هفتم هجری
۸۴	بررسی مفهوم زمان، تاریخ و فلسفه تاریخ در این مکتب
۹۴	تاریخ‌نگاری اسلامی مبتنی بر خرد و تجربه و واقع‌گرایی نسبی
۹۸	فلسفه و چیستی تاریخ از نگاه مورخان این مکتب
۱۰۸	نتیجه‌گیری
۱۱۰	اندیشه تاریخ‌نگاری در ایران در دوره مغولان
۱۱۰	زمینه‌های عمومی
۱۱۱	تعریف و چیستی تاریخ از نظر مورخان این دوره

۱۱۷	فلسفه تاریخ و مبانی نظری تاریخ‌نگاری این دوره
۱۳۰	نتیجه‌گیری
۱۳۲	اندیشه تاریخ‌نگاری در ایران در دوره تیموریان
۱۳۴	فواید، تعریف و چیستی تاریخ در تاریخ‌نگاری تیموریان
۱۴۰	فلسفه تاریخ و دیگر مبانی نظری در تاریخ‌نگاری عصر تیموری
۱۵۶	نتیجه‌گیری
۱۵۹	فصل سوم: تاریخ‌نگاری عصر صفوی
۱۵۹	زمینه‌های عمومی تاریخ‌نگاری عصر صفوی
۱۵۹	ویژگیهای عمومی عصر صفوی و تاریخ‌نگاری
۱۶۰	الف - ویژگیهای عمومی سیاسی عصر صفوی
۱۶۴	ب - ویژگیهای عمومی فکری عصر صفوی
۱۸۳	ج - ویژگیهای عمومی اجتماعی و اقتصادی عصر صفوی
۱۸۳	و تأثیر و انعکاس آن در تاریخ‌نگاری این دوره
۲۰۵	تاریخ در نگاه مورخان عصر صفوی
۲۰۵	الف - تاریخ در نگاه مورخان نیمه اول عصر صفوی
۲۲۴	ب - تاریخ در نگاه مورخان نیمه دوم عصر صفوی
۲۲۸	نتایج
۲۲۹	سبک و قالب در تاریخ‌نگاری عصر صفوی
۲۳۶	الف - تاریخ‌نگاری عمومی
۲۳۹	ب - تاریخ‌نگاری سلسله‌ای یا دودمانی
۲۴۲	ج - تاریخ‌نگاری سلطانی (تک‌نگاری سلطانی)
۲۴۵	تأثیر عرفان و تصوف در تاریخ‌نگاری عصر صفوی
۲۴۵	۱. تأویل‌گرایی
۲۵۰	۲. موعودگرایی
	۳. القای معصومیت شاهان صفوی و ضرورت اطاعت بی‌چون و چرا
۲۶۰	از آنان
۲۶۶	اندیشه تقدیرگرایی و مشیت الهی در تاریخ‌نگاری عصر صفوی
۲۹۰	نتایج

۲۹۲	اندیشه دینی و مذهبی در تاریخ‌نگاری عصر صفوی
۳۲۱	نتایج
۳۲۲	اندیشه سیاسی در تاریخ‌نگاری عصر صفوی
۳۴۱	نتایج
۳۴۳	معرفت، حکمت و فلسفه تاریخ در تاریخ‌نگاری عصر صفوی
۳۴۹	نتایج
۳۵۱	نگاهی اجمالی به تاریخ‌نگاری در کشورهای همسایه صفویان
۳۶۲	نتایج
۳۶۳	خاتمه و نتایج کلی
۳۶۹	منابع و مآخذ
۳۶۹	الف - منابع اصلی
۳۷۴	ب - تحقیقات جدید
۳۷۹	ج - مقالات
۳۸۰	د - نمایه انگلیسی
۳۸۱	نمایه
۴۱۱	چکیده انگلیسی

چکیده

اندیشهٔ تاریخ‌نگاری عصر صفوی مرحله‌ای مهم از حیات فرهنگی مردم ایران را منعکس می‌سازد. در مدتی حدود دویست‌وسی سال از عمر این سلسله، نزدیک به چهل اثر با هدف نگارش تاریخ پدید آمد که بیانگر تفکر مورخان دربارهٔ چیستی تاریخ، روند آن و فلسفهٔ تاریخ است. مجموعه آثار تاریخ‌نگاری عصر صفوی، حلقهٔ ارتباطی اندیشهٔ تاریخ‌نگاری ادوار تاریخی قبل از خود و دورهٔ معاصر است و بدون درک اندیشهٔ تاریخ‌نگاری نهفته در آن، امکان دستیابی به تحولات تاریخ‌نگاری در تاریخ ایران مقدور نیست. منابع تاریخ‌نگاری عصر صفوی که حامل ویژگی‌های مهم اندیشهٔ دینی و سیاسی حکومت و جامعهٔ صفوی هستند، با وجود شباهت نسبی ظاهری، به لحاظ روش، هدف و اندیشهٔ تاریخ‌نگاری، و تعمق در فهم تاریخ و توجه به درونمایه‌های فکری تاریخ‌نگاری با همدیگر متفاوت و امکان طبقه‌بندی نسبی آنها را در طیف‌های متمایز فراهم می‌آورد. تاریخ‌نگاران عصر صفوی تلاش کردند به مسائل اصلی مطرح در روند تاریخ مانند مبانی مشروعیت حکومتها، علل برآمدن و برافتادن سلسله‌ها، جایگاه صفویان در تاریخ ایران، علل شکستها و پیروزیهای آنان در صحنهٔ تصادمات بین‌المللی و چرایی وقوع این مسائل پاسخ دهند. مورخان این دوره بر مبنای میراث‌های فکری اسلامی و ایرانی تاریخ ایران و تأثر شدید از مبانی فکری مؤثر در تأسیس حکومت صفوی پاسخ‌های خود را به مسائل مطرحه پرداختند. آنان با به کارگیری رهیافتهای فکری اسلام و تشیع و با استفاده از رهیافتهای فکری صوفیگری، به تبیین تاریخ در چارچوب نظری برآمده از آن عوامل پرداختند و متناسب با روند تغییرات فکری در حکومت صفوی، فراز و نشیب مبانی فکری فوق را در تاریخ‌نگاری خود

منعکس ساختند، آنان تقدیرگرایی برآمده از اسلام، تشیع و تصوف را مبنای اصلی فهم تاریخ قرار دادند و فلسفه و حکمت تاریخ مبتنی بر مشیت الهی، جبرگرایی و فردگرایی را رونق بخشیدند، البته اندیشه دینی مبنای اصلی وجوه متعدد این تفکر تاریخ‌نگاری بود چنانکه می‌توان تاریخ‌نگاری عصر صفوی را نوعی تاریخ‌نگاری دینی نامید. معدود مورخان عصر صفوی هرچند در تعریف تاریخ ساحت مستقل‌تری برای آن در نظر گرفتند اما از درک تاریخ به عنوان میدان عمل و اندیشه انسان باز ماندند و در نتیجه نتوانستند اندیشه تاریخ‌نگاری را از این حیث وارد مرحله‌ای جدید نمایند. ضعف تولید اندیشه در حوزه‌های دیگر مرتبط با فهم تاریخ مثل فلسفه و سیاست در این عدم توفیق مؤثر بود.

در جهتی دیگر، مورخان عصر صفوی توانستند عوامل وحدت‌بخش جامعه ایران را در قالب مرزهای فکری و سیاسی تعریف‌شده تقویت و بل تحکیم نمایند و موجودیت و هویت ملی، قومی و دینی ایران‌زمین را به دوره تاریخی بعد از خود انتقال دهند. پژوهش حاضر درصدد بررسی و ارائه فهم اندیشه مورخان عصر صفوی در این زمینه‌هاست و امید می‌رود زمینه پژوهشهای بیشتری را در این حوزه فراهم آورد.

واژگان کلیدی: تاریخ‌نگاری - عصر صفوی

مقدمه

تاریخ‌نگاری شعبه‌ای از علم تاریخ است و قدمتی همانند این علم دارد. از وقتی بشر در صدد نوشتن تاریخ و حفظ آن برآمد، تاریخ‌نگاری زاده شد و همراه با تکامل علم تاریخ به تکامل خود ادامه داد. تاریخ گذشته به عنوان واقعیتی مستقل از ذهن انسان به کمک تاریخ‌نگاری با انسان ادوار بعد و معاصر حرف می‌زند و مورخان به عنوان انسانهایی که در ظرف زمان و مکان می‌گنجند و پرورده‌های این دو عامل، به بازآفرینی و حفظ مفاهیم تاریخ گذشته و پیرامونی خود می‌پردازند. آنها خواه ناخواه بر اساس معرفت عمومی و سطح دانش جامعه و علم و معرفت شخصی خود، آنچه را که در چرستی تاریخ می‌گنجد و تاریخ را بدان تعریف می‌کنند، دست به انتخاب می‌زنند و با زبان و ادبیات زمان خود به بیان و نگارش آن مجموعه می‌پردازند. حاصل این تعامل دوسویه بین مورخ و واقعیت‌های تاریخی، پدید آمدن منابع خاص تاریخ است که ما در اینجا با نام منابع تاریخ‌نگاری از آنها یاد می‌کنیم. این منابع خواه ناخواه رویکردی از تاریخ‌نگاری را در بطن خود دارند. این نوع از منابع تاریخی وقتی پیش روی محقق به منظور بازخوانی و بازآفرینی یا عینیت بخشیدن به نگرش تاریخ‌نگاری مورخ قرار می‌گیرد، مشمول همان تعامل دوسویه می‌شود و هر محققی بر اساس همان دو نوع معرفتی که بدان اشارت رفت، به بازخوانی و پردازش ابعاد مختلف فکری مورخ که در نگارش اثر به کار گرفته شده‌اند، می‌پردازد. این پدیده فرآیندی است که در هر عصری می‌تواند صورت گیرد و به فهم و توصیف و تحلیل و تبیین منابع

تاریخ‌نگاری از ابعاد هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، فلسفه تاریخ و چیستی تاریخ از نگاه مورخ پردازد و این مجموعه را در قالب کلیت معنی‌دار و قابل فهم درآورد. بیان و پردازش این مفاهیم حول محور منابع تاریخ‌نگاری یک دوره منجر به فهم تاریخ‌نگاری آن دوره در قالب یک مجموعه به هم پیوسته می‌انجامد که می‌توان آن را یک مکتب تاریخ‌نگاری نامید. با چنین رویکردی، مطالعه مکتب تاریخ‌نگاری عصر صفوی بر ذمه این پژوهش قرار گرفته است که در بضاعت علمی نگارنده بدان پرداخته خواهد شد.

بازسازی معرفت‌شناسانه جوامع ادوار گذشته براساس منابع تاریخ‌نگاری و تاریخی آن دوره‌ها، ما را با تصویری از آن جوامع روبه‌رو می‌کند که در اغلب موارد با خود سؤال بزرگی را پیش رو قرار می‌دهد. آیا جوامع ادوار گذشته از پیچیدگیهای ساختاری، مناسبات اجتماعی، دانش و معرفت دینی و تاریخی و جهان‌نگری برخوردار نبودند؟ و اگر بودند چرا در منابع تاریخ‌نگاری، این چنین بسیط انعکاس یافته‌اند؟ اصول تاریخی‌گری و تاریخی‌نگری ضمن تأیید سطوح مختلف جوامع از این حیث از دوره‌ای به دوره‌ای دیگر، بیان می‌دارد که هیچ جامعه تاریخی فاقد مبانی ساختار اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی نبوده است. چه در این صورت تصور جامعه‌ای تاریخی غیرممکن است. پس چگونه است که از این همه مبانی و ساختارها، مورخان ادواری خاص فقط به حفظ و انعکاس مبانی و مناسبات معینی بذل توجه کرده‌اند؟ به عنوان مثال چرا بیشتر به ثبت وقایع و حوادث سیاسی و نظامی پرداخته‌اند و به دیگر ابعاد زندگی اجتماعی توجه چندانی نکرده‌اند؟ آیا در چنین منابعی مبانی معرفتی نسبت به تاریخ، جامعه، سیاست، فلسفه تاریخ و هستی‌شناسی کاملاً مغفول و مجهول است؟ و بازشناسی این مفاهیم حول چنین جوامع تاریخی غیرممکن می‌نماید؟ پاسخ زودرس منفی است. توجه زیاد مورخ در یک دوره به حوزه چند رفتار خاص اجتماعی مثل حوادث سیاسی و نظامی علاوه بر آنکه گویای منظومه فکری مورخ در حول تاریخ و جامعه است از ابعاد معرفتی دیگر مثل فلسفه تاریخ و هستی‌شناسی خالی نیست. ممکن است محققینی توجه خود را در بررسی این منابع به سطوح شکلی و صوری معطوف دارند و راه و روش رسیدن به سطوح بالاتر و پیچیده‌تر از نظر مغفول ماند. البته این سطح از فعالیت فکری حول این منابع به فقدان سطوح دیگر معرفتی دلالت ندارد. پژوهش حاضر متعهد تحقق و نیل به چنین اهدافی در یک دوره تاریخی ایران یعنی عصر صفوی است؛ و شاید در گامهای اول چنین راهی طی طریق کند ولی امید است که سنگ بنایی در این حوزه بگذارد و دیگران در تکمیل بنا و تداوم راه بکوشند.

حوزه تاریخ‌نگاری صفوی در قالب یک مکتب، تداوم تاریخ‌نگاری اسلامی - ایرانی است و ضرورت دارد برای روشن ساختن حلقه‌های ارتباطی و وجوه تمایز تاریخ‌نگاری این دوره، به دو ساحت دیگر توجه نسبی مبذول گردد. اول مبانی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری اسلامی و دوم بررسی اجمالی ادوار تاریخ‌نگاری در ایران تا عصر صفوی. اما ساحتی دیگر نیز باید پرداخته شود تا حلقه‌های نظری مباحث و فصول را برقرار نماید و آن بحثی تئوریک در باب اندیشه‌های تاریخ‌نگاری، چیستی تاریخ، عناصر تاریخ‌نگاری، رابطه مورخ و تاریخ‌نگاری در گذشته و حال است تا علاوه بر پل زدن به نگرشهای تاریخ‌نگاری گذشته و حال، چشم‌انداز انتظارات از تاریخ و نحوه نگارش آن و بازگشت نتایج حاصل به حوزه معرفتی تاریخ‌نگاری، منافع و تأثیرات آن در بهتر ورق زدن تاریخ آینده به کار آید. البته در روشنایی قرار دادن معرفت تاریخ‌نگاری عصر صفوی به عنوان بخشی از فعالیت و حیات فکری و فرهنگی جامعه ایرانی در دوره‌ای خاص، هدف و محور اصلی بحث است.

در اینجا توضیح دو نکته ضروری به نظر می‌رسد: نکته اول آنکه پژوهش حاضر براساس فرضیه‌های مورد نظر متعهد بررسی گفتمان غالب و مسلط تاریخ‌نگاری عصر صفوی است. در این دوره خرده گفتمانهای تاریخ‌نگاری نیز وجود دارد که شایسته پژوهشهایی مستقل هستند. از این میان تاریخ‌نگاری نقطویان را می‌توان نام برد. نکته دوم آنکه آخرین گفتار از فصل سوم به بررسی اجمالی تاریخ‌نگاری در کشورهای همسایه عصر صفوی اختصاص یافته است و مراد از آن به دست دادن زمینه مقایسه نسبی اندیشه تاریخ‌نگاری این سرزمینها با تاریخ‌نگاری عصر صفوی است. در این بخش از مقدمه بر خود فرض می‌دانم حق سپاس شاگردی را به محضر اساتید گرانقدری تقدیم نمایم که با معرفت علمی خود مبانی تحقق پژوهش حاضر را فراهم آوردند. اول یاد مرحوم دکتر عبدالحسین نوایی را گرامی می‌دارم که در سنوات آخر عمر پربرکت خود علاقه‌ای خاص به موضوع پژوهش حاضر نشان دادند و از راهنماییهای لازم دریغ نفرمودند. به همین ترتیب از آقای دکتر ایرج افشار و آقای دکتر احسان اشراقی تشکر ویژه دارم. این اساتید بزرگوار در مراجعات حضوری حق استادی را به کمال رساندند. یاد استاد گرامی آقای دکتر یوسف رحیم‌لو را گرامی می‌دارم که همواره در کارهای علمی مشوق بوده‌اند. تحقق پژوهش حاضر از جهاتی مدیون راهنماییهای آقای دکتر سیدهاشم آقاجری است، تشکرات ویژه‌ای را به ایشان تقدیم می‌دارم و همچنین از آقای دکتر محمدتقی امامی خویی و آقای دکتر علی‌اصغر مصدق به خاطر مساعدتهایشان در انجام این پژوهش قدردانی می‌کنم و یاد اساتید ارجمند

مرحوم دکتر محمداسماعیل رضوانی و مرحوم دکتر اسماعیل دولتشاهی را گرامی می‌دارم و بهره‌های علمی حاصل از کلاس و درسشان را ارج می‌گذارم. پژوهش حاضر درصدد به آزمون گذاشتن چند فرضیه در چارچوب موضوع اصلی بحث یعنی اندیشه تاریخ‌نگاری عصر صفوی است. برای روشن شدن مسیر اصلی مباحث، در اینجا ضرورت دارد به فرضیه‌های موردنظر اشاره کنم:

فرضیه‌های تحقیق

۱. در تاریخ‌نگاری عصر صفوی، تاریخ‌نگاری رسمی، سیاسی - نظامی، سبک غالب بود و این سبکها بیشتر از سبک تاریخ‌نگاری انتقادی، فرهنگی و واقع‌گرایانه مورد توجه مورخان این دوره قرار داشت. قالبهای تاریخ‌نگاری سلسله‌ای، سلطانی و سالنامه‌نگارانه بیشتر از قالب تاریخ‌نگاری عمومی مورد استفاده بود.
 ۲. موضوعات سیاسی، نظامی و مذهبی با تکیه بر مبانی مشروعیت الهی حکومت، مسائل عمده مورد توجه مورخان عصر صفوی بود. توجیه و تطبیق مبانی حکومت صفوی براساس عقاید مذهب شیعه علت این توجه بود.
 ۳. توجه به هویت ایرانی به لحاظ استقلال سیاسی و تشیع به عنوان مبنای فکری و استقلال مذهبی از ویژگیهای بارز تاریخ‌نگاری عصر صفوی بود.
 ۴. هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عصر صفوی تداوم جهان‌بینی و هستی‌شناسی مبتنی بر تقدیرگرایی، موعودگرایی و نخبه‌گرایی با تأثیرپذیری از جهان‌بینی شیعی و ایرانیگری بود.
 ۵. فلسفه تاریخ عصر صفوی، فلسفه الهیاتی مبتنی بر مشیت‌گرایی و ضرورت خطی دینی تاریخ بود.
- نتایج حاصل از آزمون فرضیه‌ها، در پایان فصول و در نتیجه‌گیری پایانی پژوهش ارائه خواهد گردید.

محمد باقر آرام

تایستان ۸۳

فصل اول

بررسی روش تحقیق، منابع و مبانی نظری

الف - روش تحقیق و تجزیه و تحلیل اطلاعات

روش تحقیق حاضر مبتنی بر اصول تحقیقات تاریخی است. بر این اساس، منابع اصلی مربوط به موضوع اعم از نسخ خطی، منابع منتشره، تحقیقات جدید و مقالات شناسایی و طبقه‌بندی گردید و سپس به گردآوری اطلاعات و مواد خام لازم از طریق فیش برداری اقدام شد. آنگاه کلیه اطلاعات حاصل، براساس سؤالات اصلی پژوهش طبقه‌بندی و مورد مطالعه و بررسی قرار گرفت.

روش تجزیه و تحلیل اطلاعات براساس «تفهیمی» و «توصیفی» صورت خواهد گرفت. روش تفهیمی یک نوع شیوه تفسیری است که با استفاده از روش درونی و همدلانه می‌کوشد تا طرز تلقی و نگاه نویسنده یا عامل تاریخی را نسبت به موضوعات کشف و درک کند. روش تفهیمی و توصیفی به عنوان روش شناخت توسط صاحب نظران مورد بررسی و نقد قرار گرفته است و در نظر برخی با عباراتی همراه گشته و معنی خاصی یافته است. عبارت «توصیف تحلیلی» و «تفهم توصیفی» از آن جمله‌اند. عبارت «توصیف تحلیلی» جنبه‌ای از

عبارت «تحلیل محتوا»ست که وجهی از روش شناخت و تحلیل مباحث پژوهش حاضر را به خود اختصاص داده است. «تبیین» و «تحلیل» نیز از روشهای شناختی مورد استفاده در تحقیق حاضر است. با توجه به اهمیت و نقش عبارات روش شناختی مورد استفاده برای روشن شدن رویکرد و نظر نگارنده در مورد آنها ضرورت دارد هرچند به اختصار به تعریف این اصطلاحات پردازیم تا کاربرد و روش استفاده از آنها در متن پژوهش در روشنایی بیشتر قرار گیرد.

دیلتهای بنیانگذار اندیشه تفهیمی بود، او علوم را به دو بخش تقسیم نمود: علوم روانی و طبیعی. به نظر وی علوم روانی که در آن انسان مورد پژوهش قرار میگیرد، ماهیتی بسیار خاص و متمایز از علوم طبیعی دارد. در واقع ابعاد ذهنی، پیچیدگی و آزادی جویی انسان در برابر قوانین مانع اعمال شیوههای تبیینی علوم طبیعی در مورد این خانواده از علوم است. پس باید به فهم انسان و مسائل رفتارش پرداخت. این اندیشهها که خود متأثر از ریکرت فیلسوف آلمانی بود، اندیشمند شهیر این آیین فکری یعنی ماکس وبر را برانگیخت تا در همه آثارش به گسترش مبانی آن پردازد.^۱

در مکتب تفهیمی بر ذهنی، کیفی و عمقی بودن پدیدههای اجتماعی تأکید می شود. ژولین فروند درک و تعریف وبر را از روش تفهیمی چنین خلاصه می کند: به وسیله تفسیر، درک معنی یا مجموعه معنی دار مورد نظر، مثلاً در یک مطالعه تلریخی، به صورت علمی ساخته می شود.^۲ براساس این تعاریف می توان گفت که روش تفهیمی در تاریخ یعنی پی بردن به عمق معنی، نظرات مستتر نویسنده در متن، و بیان اندیشه مورخ در کلیت آن. برای تحقق اهداف پژوهش و تدوین پاسخ مکفی برای فرضیهها، استفاده از روشهای دیگر تحقیق و تجزیه و تحلیل اطلاعات لازم گردید. در این راستا از «تحلیل محتوا» و «توصیف تحلیلی» استفاده به عمل آمد. این دو عبارت حوزههای مشترکی دارند ولی تعریفی مستقل از هر کدام نیز لازم است.

لورنس باردن «تحلیل محتوا» را چنین تعریف می کند: مجموعه ای است از ابزارهای روش شناختی که در مورد گفتارهای بسیار گوناگون (حاوی و محتوا) به کار می رود، عامل مشترک این فنون هنر تفسیر و نقادی اطلاعات است که بر مبنای استنتاج قرار دارد یعنی استنباط. همچون تلاشی برای تفسیر، تحلیل محتوا بین دو قطب عینیت و باروری ذهنی در نوسان است. تحلیل محتوا رغبت محقق را برای دریافت آنچه که مخفی و پوشیده و غیر ظاهر است و بالقوه

۱. باقر ساروخانی، درآمدی بر دایرةالمعارف علوم اجتماعی، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۵، ص ۱۳۰.

۲. ژولین فروند، نظریه های مربوط به علوم انسانی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۰.

به طور نانوشته (ناگفته) در هر پیام وجود دارد، برمی‌انگیزد و تضمین می‌کند.^۱ این روش با وجود آنکه امروز، بیشتر در تحقیقات جامعه‌شناختی کاربرد دارد، از دو بعد می‌تواند در تحقیقات تاریخی مورد استفاده قرار گیرد. اول از بعد کمیاتی، یعنی بررسی تداول لغات و عبارات و به کارگیری ادبیاتی خاص در منابع تاریخی؛ به عنوان مثال باب شدن اصطلاحات خاص دیوانی، اداری، مالی یا کلماتی خاص از نوع رعیت، ملت یا مردم می‌تواند بیانگر نگرش و افکار خاص در حیطه اداری یا سیاسی جامعه باشد. از جهتی دیگر، تحلیل محتوا در آشکار کردن مضامین نهفته متون تاریخی حایز اهمیت است و در مواردی که مورخان به هر دلیل با ایما و اشاره به شرح مسائل پرداخته‌اند، می‌تواند روشنگری نماید. تحلیل محتوا به روش آماری در متون تاریخی کاربرد چندانی ندارد و می‌تواند به نتایجی متفاوت از نظر نویسنده و متن بیانجامد؛ در نتیجه کاربرد کیفی آن در پژوهش حاضر مورد استفاده قرار خواهد گرفت. اما روش توصیف تحلیلی مکمل تحلیل محتواست و در تعریف آن نوشته‌اند: عبارت است از توصیف پیامها با روش عینی و منظم. بنابراین هدف از توصیف تحلیلی، بررسی اطلاعاتی است که در محتوای پیامها وجود دارد. در بسیاری از موارد، تحلیل فقط تحلیل محتوا نیست. بلکه «حاوی» هم مورد توجه است یعنی تحلیل محتوا هم می‌تواند تحلیل «مدلول» باشد مثل تحلیل مضمونی، و هم می‌تواند تحلیل داده‌ها باشد مثل تحلیل واژگان، تحلیل روشها؛^۲ بدین ترتیب محتوای متون و منابع، واژگان و اصطلاحات، به لحاظ کثرت، بدعت و لحن مورد استفاده با این روش می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد و ما را به کنه مضمون و زوایای فکری مورخ راهنمایی کند.

ذکر مثالی در اینجا بی‌مناسبت نیست هرچند زودرس می‌نماید. در مقدمه ظفرنامه نظام‌الدین شامی از زبان مصحح کتاب و در نقد آن می‌خوانیم:

«در همین ظفرنامه، نظام‌الدین شامی همه آن جنایات و خونریزیهایی را که چنگیز و وحشیان او و تیمور و دار و دسته جنایتکارش در حق مردم مظلوم و بی‌دفاع شاهده و حاکم‌گزیده اعمال کردند، مشیت الهی و تقدیر خداوندی می‌داند و اطفال شیرخوار و کودکان و مردان و زنان جوان و سالخورده و فلک‌زده را مستوجب تجاوز و غارت و کشتن می‌شناسد و برای توجیه این جنایات، تمام استعداد هنری و تجربه علمی خود را به کار می‌گیرد.»^۳

۱. لورنس باردن، تحلیل محتوا، ترجمه ملیحه آشنیانی، محمد یمنی دوزی سرخابی، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۵، ص ۳. ۲. همان، ص ۳۴.

۳. نظام‌الدین شامی، ظفرنامه، به کوشش پناهی سمنانی، تهران، انتشارات بامداد، ۱۳۶۳، ص ۶.

توجه مختصر به متن فوق نشان می‌دهد که این مطلب در جامعه‌ای نوشته شده که عقاید ضد شاه در آن حاکم بود یا اینکه نظام شاهی حاکم نبود یا اینکه نویسنده در دسترس نظام شاهی نبود که چنین آزادانه و بدون روشن کردن مصداق شاه مورد بحث، به طور کلی از شاه‌زدگی صحبت می‌کند و اگر توجه شود که چنگیز و تیمور اصولاً به لقب خان در تاریخ شناخته شده هستند و لقب شاه برای آنها به کار نمی‌رود و نویسنده به عمد یا غیرعمد و براساس تفکر سیاسی جامعه خود، مظالم مورد بحث را علاوه بر شخصیت‌های حقیقی به شخصیتی عام به نام شاه نیز نسبت داده است، به ابعادی از اندیشه سیاسی جامعه وی می‌توان پی برد. استفاده از عبارات شاه‌زده و حاکم‌گزیده، نشانگر اندیشه‌ای هیجانی و انقلابی است که چنین با نفرت از حاکم یاد می‌کند و اصولاً جامعه‌ای بدون حاکم، نظامی آنارشستی را تداعی می‌کند و این وجهی دیگر از اندیشه سیاسی آن جامعه می‌تواند باشد. اگر نویسنده در ادامه نقد خود، از فلسفه تاریخ و جهان‌بینی نظام‌الدین شامی صحبتی نکند و کتاب را از منظر این مفاهیم مورد سؤال قرار ندهد - که نداده - و نقد خود را با همان ادبیات ادامه دهد، معرفت تاریخی و دانش خود را در این حوزه عرضه کرده است و می‌توان گفت که چنین نگرشی بر سیاسی‌بینی تاریخ استوار است. و اگر چند اثر تاریخی در عصر همین کتاب و بر همین سیاق مورد نقد قرار گرفته باشد، نتایج فوق را می‌توان با نسبیتی بیشتر به حوزه نقد تاریخی آن جامعه تعمیم داد و از جهتی دیگر، جو فکری غالب در جامعه و حکومت را نیز بازشناخت، بدون آنکه مؤلفان چنین آثاری به صراحت از این مسائل سخنی گفته باشند.

در مثال فوق بدون هیچ ارزیابی داور، عرضه متن بر تحلیل محتوا و توصیف تحلیلی مورد نظر بود تا کاربرد این روش‌های شناختی در فهم متون تاریخی روشن گردد.

ب - بررسی منابع و تحقیقات

به منظور تحقق اهداف اصلی و فرعی و تبیین فرضیه‌های پژوهش حاضر، طیف‌های متعددی از منابع مورد نیاز بود و حتی المقدور مورد استفاده قرار گرفتند. این منابع با دیدگاه‌های مختلف قابل طبقه‌بندی هستند و ملاک قرار دادن هر دیدگاه، ضعف و قوت خاص خود را دارد. در این

بررسی ملاک طبقه‌بندی، نسبت منابع با موضوع پژوهش انتخاب شد و در نتیجه، منابع در دو بخش اصلی و فرعی نسبت به موضوع، تقسیم و در حد نیاز مورد بررسی قرار گرفتند. اما مقدم بر همه اینها، بررسی تحقیقات به عمل آمده در این حوزه که وجه اشتراک اسمی با عنوان اثر حاضر دارند، ضروری است. در بخش کتاب، تنها اثر مستقل مربوط به موضوع پژوهش حاضر، کتاب تاریخ‌نگاری عصر صفویه و شناخت منابع و مآخذ تألیف جهانبخش ثواقب، عضو هیئت علمی دانشگاه شیراز است که توسط انتشارات نوید شیراز در سال ۱۳۸۰ به چاپ رسیده است. این کتاب به لحاظ عنوان وجه مشترکی با پژوهش حاضر دارد و نقد اجمالی آن در اینجا لازم می‌نماید. در اول کتاب، در حد ده صفحه به موضوع تاریخ‌نگاری پرداخته شده، و طی آن تعاریفی از تاریخ‌نگاری و مبانی تاریخ‌نگاری اسلامی براساس منابع متعارف درج گردیده است. ویژگیهای تاریخ‌نگاری صفویه بحث بعدی کتاب است که به ذکر چند ویژگی عام در تاریخ‌نگاری بدون ذکر مستندات اکتفا شده و شاید عبارت «تاریخ‌نگاری صفویه» در عنوان کتاب به همین دلیل درج گردیده، زیرا بقیه کتاب که شامل تقریباً هفتصد صفحه می‌شود به معرفی منابع تاریخ صفویه اختصاص یافته است. از این حجم کتاب، تقریباً هفتادوپنج صفحه به معرفی منابع تاریخ صفویه طی قرون دهم و یازدهم اختصاص دارد و بقیه به معرفی سفرنامه‌ها، تواریخ محلی، تحقیقات جدید و مقالات نوشته‌شده درباره صفویان اختصاص داده شده است و از این بابت با عنوان «شناخت منابع و مآخذ صفویه» بر روی جلد همخوانی دارد. البته از این لحاظ گردآوری خوبی صورت گرفته است. نگاه اصلی مؤلف در معرفی منابع، اولاً به بازگویی اهمیت محتوای کتابها براساس نوشته‌های مؤلفین، مترجمین و مصححین منابع و ثانیاً به معرفی محتوای آنها براساس فهرستهای مندرج در این آثار معطوف است. این نوع نگرش به منابع و معرفی آنها در این سطح، یک روش معمول در معرفی منابع است و مفهوم تاریخ‌نگاری از آن مستفاد نمی‌گردد. اما اگر این سطح از معرفی منابع را معادل تاریخ‌نگاری بدانیم، مباحث عمده‌ای از قبیل نقد منابع، معرفی نقاط قوت و ضعف آنها، نگرش و معرفت تاریخی مورخ، فلسفه تاریخ و جهان‌بینی وی و مسائلی از این نوع که در بحث تاریخ‌نگاری، امروزه بدانها پرداخته می‌شود، طرف توجه قرار نگرفته و مغفول مانده است. در منابع دیگر تنها مقوله یا گفتاری کوچک به این موضوع اختصاص دارد که به اختصار به معرفی آنها می‌پردازیم.

در منابع چاپی، تنها اثری که گفتاری مستقل به تاریخ‌نگاری صفوی اختصاص داده، کتاب

صفویان ترجمه و تدوین دکتر یعقوب آژند است که در قالب مدخل کتاب پانزده صفحه به این موضوع اختصاص داده است. مؤلف، در این مقوله با نگرشی شکل‌شناسانه، منابع تاریخ‌نگاری صفوی را با عناوین تاریخ‌نگاری عمومی، «تاریخ‌نگاری سلسله‌ای»، «سفرنامه‌ها» و «تاریخ‌نگاری هنر» مورد بررسی قرار داده است. آنچه در این بررسی مورد توجه مؤلف قرار گرفته، معرفی بسیار کلی مؤلفین آثار و محتوای آنهاست و از این لحاظ شباهتی زیاد به کتاب تاریخ‌نگاری عصر صفویه و شناخت منابع و مآخذ، که قبلاً معرفی شد، دارد. ضمن آنکه در این اثر «سفرنامه‌ها» به عنوان بخشی از منابع تاریخ‌نگاری مورد بررسی قرار گرفته است که خود جای تأمل دارد. سفرنامه‌ها را می‌توان جزو منابع تاریخی هر دوره منظور کرد و منابع تاریخی هر دوره با منابع تاریخ‌نگاری آن دوره متفاوت است. فکر و اندیشه تاریخی نهفته در سفرنامه‌ها متعلق به سیاحان و پدیدآورندگان آثار و جامعه‌ای است که سفرنامه‌نویسان به آن دیار تعلق دارند.^۱

در برخی منابع به صورت تک‌نگاری به بررسی ویژگیهای تاریخ‌نگاری در یکی از منابع صفوی پرداخته شده است. از جمله در کتاب تحقیقاتی در تاریخ ایران عصر صفوی، مقاله‌ای با عنوان «متن بسیار سنگین و سخت» ارزیابی تاریخ شاه‌عباس کبیر براساس نوشته اسکندربیک منشی^۲ وجود دارد. راجر سیوری مؤلف این اثر، در مقاله دوازدهم که با عنوان فوق به چاپ رسیده به بررسی برخی ابعاد مهم تاریخ‌نگاری عالم‌آرای عباسی پرداخته است.

سیوری در این مقاله از جمله به بیان هنرمندانه اسکندربیک در به تصویر کشیدن صحنه‌های تاریخی بذل توجه کرده و با ذکر مثالهایی نتیجه گرفته است که اسکندربیک بسان یک نمایشنامه‌نویس گاهی به بیان تاریخ پرداخته و صحنه‌های تاریخی را به گونه‌ای ترسیم نموده که مثل پرده سینما جریان حوادث را از مقابل چشم خواننده به صورت زنده عبور می‌دهد. استقلال فکری اسکندربیک و احتیاط وی در بیان آنچه که از نظر صفویان مهم بوده ولی

۱. در این مورد به توضیحات بخش سوم از این فصل، تحت عنوان «مبانی نظری» رجوع شود.

۲. عنوان اصلی این اثر: Studies on the History Of Safawid Iran است که توسط نگارنده و آقای عباسقلی غفاری فرد ترجمه شده و توسط انتشارات امیرکبیر منتشر شده است. عنوان مقاله دوازدهم که بدان اشارت رفت، عبارت است از:

"Very Dull and Arduous Reading" A Reappraisal of the history of Shuh Abbas The Great by Iskandar Beg Munshi

136628

برای وی اثبات نشده، از ویژگیهای دیگر تاریخ‌نگاری اسکندربیک بیان شده است. به اختصار باید گفت که سیوری به چند وجه خاص در تاریخ‌نگاری اسکندربیک توجه کرده و از این لحاظ تاریخ عالم‌آرای عباسی را از منابع مهم و منحصر به فرد برشمرده است.

البته این مقاله خیلی مفصل نیست و ابعاد دیگری از اندیشه تاریخ‌نگاری اسکندربیک مغفول مانده که در این پژوهش به آنها پرداخته خواهد شد.

مقاله دیگری درباره تاریخ‌نگاری اسکندربیک با عنوان «نقد و ارزیابی تاریخ‌نگاری اسکندربیک منشی در عالم‌آرای عباسی» به قلم نفیسه واعظ شهرستانی در نشریه کتاب ماه تاریخ و جغرافیا شماره ۶۸-۶۹ به چاپ رسیده است. در این مقاله مؤلف پس از بحث مختصری درباره تاریخ‌نگاری صفوی، به ذکر چند ویژگی در تاریخ‌نگاری اسکندربیک پرداخته و از جمله «تاریخ‌نگاری تقدیرگرایانه، پرهیز از تاریخ‌نگاری توصیفی تحلیلی و عدم داوری روشن، تاریخ‌نویسی قهرمان‌پرورانه، نگارش تاریخی دایرةالمعارف‌وار، آمیختن سانحه‌نگاری با شعر و نکات حکیمانه» را از مشخصات تاریخ‌نگاری عالم‌آرای عباسی برشمرده و با ذکر نمونه‌هایی از جملات و عبارات این اثر، عناوین مذکور را به بحث گذاشته است.

از نمونه این تک‌نگاریها مقاله‌ای است با عنوان «علم تاریخ و وقایع تاریخی در تاریخ عالم‌آرای امنیتی» به قلم پرویز عادل که در همان شماره نشریه کتاب ماه تاریخ و جغرافیا به چاپ رسیده است. هرچند این کتاب درباره آق قویونلوها نوشته شده است ولی به دو دلیل می‌توان آن را از منابع تاریخ‌نگاری صفوی نیز محسوب نمود. اول آنکه مؤلف کتاب، صاحب‌نظر و موضع سیاسی - مذهبی نسبت به خاندان صفوی بود و در کنار نگارش تاریخ سلسله آق قویونلوها به مسائل خاندان صفوی نیز نظر داشت و دلیل دوم آنکه تاریخ پایان تألیف کتاب سال ۱۸۹۶ است^۱ و با توجه به تاریخ درگذشت مؤلف، وی بیست و دو سال آخر عمر خود را در زمان حکومت شاه اسماعیل سپری کرده و دوره قبل از آن را نیز معاصر دوره فعالیت‌های جنید و حیدر بوده است. فضل‌الله بن روزبهان خنجی علاوه بر آنکه نگرش هتاکانه‌ای نسبت به صفویان دارد دارای بینش مذهبی و سیاسی خاصی است و نظر خود را نسبت به تاریخ نیز بوضوح بیان کرده است بدین جهت این اثر یکی از منابع اصلی در پژوهش حاضر است و در جای خود اندیشه تاریخ‌نگاری

۱. فضل‌الله بن روزبهان خنجی، تاریخ عالم‌آرای امینی، به کوشش محمداکبر عشیق، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۲، ص ۲۲.

مؤلف آن بررسی خواهد شد. اما در مقاله مورد اشاره، چند بعد فکری روزبهران خنجی و از جمله اندیشه سیاسی وی نسبت به مسائل و روند تاریخ اسلام مورد توجه قرار گرفته و فواید تاریخ نیز از نظر مؤلف بازگو شده است.

در میان پایان‌نامه‌ها و رساله‌های دانشگاهی تنها یک پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد در دانشگاه الزهرا وجود دارد که عنوان آن بررسی تاریخ‌نگاری ایران در عصر صفویه است و در سال ۱۳۷۵ توسط مریم سلیمی نوشته شده است.

اما منابع فرعی مرتبط با موضوع این پژوهش به دو بخش قابل تقسیم هستند: الف - آثار مربوط به تاریخ‌نگاری در اسلام و ایران؛ ب - آثار مربوط به ادوار تاریخی قبل از صفویه، که در قالب یک طبقه‌بندی براساس ادوار تاریخ ایران و به منظور نگاهی به روند اندیشه تاریخ‌نگاری در ایران تا عصر صفوی در حد کفایت انتخاب و مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

آثار مربوط به تاریخ‌نگاری در اسلام و ایران

این بخش از منابع به دو دسته کلی قابل تقسیم هستند، اول آثار محققان داخلی و دوم آثار محققان خارجی، که برخی از آنها ترجمه شده و در دسترس قرار دارند.

در بخش آثار محققان داخلی، نکته مهمی که در نگاه اول جلب توجه می‌کند پرداختن اساتید و محققان رشته زبان و ادبیات فارسی به این مبحث است. محور بحث این اساتید براساس تخصص و نگرش خود، قرار دادن سبک نگارش ادبی نثر این آثار در کانون توجه است بنابراین مسائلی از قبیل ساده و متکلف بودن، روانی و ثقلت بیان، استفاده کردن یا نکردن از تشبیه و تمثیل و یا نحوه استفاده از لغات زبانهای مختلف مثل عربی، ترکی، مغولی و فارسی در منابع تاریخ‌نگاری، اساس بررسی آنان را تشکیل می‌دهد.^۱ پیشینه ادبیاتی که بدین ترتیب با پیشگامی محققان تاریخ ادبیات پدید آمد تا مدتها و حتی تا حال حاضر پایدار مانده و مکتب و نگرش جدیدی در حوزه بررسی تاریخ‌نگاری هنوز جای آن را نگرفته است و محققان تاریخ نیز وقتی وارد حوزه تاریخ‌نگاری می‌شوند کمابیش در همان چارچوب حرکت می‌کنند.

کتاب تاریخ در ایران تألیف غلامحسین صدری افشار که در سال ۱۳۴۵ به چاپ رسیده، از پژوهشهای متقدم در حوزه تاریخ‌نگاری ایران محسوب می‌شود. مؤلف هرچند در مقدمه کتاب،

۱. در این مورد، رک: محمدتقی بهار، سبک‌شناسی، چاپ هفتم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۳، ج ۱.

اهداف^۱ والایی را برای تاریخ‌نگاری و فواید آن برمی‌شمارد اما در محتوای اثر روشی برای رسیدن به آن اهداف به چشم نمی‌خورد و نهایت اینکه مؤلف به بررسی زندگی مؤلفان منابع اصلی تاریخی برگزیده خود و معرفی محتوای آثار آنان می‌پردازد. از جمله آثاری که تقریباً در همین راستا گام برداشته‌اند و با تفاوت‌هایی مختصر موضوع تاریخ‌نگاری در ایران را بررسی کرده‌اند عبارتند از: تاریخ‌نگاران تألیف دکتر جعفر حمیدی^۲، تاریخ و تاریخ‌نگاری^۳ تألیف دکتر احمد تاجبخش، و تاریخ‌نگاران ایران^۴ تألیف پرویز اذکائی. مؤلفین این آثار علاوه بر توجه به ویژگی‌های ادبی که قبلاً اشاره شد، به درجه واقع‌بینی و حقیقت‌طلبی مورخان، منابع و اسناد آنان و گاهی به مقایسه ارزشهای تاریخی منابع بذل توجه کرده‌اند.

کتاب جریان‌شناسی تاریخ‌نگاریها در ایران معاصر تألیف ابوالفضل شکوری که در سال ۱۳۷۱ منتشر شده، نگاهی گذرا به سابقه تاریخ‌نگاری در ادوار گذشته تاریخ ایران دارد. غلبه بینش سیاسی خاص بر نظر مؤلف در بررسی منابع تاریخ‌نگاری، اساساً مانع توجه به ابعاد دیگر فکری مورخان در حیطه فلسفه تاریخ، چیستی تاریخ، روند تاریخ و عوامل مؤثر بر آن و مسائلی از این نوع گردیده است. بخش عمده‌ای از این اثر به بررسی «تاریخ‌نگاری استعماری و درباری» اختصاص یافته و اغلب آثار مورخان ایران با قرار داده شدن در این قالبها، فاقد ارزش علمی و تاریخی به حساب آمده است. بدین ترتیب آثار مورخانی همچون جوینی، اسکندربیک و... فاقد ارزش برای رجوع و استفاده محسوب گشته‌اند. مؤلف این اثر، آگاه یا ناآگاه در دام «تاریخ‌نگاری جریان‌ی» افتاده، اصطلاحی که به زعم او عمده آثار تاریخ‌نگاری ایران به دلیل انطباق داده شدن به آن و جاهت علمی خود را از دست^۵ داده‌اند.

کتاب تأملاتی در علم تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی با وجود کمی حجم، به دلیل پرداختن به مسائل اصلی تاریخ‌نگاری، به لحاظ تئوریک و تلاش برای ارائه مصادیق نظری از منابع تاریخ‌نگاری ایران، بسیار ارزشمند^۶ است ارائه تصویری کلی از روند تاریخ‌نگاری ایران و اسلا

۱. غلامحسین صدری افشار، تاریخ در ایران، تهران، کتابخانه ابن سینا، ۱۳۴۵، ص ۵ - ۱
۲. جعفر حمیدی، تاریخ‌نگاران، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۲.
۳. احمد تاجبخش، تاریخ و تاریخ‌نگاری، شیراز، نوید شیراز، ۱۳۷۶.
۴. پرویز اذکائی، تاریخ‌نگاران ایران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، تهران ۱۳۷۳.
۵. ابوالفضل شکوری، جریان‌شناسی تاریخ‌نگاری در ایران معاصر، تهران، بنیاد انقلاب اسلامی ایران، ۱۳۷۱، ص ۵۸ - ۶۰.
۶. هاشم آقاجری، غلامحسین زرگری‌نژاد، عطاءالله حسینی، تأملاتی در علم تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی، تهران، انتشارات نقش جهان، ۱۳۸۰، ص ۱۴ - ۵۸.

براساس نگرش علمی، بر ارزش آن افزوده است. نگارنده در بخش نظری این پژوهش، از محتوای آن بهره برده است.

تعدادی از مجلات علمی تخصصی در حوزه تاریخ، به صورت تحقیقات موردی و گاهی در شماره‌های ویژه‌ای به موضوع تاریخ‌نگاری در ایران پرداخته‌اند. ارزش علمی مقالات این مجلات، که اغلب به صورت فصل‌نامه هستند، متفاوتند ولی به دلیل اینکه اغلب با نگاه تازه‌ای موضوع تاریخ‌نگاری را مطرح نموده‌اند، ارزشمند می‌باشند. اهم این فصل‌نامه‌ها عبارتند از: فصل‌نامه شماره ۱۱۲ دانشگاه انقلاب، که به بررسی وضعیت تاریخ و تاریخ‌نگاری در ایران، اختصاص^۱ دارد. مجله تخصصی گروه تاریخ دانشگاه تهران که با عنوان تاریخ انتشار می‌یابد، در شماره یکم سال دوم، مقالاتی در رابطه با تاریخ‌نگاری ایران^۲ دارد. فصل‌نامه مطالعات ملی، شماره زمستان ۱۳۸۰، سال چهارم، خود را با عنوان «تاریخ‌نگاران و هویت» منتشر^۳ کرده است. در فصل‌نامه تاریخ اسلام، سال دوم شماره یکم و در مجله مجموعه مقالات روابط فرهنگی ایران و ترکیه مقاله‌هایی از نوع تحقیقات موردی در حوزه تاریخ‌نگاری ایران وجود دارد.^۴ از این مجلات و دیگر مجلاتی که در ارتباط با موضوع اثر حاضر، مطلبی دارا بودند به تناسب ارتباط علمی و وجود نظریات در حوزه تاریخ‌نگاری ایران و صفویه استفاده شده است.

در بخش ترجمه تنها اثر جامعی که درباره تاریخ‌نگاری ایران به چاپ رسیده، مجموعه مقالاتی است از لمبتون، کلودکوهن، اشپولر، کدی و چند نفر دیگر که بنابر سلیقه دکتر یعقوب آژند از منابع مختلف انتخاب و به فارسی ترجمه شده است.^۵ تدوین مقالات به گونه‌ای است که تقریباً دوره کاملی از تاریخ ایران را پوشش داده است. اما درباره تاریخ‌نگاری عصر صفوی مقاله‌ای ندارد. این غفلت نه از سوی مترجم بلکه از نگرش تاریخ‌نگاری محققان غربی ناشی شده است که تا مدت‌ها منابع تاریخ‌نگاری صفوی را شایسته ارزیابی و مطالعه نمی‌دیده‌اند.

۱. فصلنامه دانشگاه انقلاب، وضعیت تاریخ و تاریخ‌نگاری در ایران، تهران جهاد دانشگاهی، پاییز ۱۳۷۸، ص ۷ - ۴۸.

۲. فصلنامه تاریخ، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۰، ص ۱۶۷ - ۲۰۰.

۳. فصلنامه مطالعات ملی، مؤسسه مطالعات ملی، تهران، سال چهارم، زمستان ۱۳۸۱، ص ۱۱ - ۱۹.

۴. فصلنامه تاریخ اسلام، سال دوم، شماره یکم، بهار ۱۳۸۰، ص ۱۵۸ - ۱۶۱.

۵. آ.ک. س. لمبتون، تاریخ‌نگاری در ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نشر گستره، ۱۳۶۰.

اغلب مقالات این اثر فاقد نگرشهای نوین در عرصه تاریخ‌نگاری هستند و بیشتر از بعد زبان، منابع و اسناد مورخان، ارزش ادبی و درجه استقلال مورخان به بررسی آثار مهم تاریخ‌نگاری ادوار تاریخی ایران مثل سلجوقی، مغول، تیموری و قرن نوزدهم پرداخته‌اند.

در بخش تاریخ‌نگاری اسلامی، که یکی از ابعاد فرعی پژوهش حاضر حاضر را در بر می‌گیرد، آثاری از تألیف و ترجمه در دسترس بودند که به اهم آنها اشاره می‌شود. وجه مشترک این منابع را می‌توان در بررسی تاریخ‌نگاری اسلامی براساس دانش کلاسیک تاریخ‌نگاری ملاحظه کرد. علم تاریخ در اسلام^۱ تألیف دکتر آینه‌وند، منتشره در سال ۱۳۶۴، یکی از آثاری است که به پیدایش علم تاریخ در اسلام و تحولات آن می‌پردازد. بررسی تاریخ‌نگاری چند مورخ بزرگ عالم اسلام از مطالب این کتاب است از جمله آثار چند مورخ ایرانی مثل یعقوبی و طبری در ردیف مورخان بزرگ اسلامی مورد بررسی قرار گرفته است. اما به نظر می‌آید از دوره‌ای که آثار مورخان ممالک اسلامی جنبه ملی پیدا کرده‌اند، موضوعیت خود را برای قرار گرفتن در محور بحث این اثر از دست داده‌اند و در نتیجه، اثر هیچ مورخ عصر صفوی در این کتاب مورد بررسی قرار نگرفته است. کتاب دو جلدی علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی منتشره در ۱۳۷۷، منبعی است متکامل، در همان موضوع فوق، که توسط همان مؤلف به چاپ رسیده است.^۲ آثار تاریخی مورخان مسلمان در این کتاب در قالب مکاتب تاریخ‌نگاری مورد بررسی قرار گرفته است. مؤلف، مکاتب تاریخی را در دو گروه مکاتب نگارشی و نگرشی قرار داده و سپس مکاتب تاریخ‌نگاری اسلامی را در مکتب نگارشی طبقه‌بندی و مورد بررسی قرار داده است. طبقه‌بندی منابع زیرمجموعه مکتب نگارشی، در حوزه‌های جغرافیایی مثل مکتب حجاز، عراق، شام و ایران از ویژگیهای عمده این اثر می‌باشد.

تاریخ‌نگاری در اسلام تألیف سید صادق سجادی و هادی عالم‌زاده در مقیاسی کوچکتر به لحاظ حجم، شباهتی محتوایی به اثر فوق دارد.^۳ کتاب دو جلدی تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام^۴

۱. صادق آینه‌وند، علم تاریخ در اسلام، تهران، اداره کل انتشارات و تبلیغات، ۱۳۶۴.
 ۲. صادق آینه‌وند، علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.

۳. سید صادق سجادی، هادی عالم‌زاده، تاریخ‌نگاری در اسلام، تهران، سمت، ۱۳۸۰.

تألیف فرانتس روزنتال، که ترجمه فارسی آن در سال ۱۳۶۸ انتشار یافته، مفاهیم و زمینه‌های تاریخ‌نگاری اسلامی را به طور عمیق‌تر مورد بحث قرار داده است، مؤلف این اثر با بررسی نقاط قوت و ضعف تاریخ‌نگاری مورخان مسلمان به نگرش آنان در ماهیت تاریخ نیز بذل توجه کرده است. به طور کلی می‌توان گفت که تمام منابعی که در بخش تاریخ‌نگاری اسلامی معرفی شدند علاوه بر مباحث مشترک، روش بحث و نتیجه‌گیریهای تقریباً مشترکی نیز دارند و تفاوتها به گستره بحث در برخی مطالب و تنوع موضوعات مورد بررسی آنها باز می‌گردد. از این منابع و منابعی که به صورت پراکنده و موضعی به مسائل تاریخ‌نگاری اسلامی پرداخته‌اند، جهت ارائه تصویری از میراث تاریخ‌نگاری اسلامی و تأثیر آن در تاریخ‌نگاری صفوی بهره برده شده است. در تدوین مطالب مبانی نظری پژوهش حاضر، بخش چهارم از فصل اول، تبیین چیستی تاریخ از نظر دانش کلاسیک و مدرن ضروری بود، زیرا پاسخ این سؤال ارتباط محکمی با تاریخ‌نگاری دارد. به همین دلیل از منابعی که بیانگر نظر محققان قدیم و جدید در این رابطه بود، استفاده به عمل آمد. متأسفانه تألیفات داخلی در این مورد بسیار کم تعداد است و بیشتر آنچه که در دسترس قرار دارد آثار ترجمه‌شده یا ترجمه‌نشده محققان خارجی است.

کتاب فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری ترجمه حسین علی نودری یکی از آثار جامع و مفصل در این حوزه است. این اثر که مجموعه‌ای از مقالات اندیشمندان خارجی در سه محور فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری است مقاله مفصلی با عنوان «تاریخی‌گری یا مکتب اصالت تاریخ»^۵ به قلم مترجم را نیز در بردارد. این کتاب با حجم زیاد خود گزینش و ارائه نظریات تعدادی از اندیشمندان غربی مثل میشل فوکو، مارک پستر، پیتربک، روزه شارتیه، کریستوفر لوید، والتر بنیامین، مایکل استنفورد، و اتکینسون را بر عهده گرفته است. این مجموعه را می‌توان مشتی از خروار نظریه‌های علمی غربیان در حوزه تاریخ‌نگاری، روش‌شناسی در فهم و نوشتن تاریخ و فلسفه تاریخ دانست. نگارنده در تبیین رابطه تاریخ و مورخ، چیستی تاریخ و عناصر تاریخ‌نگاری از مقالات این اثر استفاده کرده است.

۴. فرانتس روزنتال، تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه دکتر اسدالله آزاد، مشهد، مؤسسه انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶.

۵. اتکینسون، ...، فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، ترجمه حسینعلی نودری، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹، ص ۴۷۹ - ۵۲۴.

یکی از آثار ارزشمند و مفصل در این مورد کتاب همراه با تاریخ‌نگاری^۱ تألیف میشل بنتلی است که هنوز به فارسی ترجمه نشده است، این کتاب در پنج بخش به بررسی تاریخ‌نگاری در غرب و شرق، قرون وسطی و تاریخ‌نگاری اوایل قرن جدید و قرون معاصر می‌پردازد و در بخش پنجم دانش‌های ملازم با تاریخ‌نگاری را در بحث‌هایی مستقل مورد بررسی قرار داده است. از جمله فلسفه و تاریخ‌نگاری، تاریخ و انسان‌شناسی، باستان‌شناسی و تاریخ‌نگاری را در مقالاتی مستقل مطرح می‌کند. غنای تئوریک این اثر بسیار زیاد است اما با وجود آنکه تاریخ‌نگاری یونانی، رومی و تاریخ‌نگاری کشورهای غربی مثل فرانسه، امریکا، ایتالیا، آلمان و تاریخ‌نگاری افریقا، هند، چین و ژاپن در این اثر مورد بررسی قرار گرفته است، متأسفانه تاریخ‌نگاری ایران مغفول مانده است و فقط در فصل اول از بخش اول این اثر مباحثی تحت عنوان «ظهور دو سنت تاریخ‌نگاری آسیایی» و «تاریخ‌نگاری اسلامی» مطرح شده که نگارنده مطالبی را از همین فصل برای استفاده در پژوهش حاضر ترجمه کرده است.

از آثار متقدم در این زمینه دو کتاب تاریخ تألیف گوردون چایلد^۲ و تاریخ چیست^۳ تألیف اچ کار قابل ذکر هستند. نظریات مندرج در این آثار به لحاظ پیگیری تحول نظری در این مورد با وجود قدمت تألیف هنوز مفید هستند و ارزش علمی خود را حفظ کرده‌اند.

کتاب چهار جلدی روش‌های پژوهش در تاریخ^۴ که به سرپرستی شارل ساماران تألیف یافته، بیشتر نگاهی فنی و تکنیکی به پژوهش در تاریخ دارد اما از مباحث نظری مرتبط با اثر حاضر خالی نیست از جمله فصل اول و دوم از جلد اول که به چیستی تاریخ و رابطه آن با زمان و مکان اختصاص دارد و فصل سوم از جلد چهارم با عنوان «حرفه تاریخ‌نویسی» به بحثی تئوریک درباره تاریخ‌نگاری پرداخته است.

مکتب‌های تاریخی و تجددگرایی تاریخ^۵ از معدود آثار تألیف شده توسط محققان داخلی در زمینه اندیشه تاریخ‌نگاری در مکاتب تاریخی است. پرداختن به مکاتب مختلف در حوزه فقه

۱. Michel Bently 'Companion to Historiography' Routledge 1997.

۲. گوردون چایلد، تاریخ، ترجمه سعید حمیدیان، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۵.

۳. اچ، کار، تاریخ چیست، ترجمه حسن کامشاد، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۱.

۴. شارل ساماران، روش‌های پژوهش در تاریخ، ترجمه ابوالقاسم بی‌کده، چاپ دوم، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱-۶۲.

۵. عزت‌الله رادمش، مکتب‌های تاریخی و تجددگرایی تاریخ، تهران، مؤسسه فرهنگی بیک سوره دانش،

تاریخ در قرون معاصر ویژگی عمده این اثر است که به لحاظ محتوایی گستره وسیعی را دربرمی‌گیرد همین گستردگی موجب تلخیص و ایجاز گردیده و همراه با عدم ذکر منابع و استنادات مؤلف در اکثر موارد، لطمه‌ای به اصالت کتاب وارد کرده است.

کتاب نظریه‌های مربوط به علوم انسانی تألیف ژولین فروند و تاریخ چیست و چرا^۱ نوشته بورلی سائگیست دو اثر جدید درباره مفاهیم نظری تاریخ هستند که در موارد مرتبط مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

موضوع هرمنوتیک یا تأویل متن و فهم نظر نویسنده یا مورخ، یکی از مسائل تئوریک مرتب با موضوع اثر حاضر است. در این بخش منابع متعددی مورد استفاده قرار گرفتند از جمله کتاب هرمنوتیک مدرن^۲ گزینه جستارها که حاوی نظریات چند صاحب نظر غربی از جمله نیچه، هایدگر، گادامر و چند نفر دیگر است، برای نگارنده راهگشا بود. کتاب پدیدارشناسی چیست؟^۳ تألیف آندره دارتیگ به دلیل طرح فهم پدیدارشناسانه تاریخ و نظریات هستی‌شناسی صاحب نظران، مکمل منابع نظری در این حوزه بود. مباحث هرمنوتیک و هستی‌شناسی بدون ارتباط با حوزه فلسفه تاریخ ظرفی است بدون مظلوف. علاوه بر آنکه بررسی فلسفه تاریخ مورخان و آثار تاریخ‌نگاری عصر صفوی یکی از اهداف اصلی پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهد، در دیگر مباحث نظری نیز تفکیک نگرش مورخان به تاریخ و چیستی آن، از فلسفه تاریخ آنان مشکل و بلکه محال است.

به همین دلیل منابع متعددی در موضوع نظری فلسفه تاریخ مورد توجه و استفاده قرار گرفت. معرفی همه این آثار را در اینجا ضروری نمی‌بینیم. منابع متأخر و متقدم در این مورد طرف توجه قرار گرفتند و از هر کدام به تناسب بهره‌ای برده شد از جمله فلسفه تاریخ^۴ تألیف امیری نف ترجمه دکتر عبدالله فریار مقدمه‌ای بر فلسفه^۵ تاریخ نوشته والش، فلسفه تاریخ^۶

۱. بورلی سائگیست، تاریخ چیست و چرا، ترجمه رویا منجم، تهران، انتشارات نگاه سبز، ۱۳۷۹، ص ۱۵ - ۲۲.

۲. نیچه، هایدگر،... هرمنوتیک مدرن، ترجمه بابک احمدی،... چاپ سوم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱، ص ۹ - ۱۶.

۳. آندره دارتیگ، پدیدارشناسی چیست، ترجمه محمود نوالی، تهران، سمت، ۱۳۷۳.

۴. امری نف، فلسفه تاریخ، ترجمه دکتر عبدالله فریار، تهران، کتابفروشی دهخدا، بی تا.

۵. دبلیو، اچ، وانش، مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ، ترجمه ضیاءالدین علایی طباطبایی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.

۶. پل ادواردز، فلسفه تاریخ، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.

گردآوری شده از مجموعه مقالات دایرةالمعارف فلسفه به سرپرستی بل ادواردز از جمله این طیف از منابع هستند.

منابع تاریخ‌نگاری قبل از صفویه

قرن سوم هجری را می‌توان دوره آغاز و شکل‌گیری تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی دانست. سنت‌های تاریخ‌نگاری موضوعی مثل سیره‌نویسی، مغازی، فتوح و طبقات که طی قرن اول و دوم غالب بود، بتدریج جای خود را به تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی داد. طی قرن سوم تا دهم هجری مبانی تاریخ‌نگاری اسلامی - ایرانی شکل گرفت و تداوم پیدا کرد. در مراحل آغاز این دوره تفکیک مرز و حدود تاریخ‌نگاری ایرانی و اسلامی بسیار مشکل است، زیرا ملاک یا ملاک‌هایی را برای این تفکیک باید مورد توافق قرار داد. مثلاً اگر زبان را حد فاصل آن دو جریان بدانیم تاریخ‌نگاری به زبان فارسی را معادل تاریخ‌نگاری ایرانی خواهیم یافت که در این صورت مورخان مثل دینوری و طبری از دایرة تاریخ‌نگاری ایرانی بیرون خواهند ماند و اگر وابستگی به حکومتها و زیستن در قلمرو یک حکومت را ملاک تفکیک فرض کنیم، تغییر مرزهای سیاسی و مهاجرت مورخان در قلمرو وسیع عالم اسلام همان مسئله را به صورت دیگر پیش خواهد آورد. تعصب قومی در اندیشه تاریخ‌نگاری و محل تولد و فوت مورخان نیز ملاک‌های دیگری در این زمینه می‌توانند باشند. با فاصله گرفتن از قرن سوم و با مشخص‌تر شدن مرزهای سیاسی و تفکیک قلمروها و نگارش تاریخ به زبان فارسی در قلمرو سیاسی حکومت‌های شکل‌گرفته در جغرافیای ایران، تفکیک تاریخ‌نگاری ایرانی براساس این شاخصها آسانتر می‌شود، اما وجوه مشترک فکری در حوزه‌های دینی، فلسفی و جهان‌بینی همچنان باعث حفظ حلقه‌های ارتباطی تاریخ‌نگاری ایرانی و اسلامی گردید. با طرح مسائل فوق، درصدد جداسازی قطعی این دو مقوله نیستیم بلکه درصدد پاسخ سؤالی هستیم که ممکن است با انتخاب منابع تاریخ‌نگاری و معرفی آنها در این بخش پیش آید و در انتساب مورخی به حوزه تاریخ‌نگاری ایرانی یا اسلامی نظرات متفاوتی مطرح باشد. کثرت منابع تاریخ‌نگاری این دوره مانع نام بردن اکثر آنها می‌گردد و چاره‌ای جز انتخاب باقی نمی‌ماند. این انتخاب با ملاک‌هایی از قبیل تأثیرگذاری بیشتر در شکل‌گیری اندیشه تاریخ‌نگاری و تعلق خاطر به حوزه جغرافیای سیاسی ایران صورت گرفت و

در انطباق با طبقه‌بندی مطالب این بخش از پژوهش، در سه قسمت معرفی می‌گردد.

گزیده منابع قرن سوم تا قرن هفتم

براساس ملاکهای گفته‌شده چهار منبع به عنوان منابع اصلی انتخاب شد و از دیگر منابع و نظریات ابراز‌شده درباره ارزش تاریخ‌نگاری آنها، به عنوان منابع فرعی استفاده گردید. در رأس این منابع، تاریخ الرسل و الملوک یا تاریخ طبری قرار دارد. محمد بن جریر طبری سنت تاریخ‌نگاری اسلامی را که قبل از وی، توسط ابن قتیبه، دینوری و دیگران شروع شده بود آن‌چنان مستحکم ساخت که تا قرن‌ها بعد از وی ادامه یافت و مورخان در اغلب موارد از خط فکری وی تقلید و از نوشته‌هایش رونویسی یا استفاده کردند. حتی مورخی منتقد و نوگرا مانند ابن خلدون، طبری را در گروه مورخان متبّع قرار داده و در موارد متعدد به گفته‌های وی استناد کرده است. مورخانی که در آثار پیشینیان تبّع کرده و در آثار خویش آورده‌اند گروهشان اندک است مانند طبری، مسعودی، واقدی... بیشتر آثار این دسته، تاریخ عمومی ملت‌ها است. شناخت روش، فلسفه تاریخ، جهان‌بینی و هستی‌شناسی طبری کمک بزرگی به شناخت این مسائل از دیدگاه مورخان پیرو او و ویژگیهای اصلی تاریخ‌نگاری اسلامی می‌کند و به همین دلایل این مسائل در تاریخ‌نگاری طبری مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

اثر دیگری که در عین پیروی نسبی از مشی تاریخ‌نگاری طبری، تفاوت‌هایی نیز در قیاس با آن نشان می‌دهد، مروج الذهب مسعودی است که تقریباً سی سال پس از تاریخ طبری به رشته تحریر درآمد. مسعودی این اثر را پس از تألیف تعدادی از آثار خود از جمله اخبارالزمان به رشته تحریر درآورد و چنانکه خود نیز در مقدمه اثر می‌گوید جامع نظرات وی درباره تاریخ و نگارش و محتوای آن است.^۱ چنانکه در تاریخ‌نگاری مسعودی توضیح داده خواهد شد، او برخلاف طبری استفاده از حدیث و روایات دینی را در اثبات وقایع تاریخی جز در مباحثی خاص به کار نگرفت و ضرورت کسب خبر در محل و مشاهده وضعیت موجود ملت‌هایی که به نگارش تاریخ آنها می‌پرداخت او را به جهانگردی واداشت و این مسائل او را به سوی واقع‌گرایی بیشتر در نگارش

۱. ابن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ هفتم، تهران، شرکت انتشارات علمی

و فرهنگی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴.

۲. مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم یابنده، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و

فرهنگی، ۱۳۷۰، ج ۱، مقدمه مؤلف.

تاریخ سوق داد.

از منابع تاریخ‌نگاری قرون چهارم و پنجم که نشانگر فرازهایی در تاریخ‌نگاری ایرانی است، تاریخ بیهقی تألیف ابوالفضل بیهقی^۱ می‌باشد. اثر بیهقی به چند لحاظ در میان آثار معاصر خود کم‌نظیر و بل بی‌نظیر است. واقع‌گرایی و بیان هنرمندانه وقایع تاریخی، حقیقت‌جویی و استنباط نتایج مآوقع از ویژگیهای تاریخ بیهقی است. بیهقی تاریخ را به برنامه عمل زندگی سیاسی و اجتماعی نزدیک ساخته است علاوه بر اینها منعکس‌کننده ادبیات و روحیات فردی و اجتماعی زمان خود است. به همین دلیل این اثر به عنوان اثری مهم در تاریخ‌نگاری زمان خود مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

اثری دیگر که به لحاظ زمان نگارش و چگونگی تاریخ‌نگاری به تاریخ بیهقی نزدیک است کتاب تجارب‌الامم و ثعالب‌الهمم ابن مسکویه است ولی به دلیل شباهت نسبی به تاریخ بیهقی به صورت اختصاری بدان پرداخته خواهد شد.

تاریخ بیهق تألیف علی بن زید بیهقی آخرین اثر مورد بحث و بررسی از تاریخ‌نگاری قبل از مغول است. علت انتخاب و بررسی این اثر توضیح مفصل و تقریباً هفده صفحه‌ای مؤلف آن در باب اهمیت^۲ تاریخ، نتایج پرداختن به این علم و روش‌شناسی تاریخ است. مؤلف اثر تلاش کرده تا دیدگاه روشنی در این باب ارائه دهد و هرچند با نگاه علمی به تاریخ فاصله دارد اما در نوع خود کم‌نظیر است. همین مسائل موجب گردید تا از نظرات و مباحث علی بن زید بیهقی برای ارائه تصویری روشن از دانش و معرفت تاریخی که در آن دوره وجود داشت، استفاده گردد.

معرفی گزیده منابع دوره مغول

با تهاجم مغولان گسستی سیاسی و فرهنگی در تاریخ ایران پدید آمد. مغولان پروسه آشنایی و جذب شدن در فرهنگ ایرانی - اسلامی را پس از فتح ایران آغاز کردند و این مرحله حداقل سه قرن به طول انجامید. به زعم اکثریت محققان، در شرایط جدید ابعاد مختلف زندگی اجتماعی ایران گرفتار آفت عظیمی گردید. اما به لحاظ تاریخ‌نگاری، عده‌ای این عصر را غنی یافته‌اند و

۱. ابوالفضل بیهقی، تاریخ بیهقی، به کوشش دکتر غنی و دکتر فیاض، چاپ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲.

۲. علی بن زید بیهق، تاریخ بیهقی، به تصحیح احمد بهمنیار، تهران، انتشارات فروغی، ص ۸ - ۱۱.

علت آن را پدید آمدن آثار بزرگی در تاریخ‌نگاری دانسته‌اند. اعتبار این نظریه در مبحث تاریخ‌نگاری عصر مغول به آزمون گذاشته خواهد شد. اولین اثر بزرگ تاریخ‌نگاری این دوره تاریخ جهانگشای جوینی تألیف علاءالدین عطاملک جوینی است. یکی از محققان، این اثر را از دیدگاه تداوم اندیشه تاریخی و آگاهی ملی ایرانی، واپسین نوشته پراهمیت دوره‌ای دانسته، که بدان ختم می‌گردد.^۱ عطاملک جوینی پرورده فرهنگ قبل از مغول و مغول است و اثر او نشانگر تلفیق آن دو می‌تواند باشد. این اثر به لحاظ جهان‌بینی و فلسفه تاریخ و اندیشه تاریخ‌نگاری مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

جامع‌التواریخ^۲ تألیف خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی که به زعم عده‌ای بزرگترین اثر تاریخ‌نگاری عصر مغول است به لحاظ اهداف این پژوهش بسیار مهم بود. این اثر حامل اندیشه تاریخی ایرانی نیز هست و مثالها و توضیحات واضحی در رابطه با فلسفه تاریخ از نظر مؤلف، موضوع تاریخ و نحوه رسیدن مورخ به یقین تاریخی و چیستی آن می‌توان یافت و براساس این یافته‌ها اندیشه تاریخ‌نگاری مؤلف آن را بررسی نمود.

تاریخ گزیده^۳ تألیف حمدالله مستوفی را آخرین اثر مهم عصر ایلخانان مغول می‌توان دانست. در این اثر رجعتی به سبک تاریخ‌نگاری قبل از مغول و خصوصاً قرون سوم و چهارم به چشم می‌خورد، از جمله شروع تاریخ از بدو خلقت و توضیح تاریخ پیامبران و پادشاهان. از این لحاظ تأثیرات طبری و مسعودی و دیگر مورخان قرون مذکور بر تاریخ گزیده مشهود است. مسلمان شدن مغولان و جذب شدن آنان در فرهنگ ایرانی، مجالی برای شرح موضوعات تاریخ‌نگاری قرون گذشته را به حمدالله مستوفی داد. مستوفی هرچند گفتاری مستقل در باب تاریخ، فواید و چیستی آن ننوشته است اما با تعمق در محتوای اثرش توضیحات کافی برای این موضوعات می‌توان یافت.

معرفی گزیده منابع تاریخ‌نگاری تیموریان

دوره تیموریان را در قیاس با دوره مغولان، عصر شکوفایی فرهنگ، هنر، ادبیات، و به تبع، تاریخ‌نگاری دانسته‌اند. اولین اثر مهم تاریخی این دوره ظفرنامه تألیف نظام‌الدین شامی است، که

۱. جواد طباطبایی، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۰، ص ۲۸۲.

۲. خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع‌التواریخ، به تصحیح محمد روشن، نشر البرز، ۱۳۷۳، ج ۱، پیشگفتار مصحح، ص ۴۹.

۳. حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.

به لحاظ شرح حوادث تاریخی و تبیین مسائل دوره تیمور الہام بخش برخی از منابع بعدی این دوره بود. این کتاب در قیاس با تواریخ عمومی، منبعی اختصاصی است و شرح تاریخ تیمور، موضوع اصلی آن است. مؤلف این اثر، در توضیح جریانات تاریخی و سپس در تبیین و توجیہ آنها، روشی را بہ کار گرفته کہ بہ طور واضح می توان بہ اندیشہ تاریخ نگاری و فلسفہ تاریخ وی پی برد.

ارزش گذاری اندیشہ تاریخ نگاری مؤلف، در اینجا مد نظر قرار ندارد اما بہ لحاظ اینکہ بوضوح نشان می دهد کہ اندیشہ بازیگران صحنہ تاریخ چگونه بہ عمل تبدیل شدہ و یا فلسفہ اندیشیدہ چگونه بہ تاریخ تبدیل شدہ، ارزشمند است.

کتاب عجایب المقدور فی اخبار تیمور، تألیف ابن عربشاه کہ بہ نام زندگی شگفت آور تیمور^۱ ترجمہ و بہ چاپ رسیدہ است بہ لحاظ موضوعی با ظفرنامہ شامی منطبق است. تألیف این اثر در عصر تیموریان (۸۴۰ هجری)، اما در خارج از قلمروی قدرت آنان صورت گرفت بہ همین علت، مؤلف آن برخلاف مؤلف ظفرنامہ شامی در صدد توجیہ رفتارهای تیمور نبود. اما ملاحظہ خواهیم کرد کہ در جهان بینی و فلسفہ تاریخ با مؤلف ظفرنامہ اشتراک نظر اساسی دارد اما از آن مبانی فکری مشترک نتایج متفاوتی می گیرد.

تروکات تیموری^۲ اگر اثر قلمی و زبانی و یا تقریرات تیمور نیز نباشد، حامل اندیشہ ای در سیاست و حکومت و مبانی مشروعیت وی است و فلسفہ نہفتہ در ورای آن را نیز می توان دریافت. این اثر بہ خاطر پرتو افکندن بہ مباحث مذکور مورد توجہ قرار گرفت.

روضۃ الصفا تألیف میرخواند^۳، تألیف پس از ۸۷۳ هجری، آخرین اثر مهم تاریخ نگاری دوره تیموری است و می توان آن را حلقہ ارتباطی تاریخ نگاری تیموری و صفوی دانست. جلد ہفتم این کتاب توسط خواندمیر نوہ دختری مؤلف نوشته شد؛ او مؤلف کتاب حبیب السراست کہ از منابع تاریخ نگاری اوایل عصر صفوی محسوب می گردد. بہ همین دلیل ارزش این دو اثر بہ لحاظ اهداف اثر حاضر زیاد است و در جای خود مورد مطالعہ قرار خواهند گرفت.

۱. ابن عربشاه، زندگی شگفت آور تیمور، ترجمہ محمد علی حدادی، چاپ ششم، نہرہ، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.

۲. تیمور گورکان، تروکات تیموری، چاپ افست، نہرہ، کتابنروشی اسدی، ۱۳۲۲.

۳. محمد بن خواند شاہ بلخی (میرخواند)، روضۃ الصفا، تالیف و تہذیب، عباس زریاب حویی، نہرہ، انتشارات علمی، ۱۳۷۳.

منابع تاریخ‌نگاری صفوی

آثار تاریخ‌نگاری صفوی منابع اصلی پژوهش را تشکیل می‌دهند و براساس زمان تألیف و اهداف این اثر به دو دسته قابل تقسیم هستند: ۱. منابع تاریخ‌نگاری قرن دهم و اوایل قرن یازدهم تا پایان دوره سلطنت شاه‌عباس (۹۰۵ - ۱۰۳۸ هجری)، ۲. منابع دوره دوم صفوی (۱۰۳۸ - ۱۱۳۵ هجری) که با تأکید کمتر مورد مطالعه قرار خواهند گرفت.

مراد از نیمه اول عصر صفوی فاصله ۹۰۵ تا ۱۰۳۸ هجری است که دوره تأسیس، شکل‌گیری و استحکام بنیانهای سیاسی، فرهنگی و مذهبی این سلسله محسوب می‌گردد. در نتیجه، این دوره، مرحله پدید آمدن و تألیف آثار عمده تاریخ‌نگاری عصر صفوی نیز می‌باشد. به منظور تحقق اهداف پژوهش حاضر تلاش به عمل آمد تا همه منابع تاریخ‌نگاری این دوره که پرتوی به روشن شدن این راه می‌انداختند و از حیثی قابلیت استفاده داشتند، مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد. اما در مواردی که از یک مؤلف چند اثر تاریخ‌نگارانه باقی مانده یکی از آنها که به لحاظ اندیشه تاریخ‌نگاری مهمتر می‌نمود، مورد استفاده قرار گرفت. مثلاً نسخ جهان‌آرا^۱ از میان تألیفات قاضی احمد غفاری انتخاب گردید. اما یک استثنا نیز در این بخش وجود دارد و آن استفاده از کتاب صفوة الصفا تألیف اسماعیل بن درویشی توکلی معروف به ابن ابزاز است. به دلایل استفاده از این کتاب به اختصار اشاره می‌شود.

صفوة الصفا تألیف دوره اول حکومت صفویان نیست و ۱۴۶ سال قبل از آغاز حکومت صفویان نوشته شده است^۲ (۷۵۹ هجری)، این کتاب اساساً منبعی تاریخ‌نگارانه محسوب نمی‌گردد و در ردیف کرامت‌نگاری از نوع تذکرة الاولیا به حساب می‌آید. اما با این وجود، به چند دلیل مورد توجه و استفاده قرار گرفت: اول آنکه اطلاعات تاریخی این کتاب، هرچند در مقایسه با کرامت‌پردازیهای آن، بسیار کم است اما چند درصدی از محتوای آن را می‌توان مطالب تاریخی دانست^۳؛ ثانیاً مطالب تاریخی آن از پشتوانه فکری برخوردار است و این مطالب تاریخی و

۱. قاضی احمد غفاری، تاریخ جهان‌آرا، تهران، کتابفروشی حافظ، ۱۳۴۲.

۲. اسماعیل بن درویش توکلی، ابن بزاز، صفوة الصفا، نسخه خطی لیدن، شماره عکسی ۷۰۱۹، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، برگ آخر. همچنین رک: احمد کسروی، شیخ صفی و تبارش، ص ۸.

۳. علاوه بر متن صفوة الصفا، رک: بازیل نیکتین، تجربه و تحلیلی از صفوة الصفا، نشریه دانشکده ادبیات، دانشگاه تبریز، شماره سوم، سال دوازدهم، پاییز ۱۳۳۹، ترجمه دکتر محمدباقر امیرخانی، ص ۲۷۴.

پشتوانه فکری نهفته در آن، در تاریخ‌نگاری عصر صفوی مؤثر واقع گشته است؛ و بالاخره آنکه تغییرات و تنقیحات صورت‌گرفته در این کتاب، خود بخشی از تحولات فکری این سلسله در حوزه مذهبی و سیاسی و به تبع در تاریخ‌نگاری از حیث انتخاب مواد خام و نحوه پردازش و تفسیر آنهاست.

عالم‌آرای امینی تألیف فضل‌الله بن روزبهان خنجی، اثری مهم در مقدمات تشکیل دولت صفوی است. موضوع اصلی اثر شرح تاریخ سلطان یعقوب آق قویونلو است و در کنار آن به فعالیتها و عقاید و منزلت اجداد شاه‌اسماعیل و خصوصاً جنید و حیدر نیز پرداخته است. مؤلف این اثر به لحاظ مذهبی و سیاسی متفاوت از اکثر مؤلفان منابع تاریخ‌نگاری عصر صفوی است و دیدگاهی متفاوت نسبت به آنان دارد ولی با این همه تفاوت چندانی در مبانی و مسائل اصلی تاریخ‌نگاری، مثل فلسفه تاریخ، جهان‌بینی و هستی‌شناسی با دیگر مورخان این دوره ندارد.

علاوه بر منابع مذکور، نزدیک به چهل منبع از منابع تاریخ‌نگاری اصلی عصر صفوی از منظر اهداف پژوهش حاضر مورد بررسی قرار گرفته‌اند. از این میان حدود بیست و پنج منبع، تألیف دوره اول صفوی (۹۰۷ - ۱۰۳۸ هجری) است و بقیه به نیمه دوم این عصر تعلق دارد. معرفی شکلی و کلی این منابع هدف اصلی پژوهش حاضر نیست و این نوع بحثها را کمابیش در منابع دیگر می‌توان یافت.^۱ به همین دلیل، صرفاً به خاطر تکمیل مباحث، در توضیحات پی‌نوشتها به این مطالب اشاره خواهد شد. آنچه در اینجا قابل ذکر است توجه به ارزشهای تاریخ‌نگاری این منابع، از نظر ابعاد فکری مورد توجه در این پژوهش است. این منابع وجوه مشترک ساسی در تاریخ‌نگاری دارند و تفاوت‌های آنها بوضوح بیشتر یا کمتر، در این حوزه باز می‌گردد. غنیه وجه فکری خاصی بر اندیشه مورخان این آثار و نمود آن در منابع، عامل تفاوت دیگری می‌تواند باشد. به عنوان مثال، تبیین مذهبی مباحث تاریخی، بر لب التواریخ و عالم‌آرای امینی پیشرو است و جهانگشای خاقان و صفوة‌الصفای تبیین‌های عرفانی و ماوراء‌الطبیعی را در کنار تکریم مذهبی، بیشتر به کار گرفته‌اند.

نگرش واقع‌گرایانه در تبیین تاریخی امور، در نگاه حسن بیک روملو به مراتب بیشتر از منابع

۱. از جمله رک: جهانبخش ثواقب، تاریخ‌نگاری عصر صفویه و شاحب منابع و مآخذ، شیراز، سوره شیراز، ۱۳۸۰، ص ۲۶ - ۹۰، یعقوب آژند، صفویان، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۰، ص ۳ - ۱۵

دیگر تجلی یافته است؛ و نقاوة الآثار از حیث توجه به زندگی عامه مردم، ممتازتر از بقیه منابع است، و تاریخ عباسی به تاریخ عامیانه نزدیکتر است. در عین حال به لحاظ فلسفه تاریخ، هستی‌شناسی و فهم تاریخ، دیدگاه این منابع به هم نزدیک و از چشمه‌ای واحد مشروب می‌شوند.

ج - مبانی نظری

انتظارات از تاریخ و تاریخ‌نگاری و مورخ

ولتر (۱۶۹۴ - ۱۷۷۸) «تاریخ را عبارت از سیر انسان از ظلمت خرافات و اوهام به روشنایی روزافزون خرد می‌دانست».^۱ در اقتراحاتی از این دست که توسط فلاسفه، مورخان و محققان ابراز شده، برآورده شدن اهدافی بلند به عهده تاریخ (علم تاریخ) گذاشته شده است. تأمل در این نظریات نشان می‌دهد که رسیدن انسان به ترقی و سعادت فردی و اجتماعی و یا رسیدن به روشنایی روزافزون خرد و تحقق آینده بهتر، همه به عهده تاریخ گذاشته شده است و این مسئله وجه مشترک همه این نظریات می‌تواند باشد اما آنچه در این نظریات مورد اختلاف است چگونگی رسیدن به آن اهداف و عوامل راهبر به سوی آنهاست.

شارحان مارکسیسم کلاسیک بر این باور بودند که تاریخ براساس قانون جبر اقتصادی مبتنی بر روابط تولیدی، مراحل مختلف را تا نیل به جامعه سوسیالیستی و کمونیستی می‌پیماید و «این آگاهی انسانها نیست که وجودشان را تعیین می‌کند، بلکه وجود اجتماعی شان است که آگاهی شان را مشخص می‌سازد. در مرحله معینی از تحول، نیروهای تولیدی مادی جامعه با روابط تولیدی موجود یا روابط مالکیتی که این نیروها تاکنون در چارچوب آنها عمل می‌کرده‌اند تنازع پیدا می‌کنند».^۲ در چارچوب این نگرش به تاریخ، انتظارات مورد نظر به صورت جبری و اتوماتیک برآورده می‌شود و وظیفه مورخ و تاریخ‌نگاری چیزی جز یافتن قوانین این حرکت

۱. عبدالحسین زرین‌کوب، تاریخ در ترازو، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۳، ص ۲۰۲.

۲. در این مورد به آثار کارل مارکس از جمله مانیفست، کاپیتال و آثار انگلز می‌توان مراجعه کرد. به منظور ملاحظه مسیر تحولات این اندیشه و نقد و بررسی آن، رک: جورج و ریترز، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۴، فصل چهارم، ص ۱۸۸ - ۲۵۹.

تاریخی و انطباق واقعیت‌های تاریخی با آن قوانین نیست. اما اکثر مورخان و فلاسفه غیر مارکسیست نقش آگاهی و عمل فردی و اجتماعی انسان را عامل حرکت تاریخ و برآورده شدن هر انتظاری از آن را به درجات مختلف، عامل اصلی و تعیین‌کننده در این فرآیند می‌شمارند و وظیفه تاریخ‌نگاری را کسب آگاهی از تاریخ به منظور تحقق انتظارات از آن می‌دانند. هگل سه شیوه تاریخ‌نویسی را تعریف نموده و یک نوع آن را «تاریخ اندیشیده» یا «تاریخ‌نویسی اندیشیده» می‌نامد و در تعریف آن می‌گوید: «تاریخی است که نویسنده‌اش از واقعیتی که در آن زیست می‌کند برتر می‌رود و نه آنچه در این یا آن زمان، موجود و حاضر بوده است، بلکه آنچه در روح، موجود و حاضر است و صف می‌کند و بدین جهت موضوع آن گذشته به نحو کامل است. آنچه در اینجا مهم است شیوه تاریخ‌نویسی در پرورش مواد و مطالب تاریخی است، زیرا تاریخ‌نویس با این مواد و مطالب با روحیه‌ای ویژه خود برخورد می‌کند و این روحیه با روحیه خود آن مواد و مطالب فرق دارد از اینجا اهمیت اندرزها یا ارزشهای اخلاقی و تصورات و اصول مورد اعتقاد نویسنده چه در چگونگی تفسیر او از محتوای واقعیات تاریخی و غایت کارها و رویدادها و چه در چگونگی روشی که او برای تاریخ‌نویسی برمی‌گزیند، آشکار می‌شود.^۱ هگل در نظریه خود روحی برای تاریخ قایل است اما تجلی و تحقق آن روح را نتیجه نگارش تاریخ‌نویسی اندیشیده می‌داند و آن را تاریخ کامل به حساب می‌آورد. تاریخ اندیشیده هگل را می‌توان برداشتی از نظر افلاطون دانست که می‌گفت: «زندگی که مطالعه نشود، ارزش زیستن ندارد»^۲ و در انطباق با تاریخ‌نویسی می‌توان آن را به این صورت بحث کرد که تاریخ بررسی‌نشده،^۳ ارزش مطالعه ندارد، از این نظر و نظریات مشابه چنین برمی‌آید که به اعتقاد صاحبان آنها، تاریخ، فی‌نفسه با بشر حرف نمی‌زند. بلکه توسط واسطه‌ای به نام مورخ یا تاریخ‌نگار ارزشهای خود را باز می‌نمایاند و انتظارات مورد نظر را برآورده می‌سازد. این انتظارات گاهی به صورت جزئیات و به زبان ساده و گاهی به صورت کلیات و به زبان فلسفی و پیچیده بیان می‌گردد. به نمونه‌ای از بیان ساده درباره انتظارات از تاریخ، تاریخ مطالعه‌شده، مراجعه می‌کنیم:

۱. جورج ریترز، همان، ص ۲۰۲.

۲. گ. و. هگل، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران، دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۵۵، ص ۱۵۰.

۳. بورلی سانگیت، همان، ص ۱۳.

«گنجینه تمام آموزشها و آزمایشهای بشر تاریخ است. تاریخ آینه گذشته است که علل خوشبختی و بدبختی و اسرار پیروزی و شکست، راز کامیابی و ناکامی افراد و اقوام را در برابر نظر ما می‌دارد و به ما می‌نمایاند که کامیابی و ناکامی ملتها و حکومتها از چیست تا ما درسی یاد گیریم و عبرت پذیریم از غفلتها و گناهها که افراد یا جامعه‌ها را پریشان و نابود ساخته پرهیزیم و از همتها و فعالیتها که سبب ترقی و سعادت آنان گشته پیروی کنیم».^۱ توین بی کشف و ارائه واقعیات و نمایان ساختن پدیده اجتماعی تمدنها را وظیفه تاریخ، تاریخ اندیشیده، می‌داند: کشف صحت و ضبط واقعیات تاریخی، بررسی نسبی واقعیاتی که صحتشان به ثبوت رسیده است، توضیح قوانین کلی، درهم آمیختن واقعیات مزبور و درآوردن آنها به صورت داستان. همه در این متفق‌القولند که کشف صحت و ضبط واقعیات تاریخی از وظایف تاریخ است که پدیده اجتماعی تمدنها را نمایان می‌سازد.^۲ به طور قطع بیان واقعیات و قوانین کلی مورد نظر توین بی انتظاراتی است که توسط مورخ و تاریخ‌نگاری محقق می‌گردد. وی در همین ضمن، وظیفه تاریخ‌نویسان و انتظارات از آنان را چنین بیان می‌کند: «تاریخ‌نویسان به طور کلی بیش از آنکه افکار و عقاید جامعه خود را اصلاح نمایند، آن را مجسم و نمایان می‌سازند».^۳ در این نظر توین بی، اصلاح افکار و عقاید جامعه از وظایف تاریخ‌نگار دانسته شده که نه به طور مستقیم، بلکه به طور غیرمستقیم با نمایان ساختن افکار و عقاید جامعه توسط مورخ صورت می‌گیرد. گوردون چایلد وظیفه کلی تری برای تاریخ‌نگاری قایل است: بر تاریخ‌دان است که نظام موجود در روند تاریخ بشری را تبیین کند. بحث یافتن قوانین کلی منتج به نظام تاریخی هدف نیست.^۴ چایلد، وظیفه‌ای فلسفی برای مورخ و تاریخ‌نگاری قایل نیست اما آنچه را که وظیفه اصلی مورخ و تاریخ‌نگاری می‌داند، بس کلان است.

فلاسفه تاریخ انتظاراتی بزرگتر از آنچه که تاکنون بیان شد، از تاریخ اندیشیده و تاریخ‌نگاری دارند. از جمله پل ادواردز در یک جمع‌بندی می‌گوید: «تحلیل فلسفی تاریخ‌نگاری در درجه اول عبارت است از توصیف منطقی، عقلانی و معرفت‌شناختی آنچه که مورخان انجام می‌دهند و دیگر کوششی است برای کشف معنا و مفهومی در سیر و روند کلی رویدادها با ماهیت عمومی

۱. رضا زاده شفق، درسهایی از تاریخ، تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۴۲، ص ۳۰ - ۳۱.

۲. آرنولد توین بی، نظری به تاریخ، ترجمه سهیل آذری، تهران، انتشارات نور جهان، ۱۳۳۶، ص ۱۳.

۳. همان، ص ۳۱.

۴. گوردون چایلد، همان، ص ۱۵.

فرآیند تاریخی که فراتر از عقلانیتی است که کار و پژوهش متداول تاریخی می‌تواند به آن دست یابد.^۱ با جمع‌بندی نظرات فوق می‌توان گفت که یافتن قوانین کلی حاکم بر تاریخ، تبیین نظام موجود در روند تاریخ بشری، اصلاح افکار و عقاید جامعه از طریق عیان ساختن آنها، ساختن وسیله‌ای برای پیشرفت جوامع، همه انتظاراتی است که به عهده تاریخ‌نگاری و یا تاریخ‌اندیشیده گذاشته شده است و یا یافتن حقیقتی که جان تاریخ است^۲ و اکثر مورخان بر تحقق آن پای فشرده‌اند، وظیفه تاریخ‌نگار فرض شده است. منظور واضح، از این بیان آن است که تاریخ‌نگاری باید در جهت تحقق همه یا چند مورد از اهداف فوق حرکت کند. البته از نظر عالم علوم انسانی و اجتماعی به معنی عام کلمه، تحقق هر کدام از اهداف مذکور، حایز ارزش حیاتی و اساسی است. البته چنانکه قبلاً گفته شد، نگاه به تاریخ و چند و چون تعریف و فهم آن، خود امری است تاریخی و مورخان هر عصری براساس فهم و معرفت شخصی و زمان خود، هدفی را برمی‌گزینند و درصدد تحقق آن برمی‌آیند؛ واضح است که افق دید در جهان معاصر در باب تاریخ و تاریخ‌نگاری و انتظارات از آن بسیار وسیعتر گشته و با دانش و دید گذشته نمی‌توان در این حوزه توفیقی کسب کرد و لازم است از دانشهای دیگر کمک گرفته شود و به قولی، انتظار می‌رود تمامی تاریخ‌نگاران فیلسوف باشند.^۳ و باید بر آن افزود که مورخان جامعه‌شناس نیز باید باشند و در چنین صورتی تاریخ‌نگاری خواهد توانست گذشته را به گونه‌ای زنده کند که رازهای نهفته خود را برملا نماید. و به قول کالینگ وود:

«گذشته‌ای که مورد مطالعه مورخ قرار می‌گیرد، گذشته مرده نیست، بلکه گذشته‌ای است که به تعبیری در زمان حال زندگی می‌کند. اما اعمال گذشته مرده است، یعنی برای مورخ فاقد معناست مگر آنکه بتواند فکری را که در پشت آنها نهفته است، درک کند. بدین قرار، تمام تاریخ، تاریخ فکر است.»^۴ بدین ترتیب برآورده شدن هدفی دیگر از تاریخ‌نگاری بیان می‌گردد و آن، فهم افکاری است که تاریخ را پدید آورده و می‌آورد.

۱. پل ادواردز، فلسفه تاریخ، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۳.

۲. برای توضیح بیشتر در این مورد، رک: بورلی سانگیت، همان، ص ۶۵.

۳. بورلی سانگیت، همان، ص ۲۷. ۴. ا.ج. کار، همان، ص ۳۱.

تاریخ‌نگاری و دیدگاه هرمنوتیکی

در پژوهشهایی از نوع حاضر که دستیابی به مغز و معنای درونی آثار تاریخ‌نگاری دوره‌های گذشته تاریخی، محور اصلی توجه است و کنار زدن پرده‌های فهم ظاهری و شکلی دنبال می‌شود چاره‌ای جز استفاده از دانش و معرفتی که چنین راهی را هموار نماید، نیست. علم هرمنوتیک (تأویل) در قالب جدید خود دیدگاه وسیعی را برای رسیدن به این هدف پیش روی قرار می‌دهد. استفاده از این روش شناختی در کنار روش تفهیمی و توصیفی، ابزار و روشهای علمی مورد نیاز را فراهم می‌آورد. اگر تأویل به مفهوم قدیمی آن یعنی حمل مفاهیم ذهنی و آرمانی و فلسفی به باطن کلام و گذر از ظاهر کلام بدون ذکر دلیل واضح، آن‌چنان که در فرق غالباً مذهبی به مانند اسماعیلیان مطرح بود، کنار گذاشته شود، تأویل یا هرمنوتیک در چارچوب جدید خود به روش علمی و براساس شواهد متقن، معانی نهفته در ورای کلمات و عبارات متون را پیش روی قرار می‌دهد. از زبان فریدریش اشلایرماخر بنیانگذار هرمنوتیک جدید، که در تعریف و مفهوم هرمنوتیک آن را «دور هرمنوتیکی» می‌نامد، می‌خوانیم:

«در یک چیز، جزء در چارچوب کل فهمیده می‌شود و برعکس، مثلاً معنای یک واژه به اعتبار جمله‌ای که آن واژه جزئی از آن است فهمیده می‌شود؛ و آن جمله نیز به اعتبار واژه‌های سازنده آن قابل فهم است. فهم در مقام انطباق پیوسته این دو رخ می‌دهد. به باور وی این دور در مسائل مربوط به فهم اجتناب‌ناپذیر است - و این دیدگاهی است که در هرمنوتیک سده بیستم نیز باقی مانده است - بر این اساس، اشلایرماخر معتقد بود که ما نویسنده‌ای متعلق به روزگاران گذشته را بهتر از خود وی می‌فهمیم چرا که می‌توانیم او را در زمینه گسترده‌تری نسبت به گذشته بنگریم»^۱.

منظور از «فهم نویسنده متعلق به روزگاران گذشته» فهم فکر و اندیشه، شرایط زمانی و مکانی، محدودیتها و امکانات و ادبیات وی است که با گذشت زمان زوایای تاریک مسائل در روشنائی بیشتر قرار می‌گیرد و محقق ادوار بعد، با دستیابی به اشراف تاریخی نسبت به ادوار تاریخی گذشته به فهم بهتر نویسنده و اثر وی نایل می‌آید.

این فهم متن و نویسنده دوره گذشته، از مقطعی از زمان که «حال» نامیده می‌شود، اتفاق

۱. نیچه، هایدگر، ... همان، ص ۱۰.

می‌افتد و آن «حال» با گذشت زمان، خود به گذشته تبدیل خواهد شد و «حال» دیگر با ویژگیهای علمی و معرفتی دیگرگونه، جایگزین خواهد گردید؛ و محقق این «حال» از منظر خاص خود به سراغ گذشته خواهد رفت و آن را درک خواهد کرد. به همین دلیل است که می‌توان گفت: «هر چیزی که ما تجربه می‌کنیم نه بیشتر از یک تأویل و نه کمتر از آن است. چیزهای جهان همواره در قالب ارزشهای ذهنی خود ما تأویل می‌شوند. و این‌گونه است که یگانه جهانی که می‌توان شناخت جهان تفاوتها یعنی جهان تأویلهاست».^۱

دیلتای کاربرد و استفاده هرمنوتیک در رابطه با تاریخ را روشن‌تر توضیح می‌دهد: «دیلتای هرمنوتیک را در علوم انسانی در سه وجه متجلی می‌بیند: اول زندگی، دوم زمان، که همان بحث تاریخ یا تاریخ‌مندی است».^۲ تاریخ‌مندی بر دو نوع است یکی تاریخ‌مندی روشی یا Methodological Historicism است که اصالت تاریخ روشی ترجمه می‌شود و دیگری هم اصالت تاریخ فلسفی است. در تاریخیت روشی همه چیز باید در قالب شرایط تاریخی فهمیده شود. از نظر دیلتای انسان بدین معنا تاریخی است که موجودی است تاریخی و در شرایط زمانی و در ظرف زمان، خود را متجلی می‌کند. وی درباره نوع انسان صحبت می‌کند به اعتقاد وی انسان در تاریخ زندگی می‌کند. ما در حال حاضر از طریق شناخت تاریخ (به معنای یک موضوع مورد مطالعه) خود را به سبب اشتراکات انسانی می‌شناسیم این ما هستیم که در یک جایی در گذشته عینیت تاریخی و اجتماعی پیدا کرده‌ایم و اگر بتوانیم خود را در قالب تاریخ بفهمیم نسبت به خود نیز به شناخت رسیده‌ایم.^۳ دیلتای در بخش دیگری از نظریاتش چگونگی فهم گذشته را توسط انسان معاصر روشن‌تر توضیح می‌دهد: «به نظر وی علوم انسانی همگی در سطحی بنیادین درگیر مسئله هرمنوتیکی تأویل کلام انسانی است. فهم انسانها به معنای فهم کلام فرهنگی آنهاست و این، تنها متون را دربر نمی‌گیرد بلکه فرهنگ تاریخی را نیز شامل می‌شود. برخلاف پژوهندگان علمی در جهان طبیعی، پژوهندگان علوم انسانی نمی‌توانند خود را از معادله کنار بکشند برای فهمیدن انسان باید انسان بود و این تقریر دیگری است از دور

۱. همان، ص ماقبل ۱.

۲. عباس منوچهری، هرمنوتیک، دانش و رهایی، تهران، مؤسسه توسعه دانش و فرهنگ ایران، ۱۳۸۱.

۳. همان، ص ۲۷.

هرمنوتیکی»^۱.

در نظریات دیلتای، هایدگر و گادامر، هدف اصلی هرمنوتیک یا تأویل متن با تفاوت‌های نگرشی همراه است. دیلتای شناخت فرهنگ و مفهوم متن را از نظر پدیدآورنده متن در چارچوب هرمنوتیک قرار می‌داد. اما گادامر در همراهی با نظر هایدگر می‌پذیرد که هدف تأویل متن، نه نیت مؤلف، بلکه خود متن است. مسئله هرمنوتیکی چیرگی بر فاصله‌گذاری بیگانه‌ساز است. چگونه یک اثر، جدا از فرهنگ اصلی و شرایط تاریخی‌اش می‌تواند با مخاطب امروزی خود ارتباط برقرار کند و توسط او فهمیده شود. هدف فهم هرمنوتیکی این نیست که به معنای یک اثر نزد مخاطب اصلی یا مؤلف آن پی‌برد، بلکه هدفش این است که دریابد این اثر برای ما و در حال حاضر چه معنایی دارد. هرچند که این امر بدان معنا نیست که ما هر کاری که بخواهیم می‌توانیم با اثر بکنیم. فهم هرمنوتیکی نتیجه گفتگویی اصیل میان حال و گذشته است و این فهم هنگامی رخ می‌دهد که میان حال و گذشته «ادغام افقها» وجود داشته باشد. در نهایت، این کنشی است مبتنی بر فهم خویشتن، فهم واقعیت تاریخی ما و پیوستگی آن با گذشته.^۲ در این نظریه، تأکید بر این است که متن به عنوان موضوع شناسایی در اختیار عامل شناسایی یا محقق قرار دارد و آنچه می‌توان از آن فهمید در چارچوب ویژگی‌های فرهنگی، زبانی و به طور کلی تاریخ‌مندی عامل شناسایی امکان‌پذیر است. اما محقق یا عامل شناسایی به کمک چه عاملی می‌تواند به این توفیق دست یابد؟ گادامر توضیح می‌دهد:

«ما تنها به اعتبار پیش‌داوری‌هایمان (تربیت فرهنگی و تاریخی) می‌توانیم بفهمیم و نه با کنار گذاشتن آنها و رها شدن از قید و بند آنها. بنابراین یک اثر، واجد هیچ معنای نهایی یا قطعی نیست. مثلاً یک اثر کلاسیک همان‌طور که در طی سده‌ها به اشکال گوناگون تأویل و تجربه می‌شود، تاریخی از معناهايش نیز شکل می‌گیرد». واضح است^۳ که منظور گادامر از جمله اول عبارت فوق، تأکید بر تأثیر تاریخت یا تاریخ‌مندی معرفت محقق در فهم متون تاریخی است، به گونه‌ای که وسیله‌ای برای فهم رشته‌های به هم تنیده یک اثر فرهنگی و تاریخی پدید می‌آورد و فهم متن در چارچوب تربیت فرهنگی و تاریخی سنتی مد نظر نیست چه در این صورت هیچ

۲. همان، ص ۱۳.

۱. همان، ص ۱۰-۱۱.

۳. همان، ص ۱۴.

فهم جدیدی از متون حاصل نمی‌گردد. در واقع هر نوع تأویل و فهم متن و منابع در هر عصری، خود نشان‌دهندهٔ بینش آن عصر در مورد یک اثر و یا مجموعهٔ آثار آن دوره است. به عبارت دیگر: کار مورخان، برکنار از «جهان مورخ» به منصفه ظهور و بروز نمی‌رسد و متن تاریخی الزاماً در جهان مورخ فرو می‌رود، با آن درمی‌آمیزد و پس از طی فعل و انفعالات دیالکتیکی از نو خلق می‌شود. از این منظر، متن تاریخی، مستقل از مورخ وجود خارجی پیدا نمی‌کند. تاریخ صامت است و مورخ آن را به سخن می‌آورد و در این کار، مورخ سوژهٔ تاریخی را می‌آفریند^۱. به بیانی ساده‌تر می‌توان گفت:

«هنگامی که مورخ زمانهای گذشته را احیا می‌کند، علاقه و همدلی او با آن وقایع، به نسبت حادثات تلخ و شیرینی که به چشم دیده است، شدیدتر می‌شود. عدل و ظلم، خردمندی و حماقت، ظهور و افول عظمت و جلال: احساسات او را برمی‌انگیزد. گویی این همه در برابر دیدگان وی به وقوع پیوسته است و چون بدین سان برانگیخته می‌شود، زبانش به گفتار می‌آید»^۲.

این مطالب بیانگر عوامل دیگر مؤثر در نگارش تاریخ است که موجب پیچیدگی متن می‌گردد و کار محقق را در فهم متن تاریخی مشکلتر می‌سازد. چنانکه از زبان امری نف بیان گردید، حالات روحی و روانی و تجارب شخصی مورخ در فهم وی از شرایط تاریخی تأثیرگذار است و نوشتهٔ مورخان را می‌بایست از منظر حالات روحی و روانی آنان نیز درک کرد. به عبارت دیگر واقعیات تاریخی نه تنها در منظومهٔ فکری مورخ نظم و شکل می‌پذیرد میزان تأثیرپذیری روانی وی از صحنه‌ها موجب شدت و حدت در انعکاس واقعیتها می‌گردد. در واقع بدون درک نسبی جهان مورخ و حالات وی امکان دریافت منظور تاریخ‌نگار، حداقل در حیطه‌ای که منظور نظر اصلی وی بود، مشکل و بل غیرممکن است. و در نهایت می‌توان گفت:

«در هر نوع معرفتی با یک سری پیش‌فهم‌ها (Prosuppositions) و یک سری پیش‌وضعها (Propositions) روبه‌رو هستیم. پیش‌فهم‌ها مسبق است به الگوهای تفسیری و تعبیری و انگاره‌هایی که سوژهٔ شناسایی یا مورخ دارد و پیش‌وضعها مسبق است به نقطهٔ مختصات

۱. محمدعلی اکبری، «تاریخ، مورخ و نظریه»، دانش تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی، به اهتمام حسن حسرتی، تهران، آموزش عالی باقرالعلوم، ۱۳۸۲، ص ۱۱۰.

۲. امری نف، فلسفهٔ تاریخ، ترجمهٔ دکتر عبدالله فریار، تهران، کتابفروشی دهخدا، بی‌تا، ص ۳.

جامعه‌شناختی - تاریخی - روان‌شناختی که سوژه‌شناسایی در آن قرار دارد.^۱ کاربرد این نظر در فهم تاریخ‌نگاری یک دوره به این صورت خواهد بود که اولاً مفروضه‌های ذهنی مورخ، اعم از انگاره‌های مذهبی، فلسفی و هستی‌شناختی وی شناسایی گردد و ثانیاً تاریخت اثر که ناظر بر مظروف معرفتی و جامعه‌شناختی آن است پایه‌دوم مطالعه و بررسی قرار گیرد. اگر نتایج و کاربردهای بحث هرمنوتیک و تاریخ‌نگاری را از منظر تحقیق حاضر بخوایم به اختصار بازگویم به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد:

اولاً: منابع تاریخ‌نگاری عصر صفوی به مانند منابع دیگر ادوار تاریخی، حامل بینش و معرفت زمان خود هستند و این مسئله همان تاریخت آنهاست و فهم آنها در چارچوب همان تاریخت امکان‌پذیر است.

ثانیاً: تأویل متون تاریخ‌نگاری عصر صفوی با توجه به ترکیب عبارات و تداول لغات خاص، ابعادی از اندیشه نهفته را روشن خواهد کرد.

ثالثاً: وقایع و واقعیت‌های مندرج در آثار تاریخ‌نگاری این دوره براساس مختصات اجتماعی، تاریخی، عامل‌شناسایی یعنی «مورخ» باید مورد بررسی قرار گیرد. و بالاخره آنکه این مطالعه در حال حاضر و براساس ادغام افق دید گذشته و حال انجام می‌گیرد و قرائتی براساس ویژگی‌های معرفتی و فکری زمان حال و نگارنده خواهد بود.

عوامل و عناصر تاریخ‌نگاری و شرایط مؤثر در آن

اگر فاکت‌های عینی و ملموس بودن را اساس تعیین و توصیف عوامل و عناصر تاریخ‌نگاری برگزینیم، موارد اصلی تعیین‌کننده در این زمینه را به شرح ذیل می‌توان تعیین کرد:

الف - زمان: دوره تاریخی زندگانی مورخ با ویژگی‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، تاریختی تولید می‌کند که مورخ در هوای آن استنشاق فکری، شخصیتی و علمی می‌کند. این عامل حاصل سطح معرفت عمومی جامعه است.

ب - مکان: سرزمین‌های وسیع با ساکنان خود، خلق و خوی و عادات و اندیشه‌های مشترک نسبی دارند و مورخ کسی است که با این اشتراکات رشد و نمو پیدا می‌کند و براساس تعلق به

۱. هاشم آقاجری، تأملاتی در...، همان، ص ۵۱.

جغرافیای خاص، دارای عصیبت و اندیشه‌های خاصی می‌تواند باشد. سرزمینهای بزرگ در تقسیمات خود به سرزمینهای کوچک، علاوه بر انتقال ویژگیهای عمومی سرزمینی، تحت شرایطی می‌تواند اقلیمهای کوچک با ویژگیهای خاص خود نیز در بر داشته باشد. مثل ایالات خراسان، آذربایجان، یا اصفهان در داخل سرزمین وسیع ایران با توجه به ویژگیهایی که از ادوار فرهنگی و فکری با خود دارند در نگرش مورخ سرزمینی خود تأثیرگذار می‌تواند باشد. در مقیاسی کوچکتر مراکز چنین ایالاتی به مانند هرات، اصفهان، تبریز یا قزوین به دلیل تمرکز اندیشمندان متعدد، مبدع تمایلات و سبکهای خاصی در قالب نگرش کلان سرزمینی (مکتب) می‌توانند باشند. در تطبیق با پژوهش حاضر، شهر هرات به دلیل تمرکز فعالیتهای فرهنگی و هنری دوره تیموریان حلقه اتصال مهمی در تاریخ‌نگاری عصر صفوی است. تأثیرات مورخان این شهر را در آثار تاریخ‌نگاری صفوی باز خواهیم نمود. اصفهان و قزوین نیز به دلیل قرار گرفتن در کانون فعالیتهای تاریخ‌نگاری عصر صفوی به طور خاص و فعالیتهای فرهنگی به طور عام، ویژگیهای خاصی پیدا کردند.

ج - پیروی از دین و مذهب خاص: دین و مذهب به دلیل تأثیرات اساسی که در هستی‌شناسی مورخان دارند یکی از عوامل تأثیرگذار اصلی در تبیین تاریخ محسوب می‌شوند. البته سطح درک و فهم عمومی دین در هر دوره می‌تواند سمت و سوی خاصی در این نگرش عمومی ایجاد کند. غلبه وجه فکری خاصی از دین بر جامعه مثل شریعت، طریقت، فلسفه و کلام می‌تواند تفاوتی در تاریخ‌نگاری مورخان یک دوره ایجاد کند. تخصص و تعلق خاطر فکری مورخ به حوزه‌های مذکور، عامل تأثیرگذار دیگری می‌تواند باشد. میزان تأثیرگذاری آن عوامل و همچنین شیعه یا سنی بودن مورخ، به میزان تعمق وی و ورود به سطوح عمیق هستی‌شناسی در درون آن حوزه‌های فکری و مذهبی بستگی دارد. در صورتی که طرفداری مورخ از شریعت، طریقت، یا کلام و فلسفه یا تشیع و تسنن در سطوح پایین معرفتی بماند، تاریخ‌نگاری متفاوتی پدید نخواهد آمد و فقط در انتخاب مواد خام تاریخی و طرفداری، له یا علیه برخی حوادث تفاوتی عمده را تشکیل خواهد داد. مانند تفاوتی که در قضاوت‌های فضل‌الله بن روزبهان خنجی و اکثر مورخان شیعی می‌توان ملاحظه کرد. به عبارت دیگر

«میان تاریخ‌نگاری شیعی و غیر شیعی، نه در مکتب (چارچوب نظری و مفهومی) و نه در شکل تاریخ‌نگاری (منطقه‌ای سلسله‌ای، عمومی،...) تفاوت معنی‌دار و کلی وجود ندارد. اما

تعلقات و گرایش‌های مذهبی هر تاریخ‌نگار متناسب با دوره و زمانه تاریخ او در نوع گزارشات و روایاتی که در باب حوادث و وقایع تاریخی به دست می‌دهد، اثر می‌گذارد.^۱

د- پایگاه و منزلت اجتماعی و سیاسی: داشتن منشأ ایلی و طایفه‌ای و یا شهری به مقداری هرچند ناچیز می‌تواند در انتخاب مواد خام و توجه بیشتر و کمتر به عناصر خاص تأثیر بگذارد. همچنان است منزلت سیاسی مورخ، از جمله بودن در کار دیوان‌سالاری، منشی‌گری، قضاوت و همچنین مفسر و محدث بودن براساس تخصص و گرایش علمی، در تاریخ‌نگاری مورخ انعکاس می‌یابد. ما اکثر مورخان عصر صفوی را از میان منشیان و قضات می‌یابیم. منشیان مورخ، اغلب به دلیل سر و کار داشتن با مدارک و نامه‌های دولتی به جزئیات توجه بیشتری کرده‌اند و واقع‌گرایی بیشتری از خود نشان داده‌اند در حالی که مورخان محدث، مفسر و قاضی آثار تاریخ‌نگاری مذهبی‌تری پدید آورده‌اند، مصادیق این مسائل در متن تحقیق ارائه خواهد شد. در یک جمع‌بندی می‌توان گفت: «بدون تردید علایق فرقه‌ای و مذهبی همچون علایق سیاسی، طبقاتی و اجتماعی مورخ در تاریخ‌نگاری او منعکس می‌شود. در هر دوره‌ای بسته به نوع علایق مورخان می‌توان در میان آنان گرایش‌های خاصی را ملاحظه کرد.^۲ اما این گرایش‌ها لزوماً موجب تاریخ‌نگاریهای متفاوت نمی‌تواند باشد.»

و- وابستگی یا عدم وابستگی مورخ: این موضوع را اگر از زاویه درجه استقلال مورخ از قدرت حاکمیت، اعم از شاه، حاکم، امیر، و... بررسی کنیم به نظرانی برمی‌خوریم که از جمله صرف مربوط بودن به حکومت یا اتحاف و هدیه کتاب به یک حامی صاحب قدرت را نشانه باطل، دروغ، و بی‌ارزش بودن اثر تاریخ‌نگاری می‌دانند.^۳ ضمن آنکه باید پذیرفت که دوری مورخ از دستگاه قدرت موجب استقلال وی در انتخاب مواد خام تاریخ‌نگاری و قضاوت بی‌طرفانه در شرح وقایع می‌گردد، در اظهار نظر پیرامون وابستگی مورخ چند عامل دیگر را نیز باید در نظر گرفت: اول آنکه در شرایط ادوار تاریخی گذشته، تاریخ‌نویسی، اغلب یک حرفه و وسیله امرار معاش بود و تنها صاحبان قدرت و ثروت توان ارج‌گذاری مادی به آثار مورخان را داشتند، ثانیاً

۱. همان، ص ۱۵۰. ۲. همان، ص ۱۳۲.

۳. به عنوان نمونه، رک: ابوالفضل شکوری، جریان‌شناسی...، همان، ص ۵۹ - ۶۰، که آثار مورخانمانند اسکندربیک، جوینی و... به دلیل وابستگی به دربار و حکومت، مردود و خائنانه دانسته شده است.

راه عمده حفظ این آثار مخازن و قدرت دستگاه حاکمه بود. این دو عامل، مورخ را بناچار با دستگاه قدرت در ارتباط قرار می‌داد و این ارتباط در قضاوت و لحن کلام مورخ نسبت به مسائل و حوادث تاریخی تأثیر داشت. اما مانع ثبت حوادث و تحولات و از جمله قیامهای ضد حکومتی توسط آنان نبود و در این نوع شرح وقایع، لحن کلام مورخ در محکومیت حرکت‌های ضد حکومتی می‌چرخید ولی در عین حال این نوع حرکت‌های مخالف حکومت به لحاظ اهداف، چگونگی و نتیجه مبارزه در آثار آنها منعکس می‌گردید؛ و ما امروزه اغلب اطلاعات خود را از این نوع جنبشها از نوشته‌های مورخان وابسته به حکومتها به دست می‌آوریم و با شناخت موقعیت مورخ و وابستگی او به قدرت، قضاوت و ارزیابیهای مندرج در این آثار را نمی‌پذیریم و با دیده نقد و انتقاد به دیدگاههای قضاوتی آنان می‌نگریم. اغلب مورخان عصر صفوی نیز از وابستگی به قدرت جدا نبودند و از این قاعده کلی مستثنی نیستند؛ و بالاخره باید توجه داشت که وابستگی یا عدم وابستگی مورخ نیز به مانند بسیاری از شرایط و عوامل تأثیرگذار در تاریخ‌نگاری، موجد مکتب تاریخ‌نگاری خاص به مفهوم داشتن چارچوب نظری و مفهومی متفاوت نمی‌تواند باشد.

آنچه بیان شد بیشتر در انطباق با دوره‌های گذشته تاریخی بود. محققان جدید، ضمن پذیرش عوامل تأثیرگذار مذکور، در انطباق با شرایط جوامع جدید و مورخان این دوره، تبیین‌های جدیدی از این موضوع به دست می‌دهند. از جمله گوردون چایلد در یک جمع‌بندی در این باره می‌نویسد: اکنون دیگر هیچ مورخی نمی‌تواند تمام وقایع را ثبت کند. او از بین وقایع عدیده، آنهایی را که به نظرش برجسته می‌آیند، برمی‌گزیند. گزینش او تا اندازه محدودی مبتنی بر افکار و عقاید شخصی اوست لکن به طور کلی متکی بر عرف و علایق اجتماع است... باز تا آنجا که مورخ داورها را در نقلیات خود مدخلیت می‌دهد معیار ارزش همان است که اجتماع تعیین می‌کند. البته توقع اینکه تاریخ‌عاری از شائبه اغراض باشد، نابخاست. نویسنده نمی‌تواند از تأثیر علایق و عصبیتهای اجتماع، طبقه، ملت و مذهب خود برکنار بماند... هنگامی که مورخ رویدادهایی را به عنوان وقایع مهم انتخاب می‌کند عواملی که قبلاً مذکور افتاد همواره بر این انتخاب حاکمند، لکن تأثیرشان متفاوت است. زیرا هرگاه طبقات موجود تغییر کنند علایق آنها نیز دگرگون می‌شود. از سوی دیگر، خود سنت تاریخ‌نگاری نیز در این انتخاب تأثیر دارد.^۱

۱. گوردون چایلد، همان، ص ۲۰-۴۱.

تاریخ‌نگاری، تاریخ و مورخ

بررسی فرآیند اندیشه‌ورزی در باب تاریخ‌نگاری نشان‌دهنده یک روند تاریخی است که از سطحی‌نگری به عمقی‌نگری، از بسیط‌اندیشی به مرکب‌اندیشی و از ساده‌بینی به پیچیده‌بینی طی طریق نموده است. این روند را می‌توان هم در تاریخ‌نگاری مسلمانان و هم در تاریخ‌نگاری غربیان ملاحظه کرد که با نوعی تاریخت یا تاریخی‌گری (Historicism) همراه است. این تاریخت به بیان مندلبام چنین است:

«تاریخی‌گری عبارت از این عقیده است که فهم مناسب ماهیت هرچیز و ارزیابی مناسب از ارزش آن مستلزم بررسی دقیق جایگاه آن و نقشی است که در فرآیند تکامل ایفا می‌کند. این تعریف را نمی‌توان به معنای تلقی یا ارائه تاریخی‌گری به مثابه یک جهان‌بینی خاص دانست بلکه این تعریف، تاریخی‌گری را جریانی روش‌شناختی می‌داند که ناظر به تبیین و ارزشیابی است».^۱ براساس این تعریف، اندیشه تاریخ‌نگاری دوره‌های تاریخی به مانند حلقه‌های زنجیری است که در عین استقلال موضعی، به هم متصل است و نقشی در تکامل اندیشه تاریخ‌نگاری ایفا می‌کند. موقعیت تاریخ‌نگاری هر دوره به موقعیت یک حلقه از یک رشته زنجیر به هم پیوسته شباهت دارد. بحث نظری در این حوزه نیازمند بررسی ماهیت تاریخ‌نگاری یا چیستی آن از یک سو و ارائه نظری در باب چیستی و ماهیت تاریخ است. اهمیت این بحث از آنجاست که بدون روشن شدن آنچه که موضوع اصلی تاریخ‌نگاری است امکان پردازش اندیشه تاریخ‌نگاری مشکل و شاید غیرممکن است؛ و می‌توان گفت: «وقتی از تاریخ‌نگاری پرسش می‌کنیم، پرسش از یک معرفت مرتبه اول است و وقتی از تاریخ‌نگاری سخن می‌گوییم آن را عبارت از نحوه نگاشتن تاریخ توسط مورخ می‌دانیم».^۲ نحوه نگاشتن تاریخ چگونه صورت می‌گیرد؟ عوامل متعددی در این فرآیند تأثیر می‌گذارد؛ اما اگر به نتیجه کار مورخ نظر داشته باشیم می‌توان گفت که مورخ به بازسازی گذشته می‌پردازد و این نتیجه‌ای است که در بین محققان جدید مورد توافق است. اچ کار در این زمینه می‌گوید: «نوسازی گذشته برگزینش و تفسیر واقعیات حکمفرماست و در حقیقت همین است که آنها را به صورت واقعیات تاریخی درمی‌آورد. پروفیسور اوکشات (Oakeshott.m) که در این مورد به کالینگ وود نزدیک است، می‌گوید: «تاریخ تجربه مورخ

۱. اتکینسون، همان، ص ۴۸۷.

۲. هاشم آقاجری، فصلنامه دانشگاه انقلاب، همان، ص ۲۲.

است. ساخته هیچ کس بجز مورخ نیست. تنها راه ساختن نوشتن آن است». حقایقی در این نقد نوشته کالینگ وود وجود دارد: نخست آنکه واقعیات تاریخ هرگز دست نخورده به ما نمی رسد، زیرا به صورت دست نخورده نه وجود داشته و نه می تواند وجود داشته باشد، واقعیات همواره از مغز وقایع نگار ترشح می کند. در نتیجه هر وقت کتاب تاریخی را به دست می گیریم توجه ما باید ابتدا معطوف مورخی باشد که آن را نوشته و سپس واقعیات مندرج در آن. نکته دوم نیاز مورخ به استفاده از نیروی تصور خود برای فهم مکنونات ذهنی کسانی است که با آنها سر و کار دارد و نیز درک اندیشه ای که در ورای اعمالشان نهفته است. نکته سوم آنکه ما گذشته را فقط با دیدگان حال می توانیم مشاهده و درک کنیم. مورخ به عصر خود تعلق دارد و تابع شرایط بقای بشر زمان خویش است، در میان دو نگرش که یکی نقل تاریخ را در گذشته و دیگری در حال می داند می توان نتیجه بینابینی گرفت: و اولین پاسخ را به سؤال تاریخ چیست؟ داد: تاریخ عمل مداوم تأثیر یافتن مورخ و واقعیات از یکدیگر و گفت و شنود پایان ناپذیر حال و گذشته است.^۱ و به همین دلیل است که «ما در میان مورخان قرائتهای مختلف داریم هیچ گاه علم تاریخ و علوم انسانی غیر قرائتی نیست. اما چیزی که هست در هر مقطع و هر دوره ای یک قرائت غالب و مسلط داریم و یک یا چند قرائت حاشیه ای و فردی».^۲ آنچه که به صورت قرائتهای مختلف در اندیشه، قلم و زبان مورخ تبلور می یابد واقعیتی است به نام تاریخ. توضیح منظور و مراد از کلمه «تاریخ» در عبارت فوق مستلزم ارائه تعاریفی از ابعاد مختلف آن است:

الف - مفهوم هستی شناختی یا (Ontologic) تاریخ

یک ساحت و معنای تاریخ، ساحت هستی شناختی آن است. تاریخ در این مفهوم فرآیندی مستقل از ذهن و واقعی است که جدای از آنکه آن را به مثابه یک ابژه (Object) و موضوع، مورد تأمل و معرفت خویش قرار دهیم یا نه، جریان دارد، مانند^۳ طبیعت. مراد از واقعیت تبلور یابنده در قلم و زبان مورخ که به صورت قرائتهای مختلف عینیت می یابد همان تعریف هستی شناختی یا انتولوژیک آن است. در این پژوهش نیز هر کجا کلمه «تاریخ» به کار رفته همین معنی و تعریف مدنظر قرار دارد.

۲. هاشم آفاجری، ناملانی در...، همان، ص ۵۷.

۱. اچ، کار، همان، ص ۳۱ - ۴۵.

۳. همان، ص ۱۳.

ب - مفهوم معرفت‌شناختی تاریخ

مفهوم معرفت‌شناختی یا (Epistemologic) تاریخ آنگاه پدید می‌آید که تاریخ به مفهوم هستی‌شناختی آن و به صورت ابژه موضوع تأمل و معرفت مورخ قرار گیرد. برای اجتناب از خلط مبحث این مفهوم را «معرفت تاریخی» یا «علم تاریخ»^۱ می‌نامیم.

ج - تاریخ در مفهوم لغوی و عمومی آن

تاریخ در این معنی مترادف وقت و زمان است و یا زمان وقوع حادثه از آن مراد می‌گردد. وقتی لغت تاریخ بر زمان گذشته حمل گردد در برخی تعاریف به جای «علم تاریخ» یا «معرفت تاریخی» به مفهومی که بیان شد، به کار می‌رود. در این صورت تاریخ به پایین‌ترین سطح معرفتی تنزل می‌نماید؛ و چنانکه خواهیم دید در دیدگاه بسیاری از مورخان ادوار گذشته، تاریخ به همین معنی به کار گرفته شده است؛ اما آنچه از گذشته، مورد توجه مورخ و انتخاب وی قرار می‌گیرد و موضوعات اصلی و فرعی اثر تاریخی را فراهم می‌آورد، موضوعی است که بعداً بدان پرداخته خواهد شد. هرچند هر نوع انتخاب از گذشته و بیان و توضیح آن را می‌توان به طور عام تاریخ‌نگاری نامید که بیشتر با فهم مورخان گذشته و سنتی از تاریخ‌نگاری مطابقت دارد. امروزه تاریخ‌نگاری براساس توسعه دانش نظری در حوزه علوم انسانی به طور عام و علم تاریخ به طور خاص، تعاریف نوینی پیدا کرده است.

قبل از طرح چند نظر در این مورد، به تعریفی که از سطوح معرفتی فوق می‌توان به دست آورد، اشاره می‌کنیم. تاریخ‌نگاری را می‌توان فرآیندی دانست که از تعامل ساحت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی تاریخ حاصل می‌شود. یعنی آنگاه که مفهوم انتولوژیک تاریخ به عنوان مفهومی مستقل و خارج از ذهن، پیش روی معرفت‌شناسانه مورخ قرار گرفت عمل تاریخ‌نگاری شکل می‌یابد و منبعی تاریخ‌نگارانه پدید می‌آید. و از همین جا تمایز بین منابع تاریخی و منابع تاریخ‌نگاری شکل می‌گیرد. منابع تاریخی به طور عام کلیه منابع مکتوب و غیر مکتوبی را که از بعدی از زندگی جمعی و فردی گذشته انسان اطلاعی به دست دهد، شامل می‌شود. اما منابع تاریخ‌نگاری حاصل تعامل دو سویه مورخ و تاریخ است. به عبارت دیگر

۱. همان.

«تاریخ‌نگاری یک معرفت است از انواع معرفت‌های گوناگونی که در یک دوره مشخص وجود دارد. لذا اگر بخواهیم تاریخ ایران را در دوره صفویه مطالعه کنیم و نه تاریخ‌نگاری ایران در دوره صفویه را، ناگزیریم که علاوه بر متون و منابع تاریخ‌نگاری در دوره صفویه، یعنی متونی که مورخان به قصد ثبت در تاریخ نوشته‌اند، تمام متون دیگری را که حیثیات و وجوه جامعه ایرانی در آن دوره را تبیین می‌کند، نیز مطالعه کنیم، مثل آثار اندیشه‌نگارانه، منابع ادبی، سیاسی...»^۱

تأکید بر اینکه تاریخ‌نگاری یک نوع معرفت است موجب گردیده تا برخی محققان به این ساحت ارزش بنیادی قایل شوند و منابع تاریخ‌نگاری را که از این حیث فاقد معرفت و اندیشه تشخیص می‌دهند، از دایره منابع تاریخ‌نگاری خارج بدانند و این موضوع را به ساحت تاریخ نیز تعمیم دهند چه در این تفکر، این باور غالب است که اصولاً تاریخ و رفتارها و اعمالی که در تاریخ اتفاق می‌افتد دارای پشتوانه معرفتی است و نگارش تاریخ یعنی نگارش اندیشه و تفکر نهفته در ورای آنها؛ و اگر مورخی از این حیطة و پرداختن به آن دور بماند اثر تاریخی خلق نکرده و خود را به اموری مشغول داشته که نمی‌توان آنها را «تاریخ» دانست. در نمونه‌ای تأییدی، به نظر کالینگ وود اشاره می‌کنیم. والش در بررسی نظر وی در این مورد می‌نویسد:

«کالینگ وود می‌گوید تاریخ عبارت است از تاریخ فکر و اندیشه، منظور وی این نیست که تاریخ عبارت از تاریخ اندیشه است بلکه هدفش این است که تاریخ به طور اخص با فعل و انفعالات فکری و مغزی سر و کار دارد».^۲ والش با این نظر موافقت چندانی ندارد و آن را افراطی می‌داند اما به نظر می‌رسد درکی متعادل از آن نظر ممکن است. توضیح آنکه اگر بپذیریم ابعاد حیات اجتماعی، تبلور اندیشه و تفکر است و توجه مورخان به این ابعاد را از آن حیث مورد توجه قرار داد که مورخ با توصیف ابعاد مختلف حیات اجتماعی در واقع تفکر عینیت‌یافته جامعه را به تصویر می‌کشد و از بعدی دیگر، مورخ نیز با تفکر خود سراغ انتخاب از تاریخ و تبیین و توصیف آن می‌رود و حاصل کار وی در واقع عینیت تفکر وی است. والش در انتقاد خود از نظر کالینگ وود می‌گوید:

«اگر تاریخ به طور اعم تاریخ افکار باشد به این نتیجه می‌رسیم که کلیه اعمال انسان تعمدی

۱. هاشم آقاچری، فصلنامه... همان، ص ۲۲. ۲. والش، همان، ص ۵۶.

است. درحالی‌که بسیاری از اعمال انسان تعمدی نیست و بر اثر تصمیم آنی به عنوان عکس‌العمل انجام می‌گیرد.^۱ انتقاد والش توضیحی روان‌شناسانه از اعمال و عکس‌العمل‌های انسانی را ارائه می‌کند درحالی‌که پیدایش و تداول عکس‌العملها در فضایی اجتماعی و انسانی پدید می‌آید و از پشتوانه‌ای فکری برخوردار است. نظر کالینگ وود را در عبارت ذیل می‌توان خلاصه کرد و پذیرفت:

«در بررسی وقایع تاریخی هدفی که باید روشن شود تنها خود رویداد نیست بلکه اندیشه‌ای است که در این رویدادها اثر گذاشته است».^۲

اگر مصداق «رویداد» را در عبارت فوق معادل وقایع، حوادث سیاسی و نظامی بدانیم و از تعمیم آن در حیطه رویدادهای فکری و دیگر حیطه‌های اجتماعی خودداری کنیم، این سؤال مطرح می‌شود که آن دسته از منابعی که در تاریخ‌نگاری، اساس توجهشان به ثبت رویدادها و وقایعی از آن دست بوده، چه جایگاهی در تاریخ‌نگاری دارند و آیا می‌توان آنها را با نگرشی نوین از تاریخ‌نگاری به وجهی از وجوه مطابق دانست و برای آنها جایگاهی در این میدان اختصاص داد؟ به گفته والش: کروچه در سرآغاز کتاب خود به نام فرضیه و تاریخچه وقایع‌نگاری بین تاریخ به معنی اخص و واقعه‌نگاری تمایز قایل است و تاریخ را افکار زنده گذشته توصیف می‌کند و ذکر وقایع گذشته را به صورتی که منحصر به ذکر واقعه باشد مرده و غیرقابل درک قلمداد می‌نماید. علت اینکه^۳ کروچه وقایع‌نگاری را غیرقابل ادراک می‌داند، منقطع بودن وقایع به گونه‌ای است که مانع بازسازی مفهومی کلی و دارای اندیشه می‌گردد. به عبارت دیگر چون به نظری وقایع‌نگاری به مفاهیمی انتزاعی و کلی می‌پردازد که از بازسازی آن مفهومی معنی‌دار و دارای پشتوانه فکری حاصل نمی‌گردد، فاقد ارزش تاریخی و تاریخ‌نگاری فرض می‌کند. هرچند در این بیان حقیقتی نسبی وجود دارد که آنچه حاصل بازسازی تاریخ براساس وقایع است تصویر کلی و عملی از تاریخ در مفهوم «علم تاریخ» نیست اما با تعمقی تاریخ‌نگاران به نوع وقایع مورد توجه مورخ، چگونگی ارتباط دادن آنها و علت انتخاب آن وقایع، می‌توان اندیشه تاریخ‌نگاری مورخ را درک کرد و می‌توان آن را در سطحی از سطوح پایین تاریخ‌نگاری دانست ولی نمی‌توان از حیطه

۱. احمد تاجبخش، همان، ص ۱۴۳.

۲. همان، ص ۱۴۴.

۳. والش، همان، ص ۳۷.

منابع تاریخ‌نگاری کنار گذاشت. بنابر تأیید والش: «در نقد این نظر کروچه باید گفت که نحوه تفاوت‌گذاری وی، پاسخگوی تفاوتی واقعی در سطح ادراک تاریخی می‌باشد»^۱ در میان محققان داخلی نیز دکتر جهانگیر قائم‌مقامی با توجه به رسالتی که برای تاریخ‌نگاری قایل است، مورخان و آثار آنان را در سه گروه طبقه‌بندی می‌کند:

۱. وقایع‌نگار: کسی است که آنچه را دیده و شنیده است، بر روی کاغذ می‌آورد...

۲. محقق: کسی است که با مذاقه و بررسی اسناد و مدارک گوشه‌های تاریکی از تاریخ را روشن می‌نماید و حقایق و علل و موجبات بروز حوادث را مشخص می‌سازد.

۳. مورخ: از مطالعه اسناد و با استفاده از تحقیقات، با دید وسیع‌تری تاریخ یک قوم، یک کشور و... را بررسی می‌کند. بنابراین مورخ باید با احاطه کامل به فلسفه‌های تاریخ و داشتن قوه خلاقه و بررسی کلیه اسناد اثری بدیع و گویا که خود حاوی فلسفه‌ای خاص باشد، به وجود آورد.^۲ واضح است که بررسی فوق، که براساس ارزش دآوری صورت گرفته است و مطابق ارزشهای مطروحه، بخشهای خاصی از منابع تاریخ‌نگارانه، حایز ارزش برای باقی ماندن در دایره منابع تاریخی تشخیص داده شده است. اصل مسئله ارزش دآوری و سطح‌بندی منابع تاریخ‌نگاری براساس ملاکهای متنوع، تلاشی علمی و پذیرفته شده است اما اگر این تلاش منجر به حذف بخشی از منابع مذکور از حیطه منابع تاریخ‌نگاری گردد، جای تأمل پیدا می‌کند. هانری ایرنه مارو، الگویی در این باب عرضه داشته که به نظر راهگشا می‌آید که ضمن طرح مبنایی ارزش داورانه، همه آثار فکری مورخان را در دایره منابع تاریخ‌نگارانه محفوظ می‌دارد. مارو مراحل تدوین نگارش تاریخ را در نمودار ذیل خلاصه می‌کند:

وی سپس در انطباق آنچه که تاریخ‌نگاری سنتی می‌نامد با نمودار فوق می‌گوید: «در نگارش تاریخ به شیوه سنتی یعنی نقل رویدادها تنها به یک بخش از این منحنی (بخش AB) توجه می‌شد»^۳.

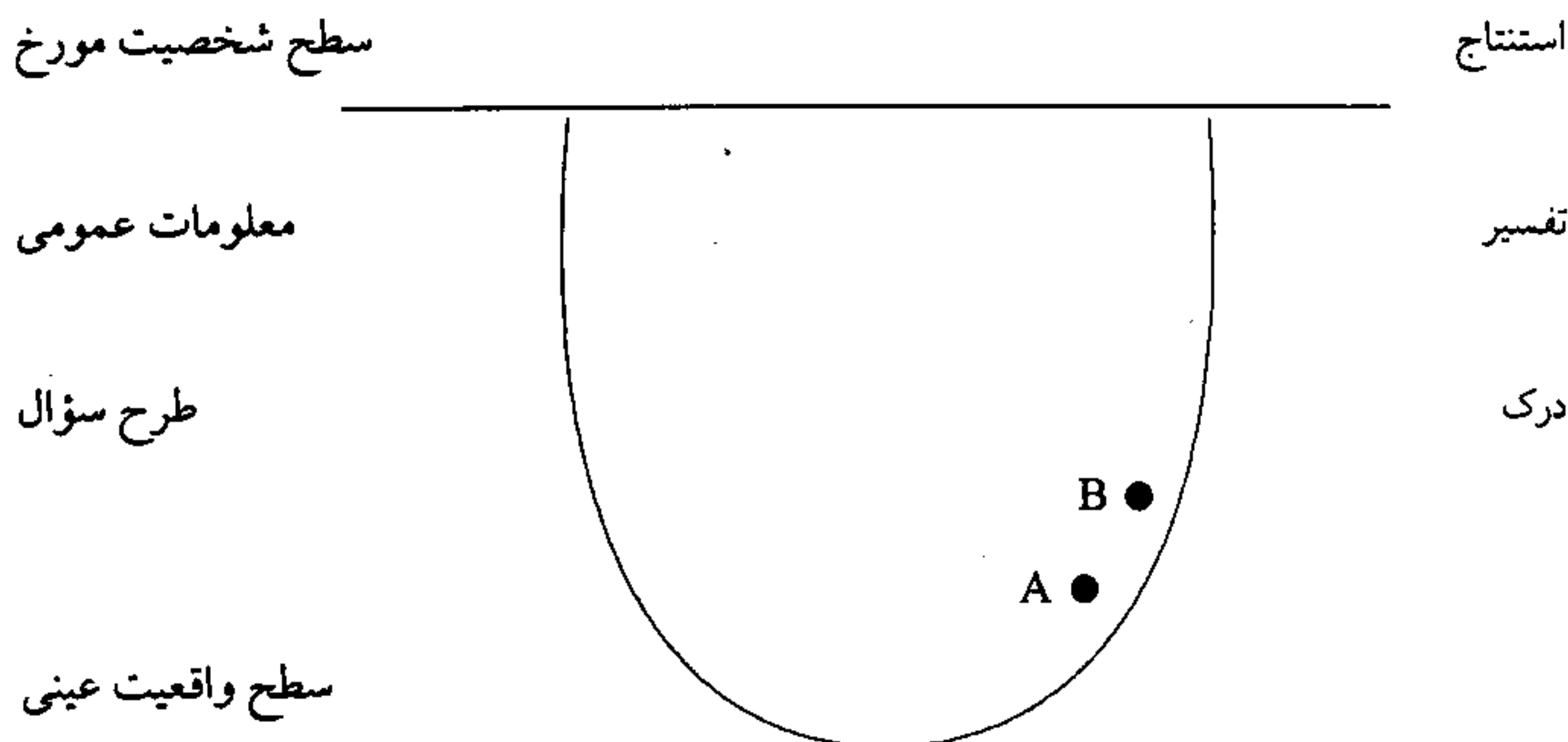
در این نمودار مراحل مختلف فعالیت یک مورخ در پدید آوردن یک منبع تاریخ‌نگارانه به به لحاظ شکلی و ظاهری و بدون توجه به ماهیت و فقر و غنای اندیشه نهفته در ورای آن مراحل

۱. همان.

۲. جهانگیر قائم‌مقامی، روش تحقیق در تاریخ‌نگاری، تهران، انتشارات دانشگاه ملی ایران، ۱۳۵۸، ص ۶-۸.

۳. شارل ساماران، همان، ج ۴، ص ۳۳۲.

ترسیم شده است. نکته مهم در نظریه مارو این است که با وجود اختصاص کمترین سطح از نمودار به تاریخ‌نگاری سنتی، این سری منابع را در ردیف منابع تاریخ‌نگاری محفوظ می‌دارد. به عبارت دیگر به دلیل دارا بودن سطح فکری پایین‌تر، آنها را خارج از منابع تاریخ‌نگاری



نمی‌داند. مطابق این نمودار در تاریخ‌نگاری سنتی، کار مورخ درست در مرحله‌ای که کار فکری وی برای درک، تفسیر و استنتاج باید آغاز شود، خاتمه می‌یابد. در نتیجه تاریخ‌نگاری سنتی را می‌توانیم سبکی تعریف کنیم که مورخ بیشتر به سمت گزینش خبر و اطلاعات مربوط به مسائل نظامی - سیاسی می‌رود و توجهش به صحت و سقم روایت، حدیث، خبر و منبع مورد استفاده است، در این حالت حوزه فعالیت تاریخ‌نگاری مورخ در محدوده AB محصور می‌ماند.

پایین بودن سطح فکری مورخ و پرداختن وی به مسائل سطحی موجبات بدبینی متفکرین زیادی را به تاریخ فراهم آورده است. بوسوئه^۱ در اظهارنظری در این مورد می‌گوید:

«آه از این ولع سیری‌ناپذیر انسان برای شناخت تاریخ! بی‌هوده‌تر از این چیست که انسان وقت خود را به آنچه دیگر وجود ندارد اختصاص دهد».^۲ هانری مارو در همراهی نسبی با این نظر

۱. ژاک بوسوئه، کشیش و خطیب قرن هفدهم فرانسه (۱۷۰۴ - ۱۶۲۷) بود که بعدها به عضویت آکادمی فرانسه درآمد. او براساس دید مذهبی خود، نگاهی منفی به تاریخ داشت و عقایدش را در کتاب بیانات درباره تاریخ عمومی به تحریر درآورد. (فرهنگ فارسی معین، ج ۵، ص ۲۹۵).

۲. شارل ساماران، همان، ص ۳۱۱.

بوسوئه می‌گوید:

«البته باید اذعان داشت که نوعی تاریخ‌نگاری بیهوده و سطحی نیز وجود دارد که براساس کنجکاو‌یهای ساده و بی‌اهمیت شکل می‌گیرد و سؤال‌های مطرح‌شده درباره‌ی گذشته هیچ محتوای جدی ندارد: «زین و یراق اسب فلان ژنرال در فلان جنگ چه بود؟ در فلان ضیافت باشکوه از مهمانان با چه غذاهایی پذیرایی شد؟»^۱ ضمن همراهی نسبی با این نظر، نمی‌توان اطلاعات مندرج در سؤال‌های مطرح‌شده را فاقد ارزش تاریخی دانست. این نوع اطلاعات تاریخی در هر دوره‌ای می‌تواند به ساختارهای مختلف اجتماعی و اقتصادی، مبانی فکری و... مباحث دیگر رهنمون گردد.

با مطرح شدن تاریخ‌نگاری سنتی و توضیحی که درباره‌ی آن داده شد، ضرورت دارد جایگاه این عبارت و نقطه‌ی مقابل آن در این پژوهش روشن شود. تاریخ‌نگاری سنتی معادل تاریخ‌نگاری ماقبل مدرن به کار می‌رود و نقطه‌ی مقابل آن تاریخ‌نگاری مدرن است. این دو تاریخ‌نگاری به جوامع خاص تعلق دارند یعنی تاریخ‌نگاری سنتی از آن جامعه سنتی و تاریخ‌نگاری مدرن از آن جامعه مدرن است. برشمردن ویژگیها و توضیح جوامع مدرن و سنتی هدف این مقال نیست اما وجهی از وجوه این جوامع که می‌تواند مشخص تاریخ‌نگاری مخصوص خود باشد می‌تواند در اینجا مطرح گردد:

«آغاز و انجام تاریخ، در تاریخ‌نگاری سنتی با هبوط آدم بر زمین و به پا خاستن رستاخیز نهایی تعریف می‌شود اما در فلسفه تاریخ جدید، انسان در مرکز تاریخ قرار دارد و تاریخ فعل آدمی است، نه انعکاس مشیت الهی».^۲ خمیر مایه اصلی این عبارت تغییر معرفت انسان نسبت به تاریخ، جامعه و انسان است. در معرفت تاریخ‌نگاری سنتی و جوامع سنتی؛ انسان فاعل و محور تاریخ نیست اما در جوامع مدرن و به تبع آن در تاریخ‌نگاری مدرن، تحول مذکور رخ می‌دهد. به عبارت دیگر: مورخان ماقبل مدرن (سنتی) وقتی تاریخ می‌نوشتند خود را در درون تاریخ می‌دیدند و سرگذشت انسانها را می‌نگاشتند. یعنی آنچه که بر انسانها رفته بود، بدون اینکه تاریخیت را به مثابه یک شأن ببینند. نقطه کانونی و تعیین‌کننده در تاریخ‌نگاری مدرن همان نقطه‌ای است که در علم مدرن وجود داشته است و آن این است که انسان بر سرنوشت خودش و

۱. همان.

۲. هاشم آفاجری، همان، ص ۱۲.

به تاریخ خودش نگاه جدیدی کرده و به شأنی از شئون خود که همان تاریخیت است، التفات کرده است.^۱ این تحول معرفتی در ایران و اروپا (غرب) چه زمانی رخ داده است، نسبت به بحث حاضر، موضوعی اصلی نیست اما اجمالاً آنچه به طور کلی مورد قبول محققان قرار گرفته این است که در غرب، رنسانس را باید سرآغاز این تحول دانست. اما در ایران، انقلاب مشروطه مبدأ چنین تحولی بود هرچند طلیعه آن تقریباً یکصد سال قبل از انقلاب مشروطه عیان شده بود.^۲ براساس این مرحله‌بندی تاریخ‌نگاری در تاریخ ایران، تاریخ‌نگاری صفوی در سلک تاریخ‌نگاری سنتی، یا ماقبل مدرن قرار دارد. اما چنانکه در متن پژوهش خواهد آمد نگرشها و ویژگیهایی در تاریخ‌نگاری آن عصر می‌توان یافت که ضمن حفظ ارتباط تاریخ‌نگاری صفوی با تاریخ‌نگاری سنتی، چارچوب فکری خاصی برای آن پدید می‌آورد. در پایان این چشم‌انداز کلان به تاریخ‌نگاری ایران و غرب، آنچه قابل ذکر می‌ماند این است که تاریخ‌نگاری مدرن در ایران طی نزدیک به یک‌ونیم تا دو قرن گذشته چه مقدار از طول راه تاریخ‌نگاری مدرن را طی کرده است؟ آیا به پایان خود نزدیک می‌شود یا همچنان در میانه‌های راه است؟ آنچه مسلم است تاریخ‌نگاری مدرن در ایران با تکامل نهایی خود فاصله دارد؛ زیرا جامعه ایران با تبدیل شدن به جامعه مدرن فاصله دارد البته پاسخگویی علمی به این سؤال به عهده متخصصین امر است. از طرف دیگر چنانکه در مقدمه نیز اشارت رفت مرحله پس از تاریخ‌نگاری مدرن، در قالب نگرش پست مدرن در غرب شروع شده و مکتبهای نوینی در این چارچوب، از قبیل مکتب پساساختارگرایی و مکتب تاریخی‌گری جدید سر برآورده است. نتیجه آنکه پیشرفت و تحولات در حوزه فهم تاریخ و تاریخ‌نگاری غرب با سرعت به تداوم خود ادامه می‌دهد.

۱. هاشم آقاچری، تأملاتی در...، همان، ص ۱۱۴ - ۱۱۵.

۲. برای توضیح بیشتر، رک: هاشم آقاچری، فصلنامه...، همان، ص ۲۵.

فصل دوم

نگاهی به تاریخ‌نگاری ایران بعد از اسلام تا ظهور صفویه

مبانی تاریخ‌نگاری اسلامی

تاریخ‌نگاری اسلامی یکی از دو سنت غالب در تاریخ‌نگاری قاره آسیاست. میشل بنتلی، محقق در تاریخ‌نگاری جهان، ضمن مستقل خواندن آن دو سنت، تاریخ‌نگاری اسلامی را به لحاظ قدمت، متأخرتر از سنت دیگر تاریخ‌نگاری آسیا، یعنی تاریخ‌نگاری چینی می‌داند و در این باره می‌نویسد:

«تاریخ‌نگاری چینی کهنتر از تاریخ‌نگاری اسلامی است. حدود تاریخ‌نگاری اسلامی (هرچند ریشه‌های کهنتری دارد)^۱، از آغاز ظهور اسلام در قرن هفتم میلادی فراتر نمی‌رود. درحالی‌که تاریخ‌نگاری چینی، تاریخی مستمر به قدمت تاریخ چین و حداقل از زمان کنفوسیوس (۵۵۱ - ۴۷۹ ق.م) دارد. چنانکه خواهیم دید با وجود آنکه این دو سنت تاریخ‌نگاری در بسیاری از شیوه‌ها متفاوت هستند، در آغاز وجه مشترکی در ارتباط با مسائل مورد توجه خود داشتند.

۱. منظور میشل بنتلی، سنتهای تاریخ‌نگاری اعراب قبل از اسلام از قبیل «ایام یا ایام‌العرب» است که در ادامه مطلب توضیح داده خواهد شد.

کنفوسیوس به حفظ خاطرات و میراث گذشته علاقه‌مند بود. از نظر او گذشته کاملاً نزدیک - عصری که جامعهٔ چینی در شرایطی به سر می‌برد که کنفوسیوس آن را شکل ایده‌آل می‌نامید - و موضوع اصلی مطرح قابل ضبط در این جزئیات، شامل مطالبی می‌شد که به بازآفرینی مجدد آن جامعهٔ ایده‌آل می‌انجامید. آغاز تاریخ‌نگاری اسلامی نیز به مسائلی معطوف بود که در عصر خود می‌توان آنها را معطوف به جامعهٔ ایده‌آل دانست. جامعهٔ اسلامی در روزهای حیات پیامبر اسلام و جانشینان بلافصل وی. این دوره همچنین یک عصر طلایی بود که مسلمانان زیادی مدام احساس می‌کردند تلاش در راه احیای آن یک ضرورت است. بعید است ما احساس کنیم که دوران طلایی در حقیقت یک بار پدید آمد، این مسئله یک نوع استنباط و فهم گذشته است که می‌پذیرد بقای انسان یک تمایل جهانی دارد و اگر این مسئله مشوقی برای نگارش تاریخ باشد مایهٔ امتنان خواهد بود.

با توجه به اینکه محمد (ص) آخرین و بزرگترین پیامبرانی است که توسط خداوند برای هدایت بشر به راه راست فرستاده شده است و با توجه به اینکه شیوهٔ زندگی ایشان توسط مسلمانان خوب باید سرمشق قرار گیرد، جامعهٔ مسلمانان چگونه اطلاعات ضروری و جزئیات زندگانی ایشان را حفظ کرد. این مسئله به صراحت مسئله‌ای مهم بود. مسلماً قرآن کتاب مقدسی که به اعتقاد مسلمین کلام ادیبانهٔ خداوند و ابدی همانند او و بالاتر از کلام پیامبر اسلام، در دسترس قرار داشت. اما اطلاعات خاص تاریخی در قرآن، کم و ناچیز است. در حالی که اسلام به مانند ادیان خویشاوندش یهودیت و مسیحیت اساساً دینی تاریخی است ریشه در وقایعی دارد که می‌توان باور داشت به واقع در زمان و مکان رخ داده‌اند. مسائل اصلی قرآن، اساساً تاریخی نیستند و کمتر دارای مطالبی از نوع آنچه که در کتابهای عهد قدیم و جدید وجود دارد، است. بسیاری از اشارات تاریخی آن را در واقع می‌توان در روشنایی منابع دیگر و احتمالاً منابع متأخر دریافت. طی قرن نهم میلادی / سوم هجری بود که روایات مربوط به تاریخ برای بار نخست به نگارش درآمد. مسلمانان، زندگانی پیامبر اسلام را بر پایهٔ حدیث ترسیم کردند. احادیث در آغاز جنبهٔ شفاهی داشت و بر سر مکتوب کردن آنها مخالفت‌هایی پدید آمد با این وجود تأکید شده است که بخشهایی از مواد آن زودتر از این بحث عمومی به نگارش درآمده بود.^۱

آنچه در بررسی فوق حایز اهمیت است، شامل چند نکته می‌باشد: اول: پذیرش جایگاه

1. Michel Bently. OP. Cit. P 11.

سنت تاریخ‌نگاری اسلامی به عنوان یکی از دو سنت مستقل و اصلی تاریخ‌نگاری در قاره آسیا، دوم: وجه مشترک این دو سنت تاریخ‌نگاری که عبارت از ضرورت شناخت و احیای جامعه آرمانی دوره‌ای خاص، و سوم بررسی فضای معرفتی جامعه صدر اسلام و عوامل سوق‌دهنده مسلمین به کسب آگاهیهای تاریخی. اما به یکی از نکات مورد اشاره مؤلف مبنی بر کم بودن اطلاعات تاریخی در قرآن باید توجه نمود که منظور، اطلاعات تاریخی دارای شناسنامه زمانی و مکانی است و اطلاعات مرتبط با تاریخ که در اصطلاح قرآنی، قصص نامیده می‌شود بخش مهمی از آیات قرآن را شامل می‌گردد.^۱ مطالب فوق توسط محققان مسلمان و غیر مسلمان که به مبانی تاریخ‌نگاری اسلامی پرداخته‌اند با تفاوت‌های مختصر مورد پذیرش قرار گرفته است.

از جمله در مقاله ریشه‌های تاریخ‌نگاری عربی در دایرةالمعارف بریتانیکا ضمن آنکه تاریخ‌نگاری عربی معادل تاریخ‌نگاری اسلامی فرض شده، قرآن را مملو از درسهای آگاهی بخش تاریخی دانسته است: «عوامل اصلی نافذ در شکل‌گیری تاریخ‌نگاری مسلمانان به اندازه کافی روشن است. به مانند یهود باستان تاریخ‌نگاری مسلمین بر مبنای دین خلق شد و تداوم یافت. محمد(ص) که خود را جانشین صف طولانی پیامبران یهود و نصاری می‌دانست اسلام را به منزله دینی با حس نیرومند تاریخی عرضه داشت. قرآن کتاب مقدس مسلمین مملو از درسهای آگاهی بخش تاریخی است. آموزه‌های محمد(ص) که در قرآن نبود، پس از رحلت آن حضرت، به صورت احادیثی نافذ که آن حضرت باقی گذاشته بود، مورد توجه قرار گرفتند. تمام اعمال و گفتارهای آن حضرت بدقت نگه‌داری شدند و نهایتاً در ترکیب با قرآن شکل گرفته و به صورت قانون جامع مسلمانان (شرع) در همه جوامع مسلمین درآمد. این احادیث طی چند نسل به صورت شفاهی انتقال می‌یافت تا آنکه در قرون هشتم و نهم میلادی، دوم و سوم هجری به صورت مکتوب درآمد. نتیجه مجموعه‌های حاصل تنها تا حدودی تاریخی بود زیرا افسانه‌ها و جعلیاتی به داخل آنها راه یافت. علمایی که به حفظ و بررسی این احادیث اشتغال داشتند، عمدتاً مشغول سازمان دادن آنها در قالب سیستمهای قانونی و تئوریهای الهیاتی بودند و اغلب با مورخان سرخصومت داشتند. قدیمیترین شرح معتبر زندگانی محمد(ص) که توسط ابن اسحاق

۱. برای توضیح بیشتر در مورد آیات مربوط به تاریخ در قرآن کریم رک: هاشم آقاجری، تأملاتی در... همان، ص ۸-۹؛ و همچنین برای بررسی نظر قرآن کریم درباره تاریخ، رک: همان، فصل دوم، ص ۱۱۹ به بعد.

(متوفی ۷۶۸ م / ۱۵۱ هجری) نوشته شد توسط یک نماینده مهم شرع و آموزش حدیث مورد حمله قرار گرفت. این مورد بر استقلال علمای تاریخ از اهل شریعت و قانون تأکید دارد. اما هر دو گروه مواد خام مشترکی داشتند و توسط محدثان حکومتی قوانین سختی برای ثبت و ضبط منابع آنها و رسم کردن زنجیره مداوم ناقلان معتبر حدیث که با عادات صحیح مورخان مسلمان مورد تشویق قرار گرفت، وضع کردند. اما نتایج تاریخی حاصل، غیر عملی، پر از عناصر نامربوط و معیوب در انعکاس تفسیر بود. هرچند استثنای درخشانی مانند نوشته‌های ابن خلدون (۱۴۰۶ - ۱۳۳۲ م / ۸۰۹ - ۷۳۳ هجری) پدید آمد. اما مورخان خوب مسلمان با دقت تلاش کردند روایات معتبر نقل کنند و مورد اعتماد قرار گیرند.

این مسئله خصوصاً در مورخان مکتب کلاسیک تاریخ‌نگاری مسلمین، که در اواسط خلافت عباسیان در قرن نهم و دهم م / سوم و چهارم هجری تاریخ می‌نوشتند، صحیح است. طبری (متوفی ۹۲۳ م / ۳۱۱ هجری) معتبرترین همه آنها، تاریخ پادشاهان و پیامبران الرسل و الملوک را به عنوان مکمل تفسیر خود بر قرآن که قبلاً نوشته بود، تألیف کرد و مورخان مسلمان پس از وی، در بازسازی تاریخ صدر اسلام به تبعیت از مبانی نوشتاری او علاقه‌مند بودند^۱ اما مسلمانان عرب دو سنت تاریخ‌نگاری از اعراب قبل از اسلام به ارث برده بودند که عبارت بودند از «ایام» و «انساب». این دو سنت به طور مستقیم به منظور نگارش تاریخ پدید نیامد اما بعدها با پیدایش تاریخ‌نگاری، مطالب مورد بحث آنها بخشی از مواد تاریخ‌نگاری را تشکیل داد.

این مسئله مورد قبول و تأیید محققان قرار گرفته است. اشپولر در این باره می‌نویسد: «اعراب قبل از اسلام یک سنت تاریخ‌نگاری تحت عنوان «ایام‌العرب» داشتند که واقعیت مختصری از لشکرکشی‌های بین دو یا چند قبیله و کردارهای قهرمانانه رهبران آنها را می‌رسانده است»^۲ در تشریح تاریخ‌نگاری اعراب قبل از اسلام می‌نویسد: «سنت‌های تاریخ‌نگاری اعراب قبل از اسلام، انساب و ایام بود که به صورت مکتوب چیزی از این مبانی باقی نیست اما به صورت شفاهی تا اسلام اطلاعاتی محفوظ بود»^۳ میراث تاریخ‌نگاری اعراب قبل از اسلام به لحاظ مفهومی و موضوعی اساساً سیاسی و نظامی بود. این سنتها با مبانی تأثیرگذار در تاریخ‌نگاری اسلامی

1. The New Encyclopedia Britanic. Vol 20. P 505.

2. The New Encyclopedia Britanic. Vol 20. P 505.

۳. ه. آ. ر. گیب، م. حلمی، م. احمد، کلمان هوار، سامی‌الدهان، و... تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه و تدوین یعقوب آژند، تهران، نشر گستره، ۱۳۶۱، ص ۱۲ - ۱۷.

درآمیخت. مبانی اسلامی تاریخ‌نگاری، حدیث و سیره به منظور توجه به تاریخ به مفهوم یکی از ابعاد حیات جمعی پدید نیامد بلکه اساساً برای تطبیق امور روزمره و حکومتی مسلمانان با دیانت اسلام شکل گرفت. بدین ترتیب دو پایه تاریخ‌نگاری اعراب قبل از اسلام، ایام و انساب با دو پایه تاریخ‌نگاری اسلامی یعنی حدیث و سیره جمع گردید و دیدگاهی براساس انتخاب حوادث و وقایع در چارچوب رفع نیازهای دینی پدید آمد.

عناصر اصلی در این دیدگاه شامل حوادث سیاسی و نظامی به عنوان مواد خام و تطبیق آنها با شرع اسلام به عنوان چارچوب فکری بودند. سنتهای تاریخ‌نگاری اسلامی که بعد از سنن مذکور پدید آمد یعنی مغازی، فتوح و طبقات در جهت تکامل سنتهای پیشین بودند و مفاهیم سیاسی و نظامی و دینی بودن را در بطن خود داشتند. مبانی تاریخ‌نگاری اسلامی سنتهای تاریخ‌نگاری قبل از اسلام را به خدمت گرفت و چارچوبی پدید آمد که تبیین تاریخ را در چارچوب عقاید رسماً پذیرفته‌شده اسلام محفوظ داشت و مانع از نگاه به تاریخ از بیرون و سؤال از آن گردید. این مسئله را می‌توان علت اصلی توجه مورخان مسلمان به حوادث نظامی و سیاسی و تبیین آنها در چارچوب فکری دینی دانست. وقتی مورخان بزرگ مسلمان به مانند طبری، آثار بزرگ تاریخ‌نگاری اسلامی را در چارچوب فکری مذکور تألیف کردند نگرش آنان به تاریخ براساس سنتها و تفکرات تاریخ‌نگاری اولیه اسلامی، چنان بنای محکمی برای نگارش تاریخ ساخت که خروج از محدوده آن تا قرنهای مشکل و غیرممکن گردید.

آنچه در این روند راه تکامل پیمود تعریف ابژه یا موضوع شناسایی بود که به مبانی تاریخ‌نگاری تبدیل می‌گردید. موضوع شناسایی عبارت بود از شیوه زندگی پیامبر اسلام و رفتارهای ایشان در اداره و حل مسائل و مشکلات جامعه صدر اسلام.^۱ بنابراین، سیره و حدیث دو راه رسیدن به سوژه مورد بحث بود. با تعریف سوژه شناسایی، روش مناسب تحقق این هدف نیز پدید آمد و این روش عبارت بود از رسیدن به اقوال صحیح از پیامبر اسلام و رفتار و سیره زندگی آن حضرت. از همین نقطه، نقل قول، راوی، صحیح‌القول بودن روی و سلسله سوره اهمیت درجه اولی پیدا کرد. بدین ترتیب مورخ یا عامل شناسایی با روشی تعریف‌شده می‌بایست به روشن کردن موضوعات تاریخی می‌پرداخت. و اگر حادثه‌ای را به چشم ندیده بود

۱. محمد بن عمر واقدی، مغازی، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۶۹، توضیحات مصحح، ص ۱۲-۱۷.

و روایتی نزدیک در دسترس نبود، از طریق سلسله رواه و یافتن حدیث و یا روایتی موثق مشکل را حل می‌کرد. و در نتیجه تحقیقی از مدل دیگر و به کارگیری عقلانیت برای رسیدن به حقایق تاریخی و یا استفاده از تجربه تاریخی برای درک صحت و سقم واقعیتها، طرف توجه قرار نگرفت. به همین دلایل تاریخ‌نگاری مثل طبری وقتی از مفهوم زمان و برآورد آغاز و انجام تاریخ صحبت می‌کند به نقل چند روایت و حدیث از محدثان می‌پردازد و سخن خود را با تأیید و شرح حدیث منقول از ابن عباس به پایان می‌برد.^۱ مبنای تاریخ‌نگاری دیگری که در اواخر قرن دوم هجری پدید آمد تألیف آثاری تحت عنوان «مغازی» بود. قدیمیترین این نوع آثار، به احتمال قوی^۲، کتاب المغازی تألیف محمد بن عمر واقدی (متوفی ۲۰۷ هجری) است. هدف از تألیف این نوع آثار به اهداف تألیف کتب سیره و حدیث شباهت زیادی داشت و روشن کردن روش و اعمال جنگی پیامبر اسلام و زدودن تخریبهای به عمل آمده در گزارشات و روایات مربوط به این جنگها هدف غایی بود. از منظر تفکر تاریخ‌نگاری اگر به کتب مغازی نگاه کنیم آن را ترکیبی از سنت ایام اعراب قبل از اسلام و سیره و حدیث دوره اسلامی خواهیم یافت. روش رسیدن به حقیقت وقایع در این اثر همان روش مورد استفاده در سیره‌نویسی و نقل حدیث بود و واقدی به استناد ناقلان اخبار به شرح غزوات پیامبر اسلام پرداخته است.^۳ به لحاظ موضوعی، سیره و مغازی مرزهای قطعی ندارد و اصطلاحات مذکور گاهی به جای هم به کار رفته است و سیره‌نویسان گاهی به طور مستقل به نوشتن مغازی نیز پرداخته‌اند.^۴ کتابهای فتوح و طبقات با موضوعات خاص خود و به همراه سیره‌نویسی و نگارش مغازی، مبنای دیگری برای تاریخ‌نگاری اسلامی پدید آوردند. کتب سیره، مغازی، فتوح و طبقات هرچند اکثراً به قصد نگارش تاریخ به معنی خاص کلمه تألیف نشدند اما اجماع و ترکیب آنها گام اصلی در تاریخ‌نگاری اسلامی پدید آورد. با این وجود با گذشت زمان اغلب این منابع به صورت منابع

۱. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶.

۲. محمد بن عمر واقدی، همان، توضیحات مترجم، ص ۳.

۳. به عنوان مثال، رک: محمد بن عمر واقدی، همان، ص ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۳۳، و به سرآغاز اغلب غزوات مندرج در همین اثر.

۴. محمد بن عمر واقدی، همان، ص ۱۳ - ۱۴، در فهرست تألیفات واقدی نام کتب سیره، مغازی و فتوح به چشم می‌خورد. در مورد مرزهای سیره‌نویسی و مغازی، رک، همان، ص ۲۱.

تاریخ‌نگاری جلوه کردند و منابع مورد استفاده مورخان را از قرن سوم به بعد تشکیل دادند. آنچه در تاریخ‌نگاری مسلمانان که از اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری بر مبانی پیش‌گفته پدید آمد و جای تأمل و پرسش دارد، نوع نگاه آنان به حدیث است. اگر بپذیریم که استناد مورخان به احادیث در حوزه مباحث تاریخی صدر اسلام و زندگانی پیامبر(ص) طبیعی می‌نماید، استناد آنان به احادیثی در حوزه تاریخ قبل از اسلام از جمله طول تاریخ بشر و دوره‌بندی آن، عمر کره زمین و تحولات آن و زندگانی اقوام و ملل قبل از اسلام بسیار عجیب است.^۱

چرا این مورخان احادیث و روایات از این دست را به محک عقل و تجربه نیازموندند؟ علت اصلی مسئله را باید در غلبه قدرت و تفکر محدثان و فقها جست‌وجو کرد اینان به لحاظ روش، رد و قبول مسائل مستحدثه را در گروی انطباق بر حدیث و روایت صحیح می‌دانستند و آنچه برایشان اصل بود اثبات صحت حدیث و روایت از طریق اثبات ثقه بودن راوی یا سلسله رواه بود و با به کارگیری فعالیت عقلانی درباره امکان وقوع و صحت محتوای روایات مخالفت می‌کردند، «زیرا طبیعت محدثین متوجه به وقوف در برابر نصوص و احترام آنها و محدود کردن دایره عقل و احترام روایت به حد اعلی و منحصر ساختن بحثها در حدود الفاظ است».^۲

طی قرون سوم و چهارم، در مقابل رشد این عوامل بازدارنده خردگرایی، عوامل و جریانات فکری مشوق علم‌گرایی نیز ظهور کردند یکی از این جریانات فکری پیدایش و رشد مکتب معتزله و دیگری مذهب اسماعیلیه بود. ذبیح‌الله صفا در مورد تأثیرات فکری معتزله می‌گوید: «از مسائلی که از اوایل قرن دوم تا اواخر قرن چهارم به رواج علوم و آزادی دانشمندان در بحثهای علمی یاورینهای بسیار کرد شیوع مذهب اعتزال و غلبه متکلمین معتزله بود. معتزله به سبب توجه به مبانی عقلی و بحث در مسائل مهمی مانند عدل و توحید و اختیار و نظایر آن و مناقشه با فرق مختلف اسلامی مانند اهل سنت و حدیث و شیعه و ملل غیر اسلامی مثل مانویه و یهود و نصاری که معمولاً کلام استواری داشتند ناگزیر محتاج به اتخاذ روش منطقی و فلسفی برای پیروزی خود بودند. با وجود مخالفت علمای اهل حدیث و سنت با آنان، به هر حال منشأ

۱. از جمله طبری در تاریخ طبری، همان، ص ۷، درباره طول زمان به روایتی از ابن عباس استناد کرده و می‌گوید: «از ابن عباس آورده‌اند که دنیا یکی از روزهای آخرت است و هفت هزار سال است، و ابن مسعودی در مروج الذهب، ج ۱، ص ۱۸، درباره نخستین مخلوق می‌گوید: از ابن عباس و غیر او روایت کرده‌اند که نخستین چیزی که خدا آفرید آب بود».

۲. ذبیح‌الله صفا، تاریخ علوم عقلی در اسلام، تهران، دانشگاه تهران، چاپ پنجم، ۱۳۷۲، ص ۱۳۵

تحولی از جهت توجه به علوم عقلی در میان مسلمین گردیدند. اهمیت معتزله بیشتر در آن است که خلفا و امرا را نیز مانند خود دوستدار مباحث علمی بار می‌آوردند.^۱ شهرستانی در توضیح عقیده معتزله در باب عقل می‌گوید:

«اول چیزی که آفرید آن را حق تعالی «عقل» بود. پس فرمود عقل را که رو باز کن، رو باز کرد.»^۲ و در تفسیر آنان از حدیث نبوی که فرموده:

«بدرستی زود است که ببینید شما آفریدگار خود را روز رستاخیز چنانچه می‌بینید ماه را در شب چهاردهم، می‌گوید در روز قیامت عقل اول است که دیده می‌شود، مراد از دیدن آفریدگار دیدن عقل است.»^۳ در پژوهشی دیگر تأثیر معتزله را در تفکر تاریخننگاری چنین می‌خوانیم:

«در بحبوحه اوج علوم عقلی عصر عباسی و در بازار داغ روشنگرایی حاصل از ترجمه آثار یونان، معتزله نخستین کسانی بودند که به مکتب تاریخننگاری نقلی یا سنتی متکی به حدیث حمله کردند. آنها لزوماً درک عقلانی و پی‌جویی طبیعت و علت اشیا را تأکید می‌کردند و از پذیرفتن اخباری که یگانه حجت برای درستی آنها، زنجیرهٔ راویانی بود که نامشان پیش از هر خبر ذکر می‌شد، خودداری می‌کردند و می‌گفتند همهٔ امت ممکن است یک چیز دروغ را تصدیق کنند و امکان دارد که گروه بسیاری از مردم دروغ گویند بنابراین رأی آنها، یقین می‌بایست بر دلایل عقلی مبتنی باشد نه روایت محض.»^۴

«در اواخر قرن سوم و در قرون چهارم و پنجم وجود فرقه‌ای از اهل تشیع و تبلیغات شگرف آن در همهٔ افکار و اکناف ممالک اسلامی به ترویج منطق و فلسفه یاوری بسیار کرد و آن فرقه اسماعیلیه بود. پیروان اسماعیلیه برای آمادگی در تبلیغ اصول مذهبی خود همواره مجالس بحث و مناظره در میان خود داشتند و در این مجالس ورزیده و مهیا می‌شدند.»^۵ عقاید اسماعیلیه در مورد عقل به عقاید معتزله شباهت دارد. شهرستانی دربارهٔ عقاید آنان در این باب می‌گوید:

۱. همان، ص ۱۳۱.

۲. عبدالکریم شهرستانی، توضیح‌الملل، ترجمهٔ سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران، اقبال، چاپ چهارم، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۸۶.

۳. همان؛ برای توضیح بیشتر در مورد عقاید فرق مختلف معتزله در مورد عقل، رک: همان، ص ۶۴-۱۰۹.

۴. صادق آئینه‌وند، مکتب تاریخننگاری طبری، مندرج در: پژوهشهایی در تاریخ و ادب، تهران، انتشارات

اطلاعات، ۱۳۷۲، ص ۵۱. ۵. ذبیح‌الله صفا، همان، ص ۱۳۱-۱۳۲.

«پیدا کرد به «امر» اول عقل را که او تام است از جمیع جهات بالفعل و به توسط او «نفس» را که ابعاد از اوست پیدا کرد. و نسبت نفس به عقل، نسبت نطفه است به طفل مخلوق».^۱ مراد اسماعیلیه از «امر» وجه قدیم باریتعالی است و در مقابل وجه قدیم، خلق (فطرت او) باریتعالی را وجه حادث می‌دانستند.^۲ و عقل را اولین مخلوق امر اول محسوب می‌کردند. اسماعیلیان بر پایه این تفکر، به تحلیل عقلانی امور طبیعی و ماوراءالطبیعی می‌پرداختند. مشی آزاداندیشی برخی خلفای عباسی از جمله مأمون از اواخر قرن دوم، زمینه را برای رشد جریانهای فکری بیشتر فراهم کرد. این سیاست و فعالیت‌های جریانهای فکری از نوع معتزله و اسماعیلیه موجب رشد علم و دانش و خردگرایی گردید و تأثیرات خود را بر تاریخ‌نگاری گذاشت. ابن مسکویه و بیهقی این خردگرایی را در آثار خود منعکس کردند.

جدال میان آزاداندیشی و خردگرایی از یک طرف و متعصبین اهل سنت و حدیث از قرن پنجم به نفع جریان اخیر به پایان رسید. اما ریشه‌های پیروزی این جریان به زمان خلافت متوکل (۲۴۷ - ۲۳۲) بازمی‌گشت. او سیاست آزاداندیشی خلفای قبل از خود را کنار گذاشت. «وقتی خلافت به متوکل رسید بحث و جدل و مناظره را که در ایام معتصم و واثق و مأمون میان مردم معمول بود، ممنوع داشت، و کسان را به تسلیم و تقلید واداشت و بزرگان محدثین را گفت تا حدیث گویند و مذهب سنت و جماعت را رواج دهند».^۳

یعقوبی نیز اشاراتی به این سیاست متعصبانه و سخت‌گیرانه فکری متوکل دارد: «مردم را از بحث درباره قرآن نهی کرد».^۴ همو به مورد دیگری اشاره می‌کند:

«در همین سال متوکل اهل ذمه را امر کرد تا فوطه‌های عسلی بپوشند. و بر اسبها و یابوها سوار نشوند و بر درهای خانه‌های خود چوبهایی قرار دهند که پیکر شیاطین در آنها باشد».^۵ و باز مسعودی در جای دیگر می‌نویسد:

«متوکل با معتقدات مأمون و معتصم و واثق مخالفت کرد و جدل و مناظره درباره عقاید را

۱. عبدالکریم شهرستانی، همان، ص ۲۶۲. ۲. همان.
۳. ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۴۹۶.
۴. ابن واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آبتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۱۳.
۵. همان، ص ۵۱۵.

منع کرد و مجازات داد و امر به تقلید کرد و روایت و حدیث را رواج داد.^۱ این سیاست و عوامل دیگر، که در اینجا مجال بررسی ندارند، منجر به تحجر فکری و انحطاط علوم در قلمروی خلافت عباسی گردید اما سیاست حکومت‌های محلی ایران مانند آل بویه و سامانیان، این روند را در قلمروی ایران به تأخیر انداخت.^۲ در یک جمع‌بندی می‌توان گفت که «در میان سه منبع عقل، نقل و تجربه، سمت‌گیری به سوی نقل بود، بخصوص از سده چهارم هجری به بعد با رشد و گسترش سریع فقها و محدثان و علوم نقلی مواجه هستیم... ما جوانه‌های یک تاریخ (تاریخ‌نگاری) عقل‌گرایانه یا تجربه‌گرایانه را در ابن مسکویه، مسعودی، و حدودی در یعقوبی می‌بینیم، این بذرهاى نخستین فضای مناسب برای رشد پیدا نکرد».^۳

آنچه تا اینجا بیان شد زمینه‌های عمومی گرایش‌های تاریخ‌نگاری صدر اسلام و مبانی فکری تاریخ‌نگاری اسلامی بود. جهت‌گیری و عناصر اصلی تاریخ‌نگاری اسلامی را در مراحل اولیه و پیدایش، می‌توان در مبانی و زمینه‌های مذکور بوضوح ملاحظه کرد. مبانی و زمینه‌های مذکور با ورود به سرزمین‌های مختلف اسلامی براساس ویژگی‌های معرفتی و فرهنگی با تغییراتی در عناصر و جهت‌گیریها، به مسیر خود ادامه داد و فراز و نشیب‌هایی را پیمود ولی در عین حال ویژگی‌های مشترک خاصی را تا قرن‌ها محفوظ نگاه داشت. برای مطالعه تاریخ‌نگاری اسلامی، می‌توان ملاک‌های خاصی از جمله تقسیمات جغرافیایی، ادوار تاریخی یا موضوعات مورد بحث را اساس تقسیم‌بندی قرار داد یا ترکیبی از این عوامل را در نظر گرفت به این ترتیب تاریخ‌نگاری ایران، مصر، عثمانی،... یا تاریخ‌نگاری صدر اسلام، دوره میانه، و تاریخ‌نگاری اسلامی در دوره معاصر،... یا تاریخ‌نگاری عمومی، سلسله‌ای، محلی در دوره‌ای یا در جغرافیایی خاص... پدید می‌آید.^۴ در برخی مطالعات تاریخ‌نگاری صدر اسلام به ویژگی‌های واحدهای جغرافیایی کوچکی در حد شهر توجهاتی مبذول شده و تاریخ‌نگاری پدیدآمده در این شهرها را به نام مکتب تاریخ‌نگاری نامیده‌اند مانند مکتب تاریخ‌نگاری مدینه (حجاز)، مکتب تاریخ‌نگاری بصره یا کوفه (عراق)، مکتب تاریخ‌نگاری شام، و غیره. به نظر می‌رسد تفاوت‌های مختصر

۱. ابوالحسن... مسعودی، همان، ص ۷۰۰.

۲. برای توضیحات بیشتر در این مورد، رک: ذبیح‌الله صفا، همان، ص ۱۳۴، ۱۵۱.

۳. هاشم آقاچری، تأملاتی در...، همان، ص ۱۳۷.

۴. برای توضیح بیشتر در مورد نمونه‌های تاریخ‌نگاری اسلامی براساس ملاک‌های مختلف، رک: صادق آئینه‌وند، علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی، همان، ج ۱، بخش سوم تا هفتم؛ سید صادق سجادی... همان، از فصل سوم به بعد؛ صادق آئینه‌وند، علم تاریخ در اسلام، همان، ص ۲۱-۲۴ و ص ۱۲۱-۱۲۹.

فرهنگی میان شهرهای مذکور که ناشی از ترکیب جمعیتی آنها بود موجب اطلاق کلمهٔ مکتب به تاریخ‌نگاری پدیدآمده در آن شهرها گردید و گرنه تفاوت‌های بنیادی در آثار نمایندگان تاریخ‌نگاری آن شهرها نسبت به فلسفهٔ تاریخ و عناصر تاریخ‌نگاری مشهود نیست. تاریخ‌نگاری اسلامی از آغاز در دو جهت اساسی حرکت می‌کرد که به سبب خصوصیت متمایزشان در عنایت به موضوع و مواد خاص تاریخی، هریک را مکتبی در تاریخ‌نگاری شمرده‌اند. گرچه با نگاه اجمالی به آثار نمایندگان این هر دو مکتب به نظر می‌رسد که اختلاف آنها بیشتر در شیوهٔ تدوین اخبار و روش تاریخ‌نگاری است و به عبارت دیگر فقط تمایزات جزئی با هم دارند. هریک از این دو مکتب در یکی از دو مرکز مهم فرهنگی پا گرفت. یکی در مدینه و یکی در عراق یا دقیق‌تر در بصره و کوفه. برای روشن شدن عدم اختلاف عمده بین این مکاتب تاریخ‌نگاری، به مهمترین ویژگیهای آنها به اختصار اشاره می‌کنیم. مدینه با توجه به مرکزیتش در صدر اسلام محل زندگانی پیامبر اسلام، خاندان آن حضرت، صحابه و تابعین بود و دانشهایی از قبیل حدیث، سیرهٔ تفسیر، مغازی و فتوح... مورد توجه آن مردم قرار داشت. ریشه‌های تاریخ‌نگاری پدیدآمده در این شهر را باید در فعالیت‌های محدثان و سیره‌نویسان آن جست‌وجو کرد. فعالیت‌های ابن عباس (متوفی ۷۸ هجری) ابان بن عثمان (متوفی ۱۰۵) را سرچشمه‌های تاریخ‌نگاری مکتب مدینه دانسته‌اند.^۱

نخستین نمایندگان و پدیدآورندگان این مکتب، محدثان مدینه بودند و بدین سبب آن را مکتب اهل حدیث نیز خوانده‌اند، محمد بن عمر واقدی (۲۰۷ - ۱۳۰) مؤلف المغازی، محمد بن سعد (۲۳۰ - ۱۶۰) مؤلف الطبقات الکبیر، ابن اسحاق اواخر قرن اول تا اواسط قرن دوم، مؤلف سیرهٔ النبی از بزرگان این مکتب بودند.^۲ این آثار به طور مستقیم به منظور نگارش تاریخ تألیف نشده‌اند اما هر کدام ساحتی از مسائل تاریخی صدر اسلام را نگاشته‌اند مواد خام تاریخی محفوظ در این آثار، در منابع تاریخ‌نگاری مسلمانان در قرن سوم هجری به صورت ترکیبی به کار گرفته شد. ابوحنیفهٔ دینوری مؤلف اخبار الطوال، ابن واضح یعقوبی مؤلف تاریخ یعقوبی را بنیانگذاران این روش ترکیبی می‌توان به حساب آورد.^۳ ضمناً، رعایت تسلسل حوادث تاریخی و بهره‌گیری از شیوهٔ اسناد گروهی را مهمترین ویژگیهای این مکتب دانسته‌اند.^۴

۱. سید صادق سجادی... همان، ص ۴۷.

۲. صادق آئینه‌وند، علم تاریخ در گسترهٔ تمدن اسلامی، همان، ج ۱، ص ۲۳۰ - ۲۳۱، سید صادق سجادی، همان، ص ۴۸ - ۴۹.

۳. برای توضیح بیشتر، رک: صادق آئینه‌وند، علم تاریخ در گسترهٔ تمدن اسلامی، همان، ص ۲۴۸ - ۲۶۰.

۴. سید صادق سجادی، همان، ص ۴۳ - ۴۵.

۵. برای توضیح بیشتر رک: صادق آئینه‌وند، علم تاریخ در گسترهٔ تمدن اسلامی، همان، ص ۴۶.

تفکر تاریخ‌نگاری مورخان این مکتب در حیطه فلسفه تاریخ و جهان‌بینی دینی که موجب نگاه خاص آنان به عناصر تاریخ‌نگاری بود، مورد مطالعه علمی دقیق قرار نگرفته است. اما مبانی فکری تاریخ‌نگاری اسلامی را که در حیطه ایام، انساب، سیره، حدیث، ... می‌گنجد می‌توان جهات فکری اصلی این نوع تاریخ‌نگاری دانست. مکتب تاریخ‌نگاری عراق (بصره و کوفه) را باید محصول پیدایش و گسترش این دو شهر دانست. این دو شهر به صورت مراکزی برای تقویت و پیگیری فتوح اسلامی بنیان گذاشته شدند و بعضی از قبایل مختلف اعراب شمالی و جنوبی عربستان و موالی در آنجا اسکان یافتند. محققان همین ترکیب جمعیتی را عامل اصلی پدید آمدن مکتب تاریخ‌نگاری خاص و متفاوت از مکتب مدینه دانسته‌اند. ذکر تفاخرات قبایله‌ای براساس انساب و در قالب اخبار وجه متمایز تاریخ‌نگاری این مکتب ذکر شده است. و مکتب تاریخ‌نگاری آن را، به همین دلیل مکتب اخباری، در مقابل مکتب حدیث (مدینه) نامیده‌اند.^۱ ابومخنف (متوفی ۱۵۷ هجری) و مدائنی از بزرگان این مکتب بودند. از ابومخنف اثری مستقل و قطعی برجای نمانده اما مورخانی مثل بلاذری و طبری از نوشته‌های او استفاده کردند. آثاری چون اخبار قبایل و اشراف، طبقات و فتوح در میان تألیفات مدائنی دیده می‌شود. استفاد^۲ از نامه‌های رسمی در تدوین تاریخ، تنظیم روایات از حیث موضوع و زمان، توجه به اخبار قبایل از ویژگیهای اصلی این مکتب است.^۳

تحولات کلی در تاریخ‌نگاری اسلامی

فعالتهای تاریخ‌نگاری قرن اول و دوم هجری را باید زمینه‌های شکل‌گیری و پدید آمدن مبانی تاریخ‌نگاری اسلامی دانست و با ورود به قرن سوم است که آثار مستقل تاریخ‌نگاری پدید آمد. تاریخ‌نگاری اسلامی در حوزه‌های مختلف جغرافیایی مانند ایران، سوریه، مصر، اندلس به همراه عراق و حجاز، ضمن حفظ برخی ویژگیهای فرهنگی و فکری قلمروی خود، از قرن سوم به بعد از همدیگر تأثیرات زیادی پذیرفتند و با حرکتی کند به پیمودن راه خود ادامه دادند. بررسی شکلی و محتوایی تحولات تاریخ‌نگاری اسلامی به تحقیقات جداگانه و متعددی نیاز

۱. برای توضیح بیشتر، رک: صادق آئینه‌وند، همان، ص ۴۶۳؛ سید صادق سجادی، همان،

ص ۵۵ - ۵۸.

۲. همان، ص ۴۶۹ - ۴۷۰؛ همان، ص ۶۳ - ۶۴.

۳. همان، ص ۵۱۵.

دارد و هدف این مقال نیست اما برای رسیدن به یک جمع‌بندی از فرآیند عمومی تاریخ‌نگاری اسلامی به ذکر چند نظر و تحلیل در این مورد می‌پردازیم. ضمن آنکه تحولات تاریخ‌نگاری در حوزه ایران، در ادامه به صورت مستقل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

از قرن سوم هجری به بعد که تاریخ‌نگاری اسلامی پدید آمد، نگاه مورخان به تاریخ در قالب تعریف تاریخ و ذکر فواید آن متبلور گردید. مورخان تا چند قرن هدف تاریخ را ذکر خبر پیشینیان و آگاهی از احوال آنان می‌دانستند. اساس این نگرش در تاریخ‌نگاری طبری استحکام یافت و تا قرن هشتم و نهم هجری تحولی بنیادی در این نگرش پدید نیامد. «تا اینکه در قرون مذکور» اواخر چهاردهم و پانزدهم تاریخ‌نگاران مسلمان را به تعریفی تجریدی از تاریخ و تاریخ‌نگاری نیاز افتاد، لکن تعاریف گوناگون آنان هیچ بینش فلسفی راستینی به دست نمی‌دهد.

ابن خلدون می‌گوید:

«تاریخ نشانگر رویدادهای ویژه یا نژادی خاص است».

بنابر عقیده عضدالدین ایجی متکلم ایرانی قرن هشتم هجری، مؤلف کتاب مواقف تاریخ‌نگاری آشنایی با اوضاع و احوال جهان است به شرطی که تاریخ وقوع رخدادها، معین شده باشد و اطلاعاتی به دست دهد.

محمی‌الدین کافیجی از اکابر علمای حنفیه در قرن نهم هجری و صاحب المختصر فی علمه التاريخ بر آن است که موضوع تاریخ انسان و زمان است. مسائلی که تاریخ به آنها می‌پردازد عبارتند از اوضاع و احوال انسان و زمان و جزئیات رویدادهای تصادفی عارض شده بر بشر در طی زمان در چارچوبی عام.^۱ اهمیت این تعاریف در تعیین حدود، موضوع و هدف تاریخ، به عنوان علمی مستقل است و آثار سنتهای تاریخ‌نگاری صدر اسلام و حتی سنتهای تاریخ‌نگاری اعراب قبل از اسلام در آنها پیداست. هرچند ارائه تعاریف تجریدی از تاریخ، گامی به پیش محسوب می‌شود، اما نگرش ابن خلدون به تاریخ هم نتوانست چارچوبهای مبتنی بر خبر، حدیث و روایت بر جای مانده از قرون گذشته را درهم بشکند و مورخینی مثل سخاوی نوآوریهای ابن خلدون را به باد انتقاد گرفتند. سخاوی در میان مورخان مسلمان پیش از همه به تبع از سلف خود طبری به حدیث و میزان همبستگی و پیوستگی تاریخ بدان پایبند می‌باشد. او در کتاب الاعلان بالتویخ لمن ذم التاريخ که در آن تعریفاً ابن خلدون را که بر مورخان متکی به

۱. فرانتس روزنتال، همان، ج ۱، ص ۲۶ - ۲۷.

حدیث تاخت آورده است، به انتقاد می‌گیرد و چنین می‌گوید: «تاریخ فنی است که در آن از وقایع زمان و آنچه در عالم است از حیث تعیین و توقیت بحث می‌شود و موضوع آن انسان و زمان و فایده آن معرفت عمومی به امور است و از اجل فواید آن، آن است که تاریخ یکی از راههای شناسایی نسخ در دو خبر متعارض و متغذرالجمع می‌باشد»^۱ و در جای دیگر می‌گوید: علم تاریخ فنی از فنون علم حدیث نبوی است و زینتی است که هرگاه روش استوار و محکم را در آن بپیمایند، دیده را بینا می‌کند. موقعیت این دانش در دین بزرگ است و سود حاصل از آن به شرع کمک می‌کند.^۲ سخاوی با این نظرات خود، مقابل نوآوری در نگاه به تاریخ و فهم آن مقاومت می‌کند و نظرات اسلاف قرون دوم و سوم خود را تکرار می‌نماید.

اما محمد بن ابراهیم ایجی در کتاب تحفه الفقیر الی صاحب السریر، همزمان با ابن خلدون بحث تئوریک جدیدی را در فهم تاریخ و تعریف آن به میان آورد. روزنتال تألیف این اثر را (۷۸۳ هجری) چهار سال قبل از تألیف مقدمه توسط ابن خلدون می‌داند و با استثنا کردن مقدمه، این اثر را قدیمیترین تألیف در مورد بحث نظری مبسوط تاریخ‌نگاری در عالم اسلام می‌شمارد، و در مؤرد عقیده وی درباره تاریخ می‌نویسد: «مفهوم تاریخ نزد او همان مفهوم یک فیلسوف دینی یا شاید تاریخ‌نگاری فرهنگی است. در نظر او موضوع و متعلق شایسته و بایسته علم تاریخ بررسی و مطالعه تمامی پدیده‌های طبیعی و فوق طبیعی، داده‌های طبیعی، جغرافیا و مابعدالطبیعه است. برتر از همه، تاریخ به انسان و بویژه افراد برجسته می‌پردازد که در میان آنان مؤثرترین عاملان تاریخ، بنیانگذاران ادیان و دانشمندان و متفکران بوده‌اند. برخلاف هم‌عصر عربی خود ابن خلدون، که به نیروهای سیاسی و اجتماعی عنایت داشت و در راه درک و دریافت محیط و زمینه تاریخی آنها تلاش ورزید، ذهن ایجی به طور عمده با اندیشه‌های دینی و فلسفی هم‌نوا بود»^۳.

هر نوع مطالعه و بررسی تاریخ‌نگاری اسلامی بدون توجه به اندیشه تاریخ‌نگاری ابن خلدون ناقص خواهد بود. بحث مفصل در این مورد، خارج از حوصله پژوهش است و چاره‌ای

۱. صادق آئینه‌وند، مکتب تاریخ‌نگاری طبری، همان، ص ۵۲ - ۵۳.

۲. سخاوی، الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاريخ، ص ۴۴، به نقل از صادق آئینه‌وند، علم تاریخ در اسلام، ص ۳۷.

۳. فرانتس روزنتال، همان، ص ۱۳.

۴. همان، ص ۱۴، ضمناً برای ملاحظه کاربردها و فواید تاریخ‌نگاری از نظر مؤلف تحفه ایجی رک: همان، ص ۲۰ - ۲۳.

جز بررسی حداقلی باقی نیست. جایگاه ابن خلدون در تاریخ‌نگاری اسلامی و زمینه‌های پرورش او نیز هدف این مقال نیست و تنها می‌توان به اندیشه وی در تعریف، هدف و چیستی تاریخ و روش تاریخ‌نگاری وی به لحاظ تفکر و اندیشه تاریخ‌نگاری پرداخت و آن را مورد نقد قرار داد. ابن خلدون وظیفه تاریخ را چنین تعریف می‌کند:

«باید دانست که حقیقت تاریخ خبر دادن از اجتماع انسانی، یعنی اجتماع جهان و کیفیاتی است که بر طبیعت این اجتماع عارض می‌شود، چون توحش، همزیستی و عصبیتها و انواع جهان‌گشاییهای بشر و چیرگی گروهی بر گروه دیگر و آنچه از این عصبیتها و چیرگیها ایجاد می‌شود مانند: تشکیل سلطنت و دولت و مراتب و درجات آن و آنچه بشر در پرتوی کوشش و کار خویش به دست می‌آورد».^۱ توجه به انواع ساختارهای سیاسی و اجتماعی جوامع و قرار دادن آنها بر ذمه تاریخ، از نوآوریهای فکری ابن خلدون است و تا زمان وی کسی از مورخان مسلمان چنین توجهی به جوامع بشری مبذول نکرده بود. ابن خلدون در ادامه بحث فوق، رده یافتن دروغ به خبر را از طبیعت آن می‌داند و موجباتی را برای آن ذکر می‌کند از جمله پیروی از آرا و معتقدات و مذاهب را عامل اصلی تحریف خبر می‌داند و می‌گوید اگر خاطر مورخ به پیروی از یک عقیده یا مذهبی شیفته باشد بی‌درنگ و در نخستین مرحله هر خبری را که موافق آن عقیده بیابد می‌پذیرد و این تمایل و هواخواهی به منزله پرده‌ای است که روی دیده بصیرت وی را می‌پوشد.

تقرب جستن بیشتر مردم به خداوندان قدرت و بی‌اطلاعی از طبایع احوال اجتماع، عوامل دیگر تحریف خبر ذکر می‌کند.^۲ در این فراز، ابن خلدون به عواملی در تحریف تاریخ اشاره کرده است که طی دوره معاصر مسائلی اصلی در میان مباحث تاریخ‌نگاری و نیل به حقیقت آن را تشکیل می‌دهند و ابن خلدون مقدم بر متفکران غربی به طرح و درک این مسائل توفیق یافت.

ابن خلدون برای ظاهر و باطن تاریخ مفاهیمی متفاوت قایل بود... «تاریخ از فنون متداول در

۱. عبدالرحمن بن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پرویز گسارادی، تهران، شرکت انتشارات

علمی و فرهنگی، چاپ هفتم، ۱۳۶۹. ج ۱، ص ۶۲.

۲. همان، ص ۶۵.

میان همه ملت‌ها و نژادهاست. ما را به حال آفریدگان آشنا می‌کند که چگونه اوضاع و احوال آنها منقلب می‌گردد، دولتهایی می‌آیند و فرصت جهان‌گشایی می‌یابند و به آبادانی زمین می‌پردازند تا ندای کوچ کردن و سپری شدن آنان را در می‌دهند و هنگام زوال و انقراض ایشان فرا می‌رسد. و اما در باطن، اندیشه و تحقیق درباره حوادث و مبادی آنها و جست‌وجوی دقیق برای یافتن علل آنهاست و علمی است درباره کیفیات وقایع و موجبات و علل حقیقی آنها و به همین سبب تاریخ از حکمت سرچشمه می‌گیرد و سزااست که از دانشهای آن شمرده شود.^۱ مقایسه تعریف اکثر مورخان مسلمان از تاریخ تا زمان ابن خلدون با تعریفهای فوق نشان می‌دهد که آنان نه تنها به درک تاریخ در تعریف باطنی مورد نظر ابن خلدون نزدیک نشدند حتی درکی سطحی از تعریف ظاهری تاریخ داشتند و حداکثر تاریخ را در همین معنی ظاهری آن دریافتند. نکته مهم در تعریف باطنی تاریخ، توجه وی به علم بودن آن و قابل شدن حکمت و یا فلسفه برای تاریخ است و در اینجا سؤالی مهم پیش روست و آن اینکه ابن خلدون چه اندازه در تبدیل تاریخ به حکمت یا فهم تاریخ در قالب فلسفه توفیق یافت. «گرچه ابن خلدون با متمرکز ساختن تفکر خود بر مسئله تاریخ، شاید در تاریخ اندیشه عربی - اسلامی بزرگترین کشف را انجام داده است لکن اندیشه او با درنگ در زمینه عقل در نوعی دور جهلی قرار گرفته است که بسختی می‌تواند ادامه‌اش دهد. تأکید او بر زمینه شناخت و در عین حال اطاعت بلاشرط از ضابطه شریعت مانع از دستیابی اندیشه بر فلسفه‌ای از انسان و تبدیل اندیشه تاریخی به حکمت شده است. تاریخ و فلسفه بر محور انسان قرار نداشتند هرچند در کوشش ابن خلدون برای علمی ساختن تاریخ و طرح جامعه‌شناسی و مردم‌شناختی او برای بررسی تاریخ، تلاشی در جهت فلسفه نهفته است. زیرا تاریخ همانا فلسفه تحقق یافته و فلسفه نیز تاریخ اندیشیده است.»^۲

در نقد فوق، نکته محوری، اطاعت بی‌چون و چرای ابن خلدون از فهم خاصی از دین است و از آنجا که وی عصبیت را از امور فطری بشر دانسته و وجود آن را در تشکیل ساختارهای متنوع زندگی اجتماعی عامل اصلی به حساب می‌آورد و باز از آنجا که وی دین را نیز امر فطری

۱. همان، ص ۲.

۲. ناصف نصار، اندیشه واقع‌گرای ابن خلدون، ترجمه دکتر یوسف رحیم‌لو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی،

۱۳۶۶، مقدمه مترجم، ص ۵ و ۶.

می‌داند، دو امر فطری را مغایر هم نیافته و استبداد مطلقه را به عنوان نتیجه قطعی عصبیت، امری فطری تلقی کرده و آن را با فهم خود از دین منطبق نموده است. مشکل و ضعف علمی ابن خلدون در این مورد آن است که او استبداد را به عنوان رفتاری انسانی ندیده و علل چگونگی برآمدن آن را مورد سؤال قرار نداده است: «چنانکه یاد کردیم کشور از راه عصبیت به وجود می‌آید و عصبیتها از آن قبایلند و ناچار باید یکی از آنها بر عناصر دیگر غالب آید تا بتواند آنها را متمرکز و متحد سازد و هرگاه ریاست بر یکی از اعضای خاندان عصبیت غالب فراهم آید چون خوی خودپسندی و غرور که از سرشتهای حیوانی است در وی وجود دارد به طبع از شرکت دادن دیگران در امور فرمانروایی و سلطنت سر باز می‌زند و خوی خدامنشی که در طبایع بشر یافته می‌شود در او پدید می‌آید و با مقتضیات سیاست کشورداری همراه می‌شود که عبارت از خودکامگی (حکومت مطلق) است تا مبادا در نتیجه اختلاف فرمانروایان تباهی و فساد به سراسر اجتماع راه یابد. اگر در میان آنان خدایانی بجز خدا بودی هر آینه تباه شدندی (لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) [انبیاء، ۲۱] ولی به طور کلی موضوع خودکامگی در دولتها الزامی و اجتناب‌ناپذیر است دستور خداست که به حقیقت در میان بندگان گذاشته است و خدای تعالی داناتر است»^۱.

نقد آثار تاریخ‌نگاری پیشینیان از ویژگیهای تاریخ‌نگاری اوست. ابن خلدون در مورد پیشینیان خود ملاحظه‌کاری نکرده است. وی البته قدر مورخان بزرگی چون طبری، ابن اسحاق، واقدی، مسعودی، و غیره را می‌شناسد. اما حتی بهترین آنان نیز از انتقاد سخت او برکنار نمی‌مانند. سرزنش ابن خلدون به آنان عموماً این است که نکوشیده‌اند به موجبات و علل وقایع و احوال درنگرند و اخبار یاوه و ترهات را فروگذارند.^۲ شرح ابن خلدون را در این مورد می‌توان بررسی تاریخ‌نگاری مورخان قبل از وی دانست او روش رسیدن مورخان پیش از خود را در رسیدن به حقیقت تاریخ مورد نقد قرار داد و مورخان را از این حیث طبقه‌بندی نمود. ابن خلدون، رونویسی مورخان از آثار دیگران، بی‌توجهی به علل تحولات سیاسی حکومتها و جمله برآمدن و فروافتادن آنان، توجه بیشتر به ثبت اسامی و نپرداختن به مسائل معاصر مورخان را از معایب اصلی کار تاریخ‌نگاری مورخان پیش از خود دانسته است.^۳ تاریخ‌نگاری

۱. عبدالرحمن بن خلدون، همان، ص ۳۱۷ - ۳۱۸.

۲. ناصف نصار، همان، ص ۱۰۶.

۳. برای توضیح بیشتر در مورد نقد و طبقه‌بندی مورخان از دیدگاه ابن خلدون، رک: عبدالرحمن بن خلدون، همان، ص ۵ - ۷.

مسلمانان پس از ابن خلدون بدون امعان نظر به راه و روش وی و براساس سنتهای پیشین به راه خود ادامه داد. چه اگر اندیشه و نوآوری ابن خلدون سرمشق قرار می‌گرفت و به راه تکامل هدایت می‌شد تاریخ‌نگاری اسلامی دهها ابن خلدون و بالاتر از وی پیدا می‌کرد اما چنین نشد تا اینکه با ورود به قرن نوزدهم تحولات تاریخ‌نگاری در نتیجه آشنایی با جوامع و علوم غربیان آغاز گردید. آنچه بیان شد روند کلی تاریخ‌نگاری در عالم اسلام بود اما افکار متنوع تاریخ‌نگاری و دارای ارزشهای خاص را می‌توان در زمانها و مکانهای متعدد پیدا کرد که به نمونه‌هایی از این دست در تاریخ‌نگاری ایران اشاره خواهد شد. در هر حال بی‌مناسبت نیست که به ابعاد مثبت و منفی کارکرد تاریخ‌نگاری در حیات فکری مسلمانان نظری انداخته شود به امید آنکه زین پس جبران مافات به عمل آید. روزنتال در جمع‌بندی نگرش مورخان مسلمان به تاریخ می‌گوید:

«تاریخ وسیله آوازه‌گری اندیشه‌ها قرار نگرفت. به عبارتی دقیق‌تر تاریخ‌نگاران بر آن نبودند که آگاهانه از نوشته‌های خود به نحوی برای تفسیر مجدد داده‌ها استفاده کنند تا با اندیشه‌هایی که آرزوی تبلیغ آنها را داشتند، سازگار شود».^۱ همو در جای دیگر می‌افزاید:

«آثار تاریخی درصد عظیمی از تألیفات مسلمانان مختلف را تشکیل می‌دهد. حال این پرسش پیش می‌آید که آیا تاریخ‌نگاری متناسب با اهمیت کمی خود بر حیات فکری مسلمین اثر گذاشته است؟ یا به دیگر سخن تاریخ‌نگاری در اسلام چه مقام و منزلتی در کل تمدن اسلامی داشته است؟ بی‌گمان تاریخ‌نگاری هیچ‌گاه یکی از عوامل تعیین‌کننده جریانات حیات فکری مسلمانان نبوده است. در میان مسلمانان غیر عرب چون ایرانی‌ها، ترکان و... کتب تاریخی به استثنای الهیات، ارزنده‌ترین و تقریباً تنها دستاورد فعالیت فکری و اصولاً خادم مقاصد عملی به شمار می‌آمد. با وجود این هرگز امکان چنین ادعایی که تاریخ‌نگاری نهضتی فکری در اسلام آفرید، وجود نداشت. تاریخ‌نگاری به منزله وسیله نگاهداری و بازتاب دستاوردهای اندیشه اسلامی، همواره از مقام و مرتبه‌ای میانه برخوردار بود».^۲

همین محقق در ادامه به کارکرد مثبت تاریخ‌نگاری اسلامی نیز می‌پردازد:

«تاریخ‌نگاری در حدود این گنجایی، نقشهای مهم متعددی بر عهده گرفت و هرچند نسبت به اعمال و آداب زندگانی دینی فرعی به حساب می‌آمد، لکن وسیله استقرار استوار آرمانها و مقاصد اسلام را در دل کثیری از مسلمانان فراهم ساخت. همزمان و به همین سان در زنده نگاه داشتن خاطره اهمیت میراث ملی مهم امتهای گوناگون اسلامی نیز مفید افتاد. افزون بر آن

۱. فرانتس روزنتال، همان، ج ۱، ص ۵. ۲. همان، ص ۲۱۹ - ۲۲۰.

همواره در مقام و مرتبه‌ای بود که می‌توانست علاقه خاصی به جنبه‌های ارزشمند فعالیت فرهنگی، که با خطر حذف کامل از دایره زندگی مسلمانان روبه‌رو بود، برانگیزد. دستاوردهای ادبی مستمر تاریخ‌نگاری، به خودی خود نوعی ضمانت حیات فکری به شمار می‌آمد و مدتها پس از آنکه اصرار و ابرام علمی در توسعه و تکامل آن تا حد زیادی فرو کوفته شده بود، مؤید و حامی وجود معرفت «این جهانی» محسوب می‌شد. مهمتر آنکه تاریخ‌نگاری در رابطه نزدیک با سرگذشت‌نامه، تنها وسیله مؤثر ابراز و تصریح عینی ویژگیهای خود و مشاهده واقعی زندگی، نگاه به واقعیت حیات جهت کندوکاو انسان و آرزوهایش به مثابه تنها منبع تطور و تحول فرهنگی در اسلام به شمار می‌آمد.»

در روند^۱ تاریخ‌نگاری مسلمانان توجه آنان به مسائل و منابع غیر مسلمانان موضوع دیگری است که می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. در این مورد به اجمال می‌توان گفت: «تاریخ‌نگاری مسلمین اساساً به دور از نفوذ اروپاییان پیشرفت کرد. مورخان مسلمان تا قرن نوزدهم تنها در موارد معدودی به منابع مسیحی توجه داشتند و تقریباً هرگز به حوادث کشورهای مسیحی توجهی نکردند. خوشبختانه آنان در همین زمان به مسائل جمعیت‌های غیر مسلمان آسیا کنجکاوی بیشتری نشان دادند.^۲ اولین و بهترین اثر درباره فتوحات مغول در نیمه اول قرن سیزدهم، نیمه اول هفتم، متعلق به جوینی مورخ ایرانی است که طی دیدار از مغولستان در ۳ - ۱۲۵۲ م / ۱ - ۶۵۰ موفق به دیدن تألیف جدید از روایت مغولان متقدم (تاریخ سری مغولان) گردید.»^۳

ادوار مهم تاریخ‌نگاری ایران بعد از اسلام

اندیشه تاریخ‌نگاری در ایران بعد از اسلام تا اوایل قرن هفتم هجری

نگاهی به سنن تاریخ‌نگاری ایران قبل از اسلام

تاریخ‌نگاری ایران بعد از اسلام شعبه‌ای و حوزه‌ای از تاریخ‌نگاری اسلامی محسوب می‌گردد که

۱. همان، ص ۲۲۰.

۲. به عنوان مثال، توجه مورخان مسلمان به مسائل شبه‌فاره هند، مغولان و اقوام آسیای میانه قابل ذکر هستند.

۳. The New Encyclopedia Britanica, Vol 20, P 565.

حدود دو قرن با رگ و ریشه‌های مخصوص در داخل آن به حیات خود ادامه داد و بتدریج از قرن چهارم هجری به لحاظ زبان نگارشی، موضوعات مورد توجه و نگرشها راه استقلال پیمود ولی ابعادی از فرهنگ و نگرش اسلامی به تاریخ را محفوظ داشت و گاه با نگاه جدیدی آنها را به کار گرفت. این مکتب را در مرحله اول حیات خود، مکتب تاریخ‌نگاری فارس نیز گفته‌اند و ویژگیهایی از قبیل توجه به حکومت و اداره جامعه ایران قبل از اسلام، نمود گرایشات شعوبی‌گری را از خصایص آن برشمرده‌اند.^۱

آنچه در این بررسیها و نظریات اهمیت زیادی دارد توجه محققان به میراث و سنتهای تاریخ‌نگاری ایران قبل از اسلام است. عده‌ای بی توجه از کنار مسئله گذشته‌اند و عده‌ای آن دوره از تاریخ ایران را فاقد هر نوع سنت تاریخ‌نگاری دانسته‌اند. از جمله اشپولر در مقاله‌ای چنین اظهار نظر کرده است:

«... تاریخ‌نگاری برای ایرانیان قبل از اسلام اهمیت زیادی نداشت. از آن دوره یک اثر تاریخی واقعی در دست نیست. کتیبه‌های باقی مانده از آن دوره مانند بیستون مربوط به کردار شاهان مختلف ایران است و نوعی گزارش عمومی به شمار می‌روند. علاوه بر اینها فهرست ساده‌ای از حقایق و تواریخ، همراه با رونوشتی از پندها و نامه‌های رسمی بوده‌اند که به کار مأمورین اجرایی در کار اداری شان می‌آمدند. در دوره ساسانیان نیز افسانه‌های ریشه‌داری کل تاریخ شناخته شده ایران را در بر گرفته است لیکن رخدادهای مهم حذف شده‌اند. از این رو می‌توان اذعان داشت که در ایران قبل از اسلام تاریخ‌نگاری واقعی هرگز وجود نداشته است».^۲

در اظهار نظر فوق، براساس دانش موجود آنچه قطعی به نظر می‌رسد، در دست نبودن یک اثر تاریخی واقعی، از آن زمان است. منظور از اثر تاریخی واقعی را آثاری از نوع نوشته‌های هردوت یا توسیدید می‌توان در نظر گرفت. اما لحن منفی اظهار نظرهایی از این نوع که بر فقدان هر نوع سنت تاریخ‌نگاری در ایران قبل از اسلام تأکید دارند جای تأمل دارد و باید مورد بازنگری قرار گیرد؛ خصوصاً در مقایسه با سنتهای تاریخ‌نگاری اعراب قبل از اسلام، که وقتی دو سنت شفاهی آنان یعنی «ایام العرب» و «انساب» از دید مستشرقین و محققان اسلامی به عنوان سنن تاریخ‌نگاری محسوب شده‌اند باید تأمل نمود که در این مقایسه، میراث تاریخ‌نگاری ایران قبل از

۱. صادق آئینه‌وند، علم تاریخ در گستره... همان، ج ۱، ص ۵۶۵.

۲. آ.ک. س. لمبتون،... همان، ص ۱۳ - ۱۴.

اسلام را می‌توان سنت تاریخ‌نگاری دانست یا نه؟

پاسخ به این سؤال را از تأمل در چند نکته باید آغاز کرد: اول آنکه مورخان ایرانی - اسلامی قرون سوم و چهارم اطلاعات خود را در مورد تاریخ ایران قبل از اسلام از کجا به دست آورده‌اند؟ آنان در شرح تاریخ صدر اسلام و تاریخ انبیا و اعراب قبل از اسلام به احادیث و روایات منقول از محدثان، صحابه و تابعین استناد کرده‌اند و این مسئله طبیعی می‌نماید. اما به عنوان مثال، ابن واضح یعقوبی بیست و هفت صفحه مطلب در تشریح تاریخ «پادشاهی پارسیان» نوشته است و در این بخش از تاریخ خود به حدیث و روایتی از منابع عربی اشاره و استناد نکرده است.^۱ همین‌طور ابوحنیفه دینوری در تألیف اخبار الطوال در شرح تاریخ ایران قبل از اسلام به همین راه رفته است و مسعودی مطالب تاریخ ایران قبل از اسلام مروج الذهب را در پنجاه صفحه^۲ از اول اشکانیان (ذکر ملوک الطوائف) تا آخر ساسانیان پرداخته و در موارد معدودی به گفته‌های راویان عرب اشاره کرده است.^۳ توضیحات مفصل‌تر طبری نیز در این مورد جای تأمل دارد.

نکته دوم، منابع فردوسی در سرودن شاهنامه است که با هر نوع تقسیم‌بندی محتوای شاهنامه، از جمله اسطوره‌ای، حماسی، تاریخی، وی می‌بایست به منابع کافی در هر سه مورد دسترسی می‌داشت.

کارنامه اردشیر بابکان که یکی از متون پهلوی ساسانی است، صرف‌نظر از اختلاف آرا در باب زمان نگارشش، با آنکه متنی اساساً تاریخی نیست ولی اطلاعات فراوانی از تاریخ ایران قبل از اسلام دارد و در یک مقایسه با بخشهایی از شاهنامه، کاملاً روشن است که فردوسی این اطلاعات را از کارنامه اردشیر بابکان یا منبعی دیگر که به لحاظ محتوا شباهت زیادی با آن داشت، اقتباس کرده است. به عنوان نمونه به مقایسه متن ذیل با شاهنامه توجه می‌کنیم:

به کارنامه اردشیر بابکان ایدون

نوشته بود که پس از مرگ اسکندر رومی

ایران شهر دو سد و چهل کدخدا بود

سپاهان و پارس و کسته بهش نزدیکتر به دست

۱. ابن واضح یعقوبی، همان، ج ۱، ص ۱۹۳ - ۲۲۱.

۲. ابوالحسن مسعودی، همان، ج ۱، ص ۲۲۸ - ۲۷۸.

۳. همان، ص ۲۲۸؛ به عنوان مثال، مسعودی آغاز تاریخ ملوک الطوائف (اشکانیان) را به نقل از محمد بن هشام کلبی آورده است.

اردوان سردار بود. بابک مرزبان و شهردار
پارس بود و از گمارده اردوان بود. اردوان به استخر می‌نشست
و بابک را هیچ فرزند نامبردار نبود. و ساسان شبان‌پاک بود و همواره با گوسپندان بود و از
تخمه دارای‌داریان بود.^۱
مترجم و به چاپ رساننده این اثر، در تطبیق با شاهنامه، ابیات ذیل را در پاورقی متن فوق
آورده است:

گرفته ز هر کشوری اندکی	به گیتی بهر گوشه‌ی بر یکی
ملوک طوایف همی خواندند	چو بر تختشان شاد بنشانند
همه دوده را روز برگشته شد	چو دارا به رزم اندرون کشته شد
خردمند و جنگی و ساسان بنام ^۲	پسر بد مر او را یکی شادکام

با مراجعه به متن کارنامه اردشیر بابکان می‌توان روایتی از چگونگی تأسیس سلسله ساسانیان
و مسائل تاریخی دوره اردشیر اول را بوضوح ملاحظه کرد و در مقایسه با آنچه که در شاهنامه در
این مورد سروده شده مطابقتی بسیار بالا را بین دو اثر می‌توان دید.^۳ بدین ترتیب می‌توان نتیجه
گرفت که کارنامه اردشیر بابکان، براساس یک نگرش تاریخی نوشته شده و سنتی تاریخ‌نگارانه
برجای گذاشته است.

دکتر مهرداد بهار در اظهارنظری پیرامون منابع شاهنامه، تأثیر روایات کهن را بیشتر از منابع
زردشتی دانسته و می‌گوید:

«کتب زردشتی و شاهنامه هر دو منبعی بر روایات کهن حماسی‌اند که در طی اعصار دراز به
صورتی شفاهی منتقل می‌شده‌اند و از اواخر عصر ساسانی شروع به کتابت آنها شده است. ما
هرچند خدای‌نامه را در دست نداریم ولی بنا به کتاب بندهشن که مؤلفش خدای‌نامه را

۱. کارنامه اردشیر بابکان، ترجمه بهرام فره‌وشی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۸، ص ۳-۵.
۲. کارنامه، همان.

۳. برای ملاحظه متن کارنامه... در این مورد، رک: همان، ص ۱-۱۴۳؛ و برای مقایسه محتوای این متن با
روایت شاهنامه از تاریخ اوایل ساسانیان، علاوه بر چاپهای مختلف شاهنامه رک: شاهنامه، چاپ سازمان
انتشارات جاویدان تهران، چاپ پنجم، ۱۳۶۶، ص ۳۴۸-۳۵۹، و رک: پاورقیهای کارنامه... همان، ص
۱-۱۴۳.

می‌شناخته و فصلی دربارهٔ حماسه‌های ایرانی در کتاب خود آورده که به احتمالی قوی مبنی بر خدای‌نامه است می‌توان گفت که خدای‌نامه با شاهنامه یکسانی دقیقی نداشته است.^۱

کریستن سن نیز با تأیید وجود انواعی از سنن تاریخ‌نگاری در ایران قبل از اسلام، نظر نلدکه را دربارهٔ خدای‌نامه تأیید کرده است که بر آن اساس خدای‌نامه مبنای بسیاری از تاریخ‌نگاریهای ایران بعد از اسلام قرار گرفته است.

چنانکه در زمان هخامنشیان مرسوم بود، دربار ساسانیان نیز سالنامه‌های رسمی داشت. تصور می‌رود که مؤلف یا مؤلفان خدای‌نامه نامک از مندرجات این سالنامه‌ها استفاده کرده‌اند. خدای‌نامه نامک در آخر عهد ساسانیان و شاید در زمان یزدگرد سوم تدوین شده است. نلدکه ثابت کرده است که این تاریخ پهلوی مأخذ عمدهٔ تواریخ عربی و فارسی است که از سرگذشت ایران قبل از اسلام سخن می‌رانند عنوان این کتاب را که پهلوی است، به عربی سیر ملوک العجم یا سیر الملوک نوشته‌اند و در فارسی آن را به شاهنامه ترجمه کرده‌اند. از جمله ترجمه‌های عربی کتاب خدای‌نامه نامک یکی آن است که ابن مقفع نموده است.^۲ کریستن سن در ادامهٔ بررسی خود، نظر بارن روزن دانشمند روسی را با نظر نلدکه مورد مقایسه قرار داده و نتیجه‌گیری روزن را دربارهٔ خدای‌نامه‌ای که فردوسی مورد استفاده قرار داده صحیحتر یافته است. بنا بر نظر روزن، مأخذ عمدهٔ فردوسی در نظم شاهنامه ترجمهٔ مشهور خدای‌نامه نامک پهلوی بوده و این ترجمه از نیاپی یا نسخ عربی سیر الملوک نداشته است.^۳

نقطهٔ اشتراک نظرات فوق وجود خدای‌نامه با محتوایی تاریخی و نقطهٔ اختلاف وجود ترجمه یا شرحهای متفاوت از آن است. وجود ترجمه‌های از خدای‌نامه در میان آثار ابن مقفع مورد تردید نیست.^۴ دکتر زریاب خوئی نیز ضمن تأیید وجود تاریخی خدای‌نامه، آن را منبعی مهم برای طبری در شرح تاریخ ساسانیان می‌داند.^۵

۱. مهرداد بهار، جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران، انتشارات فرهنگ روز، چاپ دوم، ۱۳۸۰، ص ۱۴۹-۱۴۹.
۲. کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، دنیای کتاب، چاپ هفتم، ۱۳۸۰، ص ۹۷-۹۸.
۳. کریستن سن، همان، ص ۱۰۰.
۴. همان؛ برای ملاحظه نمونه‌ای از فهرست آثار ابن مقفع که به ترجمه خدای‌نامه اشاره دارد، از جمله یک صادق آئینه‌وند: علم تاریخ در گستره... همان، ج ۱، ص ۵۶، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، ص ۶۶۲.
۵. عباس زریاب خوئی، ساسانیان، تهران، دانشگاه آزاد ایران، بی‌تا، ص ۲-۳.

اثر دیگری از عهد ساسانیان که به عنوان منبعی با اطلاعات وسیع تاریخی مورد اشاره مورخان قدیم و تأیید محققان جدید قرار گرفته آیین نامگ است. کریستن سن به نقل از مسعودی درباره آن می‌گوید:

«کتاب پهلوی دیگری که مشتمل بر تاریخ ساسانیان بوده و به قلم ابن مقفع ترجمه شده آیین نامگ نام داشت. مسعودی در التیبه و الاشراف گوید: این کتاب مرکب از چند هزار صفحه بود و نسخه کامل آن جز در نزد موبدان و سایر اشخاص صاحب قدرت به دست نمی‌آمد. آیین نامگ خصوصیات تشکیلات دولت و جامعه ایران را قبل از عهد ساسانیان و در عصر این سلسله در بر داشته و قواعد جهان‌داری را ذکر می‌کرده است»^۱.

به عنوان جمع‌بندی و نتیجه‌گیری می‌توان گفت، که صرف‌نظر از کتیبه‌ها، گاهنامک یا فهرست رجال ساسانی، نامه تنسر به پادشاه طبرستان که در نوع خود دارای اطلاعات و دیدگاه تاریخی هستند، محتوا و اندیشه موجود در خدای نامک، آیین نامک، منابع فردوسی در سرودن شاهنامه و منابع مورخان ایرانی - اسلامی در تألیف تاریخ ایران قبل از اسلام، حکایت از نوعی سنت تاریخ‌نگاری و فهم اهمیت آن در ایران قبل از اسلام دارد و اگر پدید آمدن دو اثر مختلف درباره یک مسئله تاریخی را در دو زمان در نظر بگیریم می‌توانیم نتیجه بگیریم که ایرانیان به تأثیر عمیق فهم تاریخ در شکل‌گیری اندیشه سیاسی و اجتماعی در بقا و فنای حکومتها واقف بودند. به عنوان نمونه می‌توان به متن کتیبه کعبه زردشت و کارنامه اردشیر بابکان در مورد اصل و نسب ساسانیان توجه نمود که اولی در اوایل دوره ساسانی و دیگر در اواخر آن عهد پدید آمدند و نسبت به موضوع مورد اشاره شرحی متفاوت دارند.^۲ بلاشک این سنتهای تاریخ‌نگاری از حیث موضوعات مورد توجه و اندیشه تاریخی در بعد سیاسی و کشورداری به تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی انتقال یافت و آثار خود را بر جای گذاشت.

گرایش‌های اصلی در تاریخ‌نگاری ایران از قرن سوم تا هفتم هجری

تاریخ‌نگاری ایران براساس امتزاج اندیشه و سنن تاریخ‌نگاری ایران قبل از اسلام و دوره اسلامی پدید آمد. تشخیص ایرانی بودن تعدادی از مورخان قرون سوم و چهارم به دلیل نوسان مرزهای

۱. کریستن سن، همان، ص ۱۰۱.

۲. برای ملاحظه نمونه علمی مقایسه این دو متن در مورد اصل و نسب ساسانیان، رک: عباس زریاب خویی، همان، ص ۱ - ۵.

سیاسی ایران، در این دوره کار آسانی نیست و خصوصاً اگر زبان نگارش منابع تاریخی را ملاکی برای تشخیص بگیریم، مورخان بزرگی چون ابوحنیفه دینوری، طبری و ابن مسکویه در سلک مورخان ایرانی قرار نمی‌گیرند. عده‌ای از محققان بر همین اساس آغاز تاریخ‌نگاری ایرانی را با آغاز دوره مغول برابر می‌دانند، در این تبیین، تاریخ‌نگاری ایرانی معادل تاریخ‌نگاری فارسی فرض می‌گردد؛^۱ درحالی‌که محل تولد دینوری منطقه همدان، طبری مازندران و ابن مسکویه ری، در جغرافیای سیاسی قطعی ایران قرار دارد و اگر مورخی مانند ابن واضح یعقوبی را به دلیل روشن نشدن قطعی محل تولد^۲ و مسافرتش در اواخر عمر به بلاد غربی عالم اسلام و فوتش در مصر، نتوان مورخی ایرانی دانست اما می‌توان با توجه به لقبش که اصفهانی نامیده شده و مراحل اول زندگی خود را در ارمنستان و در خدمت طاهریان سپری کرده او را مورخی عربی - ایرانی محسوب داشت. این قضاوت را در مورد مسعودی هم می‌توان تا حدودی درست دانست. این دو نفر را می‌توان حلقه رابط مورخان ایرانی و مورخان ایرانی - عربی یا مورخان عرب محسوب نمود. چنانکه بیهقی را نیز به دلیل فارسی‌نویسی نمی‌توان از سلک مورخان مسلمان کنار گذاشت و نتیجه آنکه تاریخ‌نگاری همه آنان با قوت بیشتر یا کمتر جزو میراث تاریخ‌نگاری ایرانی به حساب می‌آیند و علت بررسی اندیشه تاریخ‌نگاری آنان در این قسمت نیز همین است. براساس این نگرش تعداد مورخان و آثار تاریخ‌نگاری آنان طی قرن سوم تا هفتم هجری خیلی بیشتر از مجال بررسی این گفتار است و چاره‌ای جز انتخاب از میان آنها نیست. چون هدف این پژوهش بررسی اندیشه تاریخ‌نگاری است لذا از توجه به تقسیم‌بندی منابع تاریخ‌نگاری به لحاظ موضوع، سبک و قالب از قبیل تواریخ عمومی، سلسله‌ای، محلی، تواریخ کرونولوژیک و غیره در می‌گذریم و براساس تفاوت در نگاه به تاریخ و چگونگی فهم آن و روش مورد استفاده در اثبات صحت رویدادهای تاریخی، این مجموعه را به دو گروه کلی تقسیم می‌کنیم و با بررسی مستند چند نمونه از هرکدام سعی می‌کنیم نظرات و گرایشات تاریخ‌نگاری مذکور را در باب - تعریف تاریخ و چیستی آن، فلسفه تاریخ و روش رسیدن به یقین تاریخی در هرکدام مشاهده نماییم:

۱. تاریخ‌نگاری اسلامی مبتنی بر کلام و جهان‌بینی دینی

۱. برای ملاحظه نظری در این باب، رک: سیر تاریخ‌نگاری در ایران، برتولد اشپولر، مدارح در تاریخ‌نگاری در ایران، آن... لمبتون، همان، ص ۱۶ - ۲۳.

۲. ابن واضح یعقوبی، همان، ج ۱، ص هفده، ضمناً برای مرور مراحل اول زندگانی وی، رک: همان، مقدمه مترجم، ص ۱ - ۲۹.

۲. تاریخ‌نگاری اسلامی مبتنی بر خرد و تجربه و واقع‌گرایی نسبی

۱. مکتب تاریخ‌نگاری اسلامی مبتنی بر کلام و جهان‌بینی دینی تداوم و تکامل سنن تاریخ‌نگاری قرن اول و دوم هجری را نمایندگی کرد این مکتب به لحاظ اسنادی و اثبات صحت وقایع تاریخی مبتنی بر حدیث و روایات دینی بود و فهم خود از تقدیر و مشیت الهی را به عنوان یک نگرش فلسفی برای تبیین پدیده‌های تاریخی به کار گرفت. این‌گرایش، تاریخ را صحنه عمل انسان نمی‌داند و رفتار انسانها و سرنوشت آنها را اعم از سعادت و شقاوت خواست الهی تلقی می‌کند که گریزی از آن نیست و بدین لحاظ جبرگراست. در این نگرش، طبیعی است که راز تأسیس و انقراض حکومتها نیز در همان جبر مقدر مبتنی بر تقدیر آسمانی و مشیت الهی نهفته باشد. محمد بن جریر طبری را می‌توان چهره شاخص این جریان دانست. ابن واضح یعقوبی و علی بن حسین مسعودی را می‌توان در درجات پایین‌تر در سلک تاریخ‌نگاران این مکتب محسوب نمود در عین حال می‌توان گفت که یعقوبی تا حدودی و مسعودی در سطحی بالاتر، خردگرایی و تجربه‌گرایی را در تبیین مسائل تاریخی به کار گرفتند و از اتکاء خود بر حدیث و روایت برای اثبات صحت وقایع تاریخی کاستند. این مکتب به لحاظ موضوعی، اساساً به شرح وقایع و حوادث از نوع سیاسی و نظامی توجه داشت و این مشی را میراث سنن تاریخ‌نگاری ایام، انساب، سیره، مغازی و فتوح اسلامی می‌توان دانست که در نگرش این مورخان با هم درآمیخته بود. نظر این مورخان در تعریف تاریخ، چینیستی آن، علت اقدام به نگارش تاریخ و تبیین تحولات تاریخی براساس نگرش فلسفی، به همدیگر نزدیک است و در اینجا با ذکر نمونه‌هایی از مستندات تألیفی آنان به بررسی این مسائل خواهیم پرداخت.

بررسی مفهوم زمان، تاریخ و فلسفه تاریخ در این مکتب

در میان این دسته از مورخان، طبری به طور واضح به تعریف زمان و ارتباط آن با تاریخ پرداخته است، وی در این باره می‌گوید:

«زمان ساعات شب و روز است: کوتاه باشد یا دراز. عرب گوید زمان امارت حجاج پیش تو آمد، یعنی وقتی که حجاج امیر بود»^۱

طبری در ادامه این بحث، به بررسی طول زمان، که آن را معادل طول تاریخ می‌داند، پرداخته

۱. محمد بن جریر طبری، همان، ج ۱، ص ۷.

و چند حدیث از محدثان را در این مورد به عنوان سند ذکر کرده است و از میان آن احادیث به تأیید و همراهی حدیثی خاص برخاسته است:

«دانشوران سلف در این باب خلاف کرده‌اند، بعضی گفته‌اند: همهٔ زمان هفت‌هزار سال است. از ابن عباس آورده‌اند که دنیا یکی از روزهای آخرت است و هفت‌هزار سال است، شش‌هزار و چند سال گذشته و پس از چند صد سال موحدی نباشد و دیگران گفته‌اند: همهٔ زمان شش‌هزار سال باشند و این را از کعب روایت کرده‌اند و هم از وهب آورده‌اند که گفت: از عمر جهان پنج‌هزار و ششصد سال رفته و من شاهان و پیامبران هر دوران را دانم. بدو گفتند همهٔ جهان چند است؟ گفت: شش‌هزار سال».^۱

طبری در ادامهٔ بحث، روایات متعددی از ابوجعفر، ابوهریره و دیگر محدثان را به بحث گذاشته و در اثبات طول زمان بین هفت‌هزار تا چهارهزار و پانصد سال نظرات آنان را با هم مقایسه کرده است. طبری به شرح نظرات یهودیان، مسیحیان، یونانیان و گبران نیز پرداخته و در نهایت نظر ابن عباس را به صواب نزدیکتر یافته است. نظرات طبری و روش بحث وی دربارهٔ زمان و طول زمان یا تاریخ از چند حیث جای تأمل و نقد دارد و نتایج مهمی دربارهٔ اندیشه و نگرش وی به تاریخ به دست می‌دهد. در توجهی فلسفی به تعریف زمان از نگاه طبری، ناصف نصار نقد جامعی آورده که به اختصار چنین است:

«تلفیق زمینهٔ ذهنی خداشناسانه و روش حدیث‌گرایانه همهٔ نتایج خود را در برداشتی که طبری از زمان می‌نماید، به بار می‌آورد. آنچه از تعریف وی باید مورد توجه قرار گیرد، مجموع الزاماتی است که از خلال تعریف او سر بر می‌آورند و جهات فلسفی مهمی را مشخص می‌نمایند. به گفتهٔ او: «زمان نام ساعات شب و روز است و این ساعات مقیاس‌هایی است برکشیده از سیر خورشید و ماه در آسمان». در وهلهٔ نخست این تعریف یادآور موقعیت کوچ‌نشین است که استمرار دیگری جز آنچه را در فلک تجلی می‌کند، نمی‌تواند دریابد. نخستین معنای تعریف طبری یک استمرار تکرار یکنواخت است، چون این معنی به زمینهٔ تریخ‌شناسی گردد با اثری کاهنده همراه می‌شود که نتایج آن می‌تواند فاجعه‌آمیز باشد. نتیجهٔ نخست، نفی واقعیت ژرف زمانندی است: زمان جز نامی اطلاق بر اجزای یک دور نیست. این دور، اول است و زمان از تقطیع آن حاصل می‌آید. نتیجهٔ دوم این است که زمان تاریخی از زمان فلکی

۱. همان، ص ۸-۹.

متمایز نشده است. جهان حرکت عامی را دنبال می‌کند که همه موجودات یکسان در آن شرکت می‌نمایند. نتیجه سوم اینکه زمان چون مفهومی مستقل ادراک نشده و بیشتر با «مدت» و «وقت» مشتبه شده است. لذا به تعداد دقایق، لحظه‌ها، عصرها و دورها زمان هست. به بیان دیگر، زمان به بی‌نهایت منقسم می‌شود و جز این نیست که مدت آن از ناپیوستگیهای کنار هم نهاده حاصل می‌شود. بنابراین، تاریخ انسانها در زمینه‌ای از صیوررت ناپیوسته ساخته می‌شود که هر قدر زمان می‌گذرد بر حجم آن افزوده می‌شود.^۱

درک طبری از مفهوم زمان و تاریخ با دیگر ابعاد تاریخ‌نگاری او هماهنگی دارد او اعمال و رفتار انسانها را هم به مانند اجزای زمان، اجزای متجزا می‌بیند و درکی تاریخی از آنها ندارد. این درک وی در باب آغاز و انجام تاریخ با فلسفه نگرشی او به سرنوشت انسان و تاریخ هماهنگی دارد. طبری در جلد اول تاریخ خود بحث مفصلی در باب اعمال و رفتار انسان و سرنوشت بشر در تاریخ باز کرده و به کمک احادیث به این تفکر خود نظمی بخشیده است. به فرازی از بحث وی در این مورد توجه می‌کنیم:

«عمر گوید از پیمبر صلی الله علیه و سلم شنیدم که فرمود: خداوند عزوجل آدم را بیافرید و پشت وی را به دست راست لمس کرد و ذریه وی را برآورد و گفت: اینان را بر بهشت آفریده‌ام و عمل بهشتیان خواهند داشت. آنگاه پشت وی را به دست چپ لمس کرد و ذریه وی را برآورد و گفت: اینان را برای جهنم آفریده‌ام و عمل جهنمیان خواهند داشت. یکی گفت: ای پیمبر خدا پس عمل برای چیست؟ فرمود: خدای تعالی وقتی بنده را برای بهشت آفریده باشد او را به عمل بهشتی وامی‌دارد و به بهشت می‌رود و چون بنده را برای جهنم آفریده باشد، او را به عمل جهنمی وامی‌دارد تا برای عمل جهنمیان بمیرد و به جهنم رود.»^۲

طبری برای اثبات نظر خود درباره اعمال و رفتار انسان علاوه بر حدیث از تفاسیر خود بر آیات قرآن کریم نیز بهره برده است. صرف نظر از صحت و سقم احادیث استنادی وی که موضوع جداگانه‌ای محسوب می‌گردد، طبری مکرر به این نتیجه می‌رسد که اعمال و رفتار انسان جبری است و سعادت و شقاوت بشر قبل از تولد رقم خورده است و صحنه زندگی انسان چیزی جز عینیت یافتن آنچه از روز ازل مقدر بوده، نیست. به طور قطع دلیل اصلی نپرداختن طبری به علل و چگونگی اعمال انسان در بعد فردی و جمعی و تاریخی، همان اعتقاد او به تقدیر و مشیت با

۲. محمد بن جریر طبری، همان، ص ۸۴.

۱. ناصف نصار، همان، ص ۲۳۱.

درک خاص خود است که پاسخ کنکاشهای این چنینی را از اول می‌داند و نیازی به چون و چرا ندارد. به همین دلیل طبری وظیفه خود را گزارش اعمال و رفتار انسانها می‌داند و وسیله‌ای که برای این منظور می‌شناسد، نقل است و خرد و اندیشه را در صحت و سقم آنچه که نقل شده دخالت نمی‌دهد. زیرا این اعمال و رفتار اعم از خوب و بد به تقدیر خداوندی اتفاق افتاده و باید چنان اتفاق می‌افتاد و اگر حکمتی دارد پیش خداوند است و انسان را دسترسی بدان میسر نیست. دکتر زرین‌کوب با تأیید تقدیرگرایی طبری می‌گوید:

«طبری که مثل همه مورخان اسلام تمام رویدادهای جهان را مخلوق اراده و مشیت خداوندی می‌بیند، تحقق این مشیت را هدف معنی واقعی تمام تاریخ می‌یابد. وی یک جا این حدیث را نقل می‌کند که خداوند اولین چیزی که آفرید، قلم بود. بدو گفت: بنویس. گفت پروردگارا چه بنویسم؟ گفت بنویس قدر، همان‌دم قلم به حرکت درآمد و هر آنچه بود و بودنی است، نوشتن گرفت. در واقع این مورخ از نقل این‌گونه احادیث نظر به بیان این نکته دارد که در جهان هرچه روی داده است و روی دادنی است معنی و حرفی جز تحقق اراده و تقدیر الهی ندارد».^۱ طبری در نتیجه تفسیر تقدیرگرایانه تاریخ و یا اعتقادات دینی، که از هم تفکیک‌ناپذیر است، برای بسیاری از وقایع و سرنوشت انسانها توضیحی عقلانی نمی‌یابد و در نتیجه خود و استنباط فکری را در توضیح تاریخ به کناری می‌نهد. «بیننده کتاب ما بداند که بنای من در آنچه آورده‌ام و گفته‌ام بر راویان بوده است نه حجت عقول و استنباط نفوس بجز اندکی، که علم خبار گذشتگان به خبر و نقل به متأخران تواند رسید، نه استدلال و نظر و خبرهای گذشتگان که در کتاب ما هست و عجیب داند یا شنونده نپذیرد و صحیح نداند، از من نیست، بلکه از ساقیان گرفته‌ام و همچنان یاد کرده‌ام».^۲ طبری به مسائل قابل ذکر در تاریخ نیز به صراحت اشاره دارد و به علت و چگونگی انتخاب خود نیز پرداخته است:

«ابوجعفر گویند: در این کتاب خبر ملوک و پیامبران و خلیفگان را که شاکر نعمت خدا بودند و نعمت بیشتر یافتند و آنها که نعمتشان به آخرت افتاد و آنها که کفران کردند و در راه حدت مسعم بودند، بیارم از آغاز خلقت و چیزی از حوادث ایامشان را یاد کنم که عمر از سصدی آن‌ها کو نمی‌

۱. عبدالحسین زرین‌کوب، تاریخ در نرازو، همان، ص ۱۹۸ - ۱۹۹.

۲. محمد بن جریر طبری، همان، ص ۶، ضمناً برای توضیح بیشتر رک: صادق آئینه‌وند، مکتب تاریخ‌نگاری طبری، همان، ص ۵۹، ابوعلی بلعمی، تاریخ‌نگاری طبری، تصحیح محمد روش، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۰.

کند و کتابها دراز شود و مدتشان و آغاز و انجام کارشان بگویم و روشن کنم که آیا پیش از ایشان کسی بوده و چه بوده؟ و پس از آنها چه شده؟ و معلوم کنم که جز خدای واحد قهار دارنده آسمانها و زمین و مخلوق آن، کسی قدیم نباشد و این به اختصار باشد نه مفصل، که هدف کتاب ما استدلال در این باب نیست بلکه تاریخ ملوک گذشته است و شمه‌ای از اخبارشان و زمان رسولان و پیامبران و مقدار عمرشان و... به دنبال آن ذکر یاران پیامبر محمد صلی الله علیه و سلم و نامها و کنیه‌ها و نسبهایشان و مدت عمرشان و قدمت وفات هر کدامشان را با موضوع وفات بیارم. سپس از تابعان و اخلافشان سخن آرم و معلوم کنم که روایت کدامشان را پسندیده‌ام و نقل کرده‌ام و آنها که روایتشان را نپسندیده‌ام و نیاورده‌ام»^۱.

بنابراین از نظر طبری «تاریخ» شامل مسائل دینی و وقایع سیاسی و نظامی است. از آنجا که طبری صحبت از انتخاب از میان این مباحث به میان آورده، سؤالی مهم پیش روی قرار داده و آن این است که وی چه مطالبی را انتخاب و چه مطالبی را انتخاب نکرده است؟ پاسخ را باید در موقعیت و عقاید طبری جست‌وجو کرد. او قبل از آنکه مورخ باشد یک عالم دینی و مفسر قرآن است بنابراین تاریخ را وسیله‌ای در جهت خدمت به دین به کار گرفته است و به همین دلیل تاریخ از نظر وی فاقد جایگاه مستقل به عنوان علم است. طبری علاوه بر آنکه بنا بر جایگاه و عقاید خود دست به انتخاب از میان وقایع و مباحث دینی و سیاسی - نظامی زده خود نیز به صراحت این انتخاب را به زبان آورده است. این مسئله نظر کسانی که او را مورخی روایی به این معنی می‌دانند که هر خبری که به دست او رسیده همه را نقل کرده است، مورد تردید اساسی قرار می‌دهد. او به عنوان انسان زمان خود و در کسوت عالم و مفسر دینی نمی‌توانست در تاریخ‌نگاری خود بی‌طرف بماند. مثال واضح دیگر بر این مدعا، همان توضیحات طبری درباره «زمان» است که قبلاً بدان اشاره شد. طبری این موضوع را در چند صفحه و به طور مفصل با ذکر نظرات تورات، عقاید زرتشتیان و... به بحث گذاشته است.^۲ لحن کلام وی به گونه‌ای است که یک نوع جدل علمی را به ذهن متبادر می‌سازد و سرانجام نیز جهت‌گیری کرده و نظر ابن عباس را به حقیقت نزدیکتر می‌بینید.

از بحث طبری درباره مفهوم زمان می‌توان به رابطه‌ای میان شکل ظاهری تاریخ‌نگاری او که به صورت سالنامه‌نگاری (حولیات) تدوین شده و این مفهوم دست یافت. او زمان را حاصل جمع ساعات شب و روز می‌داند که منقطع از هم و به صورت متوالی پدید می‌آید وقتی این

۱. محمد بن... طبری، همان، ص ۶.

۲. برای توضیح بیشتر، رک: محمد بن... طبری، همان، ص ۷ - ۹.

تعریف از وقت با تاریخ منطبق گردد، تاریخ نیز چیزی جز دوره‌های منقطع و متوالی تعریف دیگری نخواهد داشت و این تعریف در سالهای متوالی متبلور خواهد گردید. این تعریف از تاریخ، طبری را از فهم صیرورت انسان به صیرورت بی‌جان ایام رهنمون شده است. در این صیرورت بی‌جان تاریخ، نقش انسانها در قالب بازیگران بی‌روح و براساس سناریویی از پیش تعریف شده می‌گنجد که می‌بایست راه خود را به بهشت یا جهنم مقرر، باز کنند. این تقدیرگرایی مذهبی طبری نوعی فاتالیسم است. در این تقدیر تاریخی، انسانها به صورت انفرادی و تک‌تک نقش‌آفرینان تاریخ هستند بنابراین نخبه‌گرایی و قهرمان‌گرایی وجه دیگر تفکر طبری است. از جمع‌بندی وجوه فکری مذکور، هستی‌شناسی طبری قابل تعریف است. طبری آغاز و انجامی برای تاریخ قابل است و آن را در قالب صیرورت بی‌جان زمان تعریف می‌کند. تقدیر مقدر الهی بر تاریخ قابل‌گریز و تغییر نیست^۱ و انسانها آنچه را بر ناصیه نوشته دارند همان را در زندگی بروز می‌دهند. تقدیر مبتنی بر جبر فلسفه تاریخ او را سامان می‌بخشد و این همه را در قالب جهان‌بینی دینی تبیین می‌نماید. طبری در این مکتب تاریخ‌نگاری، تفکری را که قبل از او توسط دینوری (متوفی ۲۸۲)، یعقوبی (متوفی ۲۸۴) و مورخان مسلمان دیگر از جمله ابن قتیبه (متوفی ۲۸۰) شروع شده بود، به اوج خود رساند. دینوری در اخبار الطوال و یعقوبی در تاریخ یعقوبی به طور آشکار به توضیح مبانی فکری خود از جمله تعریف زمان، تاریخ، فایده و اهمیت تاریخ و نقش انسان در تاریخ پرداخته‌اند اما در پردازش اثر خود در موارد متعدد به راهی مشترک با طبری رفته‌اند، از جمله:

الف - عنوانهای فصول آثار این دو مورخ همسو با اثر طبری است. آنها نیز شرح تاریخ رسل و انبیا و امت اسلامی براساس نگرش دینی و تاریخ ملوک را اساس موضوعات مورد بحث قرار داده‌اند، با این تفاوت که یعقوبی فصولی را به تاریخ ملت‌های غیر مسلمان نیز اختصاص داده است. مثل تاریخ پادشاهان روم، یونان، چین، مصر^۲ و هند.

ب - مسائل اصلی مورد توجه آنان موضوعات دینی، سیاسی و نظامی است. شرح و توضیح این دست‌بده تاریخ آنان را تشکیل می‌دهد.

ج - آنان نیز به مانند طبری و براساس عقاید دینی و موقعیت خود دست به انتخاب زده‌اند و

۱. برای ملاحظه نظری دیگر در این باره، رک: ناصف نصار، همان، ص ۲۳۰ - ۲۳۱.

۲. ابن واضح یعقوبی، همان، ص ۱۰۲ - ۲۳۱.

حداقل با پردازش بیشتر و کمتر موضوعات، موضع‌گیری و انتخاب خود را نشان داده‌اند و اگر ظن شیعه بودن نیز بر آنها رفته است در نتیجه همین قبض و بسط مطالب خاص است.^۱

د - این مورخان در بخش تاریخ قبل از اسلام فصول مستقلی به تاریخ ایران قبل از اسلام اختصاص داده‌اند و شباهت کلی مطالبشان حکایت از منابع مشترک آنها در این باب دارد. در بخش تاریخ قبل از اسلام از خلقت آدم تا ظهور اسلام، همان روال به چشم می‌خورد و روشن است که علاوه بر جهان‌بینی مشترک دینی خط فکری واحدی را در تبیین این بخش از تاریخ پیروی کرده‌اند.

در کنار این وجوه مشترک، دینوری و یعقوبی و بیشتر از آنان مسعودی، در ابعادی با طبری متفاوت می‌اندیشند، از جمله:

الف - این سه نفر برخلاف طبری، تاریخ خود را براساس موضوعات تدوین کرده‌اند و به مانند طبری از سالنامه‌نگاری پیروی ننموده‌اند. این موضوع شاید از آنجا ناشی شده که اینان تعریفی متفاوت از طبری دربارهٔ زمان و تاریخ داشتند اما آن را بوضوح بیان نکرده‌اند.

ب - سیاحت‌های یعقوبی و مسعودی و مشاهده فرهنگ ملل مختلف و اشتغال یعقوبی به کار دیوانی در ارمنستان در خدمت طاهریان موجبات نگرشی خردمندانه و واقعی به تاریخ توسط آنان گردید و مجموعهٔ این مسائل موجبات استفادهٔ کمتر آنان از حدیث در بحث از موضوعاتی شد که محدثان شاهد و ناظر آنها نبودند و فاصلهٔ زمانی با آن مسائل تاریخی داشتند. این خردگرایی، در فهم تاریخ باعث درک بهتر آنان نسبت به مفهوم تغییر در تاریخ گردید. اما این مسئله در روش تاریخ‌نگاری آنان شکوفا نشد.

روزنتال با ذکر نمونه‌ای مفهوم تغییر را از نگاه یعقوبی چنین بررسی کرده است: «آگاهی تاریخ‌نگاران مسلمان از عنصر تغییر که به منزلهٔ سرچشمهٔ اصلی تاریخ بر رفتار انسان اثر

۱. ابوحنیفه دینوری در اثر خود، اخبار الطوال، که در تاریخ بشر از خلقت آدم تا ۲۲۷ هجری است و متن عربی آن چهارصد صفحه است، تقریباً هفتاد و پنج صفحه به شرح وقایع خلافت علی (ع) اختصاص داده، اخبار الطوال، متن عربی، ص ۱۵۴ - ۲۲۳ و بیست و یک صفحه یک دربارهٔ امام حسین (ع) مطلب دارد؛ درحالی که مطالب مربوط به معاویه از هشت صفحه تجاوز نمی‌کند. به همین ترتیب، یعقوبی در ج ۲، از اثر خود بیش از هفتاد صفحه مطلب دربارهٔ خلافت علی (ع) دارد و وقایع دورهٔ معاویه را در ده صفحه آورده است. ابن واضح، همان، ج ۲، ص ۷۴ - ۱۵۰.

می‌گذارد، پل و پیوندی میان شکاف موجود بین مفهوم تاریخ از دیدگاه نوین غربی و مفهوم آن در اسلام قرون میانه به وجود نیاورد. زمانی که یعقوبی در قرن نهم (سوم هجری) به نگارش کتابی با عنوان انطباق انسانها با عصر خویش دست زد این تصور پیش آمد که مفهوم وی از تاریخ به اندیشه‌های نوین تطور و تحول نزدیک گردیده است. به هر حال تز یعقوبی در کتاب مختصرش این است که همگان از نظر رفتار سیاسی، اجتماعی و فرهنگی از ارزشهای پیشین که خلیفه حاکم وضع می‌کند، پیروی می‌کنند. با آنکه یعقوبی وجود دگرگونی مداوم را پیش فرض می‌گیرد و در ضمن وجود نیروهای ایستای تاریخ را خارج از حیطه عنصر انسان سرمدی رهبران برگزیده، انکار می‌کند، بیش از سایر تاریخ‌نگاران و دانشمندان مسلمان زمینه‌های دیگر، فرآیند منظمی از تحول و تطور را در نظر نمی‌گیرد.^۱

چنانکه اشاره شد یعقوبی در اثر خود صحبتی از تعریف، مفهوم و فواید تاریخ به میان نیاورده است و شاید این مباحث در اول اثر او وجود داشت و در نتیجه افتادگی از بین رفته است. در اخبار الطوال^۲ نیز به طور مستقیم صحبتی از این مباحث در میان نیست. اما مسعودی غرض از تألیف مروج الذهب را بروشنی توضیح داده است:

«و چیزی که مرا به تألیف این کتاب در تاریخ و اخبار جهان و حوادث سلف از سرگذشت پیمبران و شاهان و موطن اقوام و ادار کرد، پیرو از رفتاری بود که عالمان کرده‌اند و حکیمان داشته‌اند تا از جهان یادگاری پسندیده و دانشی منظم و کهن به جا ماند که مؤلفان کتابها در این زمینه موفق یا مقصر، مفصل یا مختصر نویس بوده‌اند و دیده‌ایم که حوادث به مرور زمان فزون می‌شود و با زمانه وقوع می‌یابد. و تواند بود که حوادث جالب از هوشمند نماند که هرکسی به قسمتی از آن توجه دارد و هر اقلیمی را شگفتینهاست که فقط مردم آن دانند و آنکه در وطن خویش بجا ماند و به اطلاعاتی که از اقلیم خود گرفته قناعت کند یا کسی که عمر خود را به جهانگردی و سفر گذرانیده و دقایق و نفایس اخبار را از دست اول گرفته بر سر سران آورده مردم سلف و خلف در تاریخ و حوادث کتابها آورده‌اند که بعضی به صواب و بعضی دیگر به خطا

۱. فرانتس روزنتال، همان، ج ۱، ص ۲۸.

۲. ابن واضح یعقوبی، همان، ص ۳؛ مصحح کتاب - درج چند خطه در اول صفحه، در باره نویسنده آورده داده است که: «در اصل هم افتادگی دارد»

رفته‌اند و هریک به قدر توان خویش کوششی کرده و گوهر نهان هوش و انموده‌اند.^۱

مسعودی در مطلب فوق به طور مستقیم به نکات مهمی اشاره کرده است. او تاریخ را ذکر اخبار جهان و حوادث زندگانی پیامبران و پادشاهان می‌داند و از این حیث با مورخان قبل از خود و معاصرش وجه مشترک دارد. وظیفه دیگری که او برای تاریخ قایل است حفظ و انتقال شگفتیهای سرزمینهای مختلف است علاوه بر این، به افزوده شدن مواد قابل حفظ توسط تاریخ در نتیجه گذشت زمان آگاه است این نکته را می‌توان به فهم تطور تاریخی در ذهن مسعودی تعبیر کرد. مسعودی در ادامه مطلب فوق از اکثر مورخان معاصر و قبل از خود به همراه آثار آنان نام برده و در اغلب موارد ارزش آثار آنان را در یک جمله بیان نموده است از جمله به اهمیت اثر طبری و بلاذری در تاریخ به صراحت اشاره دارد. اقدام مسعودی در این مورد را می‌توان بررسی و نقد منابع توسط او دانست که اقدام علمی مهمی محسوب می‌گردد. مروج الذهب را می‌توان مانند تاریخ طبری به دو بخش تقسیم کرد. بخش مربوط به تاریخ پیش از اسلام و بخش تاریخ اسلام. لکن کیفیت بررسی در این دو قسمت متفاوت است. تاریخ پیش از اسلام در آنچه مربوط به حکایت آفرینش و اوایل بشریت است پیروی اطلاعات قرآنی (دینی) است. مسعودی می‌گوید:

«این چکیده حکایت آفرینش تا زمانی است که مطلب را به آنجا رسانیدم. ما جز آورده‌های ادیان و گفته‌های کتابهای آسمانی و توضیحات انبیا چیزی بدان درنیامیخته‌ایم. لکن در آنچه به وقایع اقوام مختلف مربوط می‌شود مستقیم‌ترین بررسی ممکن زندگی اقوام، دانش تاریخی حاصل از واری در محل و مشاهده عینی است.»^۲

از توضیحات مسعودی در مقدمه مروج الذهب می‌توان به جایگاه مستقل «تاریخ» در ذهن وی پی برد. او در پایان توضیحات مفصل خود درباره منابع و آثار تاریخی مورخان سلف و معاصر خود می‌گوید:

«در اینجا فقط کتابهای خبر تاریخ و سرگذشت و حوادث را که مؤلفان و مصنفانش مشهور و معروفند یاد کردیم و از تواریخ اهل حدیث که از معرفت رجال دوران و طبقات محدثان سخن دارد، چیزی نگفتیم.»^۳

۱. ابوالحسن مسعودی، همان، ج ۱، ص ۳-۴. ۲. ناصف نصار، همان، ص ۲۳۵.

۳. ابوالحسن مسعودی، همان، ص ۸.

در قیاس با طبری، علاوه بر آنچه گفته شد، می‌توان افزود که مسعودی در انتخاب و گزارش اطلاعات تاریخی، از او فاصله گرفت از جمله آنکه خود را موظف به بازگو کردن اخبار ناقلان و راویان، بدون تدبیر و اندیشه در آنها نکرد. «این ویژگیها باعث شد تا روش مسعودی در ابن خلدون مؤثر افتد هرچند از نقد و انتقاد وی نیز در امان نماند».^۱ با این وجود، مسعودی در فهمیدن تاریخ در قالب حکمت و مجموعه‌ای به هم پیوسته و معنی‌دار و در حرکت فاصله دارد. «در هر حال اندیشه او چیزی نیست جز حاصل جزمیت و عقل‌گرایی که از سده اول ادامه داشت».^۲ این عوامل باعث انتزاعی دیدن مسائل تاریخی و مانع رسیدن به کنه علل و فرآیند تحولات تاریخی شده است. شاهد مدعا آنکه، مسعودی در قسمت دیگری از مقدمه مروج الذهب می‌گوید:

«این کتاب را مروج الذهب و معادن الجوهر نامیدم و آن را هدیه بزرگان ملوک و اهل درایت کردم که از اخبار روزگاران سلف نکاتی ضمن آن آورده‌ام که مورد حاجت است و نفوس به داشتن آن راغب است... و در این کتاب همه علوم و همه فنون تاریخ و رشته‌های حوادث را بتفصیل آورده یا به اجمال گفته یا به صورتی اشاره کرده یا به تلویح در عبارتی گنجانیده‌ام».^۳

آنچه اندیشه تاریخ‌نگاری یعقوبی و مسعودی و دینوری را از طبری متمایز می‌سازد وارد کردن نگرش تجربی و خرد انسانی در میدان فهم تاریخ است هرچند توفیق اندک موجب توقف آنان در آغاز این راه گردیده است. اما اشتراک فکری آنان با طبری در زمینه اصالت دادن به تاریخ امت اسلامی، حاکمیت تقدیر و مشیت الهی بر سرنوشت انسان، معادل دانستن زمان فلکی و تاریخ و صیرورت بی‌روح تاریخ در قالب ادوار متوالی و حاکمیت جبر بر اعمال انسانی موجب می‌گردد که با وجود آن تفاوتها بتوان تاریخ‌نگاری آنان را در قالب یک مکتب فکری قرار داد. واضح است که در این بررسی، ورود به میدان ارزش دآوری هدف نیست و ذکر ابعاد مختلف اندیشه تاریخ‌نگاری آنان چیزی از منزلت تاریخ‌نگاری این مورخان فرو نمی‌کاهد. در هر حال باید توجه داشت که این مورخان با قرار دادن تاریخ در قالب یک دانش مستقل، نه علم مستقل، نقش مهمی در تطور تاریخ‌نگاری ایفا کردند و با وارد کردن عقلانیت بشری در فهم مسائل

۱. همان، ص ۲۳۸.

۲. همان، ص ۲۳۸.

۳. ابوالحسن مسعودی، همان، ص ۸.

تاریخی، قدم‌های اول را در فرا رسیدن فراز بعدی در تاریخ‌نگاری ایرانی برداشتند.

تاریخ‌نگاری اسلامی مبتنی بر خرد و تجربه و واقع‌گرایی نسبی

این مکتب تاریخ‌نگاری از اواخر قرن چهارم و طی قرن پنجم و ششم در فضای فرهنگی خاصی پدید آمد. تلاش و فعالیت فرقه‌های فکری و دینی از قبیل معتزله و اسماعیلیه به تضارب آرا و در نتیجه ارتقای اندیشه در سطحی بالاتر کمک نمود. میراث خردگرایی مورخان گذشته، هرچند در مقیاسی کم راه نواندیشی در تاریخ‌نگاری و فهم تاریخ را گشوده بود، از طرف دیگر موجودیت و مشی سلسله‌های خاصی در ایران از جمله صفاریان، سامانیان و آل بویه و تا حدودی غزنویان، به این نواندیشی کمک کرد و فضای فرهنگی خاصی را پدید آورد که رونق و رواج فارسی‌نویسی یکی از وجوه آن بود.

ابن مسکویه و ابوالفضل بیهقی بزرگان این مکتب محسوب می‌شوند هرچند نقش و سهم ابوریحان بیرونی و ابن فندق را نیز نمی‌توان نادیده گرفت. این مورخان در عین حال که جهات مهمی از اندیشه تاریخ‌نگاری اسلاف خود را محفوظ نگه داشتند عناصر فکری جدیدی را وارد این عرصه کردند.

جریان انتقال به این نواندیشی در تاریخ‌نگاری را می‌توان به شرح ذیل خلاصه کرد:

«با استوار شدن شالوده اندیشه فلسفی و تناور شدن جریانهای خردگرای سده‌های چهارم و پنجم، اندیشه تاریخی نیز توانست، بیش از پیش مفهوم خرد را به مثابه عمده‌ترین ضابطه و بنیادی‌ترین مقوله تاریخ‌نویسی طرح کند. ابوالحسن مسعودی با فاصله گرفتن از تاریخ‌نویسی کلامی - دینی، توضیح مبتنی بر خرد حوادث تاریخی را وجهه همت خویش قرار داد و کوشید تا حوادث تاریخی را در درون اندیشه تلریخی بسامانی تبیین کند. ابو علی مسکویه رازی در دیباچه تجارت ال‌اهم به تصریح، خرد را به عنوان یگانه ضابطه تاریخ‌نویسی و تبیین حوادث تاریخی طرح کرد و کوشید تا حوادث تاریخی را بویژه در بخش مربوط به دوره فرمانروایی بویان - نه به نقل از خود و دیگران، بلکه بر پایه تجربه و با ضابطه عقل، تحلیل و واقع‌گرایی خردمندان را جانشین مکتب کلامی - دینی در تاریخ‌نویسی کند. گسستی را که مسکویه رازی در سنت تاریخ‌نویسی ایجاد کرد، گسستی در بنیاد آن با تکیه بر اسلوب فلسفی بود و از این حیث

حتی در فهم و تبیین پدیدارهای دینی از ضابطهٔ خردمندانه سود جست.^۱ همین محقق در ادامهٔ بحث خود، اقدام فردوسی در سرودن شاهنامه را محصول پدید آمدن جو خردگرایی فرهنگی و نگاه نو به تاریخ می‌داند و اندیشهٔ تاریخ‌نگاری او را واسطهٔ العقدهٔ میان مسکویهٔ رازی و ابوالفضل بیهقی به شمار می‌آورد و پیدایش دورهٔ تازه‌ای از آگاهی ملی و تبیین خردمندانهٔ تاریخ را از ابعاد دیگر این حیات فکری ذکر می‌کند.^۲ با مراجعه به آثار مورخان این گرایش و بررسی مستند آنها پیدایش و تحول تاریخ‌نگاری مطرح در این بحث را نمی‌توان انکار یا نادیده گرفت و این مباحث نظرگاههایی را که براساس یک نگاه کلی، آثار تاریخ‌نگاری این دوره را فاقد ارزش تاریخ‌نویسی می‌دانند، رد می‌کند.^۳

خردگرایی در اندیشهٔ مورخان این مکتب با درجات متفاوت نمود دارد و اغلب گفتاری را به تبیین جایگاه خرد و نقش آن در زندگی و فهم تاریخ اختصاص داده‌اند. بیهقی در «خطبهٔ تاریخ مسعودی»، شش صفحه به مسئلهٔ شناخت انسان و تجزیهٔ تحلیل ترکیب جسمی و معنوی و نیروهای انسانی اختصاص داده است و در ادامهٔ بحث به جایگاه خرد در بدن انسانی، تأثیر خرد بر رفتار و فضایل عمل براساس آن و راز ماندگاری اعتبار و شهرت انسانها و از جمله پادشاهان در این رابطه پرداخته است. او در ابتدای این بحث می‌گوید:

«واجب دیدم انشا کردن فصلی دیگر که هم پادشاهان را به کار آید و هم دیگران را، تا هر طبقه به مقدار دانش خویش از آن بهره بردارند. پس ابتدا باز نمایم که صفت مرد خردمند عادل چیست تا روا باشد که او را فاضل گویند و صفت مردم ستمکار چیست تا ناچار او را جاهل گویند و مقرر گردد که هرکس که خرد او قویتر، زبانها در ستایش او گشاده‌تر، هر که خرد او اندکتر، او به چشم مردمان سبکتر».^۴ بیهقی سپس به تجزیه و تحلیل بدن انسان و قوای آن می‌پردازد و می‌گوید:

۱. سید جواد طباطبایی، دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط ایران، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۱۰، ص ۲۱۹.
 ۲. همان، ص ۲۷۹ - ۲۸۰.
 ۳. به عنوان مثال، رک: جعفر حمیدی، تاریخ‌نگاران، همان، ص ۱۱۱ این مؤلف از حمیده می‌نویسد: «اعتدال مورخان این قرون (سوم تا دهم) نه تنها با علم تاریخ به معنای واقعی کلمه بیگانه بوده‌اند بلکه کار آنها در آنان در حد وقایع‌نگاری و شرح حال‌نویسی و شاخ برگ دادن به حرکات و سکنات معاصران و حامیان خود بوده است».
 ۴. ابوالفضل بیهقی، همان، ص ۱۰۰.

«و آنگاه وی بداند که مرکب است از چهار چیز که تن او بدان بپای است... و در این تن سه قوه است یکی خرد و سخن و جایگاهش سر به مشارکت دل»^۱.

بیهقی در ادامه بحث به شمارش دیگر قوای بدن پرداخته و روش استفاده و تأثیر آنها را بر انسان توضیح می‌دهد و در پایان می‌گوید که هرکس مرکب از روح و تن است و هر قسمت که مشکل و مرضی پیدا کند داروهای خاص خود را می‌طلبد و وسایل طبیبان روح را، خرد ذکر می‌کند. این طبیبان را نیز داروهاست و آن خرد است و تجارب پسندیده چه دیده و چه از کتب خوانده.^۲ نظر بیهقی درباره خرد، یادآور ابیات فردوسی و در وصف خرد است و حکایت از نشو و نمای هر دو نفر در فضای فرهنگی مشترکی دارد که قبلاً بدان اشارت رفت. با وجود آنکه در اثر بیهقی نامی از فردوسی و شاهنامه در میان نیست اما تبیین‌های مشابهی در مباحث تاریخی در آثار آنان وجود دارد.^۳

ابن مسکویه رازی خرد انسانی را در فهم تاریخ به کار گرفت و انتخاب مواد خام تاریخ را با ملاک ظرفیت فهم عقل بشری می‌سنجید او در آغاز تاریخ تجارب‌الامم، چون وقایع قبل از طوفان نوح را قابل درک و تجربه با خرد انسانی نمی‌یابد از بازگو کردن آن بخش از تاریخ بشری خودداری کرده و تاریخ خود را از بعد از طوفان آغاز می‌کند. وی در این مورد می‌نویسد: «من با یاد خدا و سپاس او، به گزارشهایی می‌آغازم که از روزگار پس از طوفان به ما رسیده است. چه به گزارشهای پیش از آن دل اندک توانیم بست. از روزگار پیش از طوفان آنچه آورده‌اند نیز تهی از آن چیزهایی است که یاد کردن آن را آهنگ کرده‌ایم و در آغاز این نامه به گردن گرفته‌ایم. از همین روی، از معجزه‌های پیمبران که دروهای خدا بر ایشان باد، یاد نکرده‌ایم. چه مردم روزگار ما، در پیشامدها پندی از آن نتواند گرفت، بار خدایا مگر آنچه را که کارسازی مردمانه و دور از اعجاز بوده است. نیز رویدادهایی را که از بخت کسان یا خود به خود نه به خواست کسی، روی داده‌اند هرچند پندی در آنها نباشد، یاد کرده‌ایم از آن روی که انسان این‌گونه رویدادها و همانند آن را در شمار آرد و در دل و گمان خویش نگاه دارد، تا در نزد او از دفتر پیشامدها و آنچه روی دادن

۱. همان، ص ۱۰۱. ۲. همان، ص ۱۰۶.

۳. برای ملاحظه نظری مفصل درباره خردگرایی بیهقی و فردوسی و نظرگاههای مشترک آنان در فهم تاریخ، رک: محمدعلی اسلامی ندوشن، جهان‌بینی بیهقی، مندرج در: یادنامه ابوالفضل بیهقی، مشهد، چاپ دوم، دانشگاه مشهد، ۱۳۷۴، ص ۱۱-۱۳.

مانندش را چشم می‌دارد، نیفتد.

هرچند از پیشامد بد جز به یاری خدا، برکنار نتوان بود و پیشامد نیک، جز به کارسازی او امید نتوان داشت»^۱.

واقع‌گرایی و تجربه‌گرایی در فهم تاریخ در اندیشهٔ بیهقی و ابن مسکویه با خردگرایی آنان رابطهٔ تنگاتنگی دارد و آنچه را که بر مبنای خردگرایی خود صحیح یافته‌اند قابل بحث و بررسی در تاریخ دانسته‌اند. ابن مسکویه در مقدمات کتاب خود ملاکهای انتخاب مواد صحیح تاریخ را بازگو کرده و می‌گوید:

«لیک این‌گونه گزارشها را آمیخته با گزارشهایی دیدم افسانه مانند، یا چون متلها که در آنها سودی جز خواب آوردن یا سرگرم شدن، به تازگی پاره‌ای از آنها نباشد. آمیخته بدان سان که گزارشهایی درست در میان افسانه‌ها تباه شدند یا پراکنده گشتند چنانکه دیگر سودی نبخشند و شنونده یا خواننده پیوندی در میانشان بینند. بلکه هنوز همتاشان روی نداده، نکته‌شان فراموش شود و پیش از آنکه تکرار همانندشان، در یاد نگاهشان دارد، از یاد بروند، یا ذهن تنها به شیوهٔ گزارش آنها سرگرم بماند بی‌آنکه از آنها سودی برد»^۲. تأمل در این عبارات نشان می‌دهد که ابن مسکویه تاریخ را حاصل عمل انسان در زمان می‌بیند و به همین دلیل آن را با شباهتهایی قابل تکرار می‌یابد و نتیجه می‌گیرد که آنچه در چارچوب این معیار نمی‌گنجد قابل ذکر در تاریخ نیست. ابن مسکویه در این نگرش خود تا آنجا پیش نمی‌رود که کلیهٔ وقایع تاریخی را حاصل عمل انسان و قابل تجربه بداند و چنانکه قبلاً گفته شد برخی وقایع را به دلیل مفید بودن، قابل ذکر در تاریخ می‌یابد اما وقوع آنها را نتیجهٔ شانس و بخت کسان یا خود به خود و بدون خواست انسانها می‌داند چنانکه بیهقی نیز جایگاه خرد را سر و دل ذکر می‌کند درحالی‌که دل مرکز هیچ نوع تعقل و خردورزی نیست. وجود این ضعفها در دو محوری که گفته شد چیزی از روش نوآوری آنان در فهم و نگرش تاریخ نمی‌کاهد و مسلم آنکه در فهم تاریخ و روش در دست گرفتن آن، فراز مهمی توسط بیهقی و ابن مسکویه پدید آمد اما این اندیشه توسط نسلهای بعدی مورد تدبیر قرار نگرفت.

۱. ابوعلی مسکویه رازی، تجارب‌الامم، ترجمهٔ ابوالفاسم امامی، تهران، سروش، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۵۳

۲. همان، ص ۵۲.

فلسفه و چیستی تاریخ از نگاه مورخان این مکتب

یکی از مباحث اصلی مطرح در رابطه تاریخ و مورخ، بررسی انتظار مورخ از تاریخ‌نگاری است؛ انتظاری که برآورده شدن آن را در متن نگارش خود محقق می‌سازد و انگیزه‌ای است که مورخ را بدان کار سوق می‌دهد. مورخانی که بررسی اندیشه آنان در این دوره مطرح هستند، به سمت تبدیل تاریخ به حکمت عملی، علم کشورداری و سیاست و عبرت‌آموزی و تجربه‌اندوزی حرکت کردند و تحقق این هدف را در نگارش بدون تحریف تاریخ، تشخیص سره از ناسره، یافتن حقایق تاریخی و بررسی عمل وقوع آنها به گونه‌ای که تجربه و عبرتی حاصل گردد، جست‌وجو نمودند. بیهقی می‌نویسد، مرا چاره نیست از باز نمودن چنین حالها که از این بیداری افزایش و تاریخ به راه راست رود که روانیست در تاریخ تحریف و تفسیر و تبدیل کردن. قضاوت بیهقی در روش کشف حقایق تاریخی و قضاوت درست درباره وقایع را به اختصار چنین می‌توان بیان کرد: «مورخ باید در موقع بررسی وقایع به این موضوع توجه داشته باشد که آیا این حادثه با امکانات زمان واقعه می‌تواند روی داده باشد و اگر هم با مقتضیات زمان و مکان توافق داشته باشد آیا اساساً چنین حادثه‌ای وقوع پیدا کرده است یا نه، پس از اثبات صحت واقعه درباره عمل پیدایش آن به تحقیق پردازد. زیرا اگر محقق درباره علت پیدایش حادثه‌ای که اتفاق نیفتاده تحقیق کند کار بیهوده‌ای انجام داده است. یکی از مطالب قابل توجه این است که مورخان قیام‌کنندگان موفق را که مؤسس سلسله‌ای شده‌اند ستوده و قیام‌کنندگان مغلوب را اگر مردمی و مصلح و بیانگر افکار اکثریت مردم هم بودند ماجراجو معرفی کرده‌اند. یا اگر در سیر تاریخ غوغایی بر پا شده اگر موفقیت حاصل کرده است نهضت در غیر این صورت غائله نامیده‌اند. به نظر من این نوع قضاوتها منصفانه و منطقی نیست»^۱.

بیهقی در فرازی دیگر عمق نگرش خود را به تاریخ و تفاوت نظر خود را در مقایسه با مورخان دیگر در این باره چنین بیان می‌کند:

«در دیگر تواریخ چنین طول و عرض نیست، که احوال را آسانتر گرفته‌اند و شمه بیش یاد نکرده‌اند، اما من چون این کار پیش گرفتم می‌خواهم که داد این تاریخ به تمامی بدهم و گرد زوایا و خبایا برگردم تا هیچ چیز از احوال پوشیده نماند. و اگر این کتاب دراز شود و خوانندگان را از خواندن ملالت افزایش دهد، طمع دارم به فضل ایشان که مرا از مبرمان نشمرند که هیچ چیز نیست که به

۱. احمد تاجبخش، همان، ص ۱۳۸.

خواندن نیرزد که آخر هیچ حکایت از نکته که به کار آید خالی نباشد»^۱.
ابن مسکویه نیز شرح مفصلی از انتظارات خود از تاریخ را در تجارب‌الامم آورده و حتی وجه تسمیه کتابش را با آن انتظارات مرتبط می‌داند:

«من چون سرگذشت مردمان و کارنامه شاهان را ورق زدم و سرگذشت کشورها و نامه‌های تاریخ را خواندم، در آن چیزها یافتم که می‌توان از آنها در آنچه مانندش همیشه پیش می‌آید و همتایش پیوسته روی می‌دهد، پند گرفت، همچون گزارش آغاز دولتها و پیدایی پادشاهیها و رخنه‌هایی که سپس در آنها راه یافته و کارسازی کسانی که آن رخنه‌ها چاره کردند تا به بهترین روز بازگشت و سستی که از آن بی‌هش ماندند و رهایش کردند تا کارشان به آشفتگی و نیستی کشید و گزارش شیوه‌هایی از این دست، همچون تلاش در آباد کردن کشورها و یک سخن کردن مردم و راست آوردن پندار سپاهیان،... و آنچه آغازی پسندیده، لیک فرجامی ناستوده است و آنچه باژگونه این بود، یا آغاز و انجام آن یکسان بود... نیز دیدم، اگر از این‌گونه رویدادها، در گذشته نمونه‌ای بیابیم که گذشتگان آن را آزموده باشند و آزمونشان راهنمای آیندگان باشد، از آنچه مایه گرفتاری کسانی می‌بود دوری جسته، بدانچه مایه نیکبختی کسانی دیگر چنگ زده‌اند، چه کارهای جهان همانند و در خور یکدیگرند. رویدادهایی از این دست که آدمی به یاد می‌سپرد، گویی همگی آزموده خود اوست.

گویی خود بدانها دچار آمده و در برخورد با آنها فرزانه و استوار شده است، گویی در هنگامه آنها زیسته و خود با آنها روبه‌رو بوده است و سپس دشواریهای خویش چون مردی کاردان پذیره شود و پیش از روی دادن بازشناسد و همواره در برابر چشمان و در دیدگاه خویش بدارد و با آنها هم با همسان و همانندشان روبه‌رو گردد... از این روی، این کتاب را گرد آورده‌ام و آن را تجارب‌الامم نامیده‌ام. کسانی که از جهان بهره‌ای بیشتر برده‌اند، از آن سودی بیشتر و بهره‌ای بزرگتر برند، مانند وزیران، سرداران سپاه، شهرداران، کارگزاران و بزرگان و توده، سپس رده‌های دیگر و آنان را که بهره‌ای اندک باشد»^۲.

ابن مسکویه در مطالب فوق بحثی نظری در باب چیستی تاریخ و نظرات تاریخی مطرح نکرده است، اما مصادیق این دو مقوله را بوضوح بیان کرده است، این مسکویه مقوله‌هایی مانند عمران و آبادی کشور، برآمدن و افتادن حکومتها و نظم دادن به اندیشه سپاهیان و... را برای اول

۲. ابوعلی مسکویه... همان، ص ۵۱-۵۲

۱. ابوالفضل بیهقی، همان، ص ۱۱.

بار، بوضوح مطالب مورد توجه و بحث در تاریخ ذکر می‌کند و این، همان پاسخ چستی تاریخ از نظر وی است. تجربه‌اندوزی و عبرت‌آموزی از طریق شناخت شباهت‌های وقایع گذشته و حال را می‌توان انتظارات وی از تاریخ دانست. از نحوه بیان وی می‌توان پذیرفت که ابن مسکویه به نوعی به تکرار تاریخ با شباهتهایی بیشتر و کمتر معتقد است و این باور، او را از درک علمی‌تر تاریخ دور می‌کند اما لحن کلام وی مبین نگرشی است که چند قرن بعد، ابن خلدون در شکوفایی آن کوشید.

ابوریحان بیرونی نیز که محصول زمان و فرهنگ دوره فردوسی، بیهقی و ابن مسکویه است در نگارش کتاب، آثارالباقیه، در سطحی پایین‌تر، پیرو راه بیهقی و ابن مسکویه در خردگرایی و واقع‌گرایی در تاریخ‌نگاری بود. نظرات و روش ابوریحان در نگارش تاریخ به اختصار چنین است: «مورخ باید حوادث و وقایع گذشته را از کتب مذهبی و غیر مذهبی جمع‌آوری کند و پس از آنکه قلب و دل خود را از تعصب ملی و دینی پاک کرد منصفانه و بدون غرض به مقایسه و وقایع از منابع مختلف پردازد و حوادث حقیقی را مشخص کند و آنچه را که به عقل نزدیکتر است، برگزیند. ممکنات زمان و مکان را در بررسی وقایع رعایت کند و توجه داشته باشد ممکن است چیزهایی در زمانها دیده شود که طبیعی باشد اما اگر مله‌اند آن را از زمانهای قدیم نقل می‌کرده‌اند، حکم به امتناع آن می‌دادیم»^۱.

ابوالحسن علی بن زید بیهقی معروف به ابن فندق، مورخ قرن ششم را می‌توان آخرین نماینده مکتب تاریخ‌نگاری این دوره دانست. او به لحاظ نظری بحث مستقلی را در باب تعریف و فواید تاریخ در هفده صفحه پرداخته و در مقدمه کتاب خود به نام تاریخ بیهق آورده است.^۲ این اثر به لحاظ موضوعی، تاریخ محلی محسوب می‌شود ولی این مسئله از لحاظ موضوع مورد بحث این مقال چیزی از ارزش آن نمی‌کاهد. ابن فندق در ابتدای این بحث خود با نقل حدیثی از پیامبر اسلام علم را شامل دو بخش علم‌الادیان و علم‌الابدان می‌داند و با ذکر روایتی دیگر آن دو بخش را زیرمجموعه علم تواریخ ذکر می‌کند:

۱. احمد تاجبخش، همان، ص ۱۳۵.

۲. ابن فندق، تاریخ بیهق، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، کتابفروشی فروغی، چاپ سوم، ۱۳۶۱، ص

«تواریخ خزاین اسرار امور است و در آن عبر و مواعظ و نصایح و نقد آن بر سکه تقدیر الهی مطبوع بود و مردم را از حدت مضارب نوایب نگاه دارد و شهود آن عدول باشند و از جرح مصون، دلایل و امارات آن از شهد شیرین‌تر و از شهاب روشن‌تر، مدار افلاک آن بر قطب نقل بود.»^۱ ابن فندق در ادامه بحث خود، تاریخ را در علم‌الابدان خلاصه می‌کند و موضوع آن را این‌گونه مشخص می‌کند:

«و آنچه تعلق به مصالح ابدان دارد آنست که هیچ واقعه نباشد از خیر و شر که سانح گردد که نه در عهد گذشته مثل آن یا نزدیک بدان واقعه بوده باشد و چنانکه اطبا از بیماریهای گذشتگان که افتاده باشد و اطبای بزرگ آن را علاج کرده دستور سازند و بدان اقتدا کنند و آن را امام دانند. همچنین وقایعی که افتاده باشد و سعاداتی که در عهد گذشته مساعدت نموده اسباب آن بدانند و از آنچه احتراز باید کرد احتراز کنند و آنچه حادث شود چنانکه در عهد گذشته از آن احتراز کرده باشند و دفع آن کرده آن را دفع کنند، ازیرا که در عالم کمتر واقعه باشد که نه پیش از آن مثل آن یا قریب بدان افتاده باشد.»^۲

ابن فندق در قدم اول جایگاه مستقلی برای تاریخ تعریف می‌کند اما در ادامه بحث خود دچار انحطاطی در موضوع‌شناسی می‌شود و تاریخ را در سیکلی دورانی می‌بیند که در چرخش خود روی نقاطی تکرار می‌شود. و مفید بودن تاریخ را در همین شباهتها می‌یابد. درست مانند بیماریهایی که قبلاً رخ داده و اطبا آن را به صورتی معالجه کرده‌اند. علاقه‌مندان به تاریخ می‌توانند با دقت نظر در آن شباهتها، جلوی بروز وقایع بد را بگیرند. این مشکل معرفت‌شناختی مختص ابن فندق نیست و کلیه مورخان که مفید بودن تاریخ را در شباهت واقعه‌ای به واقعه‌ی ماقبل خود جست‌وجو می‌کنند به پاسخ این سؤال توجه نمی‌کنند که با فرض شباهت ظاهری وقایع در دوری تناوبی، این حرکت را چه مقدار در عمق زمان می‌توان پیگیری کرد و آیا می‌توان در تاریخ به مرحله‌ای رسید که وقایع آن، شباهتی به وقایع ماقبل نداشته باشد؟ این نگره‌سکبی به تاریخ، مورخان این اعصار را از توجه به تحول، حرکت و تطور تاریخی و نگره تحول‌عینی بدان بازداشته و موجبات رکود معرفت تاریخی را در پی آورده است.

با این همه، مورخان این طیف، تاریخ را به حکمت علمی نزدیک کردند و مهمترین فایده آن را بهره‌مندی حکومتگران از این علم دانستند. ابن فندق در این باره می‌نویسد:

۱. همان، ص ۷.

۲. همان، ص ۸.

«و هیچ‌کس بدین علم حاجتمندتر از ملوک و امرا نباشد، زیرا که مصالح کلی عالم تعلق به رأی و رایت ایشان دارد، و هرچه در ممالک حادث شود و از خیر و شر و تمشیت و دفع آن، ایشان را باید فرمود، و ایشان به معرفت حوادث و وقایع ملک و مکاید حروب و تدبیرها که ملوک گذشته کرده باشند حاجتمند باشند... و دیگر آنکه ملوک را رغبت افتد چون در تواریخ تأمل فرمایند یا به سمع ایشان می‌رسانند در محاسن اخلاق و عدل و رأفت و آنچه سبب بقای ملک باشد و اجتناب از آنکه سبب بلا و آسیب و زوال ملک بود واجب شناسند. امیری و پادشاهی که بلندهمت بود و همت او اقتضا کند زیادتى جستن در فضایل بر ملوک گذشته و او را غبطتی حاصل آید چنانکه میان اقران بود»^۱.

ابن فندق در ذکر فواید تاریخ دوباره به همین نکته باز می‌گردد و به این فایده از تاریخ اصرار می‌ورزد و می‌گوید:

«ملوک و امرا پیوسته به حفظ مصالح ملک مبتلی باشند و افکار ایشان در آن معانی مستغرق و استراحت ایشان از تحمل اعباء ملک به تأمل و سماع تواریخ تواند بود، چه خواطر و ضمائر ایشان را کالت و فتور و تعصب و نصب زیادت گرداند و در وقت نشاط و آسایش هیچ علم ملایمتر از علم تواریخ نبود»^۲.

ابن مسکویه و ابن فندق از این حیث اندیشه مشتوکی دارند. چنانکه قبلاً اشاره شد ابن مسکویه بیشترین فایده تاریخ را از آن وزیران و سرداران سپاه، شهرداران، کارگزاران، و سپس رده‌های دیگر از جمله توده مردم ذکر می‌کند که می‌توانند در آمیزش با دوستان و برخورد با بیگانگان از آن بهره‌برند.^۳

طیفی از مورخان قرن چهارم و پنجم و اوایل قرن ششم که اندیشه تاریخ‌نگاری آنان در این بخش مورد بررسی قرار گرفت با وجود آنکه در فهم تاریخ، خردورزی، واقع‌گرایی و تجربه‌گرایی بیشتری نسبت به مورخان قبل از خود به کار بردند اما در ابعاد فکری خاصی ادامه‌دهنده اندیشه پیشینیان باقی ماندند، و حلقه‌هایی بر تداوم زنجیر تفکر آنان افزودند؛ از جمله در روش شناخت تاریخ، ابن فندق مانند طبری و مورخانی از آن طیف می‌اندیشد و حصول آن را منحصر به سمع می‌داند و می‌گوید:

۲. همان، ص ۱۷.

۱. همان، ص ۱۵.

۳. ابوعلی مسکویه، همان، ص ۵۲.

«جهاتی که بدان آدمی چیزی شناسد عقل است و حس و مشاهده، و مسموعات از ابواب محسوسات بود، و احوال عالم به طریق عقل نتوان دانست، و یک شخص را از آدمیان مساعدت نکند که چندان که مدت بقای عالم است جمله احوال عالمیان را مشاهده کند، پس طریق شناختن احوال و اخبار عالم و عالمیان و طریق شناختن اقوال و اخبار و آثار در تواریخ و فواید آن از سمع مستنبط است»^۱.

ابن مسکویه نیز با وجود آنکه ساحتی مستقل برای تاریخ قایل بود و آن را تا حدودی ساخته دست بشر می‌دانست اما می‌گفت از برخی وقایع در تاریخ، به دلیل مفید بودنشان صحبت می‌کند درحالی‌که به طور تصادفی و شانسی و بدون خواست این و آن اتفاق می‌افتد. بدین ترتیب او سرنوشت ملتها را تا حدودی در اختیار خود آنان می‌دانست زیرا اعتقاد داشت انسانها قادر به تعیین سرنوشت خود هستند.^۲ ابن مسکویه با این نگرش خود، در مقیاسی کمتر به تقدیرگرایی روی آورد؛ اما بی‌هقی در قیاس با مسکویه رازی، تقدیرگراتر است و در این مورد با وضوح بیشتر اظهار نظر کرده است. او تقدیر و مشیت الهی را به هم درآمیخته و مفهومی یکسان برای آنها قایل است. نگاه وی به تقدیر و مشیت الهی کاملاً مشابه تفکر مورخان سده‌های پیشین است.

بی‌هقی به تبعیت از فکر زمان، سررشته امور را در دست تقدیر می‌داند. اعتقاد او بر این است که با قضا مغالبت نرود و این عقیده را بارها در ضمن شرح حوادث بیان می‌کند. راجع به پایان کار حاجب علی می‌نویسد:

«و چه بسا روزگار او بدین سبب به پایان خواست آمد، با قضا چون برآمدی؟»^۳

واضح است بی‌هقی مانند اسلاف خود، تقدیر را سرنوشت محتوم انسانها و حکومتها براساس مشیت الهی می‌داند که بدون توجه به اعمال و رفتار انسانها و شرایط مکانی و زمانی از پیش تعیین شده و برای انسانها قابل شناخت و تغییر نیست تا آنکه زمان وقوع آن فرا رسد، چاره‌ای جز تسلیم در برابر آن وجود ندارد.^۴ بی‌هقی در تعریف تقدیر می‌گوید:

۱. ابن فندق، همان، ص ۸.

۲. احمد نجف‌آبادی، همان، ص ۱۳۵.

۳. محمدعلی اسلامی ندوشن، همان، ص ۱۱۷.

۴. دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن، در بخشی از مقالتهای که بدان ارجاع شده، عنوان حکم صدری را بررسی اندیشه بی‌هقی در این باره پرداخته و در آنجا می‌نویسد: «بی‌هقی، بی‌شکوهی و بی‌توانی است. برای توضیح بیشتر، رک: همان، ص ۱۷»

«و قضای ایزد عزوجل چنان رود که وی خواهد و گوید و فرماید نه چنانکه مراد آدمی در آن باشد، که به فرمان وی است سبحانه و تعالی گردش اقدار، و حکم اوراست در راندن منحت و محنت و نمودن انواع کامگاری و قدرت و در هرچه کند عدل است، و ملک روی زمین از فضل وی رسد ازین بدان و از آن بدین، إلی آن یرث الله الارض و من علیها هو خیر الوارثین»^۱

بیهقی تعریف فوق را در ذیل عنوان «نسخه عریضه که ارکان دولت محمودی از تکینا باد به خدمت امیر مسعود به هرات انفاذ داشتند»، آورده است. براساس این تعریف و نکاتی که از نظرات او در این زمینه قبلاً ذکر شد چنین دریافت می‌گردد که از این حیث تفاوتی بین بیهقی و مورخانی از سلک طبری وجود ندارد. اما استناداتی از تاریخ بیهقی می‌توان یافت که نشان‌دهنده تحولی در فهم تقدیر از دیدگاه وی است. از جمله در جای دیگر و در تبیین تقدیر می‌گوید:

«و هرچند این قاعده درست و راست و ناچار است راضی بودن به قضای خدای عزوجل، خردمندان اگر اندیشه را بر این کار پوشیده گمارند و استنباط و استخراج کنند تا برین دلیلی روشن یابند، ایشان را مقرر گردد که آفریدگار جل جلاله عالم اسرار است که کارهای نابوده را بداند و در علم غیب او برفته است که در جهان، در فلان بقعت مردی پیدا خواهد شد که از آن مرد بندگان او راحت خواهد بود و ایمنی، آن زمین را برکت و آبادانی، و قاعده‌های استوار می‌نهد چنانکه چون از آن تخم بدان مرد رسید چنان گشته باشد که مردم روزگار وی وضع و شریف او را گردن نهند و مطیع و منقاد باشند و در آن طاعت هیچ خجالت را به خویشان راه ندهند»^۲

بیهقی متن فوق را در ادامه تبیین به قدرت رسیدن اردشیر بابکان براساس تقدیر و مشیت الهی آورده است و پس از آنکه می‌گوید:

«و کس را نرسد که اندیشه کند که این چراست تا به گفتار چه رسد»، می‌گوید «هرچند این قاعده درست است و راست است»، اضافه می‌کند که اگر خردمندان در چگونگی آن بنگرند و تدبر کنند به درک آن نایل آیند. و سپس تقدیر خداوند را براساس علم غیب خداوندی توضیح می‌دهد و می‌گوید خداوند بر آنچه در آینده رخ خواهد داد آگاه است و وقتی نوبت آن فرد یا افراد ممتاز مورد نظر می‌رسد زمینه‌های کمک به وی را فراهم می‌آورد. بیهقی در تبیین دست به دست شدن قدرت بین سلطان مسعود و برادرش محمد را پس از درگذشت سلطان محمود و طرفداری اولیه سران حکومت از محمد و بازگشتن از وی و پیوستن آنان را به مسعود در چارچوب

۲. همان، ص ۹۸.

۱. ابوالفضل بیهقی، همان، ص ۲.

تقدیرگرایی نسبی قابل فهم خردمندان توضیح می‌دهد و تقدیر و مشیت الهی را در قالب فهم دینی خود و اندیشه زمینیان عرضه می‌دارد. و از تقدیرگرایی مطلق مورخان قرون دوم و سوم فاصله می‌گیرد و باب تقدیرگرایی نسبی و عقلانی را باز می‌کند.

در میان مورخان این دوره، ابن فندق واضحتر از بقیه به دو سنت تاریخ‌نگاری صدر اسلام یعنی «حدیث» و «انساب» پرداخته است. ابن مورخ در مقدمه کتابش به احصای علوم توجه نموده و در باب اهمیت و جایگاه علم حدیث می‌گوید: «چه چند علم عزیز است که درین ایام در بلاد خراسان آثار آن مندرس گشته است، یکی از آن علم حدیث نبوی است صلوات‌الله علیه که اگر کسی ده اسناد احادیث بنویسد پنج راست و پنج خطا، کمتر کسی باز شناسد که در آن اسانید آنچه سمت استقامت و صحت دارد، کدام است».^۱

ابن فندق در ادامه بحث خود از مغفول ماندن حدیث ابراز تأسف کرده و آن را ماتمی عظیم می‌داند. وی در تداوم احصای علوم، درباره علم انساب می‌گوید: «و دیگر علم انساب که شریف علمی است و هر ولایتی را علمی خاص است، رومیان را علم طب است، یونانیان را علم حکمت و اصول طب و هند را تنجیم و حساب و پارسیان را علوم آداب نفس و فرهنگ و این علم اخلاق است و ترکان را علم سواری و آداب سلاح... قوله تعالی: کل حزب بما لدینهم فرحون و عرب را که شریفترین اصناف خلائقند به سبب صاحب شرع ما محمد مصطفی صلوات علیه علوم نسب و علوم امثال، و امروزه داننده این هر دو علم عزیزالوجود است، و هیچ‌کس نباشد از رومیان و اتراک و هند که ایشان اسامی اجداد خویش شناسد مگر عرب، ازین سبب انساب عرب و کسانی که از اولادشان باشند از شوایب مصون و محروس مانده باشد و جمع کرده باشند میان شرف آداب و کرم انساب».^۲ ابن فندق با این تحلیل از علم انساب و شریف جلوه داده عرب به خاطر دانستن و حفظ نسب شریف خود، به برشمردن اجداد خود نیز پرداخته و به نسب عربی خود افتخار می‌کند. البته این نگرش وی در انتخاب مواد خام تاریخ، نحوه نگارش آن تأثیر گذاشته است.

نحوه تبیین قدرت شاهان در اندیشه سیاسی ابن مورخان رشته‌های فکری مشترکی را با مورخان قرون دوم و سوم نشان می‌دهد. در این تفکر، پادشاهان بعد از پیامبران به عنوان دومین گروه برگزیده خداوندی در کنار و پشت سر آنان به صف ایستاده‌اند و حقانیت خود را از عمل به

۲. همان، ص ۴.

۱. ابن فندق، همان، ص ۳.

توصیه‌های اخلاقی پیامبران و دین کسب می‌کنند. بیهقی توضیح واضحی در این باب دارد: «بدان که خدای تعالی قوتی به پیغمبران صلوات‌الله‌علیهم اجمعین داده است و قوه دیگر به پادشاهان. و بر خلق روی زمین واجب کرده که بدان دو قوه بیاید گروید و بدان راه راست ایزدی بدانست... پس قوه پیغمبران علیهم‌السلام معجزات آمد یعنی چیزهایی که خلق از آوردن مانند آن عاجز آیند و قوه پادشاهان اندیشه باریک و درازی دست و ظفر و نصرت بر دشمنان و داد که دهند موافق با فرمانهای ایزد تعالی، که فرق میان پادشاهان مؤید موفق و میان خارجی متغلب آن است که پادشاهان را چون دادگر و نیکوکردار و نیکوسیرت و نیکوآثار باشند طاعت باید داشت و گماشته بحق باید دانست و متغلبان را که ستمکار بدکردار باشند خارجی باید گفت و با ایشان جهاد باید کرد»^۱.

آگاهی از امر رعایت بی‌طرفی در نگارش تاریخ نه تنها در اقرار به زبان بلکه در عمل تاریخ‌نگاری این مورخان کاملاً مشهود است. بی‌طرفی به معنی عدم تخریب وقایع بر له یا علیه بازیگران صحنه‌های تاریخی از تفکر و خردگرایی این مورخان نشأت می‌گیرد و راهی است که به تحقق انتظار آنان از تاریخ می‌انجامد. بیهقی به تبیین نظری رعایت بی‌طرفی در نگارش تاریخ نیز پرداخته است:

«فصلی خواهم نبشت در ابتدای این حال و بر دار کردن این مرد (حسنک وزیر)... و از این قوم که من سخن خواهم راند یک دو تن زنده‌اند در گوشه افتاده و خواجه بوسهل زوزنی چند سال است تا گذشته شده است و به پاسخ آنکه از وی رفت گرفتار، و ما را با آن کاری نیست هرچند مرا از وی بد آید - به هیچ حال، چه عمر من به شصت و پنج آمده و بر اثر وی می‌باید رفت. و در تاریخی که می‌کنم سخنی نرانم که آن به تعصبی و تربیدی کشد و خوانندگان این تفسیف گویند شرم باد این پیر را، بلکه آن گویم که تا خوانندگان با من اندرین موافقت کنند و طعنی نزنند»^۲.

بیهقی در متن فوق علاوه بر آنچه که اشارت رفت به بیان نکات مهمی در نگارش تاریخ پرداخته است که در دوره معاصر نیز جایگاه مهمی در نگارش تاریخ حایز هستند. مهمترین نکته رعایت بی‌طرفی و بی‌تعصبی مورخ به گونه‌ای است که وجود خصومت و نگاه منفی مورخ نباید موجب نادیده گرفتن آن گردد. عینی شدن این نکته بر بیهقی که مورخ تحت تأثیر مسائل شخصی

۱. ابوالفضل بیهقی، همان، ص ۹۹ - ۱۰۰. ۲. همان، ص ۱۷۸ - ۱۷۹.

می‌تواند قرار گیرد و بیراهه رود، امروزه نیز در سطوحی مختلف به منظور نیل به حقیقت تاریخ مطرح است. نکته مهم دیگر در اندیشه بیهقی توجه و احترام به نظر خواننده تاریخ است و او، آنان را دارای شعور تمیز و تشخیص سره از ناسره می‌بیند و بر شناخت آنان احترام می‌گذارد و می‌گوید:

«آن گویم که تا خوانندگان با من اندرین موافقت کنند، و بنابر قولی رعایت امانت در بیهقی به حد و سواس می‌رسد»^۱

از آنچه تا اینجا از وجوه مختلف فکری این مورخان به طور مستند بیان گردید، می‌توان پرتوی بر نگرش مورخان این دوره به فلسفه تاریخ انداخت. این مورخان به اصطلاح امروز فیلسوف - مورخ نبودند و انتظار اینکه آگاهانه در چارچوب یک فلسفه به تحلیل و بررسی تاریخ پرداخته باشند، وجود ندارد اما شواهد فراوانی در آثارشان می‌توان یافت که حکایت از وجود نگرشی فلسفی می‌کند. فلسفه مورد نظر را اگر بتوانیم نوعی حکمت بنامیم شواهد مربوطه را بهتر می‌توان درک کرد. مراد از حکمت و در اینجا حکمت تاریخ اعتقاد به هدف‌دار بودن تاریخ در کلیت خود در درجه اول و در امور جزئی در درجه بعدی است و غایتی که در ورای ظاهر آن نهفته است و آغاز و انجامی که مسیر تحقق حکمت مذکور را فراهم می‌آورد. این مورخان از مسلمانان معتقد و مؤمن زمان خود بودند و طبیعتاً برای تاریخ حکمتی برآمده از عقاید اسلامی در نظر داشتند. مهمترین نکته در نظرات آنان که نشان‌دهنده وجود فلسفه و یا حکمتی برای تاریخ در اندیشه این مورخان است تبیین وقایع تاریخی در قالب تقدیر و مشیت الهی است. بیهقی اندیشه خود را در این مورد آشکارتر بیان می‌کند. استناداتی متعدد در این باره قبلاً بیان گردید. اولین نتیجه حاصل از این نوع تقدیرگرایی، جبرگرایی می‌تواند باشد. جبری ناشی از خواست و اراده خداوندی که بر صحنه تاریخ و سرنوشت بازیگران اصلی و فرعی آن حاکم است. استاد محمدتقی دانش‌پژوه طی مقاله‌ای در بررسی این مسئله می‌گوید:

«علی بن زید بیهقی در تاریخ بیهقی گفته است: تواریخ خزاین اسرار امور است و در آن عبر و مواعظ و نصایح، و نقد آن بر سکه تقدیر الهی مطبوع بود. پس مورخ باید به اصل جبر دینی بگراید و مشکلات تاریخ را به اراده الهی بگشاید. همچنان‌که بسوئنه فرانسوی تاریخ مسیحیت را

۱. محمدعلی اسلامی ندوشن، همان، ص ۳۲.

بدین‌گونه بیان کرده است.

بیهقی نیز به روش آنان رفته و در فلسفه تاریخ، عقل را کنار گذاشته است. او می‌گوید که دولت‌ها به نوبت است و دو نیرو در جهان اجتماع، کارگر، که هر دو از خداست: یکی معجزات پیامبران، دوم اندیشه نازک و درازدستی پادشاهان و ظفر و نصرت آنان بر دشمنان خویش،... پس او در زمینه حل مسائل دشوار تاریخ با دوستان عقل مانند معتزلیان و زندیقان و دهریان که به علل و اسباب مرموز و نهفته نمی‌گیرند، همراه نیست.^۱

این نوع اعتقاد به مشیت و جبر با تأکیدی که بر عقل و خرد و واقع‌گرایی در تاریخ بیهقی به چشم می‌خورد، در تناقض قرار دارد. هرچند قبلاً استدلال شد که تقدیرگرایی بیهقی از نوع نسبی است و او بوضوح تلاش کرده تا تقدیر و در نهایت جبرگرایی حاصل از آن را با خرد و عقلانیت بشری قابل درک نشان دهد اما به نظر می‌رسد که این تبیین ناظر بر حوادث و وقایع به صورت موردی است و در تبیین کلان تاریخ حکمت دینی مبتنی بر تقدیر و جبر در اندیشه وی ساری و جاری است. این نظرگاه را در مورد دیگر مورخان که اندیشه تاریخ‌نگاری آنان در این بخش مورد بررسی قرار گرفت می‌توان تا حدودی صادق دانست.

نتیجه‌گیری

دوره‌ای از تاریخ‌نگاری ایران را که در این مرحله مورد بررسی قرار گرفت، می‌توان مرحله دوم در تحولات تاریخ‌نگاری این سرزمین دانست. این مرحله از تاریخ‌نگاری، در بستری از رشد عمومی فرهنگ و به موازات آن رشد کرد، دوره‌ای که آن را عصر زرین فرهنگ ایران^۲ نامیده‌اند. عناصر و نگرش جدیدی در تاریخ‌نگاری این دوره ظهور کرد. در عین حال، این تاریخ‌نگاری حلقه‌های

۱. محمدتقی دانش‌پژوه، بیهقی فیلسوف، مندرج در: یادنامه ابوالفضل بیهقی، همان، ص ۱۷۵ - ۱۷۶، مؤلف این مقاله با استناد به مطالبی از تاریخ بیهقی، بر آن است که وی به حکمت ایران شهری مندرج در آثار دوره ساسانی و حکمت یونانی آگاهی داشت، برای توضیح بیشتر، رک: محمدتقی دانش‌پژوه، همان، ص ۱۷۴ - ۱۸۱.

۲. ریچارد فرای، عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۵۸، مؤلف در این اثر، زمینه‌های انتقال فرهنگ ایران قبل از اسلام و جریان اسلامی شدن ایران و سهم ایرانیان را در تعالی عمومی فرهنگ اسلامی مورد بررسی قرار داده و خصوصاً به نحوه رشد گویش فارسی ترجمه خاصی مبذول داشته است. مؤلف، هرچند توجهی به مبانی اندیشه تاریخ‌نگاری ایرانی نکرده اما زمینه‌های عمومی رشد فرهنگ ایرانی را مورد توجه قرار داده است.

ارتباطی خود را با تاریخ‌نگاری دوره قبل از خود محفوظ داشت و گاهی آن عناصر را در حوزه معرفتی جدیدی به کار برد. ویژگیهای تاریخ‌نگاری این مرحله را به شرح ذیل می‌توان خلاصه کرد:

الف - تاریخ با رفتار انسانی رابطه نزدیکتری یافت و در اندیشه برخی مورخان مانند ابن مسکویه و بیهقی تاریخ به طور نسبی حاصل عمل انسان دانسته شد.

ب - خردگرایی در فهم تاریخ کاربرد پیدا کرد و این مورخان، خرد را وسیله‌ای برای شناخت صحت و سقم وقایع تاریخی قرار دادند.

ج - واقع‌گرایی و تجربه‌گرایی نسبی، برآیندی از خردگرایی این دوره بود که در تبیین تاریخ به طور نسبی مورد استفاده قرار گرفت.

د - تقدیرگرایی و جبرگرایی در حیطه فهم فلسفی تاریخ که میراث تفکر دوره قبل بود، در این مرحله تلطیف شد و در عین تداوم، در چارچوبی نسبی تبیین گردید. خصوصاً فهم تقدیر و مشیت الهی با عقلانیت انسان مورد تحلیل قرار گرفت.

و - تاریخ با علم کشورداری یا حکمت عملی رابطه نزدیکتری یافت و در خدمت آن قرار گرفت. تأکید مورخان این مرحله در بحث فواید تاریخ مؤید این نگرش است و مورخان این دوره بیشترین فواید تاریخ را از آن حکام و سلاطین دانسته‌اند. این تفکر، ریشه در سنن تاریخ‌نگاری ایران قبل از اسلام داشت و استنادات مورخان به اعمال و رفتار باقیمانده از اردشیر بابکان، بوذرجمهر حکیم یا انوشیروان، بیانگر این ارتباط فکری است.

ه - توجه به سنن تاریخ‌نگاری اسلامی از جمله ایام، انساب، حدیث و سیره، هر کدام به درجات متفاوت محفوظ ماند اما به لحاظ موضوعات مورد بحث مورخان، خصوصاً در مباحث تاریخ‌نگاری سلسله‌ای و محلی به دلایل مختلف از جمله دور شدن مباحث مورد بحث از تاریخ صدر اسلام، استناد به این مبانی کاهش یافت.

ی - آگاهی از ضرورت رعایت بی‌طرفی مورخ در نگارش تاریخ، به لحاظ روش، مورد توجه و تأکید نظری قرار گرفت.

اندیشه تاریخ‌نگاری در ایران در دوره مغولان

زمینه‌های عمومی

حملة مغولان بدون تردید ویرانگرترین حادثه بر پیکر فرهنگ و تمدن ایران‌زمین در طول تاریخ است، واقعه‌ای که موجب گسست در تداوم طبیعی تمدن آن گردید. فاجعه‌ای چنان هولناک که اگر در پیامدهای آن جهاتی مثبت از قبیل ارتباط مستقیم ایران با شرق و غرب جهان آن روز، بتوان پیدا کرد در قیاس با فجایع ناشی از آن، بسیار اندک و ناچیز می‌نماید. پطروشفسکی این ویرانگری را قابل مقایسه با هیچ واقعه‌ای از این نوع نمی‌داند.^۱ به لحاظ تأثیرات مخرب بر مبانی فرهنگی می‌توان گفت:

«با حملات مغولان، بخش عمده شهرها و مراکز علمی و ادبی ایران از میان رفت. در این دوران فقط چند پناهگاه کوچک و بزرگ در داخل و خارج ایران مانند قلمروی غوریان در آن سوی سند، قلمروی سلاجقه آسیای صغیر، متصرفات اتابکان سلغری در فارس برای پناه بردن معدودی از علما و دانشمندان وجود داشت».^۲ در کنار این مصایب، «مردم شاهد عینی نابودی ملیت و فرهنگ خویش بودند و پایگاههای مادی و معنوی مملکت را یکی پس از دیگری در حال انهدام می‌دیدند».^۳

در تکاپویی که در این شرایط سخت از طرف مردم باقیمانده از کشتار مغول، برای بقا صورت گرفت فرهنگ ایرانی، قوم غالب را در این حیط به بهایی بسیار سنگین مغلوب ساخت. تلاش فکری ایرانیان در ساحت تاریخ‌نگاری یکی از عوامل این پیروزی و تداوم فرهنگ ایرانی بود. سنن تاریخ‌نگاری ایرانی قبل از مغول، با علایق این قوم به حفظ سنن تاریخی خود دست به دست هم داد و تاریخ‌نگاری در سرزمین ایران تداوم یافت. در این میان، از بین رفتن سلطه خلافت عباسی و زوال عربی‌نویسی دیوانی، راه را برای فارسی‌نویسی هموارتر کرد. بنابر نظر محمدتقی بهار: «بعد از استقرار کار مغول خاصه پس از انقراض دولت عرب و سقوط دربار

۱. جی. آ. بویل، تاریخ ایران، پژوهش دانشگاه کمبریج، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۴۵۶.
 ۲. محمدتقی امامی خویی، معرفی برخی منابع مهم عهد ایلخانان مغول، مندرج در: مجله روابط فرهنگی ایران و ترکیه، (مجموعه مقالات) تهران، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۳۸۱، ص ۴۹.

۳. شیرین بیانی، دین و دولت در ایران عهد مغول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۷.

بغداد، کار عربی در ایران سست شد و هرچند کار ادب سست شد، فارسی و عربی هر دو به حال ناتوانی افتادند. اما با بی‌مایگی زبان مغولی و خط اویغوری، زبان فارسی که زبان وزرای عصر و مستوفیان بود، ناچار جای خود را باز کرده و در این عصر حرکتی مانند حرکت عصر سامانیان در دربار مراغه و سلطانیه پدید آمد و تواریخی معتبر مانند جهانگشای جوینی و جامع‌التواریخ به یادگار ماند.^۱

مورخان ایرانی که در این دوره به خواست یا تحت حمایت مغولان به تاریخ‌نگاری پرداختند در عین حال که وارث اندیشه تاریخ‌نگاری ایرانی بودند، اندیشه تاریخ مغولان و انتظارات حکام آنان را نیز باید مراعات می‌کردند. حاصل این تضارب و تعامل پیدایش منابع تاریخ‌نگاری مهمی مثل تاریخ جهانگشا، جامع‌التواریخ و منابع متعدد دیگری بود که برخی دو منبع مذکور را بهترین تلاش ایرانیان در تاریخ‌نگاری تا دوره معاصر می‌دانند.

تعریف و چیستی تاریخ از نظر مورخان این دوره

علاءالدین عطا ملک جوینی صاحب دیوان و والی بغداد در اوایل ایلخانان مغول و خواجه رشیدالدین فضل‌الله وزیر اواسط دوره ایلخانان بیشترین سهم را در اعتلای تاریخ‌نگاری دوره مغول دارند. بنابر نظر محمد بن عبدالوهاب قزوینی مصحح تاریخ جهانگشای جوینی، تألیف این اثر در فاصله سالهای ۶۵۰ تا ۶۵۸، یعنی اوایل دوره ایلخانان صورت پذیرفته و از این لحاظ دارای تقدم زمانی نسبت به منابع دیگر تاریخ‌نگاری عصر مغول است. بنابراین بجاست که پاسخ اول موضوع مورد بحث را از این اثر جست‌وجو نمود. جوینی برخلاف رشیدالدین بحثی واضح درباره تعریف و چیستی تاریخ ندارد و باید نظر وی را در این باب از فحوای کلام و اشارات وی دریافت. جوینی در اوایل اثر خود می‌گوید:

«چه غرض عرض این حکایات و تقریر و تحریر صورت واقعات دو مقصود را که فایده دین و دنیا حاصل باشد شامل است، آنچه دینی است اگر صاحب‌نظری پاکیزه گوهری که منصف و مقتصد باشد درین معانی به چشم حقد و حسد که مظهر و مبدی معایب است و منشی مساوی و مثالب و تولد آن از نتیجه دنائت همت و خساست طینت، ننگرد و به عین رضا و وفا که مقابح را در صورت زیبا بیند و پلاس، لباس دیبا پندارد نظر نکند، بلکه متوسطوار تأملی به شرط

۱. محمدتقی بهار، همان، ج ۱، ص ۱۷۰.

امانت و دیانت واجب دارد و خیرالامور اوسطها و درین مقالات تفکری می‌کند و درین مقامات که به واسطهٔ اقلام اعلام می‌رود، تدبری نماید. غطاء شک و ریب و غشاء ظن و شبهت از بصیرت او مرتفع شود و بر خاطر و ضمیر او مخفی و مستور نماند که هرچ از خیر و شر و نفع و ضرر درین عالم کون و فساد به ظهور می‌پیوند 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 بود و آنچه از وقایع واقع شود از تخریب بلاد و تفریق عباد از نکبت اختیار و استیلای اشرار حکمتها در ضمن آن مندرج باشد».

از این^۱ مطالب چنین برمی‌آید که جوینی تاریخ را شرح حکایات و واقعات می‌داند و از این مجموعه حوادثی را قابل ثبت و ضبط می‌گیرد که فایدهٔ دین و دنیا در آنها مستتر باشد. از افراط و تفریط در نگاه به این وقایع خودداری کرده و اعتدال را شرط فهم درست تاریخ و راه رسیدن به فواید آن قلمداد می‌کند. جوینی بلافاصله با عرضهٔ نگرش دینی خود، فلسفه‌ای بر همین مبنا جهت قرار دادن وقایعی که فایده‌ای برای دین و دنیا در ظاهر در آنها متصور نیست فراهم می‌آورد تا تخریب شهرها و ویرانیهای ناشی از حملات مغول را از دایرهٔ وقایع تاریخی مفید به حال دین و دنیا به کناری نگذارد. این موضوع را بعداً پینگیری خواهیم کرد.

خواجه رشیدالدین فضل‌الله واضحتر و مبسوط‌تر از دیگر مورخان این دوره به معنی و مفهوم تاریخ پرداخته است. وی در این باره می‌گوید:

«بر رأی ارباب فطنت و کیاست و اصحاب رؤیت و فراست پوشیده نیست که تاریخ عبارت است از ضبط و ترتیب هر حالی غریب و حادثه‌ای عجیب که به نادر اتفاق افتد و آن را در متون دفاتر و بطون اوراق اثبات کنند. و حکما ابتدای آن حادثه را تاریخ آن حال گویند و مقدار و کمیت زمان به واسطهٔ آن بدانند بر این معنی ابتدای هر ملتی و هر دولتی تاریخی معین شد».^۲

رشیدالدین به صراحت تاریخ را ضبط و ترتیب حوادث غریب و عجیب که بندرت اتفاق می‌افتد، می‌داند و ابتدای آن حادثه را ابتدای تاریخ آن حال ذکر می‌کند و حتی مفهوم و مقدار

۱. عظاملک جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، به کوشش محمد بن عبدالوهاب قزوینی، لیدن، ۱۹۱۱ / ۱۳۲۹، ج ۱، ص ۷-۸.

۲. خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی، همان، ج ۱، ص ۲۲.

زمان را با وقوع و ضبط آن حوادث عجیب معادل می‌پندارد. به بیان روشن‌تر اگر در گذر زمان یک ملت یا کشور، حادثه‌ای غریب اتفاق نیفتد، به نظر وی آن ملت و یا آن سرزمین فاقد تاریخ است و گویا زمان هم بر آن ملت به سکون رسیده است. این نگرش به تاریخ از نگاهی قهرمان‌گرایانه و فردگرایانه به تاریخ برمی‌خیزد و یا وقوع حوادث بزرگ و عجیب را موجد تاریخ می‌پندارد. رشیدالدین فضل‌الله از این نگرش و تعریف خود، علت اقدام به نگارش جامع‌التواریخ را نیز نتیجه می‌گیرد و مصداق آن را در عجیب بودن و بزرگی ظهور چنگیزخان می‌یابد. و آن را شایسته‌ی پردازش تاریخ ذکر می‌کند. رشیدالدین در این باره می‌نویسد:...

«بر این معنی ابتدای هر ملتی و هر دولتی تاریخی معین باشد. و کدام حادثه و قضیه در این مدتها از ابتدای ظهور دولت چنگیزخان معظم‌تر بوده است که آن را تاریخی توان ساخت. چه به زمانی اندک بسیاری از ممالک عالم به رأی ثاقب و تدبر صاحب و کمال کیاست و فرط سیاست مسخر گردانید، و گروهی مفسدان فرعون طبیعت ضحاک سیرت را که هریک از باد غرور دم‌آنا و لاغیری می‌زدند، پایمال قهر و دستگیر فنا گردانید و جهان را یک روی دلها را یک رأی و بیضه حوزه ممالک را از تصرف متغلبان جائر و ظلم متعدیان بی‌باک پاک کرده به اوروغ نامدار و اخلاف بزرگوار باقی گذاشت»^۱.

رشیدالدین این توضیح را در مقدمات اثر خود و در بحث از علت تألیف جامع‌التواریخ آورده است بنابراین توضیح سیاسی و توجیه حقانیت چنگیزخان در درجه اول مدنظر او نبود. هرچند که این مبحث نیز در مطالب فوق به چشم می‌خورد. او براساس بزرگی واقعه رخ داده یعنی ظهور و پیروزیهای چنگیزخان و براساس نظری که در این مورد دارد آن را درخور تألیف و پردازش تاریخی می‌بیند. او در عین حال به یک علت مهم در از بین رفتن حکومت‌های متعدد و شکست آنان به دست چنگیزخان نیز تصریح می‌کند و آن عبارت از ستمگری و غرور این حکام است. این مسئله قانونی عام در فروپاشی حکومت‌هاست و شاید رشیدالدین تسری این قانون را به مغولان نیز در مدنظر داشت.

حمدالله مستوفی قزوینی مورخ اواخر دوره ایلخانان و دیوانسالار وابسته به آنان، در تألیف اثر مهم تاریخی خود، تاریخ‌گزیده، فصل و باب مستقلی به موضوع تاریخ و چیستی آن اختصاص نداده است. او این اثر را در سال ۷۳۰ تألیف کرد و از عناوین فصول کتاب می‌توان

۱. همان، ص ۲۲.

نگاهی اجمالی به مفاهیم مورد نظر از دیدگاه مؤلف انداخت. مستوفی این کتاب را در پنج باب تنظیم نموده که باب اول آن «در ذکر پیغمبران قبل از پیغمبر اسلام و باب چهارم در ذکر پادشاهان که در صدور اسلام بوده‌اند»، نام دارد و شامل دوازده فصل است که در فصل دوازدهم این باب به شرح پادشاهان مغول پرداخته است. مستوفی در باب اول اثر خود تحت تأثیر مورخان مسلمان سده‌های اول هجری قرار دارد و شرح خلقت و زندگی پیامبران را به اختصار و به نقل از آنان آورده است. این بخش از کتاب وی نمونه کوچکی از تاریخ طبری به نظر می‌رسد و از این شباهت می‌توان پذیرفت که تاریخ از نظر وی شرح وقایع و حوادث پیامبران و پادشاهان براساس روایات و احادیث و اخبار رسیده از قبل بود. او در شرح وقایع تاریخی کمتر به اظهار نظر و رد و قبول وقایع می‌پردازد و جهت‌گیری خاصی را آشکار نمی‌کند و ظاهراً بی‌طرفانه به شرح وقایع می‌پردازد. و بدین ترتیب فهم نظر خود را در باب مسائل تاریخی مشکل می‌سازد. «اما در مقایسه با دیگر منابع تاریخ‌نگاری دوره مغول مانند جامع‌التواریخ و تاریخ و صاف از متنی ساده و روان برخوردار است»^۱.

در بحث فایده تاریخ نیز، رشیدالدین آشکارتر از دیگر مورخان این دوره اظهار نظر کرده است: «و رسم و عادت حکما و علما چنان است که معظمت وقایع خیر و شر هر زمانی مورخ کنند تا بعد از ایشان اخلاف و واعقاب اولوالابصار را اعتباری باشد و احوال قرون ماضی در ادوار مستقبل معلوم ایشان شود و ذکر پادشاهان نامدار و خسروان کامگار به وساطت آن بر روی اوراق روزگار باقی ماند مخلصاً و دلیل صدق این معنی آن است که از چندان مملکت عریض و حشمت مستفیض و خزائن بی‌شمار سلطان محمود غزنوی، امروز نام نیک و ذکر جمیل او جز به واسطه سخن عنصری و فردوسی و عتبی باقی نمانده است. و از اینجا معلوم می‌شود که سخنوران و مورخان مهمتر و بهتر از دعاچیانند»^۲.

رشیدالدین فایده تاریخ را عبرت اهل بصیرت از وقایع خیر و شر گذشته، اطلاع آیندگان از گذشته و باقی ماندن نام پادشاهان و بزرگان می‌داند. واضح است که ذکر این فواید از تعریف تاریخ و چیستی آن برمی‌خیزد. رشیدالدین آشکارا این فواید را فرع بر ذکر حوادث عجیب و وقایع بزرگ قرار داده است.

۱. حمدالله مستوفی، همان، توضیحات مصحح بر متن کتاب.

۲. خواجه رشیدالدین، همان، ص ۲۳.

رشیدالدین فضل‌الله به روش نگارش تاریخ و نحوه رسیدن مورخ به یقین تاریخی نیز به طور مفصل پرداخته و نظر خود را در این مورد باز گفته است. او در این باره می‌گوید:

«و چون محقق است که مورخ قضایا و حکایاتی که نویسد و تقریر کند، هیچ‌کدام به رأی‌العین مشاهده نکرده باشد و از آن جماعت نیز که صاحب حادثه و قضیه باشند و تاریخ احوال ایشان بود که ذکر رود، به مشافهه نشنیده الا آنکه به نقل راویان نویسد و گوید، و نقل دو نوع است: یکی متواتر که موجب علم باشد و در آن شبهتی نه، و این نقل متواتر در بعضی قضایا نزد عموم اعتبار دارد و در بعضی نزد طایفه‌ای مخصوص، و نوع دوم نقل غیر متواتر است که آن را آحاد خوانند و آن محتمل صدق و کذب باشد و محل اختلاف و نزاع، و بیشتر احوال و حکایات که مردم اختیار کنند بدین طریق غیر متواتر باشد و جهت آنکه به تجربه معلوم محقق است که قضیه‌ای که دیروز واقع شده، اگر صاحب واقعه تقریر آن کند قطعاً کماهی آن به خاطر نداشته باشد، بلکه در هر مجلسی که باز گوید در عبارت و الفاظ او تغییر و تبدیلی واقع شود. پس یقین حاصل می‌شود که تواریخ چندین اقوام مختلف و از زمان متطاوول مطلقاً محقق نتواند بود، و روایاتی که در آن باب کرده باشند و کنند متساوی و متفق علیه و نه... و بسیار بود که راوی بر حسب دلخواه خود زیادت و نقصان کرده، در تقریر آورده، اگر مورخ اندیشه کند که چیزی نویسد که محقق و مالا کلام باشد، قطعاً هیچ حکایتی را ایراد نتواند کرد، چه هر آنچه او ایراد کند روایتی باشد از جمعی بزرگان که آن را مشاهده کرده باشد یا به نقل از دیگران شنیده یا از کتب متقدمان مطالعه کرده و به هر حال چنانکه ذکر رفت محل اختلاف باشد و اگر بدین سبب ترک نوشتن و گفتن گیرند و از آن اندیشیند که مبادا که مردم اعتراض کنند و پسندیده ندارند، هرآینه جمله قصص و اخبار و احوال عالم متروک ماند و عموم خلق از فواید آن محروم. پس وظیفه مورخ آن باشد که حکایات و اخبار هر قوم و هر طایفه به موجبی که ایشان در کتب خویش آورده باشند و به زبان روایت و تقریر کنند از کتب مشهور متداول میان آن قوم و از قول مشاهیر معتبران ایشان نقل می‌کند و می‌نویسد، والعهدة علی الراوی»^۱.

خواجه رشیدالدین فضل‌الله قبل از پرداختن به شرح فوق، انگیزه تألیف کتاب را خواست‌گازان خان و موضوع آن را شرح تاریخ چنگیزخان و آبا و اجداد او ذکر می‌کند:

«مسوده این کتاب مبارک که مشتمل است بر ذکر تواریخ پادشاه جهانستان چنگیزخان و آبا

و اجداد بزرگوار و اولاد و اوروغ نامدار او، به فرمان سلطان سعید غازان خان انارالله برهانه از اوراق و طوامیر متعرق و جراید و دساتیر متنوع، در سلک تألیف و سمت ترتیب آورده شد.^۱ وی در ادامه، به روشن کردن موضوع تاریخ از نظر خود می‌پردازد و محتوای تاریخ را ذکر اخبار و شرح وقایع پیامبران، سلاطین و بزرگان ذکر می‌کند، یعنی مباحث اصلی تاریخ از نظر وی، مسائل سیاسی و نظامی حول محور زندگانی شاهان و حکام است. او به طور آشکار وظیفه مورخ را نوشتن این اخبار براساس روایت راویان و نقل ناقلان ذکر می‌کند؛ و راه وثوق مورخ را در یافتن صحت و سقم نقل، مورد بررسی قرار می‌دهد. با این بررسی، او خط مشی و تفکر طبری را پیروی می‌کند و آنجا که مورخ را از مسئولیت نوشتار خود مبرا دانسته و مسئولیت آن را به گردن راوی می‌گذارد، به مشی فکری طبری در این مورد بیشتر نزدیک می‌شود. اما در ادامه و در مباحثی که در باب علت اختلاف در نقل و اخبار می‌پردازد، به روشی روی می‌آورد که ضمن فاصله گرفتن از طبری، علل دیگری را برای شرح متفاوت اخبار از زبان مورخ بیان می‌کند و دست بردن و اغراق صاحبان روایات را در شرح اخبار، عامل مهمی در تحریف تاریخ می‌یابد. رشیدالدین در این ضمن، به دلیل معقولی در بیان اخبار متضاد می‌رسد و آن نوعی نسبی‌گرایی است که در هر بیان و نقل تاریخی حقایقی را نهفته می‌بیند و با احترام به نظر صاحبان رأی آنها را قابل ذکر می‌یابد. در این دیدگاه رشیدالدین، گرایشات واقع‌گرایانه به چشم می‌خورد اما در بحث چیستی تاریخ و ماهیت و روش تحقیق در آن از مشی هورخان سده‌های نخستین فاصله نگرفته است.

محققی در تأیید این نظرگاه می‌گوید: «روش تاریخ‌نگاری خواجه رشیدالدین همانا مبتنی بر نقل «خبر» است، چنانکه در نزد اهل حدیث به عنوان «متواتر» و «غیرمتواتر» معمول بوده و باید گفت که از نظر وی خبر متواتر سابق به علم باشد، و غیرمتواتر احتمال صدق و کذب در آن می‌رود که اکثر روایات تاریخی از این دست است. آنگاه بنا را بر نقل بدون نقد (العهدۃ علی الراوی) نهاده گوید: چون این ضعیف به تألیف این کتاب جامع‌التواریخ مأمور شد هر آنچه در کتب مشهور هر طایفه مسطور یافت، و آنچه نزد هر قومی به نقل متواتر شهرت داشت و آنچه دانایان و حکمای معتبر هر طایفه برحسب معتقد خود تقریر کردند، هم بر آن منوال بی‌تغییر و تصرف در قلم آورد و ممکن که به سبب قصور فهم و اهمال راوی بعضی از آن جمله فوت شده باشد و مع‌هذا دلخواه بود که در تنقیح حکایات اجتهادی هرچه تمامتر رود، لیکن در آن باب

۱. همان، ص ۱.

زیادت سعی میسر نشده، چه پوشیده نیست که چنین کارها را استعدادی تمام و مهارتی در جمیع علوم باید»^۱.

«لحن کلام رشیدالدین فضل‌الله در تعیین عناصر و مواد تاریخ‌نگاری و روش رسیدن مورخ به یقین درباره آنها یادآور نظر طبری در این مورد است. رشیدالدین نیز به مانند طبری دنبال خبر متواتر می‌گردد و صحت خبر را از تواتر آن درمی‌یابد و در میان اخبار متنوع دست به انتخاب می‌زند و پس از انتخاب خبر، آن را بدون تغییر گزارش می‌کند او مانند طبری مسئولیت صحت و سقم خبر را به عهدهٔ راوی می‌گذارد. در این حیطة مورد بحث تفاوتی معنی‌دار بین این دو مورخ به چشم نمی‌خورد، در کنار این وجه تشابه، تفاوت‌هایی در حیطة‌های دیگر بین آنان وجود دارد. از جمله آنکه رشیدالدین تاریخ خود را براساس سالنامه‌نگاری تدوین نکرده است و به مباحث اقتصادی و اجتماعی توجه بیشتری دارد»^۲. ضمناً دامنهٔ تاریخ‌نگاری او فراتر از طبری است و خود را به تاریخ اسلام و ادیان ابراهیمی محدود نکرده است.

فلسفه تاریخ و مبانی نظری تاریخ‌نگاری این دوره

مبانی نظری تاریخ‌نویسی دوره گذار در تداوم اندیشهٔ تاریخی، دوره‌ای که با یورش مغولان آغاز شد، بحث خطابی - دینی است. در نوشته‌های تاریخی این دوره، حوادث با تکیه بر درکی از تاریخ حقیقت‌ظهور و بطون ایمان، البته با توجه به دریافتی که تاریخ‌نویسان از این حقیقت ایمان دارند فهمیده و توضیح داده می‌شود.^۳

فهم تاریخ در قالب اندیشهٔ دینی توسط مورخان دورهٔ مغول مورد تأیید محققان است و چنانکه در نمونه‌ای از این نظریات آمد دریافت و فهم دینی این مورخان مبنایی برای تحلیل‌های آنان فراهم می‌آورد. مورخان این دوره به مانند مورخان ادوار قبل از خود هرگاه متعرض آغاز و انجام تاریخ و توضیح قوانین حاکم بر آن برآمده‌اند براساس فهم خود از دین به تحلیل و تبیین پرداخته‌اند. حمدالله مستوفی قزوینی در میان مورخان مورد نظر این دوره، در بررسی آغاز و انجام تاریخ به همین نحو عمل کرده است. او در این باره می‌نویسد:

«علماء تاریخ در مدت زمان ماضی از ابتدای آفرینش عالم و خلقت دم علیه السلام اختلاف

۱. پرویز ادکائی، همان، ص ۳۷۱.

۲. برای توضیح بیشتر دربارهٔ مقایسهٔ تاریخ‌نگاری طبری و خواجه رشیدالدین، رک. پرویز ادکائی، همان.

۳. جواد طباطبایی، همان، ص ۲۹۶ - ۲۹۷.

بسیار کرده‌اند، جهت آنکه به واسطه فترات، تواریخ مجدد گردانیده‌اند. چنانکه اول، تاریخ از هبوط آدم علیه‌السلام می‌گرفتند. پس، از طوفان نوح، پس، از آتش ابراهیم علیه‌السلام، پس، از بنی اسرائیل از مبعث موسی و گروهی از هلاک فرعون و اولاد اسمعیل از بناء کعبه و یونانیان و رومیان از عهد اسکندر و اهل یمن از ظهور حبشه بر یمن و قبطیان از تسلط و تغلب بخت‌النصر و قریش از واقعه اصحاب‌القیل و علی‌هذا هر قضیه معظم که واقع می‌گشته تاریخ پیش ترک می‌کرده‌اند و آن را تاریخ می‌ساخته‌اند. بدین سبب مردم را چگونگی تاریخ فراموش شده و تحقیق رعایت نتوانسته‌اند کرد و پیغمبران علیهم‌السلام نیز به تصریح خبر نداده‌اند و هرکسی رمزی گفته.^۱

از مطالب فوق چنین برمی‌آید که مستوفی بر نظرات مورخان درباره آغاز تاریخ آگاهی داشت و درک آنان را از مفهوم تاریخ بازگو نموده است. این درک معادل فرض کردن زمان به مفهوم فیزیکی آن و تاریخ است، اندیشه‌ای که در میان مورخان سده‌های اول هجری پذیرفته شده بود. مستوفی با این درک خود از مفهوم تاریخ، رجعتی به نظرات مورخان سده‌های دوم و سوم را منعکس می‌کند و از فهم عقلانی تر مورخان سده‌های چهارم و پنجم فاصله می‌گیرد.

حمدالله مستوفی در ادامه بحث فوق به مسئله طول زمان و تاریخ بشر نیز توجه نموده و در نتیجه‌گیری خود، تأثیرات اندیشه طبری را بر تفکر خود آشکار می‌سازد:

«جماعت حکما، ابتدا و انتهای آفرینش را منکرند و می‌گویند لازم ذات واجب‌الوجود است و هرگز نبوده که نبوده و هرگز نباشد که نباشد و اهل شرع، مدت ابتدای آفرینش را حصر نکرده‌اند. اما گفته‌اند هم ابتدایش باشد هم انتها، چه منزله از ابتدا و انتها، ذات واجب‌الوجود است و علمای هند و خطا و ختن و چین و ماچین و فرنگان، ابتدای خلقت آدم را از هزار هزار سال درگذرانیده‌اند و گویند چندین آدم بوده و هریک به لغتی مخصوص بوده و چون هریک را نسل منقطع می‌شده دیگری ظاهر می‌گشته، و متشرعان اهل ایران از هبوط آدم علیه‌السلام به زمین تا ظهور دعوت پیغمبر ما محمد مصطفی بعضی شش هزار و بعضی کمتر و بیشتر گفته‌اند و اهل نجوم، از زمان طوفان، تاریخی دارند و درین زمان که سنه ثمان تسعین و تسعمایه یزدجردیست، آن تاریخ بر چهار هزار و چهارصد و دو سال است و این بنده مدت دولت هر قوم چنانکه در تواریخ یافته و بیشتر مورخان بر آن متفقند یاد می‌کند.»^۲

۲. همان، ص ۸ - ۹.

۱. حمدالله مستوفی، همان، ص ۸.

حمدالله مستوفی در بیان نظریات ملل مختلف نام فرنگان را نیز آورده است اما به منبع اطلاعات خود اشاره‌ای نکرده است. لحن کلام او حاکی از تأیید همان نظری است که توسط مورخان قرون اولیه هجری پذیرفته شده بود و نشانه‌ای از تردید علمی مستوفی در صحت آن به چشم نمی‌خورد. وی در توضیح خلقت کاینات، فهم دینی فلاسفه مسلمان را که ترکیبی از عقاید یونانی - ایرانی بود، آشکارتر بیان می‌کند:

«حق سبحانه و تعالی در مبدأ فطرت از کمال قدرت خالقیت و مراد ظهور وحدت الهیت، از یک لفظ دو عالم آفرید: یکی عالم امر که از جسم و جا مبراست، دوم عالم خلق که آن را جسم و جاست، یعنی هر دو عالم از صورت آفرینش عقل کل پیدا گشت که اول ما خلق الله تعالی العقل و از عقل کل، نفس کل و هیولی پدید آمد و از آن چهار عنصر و به بالای آن اطباق نه آسمان محیط شد و در خلقت به تقدم زمان هیچ یک بر دیگر محتاج نشد، انما امره اذا اراد شیئاً ان يقول له کن فیکون»^۱

تحلیل واقعیت‌های تاریخی حوزه دیگری است که اندیشه این مورخان را در باب علل فراز و فرود تاریخ و فلسفه نهفته در ورای آن آشکار می‌کند. بزرگترین حادثه تاریخی که این مورخان با آن مواجه بودند ظهور و غلبه مغولان شمن پرست بر سرزمینهای اسلامی و از بین رفتن حکومت‌های مسلمان بود. صرف نظر از نگاه سیاسی به تبیین این واقعه که از وابستگی مورخان به سلسله حکومتی مغولان نشأت می‌گیرد و در نگاه اول چنین می‌نماید که جوینی، رشیدالدین، مستوفی و دیگران به هر صورت مجبور به توجیه غلبه مغولان بودند و می‌بایست پیروزی آنان را طبیعی و مشروع جلوه می‌دادند و حتی کشتارها و ویرانیهای حاصله را در قالب حکمتی می‌ریختند، واقعیت این است که این مورخان به عنوان مسلمانان معتقد و دیندار با این حادثه مواجه می‌شدند و به عنوان یک مبنای فکری اعتقاد داشتند که هرچه در جهان رخ می‌دهد از حکمت بالغه خداوندی برمی‌خیزد و گریزی از آن نیست و در هر حال در آنها خیری نهفته است که باید کشف گردد از جمله اینکه مسلمان شدن مغولان را یکی از فواید این ویرانگری یافتند و ساختن مسجد و مدرسه را در اقصی نقاط چین و مغولستان، تحقق اراده خداوندی برشمردند که می‌بایست به منصفه ظهور می‌رسید. در این تبیین آنان چاره‌ای جز توسل به تقدیر آسمانی و مشیت الهی، براساس فهمی که از آن داشتند، نیافتند و موعودگرایی و قهرمان پرستی را با هم

درآمیختند.

فقدان و ضعف نگرش عینی و واقعی به تاریخ، آنان را به چنین تفکری سوق داد و در نهایت، ماحصل ضعف ساختار حکومت و جامعه را مشیت و خواست خداوندی قلمداد کردند. عظاملک جوینی پیروزیهای چنگیزخان را براساس چنین حکمتی اینگونه تبیین می‌کند:

«حق تعالی چون چنگیزخان را به عقل و هوشمندی از اقران او ممتاز گردانیده بود و به تیغ، بیداری و تسلط از ملوک جهان سرافراز تا آنچ از عادات جباریه اکاسره مذکور بود و از رسوم و شیوه‌های فراعنه و قیاصره مسطور، بی‌تعب مطالعه و زحمت اقتفا به آثار از صحیفه باطن خویش اختراع می‌کرد و آنچ به ترتیب کشورگشایی معقود بود و به کسر شوکت اعادی و رفع درجه موالی عاید آن، خود تصنیف ضمیر و تألیف خاطر او بود که اگر اسکندر با استخراج چندان طلسمات و حل مشکلات که بدان مولع بودست در روزگار او بودی از حیل و ذکای او تعلیم گرفتی و از طلسمات حصن‌گشائی، هیچ طلسمی بهتر از انقیاد و اذعان او نیافتی و دلیلی از این روشن‌تر و نموداری از این معین‌تر تواند بود که با چندان خصمان با قوت و عدد و دشمنان با آلت و شوکت که هر یک فغفور وقت و کسرای عهد بودند یک نفس تنها با قلت عدد و عدم عدد (نبود ساز و برگ) خروج کرد و گردنکشان آفاق را از شرق تا غرب چگونه مقهور و مسخر گردانید و آن کسی به مقابله و مقاتله تلقی کرد برحسب یاها و حکمی که لازم کردست او را بکلی با اتباع و اولاد و اشیاع و نواحی و بلاد نیست گردانید و حدیثی است منقول از اخبار ربانی اؤلک هُم فرسانی بهم انتقم مین عصانی (آنان سواران من هستند و از کسانی که بر من عاصی شوند انتقام می‌کشم) و در آن شک و شبهت نیست که اشارت بدین جماعت فرسان چنگیزخان بوده است.»^۱

جوینی در متن فوق، نظرش را درباره منشأ قدرت و علت پیروزیهای چنگیزخان آشکارا بیان نموده است. او گزینش و تقدیر خداوندی را بر پیشانی چنگیزخان می‌بیند و می‌اندیشد که مهارتهای فردی و شجاعت و علم لشگرکشی لازم بر تحقق چنین تقدیری را خداوند در وجود او نهاده است. این توانمندیها برای کشورگشایی و از بین بردن اکاسره و فراعنه ضرورت داشت و لوازمی برای تحقق آن تقدیر مقدر بود. عظاملک برای اثبات نظر خود از حدیث کمک می‌گیرد. واضح است که به عقیده تأویل متوسل شده و مصداق ذهنی خود را بر حدیث منطبق نموده

۱. عظاملک جوینی، همان، ص ۱۶-۱۷.

است. اما چنانکه اشاره شد اگر این نظریات جوینی را مصداق تحریف عمدی تاریخ و تبیین واژگونه آن جهت حفظ قدرت و موقعیت و جلب رضایت مغولان ندانیم، باید در پی یافتن واقعیت و شرایطی باشیم که او را به چنین نگرشی رهنمون شده است. جوینی در مقابل سؤال بزرگی قرار گرفته بود و آن اینکه، جماعتی بی‌دین و وحشی بر بلاد ایمان و اسلام تاختن آورده و با قاطعیت به پیروزی دست یافته است. علت و حکمت نهفته در آن چیست؟ در تحلیل و تحلیل چنین سؤالی که حیرت‌آور و غم‌انگیز بود، غیر از تقدیر و مشیت الهی چیزی به ذهنش نمی‌رسد. به طور حتم، سؤال دیگری در ذهن مورخ مطرح بود و آن اینکه چگونه ممکن است خداوند جماعتی وحشی و بی‌دین را برای اهداف خود برگزیند و آن قوم را بر مسلمانان برتری دهد؟ عظاملک چون در منظومه فکری خود راه به جای دیگری نمی‌برد باز به سراغ مشیت الهی بازگشت می‌کند و با تمسک به احادیث استدلال می‌کند که این وقایع وسیله‌ای برای تحقق منافع اسلام بوده و خداوند اراده نموده است بدین روش، اسلام را در بلاد کفر گسترش دهد و کافران با غلبه بر مسلمین و آمدن بر سرزمین آنان با اسلام آشنا شوند؛ و به این دین درآیند و مسلمانان پس از تحمل چنان شکست سنگین و تلفات و لطمات، به بلاد کفر سفر کنند و توطن گزینند و در آنجا مسجد و مدرسه بسازند.^۱ عظاملک سرکوب طغیانهای امرا و مردم مسلمان را به دست مغولان از زاویه دیگری نیز تبیین می‌نماید. او می‌گوید که خداوند چنگیزخان را به دلیل تفرعن، ظلم و اختلافات موجود در میان مسلمین، چون بلایی بر سر آنان نازل کرد تا آنان را به سزای عمل خود رساند. به نظر می‌رسد جوینی تاریخ را به نفع فهم خود از دین تفسیر می‌کند. او در تشریح رفتار مغولان از بیان مظالم آنان خودداری نمی‌کند اما این مظالم را به یک جهت برحق می‌بیند و وقوع آنها را ضروری می‌شمارد زیرا برای تحقق آنچه که در تاریخ مقدر بود راه گریزی وجود نداشت. بدین ترتیب جبرگرایی در اندیشه وی رخ می‌نماید. بر این اساس اندیشه تاریخ‌نگاری جوینی را می‌توان شامل تقدیرگرایی مبتنی بر مشیت الهی، جبرگرایی برآمده از این تفکر، تأویل احادیث برای انطباق با واقعیت‌های تاریخی، قهرمان‌پروری و فردگرایی دانست. در

۱. متن عبارت جوینی در این مورد چنین است: «و در مقابل بیوت اصنام، صوامع اسلام ساخته و مدارس افراخته و علما به تعلیم و اقادت و منتبسان علوم به استفادات استعمال نموده گویی اشارت از حدیث اطلبوا العلم ولو بالصین به ابناى این زمان است». همان، ص ۹.

عین حال بی طرفی و استقلال نسبی خود را محفوظ داشته است. در نتیجه از ذکر مظالم و ویرانیهای مغول غافل نیست اما بر آن مظالم لباس ضرورت پوشانده است.

در مبانی فکری و فلسفی مطرح شده، جوینی تنها نیست دیگر مورخان مطرح در این دوره، در مبانی مذکور با وی همراه و یا پیرو وی هستند. رشیدالدین در تبیینی تقدیرگرایانه، تولد و سرنوشت چنگیزخان را چنین توضیح می دهد.

«... و چند نوبت اقوام تایچتوت بر وی فرصت یافته اند و بند کرده و حق تعالی او را از آن ورطه ها خلاص می داده.

و چون در ازل آزال خواست خدای تعالی چنان بوده که او پادشاه عالم شود، بتدریج تربیت می یافته، تا به واسطه مقامات زحمات و تحمل مشقات بر کارهای صعب مصابرت تواند، تا چون به لذت پادشاهی و آسایش رسد، قدر آن نعمت بزرگ بداند و شرایط شکرگزاری به تقدیم رساند، و چون به مراتب علیه رسد، عالمیان را هریک به جای خود تواند داشت»^۱.

رشیدالدین در شرح تولد چنگیزخان تقدیر و خرافه را درهم می آمیزد و می گوید:

«چنگیزخان به طالعی مسعود در وجود آمد و مقدار کعبی خون منجمد چون جگر پاره فسرده در کف دست راست داشت. آثار جهانگیری و جهاننداری بر صحیفه جبین او پیدا و انوار بختیاری و کامگاری از چهره او هویدا»^۲.

مطالب فوق به حد کافی گویاست. رشیدالدین مصایب زندگانی چنگیزخان را وسیله ای برای تقویت روحیه و کسب آمادگی برای انجام تقدیری مقدر می داند و به گونه ای سخن می راند که گویی ظهوری دیگر توسط وی محقق خواهد شد. خواجه رشیدالدین فضل الله در شرح علت حمله چنگیزخان به قلمروی خوارزمشاهیان به دریافت الهام و بشارت غیبی چنگیزخان اشارت صریحی دارد:

«... قایرخان بر وفق فرمان، ایشان را بی جان کرد، بلکه جهانی را ویران و خلقی را بی خان و مان. پیش از آنکه اشارت رسد، یکی از ایشان به حیلت از زندان گریخته بود و در بیغوله ای پنهان شده. چون حال واقعه یاران معلوم کرد روی به راه آورد و به خدمت چنگیزخان شتافت و صورت حال دیگران عرضه داشت. این سخن چنان در دل چنگیزخان اثر کرد که او را ماسکه ثبات و سکون نماند، و هم در آن تف و تاب خشم تنها بر بالای پشته ای رفت و کمر در گردن

۱. خواجه رشیدالدین، همان، ص ۲۹۴ - ۲۹۵. ۲. همان، ص ۳۱۰ - ۳۱۱.

انداخت و سر برهنه کرد و روی بر خاک نهاد، و سه شبانه‌روز به حضرت حق تضرع و زاری نمود و می‌گفت: ای خدای بزرگ: ای آفرینندهٔ تأزیک و ترک! هیجان این فتنه را مبتدی نبوده‌ام. از تأیید خود مرا قوت انتقام بخش و بعد از آن در خود اشارت بشارتی احساس کرد از آنجا هشاش و بشاش با نشیب آمد عازم بر ترتیب و استعداد کارزار.^۱

رشیدالدین در چند سطر اول این مطلب به توضیح علت حملهٔ چنگیزخان به ایران پرداخته و آن را نتیجهٔ کشته شدن تجار مغول به دست قایرخان دانسته است. به عبارت دیگر از مجموعهٔ زمینه‌های تاریخی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی که منجر به پدید آمدن دو جامعهٔ متفاوت و قرار گرفتن آنها در برابر هم گردید، تنها یک حادثه به عنوان علت چنین واقعه‌ای بزرگ برای وی رخ نموده است. این نوع علت‌یابی حوادث مسلماً ارتباط مستقیمی با دریافت، فهم و تعریف مورخ از تاریخ دارد. وقتی تاریخ تنها به ذکر حوادث و اتفاقات غریب نظامی و حوادث محدود گردد، علت‌یابی حوادث در چنین منظومه‌ای فکری، به جایی غیر از یک حادثهٔ نظامی و سیاسی راه نمی‌برد.

رشیدالدین در ادامهٔ همین مطلب تضرع چنگیزخان را به درگاه احدیت، چنان وصف می‌کند که او را بسان یک موحد به تصویر می‌کشد. توسل او به درگاه خداوند متعال به لحاظ نحوهٔ عمل و نتیجهٔ حاصله راه و روش یک مسلمان را در چنین مواردی به ذهن متبادر می‌سازد، چیزی که در مورد چنگیزخان قابل تصور نیست، البته این مورخ است که وقتی با ذهنیت خود و باگذشت نزدیک به هشتاد سال از آن واقعه سراغ بازسازی آن می‌رود هم به لحاظ ارزشهای زمان خود و هم به لحاظ عقاید شخصی و ضروریات مذهبی - سیاسی، که ایلخانان به اسلام گرویده بودند و به تصویر کشیدن چهره‌ای مخالف اسلام یا بت‌پرست از جد بزرگ خود را پسندیده نمی‌داشتند، با ارائهٔ تصویری چنین معنوی و انتساب الهام و بشارت غیبی که نتیجهٔ چنین توسلی است، چنگیزخان را به حد اولیا ارتقا می‌دهد و مجوز حمله به ایران را از عالم غیب و آسمان برای او کسب می‌کند و پای تقدیر و مشیت غیبی را به میان می‌آورد. قطعاً رشیدالدین هم مثل مورخان دیگر، وقتی در برابر چنین حادثه‌ای مهم قرار می‌گیرد در تعلیل موضوع به عوامل دور، الطبیعه پناه می‌برد. این بیان مورخ می‌تواند بر چند مسئله حمل گردد، از جمله مدیحه‌سرایی و مجیزگویی فاتحی خونریز، عدم استقلال و وابسته بودن به حکومتی که باید تاریخ آن را به رشته

۱. همان، ص ۴۷۴ - ۴۷۵.

تحریر درآورد. هرچند این دو مسئله در سطوحی خاص قابل کتمان نیست و رعایت این حدود در بیان گزارش اجتناب‌ناپذیر بود، اما مبین همه ابعاد مسئله نیست. پاسخ فکری قانع‌کننده به چنین مسائلی مهم تاریخی، باید با حداقلی از اقناع همراه باشد. مورخ وقتی به علل و زمینه‌های ساختاری و مبنایی راه ندارد به مسائل سطحی متوسل می‌شود. ضمن آنکه این مسائل در ذات خود، اندیشه مورخ و به تبع آن تفکر رایج جامعه آن روز را بازتاب می‌کند و این مسئله‌ای است که در شناخت فکر مورخ و جامعه وی باید مورد توجه قرار گیرد.

رشیدالدین در ادامه گزارش خود و در ذکر علل حمله چنگیزخان، به علت دیگری به صورت فرعی اشاره می‌کند و می‌گوید: «خوارزمشاه چون از سر نخوت و غرور عاقبت را اندیشه نکرد به آسیب بلا و محنت گرفتار شد. والنظر فی العواقب تؤمن من المعاطب (توجه به عاقبت کار از مصیبت در امان می‌دارد)».

رشیدالدین در شرح حادثه تجار مغول، پس از بیان رفتار خوارزمشاه در برابر نصایح چنگیزخان به صورت خردورزانه‌ای رفتار وی را به بررسی می‌نشیند. «و ندانست که به حلال داشت خون و مال ایشان زندگانی حرام خواهد شد».

هر آن‌کس که دارد روانش خرد
به کاری که تو خواهی اندر شدن
سرمایه کارها بنگرد
نگه کرد باید برون آمدن»^۱

دو نکته اخیر در بیان رشیدالدین نشانه توجه وی به فهم اعمال انسانی و بررسی آنها در صحنه تاریخ است و واضح است که رشیدالدین نتیجه اعمال انسان را با عمل انسان مرتبط می‌داند. در این نوع تحلیلها، رشیدالدین عقلانیت و روابط علی را در توضیح رفتار حکام وارد می‌کند. این اندازه تحلیل خردورزانه و عینی دپدن مسائل و نتایج مترتب بر آن، با تبیین‌های ماوراءالطبیعی و تقدیرگرایانه که قبلاً بدان اشاره شد در تضاد قرار می‌گیرد. می‌توان گفت دوره رشیدالدین مرحله گذر تاریخی به لحاظ فکری در فهم تاریخ است و رشیدالدین در پدید آمدن این مرحله سهم خاصی دارد. در واقع، تقدیرگرایی، تبیین ماوراءالطبیعی حوادث، درجه‌ای از واقع‌گرایی و تبیین علی و عقلانی تاریخ در اندیشه وی درهم آمیخته است. نمونه‌ای از این دوگانگی تحلیل و اختلاط عناصر ماوراءالطبیعی و عینی را در توضیحی که رشیدالدین از صحبت چنگیزخان با مردم بخارا پس از تصرف این شهر به دست می‌دهد، می‌یابیم: «ای قوم

۱. همان، ص ۴۷۴.

بدانید که شما گناه‌های بزرگ کرده‌اید و بزرگان شما بر گناه مقدمند. از من بپرسید که این سخن به چه دلیل می‌گویم. به سبب آنکه من عذاب خدایم. اگر از شما گناه‌های بزرگ نیامده بودی خدای بزرگ عذاب بر سر شما نفرستادی. بعد از آن پرسید که اُمنّا و معتمدان شما کیستند. هرکس معتمدان خود بگفتند و به اسم، با سقایی جهت هریک مغولی و ترکی را معین کرد تا نگذارد لشکریان ایشان را تعرضی برسانند.^۱

رشیدالدین می‌نویسد چنگیزخان پس از آنکه به عنوان سیاحت وارد بخارا شد، این سخنان را خطاب به مردم آنجا به زبان آورد. این سخنان چه بر زبان چنگیزخان آمده باشد و یا رشیدالدین آن را از منابعی برگزیده و بر زبان چنگیزخان جاری کرده باشد، تفاوتی در توجه وی به تبیین غلبه چنگیز بر اساس دو وجه فکری متفاوت ندارد. از یک طرف رشیدالدین حوادث پیش‌آمده و ویرانیهای ناشی از آن را نتیجه اعمال انسانها می‌داند و به مسئولیت رهبران در گناهکار شدن جامعه تصریح می‌کند و از سوی دیگر نزول بلای آسمانی را برای تنبیه مردم گناهکار نتیجه اعمال آنان ذکر می‌کند. رشیدالدین در این عبارت، به آموزش از تاریخ و پرهیز از گناه توجه دارد.

تبیین تقدیرگرایی و قایع تاریخی در موارد متنوع توسط این مورخان، ممکن است تردیدهایی برانگیزد مبنی بر اینکه این مورخان از قضا و قدر و تقدیرگرایی گاهی برای توجیه اعمال ستمگرانه حکام استفاده کرده‌اند و گاهی برای نمایاندن کاستیهای رفتار حکومت سود برده‌اند و چنانکه بیان شد گاهی به عنوان یک نگرش فلسفی برای تفسیر رویدادهای تاریخی از آن استفاده کرده‌اند.^۲ چنین نگرشی بر این فرض استوار است که این مورخان اعتقاد راسخی به تقدیرگرایی نداشتند و هرکجا لازم دیده‌اند به عنوان یک ابزار از آن بهره برده‌اند. این استدلال، اتهامی را متوجه آنان می‌کند که درصدد دفاع و رد کامل آن نیستیم اما برای رسیدن به نگرشی صحیح و بی‌طرفانه لازم است به چند نکته درباره مورخانی مانند جوینی و رشیدالدین توجه کنیم. آنان دیوانسالاران حکومتی بودند و بناچار درجاتی از محافظه‌کاری را رعایت می‌کرده‌اند.

۱. همان، ص ۲۹۹.

۲. برای ملاحظه نمونه‌ای از این نظریات مبنی بر اینکه، جوینی از مسئله قضا و قدر به عنوان وسیله و مستمسک استفاده کرده است، رک: اسماعیل حسن‌زاده، اندیشه مشیت الهی در تاریخ‌نگاری اسلامی در جهانگشای جوینی، مندرج در: فصل‌نامه تاریخ اسلام، تهران، ۱۳۸۰، سال دوم، شماره یکم، ص ۱۶۰-۱۶۱.

دوره زندگی آنان مرحله‌ای از تاریخ است که اساساً، جامعه دینی می‌اندیشد و مغولان و ایرانیان با کمک تفسیر دینی در صدد توجیه و تفسیر وقایع تاریخی هستند و آنان نیز در چنین فضای فکری زندگی می‌کنند. نهایت اینکه می‌توانیم بگوییم این مورخان توجیحات تقدیرگرایانه را در موارد مختلف و گاهی متضاد به کار برده‌اند. و آن را می‌توان بر تنوع فهم از قضا و قدر و تقدیرگرایی حمل کرد. در مواردی خاص، نحوه استفاده از این اندیشه، نشانگر مبانی فکری و منزلت اجتماعی و سیاسی آنان می‌تواند باشد. مانند توجیهی که جوینی در رسیدن منگوقاآن به سلطنت براساس تقدیر دارد و مأموریتی مقدر بر آن قایل است و آن را از بین بردن «فئه باغیه صباحی طایفه طاغیه مباحی»^۱ می‌داند. چنین استفاده‌ای از تقدیرگرایی موضع عقیدتی جوینی را روشن می‌کند و عمق تضاد فکری و اجتماعی وی را با فرقه اسماعیلیه عرضه می‌دارد که از بین رفتن آنان را به دست مغولان شمن پرست، ناشی از مشیت الهی به حساب می‌آورد.

بخشی از ویژگیها و عناصر تاریخ‌نگاری جوینی را به لحاظ ابعاد مثبت و منفی در جمع‌بندی ذیل می‌توان دید:

«سابقه دیوانسالاری در حکومت‌های پیشین، دسترسی به اسناد دولتی، مسافرت‌های متعدد به مغولستان، آشنایی با اوضاع جغرافیایی و شخصیت‌های مهم نظامی و قبیله‌ای، از وی مورخی بزرگ برای احیای تاریخ‌نگاری ایران بعد از مغول ساخت. وی سعی کرد افسانه‌ها و اساطیری را که مطابق منطق و عقل نبود در نوشته‌هایش نیاورد. اندیشه جوینی آمیزه‌ای از تفکرات دینی، سیاسی و دیوانی است او یکی از شاهکارهای ادبی - تاریخی ایران را خلق کرد، اما در تحلیل منابع تاریخی از دایره تنگ تفکر شیوه تاریخ‌نگاری سنتی نقلی پای فراتر نگذاشت. اما جوینی نسبت به مسائل اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در مقایسه با مورخان گذشته توجه بیشتری دارد»^۲.

محمدتقی بهار، در بررسی ارزش تاریخی جهانگشای جوینی به نکات دیگری اشاره می‌کند: «جهانگشای جوینی کتابی است که به شیوه انشا و سبک منشیانه قدیم با تصرفانی تازه نوشته شده است و در مقدمه و حشو آن کتاب به شیوه مقدمه ابن خلدون جای به جای (هرچند بسیار مختصر است) مسائل فلسفی و اصول صحیح اجتماعی در علل حقیقی شکست خوارزمیان و انقراض مدنیت ایرانیان در برابر حادثه تاتار و علت‌های واقعی دیگر در پیشرفت کار

۲. محمدتقی امامی، همان، ص ۴۴.

۱. همان، ص ۱۶۱.

چنگیز و اتباع خونریز او آورده است که در عالم خود منحصر به فرد می‌باشد و در کتب فارسی بلکه تواریخ تازی سوای ابن خلدون، کسی به این نحو در کتب مسائل تفصی (کنجکاوی) و تعمق ننموده است. گذشته از این با آنکه در صدد مدح مخادیم خود بوده است، باز از ذکر حقایق تاریخی خودداری ننموده و هر جا که به وقایع عمده برخورده است حاق مطلب را به قلم آورده و از ملق و مداهنه خودداری کرده است.^۱

مسائل فلسفی مورد اشاره استاد محمد تقی بهار، تبیین‌های تقدیرگرایانه، دینی و جبری برخی مسائل مهم تاریخی از دیدگاه جوینی است که به نمونه‌های آن اشاره شد. ضمن آنکه نوعی خوش‌بینی در این نظر استاد به چشم می‌خورد، به نکته‌ای مهم اشاره دارد و آن ذکر حقایق تاریخی در عین وابستگی به حکومت مغولان است. این خصیصه را می‌توان به مسئله استقلال فکری مورخ تعبیر کرد و حدود آن را بررسی نمود. این مسئله را مورخان دیگر این دوره نیز مرعی داشته‌اند. از جمله، حمدالله مستوفی در شرحی از ورود چنگیزخان به خراسان می‌نویسد:

«و به خویشتن چنگیزخان از آب جیحون بگذشت و به بلاد خراسان آمده و تمامت ایران زمین مسخر کرد و قتل عام رفت (که در) هیچ تاریخ مثل آن مسطور نیست. شیخ او حدالدین کرمانی در قضیه چنگیزخان می‌فرماید:

تقدیر با آب تیغ ناپاکی چند
از عالم قهر تندبادی بوزید
آتش در زد به جان ناپاکی چند
برچید ز روی خاک خاشاکی چند

و اگر تا هزار سال دیگر، هیچ آفتی و بلایی نرسد و عدل و داد باشد، جهان با آن قرار نرود که در آن وقت بود. از بزرگی فترت مغول پرسیدند، گفت: آمدند کشتند و بردند و رفتند. فصحا مقر شدند که در لفظ دری فصیحتر از این نتوان گفت.^۲

لحن کلام حمدالله مستوفی در کمتر موردی به گونه‌ای می‌چرخد که موضع‌گیری یا نقد و انتقادی نسبت به حوادث نشان دهد. در واقع شرح تاریخ وی علاوه بر آنکه ساسانه‌ها را بی‌حسب نظامی و سیاسی به طور کاملاً خلاصه است، طوری که همه فتوحات و زندگی چنگیزخان را در دو و نیم صفحه آورده است. با این وجود در مورد فجایع مغول نتوانسته بی‌طرفی را مراعات کند و با لحن گزنده و انتقادی از فجایع مغول یاد می‌کند. این مورد در کل کتاب وی از موارد کاملاً

۱. محمد تقی بهار، همان، ج ۳، ص ۵۲ - ۵۳. ۲. حمدالله مستوفی، همان، ص ۵۸۲.

معدود است. وی با انتخاب ابیاتی از اوحدالدین کرمانی ناحق بودن طرفین درگیر را بر زبان می آورد و با تمسک به تقدیر به سرنوشت عامه مردم بی توجهی می کند.

در اثر رشیدالدین فضل الله نیز موارد متعددی می توان یافت که نشانه استقلال و بی طرفی اوست. رشیدالدین که به عنوان وزیر و دیوانسالار در خدمت ایلخانان بود و شأن آنان را مراعات می کرد و در موارد متعدد و در شرح جنگها و فتوحات مغول در ایران بوضوح از جنایات و ویرانیهای آنان سخن گفته و در مواردی مقتولین به دست مغولان را شهید خطاب می نماید. از جمله در فتح مراغه می گوید: «و مغولان اسیران مسلمان را در پیش کرده بودند تا قصد بارو کنند و هرکدام که باز می گشت او را می کشتند. و چند روزی بر این نمط جنگ کردند و عاقبت الامر به استیلا بگرفتند و ضعیف و شریف را بکشتند و هرآنچه حمل آن آسانی بود ببردند و باقیها را بسوختند و بشکستند»^۱.

در مورد فتح مجدد همدان که بعد از فتح مراغه اتفاق افتاد - رشیدالدین این وقایع را در عنوان «حکایت آمدن جبه و سوبدای به ولایت عراق و آذربایجان و ازان و قتل غارت کردن در این بلاد آورده، می نویسد: و به جهت آنکه جمال الدین آیه از بندگان خوارزمشاه با جمعی دیگر فتنه از سر گرفته بودند و شحنة همدان را کشته، و علاءالدوله را په سبب ایل شدن گرفته و در قلعه گریت از اعمال لور محبوس کرده، ایشان باز به جانب همدان رفتند. و هرچند جمال الدین آیه به ایلی پیش آمد، فایده ای نداد. او را با نوکران شهید کردند و شهر را به محاصره بگرفتند و قتل عام کردند و در رجب سنه ثمان و عشر و ست مائه بود. (۶۱۸)»^۲.

موضوع هویت قومی، سرزمینی از مبانی فکری دیگری است که در تاریخنگاری این دوره نمود دارد، هرچند عده ای آن را ضعیف ارزیابی کرده اند. در دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران می خوانیم از دیدگاه تداوم اندیشه تاریخی و آگاهی ملی، شاید بتوان تاریخ جهانگشای جوینی را واپسین نوشته تاریخی پراهمیت دانست و در واقع، دوره ای از تاریخ نویسی در ایران زمین با این کتاب به پایان می رسد و سده هایی آغاز می شود که در گذر آن سده ها، تاریخ نویسی تا نسخ کامل اندیشه در هاویه «دروغ و فسانه» فرو خواهد غلتید.

در این سده های میانه متأخر... اندیشه تاریخی دستخوش چنان تصلبی شد که تجدید تاریخنگاری عصر زرین فرهنگ ایران جز از مجرای دگرگونی در بنیاد نظری آن امکان پذیر

۱. خواجه رشیدالدین، همان، ص ۵۳۳. ۲. همان.

نمی‌شد. اندیشه تاریخی در ایران نیز به نوبه خود تابعی از دگرگونیهای اندیشه بود و در سده‌هایی که خار انحطاط در ژرفای ارکان تمدن و فرهنگ ایران‌زمین خلید، اندیشه تاریخی، به عنوان اندیشه زایش و پویش آگاهی ملی در گذر تحول تاریخی دستخوش زوال شد و تاریخ‌نویسی نیز مانند دیگر بخشهای تاریخ اندیشه در ایران و همگام با مجموعه آن به بن‌بست تعطیل رانده شد.^۱ در تحلیل فوق حقایقی نهفته است اما نمی‌توان با تمامیت آن موافق بود. برای رسیدن به حقیقت و میزان آگاهی ملی و هویت تاریخی، باید تعریفی مشخص از آن ارائه داد و عناصر تشکیل‌دهنده آن را مشخص کرد. طبیعی است که در تعاریف مختلف از موضوع، نتایج مختلفی از یک بررسی در این باره می‌توان به دست آورد. به عنوان مثال جایگاه زبان را در تداوم هویت تاریخی یک ملت چگونه باید در نظر گرفت. اکثر محققان رواج فارسی‌نویسی را یکی از ویژگیهای مهم ادبیات و تاریخ‌نگاری مغول می‌دانند که به نمونه‌هایی از آن اشاره شد. از طرف دیگر در منابع تاریخ‌نگاری مغول، القاب و عناوین و سمبلهای ایرانی به کار رفته کم نیست، هرچند ممکن است توقعات را برآورده نسازد. از جمله رشیدالدین در شرح تاریخ چنگیزخان با عبارات ذیل به غازان‌خان دعا می‌کند:

«حق جل و علا سایه سلطنت پناه پادشاهان جهان، شهنشاه زمین و زمان، خدایگان خواقین ایران و توران، مظهر فیض فضل رحمان، مظهر شعایر اسلام و ایمان دارای دین پرور و جمشید دادگستر... وارث سریر چنگیزخانی، سایه اله ناصرالدین سلطان محمود غازان‌خان... و یرحم الله عبداً قال امیناً».^۲

ترکیب عبارت فوق چند نکته مهم در بر دارد، استفاده از نام پادشاهان اساطیری ایران و موصوف کردن غازان‌خان به صفات آنان و نامیدن وی به عنوان پادشاه ایران و توران، نشان‌دهنده آگاهی او از ضرورت حفظ مرزهای تاریخی ایران در اذهان است و آگاهی وی از تاریخ ایران می‌رساند و حس وطن‌دوستی را در اذهان روشن می‌کند و اگر مجبور است سنطه بیگانگان را بر این سرزمین شاهد باشد و به شرح آن اهتمام ورزد، سعی دارد لباس ایرانیت بر تن آنان بپوشاند. ضمن آنکه با به کار بردن لغت پادشاه توران برای غازان‌خان، جنبی بودن دودمان وی را نیز به یاد خواننده می‌آورد اما به گونه‌ای که حساسیت زیادی برای حکام مغول ایجاد نمی‌کند. در همان عبارت، رشیدالدین غازان‌خان را «سایه اله» خطاب می‌کند که می‌تواند یادآور

۱. جواد طباطبایی، همان، ص ۱۸۲ - ۱۸۳. ۲. خواجه رشیدالدین، همان، ج ۱، ص ۵۲۳ - ۵۲۴.

فره ایزدی ایران باستان باشد که با رنگ و لعاب اسلامی بیان شده است. رشیدالدین در تفکر سیاسی خود وارث اندیشه سیاسی ایرانی - اسلامی است که وجود شاه، سلطان یا خان را در رأس آن مشروع می‌داند و به اندیشه سیاسی دیگری راه نمی‌یابد و در واقع از مدل رایج حکومت در ایران و جهان پیرامون خود پیروی می‌کند.

توجه به ایده فره ایزدی را به عنوان بخشی از هویت تاریخی ایران، می‌توان در اثر جوینی هم سراغ گرفت. «تفکر دیگری که جوینی و به پیروی از وی، رشیدالدین در جای جای اثر خود اشاره کرده و نمایانگر تداوم آن در آثار تاریخی و اذهان آگاهان جامعه ایرانی است تفکر ایرانی «فره ایزدی» که در دوره اسلامی به ضل الله ترجمه شد، این نگرش نیز همچون تفکر قضا و قدری یکی از عواملی است که سد و مانع تعقل اندیشه‌گران ایرانی درباره انواع حکومتها و علل ظهور و سقوط تمدنها می‌شود. زیرا در چنین نظرگاهی همانا حاکمیت زمینی، عطیه‌ای الهی است و به هرکسی که آسایش‌گستر و دادگر و کامیاب و پیروزمند و آراسته به کمالات نفسانی و روحانی باشد، حاکمیت زمینی را عطا می‌کند. و مصداق آیه شریفه توتی الملک من تشاء و یا ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده، است.

جوینی با استناد به آیات فوق، و به کارگیری درونمایه‌های ذهنی ایرانی خود و آوردن امثال و حکم و اشعار فارسی و عربی، سعی در اثبات فره ایزدی مغولان دارد.^۱

نتیجه‌گیری

با تهاجم مغولان گسستی در تداوم طبیعی فرهنگی ایران به مانند دیگر عرصه‌های اجتماعی از قبیل نظام سیاسی و اوضاع اقتصادی ایران پدید آمد. اندیشه تاریخ‌نگاری از این تحولات به دور نماند.

مورخان این دوره تحت تأثیر وضعیت پیش‌آمده قرار گرفتند اما نقش تاریخی خود را ایفا نمودند. از بررسی تاریخ‌نگاری این دوره به نتایج ذیل می‌توان دست یافت:

- الف - مورخان عصر مغول از طریق آشنایی با تفکر، جهان‌بینی و سنتهای تاریخی مغولان و نوشته‌های آنان، افق دید گسترده‌تری نسبت به تاریخ و جهانی که در آن می‌زیستند، پیدا کردند.
- ب - مورخان این دوره برخی مبانی فکری و فلسفی تاریخ‌نگاری دوره قبل از خود مانند

۱. اسماعیل حسن‌زاده، همان، ص ۴۴۸.

تبیین تحولات تاریخی بر مبنای تقدیرگرایی و مشیت الهی و جبرگرایی را محفوظ داشتند و تداوم بخشیدند و حتی می‌توان گفت تأکید بیشتری بر آنها نمودند چنانکه به مورخان سده‌های اولیه هجری نزدیکتر شدند و در نتیجه از مورخان قرون چهارم و پنجم فاصله گرفتند.

ج - در استفاده از خردگرایی و واقع‌گرایی در تحلیل تحولات تاریخی، روش بیهقی و ابن مسکویه را تداوم بخشیدند و به اندازه آنان به این مبانی فکری توجه نکردند.

د - به لحاظ سبک و قالب تاریخ‌نگاری تحولی در این دوره پدید نیامد و نگارش تاریخ در قالب سلسله‌ای و عمومی ادامه یافت.

و - زبان فارسی، زبان اصلی تاریخ‌نگاری گردید و به دلیل تسلط مغولان، لغات مغولی و ترکی در تاریخ‌نگاری این دوره رواج یافت.

ه - مورخان این دوره، استقلال نسبی خود را کمتر از دوره قبل محفوظ داشتند و آگاهی قومی و سرزمینی و هویت تاریخی ایرانی را به درجاتی منعکس نمودند و به دوره بعد از خود رساندند.

اندیشه تاریخ‌نگاری در ایران در دوره تیموریان

فاصله انقراض ایلخانان مغول تا قدرت گرفتن تیمور (۷۳۶ - ۷۷۱) را از نظر وضعیت سیاسی با هر عنوانی که بنامیم به لحاظ فرهنگ و اندیشه تاریخ‌نگاری می‌توان حد فاصل مغولان و تیموریان نامید.

تاریخ‌نگاری این مرحله از یک طرف وارث تفکرات تاریخ‌نگاری عصر مغول است و از طرف دیگر اگر تحول هرچند مختصر در این مرحله پدید آمده باشد در تاریخ‌نگاری عصر تیموریان می‌توان ملاحظه کرد. اما به لحاظ شکل و قالب تاریخ‌نگاری، اوضاع سیاسی متشتت و شکل‌گیری حکومت‌های محلی تأثیرات خاص خود را داشت و تاریخ‌نگاری محلی رونق بیشتری یافت. با ورود به دوره فتوحات تیمور و حاکمیت سیاسی جدید، وضعیت فرهنگی و فکری خاصی پدید آمد و تمایلات فکری تیمور در ابعاد مذهبی، سیاسی، تاریخی و شخصیتی در بطن اندیشه‌های فکری جامعه سمت و سوی خاصی پیدا کرد و در حوزه تاریخ‌نگاری منعکس گردید. نیازهای فکری تیمور و اندیشه‌های مورد تأکید او را می‌توان چنین خلاصه کرد: «تیمور در پاره‌ای مواقع برای اظهار مقام خویش به مثابه شهریار قلمروی وسیع و جدید به چیزی فراتر از مشروعیت رسمی خویش نیاز داشت. او با پروراندن اسطوره‌ای فردی از شخصیت خود بدین مهم دست یافت. اسطوره‌ای که وی را در الگوی سنتی فاتحان صحراگرد و پایه‌گذاران سلسله‌های فرمانروایی بویژه از نوع چنگیزخان نشان دهد. سنت استپ مؤید مشروعیت قدرت شخصی و بزرگداشت مردی خودساخته و ناظر دوره موفقیت‌آمیزی از فتوحات و فرمانروایی به فضل الهی بود. هر فاتح پیروز دارای فرصتی خوب و یگانه بود و ایستادگی در برابر او مخالفت با خواست خداوند به شمار می‌رفت. پاره‌ای از جنبه‌های این اندیشه، سازگار با اندیشه‌های اسلامی و ایرانی بود. هشدار قرآن در این باره که کامیابیهای جنگی و سیاسی ناشی از فضل الهی است و اندیشه ایرانی فره سلطنتی را فرمانروایان پیش از تیمور در خاورمیانه مورد استفاده قرار داده بودند. بنابراین تیمور می‌توانست این اندیشه‌ها را با وضع خویش هماهنگ بسازد و از آنها برای جبران پایگاه متزلزل مشروعیت فرمانروایی خویش بهره برد»^۱.

۱. بثاتریس فوربز منز، برآمدن و فرمانروایی تیمور، ترجمه منصور صفت‌گل، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷، ص ۲۰.

بر این زمینه‌های تأثیرگذار فکری، رونق فعالیت‌های فرق متصوفه و گسترش تشیع را نیز باید افزود. تأثیرات این زمینه‌های فکری را در تاریخ‌نگاری عصر تیموری ملاحظه خواهیم کرد. دوره تیموریان، خصوصاً یک قرن پس از مرگ تیمور در سال ۸۰۷ به رونق فعالیت‌های فرهنگی، هنری و تاریخ‌نگاری شهره است. اغلب محققان نثر تاریخ‌نگاری این دوره را ساده و غیر متکلف دانسته‌اند. مؤلف تاریخ‌نگاران در این باره می‌نویسد:

«در این قرن (قرن نهم) ساده‌نویسی و عدم توجه به تکلفات و تصنیعات و نوشته‌های منشیانه و ادیبانه دنبال گردید. اما با اینکه نثر سیر فقراپی را طی می‌کرد مورخان و تاریخ‌نگاران بزرگی در این قرن و پس از آن در قرن دهم ظهور کردند»^۱.

اما سبک ساده‌نویسی مورد اشاره عمومیت نداشت و منابع متکلف نیز در این دوره پدید آمد. در اظهارنظری می‌خوانیم: «نثر فارسی در دوره تیموری آغازی نسبتاً نویدبخش داشت، از آنجا که آثار منشور این دوره در اکثر مواقع با سبک ساده و صمیمی نوشته می‌شد لذا از تکلفات فنی و بدیع قرن ششم / دوازدهم و هفتم / سیزدهم تا حدود زیادی به دور بود... نکته گفتمی اینکه هرچند از سبک متکلف کمتر می‌توان سراغ گرفت ولی در مورد دیباچه‌ها و سرآغاز فصول از سبک متکلف استفاده می‌شد»^۲. مؤلفان تاریخ‌نگاری در اسلام، اظهارنظری موافق این مباحث دارند:

«تاریخ‌نگاری بین دوره مکتب مغولی و ظهور تیموریان، دچار فترت شد. اما تیمور گروهی از دبیران را در ملازمت خود برای تألیف تاریخ لشکرکشینمایش آماده داشت... در زمان جانشینان تیمور بود که فعالیت‌های تاریخ‌نگاری خصوصاً در «مکتب هرات» که تحت الحمایه حامیان نثر سنت تاریخ‌نگاری رشیدالدین را احیا کرد، به اوج خود رسید ولی فصاحت جوشانی که تا سطر نویسندگان آن زمان نظیر ملاحسین کاشفی به کار گرفته می‌شد، نتوانست در تاریخ‌نگاری ظاهر شود. عمومیت نویسندگان عهد تیموری آن را از پا انداخت و آثار بعدی مکتب هرات، عمیقاً در تکلفات و پیچیدگیها فرو رفت»^۳.

۱. جعفر حمیدی، همان، ص ۱۳۶.

۲. تاریخ ایران، دوره تیموریان، پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه یعقوب اژده، تهران، جامی، ۱۳۸۱، ص ۴۲۲.

۳. همان، همان، ص ۲۹ - ۲۰.

فواید، تعریف و چیستی تاریخ در تاریخ‌نگاری تیموریان

مورخان این دوره به مانند مورخان ادوار دیگر، مباحث منظمی در خصوص این عناوین مطرح نکرده‌اند. بعضی به علت تألیف کتاب توجه نموده‌اند و از این طریق انگیزه خود را از تاریخ‌نگاری عرضه داشته‌اند و برخی به فواید تاریخ پرداخته‌اند و در ضمن درک و فهم خود را از آن توضیح داده‌اند. نظام‌الدین شامی که از اقدم مورخان این دوره است و کتاب ظفرنامه وی منبعی برای مورخان بعدی گردید درباره علت تألیف ظفرنامه توضیح کوتاهی دارد:

«اما بعد سبب تحریر این کتاب آن است که در سنه اربع و ثمان مایه بندگی حضرت امیر صاحب قران خلدالله ملکه علی مرالزمان باحضر بنده کمینه نظام شامی مثال دارد و چون بشرف بساط بوس مفتخر گشتم بعد از تقدیم مراسم نوازش و اکرام و تمهید وظایف لطف و انعام در مقام تربیت و بنده‌پروری اشارت عالی نفاذ یافت تا تاریخی که جهت آن حضرت و صادرات افعال ایشان از مبدأ ظهور این دولت ابد پیوند الی یومنا نوشته‌اند و ترتیب آن کما ینبغی به تقدیم نرسیده این بنده به تنقیح و ترتیب و تنسیق و تبویب آن مشغول گردد اما به شرطی که از حلیه تکلف و پیرایه تصلف مصون و محروس باشد و از شیوه سخن‌آرایی و نفس‌پیرایی محفوظ ماند چه کتبی که بر آن منوال پرداخته‌اند و به شیوه تشبیه و استعارات آراسته، مقصود در میان فوت می‌شود. اما علما در حق سخن‌پسندیده گفته‌اند ما تُدرکه‌العامة ولا تنکره‌الخاصه، یعنی سخن خوب روان آن است که عوام معنی آن دریابند و خواص عیب آن نکنند.»^۱

نظام‌الدین، نکته مهمی برای تألیف کتاب خود بیان نکرده و خواست تیمور را علت اصلی تألیف کتاب ظفرنامه قید می‌کند اما آن را مشروط به رعایت ساده‌نویسی نموده است، البته توفیق زیادی در رعایت آن به دست نیاورده است. در هر حال تأکید بر این نکته سبب شده تا محققان توجه به اصل ساده‌نویسی را از ویژگیهای نثر تاریخ‌نگاری این دوره برشمرند. نظام‌الدین شامی این ضعف تئوریک در پردازش علت نگارش و تعریف و چیستی تاریخ را در متن کتاب خود جبران نموده و در توضیح علل وقایع و تحولات تاریخی بیان فلسفی و تعلیلی را به کار گرفته است.

کتاب تزوکات تیموری را اگر تراوشات ذهنی تیمور بدانیم، در یکی از اصول دوازده‌گانه آن به

۱. نظام‌الدین شامی، همان، ص ۱۰ - ۱۱.

مطلبی برمی‌خوریم که نگرش نگارنده آن را به تاریخ بیان می‌کند. در این اصل نحوه بهره بردن از تاریخ شرح داده شده و آن را یکی از مبانی حکومت بر شمرده است:

«و قوانین و سیرت سلاطین گذشته را از آدم تا خاتم و از خاتم تا این دم از دانایان پرسش کردم و سلوک و معاش و افعال و اقوال یکان‌یکان را به خاطر آوردم و از اخلاق حسنه و صفات پسندیده ایشان نسخه برداشتم و سبب زوال دولتهای ایشان پرسش نمودم و آنچه موجب زوال و انتقال دولت بود از آن اجتناب کردم و از ظلم و فسق که انقطاع نسل می‌کند و قحط و وبا می‌آورد احتراز لازم دانستم».^۱

در مطلب فوق، تاریخ علم سیاست و کشورداری فرض شده که در بطن خود اگر نیکو نگریسته شود، راز ماندگاری و علل سقوط حکومتها را در خود نهفته دارد و با عبرت‌آموزی از آن می‌توان جلوی انتقال حکومتها را گرفت. تیمور به این اصل از تزویرات خود عمل نکرد اما جانشینانش به هر دلیلی و شاید با تأمل در این اصل، آن را بیشتر مرعی داشتند و نام نیکی از خود باقی گذاشتند.

غیاث‌الدین علی یزدی که کتابی تاریخی به نام سعادت‌نامه در شرح غزوات تیمور در هند در فاصله ۸۰۰-۸۰۱ تألیف کرده و تاریخ تألیف آن را در صفحات ۱۷-۱۸ کتاب، ۸۰۲ نوشته، در علت نگارش کتاب خود، مطلبی مشابه مطلب تزویرات تیموری دارد:

«بنابراین مقدمه واجب است بر ذمت همت فضیلتی جهان که اخبار و آثار پادشاهان عالم و خسروان آفاق در قید تحریر آورند و سیرت ملوک نیکوکردار و سلاطین رفیع‌مقدار که سرمایه سعادت ابدی و کرامت سرمدی است بیان کنند تا از ذکر غزوات و محاربات ایشان هم اهل روزگار و هم نوخاستگان باغ فطرت که قدم در دایره وجود خواهند نهاد، بهره‌مند شوند و صاحب‌نظران از مطالعه تاریخ احوال ایشان اعتبار گیرند و چون از ستمکاری، کرداری ناسزا بشنوند از آن دور شوند اگر بررسی خوب و قانونی مرضی و قوف یابند بدان اقتدا نمایند».^۲

چنانکه اشاره شد عبرت‌آموزی از تاریخ، هدایت مردم به رستگاری از طریق تعریف و تمجید اعمال نیک حکومتمتگران، فواید این علم و علت نگارش سعادت‌نامه ز دید مؤلف آن ذکر

۱. تیمور گورکان، تزویرات تیموری، تحریر ابوطالب حسینی، چاپ افست، تهران، کتابفروشی اسدی، ۱۳۴۲، ص ۱۶۶-۱۶۸.

۲. غیاث‌الدین علی یزدی، سعادت‌نامه، به کوشش ایرج افشار، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۹، ص ۱۱.

شده است. این نگرش بیان دیگری از فواید تاریخ از دید مؤلف تزوکیات تیموری است. غیاث‌الدین علی یزدی درخواست یکی از مقربان تیمور را علت نگارش کتاب ذکر کرده است،^۱ که می‌تواند بازتاب اندیشه‌ای باشد که تیمور و درباریان از تاریخ انتظار داشتند.

مورخ دیگری که تعلق به عصر تیموریان داشت و زمان تیمور را درک کرد اما سی‌وسه سال پس از مرگ تیمور و در سرزمینی خارج از قدرت تیموریان یعنی در دمشق به تألیف کتابی درباره زندگی تیمور پرداخت ابن عربشاه بود که در بحث از هدف تألیف کتابش یعنی عجایب‌المقدور فی اخبار تیمور^۲ به گونه‌ای سخن می‌گوید که شباهت کلی به نظرات مورخان قبلی در این مورد دارد. ابن عربشاه این اثرش را در سال ۸۴۰ تألیف کرد و در بحث از هدف نگارش تاریخ می‌نویسد:

«اما بعد چون صفحات تاریخ آینه عبرت است هر آن را که عبرت گیرد و عنوان موعظت است آن را که نیک بیندیشد و موعظت پذیرد و همچنین باز نماید که مقیم در این گیتی ناگزیر از سفر است. و خبر دهد از حال آنکه در گذشته و بی‌اثر است، که چگونه توانا شد و نیرو یافت و نهی و امرش بر جهان بگذشت.

چه بس عمارت بنیاد کرد و کاخ افراشت

اساس حیلۀ نهاد و بنای خدعه گذاشت

غرور و کبر به خود بست و چیره گشت و به خشم

شکست و بست بسیار زر و مال‌ها انباشت

به چهره گاه ترش‌روی و گاه خندان گشت

نشان عافیت از صفحه زمین برداشت

و همه راههای زندگی از اوان کودکی تا به هنگام پیری به چیرگی و پیروزی در نوشت تا

دست اعتبار زمانش از آن حال بگرداند و در ربود و او به آسایش و از نیروی پنجه قضا غافل بود

که صافی عیشش به درد کدورت در آمیخت و آنچه از تلخ و شیرین بر وی گذشته بود گذشت و

این خود ارباب اعتبار را عبرت و اهل تذکر و بینش را مایه بصیرت است».^۳

۱. همان، ص ۱۵.

۲. این اثر توسط محمدعلی نجاتی با عنوان زندگی شگفت‌آور تیمور... به فارسی ترجمه شده است و در ارجاعات از عنوان فارسی آن استفاده خواهد شد.

۳. ابن عربشاه، زندگی شگفت‌آور تیمور، ترجمه محمدعلی نجاتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، ۱۳۸۱، ص ۲.

شباهت نظر ابن عرب‌شاه به نظام‌الدین شامی یا غیاث‌الدین علی یزدی نشانه حوزة معرفتی مشترک میان آنان است که با وجود تقریباً چهل سال فاصله زمانی و دور بودن ابن عرب‌شاه از سیطره قدرت تیمور و با وجود آنکه دید انتقادی نسبت به اعمال او داشت در فهم تاریخ و هدف آن، تفاوت معنی‌داری بین نظرات آنان به چشم نمی‌خورد. ابن عرب‌شاه عبرت‌آموزی را غایت و هدف نگارش تاریخ می‌داند اما وجه و چگونگی آن را روشن نمی‌کند. بررسی کیفیت عبرت‌آموزی وی از تاریخ، به مانند همه مورخینی که در این نظر با وی وجه مشترک دارند، هرچند به سمت بررسی فلسفه تاریخ روی می‌کند و طرح آن در اینجا زودرس می‌نماید اما به دلیل پرتوافکنی بر فهم آنان از عبرت‌آموزی از تاریخ و پارادوکس نهفته در آن ضرورت دارد. عبرت‌موردنظر مؤلف از سرآمدن یک پروسه تقدیرگرایانه نشأت می‌گیرد و فانی بودن جهان را اساساً مایه عبرت می‌داند و خوشیها و کامیابیهای این جهان را معتبر ندانسته و دست خالی رفتن از جهان را جوهر اصلی آموزش تاریخ می‌بیند. اگر دو وجه تقدیرگرایی این نوع عبرت‌آموزی موردنظر ابن عرب‌شاه را در ارتباط با هم قرار دهیم نوعی پارادوکس در نظر وی مشهود است. پارادوکسی که از غایی و قطعی بودن حکومت‌های ظالم براساس تقدیر و مشیت الهی از یک طرف و پندآموزی از آن جریان ویرانگر از طرف دیگر نشأت می‌گیرد. وجهی کمیک در این نوع معرفت و فایده‌یابی از تاریخ نهفته است که آن را می‌توان چنین بیان کرد: گویا خداوند مایل است مردمان از تاریخ عبرت آموزند اما وسیله این عبرت‌آموزی مقدر ساختن حکومت تیمور و همانند‌های اوست که باید به حکومت رسند و کشتار و ویرانی راه اندازند و سرانجام دست خالی این جهان را ترک کنند تا مردم عبرت گیرند. در این نگرش، جای این سؤال باقی است که مردم چه عبرتی باید از خواندن تاریخ بیاموزند. تاریخی که خارج از دست بشر، ساختار اجتماعی و علل و عوامل دیگر و بنا بر تقدیر شکل می‌گیرد و مردم در شکل دادن به آن نقشی ندارند. آیا منظور مؤلف، تماشای صحنه تاریخ به عنوان جریانی نشان‌دهنده قدرت خداوند بود؟ یا وجه اخلاقی آن را در نظر داشت. در هر حال مورخ وقتی به عبرت‌آموزی از تاریخ اشاره می‌کند، تلویحاً آزادی انسان را در روند تاریخ تأیید می‌نماید که با آن مفروضه اولیه یعنی مقدر بودن جریان تاریخ در تضاد قرار می‌گیرد. در واقع مورخان از نوع ابن عرب‌شاه و همفکران او، اگر به عبرت‌آموزی عینی از تاریخ توجه بیشتری می‌کردند و راه و روش آن را در چارچوب تفکر بشری تبیین می‌نمودند به درکی متفاوت از تاریخ نایل می‌آمدند.

میرخواند مؤلف روضة الصفا بحث تقریباً مفصلاً درباره «فوائد علم تاریخ» نگاشته و از این لحاظ نسبت به دیگر مورخان این دوره برتری دارد. روضة الصفا اثری در تاریخ عمومی و در شش جلد تألیف شده و از خلقت آدم تا ۸۷۳ هجری، سال قتل ابوسعید تیموری را در بر دارد.^۱

میرخواند در بحث از فوائد علم تاریخ، به ده فایده اشاره می‌کند و تاریخ را علم می‌خواند، اما در این بحث، روش حصول به یقین تاریخی را، تواتر اخبار و صداقت و راستگویی مورخ می‌داند و تاریخ را علم سمعی و شنیداری می‌پندارد: فایده اول:

«معلوم است که معرفت اشیا برای انسان از راه عقل و حس امکان‌پذیر است و معرفت وقایع عالم از راه عقل تنها میسر نیست، بلکه این امر از راه مشاهده و استماع باید باشد. اما انسان نمی‌تواند بر همه وقایع عالم از راه مشاهده آگاه شود و ناچار است که بسیاری از این وقایع را از راه گوش دریابد. بنابراین راه شناختن و آگاهی از حوادث و وقایع عالم تقریباً منحصر به مسموعات می‌شود که پایه و اساس علم تاریخ است و هیچ علم دیگری بجز تاریخ نمی‌تواند متکفل این معنی باشد».^۲

میرخواند در مبحثی تکمیلی، تاریخ را علم سیاست و کشورداری و عبرت از پیشینیان می‌خواند و فرمانروایان را بیشتر از هر طبقه دیگر نیازمند درک و اطلاع از تاریخ می‌شمارد:

«باید دانست که هیچ طایفه‌ای بیشتر از فرمانروایان و پادشاهان محتاج به آگاهی از تاریخ نیستند زیرا چون تدبیر مصالح مردم به ایشان واگذار شده است ناچارند که بدانند فرمانروایان پیشین در تدبیر کار مردم و اصلاح امور زیردستان چه روشهایی به کار بسته‌اند و در جنگها چه حیلله‌هایی به کار برده‌اند و با حوادث مهم چگونه برخورد کرده‌اند و طبیعی است که آگاهی از این امور جز با مطالعه تاریخ میسر نشود و نیز درمی‌یابند که آنچه سبب بقای مملکت‌داری است حسن خلق و عدالت و رعیت‌پروری است و آنچه مایه زوال قدرت و حکومت است ستمگری و آزرده رعیت است و مخصوصاً مردان بلندهمت با خواندن سیرت نیکوی اسلاف در غبطه آیند و سعی کنند که در خصال نیک بر پیشینیان پیشی بجویند».^۳

۱. درباره سرنوشت کتاب، به توضیحات مصحح آن، عباس زریاب خویی، مندرج در جلد اول اثر رجوع شود.

۲. میرخواند، روضة الصفا، همان، ج ۱، ص ۷.

۳. همان، ص ۹.

میرخواند در ادامه این مبحث توضیحی دو صفحه‌ای «در بیان شرایط تألیف تاریخ» آورده و پنج شرط برای تألیف تاریخ ذکر کرده است. مجموعه نظرات میرخواند را در باب فواید تاریخ و شرایط تألیف آن می‌توان این‌گونه به نقد نشست. به لحاظ اینکه میرخواند عناوین مستقلی به موضوعات فوق اختصاص داده و به طبقه‌بندی آنها پرداخته و تاریخ را علم نامیده و سپس علم کشورداری و سیاست بر آن اطلاق کرده، پیشرفت بزرگی را در این باب نشان می‌دهد. طرح مجدد این مباحث تقریباً پس از چهار قرن می‌تواند نقطه عطفی در فهم تاریخ و فواید آن منظور گردد که در قرن نهم در هرات جریان داشت. اما با پرداختن به جزئیات فواید و شرایط تألیف تاریخ از نظر میرخواند، فاصله‌ای مهم و معنی‌دار در فهم وی از تاریخ و مورخان قبلی به چشم نمی‌خورد. می‌توان گفت که دقت علمی مورد بحث در حیطه فواید تاریخ و شرایط تألیف، توقف کرده و میرخواند مثل اکثر مورخان قبل و معاصر خود، از عملیاتی کردن تعاریف و کاربردی نمودن و تعمق در آنها باز مانده است. میرخواند در بیان فواید تاریخ به مطالبی می‌پردازد که بیانگر معرفت تاریخی از نگاه وی است. چنانکه در شرح «فایده اول» ذکر شد، معرفت انسان را بر اشیا از راه عقل و حس امکان‌پذیر می‌داند اما معرفت بر وقایع عالم را تنها از راه عقل میسر نمی‌بیند. در عبارتی که او به کار برده «وقایع عالم» مترادف با «تاریخ یا علم تاریخ» به کار رفته است. میرخواند در شناخت وقایع عالم تأکید دارد که این امر از راه «مشاهده و استماع» باید صورت گیرد. در این بیان چیستی تاریخ از نظر وی آشکار است. چیستی موردنظر وی یا موضوع شناسایی از جنس «وقایع عالم» است و چنین موضوعی روش شناخت خاص خود را می‌طلبد که از نظر میرخواند، مشاهده و استماع است این دو گزاره روابطی معقول دارند. به عبارت روشن‌تر اگر تاریخ همان ماهیتی را که میرخواند در نظر داشت، دارا باشد، روش شناخت وی منطقی است اما اگر مفاهیم دیگری برای تاریخ قایل شویم و درصدد شناخت علل و پیامدها و دیگر مسائل تاریخی باشیم منظومه فکری میرخواند به هم می‌ریزد. در هر حال در عصر میرخواند معرفتی پیچیده‌تر درباره تاریخ و علم تاریخ وجود نداشت و آنچه بر قلم میرخواند جاری شده انعکاسی از بالاترین سطح معرفتی در این حوزه در آن زمان می‌تواند باشد.

میرخواند در فایده سوم که برای تاریخ ذکر می‌کند آن را علمی ساده می‌پندارد و می‌گوید: «در تحصیل آن زحمت فراوان لازم نیست. بنای آن بر حافظه است و اگر کسی به مطالعه

اخبار گذشتگان مشغول شود زودتر به مقصود خود نایل می‌شود.^۱ ساده‌پنداری یادگیری تاریخ از ساده‌انگاشتن ماهیت و چیستی تاریخ برمی‌خیزد و چون می‌خواند تاریخ را علم به اخبار و وقایع عالم ذکر می‌کند، یادگیری آن را هم آسان می‌یابد.

میرخواند در فایده پنجم تاریخ، تجربی بودن را از درجات عقل ذکر می‌کند و آن را به سه مرتبه تجربه شخصی، مشاهده تجربه دیگران و اطلاع از تجارب پیشینیان تقسیم می‌کند و تاریخ را علم تبدیل تجارب پیشینیان به تجربه شخصی یعنی معرفت مرتبه سوم به مرتبه اول می‌داند چنانکه گویی خود آن را تجربه کرده باشد.^۲

فواید دیگری که میرخواند برای تاریخ ذکر می‌کند حول محور تزاید عقل، افزایش صبر و استفاده از عقل دیگران می‌چرخد.

در جمع‌بندی فواید ده‌گانه میرخواند برای علم تاریخ، از وجه مثبت، می‌توان گفت که تاریخ در نظریه اولاً با صفت «علم» شناخته شده، و ثانیاً از ویژگی مستقل بودن برخوردار شده است. و این دو، گام مثبتی در هویت‌یابی علم تاریخ محسوب می‌شود. خصوصاً آنجا که به کاربرد تاریخ توسط فرمانروایان می‌پردازد تاریخ را تا مرتبه حکمت عملی ارتقا می‌دهد. اگر این ابعاد مثبت معرفتی توسط خود وی با روش متناسب، کاربردی می‌گردید و توسط مورخان پس از وی گسترش می‌یافت، می‌توانست نگارش تاریخ را به سطح معرفتی بالاتر ارتقا دهد.

فلسفه تاریخ و دیگر مبانی نظری در تاریخ‌نگاری عصر تیموری

اصولی از تزوکات دوازده‌گانه تیمور را مدخل مناسبی برای ورود به این مبحث می‌توان قرار داد. تیمور تزوکات دوازده‌گانه را برای بقای سلطنت خود و فرزندانش وضع کرد و در یکی از آن اصول می‌گوید:

«و از جمله تزوکاتی که بر دولت و سلطنت خود بستم اول این بود که دین خدا و شریعت محمد مصطفی را در دنیا رواج دادم و همیشه و همه‌جا تقویت دین اسلام نمودم...

ششم: به عدالت و انصافی خلق خدا را از خود راضی داشتم و بر گناهکار و بی‌گناه رحم کردم و حکم بر حق کردم... و داد مظلوم از ظالم گرفتم و بعد از اثبات ظلم مالی و بدنی موافق شرع در

۱. همان.

۲. برای ملاحظه متن عبارت می‌خواند، رک: همان، ص ۷ - ۸.

میانهٔ ایشان محاکمه نمودم و به گناه دیگری، دیگری را نگرفتم.

هفتم: سادات و علما و مشایخ و عقلا و محدثین اخبار را برگزیده داشتم و تعظیم و احترام ایشان نمودم»^۱.

سه اصل از اصول دوازده‌گانهٔ تیمور بر مسائل دینی و مذهبی استوار است این تأکیدات نشانهٔ رواج تعابیر دینی حکومت بر اساس درک خود از این مقوله است. رواج بیشتر تبیین مذهبی - دینی مبانی حکومت توسط حکومتگران، هم می‌تواند انعکاسی از گسترش این تفکر در جامعه باشد و هم رویکرد فکری آنان را در استفاده از اندیشهٔ دینی آشکار کند. بر همین اساس مورخان این دوره در تحلیل و تعلیل مسائل مهم تاریخی و توضیح فلسفی بر آنها، اندیشهٔ دینی و مذهبی را اساس نگرش خود قرار داده‌اند.

ظهور، قدرت گرفتن و کشورگشاییهای تیمور یکی از آن مسائل اصلی است که مورخان در تبیین آن، جهان‌بینی و فلسفهٔ تاریخ خود را آگاه یا ناآگاه آشکار کرده‌اند. ابن عربشاه در این باره می‌گوید: «ستایش مر خدای را که رشتهٔ کارهای آفرینش و تار و پود امور هستی در کارگاه اراده و برمنوال تدبیرش بافته و پیوسته شود و امواج ازمنه و روزگاران از سرچشمهٔ قضای او به ژرف دریای تقدیرش فرو ریزد. پروردگاری که به مدلول «اذاق بنی آدم بآس بعض لبلو هم ایهم احسن عملا...» (اقتباس از انعام ۶: ۶۵ و هود ۱۱: ۹)، در سدهٔ هشتم هجرت دریای موج خیز فتنه «كقطع من الليل المظلم» (اقتباس از هود ۱۱: ۸۳) بر جهانیان فرستاد و کس نتوانست آن را شناخت. فاذا هی تمور» (ملک ۱۶: ۶۷)»^۲. ابن عربشاه با وجود آنکه نسبت به تیمور دید منفی دارد و در باز نمودن جنایات او کوتاهی نکرده است، ظهور او را به تقدیر الهی نسبت می‌دهد و برای اثبات تفکر خود دست به اقتباس از آیات قرآن کریم زده، تأویل را به کار گرفته تا ظهور تیمور را بر آن منطبق نماید.

غیاث‌الدین علی یزدی، همین رویه را برای توجیه کشورگشاییهای تیمور به کار گرفته است. وی در این مورد می‌نویسد:

«قال رسول الله صلى الله عليه و سلم «الجنة تحت ظلال السيوف»، معنی حدیث آن است که

۱. تیمور گورکان، همان، ص ۱۵۸ - ۱۶۰.

۲. ابن عربشاه، همان، ص ۱، مصحح کتاب در توضیح عبارت، فاذا هی تمور، نوشته است: از لفظ تمور در معنی بر سبیل توریه و براءت استهلال استفاده کرده: یکی معنی حقیقی آن، موج برانگیزش و یکی نام تیمور، همان.

سبحانه و تعالی بهشت برین را زیر سایه شمشیر پادشاهان اسلام ودیعت نهاده و ابواب فردوس اعلیٰ به تیغ جهانگشای پیروان احکام شریعت سیدالمرسلین علیه الصلاة والسلام بر روی مراد اهل ایمان گشاده»^۱.

مؤلف این حدیث را در آغاز: «فصلی که مشتمل است بر ذکر فتحهای بندگی حضرت اعلیٰ خاقانی علی سبیل الاجمال» آورده است. صرف‌نظر از صحت و سقم حدیث، به طور قطع مراد آن نمی‌تواند کشورگشاییهای تیمور باشد، ولی مؤلف با استفاده از تأویل، مصداق آن را تیمور و حکامی از نوع وی دانسته و حدیث را بر قامت اعمال تیمور دوخته است وی در نگاهی تقدیرگرایانه، توضیح دیگری در باب به قدرت رسیدن تیمور دارد:

«اصحاب مکاشفات و ارباب قلوب که امنای اسرار غیوبند و به چشم بصیرت صورت دولتش در آینه روزگار معاینه دیده بودند، و شهبازان عالم قدس و همایان فرخنده‌قال ذروه پر و بال همایون را بر فرق مبارک گسترانیده، منادیان ملک معنی به هزار زبان مژده به مسامع جلال می‌رسانیدند که:

سر دشمنان در زمین آوری جهان زیر ملک نگین آوری

لاشک داعیه جهانگیری که به الهام رب‌الاریاب جل و جلا از ضمن ضمیر نورافزای سر بر زد به امضا رسانید و باعث کشورگشایی که در ازل آزال او را مقدر بود به فعل آورد...»^۲.

غیاث‌الدین علی یزدی در بخش دیگری از توضیحات مربوط به تبیین قدرت تیمور از تقدیرگرایی تلویحی فراتر رفته و قدرت گرفتن تیمور را مستقیماً به خواست خداوند ارتباط داده است: «سپاس و ستایش خداوند عالم را عز اسمه و جل ذکره که درین عهد همایون گوی زمین را در خم چوگان قدرت صاحب قرانی وافر شوکت آورده که آسمان قدرش چون قدر آسمان بیرون از دریافت او هام است و عرصه میدان خاک جولانگه یکران دولت خاقانی سپهر منقبت گردانیده که مرتبه رفیعش متجاوز از مدارک افهام. عنان امور عالم در قبضه اقتدار جهانداری نهاده که در مضممار عدل پروری و دادگستری قصب‌السبق از سلاطین آفاق ربوده و زمام مصالح جهان به کف ارادت دولتیاری سپرد که به حمله جهانسوز کمر شجاعت از میان بهرام گشوده کلید فتح و نصرت به دست صاحب‌اختیار صاحب دولتی داده که صدمه قهرش دم صبح در سینه شام شکسته و از

۱. غیاث‌الدین علی یزدی، همان، ص ۱۷. ۲. همان، ص ۲۰.

نهیبت تیغش خنجر آفتاب در نیام ظلام نهان گشته»^۱.

در عبارات فوق، مدیحه‌گویی مورخ در حق صاحب قدرت کاملاً آشکار است، اما لحن کلام و عبارت‌پردازی وی در تبیین وجوه مختلف قدرت و شخصیت تیمور و اعتلا و غلبه او بر اطراف و اکناف عالم به اراده و خواست خداوند، تفکر دینی مبتنی بر مشیت الهی او را آشکار می‌کند. تفکری که بارها به کمک آن به تبیین قدرت تیمور می‌پردازد او در مطلب دیگری حمایت آسمانی از فتوحات تیمور را این‌گونه بیان می‌کند:

«بی‌شک تأیید ربانی و نصرت یزدانی قرین رایت اسلام پناه است و امور ملک او منتظم از کارخانه فضل‌الله. با وجود لشکر انبوه که محاسب و هم‌شمار نتواند کرد غالب ظن آنکه والیان اقالیم ولایت و پادشاهان کشور هدایت که جنود معنوی‌اند و از مشرب خضر علیه‌السلام بهره‌ور هم‌معنان رایت همایون و مصاحب موکب می‌موندند و بی‌شبهه عالم به وجود آن طایفه قایم است. از دیوان قضا و قدر لشکری که به دیده سر نتوان دید به حمایت ذات بزرگوار نامزد شده‌اند و از ورای پرده غیب به مددی که ظاهراً در نتوان یافت مخصوص گشته»^۲.

غیاث‌الدین این عبارات را در توصیف علت پیروزیهای تیمور آورده است و همه را نتیجه امدادهای غیبی و همراهی جنود معنوی و آسمانی که با چشم سر نتوان دید، دانسته است. اگر همه این تراوشات ذهنی مورخ را ناشی از مدیحه‌گویی صاحب قدرتی که تحت اقتدار وی به کار قضاوت اشتغال داشت، ندانیم دو حالت بر آن متصور است یا او براساس علم و معرفت دینی خود که به صراحت در صفحه پانزده کتابش می‌گوید: «اکثر اوقات مستغرق علوم دینی» بوده این جهان‌بینی و فلسفه دینی مبتنی بر تقدیر را به دست آورده یا اینکه در تبیین واقعیات کلان سیاسی و نظامی به لحاظ عقلی راه به جایی جز تبیین تقدیرگرایانه نبرده است. ضمن آنکه نمی‌توان این دو وجه را بدون ارتباط با هم فرض کرد می‌توان آن را انعکاسی از تفکر غالب آن جامعه در حیطه فهم تاریخ دانست. تفکری که حتی مورخان منتقد و مخالف تیمور نیز گریزی از آن نداشتند. ابن عریشاه، مورخی که لحن انتقادی تندی علیه تیمور دارد در شرح دلایل تعالی اقبال تیمور نفس گرم عرفا، پیشگویی براساس یک رؤیا، و تقدیر و مشیت الهی را به کار می‌گیرد تا ظهور تیمور را بر آن مبانی توضیح دهد. او در داستانی که به منزلت پایین اجتماعی تیمور و چوپانی او اشاره می‌کند، اوج گرفتن قدرت تیمور را حاصل نفس گرم، حمایت و استجاب

۲. همان، ص ۱۳ - ۱۴.

۱. همان، ص ۲۲.

دعای یک صوفی صافی سیرت می‌داند:

«در شهر کش پیری از اهل طریقت می‌زیست به نام شیخ شمس‌الدین فاخوری که مردم را بدو عقیدتی به کمال، و خود در امور دین و دنیا مرجع و معتمد خاص و عام بود و گفته‌اند که تیمور در نهایت فقر و ناتوانی با ذلت آشکار و عزت پنهانی کهن جامه منحصراً خود بفروخت و به بهای آن بزی خرید و ریسمانی به دست آورد و گردن بز را به یک طرف و گردن خود را به طرف دیگر ریسمان بست و بدین صورت به درگاه شیخ پیوست. در آن حال شیخ و دیگر درویشان سرگرم ذکر و غرقه دریای وجد و فکر بودند. وی همچنان بر پای بایستاد تا از آن به خویش آمدند و از آن مقابل خاموش شدند و شیخ را نظر بر وی افتاد. پس تیمور بشتافت و دستش بوسه داد و خویشتن بر پای وی افکند چون پیر چنان دید ساعتی به اندیشه فرو رفت. آنگاه سر به سوی حاضران برداشت و گفت که این مرد هرچه از مال جهان داشته بر طبق اخلاص گذاشته است و از ما چیزی به کمک می‌خواهد که در پیشگاه باری به بال پشه‌ای برابر نکند. رأی من آن است که از یاری وی روی نگردانیم و ناامیدش از این در باز نرانیم پس دست به دعا برداشتند و مسئولش اجابت کردند. چون تیمور از سرای شیخ بازگشت، اقبال بدو روی آورد و روزگارش دمساز گشت و همچنان طریق تعالی سپرد تا جهانی را به آشفستگی و پریشانی دچار کرد.»^۱

این داستان علاوه بر آنکه یکی از علل اعتلای قدرت تیمور را توضیح می‌دهد به منزلت کشف و کرامات پیران طریقه‌های متصوفه نیز اشاره دارد.

مؤلف در چنین توجیهاتی دچار پارادوکسی است که از آن غافل مانده و سؤالی در آن باب به ذهنش خطور نکرده است. او از یک طرف اعمال و رفتار تیمور را سفاکانه و ویرانگرانه توصیف می‌کند اما از خود نمی‌پرسد که کرامت مورد تصور اهل طریقت، چگونه ممکن است به کارگشایی و رونق کار دنیوی چنین فردی بیانجامد.

چنانکه اشاره شد ابن عرب‌شاه از عنصر خواب‌نما شدن و یا توسل به آن جهت مقدر بودن قدرت‌گیری تیمور غافل نبود. این عامل را مورخان در شرایط فکری خاصی به کار گرفته‌اند. این مسئله چند عنصر فکری را در خود مستتر دارد. از جمله مقدر بودن یک واقعه براساس خواست الهی یا مشیت و تقدیر که به صورت خواب‌نما شدن، بیان و پیشگویی می‌شود و ارتقای منزلت

۱. ابن عرب‌شاه، همان، ص ۶ - ۷.

معنوی فردی که مشمول این واقعه می‌گردد. گزینش و بیان چنین موضوعی از طرف مورخ اولاً پذیرش این مطالب را توسط وی می‌رساند و ثانیاً از وجود چنین عقایدی در جامعه و پذیرش آن توسط مردم حکایت می‌کند. ابن عربشاه داستان خواب دیدن عمه تیمور را درباره‌ی وی چنین بیان می‌کند:

«چون همگان را باده‌ی عشرت در جام و جام محبت را در کام شد، بساط بیگانگی برچیده سخن به یگانگی گفتند و شفتند و پرده‌ی اسرار از میان بر گرفتند. نخست تیمور آغاز سخن کرده چنین گفت: جده من، که سرنوشت هرکس در لوح پیشانی او می‌خواند و از رموز نهانی و حوادث پوشیده سخن می‌راند، شبی خواب خوشی دیده است که آن را از احلام نشاید شمرد و بدین‌گونه تعبیر نموده است که از فرزندان و نوادگان او کسی بیاید و ممالک روی زمین به غلبه و قهر بگشاید و پادشاهان جهان را زبون خویش نماید. اینک منم آنکه وی در خواب دیده است و هنگام کار فرا رسیده است پس با من به عهد و پیمان یار شوید و آهنگ پراکندگی ننمایید و تا هستید پشت و پهلو و بازوی من باشید. پس با وی به عهد و پیمان دم‌ساز و به سوگند وفاداری همراز شدند.»^۱

تأویل آیات و احادیث گاه و بیگاه در خدمت اندیشه‌ی تقدیرگرایی و تحلیل تاریخ براساس مشیت الهی قرار می‌گرفت و از آنجا که این دو تفکر مبنای مذهبی دارند در امتزاج با هم به شکل‌گیری فلسفه‌ای مذهبی برای تعلیل تاریخ می‌انجامید. نمونه‌ای واضح از این نوع تحلیل و تعلیل را نظام‌الدین شامی با تمسک به تأویل و تقدیر به دست می‌دهد. او با این روش ضمن توجیه مظالم حکام، آنان را از مسئولیت اعمال خود مبرا می‌داند:

«اما چون فسق و فساد و لجاج گریبان خلق گیرد و سر از راه شریعت بگردانند و مال و مثال، غرور و شرور ایشان را زیادت گرداند تا خدای تعالی را فراموش کنند و فرمان صاحب شریعت نبرند، حکمت الهی اقتضای آن کند که دل پادشاهان را بر ایشان متغیر گرداند و در خاطر ملوک القا کند تا ایشان را تأدیب کنند و گوشمال دهند و در حدیث قدسی مصداق این معنی و آیه آمده که «انا الله ملک الملوک، قلوب الملوک و نواصیهم بیدی فمن اطاعنی جعلته عبیه و رحمة و من عصانی علیه نقمة فلا تسبو الملوک و لکن توبوا الی اعظمتهم علیکم» معنی آن است که منم آن خدایی که پادشاه پادشاهانم و دل‌های پادشاهان و موی پیشانی ایشان به دست قدرت من است

هرکس که فرمان برد، من دل‌های پادشاهان را بر ایشان مهربان گردانم و هر که نافرمانی من کند دل‌های ایشان را بر کینه و قهر ایشان دارم پس باید که شما پادشاهان را بد نگوید لیکن توبه کنید و به من بازگردید تا من ایشان را بر شما مهربان گردانم»^۱.

در عبارت فوق ترکیبی از عناصر فکری مذهبی - سیاسی به چشم می‌خورد که به کمک تأویل یا جعل حدیث، جهان‌بینی مبتنی بر مشیت الهی تولید کرده است. جبرگرایی برآمده از این نگرش از یک طرف باعث سلب مسئولیت از پادشاهان و حکام در قبال اعمال سرکوبگرانه می‌گردد و از طرف دیگر آنان را در جایگاه مأمورین مستقیم خداوند بر زمین قرار می‌دهد که به مانند پیامبران مأمور اجرای فرامین خداوند هستند.

نگرش مبتنی بر تقدیر و مشیت الهی را مورخان در تبیین تولد و مرگ و فتوحات تیمور نیز به کار برده‌اند و گاهی عقاید غالبانه و اندیشه‌های مبتنی بر تصوف و عرفان را با آنها درآمیخته‌اند. ابن عربشاه در باب تولد تیمور می‌نویسد:

«گویند در شب ولادت او چیزی چون خود در هوا پدید آمد و چون به روی زمین افتاد، بشکفت و شراره‌های آتش از آن برخاست و دور و نزدیک فضا را بینباشت و نیز گفته‌اند که چون از مادر بزاد، دو دستش خون‌آلود بود چون این داستان با پیشگویان در میان نهادند و حال و مالش پرسیدند یکی گفت که رهزنی بی‌باک گردد و دیگری گفت که دژخیمی سفاک شود و این سخنان همچنان بر زبانها می‌گذشت تا آنگاه که نشانش آشکار شد»^۲. به احتمال قریب به یقین این داستانها پس از قدرت گرفتن تیمور ساخته و پرداخته شده است و دوستان و دشمنانش مقاصد متفاوتی از آنها مراد می‌کرده‌اند اما مقدر جلوه دادن خشونت‌های تیمور وجه مشترک همه آن عقاید است. ابن عربشاه با گردآوری و درج این حکایات علاوه بر حفظ عقاید رایج جامعه درباره علل ویرانگریهای تیمور، با لحن تأییدی درباره آن صحبت کرده است و این لحن با اندیشه تقدیرگرایی او که در تبیین مطالب دیگر اثرش به چشم می‌خورد، سازگاری دارد.

ابن عربشاه در تصرف شهر قرشی به دست تیمور، با نگاه تأییدی به عمل تیمور آن را به خواست خدا نسبت داده است. او می‌نویسد یاران تیمور در تصرف شهر ناکام ماندند و تیمور به پاسخ گفت که شما را از این حادثه زیانی نرسد جز آنکه مردانی سنجیده و آزموده شوید. پس به چاره‌اندیشی گرد هم آید و ره بریندید و هماهنگ و همعنان راه دروازه شهر پیش گیرید... در

۲. ابن عربشاه، همان، ص ۶.

۱. نظام‌الدین شامی، همان، ص ۸.

زمان همگی به پیروی فرمانش بانگ برآورده به جانب دروازه شهر پیش رفتند، چون شیر خشمگین به سپاه دشمن حمله بردند و چون باران مرگ بر سر و جانیشان فرو ریختند. آنگاه دروازه شهر چنانکه خدا می‌خواست بر ایشان گشوده شد و کسی را یاری برابری نماند و آنان با غنیمت بسیار به جایگاه خود بازگشتند و جمعی از اهل فساد بدیشان پیوستند و شمار همراهان او به سیصد تن رسید.^۱

تضاد آشکاری در تبیین حادثه فوق به چشم می‌خورد. مؤلف با وجود آنکه موضع تیمور را ظالمانه و برای غصب اموال حاکم شهر ذکر می‌کند با نکوهش اعمال تیمور و توصیف آن به صفت ستمگری، عجیب است که فتح شهر را خواست خداوند می‌نامد و آن را به حکمتی نسبت می‌دهد که نمی‌داند چیست. واضح است که در تحلیل حادثه درمانده و نمی‌داند تیمور چگونه با عده‌ای کم و در موضعی ناحق از نظر دینی، صاحب چنان پیروزی شد و لابد علتی نمی‌یابد جز خواست خدا، اما از خود نمی‌پرسد که چگونه ممکن است خواست خدا مشمول حال فردی با این همه اعمال ناپسند گردد. نگاهی مختصر به شرح این مورخ در باب مرگ تیمور نه تنها تضاد بلکه تناقض منظومه فکری وی را بیشتر می‌کند:

«تیمور همچنان موجهای سپاه خود به یکدیگر می‌پیوست تا به مکانی در رسید که اترار نام داشت و او اگرچه به ظاهر از سرما در امان می‌بود، باری بر آن شد که درون خود را نیز از گزند زمستان پاس دارد. پس بفرمود که چکیده‌ای از شراب مخصوص بگیرند و داروهای گرم مزاج و دیگر بهارها بدان بیامیزند و خدا نخواست که روحی چنان پلید از کالبدی چنان ناپاک بیرون شود، مگر با صفات پست و ناپاکی که خود شایسته آن می‌بود... پیوسته در برابر قضای آسمانی عناد می‌ورزید و نعمتهای خدا را منکر بود و در حق او جز این نشاید گفت که ناقص آمد و بار مظالم به دوش گرفت و گرانبار رفت. آن عرق در عروق و جوارحش اثر بخشید و بر بنیاد جسم و بنای کالبدش راه یافت... پس ندا در رسید که ای روان پلید از آن کالبد ناپاک بیرون آی و از حمیم دوزخ بهره خود بگیر با بار گناه و بیداد به در آی و با دیگر ناپاکان و گناهکاران درآمیز»^۲

توضیح تقدیرگرایانه مورخ در تبیین مرگ تیمور همراه با نکوهش شدید اعمال او، با توضیحات وی در مورد فتوحات تیمور همراه با لحن تأییدآمیز، تناقضی آشکار را در معرض دید قرار می‌دهد. براساس این فلسفه نگرشی، خداوند مقدر ساخته که او فاتح شهرها و بلاد گردد

۲. همان، ص ۱۸۷ - ۱۸۸.

۱. همان، ص ۱۲.

و کشتار نماید و باز مقدر ساخته که این فاتح مورد تأیید دیروز، روز دیگر در ناپاکترین شرایط جان بسپارد و در عین تأییدات خداوند هر روز دست به جنایت برگشاید. این تناقض فهم مورخ از تاریخ ناشی از نگاه وی به یک پدیده تاریخی از دو زاویه متفاوت است. آنجا که وی اعمال تیمور را در قالب اعمال یک انسان می‌بیند آنها را در راستای عقاید دینی و یا انسانی نمی‌یابد و زبان به نکوهش می‌گشاید. اما آنجا که دنبال پاسخ این سؤال است که چرا چنین حاکمی بر جان و مال مردم مسلط شد و برای کسب و حفظ قدرت این چنین دست به جنایت زد، عاملی جز مشیت و تقدیر الهی سراغ نمی‌یابد و البته این سؤال به ذهن وی متبادر نمی‌گردد که چگونه ممکن است دو رفتار متناقض از یک حکمت برخیزد. مسلم است که ضعف نگرش فلسفی مورخ به تاریخ، ندیدن تاریخ به عنوان حاصل عمل انسان و عدم اعتقاد به حیث تاریخی بشر عامل اصلی این نوع ادراکات متناقض از تاریخ شده است.

نگرش مذهبی مورخان این دوره نشانگر تحول مذهبی مطرح در جامعه یعنی رونق‌یابی تشیع و رواج عقاید صوفیانه است و این مسئله از نشانه‌های جامعه گذار است. نظام‌الدین شامی در تشریح اوصاف تیمور از نگرشهای تشیع و تسنن با هم استفاده می‌کند:

«و شاهد برین دعوی و بیان‌کننده این معنی وجود شریف و حضرت منیف امیر اعظم اعدل اکرم برگزیده درگاه یزدان و سایه حضرت رحمان و صحاح دولت، صاحب عراق قطب‌الحق والدنیا والدین امیر تیمور گورکان است خلدالله تعالی فی بسیط الارض ملکه و سلطانه و افاض علی العالمین برحمة و احسانه که عدلش به سیاست مقرون است و قهرش با لطف ممزوج و نیش با نوش هم‌عنان و حلمش با غضب هم‌میدان، در مقام تجلی جمالی در تعظیم او امر شرع محمدی کوشیده و در تکریم سادات که شاخهای درخت نبوت و دانه‌های خوشه ولایت و فرزندان رسول خدا و نور دیدگان فاطمه زهرا، دقایق رعایت مرعی داشته اعزاز جانب ایشان می‌فرماید. در مجالس تقدیم ایشان بر همه لازم می‌شمرد و در تفهیم شأن علما که میراث‌داران حضرت رسالت و نایبان درگاه نبوتند هیچ دقیقه مهمل نمی‌گذارند... و در تعظیم مشایخ و صلحا با قصی الغایه کوشیده به مجالست و مصاحبت ایشان رغبت می‌فرماید»^۱

مؤلف قبل از این مطالب جایگاه چهار خلیفه اول را با احترام و حقانیت دینی و به عنوان جانشینان برحق پیامبر اسلام توضیح داده و در ادامه چنانکه ملاحظه شد به تکریم اولاد حضرت

۱. نظام‌الدین شامی، همان، ص ۹.

فاطمه (ع) به سبک تکریم شیعیان می‌پردازد. این عبارات جریان رو به رشد تشیع را در آن جامعه آشکار می‌کند. و استفاده از عبارت «قطب‌الحق والدنیا والدین» در توصیف مقامات تیمور، نشانه رواج تصوف در جامعه و تأثیر این افکار در اندیشه مورخ است. کلمه قطب از عبارات فرق صوفیه است. اما ترکیب عبارت، تیمور را در جایگاه رفیع‌تری نشانده است. قطب‌الحق نشانه جایگاه حق مطلق، قطب‌الدنیا جایگاه سلطنت عالیه دنیوی و قطب‌الدین نشانه منزلت متعالی دینی است که در نگرش صوفیانه تجمیع یافته و در توصیف منزلت تیمور به کار رفته است.^۱

ابن عربشاه نیز از به کارگیری تعابیر و عقاید صوفیانه در توصیف حالات تیمور غافل نبود. او جریان ملاقات تیمور را با ابوبکر خوافی چنین بیان می‌کند:

«گویند که تیمور در یکی از سفرهای خود به خراسان شنید که در قصبه خواف مردی است بزرگوار به نام شیخ زین‌الدین ابوبکر که خدایش به الطاف خود سرافراز فرموده است و او دانشمندی است نیک‌رفتار و دانایی بزرگوار، کرامتها به آشکار کند و بر مسند ولایت بسزا تکیه زند... تیمور زیارت وی واجب شمرده و راه سرایش، به پای آزادت سپرد. شیخ را خبر دادند که تیمور را به درگاه تو روی نیاز است: دیدار تو خواهد و برکت تو جوید... تیمور سر به تعظیم فرود آورد و خویشتن بر پای وی افکند. شیخ دست بر پشت او نهاد. تیمور گفته است که هرگاه زود دست از پشت برنگرفته بود، آن را شکسته می‌پنداشتم و گمان بردم که آسمان به زمین پیوسته است و من در میان فشرده و کوفته مانده‌ام. آنگاه در برابر وی به دو زنوی ادب بنشست و بنرمی، چنانکه پرسش را مانست نه احتجاج را، سخن آغاز کرد که: «ای شیخ بزرگوار! چگونه است که پادشاهان را نفرمودید تا عدل و انصاف گزینند و به جاب آزار و ستم نگرینند؟ شیخ فرمود ما آنان را به داد و دهش خواندیم ولی سر باز زدند پس تو را برگماشتیم و بدیشان مسلط داشتیم». تیمور در حال از حضرت شیخ برخاست و قد بیاراست و گفت: به خدای کعبه که دری روی زمین شدم».^۲

ابن عربشاه این حکایت را بدون ابراز تردید در صحت آن آورده است. حاصل آنجاست که شرح این داستان بیانگر نظر مؤلف در باب مؤید بدون تیمور با دعاها و پشتیبانی با کمال عرفانست. بر تأییدات غیبی که به نظر مورخ مشمول حال تیمور است با نگاه منفی وی نسبت به اعمال تیمور، چنانکه اشاره شد، در تناقض قرار دارد و بیان مورخ در نشان دادن ابوبکر خوافی در جایگاه

۱. همان، ص ۶.

۲. ابن عربشاه، همان، ص ۲۲ - ۲۳.

خداوندی بر زمین، چیزی جز افکار غالبانه صوفیان نیست. در هر حال ابن عربشاه و هم‌مسلمان او در این دوره با ترکیبی از این عناصر فکری سراغ فهم تاریخ رفته‌اند.

اندیشه سیاسی این مورخان، بخش دیگری از مبانی فکری آنان را شامل می‌شود. با سقوط دستگاه خلافت، مسئله مشروعیت حاکم و حکومت به صورت موضوعی مهم در میان فقها، فلاسفه و مورخان درآمد. مهمترین محور این فعالیت فکری، جایگزین نمودن سلطنت به جای خلافت و دادن مشروعیت به حکمرانی سلاطین بود. ابن جماعه^۱ از شارحان بزرگ این تفکر بود. به نظر او وجود سلطان به دلیل طبیعت متجاوز انسانها ضروری است.^۲ وی باید باشد تا انسانها را از تعدی نسبت به یکدیگر باز دارد. ابن جماعه با نقل این حدیث که سلطان سایه خداوند بر روی زمین است که مظلومان در تحت آن پناه می‌گیرند، آن را بر حاکم یعنی سلطان منطبق می‌سازد.

ابن تیمیه^۳ نیز بر این عقیده است که دین و دولت جدایی‌ناپذیرند و شریعت نیازمند اعمال حکومت دنیوی سلطنت و صرف مال حکومت در راه خداوند است.^۴

نجم‌الدین رازی^۵ فقیهی ایرانی که به دربار کیخسرو بن قلیج ارسلان پادشاه سلجوقی روم پناه برد، از شارحان مشروعیت بخشی به قدرت سلطان مسلمان است. وی در این باره می‌نویسد: «بدانک سلطنت، سلطنت و نیابت حق تعالی است در زمین، و خواجه علیه‌السلام سلطان را سایه خدا خواند و این هم به معنای خلافت است زیرا که در عالم به صورت، چون شخصی بر بام شد و سایه او بر زمین افتد آن سایه او خلیفت ذات او باشد در زمین، و آن سایه را بدان شخص باز خوانند».^۶

۱. ابن جماعه به سال ۶۳۹ در حماة زاده شد و در ۶۹۰ به قاضی‌القضاتی مصر رسید و در ۷۳۳ درگذشت. کتاب تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام، حاوی نظریات وی است. برای توضیح بیشتر، رک: آن. لمتن دولت و حکومت در دوره میانه اسلام، ترجمه علی مرشدی‌زاد، تهران، مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۹، ص ۱۶۲ - ۱۶۳.

۲. همان، ص ۱۶۳.

۳. ابن تیمیه معاصر ابن جماعه بود و در ۶۶۱ در حران متولد شد و در ۷۲۸ در دمشق فوت کرد. دو اثر عمده او در سیاست عبارتند از: السياسة الشرعية فی اصلاح الراعی والراعیه و منهاج السنة، برای توضیح بیشتر، رک: همان، ۱۶۷.

۴. همان، ص ۱۶۸ - ۱۶۹.

۵. نجم‌الدین رازی، اهل ری و از معاصران ابن جماعه و ابن تیمیه است که پس از سکوت اولیه در برابر حملات مغول به قلمروی سلاجقه روم فرار کرد. دو اثر مهم وی عبارتند از: مرصادالعباد و مرموزات اسدی، برای توضیح بیشتر، رک: جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، انتشارات کویر، چاپ ششم، ۱۳۸۲، ص ۱۹۱ - ۱۹۲.

۶. نجم‌الدین رازی، مرصادالعباد، ص ۴۱۲، به نقل از جواد طباطبایی، همان، ص ۲۰۳.

مورخان نیز در همین فضای فکری به حکومت و سیاست نظر داشتند و حکومت سلاطین و شاهان را امری مشروع و در اغلب موارد آن را تداوم خلافت دانستند. نظام‌الدین شامی در این مورد می‌نویسد:

«... و چون آن شهباز بلندپرواز (پیامبر اسلام) از تنگنای قفس جسمانی به فضای عالم روحانی خرامید مسند خلافت به وجود خلفای راشدین آراسته شد و خار بیداد از حواشی دین و دولت و نواحی ملک و ملت بمیامن سعی و مساعی جهد ایشان پیراسته گشت. و بعد از مدت سی سال بساط خلافت‌الخلافة بعدی ثلثون سنة در نوردیدند. و شادروان ثم تصیر ملکاً عضواً باز کشیدند و ملت را به دولت تقویت دادند و دین را به پادشاهی تمشیت فرمودند و اعظام سلاطین کامگار و صناید ملوک نامدار را مالک ازمه حلّ و عقد و قابض اعنة قبض و بسط گردانیدند و تمشیت شریعت به مهابت شمشیر بزّان حوالت کردند و فرمان آسمان چنین واردست که «ولقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الكتاب والمیزان ليقوم الناس بالقسط و انزلنا الحد فیه باس شدید و منافع للناس» یعنی بدرستی که ما که خداییم پیغمبران را فرستادیم با معجزه‌های ظاهر و با ایشان فرو فرستادیم کتاب و تراز و فرستادیم آهن را که درو بیم و هراس سخت است و منافع آدمیان عاماً در جمع میان کتاب و ترازو و آهنی گفته‌اند، که وجه مناسبت آنست که چون پیغمبر به خلق آید وظیفه آنست که اول به آیات آسمانی و دلالات روحانی مردم را به خدا دعوت کند اگر قبول نکنند و سر در نیارند به دلایل معقول که ترازو عبارت از آن است ایشان را به راه راست آرند و ارشاد کنند و اگر این هر دو با ایشان مفید نباشند جز برکشیدن شمشیر چاره دیگر نماند... بنابراین مقدمات معلوم می‌شود که «ما یزع السطان و اکثر مما یزع القرآن» یعنی آن مقدار بازنشستن از فساد و ترسیدن که مردم را از سلطان است از قرآن میسر نیست بلکه مفسدان آن مقدار که از ارباب دولت می‌ترسند از خدای تعالی نمی‌ترسند و این معنی حضرت عزت می‌فرماید که «لأنتم اسد رهبه فی صدورهم من اللّٰه ذلک بانهم قوم لا یفقهون» یعنی هر آینه که شما جلد و دلیر و اصحاب تیر و شمشیرید هیبت و ترس شما در دل کافران بیش از هیبت و ترس خداست و سبب این آنست که ایشان طایفه‌اند که حقیقت حال را ندانسته‌اند و در مقام جهل و غفلت پایبند ماندند و بار مراتب این طایفه که به شمشیر، دین را تقویت کنند و به ضرب بازوی مردانگی در قلع و قمع مفسدان کوشند به حسب ازمان و

اشخاص هر دور متفاوتند»^۱.

تبیین دینی تاریخ سیاسی و حکومت در مطالب فوق بوضوح بیان شده است و در اثبات آن تفسیر و تأویل احادیث و آیات قرآن کریم مورد استفاده قرار گرفته است. از فحوای کلام چنین برمی‌آید که مؤلف، پادشاهان را جانشینان خلفا می‌داند و قدرت شاهان را در صحنه جامعه نافذتر از قدرت خداوند توصیف می‌کند و با فهم خود از آیات و احادیث توسل شاهان را به شمشیر، عین اجرای احکام خداوندی می‌داند. نظام‌الدین شامی در ادامه بحث خود شاهان را براساس اعمال، طبقه‌بندی نموده و رفتار آنان را با مردم عین تقدیر و مشیت الهی قلمداد می‌کند و همه تقصیرات را در سختگیریهای شاهان، ناشی از تمرد، بدبینی و لجاجت مردم ذکر می‌کند: «... بنابراین سلاطین و ارباب دولت برحسب مقتضای هر زمانی از سه صنف بیرون نباشند یا بکلی مظهر لطف و مرحمت باشند یا بکلی مظهر قهر و نقیمت یا جامع میان این هر دو، آن وجود به کمال نزدیکتر باشد و آن ذاتی بود کامل که جامع باشد میان تجلیات جلالی و جمالی تا برحسب هر زمان به نسبت به اشخاص عالم آثار لطف و قهر او ظاهر شود و خیر و شر و صالح و طالح و نیک و بد و مؤمن و کافر و برّ و فاجر همه از او به نصیبی که فراخور حال هر یک باشد، رسند و این چنین شخصی که مجمع‌البحرین این دو صفت باشد در قرن‌ها ظاهر شود و آثار و رسوم و نتایج افعال و اقوال او سالها بل قرن‌ها بر روی موزگار بماند تا بعد از وی احفاد و اولاد و اشیاع و اتباع او بر سنت او روند و صادرات افعال و نافذات احکام او را متابعت نمایند و شاهد برین دعوی و بیان‌کننده این معنی وجود شریف و حضرت منیف امیراعظم عدل اکرم برگزیده درگاه یزدان و سایه حضرت رحمان و صاحب دولت قران قطب‌الحق والدنیا والدین امیر تیمور گورکان است خلدالله تعالی فی بسیط الارض بلکه و سلطانه و افاض علی العالمین مرحمة و احسانه که عدلش به سیاست مقرون است و قهرش با لطف ممزوج»^۲.

نظام‌الدین شامی هر سه گروه شاهان را مظهر اراده خداوندی ذکر می‌کند که براساس خواست وی و بنا بر مقتضیات زمان و احوال مردم ظهور می‌کنند. او تیمور را دارای صفات غضب و رحمت الهی دانسته و در گروه سوم قرار می‌دهد. چنانکه اشاره شد نکته عجیب در این نظریه مبرا دانستن شاهان در قبال اعمال سختگیرانه و سرکوبگرانه است که به دلیل رفتار غلط مردمان، از پادشاهان سر می‌زند و تقصیر آن متوجه مردم است. تیمور براساس همین نظریه کشورگشایی

۲. همان، ص ۹.

۱. نظام‌الدین شامی، همان ص ۸ - ۹.

خود را توضیح می‌دهد:

«و هر مملکتی که متوطنان و ساکنان آن مملکت از حاکم و والی خود در آزار باشند و دلهای اهل آن دیار از والی خود منصرف گردد ملک‌ستان راست که آن ملک را به حیطة تصرف درآورد و به مجرد توجه سلطان نیکوسیر، آن ملک مسخر گردد... و در هر ملکی که الحاد و زندقه بسیار شود و اهل آن دیار از سپاه و رعیت به طوایف متنوعه متفرق می‌شوند زوال آن مملکت نزدیک رسیده باشد جهان‌ستان راست که بر آن مملکت ترک‌تاز آورد چنانچه من ممالک عراق عجم و فارس را از وجود ملاعین ملاحظه پاک ساختم... و در ملکی که عقاید اهالی آن ملک از عقاید خاندان حضرت سیدالمرسلین صلوات‌الله علیه تغیر یابد سلاطین را واجب است که آن ولایت را مسخر گردانند و اهالی آن ملک را از اعتقاد بد ایشان بازآورند چنانچه من به مملکت شام درآمده جماعت، که بد اعتقاد بودند ایشان را به سزا رسانیدم».^۱

تیمور در بخش دیگری از تزوکات رویهٔ ملک‌گیری خود را براساس خرد فردی و در موردی با استفاده از عقاید شیعه پی گرفته است: «و چون شروع در ملک‌گیری کردم چهار امر را پیش نهادم:

«اول در امور ملک‌گیری تدبیر و کنکاش درست به کار بردم

دوم حزم و احتیاط و اندیشهٔ بسیار نمودم

سیوم سیصد و سیزده مردم مردانهٔ اصیل و شجاع و فرزانه به خود متفق ساختم و ایشان در اتفاق به مرتبه بودند که گویا همگی ایشان یک تن بودند و عزیمت رأی و گفتار و کردار ایشان همی یک بود چون می‌گفتند که این کار می‌کنم بر نمی‌گشتند و تا آن کار را با تمام نمی‌رسانیدند دست از آن باز نمی‌داشتند.

چهارم کار امروز را به فردا نینداختم».^۲

در تزوکات فوق، نکتهٔ سوم به لحاظ عقیدتی مهم است. تیمور عقیدهٔ شیعهٔ اثنی عشری را در باب تعداد یاران امام غایب (۶) مصادره کرده و متعرض عقیدهٔ منجی‌گرایی شده است و به طور تلویحی به یک نوع شبیه‌سازی تاریخی دست زده است.

توجه به مقولهٔ امنیت و کشورداری در نظریهٔ سیاسی مورخان این دوره جایگاه مهمی داشت و از برخی استنادات منقول، این مسئله آشکار گردید. نظام‌الدین شامی در مطلبی به طور واضح

۱. تیمور گورکان، همان، ص ۳۳۲ - ۳۳۴. ۲. همان، ص ۳۳۲ - ۳۳۶.

این نکته را مورد توجه قرار داده است:

«در ایام معدلت و یا ساق او چه جای تجار که کودکان و بیوه‌زنان، قماش و زر و سیم و ظرایف بضایع و تجارات می‌آوردند و می‌بردند و هیچ آفریده به حبه از ایشان توقع نمی‌نماید و به درمی ایشان را خسران واقع نمی‌شود و این نعمت بی‌کران و موهبت بی‌پایان نتیجه سیاست و عدل این امیر صاحبقران است و وجود مبارک او هم بشرف حسب آراسته است و هم به رتبت نسبت پیراسته، حسب آن بود که به سعی و جد خود حاصل کنند و نسبت آنکه از پدران به میراث یابند... چه آن‌کس که بعد از این به مطالعه این تاریخ مبارک مشرف شود داند که مساعی جمیله او درباره امور ملک و مملکت و کوشش او در ضبط مهمات دین و دولت در چه مرتبه بوده و از کجا به کجا رسانید»^۱.

نگرش نظام‌الدین شامی به مقوله امنیت و کشورداری از چند لحاظ جالب توجه است. وی چند سطر جلوتر از مطلب فوق به شرح گسترش قلمروی تیمور از هند و چین و ایران و توران تا مصر پرداخته و امنیت مطروحه را به کل این سرزمینها ساری و جاری می‌سازد و آن را جزء افتخارات تیمور می‌داند. عبارات ملک و مملکت، امنیت، مهمات دین و دولت جایگاه سیاسی و اجتماعی این مفاهیم را در ذهن مورخ بیان می‌کند و پا وجود آنکه پرداختن به مفاهیم این عبارات را به عنوان یک هدف، عقیده و وظیفه مهم‌پر کشورداری می‌داند اما در نگارش اثر تاریخی خود، این کلمات را محور تاریخ‌نگاری قرار نمی‌دهد.

مفهوم هویت ایرانی و ایرانیت در آثار تاریخ‌نگاری این دوره به دلایل مختلف از جمله وضعیت سیاسی، کمتر انعکاس یافته است. سیاست و شاید عقاید دینی تیمور، بیگانه بودن او را تا حدودی کم‌فروغ جلوه داد با این وجود نظام‌الدین شامی عبارتی در ظفرنامه دارد که به طور تلویحی به بیگانه بودن تیمور اشاره می‌کند:

«و ایران و توران که قرن‌هاست تا نوعروس این دو مملکت در عقد یک خاطب نیامده به ضبط کامل و عدل شامل چنان نسق می‌فرماید که عقلا در آن تحیر می‌نمایند»^۲. از این عبارت، آگاهی مورخ در باب قلمروی تاریخی ایران و تفاوت مرزهای ایران و توران که ریشه در تاریخ اساطیری این سرزمین دارد، بخوبی آشکار است و می‌توان نتیجه گرفت که مؤلف، تیمور را بیگانه می‌داند که توانسته به ضرب شمشیر ایران را تصرف و به عبارتی ایران و توران را متحد کند و زمینه‌های

۲. همان.

۱. نظام‌الدین شامی، همان، ص ۹.

حقانیت تیمور را علاوه بر قدرت تغلب، در عقاید دینی می‌جوید.

موضوع منزلت زنان به مانند بسیاری از مفاهیم اجتماعی در منابع تاریخ‌نگاری این دوره مورد توجه قرار نگرفته و در اغلب مواردی که بدان پرداخته شده با نگاه منفی همراه گشته است. از جمله ابن عربشاه در اشاره‌ای به نسب تیمور می‌نویسد:

«من خود در ذیل تاریخی پارسی بنام الممتخب که اوضاع جهان را از آغاز تا زمان تیمور نگاشته و از شگفتیهای زمان یاد کرده است، دیده‌ام که نسب او را از طرف زنان - که کمندهای شیطانند - به چنگیزخان رسانیده است».^۱

همین مورخ در شرح جنگ تیمور با شاه‌منصور - از آل مظفر - در بیان صحنه‌های آخر جنگ که شاه‌منصور به سپاه تیمور تاخته و تا سراپرده او پیش رفته بود، می‌نویسد: «تیمور خود را به سراپرده زنان رسانده و روی بنهفت. منصور در تعاقب وی در رسید. زنان به سوی شاه‌منصور شتافته چنین گفتند اینجا حرم نسوان و جایگاه پردگیان است. آنگاه انبوهی از لشکریان را به وی نمودند و گفتند: که مقصود و منظور تو آنجاست و آنکه تو می‌جویی در میان ایشان است. پس آنان را به جای خود گذاشته روی بگرداند و بدان سوی که بر وی بنمودند، مرکب راند. و در این حال سپاه دشمن وی را حلقه‌وار در میان بگرفتند و من به بداهه گفته‌ام:

چو در نیرنگ بگشاید زنی دست تواند گردن مردان فرو بست
بسا آتش که از وی عالمی سوخت چو دیدی دست زن آن آتش افروخت»^۲

مؤلف ضمن ابراز عقیده خود درباره زنان، یکی از وجوه فکری جامعه خود را در این باره انعکاس داده است. رفتار آن زنان در صورتی که واقعیت تاریخی داشته باشد با توجه به موقعیتشان طبیعی می‌نماید، اما مؤلف این رفتار را به گونه‌ای پرداخته که عاملی غیر از خدعه زنان در آن ندیده است.

در پایان این بررسی بی‌مناسبت نیست که به تفاوت‌های کلی و شکلی تاریخ‌نگاری دوره تیموری و مغول‌نگاهی بیندازیم. دکتر نوایی این تفاوتها را به اختصار چنین بیان می‌کند:

«در روزگار مغولان، بیشتر تواریخ مهم، مثل جهانگشا و جامع‌التواریخ، حتی تاریخ و صاف و تاریخ گزیده، نگاشته خامه رجال صدرنشین و وزیران و مدیران با تمکین روزگار خود بوده‌اند... اما در روزگار تیموریان کار نوشتن تاریخ از انحصار مقامات عالیه درآمده و فرهیختگان

۱. ابن عربشاه، همان، ص ۸.

۲. همان، ص ۳۶.

و ادیبان این بار امانت را بر دوش کشیدند... شاید از همین جهت باشد که آن نثر فخیم و دشوار جهانگشای جوینی جای خود را به نثر قابل فهم و در عین حال استادانه و ادیبانه عصر تیموری داد... البته این امر یک شبه اتفاق نیفتاد و حقایق‌نگاری جای وقایع‌نگاری را ناگهانی نگرفت... نکته دوم که تاریخ‌نویسی را آسانتر و مردمی‌تر ساخت این بود که اغلب سلاطین تیموری اهل شعر، هنر، ادب و فرهنگ بودند... گاهی وجود وزرایی، چون امیرعلی شیر نوایی در توسعه تاریخ‌نگاری مؤثر بود.^۱ مؤلف در بخشی از مقاله خود به وجود مکتب هرات در زمینه هنر اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که در زمینه ادبی، تاریخ‌نگاری و علمی نیز چنین مکتبی پدید آمد. اما متأسفانه توصیف صریحی از ویژگیهای مکتب تاریخ‌نگاری هرات ارائه نمی‌کند و تنها برخی ارزشهای تاریخ‌نگاری ظفرنامه علی یزدی و حبیب‌السیر را مورد توجه قرار می‌دهد. مؤلف در بخش دیگری از مقاله خود، وجود استبداد شرقی را باعث عدم تحول اساسی در نگرش به تاریخ می‌داند و رفت و آمد سلسله‌ها را تنها باعث تغییر حکام و لباس و گاهی ظواهر می‌شمارد و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که تاریخ‌نگاری تیموری با تاریخ‌نگاری عصر مغول تفاوتی پیدا کرد که به عمده این تفاوتها در متن آن بخش از مقاله که قید شد، اشاره نموده است.

نتیجه‌گیری

الف - تاریخ‌نگاری عصر تیموریان از یک لحاظ تداوم سنتهای تاریخ‌نگاری عصر ایلخانان مغول بود و از سوی دیگر از تحولات مذهبی از جمله رشد تشیع، گسترش اندیشه‌های صوفیگری و سیاست و مذهب شخص تیمور متأثر گردید.

ب - به لحاظ شکلی و موضوعی، تاریخ‌نگاری عمومی، سلسله‌ای و تک‌نگاری (تاریخ فردی) در این دوره ادامه یافت.

ج - ساده‌نویسی و دوری از عبارات متکلفانه تا حدود زیادی مورد توجه قرار گرفت.

د - به لحاظ جهان‌بینی، تحلیل و تبیین تاریخ براساس نگرش دینی پی گرفته شد.

و - از نظر مبانی نظری و فلسفی، تبیین تقدیرگرایانه تاریخ در قالب مشیت الهی، آن‌چنان که مورخان و دیگر متفکران از این مقوله در ذهن داشتند اساس نگرش بر تاریخ‌نگاری را تشکیل داد

۱. عبدالحسین نوایی، معرفی برخی از منابع تیموری، مندرج در: مجله روابط فرهنگی ایران و ترکیه، همان، ص ۶۵-۶۷.

و تبیین‌های صوفی‌گراانه در کمک به این مقوله بیشتر کاربرد پیدا کرد. در قیاس با تاریخ‌نگاری ایلخانان، نگرش فلسفی مبتنی بر مذهب، عقاید صوفی‌گری و مشیت الهی برآمده از آنها، پررنگ‌تر شد.

ه- جبرگرایی در برآمدن و برافتادن حکومتها که برآمده از مبانی نظری فوق بود، مانند ادوار گذشته تاریخ‌نگاری به سیر خود ادامه داد.

ی- گاهی مورخان این دوره مباحث مستقلى در باب موضوع و فواید تاریخ مطرح کردند اما به سطوح معرفتی بالاتر در این زمینه‌ها دست نیافتند و در موارد متعدد به تکرار نظرات پیشینیان در این باب بسنده کردند.

فصل سوم

تاریخ‌نگاری عصر صفوی

زمینه‌های عمومی تاریخ‌نگاری عصر صفوی

ویژگی‌های عمومی عصر صفوی و تاریخ‌نگاری

خروج شاه‌اسماعیل در نیمهٔ محرم ۹۰۵ هجری از لاهیجان و حرکت او به سمت اردبیل منجر به تأسیس حکومتی گردید که دو‌یست‌وسی سال ادامه یافت. تأسیس سلسلهٔ صفویان بر فعالیت‌های مستمر دو‌یست‌وپنجاه سالهٔ فکری و اجتماعی و سیاسی - نظامی اجداد بنیانگذار این سلسله و تحولات عمدهٔ تاریخی ایران در این زمینه‌ها مبتنی بود. از جهتی دیگر، این اقدام، منجر به پیدایش دورهٔ حکومتی گردید که در نوع خود در تاریخ ایران بعد از اسلام، طولانی‌ترین

۱. مؤلفان منابع تاریخی عصر صفوی در این باره اختلاف نظر دارند، مؤلف خلاصه‌التواریخ در تاریخ ایران عزیمت چنین یاد می‌کند: «در منتصف شهر محرم الحرام پانزدهمین پیل خمس و تسعمسدهٔ قمری در سن شریف آن جمجاه دوازده سال تمام شده بود از نفس لاهیجان بیرون آمده...» فاضل حماد قسبی، خلاصه‌التواریخ، به اهتمام دکتر احسان اشرفی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۲۱؛ برای ملاحظهٔ نظر چند منبع دیگر تاریخ‌نگاری عصر صفوی در این مورد، رک: غلام سرور، تاریخ شاه‌اسماعیل صفوی، ترجمهٔ محمدباقر آرام، عباسقلی غفاری‌فرد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲، ص ۴۲.

حکومت سلسله‌ای را رقم زد. این مشخصه یعنی پایداری طولانی‌تر این سلسله، حکایت از آن دارد که مبانی و عوامل منجر به تأسیس و تداوم آن، باید ریشه‌دارتر و مبسوط‌تر از مبانی سلسله‌های دیگر باشد. چنانکه در نگاه اول نیز کاملاً آشکار است که تأسیس این سلسله قیام یک سردار علیه حکومت، شورش رئیس یک ایل علیه سلطنت حاکم، دعوی یک مدعی رقیب از داخل یک نظام، تهاجم نظامی خارجی علیه رژیم داخلی و موارد مشابه دیگر نبود، بلکه قیام یک جوان سیزده‌ساله در رأس یک نیروی فکری و اجتماعی علیه حداقل شانزده امیر و حکمران مستقر و مدعی داخلی و خارجی بود.^۱ بنابراین پیروزی در چنین میدان آشفته سیاسی و نظامی تنها با اتکا به شجاعت و قهرمانی یک یا چند نفر و یا شانس و تقدیر و تصادف امکان‌پذیر نبود. و می‌بایست پیامدهای سیاسی و اجتماعی، اقتصادی و فکری مهمی در پی آورده باشد. این پیامدها و مبانی منجر بدانها در چند ساحت عمده در فضای فکری جامعه از جمله در تفکر تاریخ‌نگاری تأثیر گذاشت. با شناخت ویژگیهای جامعه عصر صفوی در سه ساحت فکری، سیاسی و اجتماعی - اقتصادی بهتر می‌توان فضای تنفسی مورخان این دوره را درک کرد.

الف - ویژگیهای عمومی سیاسی عصر صفوی

آغاز حرکت شاه اسماعیل از لاهیجان مقارن ۱۴۹۹ میلادی بود. این سال پایان قرن پانزدهم بود و تاجگذاری رسمی شاه اسماعیل در اوایل ۱۵۰۷ با اواسط ۱۵۰۱ م. تقارن داشت. این سال، یعنی آغاز قرن شانزدهم میلادی عصری است که یادآور تحولات مهمی در تاریخ اروپاست. از جمله آنکه رنسانس مسیر تکاملی پایانی خود را می‌پیمود، اکتشافات دریایی و جغرافیایی در اوج خود قرار داشت و اصلاحات مذهبی یا پروتستانیزم در حال گسترش بود. این تحولات، همراه با تحولات سیاسی، علمی و اقتصادی، اروپا را وارد عصر تاریخی جدید ساخت.

سرزمین ایران در معرض چنین تحولاتی قرار نداشت چراکه تاریخش به گونه‌ای سیر نکرده بود که منجر به چنین تحولاتی گردد. اما عناصر جدیدی از بعد سیاسی در جامعه ایران

۱. ۲. برای ملاحظه شرحی مختصر از این مدعیان و خصوصاً فهرست اسامی آنان، رک: غلام سرور، همان، ص ۵۲.

۲. غیاث‌الدین خواندمیر، حیب‌السیر فی الاخبار افراد بشر، زیر نظر دکتر محمد دبیر سیاقی، تهران، کتابفروشی خیام، چاپ دوم، ۱۳۵۳، ج ۳، ص ۴۷۶، به اشتباه این سال را ۹۰۶ «داخل سنه ست و تسعمایه» آورده است. در حالی که دیگر منابع عصر صفوی، جلوس اسماعیل را همان سال ۹۰۷ نوشته‌اند، از جمله: حسن بیک روملو، احسن التواریخ به کوشش دکتر عبدالحسین نوایی، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۵۷، ص ۸۵؛ قاضی احمد غفاری، تاریخ جهان‌آرا، تهران، کتابفروشی حافظ، ۱۳۴۳، ص ۲۶۶.

خودنمایی کرد که تعدادی از محققان جدید براساس همان ویژگیها، عصر صفوی را تا حدودی با قرون جدید منطبق یافتند. این نظرات قابل نقد و بررسی هستند و حقایقی می‌توان در آنها یافت. هانس رابرت رویمر در این باره می‌گوید: یک نظام حکومتی که از لحاظ اهمیت و اعتبار با دولت عثمانی قابل مقایسه باشد، ابتدا در عهد صفویه در ایران ایجاد شد. دولت صفوی بیش از دو قرن سنتهای حکومتی و فرهنگی قدیم ایران را تداوم بخشید و شکل ویژه‌ای به مملکت و مردم آن داد که اهمیت تاریخی دارد. بخشی از این تأثیرات تا امروز نیز باقی مانده است. استقرار مجدد نظام پادشاهی و تصرف قلمروی که مبنای تاریخی داشت، ایجاد سازمانهای دولتی و نظامی در اشکال جدید، رواج مبانی اعتقادی شیعه دوازده امامی به عنوان مذهب رسمی، تطبیق اسلام با سنن و فرهنگ ایران، ارتقای فارسی دری به زبان رسمی و اداری در ایران عصر جدید، پیدایش فرهنگی ویژه که در معماری حتی تا امروز، به نقطه اوج خود رسید و به علاوه در زندگی اقوام ایرانی، منتج به ثمراتی شایان توجه شد... اهمیت این سلسله به تاریخ ملی ایران محدود نمی‌شود، بلکه صفویان بودند که ایران را مجدداً به صحنه تاریخ جهانی آوردند... به علاوه آنان با تاریخ اروپا تماس مستقیم یافتند.^۱

رویمر در این اظهارنظر خود به شکل‌گیری و استحکام عناصر سیاسی و فرهنگی خاصی اشاره دارد که تاکنون پایدار مانده‌اند. مانند تثبیت نسبی مرزهای سیاسی ایران، ارتقای زبان فارسی به زبان رسمی، تحکیم سنتهای فرهنگی ایران باستان، تشکیل سلسله‌ای ملی و ورود ایران به صحنه روابط خارجی جهانی از مدل جدید. ورود ایران به صحنه روابط خارجی را می‌توان حاصل شرایط بین‌المللی آن زمان دانست و در مورد تحولات دیگر، صفویان اساساً موجد و بنیانگذار آنها نبودند. البته چنین انتظاری نیز وجود ندارد و در مجموع می‌توان گفت که صفویان در تقویت و تحکیم و بارور شدن عناصر سیاسی مذکور نقش اساسی ایفا کردند. والتر هینتس نقش صفویان را در تشکیل دولت ملی مهمترین رهاورد سیاسی آنان می‌داند و می‌گوید:

«تشکیل دولت صفویه در ایران یکی از مهمترین وقایع تاریخ مملکت و ملت ایران به طور خاص و آسیای غربی به طور عام است. پس از ظهور اسلام و القراض دولت ساسانی و مملکت ایران در حدود نهصد سال از وحدت سیاسی و ملی محروم بود. هینتس در بیان اثر

۱. هانس رابرت رویمر، ایران در راه عصر جدید، ترجمه ادر اهلجی، تهران، انتشارات دانشکده تهران، ۱۳۸۰، ص ۲۵۱ - ۲۵۲.

۲. والتر هینتس، تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۶۱، ص ۷.

خود به توفیق صفویان در عرصه فکری و فرهنگی نیز اشاره می‌کند:

«نیروهای ملی ایران در دوره صفویان در تمام عرصه‌های زندگی فکری و هنری به نحوی کاملاً متفاوت از آنچه در دوره نفوذ بیگانگان مانند اوزون حسن و پسرانش می‌توانست جلوه کند، مجال ظهور و بروز یافت»^۱.

در بخش صفویان تاریخ ایران کمبریج نیز در این مورد می‌خوانیم: «اسماعیل، بدین ترتیب، حکومت سلسله صفویان را در ایران بر پا کرد... چه بپذیریم که این واقعه طلیعه تاریخ نوین ایران بوده و چه نپذیریم، به هر حال قطعاً دوره‌ای جدید آغاز شده بود. دستاورد تاریخی صفویان استقرار حکومتی مقتدر و دراز آهنگ، پس از قرن‌ها حکومت بیگانگان در ایران و دوره‌ای از تجربه و آشفته‌گی سیاسی بود»^۲.

جان فوران نیز به شکلی رقیق‌تر نقش صفویان را در آغاز تاریخ جدید ایران و تشکیل دولت ملی می‌پذیرد:

«حکومت صفویان در مقایسه با سلسله‌هایی که تا قبل از آن بر ایران حکومت کرده بودند، عمری طولانی داشت و این نکته را تاریخ‌نگاران یادآور شده‌اند، اما علاوه بر این مشخصه، به قدرت رسیدن دودمان صفوی نیز یک رویداد آغازگر و نقطه عطف در تاریخ نوین ایران محسوب می‌شود»^۳.

نصرالله فلسفی نیز بر تشکیل دولت ملی توسط صفویان تأکید دارد و می‌نویسد:

«با ظهور دولت صفوی قسمت بزرگی از ایران قدیم باز به فرمان دولتی واحد درآمد و در زمان شاه‌عباس اول این دولت به یک دولت کاملاً ایرانی مبدل شد و اساس وحدت ملی ایران که از حمله‌ها و تجاوزهای اقوام سامی و زرد و تاتار سستی گرفته بود، بار دیگر استحکام پذیرفت. بنابراین قرنهایی را که از انقراض دولت ساسانی تا آغاز دولت صفوی بر ایران گذشته بود، می‌توان به منزله قرون وسطی در تاریخ ایران شمرد و ظهور دولت صفوی را آغاز قرون جدید دانست»^۴.

وجه مشترک نظرات فوق بر چند محور می‌چرخد که عمده‌ترین آنها تشکیل دولت ملی توسط صفویان است. این نظر مخالفینی هم دارد که از جمله آنها فاروق سومر محقق ترکیه است.

۱. همان، ص ۱۵۹ - ۱۶۰.

۲. تاریخ ایران دوره صفویان، پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه یعقوب آژند، تهران، جامی، ۱۳۸۰، ص ۴۳.

۳. جان فوران، مقاومت شکننده، ترجمه احمد تدین، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷، ص ۴۳.

۴. نصرالله فلسفی، زندگانی شاه‌عباس اول، تهران، انتشارات علمی، چاپ پنجم، ۱۳۷۱، ج ۱، ص.

او در مقدمه اثر خود با لحن خاصی می‌گوید:

«امروز از طرفداران نظریه ملی بودن دولت صفوی در میان دانشمندان مشهور کسی باقی نمانده است»^۱ و سپس دلایل خود را براساس چند موضوع تبیین می‌نماید. از جمله رد نظریه انتساب صفویان به ائمه و سید نبودن آنان و اثبات نسب کردی صفویان را یکی از آن دلایل می‌شمارد. نیازی به بحث مفصل اثباتی وجود ندارد که به لحاظ نظریه قومی یا نژادی، رد سید بودن صفویان دلیلی بر رد عرب بودن آنان است ضمناً در آریایی و ایرانی بودن کردان در منطقه جغرافیایی فعلی ایران و نواحی همسایه غربی کردستان ایران شک علمی ابراز نشده است خصوصاً اگر تعلق سیاسی نواحی کردنشین فعلی را به ایران در بخش عمده‌ای از تاریخ این سرزمین در نظر بگیریم. بدین ترتیب ایرانی بودن صفویان بیشتر به اثبات می‌رسد. در رابطه با فقدان دانشمندان مشهور معتقد به ملی بودن دولت صفوی، نظرات دانشمندانی که در این رابطه نقل شد به اندازه کافی گویاست و آنان نیز نظرات خود را در این باب پس نگرفته‌اند. فاروق سومر متعلق بودن قزلباشان اولیه را به سرزمین آناتولی دلیل دیگری بر مدعای خود ذکر می‌کند. در این رابطه به دو مسئله باید توجه کرد: اول آنکه محل سکونت قزلباشان اولیه همان قلمروی آق‌قویونلوها و قره‌قویونلوها و تیمور بود و این سلسله‌ها به لحاظ فرهنگی، مذهبی و تاریخی در فرهنگ ایرانی هضم شدند و تضاد تیمور به لحاظ سیاسی و قراقویونلوها به لحاظ مذهبی و آق‌قویونلو به لحاظ سیاسی و نظامی با عثمانی‌ها کاملاً آشکار است و در این که کشمکش تیمور و اوزون حسن با عثمانی‌ها با عنوان دفاع از قلمرو و حاکمیت سرزمین ایران انجام می‌شد، نیز تردید اساسی نمی‌توان روا داشت. و ثانیاً قزلباشان در مراحل اولیه صفویان تنها بخش نظامی حکومت را تشکیل می‌دادند و آشکار است که یک حکومت تنها متشکل از تعدادی نظامی نیست ضمن آنکه قزلباشان خدمت نظامی خود را در دفاع از سرزمین، حکومت و مردم ایران به کار می‌بستند.

اما می‌توان نظریه دولت ملی صفویان را براساس دیدگاهها و تعاریف جدید از مفهوم «دولت - ملت» و دولت ملی مورد نقد و بررسی قرار داد. راجر سیوری در مقاله‌ی مفصلی در این موضوع را به بحث گذاشته و ضمن رد ملی بودن دولت صفوی به مفهومی که از عبارت «دولت

۱. فاروق سومر، نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ترجمه دکتر احسان اشراقی، دکتر محمدتقی امامی خویی، تهران، نشر گستره، ۱۳۷۱، ص ۵.

ملی» امروز در غرب فهمیده می‌شود، چنین انتظاری را نابجا می‌داند و می‌گوید: «دولت ملی» با مفهوم «دولت - ملت» به مفهوم امروزی غربی آن در زمان تشکیل حکومت صفویان، یعنی اوایل قرن شانزدهم در غرب هم وجود نداشت و می‌گوید مفهوم دولت ملی صفویان را باید در چارچوب شرایط زمانی این سلسله و براساس مفاهیم کلاسیک این عبارات درک کرد. وی به عنوان جمع‌بندی می‌گوید: «به باور من در دوره صفویه یک دولت ایرانی شکل گرفته که در مفهوم اجتماعی دارای شیوه حکومتی و قانون مختص به خود و سیستم متمرکز اداری در چارچوب مرزهای شناخته‌شده زمینی بوده است. در منابع متأخر صفوی، شواهدی از مجادله ایرانیان، دال بر تبلور مفهوم دولت در افکار آنها به چشم می‌خورد»^۱.

از بررسی اجمالی فوق می‌توان نتیجه گرفت که چند جنبه از ویژگیهای سیاسی صفویان به لحاظ فکری در جامعه آنان تأثیرگذار بود و این اندیشه‌ها در تاریخ‌نگاری صفویان انعکاس یافت. اهم این ویژگیها عبارت بودند از:

۱. تشکیل دولتی نیرومند، تا حدودی متمرکز و در چارچوب مرزهای تاریخی که منجر به رشد مفهوم آگاهی ملی در آثار مورخان گردید.
۲. تقویت نظام سیاسی سنتی ایرانیان، حکومت پادشاهی سلسله‌ای منجر به طرح نظرات مشروعیت بخش کهن ایرانی در رابطه با حکومت صفویان شد که اندیشه «فره ایزدی» محور اصلی این تفکر بود.

ب - ویژگیهای عمومی فکری عصر صفوی

صفویان تنها سلسله حکومتی فراگیر در تاریخ ایران هستند که پیروزی خود را مدیون تکامل یک جریان فکری و ایدئولوژیکی بودند و در بستر حرکت، تفکر و ایدئولوژی منتهی به پیروزی آنان، نقش مهمی ایفا کردند. یعنی اینکه دیگر سلسله‌های موصوف به این صفت یا حاکمیت سراسری بر ایران نیافتند، حکومت سربداران خراسان مثالی بر این نمونه است؛ و یا اگر بر سراسر ایران حکومت نمودند و سیاست فکری و مذهبی خاصی را برگزیدند و به داشتن سیاست رسمی مذهبی اشتها یافتند این گزینه را پس از کسب حکومت و براساس نیازهای فکری خود و وجود بستر مناسب پیشرفت آن انتخاب کردند حکومت ساسانیان مثالی بارز از این نمونه است. صفویان به لحاظ فکری، پیروزی خود را مدیون گسترش دو جریان فکری یعنی تصوف و تشیع

۱. راجر سبوری، تحقیقاتی در...، همان، ص ۱۹۷، برای توضیح بیشتر و ملاحظه نظر سیوری درباب مفاهیم دولت ملی صفوی، رک: همان، ص ۱۹۷ - ۲۶۸.

بودند. صفویان تصوف و تشیع را در جریان فعالیت‌های خود تا مرحله کسب حکومت به هم درآمیختند. این تحول موضوعی بود که در بستر جامعه جریان داشت. با پیروزی صفویان، تشیع و تصوف نیز در عرصه سیاسی پیروزی یافتند و با وجود ترکیب نسبی این دو جریان، در طول حکومت صفویان، تنش‌هایی بین نمایندگان آنها پدید آمد و نهایتاً تشیع به پیروزی رسید و اندیشه تصوف در صحنه سیاسی به افول گرایید. در هر حال عناصر اصلی فکری و فرهنگی جامعه صفوی را اندیشه‌های تصوف و تشیع و یا تلفیق آنها تشکیل می‌داد که در فعالیت‌های فکری و فرهنگی جامعه از جمله تاریخ‌نگاری، بستر اصلی فعالیت و اندیشیدن را فراهم می‌آورد. به همین دلایل ضرورت دارد تصوف و تشیع جامعه صفوی و نقش و ارتباط این خاندان را با این زمینه‌های فکری به طور جداگانه مورد بررسی قرار دهیم تا فضای تنفس فکری مورخان این دوره را روشن نماییم.

۱. اندیشه صوفیگری صفویان: نقش و تأثیر صوفیگری و تصوف به عنوان یکی از مبانی قدرت صفویان، مورد اختلاف و مناقشه مورخان و محققان متقدمه و متأخر نیست. به بیان مقدمه مندرج در جهانگشای خاقان:

«صفویان پیش از آنکه به تشیع شناخته شوند به تصوف شناخته شده بودند و در میان ایشان رابطه، رابطه پیشوا (شاه‌اسماعیل و اسلاف و اخلاف وی) با توده‌های زیر فرمان او (قزلباش‌ها) رابطه مقلد و مقلد و حاکم شرع با اتباع خویش نبود بلکه پیوند مرشد و مریدی حاکم بود. در یک سو رهبر طریقت و بزرگ صوفیان جای داشت و در جانب دیگر صوفیان و رهروان طریقت»^۱.

شرح زندگانی شیخ صفی‌الدین و اخلاف وی تا اسماعیل اول در منابع اصلی صفوی^۲ مبین تعلق آنان به طریقت صفویه یا طریقت اردبیل است^۳. مؤلف سلسله النسب الصفویه، لقب و فعالیت خواجه علی را چنین یاد می‌کند: «در بیان احوال سلطان‌العالمین و برهان‌السلطانین زبده‌المشایخ‌العظام صفوی سلطان خواجه علی قدس سره مدت سی و هشت سال بعد از ...»

۱. جهانگشای خاقان، به کوشش آله داتا مضطر، راولپنڈی، ص ۱۳۶۲، ص ۱۳۶۲.
 ۲. به عنوان مثال، رک: ابن بزاز، همان مقدمه باب اول؛ اسکندر بیگ تبرک، عالم‌آرای عباسی، همان، ص ۱۴-۲؛ غیاث‌الدین خواندمیر، همان، ص ۲۱۶-۲۱۹.
 ۳. این مسئله در تحقیقات جدید مورد اتفاق نظر است. ترجمه رک: میشل مازوی، بدویش دولت صفوی، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نشر گستره، ۱۳۶۳، ص ۱۲۰-۱۲۱.

بزرگوار در سجاده ارشاد متمکن و به تاریخ ۸۳۰ از دنیا رحلت فرمودند»^۱.

القابی که در این منابع برای سران خاندان صفوی و پیروان آنان به کار رفته مؤید فعالیت فکری و سیاسی - اجتماعی آنان در قالب یک طریقت صوفیانه است. نگاهی به فهرست این القاب مانند مرشد، مرشد کامل، خلیفة الخلفاء، خلیفه، ارشاد، طریقت، توبه و تلقین به منظور بیان فعالیت‌های فکری آنان، نشان‌دهنده عمق غلبه صوفیگری بر شکل ظاهری و باطنی فعالیت‌های آنان است. محققان جدید عصر صفوی نیز، تصوف را یکی از پایه‌های قدرت صفویان دانسته‌اند: رهپویی صف‌آویان در طریقت صوفیگری را می‌توان یکی از چند نردبان ترقی آنان از درویشی تا سلطنت دانست.

علاوه بر تحولاتی که به گفته کسروی، از شیخ صفی تا اسماعیل اول در این خاندان رخ داد،^۲ تحولاتی نیز در فعالیت و تفکر صوفیگری آنان به وقوع پیوست که مهمترین جنبه آن، انسجام تشکیلاتی و سیاسی - نظامی شدن فرقه متصوفه صفویان است. ترکیب و عجین شدن عقاید و فعالیت‌های سیاسی - نظامی و دادن جنبه تشکیلاتی به این فرقه، آن‌چنان با مهارت صورت پذیرفت که پیروان فراوان این خاندان و اعضای تشکیلاتی طریقت اردبیل، مابینتی بین طریقت صوفیگری و آن فعالیت‌ها ندیدند. عوامل دیگری در این تخمیر فکری نقش داشت که بررسی آنها در اینجا مورد نظر نیست، آنچه در مدنظر قرار دارد توجه به فرایند اندیشه صوفیگری و گستره آن در حیطه فعالیت‌های فکری و سیاسی - اجتماعی خاندان صفوی، تبارشناسی اندیشه صوفیگری آنان و میراث فکری این عوامل در جامعه عصر صفوی است.

دریافت اندیشه صوفیگری طریقت صفویه یا طریقت اردبیل و تعیین مرزهای فکری آن با طریقت‌های معاصر خود، به دلیل فقدان منبع کلاسیک در باب عقاید صوفیگری آنان امری مشکل می‌نماید. تنها منبعی کلاسیک که به طور غیرمستقیم اطلاعاتی در این مورد به دست می‌دهد، صفوة الصفا تألیف ابن ابزاز است. بنابراین هر نوع شناختی در این مقوله از منابع غیر عقیدتی مانند تاریخ‌نگاری می‌تواند به دست آید؛ علاوه بر این، اطلاعات حاصله از این طریق را می‌توان

۱. شیخ حسین پیرزاده ابدال زاهدی، سلسله‌النسب صفویه، برلین، چاپخانه ایرانشهر، ۱۳۴۳، ص ۴۵.
۲. از جمله، رک: راجر سیوری، ایوان عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران، نشر مرکز، چاپ سوم، ۱۳۷۲، ص ۲؛ جان فوران، همان، ص ۴۴؛ کامل مصطفی‌الشیبی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکارتی فراگزلو، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۷۴، ص ۳۷۱ - ۳۷۳.
۳. احمد کسروی، شیخ صفی و تبارش، تهران، چاپ کتیبه، ۱۳۵۳، ص ۴.

در چارچوب تحولات صوفیگری قرون هفتم تا دهم مورد تأمل قرار داد و به نتایجی دست یافت.

تهاجم مغولان و اوضاع ناشی از آن زمینه‌های گسترش سریع دو جریان فکری یعنی تشیع و تصوف را فراهم آورد. انقراض خلافت عباسیان و از بین رفتن پایگاه اصلی مذاهب اهل سنت، علت اصلی گسترش تشیع و مصایب ناشی از حملات مغولان را علت اصلی رشد تصوف دانسته‌اند. دکتر زرین‌کوب در این مورد می‌نویسد: «در روزگار تاتار و مغول، تصوف را روزبازاری دیگر پدید آمد. فرونی نواب و آلام و توالی فتنه‌ها و انقلابات مردم صاحب‌دل را غالباً به تعالیم آنها متمایل می‌کرد».^۱

علل اصلی دیگری را نیز برای گسترش تصوف در این دوره برشمرده‌اند از جمله: «مردم با تعالیم صوفیانه بر مال و منال و خان و مانی که از دست داده و هویتی که گم کرده بودند، کمتر تأسف می‌خوردند و غم فقر و فناى خان و مان را بهتر تحمل می‌کردند».^۲

بررسی علل و زمینه‌های رشد و گسترش تشیع و تصوف هدف این گفتار نیست اما با نگاهی به گرایش‌ها و فرق تشیع و تصوف در این دوره می‌توان روند تحولات این دو جریان فکری را دریافت و جایگاه تصوف صفویان را نیز در این میان مشخص کرد. فقدان اثری فکری از صفویان در باب تصوف آنان، موجب عدم ذکر نام آنان در فهرست فرق صوفیه توسط محققان جدید شده است. از جمله مؤلف تاریخ فلسفه در جهان اسلامی با ذکر نام بیست و چهار فرقه صوفیه فعال طی قرون سوم تا نهم، ذکرى از صفویان به میان نیاورده است؛ درحالی‌که به ذکر نام و معرفی فرقه‌های معاصر صفویان از جمله «بکتاشیه، نقشبندیه، مولویه و حروفیه پرداخته است».^۳

هانری کوربن در اقدامی مشابه به بررسی اندیشه‌الهیات صوفیانه به تفکیک گرایش‌های شیعی و سنی و اندیشمندان دارای عقاید متصوفه در دوره مذکور پرداخته است. در بررسی وی اسامی حروفی‌ها، بکتاشی‌ها، جلال‌الدین رومی، سهروردی، اسماعیلیان، صدرالدین دشتکی، ملاصدرا، میرداماد و غیره به چشم می‌خورد درحالی‌که به هیچ فرد و جریانی منتسب به صفویان اشاره ندارد.^۴ این در حالی است که در منابع تاریخ‌نگاری عصر صفوی و تحقیقات

۱. عبدالحسین زرین‌کوب، ارزش میراث... همان، ص ۷۴.

۲. شیرین بیانی، همان، ج ۲، ص ۶۵۵.

۳. حنا الفاخوری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد ابنی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷، ص ۳۰۰.

۴. هانری کوربن؛ تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۳، ص ۲۰۲ - ۴۸۲.

محققان جدید در تاریخ، شیخ صفی‌الدین و اخلاف وی با عنوان صوفی عارف و دارای خانقاه و مریدان شناسانده می‌شوند. این ویژگیها منجر به این نتیجه شده که صفویان را پیرو یک مکتب متصوفه عامیانه بدانند که قدرت عرفانی و خانقاهی را در خدمت حل مشکلات دنیایی مریدان به کار می‌گرفتند. بنابراین صفویان در عین حال که از عقاید عام تصوف برخوردار بودند نمی‌توانستند از تأثیرات فرق متصوفه فعال در سرزمینهای پیرامون خود مانند مولویه، بکتاشیه، حروفیه، نقطویه و بابائیه به دور بمانند. عقاید این فرق متصوفه را بدون در نظر گرفتن عقاید دینی و مذهبی آنها نمی‌توان مورد بررسی قرار داد و این، خصلت همه فرقه‌های متصوفه در جهان اسلام است که گاهی در ریشه‌های فکری و گاهی در ظواهر رفتاری بر فهم خاص از مبانی اسلام بنا شده‌اند. چنانکه بکتاشیه، حروفیه و مشعشعیه به صوفیگری و شیعیگری معروفند و نمی‌توان آنها را صرفاً به یکی از این دو جریان متعلق دانست. به عنوان مثال مؤلف تشیع و تصوف این دو وجهی بودن را در مورد اکثر فرقی که نام برده شد، مورد تأیید قرار می‌دهد و در مورد حروفیه می‌گوید:

«حروفیگری به گونه‌ای که قابل انکار و چشم‌پوشی نیست با تصوف مربوط است، و چه بسا به صوفیگری بیش از شیعیگری بچسبد».^۱ به همین دلیل در بحث حاضر گاهی به ابعادی از عقاید مذهبی این فرق اشاره می‌شود که اجتناب‌ناپذیر است.

براساس روند کلی درآمیختن تصوف و تشیع در دوره حیات و فعالیت صفویان تا زمان تأسیس این سلسله، افراد این خاندان از زمان صدرالدین موسی در مسیر گرایش به تشیع قرار گرفتند. حداقل سه گرایش شیعی در ایران آن دوره فعال بود: اول تشیع اسماعیلی، که با وجود از دست دادن وجه سیاسی و نظامی خود در نتیجه حمله مغول به عنوان یک جریان فکری - مذهبی به حیات خود ادامه می‌داد؛ دوم جریان شیعی دوازده امامی غالبانه که منجر به پیدایش فرقه‌هایی از نوع مشعشعیان گردید و سوم جریان شیعی دوازده امامی میانه‌رو، که تشیع صفویان را تا زمان جنید می‌توان از این نوع دانست و از زمان جنید افکار غالبانه شیعی در عمل و اندیشه آنها بروز کرد. فضل‌الله بن روزبهان خنجی این تغییر عقیده را چنین توصیف می‌کند:

«شیخ صدرالدین هنگام رحلت سجاده ارشاد خود را به قطب ولی شیخ خواجه علی سپرد. خواجه بر سر سجاده ارشاد، جاده اشهاد پیش گرفت و طنطنه ذکر او در اطراف آفاق منتشر شد و

۱. مصطفی کامل، همان، ص ۲۱۸.

همچنین پیوند آن مشایخ ارجمنند، همچون نی قند، هر بند گره‌گشای مشکلات آفاق و حلاوت فضای مذاق ارباب ادواق بود.

چون این نواله به شیخ جنید والد شیخ حیدر حواله شد، سیرت اجداد را تغییر داد و مرغ و سواس در آشیانه خیالش بیضه هوای مملکت‌داری نهاد، لاجرم در فضای سودا پروازها می‌کرد و باز فکرت را جهت صید مملکت هر ساعت به تسخیر بومی و کشوری می‌فکند.^۱

به هر حال در این فرآیند افکار تصوف غالبانه در امتزاج با عقاید تشیع وجه اصلی تفکرات صفویان را تشکیل داد و به صورت یک جریان فکری درآمد و در آثار تاریخ‌نگاری تأثیر گذاشت و در آن آثار منعکس گردید که در جای خود به این تأثیرات پرداخته خواهد شد.

تصوف صفویان را از شیخ صفی‌الدین تا جنید، می‌توان تصوف عامیانه منطبق بر اسلام عامه دانست. رویمر دوره حیات صفی‌الدین را مصداق بارز این نوع فعالیت می‌داند و معتقد است:

«که اسلام در این دوره به دنبال تجدید حیات واقعی و یا تهذیب و اصلاح گام برنمی‌داشت. تضاد بین مذاهب اهل سنت و شیعه و سنی مفاهیم اصلی خود را از دست داده بودند و فقه و کلام رسمی که به دلیل تعقل‌گرایی هیچ‌گاه مقبولیت عامه نیافته بود، براساس زوال قدرت حکومتی اهمیت خود را از دست داد. یک تدین عامه‌پسند رواج یافت که در آن برخی پدیده‌ها بوضوح نمایان شدند. هرچند برخی از آنها تازگی نداشتند اما به دلیل مخالفت مذهب رسمی میدان بروز وسیع پیدا کرده بودند. از جمله این پدیده‌ها عبارت بودند از: اعتقاد بارز به معجزه، تقدیس اولیا، رواج گسترده تقدیس علی (ع). تصوف به مذهب عامه تعلق داشت و در این زمان سرعت رشد کرد. شیخ صفی نمونه یک رهبر طریقت و شخصی در قالب اسلام عامه بوده که جدا از فقه و کلام رسمی قرار داشت.»^۲ بدین ترتیب می‌توان این نظر را پذیرفت که:

«شیخ صفی‌الدین طریقت را با شریعت توأم ساخت و مراعات احکام اسلام را در همه حال از لوازم ضروری تصوف خود قرار داد.»^۳

«شیخ صفی‌الدین ریاست بر طریقتی را که شیخ زاهد در رأس آن بوده است وارد و تصوفی

۱. فضل‌الله بن روزبهان خنجی، همان، ص ۲۵۹ - ۲۶۰.

۲. هانس روبرت رویمر، همان، ص ۲۵.

۳. رحیم زاده صفوی، زندگانی شاه اسمعیل صفوی، به اهتمام یونسفرزاد صفوی، تهران، نشر خوارزمشاهی، ۱۳۲۱، ص ۳۹.

را بنیان گذاشت که بر پایه اشرافیت و ثروت استوار بود و در زمانی که هم حکام مغول و هم مردم به کرامات اولیا چشم داشتند، این نوع تصوف، طبعاً متوجه اهداف دنیوی معینی می‌شد.^۱

بدین ترتیب، اکثر محققان، شیخ صفی‌الدین را یا صاحب مکتب خاصی مانند مولویه، حروفیه، نقطویه، بکتاشیه و... ندانسته‌اند و یا اینکه نوعی تصوف عامیانه منطبق بر اسلام عامه را بدو نسبت داده‌اند، اندیشه‌ای که تا زمان جنید بدون تحول عمده‌ای به حیات خود ادامه داد.

کتاب صفوة الصفا تألیف ابن ابزاز، تنها اثری است که عقاید تصوف عامیانه شیخ صفی‌الدین را منعکس می‌سازد. براساس این اثر، وی مرشدی بود دارای کشف و کرامات فراوان، مقامات معنوی در حد اولیا و اوصیا، دارای مریدان زیاد و جایگاه اجتماعی و سیاسی بسیار بالا که بزرگان مغول هم حرمتش را حفظ می‌کردند. از آنجا که تألیف این اثر در زمان صدرالدین موسی و به راهنمایی وی صورت پذیرفت، پیداست که دعاوی و اندیشه‌های صدرالدین در این کتاب منعکس گردید و زندگی و مسائل شیخ صفی‌الدین در همان چارچوب سامان داده شد. شرح زندگانی اجداد شیخ صفی‌الدین، مبانی فکری عارفانه و کشف و کرامات وی، در این اثر آن‌چنان استحکام یافت که همه منابع تاریخ‌نگاری عصر صفوی، در این مباحث، از آن تأثیر پذیرفتند.^۲ با مروری بر سرفصلها^۳ و ذکر نمونه‌هایی از عناوین ابواب و فصول آن می‌توان به صورت کلی بر اندیشه و مباحث مندرج در این اثر وقوف یافت. نتیجه حاصل از این بحث ما را به همراهی با صاحب‌نظرانی سوق می‌دهد که شیخ صفی‌الدین را پیرو تصوف عامیانه منطبق بر اسلام عامه

۱. مصطفی کامل، همان، ص ۳۷۱.

۲. از جمله مؤلفان منابع ذیل در شرح زندگانی و عقاید شیخ صفی‌الدین و اسلاف وی و مقام و منزلت سیاسی، اجتماعی، و عرفانی آنان به تلخیص و استفاده مستقیم از صفوة الصفا پرداخته‌اند. عالم‌آرای عباسی، ج ۱، ص ۹ - ۱۶، حیب‌السیر، ج سوم، ص ۴۰۹ - ۴۲۱، خلاصة التواریخ، ج ۱، ص ۲۷ - ۲۹، سلسله‌النسب صفویه، ص ۱۰ - ۴۱.

۳. چنانکه از نام کامل این اثر صفوة الصفا فی مناقب الاولیا و معارج الاصفیاء، تألیف اسماعیل بن درویش توکلی معروف به ابن بزاز برمی‌آید، کتابی در شرح منقب و کشف و کرامات برگزیدگان صفویه و اولیا و اصفیاست که از این بابت کتابی در سلك تذکرة الاولیای شیخ عطار محسوب می‌شود و در نتیجه اثری تاریخ‌نگارانه نیست. اما از اطلاعات تاریخی نیز کاملاً خالی نمی‌باشد. اطلاعات مربوط به زندگینامه شیخ صفی‌الدین و اجداد وی و اطلاعاتی مربوط به روابط صفی‌الدین و صدرالدین با حکام و خانان مغول و شرحی در باب مذهب شیخ صفی‌الدین (باب هشتم، فصل دوم) از اطلاعات مهم تاریخی صفوة الصفا محسوب می‌گردد. علت اصلی توجه به محتوای کتاب در متن پژوهش، استفاده از توضیحات آن در خصوص عقاید طریقت صفوی در زمان شیخ صفی‌الدین و پسرش صدرالدین موسی است.

می‌دانند. صفوة‌الصفاء دارای دوازده باب و یک مقدمه است که مقدمه و ابواب محتوی هفتادویک فصل می‌باشد. از این میان، مقدمه، چهار باب و بیست‌وهشت فصل به طور آشکار دارای عناوین متصوفانه هستند و بقیه نیز کمابیش از این اندیشه متأثرند. مهمترین بحث کتاب بیان زندگی‌نامه شیخ صفی‌الدین در قالب حکایات و خاطرات نزدیکان وی است و در اکثر حکایات کشف و کرامات شیخ محور اصلی مطالب را شامل می‌شود. به نمونه‌هایی از این عناوین توجه کنیم:

«باب دوم: در کرامات شیخ صفی‌الدین قدس سره که تعلق به نجات مردم دارد، منظوی بر سه

فصل

باب سیم: در کراماتی که از نظر لطف و عنف او ظاهر شده است، منقسم به سه فصل
باب پنجم: در کراماتی که ازو در اصناف حیوانات و غیره‌ها به ظهور آمده است، مندرج به

سه فصل

باب دهم: در کراماتی که بعد از او ظاهر شده است رضی‌الله عنه، منکسر به سه فصل
باب دوازدهم: در کرامات مریدان او قدس‌الله و رحمة‌الله علیهم اجمعین مفصل بر دو

فصل»^۱

از این فهرست چنین برمی‌آید که قدرت معنوی و کشف و کرامات شیخ که به زعم مؤلف صفوة‌الصفاء از عرفان و صوفیگری و ایمان و قدرت معنوی خارق‌العاده شیخ ناشی می‌شد، آن‌چنان مبسوط و گسترده و نیرومند بود که حتی پس از مرگ وی نیز لطف و عنف و امداد شیخ مشمول حال متوسلان به وی می‌گردید و این نفس‌گرم شیخ از طریق مریدان او نیز نافذ بود. با توجه به توضیحات فوق و مطلب مندرج در توضیحات شماره ۲۷ این فصل، چنین می‌توان نتیجه گرفت که مبانی جهان‌بینی مبتنی بر صوفیگری و عرفان شیخ صفی‌الدین، آن‌چنان در صفوة‌الصفاء محکم و استوار شکل گرفت که قریب به اتفاق مورخان عصر صفوی، اطلاعات و اندیشه مطرح در این اثر را تکرار و تحکیم بخشیدند.

برای آشنایی بیشتر با نوع اندیشه‌های عرفانی و صوفیانه مطرح در صفوة‌الصفاء و دریافت نوع تأثیرات فکری این اثر در منابع تاریخ‌نگاری به دو نکته دیگر از متن صفوة‌الصفاء توجه می‌کنیم:
نکته اول: عنوان فصل یازدهم از باب اول این اثر چنین است:

۱. ابن بزاز، صفوة‌الصفاء، نسخه خطی لیدن، همان، برگ ۵ - ۷.

«در ارشاد پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌و‌آله‌بعضی امت را به شیخ صفی‌الدین قدس‌الله‌سره در منامات صادقه که مردم دیده‌اند و به تصریح یا به تعریض به شیخ دلالت فرموده»^۱ این فصل از صفحه ۷۶ تا ۸۸ را شامل می‌شود و چنانکه از عنوانش پیداست شرح خوابهایی است که افراد مختلف دیده‌اند و همه آنها به نوعی به سفارشات و تأییدات پیامبر اسلام از مقام و منزلت شیخ صفی‌الدین مربوط است. البته ادعا این نیست که چنین رویه‌ای قبلاً مرسوم نبود. به نمونه‌هایی از این تفکر در تاریخ‌نگاری دوره‌های قبل اشاره شد. اما در این کتاب مسئله خواب دیدن و القای دستورات در خواب توسط پیامبر اسلام و ائمه تئوریزه گردید و کاربرد وسیعی یافت و درجه عرفان و معنویت افراد در دیدن خوابهای مهم و دریافت دستورات از مقامات مذهبی بالاتر، به همدیگر گره خوردند. چنانکه بعداً توضیح داده خواهد شد، در زمان حکومت پادشاهان صفوی، خصوصاً پادشاهان اوایل این دوره، مسائل مهم سیاسی و نظامی و فکری از طریق خواب دیدنهای آنها حل می‌گردید. این تفکر به طور قطع تأثیرات این فصل از صفوة‌الصفاء را منعکس می‌کند. البته خواب دیدنها به همین فصل از کتاب محدود نمی‌شود در فصول دیگر از جمله در مطالب مربوط به کمکهای شیخ صفی‌الدین به مردم، حکایاتی مبنی بر خواب دیدن آمده است. اما نکته دوم: استنادی را از حکایات باب دوم که به کرامات شیخ صفی‌الدین در کمک به نجات مردم از مهالک مختلف اختصاص دارد، انتخاب کردیم:

«حکایت: پیره یوسف سرابی گفت که از پدر خود حاجی اسمعیل یعقوبان شنیدم که به وقتی که به هندوستان می‌رفتم و در کشتی نشسته بودیم بادی عظیم و موجی هایل برخاست و سکان کشتی شکسته شد و دست از جان شسته و مردم در قلق و اضطراب افتادند و من مراقب نشسته بودم. کسی را دیدم که بیامد و به من گفت که شیخ می‌فرماید که نان که با خود دارید در دریا ریزید از برای حیوانات دریا، و فکر مکنید که من عوض بدهم تا از این ورطه غرق خلاص یابید. پدرم این سخن با جماعت کشتی بگفت. عاقبت از سر اعتقاد و غیر اعتقاد نانهایی که داشتند در دریا ریختند تا حیوانات دریا بخوردند. در حال آن باد و موج ساکن شد و کشتی بی‌سکان روان شد و یک روز بی‌زاد صبر کردیم. دوم روز از طرف هندوستان کشتی برسید با انواع نعمت، و

۱. ابن بزاز، صفوة‌الصفاء، چاپ سنگی بمبئی، ص ۷۶، چاپ سنگی بمبئی براساس نسخه‌های تحریف‌شده توسط ابوالفتح گرگانی به چاپ رسیده است: عنوان همین فصل در نسخه خطی لیدن چنین آمده است. در ارشاد پیغمبر علیه‌الصلوة والسلام امت را به شیخ صفی‌الدین قدس سره در منامات صادقه که مردم دیده‌اند به تصریح و یا به تعریض به شیخ قدس‌الاسرار دلالت فرموده، برگ ۱۰۲.

کرامات شیخ در نعمت و سلامت ظاهر شد و کشتی بی سکان برفت»^۱. از این نوع حکایات عامیانه و عوامانه مبتنی بر قدرت معنوی و مذهبی که مختص عرفا و مشایخ صوفیه است، در کتاب صفوة الصفا فراوان دیده می‌شود. اکثر این حکایات در صفوة الصفا در حق شیخ صفی‌الدین آمده است و همو قهرمان میدان مهالک و مخاوف زیادی است. این قهرمانی مبتنی بر ایمان و معنویت برآمده از طریقت، همزمان با ورود فعالیت‌های این خاندان، به ساحت سیاسی و نظامی و از زمان جنید دچار تحول شد. سران طریقت صفوی از زمان جنید به بعد، مشایخ مسن سیر و سلوک دیده و ریاضت‌کشیده به سبک اجداد خود نبودند بلکه مشایخی بودند جوان که معنویت و عرفان مورد ادعا از طریق توارث بر پیشانی آنان حک شده بود و به لقب سلطان بیشتر اشتها داشتند، تا شیخ. قدرت معنوی که از شیخ صفی‌الدین، شیخ تاج‌الدین زاهد گیلانی و صدرالدین موسی ساطع شده بود، از این شیوخ جوان کمتر متصور بود و آنان در میدان جنگ می‌بایست قدرت خود را نشان می‌دادند درحالی‌که از قدرت معنوی متصور در رهبری طریقت صفوی نیز برخوردار بودند. ترکیب این دو قدرت، در تاریخ‌نگاری اوایل سلطنت صفویان، به صورت اندیشه قهرمان‌پرورانه غالبانه بروز کرد. که وجه عامه‌پسند خود را از اندیشه مطرح شده در حکایات صفوة الصفا برگرفته بود. این نوع تاریخ‌نگاری را می‌توان تاریخ‌نگاری عامیانه نامید. این تفکر را می‌توان، به عنوان مثال، در تاریخ جهانگشای خاقان ملاحظه کرد.

یکی از علل اصلی پدید آمدن تحول عقیدتی در طریقت صفویان در زمان جنید، ارتباط وی با قبایل ترکان آناتولی بود. فاروق سوم در باره این ارتباط و عقاید آنان می‌گوید:

«یکی از مهمترین عوامل وابستگی ترکان آناتولی به طریقت صفوی، شیخ جنید بود. شیخ جنید برای تصاحب مقام شیخی با عموی خود شیخ جعفر به مجادله برخاست ولی به دلیل عدم موفقیت مجبور به ترک اردبیل گردید و به آناتولی رفت. ما از معتقدات دینی دهقانان و چادرنشینان آناتولی در اواسط قرن پانزدهم میلادی اطلاعی در دست نداریم. از قرن سیزدهم بخش مهمی از دهقانان و چادرنشینان با آشنایی مختصر و سطحی با اسلام و عقاید شیخ جعفر و دانش، تحت تأثیر معتقدات قبلی خود که از آسیای مرکزی آورده بودند، به اندکی دگرگونی می‌دادند و اشخاصی به اسم دده بر حیات دینی آنها حاکم بودند»^۲.

«ایلات، چادرنشینان و روستاییان آناتولی که قلمروشان در معرض ساحت و تبلیغ جنید

۱. ابن بزاز، همان، چاپ سنگی سنی، ص ۸۹-۹۰. ۲. فاروق سوم، همان، ص ۱۱-۱۲.

قرار گرفت طی قرن هفتم و هشتم از جنبشهای صوفیانه غالی یعنی بابائیه و بکتاشیه متأثر شده بودند. جنبش بابائیه توسط یک صوفی خراسانی به نام بابا اسحاق که از حمله مغول گریخته بود، در آناتولی به وقوع پیوست. رهبر این جنبش خود را بابا یا بابا رسول و برخی پیروانش او را صریحاً رسول خدا می دانستند. این جنبش دارای نشانه‌های آشکار تصوف بود. عناصر فکری بابائیه از جنبش تشیع باطنی سرچشمه می گرفت که بابا الیاس از زادگاهش خراسان با خود آورده بود. به هر حال اتفاق نظر وجود دارد که مذهب بابائیه با شیعیگری غالبانه ارتباط داشته است.^۱ جنبش بکتاشیه تشابه زیادی با جنبش بابائیه داشت. حاجی بکتاش بنیانگذار آن یک صوفی خراسانی و شاگرد بابا اسحاق بود و پیوند تشیع و تصوف در بکتاشیه مورد توافق محققان قرار گرفته است. علاوه بر اینها، علوی بودن حاجی بکتاش مهمترین عامل بالا رفتن منزلت وی بود و او را در ردیف دیگر اولیای علوی قرار داد. بنی چری‌ها پیرو عقاید بکتاشیه بودند و با قزلباشان عقاید مشترکی داشتند. و فقط تابعیت سیاسی آنها را از هم جدا می کرد. در نظر بکتاشیان علی (ع) چنان مقام والایی دارد که حتی پس از شهادت نیز به جسم خود زنده بوده، چنانکه زمام شتر حامل جنازه‌اش را شخصاً به دست داشته و در جایی که بنا بود دفن شود، خوابانده است.^۲

آن بخش از پیروان طریقت صفویه که از زمان جنید به بعد از سرزمین آناتولی به آنان پیوستند، تحت تأثیر عقاید غالبانه تشیع و تصوف جنبش بابائیه و بکتاشیه قرار گرفتند. تأثیرات متقابل فکری جنید و این جماعت انکارناپذیر است و برخی از محققان تأثیر فکری پیروان آناتولیائی جنید را بر او با احتمال زیاد امکان پذیر دیده‌اند. فاروق سومر در این مورد می نویسد: «شیخ جنید در آناتولی زمینه بسیار مساعد و دور از انتظاری یافت. وی هنگام گردش در میان چادرنشینان و دهقانان با بسیاری از افراد شیعه و یا مستعد و متمایل برای قبول مذهب تشیع روبه‌رو گردید. در اینجا طرح این سؤال بجاست که آیا شیخ جنید قبل از آمدن به آناتولی «شیعه» بوده و یا بعد از آمدن به آناتولی مذهب تشیع را پذیرفته است؟ پاسخ به این سؤال آسان نخواهد بود. احتمال دارد که جنید در آناتولی نه تنها به عنوان فردی منتسب به خاندان یک شیخ طریقت شهرت یافته، بلکه این نیز محتمل است که به عنوان یک نفر «سید» تبلیغات خود را آغاز

۱. برای توضیح بیشتر، رک: مصطفی کامل، همان، ص ۳۵۱ - ۳۵۵.

۲. همان، ص ۳۵۶ - ۳۶۳.

کرده باشد»^۱.

این شک علمی فاروق سومر براساس منابع صفوی از جمله متن صفوة الصفا و نظرات محققان دیگر قابل رفع است. چنانکه اشاره شد در صفوة الصفا آثار گرایش صفویان به تشیع بروز یافت. و این گرایش در زمان خواجه علی فرزند صدرالدین پررنگ‌تر گردید؛^۲ با این زمینه‌ها، جنید وارث تفکر شیعی خاندانش می‌توانست باشد. اما تشیع او، در ابتدای امر با تشیع جماعات شیعه آناتولی متفاوت بود و ابعاد غالبانه و انقلابی نداشت. جنید در گرایش به تشیع و تصوف غالبانه نه تنها از فرق صوفیه و شیعه آناتولی متأثر گردید، عامل دیگری نیز در این جهت می‌توانست به او یاری رساند و آن تقارن حرکت جنید با اوج قیام مشعشعیان در جنوب و غرب ایران بود.^۳

روند تأثیرپذیری و حرکت صفویان از جریانات صوفیگری که بدانها اشاره شد از جنید تا شاه‌اسماعیل اول ادامه یافت تا اینکه سلسله حکومتی آنان در نتیجه جریان رو به رشد دو جریان فکری عمده که یکی از آنها تصوف بود، به پیروزی رسید. صوفیان صفوی به دلیل دارا بودن تشکیلات منظم، نقش اساسی در تبلیغ و تجهیز طرفداران این خاندان ایفا کرد و در نتیجه شاه‌اسماعیل اول در اوایل تأسیس حکومت با طیف وسیعی از این یاران وفادار دارای اعتقادات صوفیانه مواجه شد. از این مرحله به بعد روابط صفویان با صوفیان دچار فراز و نشیب گردید. با این وجود صفویان هیچ‌گاه در صدد برانداختن دستگاه منسجم صوفیان برنیامدند و بهره لازم را از دستگاه آنان برگرفتند از جمله آنکه براساس سنت صفویان پادشاهان این خاندان مقام مرشدی کامل و ریاست بر طریقت را از پدران خود به ارث می‌بردند و در نتیجه بین خود و این دسته از اطرافیان‌شان رابطه مرشد - مریدی برقرار می‌کردند. دیگر آنکه به قول مینورسکی «شاه به وسیله خلیفة‌الخلافا و صوفیان نه تنها بر نیرویی که بدو اسلاف وی را به قدرت رسانیده بود، نظارت

۱. فاروق سومر، همان، ص ۱۴ - ۱۵.

۲. بی. ام هولت. آن. ک. س. لمبتون، تاریخ اسلام پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۷، ص ۵۲۳، ابوالقاسم طاهری، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ سیور تا مرگ شاه‌عباس، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۸۰، ص ۱۶۱، کامل مصطفی، همان، ص ۳۷۸، با تأیید نسبی از این مسئله یاد می‌کند، راجر سیوری، تحقیقاتی در...، همان، ص ۳۷۷.

۳. کامل مصطفی، همان، ص ۳۷۹.

می‌کرد بلکه بر تشکیلات وسیع پیروان و تابعان خویش که در سراسر قلمروی حکومت سلاطین عثمانی مسکن داشتند، نیز تسلط داشت.^۱ با این وجود پادشاهان صفوی به دلایل مختلف از جمله تسکین و تضعیف افکار غالبانه صوفیان مجبور به تضعیف آنها می‌گردیدند.^۲

نتیجه عمده‌ای که از این بحث می‌توان گرفت این است که اندیشه صوفیگری با ویژگیهای عامیانه و غالبانه خاصی یکی از دو عامل فکری اصلی در پیروزی صوفیان بود. این تفکر به همین دلیل در میان خاندان صفوی و حامیان اصلی آنها یکی از اندیشه‌های مورد احترام و توجه بود و مورخان عصر صفوی پرورده و پرورش‌دهنده این تفکر بودند و در نتیجه این اندیشه توسط آنان به حوزه تاریخ‌نگاری منتقل گردید و در تبیین مسائل تاریخی مؤثر واقع شد. آثار تأثیرات اندیشه صوفیگری را در تاریخ‌نگاری صفوی در جای خود بررسی خواهیم کرد. در این بخش، هدف آن بود که به ابعاد چگونگی گسترش یکی از جهات اصلی فکری جامعه صفوی پردازیم تا به فضای فکری و فرهنگی جامعه صفوی از زاویه تأثیرات تفکر صوفیگری پرتوی بیفکنیم تا بتوان بازتابش این تفکر را در منابع تاریخ‌نگاری و اندیشه تاریخ‌نگاری آن عصر بوضوح دریافت. در پایان این بحث باید افزود که در نیمه اول عصر صفوی، با وجود فراز و نشیبهای خاص، به دلیل پایداری نسبی و دوام مبانی فکری دودمان صفوی، از جمله اندیشه صوفیگری، در تاریخ‌نگاری این دوره بیشتر منعکس گردید و در مراحل که مبارزه‌ای علیه صوفیگری پدید آمد، انعکاس این تفکر در تاریخ‌نگاری کم‌رنگ‌تر شد.

۲. اندیشه شیعیگری صوفیان: بعد دوم حیات فکری جامعه صوفیان را شیعیگری تشکیل می‌داد. رابطه صوفیان را با تشیع اگر از مقطع آغاز رسمی حکومت این سلسله یعنی ۹۰۷ هجری نگاه کنیم و اعلان رسمیت مذهب تشیع را در مراسم تاجگذاری شاه اسماعیل در تبریز، مبنای تحلیل قرار دهیم به نظراتی برمی‌خوریم که اتخاذ سیاست رسمی سازی تشیع را به دست شاه اسماعیل، بیشتر یک سیاست برای پیشبرد اهداف دنیوی دیده‌اند و عمق اعتقادی آنان را کم‌رنگ ترسیم کرده‌اند. به عنوان مثال نصرالله فلسفی در این مورد می‌نویسد:

«پادشاهان صفوی از آغاز سلطنت بر آن شدند که ایران را از خطر استیلای ترکان عثمانی محفوظ دارند و حکومت ملوک الطوائفی را که از صدر اسلام در ایران برقرار بود، براندازند و بار

۱. میرزا سمعیاء، تذکرة الملوک، تعلیقات مینورسکی، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۶۸، ص ۱۰۳ - ۱۰۴.

۲. برای ملاحظه یک بررسی درباره روابط دستگاه منسجم صوفیان با پادشاه صفوی، رک: راجر سیوری، تحقیقاتی در...، همان، مقاله سیزدهم، ص ۳۴۱ - ۳۵۸.

دیگر وحدت سیاسی ایران ساسانی را تجدید کنند. اما چون بنیان میهن‌پرستی و ملیت پس از انقراض دولت ساسانی، به سبب اختلاط قبایل گوناگون عرب و ترک با نژاد ایرانی سستی گرفته بود و در اثر نفوذ قوانین و معتقدات اسلامی، دین بر ملیت غلبه داشت، صفویه نیز برای انجام دادن منظور خویش دست به دامان دین زدند و با ترویج مذهب شیعه که از قرون اول اسلام در ایران سابقه داشت و رسمی شمردن آن مذهب، میان ایرانیان و ترکان عثمانی اختلافی شدید ایجاد کردند و بدین وسیله بنیان استقلال ایران را استوار ساختند، چه در آن زمان، چنانکه گفتیم به سبب غلبه دین بر ملیت، تأمین استقلال سیاسی کشور جز از طریق ایجاد استقلال مذهبی امکان‌پذیر نمی‌نمود.^۱

مؤلف کتاب انقلاب الاسلام بین الخواص والعوام در تاریخ شاه اسماعیل صفوی، که خود اهل عثمانی بود و اثرش را برای تقدیم به ناصرالدین شاه تألیف نمود، در انگیزه شاه اسماعیل برای رسمیت بخشیدن به تشیع می‌نویسد:

«لهذا با بعضی از کارآگاهان مشورت کرده قرار گذاردند که مذهب غالب اهالی مملکت را مذهب عمومی و رسمی معین نمایند و مذهب غالب هم شیعی بود که در قبول این، فایده دیگری نیز داشتند و آن هم مانع معنویه شدن این مذهب، از برای پیشرفت تسلط عثمانیان در ایران بود.»^۲

در این طیف از نظرات، نکته مشترکی وجود دارد و آن، اشاره به کارکرد مثبت سیاست مذهبی شاه اسماعیل در حفظ استقلال ایران در برابر عثمانی است. اما اکثریت محققان جدید با بررسی تاریخ تحولات مذهب شیعه و قدرت‌گیری تدریجی آن در ایران، پیروزی آن را در عصر صفوی معلول همان فرآیند می‌دانند. اصول کلی علم تاریخ و تحولات اجتماعی، وقوع ناگهانی چنین تحولی را رد می‌کند. بررسی ریشه‌های تشیع، چگونگی رواج آن در ایران، از حده دور

۱. نصرالله فلسفی، سیاست خارجی ایران در دوره صفویه، تهران، نشر کتابهای علمی، چاپ اول، ۱۳۱۲، ص ۸؛ نصرالله فلسفی در ادامه بحث خود، با توضیح سیاست سده بیستم در ایران و ظهور شیعه در میان مسلمانان و استفاده از آن سیاست برای گسترش قلمرویی خود، سیاست رسمیت بخشیدن به تشیع را استفاده از آن برای حفظ کشور توسط صفویان را مثبت ارزیابی می‌کند.

۲. محمد عارف اسپناقی، انقلاب الاسلام بین الخواص والعوام، به کوشش رسول جعفریان، تهران، نشر اساطیر، ۱۳۷۹، ص ۲۷. نقد مصحح اثر را بر این مطلب می‌توان در پایوبی همان کتاب مشاهده کرد.

مقال خارج است اما برای درک تشیع صفویان به لحاظ عقیدتی، نگاهی اجمالی به فرآیند تحولات این مذهب در ایران در دوره آغاز فعالیت عقیدتی و سیاسی - اجتماعی خاندان صفوی ضرورت دارد.

تشیع اثنی عشری در دوره ایلخانان مغول (۶۵۱ - ۷۳۶) که مقارن دوره حیات شیخ صفی‌الدین اردبیلی (۶۵۰ - ۷۳۵) است در قالب دو جریان به رشد و گسترش خود ادامه می‌داد: اول در قالب فعالیت‌های علمای دینی و دوم در قالب جنبش‌های سیاسی و اجتماعی. این دو جریان گاهی با همدیگر ارتباط پیدا می‌کردند ضمن آنکه میدان فعالیت‌های هر دو، جوامع مردم شهری و روستایی و ایلات بودند که صلاح دینی و دنیوی خود را در آرمان تشیع جست‌وجو می‌کردند.

اولین عالم بزرگ شیعی که در گسترش این مذهب در عصر ایلخانان نقش اساسی داشت، خواجه نصیرالدین طوسی است. در این باره می‌خوانیم:

«زمانی که هلاکو خان مأمور فتح ایران شد و از دژهای اسماعیلیه آغاز کرد و با فتح بغداد آن را خاتمه بخشید نقش کارساز خواجه در به کارگیری عنصر مغول در تشیع آغاز شد وی در دستگاه هلاکو آن چنان قدرتی یافت که شخص اول مملکت تسخیر شده پس از خان به شمار می‌آمد؛ با وجود آنکه خود در حال تقیه به سر می‌برد»^۱.

خواجه نصیرالدین در رساله کم‌حجمی به نام امامت عقاید خود را درباره این اصل از عقاید شیعه توضیح داده است. او با طرح سؤالی در این باره که «امام واقعی کیست؟» به بررسی نظرات فرق مختلف مسلمان می‌پردازد و نظر شیعه اثنی عشری را درباره نصب امام از طرف خداوند برحق می‌داند و سپس اصل عصمت امام را لازم می‌بیند و نظرات فرق دیگر شیعه از جمله اسماعیلیان را در این موارد باطل اعلام می‌کند. طوسی این بحث را با اشاره کوتاهی بر «مهدی» (ع) به پایان می‌برد.^۲

پس از خواجه نصیرالدین طوسی علمای دیگر شیعی فعالیت‌های او را پی گرفتند که در رأس آنان، حسن بن یوسف بن مطهر حلی (۶۴۸ - ۷۲۷) شاگرد طوسی قرار داشت. «امتیاز علامه

۱. شیرین بیانی، همان، ج ۲، ص ۵۷۹. ۲. میشل مزاولی، همان، ص ۷۸ - ۸۰.

حلی نزد شیعه آن است که در مجلس خدابنده با عالمان سنی، مناظره و آنان را مغلوب کرد و مذهب شیعه را رواج داد و دو کتاب منهاج‌الکرامه و کشف‌الحق را بدین منظور نوشت.^۱ نام کامل اثر اول، منهاج‌الکرامه فی معرفة الامامة است که در رد یکی از آثار ابن تیمیه عالم بزرگ سنی نوشته شده است. در محتوای منهاج‌الکرامه می‌خوانیم: «منهاج‌الکرامه ابن‌المطهر کتابی است درباره امامت که برای شاهنشاه عرب و عجم سلطان ایلخانی مغول اولجایتو خدابنده نوشته شده است. این کتاب در پنج فصل است: فصل اول درباره امامت بر طبق مکاتب مختلف، فصل دوم درباره لزوم پیروی از مکتب امامی در این رابطه، فصل سوم در مورد دلایل امامت علی (ع)، فصل چهارم درباره دوازده امام و فصل پنجم راجع به بی‌اعتباری خلافت ابوبکر، عمر و عثمان».^۲

از بحث فوق که به اجمال برگزار شد کاملاً آشکار است که با تهاجم مغول و در عصر ایلخانان شرایطی پیش آمد که شیعه اثنی عشری برای گسترش و اثبات حقانیت عقیدتی و تاریخی خود با شرایط مناسبی مواجه گردید. در این شرایط به طور طبیعی، تضاد اصلی بین تشیع و تسنن برقرار بود و ملاحظه کردیم که مشغله اصلی فکری علمای دو طرف جدل علمی بر سر حقانیت بود و این مناقشه علمی به مجامع علمی منعقد در مجالس رسمی و در حضور ایلخانان مغول نیز راه یافت. تحت تأثیرات همین تبلیغات و فعالیتها بود که مغولان و در رأس آنان ایلخانان مغول به اسلام گراییدند و به شیعه تمایل یافتند و در مواردی به این مذهب درآمدند. رشیدالدین فضل‌الله، گرویدن غازان‌خان را به اسلام، نتیجه خواست و مشیت الهی دانسته و می‌نویسد:

«چون ایزد تعالی در ازل آزال خواسته باشد که بنده‌ای را سعید آفریند و او را به انواع تأیید مخصوص گرداند، هنگام امتزاج مواد مزاج او قابلیت سعادت در طینت و جبلت او مخمّر و مرکوز گرداند و لفظ گهربار نبوی بر تحقق این معنی و تصدیق این دعوی دلیل واضح و برهانی لایح است که: «السعيد من سعد فی بطن امه» و بعد از آن مربی عنایت ربانی او را در مهند تربیت به دست عنایت می‌پروراند».^۳ رشیدالدین در بخش دیگر اثر خود تحت عنوان در فون کمالات و علوم پادشاه اسلام از آثار عملی مسلمان شدن غازان چنین یاد می‌کند:

۱. کامل مصطفی، همان، ص ۱۰۷.

۲. خواجه رشیدالدین فضل‌الله، همان، ج ۲، ص ۱۲۵۳.

۳. همان، ص ۱۲۳۵.

«و چون با وجود نخوت و جبروت پادشاهی از بت‌پرستی به دین اسلام آمد و تمامت بتانی را که در ممالک ایران زمین بود، بشکست و بتخانه‌ها را و جمله معابد نامشروع بکلی خراب گردانید و تمامت بت‌پرستان و کفار مغول را که زیادت از عدد ریگ بودند در اسلام آورد، چنانچه هیچ آفریده را نبایست کشت، هر آینه او را از زیادت اجر باشد»^۱.

مسلمان شدن غازان با تمایل به شیعه همراه بود: «سلطان جدید، آن‌چنان با حسن نیت با شیعیان مواجه شد و آن‌چنان مقدسات آنان را ارج نهاد که درباره‌اش نوشتند: «او چون در جمله مذاهب اسلام نظر کرد، مذهب شیعه بر همه اختیار کرد» و یا بحمدالله تعالی مدت هشتصد سال تمنایی که مجموع سلاطین را در خاطر می‌گردید و متمشی نمی‌شد، حضرت سلطان غازان به تقدیم رسانیده و سکه اثنی عشر بر جبهه جعفری بنشانند و حق را به مرکز خود قرار داد»^۲.

با تداوم فعالیت‌های تبلیغی علمای شیعه و همراه با گسترش این مذهب، ایلخان مغول اولجاتیو به تشیع گرایید و به طور رسمی از آن حمایت کرد: «اولجاتیو با اختیار کردن تشیع، یاران و اطرافیان خود را مخیر داشت که یا این مذهب را اختیار کنند یا به سلامت راه دیگر گیرند و از شغل و مقام خود مستعفی شوند»^۳.

فعالیت تبلیغی علمای شیعه پس از ایلخانان مغول، و با گسترش جنبش‌های سیاسی - اجتماعی مبتنی بر این مذهب وارد مرحله جدیدی شد. محمد بن مکی العاملی معروف به شهید اول از علمای شیعه پیشگام در این روند بود. وی با جنبش شیعی سریداران خراسان ارتباط یافت. این رابطه در زمان حکومت علی مؤید حاکم سریدار و در اواخر دوره حیات ابن مکی (مقتول در ۷۸۶) رخ داد.

ابن مکی نتوانست دعوت حاکم سریدار را به دلیل گرفتاری در مبارزه علیه گروهی از مخالفان خود در دمشق بپذیرد اما زمانی که در زندان منتظر نتیجه محاکمه‌اش بود، اللعة دمشقیه را که یکی از آثار پراهمیت فقه امامی است، نوشت و آن را با پیک به سبزوار فرستاد.^۴

با احمد بن فهد حلی تماس بین شیعه اثنی عشری و عقاید افراطی مذهبی غلاة شدیدتر شد.

۱. همان، ص ۱۲۳۵. ۲. شیرین بیانی، همان، ص ۵۹۷.

۳. همان، ص ۶۰۳، در همین اثر در صفحات ۶۰۱ - ۶۱۰ علل دیگر مؤثر در گرایش اولجاتیو به تشیع بررسی شده است.

۴. میشل مزاری، همان، ص ۱۴۵ - ۱۴۶؛ مهدی فراهانی منفرد، مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۷، ص ۷۴ - ۷۶.

دو تن از شاگردان وی موجد دو جنبش شیعی غالبانه شدند اولی محمد بن فلاح بنیانگذار مشعشعیان خوزستان و دیگری محمد نوربخش بانی نوربخشیه در ماوراءالنهار بود. ابن فهد با برخی عقاید ابن فلاح، که داماد او نیز بود، مخالف بود.^۱ از جمله آنکه ابن فهد این ادعای محمد بن فلاح یعنی وارث امام بودن را بکلی رد می‌کرد و دوم آنکه اصولاً با قیام مسلحانه جز در زیر پرچم مهدی (ع) مخالف بود.^۲ محمد بن فلاح عقاید غالبانه خود را در کتاب کلام‌المهدی نگاشت و به نظر محققان ادعای نیابت امام غایب، با بیّت، مهدویت و پیغمبری کرد و جنبشی غالبانه و مسلحانه در خوزستان برپا ساخت.^۳

میشل مزایوی فعالیت‌های فقهای شیعی را در عصر ایلخانان و تیموریان چنین خلاصه می‌کند: «دو یا سه نسل بعد از ابن المطهر، فقهای شیعی مبارزه برای پیروزی بر حکومت مرکزی را ادامه دادند تا آن را شیعی اثنی عشری سازند محمد بن مکی‌العاملی، شهید اول و احمد بن فهدالحلی دو نفر از این فقهای برجسته بودند ولی تلقیات و گرایش‌های زمان آنها تا حدی تغییر یافته بود. مثلاً روابط ابن مکی با سلسله غلاة سربرداری بود. درحالی‌که ابن فهد هم با غلاة و هم با شیعیان رابطه دوستی داشت. دو نفر از شاگردان وی محمد بن فلاح بانی دولت شیعی فرضی در مرزهای عراق و محمد نوربخش مؤسس طریقت نوربخشیه در شرق ایران بودند.^۴ در کنار این فعالیت‌های فکری علما و متفکران شیعه، جنبش‌های سیاسی - اجتماعی شیعی - اشکال غالبانه و با بهره‌گیری از عقاید صوفیگری بخش دیگری از تحولات رو به گسترش تسبیح را پی می‌گرفت. چنانکه قبلاً اشاره شد این دو جریان گاهی با همسنگی‌ها ارتباط پیدا می‌کردند. مهمترین این جنبش‌ها در قلمروی ایران جنبش سربرداران خراسان، مشعشعیان خوزستان، قیام‌های حروفیان، نقطه‌ویان و نوربخشیه بودند.

زمینه‌های مشترک این جنبش‌ها را می‌توان در برداشته‌های غالبانه فکری از تسبیح و تصوف، مبارزه فکری و عملی با مخالفان از جمله اهل سنت، ادعای پیروزی بر سرورده ساختن شاه‌های سنی، معنوی پیروان یا به عبارت امروزی‌تر، ارائه تسبیح مودمی، خلاصه کرد. در این خصوص می‌توان به خصوصیات این جنبش‌ها و تاریخ مبارزات آنها در محدوده این پژوهش نسبت به سایر جنبش‌های سنی و شیعی

۱. همان، ص ۱۲۶ - ۱۲۷.
 ۲. مصطفی‌الدین، همانجا، ص ۲۱۸.
 ۳. برای توضیح بیشتر، رک: تاریخ ایران، دوره سیمون، پژوهش‌های جامعه‌شناسی، راجعه به تاریخ ایران، تهران، جامی، ۱۳۷۹، ص ۳۱۱ - ۳۱۵، مصطفی‌الدین، همانجا، ص ۲۱۶ - ۳۱۰، همانجا، ص ۲۱۷ - ۲۱۸.
 ۴. میشل مزایوی، همانجا، ص ۹۲.

آنها را از شرح مختصری که در باب اندیشه‌های علمای شیعه این دوره و ارتباط آنان با این جنبشها و خط حرکت تشیع از مغولان تا اواخر تیموریان مطرح شد، می‌توان دریافت. دو نتیجه حاصل از این بررسی به لحاظ اهداف این پژوهش مهم است. اول آنکه باید توجه کنیم دوره زندگی صفویان از شیخ صفی‌الدین تا جنید و سپس اسماعیل اول، با چنین تکاپوی بزرگی در فعالیتها و مبارزات شیعی در حوزه فکری و اجتماعی - سیاسی تقارن داشت و آنان نمی‌توانستند از این تکاپوهای فکری و عملی تشیع بی‌تأثیر بمانند، چنانکه بروز علایم گرایش به تشیع در این خاندان از زمان خواجه علی به بعد را می‌توان در همین چارچوب تحلیل کرد. نکته دوم آنکه حیات سیاسی جنید و حیدر و ارتباط آنها با ایلات آناتولی دارای تمایلات غالبانه شیعیگری و صوفیگری به صورت مکمل اندیشه‌های شیعیگری داخل ایران درآمد. بنابراین رسمیت یافتن تشیع، نتیجه قطعی و تاریخی تمام آن زمینه‌ها و فعالیت فکری، تبلیغی و مبارزاتی شیعه طی چند قرن قبل از صفویان بود و نمی‌توان آن را سیاستی برای مقابله با ترکان عثمانی به حساب آورد. تأثیرات آن زمینه‌های نیرومند فکری - مبارزاتی تشیع را در اندیشه و رفتار تیمور و تیموریان و در تاریخ‌نگاری آنها قبلاً بررسی کردیم. بنابراین تشیع صفویان تشیع اثنی عشری همراه با وجوهی از موعودگرایی غالبانه در چارچوب تمایلات مذهبی عامیانه بود که ضمناً با تصوف غالبانه درآمیخته بود؛ به گونه‌ای که تفکیک مرزهای این دو جریان از همدیگر مشکل می‌نماید. مجموعه این خصایص فکری اساس نگرش به تاریخ و حکومت را در چارچوبی مذهبی فراهم آورد که مجموعه این عناصر در آنها به چشم می‌خورد. این بحث را با درج چند سطری از متون تاریخ‌نگاری عصر صفوی که نشانگر نسبی اندیشه مذهبی مبتنی بر خصایص برشمرده است، به پایان می‌بریم و بررسی بیشتر را به توضیحات عناوین دیگر این پژوهش وامی‌گذاریم. امیر محمود بن خواند میر در توضیح مقدمات جلوس شاه اسماعیل در تبریز می‌نویسد:

«اراده کثیرالافاده ملک ملک بخش متعلق به آن بود که خسرو پسندیده صفات در ما صدقات مفهوم «یرید ان نمن علی الذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثین» داخل گردد. چه در مبادی اوقات عمر ناپایدار بنا بر شهادت پدر نامدار و قلت اعوان و انصار او را ضعیف شمرده ابواب حقارت صوری بر روی روزگار رشد آثارش گشوده در طی منازل مصایب و قطع مراحل نوایب امداد و روحانیت مظهرالعجایب و مظهرالغرایب را بدرقه راهش ساخت تا

از آن طرق خوفناک دشوار و شوارع موصل به هلاک، سالم بیرون آمده، قدم بر معارج اقبال نهاده، چون فطرت مصون از فترتش از مخزن عنایت «تعز من تشاء بتاج و هاج ان الله یبعث علی رأس کل ماء سنه یجدد له دینه»، تزیین پذیرفته بود، پیوسته مطمح نظر فرخنده اثرش را در اضطراب مهالک و اختیار معارک آن بود که اعلام دین نبوی و رایات ملت مرتضوی، سمت و اعلام پذیرفته و رسوم مذموم بدعت و جهالت از ساحت مملکت انعدام یابد. هرگاه بنا بر فتح بلاد و اعصار متوجه کارزار گردید، نوید حیث شت فانک منصور از مقیمان دارالسرور استماع فرمود.^۱ استفاده از چند آیه و حدیث و لحن کلام نشانه نگاه دینی و مذهبی مورخ به تاریخ است. علاوه بر آن انطباق آیات و احادیث با مسائل خاص مورد نظر مورخ، یعنی تأسیس حکومت صفوی و موفقیت در دفع مخالفان، نشانه‌های به کارگیری تأویل است و در کنار آن تقدیرگرایی و موعودگرایی نیز به طور واضح به چشم می‌خورد. امیر محمود بن خواند میر تمام این مبانی فکری را برای تبیین حقانیت سلسله صفوی و به قدرت رسیدن شاه اسماعیل به کار گرفته است.

ج- ویژگیهای عمومی اجتماعی و اقتصادی عصر صفوی

و تأثیر و انعکاس آن در تاریخ‌نگاری این دوره

«هیچ تحول سیاسی و تاریخی نیست که یکی از عوامل انشای آن، عامل اقتصادی نباشد و هیچ پدیده تاریخی و سیاسی هم نیست که منشأ یک تحول اقتصادی نشود، به عبارت دیگر اقتصاد و سیاست - و بالنتیجه تاریخ - هیچ‌گاه از هم منفک نبوده‌اند».^۲ به مصداق عبارت فوق باید گفت که تاریخ‌نگاری عصر صفوی به عنوان یک حوزه اصلی فرهنگی، نمی‌توانست از تغییرات اجتماعی و اقتصادی حاصله در عصر صفوی تأثیری نپذیرد و یا از توصیف و تبیین اوضاع اقتصادی و اجتماعی غافل بماند. برای توضیح مطلب، یافتن پاسخ دو سؤال در درجه اول لازم می‌نماید. سؤال اول این که جامعه صفوی به لحاظ اجتماعی و اقتصادی چگونه جامعه‌ای بود و سؤال دوم حول این محور می‌چرخد که چه ابعادی از آن جامعه می‌توانست در اندیشه مورخ برای نگارش تاریخ تأثیر بگذارد. سپس در نتیجه روشن شدن این مفاهیم بتوان به نحوه انعکاس مباحث

۱. امیرمحمود بن خواندمیر، تاریخ شاه اسماعیل و شاه‌نهماس صفوی، به کوشش محمدعلی حراحی، تهران، نشر گستره، ۱۳۷۰، ص ۶۵.

۲. باستانی پاریزی، سیاست و اقتصاد عصر صفوی، تهران، انتشارات صنی عابشاه، چاپ دوم، ۱۳۵۷، ص

اجتماعی و اقتصادی در تاریخ‌نگاری آن دوره پرداخت و توجهی نیز به منزلت اجتماعی - اقتصادی مورخان و تأثیر آن در فهم تاریخ نمود.

جامعه صفوی از منظر ساختار اجتماعی، سیستمی سلسله مراتبی داشت و به قول سیوری: «هرمی شکل بود و در رأس هرم شاه قرار داشت»^۱ و پایین‌ترین رده آن را توده‌های فقیر شهری و روستاییان بی‌زمین تشکیل می‌دادند.

حد فاصل رأس و قاعده هرم را از بالا به پایین، روحانیون بزرگ، سران قزلباشان، دیوانسالاران، صاحبان تیول، تجار و کسبه، اعضای رده پایین ایلات و خرده‌مالکان روستایی و روستاییان بی‌زمین تشکیل می‌دادند. این رتبه‌بندی به لحاظ اجتماعی و اقتصادی هم می‌تواند صحیح باشد. نکته‌ای که در اینجا مهم می‌نماید نسبت جمعیت ایلات قزلباش به کل جمعیت ایران است زیرا چنانکه ملاحظه شد به لحاظ منزلت سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، سران ایلات قزلباش اغلب رده دوم را پس از شاه به خود اختصاص می‌دادند؛ و به نظر محققان جدید، آنان موجد دوگانگی و شقاق در جامعه ایران بودند و تفکر مبتنی بر این دوگانگی جمعیتی، با مهارتها و ویژگیهای برآمده از آن دو گروه یعنی ترک و تاجیک را در جامعه رواج دادند. قبل از پرداختن به انعکاس این تفکر در تاریخ‌نگاری صفوی بی‌مناسبت نخواهد بود که نگاهی اجمالی به درجه صحت این دوگانگی جمعیتی به لحاظ کمیت بیندازیم. مسلماً در منابع صفوی آماری از جمعیت و تفکیک آن براساس نوع سکونت شهری، روستایی، و ایلاتی وجود ندارد و آمارهای موجود نتیجه تلاشهای محققانی است که براساس بررسیهای اقتصادی از جمله درآمدهای ایالات و مالیاتهای بسته‌شده به شهرها و نواحی، به دست آمده است که در مجموع دخل و خرج خزانه و حکومت را تشکیل می‌داد. نسبی بودن این آمارها نیز مورد تأیید محققان است.

جان فوران براساس محاسبات مینورسکی کل جمعیت ایران را در قرن یازده هجری بین ۶ تا ۱۰ میلیون نفر برآورد می‌کند^۲ که در سه بخش شبانکاره‌ای (ایلات و عشایر و دامداران یک جانشین)، دهقانی و اقتصاد شهری اشتغال داشتند. همین محقق جمعیت شبانکاره را ۳۰٪ جمعیت دهقانی را ۵۵٪ جمعیت شهری را ۱۵٪ برآورد نموده است. جمعیت ایلات و عشایر ایران در عصر صفوی فقط شامل ایلات قزلباش نبودند و بخشی از کل این جمعیت ایلاتی را طالش‌ها، عرب‌ها، بلوچ‌ها، کردها، و دیگر قبایل ایرانی تشکیل می‌دادند که مجموع آنها را بیش

۱. سیوری، ایران عصر صفوی. همان، ص ۱۷۶. ۲. جان فوران، همان، ص ۵۰.

از دویست قبیله و ایل دانسته‌اند.^۱ «قزلباشان» گاهی در مفهوم سیاسی آن، به ایلات ایرانی که به طرفداران صفویه می‌پیوستند نیز گفته می‌شد. از جمله مؤلف تاریخ قزلباشان که تألیف دوره شاه‌عباس اول است، ایلات لر را در ردیف قزلباشان آورده است.^۲ مینورسکی نیز ایلات طالش، لر و تعدادی دیگر را در ردیف ایلات ایرانی قزلباشان ذکر می‌کند.^۳ با این ملاحظات، جمعیت قزلباشان ترکمن یا ترک نسبت به جمعیت ایلاتی ایران، کم و نسبت به کل جمعیت ایران بسیار کمتر بود. و بیش از دو یا سه درصد را نمی‌توانست شامل گردد. پس دوگانگی و تضاد ترک و تاجیک که در منابع صفوی و در تحقیقات جدید مطرح است ناشی از نسبت جمعیت بالای ترکان قزلباش به کل جمعیت ایران نبود و بیشتر از نزدیکی ایلات قزلباش به صفویان در مقام پایگاه عقیدتی و نظامی آنان نشأت می‌گرفت. این مطلب را می‌توان با مراجعه به مطالب منابع صفوی و تحقیقات جدید در خصوص آمار جمعیتی ایلات قزلباش، مورد تأیید قرار داد.

منابع صفوی در موارد معدودی به ارائه آماری از جمعیت ایلات یا شهرها و ایالات پرداخته‌اند. یکی از مواردی که در برخی منابع صفوی به آماری برمی‌خوریم تعداد سپاهیان شاه‌اسماعیل در آغاز حرکت خود از لاهیجان تا فتح تبریز است. حسن بیک روملو در احسن‌التواریخ به ذکر آمار و ارقامی در خصوص سپاهیان طرفهای درگیر پرداخته است. از جمله در آغاز حرکت اسماعیل از لاهیجان می‌گوید:

«خاقان اسکندرشان در دیلمان نزول اجلال فرمود و از آنجا به طارم شتافت... نظر در امور عساکر نصرت‌مآثر کرده موازی هزاروپانصد کس، از صوفیان روم و شام ملازم رکاب ظفر انتساب یافت.»^۴ همین مؤلف پیوستن قراجه‌الیاس و صوفیان روم را به شاه‌اسماعیل در چخورسعد قبل از جنگ با شروانشاه، با فوج یاد کرده و می‌گوید:

«از آن جمله قراجه‌الیاس با فوجی از صوفیان روم، احرام درگاه فلک اساس که کعبه حاجت و قبله مرادات است بسته و قدم در راه نهاده.»^۵

حسن بیک در شرح جنگ شاه‌اسماعیل و شروانشاه آمار طرفین را اعلام کرده. می‌گوید: «چون خاقان اسکندرشان از قرب مخالفان واقف شد به تعبیه سپاه نصرت شعبه که عدد پش...

۱. همان، ص ۵۲ - ۵۲.

۲. تاریخ قزلباشان، به اهتمام میرهاشم محدث، تهران، انتشارات بهنام، ۱۳۶۱، ص ۲۲ - ۲۲.

۳. مینورسکی، همان، ص ۲۱ - ۲۲. ۴. حسن بیک روملو، همان، ص ۲۱.

۵. همان، ص ۵۳.

هفت‌هزار بود اقدام فرمود فرخ یسار با بیست‌هزار سوار و شش‌هزار پیاده جرار که همراه داشت بر زیر پشته صعود نمود و همت بر ترتیب لشکر گماشت»^۱.

حسن بیک آمار سپاهیان طرفین را در جنگ شرور ارائه داده، می‌نویسد:

«چون این خبر شکست نزد امیرزاده الوند به تحقیق پیوست، با سپاه مانند اوراق اشجار بسیار و بسان قطرات امطار بی‌شمار در موضع شرور قرار گرفت. با سی‌هزار سوار جرار دل‌بر محاربه خاقان ظفر شعار نهاد و از این جانب، حضرت خاقانی به تأیید ربانی با هفت‌هزار سوار که اکثر ایشان بی‌جبه بودند در برابر مخالفان درآمدند»^۲. ولی در جنگ چالدران به آمار سپاه شاه اسماعیل اشاره‌ای نکرده و تعداد سپاهیان عثمانی را تا دویست‌هزار نفر نوشته است. خواند میر در حیب‌السیر به دو مورد از آمارهای فوق اشاره دارد. آمار سپاه شاه اسماعیل و شروانشاه را به ترتیب هفت‌هزار و بیست‌هزار و شش‌هفت‌هزار پیاده ذکر می‌کند.^۳ در شرح جنگ چالدران سپاه اسماعیل را ده دوازده‌هزار سوار تیغ‌گذار، و از سپاه رومیان با عبارت «اما چون لشکر سلطان سلیم همچون حرکات دوایر افلاک بی‌نهایت بودند»^۴ یاد می‌کند. مؤلف خلاصه‌التواریخ همان موارد آماری حیب‌السیر را با همان ارقام ذکر کرده است.^۵ اسکندربیک ترکمان از پیوستن سه تا چهارهزار نفر از صوفیان و معتقدان از شام و دیار بکر و سیواس^۶ به شاه اسماعیل در ارزنخان قبل از عزیمت به جنگ شروانشاه یاد می‌کند؛ و در آمار سپاه شروانشاه و شاه اسماعیل از منابع قبلی پیروی نموده جز آنکه سپاه اسماعیل را هشت‌هزار نفر می‌نویسد^۷ و در آمار سپاهیان در جنگ شرور همان عدد سی‌هزار و هفت‌هزار نفر را برای طرفین تکرار می‌کند^۸ و در جنگ چالدران از این موضوع چنین یاد می‌کند: «آن حضرت از اصفهان به بیلاقات همدان آمده بی‌آنکه خیال محاربه و نزاع رومیان در خاطر انور داشته باشد از آمدن بی‌هنگام او آگاه گشته از غایت حمیت مقید به جمعیت لشکر منصور ممالک ایران نشده با معدودی که در ظل لوای فک‌فرسا حاضر بودند به مقابله اعدا شتافته روز چهارشنبه دویم شهر رجب سنه مذکور در صحرای چالدران از

۱. همان، ص ۶۳ - ۶۴.

۲. همان، ص ۸۲.

۳. غیاث‌الدین خواندمیر، همان، ج سوم، ص ۴۵۷.

۴. همان، ص ۵۴۵.

۵. همان، ص ۵۴۶.

۶. قاضی احمد قمی، همان، ج ۱، ص ۶۰، ۷۰، ۱۳۰.

۷. اسکندربیک ترکمان، همان، ج ۱، ص ۲۷.

۸. همان.

۹. همان، ص ۲۸.

اعمال خوی با بیست‌هزار کس در برابر آن لشکر نامحصور، صف قتال آراسته و رومیه چنانچه رسم و شعار ایشان است پس و پیش خود را به عراده و زنجیر چپر ساخته دوازده‌هزار ینکچری تفنگ‌انداز در درون عراده به افروختن آتش پیکار مأمور گردانیدند.^۱ قاضی احمد غفاری آمار سپاهیان طرفین را در جنگ اسماعیل با شروان شاه^۲ براساس منابع قبلی عیناً تکرار نموده و در جنگ شرور و چالدران تنها به آمار تلفات اشاره می‌کند و تلفات سپاه بایندری را در جنگ شرور هشت‌هزار نفر^۳ و تلفات «عسکرین قریب پنج‌هزار کس»^۴ را برای جنگ چالدران می‌نویسد. از توجه به مستندات فوق از منابع صفوی چند نتیجه می‌توان به دست آورد اول آنکه تکرار عدد هفت‌هزار شاید باقیمانده قداست عدد هفت و از یادگارهای فکری فرقه اسماعیلیه باشد. ثانیاً تعداد سپاه شاه اسماعیل بین هفت تا بیست‌هزار نفر متغیر بود و در جنگ چالدران نیز از این رقم بالاتر نرفت.^۵ اگر ما همه سپاهیان ایران را در این جنگ از قزلباشان ترک یا ترکمن مهاجر از آناتولی بدانیم و هرکدام را نماینده یک خانواده قزلباش به حساب آوریم و هر خانوار قزلباش را شامل پنج نفر در نظر بگیریم کل جمعیت قزلباشان آناتولیائی از صد‌هزار نفر تجاوز نمی‌کند. و اگر هم معادل همین رقم را به عنوان قزلباشان شرکت‌نکرده در جنگ به این عدد اضافه کنیم آمار جمعیت قزلباشان از دو یا سه درصد کل جمعیت ایران فراتر نخواهد رفت. فاروق سومر در بررسی نقش ایلات ترک آناتولی در تشکیل دولت صفوی، ضمن بررسی نقش و موقعیت پنج ایل بزرگ و هشت ایل کوچک در زمان شاه اسماعیل، تنها در مورد ایل تکلو به مهاجرت پانزده‌هزار نفر از آنان در جریان عصیان شاهقلی بابا در سال ۹۱۶ هجری قمری^۶ اشاره می‌کند و آمار از جمعیت ایلات دیگر به دست نمی‌دهد. در هر صورت با محاسبه تقریبی براساس توضیحات فاروق سومر، جمعیت قزلباشان از برآورد قبلی فراتر نمی‌رود. بدین ترتیب آمار جمعیتی قزلباشان، آنان را به صورت یک شکل عمده جمعیتی در برابر جمعیت ایرانی در نمی‌آورد. اما از منظری دیگر می‌توان گفت:

«طبقه جدیدی که از قزلباشان و وابستگان آنان در مملکت پدید آمده بود، تعادل اقتصادی را به هم زد. مملکت ایران به مملکت قزلباش معروف گردید و این قزلباشان که بیشتر ترکان و

۱. همان، ص ۴۱، ۴۲.
۲. قاضی احمد غفاری، همان، ص ۲۶۵.
۳. همان، ص ۲۶۶.
۴. همان، ص ۲۷۷.
۵. برای ملاحظه نظرات مختلف در باب آمار سپاهیان در جنگ چالدران، رک. علام شرور، همان، ص ۹۱.
۶. فاروق سومر، همان، ص ۵۸.

یاوران شاه‌اسماعیل بودند، در اکناف ایران بر امور مسلط شدند و مقامات و پستها و املاک و اموال به آنان منتقل شد.^۱ انتقال مقامات سیاسی و نظامی و پستها و املاک را به قزلباشان با مراجعه به فهرست مقامات و مناصب کشوری و لشکری در ادوار حکومت سلاطین مختلف صفوی می‌توان به دست آورد. اسکندربیک منشی از معدود مورخان صفوی است که به دلیل اشتغال به کار منشی‌گری در دربار و دسترسی به مدارک دیوانی و داشتن نگاهی دقیقتر به نظام حکومتی، توانسته است سیستم طبقه‌بندی شده‌ای از شاغلین به مناصب مختلف به دست دهد. از جمله در شرح وقایع و اوضاع کشور در پایان سلطنت تهماسب اول، صاحب‌منصبان کشوری و لشکری و بزرگان سادات و شعرا و ادبا را معرفی کرده است. او در ذیل عنوان «ذکر امرای نامدار از خوانین و سلطانان عالی‌مقدار که بعضی در درگاه معلی و بعضی در ممالک بودند»، می‌نویسد: «امرای عظام و خوانین و الامقام و سلطانان خرد و کلان که در حین ارتحال حضرت شاه غفران پناه به رتبه امارت سرفراز بودند، اکثر ایشان صاحب طبل و علم و حشم بودند و از ثبت دفاتر دیوان اعلی معلوم گشته یکصد و چهارده‌اند و اسامی چند نفر از معتبران و بزرگان هر طبقه و هر اویماق درین صحیفه مندرج می‌گردد و در تفصیل حال همگی فایده نیست».^۲

اسکندربیک در ادامه این بحث به معرفی امرای عظام سیزده ایل می‌پردازد و سپس به ارائه آماری از «یوزباشیان عظام و قورچیان کرام» و «ذکر سادات عظام و علمای ذوی الاحترام» و ذکر «مشایخ کرام و علمای اعلام» و در نهایت به «ذکر وزرا و مستوفیان و ارباب قلم و مشاهیر این طبقه که به تاجیکیه بین‌الجمهور مشهورند» پرداخته و در شرح این طبقه آخر می‌گوید: «در هنگام ارتحال حضرت شاه جنت مکان احدی از ارباب قلم به وزارت دیوان اعلی منصوب نبود و وزرای سابق آنچه معلوم ذره بی‌مقدار گشته در زمان شاه جنت مکان دوازده نفر بودند بر مسند وزارت دیوان اعلی».^۳

از توضیحات اسکندربیک بر عناوین فوق، چند نکته را می‌توان استنتاج کرد. اول آنکه عنوانی مستقل برای قزلباشان و ایلات آنان در نظر نگرفته و آنان را در ذیل «امرای نامدار» طبقه‌بندی کرده است و سپس در توضیحات خود به معرفی تمام ایلات بزرگی که دارای امیری نامدار بودند، پرداخته و در ضمن معرفی ایلات، علاوه بر ایلات بزرگ قزلباشان، ایلات کرد و

۲. اسکندربیک منشی، همان، ص ۱۳۵.

۱. باستانی پاریزی، همان، ص ۲۷.

۳. همان، ص ۱۵۹.

طالبش را هم در ضمن همان سیزده ایل بزرگ تشریح کرده است و این مسئله می‌تواند مؤید همان نکته‌ای باشد که قبلاً بدان اشارت رفت مبنی بر اینکه ایلات قزلباش حدود جمعیتی و اجتماعی خیلی آشکاری نسبت به بقیه ایلات ایرانی طرفدار صفویان و جمعیت ایران نداشتند و خصیصه عقیدتی و سیاسی و نظامی ایشان نسبت به دیگر خصایص شاخص‌تر بود. این نکته را از آمار امیران نامدار مندرج در عالم‌آرای عباسی و بررسی‌های مینورسکی هم می‌توان به دست آورد. اسکندربیک هفتاد و دو تن از ۱۱۴ تن را «معتبران و بزرگان هر طبقه و اویماق» معرفی کرده و مینورسکی نیز ۵۹ نفر از آنان را جزء ترکان و ۱۳ نفر را غیر ترک (اویماقات غیر ترکان) محاسبه نموده است.^۱ نکته دومی که در نوشته‌های اسکندربیک دارای اهمیت معرفت‌شناسانه است کاربرد کلمه «طبقه» است. اسکندربیک «تاجیکیه» و «مطربان و اهل نغمه» و «شعرا و ارباب نظم» را به طور آشکار «طبقه تاجیکیه، طبقه مطربان و اهل نغمه و طبقه شعرا و ارباب نظم» نامیده است.^۲ بر همین قیاس اگر بخواهیم دیگر گروه‌های اجتماعی را که اسکندربیک به عنوان یک گروه اجتماعی مستقل معرفی کرده، یک طبقه بنامیم، از نظر وی طبقات اجتماعی جامعه صفوی عبارت خواهند بود از: طبقه امرای نامدار، طبقه یوزباشیان عظام و قورچیان کرام، طبقه سادات عظام و علمای ذوی الاحترام، طبقه وزرا و مستوفیان و ارباب قلم که به تاجیکیه بین‌الجمهور مشهورند، و طبقه شعرا و ارباب نظم «طبقه مستوفیان عظام و صاحب دفترخانه طبقه خوشنویسان و نقاشان و «طبقه مطربان و اهل نغمه» خواهند بود.^۳ از این بررسی می‌توان نتیجه گرفت که طبقه از نظر اسکندربیک با معیارهای شغلی و منزلت اجتماعی تعریف می‌شد البته در رأس این طبقات اجتماعی، طبقه خاندان صفوی را باید قرار داد که کل کتاب اسکندربیک و طبقات دیگری که از آنان نام می‌برد، بر محور آن خاندان می‌چرخد و طبقات بین شهری و روستایی، که اسکندربیک، احتمالاً به دلیل آنکه فردی شاخص و صاحب مقام و منزلت و بهین ذکر نداشتند، در زمره طبقات خود نیاورده است. در هر حال این نگاه جامعه‌شناختی مورخ عصر صفوی در نوع خود پیشرفت بزرگی بود اما آنچه که مسلم است این است که اسکندربیک در شناخت جامعه‌شناختی از جامعه را اساس نگارش تاریخ قرار نداده و این مقدمه را صرفاً مجرد فرض کرده که در جای خود فقط باید نامی از آنها به میان آورد.

۲. همان، ص ۱۷۸.

۱. مینورسکی، همان، ص ۲۲.

۳. همان، ص ۱۳۸ - ۱۹۱.

و بالاخره نکته سوم این است که اسکندربیک «تاجیکیه» را مشمول همه اهل قلم و ادب و دیوان ندانسته و چند طبقه دیگر را که در قلم و ادب و دیوان کارآمد بودند و از عنصر ایرانی محسوب می‌شدند، جداگانه طبقه‌بندی و معرفی کرده است که از جمله طبقه مستوفیان عظام و اصحاب دفترخانه «خوشنویسان» «نقاشان بدایع‌نگار» و طبقه «شعرا و ارباب نظم» هستند. در منابع دیگر عصر صفوی نیز تقریباً همان ملاکهای مورد نظر اسکندربیک یعنی مهارت و دانش و فضیلت اجتماعی، مدنظر مورخان برای قرار دادن فردی در یک طبقه اجتماعی قرار گرفته است. مؤلف نقاوة الآثار، بر همین اساس شعرا را یک طبقه می‌نامد و میرزا سلمان وزیر را به دلیل طبع شعری از طرفداران و جزء طبقه شعرا ذکر می‌کند:

«احیاناً بر موزونیت طبیعت لطیف و مقتضای قریحت شریف، رقم اشعار آبدار بکلک فصاحت بر صحیفه عبارت می‌نگاشت و از این جهت به طبقه شعرای فصاحت‌زبان و فصحای بلاغت‌بیان نظر التفاتی داشت...»^۱ اسکندربیک منشی در میان مورخان عصر صفوی به لحاظ توجه واقع‌گرایانه به واقعیتهای اجتماعی و توضیح خصایص افراد و اقوام، در جایگاه ممتازی قرار دارد و دیگر مورخان این دوره فاصله‌ای محسوس با او دارند. به عنوان مثال، او در تشریح جریان قتل میرزاسلمان، وزیر سلطان محمد به عوامل مختلف از جمله مخالفت‌های سران قزلباش با وی، تحکم و تندزبانی میرزاسلمان، تأثیر قرابت سببی وی با خاندان صفوی در تجزی او علیه امرای سپاه و سرانجام به اختلافات دیدگاهی قزلباشان و تاجیکان می‌پردازد و در این مورد آخر می‌گوید:

«چون کار به آنجا رسید امرای عظام نیز به قدر از این مقوله حکایات گفتند و عرض کردند که میرزاسلمان مرد تاجیکی است و جز رتق و فتق امور حساب و معاملات دیوانی از او متوقع نبود و باو نسبت نداشت که صاحب جیش و لشکر گشته برای خود دخل در امور سلطنت کرده و باعث فتنه و فساد گردد».^۲

افوشته‌ای نطنزی مؤلف نقاوة الآثار که شرحی مفصلتر از اسکندربیک در جریان قتل میرزاسلمان نوشته، بیشتر از وی به توانمندیهای علمی، لیاقت و مدیریت او پرداخته است اما در شرح غرور و بدرفتاری او با سران قزلباش و مخاصمه این عده با وی تقریباً همان لحن

۱. افوشته‌ای نطنزی، نقاوة الآثار، به اهتمام دکتر احسان اشراقی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۳، ص ۱۴۴.
۲. اسکندربیک منشی، همان، ص ۲۸۷.

اسکندریک را به کار برده است جز آنکه به اختلافات فکری قزلباشان و تاجیکان اشاره‌ای نکرده است و جزئیات مهمی از واقعه را نیز ذکر نکرده است. شرح او از پایان ماجرا چنین است:

«... و چون امرای عظام با آصف عالی مقام طریق خلاف و نفاق می‌سپردند، در این قضیه با او اتفاق نکردند و مطلقاً دست به آلات حرب نبردند... و امرا با وجود تأخیر و تقصیر طعنه‌ها بر او زده سرزنشهای دلکوب کردند و او امرای مذکور را مخاطب و معاتب ساخته سخنان درشت تعرض آمیز و کلمات فحش عنادانگیز بر زبان آورده همه را به کشتن تهدید و تخفیف نمود».^۱

مورخان عصر صفوی در موارد متعددی به تعمق در مسائل مهم تاریخی پرداخته و شاید به دلیل اقتباس از همدیگر معلول و علت را یکی دانسته‌اند. موضوع عدم همکاری سران قزلباش با نجم ثانی در جنگ غجدوان به سال ۹۱۸ هجری، که منجر به تسلط ازبکان بر ماوراءالنهر و خراسان گردید، در اغلب منابع به صورت ساده‌ای برگزار شده است. مؤلف جهانگشای خاقان در این مورد می‌نویسد:

«چند نفر از امرا که عداوت با امیر نجم داشتند بی‌آنکه دست به استعمال آلت پیکار برند نخست دده بیک قورچی‌باشی روی به وادی فرار نهاد».^۲ مؤلف خلاصه‌التواریخ همین مطلب را این‌گونه آورده است:

«امرای قزلباش بنابر رنجشی که از نخوت و تکبر امیرنجم داشتند همان زمان کوچ کرده متوجه خراسان شدند».^۳ خواندمیر مؤلف حبیب‌السیر که اثرش مقدم بر منابع فوق است فقط در یک عبارت به موضوع پرداخته است: «و امرا بنابر عداوتی که با نجم بیک داشتند بی‌آنکه دست با استعمال آلات پیکار برند پای در وادی فرار نهادند».^۴ و عجیب آنکه اسکندریک با تمام دقتی که در شرح مطالب تاریخی دارد در این مورد به گونه‌ای حرف می‌زند که به نظر می‌آید از منابع قبل رونویسی کرده است:

«امرای قزلباش که از نخوت و بزرگی امیرنجم به تنگ آمده بودند در محاسن و سعی نمودند او در معرکه به دست درآمده به قتل رسید».^۵

۱. افوشته‌ای نطنزی، همان، ص ۱۴۷.

۲. جهانگشای خاقان، همان، ص ۲۳۳.

۳. خواندمیر، همان، ص ۵۲۹.

۴. قاضی احمد قمی، همان، ص ۱۲۳.

۵. اسکندریک، همان، ص ۴۰ - ۴۱.

ضمن آنکه این عبارت اسکندربیک به لحاظ بیان معنی مخدوش می‌نماید، نشان می‌دهد که وی تعمقی را که در شرح علل و ریشه‌های قتل میرزا سلمان وزیر به کار برده، در شرح واقعه‌ای مشابه یعنی قتل امیرنجم ثانی به کار نبرده است.

بررسی فوق نشان می‌دهد که میزان توجه مورخان صفوی به مسائل اجتماعی از الگوی ساختار هرمی شکل آن جامعه تبعیت می‌کند. واضح است که الگوی اجتماعی مورد اشاره بشدت سیاسی دیده می‌شود که اقشار مختلف اجتماعی برحسب میزان دوری و نزدیکی و برخورداری از قدرت و منزلت سیاسی، منزلت اجتماعی پیدا می‌کنند و به همان نسبت نیز طرف توجه مورخان قرار می‌گیرند. شاه و خاندان سلطنتی در رأس هرم اجتماعی قرار داشتند و از چندین منزلت در آن واحد برخوردار بودند که منزلت سیاسی در رأس و منزلتهای دینی، عقیدتی و معنوی و اقتصادی اهرمهای پیرامونی را شکل می‌دادند و به همین دلیل توجه و تشریح منزلت سیاسی شاهان کانون توجه مورخان بود. عکس قضیه هم می‌تواند صادق باشد به این صورت که چون در اندیشه مورخان، نظام سیاسی و منزلت سیاسی شاهان کانون محوری حفظ جامعه بود آنان به این ساحت توجه ویژه داشتند و به همین دلیل در تاریخ‌نگاری آنان، وجوه سیاسی محور اصلی توجه بود. طبقات دیگر اجتماعی نیز اگر طرف توجه مورخ قرار می‌گرفتند، به تناسب و به دلیل دارا بودن موقعیت و منزلت خاص نسبت به محوریت سیاسی جامعه بود. مسائل اجتماعی دیگر از قبیل جمعیت، ایلات، دسته‌بندیهای اجتماعی به نسبت اهمیتی که در کانون سیاسی داشتند، جلب توجه می‌نمودند. پس مسائل طبقات اجتماعی فاقد منزلت و قدرت سیاسی مانند روستاییان و مردمان فقیر شهری تنها زمانی که مسئله و خطری را متوجه کانون قدرت سیاسی می‌کردند طرف توجه مورخان قرار می‌گرفتند. نکته دیگری که در انعکاس مسائل اجتماعی در تاریخ‌نگاری صفوی تأثیرگذار بود روند کلی تحولات تاریخی صفویه است. این روند را می‌توان براساس ملاکهای مختلف دوره‌بندی نمود، اما از نظر تحقیق حاضر، می‌توان دوره از تأسیس تا اواخر سلطنت تهماسب اول را دوره تسلط دین‌سالاری یا ایدئولوژی نامید، مرحله‌ای که برای استقرار و استحکام حکومت، مبانی ایدئولوژیکی و عقیدتی صفویه بشدت در تکاپوی استقرار بود. در نتیجه مبانی ایدئولوژیکی صفویه خمیرمایه اصلی تاریخ‌نگاری صفوی را تشکیل می‌داد و منابع تألیف‌شده در این دوره بیشتر صبغه دینی و ایدئولوژیکی دارند و عناصر دیگر مورد توجه از جمله مسائل اجتماعی تحت‌الشعاع ایدئولوژی

قرار داشت. این ویژگی را می‌توان در حیب‌السیر، لب‌التواریخ، جهانگشای خاقان، تاریخ جهان‌آرا و تکمله‌الخبار ملاحظه کرد. از اواخر حکومت تهماسب اول تا پایان حیات شاه‌عباس اول را می‌توان دوره آرامش و امنیت و از تب و تاب افتادن تلاش برای برقراری حکومت دانست. در نتیجه این اوضاع جدید، مسائل اجتماعی در معرض توجه بیشتری قرار گرفت. نقاوة الآثار و تاریخ عالم‌آرای عباسی از منابع نمونه این مرحله محسوب می‌شوند که مؤلفان آنها به مسائل اجتماعی توجه بیشتری از مؤلفان منابع قبلی نشان داده‌اند. دوره پس از شاه‌عباس اول را می‌توان دوره انحطاط تدریجی صفویان دانست که به موازات آن هر دو وجه فکری مورد توجه مورخان به انحطاط گرایید چنانکه آثار خوب و برجسته این دوره مانند قصص الخاقانی و خلدبرین به پای منابع خوب دوره‌های قبل نمی‌رسند. اما در این مرحله به دلیل همان آشفتگی کلی اوضاع و نیاز به تنظیم امور جامعه به لحاظ اداری، منابعی نگاشته شد که در ادوار قبلی صفوی طرف توجه قرار نگرفته بود. کلیات این منابع به موضوع نظام اداری جامعه و حکومت مربوط می‌شد. کتاب تذکرة الملوك و القاب و مواجب دوره صفویه اهم این نوع منابع هستند. این منابع به دلیل ارتباط نظام اداری با اوضاع اجتماعی، اطلاعات بسیار ارزشمندی از اوضاع اجتماعی اواخر عصر صفوی به دست می‌دهند. مؤلف دستور شهرران نیز از قرار معلوم قصد تألیف اثری در ردیف آثار فوق داشت اما آنچه از این کتاب باقی است شرح وقایع مقطعی از سلطنت شاه‌سپهان حسین است.^۱ توجه به منزلت اجتماعی مورخان عصر صفوی و تأثیر آن در نگارش تاریخ، نکته پایانی این مبحث می‌تواند باشد. اکثریت مورخان این دوره مانند مورخان قبل از عصر صفوی، به دلایل مختلف با عناصر حکومتی از جمله شاه، شاهزادگان و حکام ایالات مرتبط بودند. این ارتباط موجب نقض بی‌طرفی در تحلیل وقایع می‌گردید، اما چنانکه در بحث نظری پژوهش حاضر اشاره شد، مانع جاری شدن واقعیت‌های تاریخی بر قلم و زبان مورخ نبود. از مورخان عصر صفوی غیر از مؤلفان چند اثر که تاکنون ناشناخته مانده‌اند مانند جهانگشای خاقان،^۲ عالم‌آرا

۱. محمدابراهیم بن زین‌العابد بن نصیری، دستور شهریاران، به کوشش محمد... در... موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، ۱۳۷۳، ص ۱۷.

۲. غلام سرور نام مؤلف این اثر را بیچون معرفی کرده است. آن تاریخ شاه‌سماعیل صفوی، ص ۱۳۳-۱۳۴، ص ۱۵، اما از موقعیت و منزلت مؤلف آن اطلاع بیشتری به دست نیامده است مگر آنکه فکر می‌کنیم وی را با توجه به متن اثر بتوان ارائه داد مصحح تاریخ جهانگشای خاقان نیز در معرفی مؤلف آن به داده‌های غلام سرور ارجاع داده است. جهانگشای خاقان، به کوشش آنته دنا مصطفر، توضیحات مصحح، ص ۲۱.

شاه‌تھاسب و عالم‌آرای صفوی یا عالم‌آرای شاه‌اسماعیل^۱، مؤلفان آثار عمده تاریخ‌نگاری صفوی را می‌توان به دو گروه براساس اشتغال و گرایش علمی تقسیم کرد. گروه اول را علمای دینی تشکیل می‌دادند که به دلیل اشتغالات خاص، لقب قاضی، ملا و گاهی نیز منشی می‌گرفتند. فضل‌الله بن روزبهان خنجی مؤلف عالم‌آرای امینی، قاضی احمد غفاری مؤلف تاریخ جهان‌آرا، قاضی احمد قمی مؤلف خلاصه‌التواریخ، ملا جلال منجم مؤلف تاریخ عباسی، ملا کمال مؤلف تاریخ ملا کمال را می‌توان در ردیف گروه اول محسوب داشت. در آثار اکثر مورخان این گروه، به دلیل تعالیم دینی و اشتغال در مشاغل مرتبط با مسائل دینی، صبغه دینی و نگرش مذهبی پررنگ‌تر است. و حکمت مذهبی مبنای تبیین تاریخ را تشکیل می‌دهد. هرچند در بخشهای دیگر این پژوهش، نظرگاه مذهبی مؤلفان این منابع با ذکر مستندات متعدد مورد بحث قرار خواهد گرفت در اینجا نیز برای تأکید مطلب به ذکر چند نمونه از این نظرات می‌پردازیم. قاضی احمد غفاری مؤلف تاریخ جهان‌آرا، سران و سلاطین صفویه را با القاب مذهبی تر نام می‌برد، القابی که در منابع دیگر، بندرت به چشم می‌خورد. از جمله سلطان حیدر را «ابوالولایه» سلطان حیدر، سلطان علی برادر بزرگ شاه‌اسماعیل را «ابوالهدایه سلطان علی» می‌نامد.^۲ وی پس از توضیح برخی نکات مهم تاریخی به نگارش مطالبی با عنوان «نکته» و «تنبیه» می‌پردازد. این سری توضیحات که اغلب مطالب تفسیری مؤلف از مطالب مورد بحث است تفاسیری مذهبی از وقایع تاریخی و اثبات نظرات دینی مؤلف به کمک و با توسل به حدیث و آیه است. به عنوان مثال، آغاز قیام شاه‌اسماعیل را چنین توضیح می‌دهد:

«آن حضرت قرب شش سال و کسری در گیلان و لاهیجان تشریف داشتند و در آن اوان فوجی از صفویان صادق‌الایمان در آنجا فراهم آمده آن فرقه که در آنجا در ملازمت بودند به صفویان لاهیجان مسمی شده آن جماعت را بین‌الاقرب و منزلتی دیگر است. بالجمله چون

۱. غلام سرور نام مؤلف این اثر را بیجن معرفی کرده است، رک: تاریخ شاه‌اسماعیل صفوی، همان، ص ۱۳ - ۱۵، اما از موقعیت و منزلت مؤلف آن اطلاع بیشتری به دست نیامده است مگر آنکه فکر و اندیشه وی را با توجه به متن اثر بتوان ارائه داد مصحح تاریخ جهانگشای خاقان نیز در معرفی مؤلف آن به یافته‌های غلام سرور ارجاع داده است، جهانگشای خاقان، به کوشش الله دتا مضطر، توضیحات مصحح، ص ۱ - ۶.

۲. قاضی احمد غفاری، همان، ص ۲۶۲، قاضی احمد قمی در استعمال القاب از قاضی احمد غفاری تبعیت کرده است، رک: خلاصه‌التواریخ، همان، ص ۳۶ - ۴۰.

اسباب کشورستانی و مقدمات جهانبانی فراهم آمده بود به مقتضای «قل جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقا» آفتاب حق افروز باطل سوز از مطلع کمال و افق جلال به ظهور و بروز رسید. «لله الامر من قبل و من بعد و يومئذ تفرج المؤمنون».^۱ همین مورخ جریان جنگ سال ۹۴۰ هجری ایران و عثمانی را با همان دیدگاه چنین توضیح می‌دهد:

«و در آن وقت زیاده از هفت‌هزار کس در پایه سریر اعلی نبودند مع هذا اکثر ایشان چون حسین خان و غازی خان و محمدخان و غیر هم دل دگرگون کرده در مقام نفاق بودند و در تمام اردو از سرکار خاصه شریفه و امرا و قورچیان اسبی که به کار می‌آمد زیاده از سه‌هزار نبود. درین اثنا به یک‌بار محمدخان ذوالقدر با هزار سوار و قبا سلطان ذوالقدر و حسین سلطان تکلو ولد برون سلطان تکلو ادبار آسا ازین دولت روگردان شده به مخالفان پیوستند و دل دولتخواهان را به خار نفاق خستند. به یک‌بار به موجب وعده صادقه «انا عند المنکسره قلوبهم» غیرت الهی و کمال اقبال شاهنشهی به حرکت درآمده با وجود هجوم رجوم جنود روم که نمونه‌ای بود از واقعه «و حشر لسلیمان من الجن» و قلت بندگان صادق الوفاق و کثرت ارباب نفاق، حق جل و علا به محض لطف و کرامت و یمن توجه و معاونت حضرات ائمه هدی علیهم التحیه و الثنا بیضة این دولت بی‌انتهای شر اعدای قاهره جابر به مقتضای «و ان جندنا لهم الغالبون» محروس و مصون داشت. «یریدون لیطفثوا نورالله بافواهم والله متم نوره و لو کره الکافرون» هجوم صرصر عاد اگرچه کننده بنیان و بنیاد چراغ عالم افروز خورشید را نشانند و سنگ فرنگی و توپ هرچند برج کوب، کاخ سپهر را گزند نرسانند».^۲

البته با تأملی در این استنادات ممکن است چنین تصور شود که آنها چیزی جز مدیحه‌گویی و اغراق در حق مخدومان نویسنده، به خاطر مشاغل و وابستگی مادی به حکومت نیست اما با تحقیقات به عمل آمده روشن می‌گردد که قاضی احمد، با وجود موقعیت و منزلت خود و اسلافش در حکومت صفوی، بشدت از روابط و مناسبات و مفاسد حکومت رنجیده خاطر بود چنانکه مجبور به فرار از ایران گردید.^۳ با این توضیح، باید پذیرفت که عمده توضیحات و

۱. همان، ص ۲۶۴.

۲. همان، ص ۲۸۸.

۳. برای توضیح بیشتر به پیشگفتار دکتر عبدالحسن نوایی بر کتاب نكلمة الاحرار، ص ۱۱ - ۱۳، رجوع شود.

تبیینهای مذهبی مورخ از اعتقاد مذهبی و نگرش دینی وی نشأت گرفته است. به عنوان مثالی دیگر، قاضی احمد قمی مؤلف خلاصه التواریخ، براساس نگرش و آموزه‌های مذهبی، با استفاده از احادیث، ظهور شاه اسماعیل را چنین توضیح می‌دهد:

«اما حدیثی دیگر که فقیر مؤلف از حضرت شیخ الطایفه بهاء‌المله محمدالعاملی شنیدم که دلالت بر ظهور شاه صاحبقران خسرو گیتی‌ستان نموده این است که آن حضرت چنین نقل فرمودند که این حدیث را به نوعی که از پدر مرحوم خود یعنی شیخ حسین عبدالصمد عاملی شنیدم این است که «ان لنا باردبیل کنزا و ای کنز، لیس بذهب ولافضة و لکنه رجل من اولادی یدخل تبریز مع اثنا عشرالفاً راکبا بغلة شهباء و علی راسه عصابة حمراء» سید کبیر مرحوم سید حسن بن السید جعفرالعاملی الکرکی استاد پدر فقیر به فقیر گفت در اوایل سلطنت پادشاه مرحوم شاه اسمعیل طاب ثراه که به زیارت مشهد مقدس می‌رفتم، به تبریز رسیدم شاه در شکار بودند، روزی که از شکار معاودت فرمودند با اهالی تبریز که به استقبال رفته بودند رفتم. اتفاقاً شاه عالم‌افروز آن روز بر استر سفید سوار بودند و به واسطه کوفت چشم دستمال سرخ بر سر بسته بودند و لشکری که همراه بودند دوازده‌هزار سوار بودند. در آن وقت این حدیث که به چند سال قبل از این به نظر رسیده بود به خاطر رسید»^۱

دسته دوم از تاریخ‌نگاران عصر صفوی را دیوانسالاران و منشیان اهل قلم که به نگارش تاریخ علاقه‌مند بودند، تشکیل می‌دهد. در بین این گروه افرادی از قزلباشان و منشیان دیوانی دیده می‌شوند که به دلیل اشتغال و تخصص کاری، به مدارک و منابع حکومتی دسترسی داشتند و در نتیجه به اجزای ساختاری حکومت و پدیده‌های اجتماعی اشراف بیشتری می‌یافتند. حسن بیک روملو مؤلف احسن التواریخ، اسکندربیک ترکمان مؤلف عالم‌آرای عباسی، بوداق منشی قزوینی مؤلف جواهرالخبار، میرزا سمعیاً مؤلف تذکرة الملوک و مؤلف القاب و مواجب دوره صفویه از چهره‌های شاخص این گروه هستند. از عالم‌آرای عباسی، در بحث از انعکاس مسائل اجتماعی در این اثر مستندات ذکر شد. تذکرة الملوک و القاب و مواجب دوره صفویه نیز به لحاظ موضوع اصلی بحث، اطلاعات زیادی از مناصب، مقامات و نظام اداری و اجتماعی جامعه صفوی به دست می‌دهند که ذکر مستندات از این آثار، در اینجا لازم به نظر نمی‌آید. اما بوداق منشی قزوینی که بنا بر تصریح خود، از سنین جوانی به کار دیوانی اشتغال ورزید^۲ ضمن آنکه لحن و

۱. قاضی احمد قمی، همان، ص ۷۵.

۲. بوداق منشی قزوینی، جواهرالخبار، به کوشش محسن بهرام‌نژاد، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۸، ص ۱۶.

کلام مذهبی شدیدی در تبیین تاریخ به کار نیسته گاه و بیگاه از برخی مسائل اجتماعی اطلاعات مفیدی به دست می‌دهد. وی با تشریح اوضاع اقتصادی و درآمد مشاغل مختلف در زمان تهماسب اول، به تشریح رفاه اجتماعی آن جامعه می‌پردازد:

«مقصود از این مقدمه آن است که در آن زمان یکصد تومان کلی بود و امرای کبار را قدرت و قوت به یکصد تومان نمی‌رسید. اکنون به صدقه این پادشاه، ابوالمظفر شاه تهماسب که دولتش به ظهور صاحب‌الامر متصل باشد که یکصد تومان را قابضی و نویسنده می‌دهد. از جمله، مؤلف این نسخه قریب پانصد تومان به دو دفعه به نواب کامیاب داده و دویست تومان دیگر محصلان گرفته‌اند، و جمعی کثیر در این زمان هستند که به سی هزار تومان و بیست هزار تومان و ده هزار تومان از ترک و تاجیک قدرت ایشان می‌رسد و هزار تومانی درجه اعتبار ندارد، و آشپز و بقال را مئونت از دویست و سیصد زیاده است و اینها از معموری ملک است و عدالت پادشاه و تکالیف دیوانی از میانه نرفته و مال ده ساله و بیست ساله نژد رعایا باقی است و قلم حوله همچو مار در سوراخ که به یک بار سر برمی‌آرد.»

بوداق منشی در متن فوق ضمن طرح و ضاع اقتصادی به چند مسئله اجتماعی نیز توجه نشان داده است. از جمله به برخورداریهای برابر ترک و تاجیک، وجود امنیت در جامعه، برابری در رفاه عمومی و وجود نظم و قانون در صدور حوله‌های مالیاتی و رفاه رعیت در سایه آن اشاره کرده است.

به عنوان جمع‌بندی، در پایان این مبحث می‌توان گفت که به دلیل محوریت ساختار سیاسی در نگاه مورخان عصر صفوی، پدیده‌های اجتماعی مبنای نگارش تاریخ قرار نگرفته است. در نتیجه مباحث مربوط به مسائل اجتماعی را باید از لایه لای مباحث سیاسی و عقیدتی جست‌وجو کرد که گاهی به پدیده‌های اجتماعی ارتباط پیدا کرده‌اند. آشکارترین مباحث اجتماعی را در تاریخ‌نگاری عصر صفوی در کتاب عالم‌آرای عباسی می‌توان دید که مؤلف آن به توصیف طبقات مختلف اجتماعی، بنابر تعریف خود از موضوع پرداخته و در نهایت درسی را از این لحاظ ارائه داده است و بالاخره آنکه مورخان نیز بر اساس مسائل خاص می‌توانند بخش‌های علمی و شفلی خود، به درجات مختلف به طرح مباحث و پدیده‌های اجتماعی پرداخته‌اند که در هرکدام از مسائل مورد اشاره، نمونه‌هایی از مستندات تاریخ‌نگاری عصر صفوی ارائه گردید.

قسمت دوم از این مبحث بررسی ویژگیهای عمومی و اقتصادی عصر صفوی و انعکاس این مسئله در تاریخ‌نگاری این دوره است. اگر بر مبنای اشتغال اکثریت مردم بخواهیم نظام اقتصادی جامعه صفوی را مشخص و تعریف کنیم، سیستم مالکیت زمین و نحوه بهره‌برداری از آن عامل اصلی و تعیین‌کننده خواهد بود. چنانکه قبلاً گفته شد براساس محاسبات جدید ۵۵٪ مردم ایران در عصر صفوی ساکن روستاها بودند و به کار کشاورزی اشتغال داشتند و جمعیت ایلاتی کشور نیز به ۳۰٪ کل جمعیت بالغ می‌گردید که امرار معاش این بخش نیز به مالکیت مراتع و حق بهره‌برداری از آن مربوط بود. بدین ترتیب زندگانی حدود ۸۵٪ جمعیت کشور یا ۸۵٪ از اقتصاد جامعه بر محور مالکیت زمین و مرتع می‌چرخید. مالکیت بر زمین و مرتع براساس سنتهای قبلی جامعه ایرانی و براساس اندیشه‌های اعتقادی، مالکیت بر ملک و مملکت و به تبع آن زمین و مرتع از آن شاه بود. به نظر برخی محققان از جمله لمبتون، این نظریه براساس حکومت مطلقه استبدادی شاه در جامعه صفوی استحکام بیشتری یافت.

«ظاهراً شباهتهایی میان جامعه عصر صفوی با جوامع قبلی وجود داشت اما در واقع مفهوم جامعه، مبتنی بر حکومت مطلقه فردی و استبدادی بود و نظریه حق من جانب‌الله مایه تحکیم موقع شاه گشته بود. حکومت روزافزون مطلقه مذهبی در همه شئون اجتماعی و حیات سیاسی تأثیر کرد. گفتیم که نظام‌الملک از پیش‌قرینه‌ای به دست داده بود که سلطان مالک مطلق همه زمینهاست، در دوره صفویه این نظر قاطعیت بیشتری حاصل کرد»^۱. اشاره لمبتون به این عبارت نظام‌الملک است که در سیاست‌نامه آورده: «به حقیقت بیاید دانست که ملک و رعیت همه سلطان راست»^۲. به هر حال براساس این مبانی فکری، شاه در درجه اول به صورت نظری و در درجه پایین‌تر به صورت عملی مالکیت زمینها را بر عهده داشت و برای تأمین مخارج نگه‌داری قشون، دفاع از مرزها و تأمین مخارج درگاه و دیوان، آنها را به اشکال مختلف مورد بهره‌برداری قرار می‌داد. صرف‌نظر از تغییر و تبدیلی که در نوع بهره‌برداری از زمین در زمان شاه‌عباس پدید آمد، اشکال عمده بهره‌برداری از زمین از چهار حالت خارج نبود که شامل اراضی خاصه و یا خالصه، اراضی دیوانی یا اراضی ممالک، اراضی وقفی و اراضی طلق^۳ (خرده مالکی در اختیار مردم)

۱. لمبتون، همان، ص ۲۱۲ - ۲۱۳.

۲. خواجه نظام‌الملک. سیاست‌نامه، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، ص ۴۳، بررسی تحولات و مبانی فکری این نظریه خارج از مقوله حاضر است.

۳. باستانی پاریزی، همان، ص ۶۲.

می‌شد. اراضی ممالک، بخش عمده زمینهای کشاورزی را تشکیل می‌داد که با نظر شاه و در قالب سیستم تیولداری اداره می‌گردید و به همین دلیل نظام زمین‌داری عصر صفوی را می‌توان در قالب تیولداری تحلیل کرد. در این نظام، جایگاه شاه و دیگر اشرار ممتاز از همان سلسله مراتب نظام اجتماعی پیروی می‌کرد به گونه‌ای که بعد از شاه، سران ایلات قزلباش به دلیل در دست داشتن تیولهای بزرگ و روحانیون به دلیل نظارت بر اداره اراضی موقوفه قرار می‌گرفتند. مورخان عصر صفوی به تبعیت از سطح دانش عمومی جامعه و دانش شخصی نگاه روشنی به نظام اقتصادی و تشریح آن نداشتند و مسائل اقتصادی در مواردی که به مسائل سیاسی، نظامی از جمله تأمین درآمد برای حفظ سپاهیان یا واگذاری تیول و پس گرفتن آن از طرف شاه به دلیل کج‌رفتاری تیولداران، ارتباط پیدا می‌کرد برای مورخان جلب توجه می‌نمود. ضمن آنکه میزان جلب توجه و طرح مسائل اقتصادی در آثار مورخان از همان عامل اشتغال و تخصص علمی مورخان تبعیت می‌کرد یعنی مورخانی که بنابر این مبانی توجه بیشتری به مسائل اجتماعی داشتند در همان حدود مسائل اقتصادی را نیز در آثارشان مطرح کرده‌اند. چنانکه اشاره شد واگذاری اراضی خالصه و ممالک به صورت تیول و اقطاع و سیورغال یکی از روشهای اصلی بهره‌برداری از زمین و تأمین هزینه‌های شاه و دربار بود. خواندمیر در ضمن شرح وقایع دوره شاه‌اسماعیل در ذیل عنوان «... و بیان قرار مهمات ولایت مازندران و رستم‌دار...» توضیح تقریباً مفصلی درباره نحوه واگذاری اراضی مازندران می‌دهد:

«... و هم در آن اوان در باب قرار مهمات ولایت مازندران و هزار جریب و رستم‌دار و نواب درگاه فلک اقتدار گفت و شنید بسیار کردند و آخر الامر به وساطت جناب سلطانی سیفالانامی خواجه مظفر بتکچی برین موجب مقرر شد که از بلاد مازندران چهار دانگ تعلق به امیر عبدالکریم داشته باشد و دو دانگ مفوض به آقا محمد کرد و مشروط به آنکه مشارالیه مبلغ هفت هزار تومان تبریزی به دیوان اعلی جواب گویند و مهم امیر حسین و سادات هزار جریب بر هزار تومان مقطع پذیرفت و برین قیاس قضیه رستم‌داران نیز بر مبلغ معین قرار گرفت.»^۱

در دیگر منابع صفوی نیز از واگذاری تیول، اقطاع و سیورغال به تیولداران و مقطعان و دریافت‌کنندگان سیورغال و شرایط واگذاریها در چارچوب اداری کشور صحبت‌هایی را مطرح کرده‌اند. از جمله اسکندربیک در شرح موقعیت «سادات مشهد مقدس» در پایان سلطنت

۱. خواندمیر، همان، ص ۵۷۲.

تھماسب اول با ذکر نام چند نفر از سادات می‌گوید:

«الیوم که سنه هجری به خمس و عشرین و الف رسیده در ظل رأفت و سایه مرحمت شاهانه معزز و محترم و محسود اقرانند از سیورغالات و سایر محصولات املاک و رقبات موروثی که به ملکیت ایشان باقی مانده بزرگانه اوقات می‌گذرانند»^۱.

اسکندریک که این گزارش را در سال ۱۰۲۵ هجری نوشته، از واگذاری سیورغالات مورد نظر به سادات در زمان تھماسب اول صحبت می‌کند و چون این سیورغالات تا سال درج گزارش در آن خاندان پایدار مانده، حکایت از پایداری نسبی سیورغالات دارد. از این گزارش می‌توان نتیجه گرفت که سیورغال یک نوع واگذاری مشروط زمین به خاندانهای مورد نظر شاه از جمله سادات بود و دریافت‌کنندگان آن را به صورت هدیه دریافت می‌کردند و تعهد مالی در قبال آن نداشتند. در منابع تاریخ‌نگاری عصر صفوی شواهد دیگری دال بر تأیید این نظر می‌توان یافت، از جمله مؤلف نقاوة الآثار در شرح وقایع جلوس اسماعیل دوم به ذکر وقایعی می‌پردازد که موجبات کدورت میان وی و روحانیون آن دوره گردید، اما در اواخر گزارش خود درباره سیورغالات علما و سیاست اسماعیل دوم در این باب می‌نویسد:

«و اگرچه پادشاه جهان‌پناه پرتو التفات بر احوال این طبقه کریمه نینداخت، اما سیورغالات و مقررات و مسلمیات و وظایف ارباب عمایم و اھحاب استحقاق را تغییر نداد و مسترد ساخت»^۲.

چنانکه گفته شد از متن فوق چنین برمی‌آید که سیورغال نوعی واگذاری زمین به صورت مشروط به عنوان هدیه به علما و سادات و دیگر مقربان شاه بود. همین مؤلف به شرح موردی از کشمکشهای داخلی بلندپایگان حکومتی در زمان سلطان محمد خدابنده اشاره می‌کند که طی آن تیول واگذار شده از طرف شاه، بدون اجازه وی و در نتیجه پیروزی مدعی جدید، دست‌به‌دست شده است:

«... از آن جمله حسن‌بیک که اسن و ارشد اولاد شاهوردی خلیفه بود، به حسن سعی و اهتمام عم عالی مقام، بشرف منصب قورچی‌گری شمشیر خاصه شریفه سرافراز شده قصبه نطنز نامزد او فرمودند و شاهوردی خلیفه چون اخبار جبروت و عظمت برادر استماع نمود، در نطنز لنگر اقامت انداخت. از اویماق شاملو و غیره جوقی کثیر به هم رسانیده بعضی از اعراب عامری که در

۱. اسکندریک ترکمان، همان، ص ۱۵۱. ۲. افوشته‌ای نطنزی، همان، ص ۴۱.

نواحی اردستان و قهپایه توطن دارند، ایشان را نیز ملازم ساخت و تمام ولایت نطنز را که به تیول قورچیان مقرر بود به تحت تصرف گرفت. قورچیان را مطلقاً مدخل نداد مگر بعضی که از قوم شاملو بودند، ایشان را ملازم ساخته تیول ایشان را به موجب مقرر داشت.^۱

مستندات فوق معدود مطالبی است که مؤلف نقاوة الآثار در ارتباط با بحث تیول و سیورغال در اثر خود آورده است. چنانکه قبلاً اشاره شد این نوع مطالب تنها در صورتی که به عنوان یک مسئله و مشکل در حیطة قدرت سیاسی خودنمایی می‌کرد طرف توجه مورخ قرار می‌گرفت. از مستندات فوق می‌توان به تفاوت کاربرد تیول و سیورغال پی برد. از جمله آنکه تیول به قورچیان، سران ایلات قزلباش و حکام ولایات واگذار می‌گردید و آنان تعهداتی از جمله نگه‌داری قشون و انجام خدمات دیگر را در قبال آن به عهده می‌گرفتند. اما مورخان، به دلیل غلبه بینش سیاسی و محوریت مسائل سیاسی در تفکر آنان، به مسائل اقتصادی توجهی مستقل معطوف نکرده‌اند. در منابع تاریخ‌نگاری عصر صفوی، مسائل عمده اقتصادی مورد نظر مورخان در حدود همان واگذاری تیول، سیورغال، اقطاع، اداره اراضی خالصه و ممالک و درآمدهای جنسی و نقدی دریافت‌کنندگان آن اراضی و تعهدات آنان در قبال شاه و دربار دور می‌زند. در این منابع گاهی مسائلی از نوع ساخت قلعه، قصر، پل و مسجد مورد توجه قرار گرفته است. از جمله مؤلف تاریخ عباسی که اثرش را با قلم ساده و بی‌تکلف و به صورت شرح وقایع از یادداشت‌های روزانه خود به تحریر درآورده، گاهی به مسائل اقتصادی متداول در ساخت و ساز و عمران شهری می‌پردازد. وی در بخشی از «ذکر وقایع یک‌هزار و بیست» می‌نویسد:

«و جمعه پانزدهم صفر ختم بالخیر والظفر به جهت اسباب و آلات و مصالح بنای مسجد جدید که در اصفهان می‌ساختند به استادان بنا و سنگتراش و سنگ‌بَر و فعنه دوهزار تومان دادند و مقرر شد که چون شروع به بنا شود و مصالح حاضر باشد و خانه‌های نادرالعصری مولانا میر علی ثانی آنکه اسمش با خوشنویسی عهد موافق است اعنی ملاعلی به مبلغ سیصد تومان خریدند... در سلخ این ماه تعیین مکان خانه‌های تبریزیان نمودند در کنار آب زنده بود، حدیقه در میان محلها و خانه‌های ایشان چهار نهر عظیم گذرانست و اصل باغ جنت ملاعبیرضا گرفتند که چهارسو و مسجد و حمام و تیمچه و بازارچه تبریزیان باشد و بامی به چهار محله خانه‌ها بسازند و به سبب بی‌مؤنتی تبریزیان یک‌هزار جریب زمین به سه‌هزار تومان خریدند از عابا و

جماعت اصفهانی، و مقرر شد که به سرکاری لاله بیگ پانصد خانه به زرشاه بسازند به جهت ناداران، و منعمان هرکس هرچه خواهد تا یکصد هزار تومان به رسم مساعده و قرض حسنه بدهد که در عرض پنج سال ادا نمایند و در آخر بخشیدند.^۱

از گزارش فوق، که مربوط به زمان شاه‌عباس اول است می‌توان به نوع اقدامات حکومت در عمران و آبادانی شهرها و رفتار حکومت با مردم در چنین اقداماتی پی برد، اما شرح این نوع اقدامات اقتصادی، به دلایلی که قبلاً ذکر شد کمتر مورد توجه مورخان در نگارش تاریخ قرار گرفته است.

اما بخشی از اطلاعات اقتصادی جامعه صفوی توسط مؤلفان آثاری چون تذکرة الملوك و القاب و مواجب دوره سلاطین صفویه برای ما محفوظ مانده است. مؤلفان این آثار به قصد نگارش تاریخ قلم برنگرفته‌اند اما در آثار خود به مطالبی پرداخته‌اند که امروزه اطلاعات دقیقی برای شناخت جامعه صفوی محسوب می‌شوند. هر دو اثر، ضمن شرح مقامات و مناصب اداری و شرح وظایف آنان به توضیح مواجب و درآمد آنان نیز پرداخته‌اند. مؤلف تذکرة الملوك در بخش «خاتمه» با عنوان: «در ذکر مبلغ و مقدار مواجب و رسوم و ارباب مناصب درگاه معلی و مداخل و قدر ملازم امرای سرحدات و ولایات ایران...» به شرح حقوق و درآمد مقامات و منبع آن پرداخته است. از جمله در مورد مقرری «صدور عظام» می‌گوید:

«عشر و ده نیم کل سیورغالات و حق التولیه (ب) و حق النظاره بعضی از محال وقفی در وجه ایشان مقرر است. میرزا ابوطالب در ایام صدارت یک‌هزار و سیصد و شصت تومان به صیغه مدد معاش و مقرری همه ساله داشته.»^۲

مؤلف اثر دیگر مورد بحث القاب و مواجب دوره سلاطین صفویه تقریباً همان رویه مؤلف تذکرة الملوك را به کار بسته است. به عنوان مثال در معرفی «وزیر قورچیان عظام» ضمن برشمردن القاب دارنده این منصب و شرح وظایف و ذکر «نشستن وی در مجلس همایون» در باب درآمدهای این مقام می‌نویسد:

«مداخل، عن همه ساله و رسومات: همه ساله، مبلغ یکصد تومان تبریزی، رسومات: بابتی از اصل جمع تیول و قرار و تعیین مواجب و انعام قورچیان، از قرار تومانی دویست دینار، به این

۱. ملاجلال منجم، تاریخ عباسی، یا روزنامه ملاجلال، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران، انتشارات وحید، ۱۳۶۶، ص ۴۱۱-۴۱۳.
۲. تذکرة الملوك، همان، ص ۵۱-۵۳.

معنی که شخصی را در سلک قورچیان ملازم نموده پنج تومان مواجب جهت او قرار دهند، از قرار تومانی دویست دینار، که مبلغ هزار دینار بوده باشد، بابتی از همه ساله و تنخواه، از قرار تومانی چهل و پنج دینار.

و کل مداخل وزیر قورچیان سالی تخمیناً یک هزار تومان [می‌شود].^۱

به عنوان جمع‌بندی می‌توان گفت که ارائه این نوع اطلاعات اقتصادی از جامعه صفوی کمتر طرف توجه مورخان قرار گرفته است. علت اصلی آن را می‌توان غلبه اندیشه سیاسی - نظامی در فهم تاریخ بر تفکر مورخان دانست. در نتیجه، این مسائل تنها در مواردی که خود را به حیطة مسائل سیاسی - نظامی تحمیل کرده‌اند مورد توجه مورخان قرار گرفته‌اند. به عنوان جمع‌بندی پایانی این بخش می‌توان به درجه انطباق یکی از فرضیه‌ها و مبانی علمی پژوهش حاضر در تاریخ‌نگاری صفوی نظری انداخت. خلاصه آن نظرگاه چنین بود که مورخ به عنوان یک عامل شناسایی، محصول فرهنگ زمان و مکان خود است و بر پایه دو معرفت، یعنی معرفت عمومی جامعه و معرفت شخصی خود، فهمی خاص از تاریخ به دست می‌آورد و معرفت حاصل را در نگارش تاریخ به کار می‌گیرد. ضمناً گفتیم که مورخ می‌تواند با درک واقعی تر تحولات تاریخی و انعکاس عینی و علمی آن در اثر خود، سطح معرفت عمومی و تاریخی جامعه را ارتقا دهد. اینک بر این اساس، اگر جامعه عصر صفوی را به لحاظ روند کلی و ویژگیهای عمومی فکری دوره‌بندی نماییم سه مرحله را در این روند می‌توانیم تشخیص دهیم: اول مرحله تأسیس و بنیانگذاری نظام حکومتی و تثبیت مبانی فکری آن، که تا اواخر دوره سلطنت تهماسب اول را در بر می‌گیرد؛ دوره‌ای که می‌توان آن را مرحله دین‌سالاری و تثبیت مبانی فکری و ایدئولوژیکی صفویان دانست. بدین لحاظ، ملاحظه می‌کنیم که در آثار تاریخ‌نگاری این مرحله نگرش ایدئولوژیکی بر تاریخ و تبیین آن براساس مبانی فکری صفوی یعنی تشیع و تصوف وجه غالب فکری تاریخ‌نگاری را تشکیل می‌دهد و دیگر وجوه زندگی اجتماعی تحت الشعاع آن مبانی قرار دارند. آثاری چون حیب‌السیر، لب‌التواریخ، جهانگشای خاقان، تاریخ جهان‌آرا، تکمله‌الاحبار بارزترین آثار تاریخ‌نگاری این مرحله هستند که ویژگیهای مورد نظر را منعکس می‌سازند. مرحله دوم را اواخر دوره سلطنت تهماسب اول تا پایان سلطنت عباس اول تشکیل می‌دهد. مهمترین

۱. القاب و مواجب دوره سلاطین صفویه، تصحیح دکتر بوسف رحیم‌لو، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۱.

ویژگی این دوره وجود آرامش نسبی و ایجاد تعادل در مبانی فکری و ایدئولوژیکی است. تحفیف عوامل بحران‌زای تشکیلات داخلی صفوی در بعد ساختار سیاسی و نظامی و ایدئولوژیکی، شرط نیل به این تعادل بود. در چنین فضای عمومی توجه به مسائل اجتماعی و اقتصادی در آثار تاریخ‌نگاری مورد توجه بیشتری قرار گرفت و از تبیین‌های حاد فکری اعم از مذهبی و صوفیانه در توضیح مباحث تاریخ‌نگارانه کاسته شد. آثاری مانند احسن‌التواریخ، نقاوة الآثار، عالم‌آرای عباسی و تاریخ عباسی را می‌توان اهم منابع این مرحله محسوب نمود. از مرگ شاه‌عباس اول تا پایان حکومت صفویان مرحله سوم این فرآیند است که ویژگیهای فکری و اجتماعی تاریخ‌نگاری مرحله اول و دوم به صورت تلفیقی در آثار این دوره به چشم می‌خورد اما به دلیل ویژگی اصلی این دوره که از بین رفتن التهاب و تب و تاب ایدئولوژیکی مرحله اول و همین‌طور کاهش آرامش و ثبات نسبی مرحله دوم است، این هر دو وجه در اندیشه تاریخ‌نگاران فرو کاسته شد و در نهایت به برداشتی سطحی‌تر از این مبانی روی آوردند، و نتیجه آن شد که نه تنها تکاملی در تاریخ‌نگاری این مرحله پدید نیامد بلکه افت محتوایی نیز رخ نمود. مورخان این دوره در مواردی به تلخیص و رونویسی از منابع قبلی روی آوردند. و در نتیجه منابعی مانند سلسله‌النسب صفویه و تاریخ سلطانی پدید آمد و گاهی منابعی در حد تاریخ‌نگاری عامیانه قهرمانی تألیف شد که عالم‌آرای صفوی یا عالم‌آرای شاه‌اسماعیل نمونه‌ای از آن است. در هر حال منابع مهم این دوره مانند خلد برین و قصص الخاقانی به پای منابع مهم دو مرحله قبلی تاریخ‌نگاری صفوی مانند عالم‌آرای عباسی و حیب‌السیر نمی‌رسند. اما شرایط اضمحلال درونی حکومت صفوی خصوصاً دوره سلطان حسین موجب پدید آمدن منابعی گردید که با وجود آنکه گاهی به قصد تاریخ‌نگاری تألیف نشدند اما اطلاعات ارزشمندی از جامعه صفوی را محفوظ نگاه داشتند. تذکرة الملوک، القاب و مواجب دوره سلاطین صفویه نمونه‌های مهم این نوع آثار هستند.

براساس طبقه‌بندی فوق، تأثیر شرایط و ویژگیهای عمومی فکری، اجتماعی و سیاسی مراحل فوق بر اندیشه و قلم مورخان کاملاً روشن است و بازتاب آن عوامل را در آثار تاریخ‌نگاری می‌توان ملاحظه کرد. اما به نظر می‌رسد که در مرحله سوم از مراحل فوق، مورخان از نگاه انتقادی به فهم مورخان دو مرحله قبل بازمانده‌اند و در نتیجه در صحت و سقم اطلاعات و اندیشه مندرج در آنها شک علمی روا نداشته‌اند و در نتیجه در پی فهم مجدد و بازنگری و بازتولید تاریخ گذشته نرفتند و به مبانی فکری جدید برای نگارش تاریخ دست نیافتند و در

نتیجه نه تنها آثار ارزشمند جدیدی پدید نیامد از تکرار نوشته‌های قبلی نیز سودی حاصل نشد و تاریخ‌نگاری به تحجر نسبی گرایید.

تاریخ در نگاه مورخان عصر صفوی

الف - تاریخ در نگاه مورخان نیمه اول عصر صفوی

برخی مورخان عصر صفوی مانند مورخان دوره‌های قبل، در آثار خود به ارائه تعریفی از تاریخ و فواید آن پرداخته‌اند. در این قسمت تلاش می‌شود تا با بررسی نظرات مندرج در آثار عمده تاریخ‌نگاری عصر صفوی مفاهیم مورد نظر از نظر آنان روشن گردد. در میان مورخان اوایل دوره صفوی نام فضل‌الله بن روزبهان خنجی اصفهانی، متخلص به امین از علمای دینی متعصب در مذهب تسنن و مورخ دربار سلطان یعقوب آق‌قویونلو به چشم می‌خورد،^۱ که به دو دلیل بررسی نظرات وی در باب تعریف، فواید و چیستی تاریخ در اینجا ضرورت دارد. اول آنکه وی نظری جامع و تقریباً فلسفی برای تاریخ داشت و این عقاید را در تدوین تاریخ به کار بست. دوم آنکه به فعالیتهای دوره سلطان جنید و سلطان حیدر معاصر بود و بخشی از کتاب مهم تاریخی خود یعنی تاریخ عالم‌آرای امینی را به تشریح انتقادی فعالیتهای و اعتقادات آنان اختصاص داده است. در این لحاظ، این اثر وی در ردیف منابع تاریخ‌نگاری عصر صفوی قرار دارد. فضل‌الله، شرح عالم‌آرای امینی را در سال ۸۹۶ هجری به پایان برد و آن را به بایسنقر میرزا پسر و حاکم خردسال سلطان یعقوب آق‌قویونلو تقدیم داشت. او بعد از به قدرت رسیدن شاه سید حسین پسران را ترک کرد و اول به هرات و سپس به خدمت امرای ازبک درآمد. با نگاهی به تعریف و فواید تاریخ از نظر وی به ارزیابی این نظرات خواهیم پرداخت.

روزبهان خنجی، بخشی از کتاب تاریخ عالم‌آرای امینی را با عنوان «بیان زینت علم» شرح و فواید آن...» به شرح این موضوع اختصاص داده است. این موضوع تحت‌الکران است و جایگاهی مستقل برای تاریخ قایل بود اما در عین حال از منظر یک عالم دینی سرور است و خودی آن را از تعالیم دینی درک می‌کرد. او در این باره می‌نویسد:

۱. برای ملاحظه زندگینامه و معرفی آثار فضل‌الله بن روزبهان خنجی، رک تاریخ عالم‌آرای امینی، شرح محمد اکبر عشیق، توضیحات مصحح، ص ۱۵ - ۳۶.
۲. روزبهان خنجی، همان، ص ۲۵۲ - ۲۹۹.

«و چون فحوای آیت دلالت کرد، بدان که انبیا مأمور بوده‌اند امم را تذکیر نمایند به وقایع و حوادث امم سالفه. پس علم به وقایع امم سالفه و حوادث ماضیه که عبارت از علم تاریخ و قصص است از جمله علمی باشد که در تذکیر امت ضروری است و از این آیت و امثال او که حضرت رسول - صلی الله علیه و سلم - مأمور شده که قصص و وقایع سابقین بر امت خواند، مثل (واتل علیهم نبأ نوح) [۷۱ / ۱۰] و غیره. با آنکه تفصیل آن اخبارگاه هست که در کتاب مجید مذکور نیست و علم بدان محتاج است به تصفح کتب مدونه در فن تاریخ، پس استنباط توان نمود که علم قصص و تاریخ، مطلقاً از علوم ضروریه مهمه است در دین محمدی - صلوات الله علیه و سلامه - و نیز مخفی نماند که بعضی آیات که مشتمل است بر قصص، یا اشارت است به قصه‌ای که در اصل کتاب مذکور نیست و تحقیق آن حواله به علم تاریخ است، فهم حقیقت معنی آن آیت به دانستن علم تاریخ موقوف خواهد بود. پس در فهم بعضی آیات قرآن، علم تاریخ و قصص محتاج الیه باشد و هرچه در فهم معانی کتاب محتاج الیه باشد، تعلیم آن از فروض کفایات خواهد بود. پس اگر علم قصص و تواریخ را علی‌الاطلاق از فروض کفایات شمردند، دور نیست.»^۱

فضل الله بن روزبهان خنجی سپس به شرح فواید تاریخ می‌پردازد و هشت فایده بر آن می‌شمارد. دو فایده اول را مخصوص «ارباب معرفت و حال» و «ارباب علم و استدلال» می‌داند و در شرح فایده اول می‌نویسد:

«آنکه مطلع بر واقعات روز کار و تقلبات لیل و نهار، پیوسته مشاهد تطورات شئون الهی، و ملاحظ تناوب انظار لطفی و قهری است و فحوای کلام (کل یوم هو فی شان) [۲۹/۵۵] را به بصر بصیرت ادراک می‌نماید و مضمون (کل من علیها فان) [۲۶/۵۵] در ضمیرش هر ساعت اتفاق می‌فزاید، با ادوار الهیه همگی دو دَوران و باشیور اعوام و دهور پیوسته در سیران است.»^۲

روزبهان خنجی دیگر فواید تاریخ را با عناوین «نسبت به اهل هر طبقه»، «نسبت با سلاطین و حکام»، «نسبت به امرای حرب و شمشیر»، «نسبت با امین ملک و مال و وزیر صاحب تدبیر»، «نسبت با مجردان و ارباب انتباه» شرح می‌دهد. سه مورد از فواید فوق با اهل حکومت و سیاست و کشورداری ارتباط دارد و سه فایده دیگر را متوجه اهل دیانت می‌داند. بدین ترتیب اهل دین و دنیا را در استفاده از تاریخ شریک قرار می‌دهد. ذکر نمونه‌ای از فواید مورد نظر او برای

۱. همان، ص ۷۸.

۲. همان، ص ۷۹.

اهل دنیا خالی از فایده نخواهد بود. روزبهان فایدهٔ چهارم را نسبت به سلاطین و حکام تعریف می‌کند و در این باره می‌نویسد:

«آنکه پادشاه کامگار که در روزگار دست اقتدار او قوی و مطلق است، چون بر احوال سابقان سلاطین مطلع گردد و به نظر مطالعه، وقایع و امور ایشان را ملاحظه نماید و بداند که هیچ آفریده همگن مالک ملک عالم نیست و ملک بقا هیچ‌کس را مسلم نه. روزگار اقتدار را غنیمت باید شمرد و گوی دولت از میدان عمر باید برد.

و نیز مشاهده نماید که ملوک ماتقدم مثل اکاسره و قیاصره و تباعه و خواقین و خلفا و سلاطین، از آنها هرکه سیرت محمود داشت بر برخورداری از مزرع عالم برداشته و نام نیکو یادگار گذاشته و هرکه خصال مذمومه پیشه ساخته، نقد دولت در باخته و نام بد خود در افواه عالم انداخته است»^۱.

نکتهٔ ارزشمند دیگر در نظرات فضل‌الله بن روزبهان خنجی، طبقه‌بندی موضوعی تاریخ است که به نظر وی پدیدآورندگان موضوع تاریخ، فواید این علم را در آن موضوع یافته و به همین دلیل به نگارش تاریخ در آن بخش پرداخته‌اند. فضل‌الله بن روزبهان هرکدام از پدیدآورندگان موضوعات خاص تاریخی را یک طایفه می‌نامد و در مجموع هشت طایفه را از هم متمایز می‌کند که عبارتند از:

«طایفهٔ اول: شمول منفعت و عموم فایده را ملاحظه کرده و تاریخ جمیع وقایع عالم من آدم الی الخاتم، بل الی انقراض الخلفا نوشته‌اند. سابق این گروه محمد بن جریر طبری است. طایفهٔ دوم: سیرت انبیا و قصص و واقعات ایشان را نوشته‌اند. اجل این طایفه ابواسحاق ثعالبی است.

طایفهٔ سیوم: دُرر سیر و احوال و اخلاق حضرت پیغمبر صلی‌الله علیه و سلم در سلک بیان کشیده... مقدم این طایفه ابی عبدالله بن محمد بن اسماعیل البخاری است. طایفهٔ چهارم: سیر و احوال و مغازی صحابهٔ کرام - رضی‌الله عنهم - و من بعد هم من التابعین والصلحا نوشته‌اند... مغازی محمد بن اسحاق در این معنی مدون شده...

طایفهٔ پنجم: از هجرت نبی - صلی‌الله علیهم و سلم - تا عصر خود وقایع و حوادث را بر ترتیب سنین هجرت ذکر کرده‌اند و بعضی را اعتنا به احوال ملوک بیشتر بوده و از این جمله آنچه

به مطالعه رسیده، تاریخ کامل است.

طایفه ششم: وقایع و احوال و تراجم مشهوران این امت از اکابر سلاطین نامدار و محدثان بلندمقدار نوشته‌اند. تاریخ و فیات‌الاعیان لابن خلکان بر این منهج تألیف یافته. طایفه هفتم: اعتنا به ذکر طبقات هر طایفه‌ای به ظهور آورده‌اند، جمعی طبقات فقها و اکابر دین نوشته، مثل الشیخ عبدالوهاب بن علی السبکی الشامی که در طبقات فقهای شافعیه سه نسخه تألیف نموده.

طایفه هشتم: وقایع و احوال یک فرقه از ملوک اسلام که کوکب دولت ایشان از افق اقبال طالع گشته... به قلم گوهر بار بلاغت در صحایف روزگار نشر نموده... و این طایفه دو فرقه‌اند: فرقه اول: یک سرور را از جمله اصحاب آن دولت مطمح نظر خود ذکر نساخته‌اند بلکه عمده در بیان وقایع مجموع آن طایفه‌اند و در خلال احوال ایشان، احوال دیگر طوایف هم مذکور می‌گردد... خواجه عظاملک جوینی تألیف جهانگشا را بر این نسق طرح انداخته... و طایفه دیگر را غرض از تدوین ذکر مناقب یک پادشاه نامدار و نشر محامد ملکی کامکار است و مقصود بالذات از تألیف، سوانح احوال آن صاحب اقبال است... در لغت فارسی تاریخ همایون‌نامه معینی که مولانا معین‌الدین یزدی در واقعات آل مظفر نوشته است.^۱ روزبهان خنجی در ادامه بحث خود، وجه تسمیه کتاب تاریخ عالم‌آرای امینی را توضیح داده و می‌نویسد:

«چون، چنگیزخان دست به جهانگشایی گشود و عظاملک، اثرش را به همین مناسبت جهانگشای جوینی نامید. «این تاریخ به تاریخ عالم‌آرای امینی موسوم می‌گردد. به مناسبت آنکه حضرت اعلی‌ یعقوب خانی به جهان، روی به عالم‌آرای نمود». وی سپس به توضیح خصایصی که در تألیف کتاب مراعات کرده می‌پودازد و هفت خصیصه را ز باب «تذکیر و تبصیر، نه برای تعریف و توصیف» ذکر می‌کند که اهم آنها نگارش دیباچه و مقدمه، احتراز از ذکر اموری که در شریعت غیر مرضی و شکور است، عدم ذکر امور مخالف شریعت که در ملکداری رخ داده، احتراز از اختراع اکاذیب و ابداع اعاجیب... هستند».^۲

روزبهان خنجی در مستندات فوق، گستره دانش خود را در عرصه تاریخ‌نگاری عرضه می‌دارد و نشان می‌دهد که به مسائل و فنون خاص تاریخ‌نگاری از جمله فایده تاریخ، تعریف و

۲. همان، ص ۸۸ - ۹۲.

۱. همان، ص ۸۳ - ۸۸.

چیستی تاریخ، اصول نگارش تاریخ و انواع تاریخ‌نگاریهای ادوار گذشته آگاه است و به عنوان یک عالم مسلمان حکمت یا فلسفه‌ای برای تاریخ قایل است که در ادامه پژوهش به این مسائل پرداخته خواهد شد. نفس آگاهی وی از این موضوعات موجب تألیف اثری ارزشمند در تاریخ‌نگاری این دوره شده است.

دومین اثر مهم در تاریخ‌نگاری عصر صفوی حیب‌السیر، تألیف غیاث‌الدین بن همام‌الدین‌الحسینی، المدعو به خواندمیر است. این کتاب اثری است در تاریخ عمومی که در چهار مجلد تألیف یافته است. این اثر و بخشهایی از آن از نظر پژوهش حاضر بسیار مهم است. نکته اول زمان و مکان تألیف آن است. خواندمیر در فاصله ۹۲۷ هجری تا ۹۳۰ هجری اقدام به تألیف این اثر کرد^۱ و در نتیجه در زمان تألیف، بیست و پنج سال اول صفویان را درک کرده بود. نکته دوم آنکه تألیف اثر در هرات صورت گرفت شهری که مرکز عمده فعالیت‌های فکری و از جمله تاریخ‌نگاری عصر تیموری بود و از این لحاظ اندیشه تاریخ‌نگاری غیاث‌الدین را می‌توان حلقه ارتباطی تاریخ‌نگاری تیموریان و صفویان دانست برای درک بهتر این نکته باید توجه داشت که غیاث‌الدین پرورده کامل زمان حکومت و پیش‌سیاسی و مذهبی صفویان نبود و تفکرات و اندیشه مذهبی خود را مدیون فرهنگ و تفکر غالب بر هرات در عصر تیموریان و همچنین پدر بزرگ مادری خود یعنی میرخواند، مؤلف روضة‌الصفاء بود. بنابراین اشتراکات مذهبی و فکری خواندمیر و صفویان را نباید از دید طرفداری سیاسی خادم و مخدوم دید بلکه باید توجه نمود که بستر فرهنگی و فکری عصر صفوی، قبل از رسیدن آنان به حکومت، در نواحی مختلف ایران از جمله در شمال شرق این سرزمین بتدریج در حال آماده شدن و گسترش بود. خواندمیر مورخی پرکار بود و حداقل هفت اثر تاریخی در فهرست تألیفات او وجود دارد^۲ که مهمترین آنها همان حیب‌السیر است. از مجلدات حیب‌السیر، جزء اول از چند اول و جزء چهارم از مجلد سوم از نظر پژوهش حاضر اهمیت بیشتری دارد. اهمیت جزء اول از مجلد اول آن است که نظرات خواندمیر را در باب نگرش وی به تاریخ، علت تألیف و فواید تاریخ منعکس می‌سازد. و جزء چهارم از مجلد سوم از آن رو اعتبار می‌یابد که دربرگیرنده وقایع معاصر با مؤلف است.^۳

غیاث‌الدین ابن همام‌الدین خواندمیر در بخش دیباچه حیب‌السیر مستراح به شرح زیر در مجلد اول در باب فواید تاریخ و علت تألیف حیب‌السیر توضیحات تقریباً مفصّلی درج کرده

۱. غیاث‌الدین بن همام‌الدین، خواندمیر، توضیحات استاد جلال‌الدین همایی در مقدمه، ص ۱۱

۲. همان، ص ۱۰

۳. در مورد این نکته از جمله رک: غلام سرور، همان، ص ۱۲، جلال‌الدین همایی، همان، ص ۱۱

به اختصار چنین است:

«بر ضمیر عارفان معارف سخن‌سازی و خاطر خطیر واقفان مواقف نکته‌پردازی پوشیده و پنهان نخواهد بود که مطالعه فن سیر و آثار، زنگ حزن و ملال از مرآت جنان ناظران مناظم فضل و کمال بزدايد و ممارست علم تاریخ و اخبار و ابواب اطلاع بر بدایع وقایع و احوال بر روی روزگار صاعدان مصاعد عزت و جلال بگشاید. مفاخر مصنفات فصاحت صفات این فن منیف از قوه احتمال افزون است و مآثر مؤلفات بلاغت آیات این علم شریف از احاطه دایره خیال بیرون، متون اخبارش جامع حکایات سیر سلف و فنون آثارش حاوی روایات ارباب شرف، سواد الفاظ گزیده‌اش چون مردمک دیده منور حدقه باصره امید و بیاض صفحات پسندیده‌اش بسان پرتو آفتاب حضرت بخش حدیقه سعادت جاوید، شمایم صحایفش مثال هوای روضه احباب،... فضیلت اقتباس و قوف بر حقایق اسرار سالفه بی تصحیح روایاتش سمت سهولت نگیرد و اطلاع بر دقایق آثار سابقه بی تنقیح حکایاتش صفت میسر نپذیرد»^۱

چنانکه از متن فوق برمی آید غیاث‌الدین با عباراتی متکلف به توصیف فواید تاریخ پرداخته و به طور مستقیم به موضوع و چیستی آن پرداخته است. وی در ادامه بحث فوق، به فواید و آموزشهای دینی تاریخ می‌پردازد و می‌گوید: «انوار شواهد نبوت مصطفوی که مقصد اقصی طالب آن مطالب کمال است از مشارق صحاح مرویاتش طالع و آثار دلایل ولایت مرتضوی که مطلب اعلی سالکان مسالک اقبال است، از مطالع حسان منقولاتش لامع... و منقبت ولایة ممالک دین که از فحوای اجزایش بوضوح می‌پیوندد و سبب هدایت طوایف ائمه، عبارات راحت افزایش متضمن قصص انبیای عظام و اشارت محنت زدایش متکفل پیمان تذکره‌الاولیای کرام، ظفرنامه ملوک صاحبقران شمه از نوادر گفتارش و سیر عامه اصحاب حکم و فرمان اندکی از وقایع بسیارش فزاید. فوایدش لایق گوش هوش سلاطین جهانگشا و عجایب تجارب امم از مضمون بصدق مقرونش پیدا و غرایب عواقب همم از مقتضای فحوایش هویدا». خواندمیر، سپس با ذکر چند بیت و مطلبی مختصر به نتیجه‌گیری می‌پردازد و می‌نویسد:

«چون تاریخ را این شرف حاصل است پسندیده مردم فاضل است

بنا علی هذا المقدمه المسلمه از بدو ایجاد جهان تا این زمان در جمیع اوقات و اوان، افاضل سخن‌آفرین و اکابر فضائل آئین، در علم سیر و اخبار به اقلام لطایف آثار ارقام فواید انتظام بر

۱. غیاث‌الدین بن همادالدین، همان، ج ۱، ص ۲-۳.

صحایف روزگار مرقوم گردانیده‌اند و با تأمل اجتهاد و اهتمام بدایع وقایع ربیع مسکون و غرایب حوادث عالم بوقلمون را لباس عبارت و کسوت استعارت پوشانیده‌اند.^۱

خواندمیر با وجود آنکه به موضوع تاریخ اشاره آشکاری ندارد ولی از متن توضیحات وی چنین برمی‌آید که وی تاریخ را مجموعه‌ای از حوادث و وقایع گذشته می‌داند که از پیامبران و بزرگان دین و سلاطین و حکمرانان سرزده است و مطالعه آنها برای اهل دین و دنیا مفید می‌تواند باشد. خواندمیر از لحاظ بحث حاضر یعنی پرداختن به موضوع، تعریف و چیستی تاریخ، از مورخانی که قبل از وی در آثارشان مباحث مستقلی به این موضوعات اختصاص داده‌اند عقبتر است و آنچه را که در این باب بر زبان رانده در قالب ادبیات متکلفانه خود گنجانده است.

اثر دیگری که زمان تألیفش به زمان تألیف حیب‌السیر نزدیک است، لب‌التواریخ تألیف یحیی بن عبداللطیف قزوینی است. وی این اثر را در سال ۹۴۸ هجری تألیف کرد. این کتاب اثری است در تاریخ عمومی و از این لحاظ به حیب‌السیر شباهت دارد اما بسیار مختصر است و در ۴۲۹ صفحه تألیف شده است. محتوای کتاب دارای یک مقدمه و چهار قسم است و قسم چهارم آن به تاریخ صفویه اختصاص دارد که جمعاً ۴۶ صفحه در این باب مطلب دارد و ۴۰ صفحه آن به دوره شاه‌اسماعیل مربوط است و ۱۸ سال اول تاریخ تهماسب اول به صورت گزارش کلی و در ۶ صفحه گنجانده شده است. نکته‌ای که در تنظیم مطالب کتاب به چشم می‌خورد این است که برخلاف اکثر تاریخهای عمومی از این دست، ترتیب کرونولوژیکی وقایع مراعات نشده و مؤلف، قسم اول کتاب را با عنوان «در بیان احوال هدایت مآل حضرت سیدالمرسلین و ائمه معصومین صلوات‌الله علیهم اجمعین» در قالب دو فصل به شرح تاریخ پیامبر اسلام و ائمه اختصاص داده و در قسم دوم کتاب به تاریخ قبل از اسلام ایران بازگشته و تاریخ ایران پیش از اسلام را در چهار فصل شرح داده است. این نوع تدوین نشانه تعصب شدید مذهبی مؤلف می‌تواند باشد. یحیی قزوینی وارد بحث چیستی تاریخ، تعریف و فواید آن نشده و فقط علت تألیف اثرش را دو دفعه توضیح می‌دهد. وی در مقدمه اثر خود، پس از حمد و ثنای خداوند می‌نویسد:

«و بعد این مختصریست در بیان احوال حضرت مصطفی صلوات‌الله علیه و ائمه هدی علیهم‌السلام و تواریخ طبقات حکام و سلاطین که قبل از اسلام و بعد از آن لوای سلطنت

۱. همان، ص ۳ - ۴.

برافراشته‌اند و بر بلاد و عباد استیلا یافته‌اند و در ممالک ایران متصدی امر حکومت و ایالت شده‌اند و ذکر بعضی از علما و وزرای نامدار بر سبیل تطفل به طریق اجمال... و درج سیادت و پادشاهی مطلع انوار هدایت دودمان پیغمبری، منبع آثار شجاعت خاندان حیدری...^۱ مؤلف، در ادامه این بحث به دوری از تکلف در نوشتن کتاب اشاره می‌کند اما مطلب واضحی در باب علت نگارش اثر ندارد. از مطلب فوق چنین برمی‌آید که هدف وی در این قسمت معرفی مختصر محتوای کتاب است. از همین مطلب مختصر می‌توان دریافت که آنچه به نظر یحیی قزوینی شایسته نگاشتن در تاریخ است تاریخ پیامبر اسلام، ائمه و سلاطین است و درج بقیه مطالب، حتی اگر درباره علما و وزرا باشد جنبه فرعی و تطفل دارد.

یحیی قزوینی، در «قسم چهارم» کتاب، که بخش پایانی نیز است بار دیگر هدف از نگارش لب‌التواریخ را به طور آشکار توضیح می‌دهد و می‌نویسد:

«قسم چهارم در ذکر پادشاهان دودمان ولایت و خاندان امامت و هدایت رفیعه عالیہ صفویہ حفظهم‌الله بالانوارالقدسیه، که مقصود اصلی از این تألیف نشر شمه‌ای از مناقب و مآثر علیّه ایشان است والله المستعان و علیه‌التکلان، سلاطین عظیم‌الشان صفویه و خواقین رفیع‌المکان حیدریه پادشاهان بزرگوار عالی‌مقدارند و به شرف سیادت و منقبت ولایت و هدایت و سلطنت صوری و معنوی موصوف و متصف‌اند و به صفات کمال از جمیع پادشاهان عالم و خسروان بنی‌آدم مستثنی و ممتازند».^۲ واضح است که مؤلف، در این بخش نیز متعرض بحث تئوریکی از تاریخ نشده و در نهایت، آشکارتر از اول کتاب، به بیان مقصود از موضوع تألیف روی آورده است. نکته‌ای دیگر که در این متن آشکارا به چشم می‌خورد عقاید متعصبانه مذهبی مؤلف در باب خاندان صفوی است. این عقاید در پژوهش حاضر فقط به لحاظ تأثیر در نگرش مورخ به تاریخ می‌تواند مورد توجه قرار گیرد که در بخش دیگر بدان پرداخته خواهد شد.

اثر دیگر که از نظر زمان تألیف (۹۴۷ - ۹۵۵ هجری) به لب‌التواریخ نزدیک است کتاب جهانگشای خاقان است. این اثر، که به دلیل نامعلوم بودن مؤلف و نام اثر تا مدتها به نام تاریخ بی‌نام شاه‌اسماعیل از آن یاد می‌شد، توسط الله دتا مضطر با نام جهانگشای خاقان در پاکستان به چاپ رسید. اما با توضیحی که الله دتا مضطر در مقدمه خود بر چاپ کتاب و دکتر غلام سرور در

۱. یحیی بن عبداللطیف قزوینی، لب‌التواریخ، تهران، انتشارات بنیاد و گویا، ۱۳۶۳، ص ۲ - ۴.

۲. همان، ص ۳۸۳.

کتاب تاریخ شاه‌اسماعیل صفوی درباره نام مؤلف داده‌اند می‌توان به نتایجی دست یافت. غلام سرور در باب نام مؤلف می‌نویسد: «اسم کامل مؤلف معلوم نیست اما اسم وی با کلمه «بیجن» شروع می‌شود این مطلب در حاشیه‌ای توسط خود مؤلف ذکر شده اما ادامه مطلب توسط صحاف از بین رفته است».^۱ الله دتا مضطر نیز می‌نویسد کسانی که از نسخه خطی مذکور استفاده کرده‌اند به حاشیه صفحه ۴۵۷ توجهی نکرده‌اند که در آن مؤلف، نام پدر بزرگ خود را چنین ضبط نموده است: «نواب آقا محمدرضابیک» حاشیه مزبور به اثبات می‌رساند که پدر بزرگ مؤلف از معاصران شاه‌اسماعیل بود و در جنگهای وی شرکت کرده و در موقع تألیف این کتاب در گذشته بود.^۲

از استنادات غلام سرور و الله دتا مضطر می‌توان چنین نتیجه گرفت که مؤلف جهانگشای خاقان از خانواده قزلباشان و پدر بزرگش از معاصران و سرداران شاه‌اسماعیل بود و در جنگهای وی شرکت داشت و به همین دلیل منبع موثقی محسوب می‌شود. اما جالب اینکه مؤلف، به اخبار رسیده از پدر بزرگش اعتماد نکرده و در حاشیه برگ ۴۵۱ اثر خود ضمن احترام به سرور جد خود در ذکر خبر از وی، به دلیل عدم وثوق خود بر برخی از آن اخبار، از هر فصل عذرخواهی کرده است. نکته دیگر آنکه، اشارات وی به نسخه نامربوط، می‌رساند که وی باید در منشیان دربار تهماسب اول باشد. اثری که مؤلف جهانگشای خاقان پدید آورده، کتبی است با اعتقاد راسخ به مبانی تشیع و تصوف و سیادت صفویان، با دست‌انهای قهرمان‌گرایانه در مورد شاه‌اسماعیل اول که موجب تبدیل شدن آن به اثری نیمه افسانه‌ای و عامیانه گردیده است. به نظر نگارنده، این کتاب مطالب عقیدتی و نگرشی مهمی در مورد برخی مضامین مربوط به دوره شاه‌اسماعیل در بر دارد که به لحاظ شناخت عقیده مورخ و عقاید رایج در باب آن مسائل بسیار مهم است.

مؤلف جهانگشای خاقان مانند مؤلف لب‌النوار یخ وارد بحث نظری در «تاریخ» حسینی تاریخ» تعریف و فواید آن نشده و این مسئله بیانگر ضعف نظری مورخان بین دوره سده شانزدهم تا

۱. غلام سرور، همان، ص ۱۲، وی از برگ ۱۲ نسخه ۳۲۲۱، ۳۲۲۲ (مورد بررسیها استفاده شده) در «تاریخ» حسینی تاریخ» با حاشیه برگ ۱۶۲ مورد استفاده الله دتا مضطر مطابقت دارد.

۲. جهانگشای خاقان، همان، ص ۵

چند جای کتاب به هدف اصلی از نگارش آن اشاره می‌کند که باز مانند مؤلف لب‌التواریخ اشاره به علت نوشتن کتاب در موضوع خاص یعنی تاریخ شاه‌اسماعیل دارد و در کنار آن اشاره می‌کند که به مطالب کشورهای همسایه، به دلیل ارتباط با موضوع، نیز اشاره خواهد کرد:

«هرچند مقصد اصلی ایراد وقایع زمان خجسته نشان خاقان سلیمان شأن صاحبقران گیتی‌ستان شاه‌اسماعیل بهادرخان و فتوحات ممالک ایران است؛ نهایت چون مملکت خراسان ضمیمه سایر فتوحات گردید و در اکثر بلاد ترکستان نیز خطبه دولت و سکه سعادت بنام نامی آن حضرت زده و خوانده شد بنا بر آن به ذکر احوال سلاطین اوزبکیه به ناچار می‌پردازد که رابطه سخن و سررشته احوال با یکدیگر اتصال و ارتباط یابد»^۱.

در تکمیل مطلب فوق در جای دیگر می‌نویسد: «مکرر اشاره شد که هرچند از تسوید این صحیفه مقصد زمان خجسته‌نشان خدیو جهان و قهرمان زمان پادشاه مرتضوی و وقایع جهانداری و کشورگشایی آن خسرو عالی‌نسب است از برای ارتباط سخن ناچار است که مجملی از وقایع ولایت روم و سلاطین آن مرز و بوم که معاصر بوده‌اند در رشته تحریر کشد که تشنه‌لبان وادی سیر و اخبار از سرچشمه حکایات و چگونگی احوالات سیراب شده، سررشته سخن با یکدیگر اتصال یابد»^۲.

از مطالب فوق چنین برمی‌آید که تاریخ از نظر وی چیزی غیر از شرح اخبار و ذکر وقایع و فتوحات و کشورگشاییها نیست و چون به فایده‌ای دیگر اشاره نمی‌کند، می‌توان گفت که نفس اطلاع از آن وقایع، هم موضوع و هم فایده تاریخ را دربرمی‌گیرد.

اثری دیگر، که به لحاظ تقدم تاریخی نسبت به منابع قبلی در اینجا باید مورد توجه قرار گیرد، اثر تاریخی امیر محمود بن خواندمیر پسر مؤلف حیب‌السیر است که می‌خواند مؤلف روضة‌الصفاء را نیز در شجره نسب خود دارد. به همین دلیل انتظار می‌رفت که این مورخ، در باب مسائل نظری تاریخ مباحثی مبسوط‌تر از پدر و جد خود در کتابش مطرح کند اما چنین می‌نماید که فقط اعتقادات مذهبی و قلمی روان و ادیبانه از آنان به ارث برده است و فقر علمی زمان، در باب مسائل فوق، به نحو احسن در اثر او خودنمایی می‌کند. از کتاب وی دو چاپ با دو نام متفاوت در دسترس است. یکی با نام تاریخ شاه‌اسماعیل و شاه‌تهماسب صفوی و دیگری با نام ایران در روزگار شاه‌اسماعیل و شاه‌تهماسب صفوی به چاپ رسیده است که تفاوتی به لحاظ محتوایی با

۲. همان، ص ۴۷۲.

۱. همان، ص ۳۱۰.

هم ندارند. امیر محمود در دیباچه کتابش مطلبی دارد که می‌تواند تا حدودی پاسخگوی مطلب مورد نظر در این بحث باشد:

«اما بعد، بر ضمیر حکمت‌پذیر تجربه‌داران صاحب‌تدبیر و رأی صواب‌نمای مختبران بی‌شبه و نظیر روشن است که در کانون درون بعضی از افراد بشر که مصور خیر و شر است بوقود میلانی شهوات نفسانیه و نسایم رغبت مستندات جسمانی، نایره شرارت و خسارت افروخته گردیده و هنگام عدم موانع و تحقیق مقتضیات متنوع، شرر آن فایده ضاره به ظهور آمده خرمن حیات جمعی کثیر از بنی نوع انسان و مبانی عافیت جمعی غفیر از ابنای جنس ایشان از اثر آن مفقود و نابود گردد و لهذا ممدوح «انی جاعل فی الارض خلیفه» مذموم «اتجعل فیها من یغیب فیها و یسفک الدماء» گردیده و ابقا و انتظام مهام عالم و اصلاح احوال فرق بنی آدم از سد مخارج این شرر پر ضرر محصل است و میسر، و حصول این ابقا و اصلاح موقوف بر وجود فایض الجود پادشاهان سکندر نشان و سلاطین متعالی مکان است، که به افاضه سحاب، «لکم فی القصاص حیوه» آتش فتنه و فساد را اطفای می‌نمایند و به موجب «ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فی الارض» بسا نعمات اشرار را از انبساط مانع می‌آیند، و از این جاست که حکمای تجربه‌کار و مدیران خیرت آثار گفته‌اند که «لولا السلطان لاكل الناس بعضهم بعضاً» و ایضا ظلمت بدعت اهل ظلال و جهالت و غبار نقارهای دامان اساس امنیت و عافیت به آب تیغ شعله فشان و شعله سنان جان ستان ایشان انعام می‌پذیرد. و پس بر ذمه ارباب همم از طالبان مطالب ترویج دین نبوی و قاصدان مقاصد ترفیه احوال خدام جناب مرتضوی لازم و متحتم است، که عروج آن عالی‌قدران را بر معارج جاه و جلال و صعود آن دولتمندان را بر مصاعد ابهت و استقلال معظمت‌مسئولات و مکرّمات خود دانند»^۱

امیر محمود بن خواندمیر، علت پرداختن به نگارش تاریخ را براساس معرفت دینی و جهان‌شناسی خود توضیح داده و آن را یک وظیفه می‌داند. او معتقد است که خیر و شر در وجود انسان نهفته است و انسانها به دو گروه خوب و بد تقسیم می‌شوند و اگر مانع و بازدارنده‌ای نباشد شر و پلیدی جهان را فرامی‌گیرد و سپس استدلال می‌کند که حکمت خداوندی بر این است که توسط سلاطین جلوی ظلم و شر آنها گرفته شود. و چون سلاطین چنین وظیفه خطیری برعهده

۱. امیر محمود بن خواندمیر، همان، ص ۵، ایران در روزگاران شاه اسماعیل و شاه نهماس، به کوشش علامه رضا طباطبایی مجد، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمد افشار، ۱۳۷۰، ص ۲۱ - ۲۲.

دارند، لازم است عده‌ای به نگارش تاریخ آنان بپردازند تا با حفظ آثار و اعمال آنان شکر برخوردار از امنیت و عدالت حاصل از اعمال سلاطین را برجای آرند. عقیده سیاسی مورخ نیز از مطلب فوق قابل درک است که در جای خود بدان خواهیم پرداخت. امیر محمود در جای دیگری از دیباچه خود شرایطی را برای نگارش تاریخ توسط مورخ متذکر می‌شود که حول محور رفاه مادی و برخوردار از امنیت و رفاه مادی دور می‌زند، شرایطی که بنابر نوشته خود چندان برای او فراهم نبود. مطلبی که امیر محمود این موضوع را توضیح می‌دهد، به لحاظ سبک ادیبانه وی نیز حایز اهمیت است:

«لیکن هرگاه در گوشه‌ای به محقر توشه‌ای قانع گشته، خواست که بدستیاری بنان و وساطت خامه دو زبان اندکی از در آن اخبار و جواهر آن آثار را در سلک سطور انتظام دهد، شحنه حادثه در آن زاویه حاضر، به رسن حزن گردن ناظم انامل را برمی‌بست و به چوب آشوب سر قلم را می‌شکست و پیر خرد که بی‌ارشادش پی به سر منزل مقصود نتوان برد، زبان نصیحت گشوده می‌فرمود که تمشی این امر با وجود این موانع متعسر است بل متعذر، چراکه هنرمند را در حین اظهار هنر، دستی باید در گردن مراد آسوده نه پای در طلب مقصود فرسوده، و دلی باید از پریشانی و تفرقه اسباب دور، نه خاطری از جمعیت اسباب تفرقه و پریشانی رنجور»^۱.

تاریخ جهان‌آرا یا نسخ جهان‌آرا تألیف قاضی احمد غفاری قزوینی تألیف ۹۷۲ هجری، اثری در تاریخ عمومی است که از محتوای سه نسخه‌ای آن، نسخه سوم به تاریخ صفویه اختصاص دارد. مؤلف این اثر با وجود آنکه دارای دیدگاه مذهبی معنی‌داری در باب تاریخ و تحولات آن است، اما مانند اکثر مورخان صفوی، که آثارشان تا حال بررسی شد بحث طبقه‌بندی شده‌ای در مورد تاریخ، موضوع و فواید آن ندارد و تنها به فایده تاریخ، در قالب نگاه مذهبی خود، پرداخته است:

«و بعد نموده می‌آید که فواید مواید فن سیر و آثار بسیار و منافع و محسنات آن بی‌شمار است، از جمله چون ذوی‌النهی در بدایع وقایع آنها به دیده بصیرت نظر نمایند از امور منهیة دینی و دنیوی محترز بوده ابواب نیکنامی بروی خود گشایند. تجربه و تنبیه که از جلالیل فضایل نفسا نیست نتیجه آن و تخلق و تهذیب که زیب و زینت آدمیست منهج از آن، «ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب او القی السمع و هو شهید» هرآینه دولتمندان از پرتو آن اخبار از تیه

۱. همان، ص ۷ و ص ۲۵.

خونخوار جهل به شاهراه صلاح و سداد آیند و از رهگذر نصب امارت آن واقعات از حول غفول به شارع مستقیم تیقظ و جاده وصول گرایند... بالجمله غرض از عرض این مقدمات آنکه این بنده کمینه... فی الجمله تتبع و پیروی این فن نموده عمری در استقراء و استقصاء آن مصروف داشت»^۱.

اگر از منابع تاریخ‌نگاری صفوی به ترتیب سنوات تألیف، در این قسمت بخواهیم یاد کنیم بعد از منابع مذکور، اول کتابی است که با نام عالم‌آرای شاه‌تیماسب به کوشش ایرج افشار به چاپ رسیده است. نام مؤلف و زمان تألیف آن توسط مصحح کشف نشده است^۲ اما احتمال می‌رود که حدود سال ۹۷۴ یا اندکی پس از آن تألیف شده باشد. زیرا آخرین واقعه مهم تاریخی که از آن ذکری در کتاب به میان آمده مرگ سلطان سلیمان قانونی و رد و بدل شدن سفیر بین دربار صفوی و عثمانی، توسط سلیم دوم جانشین سلیمان قانونی است. مرگ سلیمان قانونی در سال ۹۷۴ هجری اتفاق افتاد. در هر حال، این کتاب اثری است به سبک تاریخ‌نگاری داستانی و عامیانه و اثری از مطالب نظری و جدی تاریخی در آن یافت نمی‌شود؛ اما در مبحث سبکهای تاریخ‌نگاری عصر صفوی می‌توان به این اثر پرداخت. اثر دیگر تکملة الاخبار تألیف عبدی بیگ شیرازی، که اثری در تاریخ صفویه تا سال ۹۷۸ هجری است.^۳ مؤلف این اثر با وجود آنکه لحن عقیدتی متعصبانه مذهبی در تبیین و تشریح تاریخ صفویه به کار بسته اما هیچ بحثی راجع به تعریف، موضوع و فواید تاریخ به میان نیاورده است و از این لحاظ به اکثر مورخان صفوی که تا اینجا به لحاظ موضوع بحث این بخش از پژوهش، صحبتی از آنان به میان آمد، شباهت دارد.

بوداق منشی قزوینی مؤلف جواهر الاخبار از منشیان دربار تیماسب اول که تألیف این اثر را در سال ۹۸۴ هجری به پایان برد، در مورد بحث نظری تاریخ، فراتر از اسلاف خود یعنی قاضی احمد غفاری و عبدی بیگ شیرازی نرفته و تنها در توضیحاتی مختصر انگیزه خود را از نگارش تاریخ صفویان ابراز داشته است:

«اما بعد غرض از این سخن آنکه، فقیر حقیر بوداق منشی قزوینی حاصل امله و حسن عمله

۱. قاضی احمد غفاری، همان، ص ۲ - ۳.

۲. عبدی بیگ شیرازی، تکملة الاخبار، به کوشش دکتر عبدالحسین نوایی، تهران، نشر نی، ص ۲۲.

۳. عبدی بیگ شیرازی، تکملة الاخبار، به کوشش دکتر نوایی، تهران، نشر نی، ۱۳۶۹، ص ۲۲.

مدتی به گرد سخن می‌گشت و بر کتب اخبار می‌گذشت که نسخه‌ای تألیف نماید نه مفصل که از خواندنش ملال گیرد و نه مجمل که مدعایی به حصول نپذیرد. فهم یاران را موافق، و ذهن دوستان را لایق باشد. مدتی در این فکر بسر برد تا آنکه ابواب فیض گشود و همت محبان رهنمونی نمود، این نسخه اتمام یافت مشتمل بر حالات سلاطین قبل از اسلام و بعد از اسلام و بعضی از حالات پیغمبر و حیدر صفدر و اولاد غضنفرش را جهت زینت نسخه ذکر کرد موسوم به جواهرالخبار. زیننده به نام فرخنده انجام اعلی حضرت سیادت و سلطنت پناه، پادشاه جهان... شاه تهماسب بن اسماعیل الحیدری الصفوی که حوادث دوران از دامن جاه و جلال آن خسرو عالی شأن کوتاه باد. به حق رب العباد»^۱.

توضیحات بوداق منشی در میانه‌های کتاب درباره انگیزه و علت تألیف، چیزی بر آنچه که در فوق مذکور افتاد، نمی‌افزاید. جز آنکه با تکرار مطلب، با صراحت بیشتر درباره همان انگیزه صحبت می‌کند.^۲

از دیگر آثار تاریخ‌نگاری اواخر دوره تهماسب اول یا اوایل حکومت شاه عباس اول، مطلبی مهم در باب موضوع بحث در این بخش از پژوهش به دست نمی‌آید. در جلد مربوط به صفویان از اثر دوازده جلدی حسن بیک روملو، تنها به نگارش کتاب به اسم شاهزاده جوانبخت [شاه اسماعیل دوم] اشاره شده است^۳ و شاید در مجلدات اول که بنابر استنتاج دکتر عبدالحسین نوایی توسط حسن بیک روملو تألیف و در تقدیر زمان از بین رفته است،^۴ بحثی در این مورد خاص وجود داشت که به دست ما نرسیده است.

اثر قاضی احمد بن شرف‌الدین معرف به میرمنشی القمی بنام خلاصه التواریخ سرنوشتی مشابه اثر حسن بیک روملو دارد. جلد پنجم از این اثر که به کوشش دکتر احسان اشراقی به چاپ رسیده، با وجود داشتن دیباچه‌ای چند صفحه‌ای، تنها جملاتی معدود درباره انگیزه مؤلف از تألیف کتاب دربردارد:

«محرر و راقم این فقرات و عبارات... که نسبتی ناقص از خود به مورخان می‌دهد به خاطر فاتر رسانید که نسخه‌ای تازه در تاریخ سلطنت و پادشاهی سلاطین صفوی و خلاصه احفاد دودمان مرتضوی در تلو مجلداتی که از ابتدای آفرینش عالم با ظهور این دولت ابد پیوند نوشته در سلک تحریر درآورد»^۵.

۱. بوداق منشی قزوینی، همان، ص ۵۷ - ۵۸. ۲. همان، ص ۱۰۰ - ۱۰۱.
 ۳. حسن بیک روملو، همان، ص ۱۰. ۴. همان، پیشگفتار مصحح، ص ۲۰ - ۲۲.
 ۵. قاضی احمد قمی، همان، ج ۱، ص ۲ - ۳.

منابعی که در این بخش در رابطه با موضوع اصلی این قسمت از پژوهش مورد بررسی قرار گرفتند تقریباً همه منابع تاریخ‌نگاری تألیفی عصر صفوی از مرحله تأسیس این سلسله تا اوایل دوره حکومت شاه‌عباس اول را دربرمی‌گرفتند. این منابع به طور قطع همه منابع اصلی تاریخ‌نگاری صفویان را در دوره مذکور تشکیل می‌دهند. از این بررسی می‌توان چنین نتیجه گرفت که تاریخ‌نگاری عصر صفوی از فقدان یک سنت معرفت‌شناسانه در حوزه فهم تاریخ، چیستی و فواید آن رنج می‌برد. به گونه‌ای که مورخان صفوی پاسخ به پرسشهایی در این مقوله‌ها را در حدود وظایف تاریخ‌نگاری خود ندیدند. مورخان دهه‌های اول صفوی از منابعی همچون صفوة الصفا، حیب السیر، لب التواریخ که غیر از مورد اول، متعلق به دهه‌های اول حکومت صفویان هستند، استفاده کردند و تحت تأثیر آنها قرار داشتند و به همین ترتیب منابع تاریخ‌نگاری مورد استفاده مورخان دهه‌های بعدی را فراهم آورده‌اند. در هیچ‌کدام از منابع چند دهه اول صفوی، چنانکه به صورت مستند مورد بررسی قرار گرفت، بحثی غنی در باب معرفت‌شناسی «تاریخ» وجود ندارد و این نقص معرفتی به مورخان مراحل بعدی انتقال یافت. نکته ظریفی که در این قسمت به چشم می‌خورد بی‌توجهی مورخان صفوی به کتاب تاریخ عالم‌آرای امینی تألیف روزبهان خنجی است که برخلاف دیگر منابع تاریخ‌نگاری این دوره بحثی درخور، در باب شناخت تاریخ، تعریف و فواید آن پرداخته است. اما به یقین می‌توان گفت که متأسفانه به دلیل لحن منفی فضل‌الله بن روزبهان نسبت به سلطان جنید و سلطان حیدر و فعالیتها و اندیشه‌های آنان همچنین پناه بردن وی به دامان حکام مخالف صفویان مانند آق‌قویونلوها و ازبکان و همین‌طور پیروی وی از مذهب تسنن، مانع استفاده و استناد مورخان به اثر وی گردیده است. و اگر در نظر بگیریم که روزبهان خنجی شاگرد سخاوی نظریه‌پرداز بزرگ اسلامی در حوزه معرفت تاریخی و شناخت و فواید آن بود، با تحول پیش آمده، سنت آنان در این بحث نظری، در حیطه تاریخ‌نگاری صفوی دچار افول و خاموشی شد. مورخان صفوی درصدد دستیابی، توضیح و توسعه این مبنای معرفتی از کانالهای دیگر یا به سعی و تلاش خود برنیامدند. به عبارت امروزی، بدون مبنای معرفتی و چارچوب نظری در علم تاریخ به نگارش تاریخ پرداختند و اگر آن چارچوب نظری را وسیله‌ای برای رسیدن به هدف یعنی تاریخ‌نگاری براسلوبی خاص بدانیم با فقدان وسیله، هدف جای آن را گرفت و چنانکه از زبان اکثر مورخان این دوره خواندیم، هدف چیزی غیر از ثبت و ضبط اعمال، رفتار، کشورگشایی و فتوحات سلاطین صفوی چیزی دیگر

نبود تا نفع مادی و معنوی از آن حاصل آید و وظیفه مورخ هم به انجام رسد. این ضعف نظری را می توان علت اصلی سیاسی - نظامی و ایدئولوژیکی شدن فضای تاریخننگاری عصر صفوی دانست. این ضعف به دوره اوج قدرت و امنیت صفویان یعنی دوره حکومت شاه عباس اول (۹۹۶ - ۱۰۳۸ هجری) هم رسید و تا حدودی هم پایدار ماند. هرچند مورخان دوره شاه عباس اول مانند افوشته‌ای نطنزی، اسکندربیک منشی، ملاجلال منجم، میرزا فضل‌ی اصفهانی، و میرزابیک جنابدی تحت تأثیر شرایط امنیتی فراهم آمده و رونق اقتصادی و اجتماعی و عوامل دیگر، اغلب با ادبیاتی ساده‌تر به نگارش تاریخ پرداختند و به مسائل اجتماعی با دید عینی‌تری نگاه کردند و از این لحاظ تفاوت‌هایی را می توان بین تاریخننگاری این دوره و دوره قبل از آن ملاحظه کرد، اما آن ضعف معرفتی قرن اول صفوی را با خود همراه داشتند و در نتیجه نتوانستند نگرش و مکتبی نو در تاریخننگاری پدید آورند اینک با بررسی منابع تاریخننگاری این مرحله، به بررسی این نظرگاه خواهیم پرداخت.

نقاوة الآثار تألیف محمود بن هدایت‌الله افوشته‌ای نطنزی که از وقایع واپسین ایام زندگانی تهماسب اول تا یازدهمین سال سلطنت شاه‌عباس^۱ (۱۰۰۷ هجری) را دربرمی‌گیرد اولین اثر مهم تاریخننگاری زمان شاه‌عباس اول است. مؤلف این اثر در دیباچه مفصل خود وارد هیچ بحث نظری درباره کلمه تاریخ نشده است اما در متن توضیحاتش با لحن آشکارتری به اهمیت نگارش عموماً و نگارش تاریخ خصوصاً اشاره می‌کند که در نوع خود تازگی دارد. با توجه به خلاصه‌ای از این نوشتار می توان نظری وی را در این مورد دریافت:

«اما بعد، برمات ضمائر بیضا نظائر سابقان مضممار سخنوری و فارسان میدان نکته‌پروری، صورت این معنی جلوه‌گر خواهد بود که خلاصه اخبار عالم و عالمیان و نقاوة الآثار آدم و آدمیان که مطالعه و ملاحظه آن موجب نزهت قلوب و اقفان و باعث صیقل مرآت خیال عارفانست، منوط و مربوط به نظام توارد مورخان بحر بیان و قوام تحریر منشیان بلاغت نشان عطارد شأنست و اطلاع بر بدایع وقایع و سوانح احوال پادشاهان صاحب اقبال و انکشاف حالات سلاطین عدیم‌الامثال از فحاوی عبارات متکلمان فصاحت آثار و مطلوب استعارات مترسلان بلاغت اطوار که نتایج ارقام خامه عنبرین شمامه ایشان بر صفایح و صحایف دوران است. لهذا در قرون سالفه و دهور ماضیه همواره فضلال اعصار و علمای امصار، تألیفات گزیده و

۱. افوشته‌ای نطنزی، همان، ص ۲۱.

تصنیفات پسندیده که مجمع نوادر و تاج‌مآثر اوصاف آن جامع حکایات که هر داستان از آن بهارستانی و هر حکایت از آن نگارستانی تواند بود منظر ساخته و پرداخته‌اند و بدستیاری کلک بدایع‌نگار و استعانت خامه لطایف‌گزار، لوای اشتهار و رایت براعت و افتخار در مسالک ممالک برافراخته‌اند... بنا علی هذه المقدمات، از ابتدای خلقت موجودات تاکنون در جمیع ازمینه و قرون، افاضل سخن‌شناس و اکابر فضیلت اقتباس، در علم تاریخ و فن سیر مصنفات افادت اثر و مؤلفان بلاغت آئین افاضت‌گستر، بخامه لطایف‌نگار بر صحایف روزگار ثبت نموده‌اند و حجاب از روی حوادث سابقه عالم کون و فساد از صورت کیفیت وقایع لاحقۀ جهان‌گذران نااعتماد گشوده‌اند»^۱

محمود بن هدایت‌الله افوشته‌ای با قریحه خوب شعری، قبل و بعد از مطالب فوق، در ابیاتی وزین به تعریف و ستایش قلم و نوشتار پرداخته و بر نقش نویسنده و مورخ در حفظ آثار و اعمال تأکید کرده است اما متأسفانه وی این اهمیت را به محتوای علمی تاریخ‌نگاری و حوزه شناخت تاریخی ارتقا نداده است و بدین لحاظ وارث ضعف علمی زمان خود است. واضح است که او نیز تاریخ را جزء وقایع و حوادث سیاسی و نظامی و اعمال پادشاهان ندانسته است. ملا جلال منجم در اثر خود به نام تاریخ عباسی یا روزنامه ملا جلال، با استفاده از عبرت و کلمات علم نجوم، مقدمه‌ای کوتاه بر اثر خود پرداخته و به هیچ‌کدام از حوزه‌های معرفتی مورد نظر در این بحث وارد نشده است و با شتاب وارد گزارش وقایع و حوادث روزانه و سالانه می‌شود. لحن کلام و عبارات وی در این مورد چنین است:

«... و رجعت رب‌اللیل بتثلیث بیت صاحب بیت اگرچه مستلزم فتنه و آشوبها شده اما بودن صاحب بیت با کواکب و دفع و رفع آن غائله‌ها و باعث اصلاح و به آسانی گذشتن آن فتنه و آشوب شده و بعد از گذشتن سبب رسیدن به مطالب عالیه و ترقی و ضاع فرخنده غیبت گردیده چون زیاده از این گفتن موجب اطناب و عدم رضای صاحب است باین قدر خلاصه رفت میدانکه از خطا مصون و بصواب مقرون باشد»^۲

ملا جلال هیچ توضیحی درباره علت پرداختن به تاریخ‌نگاری، تکبیر آنکس و هدف و اهمیت موضوع نمی‌دهد. اما با این وجود چنانکه خواهیم دید، اثری ساده به جزئیات پیوسته از مسائل تاریخی می‌پردازد.

۲. ملا جلال منجم، همان، ص ۱۷ - ۱۸.

۱. همان، ص ۳ - ۶.

اسکندربیک منشی که به لحاظ رعایت و به کارگیری فنون و نکاتی خاص در تاریخ‌نگاری مهمترین اثر صفوی را پدید آورده؛^۱ نگاهی عمیقتر به ماندگاری و ارزش تاریخ‌نگاری داشت و از غفلت اوایل جوانی که به اهمیت این کار پی نبرده بود، اظهار تأسف می‌کند و از روندی که منجر به نیل بدین مقصود گردید با خوشحالی یاد می‌کند. خلاصه و گزیده نوشتار وی در این مورد چنین است:

«... غرض از تسوید این مقالات آنست که اقل عباد اسکند الشهیر به منشی که در اوان منشأ جوانی به اغوای کوتاه‌خردان دنیاپرست خود را از اکتساب علوم متداوله که طبیعت به آن راغب و آشنا شده بود بازآورده هوس علم سیاق نمودم و مدتی بدان شغل ناتمام بی‌سرانجام پرداختم. چون در آن فن به اعتقاد ناقص خود فی‌الجمله رتبه کمال یافتم و برخی از اوقات شریف را به مهمات ارباب دولت مصروف ساختم عقل دوراندیش مرا از سکر خواب غفلت بیدار ساخت... فی‌الجمله چون از اخبار سلف و سیر این پادشاه جمجاه را که در عرض نمادی ایام ملازمت برای‌العین مشاهده نموده بودم در کفه میزان خرد نهاده به آثار سلاطین ماتقدم که فضلالی دانشور و مورخان بلاغت‌گستر در نشر محامد و بسط وقایع احوال ایشان چندین کتب مبسوطه به عبارات غریب و استعارات عجیب ساخته و پرداخته، داد سخنوری داده‌اند سنجیدم سیر هیچ‌یک از کشورگشایان والاقدر را با آن برابر نیافتم... ایامی در اندیشه بسر کردم و با مزاج بهانه‌جو و طبع سرکش در کشاکش بودم. عاقبت رأی دوربینم بدین قرار یافت که رموز احوال گرامی این آرائیده دیهیم خسروانی را بی‌آنکه به سلاست عبارات و الفاظ مناسب و آراستگی لفظ و معنی مقید باشم بطریق مستوده بقید کتابت درآورده در دفتر اندیشه و آمال ثبت نمایم...»^۲

اما اسکندربیک اهداف و ایده‌آلهای ذهنی خود را که این‌همه شور و اشتیاق برای عینیت بخشیدن بدان به خرج داده در قالب عبارات و الفاظ بیان نکرده است و وقتی اثر او را به لحاظ بی‌پیرایگی عبارات، توجه به جزئیات تاریخی از جمله مسائل اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی و دقت در مقایسه مطالب منابع برای رسیدن به حقیقت تاریخی، برتر از همه آثار تاریخ‌نگاری عصر صفوی می‌یابیم افسوس می‌خوریم که چرا وی این مفاهیم را با عناوین مستقل و روشمند

۱. راجر سیوری از محققانی است که پیرو همین نظر است. برای اطلاع بیشتر از نظر وی، رک: تحقیقاتی در... همان، مقاله دوازدهم، ص ۳۲۱-۳۴۳. ۲. اسکندربیک منشی، همان، ج ۱، ص ۱-۳.

توضیح نداده است. اقدامی که اگر انجام می‌گرفت الگو و چارچوب نظری نیرومندی برای مورخان بعدی فراهم می‌آورد تا بتوانند در پرتوی آن، فهم نظری از کلمه تاریخ را ارتقا دهند و تاریخ را در سطحی متکاملتر درک نمایند و در نتیجه به تعالی معرفت عمومی جامعه کمک کنند. این انتظار در ظرفیت معرفت تاریخی عصر صفوی می‌گنجد و انتظاری از منظر حال از مورخان آن دوره نیست زیرا با توجه به پیشینه ادبیاتی این بحث که در سوابق تاریخ‌نگاری ادوار قبل از صفویه و اوایل دوره مذکور، در این پژوهش بدانها استناد شد تحقق چنین انتظاری دور از واقعیت نبود.

میرزاییک جنابدی مؤلف روضة الصفویه آخرین اثر مهم تاریخ‌نگاری عصر شاه‌عباس اول را در سال ۱۰۳۶ هجری به پایان رساند. تألیف این اثر سیزده سال به طول انجامید.^۱ چنانکه از متن کتاب و توضیحات مصحح برمی‌آید، میرزاییک فردی بشدت مذهبی و عارف‌مسلک بود و بیانی متکلف و مملو از تعارفات و بیانات و صف‌آمیز و متملقانه را در تألیف این اثر به کار گرفته است. از طرف دیگر بشدت تحت تأثیر شخصیت شاه‌عباس اول قرار داشت و شرح کارها و اقدامات و کشورداری وی را به عنوان هدف اصلی به منظور قدردانی و انجام وظیفه پیش روی خود قرار داده است. او در این باره می‌نویسد:

«اما بعد، بر ضمایر زاکیه فضلاى عالم و فواطر صافية عقلاى بنى آدم چهره شاهد این معنی از تنق اختفا پوشیده نخواهد بود که هریک از افراد بشر را که تنمیق الفاظ و تلفیق معانی در توفیق بر رویش گشاید از آن گریز نخواهد بود که مدت‌العمر در جمع نمودن سخنان غرایب‌آمیز، مشتمل بر معانی لطایف‌انگیز از فنون حکمت و رموز خرد و نوادر حکایات سیر و نکت روایات غرر کوشیده به قدر وسع اوقات خجسته ساعات صرف آن نماید که تا بعد از آن که به حکم حاکم قدیر معامله ناگزیر پیش آید، تذکره‌ای باشد او را... ولی چون سیر و اخبار پیشینیان مستغنی از استعدادی وافى و استکمالی کافیهست، چه به مجرد حفظ نوادر حکایات که از آثار سلف به صفحه روزگار مانده و قدرت بر ترکیب الفاظ و استعارات معانی که آن نیز نتیجه فهم ارباب شعر و انشاست، این معنی از شیمه عدم به صحرای وجود جلوه می‌نماید، به خاطر فاتر رسید که در سیر نسخه‌ای پردازد و احوال قدسی مال اساطین سلاطین ابد قرین علیه علویه صفویه، که خاتم

۱. میرزاییک جنابدی، روضة الصفویه، به اهتمام غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۸، ص ۱۷.

سلاطین دنیا و رافع الویه شریعت بیضا و رواج‌دهنده ملت شیعه علی مرتضی‌اند ادا نماید و آن را به روضة‌الصفویه موسوم گرداند»^۱.

از متن فوق معلوم است که میرزابیک جنابدی، تاریخ را شامل سخنان عجیب و غریب، حکایات نادر و فنون حکمت و رموز خرد می‌داند و گردآوری آنها را وظیفه مورخ می‌شمارد تا اگر بنا بر تقدیر خداوندی عمرش به پایان آمد، ذکر خیری از وی در میان بماند. از ادامه توضیحات میرزابیک چنین پیدا است که او آنچه را که قابل ذکر در تاریخ می‌داند مرتبط بودن آنها را با صفویان یک اصل فرض می‌کند. از همین مقدار بررسی می‌توان دریافت که روضة‌الصفویه کتابی تاریخی از نوع تاریخ عامیانه و مبتنی بر جهان‌بینی مذهبی است که بر محور اعمال سلاطین صفوی مدون شده است.

ب - تاریخ در نگاه مورخان نیمه دوم عصر صفوی

با مرگ شاه‌عباس اول و آغاز انحطاط تدریجی حکومت صفویان، تاریخ‌نگاری این دوره از آن روند تبعیت نمود. هرچند به لحاظ کمیت، تألیفات تاریخ‌نگارانه نیمه دوم عصر صفوی با نیمه اول آن فاصله چندانی ندارد اما به لحاظ کیفیت، فاصله آن دو مرحله بیشتر است. طبیعی است که مورخان دوره پس از شاه‌عباس اول آنچه را که در باب صفویان از مرحله آغاز فعالیت‌های اجداد این سلسله تا پایان حکومت شاه‌عباس اول بر قلم رانده‌اند همه را از منابع تاریخ‌نگاری نیمه اول رونویسی و اقتباس کرده‌اند. ارزش تاریخی منابع این مرحله به ارزش اطلاعات تاریخی معاصر مؤلفان است. در هر حال انحطاط عمومی تاریخ‌نگاری مرحله دوم صفوی که بدان اشارت رفت مشمول موضوع مورد بحث در این بخش از پژوهش نیز می‌شود؛ چنانکه مورخان این مرحله بندرت وارد بحث نظری مختصری در باب ارائه فهم خود از تاریخ، چیستی و فواید آن شده‌اند و اغلب باید از متن تألیفات آنان به این مهم پی برد، در پیگیری این مطلب به نوشته‌های نظری چند مورخ این دوره که به طور مستقیم یا غیرمستقیم متعرض موضوع بحث شده‌اند، توجه می‌کنیم.

محمد معصوم بن خواجگی اصفهانی در اثر خود به نام خلاصه‌السیر که مهمترین اثر مستقل در تاریخ شاه صفی محسوب می‌شود اشاراتی به انگیزه خود در نگارش تاریخ و موضوع آن دارد.

۱. همان، ص ۵۸ - ۵۹.

وی در این باره می‌نویسد:

«و بعد بر طبق عرض می‌نگارد حقیر کم بضاعت محمد معصوم بن خواجگی اصفهانی که در زمان دولت ابد مقرون به خدمت اشراف اصطلب مأمور است که یک چند قبل از این در خاطر حزین جلوه‌گر بود که به جهت اطلاع حالات ماسبق به مطالعه کتب تواریخ پردازد که خامی طبیعت را از استفاده آن پختگی به هم رسد... و همیشه مطمح نظر این بود که رخسار صفحه را به نوک قلم بخراشی و قلمی به اظهار مدعا تراشی. اکنون از نوشتن و خواندن اوراق پریشان قوتی به جان و سری به سامان می‌آید و از اندیشه بی‌برگی و بی‌استطاعتی از اشتغال این ذره فراهم می‌آیی... چون این ندا به گوشم رسید به سمع رضا اصفا نمودم و کمر توجه بر ترتیب آن مدعا بستم و ابتدای سخن از مبدأ آفرینش نموده سر دوات بگشادم»^۱

از این متن چنین پیداست که نگارنده آن، تاریخ را دانش و وسیله‌ای برای رشد و بلوغ طبیعت خام انسان می‌داند و نظم دادن به اوراق فراوان و پراکنده را در تاریخ، راه رسیدن به آن رشد و مفید واقع شدن می‌شمارد و محقق ساختن چنین وظیفه‌ای را در پیش می‌گیرد. چنانکه خواهیم دید او نیز تاریخ را جز شرح وقایع و حوادث بر محوریت شاه و مبتنی بر اندیشه مذهبی چیزی دیگر نمی‌داند.

شیخ حسین پسر شیخ ابدال پیرزاده زاهدی که کتابی کم‌حجم در سرگذشت اجداد و پادشاهان سلسله صفوی به نام سلسله‌النسب صفویه در سال ۱۰۵۹ هجری در زمان شاه‌عباس دوم نوشت، برای نگارش اثر خود، هدفی غیر از مفهومی که از جمله ذیل می‌توان فهمید، عنوان نکرده است: «معروض رای عقده‌گشای ذوی‌الابصار آنکه به خاطر خطیر فقیر حقیر بی‌بضاعت و عاجز ضعیف کم‌استطاعت شیخ حسین بن شیخ ابدال زاهدی خطور نمود که رساله ترتیب دهد که مبنی باشد بر احوال خیرمآل حضرت قطب‌الافطاب والاوتاد مرشد‌الآفاق خلیل‌العجم مقتداء‌الامم مستجمع‌الخصایل والشیم برهان‌الواصلین سلطان‌المحققین شیخ صفی‌المله و تدبیر قدس‌الله سره و اولاد کرام عظام آن حضرت.

هرچند که مورخان سلسله‌علیه صفویه احسن‌الله احوال در آن باب اهتمام تمام فرموده‌اند و رسایل ساخته و پرداخته‌اند که در السنه‌محبان جاری و در میان طالبان و مشفقان مشهور و معروف است، فاما در این رساله مجملاً بر بعضی اطوار و احوال و اسرار اشارت می‌شود که آن عزیزان کمتر به دقایق آن متوجه شده باشند»^۲

۱. محمد معصوم بن خواجگی اصفهانی، خلاصه‌السیر، تهران، انتشارات علمی، بی‌تا، ص ۲۶ - ۲۷.

۲. شیخ حسین پسر شیخ ابدال پیرزاده زاهدی، همان، ص ۸ - ۹.

شیخ حسین تنها هدفی را که برای نگارش اثر خود عنوان کرده نوشتن رساله‌ای در احوال شیخ صفی‌الدین و اسلاف و اخلاف وی است. لحن کلام و محتوای سلسله‌النسب نشان می‌دهد که او در صدد تبیین مجدد مسائلی برآمده که شک و تردیدهایی درباره آنها مطرح بود و به زدودن برخی مطالب ناپسند از نظر حکومت صفویان و تحکیم اعتقادات مورد پسند حاکمیت درباره تاریخ خود اقدام کرده است. از همین تلاش می‌توان دریافت که وی به اهمیت تاریخ و فهم آن در استحکام مبانی قدرت حکومت آگاه بود. اما به بحثی نظری در این باره نپرداخته است.

ولی قلی بن داوود قلی شاملو مؤلف قصص‌الخواقانی که بنا بر نظر مصحح کتاب «متنی است درست و استوار و ادیبانه در تاریخ صفویان»^۱ با وجود آنکه یکی از مهمترین آثار تاریخ‌نگاری نیمه دوم تاریخ صفویان را پدید آورده، بیش از یک عبارت در باب منظور خود از نگارش تاریخ و دیگر مسائل نظری این حوزه مطرح نکرده است:

«... پس در این صورت و به مقتضای این معنی برای حقیر واجب است که بشرح مجمل بنا بر این قول که «مالا یدرک کله لا یتدرک کله» شرمه‌ای از وقایع و سوانح ایام سلطنت و دارایی و زمان دولت و فرمانروایی اباء کرام و اجداد عظام این برگزیده شهر علی‌الاطلاق که موقوف علیه حکایات این تاریخ است اظهار نماید؛ تا سلسله کلام را ربط پیوسته و خواننده و شنونده را حظی خجسته حاصل آید».^۲

ولی قلی شاملو از یک طرف به نسبی بودن اطلاعات مورخ اشاره می‌کند و ناقص بودن اطلاعات مورخ را دلیل نپرداختن به تاریخ نمی‌بیند و از طرف دیگر شرح حوادث و وقایع مرتبط با پادشاه را محور مسائل قابل ثبت و ضبط در تاریخ ذکر می‌کند.

محمد طاهر وحید مؤلف عباسنامه که اثرش را در سال ۱۰۷۳ هجری^۳ به پایان رساند، تثبیت خود در دامان دولتی صاحب شوکت را انگیزه و علت نگارش تاریخ می‌داند و غیرمستقیم فایده این کار را هم در همان می‌جوید و برای این نظر خود استدلالی طبیعی می‌آورد:

«اما بعد بر مرآت مساحان جداول باریک‌بین و رصدبندان فلک معنی آفرین که به توسط مصاقل انوار تجلیات شایسته قبول تماتیل مختلفه گردید، منقوش و منطبع می‌گردانند که چون

۱. ولی قلی بن داوود قلی شاملو، قصص‌الخواقانی، به کوشش سیدحسن سادات ناصری، تهران، وزارت

فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱، ص ۱۶. ۲. همان، ص ۱۸ - ۱۹.

۳. محمدطاهر وحید قزوینی، عباس‌نامه، به کوشش ابراهیم دهگان، اراک، کتابفروشی داوری، ۱۳۲۹، توضیحات مصحح، ص ۱۷.

به مقتضای انتظام سلسلهٔ آفرینش افراد کائنات را از ذره تا خورشید دست احتیاج در دامان ارتباط یکدیگر می‌شد و مستحکم است، برهان این حال و مبین این مقال آنکه چشمه‌های صغیر را میل توسل به انهار عظیمه و رودهای بزرگ را هوس وصول محیط پیوسته در کشاکش بی‌قراری دارد... محمد طاهر وحید پیوسته در آرزوی آن بوده که به دامان دولت صاحب‌شوکتی تثبیت نماید که همت مغرور خاکروبه آستانش را کحل‌الجواهر دیده اعتبار، و بندگی چاکرانش را سرمایهٔ افتخار داشته سالک مسالک ابا و امتناع نتواند شد...»^۱

در دیگر منابع تاریخ‌نگاری این دوره که عموماً به اواخر عهد صفوی متعلق هستند مطلبی قابل ذکر در باب موضوع بحث این بخش از پژوهش به دست نمی‌آید. به عنوان مثال در بخش صفویان، تاریخ سلطانی، تألیف سید حسین بن مرتضی حسینی استرآبادی که با نام از شیخ صفی شاه صفی به چاپ رسیده، درخواست دوستان و به یادگار گذاشتن تاریخی در صفحهٔ روزگار را علت و انگیزهٔ نگارش تاریخ ذکر کرده است.^۲ محمد ابراهیم بن زین‌العابدین نصیری مؤلف دستور شهریاران تألیف کتابی به منظور «دستورالعمل پادشاهان عصر نامدار، سرمشق کارگزاری سلاطین کامگار...»^۳ را به عنوان هدف خود یاد می‌کند. دیگر منابع باقیمانده مانند روضهٔ هشتم از خلدبرین تألیف محمد یوسف واله قزوینی،^۴ خلاصه التواریخ تألیف یکی از درباریان شاه عباس دوم^۵ و تاریخ ملاکمال^۶ اشاره‌ای به مطلب مورد بحث ندارند. سید عبدالحسین خاتون‌آبادی در کتاب وقایع‌السنین والاعوام که موضوع اصلی اثرش را شرح «تواریخ فوت و موت اعیان و مشاهیر و معاریف اهل روزگار از ابتدای خلقت حضرت آدم تا زمان یک‌هزار و نود و نُه هجری»^۷ قرار داده توجهی به مباحث نظری تاریخ نداشت و مطالب کتابش نشان می‌دهد که او تاریخ را چیزی جز شرح زندگانی بزرگان معارف و اعیان و مشاهیر نمی‌دانست. اگر بتوان زبدة التواریخ اثر محمد محسن مستوفی را با وجود آنکه تألیف آن در سال ۱۱۵۱ هجری پایان یافته به دلایلی از جمله

۱. همان، ص ۴.
۲. سیدحسین بن مرتضی حسینی استرآبادی، از شیخ صفی شاه صفی، به کوشش دکتر احسان شرفی، تهران، ۱۳۶۶، ص ۷.
۳. محمد ابراهیم بن زین‌العابدین نصیری، همان، ص ۱۳.
۴. محمد یوسف واله، خلدبرین، ایران در روزگار صفویان، به کوشش سید علی محمد حسینی، تهران، ۱۳۷۲.
۵. خلاصه التواریخ، تألیف یکی از درباریان شاه عباس دوم، به کوشش ابراهیم دهگان.
۶. ملاکمال، تاریخ ملاکمال، به کوشش ابراهیم دهگان، اراک، فروردین ۱۳۳۲.
۷. سید عبدالحسین الحسینی خاتون‌آبادی، وقایع‌السنین والاعوام، به کوشش محمدافسر نهودی، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۵۲، ص ۲.

درک عینی وقایع دوره شاه سلطان حسین و نگارش کتاب براساس ادوار شاهان صفوی، از جمله دوره شاه سلطان حسین، تهماسب دوم و عباس سوم، از منابع عصر صفوی دانست، می‌توان این اثر را هم به مجموعه چند اثر اخیرالذکر افزود. محمد محسن مستوفی دستور رضاقلی میرزا فرزند نادرشاه را برای تألیف اثری مختصر در تاریخ، دلیل نگارش کتاب ذکر می‌کند.^۱ از چند منبع دیگر که مؤلفانشان اواخر عصر صفوی را درک کردند اما آثارشان را در تاریخ این سلسله پس از سقوط آنان نوشتند، مانند مجمع‌التواریخ تألیف میرزا محمد خلیل مرعشی، تألیف ۱۲۰۷ هجری، فوائدالصفویه، تألیف میرزا ابوالحسن بن ابراهیم قزوینی تألیف ۱۲۱۱ هجری در جای مناسب دیگری از پژوهش‌های یاد و استفاده خواهد شد.

نتایج

از بحث نسبتاً مبسوطی که در این بخش به عمل آمد می‌توان به نتایج ذیل دست یافت:

۱. عصر صفویان به لحاظ تعداد منابع تاریخ‌نگاری، یکی از غنی‌ترین دوره‌ها در تاریخ ایران تا زمان خود محسوب می‌شود. در این دوره حدود چهار اثر تاریخ‌نگارانه پدید آمد که به احتمال قوی آثار تاریخ‌نگاری هیچ سلسله‌ای از این لحاظ به پای این عصر نمی‌رسد.
۲. انگیزه اصلی تألیف اکثر آثار این دوره را مسائلی مانند: دستور و درخواست شاهان، احساس تکلیف مورخان برای درج اعمال و رفتار آنان به منظور تشکر از وجود و امنیت ایجاد شده توسط آنان و تقرب به مرکزیت قدرت، تشکیل می‌دهد.
۳. موضوع، تعریف و چیستی تاریخ به عنوان یک دانش و معرفت برای مورخان این دوره کمتر مطرح بود و این مسئله موجب فقر علمی در این باب گردید. مورخان عصر صفوی به نظرات مورخان ادوار قبل از خود در این مورد بی‌توجه ماندند و هرچه از صدر تاریخ صفوی دور شدند میزان توجه آنان به این مبحث کاهش یافت و چنانکه قبلاً اشاره شد هدف و وسیله با هم درآمیختند. چنین می‌نماید که مورخان عصر صفوی به دلیل روشن و ساده فرض کردن تاریخ

۱. محمد محسن مستوفی، زبدة‌التواریخ، به کوشش بهروز گودرزی، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۵، ص ۲۷.

و محدود نمودن آن در چند محور محدود، نیازی به بحث نظری در باب تاریخ احساس نکردند. نبودن پیشینه ادبیاتی قوی از اوایل صفوی در این مورد موجب تداوم و تشدید این ضعف گردید.

۴. موضوع تاریخ از نظر اکثریت مورخان این دوره عبارت از وقایع سیاسی و نظامی بر محوریت شاه و سلطنت و تبیین آن وقایع در قالب یک بینش مذهبی و صوفیانه بود و در نتیجه به مباحث اجتماعی و اقتصادی در حد ارتباط با مباحث سیاسی و نظامی، توجه مختصری می‌ذول داشتند.

سبک و قالب در تاریخ‌نگاری عصر صفوی

منابع تاریخ‌نگاری عصر صفوی به لحاظ سبک ادبی تا حدودی توسط صاحب‌نظران ادبیات مورد بررسی قرار گرفته است. نظم و نثر عصر صفوی را در سبکهای ادبی، چنانکه می‌دانیم جزئی از سبک هندی می‌دانند و مهمترین ویژگی آن را در قیاس با سبک خراسانی، مصنوع و متکلف بودن آن دانسته‌اند. ادوارد براون در بحث از نثر صفوی، انواع نثر را به دو طبقه طبیعی و ساختگی تقسیم می‌کند که این عبارات را می‌توان به ساده و مصنوع تعبیر کرد. همین محقق، نثر صفوی را در قیاس با نثر ساده قبل از مغولان که نمونه‌های آن را ترجمه بلعمی از تاریخ طبری، سیاست‌نامه نظام‌الملک، سفرنامه ناصر خسرو و قابوس‌نامه و چهار مقاله می‌داند، نثری ساختگی، مصنوع و متکلف محسوب می‌کند و در انطباق آن با منابع تاریخ‌نگاری می‌نویسد: اگر مورخ می‌تواند مطلبی را در یک سطر بنویسد اما آن را در یک صفحه بیان می‌کند به نثر ساختگی پرداخته است، و مثالی از احسن التواریخ بر این مدعا می‌آورد: انحطاط ادبیات ایران در عصر صفوی، توسط علامه محمد قزوینی هم مورد تأکید و تأیید قرار گرفت. دکتر ذبیح‌لله صدیق آثار صفوی را آکنده از عناوین توخالی، تعقیدات لفظی و کلام مغلق می‌داند که موضوع سبک پوشانده و یا مغفول نهاده است. بررسی سبک نظم و شعر و شاعری عصر صفوی در هدف پژوهش حاضر نمی‌گنجد اما نگاهی اجمالی به سبک نثر منابع تاریخ‌نگاری عصر صفوی

۱. ادوارد براون، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه رشید باسمی، تهران، چاپخانه روشنائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۵

۲. همان، ص ۲۶۵ - ۲۶۶.

می‌تواند به فهم بهتر آنها یاری رساند. در مقایسه نثر آثار تاریخ‌نگاری صفوی با منابع قبل از مغول که ادوارد براون به آنها اشاره داشت، باید پذیرفت که منابع صفوی متکلف و مصنوع هستند. این نظر با دیدگاه دکتر ذبیح‌الله صفا نیز مطابق است. اما باید توجه داشت که منابع تاریخ‌نگاری متکلف و مصنوع در دوره قبل از صفویه، کم نیست. تاریخ و صاف نمونه‌ای از آن است، ضمن آنکه منابع معروف مغولان مانند جهانگشای جوینی دارای نثری سنگین به شمار می‌روند از طرف دیگر تأثیر چند عامل را در متکلف شدن بیشتر تاریخ‌نگاری صفوی که معلول تحولات کلی خارج از حیطه تاریخ‌نگاری بود، باید مورد توجه قرار داد. نکته اول ورود لغات مغولی و ترکی به زبان فارسی است که قرن‌ها قبل از صفویان شروع شده بود. نکته دوم آموزشهای خاص مورخان است، چون اکثر این عده از دیوانسالاران، منشیان، قضات و علمای دینی بودند، ادبیات مخصوص خود را در تاریخ‌نگاری بروز می‌دادند. اصولاً به کار بردن لغات و اصطلاحات و تعابیر پیچیده و متکلف فارسی و عربی را به نشانه اظهار فضل و فخر ادبی لازم می‌شمردند و نکته مهم آنکه با قداست سلاطین صفوی و جایگاه مذهبی و معنوی آنان، هر نوع نام بردن و اشاره کردن به افراد این دودمان مستلزم استفاده از القاب و عناوین و رموز خاص و فراوانی بود و مورخان جرئت نام بردن آنان را به نام خاص نداشتند.

قدرت استبدادی شاهان مانع بیان حقایق توسط مورخان می‌گردید و اگر مورخی درصدد بیان واقعیتی نامطلوب از نظر شاه بود، می‌بایست آن را در لفافه و الفاظ ادبی چنان بپوشاند که برای افراد معمولی قابل درک نباشد. و بلافاصله با تعریف و تمجید بی‌حد و حصر و شرح مبانی مشروعیت صاحب قدرت، آن را جبران نماید. در هر حال اکثر محققان، منابع تاریخ‌نگاری عصر صفوی را به عنوان بخشی از منابع منشور این دوره، متکلف و مصنوع نامیده‌اند. ذبیح‌الله صفا در این مورد می‌نویسد: «به طور کلی آثار منشور این دوره، بویژه آنهایی که دارای هویت ادبی بودند بایسته ذکر و تأمل نیستند. اگر هم نویسندگان در پی سبکی ساده و بی‌آلایش رفتند، بیان کم‌مایه و سخیفی را برگزیدند و اگر هم خواستند از نثری مصنوع و متکلف بهره جویند، از ترفندهای بی‌خاصیت استفاده کردند، آثاری که در حد فاصل این دو نوع نثر قرار داشتند، همچون عالم‌آرای عباسی، معدود و کم‌ارج بودند.^۱ فلیکس تاور نیز عالم‌آرای عباسی و عباس‌نامه تألیف محمد طاهر وحید قزوینی را به یک اندازه دارای سبک مصنوع و مغلط معرفی کرده است.^۲

۱. همان، ص ۵۴۵.

۲. فلیکس تاور، مکتب تاریخ‌نگاری در اسلام، مندرج در تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه یعقوب آژند، همان، ص ۱۸۴.

در اظهار نظرهای فوق حقایق مسلمی نهفته است اما منابع تاریخ‌نگاری این عصر را نمی‌توان به طور کلی فاقد وجاهت ادبی و نثری روان و ساده دانست. به نظر می‌رسد برخی منابع این دوره در مقایسه با اکثر منابع این عصر دارای نثری ساده هستند و اگر ترکیبات ادبی هم به کار برده‌اند، منظور از آن پوشاندن حقایق تاریخی نبوده است.

از میان این منابع، تاریخ عباسی تألیف ملا جلال منجم دارای نثری ساده و عامیانه است و اگر ارزش ادبی کمتری داشته باشد به لحاظ ارائه حقایق تاریخی بیشتر، از نظر تاریخ‌نگاری حایز اهمیت است. تاریخ عالم‌آرای عباسی تألیف اسکندربیک منشی نثری وزین و میانه روانه دارد و به لحاظ دربرداشتن اطلاعات وسیع از مسائل تاریخی، از نظر تاریخ‌نگاری دارای اهمیت ویژه است. به لحاظ سبک ادبی، منابع تاریخ‌نگاری عصر صفوی را به دو گروه کلی می‌توان تقسیم کرد. منابع دارای نثر مصنوع و متکلف که در آنها مفاهیم تاریخی در لفافه‌ای سنگین از عبارات مطمئن پیچیده شده است. به لحاظ زمان تألیف، هرچه این منابع به اوایل دوره صفویه نزدیکتر باشند از این ویژگی بیشتر برخوردارند. حبیب‌السیر را می‌توان سمبل این نوع متون و بدین لحاظ عامل تأثیرگذار بر متون و منابع بعدی دانست. دسته دوم منابع ساده و غیر متکلف که با آغاز دوره شاه‌عباس اول نمود عینی پیدا می‌کنند، نمونه‌های این سبک را در این دوره می‌توان یافت که به برخی از آنها قبلاً اشاره شد. پس از دوره شاه‌عباس، مورخان، دو سبک مذکور را درآمیختند اما به دلیل عدم توانایی و پایین بودن سطح قلم و بیان، آثاری از نوع حبیب‌السیر هم نتوانستند پدید آورند و بیشتر مفلوگویی کم‌محتوا در آثارشان نمود پیدا کرد. مثالها و مستندات فراوانی می‌توان بر سبکهای مطرح‌شده ارائه داد اما به خاطر فرعی بودن این بحث در پژوهش حاضر، به ذکر یک نمونه برای هر مورد اکتفا می‌شود.

چنانکه گفته شد تاریخ عباسی تألیف ملا جلال نمونه‌ای از سبک روان و ساده و بی‌تکلفی است که اطلاعات فراوانی را در چند سطر در اختیار می‌گذارد. ضمن آنکه فاقد بیان ادبی ظریف و ارزش خاص بدین لحاظ است. به نمونه‌ای از این متن توجه می‌کنیم:

«و حسب القانون بفرمود تا قالیچه و نمد و گهواره شاهی را برای او به هرات فرستادند. میرزای هرات در آن زمان محمد میرزا بود. وی توان اداره آن دیار را نداشت و با سرداران و سرداران سر ناسازگاری داشت لذا به حکم شاه به شیراز رفت و عباس میرزا فرزند خردسال او به دستور شاه تهماسب به میرزایی هرات برگزیده شد. عباس میرزا مدت شش سال و پنج ماه و دوازده روز در این سمت بود که شاه تهماسب از جهان فانی به سرای جاودانی شتافت پس از مرگ

شاه‌تھماسب سستی و فتور در ارکان مملکت بوجود آمد، داعیه‌داران سلطنت سر برافراشتند و تنی چند سر خود در این سودا گذاشتند.

در این زمان که بهار سال ۹۸۹ هجری قمری بود دو تن از سرداران نامدار ایران، بنام مرشد قلیخان و علی قلیخان بر آن شدند تا عباس میرزا را به سلطنت برگزینند.^۱

در نقطه مقابل متن فوق، غیاث‌الدین خواندمیر با نثری مصنوع به قدرت رسیدن شاه‌اسماعیل را در تبریز در بیش از بیست و دو صفحه توضیح می‌دهد در حالی که نظم و نثر را به هم درمی‌آمیزد و عبارات ادبی به کار می‌برد و در نتیجه مفاهیم اصلی در میان پیرایه‌های لفظی بزحمت خودنمایی می‌کند. در هر حال با وجود همه این مسائل، متن حیب‌السیر ارزش ادبی خاص خود را دارد. به برگزیده‌ای از این اثر توجه می‌کنیم:

«گفتار در بیان ابتدای ظهور دولت ابد پیوند شاهی طلوع تباشیر صبح امید از افق عنایت بی‌غایت الهی:

همت بلند شاه عالی‌جاه و نهمت ارجمند مظهر السطان ضل‌الله از مبادی تنسم صباء و اوایل تبسم گلزار نشو و نما همواره متوجه آن بود که به ضرب حسام نصرت انجام ریاض دین و دولت را از خار طغیان ارباب عناد پاک سازد و به آبیاری شمشیر زمرد فام چمن ملک و ملت را صفت نصارت بخشیده اساس کشورگشایی برافرازد... بنام علی‌هذا بعد از آنکه چندگاه در مملکت جیلان رایت اقامت برافراشت و با حاکم لاهیجان میرزا علی طریق محبت و اتحاد مسلوک داشت بالهام هاتف غیبی و تلقین ملق لاریب خاطر عالی ماثرب بر آن قرار داد که از ولایت غربت متوجه خطه جنت رتبت اردبیل گردد و از ارواح مقدسه آباء گرام و اجداد عظام خویش استمداد نموده همگی همت بر انتزاع ملک از تصرف اصحاب بدعت مصروف گرداند و این معنی را با طایفه از اعیان غازیان که اقبال مثال ملازم آستان جاه و جلال بودند ظاهر ساخته آن جماعت به نور فراست دانستند که تباشیر صبح دولتش را وقت دمیدن است نسایم ریاض شوکتش را هنگام وزیدن. لاجرم کمر اطاعت فرمان بر میان جان بستند و زبان نیاز به ادای این مقال گشودند.^۲

متن اسکندربیک در موضوع فوق زمینه مقایسه بین حیب‌السیر و عالم‌آرای عباسی را به لحاظ سبک ادبی فراهم می‌آورد. چنانکه خواهیم دید، متن عالم‌آرای عباسی را از این لحاظ در حد میانه تاریخ عباسی و حیب‌السیر می‌توان قرار داد. اسکندربیک متن ساده و مصنوع را به تناوب به کار

۲. غیاث‌الدین خواندمیر، همان، ص ۴۴۶ - ۴۴۷.

۱. ملاجلال منجم، همان، ص ۶ - ۷.

گرفته است. هر کجا که گزارش وی به سران دودمان صفوی و سلاطین این سلسله مربوط است کلام متکلف و مصنوع و توأم با پیرایه‌های ادبی را به کار می‌بندد و در گزارش وقایع معمول به متن ساده باز می‌گردد. سادگی بیان و قلم به حد سادگی تاریخ عباسی نمی‌رسد چنانکه در بیان مصنوع نیز با حبیب‌السیر فاصله دارد. البته این رویه‌ای کلی است و شاید در جزئیات موارد نقضی بر آن بتوان پیدا کرد. به نوشته وی در مورد آغاز قدرت‌گیری شاه‌اسماعیل اول توجه می‌کنیم:

«ذکر احوال خاقان سلیمان شأن شاه‌اسماعیل بهادرخان اسکنه‌الله تعالی فی فرادیس الجنان و بیان جهانگشای و شرع ظهور و خروج آن خسرو بلند مکان:

نغمه پردازان بزم دلگشایی و معرکه آرایان سخن‌آرایی خروج پادشاه ستوده سیر حمیده فعال صفت‌آرای معرکه کشورگشایی مرحله‌پیمای بادیه جویانی انجمن‌افروز بزم اقبال آفتاب جهان‌آرای آسمان جاه و جلال جام جهان‌نمای دولت حیدری آیینه رونمای مذهب حق اثنی‌عشری سلطان سلاطین نشان تخت‌گیر ممالک کیان یعنی خاقان سلیمان شأن را بدین ترانه سروده‌اند و آثار شجاعت و رزم‌آزمایی و اخبار کشورگشایی آن شهریار والاگهر مرتضوی خصال را در انجمن حدیث‌آرای بدین نمط گزارش داده که بعد از واقعه شهادت برادر صفوت نهاد و تسلط ارباب بغی و عناد، صفویان پاک‌اعتقاد آن در برج ولایت را که ولیعهد برادر نامدار بود و پوشیده و پنهان به شهر آورده بودند و هرچند روز در محلی به رسم اختفا نگاه می‌داشتند بعد از چهل روز آن طبقه عقیدت‌گزین از بیم کید خصما و اضداد در اردبیل توقف صلاح ندیده و با والدۀ محترمه‌اش مشورت نموده توجه جانب گیلان را به صلاح وقت انساب و اقرب یافتند و از عقیقه راضی به مفارقت فرزندان گشته در همان ایام اعیان صوفیه خصوصاً حسین بیک‌لله شد منور و خادم بیک طالش که آخر به خلیفۀ‌الخلفا ملقب شد و ابدال بیک و دده ذوالقدر و غیر هم هر دو برادر نامدار را برداشته با دویست نفر از ملازمان کمابیش روانۀ گیلان شدند.^۱

خلاصه‌السیر تألیف محمد معصوم بن خواجگی اصفهانی تألیف سال ۱۰۵۱ هجری قمری که در تاریخ شاه صفی نگارش یافته، در طبقه‌بندی به لحاظ سبک ادبی جزو منابع بی‌کلف و در سبک تاریخ عباسی قرار می‌گیرد اما بازی با الفاظ بی‌پیرایه و تکرار عبارت مشابه بدون ارزیابی محتوای مهم، آن را در سطحی پایین‌تر از تاریخ عباسی قرار می‌دهد. در عین حال، مؤلف با عبارت‌پردازی خود، توفیقی در ارائه‌ی متنی وزین و ادیبانه به دست نمی‌آورد. به نمونه‌ای از متن

۱. اسکندربیک منشی، همان، ص ۲۵.

این اثر که طی آن مؤلف به مناسبت جلوس شاه صفی مسرت خود را ابراز می‌دارد، توجه می‌کنیم:

«... و روزگار بدین امید هزار شب روز کرده، تا آخر اقبال را به وعده وفا کرد. روزگار نایره شوق این ایام در دل اثیر شعله‌ها زده، و خاک را نوید این امید ثابت قدم داشته، باد در هوای این مطلوب سر در عالم نهاده، و آب به جست‌وجوی این مقصود به هر گوشه فرو رفته. صبح روشن ضمیر را از انتظار این روزگار جان به لب رسید و روز و شب از پی این آرزو دست در هم زده روی در هر دیار آورد. کنون اگر سنگریزه در نشاط چون ذره در رقص آید سزاوار است کوه سنگین دل اگر صوفی کردار تو اجد نماید محقق و راست‌کردار است»^۱

در میان منابع تاریخ‌نگاری صفوی که با زبان و ادبیات ساده نوشته شده‌اند نوعی سبک ساده‌نویسی به چشم می‌خورد که می‌توان آن را تاریخ‌داستانی یا رمان تاریخی نامید. محتوای این منابع را اگر به لحاظ ارزش تاریخ‌نگاری و صحت و سقم مطالب در نظر بگیریم، آنچه جلب توجه می‌کند، داستان‌سرایی و اغراق مؤلفان آنها با دست‌مایه قرار دادن روایتی تاریخی است. حقایق تاریخی در بخشهایی از این منابع به حداقل می‌گراید. عالم‌آرای شاه‌اسماعیل که به کوشش اصغر منتظر صاحب به چاپ رسیده نمونه بارزی از این نوع منابع است. همین اثر توسط یدالله شکری و براساس نسخه‌ای دیگر به نام عالم‌آرای صفوی به چاپ رسیده است. عالم‌آرای شاه‌تیماسب که به کوشش ایرج افشار چاپ شده، در سلک منبع قبلی قرار دارد و کتاب روضة‌الصفویه به منابع فوق نزدیک است. بقیه منابع تاریخ‌نگاری صفوی به لحاظ سبک ادبی به یکی از طیفهایی که معرفی شد، نزدیک هستند و یا در سلک یکی از آنها قرار می‌گیرند. برخی منابع نیز از ویژگیهای دو یا چند سبک مطرح شده استفاده کرده‌اند و همین مسئله قرار دادن آنها را در یک گروه خاص ادبیاتی مشکل می‌نماید.

نقاوة الآثار نمونه‌ای از این نوع منابع است که در عین حال که به لحاظ اطلاعات تاریخی غنی است، از بیان داستانهای تاریخی غافل نیست و درحالی‌که نثر مغلق و متکلفی دارد سبک ساده‌نویسی را نیز گاهی به کار می‌گیرد به یک نمونه از داستانهای تاریخی در عالم‌آرای شاه‌اسماعیل توجه می‌کنیم. این داستان در عین حال که داستانی اغراق‌آمیز است با متنی ساده نگارش یافته است. این داستان تحت عنوان نظر یافتن حضرت شاه‌اسماعیل از حضرت

۱. محمد معصوم بن خواجگی اصفهانی، همان، ص ۳۶.

صاحب‌الامر نوشته شده و موضوع آن داستان درویشی از قسطنطنیه است که عازم حج است و قبل از عزیمت توسط مرشد خود از جلوس شاه‌اسماعیل در تبریز در آینده باخبر می‌شود و مأموریت می‌یابد تا در بازگشت از حج از راه کربلا به تبریز رفته و تهنیت مرشد را به شاه‌اسماعیل برساند. او به توصیه عمل کرد و در بازگشت از حج، در راه بغداد از تشنگی مرد که ناگاه جوان عربی پیدا شد و به او جان و قوت بخشیده و با خود به بارگاه مجللی برد که در آنجا دیدار شاه‌اسماعیل سیزده‌ساله را با حضرت ولی امر دید. به دلیل طولانی بودن متن داستان به چند سطر از آن به منظور آشنایی با سبک بیان کتاب مذکور بسنده می‌کنیم:

«پس چون درویش روانه زیارت شد و بعد از زیارت از آنجا متوجه راه بغداد گردید در راه از قافله دور افتاد و هرچند نگاه کرد اثری از قافله ندید. روایتی یک روز و روایتی سه روز راه طی نموده و به جایی رسید و از غایت تشنگی زبان او از کام بیرون آمده و دل به مرگ نهاد و از پای درآمد. ناگاه جوان عربی را دید که در برابر پیدا شد و بر اسب تازی نژادی سوار، همه جا آمد تا نزد او رسیده گفت برخیز که آبادانی نزدیک است. او اشاره کرد که قوت رفتن ندارم. آن جوان دست درویش را گرفت چون دست او به دست آن جوان عرب رسید، قوت تمام در خود مشاهده کرد و در جلوی آن جوان افتاد و هر دو متوجه پشته گردیدند. چون به فراز پشته برآمدند در آن طرف نظر کرد صحرا بی دید که تا چشم کار کند سبزه و گل و لاله در آن صحرا روییده و خیمه‌های زربفت و اطلس بر سر پای کرده. درویش گفت که این چه جاست که این چنین جایی در صحرای مکه و نجف اشرف کسی نشان نداده است و این سپاه چه سپاه است و صاحب سپاه کیست».

چنانکه^۱ اشاره شد منابع تاریخ‌نگاری عصر صفوی را علاوه بر سبک ادبیاتی به لحاظ سبک تاریخ‌نگاری نیز می‌توان بررسی کرد. سبک و قالب در این قسمت از پژوهش به صورت مترادف به کار رفته است و با توجه به اینکه سبک تاریخ‌نگاری را برخی محققان مترادف اشکال تاریخ‌نگاری به کار برده‌اند،^۲ در این پژوهش نیز سبک و قالب تاریخ‌نگاری مترادف با اشکال تاریخ‌نگاری به کار می‌رود که ناظر بر شکل موضوعی منابع تاریخ‌نگاری است. بر این مبنای نظری، منابع تاریخ‌نگاری صفوی را می‌توان در اشکال و قالبهای ذیل طبقه‌بندی کرد:

۱. عالم‌آرای شاه‌اسماعیل، همان، ص ۴۱ - ۴۲، عالم‌آرای صفوی، همان، ص ۲۵ - ۲۶.
۲. از جمله مؤلف علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی، دکتر صادق آینه‌وند، در ج ۱، ص ۸ که بخش فهرست مطالب کتاب است در ذیل فصل سوم: اشکال تاریخ‌نگاری اسلامی، عناوینی از قبیل تاریخهای جهانی، تاریخهای محلی و منطقه‌ای، و تاریخهای عمومی آورده است. فرانتس روزنتال نیز در کتاب: تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، در ذیل «اشکال گوناگون نوشته تاریخی» عنوانهای «تواریخ عالم، تواریخ محلی، تواریخ معاصر و خاطرات» را به بحث گذاشته است.

الف - تاریخ‌نگاری عمومی

ب - تاریخ‌نگاری سلسله‌ای یا دودمانی

ج - تاریخ‌نگاری سلطانی

نگارنده به دو دلیل ارائه توضیحات مفصلی را در این بحث لازم نمی‌بیند. دلیل اول آنکه در بررسیهای متعددی، منابع عصر صفوی به لحاظ مشخصات عمومی معرفی شده‌اند.^۱ دوم آنکه با مراجعه به فهرست مطالب این منابع می‌توان براحتی موضوع بحث و قالب تاریخ‌نگاری آنها را شناخت و جایگاه آنها را در طبقه‌بندی فوق مشخص کرد. در نتیجه به بحثی اجمالی در اینجا بسنده خواهد شد.

الف - تاریخ‌نگاری عمومی

این سنت تاریخ‌نگاری، میراث تاریخ ایران بعد از اسلام بود که در ادوار سلسله‌های پیش از صفویه در معرض تجربه قرار گرفته بود. در این شکل از تاریخ‌نگاری، مورخ، تاریخ‌نگاری خود را از زمان حضرت آدم شروع می‌کرد و تاریخ انبیا، ظهور اسلام، عصر خلفا، تاریخ ایران قبل از اسلام و ادامه آن را تا زمان زندگی خود پی می‌گرفت. مورخان عصر صفوی، اغلب در تداوم نگارش تاریخ عمومی، تاریخ عصر صفوی را تا زمان خود ادامه می‌دادند. به طور قطع این مورخان تاریخ قبل از صفویه را از منابع ادوار قبل اقتباس و رونویسی می‌کردند. این بخش از تاریخهای عصر صفوی دارای ارزش درجه اول نیستند. ارزشمندترین بخشهای این منابع، تاریخ صفوی و آن قسمتهایی است که مورخان معاصر آن مباحث بوده‌اند. مهمترین منابع تاریخ‌نگاری عصر صفوی که براساس تعریف فوق در گروه تاریخ‌نگاری عمومی قرار می‌گیرند عبارتند از: حیب‌السیر فی اخبار افراد بشر تألیف غیاث‌الدین بن همادالدین خواندمیر که در سه جلد به چاپ رسیده و جزو چهارم از مجلد سوم آن به تاریخ صفویه تا سال ۹۳۰ هجری اختصاص دارد که شامل سیصد صفحه است. این کتاب بنابر نظر جلال‌الدین همایی «معروفترین کتاب تاریخ فارسی که بعد از عهد مغول تاکنون و پس از کتاب روضةالصفاء^۲ محسوب است. لب‌التواریخ

۱. با مراجعه به منابع ذیل می‌توان اشکال و قالبهای تاریخ‌نگاری منابع صفوی را ملاحظه کرد: صفویان، ترجمه و تدوین دکتر یعقوب آژند، ص ۳ - ۱۱، تاریخ‌نگاری عصر صفویه و شناخت منابع و مآخذ، تألیف دکتر جهانبخش ثواقب، ص ۲۵ - ۹۰، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شماره ۳۷ - ۳۸، ص ۴۰ - ۴۹، شماره ۷۰ - ۷۱، ص ۱۴۳ - ۱۵۱.
 ۲. غیاث‌الدین خواندمیر، همان، ج ۱، ص ۱۱.

تألیف یحیی بن عبدالطیف قزوینی کتابی مختصر در تاریخ عمومی است که سال ۹۴۸ هجری تألیف شده است. یحیی قزوینی کتاب را به چهار قسم تقسیم کرده و قسم چهارم را در حجم چهل و هفت صفحه به تاریخ صفویان اختصاص داده است. نکته جالب اینکه یحیی قزوینی کتاب را با تاریخ پیامبر اسلام و ائمه شروع می‌کند و سپس به تاریخ ایران قبل از اسلام بازگشته و شرح تاریخ را از پیشدادیان پی می‌گیرد.

تاریخ جهان‌آرا تألیف قاضی احمد غفاری اثر دیگری در تاریخ عمومی است که به سال ۹۷۲ هجری تألیف یافت. این کتاب از نظر شکل و قالب تاریخ‌نگاری به لب‌التواریخ شباهت کلی دارد. جز آنکه تاریخ صفویه را تا سال ۹۷۲ یعنی بیست و چهار سال پس از تألیف لب‌التواریخ ادامه داده و در مباحث تاریخ عمومی، گستره جغرافیایی را فراتر گرفته و به تاریخ یونان، روم و بابل نیز پرداخته است. این سری از منابع تاریخ‌نگاری صفوی در مباحث مربوط به عمر زمان، تاریخ انبیا، تاریخ صدر اسلام و تاریخ ایران قبل از اسلام اساساً تحت تأثیر منابع اصلی قرن سوم و چهارم ایرانی - اسلامی قرار داشتند. نگاه تطبیقی به این دو دسته منابع در مباحث مطرح شده، تأثیر و تأثر مورد نظر را براحتی اثبات می‌کند. به عنوان نمونه به توضیح قاضی احمد غفاری در بیان کمیت زمان توجه می‌کنیم که نشان‌دهنده اقتباس این مفهوم از تاریخ طبری و تکرار نظر محمد بن جریر طبری در این باب است:

«از ابن عباس رضی الله عنه منقولست که از هبوط آدم علیه السلام تا ولادت حضرت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و سلم پنج هزار و هفتصد و پنجاه سال است بر این منوال: از هبوط آدم تا نوح علیه السلام دو هزار و دو بیست سال و از نوح تا ابراهیم علیه السلام هزار و صد و چهل و سه سال و از ابراهیم تا موسی علیه السلام پانصد و هفتاد و پنج سال و از موسی تا داود علیه السلام یکصد و هفتاد و نه سال و از داود تا عیسی علیه السلام هزار و پنجاه و سه سال و از عیسی تا ولادت پیغمبر ما صلوات الیه علیهما ششصد سال و از ولادت تا هجرت پنجاه و سه سال و از هجرت تا حال نهصد و هفتاد و یک سال؛ چنانچه از هبوط ابوالبتیر تا هبوط محمد شش هزار و هفتصد و هفتاد و چهار سال باشد»^۱

از متن فوق کاملاً آشکار است که با گذشت ششصد سال از زمان طبری، مورخان درصدد اصلاح و انتقاد نظر وی در باب زمان برنیامده‌اند. شاید دلیل اصلی ماندگاری نظر طبری و

۱. قاضی احمد غفاری، همان، ص ۹.

مورخانی که پیرو نظر او بودند، استحکام این نظرات بر مبانی فکری دینی بود و نکتهٔ عجیب آنکه این مورخان درصدد تفسیر و فهم مجدد نظرات دینی در مورد این مفاهیم تاریخی برنیامدند.

خلاصه‌التواریخ تألیف قاضی احمد قمی که بنا بر اظهار مصحح محترم اثر، آقای دکتر اشراقی، بخش چاپ‌شدهٔ آن «در واقع مجلد پنجم اثر بزرگی است در تاریخ عمومی و ایران»^۱ و همین‌طور احسن‌التواریخ تألیف حسن بیک روملو دیگر منابع تاریخ‌نگاری عمومی صفوی هستند که وجهی مشترک با هم دارند که اگر بخش چاپ‌شدهٔ هر دو اثر را ملاک طبقه‌بندی قرار دهیم جزو منابع تاریخ‌نگاری سلسله‌ای قرار می‌گیرند ولی با در نظر گرفتن بخشهای مفقودهٔ احسن‌التواریخ^۲ و مجلدات اول خلاصه‌التواریخ، هر دو در ردیف تواریخ عمومی عصر صفوی محسوب می‌شوند که مورخان هر دو اثر تاریخ عصر صفوی را تا زمان خود، در تداوم تاریخ عمومی مورد نظرشان پی گرفته‌اند.

دو اثر مهم دیگر در تاریخ‌نگاری عصر صفوی که در سلک تواریخ عمومی قرار می‌گیرند، اولی تاریخ سلطانی تألیف سید حسین بن مرتضی استرآبادی است که باب سیم آن با عنوان^۳ از شیخ صفی تا شاه صفی توسط آقای دکتر اشراقی به چاپ رسیده است. سید حسین این کتاب را در سال ۱۱۱۵ و در زمان شاه سلطان حسین تألیف و تلاش نمود تاریخ چهارصدسالهٔ صفویان را با استفاده از منابع قبلی به صورت خلاصه و موجز گردآوری^۴ کند. اثر دوم، کتاب حجیم خلد برین تألیف محمدیوسف واله است که شامل هشت روضه می‌باشد و روضهٔ هشتم آن به تاریخ صفویه اختصاص دارد.^۵ این روضه به هفت حدیقه تقسیم گردیده که حدیقهٔ ششم و هفتم آن با عنوان «ایران در زمان شاه صفی و شاه عباس دوم» به کوشش دکتر محمدرضا نصیری به چاپ رسید و حدیقه‌های قبلی به کوشش میرهاشم محمد و با عنوان «خلد برین، ایران در روزگار

۱. قاضی احمد قمی، همان، ج ۱، ص ۹.

۲. حسن بیک روملو، همان، ج ۱۲، پیشگفتار مصحح، ص ۲۳.

۳. سید حسن بن مرتضی الحسینی استرآبادی، همان، ص ۸.

۴. همان، ص ۷ - ۸.

۵. محمدیوسف واله، خلد برین، ایران در روزگار صفویان، به کوشش میرهاشم محدث، همان، پیشگفتار، ص ۱۳.

صفویان» به چاپ رسیده است. تألیف کتاب در سال ۱۰۷۸ صورت گرفت در نتیجه ارزشمندترین بخشهای کتاب همان حدیقه‌های ششم و هفتم از روضه هشتم است که مؤلف همزمان با وقایع این بخش از کتاب زندگی می‌کرد.

جواهر الاخبار تألیف بوداق منشی، اثری در تاریخ عمومی است که سال ۹۸۴ هجری تألیف یافت. قسم چهارم کتاب که مربوط به تاریخ ترکمانان قره‌قویونلو و آق‌قویونلو و سلسله صفویه تا ۹۸۴ هجری است به چاپ رسیده است.^۱ کتاب وقایع‌السنین تألیف سید عبدالحسین خاتون‌آبادی به سال ۱۰۹۹، افضل‌التواریخ تألیف میرزا فضل‌ی اصفهانی به سال ۱۰۳۳ در سلک تواریخ عمومی عصر صفوی قرار دارند. هدف مهمی که مورخان تاریخهای عمومی عصر صفوی در پی محقق ساختن آن بودند تبیین تاریخ صفویان در تداوم تاریخ ایران و اسلام و ایجاد جایگاهی شایسته و ریشه‌دار در تاریخ بود، که در زمان خود بدان دست یافتند و این نکته یکی از کاربردهای این نوع تاریخ‌نگاری در هر عصری می‌تواند باشد. شاید به همین دلیل اکثر تاریخ‌نگاریهای نیمه اول عصر صفوی در قالب تاریخ‌نگاری عمومی تألیف شده‌اند.

ب - تاریخ‌نگاری سلسله‌ای یا دودمانی

این بخش از منابع صفوی گزارش تاریخ‌نگاری خود را از زمان شیخ صفی‌الدین شروع می‌کنند و اغلب نظری گذرا به دوره حیات اجداد و شیخ صفی‌الدین دارند و به تناسب زمان نگارش اثر و حیات مورخ، تاریخ صفویه را پی می‌گیرند. این دسته از منابع اساس گزارشات خود را درباره حیات شیخ صفی‌الدین و اجداد وی و بخشی از حیات صدرالدین موسی تا سال ۷۵۹ هجری را از صفوة‌الصفاء تألیف ابن بزاز گرفته‌اند و از این حیث مدیون این اثر هستند. چنانکه قبلاً اشاره شد، صفوة‌الصفاء اثری تاریخ‌نگارانه نیست و واضح است که در عصر حکومت صفویان نیز تألیف نشده است اما سنتی در گزارش مباحث فوق پایه‌گذاری کرد که مورخان عصر صفوی در این مباحث بدان تاسی جستند. اگر صفوة‌الصفاء را با اغماض، از منظر اطلاعات تاریخی آن در باب فعالیت‌های اجداد صفویان بنگریم می‌توانیم این اثر را نیز در سلک منابع سلسله‌ای یا دودمانی صفوی محسوب بدانیم.

عالم‌آرای امینی تألیف فضل‌الله بن روزبهان خنجی با وجود آنکه در زمان حکومت صفویان

۱. بوداق منشی قزوینی، همان، ص ۳۲ - ۳۳.

و به درخواست یا در تأیید آنان نوشته نشده، به دلیل پرداختن به فعالیتها و عقاید جنید و حیدر و توضیحاتی مختصر درباره اجداد آنان، در واقع بخشی از تاریخ سلسله‌ای صفوی را دربردارد. تکملة الاخبار تألیف عبدی بیک شیرازی تاریخ صفویان را از آغاز حکومت این سلسله تا سال ۹۷۸ هجری دربردارد. مؤلف به تاریخ اجداد شاه‌اسماعیل اشاره‌ای نکرده و به نام بردن از آنها به مناسبتی خاص^۲ بسنده می‌کند.

اثر امیر محمود بن خواندمیر که با نامهای تاریخ شاه‌اسماعیل و شاه‌تهماسب صفوی^۳ و ایران در روزگار شاه‌اسماعیل و شاه‌تهماسب صفوی به چاپ رسیده در ردیف تواریخ سلسله‌ای صفوی قرار دارد و تاریخ این سلسله را از زمان شیخ صفی‌الدین تا شاه‌اسماعیل به اجمال و تاریخ شاه‌اسماعیل و شاه‌تهماسب اول را تا سال ۹۵۷ هجری بتفصیل شرح می‌دهد.

محمود بن هدایت‌الله افوشته‌ای اثر خود به نام نقاوة الآثار فی ذکر الاخبار را به بخشی از تاریخ سلسله صفویه یعنی وقایع «واپسین ایام زندگانی شاه‌تهماسب اول تا یازدهمین سال سلطنت شاه‌عباس اول»^۴ اختصاص داده و اشاره‌ای به بخشهای قبلی تاریخ این سلسله ندارد.

تاریخ عالم‌آرای عباسی تألیف اسکندربیک ترکمان، مهمترین اثر تاریخ‌نگاری عصر شاه‌عباس اول با وجود آنکه به نام همین پادشاه نامگذاری شده ولی به لحاظ شکل و قالب تاریخ‌نگاری در سلک منابع سلسله‌ای یا دودمانی صفویه قرار می‌گیرد. مؤلف این اثر، جلد اول اثر خود را در حجم سیصد و هفتاد و چهار صفحه به تاریخ سلسله صفویه از زمان شیخ صفی‌الدین تا آغاز سلطنت شاه‌عباس اول اختصاص داده و با ورود به تاریخ شاه‌عباس بر تفصیل مطلب افزوده و وقایع این دوره را که خود معاصر آنها بود به ترتیب سنوات تا سال ۱۰۳۸ هجری یعنی تا پایان حیات شاه‌عباس ادامه داده است.

سلسله‌النسب صفویه تألیف شیخ حسین پسر شیخ ابدال پیرزاده زاهدی که در زمان شاه‌سلیمان و به درخواست وی نگارش^۵ یافت اثری است مختصر در تاریخ دودمانی صفویه که بیشترین بحث کتاب را به حیات شیخ صفی‌الدین اختصاص داده و هرچه در تاریخ جلوتر رفته به اختصار گراییده چنانکه وقایع دوره شاه‌اسماعیل اول تا جلوس شاه‌سلیمان را در شش صفحه خلاصه

۱. فضل‌الله بن روزبهان، عالم‌آرای امینی، به تصحیح محمد اکبر عشیق، همان، ص ۲۵۲ - ۲۹۸.

۲. عبدی بیک شیرازی، همان، ص ۳۵.

۳. اثر خواندمیر با همین نام و با افزودن «ذیل حبیب‌السیر» در زیر عنوان، به کوشش محمدعلی جراحی و با عنوان ایران در روزگار شاه‌اسماعیل و شاه‌تهماسب صفوی به کوشش غلامرضا طباطبایی به زیور چاپ آراسته شده است.

۴. افوشته‌ای نطنزی، همان، ص ۲۱.

۵. شیخ حسین بن شیخ ابدال پیرزاده زاهدی، همان، ص ۳.

کرده است. مؤلف در بخش خاتمه کتاب که از صفحه ۷۴ تا ۱۱۶ را دربرمی‌گیرد به کشف و کرامات شیخ صفی‌الدین و ذکر حکایاتی از زندگی وی و شیخ تاج‌الدین زاهد گیلانی بازگشته است. واضح است که در مباحث مربوط به تاریخ شیخ صفی‌الدین و اجداد وی و حکایات مربوط به کشف و کرامات شیخ تحت تأثیر شدید صفوة‌الصفاء قرار دارد.

روضه‌الصفویه اثر دیگری از منابع دودمانی صفویه است که در سال ۱۰۳۶ هجری توسط میرزابیک جنابدی نوشته شد. این اثر نیز تاریخ صفویان را از زمان شیخ صفی‌الدین تا سال تألیف دربرمی‌گیرد و وقایع چهل‌ساله سلطنت شاه‌عباس اول را با تفصیل نگاشته است.

قصص‌الخاقانی جزو آخرین منابع سلسله‌ای صفوی است که در سال ۱۰۷۷ هجری توسط ولی‌قلی بن داود قلی شاملو به نگارش درآمد. این اثر نیز مانند روضه‌الصفویه تاریخ این سلسله را از حیات شیخ صفی‌الدین شروع می‌کند و هرچه به زمان حیات مؤلف نزدیکتر می‌شود از تفصیل بیشتر برخوردار می‌گردد چنانکه تاریخ شاه‌عباس دوم (۱۰۵۲ - ۱۰۷۷ هجری) از این ویژگی بیشتر برخوردار است.^۱

بی‌مناسبت نیست که در آخر این بخش، از تاریخ ملاکمال نیز یاد شود. این اثر تألیف پسر ملاجلال‌الدین محمد منجم یزدی است و اگر بخش دوم آن که به چاپ رسیده است ملاک طبقه‌بندی قرار گیرد در ردیف منابع سلسله‌ای یا دودمانی صفوی قرار می‌گیرد. کل این اثر دربرگیرنده یک دوره مجمل از تاریخ ایران از پیدایش پیشدادیان تا واسط پادشاهی شاه‌عباس دوم است.^۲

پس از سقوط صفویان، مورخانی نگارش تاریخ این سلسله را پی گرفتند و آثاری درباره تاریخ آخرین شاهان این سلسله نوشتند که به لحاظ شکل و قالب تاریخ‌نگاری در ردیف تاریخ‌نگاریهای سلسله‌ای صفویه قرار می‌گیرند. زبدة‌التواریخ تألیف محمد حسن مستوفی که در سال ۱۱۵۱ تألیف شد و تاریخ سلسله‌ای صفویان را از روزگار شیخ صفی‌الدین تا زمان شاه‌عباس سوم و مدعیان منتسب به صفویه^۳ را پس از وی دربرمی‌گیرد.^۴ متن اصلی کتاب حدود صدونود صفحه است و اثری مختصر و موجز به حساب می‌آید. مجمع‌التواریخ تألیف

۱. ولی‌قلی بن داود قلی شاملو، همان، ص ۱۲ - ۱۶.

۲. تاریخ ملاکمال، همان، ص ۱.

۳. محمد حسن مستوفی، زبدة‌التواریخ، ص ۱ - ۵.

۴. میرزا محمد خلیل مرعشی صفوی، مجمع‌التواریخ، به اهتمام عباس اقبال، تهران، کتابخانه سلطنتی،

۱۳۶۲، ص الف.

میرزا محمدخلیل مرعشی صفوی تاریخ صفویان را از سال ۱۱۲۰، آغاز شورش افاغنه غلزایی تا سال ۱۲۰۷ دربرمی‌گیرد. این اثر و آثاری مشابه آن مانند فوائدالصفویه^۱ که مدتها پس از صفویان تألیف شدند می‌توانند نگاه مورخان پس از صفویه را به تاریخ این سلسله نشان دهند.

ج - تاریخ‌نگاری سلطانی (تک‌نگاری سلطانی)

مراد از تاریخ‌نگاری سلطانی در این نوشتار، منابعی است که درباره تاریخ یک سلطان یا یک پادشاه صفوی نوشته شده است. این منابع را در ردیف تاریخ‌نگاری سلسله‌ای یا دودمانی صفویه هم می‌توان طبقه‌بندی کرد اما چون در این طبقه‌بندی اساس تأکید بر محتوا و قالب موضوعی منابع بود انتخاب این عنوان مناسب تشخیص داده شد. تا بدین ترتیب، به لحاظ محتوای آثار تاریخ‌نگاری بتوان بین منابعی که درباره تاریخ یک پادشاه صفوی نوشته شده و منابعی که به تاریخ بخشی از این سلسله اختصاص دارند، تمایزی قایل شد. البته از آنجا که مباحث تاریخی مثل حلقه‌های زنجیر به هم متصل هستند شروع ناگهانی یک مقطع بدون هیچ اشاره‌ای به سوابق آن فهمیدن موضوع را مشکل می‌سازد و مورخان عصر صفوی نیز با درک چنین مسئله‌ای مقدمه و توضیحاتی را در اول آثار خود آورده‌اند. این کار باعث شده تا نقطه آغاز بحث اصلی و سوابق مرتبط با آن در ذهن خواننده روشن گردد. این مقدمات یا مدخل کتابها در برخی موارد بسیار مختصر و موجز است و در مواردی از طول و تفصیل برخوردار است. چون در بحث حاضر تشخیص هدف اصلی مورخ و موضوع اصلی بحث آثار تاریخ‌نگاری ملاک طبقه‌بندی بود از معدود مقدمه‌های مفصل در اول منابع چشم‌پوشی شد.

جهانگشای خاقان که مؤلف آن مجهول و به قول برخی محققان، اول نام وی با «بیجن»^۲ شروع می‌شد، در فاصله ۹۴۸ - ۹۵۵ هجری تألیف گردید و اولین اثر جامعی است که درباره تاریخ یکی از پادشاهان صفوی یعنی شاه‌اسماعیل نوشته شده است. این کتاب در سال ۱۳۶۴ ش در راولپندی پاکستان به کوشش الله دتا مضطر به چاپ رسید. متن کتاب ۶۱۲ صفحه است که پنجاه صفحه اول آن اطلاعاتی درباره اجداد شاه‌اسماعیل از فیروزشاه زرین‌کلاه به بعد در اختیار می‌گذارد و بقیه کتاب شرح مفصل سلطنت شاه‌اسماعیل اول است و با دعا به

۱. فوائدالصفویه در سال ۱۲۱۱ هجری یعنی اوایل قاجاریه و توسط میرزا ابوالحسن بن ابراهیم قزوینی تألیف شد.

۲. جهانگشای خاقان، همان، ص ۵، درباره مؤلف، غلام سرور، تاریخ شاه‌اسماعیل صفوی، همان، ص ۱۳ - ۱۴.

شاه‌تھماسب جوان خاتمه می‌یابد.^۱ مؤلف کتاب شیعه معتقدی بود و براساس یک بینش مذهبی به تبیین و تألیف تاریخ پرداخته است. عالم‌آرای شاه‌تھماسب که مؤلف آن نیز مجهول است کتابی داستانی - تاریخی دربارهٔ زندگانی شاه‌تھماسب اول است. براساس نظر مصحح اثر، مؤلف کتاب از یکی دو متن رایج آن زمان سود برده و برای پروراندن مطلب و گیراکردن آن با فزودن شاخ و برگ به مطالب و نیش و طعنه بر دشمنان،^۲ کتابی جدید تولید کرده است. آخرین واقعهٔ تاریخی که در این اثر آمده مرگ سلطان سلیمان قانونی و جانشینی سلیم دوم به جای او و فرستادن سفیری به دربار تھماسب از طرف وی و اعزام سفیری متقابل است. با توجه به اینکه مرگ سلیمان در سال ۹۷۴ هجری اتفاق افتاد می‌توان گفت که تألیف کتاب در حدود همین سال انجام گرفته است.

تاریخ عباسی یا روزنامهٔ ملاجلال تألیف جلال‌الدین محمد منجم یزدی اثری در تاریخ شاه‌عباس اول است که با شرحی مختصر از احوال اجداد و نیاکان وی، بخش عمدهٔ کتاب به صورت سالنامه‌نگاری به تاریخ این پادشاه اختصاص دارد.^۳ و این شرح تاریخی تا سال ۱۰۲۱ هجری ادامه می‌یابد. «جلال‌الدین محمد منجم، واقعه‌نگاری خود را در قالب سال‌نگاری ارائه داده است. این قالب نه تنها توضیح جزئی‌نگرانهٔ مورخ را ارائه می‌دهد، بلکه شناخت وقایع را بیش از قالبهای پیشین تاریخ‌نگاری برای شناخت و تدفیق آن میسر می‌سازد».^۴

کتاب عباس‌نامه تألیف میرزا طاهر وحید قزوینی برادر محمدیوسف واله، مؤلف خلد برین است. «این کتاب مشتمل بر حوادث بیست‌ودو سال از دوران بیست‌وپنج سالهٔ زمان شاه‌عباس دوم (۱۰۵۲ - ۱۰۷۳ هجری)^۵ می‌باشد» میرزا طاهر شرح تاریخ شاه‌عباس دوم را به دلایل نامعلوم به پایان نبرده و آن را به سال ۱۰۷۷ ختم نکرده است. مؤلف با نثری متکلف با پیرایه‌های زیاد به نگارش تاریخ پرداخته و بدین ترتیب حجم کتاب را افزایش داده است.

محمد معصوم بن خواجگی اصفهانی مؤلف خلاصه‌السیر، اثری در تاریخ شاه‌صفی (۱۰۳۱ - ۱۰۵۲ هجری) پدید آورده است. محمد معصوم در اول کتاب، عنوان «مقصد سیم از مطلب چهارم» را به کار برده است.^۶ به نظر می‌رسد این عنوان به احتمال قوی نشانهٔ فصل‌بندی اولیهٔ کتاب وی است که ابتدا در نظر داشت اثری در تاریخ از ابتدای عالم تا زمان خود را تألیف کند اما

۱. جهانگشای خاقان، همان، ص ۶۱۲.
 ۲. عالم‌آرای شاه‌تھماسب، همان، ص ۱۳.
 ۳. ملاجلال منجم، تاریخ عباسی، ص ۱۳؛ دکتر علی‌اصغر مصدق، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شماره ۳۷ - ۳۸، ص ۶.
 ۴. دکتر علی‌اصغر مصدق، همان.
 ۵. محمد طاهر وحید قزوینی، همان، ص ۱۷.
 ۶. محمد معصوم بن خواجگی اصفهانی، همان، ص ۲۵.

با نظر شاه‌صفی آن طرح را کنار گذاشت و به تألیف تاریخ شاه‌صفی پرداخت.^۱ محمد معصوم وقایع را برحسب سنوات یا سال‌نگاری شرح داده و در آخر کتاب به جلوس شاه‌عباس دوم نیز پرداخته است. این کتاب در مقایسه با عباس‌نامه میرزا طاهر وحید از نثری ساده و روان برخوردار است.

کتاب دیگر از نوع تک‌نگاری سلطانی که به تاریخ یکی از پادشاهان صفوی اختصاص دارد، دستور شهریاران تألیف محمد ابراهیم بن زین‌العابدین نصیری است که بنابر نظر دکتر اشراقی ظاهراً هدف نویسنده از پدید آوردن این اثر تهیه و تنظیم سرمشقی برای مملکت‌داری بود اما در عمل شرح وقایع به صورت سالشمار از سال ۱۱۰۵ تا ۱۱۱۰ محقق شده است.^۲ و بنابر همین نظر، افتادگی اوراقی از بخش پایانی اجازه نمی‌دهد تا پایان واقعی کتاب را دریافت. این کتاب نیز نثری متکلف و مطول دارد چنانکه وقایع شش سال را در ۲۸۶ صفحه شرح داده است.

آخرین کتابی که در این بخش قابل ذکر به نظر آمد تاریخ عباسی تعلیم جلال منجم نوه ملاجلال منجم و پسر ملاکمال صاحب تاریخ ملاکمال است.^۳ این اثر به صورت نسخه خطی و به شماره ۴۲۰۴ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران قرار دارد^۴ و در زمان شاه‌عباس دوم تألیف شده و موضوع آن به تاریخ شاه‌عباس اول اختصاص دارد. این اثر در ده فصل تنظیم شده و درباره روحیات و مسائل اخلاقی و اجتماعی شاه‌عباس اول است.

۵

۱. همان، ص ۳۲۷.

۲. محمد ابراهیم بن زین‌العابدین نصیری، همان، ص ۱۷.

۳. تاریخ عباسی، ملاجلال، همان، برگ ۲۶، در این برگ ملاجلال به صراحت به جد خود ملاجلال منجم اشاره می‌کند. برای اطلاع بیشتر از این اثر، رک: علی اصغر مصدق، خاندان منجم یزدی و تاریخ‌نگاری دوره صفوی، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شماره ۲۷ - ۳۸، ص ۴ - ۸.

۴. نسخه‌ای از این اثر را آقای دکتر مصدق جهت استفاده در اختیار گذاشتند. این نسخه ۱۰۱ برگ دارد و برگ اول آن افتاده است.

تأثیر عرفان و تصوف در تاریخ‌نگاری عصر صفوی

براساس آنچه که در «تبارشناسی تصوف صفویه» و نقش این اندیشه در طی مراتب ترقی از درویشی تا سلطنت، در بخش اول از فصل سوم این پژوهش توضیح داده شد، تأثیرات و انعکاسات اندیشه صوفیگری را در تاریخ‌نگاری عصر صفوی می‌توان در مسائل ذیل ملاحظه کرد:

۱. تأویل‌گرایی

تأویل‌گرایی یکی از حلقه‌های مشترک فکری فرق صوفیه و غلاة شیعه از جمله اسماعیلیه است. اشعری قمی در باب عقیده اسماعیلیه در مورد تأویل می‌نویسد:

«آنها (اسماعیلیه) می‌پندارند همه آن چیزهایی که خداوند بر بندگانش واجب کرده و پیامبرش آنها را به صورت سنن و قوانین تشریح نموده، دارای دو گونه معنا هستند: یکی ظاهری و دیگری باطنی؛ و همه واجبات و عبادات که در ظاهر قرآن و سنت مطابق آنها بندگان خود را به عبادت و بندگی خود دعوت کرده است، مثالهایی هستند که برای روشن کردن معانی باطنی زده می‌شوند و در محتوای آنها، معانی باطنی نهفته است که هدف خداوند عمل کردن به آن معانی است و رستگاری در تمسک به معانی باطنی آنهاست. نه عمل به معانی ظاهری آنها که موجب تباهی و جزئی از رنج و عذابی است که خداوند به وسیله آنها گروهی را معذب ساخته است. فرق مختلف صوفیه اسلامی نیز اعم از اینکه گرایشات شیعی یا سنی داشته باشند در اعتقاد به تأویل با فرق غلاة شیعه اعم از اسماعیلی، مشعشی یا فرق دیگر وجه مشترک دارند. در باب اعتقاد آنان به تأویل می‌توان گفت:

«صوفیه نخستین کسانی نبودند که برای دین، باطن و ظاهری قابل شدند و در بیان آیات به تأویل پناه بردند، معتزله و غلاة شیعه نیز چنین عقایدی داشتند. اعتقاد به تأویل موجود در علمای شد موسوم به مستنبطات که در تعریف آن گفته‌اند: مستنبطات عبارت است از استخراج معانی از محققان از ظاهر و باطن کتاب خدای عزوجل استنباط کرده‌اند و نیز ظاهر و باطن اعمال و اقوال رسول خدا دریافته‌اند و خود در ظاهر و باطن به آنها عمل کرده‌اند. چون به آنچه آموختند

۱. اشعری قمی، المفالات و الفرق، تصحیح متن عربی دکتر محمدحواد مشکور، ترجمه دکتر یوسف فضاوی، تهران، چاپخانه حیدری، ص ۱۵۹.

عمل کردند، پروردگار عالم، علم آنچه را نیز که نیاموخته‌اند به ایشان عنایت خواهد کرد و آن علم اشارت است و علمی است که چون خدای پرده از دل اصفیای خود برگرفت، بدان از معانی و لطایف و اسرار مکنون و غرایب علوم و حکمتهای طرفه که در معانی قرآنی و اخبار رسول خدا آمده است، آگاه شوند»^۱

عقاید تأویلی را که می‌توان نوعی مصادره به مطلوب آیات و احادیث دانست، در منابع تاریخ‌نگاری صفوی بوفور می‌توان دید و به همین دلیل چاره‌ای جز انتخاب از میان آنها وجود ندارد. نتایج حاصل از تأویل هر مورخ می‌تواند نشان‌دهنده بینش مذهبی - سیاسی و فلسفی او باشد. اولین نمونه‌ها را از عالم‌آرای امینی می‌آوریم. اثری که مؤلف آن به دلیل بینش مذهبی و فلسفی خود، ردای حقانیت آق‌قویونلوها را براساس تأویل و تفسیر آیات و احادیث چنان می‌دوزد که مفهوم و ضمائر آیات و احادیث را بر این سلسله و پادشاهان آن حمل می‌کند. روزبهان هرچند صوفی نیست و برای صفویان نیز تاریخ ننوشته است، وجود این اندیشه‌های تأویلی در نوشتار او نشان‌دهنده روح تفکر تاریخ‌نگاری و دینی زمان است که این چنین انعکاس می‌یابد. او در ذکر محاسن شیم و احاسن اخلاق اوزون حسن آق‌قویونلو می‌نویسد:

«قال الله تعالى: وعد الله الذين آمنوا منكم و عملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم و ليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم و ليبذلنهم من بعد خوفهم امننا يعبدونى لا يشركون بى شيئا و من كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون» [۵۵/۲۴] مسامع بشارات غیبی و بصائر متبصران اشارات لاریبی، سالها از مجاری قضای ربانی مستخبر و قرن‌ها در مرصده تقدیرات سبحانی منتظر بوده که صدای این وعد مکنون در قبه گردون برآید و پرتوی از شارق این نوید در دیده امید درآید و باریک‌اندازان میدان توسم و تفرس تیزیانان مصاف تعقل و تحدس در هر قرنی ترصد و ترقب نموده که کمان این مکنت به بازوی قدرت کدام دولتمند موافق آید و سهم این سعادت، اوتار آثار کدام ارجمند را لایق افتد و طایفه‌ای از اصحاب کشف و عیان که از حساب مقطعات قرآن بسی از احوال و اخبار که بصائر ارباب ظاهر بدان احاطه نیافته، اطلاع یافته‌اند و ظلام دقایق اسرار را به انواع لامعه جفر و جامعه شکافته، سهم تدبر به هدف مقصود رسانیده و زمان انجام وعد مذکور را مبدأ طلوع تابشیر صبح دولت عالی حضرت خلافت مرتبت، ایالت منقبت، جمشید حشمت... السلطان بن السلطان معین‌الخلافة والعدل

۱. حنا الفاخوری، همان، ص ۲۸۸ - ۲۸۹.

والرافه، والمله والدین، ابوالنصر والظفر حسن بهادرخان آنارالله... گردانیده‌اند.^۱ فضل‌الله بن روزبهان در بخشی از اثر خود که به شرح مسائل جنید و حیدر می‌پردازد آیات و احادیث متعددی را چنان تأویل و تفسیر می‌نماید که از همه آنها مفاهیم ضد صفوی مستفاد می‌کند و بسا مورخان طرفدار صفوی که درست برعکس او عمل نموده‌اند.

یحیی قزوینی در لب‌التواریخ با تأویل آیه قرآن کریم، به سلطنت رسیدن شاه‌اسماعیل را منطبق بر معنای آن می‌یابد:

«اول پادشاهی که از این دودمان عالی‌شان به موجب آیه کریمه «هو الذی جعلکم خلائف فی الارض و رفع بعضکم فوق بعض درجات» [۶/۱۶۵] بر تمام ممالک ایران حکم فرموده بر تخت سلطنت و سریر خلافت عروج و صعود نمود و بر اعداء غالب آمد... ابوالمظفر شاه‌اسماعیل بهادرخان الحسینی الصفوی آنارالله برهانه است.»^۲

قاضی احمد غفاری همین مطلب را با تأویل آیات دیگر توضیح می‌دهد و این واقعه را منطبق بر معانی آنها می‌کند:

«چون اسباب کشورستانی و مقدمات جهانبانی فراهم آمده بود و به مقتضای «قل جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل کان زهوقاً» [۱۷/۸۱] آفتاب حق‌افروز باطل‌سوز از مطلع کمال و افق جلال به ظهور و بروز رسید، «لله الامر من قبل و من بعد و یومئذ یفرح المؤمنون» [۳۰/۴] سنه خمس و تسعمائه ۹۰۵ نوروز پیچی ثیل روز چهارشنبه و هم شعبان در منتصف، محرم حضرت شاه غفران‌پناه از موضع اردوی سامان از توابع دیلمان کارکیا را وداع فرموده قرین فتح ظفر بصوب «توجه حیث شئت فانک منصوری» لوای جهانگشایی برافروخت.»^۳

غیاث‌الدین خواندمیر در نمونه‌ای جالب، با توسل به آیات متعدد و تأویل آنها تحت عنوان «ذکر طلوع نیر سعادت پرتو افق امید منتسبان دودمان مصطفوی و روشن شدن شبستان مراد سلطان‌حیدر از شمع رخسار نقاوه خاندان صفوی»، به توجیه تولد و رشد و نمای شاه‌اسماعیل می‌پردازد:

«برمات ضمیر مهر تنویر صورت این معنی عکس‌پذیر خواهد بود که مشیت واهب‌المواهب والعطایا «الذی لم یتخذ صاحبه و لا ولدا» [۷۲/۳]». «هرگاه با بقا ذکر جمیل خلیل خلتی تعلق

۱. فضل‌الله بن روزبهان خنجی، همان، ص ۳۱ - ۳۲.

۲. یحیی بن عبداللطیف قزوینی، همان، ص ۳۸۵. ۳. قاضی احمد غفاری، همان، ص ۲۰۵.

۴. خواندمیر بخشی از آیه قرآن کریم را با تغییری مختصر در متن کتابش آورده که در اینجا متن کامل آیه شریفه درج می‌گردد. «و اِنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَّلَا وَلَدًا (۷۲/۳ سوره)، ضمناً نشانی آیات که داخل علامت () قید شده اغلب از نگارنده است و در اصل متون تاریخی وجود ندارند.

گیرد و افق امید او را مطلع خورشید طلعت اسمعیل رتبتی داند که ساکنان سپهر خضرا از پرتو رأی عالم‌آرایش اقتباس انوار سعادت جاوید نمایند... بنا علی هذا صدرنشینان بارگاه اصطفای بزبان مناجات از دیدگاه ایزد متعال مسئلت فرزندى دولت‌مند مى‌نموده‌اند و دعای ایشان به شرف اجابت اقتران یافته بشارت حصول مقصود مى‌شنوده‌اند «کما قال عز من قایل حکایه عن ابراهیم» «رب هب لی من الصالحین فبشر ناه بغلام حلیم» [۱۰۱-۱۰۰/۳۷] و با آنکه جامع اسباب سیادت صوری و معنوی سلطان حیدرالصفوی چند ولد رشید صاحب تأیید داشت اما چون به دیدۀ بصیرت انوار ارتقاء بدرجه علیه اقتدا در ناصیه حال هیچ‌یک از آن ذراری اوج نامداری مشاهده نمی‌نمود همواره خاطر فیض مآثرش متوجه آن می‌بود که بخشندۀ بی‌منت روضه امید او را به دوحه برومند... بیاراید تا آنکه به تاریخ روز سه‌شنبه... از مهد علیا حلیمه بیگی... پسری تولد کرد که مضمون همایون «فتمثل لها بشرا سويا» [۱۷/۱۹] وصف‌الحالش بود و فحوای بهجت‌افزای «ما هذا بشرا ان هذا الا ملک کریم» جمال یوسف مثالش را تعریفی لایق می‌نمود... اسم همایونش را بر اسمعیل قرار داد و بلوازم ستایش قیام نموده زبان حال و قال به کلام اعجاز مآل «الحمد لله الذی وهب لی علی الکبر اسمعیل» [۳۹/۱۴] بگشاد...^۱

عبدی بیک شیرازی در تکملة الاخبار با تأویل حدیث و روایت ظهور شاه‌اسماعیل را بر پیش‌بینی مستتر در احادیث منطبق می‌کند:

«همچنان‌که حضرت رسالت پناه صلی‌الله‌علیه و آله فرموده:

«ان لنا کنزاً فی طالقان لایذهب و لافضه بل اثنی عشر الف رجل یقودهم شاب من بنی هاشم علی بغله شهباء علی رأسه عصابة حمراء کانی انظر الیه لعبر الفرات شعارهم الله الله فاذا اظهر فسار عوالمیه و لو وجبو علی السلح.

و همچنان‌که حضرت امیرالمؤمنین صلوات‌الله‌علیه خبر داد... بارها گفته‌ام و بار دیگر می‌گویم:

قال علیه الصلوة والسلام: ملک بنی عباس یسر لا عسر فیه لو اجتمع علیهم التکرک و الدیلم... و لن یزیلوه حتی یستدعیهم موالیهم و ارباب دولتهم و تسلط علیهم ملک من التکرک و یاتی علیهم من حیث بدا منکم لایمر بمدینه الافتحها و لا یرفع له رایه الا نکسها الویل لمن ناواه فلا یزال کذلک یظهر ثم یدفع الظفر الی رجل من عترتی یقول بالحق و یعمل به.

۱. غیاث‌الدین خواندمیر، همان، ۴۲۷ - ۴۲۸.

و این خبر حق است. چه همچنان‌که بنی عباس را ملک به آسانی به وسیلهٔ ابومسلم مروزی روزی شد و به سعی ترکان سلجوقی و دیالمه... و غیر ایشان زوال ملک بنی عباس صورت نیست و عاقبة الامر به تسلط هلاکو خان ترک... ملک بنی عباس زایل شد و بعد از آن ظفر از سلسلهٔ هلاکو به هیچ‌کس از عترت امیرالمؤمنین منتقل نگشت الا به سلسله علیه صفویه که شاه جنت مکان جهان را مسخر کرد و حق گفت یعنی به خطبهٔ ائمهٔ اثنی عشر و حقیقت ایشان و بطلان اعدای ایشان قایل شد [تا بدین ترتیب] قضیهٔ صادقهٔ جاء الحق و زهق الباطل [اسرا/۸۱] از حجاب تواری چهره گشود و شاهد جهان‌آرای فقطع دابر القوم الذین ظلموا و الحمد لله رب العالمین [سورة الانعام/۴۵] در آینه ملک جلوه نمود یعنی به صیقل شمشیر... پادشاه صاحب قرآن، مقدمهٔ الجیش صاحب الزمان، ابوالمظفر سلطان شاه اسماعیل بن... زنگ ظلمت ظلم و غبار انکار از مرآت روزگار مرتفع و منقطع گشت»^۱

محمود بن هدایت‌الله افوشته‌ای متن تاریخش را با آیات و احادیث در آمیخته و در تشریح حوادث و اخبار با تفکر مذهبی قوی خود به شکلی ظریف از آیات قرآن استفاده کرده است چنانکه گویی شأن نزول آیات همان وقایع و حوادثی است که هزار سال پس از نزول قرآن کریم اتفاق می‌افتد. در اینجا به یک نمونه از تأویلهای وی توجه می‌کنیم. محمود بن هدایت‌الله در شرح مخالفت بعضی از امرای کرام با شاه عباس اول و نحوهٔ برخورد شاه با این مخالفت می‌نویسد:

«نظیر فقرهٔ اخیر از این کلام دلپذیر، صورت حال و غایت احوال امرای بی‌اقبالست که به تسویلات شیطانی و تلبیسات نفسانی، روی ارادت از این کعبهٔ سعادت تافته به جانب کلیسای شقاوت شتافتند و بعد از اندک زمانی بعضی از آنها نادم و پشیمان گردیده و از هاتف دولت ندای خیرانتمای «توبوا الی الله جمیاً ایها المؤمنون» [۲۴/۳۱] استماع نموده روی توجه به آن قبهٔ اقبال و کعبهٔ امانی و آمال آوردند و پادشاه گیتی پناه به موجب «و هو الذی یقبل التوبه من عباده و یعفو عن السیات» [۹/۱۰۴] قلم عفو و اغماض بر جریدهٔ سهوات و خطیاتش کشیده بعضی از سحنه قهر شهریار سیاست بهر گرفته بدرگاه سپهر اشتباه آورده بمضمون عدالت مکنون، و جزوا سیئهٔ سیئهٔ مثلها [۲۲/۴۰] به جزا و سزای اعمال خویش رسیدند و بعضی در همان محل که بودند پرتوی آثار غضب خسرو کسری مقدار «کاعصار فیه نار» [۲/۲۶۶] خرومن هستی ایشان را محترق

۱. عبدی بیک شیرازی، همان، ص ۳۲ - ۳۶.

ساخته خاکسترش به باد فنا رفت»^۱.

محمد ابراهیم بن زین‌العابدین نصیری در اثر خود دستور شهریاران الگوی تأویلی مشابه با نقاوة الآثار را به کار برده است. او در شرح وقایع سال ۱۱۰۷ هجری و در ذیل عنوان «ذکر ظهور طغیان و عصیان سلیمان کرم‌اج بی‌ایمان با اولیای دولت ابد توأمان و زیاده‌رویهای آن مدبر خزلان نشان و دست‌درازیهای او با انصار و اعوان شیاطین مکان به بعضی از سرحد و ثغور...» آغاز این طغیان را این‌گونه شرح می‌دهد:

«قال الله تبارک و تعالی» مثلهم کمثل الذی استوقد ناراً فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم و ترکهم فی ظلمات لا یبصرون صم بکم عمی فهم لا یرجعون» [۱۷-۱۸/بقره].

همواره شیوة ظاهرینان باطن‌کور و شیمة صورت پرستان از معنی، مهجور در تعاریف زمان و تحاریف جهان آن است که در هنگامی که صیقلی صباح به حکم جناب فائق‌الصباح به مصقل و ضاح «مثل نوره کمشکوة فیها مصباح‌المصباح» [۳۵/نور] صیقل‌کاری آغازد و محفل‌افروز روح به امر برازنده مساء و صباح، قندیل زجاجی «کانها کوکب دری یوقد من شجرة مبارکه» [۳۵/نور] را بر گوشه طاق این مقرنس رواق معلق سازد، مرآت مهر باهر الانوار را از تزام زنگ ظلمت و تراکم رنگ کدورت، ظاهراً تیره و تار پندارند و تیغ عالمگیر آفتاب منیر را از تصادم مواد ظلام، در نیام انظلام قرین انکساف و انکدار شمع‌زنند، لیکن چون از دمیدن نفس، «والصبح اذا تنفس» [۱۸/تکویر] به قبه غبار، ظلمانی شب تار، زدوده آید و دست جهان‌آرای سماک مساء و غشاء عشاء از بر و دوش روزگار رباید، آنگاه هر خیره‌چشمی، بر جمال صبح و چهره وضیح او نگاه نتواند، بلکه مانند خفاش، آن مصدوق «ینقلب الیک البصر» [۴/ملک] را مطلقاً تاب امعان نظر بر رخساره نورپاش او نماند. «ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة و لهم عذاب عظیم» [۷/بقره].^۲

۲. موعودگرایی

موعودگرایی یا میسیانیزم (Messianism) با عناوین دیگری همچون منجی‌گرایی و مهدویت از اعتقادات اصلی تشیع محسوب می‌شود. این عقیده توسط غلاة شیعه مانند اسماعیلیان و مشعشعیان دچار افراط و انحراف شد. فرق صوفیه، اغلب سران خود را به جایگاه اولیا و اوصیا

۲. محمد بن زین‌العابدین نصیری، همان، ص ۱۲۴.

۱. افوشته‌ای نطنزی، همان، ص ۳۹۱.

ارتقا دادند و در اندیشه موعودگرایی و تبشیر جایگاه ممتازی برای آنان قایل گردیدند و منزلت احیاگری دین برای آنان در نظر گرفتند. این اندیشه در حق دودمان صفوی در کتاب صفوة الصفا به شکل محکمی پایه‌گذاری شد. در این کتاب حکایات فراوانی درباره شیخ صفی‌الدین وجود دارد که مشعر بر تأیید چنین جایگاهی برای وی است. توضیح نظری صفوة الصفا در این مورد مفصل است در اینجا به نقل خلاصه‌ای از آن بسنده می‌کنیم. ابن بزاز، مقدمه صفوة الصفا را مشتمل بر دو فصل ذکر کرده و در عنوان فصل اول می‌نویسد: «در آنچه از خبر نبوی صلوات‌الله علیه بر ظهور شیخ صفی‌الدین قدس‌الله سره دلالت دارد».

و سپس در توضیح آن می‌نویسد:

«چون خبر صدق پیغمبر علیه‌الصلوة والسلام ثابت است که علمای امتی کانبیاء بنی اسرائیل و انبیاء بنی اسرائیل طوراً بعد طور آمدند و دعوت خلق به حق کردند ناچار درین ملت نیز رهنمایان طریق حق طوراً بعد طور آمدند و به ارشاد و دعوت حق مشغول شدند و تجدید دین کردند چنانکه در سنن ابی داود و غیره واردست که «عن ابی هریره رضی‌الله عنه فیما اعلم عن رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم قال ان‌الله تعالی یبعث هذه الامه على رأس كل مائه سنة من یجدد لها دینها» هذا حدیث صحیح او قریب من الصحیح، حق تعالی بر سر هر صد سال کسی را از بندگان برگزیده خود که مجدد و تازه‌کننده دین باشد پیدا کند که این دین حنیفی را تجدید کند و این وعده حق راست شده است و در هر صد سال بدین وعده صدق کسی به مهام دین‌گشایی و راهنمایی قیام نموده و در دعوت حق برگشوده یا در علم معنوی و یا معامله باطنی و یا در علم ظاهری صوری و یا در عدل خلیفه و پادشاهی که دست حکم او مطلق بوده است. چنانکه اصحاب حدیث رحمة‌الله علیهم گفته‌اند که از زهاد و مشایخ طریقت و حقیقت مفخر عتره طه و یس جعفر بن محمد الصادق رضی‌الله عنها در صد اول بوده است و ابوالفیض ذوالنون المصری رحمة‌الله علیه در صد دوم بوده است و سید هذه الطایفه ابوالقاسم جنید بن محمد رحمة‌الله علیه در صد سیم بوده است و شیخ ابوعلی الدقاق رحمة‌الله علیه در صد چهارم بوده است... و از محدثان، زهری در صد اول بوده است و امام اهل سنت احمد بن حنبل در صد دوم و محمد بن اسحق بن خزیمه در صد سیم... و از فقها امام ازهد حسن بصری در صد اول بود و امام اعظم شافعی رحمة‌الله در صد دوم و ابوالعباس بن شریح در صد سیم و ابوحامد اسفرائینی در صد چهارم و حجة‌الاسلام ابوحامد غزالی در صد پنجم... و از خلفا، خلیفه زاهد ربانی عمر بن

عبدالعزیز در صد اول بود و هرون‌الرشید در صد دوم و المقتدر بالله در صد سیم... از این حدیث صحیح و اتفاق حدیث بر ضابطه آن علوم محقق می‌شود که از زهاد و مشایخ در صد ششم شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی بوده است رحمة‌الله علیه که جامع علوم ظاهری و باطنی بوده است و در صد هفتم از مشایخ و پیشوای طریقت ارشاد شیخ صفی‌الدین قدس‌الله روحه‌العزیز بوده...»^۱

ابن بزاز مؤلف صفوة‌الصفاء عقیده موعودگرایی و تبشیر را تعمیم داده و آن را مشمول حوزه حدیث، فقه و خلافت کرده و در پایان وظیفه اصلی تجدید دین را به عهده زهاد و مشایخ دانسته است. او با تغییر لحن و القاب، شیخ صفی‌الدین را پیشوای طریقت و ارشاد خطاب کرده و فعالیت‌های تبلیغی و ارشادی شیخ صفی‌الدین را در چارچوب نگرش تصوف و صوفیگری تبیین نموده است. این تفکر، اندیشه پوینده قرون هفتم، هشتم، نهم و دهم بود. مورخان عصر صفوی نیز در جریان اندیشه رایج صوفیگرانه در آمیخته با تشیع، نشو و نما می‌کردند و اندیشه حاصل را مبنای نگرش خود به تاریخ و تحلیل آن قرار می‌دادند. چنانکه خواندمیر در شرح آغاز حکومت شاه اسماعیل و در توجیه مبانی مشروعیت وی، بر اساس مبانی فکری فوق می‌گوید:

«چون تقدیر بی‌تغییر پروردگار خبیر، الذی بیدالملک و هو علی کل شی قدیر، متعلق بدان بود که بر طبق حدیث «ان‌الله یبعث علی رأس کل مایة سنه من یجدد لها دینها...» اساس دین نبوی از مساعی معمار دولت پایدار پادشاه صفوی صفت، متانت و استحکام گیرد و ریاض شرع مبین مصطفوی بتازگی از رشحات سحاب همت عالی آثار وارث خلافت مرتضوی سمت خضرت و نصارت پذیرد و از اوایل طلوع آفتاب سلطنت و اقبال هرگز پیکر نصرت و ظفر از ظلال رایات همایون حالش تخلف ننموده و نمی‌نماید و از مبادی ظهور اسباب شوکت و استقلال پیوسته صورت فتح و فیروزی در آینه ضمیر منیر تنویرش با حسن وجهی چهره گشوده و می‌گشاید.»

خواندمیر^۲ فعالیت‌های فکری و اجتماعی شیخ صفی‌الدین را نیز در چارچوب اندیشه صوفیگری عامیانه یا عامه‌پسند و با الهام از صفوة‌الصفاء چنان تبیین می‌کند که جایگاه تجدیدگری دینی شیخ صفی‌الدین را آشکارا توضیح می‌دهد:

۱. ابن بزاز، صفوة‌الصفاء، نسخه خطی لیدن، همان برگ ۷ - ۸، روزبهان خنجی، همان، ص ۱۵۷، ابن مؤلف با استفاده از همان حدیث مورد استفاده ابن بزاز، نظریه موعودگرایی را تبیین کرده است، با علم به اینکه روزبهان از علمای اهل سنت بود، اندیشه او در مورد موعودگرایی باید از مبادی دیگری از جمله اعتقادات متصوفه نشأت گرفته باشد. ۲. غیاث‌الدین خواندمیر، همان، ص ۴۶۷.

«و چنانچه شیخ زاهد قدس سره ارشاد نموده بود بر سجادهٔ هدایت نشسته به تلقین سالکان طریقت معرفت پرداخت و جهت دعوت طوایف امم، خلفا به اطراف و اکناف عالم فرستاده همگی همت بر تشیید قواعد شریعت نبوی مقصور ساخت. به اندک زمانی صیت کرامات و خوارق عادات آن سلطان نقباء و سادات در شرق و غرب جهان سمت اشتهار گرفت»^۱

عبدی بیک شیرازی در تکملة الاخبار عقاید موعودگرایانه و تبشیری را در تبیین وقایع مختلف تاریخی صفوی به طور وسیع به کار گرفته است. او آغاز اقدام شاه اسماعیل را برای کسب حکومت چنین توضیح می‌دهد:

«کارکیا میرزاعلی چون بر خیال نهضت آن اعلی حضرت اطلاع حاصل کرد، یک مرتبه الحاج کرد که هنوز اول طلوع هلال این دولت ابد پیوند است. چندان توقف فرمای تا این ماه به چهارده رسد. چه سن آن اعلی حضرت شروع در سیزده کرده بود. آن دین پناه جواب فرمود که از عالم بالا مأمورم و در این نهضت معذورم. کارکیا دریافت که بیش از این آفتاب به گل نمی‌توان نمود»^۲

همین مؤلف در تداوم تبیین تبشیری و موعودگرایانه تاریخ شاه اسماعیل صفوی، جریان استقبال ایل استاجلو از شاه اسماعیل را به استقبال مردم مدینه از پیامبر اسلام چنان تشبیه کرده که گویا زمان ظهور دیگری فرا رسیده است:

«و علی الصباح جمیع ریش سفیدان و پیشوایان و جوانان و جوانمردان و صوفیان... به استقبال شتافته آن اعلی حضرت را به طریقی که انصار مدینه شریفه حضرت رسالت را به مدینه بردند پایکوبان و سرودگویان به میان قوم خود برده به مقام جان سپاری درآمدند»^۳

عبدی بیک مشابه تحلیل فوق را در بیان جنگ چالدران نیز به کار برده است:

«... و در چالدران خوی بین‌الفریقین جنگ شد و در آن معرکه به سبب نیک غروری که دورمیش خان شاملو و دیگر امرا را بود - مثل غروری که اول مرتبه سلامت را در غزوه حنین بود - چشم زخمی بر لشکر قزلباش رسید... نواب حیدری التساب از او اجتناب فرموده قدم جرئت پیش نهاده اول مالقوج اعلی را که بنا بر اشجعیت قرینه عمر و عبودیت بود، سه سوری بر فرق زده تا سینه فرق کردند... لاجرم دست توفیق، عنان یکران آن شهسوار را بر حواسی نخواهی گرفته برگردانید و از آن مهلکه به سلامت بیرون رفته تا در جزین رفتند و سلطان سلیم از

۱. همان، ص ۴۱۷.

۲. عبدی بیک شیرازی، همان، ص ۳۶.

۳. همان، ص ۳۷.

پی آمده در تبریز توقف کرد...»^۱

قاضی احمد غفاری، مورخی که می‌توان گفت در اعتقادات موعودگرایانه و تبشری نسبت به تاریخ صفویان در قیاس با عبدی بیک صلابت کلام بیشتری نشان می‌دهد، در موارد متعدد این نگرش را در شرح تاریخ صفویه به نمایش می‌گذارد. برای اجتناب از تطویل کلام به چند مورد خاص از اثر او بسنده می‌کنیم. قاضی احمد تولد شاه‌اسماعیل را هم با تبشیر آغاز می‌کند:

«نکته... و در اینجا از رموز خفیه که نقد کنوز غیبیه است نکته‌ای به خاطر فاتر رسیده که از ایراد آن ناچار است. خلاصه آنکه فرقه دولتمند جنود بی‌مانند که صید اقبال بکمند ایشان حاصل است و به قزلباش انتساب یافته‌اند از اتفاقات حسنه لفظ قزلباش و دولت در عدد یکسانند و ابتدای دولت آن فرقه علیّه میلاد کثیرالاسعاد حضرت شاه والانژاد، و از بدایع آنکه «بدو دولت قزلباش» به حسب عدد منطبق بر تاریخ زمان میلاد، و دیگران این مصراع یافته‌اند: طلوع نیر شاه‌اسماعیل»^۲

قاضی احمد تبیین فوق را در شرح تولد شاه‌اسماعیل به سال ۸۹۲ هجری آورده و با بیان تبشیری آن تولد را سرآغاز دولت صفوی دانسته و آن را مقدر بر تقدیری دیده که زمانش فرا رسیده بود. همین مؤلف تأسیس سلسله صفوی را نیز براساس عقاید موعودگرایانه توضیح داده و در شرح به قدرت رسیدن شاه‌اسماعیل می‌نویسد:

«و در اینجا اشارت خفی به ظهور آن سرور در کلام اعجاز انجام حضرت امیرالمؤمنین صلوات‌الله علیهم و آله واقع است. چه چند بیت در باب علامات ظهور صاحب‌الزمان علیه صلوات‌الله الملك المنان بر سبیل اخبار از مغیبات از آن حضرت منقول است و در دیوان شریف ایشان مسطور، و این شاه‌بیت از آنجاست. شعر:

صبی من الصبیان لا رأی عنده و لا عنده جد و لا هو یفعل

از بدایع اسرار غیبی آنکه کلمات معجز آیات این بیت مطابق و موافق عدد کلام صدق انجام، «ما هو الا شاه‌اسماعیل بن حیدر بن الجنید الموسوی» است و ظاهر از لجه اسرار نامتناهی حضرت ولایت پناهی لؤلؤ دوشیزه که در خور آویزه گوشواره شهنشاهی بوده باشد به ساحل

۱. همان، ص ۵۴ - ۵۵.

۲. قاضی احمد غفاری، همان، ص ۲۶۳.

شهود رسیده و این برهانیست ساطع که میانه این دولت ابد انجام و ظهور حضرت صاحب‌الامر علیه‌السلام واسطه نخواهد بود»^۱

قاضی احمد غفاری نظر فوق را در تشریح آغاز سلطنت تهماسب اول کاملتر شرح داده و ساحت جدیدی را برای فهم اندیشه موعودگرایانه خود پیش رو قرار می‌دهد:

«نکته... و در اینجا از لطایف غیبی که از آن استدلال به الطاف لاریبی می‌توان کرد و واقفان اسرار کلام معجز نظام مرتضوی صلوات‌الله علیهم و آله بدان پی برده‌اند آنست که فرموده‌اند «بکل قوم دوله و دولتنا فی آخرالزمان» ظاهر این عبارت وافی بشارت مصرح است که این دولت به صاحبش خلد ملکه، از روی نسبت به آن حضرت انتما در طریق راه حق بدیشان اقتدا دارد آخر سلاطین صوری است که منتهی می‌شود به ظهور صاحب‌الامر، صلوات‌الله و سلامه علیه بلافاصله، و مؤید این مدعا آنکه چون کلام آن حضرت مرموز و مکنوز است و لفظ «آخر زمان» به حسب عدد ابجد نهصدوسی مطابق سال جلوس همایون، لاشک که زبان حال مصدق است یعنی هر قومی را دولتیست و ابتدای دولت ما در جلوس ابد مانوس است. شاهد دیگر بر سعود جلوس این جلوس مسعود آنکه بعضی از مله‌مان طریق صواب تاریخ آن را از روی حساب «ظل» یافته‌اند و سلاطین به یقین ظل‌الله‌اند.

جمله ظل‌الله‌اند فی الارضین

نیست جز شاه مرشد کامل»^۲

تاجداران مسند تمکین

لیک ظل مطابق شامل

در متن فوق علاوه بر آنکه عقیده موعودگرایانه و تبشیری مؤلف در تبیین وقایع تاریخی مشهود است نشانه‌هایی از سطح دیگر موعودگرایی، یعنی هزاره‌گرایی یا میلیناریسم (Millenarianism) نیز به چشم می‌خورد. چه او سال نهصدوسی را سالی موعود می‌داند و پایان سلطنت تهماسب اول را به آخر هزاره اول هجری نزدیک می‌بیند و می‌گوید که پایان حکومت تهماسب بلافاصله به دولت امام غایب پیوند خواهد خورد و اگر در نظر آوریم که قاضی احمد در سال ۹۷۲ هجری تاریخ جهان‌آرا را تألیف می‌کرد و در آن زمان هنوز تهماسب اول عمری باقی بود تداوم حکومت وی تا اواخر هزاره اول محتمل می‌نمود. به هر حال پیوند دادن حکومت تهماسب به حکومت منجی موعود با محاسباتی که مطرح شد با ظهور منجی در آخر هر هزاره مقارنه دارد.

۲. همان، ص ۲۸۱ - ۲۸۲.

۱. همان، ص ۲۶۵.

عبدی بیک شیرازی و قاضی احمد غفاری آخرین مورخان عصر صفوی بودند که اندیشه موعودگرایی یا میسیانیزم را به عنوان یک پایه فکری برای تبیین برخی تحولات تاریخی به کار بردند به عبارت دیگر این اندیشه در آثار آنان به اوج خود رسید و پس از آنها سیر نزولی پیمود. اگر در اینجا از منظر ارزش داوری به این اندیشه نگاه نکنیم و درصدد قضاوت درباره صحت و سقم و رد و قبول برنماییم می‌توانیم به عنوان یک اندیشه، در تاریخ‌نگاری با آن برخورد کنیم. از این حیث، آثار مورخانی که این تفکر را وسیله تبیین تاریخ قرار دادند در سطحی بالاتر و پیچیده‌تر از بقیه خواهیم یافت زیرا این مورخان با سوالاتی مهم سراغ تاریخ رفتند و تلاش کردند پاسخی بر آنها بیابند. بی‌تردید سؤال اصلی آنها به علت وقوع تحولات مهم تاریخ بازمی‌گشت. در هر حال می‌بینیم که از دهه آخر حکومت تهماسب اول مورخان اندیشه موعودگرایی را در تبیین تاریخ به کار نبرده‌اند. ضمن آنکه اندیشه جایگزینی نیز مطرح نکرده‌اند. این موضوع بدان معنی می‌تواند باشد که تفکر موعودگرایی کاربرد خود را از دست داد. دو دلیل برای این مسئله می‌توان ذکر کرد: اول آنکه با پایان هزاره اول و ورود به هزاره دوم و به همین ترتیب پایان سده دهم و آغاز سده یازدهم، انتظار ظهور محقق نشد و حکومت صفویان ادامه پیدا کرد و دلیل دوم آنکه شور و هیجانات فکری اوایل عصر صفوی اعم از افکار عامیانه وارد شده به تشیع یا صوفیگری بتدریج از غلیان افتاد و فروکش کرد. همه این عوامل موجب شد که مورخان تاریخ را به سطح ثبت اعمال مشهود روزانه بر محور سیاسی جامعه فرو بکاهند و آنان که کنجکاوی بیشتری داشتند به ثبت جزئیات و تفکیک و طبقه‌بندی مطالب روی آوردند.

احسن التواریخ نمونه بارزی بر این‌گونه تاریخ‌نگاری است. و اگر مورخانی درصدد تعمیق و تعلیل وقایع برآمدند از سطح تبیین مشهودات و ملموسات فراتر نرفتند. تاریخ عالم‌آرای عباسی نمونه بارز این نوع تاریخ‌نگاری است. نکته دیگری که بر این مسائل می‌توان افزود تأثیر سطح معرفت و دانش عمومی مورخ در توجه یا عدم توجه به تفکراتی از نوع موعودگرایی است. به عنوان مثال، مؤلف ناشناس تاریخ جهانگشای خاقان در زمانی به تألیف اثر خود پرداخت (۹۴۸ - ۹۵۵ هجری) که اکثریت مورخان عصر صفوی معاصر یا قبل از وی مانند خواندمیر و یحیی قزوینی به درجاتی آن مباحث را در تاریخ‌نگاری خود مطرح کرده بودند. علاوه بر اینها تجربه ابن بزاز و روزبهان خنجی نیز پیش رو بود. با این وجود درحالی‌که مؤلف جهانگشای خاقان تعصب مذهبی شدیدی در طرفداری از صفویان نشان می‌دهد، به طور آشکار وارد بحث توجه

معودگرایانه صفویان نمی‌شود. علت این مسئله چیزی جز تعلق وی به طبقه متوسط فرهنگی جامعه و یا بنا بر نظری، طبقه پایین قزلباشان نمی‌تواند باشد. در تأیید تحلیل فوق به بررسی چند اثر تاریخ‌نگاری دیگر عصر صفوی از جهت میزان پرداختن آنها به اندیشه موعودگرایی می‌پردازیم. در میان منابع نیمه دوم صفوی، روضة‌الصفویه از معدود منابعی است که به طور تلویحی اشاراتی به اندیشه تبشیری دارد. مؤلف آن، میرزاییک جنابدی در «گفتار در مبدأ ظهور دولت ابد قرین شهنشاهی و طلوع خورشید عالم افروز ظل‌اللهی از افق عنایات نامتناهی» ظهور شاه‌اسماعیل را چنین توضیح می‌دهد:

«واقف امور و کاشف ما فی الصدور الذی بید تقدیره تدبیر الامور استعداد امری که در جبلت صاحب فطرتی مفظور گرداند از مبادی تقسیم صبای صبی و اوایل گلستان نشو و نما همگی همت عالی نهمتش بر ظهور آن مصروف دارد، الا به موجب الامور مرهونه باوقاتها تا هنگام ظهور و بروز هرچند کمند سعی بر شرفات حصار مقصود اندازد و صعودتش تیسر نپذیرد.

نظیر این مقال احوال پادشاه صاحب‌اقبال شاه‌اسماعیل بن شاه‌حیدر صفوی است که واهب‌المواهب استعداد کشورستانی و قدرت جهانبانی، در طینت باطنش مقصود گردانیده، اما صغر سن و فقدان اسباب گیتی‌ستانی و قلت غازیان هریک دلیلی بود قاطع بر عدم تحقق آن. لاجرم همت بلند نهمت ارجمند پادشاه مؤید من عندالله از زمان ابتدای تبشیر صبح دولت و هنگام طلوع نیرشوکت همواره متوجه آن بود که تیغ جهانگیری از نیام کشیده ریاض گلشن مملکت از خار طغیان معاندان دین و دولت پاک سازد»^۱

میرزاییک جنابدی در توضیح خود تقدیر و تبشیر را در هم آمیخته است از یک طرف ظهور دولت صفوی را امری بشارت داده شده می‌داند و از طرف دیگر عوامل عینی تحقق تبشیر را در مد نظر دارد. شاید او به درک واقعی‌تری از تبشیر می‌اندیشد و تحقق آن را به فراهم شدن زمینه‌های عینی و ملموس منوط می‌کند. از طرف دیگر تقدیر خداوندی را دلیلی بر قطعیت وقوع آن تبشیر ذکر می‌کند و بدین ترتیب مرزی مشخص بین تقدیر و تبشیر قایل نمی‌شود.

مؤلف مجهول عالم‌آرای صفوی ظهور شاه‌اسماعیل را براساس تقدیر توضیح می‌دهد که در جای خود بدان اشاره خواهد شد. تولد و ظهور شیخ صفی‌الدین را با بیانی ساده و وقایع‌نگارانه

۱. میرزاییک جنابدی، همان، ص ۱۱۴.

و بدون اشاره به هیچ نوع تبشیر و موعودگرایی و تقدیرگرایی توضیح می‌دهد: «حق تعالی در بهترین ساعتی حضرت شیخ صفی را خلق نمود. چون شش سال از عمر مبارکش گذشت، سید جبرئیل به رحمت ایزدی پیوست، جای خود را به حضرت شیخ ابوالاسحاق داد و مریدان را به اطاعت آن سرافراز فرمود. و چون چهارده سال از عمر مبارک او رفت اراده تهیه راحله سفر کرد و از مادر رخصت گرفته که برود به تخت فارس و برادر خود را دیده، شاید در این مسافرت به صحبت روشندلی مشرف شود و دست ارادت به دامن سعادت‌مندی بزند که به رأی روشن او آینه دل را صیقل دهد»^۱.

مؤلف نقاوة الآثار همه موارد تولد و ظهور و به قدرت رسیدن سران صفویه را که بدانها پرداخته است، با اندیشه تقدیر و خواست الهی توضیح داده است و چون پرداختن به این موضوع هدف این قسمت از پژوهش نیست لاجرم به یک نمونه از تبیین مؤلف اشاره می‌شود تا اندیشه وی در چنین مسائلی آشکار گردد. محمود بن هدایت‌الله افوشته‌ای ظهور شاه‌اسماعیل را این‌گونه توضیح داده است:

«در احادیث صحیحه و اخبار صریحه وارد است که «اذا اراد الله بقوم خيراً سلط عليهم ملکا عالماً عادلاً» یعنی هرگاه حضرت حق سبحانه و تعالی نسبت به قومی از بندگان اراده خیر دارد می‌گمارد برایشان پادشاهی دانای عدل‌کننده.

مورد این مقال ذات عدالت سمات شاه‌اسماعیل است که اگرچه ظاهر ذات جلیلة الصفاتش از حلیه اکتساب کمال علوم عقلی و نقلی آراسته نبود و صورت حال جمیلة الافعالش از اخذ مقدمات فضایل صوری بهره تمام نداشت... اما در باب استیفای انصاف و عدل و استکفای رعایت رعیت بسرحد اجتهاد رسانیده...»^۲.

آثاری از نوع احسن التواریخ و از جمله خود این اثر از مباحث نظری در تبیین تاریخ به دور است و ارزش تاریخ‌نگاری آن را در مسائل دیگری از جمله شرح جزئیات وقایع باید جست‌وجو کرد. انتظار می‌رود حسن بیک روملو در شرح مطالبی مانند ظهور شاه‌اسماعیل، جنگ چالدران، مرگ شاه‌اسماعیل، جلوس تهماسب اول و مواردی مشابه، به تبیین مسائل براساس تفکری خاص بپردازد اما چنین نشانی در قلم و بیان او دیده نمی‌شود. شاید به دلیل سطح معرفت و نوع

۱. روضة الصفویه، همان، ص ۹.

۲. محمود بن هدایت‌الله افوشته‌ای، همان، ص ۵۵ - ۵۶.

اشتغال خود، آموزشی در این زمینه نداشت. به عبارتی کوتاه از نوشته‌های حسن بیک در مسائل فوق توجه می‌کنیم تا شاهدی بر این مدعا باشد. او آغاز قیام و ظهور شاه‌اسماعیل را بدون هیچ تحلیل فکری و به زبانی ساده چنین توضیح می‌دهد:

«در این سال، خاقان اسکندر شأن اراده نمود که خود را از لاهیجان به دارالارشاد اردبیل رساند و از روح پرفتوح اجداد عالی مقام استمداد کرده انتزاع ملک از اهل بدعت نماید. خاقان عالی جاه بعد از مشورت، یکی از اهل اختصاص را جهت طلب رخصت نزد ایالت پناهی کارکیا میرزا علی فرستاد...»^۱

حسن بیک روملو آغاز و پایان جنگ چالدران را هم با شرح وقایع سیاسی و نظامی شروع و با همان به پایان می‌برد و برخلاف اکثر مورخان این عصر هیچ جنبه‌ای از این جنگ موجب تحریک فکری او برای ارائه تبیین و تحلیلی نظری نمی‌گردد.^۲ نکته جالب آنکه مرگ شاه‌اسماعیل را در ذیل عنوان «متوفیات» سال ۹۳۰ هجری بدون هیچ شرح و بسطی و با اشاره‌ای کوتاه به بیماری او گزارش می‌دهد.^۳ گزارش وی در این مورد با شرح متوفیات اشخاص دیگر تفاوتی چندانی ندارد. شرح وی از تاجگذاری تهماسب اول به همان سادگی گزارش او از درگذشت شاه‌اسماعیل است:

«در چاشتگاه روز دوشنبه نوزدهم رجب پیچین ٹیل، حضرت دین‌پناه ظلّه‌الله که خلف خاقان اسکندرشان است بر سریر سلطنت نشست. در آن وقت سن مبارکش ده سال و شش ماه و بیست روز بود.»

نکته عجیب آنکه حسن بیک روملو فقط در شرح رسیدن اسماعیل دوم به سلطنت و مرگ وی تحلیل تقدیرگراییانه مختصری آورده است. این موضوع شاید به طرفداری وی از اسماعیل در جریانات پس از مرگ تهماسب و هدیه کتابش به وی مربوط باشد.^۴ او شرح به سلطنت رسیدن اسماعیل دوم را چنین شروع می‌کند:

«چون قلم تقدیر ملک قدیر، سلطنت ایران را بلکه جهان را به نام نامی شاه عالم‌پناه رقم زده بود، قریب بیست سال، در مبادی احوال، به مقتضای حکمت کریم ذوالجلال در قلعه قهقهه بود. حسن بیک^۵ همین لحن کلام را در شرح قتل اسماعیل دوم نیز به کار می‌گیرد:

«... قرب سحر به در خانه حسن بیک فرود آمده استراحت نمود که ناگاه از دیوان قضای

۱. حسن بیک روملو، همان، ص ۴۰.

۲. همان، ص ۱۸۷ - ۱۹۶.

۳. همان، ص ۲۴۱.

۴. همان، پیشگفتار مصحح، ص ۱۷ - ۱۸.

۵. همان، ص ۶۱۵ - ۶۱۶.

آسمانی نشان عزل حیات فانی به طغرای هوالذی خلق الموت والحیة [۲/الملک] و مضمون انک میت و انهم متیون [۳۱/الزمر] به دست ایلچیان اجل بدو رسید. حکومت عالم را به تعشق نامردی به باد فنا داد.^۱

۳. القای معصومیت شاهان صفوی و ضرورت اطاعت بی‌چون و چرا از آنان

اعتقاد به شخصیت معنوی شاهان و پذیرش معصومیت و بری بودن آنان از گناه در تفکر سیاسی تاریخ ایران مسبق به سابقه بود. این اندیشه در عصر صفوی با تأثیرپذیری از تفکر صوفیگری، ویژگیهای تازه‌ای یافت. یکی از وجوه این اندیشه اعتقاد به موقعیت شاه صفوی در مقام مرشد اعظم طریقت این خاندان بود. این عقیده اطاعت بی‌چون و چرای مریدان را از شاه به عنوان مرشد اعظم طلب می‌کرد. ضمن آنکه باید گفت اصل اطاعت بی‌چون و چرا از شاه مولود اندیشه صوفیگری نبود و در تاریخ ایران قبل از اسلام و بعد از اسلام وجود داشت. آنچه در این نوشتار مورد توجه است اطاعت بی‌چون و چرای برخاسته از روابط درون طریقت است. این ویژگی خصوصاً بر روابط صوفیان قزلباش و شاهان صفوی حاکم بود. در این رابطه هر نوع مخالفت با شاه عنوان «ناصوفیگری» پیدا می‌کرد و مجازات آن مرگ بود. نمونه‌ای از وقایعی را که در چارچوب اندیشه مطرح شده تبیین گردید ماجرای قتل خلیفة‌الخلافا به دست اسماعیل دوم است. در شرح این واقعه اندیشه اطاعت از شاه به عنوان مرشد اول بخوبی تبیین شده است. اسکندربیک این واقعه را بتفصیل شرح داده که در اینجا به خلاصه‌ای از آن بسنده می‌شود:

«بالجملة اسماعیل میرزا نسبت به خلفا بی‌اعتقاد شده او را تکلیف منصب عالی وکالت دیوان اعلی و نیابت نفس همایون کرد مشروط بر آنکه منصب خلیفة‌الخلافا بی به دیگری داده شود و مطلب اسماعیل میرزا آن بود که چون صوفیان خلفا را خلیفه و نایب مرشد کامل و حکم او را ثانی احکام مرشد می‌دانند و در آن هنگام قرب ده‌هزار کس از آن طبقه در قزوین اقامت داشتند که از دل و جان محکوم حکم خلفا بودند و خلفا به استظهار ایشان این همه تسلط و اقتدار یافته بود خواست که او را امتحان نماید. گفت که پایه تو از مرتبه خلافا بی گذشته باید که متکفل وکالت دیوان اعلی گردی. مشارالیه در جواب گفت که من منصب خلافت را از دست نمی‌دهم اگر وکالت علاوه بر آن می‌گردد فبها والا به وکالت راضی نیستم... اسماعیل میرزا از این حکایت

۱. همان، ص ۴۶۴.

اظهار آزرده‌گی کرده شکوه او بر زبان آورد و امرای روملو را مخاطب ساخته گفت هرگاه صوفیان و طالبان از سخن مرشد کامل و اشاره او تجاوز نمایند در طریق صوفیگری و سلوک مشایخ صفویه چه مکافات دارد؟ ایشان گفتند که هرکس از رضای مرشد کامل تخلف و تجاوز نماید صاحب خطا و مردود است. گفت که خلفا چرا در سخن ما کرد. این حکایت به خلفا رسید. صباح که به خدمت اشرف آمد که بعضی حکایات عرض نماید چون به در خانه رسید اشیک آقاسیان و حاجبان بنا بر اشاره علیه مانع شده گفتند که هرچند این خانه تست اما پادشاه در این خانه اقامت دارد تا محل نزول پادشاه است، دولتخانه قزلباش است و تو در خدمت پادشاه که مرشد ماست صاحب تقصیر و خطایی، مادام تا مرشد کامل از خطای تو نگذرد در طریق سلوک و صوفیگری جایز نیست که وارد دولتخانه شوی در برابر درگاه بنشین تا مرشد کامل بر سر رضا آید... چون خلفا به دامغان رسید حاکم دامغان حکمی ظاهر ساخت که خلفا در دامغان توقف نماید که به هرچه بعد از این حکم شود به عمل آورد. بعد از چند روز کور شاه علی روملو حسب الامر اعلیٰ به دامغان رفته دیده عبرت‌بینش را از مشاهده صورتهای عجیب و غریب عاری و عاطل ساخته معدوم‌البصر گردید.^۱

ملاجلال منجم در اثر خود طی شرح واقعه‌ای دیگر به اهمیت اطاعت از مرشد کامل می‌پردازد. او در شرح وقایع ۹۹۸ هجری می‌نویسد:

«جماعتی از صوفیه در حلقه ذکر گرد آمدند و از کلب آستان علی سؤال نمودند که پیر ما کیست؟ و چون عقیده بر این بود که وجود پدر مانع ارشاد پسر است امیدوار بودند که شاد مقام مرشدی کامل پدرش را تأیید و سلطنت را به او واگذارد. «و باز طرح نو انداخته دنیا را خراب و آبادانیها را چون بادیه سراب سازند».^۲

اسکندربیک در شرح وقایع سال بیست‌وهشتم سلطنت شاه عباس به تنبیه گروهی از صوفیان قراجه‌داغ که به رومیان پیوسته بودند، اشاره می‌کند و برداشتن کلاه قزلباشی را برای آنان جرم بزرگی تلقی می‌کند و در نهایت به جمع‌بندی انتظار اطاعت بی‌چون و چرا از مرشد کامل می‌پردازد و می‌گوید:

«چون طریق ارادت و آداب پیر مریدی آن است که ارباب اخلاص در شدت و رخا دست از

۱. اسکندربیک ترکمان، همان، ج ۱، ص ۲۰۲ - ۲۰۳.

۲. ملاجلال منجم، همان، ص ۷۲.

دامن مرشد کامل باز نداشته به انواع بلایا صابر باشند و رضای مرشد کامل را بر اغراض دنیویه راجح دانند.^۱

یکی دیگر از انعکاسات صوفیگری خاندان صفوی در منابع تاریخ‌نگاری این عصر، توضیح مقام معنوی و کشف و کرامات اخلاف و اسلاف شیخ صفی‌الدین در مقام مرشد طریقت است. در اکثریت منابع تاریخ‌نگاری صفوی که قبلاً ذیل عنوان «تاریخ‌نگاری سلسله‌ای» معرفی شدند، شرح و وصف مقام معنوی شاهان صفوی و اجداد آنان به چشم می‌خورد. این بحث در منابع تاریخ‌نگاری صفوی اغلب با طول و تفصیل آمده است. لب‌التواریخ از معدود منابعی است که به شرح مختصری در این باب بسنده کرده است. به عنوان نمونه به شرح این اثر درباره شیخ صفی‌الدین توجه می‌کنیم که تأثیرات اندیشه صوفیگری در آن آشکارا به چشم می‌خورد. استفاده از کلمات و اصطلاحات خاص صوفیه در این نوع متون وجه دیگر تأثیر صوفیگری را در نگارش تاریخ منعکس می‌کند:

«و حضرت شیخ صفی‌الدین ابوالاسحق غوث زمان و قطب دوران و مرشد کامل اوان خود بوده‌اند و انوار ولایت و هدایت آن حضرت در زمان پادشاهان مغول چنگیزی ظهور یافته و طایفه مغول به آن حضرت اعتقاد تمام داشته‌اند و بسیاری از آن قوم را چنانچه در تاریخ گزیده ذکر کرده است از ایدای مردم باز می‌داشته‌اند. در شرح مقامات قدسیه و کرامات علیه و حالات رفیعه و ریاضات و مجاهدات آن حضرت مجلدات پرداخته‌اند و کتاب صفوة الصفا از مؤلفات ابن بزاز علیه‌الرحمه از آن جمله است.»

اعتقاد به بری بودن شاهان صفوی که منجر به اطاعت از آنان می‌گردید از مبادی فکری مختلفی چون مذهب، تصوف و موقعیت و اندیشه سیاسی نشأت می‌گرفت. با توجه به این مبادی فکری، ویژگی مورد بحث دو عصر صفوی تازگی نداشت ضمن آنکه تفکیک کامل آثار مبادی مذکور در یک اندیشه منسجم کاری غیرممکن می‌نماید. بنابراین در اینجا تلاش می‌شود به ابعادی که تأثیرات صوفیگری را بیشتر منعکس می‌کنند، توجه شود.

مؤلف کتاب قصص الخاقانی فلسفه وجودی شاهان صفوی و جایگاه آنان را در قالب شخصیت عرفانی و آسمانی این‌گونه تبیین می‌کند:

«کیفیت این معنی براهین واضح و لایح است که همچنانکه پادشاه علی‌الاطلاق جل جلاله و

۱. اسکندریک ترکمان، همان، ج ۲، ص ۸۸۲.

عم نواله در کشور سپهر نیلگون چهر آفتاب شعاعی انتساب را به مواکب شرف تقدم و تفضل بخشیده و در عالم خاک نیز که گرده اقلیم افلاک است وجود مسعود شهریار جهاندار ملک ایران را فیمابین نوع انسان خلعت والای دارایی پوشانیده و همچنان که موجب عنایت قادر قیوم مصدر تأثیرات خیل نجوم در عالم طبیعی ضیا و بها مهر تابان شد فکیف متکفل انتظام امور جمهور خلایق که ودایع بدایع حضرت آفریدگارند تربیت پادشاه عالم پناه که زینت بخش اقلیم چهارم است گردید»^۱

ولی قلی شاملو توصیف فوق را درباره شاه عباس دوم آورده که در هنگام جلوس تقریباً ده ساله بود. در این تشبیه، شاه جایگاه خورشید زمینی دارد که همچنان که خداوند خورشید را بر ستارگان برتری داده، در زمین نیز شاه را در میان خلایق همان منزلت بخشیده است. این مطالب، فراتر از یک مدیحه گویی درباره شاهان است و نوعی معرفت عرفانی و آسمان در توجیه منزلت شاهان به کار گرفته شده است که می‌توان گفت مبتنی بر جهان بینی عرفانی و صوفیگری است. همین مؤلف در بیانی دیگر، اندیشه فوق را آشکارتر عرضه می‌کند:

«در این صورت حکمت بالغه ربانی و الطاف کامله یزدانی مقتضی آن است که جهت نظم و نسق امور عامه رعایا و کافه برایا شخصی که وجودش از معانی رذایل متخلی و ذات حمیده صفاتش به انواع فضایل متجلی باشد در هر عصری در بلاد ایران که به صورت به منزله قلب جهان و در معنی نمودی از ریاض روضه جنان است کرسی نشین عرش جبروت باشد تا همه کس در مهد امن و امان، مرفه الحال و فارغ بال بوده از دل و جان به عبادت ملک منان اقدام نماید».

بیان ای آن مورخ در شرح وقایع عینی از جمله گزارش درگذشت شاه صفی و جلوس عباس دوم، همان لحن توجیهی مقدرات آسمانی را دارد:

«لازال قوام السلطنه و عظمته و ابهته و جلالته و معدلته مادارالفلک المستدیر و ماضاء الشمس والقمر المنیر... به نحوی قلم زد که تا قیام قیامت دعایم ارکان دین و ملت به زور بازوی آن حضرت برپا و قوام ملک و سلطنت به قوت نیروی آن بلندفطرت برجاست»^۲

مؤلف در ادامه مطالب فوق سلطنت بلاد ایران بلکه تمامی جهان را به نام نامی و اسم سامی قلمروی دانش یعنی عباس دوم مقدر می‌داند. این نوع ادعاها یعنی دادن منزلت معنوی آسمانی

۱. ولی قلی شاملو، قصص الخاقانی، همان، ص ۲۶۶ - ۲۶۷.

۲. همان، ص ۲۶۸.

و ابدی فرض کردن سلطنت شاهان صفوی، مشکلات فکری بزرگی برای مورخان اواخر صفویه که شاهد سقوط آنان بودند، پیش آورد. از طرف دیگر، شاهان صفوی با داشتن چنین جایگاه عرفانی و آسمانی، خود را قادر می‌دیدند تا مسائل و مشکلات را با مشاهده یک رؤیا حل و فصل نمایند. طرح گسترده چنین مسائلی در منابع تاریخننگاری صفوی یکی دیگر از انعکاسات اندیشه‌های صوفیگری است. هرچند این مسئله جنبه مذهبی نیز می‌تواند داشته باشد تأثیر اندیشه صوفیگری در آن نمود بیشتری دارد، چه، کشف و کرامات مقامات صوفیه و دریافت بشارت و الهامات غیبی از ابعاد اصلی عقیدتی صوفیه است. آنچه که این عقیده را تقویت می‌کند این است که در مواردی، این مسئله در سنین جوانی برای شاهان صفوی رخ می‌دهد. سنی که امکان نیل به درجات معنوی بالا از طریق درک مفاهیم مذهبی وجود نداشت اما مقام ریاست طریقت در خاندان صفوی از طریق توارث انتقال می‌یافت و اعتقاد به درجات معنوی و ارشادی شاهان صفوی در سن کودکی و نوجوانی از همین عقیده نشأت می‌گرفت. نمونه بارز آن خواب دیدن اسماعیل اول قبل از عزیمت به جنگ شروان است شاه‌اسماعیل در این موقع چهارده سال داشت. شرح این واقعه را اکثر مورخان عصر صفوی که به تاریخ شاه‌اسماعیل پرداخته‌اند، شرح داده‌اند. از جمله در حیب‌السیر می‌خوانیم:

«شاه دین‌پناه پای مبارک در رکاب میمنت انتساب آورده از آن منزل به طرف آذربایجان نهضت فرمود و پس از وصول بدان مکان و اجتماع سپاه فراوان واجب‌الاذغان نفاذ یافت که امرای عالی‌شان کلانتران جنود ظفرنشان را مجتمع گردانیده مطارحه نمایند که توجه رایت نصرت آیت به صورت کدام ولایت مناسب دولت است. در آن انجمن هریک از غازیان دشمن‌شکن را رأیی روی نمود... خلیفة‌الخلافا و حسین‌بیک‌الله این سخنان را به عرض اشرف اعلی‌رسانیدند شاه مظفر لوا بر زبان‌الهام بیان گذرانید که هیچ‌یک از این آرا صواب نمی‌نماید ما امشب درین استخاره بسر خواهیم برد و بموجب اشارتی که از روحانیت ائمه معصومین سلام‌الله علیهم اجمعین وقوع یابد عمل خواهیم کرد. صباح روز دیگر که از باطن سپهر اخضر شعشعه انوار هدایت آثار درخشیدن گرفت و به لوا مع ضمیر الهام تأثیر آفتاب منیر عرصه آفاق صفت اضائت پذیرفت آن مؤید به تأیید الهی سالکان طریق دولتخواهی را به پایه سریر اعلی‌پادشاهی طلبیده فرمود که دوش از امداد ارواح طیبه دوازده امام علیهم‌التحیه والسلام نزد ما به تحقیق پیوست که صلاح دولت ابد پیوند منحصر در آنست که نخست رایت عزیمت بصوب

شروان افرازم و حسام خون‌آشام از نیام انتقام برآورده مهم شروانشاه برحسب دلخواه بسازیم». منابع دی‌گری که به شرح این واقعه پرداخته‌اند بعضی مثل قصص‌الخالقانی آن را به اختصار برگزار کرده‌اند و بعضی مثل جهانگشای خاقان بتفصیل گراییده‌اند. مورد دیگر از این وقایع خواب دیدن شاه‌اسماعیل قبل از خواندن خطبه‌ی اثنی عشر در تبریز است. جهانگشای خاقان آن را چنین شرح می‌دهد:

«... چون شب به خواب رفتند دیدند که حضرت امیرالمؤمنین صلوات‌الله و سلامه‌علیه از برابرش نمودار گردیدند و فرمودند که ای فرزند دغدغه به خاطر مرسان در روز جمعه می‌فرمایی که تمام قزلباش یراق پوشیده در مسجد حاضر شوند و رعیت را در میان بگیرند و در خطبه خواندن اگر رعیت حرکتی کنند گرد ایشان را که قزلباش گرفته‌اند تدارک کنند...»^۲

از نظر اندیشه‌ی تاریخ‌نگاری، اثبات صحت و سقم خواب دیدنهای مذکور هدف اصلی نیست. آنچه از این لحاظ مهم است درج این مطالب در منابع تاریخ‌نگاری است که نشانگر وجود چنین اعتقاداتی در جامعه‌ی آن روز و پذیرش صحت آن توسط مورخان است که موجبات فراهم آمدن ابزارهایی برای تبیین برخی تحولات مهم در تاریخ می‌گردید.

نگارش و تبیین تاریخ براساس اندیشه‌ی تقدیرگرایی یکی از انعکاسات تصوف در تبیین موارد خاص می‌تواند باشد. چون در بخش بعدی به بررسی این اندیشه در تاریخ‌نگاری صفوی خواهیم پرداخت، بررسی این وجه مسئله را در مبحث بعدی یعنی اندیشه‌ی تقدیرگرایی و مشیت الهی در تاریخ‌نگاری عصر صفوی پی خواهیم گرفت. در آنجا به ابعاد ارتباطی این اندیشه در تاریخ‌نگاری صفوی اشاره خواهیم کرد.

۱. غیاث‌الدین خواندمیر، همان، ص ۴۵۳ - ۴۵۴، ولی قلی شامنو، همان، ص ۳۵، حسربیک روملو، همان، ص ۵۹ - ۶۰، محمدیوسف واله، خلدبرین، ایران در روزگار صفویان، همان، ص ۹۵ - ۹۶، میرزاییک جنابدی، همان، ص ۱۲۸، جهانگشای خاقان، همان، ص ۱۰۷ - ۱۰۸.
۲. جهانگشای خاقان، همان، ص ۱۴۷، عالم‌آرای صفوی، همان، ص ۶۳ - ۶۴.

اندیشه تقدیرگرایی و مشیت الهی در تاریخ‌نگاری عصر صفوی

تقدیرگرایی اندیشه‌ای است که اساس آن به مبنای اعتقادی و دینی جوامع بشری بازمی‌گردد و رابطه‌ای است که بین انسان و ماوراءالطبیعه برقرار است. در ادوار ماقبل یکتاپرستی، این رابطه بین انسان و ارباب انواع برقرار بود. انسانها در آن اعصار بر این باور بودند که خدایان متعدد سرنوشت انسان را رقم می‌زنند. داستان اودیسه نمونه بارزی از این اعتقاد در یونان باستان است. با ظهور ادیان توحیدی و گسترش آنها چه در عالم مسیحیت و چه در عالم اسلام، تقدیرگرایی براساس فهم انسانها از رابطه خدا و انسان، تفاسیر مختلفی پیدا کرد که یکی از وجوه عمده آن تقدیرگرایی براساس اندیشه‌های دینی برآمده از این ادیان بود. بر این اساس، هر نوع صحبت از تقدیرگرایی مورخان مسیحی و مسلمان بر عقاید دینی آنان استوار است و در نتیجه می‌توان تقدیرگرایی را حاکمیت مشیت الهی بر سرنوشت انسان دانست. همه متألهین اعم از فیلسوف و مورخ در اینکه مشیت الهی و تقدیر خداوندی را حاکم بر سرنوشت انسان بدانند با هم اتفاق نظر دارند. آنچه مایه اختلاف است چگونگی حاکمیت مشیت و تقدیر خداوندی بر زندگی و سرنوشت فردی و جمعی انسان است. اغلب حکما، عرفا، فلاسفه و مورخان ادوار گذشته در شرق و غرب و عالم مسیحیت و اسلام، تقدیرگرایی و حاکمیت مشیت الهی را به گونه‌ای می‌فهمیدند که انسان را در عمل و مسئولیت فردی و جمعی مصلوب‌الاختیار می‌ساختند. در این چنین تفکری، سرنوشت انسانها قبل از تولد و به خواست خداوند رقم می‌خورد و انسانها تنها عامل اجرایی نقشهایی هستند که بر آنان تعیین شده است و سعادت و شقاوت آن جهانی انسانها نیز در تداوم نقش این جهانی آنان رقم خورده است و گریزی از آن نیست. جبرگرایی مهمترین تفکر حاصل از این اندیشه است که در جای خود در رابطه با تاریخ‌نگاری بدان پرداخته خواهد شد. بررسی تاریخ این اندیشه و تحولات آن خارج از این مقوله است و چنانکه از عنوان مطلب پیداست بررسی تقدیرگرایی از دیدگاه تاریخ‌نگاری و انعکاس این تفکر در منابع تاریخ‌نگاری عصر صفوی مورد بحث قرار خواهد گرفت. اما نکته‌ای که در اینجا لازم است به اختصار بدان پرداخت این است که اندیشه تاریخ‌نگاری مبتنی بر تقدیرگرایی منتهی به جبر، مخصوص عالم اسلام و عصر صفوی نیست و در اروپا هم طی قرون وسطی و حتی پس از آن، این تفکر در تاریخ‌نگاری اساس فهم و تبیین تاریخ بود. به چند نمونه از این اندیشه‌ها توجه

می‌کنیم:

«سنت اگوستین (۳۵۴ - ۴۳۰ م) در رساله مشهورش به نام شهر خدا جریان تاریخ را نوعی کشمکش توصیف می‌کند که بین دو عامل عمده است: ملکوت زمینی و ملکوت آسمانی، که تقریباً دولت و کلیسا مظاهر آن دو ملکوت بشمارند. برای او غلبه نهایی در این کشمکش با ملکوت آسمانی خواهد بود. در این عقیده هدف تاریخ و معنی آن گویی بیرون از حوادث و رویدادهاست و عبارتست از تحقق مشیت ربانی. در نزد مورخان و حکمای اروپا بیش از هزار سال بعد از سنت اگوستین، همین رأی مقبول بود و حتی بوسونه (۱۶۲۷ - ۱۷۰۴ م) در قرن هفدهم هنوز تحت تأثیر تاریخ‌نگاری قوم یهود و آنچه نزد کلیسا مقبول بود تاریخ را عبارت می‌دید از تحقق عنایت و مشیت ربانی. درست است که از دیدگاه محدود کشیشانه او تمام حوادث جهان جز با هدایت و دین ارتباط نداشت، و همه رویدادها به نوعی با تعالیم پیغمبران تورات مربوط بود و حتی وجود امپراتوریهای بزرگ جز عقوبت یا حمایت قوم برگزیده خدا - اسرائیل - هیچ علت وجودی دیگری نداشت، با این همه بوسونه تصدیق داشت که جز در موارد معدود، خداوند بی‌واسطه در رویدادهای جهان مداخله‌ای نداشته است و تقدیر و مشیت قاهر خویش را از طریق وسایط و اسباب اجرا کرده است. لیکن این اسباب و وسایط فقط نقابهایی است که چهره واقعی مشیت را از انظار پنهان می‌دارد و آنچه در واقع یگانه عامل مؤثر است همان مشیت الهی است. اگر خداوند امپراتوری تمام آسیا را به بابلی‌ها داد برای آن بود که یهود را عقوبت کند اگر کوروش را به فرمانروایی نشانند به آن سبب بود که انتقام یهودیان را بازستاند و اگر خداوند رومیان را برانگیخت باز برای تنبیه یهود بود. با این بیان، بوسونه حتی تمام مشیت الهی را نیز ساده‌لوحانه در سرنوشت یهود منحصر می‌دید».^۱

براساس توضیحات فوق می‌توان در تعریف تاریخ‌نگاری مبتنی بر تقدیرگرایی و مشیت الهی گفت:

«در این نگرش، تاریخ در کل به این صورت دیده می‌شود که طرح از پیش مقدر شده پروردگار را آشکار می‌کند یا با استفاده از قیاس کالینگ وود، تاریخ اجرای نمایشنامه‌ای است که پروردگار نوشته است».^۲

۱. عبدالحسین زرین‌کوب، تاریخ در فراز، همان، ص ۲۰۰.

۲. بورلی سانگیت، همان، ص ۶۶.

براساس نظر تحقیقی بورلی سائگیت رواج تاریخ‌نگاری «مشیتی» در اروپا در سده‌های میانی به اوج خود رسید که به هیچ رو شگفت‌آور نیست. زیرا این دوره معمولاً به عنوان عصر ایمان یا باور به مسیحیت مشخص می‌شود. به عنوان نمونه، از بید (Bede) که به نام پدر تاریخ انگلیس معروف است، می‌توان نام برد که اثرش به نام تاریخ آسمانی ملت انگلیس که چهار سال پیش از مرگش در ۷۳۵ م. به پایان رسید و در سراسر اروپا معروف گشت و هنوز هم به عنوان بهترین اثر تاریخی شناخته شده آن زمان معروف است. در سراسر تاریخ بید، با وقایع معجزه‌گونه روبه‌رو می‌شویم، کشتیهایی که جان سالم از طوفان به در می‌برند، کورهایی که بینایی خود را از نو به دست می‌آورند و دست و پاهای از کار افتاده‌ای که سالم می‌شوند، آتشیایی که خاموش می‌شوند و سپاهیان مسیحی که با امدادهای الهی پیروز می‌گردند. بویژه انسانهای خوب با وقایع معجزه‌گونه محاط می‌شوند. برای نمونه اوزوالد مسیحی‌ترین پادشاه، که توسط غیر مسیحیان کشته می‌شود اما در همان محل که جسم بی‌جان‌ش بر زمین می‌افتد، مردم و جانوران بیمار مرتب شفا می‌یافتند. خاک آن نقطه خواص معجزه‌گونه داشت و از استخوانهای پادشاه نیز ستونی از نور از خود ساطع می‌کرد گورش به مقبره تبدیل شد و شهرت یافت.^۱

با بحث اجمالی فوق، گستره اندیشه تاریخ‌نگاری مبتنی بر تقدیرگرایی و مشیت الهی در غرب تا حدودی نمایان گردید. نتیجه حاصل از تعمیم این نگرش را بر تاریخ می‌توان چنین خلاصه کرد:

«اگر تاریخ جهان را محصول عملکرد نیروهای نامشخص بدانیم که کلاً یا به طور عمده از حوزه تأثیر اراده و گزینش آزادانه انسانی (صرف‌نظر از اینکه چنین گزینشی عملاً صورت گرفته یا نه) بیرون است، در چنین فرضی تبیین رویدادها تابع تغییرات آن نیروها خواهد بود و لذا باید گفت که نه افراد آدمی بلکه موجودات بزرگتر مسئولیت نهایی را برعهده دارند».^۲

چنانکه خواهیم دید جوهره اندیشه تاریخ‌نگاری مبتنی بر تقدیر و مشیت الهی در عالم مسیحیت و عصر صفوی به عنوان بخشی از جهان اسلام شباهتهای زیادی وجود دارد. این شباهتها در مکانیزمهای عمل و اجرا و روش پیاده کردن تقدیر مقدر، بیشتر است و تفاوتها را در مبادی برآمدن تقدیر و مضمولان آن باید دید.

۱. همان، ص ۶۷ - ۶۹.

۲. ایزایا برلین، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۱۸، ص ۱۶۲.

مورخان عصر صفوی میراث بسیار نیرومندی از تفکرات تقدیرگرایانه را به ارث برده بودند. این میراث از یک طرف شامل آثار تاریخ‌نگاری مبتنی بر تقدیر مورخان بزرگ اسلام و ایران بود که از طبری شروع می‌شد و تا جوینی، خواجه رشیدالدین فضل‌الله، نظام‌الدین شامی و حمدالله مستوفی و دیگر مورخان اواخر تیموری ادامه می‌یافت. از طرف دیگر تقدیرگرایی حاصل از صوفیگری و عرفان صفویان منعکس در صفوة‌الصفاء و دیگر فرق صوفیه فعال در قرون هشتم و نهم و تفکرات مذهبی مبتنی بر آن را شامل می‌شد. جمع‌بندی جیمز جی، رید از زمینه فکری حاصل از آن مبانی می‌تواند روشن‌گر کلیت آن زمینه باشد:

«نویسندگان صفوی با فلسفه‌ای که ریشه در مفهوم نوعی کیهان‌شناسی و جهان‌شناسی دارد به توصیف جامعه خود پرداختند. جامعه‌شناسی مبتنی بر جهان‌شناسی که در آن چنین فهمیده می‌شود که همه گروه‌های اجتماعی و اشخاص ریشه در وحی ملکوتی دارند و از طریق مراحل کیمیاگرانه خلقت که تنها در ید قدرت خداوند است به حیات جسمانی استحاله یافته‌اند. در سراسر وقایع‌نگاریهای صفوی، اجتماعات و گروه‌ها در قالب نمایندگان خیر و شر و گاهی گروه‌های خوبی که توسط شیطان به بیراهه افتاده‌اند، باز نموده می‌شوند. این نویسندگان جنبه‌هایی از تمثیل و داستان نمادین و طنز و طعنه را به نوشته‌های تاریخی خود ضمیمه کرده‌اند. جامعه‌شناسی مبتنی بر جهان‌شناسی این نویسندگان، جامعه‌ای را به تصویر می‌کشد که در مرکزیت آن شاه واقع است و سلسله مراتب اجتماعی وسیع و پیچیده‌ای در معرض تابش اشعه‌های او قرار دارند.»^۱

در متن فوق علاوه بر اندیشه سیاسی و مبانی فکری آن که پرتوی بر آن افکنده شده، مسئله اصلی جهان‌بینی مبتنی بر تقدیرگرایی برآمده از تصوف و عرفان است. بخش عمده‌ای از مستندات تقدیرگرانه مندرج در منابع تاریخ‌نگاری صفوی، خصوصاً مباحث مربوط به زندگی شیخ صفی‌الدین و اجداد وی از صفوة‌الصفاء گرفته شده است. مؤلفان این منابع، براساس و استفاده از تمام زمینه‌های فکری که در این بخش بدانها اشارت رفت تبیین حوادث تاریخی را بر مبنای تقدیرگرایی سرلوحه خود قرار داده‌اند و گاهی حوادث کوچک را نیز بر مبنای تقدیر و مشیت تبیین نموده‌اند. چنین می‌نماید که این مسئله مهم‌ترین زمینه تفکر و مشغله ذهنی مورخان این دوره در تعلیل و تحلیل و تبیین و پردازش تاریخ بود. در نتیجه مستندات فراوانی را

1. James J. Reid. Studies in Safavid Mind, Society, and Culture. P IX, X.

از این منابع می‌توان ارائه داد که در اکثر موارد شباهت بیانی زیادی به همدیگر دارند بنابراین برای اجتناب از تطویل کلام و بیان کلام متشابه به مستندات متخ‌ب از منابع متخ‌ب بسنده خواهد شد. اما به دلیل اینکه این اندیشه تا پایان عصر صفوی، همچنان در منابع به چشم می‌خورد، این مقوله را باید در منابع تاریخ‌نگاری پایانی عصر صفوی هم پیگیری کرد تا بتوان تغییر و تحول این مقوله را تا پایان عصر صفوی پی گرفت.

مورخان شیعه و سنی عصر صفوی در مقوله‌های فکری مرتبط با تاریخ‌نگاری مانند تأویل‌گرایی، موعودگرایی، تقدیرگرایی و جبرگرایی وجه مشترکی با هم دارند. چنانکه به دلیل همین اشتراکات نظری می‌توان آنها را پیرو یک مکتب تاریخ‌نگاری دانست. تفاوت اصلی در میان آنها، جابه‌جایی حکومت‌گرانی است که این مبانی فکری را برله یا علیه آنها به کار گرفته‌اند. فضل‌الله بن روزبهان مورخ اهل سنت معاصر با اوایل عصر صفوی ضمن آنکه مورخی بشدت تقدیرگراست و از آیات و احادیث برای اثبات نظرات خود استفاده می‌کند، آیاتی را که می‌توان از آنها نظرات تقدیرگرایانه، مطابق آنچه که قبلاً گفته شد، دریافت نمود، علیه اقدامات سلطان حیدر پدر شاه‌اسماعیل استفاده کرده است؛ آیاتی که بعدها مورخان شیعه بارها به نفع صفویان مورد استفاده قرار دادند. روزبهان خنجی جریان مذاکرات در دربار سلطان یعقوب آق‌قویونلو برای مقابله با شیخ حیدر را این‌گونه توضیح می‌دهد:

«... رأی همگنان آن بود که شیخ را از تسیر به سیرت سلاطین و لشکرکشی و جهان‌ستانی باز باید داشت و اگر از گرفتن و نیست کردن محفوظ ماند... از وطنش بیرون باید کرد و تردد مردم اطراف، خصوصاً خلفای روم بر او منع باید نمود. حضرت اعلی که به فضل الهی اعتماد فرموده بود، فرمود: از لشکرکشی شیخی چه رو نماید و از دست درویشی چه برآید... عطیه ملکی که از قبضه «توتی‌الملک من تشاء...»^۱ [۲۶/۳] به دست قدرت ما درآمده هم از حفظ... و انا له

۱. بخشی از آیه ۲۶ از سوره مبارکه آل عمران که در اینجا روزبهان خنجی برای اثبات حقانیت حکومت یعقوب آق‌قویونلو استفاده کرده، اغلب به همین صورت یا مورخان از کل آیه شریفه، در جهت اثبات حقانیت حاکمان بر ملک استفاده کرده‌اند و با تفسیری که از آن آیه داشتند مبنایی بر تقدیرگرایی و تبیین دست‌به‌دست شدن حکومتها براساس مشیت الهی پدید آورده‌اند و نتیجه جبرگرایی و حاکمیت جبر بر سرنوشت جوامع را از آن دریافت کرده‌اند. نظر مفسران در این باره یکسان نیست. از جمله برای ملاحظه تفسیری متفاوت از آیه شریفه، رک: پرتوی از قرآن، سید محمود طالقانی، قسمت پنجم (جلد سوم).

لحافظون» [۱۲/۱۲] مصون خواهد بود.^۱

حکمت حاکم بر تاریخ از نظر روزبهان خنجی تقدیرگرایی مبتنی بر جبر و خلع ید از انسان در برابر وقایع تاریخی است. اندیشه وی را در بحث «اندیشه سیاسی در تاریخ‌نگاری عصر صفوی، مورد توجه قرار خواهیم داد. در هر حال او با استفاده از آیات قرآن کریم بر تبیین تقدیرگرایی مبتنی بر جبر تأکید نموده است.

غیاث‌الدین خواندمیر در حبیب‌السیر تبیین تقدیرگرایانه مبتنی بر جبر را به طور وسیع و به نفع صفویان به کار گرفته است. به نظر می‌رسد با توجه به استفاده مورخان پس از وی از حبیب‌السیر و تأثیر این اثر به لحاظ فکری بر اندیشه آنان، موجبات استفاده وسیعتر از این اندیشه را در منابع تاریخ‌نگاری عصر صفوی فراهم آورده باشد. چرخش امور برمبنای مشیت الهی از دیدگاه خواندمیر، تنها شامل وقایع بزرگ و مهم نیست. او در مواقعی در شرح وقایع کوچک نیز این نظریه را مدخلیت می‌دهد. خواندمیر به حکومت رسیدن آقا رستم را در ساری براساس همین نگرش توضیح داده، می‌نویسد:

«بنابر مشیت حضرت واهب‌النعم و تعالی و تعظم، قبل از ارتفاع علم سلطنت پادشاه سکندر شیم، آقا رستم بر ولایت ساری و بعضی دیگر از بلاد مازندران مستولی شده بود. به واسطه عدم مساعدت بخت و طالع کما ینبغی اطاعت فرمان واجب‌الاذغان نمی‌نمود».^۲

یکی از مواردی که خواندمیر نظریه تقدیرگرایی و چرخش امور براساس مشیت الهی را به طور محکم و با استفاده از آیات متعدد توضیح داده جریان برکناری امیرخان موصلو از حکومت خراسان و انتصاب سام میرزا به جای وی است تغییری که برای او رفاه و امنیت به همراه آورد و موجبات تکمیل تألیف حبیب‌السیر گردید:

«چون ارادت قادر بی‌چون و مشیت صانع کن فیکون برطبق (ولا تحسبن الله غافلاً عما یعمل الظالمون) مقتضی آن گشت که دست حیف و تعدی نواب امیرخان از دامان عرض و مال اهالی خراسان کوتاه گردد و مضمون بصدق مقرون (اذا اراد الله بقوم خیراً سلط علیهم ملکا عالماً عادلاً) ظاهر شده در اطراف آن بلدان فراغت و امنیت بوقوع پیوندد رأی گیتی‌آرای پادشاه کشورگشای بعد از اطلاع بر صور مذکوره و حوادث مسطوره بر آن قرار گرفت که شاهزاده

۱. روزبهان خنجی، همان، ص ۲۷۱.

۲. غیاث‌الدین خواندمیر، همان، ص ۵۲۰.

تھماسب را به پایه سریر اعلی طلبیده امیرخان را از حکومت آن مملکت معزول سازد و شاهزاده سام را نامزد سلطنت دارالملک میرزا شاهرخ کرده لوای معدلت انیس‌الحضرت دورمیش خان را در اطراف امصار خراسان برافرازد دو فرمان جهان مطاع بر این جمله صدور یافته منشیان بارگاه (توتی‌الملک من تشا) منشور... آن ولایت را... به اسم سامی و لقب گرامی ابوالنصر سام‌میرزا مرقوم گردانیدند و طغرانویشان درگاه (ان‌الارض‌الله‌یورثها من یشاء) پروانچه نفاذ امر و جریان فرمان دورمیش خان را در ممالک بتوقیع وقع (انا جعلناک خلیفه فی الارض) رسانیدند.^۱

خواندمیر در موارد متعدد دیگر عقیده مبتنی بر تقدیرگرایی خود را از جمله در شرح آغاز سلطنت شاه‌اسماعیل اول، قتل امیر نجم ثانی در جنگ غجدوان و تولد اسماعیل اول به کار گرفته است.

مؤلف جهانگشای خاقان که کتابش را در اواسط سلطنت تھماسب اول تألیف می‌کرد تقدیرگرایی ملهم از تصوف را برای تبیین وقایع تاریخی به کار گرفته و در این راه از محتوا و لحن صفوة‌الصفاء تأثیر پذیرفته است. از جمله درباره تعیین شیخ‌صفی‌الدین به جانشینی شیخ‌زاهد می‌نویسد:

«میردان را رشک غالب شده هرکدام از توفیق بهره نداشتند سخنها می‌گفتند شیخ زاهد به نور معرفت دریافته گفت: ای میردان زینهار که شک به خاطر میاورید و درباره این جوان که در میان او و خدای عالم یک حجاب بیش نمانده و درین عمر قلیل از کثرت ریاضت و عبادت نه حجاب را رفع کرده...» و چند سطر بعد در تأیید این انتخاب توسط خداوند متعال و مقدر بودن این تقدیر می‌نویسد: «شبی حضرت شیخ صفی در خواب دید که تاجی بر سر مبارکش نهادند و شمشیر غلاف سرخی بر کمرش بستند. آن تاج را از سر برداشت دید که آن تاج آفتاب شد و از شعله آن آفتاب تمام عالم روشن گردید. چون از خواب بیدار شد به خدمت شیخ زاهد آمد. چون چشم شیخ زاهد بر وی افتاد گفت ای فرزند مبارک باشد این دولت که به تو داده‌اند از عالم غیب... شیخ زاهد گفت مژده باد تو را که از فرزندان تو یکی پادشاه خواهد شد.»^۲

بنابر نظر مؤلف جهانگشای خاقان، اموری از قبیل طراحی تاج شاه‌اسماعیل بنابر خواست خداوندی و با دریافت الهامات غیبی انجام می‌گرفت.

«... در آن حین سیدی از سادات که در دارالسلطنه تبریز سکنی داشت و موسوم به

۱. همان، ص ۵۸۶.

۲. جهانگشای خاقان، همان، ص ۱۶ - ۱۷.

میر عبدالوهاب بود تاجی گل‌دار موافق خاطرخواه آن حضرت به‌نظر کیمیا اثر شهریار شریعت‌پرور رساند و آن حضرت تعجب نمود فرمودند که تو این تاج را در کجا دیدی که موافق است به آنچه من دیده‌ام. آن سید به عرض رسانید که چندگاه قبل از این در عالم رؤیا حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام را دیدم و آن حضرت تاجی بدین صفت از کاغذ بریده به من داده فرمودند که یکی از فرزندان ما مروج مذهب بحق خواهد بود و خطبه‌اثنی عشر درین شهر خواهد خواند. تو این کسوت را دوخته به‌نظر او برسان که بر سر مبارک گذارد.^۱

نویسنده مجهول‌الاسم همین اثر، یکی از تبیین‌های عجیب مبتنی بر مشیت و تقدیر الهی را در توضیح علت شکست شاه‌اسماعیل در جنگ چالدران بر قلم رانده و می‌نویسد:

«... و همانا حکمت بالغه الهی اقتضای چنان کرده بود که آن حضرت را از اصابت عین‌الکمال چشم‌زخمی رسد که اگر درین معرکه نیز پادشاه مؤید منصور، ظفر می‌یافت، بیم آن بود که ارباب ارادات و اعتقاد ساده‌لوحان قزلباش در شأن آن حضرت به حدی انجامد که پای اعتقادشان از مسلک مستقیم دین و ایمان لغزیده، گمانهای غلط برند.»^۲

در تبیین‌های تقدیرگرایانه این اثر ابعادی از اندیشه‌های تشیع و تصوف به هم درمی‌آمیزد و مکانیزمهای خاص و متفاوتی برای محقق شدن آن تقدیرات به کار بسته می‌شود. یکی از مثالهای جالب در این مورد، شرح مؤلف جهانگشای خاقان از تصرف تبریز توسط سلطان سلیم است.

«چون خبر مراجعت خاقان صاحبقران به سلطان سلیم رسید، به تکلیف بعضی از بداندیشان از چمن چالدران متوجه دارالسلطنه تبریز شد. اشراف و اهالی تبریز استقبال نمودند. سلطان سلیم از روی عدالت و مروت با اهل تبریز پیش آمد، بزرگان و کدخدایان را اعزاز نموده نخست به مسجد حسن پادشاه رفته نماز گزارد. و از جمعی صحیح‌القول استماع شد که در حینی که خطیب آغاز به خطبه خواندن کرد، چون به نام پادشاه رسید گفت: السلطان بن سلطان ابوالمظفر شاه‌اسماعیل بهادرخان، چند نفر از متعصبان رومیان از جای درآمده خواستند که خطیب را از منبر به زیر آورده به قتل رسانند. سلطان سلیم آن جماعت را منع نموده و گفت که تقصیر خطیب نیست. ظاهراً دو چیز منظور اوست، یکی آنکه زبانش چنین عادت کرده است، دیگر آنکه از انصاف دور است که آنچه من از قوت و قدرت حضرت شاه در این جنگ مشاهده نموده‌ام، و الله

۲. همان، ص ۵۰۲.

۱. همان، ص ۱۵۳ - ۱۵۴.

اگر می‌شنیدم باور نمی‌کردم. ضرب‌دستی که از روی تهور آن تأیید یافته حضرت کردگار در مدنظر من به کار برده معلوم نیست که به غیر از حضرت اسدالله‌الغالب که مظهرالعجایب است دیگری به کار برده باشد. پس این دلیلی است روشن که چون کسی را نظر از عالم بالا باشد دیگری در دولت او شریک نمی‌تواند بود. از اول غلط کردم که به محاربه این پادشاه سکندرجاه مبادرت نمودم...»^۱

مؤلف جهانگشای خاقان ترکیبی از عناصر مختلف فکری را در تبیین و تشریح تاریخ به کار برده است. در توجیه تقدیرگرایانه شکست چالدران، وقوع آن را به منظور جلوگیری از انحراف فکری قزلباشان ساده‌لوح، مقدر می‌داند و خدشه وارد بر حیثیت آن مؤید من عندالله یعنی شاه‌اسماعیل را از زبان سلطان سلیم دشمن پاک می‌کند. در این بخش از مطالب فوق که به تعریف ضرب شمشیر اسماعیل از زبان سلیم می‌پردازد توصیف واقعه به گونه‌ای است که گویا دست علی (ع) از آستین اسماعیل به در آمده بود. در این بیان، نشانه‌های تناسخ و حلول فرق متصوفه خودنمایی می‌کند. در اشعار منسوب به شاه‌اسماعیل که نمونه‌هایی از آن قبلاً قید گردیده نشانه‌های این اندیشه را بوضوح می‌توان دید.

تقدیرگرایی و تبیین امور تاریخی براساس مشیت الهی اندیشه‌ای است که بر تفکر دینی استوار است و با توجه به جایگاه دین و مذهب در جامعه صفوی تفکیک این دو مقوله در اندیشه تاریخ‌نگاری این دوره غیرممکن می‌نماید. اندیشه تقدیرگرایی در تاریخ‌نگاری صفوی بدون تحول عمده‌ای پایدار ماند تنها تغییری که در سیر این تفکر در منابع تاریخ‌نگاری عصر صفوی می‌توان ملاحظه کرد کاسته شدن از تبیین‌های عرفانی و صوفیانه، در منابع پدیدآمده از عصر شاه‌عباس اول به بعد و افزوده شدن بر تبیین‌های مذهبی است. این موضوع مانند هر موضوع فکری دیگر به دلیل پیچیدگیهای خاص، مطلق نیست و مواردی متفاوت هم می‌توان پیدا کرد. در نتیجه می‌توان گفت از کلیت نسبی برخوردار است. با توجه به تداوم تقدیرگرایی در اندیشه تاریخ‌نگاری عصر صفوی، منابع متأخر معمولاً موارد مهم قابل تبیین بر این اساس را از منابع متقدم این دوره اقتباس و با تغییر ادبیات نگارشی و لحن کلام، همان مباحث را تکرار کرده‌اند. به عنوان نمونه به تبیین تقدیرگرایانه محمود بن خواندمیر از جنگ شرور و پیروزی شاه‌اسماعیل بر الوند آق‌قویونلو توجه می‌کنیم:

۱. همان، ص ۵۰۶-۵۰۷.

«سبحان کریم که مشیت با رؤیتش چون باعزاز دولتمندی تعلق گیرد و به تاج ابتهاج «تغز من تشاء» او را سرافراز ساخت، خلعت «توتی الملک من تشاء» بر وی پوشیده و برعکس این قضیه، هرگاه اراده مقرون به افاده‌اش بذلت مانند الوندی منوط گردد بی شبهه او را در آتش «تذل من تشاء» گذاخته به صرصر «تنزع الملک من تشاء» دوحه اقبالش را منقطع گرداند. يفعل الله ما يشاء و يحکم ما يريد»^۱

یحیی بن عبدالطیف قزوینی چنانکه قبلاً اشاره شد حجم کمی از کتابش را به تاریخ صفویان اختصاص داده و سبک نگارشش در مقایسه با غیاث‌الدین خواندمیر و امیر محمود بن خواندمیر از سادگی برخوردار است و مسائل مهم تاریخی را به زبانی ساده و بدون پیرایه‌های تحلیلی و تبیینی نگاشته است. اثر او از آثار اوایل عصر صفوی محسوب می‌شود و بر طبق طبقه‌بندی فوق، تبیین‌های تقدیرگرایانه او باید لایه‌هایی از اندیشه صوفیگرایانه داشته باشد. یکی از معدود مواردی که یحیی قزوینی تبیین تقدیرگرایانه به کار برده، کشته شدن سلطان حیدر در جنگ با شروانشاه است که طی آن چند اصطلاح صوفیانه به کار برده است:

«... با آن حضرت در حدود تبرسران جنگ عظیم کردند و خلق بسیار از طرفین کشته شدند و در این جنگ به موجب «اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعه و لا يستقدمون» از کمان قضا و قدر تیری به حضرت سلطان حیدر رسید و آن حضرت جرعه شهادت به دستور آباء رشید از جام، و ما منا الا مقتول شهید، درکشید و به دار جنان و روضه رضوان خرامید... کار دنیا خود چنین است همیشه زمره انبیا و ائمه هدی علیهم افضل التحیه والثنا و طبقه اصفیا و اولیا از او جفاها دیده و ستمها کشیده‌اند»^۲

عبدی بیک شیرازی براساس اندیشه مذهبی نیرومندی به تألیف تاریخ پرداخت در نتیجه تبیین‌های تقدیرگرایانه مبتنی بر صوفیگری در اثر او به طور واضح به چشم نمی‌خورد. قاضی احمد قمی مورخ اوایل دوره شاه‌عباس اول، این نوع تبیین‌ها را اغلب در جلوس پادشاهان مورد استفاده قرار داده و در عین حال از تأکید زیاد خودداری کرده است به عنوان مثال جلوس اسماعیل دوم و سلطان محمد خدابنده را با جملاتی مشابه و ساده تبیین کرده است. در جلوس محمد خدابنده می‌گوید:

۱. امیرمحمود بن خواندمیر، تاریخ شاه‌اسماعیل و شاه‌نهماسب صفوی، همان، ص ۶۴.

۲. یحیی بن عبدالطیف قزوینی، همان، ص ۳۹۰.

«چون ارادهٔ ملک قدیر عزّ و علاء بدین متعلق شده بود که ستون ملک و سلطنت به ذات اقدس شاه ستارهٔ سپاه قایم گردد: چند روزی که شاه‌اسماعیل متقلّد امور سلطنت شده بود از اوضاع چنین مفهوم می‌شد که ایام وی را چندان ثباتی و بقایی نخواهد بود»^۱ این در حالی است که قاضی احمد چند صفحه جلوتر با بیانی مشابه سلطنت اسماعیل دوم را نیز مقدر از جانب خداوند دانسته است:

«چون قلم تقدیر ملک قدیر سلطنت ایران را به نام شاه‌اسماعیل رقم زده بود کوشش برادران کامگار و عموزاده‌های نامدار فایده نداد...»^۲ نکتهٔ عجیب آنکه قاضی احمد و مورخانی مانند وی از خود سؤال نکرده‌اند که علت برعکس شدن قضا و مشیت الهی در مورد یک فرد در زمانی کوتاه چیست. منظور آن است که اگر علل و عوامل متعدد دست‌به‌دست شدن سلطنت برای آنان مطرح نبود و دنبال یافتن پاسخ نمی‌گشتند، طرح سؤالی در حول محور همان علت مورد نظر آنان در چنین تغییرات سیاسی، که همانا تقدیر و مشیت الهی بود، انتظار دور از ذهنی نبود ولی هرچه هست آنان با ساده‌نگری در پی دیدن چنین تناقضات محتوایی در اثر خود نبودند، قاضی احمد مفصلترین بیان تقدیرگرایانهٔ خود را در مورد جلوس شاه‌عباس اول بیان کرده است:

«چون مشیت ازلی و تقدیر لم‌یزلی متعلق به آن شده بود که سریر سلطنت و جهانبانی و تخت مسند گیتی‌ستانی و قبا‌ی مملکت و تاج شاهی از مکن غیب و عالم لاریب بمودای حقیقت انتمای «توتی‌الملک من تشاء» به آن حضرت حواله شود، چند روزی بنابر صغر سن و قلت عساکر محسن در مملکت خراسان توقف داشتند. چون مدت هفت سال تمام آن روشنی دیدهٔ اهل عالم در خراسان پادشاهی نمود، وقت آن رسید و انتظار به نهایت انجامید، هاتف غیبی صدای «قل جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل کان زهوقاً» [سوره] در داد»^۳

بررسی فراز و نشیب نگرش مورخان به اندیشهٔ تقدیرگرایی و تبیین مسائل تاریخی براساس مشیت الهی، آنچنان‌که در آن عصر عموماً از تقدیر و مشیت الهی می‌فهمیدند، هدف گفتار حاضر است. چنانکه قبلاً گفته شد تبیین‌های مبتنی بر تقدیرگرایی عرفانی و متأثر از صوفیگری تقریباً از دورهٔ عباس اول رو به افول رفت و این نوع تبیین‌ها بر پایهٔ اندیشه‌های واضح دینی صورت گرفت. بررسی این مقوله در اندیشهٔ اسکندر بیک نمونهٔ جالبی به دست می‌دهد. مورخان عصر

۱. قاضی احمد قمی، همان، ج ۲، ص ۶۶۱. ۲. همان، ص ۶۱۵.

۳. همان، ص ۸۵۸ - ۸۵۹.

صفوی تبیین‌های تقدیرگرایانه را عموماً در شرح موضوعاتی همچون شکستها و پیروزیهای شاهان صفوی، مرگ و تولد و جلوس آنان، توضیح فلسفه پیدایش و رشد قدرت این دودمان و گاهی هم در مباحث و موضوعات کم‌اهمیت به کار بسته‌اند. اسکندربیک که در میان مورخان این دوره به واقع‌گرایی و خردگرایی در نگارش تاریخ شهره است، تبیین‌هایی از نوع تبیین‌های مورخان دیگر این دوره را در شرح مسائل فوق به کار بسته است. با ذکر چند نمونه از توضیحات وی حول محور مسائل فوق، به نحوه برخورد تبیینی وی و تفاوت آن با مورخان دیگر می‌توان پی برد. اسکندربیک در شرح تاریخ جنید و حیدر و سلطان‌علی بیشتر تحت تأثیر اندیشه‌های مورخان قبل از خود قرار داشت و اطلاعات خود را از منابع آنان به دست آورده است ولی با این وجود نظرگاه‌های آنها را تا حدود زیادی از تبیین‌های شدید مبتنی بر تصوف و عرفان خارج ساخته و به برداشتی متعادل با رگه‌هایی از صوفیگری و تبیین‌های تقریباً معقول مذهبی روی آورده است. او موضوع قتل سلطان‌علی را چنین شرح می‌دهد:

«... امیرزاده رستم‌میرزا ایبه سلطان را با چهارهزار سوار به تعاقب آن سلطان عالی‌مقدار فرستاده در حوالی شماسبی که موضعی است از مواضع شهر اردبیل به آن حضرت رسیده،... آن حضرت چون به نور ولایت صورت شهادت خود را در صفحه تقدیر مشاهده نموده بود، صوفیان و هواخواهان دودمان صفوی را جمع آورده از شهادت خود در آن معرکه خبر داد. برادر نیک‌اختر، خاقان سلیمان‌شان را که انوار جهانداری از ناصیه همایونش می‌درخشید ولیعهد و قائم‌مقام گردانید و رموز اسراری که در وقت ارشاد شیوه و شعار مرشدان این خاندان است... به ودیعت نهاد... و بر زبان الهام بیان گذرانید که چراغ دولت دودمان مرتضوی از او روشن گشته... و پرتو معدلتش بر مفارق عالمیان خواهد تافت. بعد از اتمام وصیت قدم در معرکه کارزار نهاد و همچنان‌که بر زبان صدق بیانش گذشته بود، مخالفان غالب آمده آن حضرت شربت شهادت نوشید»^۱.

اسکندربیک جریان رسیدن اسماعیل اول به سلطنت و تأسیس این سلسله را بدون آرایش‌های صوفیانه و عرفانی و تنها با لحن مذهبی چنین توضیح می‌دهد:

«نغمه‌پردازان بزم دلگشایی و معرکه‌آریان رزم سخن‌آرایی خروج پادشاه ستوده سیر حمیده فعال صف‌آرای معرکه‌کشورگشایی مرحله‌پیمای بادیه‌جویایی انجمن‌افروز بزم اقبال آفتاب

۱. اسکندربیک منشی، همان، ج ۱، ص ۲۳ - ۲۴.

جهان‌آرای آسمان جاه و جلال آینه رونمای مذهب حق اثنی عشری تخت‌گیر ممالک کیان یعنی خاقان سلیمان شأن را بدین ترانه سروده‌اند و آثار شجاعت و رزم‌آزمایی و اخبار کشورگیری و جهان‌نگشایی آن شهریار والاگهر مرتضوی خصال را در انجمن حدیث‌آرایی بدین نمط گزارش کرده‌اند که...»^۱

اسکندریک درگذشت شاه‌اسماعیل و جلوس تهماسب اول را هم بدون پیرایشهای صوفیانه و تقدیرگرایانه توضیح می‌دهد و این وقایع را اموری واقعی تلقی می‌کند.^۲ او در گزارش مرگ تهماسب با نگرشی واقع‌گرایانه به شرح بیماری تهماسب می‌پردازد

«بر ضمائر واقفان اخبار و مطالعه کنندگان سیر و آثار سلف پوشیده نماند که چون مجملی از احوال گرامی حضرت جم جاه... بدستیاری کلک بدایع‌نگار در فوق رقم تحریر یافت اکنون قلم شکسته‌زبان در شرح واقعه غم‌افروز آن یگانه‌زمان که بر حسب کریمه «کل شی هالک الا وجهه» ناگزیر هر برنا و پیر است جامه نیلی کرده با اشک خونین سیاهتر از مداد بر صحیفه بیان می‌نگارد. تبیین این مقال آنکه دو سال قبل از ارتحال آن برگزیده حضرت ذوالجلال بیماری ضعف بر مزاج شریفش طاری گشته...»^۳

اسکندریک در شرح واقعه مرگ اسماعیل دوم ضمن نقل طلوع ستاره دنباله‌دار (ذو‌ذبابه) و تأثیر نحوست آن بر سرنوشت اسماعیل، بر عوامل و تقییراتی مانند قطع صله رحم، قتل اعضای باقیمانده‌خانندان صفوی، سیاست تضعیف تشیع، اعتماد به افراد ناباب و اعتیاد به استعمال مواد مخدر را از علل^۴ واقعی قتل او ذکر می‌کند و به تبیینی واقع‌گرایانه نزدیک می‌شود.

افوخته‌ای نطنزی با بیانی متکلف و تبیین‌های معنوی بیشتر، از توجه به واقعیات پیرامونی در تبیین تاریخ غافل نبود و خصایص اسکندریک را تا حدودی در موارد مذکور به کار بسته است. از جمله در شرح درگذشت اسماعیل دوم ضمن اشاره به طلوع ستاره دنباله‌دار، به علل واقعی این حادثه چنین می‌پردازد:

«بنابراین مقدمات، تمامی اوقات را به قضای مافات و خوردن مکیفات مستغرق گردانیده به مباشرت محبوبان... پرداخت و هیچ‌کار دیگر از جزوی و کلی امور سلطنت و مهمات دینی و دنیوی توجه نفرموده و نساخت. آخر الامر به واسطه افراط مکیفات، بعضی از امرای مقرب که از

۱. همان، ص ۲۵.

۲. همان، ص ۴۴ - ۴۵.

۳. همان، ص ۱۱۸ - ۱۱۹.

۴. همان، ص ۲۱۳ - ۲۲۱.

آثار سخط و غضب او ایمن نبودند...»^۱

افوشته‌ای در توجیه رسیدن شاه‌عباس اول به سلطنت به تقدیر و حکمتی طبیعی و جغرافیایی پرداخته است و با استفاده از آیه قرآن کریم که می‌فرماید «اللّه الذی خلق سبع سموات و من الارض مثلهن» [۶۵/۱۲] می‌گوید که اقالیم مختلف خاصیت‌های خاص دارند. از جمله می‌گوید که:

«نیشابور که از مشاهیر بلاد خراسان است خاصیتش آن است که خار صحرایش ترنجبین می‌دهد و کوهش فیروزه...» سپس می‌گوید خاصیت هرات نیز آن است که شاهزادگانی که در آنجا تربیت می‌یابند حتماً به سلطنت می‌رسند. «دیگر دارالسلطنه هرات... که عمده ممالک خراسان است یکی از خواص آن بلده آنست هر پادشاه‌زاده‌ای که در آن بلده فاخره نشو و نما یافته به مرتبه رشد و تمیز برسد البته پادشاه شود...»^۲

در این بیان افوشته‌ای نوعی تقدیرگرایی به چشم می‌خورد که می‌توان آن را تقدیری ناشی از خواص جغرافیا دانست. در اینکه افوشته‌ای با تبیین‌های ماوراءالطبیعی به سلطنت رسیدن شاه‌عباس و مواردی مشابه را توضیح نداده و به عوامل عینی مانند شرایط پیرامونی و جغرافیایی پرداخته پیشرفت بزرگی نشان می‌دهد اما نکته‌ای که وی بدان نرسیده توجه کردن به عوامل فرهنگی و سیاسی اقلیم‌هاست که منجر به اهمیت یافتن و تأثیرگذاری در سرنوشت افراد از جمله شاهزادگان می‌گردد، این عوامل از ساختارهای سیاسی و اجتماعی و مبانی فرهنگی جوامع که مولود خرد، عمل و روابط انسانی است، نشأت می‌گیرد و البته درک این مبانی در ظرف زمان و مکان زندگی افوشته‌ای و مورخانی از نوع او نمی‌گنجید.

ملاجلال مؤلف تاریخ عباسی که به دلیل اشتغال به منجمی در دربار شاه‌عباس اول به لقب منجم معروف گردید و براساس اشتغال و تخصص علمی حتماً معتقد به تأثیر کواکب و سیارات بر سرنوشت انسان بود در اثر خود در مواردی بسیار معدود به تأثیرات مذکور اشاره می‌کند. از تبیین‌های تقدیرگرایانه به دور است و با بیانی بسیار ساده و روان به شرح گزارشات خود که در قالب سال‌نگاری تدوین کرده است، می‌پردازد. تاریخ‌نگاری وی از جهت پرداختن حداقلی به تبیین‌های تقدیرگرایانه در ردیف تاریخ‌نگاری افوشته‌ای نظنزی و اسکندر بیک قرار دارد. این موضوع با طبقه‌بندی که از تاریخ‌نگاری عصر صفوی براساس میزان پرداختن به تبیین‌های

۱. افوشته‌ای نظنزی، همان، ص ۵۹ - ۶۰. ۲. همان، ص ۲۴۸.

تقدیرگرایانه در اوایل این بخش مطرح شد، هماهنگی دارد. ملاجلال منجم پیشگویی تقدیرگرایانه را در باب سلطنت شاه عباس مطرح کرده که در منابع دیگر به چشم نمی خورد. او در واقعه رسیدن خبر مرگ اسماعیل دوم به هرات و پیشگیری از قتل عباس میرزا می نویسد:

«... سلطان محمد نام که از اویماقات شاملو بود به قزوین مانده بود، به جهت آنکه پروانه ایالت هرات را تمام نموده به هرات برد از این واقعه خبردار شد و بسرعت هرچه تمامتر در عرض سیزده روز به یک استر خود را به هرات رسانید و در سحر روزی که مقرر شده بود که نواب کلب آستان علی را ضایع کنند که روز عید و اول شوال بود، رسید چون خبر مسرت اثر فوت اسماعیل رساند،... جهان پیر باز جوان شد و عیش از سر گرفت و در میان ترک و تاجیک شادی به هم رسید که مافوق آن متصور نبود و بنا به دستور سابق، میرزایی هرات به کلب آستان علی قرار یافت و هر روزه به سیر و شکار و صحبت اشتغال داشتند. و روزی در حین توجه شکار، پیری از عالم غیب رسیده سنگی آورد به رنگ جوزی و در صلابت از خارا چند قدم بیشتر، در دو روی او به خطی که از اصل رنگ به سفیدی مایل. در یکی رو نوشته بود عباس می شود پادشاه و در دیگر رو نوشته بود که در سنه ۹۹۶. علی قلی خان گفت که به این مژده سر و جان از تو، بنشین تا ما از شکار برگردیم. بعد از آمدن از شکار اثری از این مرد ظاهر نشد و کس ندانست که این پیر که بود و کجا رفت»^۱

ملاجلال جریان مرگ اسماعیل دوم را به گونه ای ساده و طنزآلود بیان کرده و می نویسد:

«و شاه اسمعیل حکمی مؤکد به عقاب و خطاب به شیراز و هرات مصحوب غازی بیک و دیگری قتل برادر و برادرزاده فرستاد. روزی که این حکم را می کرد شب دیگری گرگ اجل گریبان او را گرفته و درر بود به سبب خوردن فلونیا و تراکیب مسموم عادتی...»^۲

محمد معصوم بن خواجگی اصفهانی مؤلف خلاصه السیر هرچند سادگی بیان ملاجلال منجم و اسکندریک را رعایت نکرده و بر تکلف کلام افزوده اما در تبیین مسائل تاریخی تا حدودی به راه آنان رفته است. چیزی از تبیین های تقدیرگرایانه منابع اوایل عصر صفوی، در کتاب او دیده نمی شود اما به جای آن، در موارد مقتضی از آیات قرآن کریم و تفاسیر آنها و دیدگاههای متعادل مذهبی بهره می برد. به عنوان مثال در گزارش درگذشت شاه عباس اول، پس از تفأل به آیه ای از قرآن کریم می نویسد:

۱. ملاجلال منجم، همان، ص ۳۸ - ۳۹. ۲. همان، ص ۳۸.

«بنابراین، آن عزیمت از قوت به فعل نیامد تا سپاه ضعف و ناتوانی و جنود محنت و الم و ستم متنوعه علاوه کوفت و بیماری اصل شده مزاج از منهاج اعتدال و صلاح منحرف گشت تا طبیعت از معارضه این عارضه در عقبه عجز افتاده لاجرم در وقت سحر در بلده اشرف به اجابت، «یا ایها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه» به نعیم جنان رسید»^۱.

محمدطاهر وحید قزوینی مؤلف عباسنامه در تاریخ شاه‌عباس دوم (۱۰۵۳ - ۱۰۷۷ هجری) در اندیشه تاریخ‌نگاری به راه خواجگی اصفهانی رفته جز آنکه بر تکلف کلام در مواردی افزوده است. به دو متن کوتاه از نوشته وی توجه می‌کنیم که در هر دو مورد زمینه تبیین‌های تقدیرگرایانه وجود داشت اما مؤلف با توسل به مفاهیم عینی به شرح وقایع پرداخته است. متن کوتاه اول مربوط به قتل میرزاتقی اعتمادالدوله وزیر به دست جمعی از درباریان شاه‌عباس دوم است:

«مرحمت پناه میرزاتقی اعتمادالدوله که به مزید توجهات شاهانه و تفقدات خسروانه امتیاز یافته کوس آن و لا غیر می‌زد به مستی کهن باده هوش پرداز دیرسالی و نخوت قوی دستی و بلنداقبالی سررشته خوش‌سلوکی را از دست داده با امرا و سپاهی و رعایا طریق رفق و مدارا مسلوک نمی‌داشت. تا آنکه بتدریج فیما بین مرحوم مزبور و جانی خان که پیوسته در کمینگاه مکر نشسته منتظر فرصت می‌باشد، وسیله فتنه‌انگیزی به دست افکنده سرگرم برافروختن آتش فساد گردیدند و به قورچی‌باشی چنان خاطر نشان نمودند که اعتمادالدوله به قتل تو تصمیم عزیمت نموده؛ آن سفیه به محض سخنان دروغ ارباب عناد از راه رفته به اعتقاد خود چاره کار را منحصر در قتل اعتمادالدوله مزبور دانست... به تاریخ بیستم شهر شعبان سنه ۱۰۵۵ هنگام صبح به منزل مرحوم مزبور رفته... مرحوم مزبور را به قتل رسانیدند»^۲.

متن دوم از عباسنامه مربوط به شرح وقایع سال ۱۰۶۶ هجری درباره مسلمان شدن حدادتی از یهودیان است:

«چون خاطر خطیر حق‌شناس و ضمیر منیر شریعت اقتباس پیوسته متوجه ترویج سرخ و سبز و دین مطهر می‌باشد و همگی نیت والامصروف معطوف بر آنست که گُلستان حدادتشان شریعت مصطفوی از خار و خس... پرداخته باشد لهذا این نیت خیرانیت مانند باد بهار که بدون جبر و

۱. محمد معصوم بن خواجگی اصفهانی، همان، ص ۳۲.

۲. محمدطاهر وحید قزوینی، عباس‌نامه، همان، ص ۶۲ - ۶۵.

اکراه منشأ برومندی اغصان و اشجار می‌گردد در مزاج پیر و جوان یهودان که صلابت کفر و شدت عناد ایشان بر عالمیان ظاهر است و در زمان سلاطین سلف به سیاسات الیم و عقوبات عظیم ترک دین باطل نکرده و سالک صراط مستقیم اسلام نگشته بودند اثر نموده طالب این سعادت و ملبس به لباس ایمان و ممتاز به انعامات بی‌کران گردیدند.^۱

اکثر منابع تاریخ‌نگاری صفوی که زین پس به بررسی آنها در این بخش پرداخته خواهد شد چند ویژگی مشترک دارند. اول آنکه به سبک منابع دهه‌های اول عصر صفوی تبیین‌های تقدیرگرایانه و مبتنی بر مشیت الهی به کار بسته‌اند. و دوم آنکه منابع عمومی و سلسله‌ای این دوره در نگرش خود به تاریخ اجداد صفویان، اغلب تبیین‌های تقدیرگرایانه را به تقلید از آنها و تقریباً و در همان مواردی که متقدمین آنان به کار بسته بودند باز تولید کرده‌اند. در اینجا با ذکر نمونه‌هایی از مستندات مؤید این مطلب بحث را پی خواهیم گرفت.

میرزابیک جنابدی در روضة‌الصفویه تبیین‌های تقدیرگرایانه زیادی را در متن اثر خود آورده است که اغلب بر بینش مذهبی استوارند و با استفاده از قرآن کریم و احادیث در استحکام نظرات خود در این مورد پای فشرده است. یکی از موارد جالب «شرح جنگ تهماسب اول و سلیمان قانونی و مقهور شدن جنود روم از لشکر سرما به فرمان خالق ارض و سما» است:

«... و بر این نهج همت والا بر محاربه گماشته... متجهز فرصت ایستادند. اما غیرت قایل «انا عند منکسره‌القلوب» از نهاد قدرت مطلق سرزده به مقتضای «ان جندنا لهم الغالبون» [۱۷۳/صافات] قبل از ظهور محاربه و اهتزاز سپاه طرفین با وجود اوایل عقرب، خالق ارض و سما، جنود برف و سپاه برد و سرما را بر لشکر رومیه گماشت تا دست و پا و تمامی جوارح و اعضای جنود روم را که نمونه‌ای بودند از واقعه «و حشر لسلیمان جنوده من الجن...» [۱۷/نمل] از کار و رفتار مانده، خلقی کثیر از آن جماعت که سخط الهی بدیشان تعلق گرفته بود، پایمال خیل سرما گردیدند... لاجرم اثری چون قوم نمود و عاد در معرض تیغ برف و تیر باد قرار گرفتند. از کراماتی که لازم این دودمان علیه مکان صفوی است آنکه موکب همایون پادشاه مؤید در ابهر اقامت داشتند و از سلطانیه تا ابهر یک منزل مسافت است و در این مقدار مسافت از این برودت هوا و وزیدن باد، در ابهر اصلاً اثری ظاهر نبود... حق جل و علاء به محض لطف و کرامت و به عین توجه و معاونت ارواح معصومین صلوات‌الله علیهم، بیضه دولت ابدی الهی را

۱. همان، ص ۲۱۸.

از شر چنان عدوی قاهر به منطوق «بریدون لیطفوا نورالله به افواهم والله متمم نوره و لو کره الکافرون» [۸/صف]»^۱.

میرزاییک جنابدی بروز سرما و طوفان را براساس مشیت الهی، جزو سپاه آسمانی می‌داند که در جنگ تهماسب با سلیمان قانونی به کمک وی آمدند. علاوه بر آن با استفاده از آیات قرآن کریم و دیدگاه مذهبی خود، در ابدی جلوه دادن حکومت صفویان تلاش می‌کند.

میرزاییک جنابدی موقعیت شاه‌اسماعیل و شروانشاه را قبل از شروع جنگ براساس تبیین مذهبی و تقدیرگرایانه بدین‌گونه شرح می‌دهد:

«پادشاه دهنده بی‌منت، فریدون شوکتی را که از محض عنایت بی‌غایت برگزیند هرآینه ضمیر خورشید نظیرش از لوازم انوار مواهب «افمن شرح‌الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه» [۲۳/زمر] به نوعی اضائت پذیرد که صورت آتیه و ماضیه چون جام جهان‌نمای در وی ظاهر و هویدا گردد و همچنین ضحاک طینتی را که از صرصر غضب ضرامت طینتی خرمن هستی‌اش به باد فنا دهد دیده بصیرتش به مثابه‌ای مکدر گرداند که مصدوقه «ختم‌الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوه» [۷/بقره] قرین این مقدمه، احوال پادشاه جمجاه و محاربه شروانشاه است»^۲.

مؤلف، جناح حق و باطل و خیر و شر را براساس تقدیر ازلی و مشیت خداوندی مشخص و آن را بر آیات قرآن کریم مستدل و مستحکم نموده است. علاوه بر نگاه تقدیری به حوادث، دیدگاه تأویل‌گرایانه میرزاییک از متن فوق کاملاً آشکار است. او با مصادره به مطلوب آیات، آنها را بر قامت جناحهای حق و باطل خود پوشانده است. مسلماً شأن نزول آیات شریفه ارتباطی با جنگ شرور ندارد. میرزاییک جنابدی در ادامه تبیین فوق پیروزی شاه‌اسماعیل را براساس تقدیر مقدر چنین شرح می‌دهد:

«القصة چون شیروانیان آن تهور... مشاهده نمودند و دستشان از کار و پایشان از قرار رفته پشت به معرکه کارزار کرده... مبشر قضا و قدر بشارت فتح و فیروزی هوای دلگشای «وان عیدن لهم الغالبون» [۱۷۳/صافات] به گوش هوش ساکنان خطه غیرا رسانیده، مفتاح‌الابواب، ابواب عنایت بر روی ارباب ارادت تقریر دلپذیر و «ینصرک‌الله نصراً عزیزاً» [۳/فتح] مفتوح گردانید. شیروانشاه با بسیاری از امرا و سپاه کشته‌گشته بقیه السیف به پای سرعت راه گریز پیش گرفتند».

۱. میرزاییک جنابدی، همان، ص ۴۲۴ - ۴۲۵. ۲. همان، ص ۱۳۳ - ۱۳۴.

روال مؤلف^۱ در شرح جنگها بر همین رویه استوار است. او علاوه بر آنکه تاریخ را در قالب حماسه ریخته و داستانهای قهرمانی عامه‌پسند پرداخته، این‌همه را در قالب بینشی دینی و تقدیرگرایانه تبیین نموده و با تأویل و مصادره به مطلوب آیات، مصادیق آنها را با وقایع تاریخی مورد نظر خود منطبق نموده است. میرزاییک این تبیین‌ها را فقط در مورد شاهان صفوی به کار نبسته است. او در مورد سرداران نیز به همین راه رفته است. از جمله در شرح حمله اوزبک به اسفراین در زمان شاه‌عباس، ضمن شرح جنگ دلیرانه مدافعان، علت شکست و کشته شدن آنان را به تقدیر نسبت داده و می‌گوید:

«ابومسلم خان والی اسفراین، در حالت دخول سپاه اوزبک جنگهای مردانه و کوششهای رستمانه به عمل آورده، با آن مقدار قزلباش که در تحت فرمانش بودند چند مرتبه آن غلبه و ازدحام از شهر خارج رانده... بالاخره چون اراده ازلی به افنا و اعدام آن جماعت تعلق گرفته بود کوشش و اجتهاد ایشان مفید نمی‌افتاد و از کثرت تردد در محاربه و کوشش، قوت و توان از آن دلیران مسلوک گشته حرب‌کنان به درجه شهادت فایز می‌گردیدند».^۲

محمدیوسف واله مؤلف خلدبرین در تبیینی تقدیرگرایانه قتل زن سلطان محمد خدابنده به دست سران قزلباش را بدین‌گونه شرح می‌دهد:

«در این کارگاه وسیله‌بافی که تار و پودش پیوسته از رشته سیاه و سفید شب و روز است چون حریر آسایش و آرام و پرنیان امنیت و اطمینان به حسن احتمال نقشبند کارخانه ابداع و کارگزار جهان اختراع بر بساط تمامی جلوه گر آید، از راه قدرناشناسی ابنای زمان، آن اقشمة گرانبها چندان در پس دکان روزگار، بی‌خریدار ماند که رفته رفته دست‌فرسود گرد و غبار روزگار غدار گردیده اثری از آثار آن در بازار جهان نماند.

مصادق این مقال و مؤید این احوال آنکه چون در عهد خجسته و زمان فرخنده خاقان جنت‌مکان امنیت و آسایش جهان و جهانیان به مرتبه کمال رسید چشم بد روزگار کار خود کرد و بنا بر آنکه هر کمالی را زوالی در دنبال می‌باشد عیش ابنای زمان به طیش و رفاهیت و امنیت جهانیان به محنت و کلفت مبدل گردید و خلق جهان چون از در ناسپاسی و حق‌ناشناسی درآمده بودند ابواب انواع محن و فتن بر روی ایشان گشوده گردیده و دلیل بر این مدعا آنکه طوایف قزلباش که نمک‌پرورده خوان تربیت و احسان خاندان قدس‌نشان علیّه صفویه بودند... سالک

۱. همان، ص ۱۳۶.

۲. همان، ص ۷۰۳.

طریق نفاق و گرفتار زندان عدم اتفاق گشتند و رفته رفته کارشان در ترک ادب و سوء عقیدت به جایی رسید که به شامت آن، پایمال انواع بلایا... گردیدند. و یکی از قبایح اعمال و فضایح افعال ایشان آن بود که به اغوای کافری ماجرای با ولی نعمت خود از در کفران نعمت درآمده به تیغ جرئت ملکه قدسی ملکات... مهد علیا فخرالنسا بیگم که پرده‌نشین حریم حرم خاقان علیین آشیان و والده قدسیه شاهزادگان والاشان بود آختند و خود را بلکه تمام طوایف قزلباش را بدنام دنیا و آخرت ساختند.^۱

قصص الخاقانی تألیف ولی قلی شاملو به لحاظ تبیین‌های تقدیرگرایانه به خلدبرین و روضة الصفویه شباهت زیادی دارد و در مواردی که کاربرد این اندیشه محتمل بود به مانند آنها از منابع متقدم صفوی متأثر است به چند نمونه از تبیینات تقدیرگرایانه وی توجه می‌کنیم که در مورد اول، عمر کوتاه سلطان سلیم را به تقدیری نسبت می‌دهد که نتیجه مخالفت با دودمان برحق صفوی بود:

«... و حضرت شاه متوجه جمع کردن لشکر بودند که سلطان سلیم متوجه محاربه سلطان مصر شدند و قریب به دو سال گرفتار حرب آن حدود بود و شاه عالم پناه می‌فرمود که: نامردی است که او در الکاء خود نباشد ما متوجه آنجا شویم و غارتگر مال باشیم. صبر می‌کنیم که بازگردد. و اتفاقاً سلطان سلیم بازگشته به استنبول رفت و در این اثنی پهلو بر بستر ناتوانی نهاده فوت شد و به شامت عقوق و عصیان پدر و مخالفت اولاد حیدر صفدر از عمر و دولت تمتعی نیافته زیاده از هشت سال سلطنت نکرد».^۲

ولی قلی شاملو بارها در ذکر آغاز سلطنت پادشاهان صفوی با درج آیه ۲۶ سوره آل عمران سعی در انطباق واقعه با مفهوم آیه شریفه کرده و آن را عین خواست و اراده خداوندی دانسته است. لحن مؤلف در این موارد به گونه‌ای است که یادآور تقدیرگرایهای مورخان سده‌های سوم و چهارم هجری از جمله طبری است. از جمله در مورد به سلطنت رسیدن سلطان محمد خدابنده پدر شاه عباس این‌گونه آغاز سخن می‌کند:

«قل اللهم مالک الملک توتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء و تعز من تشاء و تعدل من تشاء بیدک الخیر انک علی کل شی قدیر» [آل عمران] جل جلاله که در بدو خلق اعیان بر

۱. محمدیوسف واله، خلدبرین، همان، ص ۵۸۳ - ۵۸۴.

۲. ولی قلی شاملو، همان، ص ۸.

هر ذره از ذرات کاینات که آفتاب اراده احسان عظیم‌الشأنش در عالم کون و فساد پرتوافکن گردید، جلوه ظهورش امری است ضروری، عظم افضاله...»^۱

دستور شهریاران تألیف محمد بن زین‌العابدین نصیری را از جهت افراط در تقدیرگرایی و به کارگیری بیانی بسیار متکلف باید نقطه اوج این تفکر در پایان عصر صفویان دانست. این اثر، اندیشه تقدیرگرایی را که در دوره بعد از شاه‌عباس اول در بخش عمده‌ای از منابع تاریخ‌نگاری رونق می‌گرفت به اوج خود رساند. مؤلف این کتاب در مقدمه مفصل خود که زمینه‌های روی کار آمدن شاه‌سلطان حسین را شرح می‌دهد در بخشی از نوشتار خود بدبختی و مشکلات مردم را در دوره قبل از سلطان حسین، بنابر تقدیر ضروری می‌بیند که زمینه لازم برای روی کار آمدن، به قول خود، آن پادشاه عادل را فراهم نمود. به متنی کوچک از مطلب مذکور توجه می‌کنیم:

«و چون تر و خشک، سعید و شقی و مهتدی و غنی و مؤمنان رقیق‌البال و اشقیای بدفعال، به مکافات شیوع سوء اعمال، به قدری که حقیقی و سزاوار بودند از آزار و اضرار، دیدند و آنچه گنجایش داشت و باعث آگاهی می‌توانست شد از ناملایمات روزگار کشیده بودند، رحم مالک‌الملک عادل و حلم پادشاه مفضل باذل، بنابر شرک نیکان و رفاقت به آتش دیگران، سوختگان زیاده از آن، روا و افزون بر آن، سزا ندانسته به حکم «ان الارض لله یورثها من یشا من عباده والعاقبه للمتقین» [اعراف ۱/۱۲۸] عنایت بالغه و مرحمت کامله‌اش شامل حال و کافل امانی و آمال این خلق روسیاه گشته دبیر مشیت، به امر «والله یؤتی ملکه من یشاء» [بقره ۲۴۷/بقره] و منشی قضا به حکم «توتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء و تعز من تشاء و تذل من تشاء» [آل عمران ۲۶/ آل عمران] به قلم تقدیر بر لوح امضای نشان ذی‌شأن، خلافت فرمانروایی ممالک فسیح‌المسالک عرصه ماء و طین را به مضمون «هو الذی جعلکم خلائف فی الارض» [فاطر ۳۹/فاطر] و توقع وقیع سلطنت و شهریاری الکیای وسیع‌الارجاء ایران‌زمین را به مفهوم «انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق» [مؤمنون ۱۴/ مؤمنون] به نام نامی اسم سامی شهریاری نوشته، که به عنایت رب شکور از بدو فطرت، طیب طیبه‌اش به اوصاف حمیده و اخلاق پسندیده مفظور، و از ابتدای خلقت، ذات ملکی ملکاتش به صفات حسنات و سمات قدسی آیات مقصور،...»

پس از^۲ سقوط صفویه تنی چند از مورخان که اواخر عهد آنان را درک کرده بودند به نگارش تاریخ درباره صفویان ادامه دادند. این مورخان با برخی جهات فکری تاریخ‌نگاری آن دوره از

۱. همان، ص ۱۰۲.

۲. محمد بن ابراهیم نصیری، همان، ص ۸.

جمله تقدیرگرایی درگیر بودند و گاهی با نگاه انتقادی و گاهی با نگاه تأییدی به بحث درباره آن می‌پرداختند. یکی از موضوعاتی که در تقدیرگرایی مورخان عصر صفوی مورد تأکید قرار گرفته بود ابدی دانستن حکومت آنان و پیوستن حکومت صفویان به حکومت امام غایب (ع) بود. نگرش برخی مورخان در این باره قبلاً مورد اشاره قرار گرفت. در اینجا با درج نظر قاضی احمد غفاری و تداعی مفهوم آن به نحوه انعکاس این موضوع در چند اثر تاریخ‌نگاری پس از سقوط صفویه خواهیم پرداخت. قاضی احمد در بحث از منظور خود از تألیف تاریخ جهان‌آرامی نویسد: «... تا آنکه بر خصوصیات احوال سلاطین روی زمین از قدماء و متأخرین به قدر اطلاعی یافته احوال بعضی دون بعض در کتب مکتب متداوله مذکور و ذکر دیگران در رسایل متفرقه ثبت و مسطور دید، خواست همه را در یک رساله جمع نموده خاتمه آن را مذیل به دول اعنی حالات غریب آیات این دولت روزافزون که بی‌شایبه اغراق خرق عادات بل محض کرامات است گرداند تا جمهور عالمیان و زمره آیندگان بعین‌الیقین بدانند که مبانی این دولت ابد اساس منصوص کانهم بنیان مرصوص است»^۱.

این نظر درباره خاندان صفویه، تنها توسط مورخان عنوان نمی‌شد بلکه علمای دینی نیز آن را گاه و بیگاه بر زبان می‌آوردند که نمونه‌ای از این تأیید، متن خطبه تاجگذاری شاه‌سلطان حسین است که توسط ملا محمدباقر مجلسی خوانده شد و در بخش بعدی از آن یاد خواهد شد. ابوالحسن قزوینی مؤلف فوائدالصفویه که در سال ۱۲۱۱ هجری به نگارش اثر خود پرداخت، طرح این مسئله را درباره صفویان و نگارش صحیح وقایع را با توجه به این مسئله از اهداف نگارش کتاب خود ذکر می‌کند:

«چون علمای امامیه و فقهای اثنی عشریه و اکثر مجتهدین و متأخرین در کتب احادیث که تألیف کرده‌اند... از روی اقوال ائمه هدی علیهم‌التحیة والثناء تفسیر کرده‌اند که سلسله علیه صفویه در رکاب صاحب‌الزمان خلیفه‌الرحمان جانفشانیها کرده در جهاد شمشیرها بر کفار نابکار خواهند زد، به این سبب راقم حروف گستاخی می‌نماید، آنچه مسموع نموده، بی‌زیاده و نقصان در این اوراق درج می‌سازد تا مطالعه‌کنندگان بهره‌مند گردند و از بی‌خبران تحریر نشمرند»^۲.

محمد محسن مستوفی، مورخی که شاهد سقوط اصفهان به دست افغان‌ها بود و در سال ۱۱۵۱ هجری به تألیف زبدة‌التواریخ پرداخت در شرح همان وقایع در عین واقع‌گرایی نسبی، از

۲. ابوالحسن قزوینی، همان، ص ۹۲.

۱. قاضی احمد غفاری، همان، ص ۳.

اندیشه تبیین تقدیرگرایانه سقوط اصفهان غافل نیست. او پس از توضیحی درباره مذاکرات سران سپاه برای اتخاذ روش جنگ در شهرستانه و عدم حصول توافق میان بزرگان و سران سپاه می‌نویسد:

«و قزلباش که مدتهاست جنگی و معرکه ندیده، بلد جنگ و جرئت به هم می‌رسانند و جری می‌شوند. امرای صاحب‌رأی و تدبیر قبول نکردند که «ما خود را در محاصره نمی‌اندازیم و پیش می‌رویم و جنگ می‌کنیم» بای تقدیر چون مشیت جناب مقدر حقیقی قرار گرفته بود که این دولت منقرض و مکافات اعمال و افعال به عمل آید و انتقام کشیده شود.

غرض که در هیجدهم شهر جمادی‌الاولی سنه ۱۱۳۴ بود که محمود افغان وارد حوالی اصفهان شد... رستم‌خان با پانصد نفر غلام مرد مردانه ایستاده جنگ کردند تا همگی کشته شده که اگر امرای دیگر نامردی نمی‌کردند و با قولر آقاسی اتفاق می‌کردند افغان از میان برداشته می‌شد. به هر تقدیر قضای فلکی و تقدیرات عالم علوی چنین شده بود که شکست عظیمی خورده، محبعلی‌خان توپچی‌باشی نیز کشته شد...»^۱

چنانکه از متن فوق پیداست، مؤلف از یک طرف به ضعفهای انسانی، بی‌تدبیری و بروز اختلاف، در تبیین شکست صفویان از افغان‌ها اشاره می‌کند و از طرف دیگر به نتیجه نرسیدن تدبیرها را مقدر به تقدیر می‌داند و به مشیت خداوند نسبت می‌دهد تا انتقام گرفته شود. البته مشخص نمی‌کند از چه چیزی باید انتقام گرفته شود او تعلیل تقدیرگرایانه شکستها را چند سطر بعد دوباره تکرار می‌کند. در هر حال می‌بینیم مورخان عصر صفوی تقدیر آسمانی و مشیت الهی را به صورت کلیدی برای باز کردن قفل همه مسائل مهم تاریخ که نیاز به اندیشیدن دارند، به کار می‌بستند. زمانی تأسیس این سلسله و زمانی انقراض آن، زمانی پیروزی در جنگ و زمانی شکست در جنگ و وقایع متعددی را به تقدیر نسبت می‌دادند. به نظر می‌رسد که این فهم غلط از تقدیر، تعقل و خردورزی آنان را در فهم وقایع و مسائل تاریخی به تعطیلی و رکود کشاند و جرقه‌های تبیین واقع‌گرایانه و خردورزانه‌ای که در برخی از آثار رخ نمود از تداوم راه باز داشت. این مسائل به درک سطحی تاریخ انجامید. و مسئولیت انسان و اعمال و رفتار و اندیشه انسانی در وقوع وقایع تاریخی به هیچ‌انگاشته شد. ایستایی خردورزی مورخان در درک واقع‌گرایانه تاریخ، آنان را از تولید دانشی که منجر به ایجاد تحول مثبت در تاریخ می‌گردید، مانع آمد.

۱. محمد محسن مستوفی، همان، ص ۱۲۸ - ۱۲۹.

محمد محسن مستوفی چالش میان فهم تقدیرگرایانه و عقل‌گرایانه تاریخ را بارها آشکار می‌کند اما در نهایت تقدیرگرایی بر عقل‌گرایی غالب می‌آید. او در شرح دعوت بزرگان خبوشان از تهماسب دوم و عدم وصول نتیجه ضمن برشمردن جاه‌طلبیها و خودسری بزرگان و اشتباهات تهماسب می‌نویسد:

«معلوم شد که حرکتی که خود فرموده بودند نیز غلط بوده و بدون رأی و دخل قورچی‌باشی کار از پیش نمی‌رود. و مملکت منظم نمی‌شود و مقدرات قضا و قدر نیز چنین تقدیر و مقدر کرده بودند».^۱

رستم‌الحکما مؤلف رستم‌التواریخ که اثر خود را در سال ۱۲۰۹ هجری تکمیل کرد تضاد میان واقعیت انقراض صفویان و نظریهٔ ابدی بودن حکومت آنان را هنوز بر خود هموار نکرده بود و از آن با تعجب یاد می‌کند و از طرف دیگر تأثیر مخرب این نظر را در سقوط صفویان یادآور می‌شود:

«دیباچهٔ بعضی از مؤلفات جناب علامه‌العلمائی آخوند ملا محمد باقر، شیخ‌الاسلام شهیر به مجلسی را چون سلطان جمشیدنشان و اتباعش خواندند که آن جنت آرامگاهی به دلایل و براهین آیات قرآنی حکمهای صریح نمود که سلسلهٔ جلیلهٔ ملوک صفویه، نسلماً بعد نسل بی‌شک به ظهور جناب قائم آل محمد خواهد رسید، از این احکام قویدل شدند و تکیه بر این قول نمودند و سررشتهٔ مملکت‌مداری را از دست رها نمودند و گوهر گرانبهای «لا یتم الریاسته الا بحسن السیاسه» را که از درج مقال معجزهٔ بیان حضرت امام بحق ناطق صادق بیرون آمده از کف دادند».^۲

رستم‌الحکما چند سطر بعد با فراموش کردن از دست رفتن سررشتهٔ مملکت‌داری از دست سلطان حسین، با لاف و گزاف از حسن کشورداری او یاد می‌کند و وقتی با انقراض صفویان مواجه می‌گردد، ناگهانی دست به دامان تقدیر و سپهر آبنوسی می‌شود:

«آن سلطان جمشیدنشان تا مدت بیست و پنج سال چنان جهانبانی نمود که هیچ‌یک از ملوک

۱. همان، ص ۱۴۹.

۲. محمد هاشم آصف، رستم‌التواریخ، به اهتمام محمد مشیری، تهران، شرکت سهامی کتابهای حبیسی، چاپ سوم، ۱۳۵۷، ص ۹۸ - ۹۹.

و سلاطین پیشین یعنی پیشدادیان و کیانیان... و تیموریان بخوبی و مرغوبی و با سامانی و پرمایگی آن سلطان جمشیدنشان پادشاهی نمودند.

از تأثیر سپهر ابنوسی، آخرالامر دولتش چنان به مغلوبیت و مقهوریت و مخذولیت و منکوبیت و ذلت و افتضاح انجامید که ذکر آنها باعث کلال و ملال، غم و هم شنوندگان خواهد شد.^۱

تبیین تقدیرگرایانه تاریخ صفویان تا زمان معاصر نیز ادامه یافت. به عنوان مثال رحیم‌زاده صفوی که در قرن بیستم به نگارش اثری تاریخی درباره زندگانی شاه اسماعیل پرداخت، با لحنی تأییدی نوشته‌های تقدیرگرایانه و مبتنی بر تصوف ابن بزاز، خواندمیر، قاضی احمد غفاری، عبدی‌بیک، یحیی قزوینی و... را درباره حیات شیخ صفی‌الدین و شاه اسماعیل بر زبان آورد و اثری از شک و شبهه در صحت این مسائل بروز نداد. او در تولد و ایام کودکی شاه اسماعیل می‌نویسد: بزرگان صوفیه و عرفای صاحب‌دل در همان ایام، ولادت وی را به فال نیک گرفتند چنانچه جمله (طلوع نیر شاه اسماعیل) را مطابق سال ولادت وی که ۸۹۲ باشد، یافتند و چون از اوان کودکی آثار فهم و فراست و بینش و هوشمندی در حرکات و سکنات وی پدید بود، عارفان خانقاه صفویه در کار وی حسابها کردند مثل جمله «بدو دولت قزلباش» را در عدد موافق تاریخ ولادی وی دیدند و چون در حساب ابجد کلمه دولت با کلمه قزلباش یک عدد دارد که (۴۴۰) می‌شود طبق علم اعداد عموم مریدان و معتقدان خانقاه در وجود اسمعیل میرزا آینده سعادت‌مندی و عزت و قدرت طایفه خود را پیش‌بینی می‌نمودند و بدین علت بود که او را از اوان کودکی به سمت شاهی موسوم ساخته و او را با اخلاص مرشد کامل و پادشاه می‌خواندند.^۲

نتایج

۱. تقدیرگرایی و تبیین تاریخ بر مبنای مشیت الهی میراثی فکری از تاریخ قبل از صفوی بود که با سیر تحول تاریخی به عصر صفویه و مورخان این دوره رسید.

۲. این اندیشه با توجه به دو مبنای اصلی خود در عصر صفوی، یعنی تصوف و تشیع، براساس گرایش فکری جامعه و حکومت به یکی از این دو مبنای، در منابع تاریخ‌نگاری این دوره

۲. رحیم‌زاده صفوی، همان، ص ۱۱۸ - ۱۱۹.

۱. همان، ص ۹۹.

منعکس‌کننده بیشتر یکی از آن دو جریان فکری بود.

۳. سیر این اندیشه در منابع تاریخ‌نگاری صفوی به سه مرحله قابل تفکیک است:

الف - منابع تقریباً هفت دهه اول عصر صفوی، که اندیشه تقدیرگرایی به نحوی شدید و با گرایش و الهام از تفکر صوفیگری نمود و بروز پیدا کرد. حبیب‌السیر، لب‌التواریخ، تاریخ جهان‌آرا، تکملة الاخبار و جهانگشای خاقان نمونه‌های بارز این منابع هستند.

ب - منابع چند دهه میانی عصر صفوی از اواخر دوره تهماسب تا اواخر دوره شاه‌عباس اول، که اندیشه مذکور به طور نسبی جای خود را به واقع‌گرایی و خردگرایی داد. احسن‌التواریخ، نقاوة الآثار، عالم‌آرای عباسی، تاریخ عباسی نمونه‌های مهم این سری از منابع محسوب می‌شوند.

ج - منابع دوره پس از شاه‌عباس اول که رجعتی به سوی تقدیرگرایی دارند با این تفاوت که اندیشه دینی وجه غالب آن را در تبیین تاریخ تشکیل می‌دهد. خلدبرین، قصص‌الخاقانی و دستور شهریاران نمونه‌های بارزی از این دسته منابع محسوب می‌شوند.

دیگر منابع تاریخ‌نگاری عصر صفوی با توجه به درجه انعکاس این اندیشه، در طیفهایی که نام برده شد، قابل طبقه‌بندی در یکی از سطوح فوق هستند. در این میان عاملی می‌تواند موجب کاهش دقت عمل در چنین مبحثی گردد؛ و آن ویژگیهای موضوع مورد بحث، یعنی ویژگیهای یک جریان فکری است که همیشه به طور دقیق امکان طبقه‌بندی را در اختیار نمی‌گذارند.

اندیشه دینی و مذهبی در تاریخننگاری عصر صفوی

بارزترین صفت حکومت صفویان، دینی و مذهبی بودن آن است. ویژگیهای عمده دیگر این حکومت نیز به همان ویژگی باز می‌گردد یا از آن نشأت می‌گیرد. محققانی که حکومت صفویان را حکومتی ملی نامیده‌اند پایه حکومت ملی آنان را وحدت در حول محور مذهب می‌دانند. پایه قدرت دیگر این سلسله هم، یعنی تصوف، علاوه بر آنکه در عصر نقش‌آفرینی خود یعنی زمان تأسیس و قبل از آن، ارتباط عمیقی با دین و مذهب داشت، پس از استقرار این سلسله بتدریج جای خود را به مذهب داد. دین و مذهب در چنین حکومتی از دیدگاههای مختلف می‌تواند مورد بحث و بررسی قرار گیرد. دیدگاه اول نامیدن حکومت این سلسله به عنوان حکومتی دینی است. چنین مسئله‌ای به فهم و تعریف دین و مذهب و خصوصاً برداشت و فهم تشیع باز می‌گردد که چه اندیشه و تفکری را اسلامی و شیعی بدانیم و بتوانیم نمودهای آن را در حکومت صفویان ببینیم و برای آنها مصداق‌یابی کنیم. با توجه به اختلاف دیدگاهها در محور زده تعاریف فوق این نظرگاه دارای موافقان و مخالفان است.

نظرگاه دوم را می‌توان چنین مطرح کرد که سلسله صفوی بنا بر ادعا و مبانی و عرف تاریخی اصولاً یک حکومت مذهبی شناخته می‌شود. و در نتیجه می‌توان نقش و عملکرد دین و مذهب را در مبانی فکری و تأسیس این سلسله و برخورد و استنباط آنان را از دین و مذهب مورد مذاقه قرار داد.

نظرگاه سوم را می‌توان بر این فرض استوار ساخت که نهاد دینی به عنوان یک نهاد مهم و اساسی در کنار دیگر نهادهای جامعه مانند نهاد سیاسی دارای ساختار و اندیشه و جایگاه مخصوصی بود و در رابطه با دیگر نهادها کارکردهای خود را به عرصه ظهور رساند و در نتیجه می‌توان مسئله دین و مذهب را از این زاویه ملاحظه کرد.

رویکرد این بخش از پژوهش، بررسی هیچ‌کدام از نظرگاههای فوق نیست بلکه درصدد آن است که بازتاب آنها را در اندیشه و بیان مورخان عصر صفوی باز نماید و میزان توجه و برخورد این مورخان را با مقوله دین و مذهب مورد توجه قرار دهد. همه مورخان عصر صفوی به درجات مختلف به پیروی از دین و مذهب شهره‌اند و اصولاً دینی می‌اندیشند. و تاریخننگاری آنان را به لحاظ وجه غالب فکری می‌توان تاریخننگاری دینی دانست. یکی از وجوه اصلی

تاریخ‌نگاری دینی بنا بر تعریفی که گوردون چایلد نیز بدان اشاره می‌کند، تقدیرگرایی است. وی در این باره می‌نویسد:

«در تاریخ‌نگاری دینی حتی بلایایی از قبیل شکست و آوارگی بوضوح با این اصل که خدا هر که را دوست بدارد تهذیب می‌کند، مطابقت دارد... موضوع «حکومت آسمانی جهان» مسلماً به تاریخ وحدت و یکپارچگی می‌بخشد. اما رویدادهای مهم تاریخی کاملاً به تأثیر یک عامل یگانه تأویل می‌شوند یعنی مشیت خداوند»^۱.

تاریخ‌نگاری عصر صفوی از دیدگاه تقدیرگرایی و تبیین تاریخ بر مبنای مشیت الهی در بخش قبل مورد بررسی قرار گرفت. از منظر فکری، این دو مقوله یعنی تاریخ‌نگاری دینی و تاریخ‌نگاری مشیتی از هم تفکیک‌ناپذیرند اما در این قسمت تلاش می‌شود با توجه به حوزه خاصی که برای این بخش تعریف کردیم تاریخ‌نگاری عصر صفوی را در همان چارچوب مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

صفوة الصفا تألیف درویش توکلی، چنانکه قبلاً اشاره شد از منابع عصر حکومت صفویان نیست. اما ارتباط آن با دودمان صفوی و تأثیرگذاری‌اش به لحاظ فکری و تبیین تاریخ شیخ‌صفی‌الدین و شجره‌وی بر اهل تاریخ آشکار است. متن کتاب اصولاً با ادبیات و بنسشر عرفانی، صوفیانه و دینی نوشته شده است اما با این وجود، فصل دوم از باب هشتم، که فصل بسیار کوتاهی است، توسط مؤلف آن به مذهب شیخ‌صفی‌الدین اختصاص یافته است. همین فصل از کتاب در عصر شیعیگری صفویان بیشترین بازنگری و تغییر را به خود دید که بررسی آن یکی از وجوه تغییرات فکری - مذهبی صفویان را تشکیل می‌دهد. با درج بخش اصلی این مطلب، میزان توجه مؤلف آن به موضوع، و نحوه انعکاس مذهب شیخ‌صفی‌الدین در قلم و بیان ابن بزاز روشن می‌شود:

«سؤال کردند از شیخ قدس‌الله سره که شیخ را مذهب چیست؟ فرمود که ما مذهب صحابه داریم و هر چهار را دعا کنیم و در مذاهب هرچه اشد باشد و احوط می‌بود آن را اختیار کرد و بدان عمل می‌کرد و راه رخصت و سهولت بر خود و مریدان بسته و منسد می‌گردانید که رخصت میدان نفس را فراخ می‌کند. و بر ضعف میل نمی‌کرد و بدقایق اقاویل و وجوه که در مذاهب است کار می‌کرد... و نظر به نامحرم و به صورت خود ناقص و ضو دانستی و امثال این؛ هرچه در آن

۱. گوردون چایلد، همان، ص ۵۹ - ۶۱.

وجهی از وجوه بودی اختیار اشد و احوط کردی، و هرچه در یک مذهب حرام بودی همچو گوشت اسب، حرام دانستی و از آن اجتناب نمودی و احتراز فرمودی و در اوامر و نواهی مبالغه می‌کردی و می‌فرمودی هر مردی که او را به قوت تمام محافظت شریعت نباشد همچنان باشد که میوه، که آن را پوست نباشد... و همچنان فرمود که هرکه شریعتش باشد و هرکه طریقتش باشد حقیقتش باشد و هرکه شریعتش نباشد نه طریقتش باشد و نه حقیقت؛ و فرمود که هیچ مشایخ خلاف شریعت نگفته است. هرکه از معنی خبر دارد خلاف شریعت نکند و نگوید...

حکایت: روزی مولانا شمس‌الدین محمد زکریا رحمه‌الله علیه در حضور شیخ قدس‌الله سره بود با جمعی دانشمندان، و حال آنکه با همدیگر بحثی کرده بودند که اصحاب شیخ به ظاهر مشغولند و تتبع سنت نمی‌کنند. شیخ قدس‌الله سره بدانست اشارت فرمود به اخی علی دروژی که برو و از بیرون ده کس را بخوان؛ اخی علی برفت و ده کس را درآورد. شیخ قدس‌الله سره به آن ده فرمود مسواکهای شما را بیارید، هر ده کس مسواکهای خود در نظر بنهادند پس فرمود موالی، مسواک کردن سنت است؟ گفتند بلی... گفت اکنون اینک مسواکها و اصحاب از آن شما، کدام است بیارید؟ هیچ‌کس را نبود، گفت موالی تتبع سنت ما می‌کنیم یا شما؟ همه منفعل شدند و بیرون رفتند.^۱

غیر از دو بیت شعر و چند سطر مطلب که به منظور تأکید در متن وجود داشت، همه مطالبی که ابن بزاز در قالب یک فصل تحت عنوان «در مذهب شیخ صفی‌الدین قدس‌الله سره» درج کرده همین مطالب فوق است. اختصار مطلب نسبت به فصول و بابهای دیگر کتاب، بسیار عجیب می‌نماید که اگر مفصل مورد بحث قرار می‌گرفت از شدت مناقشه‌ای فکری بین محققان جدید می‌کاست. جالب است بدانیم که این نگاه مستقل ابن بزاز به مقوله مذهب در منابع تاریخ‌نگاری عصر صفوی مورد غفلت قرار گرفت و تقریباً در هیچ منبعی فصلی و بخشی به صورت مستقل به مذهب اختصاص نیافت. علت اصلی آن وارد شدن مذهب به متن منابع باید باشد که مورخان در توضیح مطالب بدنه کتاب هرکجا مقدور بود اغلب، دیدگاه مذهبی خود را عرضه کردند و یا وضوح آن را به گونه‌ای قاطع یافتند که نیازی به طرح آن در قالب بحثی مستقل ندیدند.

تاریخ عالم‌آرای امینی تألیف فضل‌الله بن روزبهان که دلایل ارتباطش با تاریخ صفویان مورد بحث قرار گرفت، اثری است که در شکل و محتوا نشان‌دهنده یک تاریخ‌نگاری دینی است.

۱. ابن بزاز، همان، برگ ۴۰۴ - ۴۰۵.

فضل‌الله که در زمان خود از علمای بزرگ دینی محسوب می‌شد به لحاظ تسلط بر حدیث و قرآن و اعتقاد به مبانی عقیدتی اسلام از همه آنها در تألیف اثر خود بهره برد. این اثر که به لحاظ شکل و قالب تاریخ‌نگاری از منابع سلسله‌ای محسوب می‌شود و به تاریخ آق‌قویونلوها عموماً و به تاریخ سلطان یعقوب آق‌قویونلو خصوصاً اختصاص دارد، پس از دیباچه‌ای ده صفحه‌ای که مملو از آیات و احادیث و در نعت و ستایش خدا و رسول است دوازده صفحه در تاریخ و منقبت پیامبر اسلام و «چهار یار ابرار»^۱ آن حضرت دارد و آخرین عنوان مورد بحث وی در این بخش «وصف امیرالمؤمنین حسن» است؛ و بلافاصله با عنوان «بیان خصایص و رفعت شأن سلاطین بایندرخان» وارد تاریخ آق‌قویونلوها می‌شود. روزبهان خنجی در اثر خود بیش از سیصد آیه و بیش از دویست حدیث و عبارت عربی در کتاب خود به کار برده و از آنها در تبیین نظر خود و مستندسازی مطالبش بهره برده است.

این رویه از یک طرف موجب وزانت کتاب گردیده و از یک طرف بر ثقالت آن افزوده است. دیدگاه‌های فضل‌الله در مباحثی همچون نگاه به تاریخ و تعریف آن و تقدیرگرایی که اساساً برآمده از عقاید دینی وی است قبلاً در بخشهای مربوط این پژوهش مورد بحث قرار گرفت. علاوه بر اینها، عقیده وی در باب سیاست و حکومت نیز در بخش بعدی همین اثر مورد توجه واقع خواهد شد. در اینجا بی‌مناسبت نیست که به برداشتی از تاریخ‌نگاری دینی و نمونه‌ای از متن تاریخ‌نگاری وی که مبین نحوه استفاده فضل‌الله بن روزبهان از عقاید و منابع دینی است، بسنده کنیم. مصحح اثر در باب استفاده فضل‌الله از آیات و احادیث در تبیین تاریخ می‌نویسد:

«آیات و احادیثی که در متن تاریخ او به کار رفته است نشان‌دهنده دیدگاه خاص او در مسائل دینی و فرهنگی است. چنانکه وی در بخش اول کتاب پس از حمد و سپاس خداوند، چندین صفحه را به مدح و منقبت پیامبر اسلام اختصاص می‌دهد و به عنوان فقیهی شافعی مذهب به حدیث «انی تارک فیکم الثقلین کتاب‌الله و عترتی» استناد می‌کند و کتاب و عترت را دو منهای مستقیم و دو معیار قویم می‌داند... درباره صحابه برای توجیه عقاید خود به حدیث «اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهتدیتم» استناد جسته، همگی خسروان روی زمین و سلاطین و مجاهدین دین را به موازات کتاب خدا و سنت پیامبر، به پیروی سیره و قول اصحاب رسول اکرم فرا می‌خواند».^۲

۱. فضل‌الله بن روزبهان خنجی، همان، ص ۱۳. ۲. همان، ص ۳۸.

فضل‌الله بن روزبهان در مقدمه‌چینی برای شرح تاریخ آق‌قویونلوها می‌نویسد: «و چون سنت سنیه رب‌الارباب، در عالم ترتب علل و اسباب، بر این نسق جریان پذیرفته که هر چندگاه «ظلی» جامع جمیع اسما و صفات که ذوات اعیان ممکنات را اتصاف بدان ممکن باشد، محفوف به مواکب جلال و جمال، مقرون به مناقب علم و کمال از مکمن کمون که موطن استقرار سکان تحت‌اللواء اسماء غیبیه است به محالی بروز که مصاف ابطال عالم ظلال است خرامیده، بر سریر کرامت مصیر خلافت ربانی قرار یابد و بر قامت معالی و مفاخر شریفه‌اش «انی جاعل فی الارض خلیفه» [۳۰/۲] راست آید و سایه عدل جهان پرورش از فحوای «الم ترالی ربک کیف مدالظل [۴۵/۲۵] نشان دهد و خورشید ذات نورگسترش مؤدای «ثم جعلنا الشمس علیه دلیلاً» [۴۵/۲۵] را بیان کند.»^۱

سبک تاریخ‌نگاری دینی فضل‌الله بن روزبهان به لحاظ شکلی، در عصر صفویان ادامه یافت و مورخان در آثار خود و در تأیید نوشته‌هایشان به آیات و احادیث توسل جستند. شاید هیچ اثر تاریخ‌نگاری عصر صفوی از نظر استفاده فراوان از آیات و احادیث قابل قیاس با تاریخ عالم‌آرای امینی نباشد. اما آثاری چون حبیب‌السیر، تاریخ جهان‌آرا و دستور شهریاران به تاریخ عالم‌آرای امینی شباهت زیادی دارند. واضح است که نحوه استفاده عقیدتی از آیات و احادیث در راستای عقاید مذهبی مورخان، در اینجا مدنظر نیست. بسا آیات و احادیثی که مورخان با تفسیر و تأویل آنها را بر مصادیق عقیدتی خود منطبق ساختند. آیه ۲۶ سوره مبارکه آل عمران یکی از آیات مذکور است.

با تألیف حبیب‌السیر توسط غیاث‌الدین خواندمیر اولین اثر مهم تاریخ‌نگاری دینی عصر صفوی که در شکل و محتوا علایق شدید شیعیگری نشان می‌داد، پدید آمد. جلد اول از سه مجلد کتاب با تاریخ انبیا شروع می‌شود و با شرح تاریخ خلفای راشدین خاتمه می‌یابد. از این مجلد فقط جزو دوم آن که به تاریخ ملوک قدیم عرب، عجم و قیصره اختصاص دارد، بقیه کتاب در تاریخ پیامبران و اسلام نوشته شده است. جلد دوم نیز غیر از جزو چهارم تاریخ ائمه و خلفا و در نتیجه تاریخ اسلام است.^۲ در دو مجلد اول تأثیرگذاری نگاه دینی در انتخاب مباحث کتاب و تنظیم مطالب کاملاً آشکار است. جزو چهارم از مجلد سوم که به تاریخ صفویان تا سال ۹۳۰ اختصاص یافته عقیده مورخ را در باب مشروعیت مذهبی صفویان عرضه می‌دارد. استفاده از

۲. غیاث‌الدین خواندمیر، همان، ج ۱، ص ۱۲.

۱. همان، ص ۱۰۸ - ۱۰۹.

آیات و احادیث و نگرش دینی در تبیین مباحث تاریخی در اکثر صفحات کتاب به چشم می‌خورد. خواندمیر گاهی وقایع عادی مثل شکار شاه‌اسماعیل را هم با نگرش عمیق مذهبی و آیات قرآن کریم تبیین می‌کند.

«چون حکمت کامله ایزد تبارک و تعالی در طبیعت فرق برایا اخلاق متنوعه ایجاد فرموده و قدرت شامله فاعل مختار جل و علا پیکر معشر بشر را از اشیای مختلفه ترکیب نموده مداومت بر یک صفت خواطر را محزون می‌گرداند و مواظبت بر یک نهج گرد کلال بر حواشی ضمیر می‌نشانند اگر مدتی اوقات بر جد مجد محض بگذرد و صورت ملال روی نماید و اگر روزی چند به لعب مطلق مصروف گردد ابواب اختلال بر روی روزگار بگشاید لاجرم بر طبق آیه وافی عنایت «و اذا حللتم فاصطادو» [۲/مائده] فرمان الهی نازل گشته که چون سالکان طریق اسلام از احرام که دست منع بر سینه مشتبهات نفسانی می‌نهد بیرون آیند مطلق العنان شده به امر صید و شکار که از جمله مستلذات طبیعت انسانیست قیام نمایند. بنا علی هذا در آن زمستان که پادشاه مظفر لوا در بلده قم مستغرق بحر نعم صانع افلاک و انجم بود و شاه‌باز همت عالی نهمت از صید ممالک خراسان فارغ شده قوس سرکش ایام بر طبق مرام خدام آفتاب احتشام سیر می‌نمود ضمیر مهر تنویر به شکار آهو و نخجیر مایل گشته... فرمان واجب‌الاذغان شرف نفاذ یافت که ملازمان آستان آسمان مقدار بل صغار و کبار آن دیار بر صماری و فقار نواحی قم محیط شده جانوران شکاری را به جانب خندق آن بلده رانند»^۱.

اعتقادات شیعی غیاث‌الدین در بخش صفویان کتابش کاملاً موج می‌زند چه آنجا که نسب شاه‌اسماعیل را به صراحت به امام هفتم شیعیان می‌رساند و چه آنجا که شیخ صفی‌الدین را آفتابی می‌نامد که از مشرق ولایت و دین‌پروری برآمد و چه آنجا که زندانی شدن اسماعیل میرزای جوان را در اصطخر با عنوان «ذکر محبوس شدن دریای ولایت و سروری در قلعه اصطخر شیراز» عنوان می‌کند و در توضیح آن می‌نویسد:

«از مطلع کلام معجز نظام واهب‌المواهب والعطیات حیث قال سبحانه و تعالی ، و اذا ابتلی ابراهیم ربه بکلمات» [۱۲۴/بقره] نیز این معانی بر فضای خاطر اشرف طوائف انسانی می‌تابد که چون ابواب عنایت ربانی به روی روزگار سعادت‌مند مفتوح شود نعمت ابتلا را در کسوت بلا بدو نماید... و یوسف صدیق تا به کید اخوان از حجر عطوفت یعقوب دور نیفتاد به ذروه عزت

۱. همان، ج ۳، ص ۵۲۰.

مملکت مصر نرسید و نبی عربی صلوات‌الله علیه و علیهم تا غربت غرب نکشید فیروزی شمیم «انا فتحنا لک فتحا مبینا» [۱/فتح] بر پرچم رایت فتح آیت رسالتش نوزید»^۱

مؤلف جهانگشای خاقان در تبیین برخی حوادث تاریخی براساس اعتقادات افراطی و غالیانه شیعی نظراتی بر جای گذاشت که برخی مورخان عصر صفوی، در شرح آن مسائل از او تقلید کردند. با بررسی دو نمونه از گفتار وی به مقایسه نحوه برخورد منابع تاریخ‌نگاری اصلی صفوی با آن مباحث خواهیم پرداخت. یکی از آن موارد شرح جهانگشای خاقان از مراسم تاجگذاری شاه‌اسماعیل و خواندن خطبه به سبک شیعه اثنی عشری است که سرمشق تعدادی از مورخان بعدی قرار گرفت. وی در این باره می‌نویسد:

«... در شبی که فردا جلوس بر اورنگ خلافت و شهریاری اراده داشتند با امرا و علمای شیعه یک دو نفر هم که در رکاب شاه والا گهر بودند مصلحت می‌فرمودند. امرا گفتند قربانت شویم سیصد هزار خلق که در تبریز است چهار دانگ آن همه سنی‌اند و از زمان حضرات تا حال این خطبه را کسی بر ملا نخوانده و می‌ترسیم که مردم بگویند که ما پادشاه شیعه نمی‌خواهیم و نعوذبالله اگر رعیت برگردند چه تدارک درین باب توان کرد. شاه فرمودند که مرا بدین کار باز داشته‌اند و خدای عالم با حضرات ائمه معصومین همراه منند و من از هیچ‌کس اندیشه ندارم... اگر رعیت حرفی بگوید شمشیر می‌کشم و یک کسب را زنده نمی‌گذارم. روز جمعه می‌روم و خطبه مقرر می‌دارم تا بخوانند. اما شاه والا جاه نیز درین فکر بود زیرا که می‌دانست قزلباش راست می‌گویند. چون شب به خواب رفتند دیدند که حضرت امیرالمؤمنین صلوات‌الله و سلامه علیه از برابرش نمودار گردیدند و فرمودند که ای فرزند دغدغه به خاطر مرساں و روز جمعه می‌فرمایی که تمام قزلباش یراق پوشیده در مسجد حاضر شوند و رعیت را در میان بگیرند و در خطبه خواندن اگر رعیت حرکتی کنند گرد ایشان را که قزلباش گرفته‌اند تدارک کنند و بفرما تا خطبه بخوانند چون آن شهریار از خواب بیدار شدند فرمودند که حسین بیک لله و دده بیک و الیاس بیک حلواچی اوغلی با سایر امرای قزلباش حاضر شدند و آن خواب را بیان فرمودند. ایشان گفتند حقا که بدون چنین تعلیم و تأیید این کار میسر نمی‌شد»^۲

خواندمیر که اثر خود را در زمان شاه‌اسماعیل می‌نوشت و چنانکه از متن کتابش مستفاد گردید اعتقاد راسخی به تشیع داشت، در شرح مطالب فوق، فقط به خواندن خطبه اثنی عشر

۱. همان، ص ۴۳۴ - ۴۳۵.

۲. جهانگشای خاقان، همان، ص ۱۴۷.

اشاره می‌کند.^۱ اسکندربیک نیز در عالم‌آرای عباسی،^۲ پیرو خواندمیر است. نوشته حسن‌بیک روملو در احسن‌التواریخ به مطالب اسکندربیک و خواندمیر شباهت^۳ دارد و نویسنده خلاصه‌التواریخ نیز به سبک نویسندگان همین منابع عمل کرده است. اما نویسنده عالم‌آرای صفوی در شرح وقایع فوق مقلد جهانگشای خاقان است و با تغییر لحن و انشا به بازگویی شرح تاجگذاری و خطبه‌خوانی شاه‌اسماعیل براساس مندرجات جهانگشای خاقان می‌پردازد^۴ و منابع دیگر عصر صفوی که این واقعه را به سبک عالم‌آرای صفوی پرداخته‌اند به طور قطع تحت تأثیر نوشته‌های جهانگشای خاقان قرار داشتند. نوشته‌های جهانگشای خاقان در این مورد و موارد مشابه غالبانه و دور از حقیقت می‌نماید و به احتمال قوی حقایق ناچیزی در آن نهفته است. چند دلیل بر این مدعا می‌توان ارائه داد. اول آنکه منابع معتبرتر تاریخ‌نگاری عصر صفوی، چه منابع قبل از آن مانند حبیب‌السیر و چه منابع بعد از آن مانند احسن‌التواریخ، عالم‌آرای عباسی و خلاصه‌التواریخ به این مطالب اشاره‌ای نکرده‌اند. با توجه به طرفداری شدید نویسندگان این منابع از صفویان، دلیل این مسئله را باید در اغراق‌آمیز و غیرواقعی بودن این داستان در نظر آنان جست‌وجو کرد، کما اینکه آمار جمعیتی تبریز نیز اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد. دلیل دیگر کم‌سوادی و تعصب وی نسبت به قزلباشان است. انتساب وی به خانواده‌ای متوسط از قزلباشان، امروزه تقریباً مورد قبول است. کم‌سوادی او را نیز از همان بخش اثر وی می‌توان دریافت. نوشته او علاوه بر آنکه فاقد سلاست ادبی است اکثر جملاتش نیز ترجمه‌ای خام از زبان ترکی است. این عوامل نویسنده جهانگشای خاقان را در مسیر اغراق‌گویی و شاخ و برگ دادن به واقعیت تاریخی قرار داده چنانکه گاهی کتابش سبک داستان‌گویی و تاریخ‌نگاری عامیانه به خود می‌گیرد.

مؤلف جهانگشای خاقان در ادامه شرح تاریخی خود به عینیت یافتن همه آنچه که قبلاً بیان داشته بود، پرداخته و به غلغله مردم در موقع خواندن خطبه اثنی عشر، افزودن عبارات «اشهد ان علیا ولی الله» و «حی علی خیر العمل» به اذان و لعن خلفای سه گانه و نقش تبرائیان اشاره می‌کند؛ درحالی^۵ که منابع اصلی تاریخ‌نگاری صفوی مثل حبیب‌السیر، احسن‌التواریخ، خلاصه‌التواریخ و

۱. خواندمیر، همان، ص ۴۶۷.

۲. اسکندربیک روملو، همان، ص ۲۸.

۳. حسن‌بیک روملو، همان، ص ۸۵.

۴. عالم‌آرای صفوی، همان، ص ۶۴.

۵. جهانگشای خاقان، همان، ص ۱۴۸ - ۱۴۹.

عالم‌آرای عباسی به افزودن دو عبارت مذکور به اذان و خواندن خطبهٔ اثنی عشر اشاره می‌کنند و ذکری از داستان تبرائیان و سب و لعن خلفا و مراسم مسجد تبریز به میان نمی‌آورند. عالم‌آرای صفوی، شرح جهانگشای خاقان را از مراسم خواندن خطبهٔ اثنی عشر و مسجد تبریز آورده اما به افزودن دو عبارت مذکور در اذان اشاره‌ای نکرده است. نوشتهٔ محمدیوسف واله مؤلف خلدبرین به نوشتهٔ جهانگشای خاقان شباهت زیادی دارد.^۱ از مبحث اخیر تا اینجا می‌توان چنین نتیجه گرفت که همهٔ مورخان عصر صفوی در عین شیعه بودن و طرفداری از این سلسله، در برخورد با موضوعاتی که جنبهٔ مذهبی داشت دو رویه در پیش گرفتند. گروهی از افراط و اغراق در انعکاس این مسائل و ایجاد کینهٔ مذهبی در میان پیروان مذاهب اسلامی خودداری نمودند و گروهی به همان راه رفتند. حسن‌بیک روملو، اسکندربیک منشی، غیاث‌الدین خواندمیر، قاضی احمد قمی از بزرگان گروه اول و مؤلف جهانگشای خاقان و عالم‌آرای صفوی یا عالم‌آرای شاه اسماعیل، محمدیوسف واله و ولی‌قلی شاملو از بزرگان گروه دوم بودند. واضح است که اعتبار تاریخ‌نگاری گروه اول بر گروه دوم برتری دارد به عبارت دیگر مورخان بزرگ و معتبر عصر صفوی در برخورد با مسائل تاریخی دارای وجههٔ مذهبی، رویه‌ای متعادل و خردمندانه در پیش گرفتند و مورخان سطحی‌نگر رویه‌ای افراطی و کین‌آفرینی در انعکاس آن مسائل به کار بستند. کمبود منابع فقهی شیعه برای استفادهٔ مردم و علما نکته‌گاتی است که برخی منابع صفوی بدان پرداخته‌اند. مؤلف جهانگشای خاقان با لحن اغراق‌آمیز خود این موضوع را شرح می‌دهد،^۲ اما حسن‌بیک روملو لحن واقع‌گرایانهٔ خود را دارد، او در این مورد می‌نویسد:

«در آن اوان مردمان از مسائل مذهب حق جعفری و قواعد و قوانین ملت ائمهٔ اثنی عشری اطلاعی نداشتند زیرا که از کتب فقه امامیه چیزی در میان نبود و جلد اول از کتاب قواعد اسلام که از جمله تصانیف سلطان‌العلماء المتبحرین شیخ جمال‌الدین مطهر حلی است که شریعت‌پناه قاضی نصرالله زیتونی داشت، از روی آن تعلیم و تعلم مسائل دینی می‌نمودند تا آنکه روزبه‌روز آفتاب حقیقت مذهب اثنی عشر ارتفاع پذیرفت و اطراف و اکناف عالم از اشراق لوامع طریق تحقیق از مشارق منور گردید.»^۳

در این میان چند مبحث تاریخی از دیدگاه مذهبی مورخان تأثیر پذیرفت و در منابع

۱. محمدیوسف واله، خلدبرین، ایران در روزگار صفویان، همان، ص ۱۲۲ - ۱۲۳.

۲. جهانگشای خاقان، همان، ص ۱۴۹ - ۱۵۰. ۳. حسن‌بیک روملو، همان، ص ۸۶.

تاریخ‌نگاری عمومی عصر صفوی منعکس گردید که اهم آنها دوره‌بندی تاریخ عمومی، گزینش مبحث اول کتاب از میان مباحث مورد نظر و تبیین مطالب تاریخی مرتبط با تشیع براساس عقاید این مذهب است.

لب‌التواریخ از منابعی است که به لحاظ موضوعات مورد بحث نکات جالبی در اختیار می‌گذارد یحیی قزوینی، مؤلف این اثر که کتاب خود را در قالب تاریخ‌نگاری عمومی تدوین کرده، محتوای آن را به چهار قسم تقسیم نموده است. قسم اول کتاب را با عنوان «در بیان احوال هدایت مآل حضرت سیدالمرسلین و ائمه معصومین صلوات‌الله علیهم اجمعین» به شرح زندگانی پیامبر اسلام و ائمه اختصاص داده و در اول کتاب خود آورده است و پس از پایان آن به قسم دوم کتاب که شرح پادشاهان قبل از اسلام است بازگشته و در قسم سوم با عنوان «در ذکر جمعی که بعد از اسلام حکومت و سلطه داشته‌اند» به ادامه تاریخ اسلام بازگشته^۱ است. اعتقاد مذهبی مؤلف باعث شده تا ترتیب تاریخی وقایع را رعایت نکند، علاوه بر موردی که اشاره شد، او در شرح قسم اول کتابش در حد فاصل رحلت پیامبر اسلام و خلافت علی (ع) موضوع خلافت خلفای سه‌گانه را ندیده گرفته و آن را به آغاز قسم سوم کتاب منتقل نموده و بعد از پایان دادن به تاریخ ساسانیان مباحث خلافت خلفای سه‌گانه را گزارش کرده است. از نکات جالب این اثر برخورد و قضاوت مؤلف آن درباره جریانات شیعی تاریخ ایران است. او در شرح تاریخ خواجه‌علی مؤید سربداری می‌نویسد:

«و خواجه‌علی مؤید از شیعه اهل بیت بود و از مسکرات به غایت اجتناب می‌کرد و تعظیم و تکریم سادات و علما و فضلا به جای آوردی و هر بامداد و شام به انتظار ظهور حضرت صاحب‌الزمان صلوات‌الله علیه اسب می‌کشید. کرم او را نهایت نبود... و چون امیر تیمور گورکان در سنه ۷۸۲ به خراسان آمد خواجه‌علی مؤید به خدمتش پیوست و ملازم شد. و خواجه‌علی مؤید در سفرها ملازم امیر تیمور می‌بود تا در ۷۸۸ وفات یافت و آفتاب دولت سربداران غارب شد.»^۲

نکته جالب اینکه یحیی قزوینی چند سطر بالاتر از مطلب فوق به خراب ساختن مقبره شیخ خلیفه و شیخ حسن جوری و تبدیل آنها به مزبله اهل بازار به فرمان علی مؤید اشاره می‌کند

۱. یحیی بن عبداللطیف قزوینی، همان، ص ۲ - ۵.

۲. همان، ص ۳۰۱.

و سپس می نویسد که حکم کرد مردم به آن دو شیخ لعنت کنند. معلوم نیست که یحیی قزوینی این اعمال را به همراه تسلیم شدن خواجه علی مؤید به تیمور چگونه با عقاید راسخ شیعی مورد ادعا مطابق یافته و او را ستوده است. چنین می نماید که این اعمال متضاد را مطابق باور مذهبی خود مشروع یافته و تسلیم شدن خواجه علی مؤید را براساس اصل تغلب پذیرا شده است.

نکته دیگر توجه یحیی قزوینی به مذهب آل بویه است. او در اثر خود در شرح سلسله های ایرانی در موارد کاملاً معدود به مذهب آنان اشاره ای می کند که غیر از سریداران خراسان، آل بویه در این مورد استثنای دیگری است. او در مذهب آل بویه می نویسد:

«... معزالدوله بیست و یک سال پادشاهی کرد. سه سال معاصر عمادالدوله و هجده سال معاصر رکن الدوله، معزالدوله چون سایر آل بویه اثنی عشری بود اقامت بر صلوة غدیر خم در هجدهم ذی الحجه کرد و در روز عاشورا تعزیت حضرت امام حسین علیه السلام او بنیاد نهاد»^۱ از موارد جالب در اثر یحیی قزوینی، گزارش قتل خواجه شمس الدین صاحب دیوان به دست ارغون خان است. به نظر می رسد او اصل این گزارش را از جامع التواریخ اقتباس^۲ و در قالب اندیشه دینی خود پرورانده است. او در این باره می نویسد: ارغون خان بن ابقاخان بعد از احمدخان در سنه ۶۸۳ به سلطنت قرار گرفت. خواجه شمس الدین صاحب دیوان که بیست و نه سال وزارت پدر و جد و عمش کرده بود و به انواع فضایل و خصایل مرضیه اتصاف داشت، به تهمت آنکه ابقاخان را زهر داده در سنه ۶۸۳ در آذربایجان بکشت خواجه شمس الدین در وقت شهادت مهلت طلبید و غسل کرد و به مصحف تفأل نمود. پس وصیت نامه ای به فرزندان در قلم آورد و این رقعہ به اکابر تبریز نوشت که چون تفأل به قرآن کریم کردم این آیه آمد «ان الذین قالو ربنا الله ثم استقاموا تنزل عليهم الملائکه الاتخافو ولا تحزنوا و ابشروا بالجنه التي کنتم توعدون» [۳۰/۴۱].

یحیی بن عبداللطیف قزوینی اولین مورخ عصر صفوی است که جایگاه علی (ع) را در تاریخ اسلام بنابر عقاید شیعه تبیین نمود. اولین مورخ عصر صفوی که در تاریخ عمومی، قبل از یحیی

۱. همان، ص ۱۵۷.

۲. برای ملاحظه شرح خواجه رشیدالدین فضل الله از موضوع قتل خواجه شمس الدین، رک: جامع التواریخ، ج ۲، ص ۱۱۵۸ - ۱۱۵۹.

قزوینی به تاریخ صدر اسلام و شرح خلافت علی (ع) پرداخت، غیاث‌الدین خواندمیر است. خواندمیر در اثر خود، تاریخ علی (ع) را در مجموعه تاریخ خلفای راشدین منظور کرده و از سه خلیفه اول با عنوان امیرالمؤمنین رضی الله عنه یاد می‌کند و در شرح آغاز خلافت ابوبکر نشانه‌ای از عدم اعتقاد به خلافت وی بروز نمی‌دهد و به ذکر نظرات مختلف در این باب بسنده می‌کند.^۱ یحیی قزوینی در شرح تاریخ خلافت علی (ع) می‌نویسد:

«امام اول - حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام که پسر عم اعیانی حضرت مصطفی (ص) و زوج بتول فاطمه زهراست. کنیت مشهور آن حضرت ابوالحسن و ابوتراب است و لقب شریفش مرتضی و امیرالمؤمنین و یعسوب‌المسلمین بعد از حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم امام بحق و افضل عالم و غوث اعظم و خلیفه‌الله و وارث علوم نبی و وصی رسول و ولی جمع مؤمنان است و مقصود از آیه «انما ولیکم الله و رسوله...» [۵۵/مائده] و سوره «هل اتی...» [۱/انسان] و صاحب قول لو كشف الغطاء است. پیغمبر صلی الله علیه در شأن او فرموده «انت منی بمنزله هرون من موسی الا انه لا نبی بعدی» و در وقتی دیگر فرموده علی منی و انا منه، همیشه کافه علما و مؤمنین در مسائل مشکله از مشکوة علم آن حضرت به مقتضای حدیث صحیح مصطفوی که انا مدینه‌العلم و علی بابها و به مودای قول صریح مرتضوی سلونی مادون‌العرش مستفید بوده‌اند و پیوسته عامه برایای مسلمین از مصباح کرامات و خوارق عادات آن حضرت مقتبس و مستفیض گشته و فضایل و خوارق عادات و مواظبت بر عبادت و حلم و علم و کرم و سایر خصایل سنی و شمایل علیه از آن حضرت بیش از آن است که به تقریر زبان و تحریر بیان استقصای آن توان نمود».^۲

مؤلف لب‌التواریخ در شرح خود از تاریخ اسماعیلیان با لحنی منفی از آنان یاد می‌کند و نوآوریهای عقیدتی اسماعیلیان الموت مانند عیدالقیام را با عنوان «کار الحادی و انواع ملاحی و مناهی» یاد می‌کند.^۳ بدین ترتیب ملاحظه می‌شود تأثیر عقاید مذهبی در گزینش، طبقه‌بندی و تفسیر مطالب تاریخی در دیدگاه یحیی قزوینی نقش اساسی دارد. او با دید دقیق خود از منظر

۱. برای ملاحظه شرح مفصل نظر خواندمیر در باب خلافت خلفای راشدین، رک: حیب‌السیر، ج ۱، ص

۲. یحیی قزوینی، همان، ص ۲۲ - ۲۳.

۳. همان، ص ۲۱۴ - ۲۱۵.

تفکر شیعی به پردازش تاریخ پرداخت و بسیاری از مورخان پس از وی تحت تأثیر نگرش او قرار گرفتند. مسلماً تاریخ‌نگاری او از منظر مذهبی و تبیین امور تاریخی بر آن اساس، در قیاس با مورخان بزرگ نسبتاً واقع‌گرای صفوی مانند حسن‌بیک روملو یا اسکندر بیک رویه‌ای غیر متعادل و افراطی تلقی می‌گردد. او که حدود سال هجدهم سلطنت تهماسب اول یعنی ۹۴۸ به تألیف لب‌التواریخ اشتغال داشت شاید از سیاست تهماسب و حکومت او در نگاه به مذهب و تاریخ متأثر بود. شاه تهماسب بخشی از اندیشه خود را درباره دین و اعمال دینی در تذکره خود باقی گذاشته است. او درباره توبه خود از ارتکاب مناهی می‌نویسد:

«الحمد لله والمنه از آن تاریخ که سعادت توبه میسر شده از کل مملکت من فسق و فجور برطرف شده و روزبه‌روز توفیق‌الله تعالی فتوحات گوناگون روی نموده به طریقی که هرگز در خاطر ما شمه‌ای از آن نمی‌رسید و جمیع عقلا درین مقدمات حیرانند»^۱.

یحیی قزوینی در انعکاس این مطلب می‌نویسد:

«اهتمام آن حضرت در متابعت فرمان الهی به تخصیص در قلع و قمع مناهی و ملامی به مرتبه‌ای است که در ممالک محروسه هیچ‌کس را یارای آن نیست که نام مسکرات بر زبان آورد و شراب چون کبریت احمر در عالم مفقود است»^۲.

اوضاع فکری و مذهبی جامعه در زمان تهماسب اول و اندیشه و انتظارات او را در این باره که می‌توانست بر اندیشه تاریخننگاری تأثیر گذارد از منابع مختلف از جمله فرامین و احکام صادره از سوی وی دریافت. یکی از این فرامین شجره‌ای^۳ است که تهماسب به خلفا یا حاکم اردکان و ممسنی و کهگیلویه داده است. این فرمان برای آگاهی بیشتر از بینش مذهبی وی مفید است به بخشی از این فرمان توجه می‌کنیم:

«... و صلوات و صلوات سکنه‌النفحات نثار بارگاه تخت اصطفی صاحب مسند، یاد او دانا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم و آن ملبس به لباس وحی اقتباس اطیعواالله و اطیعواالرسول و اولوالامر منکم الذی نزل فی شانہ من کلام و ما ارسلناک الراحمه للعالمین و بر آن صدر جریده

۱. شاه تهماسب صفوی، تذکره شاه تهماسب، به اهتمام امرالله صفوی، تهران، انتشارات شرق، چاپ دوم،

۱۳۶۲، ص ۲۱. ۲. یحیی قزوینی، همان، ص ۴۲۶.

۳. به فرامینی که در عصر صفوی برای انتصاب خلفا و تعیین وظایف آنها از جمله رفع مناهی صادر می‌شد شجره می‌گفتند برای اطلاعات بیشتر رک: مقدمه‌ای بر شناخت اسناد تاریخی، جهانگیر قائم مقامی، همان، ص ۹۰-۹۵.

اصفیا مهبط انوار وحی آثار انت مددی و علیک معتمدی مطرح اشعه لمعات انت الخلیفه من بعدی امیرالمؤمنین و امام‌المتقین و یعسوب‌المسلمین الذی نزل فی شانہ انما یریدالله لیذهب عنکم الرجس اهل‌البیت و یطهرکم تطهیرا... پس به شکرانه این موهبت علیه بر ذمت همت لازم داشته‌ایم که در هر قطری از اقطار نصب خلفای دیندار شریعت شعار فرماییم که حلیه حلیه به زیور اخرجت للناس یامرون بالمعروف و تنهون عن‌المنکر والحافظون لحدودالله محلی و محلی باشد...»^۱

از بررسی‌هایی که تا اینجا مطرح گردید معلوم می‌شود یکی از اشکال انعکاس دین در منابع تاریخ‌نگاری صفوی استفاده از آیات قرآن کریم و احادیث در متن کلام برای شاهد آوردن بر مطالب مندرج است. این رویه در اکثر منابع این دوره دیده می‌شود و به طور کلی می‌توان گفت که منابع اوایل دوره صفویان مثل منابعی که تا اینجا مورد بررسی قرار گرفتند و منابع اواخر دوره صفوی مانند خلد برین، قصص‌الخاقانی، و دستور شهریاران از آیات و احادیث بیشتری در تألیف بهره برده‌اند و منابع دوره میانی مانند احسن‌التواریخ، عالم‌آرای عباسی، تاریخ عباسی کمتر استفاده کرده‌اند. تاریخ شاه‌اسماعیل و شاه‌تھماسب صفوی تألیف امیرمحمود پسر غیاث‌الدین خواندمیر از منابع متعلق به اوایل صفویه است. مؤلف آن به لحاظ کثرت استفاده از احادیث و آیات به پای پدرش نمی‌رسد اما در عین حال با ادبیاتی ساده‌تر، رویه پدر را دنبال کرده و در اول گفتارهای مهم از آیات و احادیث در تأیید نظرگاه خود بهره برده است. دو نمونه از متن اثر وی را برای نشان دادن نحوه استفاده از آیات قرآن کریم توسط وی درج می‌کنیم:

امیرمحمود در آغاز شرح جنگ شاه‌اسماعیل و شروانشاه می‌نویسد:

«سالکان شوارع پادشاهی بی‌منازع که از منهاج یا رواج «و یهدیک صراطا مستقیما» [۲/فتح] به مقاصد کثیرالنفواید و «ینصرک‌الله نصراً عزیزاً» [۳/فتح] فایز گشته‌اند. هرآینه مرآت ضدیر الهام‌پذیر ایشان از صیقل «انزل‌الله‌السکینه فی قلوب‌المؤمنین»^۲ [۴/فتح] بر وجهی مصفا گردیده که صورت صحت و فساد افکار و پیکار و خطا و صواب آرای اصحاب استشار در آن به احسن

۱. حسین میرجعفری، مجله بررسی‌های تاریخی، خرداد، نیر ۱۳۵۳، ص ۱۰۳ - ۱۰۴.
 ۲. مؤلف، آیه را با تعبیری مختصر در متن کتاب آورده است. اصل آیه شریفه چنین است: «و هو‌السکینه فی قلوب‌المؤمنین».

وجهی انبعاث یافته»^۱.

امیر محمود در شرح آغاز قیام القاص میرزا علیه تهماسب، علت قیام وی را مصداق آیه‌ای از قرآن ذکر می‌کند که به طغیان در برابر فراوانی نعمات الهی اشاره دارد:

«بر طبق کلام ملک علام، حیث قال الله تبارک و تعالی «ولو سبق الله الرزق لعباده لبغوا فی الارض» [شوری/۲۷] رزاق علی الاطلاق و مالک الملک با استحقاق، هرگاه احمال فواید دنیوی را زیاده از طاقت و توان بر افراد انسان حمل نماید، هرآینه ایشان قدم از جاده هدایت بیرون نهاده سالک سبیل علیل غوایت و ضلالت گردند».

شکل دیگر از انعکاس عقاید و مسائل مذهبی در منابع صفوی نحوه تبیین جنبشهای دارای ماهیت مذهبی است نمونه بسیار واضح در این مورد برخورد مورخان عصر صفوی با حرکت مشعشعیان است. سبک برخورد این مورخان با مسئله مذکور خیلی به همدیگر شبیه است. به عنوان نمونه، ولی قلی شاملو در این باره می‌نویسد:

«بعد از انتظام مهمات آنجا متوجه خوزستان شدند و لیه بیک را به تسخیر لرستان و شوشتر و دزفول فرستادند. بعد از تسخیر آن حدود و توابع آن ولایات شاه‌رستم والی آنجا به اتفاق لیه بیک به درگاه جهان‌پناه آمده رعایت یافت. و لشکری که با لیه بیک بر سر حویزه بودند، قوم مشعشع را که در تشیع غلو نموده و علی‌اللهی بودند و به هیچ وجه از آن عقیده فاسد بر نمی‌گشتند، جمعی کثیر و جمعی طعمه شمشیر غازیان ظفر توأمان شدند و بقیه السیف اطاعت^۲ نمودند. این واقعه در احسن التواریخ با انعکاس مذهبی و عقیدتی همراه نیست، در واقع مؤلف، بعد مذهبی مشعشعیان و قضاوت درباره آنان را ندید گرفته و فقط به تسلیم شدن حکام نواحی و شهرهای خوزستان اکتفا نموده است»^۳.

نمود دیگر از انعکاس عقاید دینی را در منابع صفوی در شبیه‌سازی وقایع با وقایع تاریخ ادیان می‌توان دید. مؤلف قصص الخاقانی نجات عباس میرزای جوان از فرمان قتل اسماعیل دوم را به نجات حضرت یوسف از زندان تشبیه کرده است:

«والده ماجده آن خان از گفته پشیمان، در مقام شفاعت درآمده عزت شب جمعه و حرمت ماه مبارک رمضان را وسیله ساخته عقد روی خود را نزد آن قورچی از مروت دور، فرستاده

۱. امیر محمود بن خواندمیر، همان، ص ۵۴. ۲. ولی قلی شاملو، همان، ص ۴۱.

۳. حسن بیک روملو، همان، ص ۱۳۸.

التماس نمود که آن شب را مهلت داده دست از آن حرکت بیجا بردارد. قورچی مذکور قبول التماس آن خانم حقیقت‌شناس نموده در آن شب مهلت داد. فردوسی:

فریب جهان قصه‌یی روشن است بین تا چه زاید شب آبستن است

روز دیگر که مبشر صبح سعادت از افق رفاهیت سرزده نوید بشارت نجات به مقیدان ظلمت‌کده شب رسانید و یوسف گردون از تنگنای چاه ملال به اوج فلک جلال برآمد، در آن وقت تیغ کشیدن آفتاب، جمازه‌سواری از جانب قزوین رسیده خبر فوت شاه‌اسماعیل را به اهالی هرات رسانید.^۱

عقاید، منزلت دینی و اجتماعی مردان دین یا روحانیان عصر صفوی و انعکاس این موضوعات در منابع تاریخ‌نگاری آخرین مبحث این بخش می‌تواند باشد. بخشی از این روحانیان مهاجران جبل عامل لبنان بودند که انعکاس مسائل آنان نیز در منابع مذکور قابل بحث و پیگیری است. مجموعه مباحث فوق را می‌توان در قالب مطلبی با عنوان نهاد دینی عصر صفوی و انعکاس آن در تاریخ‌نگاری این دوره گنجانند. چنانکه می‌دانیم نهاد دینی شیعه در ایران به طور مستقر در دوره قبل از صفویان وجود نداشت،^۲ و در دوره صفویان بتدریج شکل گرفت. دوره شاه‌اسماعیل اول نه تنها به لحاظ سیاسی دوره تأسیس محسوب می‌شود به لحاظ نهاد دینی نیز همین ویژگی را دارد اما با توجه به ماهیت و مبانی حکومت اسماعیل، تحقق این مسئله در زمان وی عملی نشد علت اصلی این موضوع را می‌توان در دو نکته خلاصه کرد: نکته اول آنکه ماهیت حکومت شاه‌اسماعیل، دینی - سیاسی بود و با توجه به منزلتی که او به عنوان مرشد طریقت، رهبر معنوی و در قالب برخی عقاید غالیانه خود و مریدانش جنبه تجسد الهی داشت میدان و زمینه‌ای برای ایجاد مقام و نهاد دینی موازی با او وجود نداشت. بالاترین مقاماتی که جنبه دینی داشتند یعنی خلیفة‌الخلافا و صدر، مشروعیت خود را از او می‌گرفتند و توسط او نصب می‌شدند. این وجه روابط میان سلطنت و مقامات دینی تا آخر صفویه پایدار ماند. نکته دوم نبودن علمای بزرگ دینی در ایران و همین‌طور نبودن منابع فقهی غنی و کافی

۱. ولی‌قلی شاملو، همان، ص ۱۲۰.

۲. هاشم آقاچری، کنش دین و دولت در ایران عصر صفوی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰، ص

برای تدبیر امور بود که منجر به دعوت از علمای بزرگ شیعه برای سفر به ایران و جست‌وجو برای یافتن منابع فقهی شیعه گردید و چنانکه قبلاً اشاره شد، یافت شدن متنی فقهی از علامه حلی پیش نصرالله زیتونی موجب مسرت خاطر گردید.^۱ این مباحث به اشکال مختلف در منابع تاریخ‌نگاری صفوی انعکاس یافته است که به اهم آنها پرداخته شد. ابعاد دیگری از مسائل حوزه دینی این دوره در منابع مورد توجه قرار گرفت که وجهی از آن وجوه، شرح درگذشت و زندگانی علمای دینی در بخش خاصی از منابع از جمله «متوفیات» و «وقایع متنوعه» یا طبقات اجتماعی است. مؤلفان برخی منابع به انعکاس این مسائل توجه خاصی مبذول داشته‌اند که حسن‌بیک روملو و بیشتر از وی اسکندربیک منشی از این لحاظ در درجه اول قرار می‌گیرند. حسن‌بیک روملو در پایان وقایع سنوآت، ذیل عنوان متوفیات به این موضوع توجه کرده است از جمله در وقایع ۹۰۹ می‌نویسد:

«و هم در این سال مولانای اعظم افتخار اعظم‌الفضلا بین‌الامم، اقدام حافظ غنون‌الحکم، قدوه‌العلماء‌المتقدمین، افهم‌البلغاء‌المتبحرین، مولانا جلال‌الدین محمد دوانی که ولد مولانا سعیدالدین اسعد است در قریه دوان که از اعمال کازرون است... درگذشت و دفن گردید».^۲ حسن‌بیک در شرح خود به آثار، اساتید و منزلت و جایگاه دوانی اشاره می‌کند.

اسکندربیک علاوه بر آنکه در متن اثرش در موارد مقتضی از مباحث دینی و زندگی علمای دین غفلت نکرده در پایان تاریخ تهماسب در بخشی مستقل به «ذکر مشایخ کرام و علما و فضیله ذوی‌العز و الاحترام» پرداخته است.^۳ او در این بخش به شرح زندگانی و منزلت دینی و اجتماعی علمایی چون شیخ عبدالعال کرکی، شیخ علی منشار، عبدالله شوشتری، شیخ بهاء‌الدین محمد عاملی و علمای دیگر می‌پردازد و درباره شیخ بهاء‌الدین می‌نویسد:

«فرید عصر وحید دهر شیخ بهاء‌الدین محمد، خلف صدق مرحمت پناه عبدالصمد است و وی از مشایخ عظام جبل عامل و در جمیع فنون علوم به تخصیص فقه و تفسیر و حدیث و عربیت فاضل و دانشمند بود. خلاصه ایام شباب و روزگار جوانی را در صحبت شهید ثانی و زبده جاودانی شیخ‌زین‌الدین علیه‌الرحمه بسر کرده به تصحیح حدیث و رجال و تحصیل مقدمات اجتهاد و کسب و کمال مشارک و مساهم یکدیگر بودند».^۴

در تداوم بحثی که راجع به عقاید و سیاست مذهبی تهماسب به عمل آمد باید افزود که نهاد

۱. حسن‌بیک روملو، همان، ص ۸۶، خلدبرین، همان، ص ۱۲۳.

۲. همان، ص ۹۸ - ۹۹.

۳. اسکندربیک، همان، ج ۱، ص ۱۵۴ - ۱۵۸.

۴. همان، ص ۱۵۵.

دینی صفویان در زمان وی شکل گرفت و علمایی که از جبل عامل به ایران مهاجرت کردند در قوام آن کوشیدند. نخستین مرحله مهاجرت با آمدن یکی از پرآوازه‌ترین و بانفوذترین مهاجران عاملی یعنی شیخ علی بن عبدالعالی کرکی (۸۷۰ - ۹۴۰) مشهور به محقق کرکی و محقق ثانی به ایران آغاز شد.^۱ به گفته اسکندریک وی در بلدة کاشان اقامت گزید و هرگاه به درگاه معلی تشریف می‌آورد حضرت شاه جنت‌مکان در تعظیم و توقیر آن جناب نهایت مبالغه می‌فرمودند.^۲

دیگر منابع صفوی نیز معمولاً در متن، تاریخی خود به زندگی علمای دین و مسائل آنان بذل توجه کردند. از جمله قاضی احمد قمی به درگذشت شیخ علی بن عبدالعالی کرکی در نجف اشاره می‌کند و سپس علت و جریان مهاجرت خاندان او را به ایران توضیح می‌دهد^۳ و موضوع رقابت و اختلاف او را با شیخ ابراهیم قطیفی به دنبال می‌آورد. حسن بیک روملو نیز همین مطلب را توضیح داده است. نوشته حسن بیک در عین سادگی متن اطلاعاتی بیشتر از نوشته قاضی احمد قمی به دست می‌دهد. با توجه به اهمیت موضوع بی‌مناسبت نیست که به گوشه‌هایی از نوشته هر دو اثر توجه کنیم. نوشته حسن بیک کمی کمتر از نوشته قاضی احمد است:

«امیر نعمت‌الله حلی از جمله سادات رفیع‌شان حله بود... وی از تلامذه حضرت خاتم‌المجتهدین و وارث علوم سیدالمرسلین علی بن عبدالعال بود و ترقیات کلیه، او را از پرده استفاده آن حضرت دست داده بود. اما کفران آن نعمت کرده حقوق آن حضرت را با حقوق پادشاه و تدارک نمود و بنا بر مخاصه‌ای که خاتم‌المجتهدین با شیخ ابراهیم قطیفی داشت و امیر نعمت‌الله، به زعم او، از وی استفاده بعضی مسائل فقهی می‌نمود. گاهی که بر پایه سریر خلافت بود، کنایات به شیخ ابراهیم قطیفی می‌نوشت و او را بر بعضی امور که مستلزم نقض حضرت خاتم‌المجتهدین بود، ترغیب می‌کرد. فاما از ارتکاب این مقوله حکایات، نقص به شأن ایشان راه نیافت و انواع آزار و اضرار دینی و دنیوی بر وی عاید می‌شد. و در باب صحت صلوة جمعه بدون امام (ع) یا نایب امام که فقیه جامع‌الشرایط فتویٰ باشد، به خلاف رأی حضرت خاتم‌المجتهدین، با حضرت مومی‌الیه در مجلس بهشت‌آیین، اراده مباحثه داشت و جمعی از علما و فقها مثل قاضی مسافر و مولانا حسین اردبیلی و جمعی که با حضرت خاتم‌المجتهدین

۱. مهدی فراهانی منفرد، مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۱۹، ص ۱۳
 ۲. اسکندریک، همان، ص ۱۵۴.
 ۳. قاضی احمد قمی، همان، ج ۱، ص ۲۳۶ - ۲۳۷.

در مقام عداوت و کدورت بودند، با خود در آن بحث متفق ساخته بود... به مرور ایام کدورت خاتم‌المجتهدین با او به حدی رسید که منجر به نفی بلد و اخراج او گشت.^۱

قاضی احمد با استفاده از آیات قرآن برای آوردن شاهد به مطالب خود با ادبیاتی متکلف و توصیفی طولانی به گزارش این واقعه پرداخته است و برای ملاحظه تفاوت قلم و بیان این دو مورخ، شرح بخش کوچکی از این واقعه را از نوشته قاضی احمد قمی در اینجا ذکر می‌کنیم:

«... مخفی نیست که تمدن و تعیش که مدار علیه بر آن است که بی‌زجر و منع اهل فساد و ارباب عناد که «ان‌الله لا یحب‌المفسدین» [۲۷/سوره ۲۸] از ناحیه احوالشان ظاهر، و از عنوان اعمالشان فحواى «یسعون فی الارض فسادا» باهرست صورت پذیر نیست و درین ولا مکررا آثار فسادات و تذویرات و شرارت و الغای فتن و اکاذیب در امور دینی و دنیوی از میر نعمه‌الله‌الحلی به ظهور رسیده و بر مرات خاطر فیض مآثر همایون ما آثار اضلال و اغوای او در میانه عوام جلوه‌نما گردید، سبب اشتعال و التهاب نوایر عتاب و خطاب شاهی شد و بنابر اشتهار او به نسب شریفه جلیله عظیم‌الشأن با وجود طعن در آن، ملاحظه للنسبة‌الشریفه از اسباب عظیمه گذشته، مضمون «ادفع بالتی هی احسن» [۲۳/۹۶] را منظور نظر اعتبار داشته مقرر فرمودند که مشارالیه را ازین بلاد اخراج نموده به مدینه حله فرستاده شود. حکام و داروغگان عراق عرب باید که مشارالیه را نگذارند که دیگر متوجه این صوب شده، و او را از اختلاط به ارباب دیوان، و جمعی که توهم فساد درباره ایشان باشد منع نمایند و در امور شرعی و عرفیه مدخل ندهند و چون بوضوح رسید که تلاقی او با شیخ‌ابراهیم قطیفی موجب شرارت و فسادست در امور دینی و دنیوی ایشان را از ائتلاف و اختلاط منع کنند. شیخ‌ابراهیم حسب‌المقدور مقرر دانسته از مخالفت حکم جهان مطاع احتراز لازم داند و اگر خلاف این به ظهور رسد، وکلای خاتم‌المجتهدین وارث علوم سیدالمرسلین قدوه اهل‌الاسلام نایب‌الامام علیه‌السلام زینالافاضه علیا عبدالعالی ایشان را به ابلغ وجوه تأدیب و منع نمایند، چنانچه موجب عبرت دیگران گردد. حکام و داروغگان عراق عرب درین باب امداد نموده مساعی جمیله به تقدیم رسانند و نوعی کنند که آثار شکر ظاهر شود و خلاف‌کننده و ساعی در ابطال این امور از مردودان آن ممالک پناه و آستان عرش اشتباه دانند».^۲

آنچه که در این مطالب مورد توجه مورخان قرار گرفته نمونه‌ای مهم و شاید منحصر به فرد از

۱. حسن بیک روملو، همان، ص ۳۲۳ - ۳۲۴. ۲. قاضی احمد قمی، همان، ص ۲۳۸.

اختلافات علمای دینی بر سر برخورد با حکومت صفویان است. هر دو منبع مذکور نسبت به موضوع منبع درجه اول هستند و گزارششان از مآوق در عین تفاوت‌های مختصر، مکمل هم محسوب می‌شوند. براساس این مواضع متقابل می‌توان گفت:

«علمای شیعه در مقابل این دولت دو واکنش متفاوت نشان دادند، یک واکنش همسازگرایانه و همگرایانه بود. یعنی علما دولت شیعی صفوی را به دیده قبول نگاه کردند و کوشیدند که با او همگرایی بکنند یک واکنش دیگر، واکنش ناهمسازگرایانه و واگرایانه بود که علما از موضع دوری و واگرایی با دولت صفوی برخورد کردند»^۱

از متون تاریخی منقول از احسن التواریخ و خلاصة التواریخ و همچنین از تحلیل فوق برمی‌آید که علمای دینی بر سر انطباق مفاهیم و احکام دینی با دولت صفوی اختلاف داشتند. موضوع اصلی اختلاف که خلاصة التواریخ و احسن التواریخ به طور آشکار بدان اشاره می‌کنند موضوع برپایی نماز جمعه در دوران غیبت است. عبدالعالی کرکی که از فقهای بزرگ شیعه و از مهاجران جبل عامل به قلمروی صفویان بود و لقب خاتم‌المجتهدین داشت، در تأیید و همراهی با صفویان و پادشاه معاصر خود از این سلسله یعنی تهماسب اول گام برداشت و برپایی نماز جمعه را در ایام غیبت مجاز و واجب می‌دانست. این حکم وی گام دیگری در تأیید صفویان بود. احترام و طرفداری تهماسب را نسبت به وی در همین گزارش منقول از خلاصة التواریخ و دیگر منابع براحتی می‌توان دریافت. اما در طرف مقابل، امیر نعمت‌الله حلی و شیخ ابراهیم قطیفی به اتفاق عده‌ای دیگر از علما بر سر طرفداری و حمایت از صفویان و برپایی نماز جمعه در ایام آنان با شیخ عبدالعال و طرفدارانش مخالفت می‌کردند. مخالفت با برپایی نماز جمعه تلویحاً عدم تأیید مشروعیت حکومت است چرا که یکی از پایه‌های نماز جمعه وجه سیاسی آن است. مواضع تهماسب و حکومت وی در برابر این اختلاف، آشکارا به نفع عبدالعال کرکی مشهور به محقق ثانی بود. در حکم صادره از تهماسب به تبعید امیر نعمت‌الله حلی به بغداد و ضرورت تأیید و اطاعت شیخ ابراهیم قطیفی و قطع ارتباط آن دو اشاره شده و تلاش در راه خنثی کردن احکام به مخالفت با پادشاه تعبیر شده است. از گزارش تاریخی فوق چنین پیداست که منازعه فکری بین دو جناح مدتها ادامه داشت و حکومت با نظر مدارا به مسئله نگاه می‌کرد اما آنچه مایه شعله‌ور شدن خشم تهماسب گردید، ظاهراً پیدا شدن مکتوبی علیه خاتم‌المجتهدین

۱. هاشم آقاچری، همان، ص ۲۱.

شیخ عبدالعالی کرکی بود که جنبه اتهام و تهمت داشت و پس از تحقیق معلوم گردید که نعمت‌الله حلی و شیخ ابراهیم قطیفی در نگارش و صدور آن دست داشتند. با توجه به مواضع کرکی، قطیفی و تهماسب در این منازعه عقیدتی - سیاسی، احتمال وقوع توطئه‌ای از طرف برندگان منازعه، در نگارش آن مکتوب، دور از ذهن نیست. با بررسی ابعاد مختلف این منازعه فکری، صحنه‌ای واقعی و بزرگ از اوضاع دینی جامعه، علما و سیاست مذهبی صفویان عموماً و سیاست مذهب تهماسب اول خصوصاً روشن می‌گردد. هرچند بنا بر نظر مورخانی که این مسئله را گزارش کرده‌اند حکم تهماسب علیه نعمت‌الله حلی و ابراهیم قطیفی با ملاحظه سیادت و روحانیت آنان سبک بود و صدور حکمی قاطع و تنبیه بزرگ را لازم ندیده‌اند ولی معلوم است که حکومت و روحانیت طرفدار آن مخالفت از موضع دینی را علیه خود بر نمی‌تافت و بشدت مقابله می‌کرد.

موضوع این منازعات عقیدتی توسط مورخان دیگر نیز گزارش شده است. اسکندربیک به طور خیلی خلاصه این مطلب را گزارش داده و به نمونه‌های دیگری از این اختلافات که بعد از این واقعه بین علما رخ داد، اشاره می‌کند:

«بعد از فوت امیر قوام‌الدین حسن علامه‌العلمائی، امیر غیاث‌الدین منصور شیرازی با امیر نعمت‌الله حلی شریک صدارت گشت و میر نعمت‌الله به جهت خصومت و نزاع خاتم‌المجتهدین شیخ علی عبدالعالی کرکی و موافقت شیخ ابراهیم قطیفی که معاند خاتم‌المجتهدین بود از صدارت معزول گشته به حله رفت و علامه‌العلمائی من حیث الانفراد صدر بود و اما میانه او و خاتم‌المجتهدین طرح بد نشست. میر او را تجهلات می‌کرد و او میرزا را به عدم قیود متهم می‌داشت. روزی در خدمت اشرف میانه ایشان مباحثه علمی واقع شده منجر به نزاع شد. رفته رفته منازعات ایشان به قباحات کلی انجامید. حضرت شاه مراعات جانب خاتم‌المجتهدین کرده میرزا از صدارت معزول گردید و او در همان چند روز بی‌رخصت متوجه شیراز شد.»^۱

از دیگر مباحث دینی عصر صفوی که در منابع تاریخ‌نگاری این دوره انعکاس کافی یافته سیاست مذهبی اسماعیل دوم و برخورد علما با این واقعه است اسکندربیک از این واقعه چنین یاد می‌کند:

۱. اسکندربیک، همان، ص ۱۴۴.

«در این اثنا میانه خلایق گفتگوی اختلاف مذهب به میان آمده از اطوار اسماعیل میرزا و سخنانی که در عقاید شیعه در پرده می‌گفت مردمان او را در تشیع سست‌اعتقاد یافته گمان تسنن به او بردند. سبب مظنه اول آن بود که در طعن عایشه دغدغه کرده به جهت رفع دغدغه بر سبیل تحقیق و استعلام بر علمای اسلام که در ملازمت او بودند خصوصاً خواجه افضل ترکه اظهار نمود که آیا طایفه شیعه به چه دلیل طعن حرم محترم رسول خدا را جایز داشته‌اند»^۱.

برخی محققان سیاست مذهبی اسماعیل دوم را در جهت ایجاد تعادل در جامعه و پایه‌ای برای اصلاحات اجتماعی دانسته‌اند:

«اسماعیل دوم (۹۸۴ - ۹۸۵) سعی کرد که از لحاظ مبارزات و فعالیت‌های مذهبی و نیز از نقطه نظر اجتماعی، تعادلی در نظام ادارات و اجتماعات مانند قضاوت و وضع مالیاتها به وجود آورد و از کشتار اهل تسنن جلوگیری کرد. جلوگیری وی از تندرویهای مذهبی باعث شد که وی را متمایل به تسنن و اهل جماعت بدانند»^۲.

والتر هینش پس از بررسی اظهارنظرها و منابع مختلف، با قبول گرویدن اسماعیل به تسنن از اظهارنظر درباره زمان این اتفاق و علت آن خودداری می‌کند. وی در این باره می‌نویسد:

«طبق آنچه گفته شد دیگر تردید در این اظهارنظر روا نیست که اسماعیل از همان ابتدای امر، یعنی اندکی پس از جلوس بر تخت سلطنت، علناً به مذهب اهل سنت گرویده بوده است. اینکه چرا کار به اینجا کشید، مطلبی است که نمی‌دانیم. ادعای مینادوئی مبنی بر اینکه اسماعیل در همان قلعه قهقه به تسنن گراییده بود، ثابت و تأیید نشده اما آن را رد هم نمی‌توان کرد. پس ناگزیر این سؤال را به حال خود رها می‌کنیم»^۳.

با طرح مطلب و نگاه اجمالی به ابعاد مختلف سیاست مذهبی اسماعیل دوم، آنچه از نظر این پژوهش اهمیت دارد انعکاس این مسئله در تاریخ‌نگاری عصر صفوی است. افروخته‌ای نظری که به زمان وقوع این واقعه از اسکندربیک نزدیکتر بود جزئیات بیشتری به دست می‌دهد. او به تغییر شکل ظاهر سکه‌های اسماعیل دوم و اهداف آن اشاره می‌کند. اسماعیل در طرح جدید سکه‌ها دستور داد برای حفظ حرمت اسامی متبرکه، نامهای خدا و رسول و ائمه را از روی

۱. همان، ص ۲۱۳.

۲. مریم میراحمدی، دین و مذهب در عصر صفوی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳، ص ۵۵.

۳. والتر هینش، شاه اسماعیل دوم صفوی، ترجمه کیکاوس جهانگیری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۸۱، ص ۱۲۶.

سکه‌ها حذف کنند.^۱ افوشته‌ای به بروز اختلاف بین اسماعیل دوم و علما از زمان تاجگذاری وی اشاره کرده و می‌نویسد:

«و چون در تعلیم و توقیر علما و اکرام و احترام فضلا شیوه ستوده پادشاه دین‌پناه را مسلوک نداشت، بلکه این جماعت را به امور ناشایست نامناسب نسبت داده در کسر عزت ایشان اداها می‌فرمود لاجرم دلهای این طایفه از او متنفر گشته بر بداعتقادی و بی‌قیدی آن رقم کشیدند و بعضی از وجوه کم‌التفاتی پادشاه نسبت به این طایفه آن بود که در روز جلوس همایون پادشاه ربیع مسکون، جناب مجتهدالزمانی شیخ عبدالعالی را با اکابر افاضل طلبیده بر زبان آورد که این سلطنت حقیقتاً تعلق به حضرت امام صاحب‌الزمان علیه‌السلام می‌دارد و شما نایب مناب آن حضرت و از جانب او مأذونید به رواج احکام اسلام و شریعه، قالیچه مرا شما بیندازید. و مرا شما برین مسند بنشانید تا من به رأی و اراده شما بر سریر حکومت و فرماندهی نشسته باشم. حضرت شیخ در زیر لب فرمودند که پدر من فراش کسی نبود. و این سخن را پادشاه شنید و هیچ نگفت. دیگر اصلاً متوجه آن جماعت نشد و برای خود بر مسند پادشاهی متمکن گردید و دیگر وجوه بود که این نسخه گنجایش رقم آن ندارد. و اگرچه پادشاه جهان‌پناه پرتو التفات بر احوال این طبقه کریمه نینداخت اما سیورغالات و مقرریات و مسلمیات و وظایف ارباب عمایم و اصحاب استحقاق را تغییر نداد و مسترد نساخت».^۲

از مطالبی که تاکنون مطرح شد می‌توان دریافت که موضوعات مربوط به علما و دین‌اکثراً در مواردی مورد توجه مورخان قرار گرفته است که به نوعی به سلطنت و حکومت ارتباط داشتند و مسائلی که از این حیث، مهمتر بودند بیشتر مورد توجه قرار گرفتند. در کنار مسائل مهم مذهبی، رفتارهای مذهبی شخصی پادشاهان نیز از چشم مورخان دور نماند. نمونه واضحی بر این مسئله رفتارهای مذهبی شاه‌عباس است که در منابع تاریخ‌نگاری پدید آمده در زمان او و بیشتر از همه در عالم‌آرای عباسی منعکس است. شاه‌عباس بنابر گفته نصرالله فلسفی:

«در دین اسلام و مذهب شیعه دوازده امامی سخت متعصب بود و به خدا و پیغمبر و دوازده امام و احکام قرآن مجید ایمان و عقیده تام داشت^۳ و در نتیجه اعمال دینی زیادی از جمله برپایی مراسم عزاداری، حشر و نشر با علمای دینی، وقف اراضی و دارایی خود و عزیمت پیاده از اصفهان به مشهد به قصد زیارت و ادای نذر در ظواهر رفتارش دیده می‌شد. اسکندریک پیش

۱. برای ملاحظه یک بررسی در این مورد، رک: والتر هینتس، همان، ص ۱۲۵ - ۱۲۶.

۲. افوشته‌ای نظری، همان، ص ۴۰ - ۴۱.

۳. نصرالله فلسفی، زندگانی شاه‌عباس اول، همان، ج ۳، ص ۸۴۳.

از هر مورخی به گزارش این رفتارها پرداخته است. نقاوة الآثار و تاریخ عباسی که از تألیفات زمان شاه‌عباس هستند در درجه بعدی قرار می‌گیرند و مورخان پس از زمان شاه‌عباس، محمدیوسف واله و ولی‌قلی شاملو اغلب در گزارش این رفتارها از منابع مذکور بهره برده‌اند.

طی نیم قرن پایانی عصر صفوی مسائل دینی اعم از گسترش نهاد دینی و برآمدن علمای پرنفوذ و اندیشه‌ها و سیاستهای آنها تحولات زیادی به خود دید. سمبل این تحولات را در فعالیت، جایگاه و عقاید ملامحمدباقر مجلسی و پدرش محمدتقی مجلسی می‌توان دید. بنا بر نظری می‌توان گفت:

«دوران علامه مجلسی دوران شکوفایی تکاپوهای دیوانی و اندیشه‌های دینی بوده و به نظر می‌رسد قبل از هرچیز علامه مجلسی برآمده این دوران و فضای خاص سیاسی و اجتماعی و دینی بود»^۱.

در تکمیل مطلب فوق باید افزود که تأثیر فرد و جامعه هیچ موقع یک‌سویه نیست و مجلسی‌ها نیز علاوه بر آنکه برآمده زمان خود بودند در انتخاب و ایفای نقش دینی و سیاسی و اجتماعی خود آگاهانه عمل کرده‌اند و در شرایط فکری دینی و سیاسی پدیدآمده در زمان خود نقش و سهم داشتند هرچند ابعاد آن از نظر محققان محل اختلاف است. دکتر عبدالهادی حائری درباره موقعیت و منزلت مجلسی اول یعنی محمدتقی مجلسی در حکومت صفویان می‌نویسد: «محمدتقی مجلسی بنا بر نوشته‌هایش پس از دیدن خوابی در نجف و دریافت دستور از علی ابن ابیطالب (ع) برای جلوگیری از وقوع آشوبی در اصفهان پس از درگذشت شاه‌عباس اول (۱۰۳۸) به آن شهر بازگشت. این مطلب توسط یکی از دوستان مجلسی به سام‌میرزا جانشین شاه‌عباس که به نام شاه‌صفی جلوس کرد، نقل گردید و نقش مهمی در تقویت روابط میان او و شاه‌صفی ایفا کرد. گسترش روابط نزدیک و دوستانه مجلسی اول را با دیگر پادشاه صفوی یعنی شاه‌عباس دوم (متوفی ۱۰۷۷) از این حقیقت می‌توان دریافت که به دنبال درخواست شاه‌عباس دوم، مجلسی تفسیر عربی خود بر کتاب من لا یحضره الفقیه ابن بابویه را به فارسی برگرداند. عنوان عربی کتاب روضة المتقین (باغ پرهیزگاران) بود که ترجمه فارسی آن را با عنوان «لوامع صاحبقرانی» به شاه تقدیم نمود. نام فارسی اثر با محتوای اثر مطابقتی ندارد و در آن حمد و

۱. منصور صفت‌گل، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۸۱، ص ۲۱۷.

ستایش زیادی از شاه‌صفی به عمل آورده است»^۱.

همین محقق در شرح موقعیت سیاسی محمدباقر مجلسی یعنی مجلسی دوم می‌نویسد: «مجلسی حداقل با دو تن از آخرین پادشاهان صفوی یعنی شاه‌سلیمان (متوفی ۱۱۰۶) و سلطان حسین (متوفی ۱۱۳۹) روابط بسیار نزدیکی داشت او در تألیف آثارش، کمک مالی مؤثر از آنان دریافت کرد و از انواع حمایت‌های دیگر آنان نیز برخوردار بود. مجلسی نیز در مقابل با اهدای آثار متعددش به آنان این خدمات را جبران کرد. مجلسی در سال ۱۰۹۸ توسط شاه‌سلیمان به مقام رسمی شیخ‌الاسلامی منصوب شد. لقب مجلسی در زمان سلطان حسین (۱۱۰۶) به ملاباشی تغییر یافت. دکتر حائری درباره عقاید محمدباقر مجلسی می‌نویسد: او با در دست داشتن نهادهای رسمی روحانی، شخصاً کلیه اقدامات و مسائل حقوقی را به عهده گرفت او قدرت و نفوذ خود را برای جلوگیری از هر آنچه که به نظرش کفر و الحاد می‌آمد به کار بست او در سال ۱۰۹۸ دستور داد بت‌های هندی اصفهان را خراب کنند و خاطیان و گناهکارانی که از فرقه‌گرایی و بدعت پیروی می‌کردند و از نظر او مطابق مذهب راستین دشمن تلقی می‌شدند بویژه صوفیان ملحد را سرکوب نمود. این خاطیان و گناهکاران همچنین شامل زردشتیان و سنیان می‌گردیدند. مجلسی طی چهار سال آخر سلطنت سلطان حسین عملاً حکمران واقعی ایران بود»^۲.

بررسی عقاید مجلسی درباره حکومت و تاریخ و خصوصاً تاریخ صفویان خود بحثی مستقل است و آن مقدار که به پژوهش حاضر ارتباط دارد در بخش بعدی مورد توجه قرار خواهد گرفت. این بحث در اینجا فقط به لحاظ انعکاس نظرات مجلسی در منابع تاریخ‌نگاری مدنظر قرار دارد. البته براساس مستندات فوق و رابطه نزدیک مجلسی با صفویان، انعکاس این نظرات در منابع تاریخ‌نگاری امری طبیعی می‌نماید. یکی از این مباحث که در منابع تاریخ‌نگاری انعکاس دارد خطبه ملامحمدباقر مجلسی در جلوس شاه‌سلطان حسین است. این خطبه به لحاظ اینکه نظرات مجلسی را درباره حکومت سلطان حسین خصوصاً و حکومت صفویان عموماً دربردارد و براساس عقاید دینی مجلسی تبیین شده است، اهمیت زیادی دارد. متن کامل این خطبه را محمدابراهیم بن زین‌العابدین نصیری در دستور شهریاران آورده است به قسمتی از این

1. 340. Abdul - Hadi Hairi, Madj.lisi - yi AWWal, Muhammad Taki, EI, Vol, V, 1985, P, 1089.

2. libid. P. 1086 - 1088.

خطبه که مفاهیم فوق را دربرمی‌گیرد، توجه می‌کنیم:

«و بعد از غروب خورشید سپهر نبوت در افق عالم بقا و احتجاب اقمار فلک امامت در نقاب غیبت و سپهر و سحاب اختفا، قادر بی‌منت و خالق بی‌ضنت، از مزید لطف و مرحمت بر بقایای این امت، مقالید فرمانروایی و مفاتیح کشورگشایی را در کف کفایت و قبضه درایت سلاطین عدالت‌شعار و خواقین فلک‌اقتدار سپرده که عامه رعایا و کافه برابرا در ظل ظلیل ایشان در مهاد امنیت و استراحت بیاسایند و از جور و عدوان ارباب ظلم و طغیان نجات یابند و به فحوای صدق انتمای «اذا اراد الله برعیه خیرا جعل لها سلطانا رحیما» چون اراده کریم لایزال و مشیت رحیم ذوالجلال به صلاح و خیریت و رفاه و امنیت گروهی تعلق گیرد، تاج سروری ایشان بر تارک فرمانروایی نهد که مطمح نظر خیراندیش جز صلاح حال عباد معموری جمیع بلاد نباشد و از خزانه بی‌کرانه «توتی الملک من تشاء» [آل عمران] تشریف سلطنت و جهانبانی بر قامت با استقامت شهریاری پوشد که نصب‌العین خاطر خورشید ناظرش، بسط بساط رأفت و عدالت بر کافه امت بوده باشد. و مصداق این مقال و مصداق این حال، احوال خیرمآل قاطنان ایران جنت‌نشان است که کافه اهل این دیار هدایت آثار سالهاست که در ظل ظلیل رأفت و عدالت و حصن حصین شوکت و جلالت سلاطین معدلت آئین دولت علیه صفویه انارالله برهانهم و شیدالله ارکانهم به فراغ‌بال و رفاه حال، در مهد سلامت و مهاد استراحت ارمیده‌اند... و به فحوای وحی انتمای «توتی الملک من تشاء» [آل عمران] خورشید جهانتابی طالع گردانیده که فلک حدیدالنظر، با عینک دوربین شمس و قمر در ادوار بی‌شمار مثل او ندیده... اعنی اعلیحضرت فلک رفعت گردون بسطت، ثریا مرتبت... فرازنده تاج کیانی... وارث منک سلیمانی... کافل مصالح‌الملک والمله بالعدل والاحسان، مظهر آثار رحمت‌الله... السلطان بن السلطان و الخاقان بن الخاقان، السلطان حسین‌خان مدالله ظلال جلاله علی مفارق‌العالمین و شید اساس دولته الی ظهور انوار خاتم‌الوصیین»^۱

علت توجه مؤلف دستور شهریاران به خطبه فوق و درج کامل آن و همین‌طور انتخاب آلام مبتنی بر نگرش دینی و استفاده فراوان از آیات و احادیث در تبیین تاریخ را می‌توان در فهم دینی تاریخ و تبیین جایگاه شاه براساس همین نگرش جست‌وجو کرد. وی در مقدمه اثر خود توضیحات مفصلی دارد که روشنگر مفاهیم فوق است:

۱. محمدابراهیم بن زین‌العابدین نصیری، همان، ص ۲۲ - ۲۳.

«تبارک الله، حکیم حلیم مستقیم بی شبهه و مثال که به بعثت رسل و پیغمبران و حجج ساطع البرهان و اجابت استمهال و استدعای رجیم شیطان و تأیید و تقویت پادشاهان ذیالبطش والسلطان، تبلیغ اوامر و نواهی و هدایت صراطالمستقیم نجات و رستگاری و تخویف از ارتکاب مناهی و بیغوله روی عصیان و گنه کاری و مراعات نظام جهاننداری نمود که مطیعان و راست روان شاهراه ایمان و گمراهان و کجروشان بیراهه طغیان و معتکفان معبد رضا و تسلیم شاگردان بیابانگردان وادی زیاده طلبی و سرکشان، از هم امتیاز یابند... نزد بزرگان دین و پادشاهان عدل آئین، هریک از پیروان به قدر رتبه به پادشاه اعمال خود رسند و عملة قضا از اعمال ناصواب گردنکشان وادی جهل و غرور پرسند تا اقتصاد بین العباد و رفع جور و فساد و دفع ظلم و عناد بر وفق مشیت خالق سبع شداد به عمل آید و امور روزگار و سوانح لیل و نهار و نسق مقتضیات فلک دوار بر نهج اراده حکیم کردگار به انتظام گراید»^۱.

محمدظاهر وحید و محمدیوسف واله مورخان دوره شاه عباس دوم که با هم برادر بودند و اولی به تألیف عباس نامه و دومی به تألیف خلدبرین پرداخت، مسائل مذهبی را در چارچوب بینش مذهبی خود و در ارتباط با حکومت و سیاست منعکس نموده اند. محمدیوسف در حدیقه هفتم از روضه هشتم خلدبرین که به تاریخ شاه عباس دوم اختصاص دارد، عنوان مستقلی را به شرح اقدامات مذهبی او اختصاص داده است. علاوه بر آن در متن کتاب نیز به وقایعی از این نوع اشاره می کند. به مختصری از شرح وی درباره اقدامات اصلاحی شاه عباس دوم در امور مذهبی توجه می کنیم:

«بیان اعلاى اعلام دین مبین و ارتفاع آفتاب ملت مستبین به تشیید قواعد شرع انور و تأسیس مبانی مذهب حق ائمه اثنی عشر و شرح توجه خاطر انور به ترتیب و رعایت علمای هر کشور. چون ارتفاع شعاع مهر درخشان در فصل بهار و اجرای ماه معین دین مبین به آبیاری سحاب دینداری این سایه مرحمت پروردگار می باشد پیوسته پیشنهاد همت والا و قرارداد نیت معلی آن است که گلزار همیشه بهار شرع انور به پاسداری اوامر و نواهی ملت ازهر، از هر خس و خار شبهه و شکوک معاندان برکنار باشد. لهذا از آغاز اهتزاز ازاهیر بستان سرای سلطنت ابد پیوند... نظر آن دارند که علمای اعلام و فقهای کرام که خبر صدق اثر، العلماء ورثه الانبیا... اعلام می نماید بالانشین مجالس عز و علا بوده به مجالست مجالس خلد قرین در مجالس، اجرای اوامر و

۱. همان، ص ۲.

نواهی دین مبین صدرنشین باشند... علامه‌العلماء مولانا خلیل‌الله قزوینی را مقرر فرمودند که کتاب مستطاب کلینی را به لغت فارسی شرح نموده نقاب خفا از چهره زیبا شاهدان عبارات دقیقه آن کتاب مستطاب گشاید و همچنین به تقریب این فرمان حسب‌الرقم اشرف مقرر فرمود که جامع جوامع علوم... مولانا محمدتقی مجلسی که بالانشین مجالس حق‌طلبی و دینداری است به دستور به شرح کتاب شریف من لا یحضره الفقیه قیام و اقدام نماید. و چون تأسیس مبانی این دو رکن رکین از قوایم اربعه کتب حدیث به حصول پیوست برآینه ضمیر خورشید نظیر، عکس‌پذیر گردید که چرا نشاید که یکی از علمای اعلام پیوسته در موکب ظفر احتشام به امامت نماز جماعت اقدام نموده ثواب آن به روزگار فرخنده آثار عاید گردد. لاجرم رقم قضا توأم به احضار مقتدای انام و پیشوای خواص و عوام مولانا محمدمحسن کاشی عز‌صدور یافت که از دارالمؤمنین کاشان به جانب موکب ظفر قرین روان شده به امامت نماز جماعت قیام و اقدام نماید و در همان اوقات وافرالسعادات علامه‌العلماء مولانا محمدمحسن کاشی از راه اطاعت فرمان عالی‌شان به موکب ظفر نشان پیوسته کمر به امامت نماز جماعت بست و خدیو خداشناس در جمعه‌ای از جمعات به مسجد جامع دارالمؤمنین قم تشریف حضور ارزانی فرموده در ادای نماز اقتدا به علامه‌العلماء مذکور نمودند و حضور آن حضرت به نماز جماعت باعث تأسیس مبانی دینداری کافه انام و ترغیب خلائق از خواص و عوام به طاعت و عبادت ملک علام گردید»^۱

محمدطاهر این واقعه اخیر را در پایان گزارش مشاورت شاه‌عباس دوم با چند تن از علما بر سر مالیاتی که ادعا شده بود بزور اخذ شده، آورده است. وی می‌نویسد که شاه دستور استرداد وجه را به دلیل اثبات غیرقانونی بودن دریافت آن صادر کرد:

«... و چون به صحت پیوست که وجه مأخوذ نه بر وجه مشروع بوده حکم والا به استرداد آن صادر گردید. آوازه عدالت و دادرسی و مظلوم‌نوازی آن سایه پروردگار و رحمت حضرت آفریدگار از قیروان تا قیروان رسید و در همین اوقات فرخنده ساعات متوجه تنویر ارکان طاعات و عبادات گردید به مسجد جامع جدید عباسی دارالسلطنه اصفهان تشریف حضور ارزانی داشته به ادای نماز جمعه قیام و اقتدا به جناب مولانا محمدمحسن کاشی فرمودند و چون به عرض رسید که یک دو طاق مسجد مزبور در هم شکسته و بسیاری از عمارت مسجد عتیق

۱. محمدیوسف واله، خلدبرین، ایران در زمان شاه‌صفی و شاه‌عباس دوم، همان، ص ۵۲۶ - ۵۲۹.

نیز از پانزدهم جنبه مبلغی جهت اصلاح و تعمیر آن دو مسجد عالی بنا از عین‌المال آن پادشاه فرمانروا داده شد و در اندک زمانی آن دو مسجد آسمان فضا حسب‌المدعا با تمام رسید.^۱

از نوع اخبار و گزارشات حوزه دینی در منابع تاریخ‌نگاری عصر صفوی می‌توان دریافت که مؤلفان این منابع مسائل دینی و مذهبی را از دید حکومت و سلطنت دیده‌اند و آنچه که از این لحاظ اهمیت می‌یافت برای آنان قابل درج تشخیص داده می‌شد با چنین وضعی طبیعی است که آنان نظرات و حرکت‌های مذهبی و دینی مخالف را نادیده بگیرند و یا اگر از آنها یاد کنند با لحنی منفی بدانها پردازند. البته این مسئله نیز با فهم دینی آنان انطباق داشت.

آخرین نکته‌ای که در این بخش قابل ذکر می‌نماید تبیین برخی وقایع تاریخی در چارچوبی از تقدیر و خرافه با لفافه دینی است. طبیعی است که این نوع تبیین‌ها در اندیشه دینی نمی‌توانند جایگاهی داشته باشند ولی چون مورخان به وجهی از وجوه شرح این وقایع را به فهم دینی خود مرتبط ساخته‌اند به ذکر دو نمونه از این مسائل بسنده می‌شود. ملاکمال فرزند ملاجلال منجم و از مقامات دربار شاه صفی و عباس دوم می‌نویسد:

«در سنه ۹۲۰ چون شمه‌ای از خرابی خراسان معروض رأی اشرف گردید بنابراین سلطنت خراسان را از کنار آب آمویه تا سمنان به پادشاه دین‌پناه شاه‌تھماسب دادند. از یمن قدم او در خراسان، حاصل خراسان خوب آمد و مردم آنجا از پریشانی خلاص شدند».^۲

ملاجلال در شرح وقایع سال یک‌هزار و یک که سال ششم سلطنت شاه‌عباس اول است، می‌گوید:

«و ستاره‌ای در این ایام پدید آمد که منتج تغییر و تبدیل پادشاه عصر بود. مقارن این حال یوسفی ترکش‌دوز و برادرش در الحاد تصانیف داشتند، آوردند. رأی این پیر غلام جلال منجم در علاج آن ستاره بر این قرار گرفت که شخصی را پادشاه می‌باید کرد و چون چند روزی پادشاه باشد او را باید کشت تا اثر آن ستاره ظاهر شده باشد و کار خود را کرده باشد بنا و علیه یوسفی را در پنجشنبه هفتم ذی قعدة پادشاه ساخته و کلب آستان علی را از پادشاهی معزول گردانید و در یکشنبه دهم همین ماه یوسفی ترکش‌دوز را به طالعی که مقتضی بود به قتل آوردیم و شاه دین‌پناه به طالع مسعود به تخت نشست و من بعد هر چند تفحص و تجسس این ستاره کردند، به نظر نیامد».^۳

تبیین‌هایی دیگر از این نوع در منابع تاریخ‌نگاری صفوی وجود دارد که تأثیر طلوع ستارگان را

۱. محمدطاهر وحید، همان، ص ۳۰۶.

۲. ملاکمال، همان، ص ۳۱.

۳. ملاجلال‌الدین منجم، تاریخ ملاجلال، ص ۱۲۲.

بر سرنوشت انسان می‌رساند. از جمله داستان طلوع ستاره دنباله‌دار در زمان اسماعیل دوم در منابع آن دوره از جمله نقاوة الآثار منعکس است و مورخان بعدی از همین منبع و یا خاطره آن واقعه، به این موضوع در تاریخ خود اشاره کرده‌اند و شاید ملاجلال منجم نیز مرگ اسماعیل دوم را با ستاره دنباله‌دار مربوط دانسته و این بار در صدد دفع شر ستاره‌ای دیگر برآمده که به زعم وی متوجه جان شاه‌عباس بود. این نوع تبیین‌های تاریخی که وقوع تحولات در زندگی فردی و جمعی مثل بهبود محصول کشاورزی را به تأثیرات خیر و شر قدم انسان و عوامل ناشناخته نسبت می‌دهد از تفکرات بسیار کهن و خرافه‌پرستی انسانی است که در عصر صفوی هنوز اعتبار خود را از دست نداده بود و این‌گونه در منابع آن دوره انعکاس یافته است.

نتایج

۱. تحولات فکری و عقیدتی جامعه ایران تا اوایل قرن دهم هجری و تحولات این موضوع در فرآیند قدرت‌گیری صفویان اندیشه دینی و مذهبی را به عنوان مهمترین زمینه فکری مؤثر در تاریخ‌نگاری این دوره درآورد چنانکه به همین اعتبار می‌توان تاریخ‌نگاری صفوی را نوعی تاریخ‌نگاری دینی دانست.
۲. تشیع به عنوان مذهب رسمی صفویان انعکاسات تبیینی و نمادین زیادی در منابع تاریخ‌نگاری این دوره بر جای گذاشت.
۳. با توجه به کارکردهای اندیشه دینی در استحکام مبانی قدرت صفویان، منابع دوره بنیانگذاری و تأسیس این سلسله حاوی تبیین‌های مذهبی پررنگ‌تری هستند و برداشت مبارزه‌جویانه‌تری از مذهب ارائه می‌دهند. منابع دوره تثبیت قدرت رویکردی متعادل به مذهب دارند و منابع اواخر صفوی با تداوم همین رویه، به انعکاس وجوه کارکردی دین نیز پرداخته‌اند.
۴. منابع تاریخ‌نگاری صفوی در انعکاس مسائل مرتبط با مذهب به مسائلی همچون مقامات و مناصب دینی، روابط عالمان دینی با پادشاهان و حکومت، استفاده از آیات و احادیث در تبیین مسائل تاریخی بذل توجه کرده‌اند.

اندیشه سیاسی در تاریخ‌نگاری عصر صفوی

اندیشه سیاسی مقوله‌ای نظری و تئوریک است که توسط صاحب‌نظرانی که در رأسشان فلاسفه حکمت عملی یا سیاسی قرار دارند باید تولید و به جامعه عرضه گردد و در عمل، حکومتها بر آن اساس شکل یابد. موضوع اصلی در این نگرش تقدم نظر یا عمل در اندیشه و ساخت سیاسی است. در این رابطه آنچه مطلوب است تقدم نظر بر عمل است که اندیشه سیاسی اول باید تولید و سپس وارد عمل گردد و در فرآیندی عملی درجه مطلوبیت و انطباق عمل و نظر مورد مذاقه قرار گیرد. از این مقدمه چنین برمی‌آید که مورخان مسئول مستقیم تولید اندیشه سیاسی نیستند و آنان بیشتر با وجوه عملی و عملیاتی آن سر و کار پیدا می‌کنند و خصوصاً آنجا که مورخان با ساخت و اعمال و رفتار نظام سیاسی جامعه برخورد می‌کنند این جنبه تشدید می‌یابد. اما این مسائل مورخ را از حکمت عملی، اندیشه سیاسی و فلسفه سیاسی بی‌نیاز نمی‌کند و اگر خود مولد مستقیم این تفکرات نمی‌تواند باشد می‌تواند از اندیشه‌های پرورش یافته در جامعه بهره جوید و آن را از سطح معرفت اختصاصی جامعه برگیرد و در نگاه خود به تاریخ به کار بندد. این مطلب بازگشت به همان جمله‌ای است که اگر فلاسفه نمی‌توانند مورخ باشند انتظار می‌رود مورخان به درجه‌ای با فلسفه و خصوصاً فلسفه سیاسی آشنا باشند. بنابراین پاسخگویی به سؤال فوق، نیازمند نگاهی هرچند اجمالی به وضعیت اندیشه سیاسی در جامعه عصر صفوی و برآورد مختصری از سوابق آن است. اما مشکلاتی در این راه وجود دارد که به قول محقق:

«اساسی‌ترین مشکلی که در بررسی تاریخ تحول حکمت عملی در ایران دوره اسلامی با آن روبه‌رو هستیم، مشکل جایگاه و منزلت حکمت عملی در مجموعه تمدن و فرهنگ اسلامی است.»^۱

مسئله‌ای که از مشکل فوق برآمده پدید نیامدن طیفی از اندیشمندان و فلاسفه حکمت عملی در تاریخ است. همین موضوع باعث اظهارنظرهایی از این دست شده است که:

«دانش سیاسی از نظر اسلام نظام مستقلی نیست که از قله‌های رفیع تفکر عقلانی صعود کرده باشد بلکه بخش یا شاخه‌ای از الهیات محسوب می‌شود.»^۲

۱. جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، همان، ص ۱۳۲.

۲. آن. لمبتن، دولت و حکومت در دوره میانه اسلام، همان، ص ۹.

قضاوت نهایی بر سر این موضوع که این نوع نتیجه‌گیریها حاصل مطالعات نظری یا مطالعه تحول میدان عملی در طول تاریخ است هدف این گفتار نیست اما نگاهی اجمالی به متولیان این مباحث و نظریات آنان در طول تاریخ، به آن استنتاج کمک می‌رساند. چه می‌بینیم که بزرگان این مقوله در طول تاریخ مانند ماوردی، غزالی، فخر رازی و روزبهان خنجی از فقها و علمای دینی بودند و یا مانند خواجه نظام‌الملک از مقامات سیاسی برخاسته بودند. بررسی زمان زندگی این افراد، اندیشه‌های آنان و مطالعات انجام‌گرفته در این مورد مؤید این نکته است که این بزرگان تولیدکننده فلسفه و اندیشه سیاسی نبودند بلکه پردازشگر انطباقی نظرات دینی و فقهی با واقعیات برآمده از جامعه بودند. ابوالحسن ماوردی (۳۶۴ - ۴۵۰ هجری) را می‌توان اولین صاحب‌نظر بزرگ در این مورد دانست. او معاصر القادر بالله و القائم بالله خلفای عباسی بود.^۱ زمان ماوردی دوره قدرت گرفتن غزنویان، آل بویه و سلجوقیان است که عامل بالقوه‌ای برای تهدید قدرت خلافت می‌توانستند باشند. بنابراین در برابر چنین خطرات احتمالی، توضیح و تحکیم مبانی مشروعیت قدرت خلیفه و ضرورت حمایت سلاطین از چنان مشروعیتی یک امر حیاتی و مهم بود و ماوردی برای پاسخ دادن به چنین نیازی دست به تألیف الاحکام السلطانیه زد و «کوشید که در آن به تنظیم رابطه نهاد خلافت و سلطنت و با تدوین حقوق سیاسی و قوانین سلطه به تقویت خلافت پردازد».^۲

بنابراین: «اندیشه فقهی نقش ناچیزی در آثار ماوردی ایفا می‌کند وی چنانکه در آغاز کتابش می‌گوید بر آن نیست تا به بحث درباره عقاید مطرح‌شده درباره حکومت پردازد و لذا مسئله او یک مسئله تفکر عقلانی نیست. ماوردی علی‌الخصوص بر لزوم تضمین حیات امت از سوی امام تأکید دارد. خداوند به او اقتدار داده است و تنها اوست که می‌تواند این اقتدار را به دیگران واگذار کند».^۳ «اللّه جل و علی رهبری را برای امت مقدر کرده وی را جانشین پیامبر ساخته و امت‌الملة را به وسیله او حفظ کرده و سیاست را بدو سپرده است تا مدیریت امور بر پایه دین مشروع قرار گیرد».^۴

۱. همان، ص ۹۹. اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، حاتم قادری، همان، ص ۱۳.
۲. حاتم قادری، همان، ص ۷۵.
۳. آن، لمبتن، همان، ص ۱۰۱.
۴. ماوردی، الاحکام السلطانیه، ص ۳، به نقل از: آن، لمبتن، همان، به نظر همین محقق مفهوم امامت از نظر ماوردی با مفهوم امامت در نظر باقلانی که امام را وکیل امت می‌دانست و همانند تعدادی معتقد بود که امت مکلف است در صورت ضلالت امام، او را به راه راست آورد یا حمایت خود را متوجه شخص دیگری سازد، مغایر است. لمبتن، همان.

امام محمد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ هجری) از درخشانترین چهره‌های تاریخ اندیشه در ایران دوره اسلامی است. زمان او نسبت به زمان ماوردی به لحاظ فکری و سیاسی متشنج بود و علت وجود عقاید متضاد در آثار غزالی را ناشی از همان تلاطم اوضاع دانسته‌اند:

«در زمان غزالی بحران روابط میان نهاد سلطنت و خلافت یکی از فرازهای حساس خود را طی می‌کرد او هنگام اقامت در بغداد در دفاع از خلافت، یکی از مهمترین رديه‌ها را بر باطنی‌گری نوشت و نام آن را «فضائح الباطنیه یا المستظهری» نهاد. نام دوم برخاسته از نام خلیفه زمان «المستظهر» بود. وی پس از ترک بغداد از افراد نزدیک به رازوران شد... وی در دورانی از زندگی خود کتاب مقاصد الفلاسفه را نوشت که شرحی آموزشی درباره فلسفه مشا بود و اندکی بعد تهافت الفلاسفه را در مذمت فیلسوفیان... عرضه داشت»^۱.

کتاب نصیحة الملوک غزالی پاسخی بر شرایط متلاطم سیاسی بود که طی آن به حقانیت خلیفه و لزوم اطاعت سلاطین از خلیفه تأکید می‌ورزد. در جمع می‌توان گفت که کتاب مستظهری به آن‌گونه خلافت مطلقه‌ای می‌رسد که پیش از او ماوردی در احکام السلطانیة اساس آن را تشریح کرده بود»^۲.

خواجه نظام الملک طوسی وزیر سلجوقیان که با ماوردی و غزالی معاصر بود در موقعیت سیاسی و متفاوت از ماوردی و غزالی، کتابی در کشورداری نوشت. نوشته او به یک لحاظ شباهت اساسی به نوشته‌های ماوردی و غزالی در اندیشه سیاسی دارد. نظام الملک نیز مانند آنان در صدد بررسی اندیشه‌های سیاسی، انواع حکومت و روشهای مختلف اداره کشور نبود. او با گردآوری قواعدی در پی تلقین روش مطلوب کشورداری و تثبیت نظام سیاسی حاکم برآمد. و اندیشه خود را در قالب اندرزهای اخلاقی، دینی و سیاسی عرضه داشت. او در مقدمه اثر خود در این مورد می‌نویسد:

«بنده حسین الطوسی چنین گوید که چون تاریخ سال چهارصد و هفتاد و نه آمد... ابوالفتح ملکشاه بن محمد به بنده و دیگر بندگان برسید که هر یک در معنی ملک اندیشه کنید و بنگرید تا چیست که در عهد روزگار ما نیک است و بر درگاه و در دیوان و بارگاه و مجلس ما شرط آن به جای نمی‌آرند یا بر ما پوشیده شده است و کدام شغل است که پیش از این پادشاهان شرایط آن به

۲. جواد طباطبایی، همان، ص ۹۵.

۱. حاتم قادری، همان، ص ۸۵.

جای می‌آورده‌اند و ما تدارک آن نمی‌کنیم و نیز هرچه از آیین و رسم ملک و ملوک است و در روزگار گذشته بوده است از ملوک سلجوق بیندیشید و روشن بنویسید و بر رأی ما عرضه کنید تا در آن تأمل کنیم و بفرماییم تا پس از این کارهای دینی و دنیاوی بر آیین خویش رود»^۱ محور اندیشه سیاسی نظام‌الملک را که در کتاب سیرالملوک یا سیاست‌نامه متبلور است می‌توان از عبارت ذیل دریافت: «ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام‌بندگان را بدو باز بندد 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 آمن همی باشند و بقای دولت همی خواهند»^۲

اندیشه سیاسی نظام‌الملک از جهتی با اندیشه ماوردی و غزالی متفاوت است:

«بنیان نظریه سیاست‌نامه برخلاف الاحکام‌السلطانیه که به دفاع از شریعت و امامت می‌پردازد، بر شالوده اندیشه ایرانشهری شاهی آرمانی استوار است. مطابق این نظر، شاه برخلاف خلیفه و امام - که توسط امام پیشین یا به واسطه بیعت امت انتخاب می‌شود - برگزیده خدا و دارنده فره شاهی است»^۳

امام فخر رازی (۵۴۴ - ۶۰۶) در زمانی زندگی می‌کرد که تئوری خلافت غزالی بر پایه توازن قدرت دقیق و همکاری میان خلیفه، سلطان و علما، اعتبار خود را از دست داده بود.^۴ این شرایط با قدرت گرفتن سلطان محمد خوارزمشاه و معارضة وی با خلافت و تضعیف این دستگاه فراموش آمد. او نظر سیاسی خود را بر جدایی قدرت دینی و دنیوی قرار داد. او در کتاب جامع‌العلوم در اصل سوم از اصول «علم‌السیاسات» می‌نویسد:

«بدان که تأثیر سیاست یا بر ظاهر پیدا شود یا بر باطن یا هر دو و آنچه بر ظاهر پیدا شود سیاست پادشاهان است و آنچه بر باطنها باشد سیاست عالمان است و اما آن سیاست که اثر آن هم بر ظاهر و هم بر باطن بود سیاست پیغمبران است. پس هرکس که در علم و یادتهی کامل بود ساینس مطلق او باشد و شایستگی خلافت صاحب شریعت او را بود»^۵

۱. خواجه نظام‌الملک طوسی، سیاست‌نامه، همان، ص ۳.

۲. همان، ص ۱۲. ۳. جواد طباطبایی، همان، ص ۲۲ - ۲۳.

۴. آن، لمبتن، همان، ص ۱۵۲. ۵. جواد طباطبایی، همان، ص ۱۱۶.

- فخرالدین رازی شرایطی را برای پادشاه برمی‌شمرد:
- پادشاه باید حلیم و کریم باشد.
 - اندیشه پادشاه باید بر قول و فعل او غالب باشد.
 - پادشاه باید با عالمان همنشینی کند.
 - پادشاه باید نسبت به رعیت مهربان و دلسوز باشد.

فخرالدین رازی به وظایف عملی حکمران و به سازگاری نظریه اسلامی با واقعیت سیاسی توجه داشت. از این رو به نظر او برای امام الزام‌آور نبود که از مصونیت الهی از گناه برخوردار باشد.^۱

در فاصله مغولان تا روی کار آمدن صفویان توجه به اندیشه سیاسی نسبت به قرون قبل از آن کاهش یافت و آثاری در حد آثار، غزالی، نظام‌الملک و فخر رازی پدید نیامد. در این دوره دو اثر قابل ذکر دیده می‌شود. اولی کتاب اخلاق ناصری که توسط خواجه نصیرالدین طوسی عالم شیعی که در زمان گرایش به اسماعیلیان آن را نوشت و «هرگونه پیوند میان پرسشهای مربوط به سرشت دوران تاریخی و پرسشهای حکمت عملی را برای همیشه گسست. و حکمت عملی را به حکمتی فراتاریخی تبدیل کرد... تبدیل حکمت عملی بویژه بخش سیاست مدن آن، به بحث نظری در بنیاد شهر و مدینه‌ای است که به طور کلی با الزامات مبانی بحث در فلسفه سیاسی سازگار نیست. حکمت عملی خواجه، حکمت عملی نظری است و کوچکترین پیوندی با پرسشهایی که دوران پر آشوب خواجه و سقوط دو امپراتوری بزرگ اسلامی در شرق و غرب یعنی عباسیان و فاطمیان طرح می‌کند، ندارد».^۲

اثر دوم اخلاق جلالی تألیف جلال‌الدین دوانی قاضی فارس در زمان آق‌قویونلوهاست او در شرایط «حاکم» می‌نویسد:

«و اما حاکم شخصی باید که به تأیید الهی ممتاز باشد تا او را تکمیل افراد انسان و نظم مصالح ایشان میسر شود و این شخص را حکما «ملک علی‌الاطلاق» خوانند و احکام او را صناعت ملک و متأخران او را امام گویند و فعل او را امامت و افلاطون او را مدبر عالم خوانند و ارسطاطالیس او را انسان مدنی گویند یعنی انسان که حفظ امور مدینه بر وجه لائق نماید. بدین سان جلال‌الدین سرور خود اوزون‌حسن را خلیفه می‌نامد او پس از وصف خصال عالی سرور خود می‌نویسد: و هر آینه مدبر عالم اولاً به حفظ احکام شریعت قیام نماید... بر وجهی که

۱. آن. لمبتون، نظریه دولت در ایران، همان، ص ۵۲.

۲. همان، ص ۶۶ - ۶۷.

موافق قواعد کلیه شریعت باشد و چنین شخص به حقیقت ظل‌الله و خلیفه‌الله و نایب نبی باشد... بدین ترتیب از نظر او سلطنت موهبتی است الهی که به مردان برجسته اعطا می‌شود و سلطان سایه خدا در زمین است». برخی محققان، جلال‌الدین دوانی را به لحاظ اینکه مباحث متعددی از حکمت عملی را به حکمت نظری تبدیل کرد پیرو خواجه نصیرالدین طوسی می‌دانند.^۱

حلقه پایانی این سیر تفکر اندیشه سیاسی را در عقاید فضل‌الله بن روزبهان خنجی باید جست‌وجو کرد. او شاگرد جلال‌الدین دوانی بود و محقق نظرات او را اوج زوال و انحطاط حکمت عملی در تاریخ اندیشه سیاسی دانسته است.^۲ نظرات فضل‌الله بن روزبهان از نظر پژوهش حاضر حایز اهمیت است. او از یک طرف آخرین نماینده متفکرانی از نوع ماوردی، غزالی و فخررازی است و از طرف دیگر مورخی است که اندیشه سیاسی خود را در تبیین تاریخ به کار بسته است. مخالفت سیاسی و عقیدتی خنجی با صفویان از نظر تاریخی امری آشکار است اما با جمع‌بندی نظرات سیاسی خنجی و پیشینیان او و مقایسه آن با اندیشه سیاسی به کار رفته در منابع تاریخ‌نگاری طرفدار صفوی، خواهیم دید که این دو حلقه فکری تنها در یک جزء با هم اختلاف دارند. خنجی در سلوک الملوک که حاوی اندیشه سیاسی وی است انعقاد امامت را به چهار طریق ممکن می‌داند. روش اول بیعت اهل حل و عقد است روشی که ابوبکر براساس آن به خلافت انتخاب شد. طریق دوم استخلاف است که عمر به این روش به خلافت برگزیده شد. روش سوم انعقاد امامت از طریق شوری است انتخاب عثمانی مبتنی بر این روش بود.^۳ وی سپس طریق چهارم را این‌گونه توضیح می‌دهد:

«طریق چهارم از اسباب انعقاد پادشاهی و امامت استیلا و شوکت است. علما گفته‌اند که چون امام وفات کند و شخصی متصدی امامت گردد بی‌بیعتی و بی‌آنکه کسی او را خلیفه ساخته باشد و مردمان را قهر کند به شوکت و لشکر، امامت او منعقد گردد بی‌بیعتی، خواه قریشی باشد و خواه نه و خواه عرب باشد یا عجم یا ترک و خواه مستجمع شرایط باشد و خود فاسق و جاهل و اگرچه آن مستولی بدین فعل عاصی گردد و چون به واسطه سطوت و سنبلا جای ماه

۱. برای اطلاع بیشتر از نظری در این مورد، رک: جواد طباطبایی، همان، ص ۱۳۰-۱۳۲.

۲. جواد طباطبایی، همان، فصل هشتم.

۳. فضل‌الله بن روزبهان خنجی، سلوک الملوک، به اهتمام محمدعلی موحّد، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲، ص ۸۱.

گرفته، او را سلطان گویند و امام و خلیفه را بر او اطلاق توان کرد.^۱

از متن فوق چنین برمی آید که روزبهان خنجی اساساً درصدد دستیابی به تعریفی از سلطان است و اگر سلطان را امام و خلیفه هم می نامد برای مشروعیت بخشیدن به سلطان است. به طور قطع اوضاع سیاسی حاکم زمان خنجی در رسیدن وی به این تعریف تأثیرگذار بود. زیرا نشانه و اثری از مقامی به نام خلیفه در جهان اسلام آن روز وجود نداشت که او درصدد برشمردن اوصاف خلیفه و دستگاه خلافت باشد و سلاطین تنها کسانی بودند که جایگاه خلفا را پر کرده بودند. خنجی تحت همین شرایط چند سطر بعد به تعریف اوصاف سلطان پرداخته و می گوید:

«سلطان در عرف شرع کسی است که بر مسلمانان مستولی باشد به حکم شوکت و قوت لشکر و علما گفته اند: واجب است طاعت امام و سلطان در هرچه امر و نهی کند مادام که مخالف شرع نباشد، خواه عادل باشد خواه جائز، و واجب است نصیحت او به حسب قدرت و جایز است که گویند او را خلیفه و امام و امیرالمؤمنین و خلیفه رسول الله صلی الله علیه و سلم، و جایز نیست که او را خلیفة الله گویند».^۲

روزبهان خنجی که از علمای بزرگ اهل سنت بود برای اندیشه سیاسی خود از فهم دینی سود می جوید به عبارت دیگر اندیشه سیاسی خود را بر مبانی دینی استوار ساخته است. به نمونه ای از استدلال دینی وی که موجب رسیدن به اندیشه سیاسی فوق است، توجه می کنیم:

«در حدیث آمده که حضرت پیغمبر صلی الله علیه و سلم فرمود: «مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفْ اِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِیْتَةً جَاهِلِیَّةً»، یعنی هرکس که بمیرد و نشناسد امام زمان خود را، مرده بر طریق اهل جاهلیت. علما گفته اند مراد حدیث آن است که هرکس که اطاعت امام و امرای او نمی کند، مردن او بر طریق مردن زمان کفر است که اهل زمان کفر طاعت سلاطین و امرای او نمی کرده اند... و در حدیث دیگر فرمود: «مَنْ اطَاعَ اِمِیرَیْ فَقَدْ اطَاعَنِی وَ مَنْ اطَاعَنِی فَقَدْ اطَاعَ اللّٰهَ وَ مَنْ عَصٰی اِمِیرَیْ فَقَدْ عَصٰی اللّٰهَ»، یعنی آن کس که اطاعت امیر من کند، اطاعت من کرده و هرکس اطاعت من کرد اطاعت خدا کرده و آن کس که عصیان امیر من کند عصیان من کرده و آن کسی که عصیان من کرد، عصیان خدا کرده؛ و احادیث در باب فضایل اطاعت امرای بسیار است».

بدین ترتیب^۳ می توان علل مدیحه گوئیهای روزبهان خنجی را در حق سلاطین آق قویونلو

۲. همان.

۱. همان، ص ۸۲.

۳. همان، ص ۲۰۰ - ۲۰۱.

و ازبکان دریافت. او براساس فهم دینی، جایگاه امام، خلیفه و سلطان برای آنان قایل است و آشکارا آنان را در جایگاه خلافت می‌بیند و اطاعت از این سلاطین را در حد اطاعت از پیامبر واجب می‌شمارد... اما مخالفت روزبهان با صفویان به لحاظ عقیدتی و سیاسی، در حمایت وی از سلاطین مذکور نقش مهمی داشت. او در جای دیگری از سلوک الملوک، از نزدیک شدن خطر قزلباشان به ماورالنهر اظهار خشم می‌کند و می‌نویسد:

«ستاره ارباب دین سوخته گشته و آتش بدعت طایفه ملحدین افروخته شد. در دین و دول و ملک و ملل انواع فساد و خلل روی نمود. آوازهٔ رفض و الحاد که هرگز از آب جیحون نگشته بود از اوج گردون گذشت و فساد و بدعت و ارتداد که آثار او از صدر اسلام باز بدین دیار نرسیده بود به کمال اعتبار رسید. رفضه طایفه سرخ، منابر مجامع ماورالنهر را که مراجع ظهور رضوان و رحمت بود، مواضع بروز عدوان و لعنت ساختند... و اگر نعوذبالله شرار آتش فتنه ایشان بالا می‌گرفت و دولت ناپایدار ایشان در آن بلاد صورت بقا می‌گرفت، عنقریب از مراسم اعیان آثار و از دار اسلام دیاری باقی نمی‌ماند.»^۱

صاحب‌نظرانی که نظراتشان در این بخش مورد بررسی قرار گرفت غیر از خواجه نصیرالدین طوسی همه اهل سنت بودند. الگوی سیاسی که آنان در طول تاریخ و به حسب شرایط زمان در صدد تبیین مشروعیت و استحکام مبانی آن بودند در چرخهٔ نبوت - خلافت (امامت) - امارت - سلطنت سیر می‌کند. سلسلهٔ این دست از صاحب‌نظران با پیروزی صفویان و از بین رفتن زمینه‌های پرورش این اندیشمندان منقطع گردید. چنانکه خواهیم دید اندیشمندان و مورخان صفوی از الگوی فوق در قالب نبوت - امامت - سلطنت دفاع کردند و به سلطنتی که میراثی از امامت داشت، معتقد شدند. آنچه در این الگو مورد اختلاف نظر بود میزان مشروعیتی بود که سلاطین و پادشاهان از امام به ارث می‌بردند. به نظر برخی محققان به دلیل قطعیت مشروعیت سلطنت صفویان، نیاز به طرح مباحثی از نوع روش حکومت‌داری، شرایط حاکم و فرمانرو به صورتی که در ادوار قبل مورد نیاز بود، از بین رفت.^۲

اما به نظر می‌رسد در اواخر عصر صفوی که آثار انحطاط و سقوط در افق مشهود گشت ضرورت دفاع فکری از مبانی مشروعیت حکومت صفویان اولویت یافت و این ضرورت در افکار و آثار متفکر شیعی بزرگ آن دوره ملامحمدباقر مجلسی متبلور گردید که چگونگی آن

۱. همان، ص ۵۲.

۲. جواد طباطبایی، همان، ص ۲۱۹.

مورد بحث قرار خواهد گرفت. چالش بزرگ اندیشه سیاسی که از اوایل تا اواخر صفویان در میان علما جریان داشت، همان چگونگی انتقال مشروعیت حکومت از امام غایب (ع) به سلاطین صفوی بود. انتقال مشروعیت از طریق وراثت و نیابت بیشتر مورد توجه بود. اما صفویان دو مبنای دیگر برای مشروعیت سیاسی خود یافتند که اولی مقام ریاست بر طریقت و دومی جانشینی سلاطین قبل از اسلام ایران بود. نمونه‌هایی از انعکاس این مفاهیم سیاسی در منابع تاریخ‌نگاری صفوی مورد بررسی قرار خواهد گرفت. اما اینک شایسته است مدل عملیاتی شده اندیشه سیاسی روزبهان خنجی را در اثر مهم تاریخ‌نگاری او مورد توجه قرار دهیم و سپس به الگوی مورد استفاده مورخان عصر صفوی پردازیم.

روزبهان خنجی سلسله آق‌قویونلو را تبلور عینی اندیشه سیاسی خود می‌داند و اوصاف برآمده از آن الگو را بر قامت سلاطین این سلسله می‌دوزد و می‌نویسد:

«مخفی نماند که حکمای نامدار و علمای عالی‌مقدار فرموده‌اند که اشرف ملوک ملکی‌ست که جامع میان جلالت نسبی و طهارت حسبی باشد. اما وصف اول که جلالت نسبی ملک است به حصول نسبی خصال حمیده متحقق می‌گردد. اجل و اعظم آن هفت خصلت است که چون در نسب ملکی جمع گشت اتصاف او به وصف جلالت نسب تحقق پذیرفت. خصلت اولی: آن است که اجداد ایشان تمام ملوک بوده باشند و سلسله نسب سامی کامل منتهی به ادانی و اراذل نگردد، مثل ملوک صفاریه...

خصلت ثلثه: آنکه به واسطه استیلای اعدا هرگز دست نامحرمی به حریم حرم ایشان نرسیده...

خصلت رابعه: آنکه اجداد به مخالفت ادیان حقه و مجادله با ارباب شرایع محقه در هر زمانی معروف و مشهور نباشد...

خصلت سادسه: آنکه منشأ اجداد نه مدن خبیثه باشد و نه بلاد فاسده، تا به واسطه تعیش در میان مردم و مشاهده اوضاع قبیحه که در مدن مجتمعه باشد خصایل ذمیمه در ایشان متمکن باشد...

و اما وصف دوم که طهارت حسبی است. اگرچه تکمیل آن به تحصیل بسیاری از خصال پسندیده موقوف است فاما مجموع آن خصال در هفت خصلت که به مثابه امهاتند اندراج دارد...
خصلت اولی: تحلی به اعتقاد صادق و مذاهب موافق...

خصلت ثانیه: وجود مقداری از علم که در تنفیذ احکام شرایع و امضای فرامین دین مبین بدان محتاج باشد

خصلت ثالثه: نجدت و شجاعت

خصلت خامسه: عفت و قطع اطماع از اعراض مردمان و این شیمه محموده در ملوک بایندر و عساکر آق‌قویونلو به اتم وجهی حاصل است.

خصلت سادسه: شفقت و قلت طمع بر اموال مردمان، و این خصلت در ملوک بایندر خان به کمال موجود است.

خصلت سابعه: بذل اموال و تفقد احوال خواص و عوام رعایا.^۱

آنچه به اختصار از نوشته‌های روزبهان خنجی نقل گردید بخش خصلتهای نسبی ناظر بر نوعی تبیین تاریخی و برشمردن شرایطی برای احقاق حقانیت تاریخی برای آق‌قویونلوهاست و خصلتهای سببیه ذیلی از اخلاقیات است و اندرزهای خواجه نظام‌الملک را تداعی می‌کند. او چنان در تطبیق عقاید خود با واقعیت آق‌قویونلوها می‌کوشد که زندگی ایلاتی را بر زندگی شهری مرجح می‌شمارد. روزبهان خنجی دو مورد از روشهای انعقاد امامت و خلافت را در انتخاب سلطان یعقوب به کار می‌بندد و می‌نویسد:

«سزاوار آن است که اسم خلافت و قائم‌مقامی این فرزند سامی را مقرر باشد و مدار حل و عقد امور جهانبانی به رأی مملکت‌آرای سلطانی منوط و مربوط شود».^۲

از بررسی انجام‌گرفته درباره اندیشه سیاسی فضل‌الله بن روزبهان خنجی چند نکته مهم روشن می‌گردد. اول آنکه اندیشه سیاسی در نظرگاه خنجی از حیث و جایگاه مستقل برخوردار نیست و نکته دوم آنکه دیانت، سیاست و تاریخ در نظرگاه وی به هم درآمیخته چنانکه می‌توان گفت سیاست و تاریخ ذیلی از اخلاق و دیانت محسوب می‌گردد. بنابراین هر نوع فهم اندیشه سیاسی خنجی در قالب الگوی دینی او از تاریخ و قضاوتهای اخلاقی وی از اعمال و رفتار سلاطین و حکومتها مقدور است. و اگر در نظر بگیریم که خنجی در میان مورخان اولین عصر صفوی به هر حال دارای اندیشه سیاسی بود و اندیشه خود را بوضوح نیز بیان کرده است، و با این وجود تبیین اندیشه سیاسی وی چنین مشکل است، سختی درک اندیشه سیاسی دیگر

۱. روزبهان خنجی، تاریخ عالم‌آرای امینی، همان، ص ۲۴ - ۲۹.

۲. همان، ص ۹۷.

مورخان عصر صفوی که نظرگاه خود را آشکار بیان نکرده‌اند و می‌بایست اندیشه آنان را از فحوای کلام، قضاوتها و انتخاب مواد خام تاریخی آنان به دست آورد، سختی کار شناخت اندیشه سیاسی مورخان دیگر آشکارتر خواهد بود. این مشکل را در یک جمع‌بندی می‌توان چنین خلاصه کرد:

«اگرچه مبنای نظری تاریخ‌نویسان ایرانی دریافتی است که آنان از دیانت دارند، اما از سوی دیگر، در واقعه اندیشه دینی جزئی از دریافت آنان از سیاست را تشکیل می‌دهد. به دیگر سخن، اندیشه سیاسی، تاریخی و دریافت دینی تاریخ‌نویسان ایرانی اجزایی از مجموعه‌ای است که اگرچه دریافت دینی مبنای نظری آن مجموعه را تشکیل می‌دهد اما اندیشه تاریخی و سیاسی، به نوبه خود آن دریافت دینی را متعین می‌کند. به اجمال اشاره می‌کنیم که اندیشه تاریخی و سیاسی تاریخ‌نویسان ایرانی نظام فکری یگانه‌ای را تشکیل می‌دهد».^۱

به دلیل مشکل تئوریکی فوق و بر مبنای تحلیل انجام‌گرفته، دریافت اندیشه سیاسی مورخان عصر صفوی جز از طریق بررسی تبیین تاریخی صفویان، منزلت و حقانیت آنان در تاریخ ایران چه به لحاظ دینی و چه به لحاظ سیاسی در منابع تاریخ‌نگاری آن عصر، ممکن نیست.

اولین نکته از این نوع که در منابع تاریخ‌نگاری صفوی در توجیه مشروعیت تاریخی این سلسله دیده می‌شود و در بطن خود اندیشه سیاسی مورخان و حقانیت سیاسی صفویان را نیز به همراه دارد، تبیین تاریخی اقدام شاه‌اسماعیل در رسمیت بخشیدن به تشیع و خواندن خطبه اثنی عشر در تبریز به سال ۹۰۷ هجری است. اولین تحلیل از این اقدام در جهانگشای خاقان به تحریر درآمد. در حیب‌السیر که تقریباً هیجده سال قبل از این منبع و لب‌التواریخ که حداکثر هفت سال قبل از آن تألیف شده نشانی از این تحلیل در دست نیست. این تحلیل دست‌مایه مورخان بعدی قرار گرفت. و از آن رونویسی یا اقتباس کردند. تحلیل مورد نظر چنین است:

«و نکته چند که دلیل این کلمات تواند بود محرران فن سیر و اخبار از برهان آن تعلم تفریر در اوراق روزگار ثبت نموده‌اند که عظمای سلاطین سلف که مدتها قواعد حشمت ایشان مشید و مبانی شوکتشان مستحکم گشته بود، هرچند اراده نمودند که کنایه‌ای از ستم ملاعین بر زبان رانند مقدورشان نشد از جمله معتضد عباسی که حکم او بر شرق و غرب عالم جاری بود در سنه اربع

۱. جواد طباطبایی، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، همان، ص ۲۹۷.

و ثمانین و ماتین خواست تا بر منا بر لعن معاویه کنند و صحیفه که محتوی بود بر مناقب اهل بیت علیهم‌السلام و مطاعین اعدای ایشان بخوانند میسر نشد و همچنین معزالدوله بویه که هریک از برادرانش پادشاه عراق و فارس بودند و خود فرمانفرمای عراق عرب و درکمال شجاعت و دلاوری بود در ربیع‌الثانی سنهٔ اثنین و خمسین و ثلاثمائه خواست تا کلماتی که به طریق کنایه لعن ملاعین در آن باشد در مساجد نقش کنند مقدورش نشد و حسب‌الصلاح بعضی از امرا، بدان قرار یافت که به جای آن این کلمات را قلمی نمایند که لعن‌الله الضالمین لآل محمد من‌الاولین والاخرین. اما این قدر کرد اسم معاویه ملعون را تصریح کنند و به دستور سلطان محمد خدابنده که قدمت دودمان او و قهر و غلبه لشکریانش مخفی و مستور نیست و در شهر سنه و تسع و سبعمائه از صمیم قلب فرمان داد تا در سکه و خطبه اسامی حضرات ائمه هدی را ذکر کنند. بعضی از بیم غضب سلطان قبول نموده اهالی اصفهان به قدم ممانعت پیش آمده قبول نمی‌کردند تا در سنهٔ عشرین و سبع‌مائه قریب به بیست‌هزار سوار مقرر شد که بدانجا روند و متمردان را تأدیب کنند. بعد از آنکه زحمت بسیار کشیدند آن مدعا به واسطهٔ حلول اجل آن سلطان عظیم‌الشأن از پیش نرفت و همچنین سلطان حسین میرزای بایقرا گورکان در ایام دولت خود و سنهٔ ثلث و سبعین و ثمانمائه خواست که در خطب نام حضرات ائمه علیهم‌السلام را ذکر کنند عالم بمرتبه‌ای رسید که نرسید. علی قاینی واعظ را از منبر برکشیده انواع اهانت بدو رسانیدند و هیچ‌یک از سلاطین صاحب شوکت و بصیرت بر اجرای چنین مذهب حقی توفیق نیافتند و از محروم بودن این سعادت دارین به حسرت تمام از این سرای فانی بدر باقی شتافتند تا آنکه خاقان سلیمان شأن صاحب‌نظران این طلسم را که از عالم بالا بنام نامی آن حضرت بسته شده بود به محض توفیقات الهی و امداد ارواح ائمهٔ طیبین و طاهرین گشوده به این دو امر غریب و دو مدعای عجیب موثق گشتند. اول مهم سلطنت صوری که از عهد حضرت امیر المؤمنین علی علیه‌السلام به لغایت هیچ‌یک از حضرات علوی در ایران فایز نگشته‌اند. دیگر در بدو ده‌سده مذهب حقی را که در این نهصد و شش سال در پس پردهٔ حجاب مانده بود با حسین و جنی غریب و تمشیت نموده احدی را حد و یارای ممانعت نبود. الحمدلله رب العالمین علی کن حل.

اولین اثری که مطلب فوق را به اقتباس از جهانگشای خاقان و با تغییری مختصر آورده است تاریخ جهان‌آرا تألیف قاضی احمد غفاری است.^۲ عبدی بیک شیرازی در تکمله الاحبار^۳ به

۱. جهانگشای خاقان، همان، ص ۱۵۱ - ۱۵۲. ۲. قاضی احمد غفاری، همان، ص ۲۶۶ - ۲۶۱.

تلخیص آن دست زده، قاضی احمد قمی در خلاصة التواریخ با تغییراتی در حد تاریخ جهان آرا به درج مطلب پرداخته از جمله اینکه «زمان در پس پرده ماندن مذهب حق را هشتصد سال ذکر کرده»^۴ و حسن بیک روملو مطلب را در دو سطر خلاصه^۵ نموده و اسکندریک و محمدیوسف واله بدان اشارتی نکرده‌اند.

عبدی بیک شیرازی از معدود مورخان عصر صفوی است که توضیحی نظری و مبتنی بر دین در حقانیت تاریخی صفویه آورده است:

«منصب دارالسلطنه جهان، نبی الرحمان را که خلاصه عالم امکان است، باشد و بعد از او مخصوص امیرالمؤمنین باشد که هم از جانب حضرت حق و هم از جانب پیغمبر مخصوص به امامت و ریاست کافه خلائق است و بعد از آن حضرت، این منصب عالی، علی التوالی به حضرت ائمه اثنی عشر تعلق دارد و غیر ایشان هرکسی در این امر دخل نماید، جائز است و چون سلطان زمان، صاحب الامر علیه صلوات الله ملک المنان، غائب است، حق آن است که از سلسله علیه علویه فاطمیه شخصی که قابلیت این امر را داشته باشد، در میان بندگان خدای حکم امام زمان را جاری سازد و خلائق را از مزال و مضال و مضار باز آورده، راهنمایی به مذهب حق اثنی عشری نماید که بر سریر سلطنت جلوس فرموده، به اجرای احکام قائم آل محمد قیام نماید».

مطلب فوق مستندی از منابع تاریخننگاری صفوی است که اندیشه سیاسی مبتنی بر فهم دینی تاریخ در خود نهفته دارد. عبدی بیک در عصر غیبت کلیه حکومت‌های غیر علوی را غاصب می‌داند و تنها حکومت فردی را که برحسب نسب از اولاد حضرت علی باشد و صلاحیت اجرای احکام امام غایب را داشته باشد مستحق حکومت می‌داند و این لباس را بر قامت صفویان برازنده می‌بیند و عجیب آنکه به حق علما در این مورد اشاره نمی‌کند.

براساس چنین نگرش سیاسی، طبیعی است که عبدی بیک و مورخانی مانند او شاهان صفوی را وارث برحق پیامبر اسلام در حکومت بدانند و اوصاف فوق بشری برای آنان قایل گردند. عبدی بیک در پایان کتاب خود دوازده ویژگی برای شاه‌تھماسب صفوی برشمرده که به طور واضح آنها را از چهارده شرط حسبی و نسبی روزبهان خنجی که در حق بایندریان گفته بود،

۳. عبدی بیک شیرازی، همان، ص ۳۴ - ۳۶. ۴. قاضی احمد قمی، همان، ص ۶۴ - ۶۵.

۵. حسن بیک روملو، همان، ص ۸۵ - ۸۶، حسن بیک تنها به تلاش ارسالن بساسیری در سال ۴۵۰ برای ارتقای شیعه اشاره می‌کند و اقدام شاه اسماعیل را پس از ۵۲۸ سال، اولین گام بعد از آن واقعه برای تقویت شیعه ذکر می‌کند.

۶. عبدی بیک شیرازی، همان، ص ۳۳ - ۳۴.

گرفته است. در اکثر موارد عناوین شرایط و ویژگیها، همان عناوین روزبهان خنجی است. این مسئله نشان می‌دهد که عبدی‌بیک کتاب روزبهان خنجی را دیده و از الگوی اندیشه وی استفاده کرده است اما مصادیق تفکر را در قالب اندیشه شیعی جست‌وجو کرده است. به چند نمونه از ویژگیهایی که وی در خصوصیات اعلی حضرت تهماسب شاهی ظل‌اللهی برشمرده، توجه می‌کنیم:

اول: نسب اعلی حضرت که سیادت موسویه حسنیه فاطمیه علویه است که این سلطنت به میراث یافته

دوم: تشیع فطری و ترویج مذهب حق. امید که دولتش به دولت امام دوازدهم... متصل و مقرون گردد.

چهارم: مرتبه علمش که معقولات و منقولات دینیہ یقینیہ... کلام و فقه.

پنجم: ورع و تقوی، با وجود سلطنت و قدرت بر هرچه فرماید، از حصول لذات دنیویہ دارد از بدو، اورع و اتقی اهالی زمان خود است.

هفتم: اجتنابش از مال ایام و دم محقوق که با وجود قدرت خطیئات که از مردمان این زمانه ظاهر می‌شود مرتکب خون ناحق نمی‌گردد.

دوازدهم: شجاعتش که هیچ‌یک از نوع بشر را در این زمان آن دل و زهره نیست که آن حضرت راست»^۱.

یحیی بن عبدالطیف قزوینی، به مانند عبدی‌بیک اندیشه سیاسی خود را بر مبنای فهم دینی و استفاده از آن در فهم تاریخ، منتها با بیانی کلیتر عرضه داشته است. وی مشروعیت سیاسی صفویان را این‌گونه توضیح می‌دهد:

«اول پادشاهی که از این دودمان عالی‌شان به موجب آیه کریمه «هو الذی جعلکم خلائف الارض و رفع بعضکم فوق بعض درجات» [۱۶۵/انعام] بر تمام ممالک ایران حکم فرموده بر تخت سلطنت و سریر خلافت عروج و صعود نمود و بر اعداء غالب آمد و سروران زمان و گردنکشان دوران غبار نعل مراکبش توتیا سا بر دو چشم کشیدند و ملوک اطراف بر درگاه عرش اشتباهش به جای غلامان کمر بندگی استوار کردند، نواب کامیاب حضرت اعلی خاقان صاحبقران خسرو پادشاه نشان رافع رایات عدل و احسان ماحی آثار جور و طغیان شهنشاه

۱. همان، ص ۱۶۵ - ۱۶۸.

کشورستان باسط امن و امان... ابوالمظفر شاه اسمعیل بهادرخان الحسینی الصفوی انارالله برهانه است»^۱

مؤلف لب التواریخ در تبیین فوق چند موضوع را در هم آمیخته و نتیجه‌ای سیاسی از آنها گرفته است.

اول آنکه دست به تأویل آیه قرآن کریم زده و با توجه به بقیه آیه که برتری انسانها را بر همدیگر امری عرضی و برای آزمایش آنان می‌داند، قدرت گرفتن شاه اسماعیل را برتری ذاتی تلقی کرده و آن را مصداق آیه شریفه قرار داده است. نکته دوم تقدیرگرایی اوست که تأسیس سلطنت صفویان را به تقدیر مقدر خداوندی منتسب می‌دارد و در نهایت قداستی قدسانی برای این سلسله می‌تراشد. این مسائل در مجموع، اندیشه‌ای سیاسی در بطن خود دارد. در کتاب یحیی قزوینی مثالهای فراوانی در تأیید این نظرگاه می‌توان پیدا کرد. در اینجا به یک مثال دیگر بسنده می‌کنیم. او جایگاه تهماسب را با نگرش مذهبی به تاریخ و سیاست چنین تبیین می‌کند: «بالجمله شاه عالم پناه بعد از پدر نامدار جم اقتدار به حکم ولایتعهد و اتفاق جمیع امرا و اعیان لشکر... مسند شاهی و سریر شهنشاهی را به فرزات همایونی صفات مشرف ساخت و همای معدلت آن حضرت سایه سعادت بر سر جهانیان انداخت لطف رحمانی منشور «انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق» [۲۴/ص] بنام همایون انشا فرمود و کاتب مرحمت یزدانی آیت «و رفعا مکانا علیا» [۵۷/مریم] طغرای مثال پادشاهی و عنوان احکام شاهنشاهی گردانید. آثار «ما یفتح الله للناس من رحمه فلا ممسک لها» [۲/فاطر] بر عالمیان واضح و لایح گشت و انوار الحمد لله الذی فضلنا علی کثیر من عباده المؤمنین» [۱۵/نخل] بر همگان لامع و ساطع شد. اهل عالم از بشارت این جلوس مکرم انتظام عقود خلافت و استحکام خلود سلطنت را به دعا مدد نمودند و جهان در کنف امن و امان قرار گرفت»^۲

مورخان عصر صفوی با اعتقاد به چنین اندیشه قدسانی نسبت به اساس سلطنت و حکومت صفویان، در بحث از انتصابات مقامات کشوری و لشکری توسط شاهان این سلسله در چنین مواردی، هیچ نوع شک و شبهه‌ای از خود بروز نمی‌دهند و در اغلب موارد این نوع فرامین را به منزله تقریباً دستور آسمانی می‌پذیرند. از جمله مؤلف جهانگشای خاقان از انتصابات شاه اسماعیل پس از فتح تبریز چنین یاد می‌کند:

۲. همان، ص ۴۲۶ - ۴۲۷.

۱. یحیی قزوینی، همان، ص ۳۸۵.

«... القصة چون خاطر شهریار دیندار کشورگیر از این امر خطیر فارغ گشته، منصب وکالت نفس نفیس خود و امیرالامرای را به حسین بیک لله تفویض فرمودند و منصب وزارت دیوان اعلی را به امیر ذکریا پسرزاده شیخ محمد کجچی که معتمد و وزیر سلاطین ترکمان بود... شفقت فرمودند و مهم صدارت به قاضی شمس‌الدین گیلانی که معلم آن حضرت بود، مرحمت شد».

مؤلف^۱ لب‌التواریخ در شرح وقایع پس از فتح بغداد به طور مفصل از عزل و نصبها سخن می‌گوید و لحنی مشابه لحن مؤلف جهانگشای خاقان را به کار می‌بندد.^۲ همین مؤلف در بخشهایی از کتاب خود به سبک اندرزنویسانی از نوع خواجه نظام‌الملک عمل می‌کند. اتفاقاً مثالهایش به مثالهای مندرج در سیاستنامه شباهت زیادی دارد. در یک مورد که به شرح تاریخ سلجوقیان می‌پردازد در علل رونق کار طغرل بیک می‌نویسد:

«پادشاهی نیکوسیرت بود. همیشه پنج وقت نماز به جماعت گزاردی و پنجشنبه و دوشنبه روزه داشتی و هر وقت خواستی که از جهت خود خانه‌ای سازد اول مسجدی ساختی و بعد از آن به عمارت پرداختی».^۳

ژهمو در مورد ابراهیم بن مسعود غونوی می‌نویسد:

«دراز عمر بود و مدت چهل و دو سال در پادشاهی بماند و در خیرات کوشید. مسجد و خانقاه و رباط بسیار ساخت و گویند از ولایت نصیبی داشت. شبها گرد محلات غزنین گردیدی و بیوه‌زنان و محتاجان را طعام و دینار دادی. در عهد او داروی چشم و شربت بیماران و غذای پرهیزگاران از خزانه او بودی... خرابیها که در ملک افتاده بود در زمان او به آبادانی مبدل شد و چند قصبه بنا فرمود».^۴

اندیشه قدسانی منشأ سلطنت صفویان و اقتدار آنان، تا پایان حکومت این سلسله در اندیشه تاریخ‌نگاران تغییری نیافت. ولی قلی شاملو که در زمان شاه‌عباس دوم به نگارش تاریخ اشتغال داشت دربارهٔ اختیارات و منشأ آسمانی قدرت او می‌نویسد:

«در این صورت حکمت بالغه ربانی و الطاف کامله یزدانی مقتضی آن است که جهت نظم و نسق امور عامه رعایا و رتق و فتق کافه برایا شخصی که وجودش از معانی ردیج متحلی و ذات حمیده صفاتش به انواع فضایل متحلی باشد در هر عصری از اعصار در بلاد ایران که در صورت

۲. بحیی قزوینی، همان، ص ۲۰۶.

۳. همان، ص ۱۴۶-۱۴۷.

۱. جهانگشای خاقان، همان، ص ۱۵۳.

۳. همان، ص ۱۴۷.

به منزله قلب جهان و در معنی نمودی از ریاض روضه جنان است کرسی نشین عرش جبروت باشد تا همه کس در مهد امن و امان مرفه‌الحال و فارغ‌بال بوده از دل و جان به عبادت ملک منان قیام و اقدام نماید.^۱

در دیگر منابع تاریخ‌نگاری عصر صفوی تبیین و نظرگاهی متفاوت از آنچه که تا اینجا مورد بررسی قرار گرفت، به دست نمی‌آید. چنانکه می‌توان گفت آنان اندیشه سیاسی خود را بر محور مشروعیت و حقانیت سلطنت تبیین کردند. سلطنتی که به منزله خلیفه‌الله بر زمین محسوب می‌شد و تداوم امامت دنیایی در درجه اول و وجه معنوی آن در درجه دوم بود. مقامی که مشروعیت بقیه ارکان نظام و کلیه مقامات و مناصب از آن نشأت می‌گرفت و دخالت علمای بزرگ دینی در امور کشوری با اجازه او نفاذ می‌یافت. در دهه‌های میانی حکومت صفویان، نظریه سلطنت صوری پادشاهان تقویت شد. این امر ریشه در عقیده سیاسی طیفی از علمای شیعه داشت که در غیبت امام دوازدهم هیچ حکومتی را مشروع نمی‌دانستند. وقتی شاه‌عباس خود را کلب آستان علی می‌نامد و خود را دارنده حکومت صوری محسوب می‌کند در واقع همان اندیشه را باز می‌تاباند. تبیین حکومت صوری به لحاظ نظری توسط مورخان مورد بحث قرار نگرفت، آنان این منزلت را به لحاظ مسجل بودنش از نظر شاهان، در منابع مورد استفاده قرار دادند. دکتر جواد طباطبایی با تأیید این نظر می‌نویسد:

«این اندیشه که شاه خلیفه خدا بر روی زمین و وجود او مبین لطف شامل الهی است که پس از بسته شدن دایره نبوت و امامت برای اصلاح حال و راحت بندگان و دفع عدوان ارباب ظلم و طغیان به مصداق توتی الملک من تشاء شخصی را به پادشاهی برمی‌گزیند، اندیشه‌ای نیست که منحصر به تاریخ‌نویسان و سیاست‌نامه‌نویسان بوده باشد. در دوره گذار بویژه با صفویان که ترکیبی از تصوف، تشیع و سلطنت به نظریه رایج تبدیل شد، این اندیشه کمابیش مورد قبول نمایندگان جریانهای گوناگون فکری در ایران بود. چنانکه شیخ‌الاسلام زمان محمدباقر مجلسی، در خطبه جلوس شاه‌سلطان حسین بر تخت سلطنت که به سال ۱۱۰۵ در مسجد جامع عباسی خوانده شد به صراحت همه مفردات آن نظریه را آورده است.»^۲

خطبه مجلسی در ادامه بحث مورد توجه قرار خواهد گرفت. اما تا اینجا می‌توان نظریه

۱. ولی‌قلی شاملو، همان، ص ۲۶۷.

۲. جواد طباطبایی، مقدمه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، همان، ص ۳۰۳.

سیاسی تاریخی مورد نظر مورخان و جامعه صفوی را به این صورت خلاصه کرد که حق حکومت دنیوی و دینی در این جهان از آن پیامبر اسلام بود که از طرف خداوند به وی واگذار شد. این حکومت با همه ابعادش به امر خداوند توسط پیامبر اسلام به حضرت علی (ع) و اولاد وی واگذار گردید. این روند تا عصر غیبت ادامه داشت. اما پس از شهادت علی (ع) حکومت دنیوی را از دست اولاد علی (ع) خارج کردند و در نتیجه غاصب حکومت بودند. با آغاز عصر غیبت حکومت واقعی دینی و دنیوی متعلق به آن حضرت باقی ماند و حکومت دنیوی پادشاهان مشروط به رعایت شرایطی خاص از جمله دفاع از اسلام و مسلمین اجرای احکام و تعالیم دینی و تنها حکومتی صوری است که دارای مشروعیت عرضی است. صفویان به دلیل ادعای نسب بردن از ائمه تلاش در گسترش مذهب حقه اثنی عشر و جانشینی صوری امام غایب، تئوری مشروعیت سیاسی خود را در چارچوب عقاید مذهبی شیعه تقویت و مستحکم نمودند چنانکه در اواخر حکومت آنان معتبرترین عالم شیعه بر مشروعیت مذهبی حکومت آنان به احسن وجه مهر تأیید نهاد. او در عین الحیاة مشروعیت عام سلاطین را مشروط به رعایت عدل دانسته و چنین توضیح می‌دهد:

«بدان که عدل شاهان و امیران در شما بالاترین مصالح مردم است و عدل و اصلاح آنان اصلاح همگان و آبادانی شهرها را به دنبال می‌آورد، درحالی که فسق و تباهی آنان نابسامانی نظام اجتماعی را موجب می‌شود و مردم نیز به اعمال ناشایست آنان گرایش پیدا می‌کنند، چنانکه از پیامبر خدا به سند معتبر روایت شده است که فرمود: در میان امت من دو گروه وجود دارند که اگر صالح بودند امت من راه صلاح را در پیش می‌گیرد و اگر فاسد شدند امت من میل به فساد می‌کند، پرسیدند: رسول خدا آن دو کدامند؟ فرمود: فقیهان و امیران»^۱

مجلسی در کنار این نوع نظرات اخلاقی، اندیشه سیاسی خود را در قالب خطبه جلوس شاه سلطان حسین ارائه داد که بخشی از آن در رابطه با نظر وی نسبت به خاندان صفوی درج گردید. اندیشه سیاسی مجلسی در دایره نبوت، امامت و سلطنت می‌چرخد و می‌گوید بعد از غروب خورشید نبوت و احتجاج فلک امامت، قادر بی‌منت مقالید فرمانروایی را در قبضه

۱. محمدباقر مجلسی، عین‌الحیوة، تهران، انتشارات قائم، ۱۳۴۱، ص ۲۴۷.

درایت سلاطین عدالت شعار و خواقین عدالت شعار سپرد و خلعت شهریاری بر قامت السلطان بن سلطان و الخاقان بن خاقان السلطان حسین خان مدالله ظلال جلاله پوشانید.^۱

مورخان عصر صفوی در چنین فضای فکری غالب، طبیعی است که پادشاهان را ظل الله و سایه کردگار بنامند. مؤلف دستور شهریاران در شرح سال اول جلوس سلطان حسین می نویسد:

«صاحبان هوش و هنگ و مالکان عقل و فرهنگ استنباط نمایند که هر حسیضی را اوج و هر هبوطی را عروج به ذروه، و هر بدی را مکافاتی مقدر است. اگر عهدهی در حسیض مذلت با خاک ره برابری نمایند، به تربیت آفتاب عنایت الهی، چندی هم در اوج عزت، از افلاک برتری نمایند و اگر مدتی بر صبر، در شداید، چون سنگ خاره جان سختی کنند به اقبال پرتو خورشید عاطفت ظل اللهی، قرنی هم در قلال جبال رفعت سروری کنند. شاهد این مقال، سوانح اول جلوس میمنت مانوس شهریار کارمگار سایه کردگار است.»^۲

اندیشه سیاسی دیگری که طرف توجه مورخان صفوی قرار داشت، تبیین جایگاه پادشاهان این سلسله به منزله دارنده فره ایزدی و جانشینی پادشاهان ساسانی بود. به کار بردن لقب شاهنشاه و شاهنشاه ایران برای سلاطین این سلسله از همان اندیشه می تواند متأثر باشد. نکته دیگری که می تواند انعکاس این اندیشه در منابع تاریخننگاری صفوی باشد نامیدن سلاطین عثمانی، که البته از نظر خودشان خلیفه مسلمین بوهند، با عنوان ملک روم است که بر همین اساس سپاهیان عثمانی را نیز اغلب سپاه روم یا رومیه نامیده اند. این موضوع دو علت می تواند داشته باشد. اولی اصرار بر عدم تأیید جایگاه سلاطین عثمانی در قالب اندیشه دینی و به عنوان خلیفه مسلمین و دوم احیای خاطره مناسبات ایران و روم قبل از اسلام است. در هر حال چون مبانی مشروعیت صفویان بر پایه سیادت (وراثت)، تشیع (نیابت)، تصوف (ریاست طریقت) و جانشینی پادشاهان قبل از اسلام ایران در قالب وارث فره ایزدی، به حد کافی توسط محققان مورد بحث قرار گرفته است،^۳ بیش از این متعرض این موضوع نمی شویم. فقط آنچه می ماند توجه به ایجاد قرابت بین خاندان ساسانی و صفویان به عنوان میراث داران آنان با خاندان امامت از طریق ازدواج امام حسین (ع) با دختر یزدگرد سوم است و چون صفویان بنا بر ادعا از ائمه نیز

۱. برگرفته از متن خطبه جلوس شاه سلطان حسین، برای ملاحظه کامل این خطبه، رک: دستور شهریاران،

همان، ص ۲۱ - ۲۴. ۲. همان، ص ۵۳ - ۵۴.

۳. از جمله رک: راجر سیوری، ایران عصر صفوی، ص ۲ - ۳؛ کسروی، شیخ صفی و تبارش.

نسب می‌بردند، از طریق انتساب آنان به دودمان ولایت و امامت و سلطنت ساسانی مشروعیت سیاسی آنان، استحکام بیشتری می‌یافت. این مسئله بین محققان مورد اختلاف است و مورخان صفوی نیز کمتر بدان پرداخته‌اند. یحیی قزوینی در توصیف شجرهٔ اولاد امام حسین (ع) می‌نویسد:

«اولاد آن حضرت در بعضی روایات شش‌اند، علی اکبر، کنیت او ژابو محمد^۱ است و مادر او شاه زنان دختر کسری یزدجرد شهریار که ملک عجم^۲ بود» همین مؤلف در شرح زندگانی شجرهٔ امام چهارم، «ابو محمد» را از کنیه‌های امام زین‌العابدین می‌شمارد و می‌نویسد: «کنیت آن حضرت ابو محمد و ابوالقاسم و به روایتی ابوالحسن است و لقبش سیدالعابدین بود. بعد از امام حسین امام و افضل اهل عالم است... مادرش شاه زنان دختر کسری بود چنانچه گذشت»^۳.

نتایج

۱. اندیشهٔ سیاسی مطرح در تاریخ‌نگاری عصر صفوی مبتنی بر مبانی مستقل فکری در حوزه، فلسفه و اندیشهٔ سیاسی نبود.
۲. اندیشهٔ سیاسی مورخان مبتنی بر تحلیل دینی و مذهبی تاریخ بود و مشروعیت حکومتها را براساس میزان مطابقت آنها با الگوی سیاسی برآمده از مذهب تبیین کردند.
۳. عناصر فکری غالب در اندیشهٔ سیاسی مورخان صفوی به ترتیب اهمیت عبارت بودند از: تشیع، تصوف، نظام سیاسی ایران قبل از اسلام.
۴. مورخان عصر صفوی در تبیین نظامات سیاسی، الگوی نبوت امامت سلطنت را در مدنظر داشتند و با ختم دایرهٔ نبوت و امامت، دایرهٔ سلطنت را تداوم منطقی آنها به حساب می‌آوردند.

۱. لب‌التواریخ، در سال ۱۳۶۳ براساس یک نسخه به خط محمدباقر نیرومند چاپ و منتشر شده است. در توضیحی از زبان همان کاتب می‌نویسند: مقصود از علی اکبر ابو محمد که مادرش شاه زنان دختر یزدجرد سیم، پادشاه ساسانی است حضرت امام چهارم زین‌العابدین علیه‌السلام است که چند نسل بعد از او است. یحیی قزوینی، همان، ص ۳۰، پاورقی ۱.

۲. یحیی قزوینی، همان، ص ۲۹ - ۳۰. ۳. همان، ص ۳۱ - ۳۲.

۵. در نبود اندیشمندان نظریه پرداز سیاسی، وظیفه اصلی این کار به عهده علمای دینی بود آنان به دلیل مفروضات خود در این زمینه تلاش زیادی برای توضیح نظری اندیشه خود به عمل نیاوردند. در این میان، تلاش ملامحمدباقر مجلسی گسترده تر از دیگران بود.

معرفت، حکمت و فلسفه تاریخ در تاریخ‌نگاری عصر صفوی

هر نوع تعریفی از فلسفه تاریخ مبتنی بر تلاشی خردورزانه و فعالیت عقلانی بشر برای درک ماهیت و روند تاریخ و به طور خلاصه ارائه فهمی معنی‌دار از آن است. پل ادواردز می‌نویسد: فلسفه تاریخ کوششی است برای کشف معنا و مفهومی در سیر و روند کلی رویدادها یا ماهیت عمومی فرآیند تاریخی،^۱ حصول چنین مقصودی نیز از کانال تلاش عقلانی بشر میسر است. ویل دورانت نیز تاریخ‌نگاری را به عنوان یک فلسفه می‌پذیرد و می‌گوید تاریخ‌نگاری، فلسفه است برای آنکه در جست‌وجوی دورنمای آینده و درصدد روشنگری اندیشه است،^۲ اتکینسون در چستی فلسفه تاریخ می‌گوید:

«در فلسفه تحلیلی تاریخ مفاهیمی چون گذشته، حال و آینده و انواع برداشتها و تبیین‌های موجود درباره تاریخ نظیر تبیین‌های قانونمند، عقلانی، علی و روایی بررسی می‌شوند».^۳

مراد از تعاریف فوق، توجه به نکته محوری نظریات است. آنچه در تعاریف فوق محوریت دارد تلاش عقلانی برای درک و ارائه ماهیت تاریخ است. ارزش چنین فعالیت عقلانی امروزه جای شک و تردید نیست، چه تاریخ‌نندیشیده ارزش مطالعه ندارد.^۴ آنجا که ادوارد گیبون اظهار امیدواری می‌کرد که تمامی تاریخ‌نگاران فیلسوف باشند،^۵ نظر بر ارائه تاریخی اندیشیده داشت. بررسی تاریخ‌نگاری عصر صفوی براساس تعاریف فوق، امری مشکل است این مشکل آن موقعی بیشتر رخ می‌نماید که نتایج حاصل از بخش گذشته را که به موضوع اندیشه سیاسی در تاریخ‌نگاری عصر صفوی، اختصاص داشت، در مدنظر آوریم. اندیشه سیاسی در قالب فلسفه سیاسی، زیرمجموعه‌ای از فلسفه تاریخ است و می‌توان گفت که وجه عینیت آن است، وقتی اندیشه سیاسی در قالب فوق، گرفتار ضعف شدید نظری باشد، به طور حتم، فلسفه تاریخ نیز در چنین فضایی به ترتیب اولی از ضعیف بی‌بهره نخواهد بود. اما با این توجه که همه اندیشه‌های فلسفی تاریخ، حاصل خرد ناب انسانی نیست و پیش‌فرضهای ایدئولوژیکی در برخی از آنها مثل فلسفه تاریخ هگل^۶ نقش اساسی دارد، می‌توان با رویکردی دیگر سراغ فلسفه تاریخ در

۲. ویل دورانت، همان، ص ۳.

۱. پل ادواردز، همان، ص ۳.

۴. پل ادواردز، همان، ص ۱۳.

۳. اتکینسون، همان، ص ۲۳.

۵. همان.

۶. در مورد نقد فلسفه تاریخ هگل، از جمله رک: دبلیو. اچ. والش، همان، ص ۱۶۰ - ۱۶۵. اتکینسون،

همان، ص ۵۳ - ۵۴.

تاریخ‌نگاری عصر صفوی رفت.

این رویکرد بر این اصل استوار است که هر نوع نگره مورخ یا اندیشه‌های سوی را که معطوف بر تبیین هدفدارانه تاریخ و تعریف آغاز و انجام آن باشد با امعان نظر می‌توان فلسفه تاریخ نامید هرچند ممکن است این نگره بر مفروضه‌های پیشینی مبتنی بر ایدئولوژی استوار باشد و حاصل تفکر عقلانی و خردورزانه مورخ نباشد. در چنین صورتی فلسفه تاریخ به دست آمده را می‌توان حکمت تاریخی نیز نامید. این عبارت را می‌توان بر هر نوع درک و توضیح معنی‌دار تاریخ تعمیم داد. نکته دیگری به تقویت این رویکرد کمک می‌رساند و آن مفروضه‌ای است که انسان را عموماً و مورخ را خصوصاً، در چارچوب اندیشه زمان خود تعریف می‌کند و اصولاً انسان را بدون هیچ درک و معرفت از جامعه و تاریخ خود غیرقابل تصور می‌شمارد و اگر آن انسان، اهل قلم و مورخ باشد فرض مذکور محالتر خواهد بود.

براساس توضیحات فوق و با نگاهی به نتایج بخشهای قبلی، باید گفت که مورخان عصر صفوی برای تاریخ، جهت و سمت و سو قایل بودند و برای آن آغاز و انجامی می‌شناختند. اندیشه آنان را در این محورها، اگر نتوانیم بر تعاریف دقیق فلسفه و فلسفی تاریخ منطبق نماییم می‌توانیم در قالبی از حکمت بپذیریم و با امعان نظر مفهومی فلسفی بدان اطلاق نماییم. چنین انتظاری خیلی دور از واقعیت نیست زیرا مورخان عصر صفوی مانند مورخان ادوار دیگر تاریخ ایران، به دلایل مختلف پاسخ آشکاری به مسائل فوق نداده‌اند اما در فحوای کلام و تبیین‌های خود، به طور غیرمستقیم پاسخهایی را تدارک دیده‌اند. بنابراین برای توضیح نظر مورخان درباره فلسفه یا حکمت تاریخ لازم است فهم آنان را از متون تاریخ‌نگاری در محورهای نظیر جهت حرکت تاریخ، مکانیزم حرکت آن و نیروهای مؤثر در این روند، غایت و هدف تاریخ دریافت کرد.

نگاه مورخان عصر صفوی بر این مسائل از مبانی تفکر دینی برمی‌خاست و آنان این زمینه را از تفکر دینی و اندیشه جامعه ایران به ارث برده بودند. به عبارت دیگر تفکر الهیاتی سرچشمه‌ای بود که می‌بایست پاسخ سؤالات مهم و غیر مهم از آن برگرفته می‌شد. در فلسفه الهیاتی همه چیز از جمله جامعه و حکومت از قدرت و خواست الهی نشأت می‌گیرد. و مراحل و منازل را می‌پیماید و به مقصدی که از قبل تعیین شده حرکت می‌کند. در این جهان‌بینی چنین فرض

می‌شود که حرکت جامعه و تاریخ از مبدئی تا مقصدی معین صورت می‌گیرد و فاصله آن دو نقطه را اگر دوری فرض کنیم آن دور عین خطی مستقیم است زیرا آن خط قبلاً هویت یافته و گریزی از طی آن نیست. براساس همین تفکر بود که مورخان صفوی آنجا که تاریخ را از آغاز خلقت شروع می‌کردند فاصله آدم ابوالبشر تا صفویه را در چارچوب تاریخ انبیا تا پیامبر اسلام و از ظهور اسلام تا عصر خود در خطی مستقیم توضیح می‌دادند و ظهور صفویه را حلقه‌ای می‌یافتند که گویا غایت تاریخ رسیدن به چنین مرحله‌ای بود و حال که صفویان بنا بر اراده خداوندی برای انجام مأموریتی در صحنه ظاهر شده‌اند باید بار این امانت را تا آخرالزمان بر دوش کشند تا زمانی که حکومت مهدی موعود (ع) بر پا گردد. و آن امانت را به صاحبش واگذارند.

رواج چنین عقیده‌ای، مورخان پس از عصر صفوی را در گزارش سقوط آنان دچار مشکل ساخت. ابوالحسن قزوینی از مورخانی است که شرح سقوط صفویان را به گونه‌ای متحیرانه شرح می‌دهد و درمی‌یابد که اگر واقعیت رخ داده را کتمان کند از بی‌خبران تحریر شناخته خواهد شد.^۱ در این نوع نگرش به تاریخ، چرخش امور از دست بشر خارج است و وقوع هر حادثه‌ای در حیات جمعی و فردی بشر تعین اراده‌ای مافوق بشری است و چون آن اراده در ید قدرت خداوند متعال است پس هر رخدادی با خواست خداوند توضیح داده می‌شود. به عنوان مثال مؤلف روضة الصفویه در تولد شیخ صفی‌الدین می‌نویسد:

«والده سید جبرئیل (پدر شیخ صفی‌الدین) با خدای خود به مناجات درآمده نیت کرده که در خواب هرکدام که از غیب اشاره شود از برای فرزند بخواهد. چون در خواب نیت کرده بود، اشاره شد که دولتی را بخواهد چون بیدار شد، رفته دولتی را خواستگاری نمود. حق تعالی در بهترین ساعتی حضرت شیخ صفی را خلق نمود».^۲

میرزابیک جنابدی براساس همین نگرش، تولد شاه اسمعیل را توضیح می‌دهد:

«اراده مقرون به افاده خالق ارض و سما و تمشیت با موهبت پادشاه توانا... هرگاه به دوام دولت و اقبال و افزونی جاه و جلال خلیل خلّتی تعلق گیرد، هرآینه ریاض امیدوار این نهال اقبال اسمعیل تربیتی نضارت دهد که به انوار ازهار بهار عدلش دیده سالکان سپهر اعلا اصنانت پذیرد».

مشابهت^۳ آیین‌های فوق در منابع تاریخ‌نگاری صفوی فراوان است و چون نمونه‌های دیگری در بحث «تقدیرگرایی در تاریخ‌نگاری صفوی» مطرح شده از ذکر مثالهای بیشتر خودداری

۱. ابوالحسن قزوینی، همان، ص ۹۲. ۲. عالم‌آرای صفوی، همان، ص ۹.

۳. میرزابیک جنابدی، همان، ص ۹۷ - ۹۸.

می‌شود. اما از استنادات و توضیحات فوق می‌توان دریافت که تبیین تقدیرگرایانه تاریخ یکی از وجوه اصلی فهم الهیاتی تاریخ در عصر صفوی بود. این نگرش، حکمتی تاریخی در مبانی خود دارد. حکمتی که تاریخ را هدفمند می‌بیند و همه امور را مظاهر اراده خداوندی می‌شمارد و تاریخ را یکی از جلوه‌های آن می‌داند. بحث اصلی در این گفتار، فهم مورخان عصر صفوی از حکمت الهیاتی و تبیین آن در روند تاریخ است. دریافت آنان از این مقوله مشکل بزرگی را در تبیین وقایع مضر به حال صفویان پیش می‌آورد. از این وقایع ناخوشایند، قتل نجم ثانی در جنگ غجدوان، شکست چالدران، مرگ اسماعیل دوم و قتل شاهزادگان صفوی به دست خاندان صفوی است.

در چنین مواردی مورخان عصر صفوی همه این وقایع را نیز به مشیت و تقدیر الهی نسبت داده‌اند. ضعف منطق این استدلالها کاملاً آشکار است و مورخان صفوی به نتیجه حاصل از منطق خود توجه نمی‌کردند که قاتل و مقتول هر دو بی‌تقصیر است، خوب و بد یکی است و شکست و پیروزی هر دو اجتناب‌ناپذیر است، این امور اصولاً خارج از قدرت فکر و عمل انسان قرار دارد و مسئولیتی متوجه بازیگران صحنه تاریخی نیست.

به قول ایزایا برلین، اگر تاریخ جهان را محصول عملکرد نیروهای نامشخص بدانیم که کلاً یا به طور عمده از حوزه تأثیر اراده و گزینش آزادانه انسانی (صرف‌نظر از اینکه چنین گزینشی عملاً صورت گرفته یا نه) بیرون است، در چنین فرضی تبیین رویدادها تابع تغییرات آن نیروها خواهد بود و لذا باید گفت که نه افراد آدمی بلکه موجودات بزرگتر مسئولیت نهایی را بر عهده دارند.

دریافت^۱ مورخان صفوی از حکمت الهیاتی به دو مسئله مهم دیگر در تبیین عینی تاریخ انجامید. جنبه اول، قهرمان‌گرایی یا نخبه‌گرایی بود. تبیین این موضوع در قالب معرفت هستی‌شناسانه مورخان عصر صفوی، چنین قابل فهم است که آنان حکومت زمینی را در قالب حکومت صوری و نمادی از حکومت آسمانی خداوند درمی‌یافتند و دستگاه با عظمت و قدر قدرتی را در حکومت زمینی که سمبلی از قدرت آسمانی خداوند محسوب می‌شد، امری طبیعی و به حق می‌شمردند و در نتیجه لازم بود که اداره امور زمینی جامعه و آدمیان در ید باکفایت انسانی برگزیده، نخبه و قهرمان باشد تا از پس اداره همه امور برآید. نسبت دادن اعمال بزرگ و کارهای فوق بشری به سلاطین صفوی از چنین تفکری نشأت می‌گرفت و اگر غیر از این

۱. ایزایا برلین، چهار مقاله درباره آزادی، همان، ص ۱۶۲.

تصور می‌شد، منظومه فکری و هستی‌شناسانه آنان به هم می‌ریخت. اگر با فهم امروزین به مسئله نظر کنیم، وقتی مورخان صفوی توده مردم را جز رعیتی که برای اطاعت آفریده شده بودند، چیزی نمی‌دانستند و عمل و اندیشه‌شان را از صحنه عمل تاریخی خارج می‌کردند، برای بقای ملک و ملت چاره‌ای جز اقتدار ذاتی سلاطین در میان نمی‌یافتند. البته عکس قضیه هم صادق است یعنی چون قدرتی فوق بشری و حقوق بلامنازع برای سلاطین امری طبیعی می‌نمود، منزلتی برای مردم جهت صاحب حق و قدرت شدن قابل تصور نبود و به همین دلیل همه مشروعات سیاسی و اجتماعی می‌بایست از شخص شاه نشأت می‌گرفت. مؤلف لب‌التواریخ نمونه‌ای از تبیین‌های قهرمان‌گرایانه مورخان عصر صفوی را چنین به دست می‌دهد: «و آن حضرت (شاه اسماعیل اول) پادشاهی بود در نهایت عظمت و جلال و غایت ابهت و کمال و در شجاعت و مردانگی به مرتبه‌ای بود که به اندک سپاهی بر صدهزار سوار تاختی و در شکارگاه تنها به کشتن شیر و ببر و پلنگ شتافتی و در صلابت و مهابت چنان بود که ارکان دولت و اعیان حضرت را در بارگاه رفیعش بی‌رخصت بار نبود و اعظام سلاطین را در مجلس منی‌عش زهره گفتار نی... مفاخر و مآثر حضرت اعلی بی‌حد و شمار است اگر کسی متصدی بیان تفصیل آن شود، کتاب علیحده در آن باب باید تألیف کرد».^۱

تبیین سلاطین در جایگاه قهرمانان تا حد برگزیدگان آسمانی دارای ویژگیهای خلقی خاص، مختص تاریخ‌نگاران صفوی نیست و میان نظریه پردازان جدید طرفدارانی دارد. سیدنی هوک با بررسی نظرات معتقدان به این بحث می‌نویسد:

«فردریک آدامس وود امریکایی پس از توماس کارلایل طرفدار تفسیر تاریخ براساس کار قهرمانان بود و البته قهرمان از نظر وی پادشاهان هستند. نظر وی با تفسیر قهرمانانه تاریخ موافق است اما این نظریه در نوشته‌های وود با دو نظر دیگر به هم پیوسته است. نظر اول آن است که قهرمان تاریخی در درجه اول پادشاه است. نظر دوم آنکه پادشاه پیش از آنکه یک موجود تاریخی خاص باشد یک موجود خاص از نظر زیست‌شناسی است. در واقع وود خیال‌پرستی متکی به زیست را تا آنجا پیش می‌برد که از خانواده سلطنتی به عنوان یک نوع فرعی در نژاد انسانی نام می‌برد. وود به طور منظم نفوذ شخصیت‌های مهم غیر سلطنتی را در تاریخ نادیده می‌گیرد حتی هنگامی که این شخصیتها نایب‌السلطنه یا وزیر مقتدر دولت باشند».^۲

در مقایسه نظر فوق با نظرات قهرمان‌گرایانه مورخان صفوی باید گفت که این مورخان

۱. بحیی قزوینی، همان، ص ۳۵۶ - ۳۸۵.

۲. سیدنی هوک، قهرمان در تاریخ، ترجمه ۱. آزاده، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰، ص ۱.

براساس سطح معرفت عمومی جامعه خود، به طور مستقیم تبیین زیست‌شناسانه درباره سلاطین صفوی ارائه نداده‌اند اما به طور غیرمستقیم از خلقت ویژه صحبت کرده‌اند. چنین برداشتی از معرفت هستی‌شناسانه آنان نشأت گرفته و جایگاه مهمی در جهان‌بینی آنان اشغال کرده است. بنابراین قهرمان و نخبگان مورخان عصر صفوی همان سلاطین این سلسله هستند که از برگزیدگی آسمانی و خداوندی برخوردارند. مؤلف لب‌التواریخ، شاه‌تھماسب را در جایگاه فردی فوق بشری و دارای منزلت معنویت فرا انسانی باز می‌نمایاند. و در جلوس وی می‌نویسد:

«در ذکر جلوس شاه عالی‌مقام شاه‌تھماسب الحسینی الصفوی بهادرخان خلدالله ملکه بر تخت سلطنت ایران

که مظهر آیات ربانی و مجمع عنایات سبحانی و شرف گوهر بنی‌آدم و روشنی دیده اهل عالم خلاصه ایجاد تکوین و صورت رحمت رب‌العالمین مطلع انوار الهی مصدر الطاف نامتناهی و مسیح دم سلاطین نامدار و مستعبد خواقین جم اقتدار نواب کامیاب اشرف اعلی شاه عالم‌پناه است و آن حضرت پادشاهی است که پیرایه سلطنت صوری را سرمایه سلطنت معنوی ساخته و ذات ملکی صفاتش جامع اصناف فضایل و کمالات و منبع انواع فواضل و مکرومات است»^۱.

برخی علمای عصر صفوی در تبیین جایگاه برگزیدگی شاهان از طرف خداوند و اقتدار آسمانی آنان را به لحاظ نظری توجیه کرده‌اند و به ابعاد وجودی فوق بشری آنان لباس اعتقادی و دینی پوشانده‌اند. محمدباقر مجلسی در این باره می‌نویسد:

«بدان که حق تعالی هرکسی را در این دنیا سلطنتی داده... چنانچه پادشاهان را بر رعایای خود استیلا داده و امیران و وزیران را بر بعضی از رعایا استیلا داده»^۲.

سیدنی هوک در عدم پذیرش این نوع از برگزیدگیها و قهرمان‌سازیها می‌نویسد:

«امروزه جز بعضی از متألّهین و ماوراءالطبیعه‌گرایان رازور، دیگر کسی منکر آن نیست که تاریخ را مردان و زنان می‌سازند. حتی این منکران نیز به طور نامستقیم مجبور به شناخت این حقیقت عام هستند، چرا که خود ایشان از شخصیت‌های تاریخی همچون ابزارهای ذات متعال، عدالت، عقل... و روح اعصار سخن می‌رانند»^۳.

در منابع تاریخ‌نگاری عصر صفوی مثالهای زیادی بر وجود اندیشه قهرمان‌گرایانه می‌توان پیدا کرد شرح صحنه‌های شکار شاهان، جنگهای تن‌به‌تن، غلبه بر دشمنان خارجی همه به گونه‌ای در

۱. یحیی قزوینی، همان، ص ۴۲۳ - ۴۲۴. ۲. محمدباقر مجلسی، عین‌الحیوة، همان، ص ۵۵۱.

۳. سیدنی هوک، همان، ص ۱.

این منابع شرح داده شده‌اند که شکی در پذیرش این نظریات از سوی آنان باقی نمی‌گذارند. اما وجه دیگر حکمت الهیاتی تاریخ‌نگاری در آثار مورخان عصر صفوی جبرگرایی است. جبرگرایی، نتیجه قطعی مبانی اصلی اندیشه هستی‌شناسی آن مورخان است. چنانکه بیان شد، در نگرش تقدیرگرایانه، بدان صورتی که مورخان عصر صفوی آن را درمی‌یافتند، جایگاهی برای عمل آزاد و اعمال اراده انسانی بر روند تاریخ وجود ندارد، زیرا هر نوع اختیار با حکمت رایج در فهم تاریخ، با جهان‌بینی و هستی‌شناسی مورخان مغایرت دارد. عمق جبرگرایی در اندیشه تاریخ‌نگاری، به تفکر تمایز ذاتی پادشاهان صفوی باز می‌گردد. قبلاً گفته شد که مورخان این دوره اولاً دایره سلطنت صفویان را تداوم دایره امامت و نبوت می‌دانستند و منشأ مشروعیت قدرت آنان را به اراده خداوند منتسب می‌کردند. علاوه بر این، به زعم آنان تمهیدات مختلفی برای تولد، نشو و نما و کسب قدرت آنان از عالم غیب تدارک دیده می‌شد. مسلم است دارا بودن یکی از این ویژگیها به حدی مشروعیت قدرت به شاهان می‌بخشید که زمینه‌ای برای آزادی عمل به دیگران یعنی غیر از شاهان باقی نبود. این نوع جبر در رفتار و اعمال انسانی، راه به استبداد می‌برد. جبرگرایی مورخان عصر صفوی، وجه مهم دیگری نیز داشت و آن جبر حاکم بر روند تاریخ، ظهور و بروز قطعی اراده آسمانی و خداوندی در حیات اجتماعی و فردی بود؛ و همه پدیده‌های تاریخی، سیاسی، سعادت و شقاوت این دنیایی در پرتو نگرش قطعی جبرگرایی قابل فهم بود.

نتایج

بر پایه بررسیهای صورت گرفته در این بخش می‌توان گفت:

۱. مورخان صفوی آگاهی فلسفی از تاریخ نداشتند و تاریخ را در قالب یک ندیشه فلسفی تاریخ تحلیل نمی‌کردند.
۲. مورخان صفوی تاریخ را در قالب حکمتی الهیاتی می‌فهمیدند و هدف از خلقت انسان و تاریخ را به عینیت یافتن همان حکمت منتسب می‌نمودند. حکمت مورد نظر آنان، تاریخ را حد فاصل دو نقطه روبه‌رو ترسیم می‌کرد که حرکت در آن مسیر اجتناب‌ناپذیر بود. بدین ترتیب آغاز و انجام تاریخ و حرکت آن بین دو نقطه تعریف می‌گردید.

۳. تبیین امور تاریخی براساس برنامه‌ای از قبل تعریف شده، وجه دیگری از حکمت تاریخی رایج بود که می‌توان آن را تقدیرگرایی نامید.

۴. فردگرایی یا نخبه‌گرایی وسیله حرکت تاریخ یا موتور محرکه تاریخ از نظر آنان بود. افراد نخبه و قهرمان از نظر آنان همان شاهان صفوی بودند که اساساً به منظور حکومت بر جامعه خلق شده بودند و آنان می‌بایست سکان اداره جامعه را در دست داشته باشند.

۵. جبرگرایی تاریخی و فلسفی بعد مهم دیگری از معرفت هستی‌شناسانه مورخان عصر صفوی را تشکیل می‌داد. بر این اساس، افراد جامعه اصولاً غیر از بازیگرانی فاقد اراده و حقوق چیز دیگری نبودند.

بنابراین فلسفه تاریخ آنان حکمتی الهیاتی بود که سه وجه آن را جبرگرایی، قهرمان‌گرایی یا فردگرایی و تقدیرگرایی تشکیل می‌داد.

نگاهی اجمالی به تاریخ‌نگاری در کشورهای همسایه صفویان

مقارن تأسیس سلسله صفوی، تحولاتی در سرزمینهای همسایه ایران بویژه در مرزهای شرقی در جریان بود که به شکل‌گیری هویت‌های سیاسی و فرهنگی جدیدی ختم گردید. در مرزهای شرقی و در سرزمین هند دولت مغولان یا گورکانیان هند تشکیل شد و شهر قندهار محل تلاقی منافع سیاسی و نظامی این حکومت و صفویان گردید و بارها دست‌به‌دست گردید؛^۱ اما دو حکومت دلایل محکمتری برای دوری از رقابت و نزاع و تقویت زمینه‌های ارتباط فرهنگی میان دو سرزمین داشتند. مهمترین عامل در این بین اشتراکات دینی، فرهنگی و تاریخی دو سرزمین بود که بررسی تاریخی این مسئله در حیطه اهداف این گفتار نیست. زمینه‌های تاریخی مشترک و علائق دو حکومت طی دو قرن دهم و یازدهم منجر به گسترش روابط فرهنگی، سیاسی و اقتصادی و خصوصاً فرهنگی دو سرزمین گردید و در قلمرو مغولان هند و دربار آنان مورخان زیادی پدید آمدند که یا اصالت ایرانی داشتند و یا با تأثیرپذیری شدید از فرهنگ و زبان و ادبیات ایرانی، علاقه زیادی به تاریخ ایران نشان دادند و اغلب در بخشی از تاریخ‌نگاری خود، تاریخ ایران را به بحث گذاشتند و به زبان فارسی نوشتند. عامل دیگری در این میان به تقویت این حوزه فرهنگی کمک کرد و آن مهاجرت عده‌ای از ادبا و اهل قلم ایران به هند بود. دکتر نوایی این مسئله را به اختصار چنین توضیح می‌دهد:

«امر دیگری که در عصر صفویه دیده می‌شود، مهاجرت و مسافرت فراوان طبقات هنرور و دانشمند و متفکر ایرانی از شاعر و نقاش و طبیب و حکیم و مورخ است به خارج از ایران و بیشتر به هند و کمتر به عثمانی، بحث درباره علت این مهاجرت طولانی خواهد بود و مجملات یا تحصیل نان بوده یا تأمین جان و خلاصه یا برای تحصیل مال و منال و مقام در دربار گورکانیان بوده یا فرار از فشار متعصبان و متحجران که داستان‌ش دراز است».^۲

محمدتقی بهار، در بررسی علل مهاجرت ادبا و نویسندگان ایرانی به هند، سخت‌گیرانه‌ی

۱. برای ملاحظه نقش محوری قندهار در روابط مغولان هند و صفویان نگاه کنید به: «تاریخ ایران و هند»، ترجمه محمدباقر آرام، عیاشقلی غفاری فرد، نهاد انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۳، سوره صفحات ۳۸-۴۴، ۱۲۹-۱۳۱، ۱۶۱-۱۶۵.

۲. خورشاه بن قبادالحسینی، تاریخ ابلجی نظام شاه، به تصحیح محمدرضا نصیری، کونیچی هانه دا، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۷۹، (پیشگفتار دکتر نوایی).

صفویان را علت اصلی می‌داند و درباره نتایج این روند می‌گوید:

«بنابراین در دهلی دربار بزرگتری شد که باید آن را دربار ثانی ایران نامید، دربار اصلی ایران، چه رواج زبان فارسی و ادبیات و علوم در دربار دهلی زیاده از دربار اصفهان بوده است و ظاهراً که در دربار اصفهان پادشاهان و خاصان درگاه به زبان ترکی صحبت می‌فرموده‌اند ولی در دربار دهلی شاه و دربار همه به فارسی گفتگو می‌کرده‌اند و در آن عهد زبان فارسی در هند زبان علمی و زبان ترقی و دلیل شرافت و فضل و عزت محسوب می‌شد و در دربار اصفهان زبان فارسی هرگز این اهمیت را پیدا نکرد، تواریخ عمده که در هندوستان نوشته شد مانند تاریخ الفی تألیف شیخ احمد تتوی که در سر قرن یازدهم سنه ۱۰۰۰ در دوره اکبرشاه جلیل‌القدر تیموری (۹۶۳ - ۱۰۱۴) تألیف شد و تاریخ فرشته و منتخب‌التواریخ تألیف عبدالقادر بدایونی و اکبرنامه تألیف ابوالفضل دکنی و... که همه به فارسی است، اعتبار این زبان را در هند مدلل می‌دارد»^۱.

همین محقق مهاجرت ادبا و مورخان ایرانی را به عثمانی ناچیز می‌شمارد و علت آن را سختگیری و تعصبی می‌داند که عثمانی‌ها به مانند صفویان اما در جهتی معکوس عمل می‌کردند. البته غیر از این مسئله دو سرزمین ایران و عثمانی در شرایط تاریخی پس از ظهور اسلام گاهی به دلیل تجزیه و تشتت سیاسی و گاهی به دلیل وجود دولتهای متخاصم مانند عصر سلجوقی، مغول و تیموریان از زمینه‌های تقریب اندیشه محروم بودند و این دوری با سیاستهای خصمانه عثمانیان و صفویان نسبت به هم افزایش یافت و در نتیجه مورخان دو طرف، تاریخ طرف مقابل را اغلب با لحنی منفی و در حدود همان روابط دو حکومت منعکس نمودند.

اما سرزمین ماوراءالنهر در طول چند قرن قبل از آغاز حکومت صفویان مناسبات سیاسی و فرهنگی مستحکمی با سرزمین ایران داشت و در طول ادواری طولانی از تاریخ، از بخشهای اصلی کشور ایران محسوب می‌شد. در نتیجه مناسبات فرهنگی و تاریخی این سرزمین با ایران حتی در مقایسه با هند گسترده‌تر بود. این مبانی موجب اشتراکات نگرشی و موضوعی بین مورخان ایران و ماوراءالنهر بود. با مروری بر منابع تألیفی این سرزمین، می‌توان به درجه توجه آنان به تاریخ سرزمین ایران پی برد.^۲

۱. محمدتقی بهار، همان، ج ۳، ص ۲۵۷.

۲. عباسقلی غفاری فرد، روابط صفویه و اوزبکان، تهران، مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۶، ص ۲۳ - ۲۹، فهرست و بررسی مختصری از این منابع را به دست می‌دهد.

تاریخ‌نگاری در عثمانی طی قرون دهم و یازدهم از رونق زیادی برخوردار^۱ بود و حمایت امپراتوری عثمانی از تاریخ‌نگاری نقش بزرگی بازی کرد. علاقه حکام عثمانی به نوشتن مطالب تاریخی از اجداد خود که در قدیم به صورت نوشتن شاهنامه‌های منظوم متداول بود در قرن دهم به صورت نثرنویسی رواج یافت. معروفترین مورخ عثمانی در این قرن کمال پاشا زاده است که بیش از دو بیست اثر تاریخی از منظوم و منثور به زبانهای عربی، ترکی و فارسی دارد. عقاید ضد تشیع او موجب جلب توجه سلطان سلیم گردید و او را تا موقع شیخ‌الاسلامی ترفیع داد. مهمترین اثر او تاریخ آن عثمان است که تاریخ امپراتوری عثمانی را از آغاز تا زمان بایزید دوم دربردارد.

از مطلب فوق چنین برمی‌آید که تاریخ‌نگاری عثمانی طی قرون دهم و یازدهم هجری به لحاظ شکل و محتوا شباهت زیادی با تاریخ‌نگاری ایران عصر صفوی دارد. اشتراکات فرهنگی سرزمین خاورمیانه از هند تا نیل، نقش دین در جامعه عثمانی از جمله ادعای خلافت توسط امپراتوران این سلسله به نتیجه‌گیری فوق کمک می‌کند. نامه‌های تاریخی باقیمانده از آنان چنین تفکری را تقویت می‌نماید، زیرا نامه‌های صادره از یک حکومت می‌تواند نشانگر تفکر و اندیشه حکومت و تا حدودی جامعه، درباره مسائل تاریخی باشد. نامه‌های سلطان سلیم به شاه اسماعیل نمونه‌های خوبی در این مورد هستند.^۲

تاریخ‌نگاری ماوراءالنهر و ازبکان به آنچه که درباره تاریخ‌نگاری عثمانی گفته شد، نزدیک است. یکی از منابع تاریخ‌نگاری این سرزمین تذکره مقیم‌خانی تألیف محمدیوسف منشی است. این اثر به تاریخ شیبانیان و جانشینان آنان در فاصله ۹۰۶ تا ۱۱۱۶ می‌پردازد. کتاب به دستور محمد مقیم بهادرخان حاکم خودمختار سلسله اشترخانی بلخ تألیف شد و بنا بر نظر مصحح کتاب زمان تألیف آن بین ۱۱۱۶ تا ۱۱۱۹ باید باشد که در این صورت با زمان حکومت سلطان حسین صفوی تقارن دارد. مؤلف کتاب در ضمن شرح تاریخ ماوراءالنهر به روابط حکام آن نواحی با صفویان و گورکانیان هند نیز پرداخته است. نگرش این مورخ نسبت به تبیین وقایع تاریخی مشابه مورخان صفوی بر نگرشی دینی و تقدیرگرایی استوار است. از جمله در قتل

۱. مطالب مربوط به تاریخ‌نگاری عثمانی از یادداشت‌های شخصی آقای دکتر امامی سرگرفته شده است. ایشان این یادداشت‌ها را به همین منظور در اختیار نگارنده قرار دادند.

۲. متن این نامه‌ها در منابع مختلفی آمده است. از جمله رک: محمد عارف اسپناقچی، همان، ص ۸۲ - ۸۵، ۸۹ - ۹۱، ۲۶۹ - ۲۷۰.

شیبانی خان در جنگ با شاه اسماعیل می‌نویسد:

«چون آفتاب دولت او بر اوج کمال ارتفاع یافت بعد از آن به تاریخ ست عشر و تسعمایه در مغرب شهادت یافت آری آری هر کمالی را زوالی در پی است... شاه اسماعیل از عراق لشکر سبک‌سیرتان بدسگال را جهت قتال جمع آورده متوجه خان گردید. و در ولایت مرو به آن حضرت رسید... چون قلم تقدیر بر لوح جبین مبین آن پادشاه جهانگیر رقم شهادت زده بود اهل ضلال غبله کرده خان را با حجمی فراوان به درجه شهادت رساندند»^۱.

صرف نظر از طرفداری مؤلف از شیبانی خان که به دلیل وابستگی به حکومت و اشتراک مذهبی امری طبیعی به نظر می‌آید، حکمت برآمده از نگرش وی به تاریخ جالب توجه است. محمدیوسف منشی سقوط حکومتها و پدیده‌های مختلف را براساس قانونی توضیح می‌دهد که به لحاظ ظاهر به نظر توین بی در فراز و فرود تمدنها شباهت دارد با این تفاوت که تبیین توین بی مبتنی بر قوانین اجتماعی است اما نظر مؤلف تذکره مقیم‌خانی بر تقدیرگرایی استوار است. او برآمدن چنگیزخان را نیز با خواب‌نما شدنهای او توضیح می‌دهد.^۲

اثر دیگر از سرزمین ماوراءالنهر تاریخ راقم تألیف میرسید شریف راقم سمرقندی است که تألیف آن تقریباً همزمان با تألیف تذکره مقیم‌خانی صورت گرفت. مؤلف این اثر نیز در کنار شرح تاریخ شیبانیان، تاریخ صفویان را نیز در حد ارتباط با آنها شرح داده است. محمد قزوینی این اثر را کتابی وقایع‌نگارانه خصوصاً براساس وفات مشاهیر و وقایع ماوراءالنهر توصیف کرده است.^۳ تاریخ ایلخانان مغول، آل مظفر، سریداران، تیموریان... از مباحث کتاب است. حکمت تاریخی راقم به مانند مورخان صفوی بر تقدیرگرایی استوار است از جمله در وصف مرگ تیمور می‌نویسد:

«آری عادت روزگار و طریقه سپهر بی‌مدار است که علم خورشیدپیکر هر صبح بر بامی برپا می‌کند و سکه بخت دولت هر روز به نامی می‌زند و خطبه سعادت هر هفته به صاحب احترامی می‌خواند. «و تلک الایام تداولها بین الناس» یک چند روز مال حل و عقد عالم را در کف کفایت هر صاحب رایت می‌دهد. و در اندک فرصت باز ازو ستانند و به دیگری سپارند»^۴.

۱. محمدیوسف منشی، تذکره مقیم‌خانی، به کوشش فرشته طوفان، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب،

۱۳۸۰، ص ۸۷ - ۸۸. ۲. همان، ص ۶۷.

۳. میرسید شریف راقم سمرقندی، تاریخ راقم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، بنیاد موقوفات دکتر

محمود افشار، ۱۳۸۰، ص ۱. ۴. همان، ص ۳۶ - ۳۷.

براساس تحقیقات دکتر آفتاب اصغر، تاریخ‌نگاری در هند با روی کار آمدن مغولان هند رونق پیدا کرد. او زمینه‌های این رونق را به دوره بابر نسبت می‌دهد و در این باره می‌نویسد:

«بابر که با هردو خانواده تاریخ‌دوست (ایلخانان مغول و تیموریان) نسبت خویشاوندی داشت و همیشه در صدد احیای تجدید سنن اجداد خویش بود چه‌طور ممکن بود که به تاریخ‌نویسی بی‌علاقه باشد «واقعات بابری» یا «بابرنامه» که بنا به گفته الفینستون، نمونه منحصر به فرد تاریخ حقیقی در آسیا و به قول دکتر بنرجی «انجیل مقدس تاریخ تیموریان هند است» شاهد بارز علاقه وی به تاریخ‌نویسی می‌باشد. علاقه وی به تاریخ‌نویسی از دعوت کردن خواندمیر که مورخ بزرگ آن عصر بود، نیز آشکار است. این مورخ نامور که وی را باید آخرین تجلی فرهنگ ماوراءالنهر دانست در سال ۹۳۵ در آگره به خدمت بابر رسید و مورد تفقد قرار گرفت. هدف بابر به ظن قوی از دعوت خواندمیر سپردن ثبت تاریخ وقایع خود به وی بوده است اما بابر در سال ۹۳۷ قبل از تحقق این امر درگذشت»^۱

بنابر نوشته همین محقق در دوره بابر و همایون تعداد تألیفات تاریخی زیاد نبوده است مع‌هذا آثار امیدبخش تاریخی مانند تاریخ بابری، تاریخ رشیدی^۲ (تألیف میرزا حیدر دوغلات) و تاریخ همایونی در این دوره به ظهور رسیدند. آثار نامبرده اگرچه در شمار نمونه‌های اولیه تاریخ‌نویسی فارسی دوره تیموریان هند بودند، با این‌همه از وجود خود به سایر تاریخ‌نویسان ادوار بعدی سرمشقی سودمند بخشیدند.

در زمان اکبرشاه بزرگ علوم و ادبیات فارسی رستاخیز نمود و مخصوصاً در زمینه تاریخ‌نویسی فارسی مانند دوره ایلخانان و تیموریان نهضتی عظیم پدید آمد که در طول تاریخ ادبیات فارسی هند سابقه نداشت و می‌توان گفت که شالوده‌های قصر عظیم‌الشان تاریخ‌نویسی دوره تیموریان شبه قاره هند و پاکستان در همین زمان ریخته شد. طول مدت پنجاه‌ساله سنطنت اکبرشاه از لحاظ توسعه و ترویج تاریخ‌نویسی فارسی بسیار مهم و قابل ملاحظه است و نیز از لحاظ کثرت تواریخ فارسی و کمال فن تاریخ‌نویسی و برآمدن مورخان زبردست بر سایر ادوار

۱. آفتاب اصغر، تاریخ‌نویسی فارسی در هند و پاکستان، لاهور، ۱۳۶۲، ص ۵۱ - ۵۵.
 ۲. برای ملاحظه شرحی درباره محتوا و ارزش تاریخی این اثر، رکن عیاضی عذاری فرد، همان، ص ۲۳ - ۲۶.

پیشین برتری دارد.^۱

جالب آنکه رونق تاریخ‌نویسی فارسی در زمان اکبرشاه مغول همزمان با شاه‌عباس اول اتفاق افتاد. وجود امنیت و آرامش نسبی و رونق اقتصادی در داخل دو کشور در کنار سیاستهای تشویقی شاهان صفوی و گورکانی هند، از عوامل اصلی این رونق تاریخ‌نگاری بودند. آفتاب اصغر علت این تحول را در هند چنین توضیح می‌دهد:

«در نتیجه اقدامات اکبرشاه دامنه تاریخ‌نویسی فارسی آن عصر فوق‌العاده توسعه پیدا کرد و در این زمینه بسیاری از سنتهای تازه ظهور کرد که مهمترین آنها سنت جدید تاریخ‌نویسی فارسی محلی بود. این سنت جدید تاریخ‌نویسی فارسی محلی بر اثر تراجم آثار نیمه‌تاریخی سانسکریت مانند راماین... و نظایر آنها به وجود آمد. در عصر اکبرشاه در شبه قاره هند و پاکستان مکتبی مشخص و ممتاز در تاریخ‌نویسی فارسی ظهور کرد که مرکب بود از سنن دیرین تاریخ‌نویسی فارسی. سنن دوره قبل از تیموریان هند، سنن مکتب هرات و سنن تازه ظهور دوره اکبری. این مکتب جدید تاریخ‌نویسی فارسی را می‌توان «مکتب هندوایرانی» (Indo - Persian School) یا مکتب تیموریان هند نام نهاد.^۲

چنانکه اشاره شد در دوره اکبرشاه تاریخ‌نگاری فارسی در هند رونق پیدا کرد و مورخان بزرگ این مکتب در این عصر پیدا شدند. درباره اهمیت و مورخان بزرگ این دوره می‌خوانیم:

«اساس متزلزل و ناستوار تاریخ‌نویسی دوره تیموریان هند که در دوره بابر و همایون نهاده شده بود، در دوره اکبر چنان توسعه یافت که حتی بعد از انقراض دولت تیموری (۱۲۷۴ هجری) نیز استوار و پابرجا ماند. در این دوره بازار تاریخ‌نویسی فارسی رونق و شکوه بی‌سابقه یافت و عظیمترین شاهکارهای تاریخی مانند اکبرنامه، تاریخ الفی، طبقات اکبری و مستخب‌التواریخ بدایونی به وجود آمد که از مهمترین تواریخ عالم و افتخارات تاریخ‌نویسی فارسی محسوب می‌شوند و هنوز دانشمندان تاریخ و مورخان جهان در برابر این آثار به عظمت تاریخی آنها سر تعظیم خم می‌کنند.

تواریخ مذکور ارکان اربعه تاریخ‌نویسیهای فارسی دوره تیموریان هستند و در کتابهای

۲. همان، ص ۱۲۲ - ۱۲۳.

۱. آفتاب اصغر، همان، ص ۱۲۳.

تاریخی ادوار بعدی تأثیر کلی گذاشته تا آنجا که در بسیاری از آثار تاریخی که بعدها تألیف یافته عین عبارات کتب اربعه فوق به چشم می‌خورد.^۱

اما به نظر می‌رسد خورشاه بن قبادالحسینی مؤلف تاریخ ایلچی نظام شاه را باید طلایه‌دار این گروه از مورخان هند دانست. خورشاه کتاب عظیم خود را که اثری در تاریخ عمومی است به سال ۹۷۱ هجری و پس از بیست سال اقامت در دربار تهماسب اول صفوی به عنوان سفیر قطب شاهیان دکن، به رشته تحریر درآورد.^۲ اثر خورشاه کتابی در تاریخ عمومی است، که مهمترین بخش آن همان بخش تاریخ صفویان این اثر^۳ است که توسط انجمن آثار و مفاخر فرهنگی در تهران به چاپ رسیده است.

نگرش خورشاه بن قبادالحسینی به تاریخ به لحاظ تبیین امور و گزارش شکلی، شباهت خیلی زیادی به مورخان عصر صفوی دارد. به نمونه‌ای از نوشته وی که در «ذکر ظهور حضرت شاه دین‌پناه شاه‌اسماعیل بن...» است، توجه می‌کنیم:

«چون اراده و مشیت الهی به تهیه اسباب شاهی و ترغیب مقدمات پادشاهی آن سروستان ایالت و غنچه گلستان جلالت تعلق گرفته بود و سابقه عنایت نامتناهی رقم، «یختص برحمة من یشاء» (۳/۷۶) بر صفحه حال آن نیر سمای عدالت کشیده، لاجرم به فحوای «اذا اراد الله شیئاً شیا اسبابه» آثار آن روزبه‌روز از مکن غیب به جلوگاه ظهور و بروز می‌رسید تا در شهر سنه خمس و تسعمایه به منطوق «الامور مرهونه باوقاتها» نهال اقبال و دوحه اجلال حضرت شاه ظفر دستگاه، شاه‌اسماعیل که در این اوراق همه به حضرت شاه دین‌پناه مذکور می‌گردد، از جویبار توفیقات ربانی و چمن تأییدات سبحانی سر بر زده فرق فرقدسایش لایق به تاج و هاج «اذا جعلناک خلیفة فی الارض» (۳۸/۲۶) و قامت زیبایش سزا به خلعت «آتینا هم ملکا عظیماً» (۴/۵۴) شده جمعی از مریدان و معتقدان صافی ضمیر که از حلیه عقل و تدبیر خالی نبودند به خدمت شاهزاده عالمیان شتافته او را از گیلان بیرون آوردند.^۴

نگارش تاریخ بر مبنای نگرشی دینی و تبیین امور بر اساس تقدیر و مشیت الهی از متن فوق کاملاً آشکار است. چنانکه خواهیم دید این ویژگیها که اساس نگرش مورخان عصر صفوی بود، در تاریخ‌نگاری هند مختص به دوره قبل از اکبرشاه نیست و آثار دوره وی نیز از همان شکل و

۲. خورشاه، همان، ص بیست و سه.

۴. همان، ص ۵ - ۶.

۱. همان، ص ۱۲۵.

۳. همان، ص دوازده.

محتوای تاریخ‌نگاری پیروی می‌کند. آفتاب اصغر در نگاهی شکلی به منابع تاریخ‌نگاری عصر تیموریان هند و قبل از آن می‌نویسد:

«در زمان قبل از تیموریان تاریخ‌نویسی شبه قاره هند و پاکستان مشتمل بر سه نوع مشخص و ممتاز، مانند تاریخ عمومی، تاریخ خصوصی و تاریخ منظوم بوده است. به طور مثال می‌توان از طبقات ناصری، تاریخ فیروزشاهی و فتوح المسلمین نام برد. در دوره بابر و همایون علاوه بر تاریخ عمومی و خصوصی نوعی جدید و بی‌سابقه در تاریخ‌نویسی فارسی به ظهور رسید که به اصطلاح «اتوبیوگرافی» نامیده می‌شود. در دوره اکبری تاریخ‌نویسی رو به توسعه و تکامل نهاد و چه از لحاظ موضوع و چه از لحاظ هیئت انواع و اقسام متعدد تاریخ به وجود آمدند که مهمترین آنها عبارتند از:

۱. تاریخ عمومی ۲. تاریخ خصوصی ۳. تاریخ محلی ۴. تاریخ منظوم ۵. تاریخ رسمی ۶. تاریخ مذهبی ۷. اتوبیوگرافی ۸. یادداشتها و خاطرات»^۱

دکتر آفتاب اصغر که در قالب یک رساله دکتری به پژوهش در تاریخ‌نویسی فارسی هند و پاکستان پرداخته، بررسی خود را به سبک و قالب ادبی و قالب موضوعی اختصاص داده و از پرداختن به نگرش فکری مورخان خودداری نموده است. با تأیید اینکه این نوع بررسی تاریخ‌نگاری نیز لازمه مباحث تاریخ‌نگاری و شناخت صورتی و شکلی منابع تاریخ‌نگاری است اما پرداختن به اندیشه تاریخ‌نگاری، تداوم سنت تاریخ‌نگاری قرون گذشته محسوب می‌گردد. به نمونه‌ای از بررسی وی توجه می‌کنیم. آفتاب اصغر منابع تاریخ‌نگارانه تیموریان هند را به سبک بررسی منتخب‌التواریخ تألیف عبدالقادر بدایونی که در اینجا مطرح می‌شود، بررسی کرده است. او درباره این اثر و ارزش تاریخی آن می‌نویسد:

«اثر معروف بدایونی که یکی از آثار بی‌نظیر تاریخی تیموریان هند است از نظر تاریخ‌نویسی بر تمام تاریخهای فارسی که تا آن زمان در هندوستان نوشته شد، مزیت و برتری دارد. این کتاب در هند و پاکستان به نام تاریخ بدایونی نامیده می‌شود درحالی‌که مؤلف آن، اثر خود را منتخب‌التواریخ نامیده است. یکی از مزایای مهم تاریخ مورد بحث این است که در آن نه تنها به عوامل روحی و علل حوادث توجه شده، بلکه وقایع و حوادث از نظر انتقادی شرح داده شده است. مؤلف این تاریخ که مسلمانی متعصب بوده و روحی سرکش داشته، نه تنها ابوالفضل و

۱. آفتاب اصغر، همان، ص ۱۲۴.

فیضی و بسیاری از رجال متنفذ دربار را که مسبب اصلی انحراف اکبرشاه از دین مبین اسلام بوده‌اند، سخت به باد انتقاد گرفته بلکه علی‌رغم مورخان متملق و خوشامدگوی درباری، شخص اکبرشاه را نیز هدف تنفیذ قرار داده است. تاریخ بدایونی نخستین تاریخ فارسی هند است که در آن در بیان وقایع روش انتقادی به کار رفته که تا آن زمان در تواریخ هندوستان و ایران سابقه نداشته و حتی در اروپای آن زمان نیز متداول نبوده است... تاریخ بدایونی مانند طبقات اکبری تألیف نظام‌الدین هروی به صورت طبقات تدوین شده با این تفاوت که طبقه‌بندی در این تاریخ برخلاف تاریخ اخیرالذکر به جای مبنای جغرافیایی براساس خانواده‌های سلطنتی انجام گرفته است و موضوع آن در واقعه طبقه‌ای، طبقه دهلی از طبقات اکبری است که براساس جغرافیایی به چندین طبقه مانند طبقه دهلی، طبقه کشمیر تدوین گردیده است. موضوع اصلی آن تاریخ پادشاهان مسلمان است که در دهلی حکمفرمایی کرده‌اند و مشتمل است بر وقایع و حوادثی از آغاز حملات غزنویان (۳۶۹ هجری) تا چهلیمین سال سلطنت اکبرشاه (۱۰۰۴ هجری) که در هند رخ داد... ارزش تاریخ بدایونی از نظر ادبی زیاد است. نمونه‌ای از سبک نویسندگی آن: اگر دیده کسی به کحل توفیق مکحل و به نور یقین منور باشد از هر سانحه که در عالم کون و فساد می‌گذرد پی به وحدت صانع قدیم ذوالجلال مبرا از وصمت و حدوث و منزله از داغ تغییر و انتقال می‌برد و چون نیکو نظر می‌کند عالم خود نسخه‌ای است کهن که نه سر دارد و نه بن... به لحاظ ارزش تاریخی تاریخ بدایونی گواه صادقی از کنجکاوی و باریک‌بینی و تجددخواهی نویسنده است. این کتاب نخستین تاریخ فارسی هند است که در آن روش انتقادی به کار رفته و از این لحاظ به تاریخ‌نویسی فارسی شبه قاره هند و پاکستان غنای فوق‌العاده بخشیده است... مؤلف تاریخ بدایونی به معنای حقیقی کلمه مورخی منصف و امین است و برخلاف مورخان درباری نه لحن متملقانه دارد و نه برمبنای مصلحتی حقایق را مکتوم می‌گذارد...^۱

چنانکه از تلخیص فوق پیداست ملاکهای آفتاب اصغر در بررسی منابع تاریخ‌نگاری، بررسی ارزش یا سبک ادبی، قالب تاریخ‌نگاری و ارزش تاریخی منابع است. وی ارزش تاریخی منابع را با درجه استقلال مورخ از سلاطین و حاکمان سنجیده و وارد تفکر تاریخی‌نگاری مورخان در حیطه‌های مختلف نشده است. نکته دیگری که از بررسی وی برمی‌آید ارائه مثالی بر تاریخ‌نگاری مطلوب و سبک غالب دوره تیموریان هند است. ملاکهای مطلوبیت تاریخ‌نگاری

۱. همان، ص ۱۵۵ - ۱۶۱.

بدایونی و دیگر مورخان تیموریان هند با ملاکهای مشابه تاریخ‌نگاری صفویان مطابقت کلی دارد و تشابهات فکری دو گروه نیز در همین راستا سیر می‌کند.

نتایج حاصل از بررسی یک اثر مهم دیگر این دوره یعنی تاریخ الفی به تکمیل نتیجه‌گیری فوق‌کمک می‌کند. تاریخ الفی به لحاظ قالب تاریخ‌نگاری در ردیف منابع تاریخ عمومی قرار دارد و نام اثر را از هدفی که اکبرشاه از تألیف آن در نظر داشت، برگرفته‌اند. او می‌خواست تاریخی یک‌هزار ساله از زمان پیامبر اسلام تا زمان خود تألیف شود و این وظیفه را در سال ۹۹۳ هجری به چند نفر از علمای دربار خود از جمله قاضی احمد تتوی وا گذاشت و تعداد مؤلفان آن به ده نفر رسید. موضوع اصلی آن، تاریخ اسلام، هند و ایران است و به طور فرعی به حوادث دیگر سرزمینهای اسلامی از جمله مصر، شام و آسیای صغیر نیز پرداخته شده است. قاضی احمد تتوی وقایع را از بعثت تا ۶۹۴ هجری تا مرگ غازان‌خان نوشت و آصف‌خان قزوینی کار تألیف را تا سال ۹۸۴ ادامه داد. و در نتیجه تاریخ هزارساله تکمیل نشد چه در این صورت لازم بود شرح وقایع را تا سال ۱۰۱۰ شامل می‌گردید. قسمتی از آن که توسط سید علی آل دواد به چاپ رسیده شامل مطالب صدوسی و چهار سال پایانی کتاب است یعنی ۸۵۰ تا ۹۸۴ را شامل می‌شود. وی قسمتهای قبلی اثر را شش جلد برآورد کرده است. قاضی احمد تتوی مؤلف اصلی کتاب به علت اعتقادات شدید شیعی خود به قتل رسید و اکبرشاه که خود اهل سنت بود، قاتل او را که سنی متعصبی بود به پای فیلان انداخت این کار برخلاف رأی اهل سنت دهلی انجام گرفت. این مسئله را به تساهل مذهبی اکبرشاه نسبت داده‌اند. قاضی احمد تتوی در شرح وقایع سال ۵۸۸ رحلت (۵۹۸ هجری) به شرح انگیزه نگارش اثر می‌پردازد که برای شناخت عقاید وی مفید است:

«و چون در این تاریخ مسمی به تاریخ الفی که به موجب مثال واجب الامثال حضرت سلطان‌السلطین ظل‌الله فی الارضین، قهرمان‌الماء والطين، ناشر امن و امان، باسط عدل و احسان، خلاصه نوع انسان، وارث سریر سلیمانی، واضع لواء توحید ربانی، مصدر فیض نامتناهی، مالک ممالک تحقیق، سالک مسالک توفیق، پادشاه اسلام، سایه اله‌الناصرالدين الله جلال‌الدین محمد اکبر پادشاه غازی، خلد لله ملکه و سلطانه و افاض علی العالمین بره و احسانه، ابن بنده درگاه مخلص بلا اشتباه احمد بن نصرالله تتوی به تألیف آن تاریخ باید که سرافراز

گشته»^۱.

از متن فوق، شباهتهای فکری قاضی احمد تتوی را با مورخان ایرانی معاصر خود می‌توان بوضوح دریافت. لحن کلام وی و خواندن اکبرشاه با عنوان ظل‌الله و سایه‌الله همان تفکر رایج در همقطاران ایرانی وی است و از جهان‌بینی مشترکی حکایت دارد.

در یک بررسی اجمالی می‌توان گفت که عمده مطالب این کتاب را شرح حوادث سیاسی و نظامی تشکیل می‌دهد. از پرداختن به مسائل اجتماعی، فکری، مذهبی، علل و نتایج تحولات و وقایع تاریخی تقریباً چیزی در میان نیست. وقایع گورکانیان هند به طور مفصل و وقایع صفویان را به اختصار برگزار کرده است. اظهارنظری در تبیین رخدهای مهم در آن به چشم نمی‌خورد. مثلاً در شرح وقایع سال ۹۲۰ هجری، دو صفحه به وقایع ایران اختصاص داده و طی آن به شرح جنگ چالدران پرداخته و علت جنگ را در یک جمله و از قول سلیم به اسماعیل چنین آورده: «بعضی از ولایات که در ازمنه سابق به حکام روم متفق بوده است اکنون در تصرف قزلباش است»^۲ در شرح پایان جنگ هیچ اشاره‌ای به نتایج و پیامدهای جنگ چالدران نمی‌کند.

آفتاب اصغر درباره سبک نویسندگی این اثر می‌گوید:

«برای اینکه چندین نفر در نگارش تاریخ الفی دست داشته‌اند، بالطبع سبک انشای آن یکدست و یکنواخت نیست... نثر آن سلیس و خالی از هرگونه اطناب و تطویل و با شرایط تاریخ‌نویسی مطابق و متناسب است. چند سطر از انشای ملا احمد تتوی که در واقع مؤلف اصلی کتاب است بر سبیل نمونه قید می‌شود: در این سال عبدالملک بن مروان زمام حکومت عراق عرب را در قبضه اختیار حجاج نهاد و حجاج با دوازده هزار سوار به کوفه درآمد. و به مسجد داخل شد و فرمان داد تا خلایق حاضر شوند و خود رومالی بر روی بسته و به منبر برآمد تا مردم جمع شوند. در این اثنا محمد عمیر با اتباع خود به مسجد درآمد، دید که شخصی با روی بسته به منبر برآمده و سخن نمی‌گوید: عمیر گفت: لعنت بر بنی‌امیه باد که ایالت عراق به چنین مردکی می‌دهند»^۳.

۱. قاضی احمد تتوی، آصف‌خان قزوینی، تاریخ الفی، به کوشش سیدعلی آل داود، تهران، فکر روز، ۱۳۷۸، ص ۱۶.

۲. همان، ص ۱۲۲.

۳. آفتاب اصغر، همان، ص ۱۴۰.

نتایج

نتایج حاصل از مباحث این بخش را می‌توان به شرح ذیل خلاصه کرد:

الف - تاریخ‌نگاری در کشورهای همسایه صفویان به لحاظ شکل و قالب و محتوا شباهت اساسی به تاریخ‌نگاری عصر صفوی دارد. چنانکه منابع تاریخ‌نگاری در سرزمینهای هند و ماوراءالنهر و عثمانی در یکی از اشکال تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی و سلسله‌ای متناسب با حکومت آن سرزمینها نگاشته شده است.

ب - مسائل مورد توجه مورخان آن سرزمینها به مانند مورخان عصر صفوی عمدتاً مباحث سیاسی و نظامی و شرح وقایع است. این موضوع نشانگر چیستی و تعریف تاریخ از نظر آنان است.

ج - به لحاظ نگرشهای فکری در تبیین تاریخ، مورخان آن سرزمینها اندیشه دینی را محور فهم تاریخ قرار داده‌اند و از تأویل و تفسیر و احادیث و آیات و تقدیرگرایی که از آن مجموعه درمی‌یافتند برای توضیح حکمت تاریخ از نظر خود بهره برده‌اند. بدین لحاظ شباهت اساسی بین تاریخ‌نگاری آنان و تاریخ‌نگاری عصر صفوی وجود دارد. این شباهت اساسی را می‌توان بر اشتراکات پایه‌ای اساسی در حوزه فکری و فرهنگی و معرفتی این سرزمینها نسبت داد.

خاتمه و نتایج کلی

تاریخ‌نگاری به لحاظ شکل ظاهر و ماهیت درون از پیچیدگی و سطوح مختلف برخوردار است و متناسب با درجه ژرف‌نگری و تعمق هر محقق سطوح و لایه‌های ژرفایی خود را باز می‌نمایاند. پژوهش حاضر بر این مبنا استوار بود که منابع تاریخ‌نگاری عصر صفوی را از حیث اندیشه و تفکر نهفته در آنها به تدقیق بنگرد و به چون و چرایی توجه مورخان به حیطه‌هایی خاص از نمودهای حیات جمعی عصر خود پاسخ دهد. فراتر از پرداختن به موضوعات و مسائل مورد توجه مورخان عصر صفوی، دریافت و ارائه معرفت تاریخی، کلان‌نگری به تاریخ و نحوه تبیین هدفمندی آن براساس نگرش و اندیشه‌های آنان اولویت ازن بود و تلاش به عمل آمد که این مباحث در قالب فرضیه‌ها و سؤالات اصلی پژوهش مورد بررسی قرار گیرد. به یقین موضوعات فرعی دیگری را در تاریخ‌نگاری عصر صفوی می‌توان به بحث گذاشت اما با توجه به اهداف پژوهش و پرهیز از ناهمگونی محتوای تحقیق، از پرداختن به آن مسائل خودداری شد. یکی از موضوعاتی که مورد توجه نگارنده بود، توجه به تبیین تاریخ‌نگاری عصر صفوی براساس مرکز شهرها و نواحی جغرافیایی بود. بر این مبنا چنین به نظر می‌آمد که امکان تبیین تاریخ‌نگاری عصر صفوی در قالب عناوینی چون مکتب تبریز، مکتب قزوین، مکتب اصفهان و خراسان یا در قالب واحد جغرافیایی بزرگتر مانند مکتب تاریخ‌نگاری آذربایجان در عصر صفوی یا مکتب اصفهان و خراسان امکان‌پذیر باشد اما نتایج حاصل، امکان نظریه‌پردازی قابل دفاع را

سلب کرد آنچه موجب این نتیجه‌گیری شد، اولاً غلبهٔ زمان بر مکان بود بدین معنا که تاریخ‌نگاری مورخان هر شهر و منطقه‌ای را می‌بایست براساس مراحل مهم تاریخ صفوی مورد بررسی قرار داد و تحولات فکری تاریخ‌نگاری را در هر دوره‌ای و به تعداد مراکز اصلی به بحث گذاشت. این امر از یک طرف موجب تکرار زمینه‌های عمومی بحث می‌گردید و از طرف دیگر به دلیل پدید آمدن منابع متفاوت در یک شهر در ادوار مختلف، مانع نتیجه‌گیری کلی بر محور تاریخ‌نگاری جغرافیای مورد نظر بود، مگر آنکه سیر تاریخ‌نگاری جغرافیایی واحد، به طور مستقل مورد بررسی قرار می‌گرفت که در این صورت تاریخ‌نگاریهای طولی متعدد به موازات هم به تصویر کشیده می‌شد و نتیجه‌گیری کلی بر محور اندیشهٔ تاریخ‌نگاری صفوی را مشکل می‌نمود. در عین حال به صورت فرعی نگرانه به تاریخ‌نگاری عصر صفوی چنین امکانی وجود دارد. مانع فرعی در این راه اختلاف نظر در ملاک انتساب مورخان به شهر و ولایتی خاص است. به همین دلایل از بررسی تاریخ‌نگاری عصر صفوی بر محور شهرها و ولایات خودداری به عمل آمد.

سوالات اصلی پژوهش در پی بررسی فرضیه‌های تحقیق پاسخ داده شد. وجه مثبت فرضیه‌ها در اکثر موارد به تأیید رسیدند و در نتیجه‌گیریهای آخر هر فصل و بخش در حد ارتباط با مطالب منعکس گردید. لذا در اینجا به خاطر اجتناب از تکرار مطالب به ارائهٔ جمع‌بندیهای حاصله اکتفا می‌گردد.

چنانکه در فرضیهٔ اول عنوان شده بود تاریخ‌نگاری رسمی، سیاسی و نظامی سبک غالب تاریخ‌نگاری عصر صفوی بود و به لحاظ نحوهٔ بیان مطالب، تاریخ‌نگاری انتقادی، واقع‌گرایانه و فرهنگی و اجتماعی کمتر مورد توجه مورخان آن دوره قرار داشت. شاید به معنای کامل کلمه هیچ اثر انتقادی در بین منابع این دوره نتوان پیدا کرد. اما مورخانمانند اسکندر بیک، افوشته‌ای نطنزی، حسن بیک روملو، ملاجلال منجم... هر کدام به درجه‌ای به تاریخ‌نگاری واقع‌گرایانه نزدیک شدند و مفاهیم اجتماعی و فرهنگی را در منابع خود بیشتر منعکس نمودند و در گفتارهای متعلق خود گنجانند.

در رابطه با قالبهای موضوعی تاریخ‌نگاری باید گفت که قالبهای تاریخ‌نگاری عمومی، سلسله‌ای و تک‌نگاری سلطانی به صورت متناوب مورد استفادهٔ مورخان قرار گرفت و تاریخ‌نگاری عمومی و سلسله‌ای بیشترین حجم این منابع را به خود اختصاص داد. بدین ترتیب

آنچه در این مبحث مورد تأیید قرار گرفت، برخلاف فرض اولیه، تساوی نسبی این دو قالب تاریخ‌نگاری بود.

تبیین وقایع تاریخی بر مبنای تفکر دینی و مشروعیت الهی منشأ حکومت صفویان، مبنای دریافت و فهم وقایع تاریخی توسط مورخان صفوی بود و محور نگرش به وقایع را تشکیل می‌داد. مورخان صفوی این مجموعه را در چارچوب اندیشه شیعی پردازش نمودند این موضوع منجر به تبیین تاریخ قبل از صفویان و تداوم تاریخ آنان بر محور حقانیت اندیشه شیعی گردید. مورخان عصر صفوی در انعکاس و تحکیم هویت مستقل ایرانی بر مبنای اندیشه شیعی در چارچوب مرزهای جغرافیایی مشخص تأکید ورزیدند. آنان با استفاده از اصطلاحاتی از نوع ممالک ایران، مملکت ایران، ممالک محروسه ایران به تقویت آن مبانی پرداختند.

تفکرات معرفتی تاریخ‌نگاری عصر صفوی در ابعاد مختلف، براساس فرضیه ارائه شده مورد تأیید قرار گرفت. مورخان عصر صفوی، تاریخ را بر مبنای معارف الهیاتی تبیین نمودند و تقدیرگرایی و مشیت الهی را مبنای تبیین و تعلیل وقایع تاریخی قرار دادند و هدف‌بندی تاریخ را از این مبانی استنباط کردند، اندیشه صوفیگری را با مبانی فوق درآمیختند. مجموعه این مبانی، مورخان عصر صفوی را به سمت جبرگرایی، موعودگرایی و نخبه‌گرایی سوق داد و حکمت تاریخی آنان از این مبانی برآمد. آنان حرکت تاریخ را حرکتی خطی از خلقت تا ظهور امام غایب (ع) و مبتنی بر جهت و راه مقدر تعیین شده تعریف کردند که در آن سرنوشت اداره این جهانی انسانها و جامعه از طرف خداوند به انبیا و اگذار شد، خاتم رسل این امر را به ائمه وا گذاشت و پس از فراز و نشیبهای انحرافی به دست دودمان صفوی رسید که بدین منظور برگزیده شده بودند. بنابراین تمام حقانیت و حقوق، در شخص سلاطین صفوی جمع بود و در این منظومه فکری، مردم جایگاهی جز اطاعت و فرمانبرداری نداشتند که اصلاً بدین منظور پایه این دنیا گذاشته بودند. بنابراین هر نوع مخالفت با آن نظام به منزله مخالفت با مشروعیت مقدس آسمانی بود. بنابراین سلاطین صفوی در جایگاه قهرمانان و نخبگانی بودند که مسوولگیری و فرماندهی بر جامعه را بر عهده داشتند و در نتیجه، حکمت یا فلسفه‌ای جبری بر همه امور حاکم بود.

مسئله این پژوهش در پی توضیح آنچه که در عمل و اندیشه در حوزه تاریخ‌نگاری باید رخ می‌داد، نبود. بلکه تلاش بر فهم و ارائه آنچه که در واقعیت تاریخ‌نگاری آن عصر در حیطه فکر و

عمل پدید آمد، صورت گرفت. اما مناسب است بر یک مسئله کلی تأکید شود که سطح معرفتی جامعه و زمینه‌ها و مبانی فکری مورخان موجب گردید که آنان تاریخ را به مثابه صحنه بروز و ظهور اندیشه و عمل انسانی درنیافتند و در نتیجه از تاریخت پدیده‌های تاریخی غافل ماندند. و به تداوم و طولانی شدن سنن عمومی تاریخ‌نگاری کمک کردند. هرچند عوامل خاصی را در تبیین وقایع تاریخی عمده نمودند اما عقل‌گرایی، واقع‌گرایی و نوآوری‌های آنان در حدی نبود که اندیشه تاریخ‌نگاری ایرانی را وارد مرحله‌ای جدید کند. چنین انتظاراتی فراتر از ظرفیت معرفت عمومی جامعه آن عصر به نظر می‌رسد. باید توجه داشت که در نگرش خطی تاریخ، نقاط آغازین هر مرحله، فرصتی برای بهتر دیدن گذشته و درک صحیح وضع موجود فراهم می‌آورد. اما مورخان عصر صفوی از درک چنین مفهومی عاجز بودند.

به لحاظ محتوای پژوهش حاضر باید گفت که مطلب فصل اول تحت عنوان «مبانی نظری» بحث مهم آغازین بود و طی آن تلاش به عمل آمد تا مبانی فکری و نظری تاریخ‌نگاری معاصر در ذیل عناوین مختلفی توضیح داده شود. تأکید و تفصیل نسبی این بخش با توجه به ویژگی‌های خاص پژوهش حاضر یک ضرورت بود. مهمترین ویژگی مورد بحث این بود که می‌بایست از متن حدود چهل اثر تاریخ‌نگاری عصر صفوی، تصویری روشن از سبک و اندیشه تاریخ‌نگاری آنان ارائه می‌گردید. این متون که اغلب به لحاظ سبک و اندیشه در یک سطح و با تفاوت‌هایی مختصر ارزیابی شده‌اند باید اندیشه نهفته در درون را آشکار می‌ساختند. تحقق چنین امری لوازم خود را می‌طلبید و مهمترین بخش آن لوازم، اندیشه‌ای بود که می‌بایست آن منابع را به سخن گفتن درمی‌آورد. با علم به اینکه هر متن تاریخی، اندیشه نگارنده خود را در متن خود دارد، متون تاریخی عصر صفوی از این زاویه مورد کاوش قرار گرفتند و بر وجوه اصلی فکری تاریخ‌نگاری عرضه گردیدند. نتایج حاصل از این مبحث بدنه اصلی پژوهش را تشکیل داد که در فصل سوم و در قالب هفت عنوان مورد بررسی قرار گرفت و چون نتایج حاصل از آن بخشها در پایان آنها نگاشته شد در اینجا از تکرار خلاصه آنها خودداری می‌گردد.

اما فصل دوم پژوهش تحت عنوان نگاهی به تاریخ‌نگاری ایران بعد از اسلام مبنای ضروری برای بررسی و نتیجه‌گیری از تاریخ‌نگاری صفوی بود. این مبحث از آنجا ضرورت داشت که اولاً تاریخ‌نگاری صفوی با حلقه‌هایی محکم به سنن تاریخ‌نگاری ادوار قبل از خود متصل بود و تداوم تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی محسوب می‌گردید و از طرف دیگر حداقل از نظر پژوهش

حاضر سرآغاز دوره‌ای جدید در تاریخ ایران محسوب می‌شد و شناخت سبک و رهیافتهای عصر صفوی فقط در سایه شناخت میراث گذشته امکان‌پذیر می‌نمود. هرچند تلاش به عمل آمد تا این فصل از مطلب، با اختصار بیشتر پرداخته شود اما حفظ حلقه‌های فکری تاریخ‌نگاری ادوار ماقبل صفوی در زنجیره‌ای پیوسته، مانع حذف یا اختصار بیشتر گردید.

در خاتمه، نگارنده اعتراف دارد که پژوهش حاضر در فقدان پیشینه ادبیاتی صورت گرفت و اگر دارای ارزش علمی باشد دقیقاً به همین جهت است. ضمن آنکه ضعفهای ناشی از پژوهش در چنین فضایی را می‌پذیرد و امید آن دارد که این پژوهش موجب گسترش تحقیقات اندیشه‌نگارانه در تاریخ ایران گردد.

منابع و مأخذ

الف - منابع اصلی

۱. آصف، محمد هاشم: رستم التواریخ، به اهتمام محمد مشیری، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ سوم، ۱۳۵۷.
۲. ابن بزاز، اسماعیل بن درویش توکلی، صفوة الصفا، نسخه خطی لیدن، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره عکس ۷۰۱۹.
۳. ابن بزاز، اسماعیل بن درویش توکلی، صفوة الصفا، چاپ سنگی بمبئی، کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، شماره ۱۶۱ الف / ۸۹/۲۹۷.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم، ۱۳۶۹.
۵. ابن عربشاه، احمد بن محمد، زندگی شگفت آور نیمور، ترجمه محمد علی نجاتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، ۱۳۸۱.
۶. ابن فندق، علی بن زید بیهق، تاریخ بیهقی، به تصحیح احمد بهمینیار، تهران، انتشارات فروغی، چاپ سوم، ۱۳۶۱.
۷. اسپنآقچی، محمد عارف، انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام، به کوشش رسول جعفریان، قم، انتشارات دلیل، ۱۳۷۹.
۸. اشعری قمی، محمد بن ابو خلف، المغالات و الفرق، تصحیح متن عربی: دکتر محمد جواد

- مشکور، ترجمه فارسی دکتر یوسف فضایی، تهران، چاپخانه عطایی، ۱۳۷۱.
۹. اصفهانی، محمد معصوم بن خواجگی، خلاصه السیر، تهران، انتشارات علمی، بی تا.
۱۰. افوشته‌ای نطنزی، محمود بن هدایت‌الله، نقاوة الآثار فی ذکر الاخیار، به اهتمام دکتر احسان اشراقی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰.
۱۱. امیر محمود بن خواندمیر، تاریخ شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی (ذیل تاریخ حیب السیر)، تصحیح و تحشیه، دکتر محمدعلی جزّاحی، تهران، نشر گستره، ۱۳۷۰.
۱۲. امیر محمود بن خواندمیر، ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی، به کوشش غلامرضا طباطبایی، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۰.
۱۳. بلعمی، ابوعلی، تاریخ‌نامه طبری، به تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۸.
۱۴. بیهقی، ابوالفضل، تاریخ بیهقی، به اهتمام دکتر غنی، دکتر فیاض، تهران، انتشارات خواجه، چاپ سوم، ۱۳۶۲.
۱۵. پیرزاده زاهدی، شیخ حسین پسر شیخ ابدال، سلسله‌النسب صفویه، برلین، چاپ ایران نشر، ۱۳۴۳.
۱۶. ترکمان، اسکندربیک، تاریخ عالم‌آرای عباسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۰.
۱۷. تتوی، قاضی احمد، تاریخ الفی، به تصحیح سیدعلی‌مآل داود، تهران، فکر روز، ۱۳۷۸.
۱۸. تیمور، گورکان، تزوکیات تیموری، تحریر ابوطالب حسینی تربتی، تهران، چاپ افست، به اهتمام کتابفروشی اسدی، ۱۳۴۲.
۱۹. جنابدی، میرزابیک، روضة الصفویه، به اهتمام غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۸.
۲۰. جوینی، علاء‌الدین عظاملک، تاریخ جهانگشای جوینی، به کوشش محمد بن عبدالوهاب قزوینی، بریل لیدن، ۱۳۲۹، ۱۹۱۱.
۲۱. حسینی استرآبادی، سید حسین بن مرتضی، از شیخ صفی‌نا شاه صفی، به کوشش دکتر احسان اشراقی، تهران، انتشارات علمی، چاپ دوم، ۱۳۶۲.
۲۲. خاتون‌آبادی، سید عبدالحسین الحسینی، وقایع السنین و الاعوام، به تصحیح محمدباقر بهبودی، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۵۲.
۲۳. خنجی اصفهانی، فضل‌الله بن روزبهان، سلوک الملوک، تصحیح و مقدمه محمدعلی موحد، تهران،

- انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲.
۲۴. — تاریخ عالم آرای امینی، به کوشش محمداکبر عشیق، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
۲۵. — تاریخ عالم آرای امینی، به کوشش دکتر مسعود شرقی، تهران، انتشارات خانواده، ۱۳۷۹.
۲۶. خواندمیر، غیاث‌الدین، تاریخ حبیب‌السیر، زیر نظر دکتر سیدمحمد دبیر سیاقی، تهران، کتابفروشی خیام، چاپ دوم، ۱۳۵۳.
۲۷. خورشاه بن قبادالحسینی، تاریخ ایلچی نظام شاه، به تصحیح محمدرضا نصیری، کوئیچی هانه دا، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹.
۲۸. دینوری، ابوحنیفه، اخبار الطوال، چاپ عربی، بی‌جا، بی‌تا.
۲۹. راقم سمرقندی، میرسید شریف، تاریخ راقم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۸۰.
۳۰. روملو، حسن‌بیک، احسن التواریخ، به کوشش دکتر عبدالحسین نوایی، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۵۷.
۳۱. شاملو، ولی‌قلی بن داودقلی، قصص الخاقانی، به کوشش سیدحسن سادات ناصری، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱.
۳۲. شامی، نظام‌الدین، ظفرنامه، به کوشش پناهی سمنانی، تهران، انتشارات بامداد، ۱۳۶۳.
۳۳. شهرستانی، عبدالکریم، توضیح‌الملل، ترجمه سیدمحمدرضا جلالی نائینی، تهران، اقبال، چاپ چهارم، ۱۳۷۳.
۳۴. شیرازی، عبدی‌بیک، تکملة الاخبار، به کوشش دکتر عبدالحسین نوایی، تهران، نشر نی، ۱۳۶۹.
۳۵. صفوی، شاه‌اسماعیل، خطائی، به کوشش رسول اسماعیل‌زاده، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۰.
۳۶. صفوی، تهماسب بن اسماعیل، تذکره شاه‌تھماسب، به کوشش امرالله صفوی، تهران، انتشارات شرق، چاپ دوم، ۱۳۶۲.
۳۷. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۵.
۳۸. غفاری، قاضی‌احمد، تاریخ جهان‌آرا، تهران، کتابفروشی حافظ، ۱۳۲۳.

۳۹. قزوینی، محمدطاهر وحید، عباس‌نامه، به تصحیح ابراهیم دهگان، اراک، کتابفروشی داودی، ۱۳۲۹.
۴۰. قزوینی، یحیی بن عبداللطیف، لب‌التواریخ، تهران، انتشارات بنیاد و گویا، ۱۳۶۳.
۴۱. قزوینی، ابوالحسن، فواید‌الصفویه، به تصحیح دکتر مریم میراحمدی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
۴۲. قزوینی، بوداق منشی، جواهر‌الاجار، به کوشش محسن بهرام‌نژاد، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۸.
۴۳. قمی، قاضی‌احمد، خلاصه‌التواریخ، به اهتمام دکتر احسان اشراقی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
۴۴. مجلسی، محمدباقر، عین‌الهیوة، تهران، انتشارات قائم، ۱۳۴۱.
۴۵. — رجعت، مقدمه و تصحیح و حواشی ابوذر بیدار، تهران، انتشارات رسالت قلم، ۱۳۶۷.
۴۶. جهانگشای خاقان، مجهول‌المؤلف، (تاریخ شاه‌اسماعیل)، مقدمه و پیوستها دکتر الله دتا مضطر، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۶۴ ش، ۱۹۸۶ م، ۱۴۰۶ هجری قمری.
۴۷. خلاصه‌التواریخ، تألیف یکی از درباریان شاه‌عباس دوم، به کوشش ابراهیم دهگان، اراک، چاپخانه فروردین، ۱۳۳۴.
۴۸. عالم‌آرای شاه‌اسماعیل، زیر نظر احسان یار شاطر، به کوشش اصغر منتظر صاحب، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹.
۴۹. عالم‌آرای شاه‌طهماسب، به کوشش ایرج افشار، تهران، انتشارات دنیای کتاب، ۱۳۷۰.
۵۰. عالم‌آرای صفوی، به کوشش بدالله شکری، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۳.
۵۱. کارنامه اردشیر بابکان، ترجمه دکتر بهرام فره‌وشی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
۵۲. مستوفی، حمدالله، تاریخ‌گزیده، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی، تهران، انتشارات دانشگاه امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۶۲.
۵۳. مستوفی، محمدمحسن، زیادة‌التواریخ به کوشش بهرام گودرزی، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۵.
۵۴. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، مروج‌الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، چاپخانه

- انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۷۰.
۵۵. مسکویه رازی، ابوعلی، تجارب الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران، سروش، ۱۳۶۸.
۵۶. ملاکمال، تاریخ ملاکمال، به کوشش ابراهیم دهگان، اراک، انتشارات فروردین، ۱۳۴۴.
۵۷. منجم، ملاجلال الدین، تاریخ عباسی یا روزنامه ملاجلال، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران، انتشارات وحید، ۱۳۶۶.
۵۸. منشی، محمدیوسف، تذکره مقیم‌خانی، به کوشش فرشته صرافان، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۰.
۵۹. میرخواند، محمد بن خاوند شاه بلخی، روضةالصفاء، تلخیص و تهذیب، عباس زریاب خوبی، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۳.
۶۰. میرزا اسماعیل، تذکره الملوک، به کوشش سیدمحمد دبیر سیاقی، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۶۸.
۶۱. نظام‌الملک طوسی، سیاست‌نامه، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۴.
۶۲. نصیری، محمد بن ابراهیم بن زین‌العابدین، دستور شهیاران، به کوشش محمدنادر نصیری مقدم، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۳.
۶۳. نصیری، میرزا علی‌نقی، القاب و مواجب دوره سلاطین صفویه، تصحیح دکتر یوسف رحیم‌لو، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۱.
۶۴. واله، محمدیوسف، خلدبرین، ایران در روزگار صفویان به کوشش میرهاشم محدث، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۲.
۶۵. واله، محمدیوسف، خلدبرین، ایران در زمان شاه‌صفی و شاه‌عباس دوم، به کوشش محمدرضا نصیری، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰.
۶۶. واقدی، محمد بن عمر، مغازی، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۶۹.
۶۷. همدانی، خواجه رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، تصحیح و تحشیه محمد روشن، مصطفی موسوی، تهران، نشر البرز، ۱۳۷۳.
۶۸. یعقوبی، ابن واضح، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آینی، تهران، شرکت انتشارات علمی و

فرهنگی، چاپ ششم، ۱۳۷۱.

۶۹. یزدی، غیاث‌الدین علی، سعادت‌نامه یا روزنامه غزوات هندوستان در سالهای ۸۰۱ - ۸۰۰ هجری، به کوشش ایرج افشار، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۹.

ب - تحقیقات جدید

۷۰. آقاجری، هاشم، کنش دین و دولت در ایران عصر صفوی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰.

۷۱. آقاجری، هاشم؛ زرگری‌نژاد، غلامحسین؛ حسینی، عطاء‌الله، تأملاتی در علم تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی، تهران، انتشارات نقش جهان، ۱۳۸۰.

۷۲. آیین‌وند، صادق، علم تاریخ در اسلام، تهران، اداره کل انتشارات و تبلیغات، ۱۳۶۴.

۷۳. ———، علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.

۷۴. اتکینسون، آر، اف؛ مایکل استنفورد؛ والتر بنیامین؛ کریسنو فرلوید،... فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، ترجمه و تدوین، حسین علی نوذری، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.

۷۵. ادواردز، پل، فلسفه تاریخ، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.

۷۶. اذکائی، پرویز، تاریخ‌نگاران ایران، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۳.

۷۷. الشیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۹.

۷۸. اصغر، آفتاب، تاریخ‌نویسی فارسی در هند و پاکستان، (تیموریان بزرگ) لاهور، چاپخانه سید سنز، ۱۳۶۴.

۷۹. امری نف، فلسفه تاریخ، ترجمه دکتر عبدالله فریار، تهران، کتابفروشی دهخدا، بی تا.

۸۰. باردن، لورنس، تحلیل محتوا، ترجمه ملیحه آشتیانی، محمد یمنی دوزی سرخابی، تهران، انتشارات دانشگاه شهیدبهشتی، ۱۳۷۵.

۸۱. باستانی پاریزی، محمدابراهیم، سیاست و اقتصاد عصر صفوی، تهران، انتشارات صفی‌علی‌شاه، چاپ

دوم، ۱۳۵۷.

۸۲. براون، ادوارد، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه رشید یاسمی، تهران، چاپخانه روشنائی، ۱۳۱۶.
۸۳. برلین، ایزایا، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۱۸.
۸۴. بنانی، امین، دارلی دران، دوبروین... صفویان، ترجمه و تدوین دکتر یعقوب آژند، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۰.
۸۵. بویل. جی آ، تاریخ ایران از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی ایلخانان، پژوهش دانشگاه کمبریج، جلد پنجم، ترجمه حسن انوشه، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۸۶. بهار، محمدتقی، سبک شناسی، تهران، امیرکبیر، چاپ هفتم، ۱۳۷۳.
۸۷. بهار، مهرداد، جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران، انتشارات فکر روز، چاپ دوم، ۱۳۷۴.
۸۸. بیانی، شیرین، دین و دولت در ایران عهد مغول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱.
۸۹. تاجبخش، احمد، تاریخ و تاریخ نگاری، شیراز، نوید شیراز، ۱۳۷۶.
۹۰. تاریخ ایران دوره تیموریان، پژوهش از دانشگاه کمبریج، مترجم دکتر یعقوب آژند، تهران، جامی، ۱۳۷۹.
۹۱. تاریخ ایران دوره صفویان، پژوهش از دانشگاه کمبریج، مترجم دکتر یعقوب آژند، تهران، جامی، ۱۳۸۰.
۹۲. توین بی، آرنولد، نظری به تاریخ، ترجمه سهیل آذری، تهران، انتشارات نور جهان، ۱۳۳۶.
۹۳. ثواقب، جهانبخش، تاریخ نگاری عصر صفویه و شناخت منابع و مأخذ، شیراز، نوید شیراز، ۱۳۸۰.
۹۴. چاپلند، گوردون، تاریخ، ترجمه سعید حمیدیان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵.
۹۵. حمیدی، جعفر، تاریخ نگاران، تهران، انتشارات دانشگاه شهیدبهشتی، ۱۳۷۲.
۹۶. دارتیک، آندره، پدیدارشناسی چیست، ترجمه محمود نوالی، تهران، سمت، ۱۳۷۳.
۹۷. رادمنش، عزت الله، مکبهای تاریخی و تجددگرایی تاریخ، تهران، مؤسسه فرهنگی پیک ستاره دانش، ۱۳۷۹.
۹۸. رحیمزاده صفوی، زندگانی شاه اسمعیل صفوی، به اهتمام یوسف پور صفوی، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۴۱.
۹۹. رضازاده شفق، درسهایی از تاریخ، تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۴۲.
۱۰۰. روزنتال، فرانتس، تاریخ نگاری در اسلام، ترجمه دکتر اسدالله آزاد، مشهد، مؤسسه انتشارات

آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶.

۱۰۱. رویمر، هانس روبرت، ایران در راه عصر جدید، تاریخ ایران از ۱۳۵۰ تا ۱۷۵۰، مترجم آذر آهنچی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.

۱۰۲. ریاض الاسلام، تاریخ روابط ایران و هند (در دوره صفویان و افشاریه)، ترجمه محمدباقر آرام، عباسقلی غفاری فرد، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۳.

۱۰۳. ریترز، جورج، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۴.

۱۰۴. زریاب خویی، عباس، ساسانیان، تهران، دانشگاه آزاد ایران، بی‌تا.

۱۰۵. زرین‌کوب، عبدالحسین، تاریخ در ترازو، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۳.

۱۰۶. — ارزش میراث صوفیه، تهران، امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۶۲.

۱۰۷. سائگیت، بورلی، تاریخ چیست و چرا، ترجمه رویا منجم، تهران، انتشارات نگاه سبز، ۱۳۷۹.

۱۰۸. ساروخانی، باقر، درآمدی بر دایرةالمعارف علوم اجتماعی، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۵.

۱۰۹. ساماران، شارل، روشهای پژوهش در تاریخ، ترجمه ابوالقاسم بی‌گناه، ... مشهد، انتشارات آستان قدس، چاپ دوم، ۱۳۷۵.

۱۱۰. سجادی، سیدصادق، هادی عالم‌زاده، تاریخ‌نگاری در اسلام، تهران، سمت، ۱۳۸۰.

۱۱۱. سرور، غلام، تاریخ شاه‌اسماعیل صفوی، ترجمه محمدباقر آرام، عباسقلی غفاری فرد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.

۱۱۲. سومر فاروق، نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، مترجمان: دکتر احسان اشراقی، دکتر محمدتقی امامی، تهران، نشر گستره، ۱۳۷۱.

۱۱۳. سیوری، راجر، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران، نشر مرکز، چاپ هشتم، ۱۳۷۹.

۱۱۴. — تحقیقاتی در تاریخ ایران عصر صفوی، ترجمه عباسقلی غفاری فرد، محمدباقر آرام، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۲.

۱۱۵. شکوری، ابوالفضل، جریان‌شناسی تاریخ‌نگاریها در ایران معاصر، تهران، بنیاد انقلاب اسلامی ایران، ۱۳۷۱.

۱۱۶. صفاء، ذبیح‌الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم، ۱۳۷۴.

۱۱۷. صدری افشار، غلام حسین، تاریخ در ایران، تهران، کتابخانه ابن سینا، ۱۳۴۵.
۱۱۸. صفت گل، منصور، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۸۱.
۱۱۹. طاهری، ابوالقاسم، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۸۰.
۱۲۰. طباطبایی، سید جواد، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، انتشارات کویر، چاپ ششم، ۱۳۸۲.
۱۲۱. _____، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۰.
۱۲۲. غفاری فرد، عباسقلی، روابط صفوی و اوزبکان، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۶.
۱۲۳. الفاخوری، حنا، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.
۱۲۴. فرهانی منفرد، مهدی، مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷.
۱۲۵. فرای، ریچارد، عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۵۸.
۱۲۶. فروند، ژولین، نظریه‌های مربوط به علوم انسانی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳.
۱۲۷. فلسفی، نصرالله، زندگانی شاه‌عباس اول، تهران، انتشارات علمی، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.
۱۲۸. _____، سیاست خارجی ایران در دوره صفویه، تهران، سازمان کتابهای حیبی، ۱۳۴۲.
۱۲۹. فوران، جان، مقاومت شکننده، تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سالهای پس از انقلاب اسلامی، ترجمه احمد تدوین، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷.
۱۳۰. فوربزمنز، بثاتریس، برآمدن و فرمانروایی تیمور، ترجمه منصور صفت گل، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷.
۱۳۱. قادری، حاتم، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران، سمت، ۱۳۷۸.
۱۳۲. قائم مقامی، جهانگیر، روش تحقیق در تاریخ‌نگاری، تهران، انتشارات دانشگاه ملی ایران، ۱۳۵۸.
۱۳۳. _____، مقدمه‌ای بر شناخت اسناد تاریخی، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۰.

۱۳۴. کار. اچ. دبلیو، تاریخ چیست، ترجمه حسن کامشاد، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۱.
۱۳۵. کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، دنیای کتاب، چاپ هفتم، ۱۳۷۰.
۱۳۶. کسروی، احمد، شیخ صفی و تبارش، تهران، چاپ کتیبه، ۱۳۵۵.
۱۳۷. کورین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۳.
۱۳۸. گیب. ه. آر... تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه و تدوین: یعقوب آژند، تهران، نشر گستره، ۱۳۶۱.
۱۳۹. لمبتن، آن، کی، اس، دولت و حکومت در دوره میانه اسلام، ترجمه علی مرشدی‌زاد، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۹.
۱۴۰. ——— مالک و زارع در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۶۲.
۱۴۱. ——— نظریه دولت در ایران، ترجمه و گردآوری پیوستها، چنگیز پهلوان، تهران، نشر گیو، ۱۳۷۹.
۱۴۲. مزای میشل، پیدایش دولت صفوی، تهران، نشر گستره، ۱۳۶۳.
۱۴۳. معین، محمد، فرهنگ فارسی معین، تهران، امیرکبیر، چاپ هفتم، ۱۳۶۴.
۱۴۴. منوچهری، عباس، هرمنوتیک، دانش و رهایی، تهران، مؤسسه توسعه دانش و فرهنگ ایران، ۱۳۸۱.
۱۴۵. میراحمدی، مریم، دین و مذهب در عصر صفوی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۱۴۶. نصار، ناصف، اندیشه واقع‌گرای ابن خلدون، ترجمه دکتر یوسف رحیم‌لو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.
۱۴۷. نیچه، هایدگر، هرمنوتیک مدرن، ترجمه بابک احمدی، تهران، نشر مرکز، چاپ سوم، ۱۳۸۱.
۱۴۸. والش، دبلیو. ا. چ، مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ، ترجمه ضیاء‌الدین طباطبایی، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۱۴۹. هگل. ک. و، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران، دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۵۵.
۱۵۰. محدث میرهاشم، تاریخ قزلباشان، تهران، انتشارات بهنام، ۱۳۶۱.
۱۵۱. هوک، سیدنی، قهرمان در تاریخ، ترجمه آزاده، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰.
۱۵۲. هولت. پی. ام، تاریخ اسلام کمبریج، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۷.
۱۵۳. هینتس، والتر، شاه‌اسماعیل دوم صفوی، ترجمه کیکاوس جهان‌داری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۸۱.

۱۵۴. — تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۶۲.

ج - مقالات

۱۵۵. آقاجری، هاشم، تاریخ «اوضاع کنونی و راهبردها درباره وضعیت علم تاریخ در ایران»، مجله علمی پژوهشی فرهنگی دانشگاه انقلاب، شماره ۱۱۲، پاییز ۱۳۷۸.

۱۵۶. آینه‌وند، صادق، «مکتب تاریخ‌نگاری طبری»، مندرج در: پژوهشهایی در تاریخ و ادب، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۲.

۱۵۷. اکبری، محمدعلی، «تاریخ، مورخ و نظریه»، مندرج در: دانش تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی، به کوشش حسن حضرتی، مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم، تهران، ۱۳۸۲.

۱۵۸. اسلامی ندوشن، محمدعلی، «جهان‌بینی بیهقی»، مندرج در: یادنامه ابوالفضل بیهقی، مشهد، دانشگاه مشهد، چاپ دوم، ۱۳۷۴.

۱۵۹. امامی، محمدتقی، «معرفی برخی منابع مهم عهد ایلخانان مغول»، مندرج در: مجموعه مقالات روابط فرهنگی ایران و ترکیه، تهران، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۳۸۱.

۱۶۰. جمشیدی، محمدحسین، «جایگاه علم تاریخ در اسلام»، مندرج در: دانش تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی، به کوشش حسن حضرتی، مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم، تهران، ۱۳۸۲.

۱۶۱. حسن‌زاده، اسماعیل، «اندیشه مشیت الهی در تاریخ‌نگاری اسلامی در تاریخ جهانگشای جوینی»، مندرج در: فصل‌نامه تاریخ اسلام، سال دوم، شماره یکم، بهار ۱۳۸۰.

۱۶۲. — «نگرشی بر تأثیر اندیشه‌های عظاملک جوینی و رشیدالدین فضل‌الله همدانی و شیوه تاریخ‌نگاری آنان»، مندرج در: مجموعه مقالات روابط فرهنگی ایران و ترکیه، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۳۸۱.

۱۶۳. دانش‌پژوه محمدتقی، «بیهقی فیلسوف»، مندرج در: یادنامه ابوالفضل بیهقی، مشهد، دانشگاه مشهد، چاپ دوم، ۱۳۷۴.

۱۶۴. زرگری‌نژاد، غلام‌حسین، «خاوری شیرازی و تثبیت مکتب تاریخ‌نویسی استرادی»، مندرج در: تاریخ، مجله تخصصی گروه تاریخ، دانشگاه تهران، شماره سال دوم، ۱۳۸۰.

۱۶۵. مصدق رشتی، علی‌اصغر، «خانندان منجم یزدی و تاریخ‌نگاری دوره صفوی»، مندرج در: کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شماره ۳۷ - ۳۸.
۱۶۶. معینی علمداری، جهانگیر، «تجلی وجدان تاریخی در بوم»، مندرج در: فصل‌نامه مطالعات ملی، تهران، مؤسسه مطالعات ملی، سال چهارم، زمستان ۱۳۸۱.
۱۶۷. میرجعفری، حسین، «فرمان شاه‌طهماسب صفوی به مولانا رضی‌الدین محمد»، مندرج در: بررسی تاریخی، شماره ۲، سال نهم، خرداد، تیر ۱۳۵۳.
۱۶۸. نیکیتین، بازیل، «تجزیه و تحلیلی از صفوة‌الصفاء»، ترجمه دکتر محمدباقر امیرخانی، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شماره سوم، سال دوازدهم، پاییز ۱۳۳۹.
۱۶۹. نوایی، عبدالحسین، «معرفی برخی از منابع عهد تیموری»، مندرج در: مجموعه مقالات روابط فرهنگی ایران و ترکیه، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۳۸۱.
- ۱۷۰ - هوی، دیوید کوزنر، «تاریخ، تاریخیت و تاریخ‌نگاری در کتاب وجود و زمان»، ترجمه دکتر سید هاشم آقاجری، مندرج در: تاریخ مجله تخصصی گروه تاریخ، دانشگاه تهران، شماره یکم، سال دوم، ۱۳۸۰.

د - منابع انگلیسی

171. Bentley Michael, *Companion To Historiography*, First Published 1997 by Routledge London and New York.
172. Hairri, Abdul, Hadi, *The Encyclopedia of Islam*, Supplement, New Edition, (Leiden 1980) Vol 5. PP. 1090.
173. Reid J.James, *Studies in Safavid. Mind, Society and Culture*, Mazda Publishers, 2000.
174. Savory, M. Roge, R. M. *Very Dull and Arduous Reading A Reappraisal of the History of Shah Abbas The great* By Iskandar By Munshi, In *Studies on the History of safavid Iran Variorum Reprints*, London 1987.
175. *The New Encyclopedia Britanica*. Vol, 20.

نمایه

آسیا، ۵۹، ۲۶۷، ۳۵۵	آثارالباقیه، ۱۰۰
آسیای صغیر، ۱۱۰، ۳۶۰	آدامس وود، فردریک، ۳۴۷
آشتیانی، ملیحه، ۱۹۰، ۳۷۴	آدم، ۵۷، ۸۶، ۹۰، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۳۵، ۱۳۸،
آصف، محمد هاشم، ۲۸۹	۱۴۱، ۲۰۷، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۳۶،
آقاجری، سید هاشم، ۱۵	۲۳۷، ۲۴۸، ۲۴۵
آقا رستم، ۲۷۱	آذربایجان، ۴۶، ۲۶۴، ۳۰۲، ۳۶۳
آقا محمد، ۱۹۹	آذربایجان، ۱۲۸
آق قویونلوها، ۲۳	آذری، سهیل، ۴۰، ۳۷۵
آگره، ۳۵۵	آرام، محمد باقر، ۱۵۹
آل بویه، ۶۸، ۹۴، ۳۰۲، ۳۲۳	آریایی، ۱۶۳
آل داود، سید علی، ۳۶۱، ۳۷۰	آزاد، اسدالله، ۳۷۵
آلمان، ۲۹	آزاده، ۳۴۷، ۳۷۸
آل مظفر، ۱۵۵، ۲۰۸، ۳۵۲	آزند، یعقوب، ۲۲، ۲۶، ۳۷، ۶۲، ۱۳۳، ۱۶۲،
آمویه، ۳۲۰	۱۶۵، ۱۸۱، ۲۳۰، ۲۳۶، ۳۷۵، ۳۷۸
آناتولی، ۱۶۳، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۷،	آستان قدس رضوی، ۲۹

ابوالقاسم جنید بن محمد، ۲۵۱	۳۷۶
ابوالمظفر، ۱۹۷، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۷۳، ۳۳۶	آناطولیائی، ۱۷۴، ۱۸۷
ابوتراب، ۳۰۳	آهنچی، آذر، ۱۶۱
ابوجعفر، ۸۵، ۸۷	آیبه، جمال الدین، ۱۲۸
ابومحمد، ۳۴۱	آیتی، عبدالمحمد، ۱۶۷، ۳۷۷
ابومخنف، ۷۰	آیتی، محمد ابراهیم، ۳۷۳
ابومسلم خان، ۲۸۴	آینه‌وند، صادق، ۲۷، ۲۳۵
ابومسلم مروزی، ۲۴۹	ائمه هدی، ۱۹۵، ۲۱۱، ۲۷۵، ۲۸۷، ۳۳۳
ابو هریره، ۸۵	ابان بن عثمان، ۶۹
ابهر، ۲۸۲	ابدال بیک، ۲۳۳
ابی داود، ۲۵۱	ابراهیم، ۲۳۷
ابی عبدالله بن محمد بن اسماعیل البخاری،	ابقاخان، ۳۰۲
۲۰۷	ابن اسحاق، ۶۱، ۶۹، ۷۵
اتابکان سلغری، ۱۱۰	ابن بابویه، ۳۱۵
اتکینسون، ۲۸، ۵۰، ۳۴۳، ۳۷۴	ابن بزار، ۲۹۴
اتوبیوگرافی، ۳۵۸	ابن تیمیه، ۱۵۰، ۱۷۹
اثنی عشری، ۱۵۳، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱	ابن جماعه، ۱۵۰
۱۸۲، ۲۳۳، ۲۷۸، ۲۸۷، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۳۴	ابن خلدون، ۳۲، ۶۲، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵
احسان اشراقی، ۱۵، ۱۶۳، ۱۹۰، ۲۱۸	۷۶، ۹۳، ۱۰۰، ۱۲۶، ۱۲۷، ۳۶۹
۲۲۷، ۳۷۰، ۳۷۲، ۳۷۶	ابن عباس، ۶۴، ۶۵، ۶۹، ۸۵، ۸۸، ۲۳۷
احسن التواریخ، ۱۶۰، ۱۸۵، ۱۹۶، ۲۰۴	ابن عربشاه، ۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۳
۲۲۹، ۲۳۸، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۹۱، ۲۹۹، ۳۰۵، ۳۰۶	۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۵، ۳۶۹
۳۱۱، ۳۷۱	ابن قتیبه، ۸۹
احمد بن حنبل، ۲۵۱	ابن مقفع، ۸۱، ۸۲
احمدخان، ۳۰۲	ابوالاسحاق، ۲۵۸
احمدی، بابک، ۳۰، ۸۰، ۳۷۸	ابوالعباس بن شریح، ۲۵۱

اسفراین، ۲۸۴	اخبارالزمان، ۳۲
اسفراینی، ابو حامد، ۲۵۱	اخبار الطوال، ۸۹، ۹۱
اسکندریبیک منشی، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۴۸، ۱۶۵،	اخلاق جلالی، ۳۲۶
۱۸۶، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۶، ۱۹۹،	اخلاق ناصری، ۳۲۶
۲۰۰، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۴۰، ۲۶۱،	اخى على، ۲۹۴
۲۶۲، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۹۹، ۳۰۰،	اداره كل انتشارات و تبلیغات، ۲۷، ۳۷۴
۳۰۴، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۳۴، ۳۶۴،	ادواردز، بل، ۳۰
۳۷۰	ادواردز، پل، ۴۰، ۳۴۳، ۳۷۴
اسکندر رومی، ۷۹	اذکائی، پرویز، ۲۵، ۱۱۷
اسلام، ۱۱، ۱۲، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۳۱، ۵۹،	اراک، ۲۲۶، ۲۲۷، ۳۷۲، ۳۷۳
۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۲،	اردبیل، ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۳، ۲۳۲، ۲۳۳،
۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۷، ۹۰، ۹۱،	۲۵۹، ۲۷۷
۹۲، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۲۱،	اردشیر، ۸۰
۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۵۱،	اردکان، ۳۰۴
۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵،	اردوان، ۸۰
۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴،	ارزش میراث صوفیه، ۳۷۶
۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۵۳، ۲۶۰، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۶۹،	ارسطاطالیس، ۳۲۶
۲۸۲، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳،	ارغون خان، ۳۰۲
۳۱۳، ۳۱۴، ۳۲۲، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۴، ۳۳۹،	ارمنستان، ۸۳، ۹۰
۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۵، ۳۵۲، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۶، ۳۷۱،	اروپا، ۵۷، ۱۶۰، ۲۶۶، ۲۶۸
۳۷۸، ۳۷۹	ازبکان، ۱۹۱، ۲۱۹، ۳۲۹، ۳۵۳
اسلام آباد، ۳۷۲	از شیخ صفی تا شاه صفی، ۲۲۷
اسماعیل دوم، ۲۰۰، ۲۱۸، ۲۵۹، ۲۶۰،	اسپناچی، محمد عارف، ۱۷۷، ۳۵۳
۲۷۵، ۲۷۶، ۲۸۸، ۲۸۹، ۳۰۶، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴،	استاجلو، ۲۵۳
۳۲۱، ۳۲۶، ۳۷۸	استنفورد، مایکل، ۲۸، ۳۷۴
اسماعیل زاده، رسول، ۳۷۱	اسرائیل، ۲۶۷

اکبری، محمدعلی، ۴۴	اسماعیلیه، ۴۲، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۹۴، ۱۲۶
الاحکام السلطانیه، ۳۲۳، ۳۲۵	۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۸، ۱۸۷، ۲۴۵، ۲۵۰، ۳۰۳، ۳۲۶
الاعلان بالتویخ لمن ذم التاريخ، ۷۲	اسمعیل، ۱۱۸، ۲۴۸
التبیه و الاشراف، ۸۲	اشترخان، ۳۵۳
الدقاق، ابوعلی، ۲۵۱	اشعری قمی، ۲۴۵، ۳۶۹
الشیخ عبدالوهاب بن علی السبکی الشامی،	اشکانیان، ۷۹
۲۰۸	اشلایرماخر، فریدریش، ۴۲
الطبقات الکبیر، ۶۹	اصحاب الفیل، ۱۱۸
الفاخوری، حنا، ۳۷۷	اصطخر، ۲۹۷
الفینستون، ۳۵۵	اصغر، آفتاب، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۱
القائم باللہ، ۳۲۳	اصغر، آفتاب، ۳۷۴
القاب و مواجب دورہ سلاطین صفویہ، ۲۰۲	اصفهان، ۴۶، ۱۸۶، ۲۰۱، ۲۸۷، ۲۸۸، ۳۱۴
۲۰۳، ۲۰۴، ۳۷۳	۳۱۵، ۳۱۶، ۳۳۳، ۳۵۲، ۳۶۳
القادر باللہ، ۳۲۳	افریقا، ۲۹
القاص میرزا، ۳۰۶	افشار، ایرج، ۱۵، ۱۳۵، ۲۱۷، ۲۳۴، ۳۷۰
اللمعة الدمشقیة، ۱۸۰	۳۷۲، ۳۷۴
اللہ دتا مضطر، ۱۶۵، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۱۲	افغان، محمود، ۲۸۸
۲۱۳، ۲۴۲، ۳۷۲	افلاطون، ۳۹، ۳۲۶
المختصر فی علم التاريخ، ۷۱	افوشته ای نطنزی، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۰۰، ۲۲۰
المستظهری، ۳۲۴	۲۴۰، ۲۵۰، ۲۷۸، ۲۷۹، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۶۴، ۳۷۰
المغازی، ۶۴، ۶۹	اقبال، ۶۶، ۳۷۱
المقالات و الفرق، ۲۴۵، ۳۶۹	اقطاع، ۱۹۹، ۲۰۱
المقتدر باللہ، ۲۵۲	اکاسره، ۱۲۰، ۲۰۷
المنتخب، ۱۵۵	اکبرشاه مغول، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱
الموت، ۲۶۰، ۳۰۳	اکبرنامه، ۳۵۲، ۳۵۶
الوند، ۱۸۶، ۲۷۴، ۲۷۵	اکبری، محمدعلی، ۳۷۹

- امین، ۲۰۵، ۲۰۶، ۳۵۹
 انتشارات اساطیر، ۶۴، ۳۷۱
 انتشارات اطلاعات، ۶۶، ۳۷۲
 انتشارات امیرکبیر، ۲۲، ۲۴، ۳۴، ۳۸، ۱۱۰،
 ۱۶۶، ۱۷۵، ۱۸۰، ۳۵۱، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۸
 انتشارات انجمن آثار ملی، ۳۷۷
 انتشارات بابک، ۳۷۱
 انتشارات بامداد، ۱۹، ۳۷۱
 انتشارات بنیاد و گویا، ۲۱۲، ۳۷۲
 انتشارات بهنام، ۱۸۵، ۳۷۸
 انتشارات بین‌المللی الهدی، ۳۷۱
 انتشارات خانواده، ۳۷۱
 انتشارات خواجه، ۳۲، ۳۷۰
 انتشارات خوارزمی، ۲۹، ۱۶۱، ۳۷۱، ۳۷۵،
 ۳۷۸
 انتشارات دانشگاه تهران، ۸۰، ۱۵۹، ۱۶۱،
 ۳۷۲، ۳۷۶
 انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۹
 انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۳۷۳
 انتشارات دانشگاه ملی ایران، ۳۷۷
 انتشارات دلیل، ۳۶۹
 انتشارات دنیای کتاب، ۳۷۲
 انتشارات رسالت قائم، ۳۷۲
 انتشارات سروش، ۱۷، ۱۰۸، ۳۷۰، ۳۷۷
 انتشارات شرق، ۳۰۴
 انتشارات صفی علیشاه، ۱۸۳
- الیاس بیگ حلواجی اوغلی، ۲۹۸
 امامت، ۱۷۸، ۱۷۹، ۲۱۲، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۳،
 ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۴، ۳۳۸، ۳۳۹،
 ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۹
 امام حسن (ع)، ۲۹۵
 امام حسین (ع)، ۳۴۰
 امام زین‌العابدین (ع)، ۳۴۱
 امام علی (ع)، ۹۰، ۱۶۹، ۱۷۴، ۱۷۹، ۲۴۸،
 ۲۴۹، ۲۵۴، ۲۶۵، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۰۲،
 ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۲۸، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۹
 امامی، ابوالقاسم، ۹۷، ۳۷۳
 امامی، محمدتقی، ۱۵، ۱۱۰، ۱۲۶، ۱۶۳،
 ۳۷۶، ۳۷۹
 امامیه، ۲۸۷، ۳۰۰
 امریکا، ۲۹، ۳۴۷
 امری نف، ۳۰، ۴۵، ۳۷۴
 امیر تیمور، ۱۴۸، ۱۵۲، ۳۰۱
 امیرخان موصولو، ۲۷۱
 امیرخانی، محمدباقر، ۳۶، ۳۸۰
 امیر ذکریا، ۳۳۷
 امیر غیاث‌الدین منصور شیرازی، ۳۱۲
 امیر محمود بن خواندمیر، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۴۰،
 ۲۷۵
 امیر مسعود، ۱۰۴
 امیرنجم، ۱۹۲
 امیری، منوچهر، ۳۷۸

انگلیس، ۲۶۸	انتشارات طرح نو، ۲۸، ۲۷۴
انوشه، حسن، ۳۷۵	انتشارات علمی و فرهنگی، ۳۲، ۳۵، ۳۸
انوشیروان، ۱۰۹	۱۳۶، ۱۶۲، ۱۷۵، ۱۹۰، ۲۲۵، ۳۱۳، ۳۷۰، ۳۷۳
اودیسه، ۲۶۶	۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸
اوزبکیه، ۲۱۴	انتشارات فروردین، ۳۷۳
اوزوالد، ۲۶۸	انتشارات فروغی، ۳۳، ۳۶۹
اوزون حسن، ۱۶۲، ۱۶۳، ۲۴۶	انتشارات فکر روز، ۳۷۵
اوضاع کنونی و راهبردها درباره وضعیت علم	انتشارات قائم، ۳۳۹، ۳۷۲
تاریخ در ایران، ۳۷۹	انتشارات کویر، ۱۵۰، ۱۶۷، ۳۷۷، ۳۷۸
اوکشات، ۵۰	انتشارات کیهان، ۱۸، ۳۷۶
اولجاتیو، ۱۸۰	انتشارات مولی، ۳۷
اویغوری، ۱۱۱	انتشارات نقش جهان، ۲۵، ۳۷۴
اویماق، ۱۸۸، ۱۸۹، ۲۰۰	انتشارات نگاه سبز، ۳۰، ۳۷۶
اویماقات، ۱۸۹، ۲۸۰	انتشارات نور جهان، ۴۰، ۳۷۵
ایبه سلطان، ۲۷۷	انتشارات وحید، ۲۰۲، ۳۷۳
ایتالیا، ۲۹	انتولوژیک، ۵۱، ۵۲
ایران، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۳۳	انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۳۵۱، ۳۵۷
۴۶، ۵۷، ۵۸، ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۸۲	۳۷۱، ۳۷۳
۸۳، ۹۰، ۹۴، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۸، ۱۲۳	انجیل، ۳۵۵
۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۵۴، ۱۶۰، ۱۶۱	اندلس، ۷۰
۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸	اندیشه مشیت الهی در تاریخنگاری اسلامی
۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹	در جهانگشای جوبینی، ۱۲۵، ۳۷۹
۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۲، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۲۹	اندیشه واقع‌گرای ابن خلدون، ۷۴، ۳۷۸
۲۳۲، ۲۳۸، ۲۴۷، ۲۵۹، ۲۶۳، ۲۶۹، ۲۷۶، ۳۰۷	انطباق انسانها با عصر خویش، ۹۱
۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۳۰	انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام، ۳۶۹
۳۳۳، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۴، ۳۴۸	انگلز، ۳۸

باقلانی، ۳۲۳	۳۷۲، ۳۶۵، ۳۶۱، ۳۶۰، ۳۵۹، ۳۵۲، ۳۵۱
بایسنقر میرزا، ۲۰۵	ایران در راه عصر جدید، ۱۶۱، ۳۷۶
بایندر، ۳۳۱	ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه تهماسب
بایندر خان، ۲۹۵، ۳۳۱	صفوی، ۲۱۴، ۲۴۰
بایندریان، ۳۳۴	ایران در زمان ساسانیان، ۳۷۸
بتکچی، خواجه مظفر، ۱۹۹	ایران عصر صفوی، ۱۶۶، ۱۸۴، ۳۴۰، ۳۷۶
بخارا، ۱۲۴، ۱۲۵	ایرانی، ۱۱، ۱۵، ۱۶، ۵۲، ۷۱، ۷۷، ۷۸، ۸۱
بدایونی، عبدالقادر، ۳۵۲، ۳۵۸	۸۲، ۸۳، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۰
برآمدن و فرمانروایی تیمور، ۱۲۲، ۳۷۷	۱۳۲، ۱۵۰، ۱۵۴، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۷، ۱۸۷
براون، ادوارد، ۲۲۹، ۲۳۰	۱۸۹، ۱۹۰، ۳۰۲، ۳۵۱، ۳۶۵
بررسی تاریخی، ۳۸۰	ایرانیت، ۱۲۹، ۱۵۴
برک، پیتر، ۲۸	ایزایا برلین، ۲۶۸، ۳۴۶
برلین، ۱۶۶، ۲۶۸، ۳۴۶، ۳۷۰، ۳۷۵	ایزدی، فرّه، ۱۳۰، ۱۶۴، ۳۴۰
برلین، ایزایا، ۳۷۵	ایلخانان، ۳۴، ۱۱۱، ۱۳۲، ۱۵۶، ۱۷۸، ۱۷۹
برونسلطان، ۱۹۵	۱۸۰، ۳۵۴، ۳۵۵
بریتانیکا، ۶۱	بئاتریس فوربز منز، ۱۳۲
بساسیری، ارسلان، ۳۳۴	بابائیه، ۱۶۸، ۱۷۴
بصره، ۶۸، ۶۹، ۷۰	بابا اسحاق، ۱۷۴
بغداد، ۱۱۱، ۱۷۸، ۲۳۵، ۳۱۱، ۳۲۴، ۳۳۷	بابا الیاس، ۱۷۴
بکناشیه، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۴	بابا رسول، ۱۷۴
بلاذری، ۷۰، ۹۲	بابر، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۸
بلخ، ۳۵۳	بابل، ۲۳۷
بلعمی، ابوعلی، ۸۷	بابلی ها، ۲۶۷
بلوچ ها، ۱۸۲	باردن، لورنس، ۱۸، ۱۹
بعینی، ۱۷۲، ۱۷۳، ۳۶۹	باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، ۳۷۴
بتلی، میشل، ۲۸، ۵۹	باطنی گری، ۳۲۴

بیستون، ۷۸	بندهشن، ۸۰
بی گناه، ابوالقاسم، ۲۹، ۳۷۶	بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۳۴۷، ۳۷۰، ۳۷۸
بیهقی، ابوالفضل، ۳۲، ۹۴، ۹۵، ۹۹، ۱۰۴	بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۲۵، ۲۲۳
۱۰۶، ۱۰۸، ۳۷۹	۲۲۸، ۳۷۰، ۳۷۳، ۳۷۴
بیهقی، علی بن زید، ۳۳، ۱۰۰، ۱۰۷	بنی اسرائیل، ۱۱۸، ۲۵۱
پارسیان، ۱۰۵	بنیامین، والتر، ۲۸، ۳۷۴
پاشازاده، کمال، ۳۵۳	بنی عباس، ۲۴۸، ۲۴۹
پاکستان، ۲۱۲، ۲۴۲، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۸	بنی هاشم، ۲۴۸
۳۷۲	بوداق منشی قزوینی، ۱۹۶، ۲۱۷، ۲۱۸
پاینده، ابوالقاسم، ۶۴، ۶۷، ۳۷۱، ۳۷۲	۲۳۹
پدیدارشناسی چیست، ۳۰، ۳۷۵	بوذرجمهر، ۱۰۹
پرتوی از قرآن، ۲۷۰	بوسوئه، ژاک، ۵۶
پروتستانیزم، ۱۶۰	بویل، جی. آ. ۱۱۰
پروپن گنابادی، محمد، ۳۶۹	بهادرخان، ۲۱۴، ۲۳۳، ۲۴۷، ۲۷۳، ۳۳۶
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،	۳۴۸
۲۷، ۴۰	بهار، محمدتقی، ۲۴، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۷
پژوهشهایی در تاریخ و ادب، ۶۶، ۳۷۹	۳۵۱، ۳۵۲
پستر، مارک، ۲۸	بهار، مهرداد، ۸۰، ۸۱
پطروشفسکی، ۱۱۰	بهبودی، محمدباقر، ۲۲۷، ۳۷۰
پناهی سمنانی، ۱۹، ۳۷۱	بهرام نژاد، محسن، ۱۹۶، ۳۷۲
پور صفوی، یوسف، ۳۷۵	بهمنیار، احمد، ۳۳، ۱۰۰، ۳۶۹
پهلوان، چنگیز، ۳۷۸	بیانی، شیرین، ۱۱۰، ۱۶۷، ۱۷۸، ۱۸۰
پیدایش دولت صفوی، ۱۶۵، ۳۷۸	بیجن، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۱۳، ۲۴۲
پیرزاده زاهدی، شیخ حسین، ۳۷۰	بید، ۲۶۸
پیره یوسف، ۱۷۲	بیدار، ابوذر، ۳۷۲
پیشدادیان، ۲۳۷، ۲۴۱، ۲۹۰	بیرونی، ابوریحان، ۹۴، ۱۰۰

- تاتار، ۱۲۶، ۱۶۲، ۱۶۷
 تاجبخش، احمد، ۲۵، ۵۳، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۳
 تاجیک، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۷، ۲۸۰
 تاجیکیه، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰
 تاریخ آسمانی ملت انگلیس، ۲۶۸
 تاریخ ادبیات ایران، ۲۲۹، ۲۷۵
 تاریخ الرسل و الملوک، ۳۲
 تاریخ الفی، ۳۵۲، ۳۵۶، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۷۰
 تاریخ ایران از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی ایلخانان، ۳۷۵
 تاریخ ایران دوره تیموریان، ۳۷۵
 تاریخ ایلچی نظام شاه، ۳۵۱، ۳۵۷، ۳۷۱
 تاریخ بی نام شاه اسماعیل، ۲۱۲
 تاریخ بیهقی، ۳۲، ۳۳، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۸، ۳۶۹، ۳۷۰
 تاریخ تاریخ نگاری در اسلام، ۲۷، ۲۳۵
 تاریخ، تاریخیت و تاریخ نگاری در کتاب وجود و زمان، ۳۸۰
 تاریخ جهان آرا، ۳۶، ۱۶۰، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۰۳، ۲۱۶، ۲۳۷، ۲۵۵، ۲۸۷، ۲۹۱، ۲۹۶، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۷۱
 تاریخ جهانگشای جوینی، ۳۳، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۸، ۳۷۰
 تاریخ چیست و چرا، ۳۰، ۳۷۶
 تاریخ حبیب السیر، ۳۷۰، ۳۷۱
 تاریخ در ایران، ۲۴، ۲۵، ۳۷۷
 تاریخ در ترازو، ۳۸، ۸۷، ۲۶۷، ۳۷۶
 تاریخ راقم، ۳۵۴، ۳۷۱
 تاریخ روابط ایران و هند، ۳۵۱، ۳۷۶
 تاریخ سری مغولان، ۷۷
 تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس، ۱۷۵، ۳۷۷
 تاریخ شاه اسماعیل صفوی، ۱۵۹، ۱۷۷، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۴۰، ۲۵۳، ۲۶۴، ۳۷۰، ۳۷۲، ۳۷۶
 تاریخ شاه اسماعیل و شاه تهماسب صفوی، ۱۸۳، ۲۱۴، ۲۴۰، ۲۷۵، ۳۰۵
 تاریخ طبری، ۳۲، ۶۴، ۶۵، ۹۲، ۱۱۴، ۲۲۹، ۲۳۷، ۳۷۱
 تاریخ عالم آرای امینی، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۱۹، ۲۹۴، ۲۹۶، ۳۳۱، ۳۷۱
 تاریخ عالم آرای عباسی، ۲۳، ۱۹۳، ۲۳۱، ۲۴۰، ۲۵۶، ۳۷۰
 تاریخ عباسی یا روزنامه ملاجلال، ۲۴۳، ۳۷۳
 تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ۶۵، ۳۷۶
 تاریخ فرشته (کتاب)، ۳۵۲
 تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ۱۶۷، ۳۷۷
 تاریخ فلسفه اسلامی، ۱۶۷، ۳۷۸
 تاریخ فیروزشاهی، ۳۵۸
 تاریخ قرلباشان، ۱۸۵، ۳۷۸

۲۳۵، ۲۵۴، ۲۶۵، ۲۷۳، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۲۲، ۳۳۶	تاریخ گزیده، ۳۴، ۱۱۳، ۱۵۵، ۲۶۲، ۳۷۲
۳۶۳	تاریخ ملاکمال، ۱۹۴
تتوی، قاضی احمد، ۳۶۰، ۳۶۱	تاریخ، مورخ و نظریه، ۴۵، ۳۷۹
تجارب الامم، ۳۳، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۳۷۳	تاریخ نامه طبری، ۳۷۰
تجزیه و تحلیلی از صفوة الصفا، ۳۸۰	تاریخ نگاران، ۲۵، ۴۱، ۷۱، ۷۶، ۸۴، ۹۰
تجلی وجدان تاریخی در بوم، ۳۸۰	۹۱، ۹۵، ۱۳۳، ۱۶۲، ۱۹۶، ۳۴۳، ۳۷۴، ۳۷۵
تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام، ۱۵۰	تاریخ نگاری در اسلام، ۱۱، ۲۲، ۲۴، ۲۷
تحفه الفقیر الی صاحب السریر، ۷۲	۶۲، ۷۶، ۱۳۳، ۲۳۰، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۸
تحقیقاتی در تاریخ ایران عصر صفوی، ۲۲	تاریخ نگاری عصر صفویه و شناخت منابع و
۳۷۶	مآخذ، ۲۱، ۲۲، ۳۷، ۲۳۶، ۳۷۵
تحلیل محتوا، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۳۷۴	تاریخ نویسی فارسی شبه قاره هند و پاکستان،
تدین، احمد، ۱۶۲	۳۷۴، ۳۵۹، ۳۵۸
تذکره شاه طهماسب، ۳۷۱	تاریخ و تاریخ نگاری، ۲۵، ۲۶، ۳۸، ۴۱، ۵۸
تذکره مقیم خانی، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۷۳	۳۷۵، ۷۱
تذکره الاولیا، ۳۶، ۱۷۰، ۲۱۰	تاریخ و صاف، ۱۱۴، ۱۵۵
تذکره الملوک، ۱۷۶، ۱۹۳، ۱۹۶، ۲۰۲، ۳۷۳	تاریخ یعقوبی، ۶۷، ۶۹، ۸۹، ۳۷۳
ترک، ۷۶، ۱۰۵، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۳۷	تاریخی گری، ۱۴، ۴۹، ۵۰
۱۷۳، ۱۷۷، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۷، ۲۰۵	تازی سوای، ۱۲۷
۲۴۹، ۲۸۰، ۲۸۵، ۳۲۴، ۳۲۷	تاژیک، ۱۲۳
ترکمن، ۱۸۷	تایچنوت، ۱۲۲
ترکی، ۲۴، ۱۳۱، ۲۳۰، ۲۹۹، ۳۵۲، ۳۵۳	تأملاتی در علم تاریخ و تاریخ نگاری اسلامی،
ترکیه، ۱۶۲	۳۷۴، ۲۵
تزوکات تیموری، ۳۵، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶	تاویل گرابی، ۲۴۵، ۲۷۰
۳۷۰	تبرائیان، ۲۹۹، ۳۰۰
تشیع، ۱۱، ۱۲، ۱۶، ۴۷، ۶۶، ۱۳۳، ۱۴۸	تبرسران، ۲۷۵
۱۴۹، ۱۵۶، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹	تبریز، ۴۶، ۱۷۶، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۹۶، ۲۳۲

جهان‌داری، کیکاوس، ۱۶۱، ۳۱۳، ۳۷۸، ۳۷۹	جامع‌التواریخ، ۳۴، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶
جهانگشای جوینی، ۱۱۱، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۵۶	۱۵۵، ۳۰۲، ۳۷۳
۲۳۰، ۲۰۸	جامع‌العلوم، ۳۲۵
جهانگشای خاقان (کتاب)، ۳۷، ۱۶۵، ۱۷۳	جامی، ۱۳۳، ۱۶۲، ۱۸۱، ۳۷۵
۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۰۳، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۴۲، ۲۴۳	جایگاه علم تاریخ در اسلام، ۳۷۹
۲۵۶، ۲۶۵، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۹۱، ۲۹۸، ۲۹۹	جبرئیل، ۲۵۸، ۳۴۵
۳۰۰، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۷۲	جبرگرایسی، ۱۲، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۱
جیحون، ۱۲۷، ۳۲۹	۱۳۱، ۱۴۶، ۱۵۷، ۲۶۶، ۲۷۰، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۶۵
چاپخانه روشنائی، ۲۲۹، ۳۷۵	جبل عامل، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۱
چاپخانه عطایی، ۳۷۰	جبه، ۱۲۸
چاپ کتیبه، ۳۷۸	جراحی، محمدعلی، ۱۸۳، ۲۴۰
چالدران، ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۵۹	جریان‌شناسی تاریخ‌نگاریها در ایران معاصر،
۲۷۳، ۲۷۴، ۳۴۶، ۳۶۱	۲۵، ۳۷۶
چاپلید، گوردون، ۲۹، ۴۰، ۴۹، ۲۹۳	جستاری چند در فرهنگ ایران، ۸۱، ۳۷۵
چخورسعد، ۱۸۵	جعفری، ۳۰۰
چنگیز، ۱۹، ۲۰، ۱۲۵، ۱۲۷	جعفریان، رسول، ۱۷۷، ۳۶۹
چین، ۲۹، ۵۹، ۸۹، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۵۴	جلالی نائینی، سیدمحمدرضا، ۶۶، ۳۷۱
حائری، عبدالهادی، ۳۱۵	جم، ۳۳۶، ۳۴۸
حاجی بکتاش، ۱۷۴	جمشید، ۱۲۹
حبشه، ۱۱۸	جمشیدی، محمدحسین، ۳۷۹
حبیب‌السیر، ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۷۰، ۱۸۶، ۱۹۱	جنید، ۲۳، ۳۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۳
۱۹۳، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۹، ۲۳۱	۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۲، ۲۰۵، ۲۱۹، ۲۴۰، ۲۴۷، ۲۵۱
۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۴۰، ۲۶۴، ۲۷۱، ۲۹۱، ۲۹۶	۲۷۷
۲۹۹، ۳۰۳، ۳۳۲، ۳۷۰، ۳۷۱	جواهرالخبار، ۱۹۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۳۹، ۳۷۲
حجاج، ۸۴، ۳۶۱	جوینی، علاء‌الدین عظاملک، ۳۷۰
حجاز، ۲۷، ۶۸، ۷۰	جهان‌بینی بیهقی، ۹۶، ۳۷۹

خاندان منجم یزدی و تاریخ نگاری دوره	حزّان، ۱۵۰
صفوی، ۲۴۴، ۳۸۰	حروفیگری، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۸۱
خانی، یعقوب، ۲۰۸	حسن بن یوسف بن مطهر حلی، ۱۷۸
خاوری شیرازی و تثبیت مکتب تاریخ نویسی	حسن بهادرخان، ۲۴۷
استرآبادی، ۳۷۹	حسن زاده، اسماعیل، ۱۲۵، ۱۳۰، ۳۷۹
ختن، ۱۱۸	حسنک وزیر، ۱۰۶
خدابنده، محمد، ۱۷۹، ۲۷۵	حسینی، عطاء اللّٰه، ۳۷۴
خدای نامه، ۸۰، ۸۱	حسین بیک اللّٰه، ۲۳۳
خراسان، ۴۶، ۱۰۵، ۱۲۷، ۱۴۹، ۱۶۴، ۱۷۴	حسین خان، ۱۹۵، ۳۱۷، ۳۴۰
۱۸۰، ۱۸۱، ۱۹۱، ۲۱۴، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۶، ۲۷۹	حسینی تربتی، ابوطالب، ۳۷۰
۲۹۷، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۲۰، ۳۶۳	حضرتی، حسن، ۴۴، ۳۷۹
خراسانی، ۲۲۹	حلمی، م. احمد، ۶۲
خطا، ۱۱۸	حلی، احمد بن فهد، ۱۸۰
خطائی، ۳۷۱	حلی، جمال الدین مطهر، ۳۰۰
خلاصه التواریخ، ۱۵۹، ۱۷۰، ۱۸۶، ۱۹۱	حماة، ۱۵۰
۱۹۴، ۱۹۶، ۲۱۸، ۲۲۷، ۲۳۸، ۲۹۹، ۳۱۱، ۳۳۴	حمیدیان، سعید، ۳۷۵
۳۷۲	حمیدی، جعفر، ۲۵، ۹۵، ۱۳۳
خلاصه السیر، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۳، ۲۴۳، ۲۸۰	حنا الفاخوری، ۱۶۷، ۲۴۶
۳۷۰	حنفیه، ۷۱
خلدبرین، ۱۹۳، ۲۲۷، ۲۶۵، ۲۸۴، ۲۸۵	حیدر، ۲۳، ۳۷، ۱۸۲، ۲۱۸، ۲۴۰، ۲۴۷
۲۹۱، ۳۰۰، ۳۰۸، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۷۳	۲۷۷
خلفای راشدین، ۱۵۱، ۲۹۶، ۳۰۳	حیدری، ۲۱۲
خلیل العجم، ۲۲۵	حیدریه، ۲۱۲
خنجی اصفهانی، فضل اللّٰه س روزبهان، ۳۷۰	خاتون آبادی، سید عبدالحسین الحسینی،
خواجه افضل ترکه، ۳۱۳	۳۷۰
خواجه رشیدالدین فضل اللّٰه همدانی، ۳۰	خادم بیک طالش، ۲۳۳

۲۳۳	دده ذوالقدر،	۱۱۲
درآمدی بر دایرةالمعارف علوم اجتماعی،	خواجه علی، ۱۶۵، ۱۷۵، ۱۸۲	
۱۸، ۳۷۶	خوارزمشاهیان، ۱۲۲	
درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در	خواف، ۱۴۹	
ایران، ۱۵۰، ۳۲۲، ۳۷۷	خوافی، ابوبکر، ۱۴۹	
درجزین، ۲۵۳	خواقین، ۱۲۹، ۲۰۷، ۲۱۲، ۳۱۷، ۳۴۰، ۳۴۸	
درسهایی از تاریخ، ۳۹، ۳۷۵	خودای نامک، ۸۱	
دزفول، ۳۰۶	خورشاه بن قبادالحسینی، ۳۵۱، ۳۵۷، ۳۷۱	
دستور شهریاران، ۱۹۳، ۲۲۷، ۲۴۴، ۲۵۰،	خوزستان، ۱۸۱، ۳۰۶	
۲۸۶، ۲۹۱، ۲۹۶، ۳۰۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۴۰، ۳۷۳	خوی، ۲۵۳	
دشتکی، صدرالدین، ۱۶۷	دارا، ۸۰	
دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۳۷۷	دارتیک، آندره، ۳۷۵	
دکتر غنی، ۳۲، ۳۷۰	دارک، هیوبرت، ۱۹۸، ۳۷۳	
دکتر فیاض، ۳۲، ۳۷۰	دارلی دران، ۳۷۵	
هکنی، ابوالفضل، ۳۵۲	دامغان، ۲۶۱	
دمشق، ۱۳۶، ۱۵۰، ۱۸۰	دانش پژوه، محمدتقی، ۱۰۷، ۱۰۸	
دوان، ۳۰۸	دانش تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی، ۴۴	
دوانی، جلال‌الدین محمد، ۳۰۸	۳۷۹	
دورمیش‌خان شاملو، ۲۵۳	دانشگاه آزاد ایران، ۸۱، ۳۷۶	
دولت و حکومت در دوره مابین اسلام، ۱۵۰،	دانشگاه تهران، ۳۷۹، ۳۸۰	
۳۲۲، ۳۷۸	دانشگاه صنعتی شریف، ۳۹، ۳۷۸	
دولتی، ۴۷، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۴۲، ۱۶۴، ۲۲۶،	دانشگاه مشهد، ۹۶، ۳۷۹	
۳۴۵	داود، ۲۳۷	
دهریان، ۱۰۸	دبلیو. اچ. والش، ۳۴۳	
دهگان، ابراهیم، ۲۲۶، ۲۲۷، ۳۷۲، ۳۷۳	دبیر سیاقی، سیدمحمد، ۳۷۱، ۳۷۳	
دهلی، ۳۵۲، ۳۵۹، ۳۶۰	دده بیک قورچی‌باشی، ۱۹۱	

۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۸	دیار بکر، ۱۸۶
۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۷۹، ۲۶۹، ۳۰۲	دیالمه، ۲۴۹
رضازاده شفق، ۳۹، ۳۷۵	دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، ۳۴، ۹۵
رضوانی، محمداسماعیل، ۱۶	۱۲۸، ۳۳۲، ۳۷۷
رکن الدوله، ۳۰۲	دیلتای، ۱۸، ۴۲، ۴۳
روابط صفوی و اوزبکان، ۳۷۷	دیلمان، ۱۸۵، ۲۴۷
روزنامه غزوات هندوستان، ۳۷۴	دین و دولت در ایران عهد مغول، ۱۱۰، ۳۷۵
روزنامه ملاجلال، ۲۰۲	دینوری، ابوحنیفه، ۳۷۱
روزنتال، فرانسیس، ۲۸، ۷۱، ۷۲، ۷۶، ۹۱	دین و مذهب در عصر صفوی، ۳۱۳، ۳۷۸
۲۳۵	ذکاوئی قراگزلو، علیرضا، ۱۶۶، ۳۷۴
روژه شارتیه، ۲۸	ذوالقدر، محمدخان، ۱۹۵
روش تحقیق در تاریخ‌نگاری، ۵۴، ۳۷۷	ذوالنون‌المصری، ابوالفیض، ۲۵۱
روشن، محمد، ۳۴، ۸۷، ۳۷۰، ۳۷۳	ذوذبابه، ۲۷۸
روشهای پژوهش در تاریخ، ۲۹، ۳۷۶	رادمنش، عزت‌الله، ۲۹
روضه‌الصفاء، ۳۵، ۱۳۸، ۲۰۹، ۲۱۴، ۲۳۶	رازی، ابن مسکویه، ۹۶
۳۷۳	راماین، ۳۵۶
روضه‌الصفویه، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۳۴، ۲۴۱	راولپندی، ۱۶۵، ۲۴۲
۲۵۷، ۲۵۸، ۲۸۲، ۲۸۵، ۳۴۵، ۳۷۰	رجب‌نیا، مسعود، ۱۰۸، ۱۷۶، ۳۷۷
روضه‌المتقین، ۳۱۵	رجعت، ۳۷۲
روم، ۸۹، ۱۰۵، ۱۱۸، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۵	رحیم‌زاده صفوی، ۲۹۰، ۳۷۵
۲۱۴، ۲۳۷، ۲۶۱، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۸۲، ۲۹۸	رحیم‌لو، یوسف، ۱۵، ۷۴، ۲۰۳، ۳۷۳، ۳۷۸
۳۴۰، ۳۶۱	رستم‌التواریخ، ۲۸۹، ۳۶۹
روملو، حسن بیگ، ۳۷، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۶	رستم‌خان، ۲۸۸
۲۱۸، ۲۵۸، ۲۵۹	رستم‌دار، ۱۹۹
روملو، کور شاه علی، ۲۶۱	رستم‌میرزا، ۲۷۷
رومی، جلال‌الدین، ۱۶۷	رشیدالدین، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵

۳۸۰، ۳۷۹	ری، ۱۵۰
سازمان کتابهای جیبی، ۱۷۷، ۳۷۷	ریاض‌الاسلام، ۳۵۱
ساسان، ۸۰	ریترز، جورج، ۳۸، ۳۹، ۳۷۶
ساسانیان، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۱۰۸، ۱۶۱،	ریکرت، ۱۸
۱۶۲، ۱۷۷، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۷۶	زبدۃ‌التواریخ، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۴۱، ۲۸۷، ۳۷۲
ساماران، شارل، ۲۹، ۵۵، ۵۶	زردشتی، ۸۰
سامانیان، ۶۸، ۹۴، ۱۱۱	زرگری‌نژاد، غلامحسین، ۲۵
سام میرزا، ۲۷۱	زریاب خوبی، عباس، ۳۵، ۸۱، ۸۲، ۱۳۸،
سامی، ۷۵، ۱۰۵، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۷، ۱۸۸،	۳۷۳
۲۶۳، ۲۷۲، ۲۸۶، ۳۱۳، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۳	زرین‌کوب، عبدالحسین، ۳۸، ۳۷۶
سامی‌الدهان، ۶۲	زندگانی شاه‌عباس اول، ۱۶۲، ۳۱۴، ۳۷۷
سانسکریت، ۳۵۶	زندگی شگفت‌آور تیمور، ۳۵، ۱۳۶، ۳۶۹
سبزوار، ۱۸۰	زندیقان، ۱۰۸
سبک‌شناسی، ۲۴، ۳۷۵	زوزنی، بوسهل، ۱۰۶
هپاهان، ۷۹	زهری، ۲۵۱
ستوده، منوچهر، ۳۷۱	زیتونی، نصرالله، ۳۰۰، ۳۰۸
سجادی، سید صادق، ۲۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰	ژاپن، ۲۹
سرخاوی، ۷۱، ۷۲، ۲۱۹	سائگیٹ، بورلی، ۳۰، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۲۶۷،
سربداران، ۱۶۴، ۱۸۰، ۱۸۱، ۳۰۱، ۳۰۲،	۲۶۸
۳۵۴	ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر
سربداری، ۱۸۱، ۳۰۱	صفوی، ۳۱۵، ۳۷۷
سرور، غلام، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۸۷، ۱۹۳، ۱۹۴،	ساروخانی، باقر، ۳۷۶
۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۳	ساری، ۱۰۸، ۱۵۴، ۲۷۱
سعادت‌نامه، ۱۳۵، ۳۷۴	سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی،
سعیدالدین اسعد، ۳۰۸	۱۶۷
سکندر، ۲۱۵، ۲۷۱، ۲۷۴	سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۱۰،

۳۷۴، ۱۸۳	سلجوق، ۳۲۵
سید حسن بن السید جعفر العاملی الکرکی،	سلجوقیان، ۲۷، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۷۵
۱۹۶	سلسله‌النسب صفویه، ۲۰۴، ۲۲۵، ۲۴۰،
سید عبدالحسین الحسینی خاتون آبادی، ۲۲۷	۳۷۰
سیرالملوک، ۳۲۵	سلطان حسین میرزای بایقراء، ۳۳۳
سیره‌النبی، ۶۹	سلطان حیدر، ۱۹۴، ۲۰۵، ۲۱۹، ۲۴۸
سیواس، ۱۸۶	سلطان سلیم، ۲۸۵، ۳۵۳
سیورغال، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱	سلطان سلیمان، ۲۱۷
سیوری، راجر، ۲۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۷۵،	سلطان علی، ۱۹۴
۳۴۰، ۲۲۲	سلطان محمد، ۱۹۰، ۲۰۰، ۲۸۰
شافعیه، ۲۰۸	سلطان محمود، ۱۰۴، ۱۱۴، ۱۲۹
شام، ۲۷، ۶۸، ۱۴۲، ۱۵۳، ۱۸۵، ۱۸۶،	سلطان مسعود، ۱۰۴
۳۶۰، ۳۰۱	سلطان یعقوب آق قویونلو، ۳۷
شاملو، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۲۶، ۲۳۳، ۲۴۱، ۲۵۳،	سلطانیه، ۱۱۱، ۲۸۲
۳۱۵، ۳۰۷، ۳۰۶، ۳۰۰، ۲۸۵، ۲۸۰، ۲۶۵، ۲۶۳	سلوک‌الملوک، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۷۰
۳۷۱، ۳۳۸، ۳۳۷	سلیمی، مریم، ۲۴
شاه‌اسماعیل، ۲۳، ۳۷، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۷۵،	سمت، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷
۱۸۸، ۱۸۷، ۱۸۶، ۱۸۵، ۱۸۳، ۱۸۲، ۱۷۷، ۱۷۶	سنت اگوستین، ۲۶۷
۱۹۴، ۱۹۶، ۲۰۵، ۲۱۳، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۴۰،	سودای، ۱۲۸
۲۴۲، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۷، ۲۵۸،	سوریه، ۷۰
۲۵۹، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۶،	سوسیالیسم، ۳۸
۲۷۸، ۲۸۳، ۲۹۰، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۵، ۳۰۷،	سهروردی، شهاب‌الدین عمر، ۱۶۷، ۲۵۲
۳۳۲، ۳۳۴، ۳۳۶، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۸	سیاست خارجی ایران در دوره صفویه، ۱۷۷،
شاه‌نهماس، ۲۳۲	۳۷۷
شاه‌سلطان حسین، ۱۹۳، ۲۲۸، ۲۳۸، ۲۸۶،	سیاست‌نامه، ۱۹۸، ۲۲۹، ۳۲۵، ۳۳۸، ۳۷۳
۲۸۷، ۳۱۶، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۲۰	سیاست و اقتصاد عصر صفوی (کتاب)،

شاه سلیمان، ۲۴۰، ۳۱۶	شمس الدین صاحب دیوان، ۳۰۲
شاه صفی، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۳۳، ۲۳۴	شوستر، ۳۰۶
شاه عباس اول، ۳۶، ۱۶۲، ۱۸۵، ۱۹۳، ۱۹۸	شوشتری، عبدالله، ۳۰۸
۲۰۲، ۲۰۴، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵	شهر خدا، ۲۶۷
۲۲۷، ۲۳۱، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۹، ۲۶۱	شهرستانه، ۲۸۸
۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۶، ۲۹۱، ۳۱۴	شهرستانی، عبدالکریم، ۶۶، ۶۷
۳۱۵، ۳۲۰، ۳۵۶، ۳۷۷	شهید اول، ۱۸۰، ۱۸۱
شاه عباس دوم، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۴	شهید ثانی، ۳۰۸
۲۶۳، ۲۸۱، ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۷، ۳۷۲، ۳۷۳	شیبانیان، ۳۵۳، ۳۵۴
شاه عباس سوم، ۲۴۱	شیخ ابراهیم قطیفی، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲
شاهقلی بابا، ۱۸۷	شیخ احمد تنوی، ۳۵۲
شاه منصور، ۱۵۵	شیخ بهاء الدین محمد عاملی، ۳۰۸
شاهنامه، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۹۵، ۹۶، ۳۵۳	شیخ تاج الدین زاهد گیلانی، ۱۷۳، ۲۴۱
شاهوردی خلیفه، ۲۰۰	شیخ جعفر، ۱۷۳
شبه قاره هند، ۳۵۶	شیخ حسن جوری، ۳۰۱
شرقی، مسعود، ۳۷۱	شیخ حسین عبدالصمد عاملی، ۱۹۶
شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۳۲، ۶۷	شیخ حیدر، ۲۷۰
۷۳، ۱۹۸، ۳۶۹	شیخ خلیفه، ۳۰۱
شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۳۷۹	شیخ زاهد، ۱۶۹، ۲۵۳، ۲۷۲
شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۲۸۹	شیخ زین الدین، ۱۴۹
شروانشاه، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۶۵، ۲۷۵، ۲۸۳	شیخ صدرالدین، ۱۶۸
۳۰۵	شیخ صفی الدین، ۱۷۰، ۱۷۲، ۲۳۸، ۲۵۲
شروور، ۱۴۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۷۴، ۲۸۳	۲۶۲، ۲۷۲، ۲۹۰، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۷، ۳۴۰، ۳۴۵
شکری، یدالله، ۲۳۴، ۳۷۲	۳۷۰، ۳۷۸
شکوری، ابوالفضل، ۲۵، ۴۸	شیخ صفی و تبارش (کتاب)، ۳۶
شماسی، ۲۷۷	شیخ عبدالعال کرکی، ۳۰۸

۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۸۲، ۲۲۶، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱،	شیخ عطار، ۱۷۰
۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۷، ۲۶۲، ۲۶۹، ۲۷۲، ۲۹۰، ۲۹۳،	شیراز، ۲۵، ۲۷، ۲۳۱، ۲۸۰، ۳۱۲، ۳۷۵
۲۹۴، ۲۹۷، ۳۴۵	شیروانشاہ، ۲۸۳
صوفیہ، ۱۱، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۵،	صدرالدین موسیٰ، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۳، ۲۳۹
۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۱،	صدری افشار، غلامحسین، ۲۴، ۲۵
۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۴، ۲۳۳، ۲۴۵، ۲۵۰، ۲۵۲،	صفا، ذبیح اللہ، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۲۲۹، ۲۳۰
۲۵۳، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۹،	صفت گل، منصور، ۳۷۷
۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۱۶، ۳۶۵، ۳۷۶	صفوة الصفا، ۳۶، ۳۷، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۷۱،
طبقات اکبری، ۳۵۶	۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۲۱۹، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۵۱، ۲۵۲،
طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۷۸، ۳۲۶،	۲۶۲، ۲۶۹، ۲۷۲، ۲۹۳، ۳۶۹، ۳۸۰
۳۲۷، ۳۲۹	صفوی، امر اللہ، ۳۰۴، ۳۷۱
عاد، ۱۹۵، ۲۸۲	صفویہ، ۱۱، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۳۶، ۳۷، ۱۵۹،
عادل، پرویز، ۲۳	۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸،
عاشورا، ۳۰۲	۱۶۹، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۸۵،
عالم آرای شاہ اسماعیل، ۱۹۴، ۲۰۴، ۲۳۴،	۱۸۹، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۱۷،
۲۳۵، ۳۷۲	۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۰،
عالم آرای شاہ تھماسب، ۱۹۴، ۲۴۳،	۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲،
عالم آرای صفوی، ۱۹۴، ۲۰۴، ۲۳۴، ۲۳۵،	۲۴۶، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۵، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱،
۲۵۷، ۲۶۵، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۴۵، ۳۷۲	۲۷۵، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰،
عالم آرای عباسی، ۲۲، ۲۳، ۱۶۵، ۱۸۹،	۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۵،
۱۹۳، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۴، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۴۰،	۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۲۱، ۳۲۶،
۲۵۶، ۲۹۱، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۵، ۳۱۴، ۳۷۰	۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷،
عالم زاده، ہادی، ۲۷، ۳۷۶	۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۵۲،
عائشہ، ۳۱۳	۳۵۳، ۳۵۴، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۵، ۳۷۳، ۳۷۵،
عباس میرزا، ۲۳۱، ۲۸۰، ۳۰۶،	۳۷۶
عباس نامہ، ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۸۱،	صفی الدین، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱،

عقل در تاریخ، ۳۹، ۳۷۸	۳۷۲، ۳۱۸
علاءالدوله، ۱۲۸	عباسی، ۲۲، ۲۳، ۳۷، ۶۲، ۶۶، ۶۷، ۶۸
علاءالدین عظاملک جوینی، ۳۳	۱۱۰، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۸۹، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۶
علم تاریخ در اسلام، ۲۷، ۶۸، ۷۲، ۳۷۴	۱۹۷، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۲۱، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲
علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی، ۲۷، ۶۸	۲۳۳، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۵۶، ۲۷۹، ۲۹۱، ۲۹۹
۶۹، ۷۸، ۸۱، ۲۳۵، ۳۷۴	۳۰۰، ۳۰۵، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۹، ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۳۲
علوی، ۱۷۴، ۲۸۸، ۳۳۳، ۳۳۴	۳۳۸، ۳۷۰، ۳۷۳
علویه، ۲۲۳، ۳۳۴، ۳۳۵	عبدالملک بن مروان، ۳۶۱
علی اکبر ابو محمد، ۳۴۱	عبدود، ۲۵۳
علی قلیخان، ۲۳۲	عبدی بیک شیرازی، ۲۱۷، ۲۴۰، ۲۴۸، ۲۴۹
عمادالدوله، ۳۰۲	۲۵۳
عمر، ۱۷۹، ۲۸۵، ۳۲۷	عثمانی، ۶۸، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۲
عمر بن عبدالعزیز، ۲۵۱	۱۸۶، ۱۹۵، ۲۱۷، ۳۲۷، ۳۴۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳
عمیر، محمد، ۳۶۱	۳۶۲
عنایت، حمید، ۳۹، ۳۷۸	عجایب المقدور فی اخبار تیمور، ۳۵، ۱۳۶
عیسی، ۲۳۷	عجم، ۱۵۳، ۱۷۹، ۲۹۶، ۳۲۷، ۳۴۱
عین الحیاة، ۳۳۹	عراق، ۲۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۱۲۸، ۱۴۸، ۱۸۱
غازان خان، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۹، ۱۷۹، ۳۶۰	۳۱۰، ۳۳۳، ۳۵۴، ۳۶۱
غازی بیک، ۲۸۰	عراق عجم، ۱۵۳
غازی خان، ۱۹۵	عرب، ۶۲، ۷۶، ۸۳، ۸۴، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۶۳
غجدوان، ۱۹۱، ۲۷۲، ۳۴۶	۱۷۷، ۱۷۹، ۲۳۵، ۲۹۶، ۳۱۰، ۳۲۷، ۳۳۳، ۳۶۱
غزالی، ابو حامد، ۲۵۱، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵	عربستان، ۷۰
۳۲۷، ۳۲۶	عشیق، محمد اکبر، ۲۰۵، ۲۴۰، ۳۷۱
غزالی، امام محمد، ۳۲۴	عصر زرین فرهنگ ایران، ۱۰۸، ۳۷۷
غزنویان، ۹۴، ۳۲۳، ۳۵۹	عضدالدین ایجی، ۷۱
غزنین، ۳۳۷	عطاءالله حسنی، ۲۵

فتوح المسلمین، ۳۵۸	غفاری فرد، عباسقلی، ۱۵۹، ۳۵۵، ۳۷۶
فخرالنساء بیگم، ۲۸۵	غفاری، قاضی احمد، ۱۶۰، ۱۸۷، ۱۹۴،
فخر رازی، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۲۶	۲۱۷، ۲۳۷، ۲۴۷، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۸۷، ۲۹۰،
فراعنه، ۱۲۰	۳۳۳
فرانسه، ۲۹، ۵۶	غلاة شیعه، ۲۴۵، ۲۵۰
فراهانی منفرد، مهدی، ۱۸۰، ۳۰۹	غوریان، ۱۱۰
فرای، ریچارد، ۱۰۸	غیاث‌الدین بن همام‌الدین‌الحسینی، ۲۰۹
فردوسی، ۷۹، ۸۱، ۸۲، ۹۵، ۹۶، ۱۰۰،	غیاث‌الدین خواندمیر، ۱۶۰، ۱۶۵، ۱۸۶،
۱۱۴، ۲۰۳، ۳۰۷، ۳۷۳	۲۳۲، ۲۳۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۲، ۲۶۵، ۲۷۱، ۲۷۵،
فرشته صرافان، ۳۷۳	۲۹۶، ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۰۵
فرضیه و تاریخچه وقایع نگاری، ۵۴	غیاث‌الدین علی یزدی، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷،
فرعون، ۱۱۳، ۱۱۸	۱۴۱، ۱۴۲
فرمان شاه طهماسب صفوی به مولانا	فاتالیسم، ۸۹
رضی‌الدین محمد، ۳۸۰	فاخوری، شمس‌الدین، ۱۴۴
فرنگان، ۱۱۸، ۱۱۹	فارس، ۷۸، ۱۱۰، ۱۵۳، ۲۵۸، ۳۲۶، ۳۳۳
فروند، ژولین، ۱۸، ۳۰	فارسی، ۲۴، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۵۶، ۸۱، ۸۳،
فرهنگ فارسی معین، ۵۶، ۳۷۸	۹۴، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱،
فرهوشی، بهرام، ۸۰، ۳۷۲	۱۳۳، ۱۳۶، ۱۶۱، ۲۰۸، ۲۳۰، ۲۳۶، ۳۱۵، ۳۱۹،
فریار، عبدالله، ۳۰، ۴۵، ۳۷۴	۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۷۰، ۳۷۲،
فصلنامه تاریخ اسلام، ۲۶	۳۷۴، ۳۷۸
فصلنامه مطالعات ملی، ۲۶	فاروق سومر، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵،
فضائح الباطنیه، ۳۲۴	۱۸۷
فضایی، یوسف، ۲۲۵، ۳۱۰	فاطمه (س)، ۱۴۹
فضل‌الله بن روزبهان خنجی اصفهانی، ۲۰۵	فاطمیان، ۳۲۶
فکر روز، ۳۶۱، ۳۷۰، ۳۷۵	فاطمیه، ۳۲۴، ۳۳۵
فلسفه تاریخ، ۱۱، ۱۲، ۱۶، ۲۰، ۲۱، ۲۵،	فتوح، ۳۱، ۶۳، ۶۴، ۶۹، ۷۰، ۸۴، ۲۵۹،

قزلباش، ۱۶۵، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۸۹،	۲۸، ۳۰، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۴۰، ۴۵، ۵۷، ۶۹،
۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۶۰، ۲۶۱،	۷۰، ۸۳، ۸۴، ۸۹، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۷، ۱۳۷، ۱۴۱،
۲۶۵، ۲۷۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۸، ۳۶۱،	۳۴۳، ۳۴۴، ۳۵۰، ۳۷۴، ۳۷۸،
قزلباشان، ۱۶۳، ۱۷۴، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۷،	فلسفه تاریخ، روش شناسی و تاریخ نگاری،
۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۶، ۲۱۳، ۲۵۷، ۲۷۴، ۲۹۹،	۲۸
۳۲۹، ۳۷۸	فلسفی، نصرالله، ۱۶۲، ۱۷۶، ۱۷۷، ۳۱۴،
قزوین، ۴۶، ۲۶۰، ۲۸۰، ۳۰۷، ۳۶۳،	فوران، جان، ۱۶۲، ۱۶۶، ۱۸۴،
قزوینی، آصف خان، ۳۶۰، ۳۶۱،	فوکو، میشل، ۲۸
قزوینی، خلیل الله، ۳۱۹	فیروزشاه زرین کلاه، ۲۴۲
قصص الخاقانی، ۱۹۳، ۲۰۴، ۲۲۶، ۲۴۱،	فیضی، ۳۵۹
۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۸۵، ۲۹۱، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۷۱،	قائم مقامی، جهانگیر، ۵۴، ۳۰۴،
قم، ۱۷۷، ۲۹۷، ۳۱۹، ۳۶۹،	قادری، حاتم، ۳۲۳، ۳۲۴،
قمی، قاضی احمد، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۳۸،	قایرخان، ۱۲۲، ۱۲۳،
قورچیان، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۰۲،	قاینی، علی، ۳۳۳،
۲۰۳	قباسلطان، ۱۹۵
قهپایه، ۲۰۱	قبطیان، ۱۱۸
قهرمان در تاریخ، ۳۴۷، ۳۷۸،	قرآن، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۷، ۸۶، ۸۸، ۱۳۲،
قیاصره، ۱۲۰، ۲۰۷، ۲۹۶،	۱۴۱، ۱۵۱، ۱۵۲، ۲۰۶، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۹،
کاپیتال، ۳۸	۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۹۵، ۲۹۷،
کار. اچ. دبلیو، ۳۷۸	۳۰۲، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۱۰، ۳۱۴، ۳۳۶،
کاردان، علی محمد، ۱۸، ۳۷۷،	قراجه الیاس، ۱۸۵
کارکیا، میرزا علی، ۲۴۷، ۲۵۳، ۲۵۹،	قراجه داغ، ۲۶۱
کارلایل، توماس، ۳۴۷	فرشی، ۱۴۶
کارنامه اردشیر بابکان، ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۳۷۲،	قره قویونلوها، ۱۶۳
کازرون، ۳۰۸	قریش، ۱۱۸
کاشی، محمد محسن، ۳۱۹	قریشی، ۳۲۷

کشمیر، ۳۵۹	کالینگ ورد، ۴۱، ۵۰، ۵۳، ۲۶۷
کلام‌المهدی، ۱۸۱	کامشاد، حسن، ۲۹، ۳۷۸
کلودکوهن، ۲۶	کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران،
کلیسا، ۲۴۹، ۲۶۷	۳۶۹
کلینی، ۳۱۹	کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ۳۶، ۲۴۴،
کمبریج، ۱۱۰، ۱۳۳، ۱۶۲، ۱۷۵، ۱۸۱، ۳۷۵	۳۶۹
کمونیستی، ۳۸	کتابفروشی اسدی، ۳۵، ۱۳۵، ۳۷۰
کنش دین و دولت در ایران عصر صفوی،	کتابفروشی اسلامی، ۲۲۷، ۳۷۰
۳۰۷، ۳۷۴	کتابفروشی حافظ، ۳۶، ۱۶۰، ۳۷۱
کنفوسیوس، ۵۹، ۶۰	کتابفروشی خیام، ۱۶۰، ۱۶۹
کوئیچی هانه دا، ۳۵۱، ۳۷۱	کتابفروشی داودی، ۳۷۲
کوروش، ۲۶۷	کتابفروشی دهخدا، ۳۰، ۴۵، ۳۷۴
کوفه، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۳۶۱	کتابفروشی زوار، ۳۹، ۳۷۵
کهگیلویه، ۳۰۴	کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ۲۳، ۲۳۶، ۲۴۴
کیانیان، ۲۹۰	کتیبه کعبه زردتشت، ۸۲
کیخسرو بن قلیچ ارسلان، ۱۵۰	کجچی، شیخ محمد، ۳۳۷
گادامر، هانس، ۳۰، ۴۳، ۴۴	کردان، ۱۶۳
گیران، ۸۵	کردستان، ۱۶۳
گرگانی، ابوالفتح، ۱۷۲	کردها، ۱۸۴، ۲۹۲، ۳۲۱
گریت، ۱۲۸	کرماج، سلیمان، ۲۵۰
گودرزی، بهرام، ۳۷۲	کرمانی، اوحدالدین، ۱۲۷، ۱۲۸
گورکانی، ۳۵۶	کروچه، ۵۴
گورکانیان، ۳۵۱، ۳۵۳، ۳۶۱	کریستن سن، ۳۷۸
گیبون، ادوارد، ۳۴۳	کسروی، احمد، ۳۶
گیب، ه. آ. ر. ۶۲، ۱۳۳، ۳۷۸	کسری، ۱۹۴، ۲۴۹، ۳۴۱
گیلان، ۱۹۴، ۲۳۳	کشف‌الحق، ۱۷۹

ماوردی، ابوالحسن، ۳۲۳	گیلانی، شمس‌الدین، ۳۳۷
مأمون، ۶۷	لاهور، ۳۵۵، ۳۷۴
مستصوفه، ۱۳۳، ۱۴۴، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸،	لاهیجان، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۸۵، ۱۹۴، ۲۳۲،
۲۷۴، ۲۵۲	۲۵۹
متوکل، ۶۷	لب‌التواریخ، ۳۷، ۱۹۳، ۲۰۳، ۲۱۱، ۲۱۲،
مجلسی، محمدباقر، ۳۱۶، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۸،	۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۹، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۷، ۲۶۲، ۲۹۱،
مجلسی، محمدتقی، ۳۱۵، ۳۱۹	۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۲۲، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۴۱، ۳۴۷،
مجله تخصصی گروه تاریخ دانشگاه تهران،	۳۷۲، ۳۴۸
۲۶، ۳۷۹، ۳۸۰	لر، ۱۸۵
مجموعه مقالات روابط فرهنگی ایران و	لرستان، ۳۰۶
ترکیه، ۲۶، ۳۷۹	لله‌بیک، ۳۰۶
محبعلی خان، ۲۸۸	لمبتون، آن.ک.س. ۲۶، ۸۳، ۱۷۵
محدث، میرهاشم، ۱۸۵، ۲۲۷، ۲۳۸، ۳۷۳	لوامع صاحبقرانی، ۳۱۵
محمد بن ابراهیم ایجی، ۷۲	لور، ۱۲۸، ۳۷۴
محمد بن ابوخلف، ۳۶۹	لوید، کریستوفر، ۲۸
محمد بن اسحاق، ۲۰۷	لیدن، ۳۶، ۱۱۲، ۱۷۱، ۱۷۲، ۲۵۲، ۳۶۹،
محمد بن اسحق بن خزیمه، ۲۵۱	۳۷۰
محمد بن خاوند شاه بلخی، ۳۵، ۳۷۳	لیدن، بریل، ۳۷۰
محمد بن سعد، ۶۹	ماچین، ۱۱۸
محمد بن عبدالوهاب قزوینی، ۱۱۱، ۱۱۲،	مازندران، ۸۳، ۱۹۹، ۲۷۱
۳۷۰	مالقوج اغلی، ۲۵۳
محمد بن عمر واقدی، ۶۳، ۶۴، ۶۹	مالک و زارع در ایران، ۳۷۸
محمد بن فلاح، ۱۸۱	مانویه، ۶۵
محمد بن مکی العاملی، ۱۸۰، ۱۸۱	مانیفست، ۳۸
محمد زکریا، شمس‌الدین، ۲۹۴	ماوراءالنهر، ۱۹۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵،
محمد(ص)، ۶۰، ۶۱، ۱۰۵	۳۶۲

۳۷۲	محمد معصوم بن خواجگی اصفهانی، ۲۲۴،
مسکویه رازی، ابوعلی، ۳۷۳	۲۲۵، ۲۳۳، ۲۴۳
مسلمان، ۲۷، ۲۸، ۳۴، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۷۱،	محمد مقیم بهادرخان، ۳۵۳
۷۳، ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۸۳، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۱۱۴، ۱۱۹،	محمد میرزا، ۲۳۱
۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۵۰، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۲۰۹،	محمی الدین کافجی، ۷۱
۲۶۶، ۲۸۱، ۳۵۹	مدائنی، ۷۰
مسلمین، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۶، ۷۶، ۷۷، ۱۲۱،	مدینه، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۲۵۳، ۳۱۰، ۳۲۶
۱۷۷، ۳۰۳، ۳۳۹، ۳۴۰	مراغه، ۱۱۱، ۱۲۸
مسیحیان، ۸۵، ۲۶۸	مرتضوی، ۱۸۳، ۲۱۰، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۸،
مسیحیت، ۶۰، ۱۰۷، ۲۶۶، ۲۶۸	۲۳۳، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۷۷، ۲۷۸، ۳۰۳
مشروطه، ۵۷	مرشد قلبخان، ۲۳۲
مشعشع، ۳۰۶	مرشدی زاد، علی، ۱۵۰، ۳۷۸
مشعشعیه، ۱۶۸	مرصادالعباد، ۱۵۰
مشکور، محمد جواد، ۲۴۵	مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۳۰۷، ۳۷۴
مشهد، ۲۹، ۹۶، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۳، ۳۱۴،	مرکز نشر دانشگاهی، ۱۸، ۶۳، ۷۴، ۱۱۰،
۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۹	۱۵۹، ۳۷۳، ۳۷۵
مشیری، محمد، ۲۸۹، ۳۶۹	مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۵، ۱۹۶، ۳۵۴،
مصدق رشتی، ۳۸۰	۳۷۱، ۳۷۳، ۳۷۴
مصر، ۶۸، ۷۰، ۸۳، ۱۹، ۱۵۰، ۱۵۴، ۲۱۷،	مرموزات اسدی، ۱۵۰
۲۲۲، ۲۲۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۸۱، ۲۸۵، ۲۹۷،	مروج الذهب، ۳۲، ۶۵، ۶۷، ۷۹، ۳۷۲،
۲۹۱، ۲۹۸	مزاوی، میشل، ۱۶۵، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۱،
مصطفی، کامل، ۱۶۶، ۱۷۵، ۱۷۹، ۳۷۴،	مستوفی، حمدالله، ۳۴، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۷،
معاویه، ۹۰، ۳۳۳	۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۷، ۲۶۹
معتزله، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۹۲، ۲۴۵	مستوفی، محمد محسن، ۲۲۸، ۲۸۷، ۲۸۸،
معتصم، ۶۷	۲۸۹
معتضد، ۳۳۲	مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، ۶۷،

مکتبهای تاریخی و تجددگرایی تاریخ، ۲۹،	معرفی برخی از منابع تیموری، ۱۵۶
۳۷۵	معرفی برخی منابع مهم عهد ایلخانان مغول،
مکتب هندوایرانی، ۳۵۶	۳۷۹، ۱۱۰
مکه، ۲۳۵	معزالدوله، ۳۰۲، ۳۳۳
ملاجلالالدین منجم، ۲۴۴، ۲۷۹، ۲۸۰،	معینالدین یزدی، ۲۰۸
۳۲۰	معین، محمد، ۳۷۸
ملاصدرا، ۱۶۷	معینی علمداری، ۳۸۰
ملاعلی، ۲۰۱	مغازی، ۳۱، ۶۳، ۶۴، ۶۹، ۸۴، ۲۰۷، ۲۷۳
ملاعلیرضا، ۲۰۱	مغول، ۲۷، ۳۳، ۳۴، ۷۷، ۸۳، ۱۱۰، ۱۱۱
ملاکمال، ۲۲۷، ۲۴۱، ۲۴۴، ۳۲۰، ۳۷۳	۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۷
ملکشاه، ۳۲۴	۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۷
ملوک الطوائف، ۷۹	۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۴، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۲۳۰، ۲۳۶
ممسنی، ۳۰۴	۲۶۲، ۳۵۲، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۷۵، ۳۷۹
منتخب التواریخ بدایونی، ۳۵۶	مسفولان، ۳۳، ۳۴، ۷۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳
مهنظر صاحب، اصغر، ۲۳۴، ۳۷۲	۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۱
منجم، جلال، ۲۴۴	۱۳۲، ۱۳۳، ۱۵۵، ۱۶۷، ۱۷۹، ۱۸۲، ۲۲۹، ۲۳۰، ۳۲۶
منجم، رویا، ۳۰، ۳۷۶	۳۵۱، ۳۵۵
منشار، شیخ علی، ۳۰۸	مغولستان، ۷۷، ۱۱۹، ۱۲۶
منشی، محمدیوسف، ۳۵۳، ۳۵۴	مغولی، ۲۴، ۱۱۱، ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۳۳، ۲۳۰
منصور صفت گل، ۱۳۲، ۳۱۵، ۳۷۷	مقاصد الفلاسفه، ۳۲۴
منگوقاآن، ۱۲۶	مقاومت شکننده، تاریخ تحولات اجتماعی
من لا یحضره الفقیه، ۳۱۵، ۳۱۹	ایران از صفویه تا سالهای پس از انقلاب اسلامی،
منوچهری، عباس، ۴۳	۳۷۷
منهاج السنة، ۱۵۰	مقدمه‌ای بر شناخت اسناد تاریخی، ۳۰۴
منهاج الکرامه، ۱۷۹	۳۷۷
مواقف، ۷۱، ۲۱۰	مقدمه ابن خلدون، ۷۳، ۳۶۹

- نقش‌نوی، ۲۱۷، ۳۷۱
 نصیحة الملوك، ۳۲۴
 نصیری، محمد بن ابراهیم بن زین العابدین،
 ۳۷۳
 نصیری، محمدرضا، ۲۳۸، ۳۵۱، ۳۷۱
 نصیری مقدم، محمدنادر، ۳۷۳
 نصیری، میرزا علی نقی، ۳۷۳
 نطنز، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۲۰، ۲۴۰،
 ۲۵۰، ۲۷۸، ۲۷۹، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۶۴، ۳۷۰
 نظام‌الدین شامی، ۱۹، ۲۰، ۳۴، ۱۳۴، ۱۳۷،
 ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۲۶۹
 نظام‌الدین هروی، ۳۵۹
 نظام‌الملک طوسی، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۷۳
 نظری به تاریخ، ۴۰، ۳۷۵
 نظریه‌های مربوط به علوم انسانی، ۱۸، ۳۰۰،
 ۳۷۷
 نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ۳۸،
 ۳۷۶
 نظریه دولت در ایران، ۳۲۶، ۳۷۸
 نعمت‌الله حلی، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۲
 نفیسه واعظ شهرستانی، ۲۳
 نقاوة الآثار فی ذکر الاخبار، ۲۴۰
 نقشبندی، ۱۶۷
 نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت
 صفوی، ۱۶۳
 نقطویان، ۱۵، ۱۸۱
 نقطویه، ۱۶۸، ۱۷۰
 نگرشی بر تأثیر اندیشه‌های عظاملک جوینی
 و رشیدالدین فضل‌الله همدانی و شیوه
 تاریخ‌نگاری آنان، ۳۷۹
 نلدکه، ۸۱
 نواب آقا محمدرضاییک، ۲۱۳
 نوالی، محمود، ۳۷۵
 نوایی، عبدالحسین، ۱۵، ۳۴، ۱۵۶، ۱۶۰،
 ۲۱۷، ۲۱۸، ۳۷۱، ۳۷۲
 نوح، ۲۳۷
 نوذری، حسینعلی، ۲۸
 نوربخش، محمد، ۱۸۱
 نوربخشیه، ۱۸۱
 نوید شیراز، ۲۱، ۲۵، ۲۷، ۳۷۵
 نهجه، ۳۰، ۴۲، ۳۷۸
 نیرومند، محمدباقر، ۳۴۱
 نیکی‌تین، باذیل، ۳۸۰
 واثق، ۶۷
 والش، دبلیو. ا. ج، ۳۷۸
 واله، محمدیوسف، ۲۲۷، ۲۳۸، ۲۴۳، ۲۶۵،
 ۲۸۴، ۲۸۵، ۳۰۰، ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۳۴
 وبر، ماکس، ۱۸
 وحید قزوینی، محمدطاهر، ۲۲۶، ۲۴۳، ۲۸۱
 وحیدنیا، سیف‌الله، ۲۰۲، ۳۷۳
 وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۲۲۶، ۳۷۱
 وفيات الاعیان، ۲۰۸

ہندی، ۲۲۹، ۳۱۶	وقایع السنین والاعوام، ۲۲۷
ہوک، سیدنی، ۳۴۷، ۳۴۸	ولتر، ۳۸
ہولت، پی. ام، ۱۷۵، ۳۷۸	ولی قلی بن داوود قلی شاملو، ۲۲۶
ہوی، دیوید کوزنر، ۳۸۰	ہانری ایرنہ مارو، ۵۵
ہینتس، والتر، ۱۶۱، ۳۱۳، ۳۱۴	ہانری کوربن، ۱۶۷
یادنامہ ابوالفضل بیہقی، ۹۶، ۱۰۸، ۳۷۹	ہانس رابرت رویمر، ۱۶۱
یار شاطر، احسان، ۳۷۲	ہایدگر، ۳۰، ۴۲، ۴۳، ۳۷۸
یاسا، ۱۲۰	ہخامنشیان، ۸۱
یاسمی، رشید، ۸۱، ۳۷۵، ۳۷۸	ہرات، ۴۶، ۱۰۴، ۱۳۳، ۱۳۹، ۱۵۶، ۲۰۵
یحییٰ بن عبداللطیف قزوینی، ۲۱۱، ۲۱۲	۲۰۹، ۲۳۱، ۲۷۹، ۲۸۰، ۳۰۷، ۳۵۶
۲۴۷، ۲۷۵، ۳۰۱، ۳۰۲	ہردوت، ۷۸
یزدجرد، ۱۱۸، ۳۴۱	ہرموتیک، دانش و رہایی، ۳۷۸، ۴۳
یزدگرد سوم، ۸۱، ۳۴۰	ہرموتیک مدرن، ۳۷۸، ۳۰
یعقوبان، حاجی اسمعیل، ۱۷۲	ہرون الرشید، ۲۵۲
یعقوبی، ابن واضح، ۶۷، ۶۹، ۷۹، ۸۳، ۸۴	ہزار جریب، ۱۹۹، ۲۰۱
۸۹، ۹۱	ہگل. ک. و، ۳۷۸
یمن، ۱۱۸، ۱۹۵، ۲۷۹، ۳۲۰	ہلاکو خان، ۱۷۸، ۲۴۹
یمنی دوزی سرخابی، محمد، ۱۹، ۳۷۴	ہمایون، ۱۴۲، ۱۴۳، ۲۰۲، ۲۴۸، ۲۵۲
ینی چری ہا، ۱۷۴	۲۵۵، ۲۶۰، ۲۸۲، ۳۱۰، ۳۱۴، ۳۳۶، ۳۵۵، ۳۵۶
یوسف، ۳۰۷	۳۵۸
یوسفی ترکش دوز، ۳۲۰	ہمایون نامہ معینی، ۲۰۸
یونانی، ۲۹، ۱۰۸، ۱۱۹	ہمایی، جلال الدین، ۲۰۹، ۲۳۶
یونانیان، ۸۵، ۱۰۵، ۱۱۸	ہمدانی، خواجہ رشید الدین فضل اللہ، ۳۷۳
یہودیان، ۸۵، ۲۶۷، ۲۸۱	ہمراہ با تاریخ نگاری، ۲۸
یہودیت، ۶۰	ہند، ۸۹، ۱۰۵، ۱۳۵، ۱۵۴، ۱۷۲، ۳۵۱
	۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۷۴

Abstract:

The Safavids' historiographical thoughts represents a significant measure throughout Iranian culture. Within 230 year's time dating from this Dynasty, there appeared more than forty historical writings which expressed the historians'view toward the nature, the process and philosophy of history. In fact, the historiography of Safavids' Dynasty is considered as a link between pre-and post the historiographical thought of the time; without understanding the dormant thought with inside that, one can not possibly get access to the historiographical changes occurred in the history of Iran. The Safavids' historiographical sources-which include very important religious and political features of the dynasty-differ from one another on the basis of methodology, aim, historiography, deep understanding of the history, and the intention toward the endoplasm of the history-in spite of their apparent similarities-and also prepares the possibility of classifying them in a broader domain. The Safavids' historiographers attempted to survey the main issues posed in the

process of history such as the basis of legitimacy of the governments, the reasons for the outburst and the downfall of them, the Safavids' status in the history of Iran, the reasons for their victories and defeats in the process of international vis-à-vis, and also the reasons for the occurrence of such issues in the country. Historians of the era tried to embellish and decorate their findings of the posed issues with reference to the Islamic and Iranian trend of thought influencing the historiography of the time, the effect of the principles influencing the foundation of the Safavids' Dynasty. They dealt with the explanation of the history framed with the theoretical issues outburst with the Islamic, Shiite, and Sufi-wise (Mystic) trend of thought and also based their findings and explanations on the outcome of the aforementioned thought; they also presented the ups and downs of their speculation and also the ideational changes done in the Safavids' Dynasty throughout their historiography.

They based the true understanding of the history on the tendency toward destiny and fate and developed the historical philosophy and wisdom based on God's will, fatalism and determinism, and also individualism. It goes without saying that the religious thought was the basis of such trend as it is clearly observable the era is named religious historiography. Although very few historians of the era proposed independent structure for their definitions of the history, they failed to understand history as human scope of thought and action; consequently, they failed to lead the historiographical thought to a newer trend. The inadequacy of the historians in speculating newer school of thought in other related fields such as philosophy and politics was the basis of such failure.

On the other hand, the Safavids' historians were able to fortify the factors

unifying the Iranian in the form of defined political and intellectual frame and also they were able to transfer Iranian religious ethnic, and national identity and existence to other generations. The present research is to study and present a framework with which one can understand the Safavids' historians' trend of mind and it aims to prepare a background for further researches in this regard.

Key Words: Historiography, Safavids, Dynasty.

**Historiographical Thought
of Safavid Period**

by

Dr. Mohammad Bagher Aram

