

نقدی بر کتاب ایران در عصر صفوی

بهزاد کریمی*

چکیده

هدف اصلی این مقاله، تحلیل و نقد ایده‌های ایدئولوژیک تاریخ‌نگاری شاه اسماعیل اول صفوی در کتاب *ایران در عصر صفوی* نوشته علی‌اکبر ولایتی است. این کتاب در ۶۵۶ صفحه، در یک مقدمه و پنج فصل با هدف بررسی تاریخ ایران در عصر صفویه سامان یافته است. نویسنده مقاله کوشیده است پیش از ورود به متن اصلی، سابقه‌ای از کاربری رهیافت‌های ایدئولوژیک را در تاریخ‌نگاری عصر صفویه به دست دهد. در این مسیر، دو رویکرد کلی ایدئولوژیک منتقد و رسمی شناسایی و معرفی شده است که در پس‌پشت هر دو می‌توان به وضوح از ایده‌های سیاسی یا مذهبی سراغ گرفت. از نگاه نویسنده مقاله، کتاب *تاریخ ایران در عصر صفوی* در ذیل آثاری قرار می‌گیرد که می‌توان از آن به عنوان آثار تاریخ‌نگارانه ایدئولوژیک رسمی یاد کرد. نویسنده مقاله با توجه به اهمیت صدر تاریخ صفویه در دو گونه تاریخ‌نگاری منتقد و رسمی ایدئولوژیک، کوشیده است با محور قرار دادن دوره شاه اسماعیل اول، دستور کارهای ایدئولوژیک رسمی را در این کتاب شناسایی و استخراج کند. در این مسیر، نویسنده ضمن نقد داده‌های مبتنی بر منابع مطالعاتی، کوشیده است با اتکاء بر منابع دست اول، رویدادهای دستخوش خوانش‌های ایدئولوژیک را دسته‌بندی و سپس بر اساس دستور کارهای شناسایی شده تحلیل کند.

کلیدواژه‌ها: شاه اسماعیل اول صفوی، دستور کارهای ایدئولوژیک، تاریخ‌نگاری، علی‌اکبر ولایتی.

*استادیار گروه ایران‌شناسی دانشگاه میبد. karimi@meybod.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۵/۱

۱. مقدمه

دوره صفویه برخلاف برخی تلاش‌های گاه‌دانشگاهی^۱، به راستی سرآغاز گفتمان‌های جدیدی در تاریخ ایران است. حتی به صورت عملی و فارغ از نظریه‌های ملی‌گرایانه یا مذهبی نمی‌توان تأثیر تحولات این دوره را بر ادوار بعدی تاریخ ایران و به‌ویژه ایران معاصر نادیده گرفت.

نخستین نگرش‌های نوین به تاریخ صفویه از قضا آمیخته با ایدئولوژی بود. شرق‌شناسی اروپامحور بر اساس رویدادها و تحولات داخلی اروپا به سراغ تفسیر داده‌های تاریخ-نگارانه ایرانی آمد و سایه آن با گذشت تقریباً یک سده و حتی با فاصله‌گیری از اصول نخستین و تأثیرپذیری از نوعی عقلانیت آکادمیک، هم‌چنان بر جریان‌های تاریخ‌نگاری داخلی و خارجی سنگینی می‌کند. مهم‌ترین شاخصه‌های ایدئولوژیک، تاریخ‌نگاری شرق‌شناسانه را در ارتباط با تاریخ صفویه می‌توان در اثر شناخته‌شده مورخ آلمانی، والتر هیتس تشکیل دولت ملی در ایران و کتاب مشهور ایران‌شناس بریتانیایی، راجر سیوری ایران عصر صفوی مشاهده کرد. در این رویکرد، صفویه نخستین دولت ملی ایران در دوره اسلامی دانسته می‌شود که بر قلمرویی واحد و بر ملتی یک‌پارچه با زبان و دین رسمی یکسان فرمان می‌راند و دارای تشکیلات متمرکز دیوانی بود.^۲

در میان متفکران ایرانی، رسمیت بخشیدن به تشیع از سوی صفویه و پوشش دینی حکومت، این دوره تاریخی را در سال‌های طولانی از آغاز این مباحثات تا پیروزی انقلاب اسلامی، به یکی از عرصه‌های اصلی نقادی‌های فکری و اجتماعی بدل کرد. این مباحثات بیشتر در چارچوب بررسی علل توسعه‌نیافتگی ایران و از هر دو حیث تشخیصی و تجویزی بالید و رشد کرد. گروهی از روشنفکران و در رأس آن‌ها سیداحمد کسروی با توجه به تجربه‌های پسینی از استقرار یک حکومت شیعه در ایران و نیز رسمیت بخشیدن به تشیع از سوی شاه اسماعیل، با این ایده که این اقدامات منجر به بروز خرافات در بین ایرانیان و در نتیجه عقب‌ماندگی ایران شده است، با انجام پژوهش‌های نوآورانه متن‌محور^۳ و گاه با انتشار آثار جدلی و استدلالی و از موضعی کاملاً انتقادی^۴ تلاش کردند، به زعم خود ضمن بررسی تبار و مذهب ناراست صفویان، تباهی‌های ناشی از تأسیس صفویه و رسمیت یافتن تشیع دوازده امامی را عیان سازند. نخستین رگه‌های اصلاح دین و این ایده که دین یکی از عوامل اصلی عقب‌ماندگی ایران از قافله پیشرفت جهانی بوده است، نخستین بار در پویه‌های فکری روشنفکران عصر قاجار از جمله در آثار انتقادی میرزا فتح‌علی آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی،

مستشارالدوله، طالبوف، میرزا ملکم‌خان، شیخ ابراهیم زنجانی و شیخ‌الرئیس قاجار قابل شناسایی است.^۵ از همین رو، طرح چنین مباحثی از سوی کسروی را باید در یک زمینه بزرگ‌تر فکری مورد بررسی قرار داد که از دایره این جُستار بیرون است. کسروی با نهاد روحانیت سر ستیز داشت و افزوده‌های فقها به اصل دین را نکوهش می‌کرد. او بر این باور بود که تشیع در ایران نه به دلیل دل‌بستگی واقعی به تشیع بلکه به دلیل دشمنی با اعراب حاکم رواج یافت و ایرانیان از بغض معاویه، حُبّ علی را برگزیدند. کسروی و هم‌فکرانش در پی پیرایش دین یا آن‌طور که خود گفته‌اند پدید آوردن «جنبش در دین» بودند.^۶ این جریان فکری، استقرار تشیع در ایران را ناشی از زور شمشیر و کشتار فراوان می‌داند و به وجود آمدن انحراف اصلی در دین اسلام را زاییده استقرار حکومت صفوی تصویر می‌کند. (کسروی، ۱۳۷۷: ۱۹-۲۱)

هم‌چنین به نزد برخی از روشنفکران دینی معاصر، صفویه به‌مثابه آغاز یک انحراف در یک جریان طولانی به قدمت اسلام تعبیر شد. این ایده را دهه‌ها پس از کسروی، به‌ویژه علی شریعتی ذیل دوگانه «تشیع صفوی» و «تشیع علوی» صورت‌بندی و ترویج کرد. شریعتی بر خلاف کسروی که نگاهی انتقادی به تشیع داشت، هم‌دلانه با آموزه‌های تشیع از جمله نظریه غیبت و تقیه، دو گونه تشیع را در تحولات تاریخی شناسایی کرده است: «تشیع سرخ» و «تشیع سیاه». تشیع سرخ از همان ابتدای شکل‌گیری تشیع - به باور او از زمان «نه» علی (ع) به عبدالرحمان بن عوف در شورای انتخاب خلیفه - تا پیش از ظهور شاه اسماعیل ادامه داشت. این تشیع نماینده طبقات فرودست جامعه بود. عدالت‌طلبی از دیگر ویژگی‌های تشیع سرخ عنوان شده است. شیعیان در تشیع سرخ همواره معترض هستند و با حکومت‌های مستقر ظالم سر ستیز دارند. شریعتی در تحلیل‌های خود درباره تشیع سرخ بدون اعتنا به واقعیت‌های تاریخی در ایران، تشیع را حاصل جدایی از تصوف می‌داند و تصوف را در خدمت حاکمان مستبد تعریف می‌کند. او هم‌چنین جریان تشیع در ایران را یک ذات یک‌پارچه می‌داند و از همین رو میان حسن صباح و شیخ خلیفه تفاوتی نمی‌یابد. او انقلابیگری و اعتراض را ویژگی اصلی تشیع سرخ می‌داند، ویژگی که پیروان تشیع امامیه به دلیل غیبت و تقیه اصولاً به آن‌ها شناخته نشده‌اند.^۷

پس از انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ ما شاهد گونه‌های مختلف تاریخ‌نگاری صفویه هستیم که از آن میان می‌توان به گونه‌های پژوهشی دانشگاهی، پژوهشی غیردانشگاهی، عامیانه، ایدئولوژیک منتقد و ایدئولوژیک رسمی اشاره کرد که در مجال

دیگر شایسته توجه هستند. اثری که در این جا آن را معرفی و نقد کرده‌ایم، اثری است ذیل گونه ایدئولوژیک رسمی.

۲. معرفی کلی اثر

ایران در عصر صفوی را باید یکی از ایدئولوژی‌زده‌ترین مکتوبات رسمی درباره صفویه به شمار آورد. این کتاب در ۶۵۶ صفحه، در یک مقدمه و پنج فصل سامان یافته و در سال ۱۳۹۳ از سوی انتشارات امیرکبیر (وابسته به سازمان تبلیغات اسلامی) منتشر شده است. این فصول عبارتند از: فصل اول. معرفی و نقد منابع در بررسی تاریخ ایران در عهد صفوی؛ فصل دوم. تاریخ سیاسی سلسله صفوی؛ فصل سوم. جغرافیای سیاسی حکومت صفوی؛ فصل چهارم. تاریخ تشیع در عهد صفوی و فصل پنجم. حیات علمی و فرهنگی و هنری ایرانیان در عصر صفوی. در این جستار تنها بر صدر تاریخ صفویه در فصل‌های دوم و چهارم تا پایان حکومت شاه اسماعیل اول تمرکز خواهیم داشت.

۳. تحلیل و نقد اثر

بررسی اجمالی آثار ایدئولوژیک رسمی به نمایندگی اثر ولایتی نشان از آن دارد که می‌توان از پنج دستور کار ایدئولوژیکِ نانوخته درباره تاریخ‌نگاری شاه اسماعیل اول صفوی سخن گفت. این پنج دستور کار عبارتند از:

۱. خلوص‌نمایی؛
۲. شیعه‌نمایی ایران پیشاصفوی؛
۳. خشونت‌زدایی؛
۴. برجسته‌سازی خشونت سنی؛
۵. شراب و شاهدزدایی

منظور از خلوص‌نمایی در واقع، تلاش برای خالص جلوه دادن صفویه از حیث مذهب، سیادت، و خون است. شیعه‌نمایی ایران پیشاصفوی در این جا به معنای کوششی است گزینشی، ذات‌گرایانه و تاریخ‌نگارانه جهت به نمایش گذاشتن این موضوع که اکثریت ایرانیان یا جریان‌های صوفیانه و فکری پیش از صفویه شیعه بودند با این نتیجه صریح یا ضمنی که اقدام شاه اسماعیل در رسمیت بخشیدن به تشیع امامیه، روندی طبیعی و عادی قلمداد شود. خشونت‌زدایی همان‌طور که پیداست ناظر به حذف خشونت و

تقلیل یا تعدیل خشونت اعمال شده از سوی صفویه برای تبلیغ و ترویج تشیع است. برجسته‌سازی خشونت سنی، به مؤکد ساختن و برجسته‌کردن تاریخ‌نگارانه خشونت‌های صادر شده از سوی ازبکان و عثمانیان باز می‌گردد و در آخر شراب و شاهدژدایی هم مُشعر به عدم یادکرد باده‌پیمایی‌ها و عیاشی‌های شاه اسماعیل اول صفوی است. ممکن است بتوان با بررسی‌های بیشتر، دستور کارهای دیگری را نیز مورد شناسایی قرار داد. هیچ‌کدام از این دستور کارها به صورت رسمی و مکتوب دیده نشده است و به ظاهر توافقی نانوشته برای رعایت آن‌ها از سوی مورخان رسمی وجود دارد. ما به‌طور عمده با توجه به این دستور کارها، کتاب/ایران در عصر صفوی را نقد خواهیم کرد و البته گوشه‌چشمی هم به نکاتی خواهیم داشت که در ذیل این دستور کارها نمی‌گنجد.

۱,۳ خلوص‌نمایی

۱,۱,۳

تلاش نخست در خلوص‌نمایی مربوط است به سیادت صفویان. ولایتی که بررسی تاریخ سیاسی صفویه را از شیوخ مُتقدم صفوی آغاز کرده است، هیچ اشارتی به سیادت صفویان نمی‌کند و گویی هیچ مناقشه‌ای در این باره وجود ندارد که بخواهد به آن بپردازد، چه ایجاباً و چه سلباً. او بررسی زندگی و فعالیت‌های شیخ صفی‌الدین اردبیلی را تنها در نیم صفحه پایان می‌دهد و در همین نیم صفحه هم بیشتر به ارتباط شیخ صفی با شیخ زاهد گیلانی پرداخته است. (ولایتی، ۱۳۹۳: ۱۰۱) در فصل چهارم که انتظار می‌رود نویسنده سخن بیشتری از تبار صفویه به میان آورد نیز، رویکردی کاملاً گزینشی و حذفی با منابع حتی مطالعاتی در پیش گرفته شده است تا سیادت صفویه اثبات شود. نویسنده که فصل چهارم کتاب را کمابیش بر رونوشتی از سه مقاله استوار ساخته است،^۱ سیادت صفویه را تنها در سه خط بررسی کرده است و در این سه خط به طور غیرمستقیم به کسروی و دیگر پژوهشگران همسو با او می‌تازد: «...دشمنان شیعه به تشکیک در انتساب صوفیان اردبیل به حضرت امام زین‌العابدین (ع) پرداختند. صرف نظر از درستی یا نادرستی این انتساب که خارج از موضوع این بحث است، آن چه به لحاظ تاریخی اهمیت دارد، قبول نسبی جامعه و حقانیت جامعه‌شناختی این نسبت در میان مردم ایران است.» (همان: ۴۳۶) این فقره، ترکیبی است از نظر ولایتی و ایده

تحریف شده تکمیل همایون. نویسنده اولاً، با برخوردی ایدئولوژیک با کسروی، از نگاه خودش علمی بودن آرای او در باب تبار صفویه را زیر سوال برده و طبیعتاً پاسخ دادن به آن «دشمنی» را نیاز ندانسته است و از دیگر سو با تحریف نظر تکمیل همایون، با ذکر جمله «صرف نظر از درستی و نادرستی این انتساب» و ارتباط نداشتن بحث حاضر با این مسأله، تبار و سیادت صفویه را کم‌اهمیت جلوه می‌دهد و از پرداختن به آن اتفاقاً در فصلی مرتبط، شانه خالی می‌کند. قابل تأمل است که این کم‌اهمیت جلوه دادن زمانی صورت می‌گیرد که رویکرد نویسنده به تشیع و سیادت، رویکردی حداکثری است و با کمترین نشانه‌ای تلاش می‌شود همه چیز و همه کس شیعه نمایانده شود که در ادامه بحث به آن خواهیم پرداخت. هم‌چنین ارجاع به قطعه‌ای از مقاله تکمیل همایون که بایستی آن را در چارچوب نظری همان مقاله درک کرد، گونه‌ای تحریف به شمار می‌رود. تکمیل همایون در این مقاله در بحث از تشیع-درست یا نادرست- تلاش دارد تشیع را به ملیت گره بزند و از همین رو با نگاهی جامعه‌شناختی به سراغ پیوند ادعایی امام حسین (ع) با شهربانو، دختر یزدگرد سوم می‌رود، این فقره مربوط به همین موضوع است، اما نویسنده با حذف جزئیات ماجرا، دچار اشتباه می‌شود و تلاش صفویه را در نسب‌سازی معطوف به رساندن تبار آن‌ها به امام چهارم شیعیان نشان می‌دهد و تلاش «خصمانه» کسروی را در راستای تشکیک در این نسبت تعبیر می‌کند که می‌دانیم این‌طور نیست و تبار صفویان آن‌چنان که خود ادعا کرده‌اند و کسروی نیز به آن رسیدگی کرده است، به امام هفتم، موسی‌الکاظم (ع) می‌رسد.

۲،۱،۳

دومین کوشش خلوص‌نمایانه ناظر به مذهب صفویان متقدم تا پیش از شاه اسماعیل است. این بار نیز دستور کار ایدئولوژیک در فصل تاریخ سیاسی، سکوت محض است. این سکوت حیرت‌برانگیز از زمان بررسی زندگی شیخ صفی‌الدین تا روی کار آمدن شاه اسماعیل ادامه می‌یابد و گویی ولایتی از کسانی سخن می‌گوید که عنصر مذهب هیچ جایگاهی در زندگی و اعمال آنان نداشته است، حال این سکوت در همین فصل، در ابتدای بررسی فعالیت‌های شاه اسماعیل به ناگهان شکسته و یکسره به تجلیل از تشیع و پادشاه شیعه بدل می‌شود. صفویان در این دو خلوص‌نمایی می‌بایست خالص در تبار و مذهب معرفی شوند، اما از آن‌جا که داده‌های تاریخی این ایده‌ها را پشتیبانی نمی‌کنند و برعکس بر خلاف آن مؤید عدم سیادت و تشیع اجداد شاه اسماعیل هستند،

پس بهتر است با سکوتی سنگین از کنار این دو مسأله عبور شود. عجیب است که ولایتی در بخش بررسی منابع از اثر محققانه کسروی یاد کرده است (همان: ۹۶) اما آنجا که می‌بایست به مباحث آن اشاره می‌کرد، ساکت شده است و برعکس در جایی دیگر کسروی را این‌گونه مورد نقد قرار می‌دهد: «رضاشاه با شمشیرش و امثال کسروی و شریعت سنگلجی با قلمشان به جان اسلام و مسلمانان افتادند و از تاریخ ایران، اسلام‌زدایی کردند و باستان‌گرایی را باب کردند.» (همان: ۱۰) در فصل چهارم نیز سیاست سکوت به رغم انتظاری که از عنوان فصل و عناوین بخش‌ها می‌رود، ادامه می‌یابد و مفروض اصلی نویسنده، تشیع بی‌کم‌وکاست صفویه است. نویسنده تنها در دو جا به موضوع تشیع صفویان متقدم اشاره کرده است و در هر دو جا به تشیع آن‌ها تصریح دارد. او در جایی شیخ صفی را مبتنی بر سخنان شیخ زاهد گیلانی، «شیعه» می‌خواند (همان: ۴۳۵) و در جای دیگری این ایده خلاف واقع را بیان می‌کند که از زمان خواجه علی، تشیع صفویان آشکار شد، بی آن‌که خود را مُلزم به استدلال و ارائه مدرک و سندی بداند. (همان: ۴۳۶) روایت دیگرگون ولایتی از مهاجرت اسماعیل به گیلان را نیز می‌توان، تلاشی دیگر در جهت خلوص‌نمایی مذهبی صفویه ارزیابی کرد. نویسنده در فصل تاریخ سیاسی، آنجا که از سفر اجباری اسماعیل به گیلان سخن می‌گوید، با نگاهی گزینشی و حذفی اشاره‌ای به اقامت چندساله اسماعیل نوجوان در لاهیجان زیدی‌مذهب و جزئیات آن نکرده است. (همان: ۱۱۸) به نظر می‌رسد این واقعت مسلم تاریخی از ترس ایجاد این شبهه که اسماعیل تحت تأثیر محیط زیدی لاهیجان شیعه شده و بعدها دست به رسمی کردن تشیع در ایران زده، حذف شده است. ولایتی تنها در فصل چهارم طی دو خط به بالیدن اسماعیل در لاهیجان نزد آل کیا اشاره می‌کند، اما هم‌چنان این ملاحظه را دارد که از آل کیا نه به عنوان زیدی آن‌ها بلکه «سادات آل کیا» یاد کند. (همان: ۴۲۵)

۲,۳ شیعه‌نمایی ایران پیشاصفوی

ولایتی در دو فقره از تاریخ سیاسی و در فقرات متعددی در فصل مربوط به بررسی تشیع در ایران پیشاصفوی بر خلاف واقعت‌های تاریخی، ایرانیان را شیعه کرده است. او در فصل تاریخ سیاسی، ضمن بررسی مواجهه شیبک‌خان ازبک با شاه اسماعیل، می‌نویسد: «محاسبات شیبک از تحلیلی اشتباه سرچشمه گرفته بود. وی بر اساس اطلاعات نادرستی که در اختیارش قرار گرفته بود، خام‌دستانه می‌اندیشید که مردم ایران به زور

شمشیر تن به پذیرش مذهب شیعه داده‌اند و در صورت غلبه یک خان سنی مذهب به هواداری از وی برخوانند خاست... این پندار واهی که با واقعیات حاکم بر جامعه مؤمن و معتقد شیعی آن دوران کاملاً در تعارض بود، شکست نهایی شیبک‌خان را رقم زد.» (همان: ۱۳۸-۱۳۹. برای فقره دوم مشابه این ادعا در فصل سیاسی نک. همان: ۱۱۵) دقت داشته باشیم که این سخن مربوط به زمانی است که حتی در تشیع فقهی خود شاه اسماعیل نیز تردید وجود دارد.

ولایتی از این که اکثریت مردم ایران را شیعه بخواند نیز ابایی ندارد، موضوعی چالش-برانگیز که اگر از چنین وضوحی برخوردار می‌بود، مناقشه‌ای طولانی‌مدت از میان برمی‌خاست: «شواهد تاریخی نشان می‌دهد که هم اکثریت جمعیت ایران پیش از به قدرت رسیدن صفویان شیعه مذهب بوده و هم شیعیان فراوانی در دو سوی مرزهای این کشور، یعنی در مملکت عثمانی و سرزمین‌های تحت سلطه اُزبکان زندگی می‌کرده‌اند.» (همان: ۴۰۸) [تأکید از ماست] البته نویسنده به این شواهد فراوان به زعم خویش اشاره می‌کند که بدان خواهیم پرداخت، اما اگر این ارزیابی را بپذیریم باید پرسید، دیگر چه نیازی به ظهور شاه اسماعیل و رسمیت بخشیدن به تشیع بود؟ و دیگر چه نیازی است که شاه اسماعیل را شاهی شیعه معرفی و اقدامات او را در راستای ترویج و تبلیغ مذهب تفسیر کنیم؟ این سخن، چنان سست است که نویسنده با فراموش کاری، با ارائه داده‌های دیگر، مکرراً آن را نقض می‌کند: «بررسی پراکندگی جمعیتی این شیعیان در پژوهش‌های تاریخی مربوط به صفویان، ارزش و اهمیت فوق-العاده‌ای دارد، زیرا هنوز این بحث مطرح است که آیا اکثریت ایرانیان پیش از رسمیت یافتن مذهب تشیع شیعه بودند و یا این صفویان بودند که با رسمیت دادن به تشیع این آیین را در میان مردم گسترش دادند[؟]». (همان: ۴۲۱) در ادامه همین سخن است که نویسنده به سراغ بررسی اقلیت‌های شیعه در خراسان، استرآباد و گیلان رفته و گویی ایران آن روزگار منحصر به همین سه منطقه بوده است!

توجیه دیگر نویسنده با توجه به قلت اطلاعات برای اثبات تشیع اکثریت ایرانیان پیش از صفویه، معطوف به امری شده است که پیش از او جعفریان هم به آن اشاره کرده بود و آن تأکید بر نخبگان سنی و نه توده شیعه از سوی تاریخ‌نگاران است، به گونه‌ای که از مطالعه منابع تاریخ‌نگارانه چنین استنباط می‌شود که توده مردم اهل سنت بودند، در حالی که این‌طور نبوده است. جعفریان این توجیه را چنین صورت‌بندی کرده است: «تا پیش از وی [شاه اسماعیل] قاضی و شیخ‌الاسلام و کلانتر و داروغه شهر و بالطبع

بسیاری از عالمان و مُنشیان و دبیران بر مذهب دیگر بودند، اما به هیچ روی نمی‌توان آن‌ها را مقیاسِ نفوذِ تمام عیارِ مذهبِ دیگر دانست.» (جعفریان، ۱۳۷۹: ج ۲۰/۱) این ایده بدون نظر به واقعیت‌های جامعه‌شناختی و با مرزبندی میان نخبگان و توده مردم به صورتی دیگر در کتاب ولایتی تکرار شده است: «پیش از بر سر کار آمدن صفویان، قدرت سیاسی تقریباً به طور انحصاری در اختیار مخالفان تشیع بود. این حاکمان حضور شیعیان را به هیچ روی تحمل نمی‌کردند. به همین سبب اندیشه‌های والای شیعی تا آن زمان جز در برخی مناطق محدود و به زحمت، امکان بروز و ظهور نداشت.» (ولایتی، ۱۳۹۳: ۴۱۹) این سخن نویسنده در تضاد با آن داوری نخست قرار می‌گیرد که شیعه بودن اکثریت ایرانیان را با توجه به «شواهد تاریخی» مُسجّل دانسته بود. در واقع، ایده ولایتی در این گزاره دوم این است که تشیع وجود داشت و همه شیعه بودند، اما نمی‌توانستند آن را اعلام کنند. به دیگر سخن، آن‌چنان که خود از قول پژوهشگر دیگری گفته است: «رواج نیافتن اسم، دلیل بر نبودِ مُسمی نیست.» (همان: ۴۲۰)

از سوی دیگر، غور در مطالب ادعایی نویسنده در بخش «تشیع در ایران پیش از رسمیت یافتن آن» که تشیع را در مناطق یاد شده بالا بررسی کرده است، نشان از عدم تعهد وی به حقیقت، در مقام یک تاریخ‌نگار و بی‌اعتنایی به روش‌های مقبول علمی دارد. او در بررسی تشیع در خراسان، ضمن عقب‌نشینی از شیعه بودن اکثریت ایرانیان، ضمن خَلطِ احترام به اهل بیت پیامبر اکرم (ص) یا همان اسلامِ مردمی با تشیع، بسیاری از خراسانیان به ویژه هراتیان را بدون هیچ استنادی شیعه دوازده‌امامی قلمداد می‌کند و مابقی را هم با استفاده از مفهوم «تسنن دوازده‌امامی» در سِلک شیعیان در آورده است. (همان: ۴۲۱) ولایتی هم‌چنین با عبارت‌پردازی‌های آشفته قصد دارد، تشیع گیلانیان را از نوع امامی نشان دهد: «میان این زیدی‌ها و اهل تسنن منطقه از قدیم درگیری و نزاع برقرار بود. همین موضوع سبب گرایش بیشتر مردم به تشیع امامی شده بود.» (همان: ۴۲۳) ولایتی با جملاتی چنین که در این کتاب کم هم نیست، ضمن نفی نظریه نخست خود در شیعه نمایاندن اکثریت ایرانیان پیش از صفویه، سخن خلاف واقعی را ابراز کرده و در ادامه هیچ دلیلی بر امامی بودن شیعیان گیلان نیز ارائه نکرده است! او در تداوم همین بحث در حالی که می‌بایست متعهد به دوره زمانی پیش از صفویه باشد، در نبود اطلاعاتی که این ایده غیرتاریخی او را ثابت کند، دست به دامان رویدادهای پس از

صفویه شده است و به تشیع خان‌احمدخان گیلانی و حوادث پس از آن توسل می‌جوید که دست‌کم سی سال بعد از مرگ شاه اسماعیل اول رخ داده است! (همان: ۴۲۴)

ولایتی در بخش دیگری از فصل چهارم کتاب، در راستای شیعه‌نمایی به سراغ همسایگان ایران آن روزگار هم می‌رود، زیرا چنان که خود گفته بود، بسیاری از ساکنان سرزمین‌های همسایه ایران هم پیش از صفویه شیعه بودند. او خود پیش از ورود به این مبحث نوشته است: «لازم است... وضعیت ایشان [شیعیان] در سرزمین‌های تحت سلطه عثمانی‌ها و ازبکان و سپس ایران پیش از ظهور دولت شیعی صفوی بررسی شود تا از این راه، به شناختی درست و جامع از زمینه‌های ظهور قدرت سیاسی شیعی صفوی در ایران دست یافته شود.» (همان: ۴۰۸) [تأکید از ماست] طبیعی است که نویسنده چنان‌که خود وعده داده است، وضعیت شیعیان ادعایی خود را در این مناطق پیش از صفویه بررسی کند، اما می‌بینیم که فقر اطلاعات، او را به دوره پس از صفویه سوق می‌دهد.

ولایتی ضمن آن که نمی‌تواند مرزی بین اسلام مردمی در معنای اسلام سنی متضمن احترام غلوآمیز به علی (ع) در مقام خلیفه چهارم و یک الگوی کامل با تشیع قائل شود، سخنان پژوهشگرانی چون فاروق سومر را که از آثار آنها برای سامان دادن این بخش استفاده کرده است، به نفع یک تصویر غیرواقعی شیعی از آناتولی، گزینش و حذف می‌کند. سومر در مواضع متعددی از کتاب خویش، نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی اذعان می‌کند که راجع به ماهیت و موقعیت مذهب تشیع - تشیع امامی - در آناتولی طی سده‌های پانزدهم و شانزدهم میلادی، اطلاعات قاطع و روشنی در دست نیست. (سومر، ۱۳۷۱: ۱۲-۱۴) اما ولایتی تنها بر اساس یک داده که نام‌گذاری کودکان پس از تغییر مذهب اولجایتو به ابوبکر و عمر و عثمان در این منطقه قدغن شد، آن را دلیلی بر اکثریت تشیع ساکنان این منطقه گرفته است. البته ولایتی کلمه «قدغن» را در راستای شیعه‌نمایی به «منسوخ» تبدیل کرده است که اصولاً در چشم‌انداز ایدئولوژیک او دور از انتظار نیست. (ولایتی، ۱۳۹۳: ۴۰۹) [تأکید از ماست]

او در ادامه بررسی تشیع پیشاصفوی در عثمانی، نهضت‌های صوفیانه همانند قیام بدرالدین سماونه را که بر محور مسائل اقتصادی و اجتماعی شکل گرفت، بدون بررسی مدارک و شواهد، جنبشی شیعی خوانده است و تنها ارجاع او در این زمینه به کتاب اوزون چارشی‌لی است که او هم بدون هیچ استنادی در نیم خط و تنها بر اساس مکان شورش، این گمان را مطرح کرده است. (اوزون چارشی‌لی، ۱۳۶۸: ج ۱/۲۰۶)

به دیگر سخن، شواهد سنی بودن این جنبش یا اصولاً بی‌اعتنایی این قبیل نهضت‌ها به عنصر مذهب، بسیار بیش از شواهدی است که نویسنده در جست‌وجوی آن است. او در تداوم همین جست‌وجوی بی‌حاصل پا را از حوزه زمانی پیش از صفویه چنان‌که خود در صدر این بخش گفته بود فراتر می‌گذارد و در توجیه شیعه‌نشین بودن این مناطق به اقدامات سلطان سلیم و شیعه‌گشی‌های وی پرداخته است که نشان از بی‌اعتنایی او به الفبای روش پژوهش در تاریخ است. (در این بخش، ۴ صفحه به حوادث پس از صفویه اختصاص داده شده است. نک. ولایتی، ۱۳۹۳: ۴۱۲-۴۱۶) در باب بررسی وضعیت تشیع در سرزمین اُزبکان پیش از صفویه، وضع از این هم بدتر است و همه مطالب این بخش مربوط به دوره پس از صفویه است! (همان: ۴۱۶-۴۱۹)

تاریخ‌نگاری ایدئولوژیک ولایتی در دیگر بخش‌های فصل چهارم به همان سبک و سیاقی که شرح آن داده شد، پی گرفته شده است. بی‌تردید بخش «تشیع در نزد متصوفه و صفویان» را می‌بایست اوج این تلاش دانست. ولایتی در این بخش، طریقت‌های سنی مذهب نعمت‌اللهیه و ذهبیه را به اعتبار خرقة‌ستانی از علی (ع) یا سلسله صوفیانی که به علی (ع) ختم می‌شود، شیعه خوانده است! (همان: ۴۲۷) شرط اصلی تشیع، قبول مرجعیت علمی اهل بیت (علیهم‌السلام) است نه تنها احترام به آن‌ها، اما ولایتی از این عناصر احترام‌آمیز به نفع برساختن یک تصویر شیعیانه از همه جریان‌های فکری و اجتماعی سود جسته است؛ تصویری که اساساً هم‌خوان با حقایق تاریخی نیست. تنها مرجع ولایتی در این بخش که او را به چنین خبطی سوق داده است و اصولاً می‌توان گفت، این بخش، رونوشتی است از آن، مقاله‌ای است از شهرام پازوکی، که خود از درویش گنابادی است. پازوکی که شاه نعمت‌الله ولی را قُطب اصلی طریقت خویش می‌داند، تلاش کرده است با نگارش این مقاله، دامان شاه نعمت‌الله ولی و البته به طریقت اولی طریقت خود را از اتهام سنی بودن در کشوری که یک نظام ایدئولوژیک شیعه بر آن حاکمیت دارد و مردمش اکنون دل‌بسته تشیع هستند، بزدايد. (برای نمونه نک. پازوکی، ۱۳۷۹: ۵۶-۶۶) بنابراین استناد به چنین مقاله ایدئولوژیکی بدون شناخت نویسنده و هدف وی، برای تبیین یک حقیقت تاریخی که اصولاً ولایتی در پی آن نیست، خطاست. لازم بود نویسنده، برای شناخت مذهب شاه نعمت‌الله ولی به منابع دست اول و منابع معتبر مطالعاتی مراجعه می‌کرد تا درمی‌یافت، شاه نعمت‌الله ولی چگونه به مقام خلفای راشدین ابراز ارادت کرده و رساله‌ای به نام تحقیق‌الاسلام را برای اثبات حقانیت مذهب سنت ساخته و پرداخته است.^۹ ولایتی در نگارش این بخش، به این مقاله جهت‌دار پازوکی تکیه زیادی کرده است و تقریباً همه استدلال‌های

آن را بی‌چون و چرا می‌پذیرد. از نظر پازوکی و ولایتی تشیع اصولاً ربطی به کلام و فقه و امثال این‌ها ندارد. (ولایتی، ۱۳۹۳: ۴۳۰) آن‌چه در تشیع مهم است عشق است و احترام. اگر این ایده نویسنده را بپذیریم بی‌کم‌وکاست تمام مسلمانان را باید به اعتبار به احترام به مقام علی (ع) چه در مقام یک شخصیت مذهبی (خلیفه اول یا چهارم)، یا سلسله‌جُنبان طرائق صوفیانه شیعه بدانیم! چرایی اتخاذ چنین دستور کاری از سوی ولایتی را باید به حقایق تاریخی مربوط دانست که اصولاً درباره تشیع مورد نظر او چیزی برای عرضه‌داشت ندارد و او که می‌بیند، تقریباً تمام جریان‌های صوفیانه و فکری در روزگار مورد بررسی از جنس اسلام مردمی هستند، همانند جعفریان، «عشق» را و نه کلام و فقه را مبنای تشیع قرار می‌دهد. با همین خوانش ایدئولوژیک و ضد تاریخی است که ولایتی کوشیده است، مبحث ولایت را اصالتاً مربوط به تشیع و نه تصوف بداند و احترام به علی (ع) را یک امر وکَلوی بخواند. (همان: ۴۳۲) ولایتی چنان مشتاق پیگیری ایدئولوژی خویش است که حتی از نوریخشیه مدعی مهدویت کمک می‌گیرد تا تشیع مورد نظر خویش را اثبات کند و در این مسیر از مهدی‌گرایی نوربخش که اکنون مقبره او به مَطاف شیعیان دوازده‌امامی تبدیل شده است، سخنی به میان نمی‌آورد. (همان: ۴۲۷) ولایتی حتی طریقت‌های سهروردیه و شاذلیه را که سنی بودن آن‌ها مُحرز است با اتکاء به مقاله پازوکی شیعه خوانده است!^{۱۱}

۳،۳ خشونت‌زدایی

یکی از تلاش‌های مهم و قابل تأمل تاریخ‌پردازان ایدئولوژیک رسمی، پاک کردن دامان صفویه از خون‌ریزی‌های مذهبی به‌ویژه در اوایل این دوره است. این تلاش از آن رو دارای اهمیت است که تشیع‌پذیری ایرانیان را روندی «طبیعی» نشان می‌دهد که ریشه‌های آن به عصر «پیشاصفوی» می‌رسد. در این‌جا چند خشونت مهم حذف‌شده بررسی می‌شود که سکوت در برابر آن‌ها با توجه به جزئیات و حجم داده‌های فراهم آمده در این کتاب، معنایی جز داشتن دستور کارهای ایدئولوژیک برای مُبرا نشان دادن صفویه از دست یازیدن به خشونت‌های مذهبی ندارد.

۱،۳،۳

ولایتی با توجه به حجم داده‌های مُتضمّن خشونت در منابع صفوی، تنها در یک‌جا به خشونت صفویه اشاره می‌کند و آن نیز مربوط به زمان اعلان رسمیت تشیع از سوی شاه اسماعیل است. این اشاره تنها در یک‌جا و البته در قالب آوردن فقره‌ای از یکی از

منابع اصلی و در سه چهار خط است. (همان: ۴۴۱). جزئیات خشونت‌بار دیگر فقرات حذف شده است. نک. همان: ۴۴۰) اما نویسنده همین فقره را هم کمی بعد چنین توجیه کرده است: «این که شاه اسماعیل دستور داد تا علناً نام دوازده امام را در خطبه بخوانند و اعلان لعن کنند و برخی جوانان قزلباش را گماشت تا در صورت مخالفت، مخالفان را از میان بردارند به این سبب بوده که در آغاز کار زهره چشمی از مخالفان بگیرد، اما در ادامه به سبب عمق باورهای شیعی در میان مردم ایران، کار به راحتی پیش رفت و هیچ‌گونه جنبش ضد شیعی مسلحانه در ایران برپا نشد. طبیعی است که ترس از قزلباشان وجود داشت، اما مخالفان رسمیت یافتن تشیع، انگیزه چندانی برای مقاومت نداشتند، زیرا می‌دانستند که رسمیت یافتن شیعه خواسته قاطبه مردم ایران است.» (همان: ۴۴۳) ولایتی در این فراز، ضمن بستن چشمان خود بر روی داده‌های رسمی صفوی مبنی بر نگرانی از شورش اکثریت سنی تبریزی، به صورتی مسأله را صورت بندی کرده است، گویی مخالفان رسمی شدن تشیع جزئی از مردم نبوده و احتمالاً مخالفان مسلح نظامی غیرایرانی بوده‌اند که نویسنده در نهایت نیز هویت آن‌ها را آشکار نمی‌سازد. (برای جزئیات تدبیر متضمن خشونت شاه اسماعیل برای اعلان رسمیت تشیع در منابع اصلی، نک. تاریخ عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۶۴؛ جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۱۴۷)

۲,۳,۳

ولایتی خشونت‌های افسارگسیخته شاه اسماعیل را در تبریز پس از اعلان رسمیت تشیع، گزارش نکرده است. طبق داده‌های سفرنامه‌های ونیزیان و برخی منابع تاریخ-نگارانه داخلی، شاه اسماعیل ترویج خشونت‌آمیز تشیع را از همان تبریز آغاز کرد. نبش قبر سربازان و فرماندهان حاضر در جنگ تبرستان که منجر به قتل حیدر، پدر شاه اسماعیل شد و سوزاندن استخوان آن‌ها؛ بریدن سر دزدان؛ آتش زدن روسپیان تبریز؛ کشتن سگان تبریز و قتل تعداد بسیاری از تبریزیان از جمله این خشونت‌هاست. (نک. خواندمیر (امیرمحمود)، ۱۳۷۰: ۶۶؛ سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ۱۳۴۹: ۳۱۰ و ۴۰۸-۴۱۰)

۳,۳,۳

در گزارش تصرف قلعه اُستا و دستگیری حسین‌کیا چلاوی، به زنده کباب کردن و خوردن مرادبیک آق‌قویونلو به دستور شاه اسماعیل که به نزد چلاوی پناه گرفته بود،

اشاره‌ای نشده است. (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۲۶۸؛ قاضی احمد قُمی، ۱۳۸۳: ج ۱/۸۳؛ اسکندربیک ترکمان، ۱۳۸۲: ج ۳۰/۱) ولایتی اگرچه به خودکشی چُلاوی در قفس آهنین اشاره کرده، اما نمی‌گوید جسد او به دستور شاه اسماعیل سوزانده شد تا مگر خشونت شاه شیعه تعدیل شود. (ولایتی، ۱۳۹۳: ۱۲۷؛ برای جزئیات خشونت‌ها نک. قزوینی، ۱۳۶۳ ۳۹۸؛ خواندمیر، ۱۳۳۳: ج ۴/۴۷۸)

۴,۳,۳

در روایت سرکوب شورش محمد کره یا کرهی در ابرقو تنها به «اعدام» شدن او اشاره شده است بدون آن‌که جزئیات این سخت‌گویی به دست داده شود. (ولایتی، ۱۳۹۳: ۱۲۷) طبق روایت‌های تاریخی، شاه اسماعیل دستور داد، او را در قفس آهنین کنند، عسل به تنش بمالند تا «از نیش زنبوران آلم فراوان بدان جاهل رسد». (روملو، ۱۳۸۴: ج ۲/۱۰۰۵) در نهایت او را در اصفهان، همراه با کسانش به آتش کشیدند. (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۲۶۹؛ قاضی احمد قُمی، ۱۳۸۳: ج ۱/۸۶؛ روملو، ۱۳۸۴: ج ۲/۱۰۰۵ و خواندمیر، ۱۳۳۳: ج ۴/۴۸۰)

۵,۳,۳

روایت قتل عام بی‌دلیل طبس در ۹۱۰ق، کاملاً خشونت‌زدایی شده است، گویی هیچ اتفاقی رخ نداده است. (ولایتی، ۱۳۹۳: ۱۲۸. برای جزئیات فاجعه طبس نک. خواندمیر، ۱۳۳۳: ج ۴/۴۸۰؛ قاضی احمد قُمی، ۱۳۸۳: ج ۱/۸۶؛ عبدی بیگ شیرازی، ۱۳۶۹: ۴۴؛ جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۲۲۰؛ روملو، ۱۳۸۴: ج ۲/۱۰۰۵-۱۰۰۶؛ قزوینی، ۱۳۶۳: ۴۰۱) در واقعه طبس شاه اسماعیل تنها به دلیل متن نامه‌ای که القاب آن را در شأن خود نمی‌دانست و از سوی یک سنی دوازده‌امامی یعنی سلطان حسین بایقرا نوشته شده بود، حدود هفت هزار نفر را در طبس کُشت. [تأکید از ماست]

۶,۳,۳

حذف کامل گزارش فتح بغداد توسط شاه اسماعیل و طبیعتاً عدم اشاره به قتل اهل سنت این شهر و ویران کردن مقبره ابوحنیفه، سوزاندن استخوان‌های وی، ساختن مَبال به جای این مقبره و تعیین جایزه برای قضای حاجت در آن! (برای جزئیات این

ماجرای نک. قزوینی، ۱۳۶۳: ۴۰۵-۴۰۶؛ واله قزوینی اصفهانی، ۱۳۷۲: ۱۷۱؛ تاریخ عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۴۷۷)

۷,۳,۳

در گزارش جنگ شاه اسماعیل با شییک‌خان آزیبک، واقعه خوردن جسد شییک‌خان به دستور شاه اسماعیل و از سوی قزلباشان، کاملاً حذف شده است. (ولایتی، ۱۳۹۳: ۱۴۵. برای جزئیات این آدم‌خواری نک. جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۳۸۰-۳۸۱ و خواندمیر (امیرمحمود)، ۱۳۷۰: ۷۱)

۴,۳ برجسته‌سازی خشونت سنی

تاریخ‌نگاری ایدئولوژیک رسمی در روایت رویدادهای صدر دوره صفویه در مقابل خشونت‌زدایی شیعیان، دستور کار دیگری دارد که مطابق با آن، بر خشونت دشمنان سنی تأکید می‌شود. برجسته‌سازی و بزرگ‌نمایی این خشونت‌ها در کنار تقلیل تلاش‌های دیپلماتیک طرف سنی دو وجه اساسی این دستور کار به شمار می‌رود.

۱,۴,۳

سلطان بایزید دوم عثمانی که در مقایسه با دیگر سلاطین این سلسله روحیه‌ای صلح‌طلب داشت، بی‌توجه به وقایع تاریخی، یکی از عوامل اصلی ایجاد تخاصم میان آق‌قویونلو و فرزندان شیخ حیدر و از دشمنان اصلی تشیع قلمداد شده است. بررسی منابع تاریخی اگرچه مؤید دخالت عثمانی‌ها در امور داخلی ایران است، اما در روابط میان آق‌قویونلوها و صفویه، عناصر اصلی تأثیرگذار و تعیین‌کننده، رویدادهای داخلی و تغییر جهت نظامی - سیاسی طریقت صفوی بود. به همین جهت است که گاه شاهد نزدیکی طرفین و گاه شاهد تخاصم میان آن‌ها هستیم. (ولایتی، ۱۳۹۳: پاورقی ۱۲۰؛ برخورد و رفتار اوزون حسن با جنید و حیدر و نیز سلوک اولیه رستم‌بیک با فرزندان حیدر و مقایسه آن با رفتارهای تخاصم‌آمیز بعدی همگی نشان از دخالت عوامل داخلی در تعیین روابط بودند. برای نمونه نک. خواندمیر، ۱۳۳۳: ج ۴/۴۳۹؛ بوداق منشی قزوینی، ۱۳۸۷: ۹۴)

۲،۴،۳

گزارشِ خشونت‌های عثمانی بدون توجه به زمینه‌های ایجاد آن در جهتِ برجسته‌سازیِ خشونتِ عثمانی‌ها در مقابلِ ایرانِ شیعی به صورتی که مخاطب، عثمانیان را دشمنِ جبلیِ ایرانیان به شمار آورد و اقداماتِ نظامیِ بعدیِ ایرانِ صفوی را توجیه کند. چندین نمونه از این دستور کار در کتاب به چشم می‌خورد. نخستین آن‌ها اقدامِ شاهزاده سلیم در قتلِ فرستادهٔ صفوی است که سرکاه‌اندودِ شییک‌خان اُزبک را به دربارِ سلطان بایزید برده بود. نویسنده، این اقدامِ سلیم را «نخستین اقدام از ده‌ها مورد اقدامِ خصمانهٔ سلیم در برابر شاه اسماعیل» توصیف کرده است، گویی ارسال بی‌ضرورتِ سرکاه‌اندودِ یک نفر از هم‌کیشانِ سلیم، اقدامی بخردانه و دیپلماتیک بود. (ولایتی، ۱۳۹۳: ۱۴۶) در بررسی قتلِ عامِ شیعیانِ آناتولی از سوی سلطان سلیم نیز، نویسنده در یک وارونه‌نمایی، گُشتارِ شیعیان را جزئی از خصومتِ ذاتیِ سلطان عثمانی با تشیع حتی پیش از روی کار آمدن صفویه و نه واکنشی به ایجاد یک حکومت تندرو شیعی در همسایگی آن و تحریکات این دولت به حساب آورده است. (همان: ۱۵۵-۱۵۶، ۴۱۱-۴۱۳)

۳،۴،۳

در بحث از چالدران به عنوان نقطهٔ اوجِ خشونت‌ها میان صفوی شیعه و عثمانی سنی، نویسنده معتقد است بررسی تاریخی روابطِ سیاسی و نظامی نشان از آن دارد که این عثمانی‌ها بودند که همواره جنگ را آغاز کرده‌اند. هم‌چنین او بر این باور است که متجاوز دانستنِ صفویه که «اساس وحدت ملی و اجتماعی و فرهنگی ایران امروز مرهون آن است، در منازعاتِ منطقه‌ای میان ایران و عثمانی چیزی جز بر سر شاخ، بُن بریدن نیست و هیچ پایهٔ درست علمی ندارد.» (همان: ۱۵۴) ولایتی سپس بر اساس همین ایدهٔ سیاسی و ایدئولوژیک است که تمام اقداماتِ تحریک‌آمیزِ ایرانِ صفوی را در مواجهه با عثمانی یا حذف و یا به صورتی گزارش کرده است که متضمنِ تحریک نباشد. از میان این فعالیت‌های تحریکی می‌توان به ارسالِ سر شییک‌خان، شورشِ شاه-قلی بابای حامیِ ایرانِ صفوی، تندروی بر ضدِ اهل سنتِ ایران و تخریبِ قبرِ ابوحنیفه، عدم ارسالِ تبریک به مناسبتِ جلوسِ سلطان سلیم، پناه دادن به شاهزاده مراد از سوی شاه اسماعیل، اعزامِ خصمانه و تجاوزکارانهٔ نورعلی خلیفهٔ روملو به عثمانی، نامه‌های تهدیدآمیزِ خان محمد اُستاجلو و ارسالِ جعبهٔ زرینِ تریاک از سوی شاه اسماعیل به نشانهٔ تریاکی بودنِ سلیم اشاره کرد.

هم‌چنین ولایتی به رویکرد متعادل و دیپلماتیکِ سلطان بایزید دوم در برابر شاه اسماعیل و نامه‌های او هیچ اشاره‌ای نکرده است تا هرچه بیشتر عثمانیان سنی را در چارچوب این دستور کار ایدئولوژیک، با خشونت و نابخردی عجین سازد. این رویکرد اخیر سلطان عثمانی که فرصتی برای ایجاد روابطِ دوستانه میان ایران و عثمانی فراهم ساخته بود، از سوی شاه اسماعیل جدی گرفته نشد و بالعکس با اقداماتِ خشونت‌آمیز یا اقداماتِ تحریک‌آمیز پاسخ گرفت. نپرداختن به این زمینه‌های نابخردانه صفوی و ورود یک‌باره به مبحث جنگ چالدران به صورتی که متضمن تجاوزکاری عثمانی باشد، یک رویکرد کاملاً سیاسی و ایدئولوژیک به شمار می‌رود. (همان: ۱۵۵-۱۶۱). برای متن این مکاتبات نک. اسپناچی پاشازاده، ۱۳۷۹: ۵۱-۵۳ و ۶۷-۶۸)

۵,۳ شراب و شاهدژدایی

یکی از دستور کارهای مهم رسمی در تاریخ‌نگاری رسمی، هم‌سو کردن تاریخ با شریعت است. اثر ولایتی در تلاش برای عملی ساختن این دستور کار در تاریخ‌نگاری شاه اسماعیل شایان توجه است. از همین رو تصویری که ولایتی از مؤسس حکومت شیعه صفوی ارائه می‌کند، می‌بایست عاری از هرگونه شرب خمر، شاهدبازی و زن-بارگی باشد. در پی به چند نمونه از این تلاش‌ها اشاره می‌شود.

۱,۵,۳

عدم گزارش آئین می‌گساری به افتخار مرگ شیبک‌خان و باده‌نوشی شاه اسماعیل با کاسه سر زراندود شیبک‌خان. (ولایتی، ۱۳۹۳: ۱۴۵). برای جزئیات این مجلس بزم نک. حسینی استرآبادی، ۱۳۸۳: ۴۶ و روملو، ۱۳۸۴: ج ۲/۱۰۵۴)

۲,۵,۳

بی‌اعتنایی به شکار بزرگ و مجلس بزم سال ۹۱۷ ق شاه اسماعیل در قم و ساختن کله-مناره با سر بیست و چهار هزار رأس از جانوران شکار شده. (برای اطلاعات بیشتر درباره این واقعه نک. خواندمیر (امیرمحمود)، ۱۳۷۰: ۷۵ و خواندمیر، ۱۳۳۳: ج ۴/۵۳۰)

۳،۵،۳

عدم اشاره به مجلس باده‌نوشی پیش از آغاز جنگ چالدران که یکی از دلایل شکست در این جنگ ارزیابی شده است. (برای تفصیل این ماجرا نک. طهماسب (شاه)، ۱۳۶۳: ۲۹ و اسپناچی پاشازاده، ۱۳۷۹: ۱۰۹)

۴،۵،۳

عدم گزارش باده‌پیمایی‌ها و مجالس بزم در ده سال پایانی عمر شاه اسماعیل. شاه اسماعیل به شهادت منابع صفوی به دلیل تبعات روحی و روانی شکست چالدران در ده سال پایانی عمر، خود را تسلیم شراب و شاهد و شکار کرد.^{۱۱} (ولایتی، ۱۳۹۳: ۱۹۴)

۵،۵،۳

عدم اشاره به جزئیات مرگ شاه اسماعیل. (همان: ۱۹۵) این فقره از آن رو دارای اهمیت است که بدانیم زمینه یا علت اصلی مرگ او، افراط در روابط جنسی و شرب خمر بود. امیرمحمود خواندمیر در گزارشی دقیق، احوال شاه اسماعیل را در روزهای پایانی عمر به دست داده است: «بیشتر اوقات روز و شب را به شرب مُدام و مؤانست ساقیان سیم‌اندام صرف می‌نمود... و یوماً فیوماً این کیفیت حال مقتضی به زوال، در تزیاید بوده، بالاخره مزاج از منہاج صلاح منحرف گشته، طبع سلیم از مأمّن صحت در حرکت آمده از مرحله اعتدال درگذشت. حاصل که از شرب مُدام و قَلتِ ورود طعام، نقص تمام به احشا رسید و جگر آن پادشاه جگردار از کار رفته، اسهال کبیدی عارض ذات حمیده صفات گردید.» (خواندمیر (امیرمحمود)، ۱۳۷۰: ۱۲۰)

۴. نتیجه‌گیری

این جستار با این ایده سامان یافت که می‌توان دستور کارهایی ایدئولوژیک را در تاریخ‌نگاری عصر صفویه و به‌ویژه تاریخ‌نگاری شاه اسماعیل اول صفوی شناسایی کرد. تلاش نویسنده در این جستار معطوف به دو هدف اصلی بود: یکی شناسایی اجمالی دستور کارهای غیررسمی اما ایدئولوژیک که در بررسی این روزگار در جست‌وجوی آرمان‌های سیاسی و اجتماعی است و دیگر، تبیین دستور کارهای ایدئولوژیک رسمی که به شکلی نانوشته در بین سطور برنامه‌ای به غایت سیاسی را برای ذاتی نشان دادن تشیع به عنوان یکی از عناصر ایرانیّت، تقدس‌نمایی خاندان

صفویه، اثبات سیادت و تشیع صفویان، خشونت‌زدایی از اعمال آنان، برجسته‌سازی خشونت دشمنان آن‌ها و زدایش پیرایه‌های ناسازگار با تشیع فقهاتی را از دامان تاریخ-نگاری این سلسله دنبال می‌کند. شناسایی دستور کارهای ایدئولوژیک اگرچه با بررسی منابع گوناگون به دست آمد، اما تلاش شد با بررسی موردی یکی از شاخص‌ترین مطالعات ایدئولوژیک رسمی، هرچه بهتر این دستور کارها به نمایش گذاشته شود. دامنه این جستار البته می‌توانست گسترده‌تر از چیزی باشد که در این جا به آن پرداخته شد. برخی از مقاطع تاریخی به ویژه از حیث ایدئولوژی مذهبی و برخی گرایش‌های سیاسی، برای تاریخ‌نگاری ایدئولوژیک معاصر بسیار حساس و مهم است و می‌توان دستور کارهای جداگانه دیگری را به صورت خاص برای هر کدام از ادوار مورد توجه این تاریخ‌نگاری، شناسایی کرد. از جمله این دوره‌ها و وقایع می‌توان به تاریخ پیش از اسلام، تاریخ سده‌های نخستین اسلامی ایران، انقلاب مشروطیت، نهضت ملی شدن صنعت نفت، دوران پهلوی‌ها و انقلاب اسلامی ایران اشاره کرد. اگرچه این جستار با الزاماتی محدودکننده به لحاظ شکل و محتوا همراه بود که امید است در بین سطور مورد توجه قرار گرفته باشد، اما می‌توان امیدوار بود، در پژوهش یا پژوهش‌هایی جداگانه، این گونه از تاریخ‌نگاری، واسازی و دستور کارهای آن به تناسب ویژگی‌های هر دوره زمانی تبیین شود.

شاید گفته شود، تاریخ‌نگاری در معنای معرفت‌شناختی آن، بدون داشتن یک ایدئولوژی انجام نمی‌شود. اما تلاش نویسنده در این جا نه برای نفی سویه‌های ایدئولوژیک تاریخ-نگاری به طور عام و تاریخ‌نگاری صفویه به شکل خاص، بلکه برای تبیین روایتی از تاریخ با ملاحظات سیاسی صورت گرفت. در حالی که امروزه مناقشات سیاسی، کلامی و فقهی میان شیعیان و اهل سنت منطقه تشدید شده است، این دست از تاریخ-نگاری‌های یک سویه و رسمی که بی‌تردید تأثیرات و مخاطبان خاص خود را داراست، پیامدهای سویی به لحاظ فرهنگی و سیاسی در کشوری بر جای می‌گذارد که هم‌چنان بخشی از جمعیت آن از اهل سنت هستند؛ این در حالی است که می‌توان با توجه به ترجمه برخی از این گونه آثار به زبان‌های دیگر، تأثیرات سوء منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای نیز برای آن متصور شد. حال که به نظر می‌رسد گریزی از این نوع از تاریخ‌نگاری نیست، امید است نوشتارهایی چنین، تذکاری باشد برای تعدیل پژوهش‌های رسمی تاریخی و ابتناء این گونه از تاریخ‌نگاری‌ها بر ملاحظات بلندمدت فرهنگی و نوعی عقلانیت علمی و آکادمیک.

پی‌نوشت

- ۱ برای تفصیل این اندیشه نک. سالاری شادی، ۱۳۹۳؛ یوسف رحیم‌لو، ۱۳۹۳: ۶۸۵-۶۸۶.
- ۲ برای آگاهی بیشتر درباره این شاخصه‌ها و نیز نقدی مفصل بر آن‌ها نک. هینتس، ۱۳۷۷، جاهای متعدد؛ سیوری، ۱۳۹۲، جاهای متعدد؛ سالاری شادی، به ویژه از ۷۴ به بعد.
- ۳ کتاب شیخ صفی و تبارش حاصل تلاشی چنین بود؛ کسروی، ۱۳۷۹.
- ۴ کتاب‌های شیعیگری، صوفیگری و بهاییگری را می‌توان مولود این قبیل کوشش‌ها ارزیابی کرد. کسروی، ۱۳۷۷ (۱۹۹۸)؛ همو، ۱۳۲۳ (الف)؛ همو، ۱۳۲۳ (ب).
- ۵ مهم‌ترین آثار انتقادی این متفکران عبارتند از: میرزا فتح‌علی آخوندزاده، ۱۳۵۷ (چاپ‌های دیگری نیز از این اثر در دسترس است)؛ میرزا آقاخان کرمانی، ۲۰۰۰م؛ میرزا یوسف مستشارالدوله، یک کلمه؛ عبدالرحیم طالبوف، ۱۳۴۷؛ میرزا ملکم‌خان، مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان؛ شیخ ابراهیم زنجانی، مکالمات با نورالانوار؛ ابوالحسن میرزا قاجار (شیخ‌الرئیس قاجار)، ۱۳۶۲.
- ۶ برای نمونه نک. کسروی، ورجاوند بنیاد.
- ۷ برای جزئیات پروژه پروتستان‌تیسیم اسلامی شریعتی نک. شریعتی، ۱۳۶۰: ۲۴۹-۲۹۴.
- ۸ این سه مقاله عبارتند از: ناصر تکمیل‌همایون، «نقش تشیع در جنبش‌های سیاسی صوفیان قزلباش»، تاریخ اسلام، بهار ۱۳۸۲، ش ۱۳، صص ۱۵۹-۱۹۴؛ عادل رستمی، «مناسبات تشیع و تصوف در آنتولی و تأثیر آن بر همگرایی صوفیان و ترکمنان این منطقه»، تاریخ اسلام در آینه پژوهش، زمستان ۱۳۸۵، ش ۱۲، صص ۷۰-۴۱؛ شهرام پازوکی، «تصوف علوی: گفتاری در باب انتساب سلاسل صوفیه به حضرت علی (ع)»، اندیشه دینی، پاییز و زمستان ۱۳۷۹، ش ۵ و ۶، صص ۷۴-۵۹.
- ۹ برای نمونه نک. این اثر مطالعاتی محققانه: فرزام، ۱۳۷۴: ۵۴۲.
- ۱۰ رضوی، ۱۳۸۰؛ لینگز، ۱۳۶۰.
- ۱۱ برای نمونه‌هایی از این عیاشی‌ها و خوش‌باشی‌ها نک. جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۵۴۶؛ خواندمیر، ۱۳۳۳: ج ۴/۵۵۰، ۵۵۴، ۵۵۶، ۵۵۸، ۵۶۵ و ۵۶۶. برخی از منابع، لواط یا امردبازی شاه اسماعیل را گزارش کرده‌اند، که البته ولایتی به هیچ‌کدام از این موارد اشاره نکرده است. برای کسب آگاهی بیشتر نک. فلور، ۲۰۱۰: ۲۸۴.

کتاب‌نامه

- آخوندزاده، میرزا فتح‌علی (۱۳۵۷). مکتوبات، به کوشش باقر مؤمنی، تبریز: احیاء.
- اسپناچی پاشازاده، محمدعارف (۱۳۷۹). انقلاب‌الاسلام بین الخواص و العوام، به کوشش رسول جعفریان، قم: دلیل ما.

- اسکندربیک ترکمان (۱۳۸۲). *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، به کوشش ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
- اوزون چارشی‌لی، اسماعیل حقی (۱۳۶۸). *تاریخ عثمانی*، ترجمه ایرج نوبخت، تهران: کیهان.
- بوداق منشی قزوینی (۱۳۸۷). *جواهرالانخبار*، تصحیح محسن بهرام‌نژاد، تهران: میراث مکتوب.
- پارسادوست، منوچهر (۱۳۷۵). *شاه اسماعیل اول*، پادشاهی با اثرهای دیرپای در ایران و ایرانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- پازوکی، شهرام (۱۳۷۹). «تصوف علوی: گفتاری در باب انتساب سلاسل صوفیه به حضرت علی (ع)»، *اندیشه دینی*، ش ۵ و ۶، پاییز و زمستان، صص ۵۹-۷۴.
- تاریخ عالم‌آرای صفوی* (۱۳۵۰). به کوشش یدالله شکری، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- تکمیل‌همایون، ناصر (۱۳۸۲). «نقش تشیع در جنبش‌های سیاسی صوفیان قزلباش»، *تاریخ اسلام*، ش ۱۳، بهار، صص ۱۵۹-۱۹۴.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۳). *تاریخ ایران از آغاز اسلام تا پایان صفویان*، تهران: علم.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۵). *تاریخ تشیع در ایران*، از آغاز تا پایان قرن نهم هجری، تهران: علم.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۹). *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- جهانگشای خاقان (۱۳۶۴). با مقدمه و پیوست‌ها و فهرس از الله دتا مضطر، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- حسینی استرآبادی، سیدحسن بن مرتضی (۱۳۶۴). *از شیخ صفی تا شاه صفی*، به اهتمام احسان اشراقی، تهران: علمی.
- خاوری، اسدالله (۱۳۸۳). *ذهبیه*، تهران: دانشگاه تهران.
- خلیلی، نسیم (۱۳۹۲). *گفتمان نجات‌بخشی در ایران عصر صفوی*، تهران: علمی و فرهنگی.
- خواندمیر، امیرمحمود (۱۳۷۰). *تاریخ شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی*، تصحیح و تحشیه محمدعلی جراحی، تهران: گستره.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین الحسینی (۱۳۳۳). *تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر*، جلد چهارم، تهران: خیام.
- رحیم‌لو، یوسف (۱۳۹۳). «ایران در عصر صفویه»، *تاریخ جامع ایران*، جلد دهم، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- رستمی، عادل (۱۳۸۵). «مناسبات تشیع و تصوف در آناتولی و تأثیر آن بر همگرایی صفویان و ترکمنان این منطقه»، *تاریخ اسلام در آینه پژوهش*، ش ۱۲، زمستان، صص ۴۱-۷۰.
- رضوی، سیداطهر عباس (۱۳۸۰). *تاریخ تصوف در هند*، ترجمه منصور معتمدی، جلد اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

روملو، حسن بیگ (۱۳۸۴). *احسن‌التواریخ*، تصحیح و تحشیه عبدالحسین نوایی، جلد دوم، تهران: اساطیر.

زنجانی، شیخ ابراهیم (بی‌تا). *مکالمات با نورالانوار؛ بی‌جا: بی‌نا*.
سالاری شادی، علی (۱۳۹۳). «نقد و بررسی نظریه‌های موجود درباره تشکیل حاکمیت صفویه»، *دو فصل‌نامه علمی - پژوهشی تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام*، سال پنجم، شماره نهم، پاییز و زمستان، صص ۷۱-۱۰۶.

سفرنامه‌های ونیزیان در ایران (۱۳۴۹). ترجمه منوچهر امیری، تهران: خوارزمی.
سومر، فاروق (۱۳۷۱). *نقش تُرکانِ آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی*، ترجمه احسان اشراقی و محمدتقی امامی، تهران: گستره.

سیوری، راجر (۱۳۹۲). *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: مرکز.
شریعتی، علی (۱۳۶۰). *سخنرانی «از کجا آغاز کنیم؟»*، در *مجموعه آثار (چه باید کرد؟)*، ج ۲۰، تهران: دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار معلم شهید دکتر علی شریعتی، صص ۲۴۹-۲۹۴.
طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۴۷). *مسالک‌المحسنین*، به کوشش باقر مؤمنی، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۵). *مکتب تبریز، تبریز: ستوده*.
طهماسب (شاه) (۱۳۶۳). *تذکره شاه طهماسب*، با مقدمه و فهرست اعلام امرالله صفوی، تهران: شرق.
عبادی، مهدی (۱۳۸۸). «حکومتگران و تحولات مذهبی آذربایجان»، *تاریخ و تمدن اسلامی*، سال پنجم، ش ۱۰، پاییز و زمستان، صص ۱۰۷-۱۴۰.

عبدی بیگ شیرازی (۱۳۶۹). *تکمله‌الانخبار*، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات عبدالحسین نوایی، تهران: نی.
غفاری فرد، عباس‌قلی (۱۳۹۳). *تاریخ‌پژوهی در آسیب‌شناسی اخلاقی ایرانی‌ها*، تهران: دات.
غفاری قزوینی، قاضی احمد (۱۳۴۳). *تاریخ جهان‌آرا*، تهران: حافظ.
فرزام، حمید (۱۳۷۴). *تحقیق در احوال و نقد آثار و افکار شاه نعمت‌الله ولی*، تهران: سروش.
فلور، ویلم (۲۰۱۰). *تاریخ اجتماعی مناسبات سکسی در ایران*، ترجمه محسن مینوخرود، استکهلم: فردوسی.

قاجار، ابوالحسن میرزا (شیخ‌الرئیس قاجار) (۱۳۶۲). *اتحاد اسلام*، به کوشش صادق سجادی، تهران: نشر تاریخ ایران. قاضی احمد قمی (۱۳۸۳). *خلاصه‌التواریخ*، تصحیح احسان اشراقی، تهران: دانشگاه تهران.

قزوینی، یحیی بن عبداللطیف (۱۳۶۳). *تسب‌التواریخ*، تهران: بنیاد گویا.
قوچانی، محمد (۱۳۹۵). «بازگشت به تشیع صفوی»، *مهرنامه*، سال هفتم، ش ۵۰، دی‌ماه، صص ۲۰-۲۸.

- کرمانی، میرزا آقاخان (۲۰۰۰). سه مکتوب، به کوشش و ویرایش بهرام چوبینه، اسن: بی‌نا.
- کسروی، احمد (۱۳۲۳الف). بهاییگری، تهران: پیمان.
- کسروی، احمد. (۱۳۷۹). شیخ صفی و تبارش، تهران: فردوسی.
- کسروی، احمد (۱۳۷۷). شیعیگری، آلمان: آزاده.
- کسروی، احمد (۱۳۲۳ب). صوفیگری، تهران: پیمان.
- کسروی، احمد (بی‌تا). *ورجاوند بنیاد*، تهران: رُشدیه.
- لینگز، مارتین (۱۳۶۰). *عارفی از الجزایر*، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ-ها.
- مستشارالدوله، میرزا یوسف (بی‌تا). یک کلمه، به کوشش باقر مؤمنی، بی‌جا: بی‌نا.
- مُلائیِ توانی، علیرضا (۱۳۹۰). «ملاحظاتِ روش‌شناختی در چیستی و اعتبارِ تاریخ‌نگاری‌های رسمی»، *تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری*، ش ۷، بهار و تابستان، صص ۸۷-۱۱۴.
- میرخواند، میرمحمد بن سیدبرهان‌الدین خاوندشاه (۱۳۳۹). *تاریخ روضه‌الصفاء*، جلد هفتم، تهران: مرکزی، خیام، پیروز.
- میرزا ملکم‌خان (بی‌تا). *مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان*، تدوین و تنظیم از محمد محیط‌طباطبایی، تهران: علمی.
- واصفی، زین‌الدین محمود (۱۳۴۹). *بدایع‌الوقایع*، تصحیح الکساندر بلدروف، جلد اول، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- واله قزوینی اصفهانی، محمدیوسف (۱۳۷۲). *نُخلدِ برین*، به کوشش میرهاشم محدث، تهران: بنیاد موقوفات افشار. ولایتی، علی‌اکبر (۱۳۹۳). *ایران در عصر صفوی*، تهران: امیرکبیر.
- ولایتی، علی‌اکبر (۱۳۹۳). *ایران در عصر صفوی*، تهران: امیرکبیر.
- هیئتس، والتر (۱۳۷۷). *تشکیل دولت ملی در ایران*، ترجمه کیکاوس جهاناداری، تهران: خوارزمی.