

## تأثیر عناصر کلامی

### در بینش و روش تاریخ‌نویسی دوره صفویه

علی قاسمی / استادیار دانشگاه شهید چمران اهواز / a.ghasemi@scu.ac.ir  
محمد بنشاخته / کارشناسی ارشد دانشگاه ایلام / m.benshakhteh@gmail.com  
تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۰۴/۱۰ / تاریخ تصویب نهایی: ۱۴۰۰/۰۶/۲۳  
(DOI): 10.22034/shistu.2022.533214.2084

#### چکیده

سده ۱۰ ق عصر نوینی در تاریخ ایران و همسایگانش به شمار می‌رود؛ چراکه با تأسیس دولت شیعی صفویه، رقابت‌ها و دشمنی‌های دیرپایی میان صفویان و حکومت‌های سنی مذهب غرب و شرق ایران ایجاد گردید. در این میان، کتب تاریخ‌نویسی نقش برجسته‌ای در توجیه مبانی مشروعیت‌بخش مذهبی دول رقیب و رویارویی‌های عقیدتی و سیاسی میان آن‌ها ایفا کردند. بخش مهمی از روایات مربوط به مبانی مشروعیت‌بخش مذهبی صفویان و رقبایشان و نیز مجادلات عقیدتی آن‌ها با یکدیگر، تحت تأثیر عناصر و مفاهیم کلامی نگاشته شد. این مقاله با بهره‌گیری از رویکردی تاریخی و روش «توصیفی و تحلیلی» در پی توضیح چرایی و چگونگی این مسئله برآمده است. نتایج نشان می‌دهد: به سبب اتکای تاریخ‌نویسی کلام‌انگاران به منابع معرفت‌شناختی همچون عقل و نقل معتبر - قدرت نفی و اثبات محکمی در کنه چنین رویکردی بوده است. هواخواهان و مخالفان صفویان کوشیدند با بهره‌گیری از چنین روشی، ضمن تأیید و اثبات گرایش‌های سیاسی و عقیدتی خود، مبانی مشروعیت‌بخش مذهبی این دولت را اثبات و یا رد نمایند. موضوع هسته اصلی روایات، نقش مهمی در نوع روش به کار گرفته شده داشت.

کلیدواژه‌ها: عناصر کلامی، تاریخ‌نویسی، صفویه، مشروعیت‌بخشی، مبارزه عقیدتی.

## مقدمه

مشهور است که کتب تاریخ‌نویسی ایران دوره اسلامی به‌مثابه متون توجیه قدرت و عقیده طبقه حاکم، به شمار آمده است. (قدیمی قیداری، ۱۳۹۰، ص ۶۹-۷۱) از این‌رو، مورخان می‌کوشیدند با تولید متون تاریخ‌نویسانه، ساختارهای سیاسی، اجتماعی و عقیدتی حاکم را توجیه نمایند و یا باورهای سیاسی و عقیدتی مخالفان را به چالش بکشانند. این مسئله در ایران عصر صفوی به‌گونه ویژه مطمح نظر قرار گرفت؛ زیرا ساختار دولت صفویه تئوکراتیک بود و یا - دست‌کم - ادعای نمایندگی دفاع و تبلیغ اندیشه‌های شیعی را داشت. افزون بر این، بخش مهمی از مبانی مشروعیت‌بخش این دولت بستگی تام به ادعای انتساب ایشان به خاندان نبوت علیهم‌السلام داشت. بنابراین به نظر می‌رسد نوعی تلاش برای ایجاد پیوند تقدس‌آمیز میان ایشان و ائمه معصوم علیهم‌السلام و القای بهره‌صفویان از شایستگی‌های معنوی و دنیوی خاندان حضرت علی علیه‌السلام، توسط تاریخ‌نویسان این دوره صورت گرفته است. از این‌رو در آغاز تأسیس دولت صفوی، به دلیل اینکه استحکام و دوام این دولت بر مدار اندیشه‌های مذهب تشیع پیوند می‌یافت، مقام صدر با هدف نظارت بر اشاعه اصول مذهب تشیع و مقابله با اندیشه‌های مخالف، به وجود آمد. (سیوری، ۱۳۸۵، ص ۲۹) بدون شک، در کنار برخورد‌های قهری که دولت صفوی با رقبای سیاسی و عقیدتی خود انجام داد، تلاش در جهت توجیه مبانی مشروعیت‌بخش این دولت و مبارزه فکری و کلامی با عقاید مخالف نیز، صورت گرفت. چنین کنش‌هایی، بارها در قالب روایات متون تاریخ‌نویسی این دوره و با بیان مفاهیم و استدلال‌های کلامی انعکاس یافت؛ چراکه با توجه به اینکه باورهای کلامی به ساحت فکر و اندیشه تعلق دارند، موجب تأیید و تحکیم عقاید دینی می‌گردید. (نک: حسن‌بگی، ۱۳۹۵، ص ۱۲؛ ربانی‌گلپایگانی، ۱۳۹۶، ص ۲۴)

در سوی دیگر، تاریخ‌نویسان و دول مخالف صفویه نیز کوشیدند با ارائه روایات ویژه خود، مبانی دینی و مذهبی مشروعیت‌بخش این دولت را با تردید مواجه سازند. از این‌رو، به سبب نوع مبانی مشروعیت‌بخش دولت صفوی که ریشه در اندیشه دینی یا - دست‌کم - ساحت مذهب تشیع دوازده امامی داشت، توجیه و یا رد چنین اصول و اعتقاداتی نیاز به

استفاده از ادبیات و دانش ویژه‌ای داشت که توانایی تئوریزه کردن و یا هم‌واردجویی با چنین قواعد مشروعیت‌بخش دینی را داشته باشد. به نظر می‌رسد جنبه جدلی و اقناعی موجود در مفاهیم و عناصر کلامی تا حد زیادی از عهده چنین مسئولیتی برآمده است؛ زیرا رویکرد کلامی و یا - دست‌کم - مفاهیم موجود در آن را که توسط دلایل و براهین، عقاید دینی را اثبات می‌کرد و شبهات را از ساحت این عقاید می‌زدود (نک: ربانی‌گلپایگانی، ۱۳۹۶، ص ۱۷)، می‌توانست متکفل چنین وظیفه‌ای نیز باشد.

بر این اساس - با الهام از مفهومی که توسط برخی درباره تاریخ‌نویسی فاطمیان مطرح شده است - می‌توان گفت: نوع پیوند میان کلام و تاریخ‌نویسی دوره صفوی، از جنس تاریخ‌نگاری کلامی است تا کلام تاریخ‌نگارانه. (نک. بابایی‌سیاب و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۳۹-۴۰)

خاستگاه باورهای کلامی متکی بر منابع چندگانه عقل، نقل معتبر و خوش‌گمانی به افراد است. (حسن‌بگی، ۱۳۹۵، ص ۱۲) عقل منشأ برخی از باورهای کلامی - مانند یگانگی خدا و عصمت نبی - است؛ زیرا برای هر یک از باورهای مذکور، دلیل عقلی اقامه شده است. مقصود از «نقل» قرآن و احادیث صحیح است که همه مسلمانان بر اعتبار آن دو اتفاق نظر دارند؛ مثل عصمت پیامبر، خلافت بلافضل امیرمؤمنان علیه السلام و دانایی امام. همچنین خوش‌بینی به افراد، از سوی طرفداران بهره‌مندی از باورهای کلامی در نقد گزارش‌های تاریخی پذیرفته نشده است. در نقد گزارش‌های تاریخی، آن باور کلامی معیار و منبع قرار می‌گیرد که همه یا بیشتر متکلمان بر درستی آن توافق داشته باشند، یا اگر برخی از متکلمان آن را طرح کرده‌اند باید از نوعی اتقان کافی برخوردار باشد. (همان، ص ۱۲-۱۴)

### پیشینه پژوهش

جست‌وجو در پیشینه پژوهشی موضوع این مقاله نشان داد که در باب پیوند میان تاریخ‌نویسی عصر صفوی و بینش و روش کلامی، پژوهشی به صورت مستقل انجام نشده است. با وجود این، در دوره‌های تاریخی دیگر، مقاله‌هایی که در پی خواهد آمد، نگاشته

شده‌اند. از این پژوهش‌ها سه مقاله نخست از نظر موضوع، روش و هدف، با پژوهش نویسندگان این مقاله متمایز هستند:

نخست. مقاله «شیخ مفید و تاریخ‌نگاری او در کتاب الارشاد با توجه به برخی مبانی کلامی و اصولی او»، تألیف نعمت‌الله صفری؛ در این مقاله نویسنده به بررسی پیوند بین کلام و کتاب حدیثی الارشاد شیخ مفید - که در باب زندگی ائمه اطهار علیهم‌السلام است - پرداخته است. (صفری، ۱۳۸۶، ص ۷-۳۶)

دوم. مقاله «نقش اندیشه‌های کلامی در تاریخ‌نگاری مسلمانان»، تألیف علی کربلایی بازوکی؛ این پژوهش نیز کوشش شده است تا هدف سه نویسنده بزرگ شیعه در زمینه استفاده از اخبار و روایات تاریخی به منظور اثبات حقانیت دیدگاه‌های اعتقادی شیعه یا «کلام تاریخ‌نگارانه» را توصیف کند. (کربلایی بازوکی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۱-۲۵۹)

سوم. مقاله «دانشوران شیعه و نقد گزارش‌های تاریخی بر پایه باورهای کلامی»، نوشته علی حسن‌بگی؛ کوشش حسن‌بگی این بوده که باورهای کلامی را یکی از معیارهای اصلی نقد گزارش‌های تاریخی معرفی کند. (حسن‌بگی، ۱۳۹۵، ص ۷-۳۰)

دو پژوهش دیگر از نظر روش و هدف نزدیکی بیشتری به مقاله حاضر دارند: نخست. «شاخصه‌های تاریخ‌نگاری فاطمیان در گفتمان تاریخ‌نگاری اسلامی»، تألیف بابایی سیاب، جان احمدی و آقاجری؛ نویسندگان این مقاله در پی آن بوده‌اند تا تاریخ‌نگاری فاطمیان را با عنایت به رویکرد کلامی آن توضیح دهند. (بابایی سیاب، جان احمدی و آقاجری، ۱۳۹۷، ص ۳۳-۵۱)

دوم. «اندیشه‌های غالب در تاریخ‌نگاری دوره سلجوقی در ایران: کلام اشعری و حکمت عملی»، نوشته پروین ترکمنی‌آذر؛ در این پژوهش، دو ویژگی تاریخ‌نگاری سلجوقی، یعنی تأثیرپذیری تاریخ‌نگاری مورخان از حکمت عملی ایرانیان و کلام اشعری بررسی شده است. (ترکمنی‌آذر، ۱۳۹۰، ص ۳۱-۵۱) مقاله ترکمنی‌آذر، الگوی مناسبی در زمینه تاریخ‌نگاری کلام باور ارائه می‌دهد. با این همه، دو پژوهش اخیر از نظر دوره تاریخی و موضوع تحت بررسی با مقاله حاضر متفاوت‌اند.

این پژوهش از نظر تقسیم‌بندی موضوعی به سه بخش تقسیم می‌شود: در بخش نخست، یکی از مهم‌ترین منابع تاریخ‌نویسی که مجادله کلامی مخالفان عقیدتی و سیاسی صفویان بر علیه ایشان را بازتاب می‌دهد، اثر خنجی است. با توجه به اینکه خنجی فقیهی شافعی و متعصب بود، رویکرد و نگرش تاریخ‌نویسی کلام‌باور وی در مواجهه با صفویان، از جنبه‌های ذیل دارای اهمیت است:

نخست. خنجی با بهره‌گیری از مفاهیم کلامی و عقیدتی که بار منفی داشتند، کوشید تا مشروعیت تأسیس سلسله صفویان را با چالش مواجهه سازد.

دوم. به نظر می‌رسد رویکرد خنجی در استفاده از عناصر کلامی صرف در روایاتی که جنبه معاصریت آنها پررنگ بود و تلاش وی در چنین روایاتی برای زمینه‌سازی روانی برای حذف مخالفان، الگوی مناسبی در اختیار تاریخ‌نویسان عصر صفویه گذارده است.

سوم. تلاش خنجی برای طرح موضوع امامت تاریخی که در زمانه‌ای جدید و تحت تأثیر ظهور دولت صفوی، به صورت یک بحث مفصل کلامی و تاریخی انجام پذیرفت، در رشد چنین مباحثی در تاریخ‌نویسی این دوره تأثیرگذار بوده است.

افزون بر این، با وجود اینکه تاریخ‌عالم‌آرای عباسی، قصص‌الخاقانی و احسن‌التواریخ به وسیله تاریخ‌نویسان هواخواه صفویان نوشته شده‌اند، به سبب انعکاس مجادلات تاریخی-کلامی فی‌مابین علمای طرفدار صفویان و ازبکان دارای اهمیت هستند. چنین پیداست شاملو بخش مهم روایات تاریخی کلام‌انگارانه خود در باب صفویان و ازبکان را تحت تأثیر منابع پیشین نگاشته است. روی هم رفته، این منابع به سبب توجه به مجادلات مذهبی، سیاسی و تاریخی میان ازبکان و صفویان، چشم‌انداز جدیدی با اتکا به عناصر و مفاهیم کلامی در تاریخ‌نویسی دوره صفویه ارائه کرده‌اند. همچنین بهره‌گیری از روش سنجش تاریخی و مذهبی که تحت تأثیر رویکرد استدلالی - عقلی دانش کلام انجام می‌گرفت و نیز ساخت روایات دلخواه از اخبار و احادیث گذشته، در رشد رهیافت‌های مقایسه‌ای و جدید این دوره مؤثر بوده است. به دیگر سخن، نگرش غایت‌گرای تاریخ‌نویسانی نظیر خنجی،

اسکندریبگ و شاملو که با نوعی روایت‌سازی کلام‌باور تفسیری همراه بود، پنجره جدیدی به روی تاریخ‌نویسی این دوره گشود.

در بخش دوم مقاله، طیف وسیع‌تری از منابع تاریخ‌نویسی مورد استفاده قرار گرفت. استقرار دولت صفوی و رشد تدریجی تاریخ‌نویسی، موجب بهره‌گیری مورخان از نگرش‌ها و روش‌های مختلف یکدیگر گردید. در این میان، تاریخ‌نویسانی مانند خواندمیر، امینی هروی، افوخته‌ای نطنزی، منجم یزدی، واله اصفهانی و غفاری کاشانی، تحت تأثیر روش‌های یکدیگر، از مفاهیم صرف کلامی در جهت توجیه حذف مخالفان سیاسی و عقیدتی و یا مشروع‌سازی یک رخداد مهم تاریخی استفاده می‌کردند. در این نوع رویکرد، توجه به معاصر بودن رویداد و کنشگر تاریخی در مرکز روایات کلام‌باور قرار می‌گرفت. افزون بر این، تاریخ‌نویسانی مانند اسکندریبگ، شاملو، روملو، شاه‌تھماسب و حتی استرآبادی نیز تحت تأثیر رویکردهای جدلی - کلامی مورخانی مانند خنجی، پاسخ‌گویی به مسائل مهم عقیدتی، تاریخی و سیاسی را مد نظر قرار دادند. بر این اساس، استفاده از استدلال و سنجش تاریخی، بهره‌گیری از احادیث و اخبار معتبر اسلامی - ایرانی و نیز ارائه روایات ترکیبی گذشته و حال‌نگر مورد توجه قرار گرفت. هدف بهره‌گیری از چنین روش‌هایی در تاریخ‌نویسی، پاسخ‌گویی به اتهامات تاریخی سنیان، توجیه مبانی مشروعیت دولت صفوی و مبارزه عقیدتی و سیاسی بر علیه مخالفان مذهبی و دینی داخلی و خارجی صفویان بود.

بخش سوم مقاله توضیح در باب توجیه ویژه مبانی مشروعیت دولت صفوی است. بهره‌گیری صفویان از مبانی گوناگون مشروعیت اسلامی و ایرانی، موجب ایجاد تردید در باب برخی از وجوه این قواعد مشروعیت‌بخش از سوی بعضی از محافل فکری و عقیدتی گردید. همچنین با توجه به اینکه توجیه برخی از جنبه‌های مشروعیت دولت صفوی به فضاسازی روانی نیاز داشت، استفاده صرف از تعابیر کلامی، بدون انجام کم‌ترین مقایسه و سنجش تاریخی، مورد توجه طیف‌های مختلف منابع تاریخ‌نویسی عصر صفوی قرار گرفت. به نظر می‌رسد، این رویکرد در تاریخ‌نویسی ایران در ادوار بعدی نیز، اثر گذارده است.

### مجادله کلامی مخالفان عقیدتی - سیاسی علیه صفویان

از جمله وجوه کنش‌های فکری که برای دفاع از قدرت سیاسی و عقیدتی طبقه حاکم و مبارزه با مخالفان سیاسی - مذهبی توسط تاریخ‌نویسان دوره صفوی به کار برده شد، بهره‌گیری از نگرش ویژه کلامی بود که به لحاظ عقیدتی و روانی، زمینه‌سازی لازم برای حذف سیاسی این دسته از مخالفان را فراهم می‌ساخت. این مسئله، هم به وسیله تاریخ‌نویسان مخالف صفویان به کار گرفته شد و هم تاریخ‌نویسان هواخواه صفویه نیز برای رویارویی با مخالفان و دشمنان سیاسی و اعتقادی این دودمان، از آن بهره گرفتند. در رویکرد کلامی مخالفان صفویه، مفاهیمی مانند «طغیان شیطان ذلیل»، «زندقه»، «الحاد»، «نصیری‌وار»، «مذهب مخترعه»، «طعن و لعن بر صحابه»، «بدعت»، «ارتداد»، «اهل بدعت و ضلال»، «کفار»، «سب شیخین» و «بداعتقاد» بیشترین میزان کاربرد را در ساخت روایت‌های کلام‌باور داشته است. از قرار معلوم، عمده این مفاهیم از عقل و نقل معتبر، به عنوان منابع مهم باورهای کلامی، به منظور ساخت و القای روایات تاریخی معاصری که با گرایش‌های سیاسی و عقیدتی نویسنده همخوانی داشت، به عاریت گرفته می‌شد.

نویسنده کتاب تاریخ عالم‌آرای امینی در بیان جنگی که بین شیخ حیدر و شیران‌شاه در سال ۸۹۳ ق/ ۱۴۸۸ م رخ داد، از اصطلاح «طغیان شیطان ذلیل» برای حرکت شیخ حیدر استفاده می‌کند. (خنجی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۱) در قرآن کریم، کسی که طغیان می‌کند شیطان است؛ چنان‌که فرموده است: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ». (بقره: ۳۴) با توجه به اوضاع زمانه و اختلافاتی که میان آق‌قویونلوهای سنی‌مذهب و صفویان وجود داشت، نویسنده هواخواه سنیان قصد داشته تا با تشبیه حرکت شیخ حیدر به سرکشی شیطان، ریشه جنبش صفویه را تکبر و ناآگاهی جلوه دهد؛ زیرا به فرموده قرآن عصیان شیطان به سبب غرور و جهلی بود که دامن ابلیس را

۱. و چون فرشتگان را فرمان دادیم که بر آدم سجده کنید، همه سجده کردند مگر شیطان که ابا و تکبر ورزید و از فرقه کافران گردید.

گرفته بود. (اعراف: ۱۳)<sup>۱</sup> این معنا در بیان دیگر خنجی درباره حیدر، به صورت آشکارتری بیان می‌شود؛ جایی که می‌نویسد: «خامی که راه تباهی پیش گیرد مرافقت بسئالغریق او را جزاست.» (خنجی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۲) از این رو، نویسنده می‌کوشد تا تلاش شیخ حیدر برای کسب قدرت را از نوع تلاش‌های شیطنانی که ناشی از هوا و هوس بوده و از پیش محکوم به شکست است، نشان دهد. بدین روی، مشروعیت کسب قدرت صفویان در برابر حاکمان سنی مذهب، به چالش کشیده می‌شود؛ همچنان که این معنا در قالب سرهم‌بندی کردن مفاهیم و استدلال‌های کلامی ویژه‌ای توسط وی بیان می‌شود:

سابقاً قضا شیخ حیدر را در زمره اشقیاء نوشته و طینتش را به حب ریاست سرشته بود. از اسباب شقاوتش آنکه خلفای پدر از هر سو بدو رو آوردند و دعوی الوهیت او را به شهادت سفاهت آشکار کردند. (خنجی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۵)

معنای دیگر روایت اخیر نگرانی خنجی از روند فزاینده قدرت‌گیری معنوی و سیاسی صفویان است. بازتاب چنین ترس رو به تزایدی نسبت به پیروزی خاندان صفوی بر حاکمان سنی مذهب تحت حمایت وی، در قالب ساخت روایتی که مفاهیم اصلی آن از منابع کلامی اخذ شده است، اینچنین بیان می‌شود:

شیخ حیدر در این تعدی و تجاوز، یا باغی بود یا قاطع‌الطریق یا صایل<sup>۲</sup>؛ چه اگر در خروج بر امام بحق به واسطه عروض شبهه بوده هر آینه باغی باشد و به واسطه محق بودن امام از زمره اسلام بیرون برده. (همان، ص ۲۷۹)

۱. قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ. (خدا به شیطان فرمود: از این مقام فرود بیا که تو را نرسد که در این مقام بزرگی و نخوت ورزی، بیرون شو که تو از زمره پست‌ترین فرومایگانی)

۲. به معنای حمله‌برنده.



در روش کلام‌انگاران‌ه‌ای که خنجی به کار می‌گیرد، با بیان واژه «سابقاً قضا» که از نظر کلامی، دلالت بر سرنوشت از پیش تعیین شده و محتومی دارد (نک. سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۹۳)، مسیر و آینده نهایی شیخ‌حیدر را که گمراهی و نابودی است، ترسیم می‌نماید. بازنمایی این تصویر از طریق مقایسه آن با جایگاه معنوی جدش، یعنی شیخ‌صفی، به‌گونه مناسب‌تری امکان‌پذیر می‌گردد. او می‌نویسد: «در حظیره اردبیل سایه ارشاد افکند و از شاخسار توحید میوه معرفت نشانید.» (خنجی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۷) بنابراین، در مقایسه با منش و روش شیخ‌صفی که مسیر توحید بود،<sup>۱</sup> نواده‌اش به علت انحراف از این طریق، راه طغیان در پیش گرفته بود، ادعای اولوهیت می‌کرد و دین اباحت را که مبتنی بر ترک واجبات و انجام محرمات بود ترویج می‌داد. (نک. خنجی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۷) افزون بر این، نویسنده با چنین رویکرد مقایسه‌محوری که در آن استدلال و نقل معتبر تاریخی نقش بارزی ایفا می‌کند، ضمن زمینه‌سازی لازم برای حذف مخالفان سیاسی و عقیدتی خود، باورهای دینی مقبولش را نیز بیان می‌دارد.

همچنین استفاده از واژه «ذلیل» برای حرکت سیاسی شیخ‌حیدر، نوعی توصیف و تفسیر فرجام‌شناختی منفی برای جنبش سیاسی-اجتماعی صفویان در بطن خود دارد؛ زیرا نویسنده سنی‌مذهب با تشبیه کلامی سرنوشت شیخ‌حیدر به عاقبت ذیلی ابلیس، سرانجام شاه‌اسماعیل و جنبش صفویه را هم - که دشمنان سیاسی و عقیدتی سنیان بودند- خواری و زبونی دانسته است؛ در قرآن کریم نیز، سرنوشت ابلیس متکبر، ابتلا به ذلت و کوچکی است. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۲۱۰)

در سوی دیگر، خنجی با استفاده از عناصر کلامی، حرکت عبیدالله خان از یک علیه صفویان را تقدیس می‌کند و می‌نویسد:

۱. «توحید» یعنی اعتقاد به اینکه خدا آفریننده عالم است، یکی است، همیشه بوده و خواهد بود.

(لاهیجی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۵)

حضرت عیدالله خان... قطع طمع از اعانت مخلوق کرده، روی امید به جانب لطف خالق بی چون کرد و فرمود: «وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ» را نصب العین دیده توکل خود ساخت و خاطر را از استعانت به غیر حی لایموت باز پرداخت. (خنجی اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۵۳)

از این رو تلاش می‌کند با همسان‌انگاری موقعیت عیدالله خان ازبک و حضرت شعیب عَلَيْهِ السَّلَام که آیه ۸۸ سوره هود در مقام وی نازل شده است، تحقق وعده الهی و پیروز فرض نمودن عیدالله و باطل و مغلوب بودن صفویان را به مخاطب خود القا نماید.

از نکات جالب توجه تاریخ‌نویسی روزگار صفویه، بیان دلایل کلامی دشمنی مخالفان دولت صفویه، از زبان تاریخ‌نویسان همسو با این دولت است. از آن جمله می‌توان به داستان ارسال سفیران شاه اسماعیل یکم به دربار شییک خان ازبک و گفت‌وگوهایی که با خان ازبک برگزار کردند، اشاره نمود. در این مجلس، «اول حکایتی که شییک خان مذکور ساخت حکایت مذهب بود که گفت: چرا این مذهب را احداث کرده، لعن و طعن بر صحابه کبار می‌کنید؟» (منشی قزوینی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۶)

این روایت علل مهم مخالفت و دشمنی شییک خان با شاه اسماعیل را که معنا و مفهوم کلامی در آنها نهفته است، بیان می‌دارد. نویسنده هوادار صفویه می‌خواهد عمق دشمنی و دیدگاه بسیار منفی سنیان نسبت به صفویان را بازتاب دهد؛ زیرا بنا بر اتهام قدیمی سنیان متعصب، شیعه به وسیله افکار غالبانه شخصی به نام عبدالله بن سبا تأسیس شده است. (نک. طبری، ۱۳۸۷/۱۹۶۷، ج ۴، ۳۴۰ / ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۲۴۲) اتهامات ازبکان در روایت دیگری از خنجی نیز بدین گونه بیان می‌شود: «فساد، بدعت و ارتداد که آثار او از صدر اسلام باز بدین دیار نرسیده بود به کمال اعتبار رسید.» (خنجی اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۵۰) در اینجا، روایت کلام‌انگاران خنجی در قالب یک رویکرد ترکیبی گذشته - حال‌نگر و با

۱. از نظر کلامی، «احداث» به معنای مذهب و آموزه‌هایی است که پدید آورده شده و در شریعت اصلی

وجود ندارد. (نک: سبحانی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۰ / ملانوری، ۱۳۹۲، ص ۹۸-۱۰۰)

استفاده از مفاهیم کلامی که پیامدهای فقهی نیز بر آن مترتب بود، بیان می‌شود؛ زیرا با طرح اتهامات قدیمی و کلامی مانند رفض و الحاد، ضمن محکوم‌سازی عقاید صفویان، تفسیرهای ایشان و هواخواهان آنها از نصوص شریعت، قرآن و سنت نیز موجب گمراهی مسلمان و ارتداد وانمود می‌گردید.<sup>۱</sup>

علت دوم حمله ازبکان به خراسان در نامه علمای ماوراءالنهر به فضلای مشهد، در اوایل دوره شاه‌عباس یکم، به‌گونه آشکارتری و با استفاده از منابع و استدلال کلامی بیان شده است. آنها علت تعرض به اموال و نفوس مردم را صدور اقوال و افعالی دانستند که موجب کفر می‌شود؛ زیرا به نظر آنها، صفویان «سب و لعن حضرات شیخین و ذوالنورین و بعضی از ازواج طاهرات - رضوان‌الله علیهم اجمعین - که کفر است، تجویز کنند.» (شاملو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۴۰/ قس. اسکندرمنشی، ۱۳۱۴، ج ۲، ص ۲۵۹) به‌ویژه آنکه آنها استدلال‌های کلامی ذیل را طرح کردند:

نخست. خلفای سه‌گانه اهل سنت در بیعت رضوان حاضر بوده‌اند و مطابق کلام خداوند متعال که می‌فرماید: «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا» (فتح: ۱۸)، مورد تأیید و رضایت پروردگار بوده‌اند.

دوم. با توجه به اینکه اقوال و افعال حضرت رسول ﷺ به موجب وحی است، آن حضرت کمال تعظیم و توقیر را درباره ایشان روا داشته است. «پس منکر کمال ایشان در کمال گمراهی و خذلان و بالحقیقه منکر قرآن و نسبت‌کننده نقص به سرور انس و جان بوده باشد و معتقد ایشان مرضی و متابع آن سرور باشد.» (شاملو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۲ / قس. اسکندرمنشی، ۱۳۱۴، ج ۲، ص ۲۵۹)

از اینها گذشته، آنها باور داشتند که به موجب آیه قرآن که می‌فرماید: «الْحَبِيبَاتُ لِلْحَبِيبِينَ وَالْحَبِيبُونَ لِلْحَبِيبَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ» (نور: ۲۶)، باید ملاحظه

۱. درباره رفض و الحاد و پیامدهای عقیدتی و دینی آن، نک. مشکور، ۱۳۷۲، ص ۲۱۰-۲۱۱.

نمود که نسبت خبث به عایشه به کجا منجر می‌شود ... چگونه صاحب فراش خیر البشر را با مثال آن چیزها که بعضی از طایفه شیعه نسبت می‌دهند، نسبت توان داد؟! نعوذ بالله من ذلک! فاعتبروا یا اولی‌الالباب. (شاملو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۴۳ / قس. اسکندرمنشی، ۱۳۱۴، ج ۲، ص ۲۵۹)

بدین روی مطابق دیدگاه علمای ازبک، به علت وارد دانستن نسبت کفر به شیعه و طرفداران صفویه (شاملو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۴۴)، «بر پادشاه اسلام، بلکه بر سایر انام بنا بر امر ملک علام، قتل و قمع آنها اعلی‌الدین، واجب و لازم است و تخریب ابنیه و اخذ اموال و امتعه ایشان جایز.» (شاملو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۴۱ / قس. اسکندرمنشی، ۱۳۱۴، ج ۲، ص ۲۶۰)

ازبکان حتی برای رد اقدامات صفویان در زمینه سب خلفای سنی، به سلوک حضرت علی علیه السلام مبنی بر عدم مخالفت با خلفای پیش از خود و نیز مذهب سنی شیخ‌صفی استناد می‌کردند و می‌گفتند: «ما را حیرت عظیم دست می‌دهد که شما نه روش حضرت علی را تابعید و نه روش پدر کلان را.» (روملو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۱۹۳) این در صورتی است که به باور حضرت علی علیه السلام، با وجود آنکه قریش پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله حق ایشان را گرفت، به جهت عدم تفرقه در میان مسلمانان و جلوگیری از خون‌ریزی تصمیم به صبر گرفت؛ چراکه به اعتقاد حضرت علی علیه السلام، مردم تازه مسلمان بودند و کوچک‌ترین سستی موجب تباهی دین می‌گردید. (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۰۸)

منشی‌قزوینی به منظور پاسخ‌گویی به اتهامات شییک‌خان ازبک، با ساخت روایت تاریخی ویژه‌ای، از روش‌گزینش اخبار به صورت ترکیب وقایع گذشته و حال استفاده می‌نماید. در چنین روشی، عقل و نقل معتبر به عنوان منابع مهم باورهای کلامی، در جایگاه هستی‌شناختی، در حکم حلقه‌های اولیه و بنیادین ساخت روایتی قرار می‌گیرند که هدف آنها توجیه و یا رد رویدادهای مورد نظر است. بر این اساس، به باور وی و شیعیان، شیعه تفسیر حقیقی دین رسول‌الله بود؛ چنان‌که یادآور شدند: «و ما علی الرسول الا البلاغ المبین.»

(منشی قزوینی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۶) به دیگر سخن، منشی قزوینی از رویکردی تاریخ‌نگارانه استفاده می‌کند که مطابق آن، گزارش‌های تاریخی ناسازگار با باورهای کلامی عقلی و نقلی معتبر و موافق اکثریت، نقد محتوایی می‌شوند. بنابراین، در چنین نگاهی، هر گزارشی که با یکی از رویکردهای کلامی ناسازگار باشد ساختگی و مردود تلقی می‌شود. (نک. حسن‌بگی، ۱۳۹۵، ص ۸ و ۱۳ و ۲۴)

از این‌رو، طبق استدلال سُفرای صفویه - که از زبان منشی قزوینی نقل می‌شود - مذهبی که قریب یکصد عالم و مجتهد نامی دارد و تا پانصد مجلد کتاب در این مذهب تصنیف شده و اجداد شییک‌خان، یعنی هولاکوخان و سلطان محمد خدابنده، تابع مطلق و پذیرای حرف علمای شیعه‌ای نظیر خواجه نصیرالدین و مطهر حلی بوده‌اند (منشی قزوینی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۶)، آیا می‌تواند احداث باشد؟!

از جمله مسائل تاریخی که خنجی، تاریخ‌نویس مخالف صفویان، سعی در توضیح و تبیین کلامی آن دارد، تعیین و نصب امام است. به نظر می‌رسد با توجه به شرایط جدید تاریخی و دعوای عقیدتی و سیاسی صفویان، وی با پیش کشیدن بحث امامت، می‌کوشد تا اساس ادعاهای سیاسی - عقیدتی شیعیان و به تبع آن صفویه را به چالش بکشد. از نظر روش تاریخ‌نویسی، به سبب اهمیت نظری مسئله امامت که مبانی مشروعیت‌بخش دولتین صفوی و ازبک‌بدان وابستگی تام دارد، وی یک گفت‌وگوی مفصل تاریخی را پیش می‌کشد. سپس یکی از اخبار یا روایات دلخواه تاریخی - کلامی را که پیش‌تر در مباحث وی اثبات گردیده است، به مثابه مبانی نظری، برای پیوند قطعات روایت تاریخی خود که هدف اصلی آن اثبات حاکمان سنی و رد صفویان است، گزینش کرده و به زنجیره اصلی حلقه‌های روایت وارد می‌سازد.

بر این اساس، وی مسئله نصب امام را در مذهب اهل سنت را از علم فروع فقهی می‌داند که نصب آن بر امامت واجب است (خنجی اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۷۷)، اما شیعیان برخلاف اهل سنت، ریاست امام را لطف خداوندی نسبت به بندگان خاصش می‌دانند (حلی، ۱۴۰۹، ص ۷۴) از این‌رو ریاست امام دینی و الهی است و او جانشین پیامبر ﷺ در

انجام وظایفش است. (مظفر، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۱) بنابراین، امامیه دو راه «نص» و «آشکار شدن معجزات» به وسیله کسی را از جمله شروط احراز امامت دانسته‌اند. (حلی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۵-۱۸۶) در نگاه شیعه، امامت چون دنباله نبوت است، امام می‌بایست از هر گناهی معصوم بوده و در زمینه احکام شریعت و سیاست اعلم از همه مردم زمانه نیز باشد. در نتیجه، امامت جزو اصول دین به‌شمار می‌آید. (حلی، ۱۳۸۶، ص ۴۷۸-۴۸۳ / شریف مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۴۲۹-۴۳۰ / فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۴-۱۱۵)

در مقابل، خنجی و اهل سنت امامت را جزو فروع فقه می‌دانند که از افعال مکلفان شمرده می‌شود. بنابراین، نصب امام شرعاً به وسیله امت انجام می‌گیرد. از این رو:

سزاوار آن است که امام ظاهر باشد، نه پوشیده چنانچه شیعه گویند...  
مخصوص نیست به اولاد هاشم و نه به اولاد علی... و شرط نیست که امام معصوم باشد و نه آنکه افضل اهل زمان خود باشد. (خنجی اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۷۷ و ۷۹)

به نظر می‌رسد روایت کلامی فقیه متعصبی مانند خنجی در باب تعیین امامت، بازتاب ترس او از فضای سیاسی زمانه‌اش داشته؛ زیرا جنبش صفویه در حال گسترش به مناطق تحت نفوذ ازبکان سنی بود. از این رو، وی تمام توان فکری و کلامی خود را به کار می‌گیرد تا از طریق به چالش کشیدن مبانی عقیدتی و سیاسی صفویان، مشروعیت دینی و حکومتی آنها را با تردید مواجه سازد. این موضوع در روایت خنجی که عناصر و بینش کلامی نقش برجسته‌ای در ساخت آن دارد، بیان شده است. وی می‌نویسد:

آوازه رفض و الحاد که هرگز از آب جیحون نگذشته بود، از اوج گردون گذشت...  
رفضه طاغیه سرخ، منابر مجامع ماوراءالنهر را که مراتب ظهور رضوان و رحمت بود، مواضع بروز عدوان و لعنت ساختند و مساجد اسلام را که معابد ارباب سنت و جماعت بود، به نشر قبائح رفض و شناعت از مراسم عبادت و طاعت باز پرداختند» (خنجی اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۵۰)

اهمیت حملات کلامی فقیه پرشوری مانند خنجی هنگامی قابل‌فهم‌تر می‌شود که دعاوی صفویان مبنی بر انتساب به خاندان نبوت و نیز دیدگاه‌های هواخواهان متعصب‌شان در باب جایگاه امام‌گونه آنها در نظر گرفته شود. مهم‌تر از همه آنکه خنجی به پیروی از متکلمان و فقیهان سنی، چهار روش «اجماع»، «استخلاف»، «شورا» و «استیلا و شوکت» را برای انعقاد امامت پیشنهاد می‌کند. (خنجی اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۷۹-۸۲) در این چهار روش، عمده دلایل اهل سنت، «اجماع صحابه» پس از رحلت پیغمبر ﷺ است. (فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۹ / قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۲۰، ص ۳۲۱) از این‌رو، خنجی از یک سو می‌کوشد تا ضمن پیش کشیدن تجربه تاریخی اهل سنت در اتکا به اجماع، آن را به مثابه الگوی اصلی تعیین امامت اسلامی، به منظور ایجاد یک کشمکش کلامی بر ضد مبانی مشروعیت تعیین امام از سوی شیعه و صفویه به کار گیرد (نک: خنجی اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۸۷) و از سوی دیگر می‌کوشد تا حکومت فرمانروایان سنی محبوب خود را در برابر صفویان، بر اساس آخرین روش تعیین امام، یعنی «استیلا و شوکت»، مشروع سازد؛ زیرا به گفته وی «اگر هیچ یک از مستجمعان شرایط امامت بدان اقدام نمایند همگان عاصی شوند و اگر یک مستحق بدان قیام کند، عصیان از مسلمانان ساقط شود ... و چون نصب کنند او را به امامت، یا به شوکت که از اسباب انعقاد امامت است مستولی شود بر بلاد اسلام - و او را سلطان گویند -». (همان) بر اساس همین روش بود که در سال ۹۱۳ ق، شیبک خان «حکم کرد که در خطبه نام او را امام زمان و خلیفه رحمن بر زبان رانند.» (روملو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۰۲۳)

کشمکش‌های کلامی میان صفویان و ازبکان در دوره شاه‌تهماسب یکم نیز ادامه یافت؛ چنان‌که روملو در شرح وقایع سال ۹۳۵ ق، حملات کلامی ازبکان علیه صفویان را در قالب نامه‌ارسالی آنها به شاه‌تهماسب یکم بازتاب می‌دهد. از مضمون نامه چنین برمی‌آید که مسئله کلامی بدعت و احداث، در دوره عبیدخان نیز عامل اصلی حملات ظالمانه آنها به خراسان عنوان شده است؛ چنان‌که یادآور می‌شود:

«غرض ما آن است که دین و ملت و مذهب که از زمان حضرت

رسالت ﷺ و خلفای راشدین و امامان متقین الی غایت دو عالم و عالمیان

انتظام یافته تغییر نپذیرد و اگر به مقتضای فساد و زمان خلل و فتوری در ملت نبوت واقع شود، حسب‌الامکان در دفع و رفع آن کوشیدن بر ما لازم است. (روملو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۱۸۶-۱۱۸۷)

در این نوع روایت کلام‌انگاران، معنا و مقصود نهایی روایت که مشروع‌سازی جنگ و نابودی صفویان است، در قالب مفاهیم کلامی مقدسی مانند تغییر دین، ملت و مذهب حقیقی ریخته می‌شود. بدین‌سان، مبانی فکری و کلامی این‌گونه روایتی‌گزینشی، از گذشته تاریخی دین مبین اسلام گلچین و سپس صورت‌بندی می‌گردد. پایه‌های کنونی این روایت نیز بر اساس مشاهدات و تفسیرهای جهت‌دار آنها از مذهب شیعه و اقدامات طرفداران صفویه استوار می‌گردد؛ چنان‌که یادآور می‌شوند:

مردم خراسان در دست اهل بدعت و ضلال گرفتار شده، خواه به طوع و خواه به کره تابع تشیع و رفض شده‌اند و این صفت و طینت و طبیعت آن مردم شده است. (روملو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۱۸۷)

به نظر می‌رسد از بکان که می‌دانند نوع اقدامات آنها درباره مردم خراسان بسیار ستمگرانه است، با اتکا به برخی مفاهیم کلامی، مانند «بدعت»، «ضلال»، «رفض»، «نفاق» و «سرپیچی از اسلام» که پیامدهای فقهی ناگواری برای دارندگان چنین صفت‌هایی به همراه می‌آورد، عامدانه در پی مشروع‌سازی عملیات خود علیه مردم بی‌گناه این منطقه و طرفداران دولت صفوی هستند. آنان مدعی می‌شوند:

آن کسانی که از روی صداقت (رجوع به) لشکر اسلام کرده، همراهی دین می‌کنند معلوم کرده باشند که چه نوع التفات‌ها درباره ایشان به ظهور رسیده، و آنها که نفاق می‌ورزند و گردن از اطاعت اسلام می‌پیچند، تفرقه‌ای که بدیشان عاید می‌شود ظلم نخواهد بود. چنان‌که گفته: ظلم‌هایی که به عالم پیداست همه عدل است، ولی ظلم‌نماست. (روملو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۱۸۷)

از دیگر رویکردهای تاریخ‌نگاری کلام‌انگاران دوره صفویه هنگام ساخت روایاتی که ویژگی مجادله‌ای و اقناعی داشتند، استفاده از سنجش و همسان‌نگاری میان وقایع کنونی



با رویدادهای مهم زندگانی حضرات محمد ﷺ و علی ﷺ، به عنوان منشأ اصلی مشروعیت‌بخشی به اهل سنت و شیعه است؛ از جمله: ازبکان برای توجیه شکست‌های خود از صفویان، دست به مشابهت‌سازی میان جنگ‌هایشان با غزوهٔ اُحد زدند و ادعا کردند که حضرت حق دربارهٔ مسلمانان، از این نوع تنبیهات بسیار کرده است و به مضمون کلام «الامور مرهون باوقتها، چون عنایت کریم ازلی و حکیم لم‌یزلی همراه لشکر اسلام است» (روملو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۱۸۷-۱۱۸۹)، توقع پیروزی اهل اسلام در برابر صفویان کافر را در سر می‌پروراندند؛ زیرا به باور قشری آنها، یکی از دلایل کلامی کفر شیعه، سجده بر غیر خداست. (روملو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۱۹۲)؛ این در حالی است که معنای «سجده» به نظر شیعه، احترام، تعظیم و تکریم است. (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۵) آنها حتی رفتن خود از دارالسلطنه هرات به مرو را همانند مهاجرت حضرت محمد ﷺ به مدینه تصور می‌کردند و می‌گفتند: «هرکس به ما طعن می‌کند، طعن او بر رسول عاید می‌شود.» (روملو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۱۸۹-۱۱۹۰) افزون بر این، کشتن سادات مشهد در اوایل سلطنت شاه‌عباس یکم را با آیهٔ قرآن که می‌فرماید: «إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» (هود: ۴۶)، توجیه می‌کردند. همچنین انجام جنگ در ماه رجب را با اقدام حضرت علی ﷺ علیه دشمنان، مقایسه و مشروع می‌ساختند (شاملو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۴۴-۱۴۵ / اسکندرمنشی، ۱۳۱۴، ج ۲، ص ۲۶۰)

بدین‌سان، تمسک به مفاهیم کلامی که تفاسیر مختلفی می‌تواند از آنها مستفاد شود و ازبکان در یک کنش هم‌ذات‌پندارانه با اسلام حقیقی، از آنها به نفع مشروعیت خود و اقداماتشان استفاده می‌کردند، نشان‌دهندهٔ ترس فزایندهٔ ایشان از گسترش نفوذ دولت صفوی در ماوراءالنهر و نواحی تحت نفوذشان بوده است. در نتیجه، از طریق دست زدن به چنین اقدامات خشونت‌باری که به تفسیر مفاهیم کلام اسلامی اتکا داشت، در پی ایجاد ترس در میان طرفداران منطقه‌ای دولت صفوی، به منظور توسعهٔ نفوذ عقیدتی، سیاسی و نظامی در ناحیهٔ خراسان بودند؛ همچنان‌که تأکید می‌کردند: «به جهت آن، در قید جنود سعود اسلام آنچه‌آن‌که می‌باید در نمی‌آیند و همراهی نمی‌کنند. بدان سبب، روی در خرابی دارند.» (روملو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۱۸۷)

دفاعیات و ستیز کلامی تاریخ‌نویسان هواخواه صفویه علیه مخالفان سیاسی - عقیدتی مورخان هواخواه صفوی نیز برای تأیید مشروعیت دینی و سیاسی این دولت، از استدلال‌ها و منابع کلامی متنوعی نظیر عقل، نقل معتبر، و حتی عناصر کلامی ایرانی مانند «اندیشه شهریاری» بهره گرفتند. بدین‌سان، آنها ضمن مشروع‌سازی مبانی دینی این دودمان، به مبارزه کلامی با دشمنان و رقیبان سیاسی و عقیدتی صفویان پرداختند. از آن جمله، خواندمیر مرگ احتمالی قطب‌الدین را در قالب ساخت یک روایت دوقطبی کلام‌محور که در یک سوی آن گرجیان کافر قرار داشتند و در سوی مقابل، قطب‌الدین که «کلمه توحید بر زبان رانده، مستعد تجرّع شربت شهادت» بود، در جهت جهاد اسلامی، تقدیس می‌نماید. (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۴۱۱-۴۱۲)

خواندمیر چگونگی رسمی کردن و گسترش مذهب تشیع، تحت اراده شاه اسماعیل یکم را نیز با اتکا به برخی مفاهیم کلامی، مانند «ابداع» و «احداث»، اینچنین توضیح می‌دهد: فرمان واجب‌الاذعان شرف نفاذ پیوست ... پیشنهادان تمامی بلدان در اقامت صلوات و سایر عبادات رسوم مذموم مبتدعه را منسوخ گردانند. مؤذنان مساجد و معابد لفظ «أشهد أن علیاً ولی الله» داخل کلمات اذان سازند. (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۴۶۷)

از این‌رو، خواندمیر در رویکرد کلامی خود، پدیده‌های تاریخی حال مانند بدعت را در جهت اثبات و احیای باورهای دینی گذشته به‌کار می‌گیرد و این امر موجب مشروعیت همزمان رویداد - یعنی احیای مذهب - و فاعل تاریخی کنونی نیز می‌شود. در نتیجه، علت و هدف ظهور صفویان را درست کردن وضعیت دینی موجود و بازگشت به باورهای مذهبی صحیحی می‌داند که نسبت به دوران قدیم در آن ابداع و احداث صورت گرفته است.

بر این اساس، شاه اسماعیل یکم، به خطبای ممالک آذربایجان دستور داد تا رسوم اصیل دینی احیا شود و «خطبه به نام ائمه اثنی عشر - سلام الله علیهم الی یوم الحشر - خوانند.» (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۴۶۷) همچنین بر لعن خلفای ثلاث، به مثابه رهبران مذهب قدیم، تأکید و مبالغه فرمودند. (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶، ص ۳۶) به همین سبب، سنیان و

خوار جیان که از نظر عقیدتی فقط خدا و رسول‌الله را تأیید می‌کردند،<sup>۱</sup> از ترس قزلباشان رو به فرار گذاردند. (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۴۶۸)

روملو ضمن شرح وقایع سال ۹۱۵ ق، در بیان علل برخورد نظامی شاه اسماعیل یکم با شییک‌خان ازبک، برای به چالش کشیدن مشروعیت اقدامات ازبکان، در قالب ساخت یک روایت ترکیبی، از منابع کلامی اسلامی و ایرانی به‌طور هم‌زمان استفاده می‌کند. بنابراین، از یک سو وی را عامل حمله و خرابی خراسان و ماوراءالنهر می‌داند، و از سوی دیگر به منابع کلامی اسلامی و «اندیشه شهریاری» که مطابق آن سلطان باید عادل و دادگر باشد نیز چنگ می‌زند.<sup>۲</sup> همچنین مطابق اندیشه شهریاری، خیال پادشاهی توسط شییک‌خان - که غیر خودی است - گناه شمرده می‌شود و شهریاری تنها برازنده شاهان صفوی انگاشته می‌شود که به ادعای تاریخ‌نویسان این دوره، «ظل‌الله فی الارض» بودند<sup>۳</sup> و بدین ترتیب نشان از فره شاهان باستانی ایران داشتند. افزون بر این، به موجب آیه ۱۵۳ سوره انعام، به سبب آنکه شییک‌خان از صراط مستقیم که همان مذهب شیعه است، خارج شده و قدرت‌طلبی در سر می‌پروراند «در فتنه و فساد بر روی عجزه و مساکین» گشوده بود.» (روملو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۰۴۲)

نه تنها تاریخ‌نویسان وابسته به دربار صفوی، بلکه خود شاه‌تیماسب یکم که در نقش یک مورخ، برخی از وقایع زمان خود را نگاشت، از عناصر کلامی برای دفاع از باورهای مذهبی و سیاسی خویش و حمله به اعتقادات دشمنان و رقیبانش استفاده نمود. برای نمونه، شاه‌تیماسب با استناد به آیات و روایاتی که در کتب اعتقادی و تاریخی برای اثبات حضرت علی علیه السلام و ائمه اطهار آمده است، (در این باره نک. صفوی، ۱۳۴۳، ص ۴۸-۵۱ / طوسی، ۱۴۱۱، ص ۲۴۹ / فیاض‌لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۱۲۴-۱۲۵ / سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۳۸۶) به هم‌وردجویی با برادر شورشی‌اش، القاص میرزا، می‌رود و به دنبال ایجاد پیوند بین خود و امام اول شیعیان بر می‌آید. وی می‌نویسد: «آقای من نزد حضرت پروردگار از آقای تو عزیزتر است و اخلاصی که مرا با اوست بر او ظاهر است...» (صفوی، ۱۳۴۳، ص ۴۹-۵۱)

۱. در این باره، نک. مشکور، ۱۳۷۲، ص ۱۷۶.

۲. در این باره، نک. قادری و رستم‌وندی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۱-۱۴۳.

۳. در این باره، نک. اسکندرمنشی، ۱۳۱۴، ج ۲، ص ۲۸۹.

همچنین ملاجلال منجم، وقایع‌نویس دوره شاه‌عباس یکم، برای دفاع از حکومت صفوی و نشان دادن کار ناروای طمع‌کنندگان داخلی به قدرت صفویه که پس از مرگ شاه‌تیماسب یکم، وارد منازعات کسب قدرت شده بودند، مقایسه جالبی انجام می‌دهد. وی اوضاع این دوره را با زمان پیامبر ﷺ و تشکیل سقیفه بنی‌ساعده می‌سنجد<sup>۱</sup> و اینچنین می‌نویسد: «...این بعینه به معامله رحلت نبی ﷺ بخاطر و تجهیز علی علیه السلام و مخالفت و مخاصمت میان امم بر سر خلافت است بی تفاوت.» (منجم یزدی، ۱۳۶۶، ص ۲۹) در واقع، منجم یزدی قصد دارد با استفاده از رویکردی کلامی و با سنجش داستان تاریخی سقیفه بنی‌ساعده و نحوه قدرت‌گیری شاه‌اسماعیل دوم که سبب برهم خوردن نظم عقیدتی و سیاسی جامعه ایران عصر صفوی شده بود، حکومت وی و کنش طرفدارانش را بی‌اعتبار و فاقد مشروعیت جلوه دهد.

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، در اوایل دوره شاه‌عباس یکم، علمای ازبک با نوشتن نامه‌ای ابداع و احداث در دین و سب خلفای سه‌گانه را عوامل مهم حمله و قتل عام مردم مشهد ذکر کرده بودند. به نظر می‌رسد رویکرد طرح اتهام و پاسخ به آن با استفاده از عناصر کلامی، به‌طور آگاهانه‌ای توسط تاریخ‌نویسان عصر صفوی دنبال شده است. همچنانکه در پاسخ به اتهامات ازبکان، تاریخ‌نویسان هوادار صفویان به نقل از یکی از علمای خراسان به نام مولوی محمد رستم‌داری، دفاعیه مفصلی ارائه کردند. در تمام دفاعیات و ادله وی، از نقل معتبر، آیات و روایات و سنجش عقلی، به مثابه منابع و روش مورد استفاده تاریخ‌نگاری کلامی استفاده شده است. وی در پاسخ به تشکیک ازبکان که شیعه را مبتدع و مخترع خوانده بودند، گفته بود: «مجملاً در طریق شیعه و سنی کتب کثیره در حدیث مضبوط شده است. بنابراین، اهل اسلام منحصر در این دو فرقه‌اند.» (شاملو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۴۸ / قس. اسکندرمنشی، ۱۳۱۴، ج ۲، ص ۲۶۱)

درباره این اتهام که هواداران صفویه به علت سب خلفای سه‌گانه که ممدوح پیامبر بوده‌اند، مرتکب کفر شده‌اند، روایت کلام‌محور مفصلی به شرح ذیل نگاشته شد:  
نخست. ممانعت عمر از نوشته شدن وصیت‌نامه توسط پیامبر دلالت بر کفر دارد.<sup>۲</sup>

۱. درباره دیدگاه‌های شیعه در باب سقیفه بنی‌ساعده، نک. علامه طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۳۵-۳۷.

۲. به نظر شیعه «همه مصیبت‌ها آن بود که نگذاشتند پیامبر خدا آنچه را می‌خواست، بنویسد.» (سبحانی، ۱۳۸۶، ص ۳۳۳)

دوم. برخی از خلفا از دستور پیامبر برای رفتن با سپاه اسامه استنکاف کرده بودند<sup>۱</sup> و پیامبر فرموده بود: «جَهِّزُوا جَيْشَ اسَامَةَ. لَعْنُ اللَّهِ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهُ!»

سوم. مطابق سخن ازبکان که گفته بودند فعل رسول خدا وحی است، اخراج مروان توسط پیامبر از مدینه نیز وحی بوده است. بنابراین، آوردن مروان به مدینه و تفویض امور به وی و تعظیم او توسط عثمان، مطابق آیه ۲۲ سوره مجادله که فرمود: «لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ»، نیز کفر بوده است. (شاملو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۴۸-۱۵۰ / قس. اسکندرمنشی، ۱۳۱۴، ج ۲، ص ۲۶۱-۲۶۲)

وانگهی، رستم‌داری ضمن ردّ عمل سب شیخین و عایشه توسط جاهلان شیعه نفس کفر بودن این کنش و حکم به کفر شیعه توسط جاهلان اهل سنت را نیز با اتکا به عقل و اخبار گوناگون دینی و تاریخی رد می‌نماید. اگرچه نظر وی در باب آیه «الخبیثات للخبیثون» این معنا را ندارد که زوجین در ممدوحیت و مذمومیت من جمیع الوجود شریک باشند؛ چنان‌که تأکید می‌کند که مثال حضرات نوح، لوط و زوجه ایشان و نیز آسیه و فرعون و آیه کریمه «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ» گواهی بر این مطلب است. (شاملو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۶-۱۵۷ / قس. اسکندرمنشی، ۱۳۱۴، ج ۲، ص ۲۶۳-۲۶۴)

همچنین رستم‌داری اساس روایت مدح خلفای سه‌گانه توسط پیامبر را با استفاده از رویکردی کلامی رد نمود و استدلال‌های ذیل را مطرح ساخت:  
نخست. می‌بایست در کتب مشترک شیعه و سنی آمده باشد.  
دوم. بعضی از اهل سنت این حدیث را بنا به مصلحت نقل کرده‌اند، به ویژه هنگامی که راوی حدیث عادل نباشد.

سوم. خبر متفق‌علیه دلالت بر خلاف آن دارد. بنابراین، مخالفت خبر واحد، به ویژه با خصوصیات مذکور به مثابه کفر پذیرفته نمی‌شود.

۱. شیخ مفید می‌نویسد: که ابوبکر و عمر، علی‌رغم دستور پیامبر، با سپاه اسامه همراه نشدند. (مفید، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۸۳)

چهارم. تعظیم و توقیر پیامبر نسبت به خلفای سه‌گانه، پیش از صدور مخالفت ایشان، دلالت بر حسن و سلامت عاقبت نمی‌کند. بر همین مبنا، حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ از عمل ابن ملجم خبر داد و عقوبت نفرمود. در نتیجه «روایتی که دلالت بر حسن خصوص فعلی نباشد، مفید نیست.» (شاملو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۱ / قس. اسکندرمنشی، ۱۳۱۴، ج ۲، ص ۲۶۲)

از این رو، استدلال می‌کرد: با وجود ادعای سنیان که آیه ۱۸ سوره فتح، یعنی «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ» در باب شرکت خلفای سه‌گانه در بیعت رضوان نازل شده است، به علت مخالفت آنها با نص پیامبر و غضب خلافت و آزار حضرت فاطمه عَلَيْهَا السَّلَامُ که مطابق حدیث «فغضبت فاطمة فخرجت عنه و لم تتكلم معه حتى ماتت» نزد پیامبر جایگاه بلندی داشت، مستوجب عقوبت بوده‌اند. (شاملو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۲) همچنین در پاسخ به عدم مخالفت حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ در مقابل خلفای سه‌گانه هنگام تشکیل سقیفه بنی‌ساعده، مسئله تکفین و تجهیز حضرت محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ توسط ایشان و نیز به علت قلت اتباع و بیم هلاک اهل حق یا مسائل دیگر، ایشان وارد جنگ نشد و این دلالت بر حقیقت خلفا نمی‌کند. (اسکندرمنشی، ۱۳۱۴، ج ۲، ص ۲۶۳)

افزون بر این، با توجه به داستان انتساب صفویان به خاندان نبوت و بهره‌برداری دولت مزبور از این موضوع، بحث هتک حرمت سادات توسط ازبکان در کانون اصلی روایت شاملو واقع می‌شود. شاملو ضمن مقایسه تکفیر سادات با داستان سب شیخین، این مسأله را مخالفت با حرم پیغمبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عنوان می‌کند؛ و گناه نفی شأن و جلالت آن حضرت را بالاتر از داستان سب خلفا دانسته و آن را در حکم کفر و محاربه با پیامبر تلقی می‌کند. (شاملو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۷-۱۵۸ / اسکندرمنشی، ۱۳۱۴، ج ۲، ص ۲۶۴)

همچنین در باب استدلال علمای ازبک مبنی بر جنگ حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ علیه دشمنان در ماه حرام که آن را بهانه تجاوز قرار داده بودند، این داستان را پس از تعدی دشمن توضیح می‌دهند. سرانجام استدلال کردند با توجه به عدم اثبات کفر شیعه «وجهی که برای حلیت قتل و غارت ساکنان مشهد فرموده‌اند، ناتمام است.» (شاملو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۸ / نیز نک. اسکندرمنشی، ۱۳۱۴، ج ۲، ص ۲۶۴)

روی هم‌رفته، تاریخ‌نویسان پیرو صفویان به نقل از رستم‌داری و با اتکا به رویکردی کلامی، دفاعیات و بحث مفصلی در باب مسئله مهم سب خلفای سه‌گانه اهل سنت توسط

هواخواهان صفویه ارائه کرده‌اند. اساس این استدلال‌ها متکی بر آیات قرآن، نقل و سنجش با اخبار تاریخی معتبر درباره پیامبران و ائمه اطهار علیهم‌السلام و نیز تفاسیر کتب معتبر اهل سنت بوده است. (نک. شاملو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۴۸-۱۵۸ / اسکندرمنشی، ۱۳۱۴، ج ۲، ص ۲۶۱-۲۶۴) هدف تمام این مباحث و دفاعیات که بر اساس بینش و روش کلامی صورت گرفت، رد اتهام کفر شیعه و هواخواهان صفویه به واسطه سب خلفاست؛ زیرا از بکان با اتکا به اتهام کفر شیعه و هواداران صفویه، حکم به وجوب قتل شیعه می‌کردند. (شاملو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۵)

یکی از وجوه تاریخ‌نویسی کلام‌نگارانه دوره صفویه تلاش تاریخ‌نویسان این دوره برای مبارزه فکری با رقیبان و مخالفان عقیدتی و مذهبی داخلی دولت صفوی است. در این زمینه نویسندگان طرفدار این دولت، ضمن تأکید بر جنبه معاصریت رویدادهای تاریخی، می‌کوشیدند تا با بهره‌گیری از مفاهیم کلامی - همچون الحاد و زندقه - مشروعیت مذهبی و سیاسی مخالفان عقیدتی صفویان را با تردید مواجه سازند. همچنین آنها مشاهدات و اسناد حاضر را وسیله‌ای برای به چالش کشیدن دشمنان ملحد صفویان می‌دانستند. برای نمونه، امینی‌هروی در باب اقدامات شاه اسماعیل یکم بر ضد مشعشعیان خوزستان می‌نویسد:

بارۀ همت را به جانب خوزستان و جزایر که اصحاب الحاد را مجمع دفاین و ذخایر بود، در حرکت آورد و واقعه اهالی آن دیار آنکه فرقه مشعشع که شعشعه آثار زندقه از ناصیه احوال ایشان تابان گشته، اگرچه نصیری‌وار علی‌الله می‌گفتند، اما امیر محسن را که دعوی انتصاب به خاندان نبوت می‌بود، به رسم قایم‌مقامی به الوهیت اعتراف اقرار نموده، اوامر و نواهی را مشروع دانسته، به حکم و رأی او می‌شناختند. از این غریب‌تر چه باشد که اولاً امیر المؤمنین را خالق و معبود شناسند و بعد از آن یکی را که گمان آن داشته باشند که خدای را فرزند است، قایم‌مقام شناسند؟ (امینی‌هروی، ۱۳۸۳، ص ۳۰۹ / قس. شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۱۴۱-۱۴۲)

همچنان‌که در این روایت مشخص است، نویسنده آن به صراحت تمام و با تکیه بر منابع و مفاهیم کلامی صرف، دعوی مشعشعیان را مردود می‌شمارد. جالب آنکه خود صفویان نیز در دوره شاه اسماعیل و پدران‌ش، دعاوی غالبانه‌ای نظیر مشعشعیان مطرح

ساخته بودند. صرف‌نظر از رویکرد کلامی نویسنده در بیان چنین روایتی، نکته مهم این است که صورت‌بندی کردن چنین روایتی در زمانه‌ای انجام شده است که صفویان با رسمی کردن مذهب تشیع در ایران، طرح تأسیس دولتی متمرکز و قدرتمند را در سر می‌پروراندند. از این‌رو، طبیعی است که شاه‌اسماعیل یکم این رقیب خانگی و عقیدتی را که دارای عقبه اجتماعی مهمی است و هم‌اورد سیاسی بالقوه‌ای نیز به شمار می‌رود، برنتابد. بدین‌رو، تاریخ‌نویس پیرو صفویه با استفاده از دعاوی غالبانه مشعشعیان،<sup>۱</sup> ضمن وارد ساختن اتهامات الحاد، زندقه و فرقه «نصیری» به ایشان، عقاید مشعشعیان را مستوجب گمراهی مسلمانان و دلالت بر ابداع در دین دانست.<sup>۲</sup> از این‌رو، به سبب آنکه قوم مشعشع به الوهیت رهبر خود اعتراف کردند و احکام دین که راه و شریعت بود، نسخ کردند «دفع شر آن جماعت بی‌دین بر ذمه همت پادشاه ظفرقرین واجب نمود.» (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۴۹۷)

اگرچه واله اصفهانی انحراف عقیدتی ایشان را ناشی از خدا دانستن و لم‌یزل و لایزل بودن شاهنشاه کشور امامت و ولایت روایت می‌کند (واله‌اصفهانی، ۱۳۷۲، ص ۱۷۳)، با وجود این، فساد اعتقادی مشعشعیان که مسئله‌ای کلامی است، بهانه برخورد نظامی شاه صفوی با ایشان گردید که در نتیجه آن «شعار اسلام در آن ناحیه تجدید یافت.» (شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۱۴۲)

این ادبیات و روش کلامی، حتی در برابر شاه صفوی که در عقاید و سلوک دینی‌اش شک و تردید وجود داشت، نیز به‌کار گرفته می‌شد. در همین رابطه، افوشته‌ای نطنزی<sup>۳</sup> شاه‌اسماعیل دوم را به واسطه عدم تعظیم و توقیر علما و اکرام و احترام فضلا، همانند شاه‌تهماسپ یکم نمی‌داند؛ «لاجرم دل‌های این طایفه از او متنفر گشته بر بداعتقادی و بی‌قیدی آن رقم کشیدند.» (افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳، ص ۴۱)

۱. «غالی» کسی است که بندگان خدا را از مقام عبودیت بالا برد و صفات خدا و افعال او را برای آنان ثابت کند. (سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۴)

۲. «زندیق و ملحد» به مسلمانی می‌گویند که تفسیرهای او از نصوص شریعت، قرآن و سنت موجب گمراهی مسلمانان گردد. (مشکور، ۱۳۷۲، ص ۲۱۰-۲۱۱) «نصیری» فرقه‌ای است که در قرن پنجم ق از شیعیان جدا شدند. تعالیم آنها عبارتند از: التقاط عناصر شیعه، مسیحیت و باورهای ایران پیش از اسلام. (نک. همان، ص ۴۴۲)



به نظر می‌رسد نوعی توافق دربارهٔ به‌کارگیری اصطلاح کلامی «بداعتقادی» نسبت به وضعیت مذهبی دورهٔ شاه‌اسماعیل دوم در میان تاریخ‌نویسان هواخواه صفوی وجود دارد؛ زیرا به باور منجم یزدی «نزدیک به آن رسید که طوایف قزلباش و صوفیان بداعتقاد شده، از اطاعت برگردند و فساد کلی دست دهد.» (منجم یزدی، ۱۳۶۶، ص ۳۵)

همان‌گونه که منجم یزدی یادآور شد، نسبت بداعتقادی موجب برهم خوردن نظم سیاسی و اجتماعی و روی دادن وضعیت فساد کلی در جامعه می‌شود؛ زیرا سست شدن پایه‌های مشروعیت‌بخش دینی حکومت، موجب اطاعت‌ناپذیری پیروان عقیدتی-سیاسی صفویان می‌گردید. بنابراین، تاریخ‌نویسان طرفدار صفویان با وارد ساختن اتهام بی‌اعتقادی و بی‌قیدی به افرادی مانند شاه‌اسماعیل دوم و میرزاسمعیل دوم، در پی زمینه‌سازی روانی برای توجیه حذف آنها از صحنه قدرت برآمدند. حتی با وجود ابراز ندامت میرزاسمعیل دوم و سب خلفای اهل سنت توسط وی «گفتند که در این لعن توریه کرده و اعتبار ندارد». (نک: منجم یزدی، ۱۳۶۶، ص ۴۰-۴۱)

افزون بر این، نطنزی ریشهٔ کم‌التفاتی شاه‌اسماعیل دوم نسبت به علما را ناشی از عدم تأیید ضمنی حکومتش توسط مجتهدالزمانی شیخ عبدالعالی روایت می‌کند. (افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳، ص ۴۱)<sup>۱</sup>

بنابراین - همچنان‌که مشاهده شد - نطنزی برای به چالش کشیدن مخالف عقیدتی‌ای نظیر شاه‌اسماعیل دوم، از یک رویکرد کلام‌انگارانه ترکیبی استفاده می‌کند: از یک سو، اساس کنش‌ها و اقدامات مشاهده‌شده از شاه صفوی، به مثابه مبانی برای حملات کلامی بر علیه وی در نظر گرفته می‌شود. از سوی دیگر، با استفاده از اصول شیعه درباره حق حکومت علما در غیاب حضرت صاحب الزمان علیه السلام، مبانی کسب قدرت شاه‌اسماعیل دوم به چالش کشیده می‌شود.

۱. به روایت افوشته‌ای نطنزی، شاه‌اسماعیل دوم در روز جلوس به تخت سلطنت، در محضر شیخ عبدالعالی تأکید کرده بود که «سلطنت حقیقتاً تعلق بحضرت امام صاحب الزمان علیه السلام می‌دارد و شما نایب مناب آن حضرت و از جانب او مأذونید برواج احکام اسلام و شریعه، قالیچهٔ مرا شما بیندازید و مرا شما برین مسند بنشانید تا من برآی و ارادهٔ شما بر سریر حکومت و فرماندهی نشست باشم. حضرت شیخ در زیر لب فرمودند که پدر من فراش کسی نبود و این سخن را پادشاه شنید و هیچ‌نگفت دیگر اصلاً متوجه آن جماعت نشد...». (افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳، ص ۴۱)

روایت اختلاف علما و شاه‌اسماعیل دوم توسط استرآبادی به‌گونه‌ای توضیح داده می‌شود که از همان ابتدا بینش کلام‌محور در ساخت روایت برجستگی غالبی دارد. نویسنده پیرو صفویه حلقه‌های روایت خود را به‌گونه‌ای به هم پیوند می‌دهد که از همان آغاز، نقش تقدیرات فلکی به مثابه یکی از عناصر کلامی دخیل در وقوع انحرافات فکری اسماعیل دوم خودنمایی می‌کند. (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶، ص ۹۸) سپس اختلافات فکری و عقیدتی اسماعیل دوم و میرزا مخدوم شریفی با علما دربارهٔ خلفای سه‌گانهٔ اهل سنت و عایشه همسر پیامبر ﷺ، در قالب مجادله‌ای کلامی که به آیات، روایات، نقل معتبر و سنجش عقلی مدلل است، مطرح می‌گردد.

با توجه به عواقب حیثیتی طعن علما نسبت به عایشه، این موضوع به علل ذیل مردود انگاشته می‌شود:

حرم محترم رسول خداست. چه می‌گویید که آیات عصمت و طهارت در شأن او نازل شده<sup>۱</sup> و به شرف فراش و پای‌بوس آن حضرت ﷺ رسیده؟ چگونه مستحق عقوبت باشد و آنچه در بصره میانۀ او و حضرت امیرالمؤمنین علی - علیه‌السلام - روی داده به اغوا و تحریک طلحه و زبیر صدور یافته؟ و حضرت امیرالمؤمنین علی - علیه‌السلام - به ضعف رأی و نقصان عقل که زنان را می‌باشد، حمل فرموده‌اند. (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶، ص ۹۸)

روایت کلام‌انگارانه تاریخ‌نویسان حامی دولت نه تنها در باب رقیبان عقیدتی - سیاسی نیرومند صفویان به کار می‌رفت، بلکه در مواجهه با فرقه‌های عقیدتی و اجتماعی که - دست‌کم - فاقد دعاوی قدرتمند سیاسی بودند نیز استعمال می‌شد. برای نمونه، در خصوص خروج شاه‌قلندر روایت شده که به اقتضای «قضا و قدر»<sup>۲</sup> کشته شد (افوشته‌ای نطنزی،

۱. منظور آیهٔ تطهیر است که معرکه آراست. اهل سنت می‌گویند: درباره تمام زنان پیامبر نازل شده، اما شیعه می‌گوید: اختصاص به اهل بیت علیهم‌السلام دارد. (سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۳۸۶-۳۸۷)

۲. از نظر کلامی، حوادث جهان از آن نظر که وقوع آنها در علم و مشیت الهی قطعیت و تحتم یافته، مقتضی به قضای الهی است، و از آن نظر حدود و اندازه و موقعیت مکانی و زمانی آنها تعیین شده، مقدر به تقدیر الهی است. (مطهری، ۱۳۹۳، ص ۵۲)

۱۳۷۳، ص ۱۱۳) بدین‌روی، با توجه به اراده و حساب الهی که موافق و همساز با صفویان انگاشته می‌شود، شورش شاه‌قلندر نامشروع و ناحق تصور می‌گردد که بر طبق قضا و قدر الهی با سرنوشت مرگ مواجهه می‌شود.

همچنین گفته شده که در جریان وقایع سال هفتم پادشاهی شاه‌عباس یکم، ملاجلال، منجم ویژه شاه، پیش‌بینی کرده بود که در این سال صاحب خروجی در عراق ظهور خواهد کرد. چاره کار را به تخت نشاندن مجرمی به مدت سه روز و سپس قتل وی دیدند. از این‌رو، «یوسف ترکش‌دوز» نام نقطوی که به گفته استرآبادی مشهور به الحاد بود، تاج سلطنت بر سر گذاشتند. (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶، ص ۱۵۹-۱۶۰)

در واقع، وی از بازماندگان قتل عام خسرو درویش و نقطویانی بود که چندی پیش توسط شاه‌عباس یکم در قزوین سرکوب شده بودند. از قرار معلوم، علت این مسئله این بود که به لحاظ مذهبی، نسبت به کسانی که با تبلیغ آیین‌های تازه، موجب اختلاف دینی و اخلاقی می‌شدند، خشونت و سخت‌گیری می‌شد. (فلسفی، ۱۳۵۳، ج ۳، ص ۴۵)

به دیگر سخن، با توجه به دعاوی صفویان درباره انتساب به خاندان پیامبر ﷺ و تبلیغ و حفاظت از عقاید دینی، هرگونه باور مخالفی که نظم اجتماعی، فکری و سیاسی جامعه را متزلزل می‌کرد، عنصر نامطلوب و مخل نسق موجود به حساب می‌آمد؛ و در نتیجه مستوجب نابودی نیز می‌شد. از این‌رو، تاریخ‌نویس تابع صفویان با وارد ساختن اتهام الحاد و زندقه به یوسف ترکش‌دوز نقطوی، قتل وی را واجبی می‌داند که موجب رضایت و تصدیق همگان نیز می‌شد. (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶، ص ۱۶۰)

این موضوع درباره سایر ادیان نیز در منابع تاریخ‌نویسی دوره صفویه بازتاب یافته است. با این حال، به سبب ویژگی این نوع روایت‌ها که با هدف زمینه‌سازی روانی برای سرزنش و یا حذف عقیدتی مخالفان دینی انجام می‌شد، بیشتر رویکرد اخذ مفاهیم کلامی منفی، بدون انجام کمترین بحث و سنجش تاریخی، در پیش گرفته می‌شد. برای نمونه، شاه‌تهماسب دستور داده بود برای آنکه سفیر کافر ملکه الیزابت سرای شاهی را پلید نکند، کفش پوشد (غفاری کاشانی، ۱۴۰۴، ص ۳۷۸) چنین سطحی از رفتار شاه صفوی که به مفاهیم کلام اسلامی اتکا دارد، تنها نمی‌تواند ناشی از تعصب و یا قشری‌گری وی باشد، بلکه به احتمال بازتاب کارکردی است که این کنش عقیدتی و سیاسی می‌توانست برای او به

همراه آورد. به نظر می‌رسد، رعایت آداب و اصول کلامی و فقهی در مقابل کفار، برای شاهی که بخش مهم مشروعیت خود را از محل تظاهر به مناسک مذهبی و دینی کسب می‌کرد، انعکاس مؤثری در توجیه مذهبی حکومتش داشته است.

وحید قزوینی در شرح وقایع سال ۱۰۶۶ ق که موجب تغییر دین یهودیان گردید، می‌نویسد: همگی نیت والا مصروف و معطوف بر آن است که گلستان خلدنشان شریعت مصطفوی از خار و خس خلاف و گرد و غبار اختلاف پرداخته باشد. لهذا، این نیت... در مزاج پیر و جوان یهودیان که صلابت کفر و شدت عناد ایشان بر عالمیان ظاهر است، مؤثر واقع شد. (وحید قزوینی، ۱۳۲۹، ص ۲۱۸)

وحید قزوینی به منظور ساخت هسته اصلی روایت خود که تغییر دین یهودیان است، از آیات قرآن کریم الهام می‌گیرد؛ زیرا خداوند در آیه ۸۲ سوره مائده، درباره یهودیان می‌فرماید: «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا»<sup>۱</sup> بدین ترتیب، اقدامات شاهان صفوی برای اعمال سیاست الیم و عقوبات عظیم، به منظور ترک دین توسط یهودیان و در پیش گرفتن صراط مستقیم اسلام، مشروع می‌گردد. بنابراین، آنها تصمیم گرفتند که به خواهش تمام، قبول اسلام نمایند. (نک. وحید قزوینی، ۱۳۲۹، ص ۲۱۸)

توجیه ویژه مبانی مشروعیت سیاسی صفویان با اتکا به تاریخ‌نویسی کلام‌انگاران از جمله موضوعاتی که در تاریخ‌نویسی ایران عصر صفوی به صورتی پررنگ توسط مورخان هواخواه این دولت پیگیری شد، تلاش ویژه آنها برای توجیه مبانی مشروعیت دولت صفوی با اتکا به عناصر و مفاهیم کلامی است. در واقع، در کنار کوششی که تاریخ‌نویسان طرفدار این دولت برای تأیید باورهای دینی مورد حمایت دولت صفوی و رویارویی با مخالفان سیاسی - عقیدتی و نیز تبلیغ نظم دینی - اجتماعی موجود، انجام دادند، بخش مهم فعالیت‌های تاریخ‌نگاران این دوره به‌طور ویژه‌ای معطوف به توجیه ارکان مشروعیت دولت صفوی بود. این هدف در دو نگاه، به گذشته و حال صفویان معطوف گردید: در هر دو سو، تلاش تاریخ‌نویسان هواخواه صفویه این بود که اجداد و شاهان صفوی

۱. هر آینه دشمن‌ترین مردم نسبت به مسلمانان، یهود و مشرکان را خواهی یافت.

را به مثابه دودمان امامت و دارنده صفات و ویژگی‌های مشابه اولیا، امامان و یا - دست‌کم - رهبران بزرگ مذهبی، تقدیس نمایند. علت این کار، ساخت روایتی درازآهنگ درباره برخورداری صفویان از مشروعیت دینی در حد اولیا و ائمه معصومین<sup>علیهم‌السلام</sup> بوده است. برای نمونه، طبق روایتی که ملهم از یک مفهوم کلامی است، خاندان صفوی «طایفه قدسیه» خوانده می‌شود. (حسینی قزوینی، ۱۳۱۴، ص ۲۳۸ / مؤلف مجهول، ۱۳۳۴، ص ۱) از آن رو که قدس عالم الله است و محل پاکی و نورانیت، انتساب این خاندان به عالم قدسی، تلاشی است در جهت همسان‌انگاری ایشان با اولیا و بندگان خاص خداوند متعال که با الهام از اصطلاحی کلامی مفهوم‌سازی می‌گردد.

به کارگیری این مفاهیم از همان آغاز در خصوص اجداد صفویه پی‌گیری شد، به‌گونه‌ای که در باب «محمدحافظ» وجه برجسته‌ای یافت؛ زیرا مطابق روایت تاریخ‌نویسان هوادار صفویه که متکی بر خوش‌گمانی به افراد است، وی در سن هفت سالگی از نظرها غایب شد و پس از هفت سال به وسیله جنیانی که در سلک ایمان بودند، بازگردانده شد. ظاهراً طی این مدت، «او را تعلیم سنن و فرایض اسلام ترغیب و تحریض می‌نمودند.» (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۴۱۱)

همین معنی توسط امینی هروی درباره شیخ صفی نیز اینچنین روایت می‌شود:  
چون مهر همایون چهر حضرت شیخ از فضای غیب به صحرای ظهور رسید، والده‌اش باز سه روز بیهوش بود و بعد از افاقه از سبب آن امر تفحص کردند. گفت: همه عالم پر از غُلُغُلَةُ آوازی است که از هیبت آن مدهوشم. مگر شما آن آواز را نمی‌شنوید؟ (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص ۱۰)  
نویسنده با طرح این روایت می‌خواهد چنین القا کند که شیخ صفی از چنان جایگاه معنوی برخوردار است که از بدو تولد مشمول عنایات ویژه و رحمت بی‌انتهای الهی است. این موضوع در روایت دیگری درباره نوجوانی شیخ صفی نیز بیان می‌گردد:

مروی است که هنوز نونهال اقبالش در بوستان جمال از بدو صغر به سرحد کبر نکشیده بود که بر آن حضرت امور غریبه منکشف می‌گشت؛ چون کشف قبور و دیدن احوال عجب از نزدیک و دور و گاهی احوال اموات را که معذب بودند در عالم اشباح مشاهده می‌فرمود. (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص ۱۴)

بنابراین، هدف ترسیم چنین روایت‌هایی که با بهره‌گیری از مفاهیم کلامی صورت می‌گرفت، القای این موضوع بود که شیخ‌صفی از بدو تولد تا دوران نوجوانی، از معنویتی نظیر حالات اولیای بزرگ الهی برخوردار است. از این‌رو، امینی هروی قصد دارد تا با ارتقای جایگاه معنوی شیخ‌صفی و اتصال وی به امور غیب که دلالتی کلامی دارد،<sup>۱</sup> ایشان را شایسته رهبری و جانشینی شیخ‌زاهد معرفی نماید.

همچنین مولانا شمس‌الدین اقیمونی روایتی با واسطه از یک صوفی به نام اخی فرج‌الله زنگانی نقل می‌کند که شخصی از وی مجموعه‌ای از پرسش‌ها در باب اینکه چه کسی ولی کامل، شیخ بحق و صاحب‌دل بحق است، می‌پرسد، تمام نشانه‌های ارائه شده در پاسخ وی دلالت بر حالات شیخ‌صفی دارد. (نک. ابن‌بزاز، ۱۳۷۳، ص ۶۴-۶۶) بدین‌سان، با ترسیم و ساخت چنین روایتی، شیخ‌صفی به عنوان بانی طریقت صفویه در جایگاه اولیای بزرگ و بزرگان دین قرار می‌گیرد.

از نکات جالب روایت‌های ابن‌بزاز درباره شیخ‌صفی، دلستگی زیاد شیخ‌زاهد به وی است؛ چنان‌که مدعی می‌شود: «دل من گرد اقطار و زوایای جهان برآمد که مقام آستانگاه حیات ظاهری و آشیانگاه حیات معنوی صفی باشد کجا اختیار کنم؟» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۳، ص ۱۷۸) در این روایت، ابن‌بزاز با وارد ساختن عنصر کلامی حیات معنوی که از فروع کلام است،<sup>۲</sup> نشان می‌دهد که شیخ‌صفی به سبب انجام اعمال صالح و شایستگی‌های معنوی، جنبه‌هایی از حقایق عالم را می‌داند که قرآن کریم با کلمه «غیب» از آنها یاد کرده است.<sup>۳</sup>

افزون بر این، ابن‌بزاز با بیان این نکته که اردبیل به عنوان آستانگاه حیات ظاهری شیخ‌صفی «به غیر از سنت و جماعت خلاف و اختلاف مذاهب، چون رافضه و معتزله و قدریه و مشبّهه و مجسمه و معطله و غیرها هرگز نبوده و نباشد» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۳،

۱. «غیب» مفهومی کلامی است، به معنای اینکه انسان حقایق عالم هستی را با حواس ظاهری نمی‌تواند درک کند. (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۲۱۶)

۲. آیه ۹۷ سوره نحل که می‌فرماید: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاتًا طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» دلالت بر حیات طیبه (حیات معنوی) دارد که به سبب کارهای نیک انسان، از جانب خداوند متعال به وی اعطا می‌گردد.

۳. در این باره، نک. مطهری، ۱۳۹۲، ص ۲۱۵-۲۱۷.

ص ۱۷۸): با بهره‌گیری از مفاهیم کلامی، اجداد صفویه را از تمام اتهامات عقیدتی و دینی مبرا می‌سازد.

خواندمیر پا را فراتر می‌نهد و با استفاده از واژگان کلامی «ولایت» و «امامت»، نوعی پیوند و همسان‌نگاری میان جایگاه شیخ‌صفی و ائمه اطهار علیهم‌السلام قایل می‌شود و می‌نویسد: «در اکثر بلاد اقالیم سبعة، صیت ولایت آن سرور دودمان امامت شایع گشت ...» (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۴۱۹) به‌ویژه، با توجه به این نکته که مفهوم «امامت» به معنای منصوص بودن امام از جانب خدا و رسول خداست (فیاض‌لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۵)، نوعی امتداد و پیوند میان ولایت وی و ائمه معصوم قایل می‌گردد. این مطلب هنگامی روشن می‌شود که عبدی‌بیگ شیرازی با آوردن دلایلی حق حکومت در زمان غیبت امام زمان (عج) را متعلق به سلسله علیّه علویه فاطمیه می‌داند و چنین شخصی می‌بایست «در میان بندگان خدای حکم امام زمان را جاری سازد.» (شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۳۳-۳۴)

همچنین درباره شیخ‌صفی ادعا می‌شود: هاتف غیب در گوش وی خوانده است که «حکیم علی‌الاطلاق» تمام امراض مذکور در کتب اطبا را در بدنش نهاده است. در برابر، «هر ثوابی که جمیع اصحاب امراض را دهند» به وی اعطا نموده است. (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۴۱۹) جالب‌تر آنکه مرگ وی نیز «ارتحال به عالم قدس» توصیف می‌شود. (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶، ص ۲۰)

درباره شیخ‌صدرالدین نیز گفته می‌شود که جانی‌بیگ از «شیخ‌التماس شفاعت نمود، روی ندامت بر زمین انابت سود.» (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۴۲۳) در اینجا مفهوم کلامی «التماس شفاعت» به معنای طلب اسقاط عقاب برای مستحق عقاب است. (فیاض‌لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۱۶۹) طلب شفاعت از کسی کردن به معنای برخورداری آن فرد از جایگاه بلند معنوی و اعتقادی است. همین معنی در روایت امینی هروی به‌گونه آشکارتری ظاهر می‌گردد؛ زیرا ارادت و مریدی عارف بزرگی نظیر امیر سیدقاسم انوار نسبت به وی نقل می‌شود و هروی ادعا می‌کند که «حضرت شیخ در بدو فطرت بر مسند ولایت تولد فرموده» است. (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص ۲۵)

نویسنده روایت افزون بر ارتقای مقام معنوی شیخ‌صدرالدین نسبت به امیرسیدقاسم انوار که جایگاهش پس از امامان معصوم شیعه علیهم‌السلام مفروض انگاشته می‌شود، فطرت

شیخ صدرالدین را نیز که ویژگی آفرینشی و تکوینی وجود او و ملاک تعالی و تکاملش بود،<sup>۱</sup> با مسند قدسی مقام ولایت ائمه معصومین<sup>علیهم‌السلام</sup> پیوند می‌زند. از این‌رو، با صورت‌بندی چنین روایتی که مفاهیم کلامی نقش برجسته‌ای در ساخت آن دارند، مقام معنوی و اجتماعی شیوخ صفوی در تراز ائمه اطهار<sup>علیهم‌السلام</sup>، بازتاب داده می‌شود که این موضوع نیز در کسب مشروعیت صفویان و دیرپایی حکومت آنها تأثیرات بسزایی داشته است. افزون بر این، هروی درباره شیخ‌صفی و شیخ صدرالدین بر این نکته اصرار می‌ورزد که حیات ایشان از بدو فطرت و تولد، همراه با امور غریبه و خارق‌العاده است. در واقع، نویسنده با طرح چنین روایاتی که با بهره‌گیری از عناصر کلامی ساخته می‌شوند، در پی آن است که دامنه پاکی و جایگاه بالای معنوی خاندان شیخ‌صفی را به عالم قدسی و عنایت ویژه ازل‌ی خداوند که شامل حال اولیای بزرگ می‌شود، متصل سازد. بدین‌سان، خاندانی که در این جایگاه باشند اندیشه، افعال و گفتارشان بدون هیچ نافرمانی مقبول واقع خواهد شد. در نتیجه، به عنوان رهبری معنوی و حتی سیاسی، حکم ایشان نافذالاجرا می‌گردد.

هرچه موعد زمان تأسیس حکومت صفویه نزدیک‌تر می‌شود، تعابیر کلامی با منشأ آیات و روایات درباره اجداد صفویان بیشتر شده، رنگ و بوی بهره‌گیری از آنها برای بنیان نهادن یک حکومت دینی بارزتر می‌گردد؛ همچنان‌که شیخ حیدر درباره شاه اسماعیل «به نور ولایت دانست که آن مولود عاقبت محمود حامی شریعت مصطفوی و وارث خلافت مرتضوی خواهد بود.» (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۴۲۸)

همان‌گونه که در این روایت خواندمیر آشکار است، هدف تاریخ‌نویس هواخواه صفویان مشروع‌سازی تأسیس سلسله صفویه است. از این‌رو، مشروعیت رهبر صفویه با عنایت به برخورداری وی از تعابیر کلامی «حامی شریعت مصطفوی و وارث خلافت مرتضوی» توضیح داده می‌شود. محتمل است که روایت وراثت شاه اسماعیل از خلافت حضرت علی<sup>علیه‌السلام</sup> بر اساس احادیثی مانند حدیث پیامبر<sup>صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم</sup> درباره حضرت علی<sup>علیه‌السلام</sup> بوده است که فرمود: «یا علی، انت اخی و وارث علمی و انت خلیفة من بعدی و انت منی بمنزلة هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی.» (نک. طوسی، ۱۴۱۱، ص ۲۴۹) با توجه به ادعای

۱. درباره مفهوم «فطرت» نک. ربانی‌گلپایگانی، ۱۳۹۶، ص ۸۲-۸۵.



صفویه مبنی بر انتساب به خاندان نبوت و امامت و مصادره به مطلوب این حدیث با وضعیت سیاسی صفویان، این حدیث شامل نوادگان حیدر نیز می‌شود. همچنانکه عبدی بیگ شیرازی، ساختار سیاسی دولت صفویه را در امتداد حکومت و خلافت حضرت علی علیه السلام ترسیم می‌نماید. (نک. شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۳۳-۳۶)

مفاهیم کلامی برای روایت مرگ شیخ حیدر نیز به کار گرفته می‌شود؛ همچنان که مرگ وی در نتیجه قضا و قدر دانسته می‌شود. (حسینی قزوینی، ۱۳۱۴، ص ۲۳۹) بدین‌روی، طبق کلام خدا که می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا» (انعام: ۲) و «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر: ۴۹) جریان آفرینش و مرگ بر اساس برنامه‌ریزی قطعی و معین تحقق می‌پذیرد. (سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۹۳)

نکته جالب توجه این است که طبق حدیث «ما منّا الا مقتول» که قزوینی در باب مرگ حیدر روایت می‌کند (حسینی قزوینی، ۱۳۱۴، ص ۲۳۹)، مرگ وی را به شهادت ائمه اطهار علیهم السلام تشبیه می‌سازد. به نظر می‌رسد به سبب اینکه جنبش صفویه در زمان شیخ حیدر در حال سپری کردن مرحله مهم تأسیس حکومت است، روایات غلوآمیز درباره زندگی و مرگ وی، پررنگ‌تر شده است.

همچنین بر خورداری از «نور ولایت» در حق علی‌پاشا، برادر شاه اسماعیل یکم روایت می‌شود؛ چنان‌که آگاهی وی از شهادت خویش نیز با بهره‌گیری از نور ولایت امکان‌پذیر می‌گردد. (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶، ص ۳۰) نویسندگان اوایل دوره صفویه وصف فتوحات شاه اسماعیل یکم را با پشتوانه مفاهیم کلامی چنان آمیخته می‌کنند که گویی پادشاه صفوی مورد عنایت ویژه الهی قرار دارد؛ همچنان که در باب جنگ شاه اسماعیل علیه شیران‌شاه نوشته می‌شود: «فتح نامدار که مبدع تباشیر فتوحات شاهی و مطلع فیوضات نامتناهی الهی بود از مکن غیب و پرده لاریب چهره گشود.» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۷)

همین معنی توسط وحید قزوینی نیز انعکاس داده می‌شود، به گونه‌ای که شاه اسماعیل یکم آئینه حقیقت‌نمای ملت جعفری و محل نزول فیوضات الهی انگاشته می‌شود. (وحید قزوینی، ۱۳۲۹، ص ۹-۱۰) واله اصفهانی نیز با بهره‌گیری از یک تعبیر کلامی، شاه اسماعیل را حجت پروردگار می‌داند. (واله اصفهانی، ۱۳۷۲، ص ۱۰) بنابراین، بر خورداری وی از این مفهومی کلامی موجب می‌شود که مخالفت با او نیز، جایز شمرده نشود.

نکته جالب توجه درباره مبانی مشروعیت حکومت شاه اسماعیل، بهره‌گیری از تعبیر کلامی است که به نظر می‌آید ریشه در اندیشه شهریاری و نصب شاه توسط خداوند متعال دارد؛ همچنان که واله‌اصفهانی، اراده پادشاه علی‌الاطلاق و حکمت بالغه و قدرت کامله را سبب ارتفاع آفتاب این دولت دانسته، تأکید می‌کند که شاه اسماعیل «به کنه کمال هر کاری از لوازم شهریاری و مراسم تاجداری تواند رسید»؛ چراکه «ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء. مصرع: با خود آورده از آنجا نه به خود بر بسته» درباره وی صدق می‌کند. (واله‌اصفهانی، ۱۳۷۲، صص ۱۱ و ۱۴ و ص ۱۲۰-۱۲۱) بنابراین، چنین فردی باید شایستگی‌های معنوی و انسانی خاصی داشته باشد تا مشمول فضل و عنایات و ویژه الهی گردد.

در شعری که به شاه تهماسب یکم منتسب است، وی در قالب یک مفهوم کلامی به سلطان عثمانی یادآور می‌شود: «اولی الامر منکم اگر باورست / ز روی یقین آل پیغمبر است.» (منشی قزوینی، ۱۳۷۸، ص ۱۷۲) بنا به تفسیر شیعیان، مراد خداوند از آیه «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» ائمه معصومین علیهم‌السلام هستند؛ زیرا تفویض امور مسلمانان به غیر معصوم ترک لطف است و قبیح. (فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۱۲۴) با توجه به اینکه تهماسب یکم توبه‌کار است (منشی قزوینی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۶)، بعید می‌نماید که اطاعت تام و عصمت از نوع ائمه معصومین علیهم‌السلام را در حق خود جاری بداند. با این همه، در مواجهه با رقیب عقیدتی و سیاسی قدرتمند خود، خویشان را از اولاد پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌داند که «اولی الامر» در حق ائمه معصومین علیهم‌السلام است. از این رو به‌طور ضمنی، خود را منتسب به ائمه معصومین علیهم‌السلام می‌کند و در نتیجه، احترام نسبت به اولی الامر و اولاد ایشان را از سلطان عثمانی طلب می‌کند. به‌ویژه با در نظر گرفتن این مطلب که تاریخ‌نویسان پیرو صفویان نیز بر این مطلب تأکید می‌کردند که نسب اعلا حضرت که «سیادت موسویه حسینییه فاطمیه علویه» است که این سلطنت برای ایشان به میراث رفته و امیدوار بودند که دولتش به دولت امام زمان (عج) متصل و مقرون گردد. (شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۱۶۵)

بنابراین، عجیب نیست که ملاجلال در تعبیری کلامی، شاه تهماسب یکم را «مظهر لطف الله» می‌داند (منجم‌یزدی، ۱۳۶۶، ص ۲۷) که البته اغراق زیادی درباره جایگاه معنوی وی به حساب می‌آید. همچنین شاملو نیز در قالب بیانی که با مفاهیم کلامی مخلوط است، جایگاه بسیار رفیع معنوی، همانند اولیا و انبیا برای شاه عباس دوم متصور می‌شود؛ همچنان

که می‌نویسد: «زینت‌ده پیشطاق نه رواق فلک اعظم اقبال، کرسی نشین عرش جبروت، مسند طراز عالم ملکوت ... یگانه درگاه احدیت، مقرّب بارگاه صمدیت.» (شاملو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶-۷)

موسوی فندرسکی در روایتی که زنجیره آن به مفاهیم کلام اسلامی و ایرانی تکیه دارد، مشروعیت حکومت شاه سلطان حسین را چنین توضیح می‌دهد: «خداوند حکیم عالم قادر مختار که هم آفریننده جهان و جهانیان و هم از مرحمت خداوندی تربیت‌کننده و پروردگار ایشان است، عنان اختیار چندین هزار خلق موحد شیعه پاک اعتقاد را که کثیری از ایشان سادات و علما و فضلا و عباد و زهاد و اخیار و ابرارند، جز به کف اقتدار پادشاه مرشد کامل نسپارد.» (موسوی فندرسکی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۵) افزون بر این، نصیری به صورت مستقیم وی را شهریار کامکار سایه کردگار اطلاق می‌نماید. (نصیری، ۱۳۷۳، ص ۵۴)

بدین‌روی - همان‌گونه که مشاهده شد - تاریخ‌نویسان عصر صفوی با بهره‌گیری از مفاهیم و منابع کلامی اسلامی و ایرانی کوشیدند تا جایگاه معنوی رفیعی برای صفویان دست‌وپا کنند و بر اساس یک خط‌مشی مشخص فکری، روایت تقریباً مشابهی از شایستگی‌های معنوی و روحانی آنها انعکاس دهند. به نظر می‌رسد، هدف از ساخت این روایات ایجاد مشروعیت دینی برای دولت صفویه و همسان‌انگاری و ارث‌بری این حکومت از خلافت و امامت ائمه معصوم علیهم‌السلام و نیز تأیید حکومت صفویان توسط خداوند سبحان بوده است.

افزون بر این، اعلام حمایت و تبلیغ دین اسلام و آیین تشیع و مبارزه با عقاید مذهبی و دینی مخالف، از جمله موضوعاتی بود که موجب مشروعیت سیاسی صفویان می‌شد. بر این اساس، این کنش‌ها و اقدامات صفویان، عناصری کلامی به شمار می‌آید که توسط تاریخ‌نویسان هواخواه این سلسله بازتاب داده می‌شود. از این‌رو، حمایت و تبلیغ مذهب امامیه و شریعت مصطفوی، در هسته مرکزی روایات تاریخ‌نویسان هواخواه این سلسله قرار گرفت. بر این اساس، شیخ‌صفی مریدان، اصحاب و اولادش را به «استقامت منهاج شریعت مطهره» وصیت کرد. (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶، ص ۲۰) و شیخ‌جنید نیز «در تقویت دین مصطفوی و ترویج مذهب حق مرتضوی کوشید.» (حسینی قزوینی، ۱۳۱۴، ص ۲۳۸ / مؤلف مجهول، ۱۳۳۴، ص ۱-۲)

به طریقی ویژه شاه اسماعیل یکم «حامی شریعت مصطفوی» خوانده می‌شود. (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۴۲۸) تأسیس دولت صفوی توسط وی در جهت ترویج شعائر شیعه و لعن مخالفان این مذهب<sup>۱</sup> ارزیابی می‌شود که بعد از پیغمبر به جور و ظلم و خلاف رضای حق و رسول خلافت کردند. (روملو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۹۷۶-۹۷۷ / منشی قزوینی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۹) بنا به روایت تاریخ‌نویس هواخواه صفویه، چنان در ترویج مذهب تشیع کوشید که از خون‌ریزی و قتل عام و تخریب قبور علمای اهل سنت فروگذار نکرد. (غفاری کاشانی، ۱۴۰۴، ص ۳۶۲) این اقدامات شاه اسماعیل در جهت تقویت مذهب علیّه امامیه و تمشیت مهام شریعت مطهره مصطفویه و برانداختن رسوم ابداع شده در دین روایت گردید. (خواندمیر، ۱۳۸۰، ص ۴۶۷) همچنین استرآبادی حمایت از دین و رواج مذهب امامیه را بر اساس عنایت ازلی و به واسطه اراده لم‌یزلی حضرت واهب‌العطیات که روایتی است کلام‌محور، منعکس می‌نماید. (نک. حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶، ص ۳۱-۳۲) بر همین اساس است که شاه اسماعیل یکم «شاه شیعیان» نامیده می‌شود. (مؤلف مجهول، ۱۳۳۴، ص ۲۹)

قزوینی، تاریخ‌نویس هوادار صفویه، درباره ترویج مذهب شیعه توسط شاه اسماعیل یکم می‌نویسد: «داد عدالت داد و مذهب حق اثناعشر را رواج وافر داد و بعضی علماء امامیه مذهبنا حق و مذهبک الحق، تاریخ این واقعه یافته‌اند.» (قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۷)

در روایت اخیر قزوینی، خروج شاه صفوی برای تأسیس حکومت و ترویج مذهب شیعه بر اساس حروف ابجد تفسیر می‌شود؛ زیرا هدف این است که زمان بنیان‌گذاری دولت صفوی با «مذهبنا حق و مذهبک حق» تطابق داده می‌شود. افزون بر این، رواج مذهب شیعه در جهت عدالت نیز ارزیابی می‌گردد. زیرا عدالت از نظر کلامی، ملکه‌ای است کسبی که مانع صدور گناه می‌شود. (فیاض‌لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۹۰) بنابراین منظور از «عدالت» در این روایت، استقرار مذهب تشیع و مبارزه با عقاید مخالف است؛ زیرا قزوینی ادعا می‌کند:

۱. از نظر تاریخی، مخالفان مذهب شیعه حزب قریش بودند. زاویه اختلاف سیاسی میان آنها و شیعه از همان آغاز ریشه مذهبی داشت، به مرور توسعه یافت. به عنوان مثال باور بخشی از صحابه از همان زمان به نظریه قرآن منهای سنت، از مهم‌ترین ویژگی‌ها حزب قریش بود. حجت ندانستن دستورات رسول خدا ﷺ و نهی مردم از کتابت و نقل حدیث، به‌روشنی در توصیه‌های رهبران این حزب از زمان حیات پیامبر وجود داشت. (نک. جعفریان، ۱۳۸۸، ص ۱۹-۲۰)

از ابتدای ظهور اسلام تا زمان خروج شاه دین‌پناه، هیچ پادشاهی و فرمانروایی اعلام رواج دین مبین و رایات مذهب حق ائمه معصومین - صلوات‌الله علیهم اجمعین - را اینچنین برنیراشته و همت بر بطلان مذاهب مخالفین بدین طریق نگذاشت. (قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۱۴)

توجه به دین و ترویج آن درباره شاه‌تهماسب یکم نیز به صورت دین‌مداری و دین‌پناهی وی روایت می‌گردد (نک. منشی قزوینی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۶)؛ آنچنان که عبدی بیگ شیرازی شاه‌تهماسب را در داشتن تشیع فطری و ترویج مذهب حق نسبت به سلاطین ماضی و حال ممتاز می‌داند. (شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۱۶۵)

شاه‌تهماسب یکم در قالب تشبیهی خود را با حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام مقایسه می‌کند و تأکید می‌نماید که از همه کس جز خدا دل بریده و منتظر مددخواهی از ناحیه اوست. (صفوی، ۱۳۴۳، ص ۳۲) همچنین هنگامی که سلطان عثمانی با سپاه نیرومندی قصد حمله بر علیه وی دارد، یادآور می‌شود که «من مدد از حضرت رب‌العالمین و مالک یوم‌الدین جل جلاله و عم نواله می‌خواهم.» (صفوی، ۱۳۴۳، ص ۴۷)

نقطه ثقل روایات اخیر شاه‌تهماسب و عامل مهم تحول تاریخ از نظر وی، یاری جستن از رب‌العالمین و مالک یوم‌الدین به مثابه دو مفهوم محوری افراد دین‌مدار است. به تعبیری کلامی، هر کس از مالک یوم‌الدین مدد می‌خواهد، به روز معاد باور دارد. (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۱۲۶) از این‌رو، چنین انسانی به قول منشی قزوینی «شاه دین‌پناه»، - به معنای حمایت‌کننده دین - است. (نک: منشی قزوینی، ۱۳۷۸، ص ۱۷۱-۱۷۲)

در روایت دیگری، دولت شاه‌تهماسب با اتکا به منابع کلامی اینچنین توصیف می‌شود: چون به اراده‌الله تعالی... آفتاب دولت و اقبال و نیر عظمت و اجلال پادشاه دین‌پناه شاه‌تهماسب از افق توفیق سبحانی و مطلع تأیید یزدانی طالع شده عالم ملک و ملکوت را بنور ظهور و پرتو حضور منور و مزین ساخت. (افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳، ص ۱۲)

در اینجا به اراده‌الهی که عین ذات خداوند است،<sup>۱</sup> حکومت «پادشاه دین‌پناه» از توفیق و تأییدات سبحانی برخوردار می‌گردد و مقام معنوی شاه

۱. درباره مفهوم «اراده‌الهی»، نک. لاهیجی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۰.

چنان ارتقا می‌یابد که عالم ملک و ملکوت به نور ظهور و پرتو حضور وی منور و مزین می‌شود. شاید دلیل این مسأله روایت نطنزی است که وی را پادشاهی استثنایی در جهت متابعت حضرات اهل بیت علیهم‌السلام، تقویت دین و ملت و تعظیم و توقیر علما و فضیله‌ی مذهب امامیه دانسته است. (افزوده‌ای نطنزی، ۱۳۷۳، ص ۱۵) مذهب امامیه در دوره‌ی تهماسب یکم به‌گونه‌ای رواج یافته بود که هیچ آفریده را زهره و یارای آن نبود که «به امور منهی‌عنه ارتکاب نمایند و به حد طریق مستقیم امامیه - علیهم الصلوٰة - راه دیگر ببیماید.» (قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۳۰)

شاه عباس یکم نیز «مروج حق ائمه اثنا عشر» خوانده شده است. (وحید قزوینی، ۱۳۲۹، ص ۱۰) سلطان حسین که شاهی دین‌پرور نمایانده می‌شود (نصیری، ۱۳۷۳، ص ۳۵)، دستور دینی‌اش برای ممنوعیت مسکرات، «فواحش و مغنیات و سایر اسباب زشت نشاط و طرب و بازی نرد و شطرنج و گنجه و دیگر ادوات قمار و آلات لهو و لعب»، به فرمان قضای الهی شرف اجرا می‌یابد (موسوی فندرسکی، ۱۳۸۸، ص ۳۶)؛ زیرا به نظر فندرسکی، شاه‌سلطان حسین مؤید به تأییدات یزدانی بوده و از سیمای وی «انوار ملهم به الهامات ربانی بودن روشن و هویدا» است. (موسوی فندرسکی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۸)

از جمله موضوعات دیگری که تاریخ‌نویسان هوادار صفویه برای اثبات شایستگی‌ها و مشروعیت این خاندان از آن استفاده می‌کردند، انتساب این دودمان به خاندان عصمت و طهارت علیهم‌السلام و ارث‌بری ایشان از خلافت و حکومت ائمه اطهار علیهم‌السلام است. تاریخ‌نویسان هواخواه صفویان برای توجیه و اثبات این مسئله، آن را با اتکا به مفاهیم و رویکردی کلامی روایت می‌کردند. برای نمونه، می‌توان به روایتی اشاره نمود که ایشان را «پادشاهان خاندان ولایت و دودمان نبوت و امامت و هدایت سلسله رفیعه عالیه صفویه» اطلاق کرده‌اند. (مؤلف مجهول، ۱۳۳۴، ص ۱ / نیز نک. حسینی قزوینی، ۱۳۱۴، ص ۲۳۵)

از قرار معلوم، ادعای پیوند نسبی صفویان با خاندان پیامبر و ارث‌بری ایشان از دودمان امامت علیهم‌السلام (شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۱۶۵)، موجب می‌شد که از نوعی مصونیت و قدرت معنوی و حتی دنیوی در مقابل مخالفان و دشمنان خود برخوردار باشند. از این‌رو به باور وحید قزوینی:

هر چند اثبات مضمون صدق مشحون «با آل علی هر که در افتاد بر افتاد» محتاج به بینه و برهان نیست، اما کارکنان قدر و قضا و مدبران امور ارض و سما از وقوع امور هر روز، اقامت بینه مجدد بر ثبوت این مدعا می‌نمایند.» (وحید قزوینی، ۱۳۲۹، ص ۲۳۰)

دلیل واضح این مسئله این است که در نگاه مسلمانان و شیعه، پیامبر و امامان دوازده‌گانه عمود خیمه دین و باورهای اسلامی به شمار می‌آیند. (نک: لاهیجی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹-۱۳۰) به همین سبب است که شاه‌تهماسب یکم در روایتی که مضمون آن به خواب دیدن حضرت علی علیه السلام است، ضمن انتساب خویش به حضرت علی علیه السلام، بیان می‌دارد: «شب در واقعه حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام را دیدم که گفت: ای فرزند، به طواف آستان ما بیا و مشایخ را طواف کن و دوازده شمع نذر ببار.» (صفوی، ۱۳۴۳، ص ۳۸) در خواب بعدی جدش، شیخ‌صفی، را می‌بیند که فرمود: «بعد از بیست روز ظهور نمی‌دانم فرمود یا خروج خواهی کردن.» (همان)

در این روایت شاه‌تهماسب در قالب یک رویکرد کلامی که بر سنجش عقلی و نقل تکیه دارد، ظهور را به امام زمان علیه السلام ارجاع داده است و برای خود خروج را برمی‌گزیند. (همان) همزمانی طرح واژگان «ظهور» و «خروج»، شاید تأییدی بر کار تهماسب باشد؛ زیرا از نظر عقاید شیعی، خروج عطف بر ظهور است و ظهور حق است و مخصوص حضرت مهدی علیه السلام است.<sup>۱</sup> از این رو خروج نیز حق پنداشته شده است. در نتیجه، حرکت سیاسی شاه‌تهماسب نیز با ظهور حضرت مهدی (عج) توجیه و همسان‌انگاری می‌شود. این معنی در پیام اخلاقی وی به اسکندر پاشا، حاکم ارزروم، بدین صورت نمایان می‌شود: «القصه، تو مرد عاقلی هستی؛ به تو نسبت ندارد که با اولاد حضرت سید المرسلین محمد مصطفی - صلی الله علیه و آله و سلم - اینچنین بی ادبی کنی! هر کس که به این خاندان دشمنی کرد جزای خود دید تو نیز خواهی دید.» در جهت اثبات و تأیید این موضوع، داستان تاریخی سرنوشت بنی‌امیه به عنوان محاربان و قاتلان امام حسین علیه السلام و اولاد او در روایت وارد می‌شود و سرنوشت نهایی بنی‌امیه که همراه با نابودی است، ترسیم می‌گردد. (صفوی، ۱۳۴۳، ص ۶۳)

۱. درباره عقاید شیعی در باب این مسئله نک. طوسی، ۱۴۱۱، ص ۲۵۰.

بحث انتساب شاه‌سلطان حسین به ائمه معصومین<sup>علیهم‌السلام</sup>، با اتکا به تعابیر کلامی، در روایت تاریخ‌نویسان هواخواه صفوی نیز پی‌گیری می‌شود؛ همچنان که فندرسکی شاه‌سلطان حسین را «یگانه گوهر صدف سلسله دوازده امام و چهارده معصوم» معرفی می‌کند (موسوی فندرسکی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۳) و نصیری به وی تعبیر کلامی پیغمبرنژاد اطلاق می‌کند که به مقتضای حکمت بالغه خداوندی «عرصه دلگشای جهان را مضرب خیام جاه و جلال و مرکز ریات شوکت و اجلال منتسبان دودمان خلافت کبری و وارثان خاندان سلطنت عظمی، اعنی سلسله‌علیه صقیه صفویه - انارالله برهانهم - که فروع شجره طیبه نبویه و اغصان دوحه‌علیه علویه‌اند»، می‌داند. (نصیری، ۱۳۷۳، ص ۳۵ و ۴۴-۴۵)

### جمع‌بندی و نتیجه

سده دهم تا دوازدهم هجری شروع عصر تازه‌ای در تاریخ ایران و همسایگانش محسوب می‌گردد؛ زیرا آغاز یک دوره تغییرات ایدئولوژیک، سیاسی و اجتماعی در تاریخ ایران، آناتولی و آسیای مرکزی است. در ایران، دولت صفویه سرکار آمد که در نتیجه آن، نه تنها مذهب تشیع دوازده امامی رسمی شد، بلکه بخش مهم مبانی مشروعیت‌بخش این دولت نیز بر اساس دعوی پیوند خویشاوندی ایشان با ائمه اطهار<sup>علیهم‌السلام</sup> و دفاع و تبلیغ اندیشه‌های شیعی استوار گردید. در آناتولی شرقی و آسیای مرکزی نیز، دولت‌های سنی‌مذهب ترکمانان آق‌قویونلو، عثمانی‌ها و ازبکان سرکار آمدند. از قضا، بخش مهم اندیشه مشروعیت‌بخش این دولت‌ها نیز به اندیشه جهاد اسلامی و دفاع و تبلیغ اسلام سنی وابستگی تمام داشت. این موضوع نه تنها سبب شروع و تداوم جنگ‌های فرسایشی گردید، بلکه دعاوی این دولت‌ها در زمینه دفاع و تبلیغ اندیشه‌های مذهبی و نیز وابستگی تام به خلافت سنی و امامت شیعی در تاریخ‌نویسی دوره صفویه بازتاب یافت. مخالفان صفویان کوشیدند تا ضمن تبلیغ و تأیید اندیشه‌های مذهب تسنن، دولت‌های سنی تحت حمایت خویش را نیز مشروع سازند و مبانی مشروعیت‌بخش دینی و مذهبی دولت صفویه را که مهم‌ترین مخالف سیاسی و عقیدتی سنیان به شمار می‌آمد، به چالش بکشانند.

در سوی مقابل، تاریخ‌نویسان هواخواه صفویان نیز ضمن دفاع از مبانی اعتقادی و دینی مشروعیت دولت صفوی، به صورتی ویژه، کار تئوریزه کردن ارکان مشروعیت‌ساز این دولت



را بر عهده گرفتند. به سبب نوع و ماهیت روایات مطرح شده از سوی تاریخ‌نویسان مخالف و موافق دولت صفوی که عموماً دینی و مذهبی بودند، بینش و مفاهیم کلامی در دو وجه سلبی و ایجابی می‌توانست بهترین زبان و رویکرد به منظور مخالفت و توجیه مبانی دینی و مذهبی مشروعیت دولت‌ها در تاریخ‌نویسی باشد. این رویکرد به سبب اتکا به منابعی کلامی، مانند عقل و سنجش تاریخی، نقل معتبر و حتی خبر ناشی از خوش‌گمانی به افراد و در نتیجه قدرت استدلالی و توجیه‌کنندگی که در جوهره آن بود، مناسب‌ترین و مؤثرترین روش برای رد و اثبات باورها و مبانی مذهبی مشروعیت‌بخش ساختارهای سیاسی و عقیدتی حاکم به شمار می‌آمد. در این رویکرد، هسته اصلی روایت محل بحث تاریخ‌نویس، نوع روش کاری وی را مشخص می‌ساخت. برای مثال، اگر بحث درباره امامت تاریخی و یا اساس شکل‌گیری مذاهب شیعه و سنی صورت می‌گرفت، به سبب اهمیت نظری، سیاسی و دینی این مباحث، روش بحث مفصل تاریخی با تکیه بر عقل مقایسه‌گر، نقل معتبر و خوش‌گمانی نسبت به افراد، مورد استفاده قرار می‌گرفت. گفت‌وگو در باب موضوعاتی که نیاز به فضاسازی روانی داشت، همانند حذف مخالفان سیاسی و عقیدتی خانگی و طرح برخی از ارکان مشروعیت‌ساز دولت صفوی، بیشتر با اخذ مفاهیم کلامی و با انجام کمترین مباحث تاریخی صورت می‌گرفت؛ زیرا از جنبه روان‌شناختی، هدف اصلی نویسنده، یعنی پذیرش روایت و توجیه رویداد، دست‌یافتنی‌تر می‌شد.

### سپاس‌گزاری

بدین‌وسیله از حمایت مالی و امکانات معاونت پژوهشی دانشگاه شهید چمران اهواز (شماره پژوهانه SCU.LH1400.33160) تشکر و قدردانی می‌گردد.

## منابع

### قرآن کریم

۱. ابن ابی‌الحدید (۱۴۰۴ق)، شرح نهج‌البلاغه، محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی رحمته‌الله.
۲. ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۷۱)، الکامل، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی.
۳. ابن‌بزاز اردبیلی (۱۳۷۳)، صفوة الصفا، تصحیح غلامرضا طباطبائی مجد، تهران، مصحح.
۴. اسکندرمنشی (۱۳۱۴ق)، تاریخ عالم‌آرای عباسی، تهران، دارالطباعه آقا سیدمرتضی.
۵. افشته‌ای نطنزی، محمود بن هدایت‌الله (۱۳۷۳)، نقاوة الآثار فی ذکر الاخیار در تاریخ صفویه، تصحیح احسان اشراقی، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
۶. امینی هروی، امیرصدرالدین سلطان ابراهیم (۱۳۸۳)، فتوحات شاهی، تصحیح و تعلیق محمدرضا نصیری، تهران، دانشگاه تهران.
۷. بابایی سیاب، علی و جان‌احمدی، فاطمه و آقاجری، هاشم (۱۳۹۷)، «شاخصه‌های تاریخ‌نگاری فاطمیان در گفتمان تاریخ‌نگاری اسلامی»، دوفصلنامه علمی-پژوهشی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری، تهران، دانشگاه الزهراء ع.ا.ع. سال بیست‌وهشتم، ش ۲۱، ش مسلسل ۱۰۶.
۸. ترکمنی‌آذر، پروین (۱۳۹۰)، «اندیشه‌های غالب بر نوشته‌های تاریخی دوره سلجوقی در ایران: کلام اشعری و حکمت عملی»، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، سال چهل‌وچهارم، ش دوم.
۹. جعفریان، رسول (۱۳۸۸)، «تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی»، چاپ سوم، تهران، نشر علم.
۱۰. حسن‌بگی، علی (۱۳۹۵)، «دانشوران شیعه و نقد گزارش‌های تاریخی بر پایه باورهای کلامی»، فصلنامه علمی - پژوهشی شیعه‌شناسی، سال چهاردهم، ش ۵۴.
۱۱. حسینی استرآبادی، حسین بن مرتضی (۱۳۶۶)، تاریخ سلطانی از شیخ‌صفی تا شاه‌صفی، تصحیح احسان اشراقی، تهران، علمی.

۱۲. حسینی قزوینی، یحیی بن عبداللطیف (۱۳۱۴)، لب التواریخ، بی‌جا، نشریات مؤسسه خاور، مطبعه یمنی.
۱۳. خنجی اصفهانی، فضل‌الله بن روزبهان (۱۳۸۲)، تاریخ عالم‌آرای امینی، تصحیح محمداکبر عشیق، میراث مکتوب.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲)، سلوک الملوک، تصحیح و مقدمه محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.
۱۵. خواندمیر (۱۳۸۰)، تاریخ حبیب‌السیر، مقدمه استاد جلال‌الدین همایی، زیر نظر دکتر دبیرسیاتی، چ دوم، تهران، خیام.
۱۶. رازی، فخرالدین (۱۴۲۰)، کتاب تفسیر مفاتیح‌الغیب، چ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۱۷. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۶)، درآمدی بر کلام جدید، چ نهم، قم، هاجر.
۱۸. روملو، حسن (۱۳۸۴)، احسن التواریخ، تصحیح عبدالحسین نوایی، ج ۲، تهران، اساطیر.
۱۹. سبحانی، جعفر (۱۳۸۷)، راهنمای حقیقت، چ پنجم، تهران، مشعر.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، سیمای عقاید شیعه، ترجمه جواد محدثی، تهران، مشعر.
۲۱. سیوری، راجر (۱۳۸۵)، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران، نشر مرکز.
۲۲. شاملو، ولی‌قلی بن داودقلی (۱۳۷۵)، قصص‌الخاقانی، تصحیح حسن سادات ناصری، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۳. شریف‌مرتضی (۱۴۱۱)، الذخیره فی علم الکلام، به تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۴. شیخ طوسی (۱۴۱۱)، العقائد الجعفریه، قم، مکتبه النشر الاسلامی.
۲۵. شیخ مفید (۱۴۱۳)، الإرشاد فی معرفة حجج‌الله علی‌العباد، ج ۱، قم، کنگره شیخ‌مفید.
۲۶. شیرازی (نویدی)، عبدی‌بیگ (۱۳۶۹)، تکمله‌الاجبار، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر عبدالحسین نوایی، تهران، نشر نی.

۲۷. صفری، نعمت‌الله (۱۳۸۶)، «شیخ‌مفید و تاریخ‌نگاری او در کتاب الارشاد با توجه به برخی مبانی کلامی و اصولی او»، فصلنامه شیعه‌شناسی، سال پنجم، ش ۱۸.
۲۸. صفوی، شاه‌طهماسب (۱۳۴۳)، تذکره شاه‌طهماسب، برلن، چاپخانه کاویانی.
۲۹. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷/۱۹۶۷)، تاریخ الامم و الملوک، ط. الثانیه، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث.
۳۰. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۹)، ترجمه الألفین، ترجمه وجدانی، چ دوم، قم، هجرت.
۳۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، معارج الفهم فی شرح النظم، قم، دلیل ما.
۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، نهج الحق و کشف الصدق، ترجمه علیرضا کهنسال، مشهد، عاشوراء.
۳۳. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۶)، شیعه در اسلام، تحقیق و ویرایش محمدعلی کوشا، چ نهم، قم، واریان.
۳۴. غفاری‌کاشانی، قاضی‌احمد (۱۴۰۴)، تاریخ نگارستان، تصحیح مرتضی مدرس‌گیلانی، تهران، کتابفروشی حافظ.
۳۵. فلسفی، نصرالله (۱۳۵۳)، زندگانی شاه‌عباس اول، تهران، دانشگاه تهران.
۳۶. فیاض‌لاهیجی (۱۳۷۲)، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، چ سوم، تهران، الزهراء.
۳۷. قادری، حاتم و رستم‌وندی، تقی (۱۳۸۵)، «اندیشه ایرانشهری (مختصات و مؤلفه‌های مفهومی)»، فصلنامه علمی - پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء ع.ا.ع. سال شانزدهم، ش ۵۹.
۳۸. قاضی عبدالجبار (۱۹۶۵-۱۹۶۲ م)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق جورج قنواتی، قاهره، الدارالمصریه.
۳۹. قدیمی‌قیداری، عباس (۱۳۹۰)، «درآمدی بر موانع و دشواری‌های تاریخ‌نویسی در ایران با تأکید بر عصر قاجار»، دوفصلنامه علمی پژوهشی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری، تهران، دانشگاه الزهراء ع.ا.ع. سال بیست و یکم، ش ۸، ش مسلسل ۹۰.

۴۰. قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۷)، *فوائد الصفویه*، تصحیح، مقدمه و حواشی دکتر مریم میراحمدی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
۴۱. کربلایی‌پازوکی، علی (۱۳۸۴)، «نقش اندیشه‌های کلامی در تاریخ‌نویسی مسلمانان»، فصلنامه پژوهشی اندیشه نوین دینی، ش ۳.
۴۲. لاهیجی، حسن بن عبدالرزاق (۱۳۷۵)، *رسائل فارسی*، چاپ اول، تهران، میراث مکتوب.
۴۳. مشکور، محمدجواد (۱۳۷۲ش)، *فرهنگ فرق اسلامی*، چ دوم، مشهد، آستان قدس رضوی.
۴۴. مطهری، مرتضی (۱۳۹۳)، *انسان و سرنوشت*، چ چهل و پنج، تهران، صدرا.
۴۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، *آزادی معنوی*، چ شصتم، تهران، صدرا.
۴۶. مظفر، محمدحسن (۱۳۷۷)، *دلائل الصدق*، ترجمه محمد سپهری، تهران، امیرکبیر.
۴۷. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۷ش)، *عقاید الامامیه*، چ دوازدهم، قم، انصاریان.
۴۸. مکارم‌شیرازی، ناصر (۱۳۸۶ش)، *شیعه پاسخ می‌گوید*، چ هفتم، قم، مدرسه امام علی بن ابی‌طالب علیه السلام.
۴۹. ملانوری، محمدرضا (۱۳۹۲)، «مفهوم‌شناسی بدعت و بدعت‌گذاران نزد عالمان شیعی و سنی»، نشریه هفت آسمان، ش ۵۸.
۵۰. منجم یزدی، ملاجلال‌الدین محمد (۱۳۶۶)، *تاریخ عباسی یا روزنامه ملاجلال*، به‌کوشش سیف‌زطرطالله وحیدنیا، بی‌جا، وحید.
۵۱. منشی‌قزوینی، بوداق (۱۳۷۸)، *جواهر الاخبار*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محسن بهرام‌نژاد، چاپ اول، تهران، میراث مکتوب.
۵۲. موسوی‌فندرسکی، ابوطالب بن میرزاییک (۱۳۸۸)، *تحفة العالم در اوصاف و اخبار شاه‌سلطان حسین*، به‌کوشش رسول جعفریان، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۵۳. مؤلف مجهول (۱۳۳۴)، *خلاصه التواریخ - تاریخ ملاکمال*، به تصحیح و تحشیه ابراهیم دهگان، اراک، چاپ فروردین.

۵۴. نصیری، محمدابراهیم بن زین‌العابدین (۱۳۷۳)، *دستور شهریاران (سال‌های ۱۱۰۵ تا ۱۱۱۰ هـ. ق. پادشاهی شاه‌سلطان حسین صفوی، به‌کوشش محمدنادر نصیری‌مقدم، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۳.*
۵۵. واله‌اصفهانی، محمدیوسف (۱۳۷۲)، *خلدبرین (ایران در روزگار صفویان)*، به‌کوشش میرهاشم محدث، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
۵۶. وحیدقزوینی، محمدطاهر (۱۳۲۹)، *عباسنامه یا شرح زندگانی ۲۲ ساله شاه‌عباس ثانی (۱۰۵۲-۱۰۷۳ ق)*، تصحیح و تحشیه ابراهیم دهگان، اراک، کتابفروشی داودی اراک.