

دستورکارهای ایدئولوژیک در مطالعات تاریخ صدر صفویه: مطالعه تاریخ ایران در عصر صفوی

بهزاد کریمی

استادیار گروه ایران‌شناسی، دانشگاه میبد

مقدمه

امروزه تاریخ‌نگاری به واسطه بصیرت‌های حاصل از جریان پسامدرنیسم عموماً دیگر امری خام و واگویی‌های آینه‌وار به شمار نمی‌رود. تاریخ، در معنای جرح و تعدیل‌شده‌اش، نگاهی است که مورخ از دریچه‌ی علایق و گزینش‌هایش به گذشته می‌افکند. مورخ در این معنا، ضمن قبول وجود حقیقت تاریخی، تلاش می‌کند به منظور تقرب و نه نیل به حقیقت، بارقه‌هایی از آن را فراچنگ آورده و سویه‌هایی از آن را برملا سازد. به همین سبب، شاید سخن گفتن از تاریخ‌نگاری ایدئولوژیک به معنای دخالت ایدئولوژی مورخ در امر تاریخ‌نگاری موضوعی عبث به نظر

Behzad Karimi, "Ideological Agendas in Historiography of Early Safavid Era: Study of *Tarix-e Iran Dar Asr-e Safavi*," *Iran Namag*, Volume 2, Number 4 (Winter 2018), 63-102.

بهزاد کریمی <bhzkarimi@gmail.com> دانش‌آموخته دکتری تاریخ ایران در دانشگاه تربیت مدرس، استادیار گروه ایران‌شناسی دانشگاه میبد است. حوزه اصلی مطالعات او تاریخ ایران در عصر صفویه و قاجاریه است. *زنان در گفتمان پزشکی ایران در عصر صفویه و ناصرالدین‌شاه قاجار: پنجاه سال سلطنت و ترجمه ایران عصر صفوی: نوزایی امپراتوری ایران* نوشته اندرو جی. نیومن از او منتشر شده است. *زمان‌نگری و کیهان‌باوری در عصر صفویه و شاه‌اسماعیل صفوی و تغییر مذهب را نیز در دست انتشار دارد.*

برسد. اما مراد من از "رویکرد ایدئولوژیک" در اینجا به پرسش گرفتن تعریف فروتنانهٔ امروزیین از تاریخ نیست. آنچه برای من اهمیت دارد، روشن ساختن برخی سویه‌های ایدئولوژی‌های مشخصاً سیاسی در بازنمایی بخشی از وقایع تاریخ صفویه به قصد تحریف تاریخ، عرضهٔ نسخه‌های روشنفکرانه و نیز بررسی تاریخ‌نگاری به مثابه کنش سیاسی است. در این جستار کوتاه می‌کوشم با ابتناء بر برخی داده‌های تاریخ‌نگارانهٔ معاصر و با تکیه بر یکی از آثار ایدئولوژیک رسمی، پرتوی بر روندهای مسلط کردن ایدئولوژی بر این بخش از تاریخ ایران به‌ویژه تحت تأثیر انقلاب اسلامی بیفکنم. مطالب این جستار را در سه بخش طرح می‌کنم. در بخش نخست، به اختصار مهم‌ترین رویکردهای ایدئولوژیک به عصر صفویه را تا پیروزی انقلاب اسلامی بررسی می‌کنم. در بخش دوم، اهمیت ایدئولوژیک صفویه را برای نظام مذهبی برآمده از انقلاب اسلامی، مورخان منتقد و مورخان رسمی بررسی می‌کنم و در نهایت، یکی از مطالعات رسمی و ایدئولوژیک دربارهٔ این دورهٔ تاریخی را به تفصیل تحلیل خواهیم کرد.

۱. مهم‌ترین رویکردهای ایدئولوژیک به صفویه تا پیش از انقلاب اسلامی

دورهٔ صفویه برخلاف برخی تلاش‌ها، و گاه تلاش‌هایی دانشگاهی،^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. در این دوره شاهد طوفانی‌ترین سلسلهٔ حکومتی پس از ورود اسلام به ایران هستیم که در حوزه‌های گوناگون تفاوت نظرگیری با دوره‌های قبل از خود دارد و در رأس این تمایزات می‌توان به تغییر مذهب رسمی اشاره کرد که دیگر تحولات در

^۱ علی‌سالاری شادی که به نظر می‌رسد در صورت‌بندی این ایده تحت تأثیر استادش، یوسف رحیم‌لو، قرار گرفته باشد، طی مقاله‌ای که بخش‌هایی از آن به‌ویژه از حیث موضوع این جستار ارزشمند است، صفویه را ادامهٔ ساختارهای کهن ایران می‌داند و ویژگی یا ویژگی‌های ممتازی برای آن قائل نیست. برای تفصیل این اندیشه بنگرید به علی‌سالاری شادی، "نقد و بررسی نظریه‌های موجود دربارهٔ تشکیل حاکمیت صفویه"، *دوفصلنامه علمی- پژوهشی تاریخ‌نامهٔ ایران بعد از اسلام*، سال ۵، شماره ۹ (پاییز و زمستان ۱۳۹۳)، ۷۱-۱۰۶. یوسف رحیم‌لو خود در مقدمهٔ فصل "ایران در عصر صفویه" در *تاریخ جامع ایران*، با ملاحظات چند و به شکلی خفیف‌تر یگانه تفاوت عصر صفویه را نسبت به سایر ادوار پیش از آن، "تمرکز و [تداوم] بیشتر در ساختار سیاسی و تأکید بر تشیع" دانسته است. برای جزئیات بیشتر بنگرید به یوسف رحیم‌لو، "ایران در عصر صفویه"، در *تاریخ جامع ایران* (تهران: مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۳)، جلد ۱۰، ۶۸۵-۶۸۶. بعد از این به اختصار دربارهٔ آرای رحیم‌لو صحبت خواهیم کرد.

حوزه‌های فکری، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی تا حد زیادی مولود آن بود. دربارهٔ این دگرگونی‌ها پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته است و قصد ندارم در این بخش در جزئیات آنها چند و چون کنم. هدف اصلی من در اینجا بیشتر پرداختن به رویکردهای ایدئولوژیک در قالب تلاش‌های مورخانه و گاه روشنفکرانه در بررسی و مطالعهٔ عصر صفویه پیش از انقلاب اسلامی است.

نخستین نگرش‌های نو به تاریخ صفویه از قضا آمیخته با ایدئولوژی بود. شرق‌شناسی اروپامحور بر اساس رویدادها و تحولات داخلی اروپا به سراغ تفسیر داده‌های تاریخ‌نگارانهٔ ایرانی آمد و سایهٔ 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 شاخه‌های ایدئولوژیک تاریخ‌نگاری شرق‌شناسانه را در خصوص تاریخ صفویه می‌شود در اثر شناخته‌شدهٔ مورخ آلمانی، والتر هینتس، 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 دورهٔ اسلامی دانسته می‌شود که بر قلمروی واحد و بر ملتی یکپارچه با زبان و دین رسمی یکسان فرمان می‌راند و تشکیلات متمرکز دیوانی داشت.^۲

رسمیت بخشیدن صفویه به تشیع و پوشش دینی حکومت این دورهٔ تاریخی را برای سال‌هایی طولانی، از آغاز این مباحثات تا پیروزی انقلاب اسلامی، به یکی از عرصه‌های اصلی نقادی‌های فکری و اجتماعی در میان متفکران ایرانی بدل کرد. این مباحثات بیشتر در چارچوب بررسی علل توسعه‌نیافتگی ایران 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 حاصل از استقرار یک حکومت شیعه در ایران و نیز رسمیت بخشیدن شاه‌اسماعیل به تشیع، با این ایده که این اقدامات منجر به بروز خرافات در بین ایرانیان و در نتیجه عقب‌ماندگی ایران شده است، با پژوهش‌های نوآورانهٔ متن‌محور^۳ و گاه با انتشار آثار جدلی و

^۲ برای آگاهی بیشتر دربارهٔ این شاخه‌ها و نیز نقد مفصلی بر آنها بنگرید به والتر هینتس، تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمهٔ کیکاوس جهاننداری (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۷)؛ راجر سیوری، *ایران عصر صفوی*، ترجمهٔ کامبیز عزیزی (تهران: مرکز، ۱۳۹۲)؛ سالاری شادی، "نقد و بررسی نظریه‌های موجود دربارهٔ تشکیل حاکمیت صفویه"، به ویژه ۷۴ به بعد.

^۳ کتاب شیخ صفی و تبارش حاصل تلاشی چنین بود. بنگرید به احمد کسروی، شیخ صفی و تبارش (تهران: فردوسی، ۱۳۷۹).

استدلالی و از موضعی کاملاً انتقادی^۴ تلاش کردند که 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 میرزافتحعلی آخوندزاده، میرزاآقاخان کرمانی، مستشارالدوله، طالبوف، میرزاملکم‌خان، شیخ‌ابراهیم زنجانی و شیخ‌الرئیس قاجار قابل شناسایی است.^۵ از همین رو، طرح چنین مباحثی از جانب کسروی را باید در نوعی زمینه بزرگ‌تر فکری بررسی کرد که از دایره این جستار بیرون است. کسروی با نهاد روحانیت سرستیز داشت و افزوده‌های فقها به اصل دین را نکوهش می‌کرد. او بر این باور بود که تشیع در ایران نه به سبب دل‌بستگی واقعی به تشیع، بلکه به علت دشمنی با اعراب حاکم رواج یافت و ایرانیان از بغض معاویه حُب علی را برگزیدند. کسروی و هم‌فکرانش در پی پیرایش دین یا، چنان که خود گفته‌اند، پدید آوردن "جنش در دین" بودند.^۶ این جریان فکری استقرار تشیع در ایران را ناشی از زور شمشیر و کشتار فراوان می‌داند و حکومت صفوی را علت پدید آمدن انحراف اصلی در دین اسلام به شمار می‌آورد.^۷

همچنین، برخی از روشنفکران دینی معاصر صفویه را آغاز انحراف در جریان‌ی طولانی به قدمت اسلام تعبیر کرده‌اند. از جمله و به‌ویژه علی شریعتی این

^۴ کتاب‌های شیعیگری، صوفیگری و بهاییگری را می‌توان مولود این قبیل کوشش‌ها ارزیابی کرد. بنگرید به احمد کسروی، شیعیگری (آلمان: آزاده، ۱۳۷۷ ش/۱۹۹۸ م)؛ احمد کسروی، صوفیگری (تهران: پیمان، ۱۳۲۳)؛ احمد کسروی، بهاییگری (تهران: پیمان، ۱۳۲۳).

^۵ مهم‌ترین آثار انتقادی این متفکران که شامل ایده‌هایی درباره پیرایش دین یا ضدیت با آن است به ترتیب عبارت‌اند از میرزافتحعلی آخوندزاده، مکتوبات، به کوشش باقر مؤمنی (تبریز: احیاء، ۱۳۵۷)؛ میرزاآقاخان کرمانی، سه مکتوب، به کوشش و ویرایش بهرام چوبینه (اسن: بی‌نا، ۲۰۰۰ م)؛ میرزایوسف مستشارالدوله، یک کلمه، به کوشش باقر مؤمنی (بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا)؛ عبدالرحیم طالبوف، مسالک‌المحسنین، به کوشش باقر مؤمنی (تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۷)؛ میرزاملکم‌خان، مجموعه آثار میرزاملکم‌خان، تدوین و تنظیم محمد محیط طباطبایی (تهران: علمی، بی‌تا)؛ شیخ‌ابراهیم زنجانی، مکالمات با نورالانوار (بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا)؛ ابوالحسن میرزا قاجار (شیخ‌الرئیس قاجار)، اتحاد اسلام، به کوشش صادق سجادی (تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲).

^۶ کسروی اگرچه از "گمراهی‌های دینی" سخن می‌گوید، اما نقادی‌هایش بنیان‌برافکن است و اصلاح‌گری‌هایش به "دین‌آوری" نزدیک. نگرش‌های پیرایشگرانه کسروی در کتاب ورجاوند بنیاد او در دسترس است. او در این کتاب ضمن طرح جهان‌بینی خود، طرح‌هایی اصلاحی را در زمینه دین عرضه کرده است. بنگرید به احمد کسروی، ورجاوند بنیاد (چاپ ۵؛ تهران: رشده، بی‌تا).
^۷ کسروی، شیعیگری، ۲۱-۱۹.

ایده را دهه‌ها پس از کسروی ذیل دوگانه «تشیع صفوی» و «تشیع علوی» صورت‌بندی و ترویج کرد. شریعتی برخلاف کسروی که نگاهی انتقادی به تشیع داشت، همدلانه با آموزه‌های تشیع و از جمله نظریه غیبت و تقیه، دو گونه تشیع 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 دانسته شده است. شیعیان در تشیع سرخ همواره معترض‌اند و با حکومت‌های مستقر ظالم سرستیز 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، ویژگی‌ای که پیروان تشیع امامیه به دلیل غیبت و تقیه اصولاً به آنها شناخته نشده‌اند. تشیع سیاه از نگاه شریعتی از زمان صفویه آغاز شد و تا زمان خود او ادامه یافت. در این تشیع با یک جریان نهادی و حکومتی روبه‌رو هستیم که از تشیع به نفع استقرار و ثبات حکومت و توجیه ظلم و استبداد حاکمان استفاده می‌کند. در این تشیع که روحانیت شیعه آن را نمایندگی می‌کنند، تشیع از مسیر اصلی خود منحرف می‌شود و از عدالت‌طلبی به سوی مذهب عزا و سیاه‌پوشی پیش می‌رود. این ایده‌های شریعتی، که می‌شود آنها را در چارچوب کلی نظریه «بازگشت به خویشتن» قرار داد، همانند کسروی در پی پیرایش دین یا چنان که خود می‌گفت گونه‌ای «پروتستانتیسیم» بود.^۸

۲. دستورکارهای ایدئولوژیک تاریخ‌نگاری عصر صفویه پس از انقلاب اسلامی

پس از انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ و روی کار آمدن حکومتی برآمده از یکی از نظریه‌های تازه‌بنیاد شیعی، شاهد گونه‌های متفاوت تاریخ‌نگاری صفویه

^۸ برای جزئیات پروژه پروتستانتیسیم اسلامی شریعتی بنگرید به علی شریعتی، «از کجا آغاز کنیم؟» در مجموعه آثار (تهران: دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار معلم شهید دکتر علی شریعتی، ۱۳۶۰)، جلد ۲۰ (چه باید کرد؟)، ۲۴۹-۲۹۴.

بوده‌ایم که از آن میان می‌توان به گونه‌های پژوهشی دانشگاهی، پژوهشی غیردانشگاهی، عامیانه، ایدئولوژیک منتقد و ایدئولوژیک رسمی اشاره کرد.^۹ من در این مجال و از حیث موضوع اصلی این جستار، فقط دو جریان آخر را به اختصار بررسی می‌کنم و مطالعه مفصل این روندها را به فرصتی دیگر وا می‌نهم.

۲.۱. صفویه پژوهی ایدئولوژیک منتقد

صفویه پژوهان منتقد پسانقلاب یا با نظام سیاسی مستقر از حیث سیاسی درگیرند یا در خصوص برخی اعمال حکومت فعلی با آن اختلاف نظر دارند. آنها با ملاحظه این امر که حکومت مستقر می‌کوشد خود را به لحاظ ایدئولوژیک در تداوم حکومت صفویه نشان دهد، پژوهش‌های خود را به لحاظ سیاسی به گونه‌ای سامان می‌دهند که به نحوی از انحاء ادعاهای تاریخی نظام ایدئولوژیک فقهی را به پرسش بگیرند یا با استفاده از گونه‌ای تناظر و تشابه - بی‌آنکه صریحاً به نقد سیاست‌های جاری بپردازند- انتقادات خود را متوجه صفوی می‌سازند و آن را مشابه حکومت مستقر در نظر می‌گیرند. در این مجال فقط به دو اثر، یکی به تفصیل و دیگری به اشاره، می‌پردازم و امیدوارم بتوانم به تفصیل صفویه پژوهی پسانقلاب را بررسی کنم. بیشترین جنبه‌های انتقادی این دسته از آثار، فارغ از دایره موضوعی آنها، بر دوره حیات تأسیس صفویه متمرکز است. علت اصلی این تمرکز نیز از حیث رسمی شدن تشیع در همان ابتدای پایه‌گذاری سلسله صفویه و آغاز حکومتی شیعی است.

نمونه شاخص این جریان صفویه پژوهی، شاه اسماعیل اول، نوشته منوچهر پارسادوست است. این کتاب بی‌تردید یکی از بهترین پژوهش‌های جامع، مستند و روشمند درباره شاه اسماعیل صفوی است. با این حال، این شیوه پژوهش مانع از آن نشده است که نویسنده تاریخ‌نگاری شاه اسماعیل را زمینه‌ای برای ابراز نظرات انتقادی خود از گذشته و حال ایران قرار دهد. پارسادوست در مقام پژوهشگری آزاد، چنان که خود در فقرات متعددی از کتاب نمایانده است، از موضع یک ایرانی مشفق و آگاه از تاریخ صفویه به شناسایی آسیب‌های اجتماعی و سیاسی روی کار آمدن سلسله صفویه و اعلان رسمیت تشیع در

^۹ این تقسیم‌بندی پیشنهادی است و ممکن است در برخی موارد هم‌پوشانی‌هایی داشته باشد. نویسنده در حال نهایی کردن این تقسیم‌بندی و شناسایی نمایندگان شاخص هر کدام از این جریان‌هاست که در مجالی دیگر نتیجه این کوشش منتشر خواهد شد.

ایران دست یازیده و متعاقباً چونان یک روشنفکر تجویزهایی نیز کرده است. او در جایی از پیشگفتار کتاب و پس از برشمردن مراتب اهمیت تاریخ برای زندگی کنونی آدمیان چنین می‌نویسد: ”هنگامی که مردم ایران از گذشته خود به درستی آگاه گردند و به علت‌های تیرگی‌ها و روشنی‌های آن در درازای تاریخ خویش واقف شوند، گنجینه گران‌بهایی از تجربه‌ها و راهنمایی‌ها به دست می‌آورند که آنان را در پیمودن راه دشوار و مملو از نیرنگ‌ها و توطئه‌های جهان امروز یاری می‌کند.“^{۱۰} کمی بعد خصایصی را برای عصری که در آن به سر می‌بریم فهرست می‌کند که نتیجه آن محور قرار دادن ”انسان“ است، اما چنان که می‌گوید، ”نیروی انسانی“ زمانی می‌تواند قدرت خود را آشکار کند که از ”موهبت آزادی“ برخوردار باشد. از نگاه پارسادوست، ”آزادی و به‌ویژه آزادی بیان و قلم ریشه‌های عقب‌ماندگی ملت‌ها را آشکار می‌دارد و نیروی همگانی مردم را برای رفع علت‌های آن بسیج و هدایت می‌کند.“^{۱۱} او سپس در مقام متفکری مصلح چنین ادامه می‌دهد که ”امروز در عصر بیداری و آگاهی، مردم به حق مسلم خود برای حاکمیت بر خویش پی برده‌اند. عصر ما عصر حاکمیت مردم بر مردم است. دیکتاتوری به پایان دراز تاریخ خود نزدیک شده است و با همت مردم، دیر یا زود سایه سیاه خون‌بار خود را از آسمان کشورهای جهان سوم برمی‌چیند.“^{۱۲} اشاره به این فقرات از پیشگفتار پارسادوست بر کتابی درباره شاه اسماعیل اول صفوی از این رو اهمیت دارد که او در همین زمینه به سراغ معرفی کتاب می‌رود و تاریخ‌نگاری خود را به‌سان کنشی آگاهی‌بخش و سیاسی عرضه می‌کند تا ”خواننده . . . درباره سود و زیان‌های شاه اسماعیل اول [برای ایران و مردم ایران چه در زمان خود و چه در سال‌های دراز بعد به درستی بیندیشد و سرانجام دریابد که از این شخصیت تاریخی چه درس‌ها باید بیاموزد و آنها را در شرایط امروز ایران و جهان چگونه به کار بندد.“^{۱۳} از همین آغازین سطور کتاب پیداست که قرار است با اثری انتقادی درباره صفویان روبه‌رو شویم، زیرا نویسنده بی‌آنکه به تصریح اشارتی به نظام سیاسی مستقر داشته باشد، در بین سطور، با تشابهات و تناظراتی که میان اوضاع کشورهای

^{۱۰} منوچهر پارسادوست، شاه اسماعیل اول: پادشاهی با اثرهای دیرپای در ایران و ایرانی (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۵)، ۱۸.

^{۱۱} پارسادوست، شاه اسماعیل اول، ۱۹.

^{۱۲} پارسادوست، شاه اسماعیل اول، ۲۰.

^{۱۳} پارسادوست، شاه اسماعیل اول، ۲۱-۲۲.

جهان سوم و ایران برقرار می‌سازد، هدف خود از نگارش کتاب را به‌طور ضمنی نه پژوهشی با غایت پژوهش، بل کنشی آگاهانه به منظور تنویر اذهان ایرانیان بیان می‌کند. او در پایان این پیشگفتار مردم ایران را اولین ملت در داشتن آزادی‌های فردی و اجتماعی توصیف کرده که "دریغ است در چنین ورطه عقب‌ماندگی با رنج و زبونی روزگار بگذارند."^{۱۴} اصولاً، مورخان ایدئولوژیک یا متفکرانی که با ایده‌های ایدئولوژیک به سراغ تاریخ می‌روند، غایت قصوایشان پژوهش بما هو پژوهش نیست، اینان در پی در افکندن طرحی نو یا برانداختن الگوهای کهنه بر اساس داده‌های تاریخی متناسب با ایده‌هایشان‌اند.^{۱۵} کتاب پارسادوست اثری است حجیم که در بخش‌های مقدماتی آن به تفصیل تاریخ ایران از ورود اسلام به ایران تا پیش از روی کار آمدن شاه‌اسماعیل بررسی شده است. من به لحاظ موضوع این جستار و به منظور ترسیم خطوط کلی ایده‌های ایدئولوژیک پارسادوست فقط بر بخش‌های مرتبط با روزگار شاه‌اسماعیل متمرکز خواهم شد. پارسادوست در جای‌جای کتاب، چه زمانی که در مقام تحریر و تحلیل رخدادهاست و چه وقتی که می‌خواهد از مطالب نتیجه‌گیری کند، در مقام مورخ/روشنفکر قلم در دست گرفته است و حتی در برخی مواضع و به‌ویژه در بخش‌های پایانی کتاب، جایگاه روشنفکرانه او همانند بخش "پیشگفتار" بر کنش مورخانه‌اش چربیده است. با ملاحظه این آگاهی‌ها می‌توان رئوس ایدئولوژیک کتاب شاه‌اسماعیل اول را چنین دانست:^{۱۶}

۱. صفویان سیادت‌انتساب نبودند و این نسب‌سازی‌ها پس از قدرت گرفتن آنها صورت گرفت. پارسادوست در این عقیده سخت تحت تأثیر کسروی قرار دارد.^{۱۷}
۲. اجداد صفویان شیعه نبودند و فرایند تشیع‌پذیری آنها مبهم است. پارسادوست در اینجا نیز تحت تأثیر کسروی قرار دارد، اما شاید به سبب تعصبی که نسبت به خاستگاهش گیلان دارد، تشیع شاه‌اسماعیل را مرهون آموزه‌هایی می‌داند

^{۱۴} پارسادوست، شاه‌اسماعیل اول، ۲۳.

^{۱۵} برای پژوهشی محققانه درباره تاریخ‌نگاری رسمی که می‌توان هم‌پوشانی‌ها و همسانی‌هایی میان آن و تاریخ‌نگاری ایدئولوژیک برقرار کرد بنگرید به علیرضا ملایی توانی، "ملاحظات روش‌شناختی در چیستی و اعتبار تاریخ‌نگاری‌های رسمی"، تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری، شماره ۷ (بهار و تابستان ۱۳۹۰)، ۸۷-۱۱۴.
^{۱۶} اشایان توجه آنکه هر کدام از این خطوط مصادیق متعددی در کتاب دارد که به سبب پرهیز از طولانی شدن مطالب فقط به برخی از آنها ارجاع داده شده است.

^{۱۷} پارسادوست، شاه‌اسماعیل اول، ۱۷۸-۱۸۴.

که کار کیا میرزا علی، حاکم لاهیجان در طول اختفای اسماعیل، به او القا کرد.^{۱۸}

۳. ازدواج حیدر با دختر اوزون حسن، مارتا، که مادرش، دسپینا کاترینا، حتی پس از ازدواج با اوزون حسن بر دین خود باقی مانده بود، این ایده را پیش روی می‌گذارد که خون مسیحی در رگ‌های اسماعیل، پسر حیدر، جریان دارد. پارسادوست اگرچه گزارهٔ اخیر را صریحاً بیان نمی‌کند، اما صورت‌بندی وقایع و تأکید او همین معنا را به ذهن خواننده متبادر می‌سازد. این رویداد از حیث آنکه مؤسس سلسلهٔ شیعی صفویه با مسیحیت مرتبط می‌شود اهمیت دارد.^{۱۹}

۴. صفویه با وارد کردن نظام مرید و مرادی به عرصهٔ سیاست و اجتماع ایران موجبات تباهی شخصیت اخلاقی ایرانیان را در طولانی‌مدت فراهم آوردند. به باور پارسادوست، این بت‌سازی‌ها قدرت تفکر در ایران را فلج کرده و برای مردم زیان‌ها آورده است. او در فصل مربوط به تبار صفویان و در صحبت از جنید چنین می‌نویسد که

هنوز و در آستانهٔ قرن بیست و یکم، وجود دارند کسانی که شخصیت‌های تاریخی ایران را چون بت مورد تحسین قرار می‌دهند و از هرگونه انتقاد از کارهای آنان خودداری می‌کنند. آنان چشمان حقیقت‌بین خود را می‌بندند و از موشکافی واقع‌بینانه در شناخت چهرهٔ واقعی شخصیت‌های تاریخی دوری می‌جویند و با این عقب‌ماندگی فکری، به مردم ایران و سرزمینی که همهٔ وجود خود را مدیون آن هستند، آسیب‌ها و زیان‌های سنگین وارد می‌کنند.^{۲۰}

۵. صفویان مذهب را وسیله‌ای برای پیشبرد اهداف دنیوی خودشان قرار دادند و اساساً از نگاه پارسادوست، تشیع نزد صفویه اصلتی نداشت: ”هدف حیدر از تبلیغ . . . تنها وضع آیین جدید مذهبی نبود. او که مردی قدرت‌دوست و جاه‌طلب بود، به هدف سیاسی خود در به دست آوردن قدرت می‌اندیشید. او

^{۱۸} پارسادوست، *شاه اسماعیل اول*، ۱۸۸-۱۸۴ و ۲۴۷-۲۴۸.

^{۱۹} پارسادوست، *شاه اسماعیل اول*، ۲۴۲.

^{۲۰} پارسادوست، *شاه اسماعیل اول*، ۱۴۱. عباس‌قلی غفاری فرد، از صفویه پژوهان معاصر، در کتابی که به تازگی منتشر کرده است، هم‌صدا با پارسادوست، یکی از ریشه‌های پاگرفتن رذایل اخلاقی در جامعهٔ ایران را حکومت صفویه دانسته است. برای جزئیات این ایدهٔ قابل توجه بنگرید به عباس‌قلی غفاری فرد، *تاریخ پژوهی در آسیب‌شناسی اخلاقی ایرانی‌ها* (تهران: دات، ۱۳۹۳)، ۵۳-۵۴.

- مانند پدرش، جنید، مذهب را وسیله‌ای برای رسیدن به هدف خود می‌دانست.^{۲۱}
۶. شاه‌اسماعیل فقط با اتکا به کشتارهای دسته‌جمعی، خشونت‌های گسترده و سخت‌کشی‌ها بود که توانست تشیع را به عنوان آیین رسمی مملکت بگستراند و مردم به‌رغم میل خویش و از ترس صفویه به تشیع روی آوردند. پارسادوست در مواضع متعددی از کتاب این خط را دنبال کرده و جزئیات همه خشونت‌های شاه‌اسماعیل را در همین زمینه به دست داده است.^{۲۲}
۷. سلاطین عثمانی معاصر با شاه‌اسماعیل، به‌ویژه سلطان بایزید دوم، مشفقانه قصد داشتند در حُسن روابط با ایران صفوی بکوشند، اما اقدامات تندروانه شاه‌اسماعیل، سرداران و پیروانش بود که به تحریک آن حکومت و در نهایت دشمنی و جنگ میان طرفین منجر شد.^{۲۳}
۸. شاه‌اسماعیل با رسمیت بخشیدن به تشیع و حمایت رسمی از آن حکومت را در ایران به امری ایدئولوژیک تبدیل کرد.^{۲۴}
۹. رسمیت بخشیدن به تشیع موجب رواج خرافات مذهبی در ایران شد یا دست‌کم به آن دامن زد.^{۲۵}
۱۰. رسمیت بخشیدن به یک ایدئولوژی اقلیت موجب رواج نفاق در میان توده‌ها و نخبگان ایرانی شد، زیرا آنها مجبور به پذیرش ایده‌ای شدند که بدان باور قلبی نداشتند. این دورویی، به باور پارسادوست، هم تأثیرات اجتماعی داشته است و هم مذهبی.^{۲۶}
۱۱. رسمیت بخشیدن به تشیع ایران را در جهان اسلام منزوی ساخت و به کشوری متخاصم به نزد اهل سنت بدل کرد.
۱۲. تلاش مذهبی شاه‌اسماعیل در اعلان رسمیت تشیع به تضعیف تشیع در

^{۲۱} پارسادوست، شاه‌اسماعیل اول، ۱۴۶.

^{۲۲} برای نمونه بنگرید به پارسادوست، شاه‌اسماعیل اول، ۲۷۹-۲۸۰، ۲۹۰-۲۹۵، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۳۳ و ۶۹۵.

^{۲۳} پارسادوست، شاه‌اسماعیل اول، ۳۸۸-۳۹۶.

^{۲۴} پارسادوست، شاه‌اسماعیل اول، ۶۹۹.

^{۲۵} پارسادوست، شاه‌اسماعیل اول، ۷۰۵-۷۰۹.

^{۲۶} پارسادوست، شاه‌اسماعیل اول، ۷۱۷-۷۲۲.

آسیای صغیر انجامید، زیرا عثمانیان به علت نگرانی از شورش شیعیان آناتولی به کشتار آنها دست زدند.^{۲۷}

۱۳. عدم ضرورت تلازم هویت مذهبی با استقلال سیاسی ایران. پارسادوست ضمن تشکیک در ضرورت همراهی یک مذهب ملی (تشیع) و استقلال سیاسی، با ارجاع به تاریخ پیشاصفوی کوشیده است در این ضرورت تردید روا دارد.^{۲۸}

۱۴. رسمیت دادن به تشیع موجب مهاجرت بخشی از نخبگان ایرانی شد.^{۲۹}

پارسادوست، در کنار تأکید بر شجاعت‌های شاه‌اسماعیل اول، یگانه نکته مثبت روی کار آمدن سلسله صفویه را وحدت بخشیدن به سرزمین ایران و پایان دادن به دوران ملوک‌الطوایفی دانسته است.^{۳۰} او در پایان کتاب و در بخشی با عنوان "ما مسئول اصلی هستیم" که به نوبه خود هر چه بیشتر ماهیت ایدئولوژیک و فایده‌نگرانه کتاب را می‌نمایاند، "مردم" را مسئول روی کار آمدن حکومت‌هایی چون صفویه می‌داند و آنها را فرا می‌خواند تا بت‌ها را بشکنند:

بت‌ها را بشکنیم، ننگ بت‌پرستی در تاریخ را با شکستن بت‌ها و نشان دادن بلوغ سیاسی خود از میان برداریم. به خود آییم و نشان دهیم که پس از قرن‌ها پرستش بت‌ها و در حقارت فکری به سر بردن، اکنون در عصر قدرت اندیشه و بیداری ملت‌ها به بلوغ سیاسی رسیده‌ایم و ذلت‌های ناشی از عقب‌ماندگی‌های فکری را برای همیشه به تاریخ سپرده‌ایم.^{۳۱}

پارسادوست که درباره ریشه‌های تاریخی جنگ هشت‌ساله عراق و ایران نیز صاحب اثر است، در فرازی دیگر در همین بخش ریشه تاریخی این جنگ را اقدام شاه‌اسماعیل در شیعی ساختن ایران معرفی کرده و به نوعی پیامدهای خونبار آن را متوجه صفویه ساخته است.^{۳۲}

مشابه این نگاه ایدئولوژیک را می‌توان به صورتی دیگر نزد یوسف رحیم‌لو، از

^{۲۷} پارسادوست، شاه‌اسماعیل اول، ۷۳۱-۷۳۶.

^{۲۸} پارسادوست، شاه‌اسماعیل اول، ۷۰۹-۷۱۲.

^{۲۹} پارسادوست، شاه‌اسماعیل اول، ۷۴۴-۷۴۹.

^{۳۰} پارسادوست، شاه‌اسماعیل اول، ۶۷۸-۶۸۶.

^{۳۱} پارسادوست، شاه‌اسماعیل اول، ۷۹۸.

^{۳۲} پارسادوست، شاه‌اسماعیل اول، ۷۹۸-۷۹۹.

پژوهشگران دانشگاهی، دید که پیش از این به او اشاره کردم. رحیم‌لو در درآمدی که بر بخش صفویان *تاریخ جامع ایران* نوشته است، عنوان “عصر جدید” را -که مستشرقان غربی به روزگار صفویه داده‌اند- رد می‌کند و ایران صفوی را شایسته چنین لقبی نمی‌داند. او بر این باور است که با وجود “تأکید بر تشیع” در این دوران، تمایزات آشکار خودآگاهانه‌ای وجود ندارد که بتوان بر اساس آن صفویان را آغازکننده دوره جدیدی در تاریخ ایران نامید. او گرفتاری ایران عصر صفوی و مانده در گرداب تجدد غربی را آغاز یک بیماری مزمن و درمان‌ناپذیر در ایران دانسته و این سرگردانی و بلا تکلیفی را تحت تأثیر ایده‌های سیدجواد طباطبایی با مفهوم “گذار” تبیین کرده است. رحیم‌لو همانند پارسادوست، وحدت سرزمینی ایران را در عصر صفویه جزء معدود نکات قابل ستایش این دوره تاریخی می‌داند. همچنین او، در تکرار آرای پارسادوست با نقد باورمندان این ایده، در تلازم تشیع و استقلال سیاسی ایران تردید روا داشته است و با عاریت گرفتن اصطلاحات جعل شده به دست طباطبایی، منطق این دوران را “منطق شکست” برمی‌شمارد.^{۳۳} او همچنین مذهب را نزد صفویه فاقد اصالت می‌خواند، امری که در حد ابزاری سیاسی فروکاسته شده است. نکته قابل تأمل دیگری که طرح می‌کند، تحلیلی خلاف واقع (counterfactual) درباره تشیع است که اگر شاه‌اسماعیل آن را رسمی نمی‌ساخت پیش کشیده می‌شد. او قطعاً با نگاهی پس‌نگرانه به رویدادهای پس از رسمی شدن تشیع در ایران و با لحاظ کردن حوادث تاریخ معاصر، با پیش کشیدن این شرط آینده‌ای درخشان و منزه برای تشیع ترسیم می‌کند که فارغ از ملاحظات سیاسی به صورتی معقول‌تر و مفیدتر در جامعه ایران رواج می‌یافت.^{۳۴} رحیم‌لو در خصوص تبار و مذهب صفویان، تحت تأثیر آرای کسروی، درباره سیادت و تشیع صفویان متقدم تا پیش از حیدر سخت تشکیک می‌کند. همچنین، نقادانه خشونت‌های شاه‌اسماعیل را از منظر روشنفکری تقبیح و آرای مورخان رسمی را در توجیه این قبیل خشونت‌ها رد می‌کند.^{۳۵}

۲.۲. صفویه‌پژوهی ایدئولوژیک رسمی

از سوی دیگر و در تقابل با جریان صفویه‌پژوهی منتقد، جریانی از صفویه‌پژوهی

^{۳۳} برای کسب اطلاعات بیشتر درباره ایده‌های طباطبایی، به‌ویژه این مفاهیم، بنگرید به سیدجواد طباطبایی، مکتب تبریز (تبریز: ستوده، ۱۳۸۵).

^{۳۴} رحیم‌لو، “ایران در عصر صفویه”، ۶۸۵-۶۹۳.

^{۳۵} برای جزئیات بیشتر بنگرید به رحیم‌لو، “ایران در عصر صفویه”، ۷۰۱-۷۰۲، ۷۱۲-۷۱۳، ۷۳۵ و ۷۳۷.

پدیدار شده است که آن را شامل مورخان رسمی همدل با حکومت می‌دانم. این پژوهشگران که اصولاً دل در گرو تشیع دارند یا به صورت مستقیم و غیرمستقیم با نهادهای رسمی حکومت مستقر در ارتباطاند، بنا بر ایدئولوژی رسمی حاکم یا به سبب تأثیرپذیری مطلق از باورهای مذهبی شیعی، با طرح عنوان "نوگروی دینی" در عصر شاه اسماعیل مخالفت می‌کنند. آنها که به‌ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران برای نشر عقاید خویش از طریق چاپ کتاب و مقاله و ارائه سخنرانی از حمایت مالی نهادهای رسمی و دولتی یا مراجع مذهبی ثروتمند برخوردارند، این ایده را تبلیغ می‌کنند که ایرانیان از همان صدر اسلام دلبسته تشیع بودند و شیعیان در جایگاه اقلیتی قدرتمند در میان توده مردم و ساختار سیاسی حضوری پررنگ داشت تا آنکه شاه اسماعیل در شرایطی قرار گرفت که این حضور غیررسمی را به رسمیت شناخت. اینان با انکار خشونت‌های شاه اسماعیل برای پراکنش تشیع و بدون توجه به تفاوت‌های ایدئولوژیک و عقیدتی میان فرقه‌های گوناگون شیعه، ظهور و حضور شیعیان چهارامامی زیدی و هفت‌امامی اسماعیلی را زمینه‌ساز تشیع دوازده‌امامی می‌دانند. این گروه از پژوهشگران در پرتو آزادی‌هایی که نهادهای رسمی برای نشر این ایده‌ها به ایشان داده‌اند، با استناد به سنگ‌نبشته‌ها و برخی آثار شیعی که به صورت پراکنده طی نُه سده در ایران پدیدار شده است، همه جریان‌های تشیع را یک کاسه کرده و همه را همه را برای نشان دادن فعالیت آشکار شیعیان و گاه غلبه تشیع در ایران به کار می‌گیرند. این دسته از پژوهشگران دلبستگی مردم به علی^(ع) را نمادی از تشیع فرض می‌کنند، بی‌آنکه تمایزی میان دلبستگی‌های معنوی و روحانی با دلبستگی‌های عقیدتی و ایدئولوژیک قائل شوند. بی‌تردید شخصیت اصلی این جریان رسمی رسول جعفریان است. او اگرچه در عرصه پژوهش فراز و نشیب‌ها داشته است و چند سالی است فعالیت‌های مورخانه، اجتماعی و سیاسی‌اش به سمت جریان منتقد متمایل شده است و می‌توان به این اعتبار از جعفریان متقدم و متأخر سخن گفت، اما همچنان در کسوت یک روحانی مورخ دلبسته به حکومت قلم می‌زند. شاید در فرصتی دیگر بتوان به ترسیم دقیق جزئیات تحول فکری و علمی جعفریان پرداخت، اما در اینجا مایلم بر صفویه پژوهی او و ایده‌هایش درباره رخدادهای عصر متقدم صفویه متمرکز شوم. برای رعایت انصاف، در این بررسی کوتاه هم به آثار قدیمی و هم به آثار جدیدش -شامل ویراست

جدید آثار قدیمی او- استناد خواهیم کرد. نگاهی کلی به رویکرد جعفریان به صفویه از نخستین نوشتارها تاکنون نشان از آن دارد که در یک موقعیت آشفته تاریخ‌نگارانه قرار دارد. این آشفستگی به باور من نه ناشی از انصاف، بلکه محصول "دوره گذار" فکری اوست. او از جهتی در دوران متقدم تاریخ‌نگاری خود بی‌محاباتر و باورمندانه‌تر درباره صفویه می‌نوشت، اما در دوران گذار فکری و تحت تأثیر تحولات فکری و سیاسی چند سال اخیر، ضمن آنکه مایل به طرد کامل ایده‌های قدیمی خود نیست، به تعدیل آنها دست زده و همین امر تناقضاتی در آرای او پدید آورده است. من در این جستار بدون طرح جزئیات این تحول، نگاهی همه‌جانبه به برخی ایده‌های کم‌وبیش ثابت و تناقضات تاریخ‌نگارانه جعفریان در آثارش خواهیم انداخت تا زمینه ورود به نقد یکی از ایدئولوژیک‌ترین صفویه‌پژوهی‌های رسمی پساانقلاب مهیا شود.

جعفریان سخت شیفته صفویان است و تلاشی برای پنهان کردن این علاقه نمی‌کند. او هم در اثر قدیمی‌اش، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، و هم در ویراست جدید تاریخ تشیع در ایران و نیز در اثر جدیدش، تاریخ ایران از آغاز اسلام تا پایان صفویان، آشکارا از صفویه‌دوستی خود سخن گفته و در مقام روشنفکر و مصلح ادامه راه صفویه را یگانه راه نجات و سعادت ایران دانسته است.^{۳۶} صفویه‌دوستی جعفریان از تشیع‌دوستی او سرچشمه گرفته است و از همین رو، سخن گفتن از دستور کار ایدئولوژیک آثار جعفریان حتی اگر نخواهیم آن را به روندهای رسمی حکومتی هم ربط دهیم، کاملاً موضوعیت دارد.

جعفریان در هیچ‌کدام از آثارش به جزئیات تبار و مذهب شیخ صفی‌الدین اردبیلی نپرداخته است و بی‌اعتنا به آرای کسروی و دیگر پژوهشگران منتقد از کنار این موضوع چالش‌برانگیز که می‌تواند در ساختار ایدئولوژیک او رخنه‌ای ایجاد کند، عبور کرده است.^{۳۷} او حتی در جایی، برخلاف واقعیت‌های تاریخی،

^{۳۶} برای نمونه بنگرید به رسول جعفریان، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست (قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹)، جلد ۱، ۱۴-۱۵؛ رسول جعفریان، تاریخ تشیع در ایران: از آغاز تا پایان قرن نهم هجری (تهران: علم، ۱۳۹۵)، جلد ۱، ۱۹؛ رسول جعفریان، تاریخ ایران از آغاز اسلام تا پایان صفویان (تهران: علم، ۱۳۹۳)، ۸۲۱. عجیب است که به تازگی برخی از روشنفکران به ظاهر متفاوت با جعفریان نیز همین ایده را جانی تازه بخشیده‌اند و از "بازگشت به تشیع صفوی" سخن می‌گویند. برای جزئیات این تحول روشنفکرانه، که در مجالی دیگر شایسته‌تدقیق و تحقیق است، بنگرید به محمد قوچانی، "بازگشت به تشیع صفوی"، مهرنامه، سال ۷، شماره ۵۰ (دی‌ماه ۱۳۹۵)، ۲۸-۲۰.
^{۳۷} جعفریان، صفویه در عرصه، جلد ۱، ۱۹؛ جعفریان، تاریخ ایران، ۸۲۶-۸۲۷.

صفویه را "میراث‌دار جنبش شیخیان سربداری و مرعشی" معرفی کرده است.^{۳۸} جعفریان همچنین از دوره اقامت اسماعیل (شاه‌اسماعیل اول بعدی) در لاهیجان سخنی نمی‌گوید و آموخته‌های او را در دوران اختفا در گیلان فقط محدود به آموزه‌های قرآنی و نظامی می‌داند.^{۳۹} بلاتکلیفی فکری و ایدئولوژیک جعفریان بیش از هر چیز در عبارت جعل‌شده‌اش، "تسنن دوازده امامی"، آشکار است. او از یک سو هنگام بررسی احوال جنید، تشیع او را برگرفته از شیعیان غالی آناتولی می‌داند - حتی اگر در خصوص تشیع جنید شواهد متقنی در دست نباشد - و از سوی دیگر، بنابر ملاحظات ایدئولوژیک که تمایل دارد تشیع را فرایندی داخلی و خواستنی معرفی کند، به ارادت قلبی بخشی از اهل سنت به نوادگان رسول اکرم (ص) تکیه می‌کند. به نظر می‌رسد اگرچه "تسنن دوازده امامی" توانسته است این به ظاهر تناقض را برای جعفریان حل کند، اما در حقیقت مفهومی سرگشته است که جعفریان را در موقعیت خطیر مواجهه با دیگر اقدامات شاه‌اسماعیل قرار می‌دهد که با پیامدهای قبول این مفهوم ناسازگار است. مثلاً او درباره قتل‌عام هراتیان باورمند به تسنن دوازده امامی و نیز قاضی میرحسین میبدی ارادمند به اهل بیت کاملاً در موضعی دشوار و سخت متناقض گرفتار شده است و در این خصوص به سکوت، تقلیل و توجیه متوسل می‌شود.^{۴۰} جعفریان اگرچه کوشیده است با نگارش کتاب پُر جزئیات تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا پایان قرن نهم هجری، تشیع صفوی را حاصل فرایندی طولانی معرفی کند، اما حجم داده‌های تاریخی مؤید خشونت در صدر تاریخ صفویه به میزانی است که نمی‌تواند از کنار اعمال خشونت‌های صفویان برای پذیرش تشیع بی‌اعتنا عبور کند.^{۴۱} این یادکردهای حداقلی به‌رغم تلاش حداکثری برای ندیدن رویدادهای خونبار این روزگار است. او نه از به قفس انداختن حسین کیا چلاوی یاد می‌کند، نه از سخت‌کشی محمد کره و نه از جزئیات قتل‌عام طبس.^{۴۲} او پیش از ورود به ماجرای چالدران هم کاملاً عامدانه از اشاره به مکاتبات سلطان عثمانی با شاه صفوی که متضمن راه‌حلهایی دیپلماتیک و فرصت‌سوزی‌های متوهمانه ایران بود، سر باز می‌زند. او حتی

^{۳۸} جعفریان، صفویه در عرصه، جلد ۱، ۱۹.

^{۳۹} جعفریان، تاریخ ایران، ۳۲. در بررسی اثر ایدئولوژیک بعدی به اهمیت این دوره زمانی اشاره خواهم کرد.

^{۴۰} برای نمونه بنگرید به جعفریان، تاریخ ایران، ۸۴۳؛ جعفریان، صفویه در عرصه، جلد ۱، ۳۵.

^{۴۱} جعفریان، تاریخ ایران، ۸۳۷.

^{۴۲} جعفریان، تاریخ ایران، ۸۳۹.

کوچک‌ترین اشاره‌ای به اقدامات تحریک‌آمیز ایران صفوی پیش از آغاز جنگ نکرده است.^{۴۳} جعفریان همچنین در برخی مواضع به توجیه خشونت‌های صفویه یا تقلیل آنها در شیعی‌سازی ایرانیان دست زده است که می‌توان آن را نقطهٔ اوج خوانش ایدئولوژیک او از تاریخ صفویه ارزیابی کرد.^{۴۴} جزئیات هر کدام از این خطوط ایدئولوژیک و دیگر دستورها را می‌توان در آثار جعفریان پیگیری کرد. اکنون با آشنایی اجمالی با مرزبندی‌های ایدئولوژیک رسمی در باب تاریخ صفویه، به بررسی و نقد کتابی می‌پردازیم که غرض اصلی این نوشته نقد آن بوده است.

۳. مطالعهٔ موردی: *ایران در عصر صفوی*، نوشتهٔ علی‌اکبر ولایتی^{۴۵}

نویسندهٔ این اثر، علی‌اکبر ولایتی، برخلاف جعفریان با نظام مستقر پیوندهای تشکیلاتی دارد. او دارای دو چهرهٔ متفاوت است. از سویی سال‌ها در مقام وزیر امور خارجه کنشگری سیاسی بوده است و اکنون نیز مشاغل رسمی دیگری را عهده‌دار است.^{۴۶} از سوی دیگر، پژوهشگری پُرکار در حوزهٔ تاریخ تمدن و فرهنگ ایران دورهٔ اسلامی به شمار می‌رود. از ولایتی تاکنون ۱۳۷ عنوان کتاب، ۹۰ عنوان مقاله در مجلات داخلی، ۱۴۱ عنوان مقاله در مجلات معتبر بین‌المللی و ۲۰ مقاله در کنگره‌های بین‌المللی عرضه و منتشر شده است.^{۴۷} قصد دارم در اینجا کتاب *ایران در عصر صفوی* او را با تمرکز بر صدر دورهٔ صفویه بررسی کنم، کتابی که آن را یکی از ایدئولوژی‌زده‌ترین مکتوبات رسمی دربارهٔ صفویه می‌دانم. این کتاب ۶۵۶ صفحه‌ای در یک مقدمه و پنج فصل سامان یافته و انتشارات امیرکبیر (وابسته به سازمان تبلیغات اسلامی) در سال ۱۳۹۳ آن را منتشر کرده است. این فصول عبارت‌اند از فصل اول: معرفی و نقد منابع در بررسی تاریخ ایران در عهد صفوی؛ فصل دوم: تاریخ سیاسی سلسلهٔ

^{۴۳} برای نمونه‌هایی از این حذفیات بنگرید به جعفریان، *تاریخ ایران*، ۸۴۸-۸۴۹؛ جعفریان، *صفویه در عرصه*، جلد ۱، ۳۷.

^{۴۴} برای نمونه‌ای از این تقلیل‌ها و توجیه‌ها بنگرید به جعفریان، *تاریخ ایران*، ۸۳۶؛ جعفریان، *صفویه در عرصه*، جلد ۱، ۱۵ و ۲۵.

^{۴۵} علی‌اکبر ولایتی، *ایران در عصر صفوی* (تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۳).

^{۴۶} مطابق با زندگی‌نامهٔ خلاصه‌ای که در ابتدای کتاب ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، آمده او هم‌اکنون عهده‌دار ۱۵ شغل رسمی و دولتی است. این کتاب در سال ۱۳۹۳ چاپ شده است و احتمال تغییر این عدد وجود دارد.

^{۴۷} این اطلاعات برگرفته از زندگی‌نامه‌ای است که پیش از این به آن اشاره شد.

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. من در این جستار فقط بر صدر تاریخ صفویه در فصل‌های دوم و چهارم تا پایان حکومت شاه اسماعیل اول تمرکز می‌کنم.

بررسی اجمالی آثار جعفریان و ولایتی نشان از آن دارد که می‌توان از پنج دستورکار ایدئولوژیک نانوشته درباره تاریخ‌نگاری دوره متقدم صفویه سخن گفت. این پنج دستور کار عبارت‌اند از ۱. خلوص‌نمایی؛ ۲. شیعه‌نمایی ایران پیشاصفوی؛ ۳. خشونت‌زدایی؛ ۴. برجسته‌سازی خشونت سنی؛ ۵. شراب و شاهدزدایی.

منظور من از خلوص‌نمایی در واقع تلاش برای خالص جلوه دادن صفویه از حیث مذهب، سیادت و خون است. شیعه‌نمایی ایران پیشاصفوی در اینجا به معنای کوششی است گزینشی، ذات‌گرایانه و تاریخ‌نگارانه به منظور 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 ناظر به حذف خشونت و تقلیل یا تعدیل خشونت اعمال‌شده به دست صفویه برای تبلیغ و ترویج تشیع است. برجسته‌سازی خشونت سنی به مؤکد ساختن و برجسته‌کردن تاریخ‌نگارانه خشونت‌های ازبکان و عثمانیان بازمی‌گردد و در آخر، شراب و شاهدزدایی هم مُشعر به عدم یادکرد باده‌پیمایی‌ها و عیاشی‌های شاه اسماعیل اول صفوی است. ممکن است بتوان با بررسی‌های بیشتر دستورکارهای دیگری را نیز شناسایی کرد.^{۴۸} هیچ‌کدام از این دستورکارها به صورت رسمی و مکتوب دیده نشده است و به ظاهر توافقی نانوشته برای رعایت آنها در بین مورخان رسمی وجود دارد. من عمدتاً با توجه به این دستورکارها کتاب *ایران در عصر صفوی* را نقد خواهم کرد و گوشه چشمی هم به نکاتی خواهم داشت که در ذیل این دستورکارها نمی‌گنجند. این کتاب، چنان که در مقدمه آن آمده است، بخشی از یک پروژه بزرگ‌تر

^{۴۸} در اینجا به نقد همه‌جانبه کتاب نپرداخته‌ام و جا دارد کتابی با این اوصاف کامل بررسی و نقد شود. عجلتاً می‌توانم به یکی از این نکات اشاره کنم که در دایره نقد این جستار نمی‌گنجد و آن استفاده نکردن از منابعی است که به تفصیل به شکل متظاهرانه‌ای در فصل اول تحت عنوان "معرفی و نقد منابع در بررسی تاریخ ایران در عهد صفوی" در ۷۲ صفحه معرفی شده‌اند.

تاریخ‌نگاری بوده است که خود ماجرای جالبی دارد. چنان که خود ولایتی در مقدمه کتاب آورده است، گویا اندیشه نگارش کتاب نشئت گرفته از پیشنهاد سیدمهدی خاموشی، رئیس سازمان تبلیغات اسلامی، برای نگارش "کتابی جامع در تاریخ معاصر" ایران بوده است. ولایتی سپس با طرح ۱۵ نکته در زمینه تاریخ ایران که هرکدام از آنها شایسته بررسی و تدقیق است، در نهایت به این نتیجه غریب می‌رسد که برای نگارش تاریخ معاصر ایران لازم است تاریخ ایران از دوره باستان تا سال ۱۳۹۲ خورشیدی نگاشته شود. جان کلام نویسنده در این بندهای توجیهی بهم‌پیوستگی حوادث است. برای نمونه، توجه را به مفاد بندهای ۵ و ۶ جلب می‌کنم:

آیا می‌توان صفحه اول تاریخ مشروطیت را از زمان صدور فرمان و امضای مظفرالدین‌شاه نوشت؟ اگر چنین کنیم حق مطلب را ادا کرده‌ایم؟ یا مشروطه را از زمان درخواست علما برای تأسیس عدالتخانه و بست‌نشینی‌ها و مهاجرت‌های صغری و کبری بنویسیم و به دنبال آن دو بست‌نشینی قم و سفارت انگلیس و صدارت عین‌الدوله و سخت‌گیری‌های علاءالدوله و به چوب‌بستن تجار و علما را نیز ذکر کنیم و تبیین کنیم؟ اگر آغاز نهضت مشروطه‌خواهی را از ابتدای حکومت مظفرالدین‌شاه بدانیم، در آن صورت تکلیف قرارداد رویتز و نامه حاج ملاعلی کنی و عزل سپهسالار چه می‌شود؟ با قرارداد رژی و فتوای مرحوم میرزای شیرازی چه کنیم؟ آیا باید از مظالم شاهزاده‌های قاجار، نظیر ظل‌السلطان و کامران میرزای نایب‌السلطنه، و نفوذ روزافزون استعمار انگلیس و روس در ایران هم سخن بگوییم؟^{۴۹}

همین ترتیب پس‌روانه کم‌وبیش در بندهای بعدی ادامه پیدا کرده است و به نتیجه مذکور منجر شده است. من قصد ورود به جزئیات بسیار ایدئولوژیک فقرات پانزده‌گانه توجیه‌کننده این نتیجه‌گیری را ندارم، اما گمان می‌کنم همین نتیجه‌گیری نشان می‌دهد که نویسنده تا چه حد با الفبای تاریخ‌نویسی آشناست. باری، "بنا بر پیش‌بینی و برنامه‌ریزی نگارنده" این پروژه بزرگ که صرفاً قرار بود شامل بررسی تاریخ معاصر ایران باشد، در ۱۴ جلد - احتمالاً در تعظیم و تکریم چهارده معصوم(س) - و "شامل این عناوین به سرانجام خواهد

^{۴۹} ولایتی، ایران در عصر صفوی، ۸-۹.

رسید: ۱. ایران پیش از اسلام؛ ۲. ایران از آغاز دوران اسلامی تا حمله مغول؛ ۳. ایران از حمله مغول تا برآمدن صفویه؛ ۴. ایران در عصر صفوی؛ ۵. ایران در عصر افشاریان و زندیان؛ ۶. ایران در عصر قاجار تا مقدمات مشروطیت؛ ۷. تاریخ مشروطیت تا ظهور سلسله پهلوی؛ ۸. ایران از برآمدن رضاخان تا شهریور ۱۳۲۰؛ ۹. ایران از آغاز سلطنت محمدرضا شاه تا خرداد ۱۳۴۲؛ ۱۰. ایران از خرداد ۱۳۴۲ تا انقلاب اسلامی؛ ۱۱. ایران از انقلاب اسلامی تا رحلت حضرت امام خمینی^(ع)؛ ۱۲. ایران در زمان رهبری حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (خرداد ۱۳۶۸-مرداد ۱۳۷۶)؛ ۱۳. ایران در زمان رهبری حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مرداد ۱۳۷۶-۱۳۸۴)؛ ۱۴. ایران در زمان رهبری حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مرداد ۱۳۸۴-مرداد ۱۳۹۲).^{۵۰}

ولایتی ابایی ندارد که در بخش "درباره مجموعه" گرایش ایدئولوژیک خود را به نمایش بگذارد. آیا مورخی که چنین در ستایش سلسله‌ای تاریخی می‌نویسد، آن هم بر اساس ملاحظات سیاسی روز، می‌تواند در روایت رخداد‌های تاریخی مربوط به این دوران مورد اعتماد واقع شود؟ و اصولاً آیا می‌توان تاریخ‌نویسی او را از جنس تلاش برای تقرب به حقیقت دانست؟ او در بند ۱۴ از توجیه‌نامه یادشده چنین نوشته است:

حدود نُه قرن پس از ورود اسلام، در زمان صفویه، ایران باز ایران شد... در آستانه تشکیل حکومت صفوی، قریب پانزده حکومت مستقل در پانزده نقطه ایران حاکمیت داشتند که صفویان طومار همه آنان را در هم پیچیدند و حکومتی واحد تأسیس کردند و با هوشمندی، همه ساکنان ایران را در کمال واقع‌بینی و صرف نظر از قدمت توطن و ریشه نژادی، اعم از عرب و ترک و فارس، ایرانی خواند. در کنار وحدت سرزمینی برای وحدت دینی و یکپارچگی مذهبی سعی بلیغ کرد. زیارت عتبات و روضه‌خوانی و احیای مراسم تعزیه‌داری حضرت اباعبدالله‌الحسین^(ع) را از یک طرف و زنده کردن یاد پهلوانان ایرانی و شاهنامه‌خوانی را از سوی دیگر ترویج کرد. هنر ایرانی اسلامی را در حوزه‌های نگارگری و خط و معماری به کمال رسانید. عاشورا و نوروز در کنار یکدیگر، عزای ملی و جشن ملی شناخته شدند. این

^{۵۰} ولایتی، ایران در عصر صفوی، ۱۵.

کیمیاگری عهد صفویه برای بازسازی ایران یکپارچه و احیای هویت ایرانی در این بازتعریف بسیار سازنده و ماندگار را نمی‌توان صرفاً نتیجه تلاش حکومت صفوی دانست، بلکه نقش علمای شیعه در این بازسازی تاریخی . . . تعیین‌کننده و حیاتی بود . . . این الگواز همبستگی حکومت و علما و مردم با آرمان اسلامی و ایرانی و اهل بیتی و عرفانی، که به صورت ابتدایی ناقص و بعضاً درخور انتقاد در زمان صفویه شکل گرفته بود، در عهد جمهوری اسلامی به شکل کامل‌تر احیا شده است. اگر در عهد شاه‌طهماسب، مجتهد برتر زمان، مرحوم محقق ثانی، قائم‌مقام حاکم وقت بود، امروز ولی فقیه در رأس حکومت است.^{۵۱}

بدین ترتیب، آیا نباید بخشی از تلاش ولایتی را برای زدایش حقایق تاریخی صدر دوره صفویه - که به آن خواهیم پرداخت - از مصادیق حذف صورت‌های "ناقص و بعضاً درخور انتقاد" صفویه و نیز به منظور طرح روایتی پسند ایدئولوژی حاکم ارزیابی کرد؟ ولایتی بار دیگر هنگام بررسی "فرمان‌روایی شاه‌اسماعیل" باورهای ایدئولوژیک خود درباره صفویان را بروز می‌دهد. او ضمن آنکه در رویکردی آنارکرونیک (anachronic) به غلظت و شدت از "ملت" و "ملیت" ایرانی در عهد شاه‌اسماعیل یاد می‌کند، مفهومی از "استقلال" را به لحاظ سیاسی در نظر دارد که کاملاً امری است مُدرن.^{۵۲} او بر این باور است که در عهد صفویه ایران وارد مرحله درخشانی از تمدن خود شد که آن را رسمیت بخشیدن به "مذهب مبارک شیعه امامی" امکان‌پذیر کرد. ولایتی همچنین همانند جعفریان و در بازگویی سخنان او، صفویه را وارث "نهضت‌های شیعی جهان اسلام" می‌خواند که "ملیت ایرانی" را از نو تجدید کرد.^{۵۳}

اینک در بخش پایانی این جستار، بر اساس دستور کارهای شناسایی‌شده، *ایران* در عصر صفوی را محدود به تاریخ متقدم صفویه بررسی می‌کنم.

^{۵۱} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۱۲-۱۳. تأکیدها از من است.

^{۵۲} به نظر می‌رسد این دیدگاه‌های آنارکرونیک ریشه در آرای علی شریعتی و به‌ویژه اثر مشهورش، *تشیع علوی و تشیع صفوی*، داشته باشد.

^{۵۳} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۱۱۱-۱۱۳.

الف. خلوص‌نمایی

تلاش نخست در خلوص‌نمایی مربوط است به سیادت صفویان. ولایتی که بررسی تاریخ سیاسی صفویه را از شیوخ متقدم 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. هیچ دلیلی جز توجیهاات ایدئولوژیک برای "طبیعی" نشان دادن سیادت صفویه به دور از مجادلات علمی نمی‌تواند سکوت در برابر این قضیه مهم را موجه کند. او بررسی زندگی و فعالیت‌های شیخ صفی‌الدین اردبیلی را در نیم صفحه پایان می‌دهد و در همین نیم صفحه هم بیشتر به ارتباط شیخ صفی با شیخ زاهد گیلانی پرداخته است.^{۵۴} در فصل چهارم که انتظار می‌رود نویسنده سخن بیشتری از تبار صفویه به میان آورد نیز رویکردی کاملاً گزینشی و حذفی با منابع 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،^{۵۵} سیادت صفویه را فقط در سه خط بررسی کرده است و در این سه خط 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، آنچه به لحاظ تاریخی اهمیت دارد، قبول نسبی جامعه و حقانیت جامعه‌شناختی این نسبت در میان مردم ایران است."^{۵۶} این فقره ترکیبی است از نظر ولایتی و ایده تحریف‌شده تکمیل‌همایون. نویسنده اولاً با برخوردی ایدئولوژیک با کسروی، از نگاه خودش علمی بودن آرای او در خصوص تبار صفویه را به پرسش کشیده و طبیعتاً پاسخ دادن به آن "دشمنی" را نیاز ندانسته است و از دیگر سو با تحریف نظر تکمیل‌همایون، آگاه از صلابت ایده‌های تشکیکی کسروی، با ذکر

^{۵۴} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۱۰۱.

^{۵۵} این فصل را می‌توان نمونه‌ای از کتابسازی نویسنده دانست که بر اساس سه مقاله و ارجاع به منابع دست اول یا مطالعاتی آنها فصلی ساخته و پرداخته، به صورتی که گمان می‌کنید مدت‌ها برای یافتن داده‌ها و نگارش آن رنج برده است. این سه مقاله عبارت‌اند از ناصر تکمیل‌همایون، "نقش تشیع در جنبش‌های سیاسی صوفیان قزلباش"، *تاریخ اسلام*، شماره ۱۳ (بهار ۱۳۸۲)، ۱۵۹-۱۹۴؛ عادل رستمی، "مناسبات تشیع و تصوف در آناتولی و تأثیر آن بر همگرایی صفویان و ترکمنان این منطقه"، *تاریخ اسلام در آینه پژوهش*، شماره ۱۲ (زمستان ۱۳۸۵)، ۴۱-۷۰؛ شهرام پازوکی، "تصوف علوی: گفتاری در باب انتساب سلاسل صفویه به حضرت علی^(ع)"، *اندیشه دینی*، شماره ۶-۵ (پاییز و زمستان ۱۳۷۹)، ۵۹-۷۴.

^{۵۶} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۴۳۶.

جملهٔ ”صرف نظر از درستی و نادرستی این انتساب“ و ارتباط نداشتن بحث حاضر با این مسئله، 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 می‌کند همه چیز و همه کس را شیعه بنمایاند که در ادامهٔ بحث به آن خواهیم پرداخت. همچنین، ارجاع به قطعه‌ای از مقالهٔ تکمیل‌همایون که بایستی آن را در چارچوب نظری همان مقاله درک کرد، گونه‌ای تحریف به شمار می‌رود. تکمیل‌همایون 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 تشکیک به این تعبیر می‌کند که می‌دانیم چنین نیست و تبار صفویان چنان که خود ادعا کرده‌اند و کسروی نیز به آن رسیدگی کرده است، به امام هفتم، موسی‌الکاظم^(ع) می‌رسد.^{۵۷}

دومین کوشش خلوص‌نمایانه ناظر به مذهب صفویان متقدم تا پیش از شاه‌اسماعیل است. این بار نیز دستورکار ایدئولوژیک در فصل تاریخ سیاسی سکوت محض است. این سکوت حیرت‌برانگیز از زمان بررسی زندگی شیخ صفی‌الدین تا روی کار آمدن شاه‌اسماعیل ادامه می‌یابد و گویی ولایتی از کسانی سخن می‌گوید که عنصر مذهب هیچ جایگاهی در زندگی و اعمال آنان نداشته است. این سکوت در همین فصل و در ابتدای بررسی فعالیت‌های شاه‌اسماعیل به ناگهان شکسته شده و یکسره به تجلیل از تشیع و پادشاه شیعه بدل می‌شود. صفویان در این دو خلوص‌نمایی می‌بایست در تبار و مذهب خالص معرفی شوند، اما از آنجا که داده‌های تاریخی این ایده‌ها را پشتیبانی نمی‌کنند و برعکس، برخلاف آن مؤید عدم سیادت و تشیع اجداد شاه‌اسماعیل‌اند، پس بهتر است با سکوتی سنگین از کنار این دو مسئله عبور شود. عجیب است که

^{۵۷}نویسنده در ارجاع به صفحات منابع و در اینجا مقالهٔ تکمیل‌همایون هم دچار اشتباهاتی شده است. در کتاب برای این مطلب به صفحات ۱۶۹-۱۷۲ ارجاع شده است، در حالی که می‌بایست به صفحهٔ ۱۷۳ ارجاع داده می‌شد.

ولایتی در بخش بررسی منابع از اثر محققانه کسروی یاد کرده است،^{۵۸} اما آنجا که می‌بایست به مباحث آن اشاره می‌کرد، ساکت شده است و برعکس در جایی دیگر کسروی را این‌گونه می‌نوازد: ”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.“^{۵۹} در فصل چهارم نیز سیاست سکوت به‌رغم انتظاری که از عنوان فصل و عناوین بخش‌ها می‌رود، ادامه می‌یابد و مفروض اصلی نویسنده تشیع بی‌کم‌وکاست صفویه است. نویسنده فقط 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 بر مبنای سخنان شیخ زاهد گیلانی ”شیعه“ می‌خواند.^{۶۰} در جای دیگر نیز این ایده خلاف واقع را بیان می‌کند که از زمان خواجه علی تشیع صفویان آشکار شد، بی‌آنکه خود را ملزم به استدلال و ارائه مدرک و سندی بدانند.^{۶۱}

روایت دیگرگون ولایتی از مهاجرت اسماعیل به گیلان را نیز می‌توان تلاشی دیگر به منظور 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.^{۶۲} به نظر می‌رسد این واقعیت مسلم تاریخی از ترس ایجاد این شبهه حذف شده است که اسماعیل تحت تأثیر محیط زیدی لاهیجان شیعه شده و بعدها دست به رسمی کردن تشیع در ایران زده است. برعکس، این قطعه تاریخی که در بررسی اثر پارسادوست هم دیدیم، در صفویه‌پژوهی منتقد به صورت برجسته و پُررنگ بررسی شده است. ولایتی آگاهانه و برای رفع دَخل مُقدر، فقط در فصل چهارم طی دو خط به بالیدن اسماعیل در لاهیجان نزد آلِ کیا اشاره می‌کند، اما همچنان

^{۵۸} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۹۶.

^{۵۹} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۱۰. قضاوت دربارهٔ این سخن ولایتی، به‌ویژه تلاش برای ترویج باستان‌گرایی از سوی شریعت سنگلجی و کسروی باید در جای دیگری صورت گیرد، که البته بی‌مناقشه نخواهد بود.

^{۶۰} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۴۳۵.

^{۶۱} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۴۳۶.

^{۶۲} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۱۱۸. این رخداد مهم از سوی بیشتر منابع متقدم صفوی گزارش شده است. برای نمونه ینگرید به *جهانگشای خاقان*، با مقدمه و پیوست‌ها و فهارس از الله دتا مضطر (اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۶۴)، ۷۴-۷۵ و *تاریخ عالم‌آرای صفوی*، به کوشش یدالله شکری (تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰)، ۴۵.

این ملاحظه را دارد که از آلِ کیا نه با عنوان زیدی آنها، بلکه “سادات آلِ کیا” یاد کند.^{۶۳}

تلاش ایدئولوژی رسمی برخلاف رویکرد ایدئولوژیک منتقد در باب پیوند صفویه با مسیحیت استوار بر گونه‌ای خلوص‌نمایی است. ولایتی نیز از همین دستور کار پیروی کرده است. او در بررسی تبار شاه‌اسماعیل با آگاهی از اهمیت پیوند حیدر با دختر اوزون حسن از بطن مادری مسیحی و نیز تردید در مذهب مادر شاه‌اسماعیل، اساساً به این موضوع که از سوی منتقدان ایدئولوژیک برجسته می‌شود اشاره‌ای نکرده است. او فقط در یک خط از ازدواج حیدر با دختر اوزون حسن یاد می‌کند و در این یگانه یادکرد نیز این دختر را “عالم‌شاه‌بیگم” و نه “مارتا” (اسم مسیحی او) می‌نامد که مبدا شبه‌های دربارهٔ مذهب همسر حیدر، مادر شاه‌اسماعیل، و متعاقباً پیوند صفویه با مسیحیت مطرح شود.^{۶۴}

ب. شیعه‌نمایی ایران پیشاصفوی

گسترده‌ترین تلاش صفویه پژوهی رسمی معطوف به شیعه‌سازی ایران پیش از ظهور صفویه بوده است. این دستور کار ایدئولوژیک بدین سبب مهم است که اگر تصویری شیعی از ایران تا قبل از رسمیت یافتن تشیع به دست اسماعیل به نمایش گذاشته شود، این اقدام صفویان امری “طبیعی”، “عادی” و “خواستنی” می‌نماید. ولایتی هم در همین زمینه گام برداشته و تلاش کرده است افزون بر تودهٔ مردم، شخصیت‌های طراز اول جامعه شامل دانشمندان، عارفان، فقها و هنرمندان و نیز جریان‌ها و نهضت‌های فکری، صوفیانه و سیاسی را در این کتاب و آثار دیگرش شیعه نشان دهد.

ولایتی در دو فقره از تاریخ سیاسی و در فقرات متعددی در فصل بررسی تشیع در ایران پیشاصفوی بی‌محابا و برخلاف واقعیت‌های تاریخی، ایرانیان را شیعه کرده است. او در فصل تاریخ سیاسی، ضمن بررسی مواجههٔ شییک‌خان ازبک با شاه‌اسماعیل می‌نویسد:

محاسبات شییک از تحلیلی اشتباه سرچشمه گرفته بود. وی بر اساس اطلاعات نادرستی که در اختیارش قرار گرفته بود، خام‌دستانه

^{۶۳} ولایتی، ایران در عصر صفوی، ۴۲۵.

^{۶۴} ولایتی، ایران در عصر صفوی، ۱۰۶.

می‌اندیشید که مردم ایران به زور شمشیر تن به پذیرش مذهب شیعه داده‌اند و در صورت غلبه یک خان سنی‌مذهب 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 شییک‌خان را رقم زد.^{۶۵}

دقت داشته باشیم که این سخن مربوط به زمانی است که حتی در تشیع فقهی خود شاه‌اسماعیل نیز تردید وجود دارد. ولایتی از اینکه اکثریت مردم ایران را شیعه بخواند نیز ابایی ندارد، موضوعی چالش‌برانگیز 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 شیعه‌مذهب بوده و هم شیعیان فراوانی در دو سوی مرزهای این کشور، یعنی در مملکت عثمانی و سرزمین‌های تحت سلطهٔ ازبکان، زندگی می‌کرده‌اند."^{۶۶} این سخن تبعات فراوانی برای نویسنده دارد و او بی‌اعتنا به لوازم آن مسیر دیگری را در کتاب پیموده است که در تضاد با این داوری است. 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 شاه‌اسماعیل و رسمیت بخشیدن به تشیع بود؟ و دیگر چه نیازی است که شاه‌اسماعیل را شاهی شیعه معرفی و اقدامات او را برای ترویج و تبلیغ مذهب تفسیر کنیم؟ این سخن چنان سست و بی‌پایه است که نویسنده با فراموش کاری و با ارائه داده‌های دیگر مکرراً آن را نقض می‌کند: "بررسی پراکندگی جمعیتی این شیعیان در پژوهش‌های تاریخی مربوط به صفویان ارزش و اهمیت فوق‌العاده‌ای 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[۹]"^{۶۷} در ادامه همین سخن است که نویسنده به سراغ بررسی اقلیت‌های شیعه در خراسان، استرآباد و گیلان رفته، گویی ایران آن روزگار منحصر به

^{۶۵} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۱۳۸-۱۳۹. برای فقرهٔ دوم مشابه این ادعا در فصل سیاسی بنگرید به

ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۱۱۵.

^{۶۶} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۴۰۸. تأکید از من است.

^{۶۷} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۴۲۱.

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 تاریخ‌نگاران بر نخبگان سنی و نه توده شیعه است. اینان ادعا می‌کنند که از مطالعه منابع تاریخ‌نگارانه چنین استنباط می‌شود که توده مردم اهل سنت بودند، در حالی که چنین نیست. 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 منشیان و دبیران بر مذهب دیگر بودند، اما به هیچ روی نمی‌توان آنها را مقیاس نفوذ تمام‌عیار مذهب دیگر دانست."^{۶۸} 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 به‌طور 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."^{۶۹} این سخن نویسنده در تضاد با آن داوری نخست قرار می‌گیرد که شیعه بودن اکثریت ایرانیان را با توجه به "شواهد تاریخی" مسجل دانسته بود. در واقع، ایده ولایتی در گزاره دوم این است که تشیع وجود داشت و همه شیعه بودند، اما نمی‌توانستند آن را اعلام کنند. به دیگر سخن، چنان که خود از قول پژوهشگر دیگری گفته است: "رواج نیافتن اسم دلیل بر نبود مسمی نیست."^{۷۰}

از سوی دیگر، غور در مطالب ادعایی نویسنده در بخش "تشیع در ایران پیش از رسمیت یافتن آن"، که تشیع را در مناطق یادشده بررسی کرده است، نشان از عدم تعهد او به حقیقت در مقام تاریخ‌نگار و بی‌اعتنایی او به روش‌های مقبول علمی دارد. او در بررسی تشیع در خراسان، ضمن عقب‌نشینی از شیعه بودن اکثریت ایرانیان و ضمن خلط احترام به اهل بیت پیامبر اکرم (ص) یا همان اسلام مردمی با تشیع، بسیاری از خراسانیان و به‌ویژه هراتیان را بدون هیچ

^{۶۸} جعفریان، صفویه در عرصه، جلد ۱، ۲۰.

^{۶۹} ولایتی، ایران در عصر صفوی، ۴۱۹.

^{۷۰} ولایتی، ایران در عصر صفوی، ۴۲۰.

استنادی شیعه دوازده‌امامی قلمداد می‌کند و مابقی را هم با استفاده از مفهوم "تسنن دوازده‌امامی" در سلک شیعیان دانسته است.^{۷۱} ولایتی همچنین با عبارت پردازی‌های 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."^{۷۲} 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 دست کم ۳۰ سال بعد از مرگ شاه‌اسماعیل اول رخ داده است.^{۷۳}

ولایتی در بخش دیگری از فصل چهارم کتاب، به منظور شیعه‌نمایی به سراغ همسایگان ایران آن روزگار هم می‌رود، زیرا چنان که گفته بود بسیاری از ساکنان سرزمین‌های همسایه ایران هم پیش از صفویه شیعه بودند. او 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."^{۷۴} طبیعی است که نویسنده -چنان که 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 آنکه نمی‌تواند مرزی بین اسلام مردمی در معنای اسلام سنی و متضمن احترام غلوآمیز به علی^(ع) در مقام خلیفه چهارم با الگویی کامل با تشیع قائل شود، سخنان پژوهشگرانی چون فاروق سومر را که از آثار آنها برای سامان دادن این

^{۷۱} ولایتی، ایران در عصر صفوی، ۴۲۱.

^{۷۲} ولایتی، ایران در عصر صفوی، ۴۲۳.

^{۷۳} ولایتی، ایران در عصر صفوی، ۴۲۴.

^{۷۴} ولایتی، ایران در عصر صفوی، ۴۰۸. تأکید از من است.

بخش استفاده کرده است، به نفع تصویر غیرواقعی شیعی از آناتولی گزینش و حذف می‌کند. سومر در مواضع متعددی از کتاب خویش، نقش تُرکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، اذعان می‌کند که راجع به ماهیت و موقعیت مذهب تشیع - نه تشیع امامی - در آناتولی طی سده‌های پانزدهم و شانزدهم میلادی اطلاعات قاطع و روشنی در دست نیست.^{۷۵} با این همه، ولایتی فقط یک داده را دلیلی بر اکثریت تشیع ساکنان این منطقه گرفته است که آن هم اینکه نام‌گذاری کودکان به ابوبکر و عمر و عثمان پس از تغییر مذهب اولجایتو در این منطقه قدغن شد. البته ولایتی کلمه "قدغن" را در راستای شیعه‌نمایی به "منسوخ" تبدیل کرده است که اصولاً از چشم‌انداز ایدئولوژیک او دور از انتظار نیست.^{۷۶} 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 یگانه ارجاع او در این زمینه به کتاب اوزون چارشی‌لی است که او هم بدون هیچ استنادی در نیم خط و فقط بر اساس مکان شورش این گمان را مطرح کرده است.^{۷۷} به دیگر سخن، شواهد سنی بودن این جنبش یا اصولاً بی‌اعتنایی این قبیل نهضت‌ها به عنصر مذهب بسیار بیش از شواهدی است که نویسنده ایدئولوژیک ما در جست‌وجوی آن است. او در تداوم همین جست‌وجوی بی‌حاصل پا را از حوزه زمانی پیش از صفویه - چنان که خود در صدر این بخش گفته بود - فراتر می‌گذارد و در توجیه شیعه‌نشین بودن این مناطق به اقدامات سلطان سلیم و شیعه‌کشی‌هایش پرداخته است که نشان از بی‌اعتنایی او به الفبای روش پژوهش در تاریخ است.^{۷۸} در باب بررسی وضعیت تشیع در سرزمین آذربایجان پیش از صفویه، وضع از این هم بدتر است و همه مطالب این بخش مربوط به دوره پس از صفویه است.^{۷۹}

ولایتی در بخشی تحت عنوان "نهضت‌ها و دولت‌های شیعی پیش از صفویه"

^{۷۵} فاروق سومر، نقش تُرکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ترجمه احسان اشراقی و محمدتقی امامی (تهران: گستره، ۱۳۷۱)، ۱۲-۱۴.

^{۷۶} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۴۰۹.

^{۷۷} اسماعیل حقی اوزون چارشی‌لی، *تاریخ عثمانی*، ترجمه ایرج نوبخت (تهران: کیهان، ۱۳۶۸)، جلد ۱، ۶۰۲.

^{۷۸} ولایتی در این بخش چهار صفحه را به حوادث پس از صفویه اختصاص داده است. بنگرید به ولایتی،

ایران در عصر صفوی، صص ۴۱۲-۴۱۶.

^{۷۹} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۴۱۶-۴۱۹.

روند شیعی‌سازی خود را به شکلی غیرحرفه‌ای ادامه داده است. او در جایی از این بخش می‌گوید: «همچنین، حکومت شیعی سربداران در خراسان زمینه مناسبی ایجاد کرد که سال‌ها بعد حکومت شیعی صفوی با تکیه بر بنیادهای از پیش ساخته‌شده سربداران، مذهب شیعه دوازده‌امامی را در سراسر ایران رسمی اعلام کند.»^{۸۰} کاش نویسنده محترم لاقلاً به یکی از این بنیادها اشاره می‌کرد تا افق‌های روشن‌تری فراروی پژوهشگران تاریخ ایران قرار می‌گرفت و همچنین به تناسب این بنیادها و خشونت‌های شاه‌اسماعیل در خراسان می‌پرداخت، ولو به اشارتی. او در ادامه همین بخش، حکومت سنی‌مذهب چوپانیان و نیز حکومت‌های آل جلایر و قراقویونلوها را صراحتاً شیعه به حساب آورده است، هرچند تشیع آنها اثبات نشده است.^{۸۱} آل چوپان از این میان نه فقط به تشیع اشتها ندارد، بلکه در برخی مقاطع به ضدیت با تشیع شناخته می‌شود. این در حالی است که اصولاً چوپانیان حکومتی مذهبی به شمار نمی‌رفتند. جلایریان را هم می‌توان با اتکا به برخی شواهد متمایل به تشیع دانست و احترام آنها به شخصیت‌هایی همانند علی^(ع) را باید در چارچوب اسلام مردمی تفسیر و ارزیابی کرد. قراقویونلوها هم به همین ترتیب نهایتاً به آموزه‌های شیعی غالبانه گرایش داشتند. ضمن آنکه سکه‌های ضرب‌شده این دو حکومت اخیر و نقش نام خلفای راشدین بر روی آنها مؤید باور آنها به سنت و احترام به علی^(ع) به عنوان خلیفه چهارم و فراتر از آن به عنوان یک انسان کامل و محترم برای توده مردم است.^{۸۲}

تاریخ‌نگاری ایدئولوژیک ولایتی در دیگر بخش‌های فصل چهارم به همان سبک و سیاقی پی گرفته شده است که شرح داده شد. بی‌تردید بخش «تشیع در نزد متصوفه و صفویان» را می‌باید اوج این تلاش دانست. ولایتی در این بخش طریقت‌های سنی‌مذهب نعمت‌اللهیه و ذهبیه^{۸۳} را به اعتبار خرقة‌ستانی از علی^(ع) یا سلسله صوفیانی که به علی^(ع) ختم می‌شود شیعه خوانده است.^{۸۴}

^{۸۰} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۴۲۵.

^{۸۱} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۴۲۶.

^{۸۲} برای آگاه شدن از حقایق تاریخی مذهب این حکومت‌ها بنگرید به مهدی عبادی، «حکومت‌گران و تحولات مذهبی آذربایجان»، *تاریخ و تمدن اسلامی*، سال ۵، شماره ۱۰ (پاییز و زمستان ۱۳۸۸)، ۱۰۷-۱۴۰.

^{۸۳} اسدالله خاوری که خود از باورمندان طریقت ذهبیه بود، تلاشی مشابه با تلاش ولایتی را برای شیعه‌نمایی اقطاب ذهبیه سامان داده که در نوع خود جالب توجه است. بنگرید به اسدالله خاوری، *ذهبیه* (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۲).

^{۸۴} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۴۲۷.

شرط اصلی تشیع قبول مرجعیت علمی اهل بیت^(ع) است و نه فقط احترام به آنها، اما ولایتی فایده‌نگرانه و برای مصالح سیاسی از این عناصر احترام‌آمیز به نفع برساختن تصویری شیعیانه از همه جریان‌های فکری و اجتماعی سود جسته است؛ تصویری که اساساً همخوان با حقایق تاریخی نیست. یگانه 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 شاه‌نعمت‌الله ولی را قُطب اصلی طریقت خویش می‌داند، تلاش کرده است با نگارش این مقاله دامان شاه‌نعمت‌الله ولی و البته به طریق اولی طریقت خود را از اتهام سنی بودن در کشوری که نظام ایدئولوژیک شیعه بر آن حاکمیت دارد و مردمش اکنون دلبسته تشیع‌اند، بزداید.^{۸۵} بنابراین، استناد به چنین مقاله ایدئولوژیکی برای تبیین حقیقتی تاریخی - که ولایتی اصولاً در پی آن نیست - بدون شناخت نویسنده و هدفش خطاست. لازم بود نویسنده برای شناخت مذهب شاه‌نعمت‌الله ولی به منابع دست اول و معتبر مطالعاتی مراجعه می‌کرد تا درمی‌یافت شاه‌نعمت‌الله ولی چگونه به مقام خلفای راشدین ابراز ارادت کرده و رساله‌ای با نام تحقیق/اسلام برای اثبات حقانیت مذهب سنت ساخته و پرداخته است.^{۸۶} ولایتی در نگارش این بخش به این مقاله جهت‌دار پازوکی تکیه فراوانی کرده است و تقریباً همه استدلال‌های آن را بی‌چون و چرا می‌پذیرد، زیرا یگانه هدف او تحکیم ایدئولوژی است و نه اثبات حقیقت. از نظر پازوکی و ولایتی، تشیع اصولاً ربطی به کلام و فقه و امثال اینها ندارد.^{۸۷} آنچه در تشیع مهم است، عشق است و احترام. اگر این ایده نویسنده را بپذیریم، بی‌کم‌وکاست همه مسلمانان را باید به اعتبار احترام به مقام علی^(ع) چه در مقام یک شخصیت مذهبی (خلیفه اول یا چهارم) و چه در جایگاه سلسله‌جنبان طرائق صوفیانه شیعه بدانیم. چرایی اتخاذ چنین دستورکاری را باید با حقایق تاریخی مرتبط دانست که اصولاً درباره تشیع مورد نظر ولایتی چیزی برای عرضه‌داشت ندارد و او که می‌بیند تقریباً همه جریان‌های صوفیانه و فکری در روزگار مورد بررسی از جنس اسلام مردمی‌اند، همانند جعفریان “عشق” را و نه کلام و فقه را مبنای تشیع قرار

^{۸۵} برای نمونه بنگرید به پازوکی، “تصوف علوی،” ۵۶-۶۶.

^{۸۶} برای نمونه بنگرید به حمید فرزام، تحقیق در احوال و نقد آثار و افکار شاه‌نعمت‌الله ولی (تهران: سروش، ۱۳۷۴)، ۵۴۲.

^{۸۷} ولایتی، ایران در عصر صفوی، ۴۳۰.

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 ولّوی بخواند.^{۸۸} ولایتی چنان مشتاق پیگیری ایدئولوژی خویش است که حتی از نوربخشیه مدعی مهدویت کمک می‌گیرد تا تشیع مورد نظر خویش را اثبات کند و در این مسیر از مهدی‌گرایی نوربخش که اکنون مقبره او در طنزی تاریخی به مَطاف شیعیان دوازده‌امامی تبدیل شده است، سخنی به میان نمی‌آورد.^{۸۹} باری، این هم از عجایب روزگار است که از سویی یک نظام مذهبی با مدعیان مهدویت چنین می‌کند، اما مقبره یک مدعی مهدویت چنان می‌شود. ولایتی حتی طریقت‌های سهروردیه و شاذلیه را که سنی بودن آنها محرز است با اتکا به مقاله پازوکی شیعه خوانده است.^{۹۰}

ولایتی برای عمل به همین دستورکار شیعه‌سازانه و ستایشگرانه است که بی‌اعتنا به حقایق تاریخی و بدون توجه به انفعال سیاسی تشیع امامی در طول تاریخ و بی‌عملی این فرقه که نظریه غیبت آن را از داشتن رهبری بسیج‌کننده محروم ساخته بود، در مقایسه‌ای غریب تشیع دوازده‌امامی را نسبت به فرقه‌های انقلابی شیعه همانند زیدیه و اسماعیلیه به لحاظ تشکیلاتی قوی‌تر دانسته است و آن را “پایگاهی دفاعی برای مردم بی‌دفاع ایران” به شمار می‌آورد. کاش نویسندگان برای اثبات این ادعا دست کم به نمونه‌ای اشاره می‌کرد که دلیلی باشد بر اثبات “بُعد سیاسی-نظامی” تشیع دوازده‌امامی پیشاصفوی.^{۹۱}

ج. 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 اهمیت دارد که تشیع‌پذیری ایرانیان را روندی “طبیعی” نشان

^{۸۸} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۴۳۲.

^{۸۹} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۴۲۷.

^{۹۰} برای کسب اطلاعات بیشتر درباره آموزه‌های سهروردیه و شاذلیه که به ترتیب در هند و شمال آفریقا پیروان بسیار دارند، بنگرید به سیداطهر عباس رضوی، *تاریخ تصوف در هند*، ترجمه منصور معتمدی (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰)، جلد ۱؛ مارتین لینگز، *عارفی از الجزایر*، ترجمه نصرالله پورجوادی (تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، ۱۳۶۰). لینگز از پیروان شاذلیه بوده و طبیعتاً باید در استفاده از این اثر محتاط بود.

^{۹۱} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۴۰۶.

می‌دهد که ریشه‌های آن به عصر "پیشاصفوی" می‌رسد. در اینجا چند خشونت مهم حذف‌شده را بررسی می‌کنم که سکوت در برابر آنها با توجه به جزئیات و حجم داده‌های فراهم‌آمده در این کتاب معنایی جز داشتن دستور کارهای ایدئولوژیک برای مبرا نشان دادن صفویه از دست یازیدن به خشونت‌های مذهبی ندارد.

ولایتی با توجه به حجم داده‌های متضمن خشونت در منابع صفوی، فقط در یک جا به خشونت صفویه اشاره می‌کند و آن نیز مربوط به اعلان رسمیت تشیع در زمان شاه‌اسماعیل است. این اشاره فقط در یک جا و البته در قالب آوردن فقره‌ای از یکی از منابع اصلی و در سه چهار خط است.^{۹۲} اما نویسنده همین فقره را هم کمی بعد چنین توجیه کرده است:

اینکه شاه‌اسماعیل 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 زهره‌چشمی 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 بر پا نشد. طبیعی است که ترس از قزلباشان وجود داشت، اما مخالفان رسمیت یافتن تشیع انگیزه‌چندانی برای مقاومت نداشتند، زیرا می‌دانستند که رسمیت یافتن شیعه خواسته قاطبه مردم ایران است.^{۹۳}

ولایتی در این بند از نوشته‌اش ضمن بستن چشمان خود بر داده‌های رسمی صفوی مبنی بر نگرانی از شورش اکثریت سنی تبریزی، به صورتی مسئله را صورت‌بندی کرده است که گویی مخالفان رسمی شدن تشیع جزئی از مردم نبوده و احتمالاً مخالفان مسلح نظامی غیرایرانی بوده‌اند و در نهایت نیز هویت آنها را آشکار نمی‌سازد.^{۹۴}

^{۹۲} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۴۴۱. جزئیات خشونت‌بار دیگر فقرات حذف شده است. بنگرید به ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۴۴۰.

^{۹۳} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۴۴۳. این دقیقاً نظر جعفریان نیز هست و ولایتی در اینجا تحت تأثیر او قرار داشته است. بنگرید به جعفریان، *صفویه در عرصه*، جلد ۱، ۲۵؛ جعفریان، *تاریخ ایران*، ۸۳۶.

^{۹۴} برای جزئیات تدبیر متضمن خشونت شاه‌اسماعیل برای اعلان رسمیت تشیع در منابع اصلی بنگرید به *عالم‌آرای صفوی*، ۶۴؛ *جهانگشای خاقان*، ۱۴۷.

ولایتی خشونت‌های افسارگسیخته شاه‌اسماعیل را در تبریز پس از اعلان رسمیت تشیع گزارش نکرده است. طبق داده‌های سفرنامه‌های ونیزیان و برخی منابع تاریخ‌نگارانه داخلی، شاه‌اسماعیل ترویج خشونت‌آمیز تشیع را از همان تبریز آغاز کرد. نبش قبر سربازان و فرماندهان حاضر در جنگ تبرستان که منجر به قتل حیدر، پدر شاه‌اسماعیل، شد و سوزاندن استخوان آنها؛ بُردن سر دزدان؛ آتش زدن روسپیان تبریز؛ کشتن سگان تبریز و قتل تعداد بسیاری از تبریزیان از جمله این خشونت‌هاست.^{۹۵}

گشتارهای مذهبی شیراز و کازرون که پس از تصرف این شهرها صورت گرفت، به کلی گزارش نشده‌اند.^{۹۶}

در گزارش تصرف قلعه اُستا و دستگیری حسین‌کیا چلاوی، به زنده کباب کردن و خوردن مرادبیک آق‌قویونلو به دستور شاه‌اسماعیل، که نزد چلاوی پناه گرفته بود، اشاره‌ای نشده است.^{۹۷} ولایتی اگرچه به خودکشی چلاوی در قفس آهنین اشاره کرده، اما نمی‌گوید جسد او به دستور شاه‌اسماعیل سوزانده شد تا مگر خشونت شاه شیعه را تعدیل کند.^{۹۸}

در روایت سرکوب شورش محمد کره یا کرهی در ابرقو فقط به «اعدام» شدن او اشاره شده است، بی‌آنکه جزئیات این سخت‌کشی به دست داده شود.^{۹۹} طبق روایت‌های تاریخی، شاه‌اسماعیل دستور داد او را در قفس آهنین کنند، عسل به تنش بمالند تا «از نیش زنبوران آلم فراوان بدان جاهل رسد.»^{۱۰۰} در نهایت

^{۹۵} بنگرید به امیرمحمود خواندمیر، *تاریخ شاه‌اسماعیل و شاه‌طهماسب صفوی*، تصحیح و تحشیه محمدعلی جراحی (تهران: گستره، ۱۳۷۰)، ۶۶؛ *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، ترجمه منوچهر امیری (تهران: خوارزمی، ۱۳۴۹)، ۳۱۰ و ۴۰۸-۴۱۰.

^{۹۶} برای جزئیات این خشونت‌ها بنگرید به قاضی احمد غفاری قزوینی، *تاریخ جهان‌آرا* (تهران: حافظ، ۱۳۴۳)، ۲۶۸؛ قاضی احمد قمی، *خلاصه‌التواریخ*، تصحیح احسان اشراقی (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳)، جلد ۱، ۸۰؛ *جهانگشای خاقان*، ۱۸۸.

^{۹۷} غفاری قزوینی، *تاریخ جهان‌آرا*، ۲۶۸؛ قمی، *خلاصه‌التواریخ*، جلد ۱، ۸۳؛ اسکندربیک ترکمان، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، به کوشش ایرج افشار (تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲)، جلد ۱، ۳۰.

^{۹۸} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۱۲۷. برای جزئیات خشونت‌ها بنگرید به یحیی‌بن عبداللطیف قزوینی، *لب‌التواریخ* (تهران: بنیاد گويا، ۱۳۶۳)، ۳۹۸؛ غیاث‌الدین بن همادالدین الحسینی خواندمیر، *تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر* (تهران: خیام، ۱۳۳۳)، جلد ۴، ۴۷۸.

^{۹۹} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۱۲۷.

^{۱۰۰} احسن‌بیگ روملو، *احسن‌التواریخ*، تصحیح و تحشیه عبدالحسین نوایی (تهران: اساطیر، ۱۳۸۴)، جلد ۲، ۱۰۰۵.

او را در اصفهان همراه با کسانش به آتش کشیدند.^{۱۰۱}

روایت قتل عام بی‌دلیل طبس در ۹۱۰ ق کاملاً خشونت‌زدایی شده است، گویی هیچ اتفاقی رخ نداده است.^{۱۰۲} در واقعه طبس، شاه‌اسماعیل فقط به سبب متن نامه‌ای که القاب آن را در شأن خود نمی‌دانست و از سوی یک سنی دوازده‌مامی یعنی سلطان حسین بایقرا نوشته شده بود، حدود هفت هزار نفر را در طبس کشت [تأکید از من است].

حذف کامل گزارش فتح بغداد به دست شاه‌اسماعیل و طبیعتاً عدم اشاره به قتل اهل سنت این شهر و ویران کردن مقبره ابوحنیفه، سوزاندن استخوان‌های وی، ساختن مبال به جای این مقبره و تعیین جایزه برای قضای حاجت در آن.^{۱۰۳}

در گزارش جنگ شاه‌اسماعیل با شیبک‌خان ازبک، واقعه خوردن جسد شیبک‌خان به دستور شاه‌اسماعیل و به دست قزلباشان کاملاً حذف شده است.^{۱۰۴}

حذف کامل واقعه تصرف هرات، قتل اهل سنت ساکن آنجا که در تاریخ‌نگاری ایدئولوژیک رسمی "سنی دوازده‌مامی" لقب گرفته‌اند و قتل سیف‌الدین تفتازانی، شیخ‌الاسلام مشهور هرات.^{۱۰۵}

عدم اشاره به قتل عام ساکنان قلعه قرشی به دست امیرنجم ثانی در واقعه جنگ با ازبکان. در این قتل عام بی‌دلیل، طبق گزارش‌های صفوی، حدود ۱۵

^{۱۰۱} غفاری قزوینی، تاریخ جهان‌آرا، ۲۶۹؛ قمی، خلاصه‌التواریخ، ۱/۱۸۶؛ روملو، احسن‌التواریخ، جلد ۲، ۱۰۰۵؛ خواندمیر، تاریخ حبیب‌السیر، جلد ۴، ۴۸۰.

^{۱۰۲} ولایتی، ایران در عصر صفوی، ۱۲۸. برای جزئیات فاجعه طبس بنگرید به خواندمیر، تاریخ شاه‌اسماعیل و شاه‌طهماسب صفوی، جلد ۴، ۴۸۰؛ قمی، خلاصه‌التواریخ، جلد ۱، ۸۶؛ عیدی بیگ شیرازی، تکمله‌الخبار، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات عبدالحسین نوایی (تهران: نی، ۱۳۶۹)، ۴۴؛ جهانگشای خاقان، ۲۲۰؛ روملو، احسن‌التواریخ، جلد ۲، ۱۰۰۵-۱۰۰۶؛ قزوینی، تاریخ جهان‌آرا، ۴۰۱.

^{۱۰۳} برای جزئیات این ماجراها بنگرید به قزوینی، تاریخ جهان‌آرا، ۴۰۵-۴۰۶؛ محمدیوسف والی قزوینی اصفهانی، خلد برین، به کوشش میرهاشم محدث (تهران: بنیاد موقوفات افشار، ۱۳۷۲)، ۱۷۱؛ تاریخ عالم‌آرای صفوی، ۴۷۷.

^{۱۰۴} ولایتی، ایران در عصر صفوی، ۱۴۵. برای جزئیات این آدم‌خواری بنگرید به جهانگشای خاقان، ۳۸۰-۳۸۱؛ خواندمیر، تاریخ حبیب‌السیر، ۷۱.

^{۱۰۵} برای تفصیل این وقایع و نیز آگاهی از احوال تفتازانی بنگرید به والی قزوینی اصفهانی، خلد برین، ۲۰۰؛ میرمحمدبن سیدبرهان‌الدین خاوندشاه میرخواند، تاریخ روضه‌الصفا (تهران: مرکزی، خیام و پیروز، ۱۳۳۹)، جلد ۷، ۲۸۲.

هزار غیرنظامی کشته شدند.^{۱۰۶}

عدم گزارش قتل عام بادغیس. در این قتل عام، به شهادت منابع صفوی، تعداد بسیاری از غیرنظامیان را شاه اسماعیل اول به انتقام شکست غجدوان از دم تیغ گذراند.^{۱۰۷}

د. برجسته‌سازی خشونت سنی

تاریخ‌نگاری ایدئولوژیک رسمی در روایت رویدادهای صدر دوره صفویه در مقابل خشونت‌زدایی شیعیان دستورکار 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 دستورکار به شمار می‌رود.

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 سبب است که گاه شاهد نزدیکی طرفین و گاه شاهد تخاصم میان آنها هستیم.^{۱۰۸}

گزارش خشونت‌های عثمانی بدون توجه به زمینه‌های ایجاد آن و به منظور برجسته‌سازی خشونت عثمانی‌ها در مقابل ایران شیعی به صورتی آمده است

^{۱۰۶} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۱۵۰. برای جزئیات این قتل عام بنگرید به *عالم‌رای صفوی*، ۳۷۲؛ *جهانگشای خاقان*، ۴۳۰؛ روملو، *احسن‌التواریخ*، جلد ۲، ۱۰۶۶؛ عبدی‌بیگ شیرازی، *تکمله‌الاکخبار*، ۵۲؛ خواندمیر، *تاریخ شاه‌اسماعیل و شاه‌طهماسب صفوی*، ۷۸؛ قمی، *خلاصه‌التواریخ*، جلد ۱، ۱۲۲؛ زین‌الدین محمود واصفی، *بدایع‌الوقایع*، تصحیح الکساندر بلدروف (تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹)، جلد ۱، ۱۱۵. ^{۱۰۷} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۱۵۲. برای جزئیات این قتل عام بنگرید به قمی، *خلاصه‌التواریخ*، جلد ۱، ۱۲۶.

^{۱۰۸} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۱۲۰، پاورقی. بر خورد و رفتار اوزون حسن با جنید و حیدر و نیز سلوک اولیه رستم‌بیگ با فرزندان حیدر و مقایسه آن با رفتارهای تخاصم‌آمیز بعدی همگی نشان از دخالت عوامل داخلی در تعیین روابط بودند. برای نمونه بنگرید به خواندمیر، *تاریخ حبیب‌السیر*، جلد ۴، ۴۳۹؛ بوداق منشی قزوینی، *جوهر‌الاکخبار*، تصحیح محسن بهرام‌نژاد (تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۷)، ۹۴.

تا مخاطب عثمانیان را دشمن جبلی ایرانیان به شمار آورد و اقدامات نظامی بعدی ایران صفوی را توجیه کند. چندین و چند نمونه از این دستورکار در کتاب به چشم می‌خورد. نخستین آنها اقدام شاهزاده سلیم در قتل فرستاده صفوی است که سر کاه‌اندود شیبک‌خان ازبک را به دربار سلطان بایزید برده بود. نویسنده این اقدام سلیم را "نخستین اقدام از ده‌ها مورد اقدام خصمانه سلیم در برابر شاه‌اسماعیل" توصیف کرده است، گویی ارسال بی‌ضرورت سر کاه‌اندود یک نفر از هم‌کیشان سلیم اقدامی بخردانه و دیپلماتیک بود.^{۱۰۹} در بررسی قتل عام شیعیان آناتولی به دست سلطان سلیم نیز نویسنده با نوعی وارونه‌نمایی کشتار شیعیان را جزئی از خصومت ذاتی 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.^{۱۱۰}

جزئیات خشونت‌های سنیان مطابق با دستورکار پیش‌گفته به دست داده شده و خشونت‌های شیعیان به کلی نادیده گرفته شده است.^{۱۱۱}

نویسنده در بحث از چالدران، به منزله نقطه اوج خشونت‌ها میان صفوی شیعه و عثمانی سنی، معتقد است بررسی تاریخی روابط سیاسی و نظامی نشان از آن دارد که عثمانی‌ها همواره جنگ را آغاز کرده‌اند. همچنین، بر این باور است که متجاوز دانستن صفویه که "اساس وحدت ملی و اجتماعی و فرهنگی ایران امروز مرهون آن است، در منازعات منطقه‌ای میان ایران و عثمانی چیزی جز بر سر شاخ بُن بریدن نیست و هیچ پایه علمی ندارد."^{۱۱۲} ولایتی سپس بر اساس همین ایده سیاسی و ایدئولوژیک همه اقدامات تحریک‌آمیز ایران صفوی را در مواجهه با عثمانی یا حذف یا به صورتی گزارش کرده است که متضمن تحریک نباشد. از میان این فعالیت‌های تحریکی می‌شود به ارسال سر شیبک‌خان اشاره کرد و نیز شورش شاه‌قلی‌بابای حامی ایران صفوی، تندروی

^{۱۰۹} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ص ۱۴۶.

^{۱۱۰} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۱۵۵-۱۵۶ و ۴۱۱-۴۱۳.

^{۱۱۱} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۱۵۱.

^{۱۱۲} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۱۵۴. نویسنده این نظر را مستند به سخنان عبدالرسول خیراندیش ساخته است و اگر چه با تغییراتی اساسی مرجع این نظر را خیراندیش معرفی کرده است، اما به نظر می‌رسد همین داوری نیز می‌بایست در چارچوب آن مقاله بررسی شود و گمان نمی‌کنم این گونه تحریف ایدئولوژیک تاریخ بر مبنای سخنان استاد مد نظر ایشان بوده باشد. بنگرید به عبدالرسول خیراندیش، "مبادی صفویان و تحقیقات مربوط به آن"، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، شماره ۷ و ۳۸ (آذر ۱۳۷۹)، ۸۳-۸۲.

بر ضد اهل سنت ایران و تخریب قبر ابوحنیفه، عدم ارسال تبریک به مناسبت جلوس سلطان سلیم، پناه دادن شاه اسماعیل به شاهزاده مراد، اعزام خصمانه و تجاوز کارانه نورعلی خلیفه روملو به عثمانی، نامه‌های تهدیدآمیز خان محمد استاجلو و اینکه شاه اسماعیل به نشانه تریاکی بودن سلیم برایش جعبه زرین تریاک فرستاد.

همچنین، ولایتی به رویکرد متعادل و دیپلماتیک 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 خشن و نابخرد معرفی سازد. شاه اسماعیل این رویکرد اخیر سلطان عثمانی را که فرصتی برای ایجاد روابط دوستانه میان ایران و عثمانی فراهم ساخته بود جدی نگرفت و به عکس، آن را با اقدامات خشونت‌آمیز یا تحریک‌آمیز پاسخ داد. نپرداختن به این اعمال نابخردانه صفوی و طرح ناگهانی جنگ چالدران به صورتی که متضمن تجاوز کاری عثمانی باشد، رویکردی کاملاً سیاسی و ایدئولوژیک به شمار می‌رود.^{۱۱۳}

ه. شراب و شاهدزدایی

تشیعی که ولایتی و آقران او در پی معرفی آن‌اند، باید تشیعی همخوان با آموزه‌هایی فقهاتی باشد که امروز ترویج و بر آن تأکید می‌شود. از همین رو، تصویری که تاریخ‌نگاری ایدئولوژیک رسمی از مؤسس حکومت شیعه صفوی ارائه می‌کند، می‌بایست عاری از هرگونه شرب خمر، شاهدبازی و زن‌بارگی باشد. در ادامه به چند نمونه از این تلاش‌ها اشاره می‌کنم.

عدم گزارش آئین می‌گساری به افتخار مرگ شیبک‌خان و باده‌نوشی شاه اسماعیل با کاسه سر زران‌دود شیبک‌خان.^{۱۱۴}

بی‌اعتنایی به شکار بزرگ و مجلس بزم سال ۹۱۷ ق شاه اسماعیل در قم و

^{۱۱۳} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۱۶۱-۱۵۵. برای متن این مکاتبات بنگرید به محمدعارف بن اسپناچی پاشازاده، *انقلاب‌الاسلام بین الخواص و العوام*، به کوشش رسول جعفریان (قم: دلیل ما، ۱۳۷۹)، ۵۱-۵۳ و ۶۷-۶۸.

^{۱۱۴} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۱۴۵. برای جزئیات این مجلس بزم بنگرید به سیدحسن بن مرتضی حسینی استرآبادی، *از شیخ صفی تا شاه صفی*، به اهتمام احسان اشراقی (تهران: علمی، ۱۳۶۴)، ۴۶؛ روملو، *احسن‌التواریخ*، جلد ۲، ۱۰۵۴.

ساختن کله‌مناره با سر ۲۴ هزار رأس از جانوران شکار شده.^{۱۱۵}

عدم اشاره به مجلس باده‌نوشی پیش از آغاز جنگ چالدران که یکی از دلایل شکست این جنگ دانسته شده است.^{۱۱۶}

عدم گزارش باده‌پیمایی‌ها و مجالس بزم در ده سال پایانی عمر شاه‌اسماعیل. شاه‌اسماعیل به شهادت منابع صفوی به علت تبعات روحی و روانی شکست چالدران در ده سال پایانی عمر خود را تسلیم شراب و شاهد و شکار کرد.^{۱۱۷}

عدم اشاره به جزئیات مرگ شاه‌اسماعیل.^{۱۱۸} این فقره از آن رو اهمیت دارد که بدانیم زمینه یا علت اصلی مرگ او افراط در روابط جنسی و شرب خمر بود. امیر محمود خواندمیر در گزارشی دقیق احوال شاه‌اسماعیل 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 منهای صلاح منحرف گشته، طبع سلیم از مأمّن صحت در حرکت آمده از مرحله اعتدال درگذشت. حاصل که از شرب مُدام و قلت ورود طعام نقص تمام به احشا رسید و جگر آن پادشاه جگردار از کار رفته، اسهال کبدی عارض ذات حمیده‌صفتا گردید.^{۱۱۹}

^{۱۱۵} برای اطلاعات بیشتر درباره این واقعه بنگرید به خواندمیر، *تاریخ شاه‌اسماعیل و شاه‌طهماسب*، ۷۵ و خواندمیر، *تاریخ حبیب‌السیر*، جلد ۴، ۵۳۰. این قبیل اعداد و ارقام را باید در دو زمینه تاریخ‌نگاری متعدد رسمی و شخصیت نیمه‌افسانه‌ای شاه‌اسماعیل ارزیابی کرد. برای نمونه‌ای از این دست بنگرید به نسیمی خلیلی، *گفتمان نجات‌بخشی در ایران عصر صفوی* (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۲).

^{۱۱۶} برای تفصیل این ماجرا بنگرید به شاه‌طهماسب، *تذکره شاه طهماسب*، با مقدمه و فهرست اعلام امرالله صفری (تهران: شرق، ۱۳۶۳)، ۲۹؛ و اسپناقچی پاشازاده، *انقلاب‌الاسلام*، ۱۰۹.

^{۱۱۷} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۱۹۴. برای نمونه‌هایی از این عیاشی‌ها و خوش‌باشی‌ها بنگرید به *چهارنگشای خاقان*، ۵۴۶؛ غیاث‌الدین خواندمیر، *تاریخ حبیب‌السیر*، جلد ۴، ۵۵۰، ۵۵۴، ۵۵۶، ۵۵۸، ۵۶۵ و ۵۶۶. برخی از منابع، لواط یا امردبازی شاه‌اسماعیل را گزارش کرده‌اند که البته ولایتی به هیچ‌کدام از اینها اشاره نکرده است. برای کسب آگاهی بیشتر بنگرید به ویلم فلور، *تاریخ اجتماعی مناسبات سکسی در ایران*، ترجمه محسن مینوخرود (استکهلم: فردوسی، ۲۰۱۰)، ۲۸۴.

^{۱۱۸} ولایتی، *ایران در عصر صفوی*، ۱۹۵.

^{۱۱۹} خواندمیر، *تاریخ شاه‌اسماعیل و شاه‌طهماسب*، ۱۲۰.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این جستار با این ایده سامان یافت که می‌توان دستور کارهایی ایدئولوژیک را در تاریخ‌نگاری عصر صفویه و به‌ویژه تاریخ‌نگاری اوایل این دوران شناسایی کرد. تلاش من در این جستار معطوف به دو هدف اصلی بود: یکی شناسایی اجمالی دستور کارهای غیررسمی اما ایدئولوژیک که در بررسی تاریخ این روزگار در جست‌وجوی آرمان‌های سیاسی و اجتماعی است و دیگر، تبیین دستور کارهای ایدئولوژیک رسمی که به شکلی نانوخته در بین سطور برنامه‌ای به غایت سیاسی عمل می‌کنند تا تشیع را ذات یکی از عناصر ایرانیت نشان دهند، خاندان صفویه را تقدس‌نمایانه معرفی کرده، سیادت و تشیع صفویان را اثبات کنند، از اعمال آنان خشونت‌زدایی کرده، خشونت دشمنان آنها را برجسته ساخته و پیرایه‌های ناسازگار با تشیع فقهاتی را از دامان تاریخ‌نگاری این سلسله بزدايند. شناسایی دستور کارهای ایدئولوژیک اگرچه با بررسی منابع گوناگون به دست آمد، اما تلاش کردم با بررسی یکی از شاخص‌ترین مطالعات ایدئولوژیک رسمی هرچه بهتر این دستور کارها را به نمایش گذارم. دامنه این جستار البته می‌توانست گسترده‌تر از این باشد. برخی از مقاطع تاریخی به‌ویژه 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 آنها 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. می‌توان امیدوار بود در پژوهش یا پژوهش‌هایی جداگانه این‌گونه از تاریخ‌نگاری و اسازی و دستور کارهای مذکور به تناسب ویژگی‌های هر دوره زمانی تبیین شود.

شاید گفته شود که تاریخ‌نگاری در معنای معرفت‌شناختی آن بدون داشتن ایدئولوژی صورت نمی‌گیرد. تلاش من در اینجا نه به منظور نفی سویه‌های ایدئولوژیک تاریخ‌نگاری به شکل عام و تاریخ‌نگاری صفویه به شکل خاص، بلکه برای تبیین تحریف عامدانه تاریخ با ملاحظات سیاسی بود. در حالی که امروزه مناقشات سیاسی، کلامی و فقهی میان شیعیان و اهل سنت منطقه تشدید شده است، این دست از تاریخ‌نگاری‌های یک سویه و رسمی که بی‌تردید

تأثیرات و مخاطبان خاص خود را دارد، به لحاظ فرهنگی و سیاسی پیامدهایی سوء برای کشوری بر جای می‌گذارد که همچنان بخشی از جمعیت آن از اهل سنت‌اند. این در حالی است که می‌توان با توجه به ترجمه برخی از این‌گونه آثار به زبان‌های دیگر، تأثیرات سوء منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای نیز برای آنها متصور شد. حال که به نظر می‌رسد گریزی از این نوع تاریخ‌نگاری نیست، امید دارم نوشتارهایی چنین هشداری باشد برای تعدیل پژوهش‌های رسمی تاریخی و ابتدای این‌گونه از تاریخ‌نگاری‌ها بر ملاحظات بلندمدت فرهنگی و نوعی عقلانیت علمی و آکادمیک.