

پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
ماه‌نامه علمی - پژوهشی، سال هجدهم، شماره دهم، دی ۱۳۹۷، ۲۳۱-۲۵۲

نقدی بر کتاب ایران در عصر صفوی

بهزاد کریمی*

چکیده

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

کلیدواژه‌ها: شاه‌اسماعیل اول صفوی، دستورکارهای ایدئولوژیک، تاریخ‌نگاری، علی‌اکبر ولایتی.

۱. مقدمه

دوره صفویه، برخلاف برخی تلاش‌های گاه دانشگاهی^۱، به‌راستی سرآغاز گفتمان‌های جدیدی در تاریخ ایران است. حتی به‌صورت علمی و فارغ از نظریه‌های مکی‌گرایانه

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

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۵/۰۱

یا مذهبی نمی‌توان تأثیر تحولات این دوره را بر ادوار بعدی تاریخ ایران و به‌ویژه ایران معاصر نادیده گرفت.

نخستین نگرش‌های جدید به تاریخ صفویه از قضا آمیخته با ایدئولوژی بود. شرق‌شناسی اروپامحور براساس رویدادها و تحولات داخلی اروپا به سراغ تفسیر داده‌های تاریخ‌نگارانه ایرانی آمد و سایه آن با گذشت تقریباً یک سده و حتی با فاصله‌گیری از اصول نخستین و تأثیرپذیری از نوعی عقلانیت آکادمیک، هم‌چنان بر جریان‌های تاریخ‌نگاری داخلی و خارجی سنگینی می‌کند. مهم‌ترین شاخصه‌های ایدئولوژیک تاریخ‌نگاری شرق‌شناسانه را در ارتباط با تاریخ صفویه می‌توان در اثر شناخته‌شده مورخ آلمانی، والتر هیتس، تشکیل دولت ملکی در ایران و کتاب مشهور ایران‌شناس بریتانیایی، راجر سیوری، ایران عصر صفوی مشاهده کرد. در این رویکرد، صفویه نخستین دولت ملکی ایران در دوره 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

در میان متفکران ایرانی، رسمیت‌بخشیدن به تشیع از سوی صفویه و پوشش دینی حکومت این دوره تاریخی را در سال‌های طولانی از آغاز این مباحثات تا پیروزی انقلاب اسلامی، به یکی از عرصه‌های اصلی نقادانه‌های فکری و اجتماعی بدل کرد. این مباحثات بیش‌تر در چهارچوب بررسی علل توسعه‌نیافتگی ایران و از هر دو حیث تشخیصی و تجویزی بالید و رشد کرد. گروهی از روشن‌فکران و در رأس آن‌ها سیداحمد کسروی با توجه به تجربه‌های پسینی از استقرار یک حکومت شیعه در ایران و نیز رسمیت‌بخشیدن به تشیع از سوی شاه‌اسماعیل، با این ایده که این اقدامات به بروز خرافات در بین ایرانیان و در نتیجه عقب‌ماندگی ایران منجر شده است، با انجام پژوهش‌های نوآورانه متن‌محور^۳ و گاه با انتشار آثار جدلی و استدلالی و از موضعی کاملاً انتقادی^۴ تلاش کردند، به‌زعم خود ضمن، بررسی تبار و مذهب ناراست صفویان، تباهی‌های ناشی از تأسیس صفویه و رسمیت‌یافتن تشیع دوازده‌امامی را عیان سازند. نخستین رگه‌های اصلاح دین و این ایده، که دین یکی از عوامل اصلی عقب‌ماندگی ایران از قافله پیشرفت جهانی بوده است، نخستین بار در پویه‌های فکری روشن‌فکران عصر قاجار از جمله در آثار انتقادی میرزا فتح‌علی آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، مستشارالدوله، طالبوف، میرزا ملکم‌خان، شیخ ابراهیم زنجانی، و شیخ‌الرئیس قاجار قابل‌شناسایی است.^۵ از همین رو، طرح چنین مباحثی از سوی کسروی را باید در 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 دلیل دل‌بستگی واقعی به تشیع، بلکه به دلیل دشمنی با اعراب حاکم رواج یافت و ایرانیان از بغض معاویه حُبّ علی را برگزیدند. کسروی و هم‌فکرانش در پی پیرایش دین یا آن‌طور که خود گفته‌اند پدید آوردن «جنبش در دین» بودند.^۶ این جریان فکری استقرار تشیع در ایران را ناشی از زور شمشیر و کشتار فراوان می‌داند و به‌وجود آمدن انحراف اصلی در دین اسلام را زاییده استقرار حکومت صفوی تصویر می‌کند (کسروی ۱۳۷۷: ۱۹-۲۱).

هم‌چنین به نزد برخی از روشن‌فکران دینی معاصر، صفویه به‌مثابه آغاز یک انحراف در یک جریان طولانی به قدمت اسلام تعبیر شد. این ایده را دهه‌ها پس از کسروی، به‌ویژه علی شریعتی ذیل دوگانه «تشیع صفوی» و «تشیع علوی» صورت‌بندی و ترویج کرد. شریعتی برخلاف کسروی، که نگاهی انتقادی به تشیع داشت، هم‌دلانه با آموزه‌های تشیع از جمله نظریه غیبت و تقیه دو گونه تشیع را در تحولات تاریخی شناسایی کرده است: «تشیع سرخ» و «تشیع سیاه». تشیع سرخ از همان ابتدای شکل‌گیری تشیع به‌باور او از زمان «نه» علی (ع) به عبدالرحمان بن عوف در شورای انتخاب خلیفه، تا پیش از ظهور شاه‌اسماعیل ادامه داشت. این تشیع نماینده طبقات فرودست جامعه بود. عدالت‌طلبی از دیگر ویژگی‌های تشیع سرخ عنوان 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 بین 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.^۷

پس از انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷، شاهد گونه‌های مختلف تاریخ‌نگاری صفویه هستیم که از آن میان می‌توان به گونه‌های پژوهشی دانشگاهی، پژوهشی غیردانشگاهی، عامیانه، ایدئولوژیک منتقد، و ایدئولوژیک رسمی اشاره کرد که در مجال دیگر شایسته توجه‌اند. اثری که در این‌جا آن را معرفی و نقد کرده‌ایم اثری است ذیل گونه ایدئولوژیک رسمی.

۲. معرفی کلی اثر

ایران در عصر صفوی را باید یکی از ایدئولوژی‌زده‌ترین مکتوبات رسمی درباره صفویه به‌شمار آورد. این کتاب در ۶۵۶ صفحه، در یک مقدمه و پنج فصل سامان یافته و انتشارات امیرکبیر (وابسته به سازمان تبلیغات اسلامی) در سال ۱۳۹۳ آن را منتشر کرد.

این فصول عبارت‌اند از:

- فصل اول: معرفی و نقد منابع در بررسی تاریخ ایران در عهد صفوی؛
- فصل دوم: تاریخ سیاسی سلسله صفوی؛
- فصل سوم: جغرافیای سیاسی حکومت صفوی؛
- فصل چهارم: تاریخ تشیع در عهد صفوی؛
- فصل پنجم: حیات علمی و فرهنگی و هنری ایرانیان در عصر صفوی.

در این جستار فقط بر صدر تاریخ صفویه در فصل‌های دوم و چهارم تا پایان حکومت شاه‌اسماعیل اول تمرکز خواهیم داشت.

۳. تحلیل و نقد اثر

بررسی اجمالی آثار ایدئولوژیک رسمی به نمایندگی اثر ولایتی نشان از آن دارد که می‌توان از پنج دست‌ورکار ایدئولوژیک نانوخته درباره تاریخ‌نگاری شاه‌اسماعیل اول صفوی سخن گفت. این پنج دست‌ورکار عبارت‌اند از:

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

منظور از خلوص‌نمایی تلاش برای خالص جلوه‌دادن صفویه از حیث مذهب، سیادت، و خون است. شیعه‌نمایی ایران پیشاصفوی در این جا به معنای کوششی است گزینشی، ذات‌گرایانه، و تاریخ‌نگارانه برای به‌نمایش 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. خشونت زدایی، همان طور که پیداست، ناظر به حذف خشونت و تقلیل یا تعدیل خشونت اعمال شده از سوی صفویه برای تبلیغ و ترویج تشیع است. برجسته سازی خشونت سنی، به مؤکد ساختن و برجسته کردن تاریخ نگارانه خشونت های صادر شده از سوی ازبکان و عثمانیان بازمی گردد و در آخر شراب و شاهد زدایی هم مُشعر به عدم یادکرد باده پیمایی ها و عیاشی های شاه اسماعیل اول صفوی است. ممکن است بتوان با بررسی های بیش تر، دستور کارهای دیگری را نیز شناسایی کرد. هیچ کدام از این دستور کارها به صورت رسمی و مکتوب دیده نشده است و به ظاهر توافقی نانوشته برای رعایت آن ها از سوی مورخان رسمی وجود دارد. ما به طور عمده با توجه به این دستور کارها، کتاب/ایران در عصر صفوی را نقد خواهیم کرد و البته گوشه چشمی هم به نکاتی خواهیم داشت که در ذیل این دستور کارها نمی گنجند.

۱.۳. خلوص نمایی

۱. تلاش نخست در خلوص نمایی مربوط است به سیادت صفویان. ولایتی که بررسی تاریخ سیاسی صفویه را از شیوخ مُتقدم صفوی آغاز کرده است، هیچ اشارتی به سیادت صفویان نمی کند و گویی هیچ مناقشه ای در این باره وجود ندارد که بخواهد به آن پردازد، چه ایجاباً و چه سلباً. او بررسی زندگی و فعالیت های شیخ صفی الدین اردبیلی را فقط در نیم صفحه پایان می دهد و در همین نیم صفحه هم بیش تر به ارتباط شیخ صفی با شیخ زاهد گیلانی پرداخته است (ولایتی ۱۳۹۳: ۱۰۱). در فصل چهارم، که انتظار می رود نویسنده سخن بیش تری از تبار صفویه به میان آورد، نیز رویکردی کاملاً گزینشی و حذفی با منابع حتی مطالعاتی در پیش گرفته شده است تا سیادت صفویه اثبات شود. نویسنده که فصل چهارم کتاب را کمابیش بر رونوشتی از سه مقاله استوار ساخته است،^۸ سیادت صفویه را فقط در سه خط بررسی کرده است و در این سه خط به طور غیرمستقیم به کسروی و دیگر پژوهش گران هم سو با او می تازد:

دشمنان شیعه به تشکیک در انتساب صوفیان اردبیل به حضرت امام زین العابدین (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 جامعه شناختی این نسبت در میان مردم ایران است (همان: ۴۳۶).

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

۲. 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، حال این سکوت در همین فصل، در ابتدای بررسی فعالیت‌های شاه‌اسماعیل به ناگهان شکسته و یک‌سره به تجلیل از تشیع و پادشاه شیعه بدل می‌شود. صفویان در این دو خلوص‌نمایی می‌بایست خالص در تبار و مذهب معرفی شوند، اما از آن‌جاکه داده‌های تاریخی این ایده‌ها را پشتیبانی نمی‌کنند و برعکس برخلاف آن مؤید عدم سیادت و تشیع اجداد شاه‌اسماعیل هستند، پس بهتر است با سکوتی سنگین از کنار این دو مسئله عبور شود. عجیب است که ولایتی در بخش بررسی منابع از اثر محققانه کسروی یاد کرده است (همان: ۹۶)، اما آن‌جاکه می‌بایست به مباحث آن

اشاره می‌کرد، ساکت شده است و برعکس در جایی دیگر کسروی را این‌گونه نقد می‌کند: «رضاشاه با شمشیرش و امثال کسروی و شریعت سنگلجی با قلمشان به جان اسلام و مسلمانان افتادند و از تاریخ ایران اسلام‌زدایی کردند و باستان‌گرایی را باب کردند» (همان: ۱۰). در فصل چهارم نیز سیاست سکوت 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 مبتنی بر سخنان شیخ زاهد گیلانی «شیعه» می‌خواند (همان: ۴۳۵) و در جای دیگری این ایده خلاف واقع را بیان می‌کند که از زمان خواجه علی، تشیع صفویان آشکار شد، بی‌آن‌که خود را مُلزم به استدلال و ارائه مدرک و سندی بداند (همان: ۴۳۶). روایت دیگرگون ولایتی از مهاجرت اسماعیل به گیلان را نیز می‌توان تلاشی دیگر در جهت خلوص‌نمایی مذهبی صفویه ارزیابی کرد. نویسنده در فصل تاریخ سیاسی، آن‌جاکه از سفر اجباری اسماعیل به گیلان سخن می‌گوید، با نگاهی گزینشی و حذفی اشاره‌ای به اقامت چندساله اسماعیل نوجوان در لاهیجان زیدی‌مذهب و جزئیات آن نکرده است (همان: ۱۱۸). به‌نظر می‌رسد، این واقعت مسلم تاریخی از ترس ایجاد این شبهه که اسماعیل تحت‌تأثیر محیط زیدی لاهیجان شیعه شده و بعدها دست به رسمی‌کردن تشیع در ایران زده حذف شده است. ولایتی فقط در فصل چهارم طی دو خط به بالیدن اسماعیل در لاهیجان نزد آل‌کیا اشاره می‌کند، اما هم‌چنان این ملاحظه را دارد که از آل‌کیا نه به‌عنوان زیدی آن‌ها، بلکه «سادات آل‌کیا» یاد کند (همان: ۴۲۵).

۲.۳ شیعه‌نمایی ایران پیشاصفوی

ولایتی در دو فقره از تاریخ سیاسی و در فقرات متعددی در فصل مربوط به بررسی تشیع در ایران پیشاصفوی برخلاف واقعت‌های تاریخی ایرانیان را شیعه کرده است. او در فصل تاریخ سیاسی، ضمن بررسی مواجهه شیبک‌خان اُزبک با شاه‌اسماعیل می‌نویسد:

محاسبات شیبک از تحلیلی اشتباه سرچشمه گرفته بود. وی براساس اطلاعات نادرستی که در اختیارش قرار گرفته بود، خام‌دستانه می‌اندیشید که مردم ایران به زور شمشیر تن به پذیرش مذهب شیعه داده‌اند و درصورت غلبه یک خان سنی‌مذهب به هواداری از وی برخوانند خاست ... این پندار واهی که با واقعات حاکم بر جامعه مؤمن و معتقد

شیعی آن دوران کاملاً در تعارض بود، شکست نهایی شییک‌خان را رقم زد (همان: ۱۳۸-۱۳۹، برای فقره دوم مشابه این ادعا در فصل سیاسی، بنگرید به همان: ۱۱۵).

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 ایایی 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 به‌قدرت 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» (همان: ۴۰۸). [تأکید از ماست] البته نویسنده به این شواهد فراوان به‌زعم خویش اشاره می‌کند که بدان خواهیم پرداخت، اما اگر این ارزیابی را بپذیریم، باید پرسید: دیگر چه نیازی به ظهور شاه‌اسماعیل و رسمیت‌بخشیدن به تشیع بود؟ و دیگر چه نیازی است که شاه‌اسماعیل را شاهی شیعه معرفی و اقدامات او را در راستای ترویج و تبلیغ مذهب تفسیر کنیم؟ این سخن چنان سست است که نویسنده با فراموش‌کاری، با ارائهٔ 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 رسمیت‌یافتن مذهب تشیع شیعه بودند یا این صفویان بودند که با رسمیت‌دادن به تشیع این آیین را در میان مردم گسترش دادند [؟] (همان: ۴۲۱).

در ادامهٔ همین سخن است که نویسنده به‌سراغ بررسی اقلیت‌های شیعه در خراسان، استرآباد، و گیلان رفته است و گویی ایران آن روزگار منحصر به همین سه منطقه بوده است!

توجیه دیگر نویسنده با توجه به قلتِ اطلاعات برای اثبات تشیع اکثریت ایرانیان پیش از صفویه، معطوف به امری شده است که پیش از او جعفریان هم به آن اشاره کرده بود و آن تأکید بر نخبگان سنی و نه تودهٔ شیعه از سوی تاریخ‌نگاران است، به‌گونه‌ای که از مطالعهٔ منابع تاریخ‌نگارانه چنین استنباط می‌شود که تودهٔ مردم اهل سنت بودند، درحالی‌که این‌طور نبوده است. جعفریان این توجیه را چنین صورت‌بندی کرده است:

تا پیش از وی [شاه اسماعیل] قاضی و شیخ الاسلام و کلاتر و داروغه شهر و بالطبع بسیاری از عالمان و مُنشیان و دبیران بر مذهب دیگر بودند، اما به هیچ روی نمی‌توان آن‌ها را مقیاس نفوذ تمام‌عیار مذهب دیگر دانست (جعفریان ۱۳۷۹: ج ۱، ۲۰).

این ایده بدون نظر به واقعیت‌های جامعه‌شناختی و با مرزبندی بین 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 به‌زحمت، امکان بروز و ظهور نداشت (ولایتی ۱۳۹۳: ۴۱۹).

این سخن نویسنده در تضاد با آن داوری نخست قرار می‌گیرد که شیعه بودن اکثریت ایرانیان را باتوجه به «شواهد تاریخی» مُسجل دانسته بود. در واقع، ایده ولایتی در این گزاره دوم این است که تشیع وجود داشت و همه شیعه بودند، اما نمی‌توانستند آن را اعلام کنند. به‌دیگر سخن، آن‌چنان‌که خود از قول پژوهش‌گر دیگری گفته است: «رواج نیافتن اسم، دلیل بر نبود مُسمی نیست» (همان: ۴۲۰).

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

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

ولایتی در بخش دیگری از فصل چهارم کتاب، در راستای شیعه‌نمایی به سراغ همسایگان ایران آن روزگار هم می‌رود، زیرا چنان‌که خود گفته بود، بسیاری از ساکنان سرزمین‌های همسایه ایران هم پیش از صفویه شیعه بودند. او خود پیش از ورود به این مبحث نوشته است:

لازم است ... وضعیت ایشان [شیعیان] در سرزمین‌های تحت سلطه عثمانی‌ها و ازبکان و سپس ایران پیش از ظهور دولت شیعی صفوی بررسی شود تا از این راه، به شناختی درست و جامع از زمینه‌های ظهور قدرت سیاسی شیعی صفوی در ایران دست یافته شود (همان: ۴۰۸).

[تأکید از ماست] طبیعی است که نویسنده، چنان‌که خود وعده داده است، وضعیت شیعیان ادعایی خود را در این مناطق پیش از صفویه بررسی کند، اما می‌بینیم که فقر اطلاعات او را به دوره پس از صفویه سوق می‌دهد. ولایتی ضمن آن‌که نمی‌تواند مرزی بین اسلام مردمی در معنای اسلام سنی متضمن احترام غلوآمیز به علی (ع) در مقام خلیفه چهارم و یک الگوی کامل با تشیع قائل شود، سخنان پژوهش‌گرانی چون فاروق سومر را، که از آثار آن‌ها برای سامان‌دادن این بخش استفاده کرده است، به نفع یک تصویر غیرواقعی شیعی از آناتولی، گزینش، و حذف می‌کند. سومر در مواضع متعددی از کتاب خویش، نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، اذعان می‌کند که درباره ماهیت و موقعیت مذهب تشیع، نه تشیع امامی، در آناتولی طی سده‌های پانزدهم و شانزدهم میلادی، اطلاعات قاطع و روشنی در دست نیست (سومر ۱۳۷۱: ۱۲-۱۴). اما ولایتی تنها براساس یک داده، که نام‌گذاری کودکان پس از تغییر مذهب اولجایتو به ابوبکر و عمر و عثمان در این منطقه قدغن شد، آن را دلیلی بر اکثریت تشیع ساکنان این منطقه گرفته است. البته ولایتی کلمه «قدغن» را در راستای شیعه‌نمایی به «منسوخ» تبدیل کرده است که اصولاً در چشم‌انداز ایدئولوژیک او دور از انتظار نیست (ولایتی ۱۳۹۳: ۴۰۹). [تأکید از ماست] او در ادامه بررسی تشیع پیشاصفوی در عثمانی، نهضت‌های صوفیانه همانند قیام بدرالدین سماونه را، که بر محور مسائل اقتصادی و اجتماعی شکل گرفت، بدون بررسی مدارک و شواهد جنبشی شیعی خوانده است و تنها ارجاع او در این زمینه به کتاب اوزون

چارشی‌لی است که او هم بدون هیچ استنادی در نیم خط و تنها براساس مکانِ شورش این گمان را مطرح کرده است (اوزون چارشی‌لی ۱۳۶۸: ج ۱، ۶۰۲).

به‌دیگر سخن، شواهدِ سنی‌بودن این جنبش یا اصولاً بی‌اعتنایی این قبیل نهضت‌ها به عنصرِ مذهب بسیار بیش از شواهدی است که نویسنده در جست‌وجوی آن است. او در تداومِ همین جست‌وجوی بی‌حاصل پا را از حوزهٔ زمانیِ پیش از صفویه چنان‌که خود در صدر این بخش گفته بود فراتر می‌گذارد و در توجیه شیعه‌نشین‌بودن این مناطق به اقداماتِ سلطان سلیم و شیعه‌کشی‌های وی پرداخته است که نشان از بی‌اعتنایی او به الفبای روش پژوهش در تاریخ است (در این بخش، ۴ صفحه به حوادثِ پس از صفویه اختصاص داده شده است، بنگرید به ولایتی ۱۳۹۳: ۴۱۲-۴۱۶). دربابِ بررسی وضعیت تشیع در سرزمین اُزبکان پیش از صفویه، وضع از این هم بدتر است و همهٔ مطالبِ این بخش مربوط به دورهٔ پس از صفویه است! (همان: ۴۱۶-۴۱۹).

تاریخ‌نگاری ایدئولوژیکِ ولایتی در دیگر بخش‌های فصلِ چهارم به همان سبک و سیاقی که شرح آن داده شد، پی‌گرفته شده است. بی‌تردید بخش «تشیع در نزد متصوفه و صفویان» را می‌بایست اوج این تلاش دانست. ولایتی در این بخش، طریقت‌های سنی‌مذهب نعمت‌اللهیه و ذهبیه را به اعتبار خرقه‌ستانی از علی (ع) یا سلسلهٔ صوفیانی که به علی (ع) ختم می‌شود، شیعه خوانده است! (همان: ۴۲۷). شرط اصلی تشیع قبول مرجعیت علمی اهل بیت (علیهم‌السلام) است نه فقط احترام به آن‌ها، اما ولایتی از این عناصر احترام‌آمیز به نفعِ برساختن یک تصویر شیعیانه از همهٔ جریان‌های فکری و اجتماعی سود جسته است؛ تصویری که اساساً هم‌خوان با حقایق تاریخی نیست. تنها مرجع ولایتی در این بخش که او را به چنین خبطی سوق داده است و اصولاً می‌توان گفت این بخش رونوشتی از آن است مقاله‌ای است از شهرام پازوکی، که خود از دراویش گنابادی است. پازوکی، که شاه‌نعمت‌الله ولی را قُطب اصلی طریقتِ خویش می‌داند، تلاش کرده است با نگارش این مقاله دامان شاه‌نعمت‌الله ولی و البته به طریق اولی طریقتِ خود را از اتهام سنی‌بودن در کشوری که یک نظام ایدئولوژیک شیعه بر آن حاکمیت دارد و مردمش اکنون دل‌بستهٔ تشیع هستند، بزدايد (برای نمونه بنگرید به پازوکی ۱۳۷۹: ۵۶-۶۶). بنابراین، استناد به چنین مقالهٔ ایدئولوژیکی بدون شناختِ نویسنده و هدف وی، برای تبیین یک حقیقت تاریخی که اصولاً ولایتی در پی آن نیست، خطاست. لازم بود نویسنده برای شناختِ مذهب شاه‌نعمت‌الله ولی به منابع دست‌اول و منابع معتبر مطالعاتی مراجعه می‌کرد تا درمی‌یافت شاه‌نعمت‌الله ولی چگونه به مقام خُلَفای راشدین ابراز ارادت کرده و رساله‌ای به‌نام

تحقیق الاسلام را برای اثبات حقایق مذهب سنت ساخته و پرداخته است.^۹ ولایتی در نگارش این بخش، به این مقاله جهت‌دارِ پازوکی تکیه زیادی کرده است و تقریباً همه استدلال‌های آن را بی‌چون و چرا می‌پذیرد. از نظر پازوکی و ولایتی تشیع اصولاً ربطی به کلام و فقه و امثال این‌ها ندارد (ولایتی ۱۳۹۳: ۴۳۰). آنچه در تشیع مهم است عشق است و احترام. اگر این ایده نویسنده را بپذیریم، بی‌کم‌وکاست تمام مسلمانان را باید به اعتبار به احترام به مقام علی (ع) چه در مقام یک شخصیت مذهبی (خلیفه اول یا چهارم) یا سلسله‌جنبان طرائق صوفیانه شیعه بدانیم! چرایی اتخاذ چنین دستورکاری از سوی ولایتی را باید به حقایق تاریخی مربوط دانست که اصولاً درباره تشیع مورد نظر او چیزی برای عرضه‌داشت ندارد و او که می‌بیند تقریباً تمام جریان‌های صوفیانه و فکری در روزگار مورد بررسی از جنس اسلام مردمی هستند، همانند جعفریان، «عشق» را و نه کلام و فقه را مبنای تشیع قرار می‌دهد. با همین خوانش ایدئولوژیک و ضد تاریخی است که ولایتی کوشیده است مبحث ولایت را اصالتاً مربوط به تشیع و نه تصوف بداند و احترام به علی (ع) را یک امر وکوی بخواند (همان: ۴۳۲). 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 به مطاف شیعیان دوازده‌امامی تبدیل شده است، سخنی به میان نمی‌آورد (همان: ۴۲۷). ولایتی حتی طریقت‌های سهروردیه و شاذلیه را، که سنی بودن آن‌ها محرز است، با اتکا به مقاله پازوکی شیعه خوانده است!^{۱۰}

۳.۳ خشونت‌زدایی

یکی از تلاش‌های مهم و قابل‌تأمل تاریخ‌پردازان ایدئولوژیک رسمی پاک‌کردن دامان صفویه از خون‌ریزی‌های مذهبی به‌ویژه در اوایل این دوره است. این تلاش از آن‌رو مهم است که تشیع‌پذیری ایرانیان را روندی «طبیعی» نشان می‌دهد که ریشه‌های آن به عصر «پیشاصفوی» می‌رسد. در این جا چند خشونت مهم حذف شده بررسی می‌شود که سکوت در برابر آن‌ها باتوجه به جزئیات و حجم داده‌های فراهم‌آمده در این کتاب معنایی جز داشتن دستورکارهای ایدئولوژیک برای مبرا نشان دادن صفویه از دست‌یازیدن به خشونت‌های مذهبی ندارد.

۱. ولایتی باتوجه به حجم داده‌های منضم خشونت در منابع صفوی، فقط در یک جا به خشونت صفویه اشاره می‌کند و آن نیز مربوط به زمان اعلان رسمیت تشیع از سوی شاه‌اسماعیل است. این اشاره تنها در یک جا و البته در قالب آوردن فقره‌ای از یکی از

منابع اصلی و در سه چهار خط است (همان: ۴۴۱)، جزئیات خشونت‌بار دیگر فقرات حذف شده است. بنگرید به همان: (۴۴۰). اما نویسنده همین فقره را هم کمی بعد چنین توجیه کرده است:

این که شاه اسماعیل دستور داد تا علناً نام دوازده امام را در خطبه بخوانند و اعلان لعن کنند و برخی جوانان قزلباش را گماشت تا در صورت مخالفت، مخالفان را از میان بردارند به این سبب بوده که در آغاز کار زهره چشمی از مخالفان بگیرد، اما در ادامه به سبب عمق باورهای شیعی در میان مردم ایران، کار به راحتی پیش رفت و هیچ گونه جنبش ضد شیعی مسلحانه در ایران برپا نشد. طبیعی است که ترس از قزلباشان وجود داشت، اما مخالفان رسمیت یافتن تشیع انگیزه چندانی برای مقاومت نداشتند، زیرا می دانستند که رسمیت یافتن شیعه خواسته قاطبه مردم ایران است (همان: ۴۴۳).

ولایتی در این فراز، ضمن بستن چشمان خود بر روی داده‌های رسمی صفوی مبنی بر نگرانی از شورش اکثریت سنی تبریزی، به صورتی مسئله را صورت بندی کرده است، گویی مخالفان رسمی شدن تشیع جزئی از مردم نبوده و احتمالاً مخالفان مسلح نظامی غیر ایرانی بوده‌اند که نویسنده در نهایت نیز هویت آن‌ها را آشکار نمی‌سازد (برای جزئیات تدبیر متضمن خشونت شاه اسماعیل برای اعلان رسمیت تشیع در منابع اصلی، بنگرید به تاریخ *عالم‌آرای صفوی* ۱۳۵۰: ۶۴؛ *جهانگشای خاقان* ۱۳۶۴: ۱۴۷).

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

۳. در گزارش تصرف قلعه آستا و دست‌گیری حسین کیا چلاوی، به زنده‌کباب کردن و خوردن مرادبیک آق‌قویونلو به دستور شاه اسماعیل که به نزد چلاوی پناه گرفته بود، اشاره‌ای نشده است (غفاری قزوینی ۱۳۴۳: ۲۶۸؛ قاضی احمد قمی ۱۳۸۳: ج ۱، ۸۳؛ اسکندربیک ترکمان ۱۳۸۲: ج ۱، ۳۰). ولایتی به خودکشی چلاوی در قفس آهنین اشاره می‌کند، اما نمی‌گوید جسد او به دستور شاه اسماعیل سوزانده شد تا مگر خشونت شاه شیعه

تعدیل شود (ولایتی ۱۳۹۳: ۱۲۷؛ برای جزئیاتِ خشونت‌ها، بنگرید به قزوینی ۱۳۶۳: ۳۹۸؛ خواندمیر ۱۳۳۳: ج ۴، ۴۷۸).

۴. در روایتِ سرکوبِ شورشِ محمد کره یا کرهی در ابرقو فقط به «اعدام» شدن او اشاره شده است، بدون آن‌که جزئیاتِ این سخت‌گویی به‌دست داده شود (ولایتی ۱۳۹۳: ۱۲۷). طبق روایت‌های تاریخی، شاه‌اسماعیل دستور داد او را در قفسِ آهنین کنند، غسل به تنش بمانند تا «از نیشِ زنبورانِ آلم فراوان بدان جاهل رسد» (روملو ۱۳۸۴: ج ۲، ۱۰۰۵). در نهایت، او را در اصفهان همراه با کسانش به آتش کشیدند (غفاری قزوینی ۱۳۴۳: ۲۶۹؛ قاضی احمد قمی ۱۳۸۳: ج ۱، ۸۶؛ روملو ۱۳۸۴: ج ۲، ۱۰۰۵؛ خواندمیر ۱۳۳۳: ج ۴، ۴۸۰).
 ۵. روایتِ قتلِ عامِ بی‌دلیلِ طبس در ۹۱۰ ق کاملاً خشونت‌زدایی شده است، گویی هیچ اتفاقی رخ نداده است (ولایتی ۱۳۹۳: ۱۲۸؛ برای جزئیاتِ فاجعه‌ی طبس، بنگرید به خواندمیر ۱۳۳۳: ج ۴، ۴۸۰؛ قاضی احمد قمی ۱۳۸۳: ج ۱، ۸۶؛ عبدی‌بیگ شیرازی ۱۳۶۹: ۴۴؛ جهانگشای خاقان ۱۳۶۴: ۲۲۰؛ روملو ۱۳۸۴: ج ۲، ۱۰۰۵-۱۰۰۶؛ قزوینی ۱۳۶۳: ۴۰۱). در واقعه‌ی طبس، شاه‌اسماعیل فقط به‌دلیلِ متنِ نامه‌ای که القاب آن را در شأن خود نمی‌دانست و از سوی یک سنی دوازده‌امامی، یعنی سلطان حسین بایقرا، نوشته شده بود، حدود هفت‌هزار نفر را در طبس کُشت [تأکید از ماست].

۶. حذفِ کاملِ گزارشِ فتحِ بغداد به‌دست شاه‌اسماعیل و طبیعتاً عدم اشاره به قتلِ اهل سنتِ این شهر و ویران‌کردن مقبره‌ی ابوحنیفه، سوزاندن استخوان‌های وی، ساختنِ مَبال به‌جای این مقبره، و تعیین جایزه برای قضای حاجت در آن! (برای جزئیاتِ این ماجراها، بنگرید به قزوینی ۱۳۶۳: ۴۰۵-۴۰۶؛ واله قزوینی اصفهانی ۱۳۷۲: ۱۷۱؛ تاریخ عالم‌آرای صفوی ۱۳۵۰: ۴۷۷).

۷. در گزارشِ جنگِ شاه‌اسماعیل با شییک‌خان اُزبک، واقعه‌ی خوردنِ جسدِ شییک‌خان به‌دستور شاه‌اسماعیل و ازسوی قزلباشان کاملاً حذف شده است (ولایتی ۱۳۹۳: ۱۴۵، برای جزئیاتِ این آدم‌خواری، بنگرید به جهانگشای خاقان ۱۳۶۴: ۳۸۰-۳۸۱ و خواندمیر (امیرمحمود) ۱۳۷۰: ۷۱).

۴.۳ برجسته‌سازیِ خشونتِ سنی

تاریخ‌نگاریِ ایدئولوژیکِ رسمی در روایتِ رویدادهای صدر دوره‌ی صفویه درمقابلِ خشونت‌زداییِ شیعیان دستورکار دیگری دارد که مطابق با آن، بر خشونتِ دشمنانِ سنی

تأکید می‌شود. برجسته‌سازی و بزرگ‌نمایی این خشونت‌ها در کنار تقلیل تلاش‌های دیپلماتیک طرف سنی دو وجه اساسی این دستورکار به‌شمار می‌رود.

۱. 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، در روابط میان آق‌قویونلوها و صفویه، عناصر اصلی تأثیرگذار و تعیین‌کننده، رویدادهای داخلی و تغییر جهت نظامی - سیاسی طریقت صفوی بود. به همین دلیل است که گاه شاهد نزدیکی طرفین و گاه شاهد تخاصم میان آن‌ها هستیم (ولایتی ۱۳۹۳: پانوش ۱۲۰؛ برخورد و رفتار اوزون حسن با جنید و حیدر و نیز سلوک اولیه رستم‌بیک با فرزندان حیدر و مقایسه آن با رفتارهای تخاصم‌آمیز بعدی همگی نشان از دخالت عوامل داخلی در تعیین روابط بودند. برای نمونه، بنگرید به خواندمیر ۱۳۳۳: ج ۴، ۴۳۹؛ بوداق منشی قزوینی ۱۳۸۷: ۹۴).

۲. گزارش خشونت‌های عثمانی بدون توجه به زمینه‌های ایجاد آن در جهت برجسته‌سازی خشونت عثمانی‌ها در مقابل ایران شیعی به‌صورتی که مخاطب عثمانیان را دشمن جبلی ایرانیان به‌شمار آورد و اقدامات نظامی بعدی ایران صفوی را توجیه کند. چندین و چند نمونه از این دستورکار در کتاب به‌چشم می‌خورد. نخستین آن‌ها اقدام شاهزاده سلیم در قتل فرستاده صفوی است که سر کاه‌اندود شیبیک‌خان ازبک را به دربار سلطان بایزید برده بود. نویسنده این اقدام سلیم را «نخستین اقدام از ده‌ها مورد اقدام خصمانه سلیم در برابر شاه اسماعیل» توصیف کرده است. گویی ارسال بی‌ضرورت سر کاه‌اندود یک نفر از هم‌کیشان سلیم اقدامی بخردانه و دیپلماتیک بود (ولایتی ۱۳۹۳: ۱۴۶). در بررسی قتل عام شیعیان آناتولی به‌دستور سلطان سلیم نیز نویسنده در یک وارونه‌نمایی، گشتار 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 به‌حساب آورده است (همان: ۱۵۵-۱۵۶، ۴۱۱-۴۱۳).

۳. در بحث از چالدران، به‌عنوان نقطه اوج خشونت‌ها میان صفوی شیعه و عثمانی سنی، نویسنده معتقد است بررسی تاریخی روابط سیاسی و نظامی نشان از آن دارد که این عثمانی‌ها بودند که همواره جنگ را آغاز کردند. هم‌چنین او بر این باور است که متجاوزانستن 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، بُن‌بریدن

نیست و هیچ پایه درست علمی ندارد» (همان: ۱۵۴). ولایتی سپس براساس همین ایده سیاسی و ایدئولوژیک است که تمام اقدامات تحریک‌آمیز ایران صفوی را در مواجهه با عثمانی یا حذف کرده یا به صورتی گزارش کرده است که متضمن تحریک نباشد. از میان این فعالیت‌های تحریکی می‌توان به ارسال سر شییک‌خان، شورش شاه‌قلی بابای حامی ایران صفوی، تندروی برضد اهل سنت ایران و تخریب قبر ابوحنیفه، عدم ارسال تبریک به مناسبت جلوس سلطان سلیم، پناه‌دادن به شاه‌زاده‌مراد از سوی شاه‌اسماعیل، اعزام خصمانه و تجاوزکارانه نورعلی خلیفه روملو به عثمانی، نامه‌های تهدیدآمیز خان‌محمد استاجلو، و ارسال جعبه زرین تریاک از سوی شاه‌اسماعیل به نشانه تریاکی‌بودن سلیم اشاره کرد.

هم‌چنین ولایتی به رویکرد متعادل و دیپلماتیک سلطان بایزید دوم در برابر شاه‌اسماعیل و نامه‌های او هیچ اشاره‌ای نکرده است تا هرچه بیش‌تر عثمانیان سنی را در چهارچوب این دستورکار ایدئولوژیک، با خشونت و نابخردی عجین سازد. این رویکرد اخیر سلطان عثمانی، که فرصتی برای ایجاد روابط دوستانه میان ایران و عثمانی فراهم ساخته بود، از سوی شاه‌اسماعیل جدی گرفته نشد و بالعکس با اقدامات خشونت‌آمیز یا اقدامات تحریک‌آمیز پاسخ گرفت. پرداختن به این زمینه‌های نابخردانه صفوی و ورود یک‌باره به مبحث جنگ چالدران، به صورتی که متضمن تجاوزکاری عثمانی باشد، یک رویکرد کاملاً سیاسی و ایدئولوژیک به‌شمار می‌رود (همان: ۱۵۵-۱۶۱، برای مطالعه متن این مکاتبات، بنگرید به اسپن‌اچچی پاشا‌زاده ۱۳۷۹: ۵۱-۵۳، ۶۷-۶۸).

۵.۳ شراب و شاهدزدایی

یکی از دستورکارهای مهم رسمی در تاریخ‌نگاری رسمی هم‌سوکردن تاریخ با شریعت است. اثر ولایتی در تلاش برای عملی‌ساختن این دستورکار در تاریخ‌نگاری شاه‌اسماعیل شایان توجه است. از همین رو، تصویری که ولایتی 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 می‌شود.

۱. عدم گزارش آیین می‌گساری به افتخار مرگ شییک‌خان و باده‌نوشی شاه‌اسماعیل با کاسه سر زران‌دود شییک‌خان (ولایتی ۱۳۹۳: ۱۴۵، برای جزئیات این مجلس بزم، بنگرید به حسینی استرآبادی ۱۳۸۳: ۴۶؛ روملو ۱۳۸۴: ج ۲، ۱۰۵۴).

۲. بی‌اعتنایی به شکار بزرگ و مجلس بزم سال ۹۱۷ ق شاه‌اسماعیل در قم و ساختن کله‌مناره با سر بیست و چهار هزار رأس از جانوران شکار شده (برای اطلاعات بیشتر درباره این واقعه، بنگرید به خواندمیر (امیرمحمود) ۱۳۷۰: ۷۵؛ خواندمیر ۱۳۳۳: ج ۴، ۵۳۰).
۳. عدم اشاره به مجلس باده‌نوشی پیش از آغاز جنگ چالدران که یکی از دلایل شکست در این جنگ ارزیابی شده است (برای مطالعه تفصیلی این ماجرا، بنگرید به طهماسب (شاه) ۱۳۳۳: ۲۹؛ اسپناقچی پاشازاده ۱۳۷۹: ۱۰۹).
۴. عدم گزارش باده‌پیمایی‌ها و مجالس بزم در ده سال پایانی عمر شاه‌اسماعیل. شاه‌اسماعیل به شهادت منابع صفوی به دلیل تبعات روحی و روانی شکست چالدران در ده سال پایانی عمر، خود را تسلیم شراب و شاهد و شکار کرد^{۱۱} (ولایتی ۱۳۹۳: ۱۹۴).
۵. عدم اشاره به جزئیات مرگ شاه‌اسماعیل (همان: ۱۹۵). این فقره از آن رو مهم است که بدانیم زمینه یا علت اصلی مرگ او افراط در روابط جنسی و شرب خمر بود. امیرمحمود خواندمیر در گزارشی دقیق، احوال شاه‌اسماعیل را در روزهای پایانی عمر به‌دست داده است:

بیش‌تر اوقات روز و شب را به شرب مُدام و مؤانستِ ساقیان سیم‌اندام صرف می‌نمود... و یوماً فیوماً این کیفیت حال مقتضی به زوال، در تزیاید بوده، بالاخره مزاج از منہاج صلاح منحرف گشته، طبع سلیم از مأمّن صحت در حرکت آمده از مرحله اعتدال درگذشت. حاصل که از شرب مُدام و قَلتِ ورود طعام، نقص تمام به احشا رسید و جگر آن پادشاه جگردار از کار رفته، اسهال کبدی عارض ذات حمیده صفات گردید (خواندمیر (امیرمحمود) ۱۳۷۰: ۱۲۰).

۴. نتیجه‌گیری

این جستار با این ایده سامان یافت که می‌توان دستورکارهایی ایدئولوژیک را در تاریخ‌نگاری عصر صفویه و به‌ویژه تاریخ‌نگاری شاه‌اسماعیل اول صفوی شناسایی کرد. تلاش نویسنده در این جستار معطوف به دو هدف اصلی بود: یکی شناسایی اجمالی دستورکارهای غیررسمی اما ایدئولوژیک که در بررسی تاریخ این روزگار در جست‌وجوی آرمان‌های سیاسی و اجتماعی است و دیگر، تبیین دستورکارهای ایدئولوژیک رسمی که به‌شکلی نانوشته در بین سطور برنامه‌ای به‌غایت سیاسی را برای ذاتی‌نشان‌دادن تشیع به‌عنوان یکی از عناصر ایرانیّت، تقدس‌نمایی خاندان صفویه، اثبات سیادت و تشیع صفویان، خشونت‌زدایی از اعمال آنان، برجسته‌سازی خشونت دشمنان آن‌ها، و زدایش پیرایه‌های ناسازگار با تشیع فقاهتی را از

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

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

پی‌نوشت‌ها

۱. برای تفصیل این اندیشه، بنگرید به سالاری شادی ۱۳۹۳؛ یوسف رحیم‌لو ۱۳۹۳: ۶۸۵-۶۸۶.

نقدی بر کتاب *ایران در عصر صفوی* ۲۴۹

۲. برای آگاهی بیش تر درباره این شاخصه‌ها و نیز نقدی مفصل بر آن‌ها، بنگرید به هینتس ۱۳۷۷: جاهای متعدد؛ سیوری ۱۳۹۲: جاهای متعدد؛ سالاری شادی ۱۳۹۳: به ویژه از ۷۴ به بعد.
۳. کتاب شیخ صفی و تبارش حاصل تلاشی چنین بود؛ کسروی ۱۳۷۹.
۴. کتاب‌های شیعی‌گری، صوفی‌گری، و بهایی‌گری را می‌توان مولود این قبیل کوشش‌ها ارزیابی کرد. کسروی ۱۳۷۷/۱۹۹۸؛ کسروی ۱۳۲۳ الف؛ کسروی ۱۳۲۳ ب.
۵. مهم‌ترین آثار انتقادی این متفکران عبارت‌اند از:
 - میرزا فتح‌علی آخوندزاده ۱۳۵۷ (چاپ‌های دیگری نیز از این اثر در دسترس است)؛
 - میرزا آقاخان کرمانی ۲۰۰۰ م؛
 - میرزا یوسف مستشارالدوله، یک کلمه؛
 - عبدالرحیم طالبوف ۱۳۴۷؛
 - میرزا ملکم‌خان، مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان؛
 - شیخ ابراهیم زنجانی، مکالمات با نور الانوار؛
 - ابوالحسن میرزا قاجار (شیخ‌الرئیس قاجار) ۱۳۶۲.
۶. برای نمونه، بنگرید به کسروی، *ورجاوند بنیاد*.
۷. برای جزئیات پروژه پروتستان‌تیسیم اسلامی شریعتی، بنگرید به شریعتی ۱۳۶۰: ۲۴۹-۲۹۴.
۸. این سه مقاله عبارت‌اند از: تکمیل همایون: ۱۵۹-۱۹۴؛ رستمی ۱۳۸۵: ۴۱-۷۰؛ پازوکی ۱۳۷۹: ۷۴-۵۹.
۹. برای نمونه، بنگرید به این اثر مطالعاتی محققانه: فرزام ۱۳۷۴: ۵۴۲.
۱۰. رضوی ۱۳۸۰؛ لینگز ۱۳۶۰.
۱۱. برای نمونه‌هایی از این عیاشی‌ها و خوش‌باشی‌ها، بنگرید به *جهانگشای خاقان* ۱۳۶۴: ۵۴۶؛ خواندمیر ۱۳۳۳: ج ۴، ۵۵۰، ۵۵۴، ۵۵۶، ۵۵۸، ۵۶۵، ۵۶۶. برخی از منابع لواط یا امردبازی شاه‌اسماعیل را گزارش کرده‌اند که البته ولایتی به هیچ‌کدام از این موارد اشاره نکرده است. برای کسب آگاهی بیش تر، بنگرید به فلور ۲۰۱۰: ۲۸۴.

کتاب‌نامه

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

۲۵۰ پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال هجدهم، شماره دهم، دی ۱۳۹۷

- اسکندربیک تُرکمان (۱۳۸۲)، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، به‌کوشش ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
- اوزون چارشی‌لی، اسماعیل حقی (۱۳۶۸)، *تاریخ عثمانی*، ترجمه ایرج نوبخت، تهران: کیهان.
- بوداق منشی قزوینی (۱۳۸۷)، *جواهر الاخبار*، تصحیح محسن بهرام‌نژاد، تهران: میراث مکتوب.
- پارسادوست، منوچهر (۱۳۷۵)، *شاه اسماعیل اول، پادشاهی با اثرهای دیرپای در ایران و ایرانی*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- پازوکی، شهرام (۱۳۷۹)، «تصوف علوی: گفتاری درباب انتساب سلاسل صوفیه به حضرت علی (ع)»، *اندیشه دینی*، ش ۵ و ۶، پاییز و زمستان.
- تاریخ عالم‌آرای صفوی* (۱۳۵۰)، به‌کوشش یدالله شگری، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- تکمیل همایون، ناصر (۱۳۸۲)، «نقش تشیع در جنبش‌های سیاسی صوفیان قزلباش»، *تاریخ اسلام*، ش ۱۳، بهار.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۳)، *تاریخ ایران از آغاز اسلام تا پایان صفویان*، تهران: علم.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۵)، *تاریخ تشیع در ایران، از آغاز تا پایان قرن نهم هجری*، تهران: علم.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۹)، *صفویه در عرصه دین، فرهنگ، و سیاست*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- جهانگشای خاقان (۱۳۶۴)، با مقدمه و پیوست‌ها و فهرس از الله دتا مضطر، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- حسینی استرآبادی، سیدحسن بن مرتضی (۱۳۶۴)، *از شیخ صفی تا شاه صفی*، به‌اهتمام احسان اشراقی، تهران: علمی.
- خاوری، اسدالله (۱۳۸۳)، *ذهبیه*، تهران: دانشگاه تهران.
- خلیلی، نسیم (۱۳۹۲)، *گفتمان نجات‌بخشی در ایران عصر صفوی*، تهران: علمی و فرهنگی.
- خواندمیر، امیرمحمود (۱۳۷۰)، *تاریخ شاه‌اسماعیل و شاه‌طهماسب صفوی*، تصحیح و تحشیه محمدعلی جراحی، تهران: گستره.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین الحسینی (۱۳۳۳)، *تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر*، ج ۴، تهران: خیام.
- رحیم‌لو، یوسف (۱۳۹۳)، «ایران در عصر صفویه»، *تاریخ جامع ایران*، ج ۱۰، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- رستمی، عادل (۱۳۸۵)، «مناسبات تشیع و تصوف در آناتولی و تأثیر آن بر هم‌گرایی صفویان و تُرکمنان این منطقه»، *تاریخ اسلام در آینه پژوهش*، ش ۱۲، زمستان.
- رضوی، سیداطهر عباس (۱۳۸۰)، *تاریخ تصوف در هند*، ترجمه منصور معتمدی، ج ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- روملو، حسن‌بیگ (۱۳۸۴)، *احسن التواریخ*، تصحیح و تحشیه عبدالحسین نوایی، ج ۲، تهران: اساطیر.
- زنجان‌ی، شیخ ابراهیم (بی‌تا)، *مکالمات با نورالانوار*، بی‌جا.

نقدی بر کتاب ایران در عصر صفوی ۲۵۱

- سالاری شادی، علی (۱۳۹۳)، «نقد و بررسی نظریه‌های موجود درباره تشکیل حاکمیت صفویه»، *دوفصل‌نامه علمی- پژوهشی تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام*، س ۵، ش ۹، پاییز و زمستان.
- سفرنامه‌های ونیزیان در ایران* (۱۳۴۹)، ترجمه منوچهر امیری، تهران: خوارزمی.
- سومر، فاروق (۱۳۷۱)، *نقش تُرکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی*، ترجمه احسان اشراقی و محمدتقی امامی، تهران: گستره.
- سیوری، راجر (۱۳۹۲)، *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: مرکز.
- شریعتی، علی (۱۳۶۰)، *سخن‌رانی «از کجا آغاز کنیم؟» در مجموعه آثار (چه باید کرد؟)*، ج ۲۰، تهران: دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار معلم شهید دکتر علی شریعتی.
- طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۴۷)، *مسالک المحسنین*، به کوشش باقر مؤمنی، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۵)، *مکتب تبریز، تبریز: ستوده*.
- طهماسب (شاه) (۱۳۶۳)، *تذکره شاه طهماسب*، با مقدمه و فهرست اعلام امرالله صفری، تهران: شرق.
- عبادی، مهدی (۱۳۸۸)، «حکومت‌گران و تحولات مذهبی آذربایجان»، *تاریخ و تمدن اسلامی*، س ۵، ش ۱۰، پاییز و زمستان.
- عبدی‌بیگ شیرازی (۱۳۶۹)، *تکملة الاخبار*، با مقدمه، تصحیح، و تعلیقات عبدالحسین نوایی، تهران: نی.
- غفاری فرد، عباس‌قلی (۱۳۹۳)، *تاریخ پژوهی در آسیب‌شناسی اخلاقی ایرانی‌ها*، تهران: دات.
- غفاری قزوینی، قاضی احمد (۱۳۴۳)، *تاریخ جهان‌آرا*، تهران: حافظ.
- فرزام، حمید (۱۳۷۴)، *تحقیق در احوال و نقد آثار و افکار شاه نعمت‌الله ولی*، تهران: سروش.
- فلور، ویلم (۲۰۱۰)، *تاریخ اجتماعی مناسبات سکسی در ایران*، ترجمه محسن مینوخرود، استکهلم: فردوسی.
- قاجار، ابوالحسن میرزا (شیخ‌الرئیس قاجار) (۱۳۶۲)، *اتحاد اسلام*، به کوشش صادق سجادی، تهران: تاریخ ایران.
- قاضی احمد قمی (۱۳۸۳)، *خلاصه التواریخ*، تصحیح احسان اشراقی، تهران: دانشگاه تهران.
- قزوینی، یحیی بن عبداللطیف (۱۳۶۳)، *أب التواریخ*، تهران: بنیاد گویا.
- قوجانی، محمد (۱۳۹۵)، «بازگشت به تشیع صفوی»، *مهرنامه*، س ۷، ش ۵۰.
- کرمانی، میرزا آقاخان (۲۰۰۰)، *سه مکتوب*، به کوشش و ویرایش بهرام چوبینه، اسن: بی‌نا.
- کسروی، احمد (۱۳۲۳ الف)، *بهایب‌گری*، تهران: پیمان.
- کسروی، احمد (۱۳۷۹)، *شیخ صفی و تبارش*، تهران: فردوسی.
- کسروی، احمد (۱۳۷۷)، *شیعی‌گری*، آلمان: آزاده.
- کسروی، احمد (۱۳۲۳ ب)، *صوفی‌گری*، تهران: پیمان.
- کسروی، احمد (بی‌تا)، *ورجاوند بنیاد*، تهران: رشدیه.

۲۵۲ پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال هجدهم، شماره دهم، دی ۱۳۹۷

لینگز، مارتین (۱۳۶۰)، *عارفی از الجزایر*، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.

مستشارالدوله، میرزا یوسف (بی‌تا)، یک کلمه، به‌کوشش باقر مؤمنی، بی‌جا.

مُلائی توانی، علیرضا (۱۳۹۰)، «ملاحظات روش‌شناختی در چستی و اعتبار تاریخ‌نگاری‌های رسمی»، *تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری*، ش ۷، بهار و تابستان.

میرخواند، میرمحمد بن سیدبرهان‌الدین خاوندشاه (۱۳۳۹)، *تاریخ روضه‌الصفاء*، ج ۷، تهران: مرکزی؛ خیام؛ پیروز.

میرزا ملک‌خان (بی‌تا)، *مجموعه آثار میرزا ملک‌خان*، تدوین و تنظیم از محمد محیط‌طباطبایی، تهران: علمی.

واصفی، زین‌الدین محمود (۱۳۴۹)، *بدایع‌الوقایع*، تصحیح الکساندر بلدروف، ج ۱، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

واله قزوینی اصفهانی، محمدیوسف (۱۳۷۲)، *خلد برین*، به‌کوشش میرهاشم محدث، تهران: بنیاد موقوفات افشار.

ولایتی، علی‌اکبر (۱۳۹۳)، *ایران در عصر صفوی*، تهران: امیرکبیر.

هیئتس، والتر (۱۳۷۷)، *تشکیل دولت ملی در ایران*، ترجمه کیکاوس جهان‌داری، تهران: خوارزمی.