



Shahid Beheshti University
Faculty of Literature and Human Sciences
Department of History

Journal of History of Iran
Vol 18, No 1, Spring and Summer 2025
ISSN: 2008-7357 E-ISSN: 2588-6916



DOI: <https://doi.org/10.48308/irhj.2025.236897.1362>

Research Paper

The Reflection of Shi'ite Thoughts in Khandmir's Habib Al-Siyar: True Belief or Functionalist Historiography

1. Amir Ghodsi Simakani,^{id} 2. Ali Ghasemi,^{id} 3. Saeid Mousavi Siany^{id}

1. M.A. Graduate of Islamic history of Iran, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. Email: amir.ghodsi.s@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran (Corresponding Author). Email: a.ghasemi@scu.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. Email: saeid.mousavi.siany@scu.ac.ir

Received: 2024/09/13 PP 188-215 Accepted: 2025/01/21

Abstract

Khandmir's lifetime was a period of transition between two social and religious ideas. It was a time when the religious beliefs of society were undergoing fundamental changes, while simultaneously adapting to new circumstances. On the one hand, the Safavid state was founded based on Sufi and Shi'a ideas. On the other hand, Sunni Islam or traditional Islamic beliefs were deeply rooted in society. Additionally, the attention to the Ahl al-Bayt of the Prophet (PBUH) and elements of the Shi'a religion had become common in Sufi orders. Naturally, Khandmir's historiographical thoughts and perspectives were shaped by such a historical context. Therefore, understanding Khandmir's thought and his historiographical approach, as well as the reflection of Shi'a ideas in his book Habib al-Siyar, will assist in a better understanding of the intellectual and historical atmosphere of the time, the formalization of Shi'ism, and the foundation of the Safavid state. The approach of this paper to understand the nature of the Shi'a ideas in Habib al-Siyar is "summary interpretation." According to this, Khandmir's Shi'a perspective was influenced by three intellectual currents: first, eclectic beliefs blending Sunni, Shi'a, and Sufi ideas, or popular Islam; second, jurisprudential Shi'a; and third, a functionalist Shi'a aimed at legitimizing the Safavid state. It appears that the second and third aspects of Khandmir's thought, namely his Shari'ah-based and functionalist Shi'a, were influenced by his political and administrative role as the historian at the Safavid court. The true roots of Khandmir's religious beliefs seem to be rooted more in his social upbringing, though the influences of the other two aspects on his real Shi'a thought should not be disregarded.

Keywords: Shi'ite Thoughts, Khandmir, Habib al-Siyar, Safavids, Popular Islam, functionalist legitimac.

Citation: Amir, Ghodsi Simakani and Ghasemi Ali and Saeid Mousavi Siany. 2025. *The Reflection of Shi'ite Thoughts in Khandmir's Habib Al-Siyar: True Belief or Functionalist Historiography*, Journal of History of Iran, Spring and Summer, Vol 18, no 1, PP 188-215.



Copyright: ©2025 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Introduction

It is assumed that knowledge is produced and reproduced within a discursive order and under the influence of power relations. Therefore, understanding the perspectives and methods of historiography, as one of the types of knowledge, requires the recognition of the cultural, social, political, and economic components of the society that shaped the historiographical perspectives of historians. Accordingly, historical sources are not mirrors that fully reflect the knowledge of past human societies, because they are written under the influence of the layers of the historical context governing the minds of historians. In post-Islamic Iran, the function of historical sources was primarily the reproduction of the interests and ideals of the dominant discourse, and at times, confronting and challenging the dominant discourse in defense of the marginalized one. The impact of historical context on the epistemic outlook of historians is most clearly observed during the foundation of the Safavid state, as it was during this historical period that a new political and discursive order was formed, leading to significant challenges in the minds and practices of historians.

Undoubtedly, these significant changes in the political and discursive order of Iran had the greatest impact on the content and form of historiography, since historiography, like speech and jurisprudence, had close ties to the structure of power. In this regard, *Habib al-Siyar*, one of the most important sources of historiography during the founding period of the Safavid state, not only reflects the political and discursive order prevailing in its historical context but also, due to its composition during the reign of Shah Ismail I, contains elements of the discourse of the transitional period of Safavid state formation. The most significant religious and intellectual change during the time of *Habib al-Siyar*'s composition was the formalization of Shi'a as the religion legitimizing the Safavid state, amidst beliefs such as popular Islam, Sufism, and Sunni Islam. This challenging change occurred in a period when the majority of Iran's population followed Sunni Islam and Sufi orders and had considerable spiritual and social influence. Therefore, the key questions addressed in this paper are as follows: First, how was the epistemic perspective of Khandmir's historiography influenced by the founding of the Safavid state and the formalization of Shi'a, given that a significant portion of the Iranian population adhered to Sunni Islam, and Sufi orders had widespread influence? Second, how does the author of *Habib al-Siyar* reflect this complex space in the integration and reconciliation of ideas? Third, how are Shi'a ideas reflected in *Habib al-Siyar*?

Materials and Methods

The strategy of this paper to answer the above questions is a “summary interpretation of Habib al-Siyar.” Summary interpretation is one of the common ways of understanding the meaning of historical texts. In this method, historians provide a general summary of the main ideas and arguments of historical sources, demonstrating the significance of a historical text. In other words, when an author’s perspective on a subject is to be conveyed to contemporary audiences, the shortest possible summary of the text is provided. The summary, by placing the text in its historical context, reveals the main goals and motivations of a historical source. Among these, the shortest summaries are those that identify the key idea of the text. The key idea of the text is the concept upon which other ideas in the text are based. Such interpretations allow for a comparison of the viewpoints of the author of a text with the views of authors of other texts (McCullagh, 1998: 144-147).

Implementing this approach in the current paper requires considering two important points: first, by describing the key political, social, and cultural components of the early 10th century AH, the crises and challenges that motivated Khandmir to write Habib al-Siyar should be highlighted. Second, by showing key passages from Habib al-Siyar’s historical narrative, the key idea of the book’s text will become clear. With these points in mind, the paper demonstrates that the Shi’a ideas presented in Habib al-Siyar were used to address the needs of the newly established Safavid state by integrating and connecting elements of the Sunni, Sufi, and Shi’a discourses around a new perspective. More specifically, the respectful view of the Sunni community in Khandmir’s environment toward the first two caliphs (the caliphs of Sunni Islam) is reflected in the text of his book as part of his authentic beliefs. Nonetheless, the ideas of Twelver Shi’a supported by the Safavid state, as well as the accepted Sufi beliefs in the Eastern Islamic world, were the discursive elements that Khandmir, based on his political, administrative, and ideological position, used to establish a new discursive order and legitimize the Safavid government. With this understanding, the mutual influences of the three intellectual-religious aspects of the time on the construction of Khandmir’s Shi’a thought in Habib al-Siyar should not be overlooked.

Result and Discussion

Explaining the nature and rationale behind the early Safavid historiography requires recognizing the meaningful relationship between the political, social,

and cultural transformations of the transitional period and the perspectives and methods of historians associated with the Safavid court. This paper's attempt to reinterpret the place and significance of *Habib al-Siyar* in the early Safavid historiography is based on this idea. In this way, the role of the transitional historical context in shaping the Shi'a historical narratives in *Habib al-Siyar* was considered. In other words, the meaningful relationship between the political, social, and cultural components of the 9th and 10th centuries AH and Khandmir's specific form of Shi'a history was demonstrated. In this context, "summary interpretation" was used as a methodological approach to rethinking the key idea governing *Habib al-Siyar*.

Thus, living in the religiously tense environment of the transitional period influenced the form and content of *Habib al-Siyar*. By integrating and connecting the doctrinal elements of Sunni, Shi'a, and Sufi discourses in his general history, Khandmir created a space for reconciling the religious tensions of his time, much like the historians who followed him. This helped create the conditions for changing religious beliefs, both at the governing level and within the general population. Therefore, elements of the three discourses are observed in *Habib al-Siyar*: first, eclectic beliefs blending Shi'a, Sunni, and Sufi elements influenced by the religious environment at the end of the Timurid period. These beliefs paved the way for the rise of Shi'a-Sufi movements, such as the Safavids. Second, the Shari'ah-based Shi'a; and third, the Shi'a that was used to legitimize the Safavid ruling apparatus. By formulating these discursive elements in *Habib al-Siyar*, Khandmir not only defended the legitimacy of the newly established Safavid state but also created reconciliation among the opposing social forces within Iranian society.

The root of the key idea governing *Habib al-Siyar* lies within Khandmir's sensitivity toward the Sunni and Sufi interpretations of Islam in the eastern regions of Iran. Growing up in a Sunni and Sufi-influenced environment meant that Khandmir's efforts to legitimize the Safavid state could not rely solely on the exaggerated views of the Safavid supporters, the Qizilbash, but had to take into account the general understanding of Islam and Sufism in the eastern Iranian regions. Therefore, in his narratives, elements of Sunni beliefs, Sufi sheikhs, and respect for the first two caliphs are visible. This inclusion does not imply neglecting the dominance of Shi'a beliefs in *Habib al-Siyar*. Throughout Khandmir's history, elements such as the Hadith of Ghadir, the infallibility of the Imam, the knowledge of the Imam, and the emphasis on the divinely appointed Imamate are present. Khandmir explicitly identifies Shah Ismail

as the rightful heir to the spiritual leadership of the Prophet's family. Even the exaggerated Shi'a ideas about the Imams and Shah Ismail can be seen in Habib al-Siyar. However, it should be noted that Khandmir, unlike some early Safavid historians, not only relegates these exaggerated beliefs to the margins of his general history but also emphasizes the views of Shi'a jurists on the Twelve Imams, avoiding the narratives that presented Shah Ismail as the continuation of the Imamate.

Conclusions

In conclusion, since Habib al-Siyar was, in part, a political and administrative product, it had to be written in a way that would be accepted by the Safavids. Therefore, the first aspect of Khandmir's intellectual outlook, which stemmed from his environment, is closer to his authentic beliefs. Nevertheless, it must also be considered that individuals, amid the turmoil of new social and intellectual currents, may adopt elements of different ideas. Therefore, the views based on Shari'ah-oriented and functionalist Shi'a had meaningful impacts on the construction of religious and Shi'a thought in Khandmir's historical narratives.

Acknowledgments

This paper is based on the master's thesis by Amir Ghodsi Simakani titled *Social Determination of Historiography at the Beginning of the Safavid era (Case study; the book "Habib al-Siyar")*. I would like to express my gratitude for the spiritual and material support of my thesis advisors, Dr. Ali Ghasemi and Dr. Saeed Mousavi Siani. Thanks are also due to the Research Deputy of Shahid Chamran University of Ahvaz for their material and spiritual support.



دانشگاه شهید بهشتی
دانشکده ادبیات و علوم انسانی
گروه تاریخ

مجله تاریخ ایران

سال ۱۸، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴
شاپا الکترونیکی: 2588-6916 شاپا: 2008-7357



DOI: <https://doi.org/10.48308/irjh.2025.236897.1362>

مقاله پژوهشی

بازتاب اندیشه‌های شیعی در کتاب حبیب‌السیر خواندمیر: باور راستین یا طرح‌اندازی تاریخ‌نویسی کارکردگرایانه

۱. امیر قدسی سیمکانی، ۲. علی قاسمی، ۳. سعید موسوی سیانی

۱. دانشجوی کارشناسی‌ارشد تاریخ ایران دوره اسلامی، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهیدچمران اهواز، اهواز، ایران. رایانامه: amir.ghodsi.s@gmail.com

۲. استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهیدچمران اهواز، اهواز، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: a.ghasemi@scu.ac.ir

۳. استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهیدچمران اهواز، اهواز، ایران رایانامه: saeid.mousavi.siany@scu.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۳ صص ۱۸۸-۲۱۵ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۲

چکیده

دورهٔ زندگانی خواندمیر، عصر گذار بین دو اندیشهٔ اجتماعی و مذهبی بود؛ دوره‌ای که باورهای مذهبی جامعه در حال تغییرات بنیادین و در عین حال سازگاری و انطباق با شرایط جدید بود. از یک سو، دولت صفوی براساس اندیشه‌های صوفیانه و شیعی بنیان‌گذاری شد و از سوی دیگر، عقاید مبتنی بر اسلام سنتی یا اهل سنت در بطن جامعه ریشه دوانده بود. همچنین توجه به اهل بیت پیامبر(ص) و عناصر مذهب شیعه در طریقت‌های صوفیانه، به امری معمول تبدیل شده بود. به‌طور طبیعی اندیشه و بینش تاریخ‌نویسی خواندمیر تحت تأثیر چنین فضای تاریخی‌ای قرار گرفته بود. از این رو، فهم اندیشه و روش تاریخ‌نویسی این نویسنده و بازتاب اندیشه‌های شیعی موجود در کتاب حبیب‌السیر، به درک هرچه بهتر فضای فکری و تاریخی گفته‌شده، چگونگی رسمی شدن مذهب تشیع و بنیان‌گذاری دولت صفوی، یاری خواهد رساند. رهیافت مقاله حاضر برای فهم ماهیت اندیشه‌های شیعی کتاب حبیب‌السیر، «تفسیر خلاصه‌وار» است. بر این اساس، دیدگاه شیعی خواندمیر تحت تأثیر سه جریان فکری بود: نخست باورهای التقاطی سنی، شیعی و صوفیانه یا اسلام مردمی؛ دوم تشیع فقاهتی؛ و در نهایت تشیع فایده‌گرایانه‌ای که در راستای مشروعیت‌بخشی به دولت صفوی بود. به نظر می‌رسد وجه دوم و سوم اندیشهٔ خواندمیر، یعنی تشیع شریعت‌مآبانه و کارکردگرایانه، تحت تأثیر جایگاه و وظایف مشروعیت‌بخش سیاسی و اداری نویسنده، به عنوان تاریخ‌نویس دربار صفویان قرار گرفته است. رگه‌های راستین باورهای مذهبی خواندمیر نیز بیشتر در محیط پرورش اجتماعی‌اش ریشه داشت؛ هرچند تأثیراتِ دو بُعد دیگر را در ماهیت واقعی اندیشه‌های شیعی خواندمیر نباید نادیده گرفت.

واژه‌های کلیدی: اندیشه‌های شیعی، خواندمیر، حبیب‌السیر، صفویان، اسلام مردمی، مشروعیت‌بخشی فایده‌گرایانه.

استناد: قدسی سیمکانی، امیر و علی قاسمی و سعید موسوی سیانی. ۱۴۰۴. بازتاب اندیشه‌های شیعی در کتاب حبیب‌السیر خواندمیر: باور راستین یا طرح‌اندازی تاریخ‌نویسی کارکردگرایانه، مجله تاریخ ایران، بهار و تابستان، سال ۱۸، شماره ۱، ۱۸۸-۲۱۵.



Copyright: © 2025 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

مقدمه

مفروض است که دانش در یک نظم گفتمانی و تحت تأثیر مناسبات قدرت، تولید و بازتولید می‌شود. از این رو، فهم بینش و روش‌های تاریخ‌نویسی به عنوان یکی از گونه‌های دانش، مستلزم بازشناسی مؤلفه‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه‌ای است که به چشم‌انداز معرفتی تاریخ‌نویسان شکل داده است. بر این اساس، منابع تاریخی آیینۀ تمام‌نمای شناخت جوامع انسانی گذشته نیستند؛ زیرا تحت تأثیر لایه‌های بافتار تاریخی^۱ حاکم بر ذهن مورخان نگاشته می‌شوند. کارکرد منابع تاریخی در تاریخ ایران بعد از اسلام، به‌طور عمده بازتولید منافع و آرمان‌های گفتمان مسلط و در برخی مواقع، مواجهه و به چالش کشیدن گفتمان حاکم به منظور دفاع از گفتمان مغلوب بوده است. تأثیر بافتار تاریخی بر چشم‌انداز معرفتی تاریخ‌نویسان، بیش از هر زمان دیگری به هنگام بنیان‌گذاری دولت صفویه مشاهده می‌شود؛ زیرا در این برهۀ تاریخی، نظم سیاسی و گفتمانی جدیدی صورت‌بندی شد که موجب چالش‌های جدی در ذهن و عمل تاریخ‌نویسان گردید.

درواقع، با استقرار دولت صفوی، نه تنها آشفتگی سیاسی دورۀ حکومت‌های تیموری و ترکمان پایان یافت، بلکه حکومتی مقتدر نظیر امپراتوری عثمانی و دولت ممالیک مصر در ایران مستقر گردید (رویمر، ۱۳۹۳: ۷-۸). با پیروزی شاه اسماعیل اول بر آق‌قویونلوها و ورودش به تبریز در سال ۹۰۷ق، مسیر تاریخ ایران نیز دچار تغییر شد (آقاجری، ۱۳۸۹: ۵۴)؛ زیرا استقرار اسلام شیعی به عنوان وجه ممیزۀ مذهبی، زمینه‌ساز دگرگونی‌های بنیادین سیاسی و اجتماعی در ساختار حکومت صفویه و سرزمین ایران گردید (ابی‌صعب، ۱۳۹۵: ۱۱). بدیهی است که وقوع چنین شرایطی، تأثیراتش را بر ساحت اندیشه‌ورزی نیز بر جای می‌گذارد؛ زیرا صفویان با گسترش تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور، ایرانی‌کردن اسلام، ورود ایران به صحنۀ مناسبات جهانی و همچنین توسعه و تحول فرهنگی، نظم گفتمانی نویی را مستقر کردند (رویمر، ۱۳۹۳: ۷-۸). در نظم گفتمانی جدید، طریقت صفویه با وجود تفاوت‌های عقیدتی و فقهی که با تشیع رسمی داشت، به منزله‌ی یک بازوی قدرتمند برای گسترش تشیع در ایران عمل کرد و نقش پررنگی در تغییر مذهب مردم ایران ایفا کرد (نصر، ۱۳۹۳: ۳۳۵). شاه اسماعیل توانست به پشتوانۀ تکریم امام علی (ع) و دیگر ائمه معصومین (ع) که از دو سده پیش در میان طریقت‌های صوفیانه مقبولیت عام یافته بود، از ایدئولوژی پویای شیعه برای استقرار نظم گفتمانی جدید بهره‌برد. بدین ترتیب، شاه صفوی در موقعیت مرشدی طریقت، می‌توانست آرمان‌هایش را به کرسی بنشاند (ن.ک. به: ثواقب، ۱۳۸۰: ۷۷۰؛

۱. بافتار تاریخی (Historical Context) بر شرایط سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی‌ای دلالت می‌کند که بر روی رخدادها و جریان‌هایی که فاعل تاریخی در طول زمان مشاهده می‌کند، تأثیر می‌گذارد. بر این اساس، اگر پژوهندۀ معاصر با سنت‌ها، نظام‌های اندیشه و فرهنگ یک برهۀ تاریخی ناآشنا باشد، به هنگام خوانش متون تاریخی گذشته، به نوعی بدفهمی دچار خواهد شد.

مورگان، ۱۳۷۴: ۱۷۶).

بدیهی است که این تغییرات مهم در نظم سیاسی و گفتمانی ایران، بیش از هر چیز دیگری بر روی محتوا و شکل تاریخ‌نویسی تأثیر گذار بود؛ زیرا تاریخ‌نگاری نیز همچون کلام و فقه، مناسبات تنگاتنگی با ساختار قدرت داشت. بر این اساس، حبیب‌السیر که یکی از مهم‌ترین منابع تاریخ‌نویسی دوره بنیان‌گذاری دولت صفوی است، نه تنها بازتاب‌دهنده نظم سیاسی و گفتمانی حاکم بر بافتار تاریخی‌اش است، بلکه با توجه به نگارش آن در زمان شاه‌اسماعیل یکم، دارای عناصری از نظم گفتمانی دوره گذار تأسیس دولت صفوی است. به بیان روشن‌تر، حبیب‌السیر می‌تواند شرایط عقیدتی زمانه و چگونگی وقوع تغییرات اندیشه‌ای-مذهبی ایران را به هنگام بنیان‌گذاری دولت صفوی به وضوح بنمایاند؛ خصیصه‌ای که آن را در جایگاه ویژه‌تری نسبت به سایر منابع تاریخی دوره صفویه قرار می‌دهد. مهم‌ترین تغییر اندیشه‌ای و مذهبی دوره نگارش حبیب‌السیر، رسمی شدن شیعه به عنوان مذهب مشروعیت‌بخش به دولت صفوی، در میان اندیشه‌هایی نظیر اسلام مردمی، تصوف و اسلام سنی است. این تغییر چالش‌برانگیز در شرایطی رخ داد که عمده جمعیت ایران پیرو مذهب تسنن بودند و عقاید طریقت‌های صوفیانه نیز مریدان بسیاری داشت. بر این اساس، پرسش‌های مهم این مقاله بدین شرح صورت‌بندی شده است: نخست آنکه با توجه به بنیان‌گذاری دولت صفوی و رسمی شدن مذهب شیعه، پیروی بخش قابل ملاحظه‌ای از مردم ایران از مذهب سنی و نفوذ معنوی و اجتماعی بالای طریقت‌های صوفیانه، چشم‌انداز معرفتی تاریخ‌نویسی خواندمیر چگونه تحت تأثیر این شرایط قرار گرفته است؟ دوم آنکه نویسنده حبیب‌السیر چگونه این فضای پیچیده را در راستای ادغام و سازگاری اندیشه‌ای منعکس کرده است؟ سوم، ماهیت اندیشه‌های شیعی خواندمیر در حبیب‌السیر به چه صورتی بازتاب یافته است؟

راهبرد مقاله برای پاسخ به پرسش‌های بالا، «تفسیر خلاصه‌وار حبیب‌السیر» است. «تفسیر خلاصه‌وار» یکی از صورت‌های رایج فهم معنای متون تاریخی است. در این روش، تاریخ‌پژوهان اقدام به ارائه چکیده‌ای کلی از درون‌مایه‌ها و استدلال‌های منابع تاریخی می‌کنند و اهمیت یک متن تاریخی را بدین صورت نشان می‌دهند. به سخن دیگر، هنگامی که خواسته شود دیدگاه یک نویسنده از موضوع مورد بحث را به مخاطبان امروزی‌اش نشان دهند، کوتاه‌ترین چکیده ممکن متن ارائه می‌گردد. چکیده با قرار دادن متن در بافتار تاریخی‌اش، اهداف و انگیزه‌های اصلی یک منبع تاریخی را می‌نمایاند. در این میان، خلاصه‌ترین تفسیر خلاصه‌وار، آنهایی‌اند که به بازشناسی ایده کلیدی متن می‌پردازند. ایده کلیدی متن، همان طرحی است که سایر ایده‌های متن بر روی آن بنا می‌شود. پرواضح است که چنین تفسیرهایی امکان هم‌سنجی نقطه‌نظرات نویسنده یک متن، با دیدگاه‌های نویسندگان سایر متون را فراهم می‌سازد (مکالا، ۱۳۸۷: ۶۰؛ McCullagh, 1998: 144-147).

پیاده‌سازی این روش در مقاله حاضر، مستلزم در نظر گرفتن دو مطلب مهم است: نخست با توصیف مهم‌ترین مؤلفه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آغاز سده دهم قمری، بحران‌ها و چالش‌هایی که خواندمیر را به نگارش حبیب السیر برانگیخته است، نمایانده می‌شود. دوم آنکه از طریق نشان دادن قطعاتی مهم از روایت تاریخی حبیب السیر، ایده کلیدی متن کتاب آشکار می‌گردد. با توجه به دو مطلب بالا، مقاله نشان می‌دهد که اندیشه‌های شیعی طرح‌شده در حبیب السیر، با ادغام و مفصل‌بندی با عناصر گفتمان‌های تسنن و تصوف، حول محور چشم‌اندازی نوین، برای حل نیازهای دولت تازه تأسیس صفوی به کار برده شد. به بیان روشن‌تر، نگاه احترام‌آمیزی که اهل سنت حاضر در محیط پرورش و رشد خواندمیر به شیخین داشتند، به عنوان رگه‌هایی از باورهای اصیل نویسنده، در متن کتابش بازتاب یافته است. با این همه، اندیشه‌های شیعه دوازده امامی که از جانب دولت صفویه حمایت می‌شد و باورهای صوفیانه مقبول در شرق جهان اسلام، عناصر گفتمانی بودند که نویسنده حبیب السیر بنا به موقعیت سیاسی، اداری و اعتقادی‌اش، برای استقرار نظم گفتمانی جدید، پاسخ به چالش‌های بافتار تاریخی و مشروعیت‌بخشی به حکومت صفوی، از آن بهره برد. با این تفاسیر، تأثیرات متقابل سه بُعد فکری-مذهبی زمانه، در برساخت نوع اندیشه‌های شیعی خواندمیر در کتاب حبیب السیر، نباید نادیده گرفته شود.

پیشینه تحقیق

هر چند حبیب السیر از جمله منابع تاریخی مشهور در میان تاریخ‌پژوهان عصر صفوی است، اما مطالعه‌ای درباره نسبت میان فضای تاریخی حاکم بر این منبع تاریخی و چشم‌انداز معرفتی خواندمیر صورت نگرفته است. درواقع، می‌توان گفت نوشته مستقلاً در رابطه با مسئله اصلی پژوهش حاضر انجام نگرفته است. با وجود این، چند پژوهش به شرح زیر در باب حبیب السیر انجام شده که رجوع به آنها سودمند خواهد بود. کتاب اندیشه تاریخ‌نگاری عهد صفوی نوشته محمدباقر آرام (۱۳۹۳) به ترسیم ویژگی‌هایی تاریخ‌نگاری عصر صفوی پرداخته است. این اثر ضمن تحلیل شکل و محتوای منابع تاریخی این برهه، درباره تأثیر اندیشه‌های موعودگرایی، تأویل‌گرایی و تقدیر‌گرایانه بر تاریخ‌نگاری عهد صفوی، سخن گفته است. یکی از منابع تاریخی مورد بررسی محمدباقر آرام، حبیب السیر است. او ضمن معرفی این کتاب، گزارشی سودمند از محتوا و ساختار کار خواندمیر ارائه داده است. با وجود این، اعتنای چندانی به تأثیر مؤلفه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی دوره گذار بر ایده کلیدی حبیب السیر و جایگاه خواندمیر در بازنمایی اندیشه‌های مذهبی دوران گذار نداشته است.

کتاب تاریخ‌نویسی در روزگار فرمانروایی شاه‌عباس صفوی نوشته شعله کوئین (۱۳۸۷)، از جنبه نگاهی که به الگوی تاریخ‌نویسی مورخان دوره شاه‌عباس دارد، از دیگر پژوهش‌هایی است که برای آشنایی با

تاریخ‌نگاری خواندمیر سودمند است؛ به‌ویژه آنکه دیباچه حبیب‌السیر را به عنوان منبعی در زمینه توجه به بحث مشروعیت‌بخشی مورد توجه قرار داده است. با این همه، تحلیل همه‌جانبه‌ای از جنبه‌های مختلف اندیشه شیعی خواندمیر ارائه نداده است. از سوی دیگر، به نقش نظم گفتمانی اوایل دوره صفوی در صورت‌بندی ایده کلیدی حبیب‌السیر نپرداخته است.

«تصویر آرای پیامبر (ص) و امامان شیعی (ع) در نسخه خطی حبیب‌السیر با محوریت بحار الانوار» (۱۳۹۹) از دیگر پژوهش‌هایی است که در این حوزه و توسط رضا نورانیان، شهربانو دلبری و محمد باغستانی کوزه‌گری نگاشته شده است. مسئله محوری این مقاله، نحوه به تصویر کشیدن چهره پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) در کتاب حبیب‌السیر است. همان‌گونه که از عنوان مقاله برمی‌آید، نویسندگان توجه‌شان را به چگونگی انعکاس چهره ائمه (ع) در شمایل‌نگاری‌های عصر صفوی و به‌ویژه نسخه خطی حبیب‌السیر معطوف ساخته‌اند. بنابراین به مسئله اصلی مقاله حاضر، یعنی بازشناسی نقش شرایط تاریخی دوره گذار در صورت‌بندی محتوا و ایده کلیدی حبیب‌السیر نپرداخته‌اند. بر این اساس، با وجود اهمیت پژوهش‌های گفته‌شده، مقاله حاضر از جنبه طرح مسئله، پرسش‌ها، روش تحلیل و فهم متن و یافته‌های تحقیق، با پژوهش‌های یادشده متمایز است.

اسلام مردمی: تأثیر دوسویه بینش مورخ و فضای اجتماعی

متون مرتبط با اندیشه در خلأ به وجود نمی‌آیند، بلکه هر شکلی از اندیشه‌ورزی در پاسخ به بحران‌ها و نیازهای جامعه انسانی تولید می‌شود. بدین ترتیب، هر صورت از دانش‌پژوهی، واجد خاستگاهی انسانی است و منافع، علایق و نیازهای نیروهای اجتماعی را بازتاب می‌دهد. تاریخ‌نویسی نیز بسان سایر شیوه‌های اندیشه‌ورزی، تحت تأثیر چالش‌ها و مسائل جامعه مورخان تولید می‌شود. از این رو، شکل و محتوای آن بازتاب‌دهنده بحران‌ها، نیازها و تنش میان نیروهای اجتماعی موجود در بافتار تاریخی حاکم بر اذهان تاریخ‌نویسان است. بر این اساس، تلاش برای تفسیر و فهم حبیب‌السیر، تنها در صورتی به نتیجه خواهد رسید که بافتار سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه حاکم بر نگارش آن در اواخر سده نهم و آغاز سده دهم قمری نمایانده شود.

خواندمیر در مقدمه حبیب‌السیر، سنش را حدود ۴۷ یا ۴۸ سال نوشته است (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۱/۴). از مفاد مقدمه چنین برمی‌آید که سالی که مقدمه نوشته شد (۹۲۸ ق)، دورمیش‌خان به حکومت خراسان رسیده و کریم‌الدین حبیب‌الله ساوجی نیز وزیرش شده بود (همان، ۷/۱-۹؛ فرهانی منفرد، ۱۳۸۲: ۳۵۱). از این رو، سال تولدش می‌بایست حدود ۸۸۰ یا ۸۸۱ ق باشد. عمده پژوهشگران محل تولدش را شهر هرات دانسته‌اند. با این همه، فرهانی منفرد زادگاهش را سمرقند بیان کرده است؛ زیرا پدر خواندمیر در

بیشتر ایام سلطنت میرزا سلطان محمود تیموری وزیرش بوده است. با توجه به این موضوع که میرزا سلطان محمود از سال ۸۷۳ق. که از هرات رانده شد تا سال فوتش، یعنی ۹۰۰ق. در سمرقند حکومت می کرد، خواندمیر هم باید طی همین دوران در شهر سمرقند زاده شده باشد (همان جا). از این رو، او در بهترین سال های تاریخ هرات، در دربار تیموری پرورش یافت. مجموعه این شرایط موجب شد که خواندمیر تحت تأثیر فضای اندیشه ای و مذهبی دوره تیموری قرار بگیرد.

در دوره تیموریان، با وجود احترام به سنت های مغولی، دولت بر قوانین اسلامی متکی شد. باورهای اسلامی که در سراسر تاریخ اجتماعی ایران بعد از اسلام حکم فرما بود، بیش از پیش تقویت شد و ادیان غیراسلامی نیز به شدت به حاشیه رانده شدند (میرجعفری، ۱۳۸۸: ۱۶۴). شاید بتوان گفت بیداری دوباره روح مذهبی اجتماع، جنبه ملی داشت؛ زیرا اگر در آیین مغول به یاسا اعتقاد قلبی وجود داشت، پیامبرش هم کسی جز چنگیز نمی توانست باشد. بنابراین راه مبارزه با این بیگانگان نیز از طریقی بهتر از مذهب فراهم نمی شد. از این رو، اکثر مردم این دوره به مذهب تسنن باور داشتند. با این همه، ترسیم تصویر یک جامعه اهل تسنن یکدست نمی تواند تصویر درست و کاملی از وضعیت مذهب در این دوره ارائه دهد. از سوی دیگر، وجود نواحی شیعه نشینی مانند گیلان، مازندران، خوزستان، قهستان، ری، ورامین، کاشان و سبزوار هم تصویر درستی از پراکندگی تشیع در ایران ارائه نمی کند. واقعیت امر آن است که با یک مسئله پیچیده روبرو می باشیم. رخدادهایی که حکایت از تحولات عمیق مذهبی دارد (رویمر، ۱۳۹۳: ۱۴۳). ریشه این تغییرات را می توان تا دوره حمله مغولان و محو خلافت عباسی از صحنه جهان اسلام پی گرفت؛ برهه ای که به تضعیف موقعیت فقیهان اهل تسنن، به ویژه در سرزمین های شرقی خلافت انجامید.

مهم ترین وجوه این تغییر و تحولات عبارت بود از: توسعه تصوف اسلامی؛ پرستش اولیاءالله؛ پرهیزگاری عمومی؛ توسعه زیارت؛ باور به معجزات و کرامات؛ و حتی پرستش امام علی (ع) و دیگر اهل بیت. بیشتر اینها مواردی است که رگه های شیعی نیز با خود داشت. با وجود این، این استنباط نادرست خواهد بود که همه آنها را نشان دهنده اعتقادات شیعی بدانیم، بلکه ذهن را به مفهومی با عنوان «اسلام مردمی»، رهنمون خواهد ساخت (همان جا). رویکرد مذهبی جامعه مسلمان ایران آن دوران، دربردارنده واکنشی در برابر سروری مغولان و کیش کافران آنها بود. گرایش فکری - اجتماعی مبتنی بر بازگشت اسلام به شریعت نبوی، به دنبال ایجاد جامعه ای یک شکل و همگون، تحت هدایت رهبری واحد بود. این روند به افزایش وظایف و نقش متولیان مذهبی جامعه و نیز تعالی ارزش های ایدئولوژیک فقهی منجر شد. این مسئله از نظر مذهبی به معنای پذیرش یک شریعت بنیادگرا بود. با این همه، از سوی دیگر باوری وجود داشت که از نوآوری ها و بدعت های مذهبی استقبال می کرد. این شرایط مبتنی بر همزیستی ای بود که

شماری از بدعت‌گذاران آن دوره مدافع و پشتیبانش بودند (امورتی، ۱۳۹۳: ۲۹۸).

سرانجام، تداوم فعالیت جریان‌های بدعت‌گذار و گسترش اقتدار طریقت صفویه، زمینه‌ساز تشکیل دولتی ملی در ایران شد؛ دولتی شیعی و سرشار از جاذبه و عاطفه‌شدید که نه تنها وحدت سرزمینی ایران را پس از نهصد سال بازیابی کرد، بلکه با بسیاری از آرمان‌های عمیق و نهانی مردم ایران موافق بود؛ به‌ویژه پس از یورش‌های مغول که قتل، غارت و فلاکت سرتاسر ایران را فرا گرفت و عامه‌ی مردم انتظار ظهور منجی‌ای را می‌کشیدند تا آنها را از این وضعیت بحرانی نجات دهد. رواج ایده‌ی مهدویت شیعی در چنین بستری صورت گرفت (ایزدی، ۱۳۹۱: ۶۵-۸۸). از سوی دیگر، بحران‌های اجتماعی و اقتصادی ایران پس از یورش‌های مغول، زمینه‌ی پناه بردن مردم به خوانش صوفیانه از اسلام و گسترش یک اسلام عامه‌پسند را فراهم کرده بود. رهبران طریقت صفوی با آگاهی از این بحران‌ها بود که زمینه را برای تشکیل دولتی شیعه‌مذهب مساعد دیدند. از این رو، از زمان شیخ جنید رویکرد رهبران طریقت در بندگی فروتنانه و صوفیانه خداوند تغییر کرد و تحت تأثیر الزامات سیاسی، رهبری طریقت به مقام قداست و پرستش خداگونه از سوی مریدان ارتقا یافت (مزای، ۱۳۸۸: ۱۳۰-۲۰۶). تعابیر به کار رفته‌ی زیر در کتاب حبیب‌السیر، حکایت از نفوذ و جولان این فضای پرتنش مذهبی و سیاسی در ذهن خواندمیر دارد. برای نمونه، خواندمیر از یک سو در وصف جایگاه والای خلیفه نخست اهل سنت نوشته است: «رسول صلوات الله علیه و آله فرمود که عرض نکردم اسلام بر هیچ احدی مگر آنکه او را در قبول آن تردد و تفکری روی نمود مگر ابوبکر که بی‌توقف ایمان آورد» (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۴۴۵/۱). این چهره‌ی مثبتی که خواندمیر از ابوبکر و سایر بزرگان اهل سنت ارائه کرده، به معنای چشم‌پوشی از جایگاه ائمه‌ی شیعی نیست؛ چنان‌که در وصف امام جعفر صادق آورده است: «مکارم ذات و محاسن صفات امام جعفر علیه‌السلام مانند پرتو آفتاب از فلک اخضر سمت انتشار گرفته و وفور کرامات و خوارق عادات آن مهر سپهر امامت و کرامت بسان فی‌سحاب در بسیط غیر اصفت اشتهاار پذیرفته ضمیر منیرش مظهر اسرار علوم دینیّه بود» (خواندمیر، همان، ۷۱/۲). جالب آنکه چنین ستایش‌هایی را نیز درباره‌ی رهبران طریقت‌های صوفیانه نیز ارائه کرده است؛ چنان‌که درباره باباسنکو، نوشته است: «باباسنکو درویشی مجذوب بود و از وی کرامات و خوارق عادات ظهور می‌نمود و در سنه ۷۸۲ که صاحبقران مغفور بعزیمت فتح خراسان از آب آمویه عبور فرموده در قصبه اندخود باوی ملاقات کرد درویش از سر جاذبه سینه گوشت بطرف امیر تیمور گورکان انداخت صاحبقران باین معنی تفأل نموده گفت خدای تعالی سینه روی زمین را که خراسان است بما ارزانی داشت» (همان، ۵۴۳/۳).

این تعابیر خواندمیر و اندیشه‌ی سه ضلعی احترام به خلفای راشدین، تصدیق امامت امامان و ذکر کرامات درویش و اهل تصوف که در کتاب حبیب‌السیر بازتاب یافته، نشان‌دهنده‌ی باور پیچیده‌ی فکری و مذهبی

روزگارش است؛ حال آنکه در منابع متأخرتر که در محیط شیعی تثبیت شده تری نگارش یافته‌اند، این موضوع دیده نمی‌شود. برای نمونه، حسن بیگ روملو در کتاب احسن التواریخ در ذکر تاریخ شاه اسماعیل صفوی، به وضوح از سیاست سبّ سه خلیفه اول بحث کرده است (روملو، ۱۳۵۷: ۸۶). درست است که حبیب السیر در دوره شاه اسماعیل صفوی نوشته شد و این موضوع تعریف و تمجید از خلفای راشدین را عجیب‌تر می‌کند، اما این را باید در نظر گرفت که خواندمیر پرورش یافته دربار تیموریان، به‌ویژه سلطان حسین بایقرا بود. در نتیجه، سیطره اجتماعی دوران تیموری در اندیشه‌هایش به روشنی هویداست. انعکاس چنین مطالبی در کتاب حبیب السیر که هر یک می‌تواند اندیشه‌ای جداگانه باشد، بسیار قابل توجه است؛ زیرا بیانگر عقاید مخالفی است که در طول تاریخ اسلام بارها همدیگر را به کفر، بددینی و ریا متهم کرده‌اند. برای نمونه، در آستانه تشکیل دولت صفوی، در شهر هرات نیز بسیاری از مردم شیعه دوازده امامی بودند. سایرین نیز باورهایی داشتند که می‌توان آنان را سنیان دوازده امامی نامید. این نحله به معنای باورمندانی بودند که از نظر روحی و فکری، شیعه و صوفی بودند، اما از جنبه فقهی، تابع مذهب ابوحنفیه بودند و به خلفای راشدین باور داشتند. آنان حتی حکم تکفیر کسانی که سب سه خلیفه اول را انجام می‌دادند، بعید نمی‌دانستند (جعفریان، ۱۳۷۹: ۴۶/۱). بدیهی است که این فضای التقاطی و پرتنش مذهبی، اثرش را بر چشم‌انداز معرفتی-تاریخی خواندمیر گذاشته بود؛ چنان که حتی در چگونگی پرداختن به درگیرهایی که پس از فوت پیامبر(ص) رخ داد نیز مشاهده می‌شود.

خواندمیر در رابطه با رحلت حضرت فاطمه(س) از واژه وفات استفاده کرده است و نه کلمه شهادت. همچنین به رخدادهایی که شیعیان در این باره به خلیفه دوم نسبت می‌دهند، اشاره نکرده است (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۴۳۵/۱). جالب‌تر آنکه خواندمیر پس از اشاره به رخداد فدک، وارد جزئیات درگیری و اختلاف نشده و از داستان گذر کرده است؛ چنان که نوشته است: «القصه درین قضیه میان امیرالمؤمنین علی و فاطمه و شیخین رضی‌الله عنهم چنانچه در بعضی کتب مبسوطه مذکور است گفت و شنید بسیار بوقوع انجامید و ابوبکر صدیق رضی‌الله عنه فدک را باهل بیت باز نگذاشت و نیز از متروکات سید کائنات چیزی به بتول عذرا نداد (و هذا عندالجمهور من غرائب الوقایع و الامور)» (همان، ۴۳۴).

این موضوع یکی از شواهدی است که نشان می‌دهد با وجود سیاست‌های صفویان درباره بدگویی و سب سه خلیفه اول، همچنان در بطن جامعه، به‌ویژه در جاهای دورتری مانند هرات و خراسان، ملاحظاتی درباره اسلام اهل سنت وجود داشته است. همچنین عباراتی مانند فاروق اعظم، امیرالمؤمنین ابوبکر و عمر، ابوبکر صدیق، تکرار دعای «صلی‌الله علیه و سلم»، به‌ویژه در جاهایی که از ولایت علی(ع) صحبت شده است و سرانجام چشم‌پوشی عامدانه از نقل روایت شیعیان درباره علت رحلت حضرت

فاطمه(س)، همگی شرایط مذهبی زمان نگاشتن حبیب‌السیر را می‌نمایاند (همان، ۱۶-۱۸، ۲۳، ۲۶۳، ۲۸۵، ۳۰۸ و...).

موضوعات گفته‌شده نشان‌دهنده دورانی است که تشیع مذهب رسمی کشور شده بود، اما هنوز رگه‌هایی از باورهای پیشین مردم در روایت‌های خواندمیر هویداست. همچنین سخت‌گیرهای مذهبی صفویان، چگونگی نگارش کتاب حبیب‌السیر را که به نوعی در جهت آرمان‌های دولت صفوی است و نیز تأثیرات بافتار اجتماعی بر بینش و ذهنیت مورخ را نشان می‌دهد. بدین ترتیب، جامعه در حال گذار ایران که ترکیبی از تسنن، تشیع، تصوف، تسنن دوازده‌امامی، اسلام مردمی-و یا هر اسمی که بر آن بگذاریم-بوده است، شرایط را برای برپایی اندیشه‌های شیعی مهیا ساخته بود. در دوران گذار، تشیع رسمیت یافت و به تدریج دارای بازوانی قوی‌تر شد؛ هرچند همچنان از شرایط فکری پیشینش به کلی جدا نشده بود.

طرح‌اندازی الگوی تاریخ‌نویسی شیعی: بازنمایی حقانیت تاریخی ائمه اثنی‌عشر(ع)

در سطور بالا مهم‌ترین مؤلفه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی حاکم بر ذهن خواندمیر و بازتاب آن در کتاب حبیب‌السیر، به اختصار نشان داده شد. واکاوی حبیب‌السیر از جنبه شیعی-فقهی، وجوه دیگر اهمیت مذهبی-اندیشه‌ای این متن را آشکار می‌سازد و چگونگی مفصل‌بندی عناصر گفتمانی تسنن، تشیع و تصوف در تاریخ‌نویسی نویسنده را نشان می‌دهد. هرچند اثر خواندمیر از نخستین تواریخ صفوی است که اندیشه‌ی شیعه دوازده‌امامی را بازتاب می‌دهد (قدیمی قیداری، ۱۳۹۷: ۱۳۹)، اما همچنان پیوندهای عمیقی با تسنن دارد و با احترام از خلفای راشدین یاد می‌کند (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۴۴۵/۱-۴۹۷). با این همه، روح حاکم بر حبیب‌السیر یک اندیشه مبتنی بر شیعه دوازده‌امامی است؛ زیرا باور به شیعه هنگام برآمدن صفویان به مثابه وفاداری به دولت صفوی بود (سیوری، ۱۳۸۵: ۲۹). از این رو، بنیان‌گذاران دولت صفوی در پی تغییر اعتقادات مذهبی خویش از تشیع قومی-قبیله‌ای به تشیعی با کارکرد حکومتی بودند (ابی‌صعب، ۱۳۹۵: ۱۷۳).

از خواندمیر به عنوان نویسنده وفادار به صفویه نیز چنین انتظاری وجود داشت. این موضوع در مقدمه کتابش به روشنی پیداست. درحالی که در تاریخ روضه‌الصفای میرخواند، پاک‌مذهبی و رافضی و یا خواجه نبودن، جزو شرایط مورخ انگاشته می‌شد (کوئین، ۱۳۸۷، ۴۳)، خواندمیر چنین تعبیری درباره امام علی(ع) بیان کرده است: «صلوات الله و سلامه علیه و عترته سیما وصیه و وارث علمه و خلیفه‌المکرم بتکریم (أنا مدینه العلم و علی بابها) المشرف بتشریف (أنت منی بمنزلة هارون من موسى) مظهر العجايب و مظهر الغرايب امير المؤمنين امام المسلمين ابی الحسنین علی بن ابی طالب علیه التحیه و السلام» (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۲/۱).

این عبارت نشان‌دهنده شرایط جدیدی است که از لحاظ مذهبی و سیاسی حاکم شده بود. از سوی دیگر، تقلید دیباچه حبیب السیر توسط سایر تاریخ‌نویسان دوره صفوی (کوئین، ۱۳۸۷: ۴۳)، اهمیت آن را دوچندان می‌کند. همچنین خواندمیر در قسمت اول جلد دوم کتابش، تاریخ ائمه اثنی‌عشر را ذکر کرده است. مقدمه این قسمت با ذکر حمد و ستایش خداوند آغاز می‌شود و سپس با ذکر فضایل و اظهار ارادت به پیامبر و ائمه معصومین (سلام‌الله علیها)، با نثری آمیخته به شعر ادامه می‌یابد (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۳/۲). در ادامه، خواندمیر از خداوند می‌خواهد که به حرمت این معصومین کتابش را به اعتبار برساند؛ چنان که نوشته است: «الهی بحرمت این کواکب افق امامت که مبارزان میدان فصاحت را در توصیف جمال حال ایشان مجال عبارت تنگ است و عارفان فضای معرفت را در ساحت تعریف کمال جلال ایشان پای اشارت لنگ که رقوم این اجزای پریشان را به شرف قبول دقیقه‌شناسان سپهر سخنوری مقرون ساز» (همان، همان‌جا).

«اندیشه فیض» از عناصر شیعی مورد استفاده خواندمیر در صورت‌بندی روایت‌های تاریخی‌اش است. در اندیشه‌های شیعی، برای امامان اثنی‌عشر شأن فیض قائل بودند. مقصود از فیض، هر گونه خیر و برکتی است که از جانب کسی به کسی دیگر داده می‌شود. در مفهوم کلامی به‌ویژه در مورد امامت، مقصود از فیض آن نعمت و برکتی است که خداوند به واسطه برخی بندگان شایسته برای جهان خلقت فرو می‌فرستد (فاریاب، ۱۳۹۲: ۲۵). بر این اساس، باور عمومی شیعیان بر این شأن ائمه معصومین (ع) استوار بوده است. متکلمان امامیه نیز شأن واسطه فیض بودن ائمه را پذیرفته‌اند (فاریاب، همان، ۲۶). در حبیب السیر نیز با نوعی واسطه فیض قرار دادن معصومین مذهب تشیع روبه‌رو می‌باشیم؛ نکته‌ای که به تفکر شیعی خواندمیر دلالت می‌کند. بر همین اساس، خواندمیر با بهره‌گیری از احادیث، به ذکر فضل و کرامت بنی‌هاشم و نشان دادن برگزیدگی آنان در میان قوم عرب پرداخته است^۱ (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۵/۲-۶).

از دیگر عناصر شیعی به کار رفته در مفصل‌بندی گفتمانی حبیب السیر، انحصار ائمه در عدد اثناعشر است. خواندمیر با بیان احادیثی، تعداد ائمه شیعیان را دوازده نفر بیان کرده است (همان، ۶-۸). موضوع مهم درباره این جنبه از بینش خواندمیر آن است که انحصار ائمه شیعیان در عدد دوازده، یکی از مسلمات مکتب تشیع است و به شکل‌های مختلفی در مکتوبات عالمان متقدم و متأخر شیعی منعکس شده است

۱. برای نمونه، خواندمیر در وصف مرتبت امام علی (ع) آورده است: «عبدالمطلب بن هاشم که در مکه مرجع اشراف و اعظم بود جد او فاطمه بنت اسد بن هاشم مادر او و سیدالنساء فاطمه الزهرا زوجه او و سبطین رسول ثقلین اولاد امجاد او و جعفر طیار برادر او و سیدالشهدا حمزه و ساقی حجاج عباس اعمام دعای اجابت انتمای (اللهم وال من والاه) وارد در شأن او و آیت وافی عنایت (انما ولیکم الله) مخبر از رفعت مکان او و علو نسبش از خبر معتبر (آنا و علی من نور واحد) معلوم و سمو حبسش از کلمه شریفه (انت اخی فی الدنیا و الاخره) مفهوم علم کاملش از حدیث صحیح (آنا مدینه العلم و علی بابها) معین وجود شاملش از کلام معجزه نظام (الذین ینفقون اموالهم باللیل و النهار سرا و علانیه) روشن آثار شجاعتش از فحوائ (لافتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار) لامع و انوار خلافتش از مقتضای (من کنت مولا) ساطع وفور فضیلتش از مضمون (لمبارزه علی بن ابی طالب یوم الخندق افضل من اعمال امتی الی یوم القیمه) ظاهر و کثرت محرمیتش از فرموده (ما انتجیته ولكن الله انتجاء) باهر (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۹/۲).

(آیتی، ۱۳۹۸: ۸). به باور شیعیان، در مصادر حدیثی شیعیان و اهل تسنن، ده‌ها روایت وجود دارد که نشان می‌دهد تعداد امامان، خلفا، امیران، قیم‌ها، حجت‌ها و اوصیای پس از پیامبر، دوازده نفر است. از این رو در طول تاریخ، عالمان شیعه با استدلال به اینکه تعداد ائمه دوازده نفر بوده و این رقم مطابق با تعداد ذکرشده در منابع است، هم بر حقانیت شیعه استدلال کرده‌اند و هم با اهل تسنن به محاجه پرداخته‌اند (آیتی، همان، ۹).

افزون بر این، خواندمیر در نگاهش به قرآن نیز دیدگاهی شیعی در مورد حقانیت ائمه دارد. وی پس از ذکر ویژگی‌های حضرت علی(ع)، به بررسی آیاتی پرداخته است که در شأن امام اول شیعیان نازل شده‌اند (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۱۱/۲-۱۳). طبق دیدگاه تشیع، قرآن سند حقانیت علی(ع) و معرف وجود آن حضرت است؛ زیرا امام علی(ع) را تجسم عینی صراط مستقیم، ولی مردم، اسوه صادقان، سابق در اسلام، مخلص‌ترین انسان و گنجینه علم کتاب معرفی می‌کند (فاکر میبدی، ۱۳۸۹: ۱۴۹). آیاتی که خواندمیر نزولشان را در وصف حضرت علی(ع) دانسته، بدین ترتیب است: آیات ۱۰ تا ۱۲ سوره واقعه که به سابقه دینی امام علی(ع) ارتباط می‌یابد. آیه ۲۳ سوره شورا که مودت با خویشاوندان پیامبر را اجر رسالتش می‌داند. آیه ۳۳ سوره احزاب یا همان آیه تطهیر که بر پاکی اهل بیت پیامبر(ص) از پلیدی دلالت دارد. آیه ۲۰۷ سوره بقره که از جان‌گذشتگی امام علی(ع) در راه اسلام را مورد تأکید قرار می‌دهد. آیه ۱۸ سوره سجده که از منظر شیعیان، به نزاع بین امام علی(ع) و ولیدبن عقبه می‌پردازد. آیه ۴ سوره تحریم که طبق باور شیعیان، کلمه «صالح المؤمنین» به امام علی(ع) اشاره دارد. آیه ۷ سوره رد یعنی «لکل قوم هاد» که با استناد به گفته پیامبر(ص)، آن را در شأن امام علی(ع) می‌داند. آیه ۶۷ سوره مائده که به ولایت حضرت علی(ع) و جانشینی‌اش اشاره می‌کند. آیه ۲۷۴ سوره بقره و آیه ۵۵ سوره مائده که به انفاق امام علی(ع) و موضوع ولایتش ارتباط می‌یابد. خواندمیر در شرح تمامی این آیات، دلایل شأن نزول را نیز بیان کرده است (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۱۱/۲-۱۳).

خواندمیر پس از ذکر آیات قرآن، برای نشان دادن حقانیت امام اول شیعیان، به سراغ احادیث رفت (خواندمیر، همان، ۱۳-۱۷). حدیث و دانش تاریخ در اسلام، پیوند نزدیکی با یکدیگر داشته‌اند؛ گاهی تأکید بر حدیث بوده و گاهی نیز بر تاریخ تأکید شده است (جعفریان، ۱۳۷۵: ۶). حتی در آثار کلامی تشیع مانند کتاب کافی، بصائر الدرجات، عیون أخبار الرضا(ع) و غیره، با اخبار تاریخی به‌ویژه تاریخ ائمه روبرو می‌باشیم (همان، همان‌جا). خواندمیر در بخش ذکر احادیث، از کتاب‌های کشف الغمه، مناقب و سنن ترمذی، حلیه الاولیاء، صحیح مسلم، شواهد النبوه، ابن خالویه و نیز عزالدین عبدالرزاق بن رزق‌الله نقل کرده است (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۱۳/۲-۱۷). نکته جالب توجه آنکه خواندمیر در کنار بهره‌گیری از منابع شیعی مانند کشف الغمه، از کتاب‌های اهل سنت نظیر سنن ترمذی و عبدالرزاق بن رزق حنبلی مذهب نیز استفاده

کرده است. افزون بر این، در کنار این دو دسته منابع، کتابی مثل *شواهد النبوه* نوشته عبدالرحمان جامی صوفی معروف ایرانی هم دیده می‌شود. این مسئله دو مطلب مهم را می‌نمایاند: نخست آنکه می‌تواند ناشی از محیط پیرامونی و زمانه زندگانی خواندمیر باشد. همان‌گونه که گفته شد، محیط آن روزگار ملغمه‌ای از اسلام تسنن، تشیع و عناصر صوفیانه بود. دوم، شاید خواندمیر خواسته باشد شأن و جایگاه علی بن ابی طالبی را نشان دهد که تمام گرایش‌های اندیشه‌ای اسلام در مقام بزرگی‌اش سخن گفته‌اند. مسئله عصمت از دیگر مقوله‌هایی است که به کتاب حبیب السیر رنگ و بوی شیعی داده است. مسلمانان درباره «عصمت امام» اختلاف نظر جدی دارند (که‌نسال و تحریرچی، ۱۳۹۳: ۱۴۴). شیعیان دوازده امامی و اسماعیلی امام را معصوم می‌دانند، ولی اهل سنت نظری متفاوت دارند. خاستگاه اصلی این دو نظر، نگاه متفاوتی است که از جانب شیعیان و اهل تسنن به جایگاه امامت وجود دارد (همان). خواندمیر در بحث «ذکر بعضی از آیات الهی که نازلست در شأن حضرت ولایت‌پناهی» (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۱۱/۲)، به ذکر شأن نزول آیه تطهیر پرداخته و با آوردن روایتش، بر خط فکر شیعی‌اش صحنه گذاشته است؛ زیرا امامیه برخلاف اشاعره و اهل تسنن، آیه تطهیر را نشان از عصمت امام می‌دانند. در مقابل، عمده اشاعره اهل بیت پیامبر (ص) را شامل اصحاب کساء و همسران پیامبر می‌دانند (معینی فر و عبدالهی خوراسگانی، ۱۴۰۰: ۵۷). در همین چارچوب، خواندمیر با روایتی که پس از بیان آیه آورده، زنان پیامبر را جزو اهل بیت ندانسته و تنها به اصحاب کساء اکتفا کرده و نوشته است: «از امه سلمه رضی الله عنه روایتست که روزی رسول صلی الله علیه و سلم در میان ما نشسته بود ناگاه فاطمه علیها السلام با ظرفی که در آن عصیده بود درآمد (فقال النبی صلی الله علیه و سلم این علی و ابناء قالت فی البیت قال ادعیم لی فاقبل علی و الحسن و الحسین بین یدیه و فاطمه امامه) و چون رسول صلی الله علیه و سلم ایشان را بدید کسای خیری را که در وقت خواب می‌پوشید بر خود و علی و حسن و حسین و فاطمه پوشید بعد از آن گفت (الهم ان هولاء اهل بیتی و احب الخلق الی فاذهب عنهم الرجس طهرهم تطهیرا فانزل الله تعالی انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا) و بروایتی بعد از آنکه ام سلمه رضی الله عنه این دعا را شنید گفت یا رسول الله من از اهل بیت تو نیستم آن حضرت فرمود که (انک علی خیر اوالی خیر)» (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۱۱/۲).

توجه به مفهوم مهدویت، یکی دیگر از نشانه‌های تمایلات و بینش شیعی کتاب حبیب السیر است. مهدویت مصدر صناعی از کلمه مهدی است که به معنای مهدی بودن است. با این حال، در اصطلاح رایج مفهومی فراتر پیدا کرده و به نوعی نگاهی فرامادی به آینده و تاریخ بشر تفسیر می‌شود (سهرابی مشتقین، ۱۳۸۹: ۲۷). در این نگاه، حرکت تاریخ معنایی روشن و روندی مشخص دارد که براساس سنت‌های الهی و اراده بشری در جریان است. سرمنزل حرکت تاریخ، کمال و تعالی زندگی بشری است

(همان، ۲۸). درواقع، می‌توان گفت در نگاه شیعیان، انتظار یک جریان پیوسته در تاریخ است (همان، ۱۸۶). خواندمیر نیز با نگاه شیعی‌اش، این رسالت را برای ظهور امام دوازدهم شیعیان (عج) ترسیم ساخته و نوشته است: «هرگاه اراده ازلی بظهور او تعلق گیرد نقاب اختفا از چهره آفتاب‌آسا بر خواهد داشت و همت عالی‌نهمت بر ترویج شریعت غرا و دفع ظلمه و اشقیا خواهد گماشت و بر خواطر مهر تنویر فضایی روشن‌ضمیر ظاهر خواهد شد بنا بر صحاح اخبار که از حضرت سیدابرار و سند اخبار صلی الله علیه و آله الاطهار نزد علماء بزرگوار و فضلاء عالی‌مقدار بثبوت پیوسته جمیع فرق امت نبوی و تمامی طوایف ملت مصطفوی اتفاق دارند که ظهور مهدی بوقوع خواهد انجامید و بواسطه حسن اهتمام و یمن اجتهاد آن امام با احترام اطراف امصار و بلاد از عدل و داد پر خواهد گردید» (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۱۰۰/۲-۱۰۱). موضوع دیگری که در رابطه با نگاه شیعی به مسئله امامت مطرح می‌شود، باب شهادت است. در نگاه علمای شیعه به شهادت، دو دیدگاه وجود دارد: نخست مکتب حدیثی قم یا شیخ صدوق است که شهادت امام را فراتر از یک خبر تاریخی و یک اعتقاد شیعی می‌داند. دوم مکتب عقلی بغداد یا شیخ مفید است که شهادت ائمه شیعه را یک خبر تاریخی می‌داند که ارتباطی با عقاید شیعی ندارد. حتی گزارش شهادت برخی از ائمه شیعه را محل تردید می‌داند (حجت و حاجی‌تقی، ۱۳۹۸: ۲۳). بررسی کتاب حبیب‌السیر نشان می‌دهد که خواندمیر در نقل تاریخ شهادت ائمه، بیشتر به مکتب عقل‌گرایی بغداد نزدیک است. نویسنده ضمن نقل اخبار شهادت ائمه که برای همه آنها از اصطلاح شهادت استفاده کرده، با آوردن روایت‌های دیگر و به‌ویژه از اهل تسنن، تردیدهایی هرچند به صورت غیرمستقیم وارد ساخته است. ذکر خبر شهادت امام جواد (ع) -امام نهم شیعیان- نمونه‌ای از این دست روایت‌های خواندمیر است؛ چنان‌که نوشته است: «بعضی از علمای شیعه و اهل سنت بر آن رفته‌اند که معتصم خلیفه آن امام عالمقام را زهر داد و طایفه گفته‌اند که بسبب وصول اجل طبیعی روی بجنّت اعلی نهاد اوقات حیاتش بیست و پنج سالست و زمان امامتش هفده سال و العلم عندالله الکبیر المتعال» (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۹۲/۲). عبارت آخر متن فوق -و العلم عندالله الکبیر المتعال- نشان‌دهنده آن است که نویسنده هیچ‌یک از روایت‌های شهادت امام جواد (ع) را نه کاملاً تأیید و نه رد می‌کند. از این رو، این موضوعی است که مشخص می‌سازد خواندمیر شهادت ائمه (ع) را جزو اعتقادات شیعی نمی‌دانست و به مثابه یک خبر تاریخی با این مسئله برخورد کرده است.

موضوع مهم دیگر، بحث درباره حادثه غدیرخم است. خواندمیر با وجود آنکه احترام سه خلیفه اول را در کتابش نگاه داشته و کوشش کرده است که در ماجرای اختلاف‌های پس از فوت پیامبر (ص) وارد جزئیات نشود، اما در مواجهه با بحث غدیرخم، باورهای شیعی‌اش را نشان داده است؛ جایی که نوشت: «در کشف الغمه مسطور است حضرت شفیع‌الامه صلی الله علیه و سلم بعد از وصول به غدیرخم در

آن موضع که بسبب فقدان آب و علف قابلیت نزول نداشت فرود و اهل اسلام لوازم متابعت به تقدیم رسانیدند و سبب نزول در آن منزل بود که قبل از آن حضرت مقدس نبوی بحسب وحی سماوی مأمور شده بود که جناب ولایت مآب مرتضوی را بخلافت خویش نصب فرماید و آنحضرت اظهار این صورت را جهت دریافت وقتی که از اختلاف مأمون باشد در عقده تأخیر انداخته بود و چون بموضع غدیرخم رسید و معلوم گردید که پس از تجاوز از آن مکان طوایف انسان از مواکب همایون جدا شده به طرف منازل خود خواهند رفت و اراده ازلی مقتضی آن بود که تمامی آن مردم از این معنی باخبر باشند این آیه نازل شد که (یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک یعنی فی استخلاف علی و النص علیه بالامامه و ان لم تفعل فما بلغت رسالته والله یعصمک من الناس) (همان، ۴۱۰/۱-۴۱۱).

در جاهای دیگر حبیب السیر نیز همین نگاه شیعی خواندمیر در قبال مسئله جانشینی امام علی (ع) و نادیده انگاشتن حقش دیده می‌شود. ماجرای معروف اسباب کتابت خواستن پیامبر برای نوشتن وصیت در بستر بیماری، در همین باره است؛ چنان که نوشته است: «و دیگری از وقایع زمان مرض سید عالم صلی الله علیه و سلم آنکه سعید بن جبیر رحمت الله علیه روایت کرده که ابن عباس رضی الله عنه گریه بسیار کرده گفت در روز مذکور که مرض حضرت رسول صلی الله علیه و سلم اشتداد یافته بود یاران را فرمود که اسباب کتابت بیاورید تا برای شما چیزی نویسم که هرگز گمراه نشوید پس اصحاب اختلاف کرده بعضی گفتند که بموجب فرموده پیغمبر صلی الله علیه و سلم عمل باید نمود و برخی جانب نقیض گرفته و بر زبان آوردند که مناسب نیست در این محل آن حضرت را به کتابت مشغول داریم و بین الجانبین نایره نزاع اشتعال یافته آوازه بلند گشته چنانکه حضرت رسول صلی الله علیه و سلم از آن گفت و شنود به تنگ آمده از سر آن مهم در گذشت و روایتی آنکه امیرالمؤمنین عمر بن الخطاب یا دیگری از کبار اصحاب گفت که آیا این سخن از جمله آن سخنان پریشان است که مریضان در حین اشتداد مرض می‌گویند یا نه و عقیده علمای شیعه آن است که سبب عدم رضاء اصحاب بتحریر آن کتاب آن بود که رسول صلی الله علیه و آله می‌خواست که در باب ولایت امیرالمؤمنین علی کرم الله وجهه وصیت‌نامه قلمی گرداند» (همان، ۴۱۵/۱).

همچنین در بیان تاریخ خلافت خلیفه اول، با تمام احترامی که برای ابوبکر قائل بوده، به اندیشه شیعی این دوران توجه داشته و نوشته است: «بصحت پیوسته که در سقیفه بنی ساعده حضار مجلس از مهاجر و انصار بر خلافت صدیق اکبر رضی الله عنه اجماع نموده بیعت کردند و روز دیگر بیعت عام بوقوع پیوسته اما بمقتضای این بیت ز مشرق تا به مغرب گر امامست *علی و آل او ما را تمامست فرقه اهل اسلام به آن مهم رضا ندادند و گفتند ما با هیچکس بیعت ننماییم مگر بعلی بن ابی طالب به اکثر بنی هاشم و سلمان فارسی و عمار بن یاسر و مقداد بن الاسود و خزیمه بن ثابت ذوالشهادتین و ابوذر غفاری و ابویوب

انصاری و جابر بن عبدالله و ابوسعید الخدری و بریده بن الحصبی الاسلامی از آن جمله بودند. روایت است که چون امیرالمؤمنین ابی‌بکر صدیق رضی‌الله عنه بر مسند خلافت متمکن گشت امیرالمؤمنین علی کرم الله وجهه عزلت اختیار فرموده در خانه خویش نشست و ابواب اختلاط خلائق بربست و صدیق رضی‌الله عنه بآنجناب پیغام فرستاد چرا از خانه بیرون نمی‌آیی و با من بیعت نمی‌نمایی مگر مکروه می‌دانی خلافت مرا علی مرتضی رضی‌الله عنه جواب داد که ... شما توسل به خویشی رسول قرشی جسته و انصار را تسکین داده با ابوبکر بیعت کردید و من اکنون بهمان وسیله طلب حق خود می‌نمایم ملاحظه کنید که به حضرت رسالت اقرب کیست و از حق سبحانه و تعالی بترسید و از جاده انصاف در مگذرید (همان، ۴۴۶-۴۴۷).

شیعه صوفی-صفوی: مشروعیت‌بخشی و بازنمایی چهره یک پادشاه شیعی

کارکرد اصلی متون تاریخ‌نویسی در تاریخ ایران دوره اسلامی، توجیه قدرت طبقه حاکم بود. با توجه به تغییرات مهم فرهنگی و مذهبی که با بنیان‌گذاری دولت صفوی روی داد و ساختاری سیاسی‌ای که بر پایه مذهب تشیع تأسیس گردید، حمایت و تبلیغ مذهب شیعه که پایه بنیادین مشروعیت دولت جدید بود، کنشی مشروعیت‌بخش از سوی تاریخ‌نویسان هواخواه صفویان بود. در زمان شاه اسماعیل، با اینکه حکومت و مذهب در سلطنت او تفکیک‌ناپذیر بودند، اما وجه غالب در این رابطه با سیاست بود و نهاده مذهب در خدمت حکومت قرار گرفت (آقاجاری، ۱۳۸۹: ۶۲). از این‌رو، خواندمیر در یک فعالیت آگاهانه، سیمای ویژه‌ای از نظر مذهبی برای شاه جوان صفوی منعکس کرد. وی نقش و جایگاه شاه اسماعیل را استحکام‌بخشی و دمیدن خون تازه در رگ‌های مذهب تشیع دانست؛ چنان‌که نوشته است: «اساس دین نبوی از مساعی معمار دولت پایدار پادشاه صفوی صفت متانت و استحکام گیرد و ریاض شرع مبین مصطفوی بتازگی از رشحات سحاب همت عالی آثار وارث خلافت مرتضوی سمت خضرت و نصارت پذیرد» (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۴۶۷/۴).

تلاش حبیب‌السیر برای مشروعیت‌بخشیدن به دولت صفوی، صرفاً ناظر بر بنیان‌گذار این دولت نبود، بلکه شامل حال بنیان‌گذاران طریقت صفوی نیز می‌شد. این الگو در کتاب امینی هروی نویسنده معاصر با خواندمیر نیز مشاهده می‌شود. در فتوحات شاه‌ی، انساب شاه اسماعیل را منشعب به الوان و اقسام دانسته و برای آنان از سه جنبه زیر تفاخر نژادی قائل شده است: نخست سیادت؛ دوم انتساب به پادشاهانی چون حسن بیگ؛ و سوم انتساب به شیخ صفی‌الدین اردبیلی (امینی هروی، ۱۳۸۳: ۲-۳). در این مورد، بیشتر کتاب‌های دوره صفوی تحت تأثیر کتاب صفوة الصفای ابن‌بزاز قرار داشتند که شرح نسب‌نامه شیخ صفی‌الدین را از فیروزشاه یا به قول خودش پیروز آغاز کرده است (ابن‌بزاز، ۱۳۷۳: ۷۲).

این موضوع در متون تاریخ‌نویسی متأخرتر صفوی نیز ادامه می‌یابد؛ از آن جمله کتاب ذیل حبیب‌السیر است که توسط فرزند خواندمیر در دوره شاه‌تهماسب نوشته شده است (خواندامیر، ۱۳۷۰: ۱۰). درواقع، شیخ صفی‌الدین نخستین حلقه از زنجیره‌ای شد که به گونه‌ای فرهمند رهبری موروثی را هدایت می‌کردند. این موضوع می‌توانست تمثیلی باشد از امامت موروثی در باور شیعیان که در آن زمان به صورتی نمادین به صوفیانی رسیده بود که نسبشان را به امام موسی کاظم(ع) می‌رساندند (خلیلی، ۱۳۹۳: ۱۱۷). بدین ترتیب، نخستین چهره‌ای که از شاه اسماعیل نمایانده می‌شود، سیمایی صوفیانه است که از اجدادش به ارث رسیده بود. روی هم رفته شاه اسماعیل مظهر متعالی سنت‌های معنوی-فرهنگی گفتمان‌های مهم آن دوران، مثل میراث فرهنگی ایرانی، شیعی و صوفیانه بود. وی به عنوان یک حاکم جهان‌شمول متعالی، هم نقش مرید این گفتمان‌ها و هم به نوعی بزرگ‌ترین شخصیت محسوب می‌شد (نیومن، ۱۳۹۳: ۳۰). پیروان صفویه برای رهبرشان مقام شیخی طریقت قائل بودند و کرامات فراوانی به آنها نسبت می‌دادند. این کرامات تا جایی رسید که به مرشدشان مقام الوهیت می‌دادند (تمیم‌داری، ۱۳۷۲: ۶۱). در این باره، شاه اسماعیل و مریدان قزلباش وی را می‌توان در زمره فرقه‌های غلاتی قرار داد که بین سده‌های هفتم تا نهم قمری در ایران و آسیای صغیر گسترش یافته بودند و برای سلطنتش منشأ آسمانی در نظر گرفته بودند (آقاجری، ۱۳۸۹: ۵۶). گسترش و رواج چنین تعبیری بود که روزبهان خنجی را به انتقاد از رهبران طریقت صفوی واداشت. خنجی در نقد باور به مقام الوهیت آنان، این چنین بیان داشت: «جهال روم که در زمره ضلال و جنود شیاطین خیال بودند، ناقوس دعوی باطل نصاری را بر بام دیر عالم زدند و چون امت غاویه ثالث ثلثه خود را مستحق عقوبت و نکال هاویه کردند. شیخ جنید را به مجاهره «اله» و ولدش را «ابن الله» می‌گفتند... با آنکه به چشم عیان لاشه زبونش را آغشته خاک و خون دیدند، هو الحی لا اله الا هو در ثنائش گزیدند» (خنجی، ۱۳۸۲: ۲۶۴-۲۶۵).

چنین سیمایی از شاه اسماعیل، در برخی منابع غیرایرانی نظیر سفرنامه‌های ونیزیان نیز بدین صورت بازتاب یافته است: «این صوفی را مردم کشورش مانند معبودی دوست دارند و تکریم و تعظیم می‌کنند بخصوص سپاهیان که بسیاری از آنان بی‌زره به جنگ می‌روند و انتظار دارند که اسماعیل در پیکار نگهدار ایشان باشد... نام خدا را در سراسر ایران فراموش کرده و فقط اسم اسماعیل را بخاطر سپرده‌اند... نام او را بر دو گونه یاد می‌کنند. نخست به مفهوم خدا، دوم به معنی پیغمبر زیرا مسلمانان می‌گویند: «لا اله الا الله محمد رسول الله» اما ایرانیان می‌گویند «لا اله الا الله اسماعیل ولی الله» (سفرنامه ونیزیان در ایران ۱۳۸۱: ۴۵۶).

با اینکه گفته می‌شود شاه اسماعیل از اینکه او را به این القاب غلوآمیز می‌ستایند، راضی نبود، اما اشعارش که با تخلص خطایی است، خالی از این اوصاف غلوآمیز نیست (سیوری، ۱۳۸۲: ۲۵۷).

باور به الوهیت شاه‌اسماعیل، به احتمال از دو جنبه و مبنای عقیدتی صفویان نشأت گرفته است: نخست بایستگی اطاعت کورکورانه؛ و دوم باور به معصومیت او به عنوان نماینده و یا جانشین حضرت مهدی(عج) (همان). خواندمیر نیز همچون سایر علمای وابسته به دربار صفوی، از تأثیر تلقی غالیانه از رهبران طریقت بری نماند؛ چنان که در حبیب‌السیر کرامات فراوانی به شاه‌اسماعیل و اجدادش به‌ویژه شیخ‌صفی‌الدین نسبت داده شده است. این مسئله با تأکیدى که به سیادت صفویان می‌شد، نقش مهمی در ثبت چهرهٔ مشروع شیعی صفویان دارد (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۴/۴۶۷). بر همین اساس، پیروزی‌اش در جنگ‌ها به پشتیبانی معصومان و امدادهای غیبی صورت می‌گرفت (همان، ۴۵۳). این مسائل می‌توانست به وی شخصیتی مافوق انسانی و یک رهبر منتظر دهد (امورتنی، ۱۳۹۳: ۳۱۶). با این همه، جنبه‌ای از یک شخصیت خداگونه از وی منعکس نشده است.

اساساً ایدهٔ مهدویت یا موعودگرایی عصر صفوی را می‌توان از چشم‌انداز همین باورهای غالیانه با ریشه‌های ایرانی تبیین کرد. گرایش‌های فکری مبتنی بر غالب‌گری، مانند اسماعیلیان و مشعشعیان دچار افراط شدند. همچنین فرقه‌های صوفیه اغلب با قرار دادن رهبرانشان در جایگاه اولیا و اوصیا، جایگاه ویژه‌ای در اندیشهٔ موعودگرایی برایشان قائل شدند (آرام، ۱۳۹۳: ۲۵۰). این موضوع در مورد خاندان صفوی با کتاب صفوة الصفا استحکام پذیرفت. ابن‌بزاز عقیدهٔ موعودگرایی را تعمیم داد و آن را مشمول حوزه‌های حدیث، فقه و خلافت کرد. در پایان نیز مشایخ صفوی را در مقام تجدیدکنندهٔ دین نشانید. این موضوع در کتاب‌های بعدی صفویان از جمله حبیب‌السیر نیز انعکاس یافت (آرام، همان، ۲۵۱-۲۵۲) با توجه به رسالت مشروعیت‌بخشی که خواندمیر برای خودش قائل بود، این مقام را افزون بر شیخ صفی‌الدین، برای شاه‌اسماعیل نیز در نظر گرفت (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۴/۴۶۷).

در کنار اندیشهٔ موعودگرایی، یکی دیگر از مواردی که می‌توان آن را از تأثیرات عرفان و تصوف در تاریخ‌نگاری این دوره برشمرد، تأویل‌گرایی است. این موضوع یکی از حلقه‌های مشترک فکری میان صوفیه و غلات شیعه است. منظور از تأویل‌گرایی این است که برای دین می‌بایست جنبهٔ ظاهری و باطنی در نظر گرفت. این موضوع در مورد آیات قرآن نیز به کار گرفته می‌شود و می‌تواند منجر به نوعی مصادره به مطلوب آیات و احادیث شود (آرام، ۱۳۹۳: ۲۴۵-۲۴۶). بر این اساس، الگوی استفاده از آیات و روایات در راستای مشروعیت‌بخشی به شاه‌اسماعیل و صفویان را خواندمیر و امینی هروی مطرح ساختند. این مسئله یکی از وجوه اهمیت خواندمیر در آغاز تاریخ‌نویسی عصر صفوی است؛ چنان که در نبرد بین شاه‌اسماعیل و شروان‌شاه چنین روشی را به کار گرفت؛ جایی که نوشته است: «سبحان قادری که هرگاه لواجم انوار مواهبش از مطالع (افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه) طلوع نموده بر صحایف احوال فرخنده‌مآل سعادت‌مندی تا به مرآت ضمیر خورشیدتأثیرش بر وجهی صفت اضائت

پذیرد که جز صورت صدق و صواب در وی چهره نگشاید و برعکس این قضیه هر وقت صرصر غضب حضرت الوهیت از مهب (انا انذرناکم عذابا قریبا) در اهتزاز آمده بر ناصیه اقبال صاحب شقاوتی وزد بصر بصیرتش را بمثابه تیر مکدر گرداند که حقیقت آیه (ختم الله علی قلوبهم و علی ابصارهم غشاوه) از گفتار و کردارش ظهور نماید... مصداق این سیاق آنکه چون تقدیر ملک قدیر بر آن منوال سمت جریان پذیرفته بود که آفتاب اقبال شاه ستوده خصال از افق بلاد شروان طالع گشته بر عرصه کون و مکان تابد و کوکب جاه و جلال شروانشاه در حضيض وبال افتاده بنای عمر و حیاتش انهدام یابد» (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۴/۴۵۷).

با تمام این تفاسیر، حکومت صفویان با وجود حمایت همه‌جانبه‌ای که از تشیع انجام داد و نقش بزرگی که در رسمیت بخشیدن به آن داشت، از جنبه مبانی کلامی و فقهی شیعه دوازده‌امامی، بدون چالش نبود. با آغاز دوره صفویه، عصر تازه‌ای در فقه سیاسی شیعه آغاز شد. به نوشته برخی، آنچه از این دوران تا اوایل قرن سیزدهم قمری به عنوان ولایت فقیه در شیعه مطرح می‌شود، به معنای نظریه دولت نبوده است. آنچه می‌توان به فقیهان این دوره نسبت داد، تفکیک بین امور شرعی و امور عرفی است. بر همین اساس، امور شرعی از وظایف فقیهان و امور عرفی نیز برعهده مسلمان دوشوکت یا همان سلطان است (کدیور، ۱۳۸۷: ۱۴). با این همه، اولین فقیهی که می‌توان نشانه‌های مقدماتی یک نظریه دولت را در نظراتش احتمال داد، محقق کرکی فقیه معاصر شاه اسماعیل و شاه‌تیماسب صفوی است. مسیری که او آغاز کرد، قابلیت تأسیس نظریه ولایت انتصابی فقیهان را دارا بود. در آثار وی، نائب عام امام زمان (عج) فقه‌ایند (همان، ۱۵-۱۶). این موضوع شاید چالش برانگیزترین مسئله برای دولت صفوی بود؛ زیرا با وجود ادعای فقه‌های شیعی در مورد نیابت امام زمان (عج)، مشروعیت دولت صفوی به چالش کشیده می‌شد. به نظر می‌رسد سیوری نظریه اشتباهی را مطرح کرده است؛ زیرا وی مدعی بود شاه اسماعیل با رساندن نسبش به امام موسی کاظم (ع)، توانسته بود پایه نظریه نیابت امام غائب را برای خود استوار سازد (سیوری، ۱۳۸۲: ۲۰۹). خواندمیر نیز که در حبیب السیر شاه اسماعیل را از نسل امام موسی کاظم (ع) دانسته، ادعای نائب امام زمان را برای او مطرح نساخت. او چهره مشروع شاه اسماعیل صفوی را تنها به عنوان یک پادشاه شیعی نشان داد. بنابراین سیمای حکومت شاه صفوی می‌بایست آن‌چنان باشد که ادامه‌دهنده راه معصومین (ع) باشد؛ شخصیت‌هایی که در راه رسیدن به این مقام، از امدادهای غیبی آنها بهره‌مند بوده است. خواندمیر با آوردن این نکته که دولت صفوی باعث استحکام دین نبوی شد و بنیان‌گذاری این حکومت در تقدیر پروردگار بود (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۴/۴۶۷)، جایگاه مذهبی حکومت شاه اسماعیل را نشان داده است. او همچنین با بهره‌گیری از مفهوم «وارث خلافت مرتضوی» (همان)، کوشش کرد حکومت شاه اسماعیل را مشروع سازد.

افزون بر نمایاندن ادعای دریافت امدادهای غیبی از ائمه معصومین (ع) توسط شاه اسماعیل، سرسپردگی اش نیز با زیارت مقابر ائمه معصومین (ع) نشان داده می‌شود؛ چنان که نوشته است: «روز دیگر عزم طواف عتبه علیه عایره کرد روی بدشت کربلا آورد و بعد از وصول بدان مشهد عطر آسا و مرقد جنت آسا شرایط زیارت چنانچه باید و شاید مرعی داشت. روی نیاز بر آن خاک پاک سود و بزبان کناجات عرض حاجات کرد از روحانیت سیدالشهداء علیه الصلوة و الثنا استمداد فرمود و مجاوران آن روضه بهشت‌نشان را بانعام نذور و صلوات موفور خوشدل و مسرور گردانید و از نفایس اجناس قبرپوشی ترتیب داده بر صندوق تربت جنت رتبت پوشانید» (همان، ۴۹۴).

یا در جای دیگر نیز تأکید کرده است که: «پادشاه دین‌پناه احرام طواف عتبه کعبه مرتبه امام عالی‌مقام ابوالحسن علی بن موسی الرضا علیهما السلام بسته از رادکان بدان مکان بهشت‌نشان شتافت و چنانچه شیوه ستوده آن حضرتست از روی اخلاص و نیاز لوازم زیارت به جای آورده پرتو انوار مرحمتش بر وجنات حال مجاوران آن روضه عرش منزلت تافت» (همان، ۵۳۸-۵۳۹).

زیارت مزار امامان شیعه و امام‌زادگان (ع) به عنوان اجداد شاهان صفوی در کنار دیگر مراسم‌های مذهبی شیعی، می‌توانست باور سیاسی و مذهبی مردم نسبت به صفویه را تقویت کند (ایزدی، ۱۳۹۱: ۱۳۳). سفرهای زیارتی شاه اسماعیل به عتبات عالیات و مشهد که در جریان لشکرکشی‌هایش به جنوب عراق و خراسان صورت گرفت، هم باعث ایجاد ثبات و امنیت، به‌ویژه برای شیعیان این مناطق شد و هم موجب تقویت وجهه مذهبی و تقویت مشروعیت صفویان گردید (همان: ۱۳۵). می‌توان با هانری کربن هم‌نظر شد که شاه اسماعیل توانست حق ابراز وجود را به امت شیعه بازگرداند و سلطان شیعی را به گونه‌ای بازتعریف کرد که برای مؤمنان، انتظارشان را تا ظهور امام غایب، تأیید و تأمین می‌کرد. این انتظار، شدت و حدتی به حیات معنوی جامعه شیعی می‌بخشید (کربن، ۱۴۰۱: ۱۶۶/۱-۱۶۷).

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که گفته شد، تبیین ماهیت و چرایی تاریخ‌نویسی آغازین عصر صفوی، مستلزم بازشناسی نسبت معنادار میان تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی دوره گذار با بینش و روش تاریخ‌نویسان وابسته به دربار صفوی است. کوشش مقاله حاضر برای بازشناسی جایگاه و معنای حبیب‌السير در تاریخ‌نگاری نخستین صفوی، بر پایه این ایده صورت گرفت. بر این اساس، توضیح نقش بافتار تاریخی دوره گذار، در صورت‌بندی روایت‌های تاریخی-شیعی حبیب‌السير مدّ نظر قرار گرفت. به عبارتی، نسبت معنادار میان مؤلفه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی سده‌های نهم و دهم قمری با نوع خاص طرح‌اندازی شیعی خواندمیر، از تاریخ عمومی اش نشان داده شد. در این میان «تفسیر خلاصه‌وار» به مثابه رهیافتی

روش‌شناسانه، برای بازاندیشی ایده‌کلیدی حاکم بر متن حبیب السیر به کار برده شد. بر این اساس، زیستن در فضای پرتنش مذهبی دوره گذار، تأثیرش را بر شکل و محتوای حبیب‌السیر گذاشت؛ زیرا با ادغام و مفصل‌بندی عناصر اعتقادی گفتمان‌های اهل سنت، تشیع و تصوف در تاریخ عمومی‌اش، زمینه‌سازگاری این فضای پرتنش مذهبی را فراهم ساخت و همچون تاریخ‌نویسان پس از خود، شرایط را برای تغییر باورهای مذهبی، چه در سطوح حاکمیتی و چه در سطح عامه مردم مهیا کرد. بر همین اساس، در شکل و محتوای حبیب السیر، عناصر سه گفتمان بیان شده دیده می‌شود: نخست عقاید التقاطی بین مذهب تشیع، تسنن و طریقت‌های صوفیانه که تحت تأثیر فضای مذهبی اواخر دوره تیموری بود. این باورها زمینه‌ساز قدرت‌گیری جریان‌های شیعی-صوفیانه‌ای مانند صفویان شدند. دوم تشیع شریعت‌مآبانه. سوم تشیعی است که در راستای مشروعیت‌بخشی به دستگاه حکومتی صفویه عمل می‌کرد. خواندمیر با صورت‌بندی این عناصر گفتمانی در حبیب السیر، نه تنها از مشروعیت دولت تازه‌تأسیس صفوی دفاع کرد، بلکه میان نیروهای اجتماعی معارض در سطح جامعه ایرانی نیز سازگاری به وجود آورد.

ریشه‌ایده‌کلیدی حاکم بر حبیب السیر را باید در چارچوب حساسیت خواندمیر نسبت به گرایش ساکنان نواحی شرقی ایران نسبت به قرائت اهل سنت و صوفیان از اسلام، شناسایی کرد. پرورش در یک محیط سنی‌مذهب و علاقه‌مند به تصوف، بدین معنا بود که تلاش خواندمیر برای مشروعیت‌بخشی به دولت صفوی، نمی‌توانست تنها با استناد به قرائت غالبانه حامیان قزلباش شاه‌اسماعیل صورت بگیرد، بلکه باید فهم عمومی ساکنان نواحی شرق ایران از اسلام و تصوف را در نظر می‌گرفت؛ به همین دلیل در طرح‌اندازی روایت‌هایش، عناصر اعتقادی اهل سنت و احترام به مشایخ صوفیه و شیخین دیده می‌شود. حضور این عناصر به معنای نادیده گرفتن سیطره باورهای شیعی بر حبیب السیر نیست؛ چنان‌که در سرتاسر تاریخ عمومی خواندمیر، حضور مسلط عناصر شیعی همچون حدیث غدیر، عصمت امام، علم امام و تأکید بر امامت منصوص، دیده می‌شود و خواندمیر به صراحت شاه‌اسماعیل را وارث خلافت مرتضوی می‌انگارد. حتی می‌توان بروز و ظهور عناصر اعتقادی تشیع غالبانه را در متن حبیب السیر نیز مشاهده کرد. با وجود این، باید خاطرنشان کرد که خواندمیر برخلاف برخی مورخان نخستین دوره صفوی، نه تنها این عقاید غلوآمیز نسبت به ائمه (ع) و شاه‌اسماعیل را به حاشیه تاریخ عمومی خود رانده است، بلکه در عمل، با برجسته ساختن روایت فقیهان شیعه درباره دوازده امام، از تن دادن به روایت‌هایی که شاه‌اسماعیل را قائم آل محمد (ص) و تداوم سلسله امامت می‌انگاشت، پرهیز کرده است. روی هم رفته با توجه به اینکه کتاب حبیب السیر به عنوان یک محصول سیاسی و اداری، به گونه‌ای

می‌بایست نگارش می‌یافت که مقبول صفویان قرار گیرد، باید جنبه اول دیدگاه فکری اش را—که اتفاقاً ناشی از محیطی پرورش او بود—به عقاید اصیل و واقعی اش نزدیک‌تر دانست. با این همه، این را نیز باید در نظر گرفت که هر فرد در تلاطم جریان‌های جدید اجتماعی و فکری، ممکن است رنگ و بویی از افکار مختلف به خود بگیرد. از این رو، دیدگاه‌های مبتنی بر تشیع شریعت‌مآبانه و فایده‌گرایانه نیز در بر ساخت اندیشه‌های مذهبی و شیعی روایت‌های تاریخی خواندمیر، تأثیرات معناداری داشته است.

تقدیر و تشکر

این مقاله مستخرج از پایان‌نامه کارشناسی ارشد امیر قدسی سیمکانی با عنوان «تعیین اجتماعی تاریخ‌نگاری آغازین عصر صفوی (مطالعه موردی: کتاب حبیب‌السیر)» است. بدین‌وسیله از حمایت‌های معنوی و مادی استادان محترم راهنما و مشاور پایان‌نامه، آقایان دکتر علی قاسمی و دکتر سعید موسوی سبانی سپاسگزاری می‌شود. همچنین از پشتیبانی معنوی و مادی معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه شهید چمران اهواز قدردانی می‌گردد.

References

- Abi-Sa'b, Riola Jordi. 1395. *Taghyir-e-Mazhāb dar Iran; Din va Hokumat-e Emperaturi-ye Safavi*. Translated by: Raf'at Khajeh-Yar. Tehran: Tamaddon-e Elmi. [In Persian]
- Āghajari, Seyyed Hašem. 1389. *Moghaddame-ibar Monasabat-e Din va Dolat dar Irān-e Asr-e Safavi*. Tehran: Tarh-e No. [In Persian]
- Amini Heravi, Amir Sadr al-Din Soltan. 1383. *Fotuhāt-e-Šahi*. Edited and supplemented by: Mohammadreza Nasiri. Tehran: Anjoman-e-Asar va Mafakher-e-Elmi. [In Persian]
- Amoretti, B.S. 1393. "Religion in the Safavid Era." *Tārikh-e Iran* (Dore-ye Safavian), A Study from Cambridge University. Translated by: Ya'ghoub Azhand. Tehran: Jami. [In Persian]
- Ayati, Nosratallāh. "Rereading the doctrine of the monopoly of the imams in twelve." *Faslname-ye Mašreq-e moud*. Volume 13, Issue 50, pp. 7-30. [In Persian]
- Aram, Mohammad-Bāqer. 1393. *Andiše-ye Tarikh-Negaran-e Asr-e Safavi*. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Corbin, Henry. 1401. *Chešmandaz-ha-ye Falsafi va Ma'navi: Eslam-e Irani*. Volume 1 Translated by: Enše'allah Rahmati. Tehran: Sophia. [In Persian]
- Faker Meybodi, Mohammad. 1389. "The Companionship of Imam Ali and Quran; Interpretation of Ali is with the Quran and the Quran is with Ali." *Pajouhešnāme-ye Alavi*. Volume 1, Issue 1, pp. 111-138. [In Persian]
- Farāhani Monfared, Mahdi. 1382. *Peyvand-e Siasat va Farhang dar Asr-e Zaval-e Timouriyān*

- va *Zohour-e Safavian*. Tehran: Anjoman-e Asar va Mafakher-e Farhangi. [In Persian]
- Faryab, Mohammad Hossein. 1392. "*Proof and Analysis of the Mediatory Role of the Imams*" *Faslname-ye Tahghighât-e Kalâmi*. Volume 1, Issue 3, pp. 23-38. [In Persian]
- Ghadimi Gheydâri, Abbâs. 1397. *Târikh-Nevisi dar Irân: Naqd va Barrasi-ye Manabe' Bargozideh (Az Abu Ali Balâmi ta Mirza Agha Khan Kermani)*. Tehran: Samt. [In Persian]
- Hojjat, Javâd and Mohammad Hâji-Taqi. 1398. "*The Flow of Shi'a Historiography in the Issue of Imams' Martyrdom*." *Tarikh-e Eslam dar Ayine-ye Pajouheš*. Volume 16, Issue 2, pp. 23-41. [In Persian]
- Ibn-e-Bazzaz, Darviš Toukali ibn Esma'il. 1373. *Safvat al-Safa*. Edited by: Gholamreza Tabatabai Majd. Ardabil: mosahheh. [In Persian]
- Izadi, Hasan. 1391. "*Safavid Monarchs and Pilgrimage*." *Ši'a Studies Quarterly*. Volume 10, Issue 39, pp. 131-152. [In Persian]
- Jafarian, Rasoul. 1375. "*A Brief Look at the Historiography of Shi'a Culture*." *Ayine-ye Pajouheš*. Volume 7, Issue 41, pp. 2-15. [In Persian]
- Jafarian, Rasoul. 1379. *Safaviye dar Arseh Din, Farhang va Siyasat*. Vol. 1. Qom: Hozeh va Danešgah. [In Persian]
- Kadivar, Mohsen. 1387. *Nazāriyeh-ha-ye Dowlat dar Feqh-e Šia* Tehran: Ney. [In Persian]
- Khalili, Nasim. 1393. *Goftemân-e Nejât-Bakhši dar Irân-e Asr-e Safavi*. Tehran: Elmi Farhangi. [In Persian]
- Khând Amir, Amir Mahmood. 1370. *Tārikh-e Šah Ismail Va Šāh Tahmāsb (Zail-e Tārikh-e Habib Al-Syar)*. Edited by: Mohammad Ali Jarrahi. Tehran: Gostareh. [In Persian]
- Khândmir, Qias Al-din Homām Al-din Al-hosaini. 1380. *Habib Al-Syar Fi Akhbar-e Afrad-e Bašar*. Under Supervision: Mohammad Dabir Syaghi. Tehran: Khayam. [In Persian]
- Khonji Esfahani, Fazlollāh Roozbehān. 1382. *Alam-Ara-ye Amini*. Edited by: Mohammad Akbar Ošiq. Tehran: Mirath-e Maktoub. [In Persian]
- Kohansāl, Alireza, and Nafiseh Tahrirchi. 1393. "*A Reflection on the Arguments of the Imams' Infallibility*." *Amouzeš-ha-ye Falsafeh-ye Eslami*. Issue 15, pp. 143-168. [In Persian]
- Maazzaovi, Michel M. 1388. *Peydāyeš-e Doulat-e Safavi*. Translated by: Yaghoob Azhand. Tehran: Gostareh. [In Persian]
- McCullagh, C. Behan. 1387. *Bonyadha-ye Elm-e Tārikh*. Translated by: Ahmad Golmohammadi. Tehran: Našr-e Ney. [In Persian]
- McCullagh, C. Behan. 1998. *The Truth of History*. New York and London: Routledge.
- Mirjafari, Hossein. 1388. *Tārikh-e Tahavvolāt-e Siyasī, Ejtemāei, Eghtesādi va Farhangi-ye Iran dar Dore-ye Timouriyān va Torkmanan* Tehran: Samt. [In Persian]
- Moeini Far, Mohammad, and Leila Abdollahi Khorasgani. 1400. "*A Comparative Study of*

- the Verse of Purification in the Theological Discourses of Imamiyya and Aš'ari.*" Majaleh Ma'refat. Volume 30, Issue 7, pp. 57-66. [In Persian]
- Morgan, David. 1374. *Irān dar Sadehā-ye Miyāneh*. Translated by: Farrokh Javanmardian. Tehran: Forouhar. [In Persian]
- Nasr, Seyed Hossein. 1393. "*Intellectual Activities, Philosophy, and Theology*." Tarikh-e Iran (Dore-ye Safavian). A Study from Cambridge University. Translated by: Ya'ghoub Azhand. Tehran: Jami. [In Persian]
- Newman, Andrew. 1393. *Irān-e Asr-e Safavi: Nozayi-ye Emperaturi-ye Irān*. Translated by: Behzad Karimi. Tehran: Afkar. [In Persian]
- Nouranian, Rezā & Šahr Bānoo Delbari & Mohammad Baghestani Koozegar. 1399. "*The Illustration of the Prophet and the Šiite Imams in the Habib al-Siar Manuscript with the Emphasis on Bahar-al-Anvar*." Našriye-ye Elmi-Pajouheši-ye Motaleat-e Honar-e Eslami. Volume 16, Issue 37, pp. 336-355. [In Persian]
- Quinn, Šoleh A. 1387. *Tārikh-Nevisi dar Rouzgar-e Farmanravayi-ye Šāh Abbās-e Safavi: Andišeh, Garteh-Bardari va Mašrouiyat dar Motoun-e Tarikhi-ye Ahde Safaviyeh*. Translated by: Mansour Sefatgol. Tehran: Danešgah-e-Tehran. [In Persian]
- Roemer. H. R. 1393. "The Safavid Era." Tarikh-e Iran (Dore-ye Safavian). A Study from Cambridge University. Translated by: Ya'ghoub Āzhand. Tehran: Jami. [In Persian]
- Roomlou, Hasan Beyg. 1357. *Ahsān Al-tavārikh*. Edited by: Abd Al-hosain Navaee. Tehran: Babak. [In Persian]
- Safarnāme-ye Bazargān-e Venizi dar Iran. 1381. *Travelogues of Venetians in Iran*. Translated by: Manouchehr Amiri. Tehran: Kharazmi. [In Persian]
- Savagheb, Morteżā. 1380. *Tārikh-Negari-ye Asr-e Safaviye va Šenakht-e Manabe' va Ma'akhez*. Širaz: Navid-e Širaz. [In Persian]
- Savory, Roger. 1385. *Irān-e Asr-e Safavi*. Translated by: Kāmbiz Azizi. Tehran: Našr-e Markaz. [In Persian]
- Savory, Roger. 1382. *Tahqiqati Dar Iran-e Asr-e Safavi (Majmoeh Maghalat)*. Translated by: Abbās Gholi Ghafāri Fard & Mohammad Bagher Aram. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Sohrābi Mošāqin, Faramarz. 1389. *Mahdaviyat va Falsafe-ye Tārikh*. Qom: Ayande Rošan. [In Persian]
- Tamim-Dari, Ahmad. 1372. *Erfān va Adab dar Asr-e Safavi*. Vol. 1. Tehran: Hekmat. [In Persian]