

## تبارشناسی ایران‌گرایی فرهنگی در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی- ایرانی تا عهد تیموری

زهیر صیامیان گرجی<sup>۱</sup>

**چکیده:** در سنت تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی تا عهد تیموری رویکردی قابل‌رهنمایی است، که از آن می‌توان به عنوان سنت تاریخ‌نگاری ایرانی- اسلامی نام برد. این سنت با شاخصه‌های نگارش متون به زبان فارسی و مرکزیت تاریخ‌باستانی ایرانی در کانون توجه مولفان، از سنت تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی متمایز می‌شود. دلیل عمده ظهور چنین رویکردی را باید در پیدایش فارسی دری تا قرن چهارم و رشد تعداد تازه‌مسلمانان ایرانی دانست که منجر به تصاعد نظام معرفتی ایرانی در بافتی گردید که از آن به ایران‌گرایی فرهنگی یاد می‌کنیم؛ به نحوی که بازتاب آن را در متون تاریخ‌نگاری عمومی فارسی این عصر شاهد هستیم. پس از هجوم مغول نیز، به دلیل تبدیل زبان فارسی به زبان رایج در سرزمین‌های شرق اسلامی و تمایز یابی که به لحاظ سرزمینی بین ایران زمین و دیگر سرزمین‌های خلافت اسلامی پدید آمد، روند ایران‌گرایی فرهنگی تصاعد مضاعفی یافت و منجر به ظهور متن‌هایی در این قالب در تاریخ‌نگاری ایران اسلامی گردید، که تبدیل سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی را به سنت مسلط و رایج، از عهد مغول تا دوره تیموری نمایان می‌سازد. به نظر می‌رسد عنصر مقوم ظهور و برجستگی این سنت تاریخ‌نگاری را در طول این دوران را باید در تصاعد مفهوم ایران‌گرایی فرهنگی در زیست جهان ایرانی- اسلامی این قرون دانست. بنابراین، رهنمایی عنصر ایران‌گرایی فرهنگی در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی به عنوان مساله این تحقیق به شمار می‌رود و ما از طریق کاربرد

روش تحلیل گفتمانی، به حضور سنت تاریخ نگاری ایرانی - اسلامی به عنوان یکی از دستاوردهای این تحقیق دست یافتیم.

**واژه‌های کلیدی:** تاریخ نگاری عمومی اسلامی، تاریخ نگاری ایرانی - اسلامی فارسی، ایران گرایی فرهنگی، تاریخ بلعی، تاریخ گردیزی، تاریخ گزیده، تاریخ خیرات

## مقدمه

سنت تاریخ نویسی عمومی فارسی در عهد مغولی و تیموری به عنوان روشی طبیعی توسط مورخان این دوران مورد استفاده قرار می‌گیرد. از آنجا که هیچ پدیده فرهنگی بدون تبار خاص به ناگاه نمایان نمی‌شود، رهگیری چگونگی تبدیل سنت تاریخ نگاری عمومی فارسی نویس به سنتی غالب، نیازمند موشکافی دقیق در آثار تاریخ نگاری عمومی فارسی نویس دوره پیش از مغول می‌باشد. از همین رو بررسی این موضوع را از نگاهی به روند تاریخ نگاری عمومی در عصر متقدم اسلامی یعنی دوران قبل از حمله مغول با شرح رویکرد طبری در تاریخ الرسل و الملوک به عنوان الگوی کلان و نقطه عطف در سنت تاریخ نگاری عمومی اسلامی آغاز کرده و سپس این روند را در تاریخ نگاری بلعی در ترجمه تاریخ طبری به زبان فارسی و تاریخ زین الاخبار گردیزی به عنوان قالب‌هایی تازه هرچند حاشیه‌ای از سنت تاریخ نگاری ایرانی اسلامی پی می‌گیریم. آنگاه با بررسی کتاب مجمل التواریخ در عهد سلجوقی به عنوان نمونه تثبیت این روند و طبقات ناصری اثر منهایج السراج و تاریخ گزیده حمدالله مستوفی در عصر پس از مغول و آثاری از این دست در عهد تیموری این روند را به پایان می‌رسانیم. بنابراین مساله این تحقیق شناسایی رویکرد حاکم بر کتاب‌های تاریخ نگاری عمومی فارسی و در کنار آن بررسی تبارشناسانه این رویکرد می‌باشد. به این ترتیب پرسش‌های این تحقیق عبارتند از:

۱. الگوی حاکم بر آثار تاریخ عمومی فارسی نویس را در درون کدام دیدگاه می‌توان تعریف کرد؟

۲. تبار سنت تاریخ نگاری ایرانی اسلامی به عنوان الگوی نگارش تاریخ نگاری پس از مغول از کدام آثار سرچشمه می‌گیرد؟ بنا بر فرضیه تحقیق می‌توان ادعا کرد تاریخ نگاری بعد از عصر مغولی را باید در ادامه سنت تاریخ نگاری عمومی دانست که رویکرد ایرانی اسلامی داشته و با نگارش به زبان

فارسی مخاطبان عامه را هدف قرار داده است و به این طریق نیت مولف و نظام ارزشی را می‌توان شناسائی کرد که در بافت فرهنگ ایرانی و نظام معنایی زبان فارسی، زیست جهان<sup>۱</sup> شان شکل گرفته و هویتی را برجسته می‌سازد که می‌توان آنرا هویت ایرانی - اسلامی دانست که دارای تباری ویژه و مشخص در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی است. این سنت با ایران‌گرایی فرهنگی در دوره متقدم، در اثر فارسی تاریخ بلعمی به عنوان گفتمانی حاشیه‌ای در مقابل سنت تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی آغاز شده و در دوران متاخر پس از حمله مغول و تا عصر تیموریان به عنوان گفتمانی مسلط خود را نمایان می‌سازد.

### چارچوب نظری

در این جا باید مفهومی را توضیح دهیم که به کرات در این پژوهش از آن به مثابه محوری بنیادین نام برده می‌شود و آن «ایران‌گرایی فرهنگی» است. کاربرد این مفهوم به این معنی است که بافت فرهنگی هر حوزه تمدنی از نظام دانایی خاصی برخوردار است که در تعامل با اجزای درونی خود یعنی نظام معرفتی، نظام ارزش‌ها، نظام باورها و همزمان با اجزای هویت بخش بیرونی مانند امر سیاسی، امر اقتصادی، امر اجتماعی که زیست جهان اهالی آن فرهنگ را تشکیل می‌دهند، قرار دارد. محصول این تعامل، فرهنگ عامه را شکل داده و هویت‌های تشخص یافته‌ای را پدید می‌آورد که حتی در صورت قرارگرفتن در یک وضعیت ارتباطی همواره میل به ثبات دارند. همین امر موجب می‌شود که تحول در هویت افراد زمانبر شود که به لحاظ عاطفی ثبات نسبی را برای اهالی آن فرهنگ پدید می‌آورد. مهمترین بُعد این فرایند، در نظام معنایی زبان فرهنگ نمایان می‌شود و اهالی هر فرهنگ از دریچه زبان، فرهنگ خود را درونی ساخته و جامعه پذیر می‌شوند.

در ایران پس از ورود اسلام، عنصر اصلی هویت ایرانی یعنی زبان، دچار تنش و در نتیجه تحولاتی شد که منجر به تبدیل امر سیاسی (سقوط امپراتوری ایرانی ساسانی) به امری فرهنگی در دوره گسترش اسلام گشته و ایران فرهنگی هویت خاص خود را یافت. از همین روی گرچه در ایران در حال پذیرش اسلام، این عناصر هویت بخش فرهنگی حضور مداوم داشتند، اما به حاشیه رانده شده بودند و در واقع ایران سیاسی تبدیل به

ایران فرهنگی شده بود. اما با پیدایش زبان فارسی دری و اسلام پذیری اکثریت ایرانیان، ایران گرایی فرهنگی نیز بازتولید شده و اندک اندک از حاشیه به متن راه یافت. از آنجا که هر بروندادی در نظام فرهنگی نشان از امری درونی دارد، فرایند ظهور متون فارسی، به عنوان بروندادی اصلی در تاریخ نگاری ایرانی اسلامی محسوب می‌گردد که در آن توجه به تاریخ باستانی ایران در دو بعد اساطیری و سیاسی به مثابه یک میراث مورد توجه قرار می‌گیرد و هم ارز با وجه اسطوره‌ای - استعاره‌ای نظام دانایی ایرانی، امکان رسوب یافتگی در بافت فرهنگی ایرانی و تبدیل آن به وجه هژمونیک در گفتمان ایران گرایی فرهنگی را امکان پذیر می‌سازد و در فرایند برجسته سازی و تفاوت گذاری به عنوان یک سنت غالب نهادینه می‌شود.<sup>۱</sup> در اینجا به تبعات سیاسی این امر فرهنگی نظر نمی‌کنیم و این روند را درباره متونی مورد بررسی قرار می‌دهیم که در نظر نگارنده، نشان از سنت تاریخ نگاری ایرانی اسلامی داشته و در این قالب قابل تعریف هستند. بنابراین خصیصه عمده ای که می‌توان در جهت تعریف ایران گرایی فرهنگی از آن یاد کرد قرار گرفتن تاریخ باستانی و اساطیری ایران به عنوان دال مرکزی<sup>۲</sup> یک خرده گفتمان در آن تاریخ فرهنگی ایران است که در قالب روایتی سیاسی از عهد پیشدادیان تا دوره ساسانیان در آثار تاریخی ذکر می‌شود. البته چنانکه ذکر شد در دوره ابتدایی، یک گفتمان حاشیه ای است اما تا زمان تیموریان و مشخصاً در تاریخ خیرات به یک گفتمان مسلط تبدیل شده و خود را در یک پیکربندی درهم تنیده با تاریخ مقدس اسلامی نمایان می‌سازد. در عین حال به این نکته باید توجه داشت که متون تاریخی در سنت تاریخ نگاری اسلامی، راجع به تاریخ قدرت هستند و از این منظر هر یک به تنهایی، متنی سیاسی محسوب شده و در منظومه روابط دانش/قدرت عمل می‌کنند<sup>۳</sup> و دارای مضمون ایدئولوژیک خاص به خود هستند که از نیت‌های صریح مولف نیز فراتر رفته و برای آن کارکردهای گوناگون قرار می‌دهد<sup>۴</sup> که گاه از خواست مولف نیز خارج است. بنابراین باید متن را در

۱ درباره مفاهیم تحلیل گفتمانی فوق همچون رسوب یافتگی، برجسته سازی و به حاشیه رانی نگاه کنید به سلطانی، ۱۳۸۴، ۷۱ و میلز، ۱۳۸۲، ۵۷ - ۶۲ و ۸۲

2 center point

۳ برای نگاهی بر چگونگی رابطه دانش/قدرت در روابط متون و بافت فکری دوره تاریخ میانه اسلام و ایران نگاه کنید به فیرچی، ۱۳۷۸، ۳۱

۴ درباره مضمون ایدئولوژیک هر متن حتی متون فلسفی که در حوزه انتزاعی سخن می‌گویند نگاه کنید به عابد الجابری، ۱۳۸۷، ۵۱ - ۵۷.

نسبت با بافت فرهنگی و فرایند هم‌ارزی اش با دیگر خطوط فرهنگی - اجتماعی و وجه استعاری - اسطوره‌ای آن مورد بررسی قرار داد. در این صورت یک متن دچار تفسیرهای مختلف شده و در راستای برقراری هژمونی لازم در فرایند جدال گفتمانی عمل می‌کند تا بتواند گفتمانی را تثبیت کرده و به مرکز آورد و یا اینکه آنرا به حاشیه براند.<sup>۱</sup>

### تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی

تاریخ عمومی در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی به یک نوع از تاریخ‌نگاری اطلاق می‌شود که به شرح تاریخ بشر از آغاز پیدایش تا زمان مولف اثر به صورت طولی می‌پردازد. اما از آنجا که این نوع از تاریخ‌نگاری در بافت اسلامی آن تالیف می‌شد، انعکاسی از جهان بینی و ارزش‌ها و باورهای فرهنگی زیست جهان مولف را نیز در خود مستتر داشت. مشکلی که مولفان نخستین تاریخ‌های عمومی با آن مواجه بودند - به خصوص مولفانی که در بافت فرهنگی ایران و برای مخاطبین دارای فرهنگی ایرانی به نگارش تاریخ دست می‌زدند - مسئله حضور باور فرهنگی دینی عبرانی - اسلامی که سر آغاز آفرینش را از آدم در نظر می‌گرفت و به طوفان نوح معتقد بود، در کنار باور فرهنگی دینی ایرانی در اعتقاد به کیومرث به عنوان نخستین انسان و عدم اطلاع از طوفان نوح به عنوان سرآغاز مجدد حیات بشر بود که معضلی برای مورخان قرون نخستین اسلامی ایجاد می‌کرد. نوع واکنش به این تفاوت فرهنگی از حذف یکی و ذکر دیگری با توجه به جهان بینی نص گرایانه اسلامی مولفین مسلمان و یا ترکیب و تلفیق این دو سنت با ذکر هر دو مولفه در کتب تاریخی، جایگاه ارزش‌های ایران گرایانه فرهنگی را در هر کدام از این کتب نشان می‌دهد.<sup>۲</sup> نمونه‌ای از این ترکیب‌گرایی را می‌توان در تاریخ بلعمی به عنوان یکی از نخستین نمونه‌های تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی ایرانی مشاهده کرد.

البته این نکته را نیز باید در نظر داشت که چنانکه گفتیم پارادایم نخستین سنت تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی ایرانی، پیش از بلعمی در آثار دینوری یعنی اخبار الطوال (دینوری،

۱ درباره روابط حاکم بر دال مرکزی و چند معنایی بودن یک مفهوم و نسبت آن با گفتمان و هژمونی و خوانش‌های مختلف نگاه کنید به معینی علمداری، ۱۳۸۰، ۷۳ و ۸۳.

۲ در مورد کاربرد اسطوره‌های ایرانی در متون تاریخی و سرمنشاء پهلوی آنها نگاه کنید به اثر ارزشمند کریستن سن، ۱۳۷۷، ۱۷۹ - ۲۶۵ و ۳۹۳ - ۴۴۵.

۱۳۴۶، ۱ - ۱۵۳) و تاریخ طبری (طبری، ۱۳۷۵، ۱ و ۲) با حضور دال حاشیه ای ایران گرای فرهنگی شکل گرفته بود چرا که این کتب در جغرافیای فرهنگی ایران زمین نوشته شدند و در نتیجه ارزش‌های خود را از زیست جهان ایرانی اسلامی دریافت کرده‌اند. آنان هرچند تاریخ خود را به زبان عربی به نگارش در آورده‌اند اما نباید فراموش کرد که کتب خود را به این زبان، در بافت فرهنگی ایران فرهنگی که قلب آن بین النهرین بود و در دستگاه دیوانی عباسیان و برای دیوان سالارانی که به ایران گرای مشهورند به نگارش در آوردند.

همچنین از نخستین تاریخ‌های عمومی که به غیر از نگاه طولی، تاریخ را در عرض و در زمان مولف مورد بررسی قرار می‌دهد، کار ابن واضح یعقوبی (م ۲۸۴) است. اثر وی را می‌توان همچون دانشنامه‌ای در نظر گرفت که تلاش دارد گستره تمدنی بشری را با محوریت تمدن اسلامی ایرانی در عصر خویش به رشته تحریر درآورد چراکه در اثر خود به شرح سرگذشت فرهنگی ملت‌های پیرامونی جهان اسلام یعنی هندیان و یونانیان و ایرانیان نیز پرداخته‌است (یعقوبی، ۱۳۴۳، ۱، ۱۰۱ - ۱۹۳ و حضرتی، ۱۳۸۲، ۳۰۷). این روش دانشنامه‌ای را می‌توان در اثر باقی مانده از مسعودی (م ۳۴۵) یعنی مروج الذهب نیز مشاهده کرد (مسعودی، ۱۳۵۶، ۱، ۴ - ۱۲). «از این آثار روشن می‌شود که نوعی عنصر جدید روشنفکرانه وارد تاریخ نگاری اسلامی عربی شده، عنصری که می‌توان آنرا با عنوان علم به خاطر خود علم نامید» (گیب، ۱۳۶۱، ۲۳). هرچند که نگارش این چنین آثاری را باید از منظر ادعای سیادت جهانی اسلام و داعیه جهان مداری آن بدانیم که مفاهیمی آخر الزمانی را در خود مستتر داشته و از این منظر به عنوان یک شاخصه خود را نشان می‌دهد. تاریخ الرسل و الملوک طبری (م ۳۱۰) که به عنوان تاریخی کلاسیک شناخته می‌شود، با رویکرد حدیث گرایانه خاصی به تاریخ ایران و اسلام می‌نگرد. طبری به عنوان یک حدیث شناس، تاریخ خود را در تکمیل رویکرد حدیثی خود در تفسیرش از قرآن که با نام تفسیر طبری معروف شد به نگارش درآورده‌است. اما می‌توان نخستین رگه‌هایی از ایرانی گرایی فرهنگی را در اثر طبری نیز مشاهده نمود که آغازگر الگوی عمومی برای تاریخ نگاری اسلامی ایرانی به شمار می‌آید چراکه در کتاب خود به شرح تاریخ سلسله‌ی پادشاهی ایران در بخش نخست اثرش می‌پردازد. البته پس از آنکه جهان بینی اسلامی اش را از نظام آفرینش و داستان خلقت آدم و شرح پیامبران (طبری، ۱۳۷۵،

۱ و ۲) تحت تاثیر الهیات و تاریخ مقدس توراتی آورده است. امری که تحت تاثیر آن، منظری در تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی پدید آمده که در تدوین تاریخ مقدس اسلامی از دریچه آن به قرآن به عنوان منبع اصلی تاریخ مقدس بشری نگریسته می‌شود (آینه وند، ۱۳۷۷، ۱، ۱۰۲ - ۱۱۴). هرچند شاید تقسیم بندی کورونولوژیک در انتخاب این روش طبری بی تاثیر نبوده باشد اما ذکر تاریخ پادشاهی ایران پیش از تاریخ اسلامی که با شرح سرگذشت پیامبران ترکیب شده است (طبری، همان، ۲)، نشان از نیت مولف و جایگاه ارزشی ایران‌گرایی فرهنگی و سیاسی در نظام معنایی و ذهنیت او دارد که به عنوان یک تاریخ‌نگار ایرانی که در بافت فرهنگ ایران زمین زیست می‌نماید به تاریخ می‌نگرد.

عربی نویسی در این آثار متقدم نیز نشان از تاثیر فرهنگ رسمی اسلامی بر این آثار دارد که خود بازتابی از طیف مخاطبان خاص عربی دان آنها که بیشتر نخبگان سیاسی و فرهنگی بودند، می‌باشد. چرا که زبان عربی در این دوران زبان علمی، سیاسی و دینی در فرهنگ اسلامی به شمار می‌آمد و البته این زبان در این دوران متعلق به قشر خواص و نخبگان جامعه اسلامی نوین بود و نه عوام که همچنان به زبان مادری یعنی پارسی سخن می‌گفتند و می‌اندیشیدند (آذرنوش، ۱۳۸۵، ۱۸). می‌دانیم که هر زبان نظام معنایی خاص به خود را دارد و جهان‌نگری خاص خویش را برای مخاطبانش پدید می‌آورد و در واقع اجزای یک فرهنگ، خود را در نظام زبانی آن فرهنگ نمایان و معنادار می‌سازند بنابراین انتخاب زبان عربی در اثر طبری نشان از تلاش وی در شکل دهی به نظام معنایی ویژه‌ای دارد که در آن با ایران‌گرایی فرهنگی اش، قصدی خاص یعنی شکل دهی به فرهنگ رسمی ایرانیانی که دانش اسلامی را پدید می‌آوردند و در زیست جهان فرهنگی اسلامی می‌زیسته‌اند، داشته‌است.

با این همه تاریخ بلعمی با ترجمه‌ای که به زبان فارسی از اثر طبری ارائه کرد رویکردی متفاوت را ابداع نمود که به عنوان یک الگوی عمل متمایز برای شکل دهی به تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی<sup>۱</sup> عمل کرد.

### بلعمی و تاسیس تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی

تاریخ بلعمی با نگارش فارسی تاریخ خود و تاسیس سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی روند

۱ تقدم ایرانی در این ترکیب نشان از تاکید نویسنده مقاله دارد.

متفاوتی را از سنت مسلط تاریخ نگاری اسلامی پدید آورد که اختصاص به مخاطبان عامه ایرانی به همراه نخبگان فارسی زبانی داشت که در زندگی روزمره خود به زبان فارسی گفتگو می کردند و بنابراین در نظام معنایی خاص زبان فارسی که شکل نوینی از آن در قالب زبان فارسی دری در حال تکوین بود زیست می نمودند و دنیای فرهنگی خاص به خود را داشتند. این سنت تاریخ نگاری نوین گرچه هنوز در حاشیه سنت تاریخ نگاری اسلامی قرار دارد اما به دلیل رویکرد متفاوتش در تاریخ نگاری از اهمیت خاصی برخوردار است چراکه با گسترش سیر پذیرش اسلام توسط ساکنان سرزمین های شرق خلافت اسلامی به خصوص خراسان بزرگ و ماوراء النهر تا قرن چهارم، (بولت، ۱۳۶۴، ۱۴۸) و همزمانی با تکوین زبان نوین فارسی در قالب فارسی دری (آذرنوش، همان، ۳۱۴) ماندگاری و تداوم حیات این سنت را نیز شاهد هستیم. تا آنکه در عصر متاخر پس از هجوم مغولان با غلبه زبان فارسی دری در فرهنگ ایرانی اسلامی سرزمین های شرقی خلافت عباسی در بین نخبگان و عامه مردم، دیگر این نظام معنایی زبان فارسی بود که بر زیست جهان فرهنگ ایرانی مسلط شده و بازتاب آنرا در تقویت و خروج از حاشیه و ورود به متن و تبدیل به گفتمان مسلط تاریخ نگاری ایرانی اسلامی را در این دوران شاهد هستیم که نمونه های آنرا می توان در طبقات ناصری و تاریخ جهانگشای جوینی و جامع التواریخ و پس از آنها در تاریخ گزیده رهگیری نمود. پس از این شرح به بررسی تاریخ بلعمی به عنوان متنی موسس در هویت بخشی به سنت تاریخ نگاری ایرانی اسلامی فارسی نویسی می پردازیم.

تاریخ بلعمی که نخستین اثر تاریخی به زبان فارسی به شمار می رود از جایگاه برجسته ای در قالب یک آغاز متفاوت در سنت تاریخ نگاری ایرانی اسلامی فارسی نویسی برخوردار است. این اثر به نظر آذرتاش آذرنوش نباید به عنوان ترجمه معرفی شود چراکه کلمه ترجمه در دوره نگارش تاریخ بلعمی به معنی تفسیر بکار می رفته و این معنی را می توان در تدوین ترجمه ای از تفسیر طبری که در همین زمان و هم عصر با تاریخ بلعمی به نگارش درآمده است، نیز مشاهده کرد (آذرنوش، ۱۳۷۵، ۳۲). در تاریخ بلعمی فصولی قرار دارد که به نظر می رسد رویکرد بازنویسی ترجمه تاریخ طبری در آن غالب و برجسته شده و از این روی آنرا می توان به عنوان اثری مستقل بشمار آورد. (بلعمی، ۱۳۴۱، مقدمه، ۵-۴۰ و بهار، ۱۳۸۲، ۲، ۱۰۵۸-۱۰۵۰). تاریخ بلعمی با الگوگیری از تاریخ طبری، با ذکر بنیان جهان (بلعمی، همان، ۱۸) و داستان آفرینش آدم شروع می شود (همان، ۲۹-۷۴) و سپس با



پیگیری تاریخ پیامبران در قالب نسب فرزندان حضرت آدم تا زمان ادريس اين روند ادامه می‌یابد. اما همانند طبری این روایت از تاریخ اسلامی با تاریخ اساطیری ایران ترکیب شده و از داستان کیومرث که به عنوان اولین انسان در اساطیر ایرانی شناخته می‌شود ادامه یافته است (همان، ۱۱۲). در ادامه با آوردن داستان هوشنگ (همان، ۱۲۸)، طهمورث (همان، ۱۲۹) و پادشاهی جمشید و بیوراسب (همان، ۱۳۰-۱۳۳) و پس از آنها ذکر داستان پیامبران از نوح (همان، ۱۳۳- ص ۱۴۳) تا پیامبران بنی اسرائیل همانند طبری عمل می‌نماید (همان، ۱۴۳). با این همه بلعمی تلاش می‌کند با تغییر شکل روایت نویسی منقطع طبری به روایتی یک دست در شکل و روش اثر خود تغییر ایجاد کند و با ذکر تاریخ اساطیری ایران در میان تاریخ مقدس اسلامی که شرح داستان پیامبران تحت تاثیر تاریخ مقدس ادیان ابراهیمی است، ترکیب محتوایی متفاوتی از رویکرد طبری را بنیان نهاده و آنرا به صورت خوانشی متفاوت درآورد و به عرضه روایتی ایرانی اسلامی به خوانندگان فارسی زبان از خواص دربار سامانیان و عوام ایرانی فارسی زبان اهل خراسان بزرگ و ماوراء النهر بپردازد. بنابراین می‌توان گفت که در نظام معنایی زبان فارسی، ارزش‌های ایران‌گرایی فرهنگی همچنان تداوم داشته و از این جهت متن بلعمی برای پاسخ به مطالبات هویت یابی ایرانیان فارسی زبان به نگارش درآمده است. مضمون ایدئولوژیک تاریخ بلعمی در خطاب قراردادن چندوجهی گروه‌های متعدد گوناگون قابل توجه است. این رویکرد بلعمی را در برجسته سازی تاریخ ایران گرایانه فرهنگی می‌توان به طرز واضحی مشاهده کرد در آنجا که بخش‌هایی از اثر خود را به ذکر داستان پیامبران با عناوین زیر اختصاص می‌دهد: «اندر خبر ملوک عجم در عهد سلیمان» و «خبر کیخسرو بن سیاوخش» (همان، ۵۹۵-۶۱۸) که در آن از ذکر نام پهلوانان اسطوره‌ای ایران زمین مانند داستان رستم هر چند در قالب روایتی ترکیبی استفاده شده (همان، ۵۹۸) و به این ترتیب بر بعد ایرانی خوانش خود در روایت تاریخ بشری تاکید می‌نماید. در ادامه اثر، بلعمی نشان می‌دهد با اولویت به تاریخ اساطیری و باستانی پادشاهی ایرانی در عهد نخستین، تا زمان هجوم اسکندر و پادشاهی اشکانیان (همان، ۶۳۹-۷۳۴) به تدوین این اثر پرداخته در حالیکه این تاکید خود را بر ایران‌گرایی فرهنگی در فصول بعدی نیز ادامه می‌دهد. هرچند وی در کار خود با ذکر ملوک یمن (همان، ۶۷۸) و ملوک روم و شام و عرب، بعد اسلام‌گرایی و پیروی اش از الگوی کلان تاریخ عمومی اسلامی را که مبدا آن همان تاریخ طبری است، نشان می‌دهد اما این اسلامی

است که برای مخاطبان فارسی‌زبانی به نگارش درآمده است و در آن تاریخ اسلام در ذیل تاریخ ایران به صورت ترکیبی و با محوریت ایران زمین عرضه می‌گردد. آنجا که بعد از قصه شعیب پیامبر (همان، ۳۳۲)، داستان ملک منوچهر و پادشاهی وی را می‌آورد (همان، ۳۴۱) و نیز در میانه داستان پیامبران بنی اسرائیل، «حدیث منوچهر و ذویب بن طهماسب الملک العجم» و از «خبر کیتباد الملک» سخن گفته و حتی با عنوان کردن یک بخش «اندر یاد کردن اخبار ملوک یمن از روزگار کیکاووس تا روزگار بهمن» نشان می‌دهد در نظام ارزشی وی تأکید بر ایران‌گرایی تمدنی وجود دارد به طوری که محوریت این روایت اسلامی را در ذیل تاریخ ایران قرار داده و تاریخ فرهنگ بشری در یمن را با محوریت تاریخ ایران نگاشته است. بلعمی پس از ذکر پیامبران بنی اسرائیل است که به ذکر پادشاهان ساسانی پرداخته و نشان می‌دهد که چگونه با اولویت دادن به یاد تاریخ پادشاهی ایرانی ساسانی تلاش دارد هویت فرهنگی سیاسی ایرانی را در نظام ارزشی خود و مخاطبانش برجسته سازد (همان، ۸۷۴-۱۰۳۸). حتی وی مانند طبری خبر مولود پیامبر اسلام را نیز در ذیل پادشاهی انوشیروان آورده است (همان، ۱۰۵۳-۱۰۶۹) و با بسنده کردن به این امر دیگر از ذکر تاریخ خلفای راشدین به عنوان بخشی از سنت تاریخ‌نگاری اسلامی خودداری کرده و تاریخ خود را با انتها رساندن تاریخ سلسله ایرانی ساسانیان به پایان می‌رساند. به این ترتیب بلعمی تلاش می‌کند با تدوین این الگو رویکرد متفاوتی را در قالب سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی فارسی‌نویس ایجاد کند که با کارگردیزی در نگارش زین الاخبار به فارسی، این الگو همچنان تداوم خود را نشان می‌دهد.

به این ترتیب رویکرد تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی با تأکید بر هویت زبانی که برآمده از نظام دانایی ایران‌گرایی فرهنگی است، در حاشیه سنت تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی توسط بلعمی ابداع می‌شود. می‌توان کاربرد زبان فارسی و مرکزیت یافتن تاریخ اساطیری سیاسی ایران زمین را در کانون آثار مورخین فارسی‌نویس همچون شاخصه‌ای برای رهگیری سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی مانند تاریخ بلعمی و تاریخ‌گردیزی دانست اما باید متوجه بود که قالب این نوع از تاریخ‌نگاری فارسی به غیر از شاخصه زبان از مولفه دیگری مانند قرار گرفتن تاریخ ایران به عنوان دال مرکزی این خرده‌گفتمان برخوردار است<sup>۱</sup> که حضور

۱ درباره نظام معرفتی و گفتمان نگاه کنید به: میلز، ۱۳۸۲، ۷۳ و ۸۶.

آن شرط لازم برای سخن گفتن از این سنت نوپیدا است. قالب این الگو از سنت تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی از آن جهت متفاوت است که در آن سنت، نظام معنایی زبان عربی، نظام شناختی روایت مولفان از تاریخ عمومی اسلامی را شکل می‌دهد و مهمتر از آن تاریخ مقدس اسلامی و تاریخ خلفا به عنوان دال مرکزی این گفتمان مسلط شناخته می‌شود که خود شرط لازم قرارگیری این آثار در ذیل این گفتمان می‌باشد.

با این توضیح اثر فارسی دیگری مانند تاریخ بیهقی را نیز می‌توان از جهت نگارش به زبان فارسی در هم ارزی با سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی دانست هرچند که به دلیل فقدان بخش‌های مهمی از این اثر که در قالب تاریخ‌نگاری عمومی به نگارش در آمده بود نمی‌توان از جایگاه این اثر تبیینی مناسب ارائه کرد (بیهقی، ۱۳۴۴، مقدمه، ۱۳) اما با توجه به وجود گزارشهایی از اقتباس آثار متأخر دوره متقدم از این کتاب (حمیدی، ۱۳۷۲، ۸۹-۹۷) می‌توان حدس زد که تاریخ بیهقی به گفتمان مسلط تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی نزدیک تر بوده است تا خرده گفتمان تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی زیرا در باقی مانده اثر وی علی‌رغم فارسی‌نویسی اش، اشارات چندانی به تاریخ اساطیری ایران مشاهده نمی‌شود. هرچند نباید جایگاه برجسته بیهقی را در بنیان نهادن مبانی تاریخ‌نگاری متفاوت در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی فراموش کرد که همچون یک میراث تا به امروز باقی مانده است (میلانی، ۱۳۸۷، ۲۹).<sup>۱</sup> اما تاریخ بلعمی و تاریخ گردیزی را می‌توان به عنوان دو نمونه مشهود از سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی تلقی نمود که با انتخاب زبان فارسی و قراردادی خود در نظام معنایی زبان فارسی این امکان را یافتند که از طریق روند رسوب یافتگی با دستگاه اساطیری - استعاری نظام فرهنگی زیست جهان ایرانی پیوند برقرار کرده و خود را در درون نظام ارزشی ایرانیان باز بنمایانند.

### گردیزی و تداوم سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی در دوره میانه

رویکرد بلعمی در تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی گردیزی تداوم یافت و هرچند زین الاخبار

۱ در اینجا باید به اثر معروف عباس میلانی، تجدد و تجدد ستیزی در ایران اشاره کرد که در مقاله‌ای به شرحی مبسوط از جایگاه بیهقی در سنت تاریخ‌نگاری ایران و پی افکندن مبانی متفاوت در این سنت پرداخته و دیدگاهی جامع را ارائه کرده است. شاید انتخاب زبان فارسی توسط بیهقی برای ارائه اثری که چندان رنگ و بوی ایران‌گرایی ندارد از ظرفیت نظام معنایی زبان فارسی برآید همانطور که در این زمان کار حکیمانه شاهنامه فردوسی به عنوان نمونه‌ای از این رویکرد در دسترس بوده است. نگاه کنید به: میلانی، ۱۳۸۷، ۲۹-۵۳.

وی اثری به نسبت کوتاه به نظر می‌رسد اما تاریخ عمومی‌ای را به نگارش درآورده که اساطیر باستانی ایران، زندگی پیامبر و تاریخ سرزمین‌های اسلامی و حاکمان آنرا همراه با اشاراتی ویژه به ایران تا سال ۴۳۲ یعنی عصر غزنویان در این اثر گرد آورده است. پیدایش تاریخ گردیزی نشان از تداوم سنت ایران‌گرایی فرهنگی دارد که بلعمی در ترجمه تاریخ طبری بنیان‌گذار آن بود زیرا با مشاهده فصول کتاب گردیزی این ایران‌گرایی به نحوی خاص برجسته می‌شود آنجا که آغاز اثر خویش را با ذکر پادشاهان اساطیری ایران شروع می‌نماید که پس از آن بر اساس تقسیم‌بندی کتاب به طبقات مختلف، طبقات بعدی اثر خود را به کیانیان، ملوک الطوائف، ملوک ساسانی و اکاسره اختصاص می‌دهد (گردیزی، ۱۳۴۷، ۳۱-۱۰۴). این امر نشان از جایگاه ایران‌گرایی فرهنگی در نظام دانایی و ارزشهای فرهنگی مولف دارد. چرا که هر تاریخی، تاریخ معاصر است و برای خوانندگان آن عصر به نگارش در می‌آید و این امر خود نشان از افق تاریخی مشترکی دارد که بین مولف هر اثر و مخاطبان و خوانندگان آن وجود دارد. گردیزی در ادامه با ذکر تواریخ خلفا و ملوک اسلام در بخش بعدی در بابی مستقل جایگاه اسلام‌گرایی اش را به عنوان یک ایرانی مسلمان در نظام ارزشی خود نمایان می‌سازد که پس از ایران‌گرایی اش قرار گرفته است. بنابر این رویکرد زین‌ال‌اخبار گردیزی را با توجه به دیگر باب‌هایی که در اثرش آورده مانند «اندر استخراج تاریخ‌ها از یکدیگر و اندر باب عیدهای اقوام» (همان، ۲۹) و آوردن بابی مستقل در شرح جشن‌ها و عیدهای مغان می‌توان نشانگر مرکزیت ایران‌گرایی فرهنگی به عنوان دال مرکزی گفتمان حاکم بر تاریخ گردیزی دانست.

این نکته را باید مورد توجه قرار داد که از طرفی هر متن تولیدی در فضای فرهنگی سیر می‌کند و بازتابی از زیست جهان فرهنگ خود را شکل می‌دهد و از طرف دیگر با تولید یک متن و برجسته شدن و بروز آن از بافت فرهنگ شفاهی به اثری مکتوب، می‌توان آنرا در راستای تلاش برای هژمونیک شدن گفتمان بر سازنده هویت خودی‌ای دانست که در تمایزیابی با هویتی با نام دیگری، خود را نمایان می‌سازد و از طریق رسوب یافتگی با نظام دانایی هر گفتمان تلاش می‌کند دانش تولیدی خود را در پیوند با قدرت ماکروفیزیک یا سخت (نهادهای سیاسی اقتصادی فرهنگی مانند دربار، دستگاه سلطنت و نخبگان ارگانیک) و قدرت میکروفیزیک یا نرم (باورهای فرهنگی و نهادهای اجتماعی) قرار داده و گفتمان خود را از حاشیه به متن سوق دهد و آنرا تبدیل به گفتمان مسلط

نماید تا از آن طریق رژیم حقیقت خاص به خود را پدید آورده و جهان و تاریخ را به نحوی خاص به عنوان یک واقعیت برای مخاطبان خویش بر سازد که حقیقتی منحصر به فرد را داراست.

در این میانه متون تاریخی به عنوان جایگاه این رقابت‌های ایدئولوژیک عمل کرده و این کشاکش‌ها را نیز در خود مستتر دارند. نگارش تاریخ سلسله‌های پادشاهی و امرای سرزمین‌های اسلامی، در واقع نگارش تاریخ قدرت نیز محسوب می‌شده و از آنجا که بحث مقبولیت، نیازمند هم ارزی با سپهر اسطوره‌ای - استعاره‌ای هر فرهنگ نیز می‌باشد تا هر گفتمان را قادر سازد هژمونی خاص خود را پدید آورد، مسئله چیدمان تاریخ به نحوی که با نظام دانایی بافت فرهنگی ایرانی، رسوب یافتگی مناسبی برقرار سازد، از اهمیت بسزایی برخوردار شد. به همین دلیل زبان به عنوان دریچه انتقال و درونی سازی این مفاهیم و به عنوان سرپلی شناخته شد که به واسطه آن گروه‌های هدف مناسب مورد شناسایی قرار گرفته تا به این واسطه مضمون ایدئولوژیک متون تاریخی، کارویژه خاص خود را برای قدرت سیاسی برآورده سازد و به همین جهت کاربرد زبان فارسی و یا عربی در متون، بنا به کارکرد ایدئولوژیک هر اثر تاریخی، متفاوت می‌نماید همانطور که مضمون ایدئولوژیک متون از محتوای متفاوتی برخوردار است.

نمونه‌هایی از این کاربرد را می‌توان در آثار تاریخ سنی الملوک الارض و الانبیاء اثر حمزه اصفهانی (اصفهانی، ۱۳۶۷، ۱) و تجارب الامم ابن مسکویه رازی (ابن مسکویه، ۱۳۶۹، ۵۵) مشاهده کرد هرچند که این آثار به زبان عربی نوشته شدند اما انعکاس ایران‌گرایی فرهنگی را در این متون به روشنی می‌توان مشاهده کرد. با این همه ارزش‌های تاریخ‌نگاری ابن مسکویه در استفاده از نوع خاصی از تاریخ‌نگاری تجربی از اهمیت بسزایی برخوردار است (طباطبائی، ۱۳۸۳، ۱۹۳).<sup>۱</sup>

حضور پر رنگ مولفه ایران‌گرایی فرهنگی در آثار فوق نشان از افزایش چشمگیر

۱ طباطبائی در آثار متعدد خود به شرح مبسوطی از وضعیت تاریخ‌نگاری ایران و انحطاط تاریخ‌نگاری مورخان مسلمان پرداخته و رابطه آنرا با منحنی تحول اندیشه نشان می‌دهد. وی در آثار متأخرش نشان می‌دهد که چگونه اندیشه سیاسی که تابعی از رشد تفکر تاریخی است و تلاش‌های بیهتی و ابن مسکویه علی‌رغم قرارگیری آنها در منظومه مثبت تحول اندیشه رو به انحطاط رفته و از این جهت منجر به افول روند تحول اندیشه در تمدن ایرانی اسلامی گردید و تلاش‌های ابن خلدون نیز در انتهای این روند نتوانست منجر به تاسیس بنیان امر جدید بر اساس سنت قدمایی شود در نتیجه روند تحول تفکر در ایران و اسلام روی به محاق رفت. نگاه کنید به: طباطبائی، ۱۳۷۹، ۷۴ - ۸۶ و همو، ۱۳۸۶، ۲۸۶ - ۲۸۷

ارزش‌های مبتنی بر این امر در سراسر پهنه ایران فرهنگی و به خصوص در سطح نخبگان دربار شاهان دارد. شاهانی که نیازمند بودند مشروعیت و مقبولیت قدرت خویش را در نزد عامه مردمی که در جغرافیای ایران فرهنگی می‌زیند و در درون نظام معنایی آن می‌اندیشند و به تاریخ و جهان از دریچه آن می‌نگرند، حفظ نمایند و از همین روی دربارهای خود را برای مورخانی که این ارزش‌ها را بسط و ترویج می‌دادند می‌گشودند. البته آنها در نهایت مجبور بودند گوشه چشمی نیز به کشاکش‌ها و تضادهای قدرت خویش با دربارهای رقیب داشته و به نحوی در این چیدمان عمل کنند که برآیند آن، برافراشتگی بیشتر قدرتشان باشد حتی اگر نمونه آن نگارش تاریخ ایران به زبان عربی در رقابت با دربار سامانی یا غزنوی و یا خلافت عباسی باشد.

با این همه از تدوam این میراث حتی تا دوره سلاطین سلجوقی نیز گریزی نبود که ایشان ترک‌زبانانی کوچ‌نشین بیش نبودند و از دیگر سوی نیازمند فرهنگ غنی ایرانی، چراکه خود داعیه دار حمایت اسلام راست کیشانه سنی دستگاه خلافت بوده و توانسته بودند سرزمین‌های امرای سامانی، غزنوی و بویهی را با قدرت شمشیر سربازان متعصب شان تحت لوای قدرت ایشان قرار دهند و به این وسیله دستگاه خلافت عباسی در بغداد را نیز از سیطره امرای شیعی بویهی رهایی بخشند. اما بی‌پیشینه‌گی سیاسی سلاطین سلجوقی، ایشان را نیازمند استفاده از نخبگان دربارهای برافتاده و حرکت در دایره بافت فکری فرهنگی ایران اسلامی رواج یافته در آن عصر جهت کسب مشروعیت سیاسی و مقبولیت عمومی می‌نمود. بنابراین چه‌اندیشه‌ای بهتر از اندیشه ایران شهری و شاه آرمانی ایرانی می‌توانست برای ایشان مبنایی ایجاد کند برای اعمال قدرت متمرکز خویش بر خلاف سنت ترکی رایج در اصالت داشتن قدرت غیرمتمرکز. به همین روی بازار متونی که چنین اندیشه‌ای را ترویج می‌کردند گرم شد که مهمترین آن در این دوران مجمل‌التواریخ و القصص است.

### مجله التواریخ و القصص و تثبیت سنت تاریخ نگاری ایرانی اسلامی

در این چارچوب می‌توان به متنی تاریخی در قالب تاریخ عمومی اشاره داشت که به فارسی سره در میانه عصر سلجوقیان در حدود ۵۲۰ در فارس به نگارش درآمده است و از همین روی قابل اهمیت می‌نماید و آن هم تاریخ مجهول المؤلف مجمل‌التواریخ و

القصص است. این کتاب اثری بدیع و متفاوت است که وجودش نه تنها نمایان‌گر بافت فکری فرهنگ عصر مولف می‌باشد بلکه نوع چیدمان و فصل‌بندی اش آنرا به عنوان متنی هم ربط با عصر بلعمی و گردیزی و الگوی عمل بودن برای متون بعدی اش نمایان می‌سازد و نشان از تثبیت سنت تاریخ‌نگاری عمومی ایرانی اسلامی در عصر مولف فوق دارد. زیبایی این اثر در آن است که ایران‌گرایی فرهنگی و چشم‌اندازی که به پیشینه و تبار آن در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی ایرانی دارد را به طور واضحی در ادبیات خود در دیباچه کتاب آشکار می‌نماید. نیت مولف مجمل‌التواریخ در این بخش با این گفتارش نمایان می‌شود که «محمد بن جریر طبری شرح داده‌است همه اخبار و سیرت و سیر و ملوک پادشاهان عجم را که در اقلیم رابع بوده‌اند و بزرگتر پادشاهان عالم را و شرحی زیاده‌تر نکرده‌است الا ذکر مختصر اندر سیاحت پادشاهی ایشان اندر تاریخ خویش»، «اگرچه اخبار ملوک و اکاسره و شاهان و بزرگان ماتقدم ظاهرست بیرون از تاریخ جریر، و هر یک علی‌حده بجایگاه خویش شرفی تمام دارد...»، «اما ما خواستیم که تاریخ شاهان عجم و نسب و رفتار و سیرت ایشان در این کتاب علی‌الولی جمع کنیم بر سیل اختصار» (مجمل‌التواریخ و القصص ۱۳۷۸، ۲) و به این ترتیب بر تلاش خود در رقم زدن شیوه‌ای متفاوت با تاریخ طبری علی‌رغم استفاده از آن به عنوان یک منبع اصلی و در عین حال آغازین درباره تاریخ اساطیری ایران تأکید می‌نماید. این گفتار وی برای ما حاوی پیامی خاص است در تداوم حضور پررنگ ایران‌گرایی فرهنگی و تثبیت سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی در این دوران که در مجمل‌التواریخ و القصص مشهود است. مولف این اثر با ذکر منابع متعدد خود از تاریخ طبری و شاهنامه فردوسی تا تاریخ حمزه اصفهانی، به روشنی ادعای خود را در نگارش تاریخ عمومی ارائه کرده که در آن «تاریخ پیامبران و پادشاهان و خلفا و حکما تا بدین غایت که این کتاب تحریر افتاد و در اول بنبشتم، شرح آنکه در روزگار هر پادشاه، پیامبر کدام بود... و از هر کس چه آثار ظاهر شد و چه سیرت داشتند... و ذکر اخلاق، اندر تواریخ و مدت پادشاهی ملوک عجم» و در ادامه «ذکر نسب ترکان و هندوان و تاریخ پادشاهان روم و یونان و قبط و بنی اسرائیل و نسب و تاریخ ملوک عرب... و ملوک اسلام و خلفا و سلاطین تا بدین روزگار... بر وجهی مختصر جمع کرده شد و این کتاب را نام نهادم مجمل‌التواریخ و القصص و مخصوص کردم...» (همان، ۳) و بر اساس تقدیمی که حتی در عبارت «شرح

آنکه در روزگار هر پادشاه پیامبر کدام بود» تقدم تاریخ شاهی را بر تاریخ مقدس پیامبری در ذهنش نشان می‌دهد و این پادشاهان به جز ملوک عجم نیستند که «بزرگتر پادشاهان عالم» هستند. تاکید نویسنده با ذکر اینکه می‌خواهد «شرح اخبار ملوک عجم که میانه جهانست و از همه اطراف مرجع پادشاهان عالم از ربع مسکون است» را بیان کند مرکزیت جایگاه ارزشی ایران گرایی فرهنگی را در کانون تفکر تاریخ نگاری اش نمایان می‌سازد و حتی تاکید می‌کند که «قصه پیامبر را شرح زیادت ندادیم مگر مختصری» و به این ترتیب وی به خوانش ایرانی از تاریخ فرهنگی سرزمین خود تاکید می‌کند. وی با اشاره به اینکه فهرست اثرش را بر بیست و پنج باب آورده و به ذکر آنها پرداخته اما جالب است که فهرست اثر وی ضرورتاً بر اساس تقسیم بندی کروئولوژیک نیست (همان، ۶-۷) چرا که علی رغم اختصاص باب ثانویه به تاریخ پیامبران تا وفات پیامبر اسلام (همان، ۱۲) می‌توان ادعا کرد که کل فصل‌ها بر محوریت تاریخ باستانی ایران تنظیم شده است. چرا که وی پس از این بخش به شرح پادشاهان عجم در باب سوم (همان، ۱۴) و تداوم بخش‌های کتاب با تاریخ حکمای روم و بعضی پادشاهان آن (همان، ۱۶) و تاریخ ملوک عرب و اسلاف پیامبر در باب پنجم (همان)، به شرح خلفای راشدین با بشمارآوری حسن بن علی در این دسته (همان، ۲۳۳) و سپس خلفای بنی امیه (همان، ۲۳۴ - ۲۴۸) و خلفای بنی عباس (همان، ۲۵۳) پرداخته و سپس به ارائه تاریخ ملوک و سلاطین اسلام در باب‌های بعدی از آل سامان تا دولت آل سلجوق و زمان مولف می‌پردازد. به این ترتیب وی با ایجاد پیوستاری بین تاریخ اساطیری ایران و تاریخ خلافت اسلامی، با تاریخ سلسله‌های حاکم در پهنه ایران در عصر خلافت عباسی، تاریخ یکپارچه قدرت را در ایران اسلامی به نگارش درآورده و این عمل را مبنای تولید مشروعیت فرهنگی و مقبولیت سیاسی برای حاکمان عصر خویش یعنی سلاجقه می‌سازد. اما مجدداً نویسنده از باب هشتم به صورت اختصاصی به شرح تاریخ اساطیری ایران از کیومرث به بعد می‌پردازد اما این بار به عنوان یک رویکرد روشی که بر محتوای اثر نیز تاثیرگذار است، بر اساس روایت‌های آثاری مانند تاریخ طبری و حمزه اصفهانی و روایت بهرام موبد این بخش را توضیح می‌دهد (همان، ۲۱ - ۲۲). ولی شاهدیم که دوباره در باب دهم به این بحث می‌پردازد که «اندر روزگار هر پادشاه... پیامبر کدام است» (همان، ۷۱) و «اندر نسب ملوک عجم» که در آن ابتدا از پادشاهان پیشدادی سخن گفته (همان، ۲۳ -



(۲۴) و سپس از شاهان طبقه کیانیان (همان، ۲۵-۲۸) و سپس اشکانیان به صورتی مختصر (همان، ۲۸) و بعد به طبقه ساسانیان و ذکر ایشان به ترتیب پادشاهی پرداخته است (همان، ۳۳). اما در فصل دوم از همان باب مجدداً به ذکر «مدت پادشاهی این طبقات و ذکر بناها و کارهایی که در عمر خود کرده‌اند از پادشاهان پیشدادی تا پایان ساسانیان» بر اساس روایت‌های منابع مورد استفاده اش به صورت تفکیک شده می‌پردازد (همان، ۶۷). با انتخاب این نوع چیدمان یعنی مرکزیت ایران‌گرایی فرهنگی در تمام بخش‌های کتاب، این اثر تبدیل به تاریخ عمومی‌ای می‌شود با محوریت ایران همانطور که خود مولف نیز اشاره می‌کند، قصدش را «شرح اخبار ملوک عجم که میانه جهان است از همه اطراف مرجع پادشاهان عالم» (همان، ۳) نمایان می‌کند. به این ترتیب در مرکز نظام اندیشه مولف اثر، ایران‌گرایی فرهنگی به نحوی مشهود است که حتی می‌توان بار ایران‌گرایی سیاسی را نیز برای مضمون ایدئولوژیک آن مد نظر قرار داد و کارکردی سیاسی برای دستاوردهای این متن شناسائی کرد. هنگامیکه به افق تاریخ متن رجوع می‌کنیم می‌توانیم این درون‌مایه سیاسی را در اثر مشاهده کنیم آنگاه که می‌بینیم این متن در دوره‌ای نوشته می‌شود که امرای سلجوقی در غرب ایران در رقابت با یکدیگر برای رسیدن به عنوان «سلطان معظم» هستند (همان، ۳۱۴-۳۱۸) در برابر «سلطان اعظم» (همان، ۳۱۷) یعنی سلطان سنجر سلجوقی به عنوان آخرین سلطان بزرگ سلجوقی که اقتدارش بر شرق قلمروی سلجوقیان کامل است و با این قدرت، امکان‌های سلطنت به هر کدام از شاهزادگان سلجوقی در غرب ایران را داراست و چه میراثی پررنگ‌تر از مفاهیم برآمده از ایران‌گرایی فرهنگی که خود را در قالب تاریخ سیاسی ایران باستانی و در ذیل مفهوم پادشاهی عجم نمایان می‌سازد و درون‌مایه‌ای مناسب را برای مشابهت‌سازی با سلاطین معظم سلجوقی در بافت فکری فرهنگی ایرانی که اکنون به زبان فارسی سخن می‌گوید و در زبان فارسی فکر می‌کند، فراهم می‌سازد (آذرنوش، ۱۳۸۵، ۳۱۱)، همانند کارکرد تاریخ بلعمی در افق تاریخی عصر خویش.

### طبقات ناصری و ماندگاری سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی در دوران گذار

این رویکرد تاریخ‌نگاری به عنوان یک الگوی عمل در رقابت با گفتمان مسلط تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی حضور خود را در حاشیه حفظ کرد تا زمان حمله مغولان و عصر

گذار از فرهنگ عربی اسلامی به فرهنگ فارسی ایرانی اسلامی که این روند را در اثر دیگری نیز می‌توان مشاهده کرد و از آن روی که در عصر گذار به رشته تالیف درآمده از اهمیت خاص برخوردار است. چرا که نشان دهنده تداوم و ماندگاری سنت تاریخ نگاری ایرانی اسلامی در عصر گذار و عمل نمودن به عنوان یک الگوی عمل برای متون دوران بعد از خود می‌باشد. این اثر با نام طبقات ناصری تالیف منهج السراج جوزجانی است که برای سلاطین غوری به نگارش درآمده است اما با ذکر ۲۳ طبقه به عنوان تقسیم بندی کتاب، تاریخ عمومی‌ای را نمایان می‌سازد که شامل شرح حالی از شیوخ، بزرگان، پیامبران، خلفا و شاهان باستانی ایران بوده و داستان ملوک جنوب عربستان و سلسله‌های مختلف اسلامی در ایران و هند تا حمله مغولان به ایران را مورد بررسی قرار می‌دهد و از این حیث اثری منحصر به فرد است. هرچند وی تاریخ خود را با تاریخ انبیاء آغاز نموده است (جوزجانی، ۱۳۴۲، دیباچه، ۸) و پس از آن به ذکر تاریخ خلافت از خلفای راشدین تا پایان عباسیان از طبقه دوم تا چهارم پرداخته است (همان، ۷۷-۱۳۰)، اما با آوردن بخشی در پنج طبقه و ذکر طبقات ملوک عجم از ظهور اسلام در قالب طبقه اول باستانی، طبقه دوم کیانی، طبقه سوم اشکانی، طبقه چهارم ساسانی و طبقه پنجم اکاسره، جایگاه ایران گرایی فرهنگی را در نظام اندیشگی اش نمایان می‌سازد. هرچند می‌توان رویکرد روشی وی را در تالیف این اثر متأثر از قالب و الگوی رایج در سنت تاریخ نگاری عمومی اسلامی دانست که به نظر تحلیلی مناسب تر از این اثر به دست می‌دهد. پس از آن نیز وی در مابقی طبقات به ذکر سلسله‌های ایرانی حاکم از طاهریان تا غوریان بر سرزمین‌های اسلامی پرداخته که با هجوم مغول به پایان می‌رسد. می‌توان این چیدمان و انتخاب آن توسط جوزجانی را که در تداوم تاریخ اساطیری سیاسی ایران زمین و سلسله‌های ایرانی پس از ظهور اسلام نمایان شده است، دلیلی دیگر بر قرارگیری سنت تاریخ نگاری ایرانی اسلامی در دال مرکزی گفتمان حاکم بر طبقات ناصری و پیرو آن در نظام معنایی زبان فارسی در آن عصر و البته زیست جهان فرهنگ ایرانیان عصر گذار دانست که با نگارش چنین اثری تلاش می‌کند دانش تولیدی خود را در پیوند با دستگاه قدرت (دربار سلاطین غوری) قرار دهد و از طریق رسوب یافتگی در نظام شناختی ایرانیان ساکن در پهنه فرهنگی ایران زمین حضور خود را معنادار ساخته و خود را از حاشیه به متن رسانده و گفتمان خود را تبدیل به گفتمان مسلط سازد. این نظر در مورد منهج سراج و اقتضائات

دیگر فرهنگی سیاسی اجتماعی آن عصر به نظر همگرایانه تر است چرا که در این دوران دیگر زبان فارسی، زبان رایج فرهنگی ایران فرهنگی شده است و زیست جهان ساکنان ایران زمین در نظام معنایی زبان فارسی نمایان می‌شود. همانطور که می‌توان مدعی شد با نگارش آثاری به این شیوه و تقسیم بندی سلسله ای تاریخ سرزمینی مستقلی برای جغرافیای فرهنگی ایران اسلامی پدید می‌آید که آخرین حاکمان هر عصر در زمان مولف، میراث داران قدرت مشروع فرهنگ سیاسی ایران در پیوند آنها با دیرینه ترین روزگار تا به امروز موافق محسوب شوند. بنابراین می‌توان ادعا کرد تالیف طبقات ناصری نشان از رشد گفتمان سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی و تبدیل آن به گفتمانی هم طراز دیگر سنت‌های تاریخ‌نگاری داشته و از این جهت زمینه ای را می‌سازد که در عصر متاخر پس از حمله مغول خود را تبدیل به الگوی عملی برای آثار بعدی نماید. این امر مرهون رشد عنصر ایران‌گرایی فرهنگی در زیست جهان جغرافیای فرهنگی ایران زمین است.

### تاریخ‌گزیده و الگوی تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی در دوران متاخر

تاریخ‌نگاری عمومی پس از هجوم مغولان از گسترش خاصی برخوردار شد که بازتاب آنرا حتی در اثر رشیدالدین فضل‌الله همدانی یعنی جامع‌التواریخ نیز می‌توان مشاهده کرد. تفاوت عمده‌ای که در رویکرد تاریخ‌نگاری عمومی دوران متاخر پدید آمد، گسترده تر شدن نوعی از تاریخ‌نگاری عمومی با محوریت تاریخ حاکمان مغول است که به دلیل وسعت نظر به وجود آمده در زیست جهان مولفان عصر مغولی است که خود ناشی از فتوحات و گستره سرزمین‌های تحت سیطره مغولان یعنی از چین تا مرزهای فرنگ می‌باشد. اما متأسفانه بخش‌های مختلف جامع‌التواریخ به صورت ناقص به دست ما رسیده و تنها می‌توان حدس زد که وی هم در روش تاریخ‌نگاری خود با توجه به بخش‌های باقی مانده، به اسلوب تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی عمل کرده است. اما این روند که با فارسی‌نگاری نیز همراه بود نشان از تحولات خاصی داشت. هرچند تاریخ‌نگاری عربی نیز به حیات خود ادامه داد اما می‌توان استنتاج کرد که با توجه به رویکرد زبانی آنها، مخاطبان عرب زبان آثاری مانند تاریخ منتظم (ابن جوزی، ۱۴۱۲، جلد‌های مختلف) و تاریخ اسلام ذهبی (ذهبی، ۱۴۱۹، جلد‌های مختلف) که نمونه‌ای خالص از تاریخ‌های عمومی اسلامی اند و به خصوص تاریخ‌الکامل ابن‌اثیر را که نمونه کامل از الگوبرداری از تاریخ طبری است (ابن‌اثیر، ۱۴۲۰، ۱)، همچنان طیف

نخبگان سیاسی و فرهنگی و دینی و عامه مردمان عرب زبان غرب اسلامی را شامل می‌گشت و نه مخاطبان عامه ای را که غرق در زیست جهان ایرانی اسلامی و در درون نظام معنایی زبان فارسی بودند. رویکرد این آثار برای ارائه یک تاریخ پویا از طریق جمع‌آوری وقایع در یک چهارچوب سالنامه‌ای، قابل توجه است که خود معیاری برای نویسندگان بعدی گشت (گیب، ۱۳۶۱، ۱۲۲). در این چهارچوب می‌توان مشاهده کرد که این روند با نگارش تاریخ جهانی جامع التواریخ به عنوان نمونه‌ای منحصر به فرد تکمیل تر و برجسته تر گشت که مرکب از اطلاعاتی راجع به نژادهای ترک و مغول، تاریخ چنگیزخان، اسلاف و اخلاف وی خصوصاً ایلخانان ایران تا زمان غازان خان است. قسمت دوم اثر وی نیز که نمونه‌ای از سنت تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی است حاوی تاریخ انبیاء و شاهان باستانی ایران، زندگی حضرت محمد (ص)، تاریخ خلفا و سلسله‌هایی است که تا زمان هجوم مغولان حکومت کرده‌اند. این رویکرد وی و فارسی‌نویسی این اثر نیز نشان از تداوم سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی و نهادینه شدن آن هرچند به صورت ترکیبی در سنت تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی دارد. از این گذشته وی با نگارش تاریخ چین، یهود، فرنگیان و هندیان به همراه فصلی درباره بودا، رویکرد نوین اما بی‌ادامه‌ای را در قالب تاریخ عمومی نیز ابداع کرد. این روند در عصر فترت مغولان با نگارش تاریخ گزیده در قالب تاریخی ایرانی اسلامی عمومی به زبان فارسی به حیات خود ادامه داد و از آن پس در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی تبدیل به روندی شد که تلاش داشت به عنوان متن مرکزی شناخته شده و جایگاه حاشیه‌ای اش را با توجه به سپهر معرفتی ایرانیان که در رایج شدن زبان فارسی نمایان شده بود، تغییر دهد. می‌توان با این ادله مدعی شد این روند تا حدودی نیز موفق بود چرا که با نگارش آثاری همچون تاریخ خیرات و اصح التواریخ و تاریخ‌نگاری‌های دیگر مانند مجمع التواریخ السلطانیه حافظ ابرو، توانست حیات خود را تضمین کند. همانطور که ذکر شد در دوران متاخر پس از هجوم مغولان می‌توان این رویکرد را در اثر حمدالله مستوفی یعنی تاریخ گزیده مشاهده کرد که البته این رویکرد در آن از برجستگی خاصی نیز برخوردار است. زیرا که مولف در نظام معرفتی زیست جهانی زندگی می‌کند که دیگر در آن نظام دانایی ایران‌گرایی در قالب غلبه زبان فارسی حیات پایدار خود را ایجاد کرده است. مستوفی در تاریخ گزیده خود از ذکر داستان آفرینش کاینات و داستان پیامبران تحت تاثیر الگوی غالب تاریخ‌نگاری عمومی اسلامی استفاده کرده و پس از آن با رویکردی فرهنگی به ذکر بخشی

در باب حکما پرداخته که نشان از جایگاه برجسته این عده در نظام باورهای وی دارد (مستوفی، ۱۳۶۲، ۶۲ - ۷۴). این انتخاب در فصل بندی و قراردعی این بخش‌ها در باب اول و دوم و فصول آن با تاریخ آفرینش و پیامبران و ذکر حکما، در این کار نشان از رویکرد مولف و نظام ارزشی وی در تالیف اثر خود دارد که اولویت‌های ارزشی وی را در نظام دانائی دستگاه معرفتی اش هویدا می‌سازد. اما وی در باب دوم به عنوان بخشی مستقل به ذکر پادشاهانی که پیش از اسلام بوده‌اند در چهار فصل مجزا می‌پردازد که شاهان پیشدادی، کیانیان، ملوک الطوائف و سلسله ساسانی معروف به آکاسره را در چهار فصل شامل می‌شود (همان، ۷۵ - ۱۲۷). پس از آن وی در باب سوم به ذکر داستان زندگی پیامبر پرداخته (همان، ۱۲۸) که نشان از اولویت ارزشی وی در انتخاب تاریخ اساطیری ایران پیش از تاریخ مقدس اسلامی در نزد نظام اندیشگی اش دارد. در ادامه با ذکر تاریخ خلفای راشدین با بشمار آوردن حسن بن علی در این مجموعه، فصلی را به صورت مستقل به امامان شیعی اثنی عشری اختصاص می‌دهد (همان، ۲۰۱ - ص ۲۰۷) و سپس با اختصاص فصل مستقلی به صحابه عظام و جمعی از تابعین، اولویت دهی نظام عقیدتی شیعی اش را در تدوین اثرش هویدا می‌سازد چرا که در نزد اهل سنت صحابه و تابعین از جایگاه اندیشگی مهمی در تکوین دستگاه معرفتی شان برخوردارند هرچند که مستوفی با این اقدام خود ترکیبی متوازن را در ارائه تصویری جامع از دنیای مذهبی عصر خود نمایان می‌سازد و طیف مخاطبان خود را نیز نشان می‌دهد. در ادامه بخش صحابه و تابعین، وی به شرح تاریخ خلفای بنی امیه با عنوان «ذکر پادشاهان بنی امیه» پرداخته و پس از آن به ذکر خلفای بنی عباس می‌پردازد. در ادامه بخش‌های کتاب باب مستقلی را شاهدیم در ذکر پادشاهانی که در صدر اسلام بوده‌اند البته در فصل‌های مجزایی که از صفاریان آغاز و با ذکر پادشاهی مغول در فصل انتهایی به پایان می‌رسد (همان، ۱۳۱). با این رویکرد مولف تاثیرپذیری اش را از سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی نمایان می‌سازد و انتخاب الگوی قالبی آن نیز این امر را تایید می‌کند. وی باب پنجم را به ذکر ائمه سنت و قراء و مشایخ و علمای دین و شعرا اختصاص داده و کتاب خود را با رویکرد جغرافیای تاریخی در مورد شهر قزوین به پایان می‌رساند.

### تاریخ خیرات و رشد ایران‌گرایی فرهنگی در تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی

این اثر از اهمیت خاصی در تاریخ‌نگاری عصر تیموری برخوردار است زیرا الگوی تاریخ

نگاری مستوفی با تغییراتی نیز در تاریخ خیرات، از آن روی که از تاریخ گزیده در نگارش تاریخ خیرات استفاده شده، با تفاوت هایی همراه با حذف بخش صحابه و تابعین و علمای اهل سنت ادامه یافته است و از این جهت می توان تاریخ خیرات را تأثیرپذیر از تاریخ گزیده دانست.

تاریخ خیرات اثری است در قالب تاریخ عمومی که در عصر تیموریان به نگارش درآمده است. در این اثر با توجه به دوره زمانی تالیف، تأثیر بافت فرهنگی و زیست جهان مولف به طرز واضحی آشکار است به نحوی که گرایش ایران گرایی فرهنگی به عنوان گفتمان مسلط این دوران در رویکرد نگارشی وی بازتاب یافته است. آنجا که در طبقات اول قسم اول اثر خویش تاریخ اساطیری ایران فرهنگی یعنی پیشدادیان و کیانیان را به همراه تاریخ سلسله ای و سیاسی پادشاهی ساسانی به صورتی مستقل آورده است و در آن با اقتباس از تاریخ نگاری های پیشین و سنت تاریخ نگری اسلامی ایرانی در دوره متقدم مانند تاریخ طبری و در دوره گذار پس از حمله مغول مانند جامع الثواریخ، طبقات ناصری و تاریخ گزیده و تاریخ حافظ ابرو استفاده شده است، همانطور که مولف نیز با ذکر نام این کتب، تأثیرپذیری خویش را از این آثار در تدوین تاریخ خیرات نشان می دهد. به نظر می رسد تاریخ خیرات را نیز باید در همین الگوی تاریخ نگاری ایرانی اسلامی قرار داد چراکه با توضیحات فوق انتخاب این الگو برای مولف تاریخ خیرات دیگر امری طبیعی جلوه می کند که نشان از تثبیت این الگو به عنوان سنتی رایج در تاریخ نگاری ایرانی- اسلامی دارد. خود مولف نیز معترف است از تاریخ حافظ ابرو استفاده کرده ولی با تفاوت هایی که ناشی از تأثیر تاریخ گزیده در آن است.

وی اثر خود را به سه بخش با عنوان «قسم» تقسیم کرده است که قسم اول آن که در تاریخ باستانی ایرانیان است از کیومرث تا یزدجرد و چهار طبقه دارد که در آن پیشدادیان (عباس علیزاده، ۱۳۸۷، ۱۴ - ۴۰)، کیانیان (همان، ۴۰ - ۸۲)، اشکانیان (همان، ۸۳ - ۸۸) و طبقه چهارم ساسانیان (همان، ۸۹ - ۱۲۵) را معرفی می نماید و همین روند تاریخ نگاری ایرانی اسلامی را ادامه می دهد. وی در تمام بخش های تاریخ باستانی ایران به شرح حکایت های مختلف راجع به شاهان ایرانی و سیرت آنها در قالب «خبر» پرداخته و داستان های شاهنامه فردوسی را که شرح پهلوانان ایران قدیم است مانند رستم و زال و کیکاووس و اسفندیار و ... را در جای جای این بخش ذکر می نماید به نحوی که دیدن این

بخش به صورت مستقل، خود نوعی تاریخ‌نگاری ایرانی تمام عیار جلوه می‌یابد. انتخاب این بخش نخست به تاریخ اسطوره‌ای ایران که به قول نویسنده به ترتیب ارباب تاریخ صورت گرفته است معنی خاصی را برای مخاطبین آن به همراه دارد و آن هم تصاعد عنصر ایران‌گرایی فرهنگی در زیست جهان این دوره است که در انتخاب تقدم تاریخ ایران نسبت به تاریخ اسلام جلوه پیدا کرده است. پس از آن است که خراسانی در قسم دوم، ذکر داستان زندگی پیامبران را که از «شیت نبی است که پیامبر ما را نسب به او می‌رسد» (خراسانی، بی تا، ۷) آورده که طبقه اول آن اجداد نبی (عباس‌علیزاده، همان، ۱۲۵)، طبقه دوم خلفای راشدین تا زمان حضرت علی (همان، ۱۴۲ - ۱۷۰)، و طبقه سوم را ائمه معصومین می‌آورد و پس از آنها در طبقات بعدی به ذکر خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس می‌پردازد. وی با اولویت دادن به این بخش باستانی نسبت به تاریخ زندگی پیامبر اسلام و خلفای راشدین، اولویت ایران‌گرایی فرهنگی اش را که در نظام معنایی زبان فارسی این اثر حضور دارد، نشان می‌دهد. به این ترتیب باید تاریخ خیرات را هم در ادامه منحنی رشد یافته سنت تاریخ‌نگاری عمومی ایرانی اسلامی فارسی دید که البته از دوره مغول به بعد با اقتباس از تاریخ گزیده پیوستی مذهب گرایانه نیز در آن راه یافته‌است.

قابل اشاره است که این الگوی تاریخ‌نگاری ایرانی-اسلامی در دوره‌ای که تاریخ گزیده نمونه‌ای بارز از آن را نشان می‌دهد، روندی را پدید آورد که از امکانات نظام معنایی زبان فارسی یعنی شعر استفاده کرده و خود را در تدوین آثار منظومه‌نامه‌ای تحت تاثیر شاهنامه فردوسی نمایان ساخت (مرتضوی، ۱۳۴۱، ۱۳۸).

### مجمع التواریخ السلطانیه و کاربرد تاریخ‌نگاری ایرانی-اسلامی

تاریخ‌نگاری ایرانی-اسلامی در همین روند در دوره تیموری نیز ادامه یافت و در آثار حافظ ابرو نیز نمایان گشت هرچند کار حافظ ابرو نگارش تاریخ عمومی‌ای است با اقتباس از جامع التواریخ اما می‌توان آنرا با سنت تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی هم‌زمینه در نظر گرفت. اثر مشهور حافظ ابرو با عنوان مجمع التواریخ السلطانیه به چهار مجلد تقسیم می‌شد (حافظ ابرو، ۱۳۷۲، مقدمه). جلد اول آن حاوی شرح زندگی پیامبران قبل از اسلام، اساطیر و داستان‌های ایران باستان تا زمان فتوحات اعراب بوده، جلد دوم شامل زندگی پیامبر اسلام و تاریخ خلافت تا زمان سقوط آن در ۶۵۶ بوده و جلد سوم آن نیز به تاریخ

ایران تا زمان حمله مغول می‌پردازد. جلد چهارم این اثر که عنوان مجزای زبده التواریخ بایسنقری را داشت شامل دو قسمت می‌شد. قسمت اول در واقع ظفرنامه شامی را تکمیل می‌کرد و بعضی از قسمت‌ها به آن مجموعه اضافه شده و تاریخ ایران را تا زمان مرگ تیمور مورد بررسی قرار می‌داد. تمام این موارد در این مجلد نیز به صورت سالشماری به سالهای مجزایی تقسیم شده بود. قسمت دوم نیز شرح حال سلطنت شاهرخ تا سال ۸۳۰ بوده و سومین و بزرگترین بخش را تشکیل می‌دهد (تایوئر، ۱۳۶۱، ۱۷۶). رویکرد و روش حافظ ابرو در روضه الصفا می‌خواند (۱۳۸۰، ۳-۶) نیز ادامه پیدا کرد و پس از وی نیز در نگارش حیب السیر خواندمیر (۱۳۳۳، ۲-۵) تداوم یافت. مشاهده می‌شود که در این دوران الگوی تاریخ نگاری اسلامی هم به عنوان محتوا و هم به عنوان فرم قالبی آثار فارسی از جایگاه تثبیت شده‌ای برخوردار گشته‌است چرا که دیگر درگفتنمان مسلط زیست جهان ایران فرهنگی، عنصر ایران گرایی فرهنگی دارای هژمونی گردیده و در نتیجه این موضوع در متونی که به زبان فارسی به نگارش درمی‌آیند منعکس می‌گردد.

### نتیجه

در این تحقیق تلاش شد پرسش‌های تحقیق درباره الگوی حاکم بر تاریخ نگاری عمومی فارسی تا عهد تیموری مورد شناسائی قرار گیرد و تبار آن الگو مشخص شود. بنا بر فرضیه تحقیق نیز ریشه این امر را باید در ایران گرایی فرهنگی جستجو کرد که با رشد زبان فارسی دری از قرن چهارم به بعد تا عصر تیموری همچون عنصری ثابت برای تکوین سنتی در تاریخ نگاری عمومی اسلامی با عنوان سنت تاریخ نگاری ایرانی اسلامی قرار داشت که در آن تاریخ باستانی ایران حضوری پر رنگ داشته و از همین روی به عنوان یک عنصر دیگر در این سنت به حساب می‌آید. این روند در تاریخ بلعمی ابداع و در تاریخ گردیزی تداوم یافت و با مجمل التواریخ و القصص و طبقات ناصری تثبیت شد. در دوران مغول نیز با حاکم شدن زبان فارسی به عنوان زبان رایج این سنت تداوم یافت که نمونه آن را در تاریخ گزیده به طرز واضحی می‌توان مشاهده کرد. همین روند تا عصر تیموری ادامه یافته و در تدوین مجمع التواریخ حافظ ابرو خود را باز نمایاند. تاریخ خیرات نیز با الگو برداری از تاریخ گزیده و تاریخ حافظ ابرو پیوستگی خود را در سنت تاریخ نگاری ایرانی اسلامی مشخص می‌نماید در عین حال که با آغاز تاریخ خود با تاریخ اساطیری ایران، برجستگی و



هژمونیک شدن عنصر ایران‌گرایی فرهنگی را در نظام معنایی زبان فارسی آشکار می‌نماید. از همین جهت تاریخ خیرات به عنوان الگویی تکامل یافته از سنت تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی فارسی نویس خود را برای آثار آینده باز می‌نمایاند که در روضه الصفا و حبيب السیر نیز به صورتی امری عادی و طبیعی تداوم یافت.

## منابع

۱. آذرنوش، آذرتاش، تاریخ ترجمه از عربی به فارسی، تهران: سروش، ۱۳۷۵ ش.
۲. آذرنوش، آذرتاش، چالش میان فارسی و عربی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۵ ش.
۳. آینه وند، صادق، علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی، جلد اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷ ش.
۴. ابن اثیر، عزالدین، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر، ۱۴۲۰ ق.
۵. ابن جوزی، عبدالرحمن، المنتظم فی التاریخ والامم، بیروت: دارالکتب، ۱۴۱۲ ق.
۶. ابن مسکویه، احمد، تجارب الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران: سروش، ۱۳۶۹ ش.
۷. اصفهانی، ابوحمزه، تاریخ پیامبران و شاهان، ترجمه جعفر شعار، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷ ش.
۸. بلعمی، محمد، تاریخ بلعمی، به تصحیح محدثی بهار، تهران: انتشارات اداره کل نگارش وزارت فرهنگ، ۱۳۴۱ ش.
۹. بهار، محمد تقی، سبک‌شناسی، ج ۲ و ج ۳، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲ ش.
۱۰. بولت، ریچارد، گروهش به اسلام در قرون میانه، ترجمه محمد حسین وقار، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۴ ش.
۱۱. بیهقی، ابوالفضل، تاریخ بیهقی، تصحیح علی اکبر فیاض، مشهد: دانشکده ادبیات، ۱۳۴۴ ش.
۱۲. تاپوئر، فلیکس، مکتب تاریخ‌نگاری ایرانی در اسلام، تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر گستره، ۱۳۶۱ ش.
۱۳. جوزجانی، منهای السراج، طبقات ناصری، به تحقیق عبدالحی حبیبی، کابل: نشر انجمن تاریخ افغانستان، ۱۳۴۲ ش.
۱۴. حافظ ابرو، عبدالله، زبده التواریخ، تصحیح حاج سید جوادی، تهران: وزارت فرهنگ، ۱۳۷۲ ش.
۱۵. حضرتی، حسن، دانش تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۱۶. حمیدی، جعفر، تاریخ نگاران، تهران: انتشارات دانشگاه بهشتی، ۱۳۷۲ ش.
۱۷. خراسانی، تاریخ خیرات، نسخه خطی، دانشگاه تهران: کتابخانه مرکزی، شماره ۵۵۷۶.
۱۸. خواند میر، غیاث الدین، تاریخ حبيب السیر فی اخبار افراد بشر، تهران: خیام، ۱۳۳۳ ش.
۱۹. دنوری، ابوحنیفه، اخبار الطوال، ترجمه صادق نشات، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶ ش.

۲۰. ذهبی، شمس الدین، تاریخ اسلام و وفیات المشاهیر و الاعیان، تصحیح عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتاب، ۱۴۱۹ ق.
۲۱. رازی، مسکویه، تجارب الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران: سروش، ۱۳۶۹ ش.
۲۲. سلطانی، علی اصغر، قدرت، گفتمان و زبان، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴ ش.
۲۳. طباطبایی، جواد، ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
۲۴. طباطبایی، جواد، درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر، ۱۳۸۷ ش.
۲۵. طباطبایی، جواد، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۶ ش.
۲۶. طباطبایی، جواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر، ۱۳۸۳ ش.
۲۷. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: نشر اساطیر، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ش.
۲۸. عابد الجابری، محمد، ما و میراث فلسفی امان، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: نشر ثالث، ۱۳۸۷ ش.
۲۹. عباس علیزاده، علی، تصحیح تاریخ خیرات، پایان نامه، دانشگاه تهران: کتابخانه دانشکده ادبیات، ۱۳۸۷ ش.
۳۰. فیرحی، داود، دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸ ش.
۳۱. کریستن سن، آرتور، نخستین انسان و نخستین شهروار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۷ ش.
۳۲. گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷ ش.
۳۳. گیب، همیلتون، تطور تاریخ نگاری در اسلام، تاریخ نگاری در اسلام، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر گستره، ۱۳۶۱ ش.
۳۴. لمبتن، آن، تداوم و تحول در تاریخ ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر نی، ۱۳۸۶ ش.
۳۵. مرتضوی، منوچهر، تحقیقی درباره ایلخانان ایران، تهران: کتابفروشی تهران، ۱۳۴۱ ش.
۳۶. مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶ ش.
۳۷. مستوفی، حمدالله، تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.
۳۸. معینی علمداری، جهانگیر، موانع نشانه شناختی گفت و گوی تمدن‌ها، تهران: نشر هرمس، ۱۳۸۰ ش.
۳۹. منزوی، احمد، فهرست نسخه‌های خطی دانشگاه تهران، تهران: موسسه فرهنگی منطقه‌ای، ۱۳۴۸ ش.
۴۰. میر خواند، محمد، تاریخ روضه الصفا فی سیره الانبیاء والملوک و الخلفاء، مصحح: جمشید کیان فر، تهران، نشر اساطیر، ۱۳۸۰ ش.
۴۱. میلانی، عباس، تجدد و تجددستیزی در ایران، تهران: نشر اختران، ۱۳۸۷ ش.
۴۲. میلز، سارا، گفتمان، ترجمه فتح محمدی، تهران: نشر هزاره سوم، ۱۳۸۲ ش.
۴۳. همدانی، رشید الدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، چاپ چهارم، تهران: نشر البرز، ۱۳۷۴ ش.
۴۴. یعقوبی، ابن واضح، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳ ش.
۴۵. -----، مجمل التواریخ و القصص، تصحیح سیف الدین نجم آبادی، آلمان: دومونده، ۱۳۷۸ ش.