

دوفصلنامه علمی- پژوهشی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)
سال بیست و هفتم، دوره جدید، شماره ۱۹، پیاپی ۱۰۴، بهار و تابستان ۱۳۹۶

خودی - دیگری مذهبی در تاریخ‌نگاری عالم آرای نادری^۱

زلیخا امینی^۲

ابوالفضل رضوی^۳

تاریخ دریافت: ۹۵/۸/۱۹

تاریخ تصویب: ۹۶/۱۲/۷

چکیده

محمد کاظم مروی (متولد ۱۱۳۳ ه. ق.) یکی از تاریخ‌نگاران عصر افشاریه است که در کتاب *عالم آرای نادری* به بازگویی مهم‌ترین ویژگی‌های هویت دینی جامعه ایرانی اهتمام ورزیده است. این پژوهش می‌کوشد با شناخت دیدگاه محمد کاظم مروی در موضوع «خودی - دیگری» مذهبی، تأثیر هویت دینی و بازتاب آن را در محتوا و روش تاریخ‌نگاری *عالم آرای نادری* بازجوید. از این رو، برای تحقق این هدف، پرسش‌های زیر مطرح است: مهم‌ترین مؤلفه‌های «خودی - دیگری» مذهبی در تاریخ‌نگاری *عالم آرای نادری* چیست؟ و مورخ در جهت بازشناسی،

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2018.12426.1095

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول)؛ z_sh_amini@yahoo.com

۳. ابوالفضل رضوی، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی؛ abolfazlrazavi@khu.ac.ir

تشخیص و تعریف «خودی» مذهبی از «دیگری» مذهبی دوره مورد پژوهش، چگونه مواجهه‌ای داشته است؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، فرضیه زیر ارائه شده است:

روند تکوین و تحول عناصر «خودی - دیگری» مذهبی در تاریخ‌نگاری عالم‌آرای نادری، از رویدادهای داخلی و خارجی چندی تأثیرپذیر بوده است. به این معنی که با تکوین حکومت افشاری «خودی - دیگری» مذهبی متأثر از رویدادهای داخلی در چارچوب تضاد درون دینی و مذهبی با عثمانی سنی مذهب و همچنین نزاع قدرت‌ها و قومیت‌های معارض داخلی و رقابت‌های سیاسی و ارضی معنا می‌یابد و با توجه به همسایگی حاکمیت اهل سنت ازبکان و عثمانی، «دیگری» مذهبی در این دوره بر بنیان تقابل مذهب اهل سنت «دیگری» و تشیع «خودی» با عثمانی و ازبکان بوده است. بنابراین، نوشتار پیش‌رو در صدد است تا با معرفی، بررسی و مطالعه «خودی - دیگری» مذهبی در تاریخ‌نگاری عالم‌آرای نادری از طریق درک مفهومی و روشمند گزارش‌های آن، به شناخت وجوه عمده حیات فکری فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و مذهبی این برهه دست یابد.

واژه‌های کلیدی: تاریخ‌نگاری، هویت دینی، عالم‌آرای نادری، نادرشاه، خودی-دیگری.

مقدمه و طرح مسئله

تاریخ‌نگاری عنصری ذهنی و مفهومی است که در هر دوره متناسب با نیازهای خودش بازتولید می‌شود تا بتواند با واقعیت زمانه خود کنار بیاید. تاریخ‌نگاری کنش دوسویه مورخ و واقعیت تاریخی است. در هر متن تاریخ‌نگارانه تداخل افق کنونی مورخ با افق گذشته وجود دارد. در تاریخ‌نگاری هر مورخ، هم عوامل ذهنی (اپیستمولوژیک)، که بر سه پایه مذهب‌شناسی، فلسفه‌شناسی و علم‌شناسی استوار است، و هم عوامل عینی (آنتولوژیک) که عبارتند از ساختارهای بیرونی، محیط سیاسی، جامعه‌شناسی، طبقاتی، قومی، ملی و نژادی

بوم‌زیست بر اندیشه مورخ تأثیر می‌گذارد (حضرتی، ۱۳۸۰: ۱۵۴-۱۵۶). هر استراتژی بنا به ماهیت، اهداف و ایدئولوژی خود برای تحقق‌بخشیدن به تاکتیک‌هایش از ابزارهای خاص بهره می‌گیرد (حسن‌زاده، ۱۳۸۶: ۳). بنابراین تاریخ‌نگاری در پی آن است شرحی منضبط، منسجم و درک‌شدنی درباره وقایع تاریخی ارائه دهد و دانش تاریخ را از بازگویی حوادث پراکنده به سمتی هدایت کند تا در خدمت شرح و تفسیر سرگذشت جمعی انسان در سیر تکاملی‌اش قرار دهد (رضوی، ۱۳۹۴: ۲۴). بر این اساس، تاریخ‌نگاری ایرانی یکی از محمل‌هایی است که عناصر هویتی ایرانی را می‌توان به وفور در آن جستجو کرد. اغلب مورخان ایرانی به خاطر دلبستگی به قومیت، ملیت و دیانت خود، سال‌ها عمر خود را صرف ثبت افتخارات ملی، دینی، نژادی، ادبی و فرهنگی گذشته‌ای که بدان تعلق دارند، کرده‌اند تا آن را به آیندگان بسپارند. هرچند نمی‌توان همه آثار تاریخ‌نگاری ایرانی را از نظر شکل و محتوای هویت در یک سطح قرار داد، اما اغلب آنان کم و زیاد به این پدیده توجه کرده‌اند (حسن‌زاده، ۱۳۸۹: ۴). اما سؤالی که مردم هر جامعه و یا هر ملتی درباره شناسایی و بازشناسی خود مطرح می‌کنند عبارت از این است که «چه» بوده‌اند یا «که» بوده‌اند و یا «چه» هستند و از چه جایگاهی برخوردارند. هویت، فرایند پاسخ‌گویی آگاهانه هر فرد، قوم یا ملت به پرسش‌هایی از این قبیل می‌باشد که از «خود» او می‌شود.

هویت، در ادراک فرد از «خود» ریشه دارد و دارای بنیانی روان‌شناسانه است. «خود» در فرایند اجتماعی شدن با اتخاذ دو موضع «تشخص/تمایز» هم از «دیگری» تمیز داده می‌شود و هم به طرزی مداوم در پیوند و نسبت با «دیگری» مورد بازشناسی قرار می‌گیرد. در پیوند دیالکتیکی میان ذهن، خود و جامعه، به تمایزهای «خود» با «دیگری» پی برده و این تفاوت‌ها خود منبع شناسایی دو مقوله «خودی» و «دیگری» می‌شود (خلیلی، ۱۳۸۲: ۶۸-۶۹). در خصوص هویت، «دیگری» نیز به معنای ساخت هویتی است که هویت «خود» را در نسبت و رابطه با آن تعریف می‌کند. وجود «خود» وابسته به وجود «دیگری» است و این «دیگری» توسط «خود» بر ساخته می‌شود. در واقع «خودی»، «دیگری» را به عنوان به ساخت هویتی برمی‌سازد و هویتش را در نسبت با آن تعریف می‌کند بسته به این که انسان‌ها در تقابل با چه «غیر» یا «دیگری» قرار گرفته باشند، سؤال آنها از «کیستی» و «چیستی» و نحوه پاسخ‌گویی

ایشان بدان متفاوت خواهد بود. «انسان و جوامع اساساً از طریق تماس و رویارویی با جوامع و انسان‌های متفاوت نسبت به هویت خویش آگاه گشته یا از آن پرسش می‌کنند. هویت در صورت خاص و ویژه‌اش، نه در جریان حدیث نفس و تفحص از هستی خود در انزوا، بلکه از خلال مواجهه با «غیری» در بیرون از حیطه هستی ما (فردی و جمعی) سر برمی‌آورد. اصولاً سؤال از کیستی و چیستی، بدون «غیری» متمایز از «خود» موجود ناممکن است. انسان تنها در پرتو «دیگری» است که «خود» می‌شود و وجودی ویژه یعنی «هویت» می‌یابد (کچویان، ۱۳۸۵: ۶۰). باید گفت که خود زمانی مطرح می‌شود که در مقابل دیگر قرار گیرد. تا زمانی که در حیات بشر عنصر دیگر وجود نداشته باشد، شناخت خود نیز عملی نخواهد شد، برای مثال روز زمانی معنی دارد که شبی باشد و بنابراین وقتی از هویت بحث می‌شود از تمایز و تفاوت سخن گفته می‌شود (حسن‌زاده، ۱۳۸۱: ۷۴). بدیهی است که هویت پدیده‌ای ثابت و تغییرناپذیر نیست، بلکه از آنجا که جوامع انسانی در برخورد و تعامل دائم با شرایط و تغییرات محیط طبیعی، و از سوی دیگر در برخورد و ارتباط مستمر با جوامع دیگر هستند، لذا فرایند ناشی از تعامل این دو در طول زمان تعیین‌کننده نسبی خصوصیات قومی، اجتماعی و ملی یک جامعه یا به عبارت دیگر، بیان‌کننده ویژگی‌ها و مشخصه‌های مشترک و به طور خلاصه هویت جمعی آنهاست (هرمیداس‌باوند، ۱۳۷۷: ۱۸). به بیان دیگر، کیستی و چیستی ایرانیان در هویت‌های خانوادگی (نسبی و سببی)، قومی، قبیله‌ای، زبانی (لهجه)، مذهبی (توأم با تعصب و خرافه) و در سطح سیاسی به عنوان رعایا و مانند آن تعریف می‌شد (ملایی‌توانی، ۱۳۸۲: ۱۵۴؛ احمدی، ۱۳۸۸: ۶۰). بنابراین در نوشتار حاضر وقتی از خودی - دیگری سخن به میان می‌آید، غالباً ارتباط و نسبت هویت مذهبی و تاریخ‌نگاری مد نظر است.

این پژوهش درباره مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده «خودی - دیگری» مذهبی در تاریخ‌نگاری عالم‌آرای نادری است. دوره زمانی این اثر، همان‌گونه که از عنوان آن برمی‌آید، ایران عصر فرمانروایی افشاریه است که ویژگی‌ها و شاخصه‌هایی چند را در خود دارد: نخست آن که عصر کشمکش و ستیزه‌جویی میان مدعیان مختلف بر سر دستیابی به قدرت است، و دیگر این که به تبع بی‌ثباتی سیاسی سبب به هم‌ریختگی ساختارهای قومی و قبیله‌ای و طرح

ادعاهای متفاوت شده است. براین اساس، مروی، زاده محیط پر آشوب مرو، و پرورده فضای پراضطراب مشهد در آخرین روزهای عصر صفوی و نخستین روزهای تکاپوهای نادر است، عصری که دوره انحطاط فرهنگی بود و مخصوصاً مرو در گوشه دورافتاده مرزی شمال شرق ایران محل تاخت و تاز ازبک‌ها و ترکمن‌ها بود. پژوهش حاضر می‌کوشد مؤلفه‌های خود-دیگری در این عصر و بستر هویتی آن در کتاب تاریخ‌نگاری عالم‌آرای نادری را بررسی کند. نگارندگان این پژوهش برآنند تا از طریق مطالعه و بررسی اوضاع مذهبی، سیاسی و محیط فرهنگی عصری که مروی در آن می‌زیسته، نخست تأثیر شرایط و اوضاع زمانه را بر تفکر و نگرش مذهبی مروی به بحث بگذارند، آنگاه با ارزیابی گزارش وقایع و رخداد‌های بیان‌شده، به بررسی سبک و خصوصیات تاریخ‌نویسی مروی و نتیجه‌گیری از آن بپردازند.

پیشینه پژوهش

در باره موضوع تحقیق حاضر، عمده پژوهش‌ها با محوریت عمدتاً سیاسی یا ادبی، تاریخ این دوره را مورد بررسی قرار داده‌اند و کمتر به ابعاد مذهبی و مباحث هویتی عنایت کرده‌اند. البته محققانی وجود دارند که به صورت غیرمستقیم به مباحث هویتی-مذهبی نیز اشاره کرده‌اند که در تحقیق حاضر به صورت معنوی از آنان استفاده شده است. از جمله این تحقیقات می‌توان به مقاله «تاریخ‌نگاری ایرانی و هویت ایرانی» نوشته دکتر اسماعیل حسن‌زاده اشاره نمود که عناصر هویتی ایرانی و بحث خودی و دیگری را در تاریخ‌نگاری ایرانی به نحو ارزشمندی مورد بررسی قرار داده است. همچنین از محدود آثاری که به رابطه تاریخ‌نگاری و هویت ایرانی پرداخته سه شماره از فصلنامه مطالعات ملی (شماره ۱۴، ۱۵، ۱۶، سال ۲-۱۳۸۱) که توسط حسن حضرتی و اسماعیل حسن‌زاده گردآوری و تدوین شده است، از جمله آثاری می‌باشد که از جنس و مایه نوشته‌های هویت‌شناسانه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کلی‌نگر نیست بلکه با تبیین جزئی‌نگرانه به بحث هویت ایرانی در آثار مورخان دوره اسلامی پرداخته است. البته در این مجموعه هرچند به بحثی در باب تاریخ‌نگاری عالم‌آرای نادری پرداخته اما مقالات از منظر تاریخ‌نگاری ایرانی و هویت ملی از محدود آثاری می‌باشد که ارتباط نزدیک‌تری با این بحث دارد. همچنین

مقاله «نادرشاه؛ مشروعیت سلطنت و پادشاهی در تاریخ عالم‌آرای نادری» نوشته (تاگر، ۱۳۷۴) و مقاله «سیاست مذهبی نادرشاه» نوشته (شعبانی، بی‌تا) اشاره نمود که اشکال اصلی این پژوهش‌ها عدم توجه به «خودی-دیگری» مذهبی در تاریخ‌نگاری عصر افشاری است. با توجه به توضیحات فوق می‌توان ادعا نمود که تاکنون به صورت مستقل هیچ کتاب یا مقاله‌ای ناظر و معطوف به «خودی-دیگری» مذهبی در تاریخ‌نگاری عالم‌آرای نادری، نوشته نشده است.

روش و چارچوب مفهومی

روشی که برای این تحقیق در نظر گرفته شده است، روش تحلیل متنی و گفتمانی است. متن‌گرایی و زمینه‌گرایی گرایش‌های متفاوتی در عرصه روش‌شناسی هستند که جهت مطالعه متون تاریخی به کار برده می‌شوند. هرمنوتیک متن گرا بر کافی بودن خود متن به عنوان تنها عامل مورد نیاز جهت فهم آن تأکید دارد. در این شیوه «دست‌یابی به انگیزه‌ها و نیات مؤلف امری غیرممکن و استفاده از اطلاعات خارج از متن - یعنی زمینه - امری عبث و چه بسا خطاآور محسوب می‌گردد» (نوذری و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۰۱). در تقابل با این رویکرد، هرمنوتیک مؤلف‌محور که در پی فهم نیات مؤلف برای درک بهتر متن بود، رشد چشم‌گیری یافت. در ادامه این رویکرد بود که قرائت زمینه‌گرا به وجود آمد که در آن به غیر از قصد و نیت مؤلف به شرایط ساختاری گوناگونی که زمینه‌ساز شکل‌گیری یک متن می‌شود توجه می‌کرد. متدولوژی قرائت زمینه‌ای، فهم معنای هر متن را وابسته به فهم زمینه‌ها و شرایط فکری، سیاسی، اجتماعی، مذهبی و... پیرامون متن و نویسنده آن می‌داند. بنا بر این رویکرد، فهم اندیشه و متن بیرون از زمینه اجتماعی و تاریخی آن ممکن نیست. این بدان معناست که باید بخشی از مطالعه پیرامون فهم متن را صرف بررسی این نکته کنیم که نویسنده در چه نوع جامعه‌ای در حال نوشتن و متقاعد کردن بوده و ساختار سیاسی و اجتماعی جامعه در آن زمان در چه وضعیتی قرار داشته است (اسکینز، ۱۳۹۳: ۱۰۹، ۱۶۳؛ مرتضوی، ۱۳۸۶: ۱۷۲). بر این اساس گاهی در دوره‌های تاریخی (موقعیت زمانی و مکانی) گفتمان خاصی با استفاده از ابزارهای گفتمانی و غیرگفتمانی برتری یافته و هژمونی خود را ایجاد می‌نماید، بنابراین هر بافت و بستر تاریخی، گفتمان خاص خود را تولید کرده و به

خواننده متن کمک می‌کند تا از این زاویه امر واقع اعم از رویداد و متن بنگرد (حسن‌زاده، ۱۳۹۴: ۲۸). نوشتار پیش‌رو در صدد است با معرفی، بررسی و مطالعه عالم‌آرای نادری از طریق درک مفهومی و روشمند گزارش‌های آن، به شناخت وجوه عمده حیات مذهبی، سیاسی و اجتماعی این برهه دست یابد، تا با شناخت مؤلف، ویژگی‌های شخصیتی او و زمانه‌ای که در آن می‌زیسته به درک بهتری از «خودی - دیگری» در اندیشه وی نائل آید. داده‌های این پژوهش از طریق مراجعه به کتابخانه، کتب و مقالات جمع‌آوری شده است.

زندگی و زمانه محمد کاظم مروی

بررسی و درک ویژگی‌ها و خصوصیات تاریخ‌نگاری اثری همچون تاریخ عالم‌آرای نادری بدون تردید مستلزم شناخت اوضاع سیاسی و محیط فکری و فرهنگی دوره‌ای است که این کتاب در آن تکوین یافته است. مؤلف کتاب خود را مروی وزیر دارالملک مروی و در جای دیگر وزیر توپخانه و جباخانه و شترخانه و قاطرخانه و قورخانه می‌نامد (مروی، ۱۳۷۷: ۳/۹۷۷ و ۱۰۸۵). وی از «قزلباش‌های مرو» و پدران‌اش از «قاجارهای نواحی ولایت تبریز» بوده‌اند که شاه عباس اول آنها را از تبریز به مرو کوچ داده است (همان، ۱/۵).

مروی در سال ۱۱۳۳ ه.ق. در مرو از مادری تاتاری به دنیا آمد. تاریخ تولد او از آن‌جا برمی‌آید که گفته است در سال ۱۱۴۹ ه.ق شانزده ساله بوده است (همان، ۲/۶۵۱). وی تحصیلات خود را در مشهد ادامه داد. سال ۱۱۴۳ ه.ق. با حمله افغان‌ها به مشهد و شکست ابراهیم خان برادر نادر و کشتار ایرانی‌ها، او به اشاره معلمش علامه میرشمس‌الدین علی مازندرانی همراه سایر کودکان مکتب‌خانه و تعدادی از عمله بیلدار، کشتگان قزلباش را به خاک سپردند (همان، ۱/۱۵۷ - ۱۵۶).

مروی در هیچ‌جای کتاب نامی از پدرش نیآورده اما در جایی از کتابش آورده که پدرش از قدیمی‌های سپاه افشار بوده (همان، ۲/۶۷۰) و خدمات دیوانی او از همان اواخر دوره صفویه شروع شده است. پدرش در شکست سردار میرشکار (در حدود سال ۱۱۲۹ ه.ق.) و بعد از آن در شکست صفی‌قلی خان سپهسالار از افغان‌های ابدالی جزو سپاهیان ایران بوده و بعدها در لشکرکشی نادر به هرات (حدود سال ۱۱۴۱) (همان، ۱/۹۹) در سال ۱۱۴۲ ه.ق. در نخستین جنگ نادر با توپال عثمان پاشا (همان، ۱/۱۳۲) و در شورای

دشت مغان حضور داشته است. اطلاعات مشروح مروی از جریان تاج‌گذاری نادر حاصل مشهودات پدر است.^۱ مروی در این باره می‌نویسد: در هنگام ورود خود و پدرش به حضور نادر شاه، به وی امر شد که در دفترخانه خدمت کند اما چون مروی آرزوی منصب یساولی داشته است گرچه نادر شاه این منصب را «ایت قوماق‌دور»^۲ تصور کرده است اما در نهایت مروی مدتی به این منصب اشتغال داشته است (همان، ۶۵۲/۲). در مورد مذهب مروی باید گفت که وی فردی مذهبی و معتقد و باایمان بود و این را از لابه‌لای نوشته‌هایش می‌توان پی‌برد. وی همواره آرزوی زیارت مرقد امام سوم را داشته و چنین می‌نویسد: «الهی به حرمت محمد و آل محمد (ص)، که جمیع مسلمانان و آرزویشان آن روضه جنت‌نشان، خصوصاً مؤلف این اوراق را که پیوسته در آرزوی عبته علیّه سیدالشهدا می‌باشد، به آن شرف عظمی مشرف گرداند» (مروی، ۴۳۵/۱ و ۲۷۹).

تاریخ عالم‌آرا؛ ساختار و محتوا

درباره منابع نگارش مروی در عالم‌آرای نادری باید گفت وی بعضی رویدادها را به چشم خود دیده و یا از اطراف و جوانب به تحقیق آن پرداخته و به میزان خرد سنجیده و در کتابش آورده است (مروی، ۳/۱). بعضی از مطالب را از شاهدان وقایع شنیده و نام راویان را ذکر کرده و در بعضی موارد با این که منبع خبر ذکر نشده اما چون سرداران و سپاهیان مروی بازیگران صحنه بوده‌اند، می‌توان ارزش روایت را حدس زد. بنابراین از حیث ارزش

۱. بسیاری از نویسندگان از جمله مروی، استرآبادی در جهانگشای نادری و محمد مستوفی شورای دشت مغان و انتخاب نادر را یک‌طرفه منعکس می‌نمایند و سعی می‌کنند که به سلطنت رسیدن وی را کاملاً طبیعی و بدون هیچ‌گونه مخالفتی جلوه داده و نشان دهند. مستوفی در این باره می‌نویسد: «... همه دست اطاعت بر سینه قبول گذاشته رضانامجات به خطوط و امهار خود نوشته سجد به سجالات تمامی گردانیده، حلقه اطاعت و بندگی در گوش کشیده...» (مستوفی، ۱۳۷۵: ۱۶۶) اما واقعیت این بود در جلسه کسانی از جمله از علما مخالفت کردند که با اعمال فشار تهدید و حتی قتل روبه‌رو شدند. محمدعلی حزین می‌نویسد: «... یک دو کس را به بهانه به قتل آورده اسباب و ادوات سیاست جلوه‌گر ساخت و در آن مجمع مهیب سخنان سپاهیان مذکور شد و چون مهمل بود جمعی از مخصوصان سخن‌های چاکرانه بر زبان راندند و از مردم مشورت می‌خواست که مناسب پادشاهی کیست؟ و مصلحت در چیست؟ مردم دریافتند و به مقتضای مقام زبان برگشادند» (حزین، ۱۳۳۲: ۱۱۸).

۲. یعنی: یساولی سگ‌راندن است.

شواهد ارائه شده، مروی دو عامل را مبنای کار خود در ارزیابی قرار داده است: نخست، صحت شواهد و دیگری نقل کامل شواهد، تا بدین وسیله از صحت کامل مطالب مطمئن شود. درباره حوادثی که خود شاهدش نبوده، مبنای بر اظهارات «راویان یا راویان صدق آثار و حاضران معرکه کارزار نقاب از رخ بیان بدین سان گشوده‌اند» (همان، ۱/ ۸۸) گذاشته است. در این مورد که مروی علاوه بر استفاده از منابع اطلاعاتی مذکور در نگارش تاریخش از پاره‌ای کتب معاصر خود نیز استفاده کرده است، اطلاع چندانی در دست نیست. مروی به جای توضیح در خصوص این موضوع، از اشتغال‌تاش در امور مهم دیوانی و دینی سخن می‌گوید که این خود شاید نشان‌دهنده تغییر در «قابلیت‌های» ضروری تاریخ‌نویسی از سده هفدهم/یازدهم به بعد است. با این وصف، سبکی که مروی از آن بهره گرفته شباهت‌های بسیاری با حبیب‌السیر دارد که خود بیانگر آشنایی مروی با این اثر مربوط به اوایل دوره صفوی است (کویین، ۱۳۸۷: ۱۵۵). وی ذوق بیان عجایب را داشت و در این راه با پشتکار، کنجکاوی، دقت و تلاش خستگی‌ناپذیر، زمان زیادی را به کسب اطلاعات و اخبار، گزارش‌های عینی و اشخاص ثقه و مورد اعتماد صرف کرده است (آوری، ۱۳۸۷: ۱۷). اما با وجود این باید به انتقاد برخی از خرافات و اساطیر و افسانه‌هایی پرداخت که مروی ضمیمه کار خود کرده است. مواردی مانند شنیدن صدای کشتگان در کافرقلعه (مروی، ۱/ ۱۰۱-۱۰۲) و داستان غار بیرجند (همان، ۲۰۶-۲۰۸)، پل خدا آفرین (همان، ۵۲) و چاه سمرقند (همان، ۳/ ۱۱۱۱-۱۱۱۳)، دیدن اژدها توسط نادر، دست‌یابی نادر به گنج تیمور گورگان و تأمین هزینه‌های لشکرکشی بر ضد اشرف افغان از محل آن گنج (همان، ۱: ۱۴-۱۵-۱۶) و پیدا شدن زنجیری از دوره شاه‌عباس در کنار دجله، که با همان زنجیر پلی بر روی رودخانه زدند، (همان، ۱، ۲۶۷) از این دست هستند.

درباره نثر کتاب هم باید گفت که چون مروی یک کارمند ساده‌دفتری و مالی بوده، کتاب خود را به زبان ساده و محاوره‌ای آن روزی نوشته است و امید دارد که عبارات ساده بی‌تکلفانه‌اش مورد پسند عامه اهل روزگار و صاحبان خرد و دانایی قرار گرفته و اگر سهواً خطایی در نگارش داشته است مردم زبان به اعتراض نگشایند (همان، ۳/ ۱). نثر مروی از هنرمندی‌های ادیبانه عاری است. او از مجموعه لغات بالنسبه محدودی استفاده کرده و چون عمر خود را در کارهای دیوانی گذرانیده و فارسی را از نامه‌ها و فرمان‌های دیوانی

آموخته بود، کار او از نظر لغات و اصطلاحات دیوانی غنی است (همان، ۱)، مقدمه مؤلف، ۵۰). وی با وجود این که شاعر نبوده به تقلید سایر تاریخ‌نویسان که اشعاری در لابه‌لای نثر خود می‌آوردند، اشعاری را ساخته و در کتابش آورده است. به نظر می‌رسد مروی از شعر برای درک معانی و حوادث تاریخی بهره گرفته است. مطالعه و بررسی مضامین موجود در عالم‌آرای نادری این تصور را که مؤلف چارچوبی در تاریخ‌نگاری‌اش مدنظر داشته، تقویت می‌کند. زیرا در این چارچوب مضامین و اندیشه‌هایی که دربرگیرنده ارزش‌های اخلاقی، مسئولیت‌های حکومتی و شرح و بسط حوادث و رخدادها می‌باشد، گنجانده شده است.

مروی از این که بیشتر اوقات عمرش به اغوای نفس و به تحریک هواپرستی از اکتساب علوم بازمانده اظهار تأسف و پشیمانی می‌کند و می‌گوید بعد از کسب اندک مهارتی در علوم، تصمیم به نوشتن کتاب تاریخی که خالی از عبارات منشیانه و استعارات مترسلانه باشد، کرده است (همان، ۳/۱).

اما مروی هدف خود را از نگارش عالم‌آرای نادری ذکر احوال سلطنت نادرشاه، ذکر فترت و آشوبی که در آستانه به قدرت رسیدن نادر سرتاسر ایران را فراگرفته بود و تهیه شگرف‌نامه‌ای از اقدامات نادر شاه در سه جلد بیان می‌کند (همان، ۴/۱). بنا به نوشته خودش، در جلد اول به وقایع و احوال و کیفیت نادر از زمان تولد و روزگار جوانی تا زمان لشکرکشی و بیرون‌راندن کلیه مخالفان از ایران، در جلد دوم به ایام سلطنت و ضرب سکه و خطبه و تسخیر ممالک هندوستان و ترکستان و روس و آلان و داغستان پرداخته و در جلد سوم به بیان اموری مانند مقدمات تسخیر ممالک روم و تغییر رفتار نادر می‌پردازد (همان، ۸۴/۳).

از محتوای عالم‌آرای نادری چنین استنباط می‌شود که مؤلف، کتاب را به دستور و یا خواسته هیچ کس ننوشته و در ضمن بیان حوادث یادآور می‌شود که خصیصه اصلی کتابش بازگو کردن مطالبی است که دیگران از آن اطلاعی ندارند و یا اگر در جریان آن قرار دارند، نمی‌خواهند آن را فاش نمایند. البته این متن‌ها را باید با نگاهی انتقادی خواند و حتماً با منابع رقیب یا مکمل انطباق داد. به تعبیر یکی از محققان «نباید در تاریخ‌نویسی ایرانی - اسلامی، دنبال گزارش حقیقت مطلق یا گزارش‌های کاملاً انتقادی از وضع موجود

گشت» (حسن‌زاده، ۱۳۸۲: ۵۰۱) اما نمی‌توان شخصیت و توان این مورخان را به کلی انکار کرد زیرا نخست مراتب وابستگی مورخان برحسب آزادی‌های سیاسی و استقلال فکر مورخ و قدرت سلطان متفاوت بوده است. سپس بخش مهمی از آگاهی و شناخت ما از گذشته از طریق همین آثار حاصل شده است. بنابراین در کتاب عالم‌آرای نادری، مانند بسیاری از منابع آن دوره، روی هم‌رفته در این مدت نه سنجش تاریخی در کار بود، نه نقد و ارزشیابی و نه نتیجه‌گیری تاریخی، وقایعی را بدون ارتباط علت و معلول سرهم می‌کردند از ذکر وقایع بسیاری (خواه از راه مصلحت‌اندیشی، خواه از ترس و به سبب ناایمنی اجتماعی و خواه از جهت عدم درک معنی واقعیات) چشم می‌پوشیدند (حضرتی، ۱۳۸۰: ۲۳).

سیاست مذهبی نادر از نگاه مروی

افشاریه وارث دوره‌ای بود که در آن دین و دولت به هم آمیخته بودند. رواج بعضی تعصبات شیعی در دوره صفویه باعث رویگردانی مردم سنی‌مذهب از آرمان‌های صفویه شد. از این رو نادر ناگزیر به اتخاذ سیاست‌های مذهبی جدیدی بود (شعبانی، ۱۳۶۹: ۲۶۶). نخستین بیانیه نادر که هنگام تاج‌گذاری وی در دشت مغان در سال ۱۱۴۸ ه.ق صادر شد، حاکی از پیدایش اندیشه‌ها و آرای نوینی درباره سیاست مذهبی ایران بود. وی از یک سو، با پیش کشیدن موضع و عملکرد سلسله صفوی درباره مذاهب شیعه و سنی، و از سوی دیگر با احساس نیاز به متفاوت ساختن حکومت خود از سلسله سابق، آراء و نظرات جدیدی را مطرح کرد که مجموعاً مقدمه و زمینه‌ای برای نظریه لزوم اجرای وحدت مذاهب اسلامی گردید.

بنابراین نادر در روز تاج‌گذاری با بیان این نکته که تعصبات مذهبی صفویان به‌ویژه «سب و رفض» خلفای راشدین، عامل جنگ‌های مکرر و خونبار پیشین میان دو کشور ایران و عثمانی بوده است، اظهار کرد که با استمرار نکته فوق، «این مفسده عظیم میان اهل اسلام رفع نخواهد شد» (مروی، ۱/ ۲۶۹). به همین دلیل در شروطی که برای قبول تاج و تخت سلطنت برای مردم ایران مطرح نمود، ترک نمودن رویه سابق را به‌عنوان اولین شرط خود گنجانید. وی همچنین در شرط دیگر از آنها خواست از تعالیم امام جعفر صادق (ع) نیز

پیروی کنند(همان). همچنین از قضات، علما و افندیان عثمانی خواست آیین جعفری را خامسِ مذاهب چهارگانه بشمارند و رکنی از ارکان چهارگانه کعبه را به شیعیان اختصاص دهند (مروی، ۲۷۰/۱).

به این ترتیب، وی با کنار زدن ویژگی‌های خاصی که صفویان بر چهرهٔ مذهب شیعه بسته^۱ و در نتیجه همواره یادِ خود را نیز در اذهان تودهٔ مردم ملازم این مذهب گردانیده بودند، سعی کرد هم فضایی را برای تنفس سلسلهٔ تازه تأسیس خود ایجاد نماید تا در تا زمان تاج‌گذاری خود از هر فرصتی برای ریشه کن کردن دستگاه ریشه‌دار صفوی از ذهن مردم بهره گیرد(مستوفی ۱۳۷۵: ۱۷۵، ۱۷۲) و هم با ایجاد شرایطی مناسب، اعتقادات رعایای شیعی خود را برای ترک‌ها قابل قبول سازد. البته این تلاش‌ها در هر دو بُعد سیاسی و مذهبی هیچ‌گاه با موفقیت همراه نبود، زیرا مدعیان دروغین قدرت تا پایان حکومت نادر به نام صفویان می‌توانستند هزاران نفر را به دور خود گرد آورند. همچنین سرسختی ترک‌ها حتی پس از شورای مذهبی نجف^۲ در عدم پذیرش خواست‌های نادر، نشانه‌های برجستهٔ این ناکامی بود. با این همه به نظر می‌رسد که این برای نخستین بار در تاریخ ایران بود که اندیشهٔ وحدت مذاهب اسلامی مطرح گردید؛ اگرچه این اندیشه خود ناشی از ضرورت‌ها و نیازهای زمان بود و تحركات نظامی فوق‌العاده و دائمی نادرشاه این شائبه را در ذهن ایجاد می‌کرد که او به آن همچون ابزاری برای تحقق اهداف نظامی جاه‌طلبانهٔ خود می‌نگرد (لاکهارت، ۱۳۷۵: ۶۱۲). سیاست تسامح مذهبی نادر در دههٔ دوم فعالیت‌های وی، نه فقط مذاهب اهل سنت، بلکه زرتشتیان و یزیدیان را نیز شامل گردید. همهٔ این موارد در کنار تلاش‌های ناموفق وی برای ایجاد دینی جدید که مجموع محسنات تمام ادیان الهی را داشته و برتر از همهٔ آن‌ها باشد(کشمیری ۱۹۴۷: ۱۱-۱۱۲؛ لاکهارت، ۱۳۷۵: ۶۱۲-۶۱۵؛

۱. افراطی‌گری و رواج اندیشه‌های غالبانه مهم‌ترین ویژگی‌های مذهب شیعه در دوره صفویه بوده است. (رک میشل مزوی، *پیدایش دولت صفوی*)

۲. آخرین و مهم‌ترین اقدام نادر در راستای طرح وحدت اسلامی، برپایی گردهمایی حدود هفتاد تن از علمای مذاهب اسلامی از ایران، افغانستان، ماوراءالنهر و بین‌النهرین در سال ۱۱۵۶ ه.ق، در نجف می‌باشد. نتیجهٔ این گردهمایی که با هدف حل و فصل اختلافات مذهبی منعقد گردید و در نوع خود تجربه‌ای کم‌نظیر به شمار می‌آید، انتشار بیانیه‌ای به امضاء علماء حاضر در گردهمایی راجع به اتحاد مذاهب اسلامی بود که مشهور به وثیقهٔ نجف می‌باشد.

مرعشی صفوی (۱۳۶۲: ۸۴) این باور را به وجود می‌آورد که وی حقیقتاً به وحدت وجود ادیان الهی معتقد بود. مروی در عالم آرای نادری بر این نکته تأکید دارد و چون وی خانواده نادر را هم به شدت مذهبی می‌داند و می‌نویسد رضاقلی میرزا، صبح تا شام به زیارت امام رضا (ع) مشغول بود (همان، ۲۳۹). نادر در شورای دشت مغان، شرطی را برای مردم می‌گذارد و آن ترک سب و رفض خلفای راشدین بود. نادر این عمل را که از زمان شاه اسماعیل اول در ایران رایج شده بود، عمل بیهوده و مایه فساد می‌داند که جز شرارت، ریختن خون مسلمانان و فساد نتیجه دیگری برای دنیای اسلام نداشته است (مروی، ۹۸۰/۳). پیشنهاد نادر با توجه به منافع داخلی و خارجی دولت ایران مطرح شده بود. تضعیف حمایت مردم از سلسله شیعی مذهب صفوی، جلب حمایت افغان‌ها، ازبک‌ها به عنوان «دیگری» و سایر سربازان سنی مذهب از حکومت خویش، تحکیم موقعیت «خود» به عنوان رهبر جهان اسلام در برابر دو امپراتوری همسایه عثمانی در غرب و امپراتوری مغولی هندوستان در شرق از انگیزه‌های نادر بود (فوران، ۱۳۷۷: ۱۳۳). وی برای این کار دو هدف سیاسی را دنبال می‌کرد: وی می‌دید که تعقیب سنی‌ها در عصر صفویه موجب و بهانه قیام و سرکشی آنان در مناطق مختلف از جمله در بلوچستان، کردستان، آذربایجان، داغستان، افغانستان، ترکمنستان، نواحی جنوبی و خلیج فارس شده و همچنین مداخله عثمانی و خان- نشین‌های ازبک در امور ایران را باعث شده است. وی با این کار در تلاش بود تا هم نظر بزرگان سنی افغان و دیگر اقوام را به خود جلب کرده و هم از نفوذ روحانیون شیعه، که تکیه‌گاه قوی صفویان مخلوع بودند، بکاهد، این اقدام نادر مهم‌ترین علل رنجش و بیزاری ایرانیان از وی شده بود. در عالم آرا بر حقانیت پادشاه زمانه و برگزیده شدن نادر به اراده‌ی الهی تأکید می‌شود و حمایت از سیاست مذهبی نادر از ویژگی‌های آن است. به‌ویژه کم‌اهمیت شمردن یا نادیده گرفتن نسب و عدم اتصال حکمران به منبعی مشروعیت‌بخش، نشان‌دهنده‌ی شکل‌گیری رویکردی جدید در این اثر است.

مروی در توصیف جنگ‌هایی که نادر در تنگنا قرار می‌گیرد و در برابر دشمن احساس ناتوانی می‌کند، می‌نویسد: نادر روی نیاز به درگاه خدا می‌آورد و به خاک می‌افتد و به مناجات و استغاثه می‌پردازد و پیروزی را از خدا می‌خواهد و بعد دوباره حمله را شروع و پیروز می‌شود. این مناجات و راز و نیاز نادر با خدا را در تمام جنگ‌هایی که با شکست

مواجه می‌شود، در کتابش می‌آورد (مروی، ۲۶۲، ۳۳۰، ۷۲۴، ۳۹۶). نادر شب قبل از هجوم به هندوستان، به راز و نیاز با خدا پرداخته و با دیده اشکبار و خونین از درگاه خداوند، طلب فتح و نصرت می‌کند (مروی، ۳ / ۷۱۹). مروی معتقد است که نادر پیروزی و تصرف بغداد را مدیون تأییدات امامان شیعه نواحی سامرا، کوفه و کربلاست، بنابراین بلافاصله به زیارت سامرا رفته و از امام کاظم (ع) استمداد همت و طلب فتح و نصرت را خواستار شده و طلب آمرزش و مغفرت کرده، نذورات فروانی را برای این اماکن در نظر گرفت (مروی، ۱ / ۲۶۷، ۲۶۵).

عالم‌آرای نادری و خودی مذهبی

عنصر هویت ایرانی نزد مروی به ویژگی‌ها، صفات، القاب و کردارها و کارویژه‌های پادشاه و نیز بنیاد حقانیت او برمی‌گردد که وی آن‌ها را از درون واژگان ایران باستان پی‌جویی می‌کند. او در گزارش و روایت خود از تاریخ با نگرش رسمی به تاریخ تحولات می‌کوشد به مفاهیم و معانی تاریخی مرتبط با رسالتی هویت‌مدار به منظور آگاهی‌بخشی تمرکز کند. وی محور این روایت هویتی - دینی را در پادشاه می‌داند اما می‌کوشد روایتی ایرانی از آن ترسیم کند. او پادشاه را به انواع صفات، که نمودار شکل‌گیری‌های آغازین هویت ایرانی است، معرفی می‌کند و از نادر با القابی همچون امیر صاحبقران، امیر نامدار، نره‌شیر دوران، نهنگ دریای شجاعت، پادشاه بنده‌نواز، پادشاه عالم‌پناه، خسرو گیتی‌ستان، خسرو بلندمکان، خسرو ممالک‌ستان، خسرو عدیم‌المثال، دارای زمان، خسرو بلندقدر و الامکان، نادر عرب و عجم، پادشاه سکندر سریر و خسرو عالم‌گیر، جمشیدجم... یاد می‌کند (مروی ۱۵، ۳۵، ۸۳، ۱۳۹، ۱۴۰، ۳۲۴، ۳۴۲، ۳۴۳، ۴۸۵، ۶۳۶، ۶۸۹، ۸۸۹، ۱۱). در انتقال پادشاهی از صفویان به نادر (پس از مرگ شاه عباس سوم) در قامت بازگوکننده نوعی واقع‌بینی و شرایط عینی جامعه همراه با ستایش از اقدامات نادر به‌عنوان حاکم ایران ظاهر می‌شود و هنگام ذکر پادشاهان صفویه با القاب «رضوان‌مکان و جنت‌مکان» (همان، ۳۰/۱) بیشتر برای حفظ ظواهر امر و نوعی توجه تشریفاتی است. به نظر می‌رسد روایت مروی را نیز بتوان در چارچوب فلسفه سیاسی که در مطلع (توتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء) به آن

پرداخته است ارزیابی کرد. وی همچنین در مقدمه‌ی جلد دوم، آغاز پادشاهی نادر را مانند «تراوش ابرِ مطیرِ مرحمت لایزال» می‌داند.

مروی از نیروهای ایرانی و قزلباشان که نماد «خودی» مذهبی و هویت دینی هستند به عنوان «لشکر اسلام» یاد می‌کند و با القابی مذهبی همچون، معکسر فیروزاثر، غازیان بهرام‌صولت، غلامان حیدر کرار، غازیان شیرگیر، مجاهدان دلیر، بهادران قزلباش، غازیان دین و غلامان امیرالمؤمنین، سپاه قیامت آشوب، سپاه قیامت، غازیان ظفرنشان قزلباش، هژبران قزلباش، سپاه ستاره‌شمار، سپاه ظفرشعار (مروی، ۵۴، ۸۲، ۱۴۳، ۱۷۹، ۱۹۰، ۳۱۱، ۳۴۷، -، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۹۳، ۷۰۱ و...) آنها را می‌ستاید. توصیف مروی از «خودی» مذهبی و هویت دینی بر مدار شخص حاکم استوار است. وی در زمانی که سراسر ایران غرق در فتنه و آشوب است ظهور نادر را «قدم جلادت و شجاعت» توصیف می‌کند «که داد هر مظلومی را از ظالمی استرداد ... و هر ویرانی را آباد و هر بی‌مکانی را مکانی دهد...» (مروی، ج ۱: - ۵۲). مروی دولت نادر را به عنوان هویت دینی و ستون «خودی» مذهبی متصل به الطاف الهی، خدادادی و ابدمدار (همان، ج ۲: ۴۹۱) می‌داند که غیرقابل شکست است و «دیگری» مذهبی را دشمنان ایران و نادر می‌داند که همگی در مقابل او مغلوب می‌گردند (همان، ۱/ ۱۵۱). مروی برای پادشاهان نظر کیمیایی و برای نادر قدرت الهی قائل شده است زیرا که توانسته جادوگر دکنی را در میان جمعیت انبوهی تشخیص دهد (همان، ۲/ ۷۶۴).

مروی تعصبی شدید به (ایرانی‌ها) به عنوان حامیان «خودی» مذهبی دارد و به همین علت از اقوام دیگر ساکن ایران، که به نوعی «دیگری» مذهبی هستند، به طنز و استهزاء نام می‌برد. از جمله اعراب را موش خوار و بی‌شلووار (همان، ۲۶۹ و ۱۱۷۳)، بخارایی‌ها را تنباکوکش (مروی، ۲/ ۷۸۳)، هندی‌ها را زاغان‌سیاه یا بنگاب‌خوار و تاتارها را طایفه بی-مروت (همان، ۶۸) معرفی می‌کند. همچنین محمدخان بلوچ را «ابله طرار پوچ» (۳۴۸)، نادان سفیه» (۳۴۹) و «ابله طرار تباه‌کار» (۳۶۵) و محبت‌خان بلوچ را «چلغوز کلاغ» (۴۹۶) می‌نامد. در موارد متعدد در از افغان‌ها به عنوان «طایفه بی‌عاقبت»، «طایفه خسران عاقبت»، «جماعت تبه‌کار»، «مفسدان بدکیش و بدگوهران بداندیش»، «جماعت ضاله» (۲۷، ۱۱۷، ۹۳، ۱۱۰، ۱۹۰) یاد می‌کند و اکراد را با عناوینی مانند «طایفه بی‌بنیاد»، «طایفه تباه روزگار»، «بدنهاد» و «جماعت اشرار» معرفی کرده و اضافه می‌کند: «جماعت اکراد مانند جمعیت شیاطین بدنهاد»

ساعت به ساعت افزون می‌گردد» (همان، ۶۰، ۷۴، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶). و یا مردم بلخ را «طایفه مهمان‌کش» و «بلخیان پرشپش» می‌نامد (همان، ۱۱۳۳). در واقع مؤلف نسبت به بعضی ولایات و شهرهای ایران که نادر را به‌عنوان «خودی» مذهبی یاری داده‌اند تعصب دارد. از جمله خراسانی‌ها را به‌عنوان سپاه وفادار به نادر از دیگر سپاهیان برتر می‌شمارد (همان: ۳۰۸، ۳۱۰، ۶۱۹). اقدامات خشن و غیرقابل باور نادر را می‌ستاید و روش‌های ایجاد رعب و وحشت، شکنجه، کور کردن، کشتن، غارت و مصادره اموال، رحم نکردن به زن و بچه و ویران کردن خانه و زندگی مخالفان و حتی زیردستان و بستگان آنها توسط وی را توجیه می‌کند. از جمله قتل و کشتار زنان و اطفال و تجاوز به نوامیس مردم هویزه و شوشتر را -به‌علت اتحاد با محمدخان بلوچ- توسط سپاه نادر بی‌محابا به تصویر می‌کشد (همان، ۳۴۳، ۳۴۴) و در نهایت قتل عام سپاه محمدخان بلوچ را، که «دیگری» مذهبی و نماد کفار و مشرکین تصور می‌کند، با آب و تاب بیان می‌کند (همان، ۳۴۷). در واقع مروی به جنگ بین نادر و محمدخان بلوچ صبغه مذهبی می‌دهد و خان بلوچ را کفار و مشرک می‌نامد و علت سرکوب وی توسط نادر را کفرخان بلوچ جلوه می‌دهد. این نوع گفتار به وفور در سراسر کتاب عالم‌آرا نادری به چشم می‌خورد که ماهیت دیدگاه نویسنده را در مورد «خودی - دیگری» مذهبی روشن می‌سازد. مروی قتال و خون‌ریزی دشمنان را فتح و خلاصی یک ملت از شر ظلم و کفر و آمدن آنان به آغوش اسلام، که برای‌شان عدالت و رعایت مساوات می‌آورد، تلقی می‌کند. او حکومت نادر و حدود آن را سرزمین ایمان یا همان دارالایمان می‌بیند و سایر ممالک و ولایات خارج از آن را بلاد کفر یا سرزمین کفار می‌پندارد. مروی نادر را شکست‌ناپذیر و همواره در تمام جنگ‌ها با وجود قلت سپاه وی و کثرت سپاه دشمن پیروز جنگ می‌داند (همان، ۱۴/۱). او با استناد به آیه قرآن که می‌فرماید: «کم من فئه قلیله غلبت فئه کثیره» نیروهای نادری را شکست‌ناپذیر می‌داند (همان، ۵۹۲، ۱۱۰، ۹۴).

هرچند در برخی موارد دیده می‌شود که مروی به نقد و ذکر معایب خودی در مقابل دیگری می‌پردازد، وی با این روش در بینش تاریخ‌نگارانه خویش سعی در بیان معایب خودی در جهت پیراستن ناسودمندی‌های تاریخی آن همت می‌گمارد و می‌توان گفت که وی با شناخت عنصر دیگری تا حدودی به دنبال دادن راهکار است برای برکشیدن خودی

در مقابل دیگری. وی با این ابزار درصدد یافتن راه برون‌رفت از این بحران و ناکارآمدی نیروی خودی است و مشاهده می‌شود که وی در بیان دردها به دنبال درمان هم هست. در اندیشه وی به منظور اجتناب از فرورفتن در ورطه نابودی شناخت «دیگری» از اهداف اصلی خود است، به عنوان مثال اشاره وی به نظم سپاه عثمانی و بی‌نظمی‌های سپاهیان ایرانی از جمله در جنگ قارص و گنجه از موضعی انتقادی و دلسوزانه صورت می‌گیرد (همان، ۳۹۰). اما نالان و غمگین است چون به علت همین بی‌نظمی سپاهیان ایران در جریان محاصره گنجه، که به مدت زیادی طول کشید، تعداد زیادی از نیروهای ایرانی شهید شدند (همان، ۳۸۲). در ادامه محاصره قلعه گنجه، نادر به انتقاد از نیروهای خودی و تعریف از نیروهای عثمانی در کار حراست و قلعه‌داری می‌پردازد و اخلاص و ارادت نیروهای عثمانی را به پادشاه عثمانی می‌ستاید که برای پادشاهی که از استانبول تا گنجه شش ماه مسافت دارد به میدان آمده و این‌گونه جان‌فشانی می‌کنند (همان، ۲۸۷-۲۸۶). در مقابل چنین نیروهایی، سپاهیان ایرانی قرار داشتند که به محض دور شدن پادشاه، تبلی و کاهلی نشان می‌دادند و فقط به فکر جمع کردن غنایم بوده و هیچ انگیزه دیگری نداشتند. وی این خودی‌های به ظاهر مذهبی را مورد انتقاد قرار می‌دهد و با صفاتی مانند بخیل و حسود، خائن، بدذات و بداصالت از آنها نام می‌برد (همان، ۳۱۱، ۲۸۴، ۳۱۲) و در جای دیگر از آنها با صفات: «کوتاه‌اندیشان و حاسدان بی‌اندیشه و خوشامدگویان بی‌توشه» (همان، ۷۵۳) یاد می‌کند. وی در جای‌جای کتاب از لشکرهای عراق، خراسان، آذربایجان، لرستان، کهگیلویه، مرو، فارس، کرمانشاهان... انتقاد می‌کند که نشان از عدم اتحاد و یکپارچگی در ایران و نداشتن یک سپاه واحد دارد (همان، ۲۶، ۳۳۶، ۳۳۹، ۸۸۸، ۱۰۶۲). چنان‌که در محاصره قارص نیز، به‌رغم این‌که پاشایان عثمانی از شکست گنجه و ایروان خبردار بودند، وفاداری پاشا به سلطان عثمانی در حدی بود که علی‌رغم تنگنای شدید تدارکاتی ناشی از محاصره، از نادر می‌خواهد که تا زمان اعاده پاسخ‌نامه سلطان و تعیین تکلیف، به آنان اجازه دهد، بعد هر چه سلطان گفته باشد همان را خواهند کرد (همان، ۴۰۳). برای مؤلف این میزان وفاداری در میان نیروهای «دیگری» در مقابل نیروهای «خودی»، که هیچ تعلق خاطری ندارند، جای تعجب است. سرانجام حاکمان محلی زمانی که صلح برقرار می‌شود، از نادر می‌خواهند طبق قراردادهای دوره صفوی، همچنان

تحت‌الحمايه عثمانی باشند که در این جا نادر به مرزهای دوره صفویه اشاره می‌کند که در آن دوره از ایروان و گنجه تا بغداد در حیط، تصرف ایران بوده و اظهار می‌دارد که خانه سیصد ساله قزلباش را به بیگانه نمی‌دهیم^۱ (همان، ۴۰۵). وی با بیان اخباری چون جنگ قارص و گنجه این میزان وفاداری در میان نیروها «دیگری» در مقابل نیروهای «خودی» که هیچ تعلق خاطری ندارند را به نقد می‌کشد. حتی مروی بعد از کور کردن رضاقلی میرزا به دست نادر، با ظرافت خاصی «خودی» را به دلیل سکوت مورد انتقاد قرار داده که دیانت و مروّت در طایفه ایرانی وجود ندارد (همان، ۸۵۳). با توجه به نگرش مروی، مشاهده می‌شود که خود نیز متناسب با زمان دچار دگرگونی می‌شود و رنگ و صبغهٔ زمان به خود می‌گیرد اما با این وصف، بنیادهای خودی در اندیشهٔ وی تغییرناپذیر است زیرا بنیادها، واقعیت‌ها و حقیقت‌های هستی محسوب می‌شوند و حقیقت نیز متکثر نیست، بلکه امری واحد و ثابت است (حسن‌زاده، ۱۳۸۱: ۷۴). با وجود این، با توجه به نگرش تأییدگرایانهٔ او نسبت به نادر و نیروهای خودی، نمی‌توان صرفاً تاریخ‌نگاری او را از نوع انتقادی و آسیب‌شناسانه دانست.

عالم‌آرای نادری و دیگری مذهبی

در عبارت‌پردازی‌ها و لفافه‌نویسی و استعاره‌های موجود در عالم‌آرای نادری به خوبی می‌توان به نکته‌سنجی و باریک‌بینی مروی پی برد. او ضمن توصیف اوضاع مذهبی، سیاسی، اجتماعی حاکم بر ایران، اطلاعات بسیار ارزشمندی در زمینه «خودی-دیگری» مذهبی در اختیار مخاطب می‌گذارد. این مهم بر اهمیت کتاب وی می‌افزاید. در جنگ کرکوک نیروهای عثمانی «دیگری» را به سپاه یزید و نیروهای ایرانی «خودی» را به سپاه امام حسین (ع) تشبیه می‌کند. این که سپاه عثمانی مانند «کوفیان بی‌وفا و شامیان دغا»، آب را بر آن امام مسدود کرده بودند، تا آب به نیروهای ایرانی نرسد (مروی، ۳۰۵) حکایت از استفاده از استعاره و تشبیه برای تمییز و تشخیص خودی مذهبی از دیگری مذهبی در عالم‌آرای نادری دارد. از نظر مروی دیگری مذهبی هرگاه با میل و رغبت به آرمان نادرشاه گرایش پیدا کند در دایره خودی مذهبی قرار می‌گیرد؛ از جمله اعراب سنی مذهب ولایت

۱. این نگرش نادر قبل از تاج‌گذاری وی در دشت مغان و زمان مشروعیت‌پذیری صفویان از طرف نادر، و در زمانی بود که برای تصرف قلعهٔ قارص، گنجه و گرجستان لشکرکشی کرده بود.

عربستان، چون رفتار با عزت و حرمت نادر با امام اهل سنت را متوجه شدند، همه با رضایت خاطر به نیروهای وی پیوستند (همان، ۱/۲۶۹).

از دیدگاه مروی جنگ نادر با نواحی مرزی ایران، اگرچه جنبه سیاسی داشت و هدف حفظ قلمرو و یکپارچگی ایران بود، اما در واقع هدف مقابله با دیگری مذهبی هم بود، اکثر مرزنشینان اعم از افغان‌ها، بلوچ‌ها، کردها، عرب‌ها، نواحی بندر و گرمیسرات و خلیج فارس، دارای سنخیت مذهبی با حکومت مرکزی نبودند، بنابراین سرکشی مردم این مناطق، جدای از نافرمانی سیاسی، جنبه نافرمانی از ناحیه دیگری مذهبی داشت. از این رو نیروهای نادرشاه را در سرکوب عبدالؤمن خان ازبک لشکر اسلام (خودی) و نیروهای ازبک را «مخذول العاقبه» (دیگری) نامیده که سد راه آیین شیعیان و مسلمانان بودند، لذا نادر آنها را از صفحه روزگار محو کرده است (همان، ۱-۵). در عین حال مروی هنگام درگیر شدن نیروهای متخاصم افغان (دیگری) با سپاه نادر (خودی)، به مسئله تقدیر هم اعتقاد شدید دارد. وی بیماری محمود افغان را ناشی از معجزه ائمه معصومین و کرامات باطن اولاد شیخ صفی‌الدین می‌داند (همان، ۳۱) که باعث مرگ محمود افغان به واسطه دعای فنای شبانه‌روزی وی توسط مردم و به قدرت رسیدن اشرف برادرزاده‌اش شد (همان، ۳۲). وی همواره خواسته که دفع تمام بلاها را به امامان شیعه نسبت دهد و ارادت خود را به آنها به این روش نشان دهد.

از فحوای کلام و شیوه بیان مروی، می‌توان به گرایش‌های مذهبی او پی برد. وی نبردهای نادر با اکراد یزیدی (ایزدی) را نبرد بین اسلام و کفر و نبرد بین «خودی - دیگری» و ادامه جنگ‌ها با عثمانی دانسته است و می‌نویسد: «یکی از طوایفی که نادر چندین بار به دفع فتنه آنها رفت، اکراد یزیدی و طوایف بلباس»^۲ بودند (همان، ۱۴۲، ۲۵۲-۲۵۳، ۸۷۰).

۱. خود یزیدیان نیز معتقدند که اصل و ریشه آنان ایرانی هست. نظر به شباهت برخی از اصول عقاید آنان با دین زرتشت، اصل آن‌ها زرتشتی بوده است و کسانی که این دیدگاه را دارند، معتقدند که نام یزیدیه از واژه‌ی فارسی یزدان یا یزد مشتق شده است. (برای اطلاعات بیشتر در مورد ایزدی‌ها به کتاب محمد تونجی مراجعه شود).

۲. ایل بلباس که مرکب از اتحادیه‌ای از چند طایفه بزرگ گرد بوده در شمال غربی ایران و شمال شرقی عراق سکونت داشته و حکام آن را با عنوان موروثی مزن شناخته می‌شدند از طوایف منگور، مامش، پیران، زودی و بالک تشکیل شده و در اطراف رودخانه لاین و در بخش علیای رود زاب اقامت داشته‌اند. نویسنده شرفنامه آنها را در شمار

جنگ نادر با یزیدی‌ها علاوه بر این که برای دفع دشمن خارجی صورت گرفت، جنگ با دیگری مذهبی هم بود. وی جمعیت یزیدی‌ها را زیاده از حدّ می‌داند و آنها را «قوم خاکسار»، «طایفه نابکار»، «طایفه مخذول‌العاقبه»، «طایفه بدسگال»، «گروه شیاطین خصلتان»، «طایفه بی‌عاقبت ضالّه» می‌نامد (همان، ۴۵۹). مؤلف می‌نویسد در جنگی که میان دو گروه در گرفت در نهایت غازیان اسلام پیروز شدند و تعداد زیادی از یزیدی‌ها که همان دیگری مذهبی هستند کشته و اسرای آنها نیز به قتل رسیدند. مروی این جنگ را جهاد علیه کفار و طایفه شیطان‌پرستان و کشتگان خودی مذهبی این پیکارها را شهید (همان، ۸۹۷/۳) و اسرای دیگری مذهبی را اسیر سرپنجه تقدیر و زنان پری‌رخسار، اموال و غنائم دشمن را نصیب نامداران ایران می‌داند (همان، ۸۹۸).

مروی جنگ افغان‌ها با ایرانی‌ها را نیز جنبه مذهبی داده و هرچند به‌طور مستقیم به آن اشاره نکرده، اما از محاورات طرفین در حین جنگ، که در عالم‌آرای نادری بازتاب یافته است، چنین برمی‌آید که نیروهای افغانی به این جنگ، به عنوان جنگ مذهبی نگاه می‌کردند و از چهار یار [خلفای راشدین] خلافت نشان دفع شرّ قزلباش را خواستار بودند تا روسرخی دنیا و عاقبت را به دست آوردند، و مصالحه با قزلباشان که آنها را «جماعت اثنی‌عشری غیر مذهبی» می‌نامیدند، غیر قابل بخشش می‌دانستند (همان، ۱۹۱-۱۸۸). البته این دیدگاه در مورد ایرانی‌ها هم صدق می‌کرد. ایرانی‌ها نیز افغان‌ها را «جماعت ضالّه» (همان، ۱۹۰) می‌دانستند.

یکی از گروه‌های مذهبی دیگری که در دوره نادر مرتب سرکشی کرده و هر دفعه نیروهای وی را به خود مشغول و در نهایت از در اطاعت وارد می‌شدند، فرقه اسماعیلیه

طوایف روژکی آورده است و نوشته است که عشیرت روژکی از بیست و چهار قبیله اکراد تشکیل شده است که به دو فرقه تقسیم شده است که دوازده فرقه آن را بلباسی و دوازده فرقه آن را قوالیس خوانده‌اند و نوشته که بلباس و قوالیس دو قریه است از قرای ولایت حکاری و به روایتی نام دو عشیره است از طوایف بابان (بدلیسی، ۱۳۷۷: ۴۶۷) اما واسیلی نیکتین در کتاب کرد و کردستان مکرکی‌ها و بلباس‌ها را از یک ریشه مشترک می‌داند و معتقد است که چیزی به جز دو شاخه یک عشیرت واحد نیستند و عنوان کرده است که بلباس‌ها نیز مانند مکرکی‌ها با عشیرت بیه خویشاوندی دارند و به لهجه واحدی سخن می‌گویند. بلباس‌ها عشرت بسیار نیرومندی هستند که تقسیمات جزء ایشان در ایران شامل منگور، پیران، مامش و اجاق کهیدری می‌باشد (واسیلی، ۱۳۶۶: ۳۵۷).

بودند که در نواحی بندر و گرمسیرات، هویزه، شوشتر و کرمان سکونت داشتند و البته مخالفت آنها با حکومت مرکزی، بیشتر جنبه مذهبی داشت تا سیاسی. حاکمان هم هر بار آنها را قتل و غارت و برای تنبیه جریمه‌ای سنگین می‌کردند (همان، ۱۲۴- ۱۲۵، ۲۵۰). مروی، از آنها به عنوان «طایفه جهال بی‌باک» (همان، ۲۸۳) «طایفه بدکردار»، «طایفه بی‌عاقبت» و «نمک‌به‌حرامان» (همان، ۳۵۹، ۳۵۷، ۳۶۰) نام می‌برد، و آنها را کافر، بی‌دین و مرتد می‌نامد (همان، ۳۵۹). رهبر اسماعیلیه کرمان، شیخ میرسیدحسین نام بود و مروی مریدان وی را «شیطان‌خصلت» و «طایفه بی‌عصمت»، «اهل ملاحظه» می‌نامد. بنابر مطالب مروی در عالم‌آرای نادری، اسماعیلیه مال و خزاین بسیاری از نواحی احمدآباد، هند و مسقط و بصره و یمن برای شیخ میرسیدحسین آورده بودند. این رهبر اسماعیلی‌مذهب نیز به عنوان دیگری مذهبی از تغییر رفتار نادر بی‌نصیب نماند و نادر دستور داد که چشم‌هایش را کور و اموالش را ضبط کنند (همان، ۱۱۸۲).

از موارد «دیگری مذهبی» زرتشتیان کرمان بود. توضیح آن که در اواخر عصر صفوی، زرتشتیان کرمان از پیامدهای سیاست دینی نامناسب حکومت مرکزی در زمان شاه‌سلطان حسین و سخت‌گیری و تعصب متوکلان شریعت مرکزی و قشری‌گری روحانیون صفوی و وقوع هرج و مرج به ستوه آمده، در ماجرای هجوم محمود افغان به شهر کرمان، به محمود افغان پیوستند (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۴۱). نادر شاه نیز با مشاهده این وضعیت به کرمان لشکر کشید، در نتیجه تعداد زیادی از زرتشتیان از ترس غضب نادر به ولایت نیروز در سیستان فرار کردند که نادر نیز عده‌ای را برای تعقیب آنها فرستاد. عده‌ای هم که در کرمان مانده بودند، به زور شمشیر نادر از آنها مالیات مطالبه شد (مروی، ۱۱۸۲/۳- ۱۱۸۳).

نتیجه‌گیری

در یک ارزیابی کلی می‌توان دین و مذهب مشترک را از عناصر سازنده یک ملت و تمایزدهنده میان «خودی- دیگری» مذهبی دانست و کارکرد هویت‌بخشی و انسجام‌دهنده آن را در همه دیدگاه‌های نظری معطوف به حوزه هویت‌های ملی، مهم شمرد. تجربه در دوران قدیم و جدید نشان می‌دهد مذهب از عناصر اساسی می‌باشد که جوامع انسانی به آن احساس تعلق و وفاداری دارند. در ایران، آگاهی جمعی و احساس تعلق به مذهب در همه

دوره‌های تاریخی مورد توجه بوده است. بدون تردید پس از استخلاص ایران به وسیله نادرشاه از نیروهای معارض و مهاجم خودی و بیگانه، و بخشیدن آرامش و امنیت بدان، مهم‌ترین مسئله‌ای که در برابر وی وجود داشته، امر مهم مذهب بوده است. چه با ملاحظه اهمیت که مذهب در طی قرن‌ها در حیات اجتماعی مردم ایران داشته، به‌خصوص با تأکیدی که قبلاً سلسله صفوی با انتخاب مذهب شیعه بر آن افزوده و بالطبع با ایجاد یک حکومت خاص مذهبی، زمینه‌های اختلاف و کشمکش‌های فراوانی را ایجاد کرده بود، این مسئله از هر حیث ضروری می‌نمود که نادر ترکیبی پایدار و مطمئن برای اتفاق عقیده مردم فلات ایران پیشنهاد نماید. براین اساس، روند تکوین و تحول عناصر «خودی - دیگری» مذهبی در تاریخ‌نگاری عالم‌آرای نادری، از برخی رویدادهای داخلی و خارجی تأثیرپذیر بوده است. با توجه به همجواری حکومت‌های اهل سنت با حاکمیت ایران، از جمله ازبکان و عثمانی‌ها، «دیگری» مذهبی در این دوره بر بنیاد تقابل مذهب اهل سنت «دیگری» و تشیع و شرح شجاعت‌های فرماندهان ایرانی «خودی» در میادین جنگ با عثمانی، همچنین جنگ و جهاد با مخالفان، گروه‌ها و قومیت‌های مخالف داخلی استوار شده بود. گرچه تاریخ عالم‌آرای نادری از جهتی ادامه سنت تاریخ‌نگاری پیشین ایران بود اما بازتاب مؤلفه‌های هویتی در آن نیز بسیار پررنگ است. طی این سال‌ها، مورخان در رابطه با «دیگری» سیاسی به بازشناسی هویت «خود» پرداخته‌اند و هرچند رویکردهایی از گفتگو تا ستیز را مورد تأمل قرار دادند، اما طرز تلقی و تعریف از عنصر «دیگری» و «خودی» مذهبی را با توجه به رویدادهای زمانه تغییر دادند. به عنوان نمونه جایگاه «دیگری» در ایران عصر افشاری با دیگری در ایران دوره زندیه و قاجاریه متفاوت است. در این دوره «خودی» مذهبی در ایران از ساخت قبیله‌ای، قومیت‌ها، زبان‌ها و خرده‌فرهنگ‌های مختلف تأثیرپذیر بود. همچنین مفهوم «دیگری» متأثر از روابط صفویه-عثمانی است که ادعای جغرافیایی و ارضی و همچنین قومی و قبیله‌ای عثمانی تحت لوای مذهب قرار دارد. بنابراین، از نگاه مروی در دوره افشاریه، مذهب شیعه به عنوان مهم‌ترین عامل تعیین «خودی» مذهبی از دیگری مذهبی دارای کارکردهای زیر است:

۱. ایجاد وحدت مذهبی در سراسر کشور

۲. تشابه‌سازی و تمایزبخشی به عنوان یک عنصر هویت‌بخش برای تمایز میان «خودی - دیگری» در مقابل همسایگان.
۳. برعهده گرفتن نقش اساسی در تمایز میان «خودی - دیگری» در برابر قدرت سنی مذهب عثمانی، ازبکان، افغان‌ها.

در اندیشه مروی، نادر به عنوان حاکم مهم‌ترین نماد و حافظ «خودی» مذهبی در مقابل «دیگری» مذهبی است. در دیدگاه مروی، «دیگری» مذهبی می‌تواند در وطن یا خارج از وطن باشد. واژه‌های متعددی در تمام صفحات عالم‌آرای نادری به چشم می‌خورد که بیانگر همین طرز فکر مؤلف در تمییز و تعریف «خودی» مذهبی از «دیگری» مذهبی است؛ از جمله: شهادت، جهاد، مجاهدان، لشکر اسلام، غازیان، سپاه اسلام، مملکت اسلام و پادشاه مجاهد. همچنین واژه‌هایی چون کفر و ایمان، حق و باطل، دارالخلافت کفر و دارالخلافت اسلام و سپاه کفار نشانگر حریم، تقابل فکری و وجوه تمایز بین «خودی» مذهبی و «دیگری» مذهبی است.

منابع و مآخذ

- آدمیت، فریدون (۱۳۴۶). «انحطاط تاریخ‌نگاری در ایران». *مجله سخن*. دوره هفدهم. فرورین، شماره یک.
- آوری، پیتر (۱۳۸۷). در *تاریخ افشاریان* از مجموعه تاریخ ایران کمبریج، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: انتشارت جامی.
- احمدی، حمید (۱۳۸۲). «هویت ملی در گستره تاریخ». *فصلنامه مطالعات ملی*. سال چهارم. شماره ۱.
- _____ (۱۳۸۸). *بنیادهای هویت ملی ایرانی، چارچوب نظری هویت ملی شهروندمحور*. تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- اسکینر، کونتین (۱۳۹۳). *بینش‌های علم سیاست*. ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: فرهنگ جاوید.
- بدلیسی، شرف‌خان (۱۳۷۷). *شرفنامه*. به اهتمام ولادیمیر زرنوف. تهران: انتشارات اساطیر.

- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۲). **تجربه‌بازی سیاسی در میان ایرانیان**. تهران: نشر نی.
- تاکر، ارنست (۱۳۷۴). «نادرشاه مشروعیت سلطنت و پادشاهی در تاریخ عالم‌آرای نادری نوشته محمد کاظم مروی». ترجمه منصور صفت گل. **کتاب نخل**. س ۲. ش ۲ و ۳. تابستان و پاییز.
- تونجی، محمد (۱۳۸۰). **یزیدیان یا شیطان پرستان**. ترجمه احسان مقدس. تهران: عطائی.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۹). «سیر تحول تاریخی هویت ملی در ایران از اسلام تا به امروز». **فصلنامه مطالعات ملی**. سال دوم. شماره ۵.
- حزین، محمدعلی (۱۳۳۲) **تاریخ حزین**، اصفهان: کتابفروشی تأیید اصفهان.
- حسن‌زاده، اسماعیل (۱۳۸۲). «اندیشه مشیت‌الهی در تاریخ‌نگاری اسلامی مطالعه موردی تاریخ جهانگشای جوینی». **مجموعه مقالات دانش تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی** به کوشش حسن حضرتی. قم: بوستان کتاب
- حسن‌زاده، اسماعیل و منیژه صدری (پاییز و زمستان ۱۳۹۴) چرخش گفتمانی و خوانش‌های ایرانی قیام خیابانی، **دو فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)**. سال بیست و پنجم. دوره جدید. شماره ۱۶. پای ۱۰۱. ص ۲۵-۵۵.
- حسن‌زاده، اسماعیل (۱۳۸۶). **تحلیل محتوای قطعنامه‌های دوره انقلاب (از شهریور تا ۲۲ بهمن ۱۳۵۷)**. مجله جامعه‌شناسی ایران. دوره هشتم. شماره ۲. ص ۳-۳۸.
- _____ (۱۳۸۹). «تاریخ‌نگاری ایرانی و هویت ایرانی». **کتاب ماه تاریخ و جغرافیا**. شماره ۱۴۴. ص ۲-۹.
- _____ (۱۳۸۱). «گفتمان هویت ملی در تاریخ‌نگاری کسروی». **فصلنامه مطالعات ملی**. سال چهارم. شماره ۱۴. ص ۵۹-۹۷.
- حضرتی، حسن (۱۳۸۰). **تأملاتی در علم تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی**، به اهتمام حسن حضرتی. تهران: نقش جهان.
- خلیلی، محسن (۱۳۸۲). «اخبار ناصری و مظفری در باب حقایق افضل؛ بررسی مقایسه‌ای مشکله هویت در تاریخ‌نگاری قاجاریه». **فصلنامه مطالعات ملی**. سال چهارم. شماره ۲.

- رضوی، ابوالفضل (۱۳۹۴). **درآمدی بر تاریخ‌نگاری ایرانی-اسلامی**. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شعبانی، رضا (۱۳۶۹). **تاریخ اجتماعی ایران**. ج ۱. تهران: انتشارات نوین.
- _____ (بی‌تا). «سیاست مذهبی نادرشاه». **مجله وحید**. سال هفتم و نهم. شماره ۱۱۳۳-۱۱۵۶.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۱). **سقوط اصفهان به روایت کروسینسکی**. تهران: نگاه معاصر.
- فریزر، جیمز (۱۳۳۲ه ق). **تاریخ نادرشاه افشار**، ترجمه ابوالقاسم ناصرالملک. تصحیح و نشر علی محمد مجیدالدوله.
- فوران، جان (۱۳۷۷). **مقاومت‌شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی**، ترجمه احمد تدین. تهران: خدما فرهنگ‌ی رسا.
- کاظم‌زاده ایرانشهر، حسین (۱۳۳۵). **تجلیات روح ایرانی**. ج ۳. تهران: اقبال.
- کچویان، حسین (۱۳۸۵). **تطورات گفتمان‌های هویتی ایران: ایرانی در کنکاش با تجدّد و مابعد تجدّد**، تهران، نشر نی.
- کشمیری، عبدالکریم (۱۹۴۷). **بیان واقع سرگذشت احوال نادرشاه**. تصحیح داگر کی بینسیم. پاکستان: نشر اداره تحقیقات پاکستان. دانشگاه پنجاب.
- کوین، شعله آلیسیا (۱۳۸۷). **تاریخ‌نویسی در روزگار فرمانروایی شاه عباس صفوی**. ترجمه منصور صفت‌گل. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- لاکهارت، لارنس (۱۳۷۵). **نادرشاه آخرین کشورگشای آسیا**، تهران: انتشارات دستان.
- مرتضوی، خدایار (۱۳۸۶). «تبیین روش‌شناسی اندیشه سیاسی از منظر کوئنتین اسکینر»، **پژوهش‌نامه علوم سیاسی**. شماره اول. زمستان.
- مرعشی صفوی، میرزا محمدخلیل (۱۳۶۲). **مجمع‌التواریخ**. تصحیح عباس اقبال- آشتیانی. تهران: کتابخانه سنایی طهوری.
- مروی، محمد کاظم (۱۳۷۴). **عالم‌آرای نادری**، تصحیح و مقدمه محمدمین ریاحی. تهران: ج ۳. نشر علمی.

- مستوفی، محمد محسن (۱۳۷۵). *زبده‌التواریخ*. به کوشش بهروز گودرزی. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- ملایی توانی، علیرضا (۱۳۸۲). «هویت ایرانی در تاریخ‌نگاری ملک‌زاده». *فصلنامه مطالعات ملی*. سال چهارم. شماره ۲.
- نوذری، حسینعلی و مجید پورخداقلی (۱۳۸۹). «روش‌شناسی مطالعه اندیشه سیاسی: متدولوژی کوئنتین اسکینر»، *فصلنامه تخصصی علوم سیاسی*. شماره یازدهم. تابستان.
- نیکیتین، واسیلی (۱۳۶۶). *گُرد و گُردستان*. ترجمه محمد قاضی. تهران: انتشارات نیلوفر.
- هرمیداس باوند، داود (۱۳۷۷). «چالش‌های برون‌مرزی و هویت ایرانی». *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*. خرداد و تیر، ش ۱۲۹-۱۳۰.

