



<https://jhr.ui.ac.ir/?lang=en>

Journal of Historical Researches

E-ISSN: 2476-3306

Document Type: Research Paper

Vol. 16, Issue 4, No.64, 2025

Received: 15/12/2024 Accepted: 09/04/2025

The Representation of Shah Ismail I as the Ideal King: Khandmir's Iranshahr Model in *Habib al-Siyar* for Legitimizing the Founder of the Safavid State

Amir Ghodsi Simakani

MA Student of History (Iran of the Islamic Period), Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran
amir.ghodsi.s@gmail.com

Ali Ghasemi * 

Assistant Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran
a.ghasemi@scu.ac.ir

Saeid Mousavi Siany

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

Abstract

The Safavids ascended to power in Iran through the force of Qizilbash swords. However, as they aimed to establish a long-lasting rule, they introduced distinct cultural claims to legitimize their government. Historiographical texts served as crucial tools for producing and justifying political legitimacy in Iran, shaping the ideal image of the king and the state among the subjects. *Habib al-Siyar* by Khandmir, written during the precarious period of the Safavid state's foundation to secure its legitimacy, should be analyzed within this context. This study, using historical research methods and a descriptive-analytical approach, demonstrates that—contrary to some perspectives emphasizing the tripartite legitimacy of Shi'ism, Sufism, and Iranshahr ideology in Safavid-era historical texts—a reevaluation of *Habib al-Siyar* reveals that Khandmir, while acknowledging Shi'i and Sufi elements, placed particular emphasis on constructing an ideal Iranian king using the Iranshahr ideological model. The study substantiates this claim through several points: Khandmir's pride in Shah Ismail's noble lineage and the Safavid family, the portrayal of the founder as a charismatic ruler, and the comparison of Shah Ismail with Sasanian kings—highlighting qualities such as invincibility, the unity of religion and state, and messianic leadership. Notably, the dominance of Iranshahr themes in Khandmir's thought does not imply the neglect of key Shi'i and Sufi elements; rather, these elements were integrated alongside Iranshahr concepts in the narrative framework of *Habib al-Siyar*.

Keywords: *Habib al-Siyar*, Khandmir, Shah Ismail I, Ideal King, Iranshahr Ideology.

* Corresponding author



Introduction

The rise of the Safavid dynasty ,the formalization of Shi'ism as the state religion ,the question of political legitimacy ,the integration of religious scholars into the state structure ,and the ideological conflicts with the Ottomans and Uzbeks were among the critical challenges that shaped the legitimacy of the Safavid rule .In response ,contemporary historians employed various discursive tools from the Iranian cultural tradition to construct and justify the political legitimacy of the Safavid state.

Khandmir was one of the most influential historians during this foundational period. Through his work *Habib al-Siyar* ,he played a pivotal role in shaping the discursive order of the 10th century AH (16th century CE) and introducing new historiographical perspectives. Since *Habib al-Siyar* was commissioned by the Safavid rulers, it had to reflect their needs and aspirations. As a result, the portrayal of Shah Ismail I, the dynasty's founder, became the focal point of this historical narrative.

This study seeks to explore the key ideological foundations that Khandmir employed in crafting the image of Shah Ismail .The central research question examines the specific sources of legitimacy and political thought embedded in Khandmir's depiction of the Safavid ruler .Contrary to the dominant view that emphasizes a tripartite legitimacy framework—Shi'ism ,Sufism ,and Iranian political thought—this study argues that Khandmir ,while acknowledging Shi'i and Sufi elements ,deliberately constructed Shah Ismail as an Ideal Iranian King by drawing upon the ancient Iranshahr model of kingship.

Materials and Methods

The concept of Iranian political thought finds its most pronounced expression in the Iranshahr ideology ,which , after the advent of Islam ,was revitalized through the transformation of the religious caliphate into a monarchical system .The political philosophy of ancient Iran rested on five foundational principles :the cosmic battle between good and evil ,the divine order) asha ,(the utopian vision of an ideal state ,the sacred connection between the ruler and the land ,and the king as the executor of divine will and social harmony .The term Iranshahr tradition thus refers to the historical evolution of political thought in this context.

At the heart of this tradition was the institution of kingship ,with farr-e izadi) divine glory (serving as its most enduring element from pre-Islamic Iran to the Islamic era .The Ideal Iranian King possessed distinct attributes that set him apart from ordinary rulers .These included divine legitimacy ,the embodiment of Iranshahr ideals—foremost among them justice and equity—the highest level of wisdom and virtue ,the provision of security and prosperity ,and noble lineage.

To substantiate the claims of this study, the research methodology involves a systematic analysis of *Habib al-Siyar* ,focusing on its Iranshahr elements in constructing Shah Ismail's image as an Ideal Iranian King. Additionally, a comparative evaluation of Khandmir's account with other contemporary Safavid sources, such as *Futuh-at-e Shahi* and *Jahangosha-ye Khakan* ,provides further insight into how the Iranshahr ideology dominated the historiographical representation of Shah Ismail.

Research Findings

The first mention of the Safavid lineage in *Habib al-Siyar* appears in the context of Shaykh Safi al-Din Ardabili, who is introduced among the scholars and spiritual figures of Sultan Abu Sa'id's Ilkhanid court, with an esteemed lineage tracing back to Imam Musa al-Kazim (AS) .This historical framing reflects an overt sense of pride in the noble ancestry of the Safavid house—a crucial element in Iranshahr thought ,where lineage played a fundamental role in establishing a ruler's legitimacy.

This emphasis on lineage in *Habib al-Siyar* presents a synthesis of two dimensions: the Safavid rulers as descendants of the Prophet (via their claimed Sayyid lineage) and as leaders of a mystical order (via their spiritual heritage). Furthermore ,*Habib al-Siyar* ,as a contemporary historical source ,constructs an unmistakably charismatic image of Shah Ismail .Khandmir refers to him as Zill Allah) the Shadow of God ,(a title that underscores his divine mandate .Another essential aspect of this idealized image is Shah Ismail's portrayal as an invincible warrior—both in hunting and on the battlefield.

Much like the Zoroastrian deity Bahram, Shah Ismail is depicted as an undefeated champion. However, the devastating defeat at Chaldiran posed a significant challenge to this idealized image. Consequently, sources like *Habib al-Siyar* crafted a narrative that sought to minimize the impact of this military loss, ensuring that neither Shah Ismail's personal charisma nor the legitimacy of Safavid rule suffered irreparable damage. In modern terms, this can be seen as a form of historiographical propaganda orchestrated by Khandmir.

Additionally, Khandmir sought to reinforce the religious legitimacy of Shah Ismail as a Shi'i ruler. By asserting that the rise of the Safavids was divinely ordained and that their rule strengthened the faith of the Prophet, *Habib al-Siyar* positions Shah Ismail within a sacred historical framework that intertwined religious destiny with political power.

Discussion of Results and Conclusions

Khandmir's primary objective was to construct a historical narrative that would solidify the legitimacy of the Safavid state. To achieve this, he crafted an image of Shah Ismail that closely resembled the archetypal Ideal King of Iranshahr political thought. Nevertheless, Khandmir did not disregard the Shi'i and Sufi elements essential to Safavid identity; instead, he skillfully integrated them within the broader Iranshahr ideological framework.

His approach ensured that anyone who viewed Shah Ismail through the lens of *Habib al-Siyar* would see a ruler embodying multiple layers of legitimacy—religious, mystical, and historical. A comparative analysis of Khandmir's descriptions with the traditional Iranian political vision of kingship reveals that while the Safavid ruler is presented in a Shi'i and Sufi context, the deeper structural elements of his portrayal align with the Ideal Iranian King model.

This study does not claim that Khandmir consciously and deliberately sought to revive pre-Islamic Iranian political thought in the same way that Ferdowsi or the Shu'ubi movement did in earlier centuries. However, it suggests that the continuity of Iranian political philosophy persisted within the intellectual and cultural subconscious of the Safavid era. This enduring tradition, seamlessly interwoven with Islamic and Shi'i political thought, played a crucial role in shaping Iran's national identity from the Safavid period onward.

بازنمایی شاه اسماعیل یکم به مثابه شاه آرمانی: الگوی ایرانشهری حبیب‌السیر خواندمیر در مشروعیت‌بخشی به بنیان‌گذار دولت صفوی

امیر قدسی سیمکانی، دانش آموخته کارشناسی‌ارشد تاریخ، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهیدچمران اهواز،

اهواز، ایران

amir.ghodsi.s@gmail.com

علی قاسمی^{ID}، استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

a.ghasemi@scu.ac.ir

سعید موسوی سیانی، استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهیدچمران اهواز، اهواز، ایران

saeid.mousavi.siany@scu.ac.ir

چکیده

صفویان با زور شمشیر قزلباشان بر اریکه قدرت ایران جلوس کردند؛ بااین حال به دلیل آنکه برپایی حکومت دیرپایی را در سر داشتند، دعای فرهنگی ویژه‌ای را در راستای مشروعیت بخشیدن به حکومتشان مطرح ساختند. متون تاریخ‌نویسی، ابزار مهم تولید و توجیه مشروعیت سیاسی در ایران بود که برای ترسیم جلوه مطلوب شاه و دولت در میان رعایای زیردست به کار برده می‌شد. در همین راستا می‌توان کتاب حبیب‌السیر خواندمیر را ارزیابی کرد که در بزنگاه مخاطره‌آمیز بنیان‌گذاری دولت صفوی و در راستای تضمین مشروعیت آن نگاشته شد. بر این اساس، این مقاله با روش مطالعات تاریخی و رویکرد توصیفی و تحلیلی نشان می‌دهد، برخلاف برخی نظرات که بر مثلث مشروعیت‌بخش شیعی، صوفیانه و ایرانشهری متون تاریخی عصر صفوی تأکید دارد، بازاندیشی و بازخوانی متن حبیب‌السیر چنین می‌نمایند که خواندمیر در کنار توجه به عناصر شیعی و صوفیانه، نگاه ویژه‌ای به برساخت شاهی آرمانی - ایرانی با بهره‌گیری از الگوی اندیشه ایرانشهری داشته است. تفاخر بر تبار والای شاه و خاندان صفوی، ترسیم شخصیت فرهمند از بنیان‌گذار حکومت، تشبیه و الگوسازی بین شاه اسماعیل و پادشاهان ساسانی - یعنی شکست‌ناپذیری، اتحاد دین و دولت و منجی‌سازی - دلایل مقاله حاضر برای تأیید این ادعاست. شایان توجه است که سیطره مضامین ایرانشهری بر ذهن خواندمیر، به معنای نادیده انگاشتن عناصر مهم شیعی و صوفیانه نیست؛ چراکه این مؤلفه‌ها در کنار مقولات اندیشه ایرانشهری در طرح‌اندازی‌های روایی حبیب‌السیر به کار گرفته شده است.

واژه‌های کلیدی: حبیب‌السیر، خواندمیر، شاه اسماعیل یکم، شاه آرمانی، اندیشه ایرانشهری.

- نویسنده مسئول



۱. مقدمه

تاریخ‌نویسی، همچون سایر حوزه‌های معرفتی در پاسخ به نیازها و چالش‌های جامعه انسانی و در چهارچوب محدودیت‌ها و امکانات فضای تاریخی حاکم بر اذهان مورخان نگاشته می‌شود. تاریخ‌نگاران با برساخت روایت‌های ویژه در صدد تثبیت و بازتولید وضعیت مطلوب موجود و یا گذار به وضعیت نو هستند. این فعالیت فرهنگی مورخان در برهه‌هایی از تاریخ که شاهد برآمدن نظم سیاسی نو یا فروپاشی نظم سیاسی مستقر هستیم، برجسته و مهم‌تر می‌شود. برآمدن دولت صفویه یکی از برهه‌های حساس تاریخ ایران است که نقش مهم و تعیین‌کننده‌ای در شکل و محتوای تاریخ‌نویسی بر جای نهاد. ظهور صفویان، رسمی‌سازی مذهب تشیع، مسئله مشروعیت دولت، ورود علما به ساختار دولت و تضاد دیدگاه‌های سیاسی با صفویان و نیز اختلافات مذهبی با عثمانی و ازبکان و... مسائلی بود که برای مشروعیت دولت صفوی مسئله‌ساز شد. بر این اساس، تاریخ‌نویسان هم‌روزگار با بنیان‌گذاری دولت صفویه از همه امکانات گفتمانی موجود در فرهنگ ایرانی برای برساخت و توجیه مشروعیت سیاسی این خاندان بهره بردند. خواندمیر^۱ یکی از این مورخان تأثیرگذار در

بزنگاه مهم بنیان‌گذاری دولت صفوی بود که با نگارش کتاب حبیب‌السیر تأثیر مهمی در استقرار نظم گفتمانی سده دهم هجری و طرح‌اندازی بینش و الگوهای جدید تاریخ‌نویسی این دوره بر جای نهاد. در واقع اگر ادعا شود که نگارش کتاب حبیب‌السیر و بحث در باب تاریخ حضرت آدم(ع)، پیامبران و شاهان اساطیری و تاریخی ایران، مقدمه و نوعی آماده‌سازی برای توجیه مشروعیت سیاسی شاه اسماعیل صفوی است، سخن گزافه‌ای نیست. خواندمیر، حبیب‌السیر را به سفارش صفویان نوشت؛ پس می‌بایست نیازها و علاقه‌مندی‌های آنان را برآورده می‌کرد؛ از این رو در بازنمایی سیمایی که آنان می‌خواستند از حکومتشان ترسیم کنند، شاه اسماعیل یکم، در مقام بنیان‌گذار دولت، در کانون توجه قرار گرفت. پرسش محوری پژوهش حاضر این است که خواندمیر در لابه‌لای شخصیتی که از شاه صفوی خلق کرد، از کدام مبانی مشروعیت‌بخش و اندیشه سیاسی بهره برد؟ مدعای پژوهش آن است که برخلاف نظر غالب که بر مثلث گفتمانی مشروعیت‌بخش شیعی، صوفیانه و ایرانی به عنوان پایه‌های مشروعیت‌ساز دولت صفوی تأکید دارد، خواندمیر همان مبانی را در قالب توجه ویژه به برساخت شاه اسماعیل یکم، به مثابه شاه آرمانی - ایرانی، با بهره‌گیری از اندیشه شهریاری ایران باستان به کار برد. این مقاله مدعی است، نویسنده حبیب‌السیر از عناصر گفتمانی شیعی و صوفیانه، برای تضمین مشروعیت دولت صفوی استفاده کرد؛ اما الگوی ویژه‌اش برای برساخت مشروعیت بنیان‌گذار حکومت صفوی طرح‌اندازی سیمای شاه اسماعیل براساس ایده پادشاه آرمانی -

۱. خواجه غیاث‌الدین ابن خواجه همادالدین محمد ابن خواجه جلال‌الدین ابن برهان‌الدین محمد شیرازی، معروف به خواندمیر، از ادبا و تاریخ‌نویسان بزرگ سده دهم هجری است. تولد وی در حدود ۸۸۰ق وفاتش را سال ۹۴۲ق نگاشته‌اند. دوران تولد، رشد و بلوغ او با حکومت سلطان حسین بایقرا و بدیع‌الزمان میرزا در نواحی شمال شرقی ایران و خراسان بزرگ مصادف است. با شروع دوره صفویه و افتادن خراسان بزرگ به دست ازبکان، فصل جدیدی از زندگانی او رقم خورد که منجر به تألیف کتاب بزرگ حبیب‌السیر شد (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۱، مقدمه ۹). خواندمیر به خدمت صفویان درآمد و مهم‌ترین کتابش را ابتدا به سفارش امیر غیاث‌الدین محمد حسینی از اکابر، نقبا، قضات و صدور شهر هرات و پس از قتل وی در سال

۹۲۷ق به نام کریم‌الدین خواجه حبیب‌الله ساوجی، وزیر شهر هرات، نگاشت (همان، ج. ۱، مقدمه ۱۳-۱۵).

ایرانی در اندیشه ایرانشهری بوده است. به نظر طباطبایی (۱۳۹۲) اندیشه سیاسی ایرانشهری از ورای گسست‌های تاریخ اجتماعی سرزمین ایران عبور کرد و همانند شالوده‌ای برای تداوم تاریخ ایران عمل کرد (طباطبایی، ۱۳۹۲، ص. ۱۲۶). در واقع بارزترین اندیشه ایرانی را در تفکر ایرانشهری می‌توان دید. این تفکر پس از ورود به دوره اسلامی با استحاله خلافت دینی به سلطنت احیا گردید (قادری و رستم‌وندی، ۱۳۸۵، ص. ۱۲۵). فلسفه و اندیشه سیاست در ایران باستان بر پنج پایه نبرد کیهانی خیر و شر، الگوی نظم آسمانی یا اشته، آرمان‌شهر و اندیشه سرزمین قومی، شاه آرمانی عامل نیات انسانی و نیز مراتب سه‌گانه آسمانی و اجتماعی استوار بود (اردستانی، ۱۳۹۱، ص. ۴۰-۴۱). در واقع اصطلاح سنت ایرانشهری برای نامیدن تاریخ سیاست در این برهه تاریخی به کار برده می‌شود (حسینی‌زاده و رضائی‌پناه، ۱۳۹۵، ص. ۵۶). ایرانشهر نام رسمی محدوده جغرافیایی عصر ساسانی است که در عصر اسلامی نیز ادامه یافت. امروزه، اندیشه سیاسی ایرانشهری اصطلاح تازه‌تری است که برای یاد کردن مجموعه‌اندیشه‌های ایرانیان، شامل عقاید اسطوره‌ای، دینی و ملی درزمینه‌های هستی‌شناسی، غایت‌شناسی، جامعه‌شناسی و... به کار می‌رود. در مرکز اندیشه سیاسی ایرانشهری، منصب شاهی قرار دارد و فره ایزدی که از مهم‌ترین عوامل تداوم اندیشه ایرانشهری از ایران باستان تا دوران اسلامی است، در کانون اندیشه شاهی آرمانی جای گرفته است (حسینی‌زاده و رضائی‌پناه، ۱۳۹۵، ص. ۵۷). شاه آرمانی - ایرانی ویژگی‌هایی داشت که او را در ورای جامعه قرار می‌داد. برجسته‌ترین این مؤلفه‌ها را می‌توان چنین برشمرد: ۱. داشتن مشروعیت الهی؛ ۲. کارگزاری اندیشه ایرانشهری براساس دادگستری و ایجاد عدل؛ ۳. داشتن حد اعلای دانش و فضیلت؛ ۴.

ایجاد آسایش، امنیت و رفاه؛ ۵. داشتن تخمه و سرشت شاهانه (حسینی‌زاده و رضائی‌پناه، ۱۳۹۵، ص. ۶۰). روش مقاله برای اثبات این ادعا، «بازشناسی مایه‌های ایرانشهری» حبیب‌السیر در طرح‌اندازی سیمای آرمانی - ایرانی شاه اسماعیل یکم است. افزون‌بر این، سنجش روایت خواندمیر با روایت‌های فتوحات شاهی، جهانگشای خاقان و سایر کهن‌نگاشت‌ها از بنیان‌گذار دولت صفوی نیز رهگشای ادعای «حاکمیت انگاره شاه آرمانی - ایرانی» بر تصویرسازی حبیب‌السیر از شاه اسماعیل بوده است.

۲. پیشینه تحقیق

بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که نوشته مستقلی در رابطه با موضوع مقاله حاضر نگاشته نشده است. آثار گرانسنگی با موضوع کتاب حبیب‌السیر نگارش یافته، اما توجه عمده این نوشته‌ها بر بازشناسی شکل و محتوای تاریخ‌نگارانه کتاب و توصیف زندگی نویسنده معطوف بوده است؛ از این رو عنایت چندانی به الگوی این کتاب در مشروعیت‌بخشی به دولت تازه‌تأسیس صفوی و به‌ویژه بنیان‌گذار این حکومت نداشته است.

مقدمه استاد جلال‌الدین همایی بر نسخه چاپی کتاب حبیب‌السیر، یکی از پژوهش‌هایی است که در این باب نگاشته شده است. در این نوشتار، اشاره‌های سودمندی به زندگی‌نامه خواندمیر و سرگذشت نگارش کتاب می‌شود که برای درک فضای زندگی و چرایی تألیف کتاب راهگشا است؛ باین‌همه، توجهی به ماهیت بازتابنده حبیب‌السیر و واکاوی الگوی مشروعیت‌بخش خواندمیر به بنیان‌گذار دولت صفوی نداشته است. همچنین، کتاب اندیشه تاریخ‌نگاری عهد صفوی نوشته آرام (۱۳۹۳) از منابع ارزشمندی

۳. تفاخر به تبار والای شاه و خاندان صفوی:

ترکیب سیادت و طریقت

اولین مطلب درباره صفویان در کتاب حبیب‌السیر، آوردن ذکر شیخ‌صفی‌الدین اردبیلی در زمره مشایخ و فضیلت‌های عهد سلطان ابوسعید ایلخانی است (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۳/۲۲۰). نویسنده کتاب، خواننده را برای مطالعه بخش مفصل‌تری از زندگی شیخ‌صفی‌الدین به قسمت ذکر نسب شاه همایون‌پناه ارجاع می‌دهد (خواندمیر، ۱۳۸۰). این موضوع نشان‌دهنده تفاوت کیفیت انعکاس زندگی‌نامه شیخ‌صفی‌الدین با باقی علما و مشایخی است که در کتاب حبیب‌السیر به آن پرداخته شده است. به همین دلیل در جای دیگر کتاب نیز به زندگانی او بازمی‌گردد؛ با این‌همه، پرسش مهم این است که چرا خواندمیر ذکر اجداد شاه اسماعیل را مفصل‌تر از سایر افراد آورده است؟! در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت از منظر نخست، با افرادی در تاریخ مواجه‌ایم که برای رسیدن به قدرت سیاسی در تلاشی تدریجی بودند و به همین دلیل در منابع تاریخی آن زمان جای داشتند. با وجود این، آیا در موقعیت‌های مشابه نیز خواندمیر همین اندازه به موضوع پرداخته است؟ برای نمونه، ذکر نسب سامانیان، در حدود یک صفحه و نیم توضیح داده شده است (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۲/۳۵۳-۳۵۲)، این درحالی است که چندین صفحه فقط به ذکر اجداد شیخ‌صفی‌الدین و داستان زندگانی‌اش پرداخته شده است (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۴/۴۱۰-۴۲۰). با این تفاسیر به نظر می‌رسد، در این نوع از ثبت تاریخ، با نوعی تفاخر به اجداد سرسلسله صفوی مواجه‌ایم. این تفاخر به نژاد در کنار فره شاهی، اهمیت بسیاری در اندیشه‌های ایرانی‌شهری دارد. مطابق این اندیشه، تنها کسانی شایستگی احراز مقام سلطنت را دارند که از

است که به تحلیل ماهیت تاریخ‌نگاری عصر صفوی پرداخته است. وی ضمن تحلیل شکلی و محتوایی منابع تاریخی این دوره درباره تأثیر اندیشه‌های موعودگرایی، تأویل‌گرایی و تقدیرگرایانه بر تاریخ‌نگاری عهد صفوی سخن گفته است. این کتاب در زمینه نقش اندیشه مذهبی، تقدیرگرایانه و عرفانی حبیب‌السیر در مشروعیت‌بخشی به دولت صفویه اطلاعات سودمندی به دست می‌دهد؛ اما توجهی به الگوی اندیشه ایرانی‌شهری در مشروعیت‌بخشی به دولت صفوی و بنیان‌گذار این حکومت نداشته است.

کتاب پیوند سیاست و فرهنگ در عصر زوال

تیموریان و ظهور صفویان نوشته فرهانی منفرد (۱۳۸۲) برای بررسی زندگی خواندمیر، منابع تاریخی حبیب‌السیر، نحوه نگارش تاریخ و نیز بررسی قلم جانب‌دارانه نویسنده مفید است؛ با این‌همه، ایده نگاه به کتاب حبیب‌السیر از زاویه شاه آرمانی - ایرانی مرکز توجه نویسنده کتاب نبوده است. همچنین، حسینی‌زاده و رضائی‌پناه (۱۳۹۵) در مقاله «کیفیت بازنمایی اندیشه ایرانی‌شهری در سنت تاریخ‌نگاری عصر صفوی (مبانی تکوین دگرباره امر سیاسی)» درباره نشان دادن تداوم و نقش اندیشه ایرانی‌شهری در تاریخ‌نگاری عصر صفوی مطالب ارزنده‌ای ارائه می‌دهند و با تکیه بر سه اثر عالم‌آرای عباسی، نقاوه الآثار و عالم‌آرای شاه اسماعیل به این مهم پرداخته‌اند؛ این درحالی است که هدف اصلی پژوهش حاضر بررسی چگونگی انعکاس شخصیت آرمانی - ایرانی شاه اسماعیل یکم در کتاب حبیب‌السیر خواندمیر است. افزون‌بر این، مقاله نشان می‌دهد که تفاوت آشکاری بین پژوهش حاضر و مقاله حسینی‌زاده و رضائی‌پناه از جنبه بازنمایی مؤلفه‌های شاهی - آرمانی همچون ترسیم چهره فرهمند از شاه، شکست‌ناپذیری و منجی‌سازی وجود دارد.

نژاد شاهان باشند^۱ (زمانی، ۱۳۸۶، ص. ۱۲۹). این افتخار به تبار و نژاد شاه اسماعیل، این چنین در کتاب حبیب‌السیر بازتاب یافته است:

«آفتابی که انوار وجود فایض الجودش عرصه مشرق و مغرب را منور گردانیده، محتاج نیست بشرح علو اصل و نسب و کامیابی که فیضان غمام عدل وجودش ریاض امید اباعد و اقارب را نصارت بخشیده مستغنیست از ذکر مناقب آباء عالی‌حسب اما چون بر طبق کلام معجز نظام (و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا) همواره اشراف و اعیان عجم و عرب سلسله نسب خود را در متون کتب و بطون صحایف مثبت می‌ساخته‌اند... بر ضمائر و اقفا انساب اولاد عظام نبوی و عارفان اخبار اسفاد گرام مرتضوی مستور و مخفی نخواهد بود که نسب اشرف شاه دین‌پناه به پنج واسطه بحضرت منقبت امامت مرتبت واقف اسرار ازلی شیخ‌صفی‌الدین الحق و الحقیقه و الدین ابی‌الفتح اسحق اردبیلی قدس الله سره العزیز می‌رسد و نسب آنحضرت بامام هفتم هادی اعالی و اعظم موسی‌الکاظم ملحق میشود...» (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۴/۶۰۹).

در متن ذکرشده، چند مطلب اهمیت دارد: نخست، افتخار به نسب و اجداد دیده می‌شود؛ اما

به‌گونه‌ای اسلامی‌شده. القاب غلوآمیز «امامت مرتبت و واقف اسرار ازلی» برای شیخ‌صفی‌الدین، نشان از همین اعتباربخشی به اجداد شاه اسماعیل است، به‌ویژه زمانی که از امام موسی کاظم (ع) یاد می‌شود، وصف آن حضرت با القاب پرتکلفی است؛ چراکه پای نژاد شاه اسماعیل در میان است! دوم، خواندمیر اشاره می‌کند که برای توصیف شخصیتی چون شاه اسماعیل نیازی به معرفی تبار نیست؛ باین‌همه، به موضوعی اشاره می‌کند که میان عرب و عجم وجود دارد که مطابق آن، ذکر نژاد بزرگان و شاهان را جزء سنن می‌داند؛ ازاین‌رو در بحث کرامات و زندگی اجداد شاه اسماعیل، با دست‌پُر از این قسمت عبور می‌کند (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۴/۶۱۰-۶۲۰)؛ گویی فراموش می‌کند که خودش شاه اسماعیل را «مستغنی از ذکر مناقب آباء عالی‌حسب» دانسته است! سوم، همان‌طور که پیش‌تر آمد، بحث از نژاد شاه به‌صورتی اسلامی‌شده، در مقایسه با آنچه در کارنامه اردشیر بابکان آمده، مشاهده می‌شود. حبیب‌السیر از مبانی مشروعیت‌بخش شیعی و صوفیانه در ذکر اجداد شاه اسماعیل استفاده کرده است. نکته مهم، استفاده ایرانی‌گونه خواندمیر از مبانی اسلامی و شیعی است. حال پرسش مهم این است که این رویکرد نویسنده در چه قالبی صورت گرفت؟ به نظر می‌رسد از دو جنبه به این منبع مشروعیت‌بخش نگاه کرده است: یکی بحث از مبانی شیعی و سیادت صفویان؛ دیگری جنبه شیخوختی طریقتی اجداد صفویان.

چنین رهیافتی نیز در کتاب امینی هروی، نویسنده معاصر با خواندمیر مشاهده می‌شود. در فتوحات شاهمی، انساب شاه اسماعیل را منشعب به الوان و اقسام می‌داند و برای ایشان از سه جنبه، تفاخر نژادی قائل می‌شود: نخست سیادت؛ دوم انتساب به پادشاهانی چون حسن‌بیگ؛ سوم انتساب به

۱. این متن از کارنامه اردشیر بابکان، به‌روشنی مؤید اهمیت تبار شاهی در تشکیل حکومت است: «ساسان شبان پاک بود، و همواره با گوسفندان بود، و از تخمه‌دارای دارایان بود، و اندر دوش - خدائی الاسکندر بگریز و نهان - روشی بود و با کرد شپانیان بسر می‌برد. پاک نمی‌دانست که ساسان از تخمه‌دارای دارایان زاده است... پاک چون آن سخن شنفت، کس فرستاد، و ساسان را به پیش خواست، و پرسید که: «تو از کدام تخمه و دوده‌ای؟ از پدران و نیاکان تو کس بود که پادشاهی و سرداری کرد؟...» (هدایت، ۲۵۳۷، ص. ۶).

شیخ‌صفی‌الدین اردبیلی (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۲-۳). در واقع، سه جنبه مشروعیت‌بخش تصوف، تشیع و اندیشه‌های ایرانی که امروزه به واسطه ارث خونی برای صفویان قائل می‌شوند به‌وضوح در کتاب‌های هم‌عصر شاه اسماعیل دیده می‌شود. باین‌همه، خنجی از نویسندگان مخالف صفویه، باینکه از اجداد صفویان به نیکی یاد می‌کند؛ اما چنین مشروعیتی برای شیخ جنید و شیخ حیدر و فرزندانشان در نظر نمی‌گیرد (خنجی، ۱۹۶۶م، ص. ۲۶۴-۲۶۵). به نظر می‌رسد، تفاوت بارز بین مطرح کردن بحث نژاد در سلسله صفوی و دیگر حکومت‌های ایرانی، تفاخر به کرامات و سیمای صوفیانه‌ای است که برای صفویان وجود دارد. این الگو در متون تاریخ‌نویسی بعدی صفوی نیز ادامه می‌یابد؛ از آن‌جمله، کتاب ذیل حبیب‌السیر است که توسط فرزند خواندمیر در دوره شاه تهماسب نوشته می‌شود (خواندمیر، ۱۳۷۰، ص. ۱۰). خواندمیر همچون امینی هروی برای شرح نسب‌نامه خاندان صفوی، از کتاب صفوة الصفا استفاده می‌کند؛ باین‌حال تفاوت اندکی در روایت‌ها مشاهده می‌شود که ناشی از نظر نویسنده است (مجیر شیبانی، ۱۳۴۵، ص. ۴۴). خواندمیر با اشاره به اینکه چون شرح زندگانی امام موسی کاظم(ع) را در جلد دوم کتابش آورده است، آن را تکرار نمی‌کند؛ بنابراین، روایت زندگی اجداد صفویان را از احوال فیروز شاه زرین‌کلاه پیگیری می‌کند. (ابن‌بزاز، ۱۳۷۳) نیز شرح نسب‌نامه شیخ‌صفی‌الدین را از فیروز شاه یا به قول خودش پیروز شروع می‌کند (ابن‌بزاز، ۱۳۷۳، ص. ۷۲). در صحت این نسب‌نامه و ادعای سیادت صفویان، شک و تردیدهای بسیاری بیان شده است؛ از آن‌جمله، نقد احمد کسروی بر این تبارنامه است. وی تناقض‌های کتاب صفوة الصفا و نیز تحریف‌های انجام‌شده بعدی را نشان می‌دهد (کسروی، ۲۵۳۵،

ص. ۷-۵۰)؛ باین‌همه، نکته مهم‌تر از اصلی یا جعلی بودن این تبارنامه و سیادت صفویان، چرایی استفاده صفویان از این موضوع است. برای آنان بسیار ضروری بود که بتوانند حقانیتشان را برای کسب قدرت به نمایش بگذارند (سیوری، ۱۳۸۲، ص. ۲۴۵-۲۴۶)؛ از این‌رو، به گمان سیوری آنان با ادعای جانشینی امام غائب شیعیان، یکی دیگر از دعاوی مشروعیت‌بخش خود را شکل دادند (سیوری، ۱۳۸۵، ص. ۲).

هسته اصلی مشروعیت در حکومت شیعی، عصمت یا منزّه بودن از گناه بود؛ عصمتی که ترکیبی از انتصاب و وراثت بود. صفویان درباره وراثت نمی‌توانستند ادعایی بیشتر از هر سید دیگری داشته باشند. در باب نص نیز بیشتر از آن چیزی که مجتهدین ادعای آن را داشتند، نمی‌توانستند ادعایی داشته باشند (سیوری، ۱۳۸۲، ص. ۲۴۸)؛ زیرا شاه صفوی پشوانه لازم فقهی را برای حکومت نداشت؛ باین‌همه، آنان چگونه توانستند بر این وضعیت چیره شوند؟ در پاسخ می‌توان گفت، در زمان شاه اسماعیل به آن صورت با جامعه‌ای از نخبگان شیعی در کشور مواجه نیستیم و دیدگاه عامه مردم از اوضاع زمان تأثیر می‌پذیرفت. در این میان، دستگاه تبلیغاتی صفویان بسیار قوی عمل می‌کرد و تا آنجا پیش رفت که مردم و البته به‌جز علما، فراموش کنند که تنها انتساب به امام موسی کاظم(ع) نمی‌تواند عامل مشروعیت شود (سیوری، ۱۳۸۲، ص. ۲۵۱). روایت خشم علامه دوانی، زمانی که از شاگردانش درباره امام زمان می‌پرسد و آنان شاه اسماعیل را امام می‌دانند (مزاوی، ۱۳۸۸، ص. ۲۰۶-۲۰۷)، می‌تواند نشان‌دهنده تفاوت در بین نظرات عوام ناآگاه و نظرات فقها و علمای متخصص باشد. شاردن (۱۳۴۵) نیز در سفرنامه‌اش به این تناقض بین نظرات عامه مردم و نظرات فقها پی برده است. چنان‌که با طرح

مطالب زیر، توضیح می‌دهد که در زمانه‌ای که ایران هنوز در حال تکمیل تصویر شیعی خود بود، بیشتر مردم، شاه صفوی را در مقام جانشین امام زمان (عج) پذیرفته بودند:

ایرانیان میان خود در مسأله جانشینی امام و وجود متعال، چه از نظر روحانی و چه از نظر امور مادی، منقسم شده‌اند، اهل منبر و همراه با آنان همه مؤمنان و کسانی که از رعایت دقیق و کامل اصول دین برخوردار می‌گردند هوادار این نظریه هستند که در غیبت امام، مجتهد معصوم باید بر مسند شاهی مستقر گردد... اما عقیده‌ای که مقبول‌تر و مرجح‌تر است، اینست که فی‌الحقیقه این حق به یکی از اعقاب بلاواسطه و مستقیم امام می‌رسد اما مطلقاً ضرورت ندارد که این امام‌زاده باندازه نائب واقعی خداوند و خلیفه واقعی پیامبر و امامان تا درجه کمال عالم باشد، همچنانکه بیان شده عقیده مسلط و غالب اینست، زیرا طبق این عقیده است که سلطنت شاه فعلی را مستقر و تثبیت می‌سازند (شاردن، ۱۳۴۵، ص. ۱۳۹).

بر همین اساس، در کتاب حبیب‌السیر و در قسمت شرح نیاکان شاه اسماعیل با ذکر قدسی از این سلسله مواجه‌ایم. این موضوع نه تنها درباره فرزندان شیخ صفی‌الدین، بلکه در وصف آباواجدادش نیز به کار می‌رود. این تعبیرها در وصف شیخ صفی‌الدین به اوج می‌رسد و حتی از زمان تولدش نیز لحظه‌ای آسمانی خلق می‌کند (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۴/۱۲-۱۳). در واقع، شیخ صفی‌الدین نخستین حلقه از زنجیره‌ای شد که به گونه‌ای فرهمند، رهبری موروثنی را هدایت می‌کردند. این موضوع می‌توانست تمثیلی باشد از امامت موروثنی در باور شیعیان که اکنون به صورتی نمادین به صوفیانی رسیده

بود که نسبشان را به امام موسی کاظم (ع) می‌رساندند (خلیلی، ۱۳۹۲، ص. ۱۱۷). داستان‌های طلب مراد و جست‌وجوی شیخ زاهد گیلانی و صلاح‌الدین رشید در شیراز و کراماتی که از او در کتابش آمده (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۴/۱۳-۱۴)، همگی نشان از همین چهره شیخ صفی‌الدین دارد.

از نکات برجسته این کرامات که از آن استفاده سیاسی فراوانی صورت گرفت، درباره بنیان‌گذار طریقت صفوی است. در حبیب‌السیر دو خواب از شیخ صفی‌الدین نقل شده است: در یکی از آنها، صفی‌الدین به خواب می‌بیند، درحالی که بر بالای قبه مسجد جامع اردبیل نشسته است، ناگهان آفتابی طالع می‌شود که تمام عالم از آن نور روشن می‌شود و صفی‌الدین متوجه می‌شود که آن آفتاب از روی خودش طلوع کرده است. زمانی که ماجرا را با مادرش در میان می‌گذارد، به او پاسخ می‌دهد که نور ولایتش شرق و غرب را روشن خواهد ساخت (خواندمیر، ۱۳۸۰). همچنین، در خواب دیگری می‌بیند که بر بالای کوه بلندی نشسته است و شمشیری بلند بر میان بسته، تاجی از پوست سمور بر سر دارد. با توجه به اینکه رابطه‌ای میان خود، شمشیر و تاج احساس نمی‌کند، سعی می‌کند آنها را از خود دور کند؛ اما شمشیر را نمی‌تواند از خود جدا سازد؛ پس تاج را از سر برمی‌دارد و با این کار، آفتابی از فرق او ساطع می‌شود که عالم را روشن می‌سازد و این عمل سه بار تکرار می‌شود (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۴/۱۴). خواندمیر در بخش نخست ماجرای این دو رؤیا مطلب کتاب صفوة الصفا را تکرار می‌کند. مطلب مهم آن است که تعبیرش از این دو رؤیا (کوین، ۱۳۸۷، ص. ۸۰-۸۱) در راستای مشروعیت بخشی به حکومت شاه اسماعیل به کار برده می‌شود.

در تعبیر رؤیای اول، خواندمیر معنای آن را

این چنین می‌آورد که به‌زودی از نسل صفی‌الدین آفتابی طالع می‌شود که سلطنتش مثل خورشید تابان بر عالم پرتو می‌اندازد (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۴/۱۴۴). در تعبیر رؤیای دوم نیز شمشیر را نشان از تیغ جهانگیر شاه اسماعیل می‌داند و «افسر و آفتاب» هم به «تاج و هاج» او معنا می‌شود (خواندمیر، ۱۳۸۰). خواندمیر در این دو تعبیری که می‌آورد، با نادیده گرفتن شخصیت شیخ‌صفی‌الدین- با وجود آنکه در روضه‌الصفاء خواب‌ها دلیلی بر ولایت شیخ‌صفی‌الدین دانسته می‌شود- آنها را نشانه‌هایی از سلطنت شاه اسماعیل می‌داند (کوبین، ۱۳۸۷، ص. ۸۱). همچنین با تغییر واژه تاج با کلاه که در اصل کتاب صفوة الصفا آمده است (ابن‌بزاز، ۱۳۷۳، ص. ۸۷-۸۸) به اصطلاحی متوسل می‌شود که با فرهنگ صوفیانه قزلباش، یعنی «تاج» مرتبط بوده است (کوبین، ۱۳۸۷، ص. ۸۰). نویسنده هم‌عصر با خواندمیر، یعنی امینی هروی، تعبیر رؤیای اول را از قول والدۀ شیخ‌صفی‌الدین، نشانه‌منور شدن عالم به ارشاد شیخ‌صفی‌الدین می‌داند و نه سلطنت شاه اسماعیل. حتی در تعبیر رؤیای دوم نیز ابتدا تعبیر شیخ زاهد را می‌آورد و سپس آن را به سلطنت رسیدن شاه اسماعیل تعبیر می‌کند (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۲)؛ ازاین‌رو خواندمیر دست به ابتکار و مصادره به مطلوب می‌زند. در واقع خواب، ابزاری برای موجه جلوه دادن اعمال و رفتار شاهان، کسب مشروعیت و نفوذ در بین رعایا بود. رؤیا برای توجیه موضوع‌هایی استفاده می‌شد که پذیرش آن سخت به نظر می‌رسید؛ بنابراین سعی می‌شد با بیان رؤیا پذیرش آن را طبیعی جلوه دهند (احمدی، ۱۳۸۸، ص. ۱۰۰).

نکته درخور اهمیت آن است که روایت رؤیاهای این‌چنینی منحصر به تاریخ‌نویسان دوره صفوی نیست؛ حتی می‌توان ریشه‌های پیشااسلامی نیز برای

آنها یافت (احمدی، ۱۳۸۸، ص. ۷۲-۷۳). نمونه آن خواب پاپک درباره ساسان در کارنامه اردشیر بابکان است که روایت آن بدین‌صورت نقل شده است: «پاپک شبی بخواب دید چونانکه خورشید از سر ساسان بتابد و همه گیهان روشنی گیرد.» (هدایت، ۲۵۳۷، ص. ۱۶۶). جالب آن است که نه‌تنها در استفاده از ابزار خواب، بلکه در محتوای رؤیا نیز شباهت شگفت‌انگیزی میان رؤیای پاپک و شیخ‌صفی‌الدین وجود دارد. در اینجا نوری که گرد سر پادشاه را فرا می‌گیرد، به‌نوعی با مفاهیمی همچون «شکوه و فره» ارتباط پیدا می‌کند (کوبین، ۱۳۸۷، ص. ۷۷). در واقع می‌توان گفت، نوعی هم‌پوشانی میان ارزش‌های ایرانی و اسلامی در وصف اجداد شاه اسماعیل در کتاب حبیب‌السیر وجود دارد؛ به‌طوری که به‌منبعی مشروعیت‌بخش ایرانی، رنگ و لعاب اسلامی داده شده است؛ چنان‌که پیش‌تر هم آمد، خواندمیر هم معترف است که در وصف خاندان صفوی از سنت پیروی می‌کند (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۴/۴۰۹).

۴. جلوه شکوهمند شاه: پرتوی فروغ تاج و تخت
نزد ایرانیان پادشاهان نقش بسیار پررنگی داشته‌اند؛ آنان آورنده ایدئولوژی‌های ویژه‌ای بودند که در افسانه‌هایشان نهفته است. افسانه‌هایی که از تولد، پرورش و فرمانروایی پادشاهان می‌گویند (ویدن، ۱۳۹۵، ص. ۳۱۹). «فره» در ایدئولوژی و اندیشه سیاسی ایرانی، در کنار نژاد و حتی به‌نوعی مهم‌تر از آن وجود دارد (زمانی، ۱۳۸۶، ص. ۱۲۹). ابراهیم پورداود با توجه به کتاب یشت‌ها، بخش زامیادیش، فره کیانی را چنین تعریف می‌کند:

فره فروغی است ایزدی به دل هر که بتابد
از همگان برتری یابد از پرتو این فروغ است
که کسی به پادشاهی رسد و برانزده

تاج و تخت گردد و آسایش گستر و دادگر شود و همیاره کامیاب و پیروزمند باشد همچنین از نیروی آن نور است که کسی در کمالات نفسانی و روحانی آراسته شود و از سوی خداوند از برای رهنمای مردمان برانگیخته گردد. (پورداد، ۱۳۱۰، ج. ۲/۳۱۴-۳۱۵)

فردوسی نیز در جریان توصیف پادشاهی کیخسرو، چهار ویژگی را که پادشاه باید داشته باشد، برمی‌شمرد: نخست، هنر است، دومی نژاد و سومی گوهر و چهارمی خرد. هنر وقتی کمال می‌یابد که همراه تبار و گوهر باشد (دبیرسیاقی، ۱۴۰۲، ص. ۱۲۴). طبق آنچه فردوسی می‌گوید: «گهر آنک از فرّ یزدان بود» (فردوسی، ۱۹۹۲، ج. ۳/۳)؛ بنابراین گوهر در واقع همان فرّ ایزدی است.

در دوران اسلامی، با وجود از بین رفتن دودمان ساسانی، سنت حق الهی پادشاهان از بین نرفت؛ چنان‌که خواجه نظام‌الملک در سیاست‌نامه، پادشاه را برگزیده‌ای از میان خلق می‌داند (نظام‌الملک، ۱۳۴۴، ص. ۷)، با وجود اینکه دادن صفات فرانسائی به پادشاهان دوران اسلامی در ادامه تاریخ ایران باستان وجود داشت، این موضوع در دوره صفویه به تکامل رسید و در همه مضامین اساطیر ایرانی نماینده‌ای از تاریخ‌نگاری این عصر وجود دارد (انتشاری نجف‌آبادی و همکاران، ۱۴۰۰، ص. ۵۲). مضامینی که عمده آنها را می‌توان در پنج عنوان کلی پیروزی در نبرد، رؤیا، الهامات غیبی، امداد غیبی و انتظام طبیعت از گوهر پادشاه خلاصه کرد (انتشاری نجف‌آبادی و همکاران، ۱۴۰۰، ص. ۷۳). در این دوره، شاه صفوی در رأس هرم قدرت قرار داشت، نظریه حق الهی پادشاهان، یکی از ابزارهایی بود که شاه به وسیله آن، قدرت قاهره خویش را اعمال می‌کرد؛ چراکه سلطنتی که با تأیید الهی همراه می‌شد، می‌توانست قدرتی

مطلقه اعمال نماید (سیوری، ۱۳۸۲، ص. ۲۰۶-۲۰۸). در کتاب حبیب‌السیر، منبع مهم هم‌عصر دوره شاه اسماعیل که تألیف جنبه تبلیغی برای صفویان داشت، چهره فرهمند شاه صفوی به روشنی هویدا است. لقب ظل‌الله، یکی از القابی است که خواندمیر برای شاه اسماعیل به کار برده است (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۴/۵۳۸). او این مفهوم را برای جایگاه سلطان و ماهیتش می‌آورد (دلیر، ۱۴۰۰، ص. ۸۹). یکی از تفاوت‌های مفهوم ظل‌اللهی با فره ایزدی، بحث ظلم و جور است؛ چراکه در مفهوم فره باستانی، امکان ظلم و ستم وجود نداشت؛ اما در مفهوم ظل‌اللهی، به‌ویژه از دوره مغول به بعد، ستمگری مانع استمرار حکومت و قداست شخص شاه نمی‌گردید. مفهوم ظل‌اللهی از دوره سلاطین ایلخانی، جنبه قدسی به خود گرفت و از دوره صفویه نیز جنبه‌های صوفیانه و ماورایی به آن اضافه گردید (دلیر، ۱۴۰۰، ص. ۷۹-۸۰). یکی از اولین مواجهه‌ها با چهره فرهمند شاه اسماعیل، وصف تولد اوست؛ جایی که خواندمیر می‌نویسد:

درخشید اختری از اوج شاهی* ز رویش لامع انوار الهی گلی بشکفت در باغ امامت* که فایح شد ازو عطر کرامت برآمد آفتابی فایض النور* که شد از پرتوش خورشید مستور بلکه از غایت موهبت الهی که در همه حال شامل زریت حضرت رسالت پناه‌یست بر سپهر دولت لایزال نیری در لمعان آمد که فضای عالم خاک را رشک‌افزای طارم افلاک گردانید... و همدران اوان که صبح زندگانی آن سرو ریاض جهان‌بانی از مشرق آمال و آمانی دمیدن آغاز نهاد و لمعان تابشیر احوالش مشیر نمود بآنکه عنقریب آفتاب جاه و جلالش باوج کمال رسیده عرصه هفت اقلیم را در حیز تسخیر خواهد کشید. (خواندمیر،

۱۳۸۰، ج. ۴/۲۸ (۴)

در نقل قول ذکرشده، چند نکته درخور توجه است: نخست، استفاده از واژه موهبت الهی است که نشان از مشروعیت بخشی الهی در خود دارد. دوم، تشبیه شاه اسماعیل با خورشید و نور است. در دوره ساسانی، پادشاهان را برادر ماه و خورشید معرفی می کردند؛ جالب تر آنکه در برخی نقوش برجسته این دوره، حضور هاله ای از نور مشاهده می شود، به ویژه در مواجهه با چهره ایزدمهر که هاله موجود، همان موهبت الهی یا فره است (هینلز، ۱۳۹۴، ص. ۱۵۳). سوم سیمای پادشاه گونه شاه اسماعیل، از همان اوان کودکی هویدا است. فره ایزدی، پیش از تولد یا در همان کودکی نیز می توانست به فرد فرهمند تعلق گیرد؛ برای نمونه می توان وصف خواندمیر از تولد و چهره فرهمند کودکی شاه اسماعیل را با ذکر تولد فرهمند شاپور دوم ساسانی در شاهنامه فردوسی مقایسه کرد (فردوسی، ۲۰۰۵م، ج. ۶/۲۸۷).

این سیمای شکوهمند شاه اسماعیل را دیگر کتاب های معاصر با حبیب السیر نیز ذکر کرده اند؛ به طوری که در فتوحات شاهی، در وصف بلندبالایی که از تولد شاه اسماعیل می آورد، در بهترین موقع تقویمی و طالع متولد می شود و جهان را با وجودش منور می سازد (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۴۷-۵۰). در جهانگشای خاقان نیز که در دوره شاه تهماسب به نگارش درمی آید، مژده آمدن فرزندی که آثار کفر را از بین می برد، در رؤیا به وسیله حضرت علی (ع) به شیخ حیدر صفوی داده می شود (جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴، ص. ۴۲). جالب آنکه خنجی نیز از این منبع مشروعیت بخش استفاده می کند؛ اما این کار را درخصوص فرزند سلطان یعقوب آققویونلو انجام می دهد (خنجی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص. ۳۵۹)؛ یعنی کسانی که با صفویان در تضاد بودند؛ بنابراین معلوم

می شود که منابع عصر صفوی، برای مقابله با دشمنان این دودمان می بایست شخصیت شاه صفوی را برتر از دیگر حاکمان ترسیم کنند. این موضوع از طریق مفهوم اندیشه ظل الهی صورت گرفت و به الگویی تبدیل شد تا جایگاه حاکمان این سلسله را نشان دهد (دلیر، ۱۴۰۰، ص. ۸۷)؛ از این رو به نظر می رسد، دلیل مشابهت های میان منابع این دوره در ترسیم سیمای آرمانی و فرهمند شاه اسماعیل این موضوع بوده است.

موهبت الهی، تنها مختص به تولد شاه اسماعیل نمی شود، بلکه در مسیر رسیدن به تاج و تخت نیز از لطف و مدد الهی برخوردار می گردد. خواندمیر حتی شکست سلطان جنید، جد شاه اسماعیل و کشته شدن او را در معرکه ای با شروانشان را ناشی از آن می داند که «چون دمیدن صبح سلطنت خاندان صفوی و شکفتن غنچه مراد صفوی را هنوز مهلتی مقرر بوده است» (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۴/۲۶۷)؛ در نتیجه با عنایت به تقدیر الهی و با استناد به آیه مبارکه «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (ملک/۱) به تخت نشستن شاه اسماعیل و بنیان گذاری دولت صفوی حتمی نمایانده می شود (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۴/۶۷۷). در منابع تاریخ نویسی این دوره، تبیین حوادث تاریخی بر مبنای تقدیرگرایی قرار دارد که خود میراثی برگرفته از تقدیرگرایی مورخان بزرگ اسلامی و صوفی گری و عرفان صفویان است (آرام، ۱۳۹۳، ص. ۲۶۹). حتی خنجی، به عنوان دشمن صفویان نیز از این مبانی در تقابل با ایشان استفاده کرده است (خنجی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص. ۲۵۲)؛ از این رو امدادهای غیبی که شاه اسماعیل در مسیر موفقیت طی می کند، می بایست ثمره همین موهبت یا فره ایزدی باشد. در همین راستا، بارها در طی مسیر تأسیس سلطنت، از امدادهای ائمه معصومین برخوردار می شود؛ برای نمونه، زمانی که

جوان دادخواه صفوی تصمیم می‌گیرد به شروانشاه حمله کند، چنین می‌گوید:

شاه مظفرلوا بر زبان الهام گذرانید که هیچیک از این آراء صواب نمی‌نماید و در حیز قبول اصحاب عقول در نمی‌آید ما امشب درین استخاره بسر خواهیم برد و بموجب اشارتی که از روحانیت ائمه معصومین سلام‌الله علیه اجمعین وقوع یابد عمل خواهیم کرد صباح روز دیگر که از باطن سپهر اخضر شعشعه انوار هدایت آثار درخشیدن گرفت و بلوامع ضمیر الهام تأثیر آفتاب منیر عرصه آفاق صفت اضائت پذیرفت مؤید بتأیید الهی سالکان طریق دولتخواهی را بپایه سریر اعلی پادشاهی طلبد فرمود. (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۴/۴۵۳-۴۵۴).

حبیب‌السیر در مقایسه با فتوحات شاهی، به‌طور پررنگ‌تر و روشنی از این مبانی استفاده کرده است. خواندمیر حتی از تشبیه شاه اسماعیل به پیامبرانی چون نوح نیز ابایی ندارد (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۴/۴۵۵). در واقع شاه ایرانی همانند نوح، موسی، مسیح و سایر برگزیدگان الهی که کارهای فوق‌طبیعی دیگر انجام می‌دادند، انگاشته می‌شود. در اینجا، دارنده فره ایزدی از خاصان حق و اولیاء‌الله شمرده می‌شود که منشور حکومتش را از آسمان و عوالم دیگر گرفته است (همایون کاتوزیان، ۱۳۷۷، ص. ۸). موضوع دیگری که درباره شخصیت فرهمند شاه صفوی دیده می‌شود، صفت عدالت و دادگستری اوست؛ چنان‌که خواندمیر در وصف تاج‌گذاری شاه اسماعیل در تبریز چنین می‌آورد که:

چو توفیق الهی کرد یاری* برآمد شه بتخت شهریاری امیرانرا بلطف خویش بناخت* بانعام فراوان مفتخر ساخت بهر کشوری یکی را مهتری داد* صریر جاه و تاج

سروری داد براهش هر که از اخلاص دم زد* بفرق خسرو خاور قدم زد و آن زمستان پادشاه عالمیان در دارالسلطنه تبریز قشلاق فرمود و متوطنان آن مکان را در تاب آفتاب عدل و احسان از پروت جور و بیداد اصحاب طغیان محافظت نمود نظم خلایق را بنعمت داد یاری* ولایت را زفته رستگاری* ز بس کافتادگانرا داد میداد جهان را عدل نوشروان شد از یاد. (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۴/۴۶۸).

عدالت‌گستری چنان‌که در مقدمه مقاله نیز آمد، یکی از ویژگی‌های بسیار مهم شاه آرمانی - ایرانی است (حسینی‌زاده و رضائی‌پناه، ۱۳۹۵، ص. ۵۷). در معتقدات مردم ایران باستان، شاهی خوب و دادگر مقامی بوده که فضیلت‌های بایسته او به کمالات خداوندی شباهت و نزدیکی داشته است (مجتبائی، ۱۳۹۹، ص. ۱۴۹). خواجه نظام‌الملک نیز به مظالم نشستن و داد از بیدادگر ستاندن و رعایت انصاف را از وظایف پادشاه می‌داند (نظام‌الملک، ۱۳۴۴، ص. ۱۳). این موضوع همان‌طور که از نوشته خواندمیر نیز برمی‌آید، از کیان‌های برجسته سنت شاهی، در اندیشه تاریخ‌نگاران عهد صفوی است (حسینی‌زاده و رضائی‌پناه، ۱۳۹۵، ص. ۵۷)؛ چنان‌که خواندمیر در توصیف لحظه باشکوه به تخت نشستن شاه اسماعیل، یکی از نکاتی را که برجسته می‌سازد، موضوع عدالت شاه اسماعیل است. در جای دیگر نیز انصاف شاه را حامی مُلک معرفی می‌کند (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۴/۴۶۸). نویسنده کتاب نقاوه الآثار، این دیدگاه تاریخ‌نگاران عصر صفوی، نسبت به رابطه بین عدالت و شاه صفوی را این‌چنین می‌نمایاند:

در احادیث صحیح و اخبار صریحه وارد است که (اذا اراد الله بقوم خیراً سلط علیهم ملکا عادلاً عالماً) یعنی هرگاه حضرت حق

سبحانه و تعالی نسبت بقومی از بندگان اراده خیر دارد می‌گمارد بر ایشان پادشاهی دانای عدل‌کننده. مورد این مقال ذات عدالت سمات شاه اسمعیل است که گرچه ظاهر ذات جلیل الصفاتش از حلیه اکتساب کمال علوم عقلی و نقلی آراسته نبود و صورت حال جمیله الافعالش از اخذ مقدمات فضایل صوری بهره تمام نداشت و مهارتی کامل حاصل نکرده بود، اما در باب استیفای انصاف و عدالت رعیت سرحد اجتهاد رسانیده رقم فسخ بر آیات عدالت نوشیروان عادل کشیده بود.

(افوخته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳، ص. ۵۵-۵۶)

با بررسی مطالب فوق می‌توان به درجه اعلای توجه به انعکاس و اهمیت شخصیت عادل شاه صفوی در منابع این عصر پی برد. جالب آن است که در این میان، افوخته‌ای نطنزی نیز به‌مانند خواندمیر، در مقام مقایسه بین عدالت شاه صفوی با عدالت انوشیروان ساسانی، شخصیت برجسته شاهان ساسانی و دادگستری آنان برمی‌آید.

همچنین، سیمای آرمانی - ایرانی شاه صفوی در موضوع برکت‌بخشی نیز دیده می‌شود. مسئله برکت‌بخشی در نهاد شاهنشاهی ایران از روزگار باستانی وجود داشته است. در شاهنامه فردوسی داستان‌های بسیاری وجود دارد که بر برکت‌بخشی وجود شاه دلالت دارد؛ از جمله در داستان‌های مربوط به بهرام گور که ازین‌برنده خشکسالی است (شمیسا، ۱۴۰۰، ص. ۳۸۹). در حبیب‌السیر نیز یکی از القاب شاه اسماعیل «پادشاه بهرام‌انتقام» (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۴/۸۲) است که مظهر برکت‌بخشی است؛ به‌عنوان مثال می‌نویسد:

موکب نصرت‌نشان نیز از اصفهان بجرگه
روان شد به هر بیابان که عبور فرمود سراب

خاصیت آب زلال گرفت و قطرات ابر نیسان
انتظام عقود لال پذیرفت خار دل‌آزار چون شاخ
شکوفه گل‌فشانی پیشه کرد و خس و خاشاک
مانند اوراق گل و ریحان بساط کامرانی بر راه
گسترده. (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۴/۸۱)

شخصیت بهرام‌گونه، افزون‌بر برکت‌بخشی، در سیمای نظامی شاه نیز تأثیر داشت؛ چراکه شاه آرمانی باید از ویژگی‌های شکست‌ناپذیری بهره می‌برد.

۵. سیمای شکست‌ناپذیر شاه در شکار و رزم:

پادشاهی بهرام‌انتقام؛ تمثیلی از ایزد بهرام

رزم در کنار بزم، همیشه از مشخصه‌های پادشاهان ایرانی بوده است. برای پادشاهان حدفاصل این دو، شکار بود. شکار، آمیزه‌ای از بزم و رزم به حساب می‌آمد، جنبه آئینی و تفریحی را می‌توان در شکار نیز مشاهده کرد (شهیدانی و همکاران، ۱۳۹۹، ص. ۱۱۸). سنت شکار در دوره‌های باستانی ایران جایگاه ممتازی داشت که به دوران پادشاهان اسلامی نیز منتقل شد (شهیدانی و همکاران، ۱۳۹۹). خواندمیر در کتاب حبیب‌السیر از «ذکر شکار فرمودن پادشاه سکندر اورنگ» (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۴/۸۱) غافل نبوده است. وصف شکارهای شاه برای او چنان اهمیتی داشت که حتی در برخی جاهای کتاب عنوانی را به این موضوع اختصاص داده است (خواندمیر، ۱۳۸۰). دیگر مورخان صفوی، یعنی امینی هروی و نویسنده گمنام جهانگشای خاقان نیز از توجه به این نکته غافل نبودند (جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴، ص. ۲۲۸؛ امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۲۴۶). توصیفات مبالغه‌گویانه شکارهای شاه اسماعیل، به‌ویژه در سنین کم و مبارزه با حیوانات وحشی می‌توانست به سیمای آرمانی پادشاه یا حتی یک قهرمان ایرانی کمک کند. قهرمانانی که پیش از رسیدن به این مقام با ازدها یا

هیولا مبارزه می‌کردند (خلیلی، ۱۳۹۲، ص. ۱۴۱).

شاه صفوی در مقام شاهی فرهمند و سایه خداوند بر روی زمین نه تنها در عرصه کشاکش با درندگان و حیوانات وحشی و پلنگان نیرویی مافوق اطرافیان داشت، بلکه در عرصه جنگ و نبرد با دشمنان نیز نقشی فراتر از انسانی عادی داشت. بر این اساس، یکی از القابی که در حبیب‌السیر به شاه اسماعیل نسبت داده شد «پادشاه بهرام انتقام» است. این لقب به‌ویژه در وصف نیروی نظامی و جنگی شاه اسماعیل آمده است. بهرام و هرام یا ورثه، خداوندگار جنگ است و تعبیری است از نیروی پیشتاز پیروزی که به شکل‌های گوناگونی همچون تندباد، گاو نر زرین‌شاخ، گراز تیزدندان، جوان زورمندی به سن آرمانی پانزده‌سالگی، پرنده تیزپرواز و... مجسم می‌شود. بهرام، درفش‌دار ایزدان مینوی است و مسلح‌ترین، نیرومندترین، پیروزمندترین و فرهمندترین آنان است که از قضا در میان سربازان نیز از محبوبیت خاصی داشته است (آموزگار، ۱۳۹۹، ص. ۲۹-۳۰). جالب آن است که تکاپوهای شاه اسماعیل برای رسیدن به تاج و تخت نیز در سنین نوجوانی روی داد؛ از این رو صورت جوان پانزده‌ساله بهرام چقدر می‌تواند به تصویر شاه اسماعیل در آن سنین نزدیک باشد. خواندمیر در وصف یکی از شکارهای شاه اسماعیل تأکید می‌کند که با وجود آنکه سن شریف شاه از دوازده‌سالگی بیشتر نشده بود، با درندگانی چون خرس روبه‌رو گردید (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۴/۵۵۳). این تصویر از شاه اسماعیل با تصویری که فردوسی از بهرام گور ترسیم می‌نماید، بسیار نزدیک است (فردوسی، ۲۰۰۵، ج. ۶/۳۷۰).

در این میان، نکته مهم آن است که شاه اسماعیل نیز همچون ایزد بهرام، شکست‌ناپذیر باقی نماند؛ بنابراین شکست او در نبردهایش، باید به‌گونه‌ای

توصیف می‌شد که سیمای فرهمندش خدشه‌ای نپذیرد. جنگ چالدران نبردی بود که به افسانه شکست‌ناپذیری شاه اسماعیل پایان داد. خواندمیر زمان این جنگ را ماه رجب سال ۹۲۰ ق می‌داند (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۴/۵۴۵). پیامد چالدران برای شاه اسماعیل، تنها از دست رفتن قلمروشان نبود، بلکه دیگر قزلباشان به رهبرشان در مقام موجودی الهی یا نیمه الهی و شکست‌ناپذیر نمی‌نگریستند و پیوند رازآمیز مرشد و مریدی آنان شکسته شد (سیوری، ۱۳۸۵، ص. ۴۴). در این اوضاع، نوع روایتی که منابعی همچون حبیب‌السیر ارائه می‌کرد، باید به‌گونه‌ای طرح‌اندازی می‌شد که تا سرحد امکان نه شخصیت فرهمند شاه اسماعیل در هم بشکند و نه اعتبار حکومت صفویان لطمه‌ای ببیند. به زبان امروزی‌تر می‌توان گفت، با نوعی پروپاگاندای خواندمیر در زمینه جنگ مواجه‌ایم. بر این اساس، خواندمیر سیمای سلطان سلیم را که نقطه مقابل شاه اسماعیل بود، فردی عصیانگر ترسیم می‌کند.

سلطان سلیم، پادشاهی معرفی می‌شود که برخلاف روش اجدادش عمل می‌کند و از جاده سلامت نفس تجاوز می‌کند؛ بدمست و خمارزاده از ساغر دولت و سلطنت، عیش عالی را مکدر می‌سازد (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۴/۵۴۴-۵۴۵). خواندمیر در ساخت چنین تصویری از سلطان سلیم می‌بایست روایت را به‌گونه‌ای طرح‌اندازی کند که عاقبت خوشی نصیب سلطان عثمانی نشود، به همین دلیل در همان ابتدای روایت، آب پاکی را روی دست همه می‌ریزد و می‌نویسد:

«بعد استشمام نسیم شراب ایالت و

کامکاری بوفور خیل و سپاه مغرور گشته عزم

تسخیر آذربایجان نمود و جمع کثیری از اتباع

خود را عرضه تیغ آفتاب شعاع پادشاه جهان

مطاع ساخته بپای ادبار مراجعت فرمود»

(خواندمیر، ۱۳۸۰).

تأکید بر عزم تسخیر آذربایجان توسط سلطان سلیم نکته بسیار مهمی است؛ چراکه در پایان ماجرا سلطان سلیم مجبور به ترک تبریز و آذربایجان می‌شود. همچنین به نظر می‌رسد، خواندمیر با نام نبرد از دیگر مناطق متصرفی که به دست عثمانیان افتاد، سعی بر آن دارد که عملیات سپاه عثمانی را عملیاتی ناموفق بداند و نه یک پیروزی تاریخی. از سوی دیگر، در میان این نبرد نابرابر، شخصیت پادشاه فرهمند صفوی نباید گم شود و با تصویرسازی از کارهای خارق‌العاده‌اش خصیصه شاهی‌اش نشان داده شود؛ کاری که تنها از والناژادان و پادشاهان برمی‌آید. با عنایت به این ملاحظات است که خواندمیر چنین می‌نویسد:

در آن اثنا از سپاه قیامت هجوم روم ملقوچ اوغلی که نهنگی بود در بحر پردلی در برابر آنحضرت درآمد اما پیش از آنکه دست بتیغ و سنان برد پادشاه حیدر اثر شمشیری بر فرق سرش فرود آورد که تا سینه‌اش منشق گشت از ثقات استماع افتاده که یکی از ملازمان ملقوچ اوغلی جسد او را نزد سلطان سلیم برد و پادشاه روم آن ضربت را ملاحظه فرمود و بر زبان راند که غیر از کسی که منتسب بفرزندی مظهرالعجایب باشد هیچ آفریده را قدرت آن نیست که این نوع تیغ تواند راند.

(خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۵۴۷/۴)

خواندمیر گامی فراتر می‌نهد و با وجود آنکه عقب‌نشینی و تا حدودی شکست شاه اسماعیل را می‌پذیرد؛ اما شکست را خدعه‌ای می‌انگارد که شاه صفوی برای خروج سپاه عثمانی و تاختن دوباره بر آنان طراحی کرده است (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج.

۵۴۷/۴-۵۴۸). هرچند «سیاست زمین سوخته»، ترفند

صفویان برای حفظ موجودیت خود در برابر دولت قدرتمند عثمانی بود، نویسنده حبیب‌السیر بر آن است تا ضمن مقایسه این رویداد با عقب‌نشینی شاه اسماعیل در برابر محمدخان شیبانی این مفهوم را القا کند که در نبرد چالدران نیز همچون نبرد با خان ازبک پیروزی نهایی از آن صفویان بوده است (خواندمیر، ۱۳۸۰). جالب آنکه او هیچ اشاره‌ای به

این مهم نمی‌کند که چرا شاه اسماعیل در جریان این عقب‌نشینی مجبور شد برای مدتی هرچند کوتاه از خیر پایتختش نیز بگذرد و دو تن از زنان حرمش هم به دست سلطان سلیم اسیر شود (فلسفی، ۱۳۳۲، ص. ۵۸-۵۷). در این شکل از طرح‌اندازی روایی علت بازگشت سلطان سلیم از تبریز، دریافت خبر جمع‌آوری لشکر توسط شاه اسماعیل، برای حرکت به سوی تبریز و «خوفی عظیم بر ضمیر» سلطان سلیم نمایانده می‌شود که او را وامی‌دارد «سلامت نفس» را در بازگشت از تبریز انگارد (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج.

۵۴۸/۴). بدین ترتیب، شاه اسماعیل در مقام شاهی پیروزمند در میان استقبال بزرگان شهر تبریز به پایتختش بازمی‌گردد. اشاره‌ای نیز به اسیر شدن همسر شاه اسماعیل و تلاش‌ها برای بازپس‌گیری او نمی‌شود؛ زیرا این کار به حیثیت شاه ظفرمند، ضربه وارد می‌ساخت (خواندمیر، ۱۳۸۰). مهم‌تر آنکه نقطه پایانی روایت خواندمیر، نه پایان نبرد چالدران، بلکه آنجایی است که خبر فوت سلطان عثمانی در مراغه به شاه اسماعیل رسید. خواندمیر با برگزیدن این قطعه برای پایان نبرد چالدران این پیام را به صورت معناداری می‌نماید: «بس تجربه کردیم در این دیر مکافات با آل‌نبی هرکه درافتاد برافتاد» (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۵۷۰/۴).

نحوه بازنمایی نبرد چالدران در سایر منابع

تاریخ‌نویسی صفوی نیز درخور توجه است. امینی هروی، کتاب فتوحات شاهی را باینکه در سال ۹۲۷ق می‌نویسد (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۸)؛ اما حوادث را تا سال ۹۲۰ق دنبال می‌کند. به احتمال، دلیل این مسئله را باید بی‌میلی نویسنده به روایت شکست شاه اسماعیل در چالدران دانست (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۲۳)؛ باین حال، نویسنده گمنام جهانگشای خاقان، علت جالب‌تری برای این شکست می‌آورد و آن را ناشی از حکمت الهی می‌داند؛ چراکه به گمان او اگر این شکست نبود، بیم آن می‌رفت که قزلباشان در باورهای خود دچار لغزش شده، درباره شاه اسماعیل گمان‌های غلط برند (جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴، ص. ۵۰۶). این مسئله نشان می‌دهد که خواندمیر بیشتر از منابع هم‌عصر در این باره دست به تحریف زده و سعی کرده است همچنان تصویر پیروزمندی از شاه فرهمند صفوی نشان دهد. توجیه این شکست در دوره‌های بعدی و برای پادشاهان بعدی صفوی هم تکرار می‌شود؛ باین حال، به گونه راحت‌تری، با شکست‌ها روبه‌رو می‌شوند؛ چنان‌که حسن‌بیگ روملو، عقب‌نشینی شاه تهماسب در کشاکش حمله اول سلطان سلیمان به آذربایجان را با ذکر خیانت برخی اصحاب می‌پذیرد. بدین ترتیب، فتور تمام به حال عساکر ظفرفرجام راه می‌یابد و پادشاه از روی حزم، جنگ را به تأخیر می‌اندازد (روملو، ۱۳۵۷، ص. ۳۲۷)؛ گویی که حساسیت به چهره شکست‌ناپذیر شاه کمتر شده است.

با وجود همه تلاش‌های خواندمیر، برای پیروز نشان دادن شاه صفوی در روایت‌هایی که پس از چالدران می‌سازد، خبری از آن نوجوان پرشور و طالب جنگ مشاهده نمی‌شود. باینکه هنوز خواندمیر، شاه اسماعیل را شخصیتی فرهمند توصیف می‌کند؛ باین حال از خلال متن پیداست که دیگر شاه پیش از

چالدران نیست. پرسش مهم این است، چرا باید جنگ چالدران تا این حد بر شخصیت شاه تأثیر گذارد؟ آن‌چنان‌که خواندمیر با وجود همه تلاش‌هایی که انجام داد، نتوانست نتیجه این جنگ را دیگرگون نشان دهد. همچنین در ترسیم سیمای پیروزمند حیات سیاسی شاه اسماعیل پس از چالدران با مشکل و محدودیت مواجه شد. به نظر می‌رسد برای پاسخ به این پرسش می‌بایست نگاهی به شخصیت قدسی و مذهبی شاه صفوی انداخت.

۶. وجهه مذهبی شاه؛ اتحاد دین و دولت و

منجی‌سازی: الگوی ساسانی

با بنیان‌گذاری دولت صفویه، بار دیگر همچون عصر ساسانیان، مبنایی دینی برای پادشاهی ایران در نظر گرفته شد و پنج رکن تاریخی، جغرافیایی، سیاسی، فرهنگی و دینی که در زمان ساسانیان تدوین شده بود، دوباره برقرار شد (اشرف، ۱۴۰۲، ص. ۱۴۴). در این راستا، شاه اسماعیل از نظر مذهبی، وجهه‌ای خاص برای خویش ساخت و در نتیجه این اقدامات، خون تازه‌ای در رگ‌های مذهب تشیع جاری شد؛ نقشی که خواندمیر نیز از آن غافل نبود؛ چنان‌که می‌نویسد: «اساس دین نبوی از مساعی معمار دولت پایدار پادشاه صفوی صفت متانت و استحکام گیرد و ریاض شرع مبین مصطفوی بتازگی از رشحات سحاب همت عالی آثار وارث خلافت مرتضوی سمت خضرت و نصارت پذیرد» (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۴/۶۷). شاه اسماعیل با انجام این اقدامات، چهره‌ای شبیه به اردشیر بابکان یافت؛ کسی که دین رسمی برای کشور اعلام کرد و تجدیدکننده حیات دینی شد. در نامه تنسر، نقش پادشاه آرمانی به عنوان متحدکننده دین و دولت چنین نمایانده شده است:

و این شهریار مسلط است برو، و دین با او

یار، و بر تغییر و تمحیق اسباب جور.. پس لابد چاره‌ای نیست که رأی صایب صالح [در] احیای دین [باشد]، و هیچ پادشاه را وصف شنیدی و دیدی جز شهنشاه را، که برای این کار قیام نمود. (مینوی، ۱۳۵۴، ص. ۵۶)

بر این اساس، شاید شاه اسماعیل نیز از همان الگوی هم‌پایی دیانت و سیاست که ساسانیان آن را پایه‌گذاری کردند، پیروی کرده است. همچنان که تنسر در نامه‌اش به گشنسپ آشکارا آن را این‌چنین بیان می‌کند: «دین و ملک هر دو به یک شکم زاده‌اند دو سیده، هرگز از یکدیگر جدا نشوند» (مینوی، ۱۳۵۴، ص. ۵۳)؛ بااین‌همه، زمانه شاه اسماعیل با توجه به اوضاع، اندیشه‌ها و مذهب این عصر، نسبت به دوران ساسانیان تغییر یافته بود. اکنون دیگر مهر و سروش حامی شاهنشاه نبود و شاه صفوی مددهای غیبی را از منابع دیگر دریافت می‌کرد. در واقع شاید یکی از دلایل تناقض‌هایی که در شخصیت مذهبی شاه اسماعیل دیده می‌شود، ناشی از همین مسئله باشد. پیامد این مسئله بدین‌صورت بود که آیا شاه صفوی شاهی آرمانی - ایرانی، مرشد طریقت یا پادشاهی شیعی است؟

پیوستن شیخ‌صفی‌الدین به شیخ زاهد گیلانی، اولین نقطه عطف در پیدایش نیروی اجتماعی و سیاسی این دودمان طریقتی بود؛ چراکه زمینه عقیدتی آن را فراهم ساخت (میراحمدی، ۱۳۶۹، ص. ۴۸). در واقع اولین تصویری که از شاه اسماعیل نمایانده می‌شود، سیمای صوفیانه اوست که از اجدادش به ارث رسیده است. این شخصیت صوفیانه شاه اسماعیل، در منابع غیرایرانی مانند *سفرنامه ونیزیان* نیز این‌گونه بازتاب داشته است: «این صوفی را مردم کشورش مانند معبودی دوست دارند و تکریم و تعظیم می‌کنند، بخصوص سپاهیان‌ش که بسیاری از

آنان بی‌زره به جنگ می‌روند و انتظار دارند که اسماعیل در پیکار نگهدار ایشان باشد» (باربارو و همکاران، ۱۳۸۱، ص. ۴۵۶)؛ با وجود این، شاه اسماعیل ویژگی خدای گونه‌ای در حبیب‌السیر ندارد؛ دلایل این مسئله دو موضوع می‌تواند باشد: نخست، بیشتر رفتارهای غلوآمیزی که درباره شاه اسماعیل دیده می‌شود، از جانب قزلباشانی است که بیشتر آنان نزد شاه و در تبریز ساکن بودند. در واقع چه نظرات خنجی که قزلباشان را هدف این کارهای غلوآمیز قرار می‌دهد (خنجی، ۱۹۶۶، ص. ۲۶۴-۲۶۵) یا نویسنده ونیزی گمنام را در نظر بگیریم، نمونه‌های دیده‌شده بیشتر شامل رفتار قزلباشان مستقر در آذربایجان است؛ در نتیجه، این دیدگاه نسبت به شاه اسماعیل درباره کسانی است که مریدان طریقتی‌اش بوده‌اند. این وضعیت در جایی مانند هرات که کتاب حبیب‌السیر نوشته شد و هنوز خاطره و سنت‌های تیموریان پاک نشده بود، نمی‌توانست جایگاهی داشته باشد. ازسوی دیگر، باید در نظر گرفت که صفویان از این عقاید غلوآمیز تا مرحله پیروزی انقلابشان بیشترین بهره را بردند و این موضوع تأثیر بزرگی در سوق دادن آنها به سمت قدرت داشت؛ با وجود این پس از این مرحله و اعلام تشیع دوازده‌امامی، این عقاید مایه خجالت شاهان صفوی می‌شد (سیوری، ۱۳۸۲، ص. ۲۵۸)؛ بنابراین در فضایی که حبیب‌السیر بین ۹۲۷ تا ۹۳۰ ق، یعنی حدود هفت سال پس از جنگ چالدران نگاشته شد (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۱/۱)، طبیعی می‌نمود که در روایت‌هایش تمایلی به ترسیم شخصیت خداگونه از صفویه نداشته باشد.

جریان‌های صوفیانه که با توجه به تحولات پس از هجوم مغول به شکوفایی رسیدند، از لحاظ عقیدتی در شیعه بودن آنان، اما و اگر وجود دارد؛ بااین حال کمک بزرگی به برپایی تشیع کردند. در این برهه

تاریخی، ایران حاکمیت ملی نداشت و سرتاسر آن عرصه کشمکش نیروهای واگرای سیاسی و حکومت‌های محلی بود. قتل، غارت و فلاکت سرتاسر ایران را فراگرفت و عامه مردم در انتظار ظهور منجی بودند تا آنان را از این وضعیت بحرانی نجات دهد. رواج ایده مهدویت شیعی در چنین بستری صورت گرفت. ازسوی دیگر، بحران‌های اجتماعی و اقتصادی ایران پس از حملات مغول زمینه پناه بردن مردم به خوانش صوفیانه از اسلام و گسترش اسلامی عامه‌پسند را فراهم ساخت. رهبران طریقت‌های صوفیانه با آگاهی از این بحران‌ها زمینه را برای گسترش پیروان طریقتی و تثبیت قدرتشان مساعد دیدند (مزاوی، ۱۳۸۸، ص. ۱۳۰-۲۰۶). به بیان دقیق‌تر، ایران به‌طور ناگهانی شیعه نشد؛ بلکه طریقت‌های صوفیانه‌ای که در ظاهر اهل تسنن بودند؛ ولی سرسپرده خاندان علی (ع) بودند و برخی حتی ولایتش را نیز پذیرفته بودند (نصر، ۱۳۹۳، ص. ۳۳۵)، نقش پررنگی در این فرایند ایفا کردند. در میان این طریقت‌های صوفیانه، صفویان وظیفه مهم‌تری داشتند و به مذهب تشیع رسمیت بخشیدند.

صفویان با وجود تمام تلاشی که انجام دادند و سهم بزرگی که در رسمیت بخشیدن به تشیع داشتند، از نگاه مبانی فقهی شیعه دوازده‌امامی، با مشکلاتی مواجه بودند. همراه با به تخت نشستن صفویان دوره تازه‌ای از فقه سیاسی شیعه آغاز شد. نخستین فقهی که می‌توان در نظریاتش نشانه‌های مقدماتی و احتمالی از نظریه دولتی شیعی مشاهده کرد، محقق کرکی، فقیه معاصر شاه اسماعیل و شاه تهماسب است. مسیری که وی شروع کرد، امکان بنیان‌گذاری نظریه ولایت انتصابی فقیهان را داشت؛ چراکه در آثارش نائب عام امام زمان (عج) فقه دانسته شده‌اند (کدیور، ۱۳۸۷، ص. ۱۵-۱۶) شاید مسئله‌سازترین نقطه همین

موضوع باشد؛ زیرا با این نظریه، فقها در کنار شاه صفوی ادعای حکومت پیدا می‌کردند. حبیب‌السیر متنی فقهی نبود؛ ازاین‌رو خدشه‌ای به جایگاه مذهبی شاه اسماعیل وارد نداشت. خواندمیر در پی آن بود که سیمایی مشروع از شاه اسماعیل در مقام پادشاهی شیعی نشان دهد. همچنین، خواندمیر با آوردن این نکته که دولت صفوی باعث استحکام دین نبوی شد و آمدن این حکومت در تقدیر پروردگار بود (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۴/۶۷)، جایگاه والای مذهبی حکومت شاه اسماعیل را نشان می‌دهد. وی همچنین با استفاده از لقب «وارث خلافت مرتضوی» (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۴/۶۷)، شاه اسماعیل را جانشین بر حق ائمه معصومین می‌داند و سرسپردگی‌اش به ائمه معصومین (علیهم‌السلام) به‌روشنی نشان داده می‌شود. شاه اسماعیل افزون‌بر ادعای دریافت امدادهای غیبی از ائمه معصومین (علیهم‌السلام) و اعتماد کامل به این نداها، غیبی، سرسپردگی‌اش با زیارت مقابر ایشان نمایانده می‌شود (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۴/۹۴-۵۳۸-۵۳۹). زیارت مزار امامان شیعه و امامزادگان (علیهم‌السلام)، به‌عنوان اجداد شاهان صفوی در کنار دیگر مراسم مذهبی شیعی می‌توانست؛ باور سیاسی و مذهبی مردم به صفویه را تقویت سازد (ایزدی، ۱۳۹۱، ص. ۱۳۳). با وجود تمام تلاش‌هایی که توضیح داده شد، خواندمیر در توضیح نقش منجی‌گونه شاه اسماعیل از موازین شیعی فاصله می‌گیرد. حتی باینکه از حضرت مهدی (عج) در کتابش صحبت می‌کند؛ اما در وصف پادشاهی شاه اسماعیل اشاره‌ای به اتصال دولتش به حکومت امام زمان (عج) نمی‌کند و با آوردن القابی نظیر دولتی ابدی‌الاتصال و یا متصل بودن به روز محشر (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۴/۶۰۵)؛ گویی نقش منجی آخرالزمانی برای شاه صفوی قائل می‌شود. به

نظر می‌رسد فشارهای اجتماعی زمانه نیز به ارائه چنین تصویری از شاه اسماعیل کمک می‌کرد و مردم را به سمت پناهجویی به قدرتی که خود را واجد نمادهای آسمانی نجات‌بخشی معرفی می‌کند، سوق می‌داد. شخصیتی که خود را به طرق مختلفی مانند رؤیاهای صادقانه، مأموریت الهی و بهره‌مندی از امدادهای اشخاص مقدس و ادعای ارتباط با آنان و... نشان می‌دهد (خلیلی، ۱۳۹۲، ص. ۱۱۳). این یکی از مواقعی است که خواندمیر در وصف شخصیت شاه اسماعیل از موازین شیعی فاصله می‌گیرد. در کتاب *فتوحات شاهی* از چنین صفت‌هایی برای دولت شاه اسماعیل استفاده شد؛ اما دولتش را به حکومت مهدی (عج) متصل می‌داند (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۷۵).

با مطالعه کتاب‌های *فتوحات شاهی* و *جهانگشای خاقان* می‌توان نتیجه گرفت، مفهوم شاه آرمانی شیعی - ایرانی، سیمایی است که حکومت تمایل داشت از خود ثبت نماید. سیمایی که گاهی از موازین شیعی فقهی نیز فاصله می‌گرفت و بیشتر به مفاهیم ظل‌اللهی و فره‌مندی، البته با ویژگی شیعی نزدیک می‌شد؛ روی هم‌رفته طبیعی است که دیدگاه این سه کتاب به یکدیگر نزدیک باشد؛ چراکه *فتوحات شاهی* و *حبیب‌السیر* هر دو در سال ۹۲۷ق و در دوره حکومت صفویان نگاشته شدند و به نوعی کتاب سفارشی‌اند. همچنین، امینی هروی و خواندمیر، تاننده‌ای سرنوشت مشابهی از لحاظ سیاسی داشته‌اند؛ چراکه از کسانی بودند که از دربار تیموریان به دربار صفویان پیوستند و دوره اشغال هرات توسط ازبکان را نیز درک کرده‌اند. از همه مهم‌تر، خواندمیر در کتابش درباره اوضاع امینی هروی می‌نویسد و حتی از قلم، فصاحت و بلاغت او تمجید می‌کند (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج. ۳۲۷/۴). *جهانگشای خاقان* نیز که نسبت به این دو کتاب کمی متأخرتر است و در دوره شاه

تهماسب نگاشته شد، یکی از منابع تاریخی که بسیار مورد استفاده مولف *جهانگشای خاقان* بوده، همین کتاب *حبیب‌السیر* است (*جهانگشای خاقان*، ۱۳۶۴، ص. ۱)؛ با این همه، در نقل جزئیات و حساسیت بر روی بعضی موضوعات تفاوت‌هایی نیز با هم دارند. از این نظر، *حبیب‌السیر* را می‌توان در بین کتاب‌های *فتوحات شاهی* و *جهانگشای خاقان* قرار داد. در *فتوحات شاهی* در روایاتش از تاریخ شاه اسماعیل، از آیه‌های قرآنی بیشتری برای توجیه امور استفاده می‌کند؛ اما در ارائه شخصیت فراپشری شاه اسماعیل، نسبت به خواندمیر، کمتر دچار اغراق می‌شود. از سوی دیگر، نویسنده *جهانگشای خاقان*، شیعه متعصبی است که حکومت شاه اسماعیل را نعمتی الهی و در حمایت کامل ائمه می‌داند و در تأیید پیشگویی به سلطنت رسیدن شاه اسماعیل حتی از امام علی (ع) هم روایت می‌آورد (*جهانگشای خاقان*، ۱۳۶۴، ص. ۱۲۸)؛ البته باور به شخصیت معنوی شاهان و پذیرش معصومیت آنان در تاریخ اندیشه سیاسی ایران بی سابقه نبود؛ اما در دوره صفویه با تأثیرپذیری از تفکرات صوفیانه و مقام شاه صفوی و به ویژه شاه اسماعیل در مقام مرشد اعظم ویژگی‌هایی تازه یافت (آرام، ۱۳۹۳، ص. ۲۶۰).

۷. نتیجه‌گیری

حبیب‌السیر همچون سایر منابع تاریخی در پیوند وثیق با ساختار قدرت نگاشته شد. هدف خواندمیر، بر ساخت روایت‌های تاریخی‌ای بود که مشروعیت دولت صفوی را تضمین سازد. بر این اساس، خواندمیر سیمایی از شاه اسماعیل ترسیم نمود که بسیار به شخصیت شاهی آرمانی در اندیشه ایران‌شهری شباهت داشت؛ البته در این مسیر، خواندمیر از منابع مشروعیت‌بخش مختلف اسلامی و

صوفیانه نیز بهره برد. او بر آن بود که با هر ابزار و اندیشه مجازی چنان کند که هرکسی به شاه صفوی نگاه اندازد، چهره کاملی از وی در نظر آید. در این میان، با مقایسه این توصیف‌ها و با ذهنیت‌هایی که از شاهان در اندیشه سیاسی ایرانی وجود دارد، می‌توان نتیجه گرفت که بسیاری از توصیف‌های کتاب حبیب‌السیر، باینکه جنبه اسلامی، شیعی و صوفیانه به خود گرفته‌اند، ردپای شاه آرمانی - ایرانی در آنها به‌روشنی هویدا است.

این موضوع نشان از تداوم هویت اندیشه ایرانی دارد که در دوران اسلامی با بهره‌گیری از آئین جدید و به‌روزرسانی مدنظر به حیات خود ادامه داد. از سوی دیگر، در دوره شاه اسماعیل و آغاز دولت صفویه، تب رسمی‌سازی آئین شیعه بسیار داغ است؛ اما باز دیده می‌شود که در کتاب حبیب‌السیر - که به‌نوعی می‌شود آن را کتابی سفارشی و مطلوب کارگزاران صفوی دانست - در توصیف شاه آرمانی، از منابع هویت‌بخش ایرانی به‌صورت مستقیم نیز زیاد استفاده شده است. این پژوهش در نظر ندارد به‌صورت حتمی اثبات کند که خواندمیر آگاهانه و شبیه به نقشی که فردوسی یا نهضت‌های شعوبیه در سده‌های پیش از او داشتند، دست به استفاده از این نوع اندیشه سیاسی زده است؛ اما دست‌کم این را می‌شود در نظر گرفت که در ناخودآگاه فرهنگی این سرزمین و در میان نخبگانش تداوم اندیشه سیاسی ایرانی حفظ شده است. این اندیشه‌ها در لایه‌های دوران اسلامی ادامه یافت و از این زمان به بعد، در قالبی شیعی-صوفیانه به حیات امن خود ادامه داد؛ البته در کنار اندیشه سیاسی شیعی و اسلامی، هویت ایران جدید را از زمان صفویان به این سو شکل داد.

سیاس‌گذاری

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

منابع

قرآن کریم

آرام، محمدباقر (۱۳۹۳). *اندیشه تاریخ‌نگاران عصر صفوی*. امیرکبیر.

آموزگار، ژاله (۱۳۹۹). *تاریخ اساطیر ایران*. سمت.

ابن‌بزاز، توکل بن اسمعیل (۱۳۷۳). *صفوة الصفا* (غلامرضا طباطبائی مجد، مصحح). مصحح.

احمدی، نزهت (۱۳۸۸). *رؤیا و سیاست در عصر صفوی*. تاریخ ایران.

اردستانی، علی (۱۳۹۱). *بنیاد دولت در ایران: امری نظری یا عملی*. فصلنامه سیاست، ۴۲ (۱)، ۳۹-۵۷.

<https://doi.org/10.22059/jpq.2012.29928>

اشرف، احمد (۱۴۰۲). *هویت ایرانی: از دوران باستان تا پایان پهلوی* (حمید احمدی، مترجم). نی.

افوشته‌ای نطنزی، محمود بن هدایت‌الله (۱۳۷۳). *نقاوة الآثار فی ذکر الاخیار در تاریخ صفویه* (به اهتمام احسان اشراقی). علمی و فرهنگی.

امینی هروی، امیر صدرالدین سلطان (۱۳۸۳). *فتوحات شاهمی* (تصحیح و اضافات محمدرضا نصیری). انجمن آثار و مفاخر علمی.

انتشاری نجف‌آبادی، ندا، کریمی، بهزاد، و قاسمی

فیروزآبادی، سامان (۱۴۰۰). تحلیل
اسطوره‌شناختی صفات فراانسانی پادشاهی در
تاریخ‌نگاران عصر صفوی. فصلنامه تاریخ اسلام،
۱ (۴۱)، ۷۶-۴۹.

<https://journal.isihistory.ir/article-1-1153-fa.html>

ایزدی، حسن (۱۳۹۱). شاهان صفوی و زیارت.
فصلنامه شیعه‌شناسی، ۱۰ (۳۹)، ۱۳۱-۱۵۲.
https://www.shiitestudies.com/article_19400.html
باربارو، جوزافا، کنتارینی، آمبروزیو، زنو، کاترینو، لل،
و آنجو، و دالساندری، وینچنتو (۱۳۸۱).
سفرنامه‌های ونیزیان در ایران (منوچهر امیری،
مترجم). خوارزمی.

پورداد، ابراهیم (۱۳۱۰). یشتها (ج. ۲). انجمن
زرتشتیان ایرانی.

بی‌نا (۱۳۶۴). جهانگشای خاقان (با مقدمه الله‌وتا
مضطر). مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
حسینی‌زاده، محمدعلی، و رضائی‌پناه، امیر (۱۳۹۵).
کیفیت بازنمایی اندیشه ایرانشهری در سنت
تاریخ‌نگاری عصر صفوی (مبانی تکوین دگرباره
امر سیاسی). تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام، ۷ (۱۳)،
۵۱-۷۹.

https://tuhistory.tabrizu.ac.ir/article_5993.html
خلیلی، نسیم (۱۳۹۲). گفتمان نجات‌بخشی در ایران
عصر صفوی. علمی فرهنگی.

خنجی اصفهانی، فضل‌الله روزبهان (۱۹۶۶م). سلوک
الملوک (محمد نظام‌الدین و محمد غوث،
مصحح). چاپخانه جی-ام-پرلنگ پریس.
خنجی اصفهانی، فضل‌الله روزبهان (۱۳۸۲). عالم
آرای امینی (محمد اکبر عشیق، مصحح). میراث
مکتوب.

خواندمیر، غیاث‌الدین همادالدین الحسینی (۱۳۸۰).
حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر (با مقدمه
جلال‌الدین همائی، زیر نظر محمد دبیرسیاقی).

خیام.

خواندمیر، امیر محمود (۱۳۷۰). تاریخ شاه اسماعیل و
شاه طهماسب صفوی: ذیل تاریخ حبیب‌السیر
(تصحیح و تحشیه: محمدعلی جراحی). گستره.
دبیرسیاقی، سید محمد (۱۴۰۲). برگردان روایت‌گونه
شاهنامه فردوسی به نثر. قطره.

دلیر، نیره (۱۴۰۰). گفتمان ظل‌اللهی در تاریخ‌نگاری
عصر صفوی. جستارهای تاریخی، ۱۲ (۲)، ۷۵-
۹۹.

<https://doi.org/10.30465/hcs.2022.41075.2622>

روملو، حسن‌بیگ (۱۳۵۷). احسن التواریخ
(عبدالحسین نوائی، مصحح). بابک.
زمانی، حسین (۱۳۸۶). شاه آرمانی در ایران باستان و
بایستگی‌های او. فصلنامه تاریخ، ۲ (۷)، ۱۲۳-
۱۳۸.

<https://www.magiran.com/p652789>

سیوری، راجر (۱۳۸۵). ایران عصر صفوی (کامبیز
عزیزی، مترجم). مرکز.
سیوری، راجر (۱۳۸۲). تحقیقاتی در ایران عصر
صفوی (مجموعه مقالات؛ عباسقلی غفاری فرد و
محمد باقر آرام، مترجم). امیرکبیر.
شاردن، ژان (۱۳۴۵). سیاحت‌نامه شاردن (محمد
عباسی، مترجم؛ ج. ۸). امیرکبیر.
شمیسا، سیروس (۱۴۰۰). اساطیر و اساطیرواره‌ها.
هرمس.

شهیدانی، شهاب، سادات اصلاحی، مهشید، و سادات
اصلاحی، متین (۱۳۹۹). مطالعه و بررسی و
تحلیلی بر آداب اخلاق شکار و حیوانات در
عصر صفویه. فصلنامه تاریخ‌نامه ایران بعد از
اسلام، ۱۱ (۲۲)، ۱۰۵-۱۲۸.

<https://doi.org/10.22034/jiiph.2020.11043>

طباطبائی، جواد (۱۳۹۲). خواجه نظام‌الملک طوسی:
گفتار در تداوم فرهنگی ایران. مینوی خرد.
فلسفی، نصرالله (۱۳۳۲). جنگ چالدران. چاپخانه

- دانشگاه.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۹۹۲م). شاهنامه (به تصحیح و کوشش جلال خالقی مطلق؛ ج. ۳). بنیاد میراث ایران.
- فردوسی، ابوالقاسم (۲۰۰۵م). شاهنامه (به کوشش جلال خالقی و محمود امید سالار؛ ج. ۶). بنیاد میراث ایران.
- فرهانی منفرد، مهدی (۱۳۸۲). پیوند سیاست و فرهنگ در عصر زوال تیموریان و ظهور صفویان. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- قادری، حاتم، و رستم‌وندی، تقی (۱۳۸۵). اندیشه ایرانشهری (مختصات و مؤلفه‌های مفهومی). فصلنامه علمی- پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء، ۱۶ (۵۹)، ۱۲۳-۱۴۸.
- <http://noo.rs/4xQdR>
- کدیور، محسن (۱۳۸۷). نظریه‌های دولت در فقه شیعه. نی.
- کسروی، احمد (۲۵۳۵). شیخ صفی و تبارش. چاپ کتبه.
- کوبین، شعله آلیسیا (۱۳۸۷). تاریخ‌نویسی در روزگار فرمانروایی شاه عباس صفوی: اندیشه، گرده‌برداری و مشروعیت در متون تاریخی عهد صفویه (منصور صفت‌گل، مترجم). دانشگاه تهران.
- مجتبائی، فتح‌الله (۱۳۹۹). شهر زیبای افلاطون و
- شهریاری آرمانی در ایران باستان. هرمس.
- مجیر شبانی، نظام‌الدین (۱۳۴۵). تشکیل شاهنشاهی صفویه، احیاء وحدت ملی. دانشگاه تهران.
- مزاوی، میشل (۱۳۸۸). پیدایش دولت صفوی (یعقوب آژند، مترجم). گستره.
- میراحمدی، مریم (۱۳۶۹). دین و دولت در عرصه صفوی. امیرکبیر.
- مینوی، مجتبی (۱۳۵۴). نامه تنسرب به گشنسب. خوارزمی.
- نصر، سید حسین (۱۳۹۳). فعالیت‌های فکری، فلسفه و کلام، تاریخ ایران (دوره صفویان) (یعقوب آژند، مترجم). جامی.
- نظام‌الملک، ابوعلی حسن بن علی (۱۳۴۴). سیاست‌نامه (با حواشی و یادداشتها و تصحیح: محمد قزوینی). زوار.
- ویدن گرن، گئو (۱۳۹۵). جانمایه ایرانی: از آغاز تا اسلام (شهناز نصرالهی، مترجم). پرسش.
- هدایت، صادق (۲۵۳۷). زند و هومن یسن و «کارنامه اردشیر بابکان». جاویدان.
- همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۷۷). فره ایزدی و حق الهی پادشاهان. فصلنامه اطلاعات سیاسی و اقتصادی. (۱۳۰/۱۲۹)، ۴-۱۹.
- <http://noo.rs/R1zQS>
- هینلز، جان راسل (۱۳۹۴). شناخت اساطیر ایران (ژاله آموزگار و احمد تفضلی، مترجم). چشمه.

References

Qur'ān-e Karīm

- Afvashteh-ei Natanzi, M. H. (1994). *The quality of antiquities in the mention of al-Akhyar in Safavid history*. Elmi Va Farhangi. [In Persian].
- Ahmadi, N. (2009). *Dream and Politics in the Safavid Era*. Tarikh-e Iran. [In Persian].
- Amini Heravi, A. S. S. (2004) *Imperial conquests* (M. R. Nasiri, Ed.). Association of Scientific Works and Merits. [In Persian].
- Amoozegar, J. (2020). *Mythological history of*

- Iran*. Samt. [In Persian].
- Anonymous author. (1985). *Jahangashai Khaqan: Shah Ismail's history* (A. D. Moztaar, Ed.). Persian Research Center of Iran and Pakistan. [In Persian].
- Aram, M. B. (2014). *Historiographical thought of Safavid period*. Amirkabir. [In Persian].
- Ardestani, A. (2012). The foundation of state in iran: The theoretical or the practical. *Politics Quarterly*, 42(1), 39-57. <https://doi.org/10.22059/jpq.2012.29928>

- [In Persian].
- Ashraf, A. (2023). *Iranian Identity: From Antiquity to the End of the Pahlavi Dynasty*. (H. Ahmadi, Trans.). Ney. [In Persian].
- Barbaro, J., Contarini A., Zeno, C., Lel, A., & Dalsandri, V. (2002). *Travelogues of Venetians in Iran* (M. Amiri, Trans.). Kharazmi. [In Persian].
- Chardin, J. (1966). *Sir John Chardin's Travels in Persia* (M. Abbasi, Trans., Vol. 8). Amirkabir. [In Persian].
- Dabir-Siyaghi, S. M. (2024). *Narrative translation of Ferdowsi's Shahnameh in prose*. Ghatreh. [In Persian].
- Dalir, N. (2022). The discourse of Zellu-l-lahi (the shadow of God) in the historiography of the Safavid era. *Jostarha-ye Tarikhi*, 12(2), 75-99. <https://doi.org/10.30465/hcs.2022.41075.2622> [In Persian].
- Enteshari Najaf Abadi, N., Karimi, B., & Ghasemi FiroozAbadi, S. (2021). Mythological analysis of kings' metahuman adjectives in the historiography of the Safavid era. *Research Journal of Islamic History*, 11(41), 49-76. <http://journal.isihistory.ir/article-1-1153-fa.html> [In Persian].
- Falsafi, N. (1953). *Jang-e Chaldoran*. Chapkhaneh-ye Daneshgah. [In Persian].
- Farhani Monfared. M. (2003). *Political and Culture At the end of the Timurid and early Safavid period*. The Association of Cultural Works and Honors. [In Persian].
- Ferdowsi, A. (1992). *Shahnameh* (J. Khaleqi-Motlaq, Ed., Vol. 3). Iran Heritage Foundation. [In Persian].
- Ferdowsi, A. (2005). *Shahnameh* (J. Khaleqi & M. Omidssalar, Eds., Vol. 6). Iran Heritage Foundation. [In Persian].
- Hedayat, S. (1978). *Zand-i Wahman yasn (Ardeshir Babakan's career)*. Javidan. [In Persian].
- Hinnells, J. R. (2015). *Persian Mythology* (Z. Amoozgar & A. Tafazzoli, Trans.). Cheshmeh. [In Persian].
- Homayoun Katouzian, M. A. (1998). Farrah-ye Izadi va Haqq-e Elahi-ye Padeshahan. *Political & Economic Ettelaat*, (129-130), 4-19. <https://sid.ir/paper/445714/fa> [In Persian].
- Hosseinzadeh, M. A., & Rezaeepanah, A. (2017). The Quality of Representing the Iranshahri thought in the historiography tradition of the Safavid era (The political re-genesis bases). *Journal of Iranian Islamic Period History*, 7(13), 51-79. https://tuhistory.tabrizu.ac.ir/article_5993.html [In Persian].
- Ibn Bazzaz, D. T. E. (1994). *Safvat Al-Safa* (Gh. Tabatabaee Majd, Ed.). Mosaheh. [In Persian].
- Izadi, H. (2012). Safawid Kings and Pilgrimage. *Shiite Studies Quarterly*, 10(39), 131-152. https://www.shiitestudies.com/article_19400.html [In Persian].
- Kadivar, M. (2008). *Theories of the State in Shiite Jurisprudence*. Ney. [In Persian].
- Kasravi, A. (1976). *Sheikh Safi and his lineage*. Chap-e Katibeh. [In Persian].
- Khalili, N. (2013). *Salvation Discourse in Safavid Iran*. Elmi Farhangi. [In Persian].
- Khandamir, A. M. (1991). *History of Shah Ismail and Shah Tahmasp* (M. A. Jarahi, Ed.). Gostareh. [In Persian].
- Khandamir, G. H. (2001). *Habib al-Siyar fi Akhbar Afrad-e Bashar* (M. Dabir-Siyaghi, Ed.). Khayyam. [In Persian].
- Khonji Esfahani, F. R. (1966). *Solouk al-Molouk* (M. Nezameddin & M. Ghos, Eds.). J.M. Printing Press. [In Persian].
- Khonji Esfahani, F. R. (2003). *Aalam Aray-e Amini* (M. A. Ashiq, Ed.). Miras-e Maktoob. [In Persian].
- Mazavi, M. (2009). *The Origins of The Safawids* (Y. Azhand, Trans.). Gostareh. [In Persian].
- Minovi, M. (1975). *Tensor's letter to Gashansab*. Kharazmi. [In Persian].
- Mirahmadi, M. (1990). *Religion and State in the Safavid Era*. Amir Kabir. [In Persian].
- Mojir Sheybani, N. (1966). *Formation of the Safavid Empire, Restoration of the national government*. University of Tehran. [In Persian].
- Mojtabai, F. (2020). *Plato's Kallipolis and Ideal kingship In ancient Iran*. Hermes. [In Persian].
- Nasr, S. H. (2014). *Intellectual Activities*,

- Philosophy and Theology History of Iran (Safavid Period)*. (Y. Azhand, Trans.). Jami. [In Persian].
- Nezam al-Molk, A. H. (1965). *Siyasatnameh* (M. Qazvini, Ed.). Zavvar. [In Persian].
- Pourdavoud, E. (1931). *Yasht-ha* (Vol. 2). Iranian Zoroastrians' Association. [In Persian].
- Qaderi, H., & Rostamvandi, T. (2006). Iranshahri Thought: Conceptual Coordinates and Components. *Journal of Humanities*, (59), 123-148. <https://sid.ir/paper/13841/en> [In Persian].
- Quinn, S. A. (2008). *Historical Writing During the Reign of Shah 'Abbas: Ideology, Imitation, and Legitimacy in Safavid Chronicles* (M. Saffatgol, Trans.). University of Tehran. [In Persian].
- Rumlu, H. B. (1978). *Ahsan al-Tavarikh* (A. Navaei, Ed.). Babak. [In Persian].
- Savory, R. (2003). *Studies on the history of Safawid Iran* (A. Qaffarifar, & M. B. Aram, Trans.). Amirkabir. [In Persian].
- Savory, R. (2006). *Iran under the Safavids* (K. Azizi, Trans.). Markaz. [In Persian].
- Shahidani, S., Sadat-e Eslahy, M., & Sadat-e Eslahi, M. (2020). The Evalutin and assessment of environmental Ethics the hunting of animals in the Safavid era. *Journal of Iranian Islamic Period History*, 11(22), 105-128. <https://doi.org/10.22034/jiiph.2020.11043> [In Persian].
- Shamisa, S. (2022). *Myths*. Hermes. [In Persian].
- Tabatabai, J. (2013). *Khajeh Nezam-ol-Molk Tusi: Discourse on Iran's Cultural Continuity*. Minoy-e Kherad. [In Persian].
- Widengren, G. (2016). *Iranische Geisteswelt* (S. Nasrollahi, Trans.). Porsesh. [In Persian].
- Zamani, H. (2008). The Ideal king and his qualifications in Ancient Iran. *Journal of History*, 2(7), 123. <https://www.magiran.com/p652789> [In Persian].