مطالعات تاریخ اسلام
سال اول/ شماره ۳/ زمستان ۱۳۸۸

تبارشناسی ایران‌گرایی فرهنگی در سنت تاریخ نگاری اسلامی- ایرانی تا عهد تیموری

زهیر صیامیان گرجی[۱]

چکیده: در سنت تاریخ نگاری عمومی اسلامی تا عهد تیموری رویکردی قابل رهگیری است، که از آن می توان به عنوان سنت تاریخ نگاری ایرانی- اسلامی نام برد. این سنت با شاخصه های نگارش متون به زبان فارسی و مرکزیت تاریخ باستانی ایرانی در کانون توجه مولفان، از سنت تاریخ نگاری عمومی اسلامی متمایز می شود. دلیل عمده ظهور چنین رویکردی را باید در پیدایش فارسی دری تا قرن چهارم و رشد تعداد تازه مسلمانان ایرانیی دانست که منجر به تصاعد نظام معرفتی ایرانی در بافتی گردید که از آن به ایران گرایی فرهنگی یاد می کنیم؛ به نحوی که بازتاب آن را در متون تاریخ نگاری عمومی فارسی این عصر شاهد هستیم. پس از هجوم مغول نیز، به دلیل تبدیل زبان فارسی به زبان رایج در سرزمین های شرق اسلامی و تمایزیابیی که به لحاظ سرزمینی بین ایران زمین و دیگر سرزمین های خلافت اسلامی پدید آمد، روند ایران گرایی فرهنگی تصاعد مضاعفی یافت و منجر به ظهور متن هایی در این قالب در تاریخ نگاری ایرانِ اسلامی گردید، که تبدیل سنت تاریخ نگاری ایرانی اسلامی را به سنت مسلط و رایج، از عهد مغول تا دوره تیموری نمایان می سازد. به نظر می رسد عنصر مقوم ظهور و برجستگی این سنت تاریخ نگاری را در طول این دوران را باید در تصاعد مفهوم ایران گرایی فرهنگی در زیست جهان ایرانی-اسلامی این قرون دانست. بنابراین، رهگیری عنصر ایران گرایی فرهنگی در سنت تاریخ نگاری اسلامی به عنوان مساله این تحقیق به شمار می رود و ما از طریق کاربرد

---

۱ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تهران zohairsiamian@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۸۸/۹/۲۱ تاریخ تأیید: ۸۸/۱۲/۸

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

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

مقدمه

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

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

۲. تبار سنت تاریخ نگاری ایرانی اسلامی به عنوان الگوی نگارش تاریخ نگاری پس از مغول از کدام آثار سرچشمه می‌گیرد؟

بنا بر فرضیه تحقیق می‌توان ادعا کرد تاریخ نگاری بعد از عصر مغولی را باید در ادامه سنت تاریخ نگاری عمومی دانست که رویکرد ایرانی اسلامی داشته و با نگارش به زبان

فارسی مخاطبان عامه را هدف قرار داده است و به این طریق نیت مولف و نظام ارزشی را می‌توان شناسائی کرد که در بافت فرهنگ ایرانی و نظـام معنـایی زبـان فارسـی، زیـست جهان[1] شان شکل گرفته و هویتی را برجسته می‌سازد که می‌تـوان آنـرا هویـت ایرانـی – اسلامی دانست که دارای تباری ویژه و مشخص در سنت تاریخ نگاری اسلامی اسـت. ایـن سنت با ایران گرایی فرهنگی در دوره متقدم، در اثر فارسی تاریخ بلعمی به عنوان گفتمانی حاشیه‌ای در مقابل سنت تاریخ نگاری عمومی اسلامی آغاز شده و در دوران متـاخر پـس از حمله مغول و تا عصر تیموریان به عنوان گفتمانی مسلط خود را نمایان می‌سازد.

چارچوب نظری

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

در ایران پس از ورود اسلام، عنصر اصلی هویت ایرانی یعنـی زبـان، دچـار تـنش و در نتیجه تحولاتی شد که منجر به تبدیل امر سیاسی (سقوط امپراتوری ایرانی ساسـانی) بـه امری فرهنگی در دوره گسترش اسلام گشته و ایران فرهنگی هویت خاص خود را یافت. از همین روی گرچه در ایران در حال پذیرش اسلام، این عناصر هویـت بخـش فرهنگـی حضور مداوم داشتند، اما به حاشیه رانده شده بودند و در واقـع ایـران سیاسـی تبـدیل بـه

1 life - world

ایران فرهنگی شده بود. اما با پیدایش زبان فارسی دری و اسلام پذیری اکثریت ایرانیان، ایران گرایی فرهنگی نیز بازتولید شده و اندک اندک از حاشیه به متن راه یافت. از آنجا که هر بروندادی در نظام فرهنگی نشان از امری درونی دارد، فرایند ظهور متون فارسی، به عنوان بروندادی اصلی در تاریخ نگاری ایرانی اسلامی محسوب می‌گردد که در آن توجه به تاریخ باستانی ایران در دو بعد اساطیری و سیاسی به مثابه یک میراث مورد توجه قرار می‌گیرد و هم ارز با وجه اسطوره‌ای – استعاره‌ای نظام دانایی ایرانی، امکان رسوب یافتگی در بافت فرهنگی ایرانی و تبدیل آن به وجه هژمونیک در گفتمان ایران گرایی فرهنگی را امکان پذیر می‌سازد و در فرایند برجسته سازی و تفاوت گذاری به عنوان یک سنت غالب نهادینه می‌شود[۱]. در اینجا به تبعات سیاسی این امر فرهنگی نظر نمی‌کنیم و این روند را درباره متونی مورد بررسی قرار می‌دهیم که در نظر نگارنده، نشان از سنت تاریخ نگاری ایرانی اسلامی داشته و در این قالب قابل تعریف هستند. بنابراین خصیصه عمده ای که می‌توان در جهت تعریف ایران گرایی فرهنگی از آن یاد کرد قرار گرفتن تاریخ باستانی و اساطیری ایران به عنوان دال مرکزی[۲] یک خرده گفتمان در آن تاریخ فرهنگی ایران است که در قالب روایتی سیاسی از عهد پیشدادیان تا دوره ساسانیان در آثار تاریخی ذکر می‌شود. البته چنانکه ذکر شد در دوره ابتدایی، یک گفتمان حاشیه ای است اما تا زمان تیموریان و مشخصا در تاریخ خیرات به یک گفتمان مسلط تبدیل شده و خود را در یک پیکربندی درهم تنیده با تاریخ مقدس اسلامی نمایان می‌سازد.

در عین حال به این نکته باید توجه داشت که متون تاریخی در سنت تاریخ نگاری اسلامی، راجع به تاریخ قدرت هستند و از این منظر هر یک به تنهایی، متنی سیاسی محسوب شده و در منظومه روابط دانش/قدرت عمل می‌کنند[۳] و دارای مضمون ایدئولوژیک خاص به خود هستند که از نیت‌های صریح مولف نیز فراتر رفته و برای آن کارکردهای گوناگون قرار می‌دهد[۴] که گاه از خواست مولف نیز خارج است. بنابراین باید متن را در

---

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

2 center point

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

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

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

تاریخ نگاری عمومی اسلامی

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

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

---

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

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

۱۳۴۶، ۱ – ۱۵۳) و تاریخ طبری (طبری، ۱۳۷۵، ۱ و ۲) بـا حـضور دال حاشـیه ای ایـران گرایی فرهنگی شکل گرفته بود چرا که این کتب در جغرافیای فرهنگی ایران زمین نوشته شدند و در نتیجه ارزش‌های خود را از زیست جهان ایرانی اسلامی دریافت کرده‌اند.

آنان هرچند تاریخ خود را به زبان عربی به نگارش در آورده اند اما نباید فراموش کرد که کتب خود را به این زبان، در بافت فرهنگی ایران فرهنگی که قلـب آن بـین النهـرین بود و در دستگاه دیوانی عباسیان و برای دیوان سالارانی که به ایران گرایـی مـشهورند بـه نگارش در آوردند.

همچنین از نخستین تاریخ های عمومی که به غیر از نگاه طولی، تاریخ را در عـرض و در زمان مولف مورد بررسی قرار می‌دهد، کار ابن واضـح یعقـوبی (م ۲۸۴) اسـت. اثـر وی را می‌توان همچون دانشنامه ای در نظر گرفـت کـه تـلاش دارد گـستره تمـدنی بـشری را بـا محوریت تمدن اسلامی ایرانی در عصر خویش به رشته تحریر درآورد چراکه در اثر خود به شرح سرگذشت فرهنگی ملت‌های پیرامونی جهـان اسـلام یعنـی هنـدیان و یونانیـان و ایرانیان نیز پرداخته‌اسـت (یعقـوبی، ۱۳۴۳، ۱، ۱۰۱ —۱۹۳ و حـضرتی، ۱۳۸۲، ۳۰۷). ایـن روش دانشنامه‌ای را می‌توان در اثر باقی مانده از مسعودی(م ۳۴۵) یعنی مروج الـذهب نیـز مشاهده کرد (مسعودی، ۱۳۵۶، ۱، ۴ — ۱۲). «از این آثار روشن می‌شود کـه نـوعی عنـصر جدید روشنفکرانه وارد تاریخ نگاری اسلامی عربی شده، عنصری که می‌توان آنرا با عنـوان علم به خاطر خود علم نامید» (گیب، ۱۳۶۱، ۲۳). هرچند که نگارش این چنـین آثـاری را باید از منظر ادعای سیادت جهانی اسلام و داعیه جهان مداری آن بدانیم که مفاهیمی آخـر الزمانی را در خود مستتر داشته و از این منظر به عنوان یک شاخصه خود را نشان می‌دهد.

تاریخ الرسل و الملـوک طبـری (م ۳۱۰) کـه بـه عنـوان تـاریخی کلاسـیک شـناخته می‌شود، با رویکرد حدیث گرایانه خاصی به تاریخ ایـران و اسـلام مـی‌نگـرد. طبـری بـه عنوان یک حدیث شناس، تاریخ خود را در تکمیل رویکرد حدیثی خـود در تفـسیرش از قرآن که با نام تفسیر طبری معروف شد به نگارش درآورده‌است. امـا مـی‌تـوان نخـستین رگه هایی از ایرانی گرایی فرهنگی را در اثر طبری نیز مشاهده نمود که آغـازگر الگـوی عمومی برای تاریخ نگاری اسلامی ایرانی به شمار می‌آید چراکه در کتاب خود بـه شـرح تاریخ سلسله ی پادشاهی ایران در بخش نخست اثرش می‌پردازد. البته پس از آنکه جهـان بینی اسلامی اش را از نظام آفرینش و داستان خلقت آدم و شرح پیامبران (طبـری، ۱۳۷۵،

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

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

با این همه تاریخ بلعمی با ترجمه‌ای که به زبان فارسی از اثر طبری ارائه کرد رویکردی متفاوت را ابداع نمود که به عنوان یک الگوی عمل متمایز برای شکل دهی به تاریخ نگاری ایرانی – اسلامی[1] عمل کرد.

بلعمی و تاسیس تاریخ نگاری *ایرانی- اسلامی*

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

---

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

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

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

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

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

به این ترتیب رویکرد تاریخ نگاری ایرانی اسلامی با تاکید بر هویت زبانی که برآمده از نظام دانایی ایران گرایی فرهنگی است، در حاشیه سنت تاریخ نگاری عمومی اسلامی توسط بلعمی ابداع می‌شود. می‌توان کاربرد زبان فارسی و مرکزیت یافتن تاریخ اساطیری سیاسی ایران زمین را در کانون آثار مورخین فارسی نویس همچون شاخصه ای برای رهگیری سنت تاریخ نگاری ایرانی اسلامی مانند تاریخ بلعمی و تاریخ گردیزی دانست اما باید متوجه بود که قالب این نوع از تاریخ نگاری فارسی به غیر از شاخصه زبان از مولفه دیگری مانند قرار گرفتن تاریخ ایران به عنوان دال مرکزی این خرده گفتمان برخوردار است[1] که حضور

---

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

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

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

گردیزی و تداوم سنت تاریخ نگاری ایرانی اسلامی در دوره میانه

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

---

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

وی اثری به نسبت کوتاه به نظر می‌رسد اما تاریخ عمومی‌ای را بـه نگـارش درآورده کـه اساطیر باستانی ایران، زندگی پیامبر و تاریخ سرزمین‌های اسلامی و حاکمان آنرا همراه بـا اشاراتی ویژه به ایران تا سال ۴۳۲ یعنی عصر غزنویان در این اثر گرد آورده‌است. پیـدایش تاریخ گردیزی نشان از تداوم سنت ایران گرایی فرهنگی دارد که بلعمی در ترجمه تـاریخ طبری بنیان گذار آن بود زیرا با مشاهده فصول کتاب گردیزی این ایران گرایی بـه نحـوی خاص برجسته می‌شود آنجا که آغاز اثر خویش را با ذکر پادشاهان اساطیری ایران شروع می‌نماید که پس از آن بر اساس تقسیم بندی کتاب به طبقات مختلف، طبقـات بعـدی اثـر خود را به کیانیان، ملوک الطوایف، ملوک ساسانی و اکاسره اختصاص می‌دهد (گردیزی، ۱۳۴۷، ۳۱ – ۱۰۴). این امر نـشان از جایگـاه ایـران گرایـی فرهنگـی در نظـام دانـایی و ارزشهای فرهنگی مولف دارد. چرا که هر تاریخی، تاریخ معاصر است و برای خوانندگان آن عصر به نگارش در می‌آید و این امر خود نشان از افق تاریخی مـشترکی دارد کـه بـین مولف هر اثر و مخاطبان و خوانندگان آن وجود دارد. گردیزی در ادامه بـا ذکـر تـواریخ خلفا و ملوک اسلام در بخش بعدی در بابی مستقل جایگاه اسلام گرایی اش را به عنـوان یک ایرانی مسلمان در نظام ارزشی خود نمایان می‌سازد که پس از ایران گرایـی اش قـرار گرفته‌است. بنابر این رویکرد زین الاخبار گردیزی را با توجه به دیگر باب‌هـایی کـه در اثرش آورده مانند «اندر استخراج تاریخ‌ها از یکدیگر و اندر باب عیدهای اقـوام» (همـان، ۲۹) و آوردن بابی مستقل در شرح جشن‌ها و عیدهای مغـان مـی‌تـوان نـشانگر مرکزیـت ایران گرایی فرهنگی به عنوان دال مرکزی گفتمان حاکم بر تاریخ گردیزی دانست.

این نکته را باید مورد توجه قرار داد که از طرفی هر متن تولیـدی در فـضای فرهنگـی سیر می‌کند و بازتابی از زیست جهان فرهنگ خود را شکل می‌دهد و از طرف دیگر بـا تولید یک متن و برجسته شدن و بروز آن از بافت فرهنـگ شـفاهی بـه اثـری مکتـوب، می‌توان آنرا در راستای تلاش برای هژمونیک شدن گفتمـان برسـازنده هویـت خـودی‌ای دانست که در تمایزیابی با هویتی با نام دیگری، خود را نمایان می‌سازد و از طریق رسـوب یافتگی با نظام دانایی هر گفتمان تلاش می‌کند دانش تولیدی خود را در پیونـد بـا قـدرت ماکروفیزیک یا سخت (نهادهای سیاسی اقتصادی فرهنگی مانند دربار، دستگاه سـلطنت و نخبگان ارگانیک) و قدرت میکروفیزیک یا نرم (باور های فرهنگی و نهادهای اجتماعی) قرار داده و گفتمان خود را از حاشیه به متن سوق دهد و آنرا تبـدیل بـه گفتمـان مـسلط

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

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

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

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

---

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

ارزش‌های مبتنی بر این امر در سراسر پهنه ایران فرهنگی و به خصوص در سطح نخبگـان دربار شاهان دارد. شاهانی که نیازمند بودند مشروعیت و مقبولیت قـدرت خـویش را در نزد عامه مردمی که در جغرافیای ایران فرهنگـی مـی‌زینـد و در درون نظـام معنـایی آن می‌اندیشند و به تاریخ و جهان از دریچـه آن مـی‌نگرنـد، حفـظ نماینـد و از همـین روی دربارهای خود را برای مورخانی که این ارزش‌ها را بسط و ترویج می‌دادند مـی‌گـشودند. البته آنها در نهایت مجبوربودند گوشه چشمی نیـز بـه کـشاکش‌هـا و تـضادهای قـدرت خویش با دربارهای رقیب داشته و به نحوی در این چیدمان عمـل کننـد کـه برآینـد آن، برافراشتگی بیشتر قدرتشان باشد حتی اگر نمونه آن نگارش تاریخ ایران به زبان عربـی در رقابت با دربار سامانی یا غزنوی و یا خلافت عباسی باشد.

با این همه از تدوام این میراث حتی تا دوره سلاطین سـلجوقی نیـز گریـزی نبـود کـه ایشان ترک زبانانی کوچ نشین بیش نبودند و از دیگر سوی نیازمند فرهنگ غنـی ایرانـی، چراکه خود داعیه دار حمایت اسلام راست کیشانه سنی دستگاه خلافت بوده و توانـسته بودند سرزمین های امرای سامانی، غزنوی و بویهی را با قدرت شمـشیر سـربازان متعـصب شان تحت لوای قدرت ایشان قرار دهند و به این وسیله دستگاه خلافت عباسـی در بغـداد را نیز از سیطره امرای شیعی بویهی رهایی بخشند. امـا بـی پیـشینه گـی سیاسـی سـلاطین سلجوقی، ایشان را نیازمند استفاده از نخبگان دربارهای برافتاده و حرکت در دایره بافـت فکری فرهنگی ایران اسلامی رواج یافته در آن عصر جهت کـسب مـشروعیت سیاسـی و مقبولیت عمومی می‌نمود. بنابراین چه‌اندیشه‌ای بهتر از اندیشه ایران شهری و شـاه آرمـانی ایرانی می‌توانست برای ایشان مبنایی ایجاد کند برای اعمـال قـدرت متمرکـز خـویش بـر خلاف سنت ترکی رایج در اصالت داشتن قدرت غیرمتمرکز. به همین روی بـازار متـونی که چنین اندیشه‌ای را ترویج می‌کردند گرم شـد کـه مهمتـرین آن در ایـن دوران مجمـل التواریخ و القصص است.

مجمل التواریخ و القصص و تثبیت سنت تاریخ نگاری ایرانی اسلامی

در این چارچوب می‌توان به متنی تاریخی در قالب تـاریخ عمـومی اشـاره داشـت کـه بـه فارسی سره در میانه عصر سلجوقیان در حدود ۵۲۰ در فارس به نگارش درآمـده اسـت و از همین روی قابل اهمیت می‌نماید و آن هـم تـاریخ مجهـول المولـف مجمـل التـواریخ و

القصص است. این کتاب اثری بدیع و متفاوت است که وجودش نه تنها نمایـان گـر بافـت فکری فرهنگ عصر مولف می‌باشد بلکه نوع چیدمان و فصل بنـدی اش آنـرا بـه عنـوان متنی هم ربط با عصر بلعمی و گردیزی و الگوی عمل بودن برای متـون بعـدی اش نمایـان می‌سازد و نشان از تثبیت سنت تاریخ نگاری عمومی ایرانی اسلامی در عـصر مولـف فـوق دارد. زیبایی این اثر در آن است که ایران گرایی فرهنگی و چشم اندازی که به پیـشینه و تبار آن در سنت تاریخ نگاری اسلامی ایرانی دارد را به طور واضحی در ادبیـات خـود در دیباچه کتاب آشکار می‌نماید. نیت مولف مجمل التواریخ در این بخـش بـا ایـن گفتـارش نمایان می‌شود که « محمد بن جریر طبری شرح داده‌است همه اخبـار و سـیرت و سـیر و ملوک پادشاهان عجم را که در اقلیم رابع بوده‌اند و بزرگتر پادشـاهان عـالم را و شـرحی زیادتر نکرده است الا ذکری مختصر اندر سیاقت پادشـاهی ایـشان انـدر تـاریخ خـویش»، «اگرچه اخبار ملوک و اکاسره و شاهان و بزرگـان ماتقـدم ظاهرسـت بیـرون از تـاریخ جریر، و هر یک علی حده بجایگاه خویش شرفی تمـام دارد....»، «امـا مـا خواسـتیم کـه تاریخ شاهان عجم و نسب و رفتار و سیرت ایشان در این کتاب علی الولی جمـع کنـیم بـر سبیل اختصار» (مجمل التواریخ و القصص ۱۳۷۸، ۲) و به این ترتیب بر تلاش خود در رقم زدن شیوه‌ای متفاوت با تاریخ طبری علی رغم استفاده از آن به عنوان یک منبع اصلی و در عین حال آغازین درباره تاریخ اساطیری ایران تاکید می‌نماید. این گفتار وی برای ما حاوی پیامی خاص است در تداوم حضور پررنگ ایران گرایی فرهنگـی و تثبیـت سـنت تـاریخ نگاری ایرانی اسلامی در این دوران که در مجمل التواریخ و القصص مشهود اسـت. مولـف این اثر با ذکر منابع متعدد خـود از تـاریخ طبـری و شـاهنامه فردوسـی تـا تـاریخ حمـزه اصفهانی، به روشنی ادعای خود را در نگارش تاریخ عمومی ارائه کرده کـه در آن «تـاریخ پیامبران و پادشاهان و خلفا و حکما تا بدین غایت که این کتـاب تحریـر افتـاد و در اول بنبشتیم، شرح آنکه در روزگار هر پادشاه، پیامبر کدام بـود ... و از هـر کـس چـه آثـار ظاهر شد و چه سیرت داشتند.... و ذکر اخلاق، انـدر تـواریخ و مـدت پادشـاهی ملـوک عجم» و در ادامه «ذکر نسب ترکان و هندوان و تاریخ پادشـاهان روم و یونـان و قـبط و بنی اسرائیل و نسب و تاریخ ملوک عرب ... و ملوک اسلام و خلفـا و سـلاطین تـا بـدین روزگار.... بر وجهی مختصر جمع کرده شد و این کتـاب را نـام نهـادم مجمـل التـواریخ و القصص و مخصوص کردم...» (همان، ۳) و بر اساس تقـدمی کـه حتـی در عبـارت «شـرح

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

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

طبقات ناصری و ماندگاری سنت تاریخ نگاری ایرانی اسلامی در دوران گذار

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

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

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

تاریخ گزیده و الگوی تاریخ نگاری ایرانی اسلامی در دوران متاخر

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

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

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

تاریخ خیرات و رشد ایران گرایی فرهنگی در تاریخ نگاری ایرانی- اسلامی

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

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

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

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

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

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

مجمع التواریخ السلطانیه و کاربرد تاریخ نگاری ایرانی- اسلامی

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

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

نتیجه

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

هژمونیک شدن عنصر ایـران گرایـی فرهنگـی را در نظـام معنـایی زبـان فارسـی آشـکار می‌نماید. از همین جهت تاریخ خیرات به عنوان الگویی تکامل یافته از سنت تاریخ نگـاری ایرانی- اسلامی فارسی نویس خود را برای آثار آینده باز می‌نمایاند که در روضـه الـصفا و حبیب السیر نیز به صورتی امری عادی و طبیعی تداوم یافت.

منابع

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

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