

## Comparison of the position of the philosophy of history in Safavid Iran and medieval Europe

1- Nader Parvin\* 2- Farhad Parvaneh-

1- PhD in Iranian history from Khwarazmi University in Tehran and lecturer in history, Kermanshah. Iran

.2- Doctorate in Islamic History of Lorestan University, Kermanshah History Lecturer. Iran

(Received: 1 January, 2020; Accepted:27 June, 2020)

### abstract

The philosophy of science, which is closely related to epistemology, is a type of additional or limited epistemology that studies sciences from an external perspective and makes the recognition and analysis of various theories used in science the subject of study. In other words, the philosophy of history is the critical philosophy of history. Using descriptive, analytical and comparative methods, this article aims to compare the position of the philosophy of history in the opinion of historians of Safavid Iran and medieval Europe. It seems that the views of Iranian and European historians in the discussed period were similar in terms of focusing on linear thinking of the beginning and end of history, determinism, elitism, fatalism and theological thinking. But it must be said that the above mentioned cases in both currents have differences in terms of intensity and weakness and examples. In addition, perhaps the position of the science of history in the eyes of Safavid historians was superior to that of medieval Europe in several aspects; First, The fact that Safavid historiography focused on Shia theology, which was not only religious and rational, but also emphasized the mortality of the material world and the legitimate use of God-given pleasures in this world. While the intellectual axis of the historian of the middle century of Europe was Catholic theology, which basically emphasized pessimism towards the material world. Second, that in Safavid historiography, the Iranian man has a clear identity, while the middle European historian introduces a confused and identity-crisis figure of the Western man. Third, unlike medieval European historians, some Safavid historians including Abdi Bey Shirazi and Iskandar Bey, while paying attention to some social and economic issues, have provided more reasonable explanations of historical events. Fourth, the historiography of the Safavid era is superior to medieval Europe in terms of quantity (expansion and diversity).

**Keywords:** philosophy of history, Safavid Iran, medieval Europe, historiography, Shiite theology.

---

\* Corresponding Author, Email: Gmail:parvinnader@gmail.com

DOR: [20.1001.1.28211014.1401.3.3.6.8](https://doi.org/10.1001.1.28211014.1401.3.3.6.8)

## مقایسه جایگاه فلسفه علم تاریخ در ایران عصر صفوی و اروپای قرون وسطی

۱- نادر پروین\* ۲- فرهاد پروانه

۱- دکتری تاریخ ایران از دانشگاه خوارزمی تهران و مدرس تاریخ، کرمانشاه. ایران.

۲- دکتری تاریخ اسلام از دانشگاه لرستان، مدرس تاریخ کرمانشاه. ایران.

(تاریخ دریافت: ۱۱ دی ۱۳۹۸؛ تاریخ پذیرش: ۷ تیر ۱۳۹۹)

## چکیده

فلسفه علم که با معرفت شناسی (Epistemology) نیز قرابت زیادی دارد، نوعی معرفت شناسی مضاف یا مقید است که با نگاهی بیرونی به مطالعه علوم می پردازد و شناخت و تحلیل تئوری های مختلفی را که در علوم مورد استفاده قرار می گیرند، موضوع مطالعه قرار می دهد. به عبارت بهتر، فلسفه علم تاریخ همان فلسفه انتقادی تاریخ است. مقاله حاضر با استفاده از روش توصیفی و تحلیلی و مقایسه ای (comparative) در صدد مقایسه جایگاه فلسفه ی علم تاریخ در نظرگاه مورخان ایران عصر صفوی و اروپای قرون وسطی است. به نظر می رسد که نگاه مورخان ایران و اروپا در دوره مورد بحث از نظر تمرکز بر خطی پنداشتن آغاز و انجام تاریخ، جبر گرایی، نخبه گرایی، تقدیرگرایی و تفکر الهیاتی شبیه به هم بوده است. اما باید گفت موارد فوق در هر دو جریان از لحاظ شدت و ضعف و مصادیق، دارای تفاوت بوده است. ضمن آن که چه بسا جایگاه علم تاریخ در نزد مورخان صفویه از چند جنبه برتر از اروپای قرون وسطی بوده است؛ نخست، این که تاریخ نگاری صفوی بر الهیات تشیع، تمرکز داشت که نه تنها مذهبی، عقل گرا بود، بلکه همراه با تأکید بر فانی بودن دنیای مادی، بر استفاده مشروع از لذاپذ خدادادی در این جهان نیز تأکید داشت. در حالی که محور فکری تاریخ نگار سده میانه اروپا الهیات کاتولیک بود که اساساً بر بدبینی به جهان مادی تأکید داشت. دوم، این که در تاریخ نگاری صفوی، انسان ایرانی دارای هویتی مشخص است در حالی که مورخ اروپای میانه از انسان غربی چهره ای سرگشته و دچار بحران هویت معرفی می کند. سوم، برخلاف مورخان اروپای قرون وسطی، بعضی از تاریخ نگاران صفوی از جمله عبدی بیگ شیرازی و اسکندر بیگ، ضمن توجه به بعضی مسائل اجتماعی و اقتصادی، از حوادث تاریخی تبیین های معقولانه تری ارائه کرده اند. چهارم این که تاریخ نگاری عصر صفویه از لحاظ کمی (گسترده گی و تنوع) بر اروپای قرون وسطی رجحان دارد.

واژگان کلیدی: فلسفه علم تاریخ، ایران عصر صفوی، اروپای قرون وسطی، تاریخ نگاری، الهیات تشیع.

## مقدمه

«فلسفه انتقادی» یا «فلسفه علم تاریخ»<sup>۱</sup> معرفتی درجه دوم است که مطالعه و تحقیق در باره «علم تاریخ» را در دستور کار دارد. برخلاف فلسفه نظری تاریخ که بی واسطه و مستقیم با تاریخ، ارتباط برقرار می‌کند و بنابراین-ن، دانشی درجه اول به حساب می‌آید که درباره هستی و ماهیت موضوع مورد مطالعه، بحث می‌کند (رضایی و شریفی، ۱۳۸۶: ۲۷-۲۶). فلسفه انتقادی تاریخ، ساز و کار پیدایش و تحول علم تاریخ را مورد نظر دارد و از منظر اپیستمولوژیک به تاریخ می‌نگرد. در واقع این بخش از فلسفه تاریخ با تاریخنگاری هم‌پوشانی و تداخل دارد (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۹) علم تاریخ در این برداشت، حاصل تداخل دو افق حال و گذشته است و هرکدام از این دو موضع زمانی در پرتو ماهیت گفتمانی پیدایش علم تاریخ، در جای خود اهمیت اساسی دارند (هالت کار، ۱۳۷۸: ۵۷-۵۹؛ پولارد، ۱۳۵۴: ۳۱-۳۷). از این منظر، فلسفه علم تاریخ در حکم ابزار یا روشی است که مباحث فلسفه نظری تاریخ نیز به کمک آن، شناخته و تفهیم می‌شود (سروش، ۱۳۵۸: ۲۲-۲۳).

برخلاف فلسفه نظری تاریخ که سابقه ای طولانی داشته و به یک روایت، به اندازه تمام تاریخ بشری سابقه دارد، فلسفه علم تاریخ، یک دانش نوپاست که به طور عمده در یکصد سال اخیر، رو به تکامل نهاده است (281-282. Lemon. 2003: 10-12). تا پیش از قرون نوزده و بیست، فلاسفه تاریخ، چندان اهمیتی به منطق پژوهشی تاریخ نداشتند و تنها در لابه‌لای اندیشه پردازی برخی از فیلسوف-مورخان عصر روشنگری، اشاراتی به برخی از مباحث این بخش از فلسفه تاریخ وجود داشت (ادوارز، ۱۳۷۵: ۴-۶). از طرفی دیگر، میان فلسفه نظری و انتقادی تاریخ، جدایی کامل وجود ندارد و این دو رشته در کنار هم و در ارتباط متقابل با یکدیگر فلسفه تاریخ را به وجود می‌آورند (اتکینسون، ۱۳۷۹: ۲۵-۲۸). به عبارتی این دو شاخه از فلسفه تاریخ با دو رهیافت مرتبط با هم که یکی جنبه عام و هستی‌شناسی و دیگری جنبه معرفت‌شناسی دارد، به تاریخ می‌پردازند. تاریخ «به مثابه رویداد» و تاریخ «به مثابه گزارش» که «مایکل استنفورد» آن را برجسته می‌کند (استنفورد، ۱۳۷۹: ۸۲-۸۳)، بیشتر به حوزه فلسفه انتقادی تاریخ (در قالب برداشتی خاص از این علم که حصول آن را در پرتو تداخل حال و گذشته می‌نگرد) مربوط می‌شود اما هستی‌شناسی تاریخی و طرز تلقی مورخین نسبت به خود تاریخ نیز در معرفتی که حاصل می‌کنند، تأثیرگذار است (اتکینسون: ۵۰-۵۱؛ سروش، ۱۳۵۸: ۲۲-۲۳). با این حال فلسفه نظری تاریخ همچون علم تاریخ، یک معرفت درجه اول است اما فلسفه انتقادی تاریخ، معرفتی درجه دوم به حساب می‌آید. در حالی که سوالات مطروحه فلاسفه

<sup>1</sup> . Critical philosophy of history

نظری تاریخ معطوف به خود تاریخ است، فلاسفه انتقادی تاریخ به علم تاریخ می‌پردازند و سؤالات خود را در این جهت، طرح می‌کنند. مهم‌ترین مسائلی که فلسفه علم تاریخ بدان‌ها می‌پردازد، عبارتند از: روش شناسی پژوهش تاریخی، عناصر گزینش، واقعیت، عینیت، ارزش، تبیین و پیش‌بینی در تاریخ.

گرچه ظن غالب، بر این است که فلسفه علم تاریخ چندان سابقه‌ای نداشته و سابقه اهتمام به مباحث آن، در بهترین حالت از قرون جدید، فراتر نمی‌رود. اما اگر تاریخ را کنش جمعی آدمی به شمار آوریم و به تعبیر هگل آن را سیورورت آدمی و فکر آدمی به سوی قلمرو آزادی، تلقی کنیم، فلسفه و تاریخ نه تنها مفاهیمی بیگانه نیستند، بلکه به قول کروچه فلسفه و تاریخ یکسان هستند و می‌توان از تاریخ، برداشتی کاملاً فلسفی ارائه داد و درک عقلانی و خردمندانه از تاریخ را فلسفه تاریخ در وجوه نظری و انتقادی قلمداد کرد (هیوز - وارینگتن، ۱۳۸۶: ۹۵؛ احمدی، ۱۳۸۶: ۷۹؛ والش، ۱۳۶۳: ۱۵۶؛ صادقی، ۱۳۸۶: ۱۵۱). حال در ادامه مباحث با در نظر داشتن توضیحات فوق، مقاله به این پرسش اساسی، پاسخ خواهد داد که جایگاه فلسفه علم تاریخ در نظر گاه مورخان ایران عصر صفوی و اروپای قرون وسطی چه تفاوت‌ها و تشابه‌هایی داشته است؟ نگارنده با بررسی روندها، جریان‌های کلی و روش شناسی تاریخ نگاری اروپای قرون وسطی و ایران عصر صفوی در صدد آزمودن این فرضیه است که مورخان اروپای قرون وسطی و ایران عصر صفوی در مسائل «الهیاتی بودن، خطی بودن، تقدیر گرایی، نخبه گرایی و جبر گرایی در تاریخ نگاری شبیه به همدیگر بوده‌اند اما تاریخ نگاری صفوی به لحاظ تکیه بر بعضی مؤلفه‌های معرفت شناختی شیعی، ضمن این که رگه‌هایی از عقلانیت در بطن خویش داشته، به اندازه تاریخ نگاری مسیحی گرفتار اوهام و خرافه بافی نشده است.» نگارنده با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و تطبیقی (comprative) تلاش خواهد نمود که با واکاوی معرفت شناسی مورخین ایران عصر صفویه و اروپایی سده میانه، پاسخی در خور به سؤال مطرح شده در مقاله بدهد.

### پیشینه و ضرورت تحقیق

تا آنجا که آگاهی‌های نگارند، اجازه می‌دهد تا کنون، مقاله یا کتابی که به بررسی آکادمیک و مقایسه ای جایگاه علم تاریخ در ایران و اروپا بپردازد، به نگارش در نیامده است. البته آقای دکتر محمد باقر آرام در کتاب «اندیشه تاریخ نگاری صفوی» در مبحثی به عنوان «نگاهی اجمالی به تاریخ نگاری در کشورهای همسایه صفویان» تنها و به صورت مختصر، تاریخ‌نگاری سرزمین‌های هندوستان و عثمانی هم عصر با صفویه را بررسی و مقایسه نموده که تنها الهام بخش نگارنده برای ورود به این موضوع، یعنی تاریخ نگاری مقایسه‌ای بوده است. هم چنین در همایش «روش و بینش در تاریخ نگاری عصر صفویه» که از طرف انجمن ایرانی تاریخ در سال ۱۳۹۲ برگزار شد. هیچ‌یک از مقالات به این مبحث، عنایت ننموده‌اند. از این لحاظ، مقاله حاضر، تلاشی نو در این باره می‌باشد. نگارنده به این دلیل، دوره صفویه را انتخاب نموده است که هم، دوره‌ای مهم و حیاتی در ایران میانه است و هم این که مذهب رسمی تشیع به عنوان ایدئولوژی رسمی مورخان عصر صفوی، درست در نقطه مقابل ایدئولوژی رسمی مورخان اروپای میانه یعنی مسیحیت کاتولیک، به عنوان پایه اصلی مقایسه در نظر گرفته شده است. در حالی که دوره قبل از صفویه به دلیل ساختار نامنسجم دینی، تاریخ نگاری ایرانی بافتی یکدست و هماهنگ نداشته است. به علاوه دوره دویست و بیست و

هشت ساله حکومت صفویه از لحاظ زمانی، طولانی ترین حکومت ایرانی بعد از اسلام بوده است. ضمن آن که در این دوره، حدود چهل و پنج اثر تاریخی، خلق شده که انگیزه محقق را برای تطبیق جایگاه علم تاریخ در این دوره با اروپای قرون میانه، دو چندان می سازد. بنابر این، هدف نگارنده ورود به مباحث تاریخ تطبیقی خواهد بود. ضمن این که برای درک بهتر و ورود به مبحث اصلی، مقاله، نیم نگاهی به جایگاه علم تاریخ در میان مورخان مسلمان و مراحل دگرگونی آن نیز خواهد داشت.

### جایگاه فلسفه علم تاریخ و مراحل دگرگونی آن در میان مسلمانان

به موازات قرون وسطای تاریخ اروپا، دورانی که دنیای غرب از نوع نگرش باستانی خویش نسبت به انسان و هستی فاصله گرفت، در دنیای اسلامی، تاریخ و تاریخ نگاری مورد توجه بود (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۶۶؛ روزنتال، ۱۳۶۶: ۶۷-۶۹). بدون شک، بینش و نگرش جامعه اسلامی، بلند نظری و دیدگاه وسیعی در خود داشت که مفهوم گسترده و فراگیری را از واژه تاریخ به دست می داد. لزوم بهره گیری از سیره پیامبر (ص) و صحابه و تابعین، آشنایی با اقوام و ملل غیر مسلمان و بهره گیری از تجربه های آنها در تاریخ نگاری، بروز اختلافات قومی و قبیله ای و برخوردهای مذهبی و فرقه ای (که توجه به گذشته را در راستای محقق جلوه دادن خویش ضرورت می بخشید)، بهره گیری از گذشته در راستای مقابله با غیر مسلمانان و سعی در جاودانه کردن اسلام و مسلمانی، اهتمام به سنت های قبلی جامعه عربی که نوعی گذشته گرایی را در قالب حفظ انساب و ایام العرب در خود داشت، توجه فرهنگ غنی اسلامی به تاریخ و وجود منبع اصیلی چون قرآن کریم که بهره گیری از آن در حکم سیره ای عملی، لازم و تفسیر و تحلیل آن را، به کمک شناخت گذشته، ضروری می نمود؛ تمامی زمینه های ظهور علم تاریخ و تکوین و تعالی تاریخ نگاری را در خود داشت (آیینه وند، ۱۳۷۷: ۱۱-۱۵). هر چند که مسلمانان به طور جدی سعی در پرداختن به مبانی نظری و پشتوانه های عقلی و علمی در خصوص تاریخ نکردند اما با توجه کردن به مقوله «عدالت در ضبط» و بهره گیری از قاعده «جرح و تعدیل» (فنونی که در خدمت علم حدیث بودند)، نوعی شناخت بدون جهت گیری از گذشته را در دستور کار قرار دادند (زرین کوب، ۶۹). مسلمانان به تاریخ در حکم فن و شیوه ای می نگریستند که دارای فایده عملی بود و در زندگی سیاسی اجتماعی آن ها کاربرد داشت (روزنتال، ۶۸). در این بین، مورخان بودند که با رویکرد انتقادی اندکی با تاریخ برخورد می نمودند و بعضاً پرداختن به دستاوردهای فرهنگی و فکری ملل مختلف را در دستور کار قرار می دادند (روزنتال، ۱۱۰).

تاریخ نگاری اسلامی اگر چه جریان فکری پویا و پیوسته را به وجود نیآورد اما گستردگی و تنوعی داشت که برخی از محدودیت های حاکم بر آن را کم رنگ می کرد. و هرگونه بحث و داوری ارزشی درباره آن را باید بر اساس ظرف مکانی و زمانی خاصی که در آن به وجود آمده و مکاتب گوناگونی را پرورش داده است، صورت بگیرد (روزنتال، ۲۱۹-۲۲۳). به طور کلی مراحل شکل گیری و تکامل علم تاریخ در میان مسلمانان، شامل پنج مرحله بوده است که عبارتند از:

- ۲- مرحله روایت تدوین شده.
- ۳- مرحله استقلال کامل علم تاریخ.
- ۴- مرحله تمدنی علم تاریخ که خود عبارت از سه مرحله فرعی است:
  - الف- مرحله مشاهده مستقیم و تجربه شخصی.
  - ب- مرحله رویکرد عقلی.
  - ج- مرحله روش علمی.
- ۵- مرحله انتقال از اندیشه قهرمانی به فکر تمدنی.

توضیح آن که مراحل اول و دوم مربوط به آثار مورخان جامعه اعراب مسلمان در دوره جاهلیت، صدر اسلام و همچنین دوران اموی و عصر ابتدایی عباسیان بوده است (الشرقاوی، ۱۳۷۸ ق : ۳۱۹).

مرحله سوم از قرن سوم هجری که عصر طلایی علم تاریخ به شمار می آید، شروع شد؛ زیرا این علم پس از موانع پیش رو، جایگاه شایسته خود را به دست آورد. در واقع حرکتی که شاخص تدوین تاریخی است، در این قرن، آغاز شد و با وجود ماده اصلی تاریخ و به کمک عوامل و اسبابی مختلف نزد مسلمین دگرگون شد (الشرقاوی، ۱۳۷۸ ق : ۳۲۰).

مرحله چهارم که دارای سه رویکرد مرحله مشاهده مستقیم و تجربه شخصی، مرحله رویکرد عقلی و مرحله روش علمی بوده ناظر به جایگاه علم تاریخ در نزد مورخان مانند مسعودی (ت ۳۴۶ ق)، ابن مسکویه صاحب تجارب الامم، محی الدین کافجی، شمس الدین سخاوی صاحب الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاريخ و ابوریحان بیرونی بوده است. توضیح این که روش شناسی مسعودی شامل مشاهده مستقیم و توضیح پیوند میان وضع اجتماعی و وضع جغرافیای و تجربه شخصی بوده است. (سجادی، ۱۳۸۶ : ۱۲۱). اما رویکرد عقلی ناظر به روش شناسی ابن مسکویه بوده که دگرگونی اندیشه تاریخی مسلمانان را از تاریخ‌روایی به تاریخ‌درایی بوجود آورد (مسکویه رازی، ۱۳۶۸) و راه دقت نظری و اندیشه‌ورزی را (الشرقاوی: ۳۵۷) در واقع ابن مسکویه اول شخصی است که به فلسفه نقدی تاریخ برای استفاده از آن در حیات علمی و سیاسی اهتمام ورزید (سجادی، ۱۳۸۶: ۱۲۱). همچنین ابن مسکویه با تکیه بر کاربرد ضابطه مند خردگرایی در سنجش گزارش‌های تاریخی از تاریخ نویسی کلامی فاصله گرفته و سودمندی را ملاک پندآموز بودن تجربه‌ها دانسته است (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۷۶-۷۸). در تاریخ مسلمانان این نوع نقل، نقل مطلوب است؛ اما با نهایت تأسف چنین شیوه تمدنی در میان آنان تداوم پیدا نکرد مگر در دو نفر، بیرونی و ابن خلدون. رویکرد علمی در تاریخ نگاری بیرونی (ت ۴۴۸ ق) نمود یافت که در آن به آمار و قوم شناسی و جامعه شناسی توجه داشت (الشرقاوی، ۱۳۷۸ ق : ۳۵۸).

اما مرحله پنجم یعنی علم تاریخ از اندیشه قهرمانی تا اندیشه فرهنگی و تمدنی در نگاه ابن خلدون تجلی یافت. ابن خلدون (۸۰۸-۷۳۲هـ.ق) در اثر معروف خویش «العبر»<sup>۲</sup> و مهمتر، مقدمه آن که به شیوه ای نوین و جامع به بحث پیرامون مباحث نظری علوم اجتماعی پرداخته است، هم خود را به بررسی علل و منشاء پیدایش حوادث، معطوف کرده و با قریحه انتقادی و نگاه جامع و واقع گرایانه خویش، رویکرد جدیدی را بنا نهاده است. بدون شک ابن خلدون در طرح ضرورت کاربرد عقل در تاریخ نگاری، میراث خوار مورخین عصر انسان گرایی اسلامی از جمله، ابن مسکویه و چنان که خود ذکر کرده است، مسعودی بوده است (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۷۶-۷۸). مهمتر اقتدای ابن خلدون در تاریخ نگاری به مسعودی بوده است که وی را نویسنده ای نوآور و اهل اجتهاد قلمداد می کند.<sup>۳</sup> اما با وجود این، با همه تلاش های ابن خلدون در سامان بخشیدن به این رشته، به علت فراهم نبودن شرایط اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی دنیای اسلامی، مبانی مورد نظر او نتوانست در تحلیل گزارش های او در العبر به کار بیاید.<sup>۴</sup> ابن خلدون را شاید بتوان اولین مورخی دانست که پیش از دوران جدید در تاریخ غرب، تاریخ را به عنوان بنیاد علم عمران در نظر گرفت و سعی در تحلیل و تعلیل آن به گونه ای علمی کرد. (E. J. alagoa. 1991). اهمیت بینش و نگرش ابن خلدون در زمینه علوم اجتماعی و خاصه تاریخ تا بدان حد است که «هامر پورگشتال» اتریشی با عنوان «منتسکیوی دنیای اسلامی» از وی یاد می کند. «کریستوفر لوید» نیز درباره مقدمه اثر ماندگار ابن خلدون چنین می نویسد: «اکنون روشن است که این اثر عظیم درباره مبانی تمدن و جامعه اسلامی، نخستین تلاش یا اقدام شناخته شده در نگارش اثری نظری و تجربی، راجع به تاریخ ساختاری است.» (لوید، ۱۳۷۹: ۱۰۲). بنابه گفته محققین اروپایی، در اورپا آثار کمی وجود داشته که بتوانند با کارهای ابن خلدون که ملقب به «توین بی اعراب» است، برابری کنند (بلک، ۱۳۹۰: ۴۴). گفته می شود که وی در مطالعات تطبیقی خود در مورد فرهنگ های مختلف، سعی کرده است برای فرایندهای تاریخی، شیوه علت و معلولی خاصی ارائه دهد (T. butter. 1991).

### جایگاه فلسفه علم تاریخ در قرون وسطای اروپا

در قرون وسطای تاریخ اروپا و مدت ها پس از آن تا قرن ۱۷م. مسائل محوری اندیشه به الهیات مربوط می شد. الگوی کلی حاکم بر تاریخ در نگاه دنیای مسیحی (الگویی که آن را از یهود به عاریت گرفته و با ملاحظات مورد نظر مسیحیان ارائه می شد) نوعی نگرش خطی به تاریخ بود که در نتیجه تأثیرگذاری فراتاریخ و مؤثر واقع شدن اراده الهی در آن، روی به سمت کمال داشت (کاپلستون، ۱۳۸۳: ۱۷۰/۱۷۱). در واقع مسیحیت ایده برجسته یعنی نگاه خوش بینانه نسبت به سرشت آدمی در تاریخ نگاری یونانی- رومی را کنار نهاد (کالینگوود، ۱۳۸۹: ۶۳). تجربه اخلاقی مسیحیت، حاوی حس نابینایی آدمی در عمل به عنوان یکی از مهمترین عناصر آن بود. نه نابینایی اتفاقی ناشی از قصور بینش فردی، بلکه نابینایی ضروری ذاتی در نفس

<sup>۲۲</sup> - نام کامل کتاب ابن خلدون عبارت است از: کتاب العبر و دیوان المبتدا و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر

<sup>۳</sup> - ر.ک: جواد طباطبایی، ابن خلدون و علوم اجتماعی، وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی، ج ۲، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹، ص ۸۵-۸۰.

<sup>۴</sup> - ر.ک: العبر، ص ۵۴-۱۴۵.

عمل. بنابر اصول مسیحیت انسان ناگزیر است در تاریکی عمل کند بدون آنکه بداند حاصل عملش چه خواهد شد. ناتوانی در رسیدن به هدف های روشن از قبل ادراک شده که به یونانی آمارتیا، به خطا زدن تیر خوانده می شود، دیگر عارضی تلقی نمی شود؛ بلکه عنصری پایدار در سرشت آدمی، برخاسته از وضعیت انسان به عنوان انسان، محسوب می شود (کالینگوود، ۶۳). به عنوان نمونه، سنت آگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م.) در رساله مشهورش به نام شهر خدا، جریان تاریخ را نوعی کشمکش توصیف می کند که بین دو عامل عمده است؛ ملکوت زمینی و ملکوت آسمانی، که تقریباً "دولت و کلیسا مظاهر آن دو ملکوت بودند. برای او غلبه نهایی در این کشمکش با ملکوت آسمانی خواهد بود. در این عقیده، هدف تاریخ و معنی آن، گویی بیرون از حوادث و رویدادهاست و عبارت است از تحقق مشیت ربانی (سائگیت، ۱۳۷۹: ۶۶). در واقع به نظر آگوستین، حضور انسان در این جهان، نتیجه نوعی فاجعه است. انسان نه فقط مقام اصلی خود را در عالم خلقت از دست داده بلکه به امکانات جسمانی و ذهنی خود نیز دیگر نمی تواند اکتفا کند. جسم انسان در معرض وساوس ناشایست قرار دارد و شمه‌ای از این وسوسه‌ها را آگوستین به عنوان تجربه شخصی در کتاب اعترافات خود بیان کرده است (مجتهدی، ۱۳۸۵: ۷۹). عقل انسان حتی بیش از جسم انسان، افکار انسان را منحرف و انائیت او را تشدید می کند و اسباب آلودگی کامل روح او را فراهم می آورد. منظور این که برای فهم سرنوشت انسان در مرحله اول باید گناه آدم ابوالبشر را در نظر داشت که همین علت هبوط او و نتیجه علت مکافات و ناملایمت‌هایی است که در این جهان نصیب انسان می شود (مجتهدی، ۱۳۷۹: ۷۸). به طور کلی رواج اندیشه‌های مسیحی در قرون وسطی تأثیر سه گانه‌ای بر نحوه‌ی درک تاریخ بر جا نهاد: نخست این که: نگرش جدیدی به تاریخ، رشد کرد که بنا بر آن، روند تاریخی نه تحقق نیات آدمی بلکه تحقق نیات خداست (کالینگوود، ۶۵-۶۶).

دوم: در این دید جدید، تاریخ نه فقط افعال عاملان تاریخی، بلکه وجود و ماهیت خود آن عاملان، محمل نیات خدا و بنابر این مهم تلقی می شوند (همان، ۶۶).

سوم: در نزد تاریخ نگار مسیحی همه انسانها در برابر خدا برابرند، همه افراد و همه اقوام، مشمول تحقق مشیت الهی اند (کالینگوود، ۶۷).

در واقع هر تاریخی که طبق اصول مسیحی نوشته شود، ضرورتاً چند ویژگی خواهد داشت:

- چنین تاریخی یا تاریخ جهان خواهد بود که به خاستگاه پیامبران و انسانها باز می گشت. تاریخ کلی مسیحی یک انقلاب کپرنیکی را از سر گذرانده و بر اثر آن، مرکزیت یونان و روم در اندیشه مورخان از بین رفته است. مرکزیت جدید، الهیات کاتولیک است.

- این تاریخ، حوادث را به تأثیرات عنایت خداوندی از پیش مقدر، منسوب خواهد کرد، نه به خرد عاملان انسانی، از سوی دیگر، تاریخ منسوب به عنایت خداوندی، با تاریخ به حکم نمایشی رفتار می کند که به قلم خدا نوشته شده است، ولی نمایشی که در آن هیچ شخصیتی محبوب نویسنده نیست.



- این تاریخ، خود را به یافتن طرح قابل فهمی در مسیر کلی حوادث، موظف خواهد کرد و در این طرح بخصوص به حیات تاریخی مسیح، اهمیت زیادی خواهد داد که بوضوح، یکی از مهمترین چهره های طرح است که سرنوشتش از پیش مقدر بوده است. بر این اساس، تاریخ را در میلاد مسیح به دو بخش تقسیم خواهد کرد که هریک خصوصیت منحصر به فرد و خاص خود را داراست: اولی با خصوصیتی آینده نگر، شامل ادراک کور برای رویدادهای که هنوز فاش نشده است، دومی، با خصوصیتی واپس نگرانه و متکی بر این واقعیت که افشا هم اکنون صورت پذیرفته است.

- با تقسیم کردن تاریخ به دو دوره، طبعاً این تمایل، پیدا خواهد شد که آن را باز هم به دوره های کوچکتر تقسیم کند. و به این سان، حوادث دیگری را برجسته کند که به اهمیت میلاد مسیح نیستند ولی به سهم خود و در رابطه با مسیح از اهمیت برخوردارند (کالینگوود، ۶۷-۶۹).

نمونه بارز تاریخ نگاری مسیحی «وقایع نامه اوزوبیوس قیصری» در اوایل سده ی چهارم میلادی است. وی در این اثر، بر آن شد که یک تاریخ کلی تألیف کند که در آن همه حوادث بر حسب تاریخ وقوع شان در یک چارچوب واحد آورده شوند. به نوعی این گردآوری با گذشته تفاوت داشت؛ زیرا از قصد تازه ای ملهم بود؛ این قصد که نشان داده شود حوادثی که به این سان ضبط شده، طرحی را تشکیل می دهند که میلاد مسیح در کانون آن قرار دارد. با در نظر گرفتن همین هدف بود که او کتاب دیگری معروف به فراهم آوردن انجیل تألیف کرد که در آن، نشان داده شده است که تاریخ جهان قبل از مسیحیت را می توان فرایندی تلقی کرد که پایان یافتن آن در تجسد خدا<sup>۵</sup> در وجود انسانی عیسی مسیح، طرح ریزی شده بود (کالینگوود، ۶۹). به نظر وی دین یهود و فلسفه یونان و قانون روم، دست به دست هم دادند تا زهدانی درست کنند که ظهور مسیحیت بتواند در آن، ریشه بگیرد و تا سر حد بلوغ رشد کند؛ چنانچه مسیح در هر زمان دیگری متولد می شد، جهان توان دریافت آن را نداشت.

اوزوبیوس، یکی از انبوه کسانی بودند که می کوشیدند تا به تفصیل پیامدهای برداشت مسیحی از آدمی را ساخته و پرداخته کنند (کالینگوود، ۶۹). مورخانی همچون *توفرازینیک* در قرن ۱۲ م و *یواخیم فیوره* در قرن ۱۳ م اگرچه به گونه ای می نوشتند که نوعی دگرگونی و تطور تاریخی را که نمود پیشرفت بود، ارائه می کردند، اما با نگاه محض فلسفی به تعبیر نظری آن، (که الگویی کلی را بر تاریخ حاکم می دانست) می پرداختند و تطور در تاریخ را با نگرش کاتولیکی تفسیر می کردند (فراید، ۱۳۸۵: ۲۹). در واقع هنگامی که روحانیونی مسیحی از جمله جروم، آبروز و حتی آگوستین از تعالیم و ادبیات بت پرستی با تحقیر و دشمنی حرف می زدند نه از فقدان آموزش، بلکه از شور و شیدایی این مردان به ایده آل جدید مسیحیت کاتولیک، ناشی می شد. مظهر این نظریه رستگاری عام<sup>۶</sup> به کار گرفتن یک چارچوب وقایع نگاری واحد برای همه حوادث

<sup>۵</sup>. Incarnation

<sup>۶</sup>. universalism

تاریخی است، وقایع نگاری واحد جهانی که ایزیدر اشیلی در قرن هفتم آن را ابداع کرد و بید<sup>۷</sup> در قرن هشتم رواج داد (سائگیت، ۶۷-۶۹).

تاریخ‌نگاران بیزانسی هم که در سراسر قرون وسطی از هم قطاران خویش در آن سوی اروپا، موفق‌تر بودند، در بهترین حالت، آمیزه‌ای از سنت‌ها و نوشته‌های کلاسیک یونان، تاریخ‌نگاری بعدی هلنی و تاریخ نویسی سده چهارم مسیحی را در دستور کار قرار داده بودند (فراید، ۳۲-۳۳). و لذا نگرش علمی مشخصی که ساز و کار علمی پیدایش تاریخ را در خود داشته باشد، از خود نداشتند. اکثریت ایشان، پولی بیوس مورخ یونانی‌الاصل روم را سرمشق خویش قرار داده بودند و این امر، ضمن این که آن‌ها را به زیاده از حدگویی پیرامون جزئیات تشویق می‌کرد، موجب می‌شد که عمده مورخان بیزانسی را دولت‌مردان، مقامات عالیرتبه و رجال دینی تشکیل دهند (فراید، ۳۴).

تاریخ‌نگاری قرون وسطی که خود را وقف تحقق بخشیدن به مفاهیم الهیات کاتولیکی کرد، هیچ تغییر مثبتی در روش تاریخ‌نگاری ایجاد نکرد. نقد مورخ قرون وسطی به چیزی که در نزد ما خوش باوری ابلهانه می‌نماید، منحرف می‌کند (کالینگوود، ۷۱). مثلاً "راهب بینوای سن آلبانز که کتاب «فلورس هیستریا روم: گل‌های تواریخ» به جا گذاشته است، داستان‌هایی در باره شاه آلفرد و انواع کیک، بانو گدیوا، شاه کانوت در ساحل بشام و... حکایت کرده که همگی غیر واقعی و افسانه هستند (همان، ۷۱). مورخ قرون اروپای میانه، تاریخ را نه بازی تحقق نیات آدمی بلکه نقشه‌ای از آن خود دارد که به آدمی اجازه دخالت در آن را نمی‌دهد، به طوری که عامل انسانی خود را در جریان نیت الهی گرفتار می‌بیند و در راستای آن با رضا یا بی رضای خویش کشانده می‌شود.<sup>۸</sup> وظیفه تاریخ‌نگار قرون وسطی، کشف و توضیح نقشه عینی خداوندی است.

در واقع در نزد مورخان و حکمای اروپا بیش از هزار سال بعد سنت آگوستین، رأی مقبول بود و حتی بوسوئه (۱۶۲۷-۱۷۰۴ م.) در قرن هفدهم، هنوز تحت تأثیر تاریخ‌نگاری قوم یهود و آنچه نزد کلیسا مقبول بود، تاریخ را عبارت می‌دید از تحقق عنایت و مشیت ربانی. درست است که از دیدگاه محدود کشیشانه او تمام حوادث جهان، جز با هدایت و دین ارتباط نداشت و همه رویدادها به نوعی با تعالیم پیغمبران تورات مربوط بود و حتی وجود امپراتوری‌های بزرگ، جز با عقوبت یا حمایت قوم برگزیده خدا-اسرائیل- هیچ علتی وجودی دیگری نداشت، بوسوئه تصدیق داشت؛ یگانه عامل مؤثر در سرنوشت بشری، همان مشیت الهی است. اگر خداوند، امپراتوری تمام آسیا را به بابلی‌ها داد، برای آن بود که یهود را عقوبت کند. اگر کوروش را به فرمانروایی نشانند، به آن سبب بود که انتقام یهودیان را بازستاند و اگر خداوند، رومیان را بر انگیخت، باز برای تنبیه یهود بود. با این بیان، بوسوئه تمام مشیت الهی را نیز ساده لوحانه در سرنوشت یهود، منحصر می‌دید (سائگیت، ۶۶) به نظر ایزایا برلین «اگر تاریخ جهان را محصول عملکرد نیروهای نامشخص بدانیم؛ در چنین

<sup>۷</sup> . Bede

<sup>۸</sup> - گفته‌ی معروف شیلر که تاریخ جهان دادگاه جهان است، اصل بدیهی قرون وسطایی است.

فرضی، ضمن سلب مسئولیت آزادی آدمی، تبیین رویدادها تابع تغییرات آن نیروها خواهد بود و لذا باید گفت که نه افراد آدمی بلکه موجودات بزرگتر مسئولیت های نهایی را برعهده دارند» (برلین، ۱۳۱۸: ۱۶۲). در واقع باید گفت تاریخ نگار اروپای میانه، مسئولیت پذیری اجتماعی افراد انسانی را قبول و باور ندارد.

### جایگاه علم تاریخ در ایران عصر صفوی

#### الف- موارد اشتراک

به سان اروپای میانه که مورخان، بر اساس برداشت خویش از حاکمیت جهانی مسیح(ع) به آن نوع تاریخ جهانی عنایت کردند که اساس و مدار آن بر زندگی و معجزات پیامبران از جمله، عیسی(ع) قرار داشت، بعضی از مورخان صفوی به آن نوع تاریخ عمومی روی آوردند که ضمن روایت آغاز خلقت، فاصله بین خلقت آدم ابوالبشر تا صفویه را در چارچوب تاریخ انبیا تا پیامبر اسلام توضیح داده و ظهور صفویه را بر اساس و مدار ایدئولوژی تشیع، تفسیر می کردند. گویا غایت تاریخ، رسیدن به چنین مرحله ای بوده است. بواقع، نگاه مورخان عصر صفوی بر مسائل سیاسی از مبانی تفکر دینی بر می خاست. به عبارت دیگر، همچون تواریخ مسیحیت، تفکر الهیاتی، سرچشمه ای بود که می بایست پاسخ سؤالات مهم و غیر مهم از آن، بر گرفته می شد. در فلسفه الهیاتی همه چیز از جمله جامعه و حکومت از قدرت و خواست الهی، نشأت می گیرد. ( آرام ۱۳۸۶: ۳۴۵) به عنوان نمونه، خواندمیر در حبيب السیر، میرخواند در روضه الصفا، قاضی احمد غفاری در تاریخ جهان آرا، یحیی قزوینی در لب التواریخ (قزوینی، ۴-۵)، قاضی احمد قمی در خلاصه التواریخ، محمد یوسف واله در خلد برین(واله: ۱۲۲-۱۲۳) و بوداق منشی در جواهر الاخبار، چنین رویکرد الهیاتی اتخاذ کردند. در واقع با تألیف حبيب السیر توسط خواندمیر، اولین تاریخ نگاری دینی عصر صفوی که در شکل و محتوا علایق شدید شیعیگری نشان میداد، پدید آمد. جلد اول از سه مجلد، با تاریخ انبیاء شروع می شود و با شرح خلفای راشدین خاتمه می یابد. جلد دوم تاریخ ائمه و خلفا و در نتیجه تاریخ اسلام است. (خواندمیر، ۱: ۱۲) اعتقادات شیعی خواندمیر در بخش صفویان در مجلد سوم کاملاً موج می زند. واله قزوینی در شرح حال خواجه علی مرید سبزواری می گوید: «و خواجه علی مرید از شیعه اهل بیت بود و از مسکرات بغایت، اجتناب می کرد و تکریم و تعظیم سادات و علما و فضلا به جای آوردی و هر بامداد و شام به انتظار ظهور حضرت صاحب الزمان صلوات الله علیه، اسب می کشید...» (واله قزوینی: ۳۰۱).

دقت در اسامی تواریخ دوره صفویه، خود مبین تأکید مورخان آن دوره بر الهیات اسلامی و بخصوص تشیع است. مجموعه مباحث فوق را می توان در قالب مطلبی با عنوان انعکاس نهاد دینی عصر صفوی در تاریخ نگاری این دوره گنجانند، چون نهاد دینی تشیع در ایران به طور مستقر در دوره قبل از صفویه وجود نداشت (آقاجری، ۱۳۸۰: ۲۰).

از طرف دیگر، بعضی دیگر از مورخان عصر صفویه به سان اروپای میانه که مورخان بر اساس تولد مسیح(ع) تاریخ را به دوره های کوچکتری تقسیم می کردند که بر زندگی مسیح(ع) تکیه داشت، به نگارش تاریخ سلسله ای یا دودمانی پرداختند که بر حقانیت مذهب تشیع، تأکید داشت. همانطور که یواخیم فیوره، تاریخ را بر

اساس زندگی عیسی مسیح (ع) به سه دوره عهد پدر یا خدای بی جسم یعنی قبل از مسیحیت، عهد پسر یا عصر مسیحیت؛ عهد روح القدس تقسیم کرد (کالینگوود: ۷۳) عبدی بیک در *تکلمة الاخبار* (ص ۳۵) اسکندر بیگ ترکمان در عالم آرای عباسی، شیخ حسین زاهدی در *سلسله النسب*، افوشته ای نطنزی در *نقاوة الآثار* (ص ۲۱) ولی قلی شاملو در *قصص الخاقانی* (ص ۱۲-۱۶) جریان تاریخ را بر اساس حقانیت تاریخی تشیع و حکومت شیعی صفوی تفسیر کردند.

مورخ صفوی و اروپای قرون وسطی هنوز به روایت، متکی هستند. آنان هیچ وسیله ای برای مطالعه تحول روایاتی که به دستش رسیده یا تجزیه آنها به اجزای گوناگون ندارد. تنها نقد آنان نقدی است شخصی، غیر علمی و نظام ناپافته. آثاری از نوع *احسن التواریخ* حسن بیک روملو از جمله تواریخ دوره صفوی است که از مباحث نظری در تبیین تاریخ به دور است. به عنوان مثال، وی آغاز قیام و ظهور شاه اسماعیل را بدون تحلیل فکری، چنین روایت می‌کند: «در این سال، خاقان اسکندر شأن اراده نموده که خود را از لاهیجان به دارلارشاد اردبیل رساند و از روح پر فتوح اجداد عالی مقام استمداد کرده انتزاع ملک از اهل بدعت نماید. خاقان عالی جاه بعد از مشورت، یکی از اهل اختصاص را جهت طلب رخصت نزد ایالت پناهی کارکیا میرزا علی فرستاد...» (روملو: ۴۰).

تاریخ نگاری صفوی به سان تاریخ نگاری مسیحیت، حاوی اندیشه موعود گرایی و آخر زمانی و بدین سبب معادشناسی است. موعود گرایی یا میسانیزم<sup>۹</sup> هم در الهیات مسیحیت وجود دارد و هم از اعتقادات اصلی تشیع، محسوب می‌شود. همانطور که مورخ مسیحی از طریق مکاشفه به ترسیم نقشه عینی خداوند که باز ظهور مسیح است، می‌پردازد، مورخان صفویه از جمله، ابن بزاز در *صفوة الصفا* (ص ۷-۸)، قاضی احمد قمی در *خلاصة التواریخ*، عبدی بیک شیرزای در *تکلمة الاخبار* (ص ۳۶) قاضی احمد غفاری در *تاریخ جهان آرا* (ص ۲۶۳)، میرزا بیگ جنابدی در *روضه الصفویه* (ص ۱۱۴)، افوشته ای نطنزی در *نقاوة الآثار* (ص ۵۵-۵۶) ملا جلال منجم در *تاریخ عباسی* (ص ۷۲)، اسکندر بیگ ترکمان در *عالم آرای عباسی* (ج ۲: ۸۸۲) و ولی قلی خان شاملو در *قصص الخاقانی* (صص ۲۶۶-۲۶۷) حکومت صفویه را به حکومت حضرت مهدی (ع) پیوند می‌زنند.

تبیین تقدیرگرایانه تاریخ، گرچه در هر دو جریان، درجات شدت و ضعف آن، تفاوت داشت، اما به هر حال، یکی از وجوه فهم الهیاتی در ایران عصر صفوی و اروپای قرون وسطی بود. این نگرش، بیشتر امور را به مظاهر اراده خداوندی نسبت می‌دهد و تاریخ صفوی را یکی از جلوه های آن می‌داند. از این تبیین های تقدیرگرایانه در آثار مورخان هفت دهه حکومت صفویه به وفور دیده می‌شود؛ به عنوان نمونه خواند میر در *حبیب السیر* (صص ۵۲۰/۵۸۶)، *جهانگشای خاقان* (صص ۱۶-۱۷/۱۵۳-۱۵۴/۵۰۶-۵۰۷)، یحیی قزوینی در *لب التواریخ* (ص ۳۹۰)، قاضی احمد قمی در *خلاصة التواریخ* (ج ۲: ۶۶۱/۶۱۵-۸۵۸/۸۵۹)، افوشته ای نطنزی در *نقاوة الآثار* (صص ۵۹-۲۴۸/۶۰) ملا جلال منجم در *تاریخ عباسی* (صص ۳۸-۳۹)، محمد طاهر قزوینی در *عباس*

<sup>۹</sup> Messianism.

نامه (صص ۶۴-۶۵/۲۱۸)، میرزا بیک جنابدی در *روضه الصفویه* (صص ۱۳۳-۱۳۴/۴۲۴-۴۲۵) از حوادث تاریخی تفسیرهایی تقدیر گرایانه به دست داده اند. برای تفهیم بهتر مطلب، به یک نمونه از این تفسیرها که توسط قاضی احمد قمی در مورد به تخت نشستن اسماعیل دوم به عمل آمده، بسنده می شود:

«چون قلم تقدیر ملک قدیر سلطنت ایران را به نام شاه اسمعیل رقم زده بود، کوشش برادران کامکار و عمو زاده های نامدار فایده ندارد...» (قمی، ج ۲: ۶۱۵)

عده ای معدود از مورخان صفوی مانند مورخان اروپای قرون وسطی، از برخی وقایع تاریخی، تبیینی مبتنی بر خرافه با لافاه دینی ارائه کرده اند. مثلاً ملا کمال در شرح نسبت سلطنت شاه تهماسب و فزونی محصول خراسان (ملاکمال: ۳۱)، ملا جلال الدین در شرح وقایع سال ۱۰۰۱ قمری و طلوع ستاره ای در آسمان (منجم: ۱۲۲)، افوخته ای نطنزی در ارتباط طلوع ستاره ی دنباله دار در زمان اسماعیل دوم (افوخته ای: ۵۹-۶۰) نمونه هایی از تبیین های خرافی به دست داده اند.

تکیه مورخ اروپای سده میانه و ایران عصر صفوی بر توضیح فعل خداوندی سبب شد تا مفهوم اعصار تاریخی که هر یک با حادثه ای دوران ساز آغاز می شد به وجود آید. تلاش برای تشخیص دوره ها در تاریخ به اندیشه ای تبدیل شده که از تفسیر رخدادها به جای صرفاً "تدقیق آنها نمی هراسید.

دریافت مورخان صفوی به سان مورخان قرون وسطی از حکمت الهیاتی به دو مسئله ی مهم دیگر در تبیین عینی تاریخ انجامید؛ جنبه اول، قهرمان گرایی یا نخبه گرایی بود. با این تفاوت که قهرمان مورخ قرون وسطی، مسیح است که هم وجه ناسوتی دارد و هم لاهوتی، اما قهرمان مورد نظر مورخ صفوی، سلطان و پادشاه است که صرفاً "جنبه زمینی و ناسوتی دارد. لازم بود که اداره امور زمینی جامعه و آدمیان در ید با کفایت انسانی برگزیده، نخبه و قهرمان باشد تا از پس اداره امور بر آید. یحیی قزوینی در باره شاه اسماعیل می گوید: «و آن حضرت پادشاهی بود در نهایت عظمت و جلال و غایت ابهت و کمال و در شجاعت و مردانگی به مرتبه ای بود که به اندک سپاهی بر صد هزارسوار تاختی و...» (قزوینی، ۱۳۶۳: ۳۵۶-۳۵۸)

و در وصف شاه تهماسب او را به: «مظهر آیات ربانی و مجمع عنایات سبحانی و شرف گوهر بنی آدم و روشنی دیده ی اهل عالم خلاصه ی ایجاد تکوین و صورت رحمت رب العالمین و...» متصف می کند (همان: ۴۲۳-۴۲۴). در منابع عصر صفوی، مثالهای زیادی بر وجود اندیشه قهرمان گرایانه می توان پیدا کرد. اما وجه دیگر حکمت الهیاتی تاریخ نگاری صفویه که به تاریخ نگاری قرون وسطای اروپا شباهت دارد، جبرگرایی است. هر دو جریان، بر محدودیت آزادی اراده انسانی در روند تاریخ، تأکید دارند. اما باید افزود مورخ صفوی به اندازه مورخ اروپایی قرون وسطی، انسان را اسیر و گرفتار در سیر تاریخ نمی بیند.

## ب- موارد افتراق

در دوره صفویه، عقل گرا بودن مذهب تشیع باعث شده بود که مورخان به بهره گیری از امکانات مادی این جهان نیز تأکید کنند؛ به عبارت بهتر برخلاف مورخان اروپای میانه، مورخان صفویه به ندرت بر طبل

بدبینی می کوفتند. آنان با الهام از تشیع امامیه، سعی در ایجاد و القای حس خوش بینی در جامعه داشتند. اما آنان آنقدر مستقل نبودند که خویشتن را مجری برقراری تعادل منطقی در جامعه، قلمداد کند. بنابر این، آنان در عمل، شاهان و سلاطین را به عنوان ابر انسان و نظم دهنده جامعه انسانی معرفی می کردند؛ به عنوان نمونه، عبدی بیک شیرازی توضیحی نظری و مبتنی بر دین در حقانیت تاریخی شاهان صفویه، به عنوان ایجاد کننده نظم و ترتیب در جامعه این جهانی آورده است: «... چون سلطان زمان، صاحب الامر غائب است، حق آن است که از سلسله علیّه علویه فاطمیه شخصی که قابلیت این امر را داشته باشد، در میان بندگان خدای حکم امام را جاری سازد و خلائق را از مزال و مضال و مضار باز آورده راهنمایی به مذهب حق اثنی عشری نماید...» (عبدی بیک: ۳۳-۳۴).

بر اساس همین ایده این جهانی، یعنی توجه به لذاذ مشروع و مبتنی بر تعقل گرایی تشیع است که شاهان صفوی از جمله شاه عباس اول و دوم به توسعه معماری و ساخت و ساز، اهتمام ورزیدند. یا شخصی مانند شاه عباس، خویش با پای پیاده به زیارت ثامن الائمه رفته و الگوی جامعه می شود. مورخ صفوی، بیش از حد بر الهیات تشیع تأکید دارد، این امر نه از سر غفلت از این جهان و توجه افراطی به زیستی فرامادی بوده؛ بلکه تأکید بر ساختن معقولانه و فره مند خویش در این دنیا به منظور اکتساب جایگاهی والا در جهانی دیگر است. در واقع در نظرگاه مورخ صفوی، جهان فانی با تمام لذاذ مشروعش از جهان باقی جدا نیست و این همان، جان کلام است که باعث شده برخلاف اروپای میانه، انسان عصر صفوی، پوچگرا و بیهوده نباشد. گرچه مورخ صفوی در بسیاری موارد به تقدیر و سرنوشت اعتقاد دارد اما آن تقدیر و توجیه و سرنوشت بیشتر در رابطه با ساختار سیاسی حکومت بوده است و کمتر در جامعه مدنی صفویه نمودی داشته است. ضمن این که تاریخ یزدان سالارانه صفوی به این سبب که به کردارهای یک جامعه خاص توجه دارد، به گفته کالینگوود، نه از طرح کلی تبعیت جریان تاریخ از اراده خداوندی بلکه ناظر به تحولات جزئی یک جامعه است. (کالینگوود، ۶۸) به این دلیل نمی توان کل جریان تاریخ نگاری صفوی به عنایت خداوندی از پیش مقدر منسوب کرد. از این لحاظ تاریخ نگاری صفوی به قلم خدا نوشته نشده، از این رو، مثل تاریخ نگاری مسیحیت در حکم نمایش نامه الهی نیست که هیچ شخصیتی، محبوب نویسنده آن نباشد. بر خلاف تاریخ نگاری اروپای میانه که حضرت مسیح، چهره اصلی طرح از پیش نوشته شده است، تاریخ نگاری صفوی گو این که چهره اصلی طرح تاریخ را به خدا و ائمه نسبت داده است اما در کنار آن، چهره های دیگری را به رسمیت شناخته است و آن پادشاهان و سلاطین و خرده امرا می باشد که در صدد ایجاد نظم مدنی و سیاسی در جامعه ایران هستند. مورخ صفوی گو اینکه طرح و برنامه مشخصی برای نوشتن تاریخ ندارد اما جدا از عالم مادی در جستجوی عالم معنا نیز هست. در حالی که دانشمندان قرون وسطی اعتقاد داشتند که زندگی بشر همان طور که در آموزه های کتاب مقدس و کلیسای کاتولیک، پیشگویی شده است، به طور حتم و قطعی به سوی روز قضاوت نهایی در حال حرکت است؛ بنابراین باور به پیشرفت مادی ارزش نداشت. (بلک، ۱۳۹۰: ۴۲)

جدا از تسلط اراده خداوند بر جهان، در همان حال در اروپا گرایشهای دیگری نیز در نوشته های تاریخی وجود داشت که یکی از مهمترین آنها شکل گیری افسانه ها و داستانهای ساختگی ملی بود که در آنها مورخان

اروپایی به طرز تحریف آمیزی، خاستگاه کشور خود را به تمدن های عصر کلاسیک اولیه نسبت می دادند. یکی از آثار کلاسیک از این گونه، تاریخ پادشاهان بریتانیا است که در سال ۱۱۳۶ م. توسط جفری مانمت نوشته شده است.<sup>۱۰</sup> در این اثر، توجه اصلی او به شاه آرتور است. او شاهان بریتانیا را از طریق خاندان کنستانترین به تمدن بزرگ تروا، پیوند می دهد. این داستان ملی با نام اسطوره آلیبون شناخته می شد و تا قبل از قرن شانزدهم توسط نویسندگان، پیوسته در آثارشان به کار برده شده بود. دقیقاً همین مسائل بود که انسان برساخته اروپایی را دچار بحران هویتی ساخته بود. او نمی دانست به کدام تمدن و به کدام مکان تعلق دارد. در اروپای قرون وسطی هر ملتی حیات معنوی و جایگاه تاریخی خود را در افسانه های خیالی نظیر اثر مانمت می جست. کرتین دتروئا (Chertien de Troyes) نویسنده فرانسوی یکی از مشهورترین نمونه هاست. او در مورد شاه آرتور و همچنین لانسو (Lancelot du lac)<sup>۱۱</sup> از همراهان شاه آرتور نوشته است و الهام بخش نویسندگان پس از او نظیر جولیا می لی کلرک می باشد که در اثر معروفش به نام فرگسو گاللوئی<sup>۱۲</sup> در زمینه تخیل گرایی و اوهام بافی در اروپا نسبت به پیش از آن، پیشرفتی حاصل شد. با بررسی این آثار، نکته افتراق دیگری در جایگاه علم در اروپای قرون وسطی و عصر صفوی خود را می نمایاند و آن این که مورخ اروپای میانه، اوهامی و خرافه باف است. به عنوان نمونه، کتاب تاریخ و توپوگرافی (مکان نگاری) ایرلند<sup>۱۳</sup> اثر جرالد از اهالی ولز مانند کتاب مانمت پایه ای تخیلی و اوهامی دارد و نسب شاهان ایرلند را به دوران نزدیک به عهد عتیق می رساند. تاریخی که جرالد به تصویر می کشد جنبه های گسترده ای از زندگی مردم ایرلند از جمله آداب و رسوم و مذهب را به طرز اهانت آمیزی در بر می گیرد. در واقع مورخ اروپای میانه، خویش در ترسیم فضای اوهام و خرافات با کلسیای کاتولیک همراه و همنواست؛ چرا که یکی از جنبه های اصلی انجیل مسیح که جنبه پیش بینی و خبر از آینده دارد، مکاشفه یوحناست که در آن وضع آتی بشر به نحو کابوس گونه، گزارش و تصویر شده است (مجتهدی، ۱۳۸۵: ۷۷). می توان گفت رواج تاریخ نگاری «خرافی» در اروپای سده های میانه به اوج خود رسید؛ به عنوان نمونه از بید<sup>۱۴</sup> که به نام پدر تاریخ انگلیس معروف است، و اثرش به نام تاریخ آسمانی ملت انگلیس که در سراسر اروپا معروف گشت، می توان نام برد. در سراسر تاریخ بید با وقایعی معجزه گونه روبه رو می شویم؛ کشتی هایی که جان سالم از طوفان به در می برند، کورهایی که بینایی خود را از نو به دست می آورند و دست و پاهای از کار افتاده ای که سالم می شوند، آتش هایی که خاموش میشوند و سپاهیان مسیحی که با امدادهای الهی، پیروز می گردند. بویژه انسانهای خوب با وقایع معجزه گونه احاطه می شوند. برای نمونه اوزوالد مسیحی ترین پادشاه، که توسط غیر مسیحیان کشته می شود اما در همان محل که جسم بی جانش بر زمین می افتد، مردم و جانوران بیمار شفا می یافتند. خاک آن نقطه، خواص

<sup>10</sup>. Geoffrey Monmouth. the history of the king of Britain. London. 1136.

<sup>11</sup>. لانسو دلاک طبق افسانه های میانه روم یکی از نزدیکان، معتمدین و همراهان شاه آرتور بوده است که در همه پیرزوی ها او نقش عمده ای داشته است. نام او در

بسیاری از رمان های قرن دوازدهم به بعد با شاه آرتور ذکر شده است. (بلک، ۴۲)

<sup>12</sup>. Guillaume le clerc. Fergus of Galloway. Paris. 1200.

<sup>13</sup>. Gerald. history and topography of Irland. Welz. 1158.

<sup>14</sup>. Bede

معجزه گونه داشت و از استخوانهای پادشاه نیز ستونی از نور ساطع می شد که گورش به زیارتگاه تبدیل شد و شهرت یافت (سائگیت، ۶۷-۶۹). با این وجود، مورخ اروپای قرون وسطی نمی توانست بیشتر هم خود را وقف ملی گرایی یا ستایش از انگلستان و فرانسه کند، بلکه وظیفه او نقل جستادنی (اعمال خدواند) و مسیح بود (کالینگوود، ۷۲). مورخ صفوی به اندازه مورخ اروپای قرون وسطی، آدمی را گرفتار در جریان نیت الهی نمی بیند؛ چرا که برخلاف مورخ مسیحی که تصور می کند حتی آدمیانی که فکر می کنند بر ضد ظهور نقشه خدا کار می کنند، در واقع به تحقق آنها کمک می کنند، وجود امرای یانگی و شورشگر، همچون خان احمد گیلانی را به رسمیت شناخته و به شاه می گوید که اگر در دفع فتنه شورش اقدام عاجل نشود، اساس سلطنت به خطر می افتد. در واقع مورخ صفوی با این سخنان، نقش مهم خرده شاهان را به رسمیت شناخته است. در حالی که در تاریخ اروپای قرون وسطی، وظیفه فرد آن است که ابزار علاقه مند پیشبرد نیت عینی خدا بشود؛ چنانچه خود را در مقابل آن قرار دهد، نه می تواند مانع آن شود و نه آن را تغییر دهد، تنها کاری که می تواند انجام دهد، تضمین محکومیت خود توسط آن و سرخوردگی و تنزل دادن حیات خویش به بیهودگی است. (همان، ۷۲-۷۳) در واقع مورخ قرون وسطی در اروپا خود را در وفا کردن به عهدهایش در آن نوع تاریخ نگاری که خویش را بدان متعهد می دانست، ناتوان یافت (همان، ۷۳). در حالی که مورخ صفوی در تاریخ نگاری سنتی، دارای تهور و شجاعت بود.

اشاره به آینده یکی از مشخصه های مهم تاریخ نگاری قرون وسطایی را بر ملا می کند. در آنجا مورخ از طریق مکاشفه به ترسیم نقشه عینی خداوندی می پردازد، و این مکاشفه نه فقط کلید آن چه را هم که خدا در گذشته، انجام داده در اختیار ما نهاده، آن چه را هم که خدا بر آن است در آینده انجام دهد، به ما نشان می دهد. و این بخشی از چیزی است که مسیح، راجع به خدا برای انسان مکشوف کرده است (همان، ۷۳). اما مورخ صفوی گو این که اندیشه موعود گرایی را پذیرفته است اما بر خلاف مورخ اروپای میانه، بیشتر نگاه به گذشته و حال دارد و بی محابا پیش بینی نمی کند و مکاشفه نمی کند. در اندیشه قرون وسطایی تقابل کامل بین نیت عینی خدا و نیت ذهنی انسان وجود دارد که به غلبه نیت عینی خداوند بر انسان می انجامد. اما در تاریخ نگاری صفوی، نیت پادشاهان و سلاطین در طول نیت عینی خداوند، توان دگرگونی بعضی معادلات را دارند. اندیشه تاریخ نگاری در اروپای میانه، راه به استعلا می برد. یعنی خدا در الهیات قرون وسطایی نه جوهر بلکه عمل محض است و استعلا بدین معناست که فعالیت خداوندی نه عمل کردن از طریق فعالیت آدمی، بلکه عمل کردن خارج از آن و حاکم از آن، نه ساری و جاری در عالم عمل آدمی، بلکه فراتر از آن عالم فهمیده می شود. اما تاریخ نگاری صفوی که مبتنی بر الهیات تشیع است به استعلا منجر نمی شده است.

مورخ اروپای میانه حتی در عصر رنسانس نیز تا حد زیادی نتوانست خویشتن را از تفکر بدبینانه آزاد سازد. به طوری که در عصر رنسانس، دیدگاه چرخه ای تاریخ که در زمان یونانی ها از عمومیت برخوردار بود، دوباره احیا شد. این بدین معنی بود که تمدنهای بزرگ نظیر یونان و روم و مصر، ظهور و سقوط می کنند. نکته منفی در پس این نگرش بدبینانه به تاریخ این بود که تمدنها یا ملتها ظهور و سپس سقوط می کنند و هیچ چشم اندازی برای ادامه پیشرفت پایدار وجود ندارد. در واقع انقراض و زوال به عنوان بخشی از نظم طبیعی



پدیده‌ها مطرح بود. معنایی که در عصر رنسانس از حرکت چرخه‌ای تاریخ درک می‌شد با معنای کلی تری از چرخه زندگی که در تغییر فصول قابل مشاهده است، مطابقت داشت. (بلک، ۱۳۹۰: ۴۵) این معنا همچنین بازتابی از اندیشه مسیحیت بود که زندگی بر روی کره زمین، هیچ گاه کامل نخواهد شد. (همان) در حالی که بنا به گفته محققین اروپایی از جمله جرمی بلک و دونالد مک رایل (همان: ۴۳). در همین زمان، تاریخ نگاری چین، جامعه مسلمانان صحرای افریقا، خاورمیانه و مدیترانه شرقی از بسیاری جهات، پیشرفته تر از اروپای قرون وسطی بود (همان).

باید افزود در ایران عصر صفوی تبیین‌های مبتنی بر تقدیر گرایی عرفانی و متأثر از صوفیگری تقریباً " از دوره عباس اول رو به افول رفت و این نوع تبیین‌ها بر پایه ی اندیشه های واضح دینی صورت گرفت (آرام، ۲۷۶). در واقع مورخان مانند اسکندر بیگ ترکمان و تاریخ عباسی با فاصله گرفتن از تفسیرهای تقدیرگرایانه تا حد زیادی، نگاهی متفاوت، واقع نگرانه و معقولانه تری به جایگاه علم تاریخ داشته اند. از جمله اسکندر بیگ ترکمان در *عالم آرای عباسی* در موضوع قتل سلطان علی، به قدرت رسیدن شاه اسماعیل و قتل اسماعیل دوم، تفسیرهای معقولانه تری ارائه کرده است (اسکندر بیگ، ج ۱: ۲۳-۲۴/۲۵-۴۴/۴۵-۱۱۸/۴۵-۱۱۹/۱۱۳-۲۲۱). به عنوان نمونه در شرح واقعه مرگ اسماعیل دوم ضمن نقل طلوع ستاره دنباله دار، عوامل واقعیت‌تری مانند قطع صلح، قتل اعضای باقیمانده صفوی، سیاست تضعیف تشیع، اعتماد به افراد ناباب و اعتیاد به استعمال مواد مخدر را از علل واقعی قتل او ذکر می‌کند (همان، ج ۱: ۲۱۳-۲۲۱).

ضمن آن که بعضی از مورخان اوایل دوره صفوی از جمله عبدی بیک شیرازی (۹۲۱-۹۸۸ قمری) تا حدودی، نوعی چرخش از تاریخ نگاری سیاسی به تاریخ نگاری اجتماعی داشته اند که کمتر، مورد بررسی قرار گرفته است، شناخت اهل علم و دانش از وی و آثارش تنها به کتاب *تکملة الاخبار* محدود شده، به همین جهت وی را در درجه نخست، به عنوان یک وقایع نگار سیاسی قلمداد کرده اند. در حالی که با عنایت به سایر آثار و نسخه های خطی - تاریخی عبدی بیک از جمله «*صریح الملک*»، «*دیباچه البیان*»، «*کتاب طهماسبیه*» در شرح حال شاه طهماسب، «*مقتبس*» و نوشته های منظوم ادبی وی از جمله «*فردوس نامه*» و «*فردوس العارفین*» «*مظهر الاسرار*»، «*آیین اسکندری*»، «*دوحه الازهار*» و «*صحیفه الاخلاص*» با محتوای ادبی و تاریخی، می توان به نقش بی بدیل عبدی بیک شیرازی به عنوان آغازکننده تحول تاریخ نگاری صفویه از رویکردهای صرف سیاسی به رویکردهای اجتماعی پی برد. امر مهمی که در آن دوره پی گیری نشد. این در حالی است که در اروپای سده میانه به دلیل تسلط الهیات کاتولیک، کمتر مورخی پیدا می شود که خارج از حیطه کلیسا اقدام به نگارش تاریخ کند. مورد دیگر در تفاوت تاریخ نگاری صفوی و اروپای قرون وسطی از لحاظ کمی، گستردگی و تنوع می باشد. مورخان صفویه به لحاظ کمی مورخان فعال بوده اند. تنها در ایران عصر صفوی، حدود چهل و پنج اثر تاریخی خلق شد که به احتمال قوی نه تنها آثار تاریخ نگاری هیچ سلسله ای در ایران به پای این عصر نمی رسد بلکه نسبت به همین دوره زمانی در اروپا نیز بی بدیل است. در واقع مورخان صفوی در تألیف تواریخ عمومی، سلسله‌ای و سلطانی یدی قوی داشتند.

نتیجه گیری

نگارنده، با بررسی جایگاه علم تاریخ در نزد مورخان صفوی و مورخان قرون وسطی به این نتیجه دست یافت که هر دو جریان دارای شباهتها و تمایزات گوناگونی هستند. هردو مبتنی بر اندیشه دینی و الهیاتی هستند. اینجا الهیات شیعی حاکم بود و در آنجا الهیات کاتولیک. در هردو، جوهره اندیشه تاریخ نگاری الهیاتی، مبتنی بر تقدیر و مشیت الهی و موعود گرایی است، اما شباهتها در مبحث تقدیر و در مکانیزم‌های عمل و اجرا و و روش پیاده شدن تقدیر مقدر، و تفاوتها در شدت و ضعف تقدیر و مبادی بر آمدن تقدیر و مشمولان آن باید دید. در اروپای قرون وسطی تمام جامعه مسیحی، مشمول تقدیر و مشیت الهی است، اما در ایران عصر صفوی، تقدیر بیشتر ناظر به ساختار سیاسی قدرت است. ضمن این که اندیشه تقدیرگرایی الهام گرفته از صوفیگری بیشتر در منابع تقریباً هفت دهه اول عصر صفوی مانند حبیب السیر، لب التواریخ، تاریخ جهان آرا، تکملة الاخبار و جهانگشای خاقان که نمود و بروز پیدا کرد؛ اما منابع چند دهه میانی عصر صفوی از اواخر دوره تهماسب تا اواخر دوره شاه عباس اول، از جمله احسن التواریخ، نقاوه الآثار، عالم آرای عباسی و تاریخ عباسی، اندیشه مذکور به طور نسبی جای خود را به واقع گرایی و خردگرایی داده است.

نخبه گرایی و جبر گرایی دو وجه دیگر شباهت در اندیشه تاریخ نگاری مورخان صفوی و اروپای قرون وسطی است. با این تفاوت که در اروپا مسیح، قهرمان داستان و در ایران، ائمه امامیه و سلطان، قهرمان تاریخ نگاری است. به نوعی جایگاه علم تاریخ در ایران عصر صفوی، والاتر از اروپای قرون وسطی بوده است؛ چون مورخان صفوی به عنوان سخنگویان حکومت صفویه، عهده دار ایجاد حس تعادل منطقی در جامعه ایران بودند. تعقل گرایی تشیع بعضی مؤلفه های خوش بینی را در اختیار مورخان قرار می داد. از این لحاظ، انسان عصر صفویه، بدبین نیست و احساس بحران هویت ندارد. در حالی که مورخ اروپایی سده میانه به دلیل القای بدبینی منبعت از مسیحیت کاتولیک در جامعه، انسان را تهی و بی هویت و حیران ساخته است. گرچه انسان قرون وسطای اروپا از لحاظ فیزیکی به عصری خاص تعلق دارد اما از لحاظ معنوی موجودی فرازمانی و سرگشته است. در واقع انسان اروپای سده میانه به عصری خاص تعلق ندارد. در تاریخ نگاری اروپای قرون وسطی، عمل عنایت الهی در تاریخ به رسمیت شناخته شده، ولی به طریقی که هیچ چیزی برای آن که انسان انجام دهد، باقی نمی گذارد. یکی از نتایج این موضوع، این است که مورخان به این خطا دچار شدند که فکر کردند می توانند آینده را از طریق مکاشفه پیش بینی کنند. به همین دلیل، تاریخ نگاری قرون وسطای اروپا در روش انتقادی چنین ضعیف است. مورخان اروپا مطالعه صحیح و علمی رخدادهای واقعی تاریخ را نمی خواستند. حاصل آن که تاریخ نگاری قرون وسطای اروپا، از دید یک مورخ پژوهنده، نه فقط رضایت بخش نیست بلکه به طور عمدی و زنده‌ای نامعقول به نظر می رسد. از این لحاظ، عینیت تواریخ صفویه به نسبت تواریخ اروپای قرون وسطی بیشتر نمود دارد؛ چرا که با اتکا به این منابع، حکایت ما از دوره صفویه و تحولات سیاسی آن تا حدود زیادی کامل به نظر می رسد؛ در حالی که داستان تحولات سیاسی قرون وسطی در اروپا پر از نا گفته‌ها و اسرار می‌باشد. به عبارتی دیگر تبیین‌های خرافی وجه غالب تبیین‌های قرون وسطای اروپا بود اما این گونه تبیین‌ها در تاریخ نگاری صفویه، جز چند مورد انگشت شمار، جایگاهی نداشت.

## منابع و مأخذ

- آرام، محمد باقر (۱۳۸۶)، *اندیشه تاریخ نگاری عصر صفوی*، تهران، امیرکبیر.
- آقاجری، هاشم (۱۳۸۰)، *کنش دین و دولت در ایران عصر صفوی*، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- آیینه وند، صادق (۱۳۷۷)، *علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی*، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن بزاز، اسماعیل بن درویش (بی تا)، *صفوة الصفا*، نسخه خطی لیدن، تهران، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره عکس ۷۰۱۹.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۹)، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، علمی فرهنگی.
- اتکینسون، آ.ف. (۱۳۷۹)، *فلسفه تاریخ؛ نگاهی به دیدگاههای رایج در فلسفه معاصر تاریخ*، در: *فلسفه تاریخ*، روش شناسی و تاریخنگاری، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران، انتشارات طرح نو.
- احمدی، بابک (۱۳۸۶)، *رساله تاریخ، جستاری در هرمنوتیک تاریخ*، تهران، نشر مرکز.
- ادواردز، پل (۱۳۷۵)، *فلسفه تاریخ*، مجموعه مقالات از *دایره المعارف فلسفه*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- استنفورد، مایکل (۱۳۷۹)، *مدخلی بر فلسفه تاریخ: گذشته، حال، آینده*، در: *فلسفه تاریخ*، روش شناسی و تاریخنگاری، ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری، تهران، طرح نو.
- الشرقاوی، عفت (۱۳۷۸ ق)، *فی فلسفه الحضارة*، لبنان، بیروت.
- افوشتهای نطنزی، محمود بن هدایت الله (۱۳۵۰)، *نقاوة الآثار*، به اهتمام احسان اشراقی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- برلین. ایزایا (۱۳۱۸)، *چهار مقاله درباره آزادی*، ترجمه محمد علی موحد، تهران، خوارزمی.
- بلک. جرمی، دونالد، مک رایلد (۱۳۹۰)، *مطالعه تاریخ*، ترجمه محمد تقی ایمان پور، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی.
- پولارد، سیدنی (۱۳۵۴)، *اندیشه ترقی تاریخ و جامعه*، ترجمه حسین پور اسد پیرانقر، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ترکمان، اسکندر بیگ (۱۳۵۰)، *تاریخ عالم آرای عباسی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، امیرکبیر.
- تکمیل همایون، ناصر (۱۳۶۹)، *جایگاه طبری در تاریخ نگاری اسلامی*، در: *یادنامه طبری*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جنابدی، میرزا بیگ (۱۳۷۸)، *روضه الصفویه*، به اهتمام غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، موقوفات افشار.

- خواند میر، غیاث الدین (۱۳۵۳)، *تاریخ حبیب السیر*، زیر نظر سید محمّد دبیر سیاقی، تهران، خیام.
- رضایی، مرتضی و احمد حسین شریفی (۱۳۸۶)، *درآمدی بر معرفت شناسی*، قم، مؤسسه امام خمینی (ره).
- روزنتال، فرانتس (۱۳۶۶)، *تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام*، ترجمه اسدالله آزاد، چ ۲، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- روملو، حسن بیک (۱۳۵۷)، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، انتشارات بابک.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۷)، *تاریخ در ترازو*، چ ۴، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- سائگیت، بورلی (۱۳۷۹)، *تاریخ چیست و چرا*، ترجمه رؤیا منجم، تهران، امیرکبیر.
- سجادی، سیدصادق؛ عالم‌زاده، هادی (۱۳۸۶)، *تاریخ‌نگاری در اسلام*، تهران، سمت.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۵۸)، *فلسفه تاریخ*، تهران، انتشارات پیام آزادی.
- شاملو، ولی قلی بن داود قلی (۱۳۷۱)، *قصص الخاقانی*، به کوشش سید حسن سادات ناصری، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شیرازی، عبدی بیک (۱۳۶۹)، *تکملة الاخبار*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، نشر نی.
- صادقی، علی (۱۳۸۶)؛ آزادی و تاریخ، تأملاتی در دیالکتیک هگل، چ ۲، آبادان، نشر پرسش.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۹)؛ *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی، چ ۲، تهران، طرح نو.
- غفاری، قاضی احمد (۱۳۴۳)؛ *تاریخ جهان آرا*، تهران، حافظ.
- فراید، ادموند ب. (۱۳۸۵)؛ *تاریخ‌نگاری و روش‌شناسی تاریخی*، گری جی. همیلتون و دیگران، تاریخ‌نگاری و جامعه‌شناسی تاریخی، ترجمه هاشم آقاجری، تهران، انتشارات کویر.
- قزوینی، یحیی بن عبداللطیف (۱۳۶۳)؛ *لب التواریخ*، تهران، انتشارات بنیاد و گویا.
- قزوینی، بوداق منشی (۱۳۷۸)؛ *جوهر الاخبار*، به کوشش محسن بهرام نژاد، تهران، میراث مکتوب.
- قزوینی، محمد طاهر (۱۳۵۶)، *عباس نامه*، تهران، بینا.
- قمی، قاضی احمد (۱۳۵۹)؛ *خلاصه التواریخ*، به اهتمام احسان اشراقی، تهران، انتشارات تهران.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۳)؛ *تاریخ فلسفه*، جلد ششم، از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، چ ۳، تهران، انتشارات سروش و علمی و فرهنگی.
- کالینگوود، رابین جرج (۱۳۸۹)؛ *مفهوم کلی تاریخ*، ترجمه علی اکبر مهدیان، تهران، کتاب آمه.

- لوید. کریستوفر (۱۳۷۹)؛ تبیین ساختارهای اقتصادی و اجتماعی، رابطه اقتصاد و تاریخ، در: فلسفه تاریخ، روش شناسی و تاریخنگاری، ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری، تهران، طرح نو.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۹)؛ فلسفه در قرون وسطی، تهران، امیر کبیر.
- ----- (۱۳۸۵)؛ فلسفه تاریخ، تهران، سروش.
- مسکویه رازی، ابوعلی (۱۳۶۸)، تجارب الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران، سروش.
- ملا کمال، (۱۳۴۲)، تاریخ ملا کمال، به کوشش ابراهیم دهگان، اراک، انتشارات فروردین.
- منجم، ملا جلال (۱۳۶۶)، تاریخ عباسی یا روزنامه ملا جلال، به کوشش سیف الله وحید نیا، تهران، انتشارات وحید.
- مؤلف نامعلوم (۱۳۶۴)، جهانگشای خاقان، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- میر خواند، محمد بن خاوندشاه بلخی (۱۳۷۳)، روضه الصفا، تلخیص و تهذیب عباس زریاب خویی، تهران، علمی.
- والش، دلیو. اچ. (۱۳۶۳)؛ مقدمه ای بر فلسفه تاریخ، ترجمه ضیاء الدین علایی طباطبائی، تران، انتشارات امیر کبیر.
- واله قزوینی، محمد یوسف (۱۳۸۰)؛ خلد برین، به کوشش میر هاشم محدث، تهران، موقوفات افشار.
- هالت کار. ادوارد (۱۳۷۸)، تاریخ چیست؟ ترجمه حسن کامشاد، چ ۵، تهران، انتشارات خوارزمی.
- هیوز وارینگتن، مارنی (۱۳۸۶)، پنجاه متفکر کلیدی در زمینه تاریخ، ترجمه محمدرضا بدیعی، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- Gerald (1158): *history and topography of Irland*. Welz.1158 .
- Geffrey Monmouth(1136): . *the history of the king of Britain* . London.
- Guillaume le clerc(1200):. *Fergus of Gallowav*. Paric..
- E.j alagoa(1991):"*African and western historiography before 1800: in history and historiography*. London.
- Lemon, LM. C.,(2003 ): *Philosophy of History, A Guid for students*, London and Newyork, Routledge.

---

-T. butter(1991):"*aspects and roots of African historiography*". In storia Della storiografi  
.london