



کالین میچل

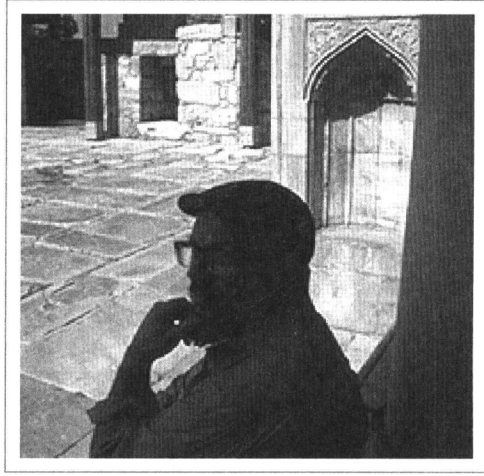
سیاست ورزشی در ایران عصر صفوی قدرت، دیانت، بلاغت



ترجمه حسن افشار



فرهنگ جاوید



کالین میچل



فرهنگ جاوید

www.farhang-ejavid.com

صندوق پستی: ۱۴۱۵۵۵۴۳۱ | تلفن: ۰۲۱۶۶۴۸۱۶۳۷



@farhangejavidpub



@farhangejavidpub



@farhangejavid

Colin P. Mitchell

The Practice of Politics in Safavid Iran: Power, Religion and Rhetoric

I.B.Tauris, 2009

سیاست و روزی در ایران عصر صفوی: قدرت، دیانت، بلاغت

کالین میچل — ترجمه حسن افشار

مجموعه فرهنگ و علوم انسانی — دبیر مجموعه: علیرضا جاوید

ویراسته تحریریه فرهنگ جاوید — ناشر: انتشارات فرهنگ جاوید

مدیر هنری و طراح جلد: محمد باقر جاوید — صفحه آرا: احمد جاوید

لیتوگرافی: گنجینه مینیاتور — چاپ متن: نگاران شهر — چاپ جلد: تنها

چاپ اول: ۱۳۹۷ — تعداد: ۱۰۰۰ نسخه — قیمت: ۴۵۰۰۰ تومان

© کلیه حقوق چاپ و نشر این کتاب برای انتشارات فرهنگ جاوید محفوظ است. تکثیر یا تولید مجدد آن (چاپ، فتوکپی، صوت، تصویر و انتشار الکترونیکی) بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع است.

Mitchell, Colin P.

میچل، کالین پ.

سیاست و روزی در ایران عصر صفوی: قدرت، دیانت، بلاغت. کالین میچل. ترجمه حسن افشار
فرهنگ جاوید: ۱۳۹۷.

ص ۴۴۷ (مجموعه فرهنگ و علوم انسانی)

ISBN: 978-600-8209-10-2

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۸۲۰۹-۱۰-۲

عنوان اصلی: The Practice of Politics in Safavid Iran: Power, Religion and Rhetoric

۱. سیاست ۲. صفویان ۳. تاریخ. افشار، حسن، ۱۳۳۲. مترجم.

۹۵۵/۰۷۱ - ۴۲۷۳۳۳۴

DSR ۱۱۷۶/م۸۶/۹

برای جیل^۱

فهرست

پیش‌گفتار

- دوره‌های تاریخی-اساطیری ایران و ادیان ابراهیمی:
۱۱ جایگاه تکوینی ایران عصر صفوی
۱۹ کار بلاغی و دبیری در تاریخ ایران اسلامی
۲۷ انشا و منشیان: جولانگاه سخن
۳۵ سیاست‌ورزی در ایران عصر صفوی: ساختار و دامنه

۱ شاهنشاهی آخرالزمان، ۹۰۷-۹۳۸/۱۵۰۱-۱۵۳۲

- ۳۹ ظهور اسماعیل، ۹۰۰-۹۲۱/۱۴۹۴-۱۵۱۴
خبر طوفان نوح: بدعت‌های مسیحایی و عرفانی
۵۶ در دبیرخانه صفوی
بازیابی فرهنگ دیوانی ایرانی و نشر بلاغت دبیری،
۹۲۱-۹۳۱/۱۵۱۴-۱۵۲۴
۷۹ نخستین سال‌های حکومت شاه طهماسب و الگوی
۹۷ ایرانی-ترکی، ۹۳۱-۹۳۹/۱۵۲۴-۱۵۳۲

۲ جهان‌شناسی‌های ناهمساز، ۹۳۹-۹۶۳/۱۵۳۲-۱۵۵۵

- ۱۱۱ بلاغت هتاک: کَرکی و اشکال دفاعیات شیعه
۱۳۹ قاضی جهان قزوینی و اهل قلم
۱۴۹ انگیزه‌های عرفانی و سنت انشای صفوی

۳ توبه دوم، ۹۶۳-۹۸۴/۱۵۵۵-۱۵۷۶

- ۱۶۱ سمت قزوین و مشرق
۱۸۴ تمثیل‌های سلیمانی
۲۰۷ انگیزه‌های گوناگون: عبدی بیگ شیرازی و دبیرخانه صفوی

۴ بازگشت پادشاه، ۹۸۴-۱۰۰۷/۱۵۷۶-۱۵۹۸

- ۲۱۹ درآویزی شاه اسماعیل دوم با سران روحانی
۲۳۸ پیدایش همدلی تازه‌ای در حکومت خدابنده
روایتگری و طرح‌ریزی حاکمیت جدید صفوی،
۲۶۳ ۹۹۷-۱۰۰۷/۱۵۸۸-۱۵۹۸

۲۹۳ سخن پایانی

- ۳۰۱ پی‌نوشت‌ها
۴۰۱ کتاب‌شناسی
۴۳۷ نمایه

پیش‌گفتار

«القلم صانع الکلام یفرغ المعانی فی قالب الحروف»*

— حسین واعظ کاشفی، مخزن الانشا

دوره‌های تاریخی-اساطیری ایران و ادیان ابراهیمی: جایگاه تکوینی ایران عصر صفوی

اگر پیدایش شاهنشاهی نیرومند صفوی از سال ۹۰۶-۹۰۷/۱۵۰۰-۱۵۰۱ را عموماً نقطه عطفی در تاریخ ایران به‌شمار می‌آورند جای شگفتی ندارد، به‌ویژه با توجه به این که یکی از بسترهای تاریخی پویاتر آن این باور بوده است که ایران در خلال دوره‌های پیاپی سلطه اعراب و ترکان و مغولان توانسته هویت فرهنگی خود را حفظ کند.^[۱] خاندان صفویه، که به‌رغم ابهام در خاستگاه قومی‌اش «ایرانی» به‌شمار می‌رود، تشیع دوازده‌امامی را مذهب رسمی کشور اعلام کرد و بی‌شک شبهه‌شالوده‌ای برای قشر فعال و ریشه‌دار فقیهان و متکلمان شیعه پدید آورد، که بیش‌تر در چارچوبی شرعی که نخست در جهان عرب شکل گرفته بود کار می‌کرد. توضیح قانع‌کننده‌تری برای فهم علت دوام هویت «ایرانی» احتمالاً تنوع چشمگیری است که فرهنگ ایرانی تا دوره صفوی پیدا کرده بود. از هزاره دوم پیش از میلاد که کوچ گسترده اقوام هندوآریایی آغاز شده بود، فلات ایران در مقیاس گسترده‌ای به صحنه آمیزش فرهنگی مبدل شد: حقوق بین‌النهرینی،

* جمله از صفحه اول کتاب واعظ است. در متن انگلیسی، نویسنده «قلم» را به معنی «علم» گرفته و ترجمه جمله را به این صورت آورده است:

«Knowledge is the shaper of words, pouring ideas into the moulds of letters.»

ثنویت زرتشتی، عرفان بودایی، ریاضیات هندی، جهان‌گرایی یهودی، و اخلاق و فلسفه سیاسی یونانی. نفوذ اسلام در سده هفتم میلادی و سپس چیرگی فرهنگ عربی-اسلامی در قرون هشتم تا یازدهم صرفاً بُعد دیگری به سنت تلفیقی دیرینه در منطقه افزود. از آن‌جا که نفوذ فراوان یونانی و بیزانسی نیز در کار بود، کسانی این فرضیه را پیش نهاده‌اند که اسلام گرایش‌های شاه‌دوستانه و یکتاپرستانه اواخر دوران باستان را در یک مرز فرهنگی "ایرانی-مدیترانه‌ای" به عقد یکدیگر درآورد.^[۲] با کوچ ترکان از ناحیه استپ پس از سده دهم و ورود طوفانی مغولان در سده سیزدهم، "ایران بزرگ" - آذربایجان، عراق، فلات ایران، خراسان، و ماوراءالنهر - به‌عنوان پاره‌ای از جهان اسلام ظاهر شد که از تکرر مذهبی و فرهنگی بی‌همتایی برخوردار بود.

این تکرر - یا دست‌کم تصوّر آن - در آغاز عصر تجدّد با چالش بزرگی روبه‌رو شد. در سده نوزدهم، جریان‌هایی در تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی پدید آمدند که آشکارا زبان به ستایش از شکوهمندی ایران پیش از اسلام گشودند و تمدن اعراب مسلمان را متهم به بی‌مایگی و واپس‌ماندگی کردند. این برنامه پرشور متولیان فرهنگی با بازخوانی و ترویج متون "ایران‌ستا" دامنه بیش‌تری یافت و، چنان‌که محمد توکلی طرقي می‌نویسد، کتاب‌های تاریخی-اساطیری از قبیل شاهنامه اعتباری به‌دست آوردند و در یک «روند گذار فرهنگی که به شوق بازیابی این به‌اصطلاح تاریخ فراموش‌شده ایران باستان دامن می‌زد»^[۳] دست‌مایه کار نقالان شدند. روشن‌فکران و ادیبان عصر قاجار روایتی بی‌زمان درباره "وطن" و "حب وطن" ساختند. اما ناگفته نماند که این گرایش تا حدودی هم واکنش در برابر مطامع توسعه‌طلبانه امپراتوری‌های عثمانی و روس و بریتانیا بود.^[۴] اگر این ملیون ایرانی بی‌هیچ دل‌نگرانی در بادکنک تاریخ پرشکوه ایران پیش از اسلام می‌دیدند، در تلاش کناره‌جویی از فرهنگ عرب و دین اسلام سراسیمه عمل می‌کردند. میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۲۲۷-۱۸۱۲/۱۲۹۵-۱۸۷۸) که ضدیت شدیدی با عرب‌ها داشت، نوشت «بدبختی اهل ایران را عرب‌ها سبب شدند. . . . عرب‌های برهنه و گرسنه یک هزار و دویست و هشتاد سال است که ترا [= ایران

را] بدبخت کرده‌اند.^{[۵]/۱} این مفهوم "ایرانیت" در دوره پهلوی بیش از پیش تقویت و ترویج شد و محمدرضا شاه همه تلاش خود را کرد تا حکومتش را به نیاکان "آریایی" اش وصل کند.^[۶] برای آن عناصری از جامعه ایرانی جدید که ناسازگار با این دستور کار فرهنگی به نظر می‌رسیدند فکری نشد، مانند علمای عربی‌دان و قرآن‌شناسی که در حوزه علمیه قم کار می‌کردند یا جنبش‌های فرهنگی آذری‌زبانی که در تبریز فعال بودند.

سال ۱۳۵۸/۱۹۷۹ ایران به حکومت روحانیان گرایش یافت و بحث دوران پرشکوه پیش از اسلام، دست‌کم برای مقامات روحانی جدید، بی‌وجه شد. آیت‌الله خمینی روزگار پادشاهی‌های اساطیری و تاریخی ایران باستان را "زمان جاهلیت" نامید. به علاوه، خلفا و سلاطینی هم که پس از نزول وحی به پیامبر اسلام در قرن هفتم حکومت کرده بودند آشکارا مخالف با تشیع دوازده‌امامی بودند. جامعه اسلامی را فقط امامی می‌توانست رهبری کند که نسلش به علی^[۷] و از طریق او به خود پیامبر می‌رسید. دور از انتظار نبود که گرایش‌های فرهنگی پدیدآمده در دوره‌های قاجار و پهلوی به سمت وسوی دیگری هدایت شود. پادشاهان و پهلوانانی چون داریوش و رستم که بر تارک تاریخ و اساطیر ایران باستان می‌درخشیدند، در یک دگردیسی "تاریخ انبیا" از نگاه اسلام و یهود، جای خود را به انبیای آدم و موسی و سلیمان و عیسی و محمد^[۸] دادند. دین زرتشتی ایران باستان که در دولت پهلوی کمابیش عزیز حکومت شده بود، همچنین جامعه بهایی، پس از ۱۳۵۸/۱۹۷۹ به حاشیه رانده شدند. پیرو تعالیم و دستورات تشیع دوازده‌امامی، تکریم امامان عرب شیعه به ویژه سه امام اول ابعاد وسیعی یافت و آیین‌هایی مانند عاشورا، که به مناسبت واقعه کربلا و شهادت امام حسین^[۹] برگزار می‌شد، پس از ده‌ها سال که از حکومت پهلوی خصومت دیده بودند دوباره رونق یافتند. سران جمهوری اسلامی درصدد بودند حتی اعیاد ایرانی پیش از اسلام همچون نوروز را که از روزگار هخامنشیان در آغاز بهار جشن

۱. برگردان فارسی را از اصل کتاب، مکتوبات میرزا فتحعلی آخوندزاده، صص. ۳۲-۳۳ و ۲۰-۲۱ آورده‌ام. -م.

گرفته می‌شد برچینند. در همان حال، روحانیان عالی‌مقام دولتی و نیروی انسانی را به سوی بزرگداشت رویدادهایی از تاریخ اسلام مانند ولادت و رحلت پیامبر یا شهادت بازماندگان او سوق می‌دادند.

این گذارها و چرخش‌ها تأثیر اندکی در مطالعه تاریخ دوره صفویه نداشته‌اند. خصوصاً این بحث هنوز ادامه دارد که سلسله‌های ایرانی قرون میانه اسلامی مانند صفویه چگونه توازنی میان جاذبه تاریخی-اساطیری ایران پیش از اسلام و جاذبه عصر طلایی نبوت در مکه و مدینه قرن هفتم، به مثابه منابع "آگاهی جمعی" به تعبیر دورکم، برقرار می‌کردند. چنان‌که کالین هیوود در مقاله معروفش راجع به تاریخ اساطیری و دوره عثمانیان می‌نویسد، این مقوله قالب‌گیری و هویت‌پذیری جوامع اسلامی از عناصر جذاب تاریخشان همیشه پای ثابتی در تاریخ‌نگاری آن‌ها بوده است.^[۷] پیامدهای گوناگون این "کلاسیسیزم" را نخستین کسی که به شکل منسجمی بررسی کرد گوستاف ادموند فون گرونباوم^۱ مورخ برجسته اسلام‌پژوه بود. او نوشت این کلاسیسیزم در بستر اسلامی در واقع «ابزاری در خدمت تحقق آمال عصری است که ترجیح می‌دهد کامروایی را در سایه روح احضار شده یک گذشته اصیل مثالی بجوید.»^[۸] این‌که کلاسیسیزم مزبور در دودمان‌های ایرانی-اسلامی قرون میانه از قبیل صفویه چگونه عمل می‌کرد، مسئله‌ای است که هنوز بسیار جای کار دارد.^[۹]

مقاله حاضر مدعی است دولت صفوی برای خاندانش مشروعیتی پدید آورد که در چند لایه عمل می‌کرد و این لایه‌ها، به نوبه خود، سرشت ترکیبی و چندوجهی شرق جهان اسلام در سده‌های میانه را بازتاب می‌دادند. شاهان صفوی در ساخت ایدئولوژی دودمان خود توانستند، به گونه‌ای که هیچ‌یک از سلسله‌های بعدی ایران نتوانستند یا نخواستند، از مجموعه فوق‌العاده متنوعی از هویت‌های سیاسی، فرهنگی، و مذهبی بهره‌برداری کنند. ارزیابی صفویه از "تاریخ اساطیری"^[۱۰]/^[۲] به دوره‌های هخامنشیان و ساسانیان محدود نبود و عملکرد مذهبی آن‌ها نیز موبه‌مو پیرو تفسیر قشری از نبوت و معاد نماند.

بنده‌نوازی آن‌ها عناصر قومی مختلفی را دربر می‌گرفت و گاهی با غیرمسلمانان داخلی و خارجی نیز مدارا می‌کردند. در فرامین رسمی صفویه، چه آن‌ها که به خارج و چه داخل ایران صادر می‌شدند، شخصیت‌های برجسته ایران پیش از اسلام و شاهنشاهی در کنار چهره‌های برجسته نبوت اسلامی و امامت شیعی خودنمایی می‌کردند: داریوش و محمد (ص)، جمشیدشاه و حضرت علی (ع)، انوشیروان عادل و امام جعفر صادق (ع). البته این در صورتی حیرت‌آور می‌بود که نمی‌دانستیم دوره اسلامی میانه به تلفیق سنت اسلامی با مفاهیم ایرانی پیش از اسلامی، همچون دادگری، پادشاهی، و سلسله مراتب اجتماعی، شهرت داشت.^[۱۱] سلاطین تیموری، قراقویونلو، آق‌قویونلو، ازبک، مغول، و عثمانی هم به پهلوانان اساطیری و شاهان تاریخی ایران، که نامشان در شاهنامه آمده بود، متوسل می‌شدند و در خطابه‌ها خود را با ایشان مقایسه می‌کردند؛ و در همان حال، خود را حاکمان مسلمان پرهیزگاری نشان می‌دادند که شریعت قرآنی را اجرا می‌کردند.

ولی در دوره صفویه، به علاوه، شاهان باید به نیابت از امامان (دوازده امام از اولاد پیامبر اسلام) نیز حکومت می‌کردند و خود را متولی مذهب شیعه و نماینده تام‌الاختیار اهل بیت (خاندان پیامبر) نیز می‌نمایاندند. این مقوله اختلاط فرهنگی و مذهبی در ایران پیشامدرن را اخیراً کاترین بابایان^۱ در کتاب صوفی، شاه و منجی موعود^۲ کاویده است. او یک “سپهرنشانه”^۳ ای ایرانی در قرون میانه را شناسایی و بررسی می‌کند که در آن نمادها و زبان رمزی از دو منش جداگانه ایرانی پیشااسلامی و اسلامی علوی و دو “نظام فرهنگی” حکایت می‌کنند، اما او یادآور می‌شود که در دوره صفوی آن‌ها اغلب به دست علمای دین و مقامات دیوانی در هم آمیخته و هم‌پوشانی یافته‌اند.^[۱۲]

صفویه بر این سه نیروی جاذبه — شکوه ایران پیش از اسلام، سنت ادیان ابراهیمی، و امامت و تاریخ آن — عناصری ترکی و مغولی از صحرای آسیای

1. Kathryn Babayan

2. *Mystics, Monarchs, and Messiahs*

3. semiosphere

میانه را نیز افزودند. آشکارترین نشانه این تحول آن بود که شاهان صفوی امیران ترک را به عالی‌ترین مناصب درباری گماردند و ایلات و عشایر قوم و خویشان را برای مقاصد نظامی به کار گرفتند. این تنها محض تسهیل امور نبود. اصلاً خود شاهان به ترکی سخن می‌گفتند، و گاهی به ترکی شعر می‌سرودند، و پایبند سنت چادرنشینی آسیای مرکزی و داخلی — ولو در چادرهای مجلل — ماندند، و حتی دربار متحرک را حفظ کردند؛ و با این حال صفویه در توصیف‌های معمول از این سلسله محمل رنسانس سیاسی "ایران" شناخته می‌شوند. صفویان نیازی به توجیه استفاده‌شان از عناوین ترکی-مغولی (خان و بهادر و غیره)، افزون بر خیل فراینده القابشان، و حکومت تعاونی خانوادگیشان به شیوه سنتی ترکی-مغولی نمی‌دیدند. دوگانگی قومی آغازین در دربار صفوی، میان فارس و ترک، طولی نکشید که با بنده‌نوازی و پشتیبانی و بهره‌برداری شاه اسماعیل و جانشینانش از عناصر کرد و عرب و گرجی و چرکس و ارمنی، در طرح توسعه شاهنشاهی صفوی، به چندگانگی رسید.

چارچوب ایدئولوژیکی صفویه در احترامی که دربار صفوی برای تعالیم مذهبی مختلف و تفاسیرشان قائل می‌شد خلافت و نرمش چشمگیری از خود نشان می‌داد. تصمیم شاه اسماعیل به ترویج تشیع دوازده‌امامی هم مستظهر به تناوب توراتی-قرآنی رسالت از آدم ابوالبشر تا محمد خاتم‌الانبیا و هم مبتنی بر اصل امامت ائمه یعنی علی (داماد پیامبر) و اولادش بود. اما شاه جوان در محیطی به قدرت رسید که انتظار ظهور منجی را می‌کشید و او با ادعای برخوردار از تقدس و تأیید الهی، که سبب‌ساز پیروزی‌های پایپی وی در ده سال نخست حکومتش شده بود، به‌خوبی از آن بهره‌برداری کرد. اوایل قرن شانزدهم، پهنه مرکزی جهان اسلام در کشمکش بی‌سابقه‌ای بر سر قلمروها و مشروعیت‌ها به سر می‌برد و پیامدش، تدبیر ایدئولوژیکی تقویت حاکمیت سیاسی با مرجعیت روحانی، بی‌گمان «بهتر از هر جای دیگری در پیروزی نهضت صفوی به نمایش درآمد.»^{۱۳۱}

با همه ناخرسندی همسان سنت‌گرایان شیعه و سنتی، شاه اسماعیل تا پیروزی‌های نظامی و سیاسی‌اش ادامه داشت می‌توانست خود را در هاله تقدس

منجی موعود به عشایر ترک هوادارش بنمایاند. از سویی هم “انسان کامل” نمایاندن شاه صفوی از نفوذ شدید جریان نوافلاطونی/گنوسی حکایت داشت که مکتب عرفانی سرچشمه گرفته از نوشته‌های ابن عربی پیوسته ترویجش کرده بود. هرچند این گرایش‌ها رفته رفته تعدیل می‌شد، بقایایی از بینش‌های آخرالزمانی و عارفانه در سراسر قرن شانزدهم در ایدئولوژی صفویه خودنمایی می‌کرد. هر بُعد عارفانه‌ای در اظهارات صفویه، افزون بر این‌که برای طرف‌داران ترک قزلباش^[۱۴] آن‌ها تسکین‌بخش بود، حمایت خیل فرقه‌های صوفی یا اصطلاحاً طریقت‌ها را نیز برای آن‌ها فراهم می‌آورد. طریقت‌ها بر عرصه مذهبی-سیاسی ایران و آسیای میانه در سده شانزدهم حاکم بودند و جذب و نهایتاً هضم آن‌ها برای سلسله در حال تولد صفویه ضرورت داشت.

پس به‌سادگی نمی‌توان حکومت‌های “تکوینی” شاه اسماعیل (۹۰۷-۱۵۰۱/۹۳۱-۱۵۲۴) و شاه طهماسب (۹۳۱-۹۸۴/۱۵۲۴-۱۵۷۶) و شاه عباس (۹۹۸-۱۰۳۹/۱۵۸۹-۱۶۲۹) را تنها از زاویه تشیع دوازده‌امامی ایرانی نگریست، که به نوبه خود زمینه‌ساز تکوین هویت ملی ایرانی شد.^[۱۵] البته مرکزیت تشیع دوازده‌امامی در طرح توسعه شاهنشاهی صفوی قابل انکار نیست، اما انبوهی از عوامل مهم دینی و قومی و سیاسی نیز در قرن شانزدهم ایفای نقش می‌کردند. اصلاً پیش‌فرض اثر حاضر همین است که مدعیات ایدئولوژیکی صفویه در قرن شانزدهم بازتاب همین تنوع بی‌سابقه بود و این‌که همین نرمش‌پذیری آن‌ها امکان گذارشان از قالب نهضت عرفانی محلی به سطح یک شاهنشاهی سیاسی و ظهورشان به‌عنوان دولت اسلامی پیشامدرن بالنده را فراهم آورد. در این دوره، شاهان صفوی متکی به طیف بسیار گسترده‌ای از مشروعیت‌ها بودند که از منابعی به دست می‌آوردند مانند خطابه‌های منجی‌گرایانه علوی (برای بسیج پیروان ایلپاتی غیورشان)، نمادهای ترکی-مغولی و حکایت‌های مجعول (برای تقویت سنت‌های رزمی و احساس وفاداری به صحرا)، شرعیات و احکام شیعه دوازده‌امامی، مفاهیم ایران باستانی کشورداری و پادشاهی الهی، و تعهدی سفت و سخت به ذکر تاریخ ادیان ابراهیمی.

این مقوله تغییر اسباب مشروعیت در ایران صفوی را پژوهشگرانی مانند کاترین بابایان و شعله کوئین^۱ از زوایای گوناگون بررسی کرده‌اند.^[۱۶] خواه در قالب رویدادنامه‌های درباری از قبیل حبیب السیر خواندمیر و تاریخ عالم‌آرای عباسی اسکندر بیگ منشی و خواه به صورت خاطرات کسی مانند شاه طهماسب در تذکره طهماسب، فصول مختلفی از تاریخ صفویه به قسمی که مشروعیت مقتضی زمانه را بهتر تأمین کند تفسیر و تقریر می‌شد. اثر حاضر بر همین اساس عمل خواهد کرد، منتها تمرکزش بر دبیرخانه دولت صفوی، دیوان انشا یا دارالانشا، خواهد بود تا به فهم بهتری از این خودشناسی جمعی نخبگان در ایران سده شانزدهم دست یابد. صفویه احترام سالمی به مکاتبات دیپلماتیک (ترسل) را به ارث بردند و تکامل بخشیدند که ما مفصل بدان خواهیم پرداخت؛ و خوشبختانه انبوهی از شواهد نامه‌نگاری‌های آنان از سده‌های شانزدهم و هفدهم در اختیار داریم. گرچه اکثر این مکاتبات و ابلاغات و مراسلات گردآوری و ویراستاری شده‌اند^[۱۷] کم‌تر در دستور کار تاریخ‌نگاری وسیع‌تری قرار گرفته‌اند.^[۱۸] رویکرد کلی اثر حاضر بر این باور استوار است که اسناد مکاتبات دیپلماتیک دربار صفوی شاخص مهمی در مورد این مقوله تغییر مشروعیت‌ها در سده شانزدهم است، هنگامی که چند قالب گفتمانی (عرفانی، منجی‌گرایانه، روحانی‌سالارانه، شاهانه، شاهنشاهی) در زمان نسبتاً کوتاهی یکی پس از دیگری اتخاذ و تعویض می‌شوند. بخش‌های گوناگون تشکیل‌دهنده این نامه‌ها — تعارفات، القاب، تقدیرها، حکایت‌ها، اشعار، نثر مسجع — گنجینه‌ای از نظم و نثر فراهم می‌آورند که به کمک صنایع بلاغی برای اثرگذاری و گزارشگری درباره این طیف گسترده شخصیت‌های عرفانی، تاریخی، و مذهبی به کار می‌رود. با هر دگرگونی که در اسباب مشروعیت دودمان رخ می‌داد، منشیان و کاتبان صفوی به مجموعه تازه‌ای از آرایه‌های ادبی، استعاره‌ها و تشبیه‌ها و تلمیحاتی که شاه مستقررا بهتر به دربار و جهان بیرون معرفی می‌کرد، دست می‌یازیدند. کارمندان دبیرخانه صفوی، در عین حال، خود از شیوه‌های نگارش دیگران، هم خاندان‌های پیشین (تیموریان،

آق‌قویونلو) و هم معاصران خود (عثمانیان، گورکانیان^۱) تأثیر می‌پذیرفتند. ابزارهای کتابت بلاغی، که نامه‌نگاران صفوی در اختیار داشتند، به‌واقع از حیث دامنه و پیچیدگی بسیار گسترده بود.

کار بلاغی و دبیری در تاریخ ایران اسلامی

افزون بر مجموعه رویدادنامه‌ها، یادداشت‌ها، پیشه‌نگاری‌ها، زیست‌نامه‌ها، سفرنامه‌ها، و مواد دیگر، اثر حاضر بر متون مراسلاتی هم که در دبیرخانه دولت صفوی تولید می‌شد تأکید دارد. اما تمرکز بر این ادبیات در بحث بلاغت و مشروعیت می‌تواند مملو از سوءتفاهم و سوءتعبیر شود. از این‌رو ضروری است که فهم واحدی از انشا در بستر ایرانی-اسلامی و این‌که علت اهمیت الزام‌آور آن در فرهنگ ایرانی میانه چیست به دست بیاوریم. کیفیت عمومی انشاء به مثابه نوعی نثرنویسی رسمی بی‌تردید ریشه در انگیزه‌های اداری دولت امویان و اوایل دولت عباسیان دارد که مکاتبات و اطلاعیه‌ها و اسناد دیگرشان رسماً در اداره‌ای موسوم به دیوان انشا و رسائل تولید می‌شد.^{۱۹۱} اما گفتنی است که این کیفیت و قاعده اداری تا حدود زیادی به ارث مانده از سنت‌های ایرانی ساسانیان بود که پس از هجوم عرب‌ها نیز بعضاً دوام آورده و حتی به یمن نهضت ترجمه قرون نهم و دهم میلادی با مباشرت روشن‌فکرانی در خدمت عباسیان مانند ابن مقفع جان تازه‌ای گرفته بود.^{۲۰۱}

با استقرار عباسیان و شروع برنامه تلفیق طیف گسترده‌ای از سنت‌های پیشااسلامی از بافتارهای ساسانی، رومی، یونانی، و سانسکریت، تولید مواد مکاتبات تا حدودی در چارچوب تعریف‌های پهلوی و هلنیستی^۲ از کتابت

۱. در متن انگلیسی هر جا که از Mughals (مغولان) یاد شده، که منظور سلسله مغول تیموریان هند است، در این ترجمه به گورکانیان تبدیل شده که در تاریخ‌نگاری فارسی مشهورتر است. در انگلیسی هر جا که نظر به سرسلسله مغول یعنی چنگیزخان و یارانش باشد، از املائی متفاوت Mongols استفاده می‌شود. — م.
 ۲. Hellenistic؛ منسوب به دوران بعد از اسکندر مقدونی است که لشکرکشی‌اش به خاورزمین و استقرار سپاهیان در جای‌جای این منطقه و تأسیس حکومت‌ها و مهاجرنشین‌های یونانی در ممالک شرقی سبب آمیزش تمدن یونانی با تمدن‌های مشرق‌زمین شد و فرهنگ‌هایی پیوندی و دورگه پدید آورد. هلنی (Hellenic) به قرون پیش از اسکندر برمی‌گردد. — م.

و بلاغت قرار گرفت. از آن‌جا که دولتمردان عباسی از خانواده‌های سرشناسی از مدیران و دیوانیان از قبیل برمکیان پشتیبانی و قدردانی می‌کردند، ارج‌گذاری انسانی و مدرسی برفنون بلاغت و خطابت رشدی تصاعدی یافت. جهان اسلام در قرون میانه همچون همتای اروپایی‌اش زود پی برد که بلاغت یکی از اشکال مهم و مقبول گفتار است که از جهان کلاسیک بر جای مانده.^[۲۱] دل‌مشغولی یک‌سان دو جهان مسیحی و اسلامی به اصول بلاغت بی‌شک نتیجه پیروی بی‌چون‌وچرای آن‌ها از ارغنون ارسطو بود که ریطوریقای استاگیری^۱ نیز بدان ضمیمه شد.^[۲۲] اگرچه سندی در دست نیست که نشان دهد فرزنانگان عرب و ایرانی در قرون میانه با متون رومی پرنفوذی در مورد بلاغت مانند اصول خطابت^۲ کوئینتیلیان^۳ یا در باب ابداع^۴ سیسرون^۵ کار می‌کردند، به‌رحال آن‌ها تا قرون دوازدهم و سیزدهم متأثر از تعریف‌های ارسطویی بلاغت و شاعری ماندند.^[۲۳] برجسته‌ترین فیلسوفان مسلمان شرح‌ها و بحث‌هایی (برخی مانده و بعضی مفقود) بر ریطوریقای ارسطو نوشتند^[۲۴] مانند کتاب الخطابه‌ی ابونصر فارابی،^[۲۵] تعلیم خطابت ارسطو از زبان فارابی^۶ که برگردان لاتینی اثری مفقود از فارابی است)، الحکمة العروضية‌ی ابن سینا^[۲۶] و همچنین شرح مختصری از ابن رشد.^[۲۷]

هم‌زمان با این جستارهای فلسفی و اومانستی در فنّ بلاغت، لغویان و شارحان کلاسیک عرب در قرون نهم و دهم میلادی آغاز به مطالعه صرف و نحو شعر عربی و وحی قرآنی کردند.^[۲۸] قالب‌های منطقی متصلبی که در مطالعه قرآن و دستور زبان عربی به کار می‌رفت به فنّ بلاغت نیز تسوی داده شد و آن را انباشته از قواعد جداگانه آرایه‌شناختی کرد.^[۲۹] طبقه‌بندی بعدی بلاغت به مثابه علمی نقلی (علم نقل) در کنار مثلاً تفسیر قرآن و فقه سبب شد که بلاغت

۱. استاگیرا محل تولد ارسطو بود و از این‌رو گاهی به‌جای ذکر نام خود او با نام زادگاهش از او یاد می‌کردند، و می‌کنند — چنان‌که در فارسی نیز ما بسیاری از مشاهیرمان را تنها با انتساب به زادبومشان نام می‌بریم، مثل خوارزمی یا زمخشری یا فارابی. — م.

2. *Institutio oratoria*

3. Quintillian

4. *De inventione*

5. Cicero

6. *Didascalia in Rethoricam Aristotelis ex glosa alfarabii*

در مقام رشته‌ای ادبی شانه به شانه صرف و نحو عربی بایستد. یکی از نخستین تألیفات در این زمینه کتاب البدیع ابن مُعْتَز (فوت ۹۰۸/۲۹۵) بود که بحث مبسوطی درباره کاربرد آرایه‌های بلاغی — استعاره، جناس، تضاد و طباق — در نظم و نثر پیش از اسلام و معاصرو از جمله قرآن را دربرمی‌گرفت.^[۳۰] معمولاً تصوّر می‌شود که فنّ بلاغت ادبی را، چه در نظم و چه در نثر، نحویان و ادیبان عرب مطالعه و مدون می‌کردند، ولی اخیراً ناتالیا چالیسوا^۱ نشان داده که این فنّ جدید بدیع نسبت نزدیک‌تری با شاعران ایرانی متقدم‌تری از جمله بشار بن بُرد (ف. ۷۸۳/۱۶۶) و ابونّوّاس (ف. ۸۱۴/۱۹۸) دارد که آگاهانه از ”سنت‌های شعری و موسیقایی دربار ساسانیان“^[۳۱] پیروی می‌کردند.

پس از آن‌که معتزله در سده دهم شروع به استفاده از تحقیق بلاغی در نفی اعجاز قرآن کردند، یکی از مشهورترین متن‌های راجع به بلاغت و روشمندسازی آرایه‌های ادبی در عربی را عبدالقاهر جرجانی (ف. ۱۰۱۸/۴۰۸) در پاسخ سنتی به آنان تألیف کرد و آن را اسرار البلاغه نامید.^[۳۲] در سده سیزدهم بلاغت ادبی با تعلیقات کسانی همچون فخرالدین رازی (ف. ۱۲۰۹/۶۰۵) و ابو یعقوب یوسف سکاکی (ف. ۱۲۲۹/۶۲۶) گسترش بیشتری یافت. اثر سکاکی، مفتاح العلوم، فصلی درباره انشا و صور خیال دارد که مطالب کتاب جرجانی را ذیل سه بخش کلی قرار می‌دهد: علم معانی (در نحو)، علم بیان (در بیان مجازی، مثل تشبیه و استعاره) و علم بدیع (در مورد آرایه‌های بلاغی).^[۳۳] پس از انتشار مفتاح العلوم و شرح‌های جدیدتری مانند تلخیص المفتاح قزوینی بود که مدرسه‌ها آغاز به گنجاندن علم بلاغت در برنامه دروس خود کردند — اقدامی که تا دوران معاصر ادامه یافت.^[۳۴] انشای عربی آهسته‌آهسته تا قرن سیزدهم یک روند نسبتاً نیرومند آمیزش و پیوند را پشت سر گذاشته بود و اکنون از کاتبان و منشیان انتظار می‌رفت مکتوبات دبیری و مکاتبات رسمی را با تمهیدات و صناعات نثرنویسی که (بسیار وام‌دار سنت‌های شعری بودند و) نحویانی چون جرجانی و سکاکی تدوین کرده بودند تولید کنند. از این‌رو گرایش بسیاری به مراعات نظیر و جناس مصوت

و نثر مسجع در نامه‌نگاری پدید آمد که نخست در دوره آل بویه به بار نشست و تا سده‌های دوازدهم و سیزدهم میلادی ادامه یافت.^[۳۵]

با ظهور فارسی نوین در مقام زبان دیوانی غالب در سرزمین‌های اسلامی میانه و خاوری در دوران غزنویان و سلجوقیان، این گونه دورگه بیش از پیش قوت گرفت و کاتبان و ادیبان کوشیدند سنت‌های عربی و ایرانی را در حوزه‌های کار خود بیامیزند. فراوانی کتاب‌های آموزش انشا در سده‌های دوازدهم و سیزدهم ظاهراً به علت ناکامی نسل‌های جدید مدیران ایرانی در تسلط بر این شیوه تلفیقی در آیین دبیری بود. بعضی متون تکوینی به زبان فارسی در زمینه بلاغت و کتابت، که به صورت راهنماهای منظوم تألیف شدند، نشان می‌دهند که قالب‌ها، وزن‌ها، ردیف و قافیه، و دیگر مشخصات شعر با چه وسعتی برای نثرنویسی، به‌ویژه نامه‌نگاری، عاریت گرفته و تطبیق داده شدند. هم‌بستگی سنت‌های نظم و نثر در دربارهای اسلامی قرون میانه تفکیک شاعران و منشیان (نثرنویسان) را از یکدیگر دشوار می‌کند. از این رو چه بهتر که آنان را بیش‌تر ادیب^۱ بخوانیم، ادیبانی که به شیوه‌های گوناگون نگارش احاطه داشتند.

یکی از بلندآوازه‌ترین کتاب‌های فارسی درباره نظم و نثر ترجمان البلاغه (حدود ۱۱۰۰/۴۹۳) از محمد بن عمر رادویانی است، که نویسنده در آن از کمبود مطلب به فارسی در این زمینه سخن می‌گوید و از این که همه مطالعات در مورد آرایه‌های بلاغی و شعری به زبان عربی است می‌نالند.^[۳۶] رادویانی با توضیح آرایه‌های ادبی در عربی و استعمال آن‌ها در فارسی نوین — شامل انواع تجنیس، تشبیه، استعاره، و آرایه‌های خاصی مانند ارداف، التفات، والتزام — انشای فارسی را پایه‌گذاری کرد.^[۳۷] بسیاری از قالب‌های رادویانی را رشیدالدین وطواط در کتاب پرنفوذ خود درباره شعر به نام حدائق السحر فی دقائق الشعر (ح. ۱۱۵۰/۵۴۴) به‌کار برد، اما به نظر می‌رسد که او بیش‌تر به شعر عربی عنایت داشته است.^[۳۸] پس از آن‌ها در سال ۱۲۳۲/۶۲۹ شمس‌الدین محمد بن قیس رازی کتاب بی‌ظنیرش در قواعد و صناعات شعری فارسی-عربی، المعجم فی

معانی اشعار العجم، را تألیف کرد.^[۴۹] دو اثر اخیر به گواهی مارتا سیمیدچیوا از بسیاری جنبه‌ها الگویی فراهم آوردند برای کتاب‌هایی که در قرن‌های بعد در تحلیل ادبیات فارسی به نگارش درآمدند. این گواهی او در مقاله‌ای است که به تازگی درباره کتاب بدایع الافکار فی صنایع الاشعار نوشته، کتابی که حسین واعظ کاشفی در اواخر دوران تیموری به رشته تحریر کشید.^[۴۰] این گرایش در قرون میانه به دسته‌بندی آرایه‌های ادبی و براساس آن تشکیل و تفکیک گروه‌های اجتماعی خاص (از جمله کاتبان و شاعران) در آثار دیگری مانند قابوس‌نامه‌ی کیکاووس بن قابوس وشمگیر، دستور دبیری محمد میهنی، و چهار مقاله‌ی نظامی عروضی سمرقندی نیز پیداست.^[۴۱]

به یاری گران‌سنگ کسانی مانند وطواط و شمس قیس در قرون میانه، علوم نامه‌نگاری (علوم الانشا) در حکم یک شیوه ادبی پیچیده از قرن سیزدهم به بعد در جهان فارسی‌زبان شکوفا شد. در مقام عمل نیز استفاده بعضی سلسله‌های ترک و مغول از زبان فارسی، و ظهور فارسی به عنوان زبان میانجی در امور دیپلماتیک، اهمیت علوم نامه‌نگاری را، ولو تزئینی و تصنعی می‌نمود، دوچندان افزود. اگرچه پاره‌ای راهنماهای نامه‌نگاری و برخی ویژگی‌های آیین دبیری در این دوره به زبان عربی پدید آمده بود، عمده آثار اسلامی قرون میانه در زمینه علم انشا به زبان فارسی نوشته شد. با این حال، ادیبانی همچون منتجب‌الدین بدیع اتابک جوینی (نویسنده عتبه الکتبه) و بهاء‌الدین بغدادی (نویسنده التوسل الی الترسل) محوریت صرف و نحو و بلاغت عربی را در آثار خود حفظ کردند.^[۴۲] در کتاب مشهوری از سده چهاردهم به نام دستور الکاتب فی تعیین المراتب، محمد بن هندوشاه نخجوانی ابراز امیدواری کرد که «طالب انشا به شرط وقوف بر مفردات و مرکبات لغت و اغتراف از مشارب علم نحو و صرف و موارد اقسام عربیت از مواید فواید این کتاب بهره یابد.»^[۴۳]

پس از یورش‌های فرساینده مغولان و فرمانروایی ایلخانیان در سده‌های

۱. در ترجمه جمله از نسخه منقح چاپ مسکوا استفاده شد که نویسنده نشانی آن را داده است. معنی بعضی لغات: اغتراف یعنی آب نوشیدن با کف دست؛ مشارب، جمع مشرب به معنی آبشخور و پیاله و کوزه؛ مواید، جمع مانده یعنی سفره و خوان و خوراک. — م.

سیزدهم و چهاردهم، دوره تیموریان در اواخر سده پانزدهم شاهد احیای علاقه‌مندی کسانی به انشا بود که جمال‌گفادار نامشان را ادیبان دیوانی می‌گذارند^[۴۴] از جمله: معین‌الدین محمد زمچی اسفزاری، صاحب رساله قوانین؛ نظام‌الدین عبدالواسع، صاحب منشاء الانشا؛ عبدالرحمان جامی، مؤلف منشاءات؛ خواندمیر، نویسنده نامه نامی؛ و عبدالله مروارید^۱ که شرف‌نامه را نوشت.^[۴۵] من در جای دیگری هم گفته‌ام که دوره تیموری نقطه اوجی در انشانویسی بود و ادیبان دیوانی از قبیل مروارید و عبدالواسع به آن نه صرفاً در حکم وسیله تعلیم نگارش فرمان‌های سلطنتی و نامه‌های رسمی به صورت معمول بلکه در مقام یک شیوه ادبی فاخر می‌نگریستند.^[۴۶] اگرچه آثاری آموزشی در مورد انشا به رشته تحریر درآمد، این گرایش نیز روزه‌روز نیرومندتر شد که تألیفات درباره انشا به شکل مجموعه‌هایی از نامه‌های رسمی، فرمان‌های سلطنتی، احکام اداری، و دیگر انواع اسناد دولتی عرضه شود. صفویان در قرن شانزدهم بیش‌ترین بهره را از این تنوع بردند. فراوانی کتاب‌های متعارف آموزش انشا از سده شانزدهم به بعد حکایت از آن دارد که نامه‌نگاری هنوز نوع ادبی پرتطرف‌داری در میان اهل ادب نه تنها در دربار صفوی^[۴۷] بلکه همچنین در دولت‌های گورکانی^[۴۸] و عثمانی^[۴۹] بود. بهترین مرور بر این نوع ادبی، یعنی نگارش دبیری، مقاله کتاب‌شناختی 'نویسنده‌گی و دبیری' (۱۹۷۳) از محمدتقی دانش‌پژوه است که نخستین اثر در نوع خود به شمار می‌رود. او صدها راهنمای انشا و مجموعه‌های منشاءات از سال‌های ۱۲۰۰ تا ۱۹۰۰ را برشمرده و بر محوریت علوم انشا، هم در معیارهای ادبی قرون میانه و هم در رویه‌ها و قواعد اداری، تأکید کرده است.^[۵۰]

پس، اگر به روش‌شناسی‌مان در اثر حاضر برگردیم، درمی‌یابیم که پیکره اصلی اسناد ما در دو چارچوب تعریف شده، ولی بی‌گمان پیچیده، قرار می‌گیرد: هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی. این متون دبیری را چه صرفاً "ادبیانه‌نویسی" بنامیم و چه فقط مشق‌هایی در نثر مصنوع بلاغی بدانیم، مرتکب ساده‌سازی

۱. در اغلب منابع غربی، از جمله در اثر حاضر، نام او با ضبط Marvarid آمده. — م.

فاحشی شده‌ایم.^[۵۱] از آن‌جا که قصد غایی اثر حاضر، سیاست‌ورزی در ایران عصر صفوی، بهره‌گیری از متون دبیری برای بازیابی و شناسایی گرایش‌های ایدئولوژیک غالب در دربار صفوی در سده شانزدهم است، باید به چند نکته نسبتاً مهم در مورد اصلیت انشا و استفاده مدیران ادیب از آن در بستر قرون میانه توجه کرد. مفهوم نامه‌نگاری شیوه‌مند، اگرچه در دوره عباسیان تبلور یافت و در بستر ایرانی-اسلامی صیقل خورد، ریشه بسیار دورتری در سنت‌های ادبی و امور اداری ساسانیان در سده‌های پنجم و ششم میلادی داشت.^[۵۲] این چندان جای تعجب ندارد اگر بدانیم که بعدها ادیبانی چون ابن مقفع، قدامة بن جعفر، و ابن قتیبه منشیان دربار عباسی شدند و سنت‌های اداری کهن ایرانیان را احیا کردند.^[۵۳] می‌دانیم که بعضی اصطلاحات اداری فارسی میانه را همین منشیان دولت عباسی از نورواج دادند و سرتاسر یا بخش‌هایی از راهنماهای متعددی درباره آداب و رسوم درباری از قبیل *ادوناک‌نامک* نیشیشینه (به معنی "نمونه‌هایی از شیوه دبیری") به عربی ترجمه یا تقریر شدند، مانند کتاب *التاج* منسوب به جاحظ و *تجارب الامم* ابن مسکویه یا منسوب به او در فهرست ابن ندیم.^[۵۴]

اثرگذارتر از آن، شاید، هم‌بستگی آیین دبیری و اخلاق سیاسی بود که در دربار و جامعه ساسانی پدید آمد. نوع ادب حکمی (اندرزگویی) در فارسی میانه، که مجموعه‌هایی از امثال و حکم سیاسی و مذهبی و اخلاقی را در دو قالب مکاتبه‌ای و وصیت‌نامه‌ای به بار آورد، بعدها با اقبال فراوان ادیبان مسلمان عرب و ایرانی روبه‌رو شد. به جرئت می‌توان گفت فراوانی اندرزنامه‌های اخلاق سیاسی در سده‌های یازدهم و دوازدهم به سبب بازنشر این سنت دوره ساسانی بود.^[۵۵] پرخواننده‌ترین نمونه از این ادبیات دبیری حکمی نامه *تَنَسَر* بود، نامه‌ای که ادعا می‌شد اردشیر بابکان برای گشتاسب، شاه طبرستان، فرستاده و در آن با صناعات بلاغی و استدلال‌های باب روز کوشش شده گشتاسب را قانع کنند که حاکمیت ساسانیان و دین زرتشت را بپذیرد.^[۵۶] این متن را نخست ابن مقفع از پهلوی به عربی برگرداند و سپس، در قرن سیزدهم میلادی، محمد بن حسن بن اسفندیار به فارسی ترجمه کرد و نشر داد. این‌گونه

متن‌ها، افزون بر سخن از رفتار شایسته شاهان و تشویق آنان به دادگری، نظامات و طبقات اجتماعی ایران باستان را نیز نشان می‌دادند. در نامه تَنَسِر و اندرزنامه پَرَاوَزَه دیگری به نام عهد اردشیر، طبیعی است که دبیران و منشیان ساسانی برای خود جایگاه بلندی کمابیش در زمره نخبگان دیگر جامعه از قبیل کاهنان و سپاهیان قائل شده باشند.^[۵۷] یکی از نخستین قالب‌های ادبی عربی-اسلامی، رساله‌ها و وصیت‌نامه‌های سیاسی عالمان دین در دوره‌های امویان و عباسیان بودند که به خلفا و حکام درباره رفتار شایسته شاهان اندرز و هشدار می‌دادند.^[۵۸] از دیدگاه شیعیان سنت‌گرا، این انگیزه به‌روشنی در مجموعه حُطَب و رسائل علی^[ع] که مخاطبانش بدون استثنا همه دوستان و دشمنان بودند تجلی می‌یافت.^[۵۹]

این تعابیر از مراسله و بلاغت و نقش بلاغیان در جامعه الگو، در سده‌های نهم و دهم که تمدن عربی-اسلامی به جذب وجوهی از فرهنگ هلنی پرداخت، باریک‌تر و پالوده‌تر شد. بزرگانی چون ابونصر فارابی (که «معلم ثانی» پس از ارسطو نام گرفت) به‌ویژه کوشیدند این «علوم کهن» (علوم الاوائل) را با سنت توحیدی اسلام توجیه کنند.^[۶۰] فارابی و فیلسوفان بعدی، از جمله ابن سینا و ابن رشد، احترام باستانیان به حُطَب و فضلا را در جامعه احیا کردند. فارابی در المدینه الفاضله^۱ که روایتی عربی-اسلامی از جمهوری افلاطون بود نوشت «خطیبان که بر نثرنویسی کارساز و هنرمندانه احاطه تام دارند می‌توانند حقیقت‌گایی را به اذهان غیرفلسفی بقبولانند.»^[۶۱] جان وات^۲ می‌نویسد فارابی ارزشی برای مقام منطقی بلاغت در فلسفه قائل نشد اما آن را به مثابه یک «وسیله برای تعلیم جمعیت و استفاده در امور اجتماعی»^[۶۲] پذیرفت.

به عبارتی، فیلسوفان مسلمان قرون میانه با تقسیمات ارسطویی بلاغت موافق بودند، از جمله با قسم «مشاورات»^۳ که از سیاست مُدُن می‌گفت و قسم

۱. نام کامل آن مبادی آراء اهل المدینه الفاضله است و ترجمه‌ای فارسی از آن موجود است: اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه از جعفر سجادی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹. م.

”منافرات“^۱ که در مدح فضایل و ذم رذایل جامعه بود.^[۶۳] بلاغت اگرچه تماماً محلی برای جدل فلسفی شمرده نمی‌شد، در مقام یک ابزار ادبی چندبُعدی، نظامات محکمی برایش اندیشیدند و شرح‌ها بر آن نوشتند. علمای مسلمان به مفهوم بلاغت در بیان ارسطو با تعریف آبخخور «قوة مشاهده امکان اقناع در مورد تقریباً هر موضوعی که به ما عرضه می‌شود» روی خوش نشان دادند و پیامدهای پردامنه تأکید ارسطو را بر استخدام زبان مجازی در سخن بلاغی دریافتند.^[۶۴] در این معنا، بلاغت اقناعی و خطابی (خطابت) که منسوب به باستانیان بود جای خود را به فهم بلاغت در حکم محملی برای استعاره و دیگر آرایه‌های زبان داد و آنچه علم بلاغت نام گرفت پدید آمد.^[۶۵]

انشا و منشیان: جولانگاه سخن

در متن دربارهای ایرانی-اسلامی قرون میانه از قبیل صفویه، متولی‌های این گفتار پیوندی دبیری-بلاغی بی‌گمان اهل قلم فارسی‌زبان بودند. همینان طبقه مدیران را تشکیل می‌دادند که مسئول عملکرد روان دستگاه دیوانی و سازمان سیاسی کشور به‌طور کلی بود.^[۶۶] همین دیوانیان شهری در شئون مختلف به مقامات مرکزی و حکام ولایات خدمت می‌کردند و مورد حمایت آن‌ها بودند: در ارزیابی و گردآوری مالیات‌ها، در نگارش و ابلاغ فرمان‌های شاه، یا در سرپرستی اوقاف و مدیریت روحانی. باز همین اهل قلم یا ”ادیبان دیوانی“ بودند که پرترف‌دارترین و مجاب‌کننده‌ترین گفتارهای ادبی، علمی، فلسفی، و مذهبی را در این دوران می‌آفریدند، نگه‌داری و نسخه‌برداری می‌کردند، و نشر می‌دادند. این مردان فرآورده‌های سنت ادبی^[۶۷] مبتنی بر این باور هلنیستی بودند که سعادت انسان و ثبات جامعه در گرو تعلیم و تربیت در همهٔ وجوه تمدن عربی-ایرانی-اسلامی است.

با این‌که اهل قلم فارسی‌زبان به بلاغت همچون علمی ”خارجی“ می‌نگریستند و آن را رشته‌ای صوری از علم صرف و نحو عربی می‌دانستند،

دلایل فراوانی در دست است که نشان می‌دهد آنان بلاغت ادبی را در بستر اخلاق و فلسفه سیاسی، بنا بر تعریفشان در جهان پهلوی زبان و جهان هلنیستی، می‌فهمیدند. گفتنی است که نخستین صورت‌های آموزش ادب را ترجمه‌های پهلوی و یونانی-عربی به دربار عباسی منتقل کردند و برای تأکید بر اهمیت بلاغت و اخلاق در تعلیم و تربیت جوانان از رساله‌ها و شبه‌درس‌نامه‌های ایرانی و هلنیستی استفاده می‌شد.^[۶۸] یکی از نخستین زندگی‌نامه‌های ارسطو که در *صوان الحکمة* ابو سلیمان سجستانی آمده است به‌ویژه بر اهمیت بلاغت و سخن شیوا به‌عنوان ابزاری اجتماعی-سیاسی پای می‌فشارد:

فلسفه را باید با معتبرترین استدلال، شیواترین سخن، پاک‌ترین زبان، اصل‌ترین بیان، و دورترین فاصله از نقصان و ابتذال و غلط دستوری بازگو کرد. . . . ارسطو می‌گوید برتری انسان بر حیوان به سخن است و ارجمندترین انسان کسی است که در سخن تواناتر و در بیان حال موجز و متناسب ورزیده‌تر است.^[۶۹]

به چشم این دبیران متولی ادب در دولت‌های عباسی و بعد از عباسی، بلاغت پیوندی ناگسستنی با انسجام در گفتار فلسفی و اخلاقی داشت. این ارجمندی ویژه بلاغت در جهان ایرانی-اسلامی قرون میانه هرگز از میان نرفت. آثار اخلاقی و منظوم غول‌فکری این دوران، خواجه نصیرالدین طوسی (ف. ۱۲۷۴/۶۷۲) این گرایش را به‌روشنی نشان می‌دهد.^[۷۰] رساله سیاسی-اخلاقی او اخلاق ناصری همچنان بازگوی نیاز به اهل بلاغت و جایگاه بلند ایشان در جامعه است. طوسی نیز مانند فارابی منحصراً "حکیمان کامل" (حکما) - در حالت آرمانی، پیامبران و فرمانروایان - را در رأس جامعه قرار داد و طبقه دوم را به "استادان زبان" (ذواللسان) اختصاص داد که «عوام و فروتران را به مراتب کمال اضافی می‌رسانند».^[۷۱] این‌جا "استادان زبان" مفهومی بسیار وسیع‌تر از معنی لفظی‌اش دارد زیرا طیفی از «علوم کلام و فقه و خطابت و بلاغت و شعر و کتابت، صناعت ایشان بُود».^[۷۲] پس از آن در سده پانزدهم، راهنماهای

سیاسی-اخلاقی دیگری مانند اخلاق جلالی دؤانی و اخلاق محسنی کاشفی نیز از الگوهایی که طوسی فراهم آورده بود پیروی کردند و این جریان اخلاق سیاسی همچنان حاکم ماند.^[۷۳] حتی در اواخر دهه ۱۰۸۱/۱۶۷۰ که سیاح اومانیست انگلیسی، جان فرایر^۱، به ایران آمد، مشاهده کرد که کتاب‌های خواجه نصیرالدین طوسی به‌رغم گذشت پانصد سال از تألیفشان هنوز از «بیش‌ترین اقبال» برخوردارند.^[۷۴]

در فلسفه سیاسی، قالب ناصری که خواجه نصیرالدین طوسی پدید آورد ستایشگر بلاغیانی بود که برای خدمت به طبقه ممتاز پاسدار نظام سیاسی و اجتماعی کشور تربیت می‌شدند. در سده پانزدهم و به‌دنبالش در سراسر سال‌های ۹۰۷ تا ۱۰۰۷/۱۵۰۱ تا ۱۵۹۸ شاهد تأکید فزاینده بر این نقش برای دبیران و کاتبان و منشیان در دربارهای نوعی ایرانی-اسلامی هستیم.^[۷۵] دیوان صفوی، بی‌گمان مانند هم‌تایان عثمانی و گورکانی‌اش در استانبول و آگرا، از حیث اندازه و پیچیدگی و اهمیت نسبی در سده‌های شانزدهم و هفدهم رشد کرد. در این بستر، بلاغت و نمودش در تولیدات دبیرخانه دولتی به مثابه یک ابزار سخن‌اقتناعی - که استیون آلیری^۲ آن را نوعی «رشته بیان اجتماعی در نقطه تلاقی زیبایی‌شناسی و سیاست و اخلاق» می‌نامد- تشخیص پیدا کرد که به‌ویژه در دوران افزایش رساله‌نویسی مذهبی اهمیت بیش‌تری یافت. بدین‌سان، نامه‌نگاری و آیین دبیری در ایران صفوی قرن شانزدهم زمینه‌ای به‌شمار می‌آمد که در آن ایرانیان اهل قلم با درک ارزش کاربردی ابزارهای فنی و ادبی بلاغت می‌توانستند از تلفیق آن‌ها - یا از «برهم‌کنش سبک و شکل و محتوا و بافتار» به گفته آلیری - برای ایجاد مشروعیت سیاسی و مذهبی استفاده کنند.

تاریخ‌نگاران در برابر متن‌هایی که به جرئت می‌توان گفت کمابیش همه مبتلا به حشو و اطناب بودند، در ارزش مکاتبات دیپلماتیکی از این سنخ، بر اساس آن‌که چندان اطلاعات تاریخی «واقعی» به‌دست نمی‌دهند، تردید کرده‌اند.^[۷۶] این موضع محققان آشکارا ریشه در تعریف امروزی بلاغت به‌عنوان

1. John Fryer

2. Stephen D. O'Leary

”سخنی توخالی“ دارد که هدفی جز چاپلوسی و شیرین‌زبانی را دنبال نمی‌کند. بی‌گمان این زدگی، دست‌کم تا اندازه‌ای، به کیفیت کاملاً ادبی انشا و قربات روش‌شناختی‌اش با صناعات شعری و ساختار آهنگین برمی‌گردد.^[۷۷] با این‌همه، قصد منشی در درجهٔ اول استفاده از زبان مکتوب برای انتقال معنایی به گیرندهٔ نامه بود و، از این حیث، بلاغت دبیری تا حدود زیادی اصل معنی بلاغت را منعکس می‌کرد: ”رساندن“ — و لذا انتقال معنی. این انتقال بیش‌تر با استفاده از بیان مجازی رخ می‌داد که اغلب بر مفاهیم و سنن پیچیده‌ای مبتنی بود؛ و همین ظرایف آرایه‌ها و استعاره‌ها بود که در تعارفات و روایات مقدمهٔ نامه‌های دیپلماتیک موج می‌زد. زبان استعاری تنها برای تشبیه سادهٔ چیزی به چیز دیگر — مثلاً حاکمی به یک شیر، یا پادشاهی به یک ستاره — به‌کار نمی‌رفت، بلکه غرض از آن تداعی آنی مجموعه‌ای از افکار و عواطف بود به شکلی که چندان یا هیچ نیازی به توضیح‌دادن آن‌ها برای مخاطب نداشت.^[۷۸] اهمیت راهبردی مفهوم‌ها و تصویرهایی که در بلاغت به ذهن متبادر می‌شد نکته‌ای است که کینت پرک^۱ با ارجاع به انگیزهٔ ارسطویی ”در برابر چشمان ما آوردن“ به کمک استعاره بدان اشاره می‌کند:

فروق است بین اصطلاح مجردی مثل ”مفهوم“ امنیت و تصویر مشخصی که ارائه می‌شود تا جای آن مفهوم را بگیرد و «آن را در برابر چشمان ما بیاورد.» یک دلیلش این‌که، اگر آن تصویر از همهٔ منابع تخیل بهره برده باشد، نه تنها آن مفهوم بلکه مجموعهٔ کاملی از اصول را دربر خواهد داشت.^[۷۹]

تهییج و تحریک تخیل (خیال) مخاطب را ادیبان ایرانی قرون میانه یک ویژگی بنیادین شعر و عروض می‌دانستند. در واقع مفهوم تخیل، ایجاد تصویرهای موضوعات در اذهان شنوندگان به وسیلهٔ زبان مجازی، یک اولویت هستی‌شناختی در هر دو ساحت شعر و بلاغت بود. جولی اسکات میثمی^۲ در

1. Kenneth Burke

2. Julie Scott Meisami

اثری استادانه به نام ساختار و معنی در شعر عربی و فارسی قرون میانه^۱ بر این تعبیر از استعاره و بیان مجازی برای، عمدتاً، اقناع یا نفوذ تأکید می‌کند: «استعاره‌ها، قیاس‌ها، تصویرها صرفاً زینتی، هوسی، توصیفی، یا حتی (عمدتاً) عاطفی نیستند، بیش‌تر استدلالی‌اند.»^[۸۰] مهم‌تر از همه این‌که استعاره‌ها برای اقناع به‌کار می‌روند و هنراقناع یک عمل جمعی است که در آن گروه‌هایی از بلاغیان، برای مخاطبانی خاص، با نمادها و نشانه‌های معاصر بازی می‌کنند. پس تنها بلغا و شعرا می‌توانند با مهارت‌های ادبی خود به گنجینه قصه‌ها و لطیفه‌ها و تمثیل‌ها و مثل‌ها و ضرب‌المثل‌ها و روایت‌های راجع به شخصیت‌های مختلف تاریخی و افسانه‌ای، برای آفرینش ساختارهای استعاری پیچیده، دست پیدا کنند. مجموعه‌ای از چنین مهارت‌های تخصصی در حوزه کار ادیبان ایرانی-اسلامی (خواه شاعر و خواه منشی) بود و اینان در محیط‌هایی حمایت و مشتری می‌جستند و می‌یافتند که مهارت‌هایشان بیش‌تر به‌کار می‌آمد: دربارها و دبیرخانه‌های شاهان.

پیش‌فرض همه این‌ها آن است که طرف‌های دخیل در تبادل مکتوبات با ابزارهای معرفتی یک‌سانی کار می‌کنند. در سرزمین‌هایی که ادبیات فارسی، سیره‌نویسی درباره پیامبر اسلام، و تذکره‌نویسی در مورد اولیای صوفی-شیعی بر فرهنگ خواص و عوام حاکم بود (ترکیه عثمانی، قفقاز، ایران، آسیای میانه، شبه‌قاره هند)، منشیان می‌توانستند دامنه گسترده تلمیحات و استعارات و تشبیهات و دیگر آرایه‌های ادبی پیچیده را به نهایت گسترش برسانند. توسل “کلاسیستی” صفویه به ایران پیش از اسلام و خاور نزدیک و عربستان اسلامی نیز بخشی از ذخایر مشترک تصاویر و خاطرات را برای فرآورده‌های همانندی از آیین ادب در دبیرخانه‌های عثمانی و ازبک و گورکانی تشکیل می‌داد. خواننده‌ای که به استفاده مجازی از مثال‌های پهلوانی، سلطانی، یا نبوی از شخصیت‌هایی چون رستم، سلیمان، یا محمد^[ص] برمی‌خورد، خواسته یا ناخواسته، آن‌ها را با انبوهی از قصه‌ها و حماسه‌ها و امثال و حکم ربط می‌داد. کاترین بابایان همین

نظر را در کتاب اخیرش راجع به فرهنگ مذهبی صفویه ابراز داشته و خوشه‌هایی از نمادها و مجازها را، یا به گفته خودش «اصطلاحات فارسی و علوی که اقدامات و روایات صفویان را با سازه‌هایی فرهنگی درباره مرجعیت، وفاداری، شرافتمندی، و پرهیزگاری توجیه می‌کردند» شناسایی کرده است.^[۸۱] حافظه تاریخی در این بستر اهمیت محوری داشت و صفویه از این نظر خوش‌اقبال بودند که می‌توانستند طیف وسیعی از «خوشه‌های نمادها» از موارث اسلامی و پیش از اسلامی را به خدمت بگیرند و درآمیزند. استفاده از این‌گونه اصطلاحات و مثال‌های تاریخی در القاب شخص معاصر در مکاتبات دیپلماتیک برای پیوندزدن یا بارکردن اهمیت‌های مذهبی و سیاسی به شخصیت او بود.

در جهان ادب «اهل قلم» ایرانی، استفاده بلاغی از مثال‌ها در تکریم شخص گیرنده یا فرستنده بدین منظور انجام می‌گرفت که فضایل یا اخلاقیاتی را برسانند. مثلاً جمشید، شاه افسانه‌ای، دادگری و نخوت را تداعی می‌کرد؛ ضحاک، شاه عرب، مظهر خودکامگی و همه‌دشمن‌پنداری بود؛ سلیمان خردمندی و نواندیشی را می‌رساند؛ اسکندر از درجه‌اعلای نبوغ در رزم‌آرایی حکایت می‌کرد؛ و امامان شیعه علی و حسین و جعفر صادق به ترتیب از شجاعت و شهادت و معرفت خبر می‌دادند. البته این امکان نیز منتفی نبود که شخصیت‌های اساطیری-تاریخی چند فضیلت را با هم داشته باشند، اما در این رمزگذاری بلاغی معمولاً از هر شخصیت صفت خاصی مراد بود.^[۸۲] نیز نباید از یاد ببریم که حاکمیت صفویه در اوایل تا حدود زیادی مبتنی بر احساسات انقلابی و منجی‌گرایانه بود و نیروی رسانای مجموعه‌هایی از نمادها و نشانه‌ها برای کسب حمایت از سلسله و خانواده بسیار اهمیت داشت. در مورد خاص صفویه، مسئله این بود که در چه زمانی و به چه صورتی، هنگامی که در قرن شانزدهم به نحوی کاملاً نامحسوس تغییر شکل و هویت مذهبی-سیاسی می‌دادند، دسته‌ای از نمادها را با دسته دیگری عوض می‌کردند.

این‌گونه تمثّل^۱ در بلاغت را تیموتی همپتن کاویده و طرز استفاده بلاغی

اومانیست‌هایی از قبیل اراسموس و مونتینی و سروانتس از مثال‌های دوران باستان کلاسیک و عهد عتیق توراتی را بررسی کرده است.^[۸۳] او به‌ویژه دربارهٔ «ستایش از نمونه‌های کهن خودباشی^۱ در سرتاسر ادبیات اندرزی اومانیست‌ها» سخن می‌گوید و می‌نویسد «یکی از کارکردهای تمثیل، برای ایجاد بهنجاری، ارائهٔ تصویرهایی از موردهای بی‌تناقض و از نظر ایدئولوژیکی برجسته‌ای است که وجود آن‌ها و زندگی آن‌ها هماهنگ با یکدیگر عمل می‌کنند.»^[۸۴] جولی اسکات میثمی دربارهٔ اهمیت اساسی این‌گونه تمثیل در بستر فرهنگ ایرانی در سده‌های میانه می‌نویسد «کارکرد تمثیل در ادبیات این نیست که با تقلیل فرد از ارزش او بکاهد؛ برعکس، تقویت این باور است که فرد می‌تواند برای قاعدهٔ کلی اعتبار بخرد.»^[۸۵] طنین این ملاحظات را بیش‌تر در این‌جا احساس می‌کنیم که می‌خواهیم دریابیم بلاغت دبیری چگونه برای نمایش مشروعیت سیاسی و مذهبی، هم در داخل ایران و هم در جهان اسلامی خارج، به‌کار می‌رفت. رفتار مثالی، یا عبرت، پیشاپیش از اجزای اصلی ساختار اندرزنامه‌های سیاسی و تاریخ‌نگاری‌ها در قرون میانه بود.^[۸۶]

در بلاغت دبیری، می‌دانیم که از روایت‌هایی نیز استفاده می‌شد، ولی معمولاً اشارات قالبی به شخصیت‌های اسطوره‌ای-تاریخی برای انتقال مجموعهٔ آرا و مفاهیم بزرگ‌تری از مجموعه‌ای بود که در مدح‌نامه‌های منظوم دربارهٔ منتقل می‌شد.^[۸۷] همچنان‌که نخستین ادیبان اومانیست مدرن از تجسم و اعمال کسانی مانند آینیاس^۲ و کورس و مارکوس آئورلیوس^۳ برای سرمشق گرفتن خود و به امید تهییج و تشویق خوانندگانشان به عمل و اقدام بهره می‌بردند، ادیبان دیوانی صفویه نیز به جمعیتی از شاهان و پهلوانان و پیامبران افسانه‌ای و تاریخی برای تبلیغ و بسط و دفاع از حاکمیت آن سلسله دسترس داشتند. بلاغت دبیری، از دیدگاهی وسیع‌تر، جزئی از یک سنت نیرومند در تمدن اسلامی عرب و ایرانی بود که نظریه‌های پادشاهی و کشورداری را برپایهٔ روایت‌هایی از رفتارهای

1. selfhood

2. Aeneas

3. Marcus Aurelius

مثالی سیاسی و مذهبی می‌دید.^{۸۸۱} وانگهی، اگر ما بدانیم که نخبگان سیاسی در حکومت درونی بر زبان و سخن و گفتار به مثابه ابزاری ضروری برای تبیین و دفاع از حاکمیت سهیم بودند، ارزش فهم بهتر رابطه میان بلاغت و دبیری برای دولت را در خواهیم یافت.

مطالعه‌ای درباره رابطه بلاغت دیپلماتیک و درباری با صورت‌بندی و تبیین مشروعیت دولت از ارزش فوق‌العاده‌ای برای واکاوی این دوره تلفیقی تاریخ ایران برخوردار خواهد بود، دوره‌ای که تاریخ نبوت به آسانی با حکایت‌های مجعول و حماسی از فلات ایران پیش از اسلام و صحرای آسیای میانه می‌آمیزد. اگر شاهان صفوی، اسماعیل و طهماسب و محمد خدابنده، و حتی عباس جوان، برای رساندن ایدئولوژی‌های دائم‌التغییر خود از مکاتبات داخلی و خارجی استفاده می‌کردند، به سبب آن بود که این متون بلاغی را بیش‌تر در قالب اخلاقی-سیاسی "ناصری" می‌دیدند. به عبارت دیگر، نخبگان دیوانی صفویه از سنت تعالیم خواجه نصیرالدین طوسی پیروی می‌کردند و به‌ویژه از علوم بلاغی در مقام وسیله‌ای برای تأمین و تضمین ثبات سیاسی در دولت یا کشور نمونه پاسداری می‌کردند. از این‌رو باید دانست که نوشتن نامه‌های دیپلماتیک در دیوان اعلا به اندازه فرستادن آن‌ها برای جهان اسلامی خارج اهمیت داشت.

آفرینش این اسناد به دست کارمندان دولت صفوی و بازبینی آن‌ها به وسیله مقامات بلندپایه‌ای مانند منشی الممالک (رئیس دبیرخانه) و وزیر، توأم با احتمال آن که این متون را با صدای بلند در جمع می‌خواندند، همه حکایت از آن می‌کند که مطالب دیپلماتیک نشروسیع و مخاطبان بسیاری در داخل و خارج داشتند. مهم‌ترین‌ها نامه‌های شاه را اغلب، میان اهل ادب و دبیران ولایات، رونویسی می‌کردند و نگه می‌داشتند و دست‌به‌دست می‌گرداندند. پس این متن‌ها نقش مهمی نیز در نشر داخلی توجیهات حکومت داشتند.^{۸۹۱} ما با طیف گسترده‌ای از ایدئولوژی‌ها در حکومت صفویه در سده شانزدهم مواجهیم و ملغمه‌ای که اهل قلم با نمادهای اساطیری و شخصیت‌های تاریخی ساختند در عین حال از خلاقیتی خبر می‌دهد که در تاریخ ایران اسلامی بی‌نظیر است. ایدئولوژی صفویه در قرن شانزدهم، هرچند دست‌وپاگیر و واهی بود، برای گذار آنان از

قالب یک نهضت منجی‌گرای محلی به سطح یک شاهنشاهی سیاسی اهمیت اساسی داشت. اثر حاضر مدعی است که بلاغت دبیری در دوره صفویه یکی از بهترین ابزارهای برجای مانده از آن دوران برای ردیابی و ترسیم این جریان‌های ایدئولوژیکی است.

سیاست‌ورزی در ایران عصر صفوی: ساختار و دامنه

محدوده زمانی اثر حاضر قرن شانزدهم است، از آغاز خیال‌پروری منجی‌گرایانه شاه اسماعیل جوان در احاطه ترکمن‌های غیور تا نخستین سال‌های حکومت موفق‌ترین فرمانروای صفوی، شاه عباس. در مورد این دوران به جرئت می‌توان گفت که متنوع‌ترین و پرتحرک‌ترین دوره از حیث کسب مشروعیت برای حکومت است و، به‌رغم تألیفات اخیر پژوهشگرانی مانند شعله کوئین و کاترین بابایان و ماریا شویپه^۱، توضیحات بیش‌تری می‌طلبند.^{۱۹۰} کتاب حاضر می‌کوشد نقبی بزند در ماهیت متغیر و چندوجهی مشروعیت صفویه در قرن شانزدهم و رابطه دیالکتیکی آن با بلاغت در اسناد اداری و مکاتبات خارجی که از طریق دبیرخانه صورت می‌گرفت.

این مطالعه با تمرکز بر آیین دبیری و نقش متولیان‌ش در این طرح عظیم دولتی در حکومت‌های مهم شاه اسماعیل، شاه طهماسب، شاه محمد خدابنده، و شاه عباس در جوانی خلأ نسبتاً بزرگی در مطالعات کنونی راجع به صفویه را پُر کند. انواع گوناگون نامه‌ها و فرمان‌های شاهنشاهی (مُنشآت، مکتوبات، فرامین) که در مجموعه‌های انشای دبیرخانه صفویه گرد آمده‌اند و همچنین نامه‌هایی از صفویه که در مجموعه‌های انشای عثمانی، گورکانی، ازبک، و دکنی موجود است کمک‌های ارزنده‌ای خواهند بود که هنوز کمابیش ناکاویده مانده‌اند. توجه محققانه به آیین دبیری و نامه‌نگاری در مطالعه‌های راجع به گورکانیان و عثمانیان دیده می‌شود.^{۱۹۱} ولی در مورد صفویه چندان علاقه‌ای به چشم نمی‌خورد.^{۱۹۲} جای امیدواری هست که کندوکاوی دربارهٔ مُنشآت صفوی، در

قالب پرسش‌های بزرگی در باب مشروعیت، هویت، و بیان بلاغی، با اقبال مخاطبان، اعم از متخصص و غیرمتخصص، روبه‌رو شود. برای علاقه‌مندان به بحث بی‌پایان بر سر هویت ایرانی و جایگاه صفویه در "روایت مستمر" قوم ایرانی، اثر حاضر دیدگاهی عرضه می‌کند که تاکنون کاوشی در آن انجام نگرفته است. هرچند ساختار کتاب به‌طور کلی ترتیب تاریخی دارد، بیش‌ترین کوشش در واکاوی مطالب دبیری صفویه و ترکیب دبیرخانه صفوی در رابطه‌اش با جریان‌های عمده سیاسی و مذهبی موجود به‌کار رفته است. هدف کتاب در خوانش‌های فیلولوژیکی و هرمنوتیکی متون دبیری خلاصه نمی‌شود؛ این سندهای انشا با گزارش وقایع و تحولات سیاسی و اداری همراه خواهد شد. از این‌رو ابعاد ظریف‌تری از داستان صفویه در قرن شانزدهم را به نمایش خواهد گذاشت و بردستگاه دولتی و چگونگی تکامل آن در این دوره نیز پرتو خواهد افکند. دو مجموعه بزرگ از نوشته‌ها، منشآت طوسی عبدالحسین طوسی و نسخه جامعۀ مراسلات اولوالالباب از ابوالقاسم حیدر بیگ ایواوغلو، وسیعاً در کنار مجموعه‌های اسنادی که عبدالحسین نوایی گرد آورده است مورد استفاده قرار گرفته‌اند. افزون بر مجموعه‌های بی‌امضا و آثار گمنامی درباره انشا، متون دبیری با ارزش ولی کم‌تر به‌کاررفته‌ای نیز در رویدادنامه‌های عمده دربار صفوی از قبیل خلاصه التواریخ قاضی احمد قمی یافت می‌شود. گفتنی است که تمرکز اثر حاضر بر نامه‌های دیپلماتیکی خواهد بود که از دبیرخانه صفویه به خارج فرستاده شده‌اند. انبوهی از حکم‌ها و اعلامیه‌ها (فرمان‌ها، منشورها، رقع‌ها، مثال‌ها) نیز در دست است که ما لزوماً بدان‌ها نخواهیم پرداخت. توجیه آن تا حدودی می‌تواند تأکید ما بر نیرومندترین بیانیه‌های دولت صفوی باشد که ترسلات رسمی شاهنشاهی است. احکام کم‌اهمیت‌تر، اگرچه برای مصرف داخلی مهم بودند، با همان ملاحظات اخلاقی-سیاسی انشا نمی‌شدند و لزوماً بهترین جولانگاه‌ها برای هنرنمایی در سخن‌سرایی به‌شمار نمی‌رفتند. بحث‌های اساسی درباره جوانب مشروعیت و استفاده از ادبیات اساطیری-تاریخی در این نوشته‌های روزمره نسبتاً نادر است. با این حال در اثر حاضر گاهی از فرمان‌های منحصر به فردی هم یاد خواهد شد که در چارچوب هنجاری آن ادبیات دولتی

نمی‌گنجند. برای پیش‌برد گزارش سیاسی و اداری، همچنين طيف وسیعی از منابع صفوی نیز که به‌تازگی منتشر شده‌اند، مانند تاریخ ایلچی نظام‌شاه از خورشاه بن قباد و جواهر الاخبار بوداق منشی، به کار خواهند آمد.

فصل اول — «شاهنشاهی آخرالزمان، ۹۰۷-۹۳۹/۱۵۰۱-۱۵۳۲» — دربارهٔ «ظهور» و حکومت شاه اسماعیل است و این‌که اسناد دبیرخانهٔ صفویان چگونه به ما کمک می‌کند گذار نهضت آن‌ها از شکل یک طریقت صوفی به قالب یک دولت شاهنشاهی را دریابیم و میزان تأثیر منش ستیزه‌جویانه و منجی‌گرایانهٔ اوایل حکومت صفوی در سال‌های پادشاهی اسماعیل را ببینیم. این فصل همچنین می‌کوشد نشان بدهد که داعیه‌های ایدئولوژیکی صفویه چگونه پس از جذب کامل دیوان‌سالاری تیموری در دهه‌های ۹۱۶ و ۹۲۷/۱۵۱۰ و ۱۵۲۰ دگرگون شد. این ادیبان دیوانی تیموری پیشین از بسیاری جنبه‌ها متولیان اصلی فرهنگ ادبی ایران اسلامی پس از حملهٔ مغول بودند و حمایت دربار صفوی از آن‌ها تحول کوچکی نبود. فصل دوم — «جهان‌شناسی‌های ناهمساز، ۹۳۹-۹۶۳/۱۵۳۲-۱۵۵۵» — به بررسی ورود فقیه بزرگ شیعه، کُرکی، به دربار شاه طهماسب و تأثیر حضور فزایندهٔ شیعیان عمل‌گرای اهل فقاقت در دبیرخانهٔ صفوی و تولیدات مکتوبش می‌پردازد. در دههٔ ۹۳۷/۱۵۳۰ قاموس منجی‌گرایانهٔ اوایل حکومت شاه طهماسب به حدّ محسوسی رنگ باخته بود و کارمندان دبیرخانه تشویق می‌شدند که نه‌تنها تشبیهات و استعارات ادبی بلکه اخبار و احادیث امامی را نیز در مکتوباتشان بیاورند. اما هم‌زمان، در دولت، شاهد رشد قدرت فرزندان خانواده‌های دیوانی ریشه‌دار هستیم، مردانی مانند قاضی جهان قزوینی که قشری‌گری خشک کُرکی را به چالش کشید. خواهیم دید که چگونه رقابت‌های فرهنگی و مذهبی در دبیرخانهٔ صفویه در این سال‌ها بالا گرفت.

فصل سوم — «توبهٔ دوم، ۹۶۳-۹۸۴/۱۵۵۵-۱۵۷۶» — دگرگونی دبیرخانه در پی تصمیم شاه به انتقال پایتخت از تبریز به قزوین را بررسی خواهد کرد و تحرک تازهٔ روحانیان را که با ایجاد شبکه‌های گوناگونی از قشر سادات در ایران پدید آمد نشان خواهد داد. سرانجام در فصل چهارم — «اعادهٔ حیثیت، ۹۸۴-۱۰۰۷/۱۵۷۶-۱۵۹۸» — به ساختار و رفتار دبیرخانه در حکومت شاه

اسماعیل دوم و سپس شاه محمد خدابنده خواهیم پرداخت و لااقل تا حدودی از اعادهٔ حیثیت این شاهان خواهیم گفت به سبب آن‌که بسیاری از بزرگ‌ترین ادیبان و مدیران و مورخان دورهٔ بعد، یعنی حکومت شاه عباس، تعلیم و تربیت و تجربیات اولیهٔ خود را در اواخر دههٔ ۱۵۷۰/۹۷۸ و دههٔ ۱۵۸۰/۹۸۹ به دست آوردند. در این فصل همچنین جهت‌گیری تازه در سبک و سیاق کار دولت در نخستین دههٔ زمامداری شاه عباس را خواهیم دید پیش از آغاز اصلاحات فراوان سیاسی و نظامی و اداری که در سه دههٔ پایانی دوره‌اش انجام داد.