دانشگاه تهران
دانشکده الهیات و معارف اسلامی

پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی

شاپا چاپی: ۷۹۰۶-۲۲۲۸

شاپا الکترونیکی: ۵۱۱۰-۲۶۴۵



خط علی بن احمد ورّاق

دانشگاه تهران
دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی

مجلهٔ علمی ـ پژوهشی

پژوهشنامهٔ تاریخ تمدن اسلامی

(مقالات و بررسی‌ها)

دورهٔ جدید
سال پنجاه و نهم، شمارهٔ اول
بهار و تابستان ۱۴۰۵

مجلهٔ علمی

پژوهشنامهٔ تاریخ تمدن اسلامی

(مقالات و بررسی‌ها)

دورهٔ جدید، سال پنجاه و نهم، شمارهٔ اول، بهار و تابستان ۱۴۰۵

صاحب امتیاز: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران
مدیر مسئول: عباس یزدانی
سردبیر: حسن حضرتی
ویراستار فارسی: زینب میرزایی

هیئت تحریریه:

محمدعلی اکبری	استاد دانشگاه شهید بهشتی
عثمان غازی اوزگودنلی	استاد دانشگاه مرمره ترکیه
احمد بادکوبه هزاوه	استاد دانشگاه تهران
علی بیات	دانشیار دانشگاه تهران
شهرام جلیلیان	استاد دانشگاه شهید چمران اهواز
حسن حضرتی	دانشیار دانشگاه تهران
سید احمدرضا خضری	استاد دانشگاه تهران
عبدالرسول خیراندیش	استاد دانشگاه شیراز
منصور صفت‌گل	استاد دانشگاه تهران
اصغر قائدان	دانشیار دانشگاه تهران
عباس قدیمی قیداری	استاد دانشگاه تبریز
رودلف پی.متی	استاد دانشگاه دلاویر آمریکا
محسن معصومی	دانشیار دانشگاه تهران
علیرضا ملایی توانی	استاد دانشگاه شهید بهشتی
سید جمال موسوی	دانشیار دانشگاه تهران

صفحه‌آرا: فاطمه هادی

نشانی دفتر مجلات تخصصی: تهران، تقاطع خیابان شهید مفتح و خیابان شهید استاد مطهری، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی
کدپستی: ۱۵۷۶۶۱۳۱۱۱ **صندوق پستی:** ۴۴۱۱-۱۵۷۶۶ **تلفن:** ۴۲۷۶۲۱۵۱ **دورنگار:** ۴۲۷۶۲۹۷۱
نشانی پایگاه: http://jhic.ut.ac.ir **نشانی الکترونیکی:** jhic @ut.ac.ir

این مجله بر اساس مجوز شماره ۳/۱۱/۲۷۹۵۳ مورخ ۱۳۸۹/۷/۱۹ کمیسیون بررسی نشریات وزارت علوم، تحقیقات و فناوری حائز درجهٔ علمی ـ پژوهشی شده است.

مجلهٔ *پژوهشنامهٔ تاریخ تمدن اسلامی* در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام(ISC)	https://isc.ac
مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری	https://ricest.ac.ir
پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی	www.sid.ir
پایگاه نشریات الکترونیکی دانشگاه تهران	https://journals.ut.ac.ir
پرتال نشریات علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری	https://journals.msrt.ir
آرشیو ملی دیجیتال نشریات علمی ایران	https://iranjournals.nlai.ir
پایگاه مجلات تخصصی نور	www.noormags.com
بانک اطلاعات نشریات کشور	www.magiran.com
پرتال جامع علوم انسانی	

راهنمای تدوین مقاله برای مجلّهٔ *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*

۱. مقاله باید شامل قسمت‌های زیر باشد: عنوان، چکیدهٔ فارسی، کلیدواژه‌ها، مقدمه، شرح موضوع، نتیجه‌گیری، فهرست منابع و چکیدهٔ انگلیسی.
۲. چکیدهٔ فارسی مقاله در حد یک پاراگراف (حداکثر ۲۵۰ کلمه) و چکیدهٔ انگلیسی ترجمهٔ چکیدهٔ فارسی باشد.
۳. عنوان مقاله کوتاه، گویا و بیان‌کنندهٔ محتویات مقاله باشد.
۴. مقاله در محیط Word 2010 یا نسخه‌های جدیدتر آن با فونت B Mitra معمولی و اندازه قلم ۱۳ حروف‌نگاری شود، از **۶۰۰۰ کلمه** بیشتر نباشد و قوانین نگارش و تایپ رعایت شود.
۵. فهرست منابع به ترتیب حروف الفبا (بدون شماره یا علامت‌گذاری) و به شرح زیر آورده شود (بر اساس APA7):

کتاب: نام خانوادگی (اَشْهر)، نام (سال چاپ). *عنوان کتاب*[ایتالیک] (نام مترجم یا مصحّح). شمارهٔ چاپ. نام ناشر.

برای نمونه: زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۹۲). *تاریخ مردم ایران*. امیرکبیر.

مقاله: نام خانوادگی، نام (سال چاپ). عنوان مقاله. *نام مجله*[ایتالیک]، *دوره*(شماره)، شمارهٔ صفحات مقاله در مجله.

برای نمونه: معصومی، محسن و حسینی، سید مصطفی (۱۴۰۰). زرتشتیان و جنبش‌های ایرانی در سده‌های نخستین اسلامی. *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۵۴(۲)، ۳۶۱-۳۸۴.

۶. درج ارجاعات به منابع در متن به صورت (نام اشهر مؤلف، سال: جلد/ صفحه) آورده شود مثال: (رازی، ۱۳۸۲: ۲/ ۷۹).
۷. ارجاعات توضیحی، مانند صورت لاتین کلمات، شرح اصطلاحات و غیره در پانویس آورده شود.
۸. تنها مقاله‌هایی قابل بررسی است که حاصل پژوهش بدیع بوده، قبلاً منتشر نشده باشد و نویسنده متعهد به نشر آن‌ها در جای دیگر نباشد. ضمناً مقاله‌هایی که برای بررسی و چاپ برای این مجله فرستاده می‌شوند، نباید به طور هم‌زمان برای مجله‌های دیگر فرستاده شوند.
۹. چنانچه مقاله‌ای چند نویسنده داشته باشد، ارسال مقاله، تمام مکاتبات و مسئولیت مقاله با نویسندهٔ مسئول است.
۱۰. حق ردّ یا قبول و نیز ویراستاری مقاله‌ها برای مجله محفوظ است و دفتر مجله از استرداد مقاله‌های دریافتی معذور است.
۱۱. مسئولیت صحت و سقم مقاله به لحاظ علمی و حقوقی بر عهدهٔ نویسنده است. نقل و اقتباس از مقاله‌های مجلهٔ *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی* با ذکر مأخذ آزاد است.
۱۲. ترتیب مقالات در مجله بر اساس تاریخ پذیرش مقالات است.
۱۳. در صورت چاپ، یک نسخه از مجله به نویسنده(ها) اهدا خواهد شد.

فهرست

♦ **تاریخ‌نگاری در متون فرقهٔ آذرکیوانی: از آغاز تا برآمدن اسکندر**
افسانه حنائی، روزبه زرین‌کوب.....۱-۲۵

♦ **مکتب در فرآیند تکامل: تاریخ‌نگری نظریهٔ «علمای ابرار»، خوانش‌ها و نقدهای آن**
سید کمال کشیک‌نویس رضوی.....۲۶-۴۴

♦ **تاریخ‌نگاری و مشروعیت: برساخت خرد سیاسی در مواجههٔ عباس بن عبدالمطلب و عبدالله بن عباس با سه امام نخست شیعه**
محمد تقوی.....۴۵-۷۲

♦ **سازوکارهای انتقال علوم ریاضی در سنت استاد - شاگردی (سدهٔ سوم تا پنجم هجری)**
طاهره شریف‌زاده، احمد بادکوبه هزاوه.....۷۳-۹۹

♦ **توصیف تاریخی جدید چیست؟**
علی‌رضا ملائی توانی.....۱۰۰-۱۲۴

♦ **در جست‌وجوی وحدت گمشده: رحله ابن جُبَیر و تمنّای وحدت خلافت اسلامی در سدهٔ ششم هجری**
امیرحسین کرمانی، بهمن زینلی.....۱۲۵-۱۴۴

♦ **بازخوانی هویت مذهبی ایرانیان پیشاصفوی از خلال گفتمان صوفیه: بررسی موردی جایگاه چهار خلیفه نخست پیامبر در مهم‌ترین طرق صوفیانه عصر تیموری**
مصطفی گوهری فخرآباد، مجتبی سلطانی احمدی، زهرا سیافی.....۱۴۵-۱۶۴

♦ **تحلیل نشانه‌های بصری نقشه‌ها در نسخ جغرافیایی دورهٔ اسلامی: مطالعهٔ موردی سه نسخه از کتاب *المسالک و الممالک* اصطخری (سده ٤ – ١٠ ه.ق.)**
علیرضا طاهری، رعنا محمدزاده.....۱۶۵-۱۹۲

♦ **ابن‌هیثم و بازتعریف استقراء در علوم طبیعی: گذار از قیاس ارسطویی به برهان تجربی**
نعیم شرافت، زهرا قمی اویلی.....۱۹۳-۲۱۶

♦ **زردشتیان در بغداد؛ جستاری در مناسبات زردشتیان و خلفای اسلامی تا سدهٔ پنجم هجری**
حمیدرضا دالوند.....۲۱۷-۲۵۰

♦ **بررسی روند تغییرات در نگرش اجتماعی زائران ایرانی اربعین حسینی: بررسی موردی از ١٤٠١ تا ١٤٠٤**
ناصر باقری مقدم، امیر حاج‌سلمانی.....۲۵۱-۲۷۱

♦ **شکل‌گیری، توسعه و عناصر کالبدی بازار سیرجان (سعیدآباد) در بستر فضایی شهر از دورهٔ قاجار تا معاصر**
زینب افضلی، راضیه شول‌افشارزاده، ستار خالدیان.....۲۷۲-۳۰۳

University of Tehran
Faculty of Theology and Islamic Studies
Iranian Journal for the History of Islamic Civilization
Print ISSN: 2228 - 7906
Online ISSN: 2645 - 5110

Historiography in the Texts of the Azarkivani Sect: From the Beginning to the Rise of Alexander

Afsaneh Hanaei[1], Roozbeh Zarrinkoob[2]✉

1. MA Student in Ancient Iranian History, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran (afsaneh.hanaei@ut.ac.ir)
2. Corresponding Author, Assistant Professor of History Department, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran (zarrinkoobr@ut.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 12 May 2026
Received in revised form: 24 Mayt 2026
Accepted: 06 June 2026
Published online: 21 October 2026

Keywords:
Alexander,
Azar Kayvani Texts,
Desatir,
Ideal Prophet-King,
Sacred Historiography,
Zoroaster

ABSTRACT

The historiography of the Azar Kayvani sect, unlike traditional chronicles and the mere chronological recording of events, is based on a solid foundation of the integration of myth, theology, and mysticism. Aiming to explain the features of the historiography of ancient Iran in the texts of the Azar Kayvani sect, this study examines how the Azar Kayvanians established a link between events in terrestrial history and the sacred cosmic order through textual analysis of the sect's texts and an examination of their representation of Iran's past. The findings indicate that, in the intellectual framework of this sect, Iranian history is regarded not merely as a sequence of material events, but as a realm for the manifestation of the divine plan of destiny and the inseparable connection among the three concepts of *farr-e īzadī* (divine glory), kingship, and the *Āyin-e Bozorgābād*. By creating prehistoric dynasties such as the Mahabadis, Jayanians, and Yasanians, and by offering esoteric and mystical reinterpretations of prominent figures and groups such as the Pishdadians, Kayanids, Zoroaster, and Alexander, the Azar Kayvanians present a transhistorical model of history. Within this explanatory framework, the rise and fall of dynasties are explained not solely by political and material causes, but also in terms of illuminationist concepts and the moral quality of rulers' actions. Ultimately, this mode of historiography can be regarded as a deliberate, identity-oriented response to the cultural and political crises resulting from the fall of the Sasanian Empire. Through the use of prophetic literature and the integration of ancient Iranian heritage with esoteric teachings, the Azar Kayvanians sought to reconstruct and revive authentic Iranian ideals in a new form, thereby ensuring Iran's cultural and spiritual continuity within the framework of a sacred history.

Cite this article: Hanaei, A. & Zarrinkoob, R. (2026). Historiography in the Texts of the Azarkivani Sect: From the Beginning to the Rise of Alexander. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, *59*(1), 1-25.
DOI: 10.22059/jhic.2026.414321.654646

© The Author(s).
DOI: 10.22059/jhic.2026.414321.654646

Publisher: University of Tehran Press.

پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی
دانشگاه تهران
دانشکده ادبیات و معارف اسلامی
شاپا چاپی: ۷۹۰۶-۲۲۲۸
شاپا الکترونیکی: ۵۱۱۰-۲۶۴۵

تاریخ‌نگاری در متون فرقهٔ آذرکیوانی: از آغاز تا برآمدن اسکندر

افسانه حنائی[۱]، روزبه زرین‌کوب[۲]✉

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران باستان، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: afsaneh.hanaei@ut.ac.ir
۲. نویسندهٔ مسئول، استادیار گروه تاریخ، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: zarrinkoobr@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۲
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۳/۰۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۶
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۲۹

کلید واژه‌ها:
اسکندر، تاریخ‌نگاری قدسی، دساتیر، زردشت، متون آذرکیوانی، پیامبر ـ شاه‌آرمانی.

چکیده

تاریخ‌نگاری در فرقه آذرکیوانی، برخلاف وقایع‌نگاری‌های سنتی و ثبت صرف سال‌شمار رویدادها، بر بنیانی مستحکم از تلفیق اسطوره، الهیات و عرفان استوار است. این پژوهش با هدف تبیین مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری ایران باستان در متون این فرقه، با اتکا به رویکرد تبیینی به بررسی این پرسش کلیدی می‌پردازد که آذرکیوانیان چگونه میان وقایع تاریخ گیتایی و نظام قدسی کیهانی پیوند برقرار کرده‌اند. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که در منظومه فکری این فرقه، تاریخ ایران تنها توالی رویدادهای مادی نیست، بلکه عرصه‌ای برای تجلی طرح تقدیر الهی و پیوند ناگسستنی میان مفاهیم سه‌گانه «فرّه ایزدی»، «نهاد پادشاهی» و «آیین بزرگ‌آباد» تلقی می‌شود. آذرکیوانیان با ابداع سلسله‌های پیشاتاریخی نظیر مه‌آبادیان، جیانیان و یاسانیان و بازخوانی رمزی و عرفانی شخصیت‌های برجسته‌ای چون پیشدادیان، کیانیان، زردشت و اسکندر، الگویی فرازمانی از تاریخ ارائه می‌دهند. در این چارچوب تبیینی، صعود و سقوط سلسله‌ها نه براساس علل سیاسی و مادی صرف، بلکه ذیل مفاهیم اشراقی و کیفیت کنش‌های اخلاقی شهریاران تبیین می‌گردد. در نهایت، این شیوه از تاریخ‌نگاری را می‌توان واکنشی هویت‌محور و آگاهانه به بحران‌های فرهنگی و سیاسی ناشی از سقوط ساسانیان دانست. آذرکیوانیان با بهره‌گیری هوشمندانه از ادبیات پیشگویانه و تلفیق میراث ایران باستان با آموزه‌های باطنی، در صدد بازسازی و احیای آرمان‌های اصیل ایرانی در قالبی نوآیین برآمده‌اند تا بدین‌وسیله تداوم فرهنگی و معنوی ایران را در بستر یک تاریخ قدسی تضمین کنند.

استناد: حنائی، افسانه و زرین‌کوب، روزبه (۱۴۰۵). تاریخ‌نگاری در متون فرقهٔ آذرکیوانی: از آغاز تا برآمدن اسکندر. *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۵۹(۱)، ۱-۲۵.
DOI: 10.22059/jhic.2026.414321.654646

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.
DOI: 10.22059/jhic.2026.414321.654646

مقدمه

نقطهٔ آغاز شکل‌گیری و فعالیت جریان فکری–مذهبی فرقهٔ آذرکیوانی را می توان اواخر سدهٔ ۱۱ه.ق. در نظر گرفت. این نام از نام بنیان‌گذار آن، یعنی «آذرکیوان دین‌مرد زردشتی»، گرفته شده است. آذرکیوان که بدعت‌گذاری در دین زردشتی بود، در سده‌های دهم و یازدهم هجری از شیراز به شمال هند یا به‌طور دقیق‌تر به شهر «پتنه» مهاجرت کرد؛ زیرا این شهر مرکز روحانیت و یکی از مراکز قدیمی مذهب بودا و عرفان بود. او در آنجا با استفاده از زبانی ساختگی، به دین‌سازی مشغول شد که در نهایت، پیروانی در ادیان زردشتی، اسلام، مانوی، مزدکی، بودایی، مسیحی و یهودی یافت.

اوضاع سیاسی–مذهبی ایران در دورهٔ صفویان و هند در دورهٔ گورکانیان که از سوی مغولان بر آن حکومت می‌شد، شرایط را برای مهاجرت آذرکیوان و ساخت دینی ترکیبی فراهم کرد. بنابراین مهاجرت آذرکیوان و پیروانش به هند نه‌تنها گریز از محدودیت‌های ایران صفوی، بلکه انتخابی آگاهانه برای حضور در محیطی فرهنگی، غنی و نسبتاً آزاد بود؛ محیطی که امکان پیگیری علایق فکری و مذهبی آنان را فراهم می‌کرد (خیراندیش، ۱۳۹۱: ۶). از این فرقه متونی با عنوان‌های *دساتیر*، *دبستان مذاهب*، *شارستان چهارچمن*، *فرازستان*، *جام کیخسرو*، *زردست افشار*، *زنده‌رود*، *خویشتاب* و *زورهٔ باستانی* باقی مانده است. در این متون، نکات درخور توجهی دربارهٔ تاریخ ایران باستان آمده است که نمونه‌ای از آنها را نمی‌توان در متون دینی اوستایی و پهلوی یا در دیگر متون تاریخی ایرانی یافت. این متون نکات تازه‌ای دربارهٔ تاریخ ایران باستان، از آفرینش گیتی و سلسله‌های مه‌آبادیان، جیانیان، یاسانیان، پیشدادیان و کیانیان تا زردشت، اسکندر و ساسانیان، دربردارند و زمینهٔ پژوهش‌های بسیار را فراهم می‌کنند.

تاریخ‌نگاری ایرانی پس از اسلام عمدتاً زیر سیطرهٔ الگوهای وقایع‌نگاری سال‌شمارانه و تاریخ‌نگاری‌های رسمی متأثر از سنت‌های اسلامی–عربی بوده است. با این‌حال، در لایه‌های پنهان‌تر اندیشهٔ ایرانی، جریان‌هایی پدید آمدند که با رویکردی باطنی و اشراقی به بازخوانی گذشتهٔ ایران باستان پرداختند. یکی از بحث‌برانگیزترین این جریان‌ها، فرقهٔ آذرکیوانی است که در دورهٔ صفویان و گورکانیان، سیمایی منحصربه‌فرد از تاریخ‌نگاری ارائه داد. مسئلهٔ اصلی این پژوهش آن است که تاریخ‌نگاری در متون آذرکیوانی، نظیر *دساتیر*، *شارستان چهارچمن* و *دبستان مذاهب*، از چارچوب‌های متعارف زمان خطی و گزارش واقع‌گرایانه فراتر رفته و به الگویی از تاریخ قدسی و اساطیری بدل شده است. درحالی‌که بیشتر پژوهش‌های تاریخی بر جنبه‌های زبان‌شناختی یا نقد اصالت متون آذرکیوانی تمرکز کرده‌اند، ساختار و منطق درونی تاریخ‌نگاری این متون، در پیوند با مفاهیمی چون فرّه ایزدی، آیین بزرگ‌آباد و اخلاق کیهانی، مغفول مانده است. ازاین‌رو، این پرسش اساسی مطرح می‌شود که آذرکیوانیان با چه سازوکاری میان رویدادهای تاریخی و مفاهیم رمزی و باطنی پیوند برقرار کرده‌اند؟ این نوع تاریخ‌نگاری، چگونه به عنوان واکنشی هویتی در

برابر بحران‌های ناشی از گسست‌های تاریخی ایران عمل کرده است؟ واکاوی این مسئله می‌تواند زوایای تاریکی از چگونگی تداوم اندیشهٔ ایران‌شهری را در قالب‌های نوآیین روشن سازد.

پیشینهٔ پژوهش

بررسی سیر مطالعات پیرامون فرقهٔ آذرکیوان و منظومهٔ فکری آن نشان می‌دهد که پژوهشگران این حوزه را می‌توان در دو جریان کلی دسته‌بندی کرد: جریان نخست که بر اصالت‌سنجی زبانی و منبع‌شناختی متمرکز بوده و جریان دوم که در دهه‌های اخیر به سمت تحلیل‌های تبارشناسانه و محتوایی گام برداشته است.

در دستهٔ نخست، ابراهیم پورداود (۱۳۲۶ ش.) در جستار «دساتیر»، یکی از نخستین مواجهه‌های علمی و نقادانه با متون آذرکیوانی را رقم زد. او با اتخاذ رویکردی زبان‌شناختی، ساختگی بودن زبان دساتیر را به اثبات رساند و بر گسست بنیادین میان سال‌شماری‌های ابداعی این متن با حقایق تاریخی ایران باستان پای فشرد. با این وجود، نقد پورداود عمدتاً در سطح لغوی و ریشه‌یابی واژگانی متوقف ماند و از واکاوی این پرسش که چرا و با چه هدفی چنین زبانی ابداع شده است، بازماند. در مرحله‌ای دیگر، محمد معین (۱۳۳۶ش) در پژوهش جامع خود با عنوان «آذرکیوان و پیروان او»، کوشید تصویری همه‌جانبه‌تر از این فرقه در جغرافیای فرهنگی هند ترسیم کند. معین با رویکردی ادبی، افزون بر جنبه‌های زبانی، به زیست‌جهان پیروان آذرکیوان و کتاب‌شناسی آثار آنان نیز توجه نشان داد. با این حال، تحقیق وی به‌رغم ارزش منبع‌شناسی، همچنان از تبیین کارکردی این روایات در بستر تاریخ‌نگاری آن روزگار بازماند و بررسی‌های تاریخی او از سطح گزارش‌های توصیفی فراتر نرفت. در همین سیاق، محمد قزوینی (۱۳۴۵ ش.) در یادداشت‌های خود، دغدغهٔ اصلی را بر محور هویت‌شناسی نویسندهٔ *دبستان مذاهب* و انتساب این اثر قرار داد. قزوینی با نگاهی سنتی به منبع‌شناسی، بدون ورود به لایه‌های درونی و گزارش‌های تاریخی متن، صرفاً به بازتاب آرای متناقض دربارهٔ کیستی مؤلف بسنده کرد.

گذار به دوران تحلیل‌های ساختارمند و تبارشناسانه با آثار فتح‌الله مجتبائی محقق گردید. وی در مدخل «آذرکیوان» در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی* (۱۳۷۴ ش.)، چارچوبی دقیق از نظام عقیدتی و پیوندهای فرقه‌ای آذرکیوانیان ترسیم نمود. مجتبائی در مطالعات بعدی خود در *دانشنامه جهان اسلام* (۱۳۹۱ ش.)، ذیل مدخل‌های «دبستان مذاهب» و «دساتیر»، ضمن تأکید بر ساختگی بودن ساختارهای زبانی، به درهم‌تنیدگی گزارش‌های تاریخی با ایدئولوژی‌های هویت‌ساز اشاره کرد. او به درستی نشان داد که چگونه این متون در سده یازدهم هجری، بستری برای نوعی بازاندیشی در هویت ایرانی فراهم آورده‌اند. در ادامه این مسیر، حمیدرضا دالوند (۱۳۹۲ ش.)، در پژوهش خود با عنوان «میراث فرقهٔ آذرکیوانی»، به تداوم برخی بن‌مایه‌های فرهنگی ایران باستان در

آثار آنها اشاره کرده است. با این حال، در مقاله حاضر برخلاف رویکرد متن‌شناختی ایشان، تمرکز بر تحلیل روش‌شناسی تاریخ‌نگاری ایران باستان از آغاز تا برآمدن اسکندر در این فرقه است. فرزانه گشتاسب (۱۴۰۰ ش.) در اثر خود با عنوان *آذرکیوان: زندگینامه، آثار و عقاید*، جامع‌ترین تلفیق از پژوهش‌های پیشین را ارائه داد. گشتاسب با واکاوی دقیق متون، به توصیف ظرایف کلامی و ادبی این فرقه پرداخت، اما در اینجا نیز تحلیل چرایی تولید سیستماتیک این تاریخ‌نگاری بدیل و نسبتی که با ضرورت‌های سیاسی و اجتماعی عصر صفوی و هند تیموری دارد، در سایه توصیف‌های متنی باقی ماند.

خلاء موجود در تمامی پژوهش‌های فوق، نادیده گرفتن تاریخ‌نگاری آذرکیوانی به مثابهٔ یک کنش سیاسی–فرهنگی هدفمند است. اکثر محققان این حوزه، متون آذرکیوانی را به عنوان انحرافی در تاریخ‌نگاری یا جعل زبانی نگریسته‌اند. درحالی‌که پژوهش حاضر، با تغییر الگو از توصیف لغوی و منبع‌شناختی به تبیین کارکردی، بر آن است تا نشان دهد این متون، فراتر از جعل، در واقع یک پروژهٔ آگاهانه برای بازسازی هویت ایران باستان بوده‌اند. این تحقیق تلاش می‌کند تا پیوند میان این گزارش‌های شبه‌تاریخی و نیازهای هویت‌طلبانهٔ ایرانیان مهاجر در شبه‌قاره را تبیین نموده و جایگاه این متون را در اندیشهٔ سیاسی و اجتماعی آن روزگار بازیابی کند.

آذرکیوان و فرقهٔ آذرکیوانی

آذرکیوان به سال ۹۴۲ ق. (۱۵۲۹م.) در فارس متولد شد (بهرام بن فرهاد، ۱۸۵۳: ۲۵۱،۳۸۴؛ مجتبائی، ۱۳۷۴: ۱/ ۲۴۷) و ۱۰۲۷ ق. (۱۶۱۹م.) در هند درگذشت (*دبستان مذاهب*،۱۳۶۲: ۳۱). او اندیشمند و احتمالاً موبدی زردشتی بود که با وجود اقامت در شیراز، به شهرهای دیگر ایران نیز سفر می‌کرد (گشتاسب، ۱۴۰۰: ۲۲). او سرکردهٔ متأخرین «آبادیان» و «آذرهوشنگیان» بود (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۶۱؛ *دبستان مذاهب*،۱۳۶۲: ۳۰). وی نسب خود را به بهمن، جمشید و نهایتاً به «مه‌آباد» می‌رساند (*دبستان مذاهب*، ۱۳۶۲: ۳۰؛ تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۳۸۵). نسب‌نامهٔ آذرکیوان را می‌توان نمونه‌ای ممتاز از کوشش‌های آگاهانه برای پیوند دادن یک شخصیت معنوی با تاریخ اسطوره‌ای و روایت‌های مقدس ایرانی دانست. در این تبارنامه ساختاری چندلایه مشاهده می‌شود؛ به‌طوری‌که بخشی از آن براساس نام آتشکده‌ها و بخشی دیگر بر بنیاد شخصیت‌های حماسی و اسطوره‌ای بنا شده است. این دو لایه در کنار یکدیگر، تباری قدسی می‌سازند که نه فقط جایگاه آذرکیوان را در مقام یک آموزگار معنوی برجسته می‌کند، بلکه کوششی برای تثبیت مشروعیت فرهنگی و دینی او در نظر پیروانش محسوب می‌شود. در واکاوی این نسب‌نامه، نخست باید به سلسله‌ای از نام‌ها توجه کرد که همگی با واژه‌ی «آذر» آغاز می‌شوند و در فرهنگ‌های فارسی نو

–به‌ویژه فرهنگ جهانگیری– به‌عنوان آتشکده‌های بزرگ ایران شناخته شده‌اند (جمال‌الدین انجو، ۱۳۵۱ :۹۶–۹۵؛ معین، ۱۳۳۶: ۲۷؛ گشتاسب، ۱۴۰۰: ۲۴).

در برخی متون فرقهٔ آذرکیوانی، او را ساکن اصطخر دانسته‌اند (*دبستان مذاهب*، ۱۳۶۲: ۳۲، ۴۰)؛ حال آنکه اصطخر در سدهٔ ششم هجری روستایی با جمعیتی کمتر از ۱۰۰ نفر بوده است (ابن‌بلخی، ۱۳۷۴: ۱۲۸) و در عصر عمادالدین مرزبان دیلمی نیز ویران شده بود. بر پایهٔ استدلال فرزانه گشتاسب، چنین انتسابی، همچون انتساب او به شاهان و حکیمان ایران باستان، جنبه‌ای نمادین دارد (گشتاسب، ۱۴۰۰: ۲۲). آذرکیوان در شیراز شاگردان و مریدانی همچون فرزانه بهرام بن فرهاد، نویسندهٔ کتاب *شارستان چهارچمن*، داشت (دبستان مذاهب، ۱۳۶۲: ۳۱، ۳۶؛ گشتاسب، ۱۴۰۰: ۲۲). ادوارد براون ضمن بررسی جریان‌های فکری عصر صفوی، از میرابوالقاسم فندرسکی یاد می‌کند و او را شاگرد آذرکیوان می‌داند (براون، ۱۳۳۵: ۱۹۴).

آذرکیوان در اوایل سدهٔ یازدهم هجری، در زمان اکبرشاه گورکانی، به همراه تنی چند از پیروانش به هندوستان مهاجرت کرد و در شهر پتنا ساکن شد؛ زیرا پتنا مرکزی مهم برای روحانیت و فلسفه و یکی از کانون‌های کهن آیین بودا و عرفان به‌شمار می‌رفت (شهمردان، ۱۳۶۰: ۱۸۸). آذرکیوان چهره‌ای نسبتاً مهجور، اما مهم در تاریخ اندیشهٔ ایرانی است و بررسی شخصیت و جایگاه او نه‌تنها برای شناخت یک نحله‌ی فکری خاص، بلکه برای درک تحولات فرهنگی ایرانیان در عصر صفوی اهمیت دارد. بااین‌حال، عبدالحسین زرین‌کوب بر این باور است که «آنچه از احوالات، تحصیلات و مسافرت‌های او نقل کرده‌اند، موجب حصول اطمینان به تاریخی بودن شخصیت آذرکیوان نمی‌شود» (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۳۶۹). وی همچنین وجود واژگان «دساتیری» و «زند و پازند» را در فرهنگ‌های فارسی، نوعی عیب و نقص می‌شمارد و کسانی چون شیبانی، هدایت، فرصت شیرازی، میرزا آقاخان کرمانی و ادیب‌الممالک فراهانی را به‌دلیل استفاده از این واژگان ساختگی، مورد نکوهش قرار می‌دهد (زرین‌کوب، ۱۳۴۱: ۳۴۹).

پژوهشگرانی چون هانری کربن معتقدند که آذرکیوان از نظر واژگان، مفاهیم و روش‌شناسی تحت تأثیر مکتب اشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی بوده و آثار او را پاسخی زردشتی به شیخ اشراق می‌دانند (کربن، ۱۳۹۲: ۵۶۱)؛ کرباسیان با تحلیل رساله‌های *خویشتاب*، *زردست افشار* و *زنده‌رود*، بر این باور است که بن‌مایه‌های فلسفی این آثار (مانند واجب‌الوجود، عقل و نفس) بیش از آنکه متأثر از آیین زردشت یا نقطویه باشد، برآمده از آرای مشائی و اشراقی است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان آنها را در زمرهٔ آثار اشراقی دانست که از منابعی چون دانشنامهٔ علایی و شرح المواقف بهره برده‌اند. با این حال، وی رسالهٔ *زوره* را به دلیل ترکیب باورهای گنوسی، مزدکی و زردشتی، اثری متمایز و متفاوت از سایر تألیفات آذرکیوانی قلمداد می‌کند (کرباسیان، ۱۴۰۳: ۲۲۳–۲۲۷).

دبستان مذاهب گواهی بر انتشار فلسفهٔ اشراقی است؛ چنانکه فرزانه بهرام بن فرهاد نویسندهٔ *شارستان چهارچمن*، آثار سهرودی را ترجمه کرده است (کربن، ۱۳۹۲: ۴۱۱)؛ در همین زمینه، دالوند با تکیه بر شواهد موجود، استدلال می‌کند که غلبهٔ دانش اسلامی و صوفیانه بر آگاهی‌های دینی زردشتی در اثر فرزانه بهرام بن فرهاد، او را در زمرهٔ عارفان مسلمان قرار می‌دهد. پیوند نزدیک او با محافل علمی شیعه و شخصیت‌هایی چون شیخ بهایی، در کنار تسلط وافرش بر آموزه‌های قرآنی و کلامی، عملاً وجههٔ زردشتی او را در حاشیه قرار داده است (دالوند، ۱۳۹۲: ۲۴۳). از آثار منسوب به آذرکیوان می‌توان به منظومهٔ «مکاشفات» اشاره کرد که از کتاب *جام کیخسرو* باقی مانده است (*دبستان مذاهب*،۱۳۶۲: ۳۲)، اما مودی اشاره دارد که موبد خداجوی آن را به دستور آذرکیوان تألیف کرد و در ۱۸۴۸م در بمبئی به چاپ رساند (Modi, 1932: 288).

کتاب *دساتیر* نیز به احتمال قوی از ساخته‌های اوست و برخی قدمت آن را بیش از ۳۵۰ سال نمی‌دانند؛ زیرا تفسیر نگاشته‌شده بر متن دساتیر، گویای زمانهٔ آذرکیوان است. از این رو، آشکار است که این زبان فارسی ساختگی باید متعلق به روزگار صفویان باشد و پیشگویی‌های آن دربارهٔ وقایع هم‌زمان با آذرکیوان نیز بر ساختگی بودن آن صحه می‌گذارد (پورداود، ۱۳۵۵: ۲۹). به نظر می‌رسد مترجم کتاب باید همان نویسندهٔ اصلی آن باشد؛ زیرا ظاهراً زبان ساختگی *دساتیر* را تنها خالق آن می‌دانسته است (مجتبایی، ۱۳۹۱ب: ۱۷/۶۵۸). ملا فیروز در مقدمهٔ *دساتیر*، با به‌کارگیری لحنی ستایش‌آمیز خطاب به سر جان ملکم، نه‌تنها به دنبال حامی سیاسی برای نشر اثر خود بود، بلکه تلاش کرد تا میان دانش شرق‌شناسی مدرن (ملکم) و متون کهن پارسی (دساتیر)، نوعی پیوند و هم‌سویی ایجاد کند (Mulla Firuz,1818,1/ Dedication section).

پژوهشگران با بررسی منابع هندی، چینی، عبری، سریانی، ارمنی، مصری، یونانی و فارسی، کوچک‌ترین سندی که گواه درستی مطالب یا زبان دساتیر باشد، نیافته‌اند (پورداوود، ۱۳۵۵: ۲۰). حتی محمدعلی فروغی در نامه‌ای به انجمن زردشتیان یزد تصریح می‌کند که دساتیر کتابی ساختگی است و به‌هیچ‌روی با دین و آیین زردشتی پیوند و خویشی ندارد (همو: ۲۴). مصطفوی در اثر خود به مواردی اشاره می‌کند که در هند و ایران، توسط استعمار، پیامبران یا ادیان جعلی ترویج شده‌اند؛ او ادعا می‌کند کتاب‌هایی مانند *دساتیر آسمانی* و *دبستان مذاهب* به عنوان متونی آسمانی از لندن به ایران منتقل شدند، اما با درایت افرادی چون امیرکبیر، مردم ایران از این توطئه‌ها آگاه شدند (مصطفوی، ۱۳۷۰: ۶). بااین‌حال، او عمدتاً بر منابع قاجاری و قرن نوزدهم تکیه کرده است؛ حال آنکه زمان واقعی پیدایش فرقهٔ آذرکیوانی و نگارش *دساتیر*، قرن شانزدهم و هفدهم میلادی (دورهٔ صفوی و گورکانی) است. درنتیجه، او با استناد به منابع دورهٔ قاجار، به قضاوت دربارهٔ پدیده‌ای می‌پردازد که دو قرن پیش‌تر شکل گرفته است.

آگاهی ما از زندگی آذرکیوان عمدتاً مبتنی بر روایت‌هایی است که پیروانش در متونی همچون *دساتیر*، *شارستان چهارچمن* و *دبستان مذاهب* از او ارائه داده‌اند؛ هرمان اته در بررسی متون منثور عرفانی که در هند

تألیف شده‌اند، کتاب *دبستان مذاهب* را یکی از نمونه‌های برجستهٔ آثار عرفانی مهاجران ایرانی برمی‌شمارد. (اته، ۱۳۵۶: ص ۱۴۶)؛ ذبیح‌الله صفا خاطرنشان می‌کند که نویسندهٔ *دبستان مذاهب* سعی دارد چهره‌هایی نظیر ناصرخسرو را در ذیل حکمت باستان و اندیشه‌های خود بازتعریف کند تا بدین وسیله، مشروعیتی تاریخی و ادبی برای آموزه‌های نوپدید خود فراهم آورد (صفا، ۱۳۶۹: ۴۴۵، ۴۵۱). حتی سر ویلیام جونز، این اثر را آموزنده‌ترین کتاب فارسی نامیده است (Shea & Troyer, 1943: Dedication section).

نویسندهٔ *دبستان مذاهب* ناشناس است و خود را با عناوینی نظیر «صحیفه‌نگار» یا «نامه‌نگار» خطاب می‌کند (*دبستان مذاهب*، ۱۳۶۲: ۶۷؛ مجتبائی، ۱۳۹۱ الف: ۳۵۰). جونز و گلادوین معتقدند این کتاب توسط مسافری مسلمان و اهل کشمیر، به نام محسن فانی سروده شده است (Gladwin, 1789: 87)، اما ونس کندی و ویلیام ارسکین در پژوهش‌های خود، نظر ویلیام جونز را مردود دانستند (Erskin, 1819: 2/374). از سوی دیگر، احتمال داده شده است که مؤلف، میر ذوالفقار اردستانی، معروف به «ملا موبد» یا «موبدشاه» باشد (Askari, 1977: 85-104). ریو، ملا محمدامین را نویسند، کتاب می‌داند (Rieu, 1966:1/142)؛ ترویر، کیخسرو اسفندیار را مؤلف اثر می‌دانست (بهرام بن فرهاد، ۱۸۵۳: ۵۱۹؛ آئین هوشنگ،۱۸۷۸ :۲؛ Troyer, 1943: Dedication section Shea &) و نجفی برزگر نیز نویسنده را میرزا ذوالفقار آذرسانی، معروف به موبد، معرفی می‌کند (*دبستان مذاهب*، ۱۳۹۲: ۱۴).

منابع و الگوهای متون آذرکیوانی

بن‌مایه‌های زردشتی یکی از خاستگاه‌های متون آذرکیوانی است (مجتبائی، ۱۳۹۲: ۳۵۱) که در کالبدی بازآفرینش‌شده و صبغه‌ای عرفانی تجلی می‌یابند. پژوهشگرانی چون آئوکی، مدی و دیگران بر این باورند که آذرکیوان از دستوران و روحانیان زردشتی ایرانی بوده است (Modi, 1932: 1; Dhalla,1963:461-469; Aoki, 2001a: 273). *دساتیر* با معرفی پیامبرانی پیش‌از زردشت، بر سنتی زردشتی صحه می‌گذارد که بر تداوم نبوت و تجدید آیین کهن توسط وی استوار است. برخلاف منابع پهلوی که اسکندر را با صفت «گجسته» (ملعون) و عامل انهدام دین می‌شناسند، *دساتیر* با رویکردی مشابه *شاهنامه*، لحنی تند علیه او ندارد؛ تا جایی که برای وی پندنامه نیز تدوین کرده است (Mulla Firuz,1818:1/223؛ *دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۹۰). این قرابت نشان می‌دهد آذرکیوانیان به‌جای منابع پهلوی، تاریخ ملی را از دریچهٔ *شاهنامه* نگریسته‌اند. مؤید این ادعا، ایجاز مفرط در ذکر اخبار اشکانیان در هر دو منبع است. همچنین شخصیت آذرساسان نخست، بازنمایی ساسان فرزند دارا در *شاهنامه* است و ساسان پنجم نیز با بازگشت از هند و وصلت در اصطخر، نیای اردشیر محسوب می‌شود. (فردوسی، ۱۳۸۴: ۱۳۹؛ گشتاسب، ۱۴۰۰: ۲۵)

هرچند شاکلهٔ ظاهری متون آذرکیوانی بر عناصر پیشااسلامی استوار است، اما ابتنای آنها بر آموزه‌های اسلامی، به‌ویژه عرفان و تشیع باطنی، غیرقابل‌انکار می‌نماید. استناد مستقیم به آیات قرآنی نظیر «لقد ارسلنا نوحاً...»[۱] و احادیثی چون «تخلقوا باخلاق‌الله...»[۲] و «ومن یقتل مؤمنا متعمدا...»[۳] در *شارستان چهارچمن* (بهرام بن فرهاد، ۱۸۵۳: ۲، ۱۰، ۱۵)، مبین پیوندی ساختاری با منابع دینی اسلام است. به‌کارگیری اصطلاحات تخصصی همچون «نور محمدی»، «ولایت» و «مهدی (ع)» (همو: ۱۰) نیز نشانگر درهم‌تنیدگی این متون با عرفان شیعی است. افزون بر این، انگاره‌هایی چون معراج روح و سلسله‌مراتب تجلی انوار، آشکارا از مشرب ابن‌عربی (همو: ۱۲) و سنت تصوف فارسی (سنایی، عطار و مولوی) در سطوح بلاغی و محتوایی وام گرفته شده‌اند. تأثیرپذیری از متون کلاسیک فارسی نیز در این میان برجسته است؛ چنانکه نویسندهٔ *شارستان چهارچمن* ضمن بهره‌گیری از تاریخ طبری (همو: ۱۸)، در تبیین تبارشناسی پادشاهان، کیومرث را به تأسی از *شاهنامه* نخستین پادشاه (و نه نخستین انسان) برمی‌شمارد (همو: ۲۳)، اما گهگاه از مه‌آباد می‌گوید و خود را صریحاً پیرو دین آبادی می‌خواند (همو: ۲۴۳). همچنین در نسب‌نامه‌ی آذرکیوان، از «آذرساسان» یاد شده است که با پنج ساسان ذکرشده در شاهنامه قابل قیاس است (فردوسی، ۱۳۸۴: ۱۳۹؛ گشتاسب، ۱۴۰۰: ۲۵). با این حال، پارادوکس انتساب به دین‌آبادی و اشاره به ادوار کیهانی که در منابع زردشتی و اسلامی بی‌سابقه است، فرضیه تأثیرپذیری از سنت‌های بودایی و هندویی در شمال هند (پتنه) را تقویت می‌کند (معین، ۱۳۳۶: ۲۵). در همین راستا، میرزا آقاخان کرمانی قاطعانه محتوای *دبستان مذاهب* و *شارستان چهارچمن* را اقتباسی از کتب هندوان نظیر مهابهارت، بید و شاستر می‌داند (میرزا آقاخان کرمانی، ۱۳۸۷: ۵۴).

تاریخ و فرهنگ ایران باستان در تاریخ‌نگاری آذرکیوانیان

متون این فرقه با بهره‌گیری از منابع اسطوره‌ای، تاریخ‌نگاری سنتی و مفاهیم عرفانی، چهره‌ای فرازمانی از ایران ترسیم می‌کنند که به‌زعم آنان، دوران حقیقت و نور بوده است. تحلیل این نگرش از منظر تاریخ‌نگاری نشان می‌دهد که متون آذرکیوانی در پی ساختن نوعی تاریخ مقدس بوده‌اند که در آن، گذشته ابزاری برای معنابخشی به حال و آینده تلقی می‌شود. اگرچه مفهوم تاریخ قدسی در سنت‌های فکری مختلف دیده می‌شود، اما مقایسه رویکرد آذرکیوانیان با نمونه‌های دیگر، به درک ویژگی‌های منحصربه‌فرد آن کمک کند. در این میان، با اشاره به دوران یاسانیان و گذشت ۹۹ سال از حاکمیت آنان، متن وارد فاز تاریخی می‌شود.

---

۱. سوره عنکبوت (آیه ۱۴)؛ سوره هود (آیه ۲۵) و سوره اعراف (آیه ۵۹): ...و به راستی، نوح را به سوی قومش فرستادیم.

۲. خود را به اخلاق الهی بیارایید و از شما می‌خواهم که ناآرامی خود را بهبود بخشید.

۳. سور نساء (آیه ۹۳): ترجمه: (و هر کس عمداً مؤمنی را بکشد، کیفرش دوزخ است که در آن ماندگار خواهد بود...).

این تاریخ‌نگاری کاملاً بر مبنای اسطوره‌ای است؛ چنان‌که یاسانیان نماد حاکمان صالح‌اند و با افول آنان، جامعه دچار فساد و آشوب می‌شود؛ افولی که در نهایت به قتل شاهان آرمانی و سلطهٔ تندباران (ستمکاران) منجر می‌شود (Mulla Firuz,1818: 1/129؛ دساتیرآسمانی، ۱۴۰۰: ۵۰).

آیین بزرگ‌آباد، حکمت ازلی و نظام ایرانشهری در اندیشهٔ آذرکیوانی است که بر پیوند لاهوتی دین و دولت و الگوی پیامبر–شاه استوار است (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۱۹۷؛ ملکم، ۱۳۷۹: ۱۰؛ *دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۵۸). این آیین، معرفتی اشراقی و مبتنی بر شهود باطنی است که مشروعیت سیاسی را بر مدار خرد، زهد و فرّ ایزدی تعریف کرده و معیارهای کیفی را بر وراثت صرف مقدم می‌شمارد (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۲۲۶؛ *خویشتاب*، ۱۳۹۳: ۳۹؛ *زردست افشار*، ۱۳۹۳: ۵۹). در قرائت آذرکیوانی از تاریخ دینی ایران، زردشت در مقام احیاگر آیین بزرگ‌آباد ظهور می‌کند؛ شخصیتی که مأموریت او بر پایهٔ یک نظام معرفت‌شناختی سه‌گانه (تجربه‌های خواب، نیمه‌خواب و بیداری کامل) استوار است. بزرگ‌آباد به مثابهٔ ستون فقرات تمدن ایرانی، حتی فاتحانی چون اسکندر را ملزم به تبعیت از راستی و دانش‌جویی می‌کند تا تداوم نظام قدسی را از کیانیان تا ساسانیان تضمین نماید (Mulla Firuz,1818: 1/224؛ *دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۹۱). در نهایت، می‌توان نتیجه گرفت که آیین بزرگ‌آباد، همان حکمت مشروعیت‌ساز ایرانی است که با پیوند میان دین و دولت، قدرت زمینی را به راستی آسمانی مشروط می‌سازد.

مِه‌آبادیان

میرزا آقاخان کرمانی، آبادیان را یکی از اقوام آرین، مشتمل بر چرکس‌های قفقاز و ممتزج با ترکان اسلامبول معرفی می‌کند (میرزا آقاخان کرمانی، ۱۳۸۷: ۴۸) و وجه‌تسمیه آنان را تقارن آغاز زراعت و آبادانی جهان با این قوم می‌داند (همو: ۳۶). طبق مندرجات *دبستان مذاهب* و *دساتیر*، تکوین جهان از نسل مِه‌آباد[1] و همسرش در پایان «مهین‌چرخه» آغاز شده است (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۵۹؛ *دبستان مذاهب*، ۱۳۶۲: ۹؛ *دساتیرآسمانی*، ۱۴۰۰: ۲۴). مه‌آباد که در مقام آموزگار تمامی پیامبران است (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۵)، مأموریتی الهی برای تربیت این قوم یافته است (ملکم، ۱۳۷۹: ۷). *دساتیر* به مثابهٔ کتابی وحیانی بر مه‌آباد، در جایگاه نخستین انسان و پیامبر–شاه، نازل شده است (جلال‌الدین میرزا، ۱۳۵۵: ۹/۱؛ *دبستان مذاهب*، ۱۳۶۲: ۱۰؛ *دساتیرآسمانی*، ۱۴۰۰: ۲۸). در سپیده‌دم این دوره، بشر فاقد نظام شریعت، سیاست و مدنیت بود، اما مه‌آباد در پرتو الطاف قدسی، فرّ ایزدی و بصیرت در نظم طبیعت، حیات اجتماعی را بنیان نهاد. *دساتیر* در این باره تصریح می‌کند: «آغاز مردمان از تو شود و همه از نژاد تو آیند و تو پدر همه باشی.» (*دساتیرآسمانی*، ۱۴۰۰: ۲۴). با هدایت او، بشر به شناخت کانی‌ها، نباتات و تسخیر قوای فلکی دست یافت که

1. Meh-ābād

ثمرهٔ آن ابداع کشاورزی، استخراج فلزات، صنعت ابزارسازی و شهرسازی در سایهٔ طبقه‌بندی اجتماعی بود. این فرآیند را می‌توان نماد تکوین تمدن در کیهان‌شناسی عرفانی این نحله تلقی کرد (*دبستان مذاهب*، ۱۳۶۲: ۹؛ *دساتیرآسمانی*، ۱۴۰۰: ۴–۲۵).»

در ساختار کیهان‌شناسی سیاسی این فرقه، مه‌آباد در مقام نخستین پیامبر–شاه الگویی را پی ریخت که ظهور سیزده وَخشور (پیامبر) در پی او، بیش از هر چیز بر استمرار و اصالت شریعت نخستین تأکید داشت؛ زیرا تعالیم ایشان در کلیت خود، تداوم‌بخش و مؤید آیین مه‌آبادی تلقی می‌شد (*دبستان مذاهب*، ۱۳۶۲: ۱۰). این تسلسل اقتدار که در بستر وراثت تداوم می‌یافت، در نهایت با آباد آزاد به یک نقطه عطف در گذار از اقتدار سیاسی به زهد باطنی رسید؛ یعنی جایی که منصب سلطنت در پیشگاه آیین یکتاپرستی رنگ باخت. این عصر در ذهنیت تاریخی این فرقه، نماد تلاقی شکوه مادی و کمال تمدنی است که در آن رونق اقتصادی و معماری قصرهای بلند، با تعالی روحانی پیوند خورده بود. با این حال، در ثبت کمی این سلسله، نوعی تشتت آرا در منابع دست دوم مشاهده می‌شود؛ چنانکه ملکم تعداد کل پیامبر–شاهان مه‌آبادی را ۱۳ تن (ملکم، ۱۳۷۹: ۷) و جلال‌الدین میرزا این زنجیره را شامل ۱۵ تن برمی‌شمارد (جلال‌الدین میرزا، ۱۳۵۵: ۱۰/۱).

جیانیان

انگارهٔ ظهور جی‌افرام[1] به عنوان احیاگر آیین، نشان‌دهندهٔ یک تطبیق‌گرایی آگاهانه میان باورهای مهدوی در تشیع و آموزهٔ سوشیانت در آیین زردشتی است؛ این نجات‌باوری با رویکردی پیش‌گویی‌محور، علاوه بر پیوند با گذشته، مشروعیت آیین را در افق آینده نیز تضمین می‌کند (Mulla Firuz,1818: 1/49؛ *دساتیرآسمانی*، ۱۴۰۰: ۳۰). همچنین، گزینش عدد چهارده برای پیامبران آبادی که همگی در امتداد مه‌آباد تعریف می‌شوند، ضمن بازتولید الگوی قدسی چهارده معصوم در تشیع، جنبه‌ای تمدن‌ساز و آفریننده به خود می‌گیرد؛ به طوری که نام آباد در اینجا نمادی از رسالت اصلاح‌گری و آبادگری در نظام فکری این فرقه است. انزوای آباد آراد و فروپاشی نظم متعاقب آن، فراتر از یک واقعهٔ تاریخی، تحلیلی از تراژدی انحطاط و پایان عصر زرین است؛ به‌طوری که ناپدیدشدن او، تمثیلی از استتار حکمت الهی در برابر مردم نالایق و متناظر با مفهوم غیبت در تشیع یا پنهان‌زیستی سوشیانت است (Mulla Firuz,1818: 1/52؛ *دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۳۲). بنا به گفته کربن رویدادهای روحانی در یک الگوی پیشرفت خطی قرار نمی‌گیرند، بلکه در حوزه‌ای هستند که گذشته، حال و آینده را به‌طور هم‌زمان در بر می‌گیرد (Corbin, 1991: 122). از این دیدگاه، زمان نه به صورت کمی، بلکه به گونه‌ای کیفی و چرخه‌ای دیده می‌شود (Corbin,1960: 266). ظهور جی‌افرام به عنوان منجی، نشان‌دهندهٔ استقلال نهاد دین از قدرت است؛ زیرا او از دل پارسایی فردی و انتخاب الهی برمی‌خیزد، نه صرفاً از مشروعیت نسبی. طبق نظر جولی اسکات

1. Jyāfrām

میثمی، تاریخ‌نگاری دورهٔ اسلامی بر تطبیق و مشابهت‌سازی استوار نیست (میثمی، ۱۳۹۱: ۱۳). بنابراین ابداعات آذرکیوانیان را باید تلاشی برای کسب مشروعیت از طریق پیوند زدن حال به الگوهای کهن دانست. در متون آذرکیوانی، تأکید بر جانشینی او به معنای تثبیت الگوی پادشاهی قدسی است که در آن، مشروعیت بر صلاحیت معنوی استوار است و کمال یا آراستگی آیین فرسنداج[1]، تنها در سایه این پیوند میان نبوت و سلطنت محقق می‌شود (Mulla Firuz,1818: 1/54؛ تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۶؛ *دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۳۳).

آیین آبادیان و نظام باشکوه‌شان درهم شکست و مردمان به وحشی‌گری و آشوب بازگشتند؛ گویی جهان از ساحت نظم به وادی زور بازو فرو افتاده بود. بنا بر این روایت، بخشی از دانایان و بزرگان که «کتاب بزرگ آبادیان» را نگاه داشته بودند، در پی چاره‌جویی، به دیدار جی‌افرام بن آباد آزاد شتافتند (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۶۹)؛ مردی که از اخلاف پیامبران نخستین و از مهین‌وخشوران (پیامبران) دانسته می‌شد و در انزوای کوه‌های دور می‌زیست (*دبستان مذاهب*، ۱۳۶۲: ۱۱).

تقسیم‌بندی آجامیان به دو طایفه، جیان و شائیان که جی‌افرام، جی‌آلاد[2] و شای‌کِلیو[3] از این طایفه هستند؛ طایفه دوم یاسانیان و گلشائیان است که کیومرث از این طایف می‌آید، ساختاری تبارشناسانه برای پیوند میان اسطوره و تاریخ فراهم می‌آورد (میرزا آقاخان کرمانی، ۱۳۸۷: ۵۵ ؛ *زنده رود*، ۱۳۹۳: ۹۲). نام جی‌افرام نمادی از بازگشت به امر قدسی پس از یک دورهٔ فترت است؛ امتناع اولیهٔ او از قدرت و سپس پذیرش آن به فرمان الهی، بر تقدم تکلیف بر تمایل در الگوی رهبری آذرکیوانی تأکید می‌کند. در ادامه، حاکمیت جی‌آلاد و عصر اسپار سال،[4] با نوعی خردگرایی وجودی پیوند می‌خورد؛ آنجا که عقل به عنوان غایت کمال واجب‌الوجود، حد نهایی مراتب هستی تعریف می‌شود. این رویکرد، شخصیت‌های تاریخی را به مقام هادیان فرّه‌مند ارتقا می‌دهد که رسالتشان تبیین کیهان‌شناسی در جامه اقتدار سیاسی است (*خویشتاب*، ۱۳۹۳: ۳۳). نکتهٔ کلیدی در این تاریخ‌نگاری، وجود فواصل طولانی و اعصار سپری شده میان این

1. Fersendāj
2. Jyālād
3. Shai-kilīv

۴. یک، ده، صد، هزار
«سلام» (صدهزار)
«شمار» (صد سلام)
«اسپار» (صد شمار)
«راده» (صد اسپار)
«اراده» (صد راده)
«راز» (صد اراده)
«آراز» (صد راز)
و سرانجام «بی‌آراز» (صد آراز)

شاهان است؛ این گسست زمانی نشان می‌دهد که پیوستگی افرادی چون شای‌کلیو، جی‌آلاد و گلشاهی بر پایهٔ خلافت روحانی و استمرار معنوی استوار است (*دبستان مذاهب* ، ۱۳۶۲: ۱۱).

یاسانیان

با به قدرت رسیدن یاسان پس از شای‌مِهبول[1] (Mulla Firuz,1818: 1/90؛ تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۵۳؛ *دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۴۵)، الگوی عزلت و بازگشت به عنوان راهبردی برای بازیابی مشروعیت تکرار می‌شود؛ پارسایی و زیرکی یاسان، او را در مقام وخشوری (پیامبری) قرار می‌دهد که انزوای او واکنشی به غلبهٔ فساد و بازگشتش به قدرت، پاسخی به ضرورت اعادهٔ نظم قدسی است. پس از او، یاسان‌آجام این زنجیرهٔ حاکمیت معنوی را تداوم بخشید (همو: ۱۲–۱۳). این دوره که به لحاظ کرونولوژی تاریخی، معادل یک سلام سال (صد هزار سال) دانسته شده، نشان‌دهندهٔ ابعاد کلان و فراتاریخی زمان در نگاه این فرقه است (جلال‌الدین میرزا ، ۱۳۵۵، ۱۴/۱).

گِلشاهیان

در جهان‌بینی آذرکیوانی، گلشاه[2] به عنوان منجی آیین یاسان و مظهر احیای شریعت از زبونی ظهور می‌کند؛ مقامی که با اتکا به سنت‌های نجات‌باور ایرانی، او را از یک پیامبر عادی فراتر برده و به الگوی انسان کامل بدل می‌سازد (Mulla Firuz,1818: 1/105؛ *دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۴۹). خیزش او براساس وحی الهی برای انسجام نسل‌های پراکنده، منجر به اعطای لقب ابوالبشر (پدر مردمان پسین) به وی شد؛ زیرا بازماندگان نبردها همگی از تبار او بودند. نبرد نمادین گلشاه با دیوان در واقع تقابل با اقوام ستیزه‌جو است، با این تفاوت که در این مسلک، دیوسیرتی با معیار اخلاق زیستی سنجیده می‌شود؛ به‌طوری که تمامی کیش‌های قائل به ذبح جانوران بی‌آزار، ملهم از دسیسه‌های دیوان تلقی می‌گردند (*دبستان مذاهب*، ۱۳۶۲: ۱۳). در نظام فکری آذرکیوانی، کیومرث به عنوان نخستین انسان و حکیم بنیان‌گذار، در صدر زنجیرهٔ هوشنگ، تهمورس و جمشید قرار می‌گیرد؛ چهره‌هایی که هم‌زمان واضعان حکمت و شریعت بوده و جایگاهشان در حدفاصل اسطوره و فلسفه، بازتاب‌دهندهٔ تلازم کیهان‌شناسی و مشروعیت پادشاهی در ایران باستان است (بهرام بن فرهاد، ۱۲۷۰: ۲۲). این متون با همسان‌پنداری گلشاه و کیومرث، آگاهانه او را از مقام اسطوره‌ای پدر بشر به جایگاه تاریخی پدر ایرانیان انتقال می‌دهند (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۹۳) تا بستری برای بازتولید آرمان‌های موعودگرایانه فراهم کنند. تبدیل مردمان جانورخو به شهروندانی قانون‌مدار توسط او، یادآور

1. Shai-Mehbūl
2. Gilshāh

بازسازی نظم کیهانی (اشه) در برابر آشوب (دروج) است و گلشاه را در قامت مؤسس تمدن، در کنار زردشت و فریدون می‌نشاند (*دساتیرآسمانی*، ۱۴۰۰: ۵۱). در این تقابل اخلاقی، دیوان نماد خشونت‌گرایی‌اند و معرفی قاتل سیامک از تبار ایشان، ارجاعی صریح به شخصیت ضحاک در *شاهنامه* است (فردوسی، ۱۳۶۶: ۵۵).

نزول کتاب آسمانی بر کیومرث (گلشاه) و گزینش فرزندان و اخلاف او – از سیامک و هوشنگ تا کیخسرو به مقام پیامبری، نشان‌دهندهٔ استمرار سلسله‌مراتب قدسی قدرت در سنت آذرکیوانی است. ادغام زردشت و آذرساسان در این تبار معنوی (*دبستان مذاهب*، ۱۳۶۲: ۱۳؛ *زردست افشار*، ۱۳۹۳: ۵۷–۶۰)، تلاشی برای ایجاد یک وحدت تاریخی–الهیاتی است که در آن، تمامی پیامبران تداوم‌بخش شریعت مه‌آباد تلقی می‌شوند. در این میان، جایگاه زردشت به عنوان وخشور سیمباری (پیامبر رازگو) حائز اهمیت است؛ زیرا تفاوت‌های ظاهری آیین او با مه‌آباد، از طریق منطق تأویل، نوعی بیانی رمزی از همان حقیقت واحد شمرده می‌شود. سرانجام، این پیوستگی معنوی در قالب چهار طبقه شاهان گلشاهی (پیشدادیان، کیانیان، اشکانیان و ساسانیان) صورت‌بندی شده است تا مشروعیت سیاسی تاریخ ایران، با تبارشناسی وحیانی پیوند بخورد (جلال‌الدین میرزا، ۱۳۵۵: ۱/۱۶؛ *دبستان مذاهب*، ۱۳۶۲: ۱۳).

پیشدادیان

در خوانش آذرکیوانی، چهره‌های نمادین و نیمه‌تاریخی از کیومرث و سیامک تا تهمورس دیوبند (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۱۰) و سلسله‌های بعدی، فراتر از حاکمان سیاسی، به عنوان کسانی تصویر شده‌اند که دیدگاه‌های صائب و حدس‌های درستشان، برخاسته از الهام الهی قلمداد می‌گشت. کیومرث و اخلافش به عنوان ابوالبشر، نه تنها پیشوایان دینی، بلکه بنیان‌گذاران عقلانیت تمدنی قلمداد می‌شوند که تمامی ارکان سامان‌مندی اجتماعی –از نظام عدالت و مراتب خدمات تا علوم، فنون و موسیقی – محصول تشریع آن‌هاست. این روایت با رویکردی باستان‌گرایانه، رونق گیتی را مدیون این طایفهٔ فرخنده می‌داند (همو: ۸۷) و وضعیت کنونی تمدن را تنها بقایای ناچیزی از آن آرایش نخستین و از دست رفته توصیف می‌کند (*دبستان مذاهب*، ۱۳۶۲: ۱۴). در این نظام ارزشی، استثنا کردن چهره‌های منفی نظیر ضحاک، ابزاری است برای تأکید بر پیوند ذاتی پادشاهی با کردار نیک و پارسایی. تجمیع مقامات انبیا و اولیا در این شاهان که با اقدامات تمدنی نظیر ساخت دماوند و اصطخر و ابداع آیین‌هایی چون جشن سده توسط کیومرث در چهل سال سلطنتش تجلی می‌یابد (جلال‌الدین میرزا ، ۱۳۵۵: ۱/۲۰)، نشان‌دهندهٔ الگوی پیامبر–شاه در اندیشهٔ آذرکیوانی است.

بازسازی مجدد اسطوره‌های شاهنامه‌ای در قالب دینی به شکل سیامک، پسر گلشاه، دوست خدا است. هوشنگ (از تبار شاهان پیشدادی)، پیامبری است که مأمور زنده داشتن آیین گلشاه می‌شود؛ در واقع، *شاهنامه* و کتاب *دساتیر* در اینجا به‌طرزی بدیع تلفیق شده‌اند (*دساتیرآسمانی*، ۱۴۰۰: ۵۲). در سنت آذرکیوانی سیامک فرزند گلشاه نه تنها در مقام پیامبری، بلکه در جایگاه واسطه‌ای میان انسان و سپهر برتر شناخته می‌شود. در نامهٔ منسوب به او، چنین آمده است: «ای سیامک پور گلشاه، تو پیامبر نزدیک منی» (همان: ۵۳). این گزاره مؤید آن است که سنت پیامبری در نظام فکری آذرکیوانیان، از نسب و تبار نژادی باستانی (مانند گلشاه) نشأت می‌گیرد. واژگانی چون «سپهر ششم»، «گردنده در خوشخواست» و «شیدنده و فروزندهٔ تو»(همان: ۵۲) بیانگر آن است که پیامبری، مرتبه‌ای کیهانی با پشتوانهٔ نوری (شید) دارد.

خطاب لاهوتی به سیامک در متن *دساتیر* مبنی بر انتقال از مرتبهٔ فرودین به افراز (Mulla Firuz,1818:1/117؛ *دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۵۴)، فراتر از یک مکالمه، نشان‌دهندهٔ فرآیند الوهیت‌یافتگی پیامبر در فرجام‌شناسی آذرکیوانی است؛ جایی که ایران باستان به مثابهٔ نمونهٔ مینوی بازسازی می‌شود. در این تداوم قدسی، هوشنگ به عنوان سومین پیامبر، با دریافت صفت آموزگار پیامبران آینده (*دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۵۶)، جایگاهی در نظام دانش ازلی می‌یابد که خرد را به صورت فرود از جهان بالایی دریافت می‌کند. تضاد میان این مقام مینوی و فرجام زمینی سیامک حائز اهمیت است؛ او که پس از عزلت‌نشینی پدر، با رویکردی دادگرانه به جهانداری مشغول بود (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۹۷)، سرانجام به دست دیوان از پا درآمد. با تاریخی‌گری نمادین، دیوان را از موجودات اساطیری به مردمان سرکش سیستان و ترکستان تعبیر می‌کند (جلال‌الدین میرزا، ۱۳۵۵: ۲۴/۱) تا تقابل میان مرکزیت متمدن ایران و آشوب پیرامونی را در قالبی الهیاتی تبیین نماید.

در تداوم شجره‌نامهٔ قدسی آذرکیوانی، هوشنگ به عنوان مظهر عدل و حکمت تثبیت می‌شود؛ شخصیتی که انتساب کتاب *جاویدان خرد* به او (ملکم، ۱۳۷۹: ۱۰)، نشان‌دهندهٔ پیوند تبار ایرانی با ریشه‌های حکمت ازلی است. پس از وی، تهمورس با دریافت فرمان لاهوتی برای استواری آیین بزرگ‌آباد (Mulla Firuz,1818: 1/129؛ *دساتیرآسمانی*، ۱۴۰۰: ۵۸)، حلقهٔ دیگری از این زنجیرهٔ وراثت کیهانی را تکمیل می‌کند؛ الگویی که در آن خرد، شید و فرّ به مثابهٔ یک ودیعهٔ الهی از پدر به پسر منتقل می‌شود (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۱۰۰). ظهور جمشید در این سلسله، نقطهٔ عطف تجلی مفاهیم ایرانشهری در بستر عرفانی است. نام او که به سبب درخشش روی نورانی، برگزیده شده (جلال‌الدین میرزا، ۱۳۵۵: ۵۹/۱)، آشکارا بازخوانی مفهوم شید شهریاری و فرّ شاهی در متون پهلوی (نظیر *خدای‌نامه*) است که اکنون در دستگاه الهیاتی آذرکیوانی با گزارهٔ «شید من بر روی تو است» (Mulla Firuz,1818: 1/138؛ *دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۶۱)، هویت پیامبرگونه یافته است. استقرار در پایتخت اصطخر و ساختاربندی جامعه به چهار طبقهٔ علما، کاتبین، سپاهیان و ارباب حرف، نشان‌دهندهٔ نقش او در تبیین نظم مدنی به مثابهٔ تکلیفی دینی است (ملکم،

۱۳۷۹: ۱۱). نکتهٔ تأمل‌برانگیز فقهی در این روایت، عدم منع خوردن گوشت جانور مرده توسط جمشید است (*دبستان مذاهب*، ۱۳۶۲: ۲۶)؛ گزاره‌ای که احتمالاً برای تبیین تطور تدریجی شریعت و حرکت به سوی آرمان گیاه‌خواری آذرکیوانی در متن گنجانده شده است تا جایگاه او را به عنوان پیامبر نور در فرآیند تکامل معنوی تثبیت کند (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۱۰).

در جریان فکری آذرکیوانی، جمشید با لقب «صنایع‌طراز»، صاحب‌مرتبهٔ صناعت حکمت است که وظیفهٔ تبیین فلسفی یگانگی واجب‌الوجود را بر عهده دارد (*خویشتاب*، ۱۳۹۳: ۳۶) و با رویکردی کلامی و استدلالی، بر منطق تکثر واجب تأکید ورزیده و توحید را از ساحت اسطوره به ساحت برهان ارتقا می‌دهد. این نظم با ظهور ده‌آک (ضحاک)، حاکم تازی‌تبار، دچار گسست می‌شود؛ شخصیتی که قتل پدران اسطوره‌ای توسط او (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۱۲۵)، نمادی از تقابل فرهنگی با بیگانهٔ بدآیین و تلاش برای تخریب بنیادهای توحیدی است. ظهور فریدون (آفریدون آبتین) به عنوان پیامبر اهریمن برانداز، نقطهٔ بازگشت به اصالت و احیای آیین کهن است (Mulla Firuz,1818: 1/155؛ *دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۶۶). او با نفی دوگانه‌انگاری، بار دیگر بر اصل نیاز همهٔ ممکنات به یک واجب واحد پای می‌فشارد (*خویشتاب*، ۱۳۹۳: ۳۷) و رسالت دینی را با سلطنت مقدس پیوند می‌زند (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۱۳۶). این تداوم که از نژاد کیومرث آغاز شده و از مسیر سیامک، هوشنگ، تهمورس، جمشید، فریدون، منوچهر و کیخسرو به زردشت نخست و در نهایت به آذر ساسان پنجم می‌رسد (*دبستان مذاهب*، ۱۳۶۲: ۱۳)، ساختاری را ترسیم می‌کند که در آن مشروعیت سیاسی همواره ذیل جانشینی پیامبرانه تعریف می‌شود.

در فرجام این روایت، پس از دورهٔ گذار ضحاک و سرکشی فرزندان فریدون، تور و سلم، منوچهر به عنوان وارث مشروع حکومت و پیامبری تثبیت می‌شود (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۱۴۶). تقسیم قدرت میان فرزندان فریدون در این متن (Mulla Firuz,1818: 1/163؛ *دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۶۹)، بازخوانی الهیاتی روایت‌های کهن ایرانی است تا نشان دهد که چگونه نظم کیهانی، پس از یک دورهٔ آشوب، مجدداً در کالبد تبار برگزیدهٔ ایرانی بازسازی و مستقر می‌گردد.

کیانیان

در فرجام‌شناسی سیاسی آذرکیوانی، کیخسرو صرفاً یک پادشاه نبود، او غایت تجسم الگوی پیامبر–شاه و نماد وارستگی قدسی است (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۱۹۷). تبار وی که از طریق سیاوش به پاکی و مشروعیت مطلق پیوند می‌خورد، در این متون با مفاهیمی چون فرّه ایزدی و ارتباط با سروش بازسازی شده تا نشان دهد قدرت سیاسی در ایران باستان، ریشه در نیروهای مینوی دارد (همو: ۲۶۸). دوری زاهدانهٔ کیخسرو از تعلقات دنیوی و پرهیز او از آمیزش جنسی، تصویری از یک پیامبر–شاه ارائه می‌دهد که با تمسک به آیین

بزرگ‌آباد، نهاد دین و دولت را به اوج کمال می‌رساند (Mulla Firuz,1818: 1/164؛ *دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۷۱–۷۰). این انتقال قدرت مشروع، با واگذاری هوشمندانهٔ فرّه از کیخسرو به لهراسپ تداوم می‌یابد که نشان‌دهندهٔ غلبهٔ معیارهای کیفی همچون خرد و کفایت سیاسی بر وراثت صرف است (*خویشتاب*، ۱۳۹۳: ۳۹؛ *زردست افشار*، ۱۳۹۳: ۵۹؛ تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۲۲۶). تداوم این زنجیرهٔ خرد از لهراسپ به گشتاسب، اسفندیار، بهمن و هما (*خویشتاب*، ۱۳۹۳: ۳۹–۴۰؛ *زردست افشار*، ۱۳۹۳: ۵۹–۶۰؛ تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۲۶۷–۲۷۰)، بازتاب‌دهندهٔ یک نظام پایدار جانشینی است که در آن آیین راستی به مثابهٔ ستون فقرات تمدن، از دورهٔ کیانی به نسل‌های بعدی منتقل می‌شود. این ساختار اسطوره‌ای، در واقع تلاشی است برای پیوند دادن حماسهٔ ملی با الهیات اشراقی، تا پادشاهی ایرانی را به عنوان ودیعه‌ای آسمانی و زوال‌ناپذیر معرفی کند (Mulla Firuz,1818: 1/171؛ *دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۷۳–۷۴).

زردشت

فرّه ایزدی در اندیشه‌های ایران باستان، عامل اصلی مشروعیت فرمانروایی به شمار می‌آمد و حاکمی که فاقد آن بود، شایستهٔ سلطنت نبود. در ادامه، پیوستگی تاریخی شاهان کیانی، لهراسپ به عنوان وارث فرّه و پادشاهی برگزیده معرفی می‌شود. هم‌زمان ظهور زردشت در دوران لهراسپ اتفاق افتاد، اما در *خویشتاب*، *فرازستان و شارستان چهارچمن*، در دوران گشتاسب روی داد (*خویشتاب*، ۱۳۹۳: ۳۹ ؛ تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۲۳۳) و این اتفاق نقطهٔ عطفی در تاریخ دینی ایران محسوب می‌شود که آیین تازه و کتاب اوستا را با ادعای کمال و پاکی کامل به ارمغان آورد. این پیوند میان سلطنت کیانی و پیامبری زردشت، نشان‌دهندهٔ استمرار سنت همبستگی نهاد دین و دولت در روایت‌های اسطوره‌ای ایران است.

در قرائت آذرکیوانی از تاریخ دینی ایران، زردشت در مقام احیاگر آیین بزرگ‌آباد ظهور می‌کند؛ شخصیتی که مأموریت او بر پایهٔ یک نظام معرفت‌شناختی سه‌گانه (تجربه‌های خواب، نیمه‌خواب و بیداری کامل) استوار است. این طبقه‌بندی، نشان‌دهندهٔ گذار آیین زردشتی از یک دین صرفاً مناسکی به یک حکمت اشراقی است که در آن آگاهی معنوی، ریشه در مراتب مختلف ادراک باطنی دارد. پیوند میان این دانش پیامبرانه با نهاد پادشاهی در گزینش چهره‌هایی چون گشتاسپ، اسفندیار و جاماسپ تجلی می‌یابد (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۱۳)؛ امری که بازتاب‌دهندهٔ استراتژی هم‌افزایی دین و دولت برای تحکیم شالوده‌های تمدن ایرانی است. از منظر فلسفهٔ تاریخ، این روایت با دوقطبی‌سازی هستی‌شناختی میان انسان خداپرست و دیوخوی، تبیینی اخلاق‌مدارانه از فرجام سیاسی حکومت‌ها ارائه می‌دهد (زورهٔ باستانی، ۱۳۹۳: ۱۷۴). در این الگو، پایداری پادشاهی معلول فضایلی چون دادگری، نرم‌خویی و حکمت است، در حالی که زوال قدرت، نتیجهٔ محتوم نادانی، خشم و دیوسیرتی تلقی می‌شود. این الگووارهٔ تاریخ‌نگاری، در پی آن است تا کل

صیرورت سیاسی ایران و جهان را در قالب نبرد میان خرد ایزدی و آشوب اهریمنی خلاصه کند و بدین‌سان، مشروعیت تاریخی را به صلاحیت اخلاقی پیوند بزند.

در متون فرقهٔ آذرکیوانی گشتاسپ به عنوان شاهی بزرگ و پاسدار آیین زردشت شناخته می‌شود که در دورهٔ حکومتش، ارتباطات فرهنگی و سیاسی با جهان بیرون از جمله روم برقرار بوده است (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۲۴۸). براساس این متون گشتاسپ پس از مشکلات داخلی و ناهنجاری‌های اجتماعی، به روم تبعید شد، اما به عنوان شاهی هنرمند و دانا به ایران بازگشت و اقدام به تدوین و انسجام *دساتیر* با همکاری موبدان نمود. این روند نشان‌دهندهٔ اهمیت حفظ و تحکیم آیین زردشتی و نهاد موبدان در دوره‌های بحرانی بوده است. همچنین نقش اسکندر مقدونی در تاریخ ایران به عنوان فاتحی که پس از فتح ایران به آیین و فرهنگ ایرانی احترام گذاشت (*دساتیرآسمانی*، ۱۴۰۰: ۷۸)، بازتاب تعاملات سیاسی و فرهنگی پیچیده بین ایران و غرب در آن زمان است که منجر به حفظ و انتقال دانش دینی و حکومتی شد.

اسکندر

در بازخوانی الهیاتی آذرکیوانی از عصر تلاطم مقدونی، ورود اسکندر به ایران (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۲۷۵) به مثابهٔ آغازگر هجرتی معرفتی تصویر می‌شود. در این الگو، ترجمهٔ متون دینی و رسمی ایران به زبان‌های یونانی و رومی، تلاشی آگاهانه برای صدور نظام دانایی ایرانی به حوزهٔ مدیترانه تلقی می‌گردد. نقش‌آفرینی گروه‌های باطنی همچون گشسپیان و نیرنودیان در انتقال این مکتوبات (*دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۷۹)، نشان‌دهندهٔ وجود یک هستهٔ سخت نخبگانی است که رسالت حفظ خرد جاویدان را در شرایط بحران سیاسی بر عهده داشتند. این تعامل، با بازگشت موبدان به یونان، ایران به عنوان مرجع معنوی جهان غرب بازشناخته می‌شود. در لایه‌ای دیگر، تثبیت سنت زردشتی تحت حمایت گشتاسپ و حضور جهانی شخصیت‌هایی چون چنگرنگاچه (در روایت *دساتیر*: شاگرد زردشت) در هند، ابعاد بین‌المللی این آیین را ترسیم می‌کند (همان: ۸۰). این پیوند ایران و هند، نشان‌دهندهٔ آن است که دانش مینوی ایرانی دارای خاصیت جهان‌شمولی است و فراتر از مرزهای جغرافیایی، وظیفهٔ استواری آیین راستی را دنبال می‌کند. این واسطه میان یزدان و موجودات، بازتاب‌دهندهٔ یک کیهان‌شناسی اشراقی است که در آن، شکوه خداوند از مجرای عقول و نیروهای میانی در جهان جاری می‌شود؛ دیدگاهی که نظم گیتی را بر پایهٔ هماهنگی دقیق میان ارادهٔ الهی و قوانین طبیعی استوار می‌سازد.

در حالی که تاریخ‌نگاری سنتی بر ویرانی تخت‌جمشید تأکید دارد، آذرکیوانیان بر انتقال دانش تمرکز می‌کنند. از نظر آنها، اسکندر حکمت ایرانی را در جهان پخش کرد. این یک تحلیلی تمدنی است که ایران

حتی در زمان اشغال، به دلیل غنای حکمی، بر ذهن اشغالگر پیروز می‌شود. ترجمهٔ متون به یونانی، در واقع ایرانی‌سازی تفکر غرب تلقی شده است.

در جریان فکری آذرکیوانی، مواجههٔ اسکندر با ایران از یک تهاجم ویرانگر به یک مأموریت الهی و بازگشت خانوادگی تغییر ماهیت می‌دهد. طبق روایات این سنت، پندنامه‌ای که به فرمان یزدان و توسط پیامبر زردشت برای اسکندر (فرزند داراب) فرستاده شد، سندی است بر مشروعیت آسمانی جهانگیری او (Mulla Firuz,1818: 1/223,224، *دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۹۰). در این پندنامه، اسکندر حکمرانی است که به ارادهٔ خداوند به قدرت رسیده و مکلف است آیین بزرگ‌آباد را به عنوان برترین کیش‌ها پاس بدارد و دانش‌جویی را سرلوحهٔ سلطنت خود قرار دهد. نکتهٔ شگرف در این روایت، تبیین علت دوری اسکندر از وطن است؛ او به سبب کارهای ناشایست برخی ایرانیان به روم برده شده بود، اما اکنون به او نهیب زده می‌شود که ایران خانهٔ او و سرزمین نیاکانش است و هرگز نباید بیگانگان را بر این خاک چیره سازد. این دستور صریح الهی، اسکندر را موظف به جبران خسارت‌های جنگی و خشنود کردن مردم نیک‌سیرت ایران می‌کند، زیرا در غیر این صورت، با بازخواست سخت ایزدی روبرو خواهد شد. در نهایت، این زنجیرهٔ هدایت با نوید ظهور ساسان به عنوان پیامبری دانا و درست‌کردار گره می‌خورد تا تداوم راه راستی را در کالبد تبار ساسانی تضمین کند (Mulla Firuz,1818: 1/225، *دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۹۱). آذرکیوانیان با لقب دادن فرزند داراب به اسکندر، یکی از بزرگترین چالش‌های تاریخ ایران (حمله مقدونی) را حل می‌کنند. اگر اسکندر یک بیگانه باشد، پادشاهی او لکهٔ ننگی بر دامان تاریخ است، اما اگر او فرزند داراب (شاه ایران) باشد، حملهٔ او پس‌گرفتن حق موروثی است. این رویکرد نشان‌دهندهٔ هوشمندی است که حتی فاتح بیگانه را در هضم فرهنگ خودی حل می‌کند تا تداوم نهاد سلطنت ایران آسیب نبیند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر براساس بررسی متون آذرکیوانی، به‌ویژه کتاب *دساتیر*، نشان می‌دهد که تاریخ‌نگاری این فرقه بر پیوندی گسست‌ناپذیر میان شأن پیامبر و مقام سلطنت استوار است. در بازهٔ زمانی اساطیری (از مه‌آبادیان تا اسکندر)، پادشاه در مقام انسان کامل و مجری قدرت لاهوتی، یگانگی دین و دولت را در عالی‌ترین شکل آن محقق می‌کرد. با این حال، هجوم اسکندر در این روایت، یک گسست هستی‌شناختی و آغاز عصر انحطاط قلمداد می‌شود که به انقطاع پیوستگی میان وحی و اقتدار سیاسی انجامید و شکوه ایرانشهری را به هبوط معنوی کشاند. در نهایت، این الگوی اسطوره‌پردازانه فراتر از یک روایت تاریخی، پروژه‌ای آگاهانه برای بازسازی هویت ایرانی و ایجاد مرجعیت مشروع برای پیروان فرقه است؛ رویکردی که با تقدیس دوران پیش از اسکندر، نوستالژی بازگشت به عصر طلایی را به عنوان راهکاری برای

برون‌رفت از بحران‌های فرهنگی دوران متأخر پیشنهاد می‌دهد. در واقع، آذرکیوانیان با تبدیل تاریخ به منظومه‌ای کیهانی، از رویدادهای گیتایی برای تبیین نظام‌های الهی بهره می‌گیرند. این شیوه، تاریخ را از یک ثبت وقایع، به ابزاری برای پیوند دادن فرّه ایزدی با نهاد پادشاهی بدل می‌کند تا از طریق بازخوانی سلسله‌های پیشدادی، بستری برای احیای آرمان‌های از دست رفته و بازسازی هویت جمعی در مواجهه با تزلزل‌های سیاسی و مذهبی فراهم آورند و از این طریق، تاریخ را به منشأ مشروعیت اخلاقی و سیاسی نوین بدل کنند.

منابع

ابن بلخی (۱۳۷۴ ش). *فارسنامهٔ ابن بلخی*. به کوشش رلند الین نیکسن و گای لسترنج. تهران: اساطیر.

اته، هرمان (۱۳۵۶ ش). *تاریخ ادبیات فارسی*. ترجمهٔ صادق رضا زاده شفق. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

احمدی، حسین و خیراندیش، عبدالرسول (۱۳۹۱ ش). آذرکیوانیان و تأثیر آنان بر باستان گرایی در تاریخ‌نگاری معاصر ایران. *تاریخ ایران*، ۵ (۷)، ۱-۳۰.

براون، ادوارد (۱۳۳۵ ش). *تاریخ ادبی ایران*.۴ جلد. ترجمهٔ غلامرضا رشیدیاسمی. تهران: کتابخانه ابن سینا.

بهرام بن فرهاد (۱۸۵۳ م). *شارستان چهارچمن*. به کوشش سیاوخش بن اورمزدیار یزدانی ایرانی. بمبئی.

پورداود، ابراهیم (۱۳۵۵ ش). دساتیر. *فرهنگ ایران باستان*. تهران: دانشگاه تهران.

تویسرکانی، اسماعیل بن محمدعلی (۱۸۹۴م). *فرازستان*. بمبئی.

جلال‌الدین میرزا قاجار (۱۳۵۵ ش). *نامهٔ خسروان*.۱جلد. تهران: فرورتی.

جمال الدین انجو، حسین بن حسن (۱۳۵۱ ش). *فرهنگ جهانگیری*. ۱ج. ویراسته رحیم عفیفی. مشهد: دانشگاه مشهد.

خویشتاب، *آیین هوشنگ* (۱۳۹۳ ش). گردآوری مانکجی لیمجی هوشنگ هاتریا یزدانی. به اهتمام هوشنگ شکری تبریز: مولف. ۲۲-۴۸.

دالوند، حمیدرضا (۱۳۹۲ ش). میراث فرقهٔ آذرکیوان. *رنج و گنج*. ارجنامهٔ دکتر زهره زرشناس. به کوشش ویدا نداف. فرزانه گشتاسب و محمد شکری فومشی. ۲۳۳-۲۵۹.

دبستان مذاهب (۱۳۶۲ ش). ۲جلد. به اهتمام رحیم رضازاده ملک. تهران: کتابخانه طهوری.

دبستان مذاهب (۱۳۹۲ ش). به اهتمام کریم نجفی برزگر. تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.

دساتیر آسمانی (۱۴۰۰ ش). به کوشش اردشیر آل علی. تهران: شبنما.

زردست افشار، *آیین هوشنگ* (۱۳۹۳ ش). گردآوری مانکجی لیمجی هوشنگ هاتریا یزدانی. به اهتمام هوشنگ شکری. تبریز: مولف. ۴۹- ۸۷.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۴۱ ش). درباره لغت‌نویسی و دشواری‌های آن. *یغما*. ۱۷۲. ۳۱۲-۳۱۷.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹ ش). *در قلمرو وجدان: سیری در عقاید ادیان و اساطیر*. تهران: علمی.

زنده رود، *آیین هوشنگ* (۱۳۹۳ ش). گردآوری مانکجی لیمجی هوشنگ هاتریا یزدانی. به اهتمام هوشنگ شکری. تبریز: مولف. ۸۸-۱۵۲.

زورهٔ باستانی، *آیین هوشنگ*. (۱۳۹۳ ش). گردآوری مانکجی لیمجی هوشنگ هاتریا یزدانی. به اهتمام هوشنگ شکری. تبریز: مولف. ۱۵۳-۱۷۵.

سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی (۱۳۶۶ ش). حکمه *الاشراق*. ترجمه و شرح سید جعفر سجادی. تهران: دانشگاه تهران.

شهمردان، رشید (۱۳۶۰ ش). *تاریخ زرتشتیان پس از ساسانیان*. تهران: راستی.

صفا، ذبیح الله (۱۳۶۹ ش). *تاریخ ادبیات در ایران*. ۲ جلد. تهران: فردوس.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۹۶ ش). *شاهنامه*. ویرایش جلال خالقی مطلق. نسخه چهار جلدی. تهران: سخن.

فیروز بن کاووس (۱۸۸۸م). *دساتیر*. به کوشش شهریار بن اردشیر و پرویز بن شاه جهان و بهرام بن شاویر. بمبئی.

قزوینی، محمد (۱۳۴۵ ش). دبستان مذاهب. *یادداشت های قزوینی*. ۸ جلد. به کوشش ایرج افشار. تهران: دانشگاه تهران.

کرباسیان، ملیحه (۱۴۰۳ ش). *آیین هوشنگ: چهار رسالهٔ آذرکیوانی از کتابخانه اشراقی*. تهران: دهما.

کربن، هانری. (۱۳۹۲ ش). *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*. ویراست ۲. ترجمهٔ جواد طباطبائی. تهران: مینوی خرد.

گشتاسب، فرزانه (۱۴۰۰ ش). *آذرکیوان*، زندگینامه، آثار و عقاید. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مجتبائی، فتح‌الله (۱۳۷۴ ش). آذرکیوان. *دائره المعارف بزرگ اسلامی*. تهران: مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی. ۱ جلد ۲۴۷–۲۵۹.

مجتبائی، فتح‌الله (۱۳۹۱ الف). دبستان مذاهب. *دانشنامه جهان اسلام*. ۱۷ جلد. تهران: بنیاد دایره‌المعارف اسلامی. ۳۵۰–۳۵۴.

مجتبائی، فتح‌الله (۱۳۹۱ ب). دساتیر، *دانشنامه جهان اسلام*، ۱۷ جلد. تهران: بنیاد دایره‌المعارف اسلامی. ۶۵۸–۶۶۰.

مصطفوی، علی اصغر (۱۳۷۰ ش). *ترفند پیغمبرسازان و دساتیر آسمانی*. تهران: بامداد.

معین، محمد (۱۳۳۶ ش). آذرکیوان و پیروان او. *مجلهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. شماره ۳۹، ۲۵–۴۲.

ملکم، سرجان (۱۳۸۳ ش). *تاریخ کامل ایران*. ترجمهٔ اسماعیل حیرت. تهران: سنایی.

میثمی، جولی اسکات. (۱۳۹۱ ش). *تاریخ‌نگاری فارسی*. ترجمهٔ محمد دهقانی. تهران: ماهی.

میرزا آقاخان کرمانی، عبدالحسین (۱۳۸۷ ش). *آیینه‌ی سکندری*. به اهتمام علی اصغر حقدار. تهران: نشر چشمه.

Aoki, T. (2001a). "The Role of Azar Kayvan in Zoroastrian and Islamic Mysticism". *K. R. Cama Oriental Institute: Third International Congress Proceedings*. Mumbai. 259-277.

Askari, S. H. (1977). "Dabistan-i-Mazahib and Divān-i-Mubad". *Indo-Iranian Studies*. ed. F. Mujtabai, New Delhi.

Corbin, H. (1977). *Spiritual body and celestial earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran.* Trans. N. Pearson. Princeton.

Corbin, H. (1991). *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques. Tome I: Le shi'isme duodécimain*. Paris.

Desatir. (1818). vol. 1. ed. Mulla Firuz Bin Kaus, (English translation), Bombay.

Dhalla, M. N. (1938). *History of Zoroastrianism*. New York.

Erskin, W. (1819)."On the Authority of the Desatir, with Remarks on the Account of the Mahabadi Religion Contained in the Dabistan". *Transactions of the Literary Society of Bombay*. vol. 1.198-241.

Gladwin, F. (1789). *The Dabistan or school of manners*. The New Asiatic miscellany, vol. 1. 86–136. Joseph Cooper.

Modi, J. J. (1932). *A Parsee High Priest* (Dastur Azar Kaiwan, 1529-1614 A. D.). with His Zoroastrian Disciples in Patna, in the 16th and 17th Century, in Oriental Comference Papers, Bombay.

Rieu, C. (1966). *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*. Oxford Nniversity Press.

Shea, D., & Troyer A. (1943)."discourse Préliminaire â la traduction du Dabistan". *School of Manners (English transl. of Dabistan)*, Paris.

Transliteration

Ahmadi, Hossein and Kheirandish, Abdolrasoul (1972). Azarkeivanian and their Effect on the Archaism in the Historiography of Contemporary Iran. *History of Iran*, 5 (7), 1-30. [In Persian]

Aoki, T. (2001a). "The Role of Azar Kayvan in Zoroastrian and Islamic Mysticism". *K. R. Cama Oriental Institute: Third International Congress Proceedings*. Mumbai. 259-277.

Askari, S. H. (1977). "Dabistan-i-Mazahib and Divān-i-Mubad". *Indo-Iranian Studies*. ed. F. Mujtabai, New Delhi.

Atte, Herman (1977). *Neupersische Litteratur*. Translated by Sadeq Rezazadeh Shafaq. Tehran: Book Translation and Publishing House. [In Persian]

Bahrām b. Farhād (1853). *Šārestān-e Čahār Čaman*. ed. Siavakhsh b. Hormozdyar Yazdani Irani. Bombay. [In Persian]

Brown, Edward (1956). *A Literary History of Persia*. 4 vols. Translated by Gholamreza Rashidyasemi. Tehran: Ībn Sīnā Library. [In Persian]

Corbin, H. (1977). *Spiritual body and celestial earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran.* Trans. N. Pearson. Princeton.

Corbin, H. (1991). *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques. Tome I: Le shi'isme duodécimain*. Paris.

Corbin, Henry. (2013). *History of Islamic philosophy*. 2nd edition. Translated by Javad Tabatabaei. Tehran: Mīnovī ḵerad. [In Persian]

Dabestān-e Mazāheb (1983). 2 vols. ed. Rahim Rezazade Malak. Tehran: Ketābḵāne-ye Tāhūrī. [In Persian]

Dabestān-e Mazāheb (2013). ed. Karim Najafi Barzegar. Tehran: National Archives and Library of Iran. [In Persian]

Dalvand, Hamidreza (1973). *Legacy of the Azarkeyvan Sect. Pain and Treasure*. The Ordination of Dr. Zohreh Zarshenas. ed. by Vida Nadaf. Farzaneh Gashtasb and Mohammad Shokri Fumshi. [In Persian]

Dasātīr-e Āsemānī (2021). ed. Ardashir Ale Ali. Tehran: Šabnamā. [In Persian]

Desatir. (1818). vol. 1. ed. Mulla Firuz Bin Kaus, (English translation), Bombay.

Dhalla, M. N. (1938). *History of Zoroastrianism*. New York.

Erskin, W. (1819)."On the Authority of the Desatir, with Remarks on the Account of the Mahabadi Religion Contained in the Dabistan". *Transactions of the Literary Society of Bombay*. vol. 1.198-241.

Ferdowsi, Abolghasem (2017). *Šāhnāmeh*. Edited by Jalal Khaleghi Motlagh. Four-volume edition. Tehran: Soḵan. [In Persian]

Fīrūz b. Kāvūs (1888). *Dasātīr*. ed. Shahryar b. Ardashir, Parviz b. Shah Jahan, and Bahram b. Shavir. Bombay. [In Persian]

Gladwin, F. (1789). *The Dabistan or school of manners*. The New Asiatic miscellany, vol. 1. 86–136. Joseph Cooper.

Goshtasb, Farzaneh (2021). *Azarkeyvan, Biography, Works and Beliefs*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]

Ībn Balḵī (1995). *Farsnāmeh-ye Ībn Balḵī*. ed. Roland Allsen and Guy Le Strange. Tehran: Asātīr. [In Persian]

ǰalāl al-Dīn Mīrzā Qāǰār (1936). *Nāmeh-ye ḵosravān*. 1 vol. Tehran: Farvartī. [In Persian]

ǰamāl al-Dīn Anǰū, Ḥosseīn b. Ḥasan (1932). *Farhang-e ǰahāngīrī*. ed. Rahim Afifi. Mashhad: Mashhad University. [In Persian]

Karbasian, Malihe (2024). T*he Religion of Houshang: Four Treatises of Azarkeyvani from the Ishraqi Library*. Tehran: Dehmā. [In Persian]

Kermānī, Mīrzā Āqā ḵān ‘Abd al-Ḥossayn (2008). *Āyīneh-ye Sekandarī*. ed. Ali Asghar Hagh-dar. Tehran: Chešmeh. [In Persian]

ḵwīštāb (1954). *Āyīn-e Hūšang*. Edited by Houshang Shokri Tabriz: Author. [In Persian]

Malcolm, John (2004). *Complete History of Iran*. Translated by Esmaeil Hayrat. Tehran: Sanaei. [In Persian]

Meysami, Julie Scott. (2012). *Persian Historiography*. Translated by Mohammad Dehghani. Tehran: Māhī. [In Persian]

Modi, J. J. (1932). *A Parsee High Priest* (Dastur Azar Kaiwan, 1529-1614 A. D.). with His Zoroastrian Disciples in Patna, in the 16th and 17th Century, in Oriental Comference Papers, Bombay.

Moein, Mohammad (1956). Azarkeyvan and His Followers. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities*, University of Tehran. No. 39, 25-42. [In Persian]

Mojtabaei, Fathollah (1995). Azarkeyvan. *The Great Islamic Encyclopedia*. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia. 1 vol. 247-259. [In Persian]

Mojtabaei, Fathollah (2012). Dasatir, *Encyclopedia of the World of Islam*, 17 volumes. Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation. 658-660. [In Persian]

Mojtabaei, Fathollah (2012). Elementary School of Religions. *Encyclopedia of the World of Islam*. 17 vols. Tehran: Foundation of the Islamic Encyclopedia. 350-354. [In Persian]

Mostafavi, Ali Asghar (1991). T*he Trick of the Prophet-Makers and the Heavenly Dasatir*. Tehran: Bamdād. [In Persian]

Pourdavoud, Ebrahim (1976). *Dasatir. Ancient Iranian Culture*. Tehran: University of Tehran. [In Persian]

Qazvīnī, Moḥammad (1966). *Dabestān-e Mazāheb. Qazvini's notes*. 8 vols. ed. Iraj Afshar. Tehran: University of Tehran. [In Persian]

Rieu, C. (1966). *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*. Oxford Nniversity Press.

Safa, Zabihollah (1990). *History of Literature in Iran*. 2 vols. Tehran: Ferdowsī. [In Persian]

Shahmardan, Rashid (1981). *History of Zoroastrians after the Sassanids*. Tehran: Rāstī. [In Persian]

Shea, D., & Troyer A. (1943)."discourse Préliminaire â la traduction du Dabistan". *School of Manners (English transl. of Dabistan)*, Paris.

Sohrewardī, Šeīk̲ Šahāb al-Dīn Yaḥyā Sohrewardī (1987). *Ḥikmat al-Īšrāq*. trans. Seyyed Jafar Sajjadi. Tehran: University of Tehran. [In Persian]

Toserkani, Esmail b. Mohammad Ali (1894). *Farāzestān*. Bombay. [In Persian]

Zardūšt Afšār, Āyīn-e Hūšang (1954). ed. Hushang Shokri. Tabriz: Mūalef. [In Persian]

Zarinkoob, Abdol-Hossein (1341). About lexicography and its difficulties. *Yaġmā*. 172. 312-317. [In Persian]

Zarinkoob, Abdol-Hossein (1369). I*n the realm of conscience: A journey through the beliefs of religions and myths*. Tehran: 'Elmī. [In Persian]

Zende-Rud, Āyīn-e Hūšang (1954). ed. Hushang Shokri. Tabriz: Mūalef. [In Persian]

Zūrat-e Bāstānī, Āyīn-e Hūšang (1954). ed. Hushang Shokri. Tabriz: Mūalef. [In Persian]

University of Tehran
Faculty of Theology and Islamic Studies
Iranian Journal for the History of Islamic Civilization
Print ISSN: 2228 - 7906
Online ISSN: 2645 - 5110

Maktab dar Farayand-e Takamol: Historical Perspective of the "Ulamāʾ al-Abrār" Theory, Its Interpretations and Critiques

Sayyed Kamal Keshiknevis Razavi[1]✉

1. Assistant Professor, Department of History, Culture and Islamic Civilization, Shahid Madani University of Azarbaijan, Tabriz, Iran (keshiknevisrazavi.sayyedkamal@azaruniv.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 21 January 2026
Received in revised form: 21 June 2026
Accepted: 14 July 2026
Published online: 21 October 2026

Keywords:
Modarressi Tabatabai,
Maktab dar Farayand-e Takamol,
Theory of the Righteous Scholars,
Shi'ite Studies,
Shi'i History

ABSTRACT

In his book Maktab dar Farayand-e Takamol, Seyyed Hossein Modarressi Tabatabai proposes the theory of the "Virtuous Scholars" (Ulama al-Abrar). He argues that in the early period of Shi'ism, the Imams were regarded as "moderate and pure scholars," and that supernatural attributes such as infallibility were not ascribed to them. Although this theory was introduced with the aim of offering a historical and coherent depiction of Shi'ism within Western scholarship, it has faced serious methodological and historical critiques. Using an analytical-comparative approach, the present study assesses the validity of this theory from the perspective of historical methodology and through an analysis of primary sources. The findings indicate that Modarressi's theory is beset by historical-methodological challenges, including the use of anachronistic terminology (such as "exaggeration" or ghulūw), the misinterpretation of narrations, and the neglect of contradictory reports that indicate a perception of the Imams as transcendent beings from the inception of Shi'ism. In addition, the failure to consider the socio-historical context of the early period has led to an incorrect generalization of the Imams' moderate stance across all eras. Nevertheless, by emphasizing the distinction between authentic narrations and extremist ideas, this theory has provided a novel framework for the historical study of Shi'ism and has profoundly influenced the development of Shi'ite studies. Consequently, the research shows that a more rigorous review grounded in historical methodology and a comprehensive analysis of primary sources is required to validate this theory. Such a review will lead to a deeper understanding of the historical and methodological complexities of religious studies.

Cite this article: Keshiknevis Razavi, S.K. (2026). Maktab dar Farayand-e Takamol: Historical Perspective of the "Ulamāʾ al-Abrār" Theory, Its Interpretations and Critiques. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, *59*(1), 26-44. DOI: 10.22059/jhic.2026.409911.654632

© The Author(s).
DOI: 10.22059/jhic.2026.409911.654632
Publisher: University of Tehran Press.

پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی
دانشگاه تهران
دانشکده ادبیات و معارف اسلامی
شاپا چاپی: ۷۹۰۶-۲۲۲۸
شاپا الکترونیکی: ۵۱۱۰-۲۶۴۵

مکتب در فرآیند تکامل: تاریخ‌نگری نظریهٔ «علمای ابرار»، خوانش‌ها و نقدهای آن

سید کمال کشیک‌نویس رضوی[۱]✉

۱. استادیار گروه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. رایانامه: keshiknevisrazavi.sayyedkamal@azaruniv.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۱
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۳/۳۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۲۳
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۲۹

کلید واژه‌ها:
مدرسی طباطبایی، مکتب در فرآیند تکامل، نظریه علمای ابرار، شیعه‌پژوهی، تاریخ شیعه.

چکیده

سید حسین مدرسی طباطبایی در کتاب *مکتب در فرآیند تکامل* نظریه «علمای ابرار» را مطرح کرده است. این نظریه ادعا می‌کند در دورهٔ اولیهٔ تشیع، امامان به عنوان «علمای معتدل و پاک» در نظر گرفته می‌شدند و صفات فراطبیعی مانند عصمت به آنها نسبت داده نمی‌شد. این نظریه، با هدف ارائهٔ تصویری تاریخی و منسجم از تشیع در مطالعات غربی ارائه شده، اما با انتقادات روش‌شناختی و تاریخی جدی مواجه است. پژوهش حاضر با رویکرد تحلیلی–مقایسه‌ای، اعتبار این نظریه را از منظر روش‌شناسی تاریخی و تحلیل منابع اولیه ارزیابی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که نظریه مدرسی با چالش‌های روش‌شناختی–تاریخی، از جمله استفاده از اصطلاحات متأخر (مانند «غلو»)، تفسیر نادرست روایات و نادیده گرفتن گزارش‌های مخالف که نشان‌دهندهٔ تلقی فرابشری امامان از آغاز تشیع هستند، همراه است. علاوه بر این، عدم در نظر گرفتن بافت تاریخی–اجتماعی دوران اولیه، منجر به تعمیم نادرست موضع معتدل امامان در تمام دوره‌ها شده است. با این حال، این نظریه با تأکید بر تفکیک روایات اصیل از اندیشه‌های غالیانه، چارچوبی جدید برای مطالعات تاریخی تشیع ارائه داده و تأثیر عمیقی در تحول مطالعات شیعه‌پژوهی گذاشته است. در نهایت، پژوهش نشان می‌دهد که برای تأیید اعتبار این نظریه، نیاز به بازبینی دقیق‌تر در چارچوب روش‌شناسی تاریخی و تحلیل جامع منابع اصلی است. این بازبینی به درک عمیق‌تری از پیچیدگی‌های تاریخی و روش‌شناختی در مطالعات دینی منجر خواهد شد.

استناد: کشیک‌نویس رضوی، سید کمال (۱۴۰۵). مکتب در فرآیند تکامل: تاریخ‌نگری نظریهٔ «علمای ابرار»، خوانش‌ها و نقدهای آن. *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۵۹(۱)، ۲۶-۴۴.
DOI: 10.22059/jhic.2026.409911.654632

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.
DOI: 10.22059/jhic.2026.409911.654632

مقدمه

سید حسین مدرسی طباطبایی (متولد ۱۳۲۰ قم) پس از گذراندن تحصیلات جدید وارد حوزه علمیه شد و سطوح عالی فقه، اصول و فلسفه را نزد بزرگانی چون سید محمد فاضل لنکرانی، حسین نوری همدانی، یوسف صانعی، سلطانی، عبدالله جوادی آملی، محمد شاه‌آبادی و مرتضی مطهری فرا گرفت. او همچنین دروس خارج را در محضر سید محمد محقق داماد و مرتضی حائری آموخت و همزمان با تحصیل، به تدریس نیز پرداخت. مدرسی از سال ۱۳۵۵ برای ادامه تحصیل به انگلستان رفت و در سال ۱۳۶۱ موفق به دریافت دکتری از دانشگاه آکسفورد شد. او سپس به دانشگاه پرینستون دعوت شد و تاکنون استاد کرسی بایارد داج[1] در این دانشگاه است. فعالیت‌های او به دانشکده مطالعات بین‌الملل دانشگاه کلمبیا و کالج سنت آنتونی دانشگاه آکسفورد نیز گسترش یافته و سابقه تدریس در دانشگاه‌های ییل و هاروارد را دارد (رهبران، ۱۳۹۲: ۷۹).

مسیر علمی او در سه مرکز قم، آکسفورد و پرینستون، او را به حقوقدان و مورخ حقوق اسلامی تبدیل کرده که در محافل علمی ایران و غرب شناخته می‌شود. مدرسی که از سال ۱۳۶۵ به‌طور رسمی در پرینستون فعالیت می‌کند، سابقه همکاری به‌عنوان محقق در دانشگاه کلمبیا و عضویت در کالج سنت آنتونی را نیز در کارنامه دارد. حضور او طی چهار دهه، تأثیر عمیقی در تحول مطالعات اسلامی داشته و این حوزه را به سمت بررسی جامع تاریخ و حقوق صدر اسلام، شامل دیدگاه‌های سنی، شیعی و خوارجی سوق داده است (Cook, 2013: XIII–XV).

نظریه «علمای ابرار» که سید حسین مدرسی طباطبایی در کتاب *مکتب در فرایند تکامل* نیز آن را مطرح کرده، بر این ادعا استوار است که در دوره اولیه تشیع (زمان حضور ائمه)، امامان به عنوان «علمای معتدل و پاک» (علمای ابرار) در نظر گرفته می‌شدند و صفات فراطبیعی مانند عصمت و علم لدنی به آنها نسبت داده نمی‌شد. این نظریه در مقابل دیدگاه سنتی تشیع قرار می‌گیرد. با این حال، این نظریه با انتقادات جدی و گسترده‌ای روبه‌رو شده و رابطه بین نظریه علمای ابرار و روش‌شناسی تاریخ‌نگاری مدرسی طباطبایی را به پرسش گرفته است. با توجه به این انتقادات، این پژوهش بررسی می‌کند که آیا نظریه علمای ابرار، با تکیه بر مبانی روش‌شناسی تاریخی و تحلیل دقیق منابع اولیه، از اعتبار و قابلیت اثبات برخوردار است یا خیر.

این پژوهش با رویکردی تحلیلی–انتقادی، پیوند میان روش‌شناسی سید حسین مدرسی طباطبایی و نظریه «علمای ابرار» را واکاوی می‌کند. از آن‌جا که آثار مدرسی در مرز باریک میان تاریخ‌نگاری دانشگاهی و

1. Bayard Dodge

بایارد داج (۱۸۸۸–۱۹۷۲) دیپلمات، مورخ و اسلام‌شناس برجسته آمریکایی بود که به عنوان رئیس دانشگاه آمریکایی بیروت (AUB) نیز خدمت کرد. او در مطالعات اسلامی به دلیل ویرایش و انتشار کتاب ارزشمند «الإدراک للسنن والأحکام» اثر ابوعبدالله محمد بن مالک المارونی (که به الإدراک معروف است) شناخته می‌شود. این اثر که توسط داج در سال ۱۹۷۳ منتشر شد، یکی از مهم‌ترین منابع برای فهم فقه مالکی و تاریخ حقوق اسلامی در غرب محسوب می‌شود. نام او به عنوان یکی از کرسی‌های دانشگاه پرینستون (که سید حسین مدرسی طباطبایی استاد آن است) گرامی داشته شده است.

دفاعیه‌پردازی کلامی حرکت می‌کند، لازم است مبانی استنباطی، معیارهای نقد روایی و چارچوب‌های نظری او با نگاهی فراگیر سنجیده شود. اهمیت این مسئله در قلمرو تاریخ شیعه از آن رو برجسته‌تر می‌شود که نظریه یادشده تصویری متفاوت از شکل‌گیری اندیشه امامیه ترسیم می‌کند و دعوی بازگشت به تشیع «معتدل» و «عقلانی» نخستین را نه صرفاً در قامت یک بازخوانی تاریخی، بلکه همچون نوعی گفتمان‌سازی برای پاسخ به پرسش‌های امروز شیعه‌پژوهی غربی مطرح می‌سازد. در نتیجه، اعتبارسنجی این نظریه فراتر از یک نزاع کلامی، به سنجه‌ای برای دقت در کاربست منابع و مرزکشی میان تاریخ‌نگاری انتقادی و تاریخ‌نگاری دفاعی در مطالعات اسلامی بدل می‌شود.

پیشینهٔ پژوهش

بررسی‌های انجام‌شده درباره دیدگاه‌های سید حسین مدرسی طباطبایی در کتاب *مکتب در فرایند تکامل*، گستره‌ای از تحلیل‌های انتقادی، تأییدها و بازخوانی‌های تفصیلی را نشان می‌دهد که هرکدام به ابعاد خاصی از این اثر پرداخته‌اند. آنچه در ادامه می‌آید، مرور آن پژوهش‌هاست که در محورهایی چون تحلیل نظریه علمای ابرار، تحولات فکری تشیع، نقدهای کلی، تحلیل‌های تطبیقی، نقد روش‌شناختی و نقدهای غربی دسته‌بندی شده است.

۱. پژوهش‌های ناظر به نظریه علمای ابرار

این دسته از پژوهش‌ها مستقیماً به تحلیل، بازخوانی یا نقد نظریه علمای ابرار پرداخته‌اند. رضایی و صفری فروشانی (۱۳۹۱) معنای این اصطلاح را در جریان‌های فکری اصحاب ائمه بررسی کرده‌اند. کدیور (۱۳۸۵) این نظریه را بازخوانی و در بافت تاریخی آن ارزیابی نموده است. قربانی و خسروپناه (۱۳۹۲) نقد روش‌شناختی این نظریه را ارائه داده‌اند و معارف و همکاران (۱۳۹۲) پیش‌فرض‌های کلامی آن را به چالش کشیده‌اند.

۲. پژوهش‌های ناظر به تحولات فکری تشیع

این دسته شامل پژوهش‌هایی است که با تکیه بر دیدگاه مدرسی، سیر تحول اندیشه امامت و تشیع نخستین را واکاوی کرده‌اند. غلامی (۱۳۸۹) و میرزایی و طولی (۱۳۹۶) تحولات اندیشه امامت و ارتباط آن با تشیع نخستین را براساس این دیدگاه تحلیل کرده‌اند. انصاری قمی (۱۳۹۳) تحولات اندیشه امامت از قرن اول تا کلینی را در مجموعه مقالاتی مورد بررسی قرار داده است. سلیمانی امیری (۱۳۹۸) نیز به بررسی تاریخی خمس و نقد دیدگاه مدرسی طباطبایی پرداخته و غلامحسین محرمی (۱۴۰۲) کتابی با عنوان *مکتب در امتداد هدایت* در نقد این اثر تألیف کرده است.

۳. نقد و بازخوانی‌های کلی اثر

این دسته در برگیرنده پژوهش‌هایی است که به نقد همه‌جانبه یا بازخوانی کلی کتاب پرداخته‌اند. جبرئیلی (۱۳۸۶)، هدایت‌افرا (۱۳۸۸) و یوسفیان (۱۳۸۶) نقدهایی جامع از منظر تاریخی، روش‌شناختی و

کلامی ارائه داده‌اند. علاءالمحدثین (۱۳۹۲) نیز فرضیه تطور امامت شیعی را به‌طور مستقل نقد کرده است. مهم‌ترین محورهای نقد در این دسته عبارتند از:

• اشکالات روش‌شناختی و مفهومی: خلط مقام نظریه‌پردازی با تبیین (جبرئیلی، ۱۳۸۶: ۱۵۵–۱۵۸)، عدم شفافیت مفهومی و لغزش‌های معنایی (موسوی، ۱۳۹۶: ۱۸۱؛ گرامی، ۱۳۹۰: ۱۸۵) و ناهمخوانی دلیل و مدعی (علاءالمحدثین، ۱۳۹۲: ۲۰۷).

• اشکالات در کار با روایات و منابع: گزینشی بودن نقل روایات (جبرئیلی، ۱۳۸۶: ۱۵۹؛ موسوی، ۱۳۹۶: ۱۸۶؛ یوسفیان، ۱۳۸۶: ۱۵۸؛ قربانی مبین و خسروپناه، ۱۳۹۲: ۲۵)، بی‌دقتی در انتساب (جبرئیلی، ۱۳۸۶: ۱۶۰؛ یوسفیان، ۱۳۸۶: ۱۵۷) و نادیده گرفتن گزارش‌های مخالف (منتظری مقدم، ۱۳۹۹: ۱۲۳؛ گرامی، ۱۳۹۰: ۱۸۳).

• برداشت‌های نادرست و مغالطات: برداشت ناقص از روایات (جبرئیلی، ۱۳۸۶: ۱۶۱؛ موسوی، ۱۳۹۶: ۱۸۶؛ یوسفیان، ۱۳۸۶: ۱۵۶؛ قربانی مبین و خسروپناه، ۱۳۹۲: ۲۷؛ سلیمانی امیری، ۱۳۹۸: ۵۴)، تعمیم نادرست (جبرئیلی، ۱۳۸۶: ۱۶۹؛ منتظری مقدم، ۱۳۹۹: ۱۲۳) و تکرار برداشت‌های غربی (جبرئیلی، ۱۳۸۶: ۱۷۳؛ گرامی، ۱۳۹۰: ۱۸۲).

• سایر اشکالات: ترجیح عالمان هم‌مکتب (جبرئیلی، ۱۳۸۶: ۱۶۳؛ کرباسی، ۱۳۹۱: ۳۵)، اشتباه در تقدم و تأخر (جبرئیلی، ۱۳۸۶: ۱۷۴؛ قربانی مبین و خسروپناه، ۱۳۹۲: ۲۹)، تفاوت متن فارسی و انگلیسی (یوسفیان، ۱۳۸۶: ۱۵۱–۱۵۵)، مخالفت با نص صریح (هدایت‌افرا، ۱۳۸۸: ۹۸–۱۰۰)، انتزاع موضوعات از گفتمان دینی (هدایت‌افرا، ۱۳۸۸: ۱۰۱) و ادبیات رمان‌گونه (احمدی کچایی، ۱۳۹۳: ۲۰).

برخی منتقدان معتقدند اثر مبتنی بر برداشت شخصی است و نویسنده از غلو به تقصیر افتاده (موسوی، ۱۳۹۶: ۱۷۷؛ قربانی مبین و خسروپناه، ۱۳۹۲: ۲۳) و گرایش‌های کلامی در آن مشهود است (گرامی، ۱۳۹۰: ۱۸۴).

۴. پژوهش‌های تطبیقی و تاریخی

این دسته پژوهش‌هایی را در بر می‌گیرد که آرای مدرسی را با رویکردی تطبیقی یا در بستر تاریخی خاص بررسی کرده‌اند. رهبران (۱۳۹۲) مقاله‌شناسی آثار مدرسی را ارائه داده است. احمدی کچایی (۱۳۹۳) آرای او درباره غیبت صغرا را تحلیل نموده و موسوی (موسوی، ۱۳۹۰؛ ۱۳۹۶) جنبه‌های تاریخی و کلامی اثر را مورد بررسی قرار داده است. فقهی‌زاده (موسوی، ۱۳۹۴: ۱۰۷) نیز تأکید دارد که حکم به جعلی بودن روایات بدون دلیل کافی نادرست است، در حالی که مؤلف چنین کرده است.

۵. نقدهای روش‌شناختی و نظری

این دسته شامل پژوهش‌هایی است که بر روش‌شناسی مدرسی به عنوان موضوع اصلی تمرکز داشته‌اند. اقوام کرباسی (۱۳۹۱) و مرادی (۱۳۹۰) روش‌شناسی او را نقد کرده‌اند. فقهی‌زاده و مقداد امیری (۱۳۹۴) دیدگاه او درباره احادیث شیعی را بررسی نموده‌اند. مدرسی طباطبایی در پاسخ به این نقدها (مدرسی

طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۹؛ ۲۰–۲۳) بیان می‌کند که تفاوت برداشت مخاطب غربی و فارسی‌زبان و تفاوت روش اعتبارسنجی، سبب بدفهمی شده و هدف او ارائه چهره‌ای معقول‌تر از تشیع در مجامع غربی بوده است.

۶. پژوهش‌های غربی و تطبیق با منابع خارجی

این دسته پژوهش‌هایی را شامل می‌شود که از بیرون از حوزه پژوهش‌های ایرانی به آرای مدرسی پرداخته‌اند. امیرمعزی (۱۹۹۸) نقش ابن‌قبه را بررسی کرده و کوک (۲۰۱۳) در کتاب *حقوق و سنت در تفکر اسلامی کلاسیک* دیدگاه‌های مدرسی را تحلیل نموده است.

جمع‌بندی پیشینه نشان می‌دهد مطالعات موجود عمدتاً در دو حوزه تحلیل‌های تاریخی–کلامی و نقدهای روش‌شناختی متمرکز بوده‌اند و پژوهشی که به‌طور مستقل پیوند میان روش‌شناسی مدرسی و نتایج تاریخی–کلامی او را واکاوی کرده باشد، کمتر به چشم می‌خورد. پژوهش حاضر می‌کوشد این خلأ را با تمرکز بر تاریخ‌نگاری نظریه علمای ابرار و خوانش‌های آن پر کند.

چشم‌اندازی بر آثار و افکار مدرسی طباطبایی

سید حسین مدرسی طباطبایی، پژوهشگر برجسته در حوزه حقوق اسلامی و تاریخ تشیع، با دهه‌ها فعالیت علمی، نقش بسزایی در شکل‌گیری و توسعه مطالعات شیعه‌پژوهی در جهان ایفا کرده است. تمرکز اصلی آثار او که شامل ترجمه‌هایی مانند *مقدمه‌ای بر فقه شیعه* و *میراث مکتوب شیعه* است، بر واکاوی عمیق متون اولیه و ارائه چارچوب‌های تحلیلی جدید بوده است. اثر مهم او به زبان انگلیسی با عنوان *خراج در حقوق اسلامی*[۱]، دیدگاه‌های غربی نسبت به فقه اسلامی را متحول ساخت.

در کتاب *مقدمه‌ای بر فقه شیعه* (۱۹۸۴)،[۲] مدرسی با رد تقسیم‌بندی‌های ساده‌انگارانه، تحلیلی پویا از گسترش نظریه‌های حقوقی در بستر عقل‌گرایی و سنت‌گرایی ارائه داد. او همچنین در پژوهش‌های زبانی–حقوقی خود، بر اهمیت زبان‌شناسی عربی در تفسیر احکام تأکید کرد و خواستار پوشش جامع دیدگاه‌های مسلمانان در پژوهش‌ها بود (Cook, 2013: XV–XVII).

---

۱. رساله «خراج در حقوق اسلامی» نوشته حسین مدرسی طباطبایی، مهم‌ترین و بنیادی‌ترین پژوهش در این حوزه است که با رویکردی تطبیقی میان مذهب امامیه و سایر مذاهب اسلامی به تحلیل چندجانبه و فراگیر فقه خراج پرداخته است. ترجمه و بازنگری فارسی این اثر ارزشمند تحت عنوان «زمین در فقه اسلامی» در نشر فرهنگ اسلامی منتشر شده است. مدرسی طباطبائی، حسین. زمین در فقه اسلامی. تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲ ش.

2. An introduction to Shiit law :a bibliographical study_/ London: Ithaca Press,1984, p258.

اثر شاخص دیگر او، *بحران و تحکیم* (ترجمه فارسی: مکتب در فرایند تکامل) (۱۹۹۳)،[1] به بررسی ماهیت رهبری در جامعه شیعی اولیه و تحلیل منابع حقوقی و کلامی قرن‌های نخست می‌پردازد. این کتاب به دلیل استناد دقیق به منابع اصیل، جایگاهی ویژه دارد. کتاب *میراث مکتوب شیعه* (۲۰۰۳) که نتیجه چندین دهه تحقیق است، با بررسی هزاران منبع، تصویری شفاف از میراث نوشتاری شیعیان در سه قرن نخست هجری ارائه می‌دهد و به عنوان مرجعی بنیادین برای پژوهش‌های بعدی شناخته می‌شود.

مدرسی با پیوند زدن سنت علمی هزارساله اسلامی با روش‌شناسی جدید غربی، توانست بقای متون شیعی را از آغاز قرن اول هجری اثبات کند. اثر اخیر او *متن و تفسیر: امام جعفر صادق و میراث او در فقه اسلامی* (۲۰۲۰)[2] نیز گامی دیگر در این مسیر است. با این حال، برخی منتقدان مانند موسوی (موسوی،۱۳۹۰: ۱۶۹) معتقدند که درک بستر تاریخی نگارش آثار مدرسی نادیده گرفته شده و این امر منجر به سوءبرداشت‌هایی شده است.

بخش قابل توجهی از تلاش‌های مدرسی، پاسخ به خلأهای موجود در شیعه‌پژوهی غرب و مقابله با تبلیغات ضدشیعی و تحریف‌های غالیانه بوده است. او معتقد است میراث شیعی آمیخته‌ای از روایات اصیل و دخیل است که پژوهشگران را سردرگم کرده (مدرسی طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷–۱۹). نگرانی اصلی او، جایگزینی نسخه‌ای عامیانه و غالیانه از تشیع با نسخه‌ای معتدل است. از این‌رو، او بر تدوین تاریخ اندیشه شیعه، به‌ویژه دربارهٔ «مرجعیت علمی اهل‌بیت»، تأکید دارد تا پاسخگوی نیازهای زمانه باشد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰–۲۶).

از منظر تاریخی، مدرسی شکل‌گیری اولیه تشیع را سیاسی می‌داند، هرچند در تبیین منشأ حقانیت امامت (خویشاوندی یا خواست الهی) و شایستگی ائمه، گاه دچار ابهام یا تناقض می‌شود (مدرسی طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۱–۳۷). او با کناره‌گیری فعالیت‌های سیاسی امام صادق (ع) و بازگشت گرایش سیاسی در دوران امام کاظم (ع)، تحولات فکری را پی می‌گیرد. همچنین، ریشه اندیشه‌های غالیانه را در کیسانیه و تأثیرات گنوسی می‌داند که با تلاش بزرگان شیعه در سده چهارم تعدیل یافت (مدرسی طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷۲–۸۲). نفوذ این اندیشه‌ها در قالب احادیث، اگرچه برای تقویت ایمان عوام بوده، اما اسلام‌شناسان غربی را به سرگشتگی کشانده است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰۲–۱۰۶).

1. Crisis and consolidation in the formative period of Shiite Islam: Abul Jafar ibn Qiba al-Razi and his contribution to imamate Shiite thought_ / Princeton, N.J.: Darwin Press, 1993, p280.
2. Text and Interpretation Imam Jaʿfar al-Ṣādiq and His Legacy in Islamic Law Hossein Modarressi, Harvard Series in Islamic Law, 2020.

نظریهٔ علمای ابرار، خوانش‌ها و نقدهای آن

مدرسی طباطبایی در کتاب *مقدمه‌ای بر فقه شیعه* (۱۳۶۸)، بسترهای اولیه اندیشه خود را تبیین می‌کند. او توضیح می‌دهد که مذاهب فقهی شیعه تابع نظرات امامان اهل‌بیت هستند، اما در دورهٔ نخستین که مصادف با حضور ائمه بود، برخی از شیعیان معاصر ائمه از قواعد اصولی برای استنباط احکام شرعی بهره می‌جستند، هرچند از آن منابع و رسائل اثری باقی نمانده است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸: ۱۱ و ۱۴). او باورمند به دیدگاهی فرآیندی و تکاملی در فقه است و معتقد است که در دوره حضور ائمه، آنان اصول و قواعد کلی را بیان می‌کردند و تفریع و استنتاج احکام جزئی را به عهده پیروان خود می‌گذاشتند. وجود برخی گرایش‌های عقیدتی که رأی و نظر مستند به تفکر شخصی را مجاز می‌دانستند، از نظر او نشان‌دهندهٔ پویایی فکری آن دوران است. تصویری که مدرسی طباطبایی در این آثار از ائمه ارائه می‌دهد، گاهی آنان را در مقام مدافعان متکلمان ظاهر می‌کند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸: ۲۹ – ۳۲).

به نظر می‌رسد هسته اصلی نظریه «علمای ابرار» از سوی مدرسی طباطبایی با مطالعه دقیق آثار ابن‌قبه رازی استخراج شده است. خود او در یادداشتی اشاره کرده که کتاب *مکتب در فرایند تکامل* در واقع مقدمه‌ای برای فهم دیدگاه‌های ابن‌قبه رازی است. در *مقدمه‌ای بر فقه شیعه* نیز او صراحتاً بیان می‌کند که «گروهی از صحابه برای امامان تنها نوعی مرجعیت علمی قائل بودند و آنان را دانشمندانی پاک و پرهیزکار (علمای ابرار) می‌دانستند و صفات فوق بشری همچون عصمت را برای آنان قبول نداشتند» (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸: ۳۳). این دیدگاه که از سوی متکلمان شیعه دوره‌های بعدی، مانند ابن‌قبه رازی، حمایت شده، امامان را صرفاً دانشمندانی صالح، عالم به قرآن و سنت و فاقد دانایی به غیب معرفی می‌کند. ابن‌قبه با رد غلو دربارهٔ امامان، تأکید داشت که ائمه فقط دانشمندانی پرهیزکار بوده‌اند و دانایی غیب که از مختصات پروردگار است، به آنان اختصاص نداشته است. از دیدگاه او وظیفه اصلی امامان به‌عنوان علمای ابرار، تبیین شریعت و بیان احکام الهی بوده است، زیرا به اعتقاد او، در قرآن و تعلیمات پیامبر و ائمه، اصول و قواعد کلی به اندازه کافی موجود است که برای تمام نیازهای بشر کفایت می‌کند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶۹–۱۷۷).

مدرسی طباطبایی برای تفکیک این جریان فکری، از اصطلاح «طرز تفکر و اعتقاد سنتی شیعه» استفاده کرده و آن را در مخالفت با نظریه علمای ابرار می‌داند. او معتقد است که دیدگاه سنتی از نظر زمانی مقدم بر دیدگاه علمای ابرار بوده است. او در *مقدمه‌ای بر فقه شیعه* به دو رویکرد در فقه دورهٔ حضور ائمه اشاره می‌کند: جنبش استدلالی و اجتهادی که براساس اصول کلی عمل می‌کرد و رویکرد سنت‌گرایانه که به نقل احادیث محدود می‌شد (همان، ۳۳). در نهایت، او تأکید می‌کند که با ظهور متکلمان در اواخر قرن چهارم، مکتب اهل حدیث که بر محیط علمی شیعه تسلط داشت، تحت فشار انتقادات متکلمان به تدریج از

میان رفت و شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) با انتقاد از نسبت دادن صفات فوق‌العاده به امامان، نقش کلیدی در این تحول ایفا کرد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸: ۴۵).

تحلیل مدرسی طباطبایی با وجود ظرافت، بر شالودهای شکننده بنا شده است. او یک طیف فکری پیچیده را به تقابل ساده‌انگارانه «علمای ابرار» و «دیدگاه سنتی» فرو می‌کاهد. تکیه بر ابن‌قبه رازی به عنوان نماینده یک جریان، این خطر را دارد که دیدگاهی حاشیه‌ای و محدود را به مکتبی فکری، منسجم و غالب تبدیل کند. همچنین ادعای تقدم تاریخی دیدگاه سنتی، بدون پشتوانه کافی، در حد یک فرضیه خطی و اثبات‌نشده باقی می‌ماند.

یکی از کسانی که بسط نظریهٔ علمای ابرار را به عنوان برنامهٔ پژوهشی خود دنبال کرده، محسن کدیور است. کدیور از نخستین مقاله خود با عنوان «قرائت فراموش شده، بازخوانی نظریه علمای ابرار» تاکنون این نظریه را پیگیری کرده و برخلاف مدرسی طباطبایی که پس از چند پاسخ از ادامه مباحث خودداری کرد، سعی در پاسخ به نقدها و تکمیل این نظریه داشته است. کدیور اصل پرداختن به نظریه علمای ابرار را مدیون دقت‌نظر مدرسی طباطبایی در آرای ابن‌قبه رازی می‌داند، اما معتقد است که مدرسی نظریه ابن‌قبه را به تمامیت دریافت نکرده یا فقط بر جنبه‌ای از آن تأکید کرده است. کدیور با نقد تحلیل مدرسی، انتساب این مطلب را که ابن‌قبه وجود هر صفت فوق بشری در امام را به‌شدت رد می‌کند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۶۳) نمی‌پذیرد و ابن‌قبه را از قائلان تمام عیار به نظریه «علمای ابرار» نمی‌داند (کدیور، ۱۳۸۵: ۹۲).

کدیور تحول امامت را از قرون سوم تا پنجم محور می‌داند؛ ظهور تلقی فرابشری در قرن دوم، رانش آن توسط قم و بازسازی عقلی آن در بغداد و سرانجام غلبه آن از نیمه قرن پنجم. او دو نظریه را مقایسه می‌کند: اول، «علمای ابرار» که امامت نصی، فاقد علم لدنی، خطاپذیر و غیرمعصوم (غیر از پیامبر) است. دوم، «ائمه معصوم» که منصوب الهی، دارای علم لدنی و خطاناپذیر و از هرگونه گناه و خطا معصوم‌اند (کدیور، ۱۳۸۵: ۹۴). به نظر می‌رسد کدیور با این تفکیک، نوعی تعدیل در اندیشه تفویض را شناسایی کرده تا بتواند حضور اندیشه بشری دربارهٔ امامان را در تاریخ تشیع تبیین کند، در حالی که اندیشه بشری دانستن صرف امامان در تفکر شیعی کنونی عملاً کنار رفته است. تحلیل کدیور، اگرچه دقیق‌تر از مدرسی به نظر می‌رسد، اما همچنان مبنای نظری شکننده‌ای دارد. وی خط سیر تاریخی تک‌خطی و هدفمند از تحول امامت ارائه داده که بیشتر ساختاری تحمیلی برای پیش‌بردن روایت مدنظر اوست.

نظریه علمای ابرار با وجود پوشش تاریخی جذابی که ارائه می‌دهد، با نقدهای متعددی از سوی پژوهشگران روبه‌رو شده است. نخستین نقد به صحت تاریخی این نظریه مربوط می‌شود. برای نمونه، ابن‌قبه رازی اگرچه دیدگاه‌های خاصی در امامت دارد، منظومه فکری او نشان می‌دهد که او نمی‌تواند مصداق کاملی از گروه معتدل

مورد نظر مدرسی باشد. او آموزه‌هایی مانند عصمت و علم خاص امام را در ساحت دینی پذیرفته و یکی از نظریه‌پردازان اندیشه علم غیبت امام است (میرزایی و طولی، ۱۳۹۶: ۱۷۴؛ غلامی، ۱۳۸۹: ۱۳۳).

یکی از نقدهای اساسی، معناشناسی اصطلاح «علمای ابرار» است. برخی معتقدند که استفاده از این اصطلاح در منابع اولیه، به‌منظور کاهش جایگاه امامان نبوده و نمی‌توان نتیجه گرفت که اصحاب ائمه به علم خطاناپذیر و عصمت آنان اعتقادی نداشته‌اند. این اصطلاح احتمالاً برای تفکیک دو مقوله ارتباط امامان با ملائکه از ارتباط انبیاء با ملائکه به کار می‌رفته است و نباید معنای آن را با برداشت‌های امروزی خلط کرد (رضایی و صفری فروشانی، ۱۳۹۱: ۷۷).

گزارش کَشّی از اختلاف عبدالله بن ابی‌یعفور و معلّی بن خُنَیس، نقطه آغاز بحث دربارهٔ اصطلاح «علمای ابرار» است. در این روایت، ابن‌ابی‌یعفور اوصیا را «علماء ابرار اتقیا»[1] و معلّی آنان را «انبیا» می‌خواند. امام صادق(ع) بی‌درنگ پس از ورود آنان، از هر کس که ائمه را انبیا بداند تبرّی می‌جوید (طوسی، ۱۴۱۱: ۲۴۶). حسین مدرسی طباطبایی این واقعه را نشانه جریان اعتدالی در امامیه نخستین تفسیر کرده و بر آن رفته است که ابن‌ابی‌یعفور با کاربرد تعبیر «علمای ابرار» مقاماتی چون عصمت و علم خطاناپذیر را برای ائمه نپذیرفته است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷۷ـ۷۳). این تلقی پیشتر نیز در آثار رجالی دیده می‌شود، هرچند رجالیان آن را نه اعتدال، که تقصیر در شناخت جایگاه ائمه شمرده‌اند (بحرالعلوم، ۱۳۸۵: ج۳: ۲۲۰–۲۲۱؛ مامقانی، ۱۴۱۱: ج۲: ۳۹۷–۳۹۸). بااین‌حال، داوری دقیق در این باره مستلزم مفهوم‌شناسی واژگان «عالم»، «ابرار» و «اتقیا» در بستر جریان‌های فکری اصحاب ائمه درباره منبع علم امام است.

در میان اصحاب ائمه، سه جریان اصلی دربارهٔ مبدأ علم امام شکل گرفت. جریان نخست که هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان از نمایندگان آن بودند، با تأکید بر ختم نبوت هرگونه ارتباط الهامی یا وحیانی میان امام و فرشتگان را نفی کرده، علم ائمه را منحصراً برگرفته از پیامبر از راه وراثت می‌دانستند (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۸؛ اشعری، ۱۳۶۱: ۹۷–۹۸). جریان دوم ضمن پایبندی به اصل ختم نبوت، امام را از رهگذر «تحدیث» و «الهام» با فرشتگان در ارتباط می‌دانست، اما برای حفظ تمایز با نبی، تصریح می‌کرد که امام تنها صدا را می‌شنود و هرگز فرشته را نمی‌بیند. زراره به نقل از امام باقر(ع) روایت کرده که رسول فرشته را در خواب و بیداری می‌بیند و صدا را می‌شنود، نبی در خواب می‌بیند و صدا را می‌شنود و محدَّث (امام) تنها صدا را می‌شنود (کلینی، ۱۳۶۳: ج۱: ۱۷۶). محمد بن مسلم نیز تأکید دارد که محدَّث صدا را می‌شنود، اما شخص فرشته را نمی‌بیند (همان: ۲۷۱/۱). گمراهی ابوالخطاب نیز در روایات، ناشی از خلط

---

۱. عَنْ أَبِی الْعَبَّاسِ الْبَقْبَاقِ، قَالَ: تَدَارَأَ ابْنُ أَبِی یَعْفُورٍ وَ مُعَلَّی بْنُ خُنَیْسٍ، فَقَالَ ابْنُ أَبِی یَعْفُورٍ: الْأَوْصِیَاءُ عُلَمَاءُ أَبْرَارٌ أَتْقِیَاءُ، وَ قَالَ ابْنُ خُنَیْسٍ: الْأَوْصِیَاءُ أَنْبِیَاءُ، قَالَ فَدَخَلَا عَلَی أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ، فَلَمَّا اسْتَقَرَّ مَجْلِسُهُمَا، قَالَ، فَبَدَأَهُمَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) فَقَالَ: یَا عَبْدَ اللَّهِ ابْرَأْ مِمَّنْ قَالَ إِنَّا أَنْبِیَاءُ.(کشی، ۱۴۰۹ ق: ج۱: ۲۴۷)

میان همین مفهوم «محدَّث» و «نبی» است (همان: ج۱: ۲۷۰). شواهد موجود، جایگاه ابن‌ابی‌یعفور را در این جریان تثبیت می‌کند. او در روایتی از امام صادق(ع)، در مقام پرسش از محدَّث بودن علی(ع) برمی‌آید و با تکرار سؤال، تلویحاً به دنبال تأیید این مقام برای امام عصر خویش است (صفار، ۱۴۰۴: ۳۲۲). بنابراین اختلاف او با معلّی بن خُنَیس ــ که میان امام و نبی در رؤیت فرشته تفاوتی نمی‌نهاد و ائمه را «انبیا» می‌خواند ــ نه بر سر اصل برخورداری امام از علم آسمانی، بلکه بر سر چگونگی این ارتباط بود. تعبیر «علمای ابرار» از زبان ابن‌ابی‌یعفور، دقیقاً در برابر این دیدگاه به کار رفت تا امام را عالمی معرفی کند که هرچند نبی نیست، اما از طریق تحدیث به علوم الهی متصل است.

واژگان «ابرار» و «اتقیا» در ادبیات روایی امامیه، فراتر از پرهیزکاری اخلاقی، به معنای طهارت ذاتی و عصمت به کار رفته‌اند. بر پایه شماری از روایات، مصداق «ابرار» در قرآن منحصراً ائمه‌اند (قمی، ۱۴۰۴: ۴۰۵/۲). روایات تعلیلی، این نسبت را روشن‌تر می‌کنند: امام حسن(ع) اتصاف خود و اهل‌بیت به «ابرار» را با دوری از هرگونه پلیدی و ادای کامل فرایض الهی گره زده که چیزی جز همان عصمت مذکور در آیه تطهیر نیست (ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹: ۲/۴). امام باقر(ع) نیز سبب وصف اهل‌بیت به «علماء بررة» را تأیید روح‌القدس می‌داند که همان روح مصونیت‌بخش است (کلینی، ۱۳۶۳: ۴۴۲/۱). در زیارات مأثور نیز «الأبرار» با «أذهبت عنهم الرجس و طهّرتهم تطهیراً» هم‌نشین گشته (ابن‌قولویه، ۱۳۵۶: ۲۵۳) و در دعایی دیگر، «أئمه ابرار» حافظ و نجات‌بخش مؤمنان معرّفی شده‌اند (خزاز قمی، ۱۴۰۱: ۱۷۷). خود ابن‌ابی‌یعفور نیز در روایتی، ائمه را «خزّان علمه» (خزانه‌داران علم الهی) خوانده است (کلینی، ۱۳۶۳: ۱۹۳/۱). برجسته‌ترین گواه بر تلقی او از عصمت علمی امام، سخن مشهورش در برابر امام صادق(ع) است که گفت: «اگر اناری را دو نیم کنید و بگویید این حرام و آن حلال، شهادت می‌دهم که سخن شما عین حکم واقعی است» (طوسی، ۱۴۱۱: ۲۴۹). این کلام، نه فقط اطاعت مطلق، که باور به خطاناپذیری تشریعی امام را آشکار می‌سازد. بنابراین «علمای ابرار اتقیا» در بیان ابن‌ابی‌یعفور، وصف عالمانی است که هم از رهگذر تحدیث به سرچشمهٔ علم لدنّی متصل‌اند و هم با طهارت ذاتی و تأیید روح‌القدس، از هر خطا و گناه مصونند؛ این معنا با خوانش مدرسی که آن را نشانه نفی مقامات فوق‌بشری می‌پندارد، سازگار نیست.

این نظریه بر سه پیش‌فرض کلامی استوار است که مورد نقد قرار گرفته‌اند:

۱. ارتباط با خدا از طریق وحی و عصمت فقط به انبیا اختصاص دارد، در حالی که الهامات الهی به غیر انبیا نیز تعلق می‌گیرد.

۲. نظریه‌پردازان علمای ابرار، امامت را در تعارض با خاتمیت می‌دانند، اما استدلال قرآنی ارائه نکرده‌اند، در حالی که شواهدی مانند آیات ابلاغ ولایت و اولوالامر و احادیث غدیر و ثقلین، خاستگاه امامت را تأیید می‌کنند (معارف و همکاران، ۱۳۹۲: ۲۸).[۱]

۳. روایات نشان می‌دهند که تلقی فرابشری از امامان از همان آغاز تشیع وجود داشته و این دیدگاه، نه ساخته غالیان و نه مربوط به دوره‌های متأخر است (رضایی، ۱۳۹۰: ۱۴۷–۱۴۹).[۲]

امیرمعزی در مقاله‌ای که به معرفی فصول کتاب «مکتب در فرآیند تکامل» پرداخته، نقد روش‌شناختی عمیقی بر نظریهٔ مدرسی وارد کرده است. او اشاره می‌کند که قدیمی‌ترین منابع دربارهٔ سخنان امامان به اواخر قرن سوم و نیمهٔ نخست قرن چهارم بازمی‌گردد (آثار برقی، صفار، کلینی و...). این منابع که شامل هزاران روایت درباره ماهیت فرابشری امامان هستند، سؤالاتی دربارهٔ معیارهای ارزیابی تغییرات تاریخی ایجاد می‌کنند. امیرمعزی نقد می‌کند که مدرسی طباطبایی در تحلیل این منابع بر عباراتی همچون «غلو» و «تأویل» تکیه دارد که ریشه در تعاریف متأخر (قرن پنجم و ششم) دارند، در حالی که معنای دقیق این اصطلاحات در دوره معاصر امامان روشن نیست (Amir-Moezzi, 1998: 53-56).

او برای نمونه، به صفار قمی و کتاب *بصائر الدرجات* اشاره می‌کند که تصوری سیال از «غلو» ارائه می‌دهد؛ جایی که غالیان کسانی بودند که به برتری مطلق باطن بر ظاهر باور داشتند. امیرمعزی معتقد است مدرسی طباطبایی تعالیم امامان را مجموعه‌ای یکپارچه فرض می‌کند که برای تحلیل تاریخی کافی نیست، زیرا فاصله‌ای بیش از دو قرن میان علی بن ابی‌طالب و حسن عسکری وجود دارد. او می‌پرسد

---

۱. خاستگاه امامت در تشیع بر دو رکن اصیل قرآن و سنت نبوی متواتر استوار است که در منابع معتبر شیعه و سنت ثبت شده‌اند. از قرآن، آیات ابلاغ (۵:۶۷)، ولایت (۵:۵۵) و اولوالامر (۴:۵۹) با تفسیر علمای دو فرقه، به نصب امامت و عصمت علی (علیه‌السلام) و اهل‌بیت اشاره دارند. در سنت نبوی نیز احادیث متواتری چون غدیر خم، ثقلین و سفینه که در صحیح مسلم و مسند احمد آمده‌اند، اهل‌بیت را به عنوان هم‌طراز قرآن و تنها راه نجات معرفی کرده‌اند که این امر، امامت را یک انتصاب الهی و غیرانتخابی می‌نماید.

۲. حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْبَصْرِيِّ عَنْ أَبِي الْمَغْرَاءِ حُمَيْدِ بْنِ الْمُثَنَّى الْعِجْلِيِّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ خَيْثَمَةَ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ نَحْنُ جَنْبُ اللَّهِ وَ نَحْنُ صَفْوَتُهُ وَ نَحْنُ حَوْزَتُهُ وَ نَحْنُ مُسْتَوْدَعُ مَوَارِيثِ الْأَنْبِيَاءِ وَ نَحْنُ أُمَنَاءُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ نَحْنُ حُجَجُ اللَّهِ وَ نَحْنُ أَرْكَانُ الْإِيمَانِ وَ نَحْنُ دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ وَ نَحْنُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَ نَحْنُ مَنْ بِنَا يُفْتَحُ وَ بِنَا يُخْتَمُ وَ نَحْنُ أَئِمَّةُ الْهُدَى وَ نَحْنُ مَصَابِيحُ الدُّجَى وَ نَحْنُ مَنَارُ الْهُدَى وَ نَحْنُ السَّابِقُونَ وَ نَحْنُ الْآخِرُونَ وَ نَحْنُ الْعَلَمُ الْمَرْفُوعُ لِلْخَلْقِ مَنْ تَمَسَّكَ بِنَا لَحِقَ وَ مَنْ تَأَخَّرَ عَنَّا غَرِقَ وَ نَحْنُ قَادَةُ الْغُرِّ الْمُحَجَّلِينَ وَ نَحْنُ خِيَرَةُ اللَّهِ وَ نَحْنُ الطَّرِيقُ الْوَاضِحُ وَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ نَحْنُ مِنْ نِعْمَةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى خَلْقِهِ وَ نَحْنُ الْمِنْهَاجُ وَ نَحْنُ مَعْدِنُ النُّبُوَّةِ وَ نَحْنُ مَوْضِعُ الرِّسَالَةِ وَ نَحْنُ الَّذِينَ إِلَيْنَا تَخْتَلِفُ الْمَلَائِكَةُ وَ نَحْنُ السِّرَاجُ لِمَنِ اسْتَضَاءَ بِنَا وَ نَحْنُ السَّبِيلُ لِمَنِ اقْتَدَى بِنَا وَ نَحْنُ الْهُدَاةُ إِلَى الْجَنَّةِ وَ نَحْنُ عُرَى الْإِسْلَامِ وَ نَحْنُ الْجُسُورُ وَ الْقَنَاطِرُ مَنْ مَضَى عَلَيْهَا لَمْ يُسْبَقْ وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا مُحِقٌّ وَ نَحْنُ السَّنَامُ الْأَعْظَمُ وَ نَحْنُ الَّذِينَ بِنَا يُنْزِلُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الرَّحْمَةَ وَ بِنَا يُسْقَوْنَ الْغَيْثَ وَ نَحْنُ الَّذِينَ بِنَا يُصْرَفُ عَنْكُمُ الْعَذَابُ فَمَنْ عَرَفَنَا وَ أَبْصَرَنَا وَ عَرَفَ حَقَّنَا وَ أَخَذَ بِأَمْرِنَا فَهُوَ مِنَّا وَ إِلَيْنَا. الشیخ الصدوق، کمال الدین و تمام النعمة، ج ۱، ص ۲۰۶.

چگونه می‌توان نتیجه گرفت که امامان در تمام دوره‌ها موضعی معتدل داشته‌اند و هزاران روایت غیرعقلانی در منابع معتبر قدیمی را صرفاً محصول جعل افراطیان دانست؟ (همان).

به نظر امیرمعزی، دیدگاه مدرسی مبتنی بر یک تصور پیشینی است که امامت را آموزه‌ای ذاتاً «ارتدوکس» و «عقلانی» می‌داند. این نگاهِ اصول‌گرایانه، که بیش از هزار سال بر تفکر امامیه غالب بوده، باعث شده است مدرسی برای دفاع از نظریهٔ خود، بیشتر به منابع متأخر عقل‌گرایانی چون شیخ مفید ارجاع دهد و ارجاعاتش به منابع قدیمی‌تر، مبهم یا نادرست باشد. این در حالی است که امیرمعزی خود در بستر سنت علمی رشد یافته و پژوهش‌هایش را بدون تسری مباحث از یک گفتمان به گفتمان دیگر انجام داده است.

براساس الهیات امامیه، امامت مقامی فرابشری، منصوص از جانب خداوند و مستلزم عصمت مطلق، علم لدنّی و توانایی‌های خارق‌العاده است؛ ادلهٔ این آموزه، ترکیبی از نصوص قرآنی، سنت نبوی و روایات اهل‌بیت است؛ به‌گونه‌ای که بخش قابل‌توجهی از جوامع حدیثی شیعه به تبیین همین کمالات اختصاص یافته است. این مستندات، در کنار تحلیل‌های اصولی و رجالی دقیق، حکایت از آن دارند که نظریهٔ «علمای ابرار» نه محصول پژوهشی تاریخی و بی‌طرفانه، که برآمده از خوانشی تقلیل‌گرایانه و انتقادی از میراث شیعی است و با شواهد انکارناپذیر متنی، در تعارض قرار دارد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر به ارزیابی انتقادی نظریهٔ «علمای ابرار» سیدحسین مدرسی‌طباطبایی پرداخت؛ نظریه‌ای که امامان شیعه در دورهٔ حضور را صرفاً عالمانی پرهیزکار و فاقد صفات فرابشری می‌خواند و مدعی است باورهای فرابشری، در فرآیند تکامل عقاید و در اثر جریان‌های «غلو» شکل گرفته‌اند. بررسی کتاب مکتب در فرآیند تکامل و روایت‌های پسینی آن (مانند خوانش محسن کدیور) نشان می‌دهد که این چارچوب، اگرچه پرسش‌های تازه‌ای در حوزهٔ شیعه‌پژوهی ایجاد کرده، با سه کاستی اساسی روبه‌روست که اعتبار تاریخی آن را متزلزل می‌سازد.

نخستین کاستی، «ناهم‌زمانی روش‌شناختی» است. مدرسی برای اثبات نبود صفات فرابشری، معیارهای متأخر «غلو» و «تأویل» را که در سده‌های چهارم تا ششم تثبیت شده‌اند، بر منابع سده‌های نخست تحمیل می‌کند. این خلط زمانی، ساختارهای فکری دوره‌های بعد را بر فضای گفتمانی عصر حضور ائمه می‌افکند و تصویری تقلیل‌یافته از اندیشه‌های پیچیدهٔ اصحاب ائمه به دست می‌دهد. منتقدانی چون امیرمعزی تأکید دارند که تعریف «غلو» نزد مدرسی، متعلق به ادبیات کلامی متأخر است و انطباق آن بر متون متقدم، خطایی روش‌شناختی محسوب می‌شود.

دومین کاستی، معناشناسی نادقیق عبارت «علمای ابرار» و گزینش‌گری در شواهد است. بررسی روایاتی مانند گزارش ابن‌ابی‌یعفور و معلّی بن خنیس نشان می‌دهد این اصطلاح در تقابل با «انبیا» و برای تأکید بر سازوکار «تحدیث» به کار رفته، نه نفی مقامات فرابشری. هم‌نشینی آن با «اتقیا» پیوندش را با عصمت و طهارت ذاتی آشکار می‌کند. با این حال، مدرسی انبوه روایات کهن موجود در بصائر الدرجات، المحاسن و الکافی دربارهٔ علم لدنّی و عصمت امامان را عموماً به جعل غالیان فرو می‌کاهد، بی‌آنکه معیار روشنی برای این انتساب عرضه کند. بنابراین، خوانش او نه تحلیل دقیق تاریخی، که فرافکنی مفاهیم کلامی متأخر بر منابع متقدم است.

سومین کاستی، تحمیل الگوی تکاملی خطی و ساده‌انگارانه بر تاریخ پرتنوع خوانش های حدیثی – کلامی تشیع نخستین است. نظریهٔ علمای ابرار جریان‌های متکثر فکری اصحاب ائمه را به دوگانه «اعتدال عقلانی» در برابر «غلو سنتی» فرو می‌کاهد. مدرسی از نگاه و نگرش خاص شخصیتی همچون ابن‌قبه رازی که در آغاز بر مذهب معتزله بود و بعد به مذهب امامیه گروید (گذشته، «ابن قبه»، دبا: ج۴: ۴۴۶) ـ که دیدگاهی خاص و غیرمسلط داشت ـ یک مکتب فکری منسجم و غالب می‌سازد. این روایت، به‌جای بازتاب واقعیت تاریخی، عقب‌گردی از زمان حال به گذشته است تا پاسخی معتدل و مقبول برای شیعه‌پژوهی معاصر غربی فراهم آورد. این الگو نمی‌تواند حضور پرقدرت باورهای فرابشری را در همان سپهر گفتمانی متقدم توضیح دهد.

در مجموع، ارزیابی نهایی این است که نظریه «علمای ابرار» باوجود اثرگذاری گفتمانی و گشودن افق‌های تازه، به دلیل ناسازگاری با منظومه روایی کهن، تکیه بر مفاهیم متأخر و نادیده‌گرفتن شواهد ناهمسو، استحکام تاریخی کافی ندارد. تصور فرابشری از امامان، از جمله عصمت و علم لدنی، از همان آغاز در میان جریان‌های اصلی شیعه حضور داشته و ادعای حاکمیت جریانی فاقد این صفات، بیشتر برساختی نظری است تا کشفی تاریخی. به بیان دیگر، این نظریه خوانشی کلامی و عصری است که مرز تاریخ‌نگاری انتقادی و دفاعیه‌پردازی روشنفکرانه را درنوردیده است. بازشناسی این مرز برای سلامت روش‌شناختی مطالعات اسلامی ضروری است و پژوهش حاضر با واکاوی پیوند پیش‌فرض‌های نظری و شواهد تاریخی، گامی در این مسیر برداشته است. پیشنهاد می‌شود مطالعات آتی به روش‌شناسی‌های زمینه‌مند و خصوصاً مبتنی و مستند بر آموزه های حدیثی و کلامی خود امامان معصوم(ع) روی آورند تا ضمن پرهیز از تقدس‌بخشی افراطی، جایگاه فرابشری امامت را در خودفهمی شیعه نخستین به رسمیت بشناسند و مسیر فهم عمیق‌تر تکوین اندیشه امامت را هموار سازند.

منابع

ابن‌شهرآشوب. محمد بن علی (۱۳۷۹ق). *المناقب*. مصحح هاشم رسولی و محمدحسین آشتیانی. ۴ جلد. قم: انتشارات علامه.

احمدی کچایی. مجید (۱۳۹۳). بررسی آرای تاریخی غیبت صغرا در کتاب «مکتب در فرایند تکامل». *فصلنامه پژوهش‌های مهدوی*، ۳(۹)، ۵ – ۲۲.

اشعری، ابوالحسن. (۱۴۰۰). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین* (هلموت ریتر ویراست). قیسبدن: دارالنشر فرانز شتاینر.

اشعری، سعد بن عبدالله. (۱۳۶۱). *المقالات و الفرق* (محمدجواد مشکور ویراست). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

اقوام کرباسی. اکبر (۱۳۹۱). مرجئه شیعه. *نقد و نظر*، ۱۷(۳)، ۳۴ – ۶۶.

انصاری قمی. حسن (۱۳۹۵). قرائتی که هیچگاه فراموش نشد (۲): نقدهایی بر دیدگاه آقای کدیور (۱). بازیابی شده از: http://ansari.kateban.com/post/2757

انصاری قمی. حسن (۱۳۹۵). قرائتی که هیچگاه فراموش نشد: بررسی تحول اندیشه امامت از ابن‌ابی یعفور تا محمد بن یعقوب کلینی (۱). بازیابی شده از: http://ansari.kateban.com/post/2755

بحرالعلوم، سیدمهدی. (۱۳۸۵). *الرجال* (الفوائد الرجالیه) (محمدصادق بحرالعلوم، تحقیق). نجف: مطبعه الآداب.

جبرئیلی. محمدصفر (۱۳۸۶). تأملی در مکتب در فرایند تکامل. *قبسات*، ۴۵، ۱۵۳ – ۱۸۲.

خزاز قمی، علی بن محمد. (۱۴۰۱ق). *کفایه الاثر*. قم: انتشارات بیدار.

رضایی. حسن (۱۳۹۰). امامت و خاتمیت؛ تعارض یا سازگاری. *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*. به راهنمایی محمدجواد رضایی. تهران: دانشگاه تربیت معلم تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

رضایی. محمدجعفر و نعمت‌الله صفری فروشانی (۱۳۹۱). تبیین معنایی اصطلاح علمای ابرار با تأکید بر جریانات فکری اصحاب ائمه. *اندیشه نوین دینی*، ۸(۳۱)، ۶۳ – ۷۸.

رهبران. محمدرضا (۱۳۹۲). آثار و مقاله‌شناسی دکتر حسین مدرسی طباطبایی. *آیینه پژوهش*، ۲۴(۱)، ۷۹ – ۸۵.

سلیمانی امیری. جواد (۱۳۹۸). بازشناسی تاریخ آغاز پرداخت و دریافت خُمس؛ بررسی انتقادی دیدگاه بازتاب یافته در کتاب «مکتب در فرایند تکامل». *تاریخ اسلام*، ۲۰(۷۸)، ۳۱ – ۵۸.

صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴). *بصائر الدرجات*. قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱). *الغیبة*. نجف: مکتبة النعمانیة.

علاء المحدثین. جواد (۱۳۹۲). نقدی بر فرضیه تطور امامت شیعی. *فصلنامه امامت‌پژوهی*، ۲(۸)، ۲۰۷ – ۲۴۶.

غلامی. اصغر (۱۳۸۹). ویژگی‌های اساسی امامان در اندیشه ابن‌قِبه. *معارف عقلی*، ۵(۱۵)، ۱۱۱ – ۱۴۲.

فقهی‌زاده. عبدالهادی و محمد مقداد امیری (۱۳۹۴). تحلیل انتقادی دیدگاه مدرسی طباطبایی در کتاب «مکتب در فرایند تکامل» در مورد احادیث شیعی. *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، ۴۸(۱)، ۸۹ – ۱۰۹.

قربانی مبین. حمیدرضا و عبدالحسین خسروپناه (۱۳۹۲). نقد روش شناسی نظریه علمای ابرار با تأکید بر کتاب مکتب در فرآیند تکامل. *اندیشه نوین دینی*، ۹(۳۲)، ۲۳ – ۴۱.

قمی، علی بن ابراهیم بن هاشم. (۱۴۰۴). تفسیر القمی. ۲ جلد. قم: دارالکتاب.

کدیور. محسن (۱۳۸۵). قرائت فراموش شده: بازخوانی نظریه علمای ابرار. *مجله مدرسه*، ۳، ۹۲ – ۱۰۲.

کشی، محمد بن عمر، (۱۴۰۹ ق)، *رجال الکشی(إختیار معرفة الرجال)*، حسن مصطفوی، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). *الکافی*. ۸ جلد. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

گذشته، ناصر، (۱۳۷۰). «ابن قبه». در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. ج ۴. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۴۴۶.

گرامی. سید محمدهادی (۱۳۹۰). ملاحظاتی درباره گفتمان تفویض در نخستین سده‌های اسلامی. *فصلنامه امامت پژوهی*، ۱(۴)، ۱۸۱ – ۲۱۰.

مامقانی، عبدالله. (۱۴۱۱). *مقباس الهدایه فی علم الدرایة*. محقق محمدرضا مامقانی. ۷ جلد. قم: مؤسسه آلالبیت لاحیاء التراث.

مدرسی طباطبایی. سید حسین (۱۳۶۸). *مقدمه‌ای بر فقه شیعه: کلیات و کتاب‌شناسی*. ترجمه محمد آصف فکرت. مشهد: آستان قدس رضوی: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

مدرسی طباطبایی. سید حسین (۱۳۷۴). *مکتب در فرایند تکامل: نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین*. ترجمه هاشم ایزدپناه. تهران: سروش.

مدرسی طباطبایی. سید حسین (۱۳۸۰). بررسی ستیزه‌های دیرین درباره تحریف قرآن. ترجمه محمدکاظم رحمتی. *هفت آسمان*، ۱۱، ۴۱ – ۷۸.

مدرسی طباطبایی. سید حسین (۱۳۸۸). جوابیه حسین مدرسی طباطبایی به نقد حسن طارمی. *کتاب ماه دین*، ۱۲(۱۴۲)، ۲۰–۲۹.

معارف. مجید، عبدالهادی فقهی‌زاده و رضا قربانی (۱۳۹۲). نقد پیش‌فرض‌ها و مبانی کلامی نظریه علمای ابرار. *پژوهشنامه قرآن و حدیث*، ۱۳، ۷ – ۳۹.

منتظری مقدم. حامد (۱۳۹۹). بازخوانی و نقد دیدگاه‌های کلبرگ و مدرسی طباطبایی درباره پیدایش تشیع دوازده‌امامی. *تاریخ اسلام در آیینه پژوهش*، ۱۷(۴۸)، ۱۰۳ – ۱۲۴.

موسوی. سید محمدرضا (۱۳۹۰). بررسی چهار نکته درباره زندگی امام صادق از کتاب دکتر سید حسین مدرسی. *سفینه*، ۹(۳۳)، ۱۶۸ – ۱۸۹.

موسوی. سیده مونا (۱۳۹۶). از غلو تا تقصیر؛ تأملی در کتاب مکتب در فرآیند تکامل. *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ۱۹(۷۱)، ۱۷۳ – ۱۹۶.

میرزایی. عباس و فاروق طولی (۱۳۹۶). ابن‌قبه رازی و امامت حداقلی؛ تأملی در دیدگاه مدرسی طباطبایی درباره ابن‌قبه. *اندیشه نوین دینی*، ۱۳(۴۸)، ۱۶۱ – ۱۷۶.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۰۷). *رجال النجاشی*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

هدایت افرا. محمود (۱۳۸۸). تأملی در کتاب مکتب در فرایند تکامل. *کتاب ماه دین*، ۱۴۲، ۹۸ – ۱۰۸.

یوسفیان. حسن (۱۳۸۶). نقدی بر یک کتاب. *تاریخ اسلام در آینه پژوهش*، ۱۶، ۱۴۹ – ۱۶۶.

Cook, M., Haider, N., Rabb, I., & Sayeed, A. (2013). *Law and Tradition in Classical Islamic Thought: Studies in Honor of Professor Hossein Modarressi*. New York: Palgrave Macmillan.

Amir-Moezzi, M. A. (1998). Hossein Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shiʿite Islam: Abū Jaʿfar ibn Qiba al-Rāzī and his Contribution to Imāmite Shīʿite Thought*. Darwin Press, Princeton, 1993. *Bulletin critique des annales islamologiques*, (14), 53–56.

Transliteration

Ahmadi Kachaei. Majid (2014). A study of the historical views of the small occultation in the book "School in the Process of Evolution". *Pajoheshha- e Mahdavi A Research Quarterly in Mahdaviyyat*, 3(9), 5 – 22. [In Perain]

Ala'a al-Mohaddesin. Javad (2013). A critique of the hypothesis of the evolution of the Shiite Imamate. *Imamat Pajoohi Quarterly*, 2(8), 207 – 246. [In Perain]

Ansari Qomi. Hassan (2016). *A Reading That Was Never Forgotten (2): Critiques of Mr. Kadivar's Viewpoint* (1). Retrieved from http://ansari.kateban.com/post/2757. [In Perain]

Ansari Qomi. Hassan (2016). A Reading That Was Never Forgotten: A Study of the Evolution of the Thought of Imamate from Ibn Abi Ya'fur to Mohammad ibn Ya'qub al-Kulaini (1). Retrieved from http://ansari.kateban.com/post/2755. [In Perain]

Aqwam Karbasi. Akbar (2012). Shiite Murji'ah. *Naqd ow Nazar*, 17(3), 34 – 66. [In Perain]

Ašʿarī, Abū al-Ḥasan (1980), *Maqālāt ul-Islāmīyyīn wa Īḵtīlāf ul-Moṣallīn*, ed. Hellmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. [In Arabic]

Ašʿarī, Saʿd b. ʿAbdallāh (1982), *al-Maqālāt wa al-Fīraq*, ed. Mohammad Javad Mashkour, Tehran: Enteshārāt-e ʿElmī va Farhangī. [In Arabic]

Baḥr al-ʿUlūm, Seyyed Mahdī (2006), *al-Rīǰāl (al-Fawāʾīd al-Rīǰālīyah)*, ed. Mohammad Sadeq Baḥr al-ʿUlūm, Najaf: Maṭbaʿat al-Ādāb. [In Arabic]

Feqhizadeh. Abdol Hadi and Mohammad Miqdad Amiri (2015). A critical analysis of modarresi tabatabayi's views in his work "maktab dar faraayande takaamol" on the shi' i traditions (ahadith)". *Researches on the Quran and Hadith*, 48(1), 89 – 109. [In Perain]

Gerami. Seyyed Mohammad Hadi (2011). Remarks on the Discourse of Delegation in Early Islamic Centuries. *Imamat Pajouhi Quarterly*, 1(4), 181 – 210. [In Perain]

Gholami. Asghar (2010). The basic characteristics of the Imams in the thought of Ibn Qubah. Ma'arif Aqli, 5(15), 111 – 142. [In Perain]

Ghorbani Mobin. Hamid Reza and Abdul Hossein Khosropanah (2013). Methodology of the Theory of Pious Scholars with an Emphasis on the Book: School in Evolution". *New Religious Thought*, 9(32), 23 – 41. [In Perain]

Gozashteh, Nasser, (1991). "Ibn Qibbah". *In the Great Islamic Encyclopedia*. Vol. 4. Under the supervision of Kazem Mousavi Bojnourdi. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia, 446. [In Perain]

Hedayat Afra. Mahmoud (2009). A Reflection on the Book of the School in the Process of Evolution. *Book of the Month of Religion*, 142, 98 – 108. [In Perain]

Ibn Šahrāšūb, Moḥammad b. ʿAlī (1959), *al-Manāqīb*, eds. Hashim Rasouli and Mohammad Hossein Ashtiani, 4 vols., Qom: Enteshārāt-e ʿAllāmeh. [In Arabic]

Jebreili. Mohammad Safar (2007). A Reflection on the School in the Process of Evolution. Qabasat, 45, 153-182. [In Perain]

Kadivar. Mohsen (2016). Forgotten Reading: Rereading the Theory of the Abrar Scholars. *Madrasah Magazine*, 3, 92 – 102. [In Perain]

Kaššī, Moḥammad b. ʿUmar (1989), *Rijāl al-Kaššī (Iḵtiyār Maʿrifat al-Rijāl)*, ed. Hassan Mostafavi, Mashhad: Moʾasseseh-ye Našr-e Dānešgāh-e Mašhad. [In Arabic]

ḵazzāz Qomī, ʿAlī b. Moḥammad (2020), *Kifāyat ul-Āṯār*, Qom: Entešārāt-e Bīdār. [In Arabic]

Kolaynī, Moḥammad b. Yaʿqūb (1984), *al-Kāfī*, 8 vols., Tehran: Dār al-Kotob al-Īslāmīyyah. [In Arabic]

Maaref. Majid, Abdul Hadi Faqhizadeh and Reza Ghorbani (1933). Criticism of the Presuppositions and Theological Foundations of the Theory of Abrar Scholars. *Journal of Quran and Hadith Research*, 13, 7 – 39. [In Perain]

Mamaqānī, ʿAbdollāh (1991), Mīqbās ul-Hīdāyah fī ʿĪlm al-Dīrāyah, ed. Mohammad Reza Mamaqani, 7 vols., Qom: Muʾassasat Āl al-Bayt li-Īḥyāʾ al-Turāṯ. [In Arabic]

Mirzaei. Abbas and Farooq Toli (2017). Ibn Qibbah al-Razi and the Minimal Imamate; a Reflection on Modarresi Tabataba'i's View on Ibn Qubbah. *New Religious Thought*, 13(48), 161 – 176. [In Perain]

Montazeri Moghadam. Hamed (2012). Rereading and Criticizing the Views of Kohlberg and Modarresi Tabataba'i on the Origin of Twelver Shiism. *History of Islam in the Mirror of Research*, 17(48), 103 – 124. [In Perain]

Mousavi. Seyyed Mohammad Reza (2011). A Study of Four Points about the Life of Imam Sadiq from the Book of Dr. Seyyed Hossein Modarresi. *Safineh*, 9(33), 168 – 189. [In Perain]

Mousavi. Seyyed Mona (2017). From Exaggeration to Fault; A Reflection on the Book of the School in the Process of Evolution. *Philosophical Theological Research*, 19(71), 173 – 196. [In Perain]

Najāšī, Aḥmad b. ʿAlī (1987), Rīǰāl al-Najāšī, Qom: Daftar-e Entešārāt-e Eslāmī. [In Arabic]

Qomī, ʿAlī b. Ibrāhīm b. Hāšīm (1984), *Tafsīr al-Qomī*, 2 vols., Qom: Dār al-Kītāb. [In Arabic]

Rahbarian. Mohammad Reza (2013). A Study of Dr. Hosein Modarresi Tabātabāie's Works and Essays. *Ayeneh - Ye- Pazhoohesh*, 24(1), 79-85. [In Perain]

Rezaei. Hassan (2011). Imamate and Khatamiat; Conflict or Compatibility. Master's Thesis. Guided by Mohammad Javad Rezaei. Tehran: Tehran Teacher Training University, Faculty of Literature and Humanities. [In Perain]

Rezaei. Mohammad Jafar and Nematollah Safari Foroshani (2012). A semantic consideration of the technical term: the scholars of charity, ulama ul-abrar. *New Religious Thought*, 8(31), 63-78. [In Perain]

Ṣaffār, Moḥammad b. Ḥasan (1984), *Baṣāʾīr ul-Daraǰāt*, Qom: Maktabat Āyatollāh al-Marʿašī. [In Arabic]

Soleimani Amiri. Javad (2019). Identifying the date of the beginning of the payment and receipt of Khums; a critical study of the perspective reflected in the book "School in the Process of Evolution". *History of Islam*, 20(78), 31-58. [In Perain]

Tabatabaei Modarresi, Seyyed Hossein (1935). *A School in the Process of Evolution: A Theory of the Evolution of the Intellectual Foundations of Shiism in the First Three Centuries*. Translated by Hashem Ezatpanah. Tehran: Soroūš. [In Perain]

Tabatabaei Modarresi, Seyyed Hossein (1939). *An Introduction to Shiite Jurisprudence: Generalities and Bibliography*. Translated by Mohammad Asef Fikrat. Mashhad: Astan Quds Razavi: Islamic Research Foundation. [In Perain]

Tabatabaei Modarresi, Seyyed Hossein (1939). Reply to Hossein Modrasah Tabatabaei with Criticism by Hassan Taremi. *Book of the Month of Religion*, 12(142), 20-29. [In Perain]

Tabatabaei Modarresi, Seyyed Hossein (1980). *A Study of the Ancient Controversies about the Distortion of the Quran*. Translated by Mohammad Kazem Rahmati. Haft Aseman, 11, 41-78. [In Perain]

Ṭūsī, Moḥammad b. Ḥasan (1991), *al-Ḡayba*, Najaf: Maktabat al-Nuʿmāniyyah. [In Arabic]

Yousefian. Hassan (2007). A Review of a Book. *History of Islam in the Mirror of Research*, 16, 149 – 166. [In Perain].

University of Tehran
Faculty of Theology and Islamic Studies
Iranian Journal for the History of Islamic Civilization
Print ISSN: 2228 - 7906
Online ISSN: 2645 - 5110

Historiography and Legitimacy: The Construction of Political Wisdom in the Encounters of Abbas Ibn Abd Al-Muttalib and Abdallah Ibn Abbas with the First Three Shi'i Imams

Muhammad Taqavi[1]✉

1. Ph.D in History and Civilisation of Islamic Nations, Faculty of Theology and Islamic Studies, Tehran University, Tehran, Iran (m.taqavi93@ut.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 13 April 2026
Received in revised form: 08 July 2026
Accepted: 21 July 2026
Published online: 21 October 2026

Keywords:
Abbas Ibn Abd Al-Muttalib,
Abdallah Ibn Abbas,
Shi'i Imams,
Abbasids,
Early Islamic Historiography

ABSTRACT

The rise of the Abbasid Caliphate, alongside its political transformations, necessitated a redefinition of the dynasty's relationship with the Prophetic legacy, Hashimite kinship, and the crisis of succession. Within this context, certain accounts concerning Abbas Ibn Abd Al-Muttalib and Abdallah Ibn Abbas in early Islamic historiographical texts transcend mere factual reporting, evolving into instruments of political meaning-making and legitimation. Employing a descriptive-analytical approach and drawing upon advances in narratology in Islamic historiography, this study critically examines the representation of these two figures in relation to Ali Ibn Abi Talib, Hasan Ibn Ali, and Hossayn Ibn Ali. This paper does not seek to dismiss the overall credibility of Islamic sources from a revisionist standpoint. Rather, its objective is to analyze these sources not merely as repositories of raw historical data, but as narrative, meaning-constructing texts that have integrated layers of ex post facto reinterpretation during the processes of transmission, compilation, and canonization. The findings suggest that in a significant portion of these reports, Abbas, and particularly Abdallah Ibn Abbas, is depicted as a figure endowed with political sagacity, foresight, and discernment. In various instances, this positions them as preeminent advisors, warners, and analysts of the crises of early Islam. Such a pattern cannot be reduced to simple conscious fabrication or a monolithic propaganda campaign; instead, it is more accurate to characterize it as the result of gradual processes of selection, emphasis, and the semantic rearrangement of narratives within the crucible of dynastic rivalries and the intellectual shifts of the early Islamic centuries.

Cite this article: Taqavi, M. (2026). Historiography and Legitimacy:The Construction of Political Wisdom in the Encounters of Abbas Ibn Abd Al-Muttalib and Abdallah Ibn Abbas with the First Three Shi'i Imams. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, *59*(1), 45-72. DOI: 10.22059/jhic.2026.412715.654643

© The Author(s).
DOI: 10.22059/jhic.2026.412715.654643

Publisher: University of Tehran Press.

پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی
دانشگاه تهران
دانشکده الهیات و معارف اسلامی
شاپا چاپی: ۷۹۰۶-۲۲۲۸
شاپا الکترونیکی: ۵۱۱۰-۲۶۴۵

تاریخ‌نگاری و مشروعیت:
برساخت خرد سیاسی در مواجههٔ عباس بن عبدالمطلب و عبدالله بن عباس با سه امام نخست شیعه

محمد تقوی[1]✉

۱. دانش‌آموختهٔ دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: m.taqavi93@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۲۴
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۴/۱۷
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۳۰
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۲۹

کلید واژه‌ها:
عباس بن عبدالمطلب، عبدالله بن عباس، امامان شیعه، عباسیان، تاریخ‌نگاری صدر اسلام.

چکیده

برآمدن خلافت عباسی، در کنار دگرگونی‌های سیاسی، با ضرورت بازتعریف نسبت این خاندان با میراث پیامبر(ص)، خویشاوندی هاشمی و مسئله جانشینی نیز همراه بود. در این میان، بخشی از روایت‌های مربوط به عباس‌بن عبدالمطلب و عبدالله‌بن عباس در متون تاریخ‌نگاری متقدم اسلامی، از سطح گزارش رخدادها فراتر رفت و واجد معنایی سیاسی و مشروعیت‌بخش شد. پژوهش حاضر، با رویکردی توصیفی – تحلیلی و با بهره‌گیری از دستاوردهای روایت‌شناسی در مطالعهٔ تاریخ‌نگاری اسلامی، چگونگی بازنمایی این دو چهره را در نسبت با علی‌بن ابی‌طالب، حسن‌بن علی و حسین‌بن علی به‌صورت انتقادی بررسی می‌کند. این مقاله در پی نفی کلی اعتبار منابع اسلامی از موضعی تجدیدنظرطلبانه نیست. هدف آن است که این منابع نه صرفاً به‌مثابهٔ مخازن داده‌های خام تاریخی، بلکه همچون متونی روایی و معناپرداز بررسی شوند؛ متونی که در فرآیند انتقال، تدوین و تثبیت، لایه‌هایی از بازخوانی پسینی را در خود جای داده‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در بخشی از این گزارش‌ها، عباس و به‌ویژه عبدالله‌بن عباس در جایگاه شخصیت‌هایی برخوردار از رأی، تدبیر و قدرت تشخیص سیاسی بازنمایی شده‌اند که در پاره‌ای موارد، آنان را در مقام مشاور، هشداردهنده و تحلیل‌گر بحران‌های صدر اسلام برجسته می‌سازد. این الگو را نمی‌توان صرفاً به جعل آگاهانه یا برنامهٔ تبلیغاتی یکدست فروکاست، بلکه دقیق‌تر آن است که از فرآیندهای تدریجی گزینش، برجسته‌سازی و بازآرایی معنایی روایت‌ها در بستر رقابت‌های خاندانی و تحولات فکری سده‌های نخست سخن گفته شود.

استناد: تقوی، محمد (۱۴۰۵). تاریخ‌نگاری و مشروعیت: برساخت خرد سیاسی در مواجههٔ عباس بن عبدالمطلب و عبدالله بن عباس با سه امام نخست شیعه. *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۵۹(۱)، ۴۵-۷۲. DOI: 10.22059/jhic.2026.412715.65464354558

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.
DOI: 10.22059/jhic.2026.412715.654643

مقدمه

برآمدن خلافت عباسی در نیمهٔ نخست قرن دوم هجری، افزون بر پیامدهای سیاسی و نظامی، با ضرورت‌هایی در حوزهٔ مشروعیت‌پردازی نیز همراه بود. عباسیان، به عنوان یکی از شاخه‌های خاندان بنی‌هاشم، برای تثبیت جایگاه خود ناگزیر بودند نسبت خویش را با میراث پیامبر(ص)، خویشاوندی هاشمی و مسئله جانشینی، در قالب‌هایی پذیرفتنی برای جامعهٔ اسلامی صورت‌بندی کنند. این امر در فضایی رخ می‌داد که علویان نیز بر پایهٔ قرابت با پیامبر(ص)، سابقهٔ دینی و سرمایهٔ نمادین اهل‌بیت، یکی از مهم‌ترین رقیبان عباسیان در میدان مرجعیت سیاسی و دینی به‌شمار می‌آمدند. از این منظر، رقابت میان دو شاخهٔ هاشمی در سده‌های نخست، بیش از هر چیز بر سر تفسیرهای متفاوت از میراث سیاسی و نمادین پیامبر(ص) شکل گرفت؛ تفسیری که بعدها در قالب‌های روشن‌تر کلامی و مذهبی بازخوانی شد.

بخشی از متون تاریخ‌نگاری اسلامی، به‌ویژه آثاری که در فضای فکری و سیاسی عصر عباسی تدوین یا تثبیت شده‌اند، گذشته را صرفاً مجموعه‌ای از رخدادها ندانسته‌اند. این متون، گذشته را در قالب روایت‌هایی معنادار و متناسب با پرسش‌های مشروعیت، نسب، قدرت و هویت خاندانی بازنمایی کرده‌اند. در این میان، شخصیت عباس‌بن عبدالمطلب و فرزندش عبدالله‌بن عباس به عنوان نیای دودمان خلافت، جایگاهی کلیدی در ساختار روایی این متون یافته‌اند. مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که حضور پررنگ این دو شخصیت در نسبت با سه امام نخست شیعه چگونه در منابع متقدم صورت‌بندی شده است؟

پیشینه پژوهش در باب عبدالله‌بن عباس و نسبت او با تحولات سیاسی صدر اسلام را می‌توان در چند محور کلی دسته‌بندی کرد. نخست، آثاری که به جایگاه علمی، تفسیری و حدیثی ابن‌عباس پرداخته و او را عمدتاً در مقام یکی از برجسته‌ترین عالمان نسل صحابه بررسی کرده‌اند. در این دسته از پژوهش‌ها، تمرکز اصلی بر منزلت علمی، نقش او در انتقال میراث نبوی و نیز تأثیرش بر سنت تفسیری و حدیثی بوده است و مواضع سیاسی او غالباً به صورت موضوعی فرعی یا در ذیل شرح احوال وی مطرح شده است.[۱] برای نمونه، کلود ژیلیو در مقاله‌ای مفصل و ارزشمند، روایت‌های مربوط به فضائل عبدالله‌بن عباس را با تکیه بر *الطبقات الکبری* ابن‌سعد ارزیابی کرده است.[۲] او بر این باور است که این روایت‌ها، تصویری اسطوره‌ای از ابن‌عباس به‌دست می‌دهند. دامنهٔ مقالهٔ او به فضائلی محدود است که دربارهٔ جایگاه عبدالله‌بن عباس به عنوان مفسر قرآن نقل شده‌اند. مقالهٔ حاضر می‌کوشد شکل‌گیری این تصویر اسطوره‌ای از ابن‌عباس را در سایر ابعاد زندگی او نیز بررسی کند. دوم، پژوهش‌هایی که مواضع سیاسی ابن‌عباس را در

---

۱. برای نمونه، رک: ویلفرد مادلونگ (۱۴۰۲)، «عبدالله‌بن عباس و فقه شیعی»، ترجمه حمیدرضا تمدن، آینه پژوهش، دوره ۴۳، ش۳، ۱۲۱–۱۳۹؛
Herbert Berg (2002), "Ibn ʿAbbās in ʾAbbasid-era Tafsīr", ʿAbbasid Studies: Occasional Papers of the School of ʿAbbasid Studies, Leuven: Peeters

2. Claude Gilliot (1985), "Portrait Mythique D'Ibn Abbas", Arabica, Vol. 32, N. 2, 127-184.

رخدادهایی چون سقیفه، خلافت امام علی(ع)، حکمیت، صلح امام حسن(ع) و واقعه عاشورا بررسی کرده‌اند.[۱] این آثار، اگرچه برخی ابعاد کنش سیاسی او را روشن کرده‌اند، غالباً به تحلیل موردی گزارش‌ها بسنده کرده‌اند و کمتر به نقش این تصویرپردازی‌ها در ساختار کلی روایت‌های تاریخ‌نگاری صدر اسلام توجه داشته‌اند. سوم، مطالعاتی که به تقابل یا تفاوت روایت‌های شیعی و سنی درباره اشخاص و حوادث صدر اسلام پرداخته و نشان داده‌اند که بازنمایی تاریخی کنشگران، تابع جهت‌گیری‌های کلامی و مذهبی ناقلان و مورخان بوده است.[۲] چهارم، پژوهش‌های ناظر به برساخت‌بودگی تاریخ‌نگاری اسلامی که بر پیوند روایت تاریخی با مشروعیت‌سازی سیاسی و عقیدتی تأکید کرده‌اند و متون تاریخی را نه صرفاً گزارش امر واقع، بلکه عرصه شکل‌گیری و بازتولید حافظه رسمی دانسته‌اند.[۳]

با وجود اهمیت این طیف از مطالعات، هنوز پژوهشی مستقل که نقش عباس‌بن عبدالمطلب و عبدالله‌بن عباس را نه صرفاً به مثابهٔ دو شخصیت تاریخی، بلکه به عنوان دو عنصر محوری در الگویی روایی و معنادار بررسی کند، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. تفاوت اصلی این پژوهش با آثار پیشین در آن است که به جای تمرکز صرف بر وثاقت روایات، بر منطق درونی بازنمایی این دو شخصیت در شبکه‌ای از روایت‌های تاریخی تأکید می‌کند و می‌کوشد کارکرد عقیدتی این بازنمایی را در بستر تاریخ‌نگاری سده‌های نخستین آشکار سازد.

روش و چهارچوب نظری پژوهش

این پژوهش با رویکردی تاریخی ـ روایت‌شناسانه به بررسی بازنمایی عباس‌بن عبدالمطلب و عبدالله‌بن عباس در متون تاریخ‌نگاری متقدم اسلامی می‌پردازد. مسئله اصلی پژوهش، بازسازی قطعی رخدادهای

---

۱. حامد قرائتی، معصومه تراکمه (۱۴۰۴)، «مناسبات عبدالله بن عباس با امام علی(ع) در عصر خلافت (۳۵–۴۰ق): بررسی موردی چالش‌ها»، فرهنگ و سیره اهل بیت، دوره ۱۱، ش۳، ۹–۲۷. وحید باصری (۱۳۹۹)، «تأثیر گفتمان خلفا بر رویکرد عبدالله‌بن عباس به نهضت امام حسین (ع)»، مطالعات تاریخی جنگ، ش۱۱، ۲۷–۴۸.

۲. برای نمونه، رک: سیدجعفر صادقی و دیگران (۱۳۹۵)، «تحلیل انتقادی فضائل اختصاصی عبدالله‌بن عباس در روایات»، تاریخ اسلام، سال هفدهم، ش۴، ۱۳۵–۱۶۰

3. Antoine Borrut (2015), "Remembering Karbala: The Construction of an Early Islamic Site of Memory", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, N. 42; Fred Donner (1998), Narratives of Islamic Origins; The Beginning of Islamic Historical Writing, Princton & New Jeresy :Darwin Press; Tayeb Al-Hibri (2002), "The Redemption of Umayyad Memory by the ʿAbbāsids", Journal of Near Eastern Studies, Vol. 61, No. 4; Idem (2004), Reinterpreting Islamic Historiography Harun al-Rashıd and the Narrative of The Abbasid Caliphate, UK: Cambirdge Press; Albrecht Noth (1994), The Early Historical Tradition; A Source-Critical Study, in Collaboration with Lawrence I. Conrad , Translated by Michael Bonner, Princton & New Jersey: Darwin Press.

قرن نخست هجری نیست؛ بلکه تحلیل چگونگی صورت‌بندی روایی این دو شخصیت در منابعی است که بخش مهمی از آنها در فضای فکری و سیاسی دورهٔ عباسی تدوین، بازنویسی یا تثبیت شده است. از این منظر، گزارش‌های تاریخی صرفاً بازتاب بی‌واسطهٔ گذشته نیست، بلکه در فرآیند انتقال، گزینش و بازآرایی، معانی تازه‌ای یافته و در پیوند با مفاهیمی چون مشروعیت، نسب، دانش و قدرت فهمیده می‌شود.

پژوهش حاضر از نظر روش‌شناختی در پیوند با مباحث گسترده‌تر دربارهٔ ماهیت و اعتبار منابع تاریخ‌نگاری اسلامی قرار می‌گیرد. در مطالعات معاصر پیرامون تاریخ صدر اسلام، از یک سو رویکردهای تجدیدنظرطلبانه با تأکید بر فاصله زمانی منابع مکتوب از رخدادهای قرن نخست، نسبت به امکان بازسازی مستقیم تاریخ صدر اسلام از خلال این منابع تردید کرده‌اند (Crone & Cook, 1977: viii-x)؛ و از سوی دیگر، منتقدان این رویکردها با تأکید بر سنت‌های انتقال شفاهی، وجود هسته‌های کهن روایی، و امکان ارزیابی انتقادی اسناد و متون، از اعتبار نسبی و مشروط منابع اسلامی دفاع کرده‌اند (Motzki, 2017: 17-18). مقالهٔ حاضر نه در پی نفی کلی ارزش تاریخی منابع متقدم است و نه آنها را بازتابی بی‌واسطه و خنثی از رخدادهای صدر اسلام می‌داند. این پژوهش، با اتخاذ موضعی میانه، منابع یادشده را متونی تاریخی ـ روایی تلقی می‌کند که در آنها داده‌های تاریخی، حافظهٔ جمعی، رقابت‌های خاندانی و اقتضائات فکری و سیاسی دوره‌های تدوین درهم تنیده‌اند.

بر این اساس، چارچوب نظری پژوهش بر رویکرد طیب الحبری و آنتونی بورو دربارهٔ تاریخ‌نگاری عباسی به مثابهٔ عرصه‌ای برای بازخوانی حافظهٔ تاریخ صدر اسلام و صورت‌بندی مشروعیت خلافت عباسی استوار است. آنها تاریخ‌نگاری دورهٔ عباسی را نه صرفاً ثبت رخدادهای گذشته، بلکه نوعی بازخوانی حافظهٔ صدر اسلام در پرتو نیازهای مشروعیت‌بخش دورهٔ عباسی می‌دانند (Borrut, 2015: 269-270; Al-Hibri, 2016: 764). به‌کارگیری این رویکرد به معنای نسبت دادن جعل آگاهانه یا برنامهٔ تبلیغاتی یکدست به همهٔ مورخان نیست؛ بلکه خواندن روایت‌ها را در بستر اجتماعی و سیاسی تولید و انتقال آنها مدنظر دارد. همچنین در این پژوهش، مفهوم «پیش‌گویی پس‌نگرانه»[1] نیز به عنوان ابزاری برای تحلیل روایت به کار می‌رود. مقصود از آن، گزارش‌هایی است که پس از وقوع رخدادهای بزرگ، مانند حکمیت یا کربلا، سخنان پیشین یک شخصیت را به‌گونه‌ای بازنمایی می‌کنند که گویی او از آینده آگاه بوده است. چنین روایت‌هایی لزوماً به معنای بی‌اعتباری مطلق خبر نیست، بلکه نشان می‌دهد که حافظهٔ تاریخی چگونه رخدادهای بعدی را در بازخوانی سخنان گذشته دخالت می‌دهد (Al-Azmeh, 2004: 211). بنابراین هدف پژوهش حاضر، اثبات توطئه در تاریخ‌نگاری عباسی و نفی ارزش تاریخی منابع اسلامی و تأثیر سایر گروه‌های جامعه اسلامی بر روایت‌های تاریخی نیست؛ بلکه چگونگی تبدیل برخی روایت‌ها، در فرآیند انتقال و تثبیت، به ابزاری برای برجسته‌سازی جایگاه عباس و عبدالله‌بن عباس و نسبت میان این بازنمایی‌ها و مسئله مشروعیت عباسی مدنظر قرار دارد. فرضیهٔ پژوهش آن

1. vaticinium ex eventu

است که این بازنمایی‌ها، با قرار دادن عباس و ابن‌عباس در جایگاه شخصیت‌هایی خردمند، آینده‌نگر و آگاه به پیامدهای سیاسی، به شکل‌گیری تصویری خاص از شاخهٔ عباسی بنی‌هاشم کمک کرده‌اند. در این تصویر، عباسیان نه فقط از راه نسب، بلکه از طریق دانش، تدبیر سیاسی و حضور مؤثر نیاکانشان در بحران‌های صدر اسلام، واجد منزلت و اعتبار معرفی می‌شوند.

عباس در مواجهه با علی بن ابی‌طالب

عباس‌بن عبدالمطلب و علی‌بن ابی‌طالب(ع)، هر دو از چهره‌های برجستهٔ بنی‌هاشم در سدهٔ نخست هجری بودند، اما جایگاه آنان در سنت‌های روایی اسلامی به یکسان صورت‌بندی نشده است. علی(ع) در بخش گسترده‌ای از منابع، با عناصری چون سبقت در اسلام، خویشاوندی نزدیک با پیامبر(ص)، مشارکت در رخدادهای مهم نظامی و جایگاه برجسته در میان مسلمانان نخستین شناخته می‌شود. در مقابل، عباس‌بن عبدالمطلب، با وجود منزلت خاندانی و نقش او در برخی رخدادهای مهم، از حیث سبقت در اسلام و مشارکت آغازین در دعوت نبوی، جایگاهی متفاوت داشت. همین تفاوت در سرمایهٔ نمادین دو شخصیت سبب شد که در دوره‌های بعد، به‌ویژه در فضای تدوین و تثبیت اخبار در عصر عباسی، چگونگی بازنمایی عباس و نسبت او با علی(ع) اهمیتی ویژه پیدا کند.

در برخی روایت‌ها، رابطهٔ عباس و علی(ع) نه صرفاً در قالب خویشاوندی، بلکه در صورت الگویی روایی از تقدم سنّی، خاندانی و تدبیر سیاسی عباس بر علی(ع) بازنمایی شده است. برای نمونه، در روایتی منسوب به علی(ع) آمده است: «رأیی استوارتر و مطمئن‌تر از رأی عمویم عباس ندیدم» (بلاذری، ۱۴۱۷: ج۴: ۱۲). همچنین در گزارشی دیگر، از زبان غلام عباس نقل شده که علی(ع) دست و پای عباس را می‌بوسید و از او طلب گذشت می‌کرد (همان، ج۴: ۱۳؛ ذهبی، ۱۴۰۹: ج۳: ۳۷۸).[۱] صرف‌نظر از داوری قطعی دربارهٔ میزان اعتبار تاریخی این گزارش‌ها، چینش و مضمون آنها از منظر روایت‌شناسانه معنادار است؛ زیرا این گزارش‌ها عباس را در جایگاه بزرگ خاندان، صاحب رأی معتبر و برخوردار از منزلتی برجسته در نسبت با علی(ع) قرار می‌دهند. چنین الگویی، در فضایی که عباسیان برای تعریف نسبت خود با میراث پیامبر(ص) و رقابت با دیگر شاخه‌های بنی‌هاشم به سرمایه‌های نمادین نیاز داشتند، می‌توانست کارکردی مشروعیت‌بخش پیدا کند. یکی از نمونه‌های مهم این الگو، گزارش‌هایی است که به واپسین روزهای حیات پیامبر(ص) و مسئله جانشینی مربوط می‌شود. در شماری از منابع آمده است که عباس از علی(ع) خواست نزد پیامبر(ص) بروند

۱. در این روایت اشاره‌ای به پیش‌زمینه این رویداد و علت سر زدن چنین کاری از جانب علی‌بن ابی‌طالب نشده است. از این رو احتمالاً این روایت را – به فرض صحت وقوع آن – باید بخشی از فرایند بازنویسی روایت‌ها، خارج کردن از زمینه نقل‌شان و تبدیل کردن آن به نشانه گفتمانی جدید دانست.

تا اگر امر خلافت به آنان تعلق دارد، از آن آگاه شوند (ابن‌هشام، بی‌تا: ج۲: ۶۵۴؛ یعقوبی، بی‌تا: ج۲: ۱۲۴ـ۱۲۵؛ فسوی، ۱۴۰۱: ج۱: ۳۷۸). این گزارش در برخی منابع امامی نیز بازتاب یافته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ج۱: ۲۳۴؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳: ج۱: ۱۸۴ـ۱۸۵)، هرچند در منابعی مانند *تاریخ* طبری با تفصیل و تأکید متفاوتی نقل شده است (طبری، ۱۳۸۷ق: ج۳: ۳۴۵).[۱] تفاوت در میزان برجسته‌سازی نقش عباس در این گزارش‌ها نشان می‌دهد که این روایت در سنت‌های گوناگون تاریخی و مذهبی، ظرفیت‌های تفسیری متفاوتی داشته است. در برخی صورت‌بندی‌ها، عباس به عنوان شخصیتی دوراندیش ظاهر می‌شود که می‌کوشد موقعیت آینده بنی‌هاشم را در برابر تحولات سیاسی پس از پیامبر(ص) روشن کند.

در همین زمینه، روایتی در منابع آمده که علی(ع) در دورهٔ خلافت خود گفته است: «ای کاش در آن روز از عباس پیروی کرده بودم» (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ج۴: ۲۰ـ۲۱). این گزارش احتمالاً به همان توصیه عباس در روزهای پایانی حیات پیامبر(ص) ناظر است (یعقوبی، بی‌تا: ج۲: ۱۴۵).[۲] اهمیت این روایت از آن جهت است که در ساختار آن، عباس در مقام مشاور آینده‌نگر و علی(ع) در موقعیت کسی قرار می‌گیرد که در تشخیص مصلحت سیاسی، توصیه عباس را نپذیرفته است. این صورت‌بندی لزوماً به معنای جعل آگاهانهٔ روایت نیست، اما از منظر تحلیل گفتمان تاریخی می‌توان آن را نمونه‌ای از بازنمایی‌هایی دانست که در آن خرد سیاسی و تدبیر عباسی برجسته‌تر می‌شود و در برابر، تصمیم علی(ع) در چارچوبی انتقادی‌تر فهم می‌گردد. این الگو، به‌ویژه در بافت رقابت‌های بعدی عباسیان و علویان می‌توانست در بازتعریف نمادین جایگاه عباس و فرزندان او مؤثر باشد.

در روایت‌های مربوط به سقیفه نیز تفاوت در چینش و تأکید منابع قابل توجه است. طبری در گزارش ماجرای سقیفه، بیش از همه بر نقش ابوبکر، عمر و انصار تمرکز دارد و حضور عباس و علی(ع) را به صورت محدودتری منعکس می‌کند (طبری، ۱۳۸۷ق: ج۲: ۲۳۶). در مقابل، در برخی منابع امامی، بر کناره‌گیری یا مقاومت علی(ع) و نیز همراهی یا حضور عباس در کنار او تأکید بیشتری شده است (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ج۱: ۱۲۳ـ۱۲۵). این تفاوت را نباید به سادگی به «حذف» یا «تحریف» تقلیل داد؛ بلکه باید آن را در پرتو اهداف، مخاطبان، زنجیره‌های نقل و سنت‌های مذهبی مؤثر بر هر منبع بررسی کرد. با این حال، نتیجهٔ روایی این تفاوت‌ها آن است که در برخی سنت‌های نقل، امکان هم‌گرایی عباس و علی(ع) در مسئله جانشینی برجسته می‌شود و در برخی دیگر، این هم‌گرایی در حاشیه قرار می‌گیرد.

---

۱. در روایتی دیگر، ابوبکر در گفتگو با عمر بن‌خطاب و ابوعبیده جراح از آنها خواست نزد عباس بروند و برای او و فرزندانش از خلافت سهمی قرار دهند. اما عباس این پیشنهاد را نپذیرفت (ابن‌قتیبهٔ دینوری، ۱۴۱۰: ج۱: ۳۲).

۲. حضرت علی(ع) در خطبه پنجم نهج‌البلاغه خطاب به عباس و ابوسفیان درباره اصرار ایشان برای به دست گرفتن قدرت از سوی امام بعد از رحلت پیامبر اشاره می‌کند و ضمن بی‌ارزش شمردن قدرت، اقدام آنها را عاملی برای آشوب در جامعه عنوان می‌کند.

نمونهٔ دیگر، روایت‌های مربوط به شورای جانشینی عمر است. در گزارش طبری، عباس به علی(ع) توصیه می‌کند که در شورا شرکت نکند؛ زیرا نتیجه را به سود او نمی‌داند. علی(ع) با وجود این توصیه، در شورا حاضر می‌شود و سرانجام پیش‌بینی عباس تحقق می‌یابد (طبری، ۱۳۸۷ق: ج۴: ۲۳۴). در این‌جا نیز عباس در مقام مشاوری دوراندیش و آگاه به سازوکار قدرت سیاسی بازنمایی می‌شود. اهمیت این گزارش از آن روست که روایت، بدون حمله مستقیم به جایگاه معنوی علی(ع)، نوعی تمایز میان فضیلت دینی و تدبیر سیاسی ایجاد می‌کند. در چنین ساختاری، عباس نماد تشخیص واقع‌بینانهٔ مناسبات قدرت و علی(ع) نماد کنشگری مبتنی بر اصول و ملاحظات دیگر است. به همین دلیل، برخی پژوهشگران این‌گونه گزارش‌ها را در چارچوب رقابت‌های نمادین عباسی ـ علوی قابل تحلیل دانسته‌اند (Leder, 1998: 45-46). با توجه به اینکه بخشی از این گزارش‌ها از طریق راویانی مرتبط با خاندان عباس یا سنت‌های نزدیک به فضای عباسی نقل شده‌اند، می‌توان احتمال داد که در فرآیند انتقال و تدوین آنها، حساسیت‌های مربوط به جایگاه عباس و فرزندان او بی‌تأثیر نبوده است. البته این سخن به معنای انتساب مستقیم همهٔ این روایت‌ها به سیاست رسمی عباسی یا نفی لایه‌های پیشاعباسی آنها نیست. محتمل‌تر آن است که برخی روایت‌های کهن، در فضای عباسی با چینش، تأکید و کارکردی تازه بازخوانی شده باشند. در این چارچوب، روایت شورای عمر می‌تواند نمونه‌ای از بازنمایی‌هایی باشد که در آن، عباس به عنوان چهره‌ای دارای تشخیص سیاسی برجسته می‌شود و همین امر، در سطحی نمادین، برای تقویت منزلت خاندانی عباسیان قابل استفاده بوده است.[۱]

مسئله فدک نیز یکی از مواردی است که در آن، نسبت علی(ع) و عباس در منابع تاریخی و فقهی به صورت‌های مختلف بازنمایی شده است. پس از رحلت پیامبر(ص)، فاطمه(س) ادعای مالکیت فدک را مطرح کرد، اما ابوبکر آن را نپذیرفت. در برخی گزارش‌ها، علی(ع) و عباس در دورهٔ خلافت عمر هر دو دربارهٔ اموال برجای‌مانده از پیامبر(ص) دعوی داشتند. علی(ع)، در پیوند با دعوی فاطمه(س)، مسئله را از زاویهٔ حق او یا نحوهٔ مصرف اموال پیامبر(ص) می‌دید؛ در حالی که عباس، بر پایهٔ جایگاه خویشاوندی و مفهوم ارث، دعوی خود را مطرح می‌کرد (ابوعبید، ۱۴۰۸: ۱۸). این اختلاف در منابع بعدی، علاوه بر وجه حقوقی و فقهی، ظرفیت نمادین نیز یافت؛ زیرا مسئله تقدم عمو بر عموزاده می‌توانست در بحث‌های مربوط

---

۱. برای نمونه، روایت طبری از شورای جانشینی خلیفه دوم، نشانه‌هایی از شکاف‌های آینده را آشکار می‌سازد (طبری، ۱۳۸۷ق: ج۴: ۲۲۸–۲۲۷). طبری همان گزارش مربوط به عباس و علی را ذکر می‌کند، اما آن را برخلاف بلاذری به ابومخنف نسبت می‌دهد نه به واقدی. بدین ترتیب، طبری به نوعی مصالحه می‌رسد: از یک‌سو همدلی با گرایش‌های علوی و از سوی دیگر تأیید مشروعیت خلافت عباسی. علاوه بر این، روایت ابومخنف در طبری واکنش علی را در ازای پیشنهاد عباس مبنی بر ممانعت او از شرکت در شورا ثبت می‌کند: «من فتنه و اختلاف را دوست ندارم». به این ترتیب، طبری با کسانی که وفادار به خاندان علی بودند همدلی می‌کند، اما در عین حال علویان هم‌عصر خود را که وحدت جامعه را به خطر می‌انداختند مورد انتقاد قرار می‌دهد (Keaney, 2013: 32-35).

به منزلت خاندان عباس و نسبت آنان با پیامبر(ص) به کار گرفته شود. بر همین اساس، برخی روایت‌ها بر عنوان «عموی پیامبر(ص)» و «وارث» بودن عباس تأکید کرده‌اند (فسوی، ۱۴۰۱ق: ج۱: ۵۰۰؛ ذهبی، ۱۴۰۹: ج۳: ۳۷۸). در کنار این گزارش‌ها، روایتی در تاریخ طبری (۱۳۸۷ق: ج۲: ۳۱۹ـ۳۲۰) آمده است که در تهذیب ابن‌هشام از *سیره* ابن‌اسحاق دیده نمی‌شود. در این روایت، شخصی از علی(ع) در دورهٔ خلافتش می‌پرسد که چگونه در حضور عمویت، تو وارث پسرعمویت شدی؟ علی(ع) در پاسخ، به پیشگامی خود در اسلام اشاره می‌کند. این گزارش از حیث تاریخی نیازمند احتیاط است؛ زیرا عباس پیش از خلافت علی(ع) درگذشته بود. با وجود این، اهمیت روایت در آن است که نشان می‌دهد مسئله نسبت خویشاوندی، تقدم عمو بر عموزاده، و پیوند آن با میراث پیامبر(ص)، در ذهن برخی راویان و تدوین‌گران متأخر موضوعیت داشته است.

اختلاف علی(ع) و عباس در روایت‌های مربوط به فدک و اموال پیامبر(ص)، در سنت‌های فقهی و مذهبی بعدی نیز کارکردهای متفاوتی پیدا کرد. در برخی خوانش‌های اهل‌سنت، این گزارش‌ها در پیوند با بحث ارث نبردن از پیامبر(ص) و داوری خلفای نخستین فهم شد؛ در حالی که در سنت امامی، رفتار دو خلیفهٔ نخست دربارهٔ فدک غالباً مورد نقد قرار گرفت. در سطح تحلیل تاریخی، آنچه برای این پژوهش اهمیت دارد، نه داوری کلامی دربارهٔ حقانیت یکی از طرفین، بلکه بررسی این نکته است که چگونه جایگاه عباس به عنوان عمو و خویشاوند نزدیک پیامبر(ص)، در برخی روایت‌ها به سرمایه‌ای نمادین برای طرح نسبت عباسیان با میراث نبوی تبدیل شد. از این منظر، فدک تنها مسئله‌ای حقوقی نبود، بلکه در روایت‌های بعدی می‌توانست در خدمت صورت‌بندی‌های متفاوت از خویشاوندی، وراثت و مشروعیت قرار گیرد.[۱]

بخش دیگری از بازنمایی عباس در منابع، به جایگاه او نزد پیامبر(ص) مربوط است. از آن‌جا که علی(ع) در سنت‌های مختلف اسلامی، به‌ویژه به دلیل سبقت در اسلام، خویشاوندی نزدیک و فضائل پرشمار، منزلتی ممتاز داشت، برجسته‌سازی پیوند عباس با پیامبر(ص) برای سنت‌های نزدیک به عباسیان اهمیت ویژه‌ای پیدا کرد. در گزارشی آمده است که پیامبر(ص) خطاب به عباس فرمود: «ای عمو، تو آخرین کسی هستی که از مکه به مدینه هجرت می‌کنی؛ چنان‌که من آخرین پیامبر خداوند هستم» (بلاذری، ۱۴۱۷: ج۱: ۴۵۱). این روایت، افزون بر تأکید بر هجرت عباس، نوعی مشابهت نمادین میان موقعیت او و پیامبر(ص) برقرار می‌کند و از حیث ساختار معنایی، با برخی روایات فضائل علی(ع)، از جمله حدیث منزلت، قابل مقایسه است؛ هرچند از نظر جایگاه حدیثی، گستره نقل و پذیرش در سنت‌های اسلامی، این دو دسته گزارش یکسان نیستند (برقی، ۱۳۴۲ش: ج۱: ۱۵۹؛ قمی، ۱۴۲۲ق: ج۲: ۱۰۹). مقصود از این مقایسه، نشان دادن این نکته است که در برخی گزارش‌ها، برای عباس نیز الگوهایی از تقرب، اختصاص و پیوند ویژه با

۱. برای بحثی جدلی ـ کلامی در این باره، رک: جاحظ، ۲۰۰۲: ۴۰۹-۴۶۴.

پیامبر(ص) ساخته یا برجسته شده است. این الگوها در فضای عباسی می‌توانستند به بازتعریف منزلت نیاکان این خاندان کمک کنند.

برآیند این بررسی نشان می‌دهد که رابطهٔ عباس و علی(ع) در منابع نخستین، در قالب‌های روایی گوناگونی بازتاب یافته است. در بخشی از این گزارش‌ها، عباس در مقام بزرگ خاندان، مشاور سیاسی، وارث خویشاوندی و واسطهٔ منزلت نبوی ظاهر می‌شود؛ در حالی که علی(ع) با سبقت در اسلام، فضیلت دینی، قرابت با پیامبر(ص) و دعوی‌های خاص خود شناخته می‌شود. در دوره عباسی، برخی از این روایت‌ها می‌توانستند با تأکیدهای تازه‌ای بازخوانی شوند؛ به‌گونه‌ای که منزلت عباس و فرزندان او را در رقابت نمادین با علویان تقویت کنند. بنابراین به جای سخن گفتن از «خلق» یا «مهندسی» یکپارچهٔ روایت‌ها، دقیق‌تر آن است که از فرآیندهای تدریجی گزینش، برجسته‌سازی و بازآرایی معنایی سخن گفته شود؛ فرآیندهایی که در آنها مواد روایی کهن، در زمینه‌های سیاسی و مذهبی جدید، کارکردهای تازه‌ای پیدا می‌کرد.

عبدالله بن عباس به مثابهٔ دانای کل در مواجهه با علویان

رابطهٔ عبدالله‌بن عباس با علی‌بن ابی‌طالب(ع) در منابع تاریخی و روایی اسلامی، از جمله پیوندهای پیچیدهٔ خاندانی، علمی و سیاسی در سده نخست هجری است. این رابطه را نمی‌توان تنها در قالب خویشاوندی بنی‌هاشمی یا رابطهٔ یک صحابی با خلیفهٔ وقت توضیح داد؛ بلکه باید آن را در پرتو جایگاه ابن‌عباس در سنت‌های تفسیری، فقهی و تاریخی بعدی نیز بررسی کرد. ابن‌عباس، از یک سو در شمار نزدیکان و همراهان علی(ع) در حوادث مهم خلافت او معرفی شده و از سوی دیگر، در بخشی از روایت‌ها چهره‌ای برخوردار از تشخیص سیاسی، دانش دینی و قدرت تحلیل مستقل به شمار آمده است. همین دوگانگی، زمینه‌ای فراهم کرده که بازنمایی او در منابع، افزون بر ارزش تاریخی، از منظر روایت‌شناسانه نیز اهمیت یابد.

عبدالله‌بن عباس در دوران خلافت علی بن ابی‌طالب(ع) در رخدادهای مهمی چون جنگ جمل و صفین حضور داشت و در برخی مقاطع، مأموریت‌های سیاسی و نظامی مهمی برعهده گرفت. علی(ع) در آغاز به شدت به توصیه‌های او تکیه داشت و او را به حاکمیت بصره منصوب کرد. ابن‌عباس در جنگ جمل، از چهره‌های فعال سپاه علی(ع) و نمایندهٔ او در گفت‌وگو با سران جمل معرفی شده است (ابن‌سعد، ۱۴۱۴: ج۱: ۱۷۵؛ شیخ مفید، ۱۳۷۱ش: ۳۱۹). همچنین در جنگ صفین، فرماندهی بخشی از سپاه علی(ع) را برعهده داشت (نصربن مزاحم، ۱۴۰۴: ۲۰۵) و در ماجرای حکمیت نیز، بنا بر برخی گزارش‌ها، گزینه پیشنهادی علی(ع) برای داوری بود، هرچند با مخالفت گروهی از سپاهیان، ابوموسی اشعری جایگزین او شد (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴: ۵۰۰؛ ابن‌سعد، ۱۴۱۴: ج۱: ۱۷۷). افزون بر این، ابن‌عباس مدتی والی بصره بود، اما اندکی بعد خللی در رفتار ابن‌عباس پیدا شد و آشکارا بر بعضی از امور حکومت پسر عمویش خرده‌گیری

می‌کرد (مادلونگ، ۱۳۷۷: ۳۵–۳۶). در گزارش‌هایی، ماجرای کناره‌گیری یا برکناری او با اتهاماتی مالی همراه شده و سپس از رفتن او به حجاز سخن رفته است (ابن‌سعد، ۱۴۱۴: ج۱: ۱۷۶؛ کشّی، ۱۴۰۴: ج۱: ۲۵۶).[۱] اختلاف در نقل این رخدادها نشان می‌دهد که تصویر ابن‌عباس در سنت‌های تاریخی، یکدست و بی‌مناقشه نیست.

ابن‌عباس در منابع قرون نخستین هجری غالباً در دو سطح بازنمایی می‌شود: نخست، به عنوان همراه و کارگزار علی(ع) در حوادث سیاسی و نظامی؛ و دوم، به عنوان شخصیتی برخوردار از دانش، تدبیر و قدرت داوری مستقل. در سطح نخست، او در کنار علی(ع) و در متن جبههٔ علوی قرار دارد و نزدیکی او به امام، بخشی از اعتبار سیاسی و دینی او را شکل می‌دهد. اما در سطح دوم، برخی روایت‌ها او را نه فقط پیرو یا کارگزار علی(ع)، بلکه مشاور، تحلیلگر و گاه صاحب‌نظری معرفی می‌کنند که دیدگاه او در نهایت درست‌تر یا واقع‌بینانه‌تر نشان داده می‌شود. این دو سطح، به‌ویژه در فضای تدوین و بازخوانی اخبار در دوره عباسی، می‌توانستند ظرفیت معنایی تازه‌ای پیدا کند؛ زیرا ابن‌عباس از یک سو به علی(ع) نزدیک بود و از سوی دیگر، نیای علمی و نمادین خاندان عباسی به شمار می‌رفت.

از منظر روایت‌شناسانه، اهمیت این الگو در آن است که ابن‌عباس در برخی گزارش‌ها در جایگاهی میانی قرار می‌گیرد که هم از اعتبار نزدیکی به علی(ع) بهره‌مند است و هم از استقلال علمی و سیاسی خاص خود برخوردار است. چنین تصویری می‌توانست برای سنت‌های نزدیک به عباسیان اهمیت داشته باشد؛ زیرا امکان می‌داد که عباسیان از سرمایه نمادین پیوند با علی(ع) و اهل‌بیت بهره ببرند، بی‌آنکه الزاماً مشروعیت خود را در امتداد مستقیم دعوی‌های علوی تعریف کنند. این الگو را می‌توان در دو عرصه دنبال کرد: نخست، در عرصهٔ علم، تفسیر و فقه، جایی که ابن‌عباس در شماری از روایت‌ها به عنوان «دانای قرآن» و مرجع فهم دینی برجسته می‌شود؛ و دوم، در عرصهٔ سیاست، جایی که مشورت‌ها و پیش‌بینی‌های او دربارهٔ حوادث خلافت علی(ع) اهمیت می‌یابد. در هر دو عرصه، روایت‌ها غالباً به‌گونه‌ای سامان می‌یابند که ابن‌عباس را برخوردار از نوعی بصیرت دینی و سیاسی نشان دهند. البته این بازنمایی لزوماً به معنای ساختگی بودن این گزارش‌ها یا انتساب مستقیم آنها به سیاست رسمی عباسی نیست؛ بلکه نشان می‌دهد که در فرآیند انتقال و تدوین اخبار، چهرهٔ ابن‌عباس ظرفیت آن را داشت که در مقام حلقهٔ اتصال میان دانش نبوی، میراث علوی و مشروعیت خاندانی عباسیان بازخوانی شود.

---

۱. برای واکنش امام نسبت به اختلاس مالی عبدالله‌بن عباس، نک: ابن‌عبدربه، ۱۴۰۷: ج۵: ۹۷؛ نهج‌البلاغه، نامه ۱۸ و ۴۱. برخی اتهام اختلاس را متوجه عبیدالله برادر عبدالله‌بن عباس دانسته‌اند: Claude Gilliot, 2018: s.v "Abdallah Ibn Abbas".

تقابل در دانش و تفسیر

بخشی از منابع تاریخی و روایی، عبدالله‌بن عباس را در مقام مرجع دانش دینی، تفسیر قرآن و فهم سنت نبوی معرفی کرده‌اند. این تصویر، به‌ویژه از آن جهت اهمیت دارد که ابن‌عباس در سنت اسلامی با عنوان‌هایی مانند «ترجمان القرآن» و «حَبر الامّهٔ» شناخته می‌شد (*أخبار الدولهٔ العباسیهٔ*، ۱۳۰) و دعای مشهور منسوب به پیامبر(ص) در حق او، یعنی «اللهم فَقِّهه فی الدین و علّمه التأویل» (بلاذری، ۱۴۱۷: ج۴: ۴۰–۴۱)، جایگاه او را در حافظهٔ علمی مسلمانان تثبیت کرد. برجسته‌شدن چنین تصویری از ابن‌عباس، فارغ از داوری قطعی دربارهٔ منشأ تاریخی همهٔ گزارش‌ها، در فضای عباسی می‌توانست برای صورت‌بندی منزلت علمی خاندان عباس اهمیت ویژه‌ای داشته باشد.

در برخی گزارش‌ها، با وجود اذعان به دانش علی(ع) دربارهٔ قرآن و دشواری‌های آن، ابن‌عباس نیز در جایگاهی ممتاز در فهم و تفسیر قرآن قرار داده شده است. ابن‌سعد، از جایگاه علمی او در تفسیر قرآن سخن گفته و او را از چهره‌های برجستهٔ این عرصه معرفی کرده است (ابن‌سعد، ۱۴۱۴: ج۱: ۱۴۹). این گزارش‌ها نوعی توزیع منزلت علمی میان چهره‌های مختلف بنی‌هاشم را نشان می‌دهد. در این صورت‌بندی، علی(ع) همچنان جایگاه ممتاز خود را در فضیلت، سبقت و قرابت با پیامبر(ص) حفظ می‌کند، اما ابن‌عباس نیز به‌عنوان مرجع تفسیر و تأویل قرآن برجسته می‌شود. نمونهٔ قابل توجه این الگو، روایتی است که دربارهٔ تفسیر آیه «وَ العادِیاتِ ضَبحاً» آمده است که ابن‌عباس تفسیری متفاوت از تفسیر منسوب به علی(ع) ارائه می‌کند و علی(ع) نیز دیدگاه او را می‌پذیرد (بلاذری، ۱۴۱۷: ج۴: ۴۹).[۱] میزان اعتبار تاریخی این گزارش، مانند بسیاری از اخبار تفسیری و مناقبی، نیازمند بررسی سندی و مقایسهٔ روایات موازی است، اما از منظر روایت‌شناسانه، ساختار آن معنادار است. در این روایت، ابن‌عباس در مقام مفسری ظاهر می‌شود که توان اصلاح یا تکمیل فهم دیگران از آیه را دارد؛ حتی اگر آن دیگری علی‌بن ابی‌طالب(ع) باشد. چنین چینشی، بی‌آنکه لزوماً ناظر به نفی منزلت علمی علی(ع) باشد، در سطح معنایی به برجسته‌سازی مرجعیت تفسیری ابن‌عباس می‌انجامد.[۲] نمونهٔ دیگر، گزارشی است که در آن ابن‌عباس با تصمیم منسوب به علی(ع) دربارهٔ سوزاندن گروهی از مرتدان مخالفت می‌کند و آن را با سنت پیامبر(ص) ناسازگار می‌داند (بلاذری، ۱۴۱۷: ج۴: ۴۸). مضمون این روایت در منابع مختلف اسلامی بازتاب یافته و معمولاً در بحث‌های فقهی مربوط به حدود مجازات مرتد و منع عذاب با آتش مورد استفاده قرار گرفته است. در این گزارش نیز ابن‌عباس

---

۱. این موضوع در منابع شیعی، بازتابی کاملاً متضاد دارد و طبق آن، امام علی پس از بیان تفسیر صحیح آیه مذکور، عبدالله‌بن‌عباس را نسبت به بیان آنچه بدان علم ندارد، مورد عتاب قرار می‌دهد (طبرسی، ۱۴۰۸: ج۱۰: ۴۲۳).

۲. از عبدالله‌بن عباس به عنوان یکی از شش مفسر بزرگ جهان اسلام یاد کرده‌اند (ابن‌ابی‌یعلی، بی‌تا: ج۱: ۲۳۸). برخی پژوهشگران جایگاه ابن‌عباس در «تفسیر» را با جایگاهی که پیامبر در «سنت» نزد امت مسلمان داشت برابر می‌دانند (برگ، ۱۴۰۳: ۲۰۹، ۲۳۶).

در مقام کسی قرار می‌گیرد که حکم یا اقدام منسوب به علی(ع) را بر اساس دانسته‌ای از سنت نبوی نقد می‌کند. اهمیت این روایت از منظر پژوهش حاضر، توجه به ساختار بازنمایی آن است: ابن‌عباس به عنوان راوی و حافظ سنت نبوی ظاهر می‌شود و سخن او معیار سنجش حکم فقهی قرار می‌گیرد.

این دسته از گزارش‌ها را می‌توان بخشی از فرآیندی گسترده‌تر دانست که در آن ابن‌عباس به‌تدریج به یکی از مهم‌ترین مراجع دانش قرآنی و دینی در سنت اسلامی بدل شد. در چنین فرآیندی، دعای منسوب به پیامبر(ص) دربارهٔ فقه و تأویل، فراوانی روایت‌های تفسیری منسوب به ابن‌عباس و جایگاه او در میان تابعین و مفسران نخستین، همگی در شکل‌گیری تصویر او به‌عنوان «دانای قرآن» نقش داشتند. برخی پژوهشگران نیز بر اهمیت ابن‌عباس در تکوین سنت تفسیری اسلامی تأکید کرده‌اند و او را یکی از محوری‌ترین چهره‌ها در انتقال دانش تأویل و تفسیر دانسته‌اند (Gilliot, 1985: 140). در فضای عباسی، این منزلت علمی می‌توانست افزون بر ارزش دینی و علمی، کارکردی نمادین نیز بیابد؛ زیرا ابن‌عباس نیای برجستهٔ خاندان عباسی و حلقهٔ اتصال آنان با دانش نبوی تلقی می‌شد.

از این منظر، برجسته‌سازی دانش تفسیری ابن‌عباس لزوماً به معنای حذف یا تضعیف مستقیم جایگاه علی(ع) نیست، بلکه می‌توان آن را نوعی بازآرایی منزلت‌های علمی در میان شاخه‌های بنی‌هاشم دانست. در این بازآرایی، علی(ع) همچنان در مقام صحابی برجسته، خویشاوند نزدیک پیامبر(ص) و چهره‌ای ممتاز در فضائل دینی باقی می‌ماند، اما ابن‌عباس نیز به عنوان صاحب تخصص در تأویل قرآن و فهم سنت نبوی برجسته می‌شود. چنین الگویی امکان می‌داد که راویان نزدیک به عباسیان، بدون انکار جایگاه علی(ع)، برای نیای خود نیز منزلتی مستقل و قابل اتکا در حوزهٔ علم دینی تعریف کنند.

این تقابل یا تمایزگذاری، در برخی روایت‌ها با موضع‌گیری‌های سیاسی نیز پیوند می‌یابد. در روایتی، معاویه از ابن‌عباس می‌پرسد که آیا بر طریق علی است یا عثمان؟ ابن‌عباس پاسخ می‌دهد: «نه بر طریق علی‌ام و نه بر طریق عثمان، بلکه بر طریق رسول خدا(ص) هستم» (بلاذری، ۱۴۱۷: ج۴: ۴۹). این پاسخ، در ظاهر بر نوعی استقلال دینی و انتساب مستقیم به سنت نبوی تأکید دارد. از منظر روایت‌شناسانه، اهمیت آن در این است که ابن‌عباس در برابر دو قطب مهم منازعات سیاسی سده نخست هجری، خود را نه ذیل یکی از آنها، بلکه در نسبت مستقیم با پیامبر(ص) تعریف می‌کند. این صورت‌بندی می‌توانست در دوره‌های بعد، به‌ویژه در فضای عباسی، برای ترسیم ابن‌عباس به عنوان شخصیتی فراتر از منازعات علوی ـ اموی و برخوردار از پیوند مستقل با سنت نبوی، قابل استفاده باشد. این روایت، ابن‌عباس را در جایگاهی قرار می‌دهد که می‌تواند بدون انکار منزلت علی(ع)، نسبت خود را با پیامبر(ص) و سنت نبوی به‌صورت مستقل تعریف کند. همین استقلال روایی، در فضای رقابت شاخه‌های بنی‌هاشم، ظرفیت آن را داشت که برای تقویت جایگاه عباسیان به‌عنوان شاخه‌ای برخوردار از پیوند خاندانی و علمی با پیامبر(ص) به کار رود. از این

جهت، می‌توان میان چنین بازنمایی‌هایی و شعارهایی مانند «الرضا من آل محمد» نوعی هم‌خوانی معنایی مشاهده کرد، بی‌آنکه لازم باشد این روایت‌ها را مستقیماً محصول یا تفسیر آن شعار دانست.

برآیند این گزارش‌ها نشان می‌دهد که ابن‌عباس در بخشی از سنت‌های تاریخی و تفسیری، نه صرفاً به عنوان همراه علی(ع)، بلکه به عنوان مرجعی مستقل در فهم قرآن و سنت معرفی شده است. این تصویر، در سطح روایت‌شناسانه، دو کارکرد هم‌زمان دارد: از یک سو، پیوند ابن‌عباس با میراث نبوی را برجسته می‌کند و از سوی دیگر، امکان می‌دهد که خاندان عباسی برای نیای خود منزلتی دینی و علمی تعریف کنند که وابسته به اطاعت کامل از خط علوی نباشد. با این حال، این فرایند را باید نه به‌مثابهٔ نفی جایگاه علی(ع)، بلکه به‌عنوان نوعی برجسته‌سازی تدریجی و چندلایهٔ ابن‌عباس در مقام مفسر، فقیه و حامل دانش نبوی فهم کرد.

تدبیر سیاسی و بحران خلافت: مواجههٔ راهبردی عبدالله بن عباس با امام علی

در کنار بازنمایی علمی و تفسیری عبدالله‌بن عباس، بخشی از منابع تاریخی او را در رخدادهای سیاسی خلافت علی‌بن ابی‌طالب(ع) در جایگاه مشاور و تحلیلگر سیاسی معرفی کرده‌اند. در این دسته از گزارش‌ها، ابن‌عباس صرفاً در مقام همراه یا کارگزار علی(ع) ظاهر نمی‌شود، بلکه گاه به عنوان شخصیتی صاحب‌نظر بازنمایی می‌گردد که نسبت به پیامدهای برخی تصمیمات سیاسی هشدار می‌دهد و کوششی برای سنجش واقع‌بینانهٔ وضعیت اجتماعی، قبیله‌ای و سیاسی زمانه از خود نشان می‌دهد. اهمیت این تصویر از منظر روایت‌شناسانه در آن است که ابن‌عباس، در عین وفاداری به علی(ع) و حضور در جبههٔ او، از نوعی استقلال رأی برخوردار نشان داده می‌شود. او در برخی گزارش‌ها، نه در جایگاه مخالف یا رقیب، بلکه در مقام مشاوری قرار می‌گیرد که مخاطرات نهفته در بحران خلافت، مناسبات قریش، جایگاه بنی‌امیه و کنش بازیگرانی مانند معاویه، طلحه و زبیر را گوشزد می‌کند. این نوع بازنمایی، ابن‌عباس را به چهره‌ای تبدیل می‌کند که پیوند با علی(ع) را حفظ می‌کند، اما در سطح تدبیر سیاسی، به عنوان شخصیتی هوشیار، آینده‌نگر و برخوردار از تشخیص مستقل معرفی می‌شود. چنین تصویری در فضای عصر عباسی می‌توانست ظرفیت نمادین ویژه‌ای داشته باشد؛ زیرا نیای برجستهٔ عباسیان را نه تنها در مقام مفسر قرآن، بلکه در مقام صاحب تدبیر سیاسی نیز برجسته می‌کرد.

قتل عثمان و جانشینی او

یکی از مهم‌ترین زمینه‌هایی که در آن ابن‌عباس در مقام مشاور سیاسی علی(ع) بازنمایی شده، دورهٔ انتقالی پس از قتل عثمان و آغاز خلافت علی بن ابی‌طالب(ع) است. بنا بر برخی گزارش‌ها، ابن‌عباس نسبت به

پیامدهای پذیرش خلافت در چنین فضای بحرانی هشدار داد و یادآور شد که مسئله قتل عثمان می‌تواند در آینده به ابزاری برای مخالفت با علی(ع) تبدیل شود (ابن‌سعد، ۱۴۱۴: ج۱: ۱۷۳). این مضمون در برخی گزارش‌های دیگر با تفصیل بیشتری آمده است که حاوی نگرانی ابن‌عباس از خطر بنی‌امیه و هواداران عثمان است که قتل او را دستاویزی برای بسیج مخالفت‌ها علیه علی(ع) قرار دهند و بدین‌سان، خلافت جدید از آغاز با بحران مشروعیت سیاسی و منازعهٔ قبیله‌ای روبه‌رو شود (عمربن شبه، ۱۴۱۰: ج۳: ۱۱۲۷ـ۱۱۲۸). در این دسته روایت‌ها، تشخیص سیاسی ابن‌عباس بر فهم واقعیت‌های اجتماعی و قبیله‌ای استوار است. او مسئله خلافت را صرفاً از منظر حقانیت دینی یا خویشاوندی با پیامبر(ص) نمی‌نگرد، بلکه پیامدهای عملی پذیرش قدرت در فضای پس از قتل عثمان را نیز در نظر می‌گیرد.

نمونهٔ دیگر این بازنمایی، روایتی است که در آن علی(ع) از ابن‌عباس می‌خواهد به شام برود، اما ابن‌عباس این مأموریت را پرخطر می‌داند. ابن‌عباس استدلال می‌کند که هر کس بر علی(ع) حمله کند، بر او نیز حمله خواهد کرد و از این رو، رفتن به شام در آن شرایط می‌تواند او را در معرض دستگیری یا آسیب از سوی معاویه قرار دهد (طبری، ۱۳۸۷ق: ج۴: ۴۴۰). در این روایت، ابن‌عباس نه از سر مخالفت با علی(ع)، بلکه بر پایهٔ ارزیابی خطرهای سیاسی و امنیتی، نسبت به این تصمیم احتیاط نشان می‌دهد. همین نکته، در سطح روایت‌شناسانه، بر تصویر او به عنوان مشاوری واقع‌گرا و آگاه به منطق منازعه با شام می‌افزاید.

در روایتی دیگر، ابن‌عباس برای تحلیل موقعیت معاویه و مسئله خون‌خواهی عثمان به آیهٔ «وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا» استناد می‌کند (اسراء: ۳۳؛ عمر بن شبه، ۱۴۱۰: ج۴: ۱۲۵۵). اهمیت این استناد، نه در تأیید ادعای معاویه، بلکه در نشان دادن این نکته است که ابن‌عباس در روایت، منطق سیاسی طرف مقابل را از طریق زبان قرآن توضیح می‌دهد. به بیان دیگر، او می‌کوشد نشان دهد که دعوی خون‌خواهی عثمان، صرف‌نظر از درستی یا نادرستی آن، می‌تواند پشتوانه‌ای تفسیری بیابد و به ابزار سیاسی مؤثری در برابر خلافت علی(ع) تبدیل شود.

از منظر روایت‌شناسانه، این گزارش بار دیگر دو وجه شخصیت ابن‌عباس را به هم پیوند می‌دهد: دانش قرآنی و تشخیص سیاسی. ابن‌عباس در اینجا تنها یک مشاور سیاسی نیست، بلکه کسی است که فهم خود از قرآن را در تحلیل وضعیت سیاسی به کار می‌گیرد. همین پیوند، به برجسته‌شدن تصویر او به‌عنوان حامل دانشی دینی ـ سیاسی یاری رساند؛ تصویری که در فضای عصر عباسی، برای تعریف منزلت نمادین خاندان عباس اهمیت می‌یافت.

در همین زمینه، روایت دیگری نقل شده که در آن ابن‌عباس دربارهٔ پذیرش خلافت، تأملی تاریخی ارائه می‌کند و به علی(ع) می‌گوید: «دو نفر پیش از تو به این مقام رسیده‌اند؛ اگر تو به آنچه آنان رسیدند دست یابی، کاری بهتر از کار آنان انجام نخواهی داد» (عمر بن شبه، ۱۴۱۰: ج۳: ۱۱۲۷ـ۱۱۲۸). این عبارت را

می‌توان نشانه‌ای از نگاه احتیاط‌آمیز ابن‌عباس به الگوی خلافت پس از پیامبر(ص) دانست. او در این روایت، علی(ع) را متوجه دشواری‌های تکرار الگوهای پیشین خلافت در شرایطی متفاوت می‌کند؛ شرایطی که با قتل عثمان، شکاف‌های قریشی، و فعال‌شدن رقابت‌های سیاسی و قبیله‌ای دگرگون شده بود.

برآیند این روایت‌ها آن است که در بخشی از منابع، ابن‌عباس در بحران پس از قتل عثمان نه صرفاً به عنوان کارگزار علی(ع)، بلکه به عنوان تحلیلگر وضعیت سیاسی بازنمایی می‌شود و او را در مقام مشاوری برخوردار از دانش دینی، شناخت اجتماعی و آینده‌نگری سیاسی قرار می‌دهد. چنین بازنمایی‌ای می‌توانست در برجسته‌سازی نیای عباسیان به‌عنوان شخصیتی صاحب علم و تدبیر کارکرد نمادین داشته باشد، بی‌آنکه همهٔ این روایت‌ها مستقیماً محصول سیاست رسمی عباسیان دانسته شود.

نبرد جمل

عبدالله‌بن عباس در روایت‌های مربوط به آستانهٔ جنگ جمل، از چهره‌های برجستهٔ حاضر در اردوگاه علی‌بن ابی‌طالب(ع) است. بنابر برخی منابع، او در شمار فرماندهان پیشرو سپاه علی(ع) قرار داشت (شیخ مفید، ۱۳۷۱ش: ۳۱۹) و همچنین به عنوان نمایندهٔ علی(ع) برای گفت‌وگو با طلحه، زبیر و عایشه اعزام شد (ابن‌سعد، ۱۴۱۴: ج۱: ۱۷۵). این جایگاه، افزون بر دلالت سیاسی، نشان می‌دهد که ابن‌عباس در بخشی از سنت تاریخی، شخصیتی برخوردار از اعتماد، قدرت استدلال و توان میانجی‌گری معرفی شده است. با این همه، بازتاب نقش ابن‌عباس در جمل در همهٔ منابع یکسان نیست. برای نمونه، در *طبقات الکبری* ابن‌سعد (۱۴۱۰: ج۳: ۱۹)، جزئیات مربوط به این نبرد و نقش‌آفرینان آن نسبتاً محدودتر بازتاب یافته است. این امر را می‌توان، دست‌کم تا حدی، با احتیاط ابن‌سعد در نقل گستردهٔ اخبار فتنه‌ها و منازعات داخلی مسلمانان توضیح داد؛ چنان‌که او در مواضع دیگر نیز از تفصیل در برخی وقایع اختلافی پرهیز می‌کند (کاظم‌بیگی و گوهری، ۱۳۹۳: ۷۷ـ۷۸). از این رو، تحلیل نقش ابن‌عباس در جمل باید با توجه به تفاوت رویکرد منابع و سطح مداخله آن‌ها در بازسازی روایت انجام گیرد.

روایت‌های موجود دربارهٔ گفت‌وگوهای ابن‌عباس با مخالفان علی(ع)، او را در مقام شخصیتی استدلال‌گر و آگاه به پیشینهٔ سیاسی رخدادها بازنمایی می‌کنند. ابن‌عباس در گفت‌وگوی با طلحه، با یادآوری بیعت طلحه با علی(ع)، ادعای اکراه در بیعت را به چالش می‌کشد و می‌کوشد نشان دهد که موضع جدید طلحه با رفتار پیشین او سازگار نیست (شیخ مفید، ۱۳۷۱ش: ۳۱۳ـ۳۱۴). همچنین با اشاره به نقش طلحه در فشار بر عثمان، روایت او از حوادث را مورد مناقشه قرار می‌دهد (همان، ۳۱۴). در این گزارش، ابن‌عباس تنها مدافع موضعی سیاسی نیست، بلکه در جایگاه فردی ظاهر می‌شود که از حافظهٔ نزدیک وقایع برای سنجش صدق دعوی‌های کنونی بهره می‌گیرد. اهمیت این روایت از منظر پژوهش حاضر در آن است که ابن‌عباس در

آن، هم به مشروعیت بیعت با علی(ع) استناد می‌کند و هم با نوعی استدلال تاریخی و اخلاقی، مخالفت با آن را نقد می‌نماید. بدین‌ترتیب، او نه صرفاً فرستادهٔ سیاسی علی(ع)، بلکه حامل نوعی استدلال دینی ـ سیاسی معرفی می‌شود که در آن، بیعت، مسئولیت اخلاقی و صداقت در موضع‌گیری سیاسی به هم پیوند می‌خورند.

همین الگو با لحن و شیوهٔ متفاوت در استدلال، در گزارش گفت‌وگوی ابن‌عباس با عایشه نیز دیده می‌شود. او با یادآوری سابقه، رنج و فضیلت علی(ع) در اسلام، جایگاه وی را برجسته می‌سازد و می‌کوشد مخالفت با او را از منظر دینی و تاریخی محل تأمل نشان دهد. هنگامی که عایشه به فضیلت طلحه در جنگ احد اشاره می‌کند، ابن‌عباس در پاسخ، رنج‌ها و مجاهدت‌های علی(ع) را یادآور می‌شود (همان، ۳۱۶ـ۳۱۷). از منظر تحلیل روایی، چنین بیانی نقش ابن‌عباس را از سطح مذاکره‌کنندهٔ سیاسی فراتر می‌برد و او را در مقام سخنگوی فهمی از مشروعیت قرار می‌دهد که در آن، وفاداری به علی(ع) با معرفت، تشخیص و آگاهی همراه است.

نبرد صفین و مسئلهٔ حکمیت

عبدالله بن عباس در روایت‌های مربوط به حکمیت پس از جنگ صفین، نه در برابر علی بن ابی‌طالب(ع)، بلکه در کنار او و در جایگاه شخصیتی صاحب رأی ظاهر می‌شود؛ کسی که نسبت به پیامدهای سیاسی حکمیت هشدار می‌دهد و می‌کوشد خطرهای ناشی از تبدیل نزاع نظامی به داوری سیاسی را گوشزد کند. این تصویر با الگویی گسترده‌تر در سنت‌های تاریخی نیز هم‌خوان است؛ الگویی که در آن ابن‌عباس در کنار خلفا یا شخصیت‌های سیاسی برجسته، به‌عنوان مشاور آگاه، صاحب حافظه تاریخی و برخوردار از قدرت تحلیل معرفی می‌شود. چنین الگویی، چنان‌که نوث نیز دربارهٔ برخی ساختارهای تکرارشونده در اخبار تاریخی نشان داده است، از درون‌مایه‌های پایدار در بازنمایی شخصیت‌های مشاور در روایت‌های اسلامی به شمار می‌آید (Noth, 1994: 138-142).

در روایتی، ابن‌عباس نسبت به پیامدهای حکمیت هشدار می‌دهد و خود را برای این مأموریت از ابوموسی اشعری شایسته‌تر می‌داند (*أخبار الدولة العباسیة*، ۳۶ـ۳۷). او با این سخن که «در علی هیچ صفتی نیست که خلافت را بر او حرام کند و در معاویه هیچ صفتی نیست که خلافت را برای او حلال کند» (همان، ۳۶)، مرز مشروعیت میان دو طرف را از منظر خود روشن می‌سازد. در سطح روایت‌شناسانه، این عبارت بیش از آنکه صرفاً اظهارنظری کلامی باشد، نشان‌دهندهٔ آن است که ابن‌عباس در روایت، نزاع صفین را نزاعی بر سر معیارهای مشروعیت سیاسی می‌فهمد. در همین چارچوب، مکاتبات و گفت‌وگوهای منسوب به علی(ع) و ابن‌عباس نیز اهمیت ویژه‌ای دارند. علی(ع) در برابر پیشنهاد ابن‌عباس برای مواجهه با معاویه می‌گوید: «جز شمشیر به معاویه نمی‌دهم». ابن‌عباس در پاسخ هشدار می‌دهد که «معاویه نیز جز

شمشیر نخواهد داد، تا آنکه با باطل خود بر حق علی(ع) چیره شود» (همان، ۳۷). این گفت‌وگو دو سطح از مواجهه با بحران را کنار هم می‌نهد: از یک سو، موضع اصولی علی(ع) در برابر معاویه؛ و از سوی دیگر، نگرانی ابن‌عباس از پیامدهای سیاسی و تبلیغیِ تداوم نزاع و پذیرش حکمیت.

در برخی گزارش‌ها، ابن‌عباس همچنین علی(ع) را به مدارا با مردم و ملایمت در مواجهه با آنان توصیه می‌کند. دربارهٔ اصالت و هدف این مکاتبات، دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است. برای نمونه، حبری احتمال می‌دهد که برخی از این نامه‌ها یا صورت‌بندی‌های روایی آنها در فضای عباسی شکل گرفته یا دست‌کم در آن فضا بازآرایی شده باشد؛ به‌گونه‌ای که نزدیکی ابن‌عباس و علی(ع) و پیوند خاندان عباس با میراث علوی را برجسته کند (حبری، ۱۴۰۱: ۳۸۱). بااین‌حال، برای پرهیز از داوری قطعی، بهتر است این روایت‌ها نه الزاماً برساخته مورخان عصر عباسی، بلکه بخشی از سنت روایی متأخری دانسته شوند که در آن رابطهٔ ابن‌عباس و علی(ع) با تأکید بر مشورت، نزدیکی و اشتراک در دفاع از مشروعیت علوی بازنمایی شده است.

نکتهٔ مهم دیگر در ادامهٔ این روایت، آن است که پیش‌بینی یا نگرانی ابن‌عباس دربارهٔ پیامدهای حکمیت، در ساختار روایت تأیید می‌شود. علی(ع) پس از آشکار شدن نتایج حکمیت، ابن‌عباس را می‌ستاید و می‌گوید: «خداوند ابن‌عباس را پاداش نیک دهد؛ گویی از پس پرده‌ای نازک می‌نگریست» (*أخبار الدولة العباسیة*، ۳۸). این تعبیر را نباید در معنای علم غیب فهمید، بلکه در چارچوب ادبیات روایی ستایش از فراست، دوراندیشی و تشخیص سیاسی ابن‌عباس قابل تحلیل است. روایت از این طریق، هشدارهای پیشین او را با رخدادهای بعدی پیوند می‌دهد و تصویری از او به عنوان مشاوری آینده‌نگر و آگاه به منطق منازعهٔ سیاسی می‌سازد. برآیند این گزارش‌ها آن است که ابن‌عباس در مسئلهٔ حکمیت، در مقام شخصیتی بازنمایی می‌شود که هم به مشروعیت علی(ع) وفادار است و هم نسبت به پیامدهای سیاسی داوری میان علی(ع) و معاویه حساسیت نشان می‌دهد. او در این روایت‌ها نه رقیب علی(ع) و نه بدیلی برای اوست، بلکه مشاوری است که از منظر تدبیر سیاسی، خطرهای نهفته در سازوکار حکمیت را گوشزد می‌کند.

مواجههٔ عبدالله بن عباس با حسنین(ع): تثبیت عقلانیت سیاسی

الگوی بازنمایی عبدالله‌بن عباس در مقام مشاور سیاسی و تحلیلگر بحران، در برخی روایت‌های مربوط به حسن‌بن علی(ع) و حسین‌بن علی(ع) نیز امتداد یافته است. در این دسته از روایت‌ها، ابن‌عباس نه در جایگاه رقیب فرزندان علی(ع)، بلکه در مقام شخصیتی نزدیک به خاندان پیامبر(ص) و آگاه به پیامدهای سیاسی رخدادها ظاهر می‌شود. اهمیت این گزارش‌ها در آن است که ابن‌عباس را در موقعیت‌هایی نشان می‌دهند که تصمیم‌های سیاسی با پیامدهای عمیق دینی، اجتماعی و عاطفی همراه بوده‌اند.

در گزارش‌های مربوط به صلح حسن‌بن علی(ع)، ابن‌عباس گاه در مقام شخصیتی هشداردهنده بازنمایی شده است که نسبت به پیامدهای واگذاری قدرت به معاویه نگرانی نشان می‌دهد (بلاذری، ۱۴۱۷: ج۴: ۶۷). این گزارش‌ها، صرف‌نظر از میزان دقت تاریخی آنها، در سطح روایت‌شناسانه تصویری از ابن‌عباس ارائه می‌کنند که در آن، او نسبت به آیندهٔ سیاسی بنی‌هاشم و پیامدهای تثبیت قدرت اموی حساس است. بدین‌ترتیب، ابن‌عباس در این روایت‌ها حامل نوعی نگاه احتیاط‌آمیز و آینده‌نگر معرفی می‌شود؛ نگاهی که پیش‌تر نیز در گزارش‌های مربوط به آغاز خلافت علی(ع)، جمل و حکمیت دیده شد.

ابن‌عباس در مناظره‌های منسوب به او و معاویه پس از شهادت حسن‌بن علی(ع)، در مقام سخنگوی بنی‌هاشم ظاهر می‌شود و بار اصلی احتجاج در برابر معاویه را بر عهده دارد (*أخبار الدولة العباسیة*، ۴۳ـ۴۵، ۵۵). در این روایت‌ها، حسن‌بن علی(ع) بیشتر موضوع مرثیه، ستایش و یادآوری فضائل است، در حالی که ابن‌عباس در مقام پاسخ‌دهنده و احتجاج‌کننده نقش فعال‌تری می‌یابد. این امر را نباید به معنای حذف یا فروکاست جایگاه حسنین(ع) دانست، بلکه می‌توان آن را در چارچوب الگویی روایی فهم کرد که در آن، ابن‌عباس به عنوان چهره‌ای برخوردار از زبان استدلال، حافظهٔ تاریخی و توان مناظره برجسته می‌شود.

چنین صورت‌بندی‌ای در فضای عباسی ظرفیت معنایی ویژه‌ای داشت؛ زیرا می‌توانست پیوند ابن‌عباس را با میراث علوی و در عین حال منزلت مستقل او را در مقام سخنگوی بنی‌هاشم برجسته کند. برخی پژوهشگران نیز به این نکته توجه کرده‌اند که بازنمایی ابن‌عباس در سنت‌های روایی عصر عباسی، گاه در خدمت تقویت نسبت خاندان عباس با میراث اهل‌بیت و نزاع‌های مشروعیت در صدر اسلام قرار گرفته است (Al-Hibri, 2002: 250).

این الگو در گزارش‌های مربوط به خروج حسین بن علی(ع) به سوی کوفه نیز دیده می‌شود. در شماری از منابع، ابن‌عباس نسبت به اعتماد به کوفیان هشدار می‌دهد، خطر شهادت حسین(ع) و آسیب دیدن خاندان او را گوشزد می‌کند و راهبردهای دیگری مانند پرهیز از حرکت به کوفه یا پناه بردن به مکانی امن‌تر را پیشنهاد می‌دهد (مسعودی، ۱۴۰۹: ج۳: ۴۱؛ طبری، ۱۳۸۷ق: ج۵: ۳۸۳ـ۳۸۴). در اینجا، ابن‌عباس بار دیگر در مقام مشاوری آینده‌نگر ظاهر می‌شود که بحران را نه فقط از منظر حقانیت دینی، بلکه از حیث امکان‌های عملی و پیامدهای سیاسی تصمیمات می‌سنجد. تحقق رخداد کربلا در حافظهٔ تاریخی مسلمانان، به گزارش‌های پیشین دربارهٔ هشدارهای ابن‌عباس معنایی پسینی بخشیده است. از این رو، می‌توان این دسته از روایت‌ها را در چارچوب آنچه در مطالعات تاریخ‌نگاری از آن با عنوان پیش‌آگاهی یا پیش‌گویی پس‌نگرانه یاد می‌شود، بررسی کرد؛ یعنی روایت‌هایی که پس از وقوع رخداد، هشدارهای پیشین را به‌گونه‌ای سامان می‌دهند که آینده‌نگری شخصیت مورد نظر برجسته شود (Berg, 2011: 281-282). در همین چارچوب، گزارشی که در آن حسین‌بن علی(ع) در لحظات پایانی، درستی تشخیص ابن‌عباس را یادآور می‌شود ــ

«آفرین بر عبدالله‌بن عباس که می‌دانست چه خواهد گذشت» ــ از نظر ساختار روایی اهمیت دارد (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۹: ۱۱۰). این تعبیر بیش از آنکه صرفاً نقلی بی‌واسطه از رخداد باشد، در چارچوب سنتی قابل فهم است که در آن، تصویر ابن‌عباس به‌عنوان شخصیتی دوراندیش و آگاه به منطق سیاسی زمانه تقویت می‌شود.

از این منظر، مواجههٔ ابن‌عباس با حسنین(ع) ادامهٔ همان الگویی است که در گزارش‌های مربوط به علی(ع) نیز دیده شد: ابن‌عباس در کنار شخصیت‌های محوری خاندان پیامبر(ص) قرار می‌گیرد، با آنان پیوند نزدیک دارد، اما در مقام مشاور، هشداردهنده و تحلیلگر سیاسی نیز بازنمایی می‌شود. این جایگاه، او را نه در تقابل با علی(ع) و فرزندان او، بلکه در درون شبکهٔ خاندانی بنی‌هاشم و در مقام حامل نوعی دانش دینی ـ سیاسی نشان می‌دهد. در فضای تدوین و تثبیت اخبار در دورهٔ عباسی، چنین تصویری می‌توانست برای برجسته‌سازی منزلت نیاکان عباسی اهمیت یابد. بدین‌ترتیب، او در حافظهٔ تاریخی شکل‌گرفته در سده‌های نخستین، به چهره‌ای میانجی میان میراث نبوی، منزلت علوی و هویت عباسی تبدیل می‌شود؛ چهره‌ای که نه جایگزین امامان علوی است و نه صرفاً تابع آنان، بلکه در مقام خویشاوند، مشاور و مفسر سیاسی رخدادها جایگاهی مستقل می‌یابد. همین ترکیب، او را از چهره‌ای تاریخی به شخصیتی فرّهی در گفتمان خلافت عباسی بدل می‌سازد که از جنس اسطوره و بازنمایی فرهنگی است (Gilliot, 1985: 144).

نتیجه‌گیری

بازخوانی انتقادی متون تاریخ‌نگاری متقدم اسلامی نشان می‌دهد که بازنمایی عباس‌بن عبدالمطلب و عبدالله‌بن عباس در مواجهه با امامان شیعه، صرفاً گزارشی خنثی و وقایع‌نگارانه نیست، بلکه در بسیاری از موارد واجد لایه‌هایی از معناپردازی سیاسی، خاندانی و مشروعیت‌بخش است. در این گزارش‌ها، عباس و به‌ویژه عبدالله بن عباس، در مقام شخصیت‌هایی برخوردار از خرد سیاسی، تشخیص موقعیت و توان مشورت‌دهی بازنمایی می‌شوند؛ تصویری که در فضای تدوین و تثبیت اخبار در دورهٔ عباسی می‌توانست برای برجسته‌سازی منزلت نیاکان عباسیان اهمیت یابد. بررسی روایت‌های مربوط به مواجههٔ ابن‌عباس با سه امام نخست شیعی نشان می‌دهد که او غالباً در جایگاه مشاور، هشداردهنده و تحلیلگر بحران ظاهر می‌شود. این جایگاه، او را در درون شبکهٔ خاندانی بنی‌هاشم و در کنار آنان قرار می‌دهد؛ با این تفاوت که روایت‌ها برای او نوعی استقلال در تشخیص سیاسی و آینده‌نگری قائل می‌شوند. هشدارهای منسوب به او دربارهٔ حکمیت یا حرکت به سوی کوفه نیز، در پرتو رخدادهای بعدی، صورتی از پیش‌آگاهی یا پیش‌گویی پس‌نگرانه می‌یابند و در ساختار روایت، به تقویت تصویر ابن‌عباس به عنوان شخصیتی دوراندیش و آگاه به پیامدهای سیاسی بحران‌ها کمک می‌کنند. بنابراین رابطهٔ روایی میان عباسیان و علویان را نباید صرفاً بر

پایهٔ حذف یا نفی یکی به سود دیگری توضیح داد؛ بلکه دقیق‌تر آن است که آن را در چارچوب رقابت بر سر تفسیر میراث بنی‌هاشم و بازآرایی جایگاه شاخه‌های مختلف این خاندان در حافظهٔ تاریخی مسلمانان تحلیل کرد. تصویر ارائه‌شده از عباس و عبدالله‌بن عباس در منابع تاریخی را نمی‌توان آینهٔ بی‌واسطهٔ واقعیت‌های قرن نخست هجری دانست؛ بلکه باید آن را در پیوند با فرایندهای انتقال، روایت‌پردازی، بازخوانی پسینی و معناگذاری سیاسی ـ خاندانی در سده‌های نخست تحلیل کرد. این فرآیند در دورهٔ عباسی ظرفیت آن را داشت که برای تقویت جایگاه نیاکان عباسیان به کار گرفته شود و نشان دهد که شاخهٔ عباسی بنی‌هاشم نیز، افزون بر پیوند نسبی با پیامبر(ص)، از پیشینهٔ خرد سیاسی، تدبیر بحران و حضور مؤثر در رخدادهای سرنوشت‌ساز صدر اسلام برخوردار بوده است.

منابع

قرآن کریم

ابن‌ابار، محمد بن عبدالله (۱۴۰۶ق)، *إعتاب الکتاب*، به کوشش صالح اشتر، بیروت: دار الأوزاعی.

ابن‌ابی‌یعلی (بی‌تا)، *طبقات الحنابلة*، بیروت: دار المعرفة.

ابن‌حبیب (۱۴۰۵ق)، *المنمق فی أخبار قریش*، به کوشش خورشید احمد فاروق، بیروت: عالم الکتب.

ابن‌سعد (۱۴۱۰ق)، *الطبقات الکبری*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة.

ابن‌سعد (۱۴۱۴ق)، *الطبقات الکبری: الطبقة الخامسة*، به کوشش محمد بن صامل سلمی، طائف: مکتبة الصدیق.

ابن‌عبدالبر، یوسف‌بن عبدالله (۱۴۲۱ق)، *جامع بیان العلم و فضله*، به کوشش مسعد عبدالحمید، بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن‌عبدربه، احمدبن محمد (۱۴۰۷ق)، *عقد الفرید*، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن‌قتیبة، عبدالله‌بن مسلم (۱۴۲۳ق)، *الشعر و الشعراء*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره: دارالحدیث.

ابن‌هشام (بی‌تا)، *السیرة النبویة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت: دار المعرفة.

ابوالفرج اصفهانی (۱۴۱۹ق)، *الاغانی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ابوعبید، قاسم‌بن سلام (۱۴۰۸ق)، *الاموال*، به کوشش محمد خلیل هراس، بیروت: دارالفکر.

أخبار الدولة العباسیة (۱۳۹۱ق)، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت: دارالطلیعة للطباعة و النشر.

برقی، احمد بن محمد (۱۳۴۲ش)، *الرجال*، به کوشش حسن مصطفوی، تهران: دانشگاه تهران.

برگ، هربرت (۱۴۰۳)، *تکوین تفسیر در سده‌های نخست اسلام؛ اعتبار مکتوبات اسلامی در دورهٔ شکل‌گیری*، ترجمه شادی نفیسی و دیگران، تهران: حکمت.

بلاذری، أحمد بن یحیی (۱۴۱۷ق)، *جمل من انساب الاشراف*، به کوشش سهیل زکار، بیروت: دارالفکر.

حبری، طیب (۱۴۰۱)، *روایت و سیاست در تاریخ صدر اسلام: خلفای راشدین*، ترجمه محمدرضا مرادی طادی، تهران: نامک.

حصری، ابراهیم‌بن علی (۱۴۱۷ق)، *زهر الآداب و ثمرة الألباب*، به کوشش یوسف علی طویل، بیروت: دارالکتب العلمیة.

دینوری، ابن‌قتیبة (۱۴۱۰ق)، *الإمامة و السیاسة*، به کوشش علی شیری، بیروت: دار الاضواء.

ذهبی، شمس‌الدین (۱۴۰۹ق)، *تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام*، به کوشش عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتب العربی.

شیخ مفید (۱۴۱۳ق)، *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، قم: دار إحیاء التراث.

شیخ مفید (۱۳۷۱ش)، *الجمل و النصرة لسید العترة فی حرب البصره*، به کوشش علی میرشریفی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

طبرسی، فضل‌بن حسن (۱۴۰۸ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفهٔ.

طبری، محمدبن جریر (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الامم و الملوک*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: روائع التراث العربی.

علی‌بن ابی‌طالب [امام اول] (۱۳۷۵)، *نهج البلاغه*، شرح فیض الاسلام، تهران: سپهر.

عمر بن‌شبه (۱۴۱۰ق)، *تاریخ مدینهٔ المنورهٔ*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، قم: دار الفکر.

فسوی، یعقوب‌بن سفیان (۱۴۰۱ق)، *المعرفهٔ و التأریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بیروت: موسسهٔ الرسالهٔ.

قمی، عباس (۱۴۲۲)، *منتهی الآمال فی تواریخ النبی و الآل*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

کاظم‌بیگی، محمدعلی، گوهری فخرآباد، مصطفی (۱۳۹۳)، «نگاه حدیثی ابن‌سعد به تاریخ صدر اسلام؛ بررسی موردی شرح‌حال امام علی در کتاب الطبقات الکبری»، *تاریخ و فرهنگ*، ۴۸ (۹۲)، بهار و تابستان، ۸۴–۵۷.

کشّی، محمد بن عمر (۱۴۰۴ق)، *إختیار معرفهٔ الرجال*، قم: موسسه آل البیت.

مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۷)، *جانشینی حضرت محمد (ص)؛ پژوهشی پیرامون خلافت نخستین*، ترجمه احمد نمایی و دیگران، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.

مسعودی، علی‌بن حسین (۱۴۰۹ق)، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، به کوشش یوسف اسعد داغر، قم: موسسهٔ دارالهجرهٔ.

نجاشی، احمدبن علی (۱۳۶۵)، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.

نصر بن‌مزاحم (۱۴۰۴ق)، *وقعهٔ الصفین*، به کوشش عبدالسلام هارون، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.

نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق)، *الغیبهٔ*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: مکتبهٔ الصدوق.

نوفلی، علی‌بن محمد (۱۳۸۷)، *الأخبار*، گردآوری رسول جعفریان، قم: حبیب.

یعقوبی، احمدبن اسحاق (بی‌تا)، *تاریخ*، بیروت: دار الصادر.

Al-Azmeh, Aziz (2004), "God's Chronography and Dissipative Time: Vaticinium ex Eventu in Classical and Medieval Muslim Apocalyptic Traditions", *The Medieval History Journal*, 7 (2), 199-225.

Al-Hibri, Tayeb (2002), "The Redemption of Umayyad Memory by the ʿAbbāsids", *Journal of Near Eastern Studies*, 61 (4), 241-265.

Al-Hibri, Tayeb (2016), "Umar Ibn Khattab and The Abbasids", *Journal of the American Oriental Society*, 136 (4), 763-783.

Berg, Herbert (2004), "Abbasid Historians' Portrayals of al- 'Abbās b. 'Abd al-Muttalib", *'Abbasid Studies II: Occasional Papers of the School of 'Abbasid Studies*, Edited by Jon Nawas, Leuven: Peeters, 13-38.

Berg, Herbert (2002), "Ibn ʻAbbās in ʼAbbasid-era Tafsīr", ʿAbbasid Studies: Occasional Papers of the School of ʿAbbasid Studies, edited by James E. Montgomery, Leuven: Peeters, 129-146.

Berg, Herbert (2011), "The Isnād and the Production of Cultural Memory; Ibn ʿAbbās as a Case Study", *Numen*, 58 (2/3), 259-283.

Borrut, Antoine (2015), "Remembering Karbala: The Construction of an Early Islamic Site of Memory*", Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, (42), 249-282.

Crone, Patricia, Michael Cook (1977), *Hagarism: The Making of The Islamic World*, London: Cambirdge University Press.

Gilliot, Claude (1985), "Portrait Mythique D'Ibn Abbas", *Arabica*, 32 (2), 127-184.

Gilliot, Claude (2018), "Abdallah Ibn Abbas", *Encyclopedia of Islam*, Third Edition, edited by Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson, Consulted online on 26 June.

Keaney, Heather (2013), *Medieval Islamic Historiography: Remembering Rebellion*, NewYork & London: Routledge.

Leder, Stefan (1998), "The Paradigmatic Character of Al-Madā'inī's Shūrā-Narration", *Studia Islamica*, (88), 35-54.

Motzki, Harald (2017), *Reconstruction of a Source of ibn Isḥāq's Life of the Prophet and Early Quran Exegesis; A Study of Early Ibn ʿAbbās Traditions*, USA: Gorgias Press.

Noth, Albrecht (1994), The *Early Historical Tradition; A Source-Critical Study*, in Collaboration with Lawrence I. Conrad ,Translated by Michael Bonner, Princton & New Jersey: Darwin Press.

Transliteration

The Holy Quran

'Alī b. Abī Ṭāleb (1956), *Nahǰ ul-Balāġa*, ed. Feyz al-Eslam, Tehran: Sepehr. [In Arabic]

'Omer b. Šobbah (1989), *Tārīḵ Madīnat ul-Monawwara*, ed. Faheem Mohammad Shaltout, Qom: Dār al-Fīkr. [In Arabic]

Abū 'Obayd, Qāsem b. Sallām (1987), *Al-Amwāl*, ed. Mohammad Khalil Harras, Beirut: Dār ul-Fīkr. [In Arabic]

Abu'l-Faraǰ Īṣfahānī (1998), Al-Aġānī, Beirut: Dār Īḥyāʾ al-Torāṯ al-'Arabī. [In Arabic]

Aḵbār ul-Dawla al-'Abbāsīya (1972), ed. Abdol-Aziz Douri, Beirut: Dār ul-Ṭalī'a le'l-Ṭebā'a wa al-Našr. [In Arabic]

Al-Azmeh, Aziz (2004), "God's Chronography and Dissipative Time: Vaticinium ex Eventu in Classical and Medieval Muslim Apocalyptic Traditions", The Medieval History Journal, 7 (2), 199-225.

Al-Azmeh, Aziz (2004), "God's Chronography and Dissipative Time: Vaticinium ex Eventu in Classical and Medieval Muslim Apocalyptic Traditions", The Medieval History Journal, 7 (2), 199-225 .

Al-Hibri, Tayeb (2002), "The Redemption of Umayyad Memory by the ʿAbbāsids", Journal of Near Eastern Studies, 61 (4), 241-265.

Al-Hibri, Tayeb (2002), "The Redemption of Umayyad Memory by the ʿAbbāsids", Journal of Near Eastern Studies, 61 (4), 241-265 .

Al-Hibri, Tayeb (2016), "Umar Ibn Khattab and The Abbasids", Journal of the American Oriental Society, 136 (4), 763-783.

Al-Hibri, Tayeb (2016), "Umar Ibn Khattab and The Abbasids", Journal of the American Oriental Society, 136 (4), 763-783 .

Balāḏorī, Aḥmad b. Yaḥyā (1996), ǰomla mīn Ansāb ul-Ašrāf, ed. Soheil Zakkar, Beirut: Dār ul-Fīkr. [In Arabic]

Barqī, Aḥmad b. Moḥammad (1963), *Al-Rīǰāl*, ed. Hasan Mostafavi, Tehran: University of Tehran. [In Arabic]

Berg, Herbert (2002), "Ibn ʻAbbās in ʼAbbasid-era Tafsīr", ʿAbbasid Studies: Occasional Papers of the School of ʿAbbasid Studies, edited by James E. Montgomery, Leuven: Peeters, 129-146.

Berg, Herbert (2002), "Ibn ʻAbbās in ʼAbbasid-era Tafsīr", ʿAbbasid Studies: Occasional Papers of the School of ʿAbbasid Studies, edited by James E. Montgomery, Leuven: Peeters, 129-146 .

Berg, Herbert (2004), "Abbasid Historians' Portrayals of al- ʻAbbās b. ʻAbd al-Muttalib", ʻAbbasid Studies II: Occasional Papers of the School of ʻAbbasid Studies, Edited by Jon Nawas, Leuven: Peeters, 13-38.

Berg, Herbert (2004), "Abbasid Historians' Portrayals of al- ʻAbbās b. ʻAbd al-Muttalib", ʻAbbasid Studies II: Occasional Papers of the School of ʻAbbasid Studies, Edited by Jon Nawas, Leuven: Peeters, 13-38 .

Berg, Herbert (2011), "The Isnād and the Production of Cultural Memory; Ibn ʿAbbās as a Case Study", Numen, 58 (2/3), 259-283.

Berg, Herbert (2011), "The Isnād and the Production of Cultural Memory; Ibn ʿAbbās as a Case Study", Numen, 58 (2/3), 259-283.

Berg, Herbert (2023), *The Development of Exegesis in Early Islam*, translated by Shadi Nafisi et al., Tehran: Hekmat. [In Persian]

Borrut, Antoine (2015), "Remembering Karbala: The Construction of an Early Islamic Site of Memory", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, (42), 249-282.

Borrut, Antoine (2015), "Remembering Karbala: The Construction of an Early Islamic Site of Memory", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, (42), 249-282 .

Crone, Patricia, Michael Cook (1977), Hagarism: The Making of The Islamic World, London: Cambirdge University Press.

Crone, Patricia, Michael Cook (1977), Hagarism: The Making of The Islamic World, London: Cambirdge University Press.

Ḏahabī, Šams al-Dīn (1988), *Tārīḵ al-Īslām wa Wafayāt al-Mašāhīr wa al-Aʿlām*, ed. Abd al-Salam Tadmorī, Beirut: Dār al-Kotob al-ʿArabī. [In Arabic]

Dīnawarī, Ībn Qutayba (1989), *al-Imāma wa al-Sīyāsa*, edited by Ali Shiri, Beirut: Dār al-Aḍwāʾ. [In Arabic]

Fasawī, Yaʿqūb b. Sofyān (1980), *Al-Maʿrīfa wa al-Taʾrīḵ*, ed. Akram Ziyaʾ Omri, Beirut: Moʾas-sasat al-Rīsāla. [In Arabic]

Gilliot, Claude (1985), "Portrait Mythique D'Ibn Abbas", Arabica, 32 (2), 127-184.

Gilliot, Claude (1985), "Portrait Mythique D'Ibn Abbas", Arabica, 32 (2), 127-184 .

Gilliot, Claude (2018), "Abdallah Ibn Abbas", Encyclopedia of Islam, Third Edition, edited by Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson, Consulted online on 26 June.

Gilliot, Claude (2018), "Abdallah Ibn Abbas", Encyclopedia of Islam, Third Edition, edited by Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson, Consulted online on 26 June .

Ḥaṣrī, Ībrāhīm b. ʻAlī (1996), *Zahr ul-Ādāb wa-Thamarat al-Albāb*, edited by Yosouf Ali Tawil, Beirut: Dār al-Kotob al-ʻĪlmīyya. [In Arabic]

Hibri, Tayyib (2022), *Narrative and Politics in Early Islamic History: The Rashidun Caliphs*, translated by Mohammad Reza Moradi Tadi, Tehran: Nāmak. [In Arabic]

Ībn Abbar, Moḥammad b. ʻAbdollāh (1985), *ʻAtāb al-kottāb*, ed. Saleh Ashtar, Beirut: Dār ul-Awzaʻī. [In Arabic]

Ībn ʿAbd-al-Barr, Yūsof b. ʻAbdollāh (2000), *ǰāmīʻ Bayān ul-ʻĪlm wa Faẓlehī*, ed. Mosʿad Abd-al-Hamid, Beirut: Dār al-Kotob al-ʻĪlmīya. [In Arabic]

Ībn ʿAbd-Rabbīh, Aḥmad b. Moḥammad (1986), *Al-ʻĪqd ul-Farīd*, ed. Mofid Mohammad Qomeyḥa, Beirut: Dār al-Kotob al-ʻĪlmīya. [In Arabic]

Ībn Abī Yaʻlī (n.d.), *Ṭabaqat ul-Ḥanabīla*, Beirut: Dār ul-Maʻrīfa. [In Arabic]

Ībn Ḥabīb (1984), *Al-Monammaq fi Aḵbār Qurayš*, ed. Khorshid Ahmad Faruq, Beirut: ʻĀlam ul-Kotob. [In Arabic]

Ībn Hešām (n.d.), *Al-Sīra ul-Nabawīya*, ed. Ebrahim Abiari, Beirut: Dār ul-Maʻrīfa. [In Arabic]

Ībn Qotayba, ‘Abdollāh b. Moslem (2002), *Al-Šī‘r wa al-Šo‘arāʾ*, ed. Ahmad Mohammad Shaker, Cairo: Dār ul-Ḥadīṯ. [In Arabic]

Ībn Sa‘d (1990), Al- *Ṭabaqat ul-kobrā*, ed. Mohammad Abd al-Qader Ata, Beirut: Dār ul- Kotob al-Īlmīyya. [In Arabic]

Ībn Sa‘d (1993), *Ṭabaqat ul-kobrā: al-Ṭabaqa al-ḵāmīsa*, ed. Mohammad b. Samel Salmi, Ta’if: Maktabat al-Sīddīq. [In Arabic]

Kaššī, Moḥammad b. ʿOmar (1984), *Īḵtīyār Ma‘rīfat ul-Rīǰāl*, Qom: Moʾassasa Āl al-Bayt. [In Arabic]

Kazem-Beigi, Mohammad Ali; Gohari Fakhrabad, Mustafa (2014), Ibn Sa‘d’s Traditionistic View concerning the Early History of Islam: A Case Study of Imam ‘Alī’s (A.S.) Biography in Al-Tabaqāt al-Kubrā, *History and Culture*, 48 (92), 57–84. [In Persian]

Keaney, Heather (2013), Medieval Islamic Historiography: Remembering Rebellion, NewYork & London: Routledge.

Keaney, Heather (2013), Medieval Islamic Historiography: Remembering Rebellion, NewYork & London: Routledge .

Leder, Stefan (1998), “The Paradigmatic Character of Al-Madā'inī's Shūrā-Narration”, Studia Islamica, (88), 35-54.

Leder, Stefan (1998), “The Paradigmatic Character of Al-Madā'inī's Shūrā-Narration”, Studia Islamica, (88), 35-54 .

Madelung, Wilferd (1377), *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, translated by Ahmad Namayesh et al., Mashhad: Foundation of Islamic Research of Āstān Qods Rażavī. [In Persian]

Masʿūdī, ʿAlī b. Ḥosayn (1988), Morūǰ ul-Ḏahab wa Maʿādīn al-ǰawhar, ed. Yosuf Asʿad Dagher, Qom: Moʾassasat Dār al-Heǰra. [In Arabic]

Motzki, Harald (2017), Reconstruction of a Source of ibn Isḥāq’s Life of the Prophet and Early Quran Exegesis; A Study of Early Ibn ʿAbbās Traditions, USA: Gorgias Press.

Motzki, Harald (2017), Reconstruction of a Source of ibn Isḥāq’s Life of the Prophet and Early Quran Exegesis; A Study of Early Ibn ʿAbbās Traditions, USA: Gorgias Press .

Naǰāšī, Aḥmad b. ʿAlī (1986), Al-Reǰāl, ed. Mosa Shobayri Zanjani, Qom: ǰāmī‘e-ye Modarresīn-e Ḥowza-ye ʿĪlmīya. [In Arabic]

Naṣr b. Mozāḥem (1984), Waqʿat Ṣeffīn, ed. Abd al-Salam Haroun, Qom: Ketābḵāneh-ye Marʿašī Naǰafī. [In Arabic]

Noʿmānī, Moḥammad b. Ībrāhīm (1976), Al-Ḡayba, ed. Ali-Akbar Ghaffari, Tehran: Maktabat al-Ṣadūq. [In Arabic]

Noth, Albrecht (1994), The Early Historical Tradition; A Source-Critical Study, in Collaboration with Lawrence I. Conrad, Translated by Michael Bonner, Princton & New Jersey: Darwin Press.

Noth, Albrecht (1994), The Early Historical Tradition; A Source-Critical Study, in Collaboration with Lawrence I. Conrad, Translated by Michael Bonner, Princton & New Jersey: Darwin Press.

Nowfalī, ʿAlī b. Moḥammad (2008), Al-Aḵbār, comp. Rasul Jafarian, Qom: Ḥabīb.

Qomī, ʿAbbās (2001), *Montahī al-Āmāl fī Tawārīḵ al-Nabī wa al-Āl*, Qom: ǰāmī‘e Modarresīn Ḥowze ‘Īlmīye Qom. [In Arabic]

Šeyḵ Mofīd (1992), *Al-Īršād fī Ma‘rīfat ḥojjad Allāh ‘Alā al-‘Ībād*, Qom: Dār Īḥyāʾ al-Torāṯ. [In Arabic]

Šeyḵ Mofīd (1992), *Al-ǰomalo wa al-Noṣra le-seyyed al-ʿĪṯra fī ḥarb al-Baṣra*, ed. Ali Mir-Sharifi, Qom: Maktab al-A‘lām al-Īslāmī. [In Arabic]

Ṭabarī, Moḥammad b. ǰarīr (1967), *Tārīḵ al-Umam wa al-Molūk*, edited by Mohammad Abu al-Fadl Ibrahim, Beirut: Rawā’ī‘ al-Turāṯ al-‘Arabī. [In Arabic]

Ṭabrīsī, Fażl b. Ḥasan (1987), *Maǰmaʿ ul-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān*, Beirut: Dār al-Ma‘rīfa. [In Arabic]

Yaʿqūbī, Aḥmad b. Īsḥāq (n.d.), Tārīḵ, Beirut: Dār Ṣādīr. [In Arabic]

University of Tehran
Faculty of Theology and Islamic Studies
Iranian Journal for the History of Islamic Civilization
Print ISSN: 2228 - 7906
Online ISSN: 2645 - 5110

Mechanisms of Knowledge Transmission in the Mathematical Sciences within the Teacher–Student Educational Tradition (3rd–5th Centuries AH / 9th–11th Centuries CE)*

Tahereh Sharifzadeh[1] ✉, Ahmad Badkoubeh Hazaveh[2]

1. Corresponding Author, Postdoctoral Researcher, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran (t.sharifzadeh@ut.ac.ir)
2. Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran (hazaveh@ut.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 18 May 2026
Received in revised form: 04 July 2026
Accepted: 07 August 2026
Published online: 21 October 2026

Keywords:
Academic titles, Eǰāzeh (license), master-apprentice tradition, mathematical sciences, scholarly journey (riḥla), study circle (ḥalaqat)

ABSTRACT

The third to fifth centuries AH mark the formative period of informal scientific networks in the history of Islamic mathematics – an era when mathematical knowledge was transmitted not through centralized institutions but through master–disciple relationships. Adopting a descriptive-analytical method and historical approach, this study examines the following question: in the absence of formal educational structures, what mechanisms sustained the transmission and continuity of mathematical knowledge within scholarly ties between masters and students? Four main mechanisms are explored: study circles (ḥalaqāt) as the primary setting for instruction and debate; scholarly journeys (riḥalāt) as a means of transferring knowledge and connecting intellectual centers across regions; scholarly titles (alqāb) as tools for consolidating prestige, competence, and academic standing; and licensure (Eǰāzeh) as a device for legitimizing knowledge transmission and affirming the scholarly bond between master and disciple. Although classical classifications of the mathematical sciences include arithmetic, geometry, astronomy, and theoretical music, this study – because it focuses on computational mathematics and the astronomical sciences – excludes theoretical music from its scope. The findings reveal that the transmission of mathematical knowledge during this period resulted from an interplay between pedagogical models derived from religious sciences and the epistemological and practical demands of the mathematical disciplines. This interaction enabled Muslim mathematicians, without relying on formal institutions, to teach, train disciples, and sustain scientific traditions. The synergy among study circles, scholarly journeys, titles, and licensure not only reinforced the continuity of scholarly chains but also facilitated the production, reproduction, and expansion of mathematical knowledge within Islamic civilization.

Cite this article: Sharifzadeh, T. & Badkoubeh Hazaveh, A. (2026). Mechanisms of Knowledge Transmission in the Mathematical Sciences within the Teacher–Student Educational Tradition (3rd–5th Centuries AH / 9th–11th Centuries CE). *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, *59*(1), 73-99. DOI: 10.22059/jhic.2026.414708.654649

© The Author(s).
DOI: 10.22059/jhic.2026.414708.654649
Publisher: University of Tehran Press.

* This article is based on the author's postdoctoral research project at the University of Tehran.

پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی
دانشگاه تهران
دانشکده الهیات و معارف اسلامی
شاپا چاپی: ۲۲۲۸-۷۹۰۶
شاپا الکترونیکی: ۲۶۴۵-۵۱۱۰

سازوکارهای انتقال علوم ریاضی در سنت استاد – شاگردی (سدهٔ سوم تا پنجم هجری)*

طاهره شریف‌زاده[1]✉، احمد بادکوبه هزاوه[2]

۱. نویسندهٔ مسئول، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: t.sharifzadeh@ut.ac.ir
۲. گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: hazaveh@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۸
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۴/۱۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۱۶
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۲۹

کلید واژه‌ها:
اجازه، القاب علمی، حلقه درس، رحله علمی، سنت استاد و شاگردی، علوم ریاضی.

چکیده

سده‌های سوم تا پنجم هجری را می‌توان عصر تکوین شبکه‌های علمی غیررسمی در تاریخ ریاضیات جهان اسلام دانست؛ دورانی که انتقال دانش ریاضی، بیش از آنکه در نهادهای آموزشی متمرکز صورت پذیرد، در بطن تعاملات علمی استاد و شاگرد جریان داشت. پژوهش حاضر با روش توصیفی – تحلیلی و رویکردی تاریخی، به این پرسش می‌پردازد که در غیاب ساختارهای رسمی آموزشی، انتقال و تداوم دانش ریاضی در پیوندهای علمی میان استادان و شاگردان، از چه سازوکارهایی بهره می‌جست؟ در پاسخ به این پرسش، چهار سازوکار اصلی بررسی می‌شود: نخست، «حلقه‌های درس» به مثابه بستر بنیادین آموزش و مباحثه؛ دوم، «رحله‌های علمی» به عنوان زمینه‌ای برای انتقال دانش و پیوند میان مراکز و مناطق جغرافیایی؛ سوم، «القاب علمی» به منزله ابزاری برای تثبیت منزلت، صلاحیت و جایگاه علمی؛ و چهارم، «اجازه» به عنوان عاملی برای مشروعیت‌بخشی به انتقال دانش و تأیید پیوند علمی میان استاد و شاگرد. اگرچه علوم ریاضی در تقسیم‌بندی کهن، حساب، هندسه، نجوم و موسیقی نظری را دربرمی‌گیرد، این پژوهش، به سبب تمرکز بر ریاضیات محاسباتی و علوم نجومی، موسیقی نظری را از قلمرو بررسی خود کنار می‌نهد. یافته‌ها نشان می‌دهد که انتقال دانش ریاضی در این دوره، حاصل تعامل میان الگوهای آموزشی برخاسته از علوم دینی و مقتضیات معرفتی و عملی علوم ریاضی بود. این تعامل امکان داد تا ریاضی‌دانان مسلمان، بدون اتکا به نهادهای رسمی و متمرکز، به آموزش، تربیت شاگرد و استمرار سنت‌های علمی بپردازند. هم‌افزایی حلقه، رحله، عناوین علمی و اجازه نیز ضمن تقویت پیوستگی زنجیره‌های علمی، زمینه تولید، بازتولید و گسترش دانش ریاضی را در تمدن اسلامی فراهم ساخت.

استناد: شریف‌زاده، طاهره و بادکوبه هزاوه، احمد (۱۴۰۵). سازوکارهای انتقال علوم ریاضی در سنت استاد – شاگردی (سدهٔ سوم تا پنجم هجری). *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۵۹(۱)، ۷۳-۹۹. DOI: 10.22059/jhic.2026.414708.654649

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

DOI: 10.22059/jhic.2026.414708.654649

* این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی دورهٔ پسادکتری نویسنده در دانشگاه تهران است

مقدمه

سنت استاد ـ شاگردی، یکی از کهن‌ترین و پایدارترین الگوهای انتقال دانش در تاریخ تمدن بشری است که بر محور آموزش چهره‌به‌چهره و پیوند مستقیم آموزگار و آموزنده استوار است. در چارچوب نظام آموزشی دوره اسلامی، این سنت به یکی از بنیادی‌ترین سازوکارهای بازتولید علمی بدل شد که فراتر از کارکردهای آموزشی، نقشی تمدن‌ساز در استمرار دانش و پویایی نهادهای علمی ایفا کرد. در تمدن اسلامی، این سنت نخست در حوزه‌های نقلی (علوم قرآنی، حدیث و ادب عربی) با سازوکارهایی چون حلقه‌های درس، رحله علمی و اجازه روایت سامان یافت. ابن‌خلدون از این پیوند تعلیمی با مفهوم «سند» یاد می‌کند؛ مفهومی که نزد او صرفاً ناظر بر زنجیرهٔ نقل نیست، بلکه بیانگر تداوم نهادی و تاریخی تعلیم و تربیت است. از منظر وی، استواری «سند» با وضعیت عمران و تمدن نسبتی مستقیم دارد؛ چنانکه استمرار رابطه استاد و شاگرد ضامن پویایی علمی است و گسیختگی آن به افول نظام آموزشی و ضعف ساختارهای علمی می‌انجامد. وی با مقایسه تطبیقی این الگو میان اندلس و مناطق شرقی قلمرو اسلامی، استمرار سنت سندی را عامل اصلی بقای حیات تمدنی می‌داند (نک. ابن‌خلدون، ۱۹۹۲: ج ۲: ۳۷۹–۳۸۰).

با وجود این، آنچه در تاریخ‌نگاری علم کمتر مورد توجه قرار گرفته، چگونگی انتقال و تثبیت این الگو در قلمرو علوم عقلی، به‌ویژه علوم ریاضی است. نهضت ترجمه از سده سوم هجری به بعد، جهان اسلام را با مجموعه‌ای گسترده از متون کلاسیک یونانی در ریاضیات و نیز میراث علمی هند و ایران روبه‌رو ساخت. این مواجهه، صرفاً انتقال متون نبود، بلکه تحولی بنیادین در نظام آموزشی و فرآیند تولید علم به شمار می‌رفت. محصلان که پیش‌تر عمدتاً در حوزه علوم دینی پرورش می‌یافتند، به‌تدریج به دانش‌های عقلی، از جمله ریاضیات و نجوم، گرایش یافتند و این امر به شکل‌گیری حلقه‌های درس تخصصی در این حوزه‌ها انجامید. بدین‌ترتیب، سنت استاد ـ شاگردی که خاستگاه آن در علوم نقلی و دینی بود، وارد عرصه علوم ریاضی شد و در آنجا بازتعریف و تثبیت گردید.

پرسش اصلی تحقیق آن است که دانش ریاضی در این دوران از طریق چه سازوکارهای آموزشی میان استاد و شاگرد انتقال و تداوم می‌یافت؟ پژوهش حاضر با اتخاذ رویکردی توصیفی ـ تحلیلی و با تکیه بر منابع تاریخی و متون علمی، به بررسی چهار سازوکار می‌پردازد: حلقه‌های درس، رحله‌های علمی، القاب آموزشی به منزله سلسله‌مراتب علمی، و سازوکار اجازه علمی. بی‌تردید، بدون تحلیل دقیق کارکرد این ارکان، فهم ساختار و پویایی درونی سنت استاد ـ شاگردی در علوم ریاضی دوره شکوفایی تمدن اسلامی میسر نخواهد بود.

مطابق با طبقه‌بندی‌های کهن علوم، ریاضیات یا علم تعالیم به‌عنوان یکی از ارکان اصلی فلسفه نظری، بر چهار پایه حساب، هندسه، نجوم و هارمونی (موسیقی نظری) استوار است. سیر تاریخی این دانش نشان می‌دهد که مفهوم ریاضیات بنیادیافته بر واژه یونانی (μαθημα) از ریشه‌های کلاسیک تا سده دهم قمری، در

قالب‌های گوناگون از «آموزه» تا «علم» در بستر فرهنگ اسلامی بازتعریف شده است (نک. کرامتی، ۱۴۰۲: ۱۴۴). پژوهش حاضر به‌دلیل تمرکز بر تحلیل سازوکارهای انتقال دانش در ریاضیات محاسباتی و علوم نجومی، از بررسی شاخه موسیقی (هارمونی) صرف‌نظر کرده است. با مروری به پیشینه تحقیق در می‌یابیم، اگرچه نظام‌های آموزشی در تمدن اسلامی همواره مورد توجه پژوهشگران بوده‌اند، اما سنت استاد–شاگردی در علوم ریاضی کمتر به‌طور مستقل و نظام‌مند کاوش شده است. پژوهش‌های فارسی در این حوزه عمدتاً به آموزش‌های فنی، هنری و صنفی معطوف بوده‌اند. ابراهیم فیوضات در کتاب *بررسی تحولات نظام استاد و شاگردی در ایران*، این نظام را صرفاً در چارچوب آموزش کارگاهی تحلیل کرده است. یعقوب آژند در مقاله «نظام سنتی استاد و شاگرد در نقاشی ایران» آن را در میان نقاشان سده‌های هفتم تا دوازدهم هجری واکاوی کرده است. ندا سیفی در رساله دکتری[۱] خود با رویکردی تطبیقی به امکان احیای این نظام در آموزش هنر معاصر پرداخته و حجازی و خیرخواه نیز در مقاله «عناصر نظام آموزش استاد–شاگردی: مدلی برای به‌سازی نظام آموزشی مهندسی»، مؤلفه‌هایی چون سن، شرایط شاگرد، مناسبات و ارزشیابی (اجازه) را بررسی کرده‌اند. از میان پژوهشگران غربی، جورج مقدسی در کتاب *پیدایش دانشکده‌ها*،[۲] با تمرکز بر علوم دینی، چارچوب نظری مهمی برای فهم ساختار آموزشی و تعاملات استاد–شاگرد ارائه داده است. در حوزه علوم ریاضی، برنتیس در کتاب *آموزش و یادگیری علوم در جوامع اسلامی (۸۰۰–۱۷۰۰ میلادی)*[۳] اشاراتی به مبحث حلقه‌های درس، رحله علمی و اجازه دارد اما به تحلیل نظام‌مند این ارکان در چارچوب نظریه‌پردازی منسجم پیرامون سنت استاد–شاگردی نپرداخته است.

حلقه‌های درس

حَلَقه‌های دانش و مجالس درس که ریشه آن به پیش از اسلام بازمی‌گردد در تمدن اسلامی، نخست در قالب علوم دینی تبلور یافتند. واژه «حلقه» به‌معنای دایره یا مدور، بر شیوه نشستن شاگردان، گرداگرد استاد دلالت دارد. حلقه در سنت استاد–شاگردی، نقش کلاس درس را ایفا می‌کرد و شاکله اصلی ساختار آموزشی مسلمانان را تشکیل می‌داد (نک. منیرالدین، ۱۳۸۴: ۱۰۸). به تعبیر دیگر، ساختار آموزشی چه از حیث شکل ظاهری (نشستن شاگردان پیرامون نیم‌دایره‌ای که استاد در مرکز آن قرار داشت) و چه از جهت محتوا بر محوریت استاد یا مدرس‌مداری استوار بود (ضوابطی، ۱۳۵۹: ۱۹). می‌توان گفت که شاکله نظام آموزشی بر پایه رابطه استاد و شاگرد بنا نهاده شده بود. این رابطه از مکان آموزش مهم‌تر تلقی می‌شد؛ زیرا مکان آموزش در طول زمان تغییر می‌یافت، اما پیوند استاد و شاگرد

۱. پژوهشی در امکان احیای نظام استاد و شاگردی در آموزش هنر ایرانی – اسلامی در عصر حاضر.

2. The Rise of Colleges (Institutions of Learning in Islam and the west).

3. Teaching and Learning the Sciences in Islamicate Societies (800-1700).

همچنان استوار می‌ماند. جورج مقدسی از این رابطه با عنوان «نهاد صُحبَه» (Institution of Ṣuḥbah) یاد می‌کند؛ هرچند به‌کارگیری واژه «نهاد» برای توصیف این مرحله از سنت استاد–شاگردی، موضوع بحث و مناقشه است. با این‌حال، به باور مقدسی، درک این ساختار برای فهم سازوکارهای آموزشی در سده‌های میانه اسلامی ضروری و اجتناب‌ناپذیر است(Makdisi, 1981: 128) .

در سده سوم هجری، با گسترش دانش‌های عقلی و ورود علوم اوائل به فضای علمی جهان اسلام، حلقه‌های درس به همان سبک و شکل ظاهری مدون، یعنی نشستن منظم دور استاد، به حوزه علوم ریاضی نیز راه یافت. این نکته اهمیت دارد که انتقال حلقه از علوم دینی به علوم عقلی صرفاً انتقال یک قالب فیزیکی نبود؛ بلکه نشان از آن داشت که جامعه علمی برای آموزش دانشی با منشأ و منطق متفاوت نیز به همان سازوکارهای آشنای آموزشی متکی شد. در عمل، ریاضی‌دانان برای آنکه آموزش مفاهیم انتزاعی–از حساب و هندسه تا نجوم هیئتی– قابل انتقال و تمرین شود، به سنت مشترک جامعه علمی، یعنی الگوی حلقه، متوسل شدند. بدین ترتیب، همان صورت ظاهری «نشستن دور استاد»، به سبک آموزشی در علوم ریاضی تبدیل شد که امکان سازماندهی سلسله‌مراتبی شاگردان، تنظیم برنامه متن، و تثبیت روش را فراهم می‌کرد. در این دوره اندازه هر حلقه، بسته به موضوعی که در آن تدریس می‌شد، متفاوت بود. حلقه‌ای که در آن حدیث تدریس می‌شد بزرگتر از حلقه‌ای بود که در آن فقه تدریس می‌شد و به همان نسبت، حلقه‌های علوم دینی بزرگتر از حلقه‌های درس علوم اوائل بودند. حلقه‌ی درس‌های تخصصی علوم ریاضی اغلب به شکل خصوصی و با حضور افراد کمی برگزار می‌شد با این‌حال اگر مباحث ریاضیات در ارتباط با علوم شرعی بود، حلقه‌های درس به نسبت پرشمار تشکیل می‌شد. شهرت و محبوبیت مدرس نیز در اندازه حلقهٔ درس مؤثر بود. چنانکه حلقه‌های درس عبدالقاهر بغدادی (د. ۴۲۹ ق) در نیشابور از بزرگترین حلقه‌های درس خراسان بود. وی هفده دانش از جمله حساب و فرایض را تدریس می‌کرد (ابن‌شاکر کتبی، بی‌تا: ج۲: ۳۷۱). همچنین محمدبن‌نعمان–فرزند قاضی نعمان– در فقه، تاریخ و نجوم شهره بود و حلقهٔ درس وی در قصر فاطمیان شلوغ و پرازدحام بود (امین، ۲۰۱۳: ۱۶۴).

در حلقه‌های درس ریاضی، هسته اصلی معمولاً «متن» بود؛ خواه متن تألیفی خود استاد یا کتابی که در آن دوره، به عنوان منبع آموزشی پذیرفته شده بود. روش‌های فرادهی (نظیر قرائت، املا، پرسش‌وپاسخ و مناظره) و روش‌های فراگیری (مانند سماع، حفظ و مذاکره) نیز از علوم دینی به حلقه‌های درس علوم ریاضی راه یافت، با این حال ریاضیات نیازمند نوشتن، تمرین عددی و هندسی و در مواردی به کار گرفتن ابزارهای ساده برای تصویرسازی مفاهیم بود. این سازوکار در نجوم برجسته‌تر می‌شد. آموزش نجوم مستلزم شناخت ابزارها و مهارت‌های رصدی و نیز آشنایی با مدل‌های نجومی، نحوه به کارگیری زیج‌ها و تبدیل آن

به برآوردها یا گزارش‌های علمی بود؛ بنابراین آموزش عملی و روش‌های حلّ مسأله نیز در حلقه‌های درس علوم ریاضی به کار گرفته می‌شد (شریف زاده و دیگران، ۱۴۰۳: ۴۹–۶۱).

ترتیب نشستن در حلقه‌های درس ریاضی همچون علوم دینی براساس مراتب علمی بود. هرچه دانش شاگرد در آن حوزه بیشتر بود، جایگاه وی به استاد نزدیکتر بود.[۱] افزون‌برآن، با توجه به پیشرفت یا پسرفت شخص در آن علم، ترتیب نشستن تغییر می‌کرد و کسانی که نزدیک استاد می‌نشستند، باید جای خود را به شاگردان موفق‌تر می‌دادند (Makdisi: 1981: 91). درباره ترتیب نشستن در جلسه درس محمدبن‌زکریای رازی گفته شده است: «به مجلسی می‌نشست، پایین او شاگردان و پایین‌تر شاگردان شاگردان می‌نشستند و چون کسی از بیرون وارد می‌شد و پرسشی داشت، می‌بایست از شاگردان شاگردان بپرسد و اگر پاسخ را نمی‌دانستند به شاگردان بی‌واسطه مراجعه می‌کرد و اگر ایشان نیز نمی‌دانستند آنگاه رازی سخن می‌گفت و پاسخ را بیان می‌کرد» (قفطی، ۱۳۷۱: ۳۷۴–۳۷۵). به نظر می‌رسد سلسله‌مراتب علمی در حلقه‌های درس، نه مانعی در مسیر یادگیری، که بستری برای رشد تدریجی و هویت‌یابی علمی شاگردان در مسیر آموزش به شمار می‌رفت.

در نهایت، می‌توان گفت حلقه‌های درس ریاضی در سده‌های سوم تا پنجم هجری، نمونه‌ای روشن از «تطبیق نهادی» سنت آموزشی اسلامی با نیازهای دانش عقلی بود. همان قالب آموزشی که از علوم دینی آغاز شده بود، با انتقال به حوزه ریاضیات، به ابزار تثبیت روش استدلالی و بازتولید مهارت محاسباتی تبدیل شد. حلقه درس، به مثابه فضای تولید معرفت، سبب شد تا ریاضیات از مرحله دریافت میراث ترجمه‌ای به مرحله آموزش نظام‌مند و رشد درون‌زا برسد؛ رشدی که بعداً در قالب آثار، دستاوردها و شبکه‌های علمی متجلی گردید.

رحله‌های علمی: شکل‌گیری شبکه‌های استاد و شاگردی فرامنطقه‌ای

در تمدن اسلامی، سنت «رحله» یا سفر علمی از قرون نخستین هجری با هدف استماع حدیث از راویان ثقه و دریافت اجازه‌های روایی شکل گرفت و به تدریج به سایر حوزه‌های دانش تسری یافت. در این ساختار، آموزش حضوری– مشافهه[۲]– به عنوان تنها طریق مشروع انتقال علم، بر مطالعهٔ متون، تقدمی ذاتی داشت؛ تا بدان‌جا که خودآموزی از طریق کتاب، فاقد اصالت لازم تلقی می‌شد و دانشمندان با استناد به قاعدهٔ «لا تَحمِلوا

۱. در متون شرح حال‌نگاری و سیره‌پژوهی، به‌ویژه در تراجم مشایخ و راویان، عبارت «قَرَّبَهُ إِلَیْهِ» (یعنی: «[شیخ] او را به خود نزدیک گردانید») از جمله تعابیر کلیدی و بسامدبالایی است که عموماً دلالت بر آن دارد که شاگرد از مرحله استماع عام یا حضور مقطعی، به مرتبه «صحبت» (مصاحبت مستمر و همنشینی خاص) ارتقا یافته و در زمره «اصحاب» یا «خواص یاران» استاد در آمده است (نک.جورج مقدسی، ۱۴۰۴: ۲۰۲–۲۰۳)

۲. در دانش فقه نیز، «روایت مشافهی» (اخذ مستقیم روایت از شیخ) به دلیلِ اطمینان از ضبط دقیق و درک صحیح مقصود، بر «روایت مکاتبه‌ای» مقدم شمرده می‌شد (شهید ثانی، بی‌تا: ۲۱۴).

العِلمَ عَن صُحُفی» (علم را از صحفی -کسی که بدون استاد و تنها از روی کتاب تعلیم دیده است- فرا نگیرید) بر لزوم پیوند میان متن و محضر استاد تأکید می‌ورزیدند (ابوهلال عسکری، ۱۴۰۸: ۴). از این‌رو، رحله به عنوان بخشی از فرآیند آموزش و معتبرسازی دانش شناخته می‌شد؛ چنانکه شمار و منزلت استادان یک شاگرد، از شاخص‌های مهم سنجش اعتبار علمی وی در شبکه‌های علمی و آموزشی بود.

با گسترش دامنه علوم عقلی در جهان اسلام از سده سوم هجری، سنت «رحله» در این حوزه‌ها بازتعریف شد. برخلاف علوم نقلی که در آنها رحله به مثابهٔ ضرورتی ساختاری برای استماع حدیث از مشایخ متعدد و دریافت اجازات روایی بود و طالب علم را به سفرهای پرشمار و طولانی برمی‌انگیخت، در علوم عقلی و ریاضی، چنین الزامی برای «تکثر مشایخ» وجود نداشت. در این حوزه‌ها، محصل با شناسایی دو یا سه کانون اصلی که در آنها استادان برجستهٔ رشتهٔ موردنظر فعالیت داشتند، بخش عمده نیازهای علمی خود را تأمین می‌کرد و از سفرهای مکرر بی‌نیاز می‌شد. با این‌همه، هم‌زمان با شکل‌گیری دولت‌های محلی در سده‌های چهارم و پنجم هجری – از بویهیان و سامانیان در شرق تا فاطمیان و امویان در غرب – شهرهایی چون بغداد، خوارزم، نیشابور، ری، قاهره و قرطبه به قطب‌های علمی هم‌ترازی بدل شدند که مقصد سفر معلمان و متعلمان را نه یک مرکز واحد، بلکه بر اساس نیازهای تخصصی و فرصت‌های دربارها متغیر می‌ساخت. بدین‌سان، «رحله» در علوم ریاضی به فرآیندی انتخابی بدل شد که در آن محصل براساس علایق تخصصی، مسیرهای مشخصی را برای بهره‌گیری از استادان طراز اول می‌پیمود. برای نمونه، ابوسهل کوهی (د. ۴۰۵ق) پس از فراگیری مقدمات علوم، به قصد تکمیل دانش و گسترش دامنه معلومات خویش از طبرستان راهی بغداد شد و در حلقه درس ابوحامد صاغانی (د. ۳۷۹ق) حضور یافت (ابن‌ندیم، ۱۴۳۰: ۲۶۰/۲؛ سارتن، ۱۳۸۳: ۶۵۳). وی پس از تکمیل تحصیلات در بغداد اقامت گزید و تحت حمایت امیران بویهی به فعالیت‌های علمی خود ادامه داد.[۱]

سفرهای علمی غالباً از سنین جوانی آغاز می‌شد و محصل پس از طی مراحل مقدماتی آموزش در زادگاه خود، برای تکمیل تخصص و بهره‌مندی از محضر استادان نامدار، رهسپار کانون‌های علمی طراز اول می‌شدند. این روند گذار از آموزش خاندانی به آموزش تخصصی در کانون‌های دانش، در زندگی علمی ابوالوفای بوزجانی (د. ۳۸۸ق) به وضوح پیداست. ابوالوفاء بوزجانی مبانی حساب و هندسه را نزد عمو و دایی خود، ابوعمرو مغازلی و ابوعبدالله محمدبن‌محمدبن‌عنبسه، فراگرفت و در بیست‌سالگی زادگاه خود بوزجان را به مقصد بغداد ترک کرد تا دانش خویش را گسترش دهد. او در بغداد، هندسه و عدد را نزد ابی‌یحیی باوردی و ابی‌العلا بن‌کرنیب آموخت و پس از آن به تدریس و فعالیت علمی پرداخت (قفطی، ۱۳۷۱: ۳۹۲).

---

۱. کوهی در رصد عبدالرحمن صوفی در شیراز به امر عضدالدوله (حک. ۳۳۸– ۳۷۲ ق) حضور داشت. (ابوریحان بیرونی، ۱۴۱۳: ۹۹) و بیست و پنج سال بعد سرپرستی بیت‌الرصد شرف‌الدوله (د. ۳۷۹ ق) در بغداد را به عهده گرفت (قفطی، ۱۳۷۱: ۴۷۹).

افزون بر این، بررسی روابط استاد و شاگرد در میان ریاضی‌دانان این دوره نشان می‌دهد که انتقال دانش ریاضی در قالب زنجیره‌های علمی میان نسل‌های مختلف استمرار می‌یافت. برای نمونه، می‌توان تداوم این سنت را در زنجیره‌ای علمی مشاهده کرد که از ثابت‌بن‌قره، ریاضی‌دان برجسته سده سوم هجری، آغاز می‌شود و از طریق شاگردان او به ابوالوفاء بوزجانی در سده چهارم هجری می‌رسد. چنین زنجیره‌هایی نشان می‌دهد که انتقال دانش ریاضی نه تنها از طریق تألیف آثار، بلکه در قالب رابطه مستقیم استاد و شاگرد و در بستر حلقه‌های آموزشی و رحله‌های علمی تداوم می‌یافت.



شکل ۱: نمودار زنجیرهٔ علمی از ثابت بن قره تا ابوالوفاء بوزجانی[۱]

همین الگو را می‌توان در رحله‌های علمی عالمان اندلسی به‌سوی مشرق جهان اسلام نیز مشاهده کرد. در این دوره، سفر از غرب به شرق قلمرو اسلامی برای تکمیل تحصیلات و پیوند با کانون‌های معتبر دانش رونق داشت. برای نمونه محمدبن‌عبدون جبلی عذری[۲] (د. ۳۶۶ ق)، پزشک و ریاضیدان اندلسی، مراحل مقدماتی تحصیل خود را در قرطبه گذراند. جبلی از سال ۳۴۷ تا سال ۳۶۰ ق، راهی مراکز علمی مصر و عراق شد و در آنجا به تکمیل دانش خود پرداخت و مدتی نیز ادارهٔ بیمارستان فسطاط به وی واگذار شد (ابن‌جلجل، ۱۹۵۵: ۲۰۸). محمدبن‌یوسف النجاد قرطبی مقری (د. ۴۲۹ ق) نیز به مصر سفر کرد و در آنجا از علمای فرائض و حساب بهره فراوان برد سپس به اندلس بازگشت و به تدریس پرداخت (مقریزی، ۱۴۲۷: ۷/ ۲۷۶). یحیی‌بن‌یحیی (ابن‌السمینهٔ) طبیب و منجم اهل قرطبه به مشرق سفر کرد و پس از کسب دانش به اندلس بازگشت (ابن‌صاعد اندلسی، ۱۳۷۶: ۲۲۷)، همچنین محمدبن‌علی‌بن‌حسین فرائضی حاسب به شرق سفر کرد و به شام و عراق وارد شد و علمای بزرگ را ملاقات کرد (ابن‌بشکوال، ۱۴۲۹: ج ۲: ۱۳۴).

رحله علمی در علوم ریاضی از آن رو اهمیت داشت که امکان پیوند ریاضیات اسلامی را با شبکه‌ای گسترده و درهم‌تنیده از مراکز علمی در سراسر جهان اسلام فراهم می‌کرد. این شبکه پویا زمینه‌ساز هم‌افزایی علمی می‌شد و موجب می‌گردید نوآوری‌های ریاضی در زمانی کوتاه از خراسان تا اندلس انتشار یابد. بدین‌سان، دستاوردهای گوناگون ریاضی در معرض نقد، تکمیل و بسط قرار می‌گرفت. حاصل این

۱. نک: ابن‌ندیم، ۱۴۳۰: ج۲: ۲۳۱ و قفطی، ۱۳۷۱: ۳۲۹ و کرامتی، ۱۳۸۳: ۳۹۷.

۲. قدیمی‌ترین متن ریاضی اندلسی موجود رساله‌ای دربارهٔ مساحی زمین نوشته طبیب محمدبن‌عبدون جبلی است (جیوسی و دیگران، ۱۳۸۰، ۵۶۳).

فرآیند مستمر، نه صرفاً انتقالی یک‌سویه، بلکه شکل‌گیری تعاملی زنده و پویا میان ریاضی‌دانان جهان اسلام بود که به غنای فزاینده و تکامل تدریجی دانش ریاضی انجامید.

اهمیت رحله در تلفیق سنت‌های آموزشی

رحله‌های علمی در سده‌های سوم تا پنجم هجری به عنوان مهمترین سازوکار تلفیق سنت‌های گوناگون ریاضی عمل می‌کردند. ریاضیات در جهان اسلام صرفاً ترجمه‌ای از متون یونانی نبود، بلکه از منابع عمده و مستقلی مانند ریاضیات هند و ایران نیز بهره برد و حاصل این امتزاج، ترکیبی بود که به رشد و شکوفایی علوم ریاضی انجامید. رحله‌های علمی بستر این تلفیق را فراهم می‌آوردند. برای نمونه ابراهیم‌بن‌حبیب فزاری در طلب علم نجوم سیر آفاق کرد و مدتی در بلاد هند بود و در آنجا به تحصیل غرایب علم نجوم پرداخت. وی نخستین فردی است که در اسلام اسطرلاب ساخت (قفطی، ۱۳۷۱: ۱۰۳). همچنین محمدبن‌اسماعیل تنوخی، منجم، به هند سفر کرد و در آنجا با عجایب علم نجوم آشنا شد (ابن‌صاعد اندلسی، ۱۳۷۶: ۲۲۷).

آنچه این فرآیند تلفیق را امکان‌پذیر می‌ساخت، ماهیت شبکه‌ای رحله‌های علمی بود. یک دانشمند در مسیر خود از چندین مرکز علمی عبور می‌کرد، با استادان گوناگون دیدار می‌نمود. این تعدد و تنوع استادان، او را از گرفتارآمدن در چارچوب یک سنت واحد بازمی‌داشت و امکان نگاه تطبیقی و ترکیبی را فراهم می‌آورد. ابوریحان بیرونی درخشان‌ترین نمونه تلفیق سنت علمی از رهگذر رحله‌های علمی است. بیرونی در جوانی، به جای حرکت به سوی بغداد، مسیر مراکز علمی ایران را در پیش گرفت. او ابتدا به ری، سپس به طبرستان و پس از آن به جرجان سفر کرد. شهر ری در آن زمان از مهم‌ترین مراکز علمی در قلمرو آل‌بویه به شمار می‌رفت. بیرونی در ری با کوشیار گیلانی (د. ۴۰۰ق) دیدار کرد (کرامتی، ۱۳۸۴: ۳۸۸). همچنین از رصدهای ابومحمود خجندی و رصدخانه طبرک بازدید نمود. خجندی در این دیدار شیوه انجام رصدها و نتایج پژوهش‌های خود را برای او توضیح داد (ابوریحان بیرونی، ۱۴۱۳: ۱۰۷). بیرونی پس از آن راهی جرجان شد؛ شهری که در آن روزگار تحت حکومت زیاریان (۳۱۹–۴۸۶ق) قرار داشت. او در جرجان نزد ابوسهل مسیحی، طبیب، منجم و ریاضیدان نامدار رفت و ابوسهل آثاری را به نام بیرونی و احتمالاً در پاسخ به پرسش‌های علمی او تألیف کرد (ابوریحان بیرونی، ۱۳۶۲، مقدمه همایی: ۳۲).

با این حال، نقطه عطف مهم در تجربه‌های علمی بیرونی، حضور او در لشکرکشی‌های محمود غزنوی به هند در اوایل سده پنجم هجری بود. بیرونی از سال ۴۰۷ق. تا پایان عمر در دربار غزنویان می‌زیست و در بسیاری از غزوات سلطان محمود، به عنوان منجم در ملازمت او به هندوستان سفر کرد. این سفرها که در اصل در چارچوب فتوحات سیاسی غزنویان انجام می‌شد، برای بیرونی فرصتی فراهم آورد تا به مطالعات گستردهٔ علمی و فرهنگی در سرزمین هند بپردازد. بیرونی خود در کتاب *تحقیق ماللهند* از سفرهای متعددش

به هند یاد می‌کند و حتی از همراهی سلطان محمود در فتح سومنات سخن می‌گوید (ابوریحان بیرونی، ۱۹۸۳: ۳۱۶). او در خلال این اقامت‌ها با پشتکاری فراوان زبان سانسکریت را آموخت و با دانشمندان هندی ارتباط برقرار کرد (کرامتی، ۱۳۸۴: ۳۸۸). بیرونی در عین حال تصریح می‌کند که ورود به محافل علمی هندیان برای بیگانگان آسان نبود؛ زیرا بسیاری از دانشمندان هندی دانش خود را منحصر به خویش می‌دانستند و در انتقال آن به دیگران اکراه داشتند. با این همه، او با تلاش پیگیر توانست به منابع علمی هند دست یابد و حتی از اهتمام خود به گردآوری کتاب‌های آنان یاد می‌کند: «و حریص بودم بر جمع کتب آنان از مظان آن با هدایت کسی که راه می‌برد بر نهانگاه‌ها» (ابوریحان بیرونی، ۱۹۸۳: ۲۰–۲۱). حاصل این کوشش‌ها آشنایی عمیق بیرونی با علوم هندی و دسترسی به متون علمی آنان بود؛ امری که به ترجمه و تألیف آثاری در ریاضیات و نجوم هندی انجامید و زمینه را برای انتقال سنت علمی هند به جهان اسلام فراهم ساخت.[۱]

نقش ریاضیات دورهٔ اسلامی در تلفیق مکتب‌های ریاضی شرق و غرب، یکی از ارزنده‌ترین دستاوردهای آن در تاریخ علم به‌شمار می‌رود. اهمیت این تلفیق علمی در آن بود که ریاضیات از انحصار یک سنت خاص خارج شد و به ترکیبی پویا و خلاق دست یافت. ریاضیات دوره اسلامی توانست دانسته‌های سه جریان اصلی ریاضی یعنی سنت‌های یونانی، هندی و ایرانی را درهم آمیزد و صورت‌بندی یگانه و منسجمی از آنها پدید آورد. این تلفیق، خود زمینه‌ساز نوآوری‌هایی شد که بعدها از طریق اندلس به اروپای لاتین راه یافت و در شکل‌گیری رنسانس علمی تأثیری ماندگار بر جای نهاد.

القاب علمی: بازتاب منزلت و جایگاه علمی در سنت استاد و شاگردی

در دورهٔ طلایی تمدن اسلامی، نظام آموزشی علوم ریاضی، همچون سایر رشته‌های علمی، از ساختارها و عناوین رایج در علوم دینی تأثیر پذیرفت. القاب علمی چون «شیخ»، «استاد» و «امام» که در حوزهٔ معارف دینی از منزلت ویژه‌ای برخوردار بودند، در ساختار آموزشی ریاضی نیز بازتاب یافتند. این عناوین، فراتر از جنبه تشریفاتی، معرف جایگاه رفیع استاد و بیانگر روابط بنیادین میان استاد و شاگرد در نظام آموزشی آن دوران بودند. اعتبار و احترامی که جامعه علمی برای دانشمندان قائل بود، از طریق این القاب متجلی می‌شد و مشروعیت و مقبولیت عمومی را برای تدریس و آثار آنان به همراه می‌آورد. در حقیقت، این نظام دقیق نام‌گذاری، به مثابه سازوکاری اجتماعی، جایگاه دانشمندان را بازنمایی کرده و روابط احترام و اعتبار متقابل را در جامعه علمی تنظیم می‌نمود. بنابراین،

---

۱. ازجمله این آثار می‌توان به جوامع الموجود لخواطر الهنود فی حساب التنجیم، تذکره فی الحساب و العَدّ بارقام السند و الهند، مقاله فی تحصیل الآن من الزمان عند الهند، خیال الکسوفین عندالهند، کتاب کیفیه رسوم الهند فی تعلّم الحساب و ترجمه کتاب المواليد الصغیره لبراهمهره اشاره کرد. (سعیدخان، ۱۳۵۲: ۲۴ و ۲۷ و ۴۲ و ۵۵)

تحلیل سازوکار القاب آموزشی در سنت استاد–شاگردی، رهیافتی ضروری برای درک صحیح سازماندهی، تداوم و مشروعیت‌یابی دانش ریاضی در تمدن اسلامی محسوب می‌شود.

معلّم: تحول معنایی از والایی تا فروکاست منزلتی

در صدر اسلام، واژه «معلّم» در والاترین مرتبه معنایی خود به کار می‌رفت؛ چنانکه پیامبر اکرم (ص) در حدیث «إنّما بُعِثْتُ مُعَلِّماً»، رسالت خویش را تعلیم معرفی کرد (سبکی، بی‌تا: ج۹: ۲۸۳). با این‌حال، در سده‌های میانه تمدن اسلامی، این واژه دچار فروکاستگی معنایی شد و به تدریج به آموزگار کودکان خردسال در مکتب‌خانه‌ها اطلاق گردید. در جامعه‌ای که عناوینی چون «شیخ»، «امام» و «استاد» برای عالمان و حکیمان به کار می‌رفت، «معلّم» در پایین‌ترین مرتبه هرم آموزشی قرار گرفت و این انحصار واژه برای آموزش‌های مقدماتی، بار معنایی تحقیرآمیزی به آن بخشید.[۱] فخر رازی در *التفسیرالکبیر* این فروکاست معنایی را در زمانه خود به تصویر می‌کشد و می‌نویسد: «وصف خداوند متعال به اینکه او «معلّم» است، جایز نیست، زیرا این لفظ در عرف به گونه‌ای رواج یافته که اطلاق آن بر خداوند روا نباشد؛ «معلّم» به کسی گفته می‌شود که شغلش آموزش و القا کردن است [...] و اگر این تلقی عرفی نبود، قطعاً اطلاق این لفظ بر خداوند نیکو بود، بلکه شایسته بود که این لفظ جز برای خداوند متعال به کار نرود؛ زیرا «معلّم» کسی است که علم را در دیگری ایجاد می‌کند و هیچ‌کس جز خداوند متعال توانایی بر آن را ندارد» (فخررازی، ۱۴۲۰: ج۲: ۴۲۴).

با این حال، به‌نظر می‌رسد در سنت فلسفی و حکمی، مفهوم والای «معلّم» همچنان صیانت شده بود؛ چنانکه در میان مسلمانان، ارسطو به «معلّم اول» و فارابی به «معلّم ثانی» شهرت یافتند (بیهقی، ۱۳۹۰: ۳۰). به باور سیدحسین نصر، اطلاق این لقب به فارابی شاید بابت نقش بی‌بدیل وی در نظام‌بخشی به علوم و تبیین جایگاه محوری منطق در فراگیری سایر دانش‌ها باشد و از سوی دیگر، مقام والای او به‌عنوان بزرگترین مفسر آثار ارسطو حائز اهمیت بود (۱۳۵۹: ۴۲). در کتب طبقات‌نگاری و تراجم نیز بارها از واژه «معلّم» برای استادان ریاضیات و نجوم استفاده شده که نشان‌دهنده تداوم معنای والای این واژه در سنت علمی است. برای نمونه از ابوحکیم جندی به‌عنوان «معلّمِ» فرائض و ادب یاد می‌شود (یاقوت حموی، ۱۹۹۳: ج۴: ۱۴۸) و ابوالقاسم العدوی بالطنیزی به عنوان «معلّم» هندسه و عدد معرفی می‌شود (ابن‌صاعد اندلسی، ۱۳۷۶: ۲۴۵). در این دوره شاگردان به معلّمان خود افتخار می‌کردند. عضدالدوله دیلمی در این‌باره می‌گوید: «هر وقت مردم به علم و معلّم خود افتخار نمایند، من می‌گویم معلّم من در نحو ابوعلی فارسی است و معلّم من در زیج ابن‌الاعلم و معلّم من در معرفت کواکب ثابته و امکنه و مسیر ایشان صوفی است» (قفطی، ۱۳۷۱: ۳۱۵).

۱. در این دوره «کودن‌تر از معلّم کودکان»، ضرب‌المثل می‌شود (جاحظ، ۲۰۰۲: ج۱: ۲۰۹).

شیخ: تبلور تجربه و علم

در دوره شکوه تمدن اسلامی، لقب «شیخ» از جایگاه علمی والایی برخوردار بود. این واژه که ریشه در ساختار قبیله‌ای عصر جاهلی داشت و در آن دوره به رئیس یا ریش‌سفید قبیله اطلاق می‌شد، در نظام معرفتی–آموزشی مسلمانان تحولی معنایی یافت و به یکی از ارکان اصلی سلسله‌مراتب استاد–شاگردی تبدیل گردید. سبکی در بیان «شیخ الروایهٔ» (استاد قرائت یا حدیث) تصریح می‌کند که بر شاگرد لازم است: «... به محدثان گوش فرا دهد و آنچه را بر او می‌خوانند، کلمه‌به‌کلمه بشنود... و هر گاه جزئی از یک حدیث یا کتابی یافت شود که شیخی در روایت آن منحصربه‌فرد است، شنیدن آن بر او واجب عینی می‌شود» (سبکی، ۱۴۰۷: ۸۸). این عبارت، به وضوح نشان می‌دهد که هستهٔ اولیه عنوان «شیخ» در نظام آموزشی اسلامی، بر رابطه شفاهی و مستقیم استاد–شاگردی و انتقال متنی دقیق و قابل استناد (به‌ویژه در دانش حدیث) استوار بوده است. ثبت دقیق نام استادان (شیوخ) و سلسله نقل، از ارکان این فرآیند محسوب می‌شد.

به کارگیری عنوان «شیخ» از سده سوم هجری، به تدریج از دانش حدیث فراتر رفت و متعاقباً، ریاضی‌دانان و سایر دانشمندان علوم عقلی و فلسفی نیز با اقتباس از همین رویه، اسامی استادان خود را ثبت می‌کردند و از لقب «شیخ» برای اشاره به استادان برجسته و صاحب‌نفوذ علمی خود بهره گرفتند؛ برای نمونه ابوالصلت امیه اشبیلی (د. ۵۲۹ق.)، دربارهٔ رزق‌الله منجم می‌گوید که «وی «شیخ» اکثر منجمین مصر است و همگی ایشان به وی منسوب و در جریده شاگردی او مکتوب و به فضل و تقدم وی معترف هستند» (قفطی، ۱۳۷۱: ۲۵۸) و نیز ابوالفتوح نجم‌الدین سرّی (د. ۵۴۸ق) به شاگردی ابوالحکم مغربی افتخار می‌کرد و می‌گفت: «ابوالحکم مغربی «شیخ» من است و اول کسی است که در بغداد، علوم ریاضی را بر وی خواندم» (همان، ۵۷۴). شهروزی نیز از عیسی‌بن‌علی‌بن‌جراح با عنوان «شیخ کبیر» در علوم اوائل یاد می‌کند که تا زمان مرگش به تدریس مشغول بود (۲۰۰۷: ۳۵۸).

به نظر می‌رسد عنوان شیخ‌الرئیس برای ابن‌سینا (ابن‌ابی‌اصیبعه، ۲۰۰۱: ج۳: ۷۰)، به دلیل جامعیت علمی و جایگاه سیاسی وی به عنوان وزیر بویهیان بوده است. پژوهشگران معاصر معمولاً از عنوان «شَیخُه/ شَیخُنَا» رابطه استاد و شاگردی را استخراج می‌کنند؛ چنانکه از عنوان *رساله الی ابی محمد عبدالله الحاسب فی طریقی ابی‌سهل کوهی و شیخه ابی حامد الصاغانی فی عمل المسبع المساوی الاضلاع فی الدائرهٔ* نوشته ابوالجود –ریاضیدان سده چهارم هجری– استناد به رابطه استاد و شاگردی صاغانی و ابوسهل کوهی می‌کنند (قربانی، ۱۳۷۵: ۷۰–۷۱). بااین‌حال این عناوین همیشه دلالت بر رابطه استاد و شاگردی نداشت و گاهی جهت بزرگداشت مقام علمی دانشمندان استفاده می‌شد. ابونصر عراق در مقدمه *رساله القسی الفلکیهٔ* از ابوالوفاء بوزجانی باعنوان «شیخنا» یاد کرده و پژوهشگران را به اشتباه انداخته که وی شاگرد بوزجانی بوده است (ابونصر عراق، ۱۴۱۸، بخش۹: ۲). قربانی با استناد به گفته بیرونی در *رساله مقالید علم الهیئه* که

ابونصر عراق حتی کسانی را که در مرتبهٔ علمی از وی پایین‌تر بودند را «شیخنا» می‌خواند، این فرضیه را رد می‌کند. ضمن‌اینکه بوزجانی در بیست سالگی به بغداد رفت و ابونصر ظاهراً هرگز به بغداد مسافرت نکرده است (قربانی، ۱۳۷۵: ۱۱۳).

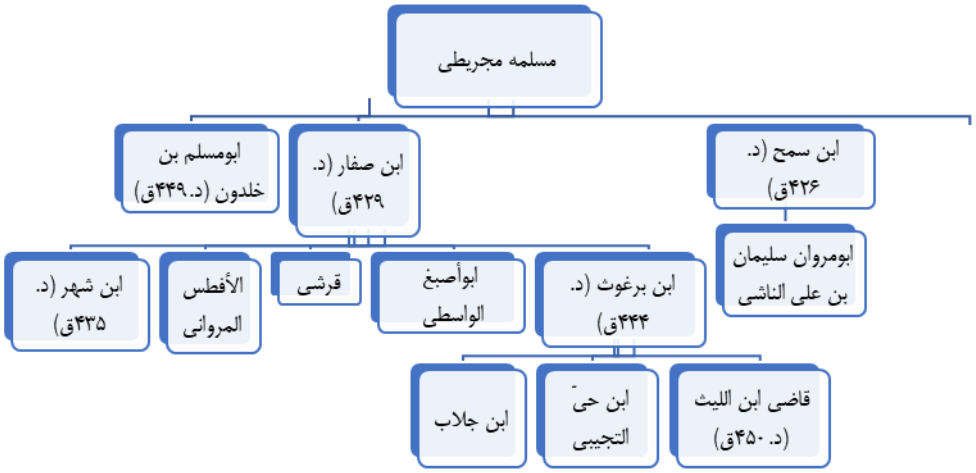
استاد: نقطهٔ عطف بلوغ فکری و منزلتی

عنوان «استاد» در سنت آموزشی دوره طلایی اسلام، یکی از والاترین مراتب علمی بود که دانشمندان علوم ریاضی می‌توانستند بدان دست یابند. این عنوان گواه آن بود که فرد به چنان پایه‌ای از بلوغ علمی رسیده که نه‌تنها وارث سنتی زنده از پیشینیان است، بلکه شایستگی یافته که سرسلسلهٔ زنجیره‌ای تازه در انتقال دانش ریاضی به نسل‌های پس از خود شود. چنانکه نام ابوریحان بیرونی با لقب «استاد» همراه است (ابن‌ابی‌اصیبعه، ۲۰۰۱: ج۳: ۱۱۹). «استاد» خود دارای مراتب و انواعی بود؛ «الاستادالامام»، یعنی استادی که به پیشوایی علما در آن علم دست یافته بود. ابوالفضل سرخسی از استادش ابوریحان بیرونی با عنوان «الاستاد الامام» یاد کرده است. حکیم اللبیبی شاگرد دیگر بیرونی از وی با عنوان «الاستاد الرئیس» نام برده است (صفا، ۱۳۵۲: ۱۳). «الاستادالرئیس» به دانشمندانی اطلاق می‌شد که به ریاست علمی در میان استادان آن حوزه از دانش نائل آمده بود. این عنوان برای ابوالفضل‌بن‌عمید (د.۳۶۰ق) وزیر رکن‌الدوله بویهی نیز به کار می‌رفت؛ عبدالرحمن صوفی در مقدمه کتاب *صورالکواکب* از ابوالفضل محمدبن‌حسین –ابن‌عمید– با لقب استاذ الرئیس یاد می‌کند و گزارش می‌دهد که همراه وی در سال ۳۳۵ ق، به دینور و دو سال بعد به اصفهان رفتند و در این دو شهر به رصد کواکب پرداختند (صوفی رازی، ۱۴۰۱ق: ۸).

شهمردان‌بن‌ابی‌الخیر رازی در *روضهٔ المنجمین* از استاد خود ابوالحسن علی نسوی (د. ۴۷۲ق.)، با عنوان استاد المختص یاد می‌کند (۱۳۸۲: ۱۶۹ و ۵۲۹و ۵۸۷). نسوی ریاضیدان و منجم سده پنجم هجری در سمنان و ری به تدریس اشتغال داشت و احتمالاً به دلیل مهارتش در ریاضیات به او استاد مختص می‌گفتند (نسوی، ۱۳۹۱، مقدمه مصحح: ۱۶). نسوی طرفدار تخصص در علم و دانش بود و به شاگردانش متذکر می‌شد: «بکوش تا در صناعت خویش کامل شوی و متذوق مباش چه متذوق را سیری نیست» (شهروزی، ۲۰۰۷: ۳۲۲). بیهقی از نسوی با عنوان «استادالحکیم» نام می‌برد (بیهقی، ۱۳۹۰: ۱۱۶). نسوی خود را شاگرد ابن‌سینا می‌دانست و از وی با عنوان «استاد» یاد می‌کرد. ناصرخسرو در *سفرنامه* خود نوشته که نسوی را در سال ۴۳۷ ق، در سمنان دیده است که گروهی نزد وی اقلیدس و گروهی طب و گروهی حساب می‌خواندند و وی در اثنای سخن می‌گفت: «من بر استاد بوعلی سینا چنین خواندم و از وی چنین شنیدم» (۱۹۹۳: ۴۶).

امام الریاضیین: اوج منزلت و مرجعیت علمی

امام بالاترین مرتبه علمی بود؛ کسی که دیگران در دانش به او اقتدا می‌کردند و نه فقط از او می‌آموختند، بلکه گفتارش برایشان حجت بود. اشراف علمی او چنان بود که مردم روزگارش در کار علم به او پناه می‌بردند و از او پیروی می‌کردند (نک. ابن‌منظور، ۱۴۱۹: ج۱: ۲۱۳–۲۱۴؛ راغب اصفهانی، ۲۰۰۱: ۳۳–۳۴). این لقب از علوم دینی به سایر علوم راه یافت کرد. عنوان «امام‌الریاضیین» در تاریخ فرهنگ اسلامی نخستین بار برای ابوالقاسم مسلمه‌بن‌احمد مجریطی (د. ۳۹۸ق) مؤسس مکتب نجومی قرطبه به کار رفته است (ابن‌صاعد اندلسی، ۱۳۷۶: ۲۴۶). پژوهشگران معاصر، مکتب نجومی مجریطی را آغاز تحقیقات علمی سازمان‌یافته در اندلس می‌دانند که تعداد زیادی از ریاضیدانان و منجمان برجسته تحت‌تأثیر آن پرورش یافتند (اسماعیل، ۲۰۰۰: ج ۳: ۴۹ و مجریطی، ۱۴۲۹: مقدمه مصحح: ۵و Andalusī, 2013:64). به نظر می‌رسد مسلمه مجریطی را از آن جهت امام‌الریاضیین می‌نامیدند که وی در اندلس شاگردان زیادی تربیت کرد و به وسیله او و شاگردانش ریاضیات و نجوم در اندلس به رشد و شکوفایی رسید (قفطی، ۱۳۷۱: ۴۴۵ و ابن‌صاعد اندلسی، ۱۳۷۶: ۲۴۶). ابن‌صاعد اندلسی زنجیرهٔ علمی از مسلمه مجریطی و شاگردان و شاگردِ شاگردان وی ارائه می‌دهد که بیانگر تداوم و استمرار مکتب علمی مجریطی طی چند نسل در اندلس است.



شکل ۲: نمودار زنجیرهٔ علمی شاگردان مسلمه مجریطی در اندلس[۱]

۱. ابن صاعد اندلسی، ۱۳۷۶: ۲۴۷–۲۵۳.

سلسله‌مراتب شاگردان

تلمیذ: عنوان عام شاگرد و دانشجو

با بررسی منابع متقدم و رجوع به نسخ خطی به سختی می‌توان به عناوین محصلان علوم ریاضی طی سده‌های سوم تا پنجم هجری پی برد. کتاب‌ها و رساله‌هایی که استادان برجسته در پاسخ به پرسش‌های مکتوب شاگردان خود نوشته‌اند نیز شواهد قابل توجه‌ای از عناوین رایج در محافل آموزشی به‌دست نمی‌دهند. اساتید در پاسخ به پرسش اهل علم در هر سطحی از دانش معمولاً ایشان را به شکل فروتنانه‌ای با عناوین برادران و یاران خطاب می‌کردند. ابن‌قدامه بغدادی در مقدمه *رساله فی معرفة زمان حصول الاشکال الکواکب فی حرکاتها و زمان وصول مراکزها من حدود البروج* می‌نویسد: «فهذه رساله کتبتها لبعض من الاصحاب فی معرفة الزمان»[۱] ابن‌هیثم *مقاله فی الرصد*[۲]را خطاب به بعضی از برادران نوشت. اگر فرد پرسش‌کننده دارای مقام و منصب بود عبارات متکلفانه جایگزین خطاب متواضعانه می‌شد. صوفی در پاسخ به شاگردش عضدالدوله دیلمی می‌نویسد: «امرنی الامیر الاجل عضدالدوله مولانا اطال الله بقاه و ادوم سلطانه ان ابین له هل یمکن عمل الاشکال علی خط واحد مستقیم مفروض مثل المربع و المجسم المتساوی الاضلاع و غیر ذلک بفتحه واحده ...»[۳] به‌هرروی این‌گونه خطاب‌ها را نمی‌توان عناوین آموزشی ویژه شاگردان در نظر گرفت.

منابع تراجم‌نویسی و طبقات‌نگاری، جایی‌که از روابط استاد و شاگردی شخصیت‌های برجسته یاد می‌کنند، از عبارت ساده «تلمیذ» استفاده می‌کنند؛ ابومروان سلیمان‌بن‌محمد الناشیِ مهندس «تلمیذ» ابن‌سمح بود (ابن‌ابی‌اصیبعه، ۲۰۰۱: ج ۳: ۱۹۱) و قاسم‌بن‌محمد مدائنی «تلمیذ» ابن‌الآدمی و اسحاق‌بن‌سلیمان «تلمیذ» سمّ‌الساعه بود (ابن‌صاعد اندلسی، ۱۳۷۶: ۲۲۹ و۲۷۶). واژه «تلمیذ»، عنوانی عام برای کسی بود که در حلقه درس استادی حاضر می‌شد و از او علم می‌آموخت. این عنوان در تمام سطوح تحصیل، از شاگردان تازه‌وارد گرفته تا شاگردان پیشرفته، به کار می‌رفت و نشان‌دهنده نسبت شاگردی با استاد بود.

---

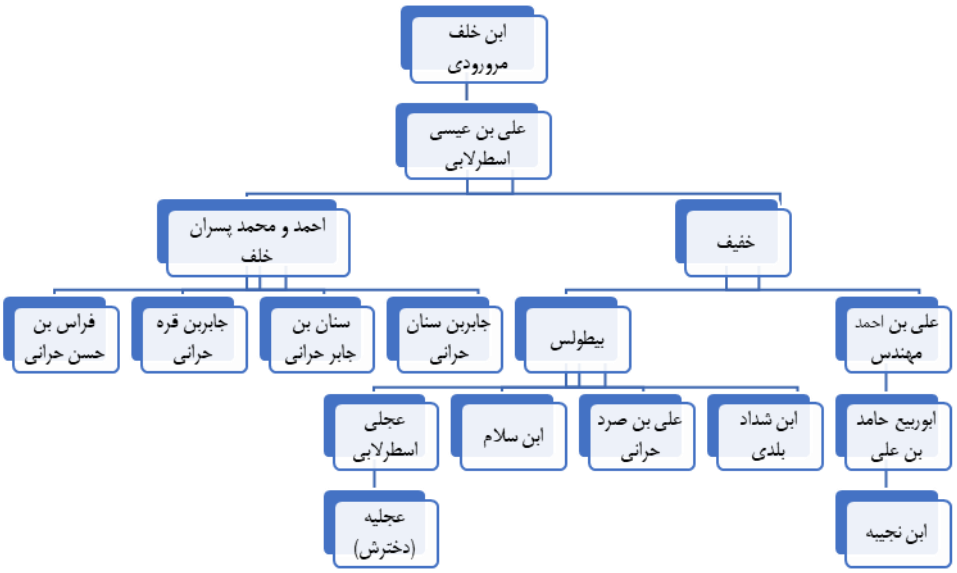
۱. این نسخه در سده هفتم هجری توسط محمدبن‌ابی‌طیب خادم جوربدی کتابت شده است (ابن‌قدامه بغدادی، رساله فی معرفة زمان حصول الاشکال الکواکب فی حرکاتها و زمان وصول مراکزها من حدود البروج، نسخه خطی موزه ملک تهران، شماره: ۱۲/ ۶۴۰، ص ۱۵۲ پ).

۲. «لابی علی الحسن‌بن‌هیثم فی الرصد و التنبیه علی ما فیه من الغلط کان بعض اخوانی ممن لایعانی الاعمال...» این نسخه در سده یازدهم هجری توسط محمدکاظم منوچهری نائینی کتابت شده است (ابن‌هیثم، مقاله فی الرصد، نسخه خطی دانشکده ادبیات، شماره ۲۰/ ۱۵۹ حکمت، ص ۲۷۹ر).

۳. حسینی قاینی این نسخه را در سده سیزدهم هجری از روی متنی مربوط به سال ۶۸۸ قمری کتابت کرده است (صوفی رازی، عمل الاشکال المتساویه الاضلاع، نسخه خطی موزه ملک تهران، شماره ۳/ ۳۴۰۶، ص ۹پ).

غلام: کارآموزان ابزارهای علمی

در سنت آموزشی دوره طلایی اسلام، کارآموزان ابزار و آلات نجومی را غلام می‌نامیدند. ابن‌ندیم در «الفهرست» ضمن برشمردن زنجیره علمی بهترین ابزارسازان دوره اسلامی، در معرفی شاگردان ایشان از عنوان «غلام» استفاده می‌کند. ابن‌خلف مرورودی سرسلسله و استاد این زنجیره علمی است و شاگردانی که در مکتب نجومی وی تربیت شدند تا چندین نسل جزو سرآمدان ابزارسازی نجومی در تمدن اسلامی بودند (ابن‌ندیم، ۱۴۳۰: ج۲: ۲۶۵). اگر این فرض را بپذیریم که جابربن‌سنان حرانی پدر بتّانی (د. ۳۱۷ق) منجم و ریاضیدان مسلمان بوده است (باقری، ۱۳۷۷: ۲۲۵)، می‌توان تبلور مکتب فناورانه ابن‌خلف را در رصدهای چهل ساله بتانی (۲۶۴–۳۰۶ ق) و دستاوردهای دقیق آن دنبال کرد، چنانکه کتاب *زیج صابی* طی سده‌ها همچنان مورد توجه علاقمندان به این حوزه بود.



شکل ۳: نمودار زنجیرهٔ شاگردان ابن‌خلف مرورودی[۱]

این کاربرد زبانی نشان‌دهندهٔ آن است که در سنت استاد و شاگردی، میان شاگردانی که به آموزش‌های نظری اشتغال داشتند و شاگردانی که در کارگاه‌های ساخت ابزار، فنون عملی را فرا می‌گرفتند، تمایزی ضمنی وجود داشته است. عنوان «غلام» در این بستر، بر شاگردی دلالت دارد که در کارگاه استاد، ساخت ابزارهای نجومی را به صورت عملی و استاد–شاگردی فرا می‌گرفت. این نوع

۱. ابن‌ندیم، ۱۴۳۰: ج۲: ۲۶۵.

آموزش، ماهیتی صنفی و کارگاهی داشت و شاگرد نه تنها مفاهیم نظری، بلکه فنون عملی ساخت و تنظیم ابزارها را نیز می‌آموخت.

اجازه

«اجازه»، اصطلاحی در علم حدیث به معنای رخصت شفاهی یا کتبی شیخ به راوی برای روایت احادیث است. اگرچه برخی از عالمان پیشین (چون شعبه و ابن‌حزم) روایت به اجازه را جایز نمی‌شمردند، اما اکثریت محدثان آن را پذیرفته‌اند. معتبرترین گونه، اجازهٔ همراه با مناوله (اعطای متن حدیث به راوی) است. از آنجا که انتقال شفاهی در علم حدیث نقشی بنیادین داشت، ترجیح بر آن بود که اجازه حتی اگر مکتوب گردد، شفاهاً نیز بر زبان آورده شود؛ با این حال اکتفا به کتابت بدون تلفظ نیز مجاز بود، هرچند در مرتبه‌ای پایین‌تر از اجازه کتبی همراه با تلفظ قرار می‌گرفت (مدیرشانه‌چی، ۱۳۷۳: ۵۹۶–۵۹۷). اجازه از علم حدیث به سایر علوم از جمله علوم ریاضی راه یافت و معمولاً مستجیز (شاگرد)، همراه با سایر روش‌های آموزشی مانند سماع، املا یا قرائت بر مجیز (استاد)، اجازه روایت/ تدریس را دریافت می‌کرد (مددی، ۱۳۹۳: ج ۱: ۳۷۱–۳۷۲).

مرسوم بود که استاد متن اجازه را در برگهٔ سفید کتابی که شاگرد نزدش تعلیم دیده بود، می‌نوشت. در پایان متن اجازه نام استاد، مهر یا امضای او، مکان و تاریخ نوشتن آن قید می‌شد. برای نمونه نسخه‌ای از کتاب *جامع‌شاهی* تألیف عبدالجلیل سجزی (د. ۴۱۴ ق.)، در کتابخانه حکیم محمدنبی‌خان لاهور موجود است که در توضیحات صفحهٔ پایانی کتاب آمده است: «با اجازه سماع عزالدین ابونظر محمودبن‌فرج الجنزی نزد صدقه‌بن‌ایزددادبن‌نظر و با گواهی مقابله [از خود همین مجیز] در مدرسه نظامیه [بغداد یا موصل] به تاریخ شعبان ۵۵۴ یا ۵۵۵» (سجزی، *الجامع الشاهی*. نسخه خطی کتابخانه حکیم محمدنبی خان جمال سویداء لاهور. شماره ۱۰).

شیوه اجازه در ریاضیات و نجوم تا دوره‌های متأخر نیز ادامه داشته است. در پایان نسخهٔ خطی از *رساله فی الکر* منسوب به شیخ بهایی آمده: «و کتبه من نسخهٔ التی کتبت من نسخهٔ التی قرئت علی الشیخ رحمه‌الله و فیها اجازهٔ بخطه و ماسقط منها فکتب بخطه رحمه‌الله تعالی.» (شیخ بهایی *رساله فی الکر*. نسخه خطی کتابخانه عمومی آیت‌الله گلپایگانی قم، شماره ۴۰/ ۱۸– ۱۲/ ۳۵۲۰: ص۷). در اینجا کاتب می‌گوید که نسخه مذکور را از روی نسخه‌ای نوشته که یکی از شاگردان نزد شیخ بهایی قرائت و از وی اجازه دریافت کرده است. ضمن اینکه استاد پس از قرائت شاگرد، افتادگی‌های کتاب را به خط خود تکمیل نموده است.

در منابع شرح‌حال‌نویسی دوره اسلامی، نمونه‌هایی از اجازه‌های علمی ثبت شده است که هرچند با بیانی کلی و بدون جزئیات دقیق، بر اهمیت این سنت گواهی می‌دهند. به گفتهٔ بیهقی، عمرخیام از محضر استاد خود حکیم ابوالحسن انباری بهره برد و انباری برای او بر *مجسطی* «تقریر»، یعنی تأییدیه نوشت (بیهقی، ۱۳۹۰: ۹۷). این گزارش نشان می‌دهد که دریافت تأییدیه از استاد برای متون مهم علمی، بخشی

از فرآیند آموزش را تشکیل می‌داد. نمونه دیگر، محمدبن‌عبدالله‌بن‌علی‌بن‌حسین حاسب فرائضی است که به شرق (شام و عراق) سفر کرد و با بزرگان علما ملاقات نمود و در جمادی‌الاولی سال ۴۹۰ ق، به خط استاد «اجازه» دریافت کرد (ابن‌بشکوال، ۱۴۲۹: ج۲: ۱۳۴). این مورد از آن جهت حائز اهمیت است که هم بر پیوند رحله علمی با سنت اجازه تأکید دارد و هم تاریخ دقیق دریافت اجازه را ثبت کرده است. قفطی در بیان مرتبه علمی ابوحکم مغربی اندلسی (د. ۵۴۹ ق.) می‌نویسد: «وی علوم اوایل را مطالعه نموده و به مرحله اجازت رسیده بود» (قفطی، ۱۳۷۱: ۵۴۵). این عبارت نشان می‌دهد که «رسیدن به مرحله اجازت» به عنوان یک مرتبه مشخص در سلسله‌مراتب علمی شناخته می‌شده است.

در این دوره معمول بود که شخصیت‌های علمی آثار خود را نزد استادی بلندمرتبه می‌بردند تا تأیید یا اصلاح کند. برای نمونه، قسطابن‌لوقا، کتاب‌های بسیار در علوم مختلف را نزد ابوالغطریف بطریق که از اهل علم و فضل بود، برد، سوای آنچه نزد دیگران برده بود. همچنین سنان‌بن‌ثابت‌بن‌قره همه کتاب‌های ابوسهل کوهی را به خواهش او تصحیح نمود (قفطی، ۱۳۷۱: ۲۷۲ و ۴۶۲). گرفتن تأیید استاد فقط مختص کتاب‌ها نبود، بلکه شامل ابزار رصدی نیز می‌شد. چنانکه بدیع اسطرلابی (د. ۵۳۴ق) آلت شامله اختراع خجندی را تکمیل کرد و سپس نمونه‌هایی از آن را برای بزرگان علم نجوم فرستاد. پس از آنکه این ابزار مورد امتحان ایشان قرار گرفت و صحت آن با قواعد هندسی تأیید شد، رساله‌ای درباره آن نوشت (همان: ۴۶۲).

به‌نظر می‌رسد در نظام آموزشی مبتنی بر استاد و شاگرد، دریافت تأیید از استاد در همه سطوح علمی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است. این تأیید می‌توانست برای کتاب، برای ابزار علمی، یا برای صلاحیت عمومی فرد در یک رشته علمی باشد. بدین‌سان، سنت اجازه در علوم ریاضی نه فقط گواهی‌نامه‌ای برای شاگرد، بلکه تضمین‌کننده اصالت و پیوستگی سنت علمی در طول نسل‌ها بود. این سازوکار، دانش ریاضی را از گسست و تحریف مصون می‌داشت و شبکه‌ای معتبر از راویان و ناقلان علم پدید می‌آورد که تا سده‌ها تداوم می‌یافت.

نتیجه‌گیری

سنت استاد و شاگردی که خاستگاه دینی، به‌ویژه در دانش حدیث داشت، در سدهٔ سوم هجری به شکلی نظام‌یافته و کارآمد به قلمرو ریاضیات و نجوم نیز راه یافت و در تعامل با مقتضیات این دانش‌ها، ساختاری پایدار و در عین‌حال انعطاف‌پذیر یافت. تحلیل چهار سازوکار اصلی نشان می‌دهد که تثبیت این سنت نتیجه هم‌افزاییِ منظمی میان این ارکان بود:

نخست، حلقه‌های درس، بستر اصلی تولید و یادگیری دانش ریاضی در دورهٔ طلایی تمدن اسلامی به شمار می‌رفتند. شاگردان در این حلقه‌ها براساس سطح دانش و مرتبه علمی خود، از جایگاه مشخصی برخوردار بودند و فرآیند یادگیری از خواندن متون مقدماتی تا مباحث عالی را طی می‌کردند. این نظم

آموزشی، حلقه‌های درس را به مهم‌ترین نهاد تربیت نسلی از ریاضیدانان برجسته تبدیل کرده بود که تداوم سنت علمی را تضمین می‌کرد.

دوم، رحله‌های علمی، امکان انتقال دانش در گسترهٔ جغرافیایی وسیع و شبکه‌سازی علمی را فراهم می‌آوردند. شاگردان و اساتید با سفر به مراکز علمی گوناگون و دیدار با دانشمندان، ضمن تبادل تجربیات، با دیدگاه‌ها و دستاوردهای متنوع آشنا می‌شدند و جریان‌های فکری تازه شکل می‌گرفت. این سازوکار، علاوه بر انتقال دانش و فناوری، امکان تلفیق سنت‌های علمی را نیز فراهم می‌کرد.

سوم، القاب علمی، نقشی محوری در تثبیت منزلت و سلسله‌مراتب علمی ایفا می‌کردند. این عناوین، نظم و شفافیت سلسله‌مراتب علمی را در شبکه‌های دانش مشخص می‌کردند و منزلت علمی فرد را تثبیت می‌نمودند. این القاب نه تنها مراتب علمی را بازمی‌نمود، بلکه مشروعیت و مقبولیت استادان ریاضی را در حلقه‌های درس تضمین می‌کرد.

چهارم، سنت «اجازه» که ریشه در علم حدیث داشت و به معنای رخصت استاد به شاگرد برای روایت دانش بود، به علوم ریاضی نیز راه یافت؛ چنانکه طی سده‌های سوم تا پنجم هجری، دریافت «تأییدیه» از استاد برای متون مهم ریاضی بخشی از فرآیند آموزش بود. مواردی مانند دریافت اجازه به خط استاد یا تعبیر «رسیدن به مرحله اجازت»، نشان می‌دهد که اجازه به عنوان مرتبه‌ای مشخص در سلسله‌مراتب علمی شناخته می‌شد. فراتر از آن، تأیید استاد نه فقط برای شاگردان، بلکه برای آثار علمی و حتی ابزارهای رصدی نیز صادر می‌شد. سنت اجازه در علوم ریاضی، افزون بر کارکرد گواهی‌نامه‌ای، اصالت و پیوستگی سنت علمی را در طول نسل‌ها تضمین می‌کرد. این سازوکار با ایجاد شبکه‌ای معتبر از ناقلان علم، دانش ریاضی را از گسست و تحریف مصون داشت و تداوم آن را تا سده‌های بعد ممکن ساخت.

از منظر نظری، این پژوهش نشان می‌دهد که سنت استاد–شاگردی در ریاضیات، فرآیندی خطی و صرفاً تقلیدی از علوم دینی نبود، بلکه حاصل «تعامل هوشمندانه» میان الگوهای پیشین آموزشی و نیازهای جدید معرفتی برآمده از نهضت ترجمه است. ریاضی‌دانان مسلمان با اقتباس از ساختارهای موجود در حدیث، آنها را با ماهیت اثباتی، برهانی و محاسباتی دانش خود تطبیق دادند. در این میان، حلقه‌های درس بستر آموزش، رحله‌های علمی افق فرامنطقه‌ای، القاب علمی سلسله‌مراتب و منزلت، و اجازه حلقه اعتبار و پیوستگی نسلی را فراهم می‌کردند. با هماهنگی این چهار سازوکار، سنت استاد–شاگردی توانست به الگویی پایدار و کارآمد در قلمرو ریاضیات تبدیل شود.

منابع

آژند، یعقوب (۱۳۸۰). نظام سنتی استاد و شاگرد در نقاشی ایران. *هنرهای زیبا*، ۶ (۴)، ۴-۱۲.

ابن‌ابی‌اصیبعه، احمدبن‌قاسم (۲۰۰۱). *عیون الأنبا فی طبقات الاطباء*. قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب.

ابن‌اکفانی، محمدبن‌ابراهیم (۱۹۹۰). *إرشاد القاصد إلی أسنی المقاصد فی أنواع العلوم*. قاهره: دارالفکر العربی.

ابن‌بشکوال، خلف‌بن‌عبدالملک (۱۴۲۹). *الصلة مع التکملة و صلة الصلة*. بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.

ابن‌جلجل، سلیمان‌بن‌حسان (۱۹۵۵). *طبقات الاطباء والحکماء*. محقق فؤاد سید. قاهره: المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقیه.

ابن‌خلدون، عبدالرحمن‌بن‌محمد (۱۹۹۲). *مقدمهٔ ابن‌خلدون*. محقق اتین مارک کاترمیر. بیروت: مکتبهٔ لبنان.

ابن‌شاکر کتبی، محمدبن‌شاکر (بی‌تا) . *فوات الوفیات و الذیل علیها*. محقق احسان عباس. بیروت: دارالصاد.

ابن‌صاعد اندلسی، صاعدبن‌احمد (۱۳۷۶). *التعریف بطبقات الأمم*. مصحح غلامرضا جمشید نژاد. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

ابن‌قدامه بغدادی. *رسالة فی معرفة زمان حصول الاشکال الکواکب فی حرکاتها و زمان وصول مراکزها من حدود البروج*. نسخه خطی موزه ملک تهران، شماره ۱۲/ ۶۴۰.

ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم (۱۴۱۹). *لسان العرب*. مصحح امین‌محمد عبدالوهاب. بیروت: دارإحیا التراث العربی.

ابن‌ندیم، محمدبن‌اسحاق (۱۴۳۰). *الفهرست للندیم*. مصحح ایمن فؤاد سید. لندن: مؤسسهٔ الفرقان للتراث الإسلامی.

ابن‌هیثم، محمدبن حسن. *مقالة فی الرصد*. نسخه خطی دانشکده ادبیات، شماره ۲۰/ ۱۵۹ حکمت.

ابوریحان بیرونی، محمدبن‌احمد(۱۴۱۳). *تحدید نهایات الأماکن لتصحیح مسافات المساکن*. محقق فؤاد سزگین و دیگران. فرانکفورت: جامعهٔ فرانکفورت، معهد تاریخ العلوم العربیهٔ و الإسلامیهٔ.

ابوریحان بیرونی، محمدبن‌احمد (۱۳۶۲). *التفهیم لأوائل صناعة التنجیم*. مصحح جلال‌الدین همایی. تهران: بابک.

ابوریحان بیرونی، محمدبن‌احمد (۱۹۸۳). *تحقیق ماللهند*. بیروت: عالم الکتاب.

ابونصر عراق، منصوربن‌عراق (۱۴۱۸). *رسائل أبی نصر منصور بن علی بن عراق إلی البیرونی*. فرانکفورت: جامعهٔ فرانکفورت، معهد تاریخ العلوم العربیهٔ الإسلامیهٔ.

ابوهلال عسکری، حسن‌بن‌عبدالله (۱۴۰۸). *تصحیفات المحدثین*. مصحح احمد عبدالشافی. بیروت: دارالکتب العلمیهٔ.

اسماعیل، محمود (۲۰۰۰). *سوسیولوجیا الفکر الإسلامی*. بیروت: سینا للنشر.

امین، احمد (۲۰۱۳). *ظهرالاسلام*. لندن: مؤسسه هنداوی.

باقری، محمد (۱۳۷۷). بتّانی، ابوعبدالله محمدبن جابربن سنان رقی حرانی. *دانشنامه جهان اسلام*. جلد ۲. تهران: مرکز دائرهٔ المعارف اسلامی.

بیهقی، علی‌بن‌زید (۱۳۹۰). *تتمهٔ صوان الحکمهٔ*. تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران، موسسه مطالعات پزشکی طب اسلامی و مکمل.

تقی‌پور جاوی، اعظم (۱۳۹۹). بررسی و تحلیل جایگاه تاریخی دانش نجوم در تمدن اسلامی اندلس از قرن چهارم تا نهم هجری. *رساله دکتری*. به راهنمایی محمدعلی چلونگر و مسعود کثیری. اصفهان: دانشگاه اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

جاحظ، عمروبن‌بحر (۲۰۰۲). *البیان و التبیین*. بیروت: دار و مکتبهٔ الهلال.

جیّوسی، سلمی خضرا و دیگران (۱۳۸۰). *میراث اسپانیای مسلمان*. ترجمه محمدتقی اکبری و دیگران. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

حجازی، جلال و مرضیه خیرخواه (۱۳۸۴). عناصر نظام آموزش استاد – شاگردی مدلی برای به‌سازی نظام آموزشی مهندسی. *آموزش مهندسی ایران*، ۷ (۲۶)، ۱۲۹–۱۳۹.

رازی، شهمردان‌بن‌ابی‌الخیر (۱۳۸۲). *روضهٔ المنجمین*. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد (۲۰۰۱). *مفردات ألفاظ قرآن*. محقق محمد خلیل عیتابی. بیروت: دارالمعرفهٔ.

سارتن، جورج (۱۳۸۳). *مقدمه بر تاریخ علم: از هومر تا عمر خیام*. مترجم غلامحسین صدری افشار. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

سبکی، عبدالوهاب‌بن‌علی (بی‌تا). *طبقات الشافعیهٔ الکبری*. قاهره: دارإحیا الکتب العربیه.

سبکی، عبدالوهاب‌بن‌علی (۱۴۰۷). *معیدالنعم و مبید النقم*. بیروت: مؤسسهٔ الکتب الثقافیهٔ.

سجزی، *الجامع الشاهی*. نسخه خطی کتابخانه حکیم محمدنبی خان جمال سویداء لاهور، شماره ۱۰.

سعیدخان، احمد (۱۳۵۲). *کتابشناسی ابوریحان بیرونی*. تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی.

سیفی، ندا (۱۳۹۵). پژوهشی در امکان احیاء نظام استاد و شاگردی در آموزش هنر ایرانی– اسلامی در عصر حاضر. *رساله دکتری*. به راهنمایی حسن بلخاری قهی. تبریز: دانشگاه هنر اسلامی.

شریف زاده، طاهره و احمد بادکوبه هزاوه و عبدالله فرهی و حنیف قلندری(۱۴۰۳). روش‌های آموزش علوم ریاضی و تأثیرپذیری آن از روش‌های آموزش علوم دینی در تمدن اسلامی طی سده‌های سوم تا پنجم هجری. *تاریخ علم*، ۲۲ (۱)، ۴۷–۶۷.

شهروزی، شمس‌الدین (۲۰۰۷). *تاریخ الحکماء قبل ظهور الإسلام و بعده «نزهة الأرواح و روضة الأفراح»*. محقق عبدالکریم ابوشریب. پاریس: داربیلیون.

شهیدثانی، زین‌الدین‌بن‌علی (بی‌تا). *روض الجنان فی شرح الأذهان*. قم: مؤسسه آل‌البیت لإحیا التراث.

شیخ بهایی. *رسالهٔ فی الکر*. نسخه خطی کتابخانه عمومی آیت‌الله گلپایگانی قم، شماره ۴۰/ ۱۸– ۱۲/ ۳۵۲۰.

صفا، ذبیح الله (۱۳۵۲). *احوال و آثار ابوریحان بیرونی (۳۶۲–۴۴۰ مق)*. تهران: انتشارات اداره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر.

صوفی رازی، عبدالرحمن‌بن‌عمر. *عمل الاشکال المتساویه الاضلاع*. نسخه خطی موزه ملک تهران، شماره ۳/ ۳۴۰۶.

صوفی رازی، عبدالرحمن‌بن‌عمر (۱۴۰۱ق). *صورالکواکب الثمانیهٔ و الاربعین*. بیروت: دارالآفاق الجدیدهٔ.

ضوابطی، محمدمهدی (۱۳۵۹). *نظام طلبگی*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

فخر رازی، محمدبن‌عمر (۱۴۲۰). *التفسیر الکبیر*. بیروت: دارإحیاء التراث العربی.

فیوضات، ابراهیم (۱۳۷۲). *بررسی تحولات نظام استاد و شاگردی در ایران*. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.

قربانی، ابوالقاسم (۱۳۷۵). *زندگی‌نامه ریاضیدانان دوره اسلامی از سده سوم تا یازدهم هجری*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

قفطی، علی‌بن‌یوسف (۱۳۷۱). *تاریخ الحکماء*. مترجم بهین دارایی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

کرامتی، یونس (۱۳۸۳). بوزجانی، ابوالوفاء. *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، جلد ۱۲. زیرنظر محمدکاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

کرامتی، یونس (۱۳۸۴). بیرونی، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد ۱۳. زیرنظر محمدکاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

کرامتی، یونس (۱۴۰۲). ریاضیات و شاخه‌های آن در طبقه‌بندی‌های کهن علم: از آغاز تا سده دهم قمری، *فرهنگ و اندیشه ریاضی*، ۴۲ (۲)، ۱۴۳-۱۷۳.

کرامتی، یونس (۱۴۰۴). ریاضیات. *دائره المعارف بزرگ اسلامی*، جلد ۲۶. زیرنظر محمدکاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

مجریطی، مسلمةبن‌احمد (۱۴۲۹). *غایة الحکیم فی الإرصاد الفلکیة والطلاسم الروحیة و التنجیم*. مصحح هلموت ریتر. بیروت: دارالمحجة البیضاء.

مددی، احمد (۱۳۹۳). *نگاهی به دریا*. قم: مؤسسه کتابشناسی شیعه.

مدیرشانه‌چی، کاظم (۱۳۷۳). اجازه. *دائرة المعارف بزگ اسلامی*، جلد ۶ زیرنظر محمدکاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

مقدسی، جورج (۱۴۰۴). *پیدایش مدارس: نهادهای علمی- آموزشی در اسلام و غرب*. مترجم هادی عالم زاده و علی همت خلیلی. تهران: انتشارات حکمت.

مقریزی، تقی‌الدین‌احمدبن‌علی(۱۴۲۷). *المقفی الکبیر*. مصحح محمد یعلاوی. بیروت: دارالغرب الاسلامی.

منیرالدین، احمد (۱۳۸۴). *نهاد آموزش اسلامی: پایگاه اجتماعی دانشمندان مسلمان در پرتو تاریخ بغداد*. مترجم محمدحسین ساکت. تهران: نشر نگاه معاصر.

ناصرخسرو قبادیانی (۱۹۹۳). *سفرنامه*. مصحح یحیی خشاب و عبدالوهاب غرام. قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب.

نسوی، علی‌بن‌محمد (۱۳۹۱). *المقنع فی الحساب الهندی*. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

نصر، سیدحسین (۱۳۵۹). *علم و تمدن در اسلام*. تهران: انتشارات خوارزمی.

یاقوت حموی، یاقوت‌بن‌عبدالله (۱۹۹۳). *معجم الادباء*. مصحح احسان عباس. بیروت: دارالغرب الاسلامی.

Andalusī, Ṣāʿid ibn Aḥmad; Salem, Semaʿan I; Kumar, Alok (1991). *Science in the medieval world: book of the Categories of nations,* University of Texas Press.

Brentjes, Sonja (2018).*Teaching And Learning the Sciences In Islamicate Societies (800-1700*). Brepols Publishers n.v. Turnhout, Belgium.

Makdisi, George (1981). *The Rise of Colleges (Institutions of Learning in islam and the west)* .-Ediburgh University press.

W. M. Watt,(1985). "ABŪ ZAYD BALḴĪ". Encyclopædia Iranica. I/4, pp. 399-400.

Transliteration

Abū al-Rayḥān al-Bīrūnī, Moḥammad b. Aḥmad (1983). *al-Tafhīm li-Awāʾīl Ṣīnāʿat al-Tanǰīm*. Tehran: Bābaku. [In Arabic]

Abū al-Rayḥān al-Bīrūnī, Moḥammad b. Aḥmad (1983). Taḥqīq mā la-Hīnd. Beirut: ʿĀlam al-Kītāb.

Abū al-Rayḥān al-Bīrūnī, Moḥammad b. Aḥmad (1992). *Taḥdīd Nīhāyāt al-Amākīn li-Taṣḥīḥ Masāfāt al-Masākin*. Frankfurt: Universität Frankfurt, Institut für Geschichte der arabischen und islamischen Wissenschaften. [In Arabic]

Abū Hīlāl al-ʿAskarī, al-Ḥasan b. ʿAbdollāh (1987). *Taṣḥīfāt al-Moḥaddīṯīn*. Beirut: Dār al-Kotob al-ʿĪlmīya. [In Arabic]

Abū Naṣr ʿIrāq, Manṣūr b. ʿIrāq (1997). *Rasāʾīl Abī Naṣr Manṣūr b. ʿAlī b. ʿIrāq ilā al-Bīrūnī*. Frankfurt: ǰāmīʿat Frankfurt, Maʿhad Tārīḵ al-ʿUlūm al-ʿArabīya wa al-Īslāmīya. [In Arabic]

Amin, Ahmad (2013). *Ẓahar al-Islām*. London: Muʾassasat Hīndāwī. [In Arabic]

Andalusī, Ṣāʿid ibn Aḥmad; Salem, Semaʿan I; Kumar, Alok (1991). *Science in the medieval world: book of the Categories of nations,* University of Texas Press.

Azhand, Yaqoob (1380). The system of traditional master-pupil system in Persian painting. *Fine Arts*, 6(4), 4-12. [In Persian]

Bagheri, Mohammad (1998). *Battānī, Abū ʿAbdollāh Moḥammad b. ǰābir b. Sīnān Raqqī Ḥarrānī*. Encyclopedia of the World of Islam. Volume 2. Tehran: Islamic Encyclopedia Center. [In Arabic]

Beyhaqī, ʿAlī b. Zayd (2011). *Tatīmmat Ṣawān al-Ḥīkma*. Tehran: Iran University of Medical Sciences, Institute for Islamic and Complementary Medical Studies. [In Arabic]

Brentjes, Sonja (2018).*Teaching And Learning the Sciences In Islamicate Societies (800-1700*). Brepols Publishers n.v. Turnhout, Belgium.

Fak̲r al-Dīn al-Rāzī, Moḥammad b. ʿUmar (1999). *Al-Tafsīr al-kabīr*. Beirut: Dār Īḥyāʾ al-Turāṯ̲ al-ʿArabī. [In Arabic]

Fayuzat, Ibrahim (1993). *A study of the changes in the system of master and apprentice in Iran*. Tehran: Shahid Beheshti University. [In Persian]

Ghorbani, Abol-Qasem (1996). *Biographies of Mathematicians of the Islamic Period from the Third to the Eleventh Century AH*. Tehran: University Publishing Center. [In Persian]

Hejazi, Jalal and Marzieh Khairkhah (2005). Element of Traditional Training an Optimum Model for Engineering Education. *Iranian Journal of Engineering Education*, 7 (26), 129-139. [In Persian]

Ībn Abī Uṣaybīʿa, Aḥmad b. Qāsīm (1961). *ʿUyūn ul-Anbāʾ fī Ṭabaqāt al-Aṭibbāʾ*. Cairo: al-Hayʾa al-Miṣrīya al-ʿĀmma li'l-Kītāb. [In Arabic]

Ībn Akfānī, Moḥammad b. Ībrāhīm (1990). *Īršād al-Qāṣīd īlā Asnā al-Maqāṣid fī Anwāʿ al-ʿOlūm*. Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī. [In Arabic]

Ībn al-Andalusī, Ṣāʿid b. Aḥmad (1956). al-Taʿrīf bi Ṭabaqāt al-Umam. Tehran: Markaz-i Paǰoheší-ye Mīrāṯ̲-e Maktūb. [In Arabic]

Ībn al-Hayṯ̲am, Moḥammad b. Ḥasan. *Maqāla fī al-Raṣad*. Manuscript, Faculty of Letters, no. 20/159 Ḥikmat. [In Arabic]

Ībn al-Nadīm, Moḥammad b. Īsḥāq (2009). *al-Fīhrīst li-al-Nadīm*. London: Muʾassasat al-Forqān li-l-Turāṯ̲ al-Īslāmī. [In Arabic]

Ībn Baškuwāl, k̲alaf b. ʿAbd ul-Malīk (2008). *Al-Ṣila maʿa al-Takmīla wa-ṣilat al-ṣila*. Beirut: Dār al-Kotob al-ʿĪlmīya; Manšūrāt Moḥammad ʿAlī Bayḍūn. [In Arabic]

Ībn ǰoljol, Solaymān b. Ḥassān (1955). *Ṭabaqāt al-Aṭibbāʾ wa al-ḥukamāʾ*. Cairo: al-Maʿhad al-ʿĪlmī al-Faransī li'l-Āṯ̲ār al-Šarqīya. [In Arabic]

Ībn k̲aldūn, ʿAbd ul-Raḥmān b. Moḥammad (1992). *Moqaddīma Ībn k̲aldūn*. Beirut: Maktabat Lebanon. [In Arabic]

Ībn Manẓūr, Moḥammad b. Mokarram (1998). *Līsān ul-ʿArab*. Beirut: Dār Īḥyāʾ al-Torāṯ̲ al-ʿArabī. [In Arabic]

Ībn Qodāma al-Bag̃dādī. *Fī Maʿrīfat Zamān ḥuṣūl al-Īškāl al-kawākīb fī ḥarakātīhā wa-Zamān Woṣūl marākīzīhā min ḥudūd al-Borūǰ*. Manuscript, Tehran Museum of Fine Arts, no. 12/640. [In Arabic]

Ībn Šākīr al-Kotobī, Moḥammad b. Šākīr (n.d.). *Fawāt ul-Wafayāt wa al-D̲ayl ʿAlayhā*. Beirut: Dār al-Ṣādīr. [In Arabic]

Ismāʿīl, Maḥmūd (2000). *Sūsīyūlūǰīyā al-fikr al-Islāmī*. Beirut: Sīnā li'l-Našr. [In Arabic]

Jāḥīẓ, ʿUmar b. Baḥr (1961). al-Bayān wa al-Tabyīn. Beirut: Dār wa Maktabat al-Hīlāl. [In Arabic]

Jayyousi, Salmi Khadra et al. (2000). The Spanish Muslim Heritage. Translated by Mohammad Taqi Akbari et al. Mashhad: Islamic Research Foundation. [In Persian]

Keramati, Younes (2005). Biruni, *The Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 13. Edited by Mohammad Kazem Mousavi Bojnourdi. Tehran: Center of the Great Islamic Encyclopedia. [In Persian]

Keramati, Younes (2023). Mathematics and Its Branches in Ancient Classifications of Science: From the Beginning to the 10th Century AD/16th Century, *Mathematical Culture and Thought*, 42 (2), 143-173. [In Persian]

Keramati, Younes (2025). Mathematics. *The Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 26. Edited by Mohammad Kazem Mousavi Bojnourdi. Tehran: Center of the Great Islamic Encyclopedia. [In Persian]

Keramati, Yunus (2004). Bozǰāni, Abū Al-Wafā. *The Great Islamic Encyclopedi*a, Volume 12. Under the supervision of Mohammad Kazem Mousavi Bojnourdi. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia. [In Persian]

Madadi, Ahmad (2014). *A look at the sea*. Qom: Shiite Bibliographic Institute. [In Persian]

Makdisi, George (1981). *The Rise of Colleges (Institutions of Learning in islam and the west)* .Ediburgh University press.

Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad b. ʿAlī (2006). *Al-Moqaffā al-kabīr*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī. [In Arabic]

Maslamah b. Aḥmad al-Maǰrīṭī (2008). *Ḡāyat al-ḥakīm fī al-Arṣād al-Falakīya wa al-Ṭalāsīm al-Rūḥīya wa al-Tanǰīm*. Beirut: Dār al-Maḥaǰǰa al-Bayḍāʾ.[In Arabic]

Modirshanehchi, Kazem (1994). Permission. *Great Islamic Encyclopedia*, Volume 6. Under the supervision of Mohammad Kazem Mousavi Bojnourdi. Tehran: Center of the Great Islamic Encyclopedia. [In Persian]

Moghaddasi, George (1965). *The rise of colleges*. Translated by Hadi Alamzadeh and Ali Hemmat Khalili. Tehran: Hekmat Publications. [In Persian]

Muniruddin, Ahmad (2005). The Islamic Educational Institution: The Social Base of Muslim Scholars in the Light of Baghdad History. [In Arabic]

Nasawī, ʿAlī b. Moḥammad (2012). Al-Moqniʿ fī al-ḥisāb al-Hindī. Tehran: Markaz-e Pazhūheshī-ye Mīrāṯ-e Maktūb. [In Arabic]

Nāṣer ḵosrow Qobādīyānī (1993). Safarnāmeh. Cairo: al-Hayʾa al-Mīṣrīya al-ʿĀmma li'l-Kītāb. [In Arabic]

Nasr, Seyyed Hossein (1970). Science and Civilization in Islam. Tehran: Al-Khwarizmi Publications. [In Persian]

Qafṭī, ʿAlī b. Yūsuf (1992). *Tārīḵ al-ḥokamāʾ*. Translated by Behin Daraei. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]

Rāḡīb al-Aṣfahānī, Ḥusayn b. Moḥammad (2001). *Mofradāt alfāẓ al-Qurʾān*. Beirut: Dār al-Maʿrīfa. [In Arabic]

Rāzī, Šahmardān b. Abī ul-ḵayr (2003). *Rawḍat ul-Munajjīmīn*. Tehran: Markaz-e Paǰoheši-ye Mīrāṯ-e Maktūb. [In Arabic]

Saeed Khan, Ahmad (1973). *Bibliography of Abu Rayhan Biruni*. Tehran: Supreme Council for Culture and Art, Center for Cultural Studies and Coordination. [In Arabic]

Safa, Zabihullah (1352). *The life and works of Abu Rayhan Biruni* (362-440 AH). Tehran: Publications of the General Writing Department of the Ministry of Culture and Art. [In Persian]

Šahrzūrī, Šams ul-Dīn (2007). Tārīḵ al-ḥukamāʾ qabla ẓuhūr al-Islām wa-baʿdahu: Nuzhat al-arwāḥ wa-rawḍat al-afrāḥ. Paris: Dār Bīliyūn. [In Arabic]

Sarton, George (2004). *Introduction to the history of science*. Translated by Gholam Hossein Sadri Afshar. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]

Šayḵ Bahāʾī. Rīsāla fī al-kurr. Manuscript, Āyat Allāh Gulpaigānī Public Library, Qom, no. 40/18–12/3520. [In Arabic]

Seifi, Neda (2016). *A Study on the Possibility of Revival of the Master-Student System in the Teaching of Iranian-Islamic Art in the Present Era*. Ph.D. Thesis. Supervised by Hassan Balkhari Qahhi. Tabriz: Islamic Art University. [In Persian]

Shahīd al-Ṯānī, Zayn ul-Dīn b. ʿAlī (n.d.). Rawḍ al-ǰīnān fī Šarḥ al-Aḏhān. Qom: Muʾassasat Āl al-Bayt li-Īḥyāʾ al-Turāṯ. [In Arabic]

Sharifzadeh, Tahereh and Ahmad Badkoubeh Hezaweh and Abdullah Farrhi and Hanif Qalandari (1974). The Methods of Teaching Mathematical Sciences and its Effectiveness from the Methods of Teaching Religious Sciences in Islamic Civilization in 3rd-5th AH. *History of Science*, 22 (1), 47-67. [In Persian]

Siǰzī. al-ǰāmīʿ al-Šāhī. Manuscript, Hakīm Mohammad Nabī Khān Jamal Suwaydāʾ Library, Lahore, no. 10. [In Arabic]

Subkī, ʿAbd al-Wahhāb b. ʿAlī (1986). *Muʿīd al-Niʿam wa-Mubīd al-Nīqam*. Beirut: Muʾassasat al-Kotob al-Ṯaqāfīya. [In Arabic]

Subkī, ʿAbd ul-Wahhāb b. ʿAlī (n.d.). *Ṭabaqāt ul-Šāfiʿīyya al-Kubrā*. Cairo: Dār Īḥyāʾ al-Kotob al-ʿArabīya. [In Arabic]

Ṣūfī Rāzī, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿUmar (1981). *Ṣuwar al-kawākīb al-Ṯamānīya wa al-Arbaʿīn*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda. [In Arabic]

Ṣūfī Rāzī, ʿAbd ul-Raḥmān b. ʿUmar. *ʿAmal al-aškāl al-Motasāwī al-Aḍlāʿ*. Manuscript, Malek National Library and Museum, Tehran, no. 3/3406. [In Arabic]

Taghipour Javi, Azam (2000). *A Study and Historical Position of Astronomy in the Islamic Civilization of Andalusia from the Fourth to the Ninth Century AH*. Doctoral Dissertation. Supervised by Mohammad Ali Chalunger and Masoud Kathiri. Isfahan: Isfahan University, Faculty of Literature and Humanities. [In Persian]

W. M. Watt,(1985). "ABŪ ZAYD BALḴĪ". Encyclopædia Iranica. I/4, pp. 399-400.

Yāqūt al-Ḥamawī, Yāqūt b. ʿAbdollāh (1993). Muʿǰam ul-Odabāʾ. Beirut: Dār al-Ḡarb al-Īslāmī.

Zavabeti, Mohammad Mahdi (1970). The system of scholasticism. Tehran: Book Translation and Publishing House. [In Persian]

University of Tehran
Faculty of Theology and Islamic Studies
Iranian Journal for the History of Islamic Civilization
Print ISSN: 2228 - 7906
Online ISSN: 2645 - 5110

What is modern historical description?

Alireza Mollaiy Tavany[1]✉

1. Professor, Research Institute of History, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran (mollaiynet@yahoo.com)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 18 May 2026
Received in revised form: 04 July 2026
Accepted: 07 August 2026
Published online: 21 October 2026

Keywords:
in-depth description,
historical description,
plot,
narrative,
imagination,
ijtihad

ABSTRACT

When historical events are transformed into historical accounts, a historical narrative is formed. This narrative can be presented in various formats, one of which is description. There is controversy and disagreement about description and descriptive historiography. The main issue of this article is the discussion of this controversy. Its central question is: What is modern historical description, and what are its characteristics and foundations? With an epistemological approach, this article first attempts to define the method of description and descriptive history, then enumerates their characteristics, foundations, and nature. The findings show that historical description is a situation in which different dimensions of events – including contexts; how and when they occurred; their characteristics; factors and actors; scenes; spaces (time and place); and the relationships between the variables involved in the event – are described in an acceptable manner. This historical description is based on a narrative, and the narrative, in turn, is based on a plot. Therefore, descriptive historiography rests on a well-thought-out plan and, by collecting and evaluating all reliable evidence and data, describes the details of an event to explain why, how, where, when, in what context, and with what quality this event occurred, what process it underwent, and what results it produced. Such a narrative is an in-depth description based on the descriptive-analytic method (descriptive analysis), as it seeks to produce knowledge beyond existing sources in a methodical, documented, reasoned, coherent, and rational manner.

Cite this article: Mollaiy Tavani, A. (2026). What is modern historical description?. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, *59*(1), 100-124. DOI: 10.22059/jhic.2026.403499.654607

© The Author(s).
DOI: 10.22059/jhic.2026.403499.654607
Publisher: University of Tehran Press.

پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی
دانشگاه تهران
دانشکده ادبیات و معارف اسلامی
شاپا چاپی: ۲۲۲۸-۷۹۰۶
شاپا الکترونیکی: ۲۶۴۵-۵۱۱۰

توصیف تاریخی جدید چیست؟*

علی‌رضا ملائی توانی[۱]✉

۱. استاد پژوهشکده تاریخ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. رایانامه: mollaiynet@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۸
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۴/۱۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۱۶
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۲۹

کلید واژه‌ها:
توصیف عمیق، توصیف تاریخی، پیرنگ، روایت.

چکیده

هنگامی که رویدادی تاریخی به گزارشی تاریخی تبدیل می‌شود، روایتی تاریخی شکل می‌گیرد؛ روایتی که می‌تواند در قالب‌های گوناگونی عرضه شود. «توصیف» یکی از این قالب‌هاست که درباره ماهیت و تاریخ‌نگاری مبتنی بر آن، همواره مناقشه و اختلاف‌نظر وجود داشته است. مسألهٔ اصلی این نوشتار، واکاوی همین موضوع است؛ بدین معنا که توصیف تاریخی چیست و از چه مبانی و ویژگی‌هایی برخوردار است؟ این مقاله با اتخاذ رهیافتی معرفت‌شناختی، در گام نخست می‌کوشد تعریفی دقیق از روش توصیف و تاریخ توصیفی ارائه دهد و سپس ویژگی‌ها، مبانی و ماهیت آن را برشمارد. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که با توصیف تاریخی مدرن، ابعاد گوناگون رویدادها از جمله زمینه‌ها، چگونگی و شرایط وقوع آنها، ویژگی‌ها، عوامل، کنشگران، صحنه‌ها، فضاها (زمان و مکان) و روابط میان متغیرهای دخیل در رویداد، به نحو مقبولی وصف شوند. این توصیف تاریخی، بر یک روایت مبتنی است و روایت هم به نوبهٔ خود بر یک پیرنگ استوار است. بنابراین تاریخ‌نگاری توصیفی براساس طرحی اندیشیده و با گردآوری همهٔ شواهد و داده‌های معتبر و سنجش آنها به شرح جزئیات یک رویداد می‌پردازد تا توضیح دهد که این رخداد چرا، چگونه، در کجا، چه زمانی، در چه بستری و با چه کیفیتی رخ داده، چه روندی را سپری کرده و چه نتایجی در پی داشته است. چنین روایتی یک «توصیف عمیق» است که بر روش توصیفی – تحلیلی (تحلیل توصیفی) استوار است.

استناد: ملائی توانی، علی‌رضا (۱۴۰۵). توصیف تاریخی جدید چیست؟ *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۵۹(۱)، ۱۰۰-۱۲۴.
DOI: 10.22059/jhic.2026.403499.654607

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.
DOI: 10.22059/jhic.2026.403499.654607

* این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی نویسنده در بنیاد علم ایران با عنوان «رویکردی انتقادی در مورخشناسی و متن‌پژوهی در تاریخ‌نگاری ایرانی» است.

مقدمه

تاریخ در معنای هستی‌شناختی، مجموعه‌ای از رخدادهاست؛ این رخدادها نه متن هستند و نه هیچ گونه‌ای از روایت. مسأله این است که رخدادها چگونه به فهم در می‌آیند و به دانش تبدیل می‌شوند؟ بی‌گمان دانش، جز در قالب متن به فهم در نمی‌آید. تاریخ به مثابه رویداد نیز زمانی فهم می‌شود که به گزارش تبدیل شود یا در قالب روایت در آید. به تعبیر فردریک جیمسن، تنها از رهگذر «متنیت‌بخشی» (Textualation) به امر واقع و تنها پس از «روایت‌پردازی» واقعیت در ناخودآگاه سیاسی است که می‌توان به تاریخ نزدیک شد (جیمسن، ۱۴۰۰: ۴۴). هنگامی که از متنیت‌بخشی در تاریخ سخن می‌گوییم، با توصیف تاریخی یا روایت تاریخی سروکار داریم.

تاریخ‌نگاری توصیفی، یکی از کهن‌ترین گونه‌های تاریخ‌نگاری در سراسر جهان است. در ادبیات تاریخ‌نگاری ایرانی، مفاهیمی چون تاریخ‌نگاری نقلی، روایی، سنتی، گزارش‌نویسی و وقایع‌نگاری، برای توضیح تاریخ‌نگاری توصیفی به کار رفته‌اند، اما مسأله این است که آیا این مفاهیم را می‌توان بر «تاریخ‌نگاری توصیفی» یا «توصیف تاریخی جدید» اطلاق کرد؟ اساساً تاریخ‌نگاری توصیفی کهن (سنتی / پیشامدرن)، چه نسبتی با روش‌های توصیف تاریخی مدرن دارد؟ توصیف تاریخی و روش توصیفی–تحلیلی چیست و چه ویژگی‌ها، مبانی و اصولی دارد؟ به‌رغم اختلاف‌نظرهایی که دربارهٔ چیستی و ماهیت تاریخ‌نگاری توصیفی[1] وجود دارد، تاریخ‌نگاری توصیفی مدرن در عام‌ترین معنا، شامل مجموعه‌ای متنوع از رهیافت‌هایی است که هدف آنها، توصیف نزدیک به واقعیت از رخدادها یا پدیده‌های تاریخی است که این مقاله به سهم خود می‌کوشد، تصویری از آن به دست دهد و مبانی و ماهیت آن را برشمارد.

پیشینهٔ پژوهش

در سال‌های اخیر، فضای علمی ایران شاهد شکل‌گیری بحث‌های قابل‌توجهی دربارهٔ تعریف «تاریخ‌نگاری توصیفی» و ویژگی‌های آن بوده است. اگر به پیشینهٔ این بحث‌ها بازگردیم، سه دستهٔ اصلی قابل بازشناسی است:

دستهٔ نخست، کتاب‌های روش تحقیق در تاریخ هستند. هرچند پیش‌کسوتانی چون رشید یاسمی (۱۳۱۶)، قائم‌مقامی (۱۳۵۸)، این موضوع را مسکوت گذاشتند، اما در آثار نسل‌های بعدی به آن پرداخته شد. جهانبخش ثواقب، بدون آنکه نسبتی بین «روش توصیفی» و «توصیف تاریخی» برقرار کند، تحت تأثیر کتاب‌های روش تحقیق در علوم اجتماعی می‌نویسد: در تحقیق توصیفی، هدف شناختن رأی‌ها و

1. Descriptive Historiography

اظهارنظرها دربارهٔ یک امر بدون کاویدن آنها و کشف صحت و سقم آن است؛ زیرا پژوهشگر به دنبال چگونگی موضوع و وضعیت موجود آن است (ثواقب، ۱۳۸۵: ۳۰۷).

ملائی توانی بر این است که تاریخ‌نگاری توصیفی بر بیان چگونگی وقوع رخدادها مبتنی است و از شرح علت‌ها یا اصل علیت روی برمی‌گرداند. از این‌رو، کشف قوانین، یافتن روابط نظام‌مند میان متغیرها و نیز نظریه‌پردازی جهت دستیابی به گزاره‌های کلی، از طریق پژوهش‌های توصیفی امکان‌پذیر نیست (ملائی توانی، ۱۳۸۶: ۸۷ و ۱۵۶– ۱۵۹). البته نادیده گرفتن اصل علیت در تاریخ‌نگاری توصیفی مدرن، امروزه زیر سؤال رفته است.

نورایی می‌نویسد: توصیف، بازگویی تجربه‌های حسی محیط اطراف است که با حواس پنج‌گانه صورت می‌گیرد. برداشت رایج از تاریخ نیز همین نوع توصیف مشروح وقایع است؛ زیرا حواس مهمترین نقطهٔ اشتراک ما با دیگران است. نورایی روش توصیفی را از روش «روایی – نقلی»، «تحلیلی» و «روش چرایی» متمایز می‌داند (نورایی، ۱۳۸۷: ۶۳). وی در اثر مشترکش با میرجعفری، ضمن معرفی قالب‌های گوناگون تاریخ‌نگاری، معتقد است نزدیک‌ترین گزینه به تاریخ‌نگاری توصیفی همان «شرح» یا «تبیین» است که یک واقعه را براساس زمینه‌هایش، در ارتباط با وقایع جانبی و بر پایهٔ مجموعه‌ای از شواهد توصیف می‌کند (میرجعفری و نورایی، ۱۳۸۸: ۱۱۷).

به نوشتهٔ حضرتی، پژوهش توصیفی پاسخ به پرسش‌هایی است «که به‌طور معمول با ادوات استفهامی «چه و چگونه» ساخته می‌شوند» (حضرتی، ۱۳۹۱: ۱۱۰). وی در چاپ‌های بعدی کتابش، پژوهش‌های توصیفی را مهم‌تر و دشوارتر از پژوهش‌های تحلیلی قلمداد کرده و توصیف را بر تحلیل مقدم دانست (حضرتی، ۱۳۹۷: ۲۴۱). وی با تمایز نهادن میان وقایع‌نگاری و تاریخ‌نگاری می‌نویسد: تاریخ‌نگاری امری معطوف به اندیشه (فکر تاریخی) و وقایع‌نگاری امری معطوف به اراده (خواست فردی) است (همان: ۲۳– ۲۴).

دستهٔ دوم، آثاری است که با تکیه بر مباحث معرفت‌شناسی تاریخی، دربارهٔ روش توصیفی یا تاریخ توصیفی سخن گفته‌اند. کتابی که زمینهٔ بحث‌های بعدی را در این عرصه گشود، گفتگوهای حضرتی با آقاجری، زرگری‌نژاد و حسنی دربارهٔ دانش تاریخ و تاریخ‌نگاری است. در این اثر، هرچند بحث مستقیمی دربارهٔ تاریخ‌نگاری توصیفی صورت نگرفته، اما از پیوند توصیف با ذهنیت، گرایش‌های فکری و سیاسی مورخان و گونه‌های مختلف تاریخ‌نگاری سخن رفته است (حضرتی، ۱۳۸۰: ۷۶– ۹۱).

پس از آن، شایگان میان دو گونهٔ تاریخ‌نگاری تمایز نهاد: الف) تاریخ توصیفی که فقط وصف و بیان ظاهر وقایع است. ب) تاریخ‌نگاری تحلیلی که به شرح بنیان، عمق و علل رویدادها می‌پردازد. به باور شایگان، تاریخ توصیفی کاری ساده است، اما تاریخ تحلیلی چون به فلسفهٔ تاریخ می‌پردازد و هدفش شناخت علت‌ها و تقدم و تأخر علل است، بسیار دشوار است. در تاریخ توصیفی، حوادث و وقایع بر مورخ سوارند و او زیر بار آن حکایات و وقایع، چونان یک بارکش است؛ زیرا نمی‌تواند مسیر و علل آنها را شناسایی کند. بنابراین انبانی از حوادث دوران را جمع آورده و در کنار هم نقل می‌کند؛ یعنی صرفاً حکایت‌گر است و قادر نیست ارتباط، تأثیر و تأثّر و تقابل آن رویدادها، محرک

نوسانات و حرکات تاریخی داخلی و خارجی آنها را توضیح دهد (شایگان، ۱۳۸۳: ۱۰۱). از این‌رو، تاریخ‌نگاری توصیفی، تاریخ‌نگاری «افقی» و در سطح است و تاریخ‌نگاری تحلیلی، «عمودی» و در عمق است. تاریخ توصیفی جزئی‌گویی است و از کلی‌گویی ناتوان است (همان: ۱۰۱).

از نظر مفتخری، توصیف به معنای بیان ویژگی‌ها، حالات، علائم، خواص و دیگر متعلقاتِ چیزی است که توصیف می‌شود تا تمایز آن را از چیزهای دیگر روشن کند. بنابراین شناخت در مرحلهٔ توصیف، مجموعه‌ای از نشانه‌ها و گزاره‌هایی است که می‌کوشند از «چیستی» یک چیز خبر دهند، اما تبیین، به معنای آشکار کردن «چرایی» یک چیز و نشان دادن علل پدیدار شدن و شرایط هستی آن است. از نظر مفتخری، توصیف ساده‌ترین نوع شناخت است؛ زیرا به مثابهٔ آیینه‌ای است که شیء در آن بازنموده می‌شود (مفتخری، ۱۳۸۹: ۲).

ترکمنی‌آذر می‌نویسد که تاریخ‌نگاری توصیفی، پذیرش تسلط مطلق تقدیر الهی بر سرنوشت فردی و جمعی انسان‌هاست. این نوع تاریخ‌نگاری درصدد یافتن اسباب و علل دنیوی برای رخدادها نیست، زیرا ارادهٔ خدا را مسبب تمامی رویدادها می‌داند. بنابراین مورخانی که نیازی به تحلیل رویدادها نمی‌بینند، نگاه جبری دارند و از انتقاد می‌پرهیزند. با این همه، توصیف مبنای ضروری و ساختار اولیه هر نوع تاریخ‌نگاری است که در آن، جزئیات رویدادها با استناد به منابع معتبر و به‌طور دقیق وصف می‌شود، اما با این حال، شیوه‌های تاریخ‌نگاری تحلیلی یا تعلیلی، عالمانه‌تر و مستندتر هستند (ترکمنی‌آذر، ۱۳۹۲: ۱۱۴– ۱۱۵).

از نظر رضوی، تاریخ‌نگاری توصیفی ساده‌ترین نوع ارتباط مورخ با رویدادهای تاریخی است. هرچند در این نوع تاریخ‌نگاری، آگاهی و تفسیر وجود دارد، اما فاقد نگاهی انتقادی به تاریخ است؛ همچنین جامع‌نگر نیست و تاریخ را صرفاً تاریخ برگزیدگان جامعه می‌داند و بر تقدیرگرایی و راوی‌محوری استوار است. رضوی تاریخ‌نگاری توصیفی را در برابر تاریخ‌نگاری تحلیلی قرار می‌دهد؛ تاریخ‌نگاری تحلیلی از نظر وی، پیچیده‌ترین و کامل‌ترین نوع ارتباط مورخ با وقایع یا گزارش رویدادهای تاریخی است (رضوی، ۱۳۹۴: ۳۱– ۳۰).

یعقوب خزایی می‌نویسد: مورخان از چهار الگوی عمومی بیان، یعنی توصیف،[1] نقل،[2] تفسیر[3] و استدلال، بهره می‌برند.[4] «توصیف» به عنوان روشی مدرن، هیچ سنخیتی با «نقل» به عنوان روشی روایی و سنتی ندارد. توصیف، استفاده از کلمات برای انتقال تصویری ذهنی از یک رویداد، منظره، صحنه، هیجان یا احساس است که از زاویهٔ نگاه وصف‌کننده بیان می‌شود. بنابراین توصیف، بنیاد تفسیرهای انتزاعی‌تر و مبنای پرورش نظریه‌هاست؛ هیچ فرضیهٔ علمی بدون توصیف پیشین یا هم‌زمان ممکن نیست (خزایی، ۱۳۹۶: ۲۹۱/۲).

1. Description
2. Narration
3. Exposition
4. Argument

دستهٔ سوم، بحث‌هایی است که پیرامون رسالت رشته‌ای تاریخ‌ورزان، ذیل عنوان «توصیف فربه» مطرح شده‌اند. در چارچوب گفتگوهایی که با هدایت حسن حضرتی دربارهٔ مهم‌ترین وظیفهٔ حرفه‌ای مورخان صورت گرفت، مناقشه‌ها و اختلاف‌نظرهای جدی پدید آمد؛ خوشبختانه بخش مهمی از این نقدها و گفتگوهای انتقادی ثبت شده است. از نگاه حضرتی، «توصیف فربه» در مطالعات تاریخی، «پاسخ به پرسش‌های چیستی و چگونگی دربارهٔ مهم‌ترین رویدادهای گذشتهٔ انسانی است. تاریخ‌ورز در این مسیر، با بهره‌گیری از روش‌ها و مهارت‌های مورد نیاز، به دنبال تبدیل داده‌های خام مورد نیاز در منابع تاریخی به داده‌ها و شواهد معتبر، متقن، آزموده و قابل استناد است. به بیان دیگر، «توصیف فربه» در تاریخ‌شناسی، فهم و تشریح صحت و سقم آن چیزی است که در گزارش‌های تاریخی آمده است. بر این اساس باید گفت، «توصیف فربه» در تاریخ‌ورزی، مقدم (اولی) بر تفسیر و تحلیل است، نه مقدمهٔ آن» (حضرتی، ۱۴۰۱: ۱۱۹). در این تعریف، روش توصیفی با روش تحلیلی خلط شده و مرز مفاهیم فرو ریخته است.

تاکنون افزون بر ملائی توانی، قباد منصوربخت و آقاجری که در نقد رهیافت‌های حضرتی سخن گفته‌اند، مقاله‌هایی نیز در نقد آن نوشته شده است. قنبری و ورفی‌نژاد با نقد رهیافت‌های حضرتی، دریچه‌های تازه‌ای به این موضوع گشوده‌اند. به باور آنها، اگر توصیف را معادل«چیستی» و «چگونگی» و تبیین و تحلیل را معادل «چرایی» بدانیم، تفاوت توصیف با تبیین و تحلیل تنها در هدف آنها نهفته است. هدف توصیف، بیان چگونگی و هدف تبیین و تحلیل بیان علت‌ها و پیامدها است. در نتیجه، «چگونه» و «چرا» هدف کار مورخان هستند و در هر روش و رویکردی –خواه توصیفی، خواه تبیینی، خواه تفسیری– قابل تفکیک نیستند (قنبری و ورفی‌نژاد، ۱۴۰۲: ۲۲۴– ۲۲۶).

«در زبان انگلیسی، پیشینهٔ پرباری هم دربارهٔ «روش توصیفی» و هم «روش توصیفی–تحلیلی» وجود دارد که نگارنده به اقتضای بحث، به پاره‌ای از آنها ارجاع داده است. در *انگلیش آکادمی*، متن توصیفی، نوعی از نوشتار معرفی شده است که بر ارائه توصیفات دقیق و واضح از یک شخص، مکان، موضوع یا تجربه تمرکز دارد و با بهره‌گیری از جزئیات حسی، تصویری روشن در ذهن خواننده ایجاد می‌کند (english-academy.org). در دانشنامهٔ بریتانیکا، تحلیل توصیفی تاریخی، شامل استفاده از روش‌هایی برای آشکار کردن الگوها، روندها و بینش‌های گذشته است تا به درک «آنچه اتفاق افتاده است» بیانجامد (Britannica). در وردپرس تحلیل تاریخی، روش «توصیفی» برای خلاصه‌سازی و تفسیر رویدادها و پدیده‌های گذشته از طریق گزارش‌ها و مشاهدات دقیق تعریف شده است، بدون اینکه لزوماً به دنبال شرح روابط علّی باشند (wordpress.com). در دانشنامهٔ علوم رفتاری و اجتماعی، روش توصیفی تاریخی در معنای جمع‌آوری و تحلیل نظام‌مند داده‌ها برای ارائه شرحی دقیق، جزئی و مستند از رویدادها، مردم یا فرهنگ‌های گذشته به کار رفته است که هدفش توصیف و تفسیر پدیده‌های تاریخی براساس

شواهد موجود، با استفاده از منابع اولیه و ثانویه است (International Encyclopedia of the Social & BehavioralSciences). روش توصیفی در دیگر آثار انگلیسی‌زبان، یا بر همین نوع برداشت‌ها متکی است یا به عنوان شکلی اساسی از تحلیل داده‌ها شمرده می‌شود که بر فهم گذشته، نه پیش‌بینی آینده یا بررسی علل رویدادها تمرکز دارد (https://www.aziro.com/blog/descriptive-analytics-understanding-the-past-to-inform-the-future). ولنیاک (Wolniak, 2023: 699)، تحلیل توصیفی را پایهٔ همهٔ انواع تحلیل داده‌ها دانسته و در توضیح مراحل اجرایی آن، از جمع‌آوری، تصفیه و آماده‌سازی، کاوش و تجسم، تحلیل، تفسیر و گزارش‌دهی سخن گفته است. وی شناسایی روندها و الگوها، بهینه‌سازی فرآیندها، بهبود تصمیم‌گیری و ساده‌سازی ارتباطات را به عنوان مزایای تحلیل توصیفی شمرده است. این تعریف‌ها، در قیاس با آنچه ایرانی‌ها گفته‌اند، بسیار دقیق‌تر است.

در جمع‌بندی از پیشینه موضوع در ایران می‌توان گفت: برخلاف نگرش‌های نوینی که در سال‌های اخیر مطرح شده‌اند، تاریخ‌نگاری توصیفی عمدتاً به عنوان ساده‌ترین روش نگارش تاریخ و به مثابهٔ سبکی کهن (سنتی) معرفی شده است؛ سبکی که از منظر موضوعی در پیوند با تاریخ سیاسی، از نظر روشی در پیوند با شرح «چگونگی» وقوع رخداد و گریز از علت‌جویی و تبیین روابط علّی، و از نظر معرفتی در پیوند با نگرش‌های مشیت‌باورانه قرار دارد. طبعاً این تلقی از «تاریخ توصیفی» یا «توصیف تاریخی» برای امروز ناکافی و ناکارآمد است؛ زیرا علم تاریخ اکنون از نظر موضوعی به همهٔ قلمروهای گوناگون حیات آدمی می‌پردازد که سیاست بخش ناچیزی از آن است. رهیافت مشیت‌گرایی نیز امروزه کنار گذاشته شده و روش‌های متنوعی در توصیف رخدادها رواج یافته است. بنابراین باید تعریفی تازه و متناظر با وضع کنونی از آن به دست داد. در این مقاله ضمن بهره‌مندی از ایده‌های پیشین، تلاش می‌شود ابعاد بیشتری از مبحث توصیف تاریخی گشوده شود.

تحقیق توصیفی چیست؟

در زبان فارسی، توصیف به معنای شرح و بیان ویژگی‌های یک چیز (پدیده)، به‌طور دقیق و روشن، همراه با جزئیات است تا تصویری واضح از آن در ذهن خواننده ایجاد کند. بنابراین در «توصیف تاریخی» نیز انگیزهٔ اصلی، تلاش برای شناخت دقیق‌تر وضعیت سپری شدهٔ رویدادها و شرح جنبه‌ها و زوایای گوناگون وقوع آنها است. بدین‌سان، توصیف تاریخی، شرح همراه با جزئیات فراوان و نزدیک‌تر به واقعیت از یک رویداد است که هدفش شناخت عینی‌تر از ابعاد پیچیدهٔ آن است تا بتوان به درک کاملی از بستر وقوع آن رخداد، چگونگی و روند وقوع، زمان و مکان، نقش کنشگران و روابط میان عوامل دخیل در وقوع آن دست یافت و نتایجش را درک کرد. طبعاً چنین شناختی باید در قالب روایتی روشمند، مستند، مفصل،

مستدل، منسجم، معقول و معنادار صورت پذیرد تا مخاطبان به فهم و حتی قضاوتی دربارهٔ آن حادثه یا نوع روابط علّت – معلولی میان عوامل مختلف آن دست یابند و آنچه گذشته است را بفهمند.

در تاریخ‌نگاری توصیفی، تلاش می‌شود تا دربارهٔ رویدادها به پرسش‌هایی از جنس «چیستی»، «چگونگی»، «چرایی»، «در چه بستری»، «چه کسی یا چه کسانی»، «چه اندازه»، «با چه کیفیتی» و «در چه زمان و مکانی (کی و کجا)»، پاسخ داده شود. در واقع، پژوهشگر می‌کوشد با گردآوری گستردهٔ اطلاعات و بررسی دقیق و حتی‌المقدور همه‌جانبهٔ شواهد و مدارک، آنچه رخ داده است را توصیف و تفسیر کند. بدین‌سان، تاریخ‌نگاری توصیفی زاییدهٔ دوران مدرن نیست؛ بلکه ریشه‌هایی عمیق در سنت «وقایع‌نگاری» و «تاریخ نقلی» (خبرمحور) کهن دارد. با این حال، این رویکرد از نظر سبک، روش، مفاهیم، نوع نگرش و مواجهه با رخدادها، به تغییرات گسترده‌ای تن داده، لباس مدرن در بر کرده و با تحول کیفی و چشمگیری همراه شده است. بنابراین نمی‌توان «توصیف تاریخی کهن» (سنتی) را با «تاریخ‌نگاری توصیفی مدرن» یکی پنداشت.

ویژگی‌ها و مبانی تاریخ‌نگاری توصیفی

۱. پژوهش توصیفی، پژوهشی داده‌بنیاد است؛ یعنی نیازمند چندین مرحله گردآوری و تکمیل داده‌هاست. بنابراین پژوهشگر باید از همهٔ گونه‌های منابع اصلی و پژوهش‌های مرتبط، حداکثر داده‌های مورد نیاز را فراهم آورد تا هیچ نکته‌ای از قلم نیافتد. اگر بخشی از داده‌ها و منابع به هر دلیل فراموش شوند، پژوهش ناقص خواهد شد. پس از گردآوری داده‌ها و شناخت ایده‌های مطرح شده دربارهٔ رویدادهای گذشته، مرحلهٔ نقد، پالایش و پردازش داده‌ها و سرانجام برقراری روابط میان آنها آغاز می‌شود.

۲. پژوهش توصیفی، پژوهشی اکتشافی است؛ یعنی هدف اصلیش شناخت وضعیت رخداد یا پدیده‌ای است که دربارهٔ ابعاد آن ابهام‌ها و نادانسته‌هایی وجود دارد یا آگاهی‌های موجود کافی و راهگشا نیستند. به بیان دیگر، پژوهشگر به دنبال دستیابی به اطلاعاتی است که با کمک آن بتوان ابعاد ناشناختهٔ موضوع تحقیق را به خوبی بازشناخت، ابهام‌ها، نادانسته‌ها، تیرگی‌ها را روشن ساخت و به درک درست‌تری از رخداد دست یافت. پژوهش اکتشافی، زمینه‌ساز انجام تحقیقات مهمتر، گسترده‌تر و تحلیلی‌تر است. بنابراین مورخ باید مشخص کند که چه روایتی می‌خواهد بسازد، از منابعش چه انتظاری دارد و دنبال چه نوع داده‌هایی است تا بتواند روایت مستدل و معقول خود را بنویسد. او باید کار دشوار بررسی موشکافانهٔ اسناد و مدارک را به امید رسیدن به لحظات ناب و نادر کشف حقیقت، با قوت ادامه دهد. تنها چنین لحظات هیجان‌انگیزی است که به مورخ لذّت می‌بخشد. اگر کشفی در کار نباشد نیازی به مورخان نیست و آن‌گاه

تاریخ نوشته نمی‌شود و اگر نوشته شود صرفاً رخدادهایی بدون بحث و تفکر است. در این معنا، میدان گسترده‌ای به روی پژوهش‌های تبیینی، تحلیلی، کیفی، انتقادی گشوده می‌شود.

۳. توصیف تاریخی در اصل مطالعه‌ای موردی است؛ یعنی پژوهشگر با رویدادهای منحصر به فرد و یگانه که عین آنها هرگز رخ نداده است، سر و کار دارد.

۴. پژوهش توصیفی یا کیفی در اصل، پژوهشی فرضیه‌محور و درصدد اثبات چیزی نیست، اما درصدد فهم رخداد مورد نظر و روایت آن به گونه‌ای است که واقعاً روی داده است. این به آن معنا نیست که پژوهشگر از ابتدا هیچ فرضیه، ادعا یا حدس علمی‌ای در ذهن ندارد، بلکه به آن معناست که از آغاز قصدش کاربست یا آزمایش نظریه‌ای مشخص نیست، یا فرضیهٔ او انسجام، ساختار و ابعاد روشن ندارد و نیازمند تکمیل شدن است تا پس از یک مطالعهٔ عمیق به انسجام برسد (منادی، ۱۴۰۰: ۶۵). بنابراین کشف قوانین، یافتن روابط نظام‌مند میان متغیرها و نیز نظریه‌پردازی جهت دست‌یابی به گزاره‌های کلی از طریق تحقیقات توصیفی امکان‌پذیر نیست و اساساً این موضوع فراتر از اهداف چنین پژوهش‌هایی است (ملائی توانی، ۱۳۸۶: ۸۷).

۵. روش کار در پژوهش‌های توصیفی، روش استقرایی است؛ زیرا با گردآوری کامل و عمیق داده‌ها آغاز می‌شود و پس از تحلیل داده‌ها، پژوهشگر می‌تواند از یک نظریهٔ مرتبط با موضوع بهره جوید یا با انجام پژوهش‌های بیشتر دربارهٔ رویدادهای تاریخی مشابه و استفاده از پژوهش‌های پیشین، به تعمیم کلی برسد. در هر صورت، او ناگزیر است از جزء به کل حرکت کند، نه برعکس.

۶. انعطاف‌پذیری در یافته‌های پژوهش، یکی از ویژگی‌های مهم تحقیق توصیفی است (مارشال و راس‌من، ۱۳۷۷: ۲۰) تا امکان بازنگری و اصلاح آن را در هر زمان فراهم کند؛ زیرا پژوهشگر برای آن که ابعاد گوناگون رخداد مورد نظر را ببیند، ناگزیر است که از چارچوب ذهنی پیشین خود خارج شود یا از آن فاصله بگیرد تا هم امکان گردآوری داده‌ها و شواهد مخالف فکر او فراهم آید و هم بتواند قضاوتی واقع‌بینانه‌تر داشته باشد. بنابراین پژوهشگر ناگزیر است همواره انعطاف‌های فکری و ارزشی‌اش را نشان دهد تا به درستی در ایده‌های نویسندگان منابع اصلی و پژوهشگرانی که دوست ندارد نیز بنگرد، شنونده و بینندهٔ بسیار دقیق و جامعی باشد تا در صورت لزوم به مخالفان خود امتیاز بدهد. تعصب و جانبداری یا پیش‌داوری را کنار بگذارد (نه الزاماً داوری را) و از قیدوبندهای فکری و عقیدتی رها شود تا در شناخت آنچه که واقعاً رخ داده است، توفیق یابد.

۷. پژوهش توصیفی، پژوهش کیفی عمیقی است که با تعبیرهایی چون توصیف پرمایه، توصیف عمیق، توصیف فربه، توصیف جاندار، توصیفی تحلیلی، تحلیل توصیفی و ... از آن یاد شده است. در این روش، افزون‌بر گردآوری کامل شواهد و داده‌ها، از مشاهده‌های مستقیم و غیرمستقیم، از نگاه همدلانه و درونی

نیز استفاده می‌شود تا امکان نگرش عمیق‌تر و کیفی‌تر به جزئیات رخدادهای تاریخی و کنشگران اجتماعی و زمینه‌های آن فراهم آید.

۸. هرگز نمی‌توان پذیرفت که بینش، روش و رویکردی بر تاریخ‌نگاری توصیفی حاکم نیست، یا در وقایع‌نگاری اساساً داوری‌ها، برداشت‌ها و دیدگاه‌های وقایع‌نگار راه ندارد و ذهن توصیف‌گر همچون آینه، آنچه را می‌بیند و می‌شنود، به صورت کاملاً عینی و واقعی منعکس می‌کند.

۹. برخلاف تصور رایج، توصیف تاریخی یا تاریخ‌نگاری توصیفی نه تنها ساده و آسان نیست، بلکه یکی از دشوارترین انواع فعالیت‌های علمی است که به دقت، وسواس، تیزبینی، جامع‌نگری، خلاقیت، حوصله، تفکر، تخیل و دانش‌های گوناگون نیاز دارد.

انواع توصیف تاریخی

پژوهش توصیفی در رشته‌های علوم اجتماعی، با روش‌های گوناگون از جمله پهنانگر، ژرفانگر، کیفی، کمی، پیمایشی، زمینه‌یاب و... صورت می‌گیرد که البته تاریخ‌پژوهان نیز می‌توانند از آن روش‌ها بهره ببرند، اما پژوهش‌های توصیفی مدرن تاریخی می‌تواند به دو گونهٔ زیر صورت پذیرد:

الف) توصیف عمیق یا توصیفی – تحلیلی

این نوع توصیف که با تعبیرهای گوناگونی از جمله توصیف پرمایه، توصیف فربه، توصیف ژرف، توصیفی–تحلیلی، توصیفی–تعلیلی، توصیفی–تفسیری، توصیفی–تبیینی و تحلیل توصیفی از آن یاد می‌شود، از همهٔ ویژگی‌های یک پژوهش ژرف‌نگر کیفی برخوردار است و به علت وفور داده‌ها و پرداختن به ابعاد گوناگون نقش کنشگران، روابط علت–معلولی پدیده‌ها و نیز شرح بسترها، مکان و فضای تاریخی رویداد مورد بحث، یک روش توصیفی–تحلیلی و حتی توصیفی–تبیینی است. چنانکه هم از قابلیت تبیین و استنباط برخوردار است، هم با تفسیر و تحلیل تاریخ‌نگار همراه است. این نوع توصیف، در بهترین حالت به ارائهٔ روایتی منسجم، معنادار، معقول، مستند و روشمند می‌انجامد. در نتیجه، هم تصویر روشن‌تری از واقعیت ترسیم می‌کند و هم به فهم و درک عمیق‌تری از آن می‌انجامد. عمق و ژرفای این توصیف هم ناشی از بررسی همهٔ شواهد و همهٔ منابع اصلی و تحقیقات جدید و هم ناشی از دیدن ابعاد گسترده‌تر و لایه‌های ناشناخته‌تر یک پدیده و هم استفاده از یک روش معتبر است.

توصیف ژرف، توصیفی است که به پرسش‌هایی چون: «که (چه کسی)؟»، «کی (چه زمانی)؟»، «کجا؟»، «چه (چه چیزی)؟»، «چگونه؟» و «چرا؟» پاسخ می‌گوید؛ یعنی تاریخ‌نگار هم به بیان چگونگی (وجه توصیف‌گرانه)، هم چرایی (وجه علّی یا روابط پدیده‌ها) و هم به چیستی (وجه معنابخش و تفسیری)

آنها می‌پردازد؛ پیوسته به ابهامات موجود پاسخ می‌دهد و شکاف‌ها و خلاءهای ناشی از نبود یا کمبود شواهد را با قوهٔ تخیل پر می‌کند. در چنین وضعیتی، به تعبیر میرجعفری و نورایی، تاریخ‌نگار ناگزیر از یک سیر عقلانی، تردید، بازخوانی و قرائت مجدد است (میرجعفری و نورایی، ۱۳۸۸: ۱۱۸). در بسیاری از تک‌نگاری‌ها یا پژوهش‌هایی که دربارهٔ یک رخداد خاص صورت می‌گیرند، معمولاً از روش توصیف پرمایه یا توصیفی–تحلیلی استفاده می‌شود.

پژوهش تاریخی با روش توصیفی–تحلیلی به معنای جستجوی سوابق و پیشینهٔ موضوع (علل و زمینه‌ها) و پیگیری لحظه‌به‌لحظهٔ رویدادی تاریخی در گذر زمان (شناخت فرآیندها و الگوها) است؛ یعنی روند وقوع هر رویداد در پیوند با دیگر وقایع، بسترهای اجتماعی–سیاسی و نیز عوامل و موقعیت‌های جانبی دخیل در آن توصیف می‌شود؛ زیرا در فرآیند طولی و در گسترهٔ عرضی هر رخدادی، هم علل و انگیزه‌های بیرونی و آشکار و هم علل نهفته و درونی فراوانی وجود دارند که در شکل دادن به آن تأثیرگذار بوده‌اند. با چنین نگرشی می‌توان حلقه‌های مفقوده را درک و کشف کرد. بنابراین در این نوع تاریخ‌نگاری، افزون بر علل و چگونگی بروز رخداد، دربارهٔ آن تأمل و خردورزی صورت می‌گیرد و علل ماورائی کنار گذاشته می‌شوند (ترکمنی‌آذر، ۱۳۹۲: ۱۲۲).

توصیف عمیق توصیفی همراه با تفسیر است. مورخان در آثار خود مجموعه‌ای از نشانه‌ها را بر جای می‌گذارند که مخاطبان می‌توانند آنها را درک کنند. ممکن است این نشانه‌ها ترکیبی از چرخش‌ها و بازی‌های زبانی باشند. هرچند پژوهشگر می‌کوشد به اصل نظر و منظور کارگزاران یک رویداد نزدیک شود، اما راهیابی به همهٔ آن منظورها و رخدادها میسّر نیست، اما می‌توان با خودجابجایی، بهره‌گیری از تعمیم و حتی فراروایت، منظور کلی آنها را دریافت (میرجعفری و نورایی، ۱۳۸۸: ۱۱۹).

اگر بخواهیم یک جمع‌بندی از روش‌های توصیفی ارائه کنیم، با استفاده از تعبیرهای مقصود فراستخواه می‌توان گفت: در پژوهش توصیفی، «معناها در برابر مقدارها و عددها»، «پرسش‌های باز در برابر پرسش‌های بسته»، «منطق استقرایی در برابر منطق قیاسی»، «اکتشاف در برابر نظریه»، «بازنمایی موقعیت خاص در برابر تعمیم»، «تفسیر و انتقاد در برابر تبیین»، «ژرفا در برابر پهنا»، «وضع طبیعی در برابر وضع آزمایشگاهی»، «نگاه درونی در برابر نگاه بیرونی»، «فهم در برابر تکنیک» و «کمک به ساختن نظریه در برابر آزمون نظریه» قرار دارند (فراستخواه، ۱۳۹۵: ۳۳– ۴۵).

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان از کتاب‌هایی چون: *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویهٔ تمدن بورژوازی غرب* اثر عبدالهای حائری؛ *مجاهدان مشروطه* نوشتهٔ سهراب یزدانی؛ *برآمدن قاجار: تاریخ ایران از پایان عصر صفوی تا قتل آقامحمدخان قاجار* اثر غلامحسین زرگری‌نژاد؛ *خواب آشفتهٔ نفت: دکتر مصدق و نهضت ملی ایران* اثر محمدعلی موحد؛ *امیرکبیر و ایران* اثر فریدون آدمیت؛ *مغولان و حکومت ایلخانی در ایران* اثر شیرین بیانی؛ *روس و انگلیس در ایران* نوشتهٔ فیروز کاظم‌زاده و *ایران، برآمدن*

رضاخان، برافتادن قاجار و نقش انگلیسی‌ها اثر سیروس غنی نام برد که با رویکرد توصیف عمیق یا توصیفی-تحلیلی نوشته شده‌اند.

ب) توصیف مختصر یا سطحی

این نوع توصیف که با تعبیرهای گوناگونی از جمله «توصیف کم‌مایه»، «توصیف سطحی»، «توصیف کم‌عمق»، «توصیف لاغر» و «توصیف گذرا» از آن یاد می‌شود، شکل بسیار رقیق‌شده، ضعیف و سطحی از توصیف عمیق است؛ زیرا داده‌های تحقیق بسیار کمتر، توصیف صورت‌گرفته ناقص‌تر، تفسیر ارائه‌شده نارساتر و فهم ایجادشده ناکافی‌تر است. در نتیجه، برخی از ابعاد واقعیت ناشناخته باقی می‌ماند، برخی از روابط علّی و زمینه‌ها به فراموشی سپرده می‌شوند، بسیاری از جزئیات ناگفته می‌مانند و انبوهی از شواهد نادیده گرفته می‌شوند. در نتیجه، شناخت و درک دیگری صورت می‌گیرد. در بسیاری از تاریخ‌های عمومی، تاریخ‌نویسی‌های مختصر، تاریخ‌های کل‌نگر و کلان‌نگر (مانند جامعه‌شناسی تاریخی)، از این روش استفاده می‌شود.

بی‌گمان، ترسیم مرز دقیقی میان توصیف عمیق و توصیف مختصر در بسیاری از آثار و پژوهش‌های تاریخی بسیار دشوار است؛ زیرا هر توصیف مختصری را می‌توان کوتاه‌تر و توصیف عمیق را می‌توان گسترده‌تر نوشت و این راه از هر دو سو، افقی بی‌پایان دارد. از همین‌رو، هر توصیف مختصری در برابر توصیف مختصرتر ممکن است توصیفی عمیق به شمار آید و برعکس. برای نمونه می‌توان از کتاب‌هایی چون: *تاریخ تحولات اجتماعی ایران: (مقاومت شکننده) از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی* اثر جان فوران؛ *تاریخ ایران مدرن* اثر یرواند آبراهامیان؛ *روزگاران؛ تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی* نوشتهٔ عبدالحسین زرین کوب و*ایرانیان (دوران باستان تا دوره معاصر)* اثر محمدعلی همایون کاتوزیان، به عنوان پژوهش‌هایی نام برد که با رویکرد «توصیف مختصر» نوشته شده‌اند.

ماهیت و مؤلفه‌های اصلی توصیف تاریخی

هر توصیف تاریخی از مؤلفه‌هایی برخوردار است که مجموعهٔ آنها ماهیت و بنیان توصیف تاریخی را شکل می‌دهند. این مؤلفه‌ها عبارتند از:

الف) توصیف تاریخی مدرن در قالب روایت

روایت، به‌طور خلاصه، بازگویی رویدادهایی است که به گذشته تعلق دارند و از نظر زمانی و مکانی از ما دورند. یکی از شناخته‌ترین و معتبرترین تعریف‌های «روایت»، از مایکل تولان است: به اعتقاد او «روایت، توالی از پیش‌انگاشته‌ای از رخدادهایی است که به‌طور غیر تصادفی، یعنی هدفمند، به هم اتصال

یافته‌اند»(تولان، ۱۳۸۳: ۲۰). روایت، دربردارندهٔ زنجیره‌ای از رخدادهاست که در دوره‌ای از زمان رخ داده‌اند (آسابرگر، ۱۳۸۰: ۱۸). بنابراین رابطه هدفمند میان وضعیت‌ها، شرط کافی روایت است که روایت‌گران و مخاطبان باید رابطهٔ هدفمند میان این وضعیت‌ها را تشخیص دهند (تولان، ۱۳۸۳: ۲۰).

تاریخ‌نویسی، اساساً نوعی داستان‌نویسی دربارهٔ یک واقعیت است. در هر داستان، با مجموعه‌ای از رخدادها مواجهیم که به‌طور متوالی و پشت سر هم روی می‌دهند. بی‌گمان، نگارش یک مجموعهٔ متوالی از رخدادها، کار دشوار و هنرمندانه‌ای است؛ زیرا تاریخ‌نگار باید بداند که چه چیز را بنویسد و چه چیز را حذف کند، چگونه بنویسد و هنگامی که با تناقض در مدارک و تفسیر آنها روبه‌رو است، چگونه عمل کند (نورایی، ۱۳۸۷: ۶۶).

هم در داستان و هم در تاریخ، با مسائلی روبه‌رو هستیم که موضوع آن را شکل می‌دهند. هرچه مسأله جذاب‌تر، مهم‌تر و بحث‌انگیزتر باشد یا زیباتر و هنرمندانه‌تر طرح شده باشد، توصیف تاریخی، جذابیت بیشتری خواهد یافت. اگر چنان جذابتی بیابد که خوانندگان، خود را در کنار قهرمانان داستان یا کنشگران تاریخی قرار دهند، مسأله بهتر طرح شده است. به تعبیر نورایی، در داستان‌هایی که کیفیت رتبهٔ بالاتری دارند، خواننده خود را در کنار قهرمانان داستان می‌یابد و گویی همراه با آنان در حال زندگی است و مشتاق است بداند در انتها چه اتفاقی می‌افتد. بنابراین یک متن تاریخی خوب همراه با احساس کشف حقیقت، به نقطهٔ اوج می‌رسد؛ همانند آخرین قطعهٔ پازلی که در جایگاه واقعی خود قرار می‌گیرد (همان: ۳۲).

روایت در بیشتر متن‌های تاریخی و هر نوشته‌ای که شباهتی با داستان دارد، از جمله در فیلم، خاطره‌نویسی، نمایش‌نامه‌نویسی، تراژدی، کمدی، اسطوره، نقاشی، پانتومیم، سفرنامه‌نویسی و... به درجات وجود دارد و اساساً در این حوزه‌ها امری زیربنایی است. در واقع، توصیف تاریخی همانند هر روایتی، یک خط داستانی دارد که بر پایهٔ آن تصویری از رویداد ترسیم می‌شود که از نقطه‌ای آغاز و پس از طی مسیر و مراحلی به سرانجامی ختم می‌شود. در این توصیف‌گری، بازیگرانی حضور دارند که نقش‌هایی را ایفا می‌کنند، صحنه‌ها و فضاهایی وجود دارد و یک توالی زمانی بر آن حاکم است. بنابراین در اصل روایت، هیچ تفاوتی میان تاریخ و گونه‌هایی دیگر وجود ندارد؛ فقط شکل و ابزار بیان در آنها متفاوت است؛ زیرا در گونه‌های غیرتاریخی مانند نمایشنامه، فیلم و تئاتر به خاطر آنکه دست نویسنده برخلاف مورخ باز است، روایت‌پردازی و ظرافت‌های هنری به اوج خود می‌رسد؛ به همین دلیل آنها به هنر تعلق دارند، اما نوشته‌های تاریخی چون باید مستند به منابع باشند به علم تعلق دارند (محمدی فشارکی، ۱۳۹۱: ۷۱).

روایت‌ها از نظر شکل، تنوع نامحدودی دارند و می‌توانند به واسطهٔ زبان، گفتار، نوشتار، تصاویر و ژست‌ها بیان شوند. به همین دلیل، روایت با تاریخ بشر آغاز شده و همواره همراه بشر بوده است. روایت پدیده‌ای جهانی، فراتاریخی و فرافرهنگی است (بارت، ۱۳۹۵: ۲۷) و در همهٔ عرصه‌های زندگی حضور دارد؛ زیرا روشی برای فهم،

توضیح و فراگیری دربارهٔ دنیایی است که در آن زندگی می‌کنیم و راهی در اختیار ما می‌گذارد تا آن‌چه آموخته‌ایم به دیگران بیاموزیم. همهٔ دانشمندان در شرح آزمایش‌های خود از روایت بهره می‌گیرند (آسابرگر، ۱۳۸۰: ۲۴).

ادعای اصلی «نوروایت‌گری» این است که روایت نه‌تنها مناسب‌ترین شیوهٔ شناخت تاریخی است، بلکه از همهٔ روش‌های دیگر، امکانات شناختی بهتری در اختیار مورخ قرار می‌دهد؛ زیرا موجب می‌شود تا پدیده‌های تاریخی به صورت نظام‌مند وارد معرفت تاریخی شوند. وسعت و گسترهٔ دانش روایت‌شناسی موجب می‌شود تمام جهان موضوع پژوهش‌های روایت‌شناسان باشد (بارت، ۱۳۹۵: ۹).

بدین‌سان، مورخان در توصیف رخدادها ناگزیرند آنها را در قالب روایت بریزند. کتاب‌های بزرگ تاریخی مانند *تاریخ بیهقی*، *تاریخ جهانگشا*، *جامع‌التواریخ* و *ناسخ‌التواریخ*، همگی حاوی روایت‌های تاریخی‌اند. روایت تاریخی را –خواه توضیح علمی، خواه متن ادبی، خواه کشف حقیقت تاریخی و خواه تفسیر و فهم تاریخ بدانیم– تنها راه مواجههٔ ما با گذشته است که سیر منطقی و علّی رخدادها را نشان می‌دهد.

نکتهٔ مهم در روایت توصیفی این است که برای پاسخ به چرایی وقوع رخداد باید به رویدادهای پیشین بازگشت و روایت تاریخی را در سایهٔ سلسله‌ای از رویدادهای به‌هم‌پیوسته، ممکن و معنادار کرد. این همان اصل توالی در روایت است که تاریخ‌نگار را ناچار می‌کند کنش‌های انسانی را بر پایهٔ روابط علّی–معلولی روایت کند.

آنچه گفته شد، البته با دیدگاه‌های پسامدرنیستی که تاریخ و داستان را یکی می‌دانند، بسیار متفاوت است؛ زیرا پسامدرن‌ها اعتقاد دارند که تاریخ‌نگاران نه حقیقتی را کشف می‌کنند و نه به حقیقتی در تاریخ دست می‌یابند، بلکه تنها با ابزار روایت، زبان و تخیل، تاریخ را می‌سازند.

ب) پیرنگ، بنیاد توصیف روایی مدرن در تاریخ

واقعیت این است که رویدادهای تاریخی هرگز در قالب طبیعی یک داستان روی نمی‌دهند که به آسانی بتوان آنها را روایت کرد. رویدادهای تاریخی در اصل، پراکنده، آشفته و نامنظم هستند و به‌خودی‌خود هیچ پیوندی میان آنها برقرار نیست. این مورخ است که آنها را به هم مرتبط می‌کند، انسجام می‌دهد و در قالب «توصیف تاریخی» یا «روایت تاریخی» میان آنها رابطه برقرار کرده و به آنها معنا و انسجام می‌بخشد، اما مورخ همانند داستان‌نویس آزاد نیست که هرگونه می‌خواهد آنها را شکل دهد؛ مورخ در روایت‌پردازی‌های خود با دو مشکل مواجه است: نخست، تعریف موضوع و دوم، یافتن ساختاری که بتواند نکات تاریخی و مسائل مورد نظر را با هم ترکیب کند (التون، ۱۳۸۶: ۱۰۴) و گذشتهٔ آشفته، نامنسجم و پیچیده را معنادار کند. کار بزرگ مورخ، پیوند دادن و سامان دادن به انبوهی از رویدادهای پراکنده، درهم‌ریخته و تو در تو از طریق ایجاد الگوها، معناها و داستان‌هایی از درون گرداب‌هاست (آرنولد، ۱۳۸۶: ۲۶).

مورخ برای گشودن گره کار، خودآگاه یا ناخودآگاه از «پیرنگ» استفاده می‌کند؛ زیرا بنیان روایت بر پیرنگ استوار است. پیرنگ، همان طرح اندیشیده یا نقشه‌ای است که مورخ برای هدایت روند رویدادها از آغاز تا پایان، در ذهن خود ترسیم کرده است تا به نوشته‌اش جهت، جذابیت، معنا و قدرت اثرگذاری ببخشد. پیرنگ به مورخ اجازه می‌دهد تا پیام‌ها و یافته‌های خود را به بهترین شکل منتقل کند. به تعبیر اکبری، پیرنگ همان الگو و طرح بی‌رنگ پیش از نقاشی است که مورخ در روایت پدیده‌های تاریخی به آن نیاز دارد (اکبری، ۱۳۹۳: ۴۱۰-۴۱۱). پیرنگ، مورخ را در مفهوم‌سازی، استدلال، تبیین، کاربرد معنا و تخیل در حوزه‌های انتزاعی یاری می‌دهد. در واقع، پیرنگ‌ها الگوهایی برای مقوله‌بندی تجربه‌های بشر هستند؛ یعنی تجربه‌های به‌ظاهر پراکنده را در قالب فعالیت‌ها و تعامل‌های مختلف سامان می‌دهند و مبنای استدلال و درک معنا می‌شوند (افراشی، ۱۳۹۵: ۶۳).

تاریخ‌نگار براساس پیرنگ خود، گزینش‌های مقتضی را صورت می‌دهد و داده‌ها را براساس میزان اهمیتی که برای آنها قائل است، در جایگاه مناسبش می‌چیند؛ از این منظر درست مانند داستان‌نویس عمل می‌کند. لذا برخی رخدادها یا شخصیت‌ها برجسته می‌شوند و برخی دیگر در حاشیه قرار می‌گیرند. توصیف‌گر موفق کسی است که پیرنگ مناسبی طرح کند و بداند که روایت را چگونه آغاز کند، چگونه بسط دهد، قهرمانانش را چگونه به کنش وادارد و چگونه به روایت پایان دهد. پایان دادن به روایت، ضرورتی مهم و هنرمندانه است؛ چه نامنتظرانه باشد چه مبتنی بر یک حادثه‌ی تاریخی؛ زیرا روایت تاریخی اگر بخواهد به ماهیت رویدادها وفادار بماند، نه پایان دارد و نه از نظم و انسجام برخوردار است.

پیرنگ یک روایت تاریخی دست‌کم از شش عنصر تشکیل شده است: نخست، مقدمه که مورخ دربارهٔ موضوع روایت و علت انتخاب این رویداد و روش کارش توضیح می‌دهد. دوم، جهت‌گیری روایتی؛ یعنی اینکه چگونه عناصر مختلف مانند زمان، مکان، شخصیت‌ها، فعالیت‌ها و موقعیت‌ها به هم وصل می‌شوند. سوم، کُنش تکمیل‌کنندهٔ روایت؛ به این معنا که مورخ فرآیند برساختن روایتش و محتوای آن را توضیح می‌دهد. چهارم، ارزیابی و سنجش روایت؛ به این معنا که چگونه مورخ داده‌های مورد نیاز را شناسایی و رابطهٔ میان داده‌ها و کنشگران را برقرار می‌کند و ساختار روایت را شکل می‌دهد. پنجم، نتیجهٔ روایت؛ به این معنا که مورخ می‌کوشد داستانش را جمع‌بندی کند و به یک نتیجهٔ روشن برساند؛ در اینجا معمولاً با استفاده از نشانگان، از گذشته به حال و از حال به گذشته می‌رود (انصاری، ۱۳۹۳: ۴۲۵-۴۲۶).

بدین‌ترتیب، پیرنگ همان الگوی ذهنی اندیشیده و مبتنی بر واقعیت گذشته است که آن را حول یک مسئلهٔ محوری توصیف می‌کند. اگر تاریخ‌نگار فاقد پیرنگ باشد و اگر یادداشت‌های خود را به صورت ناپیوسته بیان کند، یک تاریخ آشفته و بدون تفکر نوشته است (التون، ۱۳۸۶: ۹۶). مورخ تحلیل‌گر، تابلویی

می‌کشد که بوم آن چندین بار با رنگ‌ها و شکل‌های مختلف نقاشی می‌شود تا با این تکرارها، طرحی زیبا از رنگ‌های مختلف به دست آید (همان: ۱۰۰).

ج) علیت و تبیین در تاریخ‌نگاری توصیفی؛ برآمدن تاریخ‌نگاری توصیفی – تحلیلی

رابطهٔ توصیف و تبیین، یک رابطهٔ دوسویه است: از یک سو، در هر روایت تاریخی می‌تواند وجهی از تبیین وجود داشته باشد و از دیگر سو، تبیین جزیی از روایت و با آن همبسته و آمیخته است. هنگامی که علت‌ها در تاریخ حذف یا نادیده انگاشته شوند، روایت تاریخی بر پایهٔ جبر تاریخی یا مشیت الهی تدوین می‌شود. در چنین وضعیتی، خواه ناخواه با معجزه و خرق عادت و تصادف در تاریخ روبه‌رو می‌شویم (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۴۰). این نادیده‌انگاری از ویژگی‌های تاریخ‌نگاری‌های دوران پیشامدرن است، اما تاریخ‌نگاری توصیفی جدید کوشیده است با بهره‌گیری از مباحث روش‌شناسی نوین، تغییرات جدی در سبک، روش، رهیافت و موضوعات خود ایجاد کند تا به صورت متنوعی به رخدادها بنگرد و در این راه از شبکهٔ علت‌ها بهره جوید. این نوع تحقیقات امروزه جنبه‌های کاربردی و بنیادین بیشتری یافته‌اند، چنانکه از دستاوردهای آن در بسیاری از سیاست‌گذاری‌ها، برنامه‌ریزی‌ها و تصمیم‌گیری‌ها بهره‌برداری می‌شود.

هنگامی که از علیت یا روابط علت–معلولی در تاریخ‌نگاری سخن می‌گوییم، با چینش رویدادها براساس طرح‌واره‌ای عقلی سروکار داریم. روایتی که حاصل درک چگونگی و چرایی رخ دادن یک واقعه است، برپایهٔ شبکهٔ علت‌ها تنظیم و سپس با شواهد تاریخی مستند می‌شود. مورخان در سبک نوشتار علت‌محورشان، بر مبنای همان طرح‌واره یا پیرنگ خود، ناگزیرند برخی از جنبه‌ها را کمرنگ و برخی را برجسته کنند تا روایتی هماهنگ و علمی بیافرینند.

بنابراین تبیین روایتی توصیفی، مستند، منسجم، معقول، تحلیلی و مستدل دربارهٔ رویدادها در قالب طرحی اندیشیده است که به یک فرآوردهٔ معنادار، عقلانی و آگاهی‌بخش می‌انجامد. تبیین روایتی، توصیفی عمیق، ژرف و پرمایه است؛ یعنی صرفاً انبار کردن داده‌ها و انباشتن انبوهی از جزئیات مرتبط با یک رویداد یا پدیده نیست، بلکه روشی برای توصیف یک رخداد با استفاده از داده‌های متقن، شرح معناها، نیت‌ها، راهبردها، انگیزه‌ها، علت‌ها، رابطه‌ها و نظایر آن است که به ارائهٔ تفسیر و فهمی ژرف می‌انجامد.

تبیین در تاریخ به دو شکل صورت می‌گیرد: علّی و تفسیری. تبیین علّی «چرایی» را توضیح می‌دهد و تبیین تفسیری «چگونگی» و «چیستی» را. اگر بخواهیم دربارهٔ علت‌های وقوع یک انقلاب سخن بگوییم، تبیین علّی معطوف به رویدادها و شرایط پیش از انقلاب است که چرایی وقوع انقلاب را تبیین می‌کند، ولی رهیافت‌های تفسیری بیشتر به دورهٔ انقلاب و پس از انقلاب معطوف است و این امر را تبیین می‌کند که این انقلاب چه بود، چگونه رخ داد و چه ویژگی‌هایی داشت (استنفورد، ۱۳۸۲: ۲۲۷).

نکتهٔ مهم این است که هم تبیین علّی و هم تبیین تفسیری، نه‌تنها جمع‌پذیرند، بلکه مکمل یکدیگرند. پیش از تلاش برای تبیین چرایی، کاملاً معقول و مناسب است بدانیم که آنچه تبیین می‌شود چیست. نوع تبیینی که محور کار قرار می‌گیرد، تا حدودی به مسئلهٔ پژوهش و تا حدی هم به آنچه بدیهی و مسلم می‌دانیم، بستگی دارد (همان: ۲۲۸). ترکیب این دو، همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، روش توصیفی–تحلیلی یا توصیف پرمایه است؛ زیرا ترکیبی از تبیین‌های علت‌محور و معنامحور است. هنگامی که از «معنا» سخن می‌گوییم، منظور این است که آن موضوع چه اهمیتی دارد یا چرا اهمیت دارد؟ منظور مورخ از آن گفته چیست؟ یا درک و برداشت مخاطب از آن سخن چیست؟

د) توصیف تاریخی معتبر چیست؟

اگر از منظر روایت توصیفی به تاریخ بنگریم، تاریخ دانشی زنده و در جریان است. روایت‌ها کمک می‌کنند تا پدیده‌ها را از جنبه‌ها و رهیافت‌های مختلف ببینیم و فهم‌های متفاوتی به دست آوریم. طبیعتاً در رقابت توصیف‌ها و روایت‌ها، آن روایت‌هایی معتبرند و پایدار می‌مانند که انسجام، قدرت، زیبایی، معنادهی، تأثیرگذاری، عقلانیت و استناد بیشتری داشته باشند. در این معنا، روایت‌پرداز یا توصیف‌گر معتبر، کسی است که چیزی بگوید که منابع او قادر به گفتن آن نبوده‌اند؛ یعنی نوآور باشد و جنبه‌هایی از پدیده‌ها را روشن کند که روایت‌های پیشین قادر به انجام آن نبوده‌اند. اگر پژوهشی با این انگیزه نوشته شود، نتیجهٔ طبیعی آن این است که اولاً، دربارهٔ هستی‌ها یا پدیده‌های تاریخی می‌توان بی‌شمار توصیف‌گری و روایت‌پردازی کرد؛ ثانیاً، به بروز جنگ روایت‌ها، جنگ تفسیرها، جنگ توصیف‌ها، جنگ خوانش‌ها و جنگ گفتمان‌ها می‌انجامد و در این جنگ، آن روایتی نیرومندتر و ماندگارتر است که حرف بیشتری برای گفتن دارد؛ یعنی توصیف و تحلیل ژرف‌تری ارائه می‌دهد و در عین حال، انحصار و جزم‌اندیشی را می‌شکند، میدان را برای گفتگوها و روایت‌های بیشتر باز می‌کند و معرفت‌های مسلط و ایدئولوژیک را زیر سؤال می‌برد. به تعبیر پلام، درکی تازه از آن گذشته‌ای به دست می‌دهد که ابزار توجیه سروری قدرتمندان برای تداوم مشروعیت‌شان بوده است (پلام، ۱۳۸۶: ۸–۹).

بی‌گمان، تاریخ روایت بی‌پایان زندگی است. همان‌گونه که روایتی مستقل از زبان در دسترس ما نیست، ما دانشی مستقل از روایت‌ها در اختیار نداریم. اگر پرسیده شود تاریخ چه حاصلی دارد، پاسخ این است که ما موجودی تاریخی هستیم و با روایت زندگی می‌کنیم (احمدی، ۱۳۸۶: ۱۶۷ و ۱۷۷) و تاریخ، سراسر روایت و توصیف زندگی است. بنابراین تاریخ‌نگاری عرصهٔ گفتگو میان مورخان با یکدیگر، میان مورخان و گزارشگران، میان مورخان و کنشگران تاریخی، میان مورخان و دوره‌های تاریخی، میان مورخان و رخدادها، میان گذشته و حال، و سرانجام میان مورخان و مخاطبان است.

به دلایلی چون دخالت اجتناب‌ناپذیر امر زبان و چرخش زبانی، تخیل، قدرت، گفتمان، بازنمایی، نسبی‌شدن حقیقت، مرگ مؤلف و... توصیف و روایت‌گری تاریخی همواره ادامه خواهد یافت؛ یعنی توصیف و توصیف‌گری در دانش تاریخ، امری پایان‌ناپذیر است. افزون بر این، توصیفات تاریخی به علت تأثیرپذیری از شخصیت مورخ، مسائل عصری و تنگناهای گوناگون حاکم بر جامعه، همواره جنبهٔ نسبی، تکامل‌یافته و جاری خواهند یافت؛ زیرا هم تاریخ‌نگاری و هم مورخ، هر دو تحت‌تأثیر گفتمان‌های عصر خویش قرار دارند. بنابراین توصیف‌ها و روایت‌ها به عنوان فرآوردهٔ مورخ در درون گفتمان‌ها متبلور می‌شوند. سفر به گذشته نیازمند فراموش کردن یا کنار نهادن دانش‌ها، باورها و ارزش‌هایی است که به آن پایبندیم، اما روشن است که نمی‌توان آنها را کنار نهاد. در نتیجه، هرگز نمی‌توان به آگاهی ناب تاریخی دست یافت؛ زیرا تاریخ برای ما روایتی از گذشته براساس دانسته‌ها یا پرسش‌های امروزین و با اتکا به اسناد و مدارک تاریخی موجود است (همان: ۱۵۲). از این‌رو، تاریخ‌نگار نمی‌تواند تمام ابعاد واقعیت را چنانکه رخ داده است بشناسد؛ او از طریق چشم‌اندازهای عصری و اکنونی خود و نیز فهم‌ها، پیش‌فهم‌ها و گفتمان‌های روزگار خود با آن آشنا می‌شود تا واقعیت‌های گذشته را به فهم امروزی درآورد.

نتیجه‌گیری

تاریخ‌نگاری‌ها بر گونه‌های مختلف توصیف استوارند. توصیف‌های تاریخی در قالب روایت‌ها عرضه می‌شوند. تنها بر همین اساس است که پدیده‌های اجتماعی و تاریخی قابل‌توضیح، قابل‌تفسیر، قابل‌تبیین و قابل‌فهم می‌شوند. یک توصیف مدرن و معتبر تاریخی مبتنی بر پیرنگ یا طرح‌وارهٔ داستانی است که به موجب آن، فضا و صحنهٔ رویدادهای تاریخی (اعم از مکان وقوع رویدادها، زمان و توالی زمانی، تسلسل دقیق رویدادهای تاریخی و نقش کنشگران تاریخی حاضر در رویداد) به هم می‌پیوندند تا رفتارها، روابط میان کنشگران و اتفاقات میان آنها رقم بخورد.

هم داستان و هم تاریخ به لحاظ ساختار روایی به طبقه‌ای واحد تعلق دارند، اما با دو بیان متفاوت: در روایت تاریخی، «امر واقع» بنیان روایت است، اما در اثر هنری، امری خیالی. در روایت تاریخی باید توصیفی دقیق و مستند، همراه با تبیین، تفسیر و معنادهی ارائه شود؛ زیرا ملاک اعتبار روایت تاریخی، پایبندی به اصل واقعیت است، اما ملاک اثر هنری، میزان لذتی است که در مخاطب می‌آفریند. بنابراین کوشش تاریخ‌نگار در ساماندهی پیرنگ و ایجاد انسجام درونی در روایت تاریخی، بسیار دشوار و تا حدی همراه با اجتهاد مورخ است؛ زیرا دست او برخلاف داستان‌نویس باز نیست که موضوع و قهرمانان روایتش را به اختیار خود ترسیم کند یا تغییر دهد، بلکه او ناگزیر است موضوع، داده‌ها و شواهد کار خود را با زحمت فراوان از منابع تاریخی فراهم آورد و بدون آنکه تغییر چندانی در آن ایجاد کند، به مدد خلاقیت و قوای

ذهنی خود برای پر کردن خلاءها، نادانسته‌ها و ابهام‌ها چاره‌ای بیندیشد، به چرایی‌ها، چیستی‌ها و چگونگی‌ها پاسخ دهد و تصویری روشن، همراه با جزئیات تفصیلی و نزدیک به اصل رویداد تاریخی ترسیم کند. اوج هنرمندی او در توصیف‌های ژرف این است که ترکیبی از تبیین‌های علت‌محور و معنامحور را چاشنی توصیف‌های خود کند. در چنین فرایندی است که یک توصیف تاریخی روشمند، منسجم، منطقی، معقول، مدلل و مستند پدید می‌آید؛ این روش همان «روش توصیفی-تحلیلی» است.

منابع

آرنولد، جان ایچ (۱۳۸۶). *تاریخ*، ترجمهٔ احمدرضا تقاء. تهران: نشر ماهی.

آسابرگر، آرتور (۱۳۸۰). *روایت در فرهنگ عامیانه، رسانه و زندگی روزمره*. ترجمهٔ محمدرضا لیراوی. تهران: سروش.

احمدی، بابک (۱۳۸۶). *رسالهٔ تاریخ: جستاری در هرمنوتیک تاریخ*. تهران: مرکز.

استنفورد، مایکل (۱۳۸۵). *درآمدی بر تاریخ‌پژوهی*. ترجمهٔ مسعود صادقی. تهران: سمت و دانشگاه امام صادق.

استنفورد، مایکل (۱۳۸۲). *درآمدی بر فلسفهٔ تاریخ*. ترجمه احمد گل‌محمدی. تهران: نی.

افراشی، آزیتا (۱۳۹۵). *مبانی معناشناسی شناختی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

اکبری، محمدعلی (۱۳۹۳). نوروایتگری به مثابهٔ روش شناخت جدید تاریخی. *مجموعه مقاله‌های گفتارهایی در باب تاریخ‌نگاری و روش‌شناسی تاریخ*. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام. ۴۰۳- ۴۱۷

التون، جی آر (۱۳۸۶). *شیوهٔ تاریخ‌نگاری*. ترجمهٔ منصوره اتحادیه. تهران: نشر تاریخ ایران.

انصاری، منصور (۱۳۹۳). تاریخ به مثابهٔ روایت. *مجموعه مقاله‌های گفتارهایی در باب تاریخ‌نگاری و روش‌شناسی تاریخ*. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام. ۴۱۹- ۴۴۲

بارت، رولان (۱۳۹۵). *درآمدی بر تحلیل ساختاری روایت‌ها*. ترجمهٔ محمد راغب. تهران: رخداد نو.

برت، آر. ال (۱۳۷۹). *تخیل*. ترجمه مسعود جعفری. تهران: مرکز.

پلام، جان هرولد (۱۳۸۶). *مرگ گذشته*. ترجمهٔ عباس امانت. تهران: اختران.

ترکمنی‌آذر، پروین (۱۳۹۲). *تاریخ‌نگاری در ایران*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

تولان، میکل. جی (۱۳۸۳). *درآمدی نقادانه – زبان‌شناختی بر روایت، درآمدی نقادانه – زبان‌شناختی بر روایت*. ترجمهٔ ابوالفضل حری. تهران: بنیاد سینمائی فارابی.

ثواقب، جهانبخش (۱۳۸۵). *روش تحقیق با تأکید بر تاریخ*. شیراز: نوید شیراز.

جیمسن، فردریک (۱۴۰۰). *ناخودآگاه سیاسی: روایت همچون کنش نمادین اجتماعی*. ترجمهٔ حسین صافی پیرلوجه. تهران: نیماژ.

حضرتی، حسن (۱۴۰۱). توصیف فربه مهمترین مسئولیت علمی مورخان از قدیم تا جدید. *دوفصلنامهٔ تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهرا*. ۳۲ (۳۰)، ۶۹- ۸۷.

حضرتی، حسن. (۱۳۸۰). *تاملاتی در علم تاریخ و تاریخ نگاری اسلامی: گفت و گوئی با دکتر سید هاشم آقاجری، دکتر غلامحسین زرگری نژاد و دکتر عطاالله حسنی*. تهران: نقش جهان.

حضرتی، حسن (۱۳۹۱). *روش پژوهش در تاریخ‌شناسی (با تأکید بر اصول و قواعد رساله‌نویسی)*. تهران: پژوهشکدهٔ امام خمینی.

حضرتی، حسن (۱۳۹۷). *روش پژوهش در تاریخ‌شناسی (با تأکید بر اصول و قواعد رساله‌نویسی)*. قم: لوگوس.

خزایی، یعقوب (۱۳۹۶). بایسته‌های صورتبندی نقد پدیدارشناختی. *مجموعهٔ مقالات اولین همایش نقد متون و کتب علوم انسانی*. ۲ جلد. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

رشید یاسمی، غلامرضا (۱۳۱۶). *آیین نگارش تاریخ*. تهران: مؤسسه وعظ و خطابه.

رضوی، ابوالفضل (۱۳۹۴). *درآمدی بر تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی با تأکید بر یعقوبی، مقدسی، گردیزی و ابن‌فندق*. تهران: پژوهشکدهٔ فرهنگ و مطالعات اجتماعی.

ریکور، پل (۱۳۹۷). *زمان و حکایت (کتاب دوم: پیکربندی زمان در حکایت داستانی)*. ترجمهٔ مهشید نونهالی. تهران: نی.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳). *تاریخ در ترازو: در باره تاریخنگری و تاریخنگاری*. تهران: امیرکبیر.

شایگان، حسن (۱۳۸۳). *اقبال و تاریخ‌نگاری*. تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار یزدی.

فراستخواه، مقصود (۱۳۹۵). *روش تحقیق کیفی در علوم اجتماعی با تأکید بر نظریهٔ گرندد تئوری (GTM)*. تهران: آگاه.

فرای، نور تروپ (۱۳۶۳): *تخیل فرهیخته*. ترجمه سعید ارباب شیرانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

فشارکی، محسن محمدی و خدادادی، فضل‌الله (۱۳۹۱). از تاریخ تا داستان، تحلیل عناصر مشترک بین تاریخ و داستان. *مجلهٔ پژوهش‌های تاریخی دانشگاه اصفهان*، ۴ (۳)، ۷۱– ۸۶.

قاسم‌زاده، علی؛ خدادادی، فضل‌الله و محمدی فشارکی، محسن (۱۳۹۵). رمان تاریخی؛ تاریخ یا رمان؟ شکل‌شناسی و بررسی ساختار روایی در رمان تاریخی. *مجلهٔ جستارهای تاریخی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*، ۷ (۱)، ۹۵– ۱۱۵.

قائم‌مقامی، جهانگیر. (۱۳۵۸). *روش تحقیق در تاریخ‌نگاری*. تهران: دانشگاه ملی ایران.

قنبری، صباح و ورفی‌نژاد، ایرج (۱۴۰۲). کندوکاو و نقدی بر توصیف فربه به‌مانند مهمترین وظیفهٔ مورخان. *دوفصلنامهٔ تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهرا*، ۳۳ (۳۱)، ۲۲۱– ۲۴۰.

مارشال، کاترین و راس‌من، گرچن ب (۱۳۷۷). *روش تحقیق کیفی*. ترجمهٔ علی پارسائیان و محمد اعرابی. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

مفتخری، حسین (۱۳۸۹). توصیف، تبیین و تفسیر در تحقیقات تاریخی. *مجله کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، (۱۴۶)، ۲ – ۱۳.

ملائی توانی، علیرضا (۱۳۸۶). *درآمدی بر روش پژوهش در تاریخ*. تهران: نشر نی.

منادی، مرتضی (۱۴۰۰). با همکاری فاطمه عابدی و لیلا طالب‌زادهٔ شوشتری. *روش پژوهش کیفی کاربردی (در علوم اجتماعی و علوم رفتاری)*. تهران: جامعه‌شناسان.

میرجعفری، حسین و نورایی، مرتضی (۱۳۸۸). *روش پژوهش در تاریخ*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.

نورایی، مرتضی (۱۳۸۷). *راهنمای نگارش در تاریخ (دستنامه‌ی تحقیق برای دانشجویان)*. مشهد: جهاد دانشگاهی.

Encyclopedia Britannica .(2025, July 18). Historical descriptive analysis.

Descriptive and Historical research method introduction Posted on wordpress.com.

Encyclopaedia Britannica. (2025, July 18). *Numerical measures. in statistics: Descriptive statistics.* Encyclopaedia Britannica.

English-academy.org was indexed by Google more than 10 years ago.

International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences (2001). Reference Work.

Radosław Wolniak (2023). The concept of descriptive analytics.

Scientific Papers of Silesian University of Technology Organization and Management Series (2023).

https://www.britannica.com/science/statistics/Numerical-measures.

https://www.aziro.com/blog/descriptive-analytics-understanding-the-past-to-inform-the-future.

Transliteration

Afrashi, Azita (2016). *Fundamentals of Cognitive Semantics*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]

Ahmadi, Babak (2007). *Treatise on History: An Inquiry into the Hermeneutics of History*. Tehran: Markaz. [In Persian]

Akbari, Mohammad Ali (2014). "Narrative as a New Method of Historical Cognition." In *Discourses on Historiography and Historical Methodology*. Tehran: Research Institute for the History of Islam. pp. 403–417. [In Persian]

Ansari, Mansour (2014). "History as Narrative." *In Discourses on Historiography and Historical Methodology*. Tehran: Research Institute for the History of Islam. pp. 419–442. [In Persian]

Arnold, John H. (2007). *History*. Translated by Ahmadreza Tagha. Tehran: Māhī Publishing. [In Persian]

Barthes, Roland (2016). *Introduction to the structural analysis of the narrative*. Translated by Mohammad Ragheb. Tehran: Roḵdād-e Nū. [In Persian]

Berger, Arthur Asa (2001). *Narrative in popular culture, media, and every day life*. Translated by Mohammad Reza Liravi. Tehran: Soroūš. [In Persian]

Brett, R. L. (2000). *Imagination*. Translated by Masoud Jafari. Tehran: Markaz. [In Persian]

Descriptive and Historical research method introduction Posted on wordpress.com.

Elton, G. R. (2007). *The Practice of History*. Translated by Mansoureh Ettehadieh. Tehran: History of Iran Publishing. [In Persian]

Encyclopaedia Britannica. (2025, July 18). Numerical measures. in statistics: Descriptive statistics. Encyclopaedia Britannica.

Encyclopedia Britannica. (2025, July 18). Historical descriptive analysis .

English-academy.org was indexed by Google more than 10 years ago.

Farasatkhah, Maghsoud (2016). *Qualitative Research Methods in Social Sciences with an Emphasis on Grounded Theory (GTM)*. Tehran: Āgah. [In Persian]

Fesharaki, Mohsen Mohammadi & Khodadadi, Fazlollah (2012). " From history to story; the analysis of common elements in history and story." *Journal of Historical Researches* (University of Isfahan), 4(3), 71–86. [In Persian]

Frye, Northrop (1984). *The Educated Imagination*. Translated by Saeed Arbab Shirani. Tehran: University Publishing Center. [In Persian]

Ghaem-Maghami, Jahangir (1979). *Research Methods in Historiography*. Tehran: National University of Iran. [In Persian]

Ghanbari, Sabah, & Varfinejad, Iraj (2023). Mission of the historian; An exploration and a critique on the thick description as the most important task of historians. *Journal of Historical Perspective and Historiography* (Alzahra University), 33(31), 221–240. [In Persian]

Ghasemzadeh, Ali; Khodadadi, Fazlollah & Mohammadi Fesharaki, Mohsen (2016). "The Historical Novel: History or Novel? Morphology and Analysis of Narrative Structure in the Historical Novel." *Historical Inquiries* (Institute for Humanities and Cultural Studies), 7(1), 95–115. [In Persian]

Hazrati, Hassan (2001). *Reflections on the Science of History and Islamic Historiography: A Conversation with Dr. Seyyed Hashem Aghajari, Dr. Gholamhossein Zargari-Nejad, and Dr. Ataollah Hassani*. Tehran: Naqš-e ǰahān. [In Persian]

Hazrati, Hassan (2012). *Research Methodology in History (With an Emphasis on Principles and Rules of Thesis Writing)*. Tehran: Imam Khomeini Research Institute. [In Persian]

Hazrati, Hassan (2018). *Research Methodology in History (With an Emphasis on Principles and Rules of Thesis Writing)*. Qom: Logos. [In Persian]

Hazrati, Hassan (2022). "Thick Description", the most important scientific responsibility of historians from old to modern period." *Journal of Historical Perspective and Historiography*, Alzahra University, 32(30), 69–87. [In Persian]
https://www.britannica.com/science/statistics/Numerical-measures -
https://www.aziro.com/blog/descriptive-analytics-understanding-the-past-to-inform-the-future .

International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences (2001). Reference Work .

Jameson, Fredric (2021). *The political unconscious*. Translated by Hossein Safi Pirloujeh. Tehran: Nīmāǰ. [In Persian]

Khazaei, Yaghoub (2017). "Essentials of Formulating Phenomenological Criticism." *Proceedings of the First Conference on the Critique of Humanities Texts and Books*, (2 Volumes). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]

Manadi, Morteza, Fatemeh Abedi and Leila Talibzadeh Shoushtri (2021). *Applied qualitative research method* (in social sciences and behavioral sciences). Tehran: Sociologists.

Marshall, Catherine, & Rossman, Gretchen B. (1998). *Designing qualitative research*. Translated by Ali Parsaian & Mohammad Arabi. Tehran: Cultural Research Office. [In Persian]

Mirjafari, Hossein and Nouraei, Morteza (2008). *Research method in history*. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought.

Moftakhari, Hossein (2010). Description, Explanation, and Interpretation in Historical Research. *Monthly Book Review: History and Geography*, (146), 2–13. [In Persian]

Mollaei Tavani, Alireza (2007). *An Introduction to Research Methods in History*. Tehran: Ney Publishing. [In Persian]

Nouraei, Morteza (2008). *Writing guide in history (research manual for students)*. Mashhad: Academic Jihad.

Plumb, J. H. (2007). - *The death of the past*. Translated by Abbas Amanat. Tehran: Aḵtarān. [In Persian]

Radosław Wolniak (2023). The concept of descriptive analytics .

Razavi, Abolfazl (2015). *An Introduction to Iranian-Islamic Historiography with an Emphasis on Ya'qubi, Maqdisi, Gardizi, and Ibn Funduq*. Tehran: Research Institute for Culture and Social Studies. [In Persian]

Ricoeur, Paul (2018). Temps et recit, (Vol. 2: *Configuration of Time in Fictional Narrative*). Translated by Mahshid Nounahali. Tehran: Ney. [In Persian]

Savaqeb, Jahanbakhsh (2006). *Research Methodology with an Emphasis on History*. Shiraz: Navīd-e Šīrāz. [In Persian]

Scientific Papers of Silesian University of Technology Organization and Management Series (2023).

Shayegan, Hassan (2004). *Iqbal and Historiography*. Tehran: Mahmoud Afshar Yazdi Endowment Foundation. [In Persian]

Stanford, Michael (2003). *An introduction to the philosophy of history*. Translated by Ahmad Golmohammadi. Tehran: Ney. [In Persian]

Stanford, Michael (2006). *A companion to the study of history*. Translated by Masoud Sadeghi. Tehran: Samt and Imam Sadiq University. [In Persian]

Toolan, M. J. (2004). *Narrative: A Critical Linguistic Introduction*. Translated by Abolfazl Harri. Tehran: Fārābī Cinema Foundation. [In Persian]

Torkamani-Azar, Parvin (2013). *Historiography in Iran*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]

Yasami, Gholamreza (1937). *The Principles of Historical Writing*. Tehran: Institute for Preaching and Oratory. [In Persian]

Zarrinkoob, Abdolhossein (2004). *History in the Balance.*Tehran: Amīrkabīr. [In Persian]

University of Tehran
Faculty of Theology and Islamic Studies
Iranian Journal for the History of Islamic Civilization
Print ISSN: 2228 - 7906
Online ISSN: 2645 - 5110

In Search of Lost Unity: Ibn Jubayr's Rihla and the Aspiration for the Unity of the Islamic Caliphate in the Sixth Century AH

Amirhossein Kermani[1]✉, Bahman Zeynali[2]

1. Corresponding Author, Ph.D. Candidate in Islamic History, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan Province, Iran (amirhoseinkermani313@gmail.com)
2. Associate Professor of Islamic History, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan Province, Iran (b.zeynali@ut.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 26 February 2026
Received in revised form: 29 May 2026
Accepted: 29 August 2026
Published online: 21 October 2026

Keywords:
Al-Rihlah-Kinana,
Ibn Jubayr,
Unity of the Caliphate,
Disintegration of the Caliphate,
Ayyubids,
Almohads,
Quentin Skinner

ABSTRACT

Medieval Islamic travel accounts, beyond recording geographical and cultural observations, also convey representations of political order and the authors' religious and social concerns. Ibn Jubayr's Rihla was composed during one of the most critical periods in Islamic history in the sixth century AH, when the Islamic world was experiencing a decline in caliphal authority. This study asks whether the Rihla can be read as more than a pilgrimage-travel narrative and, if so, what kind of linguistic and political acts it performs within its historical context. Drawing on Quentin Skinner's contextualist approach, the study examines Ibn Jubayr's Rihla in relation to the political and intellectual milieu of its composition and treats the text not merely as a travel account but as a speech act embedded in the conflicts of the sixth-century Islamic world. The findings suggest that Ibn Jubayr repeatedly represents external threats, internal divisions within the Islamic world, and the condition of Muslim communities across different regions. His favorable portrayal of the Ayyubids and Almohads further indicates a sensitivity to political and religious cohesion in the Islamic world. Moreover, certain spatial and military descriptions go beyond simple observation and invite a political and strategic reading. The study concludes that the Rihla reflects concerns about the fragmentation of Islamic unity and an aspiration for greater cohesion, although demonstrating the existence of a coherent political program requires evidence beyond the text itself.

Cite this article: Kermani, A. & Zeynali, B. (2026). In Search of Lost Unity: Ibn Jubayr's Rihla and the Aspiration for the Unity of the Islamic Caliphate in the Sixth Century AH. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, *59*(1), 125-144. DOI: 10.22059/jhic.2026.411898.654641

© The Author(s).
DOI: 10.22059/jhic.2026.411898.654641

Publisher: University of Tehran Press.

پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی
دانشگاه تهران
دانشکده ادبیات و معارف اسلامی
شاپا چاپی: ۷۹۰۶-۲۲۲۸
شاپا الکترونیکی: ۵۱۱۰-۲۶۴۵

در جست‌وجوی وحدت گمشده:
رحله ابن جُبَیر و تمنّای وحدت خلافت اسلامی در سدهٔ ششم هجری

امیرحسین کرمانی[1]✉، بهمن زینلی[2]

۱. نویسندهٔ مسئول، دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، گروه تاریخ و ایرانشناسی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: amirhoseinkermani313@gmail.com

۲. دانشیار گروه تاریخ و ایرانشناسی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: b.zeynali@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۰۷
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۳/۰۸
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۰۷
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۲۹

کلید واژه‌ها:
الرِحلَه الکَنانی، ابن جُبَیر، وحدت خلافت، گسست خلافت، ایوبیان، موحّدین، کوئنتین اسکینر.

چکیده

سفرنامه‌های سده‌های میانه اسلامی، افزون بر ثبت مشاهدات جغرافیایی و فرهنگی، می‌توانند حامل بازنمایی‌هایی از نظم سیاسی و دغدغه‌های دینی و اجتماعی مؤلفان خود نیز باشند. رحله ابن جُبَیر در یکی از بحرانی‌ترین مقاطع تاریخ اسلام در سدهٔ ششم هجری و در شرایطی نگاشته شد که جهان اسلام با کاهش اقتدار نهاد خلافت مواجه بود. پرسش اصلی پژوهش آن است که آیا می‌توان رحله ابن جُبیر را فراتر از یک گزارش زیارتی – سیاحتی خواند و در این صورت، این متن چه نوع کنش زبانی و سیاسی را در زمینهٔ تاریخی خود صورت‌بندی می‌کند؟ این پژوهش با بهره‌گیری از رویکرد زمینه‌گرای کوئنتین اسکینر، رحله ابن جُبیر را در پیوند با زمینه‌های سیاسی و فکری عصر مؤلف بررسی می‌کند و متن را نه صرفاً به عنوان گزارشی از سفر، بلکه به مثابه کنشی زبانی در بستر منازعات سدهٔ ششم هجری تحلیل می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که ابن جُبیر در رحله خود به‌طور مکرر تهدیدهای بیرونی، شکاف‌های درونی جهان اسلام و وضعیت جوامع مسلمان را بازنمایی می‌کند. ستایش او از ایوبیان و موحّدین نیز حاکی از حساسیت وی نسبت به مسئله انسجام سیاسی و دینی جهان اسلام است. برخی توصیف‌های مکانی و نظامی در «الرحله» نیز کارکردی فراتر از توصیف صرف دارند و امکان خوانش سیاسی و راهبردی متن را تقویت می‌کنند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که رحله ابن جُبیر را می‌توان بازتابی از مسئلهٔ گسست وحدت و تمنای انسجام جهان اسلام در عصر مؤلف دانست، هرچند اثبات وجود یک برنامه سیاسی منسجم در پس این روایت‌ها، نیازمند شواهدی فراتر از متن موجود است.

استناد: کرمانی، امیرحسین و زینلی، بهمن (۱۴۰۵). در جست‌وجوی وحدت گمشده: رحله ابن جُبَیر و تمنّای وحدت خلافت اسلامی در سدهٔ ششم هجری. *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۵۹(۱)، ۱۲۵-۱۴۴. DOI: 10.22059/jhic.2026.411898.654641

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

DOI: 10.22059/jhic.2026.411898.654641

مقدمه

سفرنامه‌ها، به مثابه متونی میان‌رشته‌ای، افزون بر ثبت مشاهدات جغرافیایی، آیینهٔ تمام‌نمای دغدغه‌ها و بینش سیاسی مؤلفان خود هستند. ابن‌جُبَیر، ادیب اندلسی سدهٔ ششم هجری، در روزگاری می‌زیست که بحران مشروعیت سیاسی، تفرقهٔ مذهبی و افول خلافت عباسی، بنیان‌های جامعهٔ اسلامی را سست کرده بود؛ شرایطی که در شکل‌گیری افق معنایی متن او نقش داشت. رحلهٔ او، که در ظاهر گزارش سفری زیارتی–سیاحتی است، درون‌مایه‌ای از آشفتگی‌های درونی، تهدیدهای بیرونی صلیبیان و نگرانی از جریان‌های فکری انحرافی را در خود جای داده است. رحلهٔ او در پی تذکری عالمانه با اشعار تند و انتقادی علیه فلاسفه و جریان‌های باطنی، در کنار ستایش‌های معنادار او از صلاح‌الدین ایوبی و توجه ویژه به مسیرهای دریایی و دولت موحّدین می‌تواند نشانه‌ای از تلاش متن برای اتصال این دو بازوی قدرت در جهت احیای نوعی وحدت سیاسی ـ خلافتی باشد که راه برون‌رفت از این بحران را در همگرایی قدرت‌های بزرگ زمانه، خاصه موحّدین و بازگشت به نوعی تمرکزگرایی در امر خلافت می‌داند. این ویژگی‌ها، الرحله را از سطح یک سفرنامهٔ صرف فراتر می‌برد و آن را به متنی راهبردی تبدیل می‌کند که در آن، نویسنده در پی صورت‌بندی راه‌کارهایی برای برون‌رفت از بحران گسست خلافت است. از این‌رو، بازخوانی این متن در بستر بحران‌های عصر مؤلف، نه تنها به درکی عمیق‌تر از لایه‌های پنهان آن می‌انجامد، بلکه شیوه‌ای از اندیشیدن به مسئلهٔ وحدت را در سنت تاریخ اندیشهٔ اسلامی آشکار می‌سازد. از این‌رو، در متن می‌توان شیوه‌ای خاص در انتخاب مکان‌ها، زمان‌ها و نحوهٔ توصیف آنها مشاهده کرد که با دغدغه‌های سیاسی و دینی او پیوند دارد که پژوهش را به سوی خوانشی تازه راهبری می‌کند که در آن، سفر نه کنشی عبادی یا سیاحتی، بلکه عرصه‌ای برای درک پراکندگی و جست‌وجوی راه‌های برون‌رفت از آن به‌شمار می‌آید.

پرسش بنیادین پژوهش آن است که آیا می‌توان الرحله را فراتر از یک سفرنامه، به مثابه متنی واجد کنش زبانی و سیاسی تفسیر کرد؟ به‌بیانی، ابن جُبَیر در الرحله چگونه از سفرنامه‌نویسی برای بیان موضعی سیاسی و فکری در برابر بحران‌های جهان اسلام بهره گرفته است؟ این پژوهش، رحله ابن جُبَیر را به مثابه کنشی زبانی در بستر بحران‌های سیاسی و دینی سده ششم بررسی می‌کند؛ کنشی که می‌تواند دلالت‌هایی فراتر از یک گزارش‌نویسی زیارتی باشد. بر این اساس، هدف پژوهش اثبات وجود یک برنامه سیاسی منسجم نزد ابن جُبَیر نیست، بلکه بازسازی نوعی جهت‌گیری گفتمانی در متن است که به مسئلهٔ گسست وحدت دینی و سیاسی در خلافت اسلامی واکنش نشان می‌دهد. بر این مبنا فرض پژوهش آن است که:

۱. بحران در مشروعیت سیاسی و دینی جهان اسلام، نه صرفاً به عنوان بحران‌هایی داخلی، بلکه به عنوان فرصت‌هایی برای ظهور و تأسیس نظم نوین و وحدت‌بخش، به‌ویژه از طریق نقش‌آفرینی قهرمانانی چون صلاح‌الدین و جنبش‌های اصلاح‌گرا نظیر موحّدین، دیده می‌شود.

۲. ابن جُبَیر در گزارش‌های خود، با برجسته‌سازی بحران‌ها و تأکید بر جایگاه سیاسی ایوبیان و موحّدین، درصدد صورت‌بندی نوعی گفتار معطوف به همگرایی و بازیابی انسجام در جهان اسلام بوده است. از این منظر، الرحله صرفاً گزارش زیارت نبوده و ابن جُبَیر را انگیزه و تمنّایی جز زیارت معبود در دل بوده است.

روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش با الهام از رویکرد تاریخ اندیشهٔ زمینه‌گرا[1] و با اتکا به دیدگاه کوئنتین اسکینر[2] انجام می‌شود. براساس این رویکرد، متون تاریخی صرفاً مجموعه‌ای از گزاره‌های خبری یا انعکاس مستقیم واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی نیستند، بلکه نوعی کنش زبانی به شمار می‌روند که باید آن را در بستر تاریخی و فکری تولیدش فهمید. از این منظر، فهم یک متن مستلزم بازسازی زمینه‌های فکری و سیاسی‌ای است که متن در آن پدید آمده است (Skinner, 1969: 3-53). بر این اساس، رحله ابن جُبَیر نه صرفاً به عنوان یک سفرنامه زیارتی ـ سیاحتی، بلکه به مثابه متنی بررسی می‌شود که در دل بحران‌های سیاسی و دینی سدهٔ ششم نوشته شده است، پژوهش می‌کوشد با مطالعه متن رحله در پیوند با زمینه تاریخی آن، نشانه‌های نگرانی مؤلف نسبت به وضعیت جهان اسلام و گرایش او به نوعی همگرایی سیاسی و دینی را بازسازی کند. در این مسیر، نحوهٔ توصیف شهرها، بازنمایی تهدیدهای بیرونی، ارزیابی فرقه‌های رقیب، ستایش از برخی حاکمان مسلمان و تأکید بر ظرفیت‌های سیاسی و نظامی دولت‌های ایوبی و موحدی به منزلهٔ عناصر یک گفتار تاریخی مورد بررسی قرار می‌گیرد تا مشخص شود ابن جُبَیر از طریق این متن درصدد بیان چه دغدغه‌ای بوده است.

پیشینهٔ پژوهش

مطالعات مربوط به ابن‌جُبَیر و سفرنامه او را می‌توان به چند دسته طبقه‌بندی کرد. نخست، پژوهش‌هایی هستند که به بررسی ابعاد فرهنگی– اجتماعی مندرج در رحله پرداخته‌اند. این تحقیقات، عمدتاً بر توصیف و تحلیل مشاهدات ابن‌جبیر از مراکز علمی، بازارها، آداب و رسوم متمرکزند. نمونه‌هایی مانند *بازتاب مراکز آموزشی در سفرنامه ابن‌جُبَیر*[3] و یا *نمادهای تشیع در سفرنامه‌های حج مغربی و اندلسی*،[4] در این گروه قرار می‌گیرند. دستهٔ دوم، مطالعات تطبیقی هستند که سفرنامه را با دیگر آثار هم‌ژانر مقایسه می‌کنند. هدف آنها عموماً کشف شباهت‌ها و تفاوت‌های محتوایی یا سبکی است. آثاری چون *بررسی تطبیقی سفرنامه*

1. Contextual History of Ideas
2. Quentin Skinner (1940-)
۳. مظلوم، رقیه و ثنایی، حمیدرضا (۱۳۹۸). فصلنامه تاریخ و فرهنگ، ۱۰۲، ۷۷–۱۰۰.
۴. شهیدی پاک، محمدرضا (۱۳۹۹). فصلنامه دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی، ۳ (۳۲)، ۳۹–۴۶.

ناصرخسرو و ابن‌جبیر[۱] و *مطالعه تطبیقی مختصات سفرنامه حج با تکیه بر سفرنامه ابن‌جبیر و ابن مازه*،[۲] نماینده این رویکردند. دستهٔ سوم، تحقیقاتی هستند که با نگاهی تاریخی یا ادبی به ترجمه، تصحیح یا معرفی کلی اثر پرداخته‌اند. این مطالعات، عمدتاً در سطح توصیف باقی می‌مانند. با وجود ارزشمندی این تحقیقات، یک خلاء مشهود در اغلب آنها دیده می‌شود: غفلت از تحلیل متن سفرنامه به مثابهٔ یک کنش سیاسی یا بیانیه راهبردی. پژوهش‌های پیشین عموماً آنچه را که ابن‌جُبَیر آشکارا نشان داده موشکافی کرده‌اند، اما کمتر به این پرسش پرداخته‌اند که این گزارش‌ها «چرا و با چه هدفی» با این چینش و تأکید خاص در چنین زمانه‌ای ارائه شده‌اند. بنابراین وجه راهبردی پروژه وحدت طلبانهٔ احتمالی مستتر در رحله، مورد غفلت واقع شده است. این پژوهش کوشیده است تا با عبور از نگاه توصیفی صرف، متن را در بستر حل بحران‌های عصر مؤلف بازخوانی و فرضیه‌ای نو را به آزمون بگذارد.

ابن جُبَیر سفیر اَندلس

أبی الحسن محمد بن احمد بن جُبَیر کِنانی اَندَ لُسی متولد ۵۴۰ ق.–۱۱۴۵ م./ متوفی ۶۱۴ ق.– ۱۲۱۷ م، مشهور به ابن جُبَیر، از جمله کسانی است که از اندلس به مشرق عربی سفر کردند. آثاری که از او به نقل از سایرین به ما رسیده، بیشتر جنبه‌ای ادبی دارد و او را به عنوان یک ادیب معرفی می‌کند. ابنُ الخطیب از حجم آثار و تعداد آنها صحبت کرده است (ابن‌الخطیب، ۱۴۲۴: ج ۲: ۱۴۸). همچنین بخشی دیگر از اشعار ابن جُبَیر را مَقّری، ادیب تِلمَسانی، ثبت کرده و برخی دیگر از آن از طریق رحلهٔ او به ما رسیده است. به دلیل توجه به ادبیات، ابن جبیر در آن فن به بالاترین درجه رسید و در هنر شعر و نویسندگی سرآمد شد (مَقّری، ۱۴۱۹: ج ۲: ۳۸۲). او خیلی زود، همچون پدرش، در کسوت دبیری حاکم غرناطه (از دودمان موحدون) به خدمت پرداخت (کراچکوفسکی، ۱۳۷۹: ۲۴۱). وی در سفرش به دمشق از اکابر فقهای شافعی زمان چون ابن عَساکِر دِمَشقی و استاد وی ابن اَبی عَصرون اجازه روایت دریافت کرد (همان: ۳۸۳). ابنُ‌الخَطیب از دیوان اشعار او و از دیگر آثارش زیر عناوین «*نتیجهٔ وَجدِ الجَوانِح فی تأبین القرین الصالح*» و «*نظمُ الجُمان فی التَشکی مِن اخوان الزَّمان*» و «*ترسیل بدیع، و حِکَمُ مُستَجادهٔ*» و الرحله یاد کرده است (رضا، ۱۳۹۹: ج ۳: ۲۰۶).

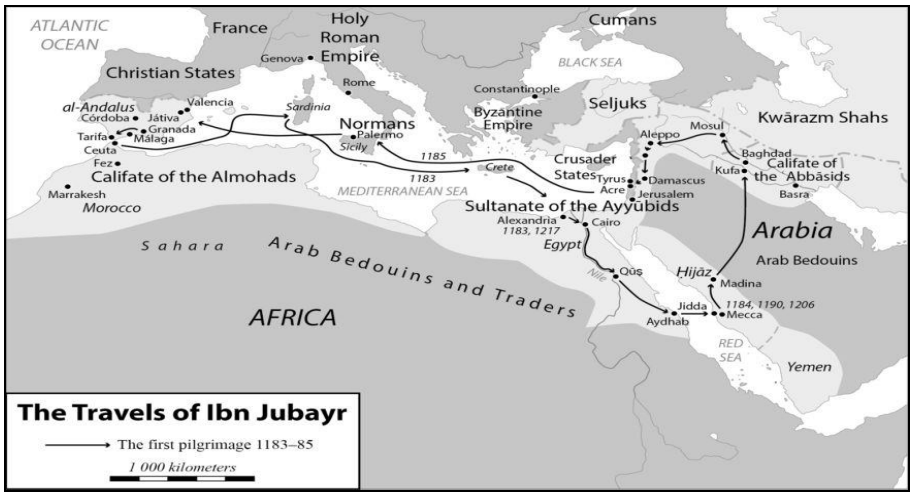
وی مجموعاً سه سفر به مشرق داشته است که سفر اول با هدف اقامهٔ حج صورت گرفت. مَقّری بر آن است که کفاره شرب خمر، انگیزهٔ نخستین سفر حج او را از سال ۵۷۸ ق./۱۱۸۱ م. تا ۵۸۰ ق./۱۱۸۴ م. ایجاب کرده است (مَقّری، ۱۴۱۹: ج ۲: ۳۸۵) یادداشت‌های روزانه سفر اول او با نام *رسالهٔ الإعتبار الناسک فی ذکر الآثار الکریمهٔ و المناسک* بوده و نام دیگر کتاب *رحلهٔ الکنانی* منتسب به نام قبیله او بوده است (کراچکوفسکی، ۱۳۷۹: ۲۴۲) انگیزهٔ

۱. قلی‌تبار، مرضیه و کارگر، الهه؛ کنفرانس بین المللی شرق شناسی، تاریخ وادبیات پارسی.
۲. عباس زاده، فاضل و ودود ولی‌زاده، ساربان (۱۴۰۱). فصلنامه مطالعات ادبیات تطبیقی، ۶۱، ۳۸–۵۲.

آغاز سفر دوم هنگامی ایجاد شد که خبر فتح اورشلیم پخش شد. سفر سوم را پس از مرگ همسرش (۶۰۲ ق./ ۱۱۹۷ م.) آغاز کرد و سرانجام در اسکندریه درگذشت (ابن‌الخطیب، ۱۴۲۴: ج ۲: ۱۴۷).

اهمیت مسیر حرکت و بازگشت ابن جُبَیر

مسیر نخستین سفر وی، با تکیه بر اشارات دقیق و تاریخ‌های مشخّص، به‌خوبی قابل ردیابی است (ن.ک: کراچکوفسکی، ۱۳۷۹: ۲۴۲) با ارزیابی مسیر حرکت ابن جُبَیر برمی‌آید که بازدید از حرمین الشّریفین، به جهت زیارت مهد اسلام دلیل مناسبی برای آغاز سفر بود. عراق دیار خلفای اسلام بود و مصر و شام به جهت برخورداری از ارض مقدس و مضاف بر آن در این زمان تنها سنگر اسلام و خلافت اسلامی در برابر خطر صلیبیان بود. با بررسی حوادث سه سال بعد از بازگشت ابن جُبَیر، شاهد یکی از صحنه‌سازترین وقایع تاریخ اسلام هستیم: آغاز جنگ سوم صلیبی و پیروزی ایوبیان در نبرد حطّین. پس از این پیروزی، شهرهای اسلامی در شام باز پس گرفته شد و سرانجام بیت‌المَقدِس در ۵۸۳ ق./ ۱۱۸۷ م. از سلطهٔ صلیبیان آزاد شد (ابن‌اثیر، بی‌تا: ج ۲۳: ۱۰۰–۱۰۴؛ عودی و رضایی، ۱۳۸۶: ج ۱۳: ۵۶۴).



گسست وحدت سیاسی در خلافت اسلامی

سدهٔ ششم یکی از پر حادثه‌ترین و پیچیده‌ترین سده‌های تاریخ اسلام است. اهمیت این دوره برای پژوهش حاضر در آن است که رحله ابن جُبَیر و انتساب تمنای وحدت خلافت به وی، در بستر وقوع حوادثی است که گسستگی امر خلافت و گسترش رقابت‌های سیاسی و مذهبی در محور تضارب قدرت میان سه خلافت بزرگ اسلامی، عباسیان،

فاطمیان و موحّدین، به عنوان اولین نشانهٔ گسست وحدت در آن دوره آشکار بود و مقدّر بود سرنوشت دین و دولت اسلامی با صحنه‌گردانی ایشان تعیین شود. افزون بر این، منازعات داخلی نیز به تضعیف انسجام سیاسی جهان اسلام دامن زد و در برخی موارد، زمینه را برای مداخله یا بهره‌برداری قدرت‌های خارجی فراهم کرد (برای نمونه، ن.ک.: ابن‌اثیر، بی‌تا: ج ۲۲: ۶۷، ۱۰۷، ۱۰۸). اگر به این موارد موج دوم و سوم حملات صلیبیان را بیفزاییم، در می‌یابیم که وضعیت دین و دولت اسلامی در مرحلهٔ بسیار بغرنجی قرار گرفته بود.

الف) عباسیان و فاطمیان

تضعیف اقتدار عباسیان به پراکندگی قدرت سیاسی و منازعهٔ دینی با افزایش نقش بازیگران محلی انجامیده بود و فاطمیان بر سر رهبری کل جهان اسلام با عباسیان در افتاده بودند؛ به‌طوری‌که تشویق ابوحامد غزالی به تألیف کتاب *فضایح الباطنیه*، تلاش آشکار عباسیان برای غلبه بر فاطمیان بود (ن.ک: تقوی، ۱۳۸۵: ۴۷–۶۴). در این میان، فرقه‌گرایی و برخورد خلفای رقیب، نگرانی اصلی جهان اسلام بود و سبب گشت که معارضه‌های قدیمی در سرحدات اسلام به فراموشی سپرده شود (لوئیس، ۱۳۷۴: ۳۳).

ب) ایوبیان و بازآرایی نظم سیاسی جهان اسلام

با برآمدن صلاح‌الدین ایوبی از سال ۵۶۶ ق./ ۱۱۷۰ م. مرحلهٔ تازه‌ای از مواجهه با صلیبیان آغاز شد که در آن، جنگ با دشمن بیرونی در کنار رقابت‌های درونی جهان اسلام ادامه یافت. سلطان ایوبی بعد از پیروزی حطّین، مشغول تصرف نوار دریایی مدیترانه بود؛ اگر وی نفوذ خود را تا شهر صور ادامه می‌داد، می‌توانست مانع از ورود صلیبیان از جزیره کرت به بندر صور و مانع از تقویت قوای صلیبی شود، اما با وجود این فرصت، او از ادامهٔ این روند منصرف شد؛ زیرا سلطان فکر خود را روی رقبای مسلمانش متمرکز کرده بود و تا آنها تسلیم نمی‌شدند، امکانی برای یک جنگ تمام‌عیار با فرنگیان وجود نداشت (مایر، ۱۳۷۱: ۱۵۰). بنابراین به نظر نمی رسدکه بیرون راندن مسیحیان دغدغهٔ جدی‌ای برای سلاطین مسلمان بوده باشد؛ به ظن ما ضعف عباسیان، رقابت فاطمیان در امر خلافت و فشار صلیبیان را تنها سلحشوری نظامی در کنار تعصب دینی می‌توانست جبران کند که هر دو جزو ویژگی‌های اصلی صلاح‌الدین بود. از این‌رو، تثبیت مشروعیت سیاسی سلاطین مسلمان به تداوم جنگ‌های صلیبی وابسته بود نه با فیصله یافتن آن.

ج) ایّوبیان و موحّدین

موحّدین در دورانی پدید آمدند که جهان اسلام شاهد پیشروی اروپاییان به سوی آن بود و در مشرق، امارت‌های سلجوقیان و دستگاه فاطمیان در رویارویی با این خطر ناکام مانده بودند (عمر موسی، ۱۳۸۱: ۳۵) و وضعیت شرق و غرب اندلس با آغاز حملهٔ پرتغال در سال ۵۸۵ ق./ ۱۱۸۹ م، بحرانی شده بود (عنان، ۱۳۷۰: ج ۲: ۱۳۴). از مناسبات

میان ایوبیان و موحّدین، نامه نگاری‌های سیاسی میان صلاح‌الدین و خلیفه یعقوب المنصور است که در سال ۵۸۶ ق./ ۱۱۹۰ م، از سوی وزیرش به دربار موحدی اعزام شد. در این نامه سلطان از ابویوسف خواسته بود که بخشی از ناوگان خود را به صِقلیه بفرستد. اما خلیفه به صلاح‌الدین پاسخ صریح نداد (عنان، ۱۳۷۰: ج ۴: ۱۴۲). صلاح‌الدین بار دیگر از سوی خود سفیری نزد خلیفهٔ موحدی فرستاد که از این سفارت نیز چیزی عاید صلاح‌الدین نشد (همان: ۱۴۳). محتوای مراسلات فی فی‌مابین را المَقّری و ابوشامه المَقدِسی و عزّالدین ابن اثیر ضبط کرده‌اند، اما گزارش ابوشامه مَقدِسی از وثوق بالاتری برخوردار است؛ زیرا موفق شده اصل نامه را ببیند و آن را دقیقاً رونویسی کند (ابوشامه، ۱۴۱۸: ج ۴: ۱۹۰–۱۹۴).

گسست دیانت در رحلهٔ الکَنانی

سفرنامه ابن جُبَیر سه میدان منازعه دینی در جهان اسلام را بازتاب می‌دهد: رواج اندیشه فلاسفه، نزاع با جریان‌های باطنی و مواجهه با صلیبیان. این سه حوزه را باید به عنوان بازتاب وضعیتِ از پیش متکثر نظم دینی در جهان اسلام تحلیل کرد، نه به عنوان عوامل تولیدکننده آن گسست.

الف) رواج اندیشهٔ فیلسوفان نوافلاطونی

مخالفت با فیلسوفان به صورت شعر در اشعار ابن جبیر آمده که مقّری آن را ضبط نموده است. از این‌رو، یکی از جنبه‌های مثبت موحّدین که مورد تمجید ابن جُبَیر قرار گرفته و موجب شده تا موحّدین حلقه گمشدهٔ این وحدت تصویر شوند، رویکرد فلسفه ستیزی موحّدین است، چنانکه مواجهه ابویوسف المنصور با ابن رشد و دستور به سوزانیدن کتب فلسفی که در منابع ذکر شده را می‌توان نمونه‌ای برای آن دانست (التمیمی مراکشی، ۱۴۲۶: ۲۲۵). گسترش علم کلام اشعری تا حد زیادی از نفوذ عقل‌گرایی فلسفی در جهان اسلام جلوگیری‌کرد و یک سده پیش، چهره‌ای که مأموریت مقابله با فیلسوفان به او نسبت داده شد، امام محمد غزالی بود (نصر، ۱۳۹۳: ۳۳۶) که واکنش مهارگرایانه سنت‌گرایی در برابر فلسفه یونان، در حملات غزالی به نوافلاطونیان مسلمان، به‌ویژه فارابی و ابن‌سینا، آشکار شده بود (فخری، ۱۳۹۷: ۲۳۹) که در دنبالهٔ آن، بازتاب همین فضای مجادله‌آمیز در نوشته‌های ابن جُبَیر نیز در ذمّ فارابی و ابن‌سینا، مورد توجه قرار گرفته است که نمونه آن را در شعر زیر می‌توان دید (مقّری، ۱۴۱۹: ج ۲: ۳۸۵):

۱. قد ظهرت فی عصرنا فرقةٌ ظهورها شؤمٌ علی العَصر
لا تقتدی فی الدین إلا بما سنّ ابن سینا وأبونَصر
۲. یا وحشة الإسلام من فرقةٍ شاغلةٍ أنفسها بالسّفه
قد نبذت دین الهدی خلفها وادّعت الحکمة والفلسفه
۳. ضلّت بأفعالها الشنیعه طائفةٌ عن هدی الشّریعه لیست تری فاعلا حکیما یفعل شیئاً سوی الطبیعه

ب) خطر فرقهٔ اسماعیلیه

آفت تفکر اسماعیلیان برای دین موضوعی است که پیش از ابن جُبَیر نیز علمایی چون غزالی و ابوالفرج ابنِ الجَوزی (۵۹۷-۵۱۱ ق./ ۱۱۱۷-۱۲۰۱ م.) بدان پرداخته بودند اما جبهه‌ای که غزالی در برابر باطنیه گشوده بود بیشتر از جنبه سیاسی بود تا دینی (فاخوری، ۱۳۹۳: ۵۴۲) یک سده بعد از آنان ابن جُبَیر نیز در گزارش سیاحت خود از شام، ذیل ذکر سه شهر بُزاعه، حلب و دمشق، از آفت اسماعیلیه یاد می‌کند. وی جنبش‌های آنان را هم مایه دردسر می‌داند و هم عقایدشان را به الحاد وصف می‌کند: اسماعیلیان بُزاعه را با عنوان «ملحدان اسماعیلی» (ابن جُبَیر، ۱۳۷۰: ۳۰۷)؛ اسماعیلیان جبل لبنان را «فرقه‌ای که از اسلام روی برتافته و یکی از آدمیان را خدای پنداشته»(ابن جُبَیر، ۱۳۷۰: ۳۱۳) و شیعیان دمشق را رافضی دانسته و به‌طور خاص نصیریان را «کافر» معرفی می‌کند (ابن جُبَیر، ۱۳۷۰: ۳۴۱).

ج) خطر صلیبیان

جنگ‌های صلیبی که با هدف آزادسازی بیت‌المقدس و دیگر اماکن مسیحی در فلسطین و نیز ایجاد دولت‌های صلیبی صورت گرفت (عودی، ۱۳۹۳: ج ۱۱: ۱۵۹)، آسیب‌های جدی برای جهان اسلام در پی داشت که در الرحله به آفات آن اشاره شده است. ابن جُبَیر در ضمن مشاهدات خود، روایت‌هایی از مصائب مسلمانان ساکن در قلمرو مسیحیت دارد که دالّ بر وضعیت خطیر حاکمیت اسلامی در مرزها بود (ابن جُبَیر، ۱۳۷۰: ۳۱۴). او از محاصرهٔ دژ کرکوک (ابن جُبَیر، ۱۳۷۰: ۳۵۰) و دژ کَرَک (همان، ۳۶۰، ۳۶۳) به تفصیل یاد می‌کند. در ذکر شهر عَکّا و دژ تَبنین که با غلبهٔ مسیحیان، به اخذ عوارض گمرکی از مسلمانان می‌پرداختند ناخرسندی راوی مشهود است (همان، ۱۳۷۰: ۳۶۶)؛ زیرا مساجد آن به کلیسا تبدیل شده بود و صدای ناقوس از صومعه‌ها شنیده می‌شد (همان: ۳۶۹). ابن جُبَیر همچنین به آوارگی مسلمانانی اشاره دارد که در خلال جنگ‌های صلیبی در شهر صور و عَکّا ساکن بودند و با محاصرهٔ صلیبیان، وادار به ترک آنجا شدند (همان: ۳۷۳).

صورت‌بندی وحدت در خلافت: فرضیه مستتر در رحلهٔ الکَنانی

مسئله اصلی آن است که ابن جُبَیر وضعیت جهان اسلام را چگونه صورت‌بندی می‌کند و این صورت‌بندی از چه طریق به نگرش او نسبت به بحران‌های درونی و بیرونی زمانه پیوند می‌خورد. پاسخ به این پرسش‌ها مستلزم آن است که متن هم از حیث تحلیل معنایی و هم از حیث الگوهای تکرارشونده بررسی شود.

بررسی گفتمانی و معنایی: تحلیل کیفی

الف) صورت‌بندی نظم سیاسی در الرحله

یکی از صریح‌ترین مواضع سیاسی ابن جُبَیر در الرحله، امید او به گسترش نفوذ موحّدین در سرزمین‌های شرقی است؛ ابن جُبَیر از رخدادی یاد می‌کند که آن را «الدَعوَةُ المؤمنیهٔ الموحدیهٔ» می‌نامد (ابن جُبَیر، بی‌تا: ۵۶). کاربرد این تعبیر نشان می‌دهد که او نام‌گذاری سیاسی را با بار مشروعیت‌بخشی به کار می‌گیرد، نه صرفاً به عنوان اشاره به یک دولت. در ادامه می‌گوید که مردم سرزمین مصر و اسکندریه وقوع این امر و تصرف آن بلاد و جهانداریِ موحّدین را منتسب به وقوع حوادثی ساخته‌اند که از قضا یکی از آنان محقق گشته و مردم در انتظار حادثه دوم‌اند:

«ومن عجیب ما شاهدناه فی أمر الدعوهٔ المؤمنیهٔ الموحدیهٔ وانتشار کلمتها بهذه البلاد واستشعار أهلها لملکتها أن أکثر اهللها ..... وکان من الاتفاق العجیب أن وقع التمثال الناظر إلی المشرق فتلا وقوعه استیلاء الغز علی الددولهٔ العبیدیهٔ وتملکهم دیار مصر وسائر البلاد[1]» (ابن جُبَیر، بی تا:۵۶)

ابن جُبَیر در مواضع مختلف موحدین را نیرویی تصویر می‌کند که می‌توانند بدعت‌ها را بزدایند و نظم دینی جهان اسلام را احیا کنند و مردم را در آرزوی سقوط مشرق به دست موحّدین توصیف می‌کند. این گزارش لحن پیش‌گویانه و نمادین دارد و نشان می‌دهد که ابن جُبَیر استیلای موحّدین را در افق یک تحول سیاسی بزرگ، قریب الوقوع می‌دید. همچنین از اطلاع خلیفهٔ موحدی نسبت به اشتیاق مردم مصر و واعظین شهر بر آن دیار می‌نویسد:

«ولم یبق إلا الکائنهٔ السعیدهٔ من تملک الموحدین لهذه البلاد ... بین یدی سیدنا أمیر المؤمنین أعلی الله أمره وهو یترقب ذلک الیوم ارتقاب یوم السعادهٔ وینتظره انتظار الفرج بالصبر الذی هو عبادهٔ والله عز وجل یبسطها من کلمهٔ ویعلیها من دعوهٔ إنه علی ما یشاء قدیر»[2] (ابن جُبَیر، بی تا: ۵۷).

در این قطعه، ابن جُبَیر با استفاده از زبانی آینده‌محور، موحدین را به عنوان رخداد سعادت‌آمیز در شرف تحقق صورت‌بندی می‌کند؛ چنانکه تصرف سیاسی موحدین در قلمرو اسلامی در سطح یک امر محتوم و مبارک بازنمایی می‌شود. این نوع بیان، موحدین را در مقام تحقق «أمر الله الحق» و «دعوت الصدق» قرار می‌دهد؛ در همین چارچوب، ارجاع به «أمیر المؤمنین» و تصویر انتظار جمعی برای «یوم السعادهٔ» نشان می‌دهد که موحدین در ذهنیت سیاسی ابن جُبَیر، به مثابه کانونی برای بازسازی انسجام جهان اسلام عمل می‌کند. با پذیرش گفتار ابن جُبیر از قصد خلیفهٔ موحدی برای یکپارچه سازی جهان اسلام، دلیل عدم همکاری منصور موحدی در پاسخ به مراسلات سلطان ایوبی، برای مقابله با صلیبیان روشن می‌گردد. ارجاع مکرر او به غلبهٔ محتمل موحّدین بر سرزمین‌های شرقی، همراه با نقل باورهای عمومی نشان می‌دهد که قدرت موحدی در متن الرحله در قالب یک افق تحقق‌پذیر آینده بازنمایی می‌شود.

---

۱. برای ترجمه متن ن.ک: (ابن جُبَیر، ۱۳۷۰: ۱۱۵)

۲. برای ترجمه متن ن.ک: (ابن جُبَیر، ۱۳۷۰: ۱۱۵)

در چنین صورت‌بندی امکان بازسازی این گزاره فراهم می‌شود که در افق معنایی الرحله، گرایش به نوعی وحدت سیاسی–دینی، در قالب انتظار برای غلبه نیرویی واحد و اصلاح‌گر وجود دارد. در قطعه ذیل، ابن جُبَیر با ایجاد تقابل میان شرق و غرب جهان اسلام، مرزهای مشروعیت دینی را بازتعریف می‌کند:

> إنه لا إسلام إلا ببلادِ المغرب لأنهم على جادة واضحة لابنيات لها. وما سوى ذلک مما بهذه الجهات المشرقية فأهواء وبدع وفرق ضالة وشيع إلا من عصم الله عز وجل من أهلها كما إنه لاعدل ولا حق ولا دين على وجه‌ها إلا عند الموحدين فهم آخر أئمة العدل فی الزمان. وفی كل سواهم من الملوک فی هذا الأوان فعلى غير الطريقة يعشرون[1] (ابن جُبَیر، بی تا: ۵۶).

در آغاز این قطعه، ابن جُبَیر شرق اسلامی را به سطحی آکنده از بدعت، انحراف و فقدان نظم دینی فرو کاسته و در مقابل در گزاره کلیدی «لا عدل ولا حق ولا دين... إلا عند الموحّدين»، موحّدین را به تنها حاملان عدالت، حق و دین در جهان اسلام تبدیل می‌کند. این تقابل، صرفاً یک توصیف جغرافیایی نیست، بلکه یک صورت‌بندی سیاسی است که در این چارچوب، مشروعیت دینی از نواحی شرقی سلب شده و در دولت موحّدی متمرکز می‌شود. عبارت «هم آخر أئمة العدل فی الزمان»، موحدین را نه یک قدرت منطقه‌ای، بلکه آخرین حلقهٔ تاریخی عدالت در امت اسلام معرفی می‌کند و همهٔ دولت‌های غیرموحدی را در مقام حاکمان غیرشرعی قرار می‌دهد. در «توصیف وضعیت حج» به یک صورت‌بندی سیاسی می‌رسد، و عبارت «بِسیوف الموحدین» در متن او به عنوان ابزار رفع بدعت و بازگرداندن نظم دینی ظاهر می‌شود:

> فراكب هذا السبيل راكب خطر ومعتسف غرر ... فكيف وبيت الله الآن بأيدی أقوام قد اتخذوه معيشة حرام وجعلوه سببا إلى استلاب الأموال .... تلافاها الله عن قريب بتطيهر يرفع هذه البدع المجحفة عن المسلمين بسيوف الموحدين أنصار الدين وحزب الله أولى الحق والصدق والذابين عن حرم الله والغائرون[2] (ابن جُبَیر، بی تا: ۵۵).

ابن جُبَیر، بحران حج را صرفاً اخلاقی نمی‌بیند، بلکه آن را به مسئله حکمرانی بر مکان مقدس پیوند می‌زند و امکان خوانش سیاسی از آن را پیش می‌کشد، هرچند این خوانش نیازمند احتیاط است، اما وی نشان می‌دهد کنترل حرم به یک منبع نامشروع اقتصادی برای متولیان آن تبدیل شده بود.

---

۱. برای ترجمه متن ن.ک: (ابن جبیر، ۱۳۷۰: ۱۱۴)

۲. برای ترجمه متن ن.ک: (ابن جُبَیر، ۱۳۷۰: ۱۱۴)

ب) ملاحظات جغرافیایی قدرت

یکی از نکات مسطور در یادداشت‌های ابن جُبَیر که نوشتهٔ او را از سیاحت صرف فراتر می‌برد، ارائهٔ گزارش‌های راهبردی از وضعیت استقرار سرزمین‌های مسیحی‌نشین است. او از حاکمان شهر و سپاه آنان، موقعیت برج و باروهای دشمن و شیوه‌های دفاعی، جهات دریایی و خشکی قابل نفوذ به شهر مورد نظرگزارش می‌دهد. همچنین، مدح سلطان ایوبی با سه خصلت «حِلم»، «کَرَم رشیدی» و «عدل عمری» (ابن جُبَیر، ۱۳۷۰: ۳۶۰–۳۶۱)، امکان شنیده شدن سخن او نزد سلطان را فراهم می‌کرد. از جمله نمونه‌هایی که می‌تواند مدعای سیاسی بودن گزارش‌های ابن جُبَیر را نشان دهد اخباری است که ذیل شهر صور و بیابان طبریّه ارائه می‌کند:

> بیابان طبریّه به سبب سهولت راه، معبر کاروان‌هایی است که از دمشق می‌آیند اما کاروان‌هایی که از طریق تَبنین می‌گذرند به سبب گل آلودگی از استر استفاده می‌کنند ...کوه طور نزدیک بیابان طبریّه است و بین عکّا و بیت المَقدِس سه روز راه، و بین دمشق تا صور هشت روز راه است و این شهر (صور) بین سمت مغرب و قبله از عکا به سوی اسکندریه قرار دارد که خداوند به چیرگی و عزت خود آن را به مسلمانان بازگرداند (ابن جُبَیر، ۱۳۷۰: ۳۷۶).

صلاح‌الدین در نبرد حطّین، با محاصرهٔ قلعهٔ طبریه، مسیحیان را به ترک منطقهٔ صفوریه مجبور کرد؛ آنان را از دسترسی به دریاچهٔ طبریه محروم ساخت و به منطقه‌ای با زمین‌های خشک کشانید (شاندور، ۱۳۶۹: ۲۵۱؛ مایر، ۱۳۷۱: ۱۵۶). در ذکر شهر پالرمو میل و آرزوی زمانه‌اش را چنین می‌نویسد:

«زود باشد که خداوند، توسنِ روزگار را با اهل این جزیره رام کند و این سرزمین را دگرباره دارِ ایمان و سرای قرار اسلام سازد» (ابن جُبَیر، ۱۳۷۰: ۴۰۵).

در ذکر شیوهٔ دفاعی شهر اُطرابُنش در سیسیل می‌نویسد:

«در شمال شرق شهر کوهی است بزرگ و در قله آن سنگر و دژی از آن رومیان است و بین آن دژ و کوه پلی بسته‌اند و به آن سوی پل شهری بزرگ متعلق به رومیان پیوسته است، خداوند آن را نصیب مسلمانان سازد» (ابن جُبَیر، ۱۳۷۰: ۴۰۸ و ۴۰۹).

از روایت او دربارهٔ دشواری زیست مسلمانانی که تحت شرایط ذمّه در دیار کفر زندگی می‌کردند، درمی‌یابیم که مشاهدهٔ این اوضاع، قلوب انسان‌هایی همچون ابن‌جبیر را عمیقاً متألم می‌ساخته است:

> ما در مدت اقامت خود در این شهر (اُطرابنش[۱])، از سوء احوال مردم این جزیره، در زیر حاکمیت خاج پرستان[۲] چیزها دیدیدم از ذلّت و بیچارگی و زندگی زیر تعهد ذمی بودن و سختگیری و خشونت آن شاه مزوّر با حادثه

۱. شهر تراپانی امروز واقع در ایتالیا

۲. به معنی صلیب پرستان که منظور مسیحیان‌اند که به تثلیث قائل‌اند.

سازی های ناگهان که موجب فریفته شدن هر کس از دین و ایمان و اغوای زنان و فرزندان ایـن سـامان اسـت (ابن جُبَیر، ۱۳۷۰: ۴۱۴).

ابن‌جبیر در جای‌جای *رحله*، در ذکر مشاهدات خود از سرزمین مصر، از هر فرصتی برای تمجید سلطان مصر استفاده می‌کند و آن را به دعای «منزه است آن که وی را چون نامش مایه صلاح دین خویش قرار داد» ثنا می‌گوید (ابن‌جبیر، ۱۳۷۰: ۸۱) همچنین اشعاری در مدح سلطان ایوبی دارد که مَقّری آنها را ثبت کرده است (ن.ک.: مَقّری، ۱۴۱۹: ج ۲: ۱۸۳). اموری مانند اهتمام سلطان به نسخ و تأدیهٔ عوارض راهداری که موجب تکلف حاجیان بوده (ابن جُبَیر، ۱۳۷۰: ۸۸، ۸۹، ۱۱۳)، اعمال خیری چون اطعام رهگذران بی‌توشه (ابن جُبَیر، ۱۳۷۰: ۷۳)، ایجاد مدارس برای طالبان علم و اهل اعتکاف (ابن جُبَیر، ۱۳۷۰: ۷۲) و پایگاه او در دفاع از دین و ایمان، چنان است که به شمار نگنجد (همان: ۷۴). ابن‌جبیر مسلمانان را مخاطب قرار می‌دهد و می‌گوید که سرزمین شما به فضل اسلام شریف گشته است (ابن جُبَیر، ۱۳۷۰: ۳۵۱). او شرافت سرزمین اسلامی را با یادآوری مهمان‌نوازی (همان: ۳۴۹)، امکانات رفاهی برای کسب علم (همان: ۳۴۸) و اعمال نیک سلاطین عادلی همچون نورالدین زنگی و صلاح‌الدین برجسته می‌کند (همان: ۳۴۸)، تا شاید مسلمانان در وحدتی یک‌کلمه گرد آیند.

ج) توجه به فضائل معنوی شهرها

او با یادآوری زیبایی‌های شهرهای شام و با بهره‌گیری از ایجاز در نثر، فراوانی نظم و توسل به شعر، گوشزد می‌کند که مقتضای زمانهٔ ما یادآوری زیبایی‌ها و نعمت‌هایی است که خداوند به این سرزمین‌ها ارزانی داشته است: از آب‌وهوای دلپذیر آن تا معماری شگرف مساجد، و از تنوع بازارها تا عدالت سلطان. چنین به نظر می‌آید که وی با اشارات مکرر به فضایل معنوی شهرهای اسلامی، به سبب وجود مشاهد و مزارات انبیای سلف (ابن جُبَیر، ۱۳۷۰: ۳۳۶–۳۳۷)، در پی آن است که میراث معنوی شهرهای اسلامی را به مسلمانان یادآوری کند و پاسداری از آن را امری ضروری بنمایاند. شعری که او در مدح دمشق سروده و مقری آن را ضبط کرده است، نمونه‌ای گویا از این رویکرد به شمار می‌آید (مقری، ۱۴۱۹: ج ۲: ۳۸۹).

با وجود چنین زمینه‌های اجتماعی گسترده‌ای، پذیرش این استدلال که ابن‌جبیر صرفاً به قصد ادای کفارهٔ معصیت به حج رفته باشد، سست و دور از ذهن می‌نماید. زمینه‌ها و چالش‌های یادشده برای برانگیختن اندیشه‌های عالمی ادیب چون ابن‌جبیر کافی بود تا رسالت خود را به عنوان فقیه و ادیب زمانه ایفا کند. اگر بپذیریم که هدف از حج نخست، کفارهٔ گناه بوده است، در این صورت سفرهای دوم و سوم با چه توجیهی انجام شده‌اند؟ آن هم در زمانی که خبر مهم تسخیر بیت‌المقدس به او رسیده بود؟ بنابراین آنچه ایجاباً ضرورت اتحاد را برای صاحب الرحله ناگزیر می‌ساخت، وجود همان آفت‌هایی بود که برشمردیم. همچنین از مجموع گزارش ابن جُبَیر برمی‌آید که وی با در نظر گرفتن فرصت‌های زمانهٔ خود به بازسازی «وضع موجود» می‌اندیشید. به بیان دیگر، او راه اصلاح جامعه اسلامی را نه در بازگشت به گذشته،

بلکه در بهره‌گیری از ظرفیت‌های موجود می‌دید و تبلور این ظرفیت‌ها را در سلطان ایوبی و دولت موحّدین جست‌وجو می‌کرد.

بررسی الگوهای تکرار شونده: تحلیل کمّی

منظور از تحلیل کمی توجه به الگوهای تکرار شونده‌ای است که نشان می‌دهد گرایش ابن‌جبیر به انسجام مذهبی–سیاسی جهان اسلام بدست قدرت‌های ایوبی و موحدی، تصادفی نبوده است. این جداول به معنای تقلیل متن به داده‌های آماری نیستند، بلکه برای نشان دادن توزیع الگوهای گفتمانی در بازنمایی قدرت‌های سیاسی در *الرحله* ارائه شده‌اند. در این بخش، منظور از ارجاعات، استناد به صفحات نسخه عربی رحله ابن‌جبیر است.

الف) گروه قدرت: ایوبیان

نوع واکنش زبانی	نمونه در متن اصلی	ارجاعات
مشروعیت بخشی به صلاح‌الدین	۱. لولا ما تلافی الله به المسلمین فی هذه الجهات بصلاح الدین...» ۲. إلا صلاح الدین صاحب الشام ودیار مصر المشتهر الفضل والعدل فهذا اسم وافق مسماه ولفظ طابق معناه...»	۵۴ ۲۱۶
تمجید از عدالت و دیانت سلطان	السلطان العادل صلاح الدین...» الملک العادل صلاح الدین...»	۳۰، ۳۱، ۳۸ ۳۹، ۵۵، ۵۶ ۸۰ ۲۵، ۲۵۷
محبوبیت اجتماعی صلاح الدین	۱. وعند ذکر صلاح الدین بالدعاء تخفق الألسنة بالتأمین علیه من کل مکان...» ۲. ارتفعت أصوات الطائفین بالتأمین...» ۳. ألقی علیه من محبة الناس...»	۷۳ ۸۰ ۸۰
احیاگر دولت عباسی و خلافت	لمحیی دولته أبی المظفر یوسف بن أیوب.	۲۵
مدح اصلاحات اداری و مالی	۱. الوظائف المکوسیة آلتی کانت قبل الیوم آلتی ذکرنا رفع صلاح الدین لها...» ۲. هذا السلطان الذی سن هذه السنن المحمودة و رسم هذه الرسوم الکریمة...» ۳. ومن مفاخر هذا السلطان إزالته رسم المکس...»	۴۵ ۱۶ ۳۰

ایوبیان در حوزه‌هایی چون عدالت، اصلاحات اداری و مالی، حمایت از شعائر دینی، احیای خلافت عباسی و مقبولیت اجتماعی ظاهر می‌شوند. کاربرد مکرر تعابیری چون «السلطان العادل» و «الملک العادل» نشان می‌دهد که عدالت، مهم‌ترین مؤلفه در بازنمایی قدرت ایوبی نزد ابن‌جبیر است. عنوان «السلطان العادل» و «الملک العادل» صرفاً

یک لقب رسمی نیست، بلکه حاکی از آن است که مشروعیت ایوبیان بر اصلاح نظم دینی و اجتماعی استوار بوده است. رابطهٔ میان قدرت سیاسی و جامعه از طریق مردم بازنمایی می‌شود، استقبال عمومی مردم و هم‌صدایی آنان در دعا، مؤید مشروعیت اجتماعی و آیینی سلطان است که در صحنه‌های نماز جمعه، پس از ذکر نام صلاح‌الدین، واکنش جمعی «تأمین» (آمین گفتن) به صورت گسترده رخ می‌دهد.

ب) گروه قدرت: موحدین

نوع واکنش زبانی	نمونه در متن اصلی	ارجاعات
مشروعیت سیاسی–دینی	أنصارُ الدین، حزبُ الله، أولیِ الحقِ والصدق، الذابین عن حرم الله...»	۵۵
بدعت‌زدایی از دین خدا با تیغ موحدین	تلافاها الله عن قریب بتطیهر یرفع هذه البدع المجحفهٔ عن المسلمین بسیوف الموحدین ...»	۵۵
موحدین مرجع نهایی عدالت/ نفی عدالت از سایر بلاد	۱. لا عدل ولا حق ولا دین .... إلا عند الموحدین ...» ۲. هم آخر أئمهٔ العدل فی هذا الزمان ...»	۵۶ ۵۶
نشانه‌شناسی پیشگویانه از تفوق موحدین بر سرزمین‌های شرقی	یرون أن حدوث‌ها یاذان باستیلاء الموحدین علیها وعلی الجهات الشرقیهٔ ...»	۲۸
قدسی‌سازی دعوت موحدین	۱. ولم یبق إلا الکائنهٔ السعیدهٔ من تملک الموحدین لهذه البلاد ... والله یبسطها من کلمهٔ ویعلیها من دعوهٔ ...» ۲. من عجیب ما شاهدناه فی أمر الدعوهٔ المؤمنیهٔ الموحدیهٔ وانتشار کلمتها بهذه البلاد ...»	۵۷ ۵۶

بازنمایی موحدین در *الرحله*، از الگوی گفتمانی نسبتاً منسجمی پیروی می‌کند. موحدین در افق معنایی مؤلف، نه صرفاً یک دولت، بلکه حاملان نظم مطلوب دینی و سیاسی تلقی می‌شوند، به‌ویژه پیوند میان «رفع البدع» و «بسیوف الموحدین» بیانگر آن است که ابن‌جبیر اصلاح دینی را با اقتدار سیاسی موحدین گره می‌زند. موحدین به عنوان نیروی تطهیرگر و اصلاح‌گر دینی تصویر می‌شوند که مأموریت آنان رفع بدعت‌ها از جهان اسلام است. گزاره‌ها نوعی «انحصار عدالت» را شکل می‌دهند که در آن سایر قدرت‌ها از دایره عدالت حذف و موحدین به مرجع یگانهٔ ارزش‌های دینی–سیاسی تبدیل می‌شوند. موحدین در قالب «قدرتی آینده‌محور و پیشگویانه» ظاهر می‌شوند که گسترش آن به مثابه امری الهی تصور گردیده است. در نهایت ارجاع به «الدعوهٔ المؤمنیهٔ الموحدیهٔ» و انتظار عمومی برای استیلای موحدین بر سرزمین‌های شرقی، نشان می‌دهد که موحدین به عنوان یکی از مهم‌ترین ظرفیت‌های بالقوه برای غلبه بر گسست سیاسی و دینی جهان اسلام تصویر شده‌اند در حالی که ایوبیان بیشتر واجد کارکرد اجرایی و سیاسی‌اند.

نتیجه‌گیری

بر پایهٔ شواهد بررسی‌شده، رحله ابن‌جبیر سفرنامه‌ای زیارتی نیست، بلکه متنی است که در آن بحران گسست جهان اسلام و امکان ضمنی همگرایی سیاسی–دینی، به صورت مکرر بازنمایی می‌شود. این متن در مقام یک کنش زبانی، حامل نوعی صورت‌بندی از مسئله گسست و وحدت در جهان اسلام است. این پژوهش، رحله ابن‌جبیر را نه به مثابه متنی صرفاً توصیفی، بلکه به عنوان کنشی زبانی نسبت به یک مسئله، ارزیابی می‌کند که در بستر بحران‌های سیاسی و دینی سده ششم تحلیل می‌شود.

انعکاس بحران در *الرحله* فقط در قالب گزارش وقایع سیاسی دیده نمی‌شود، بلکه در زبان ابن‌جبیر می‌بینیم که بحران گسست خلافت، افق معنایی *الرحله* را سازمان می‌دهد و در توصیف شهرها، در ستایش برخی قدرت‌ها و در نکوهش برخی دیگر، به صورت یک نظام معنایی منسجم حضور دارد و از این منظر، این پرسش که مسئله ابن‌جبیر چه بوده است، پاسخ خود را می‌یابد. بنابراین مسئله او صرفاً انجام حج یا ثبت مشاهدات سفر نبود، بلکه اندیشیدن به امکان بازسازی نظم سیاسی ـ دینی جهان اسلام در پرتو بحران موجود بود و در این معنا، *الرحله* متن تفسیر بحران و صورت‌بندی امکان اصلاح آن است. بر این اساس متن *الرحله*، در مواجهه با وضعیت گسست اقتدار خلافت، رقابت قدرت‌های مسلمان و استمرار تهدید صلیبی، خوانشی سیاسی از این بحران را ارائه می‌دهد که بر چند محور اصلی استوار است؛ ابن‌جبیر در مواجهه با سه‌گانهٔ بحران‌زای عصر خویش، یعنی تضعیف اقتدار خلافت، رقابت قدرت‌های مسلمان و استمرار تهدید صلیبی، خوانشی سیاسی از وضعیت جهان اسلام ارائه می‌دهد که بر دو محور اصلی استوار است: نخست، او میان شرق و غرب اسلامی تمایزی آشکار می‌نهد و شرق را غالباً قلمرو بدعت و فقدان عدالت معرفی می‌کند و از این رهگذر، مشروعیت دینی خلافت شرقی را به چالش می‌کشد. دوم، در برابر این وضعیت، موحدون را به عنوان حاملان عدالت، حق و دین راستین بازنمایی می‌کند و آنان را نیرویی اصلاح‌گر و آینده‌ساز معرفی می‌نماید که می‌توانند بدعت‌ها را بزدایند و نظم مطلوب دینی–سیاسی را در جهان اسلام احیا کنند.

در نگاه ابن‌جبیر، حج، حرم، شهرها و مسیرها صرفاً موضوعات جغرافیایی یا عبادی نیستند، بلکه به مسئلهٔ حکمرانی و مشروعیت گره خورده‌اند. تکرار الگوهای زبانی نشان داد که این جهت‌گیری، تصادفی یا موردی نیست، بلکه بخشی از منطق متن است. بنابراین *الرحله* را باید متنی دانست که در آن سفر، ابزار بیان بحران و امکانی برای طرح وحدت سیاسی ـ دینی است. یافته‌های تحلیل کیفی و کمّی نشان می‌دهد که ابن‌جبیر در گزارش‌های خود، به‌ویژه در توصیف ایوبیان و موحّدین، از الگوهای زبانی نسبتاً پایدار استفاده می‌کند که در آن موحدین در جایگاه «عاملان احیای نظم دینی–سیاسی» و «حاملان امکان بازسازی انسجام جهان اسلام» بازنمایی می‌شوند. در این چارچوب، تعابیری چون «السلطان العادل» و «الملک

العادل» در نسبت با صلاح‌الدین، و نیز تعابیر قدسی و انحصاری در مورد موحّدین، صرفاً توصیف‌های اخلاقی یا مذهبی نیستند، بلکه در سطح گفتمانی به تولید نوعی سلسله‌مراتب مشروعیت سیاسی در جهان اسلام کمک می‌کنند. در همین راستا، تحلیل داده‌های متن نشان داد که بازنمایی صلاح‌الدین در *رحله*، با تأکید بر عدالت و اصلاحات مالی و اداری همراه است؛ امری که می‌تواند به مثابه صورت‌بندی نوعی مشروعیت اجتماعی–آیینی برای قدرت سیاسی فهم شود.

از سوی دیگر، در بازنمایی موحّدین، متن *رحله* از زبان قدسی، انحصاری و پیشگویانه استفاده می‌کند که در آن موحدین، به عنوان مرجع نهایی عدالت و نیروی تطهیرکننده بدعت‌ها معرفی می‌شود. این نوع صورت‌بندی، امکان خوانشی را فراهم می‌کند که در آن موحّدین نه صرفاً یک دولت منطقه‌ای، بلکه به مثابه افقی برای تحقق نظم مطلوب دینی–سیاسی در جهان اسلام تصویر می‌شوند. در این چارچوب، متن *الرحله*، نه‌تنها بازتاب‌دهندهٔ افق ارزشی وحدت است، بلکه از طریق صورت‌بندی روایت‌های پیشگویانه و انتظاری، نوعی منطق آینده‌محور از امکان تحقق انسجام سیاسی–دینی را نیز تولید می‌کند. با این حال، هدف این پژوهش اثبات وجود یک نظریهٔ سیاسی منسجم یا برنامه آگاهانه در اندیشهٔ ابن‌جبیر نبوده است، بلکه منظور، وجود یک افق ارزشی در اندیشه وی است که در آن، وحدت به مثابهٔ امکانی مطلوب و گمشده، در برابر وضعیت پراکندگی و بحران، بازنمایی می‌شود. این افق از طریق تکرار الگوهای خاصی از توصیف قابل شناسایی است، بدون آنکه بتوان آن را به یک برنامه سیاسی فروکاست. بر این اساس سفرنامهٔ ابن‌جبیر فراتر از گزارش زیارتی و سیاحتی است و می‌توان آن را واجد نوعی گفتمان همگرایی دانست که در آن، انسجام جهان اسلام به صورت افقی مطلوب بازنمایی شده است. همچنین، می‌توان گفت رحله ابن‌جبیر در بستر تاریخ اندیشهٔ سیاسی جهان اسلام، متنی است که در آن مشاهده، توصیف و داوری تاریخی به نحوی درهم‌تنیده شده‌اند که امکان بازخوانی آن را به مثابهٔ یکی از صورت‌های اندیشیدن به مسئله وحدت در شرایط بحران فراهم می‌سازد. او نویسنده‌ای بود که از دل تجربهٔ سفر، مسئله‌ی بزرگ زمانهٔ خود را دید: پراکندگی جهان اسلام و ضرورت بازسازی وحدت آن؛ و در این نگاه پر بی راه نیست اگر ابن‌جبیر را جست‌وجوگری در تمنّای وحدت بدانیم.

منابع

ابن‌اثیر، عزالدین علی. (بی‌تا). *الکامل فی التاریخ* (ج. ۲۲ و ۲۳). تهران، انتشارات کتب ایران.

ابن‌الخطیب، محمد بن عبدالله. (۱۴۲۴). *الإحاطة فی أخبار غرناطة* (ج. ۲). بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن‌جبیر، محمد بن احمد بن جبیر الکنانی الأندلسی. (بی‌تا). *رحلة ابن جبیر*. بیروت: دار بیروت للطباعة والنشر.

ابن‌جبیر، محمد. (۱۳۷۰). *سفرنامه ابن جبیر*. ترجمه پرویز اتابکی؛ تصحیح ویلیام رایت. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

ابوشامه، شهاب‌الدین عبدالرحمن بن اسماعیل. (۱۴۱۸). *کتاب الروضتین فی أخبار الدولتین النوریة والصلاحیة* (ج. ۴). بیروت: مؤسسة الرسالة.

المقّری التلمسانی، احمد بن محمد. (۱۴۱۹). *نفح الطیب من غصن الأندلس الرطیب* (ج. ۱و۲). به‌کوشش احسان عباس. بیروت: دارالفکر.

تقوی، هدیه. (۱۳۸۵). عباسیان و فاطمیان. *فصلنامه علمی ـ پژوهشی تاریخ اسلام*، ۷(۲)، ۴۷ـ۶۴.

رضا، عنایت‌الله (۱۳۷۴). مدخل ابن جبیر. ابوالحسین. *(ج.۳)، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. زیرنظر سید محمدکاظم موسوی بجنوردی.*

شاندور، آلبر. (۱۳۶۹). *صلاح‌الدین ایوبی*. ترجمه محمد قاضی. تهران: انتشارات زرین.

عمر موسی، عزالدین. (۱۳۸۱). *دولت موحدین در مغرب جهان اسلام*. ترجمه صادق خورشا. قم: انتشارات حوزه و دانشگاه.

عنان، عبدالله. (۱۳۷۰). *تاریخ دولت اسلامی در اندلس* (ج. ۴). ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: انتشارات مؤسسه کیهان.

عودی، ستار (۱۳۸۸). مدخل حِطّین. *(ج.۱۳). دانشنامه جهان اسلام. زیر نظر غلامعلی حداد عدل*–تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.

عودی، ستار (۱۳۸۶). مدخل جنگ‌های صلیبی.(ج.۱۱). *دانشنامه جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حداد عادل– تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.

فاخوری، حنا و خلیل جر. (۱۳۹۳). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

فخری، ماجد. (۱۳۹۷). *سیر فلسفه در جهان اسلام*. ترجمه هیئت مترجمان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

لوئیس، برنارد. (۱۳۷۴). *نخستین مسلمانان در اروپا*. ترجمه م. قائد. تهران: مرکز نشر.

مایر، هانس ابرهارد. (۱۳۷۱). *جنگ‌های صلیبی*. ترجمه عبدالحسین شاهکار. شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.

کراچکوفسکی، ایگناتی یولیانوویچ. (۱۳۷۹). *تاریخ نوشته‌های جغرافیایی در جهان اسلامی*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

نصر، سید حسین. (۱۳۹۳). *علم و تمدن در اسلام*. ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

Skinner, Q. (1969). *Meaning and Understanding in the History of Ideas*. *History and Theory*, 8(1), 3–53. https://doi.org/10.2307/2504188

Transliteration

Abū Šāma, Šīhāb al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān b. Īsmā‘īl (1997). Kītāb al-Rawḍatayn fī Aḵbār al-dawlatayn al-Nūrīyya wa-al-Ṣalāḥīyya (vol. 4). Beirūt: Mu’assīsat al-Rīsāla. [In Arabic]

al-Maqqarī al-Tīlmīsānī, Aḥmad b. Moḥammad (1998). Nafḥ ul-Ṭaīb min Ḡosn al-Andalus al-Raṭīb (vols. 1–2). ed. Ihsan Abbas. Beirūt: Dār al-Fīkr. [In Arabic]

Anan, Abdollah. (1991). History of the Islamic State in Andalusia (Vol. 4). Trans. Abd al-Mohammad Ayati. Tehran: Keīhān Institute Publications. [In Persian]

Fakhuri, Hanna, & Khalil Jarr. (2014). History of Philosophy in the Islamic World. Trans. Abd al-Mohammad Ayati. Tehran: ‘Elmī va Farhangī Publications. [In Persian]

Fakhry, Majid. (2018). A history of Islamic philosophy. Trans. Committee of Translators. Tehran: University Publishing Center. [In Persian]

Ībn ǰobayr, Moḥammad b. Aḥmad b. ǰobayr al-Kīnānī al-Andalusī (n.d.). Riḥlat Ībn ǰobayr. Beirūt: Dār Beirūt lil-Ṭībā‘a wa-al-Našr. [In Arabic]

Ībn ǰobayr, Moḥammad (1991). Safar-nāmeh-ye Ībn ǰobayr. Trans. Parviz Atabaki; ed. William Wright. Mashhad: Entešārāt-e Astān Qods-e Raḍavī. [In Persian]

Ībn Aṯīr, ‘Azz al-Dīn ‘Alī (n.d.). al-Kāmīl fī al-Tārīḵ (vols. 22, 23). Tehran: Enteshārāt-e Kotob-e Irān. [In Arabic]

Ībn al-ḵaṭīb, Moḥammad b. ‘Abdollāh (2003). Al-Īḥāṭa fī Aḵbār Ḡarnāṭa (vol. 2). Beirūt: Dār al-Kotob al-‘Īlmīyya. [In Arabic]

Krachkovskii, Ignatii IUlianovich. (2000). Istoriia arabskoi geograficheskoi literatury. Trans. Abu al-Qasem Payandeh. Tehran: ‘Elmī va Farhangī Publications. [In Persian]

Lewis, Bernard. (1995). The Muslim Discovery of Europe. Trans. M. Ghaed. Tehran: Markaz Publications. [In Persian]

Mayer, Hans Eberhard. (1992). The Crusades. Trans. Abdol-Hossein Shahkar. Shiraz: Shiraz University Press. [In Persian]

Nam, Jongkuk. (2021). Christian-Muslim relations in the period of Ibn Jubayr’s pilgrimage. Journal of Western Medieval History, 47, 77–118.

Nasr, Seyyed Hossein. (1393). Science and Civilization in Islam. Trans. Ahmad Aram. Tehran: ‘Elmī va Farhangī Publications. [In Persian]

Oudi, Sattar. (1393). Madkhal Ḥiṭṭīn. Encyclopedia of the World of Islam, Online, Vol. 13. Tehran: Encyclopaedia Islamica Foundation. [In Persian]

Oudi, Sattar. (1393). Madkhal the Crusades. Encyclopedia of the World of Islam, Online, Vol. 11. Tehran: Encyclopaedia Islamica Foundation. [In Persian]

Reza, Enayatollah. (1399). Madkhal Ībn ǰobayr, Abū al-Hossaīn. The Great Encyclopedia of Islam. [In Persian]

Shandur, Albert. (1369). Salah al-Din Ayyubi. Trans. Mohammad Ghazi. Tehran: Zarrīn Publications. [In Persian]

Skinner, Quentin. (1969). Meaning and understanding in the history of ideas. History and Theory, 8(1), 3–53.

Taghavi, Hediyeh. (2006). The Abbasids and the Fatimids. Faslnameh-ye Elmi-Pazhuheshi-ye Tarikh-e Islam, 7(2), 47–64. [In Persian]

Umar Musa, Izz al-Din. (1381). Dowlat-e Movaḥedīn dar Maḡreb-e ǰahān-e Eslām. Trans. Sadeq Khorsha. Qom: Hawza wa Daneshgah Publications. [In Persian]

University of Tehran
Faculty of Theology and Islamic Studies
Iranian Journal for the History of Islamic Civilization
Print ISSN: 2228 - 7906
Online ISSN: 2645 - 5110

Rereading the religious identity of pre-Safavid Iranians through Sufi discourse: A case study of the position of the first four caliphs of the Prophet in mystical sources of the Timurid era

Mostafa Gohari Fakhrabad[1]✉, Mojtaba Soltani Ahmadi[2], Zahra Siyafi[3]

1. Corresponding Author, Associate Professor of Department of Islamic Civilization and Culture, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (gohari-fa@um.ac.ir)
2. Associate Professor, Department of History and Civilization of Muslim Nations, Payame Noor University, Tehran, Iran (msoltani94@pnu.ac.ir)
3. PhD of Department of Islamic History, Payame Noor University, Tehran, Iran (Sayafim94@gmail.com)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 09 May 2026
Received in revised form: 20 June 2026
Accepted: 29 August 2026
Published online: 21 October 2026

Keywords:
Kubrawiyya,
Timurids,
Shiism,
Sufism,
Iran

ABSTRACT

Some scholars reduce the religious conversion of Iran in the Safavid era to a mere product of political coercion, assuming that pre-Safavid society was strictly Sunni. This study challenges that assumption, arguing that it fails to capture the complexity of the era's religious landscape. To understand these developments, one must analyze the doctrinal nature of the ninth-century Sufi orders, which played a foundational role in the religious and cultural life of the time. Previous research has often mistakenly treated any display of devotion to the Ahl al-Bayt (AS) as proof of being Shiite. This research examines the positions of three prominent Sufi orders – the Naqshbandiyyah, Kubrawiyyah, and Nematullahiyyah – specifically regarding the first four caliphs. This approach is critical because the concept of succession remains the primary differentiator between Sunnism and Shiism. The results reveal that these orders operated within a fluid and multilayered religious structure. At the theological level, they maintained a Sunni identity by upholding the legitimacy of the Rightly Guided Caliphs. However, in their mystical discourses, they explicitly prioritized the spiritual status, virtues, and guardianship (wilayah) of Imam Ali (AS) and the Ahl al-Bayt. While the Naqshbandiyyah remained more defensive of the first three caliphs, the Kubrawiyyah and Nematullahiyyah aligned more closely with Shiite concepts of infallibility. This inherent synthesis of Sunni and Shiite elements meant that the formalization of Shiism under the Safavids did not encounter significant structural resistance from society, effectively paving the way for the new religious order.

Cite this article: Gohari Fakhrabad, M., Soltani Ahmadi, M. & Siyafi, Z. (2026). Rereading the religious identity of pre-Safavid Iranians through Sufi discourse: A case study of the position of the first four caliphs of the Prophet in mystical sources of the Timurid era. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, *59*(1), 145-164.
DOI: 10.22059/jhic.2026.414101.654645

© The Author(s).
DOI: 10.22059/jhic.2026.414101.654645

Publisher: University of Tehran Press.

پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی
دانشگاه تهران
دانشکده الهیات و معارف اسلامی
شاپا چاپی: ۲۲۲۸-۷۹۰۶
شاپا الکترونیکی: ۲۶۴۵-۵۱۱۰

بازخوانی هویت مذهبی ایرانیان پیشاصفوی از خلال گفتمان صوفیه: بررسی موردی جایگاه چهار خلیفه نخست پیامبر در مهم‌ترین طرق صوفیانه عصر تیموری

مصطفی گوهری فخرآباد[1]✉، مجتبی سلطانی احمدی[2]، زهرا سیافی[3]

۱. نویسندهٔ مسئول، دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: gohari-fa@um.ac.ir
۲. دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: msoltani94@pnu.ac.ir
۳. دکتری گروه تاریخ اسلام، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: Sayafim94@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۱۹
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۳/۳۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۰۷
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۲۹

کلید واژه‌ها:
کبرویه، نعمت‌اللهیه، نقشبندیه، تیموریان، تشیع، تصوف.

چکیده

برخی از پژوهشگران، تغییر مذهب ایرانیان در عصر صفوی را محصول اجبار سیاسی صفویان دانسته و جامعهٔ پیشاصفوی را کاملاً سنی می‌انگارند، اما این پیش‌فرض با واقعیت‌های تاریخی فاصله دارد. برای درک عمیق‌تر تحولات مذهبی آن دوره، باید ماهیت اعتقادی طریقت‌های صوفیه را واکاوی کرد، زیرا جریان تصوف نقشی کلیدی در فرهنگ مذهبی آن روزگار داشت. محققان پیشین، صرف محبت به اهل‌بیت (ع) را نشانهٔ شیعه بودن صوفیه می‌دانستند، اما این معیار کافی نیست. در این پژوهش با رویکرد توصیفی – تحلیلی و تمرکز بر سه طریقت مهم سدهٔ نهم (نقشبندیه، کبرویه و نعمت‌اللهیه)، دیدگاه آنان نسبت به چهار خلیفه نخست بررسی شده است؛ زیرا مسئله جانشینی پیامبر، شاخص اصلی تمایز تسنن و تشیع است. نتایج نشان می‌دهد این طریقت‌ها در لایهٔ اعتقادی (کلامی)، مشروعیت خلفای راشدین را پذیرفته و در چارچوب سنت اهل‌سنت باقی مانده‌اند؛ با این‌حال، در سطح گفتمان عرفانی، با برجسته‌سازی فضائل، کرامات و مقام ولایت امام علی(ع)، نوعی تقدم معنوی برای اهل‌بیت قائل بودند. در این میان، نقشبندیه بر دفاع از سه خلیفه اول تأکید داشت، اما کبرویه و نعمت‌اللهیه با طرح مفاهیمی نظیر ولایت و عصمت، به قرائت شیعی نزدیک‌تر شدند. یافته‌ها بیانگر وجود یک «ساختار مذهبی سیال و چندلایه» در تصوف آن عصر است؛ ساختاری که در آن احترام به خلفا با تعظیم گسترده اهل‌بیت و ولایت علوی همزیستی داشت. همین تداخل و همپوشانی عناصر سنی و شیعی در گفتمان صوفیانه سبب شد که فرآیند رسمی شدن تشیع در دورهٔ صفوی، به‌ویژه در مرکز و غرب ایران، با مقاومت ساختاری و گستردهٔ جامعه و طریقت‌ها روبه‌رو نشود.

استناد: گوهری فخرآباد، مصطفی؛ سلطانی احمدی، مجتبی و سیافی، زهرا (۱۴۰۵). بازخوانی هویت مذهبی ایرانیان پیشاصفوی از خلال گفتمان صوفیه: بررسی موردی جایگاه چهار خلیفه نخست پیامبر در مهم‌ترین طرق صوفیانه عصر تیموری. *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۵۹(۱)، ۱۴۵-۱۶۴.
DOI: 10.22059/jhic.2026.414101.654645

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
© نویسندگان.
DOI: 10.22059/jhic.2026.414101.654645

مقدمه

مشهور میان محققان این است که صفویه، برای رسمیت بخشیدن به تشیع دوازده امامی در ایران به زور متوسل شدند و اگر این فشارها نبود، توفیق چندانی به دست نمی‌آمد (به عنوان نمونه، ر.ک. زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۲۲۴). پیش فرض این گزاره آن است که ایرانیان پیش از صفوی، سنیانی پاک‌آیین و معتقد بودند که به صورت یکدست و منسجم هیچ تمایلی به مؤلفه‌های شیعی نشان نمی‌دادند و به گونه‌ای ایستا، قدمی از عقاید سلف خود فراتر نگذاشته بودند. بررسی درستی یا نادرستی این گزاره مستلزم بررسی وضعیت مذهب تسنن پیش از روی کار آمدن دولت صفوی، در آغاز قرن دهم هجری است. یکی از راه‌های مؤثر برای سنجش این گزاره، بررسی وضعیت مذهبی فرقه‌های صوفی قبل از دورهٔ صفوی است؛ از آن رو که این طریقت‌ها از دورهٔ مغول در هدایت و رهبری جامعه، دست بالا را داشتند و علمای رسمی، نفوذ و تأثیر آنها را نداشتند (برای بررسی علل شکوفایی تصوف بعد از حملهٔ مغول دلایل بسیار برشمرده‌اند؛ از جمله سقوط خلافت عباسی و کاهش قدرت و نفوذ علما بر عامه مردم و در نتیجه آزاد شدن تصوف از بند سختگیری‌ها و آزار و اذیت فقها و متکلمان، علاقه و حمایت مغولان به کرامت‌نمایی‌های صوفیان و ... برای آگاهی بیشتر در این باره، ر.ک. شیبی، ۱۳۸۵: ۷۵ به بعد؛ الویری، ۱۳۸۴: ۲۶۲– ۲۶۳؛ جعفریان، ۱۳۸۵: ۶۳۹– ۶۴۰). البته باید توجه داشت که بررسی وضعیت مذهبی طرق صوفیه توصیف بخشی از جریان مذهبی این دوره است و نمی‌توان آن را به‌طور کامل به کل جریان‌های مذهبی این دوره تعمیم داد.

بدین منظور، برای بررسی وضعیت مذهبی طریقت‌های صوفیانه در این دوره، سه طریقت مهم و تأثیرگذار در ایران سدهٔ نهم هجری انتخاب شدند و دیدگاه آنان نسبت به خلفای نخست مورد واکاوی قرار گرفت. این سه طریقت عبارتند از «نقشبندیه» در شرق ایران، به عنوان حافظان سرسخت عقیدهٔ اهل سنت‌وجماعت، فرقه «کبرویه» و «نعمت‌اللهیه» در مرکز و غرب ایران، با گرایش‌های پررنگ شیعی. علت برگزیدن این سه طریقت، برخورداری آنان از میراث مکتوب غنی‌تر است که روند پژوهش را برای محقق تسهیل می‌کند. اهمیت بررسی دیدگاه آنان نسبت به چهار خلیفه نخست، از آن جهت است که تنها از این طریق می‌توان به‌طور قطع دربارهٔ تسنن یا تشیع افراد و گروه‌ها سخن گفت. بدون آن هر مقدار هم که از محبت این طرق به چهارده معصوم سخن گفته شود، چیزی دربارهٔ مذهب ایشان روشن نخواهد شد؛ زیرا تمایز اصلی شیعه و سنی، اختلاف در مورد جانشینان پیامبر است.

طریقت نقشبندیه به داشتن گرایش‌های سنی در میان طرق صوفیه پس از عصرمغول مشهورند و حتی پیدایش آنان را نیز معلول مقابله با رشد و گسترش طریقت‌های متمایل به شیعه دانسته‌اند (شیبی، ۱۳۸۵:

۲۳۷؛ توسون، ۱۴۰۲: ۴۳).[۱] از همین رو، برخلاف دیگر طرق صوفی، زنجیرهٔ انتساب خود را به ابوبکر و نه امام علی (ع) ـ می‌رسانند (الگار، ۱۳۹۸: ۳). میانه‌روی و التزام آنان به شریعت سبب شد که بسیاری از عالمان رسمی به این طریقه درآیند و فاصله‌ای میان طریقت و شریعت نبینند؛ حتی محدثی همچون ابن‌حجر هیتمی (د ۹۷۴ق) که علاقه‌ای به تصوف نداشت، در حق آنان گفته است: «تنها طریقه بلندمقامی که از کدورات نادانان صوفی در امان مانده است، طریقهٔ نقشبندیه است» (ابن‌حجر، بی‌تا: ۲۴۰).[۲]

سلسلهٔ نعمت‌اللهیه از جمله طریقت‌هایی است که خانقاه‌های آن تا به امروز به حیات خود در ایران ادامه داده‌اند. گرایش‌های شیعی شاه نعمت‌الله ولی و مریدانش مشهود است. زرین کوب، نعمت‌اللهی‌ها را پیش از صفویه، سنیانی دانسته که در عین حال محب اهل بیت نیز بوده‌اند (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۱۹۹). هرچند گراهام معتقد است مریدان آنها اندکی پس از مرگ رهبرشان به مذهب تشیع گرویدند (گراهام، ۱۳۸۴: ۱/ ۴۷۷)، اما بررسی آثار پیروان این سلسله چنین نکته‌ای را تأیید نمی‌کند. به نوشته فرزام که مهمترین تحقیقات را به زبان فارسی درباره نعمت‌الله ولی انجام داده، لحن شاه نعمت‌الله در اشعار و رسائل چنان است که «برای اثبات تمایل او به تشیع کافی به نظر می‌رسد» (فرزام، ۱۳۷۴: ۶۰۲). محمد قزوینی، جلال‌الدین همایی و هانری کربن نیز حکم به تشیع شاه نعمت‌الله ولی داده‌اند (پازوکی، ۱۳۸۱: ۱۵۳). با روی کار آمدن صفویه، نوادگان شاه نعمت‌الله ولی با خاندان صفوی خویشاوندی ایجاد کردند و رسماً به مذهب تشیع گرویدند (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۱۸۹– ۲۰۰؛ گراهام، ۱۳۸۴: ۱/ ۴۷۱– ۴۹۱).

کبرویه یکی دیگر از طریقت‌های صوفیانهٔ ایرانی است که گرچه پیدایش آن به پیش از حملهٔ مغول باز می‌گردد، اما رشد و بالندگی آن پس از این دوره و به همت تنی چند از مشایخ این سلسله تحقق یافت. موله معتقد است که کبرویه از منظری عقیدتی زمینه‌ساز انتقال به تشیع سختگیر و افراطی صفویه گردید (دویس، ۱۳۸۴: ۱/ ۴۹۷). بنیان‌گذار این سلسله شیخ نجم‌الدین کبری است که در سال ۶۱۸ق. به دست مغولان کشته شد. وی با وجود علاقه‌ای که به آل علی (ع) ابراز می‌داشت و حتی سفری هم به کربلا رفت، اما این اظهار علاقه منافاتی با شافعی بودنش نداشت (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۸۸). از زمان درگذشت او تا آغاز دورهٔ تیموری، تنی چند از بزرگان این سلسله ادامه دهندهٔ راه شیخ نجم‌الدین کبری بودند. عزیز نسفی (قرن هفتم) از چهره‌های شاخص کبرویه بود و آثار وی معرف دوره‌ای از تحول طریقت کبرویه از تصوف رسمی

---

۱. در مورد پیدایی طریقت نقشبندیه تنها یک عامل، یعنی مقابله با جریان‌های صوفی متشیع را نمی‌توان مؤثر دانست. جریان نقشبندیه در برابر بسیاری دیگر از مؤلفه‌های مورد پذیرش فرق صوفی ایستاد؛ از جمله تاکید بر فرهنگ کار و کسب در برابر تن پروری صوفیان، اصرار بر رعایت احکام شریعت در برابر شریعت‌گریزی صوفیان و نزدیکی به مراکز قدرت در مقابل دوری صوفیه از اهل سیاست و ارباب قدرت (پرورش، ۱۴۰۱، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۶).

۲. این طریقه که نخست در خراسان و ماوراء النهر نضج و گسترش یافت از اواخر سده نهم با خلفایی که خواجه عبیدالله احرار به اطراف فرستاد، رشد و نفوذ یافت؛ به گونه‌ای که اکنون در ترکیه، هند و مخصوصاً آسیای میانه حضور و بروز دارد (Algar, 1993, 7 / 936, 938).

سنی به نوعی تصوف شیعی است. به‌احتمال قوی، همین رویکرد پررنگ شیعی در آثار او بود که اسباب ناخشنودی مشایخ عصر را فراهم آورد (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۱۶۲، ۱۶۴).

خلفای نجم‌الدین کبری، از زمان علاءالدوله سمنانی به بعد، به تشیع منسوب شده‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۸۸). سمنانی افراط و تفریط را عامل انحراف از مسیر مستقیم می‌داند؛ از همین رو، قادریه را که با اهل‌بیت (ع) دشمنی می‌ورزیدند، منحرف می‌شمارد؛ چنانکه «روافض» را نیز که صحابه را سبّ و لعن می‌کردند، منحرف می‌دانست (Mole, 1961: 92). کبرویه رابطه‌ای سرد با سلاطین تیموری داشتند و این رویکرد از همان زمان میر سید علی همدانی آغاز شده بود؛ مقصر اصلی این ماجرا نقشبندیان بودند که وجود رقیب را در دربار تیموری به هیچ عنوان برنمی‌تافتند. موضوع افضلیت امام علی (ع) در میان کبرویان، پیش از میر سید علی همدانی، توسط علاءالدوله سمنانی مطرح شده بود که اگر آن را دلیل بر تشیع افراد بدانیم، باید همچون زرین‌کوب، وی را نیز شیعه بدانیم (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۱۷۶)؛ البته نه شیعهٔ فقاهتی و کلامی، زیرا خود سمنانی به صراحت خود را «رافضی» نمی‌داند. به عقیدهٔ او، شیعهٔ واقعی علی (ع) روافض نیستند، بلکه صوفیان‌اند. با این‌حال، به گفتهٔ موله، اگر وی شیعه می‌بود، در روزگار ایلخانی که دوران آزادی مذهبی بود، نیازی به تقیه نداشت (Mole, 1961: 95).

وضعیت مذهبی ایران پیش از صفویه

تاکنون پژوهش‌هایی که دربارهٔ تبیین مذهبی عصر تیموری صورت گرفته است، در قالب طرح اصطلاحاتی مانند «تسنن دوازده امامی» و یا «اسلام عامیانه» بوده است. بر طبق نظریهٔ تسنن دوازده امامی، باید به نوع جدیدی از تسنن قائل شد که در عین پذیرش مبانی عقیدتی اهل سنت، دوازده امام شیعه را نیز می‌پذیرفت. سابقهٔ این نوع رویکرد به سدهٔ هفتم باز می‌گردد که نویسندگان سنی مذهب نخستین آثار را دربارهٔ زندگی دوازده امام شیعیان نگاشتند؛ مانند کتاب *تذکرة الخواص* اثر سبط بن جوزی (د.۶۵۴ق.) که یکی از مهم‌ترین منابع سنی است و به‌طور منظم به زندگی دوازده امام می‌پردازد و کتاب *مطالب السَؤول فی مناقب آل الرسول* از محمد بن طلحه شافعی (د.۶۵۲ق.)، قاضی و عالم شافعی که به مناقب اهل بیت و دوازده امام پرداخته است. از آن پس و در طول چندین سده بر تعداد این زندگینامه‌ها، خواه به شکل مستقل و خواه در کنار مطالب دیگر، افزوده شد. اصطلاح «تسنن دوازده امامی» نخستین بار در عصر صفویه توسط محمد طاهر قمی برای توصیف سنیان ایرانی قبل از صفوی به کار رفت و در دورهٔ اخیر نخست محمدتقی دانش‌پژوه (دانش‌پژوه، ۱۳۴۴: ۳۰۷) و سپس رسول جعفریان (جعفریان، ۱۳۸۵: ۸۴۰– ۸۵۰) آن را دوباره مطرح کردند.

پژوهشگران غربی برای توصیف وضعیت مذهبی ایران پس از مغول، از اصطلاح «اسلام عامیانه» (Popular Islam) مدد گرفته‌اند. در توضیح اسلام عامیانه باید گفت که دین عامه یا عامیانه در مقابل دین رسمی قرار می‌گیرد.

اگر منظور از دین رسمی، باورها و اعمالی باشد که نهادهای تخصصی دینی آنها را تجویز، تنظیم و مقرر کرده و در جامعه رواج داده‌اند، آنگاه دین عامه را (که می‌تواند در هریک از مذاهب رسمی و یا مکاتب منشعب از یک دین رسمی نفوذ کند) می‌توان عبارت از باورها و اعمالی دانست که طبیعتاً به دینی متعلقند، اما تحت سلطهٔ یک نهاد دینی قرار ندارند. بنابراین دین عامیانه در یک جامعهٔ دینی می‌تواند در تضاد با دین فقها و متکلمان معنا پیدا کند. این دین را می‌توان به صورت ملغمه‌ای از باورها و رفتارهای اسرارآمیز متفاوت از دین شهری یا عمومی به کار برد که در میان لایه‌های فرودست جامعه رواج دارد (موسی‌پور، ۱۳۸۹: ۱۶، ۳۱). از آنجا که اکثر کسانی که متدین به دین عامیانه هستند بی‌سوادند (و عوام صوفیه هم از این مقوله خارج نبودند)، در مقابل افراد باسواد و فرهیخته قرار می‌گیرند (موسی‌پور، ۱۳۸۹: ۳۳). اسلام عامیانه که حاصل کم‌رنگ شدن اثر عالمان رسمی در جامعه و حکومت بود و به نوعی کار بخش قابل توجهی از جامعه به لحاظ مذهب به دست صوفیان افتاده بود، نشانه‌هایی داشت، از جمله اعتقادات مذهبی به دور از دانش فقهی، افزایش نهادهای طریقتی و تکریم اولیا، رواج گسترده تقدیس اهل بیت مخصوصاً امام علی (ع) و اعتقاد به معجزه و اعمال خرافی (رویمر، ۱۳۸۵: ۱۸۷).

با بررسی وضعیت مذهبی این دوره، باید گفت هر دو نظریه با اشکالات جدی مواجه هستند. نخست اینکه، آیا آن «اسلام عامیانه‌ای» که خاورشناسانی چون رویمر، مزاوی، آمورتّی و دیگران از آن یاد می‌کنند و مهم‌ترین ویژگی‌اش دوری از اسلام فقاهت‌محور است، در شرق ایران نمونه‌ای دارد؟ آیا ما در خراسان و ماوراءالنهر شاهد چنین وضعیتی هستیم؟ در مقابل، اشکال عمده‌ای که به نظریهٔ «تسنن دوازده‌امامی» وارد است، این است که به جز محبت و احترام به اهل‌بیت، آیا نشانهٔ دیگری از دوازده‌امامی بودن در میان سنیان این دوره قابل مشاهده است؟ ضمن این که پذیرش نظریهٔ «دین عامه» تعارضی با اعتقاد به تسنن دوازده‌امامی ندارد و این دو می‌توانند با هم جمع شوند.

یکی از بهترین روش‌ها برای تبیین مذهب ایرانیان پیش از دوره صفوی، تمرکز بر نگاه آنان به چهار خلیفه نخست پیامبر(ص) است که در اصطلاح اهل سنت، «خلفای راشدین» نامیده می‌شوند. در این پژوهش کوشش شده است تا نشان داده شود که این طرائق، به‌طور مشخص دربارهٔ چهار خلیفه نخست پیامبر چگونه می‌نگریستند و چه تفاوت‌ها و اشتراکاتی با یکدیگر داشتند. پیش از این، پژوهش‌های صورت‌گرفته بیشتر بر موضوع محبت این طرائق به دوازده امام متمرکز بوده‌اند و نتیجهٔ غالب نیز این بود که این محبت فوق‌العاده را باید از آن تشیع این طرائق دانست؛ حال آنکه به نظر می‌رسد برای فهم دقیق مذهب آنان، باید در درجهٔ نخست بررسی کرد که این گروه‌ها دربارهٔ چهار خلیفه پیامبر چگونه می‌اندیشیده‌اند.

پیشینهٔ پژوهش

رسول جعفریان در فصلی از کتاب *تاریخ تشیع در ایران*، وضعیت شیعه را در ایران دورهٔ تیموری بررسی کرده است.[۱] وی از رونق گرفتن اندیشهٔ تسنن دوازده امامی در میان سنیان سخن می‌گوید و ضمن بیان ویژگی‌های آن، به شماری از این افراد اشاره می‌کند (جعفریان، ۱۳۸۵: ۸۴۰– ۸۵۰). از دیگر آثار قابل توجه در این‌باره کتاب *تشیع در خراسان دوره تیموری* نوشته عبدالمجید ناصری داوودی است.[۲] مؤلف ضمن بررسی اوضاع شیعه در قلمرو خراسان و ماوراءالنهر، به بررسی شماری از شخصیت‌های مهم شیعی و یا متشیع این دوره نظیر شاه نعمت‌الله ولی، شاه قاسم انوار و ملاحسین کاشفی پرداخته است. کتاب *ریشه‌های تاریخی تشیع در ایران*، اثر محمدعلی حاجیلو[۳] در پی نشان دادن بخشی از حیات مذهبی و دینی تاریخ ایران، ماهیت تشیع در ایران و بررسی وضعیت نفوذ تشیع در ایران تا دوران صفویه است. نویسنده علاوه بر ارائه اجمالی مباحث نظری در مورد خاستگاه تشیّع، سعی کرده است عمده عوامل گرایش ایرانیان به مکتب اهل‌بیت(ع) را به‌صورت مختصر بیان کند.

کتاب *دین و مذهب در عصر تیموری* تألیف لیلا شریفیان،[۴] به موضوع ادارهٔ حکومت تیموریان با توجه به قوانین اسلامی پرداخته است. مذهب رسمی سلاطین تیموری، مذهب اهل سنت حنفی بود که در پی آن، بیشتر علما و مردم این دوره نیز پیرو این مذهب بودند، اما طبق بررسی‌های او شیعیان زیادی نیز در این دوره زندگی می‌کردند. همچنین یکی از شاخصه‌های دورهٔ تیموری، ظهور «صوفیان» بود. در این کتاب، سعی شده است ابعاد مختلف اعتقاد دینی و مذهبی مردم و حاکمان عصر تیموری بررسی شود. در زمینه وضعیت تصوف در این دوره و به ویژه ارتباط آن با تشیع، هنوز هم بهترین اثر، کتاب *تشیع و تصوف تا پایان سدهٔ دوازدهم هجری* نوشته مصطفی کامل الشیبی است.[۵] وی در بخش مربوط به دورهٔ تیموری، ضمن بیان اوضاع مذهبی این دوره، به ذکر نمونه‌های برجسته صوفیان شیعه یا متشیع مانند شاه نعمت‌الله ولی (د ۸۳۴ ق)، ابن فهد حلّی (د ۸۴۱ ق) و ملاحسین واعظ کاشفی (د ۹۱۰ ق) و دو فرقهٔ حروفیه و مشعشعیان پرداخته است.

کتاب *دنبالهٔ جستجو در تصوف ایران* اثر عبدالحسین زرین‌کوب،[۶] متمم کتاب *جستجو در تصوف ایران* است که در آن نویسنده به بخش‌های متأخر تصوف در ایران پرداخته است. طریقت نوربخشیه، ذهبیه،

---

۱. جعفریان، رسول (۱۳۸۵)، تاریخ تشیع در ایران، قم، انصاریان.

۲. ناصری داوودی، عبدالمجید (۱۳۸۷)، تشیع در خراسان عهد تیموری، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.

۳. حاجیلو، محمد علی (۱۳۸۶)، ریشه‌های تاریخی تشیع در ایران، قم، مجمع جهانی شیعه‌شناسی.

۴. شریفیان، لیلا (۱۳۹۹)، دین و مذهب د رعصر تیموری، تهران، آوشت.

۵. الشیبی، کامل مصطفی (۱۳۸۵)، تشیع و تصوف تا پایان سده دوازدهم، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران، امیر کبیر.

۶. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹)، دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر.

نعمت‌اللهیه، نقشبندیه در این کتاب مورد بررسی قرار گرفته‌اند و نویسنده به‌ویژه بر مذهب و عقاید صوفیان تمرکز کرده است.

مقاله «تسنن دوازده امامی خراسان (در سده های هشتم و نهم هجری)؛ زمینه‌ها و علل»،[۱] از جمله مقالاتی است که به شکل‌گیری پیوند میان تشیع و تصوف در قرون هشت و نه هجری و نفوذ روز افزون تشیع در میان توده‌های مردم با محوریت صوفیان نقشبندی پرداخته است و فضای فرهنگی میان اهل سنت خراسان را در این دوره این‌گونه بیان می‌کند که آنها در کنار چهار خلیفه نخست اسلام، به دوازده امام شیعیان نیز اعتقاد داشته‌اند؛ وی این گرایش را «تسنن دوازده امامی» می‌نامد و به بررسی عواملی چون توجه عملی و نظری علمای اهل سنت به اهل بیت، علاقه پادشاهان تیموری به امامان شیعه، فعالیت چشمگیر علویان، بر آمدن خیزش‌های صوفی، عالمان شیعی، مداحان و منقبت‌خوانان خراسان می پردازد. در مقاله «عوامل موثر بر شکل‌گیری و گسترش تسنن دوازده امامی و تأثیر متقابل آن با تشیع در قرن نهم هجری»،[۲] نویسنده تأثیر برچیده شدن قدرتمندترین نهاد دینی اهل تسنن، یعنی خلافت را بررسی کرده است. نتیجه چنین اتفاقی مجال یافتن گروه‌های مذهبی، به‌ویژه شیعیان در فضای خاص سیاسی به وجود آمده، در کنار فراگیر شدن نهضت‌های صوفی در ایران بود. این شرایط، منجر به پیدایش نوع خاصی از تفکر مذهبی شد که ضمن پایبندی به اصول مذهب تسنن، توجه ویژه‌ای به امامان شیعه در جامعه داشت؛ وضعیتی که موجب برقراری روند متعادلی در همزیستی تسنن و تشیع در ایران گشت و با عنوان «تسنن دوازده‌امامی» شناخته شد. در ادامه در دو بخش به بررسی سیمای خلفای نخستین در نزد سه طریقت نقشبندیه، نعمت اللهیه و کبرویه خواهیم پرداخت.

فضائل خلفای راشدین در نزد طرائق صوفی

طرق صوفی این دوره، همچون دیگر گروه‌های اهل‌سنت، چهار خلیفهٔ پیامبر را خلفای مشروع او می‌دانستند؛ این باور به «عقیدهٔ تربیع» معروف است. آنان، برخلاف خوارج و نواصب که امام علی (ع) را از شمار خلفای مشروع پیامبر خارج می‌کردند، آن حضرت را برحق و دشمنانش را بر باطل و در مسیر خطا می‌دانستند (پارسا، ۱۳۸۱: ۴۶۵).[۳] همچنین، برخلاف شیعیان دوازده‌امامی ــ یا به تعبیر خودشان «روافض» ــ به سبب

۱. امینی‌زاده، علی؛ محمد علی رنجبر (۱۳۹۶)، «تسنن دوازده امامی خراسان (در سده‌های هشتم و نهم هجری)؛ زمینه‌ها و علل»، شیعه‌شناسی، ش ۵۷، ص ۶۵– ۹۴.

۲. رمضان جماعت، پوراندخت؛ ناصر جدیدی (۱۳۹۹)، «عوامل موثر بر شکل‌گیری و گسترش تسنن دوازده امامی و تأثیر متقابل آن با تشیع در قرن نهم هجری»، شیعه‌شناسی، ش۷۰، ص ۱۴۷– ۱۶۸.

۳. خواجه محمد پارسا (د. ۸۲۲ق) از بزرگان و خلفای بهاء الدین نقشبند (د. ۷۹۱ق) و نویسنده کتاب بسیار مهم فصل الخطاب است.

محبت به اهل‌بیت، سه خلیفهٔ پیشین پیامبر را وانمی‌نهادند، بلکه آنان را خلفای مشروع و مورد رضایت پیامبر می‌دانستند و با احترام از ایشان یاد می‌کردند (کاشفی، ۲۵۳۶: ۴۹۰/۲).

جدای از مشروعیت خلفای پیامبر به لحاظ تاریخی، صوفیان معتقد بودند که انتخاب خلفا توسط خود خداوند صورت گرفت؛ چنان که عمر در رؤیای ابوبکر توسط پیامبر به عنوان جانشین او معلوم شد (جامی، ۲۰۱۰م: ۱۹۹– ۲۰۰). امام علی (ع) هم در شب معراج به عنوان جانشین پیامبر برگزیده شد (بدخشی، ۱۳۷۴: ۱۷)[۱] و این یکی از تفاوت‌های نگاه صوفیان با اهل سنت رسمی بود. البته در این بخش میان این سه طریقه نیز همسانی وجود ندارد. نقشبندیه با احساس نگرانی از نفوذ اندیشه‌های شیعی در میان طرائق صوفی و خطر نیرو گرفتن شیعیان از مجرای صوفیه، با تمام قوا درصدد برآمدند با این جریان مقابله کنند و ضمن احترام نهادن حداکثری به اهل بیت (ع)، جایگاهی عرفانی برای سه خلیفه نخست پیامبر پدید آورند. هرچند در همین جهت هم کمترین فضائل و کرامات را برای عثمان نقل می‌کردند (ر.ک. جدول ۱).

جدول ۱: فراوانی فضیلت‌ها و کرامات خلفای راشدین در فصل‌الخطاب

ردیف	شخصیت	تعداد فضیلت	تعداد کرامات	جمع کل	درصد فراوانی
۱	ابوبکر	۱۳	۳	۱۶	۲۸
۲	عمر	۸	۲	۱۰	۱۷/۵۰
۳	عثمان	۱	۰	۱	۱/۷۵
۴	علی(ع)	۲۶	۴	۳۰	۵۲/۶

مقامات عرفانی خلفای راشدین در نزد طرائق صوفی

مهم‌ترین نکته در ترسیم سیمای عرفانی خلفا نزد متصوّفه، تکیه بر مفهوم «ولیّ» است؛ مفهومی که بسیار به تعبیر شیعه از امامان معصوم(ع) به مثابهٔ «اولیاءالله» نزدیک است. موضوع «ولایت» به‌طور ویژه توسط ابن‌عربی پرورده شد. از ویژگی‌های «ولیّ» می‌توان به احاطهٔ او بر همه‌چیز اشاره کرد (شاه‌نعمت‌الله، ۱۳۴۰: ۳/ ۱۴۷)؛ به‌گونه‌ای که صوفیان، آن را باطن نبوت می‌دانستند (طبسی، ۱۳۵۱: ۳۳۴).[۲] به عبارت دیگر صوفیان، ولایت را باطن نبوت و نبوت را ظاهر ولایت می‌دانند (شاه‌نعمت‌الله، ۱۳۴۰: ۱/ ۱۳۲– ۱۳۳). از نظر ایشان،

۱. جعفر بدخشی سیره‌نویس میر سید علی همدانی و از شاگردان خاص او بود که در چهارده سال آخر زندگی همدانی با او ارتباط کامل داشت. کتاب خلاصه‌المناقب او یک سال پس از درگذشت استادش به نگارش درآمد (بدخشی، ۱۳۷۴: مقدمه، و).

۲. درویش محمد طبسی بنا بر قدیم‌ترین تذکره‌ها یکی از شاگردان و مریدان شاخص شاه نعمت الله بوده است (ژان اوبن، ۱۳۶۱: ۵۴). مجموعه رسائل او در یک جلد توسط افشار و دانش‌پژوه به چاپ رسیده است.

خلفای راشدین کسانی بودند که سلطنت و ولایت در آنان با هم جمع شده بود و «در این حالت، احوال خلایق در ظاهر و باطن، و صورت و معنا، بر وجه اکمل و افضل به صلاح می‌آید» (سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۸۸). چنان‌که بر اساس باور آنان، ابوبکر از «جام ولایت» نوشیده بود (پارسا، ۱۳۸۱: ۳۴۲). شاه‌نعمت الله از خوانندگان خود می‌خواهد امام علی (ع) را بشر نخوانند و سرّ خدا بدانند.[۱] حضرت علی (ع)، والی (حاکم) اولیاء[۲] و سید اولیاء[۳] است. شاه نعمت الله شرط ولی شدن را پذیرفتن ولایت مرتضی علی (ع) می‌داند. [۴] از جمله تعابیری که نعمت‌اللهیه در حق امام علی (ع) به کار می‌برند، «صاحب ولایت مقیّده» است (شاه داعی، ۱۳۴۰: ۹۸)[۵] و امیرالمومنین (ع) خاتم این نوع از ولایت دانسته‌شده‌اند. همچنین، امام علی (ع) و خاندانش «حاملان ولایت باطنه علویّه» هستند (شاه داعی، ۱۳۴۰: ۹۹).

از نگاه صوفیان این دوره، خلفای پیامبر، چون اولیای الهی بودند، از «همت» برخوردار بودند؛ یعنی می‌توانستند کارهایی انجام دهند که مردم عادی از انجام آنها ناتوان بودند (Gross, 1982: 60).[۶] از جمله، قادر بودند آب رودخانه‌ها را کم یا زیاد کنند. جامی در گزارشی می‌نویسد که عمرو بن عاص خواست آب رود نیل را که جریانش قطع شده بود، با عملی خرافی و مختص مصریان باستان دوباره جاری کند، اما عمر نامه‌ای با این مضمون برای او نوشت و از او خواست آن را در رود نیل بیفکند: «از بندهٔ خدا، امیرالمؤمنین، به نیل! اما بعد، اگر به میل خود جاری می‌شوی، پس جاری مشو؛ و اگر خدای تعالی تو را به جریان می‌اندازد، پس جاری شو.» پس از آن، آب نیل هر سال در موعد مقرر بالا می‌آمد (جامی، ۲۰۱۰م: ۲۰۲ـ۲۰۳). در گزارشی دیگر، مردم کوفه از بالا آمدن آب فرات به امام علی (ع) شکایت بردند. امام با لباس پیامبر به کنار فرات آمد و با عصا به آن اشاره کرد؛ در پی آن، یک گز از آب رودخانه کاسته شد. چون مردم خواستار کاهش بیشتر آب شدند، امام این کار را چند بار دیگر تکرار کرد تا آن‌که مردم گفتند کافی است (جامی، ۲۰۱۰م: ۲۱۴). در گزارشی دیگر، هنگامی که یاران امام علی (ع) در راه صفین با کمبود آب روبه‌رو شدند، از او خواستند برایشان آب فراهم کند. امام نیز به اعجاز، از دل زمین آب گوارا جوشاند (جامی، ۲۰۱۰م: ۲۱۷). به سبب برخورداری از چنین توانایی‌هایی، توسل به خلفا موجب

۱. او را بشر مخوان تو که سرّ خداست او او دیگر است و حالت او نیز دیگر است (نوربخش، ۱۳۳۷: ۷۴)

۲. در ولایت ولیّ والی اوست بر همه کائنات سلطان است (نوربخش، ۱۳۳۷: ۷۴)

۳. سید اولیا علی ولی آن که عالم تن است و او جان است (نوربخش، ۱۳۳۷: ۷۴)

۴. بی ولای علی ولی نشوی گر تو را صد هزار برهان است (نوربخش، ۱۳۳۷: ۷۴)

۵. نظام الدین محمود ملقب به الداعی الی الله و شاه داعی شیرازی در نیمه نخست سده نهم هجری در شیراز سنی‌نشین می‌زیست. او پس از ساکن شدن در شیراز به مرتبه شیخی طایفه نعمت اللهیه می‌رسد (حکمت، مقدمه دیوان شاه داعی، بو). وی چهل حدیث از امام علی (ع) را به شعر درآورده است و آن را ترجمه الاخبار العلویه نامیده است. از وی کلیات اشعار و شانزده رساله فارسی به دست آمده و به چاپ رسیده است.

۶. «برخی عارفان را قدرت آن داده‌اند که هرچه خواهند خلق کنند» (کاشفی، ۲۵۳۶: ۱/ ۲۹۶).

رهایی انسان از مهلکه‌ها می‌شد. برای نمونه، شاه داعی شیرازی و یکی از دوستانش در سفری که برای دیدار شاه نعمت‌الله در پیش گرفته بودند، در میانهٔ راه گم شدند و در طوفان و باران گرفتار آمدند، اما به عنایت امیرالمؤمنین (ع) از خطر رهایی یافتند (نوربخش، ۱۳۳۷: ۵۲).

همچنان که ردّالشمس دو بار برای امام علی (ع) رخ داد که بار دوم آن در روزگار خلافت ایشان بود. براساس این روایت، هنگامی که امام در راه صفین از بابل می‌گذشت، شماری از سپاهیانش نتوانستند نماز عصر را به‌جا آورند. به درخواست آنان و با دعای امام، خورشید بازگشت تا بتوانند نماز خود را ادا کنند (جامی، ۲۰۱۰م:۲۲۰– ۲۲۱).

یکی دیگر از ویژگی‌های این اولیاءالله، دیدن ملکوت بود؛ چنانکه امام علی (ع) گفته بود هنگامی که برای شکستن بت‌های درون کعبه بر دوش پیامبر (ص) قرار گرفت، در یک آن تمام پرده‌ها از برابر دیدگانش کنار رفت و هر آنچه را اراده کرده بود، دریافت (جامی، ۲۰۱۰م: ۱۲۱). امام علی (ع) همچنین صاحب سرّ پیامبر بود (طبسی، ۱۳۵۱: ۴۱۹). «سرّ» در اینجا، طبعاً، به معنای آگاهی از امور باطنی و عرفانی خاصی است که میان پیامبر و امام علی (ع) بود.

صوفیان در این دوره، کراماتی را که پیش‌تر به مشایخ صوفیه نسبت می‌دادند، برای خلفای راشدین و اهل‌بیت نیز نقل می‌کردند. از جمله، آنان به تأیید الهی از نیروی پیش‌گویی برخوردار بودند و این توانایی را در موارد گوناگون نشان می‌دادند. برای نمونه، ابوبکر به عایشه سفارش کرد که پس از مرگ او از خواهر هنوز متولدنشده‌اش مراقبت کند (جامی، ۲۰۱۰م:۲۰۰). دقیقاً نظیر همین کرامت برای امام علی (ع) در مورد به دنیا آمدن محمد بن حنفیه نقل شده است. بنا بر این روایت، پیامبر (ص) به علی (ع) فرمود که از میان اسیران بنی حنیفه کنیزی نصیب او خواهد شد و از آن کنیز پسری خواهد داشت؛ سپس از او خواست آن پسر را به نام و کنیهٔ پیامبر بنامد. این ماجرا پس از فتح یمامه، در روزگار خلافت ابوبکر، رخ داد (جامی، ۲۰۱۰م: ۱۹۴). همچنین نقل شده است که امام علی (ع) از قاتل خود، شهادت امام حسین (ع)، ظهور حجاج و مواردی دیگر خبر داده بود (جامی، ۲۰۱۰م: ۲۱۶، ۲۲۲ و ۲۲۳).

از نگاه صوفیان این عصر، خلفای رسول خدا مستجاب‌الدعوه بودند که حاصل تقربشان به درگاه الهی بود. چنانکه نفرینشان نیز در حق دشمنانشان مستجاب بود؛ برای نمونه، امام علی (ع) در حق آنانی که منکر غدیر شدند و یا او را به دروغگویی متهم کردند، نفرین کرد و بلافاصله نفرینش در حق آنان با مبتلاشدنشان به بیماری‌های غیر قابل علاج مانند کوری و پیسی مستجاب شد (جامی، ۲۰۱۰م: ۲۲۱– ۲۲۲). خواجه محمد پارسا، به سبب اهمیت این موضوع، یک فصل از کتاب خود را به «عقوبات روافض و نواصب» اختصاص داده است (پارسا، ۱۳۸۱: ۳۹۵– ۴۰۱) و در آن از سگ و خوک و میمون شدن دشمنان

چهار خلیفه پیامبر حکایات بسیاری نقل کرده است که اکثراً برگرفته از کتاب *دلائل النبوه* امام مستغفری (د. ۴۳۲ق) است. این کتاب در محیط خراسان و ماوراء النهر، از سایر منابع در دسترس‌تر بود. در منابع رجالی اهل سنت، مستغفری را «مُکثِر» (کسی که زیاد حدیث نقل می‌کند) (سمعانی، ۱۳۸۲هـ: ۱۲/ ۲۴۳) و راوی احادیث مجعول معرفی کرده‌اند (سیوطی، ۱۴۰۳هـ: ۴۲۴– ۴۲۵).

براساس باور متصوفه این عصر، خلفای نخست پیامبر ـ از آن رو که مقرب درگاه حق بودند ـ دفن‌شان هم با کرامات بسیار همراه بود و حوادث خارق‌العاده‌ای نیز پس از مرگشان به وقوع می‌پیوست. شباهت کرامات نقل شده نشان دهندهٔ توجه آنها به برابر نهادن کرامات خلفا ـ به مانند فضائلشان ـ و تلاش برای همسان‌سازی آنها است (در مورد ابوبکر، ر.ک. جامی، ۲۰۱۰م: ۱۸۹، در مورد عمر، ر.ک. جامی، ۲۰۱۰م: ۱۸۹، ۲۰۰؛ در مورد امام، ر.ک. جامی، ۲۰۱۰م: ۲۲۴). همچنین است حوادث خارق‌العاده‌ای که بعد از درگذشت آنها رخ داد که حاکی از بزرگی و فاجعه‌آمیز بودن کشته شدنشان بوده است؛ به عنوان نمونه خشک شدن درخت ام معبد[1] به هنگام رحلت پیامبر (ص)، شهادت امام علی (ع) و امام حسین (ع) (جامی، ۲۰۱۰م: ۸۲– ۸۳) و تیره و تار شدن عالم بعد از قتل عمر (جامی، ۲۰۱۰م: ۲۰۴).

تعابیری که صوفیه دربارهٔ خلفا به کار می‌برند، رنگ و بوی عرفانی دارد چنانکه گفته‌اند ابوبکر به مقام «خلّت» رسیده بود (شاه نعمت الله، ۱۳۴۰: ۱/ ۸۷). حیدر بدخشی، از صوفیان کبروی، از امام علی (ع) با تعبیر «قرآن ناطق» یاد می‌کند (ریاض، ۱۳۷۰: ۱۳۰) که تعبیری کاملاً شیعی است.

یکی از پربسامدترین موضوعات، حضور خلفای راشدین در رؤیاهای افراد است. محتوای این رؤیاها بسیار متنوع است بود و نکتهٔ مهم آن است که متصوفه و مردم عامی، اعتبار این خواب‌ها را می‌پذیرفتند. به نوشته فخرالدین علی کاشفی «مردم در واقعات بسیار پیغمبر را و کبرای این امت را دیده‌اند و از ایشان غرایب و عجایب عالم آخرت معلوم کرد» (کاشفی، ۲۵۳۶: ۱/ ۳۰۱). از این حیث رؤیاهای مربوط به امیرالمؤمنین (ع) از حیث تعدد و تنوع بسیار بیشتر از خلفای سابق بود و موضوعات متنوعی را در برمی‌گرفت؛ به عنوان نمونه امام علی (ع) به پدر نجیب‌الدین بُزغُش مژده تولد او را داد و از این‌رو پدرش نام او را، علی نهاد (جامی، (بی‌تا) :۴۷۳). در رؤیایی دیگر امام شخصی را که گدایی را رانده بود، مورد سرزنش قرار داد و او را متوجه نادرستی کارش کرد (جامی، (بی‌تا): ۲۳۱). حتی سیدی حنفی به نام مولانا علی شیخ که در فقه متبحر بود و با تیمور شطرنج بازی می‌کرد، مدعی بود امام علی (ع) در رؤیا به او این بازی را آموزش

۱. پیامبر(ص) در مسیر هجرت به مدینه به همراه ابوبکر شبی را مهمان خانواده ام ّمعبد بود که همین اقامت کوتاه محمل داستان‌های زیادی در تاریخ اسلام شده است.

داده است (ابن عربشاه، ۲۰۰۸م: ۱۹۵). با توجه به گستردگی این رؤیاها این موضوع می‌تواند حاکی از گستردگی حضور امام در ناخودآگاه جمعی جامعه آن روز باشد.[۱]

از دیگر ویژگی‌های آثار متصوفه نقل احادیثی بود که در کتب اصلی و متقدم اهل سنت کمتر یافت می‌شود و حاکی از جهان‌بینی خاص متصوفه است؛ از جمله این که حضرت علی (ع) پیش از خلقت آدم با پیامبر (ص) همراه بود؛ یا این حدیث که «انا کالشمس و علیّ کالقمر بأیّهم اقتدیتم اهتدیتم»(شاه نعمت‌الله، (بی‌تا): ۸۲۵) که در مقابل آن حدیث مشهور قرار می‌گیرد که «اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهتدیتم» (آجری، ۱۹۹۹م: ۴/ ۱۶۹۰). این نوع احادیث حاکی از تغییر نوع نگاه سنیان غیر صوفی نسبت به صحابه پیامبر و چهارده معصوم است.

در نهایت شاید کلیدی‌ترین مفهوم برای فهم مذهب متصوفه در این دوره توجه به موضوع هدایت است. در نظر کبروی‌ها و نعمت‌اللهی‌ها در عین محترم بودن همه صحابه رسول الله، انتخاب برتر و درست‌تر، برگزیدن اهل بیت به عنوان هادیان امت است.

«از بعد علی است یازده فرزندش بر جای رسول، نعمت‌الله ولی است» (شاه نعمت‌الله، ۲۵۳۵: ۵۷۷)

انتخاب ایشان به عنوان هادیان برتر، به‌سبب ویژگی‌هایی است که دیگران فاقد آن هستند؛ از جمله صفت «عصمت». درویش محمد طبسی در رسالهٔ «جام جهان‌نما»، از علی (ع) با تعبیر «امام معصوم» یاد می‌کند؛[۲] این تعبیری قطعاً شیعی است و هرگز دیده نشده است اهل سنت چنین جایگاهی برای اهل بیت در نظر بگیرند. شاه نعمت‌الله نیز امام علی (ع) را در میان اولیا، نخستین و در میان خلفا، آخرین معرفی می‌کند (طبسی، ۱۳۵۱: ۳۳۰)؛ این دیدگاه دقیقاً مؤید فرضیهٔ ماست که نعمت‌اللهیان، دوازده امام را هادیان امت و بر دیگران مقدم می‌دانستند.

همدانی نیز قائل به هدایتگری دوازده امام پس از پیامبر (ص) بود و راه آنان را پیش گرفته بود؛ هرچند او منکر هدایتگری سایر خلفا نبود، اما هدایت دوازده امام را برتری می‌داد. وی شرط قبولی اعمال را تأیید آن توسط پیامبر و امام علی (ع) می‌داند و احادیثی با این مضمون نقل می‌کند که هیچ‌یک از صحابه قابل قیاس با امام علی (ع) نیستند (همدانی، ۱۹۹۰م: ۱۳۲۰) و او را «بهترین بشر» می‌داند که جز کافر، کسی در آن شک نمی‌کند (همدانی، ۱۹۹۰م: ۱۳۱۲). همدانی با نقل حدیثی، در عین ستایش از «شیخین»، امام علی (ع) را رهبری می‌داند که هادی و مهدی است و مسلمانان را به راه مستقیم خواهد برد (همدانی، ۱۳۷۰: ۵۱۸).

---

۱. برای موارد بیشتر ر.ک. آقامحمدی و گوهری (۱۴۰۰)، «رؤیا در عملکرد نخبگان فرهنگی دوره تیموری»، مطالعات تاریخ فرهنگی، سال سیزدهم، شماره چهل و نهم، ۱۰۷ – ۱۲۶.

۲. گر امامی بایدت معصوم پاک می‌طلب شاهی چنین یعنی علی (طبسی، ۱۳۵۱: ۳۲۹)

اگر ملاک تشیع این افراد را اعتقاد به افضلیت دوازده امام در موضوع هدایتگری بدانیم، در این صورت باید این طرائق را از لحاظ عرفانی ـ و نه لزوماً فقهی و کلامی ـ شیعه دانست. به گفته آذری امامان به حق پس از پیامبر، امام علی (ع) و فرزندانش هستند.[۱] آیه «وفای به نذر» در شأن پنج تن آل عبا نازل شده است و تنها طریق صحیح تصوف از میان اهل بیت می‌گذرد.[۲] از این منظر، اهل‌بیت پیامبر دارای مقام عصمت‌اند؛ چنان‌که روایت شده پس از آن که امام علی (ع) در کُشتی، شیطان را بر زمین زد، به این شرط او را رها کرد که در پی وسوسه کردن خاندانش برنیاید.[۳] بر این اساس، شفیعان روز قیامت به صورت انحصاری تنها خاندان پاک پیامبرند.[۴] آنان حتی مفهوم «تبرّی» را پیش از صفویه هم برای دشمنان امام علی (ع) استفاده می‌کردند،[۵] اما مصداق آنان را برخلاف شیعیان، نه خلفای نخستین و شماری از صحابه، بلکه نواصب و خوارج می‌دانستند.

با این فرض و چنین پیش‌زمینه‌ای کار برای صوفیان صفوی چندان دشوار نبود که تشیع دوازده امامی را مذهب رسمی ایران اعلام کنند و به جز شرق ایران ـ به سبب غلبه اندیشه‌های نقشبندیان ـ در مناطق دیگر با مقاومت چندانی از سوی طرائق صوفی و مردم عامی روبرو نشوند و حتی برخی از آنها مانند مشعشیان و گروهی از کبرویه پیش از صفویه به مذهب تشیع گرویده بودند.

---

۱. یا ذوی القربای پیغمبر، امامان به حق خسروان بی‌سمن، شاهان بی‌تاج و قبا (آذری، ۱۳۸۹: ۱۷)

۲. سلوک اهل طریقت به نور مرتضوی است که هست بعد پیمبر مقدم عرفا (آذری، ۱۳۸۹: ۱۱)

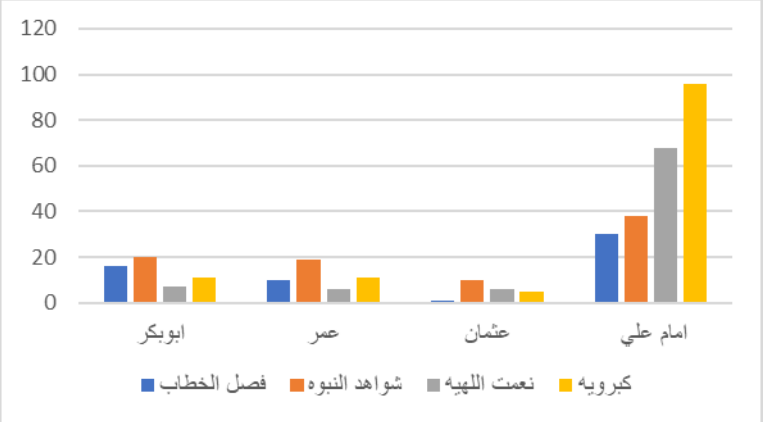
۳. عهد کرد از رهزنی مخلصان اهل بیت تا ولی الله کرد از بعد عهد او را رها
مخلصان اهل بیت اندر ولایت کیستند آن که شهر علم را داند علیٌ بابها
حیله‌های نفس شیطان چیست چون طوفان نوح ایمن‌اند از موج او ذریه خیر النساء
مصطفی فرمود چون کشتی نوحند اهل بیت رست از طوفان به کشتی هر که او برد التجا
گر ز مشرق تا به مغرب پیشوا و رهبرست جز علی و اهل بیت او نشاید پیشوا (آذری، ۱۳۸۹: ۲۸)
فرشتگان زمینند آنچه نگذشته است خطا و معصیت و سهو و ظلمشان به خیال (آذری، ۱۳۸۹: ۵۳)

۴. من محب آل عمرانم خلاف خارجی واندرین دین صادقم قلب و دغا پیداست کیست
کیست ممدوح تو گفتی گر نمی‌دانی بدان آفتاب دین علی مرتضی پیداست کیست
دیگران مثل سهایند و شما بدر منیر هر کجا بدر منیر آمد سها پیداست کیست
یا امامان ما شفاعت‌خواه غرق ذلتیم حامی ما روز محشر جز شما پیداست کیست (آذری، ۱۳۸۹: ۳۵)

۵. «قلاووزت اگر باید تبرّا کن ز خود اول تولّا با علی می‌جوی اگر جویای عرفانی» (حلاج، ۱۳۴۳: ۱۸۳). این دیوان که متعلق به خوارزمی است به اشتباه با عنوان دیوان حلاج چاپ شده است.

جدول ۲: فضائل و کرامات خلفای نخستین در میان طرائق نقشبندیه، نعمت‌اللهیه و کبرویه

نام خلیفه		نقشبندیه (فصل‌الخطاب)	نقشبندیه (شواهدالنبوه)	نعمت‌اللهیه	کبرویه
ابوبکر		۱۶	۲۰	۷	۱۱
عمر		۱۰	۱۹	۶	۱۱
عثمان		۱	۱۰	۶	۵
امام علی(ع)		۳۰	۳۸	۶۸	۹۶



شکل ۱: نمودار فضائل و کرامات خلفای نخستین در میان طرائق نقشبندیه، نعمت‌اللهیه و کبرویه

نتیجه‌گیری

بررسی منابع عصر تیموری نشان می‌دهد که فهم هویت مذهبی جامعهٔ ایرانی پیشاصفوی، بدون توجه به گفتمان تصوف ناقص خواهد بود. طریقت‌های صوفی در این دوره نه تنها در هدایت دینی و فرهنگی جامعه نقشی مهم داشتند، بلکه در شکل‌گیری نوع خاصی از نگرش مذهبی نیز مؤثر بودند که در آن، عناصر مختلفی از سنت‌های سنی و شیعی در کنار یکدیگر حضور داشت. تحلیل دیدگاه سه طریقت مهم نقشبندیه، کبرویه و نعمت‌اللهیه دربارهٔ چهار خلیفهٔ نخست پیامبر(ص) نشان داد که این طریقت‌ها در سطح رسمی و تاریخی به اصل مشروعیت خلفای راشدین پایبند بودند و عقیدهٔ «تربیع» را می‌پذیرفتند؛ از این‌رو، نمی‌توان آنان را در چارچوب تشیع کلامی و فقهی قرار داد. با این حال، در سطح گفتمان عرفانی، نوعی برجسته‌سازی مقام معنوی امام علی(ع) و اهل بیت(ع) مشاهده می‌شود که به تدریج آنان را در جایگاه برتر هدایت معنوی قرار می‌داد.

در این میان تفاوت‌هایی میان طریقت‌ها قابل مشاهده است. نقشبندیه که خود را حافظان راستین اهل سنت می‌دانستند، کوشیدند با تأکید بر فضائل و مقامات معنوی خلفای نخست و ایجاد نوعی توازن در روایت کرامات آنان، از نفوذ اندیشه‌های شیعی در محیط‌های صوفیانه جلوگیری کنند. در مقابل، در میان کبرویه و نعمت‌اللهیه گرایش‌های آشکارتری به برجسته کردن ولایت علوی و جایگاه ویژه اهل بیت دیده می‌شود؛ به گونه‌ای که مفاهیمی همچون ولایت، عصمت و هدایتگری امامان در آثار آنان حضوری پررنگ دارد. این گرایش اگرچه به معنای تشیع فقهی و کلامی نیست، اما نوعی تشیع عرفانی یا گرایش معنوی به اهل بیت را نشان می‌دهد که در آن امام علی(ع) و فرزندانش به عنوان برترین هادیان معنوی امت معرفی می‌شوند.

بر این اساس، نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که فضای مذهبی ایران در آستانهٔ عصر صفوی را نمی‌توان صرفاً با مفاهیمی چون «تسنن دوازده امامی» یا حتی «اسلام عامیانه» توضیح داد. آنچه در منابع صوفیانهٔ این دوره مشاهده می‌شود، نوعی ساختار مذهبی سیال و چندلایه است که در آن احترام به خلفای راشدین در کنار تعظیم گستردهٔ اهل بیت و تأکید بر ولایت علوی قرار گرفته است. چنین وضعیتی نشان‌دهندهٔ وجود زمینه‌های فکری و فرهنگی برای پذیرش گسترده‌تر آموزه‌های شیعی در میان بخش‌هایی از جامعه است. از این‌رو، رسمی شدن تشیع در دورهٔ صفوی را نمی‌توان صرفاً نتیجهٔ سیاست‌های تحمیلی حکومت دانست، بلکه باید آن را در پیوند با تحولات فکری و دینی پیشین، به‌ویژه در بستر تصوف، تحلیل کرد. گفتمان عرفانی طریقت‌های صوفی، با تقویت جایگاه معنوی اهل بیت و برجسته ساختن ولایت علوی، در شکل‌گیری زمینه‌های ذهنی و فرهنگی برای گسترش تشیع در ایران نقشی مهم ایفا کرده است.

منابع

آجری بغدادی، ابوبکر محمد بن حسین (۱۹۹۹). *الشریعه*. ریاض: دارالوطن.

آذری اسفراینی، نورالدین حمزۀ بن علی ملک طوسی (۱۳۸۹). *دیوان آذری اسفراینی*. به کوشش: محسن کیانی، سید عباس رستاخیز. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

ابن حجر هیتمی، احمد [بی‌تا]. *الفتاوی الحدیثیه*. [بی‌جا]: دارالفکر.

ابن عربشاه، احمد بن محمد (۲۰۰۸). *عجائب المقدور فی نوائب تیمور*. به کوشش: سهیل زکّار. دمشق: نشر التکوین.

الگار، حامد (۱۳۹۸). *نقشبندیه*. ترجمه: داود وفایی. تهران: مولی.

بدخشی، نورالدین جعفر (۱۳۷۴). *خلاصۀ المناقب* (در مناقب میر سید علی همدانی). به‌کوشش: سیده اشرف ظفر. اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

پارسا، خواجه محمد (۱۳۸۱). *فصل الخطاب*. به کوشش: جلیل مسگرنژاد. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

پازوکی، شهرام (۱۳۸۱). نقدی بر مکاتبات کند و کاوی در تشیع شاه نعمت الله ولی و مولوی. *هفت آسمان*، ۱۴، ۱۳۳– ۱۶۰.

پرورش، علی (۱۴۰۱). تحلیل اوج و تضعیف نقشبندیه در ماوراء النهر و خراسان دوره تیموریان بر اساس نظریه تبارشناسی فوکو. *پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام*، ۳۱، ۱۳۵– ۱۵۸.

توسون، نجدت (۱۴۰۲). *خواجه بهاءالدین نقشبند، زندگانی، آراء، طریقت*. ترجمه داود وفایی. تهران: مولی.

جامی، عبدالرحمان [بی‌تا]. *نفحات الانس*. به کوشش: مهدی توحیدی‌پور. [بی‌جا]: کتابفروشی محمودی.

جامی، عبدالرحمان (۲۰۱۰). *شواهد النبوه*. استانبول: مکتبۀ الحقیقه.

جعفریان، رسول (۱۳۸۵). *تاریخ تشیع در ایران*. قم: انصاریان.

حلاج، حسین بن منصور (۱۳۴۳). *دیوان منصور حلاج*. تهران: کتابخانه سنائی.

دانش‌پژوه، محمدتقی (۱۳۴۴). انتقاد کتاب: کشف الحقایق. *فرهنگ ایران زمین*، ۱۳، ۲۹۸– ۳۱۰.

دویس، دوین (۱۳۸۴). سید علی همدانی و سنت‌های اولیاءنامه‌نویسی. *میراث تصوف*. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.

رویمر، هانس روبرت (۱۳۸۵). *ایران در راه عصر جدید تاریخ ایران از ۱۳۵۰ تا ۱۷۵۰*. ترجمه آذر آهنچی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

ریاض، محمد (۱۳۷۰). *احوال و آثار و اشعار میر سید علی همدانی با شش رساله از وی*. پاکستان: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹). *دنباله جستجو در تصوف*. تهران: امیرکبیر.

سمعانی، عبدالکریم بن احمد (۱۳۸۲). *الانساب*. حیدرآباد: مجلس دائرۀ المعارف العثمانیه.

سمنانی، علاءالدوله احمد بن محمد (۱۳۶۲). *العروۀ لاهل الخلوۀ و الجلوۀ*. به کوشش: نجیب مایل هروی. تهران: مولی.

سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان بن ابوبکر (۱۴۰۳). *طبقات الحفّاظ*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

شاه داعی شیرازی (۱۳۴۰). *شانزده رساله از شاه داعی شیرازی*. به کوشش: محمد دبیرسیاقی. تهران: موسسه مطبوعاتی علمی.

طبسی، درویش محمد (۱۳۵۱). *آثار درویش محمد طبسی*. به‌کوشش: ایرج افشار و محمد تقی دانش‌پژوه. تهران: انتشارات نعمت اللهی.

کاشفی، فخرالدین علی (۲۵۳۶). *رشحات عین الحیات*. به کوشش: علی‌اصغر معینیان. تهران: بنیاد نیکوکاری نوریانی.

گراهام، تری (۱۳۸۴). شاه نعمت الله ولی. *میراث تصوف*. به کوشش: لئونارد لویزن. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.

موسی‌پور، ابراهیم (۱۳۸۹). *مقدمه‌ای بر پژوهش دین عامیانه*. تهران: جوانه توس.

نعمت‌الله ولی (۱۳۴۰). *رسائل حضرت سید نورالدین شاه نعمت الله ولی کرمانی*. به کوشش: جواد نوربخش. تهران: خانقاه نعمت اللهی تهران.

نوربخش، جواد (۱۳۳۷). *زندگی و آثار قطب الموحدین جناب شاه نعمت الله ولی کرمانی و فرزندان او*. تهران: انتشارات خانقاه نعمت اللهی.

واعظی، عبدالعزیز بن شیرملک (۱۳۶۱). سیر حضرت شاه نعمت الله ولی. *مجموعه در ترجمه احوال شاه نعمت الله ولی کرمانی*. به کوشش: ژان اوبن. تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران.

Algar, Hamid, K.A.Nizami. (1993). NAKSHBABDIYYA. *EI*^{2}. Leiden: Brill.

Gross, Jo-ann. (1982). *Khojar Ahrar: A Study of the perceptions of religious power and prestige in the late Timurid period*. phd desertion in School of Art and Sciences. NewYork University.

Molé, Marijan. (1961). Les Kubrawiya entre sunnisme et shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire. *Revue des Etudes Islamiques*, 29, 61-142.

Transliteration

Āḏarī Esfarāyenī, Nūr-al-Dīn Ḥamza b. ʿAlī Malek Ṭūsī (2011). *Dīvān-e Āḏarī Esfarāyenī*. Tehran: Ketābḵāneh, Mūzeh va Markaz-e Asnād-e Maǰles-e Šūrā-ye Eslāmī. [In Arabic]

Āǰorrī Bagdādī, Abū Bakr Moḥammad b. Ḥossayn (1999). *Al-Šarīʿa. Riyadh*: Dār ul-Waṭan. [In Arabic]

Algar, Hamid (2009). Naqshbandiyah. Translation: Davood Vafaei. Tehran: Mūlā. [In Persian]

Algar, Hamid, K.A.Nizami. (1993). NAKSHBABDIYYA. EI2. Leiden: Brill.

Badakhšī, Nūr-al-Dīn ǰaʿfar (1995). Ḵolāṣat *al-Manāqeb (dar manāqeb-e Mīr Seyyed ʿAlī Hamadānī)*. Islamabad: Markaz-e Taḥqīqāt-e Fārsī-ye Īrān va Pākestān. [In Arabic]

Danesh-Pajouh, Mohammad Taqi (1965). Criticism of the book: Kašf al-ḥaqāʾeq. *Farhang Iran Zamin*, 13, 298-310. [In Persian]

Davis, Devin (2005). Se*yyed Ali Hamadani and the Traditions of the Awliya-Name Writing. The Heritage of Sufism*. Translated by Mojeddin Keivani. Tehran: Markaz Publishing House. [In Persian]

Graham, Terry (2005). *The Heritage of Sufism*. Translated by Majdeddin Keivani. Tehran: Markaz Publishing House. [In Persian]

Gross, Jo-ann. (1982). Khojar Ahrar: A Study of the perceptions of religious power and prestige in the late Timurid period. phd desertion in School of Art and Sciences. NewYork University.

Ḥallāǰ, Ḥosayn b. Manṣūr (1964). Dīvān-e Manṣūr Ḥallāǰ. Tehran: Ketābḵāneh-ye Sanāʾī. [In Arabic]

Ībn ʿArabšāh, Aḥmad b. Moḥammad (2008). *ʿAǰāʾeb al-Maqdūr fī Nawāʾeb Tīmūr*. Damascus: Našr al-Takvīn. [In Arabic]

Ībn Ḥaǰar Haytamī, Aḥmad (n.d.). *Al-Fatāwā al-ḥadīṯīya*. [n.p.]: Dār ul-Fekr. [In Arabic]

Jafarian, Rasoul (2006). *History of Shiism in Iran*. Qom: Ansarian. [In Persian]

ǰāmī, ʿAbd-al-Raḥmān (2010). *Šawāhed ul-Nobūwwa*. Istanbul: Maktabat al-ḥaqīqa. [In Persian]

ǰāmī, ʿAbd-al-Raḥmān (n.d.). *Nafaḥāt ul-Ons*. [n.p.]: Ketābforūšī-ye Maḥmūdī. [In Persian]

Kāšefī, Faḵr-al-Dīn ʿAlī (1977). Rašaḥāt-e ʿAyn al-ḥayāt. Tehran: Bonyād-e Nekūkārī-ye Nūriyānī. [In Arabic]

Molé, Marijan. (1961). Les Kubrawiya entre sunnisme et shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire. Revue des Etudes Islamiques, 29, 61-142.

Musapour, Ebrahim (2009). *An Introduction to the Study of Popular Religion*. Tehran: Jawaneh Toos. [In Persian]

Neʿmatollāh Valī (1961). *Resāʾel-e ḥażrat-e Sayyed Nūr-al-Dīn Šāh Neʿmat-Allāh Valī Kermānī*. Tehran: Ḵāneqāh-e Neʿmatollāhī-ye Tehran. [In Persian]

Noorbakhsh, Javad (1958). *The life and works of the Qutb al-Muwahhid, Shah Nematollah Vali Kermani and his children*. Tehran: Khanqah Nematullahi Publications. [In Persian]

Pārsā, Ḵāǰa Moḥammad (2002). *Faṣl ul-ḵeṭāb*. Tehran: Markaz-e Našr-e Dānešgāhī. [In Arabic]

Parvaresh, Ali (2001). Analysis of the prosperity and attenuation of the Naqshbandiyeh manner in Transoxiana and Khorasan Timurian period (Foucault's genealogy). *Historical Researches on Iran and Islam*, 31, 135-158. [In Persian]

Pazuki, Shahram (2002). A Critique of Makatebat. *Haft Aseman*, 14, 133-160. [In Persian]

Riaz, Mohammad (1370). The life, works and poems of Mir Seyyed Ali Hamadani with six treatises by him. Pakistan: Persian Research Center of Iran and Pakistan. [In Persian]

Roemer, Hans Robert (1385). Iran *Persien Auf Dem Weg in Die Neuzeit*. Translated by Azar Ahanchi. Tehran: Tehran University Press. [In Persian]

Šāh Dāʿī Šīrāzī (1961). *Šānzdah Resāleh az* Šāh Dāʿī *Šīrāzī* (1961). Šānzdah resāla az Moʾassasa-ye Maṭbūʿātī-ye ʿElmī. [In Arabic]

Samʻānī, ʻAbdul Karīm b. Aḥmad (1382). Al-Ansāb. Hyderabad: Majlis Uthmani Encyclopedia. [In Persian]

Semnānī, ʿAlāʾ-al-Dawla Aḥmad b. Moḥammad (1983). *Al-ʿOrwa le-ahl al-ḵalwa wa al-ǰalwa*. Tehran: Mūlā. [In Arabic]

Soyūṭī, ǰalāl-al-Dīn ʿAbd-al-Raḥmān b. Abū Bakr (1983). Ṭabaqāt ul-ḥoffāẓ. Beirut: Dār al-Kotob al-ʿElmīya. [In Arabic]

Ṭabasī, Darvīš Moḥammad (1972). Āṯār-e Darvīš Moḥammad Ṭabasī. Tehran: Entešārāt-e Neʿmatollāhī. [In Arabic]

Tosun, Najdat (2002). *Khaja Baha' al-Din Naqshband, Life, Opinions, Path*. Translated by Davud Vafaei. Tehran: Mūlā. [In Persian]

Wāʿeẓī, ʿAbd-al-ʿAzīz b. Šīrmalek (1982). *Seyr-e ḥażrat-e Šāh Neʿmat-Allāh Valī*. Collection in the translation of the biography of Shah Nematullah Vali Kermani. Edited by: Jean Aubin. Tehran: French Iranian Studies Association in Tehran. [In Persian]

Zarrinkoob, Abdul Hussein (1389). *The continuation of the search in Sufism*. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian].

University of Tehran
Faculty of Theology and Islamic Studies
Iranian Journal for the History of Islamic Civilization
Print ISSN: 2228 - 7906
Online ISSN: 2645 - 5110

Analysis of the Visual Signs of Maps in Islamic Geographical Manuscripts: A Case Study of Three Manuscripts of *Kītāb al-Masālīk wa al-Mamālīk* (4th–10th Centuries AH)

Alireza Taheri[1], Rana Mohammadzadeh[2]✉

1. Professor, Department of Comparative History and Analysis of Islamic Art, Faculty of Theoretical Sciences and Advanced Studies of Art, University of Art, Tehran, Iran (al.taheri@art.ac.ir)
2. Corresponding Author, PhD student in Comparative History and Analysis of Islamic Art, Faculty of Theoretical Sciences and Advanced Studies in Art, University of Art, Tehran, Iran (r.mohammadzadeh@student.art.ac.ir)

Article Info

Article type:
Review Article

Article history:
Received: 09 July 2026
Received in revised form: 30 July 2026
Accepted: 05 September2026
Published online: 21 October 2026

Keywords:
Geography,
Historical Geography,
Cartography,
al-Masālik wa al-Mamālik

ABSTRACT

Maps in Islamic civilization were more than instruments of geographical navigation; they were visual texts that represented the cultural concepts and symbolic systems of their time. The present study was conducted to interpret visual signs and analyze the structure of images in three manuscripts of Kitāb al-Masālik wa al-Mamālik, in order to explain how geographical concepts were conveyed through visual elements. This research seeks to answer the following questions: first, how did color and form contribute to conveying geographical themes in the structure of the maps contained in the manuscripts of *al-Masālīk wa al-Mamālīk*? Second, what kind of visual coherence and stylistic relationship existed between these manuscripts and other illustrated geographical works of Islamic civilization produced between the 4th and 10th centuries AH? Textual and visual evidence was collected from library sources within a historical framework, and the research was carried out using a descriptive-analytical method.

The findings of the study indicate that cartography in these manuscripts followed a conventional semiotic system in which colors and shapes played a decisive role. Examination of the three manuscripts of *Kitāb al-Masālik wa al-Mamālik* showed that the maps in all three copies shared common features such as symbolic coloring, the use of fixed visual signs, and the resemblance of certain elements and textures to the traditions of manuscript painting.

In addition, the findings suggest that the use of many forms that did not correspond to the actual shapes of natural phenomena was not intended as imitation. Rather, these visual signs, rendered in both geometric and non-geometric forms, were meant to convey broader cultural meanings prevailing in a region, rather than merely indicating the location of natural features.

Cite this article: Taheri, A. & Mohammadzadeh, R. (2026). Analysis of the Visual Signs of Maps in Islamic Geographical Manuscripts: A Case Study of Three Manuscripts of *Kītāb al-Masālīk wa al-Mamālīk* (4th–10th Centuries AH). *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, *59*(1), 165-192.
DOI: 10.22059/jhic.2026.418094.654661

© The Author(s).
DOI: 10.22059/jhic.2026.418094.654661
Publisher: University of Tehran Press.

پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی
دانشگاه تهران
دانشکده ادبیات و معارف اسلامی
شاپا چاپی: ۷۹۰۶-۲۲۲۸
شاپا الکترونیکی: ۵۱۱۰-۲۶۴۵

تحلیل نشانه‌های بصری نقشه‌ها در نسخ جغرافیایی دورهٔ اسلامی: مطالعهٔ موردی سه نسخه از کتاب *المسالک و الممالک* اصطخری (سده ۴ – ۱۰ ه.ق.)

علیرضا طاهری[۱]، رعنا محمدزاده[۲]✉

۱. استاد تمام گروه تاریخ تطبیقی و تحلیلی هنر اسلامی، دانشکدهٔ علوم نظری و مطالعات عالی هنر، دانشگاه هنر، تهران، ایران. رایانامه: al.taheri@art.ac.ir
۲. نویسندهٔ مسئول، دانشجو دکتری رشتهٔ تاریخ تطبیقی و تحلیلی هنر اسلامی، دانشکدهٔ علوم نظری و مطالعات عالی هنر، دانشگاه هنر، تهران، ایران. رایانامه: r.mohammadzadeh@student.art.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ مروری

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۴/۱۸
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۵/۰۸
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۱۴
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۲۹

کلید واژه‌ها:
علم‌جغرافیا، جغرافیای تاریخی، نقشه‌نگاری، المسالک و الممالک.

چکیده

نقشه‌ها در تمدن اسلامی فراتر از ابزارهای پیمایش جغرافیایی، متونی تصویری هستند که مفاهیم فرهنگی و نظام‌های نمادین زمانه را بازنمایی کرده‌اند. پژوهش حاضر با هدف خوانش نشانه‌های بصری و تحلیل ساختار تصاویر در سه نسخهٔ خطی از کتاب *المسالک و الممالک* اثر اصطخری صورت گرفته است تا چگونگی انتقال مفاهیم جغرافیایی از طریق عناصر تصویری تبیین شود. این پژوهش در پی پاسخگویی به دو پرسش اصلی است: نخست اینکه رنگ و شکل چگونه در ساختار نقشه‌های نسخ *المسالک و الممالک* به انتقال مضامین جغرافیایی یاری رسانده‌اند؟ و دوم اینکه همگونی بصری و پیوند سبکی میان این نسخه‌ها با دیگر آثار مصور جغرافیایی تمدن اسلامی در بازه سده‌های ۴ تا ۱۰ هجری چگونه است؟ گردآوری مستندات متنی و تصویری از طریق منابع کتابخانه‌ای و با رویکردی تاریخی انجام شده و پژوهش به شیوهٔ توصیفی – تحلیلی صورت گرفته است. طبق نتایج، نقشه‌نگاری در این نسخ، تابع یک نظام نشانه‌شناختی قراردادی است که در آن رنگ‌ها و شکل‌ها جایگاهی تعیین‌کننده دارند. مطالعه سه نسخه از کتاب *المسالک و الممالک* نشان داد که نقشه‌های هر سه نسخه دارای ویژگی‌های مشترکی از جمله رنگ‌پردازی نمادین، استفاده از نشانه‌های تصویری ثابت و شباهت برخی از عناصر و بافت‌ها با سنت‌های نگارگری هستند. علاوه بر این، مشخص شد دلایل کاربرد بسیاری از فرم‌هایی که منطبق با شکل پدیده‌های طبیعی نیستند، شبیه‌سازی عینی نبوده، بلکه این نشانه‌های تصویری (در قالب فرم‌های هندسی و غیرهندسی) در پی رساندن مفاهیم کلی فرهنگی حاکم بر منطقه و نه صرفاً جانمایی پدیده‌های طبیعی بوده‌اند. در واکاوی تطبیقی این آثار با سایر نقشه‌نگاری‌های جغرافیایی سده‌های ۴ تا ۱۰ مق (مانند نسخ *صورالبلدان* و *صورالاقالیم*)، نوعی همسویی ساختاری در قالب بصری مکتب بلخی ردیابی شد که بازنمای رمزگان‌های تثبیت‌شده و قواعد معرفت‌شناختی نقشه‌نگاری اسلامی است.

استناد: طاهری، علیرضا و محمدزاده، رعنا (۱۴۰۵). تحلیل نشانه‌های بصری نقشه‌ها در نسخ جغرافیایی دورهٔ اسلامی: مطالعهٔ موردی سه نسخه از کتاب *المسالک و الممالک* اصطخری (سده ۴ – ۱۰ مق). *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۵۹(۱)، ۱۶۵-۱۹۲. DOI: 10.22059/jhic.2026.418094.654661

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

DOI: 10.22059/jhic.2026.418094.654661

مقدمه

نسخهٔ *المسالک و الممالک* اثر اصطخری، یکی از منابع جغرافیایی دورهٔ اسلامی در ایران است که بارها مصور شده است؛ نقشه‌های آن افزون بر کارکرد جغرافیایی، سرشار از نشانه‌ها و نمادهایی هستند که بازتاب‌دهندهٔ نگرشی خاص در نقشه‌نگاری تمدن اسلامی‌اند. نویسندهٔ کتاب، ابواسحاق ابراهیم بن محمد فارسی اصطخری، جغرافی‌دان برجستهٔ سدهٔ چهارم هجری و از ارکان اصلی مکتب بلخی است که با تکیه بر تجربیات سفرهای گسترده‌اش، نقشی بی‌بدیل در تکوین و تثبیت سنت نقشه‌نگاری در جهان اسلام ایفا کرده است. هدف پژوهش کنونی، خوانش نشانه‌های تصویری و تحلیل ساختار تصاویر در نقشه‌های سه نسخه از کتاب *المسالک و الممالک* است تا روشن شود چگونه نشانه‌های تصویری ترسیم شده در این نسخ به مفاهیم جغرافیایی و در پی آن به بازنمایی مناسب از مناطق جغرافیایی منجر شده‌اند. این هدف، هم‌زمان به بازشناسی جایگاه نقشه و نقشه‌نگاری به عنوان بخشی از هنر کتاب‌آرایی اسلامی نیز یاری می‌رساند. پرسش‌های این پژوهش عبارت‌اند از: نشانه‌های تصویری موجود در نقشه‌های نسخ *المسالک و الممالک* با استفاده از رنگ‌ها و شکل‌ها، چه معانی را منتقل می‌کنند؟ وجوه گوناگون تصویری، مانند شیوهٔ کاربرد رنگ‌ها، در این نقشه‌ها تا چه میزان با سایر نسخ مصور جغرافیایی اسلامی هم‌دوره‌شان (سده ۴ – ۱۰ه.ق) همگونی دارند؟ روش گردآوری این مطالب از طریق منابع کتابخانه‌ای بوده و با رویکردی تاریخی، به شیوهٔ توصیفی ـ تحلیلی صورت گرفته است. ضرورت انجام این پژوهش در آن است که نشان دهندهٔ ویژگی‌های نظام تصویری در نقشه‌هایی از تمدن اسلامی، به‌ویژه در محدودهٔ سرزمینی ایران در بازهٔ مورد مطالعه است. تحلیل این نقشه‌ها می‌تواند افق تازه‌ای در مطالعات تاریخ هنر اسلامی بگشاید و پیوند میان دانش جغرافیا و مصورسازی نسخ را آشکار سازد.

پیشینهٔ پژوهش

مطالعات در باب نسخه‌ها و نقشه‌های جغرافیایی را می‌توان در دو گروه مطالعات صرفاً تاریخی و پژوهش‌های میان رشته‌ای تاریخی – جغرافیایی، قرار داد:

قبول و همکاران (۱۴۰۳) در مقالهٔ «بررسی و تحلیل تصویر سیستان در *المسالک و الممالک* اصطخری»، به تبیین ویژگی‌های جغرافیایی منطقهٔ سیستان در این نسخهٔ خاص پرداخته‌اند؛ با این حال، تمرکز پژوهش مذکور بر یک منطقه و نسخه‌ای مشخص محدود بوده و تطبیق نمونه‌های متعدد در آن صورت نگرفته است. غلامی (۱۴۰۳) نیز در مقالهٔ «بررسی تطبیقی جغرافیای اقتصادی جهان اسلام در دو کتاب *اشکال‌العالم* منسوب به جیهانی و *مسالک و ممالک* اصطخری»، با استناد به نسخه‌های جغرافیایی از جمله نسخه‌ای از *المسالک و الممالک*، به بررسی این موضوع پرداخته است، اما وی صرفاً از متن این

نسخه‌ها بهره جسته و به‌طور مستقیم به تحلیل نقشه‌های موجود در آنها نپرداخته است. توانا و فرهمند (۱۳۹۶) در مقالهٔ «*المسالک و الممالک* بکری: ارزیابی گزارش‌های او دربارهٔ ایران»، به اهمیت نگارندگان در گزارش‌های تاریخی و جغرافیایی نسخهٔ *المسالک و الممالک* بکری (که در بخش‌هایی رونوشتی از نسخهٔ اصطخری است) پرداخته‌اند، اما تحلیل ویژگی‌های بصری در پژوهش آنان هدف اصلی نبوده است. در نهایت، ملکی‌گیساوندی و پورمند (۱۳۹۶) در مقالهٔ «تحلیل بصری نقشه‌های جغرافیایی دورهٔ اسلامی: مورد پژوهی نسخه‌خطی *المسالک و الممالک* موجود در کتابخانه و موزهٔ ملی ملک»، به‌طور اختصاصی بر بررسی یک نسخه از المسالک و الممالک تمرکز کرده و به تحلیل وجوه بصری آن پرداخته‌اند؛ با این تفاوت که در پژوهش آنها، تطبیق میان نسخه‌های مختلف این کتاب و مقایسهٔ سبک اجرایی آنها در یک بازهٔ زمانی تاریخی مد نظر قرار نگرفته است.

بدین ترتیب، مروری پژوهش‌های پیشین نشان می‌دهد که اگرچه مطالعات متعددی دربارهٔ نقشه‌نگاری اسلامی، مکتب بلخی و جایگاه آثار اصطخری در تاریخ انجام شده و نیز برخی پژوهش‌ها به معرفی نسخه‌ها، تاریخ‌گذاری، یا توصیف کلی ویژگی‌های تصویری نقشه‌ها پرداخته‌اند، اما در مجموع کمتر پژوهشی به‌طور مستقیم نظام نشانه‌ای درون‌متنی نقشه‌ها را به مثابهٔ «متن تصویری» واکاوی کرده و آن را در قالب یک تحلیل تطبیقی و نسخه‌محور به آزمون گذاشته است. در نتیجه، سازوکارهای معناپردازی رنگ، شکل، بزرگ‌نمایی، ساده‌سازی هندسی و قراردادهای ترسیمی کمتر به صورت مسئله‌مند تحلیل شده است. در واقع، مطالعه ساختار و معنای نشانه‌های تصویری در قالب مقایسهٔ نسخه‌های گوناگون *المسالک و الممالک* با یکدیگر و با سایر آثار جغرافیایی، حوزه‌ای است که خلأ پژوهشی آن به وضوح احساس می‌شود. از این‌رو، پژوهش حاضر می‌کوشد تا با تمرکز بر این خلأ، رویکردی نو در تحلیل نشانه‌شناختی نقشه‌ها پیش گیرد؛ وجه تمایز اصلی نوشتار کنونی با مطالعات پیشین، در زاویه‌ی دید و نحوهٔ مواجههٔ تحلیلی با تصاویر این نسخه‌ها نهفته است.

روش‌شناسی پژوهش

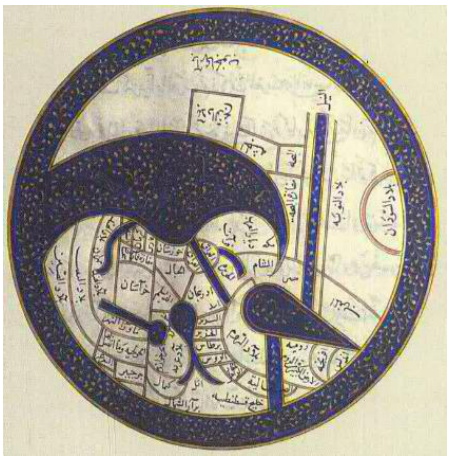
در پژوهش پیش رو، مطالعهٔ ساختار شکل‌ها، شیوهٔ رنگ‌پردازی و سایر ویژگی‌های بصری نقشه‌های نسخ منتخب از کتاب *المسالک و الممالک* اثر اصطخری، مورد بررسی قرار گرفته است. نسخ مصور این کتاب در مجموعه‌ها و موزه‌های مختلف نگهداری می‌شوند که در اینجا، ۱۳ تصویر از نسخهٔ محفوظ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ۱۸ تصویر از نسخهٔ محفوظ در موزهٔ ملی ملک و ۱۸ تصویر از نسخهٔ دیگری که محفوظ در کتابخانه برلین است؛ با توجه به نیاز پژوهشی به عنوان نمونه‌های پژوهش، مورد استفاده قرار گرفته‌اند. نمونه‌گیری با اولویت قراردادن کیفیت نقشه‌های در دسترس از نسخه‌های مختلف المسالک و

الممالک انجام شده است. مبنای گزینش سه نسخه در این پژوهش، اتخاذ رویکرد نمونه‌گیری هدفمند به منظور بازنمایی سه گفتمان بصری متمایز، با کارکردهای زیبایی‌شناختی و حوزه‌های معنایی متفاوت در سنت نقشه‌نگاری مکتب بلخی است. هرچند این نسخه‌ها در متن پایه (*المسالک و الممالک* اصطخری) مشترک هستند، اما تحلیل ساختار بصری آنها فاش‌کنند، تفاوت‌های بنیادین است. ضرورت مطالعه هم‌زمان این سه نسخه در امکان‌پذیری ردیابی زنجی، تطور و دگرگونی رمزگان‌های بصری در یک بازهٔ زمانی خاص (سدهٔ ۴ تا ۱۰ هـ‌ق.) نهفته است. گزینش یک نسخه منفرد، پویایی نشانه‌شناختی نقشه‌ها را پنهان می‌ساخت و فرضیه ایستایی نظام تصویری جغرافیا را تقویت می‌کرد؛ از سوی دیگر، افزایش تعداد نسخه‌ها بدون تعریف موقعیت تحلیلی جدید، به تکرار داده‌ها و تقلیل عمق روش‌شناختی می‌انجامید. از این رو، گزینش این سه اثر یک ضرورت روش‌شناختی است. این پژوهش از نوع کیفی بوده و با رویکرد توصیفی‌ـتحلیلی انجام گرفته است که با توجه به نوع موضوع تاریخی آن، به شیوهٔ اسنادی نگاشته شده است. اطلاعات با استفاده از منابع کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده و تصاویر از منابع مکتوب موجود و منابع اینترنتی گردآوری شده‌اند.

جایگاه نقشه‌نگاری در علم جغرافیا در دوران اسلامی

در جغرافیای اسلامی، نقشه‌ها هم‌زمان نقش علمی و نمادین داشتند. برای نمونه، ترسیم مراکز جهان مانند مکه در میانهٔ نقشه، نماد وحدت جهان اسلام بود. با گسترش و توسعهٔ علم جغرافیا در جریان نهضت ترجمه در قرن چهارم هجری، شاهد ظهور گروهی از جغرافی‌نویسان هستیم که با پیروی از روش ابوزید بلخی، به آثار خود رنگ‌وبویی مذهبی بخشیدند که منجر به شکل‌گیری مکتب جغرافیایی بلخی شد (عرب عامری و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۰۱). مسلمانان از جغرافیا برای حل مسائل و رفع نیازهای گوناگون بهره بردند که تعیین قبله در شهرهای مختلف، برگزاری حج و تعیین اوقات و مناسبت‌ها از آن جمله است (باستانی‌راد، ۱۳۸۹: ۳۰). در نوشته‌های جغرافیای اسلامی، می‌توان دو روش مشخص را بازشناخت: از یک جهت، رویکردی به سوی علوم یعنی علوم قطعی (به همان معنایی که امروزه در تعریف جغرافیا به کار می‌رود) متمایل است و از جهت دیگر، رو به سوی نوشتار هنری دارد (کراچکوفسکی، ۱۳۸۴: ۴). ترسیم تصویری مناطق اسلامی در دیگر متون و مطالعات جغرافیایی نیز رواج داشته و محدود به یک اثر یا سنت منفرد نبوده است. در این آثار، مناطق مختلف جهان اسلام نه تنها با هدف ثبت اطلاعات مکانی، بلکه در قالب بازنمایی‌های تصویری متأثر از نظام‌های فکری، فرهنگی و مذهبی زمانه ترسیم شده‌اند. چنین نقشه‌هایی اغلب از زبان بصری مشترکی بهره برده‌اند که در آن ساده‌سازی شکل‌ها، تأکید بر مراکز مهم و استفادهٔ نمادین از رنگ‌ها، جایگزین بازنمایی دقیق و واقع‌گرایانه فضا شده است. از این منظر، نقشه‌های مصور

دیگر از مناطق اسلامی را می‌توان در امتداد همان سنتی دانست که در آثار مکتب بلخی و به‌ویژه در *المسالک و الممالک* مشاهده می‌شود؛ سنتی که در آن، تصویر واسطه‌ای برای فهم نظم ذهنی و فرهنگی جغرافیای اسلامی است. تصویر ۱ نمونه‌ای از این رویکرد کلی را در ترسیم مناطق اسلامی نشان می‌دهد و زمینه‌ای تطبیقی برای درک بهتر جایگاه نقشه‌های المسالک و الممالک در میان دیگر نمونه‌های هم‌دوره فراهم می‌آورد (تصویر ۱).



تصویر ۱: از نقشه‌های مناطق اسلامی مصور شده در قرون وسطی، اثر کارن پینتو، از کتاب‌های محفوظ در کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران (URL1).

بررسی ویژگی‌های نقشه‌نگاری سرزمین‌های اسلامی

در اواخر قرن سوم، تعداد زیادی کتاب جغرافیایی به زبان عربی تألیف شد؛ از آن جمله، چندین اثر جغرافیایی با عنوان ال*مسالک و الممالک* وجود دارد که به احتمال قوی نخستین تألیفی که چنین عنوانی داشته است، کتاب ابن‌خرداذبه بوده است؛ این کتاب اساس و سرمشق اکثر تألیفات جغرافیای عمومی قرار گرفت (قرچانلو، ۱۳۸۰: ۸۸). نخستین بار واژه «صورت» در زمان حجاج‌بن یوسف، هنگامی که درخواست نقشهٔ بخارا را کرد، به کار رفته است (شاه‌حسینی، ۱۴۰۳: ۷۰)؛ به عبارتی، نخستین بار که از نقشه در نزد عربان سخن می‌رود، مربوط به صورت‌برداری از منطقه ماورالنهر است. نقل شده است که در اصل آن نقشه، واژهٔ «صورت» به کار رفته بود که بعدها اصطلاح «المصور الجغرافی» (نقشه) جایگزین آن شده است (کراچکوفسکی، ۱۳۸۴: ۵۰) (جدول ۱). با کشف ۶۰ نقشهٔ خطی متعلق به مکتب بلخی توسط مولر، آشکار

شد که بلخی، رسام بزرگ نقشه‌های کهن دنیای اسلام در نیمه دوم قرن سوم هـ ق. بوده و خود واضع مکتب نقشه‌کشی از آن زمان است (صفی‌نژاد، ۱۳۸۳: ۱۸).

جدول ۱: مرور طبقه‌بندی از کتب مصور جغرافیایی اسلامی (نگارندگان، ۱۴۰۵).

نام نسخه	گردآورنده نسخه	محل نگداری فعلی	تعداد تصاویر در دسترس
المسالک و الممالک	اصطخری (استخری)	کتابخانه دانشگاه تهران	۱۳
		کتابخانه برلین	۱۸
		کتابخانه موزه ملک	۱۸
صور البلدان	یعقوبی	کتابخانه دانشگاه آکسفورد	۲۰
صوره الاقالیم	بلخی	موزه چستربیتی	۱

در نقشه‌های جغرافیایی اسلامی، بسیاری از مکان‌ها و نواحی در تقسیم‌بندی‌های مختلف در اقالیم مختلف نقشه‌نگاری قرار گرفته‌اند. از آنجا که در این نقشه‌ها به مکه اهمیت بالایی داده می‌شد، سطح و کیفیت اطلاعات از آن نواحی به میزان فاصله از مکه، یعنی مرکز جهان اسلام، ارتباط مستقیمی داشته است (شاه‌حسینی، ۱۴۰۳: ۸۶). در امتداد همین سنت نقشه‌نگاری اسلامی، ترسیم نقشه‌های جهان نیز جایگاه ویژه‌ای در متون و سالنامه‌های تاریخی ـ جغرافیایی داشته است. نقشهٔ جهان در این آثار، بیش از آنکه حاصل محاسبات ریاضی یا مشاهده میدانی باشد، بازتاب‌دهندهٔ نوعی نگرش کیهان‌شناختی و ذهنی به عالم است که در آن، عناصر طبیعی، قلمروهای سیاسی و مراکز دینی در قالبی نمادین سامان می‌یابند. چنین رویکردی به نقشه جهان را می‌توان ادامهٔ همان زبان تصویری دانست که در نقشه‌های منطقه‌ای آثار جغرافیایی اسلامی دیده می‌شود؛ با این تفاوت که در اینجا مقیاس محلی جای خود را به تصویری کلی از عالم داده است. نمونه‌ای از این شیوه بازنمایی، نقشهٔ جهان مندرج در سالنامه‌ای با عنوان «تقویم تاریخی» متعلق به دورهٔ عثمانی است که در (تصویر ۲) قابل مشاهده است.



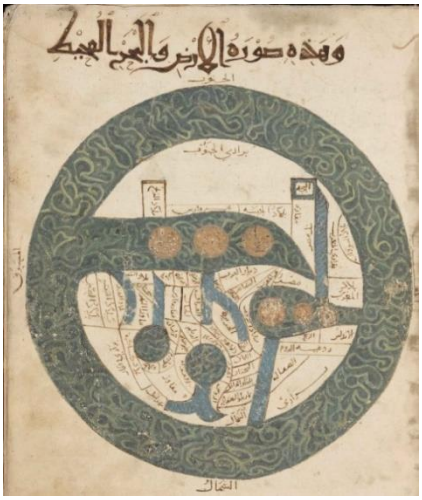
تصویر ۲: نمونه‌ای از نقشه‌نگاری‌های اسلامی، نقشه جهان در سالنامه‌ای به نام تقویم تاریخی متعلق به زمان مراد دوم عثمانی، محفوظ در کتابخانهٔ چستربیتی به شماره Ms T402. (URL2).



تصویر۳: شرق مدیترانه و غرب آسیا در نقشه‌ای از ابن‌حوقل، کتابخانه سلیمانیه استانبول (رنان، ۱۳۹۳: ۳۰۹).

افزون‌بر ترسیم نقشه‌های کلی جهان در سالنامه‌ها و متون تاریخی، توجهٔ جغرافی‌نگاران مسلمان به بازنمایی دقیق‌تر نواحی و مناطق مشخص معطوف بود؛ امری که در آثار جغرافی‌دانانی چون ابن‌حوقل، به وضوح قابل مشاهده است. نقشه‌های ابن‌حوقل، در عین وفاداری به سنت نمادین نقشه‌نگاری اسلامی، کوششی آگاهانه برای نمایش روابط فضایی میان سرزمین‌ها، مسیرها و پهنه‌های آبی به شمار می‌آیند. در این نقشه‌ها، تمرکز از تصویر کلی عالم به سوی

بازنمایی منطقه‌ای جهان اسلام، به‌ویژه نواحی شرق مدیترانه و غرب آسیا، سوق پیدا کرده و بدین ترتیب، پیوند میان دانش جغرافیایی، تجربهٔ سفر و زبان تصویری تثبیت شده است. نقشه منسوب به ابن‌حوقل که در (تصویر۳) آمده است، نمونه‌ای شاخص از این رویکرد میانی است؛ رویکردی که میان نقشه‌های جهان‌نگر و نقشه‌های اقلیمی آثار مکتب بلخی، جایگاهی تعیین‌کننده دارد. نقشهٔ مندرج در نسخه *صورالاقالیم* از جمله نمونه‌های شاخص نقشه‌نگاری اسلامی است که در آن، سازمان‌دهی فضا، بر پایه نوعی ترکیب‌بندی منظم و گرایش به فرم‌های هندسی، به‌ویژه دایره صورت گرفته است. در این نقشه، جهان نه به صورت گسترده و آزاد در سطح صفحه که در چارچوبی محدود و سامان‌یافته ترسیم شده است. فرم دایره‌ای یا شبه‌دایره‌ای در این نوع نقشه‌ها، افزون بر آنکه ناشی از ضرورت‌های جغرافیایی است، حامل مفهومی نمادین از وحدت مناطق تصویرشده نیز تلقی می‌شود. نقشهٔ *صورالاقالیم* را می‌توان نمونه‌ای از تلفیق دانش جغرافیا با یک نظام بصری ـ مفهومی دانست که در آن، فرم هندسی نقش واسطه‌ای میان علم و معنا ایفا می‌کند. نقشهٔ این نسخه، با وجود تفاوت‌هایی در نوع ترکیب‌بندی تصویری مناطق و میزان جزئی بودن ترسیم محدوده‌ها، باز هم از منابع الهام بخش تصویری نسخ المسالک و الممالک به شمار می‌رود (تصویر ۴).

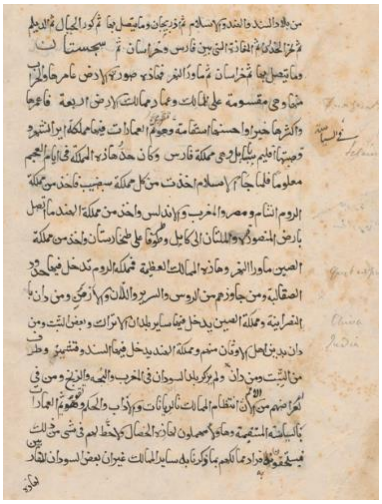


تصویر ۴: نقشه‌ای از نسخه *صورالاقالیم*، محفوظ در موزهٔ چستربیتی، به شماره: Ar 3007. URL3.

با این‌حال، کاربرد ترکیب‌بندی دایره‌ای در نقشه‌نگاری اسلامی را نمی‌توان قاعده‌ای ثابت و فراگیر دانست. بررسی تطبیقی نقشه‌ها نشان می‌دهد که در کنار نمونه‌هایی چون *صورالاقالیم* که از ترکیب‌بندی‌های بسته و دایره‌وار بهره برده‌اند، گروهی دیگر از نقشه‌های اسلامی از جمله نقشه‌های مندرج در نسخ منتخب *المسالک و الممالک*، فاقد چنین چارچوب هندسی مشخصی هستند. در این نسخه‌ها، فضا به صورت آزادتر و براساس روابط کارکردی میان عناصر جغرافیایی سامان یافته و ترسیم نقشه در قالب دایره یا شکل‌های بسته مشاهده نمی‌شود. این تفاوت را می‌توان ناشی از

تفاوت در هدف و کارکرد نقشه‌ها دانست؛ به‌گونه‌ای که نقشه‌های دارای فرم دایره‌ای بیشتر به بازنمایی مفهومی از کلیت جهان گرایش دارند، در حالی که نقشه‌های *المسالک و الممالک* عمدتاً بر نمایش مسیرها، نواحی و ارتباطات فضایی در جهان اسلام تمرکز جزئی‌تر یافته‌اند.

همچنین در نسخه‌ای از صورالاقالیم که محفوظ در کتابخانهٔ ملی برلین است، دربارهٔ تقسیم‌بندی اقلیم‌های نواحی اینطور آمده: «... چون از وصف دیار اسلام و کوه‌ها و راه‌های آن فارغ شدیم، اکنون می‌خواهیم از آنچه میان فارس و خراسان و خزر و سجستان است، و نیز از نواحی وابسته به خراسان، سخن بگوییم. این صورت زمین بر چهار اقلیم تقسیم شده است و این ناحیه در اقلیم چهارم قرار می‌گیرد. حدّ این اقلیم از مشرق ... و از مغرب تا ... لاذقیه، و از شمال تا بلاد روم، و از جنوب تا فارس است...». متن این صفحه در حال طبقه‌بندی جغرافیایی براساس اقلیم‌ها است و مواردی را ذکر کرده است: ۱. متن، پهنه‌ای بسیار وسیع از روم تا هند و چین را ذیل یک اقلیم جمع می‌کند؛ ۲. در اینجا فقط نام نواحی را ردیف نمی‌کند، بلکه منطق فضایی پیوستگی و الحاق نواحی را هم توضیح می‌دهد (*صُوَرالأقالیم* [نسخه خطی]،[1] کتابخانه دولتی برلین، شماره (Sprenger 1) (تصویر ۵).



تصویر ۵. بخش مربوط به متن بالا از نسخه‌ای از کتاب صور الاقالیم، محفوظ در موزه ملی برلین، به شماره:Sprenger 1 . URL4.

۱. نسخه حاضر از رساله *صُوَر الأقالیم*، رونوشتی متأخر از متن کهن جغرافیایی ابوزید بلخی (متوفی ۳۲۲ ق) است که در سال ۱۸۴۰ میلادی (مصادف با سده ۱۳ هجری قمری) استنساخ شده و اکنون با شماره بازیابی Sprenger 1 در کتابخانه دولتی برلین نگهداری می‌شود.

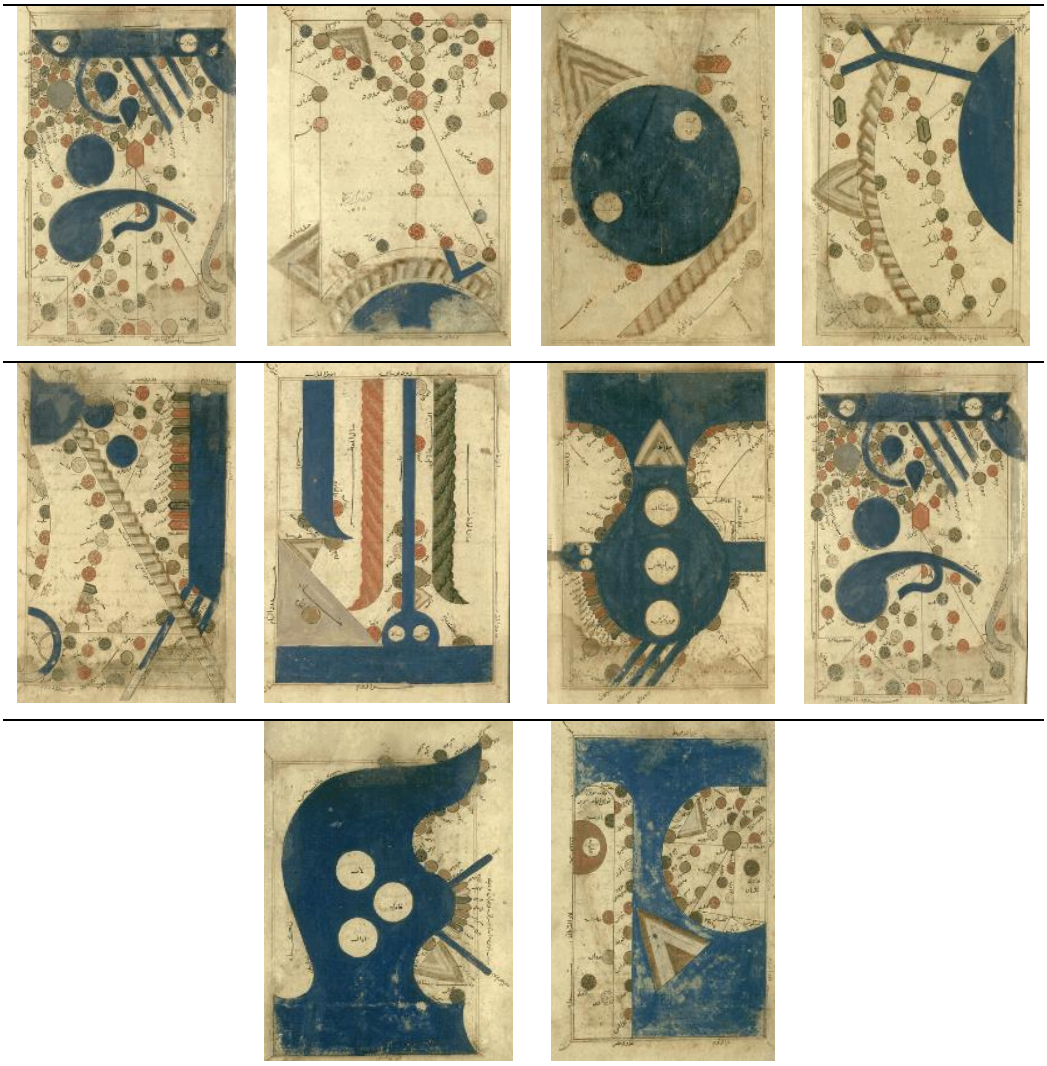
معرفی نسخ *المسالک و الممالک*

نخستین جغرافی‌دان مکتب بلخی، ابواسحاق ابراهیم بن‌محمد فارسی اصطخری، جغرافی‌دان سدهٔ ۴ هجری است. او از پایه‌گذاران دانش جغرافیا در جهان اسلام قلمداد می‌شود. وی از اهالی اصطخر فارس بود و به ممالک اسلامی از بلاد هند تا مغرب، سفر کرده بود. کتاب *المسالک و الممالک* وی متکی بر *صورالاقالیم* ابوزید بلخی است (عرب‌عامری و همکاران ۱۳۹۹، ۱۰۵). اصطخری معتقد است روش او در تألیف کتاب متفاوت از روش دیگر جغرافی‌دانان هم‌عصر او است که جهان را بر مبنای هفت اقلیم به تصویر می‌کشیده‌اند؛ او در اثر خود دنیای اسلام را به بیست اقلیم تقسیم کرده است (قبول و همکاران، ۱۴۰۲، ۷۰). محققین متأخر جملگی برآنند که آثار اصطخری مأخوذ از *صورالاقالیم* ابوزید بلخی است؛ با این تفاوت که اصطخری در شرح بلاد و نواحی توضیحات بیشتری داده است. متأسفانه *صورالاقالیم* یا کتاب *الاشکال* یا *اطلس* جغرافیائی اصلی از بین رفته، ولی قسمت عمده آن را اصطخری در کتاب‌های *المسالک و الممالک* و *الاقالیم* خود آورده است (صفی نژاد، ۱۳۸۳: ۱۶). در ساختار نقشه‌های *المسالک و الممالک* معمولاً، دریاها و رودها به رنگ آبی تیره و به صورت خطوطی موج‌دار تصویر شده‌اند؛ کوه‌ها به‌صورت مثلث‌های قهوه‌ای و اغلب در حاشیهٔ سرزمین‌ها قرار دارند و نشانهٔ مرزهای طبیعی‌اند. میزان توانایی اجرایی هنرمندان و میزان اهمیت تصاویر نیز می‌تواند از عوامل تصاویر خام‌دستانه و ساده و ابتدایی تصاویر نقشه‌ها تلقی شود.

مروری بر ویژگی‌های نسخه *المسالک و الممالک* کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران

این نسخه از کتاب مذکور که با شماره ۱۳۳۱ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، محفوظ است، احتمالاً از ترجمه‌های البکری باشد. نسخهٔ نامبرده، دارای ۱۳ نقشه جغرافیایی است و تصویر بخش بالایی خلیج فارس (بحر فارس) و شهرهای نزدیک آن را نشان می‌دهد (جدول ۲).

جدول ۲: برخی از نقشه‌های جغرافیایی در نسخهٔ *المسالک و الممالک* محفوظ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۱۳۳۱



ویژگی رنگ‌ها

در این تصاویر دریاها که بخش زیادی از ترکیب‌بندی را از آن خود کرده‌اند، با سطح یکنواخت رنگ‌آمیزی شده‌اند و هیچگونه بافت و هاشوری ندارند که این انتخاب رنگ نشان می‌دهد هدف نسخه بیشتر تفکیک فضایی بوده است و نمایش بافت آب، دور از نظر بوده است. ویژگی‌های بصری نقشه‌های این نسخه

عبارتند از: آبی لاجوردی به عنوان رنگ غالب، کاربرد رنگ قرمز به صورت نقطه‌ای، زرد اکر و سبز صدری. کوه‌ها نیز به صورت چندلایه و در هر لایه با رنگ متفاوت ترسیم شده‌اند. رنگ‌های قرمز به صورت نقطه‌ای و گاهی نارنجی در مسیرها و برخی نقاط شهری دیده می‌شود؛ ترکیب رنگی قرمز بر زمینهٔ آبی باعث می‌شود مسیرها بسیار خوانا باشند. زرد یا خاکی برای نشان‌دادن خشکی‌ها به کار رفته است. استفاده از رنگ‌های زرد و سبز مایل زرد، برای بخش‌های دارای بافت گیاهی تکرار شده است (تصویر۶).

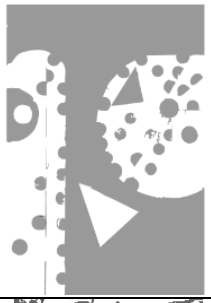


تصویر ۶: نمونه‌ای از گستره رنگ‌های به‌کار رفته در یکی‌از نقشه‌های این نسخه (نگارندگان: ۱۴۰۵).

ویژگی شکل‌ها

شهرها با نقاط یا مربع‌های کوچک مشخص شده‌اند و در کنار هر یک، نام آن نیز نوشته شده است. اشکال نیم‌دایره‌ای با رنگ مشابه، کوه‌ها هستند که احتمالاً نشان‌گر تپه‌ها و ناهمواری‌های یک منطقه می‌باشند؛ فرم کوه‌ها به صورت مثلثی با انحناهایی در اطراف شکل کلی‌شان اجرا شده است. در این تصاویر، سلسله‌مراتب و اولویت نشانه‌ها با دو ابزار بیان شده است: ۱. اندازه (بزرگ‌نمایی نسبی شهرهای مهم) و ۲. رنگ (استفاده از قرمز برای شهرهای اصلی)؛ بنابراین شهرهای بزرگ با رنگ‌های متفاوت مشخص شده‌اند. نقشه‌های این نسخه فاقد استاندارد شمال‌گرا هستند و ترسیم هر بخش ظاهراً مطابق با نوعی سنت جهت‌گذاری قراردادی است. فضای نقشه‌ها نیز ذهنی و سلسله‌مراتبی است؛ برای نمونه، دریاها همیشه به شکل لکه‌هایی منحنی در صفحه قرار می‌گیرند، در حالی که رودها با خطوط یا مستطیل‌های باریک اجرا شده‌اند. خشکی‌ها نیز به صورت بخش‌بندی‌های هندسی ترسیم شده‌اند که این چیدمان می‌تواند نشان‌دهندهٔ اهمیت دریا به عنوان دروازهٔ جهان و خشکی به عنوان قلمرو انسانی در ذهنیت نگارنده باشد. خطوط راه بسیار واضح هستند و مسیرهای طولی و عرضی با ساختاری شبکه‌ای نمایش یافته‌اند. اگرچه شکل خشکی‌ها قاعدتاً نباید کاملاً هندسی باشد، اما تخطی نکردن از فرم دایره برای نشان دادن مناطق خشکی (حتی در میان آب‌ها)، می‌تواند نشان‌گر اهمیت قراردادی این شکل هندسی در نقشه‌نگاری باشد (جدول ۳).

جدول ۳: ویژگی‌های ترکیب‌بندی تصاویر برخی از نقشه‌های این نسخه (نگارندگان، ۱۴۰۵).

ویژگی‌های ترکیب‌بندی	پراکندگی عناصر تصویر در کادر (نسبت فضاهای مثبت و منفی)	تصویر اصلی نقشه
– دارا بودن تعادل نسبی در محور عمودی و افقی تصویر – استفاده از شکل‌های پایه هندسی مانند دایره، مثلث و مستطیل – استفاده دو منظوره از خطوط باریک هم برای نشان‌دادن راه‌ها و هم در جهت ایجاد ارتباط بین شکل‌های مختلف		
– تلاش برای ایجاد نوعی تعادل در چیدمان عناصر – استفاده از ترکیب شکل‌های دایره‌ای و خطوط برای تصویرکردن مناطق همجوار		

از آنجایی که نوشته‌های داخل تصاویر، نام هر منطقه را بیان می‌کنند و نوشته‌های بیشتری در نمونه نقشه‌های این نسخه به چشم نمی‌خورد؛ بنابراین این دست از نوشته‌ها توصیفی نبوده و صرفاً بیان نام هر منطقه است که قاعدتا لازمهٔ هر نقشه‌نگاری می‌باشد و بعضاً از شکل‌هایی لوزی‌مانند در نشان دادن مناطق بزرگتر و اصلی‌تر استفاده شده است.

مروری بر ویژگی‌های نسخه *المسالک و الممالک* کتابخانهٔ دولتی برلین

این نسخه که به زبان عربی است، در حال حاضر با شمارهٔ موزه‌ای Ms.or.3177، در کتابخانه دولتی برلین نگهداری می‌شود و دارای ۱۸ نقشه است (جدول ۴).

جدول ۴: برخی از نقشه‌های *المسالک و الممالک* نسخهٔ عربی محفوظ در کتابخانه برلین



ویژگی رنگ‌ها

رنگ‌ها با خلوص و پوشانندگی کم و به حالت آبرنگی اجرا شده‌اند. آبی ملایم و نه چندان تیره، سبز کم‌رنگ برای برخی خشکی‌ها، استفاده از رنگ خود کاغذخام برای پس‌زمینه و استفاده محدود از رنگ‌های گرمی مثل قرمز و نارنجی از ویژگی‌های رنگی این تصاویر است. محدود بودن میزان عناصر تصویری و تعداد رنگ‌های به کار رفته، در نگاره‌های این نسخه کاملاً مشهود است و به‌طور کلی این نقشه‌ها کم کار اجرا شده‌اند (تصویر۷).

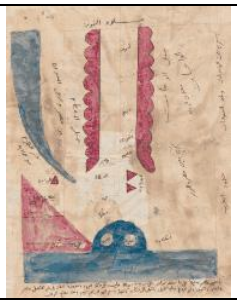


تصویر ۷: نمونه‌ای از گستره رنگ‌های به‌کار رفته در یکی‌از نقشه‌های این نسخه (نگارندگان: ۱۴۰۵).

ویژگی شکل‌ها

نسخه برلین از لحاظ بصری سبک متفاوتی دارد؛ نمادها از شکل دقیقاً دایره بیشتر به سمت شکل‌های آزاد منحنی تمایل دارند. جزئیاتی‌مانند: شکل‌های رسم شده برپایهٔ خطوط تقسیم‌بندی مناطق مختلف اصلا به چشم نمی‌خورد. کوه‌ها با شکل‌های نیم‌دایره‌ای متصل به یکدیگر ایجاد شده‌اند، ولی دریاها با تصاویر نسخه کتابخانهٔ دانشگاه تهران، مشابه است. تصاویر و چیدمان عناصر در نقشه‌های این نسخه خیلی نامنظم‌تر به نظر می‌آید و پرداخت به جزئیات چه در عناصر به صورت مفرد و چه در ترکیب کلی آنها، بسیار اندک است. احتمالاً با توجه به زمان مصورسازی این نسخه، می‌توان دلیل این نوع اجرای محدود تصاویر را، توانایی محدودتر اجراکاران در آن زمان دانست؛ زیرا سایر نسخ مصور هم‌دورهٔ (سدهٔ ۴ و ۵ ق.) این نسخه، مانند آثار نگارگری نیز به همین ترتیب و با با مهارت کمتری اجرا شده‌اند. در نشان‌دادن شهرها، از هیچ نشانهٔ تصویری استفاده نشده و به نوشتن نام هر بخش بسنده شده است (جدول۵).

جدول ۵: ویژگی‌های ترکیب‌بندی تصاویر برخی از نقشه‌های این نسخه (نگارندگان، ۱۴۰۵).

ویژگی‌های ترکیب‌بندی	پراکندگی عناصر تصویر در کادر (نسبت فضاهای مثبت و منفی)	تصویر اصلی نقشه
– عدم وجود ترکیب‌بندی خاص در چهارچوب شکلی خاص – استفاده از شکل‌های بزرگ برای نشان دادن کلیات		
– عدم وجود ترکیب‌بندی دارای توازن – استفاده از شکل‌های بزرگ و بدون شکل‌های جزئی کوچک		

مروری بر ویژگی‌های نسخه *المسالک و الممالک* موزهٔ ملی ملک

این نسخه با کد ۵۹۹۰ در کتابخانه موزهٔ ملی ملک به ثبت رسیده است. این نسخه رونوشتی از نسخهٔ اصلی *المسالک و الممالک* و در قرن ۱۰ هجری قمری بازنویسی شده است. با نگاهی به نسخه‌های مشابه که از نسخهٔ اصلی *المسالک و الممالک* موجود در نسخهٔ اصلی رونوشت شده است، متوجه می‌شویم که نشانه‌گذاری روی نقشه ممکن است گویای نگارندگان در هر عصر باشد. مطابق با فرهنگ تصویری حاکم در همان عصر ایجاد شده است. این موضوع برای نمونه‌ای از نسخ خطی دیگر نیز صادق است.

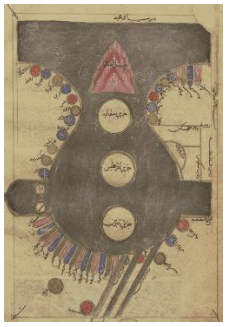
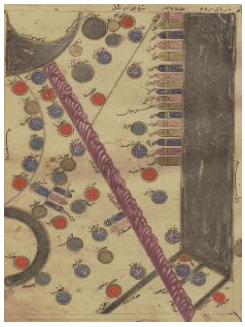
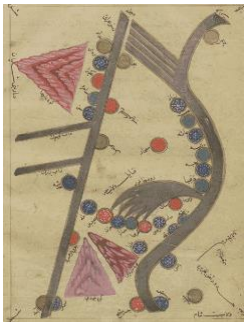
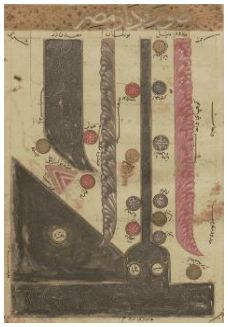
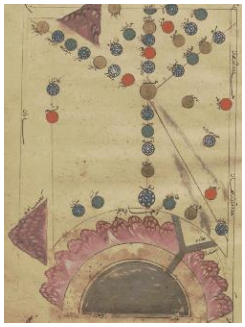
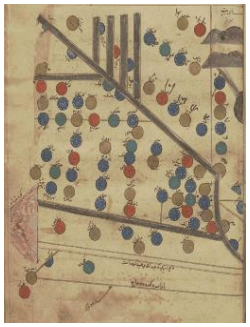
در این نسخه از *المسالک و مالک*، متن به خط نستعلیق است و توضیحات تصاویر و نقشه‌ها به خط نسخ است. در این نسخه نامی از کاتب یا کاتبان دیده نمی‌شود؛ کاغذ آن احتمالاً از نوع ترمهٔ آب‌دیده و جلد آن از نوع سرخ است. تعداد صفحات ۸۸، ابعاد هر صفحه ۲۷/۱۶ در ۱۸ سانتی‌متر و هر صفحه شامل ۱۵ سطر است (ملکی‌گیساوندی و پورمند، ۱۳۹۶: ۱۳۲). در بخش‌های نوشتاری متعدد این نسخه، مطالبی نیز درباره ویژگی‌های جزئی برخی نواحی جغرافیایی بیان شده است؛ برای نمونه در سطر ۵ از تصویر ۸ (که مربوط به بخش نوشتاری نسخهٔ محفوظ در موزهٔ ملک است) چنین آمده: «اصطخر شهری‌ست نه [خُرد] و

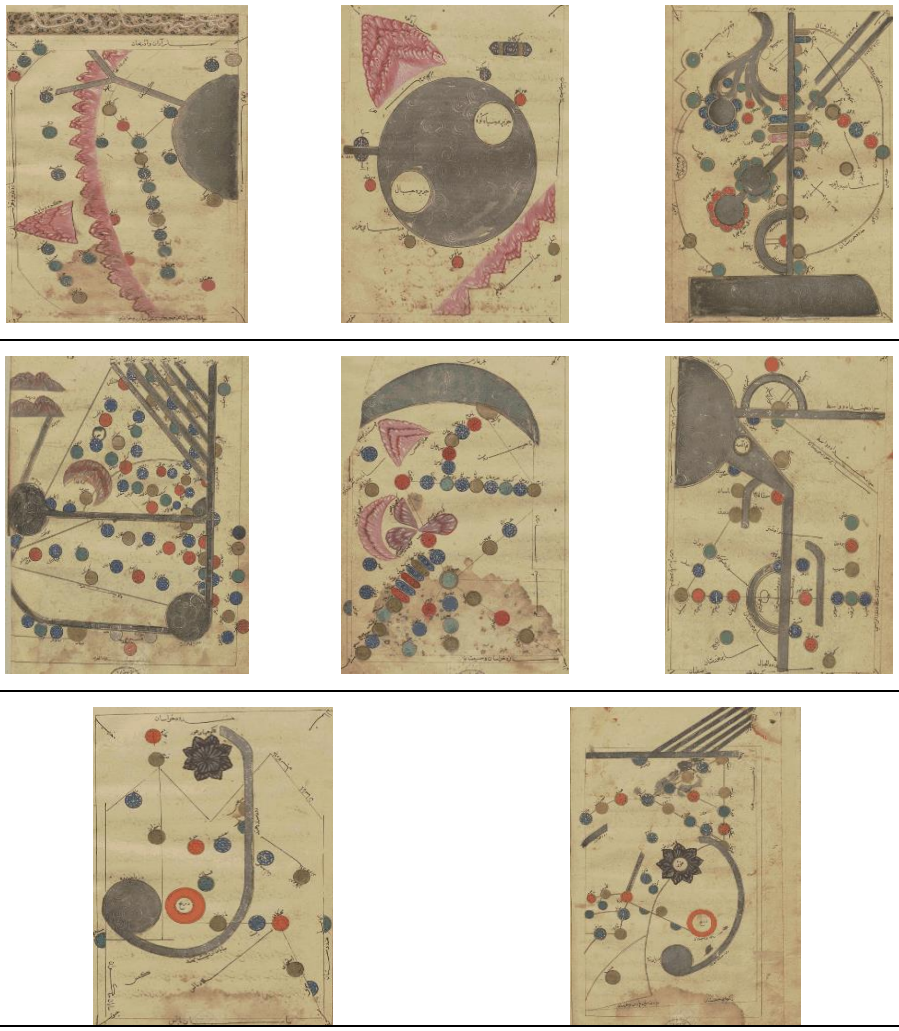
نه بزرگ، [از] قدیم‌ترین شهرهای فارس...» (*المسالک و الممالک* [نسخهٔ خطی]، موزهٔ ملک، شمارهٔ ۵۹۹۰) (تصویر ۸) (جدول ۶).



تصویر ۸: بخش مربوط به متن بالا از نسخه‌ای از کتاب *المسالک و الممالک*، محفوظ در موزهٔ ملک، به شماره: ۵۹۹۰.

جدول ۶: نقشه هایی از المسالک و الممالک محفوظ در از کتابخانه موزه ملک



ویژگی رنگ‌ها

رنگ‌پردازی در تصاویر این نسخه نسبت به دو نمونه قبلی، دقیق‌تر و از نظر جزئیات بسیار پرکارتر از دو نسخه پیشین هستند. رنگ‌ها غنی‌تر، نوشتار و ترکیب کلی بسیار قوی‌تر است. استفاده از گسترهٔ رنگی بیشتر نسبت به دو نمونه قبلی، شامل: آبی، سبز، قرمز، صورتی، زرد اوخرایی، طلا ، نقره و لاجورد. اجرای دریاها و رودها با استفاده از نقره و ایجاد بافت‌های تصویری با استفاده از پردازهای نگارگرانه، به‌ویژه در بخش کوه‌ها و دریاها نیز کاملاً مشهود است. بنابراین تنوع و کیفیت رنگی، هر دو در نقشه‌های این نسخه بیشتر از دو نمونه قبلی است (تصویر ۹).

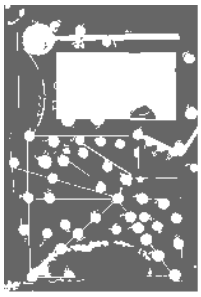
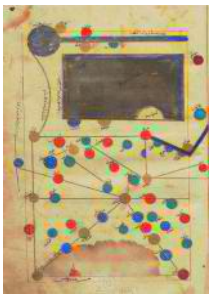
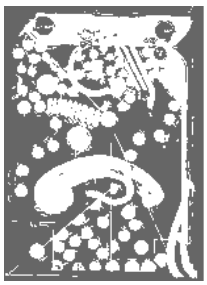
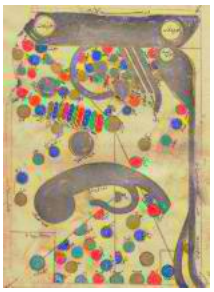


تصویر ۹: نمونه‌ای از گسترهٔ رنگ‌های به‌کار رفته در یکی از نقشه‌های این نسخه (نگارندگان، ۱۴۰۵).

ویژگی شکل‌ها

این نسخه از جمله نسخه‌های مصور *المسالک و الممالک* است که در عمل، تأکید و پوشش نسبتاً گسترده‌ای روی ایران (استان‌ها و نواحی ایرانی)، خراسان و مناطق همجوار دارد و می‌توان آن را «ایران‌محور» خواند؛ هرچند همهٔ قلمروهای جهان اسلام را نیز تا حدودی پوشش می‌دهد. در این نسخه، رعایت نوعی توازن بصری و ترکیب‌بندی زیبایی‌شناسانه نیز وجود دارد؛ چه به‌صورت عمدی و چه غیرعمدی، آنچه واضح است این است که تصویرگر، تصاویر را به نحوی اجرا کرده است که نظمی بصری از آن قابل‌برداشت است. شبکهٔ راه‌ها در این نسخه کم‌رنگ‌تر است؛ امواج دقیق، هاشورهای ظریف و سایه‌گذاری‌های ریزپرداز، نقشه را شبیه به نگارگری کرده است. اینکه نقشه‌نگاری در راستای مستندسازی است، امری بدیهی می‌نماید، اما بررسی تصاویر سه نسخهٔ مورد مطالعه نشان می‌دهد که میزان تحقق این مستندسازی در هر یک متفاوت بوده و تحت تأثیر هدف نسخه، شیوهٔ اجرا و جایگاه فرهنگی آن قرار دارد؛ به‌گونه‌ای که نسخهٔ برلین با ساده‌سازی شدید و حذف جزئیات، بیشترین گرایش را به کارکرد صرفاً اطلاعات‌محور دارد، نسخهٔ کتابخانه‌ی دانشگاه تهران رویکردی میان وضوح جغرافیایی و نظم بصری ارائه می‌دهد و نسخهٔ موزهٔ ملک با پرداخت‌های رنگی، جزئیات بیشتر و شباهت آشکار به نگارگری‌های هم‌دوره‌اش، نقشه را از سطح سند جغرافیایی فراتر برده و به اثری تصویری با وجوه هنری تبدیل کرده است. تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که شباهت در سطح‌پردازی رنگی، وجود تقارن و مرکزیت ترکیب‌بندی، و به‌کارگیری لاجورد، طلایی و قرمز، حاکی از تأثیرپذیری نقشه‌نگاری از سنت کتاب‌آرایی و نگارگری ایرانی است (جدول ۷).

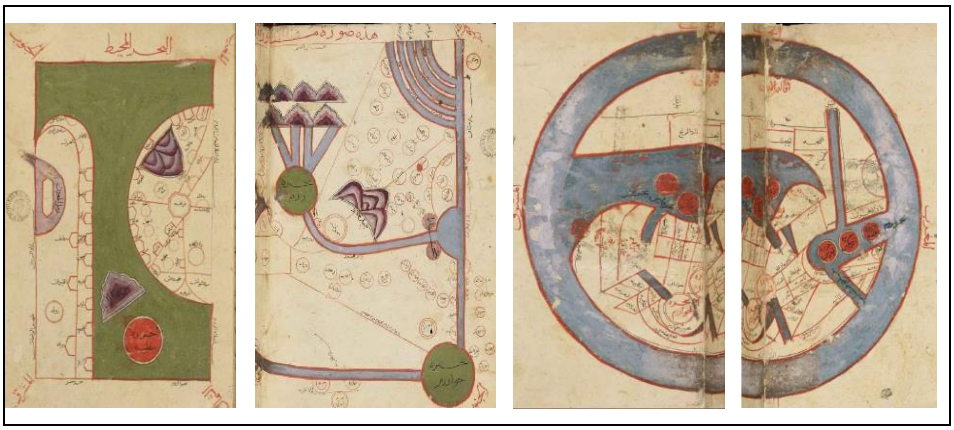
جدول ۷: مرور ویژگی‌های ترکیب‌بندی تصاویر برخی از نقشه‌های این نسخه (نگارندگان، ۱۴۰۵).

ویژگی‌های ترکیب‌بندی	پراکندگی عناصر تصویر در کادر (نسبت فضاهای مثبت و منفی)	تصویر اصلی نقشه
– ترکیب‌بندی بسیار پُرجزئیات – بعضاً دارای توازن در ترکیب کلی		
– تراکم بسیار زیاد شکل‌ها در ترکیب – کاربرد شکل‌های بزرگ، متوسط و کوچک اندازه در ترکیب – تنوع بالا در نوع شکل‌های هندسی و غیرهندسی		

تطبیق سه نسخهٔ مذکور از *المسالک و الممالک* با سایر نمونه‌های مطرح نقشه‌نگاری

در مقایسه نقشه‌های *المسالک و الممالک* با *صورالبلدان* و *صورالاقالیم*، باید بیان کرد که کلیت ترکیب‌بندی و ساختار آنها بسیار مشابه است و تفاوت‌ها صرفاً در جزئیات نمایان می‌شوند. در نقشه‌های *صورالبلدان*، پرداخت جزئی کوه‌ها دقیقاً مشابه نسخهٔ موزهٔ ملک است، در حالی که ترکیب‌بندی کلی نقشه‌ها دقیقاً منطبق با آنچه در نسخهٔ کتابخانهٔ دانشگاه تهران وجود دارد است؛ تنها با این تفاوت که غالب رنگی تصاویر این نسخه در نگاه اول سبز است، اما در تمامی نسخه‌های *المسالک و الممالک*، رنگ غالب آبی است. علاوه بر این، اگرچه از نسخهٔ *صورالاقالیم* صرفاً یک نگاره در دسترس است، اما با توجه به همین یک تصویر، می‌توان میزان جزئیات‌پردازی در این نسخه را زیاد ارزیابی کرد؛ استفاده از طیف رنگی محدود، از ویژگی‌های تصاویر این نسخه نیست. تصاویر این نسخه، کمترین شباهت‌ها را به نسخهٔ کتابخانهٔ برلین دارد (جدول ۸).

جدول ۸: نقشه‌های نسخه *صورالبلدان* محفوظ در کتابخانه آکسفورد



مقایسه تطبیقی نقشه‌های مندرج در نسخهٔ *المسالک و الممالک* با نمونه‌های مشابه آنها در نسخهٔ *البلدان* نشان می‌دهد که این آثار از یک زبان تصویری مشترک در سنت نقشه‌نگاری اسلامی پیروی می‌کنند؛ زبانی که بر ساده‌سازی شکل‌ها، نمادپردازی عناصر طبیعی و اولویت‌بخشی به روابط فضایی استوار است. در هر دو مجموعه، پدیده‌هایی چون دریاها، رودها و خشکی‌ها نه به صورت بازنمایی طبیعی‌گرایانه، بلکه در قالب سطوح رنگی یکدست و شکل‌های هندسی یا نیمه‌هندسی ترسیم شده‌اند. دریاها اغلب با رنگ آبی پررنگ و یکنواخت مشخص شده‌اند و نقش مرزهای طبیعی میان نواحی را ایفا می‌کنند، در حالی که خشکی‌ها با رنگ‌های خاکی یا سبز ملایم از یکدیگر تفکیک شده‌اند.



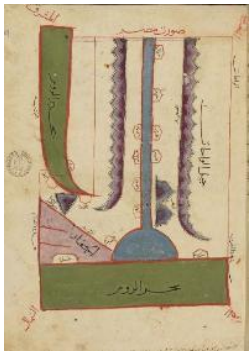
تصویر ۱۰: نقشه‌ای از نسخه *المسالک و الممالک*
(نگارندگان، ۱۴۰۵)



تصویر ۱۱: نقشه‌ای از نسخه *صورالبلدان*
(نگارندگان، ۱۴۰۵)

در (تصاویر ۱۴ و ۱۵) مشاهده می‌شود که ابعاد نوشته‌ها بزرگ‌تر از نسخهٔ *المسالک* بوده و استفاده از رنگ قرمز، نقش متن را در نقشه پررنگ‌تر کرده است. محدودیت تعداد رنگ‌ها در هر دو نمونه تقریباً مشابه بوده و شمار آنها از حدود پنج یا شش رنگ فراتر نرفته است. جای‌نمایی مناطق و پدیده‌های طبیعی نیز در هر دو نمونه مشابه یکدیگر است، اما نوع پرداخت بافت‌ها در نسخهٔ المسالک، اندکی جزئی‌تر و پرجزئیات‌تر از نسخهٔ *صورالبلدان* است.





تصویر ۱۲: مقایسه و انطباق دو نقشه از نسخه *المسالک و الممالک* با نسخه *صورالبلدان*، تصویر راست از *المسالک و الممالک* و تصویر چپ از *صورالبلدان* (نگارندگان، ۱۴۰۵).

در نقشه‌های *البلدان*، ترکیب‌بندی‌ها عموماً منسجم‌تر است و برخی عناصر طبیعی، به‌ویژه کوه‌ها و سواحل، با وضوح بیشتری از یکدیگر متمایز شده‌اند؛ حال آنکه در بسیاری از نقشه‌های *المسالک و الممالک*، تأکید اصلی بر نمایش مسیرها، مراکز سکونتی و پیوندهای ارتباطی است و جزئیات تصویری در سطحی حداقلی باقی می‌ماند. این تفاوت رویکرد را می‌توان ناشی از تفاوت در کارکرد نسخه‌ها دانست؛ به‌گونه‌ای که نقشه‌های *البلدان* گرایش بیشتری به سامان‌دهی بصری فضا دارند، در حالی که نقشه‌های *المسالک و الممالک* بیشتر در خدمت انتقال اطلاعات کاربردی و شبکه‌ای از راه‌ها و نواحی‌اند. با این حال، تداوم نشانه‌های مشترک و حفظ منطق نمادین در هر دو مجموعه نشان می‌دهد که اختلاف‌ها بیشتر در سطح اجرا و تأکیدهای بصری است و نه در بنیان‌های مفهومی نقشه‌نگاری اسلامی (جدول ۹).

جدول۹: تطبیق ویژگی‌های بصری سه نسخه *المسالک و الممالک* با یکدیگر (نگارندگان، ۱۴۰۵).

ویژگی مورد بررسی	نسخه کتابخانه دانشگاه تهران	نسخه کتابخانه برلین	نسخه موزه ملک
رنگ‌پردازی	رنگ‌ها نه چندان جسمی و درخشان و نه خیلی آبرنگی	رنگ‌ها کم خلوص و با تعداد محدود	رنگ‌ها جسمی و درخشان، پرجزئیات و با خلوص بالا با گستره رنگی زیاد
شیوه نشان‌گذاری	با دایره و بعضا اشکال لوزی‌مانند	فاقد نشان‌گذاری و اشکال منحنی اندک	با دوایر هندسی و منظم
رسم دریا و رودخانه‌ها	با رنگ آبی تیره	با رنگ آبی به صورت غیرجسمی و کاملا آبرنگی	با رنگ نقره‌ای و با رسم جزئیات موج‌مانند
نوع خطوط مرزبندی	با خطوط نازک تیره‌رنگ	اصلا وجود ندارد	با خطوط نازک تیره‌رنگ
جزئیات تصویری	خیلی محدود	فاقد جزئیات	بسیار زیاد

کوه‌ها در نسخهٔ موزهٔ ملک با هاشورهای موج‌دار و پردازهای نگارگرانه، به کوه‌های مندرج در نمونه‌های متأخر مکتب تیموری نزدیک‌اند؛ در حالی که در نسخهٔ موزهٔ برلین، صرفاً نقش حدفاصل و مرزبندی را دارند. دریاها نیز از ماده‌ای نمادین برخوردارند: آبی تیره، فیروزه‌ای و یا حتی نقره‌ای، بیانگر عمق معنایی و نه صرفاً ویژگی طبیعی است. همین موضوع دربارهٔ شهرها نیز دیده می‌شود: نقطه، دایره، مربع یا تنها نوشتار، هرکدام برای گروهی از نسخه‌ها هویتی مشخص ایجاد می‌کند. تعداد تصاویر در نسخه‌های مختلف رابطه مستقیمی با نیاز معناشناختی نسخه دارد؛ نسخه‌هایی با کارکردهای آموزشی یا اداری معمولاً نقشه‌های بیشتری داشته‌اند. نسخهٔ برلین با رنگ‌های کم‌مایه و با فقدان نظم هندسی، نزدیک‌ترین نمونه به سنت نقشه‌نگاری کاربردی است؛ نسخه‌ای که بیشتر برای انتقال اطلاعات جغرافیایی نوشته شده تا برای ارائهٔ دربار یا حامیان فرهنگی. نسخهٔ کتابخانهٔ دانشگاه تهران مرحله میانی این تحول است: رنگ‌ها نقش تمایزبخش دارند، سلسله‌مراتب نشانه‌ها قابل تشخیص است، اما هنوز با نظام پیچیده تزیینی مواجه نیستیم. در نقطه مقابل، نسخهٔ ملک با استفاده از نقره، طلایی و لاجورد، نقشه را به نگاره‌ای جغرافیایی بدل کرده است؛ جایی که مرز میان نقشه و مینیاتور از لحاظ رنگ‌پردازی کم و محدود می‌شود. نقشه‌نگاری اسلامی، برخلاف نقشه‌نگاری رنسانسی اروپا، شباهت‌هایی در ریزپردازی‌ها با سنت کتاب‌آرایی دارد، بنابراین کیفیت زیباشناسانه آن تابعی از سنت نگارگری و کارگاه هنری هم‌دوره خود است.

تحلیل رنگ در این نقشه‌ها نشان می‌دهد که نگارگر تلاش داشته با کمترین ابزار، بیشترین طبقه‌بندی اقلیمی را ارائه دهد. در نقشه‌های این مجموعه نمادها واقع‌گرایانه نیستند، بلکه نمادهای ساده‌شده‌ای هستند که

ساختار شبکه جغرافیایی را نشان می‌دهند. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های نقشه‌های اسلامی، استفاده از «مقیاس نسبی» به جای «مقیاس واقعی» است. در این نقشه‌ها فاصله واقعی میان شهرها رعایت نشده و بسیاری از شهرها به‌صورت فشرده‌تر نمایش یافته‌اند. اغلب شهرهای مهم بیش از اندازه بزرگ ترسیم شده‌اند؛ این امر نشان می‌دهد که اهمیت ذهنی شهرها در ذهن جغرافی‌نگار، مهم‌تر از اندازه واقعی آنها بوده است. مسیرهای اصلی نیز پررنگ‌تر و مستقیم‌ترند. این موضوع نشان می‌دهد که نگارنده‌های دورهٔ اسلامی به خوبی از «وزن بصری» برای تأکید بر بخش‌های مهم نقشه استفاده کرده‌اند. فضای این نقشه‌ها «فضای ذهنی» است، یعنی نگارنده جهان را نه آن‌گونه که هست، بلکه آن‌گونه که باید دیده شود ترسیم کرده است؛ بنابراین فضاها با منطق بازتولید مفهومی سازمان یافته‌اند. در این منطق، شهرها حول یک محور مرکزی چیده شده‌اند. به علاوه، میزان دقت علمی در تصویرگری‌های این نقشه‌ها را می‌توان به میزان متوسطی ارزیابی کرد، زیرا دقت بیان جزئیات در متون همین نسخ، بسیار بیشتر از تصاویر بوده و حتی بعضاً مواردی همچون جانمایی عناصر طبیعی که در تصویرپردازی‌ها قابل اجرا بوده نیز رعایت نشده است. در یک جمع‌بندی تحلیلی از خوانش نشانه‌شناختی نسخ مورد مطالعه، می‌توان دریافت که این نقشه‌ها فراتر از بازنمایی‌های خنثی، در واقع سازنده و بازتاب‌دهندهٔ لایه‌های پیچیده‌ای از جغرافیای ذهنی و جهان‌بینی معرفتی در میان جغرافی‌نگاران دورهٔ اسلامی هستند. رمزگشایی از نظام بصری این نگاره‌ها نشان می‌دهد که مؤلفه‌هایی چون «دوری و نزدیکی مکان‌ها» یا «برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی قلمروها»، بازتابی از مسافت‌های عینی و فیزیکی زمین نیستند، بلکه به عنوان سازه‌هایی ذهنی، ترجمان بصری سلسله‌مراتب قدرت، اهمیت مذهبی و ترجیحات فرهنگی مؤلفان به شمار می‌روند. تطبیق این نشانه‌ها با روایت‌های مندرج در متون جغرافیایی هم‌دوره، هم‌سویی معناداری را آشکار می‌سازد که در آن، کانون‌های تمدنی و مذهبی با ابعاد بزرگ‌تر، تقارن هندسی و تمرکز کتیبه‌ها برجسته شده و فضاهای پیرامونی یا بیگانه به حاشیه رانده می‌شوند.

نتیجه‌گیری

نقشه‌های تاریخی صرفاً محدود به نمایش موقعیت‌های جغرافیایی نبوده‌اند و تصاویر آنها هم از نظر صورت ساختاری (از جمله وجوه رنگی، ترکیب‌بندی و...) می‌تواند به چندین گونه تعبیر شود. رنگ‌های مشابه با واقعیت می‌تواند الهام گرفته از واقعیت تلقی شود، اما رنگ‌های غیرمنطبق با واقعیت می‌توانند مفاهیم گوناگونی را برسانند؛ از آنجایی که در متون جغرافیایی دربارهٔ وجوه گوناگونی از جغرافیای فرهنگی و اقتصادی در کنار جغرافیای طبیعی صحبت شده است، بنابراین تصاویر آنها چندوجهی است. در واقع جغرافیای طبیعی و جغرافیای اقتصادی، مذهبی و انسانی که در متون کتب به تفکیک شده‌اند، ظاهراً در تصویرگری نقشه‌ها درهم‌آمیخته و مرزهایشان کمرنگ شده است.

برخی از علوم آن زمان که ممکن است امروزه مطابق با علوم نوین نباشند، در متون نسخه‌ها آمده‌اند و در تصاویر هم منعکس شده‌اند که از عوامل شکل‌گیری عناصر تصویری به صورت نشانه‌ای است. در عین حال، به نظر می‌رسد وجوهی مانند آمارهای پدیده‌های جغرافیایی، تعداد رودها و موقعیت کوه‌ها و ... منطبق بر مطالعات میدانی نگارش شده‌اند. گاه تعداد آنها در تصویرگری به اختصار رسم شده و در نوشته‌های روی تصاویر، دقیق‌تر بیان شده است. شاید گاهی متن نقشه‌ها بتواند به مثابهٔ ابزار اقتدار و در راستای بازنمایی قلمرو خلافت در کتب اسلامی، نقشی ایفا کند و یا پیامی برساند، اما در وجوه بصری حداقل سه نسخهٔ مورد مطالعه در اینجا، چنین مفاهیمی از ساختار تصاویر یا نوشته‌های روی تصاویر به چشم نمی‌آید.

در پاسخ به پرسش‌های مطرح شده، باید اظهار داشت که: ۱. رنگ آبی نشانهٔ آب، پاکی و مرز طبیعی است که در برخی نسخه‌ها به‌طور استعاری با نقره کار شده تا نشانهٔ قدرت اقتصادی و تمول نسخه‌پرداز باشد؛ ۲. رنگ قرمز نشانهٔ مسیرهای اصلی و راه‌های کاروانی است؛ ۳. اشکال دایره یا منحنی کوچک نشانهٔ شهر/قصبه است؛ ۴. خطوط موج‌دار نشانهٔ مرز میان دریا و خشکی است؛ ۵. خطوط مستقیم نشانهٔ مسیر قراردادی میان چند منطقه است. همچنین در باب میزان شباهت تصاویر نسخ *المسالک و الممالک* با آثار نگارگری هم‌دوره، این‌طور برداشت می‌شود که صرفاً شباهت‌هایی در ریزپردازی‌ها و بافت‌های ترسیم شده در پدیده‌های طبیعی (به‌ویژه کوه‌ها) دارند؛ و در برخی از نمونه نقشه‌های محدود نیز، درخشش و خلوص رنگی و کاربرد رنگ‌های قیمتی همچون طلا، نقره و لاجورد دیده می‌شود که از این نظر با برخی از نگارگری‌های سده‌های ۹ و ۱۰ همانندی دارد. بنابر موارد ذکر شده، میزان همگونی تکنیک‌های بصری نقشه‌های سه نسخهٔ مورد مطالعه با آثار نگارگری، محدود و کم ارزیابی می‌شود.

یافته‌ها نشان می‌دهد که نقشه‌های سه نسخهٔ مورد مطالعه، پیوند ساختاری و معرفت‌شناختی با سنت نقشه‌نگاری مکتب بلخی در کل این بازهٔ زمانی دارند. اشتراک در به‌کارگیری نظام رنگی قراردادی (مانند لاجورد برای آب‌ها و سرخ برای راه‌ها) و هندسه‌انگاری ساده‌شده، مؤید استمرار یک الگوی بصری واحد در نقشه‌نگاری اسلامی است. با این حال، تحلیل تطبیقی سه نسخه با سایر نسخه‌های جغرافیایی آشکار می‌سازد که این همگونی در طول زمان دچار دگرگونی سبکی شده است؛ به‌طوری که نسخه‌های کهن‌تر (مانند نسخهٔ برلین) بیشتر بر وضوح اطلاعاتی و سادگی هندسی تمرکز دارند که با روح علمی سده‌های نخستین همخوان است، در حالی که نسخه‌های متأخرتر (به‌ویژه نسخهٔ موزهٔ ملک متعلق به سده ۱۰ ه.ق.) به سنت نگارگری و کتاب‌آرایی درباری نزدیک شده‌اند. این چرخش نشانه‌شناختی گویای آن است که تصویرگری جغرافیایی در دورهٔ متأخر، از ابزاری برای انضباط‌بخشی علمی به فضا، به رسانه‌ای برای نمایش اقتدار بصری، تجمل درباری و بازتولید سنن زیباشناختی نگارگری بدل شده است.

منابع

اصطخری، ابراهیم‌بن محمد(متعلق به قرن دهم هجری). محفوظ در آرشیو نسخ خطی کتابخانه موزه ملک به شماره ثبت: ۵۹۹۰.

باستانی‌راد، حسن (۱۳۸۹). آموزش و پژوهش میان رشته‌ای در جغرافیای تاریخی، *پژوهشنامه انجمن ایرانی تاریخ*، ۱(۴)، ۲۵ – ۴۷.

توانا، مینا؛ فرهمند، یونس (۱۳۹۶). المسالک و الممالک بکری: ارزیابی گزارش‌های او درباره ایران، *تاریخ وتمدن اسلامی*، (۲۵)، ۳– ۱۹.

رنان، کالین ا. (۱۳۹۲). *تاریخ علم کمبریج*، ترجمه حسن افشار، تهران: نشرمرکز.

شاه‌حسینی، پروانه (۱۴۰۳). *جغرافیای تاریخی و نقشه‌خوانی در تاریخ*، تهران: انتشارات سمت.

عرب‌عامری، مصطفی؛ خلیلی‌فر، سمانه؛ حسینی، سیدمصطفی (۱۳۹۹). بررسی وجوه افتراق آثار جغرافی‌نویسان مکتب بلخی اصطخری ـ ابن حوقل ـ مقدسی، *نشریه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، ۱۱ (۴۰)، ۱۰۱ – ۱۱۸.

صفی‌نژاد، جواد (۱۳۸۳). *کهن شهرها تلخیص و بازنویسی کتاب مسالک و ممالک اثر ابواسحاق ابراهیم بن محمد فارسی اصطخری*، تهران: انتشارات اهل قلم.

غلامی، اشکان (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی جغرافیای اقتصادی جهان اسلام در دو کتاب اشکال العالم منسوب به جیهانی و مسالک و ممالک اصطخری، *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۵۷(۱)، ۱۵۷– ۱۷۸. Doi: 10.22059/jhic.2024.381612.654516

قبول، احسان؛ رادمرد، عبدالله؛ گلی، محمدرضا (۱۴۰۳). بررسی و تحلیل تصویر سیستان در المسالک و الممالک اصطخری، *کاوش‌نامه ادبیات تطبیقی*، ۱۴(۱)، ۶۹ – ۹۵. Doi: 10.22126/jccl.2024.9891.2554

قرچانلو، حسین (۱۳۸۰). *جغرافیای تاریخی کشورهای اسلامی(۱)*، تهران: انتشارات سمت.

کراچکوفسکی، ایگناتی یولیانوویچ (۱۳۸۴). *تاریخ نوشته‌های جغرافیایی در جهان اسلام*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

ملکی‌گیساوندی، ساره؛ پورمند، حسنعلی (۱۳۹۶). تحلیل بصری نقشه‌های جغرافیایی دوره اسلامی موردپژوهی نسخه‌خطی المسالک و الممالک موجود در کتابخانه و موزه ملی ملک، *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۴۷(۱)، ۱۲۵ – ۱۴۸. Doi: 10.22059/jhic.2017.235476.653782

URL 1: https://t.me/UT_Central_Library

URL 2: https://viewer.cbl.ie/viewer/image/T_27/402

URL 3: https://viewer.cbl.ie/viewer/image/Ar_3007/9/LOG_0000/

URL4: Digitalisierte Sammlungen der Staatsbibliothek zu Berlin Werkansicht: Ṣuwar al-aqālīm(PPN746568649 - {4} - Übersicht mit Inhaltsverzeichnis).

Transliteration

Arab Ameri M, Khalilifar S, Hosseini S M (2020). Investigating the Differences between the Works of Geographers of Balkhi School: Istakhri, Ibn Hawql and Moqaddasi. *The History of Islamic Culture and Civilization Quarterly Journal of Research*. 11 (40):101-118. [In Persian]

Bastani-rad, Hassan (2010). Interdisciplinary Education and Research in Historical Geography. *Cultural History Studies*, 1(4), 25–47. [In Persian]

Ghaboul, Ehsan; Radmard, Abdollah; Goli, Mohammad Reza (2024). An Examination and Analysis of Sistan's Depiction in Istakhri's Al-Masalik wa al-Mamalik. *Research Journal of Comparative Literature*, 14(1), 69–95. [In Persian]. Doi: 10.22126/jccl.2024.9891.2554

Gholami, Ashkan (2024). "A Comparative Study of the Economic Geography of the Islamic World in the Works of al-Iṣṭakhrī's Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik and Ashkāl al-'Ālam". *Pazhouheshnameh-ye Journal of the History of Islamic Civilization*, 57(1), 157–178. [In Persian]. Doi: 10.22059/jhic.2024.381612.654516

Īṣṭaḵrī, Ībrāhīm b. Moḥammad (16th cent.). Manuscript, registration no. 5990. Tehran: Ketābḵāne-ye Mūzeh-ye Malek. [In Persian]

Khurchanlu, Hossein (2001). *Joghrafia-ye Tarikhi-ye Keshvarhaye Eslami (1)* [Historical Geography of Islamic Countries (1)]. Tehran: SAMT. [In Persian]

Krachkovskii, Ignatii IUlianovich (2005). *Istoriia arabskoi geograficheskoi literatury*. Translated by Abolqasem Payandeh. Tehran: Entešārāt-e 'Elmī va Farhangī. [In Persian]

Malekighasavandi, Sara; Pourmand, Hassanali (2017). Visual analysis of Islamic geographic maps. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 47(1), 125–148. [In Persian]. Doi: 10.22059/jhic.2017.235476.653782

Qarchanloo, Hossein (2000). Historical Geography of Islamic Countries (1), Tehran: Samt Publications.

Ronan, Colin A. (2013). *The Cambridge illustrated history of the world's science*. Translated by Hassan Afshar. Tehran: Nashr-e Markaz. [In Persian]

Safi-nejad, Javvad (2004). Ancient Cities: *A Summary and Rewrite of the Book Masalik wa al-Mamalik*. Tehran: Ahl-e Ḡalam. [In Persian]

Shah-Hosseini, Parvaneh (2024). *Historical Geography and Map Reading in History*. Tehran: SAMT. [In Persian]

Tavana, Mina; Farahmand, Younes (2017). Al-Masalik wa al-Mamalik by al-Bakri: An Evaluation of His Reports on Iran. *Islamic History and Civilization*, (25), 3–19. [In Persian]

University of Tehran
Faculty of Theology and Islamic Studies
Iranian Journal for the History of Islamic Civilization
Print ISSN: 2228 - 7906
Online ISSN: 2645 - 5110

Ibn al-Haytham and the Redefinition of Induction in the Natural Sciences: From Aristotelian Syllogism to Empirical Demonstration

Naeem Sherafat [1]✉, Zahra Qomi Ovili [2]

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Islamic Sciences and Research, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran (n.sherafat@isr.ikiu.ac.ir)
2. M.A. Student in History and Civilization of Islamic Nations, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Islamic Sciences and Research, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran (zahra.ghomi80@edu.ikiu.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 29 July2026
Received in revised form: 28 August 2026
Accepted: 14 September 2026
Published online: 21 October 2026

Keywords:
Aristotle,
Ibn al-Haytham,
Validation,
Demonstration,
Induction,
empirical testing,
natural philosophy,
history of science

ABSTRACT

This article employs a descriptive-analytical method and a comparative approach to examine the epistemological models of Aristotle and Ibn al-Haytham, focusing on the concept of scientific knowledge, the role of observation and experience, and the relationship between induction and demonstration. The central question is how these two models differ in organizing the production and validation of scientific knowledge. The findings show that this difference cannot be reduced to a simple opposition between syllogistic reasoning and experience. In Aristotle's model, observation and experience provide the starting point of knowledge, while scientific validity is ultimately established through the formation of universals, causal explanation, and syllogistic demonstration. By contrast, Ibn al-Haytham redefines the role of experience by incorporating empirical testing into the evaluation and validation of theoretical claims. His concept of validation connects observation, experimentation, mathematical analysis, and demonstration, allowing results to be critically examined and reassessed. Analysis of Ibn al-Haytham's optical works further shows that he distinguished between investigating the nature of a phenomenon and analyzing its measurable relations. Accordingly, he employed observation, experimentation, mathematical analysis, and demonstration in line with the epistemic structure of the problem under investigation. The article argues that Ibn al-Haytham's principal innovation was not the rejection of the demonstrative tradition, but the reconstruction of the relationship among observation, experience, and demonstration and, consequently, a transformation of the criteria for validating scientific knowledge.

Cite this article: Sherafat, N. & Qomi Ovili, Z. (2026). Ibn al-Haytham and the Redefinition of Induction in the Natural Sciences: From Aristotelian Syllogism to Empirical Demonstration. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, *59*(1), 193-216. DOI: 10.22059/jhic.2026.419642.654670

© The Author(s).
Publisher: University of Tehran Press.
DOI: 10.22059/jhic.2026.419642.654670

پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی
دانشگاه تهران
دانشکده ادبیات و معارف اسلامی
شاپا چاپی: ۲۲۲۸-۷۹۰۶
شاپا الکترونیکی: ۲۶۴۵-۵۱۱۰

ابن‌هیثم و بازتعریف استقراء در علوم طبیعی: گذار از قیاس ارسطویی به برهان تجربی

نعیم شرافت[۱]✉، زهرا قمی اویلی[۲]

۱. نویسندهٔ مسئول، استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکدهٔ علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره)، قزوین، ایران. رایانامه: n.sherafat@isr.ikiu.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکدهٔ علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره)، قزوین، ایران. رایانامه:zahra.ghomi80@edu.ikiu.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۵/۰۷
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۶/۰۶
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۲۳
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۲۹

کلید واژه‌ها:
ارسطو، ابن‌هیثم، اعتبار، برهان، استقراء، تجربه، فلسفه طبیعی، تاریخ علم.

چکیده

این مقاله با رویکرد توصیفی – تحلیلی و روش تطبیقی، الگوی معرفت‌شناختی ارسطو و ابن‌هیثم را با تمرکز بر مفهوم علم، جایگاه مشاهده و تجربه و نسبت استقراء و برهان بررسی می‌کند. پرسش اصلی پژوهش این است که تفاوت این دو الگو در سازمان‌دهی فرآیند تولید و اعتبار معرفت علمی چیست. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که تفاوت ارسطو و ابن‌هیثم را نمی‌توان به تقابل ساده میان قیاس و تجربه فروکاست؛ زیرا مشاهده و استقراء در اندیشه ارسطو و برهان و تحلیل عقلی در آثار ابن‌هیثم نیز جایگاهی اساسی دارند. در الگوی ارسطویی، مشاهده و تجربهٔ نقطهٔ آغاز معرفت‌اند، اما اعتبار نهایی علم از سازمان‌یافتن داده‌های حسی در قالب کلیات، برهان و تبیین علّی حاصل می‌شود. در مقابل، ابن‌هیثم با بازتعریف جایگاه تجربه، آن را از مرحله‌ای مقدماتی در تولید معرفت به بخشی از فرآیند ارزیابی و اعتباربخشی نظریه تبدیل می‌کند. مفهوم «اعتبار» در آثار او، پیوندی میان مشاهده، آزمون، تحلیل ریاضی و برهان برقرار می‌سازد و امکان بازبینی نتایج را فراهم می‌کند. بررسی آثار نورشناختی ابن‌هیثم نشان می‌دهد که او میان شناخت ماهیت پدیده و تحلیل روابط قابل اندازه‌گیری آن تمایز می‌گذاشت و متناسب با ساختار و امکان‌های شناختی موضوع، از مشاهده، آزمون، تحلیل ریاضی و برهان بهره می‌گرفت. بر این اساس، نوآوری اصلی ابن‌هیثم نه کنار گذاشتن سنت برهانی، بلکه بازسازی نسبت میان مشاهده، تجربه و برهان و تغییر در معیار اعتبار معرفت علمی بود؛ تحولی که جایگاه او را در تاریخ تحول عقلانیت علمی برجسته می‌سازد.

استناد: شرافت، نعیم و قمی اویلی، زهرا (۱۴۰۵). ابن‌هیثم و بازتعریف استقراء در علوم طبیعی: گذار از قیاس ارسطویی به برهان تجربی. *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۵۹(۱)، ۱۹۳-۲۱۶. DOI: 10.22059/jhic.2026.419642.654670

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.
DOI: 10.22059/jhic.2026.419642.654670

مقدمه

تاریخ علم را می‌توان تاریخ تعامل دو الگوی بنیادین معرفت دانست: از یک‌سو الگوی «قیاسی ـ برهانی» که از اصول کلی و ضروری آغاز می‌کند و با حفظ ضرورت منطقی به نتایج جزئی می‌رسد و از سوی دیگر الگوی «استقرایی ـ تجربی» که از مشاهدهٔ جهان محسوس آغاز کرده و از طریق آزمون و تعمیم، به قواعد کلی دست می‌یابد. در سنت فلسفی یونان، به‌ویژه در دستگاه منطقی ارسطو، الگوی نخست در تعریف علم یقینی و برهانی، جایگاهی برتر از استقراء داشت. ارسطو در *تحلیلات ثانی*، علم برهانی را دانشی می‌داند که بر مقدماتی «صادق، اولی، بی‌واسطه، شناخته‌تر از نتیجه، مقدم بر نتیجه و علت نتیجه» استوار باشد (Aristotle, 1994, 71b20–25). ازاین‌رو، قیاس نه صرفاً ابزاری برای استدلال، بلکه صورت منطقی حقیقت علمی تلقی می‌شد.

در مقابل، استقراء در معرفت‌شناسی ارسطویی جایگاهی فرودست داشت. هرچند استقراء آغازگاه شناخت و راهی برای دستیابی به کلیات بود، اما به دلیل حرکت از جزئی به کلی، فاقد ضرورت منطقی و یقین برهانی تلقی می‌شد (Aristotle, 1989, 68b15–30). در نتیجه، داده‌های تجربی تنها زمانی اعتبار علمی می‌یافتند که در قالب برهان قیاسی سازمان یابند. این تفاوت «معیار برهان» و «شیوه پژوهش در علوم ریاضی‌آمیخته»، مسئله‌ای روش‌شناختی ایجاد می‌کرد: چگونه می‌توان یافته‌هایی را که از مشاهده و اندازه‌گیری به دست می‌آیند، در چارچوب معرفت یقینی و برهانی جای داد؟ این مسئله به‌ویژه از آنجا اهمیت می‌یافت که مقدمات حاصل از مشاهده، به‌خودی‌خود نمی‌توانستند معیارهای یقین و تبیین علّی موردنظر ارسطو را تأمین کنند.

این مسئله در تاریخ اپتیک نیز به خوبی قابل مشاهده است؛ جایی که سنت‌های مختلف یونانی، از جمله نظریه‌های مبتنی بر مکتب پرتو رویت هندسی و تبیین‌های مبتنی بر ورود تأثیر یا صورت محسوس به چشم، درصدد توضیح پدیده بینایی بودند. بدین‌ترتیب، سنت ارسطویی با وجود تأکید نظری بر برهان قیاسی، در عمل ناگزیر به بهره‌گیری از دانشی متکی بر مشاهده بود، بی‌آنکه بتواند جایگاه معرفت‌شناختی آن را به‌طور کامل تبیین کند.

در چنین بستری، ابن‌هیثم (۳۵۴—۴۳۰ق) نقطه عطفی در تاریخ روش علمی به شمار می‌آید. اهمیت او تنها در اصلاح نظریه نور و رد فرضیه خروج شعاع از چشم نیست، بلکه در بازتعریف نسبت میان تجربه و برهان و تغییر جایگاه معرفت‌شناختی مشاهده و استقراء در تبیین ریاضی پدیده‌های طبیعی است. او در *المناظر* و رساله‌های اپتیکی خود، به‌ویژه *الهالهٔ* و *قوس قزح*، نشان داد که شناخت پدیده‌های طبیعی از رهگذر ترکیب مشاهدهٔ نظام‌مند، آزمایش کنترل‌شده، تحلیل ریاضی و استدلال منطقی حاصل می‌شود. وی تصریح می‌کند که در مطالعه پدیده‌هایی چون رنگین‌کمان باید «نظر طبیعی» و «نظر تعلیمی» با

یکدیگر ترکیب شوند (ابن‌هیثم، ۱۳۵۴ق: ۱). بدین‌ترتیب، وی نسبت تازه‌ای میان طبیعیات و علوم ریاضی برقرار کرد و امکان صورت‌بندی ریاضی پدیده‌های طبیعی را گسترش داد.

بر این اساس، پرسش اصلی مقاله این است که ابن‌هیثم چگونه نسبت میان مشاهده، استقراء، اعتبار، برهان و تحلیل ریاضی را در مطالعهٔ طبیعت صورت‌بندی می‌کند و این صورت‌بندی چه تفاوتی با الگوی برهانی ارسطو دارد؟ فرضیه مقاله آن است که در روش ابن‌هیثم، استقراء صرفاً مرحله‌ای مقدماتی برای دستیابی به کلیات نیست، بلکه در پیوند با مشاهده و تحلیل ریاضی در فرآیند اعتباربخشی به گزاره‌های علمی نقش دارد. بررسی این نسبت می‌تواند به فهم دقیق‌تر جایگاه تجربه در ساختار علم طبیعی ابن‌هیثم کمک کند.

رویکرد تحقیق، تحلیلی ـ تطبیقی است. ابتدا ساختار معرفت‌شناختی علم در دستگاه ارسطویی و جایگاه استقراء در آن بررسی می‌شود؛ سپس با تحلیل *المناظر* و شواهدی از دیگر رساله‌های ابن‌هیثم، نحوهٔ پیوند مشاهده، اعتبار، استقراء و برهان بررسی خواهد شد. در نهایت، یافته‌های دو بخش با یکدیگر مقایسه می‌شوند تا تفاوت‌های روش‌شناختی دو الگو و سهم ابن‌هیثم در بازتعریف رابطهٔ تجربه و برهان روشن شود.

پیشینهٔ پژوهش

لوید در بررسی «نظریه و کاربست برهان در ارسطو» نشان می‌دهد که یکی از مسائل مهم در مطالعات ارسطویی، نسبت میان نظریه علم در *تحلیلات ثانی* و نحوهٔ به‌کارگیری برهان در آثار طبیعی اوست. وی با اشاره به ناهماهنگی‌های موجود میان این دو سطح، دو رویکرد «وحدت‌گرا» و «تفکیک‌گرا» را در تفسیر روش‌شناسی ارسطو از یکدیگر متمایز می‌کند (Lloyd, 1996: 7). مطالعاتی مانند پژوهش‌های کروبلیر و پلگرین نیز با بررسی روش علمی ارسطو، نقش مشاهده، استقراء و قیاس را در فلسفه طبیعی او تحلیل کرده‌اند. حاصل این مطالعات نشان می‌دهد که در الگوی ارسطویی، مشاهده و استقراء در شکل‌گیری معرفت نقش دارند، اما اعتبار علم در نهایت به ساختار برهانی و مبادی نخستین آن وابسته است.

در زمینهٔ ابن‌هیثم نیز پژوهش‌های رشدی راشد، عبدالحمید صبره، دیوید سی لیندبرگ، مصطفی نظیف‌بک و جورج صلیبا، و همچنین شرح کمال‌الدین فارسی بر *المناظر*، ابعاد مختلف روش و دستاوردهای علمی او را بررسی کرده‌اند. این مطالعات نشان می‌دهند که پژوهش ابن‌هیثم دربارهٔ نور و بینایی بر تعامل میان مشاهده، آزمون، اندازه‌گیری و تحلیل هندسی استوار است. از این منظر، اهمیت روش او را نمی‌توان صرفاً در افزودن تجربه به یک روش قیاسی جست‌وجو کرد؛ مسئلهٔ مهم‌تر، نحوهٔ قرار گرفتن داده‌های مشاهده‌ای در فرآیند صورت‌بندی و ارزیابی تبیین‌های ریاضی پدیده‌های طبیعی است.

با وجود این مطالعات، به نظر می‌رسد نسبت میان برهان، اعتبار، مشاهده و تحلیل ریاضی در روش ابن‌هیثم، به‌ویژه در مقایسهٔ مستقیم با ساختار معرفت‌شناختی علم ارسطویی، نیازمند بررسی بیشتری است. پژوهش‌های موجود عمدتاً یا به تحلیل مبانی برهان و فلسفهٔ طبیعی ارسطو پرداخته‌اند یا روش ابن‌هیثم را در بستر تحول اپتیک و علوم ریاضی بررسی کرده‌اند. مقالهٔ حاضر با قرار دادن این دو الگو در یک چارچوب تطبیقی، می‌کوشد نشان دهد که تفاوت اصلی آنها نه در وجود یا عدم وجود مشاهده و تجربه، بلکه در نحوه تبدیل داده‌های حاصل از مشاهده به گزاره‌های معتبر دربارهٔ طبیعت و نسبت این فرآیند با تبیین ریاضی و برهان است. از این منظر، نوآوری پژوهش حاضر در ادعای ظهور ناگهانی «روش تجربی» نزد ابن‌هیثم نیست، بلکه در تحلیل دگرگونی کارکرد معرفت‌شناختی تجربه و جایگاه آن در ساختار برهانی علم طبیعی است.

ارسطو و ساختار قیاس‌محور علم

الف) تقدم قیاس بر استقراء در معرفت‌شناسی ارسطو

نقطهٔ آغاز هر پژوهش دربارهٔ نسبت استقراء و برهان در سنت اسلامی، ناگزیر بازگشت به دستگاه معرفت‌شناختی ارسطو است؛ دستگاهی که برای قرن‌ها چارچوب مسلط فهم علم، یقین و تبیین علّی در جهان یونانی و سپس اسلامی به شمار می‌رفت. در نظام منطقی ارسطو، «علم»[1] صرفاً انباشتی از گزاره‌های صادق یا مشاهدات تجربی نیست، بلکه معرفتی یقینی و تبیینی است که از طریق برهان حاصل می‌شود. ارسطو در تحلیلات ثانی تصریح می‌کند که علم برهانی زمانی تحقق می‌یابد که بر مقدماتی «صادق، اولی، بی‌واسطه، شناخته‌تر از نتیجه، مقدم بر نتیجه و علت نتیجه» استوار باشد (Aristotle, 1994, 71b20–25). این تعریف، به روشنی نشان می‌دهد که در نظر او، علم حقیقی تنها از راه قیاس ممکن است؛ زیرا قیاس با حفظ رابطهٔ ضروری میان علت و معلول، یقین برهانی را تضمین می‌کند.

در این چارچوب، قیاس نه صرفاً یک ابزار صوری استدلال، بلکه صورت منطقی حقیقت علمی است. ارسطو در *تحلیلات اولی*، قیاس را استدلالی می‌داند که در آن، از مقدماتی معین، نتیجه‌ای به ضرورت حاصل می‌شود (Aristotle, 1989, 24b18–20). این ضرورت، علم را از گمان و تجربه روزمره متمایز می‌کند؛ ازاین‌رو، برهان علمی نزد ارسطو اساساً برهان لمّی است که چرایی پدیده را از طریق حرکت از علت به معلول تبیین می‌کند.

1. ἐπιστήμη / epistēmē

این تلقی از علم، مستقیماً جایگاه استقراء را تحت تأثیر قرار می‌دهد. ارسطو اگرچه استقراء[1] را به عنوان راهی برای دستیابی اولیه به کلیات می‌پذیرد، اما هرگز آن را هم‌تراز قیاس قرار نمی‌دهد. استقراء از مشاهده موارد جزئی آغاز می‌شود و ذهن را به سوی کلیات هدایت می‌کند، اما این حرکت از جزئی به کلی فاقد ضرورت منطقی است و بنابراین نمی‌تواند به تنهایی منشأ یقین برهانی باشد (ibid, 68b15–30). کلیات حاصل از استقراء زمانی ارزش علمی می‌یابند که در قالب نظامی قیاسی سازمان یابند و به مثابهٔ علت نتایج عمل کنند (Aristotle, 1994, 72a1–5).

این تقدم قیاس بر استقراء، صرفاً یک ترجیح منطقی یا روشی نیست، بلکه ریشه در هستی‌شناسی ارسطو دارد. جهان ارسطویی جهانی متشکل از ذوات، صور و علل است. در این نظام، شناخت حقیقی، شناخت علل است و علت همواره ماهیتی کلی و ضروری دارد. ازاین‌رو، علم از کلیات آغاز می‌کند و محسوسات تنها مدخلی برای دستیابی به معقولات کلی‌اند. استقراء، که به محسوسات وابسته است، نمی‌تواند به‌خودی‌خود حامل ضرورت علّی باشد. ازاین‌رو، استقراء در دستگاه ارسطویی نقشی مقدماتی در گذار از ادراک محسوس به شناخت کلی دارد، اما خود به‌تنهایی صورت کامل علم برهانی را تشکیل نمی‌دهد.

این نگرش در طبقه‌بندی علوم ارسطویی نیز بازتاب یافته است. علوم ریاضی محض، مانند هندسه و حساب، به سبب برخورداری از موضوعاتی انتزاعی و ساختار قیاسی دقیق، نمونه‌ای روشن از علم برهانی به شمار می‌رفتند. در مقابل، علوم طبیعی، به دلیل سروکار داشتن با امور مادی و محسوس، با مسئلهٔ دشوارتری در تأمین شرایط علم برهانی مواجه بودند؛ زیرا شناسایی موضوعات آنها ناگزیر با مشاهده و تجربه پیوند می‌یافت.(Aristotle, 1941, 1025b-1026a). این مسئله در علوم ریاضی‌آمیخته، مانند نجوم و اپتیک، شدیدتر می‌شد. این علوم، با بهره‌گیری از ریاضیات برای تبیین پدیده‌های طبیعی، در مرز میان علوم ریاضی و طبیعی قرار می‌گرفتند. بنابراین از منظر معیار ارسطویی در علم برهانی، علوم ریاضی‌آمیخته عمدتاً به توصیف و محاسبه چگونگی پدیده‌ها می‌پرداختند، بی‌آنکه الزاماً به شناخت علل طبیعی آنها دست یابند. در واقع، مشکل اصلی این بود که استقراء نمی‌توانست نقش علّی ایفا کند. مشاهده تنها هم‌زمانی پدیده‌ها را نشان می‌داد، نه ضرورت علّی آنها؛ ازاین‌رو، رصدهای نجومی نیز از دیدگاه ارسطو علت حقیقی حرکت اجرام را آشکار نمی‌کردند.

این تنش میان تجربه و برهان، در عمل نیز در آثار ارسطو آشکار است. او در آثار علوی برای توضیح پدیده‌هایی چون رنگین‌کمان، هاله ماه و بازتاب نور، از دانش نورشناسی و داده‌های حسی بهره می‌گیرد، اما این بهره‌گیری به معنای قرار دادن مشاهده در جایگاه معیار مستقل علم نیست. در چارچوب

1. ἐπαγωγή / epagōgē

معرفت‌شناختی او، محسوسات می‌توانند مبدأ شناخت و فراهم‌کنندهٔ مواد اولیه برای دستیابی به کلیات باشند، اما تبیین علمی هنگامی تحقق می‌یابد که این داده‌ها در ساختار برهانی و علّی قرار گیرند (Aristotle, 1952, 416b32–417a2). از این منظر، کاربرد مشاهده در آثار ارسطو را باید در چارچوب کلی روش‌شناسی او فهم کرد؛ تجربه برای شناخت طبیعت ضروری است، اما اعتبار نهایی تبیین علمی همچنان به برهان و شناخت علت وابسته است.

ب) تنش روش‌شناختی در علوم طبیعی و علوم ریاضی‌آمیخته

ارسطو میان ریاضیات محض و طبیعیات تمایز می‌گذارد؛ نخستین با امور مجرد و ضروری سروکار دارد و دومی با امور مادی و متغیر. علومی چون نجوم و اپتیک در مرز این دو قرار می‌گیرند؛ زیرا با استفاده از ابزارهای ریاضی، پدیده‌های طبیعی را بر پایهٔ داده‌های حسی تبیین می‌کنند. از همین‌جا مسئله‌ای روش‌شناختی پدیدار می‌شود: این علوم باید میان دو اقتضای متفاوت، یعنی ضرورت و انتزاع ریاضی از یک سو و اتکا به داده‌های محسوس از سوی دیگر، سازگاری برقرار کنند.

ارسطو خود در فیزیک به این وضعیت دوگانه اشاره می‌کند. او می‌گوید هندسه‌دان طول‌ها را بررسی می‌کند، «اما نه از آن حیث که فیزیکی‌اند»، در حالی که اپتیک‌دان همان طول‌ها را «از آن حیث که طبیعی‌اند» مطالعه می‌کند(Aristotle, 1984, 194a8–12). به تعبیر جان لیر، علوم ریاضی‌آمیخته بر نوعی عمل انتزاع استوارند که در آن، ویژگی‌های ریاضی از ماده جدا شده و سپس دوباره بر جهان طبیعی اعمال می‌شوند (Lear, 1982: 170)، اما همین امر آنها را در موقعیتی متناقض قرار می‌دهد: آنها برای دستیابی به یقین، به ریاضیات نیاز دارند، اما برای ارتباط با واقعیت، ناگزیر از مشاهده‌اند.

از منظر سنت مشائی، مسئله اصلی علوم ریاضی‌آمیخته این بود که توصیف ریاضی یک پدیده، لزوماً به معنای کشف علت ذاتی آن نیست. در این چارچوب، منجم یا اپتیک‌دان می‌توانست چگونگی وقوع یک پدیده را با استفاده از ابزارهای ریاضی تبیین کند، بی‌آنکه به علت ذاتی و ضروری آن دست یافته باشد. ازاین‌رو، استدلال‌های این علوم عمدتاً در سطح «برهان اِنّی» قرار می‌گرفتند و به «برهان لمّی» نمی‌رسیدند؛ یعنی وقوع یا نحوه وقوع پدیده را نشان می‌دادند، اما ضرورت علّی آن را آشکار نمی‌کردند. بدین‌ترتیب، مسئلهٔ بنیادی علوم ریاضی‌آمیخته در چارچوب ارسطویی، شکاف میان تبیین ریاضی پدیده و تبیین علّی آن بود؛ شکافی که اتکای این علوم به مشاهده و اندازه‌گیری را به یک مسئلهٔ معرفت‌شناختی تبدیل می‌کرد.

این تنش روش‌شناختی، در نسبت میان مشاهده و اعتبار نظریه نیز آشکار می‌شود. در دستگاه ارسطویی، اعتبار معرفت علمی اساساً به قرار گرفتن آن در چارچوب اصول کلی و تبیین علّی وابسته است؛ ازاین‌رو،

ناسازگاری یک مشاهده با یک تبیین نظری لزوماً به معنای ابطال آن تبیین نبود. در چنین وضعیتی، مشاهده بیشتر نقشی در اصلاح، تکمیل یا تشخیص شرایط خاص پدیده داشت تا آنکه به‌تنهایی معیار نهایی داوری دربارهٔ اصول نظری باشد. بنابراین، محدودیت اصلی روش ارسطویی نه بی‌اعتنایی به تجربه، بلکه ناتوانی تجربه منفرد از تبدیل شدن به معیار مستقل و نهایی اعتبار نظریه بود (Lloyd, 1996: 7).

این ویژگی در نسبت میان نظریه و عمل علمی ارسطو نیز قابل مشاهده است. ارسطو در آثار طبیعی خود از داده‌های مشاهده‌ای بهره می‌گیرد و حتی در مواردی آنها را با دقت گردآوری و تحلیل می‌کند، اما این داده‌ها در چارچوب مفاهیم و اصول فلسفه طبیعی او تفسیر می‌شوند. در نتیجه، تجربه در روش او عنصری ضروری برای شناخت طبیعت است، اما کارکرد آن عمدتاً درون ساختار نظری از پیش شکل‌گرفته تعریف می‌شود و کمتر به صورت آزمونی مستقل برای سنجش و دگرگون کردن مبانی نظری به کار می‌رود (ibid: 15). این تمایز میان حضور تجربه در پژوهش طبیعی و استقلال معرفت‌شناختی آن، یکی از نقاطی است که در مقایسه با روش ابن‌هیثم اهمیت پیدا می‌کند.

ج) محدودیت استقراء در تأمین یقین برهانی

بحران علوم طبیعی در نهایت به ضعف بنیادی استقراء در دستگاه ارسطویی بازمی‌گردد. در حالی که قیاس دارای قواعد دقیق، اشکال معتبر و ضرورت منطقی بود، استقراء فاقد چنین صورت‌بندی‌ای باقی ماند. همان‌گونه که پژوهش‌های جدید دربارهٔ منطق ارسطویی نشان داده‌اند، کل نظام قیاس‌های حملی بر بستار منطقی و انتقال ضرورت استوار است (حافی و همکاران، ۱۳۹۷: ۳)، اما استقراء نمی‌تواند چنین ضرورتی را تضمین کند؛ زیرا گذار از تعداد محدودی مشاهده به یک حکم کلی، همواره با امکان خطا همراه است.

ارسطو برای استقراء نقشی در گذار از جزئیات به کلیات قائل است، اما این گذار، برخلاف قیاس، از ضرورت صوری برخوردار نیست. ازاین‌رو، استقراء به‌تنهایی نمی‌تواند همان نوع از یقینی را فراهم کند که در ساختار برهان قیاسی مورد انتظار است (Aristotle, 1989, 68b15–30). بنابراین تجربه هرگز نمی‌تواند پایهٔ نهایی علم باشد. این محدودیت پیامدهای عمیقی داشت. علوم طبیعی ناگزیر به استفاده از مشاهده بودند، اما مشاهده نمی‌توانست به‌تنهایی مبنای یقین قرار گیرد. در نتیجه، فلسفه طبیعی ارسطویی در وضعیتی دوگانه باقی ماند: از یک‌سو تجربه را ضروری می‌دانست و از سوی دیگر، آن را برای تأسیس علم ناکافی تلقی می‌کرد. این همان شکاف معرفت‌شناختی‌ای بود که بعدها ابن‌هیثم درصدد پر کردن آن برآمد.

ابن‌هیثم اهمیت مشاهده را نه به عنوان مقدمه‌ای فرودست برای قیاس، بلکه به عنوان بخشی از ساختار تولید یقین بازتعریف کرد. او با استفاده از مفهوم «اعتبار» و تأکید بر مشاهدهٔ کنترل‌شده و تکرارپذیری، کوشید تجربه را از سطح داده‌ای خام به سطح مقدمه‌ای معتبر برای برهان ارتقا دهد. به این معنا، پروژه

ابن‌هیثم را می‌توان پاسخی مستقیم به بحران حل‌نشده‌ای دانست که در دل معرفت‌شناسی ارسطویی نهفته بود: چگونه می‌توان از جهان متغیر و محسوس طبیعت، دانشی یقینی و منظم به دست آورد؟

ابن‌هیثم و بازسازی روش علم: از مشاهده تا برهان تجربی

الف) مسئلهٔ روش در پروژه علمی ابن‌هیثم

اگر بحران بنیادین سنت ارسطویی، ناتوانی در پیوند نظام‌مند میان تجربه و برهان بود، اهمیت تاریخی ابن‌هیثم دقیقاً در مواجهه مستقیم او با همین بحران آشکار می‌شود. ابن‌هیثم نه صرفاً یک نظریه‌پرداز نور یا ریاضی‌دان برجسته، بلکه متفکری بود که مسئلهٔ «چگونگی تولید یقین در علوم طبیعی» را در مرکز پروژهٔ فکری خود قرار داد. آنچه آثار او را متمایز می‌کند، نه صرف استفاده از مشاهده، بلکه بازتعریف جایگاه معرفت‌شناختی آن، سازمان‌دهی آن در قالب روشی منسجم و پیوندش با برهان ریاضی و استدلال منطقی است. این دغدغه روش‌شناختی را می‌توان از گزارش مشهور ابن ابی‌اصیبیعه دربارهٔ زندگی ابن‌هیثم دریافت. او از زبان ابن‌هیثم نقل می‌کند:

«پس از غرق شدن در انواع دیدگاه‌ها و باورها و علوم دینی، از آنها هیچ بهره‌ای نبردم و حقیقت را به صورت روش‌مند در آنها درک نکردم و راهی به رأی یقینی نیافتم؛ پس دریافتم که به حقیقت دست نمی‌یابم، مگر از راه اندیشه‌هایی که مبدأ آنها امور محسوس و صورت آنها امور معقول باشد» (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۰۱: ۵۵۲).

این عبارت، تصویری فشرده از مبنای معرفت‌شناختی پژوهش ابن‌هیثم به دست می‌دهد: حرکت از امور محسوس به صورت‌بندی‌های عقلانی. برخلاف سنت مشائی که حقیقت علمی را در کلیات عقلی جست‌وجو می‌کرد، او یقین را حاصل تبدیل داده‌های حسی به ساختاری عقلانی و برهانی می‌دانست؛ رویکردی که سنگ بنای روش تجربی او شد. این پیوند میان طبیعیات و ریاضیات در *رساله فی الضوء* نیز آشکار است؛ ابن‌هیثم تصریح می‌کند که بررسی ماهیت نور و شعاع به علوم طبیعی و بررسی چگونگی امتداد و شکل آنها به علوم ریاضی مربوط است و ازاین‌رو، شناخت نور باید «مرکبًا من العلوم الطبیعیهٔ والعلوم التعلیمیهٔ» باشد (ابن‌هیثم، ۱۳۵۴ق: ۱). این تفکیک نشان می‌دهد که از نظر او، تبیین پدیدهٔ طبیعی بدون صورت‌بندی ریاضی آن کامل نیست.

از همین‌جا تفاوت بنیادین پروژه ابن‌هیثم با سنت ارسطویی آشکار می‌شود. در دستگاه ارسطویی، تجربه مقدمه‌ای ناقص برای رسیدن عقل به کلیات بود، اما نزد ابن‌هیثم، تجربه و مشاهده بخشی از خودِ ساختار تولید یقین‌اند. او نه تجربه‌گرایی خام را می‌پذیرد و نه قیاس‌گرایی صرف را؛ بلکه می‌کوشد رابطه‌ای تازه میان مشاهده، تجربه، ریاضیات و برهان برقرار کند. نمونه بارز این پیوند را می‌توان در رساله‌های ابن‌هیثم

درباره آینه‌های سوزان مشاهده کرد. او نه تنها به بررسی نظری خواص بازتاب نور می‌پردازد، بلکه روش‌هایی عملی برای ساخت آینه‌های کروی و سهموی ارائه می‌دهد (Ibn al-Haytham, 2023: 30). آینه سوزان در این دوره صرفاً موضوعی نظری نبود، بلکه ابزاری عملی و صنعتی محسوب می‌شد که در متن زندگی اجتماعی حضور داشت (آقایانی چاوشی، ۱۳۹۳، ۹۲). ازاین‌رو، در پروژه ابن‌هیثم، نظریه علمی باید در عمل نیز آزموده شود.

ب) نقد سنت اپتیک یونانی و فروپاشی نظریه شعاع بصری

نقطهٔ آغاز روش ابن‌هیثم، نقد سنت موجود است. او به‌ویژه در اپتیک، سنت یونانی مبتنی بر نظریه پرتو رؤیت ریاضیین را به چالش کشید. مطابق این نظریه، عمل دیدن نتیجه خروج پرتوهایی از چشم و برخورد آن‌ها با اشیاء بود. این تبیین، اگرچه با هندسه اپتیک یونانی سازگار بود، اما با بسیاری از پدیده‌های تجربی ناسازگار می‌نمود. ابن‌هیثم این نظریه را نه صرفاً از طریق تأمل فلسفی، بلکه از طریق مجموعه‌ای از مشاهدات و آزمایش‌های تجربی رد می‌کند. ابن‌هیثم با استناد به مشاهدات عادی و تجربی، روشن می‌سازد که عمل دیدن تنها زمانی ممکن است که نور از شیء به چشم برسد، نه بالعکس(پازری، ۱۳۸۵، ۲۱۴). برای مثال، اگر دیدن نتیجهٔ خروج شعاع از چشم بود، دیدن در تاریکی نیز باید ممکن می‌بود؛ همچنین تأثیر نور شدید بر چشم نشان می‌دهد که نور از شیء به چشم می‌رسد، نه برعکس.

اهمیت این نقد در آن است که ابن‌هیثم، نظریهٔ پیشین را صرفاً به دلیل ناسازگاری منطقی کنار نمی‌گذارد، بلکه آن را در برابر تجربه و مشاهده می‌آزماید. ابن‌هیثم «برای حل مسئله تناظر میان دیدنی و تصویر آن، کوشش زیادی می‌نماید و سرانجام با وضع نظریهٔ جدیدی که مخالفتی با واقعیت مشاهده شده نداشته باشد، نظریهٔ پیشین را کنار می‌گذارد» (همان، ۲۳۰).

در اینجا، معیاری تازه برای حقیقت علمی ظاهر می‌شود: سازگاری با مشاهدهٔ کنترل‌شده. نظریه‌ای معتبر است که بتواند پدیده‌های مشاهده‌شده را تبیین کند، نه صرفاً آنکه از نظر قیاسی منسجم باشد. این همان نقطه‌ای است که ابن‌هیثم از سنت ارسطویی فاصله می‌گیرد. برخلاف دستگاه ارسطویی که مشاهده را معیار ابطال نظریه نمی‌دانست، ابن‌هیثم آن را ملاک داوری دربارهٔ اعتبار نظریه قرار داد.

ج) مفهوم «اعتبار» و تولد مشاهدهٔ کنترل‌شده

یکی از مهم‌ترین مفاهیمی که برای فهم جایگاه مشاهده در روش ابن‌هیثم اهمیت دارد، مفهوم «اعتبار» است. «اعتبار» در آثار ابن‌هیثم فراتر از مشاهدهٔ عادی، فرآیندی نظام‌مند برای دستیابی به یقین است. او در مقدمهٔ *المناظر*، پژوهش علمی را مبتنی بر استقراء، نقد مقدمات و احتیاط در نتایج می‌داند (ابن‌هیثم،

۱۹۸۳: ۴–۵). همین برداشت در دیگر بخش‌های *المناظر* نیز تکرار می‌شود. ابن‌هیثم از تعبیرهایی چون «فَإِذَا اعْتُبِرَ هَذَا الْمَعْنَى اعْتِبَاراً مُحَرَّراً...»(همان: ۵)، استفاده می‌کند و در جای دیگری تصریح می‌نماید: «اما اینکه چگونه این نظریه به اعتباری که یقین همراه آن است اعتبار شود» (Ibn al-Haytham, 2002: 303). این عبارات نشان می‌دهد که «اعتبار» نزد او صرفاً به معنای تکرار مشاهده نیست، بلکه فرآیندی فعال، سامان‌مند و کنترل‌شده است که هدف آن دستیابی به یقینی استوار از طریق آزمون تجربی است. بنابراین یقین علمی نزد او نه صرفاً بر قیاس منطقی، بلکه بر تجربه‌ای سامان‌مند و کنترل‌شده استوار است.

در تفسیر این مفهوم، میان پژوهشگران نیز تفاوت دیدگاه وجود دارد. عبدالحمید صبره «اعتبار» را در پیوند با سنت‌های مشاهده‌ای و تجربی دانشمندان پیش از ابن‌هیثم، به‌ویژه منجمان، بررسی کرده است؛ در مقابل، جورج صلیبا بر وجه معرفت‌زای این مفهوم تأکید دارد و آن را فرآیندی می‌داند که در آن مشاهده می‌تواند عقل را به تولید معرفت جدید وادارد (Sabra, 2003: 85–118؛ صلیبا، ۱۳۹۴). اهمیت این اختلاف در آن است که «اعتبار» را نمی‌توان صرفاً به یک تکنیک مشاهده‌ای فروکاست؛ بلکه باید آن را در نسبت میان مشاهده، تجربه و تولید معرفت علمی در اندیشهٔ ابن‌هیثم بررسی کرد.

برای تحقق چنین یقینی، ابن‌هیثم طبیعت را در قالب شرایطی کنترل‌شده بازسازی می‌کند. او در فصل چهارم *المناظر*، با طراحی ابزارهای ویژه و دستکاری شرایط تابش نور، پدیدهٔ بازتاب را در محیطی ایزوله مطالعه می‌کند (Ibn al-Haytham, 2002: 300–320). در این شیوه، پژوهشگر با کنترل متغیرها شرایط ظهور پدیده را خود فراهم می‌آورد. ازاین‌رو، «اعتبار» را می‌توان سرآغاز شکل‌گیری آنچه امروز «مشاهده کنترل‌شده» نامیده می‌شود، دانست.

این رویکرد در سراسر *المناظر* به صورت عملی نیز نمود یافته است. ابن‌هیثم با طرح مجموعه‌ای از احکام تجربی، نمونه‌های روشنی از به‌کارگیری روش استقرایی و آزمایش کنترل‌شده ارائه می‌کند. این نمونه‌ها، فراتر از مباحث صرف نورشناسی، نشان می‌دهند که وی چگونه مشاهدهٔ تجربی را به معرفتی یقینی و قابل بازتولید تبدیل می‌کند. او برای بررسی پدیده‌های بازتاب و شکست نور، با طراحی ابزار، کنترل شرایط آزمایش و ثبت و تحلیل داده‌ها، یافته‌های تجربی را با برهان ریاضی و قیاس منطقی تلفیق می‌کند.

احکام هشت‌گانه ابن‌هیثم در فصل دوم از مقاله هفتم *المناظر*، تجسم کامل همین فرآیند روش‌شناختی است. وی با دستکاری متغیرهای محیطی و ثبت روابط علّی میان آنها، به استخراج اصول علمی دست می‌یابد. اهمیت این احکام نه در محاسبات عددی یا صرف تبیین قوانین فیزیکی، بلکه در استقرار روشی است که اعتبار تجربه را بر پایهٔ استقرا، کنترل متغیرها و امکان تکرارپذیری نتایج بنا می‌کند (نظیف بک، ۱۹۴۳: ۷۴۱؛ فارسی، ۱۹۵۴: ۱۱۴). در اینجاست که تفاوت بنیادین روش ابن‌هیثم با سنت تجربه‌گرایی یونانی آشکار می‌شود. تجربه نزد بسیاری از متفکران یونانی عمدتاً به مشاهدهٔ طبیعت در وضعیت عادی

محدود بود، اما ابن‌هیثم با مداخلهٔ آگاهانه در پدیده‌های طبیعی، شرایط ظهور آنها را دگرگون می‌کند تا روابط علّی پنهان آشکار شود. او با ساخت ابزار، کنترل مسیر و زاویهٔ تابش نور و تکرار آزمایش، تجربه را از مشاهده‌ای منفعل به فرآیندی فعال و کنترل‌شده تبدیل می‌کند.

د) تکرارپذیری و بازتولید برهان

ویژگی بنیادین دیگر روش ابن‌هیثم، تکرارپذیری است. صبره، تکرارپذیری را مهم‌ترین میراث ابن‌هیثم برای علم مدرن می‌داند، زیرا از این لحظه به بعد، یقین علمی نه فقط نتیجهٔ ضرورت منطقی، بلکه نتیجهٔ امکان آزمون عمومی و بازتولید همگانی است (Sabra, 1989: 7).

ابن هیثم مشاهدهٔ فردی را کافی نمی‌داند، بلکه یافته علمی باید چنان عرضه شود که دیگران نیز بتوانند همان شرایط را بازسازی و همان نتیجه را به دست آورند. او در *المناظر*، دستورالعمل‌های گام‌به‌گام ساخت ابزارها و انجام مشاهده را ارائه می‌کند؛ ازاین‌رو، متن علمی او صرفاً گزارش نظری نیست، بلکه راهنمای بازتولید تجربه است. برخلاف سنت ارسطویی که اعتبار برهان را به ساختار منطقی آن وابسته می‌دانست، ابن‌هیثم آن را به امکان بازتولید تجربی نیز وابسته میکند. حقیقت علمی دیگر امری صرفاً ذهنی یا منطقی نیست، بلکه باید در جهان مادی نیز تکرارپذیر باشد. بدین‌ترتیب، تکرارپذیری در روش ابن‌هیثم صرفاً ویژگی یک آزمایش نیست، بلکه بخشی از سازوکار تبدیل تجربه فردی به مقدمه‌ای قابل اتکا برای استدلال علمی است.

ه) بازتعریف رابطهٔ استقراء و قیاس

مهم‌ترین تحول روش‌شناختی ابن‌هیثم، نحوهٔ بازتعریف رابطهٔ استقراء و قیاس است. برخلاف سنت ارسطویی که استقراء را عمدتاً مقدمهٔ قیاس و برهان می‌دانست، او میان این دو رابطه‌ای متقابل و مکمل برقرار می‌کند. درک ارسطو از استقراء مبتنی بر فرض ادراک مستقیم کلیات بود، در حالی که ابن‌هیثم استقراء را فرآیندی تدریجی و مبتنی بر تراکم تأثیرات حسی می‌فهمد (پازری، ۱۳۸۵: ۲۱۵). به باور او، معرفت کلی از تکرار مشاهده و سازمان‌یافتگی تدریجی تجربه‌های حسی حاصل می‌شود، نه از شهود دفعی عقل.

ابن‌هیثم حتی به جای «قوه بدیهه» ارسطویی، از «قوه قیاس و تمییز» سخن می‌گوید که وظیفه آن پیوند دادن داده‌های حسی جدید با معرفت پیشین است (همان، ۲۱۵–۲۱۶). بدین‌ترتیب، ذهن در اندیشهٔ ابن‌هیثم دریافت‌کنندهٔ منفعل کلیات نیست، بلکه داده‌های تجربی را مقایسه، تفکیک و سازمان‌دهی می‌کند. به همین دلیل، در روش ابن‌هیثم، استقراء و قیاس در رابطه‌ای تعامل‌گر و مکمل قرار می‌گیرند. استقراء

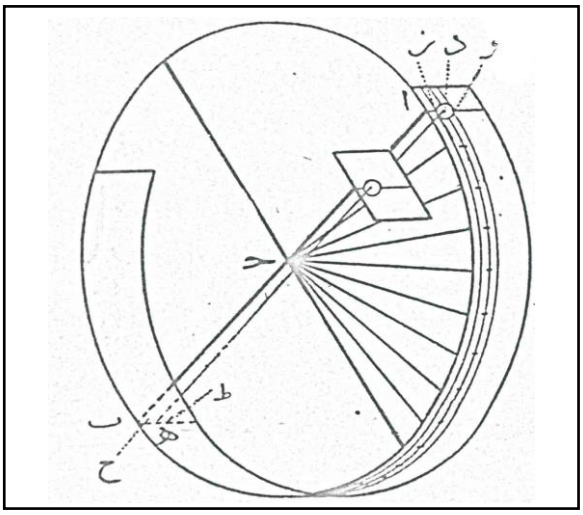
داده‌ها و الگوهای تجربی را فراهم می‌کند و قیاس آنها را در قالبی منطقی و ریاضی سامان می‌دهد. ازاین‌رو، رابطهٔ این دو را باید تعاملی و مکمل دانست، نه سلسله‌مراتبی که در آن قیاس بر استقراء برتری مطلق داشته باشد. از نگاه ابن هیثم، استقراء مواد تجربی لازم برای صورت‌بندی احکام کلی و قیاس و تحلیل ریاضی، امکان صورت‌بندی و بررسی منطقی آنها را فراهم می‌کند.

و) انتقال مفهوم برهان از علت به یقین

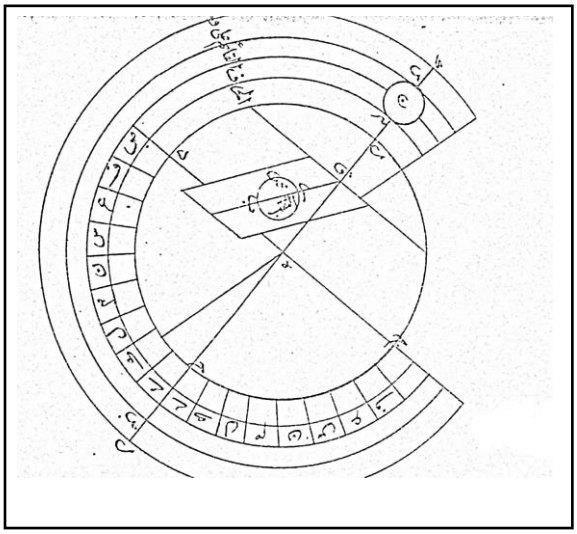
اوج نوآوری ابن‌هیثم در بازتعریف مفهوم برهان است. در مقابل سنت ارسطویی که برهان علمی را در پیوند با شناخت علت و تبیین چرایی پدیده می‌دانست، ابن‌هیثم، بی‌آنکه علیت را انکار کند، مرکز ثقل برهان را از «بیان علت» به «تحقق یقین» منتقل می‌کند. ازاین‌رو، با وجود تأکید بر یقینی بودن براهین، در *المناظر*، از مفهوم علت سخنی به میان نمی‌آورد (معصومی همدانی، ۱۳۸۷، ۲۹). بر این اساس، می‌توان گفت در روش ابن‌هیثم، دسترسی به یقین علمی لزوماً متوقف بر دستیابی مستقیم به علت ذاتی پدیده نیست؛ بلکه می‌تواند از پیوند مشاهده و آزمون تجربی با صورت‌بندی ریاضی و استدلال برهانی حاصل شود. در این صورت، برهان نه مرحله‌ای جدا از تجربه، بلکه حلقه‌ای در زنجیره‌ای است که از مشاهده آغاز می‌شود، از آزمون و استقراء می‌گذرد و در تحلیل ریاضی و استدلال منطقی به صورت‌بندی یقینی می‌رسد. در نتیجه، اپتیک نزد ابن‌هیثم دیگر دانشی صرفاً توصیفی نیست، بلکه الگویی برای نوعی علم تجربی–ریاضی است که می‌تواند به معرفت یقینی برسد. این یقین از پیوند آزمون تجربی، تکرارپذیری و صورت‌بندی ریاضی پدید می‌آید.

این رویکرد در بررسی شکست نور نیز آشکار است. ابن‌هیثم با دقتی بیش از بطلمیوس، برای هر بخش از *المناظر*، احکام مستقلی تدوین می‌کند. هرچند نتایج برخی آزمایش‌های شکست نور، به دلیل محدودیت‌های ابزار، احتمالاً بر حدس‌های آزمایشگاهی نیز متکی بوده‌اند (نظیف بک، ۱۹۴۳: ۶۸۴). او در فصل دوم، جلد هفتم *المناظر*، ابزار «آلهٔالانعطاف» را برای اندازه‌گیری زاویهٔ شکست نور معرفی کرده و مشخصات دقیق ساخت آن را شرح می‌دهد (ابن‌هیثم، ۸۶۹ق: ۶۱۲–۶۲۷). به گفته کمال‌الدین فارسی، این ابزار مبنای مطالعات شکست نور اوست (فارسی، ۱۹۵۴: ۱۱۴). اهمیت این ابزار صرفاً در افزایش دقت مشاهده نیست؛ بلکه در این است که پدیده‌ای کیفی مانند شکست نور را به موضوعی قابل اندازه‌گیری و تحلیل ریاضی تبدیل می‌کند. از این منظر، ابزار بخشی از فرآیند تولید معرفت است و میان مشاهدهٔ تجربی و برهان ریاضی واسطه می‌شود. برای مثال، خواجه نصیرالدین طوسی در حل مشکلات معینیه، ضمن معرفی ابن‌هیثم به‌عنوان دانشمندی که به جای دوایر، کرات مجسم را برای تبیین حرکت سیارات در نظر

گرفته است، تصریح می‌کند که توجه بیشتر دانشمندان به این مسئله، بیشتر متأثر از دیدگاه ابن‌هیثم بوده است (طوسی، بی‌تا: ۱۶۷–۱۶۸).



شکل ۱: نمایی کلّی از آله‌الانعطاف که توسّط مصطفی نظیف‌بک رسم شده است. در شکل سوراخ حاشیه و سوراخ هدف در راستای هم به تصویر کشیده شده است (نظیف بک،۱۹۴۳: ۶۸۵).



شکل ۲: نمای کلّی آله‌الانعطاف از منظر کمال‌الدین فارسی. همان‌گونه که دیده می‌شود فارسی مدّعی شده است، نمایی کاملاً شبیه اسطرلاب دارد که دومنظوره استفاده می‌شده است (فارسی، ۱۹۵۴: ۱۱۵).

ز) محدودیت‌های روش ابن‌هیثم و جایگاه گذار تاریخی او

صبره و غسانی تأکید می‌کنند که ابن‌هیثم «از تجربه‌گرایی یونانی فراتر رفت، اما به آزمایش تجربی مدرن دست نیافت» (Sabra, 2003: 95). بنابراین مهم‌ترین محدودیت روش او وابستگی به ابزار بود، اما بر خلاف این نظر باید گفت با وجود اهمیت تجربه و آزمون در روش ابن‌هیثم، شیوهٔ پژوهش او در همه مسائل طبیعی یکسان نیست. جایگاه مشاهده، تجربه و برهان در تحقیقات او با توجه به ماهیت پدیده و امکان دسترسی به آن تغییر می‌کند. در رسالهٔ *فی ماهیهٔ الضوء* نیز ابن‌هیثم با تفکیک میان شناخت ماهیت نور و چگونگی امتداد و شکل آن، بر ضرورت ترکیب علوم طبیعی و ریاضی در مطالعهٔ پدیده‌های نوری تأکید می‌کند؛ مثلاً در مورد مواد شفاف، شناخت واقعی شفافیتشان بر عهدهٔ علوم طبیعی است، اما تحلیل نحوهٔ عبور نور از آنها به ریاضیات سپرده شده (ابن هیثم، ۱۳۵۴ق: ۲۷-۲۱). از این منظر، روش او را نمی‌توان به یک شیوه واحد، مانند مشاهده یا قیاس، فروکاست؛ بلکه نوع استدلال با ساختار و شرایط مسئلهٔ مورد بررسی نسبت دارد.

این مسئله در رسالهٔ *لکه‌های ماه* آشکارتر می‌شود. ابن‌هیثم در این رساله با بررسی نبود سایه در هنگام استقبال ماه از خورشید، به طریق استدلال هندسی و قیاسی نتیجه می‌گیرد که برآمدگی‌های سطح ماه نمی‌تواند منشأ لکه‌های مشاهده‌شده باشد (ابن‌هیثم، ۱۹۳۸: ۱۶۸). اهمیت این مثال در آن است که موضوع

مورد بررسی، برخلاف پدیده‌هایی چون بازتاب و شکست نور، امکان بازسازی و آزمون مستقیم در شرایط متفاوت را در اختیار پژوهشگر قرار نمی‌دهد. در اینجا، مشاهده مستقیماً به تولید حکم کلی منجر نمی‌شود، بلکه به عنوان مقدمه‌ای برای آزمون یک فرضیه و ساختن زنجیره‌ای از استدلال‌های هندسی عمل می‌کند؛ بنابراین تجربه در این مورد نه جایگزین برهان، بلکه مبنای انتخاب و ارزیابی برهان است.

بدین‌ترتیب، تفاوت روش ابن‌هیثم در بررسی پدیده‌های گوناگون را می‌توان ناشی از تفاوت میان موضوعات تحقیق دانست. در مسائلی که امکان دستکاری شرایط و آزمون وجود دارد، او با ساخت ابزار و تغییر شرایط پدیده به «اعتبار» و آزمون تجربی روی می‌آورد، اما در مطالعهٔ پدیده‌هایی که چنین امکانی وجود ندارد، مشاهدهٔ دقیق و استدلال ریاضی و قیاسی نقش برجسته‌تری می‌یابند. بنابراین روش ابن‌هیثم را باید نوعی عقلانیت علمی انعطاف‌پذیر دانست که در آن انتخاب شیوهٔ تحقیق تابع امکان‌های شناخت پدیده است. در عین حال، این انعطاف‌پذیری به معنای جدایی تجربه و برهان نیست. در هر دو شیوه، ابن‌هیثم می‌کوشد استدلال را با ویژگی‌های موضوع مورد بررسی متناسب سازد و از شواهد حسی و تحلیل ریاضی برای تقویت اعتبار نتیجه بهره گیرد. همین پیوند میان مشاهده، تجربه و صورت‌بندی ریاضی است که به روش او ویژگی متمایزی می‌بخشد. چنانکه لیندبرگ نیز تأکید کرده است، اهمیت ابن‌هیثم در تاریخ اپتیک در گردآوردن و ترکیب سنت‌های مختلف ریاضی، فیزیکی و تجربی در یک چارچوب پژوهشی نهفته است (Lindberg, 1976: 60). این نمونه نشان می‌دهد که روش تجربی ابن‌هیثم، هرچند امکان آزمون و کنترل پدیده را در مواردی گسترش می‌دهد، همچنان به حدود دسترسی تجربی و امکان مداخله در موضوع پژوهش وابسته است.

تطبیق الگوی ارسطویی و الگوی ابن‌هیثمی

تفاوت ارسطو و ابن‌هیثم را نباید صرفاً به تفاوت میان دو نظریه علمی یا تقابل ساده میان «قیاس» و «تجربه» فروکاست. ارسطو نیز از مشاهده و تجربه بهره می‌برد و ابن‌هیثم نیز به برهان، استدلال و تحلیل عقلی وفادار است. تفاوت بنیادی‌تر در نحوه سازمان‌دهی رابطه میان مشاهده، استقراء و برهان و در نتیجه، در معیار اعتبار معرفت علمی نهفته است. از این منظر، ابن‌هیثم را می‌توان نه گسسته از سنت ارسطویی، بلکه بازسازنده بخشی از ساختار معرفت‌شناختی آن دانست.

الف) تفاوت در ساختار تولید معرفت

در الگوی ارسطویی، مشاهده و تجربه نقطه آغاز شناخت‌اند، اما علم به معنای دقیق، زمانی تحقق می‌یابد که داده‌های حاصل از تجربه در قالب کلیات و سپس در ساختار برهانی و علّی سازمان یابند. ازاین‌رو،

استقراء راهی برای حرکت از جزئیات به سوی کلیات است، اما خود نمی‌تواند حامل ضرورت منطقی باشد. اعتبار نهایی معرفت نه از مشاهده موارد متعدد، بلکه از قرار گرفتن گزاره‌ها در ساختار برهانی و اتصال آنها به علل و مبادی حاصل می‌شود. در این ساختار، نوعی سلسله‌مراتب میان مراحل مختلف شناخت وجود دارد:



شکل ۱: نمودار ساختار تولید معرفت علمی در الگوی ارسطویی

بنابراین تجربه برای علم ضروری است، اما به تنهایی معیار علم نیست. نقش اصلی آن فراهم کردن مادهٔ اولیه‌ای است که عقل باید آن را در قالب مفاهیم و ساختارهای کلی سازمان دهد. این مسئله با تصور ارسطویی از علم به عنوان شناخت علت نیز پیوند دارد؛ زیرا صورت کامل علم، برهانی است که نه فقط وقوع یک پدیده، بلکه چرایی آن را آشکار سازد (Aristotle, 1994, 71b20–25).

در روش ابن‌هیثم نیز حرکت از محسوسات آغاز می‌شود، اما این حرکت یک‌سویه و خطی نیست. مشاهده پس از شکل‌گیری نظریه از فرآیند پژوهش خارج نمی‌شود، بلکه در مراحل بعدی نیز برای سنجش و اعتباربخشی به نتایج حضور دارد. ازاین‌رو، ساختار روش او را نمی‌توان با زنجیره ساده حرکت از جزئی به کلی توضیح داد. در اینجا میان مشاهده و برهان رابطه‌ای متقابل برقرار می‌شود:



شکل ۲: نمودار ساختار تولید معرفت علمی در الگوی ابن‌هیثم

تفاوت اصلی این دو الگو در همین نقطه است. در ارسطو، تجربه عمدتاً مرحله‌ای در مسیر رسیدن به علم برهانی است؛ در ابن‌هیثم، تجربه به بخشی از خود فرآیند اعتباربخشی به برهان تبدیل می‌شود. بنابراین، تحول ایجادشده توسط ابن‌هیثم را نباید جایگزینی استقراء به جای قیاس دانست، بلکه باید آن را تغییر در تقسیم کار معرفت‌شناختی میان تجربه و برهان تلقی کرد.

ب) از مشاهده به اعتبار؛ تغییر جایگاه تجربه

این تغییر در مفهوم «اعتبار» ابن‌هیثم آشکارتر می‌شود. در روش او، مشاهده صرفاً ثبت آنچه در طبیعت رخ می‌دهد نیست، بلکه می‌تواند با ایجاد شرایط معین و کنترل‌شده، به ابزاری برای آزمون یک گزاره یا تبیین نظری تبدیل شود. ازاین‌رو، «اعتبار» را می‌توان حلقهٔ واسط میان مشاهده و برهان علمی دانست؛ فرآیندی که در آن پدیده تحت شرایط مشخص، بررسی و نتایج برای دستیابی به یقین ارزیابی می‌شوند (Sabra, 2003: 85–118).

در اینجا باید میان روش ابن‌هیثم و تجربه‌گرایی ساده تمایز گذاشت. اهمیت تجربه در آثار او از آن رو نیست که مشاهده جای عقل و استدلال را می‌گیرد؛ بلکه از آن جهت است که تجربه در کنار استدلال، در فرآیند داوری دربارهٔ اعتبار یک تبیین مشارکت می‌کند. به تعبیر دیگر، ابن‌هیثم، نه مشاهده را مستقل از نظریه می‌فهمد و نه نظریه را مستقل از مشاهده معتبر می‌داند. نظریه، مسئله و شرایط مناسب برای بررسی آن را تعیین می‌کند، اما نتایج مشاهده و آزمون نیز می‌توانند اعتبار آن نظریه را تأیید، محدود یا اصلاح کنند.

در تفسیر این فرآیند، تأکید جورج صلیبا بر وجه معرفت‌زای «اعتبار» اهمیت ویژه‌ای دارد. از این منظر، اعتبار صرفاً روشی برای تأیید یک مشاهده یا آزمون یک حکم از پیش موجود نیست، بلکه فرآیندی است که در آن مواجهه سامان‌یافته با پدیده می‌تواند به تولید معرفت جدید و صورت‌بندی نتایج تازه بینجامد (صلیبا، ۱۳۹۴). بنابراین اهمیت «اعتبار» در روش ابن‌هیثم تنها در افزایش دقت مشاهده نیست؛ بلکه در تغییر کارکرد تجربه از یک منبع داده به جزئی فعال از فرآیند تولید و ارزیابی معرفت علمی است.

این تفاوت در نحوهٔ مواجهه با نظریه‌های پیشین به خوبی آشکار می‌شود. ابن‌هیثم در نقد نظریه پرتو رؤیت ریاضیین، صرفاً ناسازگاری منطقی یک گزاره را بررسی نمی‌کند، بلکه پیامدهای تجربی آن را نیز مورد توجه قرار می‌دهد. اگر دیدن حاصل خروج شعاع از چشم باشد، برخی پیامدهای قابل مشاهده باید در جهان خارج تحقق یابد؛ هنگامی که تجربه با چنین پیامدهایی سازگار نیست، اعتبار آن تبیین زیر سؤال می‌رود (Sabra, 1994: 133–136؛Lindberg, 1976: 12–17). در اینجا تجربه دیگر صرفاً نقطهٔ آغاز شناخت نیست، بلکه به عرصه‌ای برای سنجش ادعاهای نظری تبدیل می‌شود.

از این منظر، رابطهٔ نظریه و تجربه در روش ابن‌هیثم را باید دوسویه دانست. نظریه، مسئله و چگونگی مشاهده را جهت می‌دهد؛ تجربه نیز در مقابل، نظریه را در معرض آزمون و ارزیابی قرار می‌دهد. بنابراین تحول روش‌شناختی ابن‌هیثم را نمی‌توان صرفاً انتقال از «عقل» به «تجربه» دانست؛ مسئله مهم‌تر، تغییر در تقسیم کار معرفت‌شناختی میان این دو است. تجربه از جایگاه یک مبدأ شناخت فراتر می‌رود و به یکی از معیارهای اعتباربخشی به معرفت تبدیل می‌شود.

ج) بازتعریف نسبت طبیعیات و ریاضیات

تفاوت دیگر دو الگو به رابطهٔ میان طبیعیات و ریاضیات بازمی‌گردد. ارسطو میان موضوع علوم طبیعی و علوم ریاضی تمایز قائل است. طبیعیات با امور مادی و متغیر سروکار دارد، در حالی که ریاضیات روابط و صور انتزاعی را مطالعه می‌کند. علوم ریاضی‌آمیخته، مانند اپتیک، در مرز میان این دو حوزه قرار می‌گیرند و همین امر مسئله‌ای معرفت‌شناختی ایجاد می‌کند: توصیف ریاضی یک پدیده، لزوماً به معنای کشف علت طبیعی آن نیست (Aristotle, 1984, 193b22–194a12).

ابن‌هیثم این مرز را از میان برنمی‌دارد، اما آن را به‌گونه‌ای متفاوت سازمان می‌دهد. در رسالهٔ *فی ماهیهٔ الضوء*، او میان پرسش از ماهیت نور و بررسی مسیر و شکل امتداد آن تمایز می‌گذارد. بحث از ماهیت نور و شفافیت اجسام به طبیعیات مربوط است، اما بررسی چگونگی امتداد نور و شکل شعاع به علوم تعلیمی و ریاضی نیاز دارد؛ ازاین‌رو، شناخت نور و شعاع باید از ترکیب این دو حوزه شکل گیرد (ابن‌هیثم، ۱۳۵۴ق: ۲۱–۲۷). اهمیت این تمایز در آن است که ابن‌هیثم طبیعت را به ریاضیات تقلیل نمی‌دهد. او میان ماهیت طبیعی یک پدیده و جنبه‌هایی از آن که قابلیت صورت‌بندی هندسی دارند، تمایز قائل است. بنابراین ریاضی‌سازی طبیعت در روش او به معنای کنار گذاشتن طبیعیات نیست، بلکه روشی برای تحلیل دقیق روابطی است که در پدیدهٔ طبیعی قابل اندازه‌گیری‌اند.

این مسئله همچنین یکی از محدودیت‌های روش او را روشن می‌کند. هر پدیده طبیعی به یک اندازه قابل آزمون و اندازه‌گیری نیست. در پدیده‌هایی مانند بازتاب و شکست نور، امکان مداخله و بازسازی شرایط وجود دارد و ازاین‌رو، اعتبار تجربی و ابزار نقش برجسته‌تری پیدا می‌کنند، اما در بررسی پدیده‌هایی مانند لکه‌های ماه، امکان آزمون مستقیم محدود است و مشاهده و استدلال هندسی اهمیت بیشتری می‌یابد (ابن‌هیثم، ۱۹۳۸: ۱۶۸). بنابراین روش ابن‌هیثم را نمی‌توان صرفاً «روش آزمایشگاهی» دانست. ویژگی اصلی آن، تناسب میان روش تحقیق و ساختار موضوع مورد بررسی است. او در مواردی که امکان تجربه وجود دارد، شرایط پدیده را کنترل می‌کند؛ و در مواردی که چنین امکانی وجود ندارد، از مشاهده و تحلیل هندسی بهره بیشتری می‌گیرد. این انعطاف‌پذیری، یکی از وجوه مهم عقلانیت علمی اوست.

د) تغییر در مفهوم برهان و یقین

مهم‌ترین تفاوت دو الگو را شاید بتوان در مفهوم برهان جست‌وجو کرد. در دستگاه ارسطویی، برهان کامل با کشف علت پیوند دارد. دانستن علمی، یعنی دانستن اینکه یک پدیده چرا رخ می‌دهد و علت آن چیست. بنابراین برهان لمّی و تبیین علّی در مرکز تعریف علم قرار دارند.

ابن‌هیثم علیت را انکار نمی‌کند، اما در عمل، مسئلهٔ اصلی پژوهش را به سمت دستیابی به یقین منتقل می‌کند. بنابراین با وجود تأکید فراوان ابن‌هیثم بر برهان و یقین، مفهوم علت در *المناظر* نقش محوری مشابهی با طبیعیات ارسطویی ندارد (معصومی همدانی، ۱۳۸۷، ۲۹). ازاین‌رو، می‌توان گفت در روش ابن‌هیثم، دسترسی به یقین علمی لزوماً به معنای دسترسی مستقیم به ماهیت یا علت ذاتی پدیده نیست. یقین در روش او از پیوند چند عنصر حاصل می‌شود: مشاهده معتبر، آزمون، تکرار، تحلیل ریاضی و استدلال برهانی. در نتیجه، برهان از فرآیند تجربی جدا نیست. برهان در اینجا حلقه‌ای از زنجیره تولید معرفت است که از داده‌های حسی آغاز می‌شود و از طریق اعتبار و تحلیل به صورت‌بندی منظم و یقینی می‌رسد. بر این اساس، تفاوت دو الگو را می‌توان چنین خلاصه کرد:



شکل ۳: نمودار جایگاه برهان در الگوی معرفتی ارسطو و ابن هیثم

این تفاوت به معنای بی‌نیازی ابن‌هیثم از قیاس نیست. برعکس، او همچنان از استدلال منطقی و هندسی استفاده می‌کند، اما قیاس دیگر به تنهایی معیار اعتبار نهایی نیست. نتیجه باید با شواهد معتبر و امکان بررسی مجدد سازگار باشد.

نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی الگوی ارسطویی و ابن‌هیثم نشان می‌دهد که تفاوت میان آن دو را نمی‌توان صرفاً به تقابل قیاس و تجربه فروکاست. ارسطو نیز از مشاهده و تجربه بهره می‌برد و ابن‌هیثم نیز همچنان به برهان و استدلال عقلانی وفادار است. تفاوت بنیادی‌تر در نحوهٔ سازمان‌دهی رابطهٔ میان مشاهده، استقراء، تحلیل ریاضی و برهان و در نتیجه، در معیار اعتبار معرفت علمی نهفته است.

در الگوی ارسطویی، مشاهده و تجربه نقطه آغاز شناخت‌اند، اما علم زمانی به مرتبه یقین می‌رسد که داده‌های جزئی در قالب کلیات و در ساختار برهانی و علّی سازمان یابند. ازاین‌رو، اعتبار نهایی معرفت به برهان و شناخت علت وابسته است و تجربه عمدتاً در مسیر دستیابی به مقدمات علم قرار می‌گیرد. ابن‌هیثم این ساختار را کنار نمی‌گذارد، بلکه آن را بازسازمان‌دهی می‌کند. در روش او، مشاهده پس از فراهم آوردن داده‌های اولیه از فرآیند پژوهش خارج نمی‌شود، بلکه از طریق «اعتبار»، آزمون و ارزیابی، در مراحل بعدی

نیز در تولید و اعتباربخشی به معرفت حضور دارد. به این ترتیب، رابطهٔ تجربه و برهان از ساختاری عمدتاً سلسله‌مراتبی به رابطه‌ای تعاملی‌تر تغییر می‌کند. مشاهده، آزمون، تحلیل ریاضی و برهان در فرآیندی مکمل به یکدیگر پیوند می‌خورند و یقین علمی از همگرایی این عناصر حاصل می‌شود.

البته این تحول به معنای فروکاستن روش ابن‌هیثم به آزمایش نیست. شیوهٔ پژوهش او با توجه به ماهیت پدیده و امکان‌های شناخت آن تغییر می‌کند. در مواردی که امکان کنترل و بازسازی شرایط وجود دارد، اعتبار و آزمون تجربی نقش برجسته‌تری می‌یابند و در موارد دیگر، مشاهده دقیق، تحلیل ریاضی و استدلال هندسی اهمیت بیشتری پیدا می‌کنند. بنابراین ویژگی مهم روش ابن‌هیثم، نه تقدم مطلق تجربه بر برهان، بلکه تناسب و تعامل ابزارهای مختلف معرفتی در نسبت با موضوع پژوهش است. بر این اساس، اهمیت تاریخی ابن‌هیثم را می‌توان در بازسازی ساختار تولید معرفت علمی دانست. او سنت برهانی پیشینیان را حفظ کرد، اما جایگاه تجربه را از مرحله‌ای صرفاً مقدماتی به بخشی از فرآیند اعتباربخشی به معرفت ارتقا داد. ازاین‌رو، نوآوری اصلی او نه گسست کامل از سنت ارسطویی و نه تحقق کامل روش علمی مدرن، بلکه ایجاد پیوندی تازه میان مشاهده، آزمون، ریاضیات و برهان بود؛ پیوندی که یکی از مهم‌ترین زمینه‌های تاریخی تحول روش علمی در دوره‌های بعد به شمار می‌آید.

منابع

ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم (۲۰۰۱). *عیون الأنباء فی طبقات الأطباء* (نزار رضا، مصحح؛ ج. ۱). بیروت، لبنان: دار مکتبه الحیاه.

ابن هیثم، الحسن بن الحسن (۱۳۵۴ق). *رساله فی الضوء*. در *مجموع رسائل ابن الهیثم*. حیدرآباد دکن، هند: دائره‌المعارف العثمانیه.

ابن هیثم، الحسن بن الحسن (۱۹۳۸). *رسالهٔ فی ضوء القمر* (A. H. Mursi، مصحح). قاهره.

ابن هیثم، الحسن بن الحسن (۱۹۸۳). *المناظر* (عبدالحلیم صبره، مصحح). کویت: المجلس الوطنی للثقافه و الفنون و الآداب.

ابن هیثم، الحسن بن الحسن (۸۶۹ق). *المناظر* (نسخه خطی، شماره ۲۴۴۸). استانبول، ترکیه: کتابخانه ایاصوفیا.

آقایانی چاوشی، جعفر (۱۳۹۳). روش‌های ابتکاری ابوالوفای بوزجانی و ابن هیثم در ساختن آینه‌های سوزان. *کتاب ماه علوم و فنون*، (۸۴)، ۹۸-۸۷.

پازری، سهیلا (۱۳۸۵). استقراء در نظر ابن هیثم. *میراث آینه*، ۳۵، ۲۵۲-۲۱۳.

حافی، محمد؛ باقری، ماهین؛ میرزاپور، مهدی و ذکیانی، غلامرضا (۱۳۹۷). مبناپذیری اشکال چهارگانه قیاس ارسطویی. *مطالعات منطقی*، ۹(۲)، ۱۹-۱.

طوسی، خواجه نصیرالدین (بی‌تا). *حل مشکلات معینیه*. نسخهٔ خطی، شماره ۲۸-۲، مجلس شورای ملی (مجلس سنا).

فارسی، کمال‌الدین (۱۹۵۴). *تنقیح المناظر لِذَوی الأبصار و البصائر*. نسخهٔ خطی. حیدرآباد دکن، هند: چاپ سنگی.

معصومی همدانی، حسین (۱۳۸۷). برهان و علیت در طبیعیات و علوم ریاضی: ارسطو، ابن‌سینا، ابن‌رشد، ابن‌هیثم. *نامه مفید*، ۱۴ (۶۵)، ۳۴-۳.

نظیف‌بک، مصطفی (۱۹۴۳). *الحسن بن الهیثم: بحوثه و کشوفه البصریه*، ج. ۱. مصر: مطبعه الاعتماد بمصر.

Aristotle (1941). *The Basic Works of Aristotle* (R. McKeon, Ed.). New York: Random House.

Aristotle (1952). *Meteorologica* (H. D. P. Lee, Trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Aristotle (1984). *Physics*. In J. Barnes (Ed.), *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation* (Vol. 1). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Aristotle (1989). *Prior Analytics* (R. Smith, Trans.). Indianapolis, IN: Hackett Publishing.

Aristotle (1994). *Posterior Analytics* (2nd ed., J. Barnes, Trans.). Oxford: Clarendon Press.

Ibn al-Haytham, al-Ḥasan (2002). *The Optics of Ibn al-Haytham: Edition of the Arabic Text of Books IV–V on Reflection and Images Seen by Reflection*. (A. I.

Sabra, Ed.). Kuwait: National Council for Culture, Arts and Letters.

Lear, J. (1982). Aristotle's philosophy of mathematics. *The Philosophical Review*, 91(2), 161-192.

Lindberg, D. C. (1976). *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*. Chicago: University of Chicago Press.

Lloyd, G. E. R. (1996). *Aristotelian Explorations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sabra, A. I. (1989). *The Optics of Ibn al-Haytham, Books I–III: On Direct Vision* (Vols. 1–2). London: The Warburg Institute, University of London.

Sabra, A. I. (1994). Ibn al-Haytham. In *Optics, Astronomy and Logic: Studies in Arabic Science and Philosophy* (pp. 189-210). Aldershot: Variorum. Reprinted from *Dictionary of Scientific Biography* (Vol. 6, pp. 189-210, 1972).

Sabra, A. I. (2003). Ibn al-Haytham's revolutionary project in optics: The achievement and the obstacle. In J. P. Hogendijk & A. I. Sabra (Eds.), *the Enterprise of Science in Islam: New Perspectives* (pp. 85-118). Cambridge, MA: MIT Press

Transliteration

Aghayani Chavoshi, J. (2013). Abu al-Wafa'i Bozjani and Ibn al-Haytham's innovative methods in making burning mirrors. *Ketab Mah Ulum va Funun*, (84), 87-98. [In Persian]

Fārsī, Kamāl-al-Dīn (1954). *Tanqīḥ al-Manāẓer le-ḏavī al-abṣār wa al-baṣāʾer*. Hyderabad: lithograph. [In Arabic]

Hafi, M.; Bagheri, M.; Mirzapour, M. & Zakiani, Gh. (2018). The Groundability of Four Figures of Aristotelian's Syllogism. *Logical Studies*, *9*(2), 1-19. [In Persian]

Ībn Abī Oṣaybeʿa, Aḥmad b. Qāsem (2001). *ʿOyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭebbāʾ*. Vol. 1. Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayāt. [In Arabic]

Ībn al-Hayṯam, al-Ḥasan b. al-Ḥasan (1935). *Rīsāla fī al-ḍawʾ*. the letters of Ībn al-Hayṯam. Hyderabad: Dāʾerat ul-Maʿāref al-ʿOṯmānīya. [In Arabic]

Ībn al-Hayṯam, al-Ḥasan b. al-Ḥasan (1938). *Resāla fī ḍawʾ al-qamar*. Cairo. [In Arabic]

Ībn al-Hayṯam, al-Ḥasan b. al-Ḥasan (1983). *Al-Manāẓer* (Abd al-Halim Sabra, corrected). Kuwait: National Council for Culture, Arts and Letters. [In Arabic]

Ībn Ebn al-Hayṯam, al-Ḥasan b. al-Ḥasan (1465). *Al-Manāẓer* (manuscript, number 2448). Istanbul, Türkiye: Hagia Sophia Library. [In Arabic]

Masoumi Hamedani, H. (2008). Causality and Demonstration in Physical and Mathematical Sciences: Aristotle, Avicenna, Averroes and Alhazen. *Nameh-e-Mofid*, *14*(65), 3-34. [In Persian]

Nazif Bek, M. (1943). *Al-Ḥasan b. al-Hayṯam: His Research and Discovery of the Basriyya* (Vol. 1). Egypt: Al-At-Tameed Press in Egypt. [In Arabic]

Pazari, S. (2006). Induction in the view of Ibn al-Haytham. *Miras ayin*, *35*, 213-252. [In Persian]

Ṭūsī, Ḵājeh Naṣīr-al-Dīn (n.d.). *Ḥall-e Moškēlāt-e Moʿīnīyya*. Manuscript, no. 2-28, Maǰles-e Šūrā-ye Mellī (Maǰles-e Senā). [In Arabic].

University of Tehran
Faculty of Theology and Islamic Studies
Iranian Journal for the History of Islamic Civilization
Print ISSN: 2228 - 7906
Online ISSN: 2645 - 5110

Zoroastrians in Baghdad: an Inquiry into the Relations between Zoroastrians and Islamic Caliphs up to the Fifth Century AH

Hamidreza Dalvand[1]✉

1. Associate Professor, Department of Ancient Languages, Section of Linguistics, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), Tehran, Iran (hrdalvand@ihcs.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 06 January 2026
Received in revised form: 02 March 2026
Accepted: 06 October 2026
Published online: 21 October 2026

Keywords:
Dil-i Iranshahr,
Baghdad,
Zoroastrians,
Islamic Caliphs,
Zoroastrian Mobads

ABSTRACT

Ctesiphon served as the Iranian capital for centuries, and the region of Iraq held such significance that it was called Dil-i Iranshahr (the Heart of the Land of Iran). There, the Iranians built their grandest palaces and developed an irrigation system based on an extensive network of canals branching from the Tigris and Euphrates rivers. The great Iranian Dehqans (landowners) brought prosperity to the region's agriculture. However, the "Heart of Iranshahr" was quickly conquered and fell into the hands of the Arabs. This raises several fundamental questions: Did Zoroastrian Iranians abandon Iraq upon the arrival of Islam? Or, if they remained in Mesopotamia, what was their ultimate fate? When did Zoroastrian priests (Mobads) enter the history of post-Islamic Iran? How did the rise of the Abbasids, the founding of Baghdad and its subsequent scientific and political flourishing affect the Zoroastrian tradition during the Islamic era? Furthermore, until what period did Zoroastrians maintain an influential presence in Baghdad and the "Heart of Iranshahr"? By addressing these questions, this article seeks to shed light on the presence of Zoroastrian Mobads in Baghdad and their role in the events and transformations of the 3rd and 4th centuries AH.

Cite this article: Dalvand, H. (2026). Zoroastrians in Baghdad: an Inquiry into the Relations between Zoroastrians and Islamic Caliphs up to the Fifth Century AH. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, *59*(1), 217-250. DOI: 10.22059/jhic.2026.409040.654629

© The Author(s).
DOI: 10.22059/jhic.2026.409040.654629

Publisher: University of Tehran Press.

پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی
دانشگاه تهران
دانشکده ادبیات و معارف اسلامی
شاپا چاپی: ۲۲۲۸-۷۹۰۶
شاپا الکترونیکی: ۲۶۴۵-۵۱۱۰

زردشتیان در بغداد؛
جستاری در مناسبات زردشتیان و خلفای اسلامی تا سدهٔ پنجم هجری

حمیدرضا دالوند[۱]✉

۱. دانشیار گروه زبان‌های باستانی، پژوهشکدهٔ زبان‌شناسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. رایانامه: hrdalvand@ihcs.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۶
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۲/۱۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۷/۱۴
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۲۹

کلید واژه‌ها:
دل ایرانشهر، بغداد، زردشتیان، خلفای اسلامی، موبدان زردشتی.

چکیده

تیسفون سده‌ها مرکز سیاسی و اداری ایران و یکی از مهم‌ترین کانون‌های تمدنی جهان ایرانی بود. اهمیت سرزمین عراق برای ایرانیان چنان بود که در برخی منابع از آن با عنوان «دل ایرانشهر» یاد شده است. تیسفون با برخورداری از کاخ‌های باشکوه و شبکه‌ای گسترده از سامانه‌های آبیاری که بر پایهٔ کانال‌های منشعب از دجله و فرات شکل گرفته بود، نقشی مهم در ساختار اقتصادی و سیاسی ایران ایفا می‌کرد. بزرگان و دهقانان ایرانی نیز در رونق کشاورزی و سازمان‌دهی اقتصادی این سرزمین سهمی چشمگیر داشتند. با این همه، «دل ایرانشهر» در اندک زمانی فتح شد و به دست اعراب افتاد. پرسش اساسی اینکه ایرانیان زردشتی با آمدن اسلام عراق را ترک کردند؟ اگر در میان‌رودان ماندند، سرنوشت آنان چه شد؟ موبدان زردشتی از چه زمانی در تاریخ ایران پس از اسلام حضور یافتند؟ پیدایش عباسیان، ساخت بغداد و رونق علمی و سیاسی آن چه تأثیری بر سنت زردشتی در روزگار اسلامی گذاشت؟ و زردشتیان تا چه زمانی در بغداد و «دل ایرانشهر» حضوری مؤثر داشتند؟ پژوهش پیش رو با پاسخ به این پرسش‌ها می‌کوشد پرتوی بر چگونگی حضور رهبران زردشتی در بغداد و نقش آنان در تحولات سده‌های سوم و چهارم یزدگردی/ هجری بیفکند.

استناد: دالوند، حمیدرضا (۱۴۰۵). زردشتیان در بغداد؛ جستاری در مناسبات زردشتیان و خلفای اسلامی تا سدهٔ پنجم هجری. *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۵۹(۱)، ۲۱۷-۲۵۰.
DOI: 10.22059/jhic.2026.409040.654629

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.
DOI: 10.22059/jhic.2026.409040.654629

مقدمه

از میانهٔ دورهٔ اشکانی که تیسفون (Kroger, Jens, 2012: 446-44) به تختگاهی آنان برگزیده شد، فرهنگ ایرانی فرصتی یافت تا در مناطق شرق مدیترانه و آسیای صغیر، حضوری ششصدساله و تأثیرگذار را آغاز کند. با برآمدن دولت ساسانی و مهاجرت نجبای پارسی به میان‌رودان، این سرزمین به «دل ایرانشهر» آوازه یافت. عراق، مرکز تبادل افکار ایرانی با غرب شد و اندیشه‌های کهن یونانی، در کنار آموزه‌های دو کیش بزرگ یهودیت و مسیحیت، در تیسفون با آموزه‌های زردشتی که این‌بار در قامت دین رسمی جلوه یافته بود، رودررو شدند. این رویارویی، تأثیری متقابل داشت و سبب گسترش اندیشه‌های ایرانی در منطقه شد. اگرچه کیش زردشتی، بر تبلیغ دین متمرکز نبود، اما در قلمرو پادشاهی ساسانی،کیشی نیرومند به شمار می‌آمد. اگرچه آثار فرهنگ ایرانی و بقایای کیش زردشتی در میان‌رودان با فروپاشی ساسانیان تضعیف شد، اما یک‌باره از میان نرفت و چهار سده به طول انجامید تا حضور آن کم رنگ شود. حال پرسش این است که جامعه زردشتی تا چه زمانی در «دل ایرانشهر» دوام آورد؟ رویارویی اسلام با آن چگونه بود؟ تشکیلات دینی زردشتی چه سرنوشتی یافتند؟ و چگونه به حضور مؤثر سنت زردشتی روزگار اسلامی در عراق پایان داده شد؟

پیشینهٔ پژوهش

تحولات میان‌رودان پساساسانی، به‌ویژه پس از پیدایش بغداد، همواره از موضوعات مورد توجه نویسندگان مسلمان بوده است. در روزگار معاصر نیز کمتر مورخی است که به تاریخ اسلام و خلفای عباسی پرداخته باشد و به این موضوع اشاره‌ای نکند. با این همه، برخی آثار ویژه را باید یاد کرد: در حوزهٔ تاریخ، ادبیات و جغرافیای «دل ایرانشهر»، میشل مورونی[1] در سال ۱۹۸۴م. در کتاب *عراق پس از فتح مسلمین*،[2] موضوع را به تفصیل بررسی کرده است. گ. لسترنج[3] (۱۹۰۰) در اثر مشهور خود، *بغداد در روزگار عباسی*،[4] جغرافیای تاریخی منطقه را بر مبنای منابع کهن، به‌دقت تهیه و تدوین کرده است. *تیسفون و بغداد در گذر تاریخ*، نوشتهٔ شیرین بیانی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار محمد محمدی ملایری، به‌ویژه جلد دوم آن با عنوان *دل ایرانشهر*، و نیز مجموعه مقالات آذرتاش آذرنوش (۱۳۹۲) *در باب ادب تازی*، مهم‌ترین آثار فارسی در این زمینه هستند (نک. کتابنامه).

برای موبدان زردشتی ساکن بغداد و سرگذشت آنان، گذشته از مطالب پراکندهٔ مقدمهٔ متون پهلوی و نیز آثار مربوط به تاریخ ادبیات پهلوی، به تازگی مطالعات درخور توجهی صورت گرفته است: د یونگ[5] (۲۰۱۶)، در مقاله‌ای

1. Morony, Michael G.
2. Iraq after the Muslim conquest.
3. Le Strange.
4. Baghdad during the Abbasid caliphate.
5. De Jong, Albert

با عنوان *دینکرد و زردشتیان بغداد*،[1] کیلا دانگ[2] (2022a-b) در رسالهٔ دکتری خود با عنوان *ناقلان، متون و سنن*[3] و نیز در مقاله‌ای با عنوان *علی و پسران مارسپندان*،[4] کیانوش رضانیا (۲۰۲۳)، در مقالهٔ *مفهوم رهبری و دیوان رهبر زردشتیان (هودینان پیشوای) در جامعه زردشتی عصر عباسیان*،[5] و مگنوسون[6](۲۰۲۳) در کتاب *زردشتیان در تاریخ اوایل اسلامی*،[7] موضوع را به صورت تخصصی بررسی کرده‌اند.

دل ایرانشهر

اگرچه پژوهش محمدی ملایری دربارهٔ «دل ایرانشهر»، نکتهٔ ناگفته‌ای برجای نگذاشته است (محمدی ملایری، ۱۳۷۵: ج۲: سراسر کتاب)، اما برای تمهید موضوع، به جایگاه آن اشاره می‌شود. مفهوم «دل ایرانشهر»، برآمده از نگاه ایرانیان به جغرافیای جهان است که بر اصل «مرکز و پیرامون» استوار است؛ یعنی به هسته‌ای مرکزی قائل است که پیرامون، در پیوند با آن پدید آمده است. چون «چهار باغ» ایرانی، «خونیرس بامی» یا روشن، با قرار گرفتن دریاچه فراخکرت در روبه‌روی آن و چهار اقلیم اصلی در پیرامونش، روشنی‌بخش اقلیم‌های دیگر است و «ایران‌ویج» آنجاست (بهار،۱۳۷۵: ۱۳۹–۱۴۳؛ همو ۱۳۴۷: ۱۱–۲۴؛ فرنبغ دادگی، ۱۳۶۹: ۶۰، ۱۶۹). بنابراین لقب «دل‌ایرانشهر» برای میان‌رودان هم تکرار نگاهی اسطوره‌ای به گیتی و هم تأکیدی بر اهمیت منطقه است. این نگاه از سوی خلفای عباسی به عاریت گرفته شد و بغداد را به عنوان «ام‌القرای مسلمین»، به تقلید از تیسفون ساختند (le Strange,1900: 1-46 ؛مصطفی جواد و.. ۱۹۵۸: ۱–۴۶). هرچند مفهوم «ایرانشهر» در متون پهلوی پر بسامد است (MacKenzie, 1988: 534)، اما عبارت «دل‌ایرانشهر» (dil ī ērānšahr) در این متون نیامده و عمدتاً در متون پس از بنای بغداد فراوان دیده می‌شود (محمدی ملایری، ۱۳۷۵: ج۲: ۴۷–۵۰). شاید تنها اشاره این باشد که *بندهش* (۱۳۶۹: ۱۳۳) «دشت سوریان» را بعد از ایران‌ویج، بهترین سرزمین یاد می‌کند. گویا نویسندگان اسلامی با احیای مفهوم «دل‌ایرانشهر»، بر اهمیت دوبارهٔ عراق تأکید کردند.

نوشته‌های ابن خردادبه (نگاشته پس از ۲۳۰ق.) و ابن رسته (نگاشته اواخر سده سوم هجری)، به نگاه ایرانی در فهم ایرانشهر و وصف دل آن نزدیک شده‌اند. ابن رسته (۱۸۹۲: ۱۰۴ –۱۰۶) آنچه دربارهٔ ایرانشهر

1. The Dīnkard and the Zoroastrians of Baghdad.
2. Dang, Kayla.
3. Transmitters, Texts, and Traditions: the Zoroastrian Priesthood Transmitters, Texts, and Traditions: the Zoroastrian Priesthood from the Sasanian to the Early Islamic Period
4. ʿAlī and the Sons of Ādhurbādh: Zoroastrian Priestly Authority in the Early Islamic Era.
5. On the concept of leadership and the office of Leader of the Zoroastrians (hu-dēnānpēšōbāy) in Abbasid Zoroastrianism.
6. Magnusson, Andrew D.
7. Zoroastrians in Early Islamic History Accommodation and Memory

آورده، همان توصیف بندهش است (فرنبغ دادگی، ۱۳۶۹: ۶۰). این توصیف که در تاریخ سیستان نیز به آن اشاره شده (تاریخ سیستان، ۱۳۱۴: ۲۳-۲۴، ۲۶)، برمبنای متون جغرافیایی روزگار ساسانی است. ابن رسته، «آسورستان» را همچون دل درون سینهٔ ایرانشهر می داند(ابن رسته، ۱۸۹۲: ۱۰۴ -۱۰۵).

ابن خردادبه مفصل‌ترین روایت از «دل ایرانشهر» را آورده است (ابن خردادبه، ۱۸۸۹: ۵-۱۵).[۱] اهمیت گزارش او در یادکرد نام جاهای ایرانی میان‌رودان و توصیف این منطقه برمبنای تقسیمات دیوانی عصر ساسانی است. او «سواد» را به ۱۲ کوره و ۶۰ طسوج تقسیم کرده که همهٔ نام‌ها ایرانی است (قس. مقدسی، ۱۳۶۱: ج۱: ۱۸۶). بنابراین پیکره‌بندی تقسیمات جغرافیایی عراق اسلامی، صورت‌بندی دیوانی ساسانی است که معرب شده است.

در «دل ایرانشهر» تیسفون قرار داشت که به سبب شش سده حضور ایرانیان، چه در کالبد شهری و چه در نظام دهقانی، روح ایرانی در آنجا موج می‌زد. گزارش یاقوت حموی (۱۹۸۷: ج۵: ۷۴- ۷۵) دربارهٔ مدائن، از آن‌رو که به نوشته‌های «یزدگرد بن مهبندار کسروی» دربارهٔ بغداد ارجاع می‌دهد، اهمیت ویژه‌ای دارد. او بنای تیسفون را به اسکندر نسبت می‌دهد؛ خسرو انوشیروان بنای «ایوان مداین» را گذاشت و جانشینانش تا روزگار عمر در آنجا اقامت داشتند. همچنین، نخستین بار از ساسانیان، اردشیر بابکان ساخت‌وساز در مدائن را آغاز کرد و پادشاهان بعدی شهری دیگر در کنار آن ساختند تا هفت شهر پدید آمد. اعراب، مجموع آنها را «مدائن» خواندند (قس. حافظ ابرو، ۱۳۷۸: ج۲: ۷۳- ۷۴).

ایرانیان در دو سطح «زندگی شهری» در مجموعه شهرهای مدائن و نیز «زندگی روستایی» در طسوج‌های شصت‌گانهٔ مبتنی بر نظام دهقانی، نفوذ خود را در عراق تثبیت کرده بودند. میشل مورونی (Morony, 1984:181-213)، جمعیت ایرانیان آنجا را اقلیتی حکمران برمی‌شمارد. همچنین، مطالعات باستان‌شناسی بغداد نشان می‌دهد که سازه‌ها و نظام آبیاری منطقه تحت فرمانروایی ساسانیان بسیار پیشرفت کرده بود (نک Adams,1965: passim) و جغرافی‌نویسان مسلمان (جیهانی، ۱۳۶۸: ۱۰۰؛ مقدسی، ۱۳۶۱: ج۱: ۱۶۹؛ قزوینی، ۱۳۷۳: ۵۲۷) از پایایی آثار ساسانی تا سدهٔ چهارم در این منطقه خبر می‌دهند. براستی کیش زردشتی و اسلام در میان‌رودان چگونه با هم روبه‌رو شدند؟

---

۱. مبنای پژوهش حاضر بر دریافت پیشینیان، به‌ویژه ابن‌خردادبه و ابن‌رسته، از مفاهیمی همچون «دل ایرانشهر»، «آسورستان»، «سواد» و «عراق» استوار است. ابن‌خردادبه بیان می‌کند که پادشاهان ایران، سواد را که ۱۲ کوره است، «دل ایرانشهر» یا «قلب عراق» می‌نامیدند (ابن‌خردادبه، ۱۸۸۹: ۵). همچنین ابن‌رسته، سواد، آسورستان و دل ایرانشهر را یکسان پنداشته و حدود آن را از شمال، از روستای علث در نزدیکی موصل تا جزیره میان‌رودان در بصره و دهانه خلیج فارس در جنوب، به طول ۱۲۵ فرسخ، و نیز عرض آن را از حلوان در شرق تا بادیه در غرب، ۸۰ فرسخ ذکر کرده است (ابن‌رسته، ۱۸۹۲: ۱۰۳-۱۰۴).

بغداد

مدائن در ۱۶ ق. هجری گشوده شد (بلاذری، ۱۳۶۴: ۱۳–۳۶؛ یاقوت، ۱۹۸۶: ج ۵: ۷۵) و آثار منقول آن به تاراج رفت، اما با تمرکز خلفا بر دو کانون حکمرانی تازه تأسیس، بصره و کوفه، همچنین توجه بنی‌امیه به دمشق، مدائن همچنان دست‌نخورده باقی ماند. یک سده بعد در بامداد عباسیان، تختگاه ساسانی مورد توجه قرار گرفت و منصور دوانیقی در ۱۴۵ ق. بغداد را از بازیابی ویرانه‌های مدائن ساخت (بلاذری، ۱۳۶۴: ۵۵–۶۰؛ خطیب بغدادی، ۲۰۰۱: ج ۱: ۳۷۵؛ مستوفی، ۱۳۶۲: ۳۳) و به‌طور جدی سیاست عربی‌سازی دل ایرانشهر آغاز شد. واکاوی نام بغداد نشان می‌دهد که از همان آغاز، ستیزی در خصوص نام آن برپا بود، اما بغداد ماند تا نشانی از حضور ایرانیان در میان‌رودان باشد. درباره وجه‌تسمیه بغداد، آرای مختلفی نقل شده است:

الف) آثاری که بغداد را نامی ایرانی می‌دانند؛ از دو جز «بغ» به معنی خدا و «داد» به معنی آفرینش و دادن. این نگاه در متون کهن پهلوی و عربی دیده می‌شود. *بندهش* (۱۳۸۴: ۳۵۳) از عبارت «بغداد داده خدایان» (baγdād bayān dād) استفاده کرده است. لفظ bay را به‌کار برده که اغلب منظور خدایان و تأکید بر معنی آسمانی «بغ» در نام بغداد است. در متون اسلامی هم اولویت اول با این تفسیر است (الخوارزمی، ۱۸۹۵: ۱۱۶؛ یاقوت، ۱۹۸۶: ج ۱: ۴۵۶؛ خطیب، ۲۰۰۱: ج ۱: ۳۶۴–۳۶۸؛ حافظ ابرو، ۱۳۷۸: ج ۲: ۵۳؛ Le Strange, 1900: 10-11). این ریشه‌شناسی، برخاسته از گفتمان رایج ایرانی در میان‌رودان سده‌های نخستین اسلامی است و از این حیث، از اعتبار علمی برخوردار است.

ب) نوعی توجیه و تفسیر در تطهیر نام بغداد وجود دارد که می‌کوشد برای لفظ ایرانی آن، معنای دیگری بیابد. این تلاش از زمان بنای شهر آغاز شد و تا به امروز نیز ادامه یافته است؛ چنانکه پژوهشگران عراقی کوشیده‌اند آن را به مردمان پیشاایرانی منتسب کنند (دوری، ۱۳۸۷: ۲–۳). اعراب، بغداد را «اعطی صنم» ترجمه کردند (الخوارزمی، ۱۸۹۵: ۱۱۶؛ یاقوت، ۱۹۸۶: ج ۱: ۴۵۶)؛ معنایی که برای مسلمانان پذیرفتنی نبود. از این‌رو، توجیهات آغاز شد که رایج‌ترین آن‌ها، دست‌بردن در تلفظ واژه و قرائت آن به صورت «باغ‌داد» بود. سپس داستانی برساختند که فردی به نام «دادویه» از کسری باغ یا بوستانی را پاداش گرفته و «باغ دادویه» بعدها به «بغداد» بدل شده است؛ یا اینکه بغداد به معنای «عطای بغ» یا «عطای پادشاه به دادویه» بوده است (یاقوت، ۱۹۸۶: ج ۱: ۴۵۶؛ خطیب، ۲۰۰۱: ج ۱: ۳۶۴–۳۶۶؛ ابوالفدا، ۱۳۴۹: ۳۳۰؛ Le Strange, 1900: 10-11). منصور، شهر را «مدینةالسلام» نام نهاد، زیرا رودبار دجله را «وادی‌السلام» می‌گفتند. همچنین آن را «اُم‌الدنیا»، «سیدةالبلاد» و «الزوراء» خواندند، اما به‌رغم این توجیهات و حتی تغییر نام‌ها، بغداد پابرجا ماند. موسی بن عبدالحمید نسایی روایت می‌کند: «نزد عبدالعزیز بن ابی‌رواد، امام مسجدالحرام (الجوزجانی، ۱۴۱۴ ق: ۲۶۱) نشسته بودم؛ مردی درآمد. بدو گفت: از کجایی تو؟ گفت از بغداد. عبدالعزیز گفت: نگو بغداد که «بغ»، صنم است و داد یعنی اعطی! ولیکن بگو مدینه السلام (یاقوت، ۱۹۸۶: ج ۱: ۴۵۶).

این روایت، به‌خوبی نشانگر فضای فکری مکه و بیانگر حساسیت فقهای اسلامی نسبت به احیای مظاهر ایرانی، از جمله نام بغداد، است. خطیب بغدادی (۲۰۰۱: ج ۱: ۳۶۶؛ قس. ابوالفدا، ۱۳۴۹: ۳۳۰) یادآوری می‌کند که به‌سبب همین وجه اشتقاق، فقها از بردن نام بغداد کراهت داشتند با این‌همه، به نظر می‌رسد ایرانیان خود برای بقای نام بغداد، آن را به «باغ‌داد» تعبیر می‌کردند. خوارزمی (۱۸۹۵: ۱۱۶) در *مفاتیح‌العلوم* بر ابن‌درستویه تاخته است که توجیه «باغ‌داد» نادرست است و ایرانیان هرگز بت‌پرست نبوده‌اند و «بغ» معنی خدا و پروردگار است. چرا که ایرانیان هرگز بت‌پرست نبوده‌اند و «بَغ» به معنای خدا و پروردگار است. نکته جالب آنکه ابن‌درستویه این توجیه را در تقابل با نظرات اصمعی آورده که گویا بغداد را «اعطی صنم» می‌دانست.

بغداد همچون طاق نصرتی بود که عباسیان به یادبود استقلال از ایرانیان و تسلط بر جهان اسلام بنیان نهادند؛ زیرا اندکی پس از قتل ابومسلم در ۱۳۸ ق، به فکر ساختن آن افتادند. بغداد مکانی بود که به تمام ممالک اسلامی دسترسی داشت (یعقوبی، ۱۳۶۶: ج ۲: ۳۵۶، ۳۶۴–۳۶۵؛ دینوری، ۱۹۸۸: ۲۶۶–۲۶۸). منصور مدائن را بازسازی نکرد، بلکه کمی دورتر، بغداد را پی افکند تا از میراث ساسانی متمایز باشد، اما بغداد خود به میدان ستیز و سازش هویت ایرانی، عربی و اسلامی بدل شد.

دومین چالش عباسیان، واکنش تند فقها به تأسیس بغداد بود؛ تا بدان‌جا که آن را شرعاً ناپسند شمرده و حکم به کراهتِ اقامت و حتی جواز اقامه نماز و روزه در آن دادند. خطیب بغدادی (۲۰۰۱: ج ۱: ۲۹۲–۳۱۸) تاریخ بغداد را با همین موضوع آغاز می‌کند. بنا بر گزارش او، فقها حکم کرده بودند: «إِنَّ بَغْدَادَ دَارُ غَصْبٍ لاَ تُشْتَرَى مَسَاكِنُهَا وَلاَ تُبَاعُ»؛ یعنی بغداد ملکی غصبی است، خانه‌هایش را خرید و فروش نکنید. حکم بود که فقط بنا قابل معامله است و زمین قابل فروش نیست (همان: ۲۹۲). آنان می‌گفتند بغداد جایگاه مومن نیست، و فقط همچون خوردن مردار، به گاه ضرورت جایز است (همان: ۲۹۴)؛ زیرا پس از فتح سواد، فاتحان خواستار تقسیم اراضی آنجا بودند، اما عمر نپذیرفت و تصمیم گرفت املاک در دست دهقانان ایرانی بماند تا جزیه و خراج بپردازند. از این‌رو، فقها تصرف زمین‌های بغداد را غصبی و خلاف حکم عمرمی‌دانستند (همان: ۲۹۷–۳۰۵). بنابراین تا زمان پیدایش بغداد، نظام دهقانی ایرانیان در عراق فرو نپاشیده بود. اگر این فرض درست باشد، باید گفت سنت زردشتی در پناه دهقانان ایرانی حفظ شده بود، اما پیدایش بغداد که بر تقویت هویت اسلامی–عربی استوار بود، تشکیلات زرتشتی را به چالش کشید.

گرچه فعالیت تمدنی ایرانیان در کرانه‌های دجله از روزگار هخامنشی آغاز شد (بیانی، ۱۳۷۷: ۲۵–۷۸)، اما در روزگار تازش اعراب، بغداد تنها دهی از ناحیه «بادرایا» در هفت‌فرسخی مدائن بود. دیری و بازارگاهی داشت که سپاه خالد بن ولید آن را غارت کرد (یعقوبی، ۱۳۸۱: ۵؛ بلاذری، ۱۳۶۴: ۸). جز این، تا سال ۱۴۵ ق. اطلاعی درباره آن در دست نداریم (Morony, 1984: 181-213; Le Strange, 1900: 12; مصطفی جواد، ۱۹۵۸: ۲۰).

عباسیان، بغداد را به الگوی شهرهای مدور ایرانی ساختند. گفته شده «نوبخت»، منجم مجوسی مولی منصور، (مسعودی، ۱۹۹۱: ج ۴: ۳۳۳)، طالع آن را گرفت (خطیب بغدادی، ۲۰۰۱: ج ۱: ۳۷۵؛ حافظ ابرو، ۱۳۷۸: ج ۲: ۵۴–۵۷). در میان گزارش‌های تاریخی، نوشته‌های یعقوبی (۱۳۸۱: ۴–۲۰) از همه مفصل‌تر است؛ وی می‌نویسد: «در تمام جهان، شهری دایره‌وار همچون بغداد شناخته نشده است» (همان: ۸). در حالی که می‌دانیم شهر «گور»، نمونه‌ای از شهرهای مدور دوران ساسانی بود که با ابتکار برازه معمار بنا شده بود (ابن‌بلخی، ۱۳۶۳: ۱۳۷–۱۳۸). از میان مهندسان، ریاضی دانان و منجمان طراح بغداد، نوبخت، طبری و ابراهیم بن محمد فزاری ایرانی بودند (یعقوبی، ۱۳۸۱: ۱۰– ۱۱).

شهر مدور بغداد چهار دروازه داشت: دروازه خراسان در شرق، دروازه بصره در جنوب، دروازه کوفه در غرب و دروازه شام در شمال (همان: ۸). میان این دروازه‌ها، محله‌هایی قرار داشت که براساس نام اقوام یا افراد نام‌گذاری شده بودند. نام و هویت محله‌ها، میزان حضور و نفوذ ایرانیان در شهر را نشان می‌دهد. برای نمونه، از «باب البصره» تا «باب الکوفه»، از محله‌هایی با عنوان «منازل پارسیان اصحاب شاه»[۱] یاد شده است؛ همچنین از زمین‌های «رباوه کرمانی» و مرکز «بزازان خراسان» نام برده شده است (همان: ۱۳–۱۴). در محدوده میان باب الکوفه تا باب الشام، و نیز از آنجا تا دروازه خراسان در شرق، تراکم محلات ایرانی‌نشین بیشتر بود و در گزارش‌های یعقوبی (۱۴–۱۷)، با اسامی بیشتری از آنان مواجه می‌شویم. افزون بر این، در شمال غربی دروازه شام، از محله‌هایی نظیر «دکان ابناء» (فرزندان دهقانان ایرانی مسلمان‌شده) و «مربعات فرس» یاد شده است (Le Strange, 1900: 14-15, 106-107, 128).

اگرچه گزارش یعقوبی بر وجود «بغداد منصوری» تأکید دارد، اما توسعه و شکوفایی اصلی این شهر در اواخر سده دوم هجری رخ داد (مصطفی جواد، ۱۹۵۸: ۴۲–۱۰۶؛ یعقوبی، ۱۳۸۱: ۲۰)؛ یعنی زمانی که نقش دودمان‌های ایرانی پررنگ‌تر شد. همچنین در سده چهارم، با چیرگی دیلمیان بر بغداد، احتمالاً حضور و نفوذ ایرانیان در این شهر فزونی یافت. حضور ایرانیان می‌توانست فرصتی برای ادامهٔ حیات تشکیلات زردشتی نیز باشد.

گورستان خیزران در بغداد، پیش از بنای شهر، گورستان زردشتیان بود و «مقابر المجوس» نام داشت. نخستین بار دختر مهدی خلیفه و سپس خیزران همسر وی، در این مکان دفن شدند و و به همین دلیل «مقابرخیزران» نام گرفت (خطیب بغدادی، ۲۰۰۱: ج ۱: ۴۴۸). این مقابر در شرق دجله قرار داشت و حتی ابوحنیفه، امام حنفیان، نیز پیش از خیزران در همین ناحیه دفن شد (Le Strange, 1900: 191-193). این مکان همچنان در بغداد پابرجاست (مصطفی جواد، ۱۹۵۸: ۳۵) و نشان می‌دهد که جامعه زرتشتی در مناطق جنوبی بغداد منصوری، پیرامون باب بصره، حضور داشته‌اند.

---

۱. متن عربی: و هناک منازل الفرس أصحاب الشاه.

«درب‌المجوس از جمله عناصر ساختار شهری در بغدادِ عباسی است که ما را به ردپای حضور زرتشتیان در این شهر رهنمون می‌سازد. با این حال، ساکنان این محله نه زرتشتی، بلکه مسلمانانی نام‌آور در علوم اسلامی بوده‌اند. «درب‌المجوسی» نسبتی برای اهالی کویی در جانب غربی دجله، در مجاورت مقبره معروف کرخی بود (سمعانی، ۱۹۸۴: ج ۱۱، ص ۱۴۷؛ De Jong, 2016: 229, 235 no. 19). مقبره شیخ کرخی که هنوز پابرجاست (مصطفی جواد، ۱۹۵۸: ص ۷۰–۸۵)، کمی پایین‌تر از گورستان خیزران یا همان «مقابر المجوس» پیشین قرار دارد. خطیب بغدادی (۲۰۰۱: ج ۳، ص ۳۶۹ و ۶۲۶؛ ج ۴، ص ۶۱؛ ج ۵، ص ۴۴۵؛ ج ۱۲، ص ۲۶۳ و ۳۱۴) از شش تن یاد کرده که به نسبت «درب‌المجوسی» شهرت داشته‌اند؛ شخصیت‌هایی که همگی در سده‌های چهارم و پنجم هجری در این محله سکونت داشته‌اند. بدین‌سان، تا سده پنجم هجری که ابوالخطاب عبدالصمد بن محمد درب‌المجوسی (۳۳۶–۴۴۰ ق) در جوار ابن‌شاذان وفات یافت (خطیب، ۲۰۰۱: ج ۱۲، ص ۱۴)، این محله همچنان با نام «درب‌المجوس» شناخته می‌شد.

تأمل در نام سه مکان «منازل پارسیان»، «مقابر المجوس» و «درب‌المجوس» در کرخ و پیرامون آن، نیک بنگریم، به‌خوبی نشان‌دهندهٔ تداوم تشکیلات و حضور اجتماعی زرتشتیان در عصر تأسیس بغداد است. حمدالله مستوفی (۱۳۶۲: ۳۳) بنای کرخ را به شاپور ذوالاکتاف نسبت می‌دهد و یاقوت (۱۹۸۶: ج۵: ۴۴۷–۴۴۸) از «رستاق الفَرَوسیج» و کرخ در کنار نهر رفیل یاد می‌کند.[۱] این نهر به مه‌آذر، از دهقانان بزرگ تیسفون تعلق داشت که پس از اسلام آوردن، از خلیفه دوم لقب «رفیل» گرفت. فرزندان او تا سده پنجم هجری جایگاه و منزلت اجتماعی خود را حفظ کردند (یاقوت حموی، ۱۹۸۶: ج ۵، ص ۳۲۰). افزون بر خاندان رفیل، می‌توان به فرزندان «البراذین المهرانیه» اشاره کرد؛ مهران، مولی و مشاور عبیدالله بن زیاد، که در عقل و درایت با «وردان» (غلام عمروعاص) قیاس شده است (دینوری، ۱۹۸۸: ۲۰۸). یعقوبی نیز در پایان سده سوم هجری می‌نویسد که مسیر بغداد به مدائن، از میان قریه‌های پارسی‌نشین در دو سوی شرقی و غربی دجله می‌گذرد (یعقوبی، ۱۳۸۱: ۸۳)؛ این گزارش، سندی دقیق بر استمرار حضور زرتشتیان در حومه بغداد است.

این «رد پای مجوسیت» در کالبد بغداد نوبنیاد که اساساً برای محو آثار خسروان بنا شده بود، به‌رغم حساسیت‌های فقها، همچنان باقی ماند. ابویوسف در *الخراج* (۱۳۹۹: ۱۷۹–۱۸۱، ۱۹۱–۱۹۲، ۲۰۲–۲۰۴)، بخشی را به احکام حفظ، تعمیر و ساخت سازه‌های دینی ذمیان اختصاص داده است. طبق این احکام، در شهرهای نوبنیاد مسلمانان، ذمیان حق احداث بنای دینی جدید نداشتند؛ از این‌رو، نباید در بغداد عباسی انتظار وجود آتشکده‌های زرتشتی یا برج‌های خاموشان را داشت.

---

۱. جالب اینکه کرخ را همواره شیعه نشین، آن هم شیعه امامیه، یاد کرده‌اند (یاقوت، ۱۹۸۶: ج۵: ۴۴۸). قزوینی(۱۳۷۳: ۵۲۷) نیز در سده هفتم مدائن را دهی شیعه مذهب توصیف کرده است.

با این حال، اگرچه بغداد شهری اسلامی بود که در آن ذمیان از حق ساخت سازه مذهبی محروم بودند، اما پهنه «ایرانشهر» آکنده از آثار ایرانی بود و ضرورت حضور زرتشتیان همچنان پابرجا بود. تیسفون مجموعه‌ای از شهرک‌ها با سازه‌های ایرانی بود (یاقوت حموی، ۱۹۸۶: ج ۵، ص ۷۴–۷۵) و کوشک‌های نجبای ساسانی، از جمله ایوان مدائن، در آن پراکنده بودند. عباسیان بغداد را در تقابل با آن مجموعه بنا کردند و اگرچه با پادرمیانی وزرای ایرانی، ایوان مدائن تخریب نشد، اما مصالح شهرهای هفت‌گانه آن، صرف بنای بغداد شد (مستوفی، ۱۳۶۲: ۴۵؛ جیهانی، ۱۳۶۸: ۱۰۰). گزارش‌های بعدی، ضمن تأکید بر ویرانی و کم‌رونقی، خبر از جریان زندگی در پیرامون ویرانه‌های مدائن می‌دهند. مقدسی در سده چهارم هجری، دهات خراسان را بزرگ‌تر از شهرهای مدائن می‌داند، اما اشاره می‌کند که مدائن از سمت واسط در جنوب، همچنان آباد است و در شرق آن، اسبانبر، قبر سلمان و ایوان کسری قرار دارد (مقدسی، ۱۳۶۱: ج ۱، ص ۱۶۹). این در حالی است که قزوینی در سده هفتم هجری (۱۳۷۳: ۵۲۷) می‌آورد که در روزگار او، از مدائن تنها به اندازه یک ده باقی مانده و ساکنان آن شیعه‌مذهب‌اند. بنابراین اگر سازه‌های تاریخی را مبنا قرار دهیم، دست‌کم تا سده پنجم هجری فضای زیستی مناسبی برای حضور زرتشتیان وجود داشته است. گزارش یعقوبی (۱۳۸۱: ۸۴) از مسیر مدائن به بصره و پراکندگی اشراف و دهقانان ایرانی، همچون خاندان نوبخت در نزدیکی نعمانیه، سکونتگاه‌های اشراف در دیرعاقول و جرجرایا، و حضور آنان در واسط، همگی بر ادامه حیات اجتماعی زرتشتیان در عراق دلالت دارد.

با وجود تمامی تنگ‌نظری‌ها، مقدسی در سده چهارم گزارش می‌دهد که شمار مجوس در عراق بسیار است (مقدسی، ۱۳۶۱: ج۱، ۱۷۴). حمدالله مستوفی نیز بغداد را شهری با تنوع بی‌شمار اقوام و ادیان دانسته است (مستوفی، ۱۳۶۲: ۳۵). افزون بر این، در برخی از منابع ادبی این عصر از «شراب المجوس» یاد شده است (یاقوت، ۱۹۸۶: ج۲، ۵۳۲). همین شواهد ما را بر آن می‌دارد تا در پی واکاوی دقیق‌تر حضور زردشتیان در بغداد برآییم.

در کشاکش با فرهنگ ایرانی (عربی‌سازی عراق)

حکومت اسلامی همواره داعیهٔ گسترش اسلام یا بسط سلطه بر مغلوبان را داشت؛ از این‌رو، وجهی از رویارویی‌های اسلام با «دیگری» را باید در ساحت معرفت‌شناختی جست‌وجو کرد. پایان نبرد و تسلیم مغلوب، سرآغاز ستیزهای کلامی با او بود. مقولهٔ «مجوسیت»، پس از یهودیت و مسیحیت، ذهن مسلمانان را به خود مشغول داشت و در همان نخستین مواجهات، تعیین جایگاه آن، برای شخص پیامبر نیز به مسئله‌ای درخور تأمل بدل شد (صنعانی، ۱۹۸۳: ج۶، ۴۹، ۶۸–۷۱؛ بلاذری، ۱۳۶۴: ۲۹؛ خطیب بغدادی، ۲۰۰۱: ج۱، ۲۹۷–۳۰۵). با تسخیر پادشاهی ساسانی، موضوع «مجوس» ابعاد بغرنج و پیچیده‌ای یافت و

صبغهٔ هویتی به خود گرفت. تعیین و تثبیت جایگاه «مجوس»، پیوندی ناگسستنی با تحولات «دل ایران‌شهر» داشت و در حقیقت، فتح «سواد» بود که ضرورت بازتعریف این مفهوم را پیش کشید. بنابراین تسلط اعراب بر عراق را نباید صرفاً اشغالی سرزمینی انگاشت، بلکه تلاشی هوشمندانه برای دگرگونی در هویتی کهن و دیرپا ذیل مفهوم «مجوسیت» بود.

بنابر آیات قرآن (حج۱۷)، فهم مسلمانان از مجوس، مبهم و در مرز میان شرک و خداباوری قرار داشت، اما پیامبر و اعراب هم‌عصر او، داده‌های بیشتری درباره مجوسان داشتند. وجود واژهٔ مجوس در زبان عربی نشان می‌دهد که اعراب از دیرباز با آنان در ارتباط بودند و پیامبر و جامعه اسلامی نسبت به کیش ایرانی شناخت داشتند.

آنچه در سنت اسلامی، ملاک مواجهه با زردشتیان قرار گرفت، سیرهٔ پیامبر در قبال آنان بود. نخستین‌بار، در هنگام رویارویی مسلمانان با ساکنان «هجر بحرین» (مقدسی، ۱۳۶۱: ج۱، ۱۰۴) بود که پیامبر با مردم مجوس روبه‌رو شد. آنان نه به صراحت در زمرهٔ اهل کتاب بودند و نه یکسره مشرک؛ با این‌همه، پیامبر در خصوص آنان نیز همان شیوه‌ای را در پیش گرفت که در قبال یهودیان و مسیحیان داشت و به دریافت جزیه رضایت داد (القرشی، ۱۹۷۶: ۷۳؛ Magnusson, 2023: 39-44). این حکم، هنگامی که مسلمانان «سواد» را گشودند، اهمیتی بنیادین یافت. پذیرش زودهنگام اسلام از سوی ایرانیان زردشتی، امری نامحتمل بود و کشتار آنان به اتهام شرک نیز ممکن نبود؛ زیرا مسلمانان با حذف دهقانان ایرانی، از نظر اقتصادی زیان بسیاری متحمل می‌شدند.[۱] عمر، با درک درست این وضعیت، در مقام استیصال پرسید: «ما أدری ما أصنع بهؤلاء؟» (ابن‌یوسف، ۱۹۷۹: ۱۳۰) و مشاورانش را به هم‌اندیشی فراخواند. عبدالرحمن بن عوف، با استناد به سیرهٔ نبوی در قبال زردشتیان هجر، پیشنهاد اخذ جزیه از آنان را مطرح کرد (صنعانی، ۱۹۸۳: ج۶، ۴۹، ۶۸–۷۱؛ بلاذری، ۱۳۶۴: ۲۹؛ خطیب بغدادی، ۲۰۰۱: ج۱، ۲۹۷–۳۰۵).

فتح برق‌آسای عراق از یک‌سو، و سنت تقسیم غنائم و املاک مغلوبان میان فاتحان از سوی دیگر، این توقع را در میان لشکریان ایجاد کرده بود که خلیفه، «سواد» را همچون فرش بهارستان میان آنان تقسیم کند؛ فشاری که روزبه‌روز فزونی می‌یافت (ابن‌یوسف، ۱۳۹۹: ۵۹). مقاومت عمر در برابر تقسیم اراضی، در تلطیف نگاهِ مسلمانان به زردشتیان و تعریف جایگاه مجوس در سنت اسلامی، نقشی تعیین‌کننده داشت. او که اعراب بیابان‌نشین را برای کشاورزی مناسب نمی‌دید و وابستگی آنان به زمین را مانعی بزرگ در مسیر تداوم فتوحات و عاملی برای ایجاد تنش میان قبایل می‌انگاشت (بلاذری، ۱۳۶۴: ۲۸–۲۹)، با این استدلال که حکومت اسلامی برای تأمین معیشت رزمندگان و بازماندگان کشته‌شدگان نیازمند منابع مالی پایدار است، نظام زمینداری را به دهقانان ایرانی واگذاشت. این تصمیم، مستلزم آن بود که مجوس در زمرهٔ ذمیان

۱. عمر، خلیفه دوم، به تأکید می‌گوید کشاورزان را نکشید، مگر با شما به جنگ برخیزند (القرشی، ۱۹۷۹: ۵۰).

اهل کتاب قرار گیرند، حال آنکه بسیاری آنان را مشرک می‌انگاشتند. تدبیر عمر که با تأیید (و به روایتی پیشنهاد) امام علی همراه بود، تداوم حضور زردشتیان کشاورز و وابسته به زمین را در عراق تضمین کرد. در این راستا، سیرهٔ نبوی چنان روایت شد که مجوس به اهل کتاب شباهت یابند. امام علی (ع) نیز با تأکید بر اهل کتاب بودن آنان، یادآور شد که زردشتیان در پی انحرافی که در اثر اقدام یکی از پادشاهان پارس (ازدواج با محارم در مستی) پدید آمد، دین و کتاب خویش را به فراموشی سپردند (شافعی، ۲۰۰۲: ج۴، ۲۴۶، ۳۴۱، ۳۸۹؛ ج۹، ۲۹۲، ۴۲۹، ۵۳۱، ۵۷۱؛ صنعانی، ۱۹۸۳: ج۶، ۴۹، ۶۸–۷۱؛ ج۱۰، ۱۸۰، ۳۲۵–۳۲۸، ۳۶۷؛ بلاذری، ۱۳۶۴: ۲۸–۳۰؛ ابن‌یوسف، ۱۳۹۹: ۱۰۸، ۱۸۱–۱۸۳).

در فقه اسلامی، مجوسان اگرچه در شمار اهل کتاب و جزیه‌پردازان جای گرفتند، اما جایگاه اجتماعی‌شان تا حد مشرکان و کافران تنزل یافت؛ چنان‌که احکام تعاملی با آنان، به‌ویژه در حوزهٔ ازدواج و حلیت ذبایح (و برخی لبنیات مانند پنیر)، بر مدار حرمت و ممنوعیت چرخید (ابن‌یوسف، ۱۳۹۹: ۱۰۸، ۱۸۱؛ صنعانی، ۱۹۸۳: ج۴، ۵۳۹؛ ج۶، ۵۱؛ ج۷، ۱۷۸؛ Magnusson, 2023: 55-72). ابن یوسف (۱۳۹۹: ۱۸۱–۱۷۹، ۲۰۳–۱۹۱)، و نیز دیگر فقهای مسلمان، باید و نبایدهای ذمیان، به‌ویژه مجوسان را در جامعهٔ اسلامی شرح و بسط داده‌اند (شافعی، ۲۰۰۲: ج۱، ۷۱؛ ج۲، ۳۶۴؛ ج۴، ۲۶۴، ۳۴۲، ۴۰۱–۴۰۲؛ ج۷، ۵۳۶). این نظام حقوقی در واقع بسط همان تصمیم عمر و رهبران امت اسلامی در قبال مجوسیت بود: پذیرش مشروط آنان در زمرهٔ اهل کتاب به‌منظور استمرار پرداخت جزیه و خراج اراضی «سواد»، در عین تنزل شأن اجتماعی‌شان تا سرحد کفار و مشرکان.

این تصمیم کلان، اگرچه زردشتیان را تا سده چهارم به عنوان یکی از ذمیان عراق حفظ کرد(مقدسی، ۱۳۶۱: ج۱، ۵۹)، اما به دو دلیل زمینهٔ نابودی آنان را فراهم آورد: یکی، مالیات ذمیان شامل جزیه بر رأس که بنابر منابع فقهی می‌بایست براساس سه طبقه غنی، متوسط و ضعیف به ترتیب ۴۸ و ۲۴ و ۱۲ درهم گرفته می‌شد (ابن‌یوسف، ۱۳۹۹: ۷۶) و نیز خراج سالانهٔ املاک (قدامه، ۱۳۷۰: ۱۲۹–۱۳۶). دیگری، محدودیت‌های سنگین اجتماعی که ذمیان زردشتی را در مرز «کفر و الحاد» قرار می‌داد (ابن‌یوسف، ۱۳۹۹: ۱۷۹–۲۰۴؛ Magnusson, 2023: 55-72). شک در اهل کتاب بودن یا نبودن آنان،[۱] همواره دستاویزی برای سخت‌گیری‌های بیشتر بود. طبیعی است که در چنین بستری، «عقل معاش»، به‌ویژه در نسل‌های بعدی، فرد را به تجدیدنظر در باورهای موروثی وامی‌داشت. این تحول تدریجی ناشی از ملاحظات اقتصادی، خود به یکی از عوامل زمینه‌ای برای عربی‌سازی عراق تبدیل شد.

۱. عمر بن عبدالعزیز از عدی بن ارطات می‌پرسد: چرا مجوسان که با محارم خود ازدواج می‌کنند، در جامعه اسلامی آزادند؟ او در جواب گفت: شرک آنها که گناهی بزرگتر از این است؟! این اجازه برای گرفتن جزیه از آنهاست (صنعانی، ۱۹۸۳: ج۶: ۵۱).

تصمیم عمر، مبنای فقه اسلامی شد؛ چنانکه در سنت شیعی نیز پذیرفته شد و امام علی(ع) بر اهل کتاب بودن زردشتیان صحه گذاشت. امام محمدباقر و امام جعفرصادق نیز سفارش کرده‌اند که با آنان همچون اهل کتاب رفتار شود (Magnusson, 2023: 57, 63-67, 163). زردشتیان همواره مدعی بودند، دستخطی از امام علی(ع) دارند که براساس آن نباید مورد اذیت و آزار قرار گیرند و از پرداخت جزیه معاف‌اند (صابی، ۲۰۱۷: ج۲، ۳۷۶؛ Dang, 2022a: 108-112). حمایت شیعیان، به‌ویژه داوری منصفانه امام علی(ع) نسبت به زردشتیان و دیگر ذمیان، مورد نقد فقهای سنی واقع شده است (صنعانی، ۱۹۸۳: ج۱۰، ۲۹۹).

فتح «سواد» و استمرارِ فتوحات در سرزمین‌های شرقی، سبب شد تا حجاز موقعیت سیاسی خود را از دست داده و خلفا مرکز فرماندهی جنگ را به عراق منتقل کنند. آنها جنوب سواد را برگزیدند و دو شهر بصره و کوفه را ساختند و متناسب با نیاز جبهه‌های درون فلات ایران، توسعه دادند. بصره و کوفه در زمان خلافت عمر ساخته شدند (یعقوبی، ۱۳۸۱: ۷۲-۷۴؛ مقدسی، ۱۳۶۱: ج۱، ۱۶۱-۱۶۲؛ یاقوت، ۱۹۸۶: ج۱، ۴۳۰؛ ج۴، ۴۴۰، ۴۹۰-۴۹۴). این نخستین اقدام در عربی‌سازی عراق بود؛ عملی تمدن‌ساز در برابر «هفت‌شهر مدائن» که بعدها با ساختن واسط، بغداد و سامرا به کمال رسید و چهرهٔ تمدنی دل ایرانشهر را مطابق جهان‌بینی اسلامی دگرگون ساخت.

در امتداد اقدامات فقهی و عمرانی عمر، این استقرار امام علی (ع) به‌عنوان چهارمین خلیفه در کوفه بود که روند عربی‌سازی عراق را شتابی مضاعف بخشید؛ چنانکه با حضور و سپس شهادت آن حضرت، نیمهٔ جنوبی عراق تا به امروز به پایگاه علویان و شیعیان بدل شد. جذب موالی، به‌ویژه ایرانیان در جنبش‌های شیعی که با شهادت امام حسین(ع) ابعادی گسترده‌تری یافت، کشاورزان، ذمیان و موالی ایرانی را به اتخاذ رویکردی منتقدانه نسبت به وضع موجود در جامعهٔ اسلامی متمایل ساخت. در قیام مختار، ایرانیان نقشی برجسته ایفا کردند؛ به‌طوری‌که دینوری از «ابناء العجم» کوفه که به «الحمراء» شهره بودند، به عنوان یکی از ارکان اصلی یاران مختار ثقفی یاد می‌کند (دینوری، ۱۹۸۸: ۲۱۲؛ محمدی ملایری، ۱۳۷۱: ج۱، ۹۵). همچنین، رشد فکری تشیع در ساحت فقه، عرفان و کلام اسلامی با نگاه عدالت‌جویی، زمینهٔ جذب نخبگان و فرزانگان ایرانی ساکن در بصره و کوفه و پیرامون آن را فراهم ساخت. سلمان فارسی، حسن بصری و دودمان‌هایی چون نوبختیان و آلِ فرات و...، نمونه‌هایی از تمایل نخستین نخبگان ایرانی‌تبار عراق به تشیع است.

با انتقال قدرت به دودمان اموی و تمرکز شان بر شام تا سال ۱۳۲ق. که فرو افتادند، شتاب روند عربی‌سازی عراق تا حدودی فرو کاست؛ زیرا عراق از مرکزیت سیاسی خلافت خارج شد و به میدان تنش گماشتگان اموی و مخالفان آنان که اغلب علویان بودند، تبدیل شد. همین تنش میان مسلمانان، فرصتی فراهم آورد تا ادامهٔ حیات جامعهٔ زردشتی در پناه دهقانان ایرانی ممکن شود. با این همه، اوضاع عراق عصر اموی، تحت تأثیر تنش‌های علویان و شامیان برای همهٔ ساکنان ناامن بود. این ناامنی در قیام مختار (۶۶-

۶۷ق.) (طبری، ۱۳۷۵: ج۸، ۳۲۸۴ به بعد) و سپس در دوران حکمرانی حجاج بن یوسف بر عراق و سرزمین‌های شرق در سال‌های ۷۵–۹۵ق. به اوج خود رسید. عبدالملک مروان به هنگامِ گماشتن حجاج بر عراق در سال ۷۵ هـ‌ق، او را به اعمال خشونت و سرکوب عراقیان توصیه کرد و گفت: اهل کوفه را چنان لگدکوب کن که اهل بصره زبون گردند. حجاج در کوفه، مردم عراق را ناساز، دو رو، نافرمان و زشت‌خو توصیف کرد و تا بود، در تنش با آنان کم نگذاشت و بسیاری از آنان را کشت (یعقوبی، ۱۳۶۶: ج۲، ۲۲۳). در نتیجه، عراق چنان ویران شد که خراج آن به یک چهارم تنزل یافت (مسعودی، ۱۳۶۵: ۲۹۶–۲۹۷).

حجاج پس از پیروزی بر ابن اشعث در سال ۸۳ق، شهر واسط را بنیان نهاد؛ شهری که در نیمه شرقی آن، اشراف دهقان ساکن بودند (طبری، ۱۳۷۵، ج ۸: ۳۷۴۰؛ یعقوبی، ۱۳۸۱: ۸۴). بنابر گزارش بلاذری (۱۳۶۴: ۵۱، ۵۴)، حجاج برای کاخ و مسجدی که در آنجا ساخت، از مصالح ساختمان‌های مدائن بهره برد و دروازه‌های آنها را از جای برکند. اگرچه مردم آنجا معترض شدند، او وقعی ننهاد. همچنین، زمانی که زمین‌های بطائح دچار آب‌گرفتگی شد، حجاج از هرگونه اقدامی برای مهار آب یا کمک به دهقانان سر باز زد؛ زیرا معتقد بود آنان ابن‌اشعث را یاری کرده‌اند. با این حال، دبیر و دیوان‌سالار او، «زادان‌فرخ پسر پیران»، گویا زرتشتی یا دست‌کم زرتشتی تازه‌مسلمانی بود.

در کنار فضای ناامن و تنش‌زای زمان حجاج، مهم‌ترین رویداد، تغییر زبان دیوان خراج «سواد» به عربی بود؛ امری که تا حدود سال ۸۱ق. همچنان در دست دیوان‌سالاران ایرانی بود و به سبک و سیاق روزگار ساسانی اداره می‌شد. دیوان‌سالاری در کنار زمین‌داری، بستری بود که به حفظ جامعه زردشتی در عراق کمک می‌کرد. زادان‌فرخ، صاحب دیوان حجاج، در تنش‌های میان او و ابن اشعث کشته شد و شاگردش، «صالح بن عبدالرحمن»، مولای بنی تمیم که خود از ایرانیان سیستان بود، به دستور حجاج بن یوسف، دیوان را از پارسی به تازی برگرداند. مردانشاه، پسر زادان‌فرخ او را نفرین کرد و گفت: «خدایت ریشه از جهان برکناد که ریشه پارسی برکندی» (بلاذری، ۱۳۶۴: ۶۰–۶۱؛ جهشیاری، ۱۹۸۸: ۲۹–۳۰؛ ابن‌ندیم، ۱۳۶۶: ۴۴۲–۴۴۳).

امویان با تأکید بر تفاخر عربی و تمرکز بر ستیز با علویان، فضایی را پدید آورده بودند که ایرانیان تمایل چندانی به درآمیختن با اعراب نداشتند؛ این در حالی بود که عباسیان سیاست برکشیدن موالی، به‌ویژه ایرانیان را در پیش گرفتند. مشارکت گسترده عجمان در دولت عباسی، تمرکز جدی آنها بر عراق (به‌ویژه بنیاد بغداد) و نیز ترویج مباحث کلامی، از جمله عواملی بودند که فرآیند عربی‌سازی «دل ایرانشهر» را تکمیل کردند.

از فتح مدائن تا پیدایش عباسیان، اعراب در کنار مأموریت گسترش دین و تحمیل ارزش‌های اسلامی بر مغلوبین، فرآیند «تعریب» یعنی تغییر، تحریف و تطبیق اسامی اشخاص و اماکن از زبان عجمی به عربی را سرسختانه دنبال کردند. تعریب یا عربی‌سازی زبانی هویت‌های غیر عربی، از عوامل کلیدی در

تغییر چهره عراق عصر ساسانی و تبدیل آن به سرزمینی اسلامی–عربی بود. محمدی ملایری (۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵ به بعد) موضوع تعریب در دل ایرانشهر را به دقت پژوهیده است. اعراب علاوه بر تغییر نام موالی و برگزیدن اسامی اسلامی برای آنان (با نادیده گرفتن پیشینه خانوادگی قبیله‌ای‌شان)، بر تغییر نام مکان‌ها نیز کوشیدند؛ چنان‌که دل ایرانشهر را «سواد»، توسفون را «الطیسفون» یا «الطیسفونج» نامیدند و هفت شهر آن را «مدائن» خواندند و با این تحریف و تعریب، هویت جغرافیایی آن را دگرگون ساختند (یاقوت، ۱۹۸۶، ج ۵: ۷۵؛ ابوالفدا، ۱۳۴۹: ۳۳۲، ۳۴۹).

عربی‌سازی عراق، نتیجه کشاکش اعراب مسلمان با ایرانیان از فتح مدائن در سال ۱۶ق. تا سده سوم هجری بود؛ روزگاری که بغداد در اوج شکوفایی عربی خود قرار گرفت و با داستان‌سرایی شهرزاد ایرانی، پا به دنیای افسانه‌ها گذاشت. با این حال، جامعه زرتشتی در چنین بستری، دست‌کم تا پایان سده چهارم هجری، حضور خود را در دل ایرانشهر حفظ کرد.

موبدان در بغداد

مورونی (Morony, 1984: 181-208) برای ایرانیان «سواد»، نقشی حاکمیتی قائل است و آنان را در کسوت فرماندهان، مدیران، دیوانیان، دهقانان و ملاکان بزرگ، براساس نظام طبقاتی چهارگانهٔ ساسانی، عاملان اصلی حکمرانی می‌داند که بر خرده‌مالکان و طبقات فرودست تسلط داشتند. او معتقد است که مجوسان محدود به اقلیت حاکم بودند و نمایندهٔ کل ایرانیان عراق نبودند. این اقلیت حتی آتشکده نداشتند و از آتشدان استفاده می‌کردند. دریافت وی، پیش‌فرض مطالعات دیگر پژوهشگران قرار گرفته است (Rezania, 2023: 25). این دریافت، به دلایل مختلف از جمله نابودی منابع مکتوب و فقدان کاوش‌های باستان‌شناختی منظم، مستمر و بی‌طرفانه، نمی‌تواند دریافتی دقیق و پیش‌فرضی منطقی در پژوهش‌های تاریخی باشد.

ششصد سال حضور حاکمیتی و تمدن‌آفرین ایرانیان، نمی‌تواند تنها به نجبای فرمانروا محدود بشود. هرچند در این شش سده، درگاه پادشاهان ایران محل رفت‌وآمد «انیرانیان» نیز بوده است، اما هیچ دلیل متقنی برای محدود کردن حضور ایرانیان زردشتی به طبقهٔ نجبا وجود ندارد. برخی شواهد دربارهٔ جمعیت منطقه، پذیرش این فرض را دشوارتر می‌کند. قدامه (۱۳۷۰: ۱۶۳– ۱۶۴) مدعی است که خسرو پرویز هفتصد هزار هزار درهم مالیات می‌گرفت و تأکید می‌کند این نواحی در نزد من همان است که در زمان کسری بوده است، چون نه زمین‌ها از بین رفته و نه مردمش هلاک شده‌اند. همچنین، بنابر گزارش ابویوسف (۱۳۹۹: ۱۸۰)، در روزگار عمر، جمعیت عجمان عراق با مهرهای آویخته بر گردن سرشماری شدند و ۵۰۰ هزار نفر برآورد شدند. علاوه بر این، در سده‌ی سوم، جزیهٔ ذمیان بغداد دویست‌هزار درهم ثبت شده است (قدامه، ۱۳۷۰: ۱۶۳). این در حالی است که مورونی (Morony, 1984: 191-208) مدعی است

نجبای زرتشتی در نخستین فرصت یا عراق را ترک کردند یا کشته شدند؛ با چنین استدلالی، اگر فرض او درست باشد، نباید هیچ حضوری از پیروان کیش بهی در آنجا سراغ گرفت. آیا به راستی پس از اسلام، دل ایرانشهر جایی برای پیروان «کیش بهی» نداشت؟

د. یونگ (de Jong, 2016: 229-232) ضمن تأکید بر اهمیت بغداد و پژواک آن در ادبیات پهلوی، بر این بارو است که زردشتیان بغداد در متون تاریخی موجود، به فراموشی سپرده شده‌اند. این سخن درستی است، اما آنچه او و پژوهشگران بعدی (Terribili, 2017; Dang, 2022a, 2022b; Rezania, 2023; Magnusson, 2023) در این‌باره نگاشتند، عمدتاً برجسته‌سازی رخدادهایی بود که زردشتیان در آنها نقش داشتند، آنچه در اینجا در پی آن هستیم، تبیین بستری است که مناسبات زردشتیان و مسلمانان در آن شکل گرفت.

بغداد بنابر ملاحظات فقهی و برای نشان دادن استقلال عباسیان بنیاد نهاده شد؛ از این‌رو، از رنگ و بوی مجوسیت سخت پرهیز داشت. نامش را به هفت آب شستند، ولی تطهیر نشد و مدینه السلامش خواندند. با این همه، سیاست‌ها بسته به هر خلیفه تغییر می‌کرد و این تغییرات بر توسعهٔ بغداد تأثیر می‌گذاشت.

هارون‌الرشید (حک: ۱۷۰–۱۹۳ق.) از تبار ایرانی بود و مادرش خیزران در «مقابرالمجوس» دفن شد، در ری زاده شد و در توس درگذشت. او اگرچه پرورده‌ی برمکیان بود، اما در سال ۱۸۸ق. دودمان آنان را برانداخت. تا این دوره، گزارش‌های صریحی از حضور موبدان زردشتی در دربار در دست نیست، هرچند برمکیان خود متهم به مجوسیت بودند. هارون همچنین در مهار اسپهبدان طبرستان و براندازی «مسمغان» کوشید (یعقوبی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۴۳۰–۴۳۶؛ بیانی، ۱۳۷۷: ۱۳۵–۱۳۶؛ ابن‌فقیه، ۱۳۴۹: ۱۱۴؛ ۱۹۹۶: ۵۵۰). او به فقهای مسلمان همچون ابویوسف (۱۳۹۹: ۲۳–۲۶) نیز دستور داد تا مناسبات مالی و روابط اجتماعی مسلمانان با «زیردستان» و «ذمیان» را تدوین کنند.

روزگار مأمون سرآغاز عصر طلایی سنت زردشتی روزگار اسلامی است. او که از ۱۹۸ تا ۲۰۴ق، در خراسان حضور داشت، با گرایش به تشیع در تثبیت قدرت خویش کوشید، سپس بر بغداد چیره شد (۲۰۴–۲۱۸ق) و به معتزله گرایید و فضای فکری بغداد را رونق بخشید (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱۳: ۵۶۸۲) و آنان را به مناصب بالا برگماشت (حلبی۱۳۹۹: ۷۳). از آنجا که مأمون به خلق قرآن باور داشت و سختگیرانه آن را دنبال کرد، طی فرمانی از شام، دستور داد تا همه فقها، قضات و محدثان را دربارهٔ باور به مخلوق بودن یا نبودن قرآن، بیازمایند (طبری، ۱۸۷۹، ج ۷: ۱۸۸، ۱۹۵–۲۰۷؛ ابن‌طیفور، ۱۹۴۹: ۱۸۱–۱۸۳). او همچنین، علاقه وافری به مناظره داشت و بر آداب آن تأکید می‌کرد (ابن‌طیفور، ۱۹۴۹: ۲۱–۲۲، ۴۷، ۱۶۲؛ طبری، ۱۳۷۵، ج ۱۳: ۵۶۸۵). دینوری (۱۹۸۸: ۲۷۹) می‌نویسد که استاد او در مناظرات «اباالهذیل علاف» بود.

مأمون پای موبدان زرتشتی را به تاریخ باز کرد؛ او وامدار خانوادهٔ «سهل سرخسی» بود؛ دیوان‌سالارانی مجوس‌تبار که دست‌پروردهٔ برمکیان بودند. فرزندان سهل نیز متهم به مجوسیت بودند (یعقوبی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۴۶۷). شاید نخستین گزارش از حضور موبدان در دربار او، به ماجرای ورود امام رضا (ع) به مرو در سال ۲۰۱ق. بازگردد؛ آن‌گاه که مأمون دستور داد مجمعی از رهبران ادیان و فرق گوناگون با امام مناظره کنند. از جمله شرکت‌کنندگان، «الهربذ الاکبر و اصحاب زردهشت» بودند (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸، ۱: ۱۵۴–۱۶۸؛ مشکور، ۱۳۲۵: ۲۷–۲۶)؛ هرچند نام آن موبد در این گزارش نیامده است. همچنین، در دوران اقامت مأمون در بغداد (۲۱۸–۲۰۴ق) به حضور موبدان زردشتی در درگاه او اشاره شده است. ابن طیفور (۱۹۴۹: ۵۲–۵۵) آورده است که مأمون در مناظره‌ای از موبدی پرسید: «ثمره عقل چیست؟» و او نیز به تفصیل ثمرات عقل را برشمرد (قس: Rezania, 2023: 14). ابوقُره، متکلم مسیحی، نیز به فعالیت «موبدان موبد» در درگاه مأمون اشاره کرده است (Terribili, 2017: 401, no. 27).

منابع موجود، پرده از هویت دقیق این موبدان برنمی‌دارند؛ از این‌رو، مشخص نیست آیا موبدی که در مرو با امام رضا (ع) مناظره کرد، همان کسی است که در مجالس مأمون در بغداد حضور می‌یافت یا خیر؟ با این‌حال، سنت زرتشتی شواهدی در اختیار دارد که به روشن‌شدن این مسئله کمک می‌کند. در رسالهٔ *«گجستهٔ ابالیش»* (میرزای ناظر، ۱۳۷۵: ۱۶–۱۷) آمده است که «به‌دینی» از گرسنگی به آتشکده‌ای در استخر پناه برد، اما او را نپذیرفتند. وی سپس به دربار مأمون در بغداد رهسپار شد تا با پیشوای به‌دینان، «آذرفرنبغ فرخزادان»، مناظره کند؛ مناظره‌ای که در حضور مأمون به شکست آذرفرنبغ انجامید. عبارت «آذرفرنبغ فرخزادان چون پیشوای به‌دینان بود»،[1] هرچند روایتی پسینی از این رخداد است، اما مقام، نام و جایگاه موبدی را مشخص می‌کند که از ۲۰۴ق. به بعد، منابع عربی حضور او را در بغداد تصدیق کرده‌اند. بنابراین مناظرهٔ ابالیش با آذر فرنبغ در بازهٔ زمانی ۲۰۴ تا ۲۱۸ق، باید صورت گرفته باشد. آذرفرنبغ با عنوان «پیشوای به‌دینان» یاد شده است؛ ترکیبی نو با اجزایی کهن که احتمالاً در تقابل یا قیاس با عناوین اسلامی نظیر «امام» یا «امیرالمؤمنین» ساخته شده است (Ankelesaria, 1969: II. 3; Rezania, 2023: 2-15).

او زرتشتیان را به تاریخ اسلام وارد کرد و بنیان‌های فرسوده کیش بهی را در چالش با کلام اسلامی، به‌ویژه پنج پرسش اساسی معتزله، با تدوین کتاب سترگ «دینکرد» استوار ساخت. آذرفرنبغ به عنوان نماینده جهان‌بینی ایرانی در همنشینی با ملل سامی خوش درخشید؛ چنان عقلانی و آگاه در دربار مامون ظاهر شد که در سراسر عصر مجادلات کلامی، پیشوایان زردشتی همچنان به عنوان «موبدان حکیم و دانا» (Dang, 2022b: 279- 327)، در کانون توجه بودند.

1. Ādur farrōbay farroḵzādān čiyōn hu-dēnān pēšōbāy bud.

آگاهی‌های تاریخی از این شخصیتِ تأثیرگذار و کلیدی بسیار اندک است (نک: تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۲۹–۱۳۰؛ مشکور، ۱۳۲۵: ۱۳؛ Ankelesaria, 1969: II, 1-2; Dang, 2022b: 244-250; Rezania, 2023: 18-19). با این‌حال، اگر مبنای داوری ما[1] نوشته‌های منسوب به او، به‌ویژه دفترهای سوم تا پنجمِ دینکرد باشد، با دین‌مردی با گرایش‌های فلسفی و سیاستمداری خردمند روبه‌رو می‌شویم که به نیکی نبض زمانه را در دست داشت. او اگرچه فقیه بود و رسالهٔ استفتائاتش به نام «*روایت*» (رضایی باغ‌بیدی، ۱۳۸۴: هـ – و)، الگوی سایر فقهای زرتشتی بود، اما فراتر از فقیهان انزواجو عمل کرد. وی سکوت سنت‌گرایانهٔ پیشین را شکست و با دیگر ملل و نحل وارد گفتگو شد. بنابر *ماتیکان گجستهٔ ابالیش* (میرزای ناظر، ۱۳۷۵: ۱۷–۴۳)، او در مناظرات خود رویکردهای فقهی و فلسفی را در هم آمیخت. همچنین اشارات او در فصل ۱۴۲ دینکرد (فضیلت، ۱۳۹۹: ۵۲۶–۵۳۷) دربارهٔ گوهر روشنایی و تاریکی، نشانگر بینش عمیق فلسفی و شناخت او از میراث فلسفهٔ یونانی بود. او حکیمانه سخن می‌گفت و همچون بزرگانی چون بزرگمهر، مجموعه‌ای از اندرزهای خردمندانه را از خود بر جای نهاد (متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۱۱۸).

آذرفرنبغ فرخزادان میراث‌دار خردِ ایرانی و تجربهٔ چندصدسالهٔ کشاکش میان زرتشتیان ارتدکس و جُدکیشان مانوی و جهود و ترسا بود. با این‌همه، فضای گفتگوی خردمندانه‌ای که مأمون در پرتو آموزه‌های کلام معتزلی در بغداد پدیدآورد، در بالندگی او بی‌تأثیر نبود. بی‌گمان اگر تفاخر عربی و جزم اندیشی عصر اموی ادامه می‌یافت، سکوت زردشتیان هرگز شکسته نمی‌شد.

بنابر سنتی کهن، پیشوای به‌دینان در نیمهٔ دوم سدهٔ دوم هجری از میان خاندان آذرباد مهراسپندان برگزیده می‌شد. فرزندان آذرباد در دوران پساساسانی همچنان رهبری زردشتیان ایرانشهر را درست داشتند(Ankelesaria, 1969: II, 4-5). آنان مدعی بودند که در روزگار خلافت امام علی(ع)، دستخطی از وی گرفته بودند تا از پرداخت جزیه معاف باشند (صابی، ۲۰۱۷: ج ۲: ۳۷۶؛ Dang, 2022a: 108-112). این خاندان بر جامعهٔ زردشتی سیادتی موروثی داشتند و هرگاه در منابع از «دین‌مردان زرتشتی» سخن به میان می‌آید، منظور یکی از اعضای این دودمان است. آذرفرنبغ به سبب جایگاه پیشتازش در تعاملات میان جامعهٔ زرتشتی و اسلام، به شخصیتی پرآوازه و صاحب‌نفوذ تبدیل شد که تأثیری هم‌سنگ آذرباد مهراسپندان در سپیده‌دم ساسانی در سنت زردشتی روزگار اسلامی بر جای گذاشت. او چنان مرجعیتی یافت که جوامع زرتشتی، حتی در بیت‌المقدس، به وی رجوع می‌کردند (آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۶: ۲۶–۲۷). جانشینانش او را با دیده احترام می‌نگریستند و تشکیلات خود را میراث او می‌دانستند (de Menasce, 1945: 58, 108, 116; 1958: 11). محور ادبیات

---

۱. ابن ندیم (۱۳۶۶: ۵۶۰) از اثری بنام سیرتنامه در ذکر اخبار و حکایات یاد کرده که حدا هودبن فرخزاد تالیف کرده بود. این نام ممکن است تحریف نام آذرفرنبغ فرخزادان باشد(مشکور۱۳۲۵: ۱۳). همچنین، کتاب آئین نامه او در دینکرد چهارم آمده است(تفضلی۱۳۷۶: ۱۶۶–۱۶۴؛ برای فهرست و شرح آثار آذرفرنبغ فرخزادان نک. رضایی باغ بیدی۱۳۸۴: ج–د).

موجود پهلوی «*دینکرد*» آذرفرنبغ است و دین مردان پس از او، همگی از میان فرزندان، شاگردان و هم دودمانان وی بودند. دودمان بزرگ و «شاه‌موبدانی» که کیاست سیاسی و دیانت را هم‌پای پارسایی، خردمندی و درک عمیق متون دینی، در خود متجلی ساخته بودند.

وجه مشترک آذرفرنبغ فرخزادان و مأمون، فهم فلسفی از دین و نگاه خردمندانه به هستی بود. هم‌روزگاری آن دو، پیامد خجسته‌ای داشت و آن تولد «*دینکرد*» بود؛ اثری که محور ادبیات زندپایهٔ زردشتی به فارسی میانه در روزگار اسلامی شد. با درگذشت آنان، این فضا به پریشانی گرایید. مأمون در ۲۱۸ ق. درگذشت و برادرش معتصم (حک. ۲۱۸–۲۲۷ق.) به خلافت رسید، اما از سرنوشت آذرفرنبغ اطلاع دقیقی در دست نیست.

در روزگار معتصم، اگرچه به سبب باور خلیفه به موضوع «خلق قرآن»،[1] معتزلیان همچنان قدرتمند بودند، اما به نظر می‌رسد فضای آزاداندیشی عصر مأمون به پایان رسید و سخت‌گیری‌ها بر ایرانیان مایل به سنن باستانی فزونی یافت. معتصم در سال ۲۲۱ق، بغداد را رها کرد و سامرا را بنا نهاد؛ اقدامی که یک دورهٔ پنجاه‌سالهٔ بی‌رونقی را برای بغداد تا روزگار معتضدبالله (حک: ۲۷۹–۲۸۹ق) رقم زد (بیانی، ۱۳۷۷: ۱۴۸–۱۴۳). همچنین، معتصم در ساختار موازنه قدرت، ترکان را جایگزین ایرانیان کرد. مسعودی (۱۳۶۵: ۳۳۹) دلیل نقل‌مکان او از بغداد به سامرا را فزونی شمار غلامان ترک دانسته است.

آنچه میراث هم‌زیستی مأمون و آذرفرنبغ را تهدید می‌کرد، رشد خرمیان در غرب ایران بود (یعقوبی، ۱۳۶۶: ج ۲: ۴۹۴؛ مسعودی، ۱۳۶۵: ۳۳۶–۳۳۷)؛ جنبشی که از ۲۰۱ق، به رهبری بابک آغاز شد (طبری، ۱۳۷۵: ج ۱۳: ۵۶۶۱). موبدان زردشتی به دو دلیل: یکی انتساب خرمدینی به مزدکیان و دیگری، در پیش گرفتن سیاست مدارا و انزوا برای حفظ دین؛ هیچگاه روی خوش به نومزدکیان نشان ندادند و کوشیدند تمایز و تفاوت خود با آنان را به حاکمان مسلمان خاطرنشان سازند (نک: دالوند، ۱۳۹۹: ۶۸–۷۰، ۷۸–۸۰). با این‌حال، با فراگیر شدن این جنبش، افکار عمومی آنان نیز در ذیل مجوسیت تعریف شد؛ ازاین‌رو، طبیعی بود که عصر معتصم که اوج درگیری با نومزدکیان و اسپهبدان مازندران بود، عصر سوءظن به رهبران زردشتی ارتدکس باشد.

دادگاهی که در سال‌های پایانی خلافت معتصم (۲۲۵– ۲۲۶ق.) برای اثبات اتهامات مازیار و افشین در سامرا برپا شد، پرتوی بر موقعیت موبدان زردشتی بارگاه خلیفه انداخته است. طبری (۱۳۷۵: ج۱۳: ۹۲۲۶–۹۲۲۷، ۱۸۷۹: ج۷: ۳۰۸–۳۰۷) آورده است که افشین و مازیار را در نزد خلیفه با موبدی روبرو کردند؛ همه علیه افشین گواهی دادند. یکی از اتهام‌ها این بود که افشین کتاب کفرآمیز و جواهرنشان داشت.[2] در پاسخ گفت: از پدرانم به ارث رسیده است و جنبه ادبی دارد، مثل «*کلیله و دمنه*» و «*مزدک‌نامه*» که شما در خانه خود دارید. موبد حاضر در مجلس، افشین را متهم به

۱. او احمد بن حنبل را بر سر این باور تازیانه زد(نک. یعقوبی۱۳۶۶: ج۲: ۴۹۷).

۲. طبری (۱۳۷۵: ۵۹۵۰/۱۴) گوید در ۲۲۶ق که افشین را کشتند، در منزل او بت‌ها و پیکره‌های چوبی و کتاب‌هایی از آثار مجوسان را یافتند.

عمل به آداب مجوسیت همچون خوردن گوشت گوسفند خفه و ختنه نشدن کرد. افشین در پاسخ پرسید: «به من بگوی این که این سخن می‌گوید، در دین خویش معتمد است؟». آن موبد مجوسی بود. بعد به دست متوکل اسلام آورد و همدم وی شد.[۱] در پاسخ او گفتند: نه. او گفت: چگونه کسی که در دین خویش مورد اعتماد نیست، شهادتش را می پذیرید؟ بعد رو به موبد کرد و گفت: من راز خودم و رغبتم به عجم را با تو گفتم و تو فاش کردی، پس نه در دین خویش معتمدی و نه بزرگوار در پیمان خویش! موبد به کنار رفت.

اما موبدی که در آن روز در برابر افشین ایستاد، که بود؟ آذرفرنبغ فرخزادان یا جانشین وی؟ متوکل (خلافت: ۲۳۲–۲۴۷ق)، فرزند معتصم و برادرزادهٔ مأمون، اندکی بعد در حالی که ۲۶ سال داشت به خلافت رسید و در ۴۲ سالگی کشته شد (یعقوبی، ۱۳۶۶: ج ۲: ۴۹۵، ۵۲۲؛ طبری، ۱۳۷۵: ج ۱۴: ۵۹۹۸). اگر این دادگاه در سال ۲۲۵ق برگزار شده باشد متوکل در آن زمان جوانی ۱۹ ساله بود. بی‌گمان، آن موبد نمی‌تواند آذرفرنبغ باشد؛ زیرا موبد روزگار مأمون دین‌مردی مسن و جاافتاده بود که نه‌تنها زرتشتیان، بلکه خلیفه نیز او را محترم می‌شمرد و ارج می‌نهاد (ابن‌طیفور، ۱۹۴۹: ۵۲–۵۵). بنابراین موبد دربار معتصم می‌بایست جوانی هم‌سن‌وسال متوکل باشد؛ این جوان باید به مقام پیشوایی رسیده باشد که مورد توجه دربار عباسی واقع شده است. شاید آذرفرنبغ فرخزادان پیش از ۲۲۵ق. درگذشته یا بغداد را ترک کرده و موبدی جوان جایگزین او شده باشد. عبارت «کان الموبذ مجوسیا» دلالت بر آن دارد که موبد مذکور هنوز مجوسی بوده و تغییر دین نداده، اما با مسلمانان ارتباط نزدیکی داشت و جامعه زردشتی نسبت به این نزدیکی خوشبین نبود و به او اعتماد نداشت. با این حال، او پیشوای رسمی به‌دینان بود. با استناد به عبارت «أسلم بعد...» و تأکید بر قید «بعد»، می‌توان استنباط کرد که تغییر دین او پس از این واقعه، احتمالاً در دوران خلافت متوکل (۲۳۲–۲۴۷ق) رخ داده است.

در سنت زرتشتی، اشاراتی کوتاه و کنایه‌آمیز به هویت این موبد جوان شده است. در میانهٔ سدهٔ سوم هجری (یا یزدگردی)، منوچهر، پیشوای به‌دینان ایران، در نامهٔ دوم به زادسپرم، ضمن سرزنش کنایه‌آمیز، وی را از نظر خودبزرگ‌بینی به «زرتشت، پسر آذرفرنبغ فرخزادان» تشبیه می‌کند و چنین می‌نویسد (منوچهر، ۱۴۰۳: ۱۲۳):[۲]

> Zarduxšt ī Ādur Farnbag ka-š nasāgīhā winārd, az-iš Ādur Farnbag xwad kehīhīd. u-š be ō nibišt kū Musalmānān ka-šān āšnūd ēg-išān nēk passandīd, ud Rāzīgān passox nibišt kū agar –itān andar gūr-iz nihād hēd, ēg-išān weh-iz passandīd hē.

---

۱. در ترجمه پاینده (ص۵۹۲۷) این جمله بدین صورت آمده است: "موبد مجوسی‌ای بود که به دست متوکل مسلمان شده بود و با وی همدمی می‌کرد." اما در متن عربی (۱۸۷۹: ۳۰۷/۷) آمده است: و کان الموبذ مجوسیا. أسلم بعد علی ید المتوکل و نادمه.

۲. آوانویسی و ترجمه این بند براساس قرائت و ترجمه عسکر بهرامی است. با اندکی تفاوت ازجمله: فعل kasīhīd را kehīhīd از مصدر جعلی بر مبنای keh "کوچک" بخوانیم. یا بهتر است که پاسخ اهالی ری را به این صورت قرائت کرد: agar –itān andar gūr-iz nihād hēd(قس. Rezania, 2023: 20)

زردشت پسر آذرفرنبغ کش حکمی درباره نسا مردگان داد، ازش (از حکمش)، آذرفرنبغ خود کوچک شد و بدو (به زردشت) نوشت که مسلمانان اگر شنوند، پس ایشان را نیک پسند آید. و رازیان در پاسخ نوشتند که گرتان اندر گور نهادی، پس ایشان نیز بهتر پسندیدی.

چنانکه از متن بر می‌آید، آذرفرنبغ زمانی که پسرش، زردشت، نظرات نوینی دربارهٔ دفن مردگان ابراز کرد، زنده بود و شرمسار جامعهٔ سنت‌گرای زردشتی شد. با این‌حال، پدر و پسر از یکدیگر دور بودند؛ چنانکه آذرفرنبغ نامه‌ای به فرزندش نگاشت و او را به‌کنایه از گرایش به سنت‌های اسلامی برحذر داشت. اگرچه زمان دقیق صدور این حکم به درستی مشخص نیست، به‌نظر می‌رسد این رویداد در دوران جدایی آن دو رخ داده باشد. ممکن است هم‌زمان با عزیمت مأمون از بغداد در سال‌های پایانی عمرش (۲۱۵–۲۱۸ق.) و سفر او به شام و مصر، آذرفرنبغ نیز فرزندش را در بغداد گذاشته و خود راهی فارس شده باشد و نامهٔ مذکور را از شیراز برای او فرستاده باشد؛ ازاین‌رو، وقوع این ماجرا را می‌توان در فاصلهٔ سال‌های ۲۱۵ تا ۲۲۵ق. ارزیابی کرد. طعنهٔ تلخ مردمان ری، ناظر بر واقعیتی است که افشین بدان اشاره کرد؛ اینکه جامعهٔ زردشتی چندان نوگرایی این موبد جوان را برنمی‌تافت و به وی اعتمادی نداشت. سخنان افشین دلیل بر این است که حکم تعدیل و تغییر در دفن مردگان پیش از ۲۲۵ق. بوده است.

زردشت آذرفرنبغ، در سنت زردشتی چهرهٔ خوبی ندارد، اما آیا باید همواره مؤمنانه با سنت هم‌نوا بود؟ یا می‌توان نوگرایانی چون زرتشت آذرفرنبغ و زادسپرم را به عنوان «صدایی دیگر» در بطن سنت به رسمیت شناخت؟ وجود این نوگرایان صاحب‌نام و گمنامانی که همواره با برچسب «آشموغ» یاد شده‌اند، گواه این واقعیت است که مضمون تاریخ به‌دینان ایران در تعامل با حاکمیت اسلامی، چرخشی مداوم میان دو قطب «حفظ یا حذف تمایزات» و «ستیز یا سازش» بوده است. زردشت در بغداد و یا سامرا می‌زیست؛ دو شهر بزرگ و ام‌البلاد مسلمین که بنابر فقه اسلامی، مجوس حق ساختن سازه مذهبی در آن را نداشت. در چنین بستری، مرگ و شیوهٔ دفن مردگان برای زردشتیانی که آنجا می‌زیستند، بی‌گمان چالشی بزرگ بود. ازاین‌رو، اقدام زردشت در تعدیل شیوهٔ دفن متناسب با ارزش‌های اسلامی طبیعی بود. زادسپرم نیز که مدتی در سرخس می‌زیست، به واسطهٔ همین دوری از مرکز و مواجهه با محیطی متفاوت، نگاهی متمایز با برادرش منوچهر داشت. وانگهی، در زمانهٔ زردشت نومزدکیان تا پشت دروازه‌های بغداد آمده بودند، شاید او ناچار بود برای حفظ دین، به خلیفه نزدیک‌تر شود تا از سوءظن‌ها بکاهد.

در *دینکرد* سوم (فصل ۴۲۰)، آذرباد امید، از زردشت به عنوان پیشوای به‌دینان یاد کرده و خبر از «گزندی شگفت» می‌دهد که بدو رسیده و باعث پراکندگی دینکرد شده است (فضیلت، ۱۳۹۹: ۱۴۳۵). تأیید این خبر را می‌توان در گزارش طبری مبنی بر مسلمان شدن او به دست متوکل عباسی و هم‌نشینی‌اش با خلیفه یافت. با مرگ معتصم، واثق (حک. ۲۲۷–۲۳۲ق.) به خلافت رسید. مسعودی (۱۳۶۵: ۳۴۴) او را

پیرو سنت مأمون یاد می‌کند که در امر امتحان خلق در باور به مخلوق بودن قرآن زیاده‌روی کرد. اگرچه آگاهی دقیقی از رابطهٔ او با زرتشتیان نداریم، اما با پذیرش مودت میان زرتشت و متوکل (ولیعهد وقت)، می‌توان استنباط کرد که او در طول پنج سال حکومت واثق نیز، همچنان به عنوان نمایندهٔ جامعهٔ زرتشتی در بغداد و سامرا حضور داشته است.

خلافت متوکل (حک. ۲۳۲–۲۴۷ق.) ۱۴سال طول کشید و توسط زیر دستانش کشته شد. روزگار او پایانی بر مجادلات کلامی بود، به‌ویژه آنکه دستور به منع امتحان خلق داد (مسعودی۱۳۶۵: ۳۴۵– ۳۴۶). محمد ارکون (۱۳۹۴: ۵۹۹) این حکم را به مثابهٔ اتمام کار معتزله و پایان خردگرایی تعبیر می‌کند. با این حال، متوکل همچنان همنشین دانشمندان بود (ابن‌ندیم، ۱۳۶۶: ۱۹۱–۱۹۲)، اما سیاست سخت‌گیرانه‌ای در قبال اهل ذمه در پیش گرفت؛ چنان‌که مورخان فهرستی از محدودیت‌های او بر ایشان را ثبت کرده‌اند (طبری، ۱۳۷۵: ج ۱۴، ۶۰۱۹–۶۰۲۳، ۶۰۴۶؛ یعقوبی، ۱۳۶۶: ج ۲، ۵۱۵). متوکل علاقه داشت چهره‌های برجستهٔ علمی و مذهبی اهل ذمه را به اسلام دعوت کند؛ «علی‌بن‌ربن طبری» یکی از این نمونه‌هاست؛ او در آثار خود اشاراتی به زرتشتیان دارد (ابن‌ربن طبری، ۱۹۷۳: ۱۵–۱۶، ۲۹، ۳۵، ۴۲–۴۳).

با استناد به اشارات طبری (۱۸۷۹: ج ۷، ۳۰۷) مبنی بر اسلام آوردن موبد به دست متوکل و هم‌نشینی وی با خلیفه، می‌توان نتیجه گرفت که «زیان شگرفی» که آذرباد امید در خاتمهٔ دینکرد بدان اشاره می‌کند، همان مسلمان شدن زرتشت، پسر آذرفرنبغ فرخزادان، است. این اقدام، موقعیت جامعهٔ زرتشتی را درهم‌ریخت، دیوان‌سالاری آنان را پریشان ساخت و دینکرد را به تباهی کشاند. چنانکه برمی‌آید، زرتشت از روزگار معتصم در حال تعدیل باورهای زرتشتی خویش و تمایل به اسلام بود و در دوران خلافت متوکل، هنگامی که موقعیتش تثبیت شد و از گزند احتمالی زرتشتیان سنت‌گرا مصون ماند، اسلام آورد.

اگرچه در سنت زردشتی، زردشت آشموغ را به فراموشی سپردند، اما در سنت اسلامی، وی در هیئت دانشمندی صاحب‌نظر در تاریخ و فرهنگ ایران ظاهر شد. نویسندهٔ کتاب حدوث التصحیف از او با عنوان «زرتشت بن آذرخور معروف به محمد المتوکلی» یاد می‌کند و از قول وی مطالبی دربارهٔ خطوط و زبان‌های ایران باستان آورده است (حمزه اصفهانی، ۱۹۶۷: ۶۴، ۶۸). یزدگرد بن مهبندار کسروی نیز دربارهٔ آیین مهرگان از او روایت کرده است (بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۳۸). یاقوتِ حموی (۱۹۸۶: ج ۳، ۲۷۹) در معجم‌البلدان با عنوان «ذکر زرتشت آذرخور و یعرف بمحمد المتوکلی»، مطالبی دربارهٔ آسورستان از زبان او نقل کرده است.

با تغییر کیش زردشت، موقعیت زردشتیان متزلزل شد و یک سده تاریخ‌شان در محاق افتاد. آذرفرنبغ پسری دیگر به نام روشن داشت که در *شکندگمانیک* از او به نیکی یاد شده‌است (de Menasce, 1945: 116). مشخص نیست که آیا او جایگزین برادر شد یا خیر، اما در همان اشارهٔ کوتاه، تنها برای پدرش عنوان «پیشوای به‌دینان» به‌کار رفته و از او با قید مرحوم یا hufraward یاد شده است.

قتل متوکل در ۲۴۷ق. سرآغاز دوره‌ای از آشفتگی بود که تا پایان سدهٔ سوم تداوم یافت؛ دوره‌ای که ویژگی آن کوتاهی عمر حکومت‌ها و قتل یا خلع خلفا به دست زیردستان، به‌ویژه غلامان ترک، بود. از منتصر (حک. ۲۴۷– ۲۴۸ق.) تا مقتدر (حک. ۲۹۵– ۳۱۷ق.) که در ۱۳سالگی به خلافت رسید و در ۳۸ سالگی کشته شد، هشت تن به خلافت رسیدند که جز دو تن، بقیه همچون متوکل توسط غلامان ترک خلع و به قتل رسیدند (مسعودی، ۱۳۶۵: ۳۴۷–۳۷۴). از زمان معتصم، ترکان جای ایرانیان را گرفتند؛ این روند تا پیدایش آل‌بویه ادامه یافت. مهتدی (حک. ۲۵۵–۲۵۶ق) تصمیم به مهار قدرت ترکان گرفت، اما غلامان شوریدند و او را کشتند (طبری، ۱۳۷۵: ج ۱۵، ۶۳۷۹–۶۳۹۷؛ یعقوبی، ۱۳۶۶: ج ۲، ۵۳۹–۵۴۰).

پریشانی دربار خلافت، سکون بغداد و همچنین کاهش نفوذ نظامیان و دیوان‌سالاران ایرانی از ویژگی‌های این دوره است. در کنار این پریشانی‌ها، معتضد (حک ۲۷۹–۲۸۹ق.) دست به اصلاح تقویم زد و در محرم ۲۸۲ ق، نوروز را در ۱۱ حزیران قرار داد. علت آن بود که با پیش آمدن نوروز و افتادن آن به اردیبهشت در تقویم یزدگردی، امکان گرفتن خراج نبود (دالوند، ۱۴۰۴: ۵۰–۵۱). با تغییر نوروز و تطبیق آن با سال رومی، گام دیگری در عربی‌سازی عراق و پاک کردن سنت ایرانی دیوان‌های آن برداشته شد و عرصه بر دیوان‌سالاران ایرانی تنگ‌تر شد. این نوروز به «نوروز معتضدی» شهرت یافت و مردم بغداد همانند نوروز ایرانی آن را جشن می‌گرفتند. معتمد در ۲۸۴ق. برگزاری آن را ممنوع کرد؛ ولی بغدادیان، بی‌توجه به این ممنوعیت، در برگزاری آن افراط کردند (طبری ۱۳۷۵: ج۱۵: ۶۶۵۸–۶۶۵۹، ۶۶۷۳).

از سرانجام «محمد الموبذ» اطلاعی در دست نیست و مشخص نیست پس از او، چه کسی نمایندگی رسمی زرتشتیان را بر عهده داشته است. بنابر سنت زردشتی، منوچهر پسر گشن‌جم در فارس و برادرش زادسپرم در سیرجان بودند. منوچهر سنت‌گرا دو کتاب دارد: *نامه‌ها* و *دادستان دینی* که مجموعه‌ای از استفتائات فقهی و کلامی است. همچنین، برادر نوگرای وی نیز کتابی به نام *گزیده‌های زادسپرم* دارد (نک. تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۴۵– ۱۵۳). پایان سومین نامه منوچهر، تاریخ «ماه خرداد سال ۲۵۰یزدگردی» است (منوچهر، ۱۴۰۳: ۱۷۸). این تاریخ برابر ذی الحجه ۲۶۷ق./ جولای – اگوست۸۸۱م است، یعنی زمانی که معتمد (حک ۲۵۶–۲۷۹ق) در بغداد خلافت داشت. روزگار برآمدن صفاریان و اردوکشی یعقوب به بغداد و نیز قیام صاحب‌زنج شیعیان نیز در همین زمان است (مسعودی، ۱۳۶۵: ۳۵۴–۳۵۶).

منوچهر در *نامه‌ها*، محل اقامتش را پارس و کرمان ذکر می‌کند و از پدرش گشن‌جم پسر شاپور، به عنوان «پیشوای به‌دینان» یاد کرده است (منوچهر، ۱۴۰۳: ۶۱، ۸۶، ۱۷۰؛ Rezania, 2023: 21-22). وی در بند ۴ از فصل ۷ نامهٔ یکم (ص ۸۶)، پدرش را با عنوان «مرحوم» (به پهلوی: hufraward) خطاب می‌کند که نشان از وفات وی دارد. آنچه برمی‌آید، پس از گزند زردشت، پیشوایی به‌دینان به گشن‌جم پسر شاپور رسیده و مرکزیت آن به احتمال زیاد در فارس بوده، نه بغداد. بنابر شجره‌نامه‌ای که مؤلف بندهش

آورده است (فرنبغ دادگی، ۱۳۶۳: ۱۵۳–۱۵۴)، گشن‌جم (پدر زادسپرم) فرزند آذرباد، پسر امید، پسر اشوهشت، پسر فره‌سروش معرفی شده است؛ این درحالی است که منوچهر پدرش گشن‌جم را فرزند شاپور معرفی کرده است. گروهی به‌رغم این تناقضات، شجره‌نامه‌های یادشده را درهم آمیخته‌اند (Ankelesaria, 1969: II, 1-2; Dang, 2022b: 244-250; Kanga, 1951: 198). اگر برمبنای نوشته‌های منوچهر داوری کنیم (منوچهر، ۱۴۰۳: ۵۵–۶۱)، آن ایام «روزگاری ناساز، بس دروج و پربیم» برای زرتشتیان بوده است.

از سال ۲۸۹ تا ۳۳۴ق، دربار عباسی دوره‌ای از پریشانی را سپری کرد که ویژگی بارز آن، پیدایش قرمطیان بود. قرمطی‌گری، افزون بر کنش‌های نظامی (حمزه اصفهانی، ۱۳۴۶: ۱۸۶–۱۹۶)، جنبشی عقیدتی بود که رگه‌هایی از اندیشه‌های ایران باستان را در خود داشت؛ از این رو، گزارش‌هایی مبنی بر پیوند آنان با زرتشتیان در دست است (مسکویه رازی، ۱۳۷۶: ج ۵، ۳۰، ۸۶؛ عبدالجبار، ۱۹۶۶: ج ۱، ۱۰۷–۱۰۶؛ مسعودی، ۱۳۶۵: ۳۷۷–۳۸۲؛ ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ج ۲۰، ۱۰–۱۳).

در عصر تنش‌های عباسیان و قرمطیان، این نابسامانی‌ها به جامعهٔ زردشتیان بغداد نیز سرایت کرد. حدود سال ۲۹۰ ق، کاخ سفید مدائن، از سازه‌های باشکوه ساسانی، به ناگاه فروریخت (یاقوت، ۱۹۸۶: ج ۱، ۸۵). همزمان، در دوران خلافت راضی (حک. ۳۲۲–۳۲۹ق.)، یکی از موبدان زرتشتی که احتمالاً پیشوای به‌دینان بوده، به دستور خلیفه در بغداد کشته شد. مسعودی (۱۳۶۵: ۹۸؛ قس. مشکور، ۱۳۲۵: ۲۹–۳۰) این واقعه را ثبت کرده است. او می‌نویسد که در سال ۳۴۵ق، موبد زرتشتیان در جبال، عراق و سایر بلاد عجم، «انماذ بن اشوهشت» است؛ در حالی که پیش از او، «اسفندیار بن آذرباد انمیذ» موبد بود که راضی سال ۳۲۵ق، او را در بغداد به اتهام ارتباط با سلیمان بن حسن بن بهرام الجنابی، رهبر قرمطیان بحرین، به قتل رساند.

این گزارش، منبعی ارزشمند درباره رهبران زردشتی است. حضور اسفندیار موبد در بغداد و کشته شدن او به عنوان رهبر زرتشتیان، امری محرز است؛ اما پرسش اصلی این است که پدرش، آذرباد پسر امید کیست؟ سنت زرتشتی، «آذرباد امیدان» را آخرین ویراستار دینکرد می‌داند. بنا بر «انجامه» دینکرد (کتاب سوم، فصل ۴۲۰)، او کسی است که پس از آشفتگی‌های ناشی از مسلمان شدن زرتشت، دست‌نوشته‌های پراکندهٔ دینکرد را گردآوری کرد و بخش‌هایی بدان افزود (فضیلت، ۱۳۹۹: ۱۴۳۵؛ de Menasce, 1958: 10-11). حال اگر پسر و جانشین او در سال ۳۲۵ق. در بغداد کشته شده باشد، می‌توان او را تنها موبد و رهبر شناخته‌شدهٔ پس از گشن‌جم پسر شاپور و فرزندانش، منوچهر و زادسپرم، دانست. اگر گشن‌جم و فرزندانش میان سال‌های ۲۵۰ تا ۲۸۰ق. در فارس می‌زیستند، آذرباد امیدان (آخرین ویراستار دینکرد) حدود سال ۳۰۰ق. پیشوای به‌دینان در بغداد بوده و تدوین نهایی دینکرد احتمالاً در همین زمان صورت گرفته است.

آذرباد امیدان، موبدی دانشمند بود و در متون اسلامی از او یاد شده است. ابوریحان بیرونی (۱۳۶۳: ۳۲۷) مطالبی دربارهٔ علت هدیه دادن در نوروز از قول «آذرباد، موبد بغداد» نقل می‌کند. قاضی عبدالجبار (۱۹۶۶: ج ۱، ۱۷۹) در سدهٔ پنجم هجری، آرای او را به نقد کشیده است. همچنین، قدامه بن جعفر (۱۳۷۰: ۱۲۲) در کتاب *خراج*، مطلبی را از قول موبدی دربارهٔ کیومرث نقل می‌کند که با توجه به زمان تألیف اثر (۳۱۶–۳۲۰ق.)، با دوران پیشوایی اسفندیار بن آذرباد امیدان در بغداد همخوانی دارد.

موبد دیگری که مسعودی در گزارش‌های خود از او یاد کرده، امید پسر اشوهیشت است. او پس از مرگ اسفندیار در سال ۳۲۵ق. به پیشوایی به‌دینان ایران و عراق رسید و تا ۳۴۵ق، هم‌روزگار مسعودی، در قید حیات بود. در سنت زرتشتی، روایتی یا مجموعه‌ای از استفتائات فقهی و کلامی از امید اشوهیشت بر جای مانده است که تاریخ دقیقی بر آن ثبت نشده است (تفضلی، ۱۳۷۶: ۲۸۳–۲۸۴؛ Safa-Isfehani, 1980: passim). همچنین نویسندگان اسلامی، همچون ابن‌ندیم (۱۳۶۶: ۲۰، ۲۲) و یاقوت حموی (۱۹۸۶: ج ۱، ۴۳۰؛ ۱۸۶۶: ج ۱، ۴۲۵)، به اقوال او استناد کرده‌اند.

از ورود معزالدوله احمد به بغداد در ۳۳۴ق. تا سال ۴۴۷ق. که سلجوقیان ملک‌الرحیم بویه را از بغداد بیرون راندند (بیانی، ۱۳۷۷: ۱۶۳–۱۶۹)، فصل پایانی حضور زرتشتیان در بغداد سپری شد. عصر آل‌بویه که روزگار بازگشت به سنت‌های ایرانی است، فرصتی برای رشد و بالندگی زرتشتیان در فارس و بغداد پدید آورد (دالوند، ۱۴۰۴: ۲۴–۲۹). در این عصر، نخبگان جامعهٔ زرتشتی در قلمرو آل‌بویه به مقامات عالی دیوانی رسیدند. هلال صابی (۲۰۱۷: ج ۱، ۱۷۶، ۱۷۹، ۵۴۱، ۵۴۶، ۵۹۲؛ ج ۲، ۳۴۲–۳۴۳، ۴۸۴، ۵۶۸، ۵۹۸) از برخی از این دیوان‌سالاران که پسوند «المجوسی» دارند، همچون ابوالفرج مجوسی، ابوسهل سعید بن فضل مجوسی و ابوسعد بهرام بن اردشیر مجوسی یاد کرده است.

از میان این دیوان‌سالاران، نامدارترین چهره، «ابومنصور یزدان‌فاذار مرزبان» است که در سال ۳۹۲ق. به منصب مشرف دیوان جیش در سپاه بهاءالدوله (حک. ۳۸۸–۴۰۳ق.) دیلمی رسید (دالوند، ۱۴۰۰: ۱۱–۲۲). او مورد اعتماد فرزندان عضدالدوله بود و صمصام‌الدوله در وساطت‌نامه‌ای خطاب به صاحب بن عباد، او و پدرش را از خادمان درگاه خود معرفی کرد (صابی، ۲۰۱۷: ج ۲، ۴۸۸–۴۹۰). در سنت زرتشتی، از او با عنوان «استاد ابومنصور» یاد شده است (دالوند، ۱۴۰۴: ۱۱۴). در این روزگار، موبدان زرتشتی چنان منزلتی داشتند که با ارائهٔ دست‌خطی از امام علی (ع) به صمصام‌الدوله، از پرداخت جزیه معاف شدند (صابی، ۲۰۱۷: ج ۲، ۳۷۶؛ Dang, 2022a: 108-112). همچنین آنان از فرصت پیش‌آمده استفاده کردند و در سال ۳۸۹ یزدگردی (۴۱۰–۴۱۱ق.)، دینکرد را نسخه‌برداری کردند (Madan, 1911: 946).

اما مهم‌ترین رویداد برای زرتشتیان در بغداد دیلمی، اصلاح تقویم یزدگردی بود. تقویم یزدگردی که هر ۱۲۰ سال یک‌بار نیازمند «وهیزک» (کبیسه‌گیری) بود، به علت نبود پادشاه حامی و ضعف تشکیلات

زرتشتی، متوقف مانده بود تا آنکه نوروز در سال ۳۷۵ یزدگردی (۳۹۷ق./۱۰۰۶م.) به آغاز برج حمل رسید. در این زمان، نخبگان زرتشتی اقدام به اعمال وهیزک کردند و «پنجه» را یک‌باره از پایان آبان به پایان اسفند منتقل نمودند. این اقدام توسط بزرگ‌موبد و رهبر جامعهٔ زرتشتی، «فرنبغ سروش»، و ابومنصور یزدان‌فاذار مرزبان مدیریت شد. این رویداد در روایت فرنبغ سروش و متون نجومی سدهٔ پنجم هجری به بعد بازتاب یافته است (دالوند، ۱۴۰۴: ۳۵-۶۴). فرنبغ سروش واپسین رهبر زرتشتی است که در پایان سدهٔ چهارم هجری می‌شناسیم. با افول دودمان بویه و قدرت‌گیری ترکان سنی سلجوقی، تاریخ زرتشتیان ایران تا سدهٔ نهم هجری در محاق فرو رفت (دالوند، ۱۴۰۲: ۱۸۳-۲۱۰)

نتیجه‌گیری

براساس آنچه در این جستار آمد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که با ورود اسلام، جامعهٔ زردشتی، «دل ایرانشهر» را ترک نکرد. دلیل این بقا، ساختار دهقانی حاکم بر نظام کشاورزی آنجا بود. خلیفهٔ دوم دریافت اگر زمین‌ها را از دهقانان بگیرد و میان اعراب تقسیم کند، اعراب وابسته به زمین می‌شوند و کار فتوحات متوقف خواهد شد؛ از این‌رو، معمایِ «مجوس» را این‌گونه حل کرد: آنان به اهل کتاب شبیه‌اند، پس می‌توان از ایشان جزیه گرفت تا بر روی زمین‌ها کار کنند و خراج بپردازند؛ اما از نظر اجتماعی جایگاهی فروتر از اهل کتاب دارند و ازدواج با آنان یا خوردن گوشت و پنیرشان مجاز نیست.

این حکم که مبنای فقه اسلامی در احکام مربوط به مجوس شد، به دوام جامعه زردشتی تا پیدایش عباسیان و بنای بغداد کمک کرد. بغداد یادمان پیروزی عباسیان بود؛ آنان جنگ‌های خونین با موالی را فرو نشاندند و ستیزهای فکری را پیش کشیدند. بدین‌سان بغداد میدان ستیزهای عقیدتی شد. معتزله جامعهٔ زردشتی را به عنوان یکی از ادیان کهن در بغداد به چالش کشید تا شاید به تکرار فتح مدائن، در آنجا تسلیم شوند. این گونه بود که موبدان زردشتی پای در تاریخ نهادند و سنت زردشتی روزگار اسلامی و میراث فکری آن را در تعامل با اسلام، به‌ویژه کلام معتزله، با وجود فراز و فرودهای زمانه تا پایان عصر بویه شکل دادند.

منابع

آذرفرنبغ فرخزادان(۱۳۸۴)، *روایت آذر فرنبغ فرخزادان*، ترجمه حسن رضایی باغ بیدی، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.

آذرنوش، آذرتاش(۱۳۹۲)، *درباب ادبیات تازی، مجموعه مقالات*، بکوشش رضوان مساح، تهران: مرکزدایره المعارف بزرگ اسلامی.

آموزگار، ژاله و احمد تفضلی(۱۳۸۶)، *کتاب پنجم دینکرد*، تهران: معین.

ابن‌اثیر(۱۳۷۱)، *تاریخ کامل*، ترجمه عباس خلیلی و م. حالت، تهران: مطبوعاتی علمی.

ابن‌بابویه(۱۳۷۸)، *عیون الاخبار الرضا*، تهران: جهان.

ابن‌بلخی(۱۳۶۳)، *فارسنامه*، تصحیح گ. لسترنج و ر. نیکلسون، تهران: جهان کتاب.

ابن‌خرداذبه(۱۸۸۹)، *المسالک والممالک*، لیدن: بریل.

ابن‌ربن طبری(۱۹۷۳)، *الدین و الدوله فی اثبات نبوه*، چاپ عادل نویهض، بیروت.

ابن‌رسته(۱۸۹۲)، *اعلاق النفیسه*، لیدن: بریل.

ابن‌طیفور، ابی‌الفضل الکاتب(۱۹۴۹)، *تاریخ بغداد*، چاپ عزت العطار الحسینی، قاهره.

ابن‌فقیه همدانی(۱۳۴۹)، *مختصر البلدان*، ترجمه ح. مسعود، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

ابن‌فقیه همدانی(۱۹۹۶)، *البلدان*، تحقیق یوسف الهادی، بیروت عالم الکتب.

ابن‌ندیم(۱۳۶۶)، *الفهرست*، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران: امیرکبیر.

ابوالفدا(۱۳۴۹)، *تقویم البدان*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

ابویوسف(۱۳۹۹)، *خراج*، ترجمه محمدرحیم ربانی‌زاده، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ابویوسف(۱۹۷۹)، *کتاب الخراج*، چاپ احمد محمد شاکری، بیروت: دار المعرفه للطباعه و النشر.

ارکون، محمد(۱۳۹۴)، *انسانگرایی در تفکر اسلامی*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: طرح نقد.

بلاذری(۱۳۶۴)، *فتوح البلدان*، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران: سروش.

بهار(۱۳۴۷)، "جغرافیای اساطیری جهان در ادبیات پهلوی"، *نشریه بنیاد فرهنگ ایران*، (س۱، ش۱)، صص ۲۴- ۱۱.

بهار(۱۳۷۵)، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: آگه.

بیانی، شیرین(۱۳۷۷)، *تیسفون و بغداد در گذر تاریخ*، تهران: جامی.

بیرونی(۱۳۶۳)، *آثار الباقیه*، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران: امیرکبیر.

تفضلی(۱۳۷۶)، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، تهران: سخن.

الجوزجانی، أبو إسحاق (۱۴۱۴ق.)، *احوال الرجال، المحقق: عبد العلیم عبد العظیم البَستوی*، فیصل آباد، پاکستان: دار النشرحدیث اکادمی .

جهشیاری (۱۹۸۸)، *الوزراء و الکتاب*، بیروت: دارالفکر الحدیث.

جیهانی(۱۳۶۸)، *اشکال العالم*، ترجمه عبدالسلام کاتب، تصحیح فیروزی، تهران:

حافظ ابرو(۱۳۷۸)، *جغرافیای حافظ ابرو*، ۳ج، تصحیح صادق سجادی، تهران: میراث مکتوب

حلبی، علی اصغر(۱۳۹۹)، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام*، تهران: اساطیر.

حمزه اصفهانی(۱۹۶۷)، *حدوث التصحیف*، تحقیق شیخ محمدحسن آل یاسین، بغداد: مکتبه النهضه بغداد.

خطیب بغدادی(۲۰۰۱)، *تاریخ مدینه السلام*، چاپ بشار عواد معروف، بیروت: دار الغرب اسلامی.

الخوارزمی(۱۸۹۵)*مفاتیح العلوم*، چاپ فولوتین، لیدن.

دالوند، حمیدرضا(۱۴۰۰)، آن مرد سلطانی: استاد ابومنصور نمونه‌ای از حضور زردشتیان در تشکیلات دیوانی و سپاهی آل‌بویه"، *فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا*،(ش۱۳۹)، صص.۲۲-۱۱.
https://doi.org/10.22051/hii.2021.30450.2213

دالوند، حمیدرضا(۱۴۰۲)،" محاق تاریخی جامعه زردشتی در روزگار سلجوقیان"، *مطالعات سلجوقیان*، (س۲، ش۲)، صص.۲۱۰- ۱۸۳.

دالوند، حمیدرضا(۱۴۰۴)، *روایت فرنبغ سروش*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

دالوند۱۳۹۹)، *تاریخ و سنت زردشتی*، تهران پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

دوری، عبدالعزیز(۱۳۸۷)، *تاریخ بغداد، در: دارالخلافه عباسیان*، ترجمه اسماعیل دولتشاهی و ایرج پروشانی، تهران: نشر کتاب مرجع.

دینوری(۱۹۸۸)، *اخبار الطوال*، بیروت: دارالفکر و الحدیث.

سمعانی(۱۹۸۴)، *مجمع الانساب*،ج۱۱، بکوشش ریاض مراد و مطیع حافظ، قاهره: مکتبه ابن تیمیه.

شافعی، ابوعبدالله محمدبن ادریس(۲۰۰۲)، *الام*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

صابی، ابی اسحاق(۲۰۱۷)، *دیوان رسائل صابی*، جمع و تحقیق و دراسته احسان ذنون الثامری، لندن: موسسه الفرقان للتراث الاسلامی.

صنعانی، عبدالرزاق بن همام(۱۹۸۳)، *المصنف*، بیروت: المجلس العلمی.

طبری(۱۳۷۵)، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.

طبری(۱۸۷۹)، *تاریخ الطبری*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

عبدالجباربن احمد همدانی(۱۹۶۶)، *تثبیت دلائل النبوه، تحقیق عبدالکریم عثمان*، بیروت: دارالعربیه.

فرنبغ دادگی(۱۳۶۹)، *بندهش*، ترجمه مهرداد بهار، تهران: توس.

فرنبغ دادگی(۱۳۸۴)، *بندهش*، تصحیح و آوانوشت فضل الله پاکزاد، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.

فضیلت، فریدون(۱۳۹۹)، *کتاب دینکرد سوم*، تهران: برسم.

قدامه بن جعفر(۱۳۷۰)، *کتاب الخراج*، ترجمه حسین قره چانلو، تهران: نشر البرز.

القرشی، یحی بن آدم(۱۹۷۹)، *کتاب الخراج*، چاپ احمد محمد شاکری، بیروت دار المعرفه للطباعه و النشر.

قزوینی(۱۳۷۳)، *آثارالبلاد و اخبارالعباد*، ترجمه جهانگیر میرزای قاجار، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: امیرکبیر.

متون پهلوی(۱۳۷۱)، گزارش سعید عریان، تهران: کتابخانه ملی ایران.

محمدی ملایری(۱۳۷۵)، *تاریخ و فرهنگ ایران*، ۶ج، تهران: توس.

مستوفی(۱۳۶۲)، *نزهه القلوب*، تهران: دنیای کتاب.

مسعودی(۱۳۶۵)، *التنبیه و الاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.

مسعودی(۱۹۹۱)، *مروج الذهب*، ۴ج، تحقیق عبدالامیر مهنا، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

مسکویه رازی(۱۳۷۶)، *تجارب الامم*، ترجمه علینقی منزوی، تهران: توس.

مشکور(۱۳۲۵)، *دینکرد*، تهران: چاپخانه پاکت‌چی.

مصطفی جواد و احمد سوسته(۱۹۵۸)، *دلیل خارطه بغداد المفصل فی خطط بغداد قدیما و حدیثا*،بغداد: مطبعه المجمع العلمی العراق.

مقدسی(۱۳۶۱)، *احسن و التقاسیم فی معرفه الاقالیم*،۲ج، ترجمه علی نقی منزوی، تهران: شرکت مولفان و مترجمان ایران.

منوچهر(۱۴۰۳)، *نامه های منوچهر* ، آوانوشت، برگردان به فارسی و یادداشتها از عسکر بهرامی، تهران: برسم.

میرزای ناظر، ابراهیم(۱۳۷۵)، *ماتیکان گجستک ابالیش*، تهران: هیرمند.

یاقوت حموی(۱۹۸۶)، *معجم البلدان*، بیروت: دارالصادر.+ چاپ ۱۸۶۶م برلین، مطبعه فردرین فریتاک.

یعقوبی(۱۳۶۶)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.

یعقوبی(۱۳۸۱)، *البلدان*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.

Adams(1965), *Land behind Baghdad*, Chicago: the University of Chicago Press.

Anklesaria, B. T.(1969), *The Pahlavi Rivāyat of Āturfarnbag and Farnbag-Srōš. I: Text and Transcription*. 2 vols. Bombay.

Dang, Kayla(2022a), "ʿAlī and the Sons of Ādhurbādh: Zoroastrian Priestly Authority in the Early Islamic Era", in: *Medieval worlds* • No. 17 , pp. 97-119, (Knowledge Collaboration among Jews, Christians, Zoroastrians, and Muslims in the Abbasid Near East, guest editor: Nathan Gibson. To read all related articles, please access: dx.doi. org/10.1553/ medievalworlds_no17_2022).

Dang, Kayla(2022b), *Transmitters, Texts, and Traditions: the Zoroastrian Priesthood Transmitters, Texts, and Traditions: the Zoroastrian Priesthood from the Sasanian to the Early Islamic Period,* Yale Graduate School of Arts and Sciences Dissertations. 582. https://elischolar.library.yale.edu/gsas_dissertations/582.

De Jong, Albert (2016), "The Dēnkard and the Zoroastrians of Baghdad." In: *The Zoroastrian Flame: Exploring Religion, History and Tradition*, ed. Williams, Alan, Stewart, Sarah, and Hintze, Almut, London: I.B. Tauris, pp.223–238.

Kanga, M.F. (1951). "Life and Letters of Manūščihr Gošn-jam." In: *Professor Pour-e Davoud Memorial Volume*, Vol. II. Bombay, pp. 189-204.

Kröger, Jens(2012) "CTESIPHON," *Encyclopædia Iranica*, VI/4, pp. 446-448, available online at http://www.iranicaonline.org/articles/ctesiphon (accessed on 30 December 2012).

le Strange(1900*), Baghdad during the Abbasid caliphate* ,london: oxford

MacKenzie, David Neil (1998)," ērān, ērānšahr",*Iranica*,Vol. VIII, Fasc. 5, p. 534 .

Madan(1911), *Pahlavi Dinkard*, Bombay.

Magnusson, Andrew D.(2023), *Zoroastrians in Early Islamic History Accommodation and Memory*, Edinburgh: University Press.

de Menasce, Jean Pierre (1958), *Le Dēnkart: une encyclopédie mazdéenne*. Paris: Presses universitaires de France.

de Menasce, Jean Pierre(1945), *Une apologétique Mazdéene du IXe siècle. Škand-Gumānīk Vičār. La solution décisive des doutes*. (Collectanea Friburgensia 30.) Fribourg en Suisse: Librairie de l'université.

Morony, Michael G.(1984), *Iraq after the Mmuslim conquest*, New jersey, Princeton university press.

Rezania, Kianoosh (2023), "On the concept of leadership and the office of Leader of the Zoroastrians (hu-dēnānpēšōbāy) in Abbasid Zoroastrianism", in: *Bulletin of SOAS*, doi: 10.1017/S0041977X22000829 (https://creativecommons.org/licenses/ by/4.0/) pp. 1- 36.

Safa Isfehani, Nezhat (1980), *Rivāyati Hēmı ti Ašawahištān: Edition, Transcription and Translation. A Study in Zoroastrian Law*. Cambridge, MA: Harvard University Printing Office.

Terribili, Gianfilippo (2017), Dēnkard III language variation and the defense of socio- religious identity in the context of Early-Islamic Iran, *Open Linguistics* 3, pp. 396-418. (https://doi.org/10.1515/opli-2017-0020)

Transliteration

ʿAbd al-ǰabbār b. Aḥmad Hamadānī (1966), *Taṯbīt Dalāʾīl al-Nobūwa*, ed. Abdolkarim Osman, Beirut: Dār ul-ʿArabīyya. [In Arabic]

Abu al-Fidāʾ (1970), *Taqwīm al-Boldān*, trans. Abdolmohammad Ayati, Tehran: Bonyād-e Farhang-e Irān. [In Peraian]

Abū Yūsuf (1979), *Kītāb al-Ḵarāǰ*, ed. Ahmad Mohammad Shakeri, Beirut: Dār al-Maʿrīfa lil-Ṭībāʿa wa al-Našr. [In Arabic]

Abū Yūsuf (2020), *Ḵarāǰ*, trans. Mohammad Rahim Rabbani-Zadeh, Tehran: Pazuhešgāh-e ʻOlūm-e Ensānī va Motāleʿāt-e Farhangī. [In Peraian]

Adams (1965), Land behind Baghdad, Chicago: the University of Chicago Press.

Āḏar-Farnbaγ ī Farroḵzādān (2005), *Rewāyat-e Āḏar-Farnbaγ ī Farroḵzādān*, trans. Hassan Rezaei Bagh-e-Beidi, Tehran: Center of the Great Islamic Encyclopedia. [In Peraian]

al-ḵārazmī (1895), *Mafātīḥ al-ʿUlūm*, ed. Vollertin, Leiden. [In Arabic]

al-Qorašī, Yaḥyā b. Ādam (1979), *Kītāb ul-Ḵarāǰ*, ed. Ahmad Muhammad Shakiri, Beirut: Dār al-Maʿrifa lil-Ṭībāʿa wa al-Našr. [In Arabic]

Amouzgar, Jaleh and Ahmad Tafazzoli (1386), *Book Five of Dīnkard*, Tehran: Moʻeīn. [In Peraian]

Arkon, Mohammad (2015), *Humanism in Islamic Thought*, translated by Ehsan Mousavi Khalkhali, Tehran: Tarḥ Naqd. [In Peraian]

Azarnoosh, Azartash (2013), Darbāb-e Adab Tāzī, *Collection of Articles*, by the Effort of Rezvan Masah, Tehran: Center of the Great Islamic Encyclopedia. [In Peraian]

Bahar (1968), "Mythical Geography of the World in Pahlavi Literature", *Iranian Culture Foundation Publication*, (Volume 1, Issue 1), pp. 11-24. [In Peraian]

Bahar (1996), *a Study in Iranian Mythology*, Tehran: Āgh. [In Peraian]

Balāḏurī (1985), *Fotūḥ al-Boldān*, trans. Azartash Azarnoush, Tehran: Sorouš. [In Peraian]

Bayani, Shirin (1998), *Ctesiphon and Baghdad in the Passage of History*, Tehran: ǰāmī. [In Peraian]

Bīrūnī (1984), *Āṯār al-Bāqīya*, trans. Akbar Dana Seresht, Tehran: Amīr Kabīr. [In Peraian]

Dalvand 2010), *Zoroastrian History and Tradition*, Tehran Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Peraian]

Dalvand, Hamid Reza (1400), That man, Ostad Abu-Mansour, who is a governmental man (An Example of the Presence of Zoroastrians in the Administrative and Military Organization of the Bouyeh Dynasty), *Quarterly Journal of Islamic and Iranian History*, Alzahra University, (No. 139), pp. 11-22. https://doi.org/10.22051/hii.2021.30450.2213. [In Peraian]

Dalvand, Hamid Reza (1402), "The Historical Context of Zoroastrian Society in the Seljuk Era", *Seljuk Studies*, (Vol. 2, No. 2), pp. 210- 183. [In Peraian]

Dalvand, Hamid Reza (1404), *Narration of Farnbagh Soroush*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Peraian]

Dīnavarī (1988), *Aḵbār ul-Ṭīwāl*, Beirut: Dār al-Fīkr wa al-Ḥadīṯ. [In Arabic]

Dori, Abdul Aziz (1387), *History of Baghdad, in: Dar al-Khilafah Abbasian*, translated by Esmail Dolatshahi and Iraj Pourshani, Tehran: Reference book publication. [In Peraian]

Farnbaḡ Dādagī (1990), *Bondahīšn*, trans. Mehrdad Bahar, Tehran: Tūs. [In Peraian]

Farnbaḡ Dādagī (2005), *Bondahīšn*, ed. and transcription Fazlollah Pakzad, Tehran: Markaz-e Dāyerat ul-Maʿāref-e Bozorg-e Eslāmī. [In Peraian]

Fazilat, Fereydoun (1999), *Book of Dinkard III*, Tehran: Barsām. [In Peraian]

Ḥāfeẓ Abrū (1999), *ǰoḡrāfīyā-ye Ḥāfeẓ Abrū*, 3 vols., ed. Sadeq Sajjadi, Tehran: Mīrās-e Maktūb. [In Arabic]

Halabi, Ali Asghar (1399), *History of theology in Iran and the Islamic world*, Tehran: Asātīr. [In Peraian]

Ḥamza Īsfahānī (1967), *Ḥodūṯ ul-Taṣḥīf*, ed. Sheikh Mohammad Hassan Al Yasin, Baghdad: Maktabat al-Nahḍa Baghdād. [In Arabic]

Ībn Aṯīr (1992), *Tārīḵ-e Kāmel (al-Kāmīl fī al-Tārīḵ)*, trans. Abbas Khalili and M. Halat, Tehran: Scientific Press. [In Peraian]

Ībn Babawayh (1999), *ʿOyūn al-Aḵbār al-Reżā*, Tehran: ǰahān. [In Arabic]

Ībn Balḵī (1363/1984), *Fārs-nāmeh*, eds. G. Le Strange and R. A. Nicholson, Tehran: ǰahān-e Ketāb. [In Peraian]

Ībn Faqīh Hamadānī (1970), *Moḵtaṣar ul-Boldān*, trans. H. Masoud, Tehran: Bonyād-e Farhang-e Iran. [In Peraian]

Ībn Faqīh Hamadānī (1996), *al-Boldān*, ed. Yusuf al-Hadi, Beirut: ʿĀlam ul-Kotob. [In Arabic]

Ībn ḵordāḏbeh (1889), *al-Masālīk wa al-Mamālīk*, Leiden: Brill. [In Arabic]

Ībn Nadīm (1987), *al-Fīhrīst*, trans. Mohammad Reza Tajaddod, Tehran: Amīr Kabīr. [In Peraian]

Ībn Rabban Ṭabarī (1973), *al-Dīn wa al-Dawla fī Īṯbāt Nabūwat al-Nabī*, ed. Adel Nawihah Publishing House, Beirut. [In Arabic]

Ībn Rosta (1892), *al-Aʿlāq al-Nafīsa*, Leiden: Brill. [In Arabic]

Ībn Ṭayfūr, Abī al-Faḍl al-Kātīb (1949), *Tārīḵ Baghdād*, ed. Izzat al-Attar al-Husayni, Cairo. [In Arabic]

ǰahīšyārī (1988), *al-Vozarāʾ wa al-Kottāb*, Beirut: Dār al-Fīkr al-Ḥadīṯ. [In Arabic]

ǰayhānī (1989), *Aškāl ul-ʿĀlam*, trans. Abd al-Salam Kateb, ed. Fīrūzī, Tehran:[n.p.] [In Arabic]

ǰozǰānī, Abū Īsḥāq (1993), *Aḥwāl al-Rīǰāl*, ed. Abd al-Alim Abd al-Azim al-Bastawi, Faisalabad: Dār al-Našr Ḥadīṯ Akādamī. [In Arabic]

ḵaṭīb Baghdādī (2001), *Tārīḵ Madīnat al-Salām*, ed. Bashar Awad Maʿrouf, Beirut: Dār al-ḡarb al-Islāmī. [In Arabic]

Manūchehr (2002), *Nāmehā-ye Manūchehr*, ed. and trans. Askar Bahrami, Tehran: Borsem. [In Peraian]

Maqdisī (1982), *Aḥsan al-Taqāsīm fī Maʿrīfat ul-Aqālīm*, 2 vols., trans. Alinaghi Monzavi, Tehran: Šerkat-e Moʾallefān va Motarāemān-e Iran. [In Peraian]

Mashkour (1996), *Dīnkard*, Tehran: Pakatchī Printing House. [In Peraian]

Masʿūdī (1986), *al-Tanbīh wa al-Īšrāf*, trans. Abolghasem Payandeh, Tehran: ʿElmī va Farhangī. [In Arabic]

Masʿūdī (1991), *Morūǰ al-Ḏahab*, 4 vols., ed. Abdolamir Mehna, Beirut: Muʾassīsat al-Aʿlamī lil-Maṭbūʿāt. [In Arabic]

Mīrzā-ye Nāẓer, Ebrāhīm (1996), *Mātīkān-e Goǰastak Abālīš*, Tehran: Hīrmand. [In Peraian]

Mīskawayh Rāzī (1997), *Taǰārīb ul-Umam*, trans. Alinaghi Monzavi, Tehran: Tūs. [In Peraian]

Mohammadi Malayeri (1996), *History and Culture of Iran*, 6 vols., Tehran: Tūs. [In Peraian]

Mostūfi (1983), *Nozhat ul-Ḳolūb*, Tehran: Donyā-ye Ketāb. [In Arabic]

Mustafa Javad and Ahmad Sostha (1958), *The Detailed Map of Baghdad in the Plans of Baghdad in the Past and Present*, Baghdad: Al-Majma' al-Iraq Press. [In Arabic]

Pahlavi Texts (1992), Report of Saeed Arian, Tehran: National Library of Iran. [In Peraian]

Qazwīnī (1994), *Āṯār ul-Bīlād wa Aḵbār ul-ʿĪbād*, trans. Jahangir Mirza Qajar, ed. Mirhashem Mohaddes, Tehran: Amīr Kabīr. [In Arabic]

Qudāma b. ǰaʿfar (1991), *Kītāb ul-Ḵarāǰ*, trans. Hossein Gharechanlou, Tehran: Našr-e Alborz. [In Arabic]

Ṣābī, Abī Īsḥāq (2017), *Dīwān Rasāʾīl Ṣābī*, ed. Īhsan Dhunoon al-Thamiri, London: Muʾassīsat al-Furqān lil-Turāṯ al-Islāmī. [In Arabic]

Samʿānī (1984), *Maǰmaʿ ul-Ansāb*, Vol. 11, ed. Riad Murad and Muti Hafiz, Cairo: Maktabat Ībn Taymīyya. [In Arabic]

Ṣanʿānī, ʿAbd al-Razzāq b. Hammām (1983), *al-Moṣannaf*, Beirut: al-Maǰlīs al-ʿElmī. [In Arabic]

Shāfeʿī, Abū ʿAbdollāh Moḥammad b. Īdrīs (2002), *al-Umma*, Beirut: Dār ul-Kotob al-ʿIlmīyya. [In Arabic]

Ṭabarī (1879), *Tārīḵ al-Ṭabarī*, Beirut: Muʾassīsat al-Aʿlamī lil-Maṭbūʿāt. [In Arabic]

Ṭabarī (1996), *Tārīḵ-e Ṭabarī*, trans. Abolghasem Payandeh, Tehran: Asāṭīr. [In Peraian]

Tafazzoli (1997), *History of Iranian Literature before Islam*, Tehran: Soḵan. [In Peraian]

Yaʿqūbī (1987), *Tārīḵ-e Yaʿqūbī*, trans. Mohammad Ibrahim Ayati, Tehran: ʿElmī va Farhangī. [In Peraian]

Yaʿqūbī (2002), *al-Boldān*, trans. Mohammad Ebrahim Ayati, Tehran: ʿElmī va Farhangī. [In Peraian]

Yāqūt Ḥamawī (1986), *Muʿǰam ul-Boldān*, Beirut: Dār Ṣādīr (reprint of 1866, Berlin: F. A. Brockhaus). [In Arabic]

University of Tehran
Faculty of Theology and Islamic Studies
Iranian Journal for the History of Islamic Civilization
Print ISSN: 2228 - 7906
Online ISSN: 2645 - 5110

An Analysis of Trends in the Social Attitudes of Iranian Arbaeen Pilgrims: A Case Study of 2022–2025

Naser Bagheri Moghaddam[1]✉, Amir Haj Salmany[2]

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Science, Technology, and Innovation Policy, National Research Institute for Science Policy (NRISP), Tehran, Iran (bagheri@nrisp.ac.ir)
2. Ph.D. Graduate, Department of Statistics, Payame Noor University, Tehran, Iran (amir.salmany@gmail.com)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 12 May 2026
Received in revised form: 16 June 2026
Accepted: 06 October 2026
Published online: 21 October 2026

Keywords:
Arbaeen pilgrimage,
pilgrim,
political Islam,
religious authority,
number of pilgrimages

ABSTRACT

Today, the Arbaeen pilgrimage is regarded as the world's largest annual religious gathering. Although various studies have examined its different dimensions, no previous research has investigated temporal trends in pilgrims' social attitudes. Using a survey-based quantitative approach, this study examines four-year trends (2022–2025) in the demographic characteristics and socio-religious attitudes of Iranian Arbaeen pilgrims. The statistical population consists of Iranian pilgrims participating in the Arbaeen Walk during this four-year period. Based on Cochran's formula, the sample sizes were determined as 1,500, 2,150, 2,250, and 1,900 participants, respectively. Data were collected through a researcher-developed digital questionnaire and analyzed using descriptive statistics, trend analysis, and cross-tabulations.

The findings indicate that the age structure of the pilgrims has become younger, while the proportion of single pilgrims has increased and the share of those participating in Arbaeen for the first time has declined. Across all four years, the most significant behavioral problem was excessive consumption and wastefulness. During the study period, support for the separation of religion and politics increased. At the same time, more frequent participation in the pilgrimage was associated with greater support for political Islam and complete adherence to religious authorities' rulings. Moreover, opponents of political Islam reported higher levels of incomplete adherence. Overall, the Arbaeen pilgrimage is witnessing increased participation by younger people with diverse views on religion, politics, and religious authority, underscoring the need to guide the attitudinal shifts of the new generation and gradually strengthen educational and formative infrastructures.

Cite this article: Bagheri-Moghaddam, N. & Haj-Salmany, A. (2026). An Analysis of Trends in the Social Attitudes of Iranian Arbaeen Pilgrims: A Case Study of 2022–2025. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, *59*(1), 251-271. DOI: 10.22059/jhic.2026.413386.654644

© The Author(s).
DOI: 10.22059/jhic.2026.413386.654644

Publisher: University of Tehran Press.

پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی
دانشگاه تهران
دانشکده ادبیات و معارف اسلامی
شاپا چاپی: ۷۹۰۶-۲۲۲۸
شاپا الکترونیکی: ۵۱۱۰-۲۶۴۵

بررسی روند تغییرات در نگرش اجتماعی زائران ایرانی اربعین حسینی: بررسی موردی از ۱۴۰۱ تا ۱۴۰۴

ناصر باقری مقدم[۱]✉، امیر حاج‌سلمانی[۲]

۱. نویسندهٔ مسئول، دانشیار گروه سیاست فناوری و نوآوری، مؤسسهٔ تحقیقات سیاست علمی کشور، تهران، ایران. رایانامه: bagheri@nrisp.ac.ir
۲. دانش‌آموخته دکتری، گروه آمار، دانشگاه پیام‌نور، تهران، ایران. رایانامه: amir.salmany@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۲
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۳/۲۶
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۷/۱۴
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۲۹

کلید واژه‌ها:
راهپیمایی اربعین، زائر، جداول متقاطع، اسلام سیاسی، مرجعیت، تعداد تشرف.

چکیده

امروزه پیاده‌روی اربعین بزرگ‌ترین اجتماع سالانه مذهبی در جهان به شمار می‌رود و پژوهش‌های گوناگون به بررسی ابعاد مختلف آن پرداخته‌اند، اما تاکنون مطالعه‌ای با تمرکز بر «روند تغییرات زمانی در نگرش اجتماعی زائران» صورت نگرفته است. پژوهش حاضر با روش پیمایشی و رویکرد کمی-آماری، با هدف بررسی روند تغییرات جمعیت‌شناختی و نگرش‌های اجتماعی- اعتقادی زائران ایرانی اربعین در بازه زمانی چهارساله ۱۴۰۱ تا ۱۴۰۴ انجام شده است. جامعه آماری این پژوهش، زائران ایرانی شرکت‌کننده در پیاده‌روی اربعین در دوره زمانی مذکور هستند. حجم نمونه براساس فرمول کوکران به ترتیب ۱۵۰۰، ۲۱۵۰، ۲۲۵۰ و ۱۹۰۰ نفر تعیین و به روش نمونه‌گیری در دسترس، در شهر کربلا طی ۱۰ روز منتهی به اربعین گردآوری شد. ابزار گردآوری داده‌ها، پرسشنامه محقق‌ساخته (در بستر نرم‌افزار) بوده است که داده‌ها با استفاده از روش‌های توصیفی، تحلیل روند و جداول متقاطع مورد تحلیل قرار گرفتند. یافته‌ها نشان می‌دهد ساختار سنی زائران جوان‌تر شده و نرخ زائران مجرد افزایش و «اربعین‌اولی‌ها» کاهش یافته‌اند. مهم‌ترین آسیب رفتاری در تمامی سال‌های مورد بررسی، اسراف در مصرف بوده است. طی سال‌های مورد بررسی، میزان موافقت با جدایی دین از سیاست افزایش یافته است؛ درعین‌حال، با افزایش دفعات تشرف، نسبت موافقت با اسلام سیاسی و تقلید کامل از مراجع نیز رو به افزایش است. افزون بر این، مخالفان اسلام سیاسی، سطح بالاتری از عدم تقلید کامل را نشان داده‌اند. درمجموع، آنچه در اربعین درحال رخ دادن است، افزایش حضور جوانان با تفاوت‌های نگرشی در حوزه‌های دین، سیاست و مرجعیت است. مدیریت این پدیده نیازمند راهبردی دووجهی، شامل هدایت تحولات نگرشی نسل جدید و تقویت زیرساخت‌های تربیتی تدریجی است.

استناد: باقری مقدم، ناصر و حاج‌سلمانی، امیر (۱۴۰۵). بررسی روند تغییرات در نگرش اجتماعی زائران ایرانی اربعین حسینی: بررسی موردی از ۱۴۰۱ تا ۱۴۰۴. *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۵۹(۱)، ۲۵۱-۲۷۱. DOI: 10.22059/jhic.2026.413386.654644

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.
DOI: 10.22059/jhic.2026.413386.654644

مقدمه

زیارت در فرهنگ دینی، پیوندی ناگسستنی با مفهوم تقدس دارد. مکان مقدس، مرزهای زمانی و مکانی مشخصی دارد که آن را از سایر فضاها جدا می‌کند. رخدادهای تاریخی، حضور شخصیت‌های مذهبی، وقوع کرامات و معجزات، برگزاری آیین‌ها و نذر و قربانی در این مکان‌ها، همگی به تقدس آنها می‌افزاید. به‌طور خاص حرم‌ها و زیارتگاه‌های ائمه معصومین(ع) همواره کانون توجه و سفر بوده‌اند و در این میان، زیارت امام حسین(ع) در اربعین جایگاهی ویژه یافته است. امروزه «راهپیمایی اربعین» به بزرگ‌ترین اجتماع انسانی جهان تبدیل شده است؛ رویدادی که طیف گسترده‌ای از ملیت‌ها، اقوام و حتی ادیان مختلف را گرد هم می‌آورد.

نظر به عظمت روزافزون این پدیده ازمنظر تعداد و تنوع مشارکت کنندگان، نوع و کیفیت رفتارهای کنشگران شرکت‌کننده در این راهپیمایی (به مدت تقریباً یک هفته تا ده روزه)، در حوزه‌های دانشی مختلف قابل توجه و مطالعه است، اما آنچه تاکنون زمینه مطالعه این پدیده عظیم انجام شده، ناکافی است و تحلیل‌های موجود بیش‌تر توصیفی و مقطعی هستند. از این رو، بخش عمده پژوهش‌های انجام‌شده در این حوزه، به دو دلیل دچار نقص روش‌شناختی است:

۱- اغلب آنها در قالب بررسی‌های یک‌ساله (مقطعی) انجام شده و از واکاوی روندها و تغییرات در طول زمان غافل مانده‌اند.

۲- بیشتر بر جنبه‌های کیفی یا مردم‌شناختی تمرکز داشته و کمتر به سنجش شاخص‌های جمعیت‌شناختی، اعتقادی و اجتماعی با رویکرد «طولی» پرداخته‌اند.

این نقص روش‌شناختی زمانی حساسیت بیشتری می‌یابد که بدانیم شمار زائران ایرانی از حدود ۵۰ هزار نفر در سال ۱۳۹۰ به بیش از ۷/۳ میلیون نفر در سال‌های اخیر رسیده است. این افزایش شمار زائران، توام با حضور اقشار مختلف جامعه است که درکنار تغییرات سیاسی و اجتماعی، منجر به تحول در انگیزه‌ها، نگرش‌ها و رفتارهای زائران خواهد شد. از این رو، پرسش کلیدی پژوهش این است: «تحولات در چه جهتی رخ داده‌اند؟»

مقاله حاضر به بررسی نظرات زائران ایرانی شرکت‌کننده در راهپیمایی اربعین در بازه زمانی ۱۴۰۱ تا ۱۴۰۴ می‌پردازد. این پژوهش با استفاده از روش نمونه‌گیری، تغییرات نگرشی زائران را در دو حوزه «شاخص‌های جمعیت‌شناختی» (سن، وضعیت تأهل، تعداد تشرف) و «نگرش‌های اجتماعی-اعتقادی» (تبعیت از مرجعیت، جدایی دین از سیاست، و میزان دخالت دولت) مورد مطالعه قرار داده است. بنابراین اهداف پژوهش عبارتند از:

۱. بررسی روند تغییرات جمعیت‌شناختی زائران اربعین حسینی در سال‌های مورد بررسی.

۲. بررسی روند تغییرات در نگرش اجتماعی و اعتقادی زائران در سال‌های مورد بررسی.

مبانی نظری و پیشینهٔ پژوهش

زیارت در لغت به معنای قصد و میل به سوی چیزی یا کسی است، اما در عرف، زیارت یک فرد عبارت است از آمدن به قصد تکریم، تعظیم و انس گرفتن با وی (ابن فارس، ۱۳۶۲). به بیان دیگر، زیارت انجام اعمال مذهبی و مناسک دینی بر پایه باورهای عقیدتی است که در سایه جهان‌بینی توحیدی صورت می‌گیرد؛ امری که حتی با حضور ملت‌های غیرمسلمان نیز با تکیه بر باور فطری (هم‌نوایی با آزادی‌خواهی، ایستادگی و مقاومت برخاسته از مکتب سیدالشهدا) انجام می‌شود. بنابراین امر زیارت و فرهنگ پیاده‌روی، دو وجه دینی–معنوی و سیاسی–اجتماعی دارد (مروت، ۱۴۰۴). از منظر عرفانی، سیدعلی قاضی طباطبایی و علامه طباطبایی، زیارت را حرکتی وجودی به سوی «کمال مطلق» می‌دانند که امام معصوم، مظهر آن است. از این منظر، پیاده‌روی اربعین ریاضتی شرعی جمعی تلقی می‌شود که خستگی و گرسنگی در آن، ابزاری برای تمرکززدایی از «خود» نفسانی و آماده‌سازی روح برای وصال معنوی است (پورامینی، ۱۳۹۹).

براساس نظریه ساخت اجتماعی برگر و لاکمن،[1] زیارت در سطح عینی، به واسطه تکرار کنش‌های نهادینه شده، نیازمند جهانی نمادین (عقیدتی) برای توجیه و مشروعیت‌بخشی است (تاج‌بخش، ۱۳۹۸). از منظر دیگر، زیارت یکی از آیین‌های دینی با کارکردهای مختلف اجتماعی ازجمله هویت بخشی، نمادسازی، تعاون و تعامل فرهنگی و اجتماعی است (پورامینی، ۱۳۹۹). از نظر دورکیم،[2] دین مستلزم وجود «امر قدسی»، سازمان‌یافتگی باورها و برپایی مراسم و اعمالی است که از آن باورها نشأت می‌گیرد (جلالی مقدم، ۱۳۷۹). همچنین، گلاک و استارک[3] در مدل سنجش دینداری، ابعاد اعتقادی، مناسکی، دانش دینی و تجربی را از یکدیگر متمایز می‌کنند که بر این اساس، پیاده‌روی اربعین در بُعد مناسکی قرار می‌گیرد.

اما در ارتباط با اربعین، سزانتو[4] با استفاده از نظریه «کنش ارتباطی» هابرماس،[5] نشان داده است که اربعین چگونه به یک ابزار سیاسی کارآمد و یک «کنش نمایشی» عظیم تبدیل شده است که پیام قدرت بسیج و انسجام جامعه شیعه را به جهان مخابره می‌کند. بخشی از علما بر این باورند مبنای بزرگداشت این روز، ورود جابربن عبدالله انصاری یکی از اصحاب برجسته رسول خدا(ص) به همراه همسرش عطیه عوفی به کربلاست (درودیان، ۱۳۹۷). از این‌رو، در فرهنگ و باورهای مذهب تشیع، مناسبت‌های امام حسین(ع)، به ویژه اربعین از دیرباز دارای اهمیت و اعتبار ویژه‌ای بوده و به عنوان «ابر رویدادی مذهبی» شناخته می‌شود. پژوهش‌های متعددی در حوزه اربعین انجام شده است که مهم‌ترین آنها ارائه می‌گردد:

1. Berger, Luckmann
2. Durkheim
3. Glock , Stark
4. Szanto
5. Habermas

رضوی‌زاده (۱۳۹۶) در مطالعه‌ای با عنوان «ادراک و تجربه زیسته زائران ایرانی در عراق»، سه مضمون اصلی را استخراج کرد: تجربه تعلیق امر مادی، رنج مقدس به مثابه مولد معنا، و برانگیزانندگی عاطفی مناسک جمعی زیارت. غفاری‌هشتجین و آقایی (۱۳۹۷) نیز در چارچوب نظریه چارلز تیلی،[1] پیاده‌روی اربعین را «جنبش اجتماعی» دانسته‌اند که مؤلفه‌های ارزشمندی، وحدت، تعداد و تعهد در آن متبلور است. بد (۱۳۹۷) در پژوهش خود با هدف فهم تجربه زیسته زائران در پیاده‌روی اربعین، بسترها و زمینه‌های شکل‌گیری این ابررویداد را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که عوامل بسترساز اربعین، چندبعدی بوده و حضور گسترده مردم در این راهپیمایی، صرفاً معلول یک عنصر واحد نیست؛ بلکه زمینه‌های فرهنگی–اعتقادی، اجتماعی–اقتصادی و سیاسی–ملی، از مهم‌ترین مؤلفه‌هایی هستند که تنوع آن‌ها، عامل منحصربه‌فرد بودن این پدیده است. شراهی و ذوالفقارزاده‌کرمانی (۱۳۹۸) در پژوهشی مردم‌شناختی، با بررسی رفتار خادمان و زائران، اربعین را بزرگ‌ترین اجتماع انسانی و پدیده‌ای بی‌نظیر در جهان معرفی کردند.

رحمتی، جعفری و رحیمی‌روشن (۱۳۹۹) بیان می‌کنند که راهپیمایی اربعین، پدیده‌ای اجتماعی است که موجب ارتقای همبستگی بین‌المللی و دوام جغرافیای فرهنگی گروه‌های اجتماعی می‌شود. یعقوبی، اصلی‌پور و میرواحدی (۱۴۰۰) نیز در پژوهش خود به این نتیجه رسیدند که انگیزه درونی و باور به اهل‌بیت (ع) که منجر به درک ارزشمندی خدمت شده، ارائه خدمات داوطلبانه، منظم و متناسب با نیاز را در این راهپیمایی رقم زده است.

در تحقیقی با عنوان «تحلیل پیمایش راهپیمایی اربعین حسینی؛ ظرفیت‌ها، چالش‌ها، نمادها و معانی» توسط شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۸۳۹ پرسش‌نامه به چهار زبان فارسی، عربی، ترکی و انگلیسی در جریان راهپیمایی سالانه اربعین در کشور عراق تکمیل گردید. براساس نتایج این مقاله، چالش‌های بین‌المللی مانند تفاوت زبانی، دریافت خدمات اطلاعاتی و ارتباطی با این روش به خوبی قابل ردیابی است. همچنین داده‌ها به طور ملموس نشان می‌دهند که چگونه این رویداد، شبکه‌های اجتماعی فراملی ایجاد می‌کند (غفاری هشتجین و نورانی،۱۴۰۰). مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران (ایسپا، ۱۳۹۸) در مرزهای مهران، شلمچه، چذابه و خسروی از ۱۸۷۰ نفر از افراد بالای ۱۵ سال نظرسنجی انجام داد. یکی از محورهای مهم در این نظرسنجی هدف زائران از شرکت در پیاده‌روی اربعین بود که نزدیک به ۸۳ درصد زائران هدف اصلی از شرکت در پیاده‌روی اربعین را زیارت امام‌حسین (ع) در ایام اربعین دانسته‌اند. در این پیمایش نتایج اطلاعات بدست آمده از نمونه‌گیری در چهار مرز خروجی ایران نشان داد که نزدیک به ۸۳ درصد زائران، هدف اصلی خود را زیارت امام حسین (ع) در ایام اربعین دانسته‌اند و اربعین برای زائران ایرانی پیش از هر چیز پدیده‌ای معنوی و عرفانی است. بیات و قاسمی (۱۳۹۹) در پژوهشی کیفی (تحلیل

1. Charles Tilly

گفتمان)، پوشش خبری اربعین در رسانه وب سایت BBC فارسی را تحلیل کرده است. یافته‌ها حاکی از دوگانهٔ گفتمانی است: از یک سو، اربعین به عنوان «نمایش قدرت شیعه» و «تهدید امنیتی» و از سوی دیگر، به عنوان پدیده‌ای اجتماعی بازنمایی می‌شود. براساس دیدگاه سلیگمن،[1] شکوفایی انسانی صرفاً به احساس شادی یا رضایت از زندگی محدود نمی‌شود، بلکه بهزیستی حاصل مجموعه‌ای از مؤلفه‌های هیجان مثبت، درگیری، روابط، معنا و دستاورد است (سلیگمن، ۲۰۱۱). در همین راستا، یافته‌های جدید بر پیامدهای مثبت روانی و اجتماعی پیاده‌روی اربعین تأکید دارند. مولایی و همکاران (۱۴۰۵) در مطالعه‌ای کیفی با ۱۹ شرکت‌کننده، ضمن بررسی پیامدهای پیاده‌روی اربعین، مؤلفه‌هایی همچون «آرامش ذهن و قلب»، تقویت روابط اجتماعی و تعمیق ارتباط با خدا را به عنوان مهم‌ترین دستاوردهای مثبت شناسایی کردند. این یافته‌ها نشان می‌دهد که مشارکت در پیاده‌روی اربعین، افزون بر تجربه جسمانی و معنوی، با ابعاد گوناگون بهزیستی روانی و اجتماعی زائران همراه است.

در تمام پژوهش‌های پیش‌گفته، بررسی‌ها مبتنی بر داده‌های مقطعی (یک‌ساله) بوده و هیچ‌یک به تحلیل طولی روند تغییرات نگرش زائران نپرداخته‌اند. مهم‌ترین تمایز پژوهش حاضر، بهره‌گیری از داده‌های بازه زمانی ۱۴۰۱ تا ۱۴۰۴ است که پیشینه‌ای در مطالعات مشابه ندارد و آن را از سایر مقالات و پژوهش‌ها، مشابه متمایز می‌کند.

روش‌شناسی

از آنجا که پژوهش حاضر به بررسی روند تغییرات جمعیت شناختی و نگرش اجتماعی و اعتقادی در زائران اربعین حسینی در سال‌های مورد بررسی می‌پردازد، بر حسب هدف، در زمره پژوهش‌های کاربردی و بر حسب روش، در دسته مطالعات کمی و پیمایشی جای می‌گیرد. در سال‌های مورد بررسی، ابعاد شاخص‌های سیاسی و بین‌المللی، دینی، فرهنگی و اجتماعی براساس گویه‌های متناسب مورد سنجش قرار گرفته‌اند، اما به دلیل گستردگی و تنوع مطالب، در این مقاله صرفاً شاخص‌های مرتبط با حوزه‌های اجتماعی و اعتقادی، شامل تعداد تشرف به اربعین، وضعیت تاهل، آسیب‌های رفتاری زائران ایرانی، تبعیت از مرجعیت، اعتقاد به جدایی دین از سیاست و میزان دخالت دولت در راهپیمایی اربعین مورد بررسی قرار گرفته‌اند. تعیین حجم نمونه و روش نمونه‌گیری صحیح از ارکان اصلی طرح‌های پژوهشی است تا بتوان نتایج به‌دست‌آمده را به جامعه آماری تعمیم داد. در این پژوهش، جامعه هدف شامل زائران ایرانی مشرف شده به راهپیمایی اربعین در سال‌های ۱۴۰۱ تا ۱۴۰۴ است. براساس اطلاعات دریافتی از تعداد زائران اربعین حسینی در هرسال، حجم

1. Seligman.

جامعه آماری با استناد به تعداد زائران ایرانی سال‌های قبل تعیین و (جدول ۱) حجم نمونه‌ها براساس فرمول کوکران بدست آمد.

جدول ۱: حجم جامعهٔ آماری و نمونه در سال‌های ۱۴۰۱ تا ۱۴۰۴

سال	1401	1402	1403	1404
حجم جامعه آماری	3.300.000	4.050.000	3.622.000	3.700.000
حجم نمونه	1500	2150	2250	1900

فرمول کوکران در معنای کلاسیک و پرکاربرد خود، به رابطهٔ تعیین حجم نمونهٔ بهینه در مطالعات نمونه‌گیری با برآورد نسبت[1] اشاره دارد که بر پایهٔ نظریهٔ حد مرکزی و توزیع نرمال استوار شده است. این فرمول به صورت $n_0 = \frac{z^2 pq}{d^2}$ تعریف می‌شود که در آن z نمرهٔ بحرانی متناظر با سطح اطمینان (مثلاً ۱.۹۶ برای ۹۵٪)، p برآورد اولیهٔ نسبت صفت در جامعه، و d حداکثر خطای مجاز (پهنای نیم‌فاصلهٔ اطمینان) است. در جوامع محدود با اعمال ضریب تصحیح جامعه متناهی حجم نمونه نهایی به صورت $n = \frac{n_0}{1+\frac{n_0-1}{N}}$ تعدیل می‌شود تا از برآورد بیش ازحد مجاز جلوگیری گردد (کوکران[2]، ۱۹۷۷).

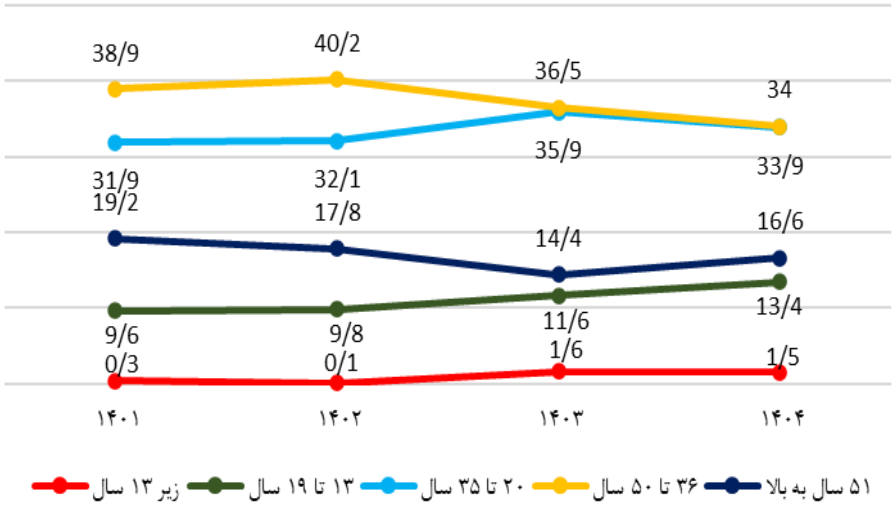
داده‌های پژوهش به روش میدانی و با استفاده از «نمونه‌گیری در دسترس» گردآوری شده است. در این فرآیند، پرسشگران با به‌کارگیری نرم‌افزاری اختصاصی، نسبت به جمع‌آوری اطلاعات از نمونه‌های آماری اقدام کردند. باتوجه به محدودیت زمانی، قلمرو مکانی نمونه‌گیری، شهر کربلای معلی و محدوده زمانی ۱۰ روز پیش از اربعین حسینی تا روز اربعین تعیین شد. دلیل این امر این است که زائران مشرف‌شده به کربلای معلی، عموماً مسیر نجف تا کربلا را طی کرده و شناخت مناسبی از شرایط، امکانات و نقاط قوت و ضعف آنها دارند.

برای سنجش روایی و پایایی پرسشنامه در هر سال، جلساتی با حضور خبرگان و اساتید تشکیل و اشباع نظری حاصل شد. در مرحله بعد، با استفاده از آزمون میدانی، روایی پرسشنامه مورد تایید قرار گرفت. بدین صورت که پرسشگران پیش از آغاز نمونه‌گیری اصلی، تعداد محدودی پرسشنامه را تکمیل کردند تا نکات ابهام شناسایی و اصلاحات لازم در پرسشنامه اعمال شود. در نهایت، تحلیل داده‌ها با استفاده از نرم‌افزار SPSS و از طریق آمار توصیفی، تحلیل روند و جداول متقاطع صورت گرفت.

1. Proportion
2. Cochran

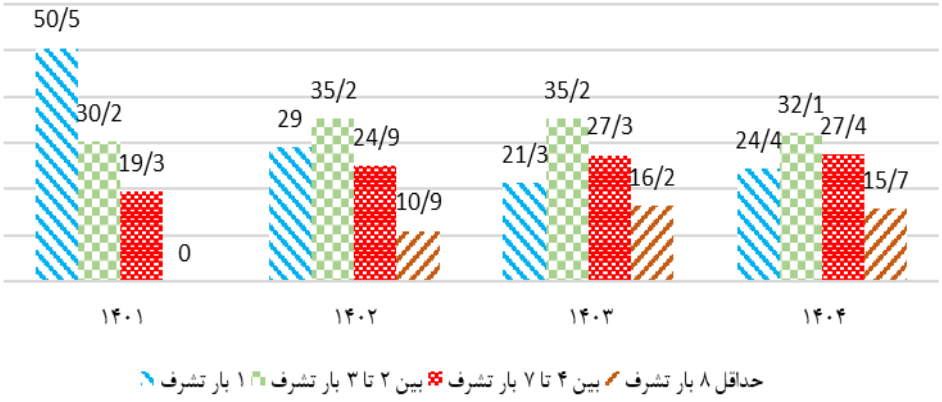
یافته‌های پژوهش

در این بخش، بر اساس داده‌های گردآوری‌شده، ابتدا تحلیلی از ویژگی‌های جمعیت‌شناختی و شاخص‌های مرتبط ارائه می‌شود. در بررسی ترکیب سنی زائران، با توجه به تغییرات تقویمی ایام اربعین و تسهیل شرایط برای سفرهای خانوادگی، سهم زائران کم‌سن‌وسال افزایش یافته است؛ به‌طوری که نسبت زائران در بازهٔ سنی ۱۳ تا ۱۹ سال، روندی صعودی را تجربه کرده و از ۹.۶ درصد در سال ۱۴۰۱ به ۱۳.۴ درصد در سال ۱۴۰۴ رسیده است. با این حال، فراوانی زائران در گروه‌های سنی ۲۰ تا ۳۵ و ۳۶ تا ۵۰ سال، همچنان بیشترین سهم را در مقایسه با سایر گروه‌های سنی به خود اختصاص داده است.



شکل۱: نمودار تعداد زائران به تفکیک سن و سال

این در حالی است که تعداد زائرانی که برای مرتبه اول به سفر اربعین مشرف شده‌اند، از ۵۰.۵ درصد در سال ۱۴۰۱ به ۲۴.۴ درصد در سال ۱۴۰۴ کاهش یافته است. در مقابل، در این سال‌ها نسبت زائرانی که بیش از ۴ بار به سفر اربعین مشرف شده‌اند، افزایش یافته‌است. جهت تبیین علل این تغییرات در الگوی دفعات تشرف، در ادامه، همبستگی میان دو متغیر «سن» و «تعداد دفعات تشرف» مورد واکاوی قرار می‌گیرد.



شکل۲: نمودار تعداد تشرف زائران به تفکیک سن و سال

در سال‌های مورد بررسی، در گروه‌های سنی کمتر از ۳۵ سال، بیشترین تعداد کسانی بودند که برای اولین بار در راهپیمایی اربعین شرکت کرده بودند. در مقابل، در گروه‌های سنی ۵۱ سال به بالا، بیشترین فراوانی مربوط به زائرانی است که سابقهٔ چهار بار حضور در این راهپیمایی را داشته‌اند. به‌عبارت دیگر، بیشترین فراوانی زائران در گروه‌های سنی پایین، به‌ویژه افراد زیر ۲۰ سال، به کسانی اختصاص دارد که برای نخستین‌بار یا دومین تا سومین بار توفیق تشرف داشته‌اند. با توجه به این یافته، تدارک برنامه‌های فرهنگی متناسب با اقتضائات فکری این نسل، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر در مدیریت فرهنگی راهپیمایی اربعین محسوب می‌شود.

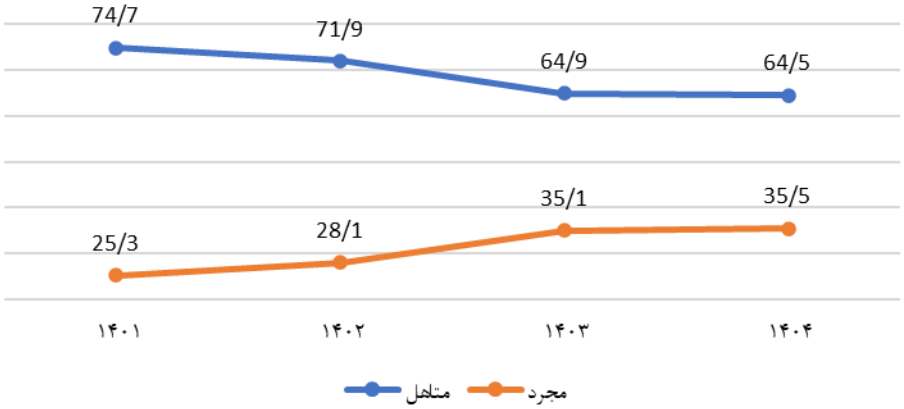
جدول ۲: تعداد زائران به تفکیک سن و تعداد تشرف در سال‌های ۱۴۰۱ تا ۱۴۰۴

		۱۴۰۱			۱۴۰۲			
		دفعه اول	۲ تا ۳	۴ تا ۷	دفعه اول	۲ تا ۳	۴ تا ۷	۸ و بالاتر
زیر ۱۳	تعداد	4	1	0	2	0	0	0
	درصد	80%	20%	0%	100%	0%	0%	0%
۱۳ تا ۱۹	تعداد	102	29	6	82	80	38	8
	درصد	74%	21%	4%	39%	38%	18%	4%
۲۰ تا ۳۵	تعداد	251	143	64	227	250	142	59
	درصد	55%	31%	14%	33%	37%	21%	9%
۵۱ به بالا	تعداد	83	89	104	78	121	117	62
	درصد	30%	32%	38%	21%	32%	31%	16%

ادامهٔ جدول ۲: تعداد زائران به تفکیک سن و تعداد تشرف در سال‌های ۱۴۰۱ تا ۱۴۰۴

		۱۴۰۳				۱۴۰۴			
		دفعه اول	۲ تا ۳	۴ تا ۷	۸ و بالاتر	دفعه اول	۲ تا ۳	۴ تا ۷	۸ و بالاتر
زیر ۱۳	تعداد	15	11	6	4	9	10	9	1
	درصد	٪42	٪31	٪17	٪11	٪31	٪34	٪31	٪3
۱۳ تا ۱۹	تعداد	92	91	62	13	88	92	57	17
	درصد	٪36	٪35	٪24	٪5	٪35	٪36	٪22	٪7
۲۰ تا ۳۵	تعداد	178	302	208	109	179	211	189	63
	درصد	٪22	٪38	٪26	٪14	٪28	٪33	٪29	٪10
۵۱ به بالا	تعداد	39	87	102	93	52	80	83	99
	درصد	٪12	٪27	٪32	٪29	٪17	٪25	٪26	٪32

این در حالی است که نسبت زائران متأهل در هر سال، در مقایسه با سال قبل، کاهش یافته است؛ چنان‌که این نسبت از ۷۴/۷ درصد در سال ۱۴۰۱ به ۶۴/۵ درصد در سال ۱۴۰۴ رسیده است. در عین حال، نسبت زائران مجرد از ۲۵/۳ درصد در سال ۱۴۰۱ به ۳۵/۵ درصد در سال ۱۴۰۴ افزایش یافته است. دلیل عمدهٔ این افزایش، به افزایش نسبت زائران زیر ۳۵ سال مربوط می‌شود.



شکل ۳: نمودار نسبت متأهلین به تفکیک سال

علاوه بر ویژگی‌های فردی و تعداد تشرف زائران، یکی دیگر از ابعاد مهم در این زمینه، بررسی رفتارهای اجتماعی زائران ایرانی در پیاده‌روی اربعین است؛ زیرا هر زائر نماینده ملت ایران به شمار می‌رود و هرگونه سوءرفتار آنان، به عنوان نمادی از فرهنگ ایرانی، تصویری نامطلوب (به‌ویژه در فضای مجازی) ارائه می‌دهد.

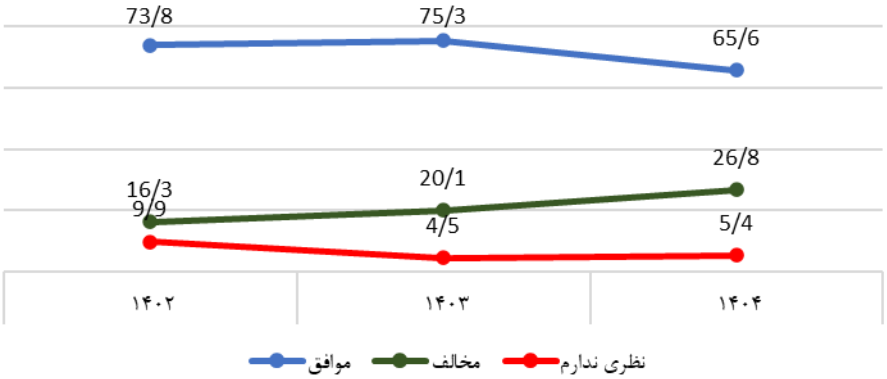
مهم‌ترین رفتار نامطلوب زائران ایرانی در مراسم پیاده‌روی اربعین در سال‌های مورد بررسی، همواره اسراف در مصرف بوده است؛ بنابراین جای دارد آموزش‌های ویژه‌ای در این زمینه به زائران ارائه شود. در مرتبه بعد، بی‌توجهی به ارزش‌های اربعین و توقع نابجا از مهمان‌داری عراقی‌ها، به عنوان یک آسیب رفتاری جدی مطرح است. چنان‌که بخشی از زائران، رفتاری طلبکارانه نسبت به مهمان‌داری عراقی‌ها دارند و با نشان دادن رفتاری توأم با بی‌احترامی، موجب بروز مشاجرات و بحث می‌شوند که این امر با فلسفه پیاده‌روی اربعین در تضاد است. بررسی نگرش زائران اربعین حسینی نسبت به مسائل اجتماعی و اعتقادی و روند تغییرات آن در سال‌های ۱۴۰۱ تا ۱۴۰۴، به شناخت ویژگی‌های اعتقادی و اجتماعی زائران کمک خواهد کرد.

جدول ۳: آسیب‌های رفتاری زائران ایرانی در سال‌های ۱۴۰۱ تا ۱۴۰۴[1]

	۱۴۰۲		۱۴۰۳		۱۴۰۴	
	تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد
اسراف در مصرف	1091	53.4	1531	36.5	1350	71.1
ایرانی‌سازی خدمات	81	4.0		0.0		
بحث و دعوا با عراقی ها	1	0.0	410	9.8		
بی‌توجهی به ارزش‌های اربعین	282	13.8	909	21.7	284	15.0
بی‌احترامی به فرهنگ عراق	173	8.5	638	15.2	392	20.6
تغییر میزبانی عراقی‌ها	34	1.7		0.0	128	6.7
توقع نابجا از مهمانداری عراقی‌ها	246	12.0		0.0	407	21.4
عدم تمایل به مواکب عراقی	72	3.5	333	7.9	302	15.9

میزان اعتقاد زائران اربعین به «اسلام سیاسی» در سال‌های مورد بررسی، تغییرات درخور توجهی داشته است؛ به‌گونه‌ای که نسبت مخالفان با دخالت اسلام در امور اجتماعی و سیاسی، از ۱۶/۳ درصد در سال ۱۴۰۲ به ۲۶/۸ درصد در سال ۱۴۰۴ افزایش یافته است. این امر نشان‌دهنده آن است که نسبت موافقان ورود اسلام به شئون اجتماعی و سیاسی در میان زائران حسینی، در سال‌های یادشده کاهش یافته است.

۱. برخی از گزینه‌های پاسخ این سؤال در طراحی پرسش‌نامهٔ بعضی از سال‌های مورد بررسی حذف شده‌اند؛ به همین دلیل، در آن سال‌ها پاسخی برای این گزینه‌ها ثبت نشده است. این سؤال در سال ۱۴۰۱ از زائران پرسیده نشده است.



شکل ۴: نمودار نظرات در مورد اسلام سیاسی به تفکیک سال‌های ۱۴۰۲ تا ۱۴۰۴[۱]

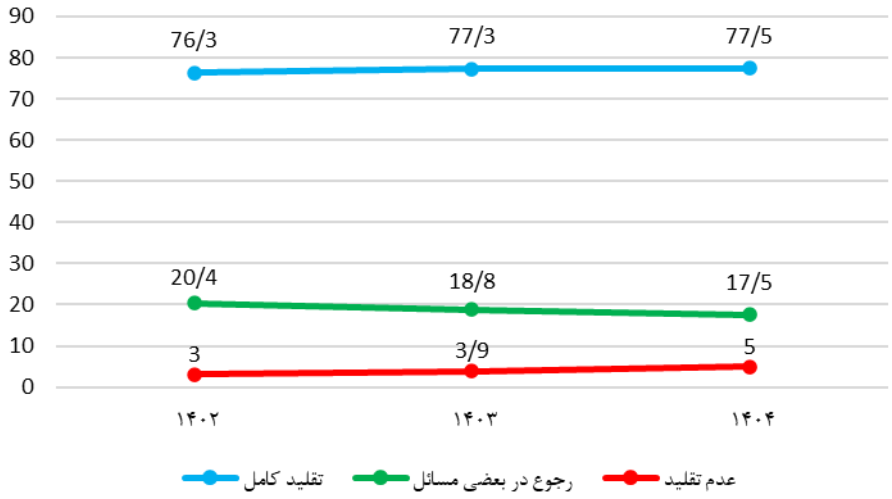
در هر یک از سال‌های مورد بررسی، بیشترین میزان موافقت با تفکیک دین از سیاست در میان زائران مشاهده شده است. نکته حائز اهمیت آن است که اکثریت زائرانی که برای نخستین بار به پیاده‌روی اربعین مشرف شده‌اند، در گروه‌های سنی ۳۵ سال و کمتر قرار دارند. این امر نشان می‌دهد که زائران با تعداد تشرف کمتر، نسبت به زائرانی که بیش از ۴ بار در سفر اربعین حضور داشته‌اند، شناخت (اعتقاد) کمتری نسبت به اسلام سیاسی دارند.

جدول ۴: پاسخ‌ها به موضوع اسلام سیاسی به تفکیک تعداد تشرف در سال‌های ۱۴۰۱ تا ۱۴۰۴

		۱۴۰۲			۱۴۰۳			۱۴۰۴		
		نظری ندارم	مخالف	موافق	نظری ندارم	موافق	مخالف	نظری ندارم	موافق	مخالف
دفعه اول	تعداد	60	121	428	31	140	311	36	142	256
	درصد	9.7	19.6	69.4	6.4	29.0	64.5	7.8	30.7	55.3
۲ تا ۳ بار	تعداد	64	121	554	32	160	612	32	197	372
	درصد	8.5	16.2	74.0	4.0	19.9	76.1	5.3	32.3	61.1
۴ تا ۷ بار	تعداد	35	69	412	20	105	499	24	106	388
	درصد	6.6	13.0	77.9	3.2	16.8	80.0	4.6	20.3	74.5
۸ بار و بالاتر	تعداد	14	35	176	13	55	303	11	62	224
	درصد	6.1	15.2	76.2	3.5	14.8	81.7	3.7	20.8	75.2

۱. این سؤال در سال ۱۴۰۱ پرسیده نشده است.

از منظر اعتقادی در سه سال مورد بررسی، همواره بیش از ۷۵ درصد زائران اعلام کرده‌اند که از مرجع تقلید پیروی می‌کنند. با این حال، در سال پایانی مطالعه (۱۴۰۴)، تنها ۱۷/۵ درصد از آنها در برخی مسائل به مرجع رجوع می‌کنند و ۴/۸ درصد نیز به‌طور کلی تقلید نمی‌کنند.



شکل۵: نمودار نظرات درمورد تقلید از مراجع به تفکیک سال‌های ۱۴۰۲ تا ۱۴۰۴[۱]

در سال‌های مورد مطالعه، نسبت «عدم تقلید از مراجع» یا «تقلید محدود (رجوع فقط در برخی مسائل)» در میان زائران مخالف اسلام سیاسی، بیش از سایر زائران بوده است. به بیان دیگر، نبود باور به نقش اسلام در شئون اجتماعی و سیاسی جامعه، بر تمایل افراد به تقلید از مرجعیت تأثیرگذار است؛ به‌گونه‌ای که تضعیف این اعتقاد، به صورت کاهش پایبندی به تقلید کامل از مراجع نمود پیدا کرده است.

۱. این سؤال در سال ۱۴۰۱ پرسیده نشده‌است.

جدول ۵: ارتباط متقابل بین رجوع به مرجعیت و اعتقاد به اسلام سیاسی[۱]

		1402			1403			1404		
		در برخی احکام رجوع می‌کنم	کاملاً تقلید می‌کنم	مرجعی ندارم	در برخی احکام رجوع می‌کنم	کاملاً تقلید می‌کنم	مرجعی ندارم	در برخی احکام رجوع می‌کنم	کاملاً تقلید می‌کنم	مرجعی ندارم
موافق	تعداد	262	1279	30	254	1431	39	180	1031	29
	درصد سطری	16/7%	81/4%	1/9%	14/7%	83/0%	2/3%	14/5%	83/1%	2/3%
	درصد ستونی	61/4%	79/7%	48/4%	59/3%	81/3%	43/8%	55/9%	71/8%	31/9%
بی‌نظر	تعداد	67	97	9	29	55	10	29	63	9
	درصد سطری	38/5%	55/7%	5/2%	30/9%	58/5%	10/6%	28/7%	62/4%	8/9%
	درصد ستونی	15/7%	6/0%	14/5%	6/8%	3/1%	11/2%	9/0%	4/4%	9/9%
مخالف	تعداد	98	226	23	145	275	40	113	342	53
	درصد سطری	28/2%	64/9%	6/6%	31/5%	59/8%	8/7%	22/2%	67/3%	10/4%
	درصد ستونی	23/0%	14/1%	37/1%	33/9%	15/6%	44/9%	35/1%	23/8%	58/2%

تعداد دفعات تشرف به مراسم اربعین نیز بر میزان تقلید از مراجع تأثیر دارد. در سال‌های مورد بررسی، با افزایش تعداد دفعات تشرف، نسبت زائرانی که به‌طور کامل از مراجع تقلید می‌کنند افزایش یافته است. در مقابل، عدم تقلید کامل یا عدم تقلید، در میان زائرانی که دفعات تشرف کمتری داشته‌اند، بیشتر بوده است.

۱. در جدول ۵ منظور از درصد سطری، نسبت پاسخ‌ها نسبت به عنوان سطر و درصد ستونی، نسبت پاسخ‌ها نسبت به عنوان ستون است.

جدول ۶: ارتباط متقابل بین رجوع به مرجعیت و تعداد تشرف به اربعین[۱]

تعداد تشرف		۱۴۰۲			۱۴۰۳			۱۴۰۴		
		تقلید کامل	رجوع در بعضی مسائل	عدم تقلید	تقلید کامل	رجوع در بعضی مسائل	عدم تقلید	تقلید کامل	رجوع در بعضی مسائل	عدم تقلید
۱ بار	تعداد	413	164	31	321	126	37	286	110	43
	درصد سطری	٪66.9	٪26.6	٪5.0	٪66.3	٪26.0	٪7.6	٪61.8	٪23.8	٪9.3
	درصد ستونی	٪25.8	٪38.6	٪50.0	٪18.2	٪29.4	٪41.6	٪19.7	٪33.5	٪46.7
بین ۲ تا ۳ بار	تعداد	572	151	17	608	167	31	457	117	31
	درصد سطری	٪76.4	٪20.2	٪2.3	٪75.4	٪20.7	٪3.8	٪75.0	٪19.2	٪5.1
	درصد ستونی	٪35.7	٪35.5	٪27.4	٪5.34	٪38.9	٪34.8	٪31.5	٪35.7	٪33.7
بین ۴ تا ۷ بار	تعداد	421	85	9	517	93	13	432	79	10
	درصد سطری	٪79.6	٪16.1	٪1.7	٪83.0	٪14.9	٪2.1	٪82.9	٪15.2	٪1.9
	درصد ستونی	٪26.3	٪20.0	٪14.5	٪29.3	٪21.7	٪14.6	٪29.8	٪24.1	٪10.9
حداقل ۸ بار	تعداد	195	25	5	318	43	8	269	21	7
	درصد سطری	٪84.4	٪10.8	٪2.2	٪86.2	٪11.7	٪2.2	٪90.3	٪7.0	٪2.3
	درصد ستونی	٪12.2	٪5.9	٪8.1	٪18.0	٪10.0	٪9.0	٪18.6	٪6.4	٪7.6

مداخله مستقیم دولت در برگزاری مراسم اربعین، از دیگر چالش‌هایی است که به عنوان یک آسیب، مشکلات متعددی را به همراه دارد. با این حال، زائران شرکت‌کننده در پیاده‌روی اربعین حسینی عمدتاً با برگزاری این مراسم به صورت مردمی و با پشتیبانی دولت (به‌ویژه در حوزه‌های زیرساختی) موافق هستند؛ چنانکه در سال‌های ۱۴۰۲، ۱۴۰۳ و ۱۴۰۴، میزان موافقت با این رویکرد به ترتیب ۵۳/۵ درصد،

۱. در جدول ۵ منظور از درصد سطری، نسبت پاسخ‌ها نسبت به عنوان سطر و درصد ستونی، نسبت پاسخ‌ها نسبت به عنوان ستون است.

۸۷/۳ درصد و ۶۹/۱ درصد بوده است. در مقابل، کمتر از ۵ درصد از زائران موافق برگزاری مراسم به صورت کاملاً دولتی هستند.

جدول ۷: نظرات درمورد مداخله دولت در اربعین در سال‌های ۱۴۰۲ تا ۱۴۰۴[1]

	1402		۱۴۰۳		۱۴۰۴	
	تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد
دولتی با مشارکت مردم	697	33.2				
کاملاً دولتی	88	4.2	93	4.1	51	2.7
کاملاً مردمی	190	9.1	194	8.6	460	24.2
مردمی با حمایت دولت	1124	53.5	1970	87.3	1314	69.1

یافته‌های فوق بیانگر آن است که شناخت ابعاد اجتماعی و اعتقادی حضور در مراسم اربعین حسینی، امری چندبعدی است که در کنار آن، مطالعه نگرش‌های سیاسی و تمدنی زائران نیز ضرورتی انکارناپذیر دارد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با بررسی روند تغییرات جمعیت‌شناسی و نگرش‌های زائران ایرانی راهپیمایی اربعین، روندی تحولی از این پدیده عظیم اجتماعی مذهبی ارائه می‌دهد. مجموع یافته‌ها را می‌توان در چند محور کلیدی تقسیم بندی و بررسی کرد.

ترکیب جمعیتی زائران در حال گذار به نسلی جوان‌تر و کم‌تجربه‌تر است؛ چنان‌که سهم گروه سنی ۱۹–۱۳ سال از ۹/۶ درصد به ۱۳/۴ درصد افزایش یافته و نسبت مجردان از ۲۵/۳ درصد به ۳۵/۵ درصد رسیده است. با وجود کاهش کلی درصد اربعین‌اول‌ها (از ۵۰/۵ درصد به ۲۴/۴ درصد)، این گروه همچنان بیشتر در رده سنی زیر ۳۵ سال هستند. این یافته با تأکید بسیاری از تحقیقات کیفی، مانند تحقیق مولایی و همکاران (۱۴۰۵)، بر جذابیت اربعین برای نسل جوان همسو است. این روند، هشداری جدی برای متولیان فرهنگی، به‌خصوص در حوزه ارتباطات است که الگوهای آموزشی و خدمات‌رسانی باید متناسب با ویژگی‌های روان‌شناختی و انتظارات نسل جدید بازطراحی شوند.

در حوزه تحولات نگرشی چالشی‌ترین یافته، افزایش معنادار «موافقت با جدایی دین از سیاست» (از ۱۶.۳ درصد به ۲۶.۸ درصد در ۱۴۰۴) و کاهش موازی «تبعیت کامل از مراجع» تقلید است؛ نگرشی که

۱. این سؤال در سال ۱۴۰۱ پرسیده نشده است.

در میان زائران جوان‌تر نمود بیشتری دارد. این نتایج، با تصویر یکدست و همسویی که در برخی پیمایش‌های مقطعی از قبیل گزارش‌های نظرسنجی ایسپا (۱۴۰۱) و با تأکید بر پایبندی عمیق به ارزش‌های عاشورا ارائه می‌شود، تفاوت دارد. این تناقض ظاهری می‌تواند نشان‌دهندهٔ این باشد که اربعین برای بسیاری از زائران، «کالای معنوی چندوجهی» است؛ بدین معنا که فرد ممکن است عمیقاً مجذوب معنویت، همبستگی اجتماعی و حماسه اربعین باشد (چنانکه تحقیقات کیفی نیز نشان می‌دهند)، اما هم‌زمان، قرائتی شخصی‌شده از رابطه دین و ساختار قدرت داشته باشد. همچنین این یافته‌ها، تحلیل‌های ادوارد سزانتو[1] (۲۰۱۸) را که اربعین را کنشی ارتباطی و نمایش قدرت شیعه می‌داند، پیچیده‌تر می‌کند و نشان می‌دهد در پس این نمایش یکدست، تکثری از نگرش‌های سیاسی- دینی نهفته است.

در حوزه ثبات‌ها و آسیب‌های‌پایدار و شکاف میان آرمان و رفتار به‌رغم موارد فوق، برخی شاخص ها همچنان پایدار مانده‌اند. اکثریت قاطع زائران (حدود ۷۰ درصد)، مدل «مردمی با حمایت زیرساختی دولت» را ترجیح می‌دهند. اسراف در مصرف نیز به عنوان مهم‌ترین آسیب رفتاری در تمامی سال‌ها شناسایی شده است. ترجیح این الگوی مردمی-حمایتی با ماهیت «اقتصاد وقفی و داوطلبانه» که در تحقیقاتی مانند یعقوبی، اصلی‌پور و میرواحدی (۱۴۰۰) و غفاری هشتجین و نورانی (۱۴۰۰) بر آن تأکید شده، همخوانی دارد. این یافته نشاندهندهٔ این حقیقت است که اربعین، اگرچه در حال عبور از تحولات نگرشی (نرم‌افزاری) است، اما در سخت‌افزار مدیریتی (الگوی مشارکت) از ثبات برخوردار است. درحالی‌که تداوم آسیب‌هایی مانند اسراف و بی‌احترامی فرهنگی، شکاف عمیق میان ادعای اخلاقی مراسم و رفتار عملی بخشی از زائران را نشان می‌دهد و ضرورت ارائه آموزش‌های ملموس و مهارت‌محور (نه فقط سخنرانی‌های کلی) را بیش از پیش برجسته می‌کند.

از منظر نقش تجربه در نهادینه‌سازی، یافته‌های پژوهش نشان‌دهنده همبستگی مثبت و قدرتمندی میان تعداد دفعات تشرف و پذیرش نگرش‌های سنتی است. زائرانی که چهار بار یا بیشتر در مراسم شرکت کرده‌اند، میزان تقید بیشتری در پایبندی از اسلام سیاسی و تقلید کامل از مراجع نشان می‌دهند؛ این امر، عمق تأثیر «تجربه زیسته» و تکرار مناسک در شکل‌گیری باورها را تأیید می‌کند. بر این اساس، اربعین فراتر از یک رویداد گذرا، یک فرآیند تربیتی و نهادینه‌ساز تدریجی است. این نتیجه، دیدگاه پورامینی (۱۴۰۰) را که اربعین را نوعی ریاضت شرعی جمعی و حرکتی به سوی کمال مطلق می‌داند، از منظر جامعه‌شناختی تقویت می‌کند.

در مجموع، پژوهش حاضر نشان می‌دهد که در میدان اربعین، دو نیرو در تعامل‌اند: از یک سو، نیروی تحول که با جوان‌شدن جمعیت و ظهور نگرش‌های شخصی‌شده نمایندگی می‌شود و از سوی دیگر، نیروی

1. Szanto

تداوم که در ثبات الگوی مدیریت مردمی و نهادینه‌شدن باورها در نسل‌های با سابقه تجلی می‌یابد. از این رو، اربعین نه پدیده‌ای ایستا، بلکه حرکتی پویا و خروشان است که همزمان بازتاب‌دهنده تغییرات جامعه ایران است و گاه بر آنها پیشی می‌گیرد. در همین ارتباط پیشنهادات زیر ارائه می‌گردد:

۱. مدیریت این پدیده در آینده، نیازمند رویکردی دووجهی است: از یک‌سو، پذیرش دگرگونی‌های نگرشی نسل جوان از طریق ایجاد فضای گفتمانی نوین و تولید محتوای جذاب؛ و از سوی دیگر، تقویت زیرساخت‌های تربیتی تدریجی از طریق تسهیل مشارکت مکرر و ارائه آموزش‌های رفتاری.

۲. این مطالعه طولی، سرآغازی برای رصد مداوم تحولات اجتماعی و اعتقادی است. تکرار آن در سال‌های آینده، همراه با به کارگیری روش‌های کیفی عمیق ـاز جمله مطالعه تجربه زیسته نسل جوان‌ـ و نظرسنجی از زائران غیرایرانی برای مقایسه آنان با زائران ایرانی، می‌تواند نقشه‌راه دقیق‌تری برای فهم آینده این حماسه بزرگ معنوی ـ اجتماعی فراهم کند.

قدردانی و سپاسگزاری

نویسندگان مقاله از حمایت‌ها و پشتیبانی مادی و معنوی مؤسسهٔ تحقیقات سیاست علمی کشور و مرکز مطالعات اربعین در اجرای کلیهٔ مراحل این پژوهش قدردانی می‌نمایند.

منابع

ابن‌فارس بن زکریا، احمد (۱۳۶۲). *معجم مقاییس اللغة*. تحقیق و تصحیح: عبدالسلام محمد هارون، (ج. ۳، ص. ۳۶). قم: مکتب تبلیغات اسلامی.

بد، مرضیه (۱۳۹۷). فهم تجربهٔ زیستهٔ زائران در پیاده‌روی اربعینِ سال ۱۳۹۵ (بسترها و زمینه‌های شکل‌گیری آبَررویداد اربعین). *باغ نظر*، ۱۵(۶۸)، ۳۹-۴۸.

بیات، قدسی و قاسمی، مرضیه (۱۳۹۹). ارتباطات آئینی در فضای مجازی: بازنمایی پیاده‌روی اربعین حسینی در وب‌سایت بی‌بی‌سی فارسی. *فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران*، ۱۳(۲).

پورامینی، محسن. (۱۳۹۹). دیپلماسی زیارت و نقش آن در تقویت همبستگی و همگرایی جهان اسلام. *فصلنامه فرهنگ زیارت*، ۱۳(۵۳)، ۱۲۳-۱۴۶.

پورامینی، محمدباقر. (۱۴۰۰). بررسی حکمت‌های زیارت معصومان. *فصلنامه فرهنگ زیارت*، ۱۳(۵۰)، ۵۳-۷۸.

تاج بخش، غلامرضا. (۱۳۹۸). پیاده‌روی اربعین و معنایابی کنش زیارت زائران جوان. *فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران*، ۱۳(۲)، ۱۴۵-۱۶۸.

جلالی مقدم، مسعود. (۱۳۷۹). *دین و اندیشه دورکیم: مطالعه جامعه‌شناختی دین از دیدگاه دورکیم*. انتشارات توس.

درودیان، محمدجواد. (۱۳۹۷). منظر معنوی رویداد پیاده‌روی اربعین حسینی. *نشریه علمی منظر*، ۱۰(۴۵)، ۵۶-۶۵.

رحمتی، رضا؛ جعفری، سیده کوثر و رحیمی روشن، حسن. (۱۳۹۹). تأثیر ژئوکالچر شیعه بر نظم منطقه ای مطالعه و جامعه موردی: راه پیمایی اربعین. *پژوهشنامه انقلاب اسلامی*، ۱۰(۳۷)، ۱-۲۳.

رضوی‌زاده، ندا. (۱۳۹۶). ادراک و تجربه زیسته زائران پیاده ایرانی در عراق (مورد مطالعه: پیاده‌روی اربعین آذر ۱۳۹۳ - عراق). *مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران*، ۶(۴)، ۵۹۵-۶۳۱.

شراهی، اسماعیل و ذوالفقارزاده کرمانی، محمدمهدی. (۱۳۹۸). واکاوی ادراک زائران از رفتار خادمان در اربعین: روایتی مردم‌شناختی از پدیده عظیم پیاده‌روی اربعین. *دین و ارتباطات (نامه صادق)*، ۲۶(۱)، ۱۱۵-۱۴۸.

غفاری هشجین، زاهد و نورانی، قاسم. (۱۴۰۰). بررسی مولفه‌های ولایی در پیاده روی اربعین و نقش آن‌ها در تحقق تمدن نوین اسلامی. *جامعه‌شناسی سیاسی جهان اسلام*، ۱۰(۲)، ۳۲۳-۳۴۸.

غفاری هشجین، زاهد و آقائی، محمد. (۱۳۹۷). پیاده‌روی اربعین حسینی به مثابه جنبش اجتماعی. *دانش سیاسی*، ۱۴(۱، شماره پیاپی ۲۷)، ۱-۲۱.

مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران (ایسپا). (۱۳۹۸، ۶ آذر). هدف زائران از پیاده‌روی اربعین چیست؟ *گزارش پژوهشی نظرسنجی از زائران پیاده‌روی اربعین حسینی*.

مروت، برزو. (۱۴۰۴). پیاده‌روی اربعین به مثابه هویت آستانه‌ای. *دین و ارتباطات*، ۳۱(۲)، ۵۲۹-۵۶۰.

مولایی، خدیجه؛ دیناری، فاطمه؛ مشعوف، عصمت؛ و حق‌دوست، علی‌اکبر. (۱۴۰۵). تأثیر پیاده‌روی طولانی اربعین بر سلامت زائران: یک مطالعه کیفی. *گزارش‌های علوم سلامت*، ۹(۳).

یعقوبی، علی؛ اصلی‌پور، محمد و میرواحدی، محمدرضا. (۱۴۰۰). بررسی مؤلفه‌ها و فرآیند ارائه خدمات عمومی – مردم‌نهاد در پیاده‌روی اربعین مبتنی بر رویکرد نگاشت علّی. *مطالعات راهبردی بسیج*، ۲۴(۹۱)، ۲۰۵–۲۳۹.

Cochran, W. G. (1977). Sampling Techniques 3rd ed. John Wiley and Sons. *New York*, NY, 428.

Seligman, M. E., & Flourish, P. (2011). A visionary new understanding of happiness and well-being. *New York*, 2025(25), 119.

Szanto, E. (2018). Shia Islam in Practice. In M. Woodward & R. Lukens-Bull (Eds.), *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives*. Springer. (321-340).

Transliteration

Bad, Marziyeh (2018). Understanding the Lived Experience of Pilgrims of Arba'een Walk in 2016 (The Contexts of the Arba'een Mega Event Formation). *Bagh-e Nazar*, 15(68), 39-48. [In Persian]

Bayat, Qodsi & Ghasemi, Marziyeh (2020). Representation of ritual communications in cyberspace: A case study of Arbaeen Hosseini's walk on the BBC Persian Website. *Iranian Journal of Cultural Research*, 13(2). [In Persian]

Cochran, W. G. (1977). Sampling Techniques 3rd ed. John Wiley and Sons. New York, NY, 428.

Doroudian, Mohammad Javad (2018). Spiritual Landscape Aspect of the Mourning Parade on the Fortieth Day after Imam Hussein's Martyrdom. *Manzar Scientific Journal*, 10(45), 56–65. [In Persian]

Ghaffari Hashjin, Zahed, & Aghaei, Mohammad. (2018). Arba'een Pilgrimage as a Social Movement. *Political Knowledge*, 14(1, Serial No. 27), 1–21. [In Persian]

Ghaffari Hashjin, Zahed, & Nourani, Ghasem. (2021). Examining "Velayi" (Guardianship-oriented) Components in the Arbaeen Pilgrimage and Their Role in Realizing the New Islamic Civilization. *Political Sociology of the Islamic World*, 10(2), 323–348. [In Persian]

Ībn Fārīs b. Zakarīyyā, Aḥmad (1983). *Mo'jam Maqāyīs al-Logah*. Edited by Abd al-Salam Mohammad Harun (Vol. 3, p. 36). Qom: Islamic Propagation Office. [In Persian]

Iranian Students' Polling Agency (ISPA). (2019, November 27). What Is the Pilgrims' Goal in the Arbaeen Pilgrimage? Research Report on the Survey of Arbaeen Pilgrims. [In Persian]

Jalali Moghaddam, Masoud (2000). *Durkheim's Religion and Thought: A Sociological Study of Religion from Durkheim's Perspective*. Tūs Publications. [In Persian]

Molaei, Khadijeh; Dinari, Fatemeh; Mashouf, Esmat; & Haghdoost, Ali-Akbar. (2026). The Impact of the Long Arbaeen Walk on Pilgrims' Health: *A Qualitative Study Health Science Reports*, 9(3). [In Persian]

Morovat, Borzou. (2025). The Arbaeen Pilgrimage as a Liminal Identity. *Religion and Communication*, 31(2), 529–560. [In Persian]

Pouramini, Mohammad Baqer (2021). An examination of the wisdom behind the pilgrimage to the Infallibles. *Pilgrimage Culture Quarterly*, 13(50), 53-78. [In Persian]

Pouramini, Mohsen (2020). Pilgrimage diplomacy and its role in strengthening solidarity and convergence in the Islamic world. *Pilgrimage Culture Quarterly*, 13(53), 123-146. [In Persian]

Rahmati, Reza; Jafari, Seyyedeh Kowsar & Rahimi Roshan, Hassan (2020). The Impact of Geo Culture to Regional Order: Case Study: Shiite Geo Culture network. *Journal of Islamic Revolution Studies*, 10(37), 1–23. [In Persian]

Razavizadeh, Neda. (2017). Iranian on-foot pilgrims' lived experience in Iraq. *Social Studies and Research in Iran*, 6(4), 595–631. [In Persian]

Seligman, M. E., & Flourish, P. (2011). A visionary new understanding of happiness and well-being. New York, 2025(25), 119.

Sharahi, Esmaeil, & Zolfagharzadeh Kermani, Mohammad Mehdi. (2019). An Analysis of Arbaeen Pilgrims' Perception of Servitors' Behavior; An Anthropological Account of the Colossal Arbaeen March. *Religion and Communication (Nameh-ye Sadegh)*, 26(1), 115–148. [In Persian]

Szanto, E. (2018). Shia Islam in Practice. In M. Woodward & R. Lukens-Bull (Eds.), Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives. Springer. (321-340)

Tajbakhsh, Gholamreza (2019). Arbaeen walk and understanding the pilgrimage of the youth. *Iranian Journal of Cultural Research*, 13(2), 145-168. [In Persian]

Yaghoobi, Elham; Aslipour, Hossein; & Mirvahedi, Saeed. (2021). Analyzing the components and process of providing non-governmental public services in Arbaeen walk based on the causal mapping approach. *Strategic Studies of Basij*, 24(91), 205–239. [In Persian]

University of Tehran
Faculty of Theology and Islamic Studies
Iranian Journal for the History of Islamic Civilization
Print ISSN: 2228 - 7906
Online ISSN: 2645 - 5110

The Formation, Development, and Physical Elements of the Sirjan (Saeedabad) Bazaar within the Spatial Context of the City from the Qajar Period to the Present

Zeinab Afzali[1]✉, Razeyeh Shoul Afsharzade[2], Sattar Khaledian[3]

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Archaeology, Faculty of Archaeology and Museum, Shiraz University of Arts, Shiraz, Iran (z.afzali@shirazartu.ac.ir)
2. PhD Student in Islamic Archaeology, Department of Archaeology, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran (r.afsharzadeh@ut.ac.ir)
3. Assistant Professor, Department of Archaeology, Faculty of Archaeology and Museum, Shiraz University of Arts, Shiraz, Iran (s.khaledian@shirazartu.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 09 August 2026
Received in revised form: 26 August 2026
Accepted: 06 October 2026
Published online: 21 October 2026

Keywords:
Sirjan Bazaar,
Spatial Organization of the City,
Physical Elements,
Urban Transformations,
Qajar Period

ABSTRACT

The bazaar of Sirjan (Saeedabad), one of the most important economic centers in southeastern Iran, has undergone significant transformations since its formation, largely due to its strategic location. Given its prominent role as the backbone of the city, it is essential to examine its historical background, its transformations, and the factors driving those changes. This study investigates the processes of formation and development, the factors affecting transformations, and the role of the bazaar in the spatial organization of Sirjan. It addresses the following questions: What transformations has the Sirjan bazaar complex undergone? What factors have influenced these transformations? How can its role in the spatial organization of Sirjan be evaluated? The research employs a descriptive-analytical method, drawing on library research and field surveys (observation, interviews, and documentation). The findings indicate that the Sirjan bazaar has experienced diverse physical-functional transformations across three historical periods (Qajar, Pahlavi, and contemporary). The city's strategic location on commercial routes from the Persian Gulf to central and eastern Iran has been the most significant factor in the formation and prosperity of the bazaar. Featuring a checkerboard pattern and comprising commercial, religious, educational, and service elements, the bazaar has served not only as the economic hub but also as the center of socio-political transformations in the city.

Cite this article: Afzali, Z., Shoul Afsharzade, R. & Khaledian, S. (2026). The Formation, Development, and Physical Elements of the Sirjan (Saeedabad) Bazaar within the Spatial Context of the City from the Qajar Period to the Present. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, *59*(1), 272-303. DOI: 10.22059/jhic.2026.420443.654673

© The Author(s).
DOI: 10.22059/jhic.2026.420443.654673
Publisher: University of Tehran Press.

پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی
دانشگاه تهران
دانشکده ادبیات و معارف اسلامی
شاپا چاپی: ۷۹۰۶-۲۲۲۸
شاپا الکترونیکی: ۵۱۱۰-۲۶۴۵

شکل‌گیری، توسعه و عناصر کالبدی بازار سیرجان (سعیدآباد) در بستر فضایی شهر از دورهٔ قاجار تا معاصر

زینب افضلی[۱]✉، راضیه شول‌افشارزاده[۲]، ستار خالدیان[۳]

۱. نویسندهٔ مسئول، استادیار گروه باستان‌شناسی، دانشکدهٔ باستان‌شناسی و موزه، دانشگاه هنر شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: z.afzali@shirazartu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری باستان‌شناسی دوران اسلامی، گروه باستان‌شناسی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: r.afsharzadeh@ut.ac.ir

۳. استادیار گروه باستان‌شناسی، دانشکده باستان‌شناسی و موزه، دانشگاه هنر شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: s.khaledian@shirazartu.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۵/۱۸
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۶/۰۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۷/۱۴
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۲۹

کلید واژه‌ها:
بازار سیرجان، سازمان فضایی شهر، عناصر کالبدی، تحولات شهری، دورهٔ قاجار.

چکیده

بازار سیرجان (سعیدآباد)، به عنوان یکی از مراکز مهم اقتصادی جنوب‌شرق ایران، از زمان شکل‌گیری تا امروز به دلیل موقعیت راهبردی خود، تحولات زیادی را پشت سر گذاشته است. با توجه به نقش برجستهٔ آن به عنوان ستون فقرات شهر، بررسی پیشینه، تحولات و عوامل مؤثر بر آن ضروری است. هدف این پژوهش، بررسی روند شکل‌گیری، توسعه و عوامل مؤثر بر تحولات و نقش بازار در سازمان فضایی شهر سیرجان است. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش‌هاست: مجموعهٔ بازار سیرجان چه تحولاتی داشته است؟ عوامل مؤثر بر این تحولات کدام‌اند؟ و نقش آن در سازمان فضایی شهر سیرجان چگونه قابل ارزیابی است؟ رویکرد پژوهش، توصیفی – تحلیلی و با تکیه بر مطالعات کتابخانه‌ای و بررسی‌های میدانی (مشاهده، مصاحبه و مستندنگاری) انجام شده است. نتایج نشان می‌دهد که بازار سیرجان در سه دورهٔ تاریخی (قاجار، پهلوی و معاصر) تحولات کالبدی – کارکردی متفاوتی را پشت سرگذاشته است. موقعیت راهبردی شهر بر سر شاهراه‌های تجاری خلیج‌فارس به مرکز و شرق ایران، مهم‌ترین عامل شکل‌گیری و رونق بازار بوده است. بازار با ساختاری شطرنجی و متشکل از عناصر تجاری، مذهبی، آموزشی و خدماتی، نه‌تنها هستهٔ اقتصادی، بلکه کانون تحولات اجتماعی – سیاسی شهر بوده است.

استناد: افضلی، زینب؛ شول‌افشارزاده، راضیه و خالدیان، ستار (۱۴۰۵). شکل‌گیری، توسعه و عناصر کالبدی بازار سیرجان (سعیدآباد) در بستر فضایی شهر از دورهٔ قاجار تا معاصر. *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۵۹(۱)، ۲۷۳-۳۰۳. DOI: 10.22059/jhic.2026.420443.654673

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.
DOI: 10.22059/jhic.2026.420443.654673

مقدمه

شهر به مثابهٔ نظامی پیچیده، از مجموعه‌ای از عناصر هم‌پیوند شکل گرفته که هویتی یگانه به آن می‌بخشند. از دورهٔ ساسانی، بازار در شهرهای ایران به عنوان کانون فعالیت‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، ستون فقرات شهر را تشکیل می‌داده و با گسترش از شارستان به ربض، به محله‌ها جان بخشیده است (حبیبی، ۱۳۷۵: ۳۴). بازار نه‌تنها عنصری اقتصادی، بلکه نهادی تأثیرگذار بر تحولات سیاسی و اجتماعی بوده و تداوم حیات شهری را تضمین کرده است (اهری، ۱۳۸۰؛ اسمعیلی‌سنگری و عمرانی، ۱۳۸۷: ۱۶). در شهرهای ایرانی–اسلامی، بازار به عنوان مهم‌ترین فضای شهری و هستهٔ کارکردی، سلسله‌مراتب بازرگانی و پیشه‌وری را در خود جای داده است (ایراندوست و بهمنی، ۱۳۹۰: ۶؛ اهلرز، ۱۳۷۳: ۳۰)، ازاین‌رو، توجه به این عنصر معماری–شهری ضرورت دارد.

هستهٔ اولیه شهر سیرجان احتمالاً در دورهٔ اشکانی در «محوطه شهر قدیم» شگل گرفته و در دورهٔ ساسانی توسعه یافته و در سده‌های اولیه اسلامی به عنوان پایتخت ایالت کرمان شناخته شده است، اما با حمله غزها در اواخر سدهٔ ۶ هجری‌قمری، از رونق افتاد و به تدریج قلعه‌سنگ جایگزین شهر قدیم شد و در دوره ایلخانی و تیموری یکی از مهمترین شهرهای جنوب شرق بوده است، اما با حمله تیمور و تصرف قلعه‌سنگ پس از سه سال محاصره در اواخر سدهٔ ۹ هجری‌قمری، این مکان نیز اهمیت خود را به تدریج از دست داد و باغ‌بمید جایگزین قلعه‌سنگ شد. این محوطه در دورهٔ صفوی مهم‌ترین استقرار دشت سیرجان بوده است، اما در دورهٔ قاجار با آباد شدن روستایی در جنوب باغ‌بمید (توسط سعید کلانتر)، مرکزیت شهر سیرجان (سعیدآباد) به این مکان منتقل شد و به صورت مرکز ایالت در آمد. در نتیجه، شهر تاریخی سیرجان در دوران اسلامی چند بار جابه‌جا شده است: از سیرجان قدیم به قلعه‌سنگ، از آنجا به باغ‌بمید و در نهایت به سعیدآباد (کریمیان، پوراحمد و افضلی، ۱۳۹۸: ۵۹ـ۶۰). این شهر که در دورهٔ قاجار با نام «سعیدآباد» بنیان نهاده شد، به دلیل موقعیت راهبردی خود به سرعت به یکی از مراکز مهم تجاری جنوب‌شرق ایران تبدیل گردید (افضلی، ۱۴۰۰: ۵۹۵). بازار این شهر نیز از آغاز شکل‌گیری تا امروز تحولات شگرفی را پشت سر گذاشته است.

با وجود پژوهش‌های پراکنده در این زمینه، تاکنون مطالعه‌ای جامع که به گاه‌نگاری دقیق تحولات، تحلیل عوامل مؤثر بر شکل‌گیری و ارزیابی نقش بازار در سازمان فضایی شهر سیرجان پرداخته باشد، انجام نشده است. این خلأ پژوهشی، مسئلهٔ اصلی مقالهٔ حاضر را شکل می‌دهد. مسئلهٔ اصلی پژوهش آن است که با وجود اهمیت راهبردی و تاریخی بازار سیرجان، گاه‌نگاری دقیق تحولات، عوامل مؤثر بر شکل‌گیری و توسعهٔ آن و نقش این مجموعه در سازمان فضایی شهر معاصر به درستی تبیین نشده است. بنابراین، هدف اصلی این پژوهش پاسخگویی به پرسش‌های زیر است: مجموعهٔ بازار سیرجان از زمان شکل‌گیری تا امروز چه تحولاتی را پشت سر گذاشته است؟ چه عواملی بیشترین نقش را در این تحولات داشته‌اند؟ و نقش این

مجموعه را در سازمان فضایی شهر سیرجان چگونه می‌توان ارزیابی کرد؟ پاسخگویی به این پرسش‌ها، نیازمند شناخت عناصر کالبدی، بررسی روند تحولات و تحلیل عوامل تأثیرگذار است. این پژوهش از نظر هدف، بنیادی-کاربردی و از نظر رویکرد، توصیفی-تحلیلی است. گردآوری داده‌ها به روش مطالعات کتابخانه‌ای و بررسی‌های میدانی انجام‌شده است. روش تحلیل داده‌ها به‌صورت کیفی و با استفاده از تحلیل محتوای متون تاریخی و تحلیل فضایی-کالبدی بازار انجام شده است.

پیشینهٔ پژوهش

تاکنون پژوهش‌های اندکی دربارهٔ بازار سیرجان انجام شده و فقدان مطالعات جامع در این زمینه به وضوح مشهود است. عموم پژوهش‌های انجام‌شده در قالب پروژه‌های احیاء و ساماندهی بوده و به ارائهٔ راهکارها و پیشنهادهایی دربارهٔ ساماندهی این بازار محدود شده است. از جمله این پژوهش‌ها می‌توان به «طرح توسعه بازار سیرجان» (مهندسین مشاور فرادزین، ۱۳۹۶) اشاره کرد که رویکردی صرفاً اجرایی-مرمتی داشته است. همچنین وثوقی‌رهبری (۱۳۷۲)، حاتمی (۱۳۸۳)، خیراندیش (۱۳۸۴) و افضلی (۱۳۹۸) نیز به بازار و بافت تاریخی سیرجان اشاره کرده‌اند. علاوه بر این، شول‌افشارزاده (۱۳۹۵) در پایان‌نامهٔ خود به کاروانسرای آقاابراهیم پرداخته است. نکتهٔ مهم این است که پژوهش‌های یادشده اغلب به توصیف عناصر کالبدی یا ارائهٔ پیشنهادهای مرمتی بسنده کرده‌اند و هیچ‌یک به تحلیل نظام‌مند تحولات تاریخی، شناسایی دوره‌های زمانی مختلف و ارزیابی نقش بازار در سازمان فضایی شهر نپرداخته‌اند. پژوهش حاضر با رویکردی کل‌نگر و با تلفیق داده‌های تاریخی و مشاهدات میدانی، درصدد پر کردن این خلأ است.

جایگاه بازار در فضاهای شهری دورهٔ قاجار

در دوران اسلامی، بازار معیار اصالت شهرهای اسلامی معرفی می‌شود؛ زیرا ساختارهای تجاری آن به صورت مجموعه‌ای یکدست، هم‌پیوسته و فشرده در بافت شهر جای گرفته‌اند و به‌رغم دگرگونی‌های ظاهری، ویژگی‌های اصلی شهر اسلامی را تداعی می‌کنند (Wirth, 1974: 207-208). به گونه‌ای که وجود بازارهای مملو از کالا و مردم، نشان از قدرت اقتصادی شهر اسلامی دارد (حبیبی، ۱۳۷۵: ۴۸). بازار، نقطهٔ مرکزی اقتصاد و کانون بهره‌وری سرمایه بود که با خرید و فروش و پیشه‌وری گسترده، به مرکز راهبردی امور اقتصادی، سیاسی و دینی تبدیل شد (Bobek, 1959: 259). این فضا علاوه بر کارکرد تجاری، فعالیت‌های مذهبی، قضایی، حکومتی و تفریحی را نیز در خود جای می‌داد (پوراحمد، ۱۳۷۶: ۷۴).

از دورهٔ قاجار، در نتیجهٔ برخی تحولات اقتصادی و شهری، فضای بازار نیز دستخوش تغییراتی شد. مبادلات اقتصادی بین ایران و سایر کشورها باعث ورود کالاهای خارجی شد و آسیب زیادی به تولیدکنندگان و کالاهای ایرانی

وارد آورد. از سوی دیگر، در نتیجهٔ تغییرات فضاهای شهری با ساخت خیابان و ایجاد دکان‌ها در اطراف خیابان‌ها، بازارها تقریباً دچار رکود شدند و با شکل‌گیری راسته‌ها و فضاهای تجاری در خیابان‌ها، بازارها غالباً به فضاهایی قدیمی و تاریخی تبدیل شدند (سلطان‌زاده، ۱۳۸۰: ۲۶–۲۷). در همین دوره، افول فرهنگی و از هم‌پاشیدگی سنت‌ها نیز به انحطاط بیشتر فضای بازار دامن زد. با این وجود، بازار همواره به عنوان قلب تپندهٔ شهر باقی ماند و بسیاری از بازارهای مهم ایران تا امروز فعال و پویا هستند (سلطان‌زاده، ۱۳۸۰: ۲۶–۲۷؛ پوراحمد، ۱۳۷۶: ۸۲)، به‌گونه‌ای که بخش اعظم بازارهای باقی‌مانده متعلق به دورهٔ قاجار است (قیومی بیدهندی، ۱۳۸۳: ۱–۸). بنابراین شهرهای ایران پیش از سال ۱۳۰۰ه.ق، دربردارندهٔ نشانه‌هایی بودند که به نمونه‌ای ویژه از شهر سنتی اسلامی تبدیل شدند.

شکل‌گیری و موقعیت جغرافیایی شهر سیرجان (سعیدآباد) و بازار آن

سیرجان، به دلیل موقعیت ویژه، همواره محل تقاطع مسیرهای ارتباطی غرب (فارس)، شرق (بم، جیرفت، سیستان)، جنوب (بنادر خلیج‌فارس) و شمال (کرمان، یزد) بوده است (شول‌افشارزاده، ۱۳۹۵: ۱۸۸؛ شکل ۱). با فتح منطقه توسط آقا محمدخان قاجار (هدایت، ۱۳۳۹: ۲۵۳/۹)، اهمیت سیرجان هم‌زمان با رونق بندرعباس افزایش یافت. بنیان‌گذاری «سعیدآباد» در ۱۲۱۰–۱۲۱۱ ه.ق، توسط میرزا سعید کلانتر (افضلی، ۱۴۰۰: ۵۹۵) نقطهٔ عطفی بود. وزیری (۱۳۷۶: ۲۵۸) از قرارگیری این روستا در چهارراه کرمان، فارس، بندرعباس و یزد و رونق سریع آن خبر می‌دهد. منشی‌کرمانی در ۱۲۶۷ ه.ق، سعیدآباد را مرکز ولایت سیرجان با بیش از ۴۰۰ خانوار، ۱۵۰–۲۰۰ مغازه، دو سه بازار و کاروانسرا، ۴۰ خانهٔ اعیانی، ۴ حمام، ۳ مسجد و ۲ حسینیه معرفی کرد که تاجرانی از لار، فارس و کرمان در آن تجارت داشتند (۱۳۹۱: ۲۴۶–۲۴۵). «رسالهٔ دهات کرمان» (۱۳۷۶: ۴۱۴)، سیرجان را بزرگترین بلوک کرمان با ۴۰۰ خانه، سه حمام و یک کاروانسرا با ۵۰–۶۰ مغازه یاد کرده و گابریل (۱۳۸۱: ۲۸۳) از بازار آن نام برده است. وزیری در ۱۲۹۱ ه.ق، سعیدآباد را بهتر از سلطان‌آباد عراق و دولت‌آباد ملایر دانست که پنبه‌های آن به بندرعباس و هند صادر می‌شده و آن را «دارالملک سیرجان» خواند (۱۳۷۶: ۲۶۲–۲۵۸). سایکس (۱۳۳۶: ۳۲۱؛ ۱۳۹۱: ۶۶۴/۲–۶۶۵) به اهمیت راهبردی آن در مسیر بندرعباس اشاره کرده و حاج‌سیاح (۲۵۳۶: ۱۶۹) از توقف‌گاه‌های «خانه‌سرخ» و «سعادت‌آباد» نام برده است.

در اواخر قاجار، اتومبیل‌رو شدن جاده‌های کرمان، سیرجان و بندرعباس (وثوقی‌رهبری، ۱۳۸۰: ۳۱۹–۳۲۶)، بر اهمیت شهر افزود. این موقعیت، هستهٔ مرکزی شهر را پیرامون بازار شکل داد (کریمیان، پوراحمد و افضلی، ۱۳۹۸: ۶۰–۵۹). در دورهٔ ناصری، کالاهایی چون قند، شکر، برنج، تنباکو و آبلیمو از این بازار توزیع شد و سیرجان به مرکز انبار کالاهای منطقه تبدیل گشت (باستانی‌پاریزی، ۱۳۷۱: ۴۶–۴۷). در دورهٔ پهلوی، سعیدآباد دارای چهار خیابان، دو بازار، چهار دبستان و یک بیمارستان بود (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۲۵۳۵: ۲۵۳). کاروانسراهای متعدد (مکی‌آباد، سعادت‌آباد، خانه‌سرخ، گلوسفته، خرگور، باغین، پاریز) گواه تردد گستردهٔ کاروان‌هاست.

معماری مجموعهٔ بازار

بازارهای سنتی ایران از راستهٔ اصلی و عناصر فرعی (کاروانسرا، تیمچه، میدان، سرا) تشکیل شده‌اند (شمس، پورجعفر و اسدپور، ۱۴۰۲: ۷۶؛ قیومی بیدهندی، ۱۳۸۳: ۷). در شهرهای کوچک تنها یک راستهٔ اصلی وجود داشت، ولی در شهرهای بزرگ، راسته‌های فرعی موازی یا عمود بر آن پدید آمدند (سلطان‌زاده، ۱۳۸۰: ۶۳–۶۶). بازار اصلی هر شهر، مهم‌ترین راه ارتباطی شهر بود و فضاهای آموزشی، اداری و عمومی همچون مسجد جامع و مدرسه در کنار راستهٔ اصلی یا با فاصله‌ی اندک ساخته می‌شدند (همان: ۹۲–۹۳). در ادامه به عناصر کالبدی بازار سیرجان پرداخته شده است.

شکل‌گیری و پراکندگی عناصر اصلی بازار سیرجان

بازار سیرجان با قدمت قاجار، در تاریخ ۱۳۸۴/۱۱/۹ به شمارهٔ ۱۳۹۵۰ ثبت ملی شد (رهی، ۱۳۸۴). در ۱۳۱۶–۱۳۱۴ ه.ش، جابری خیابان اصلی و یکی از بازارها (احتمالاً بازار نو) را ساخت (خیراندیش، ۱۳۸۴: ۲۴). بخش‌هایی در ۱۳۲۲ ه.ش. توسط استاد غلام‌عباس معماریان مرمت شد و استاد رضا محمدی نیز از جمله معماران آن بود (مختاری، ۱۴۰۵). ورودی اصلی از خیابان امام‌خمینی به جنوب بلوار صادقی و غرب خیابان ۱۷ شهریور ختم می‌شود. این بازار شامل راسته‌های اصلی و فرعی، حجره‌ها، تیمچه‌ها، کاروانسراها، میدان‌ها و عناصر مذهبی–خدماتی است. با توجه به عناصر موجود در بازار سیرجان، فضاهای اصلی این بازار را می‌توان در چند گروه فضاهای تجاری، مذهبی، آموزشی و عام‌المنفعه جای داد که در ادامه به آنها پرداخته می‌شود.

فضاهای تجاری

فضاهای تجاری بازار شامل راسته‌ها، کاروانسراها، تیمچه‌ها و میدان‌ها هستند که هر یک براساس جایگاه خود در سلسله‌مراتب فضایی بازار، کارکرد ویژه‌ای داشته‌اند (پوراحمد، ۱۳۷۶: ۱۱۲–۱۱۳؛ ایراندوست و بهمنی، ۱۳۹۰: ۷). در ادامه به فضاهای اقتصادی– تجاری بازار سیرجان پرداخته می‌شود (شکل ۲ و ۳).

الف) راسته‌های بازار سیرجان

راسته‌ها شلوغ‌ترین بخش بازار بوده‌اند (پوراحمد، ۱۳۷۶: ۱۰۱). راسته‌های اصلی و فرعی بازار سیرجان عبارت‌اند از:

۱. بازار کهنه: با سردری بلند، جهت شرقی–غربی، شمال کاروانسرای آقاابراهیم و بازار جَرو، اکنون محل فروش خشکبار و ادویه است (شکل‌های ۳ و ۴).

۲. بازار نو (بزازی): موازی با راسته کهنه، ساخته شده در دورهٔ پهلوی و به دلیل موازی بودن با راستهٔ کهنه، مجموعه را به «بازار دوقلو» معروف کرده است. قدمت آن براساس مصالح و نوع معماری، حدود ۸۰ تا ۱۰۰ سال برآورد می‌شود (شکل‌های ۳ و ۵).

۳. بازار جَرو: پایین‌تر از بازار اصلی (قیصریه‌ی[۱] بازار) بوده و به دلیل موقعیت قرارگیری، «جَرو[۲]» نامیده شده که جهت آن شرقی–غربی و بین راستهٔ کهنه و کاروانسرای آقاابراهیم واقع شده است (شکل‌های ۳ و ۶). با توجه به نوع طاق (شاخ‌بزی تُند) و کوچکی ورودی، به نظر می‌رسد از جمله قدیمی‌ترین قسمت‌های بازار باشد. طبق گفتهٔ بازاریان در ۴۰ تا ۵۰ سال پیش، اکثر مغازه‌ها به شغل ملکی‌دوزی[۳] مشغول بوده، ولی اکنون، بیشتر مغازه‌های آن پارچه‌فروشی است (شکل ۷).

۴. بازار مسگری: در امتداد راسته‌های جَرو، کهنه و نو با جهت شمالی–جنوبی که در گذشته صرفاً به مسگری اختصاص داشت، اما اکنون تنها دو مغازهٔ مسگری در آن باقی مانده است. معماری آن با طاق‌های هلالی و تیزه‌دار، نشان از ساخت متأخرتر نسبت به راسته‌های کهنه و جَرو دارد (شکل‌های ۳ و ۸).

۵. بازار کلاه‌مال‌ها: راسته‌ای کوچک و باریک در سمت چپ بازار کهنه که در گذشته به ساخت کلاه‌های بی‌لبه و رنگرزی اختصاص داشت (خیراندیش، ۱۳۸۴: ۲۰۹) (شکل‌های ۳ و ۹).

۶. بازار یهودی‌ها (عباس دارابی): از طریق راهرویی به بازار جَرو متصل می‌شود و به نام‌های جهودا، بازار کاشی‌گرها و بازار رحیمی شناخته شده است (مختاری، ۱۴۰۵) (شکل ۳).

۷. بازار علاف‌ها[۴]: راسته‌ای نسبتاً باریک و طویل در جنوب میدان نخودبریزی که سطح آن نیم متر بلندتر از میدان است که در گذشته دارای مغازه‌های شیوه‌کشی[۵] بود و اکنون به بازار قاووت‌فروشی مشهور است (شکل‌های ۳ و ۱۰).

---

۱. در بازارهای قدیمی، قیصریه به عنوان راسته بازاری که حاوی کالاهای گران قیمت و با ارزش بوده است و معمولاً در امن‌ترین قسمت بازار و مراکز اقتصادی ساخته می‌شده است.

۲. جَر در گویش محلی سیرجان به جایی گفته می‌شود که سطح آن پایین‌تر از قسمت‌های دیگر است و به همین دلیل جَرو نامیده شده است.

۳. مِلکی: نوعی کفش که رویه آن دستباف بود و نخ آن پنبه‌ای و گاهی ابریشمی و کف کفش ملکی (شیوه) بود. چندین دکان در بازار سیرجان به کار شیوه‌کشی مشغول بودند (خیراندیش، ۱۳۸۴: ۱۲۱).

۴. علاف در فرهنگ معین، به علوفه‌فروشی و برنج‌فروشی گفته شده و در جای دیگر آمده است که علاف به کسی گویند که در قبال گرفتن گندم به مردم آرد تحویل می‌دهد

۵. شیوه: پارچه‌های کهنه را به صورت نوار در آورده و قطعه قطعه کرده، روی هم می‌دوزند و برای کف کفش‌های گیوه و ملکی از آن استفاده می‌کنند و دارای مقاومت و دوام زیادی بوده است (خیراندیش، ۱۳۸۴: ۲۱۰).

۸. بازار آهنگری: راسته‌ای کوچک و غیرمستقیم که رابط دو میدان نخودبریزی و شیوه‌کشی بوده و اکنون به میوه‌فروشی اختصاص یافته است (شکل‌های ۳ و ۱۱).

درمجموع تنوع صنفی راسته‌ها نشانگر تخصص‌یافتگی اقتصادی گذشته و تغییر مشاغل در دورهٔ معاصر است.

ب) میدان‌ها

بازار سیرجان دارای دو میدان اصلی است:

۱. میدان کوزه‌گری (شیوه‌کشی): میدانی مستطیلی‌شکل در غرب مجموعه که یکی از ورودی‌های اصلی بازار است (شکل‌های ۳ و ۱۲). از طریق راهرو تنگ و پیچ‌داری به میدان نخودبریزی راه می‌یابد که در گذشته راسته بازار آهنگری بوده است. در گذشته، محل فروش کوزه و بافته‌های پنبه‌ای بوده است، ولی اکنون تغییر کاربری یافته است.

۲. میدان نخودبریزی (خرمافروش‌ها): میدانی کوچک و بدون سقف در جنوب‌غربی بازار که محل اتصال آن به محله‌های مسکونی بوده است (شکل‌های ۳ و ۱۳). وجود ورودی کاروانسرا در غرب آن و نزدیکی به کوچهٔ محله، نشان از کاربرد بارانداز کالا دارد که اکنون به خرمافروشی مشهور است.

ج) کاروانسراها و تیمچه‌ها

کاروانسراهای درون شهری جزو عناصر مهم مجموعه بازار بوده‌اند. وثوقی‌رهبری (۱۳۷۲: ۲۱۵) از هفت کاروان‌سرای آقاابراهیم، لاری‌ها، حاج تُخشید، سید ابوالحسن نبوی، سرهنگی و کاروانسرای نظام نام می‌برد، اما کاروانسراهایی که اکنون در بازار باقی مانده‌اند، عبارت‌اند از:

۱. کاروانسرای موحدی: در ضلع غربی میدان نخودبریزی قرار دارد که در اواسط دورهٔ قاجار و پیش از کاروانسرای آقاابراهیم ساخته شده است. بنایی نسبتاً بزرگ بوده که ابعادی در حدود ۶۰ × ۵۰ متر داشته است. یکی از درهای ورودی این کاروانسرا از سمت میدان نخودبریزی، به مجموعه بازار راه داشته است. امروزه به جز سردر چیزی از این کاروانسرا باقی نمانده است (شکل‌های ۳ و ۱۴).

۲. کاروانسرای آقاابراهیم: در تاریخ ۱۳۸۱/۱۰/۱۰ به شمارهٔ ۶۷۷۰ در فهرست آثار ملی ثبت شده است (نصرآبادی، ۱۳۸۴)، مهم‌ترین و سالم‌ترین کاروانسرای درون‌شهری سیرجان است (شکل ۳). براساس گفته‌های تجار دو دانگ آن وقفی و بقیه خصوصی است و در ایام اربعین، مراسم مذهبی در آن برگزار می‌شود (خیراندیش، ۱۳۸۴: ۷۷). ابعاد آن ۵۰×۷۰ متر و یک‌طبقه با دو ورودی از شمال (به راسته‌ی جَرو) و جنوب (به تیمچه‌ی تُخشید) دارد (شول‌افشارزاده، ۱۳۹۵: ۸۷). حیاط

مرکزی آن ۱۵×۲۵ متر و حجره‌ها از طریق رواقی به حیاط راه داشته‌اند. از راستهٔ بازار جَرو، با گذر از یک شیب نسبتاً ملایم، به هشتی کاروانسرا راه می‌یابد که ورودی شمالی بناست و از این طریق، رفت‌وآمد به بازار انجام می‌شده است (افضلی، ۱۳۹۸: ۲۲۴) (شکل ۱۵، ۱۶ و ۱۷). کتیبهٔ سنگی هشتی، مربوط به دورهٔ مظفرالدین‌شاه (۱۳۲۲ ه.ق) است و از بخشوده شدن مالیات‌های سنگین (قپانداری، سیورساتی، دلالی، راهداری) به مردم سیرجان خبر می‌دهد (فرهنگ آبادی‌های کرمان، ۱۳۸۲: ۲۰؛ وثوقی‌رهبری، ۱۳۷۲: ۱۴۹). این کتیبه، نشان از اهمیت تجاری شهر و فشار مالیاتی بر بازرگانان دارد. برخلاف نظر نصرآبادی، حاتمی و شول‌افشارزاده (نصرآبادی، ۱۳۸۴؛ شول‌افشارزاده، ۱۳۹۵: ۹۲؛ حاتمی، ۱۳۸۳: ۱۲۸/۴) که آن را صفوی با مرمت قاجار دانسته‌اند، با توجه به بنیان‌گذاری سیرجان در ۱۲۱۰ ه.ق و معماری قاجاری، این بنا متعلق به دورهٔ قاجار است (افضلی، ۱۳۹۸: ۲۲۶). بنابراین با توجه به موقعیت فضایی و ساختار داخلی آن و همچنین براساس گفته‌های تجار با سابقه بازار سیرجان، این بنا کانون عمدهٔ تمرکز تجار و بازرگانان شهر به حساب می‌آمده که کالاهایی که سفارش این تجار بوده و از شهرهای مختلف هم‌چون تهران، یزد، بندرعباس و از کشورهای هند و انگلیس از طریق خلیج فارس می‌آمده، به این مکان آورده و در اختیار تجار قرار می‌گرفت و آنها نیز به خرید و فروش کالاها به صورت عمده مبادرت می‌ورزیدند. تجار بزرگ شهر سیرجان در این مکان حجره داشتند که البته چگونگی ساختار اجتماعی و سازمان فضایی شهر در دورهٔ قاجار و نقش این تجار در این دوره بسیار حائز اهمیت است (همان). از این‌رو، کاروانسرای آقاابراهیم را می‌توان واسطهٔ فضایی میان شبکه تجارت برون‌شهری و نظام توزیع درون‌شهری بازار دانست.

۳. کاروانسرای لاری‌ها: کاروانسرای لاری در اواسط دورهٔ قاجار و پیش از کاروانسرای آقاابراهیم، توسط خواجه محمد لاری در قسمت جنوبی کاروانسرای آقاابراهیم ساخته شد. با توجه به حمل کالاها در آن زمان توسط کاروان‌های شتر در قسمتی از آن، شترخانی نیز ساخته شده بود که اکنون تعدادی مغازهٔ پسته‌فروشی و صنایع دستی جای آن را گرفته است (مختاری، ۱۴۰۵).

۴. تیمچهٔ[1] حاج تُخشید[2]: تیمچهٔ حاج تُخشید در کنار کاروانسرای آقاابراهیم قرار گرفته است. مغازه‌های اطراف این کاروانسرا و طبقهٔ بالای آن، وقف مدرسهٔ علمیه‌ی حاج غلامرضا تُخشید است (وثوقی‌رهبری، ۱۳۷۲: ۱۷۳). با توجه به موقعیت این تیمچه که از یک طرف به کوچه و از

۱. تیم یا تیمچه به معنی کاروانسرای کوچک، با کالبدی سرپوشیده، فضای مناسبی برای عرضه‌ی کالا، به‌ویژه کالاهای گران‌قیمت، بوده است. به همین دلیل، فضای تیمچه‌ها از نظر اقتصادی گران‌تر از کاروانسراها بوده است (سلطان‌زاده، ۱۳۸۰: ۸۶–۸۷).

۲. طبق گفته آقای مختاری نام درست تَخشید بوده است.

طرف دیگر به بازار راه دارد، این فضا همانند کاروانسرای آقاابراهیم، محلی برای تخلیهٔ کالاهای وارداتی از شهرهای همجوار و توزیع آن در قسمت‌های مختلف بازار بوده است (شکل ۳ و ۱۸).

۵. تیمچهٔ حاج سرهنگی: این تیمچه، روبروی تیمچهٔ حاج تُخشید قرار داشته که در حال حاضر هیچ اثری از آن باقی نمانده است (شکل ۳).

فضاهای مذهبی

هم‌نشینی مادیات و معنویات در بازارهای ایران، از طریق وجود مساجد و مدارس در دل بازار تجلی یافته است (بحریه، طوفان و اکبری‌نامدار، ۱۳۹۹: ۱۲). مسجد جامع و بازار، دو عنصری که با تعامل متقابل در مرکز شهر قرار می‌گرفتند. معمولاً بنای مسجد جامع در محل مناسبی کنار شاهراه اصلی شهر و یا در محل برخورد شاهراه‌های اصلی دولتی جا داشت و در سوی دیگر آن بازارها قرار داشتند (پوراحمد، ۱۳۷۶: ۱۲۲). در بازارها به جز مسجد جامع، چندین مسجد کوچک و بزرگ دیگر نیز بود که به راستهٔ اصلی یا راسته‌های فرعی متصل بودند (همان: ۱۰۱).

در محدودهٔ بازار سیرجان، سه مسجد وجود دارد:

۱. مسجد جامع اعظم (مسجد حاج ملاحسین‌خان): این مسجد وقفی در بخش شمالی بازار مسگری قرار دارد (وثوقی رهبری، ۱۳۷۲: ۱۶۹؛ خیراندیش، ۱۳۸۴: ۸۷). شبستانی ستون‌دار با ابعاد ۲۱×۲۶ متر و سه در چوبی جناغی دارد. سردر این مسجد با کاشی‌های مربعی همراه با تزیینات اسلیمی و ختایی که دارای رگه‌هایی از رنگ زرد در کنار رنگ‌های لاجوردی و سفید است، تزیین شده است که نوع کاشی‌ها به وضوح نشان از تعلق آنها به دورهٔ قاجار دارد (شکل ۳ و ۱۹).

۲. مسجد کلاه‌مال‌ها (مسجد امام جعفر صادق): مسجدی کوچک در اولین راستهٔ بازار کهنه که وجه تسمیه این مسجد از راسته بازار کلاه‌مال‌ها گرفته شده است (شکل ۳ و ۹).

۳. مسجد سبز علی: روبروی سردر اصلی بازار و در خیابان امام‌خمینی، مسجد سبز علی سابق و جامع امروز قرار دارد. این مسجد روبه‌روی بازار نو، درکوچهٔ باریکی قرار داشت. مسجدی محقر دارای چند ساختمان گنبدی قدیمی که پیش‌نماز این مسجد، شیخ علی مفیدی بود (خیراندیش، ۱۳۸۴: ۸۸) و طبق این گفته، مشخص می‌شود که این مسجد تغییرات زیادی داشته و بنای کنونی آن جدید است.

فضاهای آموزشی

اغلب مدارس بزرگ در امتداد یا در جوار بدنهٔ بازار و راسته‌های اصلی شهر احداث می‌شدند (پوراحمد، ۱۳۷۶: ۱۲۴). از جمله بناها و عناصر مجموعه بازار سیرجان، فضاهای آموزشی هستند که می‌توان از مدرسه بدر نام برد:

۱. مدرسه بدر: اولین مدرسهٔ سیرجان (۱۲۹۵ ه.ش) در محلهٔ نارنج‌قلعه و در انتهای شمالی راستهٔ بازار مسگری و دیواربه‌دیوار مسجد اعظم ساخته شد (وثوقی‌رهبری، ۱۳۷۲: ۱-۲). این بنا دارای سردری بلند و دو حیاط بود (خیراندیش، ۱۳۸۴: ۴۱-۴۲)، اما اکنون اثری از آن باقی نمانده و مدرسهٔ جدیدی به جای آن ساخته شده است.

فضاهای خدماتی و عام‌المنفعه

۱. آب انبار بازار (راسته بازار کوچک رضا): به گفتهٔ بازاریان، در چند دههٔ پیش به جای راستهٔ بازار کوچک رضا، آب‌انباری وجود داشته که کاملاً تخریب شده است (شکل ۳).

۲. حمام عمومی: حاج غلامحسین‌خان یکی از بازاریان سیرجان حمامی ساخته بود که در مقابل بازار و جنوب مسجد حاج سبزعلی قرار داشت. این حمام که در زیرزمین قرار داشت، پس از لوله‌کشی آب و ساخت حمام‌های خصوصی، متروکه شد و امروز تبدیل به مغازه و پارکینگ عمومی شده است (مختاری، ۱۴۰۵).

ورودی‌های مجموعه بازار

این بازار حداقل ده ورودی اصلی و فرعی دارد. دو ورودی اصلی از خیابان امام‌خمینی، یک ورودی به بازار جَرو، یک ورودی از خیابان ۱۷ شهریور و ورودی شمالی از سمت مسجد اعظم، از مهم‌ترین آنها هستند (شکل ۳، ۴، ۵، ۶، ۷). مجموعهٔ بازار سیرجان شامل ۲۱ عنصر کالبدی شناسایی شده است که در جدول ۱ به تفکیک نام بنا، دورهٔ ساخت، کاربری فعلی و وضعیت حفاظت و مالکیت ارائه شده است (جدول ۱).

جدول ۱: عناصر کالبدی مجموعهٔ بازار سیرجان (سعیدآباد)

ردیف	نام بنا	دوره‌ی ساخت	کاربری فعلی	وضعیت حفاظت	مالکیت
۱	راسته‌ی کهنه	قاجار	خشکبار و ادویه‌فروشی	نسبتاً سالم (با تغییرات جزئی)	خصوصی
۲	راسته‌ی نو (بزازی)	پهلوی	کیف‌وکفش و پارچه‌فروشی	سالم	خصوصی
۳	راسته‌ی جَرو	قاجار	پارچه‌فروشی	تخریب نسبی (طاق‌ها آسیب دیده)	خصوصی
۴	راسته‌ی مسگری	اواخر قاجار – اوایل پهلوی	مختلط (پارچه، طلا، شیرینی و..)	تغییرکاربری (تنها ۲ مغازه‌ی مسگری باقی مانده)	خصوصی
۵	راسته‌ی کلاه‌مال‌ها	قاجار	تغییرکاربری	کامل	خصوصی
۶	راسته‌ی یهودی‌ها	قاجار	خرازی و پلاستیک‌فروشی	تغییرکاربری (کاهش فعالیت)	خصوصی
۷	راسته‌ی علاف‌ها	قاجار	قاووت‌فروشی	تغییرکاربری	خصوصی
۸	راسته‌ی آهنگری	قاجار	میوه‌فروشی	تغییرکاربری کامل	خصوصی
۹	میدان کوزه‌گری	قاجار	فضای باز / ورودی بازار	تغییرکاربری (تخریب بخش‌هایی از بناهای اطراف)	عمومی
۱۰	میدان نخودبریزی	قاجار	خرمافروشی و بقالی	تغییرکاربری (بارانداز سابق)	عمومی
۱۱	کاروانسرای موحدی	اواسط قاجار	مخروبه (تنها دیوار و سردر باقی)	تخریب شدید	وقف
۱۲	کاروانسرای آقاابراهیم	قاجار (۱۲۱۰ ه.ق)	کاروانسرا / مراسم مذهبی	سالم (با مرمت‌های دوره‌ی قاجار)	وقف (۲ دانگ) و خصوصی (بقیه)
۱۳	کاروانسرای لاری‌ها	اواسط قاجار	پسته‌فروشی و صنایع دستی	تغییرکاربری کامل	خصوصی
۱۴	تیمچه‌ی حاج تُحشید	قاجار	انبار و توزیع کالا	نسبتاً سالم (تغییرکاربری جزئی)	وقف (مدرسه‌ی علمیه
۱۵	تیمچه‌ی حاج سرهنگی	قاجار	تخریب کامل (اثری باقی نمانده)	تخریب	نامشخص
۱۶	مسجد جامع اعظم	قاجار	مسجد جامع شهر	سالم	وقف (امام حسین(ع))
۱۷	مسجد کلاه‌مال‌ها	قاجار	مسجد محله‌ای	سالم (با تغییرات جزئی)	وقف
۱۸	مسجد سیز علی	قاجار (بنای اولیه)	در دهه‌های اخیر ساخته شده	بازسازی کامل (بنای جدید)	وقف
۱۹	مدرسه‌ی پدر	۱۲۹۵ ه.ش (پهلوی)	تخریب کامل	(مدرسه‌ی جدید جایگزین)	وقف
۲۰	آب‌انبار	قاجار	تخریب و ساخت راسته‌ی کوچک رضا	تخریب کامل	نامشخص
۲۱	حمام عمومی	قاجار	مغازه و پارکینگ عمومی	تغییرکاربری کامل	عمومی

نقش نهاد وقف در شکل‌گیری برخی بناهای مجموعه بازار سیرجان

نهاد وقف در شکل‌گیری و تداوم حیات فضاهای شهری، از کوچک‌ترین عناصر (مساجد، آب‌انبارها) تا بزرگ‌ترین مجموعه‌ها (بازارها و کاروانسراها)، نقشی اساسی داشته است (کریمیان و مهدی‌زاده، ۱۳۹۳: ۵۱؛ شهابی، ۱۳۸۳: ۹۷). از طرفی دیگر، وقف نه‌تنها باعث ساخت بسیاری از فضاها و عناصر باارزش شهرها بوده، بلکه پیوند معنوی موقوفات با امور دینی و مذهبی، سبب ماندگاری و پایداری فضاهای شهری در طول زمان شده است (زارعی و حیدری‌باباکمال، ۱۳۹۸: ۱۷۴). همچنین طبق اصول نظام موقوفات، بسیاری از فضاها و عناصر شهری از طریق درآمدهایی که بر آنها وقف شده‌اند، خود را محافظت و مرمت کرده و در نهایت معمور باقی مانده‌اند (Blunt, 1966:101). در دورهٔ قاجار، بیشترین نوع مصارف عواید موقوفات، مذهبی بود و به اجرای مراسم مذهبی، مانند عزاداری بها داده می‌شد و بیش از ۷۰ درصد وقف‌نامه‌ها برای عزاداری‌های مذهبی، به‌ویژه امام حسین (ع) اختصاص می‌یافت و مردم برای مراسم مذهبی اهمیت زیادی قائل بودند (ریاحی‌سامانی، ۱۳۸۷: ۴۰۷). بنابراین وقف نهادی مذهبی، اجتماعی و اقتصادی مهمی است که در شکل‌گیری برخی فضاها در مجموعه بازار سیرجان مؤثر بوده است. بانی سعیدآباد، میرزا حاج سعید کلانتر، در سال ۱۲۲۷ه.ق، بسیاری از املاک خود را وقف کرد که این موقوفات جزو بهترین زمین‌ها و

املاک سیرجان است. امروزه هزاران نفر بر روی اراضی موقوفه در اطراف سیرجان خانه ساخته‌اند (وثوقی‌رهبری، ۱۳۸۰: ۱۱۷-۱۱۹). از جمله بناهای وقفی مجموعه بازار سیرجان می‌توان به دو دانگ کاروانسرای آقاابراهیم، تیمچهٔ حاج‌تُخشید، مسجد جامع (مسجد اعظم) و تعدادی از حجره‌های بازار سیرجان اشاره کرد که همه وقف امام حسین (ع) هستند.

تحلیل و ارزیابی مجموعه بازار سیرجان

بازار در شهرهای سنتی ایران، نه یک پدیدهٔ صرفاً اقتصادی، بلکه مجموعه‌ای چندعملکردی و اجتماعی است که ریخت شهر را تحت تأثیر قرار می‌دهد (سلطان‌زاده، ۱۳۸۰). بازار سیرجان نیز به مثابهٔ نمونه‌ای از این الگو، از زمان پیدایش دستخوش دگرگونی‌هایی شده است. در این بخش، عوامل مؤثر بر تحولات، عناصر کالبدی و آسیب‌شناسی وضع موجود ارزیابی می‌شود.

عوامل جغرافیایی – اقتصادی به‌مثابهٔ مهم‌ترین عامل شکل‌گیری بازار

موقعیت راهبردی سیرجان بر سر شاهراه‌های ارتباطی خلیج فارس به مرکز و شرق ایران (افضلی، ۱۳۹۸) مهم‌ترین عامل شتاب‌دهنده به شکل‌گیری و تداوم حیات بازار بوده است. براساس مدل «مکان مرکزی» کریستالر (Christaller, 1933)، سیرجان به دلیل قرارگیری در تقاطع مسیرهای تجاری درون‌منطقه‌ای و برون‌منطقه‌ای، به عنوان مرکزی در سطح دوم (مرکز ولایت)، کارکردهای توزیع و مبادله را بر عهده گرفت. بازار نیز به عنوان هستهٔ فضایی این کارکردها، در امتداد محورهای اصلی ارتباطی گسترش یافت. داده‌های میدانی نشان می‌دهد که محور شرقی-غربی (بازار کهنه و نو) و محور شمالی-جنوبی (بازار مسگری و علاف‌ها) دقیقاً بر مسیرهای تاریخی تردد کاروان‌ها منطبق است؛ این انطباق گواه علیت متقابل میان شبکه‌ی راه‌ها و سازمان فضایی بازار است. برخلاف نگاه خطی که بازار را تنها معلول راه‌ها می‌داند، شواهد نشان می‌دهد که بازار نیز به عنوان «مقصد» و «مبدأ» مبادلات، در بازتولید مسیرهای ارتباطی نقش فعالی داشته است. انتخاب مکان مناسب و پیوستگی این مجموعه با بخش‌های مختلف شهر، به یکپارچگی و وحدت‌بخشی سازمان فضایی شهر انجامید و بازار حلقهٔ اتصال مسیرهای ارتباطی و دیگر عناصر شهری بود.

گاه‌نگاری تحولات مجموعه بازار

منابع مکتوب دربارهٔ تاریخ دقیق بنا اندک‌اند، اما شواهد باستان‌شناختی و کتیبه‌ای امکان بازسازی گاه‌نگاری نسبی را فراهم می‌کنند. قدمت ۲۰۰ سالهٔ برآوردشده براساس سنگ قبر شیخ عبدالحسین لحسائی (اواسط

دوره‌ی قاجار) با سند وکیل‌الملک (۱۲۸۶ ق) همخوانی دارد (رهی، ۱۳۸۴: ۴-۵). پس از بنیان‌گذاری سعیدآباد توسط سعید خان کلانتر، سیرجان رونق گرفت و به مرکز ولایت سیرجان تبدیل شد و بازار به عنوان قلب شهر توسعه یافت (افضلی، ۱۴۰۰)، براساس گزارش‌های وزیری (۱۳۷۶) و منشی‌کرمانی (۱۳۹۱)، هستهٔ اولیه در دورهٔ قاجار پایه‌گذاری شد و در دورهٔ پهلوی، راسته‌ها و بناهایی به آن افزوده گشت. موازی بودن راسته کهنه با راستهٔ نو (ساخته‌ی دوره پهلوی) سبب نام‌گذاری «بازار دوقلو» شده است. نه یک تاریخ واحد، بلکه دوره‌های متعدد در کالبد بازار قابل تشخیص است: دورهٔ قاجار (هسته‌ی اولیه: بازار کهنه، بازار جَرو وکاروانسرای آقاابراهیم)، دورهٔ پهلوی، (گسترش راسته بازار نو) و دورهٔ معاصر که الحاقات ناهمگون و تغییر چهره مغازه‌ها و مجموعه بازار را به همراه داشته است. این دوره‌بندی نشان می‌دهد بازار سیرجان الگویی پویا و چنددوره‌ای دارد، اما فقدان طرح حفاظت یکپارچه موجب شده تحولات معاصر (به‌ویژه ساخت‌وسازهای اخیر) به بافت اصیل آن آسیب بزنند.

ارزیابی عناصر کالبدی مجموعه بازار

یکی از مهم‌ترین دستاوردهای این پژوهش، شناسایی ساختار شطرنجی بازار سیرجان است. در اغلب بازارهای ایرانی ساختار خطی یا شبکه‌ای ساده رایج است (حبیبی، ۱۳۷۵)، اما بازار سیرجان با داشتن دو راستهٔ اصلی عمود بر هم (شرقی-غربی و شمالی-جنوبی) و چندین میان‌گذر، الگوی شطرنجی ناقص را پدید آورده است. این الگو صرفاً ویژگی هندسی نیست، بلکه با ایجاد دسترسی‌های متقاطع، پاسخ‌گوی جریان کالا، مشتری و فعالیت‌های صنفی بوده است. هر نقطه از بازار به آسانی از نقاط دیگر قابل دسترسی است. راستهٔ اصلی بیشترین تراکم عبور و مرور را دارد و عناصر مذهبی و آموزشی در کنار مجموعه ساخته شده‌اند. فضاهای اصلی شامل فضاهای تجاری (راسته‌های کهنه، نو و جَرو (قیصریه)، مسگرها، عباس دارابی، رحیمی و علاف‌ها، کاروانسرای آقاابراهیم و کاروانسرای مخروبه غرب میدان خرمافروش‌ها، تیمچه‌های صدر، حاجتُخشید و حاج‌سرهنگی، میدان‌های نخودبریزی و کوزه‌گری)، فضاهای مذهبی (مساجد اعظم، کلاه‌مال‌ها و سبز علی)، آموزشی (مدرسه بدر) و خدماتی (آب‌انبار و حمام) هستند. افزون بر بخش‌های تخریب‌شدهٔ فاقد اطلاعات، وجود کاروانسرا، تیمچه و میدان‌ها، کاربری تجاری بازار را نمایان می‌کند. این بازار دارای ورودی‌های اصلی و فرعی زیادی است (جدول ۱). مصالح عمدتاً گل، خشت و آجر است؛ سقف‌ها طاق‌وگنبدی با کاهگل و برخی سفیدکاری گچی دارند. تزیینات ساده است؛ پنجره‌هایی از آجر و خشت در سقف تعبیه شده‌اند که علاوه‌بر زیبایی، نور فضای داخلی را تأمین می‌کنند.

ارزیابی نقش بازار در سازمان فضایی شهر و در ارتباط با راه‌ها، محلات و عناصر شهری

بازار سیرجان نه‌تنها یک هستهٔ اقتصادی، بلکه عامل اصلی سازمان‌دهی فضایی شهر از دورهٔ قاجار تا معاصر بوده است.

الف) بازار به عنوان ستون فقرات سازمان فضایی شهر

در شهرهای ایرانی–اسلامی، بازار معمولاً در مرکزیت هندسی و عملکردی شهر قرار داشت و محور اتصال محله‌ها بود (سلطان‌زاده، ۱۳۸۰: ۹۲–۹۳). در سیرجان، موقعیت مرکزی بازار در هستهٔ اولیهٔ (سعیدآباد) باعث شد محلات مسکونی در اطراف آن و امتداد راسته‌های اصلی شکل بگیرند. براساس گزارش منشی‌کرمانی (۱۳۹۱: ۲۴۵–۲۴۶)، هستهٔ اولیهٔ شهر در اواسط دورهٔ قاجار حول راسته‌ها و کاروانسراها سازمان یافت. راسته‌های اصلی (کهنه، نو، جَرو، مسگری) نه فقط مسیرهای تجاری، بلکه شریان‌های اصلی شهر برای اتصال محله‌های شرقی، غربی، شمالی و جنوبی بودند.

ب) انطباق بازار با شبکهٔ راه‌های برون‌شهری و درون‌شهری

بررسی‌های میدانی و تطبیق با منابع تاریخی نشان می‌دهد که سازمان فضایی بازار تابعی مستقیم از شبکهٔ راه‌های منطقه‌ای بوده است. محور شرقی–غربی (شامل راسته‌های کهنه و نو) بر مسیر تاریخی کاروان‌روی بندرعباس به کرمان و یزد منطبق است. این مسیر، مهم‌ترین شاهراه تجاری جنوب‌شرق ایران در دورهٔ قاجار بود که از طریق آن کالاهایی همچون قند، شکر، برنج، تنباکو و آبلیمو توزیع می‌شد (باستانی‌پاریزی، ۱۳۷۱: ۴۷–۴۶). محور شمالی–جنوبی (راسته‌های مسگری و علاف‌ها) به راه‌های ارتباطی فارس و بم متصل می‌شده است. این انطباق نشان می‌دهد سازمان فضایی بازار تابع شبکهٔ راه‌های برون‌شهری بوده و خود نیز به عنوان گره توزیع، بر بازتولید و تثبیت این مسیرها تأثیر گذاشته است (افضلی، ۱۳۹۸: ۲۹۵–۲۹۷). قرارگیری کاروانسراها (آقاابراهیم، لاری‌ها، موحدی، و تیمچه‌های حاج تُخشید و سرهنگی) در امتداد همین محورها، نشان از سازمان‌یابی براساس جریان‌های تجاری دارد؛ به‌گونه‌ای که هر کاروانسرا در نقطه‌ای کلیدی از مسیر ورود و خروج کالا قرار گرفته است (شول‌افشارزاده، ۱۳۹۵: ۱۸۸–۱۹۰).

ج) ارتباط بازار با محلات مسکونی: الگوی دسترسی و همجواری

تحلیل فضایی محلات قدیمی سیرجان (مانند محله‌ی نارنج‌قلعه، میدان کهنه و...) نشان می‌دهد دسترسی به بازار اصلی‌ترین معیار مکان‌گزینی محلات بوده است. کوچه‌های فرعی از محلات به راسته‌های بازار منتهی می‌شدند که الگوی «دسترسی سلسله‌مراتبی» (فضای عمومی به نیمه‌خصوصی و خصوصی) را تحقق می‌بخشیدند. حداقل ۱۰ ورودی اصلی و فرعی، محلات مسکونی را به مجموعهٔ بازار متصل می‌کرده است که

نشان از پیوستگی فضایی بین بخش‌های مختلف شهر دارد. میدان‌های بازار (نخودبریزی و کوزه‌گری) به عنوان فضاهای مکث و تبادل بین محله و بازار، نقش ایستگاه‌های توزیع محلی را داشتند و محل تجمع ساکنان محلات برای تبادل اخبار و انجام معاملات کوچک بوده‌اند (خیراندیش، ۱۳۸۴: ۲۰۹-۲۱۰).

د) هم‌نشینی کارکردهای مذهبی، آموزشی و خدماتی با بازار

عناصر کلیدی شهر عمدتاً در همجواری با بازار یا در امتداد راسته‌هایی ساخته شده‌اند که بازتاب الگوی شهرسازی ایرانی-اسلامی است که در آن «مادیات و معنویات» در کنار یکدیگر قرار می‌گرفتند (بحریه، طوفان و اکبری‌نامدار، ۱۳۹۹). مسجد جامع اعظم در انتهای راستهٔ مسگری و مجاور مدرسهٔ بدر قرار دارد. قرارگیری مسجد در این نقطه، نشان از نقش بازار در سازمان‌دهی فضای مذهبی شهر دارد. مدرسهٔ بدر (اولین مدرسهٔ سیرجان)، در مجاورت مسجد اعظم ساخته شد تا پیوند علم و تجارت را در فضای شهری تثبیت کند (خیراندیش، ۱۳۸۴: ۴۱-۴۲). این الگو با شهرهای سنتی ایران همخوانی دارد که در آن مدارس علمیه در کنار بازارها ساخته می‌شدند تا طلاب از نزدیک با مسائل اقتصادی و اجتماعی جامعه آشنا شوند (پوراحمد، ۱۳۷۶: ۱۲۴). حمام عمومی و آب‌انبار در نزدیکی ورودی‌ها، تأمین نیازهای روزمره در نظامی یکپارچه و همچنین فضاهای همگانی برای تعاملات اجتماعی بودند (سلطان‌زاده، ۱۳۸۰: ۲۳۰-۲۳۲).

ه) تحولات سازمان فضایی در دورهٔ معاصر و چندقطبی شدن شهر

در دهه‌های اخیر، با احداث خیابان‌های جدید (بلوار صادقی، ۱۷ شهریور، امام‌خمینی) و مراکز خرید مدرن، سازمان فضایی شهر از تک‌قطبی به چندقطبی گرایش یافته است. این تحول، تأثیرات قابل‌توجهی بر نقش بازار در سازمان فضایی شهر داشته است. با وجود فرسودگی کالبدی، داده‌های میدانی نشان می‌دهد در ساعات اوج خرید، تراکم عابران در راسته‌های اصلی بسیار زیاد است که مؤید تاب‌آوری عملکردی بازار است؛ یعنی به‌رغم تخریب‌های کالبدی که داشته، کارکرد اقتصادی-اجتماعی آن هنوز پابرجاست. با این حال، سازمان فضایی شهر سیرجان در دهه‌های اخیر شاهد پیدایش مراکز خرید مدرن و خیابان‌های تجاری جدید بوده که الگوی فضایی تک‌قطبی سنتی را به سمت چندقطبی شدن سوق داده است. تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که سهم بازار تاریخی از کل فعالیت‌های خرده‌فروشی شهر اگر چه تا حدودی در سال‌های اخیر کاهش یافته است (برآورد براساس مشاهدات میدانی و مصاحبه با کسبه). در ارزیابی نهایی، بازار سیرجان هم‌چنان هستهٔ تاریخی و هویتی شهر باقی مانده، اما هستهٔ اصلی اقتصادی دیگر نیست.

و) مدل مفهومی سازمان فضایی بازار و شهر سیرجان

براساس یافته‌ها، مدل مفهومی زیر برای سازمان فضایی بازار و شهر سیرجان ترسیم می‌شود: شبکهٔ راه‌های برون‌شهری (بندرعباس–کرمان–یزد–فارس–بم) ⟵ ورودی‌های بازار (حداقل ۱۰ ورودی اصلی و فرعی) ⟵ راسته‌های اصلی (محور شرقی–غربی و شمالی–جنوبی به عنوان شریان‌های تجاری – ارتباطی) ⟵ میدان‌ها و کاروانسراها (به‌عنوان گره‌های تبادل و بارانداز) ⟵ کوچه‌های فرعی (منتهی به محلات مسکونی با الگوی دسترسی سلسله‌مراتبی) ⟵ عناصر مذهبی و آموزشی (مساجد و مدارس به عنوان لایه‌های معنایی و هویتی) ⟵ خدمات عمومی (حمام، آب‌انبار، میدان‌های محلی برای تأمین نیازهای روزمره). این مدل نشان می‌دهد بازار نه مجموعه‌ای مجزا، بلکه عضو ارگانیک و محوری بدنهٔ شهر بوده و هر تغییری در آن بر کل سیستم فضایی تأثیر می‌گذاشته است. سازمان فضایی شهر سیرجان، تابعی از ساختار بازار بوده و بازار به عنوان «عامل نظم‌دهنده» به فضاهای مسکونی، مذهبی، آموزشی و خدماتی عمل کرده است. این یافته، با پژوهش‌های مشابه در بازار کرمان (پوراحمد، ۱۳۷۶) و تبریز (اسمعیلی‌سنگری و عمرانی، ۱۳۸۷) همخوانی دارد.

ارزیابی نقش وقف در کارکردهای اجتماعی و مذهبی بازار سیرجان

یکی از یافته‌های مهم این پژوهش، شناسایی نقش بنیادین نهاد وقف در تداوم حیات اجتماعی و مذهبی مجموعهٔ بازار سیرجان است. وقف فراتر از یک سازوکار اقتصادی–مالکی، عاملی برای انسجام اجتماعی، هویت‌بخشی مذهبی و پایداری فضایی بوده و شبکه‌ای از روابط اجتماعی را میان واقفان (تجار و بزرگان)، متولیان، کسبه و مردم عادی ایجاد کرده بود. بناهایی مانند کاروانسرای آقاابراهیم، تیمچهٔ حاج تُخشید و مسجد اعظم، نه فقط فضاهای اقتصادی یا عبادی، بلکه محل‌هایی برای تعاملات اجتماعی، گردهمایی‌های صنفی و تبادل فرهنگی بودند. برگزاری مراسم مذهبی در کاروانسرای آقاابراهیم در ایام اربعین (خیراندیش، ۱۳۸۴: ۷۷)، نشان می‌دهد که وقف، کارکرد اقتصادی فضا را به فضایی چندعملکردی با کارکرد اجتماعی–آیینی تبدیل و به پایداری فضایی و تداوم حیات اجتماعی کمک کرد (جدول ۱).

آسیب‌شناسی مجموعه بازار

بافت تاریخی بازار سیرجان طی پنج دههٔ اخیر دچار تحولات زیادی شده و چهرهٔ آن تا حدودی عوض شده است (جدول ۱). آسیب‌ها تنها حاصل فرسودگی نیست، بلکه تغییر کاربری، مالکیت خصوصی و مداخلات بدون هماهنگی نیز در تضعیف یکپارچگی کالبدی آن مؤثر بوده‌اند. مشاهدات میدانی و مصاحبه با کسبه، نشان می‌دهد که دو گونه تعارض اصلی را نشان می‌دهد:

۱. تعارض کالبدی-عملکردی: از جمله تبدیل میدان کوزه‌گری و راهروی منتهی به میدان نخودبریزی به فضاهای ناهمگون با مصالح نامتجانس (آجر صنعتی، سیمان، فلز) که گسست بصری و ساختاری از بافت تاریخی ایجاد کرده است.
۲. تعارض مالکیتی-مرمتی: بازسازی‌های غیراصولی توسط مغازه‌دارها، بدون نظارت میراث فرهنگی که به تخریب طاق‌های آجری و گنبدهای خشت‌وگلی و جایگزینی با سقف‌های تخت کاذب انجامیده است.

بنابراین بازار سیرجان نیاز مبرمی به استحکام‌بخشی و مرمت اساسی دارد، پیش از آنکه آسیب‌های وارده جبران‌ناپذیر شود.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد که بازار سیرجان (سعیدآباد) به عنوان یک پدیدهٔ شهری با عملکردهای گوناگون، از دورهٔ قاجار تاکنون تحت تأثیر شدید عامل موقعیت جغرافیایی-راهبردی شکل گرفته و توسعه یافته است. برخلاف تصور رایج که عوامل اقتصادی را در درجهٔ اول می‌داند، یافته‌های ما حاکی از تقدم عامل مکان‌گزینی بر عامل تجاری است؛ یعنی نخست قرارگیری شهر بر سر راه‌های ارتباطی، سپس رونق تجارت را به دنبال داشته است؛ زیرا شهر سیرجان از گذشته تاکنون منطقهٔ تجارتی مهمی در مسیر شبکهٔ مبادلات اقتصادی و تجاری بوده که در مسیر راه‌های خلیج‌فارس به مرکز و شرق و غرب ایران قرار داشته و همین ویژگی مهم باعث شده بعد از شکل‌گیری سعیدآباد که امروز با نام سیرجان شناخته می‌شود به سرعت رشد یافته و مدت اندکی بعد از بنای شهر، بازار آن نیز شکل‌گرفته است. بنابراین تلاقی راه‌ها باعث رونق و شکوفایی بازار سیرجان شده، تا جایی که علاوه بر تجارت داخلی، تجارت خارجی آن نیز رونق گرفته و محصولات این منطقه تا هند نیز صادر می‌شده است.

از نظر کالبدی، بازار سیرجان با ساختار شطرنجی، درون‌گرایی و مسقف بودن، واجد ویژگی‌های شاخص بازارهای ایرانی است. این مجموعه از عناصر تجاری (راسته‌ها، کاروانسراها، تیمچه‌ها)، مذهبی (مساجد)، آموزشی (مدرسه) و خدماتی (میدان‌ها، آب‌انبار و حمام) تشکیل شده که در مجموع، یک کل واحد را پدید آورده‌اند (جدول ۱). ساخت این بازار در دورهٔ قاجار آغاز شد، در دورهٔ پهلوی با افزوده شدن راستهٔ بازار نو گسترش یافت و در دورهٔ معاصر با الحاقات ناهمگون مواجه شد. قرارگیری بازار در مرکز شهر و ارتباط آن با محورهای اصلی، موجب شد تا این مجموعه به عنوان مهم‌ترین عنصر شکل‌دهندهٔ شهر عمل کند. قرارگیری مجموعه بازار در مرکز راه‌های ارتباطی و همچنین اهمیت اقتصادی آن، باعث تحولات مکانی مرکز شهر در دوره‌های مختلف بوده است. مجموعه بازار در نسبت مستقیم به سازمان فضایی شهر بوده،

زیرا با واقع شدن در مرکز شهر به عنوان مهمترین عنصر شکل‌دهندهٔ شهر و ارتباط آن با محورهای اصلی ارتباطی و ارتباط بین محله‌ها و فضاهای مسکونی، فعالیت‌های اقتصادی، اجتماعی و مذهبی بازار به همراه عناصر کالبدی وابسته به این فعالیت‌ها همچون کاروانسراها، مساجد و مدارس بر بافت و فضاهای شهری تأثیر گذاشته است. بنابراین سازمان فضایی شهر سیرجان، تابعی از ساختار بازار بوده و بازار به عنوان «عامل نظم‌دهنده» به فضاهای مسکونی، مذهبی و خدماتی عمل کرده است. نهاد وقف نیز با ایجاد بناهای شاخصی همچون کاروانسرای آقاابراهیم، تیمچهٔ حاج تُخشید و مسجد اعظم، نه‌تنها به ماندگاری کالبدی بازار کمک کرده، بلکه با پیوند کارکردهای اقتصادی به آیین‌های مذهبی و انسجام اجتماعی، نقش مهمی در پایداری و هویت‌بخشی به این مجموعهٔ تاریخی ایفا نموده است. با این حال، امروزه بازار همچنان به عنوان یکی از مراکز هویتی و تاب‌آور اقتصادی عمل می‌کند، هرچند نقش انحصاری خود را در سازمان فضایی شهر از دست داده است.

قدردانی و سپاسگزاری

از حمایت‌های شرکت معدنی و صنعتی گل‌گهر سیرجان، به‌ویژه مدیریت و معاونت پشتیبانی وقت، جناب آقای دکتر محمد حاتمی، صمیمانه سپاسگزاریم که بدون تأمین مالی و همکاری ایشان، این پژوهش ممکن نبود. همچنین از جناب آقای امیر مختاری به‌خاطر ارائه اطلاعات و تصاویر مستند، نهایت تشکر و قدردانی را داریم. امید است همگی در خدمت به فرهنگ و تاریخ این سرزمین پایدار و موفق باشند.

منابع

افضلی، زینب (۱۳۹۸). سیر تحولات فضایی شهر سیرجان در دوران اسلامی. *رساله دکتری*، به‌راهنمایی حسن کریمیان، تهران: دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

افضلی، زینب (۱۴۰۰). تحلیلی در نقد و بررسی نظرات ارائه شده در ارتباط با تحولات شهر سیرجان از ابتدای شکل‌گیری تا دوره قاجار. *مجله اثر*، ۴۲ (۴)، ۵۸۶-۶۰۵.

افضلی، زینب و خالدیان، ستار (۱۴۰۱). گونه‌شناسی و گاه‌نگاری یافته‌های سفالی محوطه باغ‌بَمید سیرجان از سده‌های اولیه اسلامی تا سده هفتم هجری‌قمری. *مجله مطالعات باستان‌شناسی*، ۱۴ (۴)، ۱-۲۷.

اسمعیلی‌سنگری، حسین و عمرانی، بهروز (۱۳۸۷). *تاریخ و معماری بازار تبریز*، تبریز: ستوده.

اهری، زهرا (۱۳۸۰). *مکتب اصفهان در شهرسازی عناصر و فضاهای شهری واژگان و قواعد دستوری*. تهران: دانشگاه هنر.

اهلرز، اکارت (۱۹۹۴). شهر شرق اسلامی: مدل و واقعیت. ترجمه محمد حسین ضیاء توانا و مصطفی مومنی (۱۳۷۳)، *فصلنامه جغرافیایی*، ۹ (۱ و ۳۲) ۱۷-۶۵.

ایراندوست، کیومرث و بهمن اورامانی، آرمان (۱۳۹۰). تحولات کالبدی بازار سنتی در شهرهای ایران، مطالعه موردی: بازار کرمانشاه. *فصلنامه مطالعات شهر ایرانی- اسلامی*، ۲ (۵)، ۵-۱۵.

باستانی پاریزی، محمد ابراهیم (۱۳۷۱). *اژدهای هفت سر*، تهران: درنا.

بحریه، پروشا؛ طوفان، سحر و اکبری‌نامدار، شبنم (۱۳۹۹). بازخوانی سیر تحول معماری در ساختار تبریز با تأکید بر زمینه‌گرایی. *فصلنامه مطالعات شهر ایرانی- اسلامی*، ۱۰ (۳۹)، ۵-۱۷.

پوراحمد، احمد (۱۳۷۶). *جغرافیا و کارکردهای بازار کرمان*، کرمان: مرکز کرمان‌شناسی.

حبیبی، محسن (۱۳۷۵). *از شار تا شهر: تحلیلی تاریخی از مفهوم شهر و سیمای کالبدی آن تفکر و تأثر*. تهران: دانشگاه تهران.

خیراندیش، محمدحسین (۱۳۸۴). *سیرجان در خشت‌خام*. کرمان: مرکز کرمان‌شناسی.

حاتمی، ابوالقاسم (۱۳۸۳). *بررسی، شناسایی و مستندسازی آثار تارخی- فرهنگی شهرستان سیرجان*. جلد دوم. کرمان: اداره کل میراث فرهنگی استان کرمان.

ریاحی سامانی، نادر، (۱۳۸۷). تحول نهاد وقف. در مجموعه مقالات همایش بین‌المللی وقف و تمدن اسلامی. جلد۳. تهران: اسوه (وابسته به سازمان اوقاف و امور خیریه). ۳۶۹-۴۱۲.

رهی، اکبر (۱۳۸۴). *گزارش ثبت بازار سیرجان*. کرمان: اداره کل میراث فرهنگی کرمان.

زارعی، محمدابراهیم و حیدری‌باباکمال، یدالله (۱۳۹۸). بررسی نقشِ وقف در توسعه و رشد فضاهای شهری دوره قاجار (مطالعه موردی: بافت تاریخی شهر کرمانشاه)، *پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران*. ۲۳ (۹)، ۱۶۹-۱۸۸.

سایکس، سرپرسی (۱۳۳۶). *ده هزار میل در ایران*. ترجمه حسین سعادت نوری. تهران: کتابخانه سینا.

سایکس، سرپرسی (۱۳۹۱). *تاریخ ایران*. ترجمه فخرداعی گیلانی، جلد ۱و۲. تهران: نگاه.

سلطان‌زاده، حسین (۱۳۸۰)، *بازارهای ایران*. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

سیاح، حمید. (۲۵۳۶). *خاطرات حاج سیاح*. تهران: امیرکبیر.

شمس، فاطمه؛ پورجعفر، محمدرضا و اسدپور، هاجر (۱۴۰۲). شناسایی تحولات کرونولوژیک الگوهای رفتاری افراد در بازار سنتی ایرانی (مورد مطالعه: بازار وکیل شیراز)، *فصلنامه پژوهش‌های جغرافیای انسانی*، ۵۵ (۳)، ۷۱-۹۲.

شول‌افشارزاده، راضیه (۱۳۹۵). بررسی کاروانسراها و راه‌های شهرستان سیرجان در دوره صفوی و قاجار. پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، به راهنمایی عباسعلی احمدی. شهرکرد: دانشگاه شهرکرد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

شهابی، محمدرضا (۱۳۸۳). مسئله وقف در نظام شهرسازی ایران. *مجموعه مقالات همایش ملی شهرسازی ایران* جلد ۲. شیراز: دانشگاه شیراز.

فرهنگ جغرافیایی ایران (۲۵۳۵). *استان هشتم کرمان و مکران*. جلد ۸. تهران: سازمان جغرافیایی کشور.

قیومی بیدهندی، مهرداد (۱۳۸۳). *گنج‌نامه: فرهنگ آثار معماری ایران (بناهای بازار)*، تهران: دانشگاه شهید بهشتی و انتشارات روزنه.

کریمیان، حسن و مهدی‌زاده، بهزاد (۱۳۹۳). نقش وقف در توسعه کالبدی شهرهای ایلخانی، نمونه موردی: تبریز، سلطانیه و اوجان. *مجله وقف میراث جاویدان*، ۲۲ (۸۶): ۲۳-۵۰.

کریمیان، حسن؛ پوراحمد، احمد و افضلی، زینب (۱۳۹۸). سیر تحولات فضایی شهر سیرجان در دوران اسلامی بر اتکاء به شواهد باستان‌شناختی و منابع مکتوب تاریخی، *مجله شهرهای ایرانی – اسلامی*، ۱۰ (۳۸): ۵۳-۶۳.

گابریل، آلفونس (۱۳۸۱). *مارکوپولو در ایران*. ترجمه پرویز رجبی. تهران: اساطیر.

منشی‌کرمانی، محمدامین (۱۳۹۱). *جغرافیای ایالت کرمان در عهد ناصری*. تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی.

مهندسین مشاور، فرادزین معاصر (۱۳۹۶). *طرح توسعه بازار سیرجان*، سیرجان: شهرداری سیرجان.

وثوقی‌رهبری، علی‌اکبر (۱۳۸۰). *تاریخ، تمدن و فرهنگ سیرجان*. کرمان: مرکز کرمان‌شناسی.

وثوقی‌رهبری، علی‌اکبر (۱۳۷۲). *تاریخ سیرجان*. کرمان: کرمان‌شناسی.

وزیری، احمدعلی‌خان (۱۳۵۲). *تاریخ کرمان*. به تصحیح محمدابراهیم باستانی‌پاریزی. تهران: ابن‌سینا.

وزیری، احمدعلی‌خان (۱۳۷۶). *جغرافیای کرمان*. به تصحیح محمدابراهیم باستانی‌پاریزی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

نصرآبادی، احمد (۱۳۸۴). *گزارش ثبت کاروانسرای آقاابراهیم*. کرمان: اداره کل میراث فرهنگی کرمان.

هدایت، رضاقلی‌خان (۱۳۳۹). *روضه‌الصفای ناصری*. جلد ۹ و ۱۰. تهران: انتشارات خیام و پیروز.

Blunt, W., (1966). *Isfahan: Pearl of Persia*. London: Elek Books.

Bobek, H., (1959). Die Hauptstufen der Gesellschafts und Wirtschaftsentfal, in geographischer Sicht. *Die Erde.* 90, 259- 298.

Christaller, W., (1933). *Die zentralen Orte in Suddeutschland*. Jena: Gustav Fischer.

Wirth, E., (1974). Zum Problem des Bazars. *Der Islam*. 51 (2), 203-260.

Transliteration

Afzali, Zeinab (2011). An Analysis in Critique and Review of Opinions Presented About the Developments of Sirjan City, Iran, from Its Formation to the Qajar Period. *Athar*, 42 (4), 586-605. [In Persian]

Afzali, Zeinab (2019). *The spatial evolution of Sirjan city during the Islamic period*. PhD thesis, supervised by Hassan Karimian, Tehran: University of Tehran, Faculty of Literature and Humanities. [In Persian]

Afzali, Zeinab and Khaledian, Sattar (2012). typology and chronology of pottery findings in the bagh-bamid site of sirjan from the early islamic centuries to the thirteenth century ad. *Journal of Archaeological Studies*, 14 (4), 1-27. [In Persian]

Ahari, Zahra (2001). *Isfahan School in Urban Planning: Elements and Urban Spaces, Vocabulary and Grammatical Rules*. Tehran: University of Arts. [In Persian]

Bahrieh, Parusha; Toofan, Sahar and Akbari-Namdar, Shabnam (2019). Rereading the Evolution of Architecture in the Structure of Tabriz with Emphasis on Contextualism. *Iranian-Islamic Urban Studies Quarterly*, 10 (39), 5-17. [In Persian]

Bastani-Parizi, Mohammad Ebrahim (1992). *The Seven-Headed Dragon*, Tehran: Dorna. [In Persian]

Ehlers, Eckart (1994). The Islamic Eastern City: Model and Reality. Translated by Mohammad Hossein Zia-Tavana and Mostafa Momeni (1994), *Geographic Quarterly*, 9 (1 and 32), 17-65. [In Persian]

Esmaili-Sangari, Hossein and Omrani, Behrouz (2008). *History and architecture of Tabriz bazaar*, Tabriz: Sotoūdeh. [In Persian]

Gabriel, Alphonse (2002). *Aus dem Einsamkeiten Irans*. Translated by Parviz Rajabi. Tehran: Asatir. [In Persian]

Geographical Dictionary of Iran (2535). *The Eighth Province of Kerman and Makran*. Volume 8. Tehran: Geographical Organization of the Country. [In Persian]

Habibi, Mohsen (1996). *From Stream to City: A Historical Analysis of the Concept of City and Its Physical Appearance. Thought and Influence*. Tehran: University of Tehran. [In Persian]

Hatami, Abolghasem (2004). *Survey, Identification and Documentation of Historical-Cultural Monuments of Sirjan County*. Volume 2. Kerman: General Directorate of Cultural Heritage of Kerman Province. [In Persian]

Hedāyat, Reżāqolī ḵān (1960). *Rawżat ul-ṣafā-ye Nāṣerī*. Vols. 9–10. Tehran: Entešārāt-e Ḵayyām va Pīrūz. [In Persian]

Irandoost, Kiumars and Bahman Oramani, Arman (2011). Structural transformations of traditional bazaar in Iranian cities (a case study: Kermanshah bazaar). *Iranian-Islamic Urban Studies Quarterly*, 2 (5), 5-15. [In Persian]

Karimian, Hassan and Mehdizadeh, Behzad (2014). The role of endowment in the physical development of Ilkhanid cities, a case study: Tabriz, Soltanieh and Ojan. *Journal of Endowment of Immortal Heritage*, 22 (86): 23-50. [In Persian]

Karimian, Hassan; Pourahmad, Ahmad and Afzali, Zeinab (2019). The spatial development of Sirjan city in the Islamic era based on archaeological evidence and written historical sources, *Journal of Iranian-Islamic Cities*, 10 (38): 53-63. [In Persian]

Khairandish, Mohammad Hossein (2005). *Sirjan in Raw Brick*. Kerman: Center for Kerman Studies. [In Persian]

Mohandesin, Moshaver, Faradzin Moasar (2017). *Sirjan market development plan*, Sirjan: Sirjan Municipality. [In Persian]

Monshikermani, Mohammad Amin (2012). *Geography of Kerman province during the Nasser era*. Tehran: National Archives and Library Organization. [In Persian]

Nasrabadi, Ahmad (2005). *Registration Report of Agha Ibrahim Caravanserai*. Kerman: Kerman Cultural Heritage Directorate. [In Persian]

Pourahmad, Ahmad (1997). *Geography and Functions of Kerman Bazaar*, Kerman: Center for Kerman Studies. [In Persian]

Qayumi Bidhendi, Mehrdad (2004). *Ganjnameh: The Dictionary of Iranian Architectural Works (Bazaar Buildings)*, Tehran: Shahid Beheshti University and Rosenha Publications. [In Persian]

Rahi, Akbar (2005). *Sirjan Bazaar Registration Report*. Kerman: General Directorate of Cultural Heritage of Kerman. [In Persian]

Riahi Samani, Nader, (2008). The Evolution of the Endowment Institution. *In the Collection of Articles of the International Conference on Endowment and Islamic Civilization*. Volume 3. Tehran: Osveh (affiliated with the Endowment and Charity Affairs Organization). 369-412. [In Persian]

Sayah, Hamid. (2001). *Memoirs of Haj Sayah*. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]

Shahabi, Mohammad Reza (2004). *The issue of endowment in the Iranian urban planning system. Proceedings of the National Urban Planning Conference of Iran*, Volume 2. Shiraz: Shiraz University. [In Persian]

Shams, Fatemeh; Pourjafar, Mohammad Reza and Asadpour, Hajar (1993). Identifying the Chronological Evolution of People's Behavioral Patterns in the Iranian Traditional Bazaars (Case Study: Vakil Bazaar, Shiraz), *Quarterly Journal of Human Geography Research*, 55 (3), 71-92. [In Persian]

Shol-Afsharzadeh, Razieh (2016). A study of caravanserais and roads in Sirjan during the Safavid and Qajar periods. *Master's thesis*, supervised by Abbasali Ahmadi. Shahrekord: Shahrekord University, Faculty of Literature and Humanities. [In Persian]

Soltanzadeh, Hossein (1981), *bazaars of Iran*. Tehran: Cultural Research Office.

Sykes, Sarpersi (1957). *Ten Thousand Miles in Iran*. Translated by Hossein Saadat Nouri. Tehran: Sīnā Library. [In Persian]

Sykes, Sarpersi (1992). *History of Iran*. Translated by Fakhrdaei Gilani, Volumes 1 and 2. Tehran: Negah. [In Persian]

Vaziri, Ahmad Ali Khan (2003). *History of Kerman*. Edited by Mohammad Ebrahim Bastani-Parizi. Tehran: Avicenna. [In Persian]

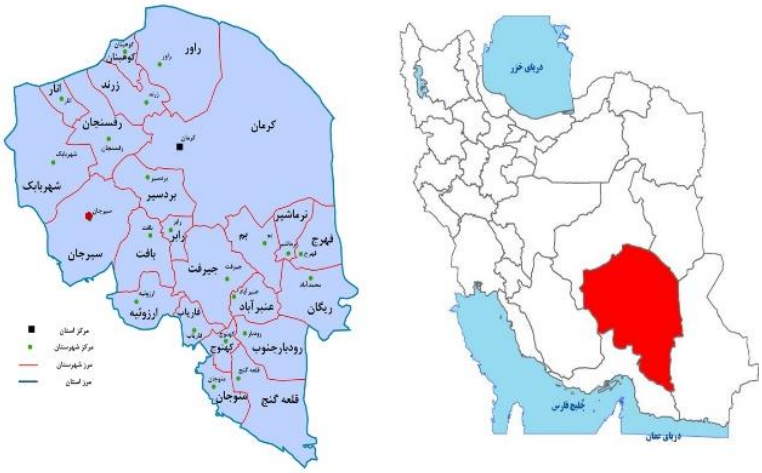
Vaziri, Ahmad Ali Khan (2007). *Geography of Kerman*. Edited by Mohammad Ebrahim Bastani-Parizi. Tehran: Cultural Heritage and Art Association. [In Persian]

Vosoughi-Rehbari, Ali Akbar (2001). *History, Civilization and Culture of Sirjan*. Kerman: Kerman Studies Center. [In Persian]

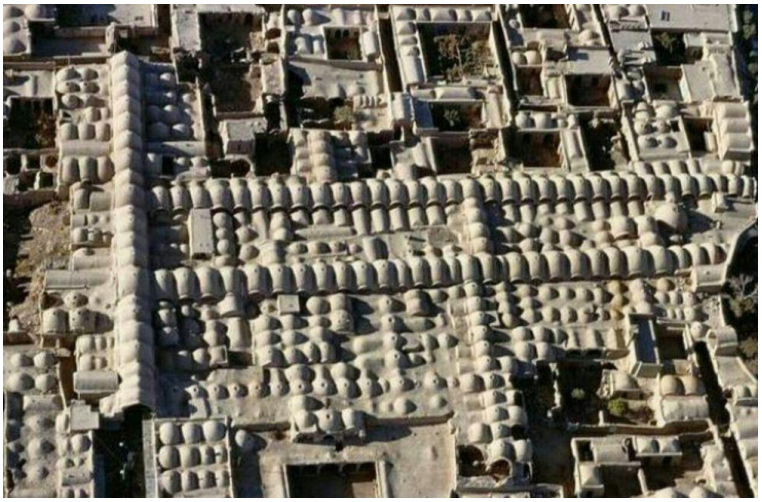
Vosoughi-Rehbari, Ali Akbar (2003). *History of Sirjan*. Kerman: Kerman Studies. [In Persian]

Zarei, Mohammad Ebrahim and Heydari Baba Akmal, Yadollah (2019). The Role of Waqf in Growth and Development of Urban Spaces in Qajar Period (Case Study: Historical Context of Kermanshah City), *Iranian Archaeological Research*. 23 (9), 169-188. [In Persian]

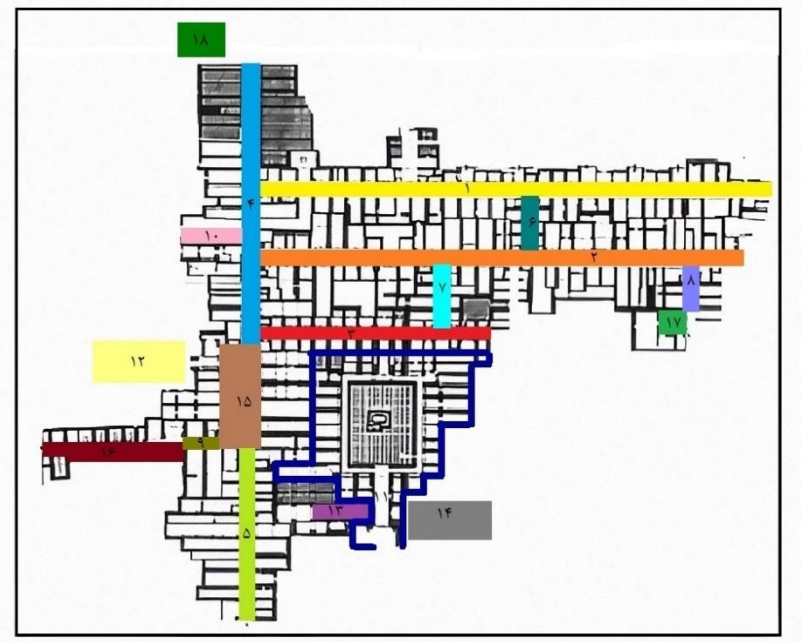
پیوست



شکل۱: موقعیت استان کرمان و شهرستان سیرجان و شهر سعیدآباد (افضلی و خالدیان، ۱۴۰۲: ۶)



شکل۲: تصویر هوایی مجموعه بازار سیرجان (آرشیو آقای مختاری)



شکل ۳: مجموعه بازار سیرجان (نصرآبادی، ۱۳۸۷: ۱۵ و با تغییراتی از نگارندگان)

(۱) راسته بازار نو، (۲) راسته بازار کهنه، (۳) راسته بازار جَرو، (۴) راسته بازار مسگرها، (۵) راسته علاف‌ها، (۶) بازار کچکو (کوچک)، (۷) بازار یهودی‌ها (یا بازار عباس دارابی)، (۸) بازار کلاه‌مال‌ها، (۹) بازار آهنگری، (۱۰) بازار رضا (محل سابق آب‌انبار)، (۱۱) کاروانسرای آقاابراهیم، (۱۲) کاروانسرای مخروبه، (۱۳) تیمچه حاج تخشید، (۱۴) تیمچه حاج سرهنگی (که در حال حضر تخریب شده)، (۱۵) میدان نخود بریزی، (۱۶) میدان کوزه‌گری (نام دیگر: میدان شیوه‌کشی)، (۱۷) مسجد کلاه‌مال‌ها، (۱۸) مسجد جامع اعظم



شکل ۴: ورودی اصلی و راسته کهنه بازار سیرجان (نگارندگان)



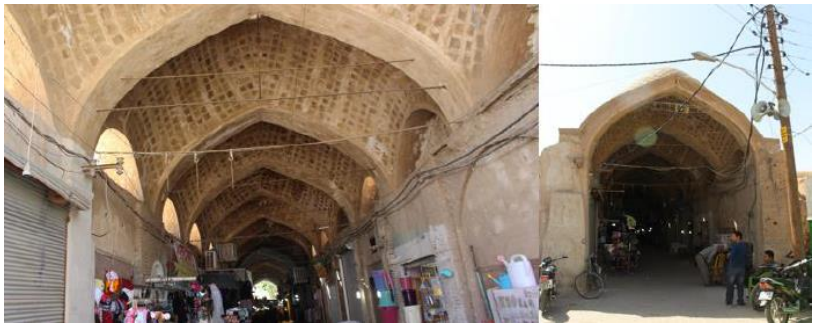
شکل ۵: ورودی اصلی و راسته بازار نو یا بزازی سیرجان (نگارندگان)



شکل ۶: ورودی و راسته بازار جَرو (نگارندگان)



شکل ۷: راسته بازار جَرو (مختاری: ۱۴۰۴)



شکل ۸: ورودی و راسته بازار مسگرها (نگارندگان)



شکل ۹: راسته بازار کلاه‌مال‌ها و مسجد آن (نگارندگان)



شکل ۱۰: ورودی و راسته بازار علاف‌ها (نگارندگان)



شکل ۱۱: راسته بازار آهنگری (مختاری: ۱۴۰۴)



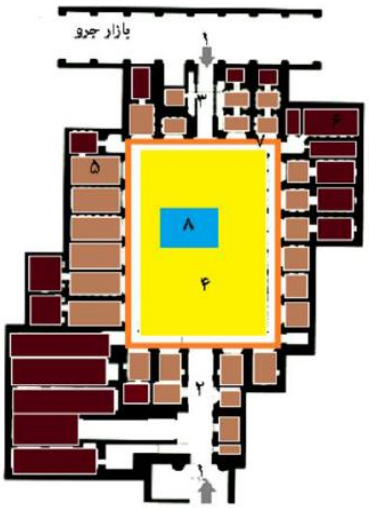
شکل ۱۲: میدان کوزه‌گری یا شیوه‌کشی (مختاری: ۱۴۰۴)



شکل ۱۳: میدان نخودبریزی یا خرمافروش‌ها (نگارندگان)



شکل ۱۴: کاروانسری مخروبه (کاروانسرای موحدی یا نبوی) (مختاری: ۱۴۰۴)



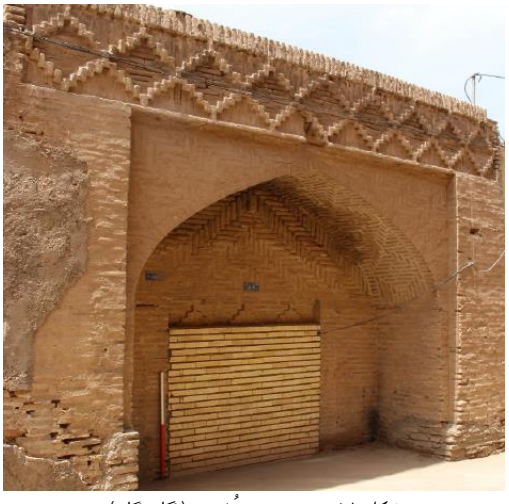
شکل ۱۵: پلان و فضاهای کاروانسرای آقاابراهیم: ۱. ورودی ۲. دالان، ۳. هشتی، ۴. حیاط، ۵. حجره، ۶. انبار، ۷. رواق، ۸. حوض آب (شول‌افشارزاده، ۱۳۹۵: ۸۷)



شکل ۱۶: قسمت‌هایی از کاروانسرای آقاابراهیم (دالان ورودی، ورودی، رواق، حیاط و حجره) (نگارندگان)



شکل ۱۷: ورودی از طرف راسته بازار جَرو، راه پله پشت بام، کتیبه و تزیینات گچبری کاروانسرای آقاابراهیم (نگارندگان)



شکل ۱۸: سردر تیمچه تُخشید (نگارندگان)



شکل ۱۹: ورودی، صحن و شبستان مسجد اعظم (نگارندگان)

Contents

♦ **Historiography in the Texts of the Azarkivani Sect: From the Beginning to the Rise of Alexander**
Afsaneh Hanaei, Roozbeh Zarrinkoob …..……....1-25

♦ **Maktab dar Farayand-e Takamol: Historical Perspective of the "Ulamāʾ al-Abrār" Theory, Its Interpretations and Critiques**
Sayyed Kamal Keshiknevis Razavi ……..……..……26-44

♦ **Historiography and Legitimacy: The Construction of Political Wisdom in the Encounters of Abbas Ibn Abd Al-Muttalib and Abdallah Ibn Abbas with the First Three Shi'i Imams**
Muhammad Taqavi…….…….…..…..45-72

♦ **Mechanisms of Knowledge Transmission in the Mathematical Sciences within the Teacher–Student Educational Tradition (3rd–5th Centuries AH / 9th–11th Centuries CE)**
Tahereh Sharifzadeh, Ahmad Badkoubeh Hazaveh …….…….….73-99

♦ **What is modern historical description?**
Alireza Mollaiy Tavany ……...……...……...…..100-124

♦ **In Search of Lost Unity: Ibn Jubayr's Rihla and the Aspiration for the Unity of the Islamic Caliphate in the Sixth Century AH**
Amirhossein Kermani, Bahman Zeynali..……..……...……..125-144

♦ **Rereading the religious identity of pre-Safavid Iranians through Sufi discourse: A case study of the position of the first four caliphs of the Prophet in mystical sources of the Timurid era**
Mostafa Gohari Fakhrabad, Mojtaba Soltani Ahmadi, Zahra Siyafi …….....145-164

♦ **Analysis of the Visual Signs of Maps in Islamic Geographical Manuscripts: A Case Study of Three Manuscripts of *Kītāb al-Masālīk wa al-Mamālīk* (4th–10th Centuries AH)**
Alireza Taheri, Rana Mohammadzadeh …….……...165-192

♦ **Ibn al-Haytham and the Redefinition of Induction in the Natural Sciences: From Aristotelian Syllogism to Empirical Demonstration**
Naeem Sherafat, Zahra Qomi Ovili ……..…..…….....…193-216

♦ **Zoroastrians in Baghdad: an Inquiry into the Relations between Zoroastrians and Islamic Caliphs up to the Fifth Century AH**
Hamidreza Dalvand …….……....…217-250

♦ **An Analysis of Trends in the Social Attitudes of Iranian Arbaeen Pilgrims: A Case Study of 2022–2025**
Naser Bagheri Moghaddam, Amir Haj Salmany ……..251-271

♦ **The Formation, Development, and Physical Elements of the Sirjan (Saeedabad) Bazaar within the Spatial Context of the City from the Qajar Period to the Present**
Zeinab Afzali, Razeyeh Shoul Afsharzade, Sattar Khaledian...…....……...……..…..271-303

In the name of Allah

Pazhūhishnāmih Tārīkh Tamaddun Islāmī

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization
Semi-Annual Journal, Vol. 59, No. 1, Spring & Summer 2026

Publication License Holder: Faculty of Theology & Islamic Studies
Managing Editor: Abbas Yazdani
Chief Editor: Hasan Hazrati
Persian Editor: Zeinab Mirzaei

Board of Editors:

Mohammad Ali Akbari	Prof. of Shahid Beheshti University
Osman Ghazi Özgüdenli	Prof. of Marmara University
Ahmad Badkoubeh Hazaveh	Prof. of University of Tehran
Ali Bayat	Associate Prof. of University of Tehran
Shahram Jalilian	Prof. of Shahid Chamran University of Ahvaz
Hasan Hazrati	Associate Prof. of University of Tehran
Seyyed Ahmad Reza Khezri	Prof. of University of Tehran
Abdolrasoul Kheirandish	Prof. of Shiraz University
Mansoor Sefatgol	Prof. of University of Tehran
Asghar Qaedan	Associate Prof. of University of Tehran
Abbas Ghadimi Gheidari	Prof. of Tabriz University
Rudolph P.Matthee	Prof. of University of Delaware
Mohsen Masumi	Associate Prof. of University of Tehran
Alireza Molaei Tavani	Prof. of Shahid Beheshti University
Jamal Musavi	Associate Prof. of University of Tehran

Type & Layout: Fatemeh Hadi
Address: Faculty of Theology & Islamic Studies, Motahhari St., Tehran, Iran.
P.O.B: 15766-4411
Website: jhic.ut.ac.ir
Email: jhic@ut.ac.ir
Tel: 098-021-42762151 **Fax:** 098-021-42762971

The electronic edition of this journal is available at the following websites:

https://isc.ac	https://ricest.ac.ir
www.sid.ir	https://journals.ut.ac.ir
https://journals.msrt.ir	https://iranjournals.nlai.ir
www.noormags.com	www.magiran.com
http://ensani.ir	https://scholar.google.com
www.mendeley.com	www.academia.edu
https://portal.issn.org	journalseek.net

University of Tehran
Faculty of Theology & Islamic Studies

Pazhūhishnāmih Tārīkh Tamaddun Islāmī

(*Maqalat wa Barresiha*)

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization

Semi-Annual Journal

New Period
Vol. 59, No. 1, Spring & Summer 2026

University of Tehran

Faculty of Theology and Islamic Studies

Iranian Journal for the

History of Islamic Civilization

Print ISSN: 2228 - 7906

Online ISSN: 2645 - 5110