



## From Syncretism to Rationalism: Examining the Threefold Approaches to Iranian Mythology in the Historiography of the Seljuk Period (Based on Tarikh-e Sistan, Farsnameh, and Mujmal al-Tawarikh wa'l-Qisas)

Hassan Shahryari  

1. Ph.D. in Persian Language and Literature (epic orientation), Faculty of Literature and Humanities, University of Qom, and Secretary of the Iranology Department of the Samt-e-Target Organization, Qom, Iran. Email: [hasan69shahryari96@gmail.com](mailto:hasan69shahryari96@gmail.com)

### Article Info

### Abstract

**Article Type:**  
Research Article

**Article History:**  
**Received:**  
October 27, 2025

**In Revised Form:**  
February 26, 2026

**Accepted:**  
May 21, 2026

**Published Online:**  
May 30, 2026

**Keywords:** Myth, Transformation, Cultural Memory, Tarikh-e Sistan, Mujmal al-Tawarikh wa'l-Qisas, Farsnameh.

Iranian myths are among the most fundamental components of national identity, which have undergone continuous reinterpretation in connection with political and religious transformations. Within this context, the Seljuk period represents a decisive juncture for readjusting the relationship between the Iranian mythical heritage and Islamic historiography, due to the establishment of Turkic rule, the rise of Ash'ari theological orthodoxy, and the continuity of the Iranian bureaucratic institution (divan). Employing a descriptive-analytical and comparative approach based on the concept of "Cultural Memory," the present study examines the treatment of Iranian myths in three pivotal texts: Tarikh-e Sistan, Farsnama, and Mujmal al-Tawarikh wa al-Qisas. The findings indicate that during this period, myth underwent a "functional displacement" and was reproduced through three distinct approaches: 1) The Syncretic Approach, aiming at the re-centering of sacred geography; 2) The Iranocentric Approach, serving as a model for political ethics and the restraint of power; and 3) The Rational-Critical Approach, which, through epistemic distancing, redefines myth as a written heritage and an "object of study." The overall conclusion suggests that myth did not decline during the Seljuk era; rather, by transforming from a "sacred belief" into an "identity strategy," it provided the necessary infrastructure for Iran's historical continuity and its transmission to subsequent periods.

Cite this The Author(s): Shahryari, H., (2026): From Syncretism to Rationalism: Examining the Threefold Approaches to Iranian Mythology in the Historiography of the Seljuk Period (Based on Tarikh-e Sistan, Farsnameh, and Mujmal al-Tawarikh wa'l-Qisas). Iranian Studies Vol. 16, No. 1, Spring- (99-122). <https://doi.org/10.22059/jis.2026.405097.1380>



Publisher: University of Tehran Press.

© Author(s) retain the copyright. Hassan Shahryari

DOI: <https://doi.org/10.22059/jis.2026.405097.1380>

## 1. Introduction

Iranian myths, acting as the fundamental layers of collective memory, serve as a reflection of the cosmic and ritualistic worldview of our ancestors, which have sustained the cultural identity of this land for centuries. These narratives were not merely frameworks for an ontological understanding of the world, but functioned as mechanisms for organizing social and ethical relations in pre-Islamic Iranian society. With the advent of Islam, this heritage was inevitably compelled to engage with the new belief system and the political structures emerging therefrom—a confrontation that, rather than resulting in erasure or oblivion, led to profound changes in the nature, function, and narrative value of these myths. Throughout this historical process, myths shifted from their archaic cosmic and ritual realms into historical, ethical, and conventional domains. This transformation facilitated the reinterpretation of ancient figures into moral or quasi-prophetic archetypes, allowing the heritage of ancient Iran to adapt flexibly to the requirements of Islamic civilization.

Within this context, the Seljuk era, characterized by the rise of Turkic military power, the consolidation of the Persian bureaucratic tradition, and the dominance of Ash'arite theology, provided a unique setting for the manifestation of identity-forming tensions. The historiography of this period served as an arena for the clash between the continuity of ancient heritage, the exigencies of legitimizing Sunni regimes, and the rationalistic logic of the time. In such an atmosphere, Iranian myths were neither completely rejected nor fully embraced as the official basis of legitimacy; instead, by entering a state of flux, they transformed into a form of “dual memory,” continually redefined on the margins of the dominant order and within the heart of the bureaucracy.

The present study, relying on seminal texts such as *Tarikh-i Sistan*, Ibn Balkhi's *Farsnama*, and *Mujmal al-Tawarikh wa al-Qisas*, seeks to address how Iranian myths were reinterpreted and represented in the face of such a contradictory structure, and what political, religious, and structural factors influenced the divergent approaches taken by historians. To this end, by employing a descriptive-analytical method and adopting a structural approach, this research attempts—while identifying Iranian-centric, syncretic, and rationalistic paradigms within Seljuk historiography—to demonstrate how Iranian elites and writers utilized this heritage to define their identity boundaries within the heart of Islamic civilization. In effect, this inquiry will illustrate that myth in this era was not an obsolete relic, but a living “place of memory” that regenerated the cultural capacities of Iran to confront the political realities of the time.

## 2. Analysis of the Three Approaches

### 2-1. Synthesis and Integration

Reflected in *Tarikh-i Sistan*, this approach serves as a strategy to bridge local collective memory with global Islamic narratives. Through “symbolic re-centering,” the author elevates the geography and myths of Sistan into the orbit of Islamic salvific history, placing events like the descent of Adam or the landing of Noah's Ark in this region on par with canonical Islamic accounts. Furthermore, by framing mythical figures such as the Garshaspids as “monotheistic Mazdayasnians,” the author attempts to strip the ancient heritage of any accusations of polytheism, establishing it as an authentic foundation for indigenous Islamic identity. This synthesis functions as a tool for peripheral identities to redefine their legitimacy in the face of pressure from the Caliphate's central authority.

### 2-2. Iranism

Contrasting, or perhaps running parallel to the syncretic approach, a nationalist current in Seljuk historiography placed a strong emphasis on the authenticity and splendor of the national heritage. This approach, clearly visible in the *History of Sistan*, accepts Iranian myths not as stories to be blended with Islam, but as the vital core of Iranian identity. The *History of Sistan* presents an epic, nationalistic narrative, celebrating heroes and myths of Sistan (such as Ibrahim ibn Adam and his descendants) as the founders and saviors of the land. Through this regional historiography, the text strives to assert Sistan's distinct and proud identity against the

gravitational pull of the central caliphate in Baghdad. In this perspective, Iranian myths were not only compatible with Islam but were an integral part of the cultural essence that must be preserved and venerated, even within an Islamic framework. This nationalism was a reflection of the Iranian people's pride during the Seljuk era—a pride that would not allow their millennia-old heritage to be overshadowed by Islamic civilization. It was a form of cultural resistance against Arab-centric assimilation and an effort to preserve authenticity

### **2-3. Rationalism**

Mujmal al-Tavarikh wa al-Qisas exemplifies the transition from unmediated mythical belief to “critical historiography.” Utilizing the rationalist intellectual climate of the 6th century AH, the author examines mythical narratives with a skeptical eye, openly labeling many of them as “great impossibilities.” Relying on theological and historical reasoning, the author draws a clear boundary between “transmitting a narrative” (as a piece of literary heritage) and “believing in its truth” (as a religious or historical fact). This approach demystifies myth, relegating it to the level of historical data and enabling the historian to analyze the Iranian past through a rational distance, thus shaping it into a “documented, bureaucratic record”.

### **3. Conclusion**

This study demonstrated that Iranian myths in Seljuk historiography were not merely ornamental or marginal elements, but strategic mechanisms for preserving and reconstructing “cultural memory” during a tumultuous era. A comparative examination of Tarikh-e Sistan, Farsnameh, and Mojmal al-Tavarikh wa al-Qisas revealed that historians of this period, depending on their geography, social origin, and relationship with centers of power, adopted distinct approaches: a syncretic and sacralizing approach in Tarikh-e Sistan to establish local identity, an Iran-centered and political approach in Farsnameh to define the paradigm of regal wisdom, and a rational-critical approach in Mojmal al-Tavarikh wa al-Qisas to demarcate myth from historical documentation. Despite these methodological differences, in all three texts, myth ascended from the level of ritual narrative to that of historical and cultural memory. Consequently, the mythological heritage was not excluded; rather, it was redefined within the prevailing historical-religious discourse, contributing to the cohesive reproduction of Iranian identity. Thus, Seljuk historiography served as a field for negotiation between ancient heritage and the Islamic worldview, through which historians, by transforming myth into a tool of knowledge and politics, successfully safeguarded the continuity of Iranian identity against the ruptures caused by political and religious shifts, while laying the foundations for the evolution and endurance of this memory in subsequent eras.



## از تلفیق تا عقل‌گرایی: بررسی رویکردهای سه‌گانه به اساطیر ایرانی در تاریخ‌نگاری عصر سلجوقی (با تکیه بر تاریخ سیستان، فارس‌نامه و مجمل‌التواریخ)

حسن شهریاری<sup>۱</sup>

[hasan69shahryari96@gmail.com](mailto:hasan69shahryari96@gmail.com)

۱. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی (گرایش حماسی)، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه:

### اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:	علمی - پژوهشی
تاریخ دریافت:	۱۴۰۴/۰۸/۰۵
تاریخ بازنگری:	۱۴۰۴/۱۲/۰۸
تاریخ پذیرش:	۱۴۰۵/۰۲/۳۰
تاریخ انتشار:	۱۴۰۵/۰۳/۱۰

اسطوره‌های ایرانی از بنیادی‌ترین مؤلفه‌های هویت ملی‌اند که در پیوند با تحولات سیاسی و دینی، همواره دچار بازتفسیر شده‌اند. در این میان، دوره سلجوقی به دلیل استقرار حاکمیت ترکان، تصلب کلامی اشعری و تداوم نهاد دیوان‌سالاری، مقطعی تعیین‌کننده در بازتنظیم نسبت میان میراث اساطیری و تاریخ‌نگاری اسلامی محسوب می‌شود. پژوهش حاضر با رویکردی توصیفی، تحلیلی و مقایسه‌ای و بر مبنای مفهوم حافظه فرهنگی، به واکاوی مواجهه سه متن کلیدی تاریخ سیستان، فارس‌نامه و مجمل‌التواریخ و القصص با اساطیر ایرانی پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در این مقطع، اسطوره دچار جابه‌جایی کارکردی شده و در قالب سه رویکرد متمایز بازتولید شده است: ۱. رویکرد تلفیقی با هدف بازمرکزگذاری جغرافیای قدسی؛ ۲. رویکرد ایران‌گرایانه به‌مثابه الگویی برای اخلاق سیاسی و مهار قدرت و ۳. رویکرد عقلانی-انتقادی که با فاصله‌گذاری معرفتی، اسطوره را به‌مثابه میراث مکتوب و ابژه مطالعه بازتعریف می‌کند. برآیند تحقیق گویای آن است که اسطوره در عصر سلجوقی نه‌تنها زوال نیافت، بلکه با تبدیل شدن از یک باور قدسی به یک استراتژی هویتی، زیرساخت‌های لازم برای پیوستگی تاریخی ایران و انتقال آن به ادوار پسین را فراهم آورد.

### واژه‌های کلیدی:

اسطوره، تحول و دگرگونی، حافظه فرهنگی، تاریخ سیستان، مجمل‌التواریخ و القصص، فارس‌نامه.

استناد: شهریاری، حسن؛ (۱۴۰۵): از تلفیق تا عقل‌گرایی: بررسی رویکردهای سه‌گانه به اساطیر ایرانی در تاریخ‌نگاری عصر سلجوقی (با تکیه بر تاریخ سیستان، فارس‌نامه و مجمل‌التواریخ): پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۶، شماره ۱، بهار، (۹۹-۱۲۲).  
<https://doi.org/10.22059/jis.2026.405097.1380>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان: حسن شهریاری

## ۱. مقدمه

اسطوره‌های ایرانی، بنیادین‌ترین لایه‌های حافظهٔ جمعی این سرزمین‌اند؛ روایت‌هایی که از دل جهان‌بینی کیهانی و دینی ایران باستان برآمده و در طول سده‌ها، تداوم‌بخش هویت فرهنگی بوده‌اند. واژهٔ اسطوره در زبان فارسی خود حامل تنشی معنایی است: در سنت سامی-عربی، از ریشه «سطر» و در کاربرد قرآنی «اساطیر الاولین»، غالباً بر روایت‌هایی اطلاق شده که فاقد اعتبار وحیانی دانسته می‌شدند؛ حال آنکه در سنت یونانی اسطوره از ریشهٔ «میتوس»<sup>۱</sup> به گفتاری معنادار و بنیادین اشاره دارد که ساختار فکری و نمادین یک فرهنگ را شکل می‌دهد (آموزگار، ۱۳۹۵: ۴). این دوگانگی مفهومی نشان می‌دهد که اسطوره نه صرفاً داستانی خیالی، بلکه سازوکاری برای تولید معنا و سامان‌دهی حافظه فرهنگی است. از این رو، برای تحقق ابداع سنت و تثبیت نظم سیاسی در هر دوره‌ای، اسطوره کارآمدترین رسانه حافظه محسوب می‌شود، زیرا گذشته را در قالبی نمادین بازسازی و تجربه‌های آغازین را به زبان ارزش‌ها و نظم اجتماعی ترجمه می‌کند (آسمن<sup>۲</sup>، ۲۰۰۶: ۳۹-۴۲). از این منظر، متون تاریخی تنها گزارش وقایع نیستند، بلکه به تعبیر پیر نورا، «مکان‌های حافظه»<sup>۳</sup> اند؛ عرصه‌هایی که در آن‌ها روایت‌های هویت‌ساز تثبیت و بازتولید می‌شوند (نورا<sup>۴</sup>، ۱۹۸۹: ۱۹-۲۱).

در این میان، تمایز میان اسطوره، حماسه و تاریخ برای تحلیل متون تاریخ‌نگارانه ضروری است. از این رو، به تعبیر الیاده اسطوره روایتی قدسی از زمان آغازین و تبیین‌گر نظم کیهانی است (الیاده<sup>۵</sup>، ۱۳۹۲: ۱۴)، حماسه در مرز میان حافظه اساطیری و آگاهی تاریخی پدید می‌آید و کنش‌های پهلوانی و فرهنگی را در گذشته‌ای شکوه‌مند اما قابل‌تصور بازمی‌آفریند (صفا، ۱۳۹۶: ۷) و تاریخ بر علیت منطقی، توالی زمانی و تبیین عقلانی رخدادها استوار است (همدانی، ۱/۱۳۷۳: ۳۲). تلاقی این سه سطح روایی، به‌ویژه در دوره‌های گذار ایدئولوژیک، به مسئله‌ای بنیادین در تاریخ‌نگاری بدل می‌شود. با این حال، اسطوره در ایران پدیده‌ای ایستا و بسته نبود، بلکه در طی هزاره‌ها، متأثر از تحولات دینی، فرهنگی و سیاسی، پیوسته در حال بازتفسیر روایی و تطبیق با شرایط تازه بوده است (بهار، ۱۳۸۵: ۵۱).

ورود اسلام به ایران، یکی از مهم‌ترین مراحل این روند پیوسته محسوب می‌شود. در این مقطع، مواجهه دو فرهنگ ایرانی و اسلامی — که هر دو سرشار از روایات غنی کیهانی و وحیانی بودند — به‌طور اجتناب‌ناپذیری تعارضاتی در لایه‌های زیرین هویت ایجاد می‌کرد. به نظر نگارنده، اندیشمندان ایرانی و به‌ویژه مانوی‌مذهبان با استفاده از تجربه پیشین خود در «الگوی تلفیقی»<sup>۶</sup> مانوی که بر هم‌نشینی‌سازی روایت‌های دینی گوناگون استوار بود، دست به تطبیق اساطیر ایرانی و

1. Mythos  
2. Jan Assmann  
3. Pierre Nora  
4. Mircea Eliade

اسلامی زدند تا تداوم عناصر فرهنگی پیشین را تضمین کنند. در پی این فرایند، اسطوره‌های ایرانی دچار دگرگونی‌های گسترده شدند؛ دگرگونی‌هایی که در حوزه محتوا، کارکرد و ارزش‌گذاری روایی خود را نشان دادند. بخشی از روایت‌ها به سبب ناسازگاری با باورهای دینی حذف گردید، برخی از شخصیت‌ها رنگ و کارکردی تازه یافتند و شماری از داستان‌ها با افسانه‌ها، اسرائیلیات و روایات سامی و اسلامی درهم آمیختند (کاردگر؛ شهریاری، ۱۳۹۹: ۲۶۳-۲۷۱؛ ن.ک. امامی، ۱۳۵۳). بدین‌سان، اسطوره از قلمرو آیینی و کیهانی به عرصه تاریخی و اخلاقی راه یافت و چهره‌هایی چون کیومرث، فریدون و جمشید در قالب شخصیت‌های اخلاقی یا پیامبرگونه بازشناسی شدند.

این فرایند تاریخی‌سازی اسطوره، بستری را فراهم آورد تا میراث باستانی ایران در سده‌های بعد، متناسب با اقتضات سیاسی، نقش‌های متفاوتی ایفا کند. این روند در عهد سامانی به احیای شکوه باستانی در قالب حماسه انجامید، اما با روی کار آمدن غزنویان و غلبه سیاست‌های خلافت‌گرایانه، این حافظه بازسازی‌شده با سرکوب و حاشیه‌نشینی مواجه شد (تاریخ ایران کمبریج، ۱۳۸۷/۴: ۱۶۸). با این حال، میراث مذکور با استقرار سلجوقیان نه به فراموشی سپرده شد و نه به شکوه پیشین بازگشت، بلکه وارد وضعیت پیچیده‌ای شد که می‌توان آن را بر اساس نظریه یان آسمن «حافظه دوگانه»<sup>۱</sup> نامید؛ وضعیتی که در آن گذشته کهن نه به کلی طرد می‌شود و نه به محور مشروعیت رسمی بدل می‌گردد، بلکه در حاشیه نظم مسلط و در بطن نهاد دیوان‌سالاری، به شکلی نوسانی بازتعریف می‌شود (آسمن، ۲۰۱۱: ۱۲۴). این فضای فکری، زمینه‌ساز شکل‌گیری رویکردهای متفاوتی در قبال میراث اساطیری در تاریخ‌نگاری این دوره گردید.

### ۱-۱. بیان مسئله

بررسی تاریخ‌نگاری فارسی در عصر سلجوقی نشان می‌دهد که اساطیر ایرانی در این متون حضوری آشکار و پایدار دارند. با این حال، این حضور نه یکنواخت است و نه هم‌سنگ. در برخی آثار، روایت‌های اساطیری در چهارچوبی ایران‌محور بازنمایی می‌شوند؛ در برخی دیگر، در قالبی تلفیقی و اسلامی‌شده عرضه می‌گردند و در مواردی نیز با فاصله‌گذاری عقلانی و تردید مواجه می‌شوند. این ناهمگونی بیانگر آن است که اسطوره در این دوره در وضعیتی نوسانی قرار دارد؛ وضعیتی که می‌توان آن را با مفهوم «حافظه دوگانه»<sup>۲</sup> در نظریه یان آسمن توضیح داد. این نوسان را نمی‌توان صرفاً به سلیقه فردی مورخان نسبت داد، بلکه در تنش‌های ساختاری عصر سلجوقی ریشه دارد؛ چنان‌که استقرار حکومت ترکان سلجوقی بر پایه قدرت ایللیاتی و نظامی، در نسبتی پرتنش با سنت دیوان‌سالاری ایران‌شهری قرار داشت. از یک سو، پیوند مشروعیت سیاسی با خلافت عباسی و غلبه کلام اشعری، چهارچوبی ایدئولوژیک پدید آورد که نسبت به روایت‌های

1. Double Memory

2. Double Memory

غیرعقلی و اساطیری با احتیاط می‌نگریست و از سوی دیگر، ساختار ایلی حاکم و توزیع قدرت میان امیران، شکل‌گیری یک روایت رسمی کاملاً یکدست را دشوار می‌ساخت. این وضعیت، ضمن پیچیده‌کردن نسبت دیوان و امارت، زمینه رشد تاریخ‌نگاری‌های محلی — مانند تاریخ سیستان و فارس‌نامه — را نیز فراهم آورد که به عرصه‌ای برای برجسته‌سازی هویت بومی و سنت‌های منطقه‌ای بدل شدند. در چنین شرایطی، دیوان‌سالاران و نویسندگان ایرانی در میانه سه فشار قرار داشتند: تداوم میراث تاریخی ایران، همخوانی با منطق کلامی اشعری و الزامات مشروعیت‌بخشی به حکومت‌های سنی. حاصل تلاقی این نیروهای ایلیاتی، فکری و مذهبی، شکل‌گیری رویکردهای متفاوت در مواجهه با اساطیر بود: تأکید بر محوریت ایران، تلفیق سازگارکننده و فاصله‌گذاری عقلانی. پژوهش حاضر با مطالعه تطبیقی تاریخ سیستان، فارس‌نامه و *مجم‌التواریخ و القصص*، می‌کوشد این ناهمگونی را در قالب سه الگوی ایران‌گرایانه، تلفیقی و عقل‌گرایانه صورت‌بندی کند و نشان دهد که این سه‌گانگی را می‌توان بازتابی از نحوه مواجهه نخبگان ایرانی با وضعیت دوگانه حافظه در ساختار قدرت سلجوقی دانست.

#### ۱-۲. پیشینه تحقیق

در باب نسبت میان اساطیر ایرانی و آموزه‌های اسلامی و چگونگی بازتاب آن در آثار تاریخی، پژوهش‌های متعددی انجام شده است که هر یک به بُعدی از این موضوع پرداخته‌اند. مهین‌دخت صدیقیان در فرهنگ اساطیری - حماسی ایران به روایت منابع بعد از اسلام، به صورت توصیفی روایت‌های مورخان اسلامی از شخصیت‌ها و رویدادهای اسطوره‌ای و حماسی ایران را گردآوری کرده و نشان داده است که چگونه عناصر اساطیری در متون پس از اسلام استمرار یافته‌اند. احمد اشرف (۱۴۰۱) در کتاب هویت ایرانی از دوران باستان تا پایان پهلوی به نحوه بروز و تداوم هویت ایرانی در دوره‌های میانی، از جمله عهد سلجوقی، پرداخته است. در حوزه ارتباط میان اسطوره‌های ایرانی و اندیشه‌های سامی و اسلامی، نصرالله امامی (۱۳۵۳) در مقاله «اسرائیلیات و اساطیر ایرانی» به بررسی آمیختگی اساطیر ایرانی با روایات دینی سامی و نقش اسرائیلیات در بازتفسیر شخصیت‌های اساطیری ایران باستان پرداخته است. در همین راستا، کاردگر و شهریاری (۱۳۹۹) در مقاله «بازنمایی اسطوره‌های ایرانی در کتاب‌های تاریخی فارسی» به وجوه دگرگونی، حذف و افسانه‌پردازی درباره اساطیر ایرانی در تواریخ اسلامی پرداخته و چگونگی بازتولید اسطوره‌ها در قالب تاریخ‌نگاری دینی را تحلیل کرده‌اند. شهریاری (۱۴۰۴) در مقاله «مانویت؛ الگویی برای تداوم و تلفیق اسطوره‌های ایرانی با اساطیر سامی - اسلامی در نخستین قرن‌های اسلامی» نشان داده است که ایرانیان با الگوگیری از آموزه‌های مانوی، به گونه‌ای نظام‌مند اسطوره‌های بومی را در ساختار دینی جدید بازآفرینی کردند. همچنین در مقاله دیگر با عنوان «تحول و کارکرد اسطوره و حماسه در کتاب‌های تاریخی عهد مغول و ایلخانی با تکیه بر جهانگشای جوینی، جامع‌التواریخ و تاریخ و صاف» (۱۴۰۳)، معتقد است تاریخ‌نگاران

مغول\_ایلخانی تاریخ را بر مبنای اسطوره و حماسه تأویل و تفسیر کرده‌اند. از دیگر پژوهش‌های مرتبط، می‌توان به پژوهش ترکمنی‌آذر (۱۳۹۴) اشاره کرد. وی در مقاله «بازیابی فرهنگ متعارف ایرانی در تاریخ‌نگاری ابن‌بلخی» نشان داده است که ابن‌بلخی با الهام از حکمت عملی ایرانی و گرایش‌های شعوبی، ارزش‌های فرهنگی ایران باستان را در قالبی اسلامی بازآفریده است. در همین حوزه، علم و جودکی (۱۳۸۸) در مقاله «هویت ایرانی در اندیشه تاریخ‌نگاری ابن‌بلخی» کتاب فارس‌نامه را تلاشی برای بازنمایی هویت ایرانی در چهارچوب اندیشه‌های اسلامی دانسته‌اند. همچنین، ام‌البنین شهریاری و نعمت‌الله صفری (۱۳۹۸) در مقاله «رهیافت‌های هویت سرزمینی و دینی در کتاب تاریخ سیستان» نشان داده‌اند که مؤلف تاریخ سیستان با بازسازی مکان‌ها و روایت‌های محلی، کوشیده است سیستان را به‌عنوان کانونی برای هویت سرزمینی و دینی معرفی کند. همچنین مهدی صلاح (۱۳۸۲) در مقاله «هویت ایرانی از منظر تاریخ سیستان، با تکیه بر نقش صفاریان در بازسازی هویت ملی» نتیجه گرفته است که صفاریان با اتخاذ راهبردهایی میان اعتقاد دینی و هویت قومی، در بازتولید هویت ملی ایرانی نقش اساسی داشته‌اند. بنابراین برخلاف پژوهش‌های پیشین که عمدتاً بر ابعاد کلی هویت‌شناسی یا توصیف‌گزارش‌های تاریخی تمرکز داشته‌اند، پژوهش حاضر به‌طور اختصاصی بر «تحول کارکردی اسطوره» در تاریخ‌نگاری عصر سلجوقی متمرکز است. نوآوری این تحقیق در ارائه یک الگوی تطبیقی برای تبیین چرایی تفاوت رویکردها در سه کانون پیرامونی، دیوانی و عقلانی است. این مطالعه با نگاهی گذرا به مفهوم «حافظه فرهنگی»، نشان می‌دهد که اسطوره در این مقطع، از ساحت باور به ساحت یک «راهبرد هویتی» برای صیانت از پیوستگی تاریخی ایران منتقل شده است؛ موضوعی که تاکنون به‌صورت مستقل و منسجم بررسی نشده است.

### ۱-۳. پرسش و روش تحقیق

۱. اسطوره‌های ایرانی در تاریخ‌نگاری دوره سلجوقی چگونه بازتفسیر و بازنمایی شده‌اند؟
  ۲. چه عواملی در شکل‌گیری نگرش‌های متفاوت نسبت به آن‌ها نقش داشته است؟
- روش پژوهش حاضر، توصیفی-تحلیلی بوده و داده‌ها به روش کتابخانه‌ای و با تمرکز بر آثار تاریخی برجسته دوره سلجوقیان (تاریخ سیستان، مجمل‌التواریخ و القصص و فارس‌نامه) جمع‌آوری شده است. این تحقیق با بهره‌گیری از تحلیل مقایسه‌ای، به واکاوی دقیق رویکرد مورخان نسبت به اساطیر ایرانی می‌پردازد و تبیین می‌کند که این اساطیر چه کارکردی در تاریخ‌نگاری آن دوران ایفا کرده‌اند.

### ۲. بحث و تحلیل

دوره سلجوقی را می‌توان مقطعی دانست که در آن کارکرد اسطوره در تاریخ‌نگاری فارسی از بنیان مستقیم مشروعیت سیاسی به حوزه‌ای فرهنگی و هویتی منتقل شد. ساختار سیاسی این عصر بر دوگانگی‌ای استوار بود که از یک‌سو بر اقتدار نظامی برخاسته از سنت ایلی ترکان تکیه

داشت و از سوی دیگر بر استمرار دیوان‌سالاری ایرانی؛ دو حوزه‌ای که هم‌زیستی آن‌ها همواره با تنش همراه بود (لمبتن، ۱۳۷۲: ۳۷-۴۰؛ ۲۴۱). این شکاف ساختاری، که میان «اهل شمشیر» و «اهل قلم» قابل مشاهده است، سبب می‌شد روایت تاریخی نتواند در قالبی کاملاً یکدست و رسمی تثبیت شود، زیرا خود تولیدکنندگان متن تاریخی در دل این توازن ناپایدار جای داشتند (جعفری، ۱۳۹۷: ۳۹-۴۲).

تداوم دیوان ایرانی در دستگاه سلجوقی صرفاً استمرار یک سازوکار اجرایی نبود، بلکه به معنای بقای سنت مکتوب و انتقال الگوهای دیرپای اندیشه سیاسی ایرانشهری بود (لمبتن، ۱۳۷۲: ۳۲۳). همین استمرار نهادی توضیح می‌دهد که چرا گذشته باستانی ایران \_ با وجود تغییر مرکز اقتدار \_ از تاریخ‌نگاری حذف نشد. دولت جدید نیز برای اداره سرزمینی با پیشینه تمدنی کهن، ناگزیر به اتکا بر تجربه اداری و فرهنگی ایرانیان بود؛ امری که پذیرش و بازتولید عناصر فرهنگی پیشین را تسهیل می‌کرد (تاریخ ایران کمبریج، ۵/۱۳۸۷: ۹، ۲۰۳). در این سطح، اسطوره نه ابزار مخالفت سیاسی، بلکه قالبی فرهنگی برای بازنمایی نظمی آرمانی بود که در سنت دیوانی استمرار یافته بود.

در عین حال، مشروعیت سلطنت سلجوقی در پیوند با خلافت عباسی و در چهارچوب شریعت تعریف می‌شد (لمبتن، ۱۳۷۲: ۱۰۵؛ تاریخ ایران کمبریج، ۵/۱۳۸۷: ۲۰۰). چنین بستری، معیارهایی برای اعتبار روایت تاریخی ایجاد می‌کرد. روایات اساطیری‌ای که با منطق کلامی یا چهارچوب‌های عقلانی رسمی ناسازگار می‌نمودند یا با احتیاط نقل می‌شدند یا در سطحی متمایز از خبر تاریخی قرار می‌گرفتند. نشانه این تمایزگذاری را می‌توان در تصریح برخی مؤلفان به ضعف سند یا شهرت روایی داستان‌های کهن مشاهده کرد. از این‌رو، در بخشی از تاریخ‌نگاری این دوره می‌توان نوعی تمایزگذاری میان «میراث روایی» و «گزارش تاریخی» مشاهده کرد؛ تمایزی که به حذف کامل اسطوره نمی‌انجامد، بلکه جایگاه آن را بازتعریف می‌کند.

از سوی دیگر، گستره جغرافیایی و تنوع ایالات قلمرو سلجوقی، دولت را با واقعیت‌های محلی متکثر مواجه می‌ساخت (لمبتن، ۱۳۷۲: ۲۴۵). در این شرایط، بازگویی گذشته‌های بومی در قالبی سازگار با روایت اسلامی می‌توانست هم پیوند با مرکز را حفظ کند و هم اصالت منطقه‌ای را بازنمایی نماید. بدین ترتیب، گذشته محلی نه در تقابل با نظم مرکزی، بلکه در چهارچوب آن بازتعریف می‌شد؛ فرایندی که امکان هم‌زمانی وفاداری سیاسی و تمایز فرهنگی را فراهم می‌کرد. برای فهم این بازجای‌گذاری گذشته، مفهوم «حافظه فرهنگی» می‌تواند چهارچوبی تحلیلی در اختیار بگذارد. در این چهارچوب، گذشته هنجاری در دوره‌های دگرگونی سیاسی در قالب متون بازآرایی می‌شود و به‌عنوان منبعی برای تداوم هویت جمعی عمل می‌کند (آسمن، ۲۰۱۱: ۳۶-۵۶). در تجربه سلجوقی نیز می‌توان دید که گذشته ایران باستان، پس از آنکه بنیان مستقیم مشروعیت سیاسی نبود، در سطح فرهنگی و هویتی فعال باقی ماند و در متن‌های تاریخی

بازجای‌گذاری شد. این وضعیت نه احیای مستقیم سنت ایران‌شهری بود و نه گسستی بنیادین از آن، بلکه بازتنظیم نسبت با گذشته در شرایطی بود که مشروعیت سیاسی در جای دیگری تعریف می‌شد.

برآیند این سه سطح فشار - دوگانگی ایلی و دیوانی، الزام مشروعیت دینی و تنوع منطقه‌ای - تنوعی در شیوه مواجهه با اساطیر پدید آورد. در برخی متون، تأکید بر محوریت ایران و برجسته‌سازی میراث کهن تقویت شد؛ در برخی دیگر، روایت‌های اساطیری در چهارچوب دینی بازخوانی گردید و در مواردی نیز با سنجه‌های عقلانی و کلامی تحدید شد. این تنوع بازتاب موقعیت چندلایه مورخان در ساخت قدرت سلجوقی است؛ موقعیتی که آنان را ناگزیر می‌ساخت میان تداوم سنت ایرانی، الزامات مشروعیت دینی و اقتضائات ساختار ایلی تعادلی نو برقرار کنند.

## ۲-۱. تلفیق و آمیختگی

در میان آثار تاریخی دوره سلجوقی، تاریخ سیستان برجسته‌ترین نمونه از پیوند میان میراث اسطوره‌ای ایران و آموزه‌های دینی اسلام است. مؤلف یا مؤلفان ناشناخته این کتاب - که نگارش آن میان سال‌های ۴۴۵ تا ۷۲۵ هجری قمری در چند مرحله انجام شده - در فضایی فرهنگی و سیاسی می‌زیستند که از یک‌سو سلطه سیاسی ترکان سلجوقی و تعصبات مذهبی خلافت عباسی فشار مضاعفی بر نویسندگان ایرانی وارد می‌کرد (لمبتن، ۱۳۷۲: ۲۴۵-۲۴۶) و از سوی دیگر، در حافظه جمعی ایرانیان هنوز نشانه‌های ژرفی از باورهای زرتشتی، مانوی و اسطوره‌های ملی باقی مانده بود.

استمرار نثر کهن و بهره‌گیری از واژگان اصیل فارسی در این متن، بیش از آنکه صرفاً یک مقاومت فعال سیاسی تلقی شود، نشان‌دهنده تداوم یک سنت روایی محلی است که می‌کوشد با حفظ سبک زبانی اعصار پیشین، به گزاره‌های تاریخی خود نوعی اصالت و اعتبار زمانی ببخشد. در واقع، کهنگی زبان در اینجا کارکردی بلاغی دارد و به بازنمایی پیوستگی تاریخی سیستان با دوران باستان یاری می‌رساند. افزون بر این، اثر یادشده از معدود منابعی است که آشکارا از متون زرتشتی بهره برده و مؤلف در چند موضع به نام بندهشن اشاره کرده و زرتشتیان را با عنوان کهن «مزدیسنان» یاد کرده است (بهار، ۱۳۸۹: مقدمه لب). این امر بیانگر تلاشی آگاهانه برای مشروعیت‌بخشی به میراث مذهبی و فرهنگی سیستان در چهارچوب اسلامی است.

اگرچه فرایند تلفیق میان اساطیر ایرانی و سامی از قرون نخستین اسلامی آغاز شده بود، در آثار محلی عصر سلجوقی چون تاریخ سیستان، این رویکرد به سبب تشدید تعارضات سیاسی - مذهبی میان مرکز (خلافت و سلاجقه) و پیرامون (هویت‌های محلی)، شدت و انسجام بیشتری یافت. در واقع، این اثر را می‌توان واکنشی فرهنگی در برابر سیاست‌های عربی‌سازی و تمرکزگرایی خلافت دانست؛ روایتی که از رهگذر بازتفسیر نمادها و شخصیت‌های اسطوره‌ای، در پی تثبیت و احیای مؤلفه‌های ایرانی بود (دهقانی، ۱۳۹۰: ۱۲۹).

نویسنده با چنین نگرشی، چهره‌های اسطوره‌های ایران باستان را در قالب روایات اسلامی بازسازی می‌کند. او در آغاز کتاب، سیستان را جایگاه فرود آمدن حضرت آدم (ع) و محل توقف کشتی نوح(ع) معرفی می‌کند: «چون آدم علیه‌السلام از سرانندیب به طلب حوا برفت، به هیچ جا اقامت نکرد مگر بدان جایگاهی که اکنون سیستان است» و نیز «کشتی نوح چون بر گرد آفاق بگشت، آنجا بایستاید و کبوتر را بفرستاد تا خبر آورد که عذاب برخاست و آب کمتر شد» (تاریخ سیستان، ۱۳۸۹: ۹-۱۰). این روایت‌ها که در هیچ‌یک از متون معتبر اسلامی سابقه ندارند، فراتر از یک اسلامی‌سازی ساده، نشان‌دهنده نوعی «بازمرکزگذاری نمادین» در جغرافیای قدسی هستند. مؤلف با الهام از جایگاه کوه خواجه - همان اوشدای اوستایی و محل ظهور سوشیانت در باور زرتشتی - تقدس مکان را در جامه‌ای اسلامی حفظ کرده و با پیوند زدن آغاز آفرینش (هبوط آدم) و نجات بشریت (کشتی نوح) به خاک سیستان، این منطقه را از یک واحد جغرافیایی پیرامونی، به مدار اصلی تاریخ رستگاری منتقل می‌کند. این حرکت، سیستان را در مدار جغرافیای قدسی اسلام وارد می‌کند و برای آن جایگاهی هم‌تراز با روایت‌های مقدس شناخته‌شده تعریف می‌نماید. در همین راستا، روایت ظهور پیامبر اسلام نیز در امتداد منجی‌باوری ایرانی نشانده می‌شود: «چون مصطفی علیه‌السلام برون آید و دین اسلام آشکار گردد، نخست کسانی که او را اجابت کنند مردم سیستان باشند» (همان: ۴).

در همین راستا، بازآفرینی چهره ضحاک به صورت دجال آخرالزمان از دیگر نشانه‌های درخشان این نگرش تلفیقی است: «و چنان می‌گویند که از آن ریگ بزیر زمین اندر گشادست که دجال که بآخر الزمان بیرون آید، هم ضحاک است و هنوز زنده است تا آنگاهی که بیرون آید و عیسی علیه‌السلام از آسمان بزمین آید و او را هلاک کند» (همان: ۱۵). در این تطبیق، شاهد نوعی جابه‌جایی در ساحت زمان هستیم؛ بدین معنا که مفهوم «شر» از یک رخداد اساطیری و متعلق به گذشته، به افقی فرجام‌شناختی در آینده منتقل می‌شود. با همسان‌سازی ضحاک و دجال، دو دستگاه معنایی متفاوت - شر اسطوره‌ای در سنت ایرانی و آخرالزمان در اندیشه اسلامی - در یک روایت واحد ادغام می‌شوند. در نتیجه، نبرد خیر و شر از تقابل اهریمن و سوشیانت به تقابل دجال و عیسی (ع) انتقال می‌یابد و در چهارچوب زمانی الهیات اسلامی بازتعریف می‌شود. این شیوه بازخوانی را نمی‌توان ناشی از ناآگاهی تاریخی دانست، بلکه باید آن را تلاشی برای تداوم نمادهای اساطیری در ساختار معنایی مسلط عصر فهم کرد؛ تداومی که امکان بقای گذشته ایرانی را در قالبی هم‌ساز با ذهنیت دینی دوره فراهم می‌ساخت.

افزون بر این، مؤلف در تلاشی دیگر برای همساز کردن باورهای زرتشتی با جهان‌بینی اسلامی، خاندان گرشاسب را «مزدیسنان خداپرست» می‌خواند که «بامداد و بوقت زوال و شبانگاه نماز کردند و پرستش ایزد تعالی» (همان: ۳۳-۳۴). در این تعبیر، آیین زرتشتی نه دینی مشرکانه بلکه جلوه‌ای از توحید فطری معرفی می‌شود؛ گویی اسلام ادامه طبیعی همان پرستش ازلی است. این

نوع روایت، تلاشی آگاهانه برای زدودن شائبه شرک از گذشته ایرانی و حفظ هویت مذهبی در قالبی قابل پذیرش برای مسلمانان سده ششم هجری است.

در همین پیوند، مؤلف با نسبت دادن یعقوب لیث صفاری به خاندان گرشاسب، مفهوم «فره ایزدی» را از پهلوانان اسطوره‌ای به قهرمانان تاریخی منتقل می‌کند و می‌نویسد که یعقوب از همان خاکی برخاسته است که آخور رخس در آن بوده و با روح پهلوانی ایرانی پرورده شده است (همان: ۲۰۳-۲۰۹). در این خوانش، صفاریان نه صرفاً دودمانی محلی، بلکه منجیان فرهنگی و سیاسی ایران معرفی می‌شوند که در روزگار سلطه خلفا، بار دیگر هویت ملی را زنده کردند و آمادگی سیستان برای مقاومت در برابر خلافت را توجیه نمودند (صلاح، ۱۳۸۳: ۶۰).

تاریخ سیستان نشان می‌دهد که در عصر سلجوقی، اسطوره نه یادمانی خاموش از گذشته، بلکه منبعی پویا برای تنظیم نسبت میان هویت محلی، سنت ایرانشهری و نظم سیاسی - مذهبی مسلط بود؛ منبعی که امکان می‌داد تعارض‌های ساختاری این دوره در سطح روایت تاریخی سامان یابد.

## ۲-۲. ایران‌گرایی

ابن بلخی، مؤلف کتاب ارزشمند فارس‌نامه، یکی از چهره‌های کلیدی تاریخ‌نگاری در عصر سلجوقی (قرن ششم هجری) است. اگرچه نام اصلی او به درستی دانسته نیست و اولین بار حمدالله مستوفی او را با این عنوان ذکر کرده است، اما خود او تأکید دارد که بلخی نژاد است، ولی در ایالت فارس پرورش یافته و با جزئیات تاریخی و جغرافیایی آن آشنایی عمیق داشته است. او که پدر بزرگش دارای منصب مستوفی در دستگاه حکومتی فارس (تحت امر سلجوقیان) بود، اثر خود را به درخواست سلطان ابوشجاع محمد بن ملکشاه سلجوقی تألیف کرد تا گزارشی جامع از تاریخ کهن، جغرافیا و نظام مالیاتی فارس به حاکم ترک‌تبار ارائه دهد. تألیف این اثر به درخواست سلطان، نشان‌دهنده نیازی است که قدرت نظامی سلجوقی برای تثبیت مشروعیت و سازمان‌دهی اداری قلمرو خود به دانش دیوان‌سالاران ایرانی داشت. در این بستر، ابن بلخی را می‌توان نماینده سنت دیوانی ایرانی دانست که می‌کوشد تجربه تاریخی و الگوهای سیاسی ایران باستان را در برابر قدرت جدید صورت‌بندی کند؛ از این رو فارس‌نامه صرفاً گزارشی تاریخی نیست، بلکه متنی است که در آن میراث ایرانشهری در نسبت با ساختار قدرت سلجوقی بازخوانی می‌شود.

برخلاف تاریخ سیستان که با تلفیق میان روایت ایرانی و اسلامی می‌کوشد میان دو سنت آشتی برقرار کند، در فارس‌نامه ابن بلخی شاهد رویکردی متفاوت و تا حدی متقابل هستیم: بازگشت به ایران‌گرایی و برجسته‌سازی شکوه و اصالت ایرانی در دل جامعه‌ای که هویت سیاسی‌اش به‌دست ترکان سلجوقی اداره می‌شد. این تفاوت نشان می‌دهد که ابن بلخی بیش از آنکه به تلفیق دو سنت بپردازد، بر برجسته‌سازی سرمایه نمادین ایران باستان در درون ساختار اسلامی تمرکز دارد. این رویکرد را نباید صرفاً یک جانبداری نژادی دانست، بلکه او در پی بازتعریف سرمایه نمادین

ایران باستان در فضای جدید است. او با استفاده از تعبیر «احرار الفارس»، پارس را به کانون اصالت و آزادگی تبدیل می‌کند تا در برابر تلاطم‌های سیاسی عصر، نوعی مرجعیت فرهنگی برای نخبگان ایرانی حفظ نماید.

ابن‌بلخی کتاب خود را با ستایش از سرزمین پارس آغاز می‌کند و مردم آن را «احرار الفارس» یعنی آزادگان پارس می‌خواند: «و همیشه مردم پارس را احرار الفارس نوشتندی یعنی آزادگان پارس» (ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۴). این تعبیر، یادآور مفهوم «آزادگان» در شاهنامه و سنت‌های ایران باستان است، جایی که آزادگی نه به معنای طبقه اجتماعی، بلکه نشانه‌ای از خوی پهلوانی و شرافت نژادی بود. در واقع، ابن‌بلخی با این تعبیر، مرز تمایزی میان ایرانیان و ترکان مهاجم قائل می‌شود و بر برتری فرهنگی پارسیان نسبت به سایر اقوام تأکید دارد، اما نویسنده باهوش‌تر از آن است که این ایران‌گرایی را آشکارا در برابر اسلام یا خلافت قرار دهد. از همین رو، با آوردن حدیثی منسوب به پیامبر (ص)، مشروعیت دینی این برتری را تثبیت می‌کند: «پیغمبر علیه‌السلام گفتست: إِنَّ لَّهٗ خَيْرَتَيْنِ مِنْ خَلْقِهِ، مِنْ الْعَرَبِ قَرِيشَ وَ مِنْ الْعَجَمِ فَارِسَ» (همان: ۴). این استناد، فرایند «مشروعیت‌بخشی متقابل» است. ابن‌بلخی با این استناد حدیثی، سازوکاری برای هم‌نشینی برتری فرهنگی فارس با چهارچوب مشروعیت دینی عصر فراهم می‌کند که در بخش‌های بعدی فارس‌نامه، این ایران‌گرایی آشکارتر می‌شود.

مؤلف در شرح پادشاهان باستانی ایران از کیومرث تا یزدگرد سوم، از زبان ارجمند و شکوه‌آمیز استفاده می‌کند و کوشیده است پیوستگی تاریخی میان پادشاهان پیشدادی، کیانی و ساسانی را با دولت‌های پس از اسلام حفظ کند. او درباره مادر امام زین‌العابدین (ع) می‌نویسد: «و علی بن الحسین را کرم‌الله وجهه کی معروف است بزین‌العابدین ابن‌الخیرتین گویند، یعنی پسر دو گزیده؛ پدرش حسین بن علی و مادرش شهربانویه بنت یزدجرد الفارسی» (همان). این پیوند میان خاندان پیامبر و دودمان ساسانی، از یک‌سو یادآور اندیشه فره ایزدی پادشاهان ایرانی است و از سوی دیگر، گونه‌ای از تقدیس تبار و مشروعیت‌بخشی متقابل میان دو سنت دینی و ملی است. بدین‌سان، ابن‌بلخی در پی اثبات تداوم معنوی میان ایران پیش و پس از اسلام است؛ بدین‌سان، اسلام در این روایت در تقابل با گذشته ایران قرار نمی‌گیرد، بلکه در امتداد معنوی آن فهم می‌شود.

نگاه دین‌محور، اما ایران‌گرایانه ابن‌بلخی در توصیف پادشاهان نیز دیده می‌شود. او کیخسرو را از پیامبران می‌خواند و علت پیروزی‌اش بر افراسیاب را «قوت پیغمبری» می‌داند (ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۱۳۸). در اینجا می‌توان رویکرد او را با نویسنده مجمل‌التواریخ و القصص مقایسه کرد؛ آنجا که مؤلف مجمل در نقل اساطیر احتیاط بیشتری نشان می‌دهد، ابن‌بلخی به ارتقای جایگاه قدسی این شخصیت‌ها گرایش دارد. در تحلیل زمینه فکری این نگرش باید به دو نکته اشاره کرد: نخست، تسلط اندیشه‌های ایرانی دربار سلجوقی است که با وجود ترک‌تبار بودن پادشاهان،

به واسطه وزیران ایرانی چون خواجه نظام‌الملک و نفوذ فرهنگی ایرانیان در نظام دیوان‌سالاری، زمینه رشد و بیان ایران‌گرایی را فراهم آوردند (اشرف، ۱۴۰۱: ۱۱۷) و دوم، رواج گرایش‌های تصوف و زهد در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم هجری است که به نویسندگان اجازه می‌داد به‌جای روایت صرف از جنگ‌ها و فتوحات، به مفاهیم اخلاقی و فرهنگی چون عدل، خرد و آزادی \_ میراث فکری ایران باستان \_ توجه کنند.

در فارس‌نامه، این رویکرد آشکارا نمود یافته است؛ چنان‌که ابن‌بلخی در شرح ملک‌شاه سلجوقی، او را نه صرفاً پادشاهی فاتح، بلکه پادشاهی عادل و وارث سنت‌های نیک پادشاهان ایرانی چون نوشیروان می‌داند (ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۱۷۱). چنین مقایسه‌ای، در ظاهر ستایش سلطان سلجوقی است، اما در عمق خود، یادآور فضیلت‌محوری و خردگرایی ایرانی است که با معیارهای دینی نیز همساز است. از منظر اسطوره‌شناسی فرهنگی، فارس‌نامه نمونه‌ای از بازتولید «ایران‌شهر مقدس» در سطح روایت تاریخی است. در اوستا، ایرانویج نخستین و برگزیده‌ترین سرزمین آفرینش اهورامزداست (دارمستتر، ۱۳۸۴: ۵۸) و در فارس‌نامه این معنا در قالبی تازه بازتاب یافته است، زیرا مؤلف در سراسر کتاب، فارس را قلب ایران و کانون فضل و آزادی می‌داند و مردم آن را از گزند انحطاط دینی و فرهنگی مصون می‌شمارد.

در نهایت، فارس‌نامه را می‌توان محصول سنت دیوانی‌ای دانست که در آن، میراث سیاسی و فرهنگی ایران باستان به‌عنوان معیاری برای سنجش عدالت، خرد و نظم حکمرانی بازخوانی می‌شود و در چهارچوب مشروعیت اسلامی عصر سلجوقی جای می‌گیرد.

## ۲-۳. عقل‌گرایی

در سپهر تاریخ‌نگاری دوره سلجوقی، مجمل‌التواریخ و القصص (تألیف حدود نیمه قرن ششم هجری) به‌عنوان شاخص‌ترین نمونه گذار از روایت اسطوره‌ای به نگرش عقل‌گرایانه و تاریخی محض متمایز می‌شود. مؤلف گمنام این اثر \_ که ارتباط او با دیوان‌سالاران ایرانی و توجهش به تاریخ ملوک عجم روشن است (مجم‌التواریخ، ۱۳۱۸: ۲۶۹ و ۴۰۲) \_ برخلاف مورخان پیش از خود نه دغدغه تلفیق هویتی دارد (چون تاریخ سیستان) و نه صرفاً در پی احیای شکوه باستان (چون فارس‌نامه) است، بلکه هدف او، داوری و پالایش روایت‌های متناقض و گاه خرافی گذشتگان، بر پایه معیارهای عقلانی و منطق زمانه و نقد منابع است (جعفریان، ۱۳۸۴: ۶۴). این گرایش روش‌شناختی را می‌توان بازتاب بلوغ نهاد دیوان‌سالاری در عصر سلجوقی دانست؛ جایی که «اهل قلم» برای تثبیت اعتبار گزارش‌های خود در برابر ساختار قدرت، ناگزیر به بهره‌گیری از ابزارهای سنجش عقلانی بودند. بدین ترتیب، روایت تاریخی در این اثر تنها بازگویی اخبار نیست، بلکه با نوعی داوری و سنجش همراه می‌شود.

در آغاز کتاب، نویسنده با صراحت موضع خود را نسبت به منابع و روایت‌ها روشن می‌سازد و می‌گوید: «آگاه باش که اندر این تاریخ‌ها روایات بسیارست و هر گروهی و مذهبی مقالتی

ساخته‌اند و آن نوعی گویند و هرگز این خلاف برنخیزد» (مجم‌التواریخ، ۱۳۱۸: ۹). این عبارت که یادآور روش تاریخی متأخران است، نشان می‌دهد که نویسنده از یک‌سو به تنوع منابع آگاه است و از سوی دیگر، به نوعی نسبت‌گرایی تاریخی باور دارد. او نه روایت مغان را بی‌چون‌وچرا می‌پذیرد و نه روایات اسلامی را معیار مطلق حقیقت می‌داند، بلکه میان این دو در نوسان است. چنین دیدگاهی، نتیجه رشد نوعی عقل‌گرایی انتقادی در فضای فکری قرن ششم هجری است؛ عصری که تحت تأثیر مناظرات کلامی میان اشاعره، معتزله و فیلسوفان، ذهن جامعه مسلمان بیش از پیش به نقد و تحلیل عادت کرده بود (نصر، ۱۳۸۱: ۲۲۳).

در همین راستا، یکی از روشن‌ترین جلوه‌های تردید مورخ را در تمایز میان آدم و کیومرث می‌بینیم. اگر در تاریخ سیستان، این دو شخصیت یکی شمرده شده‌اند و کیومرث همان آدم نخستین دانسته شده است، در مجم‌التواریخ نویسنده صراحتاً میان آن دو تفاوت می‌گذارد و می‌گوید: «و پارسیان درین شرح‌ها که دادیم، آدم را علیه‌السلام و خلقت آدم را همی‌خواهند و بیش نامعتمدست... ولیکن به حکم آن که مسطور بود، نوشته شد، اما درین شک نیست که این کیومرث بودست و سی سال پادشاهی کرد و نسبت پادشاهان بدو باز شود» (مجم‌التواریخ، ۱۳۱۸: ۲۳). در اینجا، نویسنده ضمن احترام به منابع پارسی، از اصطلاح «نامعتمد» بهره می‌برد که ریشه در زبان علمی و اصول نقد حدیث (نقد رجال) عصر او دارد. واژه‌ای که بر بی‌اعتمادی و شک نسبت به روایت‌های اسطوره‌ای دلالت دارد. او سپس با محاسبه دقیق سال‌های سلطنت شاهان ایرانی، در پی آن است تا تمایز زمانی و تاریخی میان آدم و کیومرث را نشان دهد (همان: ۸۴)؛ تلاشی که درواقع نشانگر گرایش او به نوعی تاریخ‌نویسی عقلانی و خطی است، در برابر تاریخ چرخه‌ای و نمادین اسطوره‌ها.

نویسنده مجم‌التواریخ در بسیاری موارد، در برابر روایت‌های شگفت، عبارت‌هایی چون «والله أعلم» یا «الله اعلم باسرا» می‌آورد که از تردید آگاهانه او در پذیرش این داستان‌ها حکایت دارد. او در جایی دیگر درباره آمیختگی شخصیت‌ها، از جمله نمرود، کاووس، سیاوش و ابراهیم (ع)، می‌گوید: «فریدون نمرود بود و باز کی‌کاووس را هم نمرود گویند... و ابراهیم را سیاوش گویند سبب آن که وی در آتش رفت... و این همه محالات عظیم است؛ ولیکن به حکم آنک در خرافات و کتاب‌های دارس دیده بودیم یاد کردیم» (همان: ۳۸). این صراحت در استفاده از تعبیر «محالات عظیم» نه تنها بیانگر فاصله‌گیری او از نگاه اسطوره‌ای است، بلکه نشان می‌دهد که مورخ خود را «ناقل روایت» می‌داند نه «مؤمن به روایت». او با تنزل دادن این روایات به «خرافات»، آن‌ها را از ساحت حقیقت دینی و تاریخی جدا می‌سازد و به حوزه ادب و فرهنگ منتقل می‌کند. چنین تمایزی در سبک تاریخ‌نویسی فارسی قرون میانه بسیار مهم است، زیرا مرز میان ادبیات روایی و تاریخ‌نگاری انتقادی را مشخص می‌سازد. علت این رویکرد را باید در چند عامل جست‌وجو کرد:

الف: غلبه عقل‌گرایی و تعقل فلسفی در فضای فکری قرن ششم: در این دوره، تحت تأثیر آثار فارابی و ابن‌سینا و رواج مکاتب کلامی در نیشابور و ری، نوعی گرایش عمومی به عقل‌گرایی پدید آمده بود. این فضای فکری سبب می‌شد تا مورخان در برابر افسانه‌ها و روایت‌های اسطوره‌ای، موضعی نقادانه اتخاذ کنند. از این‌رو، مجمل‌التواریخ را می‌توان بازتاب همان تحول دانست که از عقل‌نظری به نقد تاریخی منتهی شد.

ب: نفوذ اندیشه‌های دینی و گرایش به اهل سنت در عهد سلجوقی: با قدرت‌یابی نظام‌الملک و تأسیس مدارس نظامیه، گرایش‌های اشعری در اندیشه دینی رسمی تقویت شد. این مکتب، در عین پذیرش عقل، به دفاع از وحی و شریعت نیز پایبند بود (اشرف، ۱۴۰۱: ۱۱۵). در نتیجه، برخلاف ابن‌بلخی که در پی «قدسی‌سازی» اسطوره و ارتقای کیخسرو به مقام پیامبری بود، مؤلف مجمل‌التواریخ به دنبال «تاریخی‌سازی» و تحدید اسطوره است. این تقابل نشان می‌دهد که در قرن ششم، دو استراتژی متفاوت برای حفظ میراث باستان وجود داشت: یکی با ابزار «تأویل عرفانی و قدسی» و دیگری با ابزار «نقد عقلانی و کلامی».

ج: فاصله زمانی با عصر حماسه و فراموشی تدریجی سنت شفاهی نیز در شکل‌گیری نگرش نویسنده مجمل‌التواریخ تأثیرگذار بود. تا نیمه قرن ششم هجری، یعنی حدود یک قرن پس از سرایش شاهنامه، بسیاری از روایت‌های شفاهی حماسی از میان رفته یا مرجعیت فرهنگی خود را از دست داده بودند؛ بنابراین، مورخ در مواجهه با این روایت‌ها، نه احساس تعلق فرهنگی فردوسی‌وار دارد و نه تعهد به حفظ اسطوره، بلکه به آن‌ها چون «مواد خام تاریخی» می‌نگرد. از سوی دیگر، فراگیری شاهنامه در این دوره و تفکیک روشن روایت‌های اساطیری ایرانی از روایات غیرایرانی و سامی سبب شد تا مورخان بتوانند اسطوره‌های ایرانی را از جایگاه روایت‌های مقدس یا آیینی به سطح روایت‌های تاریخی و فرهنگی منتقل کنند. به همین دلیل، مؤلف مجمل‌التواریخ اسطوره را نه در مقام روایت قدسی، بلکه به‌مثابه میراثی تاریخی می‌بیند که می‌توان آن را نقد، گزینش یا حتی بازخوانی کرد.

افزون بر این عوامل، باید به بُعد اجتماعی و سیاسی دوره سلجوقی نیز توجه کرد. جامعه‌ای که در آن ترکان سلجوقی با پشتیبانی خلافت عباسی حکومت می‌کردند و ایرانیان ناگزیر بودند هویت تاریخی خود را در چهارچوب مشروعیت دینی بازتعریف کنند. این دوگانگی سبب شد تا مجمل‌التواریخ در موضعی میانه بایستد؛ نه ستایشگر ایران باستان باشد (چون ابن‌بلخی) و نه مدافع کامل روایت اسلامی (چون مؤلف تاریخ سیستان). از همین رو، می‌توان گفت که مجمل‌التواریخ مرحله‌ای از اسطوره‌زدایی عقلانی است؛ مرحله‌ای که در آن، ذهن ایرانی نه می‌خواهد اسطوره را نابود کند، بلکه آن را از ساحت باور دینی و تاریخی جدا می‌سازد و به حوزه تاریخ و ادب منتقل می‌کند؛ به تعبیر الیاده، این همان فرایندی است که طی آن، اسطوره از کارکرد آیینی به کارکرد فرهنگی و نمادین تبدیل می‌شود (الیاده، ۱۳۸۴: ۱۱۷).

بر این اساس، مجمل‌التواریخ را باید یکی از روشن‌ترین نمودهای گرایش به تاریخ‌نگاری انتقادی در این دوره دانست که با فاصله‌گذاری میان اسطوره و حقیقت تاریخی، راه را برای نگاهی مستند و دیوانی به گذشته ایران هموار کرد.

### ۳. مقایسه تطبیقی تحول و کارکرد اسطوره در سه متن تاریخی عصر سلجوقی و جایگاه آن در تداوم سنت تاریخ‌نگاری

تحلیل تطبیقی سه اثر یادشده نشان می‌دهد که بازنمایی اسطوره در قرن پنجم و ششم هجری، نه یک تفنن ادبی، بلکه واکنشی استراتژیک به ضرورت‌های حافظه فرهنگی در دورانی پرآشوب بوده است. اگرچه هر سه متن در دوران حاکمیت ترکان و سیطره مذهبی تسنن خلق شده‌اند، اما تفاوت در مکان‌مندی و خاستگاه طبقاتی نویسندگان، منجر به پیدایش الگوهای متفاوت در بازخوانی میراث باستان شده است. در نخستین لایه، این تفاوت را باید در جغرافیای تألیف و نسبت نویسنده با قدرت جست‌وجو کرد. تاریخ سیستان، محصول فضای حماسی و پیرامونی است؛ جایی که اسطوره هنوز در ساحت باور نفس می‌کشد. مؤلف با پیوند زدن آغاز آفرینش و فرجام رستگاری به خاک سیستان، نوعی بازمرکزگذاری جغرافیای قدسی را رقم می‌زند و برخلاف آثار مرکز‌نشین، به دنبال امتزاج کامل تبار پهلوانی خاندان گرشاسب با هویت مذهبی مزدیسنان خداپرست است. در این نگاه، پیوند دادن یعقوب لیث به تبار باستانی ایران، تنها یک ادعای نژادی نیست، بلکه تداوم نمادین همان پهلوانی است که اکنون در لباسی اسلامی، رسالت باستانی سیستان را در برابر مرکزگرایی خلافت پاس می‌دارد.

در مقابل، فارس‌نامه بازتاب ذهنیت دیوان‌سالاران مرکز‌نشین است که اسطوره را نه برای باور، بلکه برای کاربست سیاسی فرا می‌خوانند. این بلخی در کانون اداری فارس، با طرح پیوند تبار ساسانی با خاندان پیامبر و ارتقای کیخسرو به مقام پیامبری، استراتژی قدسی‌سازی و هم‌ترازی میراث ملی و دینی را برمی‌گزیند. تفاوت بنیادین او با مؤلف تاریخ سیستان در این است که وی اسطوره را از ساحت توده به ساحت نخبگان می‌برد تا با ارائه الگوی پادشاه عادل، قدرت لجام‌گسیخته سلاطین ترک‌تبار را در چهارچوب خرد سیاسی ایرانی مهار و مشروط نماید. در واقع، اگر در سیستان اسطوره ابزاری برای بقای محلی بود، در فارس به ابزاری برای مدیریت قدرت تبدیل می‌شود.

این مسیر با تألیف مجمل‌التواریخ و القصص به غایت تحول فکری خود در عصر سلجوقی می‌رسد. در این اثر، شاهد یک چرخش معرفت‌شناختی هستیم که در آن اسطوره، دیگر نه یکی با دین است و نه هم‌تراز آن، بلکه با اتخاذ رویکردی عقل‌گرایانه، از ساحت قدس به ساحت فرهنگ و میراث مکتوب منتقل می‌شود. مؤلف با خرافه‌نابیدن روایات فوق‌عقلانی و پافشاری بر تمایز تاریخی میان تبار سامی و ایرانی، اسطوره را به‌مثابه یک ابژه مطالعه و سند تاریخی می‌بیند. این مرزبندی میان تاریخ و افسانه، نه به معنای نفی هویت ایرانی، بلکه روشی برای

صیانت از آن در فضای عقل‌گرای مدارس نظامیه است؛ او با تبدیل اسطوره به میراثی علمی و قابل نقد، مانع از حد تاریخ باستان در هژمونی ارتدوکسی مذهبی می‌شود. بنابراین، این سه اثر علی‌رغم تفاوت در روش‌های تلفیقی، قدسی و عقلانی، در یک کارکرد بنیادین یعنی مقاومت در برابر فراموشی تاریخی با هم مشترک‌اند. در زمانی که هویت سیاسی ایران در محاق بود، این متون به‌مثابه پناهگاه‌های حافظه، ایران را از یک جغرافیای سیاسی از دست رفته به یک جهان فرهنگی پایدار در لایه‌های زیرین متن تبدیل کردند. این مسیر تحول، از ایمان مذهبی در سیستان به سوی خرد سیاسی در فارس‌نامه و در نهایت نقد علمی در مجمل‌التواریخ، نشان‌دهنده پویایی حافظه ایرانی است که توانست هسته سخت هویت خود را در قالب‌های متنوع دانشی و روایی بازتولید کند و پیوستگی تاریخی ایران را از گزند گسست‌های زمانه مصون بدارد.

برای درک تفاوت بنیادین عصر سلجوقی، باید این سه‌گانگی را در پیوند با سیر کلان تاریخ‌نگاری فارسی سنجید، چرا که هر دوره بر اساس ساختار سیاسی و دینی خود، نگرشی متفاوت نسبت به اسطوره اتخاذ کرده است. در دوره سامانی و آل‌بویه، اسطوره نه‌تنها طرد نشد، بلکه به‌عنوان بخشی از هویت تاریخی و سیاسی ایران احیا گردید. مورخان این دوره تلاشی مضاعف در بیان انواع اساطیر ایرانی در روند تاریخی خود دارند؛ چنان‌که بلعمی در اثر خود علاوه بر شاهان و پهلوانان، به موضوعات بنیادی چون آفرینش جهان، نخستین انسان و مباحث کیهانی توجه ویژه دارد و بسیاری از داستان‌های حماسی را با جزئیات به تصویر می‌کشد تا اسطوره را در خدمت مشروعیت‌بخشی به فرمانروایی سامانیان و تقویت هویت ملی قرار دهد (ن.ک. بلعمی، ۱۳۸۸). گردیزی نیز در زین‌الاکبار با حفظ سنت‌های حماسی و توجه به آیین پادشاهی ایران باستان، نشان می‌دهد که چگونه اندیشه‌های ایرانشهری و مفاهیم فره‌ایزدی کارکرد مشروعیت‌بخش خود را حفظ کرده‌اند و تاریخ اساطیری ایران را با کمترین آمیختگی با اساطیر غیرایرانی روایت می‌کند (گردیزی، ۱۳۶۳: ۲۵-۲۷).

در دوره غزنویان و به‌ویژه در تاریخ بیهقی، تحت تأثیر سلطه ترکان، تصلب اشعری‌گری و تضعیف طبقه دهقانان، نوعی سکوت و پرهیز از اسطوره مشاهده می‌شود. در این مقطع، روایت‌های اساطیری و حماسی از تاریخ‌نگاری رسمی حذف شدند؛ بیهقی اگرچه از پادشاهان به‌عنوان نمادهای فره‌مند یاد می‌کند، اما این مفاهیم دیگر ریشه در باورهای کیهانی یا اسطوره‌ای ندارند و صرفاً ابزاری برای تثبیت قدرت سیاسی و اخلاقی حاکمان هستند (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۳۷). این خاموشی در دوره خوارزمشاهیان و مغول بار دیگر به نفع اسطوره دگرگون می‌شود؛ جوینی با بهره‌گیری از ساختار دوگانه «ایران و توران»، نبرد جلال‌الدین و چنگیز را به پیکار سهراب و افراسیاب مانند می‌کند: «خبر شد به نزدیک افراسیاب/ که افکند سهراب کشتی بر آب» (جوینی،

۹۷) و وصاف‌الحضره نیز با بازنمایی ایلخانان در هیئت جمشید و فریدون، می‌کوشد از وحشی‌گری بیگانگان کاسته و آنان را فرهنگ‌پذیر کند (شهریاری، ۱۴۰۳: ۱۱۲-۱۱۶). در این مقایسه، تفاوت ساختاری عصر سلجوقی آشکار می‌شود. اگر در عصر سامانی و مغول، اسطوره در خدمت بازنمایی هویت یا معنابخشی به فاجعه بود و در غزنویان به سکوت رانده شد، در دوره سلجوقی ما با نوعی «سه‌گانگی رویکردی» روبه‌رو هستیم. مورخان این عصر به سبب غیرایرانی بودن حاکمان و غلبه اشعری‌گری، در انتخاب میان هویت ایرانی و دینی دچار نوعی نوسان و بازتعریف شدند؛ از این‌رو، مسیر کلی تاریخ‌نگاری از قرن چهارم تا هفتم، از احیای اسطوره به سوی «تلفیق محتاطانه»، «قدسی‌سازی استراتژیک» و در نهایت «نقد و عقلانی‌سازی» حرکت کرده است. آنچه این آثار را پیوند می‌دهد، کارکرد اسطوره نه به عنوان یک امر سپری‌شده، بلکه به مثابه یک مخزن معنایی فعال و پناهگاهی در حافظه فرهنگی است که پیوستگی تاریخی ایران را در برابر گسست‌های سیاسی تضمین نموده است.

#### تحلیل تطبیقی مؤلفه‌های ساختاری و کارکردی اسطوره در متون منتخب عصر سلجوقی

مجموعه‌التواریخ و القصص	فارس‌نامه	تاریخ سیستان	محور تحلیلی
روایت تاریخی قابل ثبت اما قابل تردید	الگوی هنجاری- سیاسی با اعتبار قدسی	واقعیت تاریخی پیوسته با روایت دینی	جایگاه هستی‌شناختی اسطوره در متن
تفکیک نسبی و مرزبندی آگاهانه	ادغام‌گزینی و هدفمند	ادغام کامل و بدون مرزبندی روشن	درجه ادغام اسطوره با تاریخ
کاهش قدسیّت و انتقال به حوزه نقد	قدسی‌سازی هم‌تراز با سنت دینی	هم‌نشین با روایت اسلامی	سطح قدسیّت اسطوره
حفظ میراث گذشته در قالب تاریخ‌نگاری	صورت‌بندی نظریه عدالت و پادشاهی	تثبیت تداوم تاریخی-منطقه‌ای	کارکرد اصلی اسطوره در ساختار روایت
تاریخ‌مندسازی عقلانی	سیاسی‌سازی هنجاری	بومی‌سازی جغرافیایی	نوع بازتفسیر اسطوره
فاصله‌گذاری از کارکرد مستقیم مشروعیت‌بخش	ارائه معیار اخلاقی برای سنجش قدرت	تقویت منزلت تاریخی یک اقلیم	نسبت اسطوره با قدرت زمانه
به اسطوره موضوع نقد تاریخی	به اسطوره نظریه‌پرداز	از اسطوره باورمند	جهت حرکت تحول در عصر سلجوقی

#### ۴. نتیجه

اسطوره‌های ایرانی پس از فروپاشی ساسانیان، به تدریج از کارکرد آیینی \_ دینی صرف فاصله گرفتند و در قالب روایت‌های تاریخی و فرهنگی بازتعریف شدند. این فرایند در دوره سلجوقی به مرحله‌ای تعیین‌کننده رسید، زیرا هم‌زمانی استقرار حاکمیت ترکان مسلمان، گسترش مباحث کلامی در چهارچوب الهیات رسمی اهل سنت و تداوم سنت دیوان‌سالاری ایرانی، شرایطی را پدید آورد که در آن نسبت میان میراث اساطیری ایران و تاریخ‌نگاری اسلامی نیازمند بازتنظیم شد. در چنین بستری، مورخان سلجوقی ناگزیر بودند جایگاه اسطوره را در متن تاریخی خود مشخص و حدود اعتبار و کارکرد آن را بازتعریف کنند. بررسی تاریخ سیستان، فارس‌نامه و مجمل‌التواریخ‌والقصص نشان می‌دهد که در این دوره سه رویکرد متمایز در مواجهه با اسطوره‌های ایرانی شکل گرفت: نخست، رویکرد تلفیقی که بر ادغام اساطیر ایرانی در چهارچوب روایت اسلامی استوار بود. در این شیوه، اسطوره با بازتعریف دینی و جغرافیایی در متن تاریخی تداوم یافت و در ساختار روایت اسلامی جذب شد، بی‌آنکه به کلی حذف شود؛ دوم، رویکرد ایران‌گرایانه که در فضای دیوانی شکل گرفت و گذشته اساطیری ایران را به‌عنوان منبعی برای بازنمایی شکوه و اصالت تاریخی ایران برجسته ساخت. در این چهارچوب، اسطوره در سطحی هنجاری و نظری به کار گرفته شد و به مرجعی برای صورت‌بندی الگوهای اخلاق سیاسی و ارزیابی رفتار سلطنت بدل گردید. بدین ترتیب، میراث اساطیری در متن تاریخ‌نگاری، کارکردی فعال در تبیین نظم سیاسی یافت و سوم، رویکرد عقلانی \_ انتقادی که هم‌زمان با گسترش مباحث کلامی و تقویت روش‌های نقد روایت شکل گرفت. در این شیوه، اسطوره همچنان در متن حضور دارد، اما با فاصله‌گذاری معرفتی نقل می‌شود و میان روایت افسانه‌ای و تاریخ معتبر تمایز نهاده می‌شود. کاربرد تعبیراتی چون «نامعتمد» و اشاره به «محالات عظیم» در مجمل‌التواریخ نشان می‌دهد که مؤلف در پی تعیین حدود اعتبار روایت‌های اساطیری و سامان‌بخشی عقلانی به آن‌ها بوده است. با وجود این تفاوت‌ها، هر سه متن در یک وجه بنیادین مشترک‌اند: هیچ‌یک اسطوره‌های ایرانی را از متن تاریخ حذف نمی‌کند. این اشتراک رویه، بیش از هر چیز نشان‌دهنده پایداری حافظه فرهنگی در لایه‌های زیرین هویت ایرانی است که علی‌رغم دگرگونی‌های سیاسی، راه خود را برای استمرار در متن باز می‌یابد. بر این اساس، دوره سلجوقی نمونه‌ای روشن از این فرایند است؛ دوره‌ای که در آن، با وجود تغییر جایگاه معرفتی و تحول کارکرد روایی اسطوره، حافظه فرهنگی و اساطیری ایران در متن تاریخ‌نگاری استمرار یافت و در قالب‌های تازه بازآرایی شد. این بازآرایی، نه تنها مانع از گسست هویتی در عصر سلجوقی شد، بلکه زیرساخت‌های لازم برای بازگشت استعاره‌ای و حماسی اسطوره در ادوار پسین، به‌ویژه در عصر خوارزمشاهی و ایلخانی را نیز فراهم آورد.

**اعلامیه تعارض منافع و حمایت مالی:** نویسندگان در خلال انجام این پژوهش حمایت مالی دریافت نکرده و هیچ گونه تعارض منافی برای اعلام نداشته‌اند.

## منابع

ابن‌بلخی. (۱۳۸۵). فارس‌نامه. به کوشش جعفر شعار. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.  
اردستانی‌رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۹). «سامه گرشاسپ در تاریخ سیستان و پیوندهای آن با ورمکرد». مجله پاژ، (۴۰)، صص ۴۱-۶۶

بلعمی، ابوعلی. (۱۳۸۸). تاریخ بلعمی. تصحیح محمدتقی بهار به کوشش پروین گنابادی. تهران: زوار.  
اشرف، احمد. (۱۴۰۱). هویت ایرانی از دوران باستان تا پایان پهلوی. چاپ دوازدهم، تهران: نی.  
امامی، نصرالله. (۱۳۵۳). «اسرائیلیات و اساطیر ایرانی». مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز، (۱۱۲)، صص ۴۲۱-۴۳۱

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22517979.1353.26.112.3.5>

اومستد، آرتور. (۱۳۸۲). تاریخ شاهنشاهی هخامنشی. ترجمه کریم کشاورز. تهران: امیرکبیر.  
بنداری اصفهانی، فتح بن علی. (۱۳۵۶). تاریخ سلسله سلجوقی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.  
بندهشن. (۱۳۹۵). به کوشش مهرداد بهار. تهران: توس.  
بهار، محمدتقی. (۱۳۸۱). سبک‌شناسی یا تاریخ تطوّر نثر فارسی. دوره سه جلدی، تهران: زوار.  
بهار، مهرداد. (۱۳۸۵). پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: توس.  
پورداوود، ابراهیم. (۱۳۹۴). یشت‌ها. تهران: دانشگاه تهران.  
تاریخ سیستان. (۱۳۸۹). به کوشش ملک‌الشعرا بهار. تهران: زوار.  
ترکمنی‌آذر، پروین. (۱۳۹۱). «بازیابی فرهنگ متعارف ایرانی در تاریخ‌نگاری ابن‌بلخی (حکمت عملی و فرهنگ شعوبیه)». تاریخ نگری و تاریخ نگاری، ۲۲ (۹)، صص ۱-۱۹.

<https://doi.org/10.22051/hph.2014.881>

جعفریان، رسول. (۱۳۸۴). تاریخ‌نگاری در ایران اسلامی. قم: انصاریان.  
جوینی، عطاملک. (۱۳۹۴). تاریخ جهانگشا. تصحیح و تعلیقات حبیب‌الله عباسی و ایرج مهرکی، چاپ چهارم، تهران: زوار.

دهقانی، رضا. (۱۳۹۰). «هویت ایرانی و تاریخ‌نگاری محلی از آغاز اسلام تا قرن هفتم». نشریه مطالعات ملی،

شماره ۴۸، ۱۱۵-۱۴۰. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.1735059.1390.12.48.6.6>

دوستخواه، جلیل. (۱۳۸۴). اوستا: کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی. تهران: مروارید.  
شهریاری، ام‌البنین و صفری فروشانی، نعمت‌الله. (۱۳۹۸). «رهیافت‌های هویت سرزمینی و دینی در کتاب تاریخ سیستان». پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، ۱۱۳ (۲۴)، صص ۱۳۱-۱۵۷.

<https://doi.org/10.22111/jhr.2019.29347.2584>

شهریاری، حسن. (۱۴۰۳). «تحول و کارکرد اسطوره و حماسه در کتاب‌های تاریخی عهد مغول و ایلخانی با تکیه بر جهانگشای جوینی، جامع‌التواریخ خواجه رشیدالدین فضل‌الله و تاریخ و صاف»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ۲۰ (۷۷)، صص ۹۹-۱۳۰.

<https://doi.org/10.30495/mmlq.2024.709157>

شهریاری، حسن. (۱۴۰۴). «مانویت؛ الگویی برای تداوم و تلفیق اسطوره‌های ایرانی با اساطیر سامی\_اسلامی در نخستین قرن‌های اسلامی»، کهن‌نامه پژوهشگاه علوم انسانی. (در انتظار چاپ).

صدیقیان، مهین‌دخت. (۱۳۸۶). فرهنگ اساطیری - حماسی ایران به روایت منابع بعد از اسلام: پیشدادیان. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

صلاح، مهدی. (۱۳۸۲). «هویت ایرانی از منظر تاریخ سیستان، با تکیه بر نقش صفاریان در بازسازی هویت ملی». مطالعات ملی، ۴(۱۶)، صص ۳۵-۶۴. ۲، ۱۶، ۴، ۱۳۸۲، ۵۹، ۱۷۳۵، ۱، ۱۰۰۱، ۲۰، ۱۰۰۱، ۱، ۱۷۳۵، ۵۹، ۱۳۸۲، ۴، ۱۶، ۲، ۶۴-۳۵.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۹). مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.

علم، محمدرضا و جودکی، محمدعلی. (۱۳۹۳). «هویت ایرانی در اندیشه تاریخ‌نگاری ابن‌بلخی». مطالعات تاریخ فرهنگی، ۶(۲۲)، صص ۲۱-۵۲.

کاردگر، بیحی، شهریاری، حسن. (۱۳۹۹). «بازنمایی اسطوره‌های ایرانی در کتاب‌های تاریخی فارسی»، زبان و ادبیات فارسی (خوارزمی)، ۲۸(۳۴)، صص ۲۵۵-۲۷۷.

<http://dx.doi.org/10.52547/jpll.28.89.255>

گردیزی، عبدالحی بن ضحاک. (۱۳۶۳). زین‌الاکبار. به کوشش عبدالحی حبیبی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

لمبتن، آن. (۱۳۷۲). تاریخ دولت سلجوقی. ترجمه یعقوب آژند. تهران: خوارزمی.

مجم‌التواریخ و القصص. (۱۳۱۸). تصحیح ملک‌الشعرا بهار. تهران: امیرکبیر.

نیولی، جیوانی. (۱۳۹۶). جغرافیای اساطیری سیستان در متون اوستایی و پهلوی. ترجمه حمید محبی. تهران: سمت.

همدانی، شیخ رشیدالدین فضل‌الله. (۱۳۷۳). جامع‌التواریخ. به تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی. چاپ اول، تهران: البرز.

Assmann, Jan. (2011). *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge: Cambridge University Press.

Assmann, Jan. (2006). *Religion and Cultural Memory*. Stanford University Press

Nora, Pierre. (1989). "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire". *Representations*, No. 26, California: University of California Press.

Ibn Balkhī. (2006). *Fārs-nāmeḥ*. Edited by Ja'far Sho'ār. Tehran: Bonyād-e Farhang-e Īrān. [In Persian].

Ardestānī-Rostamī, H. (2020). "Sāmeḥ Garshāsp dar Tārīkh-e Sīstān va Peyvandhā-ye ān bā Var Jamkard." *Pazh Journal*, (40), pp. 41-66. [In Persian].

Bal'amī, Abū 'Alī. (2009). *Tārīkh-e Bal'amī*. Edited by Mohammad-Taqī Bahār, revised by Parvīn Gonābādī. Tehran: Zavvār. [In Persian].

Ashraf, A. (2022). *Hovīyat-e Īrānī az Dorān-e Bāstān tā Pāyān-e Pahlavī*. 12th ed. Tehran: Ney. [In Persian].

Emāmī, N. (1974). "Īsrā'īliyyāt va Asātīr-e Īrānī." *Journal of Persian Language and Literature*, University of Tabriz, (112), pp. 421-431. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22517979.1353.26.112.3.5>. [In Persian].

Olmstead, A. (2003). *Tārīkh-e Shāhanshāhī-ye Hakhāmaneshī*. Translated by Karīm Keshāvarz. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian].

Bandārī Esfahānī, F. ibn 'Alī. (1977). *Tārīkh-e Selseleh-ye Saljūqī*. Tehran: Bonyād-e Farhang-e Īrān. [In Persian].

- Bundahishn. (2016). *Edited by Mehrdād Bahār*. Tehran: Toos. [In Persian].
- Bahār, M.-T. (2002). *Sabk-shenāsī yā Tārīkh-e Tatavvor-e Nasr-e Fārsī*. (3 vols.). Tehran: Zavvār. [In Persian].
- Bahār, M. (2006). *Pazhouheshi dar Asātīr-e Īrān*. Tehran: Toos. [In Persian].
- Pourdavoud, E. (2015). *Yasht-hā*. Tehran: University of Tehran. [In Persian].
- Tārīkh-e Sīstān*. (2010). Edited by Malek al-Sho‘arā Bahār. Tehran: Zavvār. [In Persian].
- Torkamanī-Āzar, P. (2012). “Bāziyābī-ye Farhang-e Motā‘āref-e Īrānī dar Tārīkh-negārī-ye Ibn Balkhī (Hekmat-e ‘Amalī va Farhang-e Sho‘ūbīye).” *Tārīkh Negarī va Tārīkh Negārī*, 22(9), pp. 1–19. <https://doi.org/10.22051/hph.2014.881>. [In Persian].
- Javāfariyān, R. (2005). *Tārīkh-negārī dar Īrān-e Eslāmī*. Qom: Ansārīyān. [In Persian].
- Joveynī, ‘A. M. (2015). *Tārīkh-e Jahāngoshā*. Edited and annotated by Habibollah Abbāsī and Īraj Mehrakī. 4th ed. Tehran: Zavvār. [In Persian].
- Dehqānī, R. (2011). “Hovīyat-e Īrānī va Tārīkh-negārī-ye Mahallī az Āghāz-e Eslām tā Qarn-e Haftom.” *National Studies Journal*, (48), pp. 115–140. [In Persian].
- Doustkhāh, J. (2005). *Avesta: Kohan-tarin Sorudhā va Matn-hā-ye Īrānī*. Tehran: Morvārid. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.1735059.1390.12.48.6.6>. [In Persian].
- Shahriārī, O., & Safarī Forūshānī, N. (2019). “Rahyāft-hā-ye Hovīyat-e Sarzamīnī va Dīnī dar Ketāb-e Tārīkh-e Sīstān.” *Pazhūhesh-hā-ye Tārīkhī-ye Īrān va Eslām*, 13(24), pp. 131–157. <https://doi.org/10.22111/jhr.2019.29347.2584>. [In Persian].
- Shahriārī, H. (2024). “Tahavvol va Kārkard-e Asātīr va Hamāseh dar Ketābhā-ye Tārīkhī-ye ‘Ahd-e Moghūl va Īlkhānī bā Takye bar Jahāngoshā-ye Joveynī, Jāme‘ al-Tavārīkh va Tārīkh-e Vasāf.” *Adabiyāt-e ‘Erfānī va Asātīr-shenākhtī*, 20(77), pp. 99–130. <https://doi.org/10.30495/mmlq.2024.709157>. [In Persian].
- Shahriārī, H. (2025). “Mānaviat; Algū’ī barāye Tedāvom va Talfīq-e Asātīr-e Īrānī bā Asātīr-e Sāmī-Eslāmī dar Nokhostīn Qarn-hā-ye Eslāmī.” *Kohan-nāmeḥ-ye Pazhouheshgāh-e ‘Olūm-e Ensānī*. (Forthcoming). [In Persian].
- Sedīghīān, M. (2007). *Farhang-e Asātīrī-Hamāsī-ye Īrān be Revāyat-e Manābe‘-e Ba‘d az Eslām*: Pishdādiyān. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian].
- Salāḥ, Mahdī. (2003). "The Iranian Identity from the Perspective of Sistan's History, with an Emphasis on the Role of the Saffarids in the Reconstruction of National Identity." *Muta‘ālāt-e Melli*, 4(16), pp. 35–64. 20.1001.1.1735059.1382.4.16.2.2. [In Persian].
- Ṭabarsī, F. ibn H. (2000). *Majma‘ al-Bayān fī Tafṣīr al-Qur‘ān*. Tehran: Nāser Khosrow. [In Persian].

- ‘Alam, M. R., & Joudakī, M. ‘Alī. (2014). “Hovīyat-e Īrānī dar Andīshe-ye Tārīkh-negārī-ye Ibn Balkhī.” *Motāle‘āt-e Tārīkh-e Farhangī*, 6(22), pp. 21–52. [In Persian].
- Kārdgar, Y., & Shahriārī, H. (2020). “Bāz-namāyī-ye Asātīr-e Īrānī dar Ketābhā-ye Tārīkhī-ye Fārsī.” *Zabān va Adabiyāt-e Fārsī* (Khārazmī), 28(34), pp. 255–277. <http://dx.doi.org/10.52547/jpll.28.89.255>. [In Persian].
- Gardīzī, ‘A. H. ibn Z. (1984). *Zayn al-Akhhār*. Edited by ‘Abd al-Hayy Habībī. Tehran: Bongāh-e Tarjomeh va Nashr-e Ketāb. [In Persian]
- Lambton, A. (1993). *Tārīkh-e Dowlat-e Saljūqī*. Translated by Ya‘qūb Ājand. Tehran: Khwārazmī. [In Persian].
- Majmal al-Tavārīkh va al-Qeṣaṣ*. (1939). Edited by Malek al-Sho‘arā Bahār. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian].
- Nioli, G. (2017). *Joghrafiyā-ye Asātīrī-ye Sīstān dar Moton-e Avesta’ī va Pahlavī*. Translated by Hamīd Mohabbī. Tehran: Samt. [In Persian].
- Hamadanī, Sheikh R. al-D. F. (1994). *Jāme‘ al-Tavārīkh*. Edited by Mohammad Roshan and Mostafā Mūsavī. 1st ed. Tehran: Alborz. [In Persian].