



دانشگاه تهران
دانشکده ادبیات و علوم انسانی

ناشر
دانشگاه تهران

روش‌های ایرانی‌شناسی

علمی

شماره استاندارد بین‌المللی ۰۶۴۳-۲۲۵۲

سال ۱۶، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۵

عناوین

- ۱ **بازخوانی مؤلفه‌های حکمرانی فضایی در معماری ایرانی-اسلامی معاصر: تبیین چارچوبی تفسیری برای بازتولید هویت فضایی**
مجید احمدپور
- ۱۹ **جهت‌گیری‌های سیاسی در ترجمه متون تاریخی ایران دوره قاجار**
زادمهر ترابی و کورش صالحی
- ۴۱ **الهیاتی، سنتی و کاریزماتیک حکمرانی در شاهنامه: فراسوی اقتدار (بررسی سیر تحول حکمرانی در شاهنامه با تمرکز بر پادشاهی جمشید، فریدون، کیکاوس و کیخسرو)/رضا جاوید**
- ۶۱ **اجاق در فرهنگ عامه ایران: قداست خانگی، درمان آیینی و نظم نمادین**
علی جهانشاهی‌افشار
- ۸۳ **نقش اختران در تاریخ‌نگاری حمزه اصفهانی: علتی جامع و مانع یا پادزهری تسلی‌بخش**
مریم عزیزیان و سید علیرضا حسینی
- ۱۰۷ **بررسی مفهوم عشق در تمهیدات عین‌القضات در مقایسه با غزلیات حافظ شیرازی**
بهزاد گرانمایه و عبدالرضا سیف
- ۱۲۷ **جایگاه تعلیم و تربیت در شهرستان آباءه در عصر قاجار (۱۲۱۰ تا ۱۳۴۴ ش): تحلیل اسنادی وقفنامه‌ها و مکتب‌نامه‌ها**
در چارچوب نظریه بازتولید فرهنگی / رضا معینی رودبال و سید سهراب حسینی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



پژوهش‌های ایران‌شناسی

علمی

شماره استاندارد بین‌المللی

۲۲۵۲-۰۶۴۳&۲۶۷۶-۴۶۰۱

سال ۱۶، شماره ۲، تابستان، ۱۴۰۵

صاحب امتیاز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

مدیر مسئول: جواد اصغری (دانشیار دانشگاه تهران)

سر دبیر: حمیرا زمردی (استاد دانشگاه تهران)

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران

هیأت تحریریه

عبدالرضا سیف (عضو هیأت علمی دانشگاه تهران)، سید موسی دیباج (عضو هیأت علمی دانشگاه تهران)،
خدیجه عالمی (عضو هیأت علمی دانشگاه تهران)، میرجالالدین کزازی (استاد دانشگاه علامه
طباطبایی)، محمود فضیلت (استاد دانشگاه تهران)، حسین بیک باغبان (دانشگاه استراسبورگ فرانسه)،
زهره زرشناس (استاد پژوهشگاه علوم انسانی)، یحیی بوذری نژاد (عضو هیأت علمی دانشگاه تهران)، فواد
پورآرین (عضو هیأت علمی دانشگاه خوارزمی)، حکیمه دبیران (عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت معلم
)، نعمت ییلدیم (استاد دانشگاه آتاتورک) اقبال شاهد (استاد دانشگاه الهور پاکستان)

مدیر داخلی: -----

نشانی نشریه: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران،

تلفن و نمابر: ۰۲۱-۶۶۹۷۸۸۸۵

پست الکترونیکی: jiranica@ut.ac.ir

قیمت: ریال

نشریه پژوهش‌های ایران‌شناسی بر اساس نامه شماره ۱۰۰۱۵۹ مورخ ۹۰/۶/۱۵ کمیسیون محترم نشریات علمی
کشور، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری موفق به کسب درجه علمی- پژوهشی شده است.

حقوق کلیه مقالات برای دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران محفوظ است. این نشریه در

پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود.

- پایگاه اطلاعاتی علمی جهاد دانشگاهی (SID) به نشانی اینترنتی: www.sid.ir
- پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) به نشانی اینترنتی: www.isc.gov.ir
- پایگاه استنادی الریخ (Ulrich) به نشانی اینترنتی:
[www.Ulrich's International periodicals directory \(Journal, magazine\)](http://www.Ulrich's International periodicals directory (Journal, magazine))

شرایط پذیرش مقاله (راهنمای نویسندگان)

دوفصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران نشریه‌ای علمی-پژوهشی در زمینه تاریخ، فرهنگ، زبان و ادبیات ایران است که حداکثر در دو شماره در سال منتشر می‌شود.

ویژگی‌های کلی مقاله‌های مورد پذیرش

- مقاله باید حاصل تحقیقات نویسنده (یا نویسندگان) باشد، در نشریه دیگری منتشر نشده باشد و مادامی که داوری آن در این مجله به پایان نرسیده، به مجله دیگری ارسال نشود.
- مقاله باید به ترتیب شامل عنوان، چکیده، واژه‌های کلیدی (۵ تا ۷ واژه)، مقدمه، پیکره اصلی مقاله، بحث و نتیجه‌گیری و فهرست منابع باشد و بر روی کاغذی به ابعاد ۳۰ × ۲۱ با قلم B Nazanin به اندازه ۱۳ و ۲۴ سطر در صفحه، در فرمت word و از بالا و پایین ۵ و از راست و چپ ۴/۵ تنظیم شده باشد و به همراه یک فایل (2007) word و یک نسخه فایل PDF به نشانی پست الکترونیکی jiranica@ut.ac.ir ارسال شود. اندازه قلم چکیده و واژه‌های کلیدی باید ۱۱ باشد. به علاوه، هر مقاله باید دارای یک چکیده فارسی و انگلیسی با قلم Times News Roman به اندازه ۱۱ باشد. چکیده فارسی حداکثر ۳۰۰ کلمه و چکیده انگلیسی مفصل‌تر و بین ۹۰۰ تا ۱۰۰۰ کلمه باشد. نام نویسنده، مرتبه علمی، دانشگاه محل تدریس یا تحصیل نویسنده یا نویسندگان و نشانی پست الکترونیکی و شماره تلفن آنها در صفحه و پوشه‌ای جداگانه باشد.
- حجم مقاله با احتساب تمام اجزای آن نباید بیشتر از ۲۴ صفحه (۹۰۰۰ کلمه) باشد.
- چکیده مقاله باید تصویری کلی از مقاله را در ۳۰۰ واژه و یا بیشتر در اختیار خواننده قرار دهد.
- مقدمه مقاله ترجیحاً باید شامل موضوع مقاله، پیشینه تحقیق، مبانی نظری باشد.
- بخش‌های مختلف مقاله باید دارای شماره مجزا باشد (مقدمه به شماره مجزا نیاز ندارد). عنوان هر بخش اصلی و بخش‌های فرعی باید با یک سطر سفید از یکدیگر، جدا و سیاه (بولد) نوشته شود. سطر اول ذیل هر بخش فرعی، بر خلاف سطر نخست بندها (پاراگراف‌ها)ی دیگر، نباید با تورفتگی آغاز شود.
- بخش‌های فرعی هر مقاله نباید از سه لایه، فرضاً به صورت ۳-۱-۴، که بیانگر بخشی فرعی از بخش سوم مقاله است، تجاوز کند.
- معادل لاتین واژه‌های تخصصی مهم و نام افراد کمتر شناخته‌شده با قلم Times New Roman در اندازه ۱۰ به صورت پانوش درج شود.
- یادداشت‌ها به صورت پی‌نوشت تنظیم شود.

- در صورت استفاده از اختصارات ناآشنا، فهرست آنها ذکر شود.

- اگر نویسنده یا نویسندگان در تهیه مقاله از منابع مالی سازمان یا نهادهای خاصی استفاده کرده‌اند یا قصد تشکر و قدردانی از کسانی را دارند که در نگارش مقاله از آنان یاری گرفته‌اند، باید در اولین پی‌نوشت بدون شماره به این مطلب اشاره نمایند.

- در تهیه نمودارهای درختی و امثال آن از ابزارهای Draw، Table و Equation در محیط Word استفاده شود تا تنظیم آنها در نسخه نهایی مشکلی را به وجود نیاورد. کلیه مثال‌ها، نمودارها و تصاویر باید دارای شماره پیاپی باشد.

- در واج‌نویسی داده‌های مربوط به زبان یا گویشی ناآشنا از قلم نسخه Doulus Sil IPA استفاده شود.

- در ارجاعات، اگر چنانچه به نام مؤلفی در داخل متن مقاله اشاره شده است، سال انتشار اثر در داخل پرانتز و در صورتی که مقصود نویسنده ارجاع به صفحه خاصی از اثر مورد اشاره است، صفحه مورد نظر پس از علامت دو نقطه (:) در درون آن قرار داده شود. اگر به نام مؤلف در متن تصریح نشده باشد، نام مؤلف مورد ارجاع را نیز باید در داخل پرانتز ذکر شود. اگر اثری بیش از یک جلد داشته باشد، بعد از نام مؤلف شماره جلد اثر ذکر شود و علامت دو نقطه (:) بعد از آن بیاید. همچنین ارجاعات داخل متنی فارسی و انگلیسی باید با فونت ۱۰ تنظیم شود.

مثال:

- زرین کوب (۱۳۵۸)

- زرین کوب (۱۳۵۸: ۲۵)

- (زرین کوب، ۱۳۷۵/۲: ۵۸۴)

همین شیوه درباره منابع غربی نیز صادق است.

- نقل قول‌های مستقیم بیش از سه سطر باید به صورت جدا از متن اصلی و با یک سانتی‌متر تورفتگی از طرف راست و با همان قلم متن، ولی به اندازه ۱۰، نگاشته شود.

- منابع فارسی و لاتین در دو بخش مجزا در پایان مقاله با ترتیب الفبایی مانند نمونه‌های ذیل آورده شود. نام کتاب‌ها و مجلات با حروف مایل مشخص شود.

کتاب

الیاده، میرچا، ۱۳۸۹، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش.

Black, J., and A. Green, 2004, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, The British Museum Press.

مقاله

حق پرست، لیلا و محمد جعفر یاحقی، ۱۳۹۵، «الگوی زندگی جهان پهلوان»، فصلنامه فرهنگ و ادب عامه، س ۴، ش ۱۰، صص ۱-۳۲.

Say, I. And C. Pollard, 1991, "An Integrated Theory of Complement Control," *Language*, 67, 63-113.

فصلی از یک کتاب یا مقاله‌ای از مجموعه مقالات همایش‌ها

Keenan, E., 1988, "On semantics and binding theory," in J. Hawkins (ed.), *Explaining Language Universals* (99, 104-55), Oxford, Blackwell.

رساله

Tomilka, S., 1996, *Focusing Effects in VP Ellipsis and Interpretation*, Doctoral Dissertation, University of Massachusetts, Amherst.

بزرگ و کوچک نوشتن حروف اول کلمات در ارجاعات در زبان‌های آلمانی و فرانسوی و جز آنها تابع قواعد همان زبان‌هاست.

وبگاه‌های اینترنتی: نام خانوادگی، نام کامل نویسنده، عنوان مقاله یا اثر مورد استفاده به صورت کج‌نویسی، نشانی وبگاه اینترنتی.

<http://www.biaibili-urartu.de/Iran/Urmia-2004/22.jpg>

- از شماره‌گذاری یا قرار دادن خط تیره در آغاز مدخل‌های فهرست منابع اجتناب شود.
- اگر اثری در فهرست منابع بیش از یک سطر را به خود اختصاص دهد، سطر دوم به بعد با استفاده از کلید Tab با یک سانتیمتر فاصله بیشتر از متن ادامه یابد.
- ویراستار مجله در ویرایش مقاله آزاد است.
- چاپ مقاله منوط به تأیید داوران و هیئت تحریریه مجله است.

علائم اختصاری:

ق.م: قبل از میلاد	س: سال
م: میلادی	ت: تولد
ه.ش: هجری شمسی	م: متوفی
ه.ق: هجری قمری	ش: شماره
حک: حکومت	

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱	بازخوانی مؤلفه‌های حکمرانی فضایی در معماری ایرانی - اسلامی معاصر: تبیین چارچوبی تفسیری برای بازتولید هویت فضایی / مجید احمدپور
۱۹	جهت‌گیری‌های سیاسی در ترجمه متون تاریخی ایران دوره قاجار زادمهر ترابی و کورش صالحی
۴۱	حکمرانی در شاهنامه: فراسوی اقتدار الهیاتی، سنتی و کاریزماتیک (بررسی سیر تحول حکمرانی در شاهنامه با تمرکز بر پادشاهی جمشید، فریدون، کیکاوس و کیخسرو) رضا جاوید
۶۱	اجاق در فرهنگ عامه ایران: قداست خانگی، درمان آیینی و نظم نمادین علی جهانشاهی‌افشار
۸۳	نقش اختران در تاریخ‌نگاری حمزه اصفهانی: علتی جامع و مانع یا پادزهری تسلی‌بخش / مریم عزیزیان و سید علیرضا حسینی
۱۰۷	بررسی مفهوم عشق در تمهیدات عین‌القضات در مقایسه با غزلیات حافظ شیرازی / بهزاد گرانمایه و عبدالرضا سیف
۱۲۷	جایگاه تعلیم و تربیت در شهرستان آباده در عصر قاجار (۱۲۱۰ تا ۱۳۴۴ ش): تحلیل اسنادی وقف‌نامه‌ها و مکتب‌نامه‌ها در چارچوب نظریه بازتولید فرهنگی رضا معینی رودبالی و سید سهراب حسینی



University of Tehran Press

Rereading the Components of Spatial Governance in Contemporary Iranian-Islamic Architecture: Explaining an Interpretive Framework for Reproducing Spatial Identity

Majid Ahmad Pour  ¹

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Architecture, Faculty of Art and Architecture, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: ahmadpour7986@gmail.com

Article Info

Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:
Received:
11, June, 2026

In Revised Form:
14, July, 2026

Accepted:
14, September, 2026

Published Online:
16, September, 2026

Keywords: Spatial governance, Iranian-Islamic architecture, spatial identity, identity reproduction, contemporary Iranian architecture..

Iranian-Islamic architecture, as one of the most important manifestations of Iranian identity and civilization, has faced challenges in the field of spatial identity continuity in recent decades under the influence of social, economic, and managerial developments. The rupture between cultural values, principles of native architecture, and contemporary processes of space production has in many cases led to the weakening of the identity coherence of architectural environments. Therefore, the present study aimed to review the components of spatial governance in contemporary Iranian-Islamic architecture and to explain an interpretative framework for reproducing spatial identity. This study is applied in terms of purpose and qualitative in terms of approach with a descriptive-interpretative nature that was conducted using a case study strategy. The research population included professors, elites, and academic experts in the fields of architecture, urban planning, art, governance, and spatial studies, 23 of whom were selected through purposive sampling and based on the principle of theoretical adequacy. Data were collected through semi-structured interviews and examined using Glaser's data-driven approach and interpretive analysis of the themes. The findings of the study showed that spatial governance in contemporary Iranian-Islamic architecture is multidimensional in nature and the reproduction of spatial identity is affected by the interaction of five main dimensions including cultural-identity, institutional-management, social-participatory, aesthetic-physical, and eco-oriented components. Also, weak institutional cohesion, dominance of economic logic over spatial decision-making, reduced social participation, and distancing from indigenous principles were identified as the most important factors weakening spatial identity. The results showed that the reproduction of spatial identity requires a creative reinterpretation of the principles of Iranian-Islamic architecture within the framework of coherent spatial governance.

Cite this The Author(s): Ahmad Pour, M,(2026): Rereading the Components of Spatial Governance in Contemporary Iranian-Islamic Architecture: Explaining an Interpretive Framework for Reproducing Spatial Identity . Iranian Studies Vol. 16, No. 2, Summer - (1-17). <https://doi.org/10.22059/jis.2026.416257.1418>



Publisher: University of Tehran Press.

© Author(s) retain the copyright. Majid Ahmad Pour

DOI: <https://doi.org/10.22059/jis.2026.416257.1418>

1. Introduction

Iranian-Islamic architecture is far more than a physical or structural system; it is a complex embodiment of the worldview, culture, way of life, historical memory, aesthetics, and social relations of Iranians. At its core lie concepts such as proportionality, introversion, spatial hierarchy, climatic responsiveness, semantic depth, privacy, and the interconnection between human beings, nature, and the sacred. These principles have historically shaped the spatial organization of cities and buildings, producing a distinctive spatial identity within Iranian-Islamic civilization. In this sense, architecture functions not merely as a construction process but as a cultural mechanism for organizing space, generating meaning, and representing collective identity.

However, in recent decades, rapid social, economic, managerial, and technological transformations have led to profound changes in contemporary Iranian architecture. The growing gap between the authentic patterns of Iranian-Islamic architecture and new physical developments has become one of the most critical challenges facing the country's built environment. Factors such as unchecked urbanization, the dominance of economic imperatives over architectural quality, weak physical planning policies, the uncritical importation of foreign models, and a diminishing connection between local knowledge systems and architectural production have resulted in spaces that often lack the necessary identity and cultural coherence. The consequence has been spatial heterogeneity, visual confusion, and a weakening of the sense of place attachment in many urban and architectural settings.

Within this context, the concept of "spatial identity" has emerged as a central theoretical concern in architecture, urban planning, and cultural studies. Spatial identity refers to a set of physical, symbolic, social, and cultural characteristics that give a space distinctiveness, meaning, and legibility, while enabling a meaningful connection between people and their environment. Importantly, spatial identity is not a static condition but a dynamic, continuously reproduced phenomenon shaped by institutional decisions, management patterns, value systems, cultural frameworks, and governance practices. Therefore, the decline or persistence of spatial identity cannot be explained solely by formal or aesthetic features but must be understood as the outcome of interactions among institutional, cultural, social, and managerial mechanisms.

In response to this complexity, the concept of "spatial governance" has gained traction in recent scholarship as a framework for analyzing spatial and physical developments. Spatial governance emphasizes the interaction between decision-making institutions, public policies, social actors, management systems, and cultural structures in shaping space. Unlike traditional urban management approaches that focus on technical controls and physical regulations, spatial governance is a multi-level, collaborative, and interpretive process in which meaning, culture, power, politics, and social participation all play a role in the production and reproduction of space. Despite the growing importance of spatial governance, a review of the Iranian research literature reveals a significant gap: most studies on Iranian-Islamic architecture have concentrated on historical, physical, and aesthetic dimensions, while research on governance has largely been framed within urban management or public policy discourse, with limited integration with architectural studies. This gap has hindered a comprehensive understanding of how spatial governance affects the reproduction of contemporary Iranian-Islamic architectural identity. Against this backdrop, the study aimed to reread the components of spatial governance in contemporary Iranian-Islamic architecture and to articulate an interpretive framework for the reproduction of spatial identity. Using a qualitative, interpretive approach based on semi-structured interviews with 23 professors and experts in architecture, urban planning, art, and governance, the research revealed that spatial identity in contemporary Iranian architecture cannot be understood solely at the level of form, aesthetics, or design techniques. Rather, it is shaped within a network of institutional, cultural, social, and political relationships that can best be understood through the lens of spatial governance.

The findings show that spatial governance in contemporary Iranian-Islamic architecture operates as a multi-layered, interconnected structure comprising five main dimensions: cultural-identity, managerial-institutional, social-participatory, aesthetic-physical, and eco-oriented components. Among these, the cultural-identity dimension serves as the foundational layer that guides the others. Any weakness in transmitting or reinterpreting this layer, in turn, weakens the institutional, social, and physical quality of space.

One of the most fundamental challenges identified lies not merely at the design level but within the governance system of space production itself. Fragmented decision-making institutions, a lack of policy coherence, the dominance of economic over cultural considerations, and weak participatory mechanisms have all contributed to distancing architectural production from identity-based and contextual supports. At a deeper interpretive level, the study points to a condition of "semantic fragmentation" in contemporary Iranian-Islamic architecture, characterized by a systematic discontinuity between historical-cultural values and modern spatial production patterns. This rupture reduces identity representation in many contemporary projects to superficial formal and symbolic gestures, disconnected from the internal logic of Iranian-Islamic architecture.

The resulting interpretive framework indicates that the reproduction of spatial identity depends on synergy among the five main axes of spatial governance. Such synergy is achievable only when the spatial decision-making system shifts from a fragmented, project-oriented approach to an integrated, interdisciplinary, context-sensitive one. In this framework, policy-making institutions, universities, experts, and the community of space users all play interactive and networked roles.

From a practical standpoint, the findings suggest several essential policy and institutional measures: strengthening coherence among space-production institutions; reinforcing social participation mechanisms in spatial design and planning; institutionalizing attention to cultural, historical, and climatic contexts as a binding principle in architectural policymaking; and reforming architectural education to cultivate a critical understanding of identity, culture, and spatial governance among future architects.

In conclusion, the research demonstrates that the reproduction of spatial identity in contemporary Iranian-Islamic architecture requires a paradigm shift from a design-centric perspective to a governance-oriented one. In this view, architecture is not merely the product of individual creativity but the outcome of a complex system of institutional, cultural, social, and political interactions. Realizing such an approach can facilitate the contemporary renewal of Iranian-Islamic architectural identity in light of global developments, reconnecting the past, present, and future of Iranian architectural space.



بازخوانی مؤلفه‌های حکمرانی فضایی در معماری ایرانی-اسلامی معاصر: تبیین چارچوبی تفسیری برای بازتولید هویت فضایی

مجید احمدپور^۱

ahmadpour7986@gmail.com

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه معماری، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران، رایانامه:

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۵/۰۳/۲۱

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۵/۰۴/۲۳

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۵/۰۶/۲۳

تاریخ انتشار:

۱۴۰۵/۰۶/۲۵

واژه‌های کلیدی:

حکمرانی فضایی،

معماری ایرانی-اسلامی،

هویت فضایی، بازتولید

هویت، معماری معاصر

ایران.

معماری ایرانی-اسلامی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین جلوه‌های هویتی و تمدنی ایران، در دهه‌های اخیر تحت تأثیر تحولات اجتماعی، اقتصادی و مدیریتی با چالش‌هایی در زمینه تداوم هویت فضایی مواجه شده است. گسست میان ارزش‌های فرهنگی، اصول معماری بومی و فرآیندهای معاصر تولید فضا، در بسیاری از موارد به تضعیف انسجام هویتی محیط‌های معماری انجامیده است. از این‌رو، پژوهش حاضر با هدف بازخوانی مؤلفه‌های حکمرانی فضایی در معماری ایرانی-اسلامی معاصر و تبیین چارچوبی تفسیری برای بازتولید هویت فضایی انجام شد. این پژوهش از حیث هدف، کاربردی و از منظر رویکرد، کیفی با ماهیت توصیفی-تفسیری است که با استفاده از راهبرد مطالعه موردی انجام شد. جامعه پژوهش شامل اساتید، نخبگان و خبرگان دانشگاهی حوزه‌های معماری، شهرسازی، هنر، حکمرانی و مطالعات فضایی بود که ۲۳ نفر از آنان با روش نمونه‌گیری هدفمند و بر اساس اصل کفایت نظری انتخاب شدند. داده‌ها از طریق مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته گردآوری و با بهره‌گیری از رویکرد داده‌بنیاد گلیر و تحلیل تفسیری مضامین مورد بررسی قرار گرفت. یافته‌های پژوهش نشان داد که حکمرانی فضایی در معماری ایرانی-اسلامی معاصر دارای ماهیتی چندبعدی بوده و بازتولید هویت فضایی از تعامل پنج بُعد اصلی شامل مؤلفه‌های فرهنگی-هویتی، مدیریتی-نهادی، اجتماعی-مشارکتی، زیبایی‌شناختی-کالبدی و بوم‌محور تأثیر می‌پذیرد. همچنین، ضعف انسجام نهادی، غلبه منطق اقتصادی بر تصمیم‌گیری فضایی، کاهش مشارکت اجتماعی و فاصله گرفتن از اصول بومی از مهم‌ترین عوامل تضعیف هویت فضایی شناسایی شد. نتایج نشان داد که بازتولید هویت فضایی نیازمند بازتفسیر خلاقانه اصول معماری ایرانی-اسلامی در چارچوب حکمرانی فضایی منسجم است.

استناد: احمدپور، مجید (۱۴۰۵): بازخوانی مؤلفه‌های حکمرانی فضایی در معماری ایرانی-اسلامی معاصر: تبیین چارچوبی تفسیری برای بازتولید هویت فضایی: پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۶، شماره ۲، تابستان، (۱۷-۱).

DOI: /10.22059/jis.2026.416257.1418



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان: مجید احمدپور

۱. مقدمه

معماری ایرانی_اسلامی در گستره تاریخی ایران، صرفاً به‌مثابه یک نظام کالبدی یا ساختاری قابل فهم نیست، بلکه بازنمایی پیچیده‌ای از جهان‌بینی، فرهنگ، الگوهای زیست، حافظه تاریخی، زیبایی‌شناسی و مناسبات اجتماعی ایرانیان به شمار می‌رود. در بطن این معماری، مفاهیمی همچون تناسب، درون‌گرایی، سلسله‌مراتب فضایی، پیوستگی با اقلیم، معناگرایی، توجه به حریم و پیوند میان انسان، طبیعت و امر قدسی، ساختار فضایی شهرها و بناها را شکل داده‌اند و به تولید نوعی هویت فضایی متمایز در تمدن ایرانی_اسلامی انجامیده‌اند. در این چارچوب، معماری نه صرفاً به‌عنوان فرایند ساخت، بلکه به‌مثابه سازوکاری فرهنگی برای سازماندهی فضا، تثبیت معنا و بازنمایی هویت جمعی قابل تفسیر است (Norberg-Schulz, 1980). با وجود چنین پیشینه‌ای، تحولات شتابان اجتماعی، اقتصادی، مدیریتی و فناورانه در دهه‌های اخیر، معماری معاصر ایران را با دگرگونی‌های عمیقی مواجه ساخته است؛ به‌گونه‌ای که در بسیاری از موارد، گسست میان الگوهای اصیل معماری ایرانی_اسلامی و تولیدات کالبدی جدید به یکی از مهم‌ترین چالش‌های فضای زیستی کشور تبدیل شده است. رشد بی‌رویه شهرنشینی، سلطه منطق اقتصادی بر فرایندهای ساخت‌وساز، ضعف نظام سیاست‌گذاری کالبدی، تأثیرپذیری از الگوهای وارداتی و کاهش پیوند میان نظام‌های معرفتی بومی و تولید معماری، سبب شده است که بسیاری از فضاهای معماری معاصر، واجد انسجام هویتی و فرهنگی لازم نباشند. پیامد این وضعیت، ظهور نوعی ناهمگونی فضایی، آشفتگی بصری و تضعیف احساس تعلق مکانی در بخش‌هایی از محیط‌های شهری و معماری ایران بوده است (Relph, 1976). در چنین بستری، مفهوم «هویت فضایی» به یکی از مهم‌ترین مباحث نظری در حوزه معماری، شهرسازی و مطالعات فرهنگی بدل شده است. هویت فضایی به مجموعه‌ای از ویژگی‌های کالبدی، نمادین، اجتماعی و فرهنگی اشاره دارد که سبب تمایز، معنا و قابلیت ادراک یک فضا می‌شود و امکان برقراری پیوند میان انسان و محیط را فراهم می‌آورد (Lynch, 1960).

هویت فضایی نه یک وضعیت ایستا، بلکه فرایندی پویا و بازتولیدشونده است که تحت تأثیر تصمیم‌گیری‌های نهادی، الگوهای مدیریتی، نظام‌های ارزش‌گذاری، ساختارهای فرهنگی و شیوه‌های حکمرانی قرار می‌گیرد. این منظر، افول یا تداوم هویت فضایی را نمی‌توان صرفاً با ارجاع به فرم‌های معماری یا ویژگی‌های زیبایی‌شناختی توضیح داد، بلکه باید آن را محصول تعامل میان مجموعه‌ای از سازوکارهای نهادی، فرهنگی، مدیریتی و اجتماعی دانست (Carmona, 2019).

در دهه‌های اخیر، مفهوم حکمرانی فضایی^۱ به‌عنوان یکی از رویکردهای نوین در تحلیل تحولات فضایی و کالبدی مطرح شده است. حکمرانی فضایی بر نحوه تعامل میان نهادهای تصمیم‌گیر، سیاست‌های عمومی، بازیگران اجتماعی، نظام‌های مدیریتی و ساختارهای فرهنگی در شکل‌دهی به فضا تأکید دارد (Healey, 2006). برخلاف رویکردهای سنتی مدیریت شهری که غالباً بر کنترل‌های فنی و ضوابط کالبدی تمرکز دارند، حکمرانی فضایی فرایندی چندسطحی، مشارکتی و تفسیری است که در آن معنا، فرهنگ، قدرت، سیاست و مشارکت اجتماعی در تولید و بازتولید فضا دخیل‌اند. در این معنا، کیفیت معماری و هویت فضایی صرفاً پیامد خلاقیت معمارانه نیست، بلکه برآیندی از نظام‌های تصمیم‌سازی، سیاست‌گذاری، تنظیم‌گری، مشارکت ذی‌نفعان و الگوهای حکمرانی است (Davoudi et al, 2008).

با وجود اهمیت فزاینده حکمرانی فضایی در مطالعات معاصر، بررسی ادبیات پژوهش نشان می‌دهد که در ایران، بخش عمده مطالعات معماری ایرانی_اسلامی عمدتاً بر ابعاد تاریخی، کالبدی، زیبایی‌شناختی و گونه‌شناختی متمرکز بوده‌اند و کمتر به نقش سازوکارهای حکمرانی در بازتولید یا تضعیف هویت فضایی پرداخته‌اند. از سوی دیگر، پژوهش‌های حوزه حکمرانی نیز غالباً در بستر مدیریت شهری، سیاست‌گذاری عمومی یا توسعه منطقه‌ای صورت گرفته و ارتباط آن با معماری ایرانی_اسلامی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. این خلأ پژوهشی سبب شده است که فهمی یکپارچه از

چگونگی اثرگذاری مؤلفه‌های حکمرانی فضایی بر بازتولید هویت معماری ایرانی_اسلامی معاصر همچنان محدود باقی بماند (Albrechts, 2013).

این در حالی است که شرایط کنونی معماری ایران بیش از هر زمان دیگری نیازمند بازاندیشی در الگوهای تولید فضا و احیای ظرفیت‌های هویتی معماری ایرانی_اسلامی است. تداوم روندهای تقلیدی، گسترش الگوهای فرامکانی، تقلیل معماری به منطق اقتصادی ساخت‌وساز و ضعف هماهنگی میان نهادهای سیاست‌گذار، می‌تواند به فرسایش تدریجی سرمایه‌های فرهنگی و هویتی معماری کشور منجر شود. در مقابل، بازخوانی مؤلفه‌های حکمرانی فضایی این امکان را فراهم می‌آورد که فهمی عمیق‌تر از سازوکارهای مؤثر بر کیفیت فضایی و تداوم هویت معماری حاصل شود و زمینه برای بازتعریف سیاست‌ها، الگوهای تصمیم‌گیری و رویکردهای طراحی فراهم آید (UNESCO, 2011).

اهمیت و ضرورت پژوهش حاضر از چند منظر قابل تبیین است. نخست، از منظر نظری، پژوهش حاضر در پی پر کردن شکاف میان ادبیات معماری ایرانی_اسلامی و مطالعات حکمرانی فضایی است و تلاش دارد از رهگذر یک رویکرد تفسیری، چارچوبی مفهومی برای فهم تعامل میان مؤلفه‌های حکمرانی و بازتولید هویت فضایی ارائه دهد. دوم، از منظر کاربردی، یافته‌های پژوهش می‌تواند در تدوین سیاست‌ها، برنامه‌های توسعه شهری، ضوابط معماری و نظام تصمیم‌سازی حوزه ساخت‌وساز مورد استفاده نهادهای متولی قرار گیرد. سوم، از منظر فرهنگی، بازاندیشی در کیفیت حکمرانی فضایی می‌تواند به حفظ پیوستگی تاریخی-فرهنگی معماری ایران و تقویت حس تعلق مکانی در محیط‌های زیستی معاصر کمک کند.

بر همین اساس، هدف اصلی پژوهش حاضر، بازخوانی مؤلفه‌های حکمرانی فضایی در معماری ایرانی_اسلامی معاصر و تبیین چارچوبی تفسیری برای بازتولید هویت فضایی است. در این راستا، پژوهش با بهره‌گیری از رویکردی کیفی و تفسیری، تلاش می‌کند از خلال تجربه‌ها، ادراکات و تفسیرهای نخبگان و متخصصان، ابعاد و مؤلفه‌های مؤثر بر حکمرانی فضایی در معماری معاصر ایران را شناسایی و تبیین کند. بر این مبنا، پژوهش حاضر در پی پاسخگویی به سؤالات زیر است:

۱. مؤلفه‌های مؤثر بر حکمرانی فضایی در معماری ایرانی_اسلامی معاصر کدام‌اند؟
۲. حکمرانی فضایی چگونه بر بازتولید هویت فضایی در معماری ایرانی_اسلامی معاصر اثرگذار است؟
۳. چارچوب تفسیری بازتولید هویت فضایی در بستر حکمرانی فضایی معماری ایرانی_اسلامی معاصر دارای چه ابعاد و مؤلفه‌هایی است؟

۲. مبانی نظری و چارچوب مفهومی پژوهش

معماری ایرانی_اسلامی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نمادهای تمدنی و فرهنگی ایران، صرفاً مجموعه‌ای از فرم‌ها، عناصر کالبدی یا تکنیک‌های ساخت محسوب نمی‌شود، بلکه بازنمایی نظامی از معنا، فرهنگ، جهان‌بینی و سازمان اجتماعی است که در بستر تاریخی ایران شکل گرفته و تکامل یافته است. در این سنت معماری، فضا دارای ماهیتی فراتر از عملکرد فیزیکی بوده و در پیوندی عمیق با ارزش‌های فرهنگی، زیباشناختی، دینی و اجتماعی معنا می‌یابد. بسیاری از پژوهشگران بر این باورند که معماری ایرانی_اسلامی مبتنی بر اصولی همچون وحدت در عین کثرت، نظم هندسی، درون‌گرایی، سلسله‌مراتب فضایی، رعایت حریمیت، پیوند با طبیعت و معناگرایی است که در کنار یکدیگر، هویت فضایی متمایزی را در محیط‌های ساخته‌شده ایرانی شکل داده‌اند (Nasr, 1987).

از منظر نظری، معماری ایرانی_اسلامی را می‌توان نوعی نظام فرهنگی-فضایی تلقی کرد که در آن عناصر کالبدی با ارزش‌های اجتماعی و فرهنگی درهم‌تنیده‌اند. در این نظام، معماری صرفاً به خلق یک بنا محدود نمی‌شود، بلکه در مقام بازنمایی هویت تاریخی و اجتماعی جامعه عمل می‌کند. به بیان دیگر، ساختار فضایی در معماری ایرانی_اسلامی نه

صرفاً محصول ذوق معمارانه، بلکه نتیجه انباشت تاریخی الگوهای زیستی، نظام‌های ارزشی و شیوه‌های حکمرانی فرهنگی و اجتماعی است. از این رو، هرگونه گسست در پیوند میان ارزش‌های فرهنگی و الگوهای تولید فضا می‌تواند به تضعیف انسجام هویتی معماری منجر شود (Bianca, 2000).

در دهه‌های اخیر، معماری معاصر ایران تحت تأثیر تحولات جهانی، رشد شهرنشینی، فشارهای اقتصادی، توسعه فناوری‌های ساختمانی، تغییر سبک زندگی و نفوذ الگوهای بین‌المللی ساخت‌وساز، با تغییرات گسترده‌ای مواجه شده است. هرچند بخشی از این تحولات در راستای پاسخگویی به نیازهای جدید جامعه قابل تبیین است، اما در بسیاری از موارد، کاهش پیوند میان زمینه فرهنگی و فرایند تولید معماری موجب نوعی گسست هویتی در فضاهای معماری شده است. ظهور فضاهای فاقد تعلق فرهنگی، تضعیف خوانایی محیطی، آشفتگی بصری و کاهش انسجام کالبدی از جمله پیامدهایی است که در بخش‌هایی از محیط‌های معماری و شهری معاصر ایران مشاهده می‌شود (Madanipour, 2003).

در این میان، مفهوم «هویت فضایی» به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم نظری در مطالعات معماری و شهرسازی مطرح شده است. هویت فضایی به مجموعه ویژگی‌هایی اطلاق می‌شود که موجب تمایز، خوانایی، معناپذیری و احساس تعلق به یک محیط می‌شود و رابطه‌ای ذهنی، اجتماعی و فرهنگی میان انسان و فضا برقرار می‌سازد (Lynch, 1960). هویت فضایی واجد ابعاد عینی و ذهنی است؛ به گونه‌ای که هم عناصر کالبدی و هم تجربه انسانی در شکل‌گیری آن نقش دارند. از منظر پدیدارشناسی مکان، هویت فضایی زمانی شکل می‌گیرد که فضا بتواند تجربه‌ای از تعلق، معنا، خاطره و امنیت روانی برای کاربران خود ایجاد کند (Norberg-Schulz, 1980).

در همین راستا، ادوارد رلف معتقد است که بحران هویت فضایی در محیط‌های معاصر عمدتاً ناشی از فرایندهای استانداردسازی و از بین رفتن ویژگی‌های منحصر به فرد مکان‌هاست؛ فرایندی که منجر به «بی‌مکانی» شده و پیوند میان انسان و محیط را تضعیف می‌کند (Relph, 1976).

این دیدگاه در تحلیل وضعیت معماری معاصر ایران اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا بخشی از ساخت‌وسازهای جدید، به‌ویژه در شهرهای بزرگ، از الگوهای تقلیدی و فاقد پیوند با زمینه‌های فرهنگی و اقلیمی بومی تأثیر پذیرفته‌اند که این امر می‌تواند موجب کاهش کیفیت هویتی فضا شود (Carmona, 2019).

در پاسخ به چنین چالش‌هایی، مفهوم «حکمرانی فضایی» در ادبیات معاصر برنامه‌ریزی و مطالعات فضایی اهمیت روزافزونی یافته است. حکمرانی فضایی به نحوه تعامل میان نهادهای عمومی، بخش خصوصی، جامعه مدنی، سیاست‌گذاران، متخصصان و شهروندان در فرآیند شکل‌دهی، مدیریت و بازتولید فضا اشاره دارد (Healey, 2006). برخلاف رویکردهای سنتی مدیریت فضایی که بیشتر بر کنترل اداری و ضوابط کالبدی تمرکز دارند، حکمرانی فضایی ماهیتی چندبعدی، شبکه‌ای و مشارکتی داشته و بر تعامل بازیگران مختلف در فرایند تصمیم‌گیری تأکید می‌کند (Davoudi et al., 2008).

از منظر نظریه حکمرانی، کیفیت محیط ساخته‌شده تابعی از کیفیت نظام‌های تصمیم‌سازی و سیاست‌گذاری است. در این رویکرد، فضا محصول روابط نهادی، فرآیندهای تنظیم‌گری، سازوکارهای مشارکت، ارزش‌های فرهنگی و نظام‌های مدیریتی تلقی می‌شود. بنابراین، معماری را نمی‌توان صرفاً نتیجه طراحی معمار دانست، بلکه باید آن را پیامد شبکه‌ای از تصمیم‌های نهادی و اجتماعی قلمداد کرد که در قالب سیاست‌ها، مقررات، الگوهای سرمایه‌گذاری، ترجیحات فرهنگی و فرآیندهای اجرایی بروز می‌یابد (Jessop et al., 2008).

در همین زمینه، نظریه «تولید اجتماعی فضا» هانری لوفور، فهم عمیق‌تری از رابطه میان قدرت، سیاست و محیط ساخته‌شده ارائه می‌دهد. لوفور استدلال می‌کند که فضا امری خنثی و صرفاً فیزیکی نیست، بلکه در بستر مناسبات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی تولید می‌شود و بازتابی از ساختارهای قدرت و روابط اجتماعی است (Lefebvre, 1991).

از این منظر، آنچه در سیمای معماری معاصر شهرها مشاهده می‌شود، صرفاً محصول انتخاب‌های طراحی نیست، بلکه بازنمایی نوع حکمرانی فضایی، کیفیت سیاست‌گذاری و میزان انسجام میان ارزش‌های فرهنگی و فرآیندهای تصمیم‌سازی است. علاوه بر این، رویکرد برنامه‌ریزی مشارکتی نیز بر ضرورت تعامل میان ذی‌نفعان، متخصصان و نهادهای مختلف در تصمیم‌گیری‌های فضایی تأکید دارد. بر اساس این رویکرد، کیفیت و پایداری محیط‌های معماری زمانی ارتقا می‌یابد که فرآیندهای طراحی و تصمیم‌گیری صرفاً در انحصار ساختارهای فنی نبوده و از مشارکت اجتماعی و فهم فرهنگی مکان بهره‌مند شوند (Healey, 1997).

در حوزه معماری ایرانی-اسلامی، چنین نگرشی می‌تواند بستری برای بازتعریف رابطه میان سنت و معاصریت فراهم سازد؛ به گونه‌ای که ضمن حفظ عناصر هویتی و فرهنگی، پاسخگویی به نیازهای جدید جامعه نیز امکان‌پذیر باشد. بررسی مبانی نظری نشان می‌دهد که بازتولید هویت فضایی در معماری ایرانی-اسلامی معاصر، پدیده‌ای تک‌عاملی نیست، بلکه از تعامل مجموعه‌ای از مؤلفه‌های فرهنگی-هویتی، نهادی-مدیریتی، اجتماعی-مشارکتی، اقتصادی، زیبایی‌شناختی و اقلیمی تأثیر می‌پذیرد. باین‌حال، در ادبیات موجود، رابطه میان این مؤلفه‌ها در بستر حکمرانی فضایی معماری ایران کمتر به صورت تفسیری و نظام‌مند بررسی شده است. از این رو، پژوهش حاضر تلاش دارد از خلال فهم ادراکات، تجربه‌ها و تفسیرهای متخصصان، چارچوبی تفسیری برای تبیین این روابط ارائه کند.

بر این اساس، چارچوب مفهومی اولیه پژوهش بر این مبنا استوار است که «حکمرانی فضایی» از طریق مجموعه‌ای از مؤلفه‌های فرهنگی-هویتی، مدیریتی-نهادی، اجتماعی-مشارکتی، زیبایی‌شناختی و بوم‌محور بر «بازتولید هویت فضایی» در معماری ایرانی-اسلامی معاصر اثرگذار است. با توجه به ماهیت کیفی و داده‌بنیاد پژوهش حاضر، این چارچوب نه یک مدل از پیش تعیین شده، بلکه ساختاری اولیه برای هدایت فهم مسئله تلقی می‌شود که در فرآیند تحلیل مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته با خبرگان، قابلیت بازاندیشی، بازتفسیر و بازساخت مفهومی خواهد داشت.

۳. پیشینه پژوهش

بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که موضوع هویت فضایی، معماری ایرانی-اسلامی و حکمرانی فضایی هرچند به صورت مجزا مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته‌اند، اما مطالعاتی که این سه حوزه را در قالب یک چارچوب تفسیری و با رویکرد کیفی به صورت یکپارچه تحلیل کرده باشند، محدود است. در ادامه، برخی از مهم‌ترین پژوهش‌های داخلی و خارجی مرتبط با موضوع حاضر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در یکی از پژوهش‌های خارجی، علی مدنی‌پور در کتاب «فضاهای عمومی و خصوصی شهر» به تحلیل رابطه میان سازمان فضایی، هویت شهری و تجربه زیسته کاربران فضا پرداخته است. این پژوهش با رویکردی نظری-تحلیلی نشان می‌دهد که کیفیت فضاهای شهری و معماری، صرفاً محصول مداخلات کالبدی نیست، بلکه تحت تأثیر روابط نهادی، ساختارهای اجتماعی و الگوهای تصمیم‌گیری قرار دارد. نتایج این پژوهش بر اهمیت درک چندبعدی فضا و نقش سیاست‌گذاری و مدیریت در کیفیت محیط‌های معماری تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که ضعف در انسجام نهادی می‌تواند به تضعیف هویت محیطی منجر شود (Madanipour, 2003). اگرچه این پژوهش سهم مهمی در تبیین ارتباط میان فضا و ساختارهای مدیریتی دارد، اما تمرکز آن بر معماری ایرانی-اسلامی و حکمرانی فضایی در بستر فرهنگی ایران محدود بوده است.

در پژوهشی دیگر، پتسی هیلی در چارچوب نظریه برنامه‌ریزی مشارکتی، نقش حکمرانی، مشارکت ذی‌نفعان و تصمیم‌گیری شبکه‌ای در شکل‌دهی به محیط‌های فضایی را بررسی کرده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که کیفیت فضاهای معماری و شهری زمانی ارتقا می‌یابد که فرآیندهای تصمیم‌گیری فضایی مبتنی بر مشارکت، گفت‌وگو و تعامل میان نهادهای رسمی، متخصصان و شهروندان باشد (Healey, 2006). این مطالعه، اگرچه بنیان نظری مهمی

برای فهم حکمرانی فضایی فراهم می‌سازد، اما بیشتر در حوزه برنامه‌ریزی فضایی و مدیریت شهری متمرکز بوده و به بازتولید هویت معماری ایرانی_اسلامی نپرداخته است.

در میان پژوهش‌های داخلی، پژوهش سیدحسین بحرینی با عنوان «هویت شهری و کیفیت محیط در فضاهای معاصر ایران» به تحلیل عوامل مؤثر بر کاهش کیفیت هویتی در محیط‌های شهری ایران پرداخته است. نتایج این مطالعه نشان داد که توسعه نامتوازن شهری، ضعف توجه به بستر فرهنگی، غلبه منطق اقتصادی بر طراحی و نبود انسجام نهادی، از مهم‌ترین عوامل تضعیف هویت فضایی در محیط‌های شهری ایران هستند (بحرینی، ۱۳۹۴). این پژوهش هرچند به مؤلفه‌های مؤثر بر هویت فضایی اشاره دارد، اما نسبت میان این عوامل و سازوکارهای حکمرانی فضایی در معماری ایرانی_اسلامی را به‌طور مشخص واکاوی نکرده است.

همچنین پژوهشی از محمدمنصور فلامکی در حوزه معماری ایرانی_اسلامی بر اهمیت تداوم تاریخی، پیوستگی فرهنگی و بازخوانی اصول هویت‌ساز معماری ایران تأکید دارد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که حفظ هویت معماری ایرانی در دوران معاصر، مستلزم بازتعریف خلاقانه اصول سنتی متناسب با نیازهای جدید جامعه است و صرف تقلید فرمی از عناصر سنتی، نمی‌تواند به بازتولید هویت اصیل معماری منجر شود (فلامکی، ۱۳۸۷). با وجود اهمیت این دیدگاه، مطالعه مذکور بیشتر بر مباحث نظری معماری متمرکز بوده و سازوکارهای نهادی و مدیریتی مؤثر بر بازتولید هویت فضایی را بررسی نکرده است.

جمع‌بندی پژوهش‌های پیشین نشان می‌دهد که اگرچه مطالعات متعددی به موضوعاتی همچون هویت فضایی، معماری ایرانی_اسلامی، کیفیت محیط و حکمرانی شهری پرداخته‌اند، اما اغلب این پژوهش‌ها به‌صورت بخشی و منفک انجام شده‌اند. برخی مطالعات بر ابعاد کالبدی و زیبایی‌شناختی معماری متمرکز بوده‌اند، برخی بر کیفیت محیط و هویت فضایی تأکید داشته‌اند و گروهی دیگر حکمرانی و سیاست‌گذاری فضایی را در بستر برنامه‌ریزی شهری بررسی کرده‌اند. باین‌حال، خلأ اصلی در ادبیات موجود، نبود پژوهشی است که به‌صورت یکپارچه و با رویکردی تفسیری_کیفی، رابطه میان مؤلفه‌های حکمرانی فضایی و بازتولید هویت فضایی در معماری ایرانی_اسلامی معاصر ایران را تبیین کند. افزون بر این، بخش قابل توجهی از پژوهش‌های پیشین مبتنی بر رویکردهای کمی یا تحلیل‌های نظری بوده‌اند و کمتر از ظرفیت تحلیل‌های کیفی مبتنی بر تجربه‌ها، ادراکات و تفسیرهای خبرگان بهره گرفته‌اند. ازاین‌رو، پژوهش حاضر تلاش می‌کند با بهره‌گیری از رویکرد کیفی، مصاحبه نیمه‌ساختاریافته و تحلیل داده‌بنیاد گلیرز، این خلأ علمی را پوشش داده و چارچوبی تفسیری برای بازتولید هویت فضایی در معماری ایرانی_اسلامی معاصر ارائه کند.

۴. روش پژوهش

پژوهش حاضر از حیث هدف، کاربردی و از منظر رویکرد، کیفی با ماهیت توصیفی_تفسیری است که با هدف بازخوانی مؤلفه‌های حکمرانی فضایی در معماری ایرانی_اسلامی معاصر و تبیین چارچوبی تفسیری برای بازتولید هویت فضایی انجام شده است. راهبرد پژوهش بر مطالعه موردی استوار بوده و به‌منظور دستیابی به فهمی عمیق از ابعاد مسئله، از رویکرد کیفی مبتنی بر ادراکات، تجارب و تفسیرهای خبرگان بهره گرفته شد. جامعه پژوهش شامل اساتید، نخبگان و خبرگان دانشگاهی حوزه‌های معماری، شهرسازی، هنر، حکمرانی، خط‌مشی‌گذاری و مطالعات فضایی بود که با استفاده از روش نمونه‌گیری هدفمند و بر اساس اصل کفایت نظری، تعداد ۲۳ نفر از آنان به‌عنوان مشارکت‌کنندگان پژوهش انتخاب شدند. ابزار گردآوری داده‌ها، مصاحبه نیمه‌ساختاریافته بود که با طراحی سؤالات باز و اکتشافی، امکان فهم عمیق دیدگاه‌های مشارکت‌کنندگان درباره ابعاد حکمرانی فضایی و نحوه بازتولید هویت فضایی در معماری ایرانی_اسلامی معاصر را فراهم ساخت.

تحلیل داده‌ها با بهره‌گیری از رویکرد داده‌بنیاد^۱ گلیر و با تأکید بر فهم تفسیری داده‌ها انجام شد. در این پژوهش، برخلاف رویکردهای کدگذاری ساخت‌یافته، تحلیل داده‌ها مبتنی بر فرایند توصیف، مقایسه مستمر، تفسیر مضامین معنایی و کشف روابط مفهومی میان داده‌ها صورت گرفت تا الگوهای مؤثر بر حکمرانی فضایی و بازتولید هویت فضایی آشکار شود. همچنین، به‌منظور اعتبارسنجی یافته‌ها و ارتقای قابلیت اعتماد پژوهش، از معیارهای متداول پژوهش‌های کیفی شامل بازبینی مشارکت‌کنندگان^۲، بررسی توسط خبرگان و همتایان علمی^۳، مقایسه مستمر داده‌ها و کفایت تفسیری استفاده شد تا اطمینان لازم از دقت، انسجام و قابلیت اتکای یافته‌ها حاصل شود.

به‌منظور افزایش غنای تفسیری یافته‌ها و انطباق مضامین استخراج‌شده با مصادیق عینی معماری معاصر ایران، در فرایند تحلیل داده‌ها، برخی از آثار شاخص معماری معاصر شامل کتابخانه ملی ایران، پل طبیعت تهران، پردیس سینمایی ملت و مجموعه ایران‌مال نیز به‌عنوان نمونه‌های مرجع به‌صورت کیفی و تطبیقی مورد توجه قرار گرفتند. این نمونه‌ها به دلیل برخورداری از ویژگی‌های متفاوت در زمینه هویت فضایی، کیفیت کالبدی، ارتباط با زمینه فرهنگی و شیوه‌های شکل‌گیری و مدیریت پروژه انتخاب شدند. بنابراین، تفسیرهای ارائه‌شده در این پژوهش صرفاً مبتنی بر دیدگاه‌های صاحب‌ه‌شوندگان نیست، بلکه با مشاهدات و تحلیل تطبیقی این نمونه‌های شاخص نیز انطباق داده شده است؛ از این‌رو، توصیف‌های مطرح‌شده درباره مؤلفه‌های حکمرانی فضایی و بازتولید هویت فضایی، برآیندی از تلفیق داده‌های حاصل از صاحب‌ه‌های خبرگان و بررسی تفسیری این نمونه‌های معماری است.

۵. یافته‌های پژوهش

به‌منظور بازخوانی مؤلفه‌های حکمرانی فضایی در معماری ایرانی-اسلامی معاصر و تبیین چارچوبی تفسیری برای بازتولید هویت فضایی، داده‌های پژوهش از طریق مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته با ۲۳ نفر از اساتید، نخبگان و خبرگان دانشگاهی گردآوری شد. مشارکت‌کنندگان پژوهش با بهره‌گیری از نمونه‌گیری هدفمند و بر اساس اصل کفایت نظری انتخاب شدند تا تنوع لازم از حیث تخصص، تجربه و حوزه فعالیت علمی فراهم شود. ترکیب مشارکت‌کنندگان شامل اساتید و متخصصان حوزه‌های معماری، شهرسازی، هنر، برنامه‌ریزی فضایی، حکمرانی، خط‌مشی‌گذاری عمومی و مطالعات فرهنگی بود که همگی دارای سابقه علمی، پژوهشی یا اجرایی مرتبط با موضوع معماری و فضا بودند. یافته‌های حاصل از تحلیل تفسیری مصاحبه‌ها نشان داد که از منظر خبرگان، بازتولید هویت فضایی در معماری ایرانی-اسلامی معاصر، پدیده‌ای چندبعدی و برآمده از تعامل شبکه‌ای مؤلفه‌های فرهنگی، نهادی، مدیریتی، اجتماعی و زیبایی‌شناختی است. تحلیل روایت‌ها و تفسیرهای مشارکت‌کنندگان نشان داد که هویت فضایی نه صرفاً پیامد تقلید فرمی از عناصر سنتی معماری، بلکه محصول کیفیت حکمرانی فضایی و نحوه تعامل میان ساختارهای تصمیم‌ساز، ارزش‌های فرهنگی و فرایندهای طراحی و اجراست. در نخستین لایه تحلیلی، «مؤلفه‌های فرهنگی-هویتی» به‌عنوان بنیادی‌ترین بعد مؤثر بر بازتولید هویت فضایی شناسایی شد. بخش عمده‌ای از مشارکت‌کنندگان بر این باور بودند که تضعیف پیوند میان نظام ارزشی جامعه ایرانی و فرایند تولید معماری، یکی از علل اصلی بحران هویت در معماری معاصر است. از منظر آنان، مؤلفه‌هایی همچون تداوم تاریخی، توجه به حافظه جمعی، حفظ معناگرایی فضایی، درک بومی از مکان و بازتفسیر خلاقانه عناصر معماری ایرانی-اسلامی، نقش اساسی در حفظ هویت فضایی دارند. یکی از مشارکت‌کنندگان بیان داشت: «مشکل معماری امروز ایران این نیست که فرم سنتی ندارد؛ مشکل این است که رابطه‌اش با جهان‌بینی و فرهنگ ایرانی ضعیف شده است.»

1. Grounded Theory
2. Member Check
3. Peer Review

جدول ۱. ویژگی‌های جمعیت‌شناختی و تخصصی مشارکت‌کنندگان پژوهش

فراوانی	طبقه‌بندی	متغیر
۸	معماری	رشته تخصصی
۵	شهرسازی و برنامه‌ریزی فضایی	
۳	هنر و مطالعات فرهنگی	
۴	حکمرانی، سیاست‌گذاری و خط‌مشی‌گذاری	
۳	مدیریت پروژه و ساخت	
۵	استادتمام	مرتبه علمی
۸	دانشیار	
۷	استادیار	
۳	پژوهشگر خبره	
۶	۱۵-۱۰ سال	سابقه فعالیت علمی/اجرایی
۹	۲۰-۱۵ سال	
۸	بیش از ۲۰ سال	

در بعد دوم، «مؤلفه‌های مدیریتی-نهادی» به‌عنوان یکی از تأثیرگذارترین ابعاد حکمرانی فضایی شناخته شد. بسیاری از خبرگان بر ضعف هماهنگی میان نهادهای تصمیم‌گیر، نبود سیاست‌های منسجم معماری، تعدد مراکز مقررات‌گذاری و غلبه نگاه اقتصادی بر نظام ساخت‌وساز تأکید داشتند. یافته‌ها نشان داد که فقدان یک نظام حکمرانی منسجم موجب شده است تصمیم‌های فضایی عمدتاً کوتاه‌مدت، منفعت‌محور و فاقد پیوست فرهنگی اتخاذ شوند. به باور مشارکت‌کنندگان، نبود ارتباط مؤثر میان دانشگاه، نهادهای اجرایی و سیاست‌گذاران نیز به تشدید این مسئله انجامیده است. در بعد سوم، «مؤلفه‌های اجتماعی-مشارکتی» به‌عنوان یکی از عناصر مغفول‌مانده حکمرانی فضایی شناسایی شد. مشارکت‌کنندگان معتقد بودند که فرآیند تولید معماری در ایران غالباً مبتنی بر تصمیم‌گیری‌های متمرکز و تکنوکراتیک است و نقش کاربران، جامعه محلی و ذی‌نفعان در شکل‌گیری فضا کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. بر اساس روایت خبرگان، فقدان گفت‌وگوی اجتماعی درباره کیفیت محیط ساخته‌شده، موجب فاصله میان فضاها و معماری و نیازهای واقعی جامعه شده است. در بعد چهارم، «مؤلفه‌های زیبایی‌شناختی و کالبدی» مورد توجه قرار گرفت. خبرگان تأکید داشتند که هویت فضایی در معماری ایرانی-اسلامی صرفاً به استفاده نمادین از قوس، گنبد یا تزئینات سنتی محدود نمی‌شود، بلکه نیازمند درک عمیق از اصول فضاسازی، تناسبات، سلسله‌مراتب، حریمیت، اقلیم‌گرایی و پیوند میان درون و بیرون است. از دیدگاه آنان، معماری معاصر ایران در بسیاری از موارد دچار نوعی «سطحی‌سازی هویت» شده و عناصر سنتی صرفاً به‌صورت تزئینی بازتولید می‌شوند. همچنین «مؤلفه‌های بوم‌محور و اقلیمی» به‌عنوان یکی از مضامین کلیدی استخراج شد. بسیاری از مشارکت‌کنندگان بر این نکته تأکید داشتند که معماری ایرانی-اسلامی تاریخی همواره در پیوند با اقلیم، مصالح بومی و ویژگی‌های محیطی شکل گرفته است، اما در معماری معاصر، این پیوند در بسیاری از مناطق تضعیف شده و الگوهای یکسان‌سازی فضایی گسترش یافته است.

جدول ۲. مضامین و مؤلفه‌های تفسیری استخراج‌شده از مصاحبه‌ها

تفسیر تحلیلی	مؤلفه‌های اصلی	بُعد تفسیری
بازتولید هویت فضایی مستلزم پیوند با نظام ارزشی و فرهنگی جامعه است	حافظه تاریخی، معناگرایی، هویت ایرانی-اسلامی، تعلق مکانی	فرهنگی-هویتی
کیفیت معماری تابع کیفیت نظام حکمرانی فضایی است	سیاست‌گذاری فضایی، انسجام نهادی، مقررات معماری، حکمرانی چندسطحی	مدیریتی-نهادی
معماری هویت‌مند بدون مشارکت اجتماعی پایدار نیست	مشارکت ذی‌نفعان، گفت‌وگوی اجتماعی، نیازهای کاربران	اجتماعی-مشارکتی
هویت فضایی نیازمند فهم عمیق اصول معماری ایرانی است	تناسب، سلسله‌مراتب فضایی، اقلیم‌گرایی، حریمیت	زیبایی‌شناختی-کالبدی
زمینه محیطی در بازتولید هویت فضایی تعیین‌کننده است	مصالح بومی، اقلیم، زمینه‌گرایی	بوم‌محور

تحلیل تطبیقی نمونه‌های منتخب معماری معاصر ایران در پرتو مؤلفه‌های حکمرانی فضایی :

به‌منظور افزایش قابلیت تفسیر یافته‌های کیفی و تطبیق مضامین استخراج‌شده با واقعیت‌های کالبدی، سه نمونه از پروژه‌های شاخص معماری معاصر ایران که هر یک نماینده رویکردی متفاوت در مواجهه با هویت فضایی هستند، به‌صورت تحلیل ثانویه مورد بررسی قرار گرفتند. انتخاب این نمونه‌ها بر اساس میزان شناخته‌شدگی، تنوع رویکرد طراحی، دسترسی به مستندات معماری و ارتباط آنها با مؤلفه‌های استخراج‌شده از مصاحبه‌های خبرگان صورت گرفت. هدف از این تحلیل، تعمیم آماری نبوده، بلکه غنابخشی به تفسیر یافته‌های کیفی و نشان دادن نمود عینی مؤلفه‌های حکمرانی فضایی در پروژه‌های واقعی معماری ایران است.

جدول ۳. تحلیل تطبیقی نمونه‌های منتخب معماری معاصر ایران

نمونه معماری	ویژگی‌های هویتی	وضعیت حکمرانی فضایی	ارزیابی
کتابخانه ملی ایران	بهره‌گیری از هندسه ایرانی، سلسله‌مراتب فضایی، استفاده از نور طبیعی و محورهای حرکتی	هماهنگی میان طراحی، عملکرد و ارزش‌های فرهنگی	مطلوب
پردیس سینمایی ملت	کیفیت مناسب فضاهای عمومی و ارتباط با فضای شهری، اما استفاده محدود از عناصر هویت ایرانی	مشارکت مناسب در طراحی شهری ولی غلبه رویکرد عملکردی	متوسط
برج‌های مسکونی متعارف تهران (نمونه‌های انبوه‌سازی)	فقدان هویت بومی، یکنواختی کالبدی، ضعف ارتباط با اقلیم و فرهنگ	غلبه منطق اقتصادی و سرمایه‌گذاری بر کیفیت فضایی	ضعیف

مطالعه تطبیقی نمونه‌های منتخب نشان می‌دهد که میزان تحقق هویت فضایی ارتباط مستقیمی با کیفیت حکمرانی فضایی دارد. در پروژه‌هایی نظیر کتابخانه ملی ایران، هماهنگی میان نهادهای تصمیم‌گیر، توجه به بستر فرهنگی و استفاده از اصول فضا‌سازی ایرانی موجب شکل‌گیری محیطی با خوانایی و هویت بیشتر شده است. در مقابل، در بخش قابل توجهی از پروژه‌های انبوه‌سازی شهری، غلبه ملاحظات اقتصادی و ضعف انسجام نهادی موجب کاهش کیفیت فضایی و فاصله گرفتن از مؤلفه‌های هویت ایرانی-اسلامی شده است. این یافته‌ها با مضامین استخراج‌شده از مصاحبه‌های خبرگان همخوانی قابل توجهی دارند و نشان می‌دهند که حکمرانی فضایی صرفاً یک مفهوم نظری نیست، بلکه در کیفیت نهایی آثار معماری نیز بازتاب می‌یابد.

جدول ۴. تطبیق یافته‌های مصاحبه با شواهد کالبدی

مؤلفه استخراج شده	شاهد کالبدی مشاهده شده	نتیجه
هویت فرهنگی	حضور هندسه ایرانی در کتابخانه ملی	تقویت حس تعلق
مشارکت اجتماعی	طراحی فضاهای عمومی در پردیس ملت	افزایش تعامل اجتماعی
اقلیم‌گرایی	استفاده از نور طبیعی و سایه‌اندازی	بهبود کیفیت محیط
ضعف حکمرانی	ساختمان‌های متعارف بلندمرتبه	کاهش هویت فضایی
غلبه اقتصاد	نماهای تکراری و فاقد زمینه	تضعیف شخصیت معماری

تطبیق داده‌های حاصل از مصاحبه با نمونه‌های کالبدی نشان داد که مضامین استخراج‌شده از خبرگان در عرصه عمل نیز قابل مشاهده هستند. به‌عنوان نمونه، هر جا مؤلفه‌هایی نظیر توجه به زمینه فرهنگی، سازماندهی فضایی و اقلیم‌گرایی رعایت شده است، کیفیت هویت فضایی افزایش یافته و کاربران ارتباط معنایی بیشتری با محیط برقرار کرده‌اند. در مقابل، پروژه‌هایی که تحت تأثیر منطق اقتصادی و استانداردسازی گسترده شکل گرفته‌اند، از نظر هویت

فضایی، حس تعلق و انسجام کالبدی در سطح پایین‌تری قرار دارند. بنابراین تحلیل نمونه‌های معماری، یافته‌های کیفی پژوهش را تأیید و تقویت می‌کند.

بررسی تطبیقی نمونه‌های منتخب نشان داد که مؤلفه‌های استخراج‌شده از مصاحبه‌های خبرگان صرفاً در سطح مفهومی باقی نمی‌ماند، بلکه در کیفیت کالبدی و فضایی پروژه‌های معماری نیز قابل مشاهده‌اند. این همگرایی میان داده‌های حاصل از مصاحبه و شواهد کالبدی، اعتبار تفسیری یافته‌های پژوهش را افزایش داده و نشان می‌دهد که حکمرانی فضایی می‌تواند به‌عنوان چارچوبی تحلیلی برای ارزیابی کیفیت هویت در معماری معاصر ایران مورد استفاده قرار گیرد.

۶. بحث و تفسیر یافته‌های پژوهش

بر پایه یافته‌های حاصل از مصاحبه‌ها، می‌توان استدلال کرد که حکمرانی فضایی در معماری ایرانی_اسلامی معاصر، ماهیتی چندلایه و شبکه‌ای دارد و بازتولید هویت فضایی صرفاً از مسیر مداخلات کالبدی امکان‌پذیر نیست. در واقع، کیفیت هویتی معماری زمانی ارتقا می‌یابد که میان نظام‌های تصمیم‌سازی، سیاست‌گذاری، فرهنگ بومی، نیازهای اجتماعی، اصول معماری ایرانی_اسلامی و الزامات معاصر نوعی هم‌افزایی و انسجام برقرار شود. بر این اساس، مدل تفسیری اولیه پژوهش نشان می‌دهد که حکمرانی فضایی از طریق پنج بُعد اصلی فرهنگی-هویتی، مدیریتی-نهادی، اجتماعی-مشارکتی، زیبایی‌شناختی-کالبدی و بوم‌محور بر بازتولید هویت فضایی اثرگذار است و تعامل میان این ابعاد، مسیر تحقق معماری هویت‌مند در ایران معاصر را شکل می‌دهد.

در ادامه تفسیر یافته‌های پژوهش، تحلیل روایت‌های مشارکت‌کنندگان نشان داد که رابطه میان ابعاد استخراج‌شده، رابطه‌ای خطی و مستقل نیست، بلکه نوعی وابستگی متقابل و شبکه‌ای میان آن‌ها وجود دارد. به بیان دیگر، ضعف یا تقویت هر یک از مؤلفه‌ها می‌تواند سایر ابعاد حکمرانی فضایی را نیز تحت تأثیر قرار دهد. برای مثال، بسیاری از خبرگان بر این باور بودند که تضعیف مؤلفه‌های مدیریتی-نهادی، نظیر نبود انسجام سیاستی و تعدد مراکز تصمیم‌گیری، زمینه کاهش کیفیت مؤلفه‌های زیبایی‌شناختی و کالبدی را فراهم می‌سازد. از منظر آنان، زمانی که نظام سیاست‌گذاری فضایی فاقد رویکرد هویت‌محور باشد، فرآیند طراحی معماری نیز به سمت الگوهای تقلیدی، اقتصادی و کوتاه‌مدت سوق پیدا می‌کند و در نتیجه، کیفیت فضایی و معناگرایی معماری کاهش می‌یابد. این یافته نشان می‌دهد که بحران هویت فضایی در معماری معاصر ایران را نمی‌توان صرفاً به ضعف طراحی معمارانه تقلیل داد، بلکه باید آن را پیامد نوعی گسست در نظام حکمرانی فضایی تلقی کرد.

همچنین تحلیل تفسیری مصاحبه‌ها آشکار ساخت که از منظر خبرگان، بازتولید هویت فضایی نیازمند نوعی «بازخوانی انتقادی سنت» است، نه بازگشت صرف به الگوهای تاریخی یا تقلید صوری از عناصر معماری گذشته. بخش قابل‌توجهی از مشارکت‌کنندگان تأکید داشتند که بهره‌گیری سطحی از عناصر بصری همچون قوس، گنبد، آجرکاری یا تزئینات سنتی، لزوماً به تولید معماری هویت‌مند منجر نمی‌شود، بلکه هویت زمانی بازتولید می‌شود که منطق فضاسازی، سلسله‌مراتب عملکردی، اقلیم‌گرایی، مفهوم محرمیت، پیوند با طبیعت و معناگرایی فرهنگی در فرآیند طراحی معاصر بازتفسیر شوند. در واقع، آنچه در روایت خبرگان برجسته بود، تأکید بر «جوهره فضایی» معماری ایرانی_اسلامی به‌جای بازنمایی نمادین و فرمالیستی آن بود.

یافته‌های پژوهش همچنین بیانگر آن بود که مشارکت اجتماعی و حضور ذی‌نفعان در فرآیندهای تصمیم‌گیری فضایی، یکی از حلقه‌های مفقوده در معماری معاصر ایران محسوب می‌شود. بسیاری از مشارکت‌کنندگان معتقد بودند که معماری امروز بیش از اندازه متأثر از سازوکارهای سرمایه‌محور و تصمیم‌های متمرکز مدیریتی است و کمتر به تجربه زیسته کاربران فضا توجه می‌شود. از دیدگاه خبرگان، غفلت از ادراک کاربران، الگوهای رفتاری، حافظه جمعی و نیازهای

فرهنگی جامعه موجب شکل‌گیری فضاهایی شده است که اگرچه از نظر فنی یا اقتصادی موفق به نظر می‌رسند، اما در ایجاد حس تعلق و هویت فضایی ناکام هستند. این یافته اهمیت پیوند میان حکمرانی مشارکتی و کیفیت معماری را بیش از پیش آشکار می‌سازد.

در سطحی کلان‌تر، تفسیر یافته‌ها نشان داد که معماری ایرانی_اسلامی معاصر در نقطه‌ای میان «تداوم» و «گسست» قرار گرفته است؛ به این معنا که از یک‌سو ضرورت پاسخگویی به نیازهای نوین زندگی شهری، فناوری‌های جدید و تحولات اقتصادی اجتناب‌ناپذیر است و از سوی دیگر، فاصله گرفتن از بنیان‌های فرهنگی و زمینه‌ای می‌تواند به تضعیف هویت فضایی منجر شود. از این‌رو، چارچوب تفسیری استخراج‌شده از پژوهش حاضر نشان می‌دهد که تحقق معماری هویت‌مند در ایران معاصر، مستلزم نوعی تعادل پویا میان سنت و معاصریت است؛ تعادلی که از طریق حکمرانی فضایی منسجم، مشارکت‌محور و فرهنگ‌بنیان امکان تحقق خواهد داشت.

جدول ۵. جمع‌بندی تفسیری مؤلفه‌های حکمرانی فضایی و بازتولید هویت فضایی در معماری ایرانی_اسلامی معاصر

دالت راهبردی	پیامد در هویت فضایی	چالش‌های شناسایی شده	گزاره تفسیری استخراج‌شده	بُعد اصلی
بازتفسیر خلاقانه اصول معماری ایرانی_اسلامی	کاهش حس تعلق و تضعیف خوانایی فرهنگی فضا	گسست از حافظه تاریخی، تضعیف معناگرایی، تقلید سطحی از سنت	هویت فضایی از پیوند میان معماری و نظام ارزشی-فرهنگی جامعه شکل می‌گیرد	فرهنگی-هویتی
ایجاد نظام یکپارچه سیاست‌گذاری معماری	آشفته‌گی کالبدی و ضعف انسجام فضایی	تعدد نهادهای تصمیم‌گیر، فقدان سیاست یکپارچه، غلبه منطق اقتصادی	کیفیت معماری تابع کیفیت حکمرانی فضایی و انسجام سیاستی است	مدیریتی-نهادهی
تقویت سازوکارهای مشارکت اجتماعی	کاهش حس تعلق اجتماعی به محیط	ضعف مشارکت ذی‌نفعان، تصمیم‌گیری متمرکز	هویت فضایی در تعامل با تجربه زیسته کاربران بازتولید می‌شود	اجتماعی-مشارکتی
بازخوانی اصول فضایی معماری ایرانی	کاهش اصالت فضایی	سطحی‌سازی عناصر سنتی، تقلید فرمالیستی	هویت صرفاً محصول فرم نیست، بلکه نتیجه منطق فضاسازی است	زیبایی‌شناختی-کالبدی
تقویت معماری زمینه‌گرا و اقلیم‌محور	تضعیف تمایز مکانی	یکسان‌سازی فضایی، بی‌توجهی به اقلیم	پیوند با اقلیم و زمینه، بنیان پایداری هویتی است	بوم‌محور

یافته‌های مندرج در جدول فوق نشان می‌دهد که بازتولید هویت فضایی در معماری ایرانی_اسلامی معاصر، حاصل برهم‌کنش شبکه‌ای مؤلفه‌های فرهنگی، مدیریتی، اجتماعی، کالبدی و بوم‌محور است و هیچ‌یک از این ابعاد به‌تنهایی قادر به تبیین کیفیت هویت فضایی نیستند. از این‌رو، هرگونه سیاست‌گذاری یا مداخله معماری که صرفاً بر یکی از این ابعاد متمرکز باشد، نمی‌تواند به بازتولید پایدار هویت فضایی منجر شود؛ بلکه تحقق این امر مستلزم حکمرانی فضایی یکپارچه، مشارکت‌محور و زمینه‌گرا است.

۷. نتیجه

پژوهش حاضر با هدف بازخوانی مؤلفه‌های حکمرانی فضایی در معماری ایرانی_اسلامی معاصر و تبیین چارچوبی تفسیری برای بازتولید هویت فضایی انجام شد. بر اساس تحلیل تفسیری داده‌های حاصل از مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته با ۲۳ نفر از اساتید و خبرگان حوزه‌های معماری، شهرسازی، هنر و حکمرانی، مشخص شد که مسئله هویت فضایی در معماری معاصر ایران را نمی‌توان صرفاً در سطح فرم، زیبایی‌شناسی یا تکنیک‌های طراحی تبیین کرد،

بلکه این پدیده در بستر شبکه‌ای از روابط نهادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی شکل می‌گیرد که در قالب مفهوم «حکمرانی فضایی» قابل فهم است.

تفسیر یافته‌ها نشان داد که حکمرانی فضایی در معماری ایرانی-اسلامی معاصر، ساختاری چندلایه و به هم پیوسته دارد که در آن پنج بُعد اصلی شامل مؤلفه‌های فرهنگی-هویتی، مدیریتی-نهادی، اجتماعی-مشارکتی، زیبایی‌شناختی-کالبدی و بوم‌محور نقش‌آفرین هستند. در میان این ابعاد، مؤلفه فرهنگی-هویتی به عنوان لایه بنیادین، نقش جهت‌دهنده به سایر سطوح را ایفا می‌کند؛ به گونه‌ای که هرگونه ضعف در انتقال یا بازتفسیر این لایه، به صورت زنجیره‌ای موجب تضعیف کیفیت نهادی، اجتماعی و کالبدی فضا می‌شود. این یافته با دیدگاه‌های نظری مبتنی بر مکان‌مندی و هویت فضایی همسو است که بر پیوند میان معنا، تجربه زیسته و ساختارهای فرهنگی تأکید دارند.

از سوی دیگر، تحلیل داده‌ها نشان داد که یکی از ریشه‌ای‌ترین چالش‌های معماری ایرانی-اسلامی معاصر، نه صرفاً در سطح طراحی معماری، بلکه در سطح «نظام حکمرانی تولید فضا» نهفته است. تعدد نهادهای تصمیم‌گیر، فقدان انسجام سیاستی، غلبه منطق اقتصادی بر منطق فرهنگی، و ضعف سازوکارهای مشارکتی از جمله عواملی هستند که موجب شده‌اند فرآیند تولید معماری از پشتوانه‌های هویتی و زمینه‌ای فاصله بگیرد.

در این معنا، حکمرانی فضایی نه یک مفهوم انتزاعی، بلکه سازوکاری تعیین‌کننده در شکل‌دهی به کیفیت معماری و تداوم یا گسست هویت فضایی تلقی می‌شود. در سطح تفسیری عمیق‌تر، یافته‌ها نشان می‌دهد که معماری ایرانی-اسلامی معاصر با نوعی «چندپارگی معنایی» مواجه است؛ بدین معنا که میان ارزش‌های تاریخی-فرهنگی معماری ایرانی و الگوهای تولید فضای معاصر، پیوستگی نظام‌مند برقرار نیست. این گسست موجب شده است که بازنمایی هویت در بسیاری از پروژه‌های معاصر، به سطحی از نشانه‌گذاری‌های صوری و نمادین تقلیل یابد، بدون آنکه پیوندی واقعی با منطق درونی معماری ایرانی-اسلامی برقرار شده باشد. بنابراین، بازتولید هویت فضایی نیازمند عبور از رویکردهای تقلیدی و حرکت به سمت بازتفسیر انتقادی اصول فضایی و فرهنگی است. بر این اساس، چارچوب تفسیری حاصل از پژوهش نشان می‌دهد که بازتولید هویت فضایی در معماری ایرانی-اسلامی معاصر، در گرو هم‌افزایی میان پنج محور اصلی حکمرانی فضایی است. این هم‌افزایی تنها زمانی تحقق می‌یابد که نظام تصمیم‌سازی فضایی از حالت بخشی، پراکنده و پروژه‌محور خارج شده و به سمت یک رویکرد یکپارچه، میان‌رشته‌ای و زمینه‌گرا حرکت کند.

در این چارچوب، نقش نهادهای سیاست‌گذار، دانشگاه‌ها، متخصصان و جامعه کاربران فضا به صورت شبکه‌ای و تعاملی تعریف می‌شود. از منظر کاربردی، یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که برای ارتقای کیفیت هویت فضایی در معماری ایرانی-اسلامی معاصر، مجموعه‌ای از اقدامات سیاستی و نهادی ضروری است. نخست، لازم است انسجام میان نهادهای مرتبط با تولید فضا تقویت شود تا از پراکندگی تصمیم‌گیری و تعارض سیاست‌ها جلوگیری گردد. دوم، باید سازوکارهای مشارکت اجتماعی در فرآیندهای طراحی و برنامه‌ریزی فضایی تقویت شود تا نیازها و ادراکات کاربران واقعی فضا در تولید معماری لحاظ گردد. سوم، توجه به زمینه‌های فرهنگی، تاریخی و اقلیمی باید به عنوان یک اصل الزام‌آور در سیاست‌گذاری معماری نهادینه شود. چهارم، لازم است نظام آموزش معماری به سمت تقویت درک انتقادی از هویت، فرهنگ و حکمرانی فضایی حرکت کند تا نسل آینده معماران صرفاً درگیر تولید فرم‌های صوری نباشند. از منظر نظری نیز این پژوهش نشان داد که پیوند میان نظریه حکمرانی فضایی و مطالعات معماری ایرانی-اسلامی می‌تواند افق‌های جدیدی برای فهم مسئله هویت فضایی ایجاد کند.

برخلاف رویکردهای سنتی که هویت را عمدتاً در سطح فرم و تاریخ جست‌وجو می‌کردند، این پژوهش نشان داد که هویت فضایی پدیده‌ای فرایندی و حکمرانی‌محور است که در بستر روابط قدرت، سیاست‌گذاری و تعاملات اجتماعی تولید و بازتولید می‌شود. در مجموع، می‌توان نتیجه گرفت که بازتولید هویت فضایی در معماری ایرانی-اسلامی معاصر،

مستلزم یک تغییر پارادایمی از نگاه صرفاً طراحی‌محور به نگاه حکمرانی‌محور است. در این رویکرد، معماری نه تنها محصول خلاقیت فردی معمار، بلکه نتیجه یک نظام پیچیده از تعاملات نهادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی است. تحقق چنین رویکردی می‌تواند زمینه‌ساز بازآفرینی معاصر هویت معماری ایرانی_اسلامی در بستر تحولات جهان معاصر باشد و پیوندی مجدد میان گذشته، حال و آینده در فضای معماری ایران برقرار سازد.

ملاحظات اخلاقی

پژوهش حاضر بدون حمایت مالی نهادهای و افراد و اشخاص حقیقی و حقوقی و بدون حضور مشارکت‌کنندگان دیگر، صرفاً توسط نویسنده مقاله، مندرج در ابتدای پژوهش، صورت پذیرفت.

تعارض منافع

بنا بر اظهار نویسنده این مقاله تعارض منافع ندارد.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسنده اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید است.

منابع

بحرینی، س. ح. (۱۳۹۴). تحلیل فضاهای شهری و هویت شهری. انتشارات دانشگاه تهران.
فلامکی، م. م. (۱۳۸۷). ریشه‌ها و گرایش‌های نظری معماری. تهران: فضا.

References

- Ardalan, N., & Bakhtiar, L. (1973). *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*. University of Chicago Press. <https://press.uchicago.edu>
- Bahreini, S. H. (2015). *Analysis of Urban Spaces and Urban Identity*. University of Tehran Press. [In Persian].
- Bianca, S. (2000). *Urban Form in the Arab World*. Thames & Hudson. <https://thamesandhudson.com>
- Carmona, M. (2019). Principles for Public Space Design, Planning to Do Better. *Urban Design International*, 24(1), 47–59. <https://doi.org/10.1057/s41289-018-0070-3>
- Davoudi, S., Evans, N., Governa, F., & Santangelo, M. (2008). Territorial Governance in the Making. *Approaches, Methodologies, Practices*. <https://doi.org/10.1080/09654310802432701>
- Falamaki, M. M. (2008). *Roots and Theoretical Trends in Architecture*. Tehran: Faza Publishing. [In Persian].
- Healey, P. (1997). *Collaborative planning: Shaping places in fragmented societies*. Macmillan Press.
Available at: <https://link.springer.com/book/10.1007/978-1-349-25538-2>
- Healey, P. (2006). *Collaborative planning: Shaping places in fragmented societies* (2nd ed.). Routledge.
Available at: <https://www.routledge.com/Collaborative-Planning-Shaping-Places-in-Fragmented-Societies/Healey/p/book/9781403949304>
- Jessop, B., Brenner, N., & Jones, M. (2008). *Theorizing Sociospatial Relations*. *Environment and Planning D*. <https://doi.org/10.1068/d9107>
- Lefebvre, H. (1991). *The production of space* (D. Nicholson-Smith, Trans.). Blackwell Publishing.
Available at: <https://www.wiley.com/en-us/The+Production+of+Space-p-9780631181777>
- Lynch, K. (1960). *The image of the city*. MIT Press.
Available at: <https://mitpress.mit.edu/9780262620017/the-image-of-the-city/>

- Madanipour, A. (2003). Public and private spaces of the city. Routledge. Available at: <https://www.routledge.com/Public-and-Private-Spaces-of-the-City/Madanipour/p/book/9780415256295>
- Nasr, S. H. (1987). Islamic art and spirituality. State University of New York Press. Available at: <https://sunypress.edu/Books/I/Islamic-Art-and-Spirituality>
- Norberg-Schulz, C. (1980). Genius loci: Towards a phenomenology of architecture. Rizzoli International Publications. Available at: <https://www.rizzoliusa.com/book/9780847802206/>
- Relph, E. (1976). Place and placelessness. Pion Limited. Available at: https://books.google.com/books/about/Place_and_Placelessness.html?id=HEQeAQAAIAAJ
- UNESCO. (2011). Recommendation on the Historic Urban Landscape. <https://whc.unesco.org>



Political Orientations in the Translation of Historical Texts in Qajar Iran

Zadmehr Torabi¹ , Kurosh Salehi²

1. Corresponding author, Department of English Language and Literature, Faculty of Foreign Languages, Vali-e-Asr University of Rafsanjan, Rafsanjan, Iran. Email: z.torabi@vru.ac.ir

2. Department of History, Faculty of Literature and Humanities, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. Email: salehi@lihu.usb.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
2, February, 2027

In Revised Form:
23, July, 2026

Accepted:
14, September, 2026

Published Online:
16, September, 2026

Keywords: Translation of texts, Qajar period, historical texts, student missions to Europe, national identity.

Abstract

During the Qajar period, the translation of historical texts into Persian surged in response to pressing societal demands, yet this practice was far from a purely historical exercise. Motivated by a desperate quest to diagnose the roots of Iran's backwardness and to find a viable path to development, various translations emerged, with historical works drawing substantial interest from courtiers, statesmen, and reformists. Employing a historical methodology, this study critically examines the translation process of these historical texts and analyzes their underlying political orientations. It specifically investigates how political, cultural, and social factors influenced these translations, exploring existing orientations such as selectivity in content, deliberate distortions, and the strategic emphasis on certain themes. The findings indicate that these translations were carried out in a distinctly selective fashion, with their bias predominantly shaped by the imperatives of power and a focused interest in the careers of prominent European rulers. This selective process reveals that most translations were politically charged, often aligned with modern state theory, and fundamentally oriented toward identity-formation. As a result, while they had a relatively modest impact on deepening Iranians' understanding of their own historical context and identity, they inadvertently set the stage for major intellectual developments in the subsequent era.

Cite this The Author(s): Torabi, Z., Salehi, k., (2026). Political Orientations in the Translation of Historical Texts in Qajar Iran- A Documentary Analysis of the Persepolis Tablets. Iranian Studies Vol. 16, No. 2, Summer - (19-40). <https://doi.org/10.22059/jis.2026.410445.1394>



Publisher: University of Tehran Press.

© Author(s) retain the copyright: Zadmehr Torabi, Kurosh Salehi

DOI: <https://doi.org/10.22059/jis.2026.410445.1394>

1. Introduction

Translations of historical texts into Persian during the Qajar period (1795–1925 CE) were never politically neutral intellectual endeavors; they emerged as a direct and urgent response to Iran's humiliating military defeats by Russia and the escalating diplomatic pressures exerted by Britain and France. The Qajar court, operating within a fragile tribal and traditional structure that lacked modern institutions, a regular army, and an efficient bureaucracy, found itself increasingly incapable of competing with European powers. Through translation, the court pursued two simultaneous and inherently contradictory objectives: first, "discovering the secret of progress" by studying the biographies of powerful European monarchs such as Napoleon, Peter the Great, Frederick the Great, and Louis XIV, in hopes of extracting practical political and military solutions; and second, "restoring lost prestige" by reviving and glorifying Iran's ancient past, thereby legitimizing the Qajars' own fragile authority and compensating for their contemporary failures (Adamiyat, 1967; Farmanfarmaian, 2001; Shouhani, 2014). However, these translations were by no means comprehensive or impartial; they were highly selective, systematically censoring revolutionary ideas, critical political philosophy, and any content that could potentially challenge the absolute monarchy. While a considerable body of research exists on the general history of translation in Iran, no comprehensive study has specifically focused on the political orientation and evolutionary trajectory of historical translations throughout the entire Qajar period. The present study aims to fill this lacuna by examining how translation processes evolved institutionally, how their content selection and ideological orientation shifted—or persisted—over time, and ultimately how a court-controlled practice inadvertently generated intellectual awakening and contributed to the theoretical foundations of the Constitutional Revolution.

2. Materials and Methods

This research is descriptive-analytical in nature, employing a historical-critical approach combined with qualitative content analysis. The corpus comprises all available translations of historical texts from European languages—primarily French, English, and Russian—into Persian during the period from 1210 to 1344 AH (approximately 1795–1925 CE). Sampling was conducted purposively, based on two main criteria: the accessibility of the full translated text, and clear identification of both the translator and the date of translation. Primary sources included manuscripts, lithographic prints, travelogues, memoirs, and court chronicles preserved at the National Library of Iran, the Majlis Library, and various digital archives. The independent variable is the chronological period and its corresponding socio-political context, which we divided into three major phases: the era of Fath-Ali Shah and Mohammad Shah, the long reign of Nasser al-Din Shah, and the post-Nasseri period leading up to the Constitutional Revolution. Dependent variables include: the institutional development of translation (from scattered informal efforts to organized state bureaus), content selection patterns (proportion of political-historical vs. other subjects), the degree of alignment with royal discourse versus critical discourse, the identity-building and nationalist functions of translations, and the unintended intellectual consequences that emerged over time. Background variables such as diplomatic relations with France, Russia, and Britain, the influence of foreign advisors, and the dispatch of students to Europe were also considered. Data analysis was performed using critical discourse analysis, drawing on theories of the modern state and national identity, alongside historical comparison across the three identified periods. Cross-referencing between multiple sources was employed to ensure both validity and reliability.

3. Results

The translation process evolved through three distinct and progressively institutionalized stages. In the first stage (Fath-Ali Shah and Mohammad Shah), translations were sporadic, scattered, and largely mediated by Armenians, Zoroastrians, foreign advisors, and religious missionaries, focusing mainly on military manuals, geographical accounts, and brief historical summaries (Eqbal Ashtiani, n.d.). In the second stage (the Naseri period, 1848–1896 CE), translation became significantly institutionalized and centralized at the court through the dispatch of students to Europe, the establishment of Dar al-Fonun (1851), Dar al-Tarjomeh-ye Naseri, and a

formal state translators' bureau. Prominent translators such as Richard Khan, Mirza Malkam Khan, and Mohammad Hassan Khan Etemad al-Saltaneh produced dozens of historical works, including translations of Voltaire's *History of Peter the Great*, Gibbon's *Decline and Fall of the Roman Empire*, and numerous biographies of Napoleon, Louis XIV, and Frederick the Great (Adamiyat, 2019; Qasemi, 2000; Farmanfarmaian, 2001). In the third stage (from the late Naseri period to the Constitutional movement), independent intellectuals—including Akhundzadeh, Jalal al-Din Mirza, Kermani, and Mirza Yusof Etessam al-Molk—broke the court's monopoly, translating critical, literary, and philosophical texts for broader public consumption through emerging newspapers and journals (Arianpour, 1978; Adamiyat, 1970). Regarding content orientation, the vast majority of historical translations focused on powerful European rulers and the history of great states (France, Russia, Prussia, and the Roman Empire), systematically avoiding works that discussed republican governance, civil rights, separation of powers, or any form of anti-monarchical thought. More than thirty translated works from the Naseri period remained as unpublished manuscripts archived in royal treasuries, indicating deliberate censorship and containment (Shouhani, 2014; Gibbon, manuscript, 1868). Simultaneously, however, translations of orientalist works—such as those by Herodotus, Sir John Malcolm, and George Rawlinson—alongside adapted compilations like Etemad al-Saltaneh's *Dorar al-Tijan* and Jalal al-Din Mirza's *Nameh-ye Khosrowan*, played a crucial role in reconstructing Iranian national identity based on the grandeur of ancient Persia. This movement gradually transformed traditional royal-centric historiography—which had been purely chronicle-based, flattering, and uncritical—into a more documentary, evidence-based, and critical style of historical writing (Adamiyat, 1967; Amanat, 1998; Mansourbakht et al., 2018).

4. Discussions and Conclusion

The findings of this study confirm that historical translations during the Qajar period were fundamentally a political project, first and foremost designed to legitimize absolute monarchy and to find immediate, instrumental solutions for the state's survival in the face of European expansion. The marked increase in translation activity observed during Nasser al-Din Shah's reign directly corresponded to heightened diplomatic pressures, military humiliations, and growing awareness among the elite of Western technological and institutional advancements. However, this quantitative growth was not matched by qualitative expansion, because the court persistently selected only those works that reinforced royal imagery and avoided texts that could introduce challenging political concepts. Despite this restrictive orientation, translations acquired a dual and even subversive function once they reached non-governmental intellectuals. The very same works intended to strengthen royal authority became instruments for criticizing despotism, promoting modern political theories, and nurturing nationalist sentiments. Remarkably, many former court translators—such as Malkam Khan, Mostashar al-Dowleh, and Akhundzadeh—later became leading theorists and activists of the Constitutional movement, directly contributing to the theoretical and practical challenges to the monarchy they had once served (Kasravi, 1984; Adamiyat, 1970; Ahmadi, 2021). This historical duality—translation serving both to uphold and to undermine the monarchy—constitutes the unintended yet most consequential legacy of the translation movement in Qajar Iran. Ultimately, while translations were initiated to consolidate royal hegemony, they inadvertently laid the groundwork for the theoretical transition from absolute monarchy to constitutionalism by fostering a documented and glorified national identity, encouraging critical and evidence-based historiography, and familiarizing Iranian intellectuals with modern political thought, constitutional principles, and the ideals of civil society. These findings strongly underscore the inherent failure of selective, state-controlled translation policies to contain the emancipatory potential of knowledge transfer, and highlight the transformative power of translated texts in shaping political consciousness even under repressive conditions.



جهت‌گیری‌های سیاسی در ترجمه متون تاریخی ایران دوره قاجار

زادمهر ترابی^۱✉، کورش صالحی^۲

۱. نویسنده مسئول، گروه زبان و ادبیات انگلیسی، دانشکده زبان‌های خارجی، دانشگاه ولیعصر (عج) رفسنجان، رفسنجان، ایران. رایانامه:

z.torabi@vru.ac.ir

salehi@lihu.usb.ac.ir

۲. گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. رایانامه:

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۱۱/۱۳	ترجمه متون تاریخی از زبان‌های خارجی به زبان فارسی در دوره قاجار به مقتضای نیاز جامعه به صورت محسوس روند افزایشی یافت، اما سویه‌گیری آن صرفاً تاریخی نبود. تلاش برای شناخت ریشه‌های عقب‌ماندگی و چگونگی دست‌یافتن به توسعه در دوره قاجار، باعث انجام ترجمه‌های گوناگونی شد که در این میان متون تاریخی موردتوجه قشر وسیعی از درباریان، رجال و اصلاح‌طلبان قرار گرفت و تداوم یافت. هدف از این تحقیق که با روش تاریخی تدوین‌یافته، تحلیلی نقادانه بر روند ترجمه متون تاریخی و بررسی جهت‌گیری‌های سیاسی آن است و مسئله اصلی این پژوهش بررسی این موضوع است که ترجمه‌های متون تاریخی به فارسی در دوره قاجار چگونه تحت تأثیر عوامل سیاسی، فرهنگی و اجتماعی قرار گرفتند و چه سویه‌گیری‌هایی مانند گزینش‌گری در محتوا، تحریف، یا تأکید بر مفاهیم خاص در این روند وجود داشت. دستاورد تحقیق نشان می‌دهد که این ترجمه‌های تاریخی در قالبی گزینشی انجام می‌گرفت و سویه‌گیری آن بیشتر بر اساس روند قدرت و سرگذشت فرمانروایان مطرح اروپایی بوده است. روند گزینش این ترجمه‌ها نشان می‌دهد که بیشتر آن‌ها سیاسی و بر اساس طرح نظریه دولت مدرن در اصل هویت‌سازی بود و به‌طور نسبی تأثیر کمی در تکمیل هویت تاریخی ایرانیان و شناخت بافت تاریخی این جامعه داشته است، هرچند به‌صورت ناخواسته زمینه‌ساز تحولات فکری بعدی شد.
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۵/۰۱	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۲۳	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۲۵	
واژه‌های کلیدی: ترجمه متون، قاجار، متون تاریخی، اعزام محصل به اروپا، هویت ملی.	

استناد: ترابی، زادمهر؛ صالحی، کورش؛ (۱۴۰۵) جهت‌گیری‌های سیاسی در ترجمه متون تاریخی ایران دوره قاجار: پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۶، شماره ۲، تابستان، ۱۹-۴۰.
DOI: <https://doi.org/10.22059/jis.2026.410445.1394>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان: زادمهر ترابی، کورش صالحی

۱. مقدمه

ترجمه در ایران ریشه‌ای تاریخی داشته و کمتر دوره‌ای از تاریخ بدون اقتباس و ارتباط علمی با سایر ملل؛ حتی در شرایط جنگی شناخته شده است. در دوره معاصر به دلیل تحولات سیاسی و اجتماعی خاص و وارد آمدن ضربات سنگین در صحنه‌های نبرد و دیپلماسی و گسترش تفکر علل شکست در میان درباریان پیشرو و متفکران جامعه روند ترجمه در دوره قاجار شروع گردید و رشد کمی و کیفی صنعت چاپ و نشر متون ترجمه شده نیز این روند را تسریع نمود. روند جدید ترجمه در عصر قاجار با دوره فتحعلی‌شاه آغاز شد و اغلب، ارامنه و زرتشتیان تاجر یا ساکن خارج از ایران زمین در نقش واسطه این روند این مهم را انجام می‌دادند. بعدازآن با تغییر اوضاع و ازدیاد حجم مکاتبات، قاجارها مجبور به استخدام مستشاران خارجی شدند و اندکی بعد به فکر اعزام محصل به اروپا افتادند تا این افراد بتوانند در رشته‌های مورد نیاز؛ علوم توسعه یافته فرهنگی را تحصیل نموده و به کشور منتقل نمایند. دوره محمدشاه قاجار معروف به غازی، روند اعزام محصل به اروپا تداوم یافت و تأکید بر آن بود که آثار مهم فرنگیان تهیه و به زبان فارسی منتقل شود. در دوره ناصرالدین‌شاه دستگاه مترجمان دولتی به راه افتاد و خود او که به زبان فرانسه علاقه‌مند بود براین ارتباطات افزود. تأسیس دارالفنون و دارالترجمه ناصری از جمله اقدامات این دوره محسوب می‌گردد. سرعت تحولات بعد از ترور ناصرالدین‌شاه باعث سریع‌تر شدن دامنه گسترش ترجمه متون گردید که پیدایش شرکت ترجمه و طبع کتاب از مهم‌ترین کانون‌های این روند محسوب می‌شود. در دوره قاجار ترجمه در موضوعات مختلف انجام گردید که مهم‌ترین شاخه‌های آن عبارت بود از متون تاریخی و جغرافیایی، آثار روشنفکرانه، تجددخواه و ضد استبدادی، آثار ادبی و رمان، نمایشنامه، آثاری در علوم طبیعی، آثار فلسفی مغرب زمین، که در قالب کتاب و مقالات به صورت کتاب و یا یکجا یا پیاپی در روزنامه‌ها خود را نمایان کرده است. روند ترجمه متون با طرح نظریه دولت مدرن که از زمان برپایی جریان مشروطه‌خواهی مطرح شده بود به موضوعات تجددخواهی و ملی‌گرایی توجه ویژه‌ای داشت.

در تعریف موضوع و مسئله باید گفت که موضوع این مقاله بررسی روند ترجمه متون تاریخی به زبان فارسی در دوره قاجار (۱۱۹۳-۱۳۴۴ ه.ق / ۱۷۸۹-۱۹۲۵ م) و تحلیل سویه گیری‌ها و رویکردهای حاکم براین ترجمه‌هاست. در این دوره، با افزایش تعاملات فرهنگی و سیاسی ایران با جهان خارج، به‌ویژه اروپا، نیاز به ترجمه متون تاریخی به عنوان ابزاری برای فهم گذشته و تقویت هویت ملی و سیاسی احساس شد. مسئله اصلی موضوع این است که ترجمه‌ها نه تنها بازتاب‌دهنده محتوای متون اصلی بودند، بلکه تحت تأثیر شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی زمانه، گاه با سانسور یا گزینش همراه شدند. این مقاله با رویکردی تحلیلی به بررسی این روندها و تأثیرات آن‌ها بر شکل‌گیری درک تاریخی در ایران قاجاری می‌پردازد.

این تحقیق که با روش تاریخی و کمک از توصیف و تحلیل تدوین یافته است، در پی پاسخ به این پرسش است که ترجمه‌های متون تاریخی از زبان‌های خارجی به فارسی در دوره قاجار چه روندی را پیموده و سویه گیری آن در چه قالبی بوده است؟ در پاسخ، فرضیه تحقیق براین استوار است که در ابتدا نیاز فوری جامعه ایرانی به عبور از بن‌بست سیاسی، دیپلماسی و عقب‌ماندگی و در مرتبه بعدی سویه گیری آن؛ بیشتر در تقلید از روند سیاسی مطرح متأثر از انقلاب کبیر فرانسه و ساختار جدید دول معظم بوده است. روش تحقیق در این پژوهش، تاریخی بوده و از توصیف و تحلیل نیز استفاده شده است در خصوص رویکرد این تحقیق نیز باید گفت که از منظر تاریخی، بررسی زمینه‌های اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی ترجمه‌های تاریخی دوره قاجار برای بررسی میزان تأثیر عوامل بیرونی مانند روابط دیپلماتیک، نفوذ قدرت‌های خارجی، و تحولات داخلی بر روند ترجمه‌ها رکن اساسی در این مقاله است.

در خصوص پیشینه این تحقیق باید گفت که اثری با این هدف و موضوع خاص دیده نشد اما در باب ترجمه متون در بخش عمومی می‌توان به کتاب تاریخ ترجمه در ایران (از دوران باستان تا پایان عصر قاجار) ۱۴۰۰؛ تألیف عبدالحسین

آذرنک اشاره کرد که روند ترجمه و تحولات آن در ایران را از دیرینه‌ترین روزگار تا عصر حاضر بررسی کرده و در صفحات ۲۱۷-۳۵۹ روند ترجمه‌های عصر قاجار را معرفی نموده است. دیگر مقاله تاریخ ترجمه در دوره قاجار (۱۴۰۰) نوشته لیلی صلواتی است که دورنمایی از ترجمه عمومی در دوره قاجار است. مقاله ترجمه در دوره قاجار ۱۲۱۰-۱۳۴۴ ه.ق (۱۳۸۹) نوشته احمد هاشمی و همکاران در مجموعه مقالات نهضت ترجمه در فرهنگ اسلامی، نیز دیدگاه کلی به روند ترجمه‌ها در دوره قاجار دارد. دیگر مقاله ترجمه در دوره قاجار (از ۱۲۱۰ ق. تا پایان دوره مظفری). (۱۳۹۱) تألیف هوشنگ خسرو بیگی و محمد خالد فیضی است که قالب ترجمه‌ها در دوره قاجار تا ابتدای مشروطه را بررسی نموده است و دیگری مقاله نهضت ترجمه در عصر قاجار (۱۳۹۰) نوشته احمد محسنی و آرسینه خاچاطوریان سرادهی است که این اثر نیز به روند ترجمه‌ها در دوره قاجار پرداخته است اما در باب مطالعات تخصصی در زمینه متون تاریخی می‌توان به مقاله وضعیت ترجمه، کنشگران و ابعاد آن در دوره قاجار (۱۳۹۰) نوشته محمد امیر احمدزاده، اشاره کرد که نویسنده، ترجمه منابع آثار و تألیفات از زبان‌های اروپایی در دوره قاجار را یک دادوستد فرهنگی، علمی و تجربی می‌داند که بر نگرش گروه‌های فعال اجتماعی ایران تأثیر زیادی داشته و علاوه بر ترجمه کتاب‌های علمی، نظامی، فلسفی و اقتصادی تعداد زیادی کتاب‌های تاریخی نیز در میان این ترجمه‌ها قابل توجه است و همین نویسنده در مقاله نقش ترجمه آثار جدید در شکل‌گیری فرایند نوگرایی در ایران دوره قاجار (۱۳۹۳) ترجمه را از جمله راه‌های انعکاس تحولات فکری- فرهنگی اروپا به جامعه ایران دوره قاجار دانسته و جریان نوگرایی متأثر از ترجمه آثار و متون اروپایی در ایران را در مقایسه با کشورهای همچون عثمانی و مصر با کاستی‌هایی روبرو می‌داند و در تلاش است تا نحوه انعکاس متون جدید در جامعه ایران و روند تقابل و تلفیق صورت گرفته بین ذهنیت ایرانی با ذهنیت جدید، در فرایند ترجمه‌ها را نماید. همچنین مقاله علل گرایش به ترجمه کتاب‌های تاریخی در عصر قاجار (با نگاهی به جریان‌های عمده ترجمه در ایران). (۱۳۹۰) نوشته پرویز حسین طلایی و لیلا نجفیان رضوی به سابقه کهن ترجمه در ایران پرداخته و ترجمه در دوره قاجار را سومین مرحله از نهضت ترجمه دانسته که در پی شکست‌های ایران از روسیه و ورود هیئت‌های نظامی و علمی خارجی به ایران، صورت گرفته و در تلاش است تا عوامل تأثیرگذار در توجه نویسندگان و مترجمان عصر قاجار به ترجمه کتب تاریخی و میزان تأثیرگذاری آن را در جامعه آن دوران ارائه نماید و ضمن توجه به مراکز مختلف ترجمه، این روند را تغییری در متد تاریخ‌نویسی و توجه به تاریخ ایران باستان و آشنایی ایرانیان با افکار انقلابی معرفی می‌کند.

۱-۱. چارچوب نظری

این تحقیق بر آن است تا تحلیلی بر روند و سویه‌گیری اولین ترجمه‌های متون تاریخی به فارسی در دوره قاجار ارائه نماید و هدف آن بررسی برخورد گزینشی در ترجمه متون تاریخی بر اساس نیاز زمانه و همچنین جهت‌گیری‌های سیاسی حاکم بر آن است. «روند» به الگوها، روش‌ها و ویژگی‌های تاریخی، اجتماعی و فرهنگی حاکم بر تولید ترجمه‌ها اشاره دارد و «سویه‌گیری» به جهت‌گیری‌های فکری، ایدئولوژیک و فرهنگی مترجمان که در گزینش، تفسیر یا بازنمایی محتوای متون تاریخی تأثیر گذاشته است. واقعیت آن که روند پیدایش نظریه دولت مدرن در ایران با جای خالی ملت در نظام ارباب‌ورعیتی و همچنین هویت ملی مبهم ایرانیان در تعریف سیاسی مدرن مواجه بود و این ترجمه‌ها اگرچه تأثیرات غیرقابل‌انکاری در شناخت تاریخی جامعه ایرانی داشتند، اما اهداف سیاسی آن بر انتقال داده‌های صرفاً تاریخی فزونی داشت. بنابراین، پرسش اصلی مقاله این است که ترجمه‌های متون تاریخی از زبان‌های خارجی به فارسی در دوره قاجار چه روندی را پیموده و سویه‌گیری آن در چه قالبی بوده است؟ فرضیه تحقیق بر این استوار است که ابتدا نیاز فوری جامعه ایرانی به عبور از بن‌بست سیاسی و عقب‌ماندگی و در مرتبه بعد، سویه‌گیری آن، بیشتر در تقلید از روند سیاسی مطرح متأثر از انقلاب کبیر فرانسه و ساختار جدید دولت‌های اروپایی بوده است، اما این تقلید به صورت گزینشی و با هدف بازتولید مشروعیت شاهانه انجام می‌گرفت.

۱-۲. بحث و بررسی

شاهان قاجار در ساختاری ایلیاتی و سنتی حکومت می‌کردند که فاقد نهادهای مدرن، ارتش منظم و دیوان کارآمد بود (آبراهامیان، ۱۳۷۶: ۱۶-۲۰). جنگ‌های ایران و روس (۱۲۱۸-۱۲۴۳ ق) که به شکست‌های پی‌درپی انجامید، این خلأ ساختاری را آشکار ساخت و به نخبگان درباری نشان داد که برای بقا، ناگزیر از اقتباس الگوهای غربی هستند (فوران، ۱۳۷۷: ۱۷۲). در چنین فضایی، ترجمه متون تاریخی اروپایی نه به‌مثابه یک کنش علمی بی‌طرف، بلکه به‌عنوان ابزاری برای «مکاشفه راز پیشرفت» و «ترمیم مشروعیت ازدست‌رفته» مورد توجه قرار گرفت. به عبارت دیگر، دربار قاجار به دنبال آن بود که با مطالعه سرگذشت پادشاهان مقتدر اروپایی (مانند پتر کبیر، ناپلئون و فردریک کبیر) راهی برای برون‌رفت از بن‌بست سیاسی و نظامی بیابد؛ اما در عین حال، این مطالعه تاریخی قرار بود توهم قدرت باستانی شاهان ایرانی را نیز تقویت کند و شکست‌های معاصر را تحت‌الشعاع عظمت اسطوره‌ای گذشته قرار دهد (آدمیت، ۱۳۴۶: ۲۰). این تناقض بنیادین - یعنی هم‌زمان جستجوی راهکار مدرن و اصرار بر بازتولید استبداد کهن - بود که جهت‌گیری سیاسی ترجمه‌های تاریخی را رقم زد.

۲. گذری بر روند ترجمه متون در دوره قاجار

ضرورت کاوش در علل شکست‌های جنگی و دیپلماتیک در برابر قدرت‌های همسایه (روس و انگلیس)، نخستین کوشش‌های ترجمه از زبان‌های این دول به فارسی را در فاصله سال‌های ۱۲۱۰ تا ۱۳۴۴ ه.ق پدید آورد. در عهد فتحعلی‌شاه، نسخه‌ای از ترجمه «بدایع الهندسه» از فرنگی به فارسی موجود است (دانش‌پژوه، ۱۳۶۰: ۸۸) و هم‌زمان با آمدن فرستادگان اروپایی، شکست‌های پی‌درپی از روسیه، نشانه‌های عقب‌ماندگی ساختار حکومت و نیروی نظامی را برای دولتمردان آشکار ساخت. دربار تبریز به سرپرستی عباس میرزا و قائم‌مقام اول برای نخستین بار به دنبال اصلاح سپاه از طریق ترجمه آثار فرانسوی در باب ارتش و توپخانه برآمد (ناطق، ۱۳۷۰: ۱۹۸۸)، اما با آرام‌شدن جنگ‌ها، پرسش‌های بیشتری درباره توسعه‌نیافتگی کلی ساختار حکومت قاجار مطرح شد.

شاهان قاجار ابزاری اندک برای اعمال قدرت داشتند و ریاست بر قبایل، بزرگان محلی و رهبران مذهبی، ساخت اصلی قدرت آنان بود (آبراهامیان، ۱۳۷۶: ۲۰). ارتش قاجار بر نظام ایلی استوار، حضورش فصلی و میلی، با نفرت کم، حقوق ناچیز، غلبه سلاح‌های سرد و کمبود توپخانه بود (بروگش، ۱۳۷۴: ۱۷۷؛ فوران، ۱۳۷۷: ۲۱۶). از سوی دیگر، موقعیت ژئوپلیتیکی ایران، آن را در کانون طمع قدرت‌های استعماری قرار داده بود: فرانسه برای حمله به هند، روسیه برای فتوحات ارضی و دستیابی به آب‌های گرم، و انگلستان برای تسلط بر بازارهای ایران و حفظ هندوستان و آرامش افغانستان (کرزن، ۱۳۷۳: ۲۱). جنگ‌های ناپلئونی تماس مجدد اروپاییان با ایران را سبب شد (همبلی، ۱۳۸۸: ۲۰۷). انگلستان در ۱۲۱۵ ق/ ۱۸۰۱ م پیمان دوستی و تجارت با ایران امضا کرد (اتکین، ۱۳۸۲: ۱۵۹)، اما در ۱۲۱۸ ق/ ۱۸۰۴ م هنگام اشغال قفقاز توسط روسیه، به ایران کمک نکرد (محمود، ۱۳۷۸: ۵۵؛ احمدی، ۱۳۷۹: ۲۸). ایران پس از عهدنامه تیلسیت (اتحاد روسیه و فرانسه)، در ۱۲۲۹ ق/ ۱۸۱۴ م پیمان اتحاد دفاعی با انگلستان بست (تیموری، ۱۳۸۴: ۱۲)، اما در جنگ‌های ۱۲۴۱-۱۲۴۳ ق/ ۱۸۲۶-۱۸۲۸ م، انگلستان نه تنها کمکی نکرد، بلکه ایران را متجاوز قلمداد نمود (محمود، ۱۳۷۸: ۲۷۶). در دهه ۱۸۳۰ م، طرح «مسئله شرق» در انگلستان شکل گرفت و ایران به‌عنوان دولت حائل در برابر توسعه‌طلبی روسیه به‌سوی هند، برای بریتانیا اهمیت استراتژیک یافت (فوران، ۱۳۷۷، ۱۷۲). انگلستان در ۱۸۳۲-۱۸۵۷ م با زور یا تهدید، جلو توسعه‌طلبی ایران در افغانستان را گرفت (ترنزیو، ۱۳۶۳: ۵۰) و در نیمه سده نوزدهم، تفوق تجاری خود را در ایران تثبیت کرد (عیسوی، ۱۳۶۲: ۱۰۹). به تدریج، استقلال سیاسی ایران در این بازی‌های بین‌المللی آسیب دید (ایوانف، ۱۳۵۶: ۷).

فتحعلی‌شاه (حک. ۱۲۱۲-۱۲۵۰ ق) که غافل از تحولات جهانی بود، در ساختاری مبتنی بر استبداد شرقی، شیوه تولید آسیایی و خودکامگی شدید حکومت می‌کرد (آبراهامیان، ۱۳۷۶: ۱۶؛ ورهرام، ۱۳۸۵: ۸۸-۸۹). نخبگان مرکزی (رؤسای ایل

قاجار، شاهزادگان، درباریان، تیول‌داران، وزیران) و نخبگان محلی (خوانین، صاحب‌منصبان محلی و میرزاه‌ها) مناصب دولتی را در اختیار داشتند و روحانیون نیز مقامات دینی را در دست داشتند (آبراهامیان، ۱۳۷۶: ۱۸). افزایش شمار شاهزادگان و وابستگان در دوران طولانی سلطنت فتحعلی‌شاه (فریزر، ۱۳۶۶: ۸۵)، اعطای قدرت به آنان برای مقابله با حاکمان محلی، و خودمختاری نسبتاً عمده حاکم (سریع‌القلم، ۱۳۹۰: ۲۱)، همراه با مزایده ایالت‌ها که به حاکمان اجازه می‌داد از طریق مالیات‌های مختلف بر دهقانان فشار آورند (کدی، ۱۳۸۸: ۲۲۴)، همگی حاکی از نبود ساختار دولتی مدرن بود (یوسفی فر، ۱۳۹۸: ۱۹۵). استبداد و تمرکز قدرت (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۷: ۱۳۷؛ کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۳۵) نبود ابزار لازم برای اعمال قدرت (آبراهامیان، ۱۳۷۶: ۱۳۵)، مصادره اموال تجار (اشرف، ۱۳۵۹: ۳۸-۴۱)، نظام قبیله‌گرایی متضاد، ناتوانی تجار در اتحاد، نبود انباشت ثروت در کشاورزی و دام‌پروری، نیروی نظامی بسیار ضعیف، فقدان طبقات مستقل، تشکیلات اداری ناکار، نظام مالی کهنه و نهادهای آموزشی سنتی و محدود (عیسوی، ۱۳۶۲: ۲۲)، چهره‌ای غیرقابل‌توسعه از جامعه قاجار ارائه می‌داد. این ساختار، بعدها در عصر ناصری با شکست تفکیک‌جویی قوا مواجه شد و تحقق خود را در نظریه مشروطه جستجو نمود. در چنین فضای سیاسی و اجتماعی، رویکرد ترجمه آثار فرنگی شکل گرفت تا پاسخ‌هایی برای عقب‌ماندگی و شکست‌های مکرر بیابد. به‌نظر می‌رسد ترجمه متون تاریخی و سیاسی، با دو هدف «ساخت هویت ملی قابل استناد و افتخارآفرین» و «مکاشفه راه کار سیاسی برای پیشرفت و عبور از بن‌بست معاصر» در دستور کار قرار گرفت.

۳. تلاش مترجمان برای ساخت هویت ملی قابل استناد و افتخارآفرین

هویت ایرانی حسی جمعی مشترک از مردمان ایرانی‌تبار بوده که با سنن فرهنگی و تصویری از مرز ایرانی/انیرانی تکامل یافته و از سه حوزه تمدنی ایرانی، اسلامی و غربی تأثیر پذیرفته است (احمدی، ۱۴۰۰: ۷۱؛ کچوئیان، ۱۳۸۷). در باب هویت ملی، سه دیدگاه مطرح است: رمانتیک (بررسی ملت‌ها از باستان تاکنون)، مدرن/پست‌مدرن (تأکید بر ساخت دولت مدرن)، و دیدگاه ملت مدنی (برآمده از جامعه مدنی و مدرنیسم) که هرکدام تحقیقات درباره منشأ ایران و هویت ملی را در چالشی قرار می‌دهند (زاهد، ۱۳۸۷: ۱۲۹-۱۳۸؛ ابوالحسنی، ۱۳۸۷: ۱-۲۲؛ نعمتی، پیره مرد شتران، ۱۴۰۲: ۸۳). در قرن نوزدهم میلادی، با روشن‌شدن زیست سیاسی ملت‌ها، مفاهیم دولت و ملت مدرن و لزوم هویت مشترک تاریخی رشد کرد. ایرانیان با گزینش‌هایی چالش‌برانگیز، خود را به مسیر ساخت تاریخی مشترک انداختند و نوعی نگارش تاریخ را با تحول مشروطه به راه انداخته و با باستان‌گرایی دوره پهلوی به اوج رسانیدند. با این حال برخی نیز معتقدند که هویت ملی مطرح شده، ساخته‌ای مصنوعی و مهندسی‌شده از سوی طبقه حاکم بوده است اما به طور مشخص شکافی شدید بین دیدگاه هویت ملی مدرن و رمانتیک به وجود آمده و نوع نگاه به آن را تعیین کرده است، زیرا مفاهیم مدرن از اروپا اخذ شده و جوامع شرقی بر تبارشناسی، سرزمین، فرهنگ، زبان و دین استوار بودند و نظام شهروندی و قانونگرایی در آن زمان در مقام اجرا؛ شعاری بیش نبود (فلاح، ۱۳۸۷: ۳-۳۰). آدمیت معتقد است عناصر ناسیونالیسم مدرن (سرزمین، زبان، غرور ملی، آگاهی تاریخی) پیش از ناسیونالیسم اروپایی در ایران وجود داشته و اکتشافات باستان‌شناسی و گسترش ناسیونالیسم اروپایی، آگاهی ملی مدرن را در نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی آغاز کرده (آدمیت، ۱۹۶۷: ۲۴۶؛ اما در مقابل، متحده احساس جمعی ایرانیان قرون‌وسطی را مانند ناسیونالیسم اولیه اروپایی نمی‌داند (Mottahedeh, 1976: 82-161). باورانی نیز هویت ملی ایرانی را تلفیقی از میراث پادشاهی، زبان فارسی و ادیان ایرانی دانسته است (Bausani, 1962).

در زمینه تاریخی؛ قاجارها برای ساخت هویت تاریخی ناگزیر به وفاداری به تاریخ‌نگاری شاه‌محور سنتی (که با تجددخواهی تضاد داشت) بودند و برای وفق پیدا کردن با دنیای جدید، به‌صورت گزینشی، قطعاتی از تاریخ را در قالبی مدرن به فضای سیاسی ارائه می‌کردند. مشخصاً تجددخواهی از اوایل دوره ناصری سرعت یافت و میل به پیشرفت، زمینه‌ساز مشروطیت شد (رجایی، ۱۳۸۲: ۴۰-۴۵؛ احمدی، ۱۴۰۰: ۷۵) و دانش تاریخ با دو شناسه اسطوره‌ای و مدون، در ساخت هویت ملی جدید اهمیت یافت (احمدی، ۱۳۸۳: ۱۶۹). در این میان تاریخ‌نگاری قاجار چرخشی محتاطانه از سنت به‌سوی

سبک غربی داشت که در آن نقش مردم بیشتر مورد توجه بود. مسئله اصلی، تطبیق تاریخ اسطوره‌ای (پیشدادیان، کیانیان در شاهنامه و تواریخ اسلامی) با متون ترجمه‌شده از ایران باستان بود (رحمانی، ۱۳۹۲: ۱۰-۴۷). ترجمه تاریخ هردودت (هرودوت، ۱۳۵۶: ۶) و ترجمه کامل انگلیسی آن توسط جورج راولینسون و سپس ترجمه مختصر فارسی زیر نظر اعتمادالسلطنه، حقایق جدیدی را برای تاریخ و هویت ملی ایرانیان، روشن ساخت. اثر اقتباسی اعتمادالسلطنه (دُرّ التیجان) خود را از چنگ اساطیر رها کرده و با تطبیق جغرافیای قدیم و جدید و طرح پرسش‌هایی درباره جای‌نام‌های هردودت، استرابون و بطلمیوس، از روش سنتی به سبک غربی چرخشی تمام داشت (منصوربخت و دیگران، ۱۳۹۷: ۲۴۲) زیرا که مدل عمده او در تالیف کتاب دانویل جغرافیدان فرانسوی بود (اعتمادالسلطنه، ۱۳۷۱: ۷۵۳).

به طور مشخصی سبک تاریخ‌نگاری ایرانی که تا پیش‌ازاین تحولات به‌طور مشخص استمرار وقایع‌نگاری و درباری بودن ادوار قبلی و متکی بر آرایه‌های ادبی همراه با مبالغه و تملق بود (تکمیل همایون، ۱۳۷۰: ۱۶۷-۱۸۰) از لحاظ روش تحقیق، نقد و استناد، ساختار محکمی نداشت و به امور شاهانه و دربار و دیوان و پیروزی‌ها؛ اطلاعات خاصی شامل نمی‌شد و هدف آن تولید تاریخ برای شاه بود. مثلاً تاریخ نوشته‌های قاجار (تاریخ محمدی، ۱۲۱۱ و تاریخ ذوالقرنین، ۱۲۶۳) به تاریخ‌سازی پرداخته و برای کسب اعتبار آنان را به مغولان منتسب کرده‌اند (مفتون دنبلی، ۱۳۵۱: ۴-۶). به‌طور نسبی، شاه محوری، تملق، سانسور وقایع، مواظبت از ساحت رجال و خاندان‌ها متنفذ و در یک‌کلام ندیدن جامعه و اکتفا به تک‌واژه «رعیت» ساختار این متون را تشکیل می‌داد. با آشنایی ایرانیان با سبک تاریخ‌نویسی مغرب زمین (بنگرید به: آذرنگ، ۱۴۰۰: ۲۱۷-۳۵۹) و فهمیده شدن ترقیات جهان، علاقه به دانستن سرگذشت این ترقیات بسیار بالا گرفت. عباس میرزا که شیفته پطر کبیر تزار روس شده بود دستور ترجمه کتاب پطر کبیر اثر ولتر سرگذشت‌های ناپلئون و اسکندر و نیز کتاب تاریخ انحطاط و زوال امپراتوری روم نوشته ادوارد گیبون را داد (آدمیت، ۱۳۴۶: ۲۰) و بعدها در دوره ناصرالدین‌شاه، ترجمه برخی کتاب‌های تاریخ اروپایی، ساختار تاریخ‌نگاری ایرانی را دگرگون کرد (فرمانفرمائی، ۱۳۶۰: ۱۲۰). ترجمه تاریخ ایران نوشته سیرجان ملک‌م در ۱۳۰۳، (آدمیت، ۱۳۴۶: ۲۰)؛ کشفیات تاریخی و خواندن کتیبه‌های عصر باستان و نیز ترجمه بخش ساسانیان از کتاب پادشاهی‌های بزرگ دنیای قدیم مشرق نوشته جرج رالینسون تدوین مجدد تاریخ باستانی ایران زمین را موجب شد تا آن را از تسلط کامل اساطیر خارج و در قالبی قابل استناد ارائه نمایند (آدمیت، ۱۳۴۶: ۲۲) در این بین، افکار ملی‌گرایانه که در پی ساخت هویت ملی قابل استناد و افتخارآفرین بود به ایفای نقش پرداخته و آثاری مانند نامه خسروان (۱۲۸۵) نوشته جلال‌الدین میرزا پدید آمد (امانت، ۱۳۷۷: ۵) و در ادامه محمدحسن خان اعتمادالسلطنه؛ تاریخ ایران (۱۲۹۲ ق). تاریخ منتظم ناصری (۱۲۹۸ ق) و دُرّ التیجان فی تاریخ بنی‌الاشکان (۱۳۰۸ - ۱۳۱۱ ق) را با اقتباس نوشت (طبری، ۱۳۸۴: ۶). این روند با تلاش اعتضادالسلطنه مؤلف تاریخ سوانح افغانستان (چاپ ۱۲۷۳ ق)؛ مؤدب السلطان مؤلف تاریخ مفصل افغانستان؛ لسان السلطنه سپهر مؤلف تاریخ کلد و آشور؛ محمدحسین فروغی مؤلف تاریخ ایران از قبل از میلاد تا قاجاریه؛ عطاءالسلطنه مؤلف تاریخ ایران؛ نصرت السلطان مؤلف تاریخ یونان؛ و مترجم السلطنه مؤلف تاریخ ملل مشرق؛ ادامه یافت (آدمیت، ۱۳۴۶: ۲۳). البته این سویه‌گیری در تاریخ‌نگاری متحول شده جدید باستانگرا و ملی‌گرا به دوره پهلوی نیز منتقل شد (افشار، ۱۳۸۰: ۴۱۹ - ۴۲۰). اقتباس در ساختار و داده‌های تاریخی از متون خارجی مهم‌ترین رکن این تاریخ‌نگاری بود. پیرنیا، یکی از پیشگامان تاریخ‌نگاری جدید که در روسیه تحصیل کرده بود، با تحقیق در آثار خاورشناسان، کتاب معتبر تاریخ ایران باستان (۱۳۱۲ ش) را نوشت (افشار، ۱۳۸۰: ۴۲۲ - ۴۲۳). کسروی نظریه آغاز تاریخ جدید ایران از مشروطیت را مطرح نمود (کسروی، ۱۳۶۳: ۴) کتاب شهریاران گمنام (چاپ ۱۳۰۸ ش) درواقع رویکردی جدید به خاندان‌های حکومتگر ایران باستان بود.

در تحلیل نهایی، قاجارها که قدرتی ایلپاتی داشتند، پس از شکست از روسیه، از هر ابزاری برای ترمیم نقصان قدرت استقبال کردند (دبیا، ۱۳۷۸: ۴۳۵). آنان در تلاش بودند تا با ساخت تصویری تاریخی و قابل استناد از گذشته، موضوع

افتخارآفرینی قدرت را که در نبرد به دست نیامده بود، تحت‌الشعاع قرار دهند. این رویکرد باستان‌گرا، در حجاری‌های فتح‌علی‌شاه (اقتباس از هنر ساسانی) برای احیای هیمنه صوری قدرت دیده شد (شادقزویی، عبدالله‌زاده نسودی، ۱۴۰۲، ص ۷)؛ چرا که قدرت سنتی ایلیاتی در رقابت با دولت‌های مدرن، چیزی برای توجیه قدرت نداشت (سجودی، عطایی، ۱۳۹۹: ۱۲۱) و این تصویرسازی‌ها نمایشی از توهّم قدرت بود، مانند کتیبه قاجاری در طاق‌بستان در کنار کتیبه ساسانی (پورمند، داوری، ۱۳۹۱: ۹۴). ترجمه متون تاریخی نیز با همین گفتمان احیاگر قدرت باستانی، کارکردی سیاسی در جهت ترمیم آبروی از دست‌رفته داشت؛ هرچند تأثیرات دیگر این برگردان‌ها، به موازات هدف ملوکانه، در ساخت هویت جدید تاریخی ایرانیان بسیار کارآمدتر بود.

۴. ترجمه به عنوان مکاشفه راه‌کار سیاسی برای پیشرفت و عبور از بن‌بست معاصر

توهم شاهانه در دوره قاجار تداوم یافت و شاهان این سلسله خود را کم‌تر از گذشتگان نمی‌پنداشتند (شوهانی، ۱۳۹۳). جنگ‌های ایران و روس نه تنها ضعف نظامی قاجارها را آشکار کرد، بلکه بر همه نهادهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی تأثیری ژرف گذاشت و ایران را به نوسازی اجباری در مواجهه با تمدن غرب کشانید (رینگر، ۱۳۸۱: ۱۸). دیوان‌سالاران قاجار که ضرورت این نوسازی را درک کرده بودند، اجرای آن را بر عهده گرفتند (آدمیت، ۱۳۹۸: ۱۶۴)؛ با این حال، دیپلماسی پیچیده‌ای که قاجارها را میان سه قطب فرانسه، روسیه و انگلیس محصور کرده بود، بر ذهنیت عقب‌ماندگی ساختار حکومت افزود. قاجارها ناگزیر به خروج از این بن‌بست بودند (صلاح، ۱۳۹۶: ۶۹)، اما ابزار لازم را در اختیار نداشتند. در این میان، پیشنهاد ژنرال گاردن به عباس‌میرزا برای اعزام دانشجو به فرانسه، با انعقاد صلح تیلسیت (۱۸۰۸م) از سوی فرانسه ناکام ماند (تره زل، ۱۳۶۱: ۱۰۶) و اندکی بعد انگلستان به مقصد اعزام محصل، مبدل شد (افشار یزدی، ۱۳۸۹: ۲۵۰). نخستین اعزام‌ها به لندن در ۱۲۲۶ق/۱۸۱۱م صورت گرفت که با انتخاب رشته‌های طب و نقاشی برای دو نفر (محمدکاظم و میرزا حاجی‌بابا)، نشان از ناآگاهی از زیرساخت‌های مدرنیزم داشت (موریه، ۱۳۸۶: مینوی، ۱۳۳۲: ۱۸۴؛ ژوبر، ۱۳۴۷: ۱۷۶)، اما اعزام دوم در ۱۲۳۰ق/۱۸۱۵م با هدف یادگیری فنونی چون توپخانه، مهندسی و شیمی، حاکی از شکل‌گیری نگرشی عقلانی‌تر بود (ستاری، ۱۳۸۷: ۱۵؛ قدیمی قیداری، شوهانی، ۱۴۰۱: ۸۸). موج بعدی اعزام بیست‌ونه نفر از فرزندان اعیان نیز پیامدهای فرهنگی مهمی به دنبال داشت (محبوبی اردکانی، ۱۳۷۰: ۵۹۸). سفرنامه میرزا صالح شیرازی، ایده روزنامه‌نویسی، تأسیس چاپخانه در ۱۲۳۵ق/۱۸۱۹م و به تبع آن ترجمه متون غربی، سرلوحه ساختار فرهنگی جدید و مهم‌ترین بُعد رویارویی سنت با مدرنیزم در ایران شد (حائری، ۱۳۶۷: ۱/۳۰۶-۳۰۹).

قبل از این مقطع حساس، اولین ترجمه‌های دوره قاجار را مستشاران و هیئت‌های نظامی خارجی، تاجران، مبلغان مذهبی و محصلان ایرانی بازگشته از اروپا، هند و عثمانی انجام می‌دادند (اقبال آشتیانی، بی‌تا/ ۱۰-۹: ۱) و به طور مشخص نخستین ترجمه‌های تخصصی متون تاریخی، درباره سیاست‌مداران بزرگ اروپا بود تا عباس‌میرزا از میان آنها الگویی برای حکومتی فعال بیابد (آدمیت، ۲۰۱۳: ۳۴۶). ترجمه‌های تاریخی همچون سرگذشت شارل دوازدهم، تاریخ انحطاط امپراتوری روم اثر گیبون، و آثار ولتر درباره پطر کبیر و اسکندر (همگی با ترجمه میرزارضا مهندس از گروه دوم محصلین)، و پس‌از آن دهه اثر دیگر درباره ناپلئون، لوئی چهاردهم، جنگ‌های اروپا و پادشاهان روس و پروس که توسط افرادی چون ریشارخان، میرزا عیسی‌خان گروسی و دیگران ترجمه شد، عمدتاً با هدف استخراج راه‌کارهای حکمرانی مدرن برای شاهان قاجار صورت گرفت (فرمانفرمایان، ۱۳۸۰: ۱۸۸؛ شوهانی، ۱۳۹۳). دامنه ترجمه‌ها گسترده؛ اما وجه غالب آنها سیاسی بود (انوار، ۱۳۶۹). به تدریج، ترجمه از دربار خارج شده و در نگاه منتقدان سیاسی به ابزاری مهم بدل گشت؛ چنان‌که اعتمادالسلطنه نیز ترجمه‌های بسیاری از متون خارجی را هدایت کرد (آرین پور، ۱۳۵۴: ۱/۲۶۵؛ قاسمی، ۱۳۷۹: ۳).

در تحلیلی می‌توان گفت که اگر جنگ‌های ایران و روس و شکست‌های آن پیش نمی‌آمد، احتمالاً رجال قاجار چنین به اوضاع تاریخ ملل مترقی توجه نمی‌کردند. عباس‌میرزا در جستجوی راهی برای عبور از بن‌بست عقب‌ماندگی، با ترجمه

شرح‌حال اشخاصی چون پطر کبیر، ناپلئون و اسکندر یا مطالعه تاریخ انحطاط روم، به‌دنبال کشف علل موفقیت آنان بود. بعدها، قاجاریان با احساس فشار دیپلماسی اروپا، افزون بر اطلاع از ماهیت تواریخ غرب، به مستندسازی تاریخ ایران نیز روی آوردند تا الگویی برای غلبه بر مشکلات بیابند. در دوره محمدشاه (۱۲۵۰-۱۲۶۴ق)، اغلب ترجمه‌ها از فرانسه صورت می‌گرفت و ریشارخان آثاری در فلسفه، اقتصاد، تاریخ و علوم فنی به فارسی برگرداند (کیانفر، ۱۳۷۵: ۷۰:۱؛ ناطق، ۱۹۸۸: ۲۳۹-۲۴۳). ناصرالدین‌شاه (حک: ۱۲۶۴-۱۳۱۳ق) با تأسیس دستگاه مترجمان دولتی، دارالفنون و دارالترجمه ناصری، به ترجمه آثار اروپایی انسجام بخشید و افرادی چون ادوارد برجیس، میرزاملکم‌خان و یحیی‌خان مشیرالدوله را به کار گمارد (آدمیت، ۱۳۹۸: ۳۷۹:۱-۳۸۰؛ تربیت، براون، ۱۳۴۱: ۳/۱۳۸-۱۴۰). مجلس دارالترجمه نیز در همین دوره تأسیس شد و ریاست آن از ۱۲۸۷ تا ۱۳۱۳ق با محمدحسن‌خان اعتمادالسلطنه بود (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۰: ۲۶۰-۲۶۱؛ قاسمی، ۱۳۷۹: ۲۱۲-۲۴۷). در این دوره، ترجمه متون تاریخی همچون تاریخ مفصل فرانسه، تاریخ انقلاب کبیر فرانسه و آثار دیگری درباره پادشاهان اروپا ادامه یافت (آدمیت، ۱۳۶۹: ۳۸۲:۱؛ فشاهی، ۱۳۵۲: ۲۵؛ انوار، ۱۳۶۹: ۳/۲۴۹). در بخش غیرحکومتی، روشنفکرانی چون آخوندزاده، جلال‌الدین میرزا و کرمانی با تأثیرپذیری از ولتر، منتسکیو و روسو، نژاد و مذهب را عامل عقب‌ماندگی دانسته و با باستان‌گرایی و اسلام‌ستیزی، در پی الگویی برای تجدد برآمدند (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۹:۱-۲۰). گروه دیگری از تجددخواهان بر ترجمه متونی تأکید داشتند که مختصر، بنیادین و شامل آرا و عقاید متناقض باشند (تقی‌زاده، ۱۳۴۹-۱۳۵۸: ۳/۱۹-۲۰). در سوی دیگر، میرزا یوسف اعتصام‌الملک با ترجمه آثاری از ویکتور هوگو، الکساندر دوما، ژول‌ورن و روسو در مجله بهار، ایرانیان را با ادبیات و نگارش اروپایی آشنا ساخت (آرین‌پور، ۱۳۵۷: ۲/۱۱۷-۱۱۲)، و نشریاتی چون دانش، حقیقت و ارمغان نیز به چاپ ترجمه‌هایی از متون اروپایی پرداختند (آذرنگ، ۱۴۰۰: ۲۱۷-۳۵۹).

به‌وضوح، این ترجمه‌های تاریخی در بخش ایده و داده، اغلب بر محور سیاست، ترمیم جایگاه سلطنت و حل مشکلات حکومت قاجار استوار بود و به‌گونه‌ای گزینشی به دنبال بازتولید قرائتی از تاریخ ایران بود تا قاجارها را در قالب حکومتی مقتدر، هم‌پای پادشاهان پیشین و رقیبان اروپایی نشان دهد. هرچند این رویکرد دستوری و سیاسی با ترجمه‌های تجددخواهانه برخی رجال به چالش کشیده می‌شد، اما شاهان قاجار فضایی برای طرح گسترده این آثار چالشی فراهم نمی‌کردند و بسیاری از آنها به‌صورت دست‌نویس در خزائن سلطنتی باقی ماندند. ماحصل این رقابت و چالش، به روشنگری برای تغییر نظام سلطنت به مشروطه مؤثر افتاد و بسیاری از مترجمان پیشین به صاحبان ایده‌هایی برای اصلاح جامعه قاجاری مبدل گشتند.

۵. استدلال اصلی و پاسخ به پرسش اصلی پژوهش

ترجمه متون تاریخی در دوره قاجار، کنشی عمیقاً سیاسی و گزینشی بود که در بستر شکست‌های نظامی و دیپلماتیک ایران از روسیه و انگلیس شکل گرفت. شاهان و درباریان قاجار که با ساختار ایللیاتی، ارتش نامنظم و دیوان ناکارآمد، خود را در برابر دولت‌های مدرن اروپایی ناتوان می‌دیدند، از ترجمه تاریخ‌های اروپایی دو هدف هم‌زمان و تا حدی متناقض را دنبال می‌کردند: اول، یافتن «راه‌کار سیاسی» فوری برای عبور از بن‌بست عقب‌ماندگی از راه مطالعه سرگذشت پادشاهان مقتدری چون پطر کبیر، ناپلئون و فردریک کبیر (آدمیت، ۱۳۴۶: ۲۰؛ فرمانفرمایان، ۱۳۸۰: ۱۸۸)؛ دوم، بازتولید مشروعیت شاهانه از طریق احیای شکوه باستانی ایران و ترمیم آبروی از دست‌رفته در جنگ‌ها (شادقزوینی و عبدالله‌زاده نسودی، ۱۴۰۲: ۷؛ پورمند و داوری، ۱۳۹۱: ۹۴). بدین‌سان، ترجمه‌ها در قالب یک «مکاشفه گزینشی» عمل می‌کردند: آن بخش از تاریخ غرب را برمی‌گزیدند که با توهّم قدرت شاهانه همخوانی داشت و از انتقال آموزه‌های انقلابی یا نهادهای مردمسالارانه پرهیز می‌کردند (شوهانی، ۱۳۹۳: انوار، ۱۳۶۹). باوجود این سویه‌گیری دستوری، همین ترجمه‌ها، ناخواسته، زمینه آشنایی روشنفکران با اصول دولت‌مدرن، ملی‌گرایی و نقد استبداد را فراهم آوردند و در بلندمدت به روشنگری مشروطه‌خواهی انجامیدند (آدمیت، ۱۳۴۹: ۲۰؛ آرین‌پور، ۱۳۵۷: ۲/۱۱۲-۱۱۷). بنابراین، استدلال مقاله آن است که ترجمه متون تاریخی در

دوره قاجار، اگرچه از انگیزه‌های سیاسی و برای تحکیم قدرت شاهانه آغاز شد، اما در عمل به ابزاری برای دگرگونی تاریخ‌نگاری سنتی، شکل‌گیری هویت ملی نوین و نهایتاً گذار به اندیشه مشروطه مبدل گشت؛ هرچند این دگرگونی بیش از آنکه برنامه‌ریزی شده باشد، برآمده از پیامدهای ناخواسته همان ترجمه‌های گزینشی بود (آذرنگ، ۱۴۰۰: ۲۱۷-۳۵۹). از سویی نیز در پاسخ به پرسش: ترجمه‌های متون تاریخی از زبان‌های خارجی به فارسی در دوره قاجار چه روندی را پیموده و سویه‌گیری آن در چه قالبی بوده است؟ پاسخ برآمده از این مقاله را می‌توان در دو سطح «روند» و «سویه‌گیری» چنین خلاصه کرد:

۱- روند ترجمه متون تاریخی در دوره قاجار از کوشش‌های پراکنده و واسطه‌ای آغاز شد؛ نخستین ترجمه‌ها در عهد فتح‌علی‌شاه توسط ارامنه، زرتشتیان، مستشاران خارجی و مبلغان مذهبی انجام می‌گرفت (اقبال آشتیانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹-۱۰). این جریان با اعزام محصل به اروپا از سال ۱۲۲۶ ق/۱۸۱۱ م و سپس تأسیس دارالفنون و دارالترجمه ناصری در عهد ناصرالدین‌شاه، به تدریج از حالت پراکنده به فرایندی سازمان‌یافته و متمرکز در دربار تبدیل شد و دستگاه مترجمان دولتی راه‌اندازی گردید (آدمیت، ۱۳۹۸: ۳۷۹-۳۸۰؛ قاسمی، ۱۳۷۹: ۱/۱۳۶۷-۲۱۲: ۲۴۷). از اواخر عهد ناصری، روشنفکرانی چون آخوندزاده، جلال‌الدین میرزا و کرمانی، و بعدها میرزا یوسف اعتصام‌الملک و نشریات مستقل، به ترجمه متون انتقادی و ادبی روی آوردند و آن را از انحصار دربار خارج ساختند (آرین‌پور، ۱۳۵۷: ۲/۱۱۲-۱۱۷؛ آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۹-۲۰). سرانجام، ترجمه متون تاریخی در کنار روزنامه‌نگاری و چاپ کتاب، به یکی از مهم‌ترین کانال‌های انتقال اندیشه مدرن و نقد استبداد بدل شد و زمینه‌ساز جنبش مشروطه گردید (حائری، ۱۳۶۷: ۳۰۶-۳۰۹؛ آذرنگ، ۱۴۰۰: ۲۱۷-۳۵۹). بدین‌سان، روند ترجمه از یک فعالیت غیررسمی و واسطه‌ای به نهادی دولتی و سرانجام به جریانی فراگیر در میان نخبگان غیردولتی تحول یافت.

۲- سویه‌گیری غالب این ترجمه‌های تاریخی، سیاسی و شاه‌محور بود؛ بیشتر این ترجمه‌ها بر سرگذشت فرمانروایان مقتدر اروپایی (ناپلئون، پتر کبیر، فردریک کبیر، لوئی چهاردهم) و تاریخ دولت‌های بزرگ (فرانسه، روسیه، پروس، امپراتوری روم) متمرکز می‌شد تا الگویی برای تقویت قدرت شاهانه و دیپلماسی قاجار به‌دست آید (فرمانفرمایان، ۱۳۸۰: ۱۸۸؛ انوار، ۱۳۶۹). این رویکرد گزینشی و بازدارنده بود؛ دربار قاجار عمدتاً آثاری را ترجمه می‌کرد که با گفتمان استبدادی و توهم قدرت باستانی همخوانی داشت، و از ترجمه متون انقلابی، فلسفه سیاسی مدرن یا نقد سلطنت پرهیز می‌کرد؛ به‌گونه‌ای که بسیاری از ترجمه‌های چالشی به‌صورت دست‌نویس در خزاین بایگانی می‌گردید (شوهانی، ۱۳۹۳: ۱۳۹۳؛ ۱۳۴۷ ق، دست‌نویس). با این حال، همین جریان به‌طور هم‌زمان کارکردی هویت‌ساز و ملی‌گرا نیز داشت؛ ترجمه آثار مستشرقان (چون تاریخ هروdot، تاریخ ایران اثر ملکم و رالینسون) و تألیفات اقتباسی (دُرر التیجان، نامه خسروان) به بازسازی هویت ملی مبتنی بر ایران باستان انجامید و تاریخ‌نگاری سنتی شاه‌محور را به سبکی مستندتر و نقادانه دگرگون ساخت (آدمیت، ۱۳۴۶: ۲۰-۲۳؛ امانت، ۱۳۷۷: ۵). نهایتاً، این سویه‌گیری دوسویه و تحول‌آفرین بود؛ هرچند هدف اولیه دربار، توجیه وضع موجود و بازتولید مشروعیت بود، اما همین ترجمه‌ها، در دست روشنفکران، به ابزاری برای نقد استبداد، ترویج ناسیونالیسم و طرح نظریه دولت مدرن تبدیل شد و به تدریج به «مکاشفه راه‌کار سیاسی» برای عبور از بن‌بست قاجار و زمینه‌سازی مشروطه انجامید (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۹-۲۰؛ احمدی، ۱۴۰۰: ۷۵؛ کسروی، ۱۳۶۳: ۴).

۶. نتیجه

بررسی روند و سویه‌گیری ترجمه‌های متون تاریخی در دوره قاجار نشان می‌دهد که این پدیده، فراتر از یک کنش صرفاً علمی یا فرهنگی، پاسخی سیاسی به بحران ساختاری حاکمیت در مواجهه با جهان مدرن بود. شکست‌های پی‌درپی در جنگ با روسیه و آگاهی از ترقیات دولت‌های اروپایی، میزان عقب‌افتادگی تمدنی را برای قاجارها روشن ساخت و ترجمه را به پلی برای آشنایی با دنیای توسعه‌یافته مبدل کرد. از این‌رو، قشر وسیعی از درباریان، رجال و اصلاح‌طلبان به این مهم همت گماردند. مسئله اصلی این تحقیق، شناخت چگونگی تأثیر عوامل بیرونی (شکست‌های نظامی، فشار دیپلماسی و

نفوذ قدرت‌های اروپایی) بر روند ترجمه و کیفیت جهت‌گیری آن بود. یافته‌ها نشان می‌دهد که ترجمه متون تاریخی در قالب یک «مکاشفه‌گرزینی» عمل کرد؛ از یک‌سو، شیفتگی درباریان به سرگذشت فرمانروایان مقتدری چون پطر کبیر، ناپلئون و فردریک کبیر، بیانگر جستجویی درمانده‌وار برای یافتن نسخه‌ای فوری جهت برون‌رفت از بن‌بست عقب‌ماندگی بود، و از سوی دیگر، بازتولید شکوه باستانی ایران در این ترجمه‌ها و تألیفات اقتباسی، نشان از تلاشی برای ترمیم آبروی ازدست‌رفته و توهم قدرت شاهانه داشت.

در سطح «روند»، ترجمه از کوشش‌های پراکنده و واسطه‌ای (توسط ارامنه، زرتشتیان تاجر و مستشاران خارجی) در عهد فتحعلی‌شاه آغاز شد، سپس با استخدام مستشاران خارجی، اعزام محصل به اروپا و تأسیس نهادهایی چون دارالفنون و دارالترجمه ناصری در عهد ناصرالدین‌شاه، به فرایندی سازمان‌یافته و متمرکز در دربار تبدیل گردید؛ به‌گونه‌ای که دستگاه مترجمان دولتی با مترجمان متخصص از زبان‌های فرانسوی، انگلیسی و روسی راه‌اندازی شد و حجم ترجمه‌ها افزایش یافت. در این میان، جهت‌گیری به سمت زبان فرانسوی بود که به‌عنوان زبان علم و روشنگری اولویت داشت و این ترجیح، ریشه در جایگاه بین‌المللی فرانسه، بی‌اعتمادی به استعمار انگلیس و روسیه، و تمایل درباریانی چون ناصرالدین‌شاه و اعتمادالسلطنه به فرهنگ فرانسوی داشت. سرانجام در اواخر دوره، با ورود روشنفکرانی چون آخوندزاده، جلال‌الدین میرزا و کرمانی و نیز نشریات مستقلی مانند بهار، دانش و ارمغان، ترجمه از انحصار دربار خارج شد و به عرصه‌ای برای نقد استبداد و طرح اندیشه مدرن بدل گشت.

در سطح «سویه‌گیری»، غالب این ترجمه‌ها سیاسی، شاه‌محور و گزینشی بود؛ دربار قاجار عمدتاً آثاری را برمی‌گزید که با گفتمان استبدادی و هویت باستانی همخوانی داشت، از محتوای انقلابی یا فلسفه سیاسی مدرن پرهیز می‌کرد، و بسیاری از ترجمه‌های چالشی به‌صورت دست‌نویس در خزاین سلطنتی بایگانی می‌شدند. باین‌حال، همین جریان گزینشی، به‌طور ناخواسته، کارکردی هویت‌ساز و ملی‌گرا نیز یافت؛ زیرا با ترجمه آثار مستشرقان (چون هرودوت، مالکوم و رالینسون) و تألیفات اقتباسی (چون دُرّ التیجان و نامه خسروان)، تکه‌هایی از تاریخ ایران باستان از چنگ اساطیر بیرون آمد و به روایتی مستندتر و نقادانه تبدیل شد. همین امر، تاریخ‌نگاری سنتی شاه‌محور را متحول ساخت و به‌تدریج، ترجمه‌ها را به ابزاری برای بیداری فرهنگی، تقویت ناسیونالیسم و آشنایی با نظریه دولت مدرن مبدل کرد که در نهایت به روشنگری مشروطه‌خواهی انجامید.

در نهایت، ترجمه متون تاریخی در دوره قاجار، صحنه‌ای از تقابل دو رویکرد متناقض بود: از یک‌سو، تلاش برای تقلید ابزاری از تکنیک حکمرانی غرب به‌منظور تحکیم استبداد کهن، و از سوی دیگر، گشودن دریچه‌ای به سوی نهادها و ایده‌هایی که در نهایت، همان استبداد را به چالش کشیدند. بدین‌سان، ترجمه اگرچه با نیت توجیه وضع موجود و با تمرکز بر آموزش شاه و نخبگان و گاه نقد غیرمستقیم حکومت آغاز شد، اما به‌عنوان پدیده‌ای دوسویه، نه‌تنها به بازآفرینی هویت تاریخی ایرانیان یاری رساند و عقب‌ماندگی ایران را در برابر تمدن غربی به تصویر کشید، بلکه به ابزاری مؤثر در گذار از نظام سنتی به اندیشه دولت مدرن و زمینه‌سازی مشروطه مبدل گردید.

ملاحظات اخلاقی

پژوهش حاضر بدون حمایت مالی نهادها و افراد و اشخاص حقیقی و حقوقی و بدون حضور مشارکت‌کنندگان دیگر، صرفاً توسط نویسنده مقاله، مندرج در ابتدای پژوهش، صورت پذیرفت.

تعارض منافع

بنا بر اظهار نویسنده این مقاله تعارض منافع ندارد.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسنده اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید است.

منابع

- ابوالحسنی، ر. (۱۳۸۷). «مؤلفه‌های هویت ملی با رویکردی پژوهشی»، زمستان، دوره ۳۸، شماره ۴، صص ۱-۲۲.
- اتکین، م. (۱۳۸۲). روابط ایران و روس (۱۸۲۸-۱۷۸۰). ترجمه محسن خادم. تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- احمدزاده، م. ا. (۱۳۹۰). «وضعیت ترجمه، کنشگران و ابعاد آن در دوره قاجار»، مجله تاریخ ایران، تابستان و پاییز، شماره ۱۰ (پیاپی ۵/۶۸). صص ۲۶-۱.
- احمدی، ج. (۱۳۷۹). «اولین سفیر قاجار در پاریس». گنجینه اسناد. شماره ۳۷ و ۳۸. بهار و تابستان. صص ۱۰-۲۲.
- احمدی، ج. (۱۳۸۳). ایران هویت، ملیت، قومیت، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- احمدی، ک. (۱۴۰۰). از مرز تا مرز (پژوهشی جامع در باب هویت و قومیت در ایران). لندن، انتشارات مهری.
- اشرف، ا. (۱۳۵۹). موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران دوره قاجاریه. تهران، پیام (زمینه).
- اعتمادالسلطنه، م. ح. (۱۳۵۰ ش). روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، چاپ ایرج افشار، تهران.
- اعتمادالسلطنه، م. ح. (۱۳۷۱). ذر التیجان فی تاریخ بنی الاشکان، تصحیح نعمت احمدی. تهران، نشر اطلس.
- اعتمادالسلطنه، م. ح. (۱۳۵۷). صدرالتواریخ. به اهتمام محمد مشیری. چاپ دوم تهران، انتشارات روزبهان.
- افشار یزدی، م. (۱۳۸۹). سیاست اروپا در ایران، ترجمه دهشیری، تهران، بنیاد.
- افشار، ا. (۱۳۸۰). «نگاهی گذرا به تاریخ‌نگاری ایرانیان»، در یاد پاینده، مجموعه ۴۶ گفتار پژوهشی، به کوشش رضا رضازاده لنگرودی، تهران.
- اقبال آشتیانی، ع. (بی‌تا). تاریخ تمدن جدید، قسمت ۲، تاریخ تمدن جدید در ایران، تهران، بی‌نا.
- امانت، ع. (۱۳۷۷). «پورخاقان و اندیشه بازیابی تاریخ ملی ایران، جلال‌الدین میرزا و نامه خسروان»، در ایران نامه، سال (۱۷).
- انوار، ع. (۱۳۶۹). فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه ملی ایران، تهران، کتابخانه ملی ایران.
- ایوانف، م. س. (۱۳۵۶). تاریخ نوین ایران. ترجمه هوشنگ تیزابی، حسن قائم پناه. تهران، اسلوج.
- آبراهامیان، ی. (۱۳۷۶). مقالاتی در جامعه‌شناسی سیاسی ایران. ترجمه سهیلا ترابی. تهران، نشر شیرازه.
- آدمیت، ف. (۱۳۴۶). «انحطاط تاریخ‌نگاری در ایران»، سخن، سال ۱۷، شماره (۱). فروردین‌ماه.
- آدمیت، ف. (۱۳۴۶). اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، تهران.
- آدمیت، ف. (۱۳۴۹). اندیشه‌های میرزافتحعلی آخوندزاده، تهران.
- آدمیت، ف. (۱۳۹۸). امیرکبیر و ایران، نشر خوارزمی، تهران.
- آذرنگ، ع. ح. (۱۴۰۰). تاریخ ترجمه در ایران (از دوران باستان تا پایان عصر قاجار) نشر ققنوس.
- آرین‌پور، ی. (۱۳۵۷). از صبا تا نیما، تهران، جیبی، ج ۲، تهران.
- بروگش، ه. (۱۳۷۴). در سرزمین آفتاب. ترجمه مجید جلیوند. تهران، نشر مرکز.
- پورمند، ج. ع.، داوری، ر. (۱۳۹۱). «تصویر شاهانه و بازنمایی قدرت در قاجاریه؛ مطالعه تطبیقی هنر دوره فتحعلی‌شاه و ناصرالدین‌شاه قاجار در گفتمان قدرت»، مطالعات تطبیقی هنر، سال دوم پاییز و زمستان، شماره ۴، صص ۹۳-۱۰۵.
- تربیت، م. ع.، براون، ا. (۱۳۴۱). تاریخ مطبوعات ایران در دوره مشروطیت، ج ۳، ترجمه رضا صالح‌زاده، نشر معرفت، تهران.
- ترنزیو، پ. ک. (۱۳۶۳). رقابت‌های روس و انگلیس در ایران و افغانستان. ترجمه عباس آذرین. تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- تره زل. (۱۳۶۱). یادداشت‌های تره زل در سفر به ایران، ترجمه عباس اقبال، تهران، یساولی.
- تقی‌زاده، ج. (۱۳۴۹ - ۱۳۵۸ ش). مقالات تقی‌زاده، چاپ ایرج افشار، تهران.
- تکمیل همایون، ن. (۱۳۷۰). «وقایع‌نگاری»، در یکی قطره باران، جشن‌نامه استاد دکتر عباس زریاب خوئی، به کوشش احمد تفضلی، تهران.
- تیموری، ا. (۱۳۸۴). دو سال آخر؛ یادداشت‌های روزانه سرجان کمبل نماینده انگلیس در دربار ایران در سال‌های ۱۸۳۳-۳۴. ج ۱، تهران، دانشگاه تهران.
- حائری، ع. (۱۳۶۷). نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دورویه بورژوازی غرب، امیرکبیر، تهران.
- حسین طلایی، پ. نجفیان رضوی، ل. (۱۳۹۰). «علل گرایش به ترجمه کتاب‌های تاریخی در عصر قاجار (با نگاهی به جریان‌های عمده ترجمه در ایران)». پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، بهار و تابستان - شماره ۲۲، صص ۱-۱۴.
- خسروبیگی، ه.، خالد فیضی، م. (۱۳۹۱). «ترجمه در دوره قاجار (از ۱۲۱۰ ق. تا پایان دوره مظفری)». مجله ادب فارسی، دوره ۲، شماره ۲، شماره پیاپی ۲، اسفند، صص ۱۲۵-۱۴۶.
- دانش‌پژوه، م. ت. (۱۳۶۰). «نخستین کتاب‌های فلسفه و علوم جدید در ایران»، نشر دانش، سال ۲، ش ۲ (بهمن و اسفند) صص ۸۸-۱۰۱.

دبیا، ل. (۱۳۷۸). «تصویر قدرت و قدرت تصویر، نیت و نتیجه در نخستین نقاشی‌های عصر قاجار (۱۷۸۵ - ۱۸۳۴ م)». ایران‌نامه تابستان، شماره ۶۷، صص ۴۲۳ - ۴۵۲.

رجایی، ف. (۱۳۸۲). مشکل هویت ایرانیان امروز، تهران، نشر نی.

رحمانی، ب. (۱۳۹۲). پادشاهان اساطیری و حکمرانان بین‌النهرین، نشر یادداشت، تهران.

زاهد، س. (۱۳۸۷). «هویت ملی ایرانیان»، مجله راهبرد یاس، سال اول، شماره چهارم، صص ۱۲۹ - ۱۳۸.

ژوبر، آ. (۱۳۴۷). مسافرت در ارمنستان و ایران، ترجمه علیقلی اعتمادمقدم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.

ستاری، ج. (۱۳۸۷). کاروان فرهنگ در فرنگ، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

سجودی، ف. عطایی، ش. (۱۳۹۹). «بررسی تحول کارکرد پیکرنگاری در دوره دوم قاجار و پیامدهای گفتمانی آن»، پژوهش‌نامه گرافیک نقاشی، دوره ۳، شماره ۵، اسفندماه، صص ۱۱۷ - ۱۲۷.

سریع‌القلم، م. (۱۳۹۰). اقتدارگرایی ایرانی در عهد قاجار. تهران، نشر فرزانه روز.

شادقزوینی، پ. عبدالله‌زاده نسودی، غ. (۱۴۰۲). «بررسی چگونگی تأثیرپذیری نقش‌برجسته‌های دوره فتحعلی‌شاه قاجار از دوره ساسانی»،

مطالعات هنرهای تجسمی، دوره ۱، شماره ۱، تیرماه، صص ۵ - ۱۴.

شوهانی، س. (۱۳۹۳). «قاجارها با ترجمه در پی رفع چه نیازی بودند؟ ترجمه در عصر قاجار»، سرویس اندیشه فرهنگ امروز، شناسه خبر، ۱۳۴۳۸ - سه‌شنبه ۵ فروردین‌ماه.

صلاح، م. (۱۳۹۶). «تأثیر اقدامات اصلاحی مورگان شوستر آمریکایی و صف‌بندی‌های موجود در برابر آن در اواخر دوره قاجار». پژوهش‌های ایران شناسی، ۷(۱)، صص ۶۷ - ۸۷.

صلواتی، ل. (۱۴۰۰). «تاریخ ترجمه در دوره قاجار»، مطالعات تاریخ و تمدن ایران و اسلام، تابستان، دوره ششم - شماره ۲، صص ۹۱ - ۱۰۲.

ططری، ع. (۱۳۸۴). «نقد و نظری بر شخصیت و آثار محمدحسن اعتمادالسلطنه»، مجله پیام بهارستان، تیرماه، شماره ۴۹، صص ۶ - ۱۳.

عیسوی، ج. (۱۳۶۲). تاریخ اقتصادی ایران (عصر قاجار، ۱۳۳۲ - ۱۲۱۵ هـ. ق.). ترجمه یعقوب آژند. تهران، نشر گستره.

فرمانفرمایان، ج. (۱۳۸۰). «تاریخ‌نگاری ایران در سده نوزدهم و بیستم»، تاریخ‌نگاری در ایران، ترجمه یعقوب آژند، گستره.

فریزر، ج. ب. (۱۳۶۶). سفرنامه فریزر معروف به سفر زمستانی. ترجمه منوچهر امیری. تهران، توس.

فشاهی، م. ر. (۱۳۵۲). «نهضت ترجمه در عهد قاجار ۱»، نگین، سال نهم، شماره ۹۹، مرداد. صص ۱۸ - ۲۵.

فلاح، م. (۱۳۸۷). نقش زبان فارسی در گسترش هویت ملی و فرهنگی ایران، مطالعات ملی، تابستان، شماره ۳۴، صص ۳ - ۳۰.

فوران، ج. (۱۳۷۷). مقاومت شکننده؛ تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی. ترجمه احمد تدین. تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.

قاسمی، ف. (۱۳۷۹). مشاهیر مطبوعات ایران - محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، ج ۱، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

قدیمی قیداری، ع.، شوهانی، س. (۱۴۰۱). «تربیت مورخ یا تربیت معلم اعزام دانشجویان رشته تاریخ و جغرافیا به اروپا (۱۳۰۷ - ۱۳۱۲ خ)؛ انگیزه‌ها، سازوکارها و نتایج»، مجله تاریخ ایران، دوره ۱۵، شماره ۲ - شماره پیاپی ۳۳، صص ۸۳ - ۱۱۱.

کاتوزیان، م. ع. (۱۳۸۵). دولت و جامعه در ایران. ترجمه حسن افشار. تهران، نشر مرکز.

کچوئیان، ج. (۱۳۸۷). تطورات گفتمان‌های هویتی ایران، ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد. تهران، نشر نی.

کدی، ن. آر (۱۳۸۸). «ایران در دوره آخرین شاهان قاجار، ۱۹۲۲ - ۱۸۴۸». در تاریخ ایران به روایت کمبریج، دوره افشار، زند و قاجار. ترجمه مرتضی ثاقب فر. تهران، جامی. صص ۷۰ - ۲۲۳.

کرزن، ج. ن. (۱۳۷۳). ایران و قضیه ایران. ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی. ۲ جلد. تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

کسروی، ا. (۱۳۶۳). تاریخ مشروطه ایران، تهران.

کیانفر، ج. (۱۳۷۵). ترجمه، گذرگاه انتقال فرهنگ غرب به ایران، تهران، سروش.

گیبون، ا. (۱۳۴۷). تاریخ تنزل و خرابی دولت روم، ترجمه، میرزا رضا، نسخه خطی ترجمه، کتابخانه ملی، شماره ۶۶.

محبوبی اردکانی، ح. (۱۳۷۰). تاریخ مؤسسات تمدنی جدید ایران، ج ۱، انتشارات دانشگاه تهران.

محسنی، ا.، خاچاطوریان سراهی، آ. (۱۳۹۰). «نهضت ترجمه در عصر قاجار»، پیام بهارستان، سال سوم، بهار، شماره ۱۱، صص ۷۸۷ - ۷۹۸.

محمود، م. (۱۳۷۸). تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن نوزده میلادی. ج ۱ و ۲. تهران، انتشارات اقبال.

مقتون دبلی، عبدالرزاق بن نجفقلی. (۱۳۵۱). مآثر سلطانی، تاریخ جنگ‌های ایران و روس، تبریز ۱۲۴۱، چاپ غلامحسین صدری افشار، چاپ افست تهران.

منصوربخت، ق، عبادی جام‌خانه، ر، شعبانی، ر. (۱۳۹۷). «بررسی شاخصه‌های نوین تاریخ‌نگاری محلی در آثار اعتمادالسلطنه»، پژوهشنامه تاریخ‌های محلی، سال ششم، شماره دوم، پیاپی ۱۲، صص ۲۵۲-۲۲۹.

موریه، ج. (۱۳۸۶). سرگذشت حاجی‌بابا اصفهانی، ترجمه میرزا حبیب اصفهانی، تهران، نگاه.

مونیکا، ام. ر. (۱۳۸۱). آموزش، دین و گفتمان اصلاح فرهنگی در دوران قاجار، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.

مینوی، م. (۱۳۳۲). «اولین کاروان معرفت ۲»، مجله یغما، سال ششم، شهریور، شماره ۶ (پیاپی ۶۳)، صص ۲۳۲-۲۳۷.

ناطق، ه. (۱۹۸۸). ایران در راه یابی فرهنگی، ۱۸۴۸-۱۸۳۴، لندن.

نعمتی، ن.، پیره‌مردشتریان، ج. (۱۴۰۲). «شکل‌گیری و عملکرد انجمن اسلامی تبریز در دوران مشروطه (۲۱ محرم - ۱۷ رمضان ۱۳۲۶ قمری)». پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۳(۲)، صص ۷۵-۹۵.

ورهرام، غ. ر. (۱۳۸۵). نظام سیاسی و سازمان‌های اجتماعی ایران در عصر قاجار. تهران، مؤسسه انتشارات معین.

هاشمی، ا، فنا، ف، باله، چ، سادا گروو، پ. س.، فخری، ح، کلیاسی‌اشتری، ح. (۱۳۸۹). «ترجمه در دوره قاجار ۱۲۱۰-۱۳۴۴ ه.ق». در مجموعه مقالات نهضت ترجمه در فرهنگ اسلامی، تهران، نشر کتاب مرجع، صص ۷۵-۹۵.

همبلی، گ. (۱۳۸۸). «قاجاریان» و «ایران در زمان فتحعلی‌شاه و محمدشاه قاجار». در تاریخ ایران به روایت کمبریج، دوره افشار، زند و قاجار. ترجمه مرتضی ثاقب فر. تهران، جامی. صص ۸۷-۱۳۷.

یوسفی فر، ش. (۱۳۹۸). «بازنمایی مسائل اجتماعی ایران در اسناد دیوان عدلیه اعظم، آغاز سده ۱۴ / ۲۰». پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۹(۱)، صص ۱۹۳-۲۱۳.

References

- Ābrāhāmīyān, Y. 1997. *Essays on the Political Sociology of Iran*. Translated by Suhaylā Turābī. Tehran: Shīrāzah Publications. [In Persian].
- Abū al-Ḥasanī, R. 2008. "Components of National Identity with a Research-Oriented Approach." *Winter*, Vol. 38, No. 4, pp. 1-22. [In Persian].
- Ādamīyat, F. 1967a. "The Decline of Historiography in Iran." *Sukhan*, Vol. 17, No. 1, March. [In Persian].
- Ādamīyat, F. 1970. *The Thoughts of Mīrzā Fath'alī Ākhūndzādah*. Tehran. [In Persian].
- Ādamīyat, F. 1967.b. *The Thoughts of Mīrzā Āqā Khān Kirmānī*. Tehran. [In Persian].
- Ādamīyat, F. 2019. *Amīr Kabīr and Iran*. Tehran: Khwārazmī Publications. [In Persian].
- Afshār Yazdī, M. 2010. *European Policy in Iran*. Translated by Dihshīrī. Tehran: Bunyād. [In Persian].
- Afshār, Ī. 2001. "A Brief Look at Iranian Historiography." In *Yādgār-e Pāyandeh: A Collection of 46 Research Essays*, edited by Riḍā Riḍāzādah Langarūdī. Tehran. [In Persian].
- Aḥmadī, Ḥ. 2000. "The First Qajar Ambassador in Paris." *Ganjīnah-i Asnād*, Nos. 37 and 38, Spring and Summer, pp. 10-22. [In Persian].
- Aḥmadī, Ḥ. 2004. *Iran: Identity, Nationality, Ethnicity*. Tehran: Institute for Humanities Research and Development. [In Persian].
- Aḥmadī, K. 2021. *From Border to Border (A Comprehensive Study of Identity and Ethnicity in Iran)*. London: Mihrī Publications. [In Persian].
- Aḥmadzādah, M. A. 2011. "The Status of Translation, Its Actors and Dimensions in the Qajar Period." *Journal of Iranian History*, Summer and Autumn, No. 10 (Consecutive Issue 68/5), pp. 1-26. [In Persian].
- Amanat, A. 1998. "Pūrkhāqān and the Quest for Reviving Iran's National History: Jalāl al-Dīn Mīrzā and the Nāmāh-i Khusrawān." *Īrān Nāmāh*, Vol. 17. [In Persian].
- Anvār, 'A. 1990. *Catalogue of Manuscripts in the National Library of Iran*. Tehran: National Library of Iran. [In Persian].
- Ārīnpūr, Y. 1978. *From Šabā to Nīmā*. Vol. 2. Tehran: Jībī. [In Persian].

- Ashraf, A. 1980. *Historical Obstacles to the Development of Capitalism in Qajar Iran*. Tehran: Payām (Zamīnah). [In Persian].
- Atkin, M. 2003. *Iran-Russia Relations (1780–1828)*. Translated by Muḥsin Khādim. Tehran: University Publishing Center. [In Persian].
- Āzarang, ‘A. H. 2021. *A History of Translation in Iran (From Ancient Times to the End of the Qajar Era)*. Tehran: Quqnūs. [In Persian].
- Bausani, A. (1962). *I Persiani*, Florence, Sansoni.
- Brugsch, H. 1995. *In the Land of the Sun*. Translated by Majīd Jalīlvand. Tehran: Markaz Publications. [In Persian].
- Curzon, G. N. 1994. *Persia and the Persian Question*. Translated by Gholām‘alī Vahīd Māzandarānī. 2 vols. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian].
- Dānīshpazhūh, M. T. 1981. “The First Books on Philosophy and Modern Sciences in Iran.” *Dānīsh-i Nuwīn*, Year 2, No. 2 (February–March), pp. 88–101. [In Persian].
- Dībā, L. 1999. “Image of Power and Power of Image: Intention and Result in the Early Paintings of the Qajar Era (1785–1834).” *Īrān Nāmāh*, Summer, No. 67, pp. 423–452. [In Persian].
- Fallāḥ, M. 2008. “The Role of the Persian Language in Expanding Iran’s National and Cultural Identity.” *National Studies*, Summer, No. 34, pp. 3–30. [In Persian].
- Farmānfarmā‘iyyān, Ḥ. 2001. “Historiography in Iran in the Nineteenth and Twentieth Centuries.” In *Historiography in Iran*, translated by Ya‘qūb Āzhād. Tehran: Gustarah. [In Persian].
- Fīshāhī, M. R. 1973. “The Translation Movement in the Qajar Era (Part 1).” *Nigīn*, Year 9, No. 99, August, pp. 18–25 [In Persian].
- Foran, J. 1998. *Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from the Safavids to the Post-Revolutionary Years*. Translated by Aḥmad Taddīn. Tehran: Rasā Cultural Services Institute. [In Persian].
- Fraser, J. B. 1987. *Travels in Iran (Known as the Winter Journey)*. Translated by Manūchihr Amīrī. Tehran: Tūs. [In Persian].
- Gibbon, E. 1868. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. Translated by Mīrzā Riḍā. Manuscript translation, National Library of Iran, No. 66. [In Persian].
- Ḥā‘irī, ‘A. H. 1988. *The First Encounters of Iranian Thinkers with the Dual Nature of Western Bourgeoisie*. Tehran: Amīrkabīr. [In Persian].
- Hambly, G. 2009. “The Qajars” and “Iran during the Reigns of Fath‘alī Shāh and Muḥammad Shāh Qajar.” In *The Cambridge History of Iran*, Vol. 7: The Afshar, Zand, and Qajar Periods. Translated by Murtaẓā Ṣāqīb Far. Tehran: Jāmī, pp. 87–137. [In Persian].
- Hāshimī, A., F. Fanā, Ch. Bālm, P. S. Sādā-Gurū, Ḥ. Fakhrī, and Ḥ. Kalbāsī Ashtarī. 2010. “Translation in the Qajar Period (1210–1344 AH).” In *Collected Articles on the Translation Movement in Islamic Culture*. Tehran: Kitāb-i Marja‘ Publications, pp. 75–95. [In Persian].
- Ḥusayn Ṭalā‘ī, P., and L. Najafīyān Razavī. 2011. “Causes of the Trend toward Translating Historical Books in the Qajar Era (with a Look at the Major Translation Movements in Iran).” *Critical Journal of Humanities Texts and Programs*, Spring–Summer, No. 22, pp. 1–14. [In Persian].
- I‘timād al-Saltānah, M. Ḥ. 1971. *The Diary of I‘timād al-Saltānah*. Edited by Īraj Afshār. Tehran. [In Persian].
- I‘timād al-Saltānah, M. Ḥ. 1978. *Ṣadr al-Tawārīkh*. Edited by Muḥammad Mushīrī. 2nd ed. Tehran: Rūzbahān Publications. [In Persian].

- I'timād al-Salṭānah, M. Ḥ. 1992. *Durar al-Tijān fī Tārīkh Banī al-Ashkān*. Edited by Ni'mat Aḥmadī. Tehran: Naṣr-e Āṭlas. [In Persian].
- Iqbāl Āshtiyānī, 'A. n.d. *History of Modern Civilization, Part 2: History of Modern Civilization in Iran*. Tehran: no publisher. [In Persian].
- Īsawī, Ch. 1983. *The Economic History of Iran (Qajar Era, 1215–1332 AH)*. Translated by Ya'qūb Āzhand. Tehran: Gustarah Publications. [In Persian].
- Ivanov, M. S. 1977. *Modern History of Iran*. Translated by Hūshang Tīzābī and Ḥasan Qā'im Panāh. Tehran: Aslūj. [In Persian].
- Jaubert, A. 1968. *Travels in Armenia and Iran*. Translated by 'Alī Qulī I'timād Muqaddam. Tehran: Bunyād-i Farhang-i Īrān. [In Persian].
- Kachū'iyān, Ḥ. 2008. *The Evolution of Identity Discourses in Iran: Iran in Conflict with Modernity and Post-Modernity*. Tehran: Nay Publications. [In Persian].
- Kasravī, A. 1984. *A History of Iran's Constitutional Revolution*. Tehran. [In Persian].
- Kātiūziyān, M. 'A. 2006. *State and Society in Iran*. Translated by Ḥasan Afshār. Tehran: Markaz Publications. [In Persian].
- Keddie, N. R. 2009. "Iran in the Era of the Last Qajar Kings, 1848–1922." In *The Cambridge History of Iran, Vol. 7: The Afshar, Zand, and Qajar Periods*. Translated by Murtaẓā Ṣāqīb Far. Tehran: Jāmī, pp. 70–223. [In Persian].
- Khusrawbaygī, H., and M. Khālīd Fayẓī. 2012. "Translation in the Qajar Period (from 1210 AH to the End of the Muẓaffarī Era)." *Journal of Persian Literature*, Vol. 2, No. 2 (Consecutive Issue 2), February, pp. 125–146. [In Persian].
- Kiyānfār, J. 1996. *Translation: The Gateway for the Transfer of Western Culture to Iran*. Tehran: Surūsh. [In Persian].
- Maḥbūbī Ardakānī, Ḥ. 1991. *A History of Modern Civil Institutions in Iran. Vol. 1*. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian].
- Maḥmūd, M. 1999. *A History of Iran-Britain Political Relations in the Nineteenth Century. Vols. 1 and 2*. Tehran: Iqbāl Publications. [In Persian].
- Manšūrbakht, Q., R. 'Ibādī Jāmkhānah, and R. Sha'bānī. 2018. "A Study of the Modern Characteristics of Local Historiography in the Works of I'timād al-Salṭānah." *Journal of Local Histories*, Year 6, No. 2 (Consecutive Issue 12), pp. 229–252. [In Persian].
- Mīnuvī, M. 1953. "The First Caravan of Knowledge (Part 2)." *Yaghmā*, Year 6, No. 6 (Consecutive Issue 63), September, pp. 232–237. [In Persian].
- Monica, M. R. 2002. *Education, Religion, and the Discourse of Cultural Reform in the Qajar Period*. Translated by Maḥdī Ḥaqīqatkhawāh. Tehran: Quqnūs. [In Persian].
- Morier, J. 2007. *The Adventures of Hajji Baba of Ispahan*. Translated by Mīrzā Ḥabīb Iṣfahānī. Tehran: Nigāh. [In Persian].
- Mottahedeh, R.P.(1976). "The Shu'ubiyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran," *IJMES* 7/2, pp. 161-82.
- Muftūn Dumbulī, 'Abd al-Razzāq ibn Najaf Qulī. 1972. *Ma'āthir Sulṭāniyyah: A History of the Iran-Russia Wars, Tabriz 1241 AH*. Edited by Gholāmḥusayn Ṣadrī Afshār. Offset reprint. Tehran. [In Persian].
- Muḥsinī, A., and A. Khāchāṭūriyān Sarādehī. 2011. "The Translation Movement in the Qajar Era." *Payām-i Bahāristān*, Year 3, Spring, No. 11, pp. 787–798. [In Persian].
- Nāṭiq, H. 1988. *Iran on the Path of Cultural Encounter, 1834–1848*. London. [In Persian].

- Ni'matī, N., and J. Pīrah-Mardashturbān. 2023. "Formation and Function of the Islamic Society of Tabriz during the Constitutional Revolution (21 Muḥarram – 17 Ramaḍān 1326 AH)." *Iranian Studies*, Vol. 13, No. 2, pp. 75–95. [In Persian].
- Pūrmand, H. 'A., and R. Dāvarī. 2012. "The Royal Image and the Representation of Power in the Qajar Period: A Comparative Study of the Art of the Reigns of Faṭḥ'alī Shāh and Nāṣir al-Dīn Shāh Qajar in the Discourse of Power." *Comparative Art Studies*, Year 2, Autumn and Winter, No. 4, pp. 93–105. [In Persian].
- Qadīmī Qaydārī, 'A., and S. Shūhānī. 2022. "Educating Historians or Training Teachers: Sending Students of History and Geography to Europe (1928–1933); Motivations, Mechanisms, and Outcomes." *Journal of Iranian History*, Vol. 15, No. 2 (Consecutive Issue 33), pp. 83–111. [In Persian].
- Qāsimī, F. 2000. *Prominent Figures of the Iranian Press: Muḥammad Ḥasan Khān I'timād al-Saltānah*. Vol. 1. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Printing and Publishing Organization. [In Persian].
- Rahmānī, B. 2013. *Mythical Kings and Mesopotamian Rulers*. Tehran: Yāddāsht Publications.
- Rajā'ī, F. 2003. *The Problem of Iranian Identity Today*. Tehran: Nay Publications. [In Persian].
- Šalāḥ, M. 2017. "The Impact of the Reforms of the American Morgan Shuster and the Existing Factions Opposing Him in the Late Qajar Period." *Iranian Studies*, Vol. 7, No. 1, pp. 67–87. [In Persian].
- Šalavāfī, L. 2021. "A History of Translation in the Qajar Period." *Studies in Iranian and Islamic History and Civilization*, Summer, Vol. 6, No. 2, pp. 91–102. [In Persian].
- Sarī' al-Qalam, M. 2011. *Iranian Authoritarianism in the Qajar Era*. Tehran: Farzān Rūz Publications. [In Persian].
- Sattārī, J. 2008. *The Caravan of Culture to Europe*. Tehran: Office of Cultural Research. [In Persian].
- Shād Qazvīnī, P., and Gh. 'Abdullāhzādah Nasūdī. 2023. "A Study of How the Reliefs of the Faṭḥ'alī Shāh Qajar Period Were Influenced by the Sāsānian Period." *Studies in Visual Arts*, Vol. 1, No. 1, July, pp. 5–14. [In Persian].
- Shūhānī, S. 2014. "What Needs Did the Qajars Seek to Address through Translation? Translation in the Qajar Era." *Farhang-i Imrūz (Thought Section)*, News ID 13438, 25 March. [In Persian].
- Sujūdī, F., and Sh. 'Aṭā'ī. 2020. "An Examination of the Functional Transformation of Portraiture in the Second Qajar Period and Its Discursive Consequences." *Journal of Graphic and Painting Studies*, Vol. 3, No. 5, March, pp. 117–127. [In Persian].
- Takmīl Humāyūn, N. 1991. "Chronicle Writing." In *Yakī Qatrah Bārān: Festschrift for Professor Dr. 'Abbās Zaryāb Khū'ī*, edited by Aḥmad Tafāzzulī. Tehran. [In Persian].
- Taqīzādah, H. 1970–1979. *Collected Essays of Taqīzādah*. Edited by Īraj Afshār. Tehran. [In Persian].
- Tarbiyat, M. 'A., and E. G. Browne. 1962. *A History of the Iranian Press during the Constitutional Period*. Vol. 3. Translated by Ridā Šāliḥzādah. Tehran: Ma'rifat Publications. [In Persian].
- Ṭaṭrī, 'A. 2005. "Criticism and Reflection on the Character and Works of Muḥammad Ḥasan I'timād al-Saltānah." *Payām-i Bahāristān*, July, No. 49, pp. 6–13. [In Persian].
- Taymūrī, A. 2005. *The Last Two Years: The Diaries of Sir John Campbell, British Representative at the Persian Court, 1833–1834*. Vol. 1. Tehran: University of Tehran. [In Persian].

- Terenzio, P. C. 1984. Russo-British Rivalry in Iran and Afghanistan. Translated by ‘Abbās Āzarīn. Tehran: Scientific and Cultural Publications Company. [In Persian].
- Trezel. 1982. Trezel’s Travel Notes in Iran. Translated by ‘Abbās Iqbāl. Tehran: Yasāvulī. [In Persian].
- Varhrām, Gh. R. 2006. The Political System and Social Organizations of Iran in the Qajar Era. Tehran: Mu‘īn Publications. [In Persian].
- Yūsufī Far, Sh. 2019. “Representation of Iran’s Social Issues in the Documents of the Supreme Justice Court, Early 14th/20th Century.” *Iranian Studies*, Vol. 9, No. 1, pp. 193–213. [In Persian].
- Zāhid, S. 2008. “Iranian National Identity.” *Rāhburd-i Yās*, Vol. 1, No. 4, pp. 129–138. [In Persian].



Governance in the Shahnameh: Beyond Theological, Traditional, and Charismatic Authority (A Study of the Evolution of Governance in the Shahnameh with a Focus on the Reigns of Jamshid, Fereydun, Kay Kāvus, and Kaykhosrow)

Reza Javid  ¹

1. Corresponding Author, PhD in cultural sociology, Department of Sociology, Faculty of Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran. Email: rezajavid86@gmail.com

Article Info Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:
Received:
15, December, 2025

In Revised Form:
13, February, 2026

Accepted:
14, September, 2026

Published Online:
16, September, 2026

Keywords:
Shahnameh, Farrah
Izadi, Governance,
Jamshid, Fereydun,
Kikaus,
Kaykhosrow.

The legitimacy of rule in the Shahnameh is realized by emphasizing the Farr and Farr e Yazidi and Kayani. Despite these, the Shahnameh also emphasizes in some cases that Farr e Yazidi and Farr e Kayani are not always a protective halo of politics and power, but rather a false ladder that leads to autocracy and self-deification. According to Ferdowsi, this is the fate of the Pishdadi king of Jamshid. In the case of Kay Kāvus, the lack of some moral and social qualifications can also eliminate the halo surrounding the ruler. In these two cases, the political metaphysics of the ruler seems to be inadequate and requires a moral perspective. The representative of this moral perspective is Fereydun. However, Fereydun's political metaphysics, along with his moral competence, finally reach their perfection in Kay Kāvus. Such a development necessitates the creation of a desirable governing institution and structure. But the inevitable logical consequence of such an institution and structure is the absence of the king as the ruling and full-fledged subject of politics. This article, while examining two forms of political legitimacy (metaphysical and moral) in the four mythical and epic kings of the Shahnameh, concludes that Keykhosrow goes beyond the limitations of the first two legitimities and comes to project the institution of governance, an institution that is focused on the efficiency, effectiveness, and general satisfaction of the subjects, rather than the divine grace and moral competence of the king and his personal presence in politics.

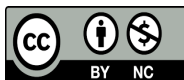
Cite this The Author(s): Javid, R., (2026): Governance in the Shahnameh: Beyond theological, traditional, and charismatic authority (A study of the evolution of governance in the Shahnameh with a focus on the reigns of Jamshid, Fereydun, Kay Kāvus, and Kaykhosrow). Iranian Studies Vol. 16, No. 2, Summer- (41-60).

<https://doi.org/10.22059/jis.2026.408171.1391>

Publisher: University of Tehran Press.

© Author(s) retain the copyright. Reza Javid. <https://orcid.org/0009-0002-6509-2797>

DOI: <https://doi.org/10.22059/jis.2026.408171.1391>



1. Introduction

The *Shahnameh*, Ferdowsi's monumental epic, is not merely a chronicle of mythical kings and heroic feats; it is a profound meditation on the nature of power, legitimacy, and the ideal polity. At first glance, the legitimacy of rule in the *Shahnameh* appears to rest upon a metaphysical foundation—the divine bestowal of *Farr-e Īzādī* (Divine Glory) and *Farr-e Kāyānī* (Royal Glory). This celestial radiance, bestowed upon the chosen ruler, serves as the ultimate sanction for kingship, distinguishing the legitimate sovereign from the usurper. However, a closer reading of the epic reveals a far more nuanced and critical discourse on governance. Ferdowsi does not present divine grace as an unconditional or permanent guarantee of just rule. Rather, through the trajectories of four iconic kings—Jamshid, Fereydun, Kay Kāvus, and Kay Khosrow—he systematically deconstructs purely theological and charismatic authority, ultimately pointing toward a vision of governance grounded in institutional structure, moral accountability, and the well-being of the people.

The tragic arc of Jamshid, the archetypal *Pishdādī* king, offers the first and most dramatic critique of metaphysical legitimacy. Initially blessed with the *Farr*, Jamshid ushers in an era of prosperity and civilizational advancement. Yet, his pride becomes his undoing. He attributes his success solely to his own power, declaring himself the creator of light and life, thereby severing his connection with the divine. The *Farr* departs from him in the form of a bird, and his kingdom descends into chaos, paving the way for the tyrannical *Zahhāk*. Jamshid's fate illustrates a fundamental principle: the *Farr* is not a permanent possession but a trust that depends on the king's humility, gratitude, and recognition of a higher source. When the ruler confuses divine favor with personal omnipotence, the very foundation of his legitimacy collapses. In Jamshid, we witness the failure of a purely theological model of authority—one that mistakes divine election for unconditional entitlement.

In contrast, Fereydun represents the restoration of righteous kingship through a combination of moral integrity, justice, and decisive action. Having overthrown the tyrant *Zahhāk*, Fereydun governs with wisdom and fairness, dividing the world among his sons and establishing a long period of stability. He is the archetype of the just king whose legitimacy is derived not only from the *Farr* but from his ethical conduct and commitment to the welfare of his subjects. Fereydun embodies what can be termed the "moral perspective" on governance—a necessary corrective to the hubris exemplified by Jamshid. His reign suggests that legitimacy requires more than metaphysical sanction; it demands active virtue and a sense of responsibility toward the realm. However, Fereydun's model, while ethically superior, remains deeply tied to his personal charisma and presence. His justice is the justice of a wise individual, not yet the product of a durable institutional framework.

The case of Kay Kāvus, the *Kāyānī* king, introduces a further complication. Despite possessing the *Farr-e Kāyānī*, Kay Kāvus repeatedly displays recklessness, vanity, and a fatal lack of moral and social judgment. His ill-fated ambitions to invade the heavens and his inability to learn from his mistakes call into question the sufficiency of even the royal glory as a guarantor of good governance. If Jamshid's fall was the result of pride, Kay Kāvus's failures stem from a persistent immaturity and a disregard for counsel and prudence. His reign demonstrates that while the *Farr* may confer a certain status, it does not automatically bestow the wisdom necessary for rule. The king's moral and intellectual qualifications thus become indispensable elements in the evaluation of his legitimacy. Ferdowsi, through Kay Kāvus, suggests that metaphysical authority cannot stand alone; it must be complemented by personal virtue and the capacity for sound judgment.

It is in Kay Khosrow that the epic reaches its most sophisticated political resolution. Having inherited both the *Farr* and a deep sense of justice, Kay Khosrow transcends the limitations of his predecessors. He is not simply a divinely favored or morally upright king; he is a ruler who understands that governance is ultimately about the institution of kingship itself, not the glorification of the individual. His legendary quest for vengeance against *Afrāsiyāb* is motivated

not by personal ambition but by a collective historical duty. More importantly, his eventual decision to abdicate and vanish from the world marks a radical departure from the model of the king as the omnipresent, all-powerful subject of politics. In choosing to withdraw, Kay Khosrow signals that the institution of governance is greater than any single ruler. He embodies a paradigm in which legitimacy is derived from the efficiency, effectiveness, and general satisfaction of the subjects, rather than from the charismatic presence of the sovereign.

This progression from Jamshid to Kay Khosrow traces a philosophical evolution from personal charisma to institutional rationality. Jamshid personifies the danger of unchecked divine authority; Fereydun offers the model of the virtuous ruler; Kay Kāvus reveals the inadequacy of mere lineage or glory; and Kay Khosrow envisions a polity in which the ruler's ultimate purpose is to serve the common good and then step aside, allowing the structure of governance to endure. Ferdowsi's masterpiece thus emerges not as a naïve celebration of kingship but as a deeply critical work that interrogates the very foundations of political authority.

In conclusion, the *Shahnameh* presents a multifaceted and evolving discourse on governance. While the theological and charismatic legitimacies remain present, they are continually tested, qualified, and ultimately surpassed. The ideal of governance, as portrayed through Kay Khosrow, shifts from the divine right of the individual toward an institutional model centered on justice, effectiveness, and the public good. In this sense, Ferdowsi anticipates modern debates on the nature of political legitimacy, questioning whether power should rest on metaphysical claims, personal virtue, or the functional quality of the ruling institution. The *Shahnameh* ultimately suggests that the health of the polity depends not on the halo of the ruler but on the strength and integrity of the structures that serve the people—a lesson as relevant today as it was a millennium ago.



حکمرانی در شاهنامه: فراسوی اقتدار الهیاتی، سنتی و کاریزماتیک

(بررسی سیر تحول حکمرانی در شاهنامه با تمرکز بر پادشاهی جمشید، فریدون، کیکاوس و کیخسرو)

رضا جاوید^۱

^۱ نویسنده مسئول، دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی، گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران. رایانامه: rezajavid86@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۹/۲۴

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۴/۱۱/۲۴

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۵/۰۶/۲۳

تاریخ انتشار:

۱۴۰۵/۰۶/۲۵

واژه‌های کلیدی:

شاهنامه، فره ایزدی،

حکمرانی، جمشید،

فریدون، کیکاوس،

کیخسرو

مشروعیت حکمرانی در شاهنامه با تأکید بر انواع فره و فره ایزدی و کیانی پادشاه تحقق می‌پذیرد. با وجود اینها شاهنامه در برخی موارد بر این نکته هم تأکید دارد که فره ایزدی و فره کیانی همواره هاله محافظت از سیاست و قدرت نبوده و چه بسا نردبانی دروغین است که به خودکامگی و خودخداپنداری منتهی می‌شود. این سرنوشت پادشاه پیشدادی جمشید است به روایت فردوسی. در مورد کیکاووس هم فقدان برخی صلاحیت‌های اخلاقی و اجتماعی می‌تواند هاله پیرامون فرمانروا را زایل کند. در این دو حالت، به نظر می‌رسد متافیزیک سیاسی فرمانروا نابسند بوده و نیاز به چشم‌اندازی اخلاقی را طلب می‌کند. نماینده این چشم‌انداز اخلاقی فریدون است. اما متافیزیک سیاسی فریدون همراه با صلاحیت اخلاقی‌اش، سرانجام در کیخسروست که به کمال خود می‌رسند. چنین تحولی ایجاد نهاد و ساختار حکمرانی مطلوب را ضرورت می‌بخشد. اما به ناگزیر نتیجه منطقی چنین نهاد و ساختاری، غیاب پادشاه به مثابه سوژه حاکم و تمام عیار سیاست است. این مقاله ضمن بررسی دو شکل مشروعیت سیاسی (متافیزیکی و اخلاقی) در چهار پادشاه اسطوره‌ای و حماسی شاهنامه، نتیجه می‌گیرد کیخسرو از محدودیت‌های دو مشروعیت نخستین فراتر رفته و به طرح افکنی نهاد حکمرانی می‌رسد، نهادی که بیش از فره ایزدی و صلاحیت اخلاقی پادشاه و حضور فردی او در سیاست، به کارآمدی، اثربخشی و رضایت عمومی تابعان معطوف است.

استناد: جاوید، رضا؛ (۱۴۰۵). حکمرانی در شاهنامه: فراسوی اقتدار الهیاتی، سنتی و کاریزماتیک (بررسی سیر تحول حکمرانی در شاهنامه با تمرکز بر پادشاهی جمشید، فریدون، کیکاوس و کیخسرو): پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۶، شماره ۲، تابستان، (۴۱-۶۰) DOI: <https://doi.org/10.22059/jis.2026.408171.1391>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان: رضا جاوید

۱. مقدمه

مفهوم مشروعیت سیاسی یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در اندیشه و جامعه‌شناسی سیاسی است. در مکاتب و فرهنگ‌های مختلف از دوره باستان تا به امروز در خصوص مشروعیت قدرت سیاسی سخن‌سرایي کرده‌اند. حکمت سیاسی ایران در کنار فلسفه سیاسی یونان باستان از آن جمله‌اند که به ارزیابی و ترجیح بهترین شیوه‌های حکمرانی و مدیریت جامعه توجه نشان داده‌اند. از مباحث مهم فلسفه یونان باستان که بگذریم ایران باستان و نظام اساطیری آن هم سیاست و مدیریت بر جامعه را از دوران اساطیری و باستانی موضوع تامل خود قرار داده است. یکی از مهمترین اسناد فرهنگی ما که این تاملات اسطوره‌ای و تاریخی را در خود گردآورده است اثر گرانسگ حکیم سخنور توس است. شاهنامه حکمت سیاسی ایرانی از عهد اسطوره‌ای و حماسی تا دوره‌های تاریخی را به هم پیوند زده، بازنمایی و تحلیل می‌کند. الگوی فرمانروایی و حکمرانی در شاهنامه را عموماً مبتنی بر نظریه‌های پادشاهی و پدرسالارانه در نظر گرفته‌اند. در کانون این نگاه، شاه شالوده و مرکزیت سیاسی را در اختیار دارد و به واسطه جریان فیض اسطوره‌ای واجد فرّ و فره ایزدی است. این نیروهای خیر و اهورایی‌اند که مشروعیت او را تا پایین‌ترین لایه‌های اجتماعی تضمین می‌کنند. پادشاه و فرمانروای سیاسی بدین ترتیب در امتداد حکمرانی نیک‌یزدان و امشاسپندان عمل می‌کند. در این نگاه اقتدار فرمانروا ناشی از حق الهی او و ویژگی‌های شخصی و شخصیتی‌اش در نظر گرفته شده است. این رویکرد به اقتدار کاریزماتیک در جامعه‌شناسی سیاسی ماکس وبر نزدیک می‌شود. در جامعه‌شناسی وبر نیز کاریزما و اقتدار کاریزمایی، شبیه خوانش مرسوم که در خصوص اسطوره‌های سیاسی ایرانی و شاهنامه گفتیم بر جذابیت‌های فردی و خصلت‌های شخصیتی رهبر سیاسی معطوف است. در اقتدار کاریزماتیک وبر، رهبر شخصیت و قهرمانی استثنایی است و جذابیت، مشروعیت و مقبولیت‌اش هم از این روست. هاله‌ای در پیروان رهبر سیاسی شکل می‌گیرد که در نظر پیروان، او را موجودی اسطوره‌ای و ماورایی نشان می‌دهد و اطاعت تام و تمام ایشان را مطالبه و تضمین می‌کند. با توجه به موارد گفته شده هر چند در شاهنامه فردوسی نشانه‌هایی از اقتدار اسطوره‌ای و اقتدار کاریزماتیک وجود دارد اما گونه‌ای دیگر از اقتدار نیز در برخی قسمت‌ها و رخدادهای شاهنامه می‌توان تشخیص داد که از دوگانه مذکور فراتر می‌رود و مبنایی برای شکل دیگری از مشروعیت فراهم می‌کند. در این رویکرد که برخی پادشاهان شاهنامه چون فریدون و کیخسرو می‌توانند نماینده آن باشند تحقق فره ایزدی و فرّ فرمانروایی به ویژگی‌های شخصی و نژادی پادشاه و پهلوان و یا جاری شدن فیض اساطیری در ایشان وابسته نیست، بلکه منوط به تحقق خرد، خیر و خوشی جمعی است. از این دیدگاه شاهنامه چنین مشروعیتی برای نخبگان سیاسی را منوط به عملکرد پادشاه، کارآمدی و شایستگی‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی او کرده است. در بسیاری موارد کسانی هستند که از فرّ یا فره‌ایزدی به معنای خون پادشاهی برخوردار هستند اما به دلیل فقدان خصوصیات و شرایط کافی نمی‌توانند به پادشاهی برسند. بنابراین «فرّه» در درجه‌اول نیرویی ماورایی و «کاریزماتیک» نیست که به گونه‌ای محض جانشین خداوند روی زمین شود و به واسطه فیض الهی او عمل کند، بلکه پادشاه و حاکم به واسطه خدمتگزاری زمینی و مادی‌اش و تلاش برای تحقق خیر و رضایت جمعی جایگاه تعالی پیدا می‌کند. دست‌یابی به چنین امری و رای اقتدار اسطوره‌ای و کاریزماتیک، به شکل گیری الگویی از حکمرانی وابسته است که آیین و دستور و قانون کارآمد آن را پدید می‌آورند. این مقاله گذر از نابسندگی فره ایزدی و پادشاهی در دو پادشاه اسطوره‌ای و حماسی چون جمشید و کیکاووس به سمت شایستگی‌های اخلاقی و آنگاه حکمرانی پادشاهانی چون فریدون و کیخسرو را موضوع بررسی خود قرار داده است. مقاله نتیجه می‌گیرد در موارد اخیر، فره ایزدی و فرّ فرمانروایی در شاهنامه و رای باور اسطوره‌ای در درجه اول از مشروعیت مردمی و پی‌ریزی نهادهای اجتماعی و اقتصادی کارآمد نشأت می‌گیرد و همین امر است که در نهایت نام و جایگاه پادشاه را به امری زائد و تشریفاتی مبدل می‌کند.

۲. پیشینه پژوهش

در خصوص تحلیل فره‌ایزدی و فرمانروایی در شاهنامه کتاب‌ها و مقالات بی شماری نوشته شده است. در بسیاری از آنها سیاست و حکمرانی در شاهنامه عموماً مطابق با الهیات سیاسی زرتشتی و نظریه حق الهی پادشاهان در نظر گرفته است. به مثبته نمونه خروار اشاره می‌کنیم. کتاب‌های «فر در شاهنامه» و «پادشاهی و پادشاهان ازدیده ایرانیان، بر بنیاد شاهنامه فردوسی» (علیقلی اعتماد مقدم، انتشارات فرهنگ عامه، بی تا) خوانشی ایده‌ئولوژیک از این مبحث در شاهنامه بدست می‌دهد، در مقدمه کتاب اول یعنی «فر در شاهنامه» فر موجب برتخت نشستن شاه می‌شود و نیز ممکن است به او قدرتی دینی و معنوی هم عطا کند. (اعتماد مقدم، بی تا: ۲) در مقدمه کتاب دوم هم می‌خوانیم که «از شاهنامه چنین برمی‌آید که ایرانیان معتقد بودند که خداوند پادشاه را با توجه به ویژگی‌های جسمانی و معنوی‌اش از میان مردم برمی‌گزیند و از او و دودمانش نگهبانی می‌کند، در کارها او را راهنمایی و پشتیبانی می‌نماید و از خطرهای او را رهایی می‌بخشد» (اعتماد مقدم، بی تا: ۱). مقالات و کتاب‌هایی هم هست که عموماً در زمینه توصیف فر و فره‌ایزدی در اسطوره‌ها و شاهنامه نوشته شده‌اند. برخی به نزدیکی فر به کاریزمای وبر اشاره داشته‌اند. علی رضاقلی در کتاب «جامعه‌شناسی خودکامگی»، فرمانروایی پادشاهان ایرانی را چیزی و رای دخالت مردم عادی می‌داند، فره از نظر او در «تخت و بخت و کلاه و سپاه» خلاصه می‌شده است، نداشتن این ملزومات به معنای از میان رفتن جایگاه شاهی بود. (رضاقلی، ۱۳۷۷: ۳۹). محمد علی همایون کاتوزیان نیز همانند رضا قلی، در مقاله «فره‌ایزدی و حق الهی پادشاهان» دنبال این است که نظریه استبداد ایرانی خود را این بار با بهره از شاهنامه اثبات کند. پیش فرض او «فره‌ایزدی» را عامل مشروعیت دهنده به شاه و توجیه کننده قدرت او می‌داند. (همایون کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۷). مقاله «مقایسه سلطه فره‌مندانه و سلطه کاریزماتیک با اتکا به آراء وبر: ایضاح یک خلط مفهومی» نوشته مجید فولادیان، حمید رضا جالایی پور، سلطه فره‌مندانه را متفاوت با سلطه کاریزماتیک مد نظر وبر در نظر می‌گیرد و دلالت‌های معنایی متفاوت هر کدام را برمی‌شمارد. او در نهایت سلطه فره‌مندانه را در قالب سلطه‌ای سنتی با نهادها و جنبه‌های اداری و عرفی می‌داند و سلطه کاریزماتیک را در تقابل با نهادهای سنتی و قانونی تعریف می‌کند. (فولادیان، جالایی پور، ۱۳۹۵: ۷۹). دکتر کزازی در کتاب «مازهای راز» فره را به «شایستگی‌ها و ویژگی‌های ارزنده» دارنده آن نسبت می‌دهد (کزازی، ۱۳۷۷: ۶۸). مقاله «درآمدی انتقادی بر مفهوم فره‌ایزدی؛ ذات یا اکتساب (با تکیه بر مفهوم شاهی آرمانی)» نوشته احمد عزیزخانی و سعید غضنفری «مفهوم اکتسابی فره‌ایزدی و فر را در برابر وجه قدسی و ذاتی آن مورد بررسی قرار داده و در نهایت نتیجه می‌گیرد که وجوه اکتسابی آن در نظریه شاه آرمانی از اهمیت فراوانی برخوردار است. با تمام این موارد تحقیقات کمی وجود دارد که سیر تحول فر یا فره‌ایزدی و کیانی را حرکتی به سمت شکل‌گیری وجهی نهادین از حکمرانی مورد بررسی قرار دهد. این مقاله بنادارد سیر فر یا فره‌ایزدی را از دوره اساطیری و پیشدادی تا دوره حماسی و پهلوانی مورد بررسی قرار دهد. مقاله نتیجه می‌گیرد که فره‌ایزدی و کیانی پادشاهان ایرانی در دیالکتیک خودکامگی فردی و تحول نهادی و ساختاری در حرکت است. در برخی (جمشید و کیکاووس) این مواجهه رو سوی خودکامگی پادشاه دارد و در برخی دیگر (فریدون و کیخسرو) چنین مواجهه‌ای به تلاش برای پی افکندن نظم و ساختاری تازه و کارآمد منجر می‌شود. کیخسرو به عنوان اصلی‌ترین نماینده فره‌مندی در شاهنامه، می‌تواند اصلی‌ترین نمونه عالی چنین روندی هم در نظر گرفته شود. او فره‌ایزدی و فر کیانی را به کار می‌گیرد تا شکل تازه‌ای از حکمرانی را پی‌ریزد. در این شکل تازه از حکمرانی، کارکرد، شایستگی و کارآمدی و خویشکاری نظم نهادینه شده، سرانجام جایی برای نیروی فره‌مند او باقی نمی‌گذارد. برای همین است غروب و غیاب کیخسرو را می‌توان به طلوع و ظهور چنین تداوم نهادینی پیوند زد.

۲. مبانی نظری و روشی

در خصوص شکل‌های مختلف مشروعیت حکومت و سیاست، ماکس وبر جامعه‌شناس آلمانی نظریه‌پردازی برجسته است. وبر اقتدار سنتی^۱، عقلانی^۲ و کاریزماتیک^۳ را از هم متمایز می‌کند. در اقتدار نوع اول، سنتی مقدس و غیرقابل تغییر، مشروعیت برای قدرت ایجاد می‌کند. این شکل اقتدار بر جوامع ماقبل مدرن حاکم بوده است. اقتدار سنتی را معمولاً افراد خاصی از درون مایه سنت به ارث می‌برند (کوزر، ۱۳۷۳: ۳۱۱). نوع دوم اقتدار کاریزماتیک است. رهبری که در نظر پیروانش نیرویی ماورایی دارد و نوید آینده‌ای جدید را به آنان می‌دهد. مفهوم فره وبری به معنای «هدیه الهی» است، برای توصیف رهبرانی که به دلیل شایستگی‌های فوق‌العاده‌شان، تبعیت پیروان را برمی‌انگیزند (وبر، ۱۳۸۷: ۶۲). و نوع سوم اقتدار قانونی است که در آن مکانیزم‌های اقتدار سویه غیرشخصی قانون است. (Blau, 1963: 308). افراد در اقتدار قانونی از قانون پیروی می‌کنند نه از افرادی که آن را اجرا می‌کنند. اقتدار قانونی صرفاً بر عملکردهای رسمی تأکید می‌کند و عملکردهای خصوصی را چندان در نظارت خود به حساب نمی‌آورد (۱۳۸۲، بندیکس: ۳۲۰). وبر معتقد بود افسون زدایی از جهان، حرکتی عقلانی به سمت ایجاد نهادها و ساختارهایی است که کارکرد دارند (Weber, 1946: 51). در خصوص نظریه حکمرانی در شاهنامه هم بر ویژگی فرهنگ‌مندی وبر و هم اقتدار سنتی توجه شده است. اما غالب نظریات بر حق الهی پادشاهی تأکید کرده‌اند. علاوه بر همه اینها چالش‌های پادشاهی صاحب فره و فره با نظامی که کارآمد و کارکردی است را هم می‌توان مورد توجه قرار داد. با توجه به مباحث وبر، در خصوص انواع اقتدار سیاسی در شاهنامه می‌شود حرکت از اقتداری سنتی و کاریزماتیک و اخلاقی به سمت گونه‌ای مشروعیت عقلانی و کارکردی را در نظر گرفت. این مقاله بر اساس روش توصیفی و تحلیلی و با بهره از اسناد و منابع، گذار از این سویه‌های اقتدار به سمت گونه‌ای از اقتدار نهادین و کارکردی را مورد توجه قرار می‌دهد.

یافته‌ها:

الف. جمشید، از فره فرمانروایی تا خودکامگی

جمشید پادشاه پیشدادی شاهنامه وارث تهمورث بود. تهمورثی که ویژگی برجسته‌اش به قول شاهنامه «هوشمندی» و «پاک کردن جهان از بدی‌ها» و تلاش برای انکشاف هستی مادی در بند بود: «هرآن چیز کاندَر جهان سودمند/کنم آشکارا، گشایم ز بند» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۱۷/۱). پشم‌بافی و نخ‌ریسی با بهره از حیوانات، رام کردن حیوانات وحشی، مرغان و ماکیان از جمله این انکشاف سودمند است. در آخرین مرحله از این نوسازی اسطوره‌ای، تهمورث به انکشاف فرهنگ می‌رسد و پیش زمینه‌های تمدن یعنی خواندن و نوشتن را از دیوان فرا می‌گیرد و بدین وسیله ایشان را به خدمت خویش درآورد: «از تهمورث زیبا این سود بود که گُنای بدکار ملعون (اهریمن) را سی سال باره خود کرد و هفت گونه خط دبیری را که آن بدکار پنهان داشته بود آشکار کرد (تفضلی، ۱۳۵۴: ۴۳). پیش از او هوشنگ نیز به جنگ با اژدها برخاسته بود. محصول این جنگ، خوردن سنگی برسنگی، بعدهم جرقه‌ای که آتشی به پا کرد، آن آتش نور ایزدی شد و آنگاه شایسته پرستش (نبوی، ۱۳۸۸: ۶۵). کشف و مهار آتش به عنوان یکی از بزرگ‌ترین نیروهای طبیعی به راستی شایسته ستایش بود، از پس چنین رخدادی است که راه برای مهار دیگر نیروهای اهریمنی و طبیعی گشوده می‌شود. آهن به یاری همین آتش از دل سنگ بیرون می‌آید، آهنگری پدیدار می‌شود و به تبع آن کشت و ورز بنیان نهاده می‌شود (کزازی، ۱۳۹۰ جلد ۱: ۳۰۱) ادامه کار با تهمورث است، او ماموریت می‌یابد که به مهار نیروهای اهریمنی برخیزد. دیوان به بند می‌آیند و طهمورث بر پشت آنان سیر آفاق می‌کند و از آن مهمتر زبان سخن گفتن و نوشتن فرا می‌گیرد (ماسه، ۱۳۵۰: ۱۱۹).

1. Traditional authority
2. Rational-legal authority
3. Charismatic authority

فردوسی بعد از کشف آتش به وسیله هوشنگ اینجا هم خواندن و نوشتن را تابیدن خورشیدی بر دل تهمورث می‌داند: «نشتن به خسرو بیاموختند/دلش را چو خورشید بفروختند» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۱۸/۱).

نیروی ستیز اسطوره و به کنایه چه بسا همان طبیعت، به ضرورت تمدن، رام و آرام و می‌شوند و همه چیز برای ظهور جمشید مهیا می‌شود. سرنوشت و سرگذشت او در شاهنامه با آنچه که در متون دینی زرتشتی آمده تفاوت دارد. در اوستا نخستین کسی است که نگرهبانی از جهانی که هرمزد ساخته است را عهده‌دار می‌شود. آموزش انسان‌ها و پرورش جانوران و گیاهان را برعهده می‌گیرد. از اوستا برمی‌آید که او فرمان یافت تا قانون الهی را بر هستی حاکم سازد و به واسطه آن تمدن و آبادانی را قانون عام جهان سازد (یارشاطر، ۱۳۷۹: ۲۳ و ۲۱). جمشید آتش هوشنگ و نور دل تهمورث را به ارث می‌برد، نامش را از همین می‌گیرد، «به معنی شید که پرتو و فروغ» است. برهفت اقلیم فرمان می‌راند و علم نجوم و پزشکی را پدید آورده، شیشه و آجر و نوره و گرمابه می‌سازد (مقدسی، ۱۳۷۴: ۵۰۰). با همان فروغ ایزدی (آتش) آهن را نرم می‌کند و «کلاهیخود» و «زره» و «جوشن» می‌سازد. جمشید «اندیشه جامه» می‌کند، «رشتن» و «تافتن» و «بافتن» را به انسان‌ها می‌آموزد، تا جامه‌هایی پدید آورند که شرمگاه انسان را بپوشاند و جامه‌هایی که در جنگ‌ها از او محافظت کنند. بدین ترتیب لباس تمایزی مابین طبیعت و فرهنگ ایجاد می‌کند: «دگرپنجه، اندیشه جامه کرد/که پوشند هنگام ننگ و نبرد» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۲۱/۱).

اما مهمترین تاثیر اجتماعی جمشید تقسیم بندی اجتماعی به موازات تقسیم کارها و پیشه‌هاست. او به روایت اساطیری، مردمان را به گروه‌های مختلف کاری تقسیم می‌کند و وظیفه اجتماعی و صنفی هر کدام از ایشان را مشخص می‌سازد. جمشید به زبان جامعه‌شناسی، پادشاه گذار از جامعه ساده و همگون به جامعه ای متمایز و همراه با تقسیم کار است، ایده ای که تنها در تجربه مدرنیته تحقق تمام و کمال خود را می‌یابد: «ز هر پیشه‌یی انجمن کرد مرد/بدین اندرون پنجهی نیز خورد» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۲۲/۱).

به روایت شاهنامه جمشید نخست «آسوران» یا روحانیون را از دیگر مردمان جدا می‌سازد و ایشان را در کوه مستقر می‌کند. گروه دوم «تیشتران» یا کسانی هستند که جنگاورند، دسته سوم یا «پسویان» به کسانی تعلق داشت که کارشان کاشت، پرورش و برداشت محصول بود، و سرانجام گروه چهارم «آهتوخشی» بودند، کار دستی انجام می‌دادند و کارشان پیشه‌وری بود و همیشه در اندیشه ساختن چیزی هم بودند (کرازی، ۱۳۹۰: جلد ۱: ۳۲۳ و ۳۲۲ و ۳۲۱). چنین اعمال حاکمیتی با قانون فره ایزدی و طبیعی، جمشید را قدرتی ماورای زمین و زمان قرار می‌دهد. به روایت الهیات مرسوم، شیطان و اهریمن او را فریفت و به سودای خودخداپنداری انداخت: «جمشید را گفتار ابلیس اندر دل کارکرد و گفت: من خدای آسمان و زمینم، به زمین آمده‌ام تا کار شما راست کنم. اکنون کارهای شما راست کردم و چندین نعمت‌های شما را دادم و دردمندی و مرگ از شما برداشتم. اکنون همی باز آسمان خواهم شدن. مرا به خدایی پرستید» (طبری، ۱۳۸۶: ۱۷۹). جمشید به منطق اسطوره و شاهنامه از آن روی که می‌خواست تمام تمایز و تفاوت را نفع خودکامگی خود مصادره کند درسراشویی سقوط افتاد. او فره ایزدی یا همان فروغ جاودان هوشنگ (آتش) را نه از خداوند که از خود دانست. به عبارت بهتر او خود را پدید آورنده این قانون طبیعی دانست و نه اینکه در دل منطق طبیعی آن جایگاه و نقش پادشاهی خویش را تعریف کند. بنابراین به شکرانه این همه اقتدار جشن نوروز را به پا کرد و همه را گرد آورد و سرچشمه این همه را به خود نسبت داد:

«چنین گفت با سالخورده مهان/که جز خویشتن را ندانم جهان

هنر در جهان از من آمد پدید/چو من نامور تخت شاهی ندید

چن این گفته شد، فر یزدان از او ی/بگشت و جهان شد پراز گفت و گوی» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۲۳ و ۲۴).

ب. فریدون فرّخ، تجسم اخلاقی فرّه ایزدی

فریدون به عنوان پادشاهی پیشدادی مامور بازگرداندن فرّه ایزدی و نور جاویدی بود که از جمشید روی برگردانده و با ضحاک به مُحاق رفته بود. ضحاک فاوست‌وار^۱ هم پیمان ابلیس گشت تا کامروایی‌اش کامل شود و تمام جهان را از آن خود گرداند:

«بدوگفت: گر سوی من تافتی / زگیتی همه کام دل یافتی

جهان سربه سر پادشاهی تو راست / دَد و مردم و مرغ و ماهی تو راست» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۲۶/۱).

ضحاک نیروی ویرانی و تخریب جهان بود، از ناهید(آناهیتا)خواست که برایش قربانی کند و در عوض زمین را از مردمان تهی بسازد، پذیرفته نشد لذا در صدد خاموش کردن آتش مقدس برآمد و جمشید را که فرّ ایزدی از او برگشته بود را از میان برد(هینلز، ۱۳۶۸: ۸۵و۸۴). در دوران ضحاک اهریمن خو «کردار فرزنانگان نهان، هنر خوار، جادویی ارجمند، راستی پنهان و گزند آشکارا» گشته بود(رستگار، ۱۳۵۴: ۳۹و۴۰). فریدون، فرّ از دست رفته جمشید را بازیافت، نوری که از مواجهه هوشنگ با طبیعت برآمده بود حالا از قامت فریدون بر جهان می تابید:

«ببالید برسانِ سرو سَهی / همی تافت زو فرّ شاهنشهی

جهانجوی با فرّ جمشید بود/ به کردار تابنده خورشید بود» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۳۳/۱).

فرّ شاهنشهی که فریدون از جمشید به ارث برده بود در زندگی او و حین بالیدن اش بازهم وجهی مادی و زمینی پیدا می کند. بنابراین او به واسطه نیای خود جمشید و و نیز پدرش «آبتین» اسطوره‌ای مادی و زمینی است، به روایتی جزو خدایان هندوایرانی است که از جهان خدایی بیرون آمده و به حماسه های این جهانی وارد شده است(بهار، ۱۳۷۵: ۴۹۱). فردوسی بر «بایستگی» و «شایستگی دانش» فریدون تاکید می کند: «جهان را چو باران به بایستگی/ روان را چو دانش به شایستگی» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۳۳/۱). این شایستگی ها را جهان مادی به او ارزانی داشته، در تمثیلی این جهانی و مادی، گاوی بنام «برمایه» او را در کنار خود می پرواند و شیر هستی به او می نوشاند(موسوی، ۱۳۸۹: ۸۲). فریدون نیز چونان هوشنگ از نیروی طبیعی(گاؤ برمایه) بهره می گیرد، می بالد و توانا می شود. نیروی اهریمنی و مرگ به رهبری ضحاک این بهره مادی جهان را خوش نمی دارد و گاؤ برمایه را از میان برمی دارد. یکی از مهمترین عوامل ناکارآمدی، انحطاط و فساد ضحاک سلطه اهریمنی بر جان و جسم انسان، و از میان برداشتن تمایزات و تفاوت های فردی و اجتماعی است. او به جادوی برجان آدمیان و به مغزخواری براندیشه و جسم ایشان سلطه دارد. حالا که دشمنی اسطوره ای به گفته موبدان و خوابگزاران در کمین حکومت اوست، ناگزیر روی سوی مردم می کند و فرمان به دادخواهی می دهد و دنبال جلب رضایت مردم است. تا بعد از آن ایشان را بادیوان بیامیزد و لشگری بزرگ برای حفظ خود فراهم آورد:

«همی زین فزون بایدم لشگری/ هم از مردم و هم ز دیو و پری

یکی لشگری خواهم انگیختن / ابا دیو مردم برآمیختن» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۳۶و۳۷/۱).

ضحاک با ویرانی جامعه و گروه های اجتماعی، واسطه بین حکومت خود و مردم را از میان برده است، ظاهرا دریافت و برداشت درستی از آنچه در بیرون بارگاه اش می گذرد ندارد. با سیل دادخواهان و ستمدیدگان مواجه می شود، مهمترین ایشان رهبر انقلابی شان، کاوه آهنگر معروف است که مغز فرزندان اش طمع ماران روی دوش ضحاک شده اند:

«همانگه یکایک ز درگاه شاه/ برآمد خروشیدن دادخواه

خروشید و زد دست بر سرز شاه/ که شاهان منم کاوه دادخواه

که مارانت را مغزِ فرزند من/ همی داد باید ز هر انجمن» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۳۷/۱).

¹Faust

کاوه آهنگر، دادگری ضحاک را پس می زند و گواهینامه عدالت او را پاره می کند. ضحاک در برابر او مات و مبهوت می ماند و کاری نمی کند. درباریان و نزدیکان ضحاک پس از رفتن کاوه، از بی کنشی ضحاک در برابر «کاوه خام گوی» می پرسند، پاسخ ضحاک نشانگر میزان شکاف اجتماعی مابین او و مردم است، ضحاک آواز او شنیده و گویی کوهساری از آهن در ایوان میان او و کاوه افروخته شده است (کزازی، ۱۳۹۰: جلد ۱: ۳۷۱). فریدون که از شیر جهان نوشیده، پیام آور حاکمیت خرد بر جهان طبیعی و اجتماعی می شود. با ظهور او فره پادشاهی اش رنگی زمینی پیدا می کند، جامعه تکانی می خورد و از زیست طبیعی خود و کار بر روی طبیعت به فهم اجتماعی و سیاسی تازه ای دست می یابد. میانجی این حرکت از کار بر روی طبیعت به سمت عمل اجتماعی و آنگاه سیاسی، کاوه آهنگر است. پیش‌بند چرمی خود را که مخصوص آهنگران است به نشانه‌ای مبدل می کند و همگان را به قیام فرا می خواند (اصیل، ۱۳۶۹: ۳۳۰). فره شاهنشاهی فریدون بیش از هر کجا در خردمندی او نشان داده می شود، سروشی که از بهشت آمده است به او خرد و قدرتی جادویی می بخشد که بتواند در برابر بی خردی و قدرت اهریمنی ضحاک مقاومت کند (بهار، ۱۳۷۶: ۸۸). خردی که تنها مختص او نمی ماند و به تمام جامعه سرایت می کند. در دوره بعد از پیروزی بر ضحاک نیز چنین روش و منشی حفظ می گردد، فریدون خود بر این وجه خردمندانه به عنوان اصلی ترین داشته یک پادشاه و نزدیکان او تاکید می کند. کسانی که پروده پادشاهان هستند و کسانی که در پیرامون او قرار دارند می بایست «از خردی روشن و نیرومند برخوردار باشند که برمال و خواسته چیره است و خواسته هرگز نمی تواندش فریفت و از راه بدر بُرد» (کزازی، ۱۳۹۰: جلد ۱: ۴۱۴). بنابراین فریدون سرجمع خرد نظری و حکمت عملی است. تولد و زندگی پُر ماجرایش ابعاد گوناگونی از راهبری چنین خردی است. کنش او توأم با اندیشه است و از آن در مسیر ایجاد نظم تازه و رفاه جامعه بهره می گیرد و همین است که گونه‌ای تازه از آراستگی و فرخی در پیرامون شخصیت او ایجاد می کند (رستگار، ۱۳۵۴: ۴۵). از چشم انداز فردوسی در داستان فریدون و ضحاک به شیوه رمز فره فریدون چیزی جز اراده‌ای عمومی نیست که در مقابل یک اراده خودکامانه قد علم کرده است. چنین وضعیتی در خصوص جمشید هم رخ داده بود، بنابراین به هیچ وجه مواجهه فریدون با ضحاک را نمی توان تلاش برای حفظ و حراست از بنیادهای پادشاهی و محافظه کارانه قلمداد کرد. ضحاک ناتوان از اداره امور و فاقد کارآمدی سیاسی است، او به جادو و افسون در صدد بهره برداری و بهره کشی از انسان و جهان است. بنابراین به اردوگاه شرّ تعلق دارد و مبارزه فریدون با او مبارزه ای با شرّ و شرارت جلوه می کند. همین مبارزه گام به گام بر ارزش و اعتبار فریدون می افزاید. او از مردمان اندوه زدایی می کند، جنگ و جدال های داخلی را از میان برمی دارد، فرزندان را بر صدر می نشاند و شادکام می کند، ویرانه ها را آباد و بر جهان به عدالت حکم می راند (اسلامی ندوشن، ۲۵۳۶: ۵۵). شاید اصلی ترین طرفدار این نظر که کردار اخلاقی فریدون او را به مقامی متعالی رهنمون شده است خود فردوسی است. فلسفه فره کیانی و فره ایزدی مردم دوستی و آرامش و آسایش مردم از سمت حکمران است. پادشاه ستمگر و بیدادگر که با بی خردی و هوسکاری آسایش مردم را به می زند از فره ایزدی محروم می شود، بنابراین اراده مردم انعکاس فره ایزدی است (ریاحی، ۱۳۸۰: ۲۱۵). فردوسی در ارزیابی کنش و منش فریدون اصلی ترین عامل تعالی او را داد و دهش می داند و هر کسی را در صورت در پیش گرفتن چنان منشی، لایق و شایق دستیابی به چنان جایگاهی می داند، در فرجام ضحاک او همگان را به پیروی از راه فریدون که مبارزه با بدی در جهان و گستراندن فرهنگ نیکی است فرا می خواند، فریدون را انسانی زمینی می داند که از «داد و دهش» تعالی یافته به چنین جایگاهی تکیه زده است، فردوسی این گونه فریدون فرخ را به الگویی جاودان از کردار نیک حکمرانی مبدل می کند:

«بیا تاجهان را به بد نسپریم/ به کوشش همه دست نیکی بریم

فریدون فرخ فرشته نبود/ زمشک و زعنبر سرشته نبود

به داد و دهش یافت این نیکویی/ تو داد و دهش کن فریدون تویی» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۴۸/۱).

فریدون به گفته فردوسی جهان نخست از بدی و بدکاران پاک کرد، این به معنای پالودن نظام سیاسی است، آنگاه به پالودن جهان اجتماعی از نابخردان و بدان دست یازید و در کردار آخر خویش، جهان را در نبرد شرافتمندانه و مردانه از نیروی پرتوان کین‌توزی که به قول نیچه^۱ کارمایه بردگی و بردگان است تهی کرد.

ج. کیکاووس، از فروپاشی اخلاقی تا زوال فره ایزدی

کیکاووس از آن رو مهم است که می‌تواند صورت واژگون پادشاهی فریدون در نظر گرفته شود. برخلاف فریدون که فره شاهنشاهی را با گفتار و کردار و پندار نیک بدست می‌آورد، کیکاووس فره شاهنشاهی را با بدکرداری و بی‌خردی از دست می‌دهد. کیکاووس پادشاهی است سبکسر، این موضوع از همان ابتدای داستان او در شاهنامه مشخص است. فردوسی در ابتدای داستان تاکید می‌کند که رفتار و کردار فرد می‌تواند بنیاد و اساس شایسته او را تباه سازد. فردوسی کیقباد را به عنوان پدر کیکاووس تایید و تمجید می‌کند اما خود کیکاووس را به دلیل در پیش گرفتن راهی دیگر نکوهش می‌کند. در اینجا تاثیر انفعالات اخلاقی و نوع منشی که فرمانروا از زندگی آموخته اهمیت پیدا می‌کند. تحت تاثیر چنین انفعالاتی او ممکن است به گمراهی افتاده، فره شاهنشاهی‌اش را ازدست بدهد:

«پدر چون به فرزند ماند جهان/ کند آشکارا بر او بر نهان

گر او بفکند فره و نام پدر/ توییگانه خوانش، مخوانش پُسر!

گر او گم کند راه آموزگار/ سزد گر جفا بیند از روزگار» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۱۹۹/۱).

اولین آزمون این فرمانروای نخواستار در داستان جنگ مازندران پدید می‌آید. کیکاووس در مستی و لایعقلی، اغوای بهشتی چون مازندران می‌شود، خرد پادشاهی از کف می‌نهد. رامشگری برپا نواز به آوایی سیرین‌وار^۲ او را می‌فریبد، از حصار فره شاهنشاهی و خردش گذر می‌کند و سودای بهشتی برین در مازندران را بر دل خواهشمند او می‌آفکند:

«چو رامشگری دیواری پرده دار/ بیامد که خواهد بر شاه بار

چنین گفت کز شهر مازندران/ یکی خوشنوازم ز رامشگران

به بربط چو بایست بر ساخت رود/ برآورد مازندرانی سرود

که مازندران شاه را یاد باد! همیشه بر و بومش آباد باد!» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۲۰۰/۱).

کیکاووس یکصد هشتاد درجه برخلاف فریدون از داد و دهش کناره می‌گیرد و برخواش و تمنای خویش تمرکز می‌کند. در وضعیتی که پهلوانی چون رستم برای نجات او از دست دیوان مجبور می‌شود از هفت خان سخت و دشوار گذر کند و با اژدها و شیر بجنگد، او اژدهای هوس را آزاد گذاشته و افسار خویش را بدست او سپرده است. سودای مازندران چنان که در شاهنامه می‌خوانیم از می و مستی و لایعقلی او برمی‌خیزد و سرانجام به زندان تن و از دست رفتن بصیرتش می‌انجامد. با اغوای رامشگران دل‌ازدست می‌دهد و به سودای بزم، آهنگ رزم می‌کند، برای کامروایی خویش یک ایران را بسیج می‌کند و فرمان می‌دهد تا سپاه آهنگ مازندران کند:

«چو کاووس بشنید از او این سخن/ یکی تازه اندیشه افکند بن

دل رزم جویش بیست اندر آن/ که لشگر کشد سوی مازندران

چنین گفت با سرفرازان رزم/ که ما سرنهادیم یکسر به بزم» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۲۰۰/۱).

از همین آغاز روشن می‌شود با شاهی مواجه‌ایم که به واسطه چیرگی انفعالات بر او قدرت خرد و دوراندیشی‌اش رو به نقصان نهاده و به واسطه آن ایران شهر را در خطر قرار داده است. به عبارت بهتر بنیادهای اخلاقی فریدون که به واسطه آن فره شاهنشاهی به او تعلق گرفت، ایران شهر نجات یافت و آباد شد این گونه در خطر قرار می‌گیرد. کیکاووس پادشاهی

1. Nietzsche

2. Siren

است «تند و ناهوشیار و کم خرد و نابردبار و خودکامه و شتابکار» (دیرسیاقی، ۱۳۹۳: ۶۳). بی‌تدبیری‌اش در خصوص لشگرکشی به مازندران از روی هوا و هوس، بزرگان ایران را بیمناک می‌سازد. بزرگان و پهلوانان که نمی‌توانند از پس خودکامگی او برآیند تدبیری می‌انديشند و دست به دامان زال می‌شوند. زال هم به منظور بیدار کردن قدرت خرد و تدبیر از دست رفته کیکاووس به تاریخ و سرگذشت پادشاهان گذشته رو می‌کند و توجه به حکمت سیاسی پیشین را پیش می‌کشد. لشگرکشی به کنام دیوان مازندران و به راه انداختن جنگی بیهوده از دید زال سنت پادشاهان و بزرگان ایران زمین نبوده و موجب برباد دادن منابع انسانی و سرمایه است:

«تو از خون چندین سر نامدار/ز بهر فزونی درختی مکار،

که بار و بلندیش نفرین بود/نه آیین شاهان پیشین بود» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۲۰۴/۱).

کیکاووس به جای برگزیدن روش فریدون فرخ، راه جمشید را در پیش می‌گیرد. او خود را از هردو ایشان و هم از منوچهر و قیباد در «مردی و فر و درم، سپاه و دل و گنج» برتر می‌بیند، ایزد را پیشتیبان و نگهبان حتمی خویش می‌داند و حکم به شمشیر می‌کند: «شوم شان یکایک به راه آورم/گر آیین و شمشیر و گاه آورم» (فردوسی: ۲۰۴/۱). سرانجام چنین خودخواهی و خودکامگی سرنوشتی چونان سرنوشت جمشید است. کیکاووس شکست می‌خورد و گرفتار می‌شود. او نه تنها هیچ حضی بصری از مازندران و آنچه در توصیف اش شنیده بود نمی‌برد بلکه به همراه بسیاری از سپاهان بصیرت خود را هم از دست می‌دهد. نابینایی کیکاووس نادانی و بی‌خردی او را پیش همگان آشکار می‌سازد (موسوی، ۱۳۸۹: ۹۱). او به یاری زال و رستم از این مهلکه می‌گریزد و بینایی خویش را باز می‌یابد. اما این پایان ماجرایش نیست. باردیگر هوای هاماوران می‌کند و آنجا هم جسم و جان اش دوباره گرفتار می‌شود. در جنگ شکست می‌خورد و در بند می‌شود و از آن مهمتر دلبسته عشقی شوم و ویران‌گر می‌شود که در سرنوشت سیاسی ایرانیان تأثیری بنیادی برجای می‌گذارد. نکته جالب توجه هم در اینجا انفعالات اخلاقی کاووس است که در برابر توصیف سحرانگیزی که دیگران از دختر شاه هاماوران می‌دهند قالب تهی می‌کند و نادیده از گفته‌ها و شنیده‌ها عاشق دختر شاه هاماوران می‌شود:

«وُ زان پس به کاوس گوینده گفت/که او دختری دارد اندر نهفت

که از سروبالاش زیاترست/ز مُشک سیه بر سرش افسرست

به بالا بلند و به گیسو کمند/زوانش چو خنجر لبانش چو قند» (فردوسی: ۲۳۷/۱).

توصیف شاعرانه فردوسی از زیبایی خطرناک و زهرآگین سودابه از پیش رخدادهای آینده را با استعاره پیش چشم خواننده ترسیم می‌کند. کاووس در اینجا هم همانند داستان لشگرکشی به مازندران از راه شنیدن شیدا و واله می‌شود و با هوس خود سپاه و ایران را در دام سالار هاماوران می‌اندازد: «بجنبید کاووس را دل زجای/چنین داد پاسخ که این است رای» (فردوسی: ۲۳۸/۱). کاووس برای دومین بار در راه کامجویی شاهانه از جهان و در حالت مستی گرفتار می‌شود. او دوباره بدست رستم رها می‌شود اما این بار آزادی اش همراه با گرفتاری در کمند سودابه است. کاووس هرگز مرد دلخواه سودابه نیست اما به خاطر جایگاهی که دارد مورد توجه او قرار می‌گیرد. از اینجا به بعد این زن اهریمنی است که خرد و فر شاهنشاهی کیکاووس را به بازی می‌گیرد. بعد از رهایی کیکاووس، سودابه شریک خلوت او می‌شود. بازی بزرگ سودابه اما سیاوش است، از همین جاست که نطفه مصایب و فجایع بزرگی بسته می‌شود. با پایان جنگ با تورانیان، آخرین پرده بی‌خردی کیکاووس با همراهی اهریمن روی صحنه می‌رود، او هم به راه جمشید می‌رود: «باردیگر اهریمن بر گرده‌اش سوار گردید و او را از راه بیرون کرد تا خرد از کف بداد و خودرای گشت و حال بگردانید و با خویشان گفت که خدای هستم و برآن شد که برآسمان بالا رود و از آسمان ها آگاهی یابد و آنجا را به زیر نگین خویش درآورد» (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۱۱۳). بنابراین دستور داد تختی ساختند، چهار نیزه بر چهار گوشه تخت نهادند و روی هر نیزه قطعه گوشتی، پای چهار عقاب را به تخت بستند تا به هوا و هوس دسترسی به گوشت پرواز کنند و کاووس را به آسمان

ببرند: «اما هرچه بیشتر پریدند قطعات گوشت بالای نیزه ها هم با آنان بالا رفت و از دسترس عقابان دور ماند، با همه قوی‌بالی کاستی گرفت، مانده و فرسوده شدند و از اوج آسمان سرازیر گشتند و کاووس را در جنگلی نگونسار کردند» (دبیرسیاقی، ۱۳۹۳: ۷۲). سقوط تخت کاووس، سقوط جاه طلبی و عظمت جویی بدون بهره بردن از نیروی خرد و تدبیر است. ناکامی این استعلا‌ی ماورای خرد، کیکاووس را به زمینه پادشاهی ایران زمین می‌کوباند و تلنگری سخت بر زندگی ناسنجیده او وارد می‌آورد. این ناتوانی و ناکامی کاووس محصول تکیه بر تخت خویش و خودکامگی است، او در قیاس با فریدون که بر خرد و دانش و فن تاکید می‌کرد حتی به چاره‌جویی های فنی و نیز کارآمدی برای رسیدن به هدف بی‌اعتناست، به قول فردوسی او نخست از فاصله زمین تا آسمان ها و ماه می‌پرسد و پاسخ می‌شنود اما در برابر پاسخ معقول ستاره شمر «یکی کژ ناخوب چاره» را برمی‌گزیند و سرانجام رسوای عام و خاص می‌شود. داستان کاووس داستان از میان رفتن بنیان های اخلاقی و از پس آن کارآمدی و شایستگی است. در موارد بسیار پهلوانان ایران زمین چون رستم بر مبنای اصل شایستگی، این پادشاه و دستگاه بی‌لیاقت و ناکارآمد آن را از خطر نابودی و نیستی نجات می‌بخشند. با این همه تنها ظهور کی‌خسرو است که ضرورتی تازه در منطق حکمرانی و سیاست ایرانی پدیدار می‌شود. تجربه شاهانه کی‌خسرو در نهایت به جایی می‌رسد که نام و جسم پادشاه را به نفع ساختاری کارآمد و نهادین از سیاست کنار بزند. اخلاق و فره سیاسی پادشاهان اسطوره ای و حماسی با غیبت اسرار آمیز کی‌خسرو به نظر می‌رسد تنها در چارچوب ها و نهادهای حکمرانی کارآمد است که می‌تواند به حیات خود ادامه بدهد.

د. کی‌خسرو، غروب سوژه فرمانروا، برآمدن قدرت نهادین

کی‌خسرو برآمده از اخلاقی تعالی یافته از کشمکش ایرانی تورانی بود که در سیاوش تجسم پیدا می‌کرد. سیاوش نماد وجدان معذب ایرانی از پس حکمرانی بی‌اخلاق و هوس‌بازانه کیکاووس است. عصاره معصومیت از دست رفته و فره ایزدی در ایران سیاوش است، او شرایط امکان هستی و بالیدن نمی‌یابد و ناگزیر رخت خود به وادی توران زمین می‌افکند، جایی که سرانجام شاه ترکان نسنجیده سخن مدعیان می‌شنود و بی‌شرمانه به قول حافظ خونس را می‌ریزد. پاکی و معصومیت اخلاقی سیاوش همراه با فره ایزدی دوباره در کی‌خسرو به هم می‌رسند. سیمای او که فرزند سیاوش و دختر شاه ترکان افراسیاب است به فریدون می‌ماند:

«فریدون گرد است گویی به جای/ به فر و به چهر و به دست و به پای

برایوان چُن او کس نبیند نگار/ بدو تازه شد فره شهریار» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۳۹۷/۱).

کی‌خسرو آنچه همه خوبان داشتند یکجا داشت. هرچند افراسیاب از ترس پدیدار شدن آگاهی و خودآگاهی در او فرمان داده بود در کوهستان و دور از دانش و بینش و فرهنگ باشد تا گذشته خویش را درنیابد و هوشیار نگردد «اما از خرد و فرهنگ نیز و نمی‌ماند چه تقدیر چنان است که همه آگاهی‌های دهر در جامی نمادین به دست او باشد، آینه‌ای که از گذشته تا آینده را باز می‌تاباند» (حمیدیان، ۱۳۸۳: ۳۱۰). خبر کشته شدن سیاوش که به ایران می‌رسد جهانی را سوگوار می‌کند، از شاه تا پهلوانان همگان مویه می‌کنند، فوری‌ترین پیامد چنین رخدادی مرگ زجرآور سودابه بدست رستم است. کاووس در برابر این خشم جهان پهلوان مات و مبهوت می‌ماند و کاری از او ساخته نیست. پهلوان گودرز به رویا سروش را درمی‌یابد، سروش راه‌هایی از افراسیاب را نه در ایران که در همان توران افراسیاب و با دست کی‌خسرو پیشگویی می‌کند:

«ز تنگی بخواهی که یابی رها/ و زین نامور ترک نر ازدها

به توران یکی شهر یاری نوست/ کجا نام آن شاه، کی‌خسروست» (فردوسی: ۴۲۰/۱).

او در گزارش خواب خود به گیو، وضعیت سیاسی و اجتماعی ایران در زیر حکومت کیکاووس را آشکار می‌کند. در کلام گودرز سروش بر بال ابری پُر بار و نم، گویی به طرف شورستانی بنام ایران می‌آید و بر برهوتی غمبار آهنگ باریدن می‌کند:

«به فرمان یزدان، خجسته سروش/مرا روی بنمود در خواب دوش

نشسته بر ابری پُر از باد و نم/بشستی جهان را سراسر ز غم

مرا دید و گفت این همه غم چراست؟/جهانی پُر از کین و بی نم چراست؟» (فردوسی: ۴۲۱/۱).

کیست که نداند بی‌خردی و ناتوانی کیکاووس چه بسیار ایران را درخطر فروپاشی قراردادده و از آن جز ویرانه‌ای برجای نگذاشته است. با این همه در ابیات بعدی سروش خود پاسخ می‌گوید و اصل ماجرا را به روشنی بیان می‌کند. پادشاه ناکارآمد و بی‌فری چون کیکاووس اصلی‌ترین عامل پدید آمدن چنین وضعیتی و انحطاط ایران است:

«ازیرا که بی‌فر و برز است شاه/ندارد همی راه شاهان نگاه

چو کیخسرو آید بدایران زمین/سوی دشمنان افکند رنج و کین.» (همان: ۴۲۱/۱)

سروش تاکید می‌کند با آمدن کیخسرو امکان و زمان بهبود اوضاع و شکوه دوباره ایران از نو فرا می‌رسد و برای این کار پهلوانی چون گیو انتخاب شایسته‌ای است، گودرز به گیو تاکید می‌کند گر خواستار نامی بلند در جهانی اینک زمانه به کام توست، تلاش برای آوردن کیخسرو و نجات ایران زمین از انحطاط، بزرگترین کارهاست و نام تو را برای همیشه در تاریخ و فرهنگ جاودانه می‌کند:

«همی نام جُستی میان دو صف/کنون نام جاویدت آید بکف

که تا در جهان مردم است و سَخُن/چنین نام هرگز نگردد کُهن

زمین را همانا سپهر بلند/بدست تو خواهد گشادن زبند» (فردوسی: ۴۲۱/۱).

کیخسرو اسب سیاوش بنام «شبرنگ بهزاد» را می‌یابد. شبرنگ بهزاد تمثیلی از آگاهی درخودمانده سیاوش است که در اوج درماندگی و پریشانی منجر به کشته شدن‌اش، آن را چونان نام و نشانی از رهایی و رستگاری آینده، در دل «کوه و مرغزار» به انتظار از راه رسیدن منجی پنهان می‌کند. شبرنگ از هیچ کس و هیچ چیز فرمان نمی‌برد تا زمانی که کیخسرو از راه برسد و لگام او را بدست بگیرد. گویی قرار است این حاملِ خاطره سیاوش، این بار، بارگی کیخسرو در تحقق وعده‌های گذشته باشد:

«سیاوش چو گشت از جهان ناامید/بروتیره شد روی روز سپید

چنین گفت شبرنگ بهزاد را/که فرمان مبر زین سپس باد را

همی باش برکوه و در مرغزار/چو کیخسرو آید ترا خواستار،

وُرا بارگی باش و گیتی بکوب/ز دشمن به نعلت زمین را بروب» (فردوسی: ۴۲۷ و ۴۲۸/۱).

کیخسرو برپشت شباهنگ بهزاد و به یاری فره ایزدی از آب جیحون می‌گذرد، این بازهم نشانه‌ای است شاهانه در او، به ایران که می‌رسد تعبیر خواب گودرز است، او حالا رقیبی است سرسخت از برای پادشاه بی‌خرد و ناکارآمدی چون کیکاووس. کیخسرو درکلام فردوسی تجلی نمادین فرهنگ، اقبال فرخنده، خوبی اخلاقی است (موسوی: ۱۳۸۹: ۹۶). به ایران که می‌رسد جانشینی خردمند و کارآمد برای کیکاووس است، برای همین است که در نهاد سیاسی و پهلوانی از همان اول به رسمیت شناخته می‌شود. کیخسرو پادشاهی تاثیر گذار و اساطیری می‌شود که هم در شاهنامه و هم در اوستا شجاع است و پدید آورنده شاهنشاهی ایران و متحد کننده کشورها، او نیرو، شادکامی، زیبایی، شکوه، جلال را همه به یاری فرّ دارد و این باعث حیرت همگان می‌شود (صفا، ۱۳۳۳:

۵۲۱ و ۵۲۰). نخستین آزمون مهم سیاسی کیخسرو در انتخاب جانشین کیکاووس صورت می پذیرد. توس و فریبرز ناکام از تسخیر دژ بازمی گردند و حالا نوبت و فرصت کیخسروست:

«همی گفت ک' امروز روز نوست / نشست جهاندار کیخسروست» (فردوسی: ۴۴۷/۱).

دژ بهمن که گنام دیوان است و و تا آن زمان دست هیچ آدمیزادی به آن نرسیده این بار با فرّ ایزدی کیخسرو گشوده می شود. این نیروی اسطوره‌ای از جانب کیخسرو به همان مهارتی که تهمورث از دیوان فراگرفته بود یعنی با نوشتن تحقق می پذیرد:

«نیسنده را خواست، بر پشت زین/یکی نامه بر روی قرطاس چین

ز عنبر نوشتند بر پهلوی/چنان چون بود نامه خسروی

که این نامه از بنده کردگار/جهانجوی کیخسرو نامدار» (فردوسی: ۴۴۷/۱).

فرّ ایزدی در نسخه نوشتاری تجسم پیدا می کند، گویی با شیوه نامه‌ای مکتوب مواجه ایم که نقشه راه پیروزی و رستگاری ایران زمین بدست کیخسرو شهریار است. کیخسرو نوشته را بر نیزه ای بلند می بندد و از طریق گیو به دیوار دژ می رساند. حصار بلند قلعه شکاف برمی دارد و فرو می ریزد. چنین رخدادی بی نیاز از مهارت های عملی و فنون جنگاوری نیست، کیخسرو سوار براسب به سپاه فرمان می دهد تا دیوان قلعه را تیرباران کنند، جهان تاریک دیوان و اهریمنان نابود می گردد و کیخسرو از این آزمون بزرگ جهان داری سر بلند بیرون می آید. تمام نشانه ها و شواهد حکایت از جهان تازه و خجسته‌ای دارد که با فتح دژ اهریمنی بهمن در انتظار ایران و ایرانیان است:

«وزان پس یکی روشنی بردمید/شد آن تیرگی سربه سر ناپدید

جهان شد به کردار تابنده ماه / به نام جهاندار و از فرّ شاه

برآمد یکی باد آفرین/هوا گشت خندان و روی زمین» (فردوسی: ۴۴۸، ۴۴۹/۱).

کیخسرو آن جایی که دژ دیوان محو شد و روشنایی دمید گنبدی می سازد بنام آذرگشسب، موبدان، ستاره شناسان و بخردان را در آن جای می دهد. متون پهلوی چون «مینیوی خرد» و «بندھشن» در کنار شاهنامه به چنین رخداد مهمی اشاره کرده اند (امین دهقان، ۱۳۸۳: ۶۶). این نخستین کردار سیاسی مهم او در ساختن و آبادی ویرانه هاست. اینجا هم شایستگی های او به سمت نهادینه کردن امور پیش می رود. در ابتدای داستان پادشاهی کیخسرو، گوهر و هنر و نژاد سه جزء اساسی برای نیک سرشتی و بنیاد مطلوب انسان در نظر گرفته شده اند. فردوسی در اینجا بر جوهره و درون مایه هر انسان که از آن به گوهر یاد کرده است تاکید می کند و هنر را بر بنیاد آن به رسمیت می شناسد، هنر برعکس نژاد، شایستگی ها و فضایی است که از آموختن و محیط کسب می شود (کزازی، ۱۳۹۰ جلد ۴: ۲۱۱ و ۲۱۰). شروع پادشاهی کیخسرو دمیدن باد تغییر در حکومت داری است، تاج گذاری اش با آبادی و شادی معنا پیدا می کند و شایستگی (گوهر و هنر) او در تغییرات اجتماعی و اقتصادی نمود عینی پیدا می کند:

«به هر جای ویرانی آباد کرد/ دل غمگنان از غم آزاد کرد

از ابر بهاری بیارید نم / ز روی زمین زنگ بزود غم

جهان گشت پُر چشمه و رود آب/سر غمگنان اندر آمد به خواب

زمین چون بهشتی شد آراسته/زداد وز بخشش پُر از خواسته» (فردوسی: ۴۵۲/۱).

در مراحل دیگر پادشاهی نیز کیخسرو پادشاهی کامرواست و ایران به شکوه و عظمت از دست رفته خود می رسد. او دشمنان خارجی و اهریمنی خود را از میان برمی دارد و کشور را به آبادی و آبادانی رهنمون می شود. با این همه شیوه حکمرانی او خلاف آمد عادت است. او در سامانه پادشاهی اساطیری و نظام حکمرانی که شاهنامه نشان می دهد هم طرحی نو می افکند و هم نماینده گسستی بزرگ است که تا پیش از آن سابقه نداشته است. پایان پیروزمند او همراه با

درنگی تامل برانگیز است که اغلب آن را به خوانشی عرفانی و گنوسی^۱ نسبت داده اند. کیخسرو بعدها در چنین تفسیری شهسواری اشراقی و عرفانی است که از جهان مادی به سمت جهان مینوی گذر می رود. اما در متن شاهنامه نشانه‌هایی هم هست که چنین تفسیری را با تردید مواجه می‌کند. به راستی پرسش بنیادین کیخسرو که او را وادار به چنین تصمیمی می‌کند چیست؟ مسئله این پژوهش هم اینجاست. پاسخ بدان فهم دقیق‌تری از متن شاهنامه پیش روی ما می‌نهد. کیخسرو در فرجام کار پیوسته به پادشاهان پیش از خود گریز می‌زند، از بدکنشی «ضحاک تازی» و «جم» تا «سلم و تور و کاووس و افراسیاب» را برمی‌شمارد و بر خود تذکر می‌دهد که:

«روانم نباید که آرَد منی / بداندیشی و کیشِ آهرمنی

بدان تا چو کاوس و ضحاک و جم / نگیرد هوا بروانم ستم!

ز من بگسلد فرّه ایزدی / گر آیم به کژی و نابخردی» (فردوسی: ۸۸۷/۲ و ۸۸۸).

با این که متن و خود او پیوسته بر بهبود امور حکمرانی تاکید می‌کنند اما او پیوسته قرار گرفتن پادشاه در فراسوی ساختار سیاسی و اجتماعی را پس می‌زند و با سلوک خود بنادار آن جایگاه را رها کند. نتیجه منطقی مقدماتی که متن از زبان کیخسرو پیش می‌نهد مشخص است: وقتی نهادها و ساختارهای حکمرانی کارآمدی هست که حتی فقدان و غیاب شهرداری شایسته چون کیخسرو را هم می‌تواند تحمل کند بی‌گمان فقدان شخصی شهریان دیگر چالشی بزرگ نخواهد بود. در آخرین سفارش به جانشینان، در غیاب خویش بازهم بر ادامه چنین رویه و شیوه حکمرانی تاکید می‌کند و بر بهبود بیشتر از پیش اصرار می‌کند:

«نگه کن به شهری که ویران شده است / کنام پلنگان و شیران شده ست

دگر چاهساری که بی آب گشت / فراوان بر او سالیان برگذشت

دگر کودکانی که بی مادرند / ز نانی که بی شوی و بی چادرند» (فردوسی: ۹۰۲/۲).

بنابراین کیخسرو را می‌توان سبیل نابسندگی خرد فردی پادشاهی دانست. باور مرسوم آن است که او از ترس آغشتگی به جهان مادی و قدرت تصمیم به ترک آن می‌گیرد. ظاهراً گفتار او موید چنین چیزی است. اما برای فهم رخداد غیاب او از سامانه پادشاهی تفسیر معنای ذهن او کفایت نمی‌کند، بلکه بیش از آن می‌بایست بر ساختارها و نهادهایی تمرکز کرد که به گونه ای کارآمد فرّه ایزدی و پادشاهی را به شیوه و رویه‌ای از حکمرانی مبدل می‌کنند اما در ادامه از پادشاه، جایگاهی اسطوره‌ای ماورای خود برمی‌سازند. بنابراین از متن شاهنامه و تجربه پادشاهان پیشین که یکسره ورد زبان کیخسروست نه تقدس و تعالی پادشاه که مازاد بودن و غیاب گریز ناپذیر او مراد می‌شود، غیابی که در حضور و تعیین کنندگی ساختارها و نهادهای حکمرانی کارآمد و شایسته به هیچ وجه نمی‌تواند فقدان بزرگ به نظر برسد.

۶. نتیجه

در خصوص داستان حکمرانی در شاهنامه از استبداد شرقی و اساطیری تا فرّه ایزدی و پادشاهی سخن‌ها گفته اند. خوانش مرسوم، مشروعیت پادشاهان ایرانی را به حق الهی پادشاهی نسبت می‌دهد که از آن به فرّ یا فرّه ایزدی یاد می‌کنند. در چنین خوانشی فرمانروا به واسطه تایید خداوند بر مسند حکمرانی می‌نشیند. در این نگاه گاهی خداوند فرمانروا را شایسته چنین فرّ و فره می‌داند و گاهی هم ویژگی‌های نیک و اخلاقی او چنین حقی را پدید می‌آورد. بسیاری از پادشاهان اسطوره‌ای و تاریخی شاهنامه از چنین جایگاهی برخوردار بوده‌اند. با این همه فرّ ایزدی و پادشاهی در بسیاری از پادشاهان از جمله برخی پادشاهان اسطوره‌ای و حماسی لزوماً حکمرانی نیک و کارآمد ایشان را تضمین نکرده است. جمشید و کیکائوس از جمله این پادشاهان هستند که بر راه خودکامگی، بی‌خردی و هوسکاری رفتند و فرّه نیز از ایشان برفت. فریدون اما در محدوده سوژه اخلاقی صاحب فرّ و فره ماند. تنها با کیخسرو است که فرّ و فره ایزدی و فرمانروایی

به ساختار و نهادی از حکمرانی مبدل می‌شود. در پی ریزی شیوه‌ها و رویه‌های حکمرانی مطلوب به وسیله کیخسرو به نظر می‌رسد جایگاه فردی و شخصی فرمانروا به امری زائد و در بسیاری موارد مساله‌دار مبدل می‌شود. آگاهی ناشادی که کیخسرو در پایان کار خویش بدان می‌رسد ناشی از چنین وضعیتی مساله‌داری است. تاکید او بر مسائل و معضلات پادشاهان اسطوره‌ای صاحب فرّ و فره و نیز غیاب و لاجرم ناپیدایی‌اش در پایان یک حکمرانی مطلوب و کارآمد را می‌توان از این منظر مورد توجه قرار داد.

تعارض منافع: نویسنده متعهد است که تعارض منافی وجود ندارد. مسئولیت هرگونه تعارض منافع به عهده نویسنده است.

منابع

اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۸۶) *نوشته‌های بی‌سرنوشت*، تهران: انتشارات جاویدان.
اصیل، حجت‌الله (۱۳۶۹) *از جمشید تا فریدون، داستان فراز و فرود قدرت در شاهنامه*، فرهنگ پاییز ۱۳۶۹ شماره (۷)، ص ۳۳۰.

اعتماد مقدم، علیقلی (بی تا) *فرّ در شاهنامه*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و هنر.
اعتماد مقدم، علیقلی (بی تا) *پادشاهی و پادشاهان از دید ایرانیان بر بنیاد شاهنامه فردوسی*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و هنر.

امین دهقان، معصومه (۱۳۸۳) *مقایسه انسان فرهمند در شاهنامه با ولی در مثنوی*، تهران: حقیقت.
بندکیس، راینهارد (۱۳۸۲) *سیمای فکری ماکس وبر*، ترجمه محمود رامبد، تهران: انتشارات هرمس.
بهار، مهرداد (۱۳۷۶) *جستاری چند در فرهنگ ایران*، چاپ سوم، تهران: انتشارات فکر روز.
بهار، مهرداد (۱۳۷۵) *پژوهشی در اساطیر ایران*، ویراستار کتایون میرزا پور، ویرایش ۳، تهران: آگه.
پورداوود، ابراهیم (۱۳۷۷) *یشت‌ها*، ترجمه و تفسیر: ابراهیم پورداوود، تهران: اساطیر.
ثعالبی، ابومنصور (۱۳۶۸) *تاریخ ثعالبی، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، پاریس: نشر نقره.
حمیدیان، سعید (۱۳۸۳) *درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی*، تهران: ناهید.
دبیرسیاقی، محمد (۱۳۹۳) *برگردان روایت گونه شاهنامه به نثر*، تهران: نشر قطره.
رستگار، منصور (۱۳۵۴) *فریدون در شاهنامه*، خرد و کوشش تابستان ۱۳۵۴ شماره (۱۷).
رضاقلی، علی (۱۳۷۷) *جامعه‌شناسی خودکامگی*، تهران: نشر نی.
ریاحی، محمد امین (۱۳۸۰) *فردوسی*، تهران: طرح نو.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۳۳) *حماسه سرایی در ایران*، از قدیمی‌ترین عهدتاریخی تا قرن چهارم هجری، تهران: موسسه مطبوعاتی امیرکبیر.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۹۴) *شاهنامه*، بخش یکم (از آغاز تا پایان داستان فرود سیاوخش) پیرایش جلال خالقی مطلق، تهران: سخن.

فولادیان، مجید، جلالی پور، محمدرضا (۱۳۹۵) *مقایسه سلطه فره‌مندانه و سلطه کاریزماتیک با اتکاء به آراء وبر*: ایضاح یک خلط مفهومی، فصلنامه مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی، دوره هشتم، شماره (۳)، تابستان ۱۳۹۵، صص ۵۳-۸۸.

کوزر، لوئیس آلفرد (۱۳۷۳) *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
کزازی، جلال‌الدین (۱۳۷۷) *مازهای راز*، جستارهایی در شاهنامه، تهران: نشر مرکز.

کزازی، دکتر میرجلال الدین (۱۳۹۰) *نامه باستان*، ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی، جلد اول (از آغاز تا پادشاهی منوچهر) تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.

کزازی، دکتر میرجلال الدین (۱۳۹۰) *نامه باستان*، ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی، جلد چهارم (از داستان فرود سیاوش تا داستان اکو دیوان) تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.

طبری، محمدبن جریر (۱۳۸۶) *تاریخ بلعمی*، ترجمه ابوعلی بلعمی، به تصحیح ملک الشعرای بهار و محمد پروین گنابادی، تهران: هرمس.

عزیزخانی، احمد، غضنفری، سعید (۱۴۰۴) *درآمدی انتقادی بر مفهوم فره ایزدی در ایران باستان* (با تکیه بر مفهوم شاهی آرمانی) *الهیات تطبیقی*، سال شانزدهم، شماره (۳۳)، بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص ۷۱-۸۸.

ماسه، هنری (۱۳۵۰) *فردوسی و حماسه ملی*، ترجمه مهدی روشن ضمیر، تبریز: انتشارات کمیته استادان.

مقدسی، مطهرین طاهر (۱۳۷۴) *فرینش و تاریخ* (مجلد اول تا سوم) مقدمه، ترجمه و تعلیقات از دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.

موسوی، کاظم، خسروی، اشرف (۱۳۸۹) *پیوند خرد و اسطوره در شاهنامه*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۷۷) *فره ایزدی و حق الهی پادشاهان، اطلاعات سیاسی و اقتصادی* ۱۳۷۷، شماره (۱۲۹ و ۱۳۰)، ص ۷.

هینلز، جان (۱۳۶۸) *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار - احمد تفضلی، بابل: کتابسرای بابل - نشر چشمه.

مینوی خرد (۱۳۵۴) ترجمه احمد تفضلی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

نبوی، سیدحسین (۱۳۸۸) *پژوهشی در شاهنامه (پادشاهی تهمورث) آفتاب اسرار*، سال سوم بهار ۱۳۸۸، شماره (۹)، ص ۶۵.

یارشاطر، احسان (۱۳۷۹) *داستان‌های ایران باستان*، مبتنی بر آثار اوستایی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

References

- Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir (2007). *The History of Bal'ami*, translated by Abu Ali Bal'ami, edited by Malek al-Shu'ara Bahar and Mohammad Parvin Gonabadi. Tehran: Hermes Publishing. [in persian].
- Amin-Dehqan, Masoumeh (2004). *A Comparison of the Noble Human in the Shahnameh and the Vali in the Masnavi*. Tehran: Haqiqat Publishing. [in persian].
- Asil, Hojatollah (1990). *From Jamshid to Fereydun: The Rise and Fall of Power in the Shahnameh*. *Farhang Payiz Journal*, 7, p. 330. [in persian].
- Azizkhani, Ahmad, & Ghazanfari, Saeed (2025). *A Critical Introduction to the Concept of Divine Grace (Farah Izadi) in Ancient Iran (With Emphasis on the Concept of Ideal Kingship)*. *Comparative Theology*, 16th Year, Issue 33, Spring and Summer 2025, pp. 71-88. [in persian].
- Bahar, Mehrdad (1996). *A Study of Iranian Mythology*, edited by Katayoun Mirzapour, 3rd Edition. Tehran: Agah Publishing. [in persian].
- Bahar, Mehrdad (1997). *Several Essays on Iranian Culture*, 3rd Edition. Tehran: Fikr-e Rooz Publishing. [in persian].
- Bendix, Reinhard (2003). *Max Weber an intellectual portrait*, translated by Mahmoud Rambod. Tehran: Hermes Publishing. [in persian].
- Blau, Peter M (1963) *Critical Remarks on Weber's Theory of Authority*, *The American Political Science Review*, Vol. 57, No. 2 (Jun., 1963), pp. 305-316.
- Dabir siaghi, Mohammad (2014). *A Translation of the Narrative Style of the Shahnameh into Prose*. Tehran: Qatrah Publishing. [in persian].

- Eslami Nadushan, Mohammad Ali (2536) *Writings of the Fateless*, Tehran: Javidan Publications. [in persian].
- E'temad-Moghadam, Aliqoli (n.d.). *Far dar Shahnameh*. Tehran: Ministry of Culture and Art Publishing. [in persian].
- E'temad-Moghadam, Aliqoli (n.d.). *Kingship and Kings from the Iranian Perspective Based on the Shahnameh of Ferdowsi*. Tehran: Ministry of Culture and Art Publishing. [in persian].
- Ferdowsi, Abu al-Qasem (2015). *Shahnameh, Volume One (From the Beginning to the Story of Siavash's Death)*, edited by Jalal Khaligi-Motlaq. Tehran: Sokhan Publishing. [in persian].
- Fouladian, Majid, & Jalai-Pour, Mohammadreza (2016). *A Comparison of Charismatic and Rational-legal Domination Based on Weber's Views: Clarification of a Conceptual Confusion*. *Journal of Interdisciplinary Studies in Humanities*, 8th Year, Issue 3, Summer 2016, pp. 53-88. [in persian].
- Gerth, H.H., & Wright Mills, C. (Eds.). (1948). *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York, Oxford university Press.
- Hamidian, Saeid (2004). *An Introduction to the Thought and Art of Ferdowsi*. Tehran: Nahid Publishing. [in persian].
- Hinnells, John (1989). *Understanding Iranian Myths*, translated by Zhaleh Amuzgar and Ahmad Tafazzoli. Babol: Ketab-Sara-ye Babol - Nashr-e Cheshmeh. [in persian].
- Katoozian, Mohammad Ali (1998). *Farah-e Izadi va Haq-e Elahi-ye Padeshahan. E'tela'at-e Siasi va Eqtesadi*, 1998, Issues 129 and 130, p. 7. [in persian].
- Kazzazi, Jalaluddin (1377). *Mazha-ye Raz: Essays on the Shahnameh*. Tehran: Nashr-e Markaz. [in persian].
- Kazzazi, Mir Jalaluddin (2011). *Nameh-ye Bastan: Virayesh va Gozaresh-e Shahnameh-ye Ferdowsi*, Volume One (From the Beginning to the Reign of Manuchehr). Tehran: Organization for the Study and Compilation of University Humanities Books (SAMT), Center for the Research and Development of Humanities. [in persian].
- Kazzazi, Mir Jalaluddin (2011). *Nameh-ye Bastan: Virayesh va Gozaresh-e Shahnameh-ye Ferdowsi*, Volume Four (From the Story of Siavash's Death to the Story of Ekvadiv) Tehran: Organization for the Study and Compilation of University Humanities Books (SAMT), Center for the Research and Development of Humanities. [in persian].
- Koser, Louis Alfred G. (1994). *The Lives and Ideas of Great Sociologists*, translated by Mohsen Salathi. Tehran: Elm Publishing. [in persian].
- Maqdisi, Mota'her ibn Taher (1995). *Creation and History* (Volumes 1-3), Introduction, Translation, and Notes by Dr. Mohammad Reza Shafiei Kadkani. Tehran: Agah Publishing. [in persian].
- Massé, Henry (1971). *Ferdowsi and the National Epic*, translated by Mehdi Roshan Zamir. Tabriz: Enteshaarat-e Komiteh-ye Ostaadan. [in persian].
- Minuvi Khord (1975). *Minuvi Khord*, translated by Ahmad Tafazzoli. Tehran: Enteshaarat-e Bonyad-e Farhang-e Iran.
- Mousavi, Kazem & Khosravi, Ashraf (2010). *The Connection Between Wisdom and Myth in the Shahnameh*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [in persian].

- Nabavi, Seyyed Habib (2009). *A Study on the Shahnameh (The Kingship of Tahmuras)*. *Aftab-e Asrar*, 3rd Year, Spring 2009, Issue 9, p. 65. [in persian].
- Pourdavood, Ebrahim (1998). *The Yashtha*, Translation and Commentary by Ebrahim Pourdavood. Tehran: Asatir Publishing. [in persian].
- Rastgar, Mansoor (1975). *Fereydun in the Shahnameh*. *Kherad va Koshish*, Summer 1975, Issue 17. [in persian].
- Rezaqoli, Ali (1998). *The Sociology of Despotism*. Tehran: Ney Publishing. [in persian]
- Riayahi, Mohammad Amin (2001). *Ferdowsi*. Tehran: Tarh-e No Publishing. [in persian].
- Safa, Zabihullah (1954). *Epic Poetry in Iran: From the Earliest Historical Period to the 4th Century AH*. Tehran: Amir Kabir Press. [in persian].
- Tha'alibi, Abu Mansur Abdul-Malik ibn Muhammad (1989), *The History of Tha'alibi known as Gharar Akhbar Muluk al-Furs wa Sirahum*, Paris: Nashr-e Noghereh. [in persian].
- Yarshater, Ehsan (2000). *The Stories of Ancient Iran, Based on Zoroastrian Texts*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [in persian].



University of Tehran Press

The Hearth in Iranian Folk Culture: Domestic Sanctity, Ritual Healing, and Symbolic Order

Ali Jahanshahi Afshar  ¹

1. Corresponding author, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran. Email: a.j.afshar@uk.ac.ir

Article Info	Abstract
Article Type: Research Article	This research examines the multifaceted semantic significance of the hearth (<i>ojāq</i>) within Iranian folk culture. Beyond its material function as a space for cooking and warmth, the hearth has evolved into a profound symbolic and ritual entity within Iranian beliefs and customs. A comprehensive understanding of this role necessitates an analysis of the interplay between material culture, ritualized beliefs, family structures, and social order. The primary objective of this study is to elucidate and analyze the symbolic functions of the hearth, with a specific focus on its nexus with concepts such as generational continuity, health, blessing (<i>barakat</i>), sanctity, and domestic stability. Furthermore, this research aims to illuminate the various dimensions of the hearth's meaning by integrating ethnographic data with anthropological theoretical frameworks. The study's scope encompasses beliefs, rituals, and ethnographic data collected from diverse regions of Iran that directly or indirectly relate to the hearth, <i>tannour</i> (oven), ash, soot, and their associated concepts. The research employs a descriptive-analytical approach, utilizing ethnographic analysis grounded in key anthropological theories, specifically Mircea Eliade's concepts of sacred space and rites of passage, Gaston Bachelard's perspective on the house as an intimate space, and Mary Douglas's theory of purity and pollution. Data were primarily gathered through literature review and analysis of ethnographic documents. The findings indicate that in Iranian folk culture, the hearth serves as the "sensitive center" of the home, playing a pivotal role in the reproduction of fundamental cultural meanings. Ultimately, the hearth transcends its utilitarian purpose, functioning as a "symbolic institution" that represents and reinforces the essential values of life.
Article History: Received: 3, July, 2026	
In Revised Form: 16, August, 2026	
Accepted: 14, September, 2026	
Published Online: 16, September, 2026	
Keywords: Hearth, Folk Culture, Ethnography, Cultural Anthropology, Mircea Eliade, Gaston Bachelard, Mary Douglas, Rites of Passage, Purity and Pollution, House.	

Cite this The Author(s): Jahanshahi Afshar, A., (2026): The Hearth in Iranian Folk Culture: Domestic Sanctity, Ritual Healing, and Symbolic Order. Iranian Studies Vol. 16, No. 2, Summer- (61-82).
<https://doi.org/10.22059/jis.2026.417812.1423>



Publisher: University of Tehran Press.

© Author(s) retain the copyright. Ali Jahanshahi Afshar

DOI: <https://doi.org/10.22059/jis.2026.417812.1423>

1. Introduction

The hearth has occupied a central position in the material and symbolic organization of the traditional Iranian household. Although primarily associated with cooking and heating, it has acquired meanings extending far beyond its practical function. In Iranian folk culture, the hearth is associated with fertility, family continuity, health, blessing, protection, ritual practice, and domestic order. This study examines how an ordinary domestic element becomes a symbolic and ritual center through culturally established beliefs, prohibitions, and practices.

The central question is: How has the hearth been transformed from a practical domestic structure into a symbolic institution that mediates concepts of life, continuity, purity, protection, healing, and social order? The opposition between the “lit hearth” and the “blind hearth” (*ājāq-e kur*), for example, associates fire with the continuity or extinction of family life. A lit hearth represents vitality, fertility, prosperity, and continuity, whereas a blind hearth signifies childlessness, absence of an heir, or interruption of familial continuity.

The theoretical framework combines three perspectives. Mircea Eliade’s approach to the sacred helps explain the hearth as a potential sacred center within ordinary domestic space. Gaston Bachelard’s phenomenology of the lived house illuminates its relationship with warmth, intimacy, memory, and dwelling. Mary Douglas’s theory of purity, pollution, boundaries, and symbolic order explains prohibitions surrounding the hearth, particularly those concerning bodily behavior, ashes, fire, and the postpartum woman.

2. Research Method, Question, Hypothesis, and Literature Review

This study employs a descriptive-analytical and anthropological method based on ethnographic and folkloric materials concerning the hearth and associated elements such as fire, ashes, soot, and the oven. The analytical unit consists of beliefs, practices, rituals, prohibitions, and symbolic expressions in which the hearth or its material components are connected to social, ritual, therapeutic, protective, or reproductive functions. The evidence comes from ethnographic and folkloric works documenting different regions of Iran.

The central hypothesis is that the hearth functions as a symbolic institution because its material properties and domestic location have been incorporated into a cultural system of meanings concerning life, fertility, protection, healing, purity, and continuity. Its symbolic significance is inseparable from its materiality: fire, heat, ashes, soot, and the hearth’s position provide the material basis through which meanings are produced and reproduced.

The analysis identifies several interconnected dimensions. First, the opposition between the lit and blind hearth establishes a symbolic relationship between fire and family continuity. Second, taboos concerning blowing on the fire, urinating in the hearth, stepping on its ashes, or extinguishing the fire with water in particular contexts protect the domestic center. Third, restrictions on the postpartum woman’s proximity to the hearth regulate boundaries between a transitional body and the domestic center. Fourth, ashes and soot acquire protective and therapeutic functions through their association with fire. Their application to the body, including the use of soot to protect a child from the evil eye, demonstrates symbolic transfer of the hearth’s protective capacity. Finally, the use of ovens and hearth-related spaces in healing practices shows how an ordinary domestic structure can become a ritual instrument.

Previous ethnographic literature has documented these practices separately as local customs, therapeutic practices, taboos, or reproductive beliefs. This study brings them together within a single analytical framework, interpreting them as interconnected expressions of a broader symbolic logic in which the hearth functions as a sensitive center of domestic life.

3. Conclusion

The findings demonstrate that the hearth in Iranian folk culture represents an intersection of materiality, domesticity, rituality, bodily experience, and symbolic order. Its significance derives not simply from cooking and heating but from the meanings attached to fire, warmth, ashes, soot, and the continuity of the hearth itself.

The contrast between the lit and blind hearth associates fire with life, fertility, prosperity, and generational continuity. Taboos surrounding the hearth protect it from behaviors understood as polluting, disrespectful, or destructive, safeguarding the symbolic center of the household. Restrictions concerning the postpartum woman regulate boundaries between transitional bodies and the domestic center, while therapeutic uses of ashes, soot, heat, and ovens demonstrate the transformation of material substances into ritual media.

From Eliade's perspective, the hearth can function as a domestic center where the sacred becomes manifest within ordinary space. From Bachelard's perspective, it forms part of the lived house, embodying warmth, intimacy, memory, and familial presence. From Douglas's perspective, the rules surrounding it express a system for maintaining symbolic boundaries and domestic order. Together, these approaches show that the hearth cannot be reduced to a passive material object.

This study concludes that the hearth has undergone a process of symbolic institutionalization in Iranian folk culture: a material element associated with subsistence has become a center for producing, transmitting, and preserving cultural meanings. Its protection, ritualization, and continued presence help maintain the symbolic unity of the household. The hearth therefore exemplifies how material culture becomes embedded in systems of belief and practice, transforming an ordinary domestic structure into a symbolic institution that mediates the boundaries between life and decline, purity and pollution, body and house, everyday life and ritual, and materiality and meaning.



اجاق در فرهنگ عامه ایران: قداست خانگی، درمان آیینی و نظم نمادین

علی جهانشاهی افشار^۱

a.j.afshar@uk.ac.ir

^۱. نویسنده مسئول، دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهنر کرمان، کرمان، ایران، رایانامه:

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۵/۰۴/۱۲

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۵/۰۵/۲۵

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۵/۰۶/۲۳

تاریخ انتشار:

۱۴۰۵/۰۶/۲۵

این پژوهش به بررسی جایگاه چندوجهی و معنایی اجاق در فرهنگ عامه ایران می‌پردازد. اجاق، فراتر از کارکرد مادی خود به عنوان فضایی برای پخت‌وپز و تأمین گرما، در باورها و آیین‌های مردم ایران، نقشی نمادین و آیینی یافته است. درک عمیق این نقش، نیازمند تحلیل پیوند میان عناصر مادی، باورهای آیینی، ساختارهای خانوادگی و نظم اجتماعی است. هدف اصلی این تحقیق، تبیین و تحلیل کارکردها و معانی نمادین اجاق در فرهنگ عامه ایران، با تأکید بر ارتباط آن با مفاهیمی چون تداوم نسل، سلامت، برکت، قداست و نظم خانوادگی است. همچنین، این پژوهش در پی آن است تا با بهره‌گیری از داده‌های مردم‌نگارانه و چارچوب‌های نظری انسان‌شناسی، ابعاد مختلف معنایی اجاق را روشن سازد. جامعه آماری این پژوهش شامل باورها، آیین‌ها و داده‌های مردم‌نگارانه جمع‌آوری شده از مناطق مختلف ایران است که به طور مستقیم یا غیرمستقیم به اجاق، تنور، خاکستر، دوده و مفاهیم مرتبط با آن‌ها اشاره دارند. روش تحقیق حاضر، توصیفی-تحلیلی است. تحلیل داده‌ها با اتکا به روش مردم‌نگاری و با استفاده از چارچوب‌های نظری انسان‌شناسی، به‌ویژه نظریه مکان مقدس و مناسک گذار (میرچا الیاده)، نگاه به خانه به مثابه فضای صمیمی (گاستون باشلار) و نظریه پاک‌ی و آلودگی (مری داگلاس) صورت گرفته است. داده‌های مورد استفاده عمدتاً از طریق مراجعات متنی و تحلیل اسناد مردم‌نگارانه گردآوری شده‌اند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهند که اجاق در فرهنگ عامه ایران، به مثابه «مرکز حساس» خانه، نقشی کلیدی در بازتولید معانی بنیادین فرهنگی ایفا می‌کند و فراتر از کارکرد مادی به یک «نهاد نمادین» بدل شده است که معانی بنیادین زندگی را بازنمایی و بازتولید می‌کند.

واژه‌های کلیدی: اجاق،

فرهنگ عامه، مردم‌نگاری،

انسان‌شناسی فرهنگی، میرچا

الیاده، گاستون باشلار، مری

داگلاس، آیین‌های گذار، پاک‌ی

و آلودگی، خانه.

استناد: جهانشاهی افشار، علی: (۱۴۰۵). اجاق در فرهنگ عامه ایران: قداست خانگی، درمان آیینی و نظم نمادین: پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۶، شماره ۲، تابستان، (۸۲-۶۱). DOI: <https://doi.org/10.22059/jis.2026.417812.1423>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان: علی جهانشاهی افشار

۱. مقدمه

خانه در فرهنگ‌های سنتی صرفاً محل سکونت و رفع نیازهای روزمره نیست، بلکه فضایی است که در آن بسیاری از مناسبات اجتماعی، باورهای دینی، روابط خویشاوندی، حافظه نسلی و قواعد اخلاقی بازتولید می‌شوند. در چنین بافتی، عناصر مادی خانه نیز همواره معنایی فراتر از کارکرد عملی خود می‌یابند. اشیایی مانند در، آستانه، چراغ، آب، آتش، اجاق و تنور در بسیاری از فرهنگ‌ها حامل ارزش‌های نمادین‌اند و در آیین‌ها، باورها و رفتارهای روزمره نقش‌هایی ایفا می‌کنند که نمی‌توان آن‌ها را تنها با معیار سودمندی مادی توضیح داد. در فرهنگ عامه ایران نیز اجاق از جمله عناصری است که در پیوند با خانه، آتش، نان، برکت، تداوم نسل و درمان، جایگاهی ممتاز یافته است.

اجاق در معنای معمول، محل افروختن آتش و پخت‌وپز است؛ اما در فرهنگ عامه این عنصر خانگی به تدریج به یکی از کانون‌های اصلی نظم نمادین خانه تبدیل شده است. اجاق و تنور در بسیاری از مناطق ایران نه فقط محل تهیه غذا بلکه جایگاه برکت، حرمت، درمان، دفع آسیب و استمرار خانوادگی به شمار می‌آیند. تعبیری مانند «صاحب اجاق»، «اجاق کور»، خاکستر متبرک اجاق، یا آیین‌هایی که در آن بیمار، کودک، زائو، عروس یا فرد نازا با اجاق و تنور مرتبط می‌شود، نشان می‌دهد که این عنصر خانگی در تخیل فرهنگی مردم، حامل نیرویی فراتر از مادیت خود است؛ به همین دلیل، اجاق را باید هم‌زمان در سه سطح فهم کرد: نخست به‌عنوان بخشی از فرهنگ مادی خانه؛ دوم، به‌عنوان مکانی آیینی و نمادین و سوم، به‌عنوان واسطه‌ای میان بدن، درمان، قداست و نظم اجتماعی.

مسئله اصلی این پژوهش آن است که چرا و چگونه اجاق در فرهنگ عامه ایران از یک عنصر مادی و خانگی به کانونی نمادین، آیینی و درمانی تبدیل شده است. اگر اجاق تنها ابزاری برای پخت‌وپز بود، انتظار می‌رفت نقش آن به حوزه معیشت و تغذیه محدود بماند؛ اما شواهد مردم‌نگارانه نشان می‌دهد که اجاق در آیین‌های درمانی، مناسک گذار، باورهای مربوط به باروری، قواعد برکت، پرهیزهای مربوط به زائو و کودک و حتی در مواجهه با نیروهای نامرئی حضور دارد؛ بنابراین، پرسش اصلی این مقاله چنین است: اجاق در فرهنگ عامه ایران چه معناها و کارکردهای نمادینی دارد و این معناها چگونه در پیوند با خانه، بدن، درمان، قداست و نظم اجتماعی شکل گرفته‌اند؟

بر پایه این پرسش اصلی، پژوهش حاضر چند هدف مشخص را دنبال می‌کند: نخست، شناسایی مهم‌ترین کارکردهای نمادین اجاق و تنور در فرهنگ عامه ایران؛ دوم، تحلیل نسبت اجاق با مفاهیمی مانند برکت، باروری، درمان، پاکی و آلودگی؛ سوم، بررسی نقش اجاق در آیین‌های مرتبط با بدن، بیماری، زایش و گذار؛ و چهارم، نشان دادن این نکته که اجاق چگونه در فرهنگ عامه به یکی از مراکز تولید و بازتولید نظم نمادین خانه تبدیل می‌شود.

۱-۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های پیشین نشان می‌دهند که «اجاق» و «آتش» در فرهنگ ایرانی صرفاً عناصر مادی و کارکردی نیستند، بلکه حامل لایه‌های عمیق نمادین، آیینی و هویتی‌اند. فاضلی و یزدان‌پناه در مطالعه‌ای درباره قشقای‌ها با عنوان «نظام معنایی و کارکردهای سیاسی اجتماعی اجاق و آتش در میان قشقای‌ها» (مجله مطالعات ملی، زمستان ۱۳۹۹، ش ۸۴) نشان می‌دهند که اجاق و آتش در نظام اعتقادی و آیینی این جامعه، با هویت، باورها، نقش‌ها و موقعیت‌های اجتماعی پیوند دارند و افزون بر کارکردهای روزمره، واجد کارکردهای اجتماعی، سیاسی و هویتی نیز هستند. این یافته نشان می‌دهد که اجاق می‌تواند به‌مثابه کانون نمادینی در سازمان‌دهی روابط درون‌گروهی و بازنمایی نظم فرهنگی عمل کند.

از سوی دیگر، گلی و محمدی در مقاله «انتقال مفهوم جاودانگی از آتش به فرزند در عباراتی چون «اجاق کور» و «اجاق خانه» (مجله ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، زمستان ۱۳۹۵، ش ۴۵) درباره انتقال مفهوم جاودانگی از آتش به فرزند، نشان می‌دهند که آتش در تصور سنتی ایرانیان نماد ماندگاری و بقای نسل بوده و این معنا به تدریج به مفاهیمی چون «اجاق خانه» و «اجاق کور» انتقال یافته است. در این چارچوب، روشن بودن آتش معادل وجود، زندگی و تداوم، و

خاموشی آن نشانه زوال، نیستی و پایان تلقی می‌شود؛ بنابراین، زبان و اصطلاحات رایج مرتبط با اجاق، بازمانده‌هایی از یک نظام معنایی کهن درباره تداوم دودمان و برکت خانوادگی‌اند.

برآیند این دو پژوهش آن است که اجاق در فرهنگ ایرانی، هم در سطح آیینی و هویتی و هم در سطح زبانی و نسلی، واجد معنا و کارکرد است؛ از یک‌سو، اجاق در بستر آیین‌ها و باورهای جمعی به بازتولید هویت و نظم اجتماعی کمک می‌کند و از سوی دیگر در زبان و استعاره‌های فرهنگی، نشانه‌ای از تداوم نسل، فرزندآوری و برکت خانوادگی است. این دو وجه نشان می‌دهند که اجاق را باید فراتر از یک ابزار خانگی، به‌عنوان نهادی نمادین در فرهنگ عامه فهم کرد.

بر این اساس، پژوهش حاضر با تمرکز بر اجاق در فرهنگ عامه ایران می‌کوشد نشان دهد که این عنصر چگونه در پیوند با قداست خانگی، درمان آیینی و نظم نمادین، از سطح یک شیء روزمره فراتر رفته و به کانونی برای معناپردازی درباره زندگی، نسل، پاکی، برکت و استمرار خانوادگی تبدیل شده است.

۲-۱. روش پژوهش

روش پژوهش در این مقاله توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر رویکرد کیفی است. داده‌های پژوهش از منابع مردم‌نگارانه، تک‌نگاری‌های محلی و آثار مربوط به باورها و آیین‌های عامه ایران استخراج شده‌اند.

۳-۱. مبانی نظری

مبانی نظری این مقاله بر سه محور اصلی استوار است: مکان مقدس، خانه و فضای صمیمی، و پاکی و آلودگی. این سه محور امکان می‌دهند که اجاق نه به‌عنوان یک شیء منفرد، بلکه درون شبکه‌ای از معانی فرهنگی، عاطفی و هنجاری فهم شود؛ شبکه‌ای که در آن مادیت اجاق با باورهای آیینی، ساختار خانواده و نظم اجتماعی درهم‌تنیده است.

نخست، نظریه میرچا الیاده درباره تجلی امر قدسی و تبدیل مکان عادی به مکان مقدس برای تحلیل اجاق راهگشاست. الیاده تصریح می‌کند که امر قدسی در اشکال فرهنگی و مادی مشخص ظاهر می‌شود و تاریخ ادیان آکنده از تجلیات آن در قالب خدایان، اساطیر، اشیا و اماکن مقدس است (الیاده، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۴). از این منظر، قداست به نهادهای رسمی دینی یا معابد محدود نیست، بلکه می‌تواند در خانه، کنار چشمه، پیرامون درخت یا مجاورت اجاقی خانگی تجسد یابد. اهمیت این نکته برای موضوع مقاله در آن است که اجاق در داده‌های ایرانی بارها در مقام مکانی ظاهر می‌شود که محل انتقال برکت، شفا، زایش و حفاظت است و می‌تواند از سطح ابزار خانگی به سطح جایگاهی متبرک و قدسی ارتقا یابد. الیاده همچنین یادآور می‌شود که ملاک قدسی‌بودن، تعلق به امر قدسی یا تجلی آن است (الیاده، ۱۳۸۷: ۱۲-۱۳)؛ بنابراین، اگر اجاق در باور مردم محل ظهور برکت و نیروی شفابخش باشد، همین نسبت با امر قدسی، مبانی تحلیلی قداست آن است؛ از همین رو، تجلی امر قدسی مکان را دگرگون می‌کند و آن را از فضایی دنیوی به فضایی قدسی ارتقا می‌دهد (الیاده، ۱۳۸۹: ۳۴۵).

از سویی برای فهم این که چرا چنین قداستی در خانه متمرکز می‌شود، باید به تجربه زیسته خانگی نزدیک شد. در اینجا اندیشه گاستون باشلار برای درک خانه به‌مثابه فضای صمیمی اهمیت می‌یابد. باشلار خانه را بنیادی‌ترین پناهگاه انسان می‌داند؛ مکانی که فرد در آن نخستین تجربه‌های خود از جهان را در امنیت جسمی و عاطفی می‌یابد و از همین رو، خانه به کانون شکل‌گیری آگاهی، تخیل، خاطره و تجربه زیسته بدل می‌شود (باشلار، ۱۴۰۱: ۲۷؛ باشلار، ۱۳۹۱: ۶۰). از نظر او مکان صرفاً فضایی فیزیکی نیست، بلکه انباشته از زمان، خاطره و کیفیت‌های حسی است و به همین سبب، پیوندی عمیق و عاطفی با انسان برقرار می‌کند (باشلار، ۱۴۰۱: ۱۳۰). او همچنین طبیعت و فضاهای باز، به‌ویژه عناصری چون آسمان، آب و جنگل را در برانگیختن تخیل و شکل‌دادن به تجربه‌های عاطفی انسان مؤثر می‌داند (باشلار، ۱۴۰۱: ۸۵) و برای برخی فضاهای قدسی و صمیمی، کیفیتی فراتر از مادیت قائل است که می‌تواند زمینه‌ساز آرامش درونی و بازسازی روحی شود (باشلار، ۱۴۰۱: ۱۷۰).

این نگاه برای تحلیل اجاق اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا اجاق گرم‌ترین، روشن‌ترین و تجمعی‌ترین نقطه خانه است. پیوند مستمر آن با گرما، غذا، بقا و حضور روزمره، اجاق را به کانونی برای انباشت تجربه زیسته تبدیل می‌کند. در منطق باشلاری، فضای خانه فقط سکونتگاه بدن نیست؛ بلکه محل تمرکز تجربه و عاطفه است؛ بر همین اساس، اجاق را می‌توان گره‌گاه حافظه خانگی دانست: نقطه‌ای که در آن کار، خوراک، تولد، درمان، سوگواری و انتقال نسل به‌طور مکرر به هم می‌رسند و محل تراکم تجربه‌های امید، ترس، مراقبت و برکت است. در همین پیوند، صمیمیت خانگی در داده‌های ایرانی صرفاً به معنای عاطفه نیست، بلکه به استمرار خانواده و تداوم تبار نیز گره می‌خورد؛ از این رو، مفهوم «اجاق روشن» معنایی فراتر از حضور آتش دارد و نشانه‌ای از ادامه یافتن نام، خون، حافظه و تبار است. برعکس، «کور شدن اجاق» خاموشی آتش را با انقطاع نسل و زوال خانوادگی هم‌معنا می‌کند. هنگامی که در میان عشایر بیرانوند، پسر را «اجاق» خانواده می‌دانند و خانواده بی‌پسر را «اجاق‌کور» می‌نامند (حنیف، ۱۳۷۷: ۱۱۴)، با استعاره‌ای زنده از پیوند آتش خانگی و تداوم نسلی مواجهیم.

با این همه، برای فهم جایگاه اجاق در فرهنگ عامه ایران، عاطفه و قداست به‌تنهایی کافی نیستند. داده‌ها نشان می‌دهند که اجاق در مرکز مجموعه‌ای از ممنوعیت‌ها، تابوها و قواعد رفتاری قرار دارد؛ قواعدی که تعیین می‌کنند چگونه باید با آتش، خاکستر، نان و پیرامون اجاق رفتار کرد. اینجاست که نظریه مری داگلاس اهمیت می‌یابد. داگلاس در تحلیل کلاسیک خود از پاکی و آلودگی نشان می‌دهد که تصورات مربوط به ناپاکی صرفاً نگرانی‌های بهداشتی نیستند، بلکه به سازمان‌دهی نمادین جهان اجتماعی مربوطاند. از دید او، آلودگی اغلب چیزی است که در جای نادرست قرار گرفته و نظم فرهنگی را مختل می‌کند (Douglas, 1966: 35). آیین‌ها و ممنوعیت‌ها نیز راه‌هایی برای بازگرداندن مرزها و حفظ انسجام نمادین‌اند. این چارچوب برای تحلیل رفتارهای مرتبط با اجاق سودمند است؛ زیرا امکان می‌دهد اعمال روزمره و جزئی پیرامون اجاق، از نحوه نزدیک شدن به آتش تا رعایت حرمت خاکستر، به مثابه کنش‌هایی فهم شوند که مرز میان حرمت و بی‌حرمتی، نظم و بی‌نظمی، برکت و نقصان را تنظیم می‌کنند؛ به بیان دیگر، اجاق در این نظام فکری، مرکزی آسیب‌پذیر است: مرکز حیات خانگی که اگر حرمتش نگاه داشته نشود، نظم خانواده و برکت خانه به خطر می‌افتد؛ از همین روست که آلودگی اجاق، ریختن آب بر آن، ادرار در آن یا بی‌ذکر خدا دست بردن به نان و آتش، فقط خطاهای رفتاری تلقی نمی‌شوند، بلکه تعرض به منبع نظم‌اند.

در تکمیل این بحث، داگلاس یادآور می‌شود که آیین می‌تواند تناقض‌ها را در سطح عمل و تجربه به وحدت بدل کند (Douglas, 1966: 2). این صورت‌بندی برای تحلیل درمان‌های مرتبط با اجاق اهمیت ویژه‌ای دارد. در بسیاری از آیین‌های درمانی با عناصری مواجهیم که از منظر پزشکی زیستی ناهمگن یا حتی متناقض به نظر می‌رسند: خاکستر، نمک، دعا، جهت قبله، عدد هفت، روسری، زغال گداخته، شجره‌نامه صاحب اجاق، نذر نان فطیر یا عبور کودک از تنور. اما در منطق آیینی، این عناصر در قالب یک کل معنادار به هم می‌پیوندند و تجربه‌ای از درمان، بازگشت به تعادل و کنترل بر وضعیت بحرانی ایجاد می‌کنند.

ترکیب این سه رویکرد -یاده، باشلار و داگلاس- امکان می‌دهد که اجاق نه صرفاً به‌عنوان شیء خانگی، بلکه به‌مثابه نهاد نمادین خانگی تحلیل شود. از منظر یاده، اجاق می‌تواند محل تجلی امر قدسی و دگرگونی فضای عادی باشد؛ از منظر باشلار، اجاق در قلب خانه حافظه‌مند و صمیمی قرار دارد و کانون تداوم عاطفی خانواده است؛ و از منظر داگلاس، اجاق مرکز مرزگذاری‌های پاکی/آلودگی و نظم/بی‌نظمی است. هنگامی که این سه سطح بر هم منطبق می‌شوند، اجاق به نقطه‌ای تبدیل می‌شود که در آن مادیت، قداست، عاطفه و قاعده با یکدیگر تلاقی می‌کنند. بر این اساس، چارچوب نظری حاضر راه را برای تحلیل بخش‌های بعدی مقاله می‌گشاید: در آیین‌های ازدواج و باروری، اجاق به‌عنوان مرکز زایش و انتقال نسلی عمل می‌کند؛ در درمان‌های جسمی و آیینی، به‌عنوان محل بازگرداندن تعادل و دفع آلودگی؛ و در تابوها و ممنوعیت‌ها، به‌عنوان مرکز نظم اخلاقی و خانگی. در همه این حوزه‌ها، اجاق عنصر مشترکی است

که نشان می‌دهد چگونه امر قدسی در زندگی روزمره و چگونه نظم اجتماعی در یک عنصر مادی و خانگی متبلور می‌شود.

۲. پیکره اصلی

۱-۲. اجاق، ازدواج و باروری

در فرهنگ عامه ایران، اجاق و تنور تنها به حوزه تغذیه و معیشت مربوط نمی‌شوند، بلکه با تداوم نسل، تشکیل خانواده و بازتولید حیات اجتماعی نیز پیوندی عمیق دارند. در بسیاری از باورها و آیین‌های مردمی، روشن بودن اجاق معادل زنده بودن خانواده، استمرار نسل و حضور برکت در خانه تلقی می‌شود؛ در مقابل، خاموشی یا «کورشدن» اجاق اغلب با نازایی، فقدان وارث، فروپاشی خانوادگی یا زوال برکت پیوند می‌یابد. همین پیوند معنایی سبب شده است که اجاق در آیین‌های مربوط به ازدواج، باروری و زایش جایگاهی مرکزی پیدا کند.

در بسیاری از مناطق ایران، عروس در نخستین ورود به خانه شوهر با اجاق یا تنور مواجه می‌شود؛ مواجهه‌ای که صرفاً جنبه تشریفاتی ندارد، بلکه نوعی ورود نمادین به نظم خانوادگی جدید است. در خلخال، عروس را دور تنور می‌گردانند و او تنور را می‌بوسد (فلسفی‌میاب و دیگران، ۱۳۷۴: ۲۹۶). در برخی روستاهای ترک‌زبان نیز عروس تخم‌مرغی را در تنور می‌اندازد (همان). در زنجان، تخم‌مرغ‌انداختن در تنور با بقای نسل و فرزندآوری پیوند دارد (سخاییان، ۱۳۸۸: ۹۴۶، ۹۴۸). تخم‌مرغ در بسیاری از سنت‌های آیینی، نماد زایش و تداوم حیات است و قرارگرفتن آن در تنور یا اجاق، پیوندی نمادین میان آتش خانگی، باروری و بقای خانوادگی ایجاد می‌کند. تنور در اینجا تنها محل پخت نان نیست، بلکه به کانونی برای انتقال زن از خانواده پدری به خانواده شوهر تبدیل می‌شود؛ انتقالی که در منطق مناسک گذار، عبور از یک وضعیت اجتماعی به وضعیت دیگر را تثبیت می‌کند.

از منظر الیاده، مناسک گذار فرایندهایی‌اند که فرد را از یک موقعیت زیستی یا اجتماعی به موقعیتی دیگر منتقل می‌کنند و این انتقال معمولاً از خلال اعمال نمادین صورت می‌گیرد (الیاده، ۱۳۶۸: ۱۲۱). بر همین اساس، حضور اجاق و تنور در آیین‌های ازدواج را می‌توان بخشی از فرایند بازتعریف هویت زن در نظم جدید خانوادگی دانست. عروس با نزدیک شدن به تنور، چرخیدن به دور آن یا بوسیدن آن، نه فقط وارد خانه، بلکه وارد قلمرو نمادین خانواده می‌شود؛ قلمرویی که در آن، اجاق نشانه تداوم نسل و بقای خانوادگی است.

از همین رو، بسیاری از آیین‌های مرتبط با درمان نازایی نیز به اجاق یا خاکستر آن مربوط می‌شوند. در مشکین‌شهر، زنان نازا سنگ‌هایی را در اجاق یا زیر خاکستر پنهان می‌کنند و ترک برداشتن سنگ را نشانه بچه‌دار شدن می‌دانند (ساعدی، ۱۳۵۴: ۱۳۴). در دماپ، برای درمان زن نازا و مرد عقیم، خاک اجاق حاج سیدرضا را به دهان می‌گذارند (میرزایی، ۱۳۸۵-۱۳۸۶: ۳۵۰). در ماه‌نشان نیز زنان نازا را به اجاق روستا می‌برند و برای آن نذر می‌کنند (اشجع، ۱۳۷۳: ۲۹-۳۰). در این نمونه‌ها، اجاق نه فقط محل حضور آتش، بلکه منبع نیرویی حیات‌بخش تلقی می‌شود که می‌تواند قدرت باروری را به بدن منتقل کند.

باور به «صاحب اجاق» نیز در همین چارچوب قابل فهم است. در برخی مناطق، خانواده‌ها یا افرادی خاص دارای اجاقی متبرک شناخته می‌شوند و مردم برای درمان بیماری، رفع نازایی یا حل مشکلات به آنان مراجعه می‌کنند. این قداست معمولاً با سیادت، کرامت یا پیشینه آیینی آن خانواده پیوند دارد. در چنین مواردی، اجاق از فضای خصوصی خانه فراتر می‌رود و به مکانی جمعی و زیارتی تبدیل می‌شود؛ مکانی که مردم از خلال تماس با آن، امید به درمان، باروری یا رفع بحران دارند. از منظر الیاده، چنین مکان‌هایی از خلال تجلی امر قدسی، از فضای عادی جدا می‌شوند و به مکان مقدس بدل می‌گردند (الیاده، ۱۳۸۹: ۳۴۵). اجاق صاحب‌اجاق نیز دقیقاً چنین کارکردی دارد: مکانی خانگی که در تخیل فرهنگی مردم، حامل نیرویی فراتر از امر عادی است.

رابطه اجاق با زایش تنها به مسئله باروری محدود نمی‌شود، بلکه دوره پس از زایمان را نیز دربر می‌گیرد. در سیرجان، زن زائو تا چهل روز نباید نزدیک اجاق بنشیند، زیرا باور دارند که «بند یرقان» او پاره می‌شود (بختیاری، ۱۳۷۸: ۲۸۴-۲۸۵).

این پرهیز را می‌توان در چارچوب مفهوم «وضعیت میانی» در مناسک گذار فهم کرد. زن زائو در دورهٔ پس از زایمان هنوز به وضعیت عادی بازنگشته و در مرزی میان سلامت و آسیب‌پذیری قرار دارد؛ از این رو، تماس او با آتش و اجاق باید کنترل شود. در بسیاری از فرهنگ‌ها، بدن زائو بدنی در معرض خطر و ناپایداری تلقی می‌شود و به همین دلیل، مجموعه‌ای از پرهیزها و مراقبت‌های آیینی پیرامون او شکل می‌گیرد.

از منظر مری داگلاس، چنین پرهیزهایی را نمی‌توان صرفاً توصیه‌هایی بهداشتی دانست؛ بلکه آن‌ها بخشی از نظام نمادینی‌اند که مرزهای پاکی و آلودگی را تنظیم می‌کند (Douglas 1966: 35). زائو، همانند بیمار یا نوزاد، در وضعیتی مرزی قرار دارد و به همین دلیل، ورود یا عدم ورود او به برخی فضاها از جمله اجاق، تحت قواعد خاصی قرار می‌گیرد. اجاق در اینجا، هم‌زمان محل گرما، حیات و برکت است و از همین رو، تماس با آن نیازمند رعایت نظم آیینی خاصی است.

به این ترتیب، اجاق و تنور در آیین‌های ازدواج، باروری و زایش، نقشی فراتر از یک عنصر مادی ایفا می‌کنند. آن‌ها در مقام مرکز نمادین خانه، تداوم نسل و بقای خانواده را نمایندگی می‌کنند و در عین حال، به‌عنوان واسطه‌ای میان بدن، خانواده و امر قدسی عمل می‌کنند. از خلال این کارکردها، اجاق به نقطه‌ای بدل می‌شود که در آن، زیست زیستی و نظم فرهنگی به هم پیوند می‌خورند؛ یعنی همان جایی که تولید غذا، تولید نسل و بازتولید اجتماع در یک نظام معنایی واحد قرار می‌گیرند.

جدول ۱. واکاوی کارکردهای نمادین اجاق و تنور در فرهنگ عامه

کارکرد نمادین / مفهوم	منطقه	آیین یا باور مرتبط	حوزهٔ درمانی	محور موضوعی
ورود به قلمرو نمادین خانواده؛ تثبیت انتقال از خانوادهٔ پدری به خانوادهٔ شوهر	خلخال	چرخاندن عروس دور تنور و بوسیدن آن	گذار وضعیت / ورود به نظم خانوادگی	مناسک گذار ازدواج
پیوند نمادین زایش (تخم‌مرغ) با آتش خانگی؛ تضمین استمرار تبار	مناطق ترک‌زبان؛ زنجان	انداختن تخم‌مرغ در تنور توسط عروس	فرزندآوری و بقای نسل	باروری و تداوم نسل
انتقال نیروی حیات‌بخش و باروری از اجاق به بدن؛ دریافت نشانهٔ غیبی	مشکین شهر	پنهان کردن سنگ در اجاق یا زیر خاکستر و انتظار برای ترک‌خوردن آن	رفع نازایی	درمان نازایی
خاکستر به‌مثابهٔ مادهٔ متبرک و واسطهٔ مستقیم انتقال نیروی شفا بخش	دماب	قرار دادن خاک اجاق حاج سیدرضا در دهان بیمار	رفع نازایی و عقیمی	درمان نازایی و عقیمی
تبدیل اجاق به مکان زیارتی برای طلب برکت و رفع بحران	ماه‌نشان	نذر کردن برای اجاق روستا	سلامت و باروری	توسل و نذر
تجلی امر قدسی در فضای خانگی؛ تبدیل خانه به کانون زیارت و امید	مناطق مختلف ایران	مراجعه به خانواده‌های دارای «اجاق متبرک»	سلامت و حل بحران	قدسی‌شدن مکان
تنظیم مرزهای پاکی و آلودگی؛ حفاظت از بدن در وضعیت گذار در برابر آسیب	سیرجان	پرهیز زائو از نزدیکی به اجاق تا چهل روز (ترس از پاره‌شدن «بند یرقان»)	حفاظت از زائو (وضعیت آستانه‌ای)	مراقبت پس از زایمان

۲-۲. خاکستر، دود، تنور و درمان آیینی

یکی از برجسته‌ترین حوزه‌هایی که در آن اجاق و تنور از سطح ابزار خانگی فراتر می‌روند، قلمرو درمان‌های عامیانه و آیینی است. در داده‌های مردم‌نگارانهٔ مناطق مختلف ایران اجاق، خاکستر، دوده، زغال، گرمای تنور، خاک تنور و حتی ابزارهای مرتبط با آتش، واجد نیروی درمانی تلقی شده‌اند. این داده‌ها نشان می‌دهند که اجاق نه‌فقط محل پخت‌وپز، بلکه کانونی برای انتقال نیرو، برکت، حرارت، پاکی و گاه قدرت قدسی به بدن بیمار است. در اینجا درمان صرفاً به معنای

مداخله‌ای تجربی یا دارویی نیست، بلکه نوعی عمل آیینی است که از خلال تماس بدن با مواد و فضاهای وابسته به اجاق انجام می‌شود.

در ساده‌ترین سطح، خاکستر اجاق به‌عنوان ماده درمانی مستقیم به کار می‌رود. در کومله گیلان، اندکی خاکستر اجاق را با نمک مخلوط می‌کنند و روی بریدگی می‌گذارند (شهاب، ۱۳۸۶: ۱۳۴-۳۵). در لرستان و ایلام نیز خاکستر ته اجاق را با روغن حیوانی سرخ و موی بزغاله مخلوط می‌کنند و بر ضرب‌دیدگی استخوان می‌گذارند (اسدیان، ۱۳۸۵: ۲۷۸). در عشایر منطقه سیرجان نیز خاک و گل اجاق برای درمان امراض به کار می‌رود (بختیاری، ۱۳۷۸: ۳۱۳). این نمونه‌ها نشان می‌دهد که خاکستر، یعنی ماده باقی‌مانده از آتش، نوعی قدرت انتقالی دارد: آتش، خاموش شده است؛ اما اثر و نیروی آن در خاکستر باقی مانده و می‌تواند به بدن بیمار منتقل شود.

کاربرد خاکستر و دوده در درمان بیماری‌های سر و پوست نیز گسترده است. در شاهرود و استهبان با خاکستر اجاق، گل درست می‌کنند و برای رفع سردرد بر سر بیمار می‌مالند (حسنی، ۱۳۸۲: ۳۵۲؛ ثابت‌قدم، ۱۳۸۱: ۲۱۱). در خلخال دوده و سیاهی اجاق را برای درمان سردرد به پیشانی می‌مالند (فلسفی‌میاب و دیگران، ۱۳۷۴: ۲۰۸: ۲۱۲). در مریان تالش، فردی که صاحب اجاق است، برای رفع خشکی صورت، با زغال بر چهره بیمار دایره‌ای می‌کشد و درون آن علامت ضربدر می‌گذارد؛ مردم باور دارند که با این عمل خشکی صورت از میان می‌رود (سلیمی‌مؤید، ۱۳۷۸: ۱۳۶/۱-۱۳۷). در آبدانان نیز برای همین بیماری، خاک سوخته بستر اجاق را می‌کوبند، با آب مخلوط می‌کنند و به صورت می‌مالند (سلیمی‌مؤید و دامیار، ۱۳۸۰: ۱۸۹). در این نمونه‌ها، درمان از طریق مالیدن ماده وابسته به اجاق بر سطح بدن انجام می‌شود؛ گویی خاکستر و زغال، مرز بدن را دوباره تنظیم و بیماری را از سطح پوست بیرون می‌رانند.

تنور نیز همانند اجاق در درمان‌های عامیانه جایگاهی مهم دارد. در شهرستان ماه‌نشان برای درمان تب و لرز، گل داغ‌شده روی تنور را به‌عنوان مرهم به کار می‌برند (عبدالله‌پور و دیگران، ۱۳۸۶: ۴۶). در نازیک‌قنات سفلا در ماکو برای درمان تب‌خال، نان گرم را از درون تنور برمی‌دارند و روی موضع می‌گذارند (علی‌اکبرزاده و سپهرفر، ۱۳۷۳: ۷۹). در گرمسار از خاک تنور برای درمان سیاه‌سرفه استفاده می‌کنند (حسنی، ۱۳۷۴: ۱۸۶). در ارومیه، اگر عضوی از بدن دچار سرمازدگی شود، آن را درون تنور گرم قرار می‌دهند تا بهبود یابد (علی‌اکبرزاده و سپهرفر، ۱۳۷۲: ۱۴۳/۱). در اردبیل برای درمان قولنج، خاکستر گرم تنور را در پارچه می‌گذارند و بر موضع درد می‌بندند (وجدانی‌فر، ۱۳۸۵: ۲۹۹). این داده‌ها نشان می‌دهد که گرمای تنور، خاکستر و اشیای برخاسته از آن در تصور عامه توانایی بازگرداندن تعادل حرارتی و جسمانی بدن را دارند.

در برخی موارد، درمان نه‌فقط با تماس ماده تنور، بلکه با قرار دادن بدن در مجاورت یا درون فضای تنور انجام می‌شود. در ملایر برای درمان کمردرد، بیمار را کنار تنور می‌نشانند تا عرق کند و سپس کمر او را با چادر می‌بندند (نعمتی، ۱۳۸۵: ۹۰). در اردبیل برای درمان بادسرخ، عضو متورم مانند دست یا پا را درون تنور نیمه‌گرم قرار می‌دهند (وجدانی‌فر، ۱۳۸۵: ۳۱۳). در ماه‌نشان، برای رفع درد شکم پس از زایمان، خاکستر کف تنور را روی زمین پهن می‌کردند و زائو را روی آن می‌خوابانند (عبدالله‌پور و دیگران، ۱۳۸۶: ۴۵). در سقز نیز زائو را روی تنور گرم نگه می‌داشتند تا با گرم شدن بدن، نوزاد زودتر متولد شود (رهو، ۱۳۷۸: ۲۴۶). در اینجا تنور به فضایی درمانگر تبدیل می‌شود؛ فضایی که بدن را احاطه می‌کند، گرم می‌کند و آن را از وضعیت اختلال به وضعیت تعادل بازمی‌گرداند.

کاربرد خاکستر و دوده در درمان کودکان نیز بسیار برجسته است. در گیلان ماماچه برای درمان ملاح‌افتادگی، انگشتش را به خاکستر می‌زند و آن را در حلق نوزاد می‌گذارد و کمی خاکستر بر ملاح او می‌مالد. سپس کودک را در چادر تازه و شسته‌نشده (آب‌نخورده) مادر می‌پیچند و مادر و ماماچه او را بالای سه کُچک‌چاله (سنگ‌های سه طرف اجاق) هفت بار رو به قبله تکان می‌دهند. در ادامه، هفت خرما میان رهگذران یا همسایه‌ها پخش می‌شود تا دعا کنند و هسته‌های خرما زیر خاکستر اجاق یا گوشه‌ای از خانه پنهان می‌ماند؛ پس از بهبود کودک، هسته‌ها را بیرون آورده و در

صحرا می‌ریزند (حاتمی، ۱۳۸۵: ۷۴). این آیین پیچیده، چند عنصر را همزمان در خود دارد: خاکستر اجاق، بدن کودک، چادر مادر، عدد هفت، جهت قبله، دعای دیگران و پنهان کردن هسته‌ها در زیر خاکستر.

در درمان‌های مربوط به کودکان، دوده و خاکستر اجاق گاه نقش حفاظتی نیز پیدا می‌کنند. تهرانی‌های قدیم برای حفظ طفل از چشم بد، هر صبح با انگشت میانی دست چپ، خال یا نشانی از دوده اجاق بر وسط پیشانی او می‌گذاشتند (شهری، ۱۳۷۱: ۳ / ۱۸۴). همین عمل برای کودک مبتلا به ام‌الصبيان نیز مرسوم است (همان). در خراسان نیز با خاکستر سوخته اسفند بر پیشانی نوزاد خال می‌نهادند (شکورزاده، ۱۳۴۶: ۱۴۳). در این نمونه‌ها، دوده یا خاکستر تنها ماده درمانی نیست، بلکه نشانه‌ای حفاظتی است که بدن کودک را در برابر نیروهای نامرئی، چشم‌زخم و آسیب‌های بیرونی ایمن می‌کند.

گسترده‌ی کارکرد درمانی اجاق زمانی روشن‌تر می‌شود که آن را در پیوند با مفهوم «صاحب اجاق» بررسی کنیم. در بسیاری از مناطق ایران، افرادی با شأن مذهبی، اجتماعی یا درمانی خاص، صاحب اجاق تلقی می‌شوند و دست یا حضور آنان شفابخش دانسته می‌شود. در سفیدکمر ایجرود زنجان، دست چنین افرادی را شفابخش می‌دانند و خود آنان را اجاق می‌نامند (عبدالله‌پور و بهرامی، ۱۳۸۵-۱۳۸۶: ۳۴۵) در اسدآباد همدان، دعانویسان را اجاق می‌نامند (حمیدی، ۱۳۷۳: ۱۸). در چدرویۀ چهارم، افراد متدین و متعهد به اجاق‌داری معروف‌اند و مردم برای درمان بیماری‌ها به آنان مراجعه می‌کنند (عزیزی، ۱۳۸۳: ۷۰). در کوهپایۀ تالش نیز چنین کسانی «سوپیشن» نامیده می‌شوند که مفهومی نزدیک به صاحب اجاق دارد (سلیمی‌مؤید، ۱۳۷۸: ۳۲۴/۲). بنابراین اجاق فقط یک مکان یا شیء نیست، بلکه می‌تواند به منزله درمانی و اجتماعی نیز تبدیل شود.

نمونه‌های فراوانی از مراجعه به اجاق یا صاحب اجاق برای درمان بیماری‌ها وجود دارد. در صومعه‌زین نزدیک سراب، بیماران را به اجاق پیر می‌برند تا شفا یابند (فلسفی‌میاب و سپهرفر، ۱۳۷۲: ۶۱). در چدرویۀ چهارم، بیمار را کنار اجاق خانواده‌ای صاحب اجاق می‌برند و از غذای آن خانواده به او می‌خورانند تا شفا یابد (عزیزی و دیگران، ۱۳۸۳: ۷۰). در اردبیل، برای درمان اسهال، کودک را به اجاق «نیاز» می‌برند و پس از بهبود نیز او را دوباره به همان اجاق بازمی‌گردانند (سپهرفر و دیگران، ۱۳۷۵: ۲۰۹). برای سیاه‌سرفه نیز کودک را به اجاق امام‌جمعه شهر می‌برند، مقداری نیل را با خاک تربت مخلوط می‌کنند و آن را به کام، پیشانی و دست‌های کودک می‌مالند (سپهرفر و دیگران، ۱۳۷۵: ۲۰۳-۲۰۴). در این موارد، درمان از رهگذر پیوند میان مکان مقدس، ماده مقدس و بدن بیمار انجام می‌شود.

بعضی از درمان‌ها مستقیماً با عبور بدن از دهانۀ تنور یا طواف پیرامون اجاق همراه‌اند. در اهر، برای درمان برفک دهان کودک او را نزد زنانی می‌برند که «صاحب اجاق برفک» هستند. این زنان سه روز پیایی کودک را از دهانۀ تنور گرم وارد و از هواکش آن خارج می‌کنند تا برفک بیفتد. سپس تکه‌ای از پشت پیراهن کودک را می‌برند، می‌سوزانند و خاکسترش را به هفت بند بدن او، مانند پیشانی، مچ‌ها، پاها، گردن و سینه می‌مالند (فلسفی‌میاب و ابوالفتحی، ۱۳۷۸: ۲۵۸). در ماه‌نشان نیز اگر کودکی دچار لکنت‌زبان شود، او را به اجاق روستا می‌برند و طوافش می‌دهند تا لکنت او برطرف شود (اشجع، ۱۳۷۳: ۳۰). این داده‌ها به‌خوبی نشان می‌دهند که تنور و اجاق در درمان عامیانه، مرز میان فضای خانگی و فضای مقدس را از میان می‌برند.

درمان بیماری‌های مرتبط با نیروهای نامرئی نیز اغلب با اجاق پیوند دارد. در اردبیل برای درمان بیماری‌های روانی اسپند دود می‌کنند و بیمار را به اجاق، یعنی مقبرۀ پیران می‌برند (قلی‌پور و دیگران، ۱۳۷۸: ۷۸). در اسمعیلی‌کندی اردبیل برای درمان جن‌زدگی، سنگ‌های اجاق را به رودخانه می‌اندازند (قلی‌پور، ۱۳۷۸: ۷۴). در ایری‌بوجاق شهرستان اهر، آل‌زده را به جایی می‌برند که اجاقی به نام «اجاق هال» یا آل در آن قرار دارد؛ سپس روسری را دور اجاق طواف می‌دهند و به گردن زائو می‌بندند (فلسفی‌میاب و ابوالفتحی، ۱۳۷۸: ۳۱۰). در کوهپایۀ تالش مرکزی نیز چوپان برای رفع چشم‌زخم از دام‌ها نزد صاحب اجاق می‌رود و صاحب اجاق سه بار، سه قطعۀ زغال گذاخته را در آب می‌اندازد، اورادی می‌خواند، در زغال‌ها

می‌دمد و آب را برای پاشیدن بر دام‌ها به چوپان می‌دهد (سلیمی‌مؤید، ۱۳۷۸: ۲/ ۳۲۴). در اینجا اجاق محل میانجی‌گری میان انسان، حیوان، نیروهای غیبی و نظم کیهانی است.

پرخوانی، مراسمی آیینی آمیخته با طبابت، دیانت و موسیقی است. در این آیین، «پرخوان» با تازیانه وارد شده و پس از اجرای رقص و نواختن دوتار در کنار اجاقی که وسایل فلزی داغ (کفگیر و خنجر) در آن است، با اقداماتی نمایشی نظیر ایستادن روی کفگیر گذاشته و نزدیک کردن خنجر به چشمان بیمار، بیماری را از جان فرد جدا کرده و به خود منتقل می‌کند (معطوفی، ۱۳۸۳: ۲۰۸۴: ۳). در گزارش دیگری، بیمار پس از نماز مغرب در حالی که کتفش بسته شده، با ذکر «یا هو یا هو» به اتاق مخصوص برده و کنار اجاقی پر از آتش نشاند می‌شود (قلیچ، ۱۳۷۶: ۸۹). در این نمونه، اجاق روشن نقطه تمرکز درمان، موسیقی، حرارت، خطر و انتقال بیماری است.

بنابراین در مجموع، خاکستر، دود، دوده، تنور و اجاق در فرهنگ عامه ایران بخشی از نظام درمانی گسترده‌ای را تشکیل می‌دهند که در آن ماده، مکان، بدن و امر قدسی به هم پیوند می‌خورند. از منظر داگلاس، بیماری را می‌توان نوعی آشفتگی در نظم بدن و اجتماع دانست؛ آیین‌های درمانی مرتبط با اجاق، از طریق تماس با خاکستر، عبور از تنور، طواف اجاق یا مراجعه به صاحب اجاق، بدن را دوباره در نظم نمادین جای می‌دهند. از منظر الیاده نیز، اجاق در این موارد به مکان مقدسی بدل می‌شود که در آن امکان گذار از بیماری به سلامت فراهم می‌گردد؛ در نتیجه، اجاق و تنور نه حاشیه زندگی روزمره، بلکه بخشی از نظام معنایی و درمانی خانه و جامعه‌اند.

جدول ۲. طبقه‌بندی شواهد مردم‌نگارانه و کارکردهای درمانی - نمادین خاکستر، دود، تنور و اجاق در فرهنگ عامه ایران

کارکرد نمادین و تحلیل ساختاری	مناطق جغرافیایی گزارش شده	روش آیینی و ماده درمانی	حوزه درمانی	محور موضوعی
انتقال نمادین نیروی باقی‌مانده آتش به بدن بیمار؛ بازسازی بافت آسیب‌دیده با ماده متبرک خانگی	کومله گیلان؛ لرستان و ایلام؛ عشایر سیرجان	مالیدن خاکستر اجاق آمیخته با نمک بر بریدگی؛ ترکیب خاکستر ته اجاق با روغن حیوانی و موی بزغاله برای ضرب‌دیدگی؛ به‌کارگیری خاک و گل اجاق برای درمان امراض	بریدگی، ضرب‌دیدگی استخوان، امراض عمومی	مداخله و مرهم‌گذاری مستقیم
مرزبندی دوباره سطح بدن؛ بیرون‌راندن بیماری از قلمرو سر و صورت از طریق تماس با مواد کربنی و نشانه‌گذاری آیینی	شاهرود؛ استهبان؛ خلخال؛ مریان تالش؛ آبدانان	ساختن گل از خاکستر اجاق و مالیدن آن بر سر؛ مالیدن دوده و سیاهی اجاق بر پیشانی؛ کشیدن دایره و ضربدر یا زغال بر چهره توسط صاحب اجاق؛ مالیدن خاک سوخته بستر اجاق به صورت	سردرد، خشکی صورت، بیماری‌های سطح پوست	تسکین دردهای سر و صورت
بازگرداندن تعادل حرارتی و جسمانی از طریق گرما، خاکستر و اشیای برخاسته از تنور	ماه‌نشان؛ نازیک‌قنات سفلا در ماکو؛ گرمسار؛ ارومیه؛ اردبیل	استفاده از گل داغ‌شده روی تنور؛ گذاشتن نان گرم تنور بر موضع تب‌خال؛ کاربرد خاک تنور برای سیاه‌سرفه؛ قرار دادن عضو سرمازده در تنور گرم؛ بستن خاکستر گرم تنور در پارچه بر موضع درد	تب و لرز، تب‌خال، سیاه‌سرفه، سرمازدگی، قولنج	درمان حرارتی و تعادل جسمانی
تبدیل تنور به فضای درمانگر و آستانه‌ای؛ احاطه کردن بدن با حرارت برای گذار از اختلال به تعادل	ملایر؛ اردبیل؛ ماه‌نشان؛ سقز	نشاندن بیمار کنار تنور برای تعریق و بستن کمر؛ قرار دادن عضو متورم در تنور نیمه‌گرم؛ خواباندن زانو بر خاکستر کف تنور؛ نگاه‌داشتن زانو روی تنور گرم	کمر درد، بادسرخ، دردهای پس از زایمان، تسهیل زایمان	درمان فضایی و آستانه‌ای با تنور
ایمن‌سازی بدن آسیب‌پذیر کودک در برابر نیروهای نامرئی؛ پیوند بدن نوزاد با اجاق، مادر، عدد هفت و دعای جمعی	گیلان؛ تهران قدیم؛ خراسان	مالیدن خاکستر به حلق و مایع نوزاد؛ تکان دادن کودک بالای سه گچک‌چاله؛ پخش خرما و پنهان کردن هسته‌ها زیر خاکستر؛ گذاشتن خال دوده یا خاکستر اسفند بر پیشانی کودک	ملاج افتادگی، چشم‌زخم، ام‌الصبيان، حفاظت نوزاد	مناسک درمانی و حفاظتی کودک
انتقال قداست اجاق از مکان به شخص؛ تبدیل انسان صاحب اجاق به میانجی درمان و برکت	سفیدکمر ایجرود زنجان؛ اسدآباد همدان؛ چدرویه؛ جهرم؛ کوهپایه تالش	شفابخش دانستن دست یا حضور افراد صاحب اجاق؛ نامیدن دعاویسان یا افراد متدین به «اجاق»؛ مراجعه به «سوپیشرن» در تالش	بیماری‌های عمومی و طلب شفا	مرجعیت درمانی صاحب اجاق

کارکرد نمادین و تحلیل ساختاری	مناطق جغرافیایی گزارش شده	روش آیینی و ماده درمانی	حوزه درمانی	محور موضوعی
پیوند بدن بیمار با مکان مقدس، ماده متبرک و اقتدار اجتماعی - مذهبی اجاق	صومعه زرین نزدیک سراب؛ چدرویۀ چهارم؛ اردبیل	بردن بیمار به اجاق پیر؛ خوردن غذای خانواده صاحب اجاق به بیمار؛ بردن کودک به اجاق نیاز؛ مالیدن ترکیب نیل و خاک تربت بر کام، پیشانی و دست‌های کودک	بیماری کودک، اسهال، سیاه‌سرفه، امراض عمومی	مراجعه به اجاق‌های متبرک
بازآفرینی نمادین بدن از طریق عبور و طواف؛ گذار از بیماری به سلامت در مجاورت مرکز مقدس خانگی	اهر؛ ماه‌نشان	عبور دادن کودک از دهانۀ تنور گرم و هواکش آن؛ سوزاندن تکه‌ای از پیراهن کودک و مالیدن خاکستر آن به هفت بند بدن؛ طواف دادن کودک پیرامون اجاق روستا	برفک دهان، لکنت‌زبان	طواف و عبور آیینی از تنور و اجاق
میانجی‌گری اجاق میان انسان، حیوان، نیروهای غیبی و نظم کیهانی؛ دفع شر و بازگرداندن تعادل	اردبیل؛ اسمعیلی‌کندی؛ اردبیل؛ ایری‌بوجاق اهر؛ کوهپایۀ تالش مرکزی	دود کردن اسپند و بردن بیمار به اجاق پیران؛ انداختن سنگ‌های اجاق در رودخانه؛ طواف دادن روسری دور اجاق هال و بستن آن به گردن زانو؛ انداختن زغال گذاشته در آب همراه با ورد و دمیدن	جن‌زدگی، آل‌زدگی، چشم‌زخم دام، بیماری‌های روانی	دفع نیروهای نامرئی و شر
تمرکز حرارت، خطر، موسیقی و امر قدسی در اجاق روشن؛ انتقال و جداسازی بیماری از بدن بیمار در قالب آیین نمایشی - درمانی	ترکمن صحرا	اجرای رقص، دوتار، تازیانه و حرکات نمایشی کنار اجاق؛ ایستادن روی کفگیر گذاشته؛ نزدیک کردن خنجر داغ به چشم بیمار؛ نشاندن بیمار بسته‌کثف کنار اجاق پر از آتش با ذکر «یاهو»	بیماری‌های روانی/جسمانی در بافت آیینی	آیین‌های درمانی - موسیقایی - پرخوانی

۳-۲. اجاق روشن/اجاق کور، تابوها و نظم نمادین

اگر در بخش پیشین، اجاق و تنور در مقام کانون درمان و بازگرداندن تعادل بررسی شدند، در این بخش باید به بُعد دیگری از معنای آن‌ها پرداخت: اجاق به مثابه مرکز نظم نمادین خانه و خاندان. داده‌های مردم‌نگارانه نشان می‌دهند که روشن بودن اجاق در بسیاری از مناطق ایران، فقط به معنای وجود آتش یا امکان پخت‌وپز نیست؛ بلکه نشانه‌ای از حیات، استمرار، برکت و تداوم نسل است. در مقابل، خاموشی اجاق، ریختن آب بر آتش، بی‌حرمتی به خاکستر یا ادرار کردن در اجاق با مفاهیمی چون زوال، قحطی، گناه، بیماری، بی‌برکتی و انقطاع نسل پیوند می‌یابد.

یکی از روشن‌ترین نمودهای این معنا، تعبیر «اجاق کور» است. در آبدانان، افراد نازا را «وجاق کور» می‌نامند (سلیمی مؤید و دامیار، ۱۳۸۰: ۴۳۲/۳). در میان عشایر بیرانوند نیز پسر را «اجاق» خانواده می‌دانند؛ زیرا در گذشته در هر خانه اجاقی روشن بود و پدر و پسر بزرگ خانواده مسئول روشن نگه داشتن آن بودند. از این‌رو، خانواده‌ای که پسر نداشت، «اجاق کور» خوانده می‌شد (حنیف، ۱۳۷۷: ۱۱۴). این داده‌ها نشان می‌دهد که اجاق در تصور عامه با تداوم نسب، انتقال نام و استمرار خانوادگی پیوند دارد. در این معنا، خاموشی اجاق به خاموشی نسل تعبیر می‌شود.

پیوند اجاق با باروری و استمرار نسل در آیین‌های ازدواج نیز آشکار است. در شهرستان زنجان، در روز عروس‌بران، پدر عروس او را دور تنور یا اجاق می‌چرخاند. در روستای حاج‌سیران، پدر عروس یک دست او را می‌گیرد و در دست دیگرش تخم‌مرغی می‌گذارد؛ عروس را دور تنور می‌چرخاند و عروس در دور سوم، تخم‌مرغ را در تنور می‌اندازد که به معنای بقا، دوام زندگی و فرزندآوری است (سخاییان، ۱۳۸۸: ۹۴۶، ۹۴۸). در خلخال نیز پس از بستن کمر عروس، پدرش دست او را می‌گیرد و او را دور تنورخانه طواف می‌دهد؛ عروس کناره تنور را می‌بوسد و از آن قدردانی می‌کند (فلسفی‌میاب و دیگران، ۱۳۷۴: ۲۹۶). در روستاهای ترک‌زبان، عروس تخم‌مرغی را به نیت پسر شدن فرزند نخست خود درون تنور می‌اندازد تا ببزد (همان). همچنین در میان لرکی‌ها، هنگام خداحافظی عروس، تابه نان‌پزی را در وسط حیاط یا جلوی چادر خانه پدر می‌گذارند که به منزله اجاق پدر است؛ عروس سه بار دور آن چرخانده می‌شود، رو به قبله می‌نشیند و اجاق پدر

را می‌بوسد (فاطمی، ۱۳۵۳: ۵۹). این آیین‌ها نشان می‌دهند که عروس با عبور از اجاق پدر و پیوند با اجاق خانه جدید، وارد نظام تازه‌ای از باروری، تداوم و نظم خانوادگی می‌شود.

باورهای مربوط به نازایی نیز همین پیوند را تأیید می‌کنند. در مشکین‌شهر، زنان نازا در شب چهارشنبه‌سوری چند سنگ را در اجاق و زیر خاکستر پنهان می‌کردند و پس از چند ساعت بیرون می‌آوردند؛ اگر سنگ‌ها ترک برمی‌داشتند، آن را نشانهٔ بچه‌دار شدن می‌دانستند (ساعدی، ۱۳۵۴: ۱۳۴). در دماب چهارمحال و بختیاری، برای درمان زن نازا و مرد عقیم، مقداری از خاک اجاق حاج سیدرضا را در دهان می‌گذاشتند تا بچه‌دار شوند (میرزایی، ۱۳۸۵-۱۳۸۶: ۳۵۰). در مشکین‌شهر، زنان نازا نذر اجاق داشی یا پیر می‌کردند تا صاحب فرزند شوند (فلسفی‌میاب و سپهرفر، ۱۳۷۲: ۶۵). در ماه‌نشان زنجان نیز زن نازا را به اجاق روستا می‌بردند و چای و نان به نیت حضرت علی پخش می‌کردند؛ برخی پارچه‌ای به اجاق نذر می‌کردند یا گهواره‌ای با عروسک چوبی به اجاق می‌بردند و به جای کودک آن را تاب می‌دادند (اشجع، ۱۳۷۳: ۲۹-۳۰). در این موارد، اجاق محل گذار از بی‌فرزندگی به امکان فرزندآوری است.

در کنار این کارکردهای مثبت، مجموعه‌ای از تابوها و ممنوعیت‌ها پیرامون اجاق شکل گرفته است. مردم فراشبند پف کردن به آتش را گناه می‌دانستند و می‌گفتند: «چراغی را که ایزد بر فروزد / هر آن کس پف کند، ریشش بسوزد» (امیری، ۱۳۸۲: ۹۱). آنان حتی پا نهادن بر خاکستر و ادرار کردن بر اجاق خاموش را نیز معصیت می‌شمردند (همان: ۸۹-۹۰). در باور بختیاری‌ها، ریختن آب روی آتش و منقل گناه است و فرد خطاکار را «اَو (=آب) به چاله ریز» یا «اجاق‌کور» خطاب می‌کنند (مددی، ۱۳۸۶: ۶۱؛ خسروی ۱۳۶۸: ۱۲۵). حتی باور دارند که این کار، اجاق پدر را کور می‌کند (خسروی، ۱۳۶۸: ۱۲۵). دربرزک نیز اگر کسی بدون گفتن بسم‌الله روی خاکستر داغ یا اجاق آب بریزد، بیمار می‌شود و گفته می‌شود «گستاخی کرده است» (جهانی، ۱۳۸۵: ۵۳-۵۴؛ تکلیفی، ۱۳۷۹: ۲۴۴). این داده‌ها نشان می‌دهد که اجاق، حتی در حالت خاموش یا در صورت باقی ماندن خاکستر، همچنان حرمت دارد.

این تابوها در منطق فرهنگ عامه با مفهوم برکت پیوند دارند. در برخی باورها، اعمالی که تداعی‌کنندهٔ کمبود، قحطی، بی‌حرمتی یا تقابل با نمادهای باروری و حاصلخیزی باشند، موجب زوال برکت می‌شوند؛ ادرار کردن در اجاق از جملهٔ این اعمال است (رضایی، ۱۳۸۱: ۶۳۹). بنابراین ممنوعیت‌های مرتبط با اجاق را نباید فقط به بهداشت یا احتیاط عملی تقلیل داد. آن‌ها قواعدی نمادین‌اند که مرز میان حرمت و بی‌حرمتی، برکت و بی‌برکتی، حیات و زوال را مشخص می‌کنند. در همین چارچوب، روشن نگه داشتن اجاق و چراغ نیز عملی برکت‌زا و حفاظتی تلقی می‌شود. روشن نگاه داشتن اجاق خانه در شب عید، روشن کردن چراغ دکان‌ها پیش از غروب در تویسرکان، روشن کردن چراغی که رو به قبله باشد، و گرفتن فرزند بیمار بالای اجاق و دریافت هدیه‌ای از بانوی خانه، همگی برکت‌زا یا شفابخش دانسته شده‌اند (شاملو، ۱۳۷۲: ۱۲۵؛ مقدم، ۱۳۷۸: ۵۰۲-۳؛ نبی‌یف، ۱۳۸۶: ۴۳؛ کیانی، ۱۳۷۱: ۳۰۷). این نمونه‌ها نشان می‌دهند که روشنایی و آتش در فضای خانه و معیشت، حامل معناهایی فراتر از کاربرد روزمره‌اند و با برکت، سلامت و استمرار زندگی پیوند می‌خورند. اجاق در برخی موقعیت‌های آیینی، نشانهٔ قطع یا تعلیق نظم نیز می‌شود. در الشتر لرستان در آیین ترحیم برای بزرگان قوم، بازماندگان سیاه می‌پوشند و در اجاق خانه آب می‌ریزند (عسکری عالم، ۱۳۸۶-۱۳۸۸: ۱ / ۹۳-۹۴، ۱۰۴). اگر در بسیاری از موقعیت‌ها ریختن آب بر آتش گناه یا بی‌حرمتی تلقی می‌شود، در اینجا همان عمل در زمینهٔ مرگ و سوگواری معنا پیدا می‌کند. خاموش کردن اجاق در مرگ بزرگان می‌تواند نشانه‌ای از گسست نظم عادی، تعلیق حیات اجتماعی و ورود خانه به وضعیت سوگ باشد؛ بنابراین معنای عمل، وابسته به زمینهٔ آیینی آن است.

کارکرد اجاق در نظم نمادین فقط به آیین‌های بزرگسالان محدود نیست؛ حتی در بازی کودکان نیز رد آن دیده می‌شود. در طالب‌آباد، در بازی الک‌دولک، کودکان سنگی را در دو سه قدمی اجاق به نام «نشانه» می‌گذارند و به آن «مرده» می‌گویند. اگر الک از این مرده رد نشود، بازیکن «می‌سوزد»؛ اما اگر شرایطی خاص رخ دهد، یاران حذف‌شده دوباره به بازی بازمی‌گردند و می‌گویند «مرده‌ها زنده شدند» (صفی‌نژاد، ۱۳۴۵: ۳۵۰-۳۵۱). هرچند این داده ظاهراً مربوط به

بازی است، اما واژگانی چون مرده، سوختن و زنده شدن در مجاورت اجاق نشان می‌دهد که حتی در بازی کودکان نیز اجاق با تخیل مرگ، حیات و بازگشت پیوند می‌یابد.

از منظر نظری، این مجموعه داده‌ها با مفهوم پاکی و آلودگی داگلاس قابل تحلیل است. داگلاس نشان می‌دهد که جوامع برای حفظ نظم خود، پیرامون اشیاء و مکان‌های حساس، قواعد، تابوها و پرهیزهایی وضع می‌کنند. اجاق در فرهنگ عامه ایران یکی از همین نقاط حساس است؛ زیرا مرکز تولید غذا، گرما، برکت، باروری و استمرار خانواده است؛ بنابراین، هر عملی که حرمت آن را بشکند - فوت کردن در آتش، ادرار کردن در اجاق، پا گذاشتن بر خاکستر، ریختن آب بر آتش بدون ذکر خدا - نوعی اختلال در نظم نمادین تلقی می‌شود.

با توجه به دیدگاه الیاده نیز می‌توان گفت اجاق در این باورها به نوعی «مرکز» تبدیل می‌شود؛ مرکزی که پیرامون آن خانه معنا و نظم می‌یابد. طواف عروس دور تنور، بوسیدن تنور، نذر به اجاق، بردن بیمار به اجاق، روشن نگاه داشتن اجاق در شب عید و پرهیز از بی‌حرمتی به خاکستر همگی نشان می‌دهند که اجاق در لحظات گذار - ازدواج، زایمان، بیماری، مرگ، سوگ، نازایی و درمان - فعال می‌شود. از این منظر، اجاق نه شیئی منفعل در گوشه خانه، بلکه نهادی نمادین است که مرزهای حیات و مرگ، پاکی و آلودگی، برکت و بی‌برکتی، تداوم و انقطاع را سامان می‌دهد.

بنابراین، داده‌های مردم‌نگارانه نشان می‌دهند که «اجاق روشن» و «اجاق کور» دو استعاره ساده نیستند، بلکه دو سوی یک نظام معنایی گسترده‌اند. اجاق روشن نشانه برکت، پسر، نسل، غذا، گرما، سلامت و نظم است؛ اجاق کور نشانه نازایی، بی‌واری، بی‌برکتی، مرگ یا گسست نظم. تابوهای پیرامون اجاق نیز وظیفه حفاظت از این مرکز را بر عهده دارند؛ به همین دلیل، اجاق در فرهنگ عامه ایران همزمان شیء خانگی، مکان آیینی، نشانه نسب، ابزار درمان و مرکز نظم نمادین خانه است.

جدول ۳. تجلیات «اجاق روشن/اجاق کور»، تابوها و نظم نمادین در فرهنگ عامه ایران

تحلیل ساختاری و معناشناختی	مناطق جغرافیایی گزارش شده	شواهد و مصادیق مردم‌نگارانه	کارکرد آیینی و کنش نمادین	محور موضوعی
تبدیل اجاق از کانون فیزیکی به کانون بیولوژیک؛ استمرار تبار به مثابه روشن ماندن شعله کیهانی خانه در طول زمان.	آبدانان ایل بیرانوند	اطلاق واژه «اجاق کور» به فرد بی‌پسر؛ پسر را مجرای اصلی روشن نگه داشتن اجاق و تداوم نسل دانستن.	همسان‌پنداری تولد فرزند ذکور با بقای آتش خانوادگی؛ نامیدن افراد نازا به «اجاق کور»	بازنمایی نسب و استمرار تبار
گذار ساختاری عروس از اجاق پدری به اجاق همسر؛ تثبیت باروری و ادغام در نظم خانوادگی جدید از طریق پیوند با آتش زاینده خانه.	زنجان خلخال عشایر لرکی	چرخاندن عروس دور تنور و انداختن تخم‌مرغ توسط وی در دور سوم؛ طواف تنورخانه، بوسیدن و قدردانی از آن؛ بوسیدن تاوه نان‌پزی (اجاق پدر) رو به قبله.	طواف عروس به دور تنور/اجاق، بوسیدن آن و انداختن تخم‌مرغ به درون آتش	مناسک گذار و ادغام عروس
استفاده از قدرت زایش مستقر در «مرکز مقدس» (اجاق) جهت غلبه بر سترونی؛ تبدیل امر بی‌برکت (نازایی) به امر متبرک (باروری).	مشکین شهر دماب ماه‌نشان	پنهان کردن سنگ زیر خاکستر اجاق در چهارشنبه‌سوری؛ خوردن خاک اجاق سادات؛ نذر اجاق داشی؛ آوردن گهواره نمادین به اجاق روستا.	میانجی‌گری اجاق برای رفع سترونی و نازایی از طریق تماس با سنگ، خاکستر یا نذورات	آیین‌های گذار از نازایی به باروری
حفاظت از مرزهای نمادین پاکی و آلودگی (داگلاس)؛ جلوگیری از آلودن عامل برکت و حیات با فضولات یا رفتار تعارضی.	فراشیند جامعه بختیاری خسروی	گناه دانستن پف کردن به چراغ و آتش؛ معصیت شمردن ادرار بر اجاق و لگد کردن خاکستر؛ «او به چاله ریز» خواندن فرد ری‌کننده آب روی آتش.	ممنوعیت فوت کردن به آتش، لگد کردن خاکستر و ادرار کردن در اجاق خاموش	تابوهای صیانت از حرمت آتش

تحلیل ساختاری و معناشناختی	مناطق جغرافیایی گزارش شده	شواهد و مصادیق مردم‌نگارانه	کارکرد آیینی و کنش نمادین	محور موضوعی
تصدیق حضور امر قدسی و ارواح محافظ در خاکستر؛ لزوم برقراری تعادل میان قلمرو انسان و امر قدسی با ذکر عبارات صیانت‌بخش.	برزک کاشان	گستاخی تلقی شدن ریختن آب روی خاکستر داغ بدون «بسم‌الله» و باور به بیمار شدن فرد خاطی.	ممنوعیت خاموش کردن آتش با آب یا پا گذاشتن بر خاکستر بدون ذکر نام خدا	پیشگیری از خشم نیروهای ماورایی
همسو ساختن نور خانگی با جهت‌های مقدس (قبله) و زمان‌های متبرک؛ تجدید دوره‌ای برکت و دفع تاریکی تهدیدکننده.	تویسرکان سایر مناطق	روشن نگاه داشتن اجاق در شب عید؛ روشن کردن چراغ رو به قبله؛ گرفتن نوزاد بیمار روی اجاق جهت دفع بیماری.	روشن نگه داشتن اجاق و چراغ در اوقات خاص کیهانی و کسب شفا	مناسک جلب برکت و روشنایی
گسست موقت نظم عادی و تعلیق حیات اجتماعی؛ انطباق خاموشی آتش کانون خانواده با مرگ نماد اقتدار خاندان.	الشر لریستان	ریختن آب در اجاق خانه و سیاه‌پوش شدن بازماندگان در آیین ترحیم بزرگان ایل.	خاموش کردن تعمودی اجاق با آب در پی مرگ بزرگان خاندان	نشانه تعلیق نظم در سوگواری
درونی‌سازی ساختارهای کیهانی و مفاهیم بنیادین مرگ و نوزایی در ذهن نسل جدید از طریق بازنمایی‌های نمادین بازی.	طالب‌آباد ری	استفاده از واژه‌های «مرده»، «سوختن» و «زنده شدن» در بازی الک‌دولک حول محور نشانه (سنگِ نزدیک اجاق).	شبیه‌سازی مفاهیم مرگ، حیات و سوختن در مجاورت فیزیکی اجاق	بازآفرینی نمادین در بازی کودکان

۱-۳-۲. اجاق روشن و اجاق کور: استعاره‌ای از حیات و زوال

در بسیاری از مناطق ایران، «روشن بودن اجاق» معادل زنده بودن خاندان و استمرار نسل است و در مقابل، «اجاق کور» به معنای نداشتن وارث، قطع تداوم خانوادگی یا زوال برکت تعبیر می‌شود (سلیمی‌مؤید و دامیار، ۱۳۸۰: ۴۳۲/۳). این تقابل دوتایی صرفاً توصیف وضعیت آتش نیست، بلکه استعاره‌ای از وضعیت اجتماعی خانواده است. همان‌گونه که آتش خاموش گرما و نور ندارد، خانواده بی‌فرزند نیز فاقد استمرار و آینده تلقی می‌شود.

این تقابل را می‌توان در چارچوب مفهوم «مرکز» در نظریه امر قدسی تحلیل کرد. در رویکرد الیاده، فضای انسانی معمولاً بر اساس تمایز میان مرکز و پیرامون سازمان می‌یابد؛ مرکز مکانی است که نظم، معنا و تداوم از آن سرچشمه می‌گیرد (الیاده، ۱۳۸۹: ۳۴۵). در خانه سنتی، اجاق از نظر عملی و نمادی در جایگاه چنین مرکزی قرار دارد؛ محل گردآمدن، پخت نان، گرما و استمرار زندگی؛ بنابراین، خاموشی آن نه‌تنها فقدان آتش، بلکه تهدیدی علیه مرکز نظم خانگی تلقی می‌شود. از منظر باشلار نیز اجاق بخشی از «خانه زیسته» است؛ خانه‌ای که در آن، فضاها با عاطفه، خاطره و امنیت انباشته می‌شوند (باشلار، ۱۴۰۱: ۲۷). اجاق روشن، تداوم این حافظه انباشته و گرمای صمیمیت است؛ در مقابل، اجاق کور گسست این تداوم را نمایندگی می‌کند؛ به همین دلیل، اصطلاح «اجاق کور» درباره افراد نازا یا خاندان بی‌وارث، تنها یک تعبیر زبانی نیست، بلکه بازتاب درکی عمیق از پیوند میان آتش، حیات و نسل است.

۲-۳-۲. تابوهای مرتبط با اجاق: حفاظت از مرکز

جایگاه مرکزی اجاق سبب شده است که پیرامون آن، مجموعه‌ای از تابوها و ممنوعیت‌ها شکل گیرد. در برخی مناطق، پف کردن به آتش یا فوت کردن در آن بی‌احترامی تلقی می‌شود؛ در جاهایی دیگر، پا گذاشتن بر خاکستر اجاق، ادرار کردن در آن، یا ریختن آب بر آتش عملی نکوهیده و حتی موجب بدبختی دانسته می‌شود (نمونه‌ها در داده‌های مردم‌نگارانه مناطق جنوب و غرب ایران). این ممنوعیت‌ها، در نگاه نخست، توصیه‌هایی عملی برای حفظ آتش به نظر می‌رسند؛ اما در سطح نمادین، کارکردی فراتر دارند.

مری داگلاس نشان می‌دهد که تابوها اغلب در نقاطی شکل می‌گیرند که نظم نمادین جامعه حساس و آسیب‌پذیر است (Douglas, 1966: 44). آنچه در مرکز نظام قرار دارد، بیش از هر چیز نیازمند حفاظت است؛ زیرا اختلال در آن، کل نظام را تهدید می‌کند. از این منظر، اجاق به‌عنوان مرکز خانگی، باید از آلودگی، بی‌حرمتی و رفتارهای نامناسب مصون بماند. ممنوعیت ادرار در اجاق یا پا گذاشتن بر خاکستر، صرفاً پرهیز بهداشتی نیست، بلکه جلوگیری از فروکاستن مرکز قدسی خانه به سطح امر دفعی و پست است.

در برخی مناطق بختیاری و فارس، خاموش کردن آتش اجاق با آب عملی نامبارک دانسته می‌شود، مگر در شرایط خاص، آب، هرچند در بسیاری از آیین‌ها عنصر تطهیر است، در اینجا به‌مثابه عامل خاموشی و قطع گرما تلقی می‌شود. این جابه‌جایی معنا نشان می‌دهد که ارزش عناصر، وابسته به موقعیت آن‌ها در نظم نمادین است. آنچه در یک زمینه تطهیرکننده است، در زمینه‌ای دیگر می‌تواند تهدیدکننده باشد.

۳-۳-۲. آلودگی، بدن و مرزهای اجاق

در بخش‌های پیشین اشاره شد که زائو در برخی مناطق تا چهل روز نباید نزدیک اجاق بنشیند (بختیاری، ۱۳۷۸: ۲۸۴-۲۸۵). این پرهیز را می‌توان نمونه‌ای از تنظیم مرز میان بدن در وضعیت میانی و مرکز خانگی دانست. زائو، همچون بیمار یا کودک تازه‌متولد، در وضعیت «میان‌بودگی» قرار دارد؛ نه کاملاً در وضعیت پیشین است و نه کاملاً در وضعیت جدید تثبیت شده است. از نظر داگلاس، این وضعیت‌های مرزی اغلب با خطر نمادین همراه‌اند و نیازمند قواعد حفاظتی‌اند (Douglas, 1966: 95).

در چنین زمینه‌ای، اجاق به‌عنوان مرکز پاکی و برکت، نباید در معرض بدن در وضعیت ناپایدار قرار گیرد؛ بنابراین، پرهیز از نزدیک شدن زائو به اجاق را می‌توان نوعی حفاظت دوطرفه دانست: هم حفاظت از بدن آسیب‌پذیر و هم حفاظت از مرکز نمادین خانه. این تعامل نشان می‌دهد که اجاق در منطق فرهنگی مردم، نقطه‌ای است که مرزهای بدن، خانه و اجتماع در آن به هم می‌رسند.

کاربرد دوده اجاق برای دفع چشم‌زخم یا نشانه‌گذاری بر پیشانی کودک (فلسفی‌میاب و دیگران، ۱۳۷۴: ۲۰۸) نیز در همین چارچوب قابل فهم است. دوده، ماده باقی‌مانده از آتش است؛ آتشی که مرکز خانه و حامل برکت است. قرار دادن آن بر بدن کودک، نوعی انتقال نمادین حفاظت از مرکز به بدن تلقی می‌شود. در اینجا، مرز خانه و بدن برداشته می‌شود و کودک در دایره حفاظتی اجاق قرار می‌گیرد.

۴-۳-۲. آیین، تناقض و وحدت‌بخشی نمادین

اجاق در عین حال که محل پخت غذا و امر روزمره است، می‌تواند مکان تجلی امر قدسی نیز باشد. در فرهنگ عامه، اجاق نمونه‌ای از چنین کیفیتی است: همان جایی که نان پخته می‌شود، می‌تواند محل نذر، دعا، درمان و دفع نیروهای نامرئی نیز باشد.

این وحدت‌بخشی از خلال آیین صورت می‌گیرد. وقتی بیمار را از دهانه تنور عبور می‌دهند (فلسفی‌میاب و ابوالفتحی، ۱۳۷۸: ۲۵۸) یا عضو متورم را در تنور نیمه‌گرم قرار می‌دهند (وجدانی‌فر، ۱۳۸۵: ۳۱۳)، تنور از شیئی خانگی به ابزار آیینی تبدیل می‌شود. همین فرایند در سطحی دیگر درباره تابوها نیز صادق است: رعایت نکردن حرمت اجاق می‌تواند پیامدهای نمادین داشته باشد، زیرا مرکز نظم نقض شده است. در نتیجه، اجاق در فرهنگ عامه واجد دوگانگی خلاق است: هم شیئی مادی و کاربردی است و هم نهادی نمادین. آیین‌ها و تابوها این دو سطح را به هم پیوند می‌زنند و از خلال آن، وحدت نمادین خانه را حفظ می‌کنند.

۵-۳-۲. از شیء خانگی تا نهاد نمادین

با توجه به داده‌های مردم‌نگارانه و چارچوب نظری مقاله، می‌توان گفت که اجاق در فرهنگ عامه ایران فرایندی از «نهادینه‌شدن نمادین» را طی کرده است. در این فرایند، عنصر مادی مربوط به معیشت به کانونی برای تولید معنا، تنظیم مرزها و بازتولید نظم اجتماعی تبدیل شده است. اجاق روشن نشانه حیات و استمرار است؛ اجاق کور نشانه گسست.

خاکستر و دوده ابزار تطهیر و حفاظت‌اند؛ بی‌حرمتی به اجاق، نقض مرکز نظم است. در این معنا، اجاق نه تنها در ازدواج و باروری و نه فقط در درمان آیینی، بلکه در سامان‌دهی کل نظم خانگی نقش دارد. قواعدی که پیرامون آن شکل گرفته‌اند - از پرهیزهای زائو تا ممنوعیت‌های رفتاری و باور به صاحب اجاق - شبکه‌ای از معنا را ایجاد می‌کنند که از خلال آن، خانه به فضایی منظم، حفاظت‌شده و معنادار تبدیل می‌شود. بدین ترتیب می‌توان چنین استنتاج کرد که اجاق در فرهنگ عامه ایران، کانونی برای تعریف مرز میان حیات و زوال، پاکی و آلودگی، مرکز و پیرامون است. اگر در بخشی از گفتارهای پیشین، اجاق را در پیوند با تولید نسل و در بخشی در پیوند با درمان و بازگرداندن تعادل دیدیم، در اینجا روشن می‌شود که همه این کارکردها در نهایت به یک کارکرد بنیادین بازمی‌گردند: حفظ و بازتولید نظم نمادین خانه. اجاق، به مثابه مرکز این نظم، هم باید روشن بماند و هم از خلال تابوها و آیین‌ها محافظت شود؛ زیرا خاموشی یا بی‌حرمتی به آن، نه فقط خاموشی آتش، بلکه گسست معنایی کل ساختار خانگی تلقی می‌شود.

۳. بحث

اجاق در فرهنگ عامه ایران، فراتر از یک سازه مادی برای پخت‌وپز و تأمین گرما به کانون پیچیده‌ای از معانی نمادین، آیینی و اجتماعی بدل شده است. یافته‌های مردم‌نگارانه که در این مقاله گردآوری و تحلیل شده‌اند، نشان می‌دهند که جایگاه اجاق در خانه، بازتابی از درک عمیق‌تر فرهنگ ایرانی از پیوند میان مادیت، معنا، بدن، قداست، سلامتی و نظم اجتماعی است. اجاق در این منظر، صرفاً یک عنصر معماری نیست، بلکه «مرکز حساس» خانوادگی است که در آن، کارکردهای حیاتی زندگی روزمره با باورهای آیینی و جهان‌بینی پیوند می‌خورند.

در تحلیل این کارکردها، نظریه میرچا الیاده درباره تجلی امر قدسی و تبدیل مکان عادی به مکان مقدس، و همچنین مفهوم مناسک گذار به ما کمک می‌کند تا جایگاه ویژه اجاق را درک کنیم. داده‌های مردم‌نگارانه نشان می‌دهند که اجاق، به‌ویژه در مواردی که با نذر، درمان، برکت، باروری یا «صاحب اجاق» پیوند می‌خورد، از جایگاه معمول خانگی فراتر رفته و به مکانی ممتاز و «قدسی» تبدیل می‌شود. این امر در باور به «متبرک» بودن عناصر مرتبط با اجاق و استفاده از آن‌ها در آیین‌های درمانی نمود می‌یابد (مانند استفاده از خاکستر یا دوده برای درمان بریدگی، چشم‌زخم، یا بیماری روانی). همچنین، حضور اجاق و تنور در آیین‌های عروسی، زایش و درمان، که در داده‌ها ذکر شده‌اند، با مفهوم مناسک گذار الیاده همخوانی دارد. این آیین‌ها، فرد را در معرض قدرت نمادین اجاق قرار داده و گذار او را از یک وضعیت به وضعیت دیگر (مانند مجرد به تأهل، یا بیماری به سلامت) تسهیل و تثبیت می‌کنند.

نگاه گاستون باشلار به خانه به مثابه فضایی صمیمی و حافظه‌مند، بُعد خانگی، عاطفی و روانی اجاق را برجسته می‌سازد. داده‌ها در مورد نقش اجاق به عنوان مرکز گرما، تغذیه، گردهمایی خانوادگی و تداوم زندگی روزمره، به‌خوبی با این دیدگاه تطابق دارند. اجاق، در این چارچوب، نماد حضور، امنیت و خاطره در قلب خانه است؛ فضایی که پیوندهای عاطفی و هویت خانوادگی در آن شکل می‌گیرند و تقویت می‌شوند؛ بنابراین، قداست یا حرمتی که به اجاق نسبت داده می‌شود، نمی‌تواند جدا از تجربه عمیق عاطفی و پیوندهای خانوادگی شکل گرفته پیرامون آن فهم شود.

در نهایت، نظریه مری داگلاس درباره پاکی و آلودگی، منطق حاکم بر آیین‌های درمانی و پرهیزهای مربوط به اجاق را روشن می‌سازد. یافته‌های مردم‌نگارانه از مناطق مختلف، شبکه‌ای از تابوها و اعمال ممنوعه پیرامون اجاق را نشان می‌دهند (مانند فوت کردن در آتش، ادرار کردن در اجاق، یا پانهادن بر خاکستر). این پرهیزها که با مفاهیمی چون «برکت» و «حرمت» پیوند خورده‌اند، با دیدگاه داگلاس مبنی بر اینکه پاکی و ناپاکی مفاهیمی هستند که نظم نمادین و مرزهای اجتماعی را تنظیم می‌کنند، همخوانی دارند. کاربرد خاکستر، دوده، و حرارت اجاق در درمان (که در داده‌ها ذکر شده) و همچنین پرهیز از بی‌حرمتی به آن، بخشی از نظامی است که از طریق آن، بدن بیمار، خانواده، یا خانه از وضعیت «آلوده» یا نامطلوب به نظم «پاک» و مطلوب بازگردانده می‌شوند. این تابوها و آیین‌ها تلاش‌هایی برای حفظ یکپارچگی و نظم نمادین خانه و اجتماع در برابر نیروهای بالقوه مخل محسوب می‌شوند.

ترکیب این سه چارچوب نظری امکان فهمی جامع از اجاق را فراهم می‌آورد. اجاق، از منظر الیاده، مکانی مقدس و مرکز مناسک گذار؛ از منظر باشلار، کانون گرما و صمیمیت خانه؛ و از منظر داگلاس، عنصری کلیدی در تنظیم مرزهای پاکی و آلودگی و حفظ نظم نمادین است. این دیدگاه‌ها در کنار هم نشان می‌دهند که چگونه داده‌های مردم‌نگارانه در مورد اجاق، نه صرفاً شرحی از باورها و اعمال، بلکه پنجره‌ای به سوی جهان‌بینی، ساختارهای اجتماعی و نظام‌های معنایی فرهنگ عامه ایران هستند.

۴. نتیجه

این پژوهش با هدف بررسی جایگاه چندوجهی اجاق در فرهنگ عامه ایران و تحلیل معنایی و آیینی آن به تحلیل داده‌های مردم‌نگارانه با اتکا به چارچوب‌های نظری انسان‌شناسی فرهنگی پرداخته است. مسئله اصلی تحقیق، چگونگی تبدیل یک عنصر مادی خانگی (اجاق) به کانونی از معانی نمادین، آیینی و اجتماعی در فرهنگ ایران بوده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که اجاق در فرهنگ عامه ایران نقشی بنیادین ایفا می‌کند که فراتر از کارکرد مادی آن است. اجاق از طریق پیوند با مفاهیمی چون تداوم نسل (نماد «اجاق کور»)، سلامت و درمان (کاربرد خاکستر، دوده، گرما در آیین‌ها)، برکت و حرمت (تابوها و پرهیزها)، و نظم اجتماعی (نقش آن در خانواده و خانه) به مرکزی نمادین تبدیل شده است و در آیین‌های گذار مانند ازدواج و زایش نقش دارد و حضور آن در این مناسک به تثبیت هویت خانوادگی و استمرار نسل کمک می‌کند. عناصر مرتبط با اجاق (خاکستر، دوده، آتش) فراتر از خواص فیزیکی خود، دارای بار معنایی آیینی و درمانی بوده و در چارچوب نظام پاکی/ناپاکی و حفظ نظم اجتماعی تفسیر می‌شوند.

این پژوهش تأیید می‌کند که اجاق در فرهنگ عامه ایران، نه فقط یک شیء، بلکه نهادی نمادین است که در آن، مادیت و معنا، امر روزمره و امر آیینی، بدن و اجتماع، و قداست و نظم به هم می‌پیوندند. اجاق با تکیه بر نظریات الیاده، باشلار و داگلاس، به مثابه مکانی مقدس و مرکز مناسک گذار، کانون صمیمیت و خاطره خانوادگی و عنصری کلیدی در تنظیم مرزهای پاکی و آلودگی عمل می‌کند. روشن بودن اجاق، استعاره‌ای از حضور برکت، سلامت و تداوم زندگی خانوادگی است؛ در حالی که خاموشی یا بی‌حرمتی به آن، هشداردهنده زوال، بیماری یا انقطاع. نتایج این تحقیق با ارائه تحلیلی منسجم و چندوجهی از نقش اجاق، در درک عمیق‌تر رابطه انسان با فضای زیسته، فرهنگ مادی و نظام‌های آیینی در جوامع سنتی، به‌ویژه در ایران مؤثر است.

تعارض منافع

بنا بر اظهار نویسنده این مقاله تعارض منافع ندارد.

استفاده از هوش مصنوعی

در فرایند آماده‌سازی این مقاله، از ابزارهای هوش مصنوعی صرفاً برای ترجمه چکیده فارسی به انگلیسی، یاری در ترجمه برخی عبارت‌ها و تنظیم و یکدست‌سازی اطلاعات کتاب‌شناختی منابع به زبان لاتین استفاده شده است. مسئولیت نهایی صحت علمی، محتوای ترجمه‌ها، مطابقت ارجاعات و اطلاعات منابع با مآخذ اصلی، و نیز تمامی تحلیل‌ها و نتایج مقاله، بر عهده نویسنده است.

منابع

اسدیان خرم‌آبادی، م.، باجلان فرخی و م. کیائی. (۱۳۵۸). باورها و دانسته‌ها در لرستان و ایلام. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مرکز مردم‌شناسی ایران.

اشجع‌مهدوی، م. و ع. فلسفی‌میاب. (۱۳۷۳). مردم‌نگاری روستای ماه‌نشان. زنجان: سازمان میراث فرهنگی.

الیاده، م. (۱۳۸۷). مقدس و نامقدس (ن. زنگویی، مترجم). تهران: سروش.

الیاده، م. (۱۳۸۹). رساله در تاریخ ادیان (ج. ستاری، مترجم). تهران: سروش.

امیری، س. ر. (۱۳۸۲). تاریخ و فرهنگ مردم فراشبند. شیراز: نوید شیراز.

باشلار، گ. (۱۴۰۱). بوطیقای فضا (م. کمالی و م. شیربچه، مترجمان). تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.

بختیاری، ع. ا. (۱۳۷۸). سیرجان در آیین زمان. کرمان: مرکز کرمان‌شناسی.

تکلیفی چاپشلو، ا. (۱۳۷۹). ادبیات عامه شهرستان درگز. مشهد: سخن‌گستر.

- ثابت‌قدم، م. و دیگران. (۱۳۸۱). *مردم‌نگاری شهرستان استهبان فارس*. شیراز: سازمان میراث فرهنگی.
- جهانی برزکی، ز. (۱۳۸۵). *برزک، نگین کوهستان*. کاشان: مرنجاب.
- حاتمی، ح. (۱۳۸۵). *باورها و رفتارها، گذشته در کازرون*. بی‌جا: بی‌نا.
- حسینی، ح. ر. و دیگران. (۱۳۷۴). *مردم‌نگاری شهرستان گرمسار*. تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- حسینی، ح. ر. و دیگران. (۱۳۸۲). *مردم‌نگاری شهرستان شاهرود*. تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- حمیدی، ع. ا. و دیگران. (۱۳۷۳). *مردم‌نگاری شهرستان‌های بهار و اسدآباد همدان*. تهران: سازمان میراث فرهنگی و گردشگری.
- حنیف، م. (۱۳۷۷). *شناخت ایل بیرانوند*. خرم‌آباد: پیغام.
- خسروی، ع. (۱۳۶۸). *فرهنگ بختیاری*. تهران: فرهنگسرا.
- رضایی، ج. (۱۳۸۱). *بیرجندنامه (م. رفیعی، به کوشش)*. تهران: هیرمند.
- رهو، ر. و همکاران. (۱۳۷۸). *مردم‌نگاری شهرستان سقز*. کرمانشاه: سازمان میراث فرهنگی کشور.
- ساعدی، غ. ح. (۱۳۵۴). *خیابان یا مشکین‌شهر*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، امیرکبیر.
- سپهرفر، ح. و دیگران. (۱۳۷۵). *مردم‌نگاری شهرستان اردبیل*. تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- سختایان، ن. و دیگران. (۱۳۸۸). *بازنگری مردم‌نگاری شهرستان زنجان*. تهران: پالیزان.
- سلیمی مؤید، س. (۱۳۷۸). *فرهنگ مردم کوهپایه: تالش مرکزی*. تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- شاملو، ا. (۱۳۷۲). *کتاب کوچه (حرف الف، ج. ۱)*. تهران: مازیار.
- شکورزاده، ا. (۱۳۴۶). *عقاید و رسوم عامه مردم خراسان*. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- شهاب‌کومله‌ای، ح. (۱۳۸۶). *فرهنگ عامه کومله*. رشت: گیلکان.
- شهری، ج. (۱۳۷۱). *طهران قدیم (ج. ۳)*. تهران: معین.
- صفی‌نژاد، ج. (۱۳۴۵). *مونوگرافی ده طالب‌آباد*. تهران: دانشگاه تهران.
- عبدالله‌پور و همکاران. (۱۳۸۶). *بازنگری و مردم‌نگاری شهرستان ماه‌نشان*. زنجان: سازمان میراث فرهنگی.
- عبدالله‌پور، م. و ف. بهرامی. (۱۳۸۵-۱۳۸۶). *مردم‌نگاری شهرستان ایجرود زنجان*. زنجان: سازمان میراث فرهنگی.
- عزیزی، م. (۱۳۸۳-۱۳۸۶). *تاریخ و فرهنگ شهر بابک*. کرمان: مرکز کرمان‌شناسی.
- عسکری‌عالم، ع. م. (۱۳۸۶). *فرهنگ عامه لرستان*. خرم‌آباد: افلاک.
- علی‌اکبرزاده، س. و ح. سپهرفر. (۱۳۷۲). *مردم‌نگاری شهرستان اورمیه*. تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- علی‌اکبرزاده، س. و ح. سپهرفر. (۱۳۷۳). *مردم‌نگاری شهرستان ماکو*. تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- فاطمی، م. (۱۳۵۳). *لرکی‌ها: آداب عروسی لرکی‌ها، از خواستگاری تا پاگشا*. هنر و مردم، ۱۴۸، ۵۲-۶۰.
- فلسفی‌میاب، ع. و ح. سپهرفر. (۱۳۷۴). *مردم‌نگاری شهرستان خلخال*. اردبیل: سازمان میراث فرهنگی.
- فلسفی‌میاب، ع. و ح. سپهرفر. (۱۳۷۲). *مردم‌نگاری شهرستان مشکین‌شهر*. اردبیل: سازمان میراث فرهنگی.
- فلسفی‌میاب، ع. و م. ابوالفتحی. (۱۳۷۸). *مردم‌نگاری شهرستان اهر*. تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- قلی‌پور کالمرزی، ف. و دیگران. (۱۳۷۸). *انسان، محیط، دانش پزشکی (طب سنتی) در استان اردبیل*.
- قلیچ‌تقانی، آ. ق. (۱۳۷۶). *پرخوانی: آیین ذکر*. در م. ر. درویشی (به کوشش)، آیین و آواز. تهران: کیانی، م. (۱۳۷۱). *سبیه‌چادرها: تحقیقی از زندگی مردم ایل قشقایی*. تهران: کیان‌نشر.
- مددی، ح. (۱۳۸۶). *نماد در فرهنگ بختیاری*. اهواز: مه‌زیار.
- معطوفی، ا. (۱۳۸۳). *تاریخ، فرهنگ و هنر ترکمان (ج. ۳)*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- مقدم‌گل‌محمدی، م. (۱۳۷۸). *تویسرکان (ج. ۳)*. تهران: اقبال.
- میرزایی، ش. و همکاران. (۱۳۸۵-۱۳۸۶). *مردم‌نگاری روستای دماپ*. تهران: دیپایه.
- نبی‌یف، آ. م. ا. (۱۳۸۶). *چهارشنبه‌سوری در آذربایجان: آب، آتش، باد، خاک (ی. وحدتی هالان و م. جعفرپورعصر [ژاله] مترجمان)*. تبریز: اختر.
- نعمتی، ف. و دیگران. (۱۳۸۵). *مردم‌نگاری شهرستان ملایر*. تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- وجدانی‌فر، ن. و دیگران. (۱۳۸۵). *مردم‌نگاری شهر بزرگ اردبیل*. تهران: سازمان میراث فرهنگی.

Reference

- Abdollahpour et al. 2007. *Revisiting and Ethnography of Mahneshan County*. Zanjan: Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Abdollahpour. M. and F. Bahrami. 2006-2007. *Ethnography of Ijrud County, Zanjan*. Zanjan: Cultural Heritage Organization [in Persian].

- Ali-Akbarzadeh. S. and H. Sepehrfar. 1993. *Ethnography of Urmia County*. Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Ali-Akbarzadeh. S. and H. Sepehrfar. 1994. *Ethnography of Maku County*. Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Amiri. S. R. 2003. *History and Folk Culture of Farashband*. Shiraz: Navid-e Shiraz [in Persian].
- Asadian-Khorramabadi. M., Bajlan Farrokhi and M. Kiaei. 1979. *Beliefs and Knowledge in Lorestan and Ilam*. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education, Iranian Anthropology Center [in Persian].
- Ashja-Mahdavi. M. and A. Falsafi-Miyab. 1994. *Ethnography of Mahneshan Village*. Zanjan: Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Askari-Aalem. A. M. 2007. *Folk Culture of Lorestan*. Khorramabad: Aflak [in Persian].
- Azizi. M. 2004-2007. *History and Culture of Shahr-e Babak*. Kerman: Kerman Studies Center [in Persian].
- Bachelard. G. 2022. *The Poetics of Space*. Translated by M. Kamali and M. Shirbacheh. Tehran: Roshangaran and Women's Studies Publishing [in Persian].
- Bakhtiari. A. A. 1999. *Sirjan in the Mirror of Time*. Kerman: Kerman Studies Center [in Persian].
- Douglas, M. (1966). *Purity and danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo*. Routledge & Kegan Paul.
- Eliade Mircha (1989). *Acquaintance rituals and symbols (mysteries of birth and rebirth)*. Translation: Nasrullah Zangoui. Tehran: Agah.
- Eliade. M. 2008. *The Sacred and the Profane*. Translated by N. Zangouei. Tehran: Soroush [in Persian].
- Eliade. M. 2010. *Treatise on the History of Religions*. Translated by J. Sattari. Tehran: Soroush [in Persian].
- Falsafi-Miyab. A. and H. Sepehrfar. 1993. *Ethnography of Meshginshahr County*. Ardabil: Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Falsafi-Miyab. A. and H. Sepehrfar. 1995. *Ethnography of Khalkhal County*. Ardabil: Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Falsafi-Miyab. A. and M. Abolfathi. 1999. *Ethnography of Ahar County*. Tehran: Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Fatemi. M. 1974. Larkiha: Wedding Customs of the Larki People, from Courtship to Pagosha. *Honar va Mardom*. 148: 52-60 [in Persian].
- Ghelich-Taghani. A. Q. 1997. Parkhani: The Ritual of Dhikr. In *Ayineh va Avaz*, edited by M. R. Darvishi. Tehran [in Persian].
- Gholipour Kalmarzi. F. et al. 1999. *Human, Environment, and Medical Knowledge: Traditional Medicine in Ardabil Province*. Ardabil: Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Hamidi. A. A. et al. 1994. *Ethnography of Bahar and Asadabad Counties, Hamadan*. Tehran: Cultural Heritage and Tourism Organization [in Persian].
- Hanif. M. 1998. *Understanding the Beyranvand Tribe*. Khorramabad: Peygham [in Persian].
- Hasani. H. R. et al. 1995. *Ethnography of Garmsar County*. Tehran: Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Hasani. H. R. et al. 2003. *Ethnography of Shahrud County*. Tehran: Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Hatami. H. 2006. *Beliefs and Behaviors: The Past in Kazerun*. n.p.: n.p. [in Persian].
- Jahani Barzaki. Z. 2006. *Barzak, the Jewel of the Mountain*. Kashan: Maranjab [in Persian].
- Khosravi. A. 1989. *Bakhtiari Culture*. Tehran: Farhangsara [in Persian].
- Kiani. M. 1992. *Black Tents: A Study of the Life of the Qashqai People*. Tehran: Kian Nashr [in Persian].
- Madadi. H. 2007. *Symbol in Bakhtiari Culture*. Ahvaz: Mahziar [in Persian].
- Matoufi. A. 2004. *History, Culture, and Art of the Turkmen*. Vol. 3. Tehran: Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries [in Persian].
- Mirzaei. S. et al. 2006-2007. *Ethnography of Damab Village*. Tehran: Dibayeh [in Persian].
- Moghaddam-Golmohammadi. M. 1999. *Tuyserkan*. Vol. 3. Tehran: Eqbal [in Persian].
- Nabiyof. A. M. O. 2007. *Chaharshanbe Suri in Azerbaijan: Water, Fire, Wind, and Earth*. Translated by Y. Vahdati Hollan and M. Jafarpour-Asr (Jaleh). Tabriz: Akhtar [in Persian].
- Nemati. F. et al. 2006. *Ethnography of Malayer County*. Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Rahou. R. et al. 1999. *Ethnography of Saqqez County*. Kermanshah: Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Rezaei. J. 2002. *Birjandnameh*. Edited by M. Rafiei. Tehran: Hirmand [in Persian].
- Sabetghadam. M. et al. 2002. *Ethnography of Estahban County, Fars*. Shiraz: Cultural Heritage Organization [in Persian].

- Saedi. G. H. 1975. *Khiav or Meshginshahr*. Tehran: Institute for Social Studies and Research; Amir Kabir [in Persian].
- Safinejad. J. 1966. *A Monograph of Talebabad Village*. Tehran: University of Tehran [in Persian].
- Sakhaian. N. et al. 2009. *Revisiting the Ethnography of Zanjan County*. Tehran: Palizan [in Persian].
- Salimi-Moayyed. S. 1999. *Folk Culture of Kuhpayeh: Central Talesh*. Tehran: Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Sepehrfar. H. et al. 1996. *Ethnography of Ardabil County*. Ardabil: Cultural Heritage Organization [in Persian].
- Shahab-Koumola'i. H. 2007. *Folk Culture of Koumaleh*. Rasht: Gilakan [in Persian].
- Shahri. J. 1992. *Old Tehran*. Vol. 3. Tehran: Moein [in Persian].
- Shakurzadeh. E. 1967. *Beliefs and Customs of the People of Khorasan*. Tehran: Iran Culture Foundation [in Persian].
- Shamlu. A. 1993. *The Book of Alley, Letter Alef*. Vol. 1. Tehran: Maziar [in Persian].
- Taklifi Chapeshlu. A. 2000. *Folk Literature of Dargaz County*. Mashhad: Sokhangostar [in Persian].
- Vojdanifar. N. et al. 2006. *Ethnography of the Great City of Ardabil*. Tehran: Cultural Heritage Organization [in Persian].



University of Tehran Press

The Role of the Stars in Hamza al-Isfahani's Historiography: A Comprehensive and Determining Cause, or a Consolatory Antidote

Maryam Azizian ¹, Seyed Alireza Hosseini ²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of History, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: maryamazizian@um.ac.ir

2. M.A. Graduate in History, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: Alireza.hs1999@gmail.com

Article Info

Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:
Received:
9, June, 2026

In Revised Form:
1, September, 2026

Accepted:
14, September, 2026

Published Online:
16, September, 2026

Keywords:
Hamza al-Isfahani,
Historiography,
astronomy, Ta'rikh
sinī mulūk al-arḍ wa
al-anbiyā',
Historiography.

The principal subject of Hamza al-Isfahani's History is chronology and the harmonization of the timelines of various nations. However, the work also contains numerous reports related to astrological judgments, which introduce a distinctive layer of complexity. The present study investigates how and why astrological prognostications are interwoven with historical narratives in Hamza's text. The findings suggest that Hamza al-Isfahani resorted to the influence of celestial bodies and prognostication as causal forces in both the recent past and his own contemporary context. Through this approach, he sought, first, to alleviate the anguish caused by Arab domination over Iranians; second, to convey a message of hope to his contemporaries by anticipating the collapse of the prevailing ineffective order, the end of recurrent instability, and the imminent emergence of a more favorable era; and third, to shield himself from potential repercussions arising from his views on contemporary history. The astrological predictions in Hamza's History stand in a compelling tension with a traditionist, God-centered framework and an eschatological outlook.

Cite this The Author(s): Azizian, M., Hosseini, S. A., (2026): The Role of the Stars in Hamza al-Isfahani's Historiography: A Comprehensive and Determining Cause, or a Consolatory Antidote. Iranian Studies Vol. 16, No. 2, Summer- (83-105). <https://doi.org/10.22059/jis.2026.416205.1417>



Publisher: University of Tehran Press.

© Author(s) retain the copyright. Maryam Azizian, Seyed Alireza Hosseini

DOI: <https://doi.org/10.22059/jis.2026.416205.1417>

1. Introduction

Ḥamza al-Isfahānī (d. after 350/961) is an important figure in the historiography of the fourth/tenth century. His *Ta'riḫ sinī mulūk al-arḍ wa-l-anbiyā'* (*History of the Years of the Kings of the Earth and the Prophets*), generally dated in its final form to 350 AH, is the second known work of universal history composed in the Jibal, following al – Dīnawarī's *Al-Aḥbār al-tiwāl*. Yet Ḥamza's history is concerned with more than the succession of dynasties and the recording of political events, which were the principal preoccupations of many earlier works of Islamic historiography. Rather, its principal organizing principle is chronology: the comparison, reconciliation, and synchronization of the calendars and chronological systems of different nations. This calendrical orientation lends the work an appearance of chronological precision and scholarly neutrality. Yet embedded within this predominantly chronological structure are several reports concerning astrological judgments and prognostications. Their presence becomes particularly striking in the final chapters, where Ḥamza introduces four astrological predictions into his account of the history of the Arab kings and Islam. The juxtaposition of chronological historiography and astrological prognostication raises a fundamental problem concerning the nature of Ḥamza's historical thought. Why does a historian whose principal concern is the systematic ordering and synchronization of historical time resort, at crucial moments, to celestial bodies as causal agents in historical change? How are these astrological predictions integrated into the historical narrative, and what purposes do they serve? Existing scholarship has largely overlooked this question. Although some scholars have noted his awareness of the influence of the stars upon terrestrial affairs, the astrological dimension of his historiography has not yet received sustained analysis. This study examines the astrological prognostications embedded in Ḥamza's historical narrative, with particular attention to their placement, content, historical context, and ideological function. First, the relevant passages concerning astrological judgments (*aḥkām al-nujūm*), celestial influences, and prognostication are identified and examined in their immediate narrative contexts. Particular attention is paid to the four predictions presented in the final section of the work, especially those concerning the birth of the Prophet Muḥammad, the rise and predominance of Islam and Arab rule, the temporal limits of that rule, and the later political changes associated with the Buyids. These passages are then interpreted in relation to Ḥamza's broader historiographical method and to the political and intellectual circumstances of the fourth/tenth-century Jibāl, particularly Iran and Isfahān. The study consequently approaches astrology not as an isolated element of contemporary intellectual culture but as a component of Ḥamza's historical explanation and representation of his own age.

2. Conclusion

The study argues that astrological prognostication is an integral part of Ḥamza al-Isfahānī's historiography, not merely a collection of superstitious accounts added to an otherwise chronological narrative. In the final section of *Ta'riḫ sinī mulūk al-arḍ wa-l-anbiyā'*, Ḥamza brings together four major predictions and uses celestial influence to explain the shift from Iranian to Arab political dominance and to anticipate changes in the political order of his own time. Astrology thus has three closely related functions. First, it provides a framework through which the historical trauma of Arab domination and the collapse of Sasanian political power can be rendered temporary and cosmically determined. Second, it communicates hope by predicting the decline of an ineffective and unstable political order and the emergence of a more favorable historical condition, particularly through the political rise of the Buyids. Third, it allows Ḥamza to articulate sensitive judgments about contemporary political affairs indirectly, thereby reducing the potential risks associated with explicit political commentary. From a broader perspective, the astrological passages expose an important tension within Ḥamza's understanding of history. Although he marginalizes the explicit intervention of God and rejects the strongly eschatological framework characteristic of some contemporary interpretations of historical change, he does not escape a transcendent explanation of history. The causal agency removed from God-centered historiography is, to a significant degree, transferred to the celestial

sphere. Ḥamza therefore breaks, at least partially, the direct connection between Islamic historical causation and divine intervention, only to remain bound by the perceived influence of the heavens. His historiography consequently occupies a position between chronological empiricism, celestial determinism, religious historiography, and cyclical conceptions of historical time. The study of these astrological elements thus reveals a previously underexplored dimension of Ḥamza's historical thought and demonstrates how astrology could function simultaneously as a theory of causation, a mechanism of consolation, a discourse of political expectation, and a rhetorical strategy for negotiating the uncertainties of contemporary history.



نقش اختران در تاریخ‌نگاری حمزه اصفهانی: علتی جامع و مانع یا پادزهری تسلی‌بخش

مریم عزیزیان^۱، سید علیرضا حسینی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، رایانامه: maryamazizian@um.ac.ir

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، رایانامه: Alireza.hs1999@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

موضوع اصلی کتاب تاریخ حمزه اصفهانی گاهشماری و تطبیق تواریخ امم مختلف است اما حاوی چندین خبر احکام نجومی است که پیچیدگی خاصی را در این اثر پدید آورده است. فهم چگونگی و چرایی روایت اخبار پیشگویی نجومی در لابه‌لای حوادث تاریخی در تاریخ حمزه مسئله پژوهش حاضر است. بر این اساس، پرسش پژوهش حاضر این است که چگونه و چرا و با چه قصدی حمزه اصفهانی اخبار پیشگویی نجومی را در لابه‌لای حوادث تاریخی مطرح کرده است؟ نتیجه این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی انجام شد، نشان می‌دهد حمزه اصفهانی به تأثیر پیشگویی و کواکب به مثابه علت در تاریخ گذشته نزدیک و معاصرش پناه آورد تا هم، درد سلطه عرب بر ایرانیان را تسلی بخشد و هم، پیام امیدی به معاصرانش در فروپاشی نظم ناکارآمد حاکم، پایان بی‌ثباتی‌های مکرر و ظهور قریب‌الوقوع روزگاری بهتر را نوید دهد و هم، خوشتن را از آسیب احتمالی نظراتش در تاریخ معاصر حفظ کند. پیشگویی‌های کتاب تاریخ حمزه با نقش خدا-محور محدثانه و نگرش آخرالزمانی و فرجام‌شناسی در تقابل جذابی قرار گرفت.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۵/۰۳/۱۹

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۵/۰۶/۱۰

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۵/۰۶/۲۳

تاریخ انتشار:

۱۴۰۵/۰۶/۲۵

واژه‌های کلیدی:

حمزه اصفهانی، تاریخ-نگاری، اختربینی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء.

استناد: عزیزیان، مریم، حسینی، سید علیرضا: (۱۴۰۵) نقش اختران در تاریخ‌نگاری حمزه اصفهانی: علتی جامع و مانع یا پادزهری تسلی‌بخش: پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۶، شماره ۱، تابستان، (۱۰۵-۸۳).
DOI: /10.22059/jis.2026.416205.1417



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان: مریم عزیزیان، سید علیرضا حسینی

۱. مقدمه

حمزه اصفهانی در سده چهارم هجری کتاب *تاریخ سنی ملوک الأرض و الانبیاء* را به نگارش درآورد. ماده تاریخ آخرین بازبینی وی بر این اثر ۵۳۵۰ ه.ق. است. این متن، دومین کتاب در گونه تاریخ عمومی است که پس از *اخبار الطوال* در قلمروی جبال به نگارش درآمد. توجه اصلی حمزه در این کتاب، تاریخ اقوام مختلف جهان و تطبیق گاهشماری و تقویم آن‌هاست. به رغم مطالعات متعدد پیرامون تاریخ‌نگاری اسلامی در قرون متقدم، ویژگی‌های منحصر به فرد تاریخ‌نگاری حمزه اصفهانی هنوز، مورد بررسی قرار نگرفته است. مقاله «حمزه اصفهانی و سنی الملوک الأرض و الانبیاء» (۱۳۷۷ ش.) نوشته سالاری شادی بیشتر به معرفی کلی این اثر (دیدگاه‌های مؤلف و منابع) پرداخته است. سالاری به بررسی زوایای مختلف این کتاب از جمله مسئله اختربینی نظری نیفکنده است. پیکاک در مقاله «نخستین مورخان فارسی زبان و میراث ایران پیش از اسلام» (۱۳۹۴ ش.) اگر چه اشاراتی به فرهنگ زرتشتی و باستانی ایران در تاریخ‌نگاری حمزه داشته اما تنها به یک مسئله نجومی آن نگاهی گذرا کرده چرا که موضوع مقاله پیکاک میراث ایران باستان و نخستین مورخان فارسی زبان از جمله حمزه بوده و کل کتاب حمزه مورد بررسی قرار نگرفته است. مقاله‌ای نوشته محمدی و اسمعیلی تحت عنوان «بینش و روش تاریخ‌نگاری حمزه اصفهانی در سنی الملوک و الأرض الانبیاء» (۱۳۹۷ ش.) تمرکز اصلی خود را بر بیشتر بر نوع نگاه حمزه اصفهانی در کتاب خویش پیرامون تواریخ مختلف قرار داده و کمتر به دیدگاه‌های تقدیرگرایانه و نجومی وی همت گماشته است. لوگان جی. شریل در رساله خود *جهان حمزه اصفهانی: زندگی و آثار او* در یک بررسی ساختاری (۲۰۲۴ م.) با وجود این که نیم‌نگاهی به بافت تاریخی و اوضاع سیاسی دوره حمزه اصفهانی انداخته اما نقبی به پیکر آرای نجومی و مسائل اختربینی او نزده است.

حمزه مورخی پیچیده است و لازم است تاریخ وی از زوایای مختلفی مطالعه شود. یکی از این خلأهای تحقیقاتی مربوط به پیشگویی نجومی مبتنی بر احکام نجوم (تنجیم/اختربینی) ^(۱) در تاریخ حمزه است. گرانیگاه این پیشگویی در مورد تولد پیامبر (ص) و ظهور و برتری اسلام است که تحلیل آن ضمن نشان دادن دیدگاه‌های این مورخ اصفهانی، بخشی از نظام تفکر و زیست‌جهان فرهیختگان ادبی جهان اسلام به ویژه منطقه جبال را در سده چهارم هجری روشن می‌سازد. بر این اساس، پرسش پژوهش حاضر این است که چگونه و چرا و با چه قصدی حمزه اصفهانی اخبار پیشگویی نجومی را در لابه‌لای حوادث تاریخی مطرح کرده است؟ به منظور پاسخ به این پرسش لازم است ابتدا به روایت اصفهانی از احکام نجومی در *تاریخ سنی ملوک الأرض و الانبیاء* توجه کرد و سپس در پرتو بافت تاریخی زمانه، به قصد نویسنده پی برد.

۲. دلالت‌های نجومی روایت برتری اسلام بر سایر ادیان

مورخ اصفهانی در ذیل باب دهم (تاریخ پادشاهی قریش)، فصل چهارم را به این مبحث اختصاص داده است. راوی این خبر، شاذان بن بحر کرمانی است که از قول ابومعشر نقل می‌کند که محمد بن موسی خوارزمی با رصد هر شب کواکب در سال و ماه تولد پیامبر (ص) به این نتیجه رسید تنها طالعی که دلالت بر «نبوت و دین و دولت» می‌کرد، در وقت سحر بود که در وجه اول (ده درجه اول) میزان واقع می‌شد. «من (ابومعشر) هم رصد خوارزمی را آزموده و به نتیجه یکسانی رسیدم. شاذان از او می‌پرسد آیا به دلایل این طالع اعتماد داری؟ ابومعشر پاسخ می‌دهد: بلی، آنچه از این قبیل دلایل در گذشته بوده، درست واقع شده و آنچه باقی مانده نیز، نسبت به گذشته معتبر خواهد بود» (حمزه اصفهانی، ۱۳۰۰: ۱۰۱).

سپس، ابومعشر ادامه داد که محمد بن عبدالله بن طاهر مدعی کشف یکی از اسرار احکام نجوم بود؛ مبنی بر این که ستاره عطارد با رأس اوج بر شرف نبوت دلالت می‌کند. به حساب زیج هند سند، ستاره عطارد در زمان میلاد پیامبر (ص) «در دهم درجه عقرب در آخر رجوع» بود و به حالت «وقوف برای استقامت» نزدیک بود. این حالت ستاره بر این دلالت می‌کرد که قوم او (قریش) در ابتدای امر با او مخالفت می‌کنند و بر او می‌شورند؛ اما سرانجام او را تصدیق کرده، دعوتش

را پذیرفته و به او می‌پیوندند. اگر در عوض حالت «وقوف[عطارد] برای استقامت»، «وقوف برای رجوع» بود، مخالفت قوم نبی (ص) دائمی می‌شد و هرگز او را نمی‌پذیرفتند (حمزه اصفهانی، ۱۳۰۰: ۱۰۱ و ۱۰۲).^(۲)

در ادامه روایت، بر خلاف مبحث‌های پیشین، نام راوی و منبع مشخص نشده و ظاهراً ادامه سخن ابومعشر است:^(۳)

«وكانت زهرة في العقب و السماك الأعزل في درجات الطالع و العقب كان برج القران الذي اوجب انتقال الدولة من الفرس الى العرب و كانت الشمس في العقب و المريخ في السرطان فدل على ان الملك يكون في الزيادة من مبدأ المولد الى مائتين و عشرين سنة ثم لايزيد و أن الملة تكون في الزيادة من مبدأ المولد إلى ثلثمائة و ستين سنة فحسب كانه بعد وفاته ثلثمائة سنة ثم يبتدى النقصان في ملك اهل الملة العربية من جهة المغرب و هو أعلم.» (حمزه اصفهانی، ۱۳۰۰: ۱۰۲).

در اینجا معنای واژه «الملة» که در نسخه دیگر این کتاب «المللة» هم ضبط شده (Ispahanensis, 1883: 104 - 105) برای فهم مراد مورخ حائز اهمیت فراوان است. معنی رایج این کلمه دین و آیین است (ابن معروف، بی‌تا: ۲ / ۱۲۱۹) و مترجم محترم کتاب، جعفر شعار نیز، آن را به معنی «مذهب» در نظر گرفته: «...[از ۲۲۰ به بعد] دولت و سلطنت در تزايد نیست ولیکن نشر مذهب تا سال ۳۶۰ از مبدأ میلاد که در حدود ۳۰۰ سال پس از وفات آن حضرت می‌شود، روزبه روز در تزايد است. آنگاه به کاهش روی می‌نهد و دولت اقوام عربی از جهت مغرب رو به ضعف می‌گذارد و خدا دانایتر است» (حمزه اصفهانی، ۱۳۴۶: ۱۶۳).

به نظر می‌رسد کلمه مذهب با سیاق متن یعنی بافت پیشگویی نجومی عبارت و پیوند آن با واژگان دیگر جملات متن چون قران، مواضع کواکب و تعیین مدت پادشاهی همخوانی کامل ندارد و از این حیث، مراد حمزه را به‌درستی بازتاب نمی‌دهد. در این پژوهش، با توجه به سیاق اختربینی روایت، «الملة» در معنای موردنظر حمزه ناظر به یک دوره زمانی و مشخصاً «دور فلکی/دور نجومی ملة» در نظر گرفته شده است. در اینجا «دور فلکی» معادل لغوی «الملة» نیست، بلکه تفسیری اصطلاحی از این واژه در چارچوب اختربینی حاکم بر روایت و سایر پیشگویی‌های نجومی کتاب حمزه است.^(۴) مستندات این برداشت در ادامه مقاله در قسمت تحلیل پیشگویی نخست، به‌ویژه در بحث «قران - دور فلکی»، بررسی خواهد شد. ازین‌رو، ترجمه مناسب‌تر و دقیق‌تر چنین به‌نظر می‌رسد:

«[در وقت میلاد پیامبر(ص)] ستاره زهره در برج عقرب و سماک اعزل در درجات طالع بود و برج عقرب همان برج قران است که دلیل بر انقراض دولت ایرانیان و انتقال سلطنت از آنان به عرب‌ها گردید. و آفتاب در برج عقرب و ستاره مریخ در برج سرطان بود. این حالت دلالت می‌کند بر این که از مبدأ میلاد نبی(ص) پادشاهی به مدت ۲۲۰ سال رو به ازدیاد است و بعد از آن زیادتی نخواهد یافت. دور فلکی «الملة» از مبدأ میلاد تنها به مدت ۳۶۰ سال روبه تزايد است، یعنی تا حدود ۳۰۰ سال پس از وفات پیامبر(ص). پس از آن، کاستی در پادشاهی قوم عرب از جهت مغرب شروع خواهد شد و او دانایتر است.»

چرا حمزه از این پیشگویی سخن گفت؟ آیا وی در مابقی روایت تاریخ، وضعیت عباسیان را ضعف موقتی یا دائمی روایت کرد؟ اخبار پیشگویی به نفع یک گروه در تقابل با رقبا مطرح می‌شوند. این ادیب-مورخ قصد تأیید و حاشیه‌رانی کدام گروه‌های سیاسی، مذهبی و اجتماعی را داشت؟ برای پاسخ به این سوالات ابتدا لازم است بافت تاریخی معاصر حمزه را با تمرکز بر منطقه جبال نگریست.

۳. ستارگان و نیرین: نقش آفرینان تحولات دینی و سیاسی سده چهارم هجری

با برآمدن عباسیان و توجه آنان به علوم مختلف، علوم ریاضی و هیئت (نجوم) و به دنبال آن، تحت تأثیر مترجمان و منجان سرزمین‌های شرقی جهان اسلام تنجیم (اختربینی) نیز، جزئی از پیکره علم و تمدن اسلامی شدند. منصور و مأمون عباسی به استفاده از احکام نجوم و اختربینی به شدت علاقه‌مند بوده و از آن در ساخت شهر و انجام امور سیاسی بهره می‌گرفتند (نلینو، ۱۳۴۹: نمونه ن. ک: ۱۸۵-۱۸۸، ۱۸۶-۲۰۵). مطالعات کندی بر پراکندگی زیج‌ها که پایه استخراج احکام

نجومی بود، نشان می‌دهد در قرون دوم و سوم هجری بیشترین زیج‌ها در بغداد و عراق تولید شده اما در قرن چهارم، کانون توجه به زیج به شرق اسلامی منتقل شده است (کندی، ۱۳۷۴: ۱۹۳-۱۹۵).

در سده چهارم هجری، ادبیات پیشگویی و فرجام‌شناسی جزء مهمی از دستگاه اندیشگانی بسیاری از جریان‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی بود. شاخص‌ترین این جریان‌ها را می‌توان در اسماعیلیه، خرمدینان، زرتشتیان و حکومت‌های محلی رقیب به خصوص در شرق اسلامی دنبال کرد.

در این دوره تاریخی، منطقه غرب (جبال) و جنوب (چون فارس و کرمان) نسبت به مناطق شرقی (جایی که ما امروزه ایران می‌نامیم) مرکز تجمع زرتشتیان بود. این مناطق از شاهراه اصلی خراسان - بغداد فاصله داشتند و قبایل عربی کمتری به آن مهاجرت کرده بودند. در نتیجه سنت‌های زرتشتی در آن دست‌نخورده‌تر باقی مانده بودند (فرای، ۱۳۵۸: ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹، ۲۲۸). آتشگاه‌های فراوانی در این مناطق هنوز فعال بودند. برخی از متون زرتشتی مانند *زادسپرم* و *بندهشن* در این مناطق نگاشته شدند و حاوی پیام فرجام‌شناختی و امید به احیای دین و دولت پارسیان از طریق ظهور منجی بودند. متن *زادسپرم* به صراحت از سال ۳۰۰ یزدگردی (۳۱۹ ه.ق.) به عنوان تاریخ این تحول یاد می‌کند (چوکسی، ۱۳۸۱: ۷۱؛ و نیز ن.ک.: ۷۴ - ۷۲). دینکرد هم سرشار از این پیام‌هاست (مسگر و دیگران، ۱۴۰۰: ۴۱۸ - ۴۱۴؛ برای جاماسب نامه و زرتشت نامه ن.ک. میثمی، ۱۳۹۱: ۶۰). پیام این بود که تغییر بنیادی در زمانه خود آن‌ها اتفاق خواهد افتاد و وقوع آن نزدیک است. حمزه اصفهانی با این جماعت‌های زرتشتی در منطقه جبال و جنوب به ویژه اصفهان در ارتباط بود و احتمالاً علاوه بر روایت‌های تاریخ ایران باستان، عقاید و پیام‌های آنان را نیز، اخذ کرد.

هرچند، فعالیت اصلی خرمدینان مربوط به هنگامه انقلاب عباسی و سپس، سده دوم و سوم هجری بود. اما جماعت‌های خرم‌دینی همچنان در مناطق روستایی به حیات خود ادامه می‌دادند و هنوز، آنان در سده چهارم هر از چند گاهی قیام می‌کردند (کرون ۱۴۰۲: ۲۴۷-۲۴۹). جمع کثیری از خرمدینان منطقه جبال به امامت ابومسلم و فرزندان او معتقد شدند. برخی از این گروه‌ها ملهم از آموزه‌های شیعی، منتظر ظهور ابومسلم تنها یا به همراه عیسی (ع) در کنار مهدی موعود از خاندان ابومسلم بودند. در اثر این انتظار بود که داعیان اسماعیلی توانستند برخی از خرمدینان را به کیش خود جذب کنند. به نظر شماری از نویسندگان متقدم، خاصه آنانی که سنی مذهب بودند، خرم‌دینان در جنبش‌های اسماعیلی و قرمطی تأثیر داشتند و حتی نفوذ کردند (Yūsufi, 1988: 306). در سلسله امامت خرم‌دینان منطقه جبال، پس از علی (ع)، امامت از طریق ابراهیم امام به ابومسلم منتقل شد چرا که منصور او را کشت (کرون، ۱۴۰۲: ۷۳-۷۶، ۲۴۹-۲۵۱). در این دیدگاه، آنان جزئی از میراث اسلام و انقلاب عباسی را جذب کرده ولی در ادامه مسیر، مقابل و برضد عباسیان قرار می‌گرفتند. جایگاه والای ابومسلم فقط خاص این گروه نبود. ابن رسته اصفهانی (ابن رسته، ۱۳۶۵: ۲۳۳) و حمزه نیز، ابومسلم را صاحب الدوله و اصفهانی تبار خواندند و برخلاف دینوری، تصویر مثبتی از او در کتاب تاریخ حمزه ترسیم شده است (حمزه اصفهانی، ۱۳۰۰: ۱۳۹). در آغاز سده چهارم، هنوز بقایای استخوان‌های کشتار عظیمی که از سپاه سنباذ، خونخواه ابومسلم در ۱۳۷ ه.ق. انجام شده بود، در شاهراه ری - بغداد قابل مشاهده بود (ابن اسفندیار، بی‌تا: ۱۷۴/۱؛ کرون، ۱۴۰۲: ۶۵). منابع جغرافیایی نیز از ارتباط اصفهان با بغداد از طریق راه‌های جبال و نهاوند خبر می‌دهند (ابن رسته، ۱۳۶۵: ۱۶۶؛ ابن خردادبه، ۱۳۷۱: ۲۴). از این رو، هرچند نمی‌توان با قطعیت گفت حمزه در سفرهای خود به بغداد این آثار را دیده است، وجود چنین نشانه‌ای از سرکوب خونخواهان ابومسلم در روزگار وی، در کنار ستایش او از ابومسلم و نگاه انتقادی‌اش به منصور، نشان می‌دهد که یاد و آثار این خشونت هنوز در فضای تاریخی زمانه او حضور داشته و می‌تواند در فهم نگرش منفی حمزه نسبت به منصور و عباسیان مؤثر باشد.

اسماعیلیان از ۲۸۶ ه.ق. نخستین انشقاق را تجربه کردند. شاخه سلمیه به پیشوایی عبیدالله مهدی توانستند در ۲۹۶ ه.ق. حکومتی را در افریقیه تأسیس کنند. هرچند، خلفای نخستین فاطمی از اسامی مرتبط با مفهوم مهدویت مانند

مهدی، قائم و منصور استفاده کردند اما تأویل متفاوتی را به پیروان خود عرضه کردند و راه آن‌ها از شاخه دیگر جدا شد. اگرچه در یک منبع اسماعیلی، عمادالدین ادریس ظهور فاطمیان را به یک حدیث پیشگویانه از نبی که مهدی از غرب ظهور خواهد کرد، مربوط می‌کرد (بابایی، ۱۳۹۸: ۱۱۴). اما این منبع متأخر و بسیار پسینی و مربوط به سده هشتم هجری است. به نظر می‌رسد نظر هالم پذیرفتنی‌تر باشد که خلفای پیش از معز از بهره‌گیری از احکام نجوم اجتناب ورزیدند چرا که مدعی بودند راه درست به قلب آن‌ها الهام می‌شد (هالم، ۱۳۷۷: ۱۱۰ - ۱۰۹).

برخلاف فاطمیان، داعیان اسماعیلیه نخستین در ایران، عراق، حجاز و یمن همچنان ظهور مهدی را ترویج کرده و برای سرنگونی خلافت عباسی به جد تلاش می‌کردند (دفتری، ۱۳۸۹: ۲۴۳، ۵۴؛ هالم، ۱۳۸۹: ۳۰۰). بنابر تصور فرجام‌شناسی آنان، با ظهور محمدبن اسماعیل دور آخر (هفتم) از ادوار تاریخ دینی و بشری آغاز و شریعت اسلام منسوخ شده و دینی بدون شریعت عرضه خواهد شد. اعتقاد اصلی این فرقه مبنی بر این بود که ظهور مهدی قریب الوقوع است (دفتری، ۱۳۷۵: ۱۵۳، ۱۹۳، ۱۹۷؛ کاهن، ۱۳۸۶: ۲۱۹؛ کرون، ۱۳۸۹: ۳۴۱). در برخی مناطق از پایان سده سوم و سده چهارم هجری، دارالهیجره‌هایی ساخته شده بود و به ویژه در بحرین، منتظران در حالت آماده‌باش قرار داشتند. البته انتظار ظهور مهدی خاص اسماعیلیان نبود. بسیاری از شیعیان امامی نیز منتظر مهدی غائب بودند. حتی در بغداد، ظهور و دعوی حلاج (م. ۳۰۹ ه.ق.) و شلمغانی (م. ۳۲۲ ه.ق.) را از منظر انتظارات آخرالزمانی و موعودگرایانه باید در نظر گرفت (بیرونی، ۱۳۸۲: ۳۱۸؛ نیومن، ۱۳۸۶: ۱۳۸ - ۱۳۶).

داعیان اسماعیلی این مناطق که در مواجهه با باورهای سایر گروه‌های اجتماعی و فکری تساهل بسیاری نشان می‌دادند (لويس، ۱۳۶۸: ۱۱۱، ۱۱۲)، خیلی زود دانش تأثیر ستارگان و احکام نجومی را جذب کردند؛ دانشی که طرفداران محکمی در این برهه زمانی داشت. رسائل *اخوان الصفا* به وضوح علاوه بر تأیید صحت احکام نجوم، حاوی پیشگویی ظهور است (عسکری الموتی، ۱۳۹۰: ۷۲). به نظر می‌رسد داعیان اسماعیلی منطقه جبال در پیوند انتظار ظهور با پیشگویی نجومی و در برخی موارد، با احیای دین و دولت مجوس نقش عمده‌ای داشتند. نخستین بار، نام محمد بن حسین دندان را می‌شنویم که در اصفهان و کرج ابودلف (نزدیک همدان امروزی) زندگی می‌کرد و علاوه بر ظهور مهدی اسماعیلی و پایان عمر اسلام و خلافت عباسیان، اعاده دولت و کیش ایرانیان را نیز، انتظار می‌کشید. او حتی تاریخ این رخداد را در هشتمین مقارنه با انتقال از مثلثه آبی به آتشی تبلیغ کرده بود (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۳۵۲ / ۱؛ لويس، ۱۳۶۸: ۸۴ - ۸۲؛ این دیدگاه به نظر عبدالله بن عدی که بیرونی از وی یاد می‌کند، بسیار نزدیک است. بیرونی، ۱۳۸۲: ۳۰۳).

ابوحاتم رازی (م. ۳۲۲ ق.) داعی منطقه جبال، شمال و جنوب ایران بود و با ابوطاهر، رئیس قرمطیان بحرین مکاتبه داشت (مادلونگ، ۱۳۷۷: ۱۵۴). او در رواج پیشگویی ظهور در اقتران علویین در سال ۳۱۶ ه.ق. نقش داشت. چالش‌برانگیزترین تاریخ، سال ۳۰۰ یزدگردی (۳۱۹ ق.) بود که با ۱۲۴۲ اسکندری و ۱۵۰۰ سال پس از زرتشت مصادف می‌شد.^(۵) قرمطیان همچون بسیاری از زرتشتیان منتظر حادثه آخرالزمانی در این سال بودند. طبق تبلیغ داعیان، دور هفتم با قران هفتم در ۳۱۶ ه.ق. به هنگام انتقال از مثلثه آبی به آتشی آغاز می‌شد. حضور مریخ و زحل در برج سرطان و وقوع قران‌های این دو سیاره در ۳۱۷ و سپس، ۳۱۹ ه.ق. سقوط حکومت جور (عباسی) و ظهور نزدیک مهدی را نوید می‌داد (دخویه، ۱۳۷۱: ۷۲-۷۷؛ دفتری، ۱۳۷۵: ۱۵۴، ۱۹۱ - ۱۹۰؛ مادلونگ، ۱۳۷۷: ۱۵۶ - ۱۵۴). بر پایه همین باور بود که ابوطاهر قرمطی حملات خود را به منطقه سواد و حجاز آغاز کرد و به نشانه پایان نزدیک شریعت اسلام و نماد سیاسی آن (عباسیان)، قتل و غارت تاریخی حجاج و ربودن حجرالأسود را در ۳۱۷ ه.ق. انجام داد. وی برای فرونشاندن عطش منتظران قرمطی، مهدی را در ۳۱۹ ه.ق. در دارالهیجره احساء بر تخت نشاند. جالب آن که این مهدی دروغین فردی اصفهانی تبار بود که با لعنت بر انبیای سایر ادیان، سعی در احیای دین زرتشتی و دولت ایرانی کرد (دخویه، ۱۳۷۱: ۸۰-۸۴؛ مادلونگ، ۱۳۷۷: ۱۵۵؛ ن.ک. بیرونی، ۱۳۸۲: ۳۱۹؛ وی را ابن زکریا طمّامی معرفی کرده‌است).

هرچند، عمر دولت مهدی دروغین مستعجل بود و اشتباه پیش‌بینی ابوحاتم رازی منجر به خشم بسیاری از پیروان اسماعیلی و حتی بازگشت مرداوید (حک ۳۱۶-۳۲۳ ق.) از کیش اسماعیلی و قتل عام اسماعیلیان و فرار رازی شد (کاهن، ۱۳۸۶: ۱۷۴). اما این اندیشه چنان ریشه دوانیده بود که به ویژه در جبال و قاعدتا اصفهان هنوز داعیان و منتظران ظهور را ناامید نساخت. بر پایه همین اعتقاد به ظهور نزدیک بود که نسفی (م. ۳۳۲ ه.ق.)، داعی ماوراءالنهر ترویج می‌کرد که دور آخرالزمان (دور هفتم) اندکی پیش شروع شده و آن‌ها در آن دور نفس می‌کشند (میثمی، ۱۳۹۱: ۳۴). داعیان اسماعیلی در جغرافیای ایران امروزی و ماوراءالنهر توانسته بودند بسیاری از نخبگان علمی و سیاسی را جذب مرام اسماعیلی کنند. آنان از طریق جذب درباریانی همچون دندان، کاتب احمد بن ابی‌دلف و یا حسین مروزی نظر مساعد برخی از فرمانروایان حکومت‌های محلی را جلب کردند. این حاکمان در رقابت با رقبای داخلی یا یکدیگر و یا خلافت عباسی حمایت از این کیش را مناسب دانستند که می‌توان از حاکم ری، امیر آذربایجان، اسفار، مرداوید، نصر سامانی و آل مسافر یاد کرد (دفتری، ۱۳۷۵: ۱۹۶ - ۱۹۴؛ تامر، ۱۳۷۷: ۶۴، ۶۵، ۱۴۴؛ جلالی مقدم، ۱۳۸۵؛ مدخل ابوحاتم رازی؛ کاهن، ۱۳۸۶: ۱۷۶ - ۱۷۳؛ جعفریان، ۱۳۸۷: ۳۲۷؛ میثمی، ۱۳۹۱: ۳۵ - ۳۴).

از سوی دیگر، هرچند، با مرگ ابوطاهر قرمطی، از نفوذ قرامطه بحرین کاسته شد و برخی از پیروان آن‌ها در سپاه عباسیان و آل بویه به خدمت گرفته شدند. با کاهش نفوذ و نقش اینان، معز خلیفه فاطمی (حک. ۳۴۱-۳۶۳ ه.ق.) توانست دوباره داعیان خود را به مناطق شرقی اعزام کند و اتحادی از اسماعیلیه شرق با خلافت خود برقرار سازد و جان تازه‌ای به دعوت اسماعیلی بدمد (دخویه، ۱۳۷۱: ۱۰۵؛ دفتری، ۱۳۷۵: ۱۵۵، ۱۹۶، ۱۹۷).

پس، معاصر حمزه، قرامطه از نفوذ قابل ملاحظه‌ای در محافل علمی، ادبی و دربارهای سیاسی مناطق شرق و غرب ایران همچون اصفهان و ری برخوردار بودند و احکام نجومی را به دلخواه خود عرضه می‌داشتند.

پیشگویی نجومی از طریق دیگری نیز، با دربارهای بازیگران سیاسی ارتباط می‌یافت. پس از سقوط خاندان ابی‌دلف، در پایان قرن سوم، امرای منطقه مستقیم از جانب خلفای عباسی تعیین می‌شدند. به دنبال ضعف عباسیان و حمله حسن داعی صغیر به جبال در ۳۱۵ ه.ق. پای قدرت‌های طبرستان به منطقه باز شد. از این‌رو، دوره‌ای طولانی از جابجایی‌هایی قدرت در جبال آغاز شد که بازیگران آن در نیمه اول قرن ۴ ه.ق.، والیان منتخب خلیفه، علویان طبرستان، اسفار، سامانیان، زیاریان و نیروی تازه نفس بویه‌یان بود (فرای، ۱۳۵۸: ۲۲۷ - ۲۲۵؛ کاظم‌بیگی، ۱۳۷۷: ۴ / ۱۱۷۹؛ فروزانی، ۱۳۸۱: ۸۶ - ۸۳). در این آشفته‌بازار سیاسی و ناامنی اجتماعی بازار منجمان داغ بود. همین رندان بودند که مرداوید را نوید دادند که «پرتو ستارگان به ولایت اصفهان می‌افتند و در آنجا دیانتی پدید می‌آید و تخت پادشاهی در آنجا پیا می‌شود» و در این رقابت‌ها پیروزی نهایی از آن او و فرزندانش است (مسعودی، ۱۴۰۹ ق: ۲۸۷ / ۴). منجم دیگری به پدر پسران بویه‌ی گفت که پسرانش آینده درخشانی در قدرت خواهند داشت (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ ق: ۲۶۶ / ۸). آل بویه هم به این دانش علاقه‌مند شدند. پیشگویی ابونصر قمی نسل نزدیک حمزه و متوفی حدود ۳۹۰ ه.ق.، در بازگشت قدرت به فخرالدوله در ری به وقوع پیوست. همو کتابی با نام مدخل / حکام نجوم نگاشت (زنجان در ابونصر قمی، ۱۳۷۴: سیزده). علاقه شدید عضدالدوله به این دانش و همچنین، تولید زیج‌های متعدد در دربار این حاکمان بویه‌ی نمونه‌ای از اعتبار تنجیم نزد آنان و معاصران‌شان است (زرگری، ۱۴۰۲: ۱۶۳). در این جو فرهنگی، حمزه نیز، مانند بسیاری از هم‌عصرانش به درستی پیشگویی در مسیر تاریخ بشر اعتقاد یافت و باید دید کدام طیف‌ها را بر سریر سعادت و یا شقاوت کواکب آسمانی نشانده؟ لازم است ابتدا دوباره به پیشگویی برتری اسلام نظر افکند و آن را تحلیل کرد.

۴. پیشگویی اول: اقبال یا ادبار افلاک به عرب و عجم

روایت اخترینی تولد پیامبر(ص) و برتری اسلام (ن.ک. بخش اول مقاله) بر سه دلالت نجومی تکیه دارد. در قسمت اول و دوم پیشگویی یعنی وقوع طالع تولد نبی(ص) در وجه اول میزان و وقوف[عطارد] برای استقامت، تأکید بر این است که

موقعیت برج‌های فلکی و ستارگان (هفت سیاره) در دایره البروج آسمان بر حوادث زمین حتی مقوله دین اثربخشی جبری دارند تا جایی که اگر موقعیت عطارد در مدار خود اندکی تغییر می‌کرد، دین اسلام هرگز مورد پذیرش قریش واقع نمی‌شد و در نتیجه، در شبه جزیره و خارج از آن انتشار نمی‌یافت (حمزه اصفهانی، ۱۳۰۰: ۱۰۱ و ۱۰۲).

ظاهراً پیام حمزه از زبان راویان خبر به مخاطب کتاب این است که دقت و صحت تنجیم را از طریق درستی وقوع حوادثی از گذشته یعنی تأثیر اختران در ماندگاری و برتری اسلام اثبات کند و ظرفیت او را برای همراهی و پذیرش قسمت سوم این روایت اختربینی افزایش دهد.

بخش سوم از روایت پیشگویی همزمان سه زمان گذشته، معاصر و آینده روزگار حمزه را پوشش می‌دهد. نخست، سقوط دولت ساسانی و انتقال پادشاهی به قریش و نیز، اوج اقتدار عباسیان (۲۲۰ سال پس از میلاد نبی (ص) که مقارن با ۱۶۷ ه.ق. یعنی اواخر حکومت مهدی عباسی بود) ^(۵) به زمان گذشته تعلق داشت و دوباره صحت احکام نجومی را البته این بار در حوادث سیاسی تأیید می‌کرد. دوم، دور فلکی که اقبال فرمانروایی قوم قریش را تضمین می‌کرد، محدودیت زمانی داشت. این اقبال فلکی از حدود ۳۶۰ سال بعد میلاد نبی (ص) رو به افول نهاده و نشانه این کاستی در سلطنت و پادشاهی عرب از مغرب آغاز خواهد شد. این بخش خبر برای مخاطبان معاصر مورخ تجربه زیسته‌ای بود که کاهش قدرت عباسیان را به چشم و گوش دیده و شنیده بودند. حمزه با محافظه‌کاری قابل ملاحظه‌ای سخن از سرنوشت حتمی عباسیان بر اساس تأثیر کواکب را رها کرده و کلامش تنها به طور ضمنی تداوم ضعف عباسیان را در آینده نزدیک نیز، تضمین می‌کرد. در اینجا لازم است چند مورد این روایت را تجزیه و تحلیل کرد: راویان این خبرها به ویژه ابومعشر، مبحث قران و دور فلکی و ارتباط آن با سال‌های قید شده و کلمه مغرب.

۵. راویان خبر

بر اساس جستجوی نگارنده، از شاذان بن بحر و محمد بن عبدالله بن طاهر اطلاعات چندانی در دست نیست. محمد بن موسی خوارزمی و ابومعشر بلخی از سرآمدان علم هیئت (نجوم) بودند. تأثیر ساکنان سرزمین‌های شرقی جهان اسلام بر جلب توجه عباسیان و حوزه دانش تمدن اسلامی به احکام نجوم (تنجیم) غیر قابل انکار است (ن.ک. نلینو، ۱۳۴۹: برای نمونه ن.ک. ۲۴۳-۲۴۷، ۲۶۷-۲۶۴). به نظر بیرونی، تقسیم زمان به درجه، برج‌ها و هزارات و مبحث قران از اعمال پارسیان بوده که به تمدن اسلامی وارد شد (بیرونی، ۱۳۶۲: ۵۱۴). ابومعشر به شدت به این شبه علم علاقه‌مند بوده و در آثارش از جمله هزارات از احکام نجومی به تفصیل سخن گفته است. جایگاه معتبر ابومعشر در تفکر حمزه اصفهانی آنجا روشن می‌شود که در میان همه این راویان، او بارها در تاریخ خود از او یاد کرده است.

این مورخ فصل نخست در ذیل باب اول کتاب (روایات تاریخ پادشاهی ایران) را بیشتر به روایت ابومعشر اختصاص داده است. با وجودی که در ابتدای این فصل از هشت منبع سیر الملوک نام برده که بر اساس تلفیق و مقایسه آن‌ها تاریخ پادشاهان ایران را نوشته، اما ابتدا و بیشتر فصل اول را به روایت ابومعشر و محاسبات نجومی او از زیج‌ها اختصاص داد. اصفهانی حتی مطالب فصل دوم را هم بر اساس محاسبات موسی بن عیسی کسروی نگاشت؛ شخصی که در تنظیم تاریخ‌های پادشاهی از محاسبات منجمان و زیج‌ها بهره گرفته بود. البته حمزه در اختلاف مدت سلطنت حکومت‌های ایران باستان، روایت موسی کسروی را با استناد به محاسبه خود از زیج‌ها رد کرد، محاسبه‌ای که با ابومعشر همخوانی داشت (اصفهانی، ۱۳۰۰: ۱۸-۱۹). آن گاه، چنان که یاد شد، ابومعشر در علت‌یابی برتری دین اسلام دوباره مرجع نظرات حمزه قرار می‌گیرد. بار سومی که به ابومعشر ارجاع داده می‌شود، در خبر فرو ریختن قسمتی از بنای سارویه در اصفهان در سال ۳۵۰ ه.ق. (زمان تألیف کتاب) است. این خبر، آخرین حادثه از حوادث عبرت‌آمیز مربوط به اصفهان است. بار دیگر، حمزه از قول ابومعشر اصل زیج شهریار (شاهی) را به زمان طهمورث پیشدادی منسوب می‌کند که در بنای سارویه به یادگار باقی مانده است. او تأکید کرد که این زیج معتبرترین زیج بوده و در نتیجه، احکام نجوم آن درست است. در این

خبر، حمزه به طور تلویحی به مخاطب تأکید می‌کند که در میان احکام نجومی رقیب موجود و معاصرش، تنها احکام ابومعشر بلخی که بر اساس زیج شهریار تعیین شده، معتبر است؛ یعنی احکامی که او در *تاریخ سنی ملوک الأرض و الانبیاء* ثبت کرده است. پس، دوباره صحت اختربینی فصل برتری اسلام و افول پادشاهی عربی به ذهن متبادر می‌شود. بدین ترتیب در لابلای کتاب، بارها از ابومعشر به عنوان مرجع معتبر یاد شده که از اهمیت تنجیم و تأثیر اجتناب‌ناپذیر اختران (به مثابه علت) بر حوادث تاریخی (به مثابه معلول) در تاریخ‌نگاری حمزه اصفهانی پرده برمی‌دارد.

۶. قران - دور فلکی

یکی از مباحث جذاب تنجیم، قران یا اتصال^۱ است که عبارت است از مقارنه / اقتران دو سیاره یکی در مدار بالاتر و یکی در مدار پایین‌تر که در یک درجه و طول مساوی در دایره البروج در برابر هم قرار می‌گیرند (مصفی، ۱۳۸۱: ۵۸۱، ۵۸۱؛ ابونصر قمی، ۱۳۷۴: ۳۳). به اعتقاد اختربینان این مقارنه علت برخی حوادث زمینی خواهد بود. گاهی بیش از دو سیاره همزمان قران می‌کنند و آن قران‌ها را تثلیث، تربیع، تسدیس و... می‌نامند که اگر ماه و یا خورشید هم با آن‌ها قران کنند، معانی و اثرات متفاوت‌تری برجا خواهد گذاشت (ابونصر قمی، ۱۳۷۴: ۶۰؛ مصفی، ۱۳۸۱: ۵۸۶، ۵۸۱). مقوله قران به قران اعظم (بزرگ)، قران اوسط و قران اصغر (کوچک) دسته‌بندی می‌شود (برای توضیحات بیشتر ن.ک: مصفی، ۱۳۸۱: ۵۸۱). حال ببینیم حمزه از چه قران‌هایی سخن گفته است.

بنابر سخن حمزه در وقت میلاد پیامبر (ص) «ستاره زهره در برج عقرب و سماک اعزل در درجات طالع بود و برج عقرب همان برج قران است که دلیل بر انقراض دولت ایرانیان و انتقال سلطنت از آنان به عرب‌ها گردید. و آفتاب در برج عقرب و ستاره مریخ در برج سرطان بود.»

در اینجا، سماک اعزل یعنی سنبله درخشان‌ترین صورت فلکی است. سنبله به همراه میزان، خانه عطارد از حیز خورشید محسوب می‌شود (ابونصر قمی، ۱۳۷۴: ۶۱). عطارد در طالع اشخاص به معنی عقل و درایت و علم است و قوی بودن عطارد بر این معنا دلالت می‌کند که فرد پیشوایی بزرگ و با نفوذ شده و آدمیان پیرو او می‌شوند (پانویس همایی بر ترجمه شعار، ۱۳۴۶: ۱۶۲). از برج فلکی عقرب به عنوان برج قران یاد شده است. هنگامی که کلمه قران تنها و مطلق نام برده می‌شود قران یا اجتماع علوین (مشتتری و زحل) مراد است^(۲) که در بین قرانات شهرت بسیاری دارد و آن را دلیل بر حوادث عظیم جهان مانند زوال دین و دولت عجم در نظر می‌گیرند (پانویس همایی بر ترجمه شعار، ۱۶۳؛ همایی در بیرونی، ۱۳۱۶: ۱۶). در مبحث قرانات، مشتری سعد اکبر و زهره سعد اصغر است و عطارد با سعد، تأثیر سعد دارد (ابونصر قمی، ۱۳۷۴: ۵۸، ۶۰). پس، تا این قسمت سخن، طالع میلاد نبی (ص) برای ایشان و قوم او سعد بوده و به انتقال سلطنت به عرب انجامید. ولی در روایت از حضور آفتاب به عنوان یکی از نیرین در این برج نیز، یاد شده است. شمس در نظر مقارنه و مقابله، نحس محسوب می‌شود (همان: ۵۸، ۶۰). آیا حمزه تولد نبی (ص) را نحس می‌داند؟ به نظر نگارنده این نحسی برای پیامبر (ص) محسوب نمی‌شود چرا که حمزه در جمله پس از انتقال دولت عجم به عرب، موقعیت آفتاب را گنجانده و آن را در کنار حضور سیاره مریخ در برج سرطان ذکر کرده و مرادش تأثیر آفتاب بر اقتدار سیاسی عجم و عرب است.

مبحث دیگری که به خصوص درباره حضور آفتاب در برج عقرب و مریخ در برج سرطان، نیاز به توجه دارد موقعیت این کواکب و برج‌ها از منظر طالع موالید ملوک و سرزمین‌ها است. عرب و منطقه حجاز به زهره و برج عقرب و منطقه عراق به مشتری و برج سرطان منسوبند. قران علوین در عقرب رخ داد و زهره هم در این برج حضور داشت، ازین‌رو آن را به نشانه سعادت برای نبی (ص) و عرب و سلطه آنان در نظر گرفتند. مریخ نحس اصغر است و خداوند عقرب (خانه این ستاره از حیز خورشید) و دلیل حرب محسوب می‌شود. برج سرطان را برای زحل و مریخ (کواکب نحسین) جای نحس خوانده‌اند. حضور مریخ در برج سرطان دلیل حرب و واجد نحوست برای عراق بود که بیشتر بسط پادشاهی پارسیان

(ساسانیان) در آنجا بود.^(۸) اما بنا بر روایت حمزه، این حالت سیاره‌ها در اقتدار حکومت عرب تأثیر موقتی دارد. احتمالاً به این دلیل که بیشترین قدرت و تأثیر یک ستاره هنگامی خواهد بود که در خانه خود واقع شود؛ اما مریخ در برج عقرب نبود که با دیگر سیاره‌ها (ی مذکور در پیشگویی) اقتران کند و بر مشتری (نماد عراق و پادشاهی ایران واقع در آن) چیرگی دائمی پیدا کند. آن فقط واجد نحوست موقت بود. زمان این نحوست (ادبار) و اقبال موقتی این دو قوم چند سال بود؟

پاسخ حمزه این بود که پادشاهی عرب تنها به مدت ۲۲۰ سال [یعنی تا ۵۱۶۷ ه.ق. که مقارن با اواخر خلافت مهدی عباسی است] رو به ازدیاد و گسترش بوده و بعد توقف پیدا می‌کند. مدت اقبال این پادشاهی و آنچه حمزه از «ملك أهل الملة» مراد کرده است، یک دور نجومی یا دور فلکی ۳۶۰ ساله از مبدأ میلاد بود که در حدود ۳۰۰ سال پس از وفات پیغمبر (ص) نشانه‌های ضعف پادشاهی عرب از جهت مغرب نمایان می‌شد. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، با توجه به بافت اختربینی متن و تعیین مدت ۳۶۰ ساله، در این پژوهش، «الملة» در این موضع ناظر به همان دوره زمانی موردنظر حمزه است که در چارچوب نظام نجومی به صورت یک دور فلکی/دور نجومی ۳۶۰ ساله بیان شده است. بنابراین، «دور فلکی» در اینجا معادل لغوی «الملة» نیست، بلکه دور نجومی مربوط به «الملة» است؛ و با توجه به سیاق جمله، مراد از ملة در این موضع، پادشاهی و مدت پادشاهی عرب است، نه دین یا مذهب آنان. این برداشت را می‌توان با شواهد موجود در متون نجومی نیز، تقویت کرد. ابومعشر در الملل والدول، هنگام بحث از تعیین مدت، از «عمر الملة» سخن می‌گوید و آن را با «الدور» و «أوتاد القرآن» (قرانات فلکی) مرتبط می‌کند (ابومعشر، بی‌تا: ۸۲). همو در محاسبات مربوط به قران و فاصله میان قران‌ها، عدد ۳۶۰ را برای تقسیم سال‌ها در ارتباط با ادوار فلکی به کار می‌گیرد (Abū Ma'shar, 2000: 22, 24). ابن‌خلدون نیز در نقل آرای منجمان درباره ملة عرب، از «مدة دور الزهرة» سخن گفته و مدت ملة را بر اساس دور این سیاره بیان می‌کند (ابن‌خلدون، ۲۰۰۵ م: ۲ / ۱۵۸). از این شواهد می‌توان دریافت که در سنت اختربینی، «الملة» می‌توانسته موضوع تعیین یک مدت بر اساس ادوار نجومی باشد. بر این اساس، در روایت حمزه نیز «الملة» ناظر به دوره زمانی مربوط به پادشاهی عرب است و ۳۶۰ سال، دور نجومی این ملة را از مبدأ میلاد نشان می‌دهد.

اصطلاح «دور» یعنی دور زدن و به گردش دایره مانند گفته می‌شود. مثلاً مراد از «دور کوکب» حرکت دوار ستاره در فلک خود یا در تمام مسیر و یا، جدایی آن از نقطه معین از منطقه فلک بروج تا بازگشت به همان نقطه است. «دور فلکی» به معنی حرکت فلک به گرد مرکز عالم است. ادوار الوف به دور اعظم، اکبر، اوسط و اصغر تقسیم می‌شوند که در جدول زیر تطبیق سال‌های این ادوار به سال شمسی قابل مشاهده است (مصفی، ۱۳۸۱: ۲۹۳، ۲۹۲).

ردیف	نام دور فلکی	مدت فلکی ادوار هزارات	مدت سال شمسی ادوار
۱	دور اعظم	۱۰۰۰ سال	۳۶۰،۰۰۰ سال شمسی
۲	دور کبری	۱۰۰ سال	۳۶،۰۰۰ سال
۳	دور اوسط	۱۰ سال	۳،۶۶۰ سال
۴	دور صغری	۱ سال	۳۶۰ سال

در حالی که در مبحث قرانات، غالباً مبحث قران اعظم، اوسط (مثلثه‌ها) و صغری استفاده می‌شد حمزه اصطلاح دور فلکی را به کار بست و این، جای تأمل دارد. یک دور صغری یعنی ۳۶۰ سال شمسی برابر با ۳۷۱ سال قمری و ۱۷ روز است. حمزه هنگامه بعثت پیامبر (ص) را ۴۰ سالگی و زمان هجرت ایشان را ۱۰ سال پس از بعثت (۵۰ سالگی) و مدت عمر نبی (ص) را پس از هجرت، ۱۰ سال و دو ماه و در جای دیگر، وفات ایشان را ۱۱ سال هجرت نقل کرده است. طبق این محاسبه، عمر نبی مکرم (ص) ۶۰ سال می‌شود (اصفهانی، ۱۳۴۶: ۱۶۳؛ همان، ۱۳۰۰: ۱۰۲ - ۱۰۱). اگر مدت دور فلکی (۳۷۱ سال قمری) را از ۶۰ سال کسر کنیم حدود ۳۱۰ و ۳۱۱ ه.ق. می‌شود. این رقم با اعدادی که خود مورخ در متن پیشگویی قرار داده همخوانی دارد. این ادیب منجم‌دوست ۳۶۰ بعد میلاد نبی (ص) را حدود ۳۰۰ سال پس از وفات

پیامبر (ص) در نظر گرفته است. پس مرادش، زمان نزدیک به ۳۱۰ و ۳۱۱ ه.ق. است. از سوی دیگر، حمزه اختلاف راویان در سن پیامبر (ص) به هنگام وفات را بین ۶۰، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵ ثبت کرده است (همان: ۹۹) و چنانچه این ارقام را از ۳۰۰ سال بکاهیم، می‌توان سال‌های ضعف عباسیان را بین ۳۰۵ تا ۳۱۱ ه.ق. به حساب آورد. جالب آن که حمزه دو فصل از باب دهم را به «حوادث عبرت‌آمیز» یعنی ذکر بلایای طبیعی و انسانی (ملاحن و فتن)، اختصاص داده است. او این حوادث را از ۳۰۵ ه.ق. جایی که به زعم خود طبری به پایان برده، آغاز کرده است! یعنی زمانی که ضعف عباسیان بیش از پیش خود را آشکار می‌ساخت.

۶-۱. اصطلاح «مغرب» در پیشگویی

زمان‌های قیدشده در پیشگویی مقارن با ایام خلافت مقتدر (حک ۲۹۵-۳۲۰ ق) بود که خلافت عباسی در سرآشویی ضعف قرار گرفته بود و اصفهانی آغاز این ضعف را از «مغرب» می‌داند. از آنجا که حمزه قلمروی «مغرب» را به‌صراحت تعریف نمی‌کند، لازم است این اصطلاح از چند منظر بررسی شود. حمزه که به تاریخ باستان ایران علاقه ویژه‌ای دارد، در دیباچه کتاب در تقسیم سرزمین‌های معمور جهان، از ایران‌شهر به‌عنوان مرکز جهان یاد کرده است. در سنت ایران‌شهری، جهت مغرب «خوربران» نامیده می‌شد (ابن‌رسته، ۱۳۶۵: ۱۱۹؛ مسعودی، بی‌تا: ۲۸). از این‌رو، می‌توان احتمال داد که «مغرب» در کاربرد حمزه با معنای ایران‌شهری «خوربران» و حوزه غربی ایران‌شهر ارتباط داشته باشد. اگر چه نمی‌توان به‌طور قطعی «خوربران» را با واحدهایی چون جبال، سواد یا بغداد منطبق دانست. با این‌حال، تمرکز حمزه در بخش «ملاحن و فتن» بر حوادث سیاسی، اجتماعی و طبیعی بغداد و عراق و نیز گزارش حوادث اصفهان و ری در ذیل امرای طبرستان، نشان می‌دهد که بخش مهمی از رخداد‌های مورد توجه او در این بخش، در حوزه غربی ایران و عراق روی داده است. علاوه بر این، در روزگار این مورخ، اسماعیلیان قرمطی در عراق و بغداد دست به تاخت‌وتاز می‌زدند و میان امیرالأمراها و خاندان‌های سیاسی همچون بریدیان و حمدانیان بر سر قدرت در عراق و پایتخت رقابت وجود داشت. از این منظر، می‌توان احتمال داد که حمزه، که در اصفهان می‌زیست و اثر خود را برای مخاطبانی در این محیط می‌نوشت، در کاربرد «مغرب» افق جغرافیایی نزدیک به خود را نیز در نظر داشته و آن را از نقطه مرکزی جبال، یعنی اصفهان، به سوی نواحی غربی‌تر تصور کرده باشد؛ هرچند این برداشت تنها یک احتمال تفسیری است و نمی‌توان آن را تعریف قطعی «مغرب» در نظر حمزه دانست.

از سوی دیگر، در کاربرد جغرافیایی جهان اسلام، «مغرب» عمدتاً به سرزمین‌های غرب مصر در شمال آفریقا اطلاق می‌شد، هرچند حدود شرقی آن نزد نویسندگان مختلف یکسان نبود (Yver, 1986: 1183). این معنا نیز با شرایط سیاسی روزگار حمزه همخوانی دارد؛ زیرا عبیدالله مهدی در ۲۹۷ ق خلافت فاطمی را در مغرب و در تقابل با خلافت عباسی بنیان نهاد. اندکی بعد، او و جانشینانش برای گسترش قلمرو خود به سوی مصر و شام کوشش کردند. حتی معز فاطمی در ۳۴۱ ق، پیش از فتح عملی مصر در ۳۵۸ ق، سکه‌هایی از طلا با عنوان «خلیفه مصر» ضرب کرد (ذنون طه، ۲۰۰۴: ۵۴). بنابراین، به نظر می‌رسد «مغرب» در پیشگویی حمزه را نمی‌توان بدون توجه به سیاق تاریخی و جغرافیایی اثر، به یک محدوده ثابت فروکاست. از یک سو می‌توان آن را در پرتو سنت ایران‌شهری و مفهوم خوربران و از سوی دیگر در معنای رایج جغرافیای اسلامی، یعنی سرزمین‌های غرب مصر، بررسی کرد. تمرکز «ملاحن و فتن» بر عراق، بغداد، اصفهان و ری، همراه با موقعیت حمزه و فضای سیاسی زمانه، امکان توجه به معنای نخست را به ذهن متبادر می‌کند. در حالی که تحولات فاطمیان در مغرب و حرکت آنان به سوی مصر و شام، با معنای دوم همخوانی دارد. اما سوال مهم دیگری در اینجا مطرح می‌شود و آن این که حمزه با چه نیتی سال‌های ۳۱۰ و ۳۱۱ ه.ق. را در پیشگویی جای داد و به‌صراحت از ذکر تاریخ و نتیجه دقیق خودداری کرد؟ آیا او به سبب تعلق خاطر به اسماعیلیان، بر ضد عباسیان نگاشت؟

۷. پیشگویی دوم در سایه پیشگویی اول: تقابل با فرجام‌شناسی و عباسیان عرب

سال‌های مذکور نویدبخش ضعف عباسیان همراه با انتظار فروپاشی آنان است. علاوه بر این، به نظر می‌رسد حمزه گوشه‌چشمی به عقاید آخرالزمانی زرتشتی و دعاوی و پیشگویی‌های اسماعیلیان هم داشته و کوشش کرده در این پیشگویی و کتاب آن‌ها را به حاشیه براند. او در فصول «حوادث عبرت‌آمیز» (ملاحن و فتن به نشانه وقوع تغییر بزرگ)، حوادث حملات قرامطه به بغداد و عراق و حجاز و شورش سپاهیان و مردم در بغداد را با ذکر جزئیات (برخلاف سبک موجزش در تاریخ‌نویسی) روایت می‌کند. حمزه حملات اصلی قرامطه را از ۳۱۱ ه.ق (سال مذکور در پیشگویی اول) شروع کرد و تا ۳۱۹ ه.ق. ادامه داد؛ هرچند از مهدی دروغین سخن نگفت. آخرین خبر او مربوط به قتل اسفبار مقتدر و غارت البسه او و رها شدن بدن عریانش در درب ورودی قصر در ۳۲۰ ه.ق. بود و اینکه این نوع حوادث تا ۱۳ سال بعد هم ادامه یافت (اصفهانی، ۱۳۰۰: ۱۳۷) یعنی تا ۳۳۴ ه.ق.، زمان ورود معزالدوله احمد بویه به بغداد! مراد او این بود که ظهور اسماعیلیه در مغرب تنها و تنها مقدمه و نشانه تغییرات بنیادی بوده که در حال وقوع است و نقش آن‌ها در سیاست فقط میان‌پرده‌ای بیش نبوده و نیست. در همین راستا، او از بیان سال‌های مورد تبلیغ اسماعیلیان پرهیز کرد و از آن به نشانه سقوط سلطه سیاسی عرب و آغاز قدرت‌یابی ایرانیان استفاده کرد. همچنان که اصطلاح غیر معمول دور فلکی (۳۶۰ ساله) را استعمال کرد و از مثلثه‌های فلکی و قران‌ها سخن نگفت تا تفاوت خود را با اسماعیلیان یا زرتشتیان فرجام‌باور حفظ کند، هرچند، همان قران‌ها را پیش چشم داشت (ن. ک. ادامه مقاله).

او برای حاشیه‌رانی اسماعیلیه و پادشاهان قریش به اقدام دیگری نیز، دست یازید و آن حاشیه‌رانی حداکثری سخن دین و پیامبران بود. اسماعیلیان نخستین عقاید خود را که عمدتاً بر باور اسلامی و شیعی استوار بود با تصورات خاصی درباره زمان (نیمه دوری و نیمه خطی) و تاریخ ادیان ترکیب کرده بودند. این ترکیب که متأثر از ملاحظات اخترشناسی نجومی بود، به صورت تاریخ ادواری در تاریخ مقدس از آدم تا محمد و فرزندان او (تا محمد بن اسماعیل) متجلی گشت. در جهان‌شناسی این نظام اعتقادی، به پیدایش اسطوره‌ای جهان نیز، پرداخته شد (دفتری، ۱۳۷۵: ۱۶۳-۱۶۸؛ دفتری، ۱۳۸۹: ۶۱-۲۴۵). هر چند، عنوان کتاب حمزه، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء* نام داشت اما سخن از پیامبران توحیدی در یک فصل حاشیه‌ای از آدم تا عیسی (ع) در ذیل تاریخ یهود گنجانده شد. بدین ترتیب، این مورخ پیوند اسلام و عرب را با سایر انبیاء در زنجیره تاریخ مقدس دینی قطع کرد؛ زنجیره‌ای که خلافت عباسی مدعی اتصال با آن از طریق ارتباط با محمد (ص) بود و اسماعیلیان نظام اعتقادات و تاریخ ادواری خود را بر پایه آن تنظیم کرده بودند.

از سویی دیگر، حمزه در مقدمه کتاب به این اشاره کرد که میان اقوام / امت‌های جهان در شیوه ترتیب و تنظیم مدت سال‌های فرمانروایی پادشاهان (گاهشماری) و نیز، بین روایت طول عمر دنیا و آغاز پیدایش بشر تفاوت بسیاری وجود دارد. هر امتی داستان‌های بی‌پایه‌ای را از جنس رؤیاهایی که افراد در خواب می‌بینند درباره عمر دنیا و پیدایش نخستین بشر روایت می‌کنند (اصفهانی، ۱۳۰۰: ۶). این، یعنی اصل این سخنان اعتباری ندارد. پس، ادعای هر گروهی مبنی بر آگاهی به زمان پایان عمر دنیا نیز، باطل است. همچنین، حمزه مبحث مقدماتی از نخستین فصل کتاب را به عمر دنیا اختصاص داد. ابتدا او دیدگاه مسیحیت، یهودیت و اوستا را در این زمینه بیان کرد. سپس، بنابر استناد به ابومعشر و وی از قول منجمین همه اقوال آنان را بی‌اعتبار ساخت و عمر دنیا را به ۱۲ میلیارد و ۳۲۰ میلیون سال افزایش داد که نشان می‌داد عمر دنیا همچنان ادامه خواهد داشت (اصفهانی، ۱۳۰۰: ۶-۱۱). این دیدگاه با تبلیغات اسماعیلیان و زرتشتیان زمانه مورخ مبنی بر آغاز دور پایانی بشر و ظهور نزدیک منجی منافات داشت و شاید کوششی از جانب حمزه برای ابطال ادعاهای آنان بوده باشد.^(۹)

از طرف دیگر، اصفهانی از پیامبر (ص) سخن بسیار کمی گفت تا مهم‌ترین مایه افتخار و غرور را از عرب سلب کند و در یک مقایسه برابر با سایر اقوام، جایگاه دنیوی آن‌ها را در سیاست بنمایاند. او در پیشگویی گفته بود که تأثیر جایگاه

عطارد سبب پذیرش اسلام از سوی قریش شد و شاید بتوان این سخن را تردید در اسلام‌پذیری صادقانه قریش به حساب آورد. اگر اسلام از قریش و عرب سلب شود، دیگر چه دلیل و مشروعیتی برای حکومت آنان باقی می‌ماند؟

تقابل حمزه با عرب بسی بیشتر از قرامطه بود. وی حتی در برج طالع اولین هزاره‌ای که تضاد در آفرینش پدید آمد، دیده می‌شود. او به نقل از برخی از کتبی که ترجیح می‌دهد نام آن‌ها مسکوت باقی بماند، وضعیت ستارگان را نقل می‌کند که نخستین برج طالع سرطان بود و مشتری در سرطان (منسوب به عراق و پایتخت شاهان ایران) و که احتمالا منظور دولت پارتیان بود که در عراق بسط داشتند. در این فهرست، از عقرب دلیل عرب خبری نیست. آیا او عامدانه و در تقابل با عرب از این برج سخنی نگفت؟ این امر، نیازمند پژوهش دقیق‌تری است.

کوشش بیشتر اصفهانی در راستای حاشیه‌رانی عرب را در پیشگویی دیگر این کتاب بهتر می‌توان یافت. او در فصل «حوادث عبرت‌آمیز»، دومین پیشگویی کتاب را جای داد. بنا بر روایت وی در زمان حکومت مستعین (حک ۲۵۲ - ۲۴۸ ه.ق.) (بدون ذکر سال دقیق)، مشتری و مریخ و زهره و عطارد در برج سرطان گردآمدند و در زیر شعاع خورشید در آخر برج مقترن شدند و چنین اتفاق افتاد که ماه نیز، با آن‌ها قران یافت و در نتیجه، ابر و باران و ظلمات زمین را به مدت ۶ ساعت از روز فرا گرفت. این قران در تموز (اول تیر ماه) رخ داد و هوا خیلی سرد شد (اصفهانی، ۱۳۰۰: ۱۲۲).

ماه در برج سرطان (خانه خویشتن) بیشترین تأثیر را دارد و چون در آخر برج در نحس‌های دیگر واقع شد، تأثیر نحس برجای گذاشت. خورشید هم در قران تربیع (چهار سیاره مذکور) نحس می‌شود. امتزاج مریخ با احتراق خورشید نشانه این است که ملک ستمکار است و بر ضعفا رحم نکند و نشانه جنگ داخلی (جنگ مستعین با برادرش، معتز) است. با مزاج مریخ و زهره غمازان و دروغ ظاهر شود. این اقتران‌ها زیر شعاع خورشید سبب تضعیف سعدین (مشتری و زهره) و نحوست آنان می‌شود که نشانه تغییر بزرگ است. وقوع این نحوست در تموز ناآرامی سیاسی و خشکسالی را شدت می‌بخشد (ابونصر قمی، ۱۳۷۴: ۶۰-۶۲، ۲۰۱، ۳۰۴؛ کریمی، ۱۳۹۴: ۱۴۳).

همان‌گونه که در پیشگویی اول (طالع میلاد نبی(ص))، قران در برج عقرب و به نفع عرب رخ داد، اینک همان کواکب در برج سرطان (منسوب به عراق) و بر ضد خلفای عرب حاضر در بغداد گرد آمدند. همان‌طور که در زمان میلاد، طلوع مریخ در سرطان واجد نحوست برای عراق شد، اینک این قران‌های نحسین با شدت بیشتری عمل کرده و سبب برگشت ورق به نفع مخالفان شد.

پس از مستعین تا ۳۳۴ ه.ق. (ورود آل بویه به بغداد)، تقریباً هر دو سال مریخ در برج سرطان بوده که نشانه تداوم نحوست برای عباسیان است (دخویه، ۱۳۷۱: ۱۵۰). بنابر روایت حمزه، اوج این نحوست خود را در آشوب‌های دوره مقتدر نشان داد که بر خلاف سبک موجزگویی خود، در فصل «حوادث عبرت‌آمیز»، به تفصیل از آن سخن گفت و نشان داد که ضعف تا حدی بود که مقتدر قادر به انجام وظایف خلافت یعنی تأمین امنیت راه حج و حتی امنیت شهرها به ویژه مردم بغداد و دینور در برابر حملات قرامطه و مرداویج نبود و بدتر آن که از حفظ مادر، خواهر و بعداً جانش در قصر خویش هم ناتوان بود! (اصفهانی، ۱۳۰۰: ۱۲۶).

۸. پیشگویی سوم: انتقام، تسلی دردهای تاریخی و نوید امید به اهل عجم

حمزه روایت‌های پیشگویی را در آرزوی احیای قدرت سیاسی و پادشاهی ایرانیان قرار داد و به نظر می‌رسد وی تحقق این رؤیا را در آل بویه دنبال می‌کرد. وی از پیشگویی دیگری هم سخن گفت که البته نجومی نبود. این خبر از طریق معاذ بن مسلم به منصور می‌رسید. معاذ تنها یک محدث بوده و نگارنده مقاله مطلبی در باب فعالیت سیاسی او یافت نکرد. در این روایت که نخستین خبر از فصل «امرای طبرستان» است، هنگامی که منصور پس از اخذ بیعت از ابومسلم در راه بازگشت از خراسان به عراق (نزد سفاح، خلیفه وقت) متوجه شد در مجاورت کوه‌های طبرستان قرار گرفته، ناراحت شد و گفت دولت بنی‌عباس همچنان مقتدرانه حکومت می‌کنند تا آن که که دولتی عربی [علویان طبرستان] در پشت این کوه‌ها

پدید می‌آید که فرماندهان و یاران‌شان عجم‌های این بلاد هستند. سپس، دولت عربی به دولت عجمی تبدیل می‌شود و حکومت در یک خاندان ایرانی برقرار می‌شود. در این هنگام، بنی‌عباس تحت اداره آنان قرار می‌گیرد (اصفهانی، ۱۳۰۰: ۱۵۱). حمزه ادامه تاریخ این امرای طبرستان را به گونه‌ای روایت می‌کند که صحت تاریخی این پیشگویی تأیید شود. او نقل می‌کند که با وجود کوشش منصور برای تغییر سرنوشت، سرانجام، اسفار با قتل داعی صغیر، واسطه حلقه انتقال قدرت از دولت علویان عربی به دیلمیان در رمضان ۳۱۶ ه.ق. شد و مرداویج حلقه انتقال قدرت از دیلم به گیل در ذی‌القعدة ۳۱۹ ه.ق. شد. علی عمادالدوله بویه از دیلمیان در ذی‌قعدة ۳۲۱ ه.ق. حکومتی را در اصفهان و فارس بنیان نهاد. یک ماه پس از قتل مرداویج (ربیع‌الثانی ۳۲۳ ه.ق.) اصفهان بدست حسن بن بویه تصرف شد (اصفهانی، ۱۳۰۰: ۱۵۴). هر چند، بین مورخان در وقوع حوادث دوره انتقال در سال‌های ۳۱۶ و ۳۱۹ ه.ق. اختلاف است اما آن‌ها به لحاظ احکام نجوم معاصر حمزه مهم هستند (ابن اسفندیار، بی‌تا: ۲۹۶ - ۲۹۵؛ فرای، ۱۳۶۳: ۲۲۰؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۸ / ۱۹۵؛ آژند، ۱۳۸۶: ۱۳۷). چنانچه یاد شد رمضان ۳۱۶ ه.ق. مصادف با هفتمین قران علوین در مثله آتشی و مورد استفاده پیشگویی قرامطیان بود. در این سال و ۳۲۳ ه.ق.، مریخ در وسط برج سرطان نیز، بود. در سال‌های ۳۱۹، ۳۲۱ و ۳۲۳ ه.ق.، مریخ و زحل قران نحسین داشتند. دخویه آن‌ها را نمادهای نجومی علیه عباسیان بغداد تفسیر کرده که با روایت حمزه هم همخوانی دارد (دخویه، ۱۳۷۱: ۷۷-۷۲، ۱۴۷، ۱۵۰). حمزه ازین سال‌ها به نفع مطلوب خویش بهره برد. او در راستای حاشیه‌رانی بیشتر قرامطه، یکی از عوامل مشروعیت‌بخشی آل‌بویه را سرکوب شورش قرامطه نزدیک ری و اصفهان و بغداد و اخراج بریدیان از بغداد روایت کرد (اصفهانی، ۱۳۰۰: ۱۳۹). همان گونه که حاکمان عرب عباسی و اسماعیلیه لازمه بهبود اوضاع و استقرار حکومت عدل را استفاده از شمشیر می‌دانستند، حمزه هم از همین مبانی علیه خودشان در راستای اعطای حقانیت به عملکرد آل‌بویه در سرکوبی قرامطه و سلطه بر بغداد بهره برد. او هرگز پاسخ نداد که چرا روزگاری بویه‌یان مانند احمد معزالدوله در سپاه خود قرامطه را پذیرا شدند (دخویه، ۱۳۷۱: ۸۶) و این همکاری اولیه علی و احمد بویه با بریدیان بود که پای آن‌ها را به رقابت‌های عراق و بغداد باز کرد!! اما چرا حمزه این پیشگویی را به منصور نسبت داد؟ به نظر می‌رسد او این‌گونه تسلی نمی‌یافت که انتقام مرگ غیر اخلاقی ابومسلم محبوبش و آرزوهای برباد رفته ایرانیان در قرن دوم را فقط اسلاف منصور تجربه کنند بلکه برایش پسندیده بود که طعم درد را در دهان منصور بچشاند که ایرانیان از طریق پسران بویه سهم خود را در قدرت که او قصد محرومیت آنان را داشت، پس خواهند گرفت.

۹. آخرین پیشگویی: تسلی و امید به آل‌بویه و اهالی جبال و اصفهان

حمزه آخرین پیشگویی احکام نجومی را به رقابت حکومت‌های محلی در ماوراءالنهر، خراسان و جبال یعنی سامانیان و آل‌بویه اختصاص داد. اصفهانی از عبدالملک بن نوح به عنوان آخرین امیر سامانی یاد کرد و تنها از طالع ولادت او سخن گفت که زهره در حوت، مشتری در قوس و زحل - به تقدیر نه به تحقیق - در حَمَل بود (حمزه اصفهانی، ۱۳۰۰: ۱۵۰). طالع ملوک سمرقند و ماوراءالنهر به مشتری و قوس منسوب می‌شد. حضور مشتری (سعد اکبر) در خانه خود از حیز خورشید (قوس) سعادت به همراه دارد. برج حوت سعادت متوسط است و حضور زهره (سعد اصغر) در آن سعد اکبر تلقی می‌شود (ابونصر قمی، ۱۳۷۴: ۹۶، ۶۴، ۶۱). تا اینجا می‌تواند چنین تلقی شود که طالع ولادت عبدالملک در موقعیت سعد رخ داده است. اما در ادامه، موقعیت زحل - تقریبی و نه بر اساس محاسبه دقیق - در حمل ذکر شده‌است. حمل برای زحل، نحس اکبر و ذاتی به همراه دارد و مولود را به علت سردی و خشکی زحل نکستی سخت برسد (ابونصر قمی، ۱۳۷۴: ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۲۳). به نظر می‌رسد در این طالع، تأثیر نحس زحل تحت‌الشعاع سعادت دیگر قرار می‌گیرد و یا نحسی آن به تعویق می‌افتد.

در روزگار حمزه ری و جبال بارها میان حکومت‌های محلی جابجا شده بود. در زمان نوح بن نصر (حک ۳۳۱-۳۴۴ ه.ق.) ابوعلی چغانی ابتدا ری را تصرف و حسن رکن‌الدوله را خراجگذار سامانیان ساخته بود اما در ۳۴۲ ه.ق.، ابوعلی

به حسن پناهنده شد. حسن با گرفتن خلعت حکومت خراسان از خلیفه مطیع (حک ۳۶۳ – ۳۳۴ ه.ق.) به واسطه برادرش احمد، امید داشت بر طبرستان و خراسان هم مسلط شود. اما این امیدها با وفات غیرمنتظره ابوعلی در اثر طاعون در ۳۴۴ ه.ق. و آغاز حکومت عبدالملک بن نوح (حک ۳۵۰ – ۳۴۴) بر باد رفت. با قدرت‌گیری فرماندهان ترک سامانی، حسن دوباره به پرداخت خراج به سامانیان تن داد (فرای، ۱۳۶۳: ۱۳۳، ۱۳۲؛ ۲۲۰؛ فروزانی، ۱۳۸۱: ۸۵، ۱۰۳، ۱۰۴؛ میثمی، ۱۳۹۱: ۳۵، ۵۴). پایان دهه ۳۴۰ ه.ق. ورق به ضرر سامانیان برگشت. در ۳۴۹ ه.ق.، به دنبال درگیری‌های فرماندهان ترک و ایرانی سامانی، ابومنصور عبدالرزاق طوسی از سپهسالاری خراسان عزل و اندکی بعد، به آل بویه پناهنده شد؛ مرگ او در ۳۵۰ ه.ق. پایان غم‌انگیزی یافت. در شوال همین سال (۳۵۰ ه.ق.)، عبدالملک هم از اسب فرو افتاد و رقابت‌های فرماندهان نظامی دربار بخارا فزونی گرفت و به ضعف بیشتر سامانیان انجامید (فرای، ۱۳۵۸: ۲۲۲ – ۲۲۰؛ فروزانی، ۱۳۸۱: ۱۰۷ – ۱۰۵؛ میثمی، ۱۳۹۱: ۳۶، ۳۸، ۳۹). شش ماه پس از وفات امیر بخارا یعنی در جمادی‌الآخر همین سال، حمزه بازبینی و بازنویسی کتاب را به پایان برد.

از این‌رو، حمزه در این پیشگویی واپسین، آشفتگی سیاسی و ننگ سلطه سامانی را با یک طالع تولد توجیه کرد. او در فصل حوادث عبرت‌آمیز از درخشش عجیب یک برق در ۳۴۴ ه.ق. [آغاز امارت عبدالملک] سخن گفت که از غرب به جنوب و به شرق رفت و در اثر آن، آب زاینده رود اصفهان بوی بدی را تجربه کرد که البته موقت بود (حمزه اصفهانی، ۱۳۰۰: ۱۲۶). این خبر توجیه دیگر به حکومت رسیدن عبدالملک و تسلط وی بر جبال بود. همچنان که این مورخ مرگ نابهنگام عبدالملک جوان را هم به تأثیر نحسی زحل پیوند زد تا بویه‌یان و اصفهانیان را به افول ستاره سامانیان و بازآفرینی اقتدار نوید دهد. البته حمزه سالخورده به یاد داشت که پیشگویی‌های دقیق قرامطه و مرداوینج با شکست روبه‌رو شده بود. از این‌رو، از ذکر سال‌های دقیق خودداری کرد. او به زیرکی می‌دانست که در چرخ نابسامانی‌های فراوان روزگار، پیروز قطعی رقابت‌ها در آینده هنوز مشخص نیست و نیاز بود او به صراحت از نحسی یا نتیجه پیشگویی‌ها سخن نگوید تا مبدا قدرت‌های رقیب چون سامانیان یا عباسیان خون او را مباح شمارند.

۱۰. نتیجه

حمزه در نگارش تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیا توانست با اتخاذ روش گاهشماری و تقویم، ظاهری علمی و بی‌طرفانه را به مخاطب عرضه کند. او با ظرافت، چهار پیشگویی را در فصول باب پایانی کتاب (تاریخ پادشاهی عرب (قریش)) جای داد و آن را به محوری‌ترین و حساس‌ترین بخش کتاب تبدیل کرد. به نظر می‌رسد در اثر شکست برخی از پیشگویی‌های نجومی در قرن چهارم ه.ق. به ویژه در جبال، باورپذیری عمومی به صحت تنجیم آسیب دیده بود، ازین‌رو، حمزه بارها کوشش کرد مخاطبان را به تأثیر کواکب به عنوان علت اجتناب‌ناپذیر متقاعد کند.

پیام این پیشگویی‌ها پاسخی هیجان‌انگیز به دردها و آرزوهای گروهی از ایرانیان ناخرسند بود که خود را در حمله عرب و پایان پادشاهی ایرانیان ساسانی‌تبار مغلوب و در انقلاب عباسی مظلوم یافتند. برای همین، حمزه بلافاصله پس از مرگ یزدگرد، نخستین پیشگویی دلالت نجومی برتری اسلام و عرب را جای داد. در نظام علی- معلولی او، این تأثیر کواکب و نیرین بود که پادشاهی ایرانیان را به حکومت عرب واگذار کرد. اما وی مدت زمان مشخصی برای اوج و سلطه پادشاهی عرب (ملک أهل الملة/ الملة) در نظر گرفت. دو پیشگویی دیگر تأکیدی بر این محدودیت زمانی و اجتناب-ناپذیری پایان سلطه پادشاهی عرب بود. پیشگویی سوم و چهارم از امید حمزه به آل بویه به‌عنوان زمینه و نمادی برای تجدید حیات سیاسی پادشاهی ایرانیان در پیکره اسلامی حکایت دارد.

اصفهانی در نخستین و محوری‌ترین خبر پیشگویی نجومی کتاب، برخلاف دیدگاه‌های زرتشتی و اسماعیلی معاصرش، کلمه قرآن را به حاشیه برد و به جای آن از اصطلاح نامتعارف دور فلکی با مدت ۳۶۰ سال استفاده کرد. برخلاف آن‌ها، دیدگاه فرجام‌شناسی و آخرالزمانی را به کناری نهاد. البته مشابه آن‌ها حوادث تاریخی را ادواری نگریست و

همانند آنان (و البته با هدفی متفاوت) اعتقاد داشت که ضعف و انتظار فروپاشی عباسیان عرب در زمان معاصر رخ داده و تغییر، قریب‌الوقوع است.

در آشوب سیاسی و بی‌ثباتی اجتماعی و اقتصادی به ویژه در جبال و اصفهان، به احتمال بسیار عقلانیت ادیبی چون حمزه مانند بسیاری از معاصرانش ضعیف عمل می‌کرد و به جایش، هیجانات بود که علت و معلول تاریخی را تعیین می‌کرد. او در این تلاطم‌ها، برای جلوگیری از فروپاشی روان به مایه تسلی‌بخشی چنگ زد تا مرهمی بر دردها، ترس‌ها و بی‌ثباتی معیشت و امنیت باشد و امید را تزریق کند. به همین سبب بود که او هرگز زمانی برای تعقل نداشت که از خویشتن بپرسد چرا تنجیم فقط در باب پایانی کتاب اثر گذاشت و در تمام تاریخ طولانی گذشته نقش خاموشی ایفا کرد؟ آیا نقش اصلی آسمان و کواکب فقط با ظهور اسلام در تاریخ بشر بر روی زمین آغاز شد؟ این تنجیم با گذشته‌های بسیار دور کاری نداشت، چرا که تنها سلطه عرب مربوط به گذشته نزدیکی بود که اثرات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی آن همچنان باقی مانده بود. مورخ در پشت کواکب پنهان شد تا بتواند خود را از گزند نظراتش درباره تاریخ معاصر حفظ کند. حمزه در تاریخ‌نگاری خود، در تقابل با نگاه محدثانه و آخرالزمانی معاصرش، نقش خداوند و منجی را در تحولات تاریخی به حاشیه راند. وی تنها با «الله اعلم» از خداوند مسلمانان یاد کرد تا در زمان ناتوانی از تحلیل و انتخاب و یا در بیان کلام مخاطره‌انگیز بتواند مسئولیت سخنانش را بر دوش خداوند قرار دهد. هرچند، او پیوند تنگاتنگ ریسمان تاریخ مسلمانان را با خداوند آسمان و یا منجی منقطع کرد اما خود نتوانست از قید کواکب و نیرین آسمان رهایی یابد. تاریخ‌نگاری اسلامی راه زیادی داشته و دارد برای رهایی از آسمان و زیستن بر روی زمین.

ملاحظات اخلاقی

پژوهش حاضر بدون حمایت مالی نهادها و افراد و اشخاص حقیقی و حقوقی و بدون حضور مشارکت‌کنندگان دیگر، صرفاً توسط نویسنده مقاله، مندرج در ابتدای پژوهش، صورت پذیرفت.

تعارض منافع

بنا بر اظهار نویسنده این مقاله تعارض منافع ندارد.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسنده اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای تعریف (Astrologie Judiciar) ن.ک: مصفی، ۱۳۸۱: ۲۲ - ۲۰.
۲. نگاه کنید به: پاورقی‌هایی در اصفهانی، ۱۳۴۶: ۱۶۳؛ قمی، ۱۳۷۴: ۶۰.
۳. مترجم محترم کتاب، جعفر شعار، خود این عبارت را اضافه کرده که «در زایچه میلاد رسول اکرم گفته‌اند که...».
۴. از آقای دکتر علی ناظمیان فرد بابت طرح این احتمال و راهنمایی درباره ترجمه معنای «الملة» بسیار سپاسگزارم.
۵. تطبیق این تواریخ و تبدیل میان گاه‌شماری‌های قمری، یزدگردی و اسکندری با راهنمایی و مشورت آقای دکتر پدram جم، متخصص حوزه گاه‌شماری و ایران باستان، انجام شده است. بدین‌وسیله از راهنمایی علمی و اطلاعات ارزشمند ایشان صمیمانه سپاسگزاری می‌کنم.
۶. جالب اینجاست که در پژوهش‌های معاصر اوج عباسیان را زمان هارون الرشید در نظر می‌گیرند. سخن حمزه صحیح‌تر به نظر می‌رسد و بهتر است بازبینی در دیدگاه‌های معاصر انجام داد.
۷. و اگر مقصود اقتران دو کوکب دیگر باشد، نام اختران پس از واژه قران ذکر می‌شوند مانند قران مشتری و زهره (مصفی، ۱۳۸۱: ۵۸۱، ۵۸۰).
۸. نگارنده این اطلاعات را به صورت پراکنده از منابع زیر استخراج و استفاده کرده است (ابونصر قمی، ۶۱۶، ۶۲۰، ۶۲۹؛ همایی در بیرونی، ۱۳۶۲: یز؛ داناسرشت در بیرونی، ۱۳۸۲: ۳۰۳، ۳۰۴؛ شامی، ۱۹۹۴: م: ۴۲۳، ۴۲۶، ۴۲۹).
۹. سخن میثمی مبنی بر اینکه اسماعیلیه به هفت دوره هزارساله معتقد بودند که پس از ۶۰۰۰ سال، هزاره هفتم و آخرالزمانی فرارسید اشتباه است چرا که بر مبنای اعتقادات اسماعیلیه نخستین، تاریخ دینی بشر هفت دور نبوت را با طول‌های مختلف از سرگذرانیده است (دفتری، ۱۳۸۹: ۲۴۶).

منابع

ابن اسفندیار، محمد بن حسن. (بی‌تا). *تاریخ طبرستان*. تهران: چاپخانه مجلس.

- ابن اثیر، علی بن محمد. (۱۳۸۵). *الکامل فی التاریخ*. جلد ۸. بیروت: دار صادر.
- ابن خردادبه، عبید الله بن عبدالله. (۱۳۷۱). *مسالك و ممالك*. ترجمه سعید خاکرند. تهران: موسسه مطالعات و انتشارات تاریخی میراث ملل.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (۲۰۰۵ م.). *المقدمه*. جلد ۲. بیروت: دار البیضاء.
- ابن رسته، احمد بن عمر. (۱۳۶۵). *الاعلاق النفیسه*. ترجمه و تعلیق حسین قره‌چانلو. تهران: امیرکبیر.
- ابن معروف، محمد بن عبد الخالق. (بی‌تا). *فرهنگ کنز اللغات*. جلد ۲. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۸۱). *الفهرست*. جلد ۱. ترجمه و تحشیه محمدرضا تجدد. تهران: اساطیر.
- ابومعشر البلیخی، جعفر بن محمد. (بی‌تا). *الملل و الدول*. متن عربی در نسخه دیجیتال «أصول» در دسترس است: <https://usul.ai/t/al-milal-wal-duwal/36>
- ابونصر قمی، حسن بن علی. (۱۳۷۴). *المدخل الی علم احکام النجوم*. مقدمه، تحقیق و تصحیح جلیل اخوان زنجانی. تهران: میراث مکتوب.
- بابایی سیاب، علی؛ جان احمدی، فاطمه؛ آقاجری، هاشم. (۱۳۹۷). شاخصه‌های تاریخ‌نگاری فاطمیان در گفتمان تاریخ‌نگاری اسلامی. *تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری*. سال ۲۸، شماره ۲۱، ص ۵۱ – ۳۳.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۶۲). *التفهیم لوائل صناعه التنجیم*. مقدمه جلال‌الدین همایی. تهران: بابک.
- _____. (۱۳۸۶). *آثار الباقیه عن القرون الخالیه*. ترجمه علی اکبر داناسرشت. تهران: امیرکبیر.
- پیکاک، اندرو. (۱۳۹۴). *نخستین مورخان فارسی‌زبان در ایران در نخستین سده‌های اسلامی*. ویراست ادموند هرتسیگ و سارا استوارت. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: مرکز.
- تامر، عارف. (۱۳۷۷). *اسماعیلیه و قرامطه در تاریخ*. ترجمه حمیرا زمردی. تهران: جامی.
- جعفریان، رسول. (۱۳۸۹). *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی*. تهران: علم.
- جلالی مقدم، مسعود. (۱۳۸۵). *مدخل ابوحاتم رازی. دائرة المعارف بزرگ اسلامی*. جلد ۵. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. قابل دسترسی در: <https://www.cgie.org.ir/fa/article>
- چوکسی، جمشید گرشاسپ. (۱۳۸۱). *ستیز و سازش زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سده‌های اسلامی*. ترجمه نادر میرسعیدی. تهران: ققنوس.
- حمزه اصفهانی، حمزه بن حسن. (۱۳۴۶). *تاریخ پیامبران و شاهان*. ترجمه جعفر شعار. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- حمزه اصفهانی، حمزه بن حسن. (۱۳۰۰ ق.). *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*. برلین: کاویانی
- دخویه، میخائیل یان. (۱۳۷۱). *قرمطیان بحرین و فاطمیان*. ترجمه محمد باقر امیرخانی. تهران: سروش.
- دفتری، فرهاد. (۱۳۷۵). *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: فرزانه روز.
- _____. (۱۳۸۹). *اسماعیلیه و ایران*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: فرزانه روز.
- ذنون طه، عبدالواحد. (۲۰۰۴ م.). *أصول البحث التاریخی*. بیروت: دار المدار الإسلامی.
- زرگری، فاطمه. (۱۴۰۲). نقش دربار سالتین محلی قلمرو شرقی خالفت عباسی در گسترش تنجیم. *پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام*. دوره ۱۷، شماره ۳۳، ص ۱۷۶ – ۱۴۹.
- سالاری شادی، علی. (۱۳۷۷). *حمزه اصفهانی و سنی ملوک الارض و الانبیاء*. کتاب ماه تاریخ و جغرافیا. شماره ۱۴، ص ۲۶ – ۲۲.
- شامی، یحیی. (۱۹۹۹ م.). *تاریخ التنجیم عند العرب و اثره فی المجتمعات العربیه و الاسلامیه*. بیروت: عزالدین.
- عسکری الموتی، حجت‌الله. (۱۳۹۰). بحثی در تاریخ‌گذاری رسائل اخوان‌الرضا نقد عباس همدانی به تاریخ‌گذاری پل کازانوا بر رسائل اخوان‌الرضا. *تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری*. دوره ۲۱، شماره ۷، ص ۸۶ – ۶۷.
- کاظم بیگی، محمد علی. (۱۳۷۷). *مدخل اسفار بن شیرویه. دائرة المعارف بزرگ اسلامی*. جلد ۴. قابل دسترسی در: <https://ar.lib.eshia.ir/12293/4/1179>
- کائن، کلود. (۱۳۸۶). *بویه‌یان*. ترجمه یعقوب آژند. تهران: مولی.
- کرون، پاتریشیا. (۱۳۸۹). *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام*. ترجمه مسعود جعفری. تهران: سخن.

- _____ (۱۴۰۲). *پیامبران بومی‌گرایی ایران در سده‌های آغازین اسلام: شورش‌های دهقانی و زردشتی‌گری محلی*. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: نامک.
- کریمی، بهزاد. (۱۳۹۴). پیوند تاریخ‌نگاری با ستاره‌شناسی و تنجیم در عصر صفویه (۹۰۷ – ۱۱۴۸ هـ). *تاریخ و تمدن اسلامی*. شماره بیست و دوم. ص ۱۶۹ – ۱۳۵.
- کندی، ادوارد استوارت. (۱۳۷۴). *پژوهشی در زیج‌های دوره اسلامی*. ترجمه محمد باقری. تهران: علمی و فرهنگی.
- فرای، ریچارد نلسون. (۱۳۵۸). *عصر زرین فرهنگ ایران*. ترجمه مسعود رجب‌نیا. تهران: سروش.
- _____ (۱۳۶۳). *سامانیان در تاریخ ایران کمبریج از اسلام تا سلاجقه*. مترجم: حسن انوشه. تهران: امیرکبیر.
- فروزانی، سید ابوالقاسم. (۱۳۸۱). *تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره سامانیان*. تهران: سمت.
- لوپس، برنارد. (۱۳۶۸). *اسماعیلیان*. ترجمه یعقوب آژند. تهران: مولى.
- مادلونگ، ویلفرد. (۱۳۷۵). *مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه*. ترجمه جواد قاسمی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- _____ (۱۳۷۷). *فرقه‌های اسلامی*. ترجمه ابوالقاسم سری. تهران: اساطیر.
- مسعودی، علی بن حسین. (بی‌تا). *التنبیه و الاشراف*. قاهره: دارالاصاوی.
- مسگر، علی اکبر؛ سلمانی گواری، ابوالفضل؛ امیری دهنوئی، صادق. (۱۴۰۰). *الهیات سیاسی در سده‌های نخست اسلامی؛ بازنمایی فرجام‌شناختی متون زردشتی از فتح ایران‌شهر، منظر: دینکرد، ادیان و عرفان*. سال پنجاه و چهارم. شماره دوم. ص ۴۲۴ – ۴۰۵.
- مصطفی، ابوالفضل. (۱۳۸۱). *فرهنگ اصطلاحات نجومی: همراه با واژه‌های کیهانی در شعر فارسی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- میثمی، جولی اسکات. (۱۳۹۱). *تاریخ‌نگاری فارسی (سامانیان، غزنویان و سلجوقیان)*. ترجمه محمد دهقانی. تهران: ماهی.
- نَینو، کارلو آلفونسو. (۱۳۴۹). *تاریخ نجوم اسلامی*. ترجمه احمد آرام. بی‌جا. بی‌نا.
- نیومن، اندرو جی. (۱۳۸۶). *دوره شکل‌گیری تشیع دوازده امامی: گفتمان حدیثی قم و بغداد*. ترجمه مهدی ابوطالبی و دیگران. قم: شیعه‌شناسی.
- هالم، هاینتس. (۱۳۷۷). *فاطمیان و سنت‌های تعلیمی و علمی آنان*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: فرزانه روز.
- _____ (۱۳۸۹). *تشیع*. ترجمه محمد تقی اکبری. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

References

- Abū Ma'shar, (2000). *On Historical Astrology: The Book of Religions and Dynasties*, Volume I: The Arabic original Edited by Keiji Yamamoto; translated by Keiji Yamamoto and Charles Burnett. 2 vols. Leiden–Boston–Köln: Brill. Vol. 1: The Arabic Original. https://brill.com/edcollchap/book/9789004530980/B9789004530980_s004.xml?utm_source=chatgpt.com.
- Abū Ma'shar, (2000). *On Historical Astrology: The Book of Religions and Dynasties*, Volume I: The Arabic original Edited by Keiji Yamamoto; translated by Keiji Yamamoto and Charles Burnett. 2 vols. Leiden–Boston–Köln: Brill. Vol. 1: The Arabic Original. https://brill.com/edcollchap/book/9789004530980/B9789004530980_s004.xml?utm_source=chatgpt.com. [In Arabic].
- Abū Naṣr Qummī, Ḥasan ibn 'Alī. (1995). *Al-Madkhal ilā 'Ilm Aḥkām al-Nujūm*. Introduction, critical edition, and annotation by Jalīl Akhavan Zanjānī. Tehran: Mīrāth-i Maktūb. [In Arabic].
- Askarī Mūtī, Ḥujjat Allāh. (2011). A Discussion on the Dating of the Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā: A Critique of 'Abbās Hamdānī's Critique of Paul Casanova's Dating. *Historical Perspective and Historiography*. 21 (7): 67–86. [In Persian].
- Bābā'ī Siyāb, 'Alī, Fāṭimah Jān-Aḥmadī, and Ḥāshim Āqājārī. (2018). Indicators of Fatimid Historiography in the Discourse of Islamic Historiography. *Historical Perspective and Historiography*. 28 (21): 33–51. [In Persian].

- Bīrūnī, Abū Rayḥān. (1983). *Al-Taḥfīm li-Awā'il Ṣinā'at al-Tanjīm*. Introduction by Jalāl al-Dīn Humā'ī. Tehran: Bābak. [In Persian].
- Bīrūnī, Abū Rayḥān. (2007). *Āthār al-Bāqiyah 'an al-Qurūn al-Khāliyah*. Translated by 'Alī Akbar Dānāsarasht. Tehran: Amīrkabīr. [In Persian].
- Cahen, Claude. (2007). *The Buyids*. Translated by Ya'qūb Āzhand. Tehran: Mawlā. [In Persian].
- Choksy, Jamsheed K. (2002). *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*. Translated by Nādir Mīrsa'idī. Tehran: Quqnūs. [In Persian].
- Crone, Patricia. (2010). *A History of Islamic Political Thought*. Translated by Mas'ūd Ja'farī. Tehran: Sukhan. [In Persian].
- Crone, Patricia. (2023). *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism*. Translated by Kāzīm Fīrūzmand. Tehran: Nāmak. [In Persian].
- Daftary, Farhad. (1996). *A History of Islamic Societies: The Ismā'īlīs*. Translated by Farīdūn Badrah'ī. Tehran: Farzān Rūz. [In Persian].
- Daftary, Farhad. (2010). *The Ismā'īlīs and Iran*. Translated by Farīdūn Badrah'ī. Tehran: Farzān Rūz. [In Persian].
- De Goeje, Michael Jan. (1992). *The Qarmatians of Bahrain and the Fatimids*. Translated by Muḥammad Bāqir Amīrkhānī. Tehran: Surūsh. [In Persian].
- Dhanūn Ṭāhā, 'Abd al-Wāḥid. (2004). *Uṣūl al-Baḥth al-Tārīkhī*. Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī. [In Persian].
- Frye, Richard N. (1979). *The Golden Age of Persian Culture*. Translated by Mas'ūd Rajabniyā. Tehran: Surūsh. [In Persian].
- Frye, Richard N. (1984). "The Sāmānids." In *The Cambridge History of Iran*, Vol. 4: From the Arab Invasion to the Saljuqs. Translated by Ḥasan Anūshah. Tehran: Amīrkabīr. [In Persian].
- Furūzānī, Sayyid Abū al-Qāsim. (2002). *Political, Social, Economic, and Cultural Developments in Iran during the Sāmānid Period*. Tehran: Samt. [In Persian].
- Halm, Heinz. (1998). *The Fatimids and Their Traditions of Learning*. Translated by Farīdūn Badrah'ī. Tehran: Farzān Rūz. [In Persian].
- Halm, Heinz. (2010). *Shī'ism*. Translated by Muḥammad Taqī Akbarī. Qom: Center for the Study of Religions and Sects. [In Persian].
- Ḥamzah al-Iṣfahānī, Ḥamzah ibn Ḥasan. (1882). *Tārīkh Sinī Mulūk al-Arḍ wa al-Anbiyā'*. Berlin: Kāviyānī. [In Persian].
- Ḥamzah al-Iṣfahānī, Ḥamzah ibn Ḥasan. (1967). *Tārīkh-i Payāambarān va Shāhān*. Translated by Ja'far Shī'ār. Tehran: Bunyād-i Farhang-i Irān. [In Persian].
- Ibn – Marūf, Muḥammad ibn Abd al – Khāliq. (n. d.). *Farhang – i Kanz al – Amāl*. Vol. 2. Tehran: Maktaba – yi Murtaḍawī. [In Arabic].
- Ibn al-Athīr, 'Alī ibn Muḥammad. (2006). *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Vol. 8. Beirut: Dār Ṣādir. [In Persian].
- Ibn al-Nadīm, Muḥammad ibn Ishāq. (2002). *Al-Fihrist*. Vol. 1. Translated and annotated by Muḥammad Riḍā Tajaddud. Tehran: Asāfīr. [In Persian].
- Ibn Isfandiyyār, Muḥammad ibn Ḥasan. n.d. *Tārīkh-i Ṭabaristān*. Tehran: Majlis Printing House. [In Persian].
- Ibn Khaldūn Abd al – Rahmān ibn Muhammad. (2005). *Al – Muqaddimah*. Vol. 2. Beirut: Dār al – Bayḍā. [In Arabic].
- Ibn Khurdābih, Ubayd Allāh ibn Abd Allāh. (1992). *Kitāb Al – Masālik wa Al – Mamālik*. Translated by Sa'īd Khākrand. Tehran: Mīrāth-i Millal Institute for Historical Studies and Publications. [In Persian].
- Ibn Rustah, Aḥmad ibn 'Umar. (1986). *Al-A'lāq al-Nafīṣah*. Translated and annotated by Ḥusayn Qara'chānlū. Tehran: Amīrkabīr. [In Persian].

- Ispahanesis, Hamzae. (1883). *Annalium*. Ed. L.M.E. Gottwaldt. [In English].
- Ja'fariyān, Rasūl. (2010). *Tārīkh-i Tashayyu' dar Īrān az Āghāz tā Ṭulū'-i Dawlat-i Šafawī*. Tehran: 'Ilm. [In Persian].
- Jalālī Muqaddam, Mas'ūd. (2006). "Entry on Abū Ḥātim Rāzī." In *The Great Islamic Encyclopaedia*, Vol. 5. edited by Kāzīm Mūsawī Bujnūrdī. Available at: <https://www.cgie.org.ir/fa/article>. [In Persian].
- Karīmī, Bihzād. (2015). The Connection between Historiography, Astronomy, and Astrology in the Safavid Era (907–1148 AH). *History and Civilization of Islam*. 22: 135–169. [In Persian].
- Kāzīm Baygī, Muḥammad 'Alī. (1998). "Entry on Asfār ibn Shīrūyah." In *The Great Islamic Encyclopaedia*, Vol. 4. Available at: <https://ar.lib.eshia.ir/12293/4/1179/>. [In Persian].
- Kennedy, Edward S. (1995). *A Survey of Islamic Astronomical Tables (Zījēs)*. Translated by Muḥammad Bāqirī. Tehran: 'Ilmī wa Farhangī. [In Persian].
- Lewis, Bernard. (1989). *The Assassins: A Radical Sect in Islam*. Translated by Ya'qūb Āzhand. Tehran: Mawlā. [In Persian].
- Madelung, Wilferd. (1996). *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. Translated by Jawād Qāsimī. Mashhad: Bonyād-e Pažūheshhā-ye Eslāmī. [In Persian].
- Madelung, Wilferd. (1998). *Islamic Sects*. Translated by Abū al-Qāsim Sarrī. Tehran: Asāfir. [In Persian].
- Mas'ūdī, 'Alī ibn Ḥusayn. n.d. *Al-Tanbīh wa al-Ishrāf*. Cairo: Dār al-Šawī. [In Arabic].
- Māsgar, 'Alī Akbar, Abū al-Faḍl Salmānī Gavārī, and Šādiq Amīrī Dahnū'ī. (2021). Political Theology in the Early Islamic Centuries: Eschatological Representation of Zoroastrian Texts on the Conquest of Irānshahr, with a View to the Dēnkard. *Religions and Mysticism*. 54 (2): 405–424. [In Persian].
- Meisami, Julie Scott. (2012). *Persian Historiography (Sāmānids, Ghaznavids, and Saljuqs)*. Translated by Muḥammad Dihqānī. Tehran: Māhī. [In Persian].
- Muṣafī, Abū al-Faḍl. (2002). *A Dictionary of Astronomical Terms: Including Cosmological Terms in Persian Poetry*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian].
- Nallino, Carlo Alfonso. (1970). *A History of Islamic Astronomy*. Translated by Aḥmad Ārām. No place: no publisher. [In Persian].
- Newman, Andrew J. (2007). *The Formative Period of Twelver Shī'ism: Ḥadīth Discourse between Qum and Baghdad*. Translated by Mahdī Abū Ṭalībī et al. Qom: Shī'ah Shināsī. [In Persian].
- Peacock, Andrew. (2015). *The First Persian-Language Historians in Iran during the Early Islamic Centuries*. Edited by Edmund Herzig and Sarah Stewart. Translated by Kāzīm Fīrūzmand. Tehran: Markaz. [In Persian].
- Salārī Shādī, 'Alī. (1998). Ḥamzah al-Iṣfahānī and Sīnī Mulūk al-Arḍ wa al-Anbiyā'. *Kitāb-i Māh-i Tārīkh va Juḡhrāfiyā*. 14: 22–26. [In Persian].
- Shāmī, Yaḥyā. (1999). *Tārīkh al-Tanjīm 'inda al-'Arab wa Atharuhu fī al-Mujtama'āt al-'Arabīyah wa al-Islāmīyah*. Beirut: 'Izz al-Dīn. [In Arabic].
- Sherril, Logan J. (2024). "The World of Hamza Al – Isfahani: His Life and Writings in Context". *BA. Diss.* University of North Carolina at Greensboro. [In English].
- Tāmir, 'Arif. (1998). *Ismā'īliyah wa Qarāmiṭah fī al-Tārīkh*. Translated by Ḥumayrā Zumarridī. Tehran: Jāmī. [In Persian].
- Yūsufī, Ġolām-Ḥosayn. "BĀBAK KORRAMI." *Encyclopaedia Iranica*. Published December 15, 1988. https://doi.org/10.1163/2330-4804_EIRO_COM_6257.
- Yūsufī, Ġolām-Ḥosayn. "BĀBAK KORRAMI." *Encyclopaedia Iranica*. Published December 15, 1988. https://doi.org/10.1163/2330-4804_EIRO_COM_6257 [In English].

Yver, Georges. "al-Maghrib." *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., edited by B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht, Vol. 5, Leiden: E. J. Brill, 1986, pp. 1183–1209.

Yver, Georges. "al-Maghrib." *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., edited by B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht, Vol. 5, Leiden: E. J. Brill, 1986, pp. 1183–1209. [In English].

Zargari, Fāṭimah. (2023). The Role of the Courts of Local Sultans in the Eastern Territories of the Abbasid Caliphate in the Expansion of Astrology. *Historical Researches of Iran and Islam*. 17 (33): 149–176. [In Persian].



University of Tehran Press

A Comparative Study of the Concept and Quality of Love in Tamhīdāt of ‘Ayn al-Qudāt in Comparison with the Ghazals of Ḥāfeẓ Shirāzi

Behzad Geranmaye¹, Abdolreza Seif²

1. Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: behzad.geranmaye@ut.ac.ir

2. Corresponding author, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: seif@ut.ac.ir

Article Info Abstract

Article Type: Research Article

Article History: Received: 19, April, 2025

In Revised Form: 25, May, 2026

Accepted: 24, June, 2026

Published Online: 16, September, 2026

Keywords:
Love, Ayn al-Qudāt
Hamadānī, Ḥāfeẓ
Shirāzi, Tamhīdāt,
Ontology,
Epistemology,
Spiritual Practice.

This study undertakes a comparative examination of the concept and quality of love in two prominent works of Persian mystical literature: Tamhīdāt by ‘Ayn al-Qudāt Hamadānī and the Ghazals of Ḥāfeẓ of Shirāz. The primary objective of this research is to analyze and compare the perspectives of these two eminent mystical thinkers on the notion of love, with particular emphasis on its ontological, epistemological, and spiritual dimensions. Love, as one of the most fundamental concepts in Islamic mysticism, is a multifaceted, complex, and dynamic phenomenon that, when confronted with notions such as reason, religious law, mystical experience, and intuitive knowledge, reveals diverse interpretations and expressions. While certain key themes—such as the dominance of love, the conflict between love and intellect, heedlessness, and the origin of love—are commonly found across various mystical texts, a close comparative analysis reveals significant parallels between ‘Ayn al-Qudāt’s views on love and the themes presented in Ḥāfeẓ’s poetry. Utilizing qualitative content analysis as its methodological framework, this study identifies and examines the key symbols, metaphors, and motifs related to love in both works, mapping the similarities and differences in their conceptualizations. Ultimately, while it is not possible to definitively assert a direct influence of ‘Ayn al-Qudāt on Ḥāfeẓ, the textual evidence indicates a profound, meaningful, and undeniable intellectual connection between the mystical thought of these two influential figures in the history of Persian Sufism.

Cite this The Author(s): Geranmaye, B, Seif, A., (2026): A Comparative Study of the Concept and Quality of Love in Tamhīdāt of ‘Ayn al-Qudāt in Comparison with the Ghazals of Ḥāfeẓ Shirāzi. Iranian Studies Vol. 16, No. 2, Summer- (107-126). <https://doi.org/10.22059/jis.2025.393666.1343>



Publisher: University of Tehran Press.

© Author(s) retain the copyright. Behzad Geranmaye, Abdolreza Seif

DOI: <https://doi.org/10.22059/jis.2025.393666.1343>

1. Introduction

Love, as a driving force and a sublime aim, has always held a central place in Islamic mysticism (Sharifian & Vafaei Basir, 1390 SH: 95). Mystics, relying on religious teachings and personal spiritual experiences, have offered diverse interpretations of love, each opening a window toward a deeper understanding of this complex phenomenon. In the culture of Islam and Iran, love is not merely an emotion but an ontological reality interwoven with the knowledge of God (ma'rifat Allah). Without love, mysticism loses its essence; it becomes a mere intellectual exercise devoid of the transformative power that defines the Sufi path. In this intellectual landscape, the thought of 'Ayn al-Quzat Hamadani stands out for its systematic and philosophical treatment of love. As a prominent mystic, philosopher, and martyr of the 5th/11th century, he viewed love as a dynamic process leading to the annihilation of the self (fana) and the realization of divine truth. His work *Tamhidat* is a profound exploration of love's various ranks and stages, presenting it as the ultimate path to union with the Beloved. Similarly, Hafez Shirazi, the celebrated 8th/14th-century poet, weaves love into the very fabric of his ghazals, making it the soul of his poetic expression. For Hafez, love is both a source of ecstasy and suffering, a force that transcends conventional boundaries of faith and disbelief, and a medium through which the human soul attains its highest potential. The comparison between these two figures is particularly significant given the historical and intellectual connections between them. Scholars have noted that Hafez was deeply familiar with the thought of earlier mystics, including Hallaj and 'Ayn al-Quzat, and may have drawn inspiration from their teachings (Shahmoradi & Saeidi Moghadam, 1394 SH: 76). This raises critical questions: How did 'Ayn al-Quzat conceptualize love, and how does Hafez's poetic treatment of love reflect or diverge from this framework? What are the similarities and differences in their understanding of love's role in spiritual transformation? This study seeks to address these questions by analyzing the mystical and poetic discourses of both thinkers, with a focus on identifying possible influences of 'Ayn al-Quzat on Hafez's worldview.

2. Conceptual Frameworks: 'Ayn al-Quzat's Philosophical Love vs. Hafez's Poetic Love

'Ayn al-Quzat approaches love from a philosophical and epistemological standpoint. In his *Tamhidat*, he describes love as a transformative journey that requires the seeker to transcend apparent veils, including those of religious dogma and social norms. For him, love is not confined to the realm of emotion but is an ontological force that dissolves the boundaries between the lover and the Beloved. This process of annihilation (fana) is central to his thought, as it leads the mystic to a state of unity with the Divine. One of the key concepts in 'Ayn al-Quzat's mysticism is the idea of the veil (hijab). He argues that human attachments—whether to wealth, status, or even religious rituals—obstruct the path to true love. The true lover must abandon all such attachments and embrace a state of total surrender to the Beloved. This radical detachment is not negation of life but a higher affirmation of divine reality. Hafez, while deeply rooted in Sufi traditions, expresses love through the medium of poetry and metaphor. His ghazals are replete with images of wine, the beloved, and the tavern—symbols that carry both literal and mystical meanings. For Hafez, love is an existential experience that permeates daily life, shaping the identity of the lover and giving meaning to existence. Unlike 'Ayn al-Quzat, who presents love as a systematic path, Hafez portrays it as an ever-flowing river, sometimes calm and sometimes turbulent, reflecting the complexities of human emotion. Hafez's treatment of love is also marked by a tension between the divine and the human. He often blurs the lines between the earthly beloved and the Divine Beloved, suggesting that true love transcends conventional categories. His famous verse, "I am not from earth nor from the heavens, I am not of fire nor of water," encapsulates this idea of a love that defies worldly and otherworldly classifications.

3. Common Grounds and Divergences

Despite their different modes of expression, both ‘Ayn al-Quzat and Hafez share a profound understanding of love as a sacred force that leads to spiritual perfection. Common themes include: The Innate Nature of Love: Both thinkers believe that love is an inherent human quality, a divine spark within the soul. Abandonment of Attachments: The true lover must renounce worldly ties to achieve union with the Beloved. Martyrdom of the Lover: Both allude to the idea that the lover must sacrifice the self for the sake of love. Meaning of Life: Love gives purpose to existence, guiding the seeker toward truth. However, their differences lie in their approaches. ‘Ayn al-Quzat emphasizes love as a structured, philosophical path, while Hafez presents it as an intuitive, poetic experience. Yet, both converge in their ultimate aim: the realization of divine truth through love.

4. Conclusion: Intellectual Convergence and Influence

In this article, through an analysis of the thoughts of ‘Ayn al-Quzat Hamadani and Hafez, it was shown that love holds a central and foundational position in both intellectual systems. ‘Ayn al-Quzat, with a philosophical and epistemological approach, views love as a process for spiritual transformation and attainment of absolute truth, necessitating the transcendence of apparent veils such as disbelief and faith. In contrast, Hafez, utilizing the language of poetry and metaphorical expression, regards love as an existential, emotional, and human affair that flows within the context of daily life and shapes individual identity. The research findings indicate that both thinkers consider love a sacred and intrinsic force that guides humanity toward perfection and union with absolute truth. Common aspects, including the emphasis on the innate nature of love, its role in abandoning attachments, the martyrdom of the lover, and giving meaning to life, confirm their intellectual convergence. Furthermore, despite differences in expression, a conceptual convergence is observed in subjects such as the veil (hijab), annihilation (fana), and the true paradise. Ultimately, the existing evidence suggests Hafez’s familiarity with and influence from the mystical and cognitive school of ‘Ayn al-Quzat. This influence, though expressed through the medium of poetry, underscores the enduring legacy of ‘Ayn al-Quzat’s thought in shaping the mystical consciousness of Persian literature..



بررسی مفهوم عشق در تمهیدات عین‌القضات در مقایسه با غزلیات حافظ شیرازی

بهزاد گرانمایه^۱، عبدالرضا سیف^۲

behzad.geranmaye@ut.ac.ir

seif@ut.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه:

۲. نویسنده مسئول، استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه:

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۱/۳۰

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۵/۰۳/۰۵

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۵/۰۴/۰۳

تاریخ انتشار:

۱۴۰۵/۰۶/۲۵

واژه‌های کلیدی:

عشق، عین‌القضات

همدانی، حافظ شیرازی،

تمهیدات، هستی‌شناسی،

معرفت‌شناسی، سلوک.

این پژوهش به بررسی مفهوم عشق در دو اثر شاخص از ادبیات فارسی، یعنی تمهیدات عین‌القضات همدانی و غزلیات حافظ شیرازی اختصاص دارد. تمرکز اصلی این تحقیق بر تحلیل و مقایسه دیدگاه‌های این دو چهره درباره مفهوم عشق است، به‌ویژه با توجه به ابعاد هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و سلوکی که این مفهوم در نظام فکری آنان ایفا می‌کند. عشق، به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در سنت عرفان اسلامی، مفهومی چندوجهی، پیچیده و در عین حال پویا است که در مواجهه با مقولاتی همچون عقل، شریعت، تجربه عرفانی و شهود، تعبیر و جلوه‌های متنوعی پیدا می‌کند. اگرچه برخی مفاهیم کلیدی مانند تغلیب عشق، تقابل میان عشق و عقل، غفلت و بدایت عشق در میان بسیاری از عرفا به‌صورت مشترک مطرح شده‌اند؛ اما تحلیل دقیق این متون نشان می‌دهد که دیدگاه عین‌القضات نسبت به عشق، با مضامین و تعبیر موجود در غزلیات حافظ شباهت‌هایی بارز دارد. در این پژوهش، با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی، مضامین، تمثیل‌ها و نمادهای مرتبط با عشق در دو اثر موردنظر استخراج شده و وجوه تشابه و تفاوت میان آن‌ها مورد شناسایی و تحلیل قرار گرفته است. در پایان، هرچند به‌صراحت نمی‌توان از تأثیر مستقیم عین‌القضات بر حافظ سخن گفت؛ اما شواهد متنی موجود، حاکی از پیوندی درونی، عمیق و غیرقابل‌انکار میان اندیشه‌های این دو متفکر برجسته است.

استاد: گرانمایه، بهزاد، سیف، عبدالرضا؛ (۱۴۰۵): بررسی مفهوم عشق در تمهیدات عین‌القضات در مقایسه با غزلیات حافظ شیرازی: پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۶،

DOI: /10.22059/jis.2025.393666.1343

شماره ۲، تابستان، (۱۳۶-۱۰۷)



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان: بهزاد گرانمایه، عبدالرضا سیف

۱. مقدمه

عشق، به عنوان نیرویی محرک و غایتی والا، همواره جایگاهی محوری در عرفان اسلامی داشته‌است (شریفیان و وفایی بصیر، ۱۳۹۰: ۹۵). عارفان، با تکیه بر آموزه‌های دینی و تجربه‌های شخصی، تعبیر متنوعی از عشق ارائه داده‌اند که هر یک، دریچه‌ای به سوی فهمی عمیق‌تر از این پدیده پیچیده می‌گشاید. عشق در فرهنگ اسلام و ایران، تنیده با معرفت الله است و عرفان بی عشق، عرفان نیست.

عشق از مسائل اصلی منظومه فکری عین‌القضات است. بازترین جنبه تفکر حافظ را نیز بدون تردید می‌توان عشق به‌شمار آورد (زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۱۷۶). عشق برای غزل‌های حافظ حکم روح را دارد و حافظ آن را با زبانی فاخر و متنوع تکرار می‌کند (یمینی و عقدایی، ۱۳۹۷: ۳۷۴). همچنین عین‌القضات، در تمهیدات، با زبانی صریح و شورانگیز، به شرح مراتب و مراحل مختلف عشق می‌پردازد و از عشق به عنوان راهی برای وصول به حقیقت الهی سخن می‌گوید. حافظ، در غزلیات خود، به تصویر جلوه‌های گوناگون عشق می‌پردازد و از عشق به‌عنوان تجربه‌ای لذت‌بخش و در عین حال دردناک سخن می‌گوید. اندیشه عارف، شاعر و هنرمند درباره خویشتن، جهان و معبود، ایجاد رنگ و صورتی خاص در آثار و گفتار او می‌نماید. قیاس آثار دو فرد عارف یا هنرمند نیز بر همین چهارچوب استوار است. با عنایت بر این موضوع، توجه حافظ به حلاج و دیدگاه او، از اهمیت خاصی برخوردار است؛ خاصه وقتی که مشخص می‌شود که عین‌القضات جا پای حلاج نهاده‌است (شاهمرادی و سعیدی مقدم، ۱۳۹۴: ۷۶).

سؤال اساسی پژوهش حاضر این است که وجوه تشابه و تفاوت در فهم و تجربه عشق از منظر عین‌القضات و حافظ کدامند؟ و یافتن شواهد تأثیر اندیشه‌های عین‌القضات همدانی بر اشعار حافظ مسئله این پژوهش است.

۱-۱. مبانی نظری و چارچوب مفهومی پژوهش

۱-۱-۱. عشق

عشق، راز آفرینش، خمیرمایه تصوف و اساس شور و شوق عارف است (رجایی بخارایی، ۱۳۶۸: ۶۱۲). نجم رازی معتقد است که عقل را به دریای معرفت راهی نیست و فقط فانیان آتش عشق می‌توانند در آن سیر کنند (امین، ۱۳۸۸: ۱۰). مولانا نیز در اشعارش به ناتوانی زبان در وصف عشق اشاره می‌کند (مولانا، ۱۳۷۵: ۱۴). روزبهان بقلی با استناد به سخنی منسوب به پیامبر، عاشق سوخته در آتش عشق را شهید می‌خواند (شاد منامن و همکاران، ۱۳۹۳). از همین رو، حافظ می‌گوید:

زیر شمشیر غمش رقص‌کنان باید رفت کآن که شد کشته او نیک سرانجام افتاد

(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۲۴)

اثبات عشق در چیزی بدون حیات و شعور آن چیز، صرفاً یک امر اسمی است نه حقیقی (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۷۳). ابن عربی معتقد است که عشق انسان به خدا باید از طریق عشق به مظاهر جمال، از جمله انسان‌های دیگر، واقعیت پیدا کند (ابن عربی، ۱۴۰۸ ه: ۵۵۸ و ۴). عین‌القضات در وصف عشق روحانی می‌گوید: ای عزیز! جمال لیلی دانه‌ای دان بر دامی نهاده، چه دانی که دام چیست؟ صیاد ازل چون خواست که از نهاد مجنون مرکبی بسازد از آن عشق، خود که او را استعداد آن نبود که به دام جمال عشق ازل افتد که آن‌گاه به تابشی از آن هلاک شدی، بفرمودند تا عشق لیلی را چندی مرکبی ساختند؛ تا پخته عشق لیلی شود و آن‌گاه بار کشیدن عشق الله را قبول تواند کردن (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۱۰۴ و ۱۰۵). ابونصر سراج گوید: عشق آتش است در سینه و دل عاشقان مشتعل گردد و هرچه مادون الله است همه را بسوزاند و خاکستر می‌کند. بوسعید عشق را دام حق می‌داند: شیخ را سؤال کردند از عشق. شیخ ما گفت: العشقُ شُکبهُ الحقِّ و مولوی آن را درد بی‌دوا می‌نامد (رجایی بخارایی، ۱۳۶۸: ۶۲۱-۶۱۸):

ای عشق پیش هر کسی نام و لقب داری بسی من دوش نام دیگر کردم که درد بی‌دوا

(مولانا، ۱۳۷۶: ۵۱)

۱-۱-۲. عشق در تمهیدات عین‌القضات: بررسی مفهوم عشق از دیدگاه عین‌القضات با تمرکز بر ابعاد مختلف آن ابوالمعالی عبدالله محمد میانجی همدانی (۴۹۲ ه‍.ق - ۵۲۵ ه‍.ق)، مشهور به عین‌القضات، از عرفای برجسته قرن ششم ایران و اسلام بود (فرهادی نیک، ۱۳۸۵: یک؛ م وزین، ۱۳۷۵: ۱۰۷). او پس از کسب فضایل و تبحر در فقه، قاضی و مدرس شد و با آشنایی با احمد غزالی، به تصوف روی آورد (محمّدی و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۱۳). وی به دلیل بیان بی‌پروا عقایدش، با مخالفت متشرعان مواجه و در نهایت به اتهام فساد اعتقادی به شهادت رسید (بی‌هقی، ۱۳۵۰ه‍.ش: ۸۵). عین‌القضات، آثار متعددی چون تمهیدات، زبدةالحقایق و شکوی‌الغریب از خود به یادگار گذاشت (سبحانی، ۱۳۸۱: ۱۱۷؛ م وزین، ۱۳۷۵: ۱۰۷). او با تأثیرپذیری از احمد غزالی و مکتب خسروانی، به مسئله عشق و معرفت عاشقانه توجه ویژه‌ای داشت و عشق را استاد خود می‌دانست (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۴: ۴). قاضی با القابی چون شیخ‌العاشقین و سلطان‌العشاق مشهور بود و عشق را مذهب مشترک خدا و انسان معرفی می‌کرد (فتحی، ۱۳۸۵: ۱۴۰؛ شجاری، ۱۳۸۹: ۸۸). وی از سه نوع عشق (کبیر، صغیر و متوسط) سخن می‌گفت (مستقیم و جلالی شیجانی، ۱۴۰۰: ۸۰)، عشق صغیر را عشق انسان به خدا، عشق کبیر را عشق خدا به بندگان، و عشق متوسط را مرتبه‌ای از عشق می‌دانست که در آن اتحاد و یگانگی عاشق و معشوق به اوج می‌رسد (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۱۱۸). عشق، رکن رکین منظومه فکری عین‌القضات را تشکیل می‌دهد (۱- اسداللهی، ۱۳۸۸: ۳۱). عشق از منظر عین‌القضات صرفاً یک احساس نیست؛ بلکه یک واقعیت هستی‌شناختی، یک ابزار معرفت‌شناختی و یک راه سلوکی است. در ادامه، به بررسی ابعاد مختلف عشق در تمهیدات می‌پردازیم:

الف- عشق به عنوان یک واقعیت هستی‌شناختی

عین‌القضات عشق را علت وجود عالم و محرک آن می‌داند. از دیدگاه او، خداوند از سر عشق، عالم را آفریده است و غایت هستی نیز بازگشت به اصل خویش، یعنی ذات الهی، از طریق عشق است. او در تمهیدات به این نکته اشارت داد که آن‌که از عشق خبر ندارد، از هیچ چیز خبر ندارد (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۰: ۳۱). این عبارت نشان می‌دهد که عشق، بنیاد تمام هستی و معرفت است. عشق، مظهر صفات جمال و جلال الهی است. عاشق، با فانی شدن در معشوق، صفات الهی را در خود متجلی می‌کند (ممتحن، ۱۳۹۳: ۱۳۵). عین‌القضات به وحدت وجود اشاره دارد و عشق را وسیله‌ای برای ادراک این وحدت می‌داند. او معتقد است که به واسطه عشق است که انسان می‌تواند به خداوند متصل شود و از او فیض بگیرد (محمّدی و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۲۴).

ب- عشق به عنوان یک ابزار معرفت‌شناختی

عین‌القضات معرفت عقلی را ناتوان از درک حقیقت الهی می‌داند و بر معرفت شهودی و قلبی تأکید می‌کند. عشق، راهی است برای رسیدن به این نوع معرفت (نصرتی و بقایی، ۱۴۰۲: ۵). از طریق عشق است که حجاب‌ها کنار می‌روند و قلب، نور الهی را دریافت می‌کند. عشق، مستلزم فانی عاشق در معشوق است. وقتی عاشق از خود فانی می‌شود، می‌تواند حقیقت معشوق را درک کند. او باور دارد که عاشق چون نیست شد، معشوق هم او باشد (کنکاش، ۱۳۹۷: ۲۸). عشق، به عاشق بصیرتی می‌دهد که با آن می‌تواند حقیقت عالم را ببیند. عاشق، با چشم دل می‌بیند و با گوش جان می‌شنود (دبّاغی و فرهادی، ۱۴۰۰: ۲۹).

ج- عشق به عنوان یک راه سلوکی

عین‌القضات، مراحل مختلفی برای سلوک عرفانی مبتنی بر عشق قائل است. این مراحل شامل توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، رضا و تسلیم است (۱- اسداللهی، ۱۳۸۸: ۳۳). با استناد به آثار عین‌القضات، می‌توان با اطمینان گفت که نگاه او به این مراحل سلوکی، نگاهی عاشقانه و عارفانه است؛ نه صرفاً شرعی و فقهی. او این مفاهیم را در بستر عشق و تجربه عرفانی می‌بیند و به آن‌ها عمقی معنوی و عاشقانه می‌بخشد. به‌طور مثال درباره مفهوم «رضا» چنین بیان می‌دارد که «عاشق را طلب رضای معشوق در عشق شرط راه است و رضا از روی ظاهر در تیمار امر معشوق بود؛ اما قومی را که نظر بر ارادت و حکم او افتد اگر امر متخلف ماند باک ندارند. ای برادر فرمان معشوق دیگرست و ارادتش دیگر، گاه گاه فرمان معشوق

محکی شود که عیار باطن عاشق بدان بتوان دانست روا بود که فرمان نبرد اگر خواهد که فرمان برد خامی بود که در عشق ناتمام بود و اگر فرمان نبرد کامل بود و مراد او حاصل بود» (عین‌القضات، ۱۳۷۹). همچنین درباره توبه چنین می‌گوید که «و گاه بود که در عین ولع از آن توبه توبه کند مر آن توبه را خوبه پندارد و معصیت انگارد و گوید تَوْبَةُ أَقْبَحُ مِنْ خَوْبَةٍ: آن توبه که از دیدن روی تو بود واللّه ز صد گنه بتر پندارم» (عین‌القضات، ۱۳۷۹).

عاشق، با طیّ این مراحل، به تدریج از تعلّقات دنیوی رها می‌شود و به وصال حق می‌رسد. راه عشق، راهی پر از امتحان و بلا است. عاشق باید آماده تحمّل سختی‌ها و مصائب باشد. این امتحان‌ها، وسیله‌ای برای پالایش روح و خالص شدن عشق هستند (۲- اسداللهی، ۱۳۸۸: ۱۲). عشق، مستلزم محبّت به همه مخلوقات و خدمت به آنهاست. عاشق، باید با همه مهربان باشد و به همه کمک کند. این محبّت و خدمت، نشانه‌ای از عشق او به خداوند است. عشق، مستلزم مجاهده با نفس اماره است. عاشق، باید با خواسته‌های نفسانی خود مبارزه کند و به سوی خواسته‌های الهی گرایش پیدا کند (سلطان‌محمدی و همکاران، ۱۴۰۳). عین‌القضات در تمهیدات عشق را جوهر هستی و وسیله‌ای برای سلوک، معرفت و وصال حق می‌داند که مستلزم فنای عاشق، تحمل سختی‌ها و مجاهده با نفس است.

۱-۱-۱-۳. عشق در غزلیات حافظ: تحلیل مفهوم عشق در شعر حافظ با تمرکز بر مضامین عاشقانه و نمادهای مرتبط شمس‌الدین محمد حافظ، غزل‌سرای بزرگ ایران، در سده هشتم هجری در شیراز متولّد شد. غزل او مظهر بیان لطیف مفاهیم عرفانی است که در کلمات شیوا با فصاحت و بلاغت جلوه یافته و کمال سبک عراقی در غزل است (شهرامی، ۱۳۹۶: ۲۶۵). در اندیشه حافظ سه بدنه اصلی وجود دارد: عشق، یکرنگی و روشنی (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۲: ۷). در دیوان حافظ، با وجود تنوع واژگان و مفاهیم، همگی حول محور عشق می‌گردند؛ عشق همچون مغناطیسی است که تمام عناصر معنوی و دنیوی -از عبادت و تقوا تا رندی و مستی- را جذب کرده و در منظومه‌ی معنایی خود معنا می‌بخشد. از نگاه اسطوره‌ای (مایگانیک)، عشق در شعر حافظ جوهر مرکزی و معنای زندگی است و در کتاب حکمت او عشق است که رأس فضایل است و رندی که روی دیگر سکه عشق است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۷: ۶۱-۶۰). برای تحلیل مفهوم عشق در غزلیات حافظ، با تمرکز بر مضامین عاشقانه و نمادهای مرتبط، به این نکات توجه می‌شود:

الف- عشق به عنوان یک تجربه عرفانی

حافظ عشق را نه فقط یک تجربه انسانی، بلکه یک مسیر به سوی خدا و حقیقت می‌داند (عبدالکریمی و مسگریان، ۱۳۹۹: ۲۲۵). در اشعار او عشق به حق، راهی برای رسیدن به وصال الهی است. حافظ در شعر خود بر فنای نفس و رسیدن به وحدت با معشوق (خدا) تأکید دارد. این فنا، به معنای از خود گذشتن و محو شدن در معشوق است (کارگر و همکاران، ۱۳۹۹: ۲۱۵).

ب- مضامین عاشقانه

حافظ در اشعار خود به دو تجربه اصلی عاشقی، یعنی وصال و هجران می‌پردازد. او از هر دو تجربه برای بیان عمق عشق و شوریدگی عاشقانه استفاده می‌کند. حافظ از رنجه‌ها و دردهای عشق (مانند فراق، حسرت و انتظار) و لذت‌های آن (مانند وصال و شوق) سخن می‌گوید. او نشان می‌دهد که عشق، ترکیبی از این دو است. در اشعار حافظ، عشق با بی‌قراری، شوریدگی و سرگشتگی همراه است. عاشق در این راه، آرامش ندارد و همواره در جستجوی معشوق است (کریمی راد و رضایی، ۱۴۰۳).

ج- مظاهر عشق

می و ساقی در غزلیات حافظ، مظاهری از عشق، مستی و رهایی هستند. می را می‌توان به تعبیری شراب عشق الهی دانست که عاشق را از خود بی‌خود می‌کند و به سوی حقیقت می‌برد (بزی و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۹۵). رند در شعر حافظ، مظهری از انسان آزاده‌ای است که از قید و بندهای دنیا رها شده و به عشق و معرفت روی آورده است. رند، کسی است که به ظاهر، بی‌بند و بار است؛ اما در باطن، عاشق و عارف است. پیر مغان، مظهر مرشد و راهنمای عارف است که راه

عشق و معرفت را به سالک نشان می‌دهد (نصرتی و فرجی‌فر، ۱۳۹۲: ۱۶۳). گل و بلبل، مظاهری از معشوق و عاشق هستند. بلبل عاشق، همواره در جست‌وجوی گل (معشوق) است و با نغمه‌های خود، عشق و اشتیاق خود را ابراز می‌کند (ریسی و علامی، ۱۴۰۱: ۱۳۷). شمع و پروانه نیز از مظاهر معروف عشق در شعر حافظ هستند. پروانه، عاشق شیفته‌ای است که به دور شمع (معشوق) می‌چرخد و در نهایت، در آتش عشق او می‌سوزد (نیکدار، ۱۴۰۱: ۵۹).

د- ویژگی‌های عشق در شعر حافظ

حافظ عشق را در دو سطح زمینی و آسمانی بیان می‌کند. عشق زمینی، تجربه عاشقی در عالم ماده است و عشق آسمانی، عشق به خدا و حقیقت است. او این دو را به هم پیوند می‌دهد. حافظ، عشق را با رندی و بی‌باکی همراه می‌کند. عاشق در نظر او، از قید و بندهای دنیا رها شده و با شجاعت، راه عشق را می‌پیماید. حافظ، عشق را یک تجربه جاودانه می‌داند که در گذر زمان، از بین نمی‌رود. عشق در شعر او، یک ارزش والا و همیشگی است (بهرامی و نصرتی، ۱۳۹۵: ۶). با توجه به این نکات، می‌توان گفت که در غزلیات حافظ، عشق یک تجربه چندوجهی است که شامل جنبه‌های عرفانی، انسانی، رنج و لذت، و مظاهر متنوع است. او با زبان شعر، عشق را به‌عنوان یک مسیر به سوی حقیقت، یک تجربه شورانگیز و یک ارزش جاودانه به تصویر می‌کشد.

۲. پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های که به بررسی آثار و اندیشه‌های عین‌القضات و حافظ پرداخته‌اند، آثار و اندیشه‌های ایشان را در حوزه‌های مختلف خاصه عشق به‌صورت تطبیقی بررسی نکرده‌اند؛ لکن می‌توان مقالات زیر را به‌عنوان پیشینه این تحقیق معرفی کرد:

«تبریزی شیرازی (۱۳۸۵)، مفهوم عشق در تفکر و جهان‌بینی حافظ، گزارش، شماره ۱۷۴، ۹۳-۹۲». این مقاله به بررسی عشق از جوانب مختلف اندیشه حافظ می‌پردازد؛ اما صرفاً به‌صورت اشاره‌ای گذرا و به استناد ابیات حافظ پرداخت می‌کند. و مقاله «اسداللهی (۱۳۸۸)، اندیشه‌های عرفانی عین‌القضات در موضوع عشق، پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، شماره ۱، ۴۴-۳۱». این مقاله با تحلیل اندیشه‌های عرفانی عین‌القضات، نشان می‌دهد که عشق در نگاه او نیرویی الهی و متعالی است که انسان را به کمال و یگانگی خدا رهنمون می‌سازد و تأثیر عمیقی بر عرفان اسلامی و ادبیات عرفانی فارسی داشته است.

۳. روش پژوهش

این پژوهش، با استفاده از روش تحلیلی، به بررسی و مقایسه مفهوم و کیفیت عشق در تمهیدات عین‌القضات و غزلیات حافظ می‌پردازد. برای این منظور، ابتدا با مطالعه دقیق و عمیق هر دو اثر، مضامین و نمادهای مرتبط با عشق استخراج و دسته‌بندی شده‌اند. سپس با تحلیل و تفسیر این مضامین و نمادها، دیدگاه عین‌القضات و حافظ در باب عشق تبیین گردید. در نهایت، با مقایسه دیدگاه‌های ایشان، وجوه تشابه و تفاوت در فهم و تجربه عشق از منظر آنان مشخص شد.

۴. یافته‌های پژوهش

بر اساس یافته‌های ارائه شده، در ادامه به بررسی و مقایسه مفهوم و کیفیت عشق در تمهیدات عین‌القضات در مقایسه با غزلیات حافظ شیرازی با تمرکز بر ابعاد هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و سلوکی با ذکر مثال پرداخته شده‌است:

۱-۴- حدیث عشق

«ای عزیز این حدیث را گوش دار که مصطفی -علیه السلام- گفت: مَنْ عَشِقَ وَ عَفَّ ثَمَّ كَتَمَ فَمَاتَ مَاتَ شَهِيداً. هر که عاشق شود و آن‌گاه پنهان دارد و بر عشق بمیرد شهید باشد.» (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۹۶). عین‌القضات در تمهید اصل سادس «حقیقت و حالات عشق» را بیان می‌کند. او در ابتدای امر حدیثی از نبی اکرم (ص) نقل می‌کند که شامل چند نکته است:

۱-۴- شمول عشق (هستی‌شناختی)

عین‌القضات بیان می‌کند استعداد عشق در تمام انسان‌ها وجود دارد. این حدیث را تکیه‌گاهی محکم برای بنای خطبه و کلام خود قرار می‌دهد (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۹۶). هر کسی می‌تواند استعداد و جواز محرمیت خود را از پرده‌دار حقیقت اخذ کرده و به مقام عشق نایل آید. حافظ نیز عشق را در «هر جا» می‌بیند و یکی می‌انگارد:

در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست هر جا که هست پرتو روی حبیب هست

(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۳۸)

هر لحظه به جلوه‌ای از تجلیات معشوق آراسته است و از «هر جا» قابل شنیدن است (مشروط به محرمیت و اهلیت)

یک قصه بیش نیست غم عشق وین عجب کز هر زبان که می‌شنوم نامکرر است

(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۱۱)

حافظ در کمال این نگرش، شمول عشق را مطلق می‌پندارد و اختیار و اشرار را در اخذ این پرتو از یکدیگر متمایز

نمی‌کند:

همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست همه‌جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت

(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۳۱)

هر دو، عشق را پدیده‌ای فراگیر و جهان‌شمول می‌دانند که در همه جا و در همه کس وجود دارد و به یکسانی و یکرنگی آن تاکید دارند.

۲-۱-۴- عفت عشق (سلوکی/معرفت‌شناختی)

عرفا برای اثبات فواید عشق حقیقی و تأثیرات آن در کمال، ابتدا از عشق مجازی و تأثیرات آن در نفس انسانی سخن می‌گویند؛ به‌ویژه که عشق مجازی زمینه‌ساز جهاد با نفس است و آن‌چه از این جهاد اکبر (جهاد با نفس) حاصل می‌آید، کمال و فناء فی‌الله (مقصد و غایت مطلوب سالک) است. خواجه در غزلیات خود به مذمت نفس با اعطای صفت «نافرجام» می‌پردازد:

باده در ده چند از این باد غرور خاک بر سر نفس نافرجام را (حافظ، ۱۳۸۷: ۸۰)

در بیتی دامن پاک را قرین کمال هنر می‌داند که در تطبیق با حدیث عشق نیز به یک نقطه مشترک می‌رسند:

روی خوب است و کمال هنر و دامن پاک لاجرم همّت پاکان دو عالم با اوست

(حافظ، ۱۳۸۷: ۹۸)

همچنین عفاف با صبر که آن نیز نوعی جهاد با نفس است، پیوندی قریب دارد (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۱۵۱). در چنین مبارزه‌ای، اساس دفاع در برابر آفات هوا و هوس برای مصون نگه داشتن عفاف، صبر است. حافظ به صبر نیز باوری عجیب دارد که:

گرت چو نوح نبی صبر هست در غم طوفان بلا بگردد و کام هزارساله برآید

(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۲۳)

اما تلفیق فراق و صبر در اندیشه حافظ مطرح می‌شود. در عشق عذری که به تعبیری می‌توان مشابه عشقی مجازی دانست که به عشق حقیقی و الهی ختم می‌شود، عاشق با معشوق در وصال نیست؛ بنابراین حکم به عفاف و صبر و در نتیجه جهاد با شهوات نفسانی داده‌اند. فراق نیز موضوعی است که با همین جریان در تناسب و تنیدگی کامل قرار دارد. خواجه در همین موضوع می‌گوید:

فلک چو دید سرم را اسیر چنبر عشق بیست گردن صبرم به ریسمان فراق

(حافظ، ۱۳۸۷: ۴۳۱)

البته باید به این نکته نیز توجه داشت که عشق مجازی زمانی ستایش می‌شود که قنطره الحقیقه باشد نه قنطره الهوی (۱- اسداللهی، ۱۳۸۸: ۳۸-۳۶). چنان‌که خواجه نیز مطابق اندیشه عین‌القضات به عشق مجازی این‌چنینی معتقد است:

گفتم صنم‌پرست مشو با صمد نشین گفتا به کوی عشق هم این و هم آن کنند
(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۹۷)

هر دو بر اهمیت پاکی و تزکیه نفس در مسیر عشق تأکید دارند. عشق مجازی (عشق عذری) می‌تواند پلی به سوی عشق حقیقی باشد، به شرط آنکه هدف، تعالی و رسیدن به معشوق ازلی باشد نه صرفاً لذت‌های نفسانی. هر دو، صبر و مبارزه با هواهای نفسانی را از لوازم این مسیر می‌دانند.

۳-۱-۴- کتمان عشق (معرفت‌شناختی/سلوکی)

عین‌القضات تأکید بر کتمان سرّ غیب و عدم کشف آن بر نامحرمان دارد. افشاء سرّ الربوبیه کفر. او عاشق را به خاطر افشای سرّ معشوق معذور می‌داند؛ زیرا در ابتدای عشق عاشق را با خلق و خودش و معشوق روی و ریا است، پس عشق خود را پنهان می‌کند و اظهار نمی‌نماید؛ اما بالاخره عشق عاشق برملا می‌شود و چون هستی عاشق در پرتو وجود معشوق رو به نیستی نهد روی و ریا نیز برخیزد و عشق را اظهار می‌کند و اسرار فاش نماید و لاجرمش این افشای سرّ سبب هلاک عاشق گردد (شاهمرادی و سعیدی مقدم، ۱۳۹۴: ۷۵). در باور حافظ، عدم صبوری، علت عدم کتمان عشق است:

اشک حافظ خرد و صبر به دریا انداخت چه کند سوز غم عشق نیارست نهفت
(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۴۳)

جرم عاشق افشای اسرار است:

گفت آن یار کز او گشت سر دار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد
(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۷۲)

او از نامحرمان برحذر است و بیان راز را به محرمان جایز می‌داند:

یا رب کجاست محرم رازی که یک زمان دل شرح آن دهد که چه گفت و چه‌ها شنید
(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۱۲)

عین‌القضات نیز در این بحث چنین بیان می‌دارد که «خلعت عشق خود هر کس را ندهند، هر کسی خود لایق عشق نباشد ... عشق با عاشق توان گفت و قدر عشق خود عاشق داند. فارغ از عشق جز افسانه نداند و او را نام عشق و دعوی عشق حرام باشد» (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۱۱۰ و ۱۱۱). خواجه نیز در امر لیاقت آدمی برای حمل عشق چنین می‌گوید:

نازپرورد تنم نبرد راه به دوست عاشقی شیوه رندان بلاکش باشد (حافظ، ۱۳۸۷: ۳۲۷)

و فارغ از عشق و معشوق را هیچ می‌داند:

عرضه کردم دو جهان بر دل کارافتاده به جز از عشق تو باقی همه فانی دانست
(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۴۹)

حمل راز نیز در نظر حافظ کاری صعب و خطیر است. درد رازداری خواجه را متحیر کرده‌است:

چون این گره گشایم، وین راز چون نمایم دردی و سخت دردی، کاری و صعب کاری
(حافظ، ۱۳۸۷: ۶۴۶)

هر دو بر اهمیت کتمان اسرار عشق و عدم افشای آن بر نامحرمان تأکید دارند. همچنین به این نکته اشاره دارند که در نهایت، اسرار عشق برملا می‌شود و این افشاگری می‌تواند به هلاکت عاشق منجر شود. حافظ، آشکار شدن راز را با حالات خاصی مانند مستی و اشک مرتبط می‌داند. هر دو معتقدند که هر کسی لیاقت حمل بار عشق را ندارد و تنها محرمان و رندان بلاکش می‌توانند به این وادی راه یابند.

۴-۱-۴- شهید عشق (هستی‌شناختی/سلوکی)

در حدیث قدسی آمده‌است که: «مَنْ طَلَبَنِي، وَجَدَنِي وَ مَنْ عَرَفَنِي، عَرَفَنِي، أَحَبَّنِي وَ مَنْ أَحَبَّنِي، عَشِقَنِي وَ مَنْ عَشِقَنِي، عَشِقْتُهُ. وَ مَنْ عَشِقْتُهُ، قَتَلْتُهُ وَ مَنْ قَتَلْتُهُ، فَعَلَىٰ دَيْتِهِ وَ مَنْ عَلَىٰ دَيْتِهِ، فَأَنَا دَيْتُهُ». شهادت را می‌توان هم در معنای عام آن مقدس یافت و هم در تعبیر عارفانه خود که اساس آن عشق و جنون است. در شهادت عارفانه، عرفا یا به‌خاطر عقاید عرفانی در تقابل با متشرعان به اعدام نایل می‌شوند؛ مانند حلاج و عین‌القضات و یا از اشتیاق بی حد و مرز جان می‌سپارند؛ مانند ابوبکر اشنانی. کمال عشق را فنا دانسته‌اند و این فانی در حضرتش به شهود جلوات حق می‌انجامد و آدمی به مقام شهادت نائل می‌آید. حافظ سرانجام عشق را خوش می‌بیند و وصال حقیقی را در وصال مرضی عقل نمی‌بیند؛ بلکه نگاهی دیگر دارد. او مقام شهادت را کمال عشق می‌بیند:

زیر شمشیر غمش رقص کنان باید رفت کان که شد کشته او نیک سرانجام افتاد

(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۹۱)

مطابق آیات قرآن، کشتگان عشق الهی را زندگان می‌داند که با شهدا مطابقت.

مژگان تو تا تیغ جهان گیر برآورد بس کشته دل‌زنده که بر یک‌دگر افتاد

(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۰۹)

هردو، شهادت را بالاترین مرتبه عشق می‌دانند. از دیدگاه هر دو، فنا شدن در راه معشوق و از خود گذشتگی، کمال و نهایت عشق است. حافظ نیز مانند عین‌القضات، با استناد به آیات قرآنی، شهیدان عشق را زندگان جاوید می‌داند.

۴-۲- مغلوب عشق

۴-۲-۱- تسلیم در برابر عشق (هستی‌شناختی)

عین‌القضات در برابر عشق تسلیم است و بیان می‌کند که: «هرچند که می‌کوشم که از عشق درگذرم، عشق مرا شیفته و سرگردان می‌دارد و با این همه او غالب می‌شود و من مغلوب» (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۹۶). این بیان نشان‌دهنده ضعف انسانی در برابر قدرت عشق و تسلیم در برابر آن است. خواجه نیز عشق را در آغاز آسان می‌پندارد؛ اما هنگام تقرب به آن، عجز خود را می‌شناسد و بیان می‌کند:

چو عاشق می‌شدم گفتم که بردم گوهر مقصود ندانستم که این دریا چه موج خون‌فشان دارد

(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۰۵)

همچنین او راه خروج از سرگردانی را بیان می‌کند:

هر که خواهد که چو حافظ نشود سرگردان دل به خوبان ندهد وز پی ایشان نرود

(حافظ، ۱۳۸۷: ۳۳۵)

هر دو بر این باورند که در برابر عشق نه تنها ناتوان‌اند؛ بلکه باید تسلیم قدرت آن شوند. حافظ به خوبی عدم توانایی خود را در برابر عشق بیان می‌کند و می‌گوید که باید در دایره تسلیم حب معشوق باشد.

۴-۳- تعریف عشق

۴-۳-۱- ناکامی در تعریف عشق (معرفت‌شناختی/هستی‌شناختی)

عین‌القضات به صراحت بیان می‌کند که «دریغا از عشق چه توان گفت؟! و از عشق چه نشان شاید داد، و چه عبارت توان کرد؟!» (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۹۷). او بر این عقیده است که عشق قابل توصیف نیست و هر گونه تعریفی از آن ناکام خواهد بود. حافظ نیز در این راستا می‌گوید:

ای آن که به تقریر و بیان دم زنی از عشق ما با تو نداریم سخن، خیر و سلامت

(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۵۵)

همچنین او در غزلی می‌گوید:

هر شب‌نمی در این ره صد بحر آتشین است دردا که این معمّا شرح و بیان ندارد
(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۱۹)

هر دو درک و فهم انسان را عاجز از بیان عشق می‌دانند و بر این باورند که عشق را نمی‌توان در قالب کلمات گنجاند و هر تلاشی در این راستا به نتیجه نمی‌رسد.

۴-۴- فرض عشق

۱-۴-۴- وصال به خداوند (هستی‌شناختی/سلوکی)

عین‌القضات وصال خدا را فرض می‌داند و معتقد است که «عشق، بنده را به خدا رساند، پس عشق از بهر این معنی فرض راه آمد» (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۹۷). عشق به عنوان یک وسیله برای رسیدن به وصال الهی تلقی می‌شود. در باور حافظ، وصال با مهرورزی و عشق میسر است:

کمتر از ذره نه‌ای پست مشو مهر بورز تا به خلوت‌گه خورشید رسی چرخ‌زنان
(حافظ، ۱۳۸۷: ۵۴۲)

اطلاق حجّیت بر معشوق نیز بیان دیگری از فرض قرار دادن عشق است:

به‌رغم مدّعیانی که منع عشق کنند جمال چهره تو حجت موجه ماست (حافظ، ۱۳۸۷: ۱۳۵)

خواجه طلب وصل را بدون عشق‌ورزی کاری باطل می‌داند؛ اغراق در تشبیه مرگب، نشان از اهمّیت بالا و والای موضوع عشق است و مشبّه‌به که حکمی فقهی است، به‌طور اکمل تأیید و گواهی است برای این که خواجه نیز عشق را فرض راه می‌پندارد:

حافظ هرآن که عشق نورزید و وصل خواست احرام طوف کعبه دل بی‌وضو بیست
(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۰۴)

هر دو بر این باورند که عشق ابزاری برای رسیدن به وصال الهی است و تنها از طریق عشق می‌توان به حقیقت دست یافت.

۴-۵- وجود بی‌عشق

۱-۴-۵- انکار وجود بی‌عشق (هستی‌شناختی)

عین‌القضات منکر وجود بی‌عشق است: «حیات از عشق می‌شناس و ممات بی‌عشق می‌یاب» (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۹۸). خواجه نیز در اندیشه‌ای مشابه همان مفاهیم را بیان می‌کند:

هرگز نمیرد آن که دلش زنده شد به عشق ثبت است بر جریده عالم دوام ما
(حافظ، ۱۳۸۷: ۷۱)

همچنین بیان می‌کند که انسان بدون عشق مرده‌ای متحرک است:

هر آن‌کسی که در این حلقه نیست زنده به عشق بر او نمرده به فتوای من نماز کنید
(حافظ، ۱۳۸۷: ۳۱۸)

هر دو معتقدند که عشق جوهر هستی است و بدون آن، وجود انسان بی‌معنا و پوچ است.

۴-۶- عشق و عقل

۱-۴-۶- برتری عشق بر عقل (معرفت‌شناختی)

عین‌القضات سودای عشق را ارزشمندتر از زیرکی جهان و دیوانگی عشق را افزون بر عقول می‌داند: «هرکه عشق ندارد مجنون و بی‌حاصل است» (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۹۸). حافظ مطابق همین اندیشه عین‌القضات بیان می‌دارد که اگر عقلا فهم عشق کنند، خود را از ناخوشی عقل نجات می‌دهند:

عقل اگر داند که دل در بند زلفش چون خوش است عاقلان دیوانه گردند از پی زنجیر ما
(حافظ، ۱۳۸۷: ۷۴)

هر دو بر این باورند که عشق بالاتر از عقل است و دیوانگی ناشی از عشق، ارزشمندتر از عقل بی‌حاصل است. حافظ حتی عقل را «غیر» می‌پندارد که او را در حریم یار، بار نیست:

عقل می‌خواست کز آن شعله چراغ افروزد برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد
(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۴۷)

مفهوم عشق در دوره‌ای جایگزین مفهوم هدایت و ایمان شد و به این ترتیب، شاهد بازآفرینی بزرگی در مفهوم عشق پس از این رخداد هستیم. سنایی از پیشگامان این انقلاب معنایی است و حافظ نیز میراث‌دار او در این امر محسوب می‌شود (شفیعی کدکی، ۱۳۸۰: ۵۱۵-۵۱۴). بر همین مبنا می‌توان تجلّی چنین مفهومی را که عین‌القضات را نیز می‌توان قائل بر آن دانست، در بیت زیر مشاهده کرد:

زاهد ار راه به رندی نبرد معذور است عشق کاری است که موقوف هدایت باشد
(حافظ، ۱۳۸۷: ۳۱۲)

۴-۷- بدایت عشق

۴-۷-۱- فراموشی معشوق (سلوکی)

عین‌القضات بدایت عشق را فراموش کردن معشوق می‌داند و بیان می‌کند که «عاشق را حساب با عشق است» (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۱۰۱) نه با معشوق. در اندیشه او، عاشق حتی باید خود را نیز فراموش کند. حافظ برخلاف عین‌القضات، معشوق را جدای از عشق نمی‌بیند و خود را همیشه ذاکر معشوق می‌داند:

فحبّک راحتی فی کلّ حین و ذکرک مونسى فی کلّ حال (حافظ، ۱۳۸۷: ۶۴۰)

اما می‌توان برداشت کرد که خواجه در بیت زیر ناامید نیست؛ بلکه آگاه به ظرفیت این جهان است:

مجال من همین باشد که پنهان عشق او ورزم کنار و بوس و آغوش چه گویم چون نخواهد شد
(حافظ، ۱۳۸۷: ۳۱۷)

۴-۷-۲- پیش‌نیازهای عشق (سلوکی/هستی‌شناختی)

عین‌القضات بیان می‌کند که «در عشق قدم نهادن کسی را مسلّم شود که با خود نباشد و ترک خود بکند و خود را ایثار عشق کند» (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۹۷). عشق به گونه‌ای آتش است که هر جا باشد، جز او رخت دیگری نهد. حافظ نیز ترک هوش را یکی از مقدّمات عشق می‌داند. او می‌گوید:

بر هوشمند سلسله نهاد دست عشق خواهی که زلف یار کشی ترک هوش کن
(حافظ، ۱۳۸۷: ۵۲۹)

همچنین او جواز نماز عاشقانه را در جانبازی و ایثار جان می‌داند:

نماز در خم آن ابروان محرابی کسی کند که به خون جگر طهارت کرد (حافظ، ۱۳۸۷: ۲۰۰)

هر دو بر این عقیده‌اند که ایثار و فدای خود برای رسیدن به معشوق ضروری است. ترک خود و فدای جان بر سر عشق، از جمله اصولی است که در دیدگاه هر دو مطرح شده است.

۴-۸- آیینۀ عشق

۴-۸-۱- جلوه آفتاب جمال معشوق (هستی‌شناختی)

عین‌القضات جلوه آفتاب جمال معشوق را در کمال اشراق می‌پندارد و معتقد است که عاشق یارای نظر بر آن ندارد. به نقل از آیه‌ای از قرآن، وی می‌گوید: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ...» (اعراف، ۱۴۳)

(عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۱۰۲) این بیان نشان‌دهنده عظمت و قدرت معشوق است که برای عاشق قابل تصور نیست. حافظ نیز در همین مقام بیان می‌کند:

دل عالمی بسوزی چو عذار برفروزی تو از این چه سود داری که نمی‌کنی مدارا
(حافظ، ۱۳۸۷: ۷۸)

این شعر اشاره به ناتوانی عاشق در مقابل زیبایی و جلال معشوق دارد.

۲-۸-۴- آینه معشوق (سلوکی)

عین‌القضات حضرت نبی اکرم (ص) را آینه‌ای برای جمال الهی می‌داند و می‌گوید: «به واسطه آینه مطالعه جمال آفتاب توان کردن علی‌الدوام» (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۱۰۲). این بیان معرفت عمیق به روشنگری روح و دوری از حجاب‌ها را نشان می‌دهد. حافظ در همین راستا می‌گوید:

چشم آلوده‌نظر از رخ جانان دور است بر رخ او نظر از آینه پاک انداز (حافظ، ۱۳۸۷: ۳۸۲)
او تأکید می‌کند که برای دیدن جمال معشوق باید از آینه‌ای پاک استفاده کرد.

۹-۴- شغل، غفلت و عشق

۱-۹-۴- عشق به مثابه محور زندگی (هستی‌شناختی/سلوکی)

عین‌القضات عشق را اساس و فرض راه انسان می‌داند و مؤکداً بیان می‌کند: «دریغا شغل‌های دنیوی نمی‌گذارد که عشق لم‌یزلی رخت بر صحرای صورت آرد» (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۱۰۶) این بدان معناست که هر مشغولیت دیگری از سر غفلت و جهل است و انسان را از تجربه عشق دور می‌کند. خواجه نیز همین عقیده را در اشعارش جاری می‌سازد:

به هرزه بی می و معشوق عمر می‌گذرد بطالتم بس از امروز کار خواهم کرد
(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۲۴)

حافظ که در طلب جام جم عشق است، آن را گوهری می‌داند که به واسطه دل مشغولی‌ها پیدا نیست و شرط یافتن آن را ترک موانع دنیوی و بازگشت به نهاد خود می‌داند:

سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد و آنچه خود داشت ز بیگانه تمنّا می‌کرد
(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۷۲)

۱۰-۴- قواعد عشق

۱-۱۰-۴- عشق، طوعاً و کرهاً (هستی‌شناختی/معرفت‌شناختی)

عین‌القضات عشق را عرض جوهر جان می‌داند و عشق خواه ناخواه و متقابل خداوند و بنده را مطرح می‌سازد و تبیین می‌کند که این عشق عرض است و جوهر جان بی عرض نمی‌تواند باشد. عین‌القضات در ادامه چنین می‌گوید که عشق بندگان، عرض وجود خداوند و عشق خداوند، جوهر جان انسان است. حافظ در این موضوع فراوان سخن گفته است. او علت خلقت آدمی و آمدن به این دنیا را چنین بیان می‌کند:

سلطان ازل گنج غم عشق به ما داد تا روی در این منزل ویرانه نهادیم
(حافظ، ۱۳۸۷: ۵۰۷)

سپس از بی‌اختیاری عاشق شدن سخن می‌گوید که همان مسئله مورد نظر عین‌القضات است. او عاشقی را امری فطری و موهبتی از جانب معشوق می‌داند:

می‌خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار این موهبت رسید ز میراث فطرتم
(حافظ، ۱۳۸۷: ۴۵۲)

۲-۱۰-۴- مذهب و ملت عشق (هستی‌شناختی/سلوکی)

در نگاه عین‌القضات، عشق مذهبی است که میان خدا و انسان مشترک است که دشمنی‌ها را به دوستی‌ها مبدل می‌کند (روح‌الامین و غفاری قره‌باغ، ۱۴۰۲: ۱۱۴). حافظ با همین نگاه است که با دوستان مروّت و با دشمنان مدارا می‌کند و گناهی جز آزار خلق را در شریعت عشاق متصوّر نیست:

مباش در پی آزار و هرچه خواهی کن که در شریعت ما غیر از این گناهی نیست
(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۳۲)

۳-۱۰-۴- یحبهّم و یحبّونه (سلوکی/هستی‌شناختی)

عین‌القضات عشق الله و انسان را با عنوان «یحبهّم و یحبّونه» (مائده، ۵۴) مطرح می‌کند. خواجه نیز این عشق را چنین بیان می‌کند که عاشق محتاج این عشق و معشوق مشتاق آن است:

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود
(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۱۴)

عین‌القضات سعادت را روییده از محبت می‌داند و علامت محبت، ترک همه محبت‌های دیگر است جز محبت خدا (مستقیم و جلالی شیجانی، ۱۴۰۰: ۸۰). خواجه نیز در ترک محبت ماسوی‌الله و لایق حضور شدن چنین می‌گوید:

حضور گر همی‌خواهی از او غایب مشو حافظ

متی ما تلق من تهوی دع الدّنيا و اهملها (حافظ، ۱۳۸۷: ۶۸)

این‌جاست که حافظ باید جز دوست هیچ در دل نداشته باشد و اندیشه قاضی که می‌گوید یحبّونه باید که همگی او را باشد، در شعر خواجه نیز منعکس است:

نیست بر لوح دلم جز الف قامت یار چه کنم حرف دگر یاد نداد استادم (حافظ، ۱۳۸۷: ۴۹۶)
خواجه یحبهّم را نیز چنین بیان می‌کند:

آفرین بر دل نرم تو که از بهر ثواب کشته غمزه خود را به نماز آمده‌ای (حافظ، ۱۳۸۷: ۵۷۴)

خواجه اعطای جواز خرابات عشق الهی را بدون ترک تعلّقات رد می‌کند:

شست‌وشویی کن و آن‌گه به خرابات خرام تا نگردد ز تو این دیر خراب آلوده

(حافظ، ۱۳۸۷: ۵۷۹)

عین‌القضات چنین می‌گوید که «اگر مجنون را با سگ کوی لیلی محبتی و عشقی باشد آن محبت نه سگ را باشد، هم عشق لیلی باشد ... هر محبت که تعلّق به محبوب دارد آن شرکت نباشد که آن نیز هم از آثار حبّ محبوب باشد» (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۱۳۹ و ۱۴۰). همچنین خواجه به محبت طولی نیز اشاره دارد. حافظ علاقه به شراب را دلیلی می‌آورد از همین جنس محبت؛ یعنی محبت طولی:

ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم ای بی‌خبر ز لذّت شرب مدام (حافظ، ۱۳۸۷: ۷۱)

قاضی در ادامه چنین می‌گوید که هر که خدا را دوست دارد، لابدّ باشد که رسول او را که محمد است دوست دارد و شیخ خود را دوست دارد و عمر خود را دوست دارد از بهر طاعت و ... (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۱۴۰). خواجه پیوند و محبت خود را با جانان و هواداران کوی او استوار می‌داند:

مرا عهدی است با جانان که تا جان در بدن دارم

هواداران کوی را چو جان خویشان دارم (حافظ، ۱۳۸۷: ۵۱۱)

در این بررسی، دیدگاه‌های عین‌القضات همدانی و حافظ شیرازی در مورد عشق مورد تحلیل قرار گرفت. هر دو، عشق را یک اصل اساسی در زندگی انسان و سلوک عرفانی می‌دانند. عشق از نظر آن‌ها، فراتر از اختیار و امری فطری

است که باعث تحوّل فردی و دگرگونی در جهان‌بینی می‌شود. هر دو، بر وحدت، فنا، و تقابل نور و ظلمت در عشق تأکید دارند. با این حال، تفاوت‌هایی نیز در نحوه بیان و تمرکز آن‌ها وجود دارد.

۵. نتیجه

در این مقاله، با تحلیل اندیشه‌های عین‌القضات همدانی و حافظ، نشان داده شد که عشق در هر دو منظومه فکری جایگاهی محوری و بنیادین دارد. عین‌القضات با رویکردی فلسفی و معرفت‌شناختی، عشق را فرآیندی برای تحوّل روحانی و وصول به حقیقت مطلق می‌داند که مستلزم عبور از حجاب‌های ظاهری چون کفر و ایمان است. در مقابل، حافظ با بهره‌گیری از زبان شعر و بیان استعاری، عشق را امری وجودی، عاطفی و انسانی تلقی می‌کند که در متن زندگی روزمره جاری است و هویت فردی را شکل می‌دهد. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که هر دو متفکر، عشق را نیرویی قدسی و ذاتی می‌دانند که انسان را به سوی کمال و وصال با حقیقت مطلق رهنمون می‌سازد. وجوه اشتراک از جمله تأکید بر فطری بودن عشق، نقش آن در ترک تعلّقات، شهادت عاشق و معنا بخشیدن به زندگی، مؤید همگرایی فکری ایشان است. همچنین، با وجود تفاوت‌های بیانی، تقارن مفهومی در موضوعاتی چون حجاب، فنا، و بهشت حقیقی مشاهده می‌شود. در نهایت، شواهد موجود بیانگر آشنایی حافظ با اندیشه‌ها و تأثیرپذیری از مشرب عرفانی و معرفتی عین‌القضات است.

ملاحظات اخلاقی

پژوهش حاضر بدون حمایت مالی نهادها و افراد و اشخاص حقیقی و حقوقی و بدون حضور مشارکت‌کنندگان دیگر، صرفاً توسط نویسنده مقاله، مندرج در ابتدای پژوهش، صورت پذیرفت.

تعارض منافع

بنا بر اظهار نویسنده این مقاله تعارض منافع ندارد.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسنده اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید است.

منابع

قرآن کریم.

ابن عربی (۱۴۰۸ هـ)، فتوحات المکیّه، الهیئه المعریّه لعامة لکتاب.

اسداللهی، خ (۱۳۸۸)، اندیشه‌های عرفانی عین‌القضاه در موضوع عشق، پژوهش‌های زبان و ادبیات فارس، شماره ۱، ۴۴-۳۱.

اسداللهی، خ (۱۳۸۸)، اندیشه‌های عرفانی عین‌القضات در باب ابلیس، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، شماره ۱۴، ۲۶-۹.

اسلامی ندوشن، م (۱۳۸۲)، تأمل در حافظ، چاپ اول، تهران، آثار و یزدان.

اسماعیل‌پور، و (۱۳۹۴)، مفهوم جبر و اختیار در منظومه فکری عین‌القضات همدانی با تأکید بر تمهیدات، نامه‌ها، یزدان‌شناخت و لوايح با محوریت کلامی و عرفانی، زبان و ادب فارسی دانشگاه آزاد سنندج، شماره ۲۳، ۱۹-۱.

اسماعیل‌پور، و (۱۳۹۰)، مفهوم عشق و مقایسه آن در دستگاه فکری احمد غزالی و عین‌القضات همدانی با تأکید بر سوانح‌العشاق، تمهیدات، نامه‌ها و لوايح، زبان و ادب فارسی دانشگاه آزاد سنندج، شماره ۹، ۴۶-۲۵.

امین، س (۱۳۸۸)، عشق در فلسفه و ادبیات عرفانی، نامه انجمن، شماره ۳۳ و ۳۴، ۴۸-۷.

بزی، ع؛ کیخای فرزانه، احمدرضا و رومیانی، بهروز (۱۴۰۰)، مقایسه مفهوم عشق در غزلیات عطّار، مولوی، سعدی و حافظ، بهارستان سخن، شماره ۵۴، ۱۶-۱۹۱.

بهرامی، ر و نصرتی، ع (۱۳۹۵)، بررسی تطبیقی عشق در غزلیات مولانا، سعدی و حافظ، بهارستان سخن، شماره ۳۴، ۲۴-۱.

بیهقی، ظ (۱۳۵۰ هـ)، درّه الأخبار و لمعه الأنوار، تصحیح محمد شفیع، لاهور.

حافظ (۱۳۸۷)، دیوان، تصحیح محمد قدسی، به اهتمام سید حسن ذوالفقاری و ابوالفضل علی‌محمدی، تهران، چشمه.

دبّاغی ورنوسفاردانی، ع و فرهادی، س (۱۴۰۰)، واکاوی ترجمه‌های عین‌القضات همدانی در تمهیدات، فنون ادبی، شماره ۳۴، ۴۲-۲۷.

رجایی بخارایی، الف (۱۳۶۸)، فرهنگ اشعار حافظ، چاپ پنجم، تهران، علمی.

روح‌الامین، ن، غفاری قره‌باغ، س (۱۴۰۲)، تبیین رابطه عشق و فناء از دیدگاه ملاصدرا و عین‌القضات همدانی، معنویت‌پژوهشی اسلامی، سال دوم، شماره ۴، ۱۰۸-۱۳۲.

ریسی، آ و علامی، ذ (۱۴۰۱). هم‌سانی یا دگرسانی دو اهرم عشق در غزلیات مولانا و سعدی، پژوهشنامه ادب غنایی، شماره ۳۹، ۱۵۶-۱۳۵.
زرین‌کوب، ع (۱۳۷۴)، از کوچه رندان، چاپ نهم، تهران، سخن.
سبحانی، ت (۱۳۸۱)، تاریخ ادبیات ایران، تهران، پیام نور.
سلطان محمدی، ز؛ صدری مجد، ه و نورائی نیا، ز (۱۴۰۳). تحلیل تجارب معرفتی در متون نثر عرفانی (با تکیه بر نورالعلوم، التور، تمهیدات)، گنجینه زبان و ادبیات فارسی، شماره ۲ (۲)، ۱۵۷-۱۳۹.

شاد منامن، م، حسنزاده، ش و بی‌غم علی‌بابالو، ل (۱۳۹۳)، بررسی مفهوم عشق در آثار روزبهان بقلی، عرفان اسلامی، شماره ۴۰، ۲۱۷-۱۹۱.
شاهمرادی، الف، سعیدی مقدم، م (۱۳۹۴)، بررسی تأثیرپذیری عین‌القضات همدانی از آرای مهم حسین بن منصور حلاج، مجموعه مقالات دهمین همایش بین‌المللی ترویج زبان و ادب فارسی دانشگاه محقق اردبیلی، ۷۶-۶۹.
شجاری، م (۱۳۸۹)، معرفت از دیدگاه عین‌القضات، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۶، شماره ۲۰، ۱۱۲-۸۵.
شریفیان، م و وفایی بصیر، الف (۱۳۹۰). مشترکات سوانح‌العشاق و تمهیدات در باب عشق. تفکر عارفانه، عرفانیات در ادب فارسی، شماره ۹، ۹۱-۱۱۴.

شفیعی کدکنی، م (۱۳۸۰). عقل ورزیدم و عشقم به ملامت برخاست، ایران‌شناسی، شماره ۳، ۵۱۸-۵۱۰.
شفیعی کدکنی، م (۱۳۹۷). این کیمیای هستی، جلد اول، تهران، سخن.
شهمردادی، عل (۱۳۹۶)، عرفان حافظ و حافظ از دیدگاه عارفان، پژوهشنامه اورمزد، شماره ۳۶، ۲۷۳-۲۶۵.
عبدالکریمی، س و مسگریان، پ (۱۳۹۹). معنی‌شناسی مفهوم «عشق» در غزلیات سعدی و حافظ در چارچوب معنی‌شناسی شناختی و نقد ادراکی، متن‌پژوهی ادبی، شماره ۸۳، ۲۵۶-۲۲۳.

عین‌القضات (۱۳۷۳)، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، چاپ چهارم، تهران، منوچهری.
عین‌القضات (۱۳۷۹)، لوائح، تصحیح رحیم فرمنش، چاپ سوم، تهران، منوچهری.
فتحی، ز (۱۳۸۵)، مضامین مشترک عرفانی شیخ شهاب‌الدین سهروردی و عین‌القضات همدانی، ادیان و عرفان، سال سوم، شماره ۸، ۱۴۹-۱۳۳.

فرهادی نیک، ل (۱۳۸۵)، تعلیقات نامه‌های عین‌القضات همدانی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: مریم حسینی، تهران، دانشگاه الزهراء.

کارگر، ش؛ زارع، م و شعبانی، ب (۱۳۹۹). نقش نور در مفهوم‌سازی عشق در غزلیات حافظ، پژوهش‌های بین رشته‌ای ادبی، شماره ۳ (۲)، ۲۳۴-۲۱۲.

کریمی راد، م و رضایی، ل (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی مفاهیم عشق در غزلیات حافظ و رباعیات خیام با رویکردی فلسفی، گنجینه زبان و ادبیات فارسی، شماره ۵، ۲۲-۱۱.

کنکاش، س (۱۳۹۷). تحلیل زنجیره استعاره مفهوم خدا در تمهیدات و مکتوبات عین‌القضات همدانی (بر اساس نظریه استعاره مفهومی)، هنر زبان، شماره ۱ (۴)، ۴۸-۲۷.

م وزین (۱۳۷۵)، مروری بر آثار عین‌القضات همدانی، نامه فرهنگستان، شماره ۵، ۱۲۷-۱۰۴.
محمدی، م، فعلی، ب، صفری کندسری، خ و بیگی، م (۱۴۰۱)، بررسی تطبیقی عشق مجازی و عرفانی از منظر احمد غزالی و عین‌القضات (با تأکید بر سوانح‌العشاق و تمهیدات)، عرفان اسلامی، سال ۱۹، شماره ۷۴، ۱۲۰-۱۰۳.
مستقیم، الف، جلالی شیبجانی، ج (۱۴۰۰)، چیستی انسان و مراتب کمال وجودی او نزد عین‌القضات، آینه معرفت، سال ۲۱، شماره ۶۷، ۸۶-۶۵.
ملاصدرا (۱۳۷۸). الأسفار الأربعة، ترجمه محمد خواجهی، جلد ۵، تهران، مولى.
ممتحن، م (۱۳۹۳). آمیختگی ادبیات تعلیمی با ادبیات عرفانی در تمهیدات عین‌القضات همدانی، ادبیات تعلیمی، شماره ۲۴، ۱۴۸-۱۳۱.

مولانا (۱۳۷۶)، کلیات شمس تبریزی، بانضمام شرح حال مولوی بقلم بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ چهاردهم، تهران، امیرکبیر.
مولانا (۱۳۷۵)، مثنوی، تحلیل و تصحیح دکتر محمد استعلامی، چاپ پنجم، تهران، زوار.
نصرتی، م و بقایی، ش (۱۴۰۲). بررسی و مقایسه عشق ابلیس و انسان به معبود حقیقی (با تکیه بر آثار عرفانی از جمله: الهی‌نامه عطار و تمهیدات عین‌القضات همدانی)، زبان و ادب فارسی دانشگاه آزاد سمنج، شماره ۵۷، ۲۹۵-۲۶۷.

نصرتی، ع و فرجی‌فر، ش (۱۳۹۲). بررسی تطبیقی برخی از وجوه عشق در غزلیات سنایی، حافظ و وحشی باققی، بهارستان سخن، شماره ۳۲، ۱۶۱-۱۸۲.

نیکدار اصل، م (۱۴۰۱). کارکردهای درمانی عشق در غزل‌های حافظ، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، شماره ۵۶، ۷۹-۴۸.

یمینی، ه و عقدایی، ت (۱۳۹۷). بازتاب جلوه‌های عشق عرفانی در زبان حافظ، عرفان اسلامی، شماره ۵۷، ۳۷۶-۳۵۳.

References

Holy Quran. [In Arabic].

Abdolkarimi, S., & Masgariyan, P. (2020). The semantics of the concept of "love" in the ghazals of Sa'di and Hafez within the framework of cognitive semantics and perceptual criticism. *Literary Text Research*, 83, 223-256. [In Persian].

Amin, S. (2009). Love in philosophy and mystical literature. *Association Letter*, 33-34, 7-48. [In Persian].

Asadollahi, Kh. (2009a). The mystical thoughts of 'Ayn al-Quzat on the subject of love. *Persian Language and Literature Studies*, 1, 31-44. [In Persian].

Asadollahi, Kh. (2009b). The mystical thoughts of 'Ayn al-Quzat regarding Iblis. *Mystical and Mythological Literature*, 14, 9-26. [In Persian].

'Ayn al-Quzat Hamadani. (1994). Preparations (A. Aseran, Ed.; 4th ed.). Manouchehri. [In Persian].

'Ayn al-Quzat Hamadani. (2000). Flashes (R. Farmanesh, Ed.; 3rd ed.). Manouchehri. [In Persian].

Bahrami, R., & Nosrati, A. (2016). A comparative study of love in the ghazals of Mowlana, Sa'di, and Hafez. *Baharestan-e Sokhan*, 34, 1-24. [In Persian].

Bazi, A., Keikhayi Farzaneh, A. R., & Roumiani, B. (2021). Comparison of the concept of love in the ghazals of Attar, Mowlavi, Sa'di, and Hafez. *Baharestan-e Sokhan*, 54, 191-216. [In Persian].

Bihaqi, Z. (1971). *Dorrat al-Akhbar va Lom'at al-Anwar* (M. Shafi', Ed.). Lahore. [In Arabic]. [In Persian].

Dabbaghi Vernoosfaderani, A., & Farhadi, S. (2021). An analysis of translations of 'Ayn al-Quzat Hamadani in Tamhidat. *Literary Arts*, 34, 27-42. [In Persian].

Eslami Nadoshan, M. (2003). Reflection on Hafez (1st ed.). Asar va Yazdan. [In Persian].

Esmailpour, V. (2011). The concept of love and its comparison in the intellectual systems of Ahmad Ghazali and 'Ayn al-Quzat Hamadani with emphasis on Sawanih al-'Ushshaq, Tamhidat, Letters, and Lawa'eh. *Persian Language and Literature, Islamic Azad University of Sanandaj*, 9, 25-46. [In Persian].

Esmailpour, V. (2015). The concept of predestination and free will in the intellectual system of 'Ayn al-Quzat Hamadani with emphasis on Tamhidat, Letters, Theology, and Lawa'eh with a theological and mystical focus. *Persian Language and Literature, Islamic Azad University of Sanandaj*, 23, 1-19. [In Persian].

Farhadi Nik, L. (2006). Annotations on the Letters of 'Ayn al-Quzat Hamadani [Unpublished master's thesis]. Al-Zahra University. [In Persian].

Fathi, Z. (2006). Common mystical themes in Shaykh Shahab al-Din Suhrawardi and 'Ayn al-Quzat Hamadani. *Religions and Mysticism*, 3(8), 133-149. [In Persian].

Hafez. (2008). *Divan* (M. Qodsi, Ed., by S. H. Zolfaghari & A. Alimohammadi). Cheshmeh. [In Persian].

Ibn Arabi. (1988). *Al-Futuh al-Makkiyah. Al-Hay'ah al-Misriyah al-'Ammah lil-Kitab*. [In Arabic].

Karimi Rad, M., & Rezaei, L. (2024). A comparative study of the concepts of love in the ghazals of Hafez and the quatrains of Khayyam with a philosophical approach. *Treasure of Persian Language and Literature*, 5, 11-22. [In Persian].

Kargar, Sh., Zare, M., & Shabani, B. (2020). The role of light in conceptualizing love in Hafez's ghazals. *Interdisciplinary Literary Research*, 3(2), 212-234. [In Persian].

- Konkash, S. (2018). Analysis of the metaphorical chain of the concept of God in Tamhidat and Maktubat of 'Ayn al-Quzat Hamadani (based on conceptual metaphor theory). *Art of Language*, 1(4), 27–48. [In Persian].
- M. Vazin. (1996). A review of the works of 'Ayn al-Quzat Hamadani. *Academy Letter*, 5, 104–127. [In Persian].
- Mulla Sadra. (1999). *The Four Journeys* (Vol. 5) (M. Khajavi, Trans.). Mowla. [In Persian].
- Mohammadi, M., Fe'li, B., Safari Kondasari, Kh., & Bigi, M. (2022). A comparative study of metaphorical and mystical love from the perspective of Ahmad Ghazzali and 'Ayn al-Quzat (with emphasis on Sawanih al-'Ushshaq and Tamhidat). *Islamic Mysticism*, 19(74), 103–120. [In Persian].
- Momtahan, M. (2014). The intermingling of didactic literature with mystical literature in Tamhidat of 'Ayn al-Quzat Hamadani. *Didactic Literature*, 24, 131–148. [In Persian].
- Mostaghim, A., & Jalali Sheijani, J. (2021). The nature of man and the degrees of his existential perfection according to 'Ayn al-Quzat. *Mirror of Knowledge*, 21(67), 65–86. [In Persian].
- Mowlavi, J. al-Din. (1996). *The Complete Works of Shams Tabrizi* (14th ed.). Amir Kabir. [In Persian].
- Mowlavi, J. al-Din. (1996). *The Masnavi* (M. Estel'lami, Ed.; 5th ed.). Zavvar. [In Persian].
- Nikdar Asl, M. (2022). The therapeutic functions of love in Hafez's ghazals. *Research Journal of Didactic Literature*, 56, 48–79. [In Persian].
- Nosrati, M., & Baghaei, Sh. (2023). Study and comparison of the love of Iblis and man for the true Beloved (based on mystical works including: Attar's Ilahi-Nameh and 'Ayn al-Quzat Hamadani's Tamhidat). *Persian Language and Literature, Islamic Azad University of Sanandaj*, 57, 267–295. [In Persian].
- Nosrati, A., & Faraji Far, Sh. (2013). A comparative study of some aspects of love in the ghazals of Sana'i, Hafez, and Vahshi Bafqi. *Baharestan-e Sokhan*, 22, 161–182. [In Persian].
- Rajaei Bokharaei, A. (1989). *A Dictionary of Hafez's Poems* (5th ed.). Elmi. [In Persian].
- Raisi, A., & Allami, Z. (2022). Similarity or difference of the two levers of love in the ghazals of Mowlavi and Sa'di. *Research Journal of Lyrical Literature*, 39, 135–156. [In Persian].
- Rouh al-Amin, N., & Ghaffari Qareh-Bagh, S. (2023). Explaining the relationship between love and annihilation from the perspective of Mulla Sadra and 'Ayn al-Quzat Hamadani. *Islamic Spirituality Research*, 2(4), 108–132. [In Persian].
- Sabbaghi, T. (2002). *History of Iranian Literature*. Payam-e Nur. [In Persian].
- Shadmanaman, M., Hassanzadeh, Sh., & Bi-Gham Ali-Babalou, L. (2014). Study of the concept of love in the works of Rouzbehan Baqli. *Islamic Mysticism*, 40, 191–217. [In Persian].
- Shafiei Kadkani, M. R. (2001). I reasoned and my love rose with reproach. *Iranology*, 3, 510–518. [In Persian].
- Shafiei Kadkani, M. R. (2018). *This Elixir of Existence* (Vol. 1). Sokhan. [In Persian].
- Shajari, M. (2010). Knowledge from the perspective of 'Ayn al-Quzat. *Mystical and Mythological Literature*, 6(20), 85–112. [In Persian].
- Shahmoradi, A., & Saeedi Moghaddam, M. (2015). Study of the influence of 'Ayn al-Quzat Hamadani from the important opinions of Hosayn ibn Mansur Hallaj. In *Proceedings of the 10th International Conference on the Promotion of Persian Language and Literature, Mohaqeq Ardabili University* (pp. 69–76). [In Persian].
- Shahmoradi, A. (2017). The mysticism of Hafez and Hafez from the perspective of mystics. *Urmazd Research Journal*, 36, 265–273. [In Persian].
- Sharifian, M., & Vafaei Basir, A. (2011). Common features of Sawanih al-'Ushshaq and Tamhidat regarding love. *Mysticism in Persian Literature*, 9, 91–114. [In Persian].
- Soltan Mohammadi, Z., Sadri Majd, H., & Nouraei Nia, Z. (2024). Analysis of cognitive experiences in mystical prose texts (with emphasis on Nur al-'Ulum, al-Nur, Tamhidat). *Treasure of Persian Language and Literature*, 2(2), 139–157. [In Persian].

- Yamini, H., & Aqdaei, T. (2018). The reflection of manifestations of mystical love in Hafez's language. *Islamic Mysticism*, 57, 353–376. [In Persian].
- Zarrinkub, A. (1995). *From the Alley of the Libertines* (9th ed.). Sokhan. [In Persian].



University of Tehran Press

The Status of Education in Abadeh County during the Qajar Era and Transition Period (1831–1965 AD): A Documentary Analysis of Waqf Deeds and Maktab Records within the Framework of Cultural Reproduction Theory

Reza Moeini Roudbali¹, Seyyed Sohrab Hosseini²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of History Education, Farhangian University, P.O. Box 889-14665, Tehran, Iran. Email: r.moeeni@cfu.ac.ir

2.M.A. in Iranian Islamic History, Department of Iranology, Meybod University, Yazd, Iran. Email: s.sohrab.hosseini80@gmail.com

Article Info Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:
Received:
25, March, 2026

In Revised Form:
21, July, 2026

Accepted:
14, September, 2026

Published Online:
16, September, 2026

Keywords:
Maktab-school
education,
Educational
endowment (Waqf),
Cultural
reproduction, Local
power field, Qajar
Iran, Shiraz,
Abadeh.

Education in Qajar Iran functioned as a dynamic social field for reproducing power relations and social prestige beyond a mere administrative structure. This study explains the organization of local education in Abadeh County (1210–1344 SH / 1831–1965 AD) by analyzing the structured relationship between the institution of Waqf (endowment) and the reproduction of cultural capital. The central research problem is how the local educational system operated without direct central government intervention and how regional elites managed this sphere within the decentralized administrative framework of the “Protected Domains” (Mamalik-i Mahrusah). Using a descriptive-analytical approach combined with a multi-level documentary analysis of 42 archival sources (including endowment deeds, school records, travelogues, and administrative correspondence from NLAI/SAKMA), this study employs Pierre Bourdieu’s “Cultural Reproduction” theory as its interpretive framework. The findings indicate that education in Abadeh functioned as an “autonomous field” grounded in the institutional logic of Waqf. In the absence of a centralized educational bureaucracy, Waqf served as a strategic mechanism for converting the economic capital of local elites into symbolic capital (prestige) and consolidating their socio-religious legitimacy. Furthermore, the transition to modern education in this region was not a sudden rupture, but rather a hybrid process built upon the foundation of traditional networks. The persistent silence of historical documents regarding the lower and marginalized classes also confirms the role of traditional education in reproducing structural inequalities under the guise of religious charity. Ultimately, this study emphasizes the necessity of revising macro-oriented and centralist narratives in the history of education, underscoring the critical role of “indigenous logics” in peripheral regions.

Cite this The Author(s): Azizian, M., Hosseini, S. A., (2026) :The Role of the Stars in Hamza al-Isfahani’s Historiography: A Comprehensive and Determining Cause, or a Consolatory Antidote. Iranian Studies Vol. 16, No. 2, Summer- (127-148). <https://doi.org/10.22059/jis.2026.412347.1408>



Publisher: University of Tehran Press.

© Author(s) retain the copyright. Maryam Azizian, Seyed Alireza Hosseini

DOI: <https://doi.org/10.22059/jis.2026.412347.1408>

Introduction

The history of education in the Qajar era (1210–1344 SH / 1831–1965 AD) has predominantly been examined through the lens of modernizing reforms and state-led educational policies. This historiographical orientation has often resulted in a top-down narrative of change, in which the central state is portrayed as the principal agent of educational transformation. However, such a macro-historical approach frequently overlooks the mechanisms of local education and the agency of regional elites. This study focuses on Abadeh County, a pivotal region in Fars, to investigate how education functioned within local power dynamics. The central research question addresses the organization of local education in the absence of centralized state intervention and examines how the institution of Waqf (religious endowment) served as the foundation for the reproduction of cultural capital. By shifting the focus from the capital to the periphery, this research challenges the prevailing centralist historiography of Iranian education. It argues that educational development in Qajar Iran cannot be adequately understood without attending to the localized structures, networks, and practices that operated outside or alongside the nascent central bureaucracy. In this sense, Abadeh serves not merely as a case study but as a strategic vantage point from which to reconsider the relationship between center and periphery, tradition and modernity, and state and society in the history of Iranian education.

2. Methodology

This research adopts a descriptive-analytical approach, grounded in the theoretical framework of Pierre Bourdieu's "Cultural Reproduction." The investigation utilizes a multi-level documentary analysis method. The primary data set comprises 42 archival sources, including endowment deeds (Waqf-nama), school records, travelogues, and administrative correspondence, primarily sourced from the National Library and Archives of Iran (SAKMA). By triangulating these sources, the study maps the structural relationship between the economic capital of local elites and their socio-religious legitimacy, providing a granular view of how educational networks operated within the decentralized administrative framework of the "Protected Domains" (Mamalik-i Mahrusah). The methodological design is deliberately multi-scalar: it moves between the micro-level of individual endowments and school foundations, the meso-level of local power networks and familial alliances, and the macro-level of regional and national administrative frameworks. Bourdieu's concepts of economic, cultural, and symbolic capital, as well as the notion of the "field," provide the analytical vocabulary for interpreting how educational institutions became sites of social reproduction and legitimization. The use of Waqf-nama is particularly significant, as these documents not only record property transactions but also encode the moral, religious, and social claims of their founders. By reading these sources against the grain, the study also attends to the silences and omissions within the archival record, particularly regarding lower and marginalized classes.

3. Discussion and Findings

The findings reveal that education in Abadeh functioned as an "autonomous field," largely independent of the nascent central educational bureaucracy. The institution of Waqf acted as the primary mechanism for institutionalizing this field. Specifically, the conversion of economic capital into symbolic capital was the cornerstone of the local power structure; regional elites secured their social prestige and religious legitimacy by sponsoring traditional schools (Maktabas) and educational endowments. This process was not merely philanthropic but deeply strategic: by endowing schools, libraries, and stipends for students and teachers, local notables inscribed their names into the moral economy of the community, thereby transforming material wealth into enduring social honor and religious merit. The field of education thus became a space in which economic resources were converted into cultural and symbolic capital, and in which local hierarchies were both expressed and reproduced.

Furthermore, the transition from traditional to modern education in Abadeh was not a sudden rupture as often portrayed in official narratives, but rather a hybrid process. It was a gradual evolution characterized by the integration of traditional networks into new institutional forms. Rather than being displaced by modern schools, traditional Maktabas and endowment-based educational structures often adapted, merged, or coexisted with new institutions, allowing local elites to maintain their influence while selectively embracing modern curricula and administrative models. This hybridity challenges linear accounts of educational modernization and highlights the persistence of indigenous logics and local agency.

The analysis also highlights the “silence” of historical documents regarding lower and marginalized classes, a finding that confirms the role of traditional education in reproducing structural inequalities. The data suggests that education was not merely a pedagogical process but a socio-political apparatus used by regional elites to consolidate their local standing and perpetuate existing power relations. Access to education, the content of instruction, and the social networks formed within educational institutions all reflected and reinforced prevailing hierarchies of class, gender, and status. In this context, the history of education becomes inseparable from the history of power.

4. Conclusion

This study demonstrates that the history of education in Qajar Iran cannot be fully understood without examining the local dynamics of peripheral regions. The Abadeh experience underscores that local power fields, maintained through endowments and traditional networks, played a decisive role in shaping the educational landscape. Ultimately, this research argues for the necessity of revising macro-oriented narratives that treat education as a monolithic, government-driven phenomenon. By emphasizing “indigenous logics” and the role of local elites, this paper provides a more nuanced understanding of how traditional structures persisted and adapted, calling for a broader re-evaluation of educational history in Iran that incorporates regional perspectives and archival evidence over centralized assumptions. Such a re-evaluation not only enriches our understanding of the Qajar past but also offers critical insights into the long-term trajectories of educational development, social stratification, and local governance in Iran.



جایگاه تعلیم و تربیت در شهرستان آباده در عصر قاجار (۱۲۱۰ تا ۱۳۴۴ش): تحلیل اسنادی وقف‌نامه‌ها و مکتب‌نامه‌ها در چارچوب نظریه بازتولید فرهنگی

رضا معینی رودبالی^۱، سید سهراب حسینی^۲

r.moeeni@cfu.ac.ir

s.sohrab.hosseini80@gmail.com

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه آموزش تاریخ، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران، رایانامه:

۲. کارشناسی ارشد تاریخ ایران دوره اسلامی، گروه ایران‌شناسی، دانشگاه میبد، یزد، ایران، رایانامه:

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: علمی - پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۰۵	نهاد آموزش در ایران عصر قاجار، فراتر از یک ساختار اداری، میدانی برای بازتولید مناسبات قدرت و منزلت اجتماعی محسوب می‌شد. پژوهش حاضر با هدف تبیین سازمان‌یابی آموزش محلی در شهرستان آباده (۱۲۱۰-۱۳۴۴ش)، به واکاوی نسبت میان نهاد وقف و بازتولید سرمایه فرهنگی می‌پردازد. مسئله اصلی تحقیق، چگونگی عملکرد نظام آموزشی در غیاب مداخله مستقیم دولت مرکزی و نقش نخبگان محلی در مدیریت این سپهر در چارچوب ساختار «ممالک محروسه» است. این مطالعه با رویکرد توصیفی-تحلیلی و بر پایه تحلیل اسنادی چندسطحی ۴۲ مورد از وقف‌نامه‌ها، مکتب‌نامه‌ها، سفرنامه‌ها و مکاتبات اداری (ساکما) انجام شده و چارچوب نظری «بازتولید فرهنگی» (Cultural Reproduction) پی‌یر بوردیو را مبنای تفسیر قرار داده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که آموزش در آباده به‌مثابه یک «میدان خودگردان»، بر منطق نهادی وقف استوار بود. در شرایط فقدان بوروکراسی آموزشی متمرکز، وقف ابزاری استراتژیک برای تبدیل سرمایه اقتصادی نخبگان به سرمایه نمادین (منزلت) و تثبیت مشروعیت دینی-اجتماعی آنان به شمار می‌رفت. نتایج حاکی از آن است که گذار به آموزش نوین در این منطقه، نه یک گسست ناگهانی، بلکه فرآیندی پیوندی (Hybrid) بود که بر بستر شبکه‌های سنتی قوام یافت. همچنین، سکوت اسناد درباره طبقات فرودست، مؤید کارکرد آموزش در بازتولید نابرابری‌های ساختاری در پوشش خیر مذهبی است. این پژوهش بر ضرورت بازنگری در روایت‌های کلان‌نگر و مرکزگرایی تاریخ آموزش و توجه به «منطق‌های بومی» در مناطق پیرامونی تأکید دارد.
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۴/۳۰	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۲۳	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۲۵	
واژه‌های کلیدی: آموزش مکتب‌خانه‌ای، وقف آموزشی، بازتولید فرهنگی، میدان قدرت محلی، ایران، قاجار، شیراز، آباده.	

استناد: معینی رودبالی، رضا، حسینی، سید سهراب (۱۴۰۵): جایگاه تعلیم و تربیت در شهرستان آباده در عصر قاجار (۱۲۱۰ تا ۱۳۴۴ش): تحلیل اسنادی وقف‌نامه‌ها و مکتب‌نامه‌ها در چارچوب نظریه بازتولید فرهنگی: پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۶، شماره ۲، تابستان، (۱۴۸-۱۲۷).

DOI: /10.22059/jis.2026.412347.1408



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان: رضا معینی رودبالی، سید سهراب حسینی

وقف آموزشی در مدارس جوامع اسلامی پیشامدرن، نقشی محوری در تداوم و سازمان‌دهی آموزش محلی داشت. این نهاد به دلیل اتکاء به منابع مالی پایدار و مشروعیت دینی، نسبت به قدرت سیاسی از استقلال نسبی برخوردار بود و امکان استمرار آموزش و بازتولید سواد دینی را در غیاب مداخله مستقیم حکومت‌ها فراهم می‌کرد (Kadi & Baskan, 2021a, p. 45). با این حال، پژوهش‌های جدید نشان می‌دهد وقف آموزشی صرفاً نهادی خیرخواهانه نبوده، بلکه در پیوند با ساختارهای قدرت و نابرابری اجتماعی عمل می‌کرد. این نهاد از طریق کنترل واقفان و نخبگان محلی بر منابع، معلمان و محتوای آموزشی، به تبدیل سرمایه اقتصادی به سرمایه فرهنگی و نمادین و بازتولید نظم اجتماعی می‌انجامید (Reid, 2020, p. 112). از منظر نظریه بازتولید فرهنگی پی‌یر بوردیو،^۱ وقف آموزشی یکی از عناصر اصلی شکل‌گیری «میدان آموزشی محلی» است. بررسی وقف‌نامه‌ها و اسناد آموزشی، علاوه بر ساختار مالی، مناسبات قدرت و مرجعیت فرهنگی را در عصر قاجار آشکار می‌سازد.

مطابق گزارش‌های *فارسنامه ناصری*، شهر آباده در دوره قاجار دارای شبکه‌ای از مکتب‌خانه‌ها و نهادهای آموزشی مبتنی بر وقف بوده که نقش مهمی در انتقال سواد دینی و اخلاقی ایفا می‌کرده‌اند (رستگار فسایی، ۱۳۸۲: ج ۲: ۱۴۵۰) حکومت قاجاریه، برخلاف دولت‌های مدرن، ساختاری غیرمتمرکز داشت که در ادبیات سیاسی آن عصر به «ممالک محروسه» معروف بود. در این ساختار، آموزش نه وظیفه‌ای حاکمیتی، بلکه امری مدنی و مذهبی تلقی می‌شد که در سیطره نخبگان محلی و نهاد دین قرار داشت. اسناد آرشیوی نشان می‌دهد که حتی تا اواخر این عصر، درخواست‌های آموزشی همچنان از پایین به بالا و با تکیه بر عواید محلی صورت می‌گرفت؛ برای نمونه در تقاضای پرداخت عواید نواقل آباده به مدرسه شرافت در سال ۱۲۹۸ خورشیدی (سند ۳۳۴۴۰/۲۹۷)، می‌توان تقابل میان سنت‌های وقفی محلی و ضرورت‌های نوین آموزشی را مشاهده کرد.

نواوری اصلی این پژوهش، بازتعریف آموزش مکتب‌خانه‌ای در آباده به‌عنوان میدانی آموزشی-اجتماعی با منطق درونی قدرت است. آموزش محلی در این منطقه، نه تابع سیاست‌های متمرکز، بلکه در پیوند ساختاری با نهاد وقف، نخبگان مذهبی و سرمایه‌های بومی سازمان می‌یافت. این مطالعه با بهره‌گیری از چارچوب نظری بوردیو نشان می‌دهد وقف چگونه سازوکاری کلیدی برای تثبیت منزلت نخبگان محلی بوده است. آموزش سنتی در ایران یکی از ارکان انتقال دانش و هویت فرهنگی به‌شمار می‌آمد (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۵۶) و زمینه‌ساز شکل‌گیری نظام آموزشی جدید شد (نراقی، ۱۳۷۴: ۸۸). در جوامع پیشامدرن مانند امپراتوری عثمانی و مصر مملوکی نیز آموزش وقف‌محور در چارچوب شبکه‌های محلی قدرت سامان می‌یافت و زیر نظارت مستقیم حکومت‌های مرکزی نبود (Makdisi, 1981: 72; Berkey, 1992: 34). با بررسی ۴۲ سند تاریخی از آباده، این مقاله در پی پاسخ به این پرسش است که نهاد وقف چگونه به عنوان پیشران اصلی بازتولید فرهنگی در میدان آموزشی آباده عمل کرده و گذار به ساختار متمرکز را تحت تأثیر قرار داده است.

واقفان در جوامع پیشامدرن با تبدیل سرمایه اقتصادی به سرمایه فرهنگی و نمادین، جایگاه اجتماعی و مشروعیت مذهبی خود را تثبیت می‌کردند (سینگر، ۲۰۰۸: ۱۲). وضعیتی مشابه در مصر مملوکی نیز وجود داشت؛ جایی که آموزش ظاهراً گسترده، در عمل به بازتولید نابرابری‌های اجتماعی و تقویت اقتدار علما و نخبگان شهری می‌انجامید (برکی، ۱۹۹۳: ۳۴). با تمرکز بر آباده می‌توان دریافت که آموزش مکتب‌خانه‌ای در این شهر، از نظر ساختار و کارکرد، با الگوی کلی آموزش وقف‌محور در جهان اسلام شباهت دارد: نهادی محلی و متکی بر مشروعیت دینی که علاوه بر انتقال دانش، در درونی‌سازی هنجارهای ارزشی و بازتولید قدرت نمادین نقش ایفا می‌کرد.

1. Pierre Bourdieu

2. Singer

3. Berkey

با این حال، آবাদه در مقایسه با کلان‌شهرهایی چون استانبول، قاهره و اصفهان، دارای موقوفاتی با مقیاس کوچک‌تر و حداقل مداخله حکومت مرکزی بود. از این‌رو، آবাদه نمونه‌ای متمایز از «آموزش وقفی در شهرهای حاشیه» به‌شمار می‌آید که در آن منطق آموزش بر نیازهای محلی و شبکه‌های محدود قدرت استوار است. موقعیت ارتباطی این شهر در مسیر یزد و شیراز و پیوند آن با شبکه‌های تجاری، به پویایی اقتصادی و تداوم نهادهای اجتماعی آن در دوره قاجار کمک کرده است.

شواهد تاریخی و اسنادی نشان می‌دهد که این شهر به دلیل فاصله از مرکز قدرت، از استقلال نسبی در اداره نهادهای آموزشی برخوردار بود و مدیریت آن را کنشگران محلی مانند واقفان، علما و مکتب‌داران بر عهده داشتند. برای نمونه، بررسی تقاضای عواید نواقل آবাদه برای امور آموزشی در اواخر عصر قاجار (سند ۳۳۴۰/۲۹۷، تاریخ ۱۲۹۸) نشان‌دهنده اتکای نظام آموزشی به منابع مالی بومی است. همچنین، اسناد مربوط به بازرسی از عملکرد صاحب‌منصبان محلی (سند ۵۷۴۸۴/۲۴۰، تاریخ ۱۳۰۸) گویای آن است که آموزش در این منطقه در پیوند مستقیم با ساختار اداری و مالی محلی سازمان می‌یافت. این پیوند میان موقعیت جغرافیایی، اقتصاد محلی و وقف، به شکل‌گیری نوعی «خودبسندگی آموزشی» در آবাদه انجامید. در این چارچوب، آموزش و پرورش به‌عنوان یکی از ارکان اصلی بازتولید فرهنگی، در قالب مکتب‌خانه‌های سنتی و با پشتوانه موقوفات مذهبی به حیات خود ادامه داد تا آنکه با ظهور ساختارهای نوین، گذار به آموزش دولتی آغاز گردید (سند ۳۳۴۱۷/۲۹۷، تاریخ ۱۳۱۲).

تحقیقات تاریخ آموزش نشان می‌دهد که در ایران سده نوزدهم، نهاد آموزش بیش از آنکه ذیل سیاست‌های متمرکز حکومتی سازمان یابد، در درون ساختارهای اجتماعی محلی و شبکه‌های حمایتی شکل می‌گرفت (رینجر، ۲۰۰۱: ۴۵). عباس امانت نیز با تأکید بر منطق قدرت در ایران عصر قاجار تصریح می‌کند که آموزش در این دوره عمدتاً در چارچوب مناسبات محلی و خارج از نهادهای متمرکز دولتی تداوم می‌یافت (امانت، ۱۹۹۷: ۲۱۵). با این حال، تحولات اواخر عصر قاجار و آشنایی نخبگان محلی با اندیشه‌های نوین، زمینه‌ساز ظهور نخستین مدارس به سبک جدید در برخی شهرهای پیرامونی از جمله آবাদه شد.

بر این اساس، پژوهش حاضر اهداف زیر را دنبال می‌کند:

۱. تبیین شیوه سازمان‌یابی آموزش مکتب‌خانه‌ای در شهرستان آবাদه بر پایه تحلیل اسناد وقفی و آموزشی با تأکید بر منطق درونی نهادهای محلی؛
۲. بررسی نقش نهاد وقف در تأمین منابع، مشروعیت‌بخشی به آموزش و بازتولید سرمایه فرهنگی و نمادین نخبگان مذهبی-اجتماعی؛
۳. تحلیل نسبت آموزش محلی با ساختار قدرت و چگونگی تعامل میان کنشگران محلی و حکومت مرکزی و پیامدهای آن برای میزان خودمختاری نهادهای آموزشی در بافتی پیرامونی؛
۴. بازخوانی گذار از آموزش سنتی به نوین به مثابه فرآیندی تدریجی، محلی‌محور و وابسته به سازوکارهای اجتماعی-فرهنگی.

این پژوهش بر آن است تا به پرسش‌های زیر پاسخ دهد: آموزش در آবাদه عصر قاجار چگونه سازمان می‌یافت و چه نقشی در بازتولید نظم اجتماعی و دینی ایفا می‌کرد؟ نهاد وقف چگونه به عنوان سازوکاری برای تداوم، کنترل و مشروعیت‌بخشی آموزش عمل می‌کرد؟ و تعامل میان قدرت محلی و حکومت مرکزی چه تأثیری بر استقلال نهادهای

آموزش داشت؟ پرسش اصلی پژوهش بر نحوه ایفای نقش نهاد وقف در بازتولید سرمایه فرهنگی و نمادین نخبگان محلی تمرکز دارد.

۱-۱. مبانی نظری پژوهش

در این پژوهش، نظریه نه به عنوان الگویی پیشینی و تحمیل‌شده بر داده‌ها، به مثابه ابزاری تحلیلی در فرآیند خوانش و تفسیر اسناد تاریخی به کار گرفته شده است. آموزش در شهرستان آباد دوره قاجار، نه صرفاً نهادی رسمی برای انتقال دانش، به منزله سپهری اجتماعی با منطق درونی خاص تحلیل می‌شود؛ فضایی که در آن کنشگران مختلفی به تعامل و بازتولید جایگاه خود می‌پردازند.

در سپهر آموزشی آباد عصر قاجار، کنشگران گوناگونی همچون واقفان، علما، معلمان، متولیان و محصلان، بر سر تعریف دانش مشروع، توزیع منابع آموزشی و تثبیت منزلت اجتماعی در تعامل و رقابت بودند. در این ساختار، نهاد وقف نه به مثابه دانشی مستقل، در مقام یکی از اصلی‌ترین پشتوانه‌های مادی آموزش و سازوکاری برای تأمین هزینه‌های مرتبط با ترویج علم و اخلاق عمل می‌کرد. این نهاد با فراهم آوردن امکان تداوم فعالیت مکتب‌خانه‌ها، در شکل‌گیری و استمرار سازمان‌های آموزشی محلی نقشی بنیادین داشت.

چارچوب تحلیلی این پژوهش بر نظریه «بازتولید فرهنگی» پی‌یر بوردیو^۱ استوار است. بر پایه این رویکرد، آموزش یکی از سازوکارهای کلیدی در بازتولید نظم اجتماعی و فرهنگی است که از طریق آن، نابرابری‌ها و تمایزهای نمادین تداوم می‌یابند (Bourdieu & Passeron, 1977, p. 15). در این چارچوب، آموزش در آباد دوره قاجار به منزله عرصه‌ای فهم می‌شود که در آن، سرمایه اقتصادی حاصل از وقف، به سرمایه فرهنگی (سواد دینی، اخلاق و آداب اجتماعی) و در نهایت به سرمایه نمادین برای نخبگان محلی مبدل می‌گردد. از این‌رو، مکتب‌خانه‌ها نهادهایی حاشیه‌ای نبودند؛ این مراکز بخشی از سازوکارهای قدرت محلی محسوب می‌شدند که در بازتولید نظم فرهنگی نقش فعالی ایفا می‌کردند.

مفهوم «میدان» در این پژوهش به فضایی اجتماعی اشاره دارد که در آن قواعد خاص، کنشگران مشخص و گونه‌های معینی از سرمایه در نسبت با یکدیگر عمل می‌کنند. مکتب‌خانه‌های آباد را می‌توان زیرمجموعه‌ای از میدان قدرت محلی در نظر گرفت؛ جایی که منطق کنش، بیش از آنکه تابع سیاست‌های حکومت مرکزی باشد، از ساختارهای دینی، اقتصادی و اجتماعی محلی تأثیر می‌پذیرفت. نهاد وقف، در این میان، نقشی محوری در تأمین منابع مادی آموزش و تسهیل فرآیند تبدیل سرمایه اقتصادی به سرمایه‌های فرهنگی و نمادین داشت (Reid, 2020: 82).

در کنار نظریه بوردیو، این پژوهش از تحلیل‌های عباس امانت^۲ درباره ماهیت قدرت در ایران قاجار بهره می‌گیرد. امانت تصریح می‌کند که حکومت قاجار، به سبب فقدان بوروکراسی منسجم و سراسری و برخورداری از ساختاری غیرمتمرکز، ناگزیر به اتکا بر میانجی‌های محلی در اعمال قدرت بود (Amanat, 1997: 215). این رویکرد امکان می‌دهد که آموزش محلی در آباد، نه در تقابل صرف با حکومت مرکزی، در چارچوب تعامل و همزیستی با ساختار قدرت تحلیل شود؛ تعاملی که در آن، نهادهای آموزشی محلی از درجه‌ای از خودمختاری برخوردار بودند.

در این پژوهش، مفاهیم بوردیویی به صورت تحلیلی و بر پایه داده‌های تاریخی عملیاتی شده‌اند. میدان آموزشی از خلال بازسازی نقش کنشگران، قواعد و روابط قدرت بازتاب‌یافته در وقف‌نامه‌ها و مکتب‌نامه‌ها تعریف شده است. سرمایه اقتصادی در قالب موقوفات آموزشی و شیوه تخصیص آن‌ها، و تبدیل این سرمایه به سرمایه فرهنگی و نمادین از طریق آموزش دینی و تثبیت منزلت اجتماعی نخبگان محلی، تحلیل گردیده است. مفهوم بازتولید فرهنگی نیز با بررسی تداوم ارزش‌ها، هنجارها و تمایزهای اجتماعی در اسناد مربوط به دوره مورد مطالعه عملیاتی شده است.

با وجود کارآمدی نظریه بوردیو در تحلیل آموزش، توجه به محدودیت‌های کاربردی آن در بافت‌های پیشامدرن ضروری است؛ چراکه این نظریه عمدتاً بر پایه نظام‌های آموزشی رسمی و دولت‌محور در جوامع مدرن شکل گرفته است. حال آنکه ساختار سیاسی قاجاریه بر اساس الگوهای سنتی غیرمتمرکز استوار بود. از این رو، در پژوهش حاضر، این نظریه نه به‌منزله انطباق مطلق یک الگوی مدرن بر گذشته، به‌عنوان چارچوبی تحلیلی برای فهم منطق درونی آموزش محلی و مناسبات قدرت در آباده به کار رفته است.

۱-۲. پیشینه پژوهش

پیشینه پژوهش درباره پیوند نهاد وقف و نظام آموزشی در ایران، به‌ویژه در مناطق پیرامونی همچون آباده، را می‌توان در سه سطح مطالعات نظری، مطالعات تاریخ آموزش در ایران، و پژوهش‌های تاریخی-فرهنگی محلی طبقه‌بندی کرد. در سطح نظری، پژوهش‌های متعددی به بررسی پیوند میان نهاد وقف و آموزش در جوامع اسلامی پیشامدرن پرداخته‌اند. ماکدیزی آموزش دینی را نهادی وقفی می‌داند که پویایی آن در استقلال نسبی از قدرت مرکزی و اتکا به مشروعیت مذهبی نهفته است (Makdisi, 1981:35). برکی با تحلیل قاهره مملوکی نشان می‌دهد که آموزش نه یک سازوکار برابرکننده، که ابزاری برای تولید تمایز نمادین نخبگان شهری است (Berkey, 1992, p. 52). سینگر نیز وقف را ابزاری برای تبدیل سرمایه اقتصادی به سرمایه نمادین تبیین می‌کند؛ سازوکاری که در آن واقفان از طریق حمایت مالی از محصلان، منزلت اجتماعی خویش را بازتولید می‌کنند (Singer, 2008: 110). در پژوهش‌های مقایسه‌ای جدید، کدی و باسکان تأکید کرده‌اند که آموزش دینی در امپراتوری‌های اسلامی عمدتاً در خدمت تثبیت قدرت نخبگان محلی و بازتولید نابرابری‌های فرهنگی بوده است (Kadi & Baskan, 2021: 42). این رویکرد با نظریه بازتولید فرهنگی بوردیو و پاسرون هم‌سو است؛ نظریه‌ای که آموزش را ابزاری برای انتقال و تثبیت سرمایه فرهنگی در درون میدان‌های قدرت می‌بیند (Bourdieu & Passeron, 1977: 15).

با این وصف، مطالعات تاریخی آموزش در ایران قاجاری غالباً بر اصلاحات دیوان‌سالارانه مرکزگرا و گذار به آموزش نوین تمرکز داشته‌اند (Amanat, 1997: 215; Floor, 2008: 88). در این روایت‌های کلان، مکتب‌خانه‌ها معمولاً نهادهایی سنتی و حاشیه قدرت در نظر گرفته شده‌اند. با این حال، گزارش‌های مسافران و منابع محلی نشان می‌دهند که شبکه‌های آموزشی وقف‌محور در شهرهایی چون کاشان، یزد و شیراز، آموزش را درون بافت‌های مذهبی-اقتصادی سامان می‌دادند (Reid, 2020: 82). در سطح مطالعات بومی، شهریار در بررسی گویش و واژگان اصیل آباده، قدمت فرهنگی این منطقه را تبیین کرده است (شهریاری، ۱۳۸۳: ۲۴) همچنین، کتاب مرجع آباده، دروازه تمدن فارس زیرساخت‌های هویتی این شهرستان را ترسیم می‌کند (حسینی، ۱۳۹۰: ۴۵) در دهه اخیر، پژوهش‌ها بر هنرهای سنتی (شیخی و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۲؛ بهمنی، ۱۴۰۲: ۴) اهمیت تاریخی آباده در بستر پایداری ملی (حسینی و فارسی، ۱۴۰۴: ۳) و برنامه‌ریزی شهری (خادم‌حسینی و همکاران، ۱۴۰۳: ۱۵؛ ابراهیمی بوزانی و رضانی، ۱۴۰۰: ۷) معطوف بوده‌اند.

علیرغم این بدنه پژوهشی، آموزش محلی در شهرهای پیرامونی همچون آباده همچنان در حاشیه روایت‌های مسلط تاریخ آموزش باقی مانده است. مطالعات تجربی موجود، عمدتاً بر اصلاحات حکومت غیرمتمرکز قاجار در مرکز تمرکز یافته و از منطق‌های محلی سازمان‌دهی آموزش و نقش نهاد وقف در سطح شهرستانی غفلت ورزیده‌اند. خلاء اصلی، عدم واکاوی ۴۲ سند آرشیوی اختصاصی آباده است که مناسبات قدرت محلی را در نهادهای آموزشی بازتاب می‌دهند. اسنادی همچون تقاضای عواید نواقل به مدرسه شرافت (سند ۳۳۴۴۰/۲۹۷) یا درخواست‌های تظلم‌خواهی معلمان، گویای آن است که آموزش مکتب‌خانه‌ای در آباده، نه ابزاری برای بازتولید نابرابری‌های مدرن، بلکه سازوکاری برای حفظ نظم ارزشی و بازتولید تمایزات نمادین در جامعه محلی بوده است. پژوهش حاضر با اتکا بر این مدارک و بهره‌گیری از مفاهیم

میدان و سرمایه، می‌کوشد پیوند میان تحلیل اسنادی و نظریه بازتولید فرهنگی را در بستر این شهر پیرامونی صورت‌بندی کند؛ امری که پیش از این به‌مثابه یک مسئله مستقل پژوهشی مورد بررسی قرار نگرفته است.

۲. جایگاه پژوهش حاضر

این پژوهش در شکاف میان دیدگاه‌های نظری کلان و شواهد آرشیوی محلی قرار می‌گیرد. در حالی که مطالعات پیشین عمدتاً بر اصلاحات دیوان‌سالارانه مرکزگرا متمرکز بوده‌اند، این پژوهش با واکاوی اسناد اختصاصی آرشیو ملی، نشان می‌دهد که در دوره قاجار، آموزش نه یک خدمت دولتی، بلکه فرآیندی درون‌زا و وقف‌محور بوده است. در اینجا، مکتب‌خانه به‌عنوان «میدان» عمل می‌کند و نهاد وقف، سرمایه اقتصادی را به سرمایه نمادین برای نخبگان محلی تبدیل می‌سازد.

۳. تحلیل ساختار قدرت و نظام آموزشی در عصر قاجار

بر پایه دیدگاه امانت، حکومت قاجار به‌دلیل ساختار غیرمتمرکز، فاقد بوروکراسی منسجم جهت ارائه خدمات آموزشی سراسری بود (Amanat, 1997: 215). در این نظام، «حکومت» وظیفه‌ای برای تولی‌گری تعلیم و تربیت نداشت؛ از این‌رو، نظام آموزشی در حوزه اقتدار میانجی‌های محلی شامل علما و مالکان باقی ماند. این عدم مداخله ساختاری، به آموزش محلی در آباءه استقلال نهادی بخشید که نه مبتنی بر برنامه درسی دولتی، بلکه برآمده از عرف و وقف‌نامه‌ها بود. شواهد آرشیوی از تقاضای عواید نواقل به مدرسه شرافت (سند ۳۳۴۰/۲۹۷) تا درخواست تأسیس دبستان به دلیل نیاز منطقه (سند ۳۰۹۲۳/۲۹۷)، گویای آن است که در غیاب سیاست‌گذاری مرکزی، این شبکه شامل علما و خیرین بوده که تداوم آموزش را تضمین می‌کرده است.

۴. صورت‌بندی نظری: پیوند میان مفاهیم بوردیو و مناسبات قدرت محلی

این پژوهش برای تحلیل پویایی آموزش در آباءه، از چارچوب نظری پی‌یر بوردیو بهره می‌گیرد (Bourdieu & Passeron, 1977: 15). در این میدان آموزشی، مفاهیم «میدان»، «سرمایه» و «عادت‌واره» به‌عنوان ابزارهای تحلیلی برای واکاوی چگونگی تبدیل سرمایه اقتصادی واقفان به سرمایه نمادین (منزلت) به کار رفته‌اند. استفاده از این نظریه در بافت آباءه، یک «بومی‌سازی تحلیلی» است تا منطق درونی آموزش سنت‌مدار بازخوانی شود. شایان توجه است که در مطالعات تاریخ اجتماعی دین، نقش تعیین‌کننده وقف در تثبیت قدرت نمادین نخبگان محلی مورد تأکید است (جعفریان، ۱۳۸۲: ۱۱۲).

۵. ایران عصر قاجار و منطق محلی آموزش: مورد آباءه

به‌گفته لمبتون، ضعف ساختاری حکومت در تأمین منابع مالی و نبود بوروکراسی نظارتی، عرصه تعلیم و تربیت را به نهادهای مذهبی و خیریه واگذار کرده بود (Lambton, 1953: 142). در آباءه، این شرایط منجر به شکل‌گیری نظام آموزشی خودتنظیمی شد که در آن مکتب‌خانه‌ها، کارکرد بازتولید مرجعیت دینی را بر عهده داشتند. گزارش میرزا حبیب آموزگار (۱۲۸۵ق) نشان می‌دهد که آموزش نه یک خدمت عمومی، بلکه عملی اجتماعی برای تثبیت تمایزات ارزشی بوده است. اسناد بعدی نیز نشانگر تداوم این منطق محلی است؛ چنان‌که شکایت از اقدامات «امین مالیه» در آباءه (سند ۵۷۴۸۴/۲۴۰) یا تقاضای کمک‌هزینه از سوی آموزگاران (سند ۳۷۷۶۹/۳۱۰)، حاکی از اصطکاک میان کارگزاران نفوذی حکومت و ساختارهای آموزشی محلی است که پیوسته برای حفظ خودمختاری خود در برابر فشار دیوان‌سالاری مرکز تلاش می‌کردند.

۶. سیاحتان و گزارش‌های سفر مرتبط با فارس در دوره قاجار

سفرنامه‌ها علی‌رغم سوگیری‌های شرق‌شناسانه، در فقدان آمارهای رسمی، برای بازسازی زمینه اجتماعی، جایگاه نهادهای دینی و منطق آموزش محلی در فارس دوره قاجار نقشی کلیدی ایفا می‌کنند. گزارش‌های ژان شاردن (Chardin, 1711: 145) و اوژن فلاندن (Flandin, 1851: 92) شیوه‌های آموزش سنتی در شهرهای فارس را نه به‌مثابه

نهادی دولتی، که بخشی از حیات روزمره شهری و ابزار انتقال ارزش‌های دینی توصیف کرده‌اند. جیمز موریه (Morier, 1812: 202) و در نیمه دوم قرن نوزدهم، لرد کرزن (Curzon, 1892: 480) مکتب‌خانه‌ها را در پیوند با ساختار قدرت محلی ترسیم می‌کنند. توصیف‌های ادوارد براون (Browne, 1893, p. 312) نشان می‌دهد آموزش سنتی یکی از بسترهای اصلی شکل‌گیری نخبگان فرهنگی بوده و تحولات فکری مشروطه در پیوند با این نهادها قابل فهم است. شواهد تاریخی بر این واقعیت تأکید دارد که حکومت قاجار به‌عنوان ساختاری غیرمتمرکز وظیفه‌ای برای ارائه خدمات آموزشی همگانی بر عهده نداشت؛ از این رو، عرصه تعلیم و تربیت واجد درجه بالاتری از خودمختاری اجتماعی در مقایسه با نوسازی اقتدارگرایانه در دوره‌های بعدی بود (Atabaki & Zürcher, 2015: 88). گفتمان اصلاح فرهنگی در اواخر عصر قاجار بر بستری از آموزش سنتی شکل گرفت و این میراث فرهنگی پیوندی ناگسستنی با نهاد وقف داشت (Ringer, 2001: 55).

۷. روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی و بر پایه تحلیل اسنادی چندسطحی انجام شده است. داده‌های تحقیق شامل ۴۲ سند تاریخی (اعم از وقف‌نامه‌ها، مکتب‌نامه‌ها، گزارش‌های مالی و تقاضاهای اداری استخراج‌شده از سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران؛ نظیر اسناد شماره ۳۳۴۴۰/۲۹۷ و ۵۷۴۸۴/۲۴۰) است. تحلیل داده‌ها در سه گام متوالی صورت گرفت: نخست، تحلیل توصیفی-متنی برای استخراج اطلاعات ساختاری آموزش و شیوه‌های تأمین مالی؛ دوم، انطباق داده‌های مکانی با گزارش‌های جغرافیای تاریخی منطقه آباء؛ و سوم، تحلیل کیفی مبتنی بر چارچوب نظری «بازتولید فرهنگی» برای تبیین نسبت میان نهاد وقف و ثبات قدرت نخبگان محلی. بازه زمانی مورد مطالعه، از اوج‌گیری فعالیت مکتب‌خانه‌های وقفی در اواخر عصر قاجار تا دوره گذار به آموزش نوین را در بر می‌گیرد.

۸. محدودیت‌های اسنادی و ملاحظات روش‌شناختی

عمده‌ترین چالش در مسیر این پژوهش، پراکندگی اسناد مربوط به آموزش‌های غیررسمی و فقدان آمارهای متمرکز از تعداد مکتب‌خانه‌ها در بلوکات تابعه آباء است. با توجه به ماهیت غیرمتمرکز حکومت قاجار و سپردن امور آموزشی به نهادهای مذهبی و محلی، بسیاری از مکاتبات آموزشی در آرشیوهای خانوادگی یا متون حاشیه وقف‌نامه‌ها محصور مانده‌اند. همچنین، زبان فنی و گاه مبهم وقف‌نامه‌ها در بازخوانی سهم دقیق آموزش از عواید موقوفات، نیازمند دقت در تطبیق اسناد مالیه (مانند سند شماره ۵۷۴۸۴/۲۴۰) با واقعیت‌های میدانی بود. این پژوهش تلاش کرده است با تقاطع‌دهی میان اسناد آرشیوی، سفرنامه‌ها و متون نظری، روایتی منسجم از میدان آموزش در آباء ارائه دهد و خلأهای ناشی از سکوت برخی اسناد رسمی را با تحلیل مناسبات قدرت محلی پوشش دهد.

۹. یافته‌ها

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد نهاد وقف در آباء عصر قاجار، فراتر از ابزاری برای تأمین هزینه‌های آموزشی، در قالب یک «منطق نهادی» عمل می‌کرد که بازتولید منزلت اجتماعی و اقتدار نمادین نخبگان محلی را تسهیل می‌نمود. در ساختار سیاسی غیرمتمرکز حکومت قاجار، که بسیاری از وظایف آموزشی و رفاهی بر عهده نیروهای محلی بود، وقف به واقفان امکان می‌داد دارایی‌های اقتصادی خود (مانند رقبات، باغات و دکان‌ها) را به «سرمایه فرهنگی» تبدیل کنند. این فرایند از طریق تأمین معیشت معلمان و ایجاد فضاهای مکتب‌خانه‌ای، جایگاه نخبگان را در سلسله‌مراتب قدرت محلی تثبیت می‌کرد. بر این اساس، آموزش مکتب‌خانه‌ای در آباء پیش از آنکه راهی برای تحرک اجتماعی طبقات فرودست باشد، سازوکاری برای استمرار مرجعیت دینی و بازتولید نظم فرهنگی جامعه محسوب می‌شد. این الگو با منطق حاکم بر اسناد حقوقی و آیینی آن دوره نیز هم‌خوانی دارد؛ چراکه کنش‌های وقفی غالباً برای پیوند میان خیر عمومی و تثبیت نظم دینی-اجتماعی صورت‌بندی شده‌اند (انوار، رجب‌زاده و موری‌موتو، ۲۰۱۷: ۱۱۲؛ پدرام، ۱۴۰۲: ۲۳۴).

۱۰. آموزش سنتی مکتب‌خانه‌ای در آباده قاجار

در دوره قاجار، آموزش ابتدایی و مقدماتی در آباده عمدتاً در مکتب‌خانه‌های سنتی جریان داشت. این مراکز که اغلب در مساجد، حسینیه‌ها یا خانه‌های علما دایر می‌شدند، توسط معلمان محلی (ملاها) اداره می‌گشتند. نظام مالی این مکتب‌خانه‌ها بر پرداخت شهریه (نقدی یا جنسی) استوار بود، هرچند اسناد نشان می‌دهند دانش‌آموزان بی‌بضاعت با عنوان «معاف به حکم خیر» از پرداخت هزینه‌ها معاف می‌شدند.

محتوای آموزشی شامل قرآن، خواندن و نوشتن فارسی، حساب و اخلاق بود. بررسی‌ها حکایت از آن دارد که مکتب‌خانه علاوه بر سوادآموزی، محلی برای انتقال دانش مذهبی و تثبیت منزلت عالمان محلی به شمار می‌رفت. این ویژگی، ساختار آموزشی آباده را در پیوند با نظم اجتماعی شهر قرار می‌داد؛ نظامی که در آن حکومت مرکزی حضور مستقیمی در مدیریت آموزشی نداشت و بار اصلی سازمان‌دهی بر دوش نهادهای محلی و موقوفات بود (کاووسی‌عراقی، ۱۳۸۵: ج ۱۱۴؛ ۸۸: سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران، سند ۴۴۱۱۶/۹۹۹).

۱۱. تحلیل اسناد قاجاری: وقف‌نامه‌ها و مکتب‌نامه‌ها

اسناد آموزشی آباده، به‌ویژه وقف‌نامه حاج‌علی‌خان و مکتب‌نامه ملا عبدالوهاب، نشانگر پیوند عمیق آموزش با خیر دینی و مدیریت نخبگان است. وقف‌نامه حاج‌علی‌خان (۱۲۷۵ق)، عواید املاک واقف را صرف پرداخت حقوق معلم و تهیه ابزار نگارش و روشنایی می‌کند. کاربرد هم‌زمان واژگان «تعلیم» و «تربیت» در این سند، گویای آن است که هدف آموزش در ذهنیت واقفان، صرفاً انتقال دانش نبود، بلکه پرورش اخلاقی را نیز دربر می‌گرفت. تعیین متولی از سوی واقف نیز تلاشی برای حفظ کنترل اجتماعی نخبگان محلی بر نهاد آموزش محسوب می‌شد (سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران، ۱۳۷۵ق؛ انورا، رجب‌زاده، و موری‌موتو، ۲۰۱۷).

مکتب‌نامه ملا عبدالوهاب (۱۲۹۰ق) نیز ساختار جنسیتی و مالی آموزش را بازنمایی می‌کند. ثبت نام ۷ دختر در میان ۳۵ دانش‌آموز، نشان می‌دهد آموزش زنان در آباده به‌رغم محدودیت‌ها، به‌طور کامل غایب نبوده و به شرایط فرهنگی و خانوادگی بستگی داشته است. همچنین، انعطاف در نظام شهریه و معافیت‌های خیریه، مکتب‌خانه را به نهادی اجتماعی تبدیل کرده بود که میان معیشت معلم و خیر محلی پیوند برقرار می‌ساخت (آرشیو خانوادگی آباده، ۱۲۹۰ق). گزارش میرزا حبیب آموزگار (۱۳۰۴) نیز با تأکید بر فعالیت مکتب‌خانه‌هایی چون مدرسه حاج‌علی‌خان با حضور چهل طلبه، بر فقدان نقش حکومت مرکزی در اداره این مراکز صحنه می‌گذارد (سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران، ۱۳۸۵ق).

۱۲. نقش وقف، نخبگان محلی و گذار به آموزش نوین

وقف در آباده هم‌پشتوانه مالی آموزش بود و هم ابزار نفوذ فرهنگی نخبگان. واقفان با اختصاص مستغلات به مکتب‌خانه‌ها، درآمدی پایدار برای آموزش فراهم می‌کردند که این امر، نهاد آموزش را از وابستگی به حکومت مرکزی بی‌نیاز می‌ساخت. این الگو با تحلیل فریدون آدمیت (۱۳۵۶) درباره نقش نهادهای سنتی در پرورش نیروهای فکری قرن نوزدهم هم‌سو است. در اواخر عصر قاجار، با نفوذ اندیشه‌های مشروطه‌خواهی، گذار به آموزش نوین در آباده آغاز شد. تأسیس «مدرسه ملی آباده» در خانه وقفی حاج‌علی‌خان، نمونه‌ای از این تحول است که در آن، دروس جدید (تاریخ، جغرافیا و فرانسه) در کنار سنت‌های وقفی قرار گرفتند.

مطبوعات مشروطه نظیر حبل‌المتین (شماره ۱ کلکته، ۱۳۱۱ق؛ شماره ۱ تهران، ۱۳۲۵ق) و صوراسرافیل (شماره ۱، ربیع‌الثانی ۱۳۲۵ق) در گسترش این افق جدید مؤثر بودند. این نشریات با ترویج گفتمان ترقی و قانون، بستر فکری لازم برای مطالبه مدارس نوین را فراهم کردند (روزنامه حبل‌المتین، ۱۳۱۱ق؛ روزنامه صوراسرافیل، ۱۳۲۵ق؛ شمس، ۱۳۹۳).

اسناد آرشیوی متأخر نشان می‌دهند که این گذار پس از سقوط قاجار، در قالب مطالبه‌های اداری تداوم یافت. تقاضای پرداخت عواید نواقل به مدرسه شرافت (۱۲۹۸ش) و درخواست‌های مکرر برای تأسیس دبستان و کلاس‌های متوسطه در دهه‌های ۱۳۱۰ و ۱۳۲۰، بیانگر عبور از ابتکارهای محلی به سمت نظام آموزشی رسمی است (سازمان اسناد و کتابخانه ملی).

ایران، ش. ۳۳۴۰/۲۹۷؛ ش. ۳۰۹۲۳/۲۹۷؛ ش. ۱۰۹۹۱/۲۴۰. در این فرایند، وقف به عنوان میانجی، امکان انتقال از مکتب‌خانه به مدرسه جدید را بدون گسست کامل از سنت‌های فرهنگی فراهم آورد.

۱۳. نشانه‌های گفتمانی گذار به آموزش نوین

در اواخر عصر قاجار، گزارش‌های کارگزارانی چون میرزا حبیب آموزگار و مندرجات جریده تربیت، از تغییر در «اپیستمه»^۱ آموزشی حکایت دارند. ورود واژگانی نظیر «مدرسه»، «علوم جدید» و «جغرافیا»، بیانگر شکل‌گیری گفتمانی است که آموزش را ابزار «ترقی» (Progress) می‌داند (آدمیت، ۱۳۵۱: ۱۵۴؛ ناطق، ۱۳۸۰: ۸۲) با این حال، گذار آموزشی در آباده نه یک گسست ناگهانی، بلکه فرایندی ترکیبی (Hybrid) بود؛ چراکه دسترسی به آموزش همچنان تابع «سرمایه نمادین» خانواده‌ها باقی ماند. نخبگان محلی با تکیه بر توان مالی، از این سازوکار برای بازتولید منزلت اجتماعی بهره می‌جستند؛ وضعیتی که در چارچوب نظری پیر بوردیو (Pierre Bourdieu) به منزله بازتولید نابرابری از طریق «سرمایه فرهنگی مشروع» قابل تحلیل است (Bourdieu & Passeron, 1977: 71).

جدول (۱): واکاوی تطبیقی منطق آموزش سنتی و نوین در اسناد آباده

مولفه تحلیلی	الگوی سنتی (عصر قاجار)	الگوی گذار (اواخر قاجار و پهلوی اول)	مستند اسنادی (ساکما)
منبع مشروعیت	شرع و وقف‌نامه	قانون و بوروکراسی دولتی	۴۴۱۱۶/۹۹۹ و ۱۰۹۹۱/۲۴۰
نوع سرمایه	سرمایه نمادین (دینی)	سرمایه فرهنگی (مدرک/تخصص)	۳۳۴۰/۲۹۷
کنشگر اصلی	واقف و ملا (نخبه محلی)	مدیر مدرسه و کارگزار دولت	۳۷۷۶۹/۳۱۰
فضای کالبدی	مسجد/خانه وقفی	ساختمان دبستان/دبیرستان	۳۰۹۲۳/۲۹۷
هدف غایی	بازتولید نظم اجتماعی سنتی	ترقی و ادغام در ملی‌گرایی	حبل‌المتین و صوراسرافیل

۱۳-۱. تحلیل اسنادی گذار: از مکتب‌خانه به مدرسه محلی

تأسیس «مدرسه آباده» و تقاضای عواید نواقل برای مدرسه شرافت در سال ۱۲۹۸ش (ساکما، ۳۳۴۰/۲۹۷: ۱)، نشان‌دهنده آغاز گذار از ساختار غیرمتمرکز حکومت قاجار به سوی نهادهای نیمه‌متمرکز است. برخلاف دوره ناصری که آموزش در تیول مکتب‌خانه‌های وقفی بود، در سال‌های پایانی قاجار، تقاضاهای بومی برای تأسیس مدارس نوین افزایش یافت. اسناد نشان می‌دهند که نوسازی در آباده، پیش از تمرکزگرایی رسمی دولت پهلوی (۱۳۰۴ش به بعد)، بر پایه ضرورت‌های محلی آغاز شده بود. برای نمونه، تغییر موضوع از «حقوق معلم» در وقف‌نامه‌های سنتی به «حقوق و دستمزد» در مکاتبات اداری (ساکما، ۳۰۹۲۳/۲۹۷: ۴)، نمادی از ادغام تدریجی میدان آموزش محلی در ساختار دیوان‌سالاری کشور است.

۱۳-۲. تحلیل ساختاری و آماری

موقعیت جغرافیایی آباده به‌عنوان پل ارتباطی مرکز و جنوب، زمینه‌ساز پیوند نهادهای سنتی و نوین شد. حکومت قاجار به‌دلیل ساختار ایلی و غیرمتمرکز، مداخله اندکی در جزئیات آموزشی داشت و مدیریت این حوزه عمدتاً در سطوح محلی باقی ماند.

۱ «اپیستمه» (Episteme) در تبارشناسی میشل فوکو، به ساختار زیربنایی معرفت در یک دوره تاریخی خاص اطلاق می‌شود که تعیین می‌کند چه چیزی می‌تواند به عنوان «دانش» یا «حقیقت» پذیرفته شود. در اینجا، تغییر اپیستمه آموزشی به معنای جابه‌جایی از نظام سنتی «مکتب‌خانه‌ای» (مبتنی بر حفظ تقوی و تکرار متون کلاسیک) به نظام «مدرسه» (مبتنی بر علوم تجربی و کاربردی) است. در این گذار، واژگانی چون «ترقی» دیگر تنها یک اصطلاح لغوی نیستند، بلکه نشانگر یک «گسست گفتمانی» (Discursive Rupture) هستند که در آن غایت آموزش از «تأدیب نفس» به «تأمین ابزارهای قدرت و پیشرفت ملی» تغییر ماهیت می‌دهد.

جدول (۲). اسناد کلیدی آموزش و مدیریت محلی در آباده (مبتنی بر یافته‌های پژوهش)

ردیف	نوع سند	موضوع	تاریخ (ق/ش)	کدبازیابی (ساکما)	صفحه
۱	وقفنامه	تأسیس مکتب‌خانه و تعیین رقیات	۱۲۶۸ق	۴۴۱۱۶/۹۹۹	۱
۲	مکاتبه اداری	تقاضای عواید نواقل برای مدرسه	۱۲۹۸ش	۳۳۴۴۰/۲۹۷	۲
۳	عریضه تظلم	شکایت از تعدیات کارگزار مالیه	۱۳۰۸ش	۵۷۴۸۴/۲۴۰	۳
۴	گزارش آماری	آمار دانش‌آموزان و معلمان	۱۳۱۸ش	۱۱۸۲۶/۳۹۷	۴

۱۴. مقایسه منطقه‌ای: آباده در میدان آموزشی جنوب

الگوهای آموزشی در قلمرو قاجار، واجد تکثر نهادی بودند. در حالی که شیراز متأثر از اصلاحات حکومتی (Amanat, 1997: 210) و اصفهان قطب علوم عقلی بود (Floor, 2008: 124)، آموزش در آباده بر موقوفات محلی استوار بود. برخلاف یزد که تنوع اقلیت‌ها در آن نقش کلیدی داشت (Boyce, 2001: 45)، آباده نمونه‌ای از «میدان آموزشی وقف‌محور» با استقلال نسبی از مرکز بود. اسناد حاکی از آن است که نخبگانی چون مفتاح‌السلطنه، با نفوذ بر مناصب مالیه، بر منابع آموزشی منطقه اثر می‌گذاشتند (ساکما، ۴۴۱۱۶/۹۹۹: ۱). جیمز رید (James Reid) نیز بر ماهیت غیرمتمرکز مدیریت ولایات در این دوره تأکید کرده است (Reid, 2020: 112).

۱۵. غیاب صداهای فرودست و قدرت نمادین

سکوت اسناد وقفی و دولتی درباره تجربه زیسته طبقات فرودست، ریشه در منطق «قدرت نمادین» دارد. اسناد غالباً از منظر نخبگان تنظیم شده‌اند؛ با این حال، تظلم‌خواهی‌هایی نظیر شکایت «خانعلی آباده» درباره فوت دخترش (ساکما، ۵۷۴۸۴/۲۴۰: ۲)، لایه‌های پنهانی از اصطکاک میان توده مردم و کارگزاران محلی را آشکار می‌کند. این غیاب، خود یک داده تحلیلی است که سازوکار بازتولید نظم طبقاتی را در پوشش سنت‌های دینی یا اداری نشان می‌دهد.

۱۶. بحث

پژوهش حاضر نشان داد آموزش در آباده عصر قاجار، میدانی با منطق درونی (Internal Logic) خاص بود که در سطوح محلی قوام یافت. حکومت قاجار به‌دلیل ساختار غیرمتمرکز، توان مداخله مستقیم در این عرصه را نداشت؛ لذا نوسازی آموزشی در این منطقه نه از طریق بخشنامه‌های ملی، بلکه در قالب واکنشی بومی به تغییرات گفتمانی آغاز شد. این یافته‌ها با مطالعات جرج مک‌دیسی (George Makdisi, 1981: 230) و تامس برکی (Thomas Berkey, 1992: 95) درباره استقلال آموزش وقف‌محور هم‌سو است. تحلیل بوردیویی نیز مؤید آن است که وقف، راهبردی برای تبدیل سرمایه اقتصادی به منزلت نمادین نخبگان بود. در نهایت، گذار به ساختار نوین، محصول پیوند تدریجی سنت‌های وقفی با ضرورت‌های برآمده از عصر مشروطه بود. غیاب صدای فرودستان در این فرایند نیز گواهی بر آن است که آموزش، هم‌زمان با انتقال دانش، ابزار بازتولید نابرابری‌های ساختاری محلی بوده است.

۱۷. نتیجه‌گیری و پیشنهادها

پژوهش در اسناد آموزشی آباده عصر قاجار نشان می‌دهد که آموزش در این منطقه، تابع یک «اپیستمه» (Episteme) سنتی وقف‌محور بود که استقلال نسبی خود را در برابر مرکزیت سیاسی حفظ می‌کرد. برآیند تحلیل‌ها مؤید سه مفصل‌بندی اساسی است به شرح ذیل می‌توان برشمرد؛ نخست: خودآیینی میدان محلی یعنی آموزش در آباده به دلیل دوری از مرکز و ساختار غیرمتمرکز قاجاری، توسط میانجی‌های بومی (علما و مالکان) مدیریت می‌شد. این خودبسندگی، آموزش را به ابزاری برای حفظ انسجام اجتماعی محلی تبدیل کرده بود. دوم: تبدیل سرمایه‌ها یعنی وقف‌نامه‌های بررسی‌شده (نظیر وقف‌نامه حاج‌علی‌خان) صرفاً اسناد مالی نیستند، بلکه تکنولوژی‌های قدرت محسوب می‌شوند که سرمایه اقتصادی را به اقتدار نمادین تبدیل کرده و تداوم نفوذ نخبگان را در نسل‌های بعدی تضمین می‌کردند. سوم: گذار پیوندی یعنی انتقال از مکتب‌خانه به مدرسه نوین در آباده، از طریق «انعطاف ساختارهای سنتی» رخ داد. استفاده از

فضاهای وقفی برای مدارس جدید، نشان‌دهنده آن است که نوسازی در پیرامون، برخلاف مرکز، نه از طریق تقابل، بلکه از مسیر سازگاری با دارایی‌های فرهنگی موجود عبور کرده است.

الف) پیشنهادهای پژوهشی

۱. تحلیل فضای جغرافیایی وقف (GIS): پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های آتی با استفاده از سامانه اطلاعات جغرافیایی، «نقشه پراکندگی رقبات وقفی آموزشی» را در پیوند با راه‌های تجاری آباده ترسیم کنند تا رابطه میان «انباشت ثروت تجاری» و «توسعه فضاهای آموزشی» به صورت کمی تحلیل شود.

۲. جامعه‌شناسی سکوت در آرشیو: واکاوی آنچه در اسناد قاجاری آباده «نوشته نشده است»؛ به‌ویژه بررسی جایگاه گروه‌های حاشیه‌ای (اقلیت‌ها، فرودستان و زنان روستایی) در میدان آموزشی که در اسناد رسمی نخبگان بازنمایی نشده‌اند.

۳. مطالعه تطبیقی «شهرهای میانی»: مقایسه الگوی آموزش وقف‌محور در آباده با شهرهایی با موقعیت مشابه (مانند نائین یا بهبهان) برای دستیابی به یک مدل نظری جامع درباره «آموزش در شهرهای ترانزیتی عصر قاجار».

۱۷-۱. پیشنهادهای کاربردی پژوهش

۱. احیای کارکرد آموزشی موقوفات تاریخی: با توجه به یافته‌های پژوهش درباره پیوند «هویت محلی» و «وقف»، پیشنهاد می‌شود میراث فرهنگی و اداره اوقاف آباده، بناهای آموزشی تاریخی (مانند مکتب‌خانه‌های وقفی باقی‌مانده) را نه صرفاً به عنوان بنای باستانی، بلکه به عنوان «مراکز آموزش هنرهای سنتی» با همان پیوستار فرهنگی قاجاری باززنده‌سازی کنند.

۲. تدوین اطلس اسناد آموزشی محلی: با توجه به پراکندگی اسناد در آرشیوهای خانوادگی آباده (که در این مقاله به برخی اشاره شد)، ضرورت دارد شهرداری و نهادهای فرهنگی منطقه نسبت به جمع‌آوری و دیجیتال‌سازی «گنجینه اسناد آموزشی شمال فارس» اقدام کنند تا از نابودی تاریخ شفاهی و مکتوب آموزش محلی جلوگیری شود.

۳. بازخوانی متون درسی مکتب‌خانه‌ای: استخراج مفاهیم «اخلاق شهروندی محلی» از لابلاهای مکتب‌نامه‌های قاجاری آباده برای تدوین محتوای آموزش‌های بومی و فوق‌برنامه در مدارس امروز منطقه، جهت تقویت هویت تاریخی دانش‌آموزان.

ملاحظات اخلاقی

پژوهش حاضر بدون حمایت مالی نهادهای و افراد و اشخاص حقیقی و حقوقی و بدون حضور مشارکت‌کنندگان دیگر، صرفاً توسط نویسنده مقاله، مندرج در ابتدای پژوهش، صورت پذیرفت.

تعارض منافع

بنا بر اظهار نویسنده این مقاله تعارض منافع ندارد.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسنده اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید است.

پی‌نوشت‌ها

۱. «اپیستم» (Episteme) در تبارشناسی میشل فوکو، به ساختار زیربنایی معرفت در یک دوره تاریخی خاص اطلاق می‌شود که تعیین می‌کند چه چیزی می‌تواند به عنوان «دانش» یا «حقیقت» پذیرفته شود. در اینجا، تغییر اپیستم آموزشی به معنای جابه‌جایی از نظام سنتی «مکتب‌خانه‌ای» (مبتنی بر حفظ تقوی و تکرار متون کلاسیک) به نظام «مدرسه» (مبتنی بر علوم تجربی و کاربردی) است. در این گذار، واژگانی چون «ترقی» دیگر تنها یک اصطلاح لغوی نیستند، بلکه نشانگر یک «گسست گفتمانی» (Discursive Rupture) هستند که در آن غایت آموزش از «تأدیب نفس» به «تأمین ابزارهای قدرت و پیشرفت ملی» تغییر ماهیت می‌دهد.

منابع

ابراهیمی بوزانی، رضا و رضانی، علی. (۱۴۰۰). تحولات کالبدی شهر آباده در دوره قاجار. پژوهش‌های معماری و شهرسازی بومی.

- احمدی، محمد. (۱۳۹۴). تحولات اجتماعی-اقتصادی آباده در دوره قاجار. فصلنامه تاریخ محلی ایران، ۷(۲).
- اثور، کینچی؛ رجب‌زاده، هاشم و موری‌موتو، کازوئو. (۲۰۱۷). اسناد حقوقی و قضائی و اسناد عبادی و آئینی دوره قاجار. توکیو: دانشگاه توکیو.
- آدمیت، فریدون. (۱۳۵۱). اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده. تهران: خوارزمی.
- آدمیت، فریدون. (۱۳۵۶). اندیشه ترقی و حکومت قانون: عصر سپهسالار. تهران: خوارزمی.
- آرشیو خانوادگی آباده (خاندان ملا عبدالوهاب). (۱۲۹۰ ق.). مکتب‌نامه و سیاهه آمار دانش‌آموزان مکتب‌خانه ملا عبدالوهاب (شماره سند: ۱۷/م/ا).
- آموزگار، میرزا حبیب. (۱۳۰۴). گزارش وضعیت مدارس فارس و نواحی تابعه. تهران: چاپخانه مجلس.
- بهمنی، حدیث. (۱۴۰۲). اهمیت مثبت در فرهنگ بومی مردم آباده. دومین همایش ملی فرهنگ و هنر اسلامی.
- پدرام، نرگس. (۱۴۰۲). اسناد تاریخی خاندان غفاری ۹: دوره قاجار. تهران: سخن.
- پروین، ناصرالدین. (۱۳۹۸). حبل‌المتین. در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی (جلد ۲۰). تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- جعفریان، رسول. (۱۳۸۲). وقف و نقش آن در تمدن اسلامی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حسینی، زهرا و نعمت‌اللهی، علی‌محمد. (۱۳۹۰). آباده، دروازه تمدن فارس. شیراز: پارس ضیاء.
- حسینی، سیدسهراب و فارسی، ابوالفضل. (۱۴۰۴). بررسی اهمیت تاریخ شهرستان آباده در دوران دفاع مقدس و جبهه مقاومت. دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی، ۸(۹۲).
- خادم‌حسینی، امید؛ رحمانی، بیژن؛ خالدی، شهریار و اصائلو، علی. (۱۴۰۳). تبیین استراتژی مطلوب مبتنی بر عوامل موثر در توسعه گردشگری پایدار روستایی در نواحی نیمه‌خشک (مورد مطالعه: شهرستان آباده). فصلنامه برنامه‌ریزی فضایی (جغرافیا)، ۱۴(۴).
- دولت‌آبادی، یحیی. (۱۳۶۱). حیات یحیی (جلد ۱). تهران: فردوسی.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۲). فارس‌نامه ناصری (تألیف میرزا حسن حسینی فسایی). تهران: امیرکبیر.
- روزنامه تربیت، تهران، دوره انتشار ۱۲۷۵-۱۲۸۵ ش.
- روزنامه حبل‌المتین، تهران، شماره ۱، دوره تهران، ۱۵ ربیع‌الاول ۱۳۲۵ ق.
- روزنامه حبل‌المتین، کلکته، شماره ۱، دوره اول، ۱۰ جمادی‌الثانی ۱۳۱۱ ق.
- روزنامه صوراسرافیل، تهران، شماره ۱ و ۲، ۱۷ ربیع‌الثانی ۱۳۲۵ ق.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۸). روزگاران: تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی. تهران: سخن.
- سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران (ساکما). (۱۲۷۵ ق.). وقف‌نامه حاج‌علی‌خان برای تأسیس مکتب‌خانه در آباده، مرکز فارس (کد بازیابی: ۱۱۲/ق/۲۴۰).
- سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران (ساکما). (۱۲۸۵ ق.). گزارش مربوط به وضعیت آموزش و مکتب‌خانه‌های آباده (گزارش میرزا حبیب آموزگار) (شماره آرشیو: IR.NLAI).
- سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران (ساکما). (۱۲۹۸). تقاضای پرداخت عواید نواقل مدرسه آباده به مدرسه شرافت (شماره بازیابی: ۳۳۴۴۰/۲۹۷).
- سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران (ساکما). (۱۳۰۸). رسیدگی به عملیات میرزاعباس‌خان طاهری امین سابق مالیه آباده و تظلم‌خواهی اهالی (شماره بازیابی: ۵۷۴۸۴/۲۴۰).
- سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران (ساکما). (۱۳۱۲). درخواست مدیر دبستان تربیت آباده مبنی بر کمک مالی (شماره بازیابی: ۳۳۴۱۷/۲۹۷).
- سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران (ساکما). (۱۳۱۴). درخواست تأسیس دبستان در آباده فارس به علت نیاز منطقه (شماره بازیابی: ۳۰۹۲۳/۲۹۷).
- سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران (ساکما). (۱۳۱۸). آمار دانش‌آموزان و کارکنان مدارس دولتی در شیراز و آباده (شماره بازیابی: ۱۱۸۲۶/۲۹۷).
- سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران (ساکما). (۱۳۲۰). تقاضای تأسیس کلاس اول متوسطه در آباده (شماره بازیابی: ۱۰۹۹۱/۲۴۰).
- سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران (ساکما). (۱۳۲۴). تقاضای مساعدت مالی از سوی آموزگار آموزشی در آباده (شماره بازیابی: ۳۷۷۶۹/۳۱۰).
- سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران (ساکما). (دوره قاجار). تلاش جهت برکناری معاون مالیه آباده توسط مفتاح‌السلطنه محمدنقی (شماره بازیابی: ۴۴۱۱۶/۹۹۹).
- شمس، اسماعیل. (۱۳۹۳). حبل‌المتین. در دانشنامه جهان اسلام (جلد ۱۲). تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.

شهریاری، ایاز. (۱۳۸۳). قدمت آباده، واژه‌های اصیل آباده. تهران: اندیشه‌آور.

شیخی، علیرضا؛ قاسمی، هادی و محمدی، سمیه. (۱۳۹۱). بررسی نقوش منبت آباده در دوره قاجار. فصلنامه هنرهای تجسمی. کاووسی عراقی، محمدحسن. (۱۳۸۵). فهرست اسناد مکمل قاجاریه (جلدهای ۱۱۴ تا ۱۱۹). تهران: اداره نشر وزارت امور خارجه.

لمبتون، آن کاترین سوینفورد. (۱۳۷۸). مالک و زارع در ایران (ترجمه منوچهر آشتیانی). تهران: علمی و فرهنگی.

مؤمنی، محمدباقر. (۱۳۵۳). صوراسرافیل. نامه انجمن کتابداران ایران، ۷ (۱).

ناطق، هما. (۱۳۸۰). کارنامه فرهنگی فرنگی در ایران. تهران: معاصر پژوهان.

نراقی، احسان. (۱۳۷۴). از مدرسه تا دانشگاه. تهران: امیرکبیر.

Referenc

- Abadeh Family Archive (Molla Abdol Vahab Family). (1873). School Register and List of Students of Molla Abdol Vahab School (Document No: 17/M/A). [In Persian].
- Adamiyyat, F. (1972). Thoughts of Mirza Fath Ali Akhundzadeh. Tehran: Khwarazmi. [In Persian].
- Adamiyyat, F. (1977). Thought of Progress and the Rule of Law: The Era of Sepahsalar. Tehran: Khwarazmi. [In Persian].
- Ahmadi, M. (2015). Socio-economic developments of Abadeh in the Qajar period. Journal of Local History of Iran, 7(2). [In Persian].
- Amanat, A. (1997). Pivot of the Universe: Nasir al-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy, 1831–1896. I.B. Tauris.
- Amuzegar, M. H. (1925). Report on the Condition of Schools in Fars and Adjacent Areas. Tehran: Majles Printing House. [In Persian].
- Atabaki, T., & Zürcher, E. J. (Eds.). (2015). Men of Order: Authoritarian Modernization under Atatürk and Reza Shah. I.B. Tauris.
- Bahmani, H. (2023). The importance of woodcarving (Monabbat) in the local culture of Abadeh. Second National Conference on Islamic Culture and Art. [In Persian].
- Berkey, J. P. (1992). The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education. Princeton University Press.
- Bourdieu, P., & Passeron, J. C. (1977). Reproduction in Education, Society and Culture. Sage Publications.
- Boyce, M. (2001). Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices. Routledge.
- Browne, E. G. (1893). A Year Amongst the Persians. Adam and Charles Black.
- Chardin, J. (1711). Voyages de monsieur le chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient. Jean Louis de Lorme.
- Curzon, G. N. (1892). Persia and the Persian Question. Longmans, Green, and Co.
- Dolatabadi, Y. (1982). Hayat-e Yahya (Vol. 1). Tehran: Ferdowsi. [In Persian].
- Ebrahimi Bozani, R., & Ramezani, A. (2021). Physical developments of Abadeh city in the Qajar period. Research in Indigenous Architecture and Urbanism. [In Persian].
- Eura, K., Rajabzadeh, H., & Morimoto, K. (2017). Legal and Judicial Documents and Civic and Ritual Documents of the Qajar Period. Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies. [In Persian].
- Flandin, E. (1851). Voyage en Perse. Gide et J. Baudry.
- Floor, W. (2008). A Social History of Education in Muslim Iran. Mage Publishers.

- Hosseini, S. S., & Farsi, A. (2025). Examining the importance of the history of Abadeh county in the Sacred Defense and Resistance Front. *New Achievements in Humanities Studies*, 8(92). [In Persian].
- Hosseini, Z., & Nematollahi, A. M. (2011). *Abadeh, Gateway of Fars Civilization*. Shiraz: Pars-e Zia. [In Persian].
- Jafarian, R. (2003). *Endowment and Its Role in Islamic Civilization*. Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian].
- Kadi, W., & Baskan, B. (2021). Waqf, education, and social inequality in the Islamic world: Historical perspectives. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 64(5–6), 579–610. <https://doi.org/10.1163/15685209-12341564>
- Kavousi Araghi, M. H. (2006). *Index of Supplementary Qajar Documents (Vols. 114–119)*. Tehran: Department of Publication, Ministry of Foreign Affairs. [In Persian].
- Khadem-Hosseini, O., Rahmani, B., Khaledi, S., & Asanlou, A. (2024). Explaining the optimal strategy based on effective factors in the development of sustainable rural tourism in semi-arid areas (Case study: Abadeh county). *Journal of Spatial Planning (Geography)*, 14(4). [In Persian].
- Lambton, A. K. S. (1953). *Landlord and Peasant in Persia*. Oxford University Press.
- Lambton, A. K. S. (1999). *Landlord and Peasant in Iran* (M. Ashtiani, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian].
- Makdisi, G. (1981). *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh University Press.
- Mo'meni, M. B. (1974). Sur-e Esrafil. *Newsletter of the Librarians Association of Iran*, 7(1). [In Persian].
- Morier, J. J. (1812). *A Journey through Persia, Armenia, and Asia Minor, to Constantinople*. Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown.
- Naraqi, E. (1995). *From School to University*. Tehran: Amirkabir. [In Persian].
- Nategh, H. (2001). *Chronicle of Foreign Culture in Iran*. Tehran: Moaser Pajouhan. [In Persian].
- National Library and Archives of Iran (NLAI). (1858). *Endowment Deed of Haj Ali Khan for Establishing a School in Abadeh, Fars Center* (Retrieval Code: 240/Q/112). [In Persian].
- National Library and Archives of Iran (NLAI). (1868). *Report on the Educational Condition of Abadeh Schools* (Report by Mirza Habib Amuzegar). [In Persian].
- National Library and Archives of Iran (NLAI). (1919). *Request for Payment of Revenues of Abadeh School to Sharaf School* (Retrieval No: 297/33440). [In Persian].
- National Library and Archives of Iran (NLAI). (1929). *Investigation into the Conduct of Mirza Abbas Khan Taheri, Former Finance Director of Abadeh, and Petition of the Inhabitants* (Retrieval No: 240/57484). [In Persian].
- National Library and Archives of Iran (NLAI). (1933). *Request of the Principal of Tarbiyat School in Abadeh for Financial Assistance* (Retrieval No: 297/33417). [In Persian].
- National Library and Archives of Iran (NLAI). (1935). *Request to Establish a Primary School in Abadeh, Fars, Due to Regional Need* (Retrieval No: 297/30923). [In Persian].
- National Library and Archives of Iran (NLAI). (1939). *Statistics of Students and Staff of State Schools in Shiraz and Abadeh* (Retrieval No: 297/11826). [In Persian].
- National Library and Archives of Iran (NLAI). (1941). *Request to Establish the First Grade of High School in Abadeh* (Retrieval No: 240/10991). [In Persian].

- National Library and Archives of Iran (NLAI). (1945). Request for Financial Aid from a Teacher in Abadeh (Retrieval No: 310/37769). [In Persian].
- National Library and Archives of Iran (NLAI). (Qajar Period). Attempt to Dismiss the Finance Deputy of Abadeh by Mofatteh al-Saltaneh Mohammad Naqi (Retrieval No: 999/44116). [In Persian].
- Newspaper: *Habl al-Matin*, Calcutta, No. 1, First Series, 10 Jumada al-Thani 1311 AH. [In Persian].
- Newspaper: *Habl al-Matin*, Tehran, No. 1, Tehran Series, 15 Rabi' al-Awwal 1325 AH. [In Persian].
- Newspaper: *Sur-e Esrafil*, Tehran, Nos. 1 & 2, 17 Rabi' al-Thani 1325 AH. [In Persian].
- Newspaper: *Tarbiyat*, Tehran, Publication Period: 1896–1906. [In Persian].
- Parvin, N. (2019). *Habl al-Matin*. In *The Great Islamic Encyclopedia* (Vol. 20). Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia. [In Persian].
- Pedaram, N. (2023). *Historical Documents of the Ghaffari Family 9: The Qajar Period*. Tehran: Sokhan. [In Persian].
- Rastegar Fasa'ei, M. (2003). *Farsnameh-ye Naseri* (Authored by Mirza Hassan Hosseini Fasa'i). Tehran: Amirkabir. [In Persian].
- Reid, D. (2020). Education, religion, and social authority in late Qajar Iran. *Middle Eastern Studies*, 56(4), 541–558. <https://doi.org/10.1080/00263206.2020.1723514>
- Ringer, M. M. (2001). *Education, Religion, and the Discourse of Cultural Reform in Qajar Iran*. Mazda Publishers.
- Shahriari, A. (2004). *Antiquity of Abadeh, Authentic Words of Abadeh*. Tehran: Andishehavar. [In Persian].
- Shams, I. (2014). *Habl al-Matin*. In *Encyclopaedia of the World of Islam* (Vol. 12). Tehran: Encyclopaedia Islamica Foundation. [In Persian].
- Sheikhi, A., Ghasemi, H., & Mohammadi, S. (2012). An investigation into woodcarving motifs of Abadeh in the Qajar period. *Journal of Visual Arts*. [In Persian].
- Singer, A. (2008). *Charity in Islamic Societies*. Cambridge University Press.
- Zarrinkoub, A. H. (1999). *Ruzgaran: History of Iran from the Beginning to the Fall of the Pahlavi Dynasty*. Tehran: Sokhan. [In Persian].
- Abadeh Family Archive (Molla Abdol Vahab Family). (1911). *Maktab-nameh and Statistics of Students of Molla Abdol Vahab School* (Document No: 17/M/A). [In Persian].
- Adamiyyat, F. (1972). *Thoughts of Mirza Fath Ali Akhundzadeh*. Tehran: Kharazmi. [In Persian].
- Adamiyyat, F. (1977). *Thought of Progress and the Rule of Law: The Era of Sepahsalar*. Tehran: Kharazmi. [In Persian].
- Ahmadi, M. (2015). Socio-Economic Developments of Abadeh in the Qajar Period. *Journal of Local History of Iran*, 7(2). [In Persian].
- Amuzegar, M. H. (1925). *Report on the Condition of Schools in Fars and Adjacent Areas*. Tehran: Majles Printing House. [In Persian].
- Bahmani, H. (2023). The Importance of Woodcarving in the Indigenous Culture of Abadeh. Second National Conference on Islamic Culture and Art. [In Persian].
- Dolatabadi, Y. (1982). *Hayat-e Yahya* (Vol. 1). Tehran: Ferdowsi. [In Persian].

- Ebrahimi Bozani, R., & Ramezani, A. (2021). Physical Developments of Abadeh City in the Qajar Period. Research in Indigenous Architecture and Urbanism. [In Persian].
- Eura, K., Rajabzadeh, H., & Morimoto, K. (2017). Legal, Judicial, and Ritual Documents of the Qajar Period. Tokyo: University of Tokyo. [In Persian].
- Hosseini, S. S., & Farsi, A. (2025). Examining the Importance of the History of Abadeh County in the Sacred Defense and Resistance Front. New Achievements in Humanities Studies, 8(92). [In Persian].
- Hosseini, Z., & Nematollahi, A. M. (2011). Abadeh, Gateway of Fars Civilization. Shiraz: Pars-e Zia. [In Persian].
- Jafarian, R. (2003). Endowment and Its Role in Islamic Civilization. Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian].
- Kavousi Araghi, M. H. (2006). Index of Supplementary Qajar Documents (Vols. 114–119). Tehran: Department of Publication, Ministry of Foreign Affairs. [In Persian].
- Khadem-Hosseini, O., Rahmani, B., Khaledi, S., & Asanlou, A. (2024). Explaining the Optimal Strategy Based on Effective Factors in the Development of Sustainable Rural Tourism in Semi-Arid Areas (Case Study: Abadeh County). Journal of Spatial Planning (Geography), 14(4). [In Persian].
- Lambton, A. K. S. (1999). Landlord and Peasant in Iran (Trans. M. Ashtiani). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian].
- Mo'meni, M. B. (1974). Sur-e Esrafil. Newsletter of the Librarians Association of Iran, 7(1). [In Persian].
- Naraqi, E. (1995). From School to University. Tehran: Amirkabir. [In Persian].
- Nategh, H. (2001). Chronicle of Foreign Culture in Iran. Tehran: Moaser Pajouhan. [In Persian].
- National Library and Archives of Iran (NLAI). (1858). Endowment Deed of Haj Ali Khan for Establishing a School in Abadeh, Fars Center (Retrieval Code: 240/Q/112). [In Persian].
- National Library and Archives of Iran (NLAI). (1868). Report on the Educational Condition of Abadeh Schools (Report by Mirza Habib Amuzegar). [In Persian].
- National Library and Archives of Iran (NLAI). (1919). Request for Payment of Revenues of Abadeh School to Sharaf School (Retrieval No: 297/33440). [In Persian].
- National Library and Archives of Iran (NLAI). (1929). Investigation into the Conduct of Mirza Abbas Khan Taheri, Former Finance Director of Abadeh (Retrieval No: 240/57484). [In Persian].
- National Library and Archives of Iran (NLAI). (1933). Request of the Principal of Tarbiyat School in Abadeh for Financial Assistance (Retrieval No: 297/33417). [In Persian].
- National Library and Archives of Iran (NLAI). (1935). Request to Establish a Primary School in Abadeh, Fars (Retrieval No: 297/30923). [In Persian].
- National Library and Archives of Iran (NLAI). (1939). Statistics of Students and Staff of State Schools in Shiraz and Abadeh (Retrieval No: 297/11826). [In Persian].
- National Library and Archives of Iran (NLAI). (1941). Request to Establish the First Grade of High School in Abadeh (Retrieval No: 240/10991). [In Persian].
- National Library and Archives of Iran (NLAI). (1945). Request for Financial Aid from a Teacher in Abadeh (Retrieval No: 310/37769). [In Persian].
- National Library and Archives of Iran (NLAI). (Qajar Period). Attempt to Dismiss the Finance Deputy of Abadeh (Retrieval No: 999/44116). [In Persian].

Newspaper: *Habl al-Matin*, Calcutta, No. 1, First Series, 10 Jumada al-Thani 1311 AH. [In Persian].

Newspaper: *Habl al-Matin*, Tehran, No. 1, Tehran Series, 15 Rabi' al-Awwal 1325 AH. [In Persian].

Newspaper: *Sur-e Esrafil*, Tehran, Nos. 1 & 2, 17 Rabi' al-Thani 1325 AH. [In Persian].

Newspaper: *Tarbiyat*, Tehran, Publication Period: 1896–1906. [In Persian].

Parvin, N. (2019). *Habl al-Matin*. In *The Great Islamic Encyclopedia* (Vol. 20). Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia. [In Persian].

Pedaram, N. (2023). *Historical Documents of the Ghaffari Family 9: The Qajar Period*. Tehran: Sokhan. [In Persian].

Rastegar Fasaei, M. (2003). *Farsnameh-ye Naseri* (Authored by Mirza Hassan Hosseini Fasa'i). Tehran: Amirkabir. [In Persian].

Shahriari, A. (2004). *Antiquity of Abadeh, Authentic Words of Abadeh*. Tehran: Andishehavar. [In Persian].

Shams, I. (2014). *Habl al-Matin*. In *Encyclopaedia of the World of Islam* (Vol. 12). Tehran: Encyclopaedia Islamica Foundation. [In Persian].

Sheikhi, A., Ghasemi, H., & Mohammadi, S. (2012). Investigating the Motifs of Abadeh Woodcarving (Monabbat) in the Qajar Period. *Journal of Visual Arts*. [In Persian].

Zarrinkoub, A. H. (1999). *Ruzgaran: History of Iran from the Beginning to the Fall of the Pahlavi Dynasty*. Tehran: Sokhan. [In Persian].

ضمایم

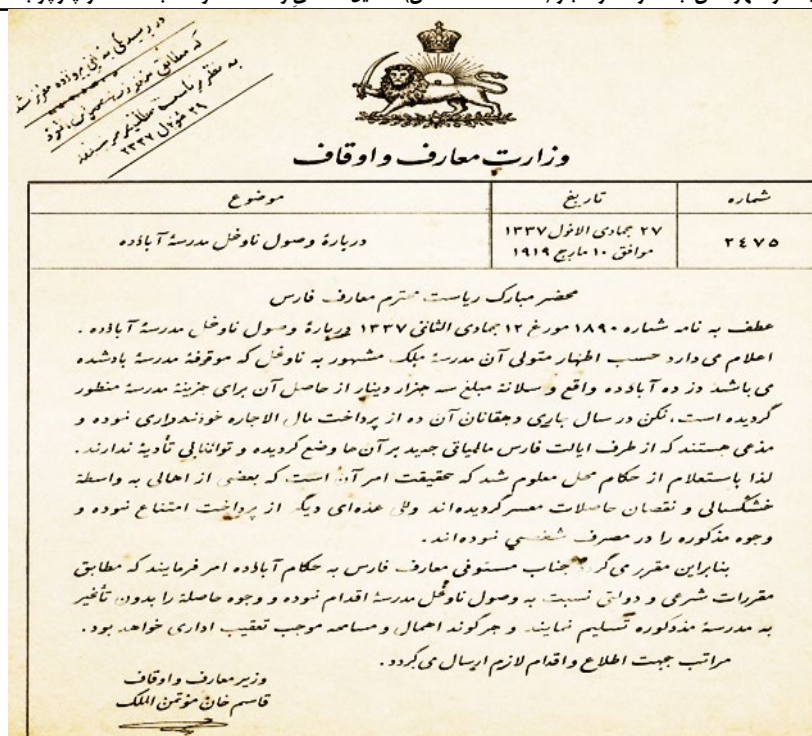


تصویر (۱): میرزا حبیب‌الله آموزگار؛ از کنشگران محلی آموزش در آبادیه عصر قاجار.

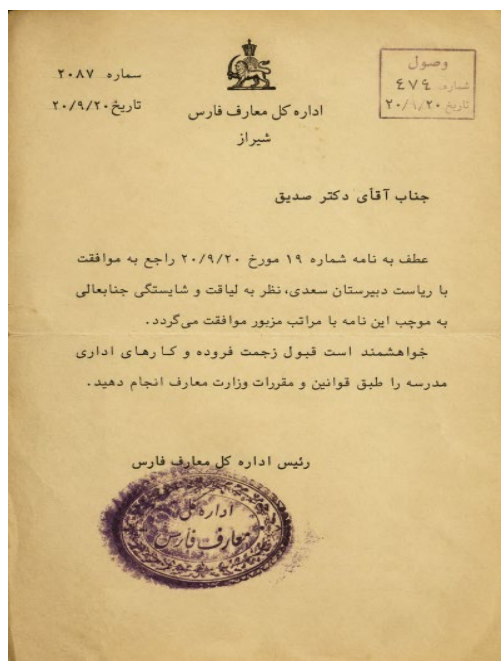


تصویر (۲): روزنامه حبل‌المتین و زمینه‌های فکری گذار از آموزش سنتی به آموزش

نوین



تصویر (۳): تقاضای پرداخت عواید ناوخل مدرسه آباده به مدرسه شرافت، شماره بازایی: ۲۳۴۴۰/۲۹۷.



تصویر (۴): نمایی از یک کلاس درس در مدارس نوین آباده؛ دانش‌آموزان با لباس متحدالشکل و کلاه پهلوی (حدود دهه ۱۳۱۰ خورشیدی)

تصویر (۵): مکاتبات وزارت معارف و فرمانداری آباده؛ نمونه‌ای از تلاش‌های محلی برای ارتقای سطح تحصیلی از ابتدایی به متوسطه در دهه ۱۳۲۰.



تصویر (۶): مدل مفهومی چرخه بازتولید فرهنگی در میدان آموزشی آباءه (۱۲۱۰-۱۳۴۴ش) بر اساس نظریه پی‌یر بوردیو.

TABLE OF CONTENTS

Title	Page
Rereading the Components of Spatial Governance in Contemporary Iranian-Islamic Architecture: Explaining an Interpretive Framework for Reproducing Spatial Identity Majid Ahmad Pour	1
Political Orientations in the Translation of Historical Texts in Qajar Iran / Zadmehr Torabi and Kurosh Salehi	19
Governance in the Shahnameh: Beyond Theological, Traditional, and Charismatic Authority (A Study of the Evolution of Governance in the Shahnameh with a Focus on the Reigns of Jamshid, Fereydun, Kay Kāvus, and Kaykhosrow) / Reza Javid	41
The Hearth in Iranian Folk Culture: Domestic Sanctity, Ritual Healing, and Symbolic Order / Ali Jahanshahi Afshar	61
The Role of the Stars in Hamza al-Isfahani's Historiography: A Comprehensive and Determining Cause, or a Consolatory Antidote / Maryam Azizian and Seyed Alireza Hosseini	83
A Comparative Study of the Concept and Quality of Love in Tamhīdāt of 'Ayn al-Qudāt in Comparison with the Ghazals of Ḥāfeẓ Shirazi / Behzad Geranmaye and Abdolreza Seif	107
The Status of Education in Abadeh County during the Qajar Era and Transition Period (1831–1965 AD): A Documentary Analysis of Waqf Deeds and Maktab Records within the Framework of Cultural Reproduction Theory / Reza Moeini Roudbali and Seyyed Sohrab Hossein	127



Iranian Studies

Formerly “the Journal of the Faculty of Literature and Humanities”

University of Tehran

ISSN

2252-0643 & 2676-4601

Vol. 16, No. 2, Summer, 2026

Managing Director: **AbolReza Seif** (University of Tehran)

Editor-in-Chief: **Homeira Zomordi** (Professor, University of Tehran)

Editorial Board:

Abdolreza Seif (Professor, University of Tehran), **Musa Dibaj** (Professor, University of Tehran), **Khadijeh Alemi** (Professor, University of Tehran), **Mir Jalaloddin Kazzazi** (Professor, Allameh Tabataba'i University), **Mahmood Fazilat** (Professor, University of Tehran), **Hussein Beyk Baghban** (Professor, University of Strasbourg, France), **Yahya Bouzarinejad** (Professor, University of Tehran), **Zohreh Zarshenas** (Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies), **Foad Poorarin** (Kharazmi University faculty member), **Nemat Yildirim** (Director of the Department of Persian Language and Literature, Ataturk University), **Iqbal Shahed** (Head of the Department of Persian Language and Literature, JC Lahore University, Pakistan).

Publisher: Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran

Executive Manager: -----

Editor: -----

Address: Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Enghelab Ave., Tehran 14155-56185 Iran.

E-mail: jiranica@ut.ac.ir

Phone: +9821-66978885

Fax: +9821-66978885

Price: 000,000 Rials

According to Notice No. 100159, dated 06/09/2011, issued by the Supervisory Commission of State Scientific Journals affiliated to the Ministry of Science, Research & Technology, the Journal of Iranian Studies is ranked in the “Scientific-Research” category.

All rights are reserved for the Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran.

Indexed at:	www.sid.ir www.magiran.com www.isc.gov.ir www.ulrichsweb.com www.ut.ac.ir
--------------------	--

Iranian Studies

ISSN: 2252-0643
Vol. 16, No. 2, Summer-2026

Titles

- **Rereading the Components of Spatial Governance in Contemporary Iranian-Islamic Architecture: Explaining an Interpretive Framework for Reproducing Spatial Identity** / Majid Ahmad Pour

1
- **Political Orientations in the Translation of Historical Texts in Qajar Iran**
Zadmehr Torabi and Kurosh Salehi

19
- **Governance in the Shahnameh: Beyond Theological, Traditional, and Charismatic Authority (A Study of the Evolution of Governance in the Shahnameh with a Focus on the Reigns of Jamshid, Fereydun, Kay Kāvus, and Kaykhosrow)** / Reza Javid

41
- **The Hearth in Iranian Folk Culture: Domestic Sanctity, Ritual Healing, and Symbolic Order**
Ali Jahanshahi Afshar

61
- **The Role of the Stars in Hamza al-Isfahani's Historiography: A Comprehensive and Determining Cause, or a Consolatory Antidote** / Maryam Azizian and Seyed Alireza Hosseini

83
- **A Comparative Study of the Concept and Quality of Love in Tamhīdāt of Ayn al-Quzāt in Comparison with the Ghazals of Hāfez Shirazi** / Behzad Geranmaye and Abdolreza Seif

107
- **The Status of Education in Abadeh County during the Qajar Era and Transition Period (1831–1965 AD): A Documentary Analysis of Waqf Deeds and Maktab Records within the Framework of Cultural Reproduction Theory**
Reza Mocini Roudbali and Seyyed Sohrab Hossein

127